

ԷԶՄԻԱԾԻՆ



Ը
2019

ՀՉ. ՏՆԻ

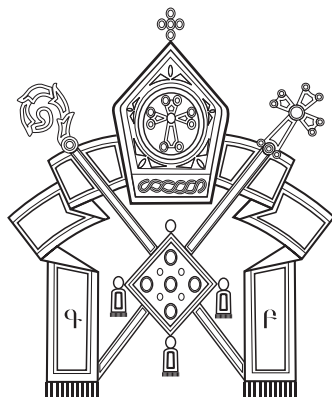
ՀԱՅԿԱԿԱՆ

ՊԵՇԱԿԱՆ ԵՐԱՆԻ
ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐԱԼԻԶԱԿԱՆ
ԵՐԵՎԱՆԻ ԿԵՆՏՐԱԼԻԶԱԿԱՆ ԵՐԵՎԱՆԻ

Օգոստոս

2019

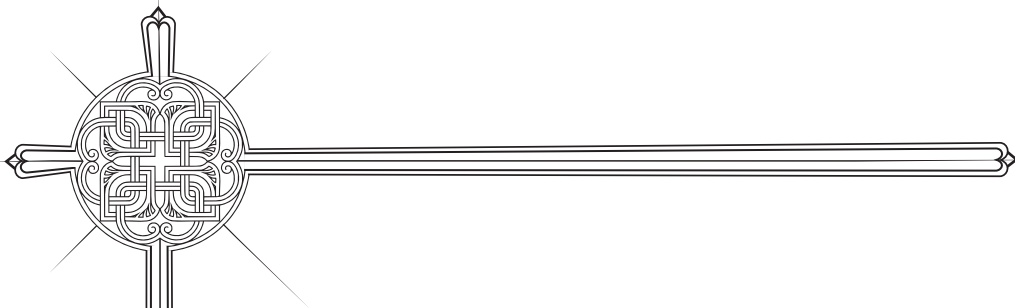
II. ԵՐԵՎԱՆԻ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ



«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»

կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրական

Գլխավոր խմբագիր՝ **Գեորգ Մաղոյեան**

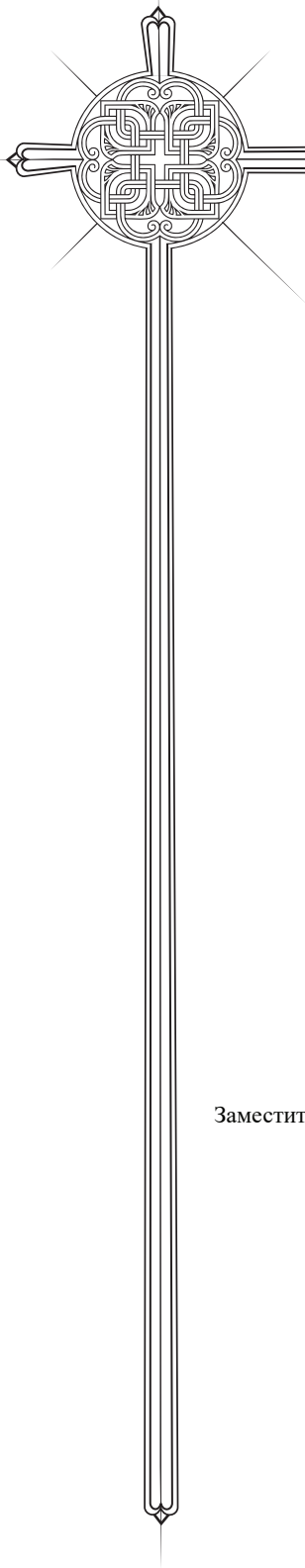
Գլխավոր խմբագրի տեղակալ՝ **Տ. Անդրեաս վրդ. Եզեկեան**

Խմբագիրներ՝ **Արփինէ Զանթիկեան,
Լուսինէ Վարդանեան**

Տեխնիկական խմբագիր՝ **Գոռ Գրիգորեան**

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





“Etchmiadzin”

Theological and Armenological Journal

Editorial staff

- Editor-in-Chief **Gevorg Madoyan**
Deputy Editor-in-Chief **Archimandrite Andreas Yezekyan**
Editors **Arpine Chantikyan,**
Lusine Vardanyan
Technical editor **Gor Grigoryan**
- Editorial Board **Archbishop Yeznik Petrosyan,**
Proto-Archimandrite Zakaria Baghumyan,
Archimandrite Andreas Yezekyan,
Azat Bozoyan,
Gevorg Ter-Vardanyan,
Vardan Devrikyan,
Gohar Avagyan



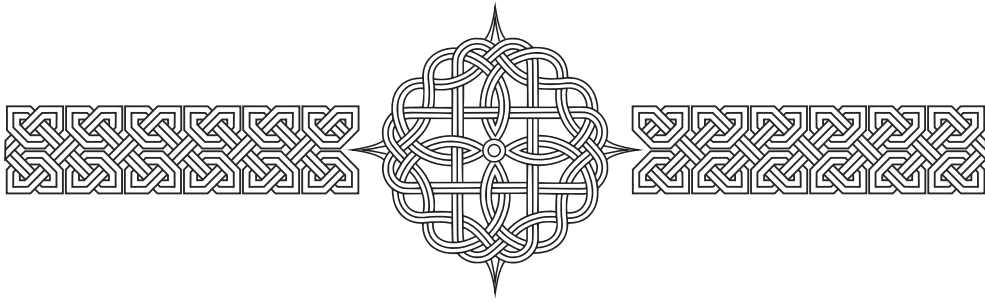
«Эчмиадзин»

Религиоведческий и арменоведческий журнал

Редакционный состав

- Главный редактор **Геворг Мадоян**
Заместитель главного редактора **Архимандрит Андреас Езекиан**
Редакторы **Арпине Чантикян,**
Лусине Варданиян
Технический редактор **Гор Григорян**
- Редакционный совет **Архиепископ Езник Петросян,**
Протоархимандрит Закария Багумян,
Архимандрит Андреас Езекиан,
Азат Бозоян,
Геворг Тер-Варданиян,
Вардан Деврикян,
Гоар Авакян





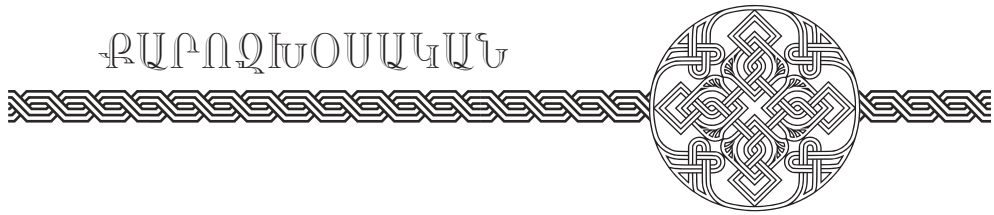
ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ

ԲԱՐԻ այգեպանը տնկիները վարսեց հողի մէջ, ջրեց քրտինքով եւ աղօթեց Աստծուն, որ արդար բերք ստանայ: Եւ ամեն առաւօտ նրա օրն սկսւում էր ոստերի խնամքով: Ու երբ օրեր ու ամիսներ անց Աստուած առատ բերք պարգեւեց նրան, նա երանութեամբ երկրպագեց, փառաբանեց եւ գոհութիւն մատուցեց Արարչին, որ իրեն արժանացրեց իր արդար վաստակի տեսութեանը, որովհետեւ մարդու համար չկայ աւելի մեծ ուրախութիւն, քան այն, որ ականատես է լինում իր ջանքերի արդիւնաւորմանը: Եւ եթէ արեւահամ պտուղների ծաղկումն անսահման ուրախութիւն պարգեւեց այգեպանին, որքան եւս առաւել բերկրում են մեր Սրբերը, Հայրերն ու Հայրապետները, երբ տեսնում են իրենց ազգանպաստ ձեռնարկների յաջողութիւնները, սաների ու հոգեզաւակների ձեռքբերումներն ու նուաճումները: Ուստի լիովին բնական է, որ այս յօդուկէնական տարուայ հանդիսութիւններով, ազգային-հոգեւոր արժէքների պահպանման կարեւորութիւնը գիտակցող հայորդիները ոչ թէ սոսկ նշում են Ամենայն Հայոց Ծայրագոյն Պատրիարք Կաթողիկոսի՝ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Հայրապետի ծննդեան 68-րդ ու գահակալութեան 20-րդ տարեդարձը, այլեւ զուգահեռաբար փորձում են արժանին մատուցել նաեւ մեր նախկին Հայրապետներին, որոնցից շատերի երազանքներն ու տեսլականներն իրականացան միայն մեր օրերում: Սակայն ո՞վ, կամ ի՞նչը կարող է պանծացնել վաստակը Լուսաւորչի ժառանգների, որոնց փառքն իրենց անցած ուղին է, եւ գործերն են փայլարձակ պսակ: Սերունդները պարզապէս խոնարհւում են մեր իմաստուն Դիտապետների առջեւ. թէ՛ անցեալ, թէ՛ ներկայիս... մեր համազգական Հովիւ-Քահանայապետերի, որ իբրեւ Հայոց փրկութեան գերակայ ուղի՝ առանձնակի հոգածութիւն են ցուցաբերել, ցուցաբերում եւ պիտի ցուցաբերեն հայեցի կրթութեանն ու դպրութեանը, գրականութեանն ու արուեստին, հայ մշակոյթին

ու ճարտարապետութեանը, դրանում տեսնելով Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու գերակայ առաքելութիւններից մէկը:

Մայր Աթոռի պաշտօնէութիւնը եւս սիրով միանում է Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ծննդեան տարեդարձի առիթով հնչող սրտաբուխ շնորհաւորանքներին, անկեղծ բարեմաղթութեամբ, որ Աստուած երկար, քաջառողջ, խաղաղ ու արեւշատ օրեր պարգեւի մեր Հայրապետին, պահի-պահպանի Եկեղեցին Հայաստանեայց, Գահը Լուսաւորչեան, Թորգոմի, Ասքանազի եւ Հայկի ժառանգներին ու Երկիրը, ուր հանգրուանեց Տապանը Նոյեան:





Տ. ՄԻՆԱՍ ԱՐԵՂԱՅ ԶԱՆՈՒԵՐԴԵԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ
ԽՕՍՈՒԼՈՍ ՍՈՒՐԲ ՂԱՅԱՆԷ ՎԱՆՔՈՒՄ ՍՈՒՐԲ ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ

(8 օգոստոսի, 2019 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Եւ տեսեալ Յիսուսի զհաւատս նոցա, ասէ ցանդամալոյծն.
Որդեա՛կ. քողեալ լիցին քեզ մեղք քո»
(Մարկ. Բ. 5):

Սիրելի՛ հաւատացեալ եղբայրներ եւ քոյրեր,

Ս. Պատարագին Մարկոսի Աւետարանից ընթերցուած այս տողերը վերստին ամենքիս Քրիստոսով հաւատքի կոչ են անում. հաւատք, որ հոգու եւ մարմնի կատարեալ բժշկութիւն պարգեւեց անդամալոյծին:

Այսօրուայ աւետարանական հատուածում պատմում է մեր Տէր Յիսուս Քրիստոսի կատարած մի հրաշագործ բժշկութեան մասին: Երբ Յիսուս Կափառնայում վերադարձաւ ուսուցանելու մարդկանց եւ նրանց հոգիներն ու մարմինները բժշկելու, ոմանք իրենց հիւանդին, որ անդամալոյծ էր՝ մահճին պառկած, բազմութեան պատճառով չկարողանալով դռնով ներս բերել եւ մօտեցնել տան կենտրոնում կանգնած Քրիստոսին՝ բարձրացնում են տանիք եւ պարաններով մահճին պառկած անդամալոյծին երդիկից իջեցնում եւ բերում են Քրիստոսի ոտքերի առջեւ: Եւ Յիսուս, տեսնելով անդամալոյծին բերողների հաւատքը, ասաց նրան. «Որդեա՛կ, քո մեղքերը քեզ ներուած են»:

Այս խօսքերը, սակայն, այնտեղ նստած օրէնքի ուսուցիչներից ոմանց հայհոյութիւն թուացին, քանզի. ըստ Հին Ուխտի հետեւորդների՝ ով կարող էր ներել մարդկանց մեղքերը, եթէ ոչ՝ միայն Աստուած: Եւ Յիսուս, իմանալով նրանց մտածումը, ասաց. «Ինչու էք այդպէս մտածում, որն է աւելի դիւրին. ասել անդամալոյծին՝ Մեղքերդ ներուած են, թէ ասել՝ Վէ՛ր կաց, վերցրո՛ւ մահճդ եւ գնա՛ քո տունը»: Եւ որպէսզի իմանաք, որ Մարդու Որդին իշխանութիւն ունի երկրի վրայ մեղքերը ներելու,

անդամալուծին ասաց. «Վերցրո՛ւ քո մահիճը եւ գնա՛ քո տունը»: Եւ անդամալուծն իսկոյն՝ բոլորի աչքի առջեւ վեր կացաւ ու շտապեց տուն: Կատարուածը տեսնելով՝ բազմութիւնը նախ զարմացաւ, ապա հիացաւ եւ փառաւորեց ամենազօր Աստծոյ Սուրբ անունը:

Իսկ ինչու Քրիստոս անմիջապէս հիւանդին չասաց. «Վերցրո՛ւ քո մահիճը եւ գնա՛ քո տուն»: «Քո մեղքերը քեզ ներուած են» ասելով՝ Տէրը ցոյց տուեց, որ նոյն ինքը՝ Մարդու Որդին, երկրի վրայ մեր մեղքերը ներելու իշխանութիւն ունի եւ մեղքերը ներելով՝ հոգու, եւ մարմնի բժշկութիւն է պարգեւում:

Սիրելիներ, միայն հաւատքով է հնարաւոր հասկանալ այս իրողութիւնը: Հաւատքի դերն այսօր եւս մնում է անգերազանցելի: Արդի գիտական եղանակներով կարելի է շատ մեծագործութիւններ կատարել, սակայն միայն հաւատքով է հնարաւոր տարիների անբուժելի հիւանդութիւնը մէկ վայրկեանում վերացնել: Ինչպէս ասում է աւետարանիչը, «ամեն ինչ հնարաւոր է նրան, ով հաւատում է»: Սա չի նշանակում, թէ իւրաքանչիւր մարդ իր ցանկացածը նոյն վայրկեանին պիտի ունենայ եւ տիրանայ իր բաղձանքներին, այլ հաւատքով յարատեւողն է անպայման հասնում մի նշանակէտի՝ հետեւելով իր Փրկչին: Մէկ այլ տեղ առաքեալն ասում է. «Առանց հաւատի անհնար է հաճելի լինել Աստծուն, քանի որ ով մօտենում է Աստծուն, պէտք է հաւատայ, որ Աստուած կայ եւ վարձահատուց է լինում նրանց, ովքեր փնտրում են Իրեն»:

Սիրելիներ, քրիստոնէութիւնը մեզ կատարելութեան բոլորովին ուրիշ ճանապարհ է ուսուցանում, որտեղ գլխաւոր գործօնները մեր մարդկային միտքն ու կամքը չեն, այլ առ Աստուած անվերապահ հաւատը, որ մեզ մաքրում է եաստիրական տարբեր ձգտումներից եւ առաջնորդում առ Աստուած: Այդ զօրաւոր հաւատն է, որ հրաշագործում է մեր կեանքում: Այո՛, հաւատն է հրաշք ծնում, կենդանի հաւատը անկարելին կարելի է դարձնում: Չմոռանանք, որ Յիսուս երբեք հրաշք չգործեց մարդկանց մէջ հաւատ ծնելու համար, այլ նրանց կարիքն ու ցաւը դարմանելու նպատակով:

Մի մարդ լսում է, որ հեռաւոր մի վանքում մեծամեծ հրաշքներ են տեղի ունենում, ամեն գնով որոշում է այցելել այդ վանք եւ ամրանալ հաւատքի մէջ: Երկար ճանապարհ է կտրում, հասնում վանք եւ որպէս ուխտաւոր հաստատում այնտեղ: Անցնում է մէկ օր, մէկ շաբաթ, մէկ ամիս, սակայն նա հրաշքի ականատես չի լինում, ուստի այդ մտահոգութեամբ դիմում է վանահօրը:

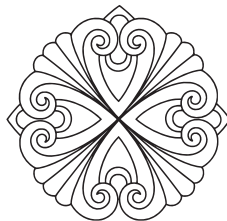
«Եղբայր,- պատասխանում է վանահայրը,- մարդիկ կարծում են, թէ հրաշք է այն, որ Աստուած լսում ու կատարում է իրենց կամքը, սակայն իրական հրաշքն այն է, որ մարդն է կատարում Աստծոյ կամքը»:

Անդամալոյծին բերող մարդիկ՝ հաւատալով, որ միայն Քրիստոս կարող է բժշկել անդամալոյծին, մօտեցան Յիսուսին, եւ հրաշքը տեղի ունեցաւ: Տէրն անդամալոյծից հաւատք չպահանջեց, այլ տեսաւ նրան բերողների հաւատքը: Այդպէս էլ շատ անգամ մեր աղօթքներով, սրբերի բարեխօսութեամբ բազմաթիւ խնդրուածքներ կատարուում: Ծնողների, սրտացաւ մարդկանց հաւատքը տեսնելով Աստուած ողորմում է նրանց, ովքեր այդ գորութիւնը, ուժն ու կարողութիւնը չունեն ինքնուրոյն խնդրելու, ոմանք այդ գիտակցութիւնն անգամ չունեն, որ ինքնուրոյն կարողանան վեր կանգնել իրենց մեղքերի մահճից: Եւ այդժամ է, որ օգնութեան է հասնում արդարի աղօթքը: «Կաթիլն էլ ովկիանոսին օգուտ է, եթէ ես իմ բարի գործն ու աղօթքը չանեմ, ովկիանոսը զուրկ կմնայ իմ կաթիլից»: Սրանք Մայր Թերեզայի խօսքերն են: Ուրեմն չկասկածենք, որ մեր աղօթքների շնորհիւ բարի գործ արած կլինենք, կբացուեն ոչ միայն մեր հոգու աչքերը, այլեւ նրանց, որոնց համար մենք աղօթում ենք, ու Աստուած լսելով մեր աղօթքներն իր ժամանակին անպայման նրանց կտայ հոգու խաղաղութիւն եւ փրկութիւն:

Ուրեմն՝ մեր անդամալոյծ հոգիները մօտեցնենք Փրկչին, խոստովանենք մեր մեղքերը այն գիտակցութեամբ, որ միայն Տէրը կարող է մեղքերը ներելով մեր հոգիներին ու մարմիններին բժշկութիւն պարգեւել:

Ուրեմն եկէք մեր Տիրոջ առջեւ բերենք մեր բոլոր մեղքերը բերենք եւ ասենք՝ Դու ես, Տէր, մեծ Բժիշկը մեր հոգու ու մարմնի: Նոյնիսկ այն անկրկնները, որ ես չեմ տեսնում, Դու տեսնում ես: Ներիր ինձ Տէր եւ կեանքս օրհնիր, որ Քո կամքի համաձայն ապրեմ եւ շնորհ արա՛, որ կարողանամ ուրիշներին օգտակար լինել:

Շնորհք, սէր եւ ողորմութիւն Տեառն Աստուծոյ եւ Փրկչին մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եղիցին ընդ ձեզ եւ ընդ ամենեսեան. ամէն:



Տ. ՎԱԶԳԵՆ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՄԻՐՉԱԽԱՆՅԱՆԻ ՔԱՐՈՑԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԳԱՅԱՆԵ ՎԱՆՔՈՒՄ
ԱՍՏՎԱԾԱՍՈՐ ՎԵՐԱՓՈԽՄԱՆ ՏՈՆԻ ԱՌԻԹՈՎ

(18 օգոստոսի 2019)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն

«Փառաւորեալ եւ օրհնեալ միշտ
Սուրբ Կոյս Աստուածածին, Մարիամ՝
մայր Քրիստոսի, մատո՛ղ զաղաչանս մեր՝
Որդւոյ քոյ եւ Աստուծոյ մերոյ»
(Ժամագիրք):

Սիրելի՛ հավատացյալ քույրեր եւ եղբայրներ, այսօր Հայ Առաքելա-
կան Սուրբ Եկեղեցին նշում է Սուրբ Աստվածածնի վերափոխման տոնը,
որը հաստատել է մեր հավատքի հայր Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը:

Եկեղեցու Սրբազան ավանդութիւնը վկայում է, որ Փրկչի համբար-
ձումից հետո Աստվածածինը բնակվեց Երուսաղեմում՝ իր հայրական
տանը, որը Վերնատան հարեւանութեամբ էր գտնվում: Թեեւ խաչելու-
թյան ժամանակ Հիսուս Մարիամի խնամքը հանձնեց Հովհաննէս առա-
քյալին, սակայն Աստվածամոր մասին շարունակում էր հոգ տանել Հա-
կոբոս Արդարը: Հոգեգալստից հետո, երբ Վերնատունը դարձավ Աշխար-
համատուռ, առաքյալները Սուրբ Տիրամորից այնտեղ էին ստանում քա-
ջալերանք ու մխիթարութիւն, առաքելութեան կոչվում՝ տարբեր երկրնե-
րում քարոզելու Աստծու փրկչական խոսքը, բուժելու հիվանդներին եւ
մխիթարելու սգավորներին:

Տիրոջ համբարձումից հետո Աստվածամայրը հաճախ էր այցելում
տիրակոխ վայրեր, աղոթում, քարոզում հավատացյալներին, երեց-
ներին ու կույսերին. երբեմն մոլեռանդ հրեաներն ու չարացած ամ-
բոխը փորձում էին վնասել Տիրամորը, սակայն ծանր պատիժների
էին արժանանում:

Երբ Աստվածամայրն արդեն վաթսուն տարեկան էր, Գաբրիել հրեշտակապետն այցելեց նրան, փոխանցեց դրախտից բերված բրաբիոն ծաղկից պատրաստված պսակ եւ ավետեց, որ հասել է ժամն այս աշխարհից փոխադրվելու առ իր որդին՝ Հիսուս Քրիստոս: Հրեշտակապետի խոսքը լսելով՝ Սուրբ Մարիամը խնդրեց Հովհաննես առաքյալին մի վերջին Պատարագ մատուցել Վերնատանը: Երբ Տիրամայրն իրեն ընկերակցող կանանց հետ մտավ Վերնատուն՝ մասնակցելու Պատարագի սուրբ խորհրդին, հանկարծ որոտ լսվեց, եւ Ս. Հովհաննեսին սկսեցին ձայնակցել առաքյալներն ու Հիսուսի աշակերտները, որոնց Սուրբ Հոգին նույն պահին ժողովեց աշխարհի տարբեր ծայրերից: Սրբազան արարողությունից հետո Աստվածամայրը պատրաստվեց հոգին ավանդելու. նրա մահճի շուրջ հավաքվեցին առաքյալներն ու աշակերտները, երեցներն ու ղեկապետները, վառեցին մոմեր եւ ջահեր, սկսեցին երգել, աղոթել, եւ տունը լցվեց խոնկի անուշահոտությունով եւ քաղցրությամբ: Թովմաս առաքյալն ինքնաբուխ երգեց. «Փառավորյալ եւ օրհնյալ միշտ Սուրբ Կույս Աստվածածին Մարիամ՝ մայր Քրիստոսի, մատուցիր մեր աղաչանքները Քո Որդուն եւ մեր Աստծուն»:

Մահը հասավ նաեւ Տիրամորը: Այդ օրը մարգարեների եւ նահապետների գերեզմանների վրա լույս ծագեց, քանզի Աստվածամայրն իջավ մահվան հողի մեջ: Աստվածորդին երկնային զորքերի հետ խոնարհվեց եւ ընդունեց իր մոր՝ Սուրբ Մարիամի հոգին:

Առաքյալները Տիրամոր մարմինն ամփոփեցին Գեթսեմանիի պատեզում՝ պատանքված մարմնի վրա դնելով բրաբիոնե պսակը, սաղմոսներ եւ օրհնություններ երգելով: Եվ այն երեք օրերին, երբ Աստվածամոր մարմինը գտնվում էր կնքված գերեզմանում, անդադար լսվում էին հրեշտակների՝ փառաբանության քաղցրաձայն երգեր: Երեք օր հետո՝ առավոտյան, անմարմինների բանակն իջավ գերեզմանի վրա, ապա մեր Փրկիչը՝ Հիսուս, լուսափայլ ամպով ու հրեշտակների ուղեկցությամբ մոտեցավ Սուրբ Տիրամոր գերեզմանին ու առանց խախտելու կնիքը՝ աստվածընկալ մարմինը միավորեց հոգու հետ եւ վերացավ երկինք: Եվ հրեշտակների ինը դասերում հերթով կայանելով՝ հարություն առած Աստվածամայրը հանգրվանեց Տիրոջ աջ կողմում՝ երկնային խորանի վարագույրի ետեւում:

Հիսուսի առաքյալներից Բարդուղիմեոսը, որ ավետարանում էր մերձակա երկրներում, Երուսաղեմ վերադառնալիս տրտմում է՝

տեղեկանալով Աստվածամոր ննջման մասին, եւ խնդրում է եղբայրներին տանել իրեն Սուրբ Կույսի գերեզման՝ իր խոնարհումը բերելու: Սակայն, երբ առաքյալները բացում են գերեզմանը, տեսնում են այն թափուր եւ գետնին ընկած պատանքներից հասկանում են եղելությունը: Եվ որպեսզի Բարդուղիմեոսը չտրտմի, նրան են փոխանցում Աստվածամոր անձեռակերտ պատկերը, որը սրբագործվել էր Տիրամոր կողմից:

Սիրելիներ, Սուրբ Աստվածածնի վերափոխման տոնը Հայ Եկեղեցու տերունի եւ տաղավար տոներից է եւ առանցքային նշանակություն ունի մեր քրիստոնեական հավատքի համար: Նախ՝ սա մեր Փրկչի հրաշափառ հարությունից հետո մահկանացուի վերափոխման առաջին դեպքն էր: Աստվածամոր հարությունը եւ երկինք վերափոխությունը կատարվեց Աստվածորդու հարության ու համբարձման նմանությամբ: Եվ ինչպես Հիսուս երեք օր անց կնքված գերեզմանում հարություն առավ եւ օրեր անց համբարձվելով՝ կանգ առավ հրեշտակների ինը դասերից յուրաքանչյուրում, նույնպես եւ Տիրամայրը երրորդ օրը հարություն առավ, պատանքները թողեց գերեզմանում եւ Փրկչի հետ հրեշտակների ինը դասերում կայանելով՝ բարձրացավ երկինք: Դրա համար էլ Վերափոխման տոնը Հայ Եկեղեցում նշվում է ինը օր շարունակ:

Երկրորդ՝ եկեղեցական այս սուրբ պատմությունը դաստիարակչական յուրօրինակ նշանակություն ունի ընտանեկան կյանքի՝ ծնողների եւ զավակների փոխհարաբերությունների համար: Այստեղ որքան մայրական սեր եւ գուրգուրանք, հավատարմություն ու սրբություն կա: Եվ որդիական ինչպիսի՜ անմնացորդ սեր, պատասխանատվություն, երախտագիտություն ու խոնարհում...

Երրորդ՝ վերափոխման պատմությունը շոշափելիորեն ներկայացնում է, թե ինչպես է տեղի ունենալու մարդկության հարությունը՝ հոգու եւ մարմնի միավորմամբ:

Չորրորդ՝ սա պատմություն է նաեւ Քրիստոսի գալստյան մասին:

Հինգերորդ՝ այս տոնը շաղախված է հայտնութենականությամբ, երբ եկեղեցական սրբազան սույն պատմության միջոցով մահկանացուներիս ներկայացվում է երկնային գորությունների խորհուրդը, այսու կառանձնացնելնք Վերնատան Պատարագին Սուրբ Հոգու միջոցով նույն պահին աշխարհի տարբեր երկրներից առաքյալների հավաքվելը: Սա այն իրողությունն է, երբ ժամանակը եւ տարածությունը տիեզերքի չափանիշներով հարաբերական են, եւ Աստված նման զորավոր հայտնությունների

միջոցով որոշակի գաղտնիք ու խորհուրդ է բացում մեզ համար: Այնպես, ինչպես Թաբոր լեռան վրա Հիսուս առաքյալների համար բացեց երկնքի վարագույրը, եւ նրանք մեկ ակնթարթ տեսան Աստծու իմանալի աշխարհը, որը Նրա համար համընդհանուր է. Աստծու համար անցյալը, ներկան եւ ապագան շարունակական են ու մեկ ամբողջություն: Մեր հոգեւոր վերացման ու խորը հավատքի միջոցով Աստված մեզ նույնպես կբացի գորությունների խորհուրդը, որովհետեւ մեզ շրջապատող աշխարհը կենդանի հոգի է, որ միավորում է ամենքիս մեր մտքի եւ հոգու կապվածությունը: Չէ՞ որ երբ կարոտում ենք հեռվում գտնվող մեր սիրելիներին ու մեր ներքին աշխարհում հուզական ապրումներ ենք ունենում, դա փոխանցվում է նրանց, եւ նրանք դա զգում են: Երբեմն հազարավոր կիլոմետրեր հեռավորության վրա գտնվող մեր հարազատը եւ մտերիմն ունենում են ցավ կամ տրտմություն, մի խորհրդավոր կերպով մենք դա զգում եւ ապրում ենք: Սա մեր հոգեւոր աշխարհն է, որում ապրում ենք՝ երբեմն զգալով եւ ըմբոշխնելով դրա քաղցրությունը, երբեմն էլ՝ դրան անհաղորդ մնալով:

Հետաքրքիր է նաեւ երկինք փոխադրված Ադամի դրախտից բրաբիտնե ծաղկեպսակը Գաբրիել հրեշտակապետի կողմից Աստվածամորը փոխանցելու խորհուրդը: Երկնային հոգեղեն ծաղկեպսակը, փոխանցվելով Տիրամորը, դառնում է նյութեղեն եւ շոշափելի, որը հետո առաքյալները դնում են Սուրբ Մարիամի գերեզմանում: Մեծ է նաեւ այս երեւույթի խորհուրդը, թե ինչպես է հոգեղենն ու անտեսանելին դառնում տեսանելի եւ շոշափելի: Մեզ շրջապատող աշխարհում, մեր կողքին որքան հոգեղենություն կա, որ չենք տեսնում եւ զգում, բայց այն առկա է. ըստ աստվածային խորհրդաբանության՝ Տերը կարող է իր արարածների համար այն տեսանելի եւ շոշափելի դարձնել: Որքան խորհրդավորություն կա Աստծու կողմից մեզ տրված աշխարհում:

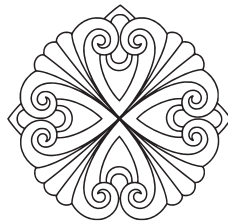
Սիրելի՛ հավատացյալ քույրեր եւ եղբայրներ, հայերիս համար այս տոնը մեկ այլ նշանակություն եւս ունի. Ս. Բարդուղիմեոս առաքյալը, Աստվածամոր անձեռակերտ պատկերը բերելով Հայաստան, մեծամեծ հրաշքներ է գործում մեր աշխարհում: Որքան մեծ է Աստծու սերը մեր ժողովրդի հանդեպ, որ Ս. Թադեոս առաքյալի միջոցով էլ տիրամուխ Գեղարդը բերվեց Հայոց աշխարհ:

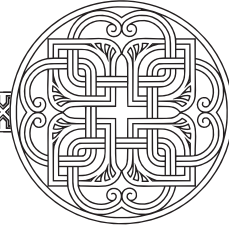
Սիրելիներ, այսօր մեր Եկեղեցում կատարվում է նաեւ խաղողօրհներ: Հիսուս ավետարանում որպես որթատունկ է ներկայացվում, իսկ

գինին՝ Տիրոջ արյուն՝ Սուրբ Հաղորդության խորհրդի համար: Այսօր օրհնվում են դաշտերն ու այգիները առատ բերքատվության համար: Եվ կրկին փառք մեր հավատքի հայր Ս. Գրիգոր Լուսավորչին, որ կրոնական տոներին միավորել ու շաղախել է ժողովրդական ավանդույթներ եւ սովորույթներ՝ դարձնելով դրանք համազգային տոնախմբություններ, ինչպիսիք են Համբարձման տոնին՝ Զանգյուլումը, Պայծառակերպության տոնին՝ Վարդավառը, եւ այսօր էլ Խաղողօրհնեքը:

Շնորհավորում ենք մեր ժողովրդին Աստվածամոր վերափոխման նվիրական եւ հոգենորոգ տոնի առիթով եւ խնդրում Տիրամոր բարեխոսությունն ու հովանավորությունը:

Մեր աղոթքով ու բարեսիրությամբ խնդրենք մեր հայրերի Աստծուն, որ խաղաղության ու բարօրության մեջ պահի աշխարհն Հայոց: Մեր ժողովրդին անսահման սեր ու քաղցրություն պարգեւի, որ աստվածընկալ Սուրբ Խորան եւ աստվածաբնակ տաճար Մարիամ Աստվածածինը շարունակի բարեխոսն ու հովանավորը լինել մեր Հայոց աշխարհի, մեր Սուրբ Եկեղեցու եւ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի. ամէն:





Տ. ՆԱՐԵԿ ՎՐԴ. ԱՎԱԳՅԱՆ

ՀԱՆՂԵՐԻ՝ ԿԱՐԿՈՒՏԻՅ ՊԱՅՊԱՆՍԱՆՆ ՈՒ ԲԵՐՔԻ ԱՈԱՏ ԼԻՆԵԼՈՒՆ ՆՎԻՐՎԱԾ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԿԱՆՈՆՆԵՐԸ

ՊԱՓԻՑ ավելի հորդառատ անձրեւը, ինչպես նաեւ կարկուտը, որոնք գետնին էին հավասարեցնում սերմանածը, սպառնալիք էին երաշտի նման: Այդ իսկ պատճառով հորդառատ անձրեւն ու կարկուտը նույնպես դիտվել են որպես երկնային պատուհաս, եւ դրանց վերաբերող առանձին կանոն է ստեղծվել¹:

Այն չկա Մաշտոցի հին խմբագրության մեջ եւ ամենայն հավանականությամբ ստեղծվել է ժողովրդական արարողությունների ազդեցությամբ՝ ընկալվելով որպես մասնավոր քահանայական կանոն, որը շատ քիչ է կիրառվել, այլապես ձեռագրային ավելի շատ ընդօրինակություններով հայտնի կլիներ: Ի տարբերություն երաշտին եւ սերմերի օրհնությանը նվիրված կանոնների, որոնք հանդիպում են քահանայական գրեթե բոլոր Մաշտոցներում՝ այս կանոնը շատ քիչ ձեռագրային օրինակներով է հայտնի:

Սրբոց Հակոբյանց վանքի ձեռագրացուցակը կազմած Նորայր արք. Պողարյանը հիշատակում է այս կանոնի ընդամենը երկու ընդօրինակություն²: Եւս մեկ օրինակ կա Ս. Ղազարի ձեռագրատանը՝ Հ^մ 86 ձեռագիրը: Թեեւ կանոնը շեշտված ժողովրդական ազդեցություն է կրում եւ տպագրված չէ, սակայն ունի կանոնի համար անհրաժեշտ միավորները՝ սաղմոս, սարկավագի քարոզ, քահանայի աղոթք, նաեւ հարյուր անգամ «Տէր ողորմեա՛» է ասվում, որը նույնպես ժողովրդական հավատալիքներով պայմանավորված չափազանցություն է եւ կապվում է ժողովրդական «Հարյուր անգամ պետք է ասեմ» կամ «Հարյուր անգամ էլ ասեմ, օգուտ չի տա» եւ հարյուրին վերաբերող այլ արտահայտությունների հետ: Անդաստանի

¹ Տէս ՆՈՐԱՅՐ ԱՐՔ. ՊՈԼԱՐԵԱՆ, Ծիսագիտություն, Նիւ Եօրք, 1981, էջ 118:

² Տէս անդ:

եկեղեցական արարողության ժամանակ «Տէր ողորմեա՛»-ն ասվում է 5 անգամ, իսկ խաչվերացի տոնի Անդաստանի ժամանակ՝ 40 անգամ³:

Սրբոց Հակոբյանց վանքի Հ^մ 846 ձեռագրում, որը «Հայր Մաշտոց» է, կանոնն ունի հետեւյալ վերնագիրը. «Կանոն խիստ ամպոյ եւ կարկտի, կամ այլ նեղութեան»: Իմաստային նկատելի տարբերություն ունի Ս. Ղազարի օրինակի վերնագիրը. «Կանոն խիստ ամսոյ կամ այլ նեղութեան»⁴: Առաջին դեպքում կանոնը վերաբերում է «խիստ ամպին»՝ հորդառատ անձրեւին, կարկտին ու օդերեւութաբանական այլ երեւույթներին, իսկ ըստ Ս. Ղազարի օրինակի՝ կանոնը վերաբերում է դժվար ամսին կամ այլ նեղությանը եւ հիշատակություն չկա կարկտի մասին:

Ճիշտ է, երաշտը տեւական ընթացք ունի, քանի որ երկար ժամանակ չպետք է անձրեւեր, որ երաշտ լիներ, այնուամենայնիւ, «խիստ ամսոյ կամ այլ նեղութեան» ձեւակերպումը ճիշտ չէ եւ չի բացատրվում ժողովրդական որեւէ արարողությամբ: Այստեղ ամենայն հավանականությամբ տեղ է գտել «ամպոյ»-ի սխալ ընդօրինակումը որպէս «ամսոյ»-ի:

Կանոնի քահանայական աղոթքը՝ որպէս աստվածային ողորմության հայցված, սկսվում է «Նայեա՛ ի մեզ բազումողորմ Աստուած քաղցր եւ անոխակալ» խոսքերով:

Ինչպէս երաշտը, այնպէս եւ հորդառատ անձրեւը դադարեցնելու առաջին ժողովրդական արարողությունը կատարվում էր կրակի միջոցով, որ այն գոլորշացնի եւ ցրի խոնավությունը⁵:

Գանձակում, երբ շարունակ անձրեւ էր գալիս, քահանայի տնից ավել էին գողանում եւ չոր քարին դնելով՝ վառում⁶: Որպեսզի այստեղ ծիսական հավատալիքային կողմը պահպանվեր, սովորական ավելի փոխարեն քահանայի ավելն էին վերցնում, առավել եւս որ ավելն Ավետարանից եկող մաքրման եւ մեղքերը սրբելու խորհուրդն ուներ: Եկեղեցական դասերի եւ եկեղեցական ստորին պաշտոնյաների շարքում հիշվում է նաեւ «Ավելածուն»՝ ավելն ածելով՝ պատելով եկեղեցու հատակը մաքրողը: Երաշտը ցրելու համար Վանում ավելը թրջում էին⁷:

³ Տէն «Տօնացոյց», Վաղարշապատ, 1906, էջ 157:

⁴ «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ», հտ. Գ., աշխտ.՝ Հ. Բ. Սարգիսեանի եւ Հ. Գ. Սարգիսեանի, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1966, էջ 75:

⁵ Տէն Զ. Ֆրեջեր, Ոսկե ճյուղը, Երեւան, 1980, էջ 81:

⁶ Տէն Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Գանձակ գավառ, «Ազգագրական հանդես» (այսուհետ՝ ԱՀ), գք. Զ., Թիֆլիս, 1900, էջ 347:

⁷ Տէն ՎԱՀԱՆ ՎՐԴ. Տէր-ՄԻՆԱՍԵԱՆ, Անգիր դպրութիւն եւ հին սովորոյթներ, հտ. Բ., Կ. Պոլիս, 1904, էջ 102:

Նույն ձևով Զանգեզուրում անձրեւաբեր Անդաստանի հակադարձ արարողությունն էին կատարում. «Երկարատեւ անձրեւներից ցանքսը պաշտպանելու համար նույն քարերի վրա կրակ էին վառում»⁸:

Երկարատեւ, ուժեղ անձրեւից շատ ավելի վտանգավոր էր կարկուտը, որը կարող էր միանգամից հողին հավասարեցնել բերքը, ուստի կարկուտ չգալու կամ կարկուտը դադարեցնելու ժողովրդական արարողությունները շատ ավելի ծիսական բնույթ ունեին, նաեւ ավելի խորը հավատալիքային ըմբռնումների արտահայտություն էին, որոնք պայմանավորված էին կարկտի՝ որպես երկնային պատժի ըմբռնմամբ:

Քանի որ կարկուտն անմիջապես էր վնասում բերքը, ուստի տեղացող կարկտի ընթացքում կատարվող արարողություններից բացի՝ կատարվում էին նաեւ այն կանխելուն ուղղված հմայական արարողություններ:

Կարկուտը երաշտի նման կապվում էր ամպրոպի եւ որոտի աստվածության հետ: Աբեղյանը գրում է. «Ամպրոպի աստվածությունը որոտով ու կայծակով կոչվում եւ հարվածում է շարքերին, ուստի կայծակի ժամանակ մոգական միջոցներով քշում էին շարքերին, որ նրանց հարվածող կայծակը իրենց չդիպչի»⁹:

Կայծակի հետ կապվում էր քարը, իսկ մետաղը շարխափան էր համարվում: Այդ պատճառով Վարանդայում, երբ երկինքը որոտում էր, գյուղացիները երկաթ էին կծում ու քարով իրենց գլխին խփում, իսկ Գանձակում երբ կայծակը խփում էր, տարեց կանայք «...գլխներին քար, իսկ ատամների տակ ասեղ են դնում»¹⁰:

Սկսվող կարկտի ժամանակ ժողովրդական բարեպաշտության եւ հին հավատալիքների զուգորդումը Աղ. Մխիթարյանցն այսպես է ներկայացնում. «Կարկուտ գալիս, եկեղեցեաց զանգակները հնչեցնում են. որով ժողովուրդը ցոյց է տալիս իւր արթնութիւնը, եւ աղօթելով դէպ առ Աստուած՝ իւր ունեցած հաւատքը: Մի եւ նոյն ժամանակ «խաչըրկաթները» դուրս են ձգում, որ կարկուտը կտրուի ու փոխարկուի անձրեւի եւ արեւի»¹¹:

Գանձակում կարկուտը դադարեցնելու հավատալիքի մասին Ե. Լալայանը գրում է, որ կարկուտի ժամանակ վերցնում էին Ավագ Ուրբաթին

⁸ Ս. ԼԻՍԻՅՅԱՆ, Զանգեզուրի հայերը, Երեւան, 1969, էջ 129:

⁹ Մ. ԱՐԵՂՅԱՆ, Երկեր, հտ. է., Երեւան, 1975, էջ 75:

¹⁰ Ե. ԼԱԼԱՅՅԱՆ, Գանձակի գաւառ, էջ 348:

¹¹ Աղ. ՄԽԻԹԱՐՅԱՆՑ, Փշրանքներ Շիրակի ամբարներից, «Էմինեան ազգագրական ժողովածու», հտ. Ա., Մոսկուա, 1901, էջ 203:

վառված եւ տներում պահած մոմը եւ այն նորից վառում, շամփուրներ խրում հողի մեջ եւ մի կարկտահատիկ չորս մասի բաժանում, որպեսզի կարկուտը դադարի:

Արտերը կարկուտից պաշտպանելու համար Գանձակում Զատիկից մինչեւ Եղիա մարգարեի տոնն ամեն երկուշաբթի «կիրակի են պահում», այսինքն՝ չեն աշխատում, մասնավոր մատաղներ են անում, իսկ Եղիա մարգարեի տոնին հասարակաց մատաղ են անում եւ ցանքերն օրհնում¹²:

Շիրակում նույն այս սովորության կատարվելու մասին Աղ. Մխիթարյանցը գրում է. «Մեծ Զատիկից անմիջապես յետոյ, գիւղերում սովորութիւն կայ, որ ամեն հինգշաբթի օր-մինչեւ Համբարձման տօնը-անխափան կիրակի են պահում ի պատիւ Եղիա մարգարէին, որպէս զի կարկուտ չգայ եւ իրանց անդաստանները փչացնէ: Այդ կիրակին կոչում է «Կարկտի կիրակի»: Ժողովուրդը հաւատում է, որ կարկուտը, անձրեւն ու կայծակը յիշեալ Մարգարէի իրաւանց տակն են, եւ նա երբ որ կամենայ՝ այն ժամանակ կը հրամայէ նրանց վեր գալ երկրի վրայ»¹³:

Երաշտի ժամանակ Ս. Եղիային դիմում էին որպէս անձրեւաբերի: Կարկուտ տեղալու եւ հորդ անձրեւ գալու պահին դրանք դադարեցնելու համար վերստին Եղիային էին դիմում: Ժողովրդական այս հավատալիքի մասին Արտակ արքեպիսկոպոս Մանուկյանը գրում է. «Ժողովրդի կարծիքով Եղիայի չորս կողմը օգնականներ են նստած, որոնք նրա հրամանով ամպերն ուռեցնում են «թուլուխների» նման, վար իջեցնում, որ ծովից ջուր խմի, յետոյ բարձրանում է, որ անձրեւի»¹⁴:

Զավախքում հետեւյալ ձեւով են վարվում. «Կարկուտ գալիս աղ են վերեւ գցում, որ կարկուտը անձրեւի փոխուի»¹⁵: Նմանակությամբ ցանկանում են կարկուտի խոշոր հատիկները վերածել աղի նման մաղվող մանր անձրեւի:

Ինչպէս անձրեւի արարողության, այնպէս էլ կարկուտի դադարեցման դեպքում նկատելի է հետեւյալ օրինաչափությունը. այն արարողությունները, որոնք անմիջապէս կատարվում են պատուհասի ժամանակ՝ երաշտ, կարկուտ, տեղատարափ անձրեւ, ընդգծված ժողովրդական հավատալիքային բնույթ ունեն, իսկ այն արարողությունները, որոնք նպատակամղված

¹² Տէն Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Գանձակի գաւառ, էջ 348:

¹³ Աղ. ՄԽԻԹԱՐԵԱՆՅ, Փշրանքներ Շիրակի ամբարներից, էջ 203:

¹⁴ ԱՐՏԱԿ ԱՐՔ. ՄԱՆՈՒԿԵԱՆ, Զուրը կրոնական ծիսակատարութեան մէջ, Թեհրան, 1973, էջ 33-34:

¹⁵ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Զավախք, ԱՀ, գք. Ա., Շուշի, 1896, էջ 360:

են կանխելու դրանք, արդեն շեշտված եկեղեցական բնույթ ունեն եւ կատարվում են եկեղեցական կանոնացվածությամբ: Նման տարբերակումը, կարծում ենք, երկու գլխավոր պատճառ կարող է ունենալ:

Առաջին՝ տարերային հարվածի ժամանակ մարդու մոտ բնագոյացին ձեւով արթնանում են հին սնոտիապաշտական հավատալիքները, առավել եւս, երբ այդ պահին հնարավոր չի լինում եկեղեցական ծես կամ թափոր կատարել:

Երկրորդ՝ ոչ անմիջական հարվածի ժամանակ մարդիկ գիտակցված ձեւով հայցում են Աստծու ապավինությունը՝ կատարելով եկեղեցական համապատասխան արարողություններ եւ մատաղ անելով:

1711–1751 թթ. ժամանակային միջակայքում Ս. Թադեոս առաքյալի վանքում գրված եւ այժմ Երեւանի Մատենադարանում պահվող Հ^մ 482 ժողովածուի մեջ կա «Աղօթք կարկտի», որն ունի հետեւյալ սկսվածքը. «Յորժամ երթայր Տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս...»¹⁶:

Ազգագրական նկարագրություններից պարզվում է, որ այս աղոթքն ասվել է հատուկ ծիսականությամբ: Հին հեթանոսական արարողությունները միախառնվել են եկեղեցականին եւ աղոթքը գրվել ու պահվել է որպէս հմայիլ: Լոռիում եւ Գանձակում այդ աղոթքի գրության եւ կիրառության նկարագրությունը տալիս է Ե. Լալայանը: Նա գրում է, որ Լոռիում կան «...մի քանի տիրացուներ, որոնք կարկտագիր անելով ապահովացնում են գիւղացիների արտերն ու այգիները կարկտից»¹⁷: Այդ տիրացուներից ամենանշանավորը եղել է դսեղցի Գրիգորը: Որպէսզի կարկտագիրն ավելի զորավոր լինի, այն գրում էր Ավագ Հինգշաբթիին եկեղեցու խորանում, երբ քահանան մատուցվող Ս. Պատարագի ընթացքում վերաբերումն էր կատարում: Այս սարկավազը նախորդ օրը պէտք է 8 կանոն սաղմոս քաղած լիներ եւ ապա նոր գրեր:

«Կարկտագրին» ընդգծված եկեղեցական բնույթ է հաղորդում այն, որ գրվում էր եկեղեցու խորանում եւ այն էլ Ավագ Հինգշաբթիին: Նման կարկտագիրն այնքան կանոնիկ չի եղել, որ քահանան գրեր, եւ այնքան մերժելի չի եղել, որ տիրացուներին արգելվեր այն գրելը:

Կարկտագրին եկեղեցական ծիսականություն հաղորդելը չի ավարտվել այն խորանում գրելով, այլ հետո «...նոյն խորանում վերցնում է

¹⁶ «Մայր Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի», հտ. Բ., կազմեցին՝ Օ. Եգանեան, Ա. Զէյթունեան, Փ. Անթաբեան, Ա. Քեօշկերեան, Երեւան, 2004, էջ 898:

¹⁷ Ե. ԼԱԼԱՅԱՆ, Բորչալուի գաւառ, ԱՀ, գք. Ժ., Թիֆլիս, 1903, էջ 234:

նախ Ս. Յովհաննու Աւետարանը եւ ապա Ս. Գրիգոր Նարեկացու Աղօթագիրքը եւ սրանց ԺԲ. գլուխները կարդում այդ թերթիկների վրայ եւ յետոյ ինքն իրեն անդաստան կատարում: Յետոյ այդ թղթերը տանում է տուն եւ մի մաքուր տեղ պահում. ինքն էլ 40 օր ողջախոհութեամբ է անցկացնում»¹⁸:

Եթե Անդաստանի եկեղեցական արարողությունը ժողովրդական ազդեցությամբ դաշտում էր կատարվում, ապա այստեղ հակառակն է: Կարկուտ չգալու համար ժողովրդական անդաստանը եկեղեցու ոչ թե ատյանում, այլ հենց խորանում է կատարվել, թեեւ ոչ քահանայի ձեռամբ, այլ սարկավազական աստիճան ստացած անձնավորության:

Որպեսզի կարկտագիրն ավելի զորավոր դառնար, Համբարձման տոնին տիրացուն «...այդ թղթերը ծոցում դրած ներկայ է լինում պատարագին, որից յետոյ ամեն մինը տալիս է մի երիտասարդի, որ տանի գիւղի մի անկիւնում, երկու քարերի մէջ, մի շոր տեղ թաղի: Կարկուտն այդ թղթերի սահմանից ներս չի կարող անցնել»¹⁹:

Պատահական չէ, որ Կարկտագիր է գրվել 4 թղթերի վրա, որոնցից յուրաքանչյուրը գյուղի կամ տվյալ տարածքի շորս կողմերում է գրվել՝ որպես շորս կողմերի օրհնության Անդաստանի արարողություն: Հետեւաբար՝ ինչպես որ Անդաստանն էր սկսվում եկեղեցում եւ շարունակվում դաշտերում, այնպես էլ տիրացուն կարկտագրով Անդաստան է կատարում եկեղեցու բեմում, ապա այդ գրության շորս թերթերը՝ որպես հմայական օրհնություն, տալիս է՝ դնելու համապատասխան տարածքի շորս կողմերում²⁰:

Կարկտագրի՝ Գանձակում գրվելու արարողությունն ավելի շատ ժողովրդական, քան եկեղեցական բնույթ ուներ, որը երեւում է հենց գրողի անունից: Եթե Լոռիում տիրացուն էր գրում, ապա այստեղ՝ գրբացը: Եթե Լոռիում կարկտագիրը նվիրագործվում էր՝ գրվելով եկեղեցու խորանում Ավագ Հինգշաբթիին եւ հետո եկեղեցում պահվում Համբարձման տոնի Ս. Պատարագի ժամանակ, ապա Գանձակում այն միանգամից գրվում էր Համբարձման տոնին եւ ակնհայտ հեթանոսական արարողությամբ: Այն ոչ թե եկեղեցում էր գրվում, այլ Համբարձման տոնին մատուցվող մատաղների ժամանակ, երբ մորթում էին նաեւ չալ այծ, որի արյամբ էլ

¹⁸ Ն. տ., էջ 235:

¹⁹ Անդ:

²⁰ Անդ:

գրքացը գրում էր Կարկտագիրը: Այս ողջ արարողության մեջ եկեղեցու հետ կապվում էր միայն Համբարձման տոնը²¹:

Որպես Կարկտագրի կիրառման ժամանակային վերջին սահման՝ երկու դեպքում էլ ընտրված է Հոգեգալստյան տոնը, որը եւս պատահական չէ: Այն, հարաբերվելով Ս. Հարություն տոնի հետ, վերջինիս 35-օրյա շարժականության մեջ ընկնում է մայիսի մեջ, որից հետո կարող էր թե՛ կարկուտ տեղալ եւ թե՛ երաշտ սկսվել: Ինչ վերաբերում է Կարկտագրին, այն մի փոքր ավելի ծավալուն բնագիր ունի Լոռվա տարբերակում, ուր ասվում է. «Յորժամ երթայր Տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս յերուսաղէմ, հարցին նմա սուրբ առաքեալք՝ Յորժամ ելանիցէ ամպ բարկութեան կարկտին զի՛նչ արասցուք: Պատասխանի ետ Տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս. «Ասացէք անունք այսոքիկ, որք են. Ենոք, Նոյա, Ռասին, Ռասուտ, Ատէլ եւ Տրէլ, դուք տարէք հեռացուցէ՛ զամպ կարկտին հանդից, յանդաստանից, ծառոց եւ տնկոց ի տեղոյս. ամէն»²²:

Կարկտաբեր ամպը ցրելու ժողովրդական հին հավատալիքի քրիստոնեական երանգավորում ստանալը որոշակի իմաստային հակասություն է առաջացրել ամպի ցրման աղոթքի ծիսական բանաձևի մեջ:

Նախաքրիստոնեական շրջանում հին հեթանոսական շատվածություններն են, որ ցրել են բարկության ամպը հմայական աղոթքին զուգահեռ կատարվող ժողովրդական արարողություններով:

Քրիստոնեության ընդունումից հետո հին հավատալիքային գերբնական ուժերին գումարվել են Հին Կտակարանի Ենովքն ու Նոյան, ովքեր ոչ թե մահացել են, այլ երկինք են փոխադրվել:

Կրոնական հակասությունը, սակայն, այն է, որ երկնային բարկության արդյունք կարկտաբեր ամպը ցրելու համար Քրիստոս առաքյալներին ասում է, որ դիմեն աղոթքում հիշվող անձանց եւ հրեշտակներին, այնինչ եկեղեցական աղոթքներում կարկուտը եւ հորդ անձրեւը ցրելու համար դիմում են Հորը եւ Որդուն:

Երաշտից ու կարկտից խուսափելուց բացի՝ հողագործի հոգսն էր նաեւ ցանքատարածությունները տարերային տարբեր աղետներից, ինչպես նաեւ մորեխից ու այլ վնասատուներից եւ վարակից պաշտպանելը, հողի բերքատվությունը բարձրացնելը: Այս ամենի ծիսամոգական արարողությունները նույնպես կապվել են ջրի հետ, սակայն ոչ թե տեղացող

²¹ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Գանձակի գաւառ, էջ 357:

²² Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Բորչալուի գաւառ, էջ 235:

անձրեւի կամ երաշտի, այլ բուժիչ աղբյուրների, որոնցում արտացոլվել է նաեւ ջրի պաշտամունքը: Պատահական չէ պաշտամունքային աղբյուրներին տրված լուսաղբյուրներ եւ կաթնաղբյուրներ բնորոշումը:

Բերքին սպառնացող տարբեր վտանգների ժամանակ պաշտամունքային աղբյուրներից բերված ջրով ցողում էին բերքը, որ այն մաքրվի մարախից ու հիվանդություններից, եւ բարձրանա բերքատվությունը: Նման աղբյուրները սովորաբար գտնվում էին վանքերի, տարբեր սրբավայրերի, Թուխ Մանուկների եւ նախաքրիստոնեական շրջանից եկած պաշտամունքային վայրերի մոտ:

Այսպիսի գործառույթներ ուներ նաեւ Զրօրհների ջուրը, որը, Անդաստանի հետեւողությամբ ցողելով տանը, բախում եւ դաշտում, չորս կողմերի բարեբերությունն էին հայցում: Խորհրդանշական է, որ բարեբերությանն ուղղված Զրօրհների եւ Տնօրհների ջուրն օրհնվում էր տարեսկզբին՝ Ս. Ծննդյանը եւ հաշորդող ութօրեքին:

Եկեղեցական արարողությունների եւ «Մաշտոց» ծիսարանի համաբնույթ կանոնների քննությունը ցույց է տալիս, որ հանդերձ ու բերքը ջրով օրհնելու կանոնները բաժանվում են 2 խմբի.

Ա. Սրբազան աղբյուրներից բերված ջրով արարողություններ,

Բ. Եկեղեցում օրհնված ջրով արարողություններ:

Եկեղեցում բերքի եւ, ընդհանրապես, առողջության համար ջրի օրհնության կանոնները, սկսած Զրօրհների արարողությունից, անվանվել են «Խաչալուսյ»: Այս բառը հոգեւոր խորը իմաստ ունի եւ արտահայտությունն է հայ ժողովրդի քրիստոնեական խորունկ զգացումների եւ խաչի հանդեպ ունեցած բացառիկ պաշտամունքի:

Օրհնված ջուրը «Խաչալուսյ» է անվանվում, որովհետեւ ջուրն օրհնվում է ծեսը կատարող հոգեւորականի «Ձեռաց Խաչի»՝ ջրի մեջ խաչաձեւ ընկղմմամբ եւ լվացվում է խաչով:

Խաչալվայի ժամանակ խաչը ջրի մեջ է ընկղմվում, լվացվում, իսկ խաչին ընծայված բացառիկ հարգությամբ, ըստ կանոնի վերնագրում տրված մեկնաբանության, խաչը հոգեւոր առումով մաքրում է ջուրը, եւ Ս. Խաչի զորության ու հոգեւորականի աղոթքով ջրին հաղորդվում է բժշկարար շնորհ, բուժիչ հատկություն:

«Հայկազեան բառարանը» բերում է «Խաչալուսյ առնել» կապակցությունը հետեւյալ բացատրությամբ. «Օրհնել զջուր՝ մխելով յայն զխաչ»²³:

²³ «Նոր Բառգիրք Հայկազեան լեզուի», հտ. Ա., Վենետիկ, էջ 923:

«Համառօտ բառարան ի պէտս նորավարժից»-ում նույն իմաստն այսպէս է ներկայացված. «...խաշը ջրի մէջ խոթելով ջուր օրհնելը»²⁴:

Քանի որ խաշավայի ժամանակ խաշը ջուրն ընկղմելով եւ Տեառնագրմամբ ջուրն է օրհնվել, ուստի հիշյալ արարողութիւնը կամ նույնացվել է Զրօրհնքի հետ, կամ Զրօրհնքի օրհնված ջուրն է խաշավա (խաշալու) անվանվել:

Աղ. Մխիթարյանը, նկարագրելով Զրօրհնքի արարողութիւնը, ժողովրդին Ս. Մյուռոնով օրհնված ջուրը բաժանելու մասին գրում է. «Մինչեւ մեռնաջրի կամ խաշալուի ժողովրդին բաժանելը-պրծնելը»: Այնուհետեւ մյուռոնաջրի բաժանելու մասին ասում է «խաշալուի բաժանելուց յետոյ»²⁵:

Այս կանոնը կատարվում, եւ խաշով ջուրն օրհնվում էր, երբ անհրաժեշտ էր լինում բնական որեւէ աղետից կամ մարախից արտերը պաշտպանել: Զրօրհնքի նման այն եւս կարող էր կատարվել ոչ միայն եկեղեցում, այլեւ գետերում՝ դարձյալ ընդհանրութիւն ստեղծելով Զրօրհնյաց արարողութեան հետ: Պերճ Պռոշյանը «Սոս եւ Վարդիթեր» ստեղծագործութեան մէջ այսպէս է նկարագրում երաշտի եւ մարախի համար Աշտարակի գետում Մուղնու Ս. Գեւորգ վանքից բերված ու Ս. Գեւորգի Աջով կատարված խաշավայի արարողութիւնը. «խաշավա արին առվի վրա, Սուրբ Գեւորգի աջը քաշին ջրի մէջ, որ էրթա հիքանիքը թրթուռը կտրի»²⁶:

Թե ինչպէս են խաշավայի եւ Ս. Գեւորգի մասունքի եռօրյա պաշտամունքից հետո արտերի վնասատուները վերացել, Պռոշյանը հետեւյալ ձեւով է ներկայացնում. «Թրթուռը հո ընենց փչացավ, որ նշան չէր գտնիլ, բները պոժերը, որ ծառերի վրա բռնել էին, քոմմա ջուր դառան: Ամեն մարդի բերնից էլ փառք ու շնորհակալութիւն էր, որ ընկնում էր Աստծուն: Աշտարակը իր առաջվան գեղեցկութիւնը ստացավ, ամենի սիրտն էլ տեղն ընկավ»²⁷:

խաշավայի մասին Արտակ արք. Մանուկյանը գրում է. «Ցաւերից եւ հիւանդութիւններից բժշկուելու, անդաստանների առատ բերքի, տունկերի եւ բոյսերի առողջ պտղաբերութեան կատարուող արարողութիւնը կոչւում է «խաշալուայ» կամ «խաշահանգիստ»»²⁸:

²⁴ Վենետիկ, 1859, էջ 74:

²⁵ Աղ. Մխիթարյան, Փշրանքներ Շիրակի ամբարներից, էջ 264:

²⁶ Պ. ՊՌՈՇՅԱՆ, Սոս եւ Վարդիթեր, Երկեր, հտ. Ա., Երեւան, 1962, էջ 137:

²⁷ Անդ, էջ 138:

²⁸ ԱՐՏԱԿ ԱՐՔ. ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ, Զուրը կրօնական ծիսակատարութեան մէջ, էջ 43:

Այժմ ներկայացնենք այս կանոնի պատմական զարգացումը՝ սկսած «Մաշտոցի» հին խմբագրությունից: Կանոնի բնագրային տարբերությունների մասին վկայում է Նորայր արք. Պողարյանի այն դիտարկումը, որ նկատելի տարբերություններ կան Կ. Պոլսի 1807 թ. «Մայր Մաշտոցի» եւ «Մաշտոցի»՝ Երուսաղեմի 1901 թ. հրատարակությունների խաչավւյճի կանոնների միջեւ²⁹:

«Մաշտոցի» հնագույն խմբագրության կանոններն ունեն խորագրի համառոտ՝ «Խաչաւույց առնելոյ» տարբերակը: Հաջորդող շրջանում կանոնի վերնագիրը գնալով ընդլայնվել է՝ փորձելով շարագրանքի նկարագրությամբ ներկայացնել հետագայում կանոնին վերապահված նոր գործառույթները:

Կանոնն սկսվում է Դավթի Դ. սաղմոսով եւ շարականով, ապա հաջորդում է կանոնի բուն խորհուրդը ներկայացնող սուրբգրային ընթերցվածքը՝ վերցված Թագավորությունների Չորրորդ գրքից, ուր ասվում է, որ Նդիսեն, վերցնելով մի նոր կուժ, գնում է աղբյուրի ակունքի մոտ, այնտեղ աղ լցնում եւ ասում. «Բժշկեմ զչուրսդ զայգոսիկ, եւ մի՛ եւս լիցի այտի մահ եւ անզաւակութիւն: Եւ բժշկեցան չուրքն մինչեւ ցայսօր ըստ բանին Նդիսէի, զոր խօսեցաւ» (Դ. Թագ. Բ. 21-22): Այստեղ խտացված է խաչավւյճի ողջ խորհուրդը՝ օրհնված եւ մաքրված ջրով բժշկություն եւ բարեբերություն պարգեւել:

Այնուհետեւ հաջորդում են ավետարանական երեք հատվածներ՝ կապված ջրի մաքրարար խորհրդի հետ:

Սարկավագի քարոզում մինչեւ քահանայական աղոթքը հայցվում է, որ թշնամական ներգործությունների դեմ անպարտելի զենք հանդիսացող խաչի զորությամբ մաքրվի օրհնվող ջուրը, եւ այդ ջրով «...սրբեացի եւ ամենայն արարածոց բժշկութիւն շնորհեսցէ»³⁰:

Քահանայական աղոթքն սկսվում է Արարչագործության հիշատակությամբ, երբ ջրային տարերքը «...առ ի վայելումն մարդկան»³¹:

Դարձյալ հիշվում է Նդիսեի՝ ջրի ակի մաքրելը, ապա Մովսեսի՝ գավազանով ջուր բխեցնելը՝ որպէս նախօրինակը Ս. Խաչի զորության:

Ջրի միջոցով կատարված հրաշքների հիշատակությունից հետո հայցվում է, որ նույն զորությունը տրվի նաեւ այդժամ օրհնվող

²⁹ ՆՈՐԱՅՐ ԱՐՔ. ՊՈՂԱՐՅԱՆ, նշւ. աշխ., էջ 111:

³⁰ «Մայր Մաշտոց», Ժ. դար, հտ. Ա., գք. Ա., աշխտ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Ս. Էջմիածին, 2012, էջ 418:

³¹ Անդ, էջ 419:

ջրին, որ «...եղիցի ի բժշկութիւն հոգւոյ եւ մարմնոյ եւ յառողջութիւն ախտաժեւտաց»³²;

Օրհնության հայցվածում խնդրանք է ուղղվում առ Աստված, որ ընտանի կենդանիները, խմելով այդ ջուրը, անկորուստ բազմաճան, արտերը ցողվելով բերքաշատ դառնան, եւ բույսերն ու ծառերը՝ պտղաբեր:

Կանոնի վերջում ջուրը խաշով Տեառնագրվում է օրհնության ընդունված բանաձեւով. «Աւրհնեսցի եւ սրբեսցի ջուրս այս յանուն Հաւր եւ Որդոյ եւ Հոգոյն Սրբոյ»³³:

Եթե Երեւանի Մատենադարանի հնագույն խմբագրության Հ^մ 1001 ձեռագրում ասվում է, որ ջուրը տյառնագրում են խաշով, ապա Վենետիկի հնագույն Ա. «Մաշտոցում» նշվում է, որ խաշը ջրով են անցկացնում՝ «...գխաշն անցուցեալ զջուրն»³⁴:

Նման բնորոշմամբ մեկ անգամ եւս ընդգծվում է կանոնի խորագրի միջոցով արտահայտվող խաշալվա իմաստը, որ ջրի մեջ ոչ թե խաշն է լվացվում, այլ խաշով ջուրն է լվացվում, խաշի սրբարար գործությունն ստանում:

Հնագույն խմբագրության կանոնը վերաբերում է արտերի եւ այգիների օրհնությանն ու կենդանիների հոտերի անկորուստ պահպանությանը:

Այստեղ որեւէ հիշատակություն չկա խաշալվայի ջուրը հիվանդներին որպէս բժշկություն տալու մասին: Այդ գործառույթը, ըստ երեւույթին, սկզբնապէս վերապահված է եղել Ս. Ծննդյան եւ Աստվածահայտնության տոնին կատարվող Զրօրհնքի ջրին:

Վենետիկի Դ. ընդարձակ «Մաշտոցում» (1216 թ.) խաշալվայի կանոնի բնագիրը բավականին ընդարձակ է, եւ փորձ է արվում խաշով օրհնված ջրին վերապահված բոլոր գործառույթները ներկայացնել խորագրում. «Կանոն խաշալուայ առնելոյ. բժշկութիւն ամենայն բնութեանց, տնկոց, պտղոց, բուսոց, հատից եւ ամենայն վտանգաւոր նեղութեանց»³⁵: Վերջին ընդգծված կապակցությամբ ընդհանրացված ձեւով նշվում են մնացյալ այն գործառույթները, որոնք տեղ չեն գտել խորագրում:

Վենետիկի ցուցակի Դ. «Մաշտոցի» այս կանոնի վերնագիրը գնալով ընդհանրանում է հաջորդող շրջանի ընդօրինակություններում: Վենետիկի ձեռագրացուցակի «Մաշտոցների» նկարագրությանը նվիրված

³² Անդ, էջ 419-420:

³³ Անդ, էջ 420:

³⁴ «Մայր Զուցակ ի Վենետիկ», հտ. Գ., էջ 73:

³⁵ Անդ:

Գ. հատորում հետագա «Մաշտոցների» այս կանոնի նկարագրության մասին արդեն հղվում է ոչ թե Մխիթարյանների հնագույն, այլ Դ. «Մաշտոցի» այս կանոնը:

Վենետիկի Լ. «Մաշտոցում», որը գրված է 1489 թ., խաչալվայի կանոնն ունի հետևյալ խորագիրը. «Կանոն վասն ամենայն պատահարաց խաչալուայ առնելոյ՝ վասն ամենայն բնութեանց, մարդոց եւ անասնոց, բուսոց եւ տնկոց, հատից խաշանց»³⁶: Այստեղ վերնագրի թե՛ շարադասությունն է փոխված, եւ թե՛ ավելի ընդլայնվել է օրհնված ջրի ներգործությանը ենթարկվող հասկացությունների շարքը, ուր հիշվում է նաեւ մարդը: Հետեւաբար, խաչալվայի ջուրը բժշկության համար սկսել է տրվել նաեւ մարդուն:

Վենետիկի ՀՆ. «Մաշտոցում», որը գրվել է ԺԶ.-ԺԷ. դարերում, մարդը չի հիշվում, խորագրային հասկացությունների թիվն ավելի փոքր է, փոխարենը, սակայն, իմաստային գործառույթներն ընդլայնվում են անորոշ նշվող, բայց եւ օրհնության ընդլայնված շրջանակ ենթադրող երկու ընդգծված կապակցություններով. «Կանոն խաչալուայ առնելոյ ամենայն ցեղ ցաւոց բժշկութիւն, բուսոց, պտղոց, հօտից եւ ամենայն ազգ վտանգաւորի»³⁷:

Վենետիկի ՂԶ. «Մաշտոցում»՝ գրված 1695 թ., խորագիրը եւ ծեսի սկիզբն իրար են միահյուսված. «Կանոն խաչալուայ առնելոյ ամենայն ցեղ ցաւոց բուսոց եւ պտղոց խաչիւ արհնեն զջուրն, եւ տան ամենայն ցաւոց պտղոց եւ վաստակոց դեղ է, թէ աման կամ թոնիր արհնես, հարցիր՝ եթէ սուրբ կենդանի է՝ արհնէ, եւ թէ պիղծ է անկեր՝ քակեսցիր»³⁸:

Այստեղ նշվում է, որ հանդերի եւ բույսերի բժշկությունից բացի՝ այն կիրառվում է նաեւ անմաքուր կենդանիների, պղծված ամանների եւ թոնրի մաքրման օրհնության ժամանակ: Կարելի է ենթադրել, որ «Մաշտոցի» հին խմբագրության շրջանում եւս պղծված անոթների օրհնության ժամանակ խաչալվայի ջուրն օգտագործվել է: Պատահական չէ, որ հին խմբագրության մեջ խաչալվայի կանոնին անմիջապես հաջորդում են ԼԹ. եւ Խ.՝ «Աղաւթք, որ պիղծ ինչ կերեալ է» եւ «Որ ի կերակուրս միայն պղծի» կարճառոտ, մեկ աղոթք-հայցվածից բաղկացած կանոնները,

³⁶ Անդ, էջ 277:

³⁷ Անդ, էջ 445:

³⁸ Անդ, էջ 543:

որոնք վերաբերում են անգիտությունմբ, առանց իմանալու կամ անհավատների ճնշմամբ պիղծ կերակուր ուտելուն:

Եթե «Մաշտոցի» հին խմբագրության մեջ հաշալվան կապվում էր արտերի օրհնության եւ բարեբերության ընդհանուր գաղափարի հետ, ապա հետագա խմբագրություններով նոր շրջանում այն արդեն հարմարեցվել է գյուղացու ջանքերին, որ գործադրվում է արտերը թրթուրից եւ մարախից պաշտպանելուն:

Որպեսզի ասվածն ավելի պարզ լինի, բերենք բույսերը եւ տունկերը հաշալվայի ջրով ցողելու հատվածը՝ ըստ «Մաշտոցի» հին խմբագրության եւ Վաղարշապատի 1894 թ. հրատարակության.

Հին խմբագրություն

Աւրհնեա՛, Տէ՛ր, զջուրս զայս զաւրութեամբ Սուրբ հաշիւս, զի յամենայն յորս ցաւդեսցէն բուսոց եւ տնկոց առաւել եւս պտղաբերութեամբ եւ աճմամբն ի շահաւետութիւն որդւոց մարդկան...³⁹:

Վաղարշապատ, 1894 թ.

Օրհնեա՛, Տէ՛ր, զջուրս զայս նշանաւ Սուրբ հաշիւս եւ ի ձեռն քահանայիս եւ խնդրուածոց ժողովրդեանս, զի ուր ցօղեսցի ի տունկս եւ բոյսս, եղիցին անվնասելի ի ժանգոյ եւ ի թրթոյ եւ յամենայն պատահարաց եւ առաւել եւս պտղաբերեսցին ի շահաւետութիւն որդւոց մարդկան⁴⁰:

Եթե հին խմբագրության մեջ հայցվում է, որ ջուրն օրհնվի Ս. հաշով, ապա նորում արտացոլվել է ծեսին ժողովրդի մասնակցությունը, ուր նշվում է, որ ջուրը խաշով օրհնվում է քահանայի ձեռամբ եւ ժողովրդի խնդրանքով:

Հին խմբագրության մեջ եթե ասվում է, որ ջուրն ու տունկերը թող առավել պտղաբերեն օրհնված ջրի ցողմամբ, ապա նորի ընդգծված կապակցության մեջ գտնում ենք արտերի պահպանության հետ կապված այն արարողությունը, որը ներկայացնում էր Պռոշյանը: Ինչպես կանոնի նոր խմբագրության մեջ է ասվում, հաշալվայի օրհնված ջուրը որտեղ որ ցողվի՝ տունկերի (ծառերի) եւ բույսերի վրա, դրանք թող անվնասելի դառնան ժանգի եւ թրթուրի համար:

³⁹ «Մայր Մաշտոց», Ժ. դար, հտ. Ա., գք. Ա., էջ 420:

⁴⁰ «Մաշտոց», Վաղարշապատ, 1894, էջ 309:

Ժանգի եւ թրթուրի մասին հիշատակությունը, որը բացակայում է հին խմբագրության մեջ, միայն խաչավաչի կանոնի հետ չի կապվում, այլեւ ընդհանրապես օրհնված կամ սրբազան աղբյուրներից բերված ջրով դաշտերը թրթուրներից, մարախից եւ ժանգից՝ բույսերը քայքայող տարբեր վարակներից պաշտպանելու հետ:

«Մաշտոց» ծիսարանի տարբեր շրջանների խմբագրությունները ցույց են տալիս, որ հանդերի բարեբերությանը, երաշտի ինչպես նաեւ կարկուտի ու երկար տեղացող անձրեւի դադարեցման ժողովրդական արարողությունները եկեղեցական կանոնական ձեւերի մեջ են դրվել դրանց համար գրված կանոններով: Այդ կանոնները ժամանակի ընթացքում ավելի են ընդլայնվել՝ եկեղեցական ձեւի մեջ ներկայացնելով ժողովրդական արարողությունները:

Ծիսական առումով ուշագրավ է այն իրողությունը, որ ինչպես երաշտի ժամանակ ժողովուրդը կատարել է հատուկ գործողություններ, որ անձրեւ տեղա, ապա երկարատեւ անձրեւի դեպքում կատարվել են անձրեւաբերությանը հակադարձ գործողություններ, որ այն դադարի:

Ժողովրդական հակադարձ այս գործողությունների փոխարեն եկեղեցական կանոններում կարկուտի ու անձրեւի դադարեցումը հայցվում է Աստվածաշնչի համապատասխան ընթերցվածների ու քահանայական աղոթքի միջոցով: Նույնը վերաբերում է նաեւ հանդերի բարեբերության կանոնին:

РЕЗЮМЕ

Чрезмерные осадки и град были так же опасны для полей и сельскохозяйственных культур, как засуха. По этой причине народные обряды, основанные на древних верованиях, совершались не только для предотвращения засухи, но и для того, чтобы остановить проливной рдождь и избежать града. Переосмысление народных обрядов, совершаемых на полях, были созданы соответствующие церковные каноны. В статье анализируются каноны, посвященные предотвращению града и продолжительных проливных дождей. Показывается, как они проводились параллельно с народными обрядами, и как вода, освященная в церкви, собиралась и опрыскивалась на полях.

SUMMARY

Excessive rainfall and hail were also dangerous for fields and crops like drought. For this reason, folk ceremonies formed on the basis of ancient beliefs were performed not only to stop the drought, but also long-term rainfall and to escape from hail.

Respective church rules have been made through spiritual reconsideration of folk ceremonies performed in fields.

Rules dedicated to the halt of hail and long-term rainfall are analyzed in the article. It shows how they were performed in parallel with folk ceremonies and how the water blessed in the church was sprinkled in fields.



ԻՈՂԱՆ ԱՎԱԳԵՐԵՑ ՄԵՅԵՆԴՐՈՐՖ

ԱՄՈՒՍՆՈՒԹՅՈՒՆ ՈՒՂԱՓԱՌՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Սկիզբը՝ թիվ Է.

Պսակ

ՄԻՆՉԵԻ Թ. դարը եկեղեցին շունքեր ամուսնություն ծես՝ անկախ Պատարագի ժամանակ կատարվող Հաղորդության խորհրդից¹: Սովորաբար քրիստոնյա զույգը քաղաքացիական ամուսնության գրանցումից հետո մասնակցում էր Հաղորդությանը եւ հաղորդակցվում Սուրբ Խորհրդին, ըստ Տերտուլիանոսի՝ դա ամուսնության կնիքն էր, որն իր մեջ ներառում էր քրիստոնեական պատասխանատվության ողջ շափը, որի մասին մենք խոսել ենք վերելում:

Սակայն Դ. դարից սկսած՝ այդ խորհուրդն ուղեկցող հանդիսավոր ծիսակարգի վերաբերյալ հիշատակումներ գտնում ենք արեւելյան քրիստոնյա հեղինակների մոտ: Համաձայն Ս. Հովհան Ոսկեբերանի՝ պսակները խորհրդանշում էին կրքերի հանդեպ հաղթանակը, քանի որ քրիստոնեական ամուսնությունը կնքվում էր ոչ միայն «ըստ մարմնի», այլեւ հավիտենական կյանքի խորհուրդ էր, խորհուրդ՝ հավիտենականության համար: Թեոդորոս Ստուդիտեսի² († 826 թ.) նամակում ընթերցում ենք, որ Պսակն ուղեկցվում էր եպիսկոպոսի կամ քահանայի կարճ աղոթքով «համայն ժողովրդի առաջ» կիրականօրյա Պատարագի ժամանակ: Սուրբ Թեոդորոսը բերում է հետեւյալ աղոթքը. «Ինքդ, օ Տէր, իջեցրո՛ւ Քո ձեռքը Քո սուրբ գահից եւ միավորիր Քո ծառաներին եւ Քո ստեղծածներին: Առաքիր նրանց Քո մտքի միասնությունը, մի մարմին դարձրո՛ւ նրանց, սրբագործիր նրանց ամուսնությունը, պահպանիր նրանց անկողինն անապական, հաճեցիր, որպեսզի նրանց համատեղ կյանքը լինի անբասիր»³: Այդ դարաշրջանի ծիսական գրքերը (օրինակ հանրահայտ «Բարբերինիի ձեռագիրը») պարունակում են որոշ կարճ աղոթքներ՝

¹ Հմմտ. А. ЗАВЬЯЛОВ, Брак: «Православная богословская энциклопедия», т. 2, 1901, Петроградъ, էջ 1029–1030, 1034:

² Թեոդորոս Ստուդիտեսի (հուն.՝ Θεόδωρος ο Στουδίτης, 759–826 թթ.), բյուզանդացի ականավոր աստվածաբան եւ եկեղեցական գործիչ:

³ Տէս THEODORUS STUDITA, Epistolarum, PG. 99, Lib. I, 22, էջ 973:

վերոբերյալի նման: Բոլոր դրանք նախատեսված էին Պատարագի ընթացքում ընթերցելու համար⁴:

Սակայն պսակի ծեսի ի հայտ գալը այն դեռևս պարտադիր չէր դարձնում ամուսնացող բոլոր քրիստոնյաների համար: Եկեղեցու եւ պետության հարաբերությունները կարգավորող բյուզանդական իրավունքի հանրահայտ հուշարձան «Էպանագոգե»-ն⁵, որի հեղինակը հավանաբար Փոտ պատրիարքն էր (857–867, 877–886), տեղեկացնում է, որ քրիստոնյաներին ամուսնություն կնքելու երեք ճանապարհ է տրամադրվում. «Ամուսնությունը,– գրում է Փոտը,– ամուսնու եւ կնոջ միությունն է, միավորումը՝ կյանքի լիությանը հասնելու համար. այն կատարվում է օրհնության, պսակի կամ պայմանագրի միջոցով» (XVI, X): Սկսած Զ. դարից մինչեւ Թ. դարը կայսրության օրենսդիրները հոգացել են ամուսնության նկատմամբ եկեղեցու վերահսկողության ուժեղացման մասին⁶, սակայն դա էլ պսակն իրավաբանորեն անհրաժեշտ չէր դարձնում: Այս ուղղությամբ վճռական քայլ կատարվեց Ժ. դարասկզբին եւ համընկավ Հաղորդությունից անկախ պսակի ծեսի ի հայտ գալուն: Ինչը պատճառ դարձավ այս փոփոխության՝ հիմնովին կերպարանափոխելով եթե ոչ ամուսնության իմաստը, ապա գոնե այդ իմաստի ըմբռնումը հավատացյալների ահռելի մեծամասնության կողմից:

Պատասխանը դյուրին է գտնել կայսերական այն նույն հրամանում, որը հռչակում էր սույն փոփոխությունը: Իր 89-րդ նովելում⁷ բյուզանդական Լեոն Զ. կայսրն (912 թ.) առաջին անգամ քննադատեց նախկին օրենսդրությունը նրա համար, որ այդպիսի իրավաբանական որոշումները, ինչպիսին որդեգրումն ու ամուսնությունն էին, համարվում էին զուտ քաղաքացիական ընթացակարգեր: Նա հայտարարեց, որ այդ երկու փաստաթղթերը, քանի որ կատարում են ոչ թե ստրուկները, այլ ազատ մարդիկ, պետք է իրականացվեն եկեղեցական որոշակի արարողությամբ: Եկեղեցու օրհնությունը չստացած ամուսնությունը «չի համարվի ամուսնություն», այլ կդառնա անօրինական կոնկուբինատ⁸:

⁴ S^{én} J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venice, 1730, repr. Graz, 1960, էջ 321–322:

⁵ «Էպանագոգե» կամ «Այսագոգե» (հուն.՝ «Επαναγωγή τοῦ νόμου», «Εισαγωγή τοῦ νόμου», բառացի՝ «օրենքների ներածություն»), Թ. դարի բյուզանդական օրենսգիրք, որը կազմվել է հայազգի Բարսեղ Ա. Մակեդոնացի կայսեր (867–886 թթ.) եւ Կ. Պոլսի Փոտ Ա. պատրիարքի անմիջական ջանքերով:

⁶ Տես օրինակ Հուստինիանոս կայսեր ԿԳ. նովելը:

⁷ Նովել կամ նովելլա (լատ.՝ *Novellae*) օրենքի, կանոնադրության հետագա հավելում, լրացում, կամ մեկնաբանում:

⁸ Տես P. NOAILLES, A. DAIN, *Les Nouvelles de Léon VI le Sage*, texte et traduction, Paris, 1944, էջ 294–297:

Այս հրամանի որոշ տեսակետներն արժանի են հատուկ ուշադրության. օրինակ՝ զուգահեռն ամուսնության եւ որդեգրման միջեւ⁹, ինչպես նաեւ ստրուկների բացառումը նոր օրենքի գործածման ոլորտից: Բայց ամենամեծ խառնաշփոթն այն էր, որ Եկեղեցին օժտված էր ամուսնության իրավական գրանցման պատասխանատվությամբ: Չնայած Եկեղեցու եւ պետության միջեւ եղած սերտ փոխհարաբերություններին, որ այդ ժամանակաշրջանում գոյություն ուներ բոլոր քրիստոնյա երկրներում, այդպիսի պատասխանատվությունն այնքան էլ սովորական չէր Եկեղեցու համար: Փոփոխությունն անսպասելի էր: Մինչ Լեւոն Զ. կայսրը, յուրաքանչյուր քաղաքացի կարող էր ամուսնանալ՝ առանց Եկեղեցու հաստատման (երկրորդ կամ երրորդ անգամ, խառնամուսնություն եւ այլն), ընդ որում դուրս չգալով օրենքի շրջանակից: Եթե նա քրիստոնյա էր, ապա այդպիսի արարքը առաջ էր բերում ապաշխարանքի անհրաժեշտություն եւ բանադրանք (այդ մասին հետագայում), բայց քաղաքացիական օրենքի առաջ նա մնում էր անմեղ: Լեւոն Զ.-ի նոր օրենքով՝ Եկեղեցին պետք է իրավաբանական կարգավիճակ տար բոլոր ամուսնություններին, այդ թվում նաեւ՝ քրիստոնեական չափորոշիչներին հակասողներին: Իհարկե, տեսականորեն նոր իրավիճակը Եկեղեցուն հնարավորություն էր տալիս կատարելագործելու քաղաքացիների բարոյականությունը, սակայն գործնականում այդ բարոյականությունն այնքան հեռու էր կատարելությունից, որ Եկեղեցին ստիպված էր ոչ միայն օրհնել ամուսնությունները, որոնց նա հավանություն չէր տալիս, այլեւ թույլ տալ ամուսնալուծություններ: Սա հանգեցրեց «աշխարհիկի» եւ «սրբազանի», մարդկային անկյալ հասարակության եւ Աստծու Արքայության, ամուսնության՝ որպես պայմանագրի եւ ամուսնության՝ որպես խորհրդի միջեւ տարբերությունների մասնակի վերացման:

Եկեղեցին թանկ վճարեց հասարակության առջեւ իր ստանձնած պատասխանատվության համար. նա ստիպված էր «աշխարհականացնել» մինչ այդ ունեցած մաքուր հովվական վերաբերմունքն ամուսնության նկատմամբ եւ փաստացի թողնել սահմանած ապաշխարության իր խիստ կարգուկանոնը: Արդյոք կարո՞ղ էր, օրինակ, Եկեղեցին մերժել տալ իր օրհնությունը կրկին ամուսնանալ ցանկացող այրիացած տղամարդուն, երբ այդ մերժումը կհանգեցներ, որպեսզի նա մեկ կամ երկու տարով

⁹ Արդյոք այժմ եւս ցանկալի չէր լինի, որպեսզի որդեգրությունն ունենար կրոնական բնույթ:

գրկվի իր քաղաքացիական իրավունքներից: Ամուսնության խորհուրդը իրավական ձևականության փոխարկելով՝ անհնար եղավ խուսափել փոխգիշումների գնալուց: Դա էլ իր հերթին հանգեցրեց Եկեղեցու հովվական գործունեության աղճատմանը, իսկ հավատացյալների խղճմտանքի մեջ՝ խորը գաղափարի առ այն, թե ամուսնությունը՝ որպես մարդկանց անկրկնելի եւ հավիտենական միություն, խորհրդավոր կերպով արտացոլում է Քրիստոսի եւ Եկեղեցու միությունը: Լեւոն Զ. կայսրն ինքը՝ հեղինակը «Նովելների», Եկեղեցուն պարտադրեց իր սեփական՝ չորրորդ ամուսնությունը Զոե Կարբոնոփսինայի¹⁰ հետ, որը կնքվեց 903 թվականին:

Բայց այն փոխգիշմանը, որին Եկեղեցին ոչ մի պարագայում չէր կարող ընդառաջ գնալ, Հաղորդության սրբության ընկալման նվազեցումն էր: Եկեղեցին, օրինակ, չէր կարող թույլ տալ մոտենալ Սուրբ Հաղորդությանը ոչ ուղղափառ կամ ամուսնական այն զույգին, որ երկրորդ անգամ էր ամուսնանում: Դա հանգեցնում էր Հաղորդությունից զատված՝ նոր ամուսնական ծեսի անհրաժեշտությանը: Այս իրավիճակում եկեղեցական ամուսնության իրավական նշանակության ամրապնդումն ու նրա եւ Հաղորդության կապի թուլացումը, հանգեցրին այսպիսի ծեսի ստեղծման միանգամայն իրական դառնալուն:

Սակայն նույնիսկ Լեւոն Զ. կայսեր «Նովելն» ի վիճակի չեղավ արգելելու որոշ խավի պատկանող քրիստոնյաներին ամուսնանալ զուտ Պատարագի ծիսակատարության, այսինքն՝ Հաղորդության միջոցով, առանց Պսակի հատուկ ծես կատարելու (հաճախ շատ թանկ): Նոր օրենքը չէր վերաբերում ստրուկներին, այն է՝ կայսրության բնակչության ավելի քան կեսին: Ստրուկների եւ ազատների համար սահմանված ամուսնական օրենսդրության միջեւ առկա այդ հակասությունը վերացրեց Ալեքսիոս Ա. Կոմնենոս (1081–1118 թթ.) կայսրը, որը նոր օրենք հրապարակեց՝ Պսակը դարձնելով իրավական պարտավորություն նաեւ ստրուկների համար:

Հաղորդությունից անկախ ամուսնական ծես սահմանելով՝ Եկեղեցին, սակայն, չմոռացավ ամուսնության եւ Հաղորդության խոր կապը, օրինակ՝ այս ակներեւ է Ս. Սիմեոն Թեսաղոնիկեցու¹¹ երկերում: Պսակի ծեսի

¹⁰ Զոե Կարբոնոփսինա (հուն.՝ Ζωή Καρβωνοψίνα, † 919 -ից հետո), Բյուզանդիայի Լեւոն Զ. Մակեդոնացի կայսեր չորրորդ կինը: Կարելոր դերակատարություն է ունեցել կայսրության քաղաքական կյանքում, 914–919 թթ. եղել է որդու՝ Կոստանդին է. Ծիրանածինի (905–959 թթ.) խնամակալը եւ կայսրության փաստացի կառավարիչը:

¹¹ Սիմեոն Թեսաղոնիկեցի (հուն.՝ Συμεών Θεσσαλονίκης, † 1429 թ.), բյուզանդական եկեղեցական գործիչ, աստվածաբան:

հին ձեւերն իրենց մեջ ներառում էին ամուսնացողներին՝ Հաղորդության ընդունումը՝ ըստ եկեղեցական կանոնի հետեւյալ արտահայտության՝ «եթե նրանք արժանի են»։ Հաղորդությանը նախորդում էր քահանայի կոչը. «Նախասրբագործված Սրբությունը Սրբերին», իսկ Սուրբ Հաղորդության բաշխումն ուղեկցվում էր «Տիրոջ բաժակը կընդունեմ»¹² հաղորդության երգով։ Ամուսնական ծեսը, որն իր մեջ ներառում էր Սուրբ Հաղորդության խորհուրդը, իր գոյությունը պահպանեց մինչեւ ժՅ. դարը. այն գտնում ենք ԺԳ. դարի հունական ծիսամատյաններում եւ մինչեւ ժՅ. դարի սլավոնական ձեռագրերում¹³։

Եթե ամուսնական գույզն «անարժան» էր, այսինքն՝ եթե ամուսնությունը չէր համապատասխանում եկեղեցական կանոններին, նրանց թույլ չէր տրվում մերձենալ Հաղորդությանը, այլ միայն քահանայի կողմից օրհնված գինու սկիհին։ «Հաղորդությանն անարժան» եղողներին Պատարագից հետո օրհնված հաց կամ նշխար բաշխելու այդ սովորությունը դարձավ համատարած եւ պահպանվել է մինչ օրս։ Սակայն նույնիսկ մեր այժմեական ծեսը պահպանում է որոշ առանձնահատկություններ, որոնք վկայում են Սուրբ Հաղորդության խորհրդի հետ նրա նախնական առնչության մասին։ Այն, ինչպես եւ Պատարագը, սկսվում է. «Օրհնեալ թագաւորութիւնն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ» կոչով եւ իր մեջ ներառում է ընդհանուր սկիհից հաղորդվելը, որն ուղեկցվում է Տեբունական աղոթքի երգեցողությամբ, ինչպես որ Պատարագի ժամանակ՝ Հաղորդությունից առաջ։

Եկեղեցու կանոնական եւ ծիսական ավանդություններն արտացոլում են նաեւ այն փաստը, որ Սուրբ Հաղորդության խորհուրդն ամուսնության «իսկական կնիքն» է։ Մինչ Մկրտությունը, այսինքն՝ Պատարագից դուրս կնքված ամուսնությունը, չունի խորհրդական նշանակություն¹⁴։ Սրանից հետեւում է, որ նոր մկրտվածը կարող էր կրկին ամուսնություն կնքել քրիստոնյա կնոջ հետ, եւ միայն այդ ժամանակ էր նա դիտվում որպես հնարավոր թեկնածու քահանայական աստիճանն ընդունելու համար, ընդ որում այդ երկրորդ ամուսնությունը տվյալ դեպքում համարվում էր

¹² Сѣу А. А. ДМИТРИЕВСКИЙ, Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока, т. 2, Euchologion, Киев, 1901, էջ 31։

¹³ Сѣу А. КАТАНСКИЙ, К истории о брачном праве, «Христианское чтение», СПб., 1880, էջ 112, 116։

¹⁴ Դրան հակառակ տեսակետ է արտահայտել Ս. Վ. Տրոիցկին իր «Ամուսնության քրիստոնեական փիլիսոփայությունը» հրաշալի գրքում, որը թվում է կարիք ունի խիստ աստվածաբանական կամ կանոնական հիմնավորման։

որպես առաջին ամուսնություն¹⁵։ Մյուս կողմից, ինչպես վերն ասվեց, ոչ քրիստոնյա զույգը, որ դառնում էր Եկեղեցու անդամ Մկրտության, Դրոշմի եւ Հաղորդության միջոցով, չէր անցնում կրկնամուսնության ծեսի միջով. ամուսինների ընդհանուր մասնակցությունը Հաղորդությանը Եկեղեցուց դուրս կնքված «բնական» ամուսնության քրիստոնեական լրումն էր։ Ամուսնության եւ Հաղորդության միջեւ կապը պետք է վերականգնել մեր օրերում, իսկ դա այնքան էլ դժվար չէ։ Արդյոք այդ ուղին լավագույնը չ'է Եկեղեցու համար, որն իր զավակներին ցանկանում է ցույց տալ նշանակությունն այն խորհրդի, որին նրանք մասնակցում են։

Ամուսնությունների ֆանակը

Արդեն ասել ենք, որ Եկեղեցու շրջահատվող կանոնական եւ ծիսական ավանդությունը հաստատում է, որ քրիստոնյաների համար երկրորդ ամուսնությունը բոլորովին անթույլատրելի է. այն միայն հանդուրժվում է մարդկային թուլությունների նկատմամբ ներողամտությունից ելնելով (Ա. Կորնթ. է. 9)։ Բացառության կարգով տղամարդը կամ կինը երկրորդ անգամ ի Քրիստոս ամուսնանալու հնարավորություն ունեն, եթե նրանց առաջին միությունը սխալմունք էր (այնպես որ նույնիսկ Եկեղեցու օրհնությունը ոչ միշտ հրաշագործ կերպով կարող է մարդու սխալն ուղղել)։

Ս. Բարսեղ Մեծն իր չորրորդ կանոնում ասում է, որ կնոջ մահից կամ ամուսնալուծությունից հետո երկրորդ անգամ ամուսնացողը պետք է ապաշխարի, այսինքն՝ պետք է մեկից մինչեւ երկու տարի ժամանակաշրջանով Հաղորդությունից զրկվի։ Երրորդ ամուսնությանը երեք, չորս, նույնիսկ հինգ տարվա ապաշխարանք է հետեւում։ «Այդպիսի ամուսնությունը,՝ գրում է Ս. Բարսեղը,՝ որպես ամուսնություն չենք դիտարկում, այլ բազմակնություն կամ ավելի ճիշտ անառակություն, որն ապաշխարություն է պահանջում¹⁶։

Պարզ է, որ քրիստոնեական ամուսնությունը, որը Ս. Բարսեղի ժամանակաշրջանում Հաղորդության միջոցով էր կատարվում, չէր կարող այդպես տեղի ունենալ՝ Հաղորդությունից զրկված լինելու դեպքում, ուստի երկրորդ եւ երրորդ ամուսնությունները միայն քաղաքացիական համաձայնություններ էին։ Միայն միամյա ապաշխարանքից հետո էր ամուսնացած զույգին թույլատրվում հավատավորների

¹⁵ Տե՛ս Առաքելական Ժէ. կանոն։

¹⁶ Տե՛ս «Правила Православной Церкви съ толкованіями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского», т. II, С.-Петербургъ, 1912, էջ 378-379, հմմտ. «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., աշխ.՝ Վ. Հակոբյանի, Երեւան, 1964, էջ 337-338։

շարքում մոտենալ Հաղորդությանը, իսկ նրանց ամուսնությունը՝ ճանաչվում քրիստոնեական:

Ս. Բարսեղի սահմանած չափանիշներն առավելապես մինչ Թ. դարն էին կենսունակ, որի մասին վկայում են Ս. Թեոդորոս Ստուդիտեսը եւ Կ. Պոլսի պատրիարք Ս. Նիկեֆորոսը¹⁷ (806–815 թթ.): «Նրանք, ովքեր երկրորդ անգամ էին ամուսնանում,– գրում է Ս. Նիկեֆորոսը,– չէին պսակադրվում եւ մինչեւ երկու տարի Սուրբ Խորհուրդներին մասնակցելու թույլատրություն չէին ունենում, իսկ նրանք, ովքեր երրորդ անգամ էին ամուսնանում, հեռացվում էին հինգ տարով»¹⁸: Այստեղ ոչ այնքան կանոնների խստությունն է ուշադրության արժանի (ընդհանուր առմամբ վաղ Եկեղեցում Հաղորդությանից զրկումն անհամեմատ ավելի լայն կիրառություն ուներ քան այժմ), որքան Եկեղեցու ձգտումը՝ պահպանելու քրիստոնեական ամուսնության բացարձակ եզակիությունը:

Միայն Պատարագից ամուսնական ծեսի առանձնացումից հետո Եկեղեցին սկսեց մեծ ներողամտություն ցուցաբերել երկրորդ եւ երրորդ ամուսնությունների նկատմամբ՝ ուժի մեջ թողնելով Հաղորդության վերաբերյալ վերոհիշյալ կանոնը: Հերակլեայի մետրոպոլիտ Նիկետասի «Կանոնական պատասխաններ»-ի մեջ կարդում ենք. «Ճիշտն ասած, նրանց զլխին, ովքեր երկրորդ անգամ էին ամուսնանում, պսակներ չէին դրվում, սակայն Մեծ Եկեղեցին (այսինքն՝ Կոստանդնուպոլսի Եկեղեցին) սովորաբար այդ որոշումներին չէր հետեւում, նա հանդուրժողաբար էր վերաբերվում այն բանին, որ ամուսնական պսակներն այդպիսի զուգբերի զլխին դրվեն... Նրանք, այնուամենայնիվ, պետք է երկու տարվա ընթացքում Սուրբ Խորհուրդներին մասնակցելուց ձեռնպահ մնային»¹⁹:

Մեր ժամանակակից ծիսարանում «Երկրորդ Պսակի կանոնը» մեծավ մասամբ տարբերվում է սովորական (առաջին) Պսակի ծեսից: Այն ոչ ավելին է, քան նշանադրության ծեսի համառոտ շարադրանքը, որը չի սկսվում սովորական կոչով. «Օրհնեալ թագաւորութիւն...» (որը ցույց է տալիս ամուսնության եւ Հաղորդության կապը): Սովորական աղոթքները փոխարինված են այլ՝ ապաշխարողական բնույթ ունեցող աղոթքներով. «Տե՛ր

¹⁷ Նիկիփորոս Ա. Կ. Պոլսի պատրիարք (հուն.՝ Πατριάρχης Νικηφόρος), եղել է պատկերապաշտության գլխավոր ջատագովներից, որի համար Բյուզանդիայի հալազգի Լեոն Ե. Արժրունի կայսրը (813–820 թթ.) նրան գահընկեց է արել եւ աքսորել, վախճանվել է 828 թվականին:

¹⁸ Տե՛ս «Правила Православной Церкви», т. II, էջ 574:

¹⁹ Տե՛ս Γ. ΡΑΛΛΗΣ, Μ. ΠΟΤΛΗΣ, Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων των τε Αγίων και πανευφύμων Αποστόλων, και των Ιερών και Οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, Τόμος Πέμπτος, Αθήνα, 1859, էջ 441:

Հիսուս Քրիստոս, Բանն Աստծու, որ բաձրացա՛ր սուրբ եւ կենդանաւորաւ հաշը եւ պատուեցի՛ր մեր մեղքերի մուրհակը եւ ազատեցի՛ր մեզ սատանայի իշխանությունից: Մաքրի՛ր քո ծառաներին իրենց անօրինություններից, որովհետեւ նրանք, լինելով տկար՝ տանելու օրվա տոթն ու ծանրությունը եւ մարմնի կրճով այրվելը, եկել են երկրորդ ամուսնական միության համար, որը Դու եւ օրինադրել Պողոս առաքյալի՝ Քո ընտրյալ ամոթի միջոցով՝ ասելով համուն մեզ՝ տկարներիս. «ավելի լավ է ամուսնանալ, քան կրճով այրվել» (Ա. Կորնթ. է. 9)²⁰:

Երկրորդ ամուսնությունը (թելադրված մարդու երկրային ցանկությունների նկատմամբ ներողամտությունից) թույլատրվում էր միայն այնքան ժամանակ, քանի դեռ պահպանվում էր հանուն Քրիստոսի հավերժական միություն կատարյալ չափանիշը եւ գալիք Աստծու Արքայության օրենքներին համապատասխանությունը: Դա հենց այն դրական գաղափարն է, որը հետեւողականորեն ազդարարվում էր կանոնների եւ ծեսի միջոցով (այլ ոչ թե անբաժանելիության վերացական-իրավաբանական հասկացություններով): Գործնականում, այդ հովվական «տնօրինությունը» մինչեւ երրորդ ամուսնություն է տարածվում, իսկ չորրորդը ձեւականորեն արգելվում է: Վերելում բերված Ս. Բարսեղի եւ Ս. Նիկիփորոսի կանոններում չորրորդ ամուսնության մասին՝ անգամ որպես ենթադրելի հնարավորության, ընդհանրապես չի հիշատակվում: Լեւոն Զ. Իմաստուն կայսեր (886–912 թթ.) հետ կապված հայտնի դեպքը, որը երկարատեւ վեճերի եւ անգամ հերձվածի պատճառ դարձավ, ավարտվեց «Միավորման տոմարի» հրապարակմամբ (920 թ.), որով արգելվեց չորրորդ ամուսնությունը, թույլատրելով, սակայն, երրորդը, բայց սահմանափակելով քառասնամյա տարիքով²¹:

Երեք ամուսնությունների հնարավորության հաստատումը քրիստոնյայի համար ակնհայտորեն որեւէ աստվածաբանական հիմնավորում չէր կարող ունենալ: Այդ հաստատումը զուտ կարգապահական նշանակություն ունի եւ որպես «տնօրինություն» է սահմանվում, որը, բնավ էլ անհամար փոխզիջումների լայն դուռ չէ, ինչպես հաճախ սխալմամբ մտածում են: Դա իսկապես քրիստոնեական դրական կարգապահություն է: «Հին մարդու» երկրային կարիքները կարող են քննվել, նույնիսկ հաշվի առնվել, ու որպես շարյաց փոքրագույնը՝ բավարարվել: Սակայն, մարդկային փրկությունն ինքնին մարդուց պահանջում է արդեն իսկ այս

²⁰ *Տէս* “Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church”, tr. and ed. by J. F. Hapgood, New York, 1956, էջ 305:

²¹ *Տէս* Γ. ΡΑΛΛΗΣ, Μ. ΠΟΤΑΗΣ, Σύνταγμα, էջ 4–10:

աշխարհում այն ամենը հաղթահարելու ունակություն, ինչն Աստծու Արքայության հետ կապ չունի:

Ամուսնության նախապայմանները

Իր էությունամբ քրիստոնեական ամուսնությունը երկու անձերի միաձուլումն է սիրո մեջ, մարդկային սիրո, որը Սուրբ Հոգու խորհրդավոր շնորհի միջոցով կարող է հավիտենական միության վերափոխվել՝ չխախտվելով անգամ մահվամբ: Սակայն այդ խորհրդական վերափոխումը ոչնչով չի ճնշում մարդու բնությունը, ամուսնության հետ կապված հույզերի, արարքների, հաճելի եւ տհաճ պահերի ողջ համակցությունը՝ ծանոթություն, հանդիպումներ, սիրահետում, ամուսնանալու վճռականություն եւ վերջապես համատեղ կյանք ու դրա հետ եկող ծանր պատասխանատվություն, այդ ամենը մնում է եւ քրիստոնյայի կյանքում: Ամուսնության նորկտակարանային ուսուցումը որոշակի մարդկային կեցություն է արտացոլում, որը ոչ միայն Հիսուսի վարդապետությանն է հավատարիմ, այլեւ ապրում եւ գործում է երկրային աշխարհի պայմաններում: Ամուսնական այն կանոններն ու կարգավորումները, որոնք առաջարկվել ու մինչ օրս առաջարկվում են քրիստոնյաներին, նպատակ ունեն մարդկային կյանքի որոշակի պայմաններում պաշտպանել եւ պահպանել ամուսնության այդ նշանակությունը: Այդ կանոններն ինքնին վերջնանպատակ չեն, այլապես կփոխարինեին սիրուն. դրանց նպատակն է մեղսագործության հետեւանքներից պաշտպանել ամուսնության ինչպես աստվածային, այնպես էլ մարդկային կողմերը:

Ընտրության եւ վճռի ազատությունը ճշմարիտ քրիստոնեական ամուսնության առաջին նախապայմանն է, որն ուղղափառ կանոնական ավանդությունը ձգտում է պահպանել: Գոյություն ունեն կանանց բռնի ամուսնացնելու դեմ որոշակի կանոններ, ըստ որոնց՝ կամքին հակառակ տեղի ունեցած ամուսնություններն անվավեր են համարվում (Ս. Բարսեղի ԻԲ. եւ Լ. կանոններ)²², իսկ հանցավոր տղամարդը ենթարկվում է բանադրանքի (Քաղկեդոնի ժողովի²³ Իէ. կանոն)²⁴, ինչպես եւ նրան զիջած

²² Տե՛ս «Правила Православной Церкви», т. II, էջ 406-407, 417, հմմտ. «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., էջ 348, 350-351:

²³ Հայ Առաքելական Եկեղեցին չի ընդունում այսպես կոչված Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովը (451 թ.):

²⁴ Տե՛ս «Правила Православной Церкви съ толкованіями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского», т. I, С.-Петербургъ, 1911, էջ 391:

կինը (Ս. Բարսեղի լճ. կանոն)²⁵: Կան նաեւ կանոններ, որոնք բավականին երկար ժամանակ են պահանջում նշանադրության եւ ամուսնության միջեւ. իրավաբանորեն ամուսնություն համարվող այդ ժամանակահատվածը ծառայում էր հավանաբար որպես փորձաշրջան (Զ. կամ Հինգ-վեցերորդ տիեզերաժողովի²⁶ ՂՃ. կանոն)²⁷:

Եթե ազատ ընտրության պաշտպանությունն ամուսնության որոշում կայացնելիս միանգամայն արդարացված է, ապա հին կանոնների եւ քրիստոնյա կայսրերի այլ կարգավորումները միայն անցյալի հասարակական, իրավաբանական եւ հոգեբանական պահանջներով կարող են արդարացվել: Եթե, օրինակ, Հուստինիանոսի օրենսգիրքը²⁸, որը Եկեղեցին ներողամտաբար ընդունել էր, տղամարդու եւ կնոջ ամուսնական տարիքի ցածրագույն շեմը համապատասխանաբար 14 եւ 12 տարեկանն է սահմանում, ապա անհրաժեշտ է ընդունել, որ ժամանակակից քաղաքակիրթ երկրների օրենսդրության մեջ ամուսնական տարիքային սահմանի բարձրացումը կարելի է ավելի մոտիկ համարել քրիստոնեական ամուսնության կատարելատիպին: Այս հարցերում ամենից ազատական բյուզանդական իրավաբանական ու կանոնական ավանդությունը չափազանց խիստ կիժվա, երբ իմանանք, թե ընտանեկան կամ ազգակցական ինչպիսի հեռավոր կապերն էին ամուսնության խոչընդոտ դիտվում:

Մերձավոր ազգականների ամուսնությունը հրեաների մոտ, նույնիսկ եղբայրների կամ քույրերի երեխաների միջեւ, ոչ միայն թույլատրվում էր, այլեւ խրախուսվում: Հռոմեական օրենքն արգելում էր ամուսնությունը տարբեր սերունդների միջեւ (օրինակ՝ ամուսնությունը եղբոր դստեր հետ), սակայն չէր խոչընդոտում ամուսնությունը եղբայրների կամ քույրերի երեխաների միջեւ: Ի տարբերություն այլ կրոնների՝ քրիստոնեությունն սկսեց խստորեն սահմանափակել ամուսնությունը ոչ միայն մերձավոր արյունակից ազգականների, այլեւ ամուսնու կամ կնոջ կողմից ազգականների միջեւ: Այսպիսով՝ Թեոդորոս եւ Հուստինիանոս կայսրերի հետագա հրամանագրերը, ինչպես նաեւ Զ. («Հինգ-վեցերորդ») տիեզերական ժողովի որոշումը սահմանեցին, որ նա «ով ամուսնանում է իր

²⁵ Տե՛ս «Правила Православной Церкви», т. II, էջ 421, հմմտ. «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., էջ 352:

²⁶ Հայ Առաքելական Եկեղեցին չի ընդունում այսպես կոչված Հինգ-վեցերորդ կամ Տրուլի տիեզերաժողովը (691–692 թթ.):

²⁷ «Правила Православной Церкви», т. I, էջ 593:

²⁸ Հուստինիանոսի օրենսգիրք (լատ.՝ Codex Iustiniani)՝ բյուզանդական օրենքների ժողովածու, որը կազմվել է Հուստինիանոս Ա. կայսեր (527–565 թթ.) հրամանով եւ կիրառության մեջ մտել 529 թվականի ապրիլի 16-ից:

հոր դստեր (խորթ քրոջ), կամ հայր ու որդի՝ մոր եւ դստեր, կամ հայր ու որդի՝ աղջիկների, որոնք քույրեր են, կամ մայր ու դուստր՝ երկու եղբայրների, կամ երկու եղբայրներ՝ երկու քույրերի հետ, ենթակա է յոթ տարի Եկեղեցուց վտարվելու կանոնին, որը նախատեսում է այդ անօրինական կապից հրապարակային հրաժարում» (Կանոն ԾԴ.)²⁹:

Ամենայն հավանականությամբ այս անսովոր կանոնը մասամբ կարելի է բացատրել քրիստոնյաների շահագրգռվածությամբ՝ պահպանելու մարդկային հարաբերություններն այնպիսին, ինչպիսին դրանք ծննդյամբ կամ ամուսնությամբ էին ստեղծվել, ցանկությամբ ընտանեկան թյուրիմացությունները կանխելու եւ խուսափելու անախորժություններից, որոնք ազգականների «սիրահարվածության» պատճառով կարող էին առաջանալ: Դա առավել եւս այնպիսի պայմաններում է արդարացված, երբ իրենց ներսում տարբեր աստիճանի ազգակցական կապեր ունեցող մեծ ընտանիքները միասին էին պարում: Մյուս կողմից՝ ժողովական որոշման վրա կարող էր ազդել ազգակցության աստիճանի հաշվարկի հոռմեական իրավունքի վերացական սկզբունքը: Այդ սկզբունքով՝ ամուսնացած զույգն իրավաբանորեն որպես մեկ անձ էր դիտվում, այսպիսով՝ ճանաչվում էր տղամարդու առաջին աստիճանի ազգակցությունն իր եղբոր կնոջ հետ: Այդ պատճառով, եթե նրա կինը վախճանվում էր, նա չէր կարող ամուսնանալ կնոջ քրոջ հետ, որովհետեւ բյուզանդական օրենքով ամուսնություններն ընդհուպ մինչեւ ազգակցության յոթներորդ աստիճանն արգելվում էին:

Այժմ իհարկե անհրաժեշտություն չկա ճշտիվ հետեւելու այդ կանոններին, որոնք անցյալի հասարակական ու իրավաբանական հարաբերությունների վրա են հիմնվում ու որեւէ աստվածաբանական ու հոգեւոր արժեքների չեն համապատասխանում: Հովվական միակ նկատառումը, որը չի կարելի արհամարհել, հառաջագայական (գենետիկ) վտանգն է արյունակիցների ամուսնության դեպքում:

Առավել զարմանալի են Հուստինիանոսի օրենսգրքի հոդվածները (Ե. 4), որոնք Զ. տիեզերական ժողովի հավանությանն են արժանացել: Դրանք մկրտությամբ ստեղծված «հոգեւոր» կապերն իրավաբանորեն հավասարեցնում են այրունակացական կապերին: Այսպիսով, Հինգ-վեցերորդ ժողովի ԾԴ. կանոնը³⁰ ոչ միայն արգելում է կնքահոր կամ կնքամոր ամուսնությունն իր սանիկի հետ, այլեւ, ինչը հատուկ կերպով ընդգծվում

²⁹ Տե՛ս «Правила Православной Церкви», т. I, էջ 540:

³⁰ Անդ, էջ 538:

է, ամուսնությունը՝ կնքահոր եւ նոր մկրտված երեխայի հարազատ մոր միջեւ (եթե վերջինս այրիանա): Հավանաբար այս կանոնի նպատակն է պաշտպանել կնքահոր ու կնքամոր այն առանձնահատուկ պատասխանատվությունը, որը նրանք պետք է զգան իրենց սաներին ճշմարիտ քրիստոնեական ոգով դաստիարակելիս՝ առանց որեւէ նյութական գործոնի:

Հին իրավաբանական չափորոշիչներին համապատասխանեցնելու ցանկությունը չպետք է նվազեցնի հիրավի այն մեծ պատասխանատվությունը, որն ընկած է քահանաների, դաստիարակների, ծնողների եւ ամենից առաջ հենց ամուսնանալ պատրաստվող զույգի վրա: Անկասկած, իրավաբանական եւ կանոնական չափորոշիչների պարզ կատարմամբ անհնար է հասնել իրական քրիստոնեական ամուսնության: Իր էությունը քրիստոնեական ամուսնությունն ամուսինների անդադար կատարելագործումն է ոչ միայն միմյանց, այլեւ ամենից առաջ Քրիստոսի նկատմամբ, կատարելագործում, որը հասանելի է Հաղորդության մեջ եւ նրա միջոցով: Եթե ամուսնական միություն մեջ այդպիսի կատարելագործում չկա, ապա ողջ իրավաբանական պահանջների կատարումն ընդհանրապես որեւէ նշանակություն չի կարող ունենալ:

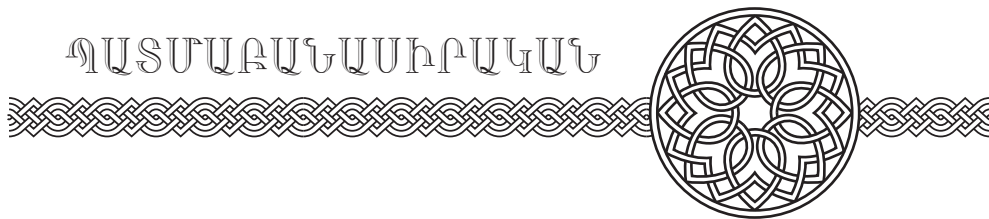
Իսկ ի՞նչ կլինի, եթե այդպիսի կատարելագործումն անհնար է, առավել եւս անցանկալի ամուսնական զույգի համար: Ի՞նչ կլինե, եթե ամուսնությունը միայն որպես ինչ-որ հասարակական երեւույթ կամ սեփականատիրական իրավունքների իրավաբանական պայմանագիր կամ սեռական հարաբերությունների կարգավորման միջոց է դիտարկվում:

Քահանան ամեն անգամ այս խնդիրներին փորձում է լուծում տալ, երբ հանդիպում է ամուսնական զույգերի, որոնք Եկեղեցու նկատմամբ զուտ մակերեսային վերաբերմունք ունեն: Այդպիսի իրավիճակում քահանան պետք է նրանց բացատրի քրիստոնեական ամուսնության էությունը՝ ամեն անգամ հարցադրելով, թե արդյոք տվյալ պարագայում ավելի լավ չէր լինի սահմանափակվել քաղաքացիական արարողությանը, քան եկեղեցական ամուսնություն կնքել՝ առանց հասկանալու կամ համաձայնելու դրա իրական նշանակության հետ:

Այս խնդիրը կրկնակի սուր է դառնում խառնամուսնությունների պարագայում:

Շարունակելի

Ռուսերենից թարգմանությունը եւ ծանոթագրությունը՝
Տ. ԱՆԴՐԵԱՍ ՎՐԴ. ԵԶԵԿՅԱՆԻ



ԱՐՍԵՆ ՇԱՀԻՆՅԱՆ

Պատմական գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր

Սանկտ Պետերբուրգի պետական համալսարան

ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ՃԱԿԱՏԱԳԻՐԸ ԱՐԱԲՆԵՐԻ ՆՎԱՃԱԾ ԲՅՈՒՋԱՆԴԱԿԱՆ ՀԱՅՔԻ ՉԱՎԱՌՆԵՐՈՒՄ

ԲՅՈՒՋԱՆԴԱԿԱՆ ԿԱՅՍՐՈՒԹՅԱՆ դեմ մահմեդական արաբների տարած հաղթանակների արդյունքում Հ. դարասկզբին ձեւավորվեց Արմինիյա (արաբ.՝ أرمينية [Arminīya]) ոստիկանությունը (վիլայեթ)¹ Դվին մայրաքաղաքով, որի կազմում Աղվանքի (արաբ.՝ أَرَّان [Arrān]) ու Վիրքի (արաբ.՝ جُرْزَان [Ġurzān]) տարածքները ընդգրկվեցին ամբողջովին, իսկ Մեծ Հայքից՝ վաղմիջնադարյան «Աշխարհացոյց»-ից¹ մեզ հայտնի հետեւյալ աշխարհները՝ 1. Աղձնիքը՝ Արզան քաղաքով՝ բացառությամբ Քամ/Քեղ, որ է Անգեղ տուն, եւ Նփոետ կամ Նփրկերտ գավառների. 2. Այրարատն ամբողջովին. 3. Բարձր Հայքը՝ Կարնո քաղաքով՝ բացառությամբ Աղվին կամ Առյուծ, Դարանաղի, Եկեղյաց, Մ[ու]զուր կամ Մընձուր եւ Սպեր գավառների. 4. Վասպուրականը՝ բացառությամբ Բաք[ե]ան, որ է Մարանդ, Գավեթան կամ Գաբիթ[ե]ան եւ Պասպարունիք կամ Պատսպարունիք գավառների. 5. Կորճայքը՝ բացառությամբ Կորդուք գավառի. 6. Մոկքն ամբողջովին. 7. Տայքն ամբողջովին. 8. Տուրուբերանն ամբողջովին. 9. Ծովքը՝ Արշամաշատ քաղաքով՝ բացառությամբ [Հ]անձիթ/Անձիտ, Գավրեք, Դեգիք եւ Ծովք [Շահունոց] գավառների:

Բարձր Հայքի ու Ծովքի թվարկված արեւմտյան գավառները, բացի Սպերից, Փոքր Հայքի հարավային գավառների հետ մեկտեղ, իսլամական իշխանությունները կցեցին Մալաթիա (Մելիտենե) կենտրոնով Միջագետքի սահմանային գոտուն (արաբ.՝ الشَّوْ جَزِيَّة [aṭ-Ṭugūr

¹ «Աշխարհացոյց», «Մատենագիրք Հայոց», Ե. դար, հտ. Բ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003 (Ա. Մովսեսի խորենացու լատելուածովը նախնեաց, էջ 2151-2154. Բ. Աշխարհացոյց է. դարու, էջ 2171-2173. Գ. Յաղագս աշխարհագրութեանց ստույգ, էջ 2187-2189):

al-Gazarīya)]², իսկ Աղձնիքի արեւմտյան՝ Անգեղ տուն եւ նփրկերտ գավառները, ինչպես նաեւ Կորճայքի Կորդուքը՝ հարակից ալ-Ջազիրա (արաբ․՝ الجزيرة [al-Ǧazīra]) նահանգին (վիլայեթ)³: Վերջինս բաղկացած էր Վերին Միջագետքի արամեերենախոս եւ քրիստոնյա ասորիներով բնակեցված գավառներից, այդ թվում նաեւ պատմական Հայոց Միջագետքից՝ Ամիդ ու Մծբին քաղաքներով⁴:

Հայկական այս գավառները, նախքան արաբական նվաճումները, Բյուզանդիայի սահմանների ներքո՝ 591 թ. Սասանյան Իրանի (227–651 թթ.) հետ հերթական հաշտության կնքումից ի վեր, կայսեր Մորիկի (582–602 թթ.) վարչական բարեփոխումների արդյունքում, կազմում էին «Armenia» անվանումը կրող հինգ տարբեր գավառներ՝ 1. Թեոդոսիոպոլիս (Կարին) կենտրոնով այսպես կոչված «Մեծ Հայքի Մեծ մաս» (լատ․՝ «Maxime Magna Armenie?»). 2. Մելիտենե կենտրոնով Առաջին Հայք (լատ․՝ Armenia I). 3. Մարտիրոպոլիս (Նփրկերտ) կենտրոնով «Հուստինիանոսյան Հայք»-ի (լատ․՝ «Armenia Iustiniana»), որի կազմում էր նաեւ Արգանը. 4. Ամիդ կենտրոնով Զորրորդ Հայք (լատ․՝ Armenia IV). 5. Արսամոսատա (Արշամաշատ) կենտրոնով այսպես կոչված «Մյուս Զորրորդ Հայք» (լատ․՝ «Armenia IV Altera»)⁵:

² Սա Ասորիքի սահմանալին գոտու (արաբ․՝ الشَّامِيَّة [aṭ-Ṭuḡūr aš-Šāmīya]) հետ մեկտեղ խալիֆները կազմավորել էին Բյուզանդիայի սահմանի երկայնքով (մանրամասն տե՛ս E. HONIGMANN, Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen, "Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae", Bruxelles, 1935, էջ 39–43. Ա. ՏԵՐ-ՂԵՒՈՆԴՅԱՆ, Արաբական սահմանալին ամրությունների գոտին (Սուղուր), «Հոդվածների ժողովածու», Երեւան, 2003, էջ 471–486):

³ Արիմինիայի ու նրա սահմաններից դուրս մնացած Մեծ ու Փոքր Հայքերի աշխարհագրությունը մանրամասն տե՛ս А. ШАГИНЯН, Раннесредневековая география Армении и стран Южного Кавказа, Санкт-Петербург, 2014, էջ 190–204:

⁴ Հայոց Միջագետքը 37 թ. ի վեր Հռոմեական կայսրության կազմում էր (տե՛ս «Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան» (5 հատորով), Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան, Երեւան, 1986–2001, հտ. 3, Կ-Ն, էջ 342–343), սակայն 363 թ. Մծբինը զիջվել էր Իրանին: Հռոմի իրավահաջորդ Բյուզանդիան կարողացավ Մծբինը վերադարձնել Տիգրանի հետ 591 թ. հաշտությամբ՝ կազմավորելով Ամիդ կենտրոնով Զորրորդ Հայք պրովինցիան (E. HONIGMANN, նշվ. աշխ., էջ 3–37):

⁵ «Բյուզանդական Հայք»-ը 591 թ. հետո ընդգրկում էր նաեւ Մարգապանական Հայքի տարածքներից ձեւավորված եւս երեք պրովինցիա. Մանազկերտ կենտրոնով Մեծ Հայքը (լատ․՝ Armenia Magna), Մավրիկապոլիս (Շիրակաշատ) կենտրոնով այդպես կոչված «Ներքսագույն Հայք»-ը (լատ․՝ «Armenia inferiore?») եւ Տալքում գտնվող «Նորագույն Հայք»-ը (լատ․՝ «Altum Armeniam?»): Փոքր Հայքից եւ հարակից շրջաններից բաղկացած եւս երկու պրովինցիա կազմավորվեց. Տրապիզոն կենտրոնով «Մեծ Հայքի մաս» (լատ․՝ «Pars Magna Armenie?») եւ Սեբաստիա կենտրոնով Երկրորդ Հայք (լատ․՝ Armenia II): Սրանք մահմեդականներին նվաճել այդպես էլ չհաջողվեց (տե՛ս Ա. ՇԱՀԻՆՅԱՆ, Հայոց ինքնավար իշխանության տարածքն ու սահմանները է. դարում, "Journal of the Society for Armenian Studies", հտ. 20, 2011, էջ 55–68),

է. դարի երկրորդ կեսին Կ. Պոլսի դեմ պատերազմներում մահմեդականների հաղթանակները եւ Բյուզանդական Հայքի զգալի հատվածի ընդգրկումն Արմինիայի ու խալիֆայության մյուս վարչական միավորների կազմում պետք է որ թույլ տային արաբահպատակ Հայոց հայրապետներին օգտվել քրիստոնեական աշխարհի կանոնական հայտնի սկզբունքից՝ հաստատված դեռեւս տիեզերական առաջին երկու եկեղեցաժողովներում (Նիկիա՝ 325 թ., Կ. Պոլիս՝ 381 թ.)⁶ եւ վերականգնել 387 թ. Մեծ Հայքի իրանա-հռոմեական առաջին բաժանմամբ խախտված իրավասությունը արեւմտյան հատվածում գործող թեմերի հանդեպ:

Դեռեւս Նիկողայոս Ադոնցին (1871–1942 թթ.) հաջողվել էր Մեծ Հայքի բյուզանդական հատվածի համար եպիսկոպոսների երկու ցուցակ պարզել (բաղկացած ինը հոգուց): Առաջինում հիշատակվում են 451 թ. Քաղկեդոնի եկեղեցաժողովի որոշումների ներքո ստորագրած հինգ եպիսկոպոսի անուններ (Noe Cesariensis, Zephanensis, Maras Azetiniensis, Zebennos Martyropolitanus, Gaiumas Inseles, Inreles (sc. Ingeles), Eusenius (sc. Eusebius) Rufuniensis, Suphaniensis)՝ ներկայացնող Շահունոց Ծովաբեր, Անձիտը ([Հ]անձիթ), Նփրկերտը, Անգեղ տունը եւ Մեծ Ծովաբեր⁷: Դրանք այդ պահին գտնվում էին Ամիդի մետրոպոլիտի իրավասության ներքո, համենայնդեպս, հենց նրա (Symeon Amudensis) առաջնորդությամբ էին ժամանել Քաղկեդոն⁸:

Հինգ եպիսկոպոսաց միավորները, հիմք ընդունելով «Աշխարհացոյց»-ի հարուստ տվյալները, հստակ կարող ենք տեղադրել Նախարարական Հայքի կամ սատրապական ինքնավար իշխանությունների (լատ.՝ Gentes) տարածքում՝ կազմավորված շուրջ 389 թ. Ծովաց աշխարհից եւ Աղձնիքի արեւմտյան գավառներից⁹:

Եւ 667 թ. ի վեր Ամասիա կենտրոնով Արմենիական բյուզանդական բանակաթեմի (Θέμα Ἀρμενιάκων) վերածվեց (տե՛ս ARMENIAKON, "Oxford Dictionary of Byzantium", ed. by A. Kazhdan, Oxford, 1991, էջ 177):

⁶ Օրինակ՝ Կ. Պոլսի Ա. եկեղեցաժողովի Բ. կանոնում ասված էր. «Որք արտաբոյ քան զԽեանց կարգատրութիւն են եպիսկոպոսք, քան զԽեանց սահմանս որ եկեղեցիքն են, ոչ պարտ է ի վերայ երթալ եւ շփոթել զեկեղեցիսն... պահելով որ ինչ ի կանոնի կայ Նիկիայ ժողովոյն» (Կանոնագիրք Հայոց, աշխ.՝ Վ. Հակոբյանի, Երեւան, 1964, հտ. Ա., էջ 274):

⁷ Տե՛ս Н. Адо н ц, Армения в эпоху Юстиниана. Политическое состояние на основе нахарарского строя, «Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии», кн. 11, Санкт-Петербург, 1908, էջ 39, 363:

⁸ Տե՛ս անդ, էջ 39:

⁹ Կայսեր Հուստինիանոս Ա.-ի (527–565 թթ.) «Zetae viro illustri magistro militum per Armeniam et Pontum Polemoniaco et gentes» հրահանգից հետեւում է, որ կազմավորված է եղել վեց սատրապություն՝ Anzetena (=Անձիտ/[Հ]անձիթ), Ingilena (=Անգեղ տուն), Asthianena

Արաբական նվաճումների նախօրեին Ամիդի մետրոպոլիտական տաճարը տրոհված էր երկու թեմի, որի հիմքում, ամենայն հավանականությամբ, Մորիկի 591 թ. բարեփոխումներն էին ընկած: Բյուզանդացի աշխարհագիր Գեորգիոս Կիպրացու վկայությամբ, որի «Descriptio orbis Romani»-ն շուրջ 825–830 թթ. ընդօրինակել է հայազգի (հունադավան) ռմն Բասիլին (Բարսեղ)¹⁰ թեմական սեփական ցուցակները կազմելիս, շուրջ 600–610 թթ. նշված տարածաշրջանում գոյություն ունեին՝

Ա. Միջագետքի (լատ.՝ Mesopotamia), այլ կերպ՝ Չորրորդ Հայքի պրովինցիա/թեմը (Ἐπαρχία Μεσοποταμίας ἄνω ἤτοι Δ' Ἀρμενίας)՝ մետրոպոլիտան Ամիդում, երկրորդ ֆաղաֆ/աթոռը՝ Մարտիրոպոլսում.

Բ. Մյուս Չորրորդ Հայքի պրովինցիա/թեմը (Ἐπαρχία Δ' Ἀρμενίας ἄλλης)՝ նոր հիմնված մետրոպոլիտան Դադիմ(այ)ում, երկրորդ ֆաղաֆ/աթոռը՝ Արսամոսատայում¹¹:

Գեորգիոս Կիպրացին երկուսն էլ հիշատակում է «Δια τῆς Ανατολικῆς Διοικήσεως» (Արեւելյան թեմ) գլխում¹²: Ստացվում է Անտիոքի պատրիարքի կանոնական տարածքում, քանզի, համաձայն տիեզերական Բ. եկեղեցաժողովի (Կ. Պոլիս, 381 թ.) Բ. կանոնի՝ «...ըստ կանոնիցն... իսկ որ յարեւելս եպիսկոպոսն են՝ զարեւելիսն կարգաւորել, պահելով որ ինչ ի կանոնի կայ Նիկիայ ժողովոյն՝ աւագութեան Ամտիոֆայ եկեղեցին միայն»¹³: Այդ պատճառով 451 թ. հինգ հայ եպիսկոպոսներն ինքնավար սատրապություններից Քաղկեդոն ներկայացան Ամիդի մետրոպոլիտի գլխավորությամբ, որի Մեսոպոտամիա գավառը Հայոց Միջագետքում Արեւելյան թեմի (լատ.՝ Dioecesis Orientis) հյուսիսարեւմտյան սահմանագլխին էր տեղակայվում¹⁴:

(=Հաշտեանք), Sophena (=Ծոփք [Շահունց]), Sophanena, im qua est Martyropolis (=Մեծ Ծոփք, որը Նփրկերտն է), Balabiten (=*Բալահոփիտ*) (լատ. *բնօրինակը եւ ուսու. թարգմ. տե՛ս* H. ADONIC, նշվ. աշխ., էջ 132–133. Սատրապությունների մասին տե՛ս անդ, էջ 28–65. E. HONIGMANN, նշվ. աշխ., էջ 3–9): Ստացվում է, որ Մեծ Ծոփքը ներկայացված էր եպիսկոպոսաց երկու աթոռով, մինչդեռ Հաշտեանքն ու Բալահոփիտը՝ ոչ մի:

¹⁰ Հ. ԱՅԱՌՅԱՆ, Հայոց անձնանունների բառարան (5 հատորով), հտ. 1, Երեւան, 1942, էջ 393:

¹¹ Տե՛ս «Georgii Cyprii Descriptio orbis Romani», ed. H. Gelzer, Lipsiae, 1890, էջ 46, 48: Հիմք ընդունելով Արսամոսատայի պատկանելությունը է. դարասկզբին «Մյուս Չորրորդ Հայք»-ին՝ կարելի է ենթադրել, որ Հաշտեանքն ու Բալահոփիտը, որոնք Քաղկեդոնում ներկայացված էին սեփական եպիսկոպոսներով, մինչեւ Հոստինիանոս կայսեր բարեփոխումները պատկանել են Անձիտում գործող աթոռին, քանզի նոր հիմնված Դադիմ(այ)ում տեղադրվում է Ծոփաց աշխարհի հենց այդ նույն գավառում («Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան», կազմ. Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախչյան, Հ. Բարսեղյան, հտ. 1, Ա-Դ, էջ 988):

¹² Տե՛ս «Georgii Cyprii Descriptio orbis Romani», էջ 41–56:

¹³ «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., էջ 275:

¹⁴ Տե՛ս ORIENS, «Oxford Dictionary of Byzantium», էջ 1533–1534:

Ականավոր բյուզանդագետ-հայագետի երկրորդ ցուցակում, որի հիմքում մի կողմից ընկած են վաղմիջնադարյան հայ մատենագիրների տեղեկությունները, մյուս կողմից՝ 553 եւ 680 թթ. Կ. Պոլսում գումարված հերթական այսպես կոչված տիեզերական (թվով Ե. եւ Զ.) ժողովների արձանագրությունները, հիշատակվում է չորս եպիսկոպոս: Նրանց աթոռներն էին՝ Կարին, Դերջան, Եկեղյաց եւ Դարանաղի¹⁵: Սրանցից Դերջանի-նը հստակ գործել է մինչեւ Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովի գումարումը՝ 451 թ., քանզի Կորյունի (մոտ 380-450 թթ.) վկայությամբ՝ «...եւ առեալ երանելոյն (սրբոյն Մեսրոպայ.- Ա. Շ.) զպատուական եպիսկոպոսն Դերջանոյ, որոյ անուն կոչէր Գինթ... եւ ելեալ յանդրուարն դիմոսական եւ բազում պատիւ գտեալ, հասանէին ի թագաւորակաց փառաւն Կոստանդինական»¹⁶:

Քանի որ Դերջանը տեղակայված էր Թեոդոսիոպոլիս (Կարին) կենտրոնով Ներքին կամ Մեծ Հայք գավառի կազմում¹⁷, ձեւավորված կայսերական իշխանությունների կողմից շուրջ 389 թ., ապա դրա եպիսկոպոսի ձեռնադրման վայրը պետք է փնտրել Պոնտական թեմի (լատ.՝ Diocesis Pontica) մաս կազմող Կապադովկիա (լատ.՝ Cappadocia) գավառի Կեսարիա մայրաքաղաքում¹⁸:

Բանն այն է, որ վերջինիս մետրոպոլիտը, ում ձեռամբ էին մինչեւ 370-ական թթ. ձեռնադրվում Մեծ Հայքի եպիսկոպոսապետները, Փավստոս Բուզանդի պնդմամբ, որն իր Պատմությունն ավարտում է Հայոց աշխարհի 387 թ. բաժանմամբ, ժողով գումարեց ու վճռեց՝ «...զի որ լիցին հայրապետ Հայոց (ի Վաղարշապատ.- Ա. Շ.)... եւ մի՛ իշխեսցէ ձեռնադրել զեպիսկոպոսն Հայոց, որպէս սովորութիւն էր ի բնէ: Եւ յայնմ հետէ բարձաւ իշխանութիւն Հայոց զեպիսկոպոսն ձեռնադրել. այլ որ լինէին եպիսկոպոս ամենայն գաւառաց

¹⁵ Տէս Կ. ԱԺՈՒՄ, նշվ. աշխ., էջ 53, 145, 363-364: Տիեզերական Ե. եկեղեցաժողովում (553 թ.) գրանցված էր՝ Gregorius... episcopus Iustinianopolitanorum civitatis magnae Armeniae, իսկ Զ. եկեղեցաժողովում (680 թ.)՝ Γεωργίου... ἐπίσκοπος τοῦ κλίματος Δαρανάλεως τῆς Μεγάλης Ἀρμενίας (Georgius... episcopus territorii Daranalae... Magnae Armeniae regionis), նաեւ՝ Θεόδωρος... ἐπίσκοπος τοῦ Ἐκελενζίνης ἡτοῦ Ἰουστινιανουπόλεως (Թեոդորոս՝ եպիսկոպոս Եկեղեցաց, նույն ինքն է՝ Յուստինիանոպոլիս): Սա Հուստինիանոսի վարչական բարեփոխումների արդյունքում դարձել էր հիմնականում Ներքին Հայք (լատ.՝ Armenia Interior) կամ Մեծ Հայք (լատ.՝ Armenia Magna) գավառի տարածքից ձեւավորված ընդարձակ Առաջին Հայքի մայրաքաղաքը: Վերջինիս կազմում էին նաեւ նախկին Առաջին Հայքը (Փոքր Հայքի հյուսիսային գավառներ), Պոնտոս Պոլեմոնականը (լատ.՝ Pontus Polemoniacus), Պոնտոս Կապադովկիոն (լատ.՝ Pontus Cappadocicus) եւ Խաղտիքը (լատ.՝ Chaldia). տէս Ա. ШАГИНЯН, Раннесредневековая география Армении..., էջ 41:

¹⁶ ԿՈՐԻՒՆ, Վարք Մեսրոպայ Վարդապետի, «Մատենագիրք Հայոց», Ե. դար, հտ. Ա., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 244:

¹⁷ Տէս Կ. ԱԺՈՒՄ, նշվ. աշխ., էջ 46-65:

¹⁸ Պոնտական թեմի մասին տես Pontos, «Oxford Dictionary of Byzantium», էջ 1697:

գաւառաց Հայոց եւ կողմանց կողմանց, այնուհետեւ յայնմ հետէ որ միանգամ լինէին եպիսկոպոս սահմանացն Հայոց, երթային ի քաղաքն Կեսարացոց, եւ անդ լինէին եպիսկոպոս»¹⁹: Այն որ վճիռը կյանքի կոչվեց կայսրութեանը բաժին ընկած Բարձր Հայքում եւ գործեց մի քանի դար շարունակ, հաստատվում է “Descriptio orbis Romani”-ի տեղեկություններով. Կեսարիայի ծայրագույն մետրոպոլիտի իրավասության ներքո՝ Կապադովկիայի թեմում (Ἐπαρχία Καππαδοκίας, ὁ Καισαρείας)՝ հինգ եպիսկոպոսաց աթոռների շարքում, երրորդ տեղում գրանցված է Թեոդոսիոպոլիսինը (Θεοδοσιουπόλεως Ἀρμενίας)²⁰:

Միեւնույն ժամանակ, 451 թ. Քաղկեդոնի ժողովից ի վեր, Բարձր Հայքում գործող աթոռները պետք է այդուհետ Կ. Պոլսի նորաստեղծ պատրիարքութեան ենթակայության տակ անցնեին: Դա էր պահանջում նույն այս ժողովի հայտնի իՒԼ. (գրաբարյան թարգմ.՝ ԻԶ.) կանոնը. «...որպէս թէ զպոնտացոց, եւ զասիացոց, եւ զքրականացոց հոգացողութիւն (լատ.՝ dioecesis, – Ա. Շ.) մետրապոլիտին միայն, այլեւ զորս ի բարբարոսականաց եպիսկոպոսս, զնախասացեալ հոգացողութեանն. ձեռնադրեսցին ի սուրբ աթոռոյն Կոստանդինուպոլսու եկեղեցոյն: Յայտ է թէ իւրոց քան զիւր մետրապոլիտ, յառաջ ասացեալ հոգացողութեանն, հանդերձ իշխանութեան եպիսկոպոսացն, ձեռնադրեալ զգաւառին եպիսկոպոսունս: Որպէս յաստուածա[յ]ինն կանոնսն պատմեցաւ. ձեռնադրեալ զնախասացեալ հոգացողութեանն, մետրապոլիտսն ի Կոստանդինուպոլսոյ արհիեպիսկոպոսին հաշուոյն համաձայնութեանն, ըստ սովորութեան եղելոցն, եւ ի նմին վերաբերելոցն»²¹:

Լիովին չենք կարող բացատրել, որ նկարագրված թեմական զարգացած կառուցվածքը Մեծ Հայքի արեւմտյան գավառներում գործել է 387 թ. դրութեամբ, մանավանդ որ հայտնի աղբյուրագետ Պիոն Հակոբջանը (1926–2000 թթ.)՝ Ագաթանգեղոսի հունական ու արաբական խմբագրությունները համադրելիս, ստացել է դեռ առաջին եպիսկոպոսապետ Ս. Գրիգոր Լուսավորչին (302–325/6 թթ.) վերագրվող եպիսկոպոսաց միավորների մի մեծ ցանկ: Այստեղից կարող ենք Մեծ Հայքի՝ 387 թ. հետո Հռոմին բաժին ընկած գավառներում տեղադրվող եւ մեզ համար

¹⁹ ՓԱԽՍՏՈՍ ԲՈՒՋԱՆԿ, Պատմութիւն Հայոց, «Մատենագիրք Հայոց», Ե. դար, հտ. Ա., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 398–399: Կեսարիայի ծայրագույն մետրոպոլիտի իրավասությունն էր դարձել այն հավանական պատճառը, որ մոտ 420 թ. Բյուզանդական Հայք ժամանած Ս. Մաշտոցը Կ. Պոլիս մեկնելիս, կայսերահպատակ Դերջանի եպիսկոպոսի ուղեկցության եւ աջակցության կարիքն ունենար:

²⁰ Տե՛ս “Georgii Cyprii Descriptio orbis Romani”, էջ 6:

²¹ Ա. ԲՈՋՈՅԱՆ, Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովի կանոնների միջնադարյան հայկական թարգմանությունը, «էջմիածին» ամսագիր, 2016, Ը., էջ 42 (հունարեն բնօրինակը տե՛ս էջ 43):

հետաքրքրություններ կայացնող առնվազն ութ աթոռ դուրս գրել²²։ Պարզապես հետազայում Հայոց եպիսկոպոսապետները Կեսարիայի մետրոպոլիտի վճռով զրկվել էին կայսերական հատվածի հանդեպ իրենց իրավասությունից, ինչին նպաստել էր նաեւ 387 թ. իրանա-հռոմեական սահմանազատումը Մեծ Հայքում։

Մեր տեսակետի օգտին է խոսում Նախարարական Հայքից Քաղկեդոն ժամանած եւ արձանագրությունների ներքո ստորագրած հայազգի հինգ եպիսկոպոսի մասին վկայությունը։ Ավելին՝ Կ. Պոլսում գումարված հաջորդ աշապես կոչված տիեզերական ժողովներին, ինչպես ցույց տվեցին՝ ծանոթագրություններում, իրենց մասնակցությունը բերեցին Բառն Հայքից՝ Հուստինիանոսի կամ Եկեղյաց եպիսկոպոսներ Գրիգորը (Ե. ժողով՝ 553 թ.), Թեոդորոսը (Զ. ժողով՝ 680 թ.) եւ Դաւանաղի եպիսկոպոս Գեորգը (Զ. ժողով՝ 680 թ.)։

Մեր համոզմամբ՝ մահմեդական նվաճումների արդյունքում ստեղծված աշխարհաքաղաքական նոր իրավիճակը եւ Առաջավոր Ասիայում միջպետական նոր սահմանազատումը կարող էին թույլ տալ կաթողիկոսանիստ Դվինին հաստատել իր եկեղեցական ու կանոնական իրավասությունը նաեւ Արաբական խալիֆայության մաս դարձած Փոքր Հայքի հարավային գավառների նկատմամբ (Մալաթիա կամ Մելիտենե քաղաքով հանդերձ), որոնք երբեւէ չէին պատկանել Հայոց եկեղեցուն։

Քաջ հայտնի է, որ Հռոմեական կայսրության Փոքր Հայքի բոլոր գավառները, որոնք դեռ 387 թ. Պոնտական թեմի կազմում վարչականորեն բաժանված էին Առաջին եւ Երկրորդ Հայքերի, գտնվում էին երկու մետրոպոլիտի (մեկի աթոռը Սեբաստիայում, մյուսինը՝ Մելիտենեում) իրավասության ներքո. մինչեւ 451 թ. Կ. Պոլսի պատրիարքությունը (որպես նշված թեմի մաս՝ համաձայն Քաղկեդոնի ԻԸ. կամ ԻԶ. կանոնի)

²² Ահա դրանք՝ Անգեղ տան, Եկեղյաց եւ Դերջանի, Դարանաղի, Եփրատական կողմանց (=Անձիտ), Ծոփաց Մեծ (Նփրկերտ), Ծոփաց Փոքր (Շահունոց Ծոփքի) եւ Հաշտենից (Պ. ՀԱՅՈՒՅԱՆ, Եպիսկոպոսական աթոռները Գրիգոր Լուսավորչի օրերին, «էջմիածին» ամսագիր, 1999, Գ., էջ 56-68)։ Հետեւաբար՝ Ն. Ադոնցի երկրորդ ցուցակից Դ. դարի համար հարկավոր է միայն բացառել Կարնոյ աթոռը, որի «Թէոդորոս» անունով եպիսկոպոսը հիշատակվում է միայն Ժ. դարակեսին Մովսես (Մովսէս) Դասխուրանցու ավարտած «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» եռախառն երկի Բ. գրքում («Մովսէսի Կաղանկատուացւոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի», «Մատենագիրք Հայոց», Ժ. դար, հտ. ԺԵ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2012, էջ 336), երբ կայսեր Մորիկի որոշմամբ 594 թ. Ավանում հիմնադրվեց հայ-ֆաղեղոնիկ աթոռ (այդ մասին տե՛ս Ա. ՇԱՀԻՆՅԱՆ, Ե.-է. դարերի պարսկահայատակ Հայոց հայրապետների իրավասութեան եւ հովանու ներքոյ գտնուող տարածքները, «Հայկազեան հայագիտական հանդէս», հտ. ԼԸ., 2018, էջ 93-116)։ Կարնոյ եպիսկոպոսաց աթոռը կարող էր հիմնադրված լինել 591 թ., երբ Մորիկի վարչական բարեփոխումների արդյունքում Թեոդոսիոպոլիսը դարձավ «Մեծ Հայքի Մեծ մաս» վերոհիշյալ գավառի մայրաքաղաք։

փոխանցվելը, գտնվում էին Կեսարիայի ծայրագույն մետրոպոլիտի կանոնական տարածքում²³:

Կարելոր է նաեւ ընդգծել, որ եւ Առաջին, եւ Երկրորդ Հայքի տարածքները Լեւոն Ա. կայսեր օրոք (457-474 թթ.) բաղկացած էին վեցական եպիսկոպոսաց աթոռներից: Առաջինում էին՝ Sebastia, Nicopolis, Colona, S Ataleni, Sebastopolis եւ Bariss-ar-a (=Բարշամինա): Երկրորդում՝ Melitena, Arca, Arabissus, Cucusus, Comana (=Կոմանա Կապադովկիո) եւ Ariaratha²⁴: Թեմական այսպիսի կառուցվածքը Փոքր Հայքում անփոփոխ մնաց մինչեւ արաբական նվաճումները: Այս առնչությամբ “Descriptio orbis Romani”-ում գտնում ենք՝

ա. ’Επαρχία Ἀρμενίας [A]²⁵-ն, որի եպիսկոպոսաց վեց աթոռներն էին՝ ὁ Μελιτινῆς (Մելիտենե), ὁ Ἀρκης (Արկա), ὁ Κουκουσοῦ (Կուկուսոս), ὁ Ἀραβισσοῦ (Արաբիսոս), ὁ Ἀριαράθης (Արիարաթիա), ὁ Κεομανῶν (Կոմանա).

բ. ’Επαρχία Ἀρμενίας B²⁶-ն, որի աթոռները դարձյալ վեցն էին՝ ὁ Σεβαστείας (Սեբաստիա), ὁ Σεβαστουπόλεως (Սեբաստուպոլիս), ὁ Νικοπόλεως (Նիկոպոլիս), ὁ Σατάλων (Սատաղ), ὁ Κολωνείας (Կոլոնիա), ὁ Βηρισσῆς (Բարշամինա)²⁷.

Մեր վերոհիշյալ համոզմունքը բացատրվում է այն պարզ հանգամանքով, որ Հայոց հայրապետները խալիֆայությունում իշխող Ումայյաններից (661-750 թթ.) 704 թ. ստացել էին պետական լուրջ աջակցություն՝ պայմանականորեն ասած «Կանոնադրույթ», ինչը հնարավոր դարձրեց իրենց հովանու տակ սահմանափակ ինքնագլխուկության (ավտոկեֆալ) իրավունքներով Դ. դարասկզբից գործող Աղվանից Պարտավի աթոռի հանդեպ տարածել եկեղեցական ու կանոնական իրավասությունը²⁸:

²³ Տե՛ս Н. АДОНИ, նշվ. աշխ., էջ 357-360:

²⁴ Տե՛ս անդ., էջ 90:

²⁵ Հիշեցնենք, որ Մորիկ կայսեր 591 թ. բարեփոխումների արդյունքում Մելիտենե կենտրոնով պրովինցիան վերանվանվեց Առաջին Հայք:

²⁶ Առաջին Հայք պրովինցիան Սեբաստիա մայրաքաղաքով դեռ Հուստինիանոս Ա.-ն վերանվանեց Երկրորդ Հայք՝ ընդլայնելով արեւմտյան սահմանը Հելենոպոնտոսի (լատ.՝ Helenopontus) հաշվին: Մորիկն այս վարչական միավորի տարածքն ու անվանակոչումը թողեց անփոփոխ (տե՛ս А. ШАГИНЯН, Раннесредневековая география Армении..., էջ 40-41, 56-57):

²⁷ Տե՛ս “Georgii Cyprii Descriptio orbis Romani”, էջ 13-14:

²⁸ Մանրամասն տե՛ս Ա. ՇԱՀԻՆՅԱՆ, Արաբական խալիֆայության ազդային (միգրացիոն) եւ կրոնական քաղաքականությունը Հայաստանում եւ Արմինիայում, «էջմիածին» ամսագիր, 2007, ժ., էջ 24-38: Հավելենք, որ Ե. դարավերջից մինչեւ 607 թ. սահմանափակ ինքնագլխուկության (ավտոկեֆալ) իրավունքներով եւս մեկ աթոռ էր գործում Հայոց հայրապետների հովանու ներքո՝ Վրաց Եկեղեցին (տե՛ս Հ. ՆԵՐՍԷՍ ԱԿԻՆԵԱՆ, Կիրիոն կաթողիկոս Վրաց, Պատմութիւն հայ-վրական յարաբերութեանց եօթներորդ դարու մէջ (Քառասնամեայ շրջան Հայոց եկեղեցական պատմութենէն. 574-610), Վիեննա, 1910, 315 էջ. հմմտ. Ա. ՇԱՀԻՆՅԱՆ, Ե.-է. դարերի պարսկահպատակ Հայոց հայրապետների իրաւասութեան եւ հովանու ներքոյ գտնող տարածքները, էջ 93-116):

Եւ այսպէս՝ եկեղեցական իշխանության ճակատագիրը Կ. Պոլսի եւ Անտիոքի պատրիարքութիւններին ենթակա նախկին Բյուզանդական Հայքի թեմերում մահմեդականների նվաճումներից հետո վճռվեց ոչ Դվինի օգտին: Իսկ պարզելու համար, թե ում՝ հարկավոր է առաջին հերթին վերականգնել կաթողիկոսանիստ Դվինի իրավասութեան տակ գտնվող եպիսկոպոսաց աթոռներն ու դրանց աշխարհագրութիւնը ողջ Առաջավոր Ասիայում Արաբական խալիֆայութեան գերիշխանութեան հաստատումից հետո: Այդ նպատակով դիմում ենք արաբական եւ հետարաբական ժամանակաշրջանների քրիստոնյա Արեւելքի պատմագրութիւնից մեզ հասած երկու նշանավոր հեղինակների ցուցակներին:

Առաջինը թվով Լ. եպիսկոպոսների ցանկ է: Այն պահպանվել է 970–985 թթ. Սեբաստիայի՝ բյուզանդական բանակաթեմի (Θέμα Σεβαστείας) կենտրոնի, ապա, ենթադրաբար, Էդեսիայի՝ եւս մեկ բանակաթեմի (Θέμα Εδέσσης), Ուխտանես եպիսկոպոսի (մոտ 935–1000) «Պատմութիւն Հայոց»-ում²⁹: Երկրորդ ցուցակը թվարկումն է այն եպիսկոպոսների, որոնք մասնակցել են «ի Մանազկերտ գեաւդն ի սահմանագլուխ վիճակին Հարքայ» կաթողիկոս Ս. Հովհաննէս Գ. Օձնեցու (717–728 թթ.)՝ «ի ՃՃԵ. Թուականիս հայոց. յէ Տրէ ամսոյ» (=726 թ. հոկտեմբերի 4-ին) գումարած ժողովին³⁰:

Յավոք, եկեղեցաժողովը ղեկավարող հայրապետը «Սակս ժողովոց, որ եղեն ի Հայֆ»-ում միայն նշում է, թե մասնակցեցին Հայոց աշխարհի բոլոր եպիսկոպոսները, եւ այնտեղ գրանցում է դրանցից միայն յոթ ամենաազդեցիկների անունները: Ահա դրանք՝ «Աղբէոս Հարքայ, Թադէոս Ոստան, Սահակ Մամիկոնենից, Յեսու Բասենոյ, Սարգիս Տայոց, Թէոդորոս Բզնունեաց եւ Գրիգորէս քորեպիսկոպոս Արշարունեաց»³¹: Փոխարենը ԼԱ. թվով՝ տվյալ ժողովին մասնակցած հայազգի եպիսկոպոսների ցանկը (ներառյալ եպիսկոպոսապետին՝ Մեծ Հայքի կաթողիկոսին), սերունդների համար պահպանել է Ասորի Հակոբիկյան (նույնպէս հակաքաղկեդոնիկ) եկեղեցու պատրիարք Միքայել Ա. Մեծը (1166–1199 թթ.) իր «Ժամանակագրութիւն»-ում³²: Նա ընդօրինակել է ժողովի ողջ ընդար-

²⁹ ՈՒԽՏԱՆԵՍ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ, Պատմութիւն Հայոց, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. ԺԵ., Ժ. դար, Պատմագրութիւն երկու գիրքով, գիրք Բ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2012, էջ 503:

³⁰ ՅՈՎՀԱՆ ՍԻՉՆԵՅԻ, Սակս ժողովոց, որ եղեն ի Հայք, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Է., Ը. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 124:

³¹ Անդ:

³² Chronique de Michel le Syrien, ed. et trad. J. Chabot, Paris, 1899–1910, t. 2, p. 459–460 et 497–498: Պատմական Փոքր Հայքի Մելիտենեում ծնված այս պատմիչ-եկեղեցապետը ուշ միջնադարյան հայոց մատենագիրներին առավել հայտնի էր իբրեւ Միքայել Ասորի:

ձակ արձանագրությունը Սելեւկյան 1049 թ. (737/8 թ.) վախճանված Հովհան Սյունակյաց (Յուհանոն Ստիլիտի), Լիտարբայի (Yathrib?)³³ հակոբեիկ եպիսկոպոսի «Ժամանակագրություն»-ից³⁴:

Բանն այն է, որ Մանազկերտի ժողովը հայկական ազգային հավաք չէր. օրակարգում Հակոբեիկյան Եկեղեցու հետ դավանաբանական տարաձայնությունները (Հիսուս Քրիստոսի մարմնի «անապականության» շուրջ՝ մինչև Հարություն առնելը) հարթելն էր³⁵: Այդ պատճառով, Հովհաննես Օձնեցու վկայությամբ, իրենց մասնակցությունը բերեցին նաեւ Քույր եկեղեցու թվով 2. բարձրաստիճան հոգեւորականներ՝ Կոստանդին եպիսկոպոսի առաջնորդությամբ³⁶՝ գործուղված դեպի Մանազկերտ «հրամանաւ արքեպիսկոպոսին Անտիոքայ»³⁷ (Աթանաս Գ. պատրիարք՝ 724-740 թթ.):

Ի դեպ, յոթ հեղինակավոր եպիսկոպոսների անունները, որոնք գրանցված էին Հայոց հայրապետի մատյանում, առկա են նաեւ Միքայել Ասորու սկզբնաղբյուրի հեղինակի (Հովհան Սյունակյացի) ցուցակի թվով

³³ *Տէմ* A Syriac chronicle of the year 846, ed. & transl. by E.W. Brooks, «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft», vol. 51, 1897, էջ 585:

³⁴ Chronique de Michel le Syrien, t. 2, p. 461 et 500:

³⁵ *Տէմ* Յովզան Աիջնեցի, Սակա ժողովոյ, որ եղեն ի Հայք, էջ 124-127. «Chronique de Michel le Syrien», հտ. 2, էջ 457-461, 491-500: Ասորոց Եկեղեցին ընդունում էր իր հիմնադիր Սեւերոս Անտիոքացու (518-538 թթ.) «ապականության» մասին ուսմունքը, մինչդեռ Հայոց Եկեղեցին, ինչպես ասորիներն էին պնդում՝ 2. դարասկզբի եպիսկոպոս Հովիթանոս Հալիկառնացու «անապականության» ուսմունքը (տե՛ս Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Ազգապատում, հտ. Ա., Բ. հրատ., Պէյրուս, 1959, էջ 430-431):

³⁶ «Կոստանդին եպիսկոպոս, Բասիլ Մետրոպոլիտ Ուռհայ քաղաքի, Շմաւոն Խառանու եպիսկոպոս, Թէոդոս Գարդմանից եպիսկոպոս, տէր Աթանաս Նփրկերտոյ եպիսկոպոս, Թէոդորոս Ամասիա եպիսկոպոս» (Յովզան Աիջնեցի, Սակա ժողովոյ, որ եղեն ի Հայք, էջ 124): Սակայն, ըստ Միքայել Մեծի երկի՝ ասորիների ստորագրությունների թիվը հինգն է՝ Constantinus d'Édesse (=Կոստանդին եպիսկոպոս), Siméon de Harran (=Շմաւոն Խառանու եպիսկոպոս), Theodorus of Germanicia (=Թէոդոս Գարդմանից եպիսկոպոս), Athanasius de Maipherqat (=տէր Աթանաս Նփրկերտոյ եպիսկոպոս), Siméon de Dara (=բացակայում է) («Chronique de Michel le Syrien», հտ. 2, էջ 459, 496): Հաշվի առնելով Հովհաննես Օձնեցու ցուցակում ասորի անձնանունների աղավաղումը՝ Կոստանդինի դիմաց, ի տարբերություն մյուսների, աթոռի գտնվելու վայրի բացակայությունը, կարծում ենք, որ Կոստանդին եպիսկոպոսը եւ Ուռհայի (Էդեսիա) մետրոպոլիտ Բասիլը իրականում նույն անձինք էին: Մեր տեսակետը ամրապնդվում է Հակոբեիկյան Եկեղեցու պատրիարք Դիոնիսիոս Ա. Թեւ-Մահարցուն (817-845 թթ.) վերագրվող «Ժամանակագրություն»-ում՝ Էդեսիայում եպիսկոպոսաց աթոռը պատրիարք Մար Իլիայի (709-723 թթ.) օրերից զբաղեցրած, Խառանու եպիսկոպոս Շմավունի (Siméon, évêque de Harran) ժամանակակից Կոստանդինի (Constantin, [évêque] d'Édesse) վերաբերյալ նյութերով («Chronique de Denys de Tell-Mahré», publié et trad. par J. Chabot, Paris, 1895, էջ 20, 18): Այն հաստատվում է ասորոց մեկ այլ ժամանակագրի գրառումով առ այն, որ Սելեւկյան 1046 թ. (734/5 թ.) վախճանվել է Constantine, bishop of Edessa-ն («A Syriac chronicle of the year 846», էջ 585): Այս սկզբնաղբյուրում, ենթադրաբար, կարելի է գտնել նաեւ Մանազկերտ ժամանած ասորի վեցերորդ պատվիրակին. Սելեւկյան 1049 թ. (737/8 թ.) վախճանվել է Theodore of [Sa]mosata-ն (Ibid), որը, կարծես, Հովհաննես Օձնեցու ցուցակում իբրեւ Ամասիայի հովվապետ գրանցված Թեոդորոսն է:

³⁷ Յովզան Աիջնեցի, Սակա ժողովոյ, որ եղեն ի Հայք, էջ 124:

ԼԱ. հայազգի բարձրաստիճան հոգեւորականների առաջին ութնյակում՝ Halphai, évêque de 'ARKIWS (=Աղբէնու Հարքայ). Theodoros, [évêque] de 'ARMN (=Թաղէնու Ոստան [Հայոց³⁸]). Sahak, évêque de Mamikonean (=Սահակ Մամիկոնենից). [RSQW, évêque de] Basean (=Յեսու Բասենոյ³⁹). Sargis, évêque de DITPIS (=Սարգիս Տայոց⁴⁰). Theorios, [évêque] de Beznounis (=Թէոդորոս Բզնունեաց). Theodoros, [évêque] de Ašamounis (բացակայում է). Grigorios, [évêque] de Ašarounis (=Գրիգորէս քորեպիսկոպոս Արշարունեաց)⁴¹:

Նախորդ դարասկզբին Ն. Աղոնցը, երկու այս ցուցակները համադրելիս, ցույց է տվել, թե ինչպես են դրանք լիովին համընկնում⁴²: Եւ դա այն դեպքում, երբ դրանց կազմողներից մեկը՝ Ուխտանեսը, այդպիսի զարգացած թեմական կառուցվածքի հեղինակութունը վերագրում էր Գրիգոր Լուսավորչին⁴³, իսկ Միքայել Ասորու երկում հայկական անձնանուններն ու թեմերի անվանումները, ինչպես տեսանք, լուրջ աղավաղված են:

Հետազոտողի թեզը կարող ենք ամրապնդել նաեւ այն փաստարկով, որ Ուխտանեսն իր ցանկը սկսում է ոչ թե Հայոց Եկեղեցու ամենախոշոր եպիսկոպոսության հիշատակումով, այլ՝ Հարքի աթոռով, որի համանուն գավառի սահմանագլխին՝ Ապահունիքում էր տեղակայվում վաղ միջնադարի Մանազկերտ քաղաքը, որն էլ դարձավ հայ եւ ասորի բարձրաստիճան հոգեւորականների հավաքատեղին: Ի դեպ, Հարքի թեմից հետո Ուխտանեսի աշխատության մեջ հիշատակվում է Ոստանինը: Հենց այսպիսի հերթականությամբ էլ Հովհաննես Օձնեցին սկսում է թվարկել Ժողովի հայոց հոգեւորականների իր ցանկը՝ բաղկացած յոթ հոգուց: Ավելին՝ նա գերադասում էր ընդգծել Մանազկերտի աշխարհագրական դիրքը՝ «ի Մանազկերտ գեաւըն ի սահմանագլուխ վիճակին Հարքայ»: Մենք արդեն տեսանք, որ այս երկուսի (ասորերեն՝ Halphai, évêque de 'Arkiws եւ Theodoros, [évêque] de 'Armn) հիշատակությամբ է սկսվում նաեւ Միքայել Ասորու երկում պահպանված՝ հայազգի պատվիրակների ամբողջական ցուցակը:

³⁸ Տէն Ե. ՎՐԴ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՅ, Հայոց Եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորւոց Եկեղեցու հետ (Հայկական եւ ասորական աղբիւրների համաձայն), Բ. հրատ., Ս. էջմիածին, 2009, էջ 150 (ծանոթ. 3):

³⁹ Տէն Հ. ՆԵՐՍԷՍ ԱԿԻՆԵԱՆ, «Խոսրովիկ թարգմանիչ» եւ իւր երկասիրութիւնները (Շարունակութիւն), Մանազկերտի ժողովը. Ա. Աղբիւրներ, «Հանդէս Ամսօրեայ», յուլիս, 1905, էջ 216. հմմտ. Ե. ՎՐԴ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՅ, նշվ. աշխ., էջ 150 (ծանոթ. 5):

⁴⁰ Տէն Հ. ՆԵՐՍԷՍ ԱԿԻՆԵԱՆ, «Խոսրովիկ թարգմանիչ» եւ իւր երկասիրութիւնները, էջ 216. հմմտ. Ե. ՎՐԴ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՅ, նշվ. աշխ., էջ 150-151 (ծանոթ. 7):

⁴¹ Տէն "Chronique de Michel le Syrien", հտ. 2, էջ 459-460, 497-498:

⁴² Н. АДОНИ, Указ. соч., с. 327, 336-338:

⁴³ ՈՒԽՏԱՆԵՍ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ, Պատմութիւն Հայոց, էջ 503:

Քույր եկեղեցու առաջնորդի երկու մովելորդ է, ըստ Ֆրանսիացի ականավոր ասորագետ եւ հոգեւորական Ժան Շաբոյի (1860–1948 թթ.), նույնացման չենթարկվող Թ. համարի հատուկ անունը՝ NWZWN, [évêque] de 'ASIBW[GN]⁴⁴: Անձնանունի վերծանումից խուսափում էին նաեւ Եկեղեցու պատմության մասնագետներ Հ. Ներսես Ակինյանն (1883–1963 թթ.) ու Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանը (1879–1974 թթ.) Միքայել Ասորու՝ Մանազկերտի ժողովին վերաբերող դրվագները հայերեն թարգմանելիս⁴⁵: Մինչդեռ Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարք Մաղաքիա Օրմանյանի (1896–1908 թթ.) «Ազգապատում»-ում կարդում ենք «Ներշապուհ Ասպակունեաց»⁴⁶:

Տուրուբերան աշխարհի Ասպակունյաց թեմի հավանական առաջնորդ էր ՆվՋվն (NWZWN)-ին նախորդ դարասկզբում կոչում նաեւ Ե. վրդ. Տեր-Մինասյանը⁴⁷: Իսկ Հ. Ներսես Ակինյանը որոշ վերապահումներով առաջարկում էր ասորերեն ԱՍԻԲՎԳՆ (ASIBWGN)-ի փոխարեն հայերենով ընթերցել (վասպուրական աշխարհի) «Անձեւացեաց» թեմ՝ միայն այն պարզ պատճառով, որ այս աթոռը հաճախ են մատենագիրները եւ ժողովականները հիշատակում⁴⁸:

Մի կողմ դնելով անվան վերծանման խնդիրը, քանի որ մենք ավելի ենք կարեւորում NWZWN-ի առաջնորդության մեջ Հայոց եկեղեցու կառուցվածքում գործող եւս մեկ թեմի առկայությունը, նշենք, որ Ներսես Բ. Բագրեւանդացու (548–557 թթ.) կողմից 554 թ. գումարված Դվինի Բ. ժողովի արձանագրության մեջ կարելի է գտնել Սեպհական գնդի թեմ⁴⁹: Եւ մեր համոզմամբ՝ հենց սրա ասորերեն աղավաղված տարբերակի հետ գործունեք Միքայել Ասորու սկզբնաղբյուրի հեղինակ, Մանազկերտի ժողովի ժամանակակից Հովհան Սյունակյացը՝ նշելիս 'ASIBWGN-ին: Միաժամանակ վերոհիշյալ կաթողիկոսի գրած «Թուղթ մեղադրութեան առ եպիսկոպոսունսն»-ում նույն այդ թեմը՝ Գրիգոր անունով եպիսկոպոսի առաջնորդությամբ, կոչվում է Մարդպետականի⁵⁰:

⁴⁴ "Chronique de Michel le Syrien", t. 2, p. 497, note 16.

⁴⁵ Հ. ՆԵՐՍԷՍ ԱԿԻՆԵԱՆ, «Նորոգվել թարգմանիչ» եւ իւր երկասիրութիւնները, էջ 216. Ե. ՎՐԴ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 151 (ծանոթ. 5):

⁴⁶ ՏԷՍ Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Ազգապատում, էջ 431:

⁴⁷ ՏԷՍ Ե. ՎՐԴ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 151 (ծանոթ. 5):

⁴⁸ ՏԷՍ Հ. ՆԵՐՍԷՍ ԱԿԻՆԵԱՆ, «Նորոգվել թարգմանիչ» եւ իւր երկասիրութիւնները, էջ 216:

⁴⁹ ՏԷՍ ՆԵՐՍԷՍ ԲԱԳՐԵՎԱՆԴԱՅԻ, Ուխտ միաբանութեան Հայոց աշխարհիս..., «Մատենագիրք Հայոց», Զ. դար, հտ. Գ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 420:

⁵⁰ ՏԷՍ ՆԵՐՍԷՍ ԲԱԳՐԵՎԱՆԴԱՅԻ, Թուղթ մեղադրութեան առ եպիսկոպոսունսն, «Մատենագիրք Հայոց», Զ. դար, հտ. Գ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 418: Վասպուրականի

Ուխտանեսի երկում պահպանված՝ «Ձեռնարկ՝ զոր խնդրեաց Սմբատ Վրկան մարզպան⁵¹ յայն եպիսկոպոսացն, որք դարձեալ ժողովեցան նորին հրամանաւ ի Դուին կարգել կաթողիկոս Հայոց յետ մահուանն Մովսիսի⁵², եւ զիւր ձեռնարկն ետ նոցա»-ում՝ տրված շահինշահ խոսքով Բ. Փարվեզի (591-628 թթ.) ժե. տարում (607 թ.), հանդիպում ենք Մարդպետական գավառից Թեոդոս անունով եպիսկոպոսի⁵³: «Կանոնագիրք Հայոց»-ում, որտեղ Ս. Հովհաննես Օձնեցին առաջին անգամ համակարգել է Մեծ Հայքում ու Աղվանքում Ե.-է. դարերի բոլոր եկեղեցաժողովների արձանագրությունները, ընդգրկված է «Կանոն Դրնայ սուրբ ժողովոյն»-ը՝ գումարված Կոստանդ. Բ. կայսեր (641-668 թթ.) գահակալման Դ. տարում (645 թ.): Ահա, սույն «Կանոն»-ը ստորագրած թվով ժե. եպիսկոպոսների շարքում՝ Ա. համարի ներքո գտնում ենք «Տէր Յովհաննէս» անունով ոմն եպիսկոպոսի, որը միառժամանակ հովվապետ էր եւ Ոստանում, եւ Մարդպետականում⁵⁴: Ե.-Ձ. դարերի եպիսկոպոսների վաղ ցուցակներում Ոստանը (քաղաքամայր, արքունիք) հանդես էր գալիս որպէս Հայոց եկեղեցապետի Այրարատյան թեմ⁵⁵: Այդ իսկ պատճառով Միքայել Ասորու երկում այն կոչվում է 'ARMN-ի թեմ⁵⁶:

Եւ այսպէս, Ուխտանեսի՝ թվով Լ. եպիսկոպոսների ցանկը հստակ պետք է թվագրել Ս. Հովհաննես Գ. Օձնեցու գահակալման տարիներով, հետեւաբար՝ մեզ հետաքրքրող Արաբական խալիֆայության գերիշխանության հաստատման սկզբնական շրջանով: Ստորեւ ներկայացնում ենք այդ ցուցակը՝ ավելացնելով այնտեղ բացակայող Սեպհական գնդի թեմը՝ պայմանականորեն տեղադրելով այն վերջին՝ ԼԱ. տեղում:

Մարդաստանում տեղադրվող այս հովվությունը գոյություն է ունեցել դեռեւ Ե. դարում (Ա. ՇԱՀԻՆԵԱՆ, Ե.-է. դարերի պարսկահպատակ Հայոց հայրապետների իրաւասութեան եւ հովանու ներքոյ գտնուող տարածքները, էջ 93-116):

⁵¹ Սասանյան Վրկանաց մարզպան Սմբատ Բագրատունի (599-607 թթ.):

⁵² Մովսէս Բ. Եղիվարդեցի (574-604 թթ.):

⁵³ ՈՒՍՏԱՆԷՍ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ, Պատմութիւն Հայոց, էջ 548-549:

⁵⁴ «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Բ., էջ 214-215:

⁵⁵ Ա. ՇԱՀԻՆԵԱՆ, Ե.-է. դարերի պարսկահպատակ Հայոց հայրապետների իրաւասութեան եւ հովանու ներքոյ գտնուող տարածքները, էջ 93-116:

⁵⁶ Մատենադարձերում այս աթոռի հիշատակությունը երկրորդ տեղում կարող ենք բացատրել այն պարզ պատճառով, որ առաջին տեղը Հովհաննես Օձնեցու, Ուխտանեսի երկերում եւ Միքայել Ասորու սկզբնաղբյուրում հատկացված է Հարքի թեմին, քանզի Մանազկերտը՝ համատեղ ժողովատեղին, ինչպէս արդեն գրեցինք, տեղադրվում էր Ապահունիքի՝ Հարք գավառի հետ սահմանագլխին: Եւ կարծես թէ Հայոց հայրապետը փորձում էր հիմնավորել իր ցուցակի բացման սկզբունքը՝ գրելով «ի Մանազկերտ գեաւոյն ի սահմանագլուխ վիճակին Հարքայ»:

Մենք առաջարկում ենք նաեւ բոլոր թեմերի աշխարհագրական տեղադրումը՝ հիմք ընդունելով «Աշխարհացոյց»-ի տվյալները⁵⁷:

ա.	Եպ. Հարքայ	Տուրուբերան (Հարք)
բ.	Եպ. Ոստան	Այրարատ (Ոստան Հայոց)
գ.	Եպ. Տայոց	Տայք
դ.	Եպ. Մարդաղոյ (Մարդոյաղույ)	Տուրուբերան (Մարդաղի)
ե.	Եպ. Արշամունեաց	Տուրուբերան (Արշամունիք)
զ.	Եպ. Արծրունեաց	Վասպուրական
է.	Եպ. Սիւնեաց	Սիւնիք
ը.	Եպ. Ռշտունեաց (Ռըշտունեաց/Ըռշտունեաց)	Վասպուրական (Ռշտունիք)
թ.	Եպ. Մոկաց	Մոկք
ժ.	Եպ. Ամատունեաց	Վասպուրական (Արտազ)
ժա.	Եպ. Բասենոյ	Այրարատ (Բասեն)
ժբ.	Եպ. Մամկոնէից (Մամիկոնեաց)	Տուրուբերան (Տարոն)
ժգ.	Եպ. Բագրեւանդայ	Այրարատ (Բագրեւանդ)
ժդ.	Եպ. Խորխոռունեաց	Տուրուբերան (Խորխոռունիք)
ժե.	Եպ. Վանանդայ (Վանանդեայ)	Այրարատ (Վանանդ)
ժզ.	Եպ. Ապահունեաց	Տուրուբերան (Ապահունիք)
ժէ.	Եպ. Արշարունեաց	Այրարատ (Արշարունիք)
ժը.	Եպ. Գնունեաց	Այրարատ (Արազածոտն)
ժթ.	Եպ. Գողթան	Վասպուրական (Գողթն)
ի.	Եպ. Գարդմանայ	Ուտիք (Գարդման)
իա.	Եպ. Ակէոյ	Վասպուրական (Ակէ)
իբ.	Եպ. Բաժունեաց, պետք է որ կարդալ Բզնունեաց ⁵⁸	Տուրուբերան (Բզնունիք)
իգ.	Եպ. Երուտակաց	Պարսկահայք (Ջարեւանդ եւ Հէր)
իդ.	Եպ. Ասորեաց	Աղձնիք (Սանասունք ⁵⁹)

⁵⁷ Եպիսկոպոսութիւնների անվանումները թվարկելիս՝ փակագծերում ցույց ենք տալիս մյուս հայ մատենագիրների մոտ հանդիպող ձևերը:

⁵⁸ Հովհաննես Օձնեցու ցանկում Մանագլեքտի ժողովի յոթ ամենաազդեցիկ հայ եպիսկոպոսների թվում հիշատակվում էր «Թէոդորոս Բզնունեացը» (ՅՈՎՀԱՆ ԱՌՁՆԵՑԻ, Սակա ժողովոց, որ եղեն ի Հայք, էջ 124), ում, անկասկած, պետք է նույնացնել Միքայել Ասորու ցուցակից («Chronique de Michel le Syrien», հտ. 2, էջ 497) Theorios, [évêque] de Beznunis հոգեւորականի հետ: Ավելին՝ Սյունյաց եպիսկոպոս Ստեփանոսի (մահ. 735 թ.) հեղինակած փիլիսոփայական բազմաթիվ երկերից մեկում նույն այս բարձրաստիճան հոգեւորականը կոչվում է Թեոդորոս Բագեն (Ստեփանոս Սիւնեցի, Վասն անապականութեան մարմնոյն..., «Մատենագիրք Հայոց», Ը. դար, հտ. 2, Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 455):

⁵⁹ Մեր կողմից առաջարկվող «Ասորեաց թեմի» տեղադրումը պայմանավորված է այն վարչական իրականությամբ, որ Սասանյանների օրոք Աղձնիքի Արզան եւ Կորճալքի Կորդուք-Տմորիք գավառները ընդգրկված էին Ասորոց մարզպանության (միջ.-պարս. `Asūr) կազմում (տե՛ս Н. АДОНИЦ, նշվ. աշխ., էջ 225-230): Մյուս կողմից՝ Միքայել Ասորու երկի՝ Մանագլեքտի ժողովին մասնակից հայազգի պատվիրակների շարքում գրանցված Սարգիս անունով եպիսկոպոսի առկայությամբ Սանասունքից՝ (31) Sargis, évêque de Sanasayê (տե՛ս «Chronique de Michel le Syrien», հտ. 2, էջ 459-460, 497-498):

իե.	Եպ. Անձեւացեաց	Վասպուրական (Անձեւացիք)
իզ.	Եպ. Պալունեաց եւ Տուրուբերան (Պալունիք)	Վասպուրական (Պալունիք)
իէ.	Եպ. Մեհնունեաց	Վասպուրական (Մեծնունիք)
իը.	Եպ. Ելոյ	Պարսկահայք (Այլի, որ է Կուռիճան)
իթ.	Եպ. Զարեհահայից (Զարեհուանից)	Պարսկահայք (Առնայ/Ըռնայ, Զարէհաւան եւ Տամբեր)
լ.	Եպ. Միւսասորեաց	Աղձնիք (Արզան ⁶⁰) եւ Կորճայք (Կորդուք-Տմորիք)
լա.	Եպ. Սեպհական գնդին	Վասպուրական (Մարդաստան)

Սույն ցանկից, որը ամբողջացնում է Հայոց Եկեղեցու թեմական կառուցվածքը Ը. դարասկզբին, բացակայում է որեւէ աթոռ, որը կարող էր գտնվել մեզ հետաքրքրող՝ մինչեւ 591 թ. բյուզանդա-իրանական նոր սահմանազատումը կայսրության մաս կազմող եւ արաբների կողմից է. դարում նվաճված, Մեծ կամ Փոքր Հայքերի գավառներում: Մի խոսքով՝ արաբահպատակ Հայոց հայրապետների իրավասությունը չտարածվեց ո՛չ Մեծ Հայքի, ո՛չ էլ Փոքր Հայքի՝ Կ. Պոլսի եւ Անտիոքի պատրիարքությունների կանոնական տարածքներում ընդգրկված աթոռների հանդեպ: Եւ պատճառը ամենեւին էլ այն չէր, որ նվաճված գավառները իսլամական իշխանությունները կցել էին հիմնականում, ինչպես ներածական հատվածում ցույց տվեցինք, Արմինիային հարակից վարչական միավորների կազմում: Սույն ոստիկանության վարչական սահմանները որեւէ կերպ չէին կարող խոչընդոտ հանդիսանալ Դվինի հայրապետների համար՝ կյանքի կոչելու նման կարեւորագույն նախագիծ: Օրինակ՝ եպիսկոպոսաց միավորների՝ մեր առաջարկած աշխարհագրությունից պարզ երեւում է, թե ինչպես էր Դվինի իրավասությունը տարածվում նաեւ Երուտակաց, Ելոյ ու Զարեհավանից թեմերի վրա: Պարսկահայքի հյուսիսային այս գավառները ընդգրկված էին, ինչպես որ հաջողվել է մեզ ճշտել ժամանակին, Արմինիային հարակից Ատրպատականից ձեւավորված արաբական Աձարբայջան (أذربيجان [Ādarbayğān]) նահանգի կազմում⁶¹:

⁶⁰ Առաջարկվող Միւսասորեաց թեմի տեղադրումը մի կողմից դարձյալ պայմանավորված է Սասանյանների վարչական քաղաքականությամբ՝ ի օգուտ Ասորոց մարզպանության, մյուս կողմից՝ Միքայել Ասորու Մանազկերտի ժողովին հայագրի պատվիրակների շարքում գրանցված՝ այս անգամ Գարրիել անունով եպիսկոպոսի առկայությամբ Արզանից՝ (22) Gabriel, [évêque] d'Arzôn) (Ibid):

⁶¹ Ա. ՇԱՀԻՆԵԱՆ, Արմինիյա արաբական նահանգի սահմաններն ու վարչատարածքային բաժանումն ըստ արաբագիր սկզբնաղբերների, «Հայկազեան հայագիտական հանդէս», հտ. Լ., 2010, էջ 319-328:

4. Պոլսի եւ Անտիոքի պատրիարքությունների իրավասության տակ գտնվող Մեծ ու Փոքր Հայքերի գավառներում եկեղեցական իշխանության ճակատագիրը Իսլամական խալիֆայության գերիշխանության հաստատումից հետո մեզ պարզ է դառնում հակոբիկ ասորիների պատրիարք Միքայել Մեծի լայնածավալ «Ժամանակագրությանը» կցված հավելվածները ուշագիտ թերթելիս: Այնտեղ թվարկվում են նրա եկեղեցու բոլոր թեմերը, որոնք գործում էին Աբբասյան խալիֆայության (750–1258 թթ.) հյուսիսային նահանգներում Ը.-Թ. դարերի սահմանագլխին⁶²: Դրանցից չորսը դուրսին տեղադրվում են նախկին Բյուզանդական Հայքի հենց այն գավառներում, որոնք ժամանակին կամ Կ. Պոլսի, կամ Անտիոքի եկեղեցիների կանոնական տարածքներում էին ընդգրկվել:

Ա. Կ. Պոլսի նախկին կանոնական տարածքներում.

1. Mélitène = Մելիտենե ասորական թեմը՝ Փոքր Հայքի հարավային գավառները զբաղեցնող, տեղակայում ենք Մելիտենե կենտրոնով նախկին բյուզանդական (ըստ 591 թ. Մորիկի բարեփոխումների) Առաջին Հայք գավառի տարածքում:

2. Qalinqala⁶³ = Կալիկալա ասորական թեմը՝ Բարձր Հայք աշխարհը զբաղեցնող, տեղակայում ենք Թեոդոսիոպոլիս կենտրոնով նախկին բյուզանդական (ըստ 591 թ. Մորիկի բարեփոխումների), այդպես կոչված՝ «Մեծ Հայքի Մեծ մաս» գավառի տարածքում:

Բ. Անտիոքի պատրիարքության նախկին կանոնական տարածքներում.

3. Arsamosate = Արսամոսատ ասորական թեմը՝ Ծոփաց աշխարհի Արշամաշատ կամ Բալահովիտ գավառը զբաղեցնող, տեղակայում ենք Արշամաշատ կենտրոնով նախկին բյուզանդական (ըստ 591 թ. Մորիկի բարեփոխումների) այդպես կոչված «Մյուս Զորրորդ Հայք» գավառի տարածքում:

4. Maipherqat = Մայփերկատ ասորական թեմը՝ Աղձնիք աշխարհի Նփրկերտ քաղաքն ու գավառը զբաղեցնող, տեղակայում ենք Մարտիրոպոլիս կենտրոնով նախկին բյուզանդական (ըստ 591 թ. Մորիկի բարեփոխումների), այդպես կոչված՝ «Հուստինիանոսյան Հայք» գավառի տարածքում:

⁶² Տե՛ս «Chronique de Michel le Syrien», t. 3, appendice IV, էջ 492–504:

⁶³ Սա արաբերենից فالقلا [Qāliqalā] ընդօրինակված Թեոդոսիոպոլսի անվանումն է, որը ծագում է Բյուզանդական Հայքի խոշորագույն քաղաքի գրաբարյան («Կարնոյ») ձևից (А. Шагинян, Арабо-мусульманская историография IX в. о странах и народах Кавказа, Армянского нагорья и смежных областей, Санкт-Петербург, 2018, էջ 256, 270):

Ընդ որում, ինչպես հոգևածի սկզբում հայկական տարածքներում արաբների վարչական քաղաքականությունը նկարագրեցինք, դրանցից միայն երկուսն էին (2, 3) ընդգրկված Արմինիայի կազմում. Մելիտենե-ինը՝ Փոքր Հայքի հարավում, ընդգրկված էր Միջագետքի սահմանային գոտու (աս-Սուդուր ալ-Ջազարիյա) կազմում, իսկ Մայփերկատինը՝ Աղձ-նիքի արեւմտյան գավառներում՝ ալ-Ջազիրայի:

Հավելվածներում մեզ հետաքրքրող եւս երկու թեմ ենք գտնում.

5. Arménie (Grande-) կամ Kélat = Մեծ Հայքի կամ Խլաթի⁶⁴ ասորական թեմը՝ Տուրուբերան աշխարհը զբաղեցնող, տեղակայում ենք Մանազկերտ կենտրոնով նախկին բյուզանդական (ըստ 591 թ. Մորիկի բարեփոխումների) Մեծ Հայք գավառի տարածքում:

6. Arzôn ou Arzoun = Արզան ասորական թեմը՝ Մեծ Հայքի Աղձնիք աշխարհի արեւելյան Արզան գավառը զբաղեցնող, տեղակայում ենք նախկին բյուզանդական (ըստ 591 թ. Մորիկի բարեփոխումների), այդպես կոչված՝ «Հուստինիանոսյան Հայք» գավառի տարածքում:

Սակայն, այս երկուսը մինչեւ արաբական նվաճումները որեւէ առնչություն Կ. Պոլսի կամ Անտիոքի կանոնական տարածքների հետ չեն ունեցել: Ինչպես մեզ հաջողվել է ցույց տալ Բեյրութում հրապարակված «Ե.-է. դարերի պարսկահայատակ Հայոց հայրապետների իրաւասութեան եւ հովանու ներքոյ գտնւող տարածքները» վերնագրով հոգևածում՝ Արզանը Հայոց եկեղեցապատկան «Տմորեաց թեմի» կազմում էր, իսկ Խլաթը՝ «Բզնունեաց թեմի», քանզի Մեծ Հայքի 387 թ. տրոհմամբ դրանց նույնանուն գավառները Սասանյաններին բաժին ընկան, իսկ Բյուզանդիային անցան միայն 591 թ. հաշտությանմբ⁶⁵: Ավելին՝ դրանք նույն կարգավիճակով գտանք Ը. դարասկզբում. ըստ Միքայել Ասորուն՝ Մանազկերտի ժողովին մասնակցած հայազգի հոգեւորականների թվում էին, ինչպես ցույց տվեցինք (ծանոթ. 58, 60) եւ «Գաբրիէլը՝ Արզանի եպիսկոպոսը» (Gabriel, [évêque] d'Arzôn), եւ «Թէոդորոսը՝ Բզնունեացինը» (Theorios, [évêque] de Beznunis):

⁶⁴ Սույն թեմի առաջնորդարանը տեղադրում ենք Վանա լճի արեւմտյան ափին գտնվող Խլաթ քաղաքում: Բանն այն է, որ Միքայել Ասորուն երկում Խլաթի մեկ եպիսկոպոս է միայն հիշատակվում՝ Յոհաննան անունով (Iohannan, évêque de Kélat, ville d'Arménie), որը նաեւ Մեծ Հայքի եպիսկոպոսների ցանկում է տեղ գտել՝ Բ. համարի տակ (Iohannan, évêque d'Arménie):

⁶⁵ Արզունքում Արզանն ու Բզնունիքը միայն 16 տարով (594-610 թթ.) ենթարկվեցին Ավանում Կ. Պոլսի կողմից հիմնադրված հայ-քաղկեդոնիկ աթոռին (տե՛ս Ա. ՇԱՀԻՆՅԱՆ, Ե.-է. դարերի պարսկահայատակ Հայոց հայրապետների իրաւասութեան եւ հովանու ներքոյ գտնւող տարածքները, 93-116):

Ըստ մեզ՝ այն հանգամանքը, որ Ը. դարասկզբում Արզանը միակ գավառն էր, որտեղ միառժամանակ կողք-կողքի հակաքաղկեդոնիկ եկեղեցիների երկու թեմ էին գործում, հիմք հանդիսացավ, որ հենց այստեղ, այլ ոչ թե Մանավազկերդում (Մանազկերտ), Միքայել Ասորու արտահայտություններ՝ «...Աստված ներշնչեր Աթանասիոս պատրիարքի եւ Իվաննիս կաթողիկոսի սրտերում, ժողով գումարել»⁶⁶:

Մենք բոլոր հիմքերն ունենք պնդելու, թե ներկայացված ասորական թեմերից առնվազն երեքը հիմնադրված էին տարածաշրջանում Արաբական խալիֆայության գերիշխանության հաստատումից գրեթե անմիջապես հետո՝ 726 թ. Մանազկերտում գումարված հայ-ասորական համատեղ եկեղեցաժողովից առաջ⁶⁷: Առաջինը, ժողովը նախագահող Հայոց հայրապետ Հովհաննես Գ. Օձնեցու վկայությամբ, Հակոբիկյան Եկեղեցու պատվիրակների շարքում էր «տէր Աթանաս Նփրկերտոյ եպիսկոպոսը»⁶⁸, որը Միքայել Ասորու երկում՝ Athanasius, évêque de Maipherqat ձեւով, նույնպես գրանցված էր մասնակիցների թվում⁶⁹: Միեւնույն ժամանակ վերջինիս «Ժամանակագրությանը» կցված Մայփերկատի եպիսկոպոսների ծավալուն ցանկում նույն այդ Աթանասը մի կողմից Ա. համարի տակ է նշված⁷⁰, մյուս կողմից՝ գրառում կա առ այն, որ նա ապագա պատրիարք Աթանաս Դ.-ն է (756-758 թթ., Athanasius [IV], Sandalaya)⁷¹: Դիոնիսիոս Թեյ-Մահարացին նույնպես պնդում է, որ այս Mar Athanase Sandalia-ն, որ գլխավորում է Հակոբիկյան Եկեղեցին, Մայփերկատի առաջին եպիսկոպոսն էր՝ նշանակված Աթանաս Գ.-ի օրոք⁷²: Այնպես որ, տվյալ թեմը Նփրկերտում բոլորովին նոր միավոր էր: Ի դեպ, Միքայել Ասորին հաղորդում է, որ Մայփերկատում դեռ Մանազկերտի ժողովից առաջ գործում էր Բեթ-Իգրայի ասորական խոշոր վանական համալիրը⁷³:

⁶⁶ "Chronique de Michel le Syrien", t. 2, p. 459, 493:

⁶⁷ Միքայել Ասորու հավելվածներից կարելի է դուրս գրել եւս երեք թեմ, որոնք տեղադրվում են Մորիկի բարեփոխումների արդյունքում 591 թ. Ամիդ կենտրոնով ձեւավորված Չորրորդ Հայքի սահմաններում՝ Amid, Dara եւ Mardé ou Mardin: Սակայն սրանք մեր խնդրի շարակարգից արդեն դուրս են, քանի որ, ինչպես բազմիցս նշեցինք, այս պրովինցիան զբաղեցնում էր պատմական Հայոց Միջագետքի գավառները, որոնք հիմնականում ասորաբնակ էին: Ավելին՝ Ամիդում, օրինակ, Դիոնիսիոս Թեյ-Մահարացին արդեն Աթանաս Ա. պատրիարքի օրոք է (595-631)՝ նախքան արաբական նվաճումները, հիշատակում հակոբիկ եպիսկոպոսի՝ Mar Cyriaque [évêque] d'Amida (Chronique de Denys de Tell-Mahré, էջ 5-6, 4-5):

⁶⁸ Յովհանն Լեւոնեցի, Սակա ժողովոց, որ եղեն ի Հայք, էջ 124:

⁶⁹ Տե՛ս "Chronique de Michel le Syrien", հտ. 2, էջ 459, 496:

⁷⁰ "Chronique de Michel le Syrien", t. 3, appendice IV, p. 500.

⁷¹ Անդ, հավելված III, էջ 450:

⁷² Տե՛ս "Chronique de Denys de Tell-Mahré", էջ 46, 41:

⁷³ Տե՛ս "Chronique de Michel le Syrien", հտ. 2, էջ 457-458, 492-493:

Այդպիսին էր նաեւ Արզանինը, քանզի Սեւերոս Բ. Բար Մաշքա պատրիարքի օրոք (668–681 թթ.) Միքայել Ասորին երկու անգամ՝ թվով ԺԳ. եւ ԺԴ., հակոբիկ եպիսկոպոսների շարքում հիշատակում է Abraham, [évêque] d'Arzôn-ին⁷⁴։ Ստացվում է, որ արաբների կողմից 640–641 թթ. ձմռանը բյուզանդական Մարտիրոսյան (Մայփերկատ) մայրաքաղաքով «Հուստինիանոսյան Հայք» գավառի (սրա կազմում էր նաեւ Արզանը) նվաճումից⁷⁵ որոշ ժամանակ անց արդեն կազմավորված էր ասորական այս թեմը։ Ամենայն հավանականությամբ, արաբական շրջափակումն էր պատճառը, որ 645 թ. վերոհիշյալ «Կանոն Դըմայ սուրբ ժողովոյն»-ի որոշումների տակ չէր ստորագրել Արզանի ներկայացուցիչը⁷⁶։

Մելիտենեի ասորական թեմը մենք նույնպես դասում ենք նորաստեղծների շարքին։ Բանն այն է, որ այս թեմի եպիսկոպոսների ծավալուն ցանկում Միքայել Ասորին առաջինը թվագրում է Դանիելին (Daniel, évêque de Mélitene)՝ նշանակված Դիոնիսիոս Ա. Թել-Մահարցու (817–845 թթ.) կողմից⁷⁷։ Իսկ այս Դանիելին Միքայել Ասորու ծննդավայրում նախորդել էր ինը եպիսկոպոս. նրանցից հինգը՝ կարճ ժամանակով (Leontius, Otreius, Acac[i]us, Mama and Domitianus), չորսը՝ երկար (Thomas, Ezéchiél, Gregorius, Aharon)⁷⁸։ Ստացվում է, որ սա Ասորի Հակոբիկյան եկեղեցապատկան ամենահին թեմն էր Հայոց աշխարհում, որի հիմնադրումը կարող ենք հանգիստ թվագրել է. դարակեսով, երբ մահմեդականները 645 թ. հոկտեմբերին, ինչպես ժամանակին ճշգրտել էինք, նվաճեցին Առաջին Հայք բյուզանդական գավառը՝ Մելիտենե մայրաքաղաքով⁷⁹։

Մնացած երեք թեմի պարագայում Միքայել Ասորին հստակ հիշատակում է հիմնադիր եպիսկոպոսների՝ Կիրիակոս պատրիարքի օրոք (793–817 թթ.)։ Ահա դրանք՝ Athanasius, évêque de Qalinqala. Cyrillus, évêque de la ville d'Arsamosate. Gabriel, év. de la Grande Arménie⁸⁰։

⁷⁴ Տե՛ս անդ, էջ 438, 459, 440, 461։

⁷⁵ Տե՛ս Ա. Шагинян, Армения и страны Южного Кавказа в условиях византийско-иранской и арабской власти, сер. «Византийская библиотека. Исследования», Санкт-Петербург, 2011, էջ 95–97։

⁷⁶ «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Բ., էջ 214–215։

⁷⁷ Տե՛ս «Chronique de Michel le Syrien», t. 3, հավելված III, էջ 453։

⁷⁸ Անդ, հավելված IV, էջ 494։

⁷⁹ Տե՛ս Ա. Шагинян, Армения... в условиях византийско-иранской и арабской власти, էջ 106–107։

⁸⁰ Տե՛ս «Chronique de Michel le Syrien», t. 3, հավելված III, էջ 451–452։ Ավելի ուշ՝ Ժ. դարավերջին եւ ԺԱ. դարասկզբին Հակոբիկյան եկեղեցու թեմերի թիվը Հայոց աշխարհում համալրվում է եւս երեքով՝ Arabissus եւ Arqa Փոքր Հայքում, որի արդյունքում Մելիտենեի ձեռք է բերում մետրոպոլիայի կարգավիճակ։ Վերջին ասորական թեմը՝ Hesna de Ziad (= [Հ]անձիթ/Անձիւտ. տե՛ս անդ, հավելված IV, էջ 492–504)։

Է. դարի երկրորդ կեսին եւ Հ. դարասկզբին կազմավորված ասորական թեմերի աշխարհագրությունից եւ ժամանակագրությունից դատելով՝ Հակոբիկյան Եկեղեցին, օգտվելով արաբների նվաճած Բյուզանդական Հայքի տարածքում ստեղծված կրոնական իշխանության ճգնաժամից (Կ. Պոլսի պատրիարքը Մելիտենեի, 638 թ. ի վեր Կ. Պոլիս արտաքսված Անտիոքի պատրիարքը⁸¹ Մարտիրոսպոլսի, վերջապես Հայոց հայրապետը՝ Արզանի հանդեպ ի զորու չէին այլևս իրականացնել իրենց իրավասությունները), առաջ ընկավ կաթողիկոսանիստ Դվինից եւ սկսեց այստեղ ներդնել թեմական սեփական համակարգը:

Եզրափակելով հոդվածը՝ հավելենք, որ համամիտ չենք մեր օրերի ականավոր բյուզանդագետ-հայագետ Նինա Գարսոյանի (ծնվ.՝ 1923 թ.) կարծիքին, թե Մանազկերտում ժողովի գումարումն ու դավանաբանական համաձայնության ձեռքբերումը տեղի ունեցավ «...առանց որեւէ միջամտության արաբական իշխանությունների կողմից»⁸²: Մենք անգամ չենք բացառում, որ հնագույն՝ Քաղկեդոնի ժողովը չընդունող արեւելյան այս եկեղեցիների հովվապետները կարող էին իրագործել անմիջապես Դամասկոսից ստացած պետական պատվեր:

Մեր տեսակետի հիմքում ընկած է այն հանգամանքը, որը թույլ չտվեց Հայոց եւ Ասորոց եկեղեցապետներին ժողովը գումարել նախատեսված վայրում: Միքայել Ասորու վկայությունը՝ «...համաձայնեցին գալ Արզոն, սակայն հայերին արգելեց իրենց գորավարը»⁸³: Խոսքը արաբ ոստիկան ալ-Խարիս իբն Ամրու առ-Տաիի (725-729)⁸⁴ մասին է, քանզի Հայոց իշխան Սմբատ Բագրատունին, Մովսես Դասխուրանցու վկայությամբ, վախճանվել էր Հայոց ՃՀԴ. թվականին⁸⁵ Մանազկերտում 726 թ. հոկտեմբերի 4-ին գումարված ժողովից մի քանի ամիս առաջ՝ մայիսի 29-ին:

Թե որն էր արաբ ոստիկանի արգելքի իրական պատճառը, միայն կարելի է ենթադրել, սակայն ամենեւին այն չէր, ինչի մասին գրում է

⁸¹ Իրաքցի պատմիչ ալ-Վակիդիին (747-823 թթ.) վերագրվող «Ասորիի նվաճում» գրքում նկարագրվում է, թե ինչպես մահմեդականները Ասորիոյը գրավեցին Հիջրայի 17 թ. շաբան ամսվա 5-ին (=638 թ. օգոստոսի 22) (տե՛ս ۲۹. ص، ۱۳۰۲، القاهرة، الجزء الثاني، الفهر، 1302 [1885], s. 29): فتوح الشام للإمام العلامة الواقدي، الجزء الثاني، القاهرة، ۱۳۰۲، ص ۲۹: Futūh as-Sām li-l-'imām al-'allāma-t al-Wāqidī, al-ğuz' at-tānī, al-Qāhirah, 1302 [1885], s. 29):

⁸² N. GARSOÏAN, *The Arab Invasions and the Rise of the Bagratuni (640–884)*, “The Armenian people from Ancient to Modern times”, ed. by R. Hovannisian, New York, 1997, vol. 1, p. 125.

⁸³ "Chronique de Michel le Syrien", t. 2, p. 459, 493.

⁸⁴ *Տե՛ս* А. Шагинян, Армения... в условиях византийско-иранской и арабской власти, *էջ* 470:

⁸⁵ «...ի ձՀԴ. թուականությանն Հայոց զամառն ման անասնոց եւ ձմեռն աշխարհագիրն Հերթի... եւ ի նոյն տարի մեռաւ Սմբատ՝ Հայոց իշխան» (տե՛ս «Մոզսէսի Կաղանկատուացոյ Պատմութիւն Աղոռանից աշխարհի», էջ 396):

նախորդ դարասկզբին Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարք Մաղաքիա Օրմանեանը. «Արգոն... Հայաստանի ոստիկան Վալիաթի⁸⁶ սահմանէն դուրս լինելուն, սա չներեց հայ կաթողիկոսին եւ եպիսկոպոսներուն իր սահմանէն ելնել»⁸⁷; Բանն այն է, որ Թ.-Ժ. դդ. մահմեդական պատմիչների ու աշխարհագիրների տվյալներով, Արգանը մենք տեղադրել ենք Արմինիայի կազմում⁸⁸:

Արաբական իշխանությունների միջամտության օգտին է անուղղակի վկայում նաեւ այն, որ Հայոց կաթողիկոս Հովհաննես Գ. Օձնեցին արաբ խալիֆա Ումառ Բ.-ի (717–720 թթ.) հետ նախապես հանդիպել է Դամասկոսում: Կաթողիկոս-պատմիչ Հովհաննես Ե. Դրասխանակերտցին (898–929 թթ.) մանրակրկիտ նկարագրում է, թե ինչպես այս նախորդողը ոստիկան Վլիթի (ալ-Վալիդի, 718–720 թթ.) միջնորդությամբ հրավիրված էր արքունական քաղաք (Դամասկոս), որտեղ նրան ընդունեց ամիրապետը՝ «բազում պատուով»⁸⁹: Իսկ Ումառի (Ումառ Բ.) մասին նրա ժամանակակիցը՝ հայոց վարդապետ Ղեւոնդը, վկայում էր. «Ձառ ասեմ ազնուակա՛նագոյն Բան զամենայն արս ազգատոհմին իւրոյ: Սա արար դարձ գերութեանն, զոր գերեաց Մահմետ»⁹⁰ յաշխարհէս Հայոց յետ այրելոյն զնախարարս աշխարհիս»⁹¹ 705 թ.:

Հենց այս հանդիպման ժամանակ է, որ հայկական կողմին կարող էր ներկայացվել Դամասկոսի քաղաքական կամքը, թե հարկավոր է գումարել հայ-ասորական համատեղ ժողով, ինչպես նաեւ մահմեդականների կողմից Բյուզանդական Հայքի գրավյալ տարածքներում եկեղեցական իշխանության հետագա ճակատագիրը: Մեր ենթադրությունների հիմքում ընկած է պատմական այն փաստը, որ Մանազկերտի ժողովի նախօրեին Դվինից չդիմադրեցին Հակոբիկյան Եկեղեցու կանոնական տարածքի ընդլայմանը՝ նախկին Բյուզանդական Հայքի եւս մեկ գավառի (Մարտիրոսյուրիս մայրաքաղաքով «Հուստինիանոսյան Հայք»-ի) հաշվին: Համենայն դեպս, մատենագրքերում այդ

⁸⁶ Այստեղ սխալմամբ նշված է ալ-Վալիդ ոստիկանի անունը, ում կառավարման տարիներն էին 718–720 թթ. (տե՛ս Ա. ՇԱԳԻՆՅԱՆ, *Արմենիա... в условиях византийско-иранской и арабской власти*, էջ 470):

⁸⁷ Տե՛ս Մ. ԱՐԲ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, *Ազգապատում*, էջ 431:

⁸⁸ Տե՛ս Ա. ՇԱՀԻՆԵԱՆ, *Արմինիա արաբական նահանգի սահմաններն ու վարչատարածքային բաժանումը...*, էջ 319–328:

⁸⁹ «Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցոյ Պատմութիւն Հայոց», «Մատենագիրք Հայոց», Ժ. դար, հտ. ԺԱ., Պատմագրութիւն, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 420–422:

⁹⁰ Արաբական խալիֆայության փոխարքա Մուհամմադ իբն Մարվան (693–710 թթ.):

⁹¹ «Պատմաբանութիւն Ղեւոնդեայ Մեծի վարդապետի Հայոց...», «Մատենագիրք Հայոց», Ը. դար, հտ. Զ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 761:

առնչությամբ ակնարկ չենք գտնի: Փոխարենը տեսանք կաթողիկոսանիստ Դվինի իրավասության մասնակի վերականգնումը Արզանում՝ մասնակի, որովհետեւ այնտեղ շարունակեց իր գործունեությունը նաեւ հակոբբիկ եպիսկոպոսաց աթոռը:

Արաբ ոստիկանի միջամտությունն անգամ հավանական պատճառ հանդիսացավ, որ Անտիոքից Մանազկերտ ժամանած պատվիրակությունը չգլխավորեր անձամբ Աթանաս Գ. պատրիարքը, որը, ինչպես տեսանք, պատրաստ էր ներկա գտնվել, եթե պատմական նշանակություն ունեցող այդ եկեղեցաժողովը կայանար նախատեսված վայրում՝ Արզանում: Փոխարենը նա գերադասեց Մանազկերտ գործողել իր Եկեղեցութարձրաստիճան եպիսկոպոսներին՝ Էդեսիայի (Եդեսիայի) մետրոպոլիտ Կոստանդինի գլխավորությամբ:

Սույն շարակարգում պատահական չենք համարում նաեւ այն, որ Դվինի իրավասության ներքո գտնվող Մանազկերտում ժողովն ավարտվեց դավանաբանական համաձայնության ձեռք բերմամբ⁹², հենց Հայոց Եկեղեցու կողմից ընդունված «անապականության» մասին ուսմունքի հիման վրա⁹³:

Իսկ Դամասկոսի շահագրգռվածությունը հարկավոր է բացատրել ռազմաքաղաքական նկատառումներով. խալիֆայության հպատակ, բյուզանդական սահմանի երկայնքով, այդ թվում ռազմավարական Միջագետքի սահմանային գոտում բնակվող հակաքաղկեդոնիկ եկեղեցիների հետեւորդների⁹⁴ ներուժը հարկավոր էր շտապ կենտրոնացնել եւ ուղղել բյուզանդական ռազմաճակատ:

⁹² Ըստ Մաղաքիա արք. Օրմանյանի՝ «Մանազկերտի հայ-ասորական ժողովին գլխաւոր նպատակը ապականութեան խնդիրին ծայրայեղութիւնները... հերքել, եւ ուղիղ դաւանութեան կէտը որոշելն էր եւ ժողովական կանոններն ալ անոր համեմատ կազմուեցան» (Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, Ազգապատում, էջ 431):

⁹³ Ինչպես որ գրում է եկեղեցական բարձրաստիճան գործիչն ու պատմաբանն իր կոթողային աշխատության մէջ՝ «Հայ Եկեղեցին Յուլիանոսի վարդապետութեան կը մօտենայ, Քրիստոսի մարմինը ի հարկէ եւ ի սկզբանէ ապականութեան ենթարկեալ չըսելով... բայց ասով Յուլիանեան եւ երետրական եղած չ'ըլլար, ինչպէս նաեւ աստուածաշարժարարութեան հաւանած չ'ըլլար Սուրբ Աստուածին խաչեցարը աւելցնելով ի դէմս Քրիստոսի, եւ վասն անհատ միաւորութեանն» (անդ, էջ 432): Եկեղեցական մեկ այլ պատմաբանի եզրակացությամբ՝ «Այդպիսով Մանազկերտի ժողովով իրապէս մերժուած կլինի ծայրայեղ Յուլիանիտների... ուսմունքը. իսկ Յուլիանոսի վարդապետութիւնն ըստ էութեան մնում է կանգուն» (Ն. ՎՐԴ. ՏԷՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՅ., նշվ. աշխ., էջ 164):

⁹⁴ Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքի եզրակացությամբ՝ «...Մանազկերտի 10 նգովքները հիմնուած են միաբնակ հակաբաղկեղծական վարդապետութեան վրայ, որուն մէջ հայեր եւ ասորիներ կատարեալպէս համաձայն կ'ին...» (անդ, էջ 432):

Իսլամական իշխանությունների՝ արեւելաքրիստոնեական աշխարհի կրոնական գործերին միջամտելը 720-ական թվականների դրությամբ արդեն նորություն չէր: «Պատմութիւն Աղուանից աշխանի» Գ. գրքում ամբողջովին մեջբերված է Հայոց կաթողիկոս Եղիա Ա. Արճիշեցու (704–717 թթ.) թղթակցությունը արաբ խալիֆա Աբդլմելիքի (Աբդ ալ-Մալիքի՝ 685–705 թթ.) հետ: Արդյունքում՝ Դամասկոսի անմիջական միջամտությամբ, ընդհուպ մինչեւ արաբական զինուժի կիրառմամբ, կաթողիկոսանիստ Դվինին հաջողվեց 704 թ. Աղվանից Պարտավի աթոռը զրկել ինքնագլխության իրավունքներից եւ նրա հանդեպ հաստատել հոգվածի սկզբում արդեն նշված եկեղեցական ու կանոնական իրավասությունը:

Եւ այսպես, արաբահպատակ Հայոց հայրապետները, որոնք 704 թ. իսլամական իշխանություններից ստացել էին պաշտոնական ու ռազմական աջակցություն եւ հաստատել եկեղեցական ու կանոնական իրավասությունը հարեւան Աղվանից եկեղեցու հանդեպ, ի զորու չեղան վերականգնելու դեռեւս 387 թ. Մեծ Հայքի իրանահռոմեական բաժանման արդյունքում խախտված իրավասությունն արեւմտյան այն թեմերի նկատմամբ, որոնք է. դարի երկրորդ կեսի արաբա-բյուզանդական պատերազմների արդյունքում բաժին ընկան Ումայյանների խալիֆայությանը: 451 թ. ի վեր կայսերական եկեղեցու Կ. Պոլսի եւ Անտիոքի պատրիարքություններին ենթակա արեւմտյան այդ թեմերը, ինչպես նաեւ Փոքր Հայքում գործող նման միավորները՝ անգամ 591 թ. Բյուզանդիային բաժին ընկած Հայոց եկեղեցապատկան Արզանը, կաթողիկոսանիստ Դվինի հավանական լուռ համաձայնությամբ, Ը. դարասկզբի դրությամբ հայտնվեցին Ասորի Հակոբիկյան (հակաքաղկեդոնիկ) եկեղեցու իրավասության ներքո: Վերջինիս հետ, ամենայն հավանականությամբ, պաշտոնական Դամասկոսի հավանությամբ, 726 թ.՝ Մանազկերտի ժողովի աշխատանքների արդյունքում, ձեռք բերվեց երկար սպասված դավանաբանական համաձայնություն: Բյուզանդական Հայքի՝ Արաբական խալիֆայությանն անցած տարածքում, մինչեւ սույն եկեղեցաժողովի գումարումը, մեր հաշվարկով, ձեւավորվել էին առնվազն երեք խոշոր ասորական թեմեր, որոնցից մեկական՝ Կ. Պոլսի, Անտիոքի եւ Հայոց եկեղեցիների կանոնական նախկին տարածքներում: Նույն ձեւաչափով՝ ասորական թեմերի քանակը Ը. դարավերջին արդեն կրկնապատկվեց:

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается судьба церковной власти на землях Великой Армении и Малой Армении, которые накануне великих завоеваний арабов-мусульман, пребывая в составе Византийской империи, подчинялись либо Константинопольскому или Антиохийскому патриархатам, либо Двинскому католикосату Армянской Церкви, а по итогам арабо-византийских войн второй половины VII в. достались халифату Умаййадов (661–750). На оккупированных землях Византийской Армении к началу VIII столетия, по подсчетам автора, при возможном вмешательстве исламских властей сформировались как минимум три крупные епархии Сирийской Яковитской Церкви, которая так же, как и Армянская, твердо придерживалась антихалкидонитской позиции и оказалась под верховной властью арабов. Еще три подобные церковные единицы сформировались в конце того же столетия. Из шести епархий Сирийской Яковитской Церкви две занимали бывшие канонические территории Константинопольского патриархата, две — Антиохийского патриархата и еще две — Двинского католикосата.

SUMMARY

The article discusses the fate of church authority in the lands of Greater Armenia and Lesser Armenia, which, on the eve of the great conquests of Muslim Arabs, being part of the Byzantine Empire, were under the jurisdiction of either the Patriarchate of Constantinople or Patriarchate of Antioch, or the Catholicosate of Dvin of the Armenian Church, and passed to the Umayyad Caliphate (661–750) following the Arab-Byzantine wars of the second half of the 7th century. According to the author, in the early 8th century, with the possible intervention of Islamic authorities, at least three large dioceses of the Syrian Jacobite Church were formed in the occupied lands of Byzantine Armenia. The Syrian Jacobite Church, like the Armenian one, firmly adhered to the anti-Chalcedonian position and came under the supreme authority of the Arabs. Three more similar church units were formed at the end of the same century. Two of the six dioceses of the Syrian Jacobite Church occupied the former canonical territories of the Patriarchate of Constantinople, two — the Patriarchate of Antioch, and two more — the Catholicosate of Dvin.

ՀՐԱՆՈՒՇ ՍԱՀԱԿՅԱՆ

«ԽՈՍԵԼՈՒ ԺԱՄԱՆԱԿԸ ԵԿԵԼ Է»¹.ՄԵԾ ԵՂԵՌՆԸ ԵՒ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԱՐՑԸ ԳԵՐՄԱՆԱ-ՀԱՅԿԱԿԱՆ
ԸՆԿԵՐՈՒԹՅԱՆ ԴԵՏՊԱՏԵՐԱԶՄՅԱՆ ՀՐԱՊԱՐԱԿԱՆՈՍՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

ԱՌԱՋԻՆ ԱՇԽԱՐՀԱՄԱՐՏԻ նախօրեին հայ ժողովրդի գերմանացի բարեկամները՝ Յոհաննես Լեփսիուսի գլխավորությամբ, ջանքեր էին գործադրում՝ նպաստելու Յարական Ռուսաստանի ու Օսմանյան կայսրության միջև Արեւմտյան Հայաստանի բարեփոխումների վերաբերյալ համաձայնագրի ստորագրմանը։ Պատերազմի ավարտին իրադրությունը փոխվել էր շնորհիվ Անդրկովկասում հայկական անկախ պետության ստեղծման (1918 թ. մայիսի 28) ու ԱՄՆ նախագահ Վուդրո Վիլսոնի հռչակած «14 կետեր»-ի, որի 12-րդ կետը պահանջում էր Օսմանյան կայսրության մեջ ապրող ազգությունների, այդ թվում՝ արեւմտահայության ինքնավար զարգացման անխափան հնարավորություն։ Գերմանիան ընդունել էր Վ. Վիլսոնի ծրագիրը որպես միջազգային խաղաղության՝ սպասվելիք բանակցությունների հիմք, եւ, հետեւաբար, իր համաձայնությունը հայտնել Հայկական հարցի միջազգային նոր քննարկմանը։

Հայ ժողովրդի համար ճակատագրական այդ ժամանակաշրջանում գերմանացի հայասերները, վճռականությամբ ու նվիրումով շարունակելով հայանպաստ առաքելությունը, իրենց ջանքերն ուղղեցին նպաստելու երիտթուրքերի ոճրագործությունների հրապարակային դատապարտմանն ու Հայկական հարցի արդարացի լուծմանը սպասվելիք բանակցային գործընթացում։

Այսպես՝ պատերազմի ավարտից անմիջապես հետո Յոհ. Լեփսիուսը հրապարակեց «Խնչ են արել հայերի հետ» վերնագրով հոդվածը, որի առաջին «խոսքերն ժամանակը եկել է» վերնագիրը կրող հատվածում, խոսքերով Մեծ եղեռնի չափերի ու հետեւանքների մասին, նա անդրադառնում էր հայերի բնաջնջման հարցում Գերմանիայի ուղղակի

¹ J. LEPSIUS, Was hat man den Armeniern getan?, Die Wiedergeburt des Orients, ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Andreas Baumann, Hamburg, 2007, S. 276–281.

պատասխանատվությանը՝ նշելով, որ գերմանական կառավարությունը գրեթե ոչինչ էր արել՝ գործնականում հերքելու համար ամբողջ աշխարհի կողմից իր հասցեին հնչող մեղադրանքները, թե նա եթե ոչ «դրդման», ապա «հանդուրժողականության ու փոքրոգի անգործության միջոցով» մեղսակից է դարձել մի ամբողջ քրիստոնյա ժողովրդի կործանմանը²:

Հատկանշական է, որ հոգվածի երկրորդ՝ «Օգնելու ժամանակը եկել է» վերնագիրը կրող հատվածում Լեփսիուսը գերմանացի քրիստոնյաներին կոչ էր անում փրկել աքսորված ժողովրդի մնացորդին, անել ամեն բան՝ իրենց՝ գերմանացիներին, անասելի ոճրի բեռից ազատելու համար: «Պե՞տք է, արդյոք, աշխարհն իրավացի դուրս գա, - շեշտում էր նա, - որ միայն Գերմանիան ոչ մի զգացում չունի քրիստոնյայի անվանն ու մարդկային արժանապատվությանն ուղղված նման նախատինքի հանդեպ: Եթե դուք մեղսակից չեք եղել, ապացուցե՛ք, որ չեք կամենում մեղսակից դառնալ: Ձեզ ցավ չե՛ն պատճառում տասնյակ հազարավոր որբերը: Արե՛ք, ինչ ձեր ուժերի սահմաններում է: Օգնե՛ք փրկել մնացած թշվառներին...»³:

Լեփսիուսի՝ պատերազմի ավարտով գրաքննության կապանքներից ազատված Գերմանա-հայկական ընկերությունը (ԳՀԸ), ցեղասպանությունը վերապրած արեւմտահայության մնացորդների փրկությանը նպաստելու հարցում համերաշխ իր նախագահի վերոնշյալ կարծիքին⁴, 1918 թ. հոկտեմբերի 14-ին էվալդ Շթիրի (որը Լեփսիուսի՝ Հոլանդիա տեղափոխվելուց հետո (1916 թ. հուլիս) կատարում էր ԳՀԸ-ի առաջնորդի դերը) ստորագրությամբ դիմում հղեց Գերմանիայի արտգործնախարարության (ԱԳՆ) պետքարտուղար դր. Վիլհելմ Հայնրիխ Զոլֆին՝ առաջարկելով հրապարակել Հայկական հարցի առնչությամբ պատերազմի ժամանակաշրջանին վերաբերող դիվանագիտական բոլոր փաստաթղթերը, որի շնորհիվ յուրաքանչյուրը կարող էր կարծիք կազմել փաստերի ու մեղավորության հարցի վերաբերյալ: Ընկերության վարչությունը վստահ էր, որ այդ ճանապարհով հնարավոր էր լինելու հերքել Անտանտի ու չեզոք երկրների մամուլում Գերմանիայի վերաբերյալ ի հայտ եկող

² Տե՛ս անդ, էջ 279:

³ Տե՛ս անդ, էջ 280:

⁴ «Գերմանական հասարակությանը ճշմարիտ եղելությունն իրազեկելը գեթ հիմա կարելու է, քանի որ խաղաղության առաջիկա բանակցություններում Հայաստանն անկարելու դեր չի խաղալու», - գրում էր Գերմանա-հայկական ընկերությունը 1918 թ. վերջին: Տե՛ս Im Vorwort der "Deutsch-Armenischen Korrespondenz" (այսուհետե՝ DAK) vom 12. November 1918, Das evangelische Zentralarchiv in Berlin (այսուհետե՝ EZA Berlin).

տեսակետները, հանգամանք, որը պետք է նպաստեր հայ ժողովրդի արդարացի հատուցմանն սպասվելիք բանակցային գործընթացում: «Մենք նաեւ ակնկալում ենք,- նշվում էր փաստաթղթում,- որ գերմանական կառավարությունը, հետեւելով փոքր ժողովուրդների իրավունքների ու ազգերի ինքնորոշման իրավունքի պաշտպանության՝ իր կողմից ընդունված սկզբունքներին, կնպաստի հայ ժողովրդի ազատագրությանը, որը մահվան դատապարտված այդ ժողովրդի կյանքի ու գույքի ապահովության, ինքնուրույն ու խաղաղ առաջընթացի եւ տնտեսական ու մշակութային վերելքի գրավականն է: Մենք ներկայացնում ենք այս պահանջն ինչպես մարդասիրության ու արդարության վերականգնման, այնպես էլ՝ գերմանացի ժողովրդի ենթադրելի շահերի նկատառումով»⁵:

ԱԳՆ-ին, սակայն, հետաքրքրում էր ոչ միայն Հայոց ցեղասպանության հարցում Գերմանիայի մեղսակցության՝ Անտանտի եւ չեզոք երկրների մամուլում մեծ տարածում ստացած պնդումների հերքումը, այլ, որքան էլ որ թուրքական կառավարության հանցավորության ներկայացումը դրան չէր նպաստում, նաեւ այդ հանցավորության պարտակումը⁶: Այդ պատճառով դր. Զոլֆը մերժեց է. Շթիրի առաջարկը՝ պատասխանելով, որ դիմումին ընթացք տալու ժամանակը չէ⁷:

Թե ինչը դրդեց պետքարտուղարին Հայկական հարցի վերաբերյալ Գերմանիայի դիրքորոշումը պարզաբանելը հանձնարարել նույն ընկերության նախագահ Լեփսիուսին, կոնսաբանվի ստորեւ:

1918 թ. նոյեմբերի 20-ին Յոհ. Լեփսիուսը Հոլանդիայից միաժամանակ երկու նամակ ուղարկեց Գերմանիայի արտգործնախարար դր. Զոլֆին: Առաջին նամակով նա առաջարկում էր խաղաղության առաջիկա վեհաժողովին մասնակցելու համար Արեւելքի, մասնավորապես Արեւմտյան Հայաստանի հարցերով պատվիրակ ընտրել իրեն: Այդ առաջարկը հիմնավորելու համար նա պետքարտուղարի ուշադրությունը բեւեռել էր կարելու մի շարք հանգամանքների վրա: Այսպես՝ նշվում էր, որ Օսմանյան կայսրության կրոնական, քաղաքական ու տնտեսական

⁵ S^h Das Vorstandsmitglied der Deutsch-Armenischen Gesellschaft Ewald Stier an den Staatssekretär des Auswärtigen Amts (Solf). [http://www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/\\$\\$AllDocs/1918-10-14-DE-001, PA-AA, R 14104](http://www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1918-10-14-DE-001, PA-AA, R 14104).

⁶ Ա. ՀԱՅՐՈՒՆԻ, Յոհաննես Լեփսիուսի առաքելությունը, Երեւան, 2002, էջ 18: Այդ նպատակի համար ԱԳՆ-ը որոշել էր հրատարակել «Սպիտակ գիրք»-ը:

⁷ S^h Das Vorstandsmitglied der Deutsch-Armenischen Gesellschaft Ewald Stier an den Staatssekretär des Auswärtigen Amts (Solf). [http://www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/\\$\\$AllDocs/1918-10-14-DE-001, PA-AA, R 14104](http://www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1918-10-14-DE-001, PA-AA, R 14104).

վերաձեւման, այնտեղ ապրող փոքրամասնությունների ազգային սահմանները որոշելու, տարածաշրջանում Գերմանիայի տնտեսական ու մշակութային շահերը պաշտպանելու հարցերում վեհաժողովում Գերմանիայի ներկայացուցիչը պետք է ունենար ստույգ գիտելիքներ մինչև պատերազմյան իրադրության ու պատերազմի ընթացքում ի հայտ եկած փոփոխությունների մասին: Գերմանական նախորդ դիվանագիտությունը գիտեր Օսմանյան կայսրության միայն երոպական եւ ոչ ասիական «դեմքը»: Հետեւաբար, ըստ Լեփսիուսի, խաղաղության վեհաժողովում նոր Գերմանիայի ամենամեծ ցանկությունը պետք է լիներ նախընթաց արտաքին քաղաքականության սխալներն ու բացթողումները չկրկնելը: Օրինակ՝ Օսմանյան կայսրության քրիստոնյա ու մահմեդական ժողովուրդների մեջ գերմանացիների հանդեպ կորցրած վստահությունն իրենք կարող էին վերականգնել նրանց կենսական շահերի արդարացի ընկալմամբ միայն: Լեփսիուսը վստահեցնում էր, որ վերջին քսան տարիների ընթացքում ինքը տեղյակ էր բոլոր հարցերին. ոչ միայն շրջագայել էր Օսմանյան կայսրությունում, այլև այնտեղ հիմնադրել օգնության կայաններ ու գործարաններ, մոտիկից ծանոթացել այնտեղ ապրող «տարրերի» աշխատելու ունակությանը, առանց չափազանցության, ինքը միակ գերմանացին էր, որ վայելում էր հայ ժողովրդի ու նրա առաջնորդների լիակատար վստահությունը, ճանաչում էր հայ պատվիրակներին, որոնք մասնակցելու էին խաղաղության առաջիկա վեհաժողովին, համագործակցության շնորհիվ գիտեր նաեւ Անգլիայի խորհրդարանի «արմենոֆիլ» հանձնաժողովի անդամներին, ինչպես նաեւ Օսմանյան կայսրությունում ու Պարսկաստանում գործող ամերիկյան միսիոներական առաքելությունների՝ Վաշինգտոնում մեծ ազդեցություն ունեցող ներկայացուցիչներին, որ սերտ կապի մեջ էր նաեւ հայ ժողովրդի՝ չեզոք երկրներում գործող բարեկամների հետ⁸:

Նշված փաստաթղթի լուսանցքում թեեւ դր. Զոլֆը մակագրեց. «Դիմումը պետք է լուրջ քննության առնել. Լեփսիուսը գործում է արտասահմանում»⁹, գործնականում, սակայն, այդ ուղղությամբ որեւէ քայլ չձեռնարկվեց: Սակայն այս նամակից արվեց մեկ նկատառում. Լեփսիուսը մեծ հեղինակություն էր վայելում ինչպես հայկական շրջաններում,

⁸ Տե՛ս Johannes Lepsius an den Staatssekretär des Auswärtigen Amts (Solf). [http://www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/\\$\\$AllDocs/1918-11-20-DE-001, PA-AA, R 14105](http://www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1918-11-20-DE-001, PA-AA, R 14105).

⁹ Տե՛ս անդ:

այնպես էլ Գերմանիայի հակառակորդ երկրներում: Պետքարտուղարի ուշադրությունը նաեւ գրավեց նրա երկրորդ նամակի բովանդակությունը. «... Բայց նախ եւ առաջ անհրաժեշտ է հակահարված տալ հայ ժողովրդի բնաջնջման հարցում Գերմանիայի մեղսակցության վերաբերյալ Անտանտի երկրների վիրավորանքներին ու բեռնաթափել Գերմանիային»¹⁰: Սա այն էր, ինչին ձգտում էր գերմանական կառավարությունը, այլ կերպ ասած՝ նրա նախատեսած «Սպիտակ գրքի» ծրագիրն էր:

Մինչդեռ գրաքննության վերացումից հետո Յոհ. Լեփսիուսը որոշել էր վերահրատարակել իր՝ 1916 թ. «ձեռագրի իրավունքով» տպագրված գաղտնի «Տեղեկագիր Թուրքիայում հայ ժողովրդի դրության մասին»¹¹ գրքուկը: Մինչ այդ նա մտադիր էր ստուգել դրանում զետեղված նյութերի հավաստիությունը՝ համեմատելով գերմանական դեսպանության ու հյուպատոսությունների տեղեկագրերի հետ: Միաժամանակ այդպես Լեփսիուսը կարող էր հստակ պատկերացում կազմել Հայկական հարցի նկատմամբ պաշտոնական Գերմանիայի դիրքորոշման մասին¹²: Հետեւաբար, կարելի է ենթադրել, որ դր. Զոլֆին հասցեագրված երկրորդ նամակը նա ձեռակերպել էր զուտ դիվանագիտական նկատառումներով՝ ԱԳՆ-ից Հայկական հարցին վերաբերող փաստաթղթերին ծանոթանալու թույլտվություն ստանալու համար:

Ինչեւէ, երբ Լեփսիուսը, 1918 թ. նոյեմբերի վերջին Հաագայից վերադառնալով Բեռլին, դիմեց դր. Զոլֆին՝ դիվանագիտական փաստաթղթերն ուսումնասիրելու թույլտվություն խնդրելով, պետքարտուղարը ոչ միայն չմերժեց նրան, այլեւ տեղեկացնելով «Սպիտակ գիրք» հրատարակելու՝ ԱԳՆ մտադրության մասին, նշեց, որ նախարարությունը կհրաժարվի այդ գրքի հրատարակությունից, եթե Լեփսիուսը համաձայնի ստանձնել Հայկական հարցի վերաբերյալ Գերմանիայի դիրքորոշումը պարզաբանելու առաքելությունը: Լեփսիուսը համաձայնեց՝ առաջադրելով երեք պայման՝ 1. որ փաստաթղթերն իրեն մատչելի դարձվեն ամբողջությամբ, 2. որ ժողովածուն կազմելու համար անհրաժեշտ փաստաթղթերի ընտրությունը մնա իր հայեցողությանը, 3. որ փաստաթղթերի ժողովածուն հրատարակվի ոչ թե նախարարության, այլ իր ընտրած

¹⁰ Տե՛ս անդ:

¹¹ J. LEPSIUS, Bericht über die Lage des Armenischen Volkes in der Türkei, Potsdam, 1916.

¹² Deutschland und Armenien 1914–1918. Sammlung diplomatischer Aktenstücke. Herausgegeben und eingeleitet von Dr. Johannes Lepsius, Potsdam, 1919, S. V.

հրատարակչությունում¹³։ Այդ պայմանների ապահովումը Լեփսիուսը կարեւորում էր, քանի որ, ինչպես Ա. Հայրունին է նշում, միայն ինքն իրեն էր վստահում թուրքական կառավարության՝ հայ ժողովրդի հանդեպ իրականացրած մեծ ոճրի եւ այդ հարցում Գերմանիայի պաշտոնական դիրքորոշման պարզաբանումը¹⁴։

Նախարարությունն ընդունեց Լեփսիուսի առաջադրած պայմանները¹⁵, եւ նա ձեռնամուխ եղավ փաստաթղթերի ուսումնասիրության ու հրատարակության պատրաստման գործին։

«Գերմանիան եւ Հայաստանը 1914–1918 թթ.» վերնագրով դիվանագիտական փաստաթղթերի ժողովածուն՝ Յոհ. Լեփսիուսի առաջաբանի հետ, լույս տեսավ 1919 թ. մայիսին։

Ինչպես վկայում է Լեփսիուսի՝ ընկերոջը՝ Կուրտ Հահնին ուղղված չթվագրված նամակը, նշված ժողովածուն կազմելու հինգ ամիսների ընթացքում նախարարությունն անընդհատ ճնշում էր գործադրում հեղինակի վրա՝ թուրքերի ոճրագործությունները կոծկելու, ամենակարեւորը չհրապարակելու համար, բայց ապարդյուն։ «Եթե ես,– գրում էր Լեփսիուսը,– անխնա չօգտվեի Զոլֆի թույլտվությունից, ապա կարեւոր փաստաթղթերի մի մասը լույս չէր տեսնելու»¹⁶։

Ինչեւէ, նույն տարում Լեփսիուսը նաեւ իրականացրեց իր գաղտնի տեղեկագրի երկրորդ հրատարակությունը՝ «Հայ ժողովրդի մահուղին»¹⁷ վերնագրով։ Վերահրատարակված աշխատության բովանդակությունը որեւէ փոփոխություն չէր կրել, համալրվել էր միայն ներածությամբ, որում հեղինակը ներկայացնում էր գրքի նախապատմու-

¹³ Տե՛ս անդ, էջ V–VI։

¹⁴ Տե՛ս Ա. ՀԱՅՐՈՒՆԻՆԻ, Մեծ եղեռնը եւ Հայկական հարցը Յոհաննես Լեփսիուսի հետպատերազմյան հրապարակախոսության մեջ, «Հայկական բանակ», № 1–2, 2015, էջ 213։

¹⁵ Պրոֆ. Ա. Հայրունին, վկայակոչելով Վ. Միքայելյանի դիվանագիտական փաստաթղթերի ժողովածուն, փաստում է, որ ԱԳՆ-ն ոչ բոլոր փաստաթղթերն էր մատչելի դարձրել Լեփսիուսին։ Ավելին՝ Լեփսիուսն իրեն չհանձնված մի շարք փաստաթղթերի մասին (Հալեպի նախկին հյուպատոս Վալտեր Ռյոսլերի միջոցով) իրազեկվել է միայն իր ժողովածուի հրապարակումից հետո, եւ որ ԱԳՆ-ն նույնիսկ նրա բավական հնարամիտ հիմնավորումներից հետո հրաժարվել է այդ փաստաթղթերը կամ դրանց պատճենները նրան ուղարկել։ Տե՛ս Ա. ՀԱՅՐՈՒՆԻՆԻ, Յոհաննես Լեփսիուսի առաքելությունը, էջ 18։

¹⁶ Տե՛ս Brief von Lepsius an Kurt Hahn ohne Datum und Archivnummer im Lepsius-Archiv Potsdam (LAP). Հմմտ. M. REINER LEPSIUS, Johannes Lepsius' politische Ansichten, Hosfeld R. (Hg.), Johannes Lepsius - Eine deutsche Ausnahme. Der Völkermord an den Armeniern, Humanismus und Menschenrechte, Göttingen, 2013, S. 50.

¹⁷ J. LEPSIUS, Der Todesgang des armenischen Volkes. Bericht über das Schicksal des armenischen Volkes in der Türkei während des Weltkrieges, Heidelberg, 1919.

թյունն ու առաջին հրատարակության ու առաքման հարցում ի հայտ եկած խոչընդոտները¹⁸:

Յոհ. Լեփսիուսի՝ դիվանագիտական փաստաթղթերի ժողովածուի հրապարակումից օրեր առաջ, լավատեղյակ այդ ժողովածուի բովանդակությանը, Մարտին Ռադեի “Christliche Welt” պարբերականում Հայոց ցեղասպանության հարցում Գերմանիայի ուղղակի պատասխանատվության խնդրի վերաբերյալ հրապարակմամբ հանդես եկավ է. Շթիրը: Նրա գնահատմամբ՝ պատերազմում Գերմանիայի ճակատագրական սխալը «ամենաէականը հաշվի չառնելն էր»: Հակառակորդի գերակայության պատճառով որոշումներն ընդունվում էին զուտ ուժային հաշվարկից ելնելով՝ առանց բարոյական նկատառումների: Ցավալին այն էր, որ ուրիշի մեղքը բարդվում էր Գերմանիայի վրա: է. Շթիրը, սակայն, համոզված էր, որ առաջիկայում Գերմանիայի ու Օսմանյան կայսրության միջեւ պատերազմի ժամանակաշրջանի՝ Հայկական հարցին վերաբերող ամբողջ նամակագրության հրապարակմամբ հերքվելու էր թշնամական ու չեզոք արտասահմանի հնչեցրած հայերի բնաջնջման հարցում Գերմանիայի ուղղակի պատասխանատվության մեղադրանքը, եւ աշխարհը, պատգամավոր Վիկտոր Նաումանի հարցմանն ի պատասխան, տեղեկանալու էր՝ ինչ զեկուցմամբ էր հանդես եկել ԱԳՆ-ի աշխատակիցը Ռայխսթագի Գերագույն հանձնաժողովում նախորդ տարվա գարնանը, այն է՝ թե ինչպես էր գերմանական կառավարությունը բազմիցս իր անհամաձայնությունը հայտնել հայ ժողովրդի տեղահանության վերաբերյալ:

Հոգվածագիրը նաեւ անդրադառնում էր գերմանացի հայասերների ու գերմանական կառավարության փոխհարաբերություններին, շեշտում, որ պաշտոնական Գերմանիան համակրանք էր տածում իրենց նկրտումների հանդեպ, ԱԳՆ-ի հեղինակավոր աշխատակիցներից, ինչպես նաեւ գերմանական բանակի սպաներից շատերը նույնքան ցավ էին ապրում հայ ժողովրդի դեմ իրագործվող վայրագությունների համար, որքան որ իրենք:

Ինչ վերաբերում էր հասարակությունից ճշմարտությունը թաքցնելուն, ապա դա պայմանավորված էր պետական-քաղաքական, ռազմական շահերով՝ թուրք դաշնակցի հետ հարաբերությունները վտանգելու մտավախությամբ: Այս առիթով է. Շթիրը խոսում էր պատերազմի

¹⁸ Տե՛ս Ա. ՀԱՅՐՈՒՆԻ, Մեծ եղեռնը եւ Հայկական հարցը Յոհաննես Լեփսիուսի հետպատերազմյան հրապարակախոսության մեջ, նշվ. հոդվ., էջ 215:

Ժամանակաշրջանի Գերմանիայում միաժամանակ երկու՝ «դիվանագիտական կառավարման» ու «ռազմական կառավարման» մասին: Գրաքննության միջոցով վերջինը հետեւողականորեն վերահսկում էր գերմանական զանգվածային լրատվամիջոցների գործունեությունը: Որպես օրինակ հոգվածագիրը նշում էր, որ գրաքննությունն իրեն արգելել էր Արեւմտյան Հայաստանի իրադարձությունների մասին հակիրճ, զուտ փաստական տեղեկությունը փակ ծրարներով ուղարկել ԳՀԸ անդամներին: Մինչդեռ թուրքական “Agence Milli” լրատվական գործակալության տեղեկություններն անարգել տարածվում էին գերմանական մամուլում: Հետեւանքն այն էր, որ արտերկրում տպավորություն էր ստեղծվել, թե Գերմանիան համերաշխ է թուրքական կառավարության հետ հայերի հարցում: Ե. Շթիրը համոզված էր, որ Օսմանյան կայսրությունը չէր համարձակվի իրականացնել հայերի ցեղասպանությունը, եթե Գերմանիայում գրաքննության միջոցով չսահմանափակվեր խոսքի ազատությունը:

Այլ էր է. Շթիրի գնահատականը «դիվանագիտական կառավարմանը»: Նա ակնածանքով էր խոսում գերմանացի հյուպատոսների ու սպաների մասին, որոնց (մասնավորապես Հալեպի նախկին հյուպատոս Վ. Ռյոսլերի) օգնությամբ հարյուրավոր հայեր փրկվել էին մահվան ճիրաններից:

Հետեւաբար, հայերի զանգվածային ոչնչացման հարցում Գերմանիային խիստ դատելը նույնքան անտեղի էր, որքան լիովին արդարացնելը: Հայոց ցեղասպանությունը, Շթիրի գնահատմամբ, եւրոպական մեծ տերությունների՝ տասնամյակներ շարունակ Օսմանյան կայսրության նկատմամբ վարած «խանդոտ» քաղաքականության ողբերգական արդյունքն էր, եւ տերությունների այդ քաղաքականությունը թուրքական կառավարությունը հմտորեն օգտագործեց իր քաղաքական նպատակների իրականացման համար: Այստեղից հասկանալի էր դառնում, թե ինչու էին պատերազմից հետո Գերմանիայում ջանքեր գործադրվում պատերազմի ու Հայոց ցեղասպանության հարցում գերմանական կառավարության՝ «միայնակ պատասխանատու լինելու» Անտանտի պնդումները հերքելու համար¹⁹:

Գերմանիայի մեղավորության վերաբերյալ Շթիրի խոստովանությունը հնչում է հետեւյալ կերպ. «Մենք լավ շատ բան ունենք անելու:

¹⁹ A. MEISSNER, Martin Rades “Christliche Welt” und Armenien, Band 22, Berlin, 2010, S. 255–257.

Թուրքերի հետ սերտ կապի եւ գերմանացիների ու ամբողջ աշխարհի մահմեդականների բարեկամության վերաբերյալ մեր հայտարարութիւններով մենք ծանր հարված ենք հասցրել իսլամի «չրհեղեղի» մեջ իրենց կյանքի համար պայքարող քրիստոնյա ժողովուրդներին: Սրբազան պատերազմով, որը սանձազերծվեց ոչ առանց գերմանական կողմի աջակցության, մենք չափն անցել ենք: Սրանք մեղքեր էին ընդդէմ քրիստոնեական համերաշխության: Այն (քրիստոնեական համերաշխությունը.- Հ. Ս.) մենք մերժեցինք՝ հետեւելով «Realpolitik» կոչված քաղաքականությանը, որը հենվում էր զուտ ուժային հաշվարկի վրա»²⁰:

Սրանից Շիիրը եզրակացնում է, որ միայն արմատական շրջադարձի շնորհիվ կարելու էր վերականգնել կտրվի գաղափարականին, եւ այն, որ գերմանական նոր պետության հիմքերը դրվում էին ոչ թէ Բեռլինում, որն ուժի մարմնավորումն էր, այլ Վայմարում՝ Գերմանիայի հոգեւոր կենտրոններից մեկում, հուսադրող նշան էր²¹:

1919 թ. հունիսին «Christliche Welt» պարբերականում է. Շիիրը նաեւ հրապարակեց վերլուծական մի հոդված՝ «Գերմանիան եւ Հայաստանը 1914-1918 թթ.» փաստաթղթերի ժողովածուի վերաբերյալ: Հոդվածում նա շեշտում էր, որ դրանում գետեղված փաստերը բոլոր էական կետերում համընկնում են Յոհ. Լեփսիուսի՝ 1916 թ. հրատարակած գաղտնի «Տեղեկագրի» վկայություններին: Դրա միջոցով նաեւ վերջապես հերքվում էին հայերի վերաբերյալ ստահող այն տեղեկությունները, որոնք տեւական ժամանակ գերմանական մամուլը արտատպում էր թուրքական պաշտոնական հաղորդագրություններից: Բերելով մի քանի փաստական օրինակ՝ նա ապացուցում էր, որ հայերի աքսորը կազմակերպել ու վերահսկել է երիտթուրքական կառավարությունը եւ հետեւողականորեն իրականացրել՝ Օսմանյան կայսրությունում հայ «տարրը» ոչնչացնելու նպատակով:

Դժվար էր պատասխանել հարցին՝ արդյոք ժողովածուն կկարողանա՞ր ազատել Գերմանիային հայերի բնաջնջմանը մեղսակից լինելու՝ հակառակորդների մեղադրանքներից: Ժողովածուում ամփոփված փաստերը վկայում էին, որ Օսմանյան կայսրությունում դիվանագիտական իր ներկայացուցչությունների միջոցով գերմանական կառավարությունը լավագույնս իրազեկ է եղել թուրքերի ոճրագործություններին, սակայն վճռական ոչ մի

²⁰ Տե՛ս անդ, էջ 256-257:

²¹ Տե՛ս անդ, էջ 257:

քայլ չի ձեռնարկել չարիքը կանխելու համար: Միաժամանակ թուրքերի ներկայացրած արդարացումը, թե հայերի «հեղափոխական արշավանքներն» են ստիպել իրենց իրականացնել աքսորը, անհեթեթություն էր: Փաստաթղթերն ապացուցում էին, որ աքսորի իրականացումը ռազմական անհրաժեշտությամբ պայմանավորելը զուտ պատրվակ էր՝ Օսմանյան կայսրությունում հայ ժողովրդի բնաջնջման ծրագիրը կյանքի կոչելու համար: Կ. Պոլսում Գերմանիայի բոլոր դեսպաններն էլ բացի Հանս Ֆրայհեր ֆոն Վանգենհայմից, որը սերտ կապի մեջ էր էնվեր փաշայի հետ, շատ արագ փոխարինում էին մեկը մյուսին, եւ նրանք բոլորն էլ, տեղյակ լինելով թուրքական կառավարության մտադրություններին, երբեմն մոլեգնում էին՝ փորձելով միջամտել հայերի օգտին Բ. Դուան մոտ, բայց ապարդյուն: Է. Շթիրի կարծիքով՝ փաստաթղթերը վկայում էին Գերմանիայի «անկարողության» մասին: «Կա ամենալավն անելու ցանկություն, բայց գործելու համար ամենուր խոչընդոտներ են: Այս է տպավորությունը, որ ստանում ես գրքից («Գերմանիան եւ Հայաստանը 1914–1918 թթ.»)²²», – գրում էր նա:

Մեկ այլ առիթով Շթիրը նշում էր, որ փաստաթղթերի ժողովածուն, այնուամենայնիվ, Գերմանիային ազատում է Հայոց ցեղասպանությունը մեղսակից լինելու՝ հակառակորդների մեղադրանքից, քանի որ փաստաթղթերը միանշանակ վկայում են գերմանական կառավարության՝ ի նպաստ հայ ժողովրդի գործադրած ջանքերի մասին²³:

1919 թ. հոկտեմբերին հրատարակած «Հայկական սարսափները»²⁴ վերնագրով հոդվածում է. Շթիրը նորից էր անդրադառնում Յոհ. Լեփսիուսի փաստաթղթերի ժողովածուին՝ ներկայացնելով դրա արժանահավատության վերաբերյալ գերմանական մամուլում արտահայտված ինչպես դրական, այնպես էլ բացասական գնահատականները եւ տալիս սեփական գնահատականը. «Անմեղսունակ ականատեսների վկայությունների հիմամբ՝ այստեղ («Գերմանիան եւ Հայաստանը 1914–1918 թթ.» փաստաթղթերի ժողովածուում, – Հ. Ս.) ներկայացված է պատմական ճշմարտությունը... Պատերազմի ընթացքում գերմանական հասարակությունը չէր կարող որեւէ բան իմանալ այդ ամենի (հայկական ողբերգությունների, – Հ. Ս.) մասին: Նրա համար սրանք նոր բացահայտումներ են ...»²⁵:

²² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 257:

²³ Տե՛ս նույն տեղում:

²⁴ Տե՛ս E. STIER, Die Armenische Greuel // DAK, № 11, 1. Oktober 1919, S. 1–2.

²⁵ Տե՛ս անդ, էջ 1: Յոհ. Լեփսիուսի՝ 1919 թ. հրատարակած «Գերմանիան եւ Հայաստանը 1914–1918 թթ.» վերնագիրը կրող փաստաթղթի ժողովածուի վերաբերյալ մինչեւ օրս

Յոհ. Լեփսիուսի հետ միասին հասարակության ուշադրությունը բեռնելով հայոց եղբրական իրադարձություններին, փաստերի վկայակոչումով փորձելով մերկացնել դրանց բուն պատասխանատուներին՝ է. Շթիրը ապավինել էր խաղաղության բանակցություններին՝ ակնկալելով, որ Հայկական հարցը, որն «ավելի քան կես հարյուրամյակ զբաղեցնում էր քաղաքակիրթ ժողովուրդների՝ ազնիվ ու մարդասիրական մտածելակերպ ունեցող շրջանակներին», այդ բանակցությունների շնորհիվ օրակարգից վերջնականապես կանհետանար²⁶:

Իսկ ի՞նչ պայմաններում էր վերածնվելու նոր Հայաստանը:

Է. Շթիրը (ինչպես նաև՝ ԳՀՀ մյուս անդամները) համոզված էր, որ Արեւմտյան Հայաստանը թուրքական գերիշխանության ներքո լինելու էր անհանգստությունների մշտական աղբյուր, մի բաց վերք Օսմանյան կայսրության «մարմնի» վրա: Եթե կայսրությունը ցանկանում էր զորեղանալ, ապա այն առանց օտար «տարրերի» խառնուրդի, միայն ազգային պետության սահմաններում կարող էր դա անել: Հետեւաբար, արեւմտահայությանը լիակատար ազատություն տալը համապատասխանում էր նախ եւ առաջ օսմանյան պետության շահերին²⁷: Սակայն թուրքահայերի ինքնավարությունը լիակատար կլիներ, եթե նրանք կարողանային միավորվել Կովկասում ապրող իրենց ազգակիցների հետ՝ ձեւավորելով հայկական անկախ ազգային պետություն (ընդ որում, Կիլիկիայի մի մասը նույնպես պետք է բաժին ընկներ հայկական պետությանը): «Գերմանիան չնչին շահ անգամ չունի այդօրինակ պետությանը խեթ աչքով նայելու: Ընդհակառակը, նա պիտի ցանկանա անխախտ հարաբերու-

գություն ունեն իրարամերժ տեսակետներ: Օրինակ՝ գերմանացի հրապարակախոս Վոլֆգանգ Գուստը, հաշվի առնելով այդ ժողովածուում տեղ գտած կրճատումներն ու փոփոխությունները, զանգվածային մամուլում եւ զանազան համացանցային կայքերում կատարած հրապարակումներով փորձել է ապացույցել, որ Լեփսիուսը Գերմանիայի ԱԳՆ հանձնարարությամբ փաստաթղթերում կատարած կրճատումներով ու փոփոխություններով ցանկացել է ամեն կերպ կոծկել Հայոց ցեղասպանության հարցում Գերմանիայի մեղսակցությունը: Մինչդեռ պրոֆ. Ա. Հայրունին, որն արդեն երկար տարիներ զբաղվում է Լեփսիուսի մարդասիրական, հասարակական-քաղաքական գործունեության ուսումնասիրությամբ, անհերքելի փաստերով ապացուցում է, որ նշված ժողովածուի վերաբերյալ Վ. Գուստի մեկնաբանությունները միանգամայն անհիմն են եւ իրականությանը չեն համապատասխանում: Այս մասին մանրամասն տես Ա. ՀԱՅՐՈՒՆԻ, Դոկտոր Յոհաննես Լեփսիուսի հումանիստական եւ հասարակական-քաղաքական գործունեության շուրջ ի հայտ եկող իրարամերժ տեսակետները՝ գիտական քննական լույսի ներքո, «Էջմիածին», ԿԵ (Ա), 2009, էջ 89-101: Հմմտ. Ա. ՀԱՅՐՈՒՆԻ, Յոհաննես Լեփսիուսի առաքելությունը, էջ 14-26:

²⁶ Տե՛ս E. STIER, Die armenische Diaspora, DAK, № 1, 12. November 1918, S. 8, EZA Berlin.

²⁷ Տե՛ս E. STIER, Die künftige Staatsform des türkischen Armeniens, DAK, № 1, 12. November 1918, S. 5.

թյուններ պահպանել մեծատաղանդ ու ջանասեր հայ ժողովրդի հետ, որի որդիներից հարյուրավորները պատերազմից առաջ սովորում էին գերմանական ուսումնական հաստատություններում եւ գերմաներեն լեզուն ու գերմանական կրթությունը տարածում հեռավոր Արեւելքում: Հայերն ի բնե միջնորդներ են Արեւելքի ու Արեւմուտքի միջեւ: Նրանք եւրոպական մշակույթի կրողներ են բոլոր այն վայրերի համար, որոնք այդչափ կարիք ունեն մշակույթի», – գրում էր Շթիրը²⁸:

Այս հույսերով տոգորված՝ հասարակության ավելի լայն շրջանների ուշադրությունը հայերի հետ կատարված ողբերգություններին բեւեռելու նպատակով ԳՀԸ-ն, գրավոր հրապարակումներին զուգահեռ, ձեռնամուխ եղավ նաեւ բանավոր քննարկումների կազմակերպմանը: Նրա հրավերով՝ 1919 թ. մարտի 19-ին Բեռլինի «Ուրանիա» թատրոնում նույն ընկերության անդամ Արմին Տ. Վեգները հանդես եկավ զեկուցմամբ՝ «Հայ ժողովրդի վտարումը անապատ» վերնագրով՝ զուգահեռաբար ցուցադրելով հայերի ցեղասպանության իրողությունը փաստող լուսանկարներ: Բանախոսը, որ պատերազմի ընթացքում երկու տարի անցկացրել էր Օսմանյան կայսրությունում՝ իրականացնելով բժշկական ծառայություն եւ շրջագայել երկրով մեկ՝ ականատես եղել սարսափելի իրադարձություններին, ներկայացրեց հայոց եղբրական ողբերգությունն իր ամբողջ ծավալով՝ սկսած Արեւմտյան Հայաստանի քաղաքներում ու գյուղերում հայերի դեմ իրագործված վարչագություններից մինչեւ նրանց ողբերգական վախճանն անապատներում: Նրա ցուցադրած պատկերները, որոնց մեծ մասը վերաբերում էր Օսմանյան կայսրությունում տեղի ունեցած վերջին՝ 1915–1916 թթ. եւ միայն մի փոքր մասը՝ 1896 թ. իրադարձություններին, այնքան սարսափազդու էին, այնքան հուզիչ, որ մարդկային

²⁸ Մեղսակցության հարցին անդրադարձան նաեւ Գերմանիայի միսիոներական շրջանակները: Զկիսելով ԳՀԸ-ի (նաեւ հայկական շրջանների)՝ նոր Հայաստանի ստեղծման վերաբերյալ հույսերը եւ ինքնավար Հայաստանի ստեղծումը համարելով Անտանտի երկրների՝ պատերազմում Գերմանիայի հակառակորդների մշակած ծրագիր, 1919 թ. հունվարի 31-ին Բեռլինում կայացած ժողովում նրանք այն կարծիքն արտահայտեցին, որ հայերը նույնպես պատասխանատվություն էին կրում սեփական ճակատագրի համար, որ ողբերգությունների համար մեղավոր էին Անտանտի երկրները, բայց գլխավոր մեղավորը՝ «անկասկած» Ռուսաստանն էր, որը ցանկանում էր Հայաստանից «երկրորդ Մակեդոնիա» ստեղծել, եւ որ Գերմանիան թեեւ մի կողմից իր շահերը չվտանգելու, մյուս կողմից՝ հայերի դրությունն ավելի չբարդացնելու համար լուծություն էր պահպանել հայկական իրադարձությունների մասին, բայց դրա հետ մեկտեղ ջանքեր էր գործադրել հայերի փրկության համար: Տե՛ս E. STIER, Die Zukunft Armeniens, DAK, № 1, 12. November 1918, S. 8, EZA Berlin: Տե՛ս նաեւ A. MEISSNER, նշվ. աշխ., էջ 258:

երեւակայությունն անգամ ի վիճակի չէր ընկալելու այդ ամենը: Թեեւ բանախոսը շեշտեց, որ այդ հանցագործությունների պատասխանատուն ոչ թե թուրք ժողովուրդն էր, այլ նրա ղեկավարությունը, դահլիճում ներկա մեծ թվով թուրքերը, որոնք սկզբից եւեթ փորձում էին բարձրագույն աղաղակներով խոչընդոտել Ա. Տ. Վեգների ելույթին, մեծ աղմուկ բարձրացրին: Արդյունքում զեկուցումը մի քանի ըոպեով ընդհատվեց: Այն շարունակվեց այդ թատրոնում տրվող սովորական ընդմիջումից հետո, թեեւ ամենասարսափազդու նկարները թատրոնի տնօրենը հեռացրեց ցուցադրությունից: «Այն մեծ հուզումը,՝ գրում էր է. Շթիրը Վեգների ելույթի առնչությամբ,՝ որը տիրեց ողջ լսարանին, այդ թվում՝ գերմանացիներին, որոնց մեծ մասն առաջին անգամ էր լսում այս իրադարձությունների մասին, եւ որոնց իրազեկման համար էր հիմնականում կազմակերպված դասախոսությունը, մեկ անգամ եւս ցույց տվեց, թե որքան կարեւոր դեր էր խաղում այս պատերազմում Հայաստանի ճակատագրի հարցը համայն մարդկության ու ժողովուրդների ապագայի համար»²⁹:

Այդ ելույթից փոքր-ինչ առաջ՝ 1919 թ. փետրվարի 23-ին, «Berliner Tagesblatt»-ում Ա. Տ. Վեգները հրապարակել էր իր հայտնի «Բաց նամակ»-ը՝ հասցեագրված ԱՄՆ նախագահ Վ. Վիլսոնին: Որպես ականատես՝ նկարագրելով թուրքական ոճրի հետեւանքով թշվառ վիճակում հայտնված հայ որբերի ու այրիների տառապանքները՝ նամակագիրը նշել էր, որ հարուստ ու փառահեղ անցյալ ունեցող, արվեստի, գրականության, գիտության ասպարեզում անգնահատելի արժեքներ թողած հայ ժողովուրդն հանիրաժի զրպարտվում էր անբարեխիղճ թուրք տիրակալների կողմից: «Պարոն նախագահ, Դուք կհավատաք իմ՝ որպես գերմանացու՝ մի ժողովրդի ներկայացուցչիս, որը սերտ կապի մեջ էր Օսմանյան Թուրքիայի հետ եւ նրա հետ բարեկամության պատճառով անարդարացիորեն մեղադրվում է մարդասպանության մեջ, խոսքի անաչառությանը: Գերմանացի ժողովուրդը ոչինչ չի իմացել այդ հանցագործության մասին: Եթե նրա կառավարությունը, որը բոլոր դեպքերում եռանդուն պայքարել է այդ անըմբռնելի գործողությունների դեմ, մեղավոր է, ապա միայն թուրքերի հոգեբանությունը չճանաչելու եւ նրանց վստահելու պատճառով՝ վախ ու մտահոգություն ապրելով միայն սեփական ժողովրդի ապագայի համար: Բայց աքսորի իրականացման հնարավորություն

²⁹ S՛e Lichtbildervortrag über die armenische Deportation, DAK, 27. März 1919, № 7, S. 13–14, EZA Berlin.

տալու վերաբերյալ դառը նախատինքը միայն նրան չի վերաբերվում: 1878 թ. Բեռլինի պայմանագրով Եւրոպան խոստացել էր ապահովել հայ ժողովրդի խաղաղությունն ու անվտանգությունը: Բայց երբեւէ կատարվել է այդ խոստումը»³⁰, – գրել էր Վեգները:

Ցանկանալով նպաստել խաղաղության բանակցություններում ԱՄՆ նախագահի միջամտությանն ի նպաստ հայության՝ Վեգները նամակում շեշտել էր, որ իր հպարտությունն իրեն արգելում էր խնդրել սեփական ժողովրդի համար: Ինքը խնդրում էր Մեծ եղեռնի հազարավոր անմեղ զոհերի անունից, եւ եթե պարոն նախագահն իր քաղաքականության համար իրապես ուղենիշ էր դարձրել ստրկացված ժողովուրդներին օգնելու գաղափարը, ապա նաեւ կըմբռներ իրեն հասցեագրված նամակի էությունը³¹:

Կարծիք կա, որ Արմին Վեգներն իր բաց նամակը շարադրել էր Յոհ. Լեփսիուսի խորհրդով: Բայց դա դեռեւս ենթադրություն է, եւ այն հաստատելու համար փաստական հիմքեր չկան:

Ինչեւէ, պետք է նշել, որ Վեգների թե՛ բաց նամակը, թե՛ ելույթը «Ուրանիայում» առաջընթաց քայլ էին, քանզի մի երկրում, որը ժխտում էր ցեղասպանության իրողությունը, նա, բարձրաձայնելով հայերի մասին ճշմարտությունը, մեծ իրարանցում առաջ բերեց գերմանական մամուլում՝ նպաստելով հասարակության ավելի լայն շրջանների իրազեկմանը:

Դեռեւս 1919 թ. սկզբից ինչպես ԳՂԼ-ի, այնպես էլ Բեռլինի հայ համայնքի անդամները մտադիր էին հրապարակայնորեն ոգեկոչել Մեծ եղեռնի զոհերի հիշատակը հայկական ծեսով: Քանի որ Գերմանիայում հայ հոգեւորական չկար, 1919 թ. փետրվարի 6-ին է. Շթիրը դիմեց Վիեննայի Մխիթարյաններին աջակցության խնդրանքով: Նա վստահեցրեց, որ արարողությունն իրականացնելու համար ինքը կնպաստի՝ նրանց տրամադրության տակ դնելու Բեռլինի հայտնի եկեղեցիներից մեկը եւ խնդրեց ուղարկել երկու կամ երեք վարդապետ, ինչպես նաեւ հոգեւորականի հանդերձանք ու ծիսական անհրաժեշտ պարագաներ:

Առանց հապաղելու՝ Մխիթարյանները հանձն առան աջակցելու արարողության կայացմանը: Ընտրվեց Բեռլինի հռոմեական-կաթոլիկ Սուրբ Հեղվիդի եկեղեցին: Նյութական ծախսերն ապահովվելու էր Բեռլինի հայ

³⁰ T. HOFMANN, Armenier in Berlin – Berlin und Armenien, Berlin, 2005, S. 50.

³¹ Տե՛ս անդ:

համայնքը: Բայց, քանի որ դրամահավաքի արդյունքում հավաքվեց 2000 մարկ, գումարի սղուծյան պատճառով Հայկական երգչախումբը Վիեննայից Բեռլին տեղափոխելու ծրագիրը ձախողվեց: Այդ պատճառով արարողության երաժշտական կողմն ապահովելու հանձնարարությունը որոշվեց տալ Սուրբ Հեղվիգի եկեղեցու գերմանական երգչախմբին: Կարճ ժամանակահատվածում՝ ընդամենը մեկ ամսում, այն յուրացրեց հայ հոգեւոր երաժշտությունը (գործիքավորման հեղինակը Վիեննայի հայ եպիսկոպոս ու արքայապետ Արսեն Այդինյանն էր)³²: Վերջապես, 1919 թ. ապրիլի 22-ին հաջողվեց ուղարկել արարողության հրավերը՝ «Սուրբ պատարագ՝ թուրքական ոճրագործությունների հայ զոհերի հիշատակին» խորագրով: «Ինչպես հայտնի է,՝ գրված էր հրավիրատուսում,՝ Համաշխարհային պատերազմի ընթացքում թուրքական կառավարության հրամանով մեկ միլիոնից ավելի հայեր կոտորվել կամ քշվել են անապատները, որտեղ նրանք զանգվածաբար զոհ են գնացել սովին, համաճարակին ու այլ աղետների: Մենք կարծում ենք, որ այս արարողությունը պետք է տեղի ունենա Գերմանական Ռայխի մայրաքաղաքում՝ արտահայտելու համար գերմանացի ժողովրդի սուգը: Այդ ժողովուրդը (գերմանացի,՝ Հ. Ս.), զերծ լինելով ուղղակի պատասխանատվությունից (հայերի բնաջնջման հարցում,՝ Հ. Ս.), այսուամենայնիվ, խորապես ընկալում է այդ (հայ ժողովրդի,՝ Հ. Ս.) ողբերգությունը՝ հանգամանքների ընդհանուր շղթայում, հանգամանքներ, որոնք խանգարում էին Գերմանիային՝ կանխելու իր դաշնակցի ոճրագործ արարքները: Ըստ այդմ՝ գերմանացի ժողովուրդն առավել, քան մեկ այլ ժողովուրդ պետք է սատար լինի հայ ժողովրդին՝ կիսելով նրա վիշտը»³³:

Արարողությունը սկսվեց 1919 թ. մայիսի 14-ին՝ ժամը 11:00-ին, Բեռլինի Սուրբ Հեղվիգի եկեղեցում: Այն լեփ-լեցուն էր հյուրերով, ի թիվս որոնց ներկա էին գերմանական կառավարության անդամներ ու արտասահմանյան դիվանագիտական ներկայացուցչությունների աշխատակիցներ: Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության հոգեւորականները՝ Հայր Ներսես Ակինյանի առաջնորդությամբ, Սուրբ պատարագ մատուցեցին՝ նվիրված Մեծ եղեռնի զոհերի հիշատակին, որից հետո տեղի ունեցավ հոգեհանգստյան կարգ՝ հայկական ծեսով³⁴:

³² Տե՛ս A. MEISSNER, նշվ. աշխ., էջ 262-263:

³³ Տե՛ս Von Mitgliedern des Vorstands der Deutsch-armenischen Gesellschaft, Gottesdienst zum Gedächtnis der armenischen Opfer türkischer Greuel, 22. April 1919, EZA Berlin.

³⁴ Տե՛ս E. STIER, Gedächtnisfeier für die ermordeten Armenier, DAK, № 8, 15. Mai 1919, S. 14.

Սուրբ Հեղվիգի եկեղեցու արարողությունը, քրիստոնեական ծիսակատարություն լինելուց զատ, քաղաքական բնույթ էր կրում: Այն թուրքերի ոճրագործությունների դեմ ուղղված բողոքի մի ձեռք էր: Հաշվի առնելով իրողությունը, որ այդ արարողությունը տեղի ունեցավ Գերմանիայի մայրաքաղաք Բեռլինում՝ գերմանական կառավարության անդամների մասնակցությամբ՝ այն կարելի է որակել որպես ցեղասպանության անուղղակի ճանաչում Գերմանիայի կողմից:

Եւս մեկ աղմկահարույց իրադարձություն, որի շուրջ բուռն քննարկումներ ծավալվեցին ոչ միայն գերմանական, այլ նաեւ արտասահմանյան մամուլում, տեղի ունեցավ 1921 թ.: Ինչպես գիտենք, մարտի 15-ին Բեռլինի փողոցներից մեկում տեղի հայ ուսանողներից Սողոմոն Թեհլիրյանը դիմահար կրակոցով սպանեց Հայոց ցեղասպանության գլխավոր պատասխանատուներից մեկին՝ Թալեաթ փաշային: Հունիսի սկզբին Բեռլինում տեղի ունեցավ Ս. Թեհլիրյանի դատավարությունը, եւ որպես փորձագետ դատարան հրավիրվեց Յոհ. Լեփսիուսը: Դատարանում նա հանդես եկավ ընդարձակ զեկուցմամբ՝ իր բոլոր հնարավորությունները գործադրելով արդարությանը սատար լինելու համար: Լեփսիուսի փորձագիտական եզրակացությունը «վճռական նշանակություն» ունեցավ, եւ չնայած դատախազը պահանջում էր Թեհլիրյանին դատապարտել գնդակահարության, վերջինս երգվյալ ատենակալների որոշմամբ ազատ արձակվեց³⁵:

ԳՀԸ-ի՝ 1922 թ. հունիսի 30-ի Ընդհանուր ժողովում Թեհլիրյանի դատավարությունը է. Շթիրը որակեց որպես «աննախադեպ իրադարձություն», որի շնորհիվ գերմանական հասարակության լայն շրջանակները վերջապես տեղեկացան, թե ինչ ողբերգություն էր տեղի ունեցել 1915 թ.: Բացի այդ՝ արդարադատության շնորհիվ աշխարհին հայտնի դարձավ, որ գոյություն ունի մեկ ուրիշ Գերմանիա՝ տարբեր այն Գերմանիայից, որն «առանց այլընտրանքի ու անբարեխղճորեն բարեկամություն էր անում թուրքերի հետ»: Էլ ավելի կարեւոր էր հայերի վերաբերյալ հասարակական կարծիքի փոփոխությունը Գերմանիայում: Որպես օրինակ Շթիրը նշեց, որ 1922 թ. ապրիլին Բեռլինում հայ վրիժառուների կողմից երիտթուրք մարդասպանների սպանություններից հետո գերմանական մամուլում դժվար էր գտնել հակահայկական բովանդակությամբ որեւէ

³⁵ A. BAUMANN, Der Orient für Christus. Johannes Lepsius-Biographie und Missiologie, Göttingen, 2007, S.119–120.

նյութ: “La vérité est en marche!” («Ժիշտ խոսքն անցնում է»)³⁶,– ուրախությամբ արձանագրեց նա:

Ինչ վերաբերում է նոր Հայաստանի ստեղծման մասին ինչպես հայկական, այնպես էլ հայ ժողովրդի գերմանացի բարեկամների շրջանում թեւածող հույսերին, ապա դրանք այդպես էլ երբեւէ իրականություն չդարձան: Սելրի պայմանագիրը ստորագրած տերությունները գործնական ոչ մի քայլ չձեռնարկեցին այն կյանքի կոչելու ուղղությամբ: Այդ նկատի առնելով՝ Յոհ. Լեփսիուսի հին ընկերներից պրոֆեսոր Կարապետ Թումանյանը, ներկայացնելով իր գնահատականը հայ ժողովրդի այսպես կոչված «իրական բարեկամների» մասին, արձանագրել է, որ «գաշնակից տերությունները պաշտոնական Գերմանիայից ավելի լավը չէին»³⁷:

РЕЗЮМЕ

После Первой мировой войны Иоганнес Лепсиус продолжал заниматься вопросом осуждения и наказания за преступления, совершенных против армянского народа. В мае 1919 года вышел в свет сборник документов «Германия и Армения 1914–1918 гг.», состоявший из 444 сообщений. На основе изучения этих материалов Лепсиус пришел к выводу, что обвинения в адрес Германии в соучастии в Геноциде армян несостоятельны, однако она несет моральную ответственность за преступления, совершенные своим союзником, и, следовательно, должна помочь оставшимся в живых армянам, в первую очередь десяткам тысяч сирот. Наряду с «Немецко-Армянским обществом» И. Лепсиус опубликовал статьи о турецких преступлениях и позиции Германии в Армянском вопросе. Также были организованы публичные дискуссии на данную тему.

SUMMARY

After World War I, Johannes Lepsius continued to serve the cause of condemning crimes against the Armenian nation and of claiming fair punishment for those

³⁶ *Steu* Geschäftsbericht der Deutsch-Armenischen Gesellschaft über das Jahr 1921, erstattet auf der Generalversammlung am 30. Juni 1922 von dem Generalsekretär Pfarrer Stier, EZA Berlin.

³⁷ H. GOLTZ, Die “armenischen Reformen” im Osmanischen Reich, Johannes Lepsius und die Gründung der Deutsch-Armenischen Gesellschaft // 75 Jahre Deutsch-Armenische Gesellschaft. Festschrift, hg. von der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, Mainz 1989, S. 63.

crimes. In May 1919 a collection of documents prepared by Lepsius and entitled “Germany and Armenia in 1914-1918” that consisted of 444 reports was published.

Based on the study of these materials, Lepsius came to the conclusion that accusations against Germany of complicity in the Armenian Genocide were groundless; however, Germany bore moral responsibility for the crimes committed by its ally and, therefore, should help the surviving Armenians, and first of all — to tens of thousands of orphans.

In parallel, the “German-Armenian Society” of J. Lepsius published articles on Turkish crimes and on the position of Germany in the Armenian issue. Public discussions on this topic were also organized.



ՎԱԶԱԳԱՆ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր

ՀԱՅ ԱՎԱՆՂԱԿԱՆ ԸՆՏԱՆԻՔԸ ՀՐԱՆՏ ՍԱԹԵԻՈՍՅԱՆԻ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

ՄԵՆ ԺՈՂՈՎՈՒՐԴ սեփական լինելությունը կերտում է ընտանիքի, ազգի պահպանության, պետականության կայացման ճանապարհով, որն իրողություն է դառնում ամենօրյա ջանքերի շնորհիվ: Այս գործընթացն ավարտ չունի եւ չի ունենալու երբեւիցե, եթե, իհարկե, տվյալ ժողովուրդը չի ցանկանում հեռանալ պատմության թատերաբեմից: Ամենօրյա մարտահրավերներին դիմակայելու համար մարդկությունն արարել է այնպիսի միջոցներ, որոնք հնարավորություն են տալիս հաղթահարելու ժամանակը. մի դեպքում դա անհատի տաղանդն է, որ ապահովում է նրա անմահությունը փառքի ճանապարհով, իսկ մյուս դեպքում՝ այն ուղին, որ հատկացված է սովորական մահկանացուներին. դա ընտանիքն է եւ ազգությունը: Այստեղ ամեն մարդ ավելի ապահով է զգում իրեն: Մարդը չկա, բայց ազգն անմահ է, հետեւաբար անմահ է մարդը:

Այսուհանդերձ այս ամենի հիմքում ընտանիքն է, որ հստակ նպատակ ունի. այստեղ դրվում են ժողովրդի անմահության հիմքերը. երեխան իրեն ապահով ու անվտանգ է զգում ընտանիքում, երկրի քաղաքացին՝ իր հայրենիքում. եթե այս ամենը չկա, ուրեմն դրանք եղծել են իրենց նախնական իմաստը կամ էլ կործանվել են: Գոյակցության նման ձեւերը բնորոշ են այլ ժողովուրդների եւս: Բայց եւ չի կարելի անտեսել առանձնահատուկ որակները, որոնք բնորոշ են այս կամ այն ժողովրդին, եւ դա մեծ չափով պայմանավորված է նրա նկարագրով, պատմությամբ, անցած ճանապարհով: «Գլխատված երկրի հայ գլուղացին իր տունն իհարկե պետություն եւ իրեն էլ այդ պետության մշակի հետ նաեւ իշխանն էր դարձնելու. երկրի ազնվականությունն անցավ հայ շինականին, թշնամու առաջ հայոց պետականության փոխարեն հայի տունը կանգնեց»,¹ Համո Սահյանի բանավոր խոսքն է բերում Հրանտ Մաթեոսյանը¹: Սա պատմության մեջ: Բայց

¹ Հր. Մաթեոսյան, Երկեր երկու հատորով, Երեւան, 1985, հտ. Ա., էջ 6 (այսուհետ կնշվի սույն հրատարակության միայն էջը եւ հատորը):

ոչ պակաս կարեւոր է սեփական նկարագրի գեղարվեստական իմաստավորումը, որ դառնում է դարեր գնացող քարագրված խոսք, իսկ դա կարող է իրականացնել միայն բացառիկ նվիրումով օժտված կանխատես մարգարեի հայացք ունեցողը, որ զգում եւ տեսնում է ավելին, քան սովորական մահկանացուները: Ավելին՝ նա բաց է անում ինքնաճանաչման դուռը, որպեսզի աշխարհի մոլորյալ ճանապարհներին հայտնված անառակ որդիները ներս մտնեն սրթսրթալով եւ հաղորդակցվեն իրենց գոյություն նախնական ձեւերին, որ քաղաքակրթության կրակից վառած լեզուն ընդհատ բառեր չարտաբերի ու սեփական քիմքով զգա բառերի նախնական արժեքն ու համը:

Ավելին՝ Մաթեոսյանը ծանրանիստ, խորագիր պատկերներով քարտեզագրում է ինչպես հայի տեսակի անցած ճանապարհը, այնպես էլ նրա տունը՝ ընտանեկան ավանդույթներով, մարդկային հարաբերությունների ողջ գունապնակով հանդերձ: Այդ գրականությունն այսօր դառնում է առավել քան անհրաժեշտ, քանի որ համաշխարհայնացման քաղաքականությունը փորձում է հաշմել մարդկային դարավոր հարաբերությունները, որպեսզի «ժողովուրդներին ձեւի ըստ իրեն»: Նման գայթակղություններ եղել են բոլոր ժամանակներում, եւ ամեն անգամ ժողովրդի հավաքական բնազդը նրան ետ է պահել անդունդից: Ամեն անգամ նա ապավինել է սեփական արմատներին, որոնք են ընտանիքը, եկեղեցին, պետականությունը, որ հեռահար նպատակով միտված է դեպի ազգը՝ իր նկարագրով, պատմությամբ, գոյակցության ձեւերով: Այնքան հեռահար է ժողովրդի իմաստությունը, որ նման վտանգներից պաշտպանվելու համար իր էպոսի վերջին ճյուղում՝ Մհերի անցած ճանապարհով՝ որպես թաքնագրված բացառիկ հաղորդագրություն, ուղղորդում է մեզ դեպի մեր ակունքները: Աշխարհի խառնափնթոր, քաոսային վազքի մեջ միակ ճշմարիտ ուղին սեփական ակունքներին վստահելն է:

« Դու նիցջե ուսումնասիրել ես», - հարցնում է Նւան Արմենակ Մնացականյանին: « Ոչ, ես Թումանյան եմ ուսումնասիրել», - հնչում է պատասխանը (Բ., 160): Այսինքն՝ ես ինչո՞ւ պիտի հավատամ մեկին, որ կապ չունի մեր իրականության հետ, բայց չպիտի հավատամ իմ հանճարին, որ իր հայրենիքի փրկության զոհասեղանին հանեց սեփական որդուն:

Մաթեոսյանն այս իմաստով առասպելական Մհերն է. նա թույլ չի տա մեզ՝ սնահավատներիս, չնչահավատներիս, տատանվողներիս, մոլորյալներիս կորցնել տան ճանապարհը. «Տարեգիրները իրենց ժամանակին

երկրի գլխատման պատմությունը մատենագրել են, ես ջանում եմ վկայել իմ ժամանակի հայոց տան այդ ազնվականությունը» (Ա., 6):

Քանի որ ընտանիքի խնդիրը՝ իր ամբողջական նկարագրով, ուղղվածությունը այնքան հիմնավոր է ու տարածուն Մաթեոսյանի երկերում, որ դրա մասին կարելի է խոսել ցանկացած հարցի պարագայում, խոսքն առավել որոշակիացնելու նպատակով առավել կարելու է Արեւմտաթ-Արեւելք փոխհարաբերության քննությունը, որտեղ կենտրոնում հենց ընտանիքն ու նրա շուրջ ծավալվող իրադարձություններն են:

Մաթեոսյանի «Խումհար» վիպակը երեւոյթ էր Խորհրդային Միության գրականության մեջ: Այստեղ հարցադրումների սահմանները բավականաչափ լայն են: Բայց, ի վերջո, «Սա փոքր աշխարհի տիրոջ տարեգրությունն է մեծ աշխարհի՝ նորօրյա Հռոմի մասին: Եկել են նրանք՝ մեծապետական նկրտումներով՝ փլելու քո կավե խրճիթը, դու ուզում ես բարձրաձայնել քո ցավը, իսկ նրանք դրա կարիքը չունեն: Մնում ես մենակ, քանի որ ինքնապաշտպանական բնազդը քեզ ետ է դարձնելու քո սկիզբը, քո երամը, եթե իհարկե, ճանապարհը շարունակելու ցանկությունը քո մեջ չի մեռել»²:

Իր երկում Անտոնիոնիի «Գիշեր» ֆիլմի պատումային արժարժույթներով գրողը մերժում է արեւմտյան քաղաքակրթության նվաճումները, ինչպես եւ ռուսական մեծապետական քաղաքականության ստեղծած մշակույթը՝ իր հետեւանքներով՝ կինոարտադրությամբ, նացիստական միտումներով եւ այլն: «Ելքը սեփական ժողովրդի բարոյականության մեջ առաջնորդվելն է, դա անհրաժեշտ պաշար է, որին վստահաբար կարելի է ապավինել»³:

Վիպակում կարելու տեղ ունի ժակլին Քենեդու եւ Օնասիսի ամուսնության պատմությունը՝ որպես արեւմտյան քաղաքակրթության «ձեռքբերում»: Եթե Արմենի եւ էլզարի համար սա անբնական երեւոյթ է, ապա Մակարովի համար սա «փոխշահավետ ամուսնություն» է: Անհայտ երկրի տիրակալը դառնում էր հայտնի մարդ, ժակլինի «բերած վիթխարի բարոյական կապիտալը» փոխհատուցվելու էր անչափելի նվերներով, իսկ ամուսնալուծության դեպքում՝ տիկնոջը տրվելիք միլիոնավոր գումարներով: Սա հարաբերությունների նոր աստիճան է, երբ լուծվում են անհատական որակները, եւ անցում է կատարվում

² Վ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, Հրանտ Մաթեոսյան. ստեղծագործությունը, Երեւան, 2013, էջ 247:

³ Անդ, էջ 249:

«նախրային կենսաձեւին»։ Եթե հին աշխարհի Զեւսը առեւանգում էր, քանի որ որոշակի զգացմունք էր տածում «կանանց թագուհու» հանդեպ, ապա նոր ժամանակների Զեւսը մտահոգ է գողացված հարստության օրինականացմամբ, իսկ «կանանց թագուհին»՝ շքեղության հանդեպ ունեցած մարմաշով։

«Մարդը՝ որպես հասարակական կենդանի, կոչված է ավելի փոքր հանրության, այլ կերպ՝ տեսակային, քան համընդհանուր՝ նախրային հասարակության անդամ լինելու»⁴։ Անհավատալի է մարդու ուսերին համամարդկային խնդիրներ դնելն ու հուսալը, որ նա դրանք լուծելու է։ Անգամ ԱՄՆ-ի նախագահն իր տունը, իր երջանկությունը, իր հավատարիմ կիներն ունենալու իրավունքն ու նպատակն ունի։ Բայց այդ աշխարհի բարոյականությունը թույլ է տալիս գնդակահարված ամուսնու բարի անունը աճուրդի հանել, եւ դա «մեծ աշխարհը հասկանում է», ինչը չի կարող հասկանալ փոքր երամի՝ փոքր հասարակության անդամը։

Սիրիական անապատների նավթամուղից ժակլինին գրված Պողոս Յավրումյանի նամակները ծաղրի առարկա դարձան մամուլի բերանին։ Նա գրում էր, որ իր համեստ աշխատավարձը կբավականացնի ժակլինի երեխաների ապրուստ-ուսումին, հակառակ պարագայում երկհերթ կաշխատի, եւ «իրենց ընտանիքը հայի բախտավոր ընտանիք կլինի»։ Սրանք միանգամայն տարբեր աշխարհայացքային ըմբռնումների տեր մարդիկ են, հստակորեն սահմանազատված են Արեւմուտքն ու Արեւելքը՝ իրենց բարոյական ընկալումներով։ Ընտանիքը Պողոս Յավրումյանի համար օջախ է՝ ջերմությանմբ, մարդկային նախնական, պարզ հարաբերությունների, միասնության, հետեւաբար եւ երջանկության զգացողությանմբ լեցուն, որին հակադրվում է գործապաշտ, երբեմնի մարդկային կապերը եղծած Արեւմուտքը՝ ժակլինի՝ հարստության հանդեպ օրավուր աճող պահանջներով։ Վերջինիս համար դժվար է այլեւս պահել հավատարմությունը, քանի որ այն, ըստ երեւույթին, բացակայել է հենց սկզբից։ Երկրորդ անգամ դա փնտրելու նպատակ էլ չկա, քանի որ առաջնայինը շահն է։ Բայց, իհարկե, Մաթեոսյանը միայն որոշակի օրինակներով չէ, որ հակադրում է տարբեր հասարակական կեցությունների մեջ ի հայտ եկած խնդիրները։ Նրան գրավում են եւ արվեստում դրանց գոյության ձեւերը, որոնք գալիս են առավել ընդհանրացված ցուցադրելու մարդկության հիվանդության ակունքները։ Վիպակն ընդմիջարկվում է Անտոնիոնի

⁴ Անդ, էջ 256։

«Գիշեր» ֆիլմով, որտեղ դեպքերի կենտրոնում միայնակ մարդն է: Ֆիլմը նվաճել է Վենետիկի, Կաննի, Սան-Պաուլոյի, Բարսելոնի, Մեխիկոյի, Լոս-Անջելեսի, Ալժիրի, Ստոկհոլմի, Պրահայի կինոփառատոնային մրցանակները: Ասել է թե՛ մարդկությունն իր լավագույն՝ քաղաքակիրթ մասով ճանաչում է Անտոնիոնի ֆիլմը, դրանում եղած փիլիսոփայական, բարոյական հարցադրումները, ուստի դրան հակադրվելու ոչ միայն ուժ, անգամ ցանկություն էլ չի դրսևորի աշխարհի մնացած կեսը, որ հագիվ թե ասելու բան ունենա: Բայց այստեղից էլ սկսվում է ամենահետաքրքիրը. քաղաքակիրթ աշխարհը «երջանիկ անգիտության» մեջ է, նրան տրվում են աշխարհի հաշվարկելի ձևերը, երեւույթների արտաքին որակները եւ ոչ կենդանի կյանքն ամբողջության մեջ:

Ֆիլմի կենտրոնում միայնակ մարդն է՝ արդեն փլուզման եզրին հասած ընտանիքների տեսարաններով: Կինը՝ Ժաննա Մորոն, ներքուստ զգում է, որ ինչ-որ բան այն չէ, ուստի հարկ է խոսել, բացատրվել ամուսնու՝ Մարչելոյի հետ. նա ներքուստ ցանկանում է պահպանել ընտանիքը, իսկ դիմացինը նրան լսելու ցանկություն չունի. ելքն առաջժամ սեռական կապն է, որը չի դառնում հոգեկան հարաբերությունների արտահայտություն:

Մաթեոսյանն ընթերցողին է փոխանցում մարդկանց հոգնածության, թախծի, հոգեւոր առումով մեռյալ գոյության ընթացքը: Պատահական չէ, որ Ժաննան դրսի մի անկյունում լաց էր լինում «հիվանդ աշխարհի համար»: Ֆիլմն ավարտվում է ամուսինների՝ փոսի մեջ գլորվող պատկերով. Անտոնիոնին մտորելու տեղ է թողնում. արդյոք մարդկությունը (տվյալ դեպքում Արեւմուտքը) դուրս գալու է այդ փոսից: Ահա այս խառնափնթոր իրականությունը վանում է Արմիկ Մնացականյանին. քաղաքակիրթության անզորությունը նրա հերոսին հաղապարհում է մշտապես գնալ դեպի ակումբները, դեպի ավանդական ընտանիքը, որտեղ միանգամայն այլ օրենքներ ու մարդկային հարաբերություններ են գործում, որտեղ կյանքը, ժամանակը կենդանի ամբողջություն են յուրաքանչյուրի, բայց եւ բոլորի համար միաժամանակ: «Մարդը մենակ է» պարտադրվող փիլիսոփայությանը գրողը հակադրվում է իր երկրի, տան բնական ընթացքի մշտառկա ներկայությամբ: Մեծապետական քաղաքականության պարտադրող շեշտին հակընդդեմ կա ներքին պահանջ. նրա «գյուղացի գոյությունը» կասկածելով խնդրում էր, թե «մեր տան պատասխանատվությունը գուցե մեզ տայիք, հա՛» (Բ., 131): Պարտադրվող քաղաքականությունը առաջադրում էր ասենք Ֆաշիզմի դեմ գրել, բայց ոչ հայոց

ցեղասպանության, քանի որ աշխարհը միայն առաջինի մասին գիտի, բայց ոչ երկրորդի, ֆիլմ ստեղծել, որ երկրի գաղափարները խոթի աշխարհի աչքը, մինչդեռ հարկ է պահել մարդկայնությունը, որ չի փոխարինվի եւ ոչ մի բանով: «Բայց այդ ինչպե՞ս է պատահում, Իվան Միխայլովիչ, որ տղայի կարմիր փուշիկը չար տղաները ծակում են, կարմիր փուշիկը մեռնում է՝ եւ մենք լաց ենք լինում, իսկ ուրիշ նկարներում զինվորներ են սպանվում, կապիտաններ ու մայորներ են զոհվում եւ անգամ գեներալ է խփվում...» (Բ., 132): Ինչ է ստացվում, ուրեմն ես իմ կյանքն ըստ Անտոնիոնիի՞ պետք է ապրեմ, ընտանիքում եղած կապերը վերաձեւեմ ըստ Անտոնիոնիի՞:

Մարդը մենակ չէ: Նա չի կարող մենակ լինել: Մաթեոսյանի դեռահաս հերոսը, որ թվում է՝ մենակ էր լինելու, բոլորովին այլ աշխարհընկալում ունի, ապրելու այլ հարաբերությունների կրող է: «Իմ տղան լաց է լինում, որովհետեւ կովի համար խոտ չի բերել, բայց նրա շուայ, միամիտ, անվարձ, մայրական ջերմությամբ տաքանում է» (Բ., 164): Եթե տղան նիհար, լայն թիկունքով հորը չխղճար, եթե ախպերիկի համար լացը չգար, տղան կգնար մեռնելու: «Իմ տղան մենակ չէ, նրանք բոլորն իմ տղայի մեջ են: Հերը գիտի, որ տղան տաք գոմում է, ու հանգիստ է: Տղան գիտի, որ հերը հանգիստ է, եւ եթե թոկը հիմա մեխից իջեցնի, վիզը գցի ու կախվի՝ հորն ստորաբար խաբած, հոր արդար գլխին թաքուն խփած կլինի...» (Բ., 165): Մարդը չի կարող մենակ լինել, հակառակ դեպքում նա կդադարի մարդ լինելուց: Մարդկային, ընտանեկան այն ջերմությունը, որ կա նրա հերոսների մեջ, դառնում է գոյության կարեւոր նախապայման, այստեղ բոլորը անհանգստացած են իրենց մերձավորով, հարազատով, ապրում են նրանց հոգսը, լավն ու վատը համարում իրենցն ու բոլորին:

Թերեւս կարեւոր է հոր եւ տղայի միջեւ եղած հարազատական կապը, որն ավելին է, քան ընկերականը: Հեռու Մոսկվայում ուսանող տղային հայրը ծանրոց է ուղարկել: Մի պահ հերոսը մեծ քաղաքի հեղձուցիչ, ապականված օդից կտրվում է, քանի որ հաղորդակցվում է իր ակունքներին, նա չի ցանկանում, որ որեւէ մեկն իր ներկայությունը բերի այդ նախնական, անիմանալի ջերմություն արձակող բույրերի մեջ: Հեռվից հեռու տեսնում է հորը, որ գնում է գայթուն քայլերով, հոգնած է, մեռնում է, բայց «կքնի գործից հետո. իսկ գործին վերջ չկա, եւ գործ անելուց՝ էդ ո՛վ է մեռել որ, ոչ ոք էլ չի մեռել» (Բ., 200): Քիմիական մատիտը

լեզվի վրա թացացրել ու գրել է հասցեն: Թեև ատակել է ծանրոցն ու գայթուն քայլերով ճանապարհով Հովիտ՝ փոստ, որովհետեւ փոստատարը միթեւանի տղա է, էդ բեռը ո՞նց տանի, համ էլ հիվանդանոցից տեղեկանք է վերցնելու այն մասին, որ հոկտեմբերի հինգից քսանյոթը մեջքի ցավով պառկած է եղել հիվանդանոցում: Մեջքի ցավն ինչ է, եթե մեծ երկրի մայրաքաղաք հասած որդուն ծանրոց է հասցնելու: Եւ հիմա, այդ արեւոտ օրվա, հոգնած ճանապարհով ու հարազատի ջերմությամբ լեցուն ծանրոցը հասել է Մոսկվա ու դրված է ուսանողական հանրակացարանի սեղանին:

«Ես պոկեցի արկղի երեսը: Խնձորի բույրը դանդաղ ելավ արկղից, փարվեց իմ դեմքին, բարձրացավ, կախվեց առաստաղից եւ ապա մանրամասնորեն լցվեց սենյակի բոլոր անկյուններն ու անցքերը: Սենյակը դարձավ գյուղի մեր տունը: Միկոլա Տարանի բաժակը ես վերցրի սեղանի վրայից, թաքցնելու տեղ փնտրեցի, ցանկացա շարժել լուսամուտից եւ դրեցի ջեռուցման մարտկոցի ետեւը: Ես տախտակի եզրերից մեկիկ-մեկիկ հանեցի հորս խփած մեխերը, եւ հորս տաշած տախտակը, հասցեով, սեղանի վրա հենեցի պատին... Այնտեղ, մեր արեւոտ քիվի բնում, օգոստոսի մեջ խլվում են ծիծեռնակները, եւ բույր է առնում խնձորենին» (Բ., 2003): Հիշողություններն առավել առարկայական տեսք են ստանում, հիշում է, թե ինչպես է հայրը խնձորենին պատվաստել. «...Նա ինձ պաշեց ու դրեց ծնկին, մենք երկուսով կտրեցինք վայրի ջահել ծառը, նա ինձ ասաց՝ ապրես, եւ ես շատ հավատացի, թե ծառը ես եմ կտրել, եւ խոնավ շորի փաթեթից հանեց պատվաստի շիվերը: Եւ բնի ու կեղեւի նրբին արանք խրեց պատվաստի մատները – չորս հատ» (Բ., 2004): Ընտանեկան կյանքի ջերմությունը հորից է փոխանցվում, եւ վերջ չունի. ծառն աճեցնելը, որդուն դաստիարակելն ու տունը շեն պահելը նրա ամենօրյա, չընդհատվող աշխատանքի արդյունքն են: Հոր եւ որդու միջեւ գոյություն ունեցող ոչ միայն արյունակցական, այլեւ ներքին, հոգեւոր կապը նրանց երկուստեք հարստացնում է մի դեպքում կենսափորձով, մեկ այլ դեպքում՝ երիտասարդական մտքի թռիչքով: Պարզ է, որ այս հարաբերությունները դարերի պատմություն ունեն եւ արտացոլված են դեռեւս Հայկի առասպելում⁵:

⁵ Համադրելով հայ եւ ռուս պատմագետների երկերը՝ «Հայկական ընտանիք» գրքի հեղինակը եզրակացնում է, որ Հայկը Բաբելոնից հեռանում էր ոչ այնքան Բելի հետ առճակատումից խուսափելու, որքան առաջացյալ տարիքի հասած հորն օգնելու նպատակով: Տե՛ս «Հայկական ընտանիք», Երեւան, 2018, էջ 12:

Իհարկե, տանից ստացած, արեւ կերած խնձորենին նրան դարձնում է ավելի ուժեղ, ավելի զգայուն իրեն խորթ երեւույթների հանդեպ: Նրան զորավիգ է եւ հեռվից հեռու իրեն հետեւող մայրը, որ, հիվանդանոցում պառկած, որդու համար սպիտակ գուլպա է գործել: Նա, անգամ առաջացած տարիքում, անգամ հիվանդ վիճակում, չի ուզում իրենից վանել դարավոր պարտականությունը, նա չի ցանկանում իր հոգսերի բեռը թեթեւացնել՝ պետության բեռը ծանրացնելով: Նա չի հավատում, որ պետությունը կարող է այնպիսի բան գործել, որ լինի «մայրաբար տաք եւ քաղաքավար կոկ»: Այդ կինը չի ուզում որդու խնամքը ուրիշին հանձնել, թեեւ որդին արդեն երեխաների տեր է ու, թվում է, պետությունն էլ իր քաղաքացուն խնամելու պարտականություններ պիտի ունենա: Նա իր որդու խնամքի մեջ «պռատ տեղեր է տեսնում», որոնք պետության հոգսը չեն: Աշխատում է օրն ի բուն, հանգստանալու մասին չի էլ մտածում: «Հողի, փայտի, հացի, մասրենու, արաղ քաշելու գործը մատները կոշտացրել են: Մատները ոստակալել են, լավ չեն ծավլում, հյուսելու շուղերն ընկնում են մատների միջից» (Բ., 205): Նա իր ամուսնուն խանութի գուլպա է հագցնում, իսկ որդու համար ինքն է հյուսում: Իսկ որդու ոտքի չափսը տասնհինգ տարվա հոգսերի մեջ չի կորցրել: Ահա այս հոգսերի, ամենօրյա աշխատանքի մեջ հասակ առած Արմիկ Մնացականյանը նույն կերպ ստեղծելու, կայացնելու էր իր ընտանիքը. «Տղայիս խմորե անատամ ժպիտը բացվեց օրորոցում, աղջիկս թաթերի վրա դուրս գնաց.՝ Որպեսզի ախպերիկը քնի, դառնա մեծ ախպերիկ, միասին տապկնոցի խաղանք,՝ արդուկի սեղանին հակված՝ ընտանիքի այդ դաշինքը ժպիտով գուրգուրեց Հասմիկը, խոհանոցի տաքության մեջ թեյամանը չխկչխկում էր, եւ ինձ պարուրեց մանկահոտը» (Բ., 208):

Մեծ քաղաքի ծանր, մոլի, «նախրային կենսաձեւերով» ապրող մարդկանց գոյությունը հերոսին հետ է մղում դեպի հայրենի գյուղը, այնտեղ, ուր դարավոր ավանդույթների վրա կայանում է իր հայրենի տունը՝ անկախ այն հանգամանքից, որ Իռկա Օբուխովան մի օր տափանելով անցել է, բայց երկիրն ուղղել է մեջքը. «Տափանված չի լինի, չվախենաս, ձերոնք պինդ են,՝ ասաց նա» (Բ., 240): Վրացի ընկերոջ դիտարկումը նաեւ որոշակի նախանձի դրսևորում է: Թեեւ մեծ են եղել վտանգները եւ հիմա էլ մեծ են, այսուհանդերձ հայի տեսակը ժամանակի մեջ գնացող ու դիմակայող տեսակ է, ինչը թաքուն հիացմունքի է արժանի:

Համաշխարհայնացման քաղաքականությունը, որ վաղուց է սկսվել, եւ դրա արդյունքն էլ ընդհանուր բարձիթողի վիճակն է ու ազգերի կործանումը, չի կարող դառնալ գոյության կռիվան: Դրան Մաթեոսյանը դեմ է իր ողջ ստեղծագործությունամբ. միայն ավանդույթի վրա է կայանում մարդկային տեսակը՝ որպէս բնության, աստվածային կամքի դրսեւորում: Հետեւապէս դրսից ամեն կարգի միջամտություն անընդունելի է ու վնասակար:

Արմիկ Մնացականյանը կռիւից հետո հանրակացարանում՝ հատակին, գտնում է Վիկտոր Իգնատեւի ծոցատետրը: Բազմաթիւ համարների դարձերեսին հայերենի տառերն են, եւ նրան թվում է, թէ Վաքսբերգի ծոցատետրն է, հայերեն գիրն օր ծերության սովորում է, որ տեսնի, թէ իր մասին ինչ է ասվում այդ երկաթագիր (ընդգծումը.՝ Վ. Գ.) դռն ետեւում: «Ես դանակա հանեցի, բացեցի եւ հիմքից զգուշորեն կտրեցի ծոցատետրի այդ թերթը, հետո, դարձյալ դանակով, սոսնձած եզրերն անշատեցի իրարից: «Կներես,՝ ասացի ես ծոցատետրի տիրոջը,՝ իմ դուռը, կներես, ծածկում եմ, քիթդ քեզ քաշիր» (Բ., 230):

Ահագնացող աշխարհում սեփական տան դռներն ամուր փակելը աշխարհի ձայների հանդեպ խուլ ձեւանալու նպատակ չի հետապնդում, այն, ինքնապաշտպանական բնազդից մղված, սեփական ինքնությանը տեր կանգնելու ներքին պահանջ է, որին միտված է Մաթեոսյանի հերոսը:

Ինչպէս գոյաբանական փիլիսոփայության մեջ, մասնավորապէս Թովմա Աքվինացու երկերում⁶, այնպէս էլ Մաթեոսյանի աշխարհայացքային ընկալումներում ցանկացած արարած ընդհանուր կեցողության առանձին մասն է, եւ, բնականաբար, կեցողությունը բոլոր արարածների ամբողջությունն է: «Ամեն շունչ արարած իր կյանքով ապրում է, իսկ բոլոր կյանքերը միասին Աստծու կյանքն են, դրա համար էլ Աստծու հոգսը չի, որ էստեղ՝ ձորի էս երկրիս վրա մեկս մյուսի կյանքն ուտում ենք» (Բ., 238):

Մարդկությունը երբեք այնքան ծարավ չի եղել հարստության, վալելքի, որքան այժմ: Գերհագեցած զգացմունքներով մարդն անկարող է ստեղծել, արարել ինչ-որ բան, առավել եւս ճշմարիտ արվեստ: Արարվող հացն իրականում դժվար ստեղծվող հացն է, որ պահում է աշխարհը: Անճիգ ուժով հացի արարումն ինքնախաբեության է նման, իսկ դա մի օր բացահայտվելու է, ինչը եւ տեղի ունեցավ («Ես ու դու կարծում

⁶ Ա. ԲԵՐԳՍՈՆ, Բարոյականության եւ կրոնի երկու աղբյուրները, Երեւան, 2001, էջ 309:

ենք, որ մեր գյուղատնտեսությունը ետ չի մնացել»,– կեղծում, խաբում է Իվան Միխայլովիչը, որ մեծ երկրի մշակութային քաղաքականություն պարտադրողներից մեկն է (Բ., 146))։ Հարկ է հենվել նախնյաց փորձի վրա. սակավապետի կյանքով ապրել նշանակում է հետեւել սեփական էություն, ոգու առողջությանը։

Մարդը հարկ է, որ ապրի ըստ բնության, նրա առաջադրած պահանջների։ Եթե մարդը չսահմանափակեց օրավուր աճող իր պահանջները, ապա կործանումը կդառնա անխուսափելի։ Այս համատեքստում հարկ է հիշել Սիմոնի խոսքը։ Դա նոր ժամանակների Համբոյի նամակն է Գիքորին, բայց որքան տարբեր են դրանցում ներկայացվող պահանջները։ Սոցիալական թշվառությունը հարկադրում էր Համբոյին հույսը դնել դեռահաս երեխայի վրա, որն աշխատանքի դիմաց անգամ վարձ չի ստանում։ Սիմոնի համար ժամանակներն այլ են, բայց որդին մեծ քաղաքում մնում է վտանգներին ենթակա Գիքոր, որն այդպես էլ չի հարմարվելու մեծ քաղաքին, ինչպես Գիքորը չհարմարվեց։ Եւ զարմանալի էլ չէ, որ Սիմոնը նամակում առանձնացրել է արատներից ամենավտանգավորը, երբ մարդը կմոռանա զուսպ ապրելու պահանջը եւ կտրվի հեշտ ապրելու պատրանքին. «Խմողների հետ գործ չունես, ամոթ է, որ այդ հասակիդ կովի-վեճի մեջ ընկնես» (Բ., 206)։

Ավանդական հարաբերությունների եւ նորի հակադրությունը լավագույնս արտահայտված է Հրանտ Մաթեոսյանի «Աշնան արեւ» վիպակում։ Հեռուներից Ծմակուտ եկած հարսին՝ Աղունին, գրավում են ոչ թե ապրելու ավանդական կարգն ու մարդկանց՝ անշար ապրելու վարքագիծը, այլ այս ամենից փախչելու ամենօրյա տառապանքը, երբ «օրնիբուն աշխատելու հոգսին ավելանում է եւ լավ ապրելու հոգսը»։ Աղունին գրավում է քաղաքի վարքուբարքը, ուր խաբեությունը մտել է կենցաղ եւ «հեշտացնում» է կյանքը։ Ռադիոն երգում է, արդուկը տաքանում է, լույսերը վառվում են, վառարանը տաքացնում է, բայց «հաշվիչը չի հաշվում, մի բան են անում՝ էդ բոլորը լինում է անփող»։ Եթե հասարակական կյանքում արածի եւ դրա դիմաց վերադարձվածի հավասարակշռությունը պահողը «հաշվի» է եւ ոչ թե աշխատանքով ընդհանուրի, երկրի ունեցվածքն ավելացնելն ու դրա դիմաց նոր միայն վարձ ստանալը, ապա ոչ մի «հաշվի» չի կարող կանխել խաբեությունը։

Դրսից գյուղ եկած հարսն առաջին իսկ օրից բախվում է ավանդական կացութաձեւին։ Աղունը տարիների հեռվից մի պահ մոռանում է, որ

իր գովերգած հայրը, տունը, որտեղից եկել էր ինքը, նման էին դժոխքի: Խորթ մայրը «տակվերոց արեց» օժիտակալն, ու Ծմակուտ միայն մորաքրոջ գործած սիրամարգ ու եղջերու կարպետները հասան: Մտածեցին, որ Իշխանն այնքան էլ լուրջ չի մտածել կամ արժան չի համարել որբին: «Կնյազ Իշխանի տանը էլ բան ես թողել, թե եղածը էս է, սրբել, բերել ես, ախշի», - ասաց Աբել ապին: «Կնյազ Իշխանի տանը ես քոծ էի, ես էնտեղ մայր չունեի, ապի», - ասաց ինքը: «Պահ, պահ, պահ, - ասաց Ադամը, - լեզուն էլ է բերել» (Բ., 14):

Հայ ավանդական ընտանիքում երբեք էլ չի անտեսվել աղջկա դերը, հետեւաբար ամուսնացնելիս կարեւորվել է օժիտի ձեւով նորապսակներին օգնելը: Եւ ահա նորահարսը հետը գրեթե ոչինչ չի բերել: Խոսքը տվյալ դեպքում ավանդական պատկերացումները զանց առնելուն է վերաբերում, ինչին դեմ է ընտանիքը: Իրենք նման ձեւով աղջիկ որեւէ մեկին չէին տա: Սակայն պարզվում է, որ ընդունված կարգը խախտված է ինչպես ավանդույթի, այնպես էլ առօրեականի մակարդակում. նորեկ հարսը «լեզու է դարձնում», իրեն ուղղված մեղադրանքներին պատասխանում փոխադարձ մեղադրանքներով. «Տուններդ ազատ է, հինգ սենյակ ունեք, միայն երեխայի պակասությունն եք քաշում» (Բ., 14): Սա արդեն ավանդական կենսաձեւին բացահայտ կոիվ հայտարարելու նման է, ինչը սկեսուրը չէր հանդուրժի. «Մազերը բռնեց ու կողպեքով աղաց կողերն ու մեջքը»:

Միատեղ ապրուստ էր ու հավաք ընտանիք, չորս պատի մեջ հաց էին ուտում, լվացք էին անում, քնում էին, տրեխները հանում էին, ոտքները լվանում էին «ապին, նանը, Ադամը, Մանեն, Սիմոնը, Արփիկը, Արաքսին, Սիրանը, Հակոբը, Հրաչիկը, Սվետիկը, Ամալյան, Վազգենը, ինքը, Հովրտի բարեկամները, Դսեղի բարեկամները, Խաչերի բարեկամները, միւրգ ծախելու եկած զազախեցիք» (Բ., 14):

Այս ընտանիքը տնտեսութունը դարձրել էր ոչ թե շահառության, այլ ապրելու միջոց, եւ երբեք էլ մարդիկ չեն մտածել ավելին ունենալու մասին, չեն անհանգստացել հեռու քաղաքներում լավ ու վատ ապրողների համար, այլ ապրել են իրենց բաժին կյանքն ու գոհ եղել դրանով: Աղունն անընդհատ հեգնում է այդ մարդկանց ապրելու համեստ կենսաձեւը: Նրա համար սիրտ պայթելու չափ սարսափելի էր տեսնել կարտոլ ու հաց ուտող այդ մարդկանց այդպես անհոգ կերպով ծաղրելը գլուղի եւ լավ, եւ վատ ապրողներին:

Սիմոնի եւ Աղունի միջեւ ծավալվող երկխոսությունը դառնում է տարբեր աշխարհայացք ունեցող մարդկանց երկխոսություն. դա ավանդականի եւ նորի հակադրությունն է, երբ կյանքն ուղղակիորեն, անմիջականորեն ընկալողն ու ապրողը հակադրվում է սառը բանականությամբ շարժվող, հաշվարկ-պահանջներ առաջ քաշող մարդկանց:

Անվերջ վեճ ու կռիվների մեջ կարեւոր տեղ է գրավում Սիմոնին պարտք ունեցողների հարցը: Վարպետը համոզված է, որ երբ փող ունենան, մարդիկ իրենց պարտքը կտան: Սաքոն Կիրովականում ոչխար կծախի, պարտքը կտա: Կինն այլ կերպ է մտածում:

«- Բա որ,- ասաց Աղունը,- նա Կիրովական ոչխար ծախի, Կիրովական քաղաքից փող էտ կբերի՝ որ քո պարտքը տա: Դու ետ կբերեիր»:

- Ինչո՞ւ չի բերի:

- Կտա, Սիմոն, խելք կառնի, չիթ կառնի, կոշիկ կառնի:

- Այո,- ասաց Սիմոնը:

- Բա ի՞նչ ենք անելու:

- Հաց ենք ուտելու,- ասաց Սիմոնը:

- Հացը չի փախչի: Պարտքը:

- Հիմա չունեն:

- Օ՛ֆ-օ՛ֆ, ծաղկած ծառին գնաս՝ կչորանա» (Բ., 63-64):

Դժվար չէ հասկանալ, թե որքան տարբեր են նրանք. մեկը՝ հարձակողական ու հաշվենկատ, մյուսը՝ անմիջական ու բացսիրտ: Սիմոնն ավանդական պատկերացումների շրջանակում է, իսկ Աղունը նոր պահանջների եւ ապրելաձեւի կրողն է, որ իրեն հակադրում է միջավայրին, քանի որ լավ ապրելու հոգսը դարձրել է առաջնային, Սիմոնը լավ ապրելը հասկանում է ընդհանուրի շահի մեջ սեփական «օգուտը» տեսնելում:

Այսուհանդերձ Մաթեոսյանը միայն սրանով չի սպառում ասելիքը: Նրան մշտապես հետաքրքրում են այնպիսի մարդկային որակներ, որոնք «անշոշափելի» են, «չբռնվող»: Աղունը տեսնելու, լուելու, տեսածը չտեսնել տալու ներքին հպարտությունը չունի, ինչը բնորոշ է ծմակուտցիներին:

Այս իմաստով շատ կարեւոր է Աբելի պառավը. նա դարավոր սովորույթների կրողն է, անառարկելի՝ իր ծանրակշիռ բնավորությամբ: Նրա ընկալմամբ՝ ամուսնու եւ կնոջ կապն ավելին է, քան սոցիալական հարաբերություններից ածանցված պայմանականությունները, որտեղ երկրորդական են անգամ ծնողների ու երեխաների միջեւ եղած կապերը: «Լավ է թե վատ է՝ մարդն է քոնը. ամեն մեկը իրենը գտնում է՝ քոնը քո մարդն

է. քառասուն տարեկան կորցրիր, թե ութսուն՝ ամենամեծ կորուստդ է», այդ դեպքում «գու քեզ ես կորցնում, քանզի ոչնչի պետք չի լծի կենտեզը» (Բ., 34):

Հայոց ավանդական ընտանիքը, որ արտահայտվում է Աբելի պառավի մտորումների, նաեւ Աղունի հիշողությունների մեջ, ներկայանում է տղամարդու եւ կնոջ՝ ամուսինների միջեւ եղած ամուր միասնությունամբ կայացած ամբողջություն, որտեղ այնքան մեծ է հարգանքը միմյանց նկատմամբ: Նրանք գիտեն՝ հացը, որ արարում են, հեշտությամբ չի ստեղծվում, ընտանիքը, որտեղ հավաքված են մերձավորները, ամեն մեկն իր գործին է, եւ ոչ ոք մյուսին չի խանգարում, քանի որ նրանք աշխարհից որեւէ բան չեն պահանջում, այլ ապրում են իրենց կյանքը՝ տեւական, անընդմեջ աշխատանքով կայացնելով սեփական տնտեսությունը: Այստեղ դժվար է խոսել շքեղ, բարեկեցիկ կյանքով ապրելու մասին, քանի որ ամեն ինչ ձեռք է բերվում համառ աշխատանքով, իսկ ստացված արդյունքն էլ բավարարում է ապրելուն: Նրանք գոհ են իրենց ապրած օրից եւ ավելորդ պահանջներ չեն դնում իրենց կամ ուրիշների առջեւ:

Ընտանեկան, մարդկային հարաբերությունների նախնական ձեւերի արտահայտություն է «Քննություն» պատմվածքը, որտեղ կարեւորվում են համայնֆային միասնական կենսաձեւերը: Եթե Սելինջերի Քոլֆիլդը («Փրկիչը տարեկանի արտում») դառնություն ու կեղծիքի աշխարհից փախչում է վերացական մի աշխարհ, որտեղ կարողանում է մի պահ ինքն իր հետ լինել, ապա Մաթեոսյանի Արտյուշ Սողոմոնյանը տրամագծորեն հակադիր է սելինջերյան (արեւմտյան) ընկալումներին: Մաթեոսյանի հերոսն ունի իր աշխարհը, որ անփոխարինելի է. նա ոչ թե պատրաստվում է կյանք մտնել, այլ պարզապես ապրում է իրեն բաժին հասած կյանքը: Նա վախ չունի անհայտությունից, քանի որ նրա համար ամեն ինչ որոշակի է, եւ այս ամենը պայմանավորված է համայնքային միասնական կենսաձեւերի ներքին զգացողությամբ, որտեղ ընտանիքը համայնքի կենսապահովման ներքին բջիջն է եւ գոյատեւում է միջավայրի հետ ունեցած կապերով: Գյուղից քաղաք գնացած տղաները, որ ցանկանում են բարձրագույն հաստատություններում սովորել, իրենց հետ տեղեկանք են վերցրել, որտեղ գրված են բոլորի անունները: Այնպես որ վեցերորդ օրվա երեկոյան, երբ տղան խոսում էր տպավորություններից, առաջինը խոտհարքից է պատմում, իր հիացմունքն է արտահայտում նախագահի մասին, վարորդից, ընկերներից, ծիրանի

գողությունից, պահակի համար «թեյի գալեթ» բերելուց, լեռնանցքի ռեստորանում քեֆից:

«Իսկ հայրս.

– Գնալիս ծիրան գողացա՞ք: Վերադարձին գալեթ բերիք պահակի համար: Հարցերը գիտեիր, բայց չուզեցի՞ր ուսանող դառնալ: Դարչինով թեյը շատ լավն է: Եւ ընդհանրապէս մայրիկդ շատ լավ թեյ է պատրաստում: Դեսը տուր մուրաբան...»⁷:

Կյանքի կենսական ձեւերի փառաբանումն է պատումի ավարտը: Առօրեականի հմայքն ամենից կարեւորն է, այն չի կարելի փոխարինել կեցության կաղապարներով եւ կյանք դարձնել մի բան, որն իրականում էականը չէ, եւ ձեռքից բաց թողնել ամեն օրը լիարժեքորեն ապրելու հնարավորությունը:

Ավանդական ընտանիքում ամեն ոք ունի իրեն «հատկացված» տեղը. տունը ղեկավարում են հայրը եւ մայրը, երեխաները անտարբեր չեն նրանց հոգսերի հանդեպ ու նաեւ իրենց հոգսն ունեն, բայց ամեն ինչ ենթարկվում է խիստ աստիճանավորման, տան մեծը կարգավորում է հարցերը, ոչ ոք անտարբեր չի կարող մնալ մյուսի առջեւ ծառացած խնդրի հանդեպ եւ այլն: Ընտանիքի հոգսը բոլորինն է, եւ նրանք միասնաբար են փորձում հաղթահարել դժվարությունները:

Ավանդական կապերը հնարավորինս դիմակայում են նորի ներգործությանը: Գիքորին («Ալխո») միանգամայն անտեղի է թվում գլուղ եկած հովեկների անհոգ կեցվածքը. նրանցից ոչ ոք չի ցանկանում սեփական ընտանիքին ինչ-որ կերպ օգնել: Այդ պարագայում Գիքորին ամեն ինչ հանգած ու իզուր թվաց՝ չաշխատող ջրաղացի ջրի, ոտքի վրա փտող ծառի, տակին փռված արտ շունեցող արեւի նման: «...Գետակը պիտի բաժանված լիներ մարգերի մեջ, աղջիկների մոր դիրքը իսկական բուրդ լվացողի էր, աղջիկները պիտի մոռ հավաքեին, հանդի տանձ հավաքեին, հնձվորի համար պիտի ջուր տանեին, վիթխարին պիտի կանգներ դեզի տակ ու խոտ տար դիզողին...» (Ա., 164):

Եթե Գիքորի համար ընտանիքի հոգսը թեթեւացնելն ընտանիքի անդամների պարտքն է, եւ դա ընտանիքի ղեկավարի համար ուրախություն էր լինելու, ապա հովեկ աղջիկների համար նման պահանջն ուղղակի ծիծաղելի էր: Գիքորի համար աշխարհը «փչացել ու բարդացել» է: Մարդկանց միջեւ եղած ավանդական կապերի արժեզրկումն ակնհայտ

⁷ Հ. ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ, Օգոստոս, Երեւան, 1967, էջ 49:

է «գյուղաքաղաք» ավանում, որտեղից Գիքորն հաց է բերելու: Այստեղ ինքնավերահսկողությունն ու հարգանքը դիմացինի հանդեպ իրենց տեղը զիջում են ամենաթողությունը: «Քաղաքի պես մեծ գյուղ է, չգիտեն ով ում աղջիկն է, ով ում տղան է ու իրարից չեն ամաչում» (Ա., 180): Մարդն աստիճանաբար օտարվում է աշխատանքից, հացի արարմանն իրենց մասնակցությունը չեն բերում ընտանիքի մնացած անդամները: Դժվար հացի ստեղծման հրճվանքը չտեսած սերունդը կախվածություն չի զգում ավագներից: Նա հացի հարցն ընդհանրապես «լուծված» է համարում, կարելորդ նրա համար ինքնահաստատումն է:

«- Զէ, սովորությունն է: Իմոնք էդպես դուրս եկան՝ իրենք իրենց համար:

- Լավ չի,- ասաց Գիքորը:

- Ա՛հ, ինձանից հաց չեն ուզում:

- Զեն ուզում:

- Դե ուզում են, բայց դե իրենք գիտեն՝ իրենց գործերը» (Ա., 181):

Ընտանիքի անդամների միջեւ եղած կապերի ձեւականացումն ու արժեզրկումը հիմն ի վեր շրջում են ընտանիքում ձեւավորված համակեցության կանոնները, նաեւ ընտանիքի նպատակը: Զէ՞ որ ընտանիքն ստեղծվել է, որպեսզի երեխան այնտեղ իրեն ապահով ու լավ զգա: Եթե հայրերն ու որդիները միմյանցից հոգեբանորեն անկախ են, կարող են ապրել առանց փոխադարձ պարտավորության, ապա ինչի՞ համար է այդ տունը:

Մաթեոսյանի հերոսները հայ ավանդական ընտանիքում ձեւավորված հարաբերությունները գուրգուրանքով պաշտպանելու կողմնակիցն են, իսկ երբ տեսնում են, որ այդ կապերը նոր ժամանակի ազդեցության տակ կարող են կորցնել իրենց նախնական, բնական արժեքն ու որակները, ցավ են ապրում, քանի որ ապրելու այլ՝ նպատակահարմար ձեւեր չեն գտնում՝ իրենց մտահոգությունները փարատելու:

Հայկական ընտանիքում շատ մեծ է կնոջ կամ սկեսրոջ դերը: Պատահական չէ, որ գրողի կերտած կերպարների շարքում հայ կանայք իրենց արժանի տեղն ունեն: Աղունն այս իմաստով բացառիկ է. հայ գրականությունը մինչեւ Մաթեոսյանը նման բնավորություն չի կերտել: Հենց միայն այն հանգամանքը, որ Աղունն է «բացում» մաթեոսյանական անկրկնելի աշխարհը, վկայում է այն մասին, թե որքան կարելորդ է հայ կնոջ դերն ընտանիքում եւ ընդհանրապես կյանքում: Տան

տղամարդը «բռնակալի» դերում չէ, ինչպես հաճախ ներկայացնում են նրան, ընտանիքում վերջնական առումով խնդիրները լուծվում են միասնական ջանքերով, քանի որ ե՛լ տղամարդու, ե՛լ կնոջ նպատակները համընկնում են, նրանք միասին են հաղթահարում կյանքի առաջադրած բարդությունները:

Ակնհայտ է, որ ընտանիքում բավականին մեծ են սկեսրոջ ունեցած իրավունքն ու պարտականությունները հարսի, նաեւ աղջիկների վրա, որոնք, եթե առանձին դեպքերում համաձայն չեն մեծի ասածներին կամ պահանջներին, այսուհանդերձ չեն կարող ամբողջությամբ անտեսել սկեսրոջ խոսքը, քանի որ տան ներքին կառավարումը նրա ձեռքում է, եւ նա իր կենսափորձով, իմաստությամբ գերազանցում է մնացածներին: Արեւի պառավը ոչ միայն հասկանում, ընկալում է տանը տեղի ունեցող դեպքերը, այլեւ գուլղում կատարվող իրադարձությունները: Կնոջ դերն ընտանիքում այնքան մեծ է ու կարեւոր, որ շատ հաճախ տունը զուգորդվում է նրա անվան հետ:

Հայ կնոջ ընդհանրացված բնավորություն է Ծովինար խաթունը («Տախը»): Նա կանացի հեռահար բնազդով զգում է վտանգները եւ փորձում ելքեր գտնել դրանցից խուսափելու համար: Նա մտահոգ է ոչ միայն ընտանիքի, օջախի անունն ու վարկը պահելու, այլ իր երեխային կատարյալ, անթերի դարձնելու համար: Տարիներ հետո հիշելով նամակ-հանաձնարարականը գրելու պահը՝ «իր մեջ պիտի տեսնի, որ ինքը մայր է բոլորի՝ օտար տղամարդու ու ազգականի, ձիերի ու ցուլերի, հորթի ու քուռակի եւ մանավանդ ծերերի ու երեխաների վրա»⁸: Հրանտ Մաթեոսյանը հարցազրույցներից մեկում նկատում է, որ համաշխարհային պատմությունը հայ մորից ավելի մեծ գլուխգործոց չի ստեղծել. մեր մայրը կարծես աշխարհի մայրը լինի: Հայ կնոջ՝ ընտանիքը ջերմացնող, ընտանիքը ծաղկեցնող, բոլորի համար «մայր լինելու» զգացողությամբ է օժտել իր հերոսուհուն:

Շատ կարեւոր է կնոջ հավատարմության խնդիրը, որ դառնում է ընտանիքը ամուր պահելու կարեւոր նախապայման: Հակոբի կինը հավատարմության կրողն է. նրա տեսակն անդամաճան է ու վաղվա մեջ վախ չունի, քանի որ ընթացքը հավասարակշիռ է ու համընթաց: Նա այն տեսակն էր, որի համար «Աստծուց գրված էր... կինը նրա ցեղի եղբորը պիտի հեռացնի եղբորից ու զլխին տիրուհի դառնա, բայց

⁸ Հր. ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ, Անտիպներ, հտ. Բ., Երեւան, 2017, էջ 522:

երբեք չի դավաճանելու իր տանն ու մշակին, ինչպես որ թագուհին՝ իր պետությունը»⁹:

Հրանտ Մաթեոսյանը կերտել է եւ մեկ այլ կնոջ կերպար, ինչը նրա ստեղծագործությունից բարոյափիլիսոփայական ընդհանրացումը կարելի է համարել: Խոսքը Հակոբի Արուսի («Տախը») մասին է, որն իր կենսափորձով, աշխարհին հայելու կարողությամբ մարդկանց միանգամայն այլ ելք է առաջադրում. «Ես ոչ Համբո հորեղբոր կողմն եմ, ոչ Պիպոսի ու ոչ էլ քո աշուղի, ես Աստծու կողմն եմ – բոլորն էլ պիտի ապրեն, ստեղծվել են, որ ապրեն»¹⁰:

Այսպիսով՝ Մաթեոսյանը հայ ավանդական ընտանիքում արժանի տեղ է հատկացնում ինչպես տղամարդուն, այնպես էլ կնոջը. նրանք հավասարապես կրում են կյանքի դժվարությունները եւ չեն պայքարում կյանքի դեմ դրանից ինչ-որ բան պահանջելու միտումով: Նրանք պարզապես ապրում են իրենց կյանքը: Ընտանիքի անդամները որոշակի պարտավորվածություն ունեն միմյանց նկատմամբ, քանի որ միասնաբար են ամբողջացնում հասարակության կենդանի բջիջը՝ ընտանիքը: Նրանցից յուրաքանչյուրը համոզված է, որ դիմացինի անմիջական ջանքով է պայմանավորված կյանքի խոշորագույնների հաղթահարումն ու կյանքը լիարժեքորեն ապրելու ցանկությունը: Այդ ընտանիքում խստորեն պահպանվում են բարոյական չափանիշները, իսկ եթե լինում են մեղանշումներ, ապա դրանք ունեն իրենց հիմնավորումները. սերունդը շարունակելու է տան ծովիսը վառ պահելու հրամայականն առաջնային է ինչպես տղամարդու, այնպես էլ կնոջ համար: Էլիսորը երեխա ունի Ռոստոմից («Տախը»), շրջապատը դա հասկանում է, իսկ Ռոստոմի չբեր կինն այդ երեխան մի քիչ էլ իրենն է համարում: Ընտանիքը, որտեղ երեխա չկա, դառնում է ավելորդ ու անտեղի: Ընտանիքի նպատակը երեխային ապահով պահելն ու սեփական օրինակով դաստիարակելն է, որն իր աշխատանքով հետագայում ծառայելու է համայնքին, հասարակությանը:

Մարդը կարող է երջանիկ լինել միայն իր ընտանիքում: «Եւ առհասարակ մարդուս բախտավորությունը իր տան խաղաղությունը եւ հրգանքն ու սերն է միմյանց նկատմամբ...» (Բ., 89):

Հրանտ Մաթեոսյանի ստեղծագործությունն այսօր առավել քան երբեք է անհրաժեշտ է ոչ միայն մեր ժամանակն իմաստավորելու, ինքներս

⁹ Անդ, էջ 466:

¹⁰ Վ. ԳԻՒԳՈՐՅԱՆ, Հրանտ Մաթեոսյան. ստեղծագործությունը, էջ 525:

մեզ ճանաչելու, այլեւ ավանդական արժեքները պաշտպանելու, այն այսօրվա ու վաղվա մեջ վստահելի խարիսխ դարձնելու իմաստով:

РЕЗЮМЕ

Автор статьи рассматривает проблемы армянской традиционной семьи и выявляет особенности семейных взаимоотношений в армянской среде, отличающиеся от западной модели семьи. Проблема еще более актуализируется на фоне всеобщих процессов глобализации, когда нивелируются и, по сути, обесцениваются веками сформированные моральные устои и взаимоотношения. В стремлении к своей цели человек склонен к «видовому» образу жизни (Восток), чем к «стадному» (Запад). Доминантному на Западе принципу «человек одинок» Матевосян противопоставляет другой принцип: «человек не одинок», как наивысший критерий человеческих взаимоотношений.

SUMMARY

In this article, the author examines the problem of the traditional Armenian family and reveals the peculiarities that distinguish the traditional family from the family relationships existing in the West. This problem is more important in the context of globalization, when the moral relations that have been leveled for centuries are actually devalued. People are more inclined to lead their lives in “species” (East) than in “a group” (West). Matevosyan contrasts the principle “a person is alone”, dominant in the West with another principle of “a person is not alone”, as the highest criterion of human relations.





ՎԱԶԳԷՆ ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄԵԱՆ
Բանասիրական գիտ. դոկտոր

ԱՐԲԱՆԱՄ Ա. ԱՂԲԱԹԱՆԵՑԻ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ «ԹՂԹԵՐ»-Ի ԼԵԶՈՒՆ

ԱՐԲԱՆԱՄ Ա. ԱՂԲԱԹԱՆԵՑԻ կաթողիկոսը Զ. դ. երկրորդ կէսի եւ է. դ. սկզբի Հայ Եկեղեցու, աւելին՝ հայ իրականութեան երեւելի դէմքերից է: Հայոց հայրապետական աթոռին է եղել 607-615 թթ., որի ընթացքում հսկայական ջանքեր է գործադրել մի կողմից՝ նուիրապետութեան ամբողջական միասնութեան համար, այլեւ պայքարել է քաղկեդոնական եւ նեստորական չարափառ աղանդների դէմ, միւս կողմից՝ Հայոց, Վրաց, Աղուանից (վերջին երկուսի՝ առաջինը լինելու վէճի հանգամանքով) եկեղեցիների միակամութեան մէջ մնալու համար:

Այս խնդիրների առիթով են գրուել հեղինակի «Թղթերը», որոնց լեզուի, մասնաւորապէս բառապաշարի քննութեանն է վերաբերում մեր այս աշխատանքը՝ հին հայերէնի, այսպէս կոչուած, յետդասական փուլի բառապաշարի առնչութեամբ:

Ծաւալուն չեն այդ երկերը, ամբողջը միասին թերեւս մէկուկէս տասնեակ էջի սահմանում՝ տպագրական միջին էջադրմամբ¹:

Այդ «Թղթեր»-ի բանասիրական-աղբիւրագիտական, ինչպէս նաեւ մէկ-երկու բնագրի հեղինակային արժանահաւատութեան վերաբերեալ,

¹ Այդ նիւթերն են՝ «Պատասխանի թղթոյն Մովսիսի», «Մատենագիրք Հայոց» (այսուհետ՝ ՄՀ), հտ. Դ. (է. դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 5 (հմտ. «Գիրք թղթոց», Երուսաղէմ, 1994, էջ 314-315). «Թուղթ առաջին տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի, առ Կիրիոն վրաց կաթողիկոս», ՄՀ, էջ 6-7 (հմտ. «Գիրք թղթոց», էջ 316-318). «Թուղթ երկրորդ տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի, առ Կիրիոն վրաց կաթողիկոս», ՄՀ, էջ 8-9 (հմտ. «Գիրք թղթոց», էջ 333-335). «Թուղթ երրորդ տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի, առ Կիրիոն վրաց կաթողիկոս», ՄՀ, էջ 10-14 (հմտ. «Գիրք թղթոց», էջ 339-345). «Թուղթ շրջագայական տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի», ՄՀ, էջ 15-20 (հմտ. «Գիրք թղթոց», էջ 356-364). «Պատասխանի ի Հայոց թղթոյն Մխիթարայ Ամարասա եպիսկոպոսի», ՄՀ, էջ 21-37. (բնագրում՝ փխ. Ամարասայ) (հմտ. «Պատասխանի ի Հայոց թղթոյն Աղուանից (Վրթանիսի Քերթովի)», «Գիրք թղթոց», էջ 365-396). «Յաղագս դատաստանաց ամուսնութեան եւ քանիոնութեան ազգականաց», ՄՀ, էջ 38-41. «Տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի խոստովանութիւն», ՄՀ, էջ 42:

մանաւանդ դաւանաբանական վէճերի եւ հարակից խնդիրների առնչութեամբ գրուել են ուշադրութեան արժանի ուսումնասիրութիւններ²: Սակայն չունենք դրանց լեզուին առանձնապէս հին գրական հայերէնի բառապաշարի տեսանկիւնից որեւէ անդրադարձ, առաւել եւս՝ լեզուի ընդհանուր պատմութեանը վերաբերող աշխատութիւններում: Մեր այս աշխատանքը գալիս է ինչ-որ չափով լրացնելու այդ պակասը:

Առաջին իսկ տպաւորութիւնն այն է, որ այդ երկերը պարունակում են բառապաշարի իւրօրինակ շերտ, հանդէս են բերում քերականական կառուցուածքի այնպիսի գծեր, որոնք զգալիօրէն բնորոշ են բանաւոր-խօսակցական, քան գրաւոր-գրական լեզուին. այդ երկերը կարելոր օրինակ են յետդասական գրաբարի:

Ի համեմատութիւն «Նոր հայկազեան բառարանի» (հհ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837, այսուհետեւ՝ ՆՀԲ) տուեալների՝ Աղբաթանեցու «Թղթեր»-ում գտնում ենք աւելի քան չորս տասնեակ բառեր, որոնք հիմնականում երկու կարգի են, նախ՝ յիշեալ բառարանում չբառարանագրուած, օրինակ՝ վերտանումն (< տանեմ) «տանելը». եւ զմեզ ի վերտանումն ի բարձրութիւն երկնից երկնի ուրանան» (Աղբաթ. թուղթ շրջ., էջ 16-17): Այլ բնոյթի ենք համարում այն բառերը, որոնք ՆՀԲ-ում վկայուած են այս կամ այն կերպ՝ ըստ Աղբաթանեցուն ժամանակակից, նաեւ յետագայ եւ այլ հեղինակների երկերի, բայց ոչ այս հեղինակի «Թղթեր»-ի. օրինակ՝ աղծապիղծ. «Կամէաք... ծանուցանել ձեզ զվնասամտութիւն ժողովոյն Քաղկեդոնի եւ զտումարին Լեւոնի, եւ զաղծապիղծ կրաւնս եւ զանսուրբ վարս» (Աղբաթ. թուղթ առաջին, էջ 7). ՆՀԲ-ն վկայակոչում է նախ Յովհան Օձնեցուն, նաեւ Կանոն (= «Գիրք կանոնաց»): Այնինչ, չենք բացառում, որ կարող էր բառն այլ կերպ վկայակոչուած լինել, ասենք՝ նրանց հետ միասին: Վերջին դէպքում նկատի ունենք այլ հեղինակների վկայմամբ բերուող բառերը:

Նկատի ունենք նաեւ այնպիսիները, որոնք տարբերում են գրութեամբ («գրչութեամբ»), քերականական ուրիշ ձեւեր են եւ այլն: Այստեղ առանձին անդրադառնում ենք նաեւ հայերէնի տարբեր մակարդակներին (հնչիւնական, քերականական, ոճական եւ այլն) վերաբերող իրողութիւններին:

² Տե՛ս Յ. ԱՆԱՍԵԱՆ, Հայկական մատենագիտութիւն (Ե.-ԺԸ. դդ.), հ. Ա., Երեւան, 1959, էջ 76-81; П. МУРАДЯН, К критике текста III послания католикоса Авраама, «Լրաբեր հասարակական գիտութիւնների», 1968, թ. 10, էջ 41-64; Պ. ՄՈՒՐԱԴԵԱՆ, Ա. ՅԱՎՈՐԵԱՆ, Աբրահամ Աղբաթանեցին եւ իր Թղթերը, ՄՀ, էջ 3-4:

1. Բառեր, որոնք վկայում են նշԲ-ում. ըստ այս կամ այն խօսքի մասին պատկանելու յատկանիշի՝ նման բառերը նոյնպես կազմում են առանձին խմբեր: Դրանց բառարանագիտական առանձնացումը, ինչ խօսք, ունի կարեւոր նշանակութիւն առաջին հերթին լեզուի բառապաշարի պատմութեան առումով, այնուհետեւ նիւթ է տրամադրում հայերէնի պատմական բառարանի յետագայ ստեղծման համար, որ, կարելի է ասել, հայ բառարանագրութեան խնդիրներին է:

ա) Գոյականներ. սրանք համեմատաբար քիչ են՝ մէկ-երկու օրինակ. մեռելամտութիւն. «Կամ իջանել յանդունդս իմաստից գրոց՝ ըստ մերում մեռելամտութեան զանծախսապէս աղքատացեալն» (Աղբաթ. պատասխ., էջ 22), ուրուխաւս(f) «եւ նմա լինել Աստուծոյ պետ եւ իշխան՝ անդր է քան զուրուխաւսիցն բարբաջանս» (ն. տ., էջ 25),

բ) Ածականներ. սրանք նման կազմութիւնների գերակշիռ մասն են. աղաթալիւր. «ըղձամբք աղաթալիւր եւ ուժգին խնդրուածաւք սրտի զտէրունեան հոգեխառն ողջոյն համարձակապէս մեզ առ ձեզ ասել» (Աղբաթ. պատասխ., էջ 21), անաշխատարար. «ի վերջ հրամայեցաք հարկանել եւ ի բաւական լինել անաշխատարար յառաջատիւ զՀոգւոյն Սրբոյ զվադապետութիւնն» (Աղբաթ. թուղթ շրջ., էջ 16), առաւելախաղաց (<առաւելախաղացի). «եւ մտաւք միայն որոշել որ ոչն որոշի՝ միաւորեալ աստուածութեամբ, առաւելախաղացի հաւասարմանն, եւ է՛ ինչ, զոր եւ դուք վկայեցէք» (Աղբաթ. պատասխ., էջ 25), դիւրալպիւրծ. «եւս աշ է դիւրալպիւրծ, կամ վրիպեցուցանող շաւիղի Սուրբ Երրորդութենէն» (ն. տ., էջ 36):

Այդպիսին են նաեւ հետեւեալ օրինակները. երկակաց (Աղբաթ. թուղթ երրորդ, էջ 12), երկայնուղեայ (Աղբաթ. թուղթ շրջ., էջ 16), զգաստալի (ն. տ., էջ 15), ըմպահակոտ (ն. տ., էջ 15), ծովական (ն. տ., էջ 16), կատարնագոյն (Աղբաթ. պատմ., էջ 5), մտացածնոյց (Աղբաթ. պատասխ., էջ 29), չիշատակելի (Աղբաթ. թուղթ շրջ., էջ 18), պակասատրեայ (Աղբաթ. պատասխ., էջ 24), սղալահեղց (Աղբաթ. թուղթ շրջ., էջ 15) եւ այլն:

գ) Բայեր. ի համեմատութիւն նորակազմ գոյականների՝ սրանք աւելին են. աղանդաբանել. «ապա եւ այս չարչարելիք յանչարչարելումն չարչարին, եւ անհուն աստուածք այլեւայլք աղանդաբանին մեզ պաշտել» (Աղբաթ. պատասխ., էջ 29), դժոխաժառանգեցուցանել (<դժոխաժառանգել). «Արդ՝ ըստ առաքելոցն եւ ըստ երանելի մեր վարդապետացն հրամանի՝ փախիցուք ի նզովեցելոցն, եւ ի նոցունց դժոխաժառանգեցուցանող փոխմանցն, զանբիծն հաւատսն զառեալ ի մեզ պահելով» (Աղբաթ. թուղթ շրջ., էջ 19):

Այդպիսին են նաեւ հետեւեալները. բռնաձգել (Աղբաթ. պատասխ., էջ 32, 36), դիւրաբերելի (Աղբաթ. պատասխ., էջ 36), կոպահալած առնել (Աղբաթ. պատասխ., էջ 28)³, փաղցենալ (Աղբաթ. թուղթ շրջ., էջ 18) եւ այլն:

դ) Մակբայ. հանդիպում է միայն հետեւեալ բառը. ցուցակարէն «մանրամասնօրէն». «Այս է խոստումն նախասացեալ ցուցակարէն երանութեանցն պայծառութիւն, որ առ Թովմաս ձայնեն» (Աղբաթ. թուղթ շրջ., էջ 17):

2. Բառեր, որոնք ՆՀԲ-ում վկայուած են տարբեր ժամանակների վերաբերող գրական յուշարձաններից քաղուած օրինակներով, ուստի Աղբաթանեցու «Թղթեր»-ում հանդիպող միաւորները մէկ առ մէկ համեմատելի են միւսների հետ՝ յարաբերականօրէն պարզելու բառի կազմութեան կամ գործածութեան ժամանակը, առաւել եւս հեղինակային գործածութիւնը, որ մեծապէս կարեւոր է հայերէնի ընդհանուր բառապաշարի պատմութեան տեսանկիւնից: Ստորեւ բերում ենք մի խումբ բառեր, որոնց ստեղծման պատմութիւնը պարզելիս յենում ենք առաջին հերթին ՆՀԲ-ի տուեալների վրայ՝ նկատի ունենալով, որ դրանք պահանջում են աւելի մանրամասն քննութիւն:

Առանձնացնում ենք մի քանի խումբ:

ա) Բառեր, որոնք ՆՀԲ-ում բերում են յետագայ հեղինակների անունով. օր.՝ ազգահամարութիւն «ազգահամար. ազգի ծննդաբանութիւն». «Քանզի ոչ միայն զխառնակութիւն ազգահամարութեանն գործ են այնպիսիքն, այլեւ զազահոութիւն» (Աղբաթ. դատ., էջ 38)⁴, անբաւականութիւն «ոչ բաւարար լինելը». «Նաեւ արժանաւոր ասել՝ զանբաւականութիւնս իմ, որ եւ յանձնեցաք իսկ պարգեւաբաշխին...» (Աղբաթ. պատմ., էջ 5)⁵, անյաւելուած «կատարեալ. ամենալի». «զի զՍրբոյ Երրորդութեանն խորհուրդ անյաւելուած եւ առանց թերանալոյ երգեն...» (Աղբաթ. պատասխ., էջ 22)⁶, առաջնատրութիւն «առաջինը». «որք ասացին երկու բնութիւնս, եւ երկու առաջնատրութիւնս եւ երկու դէմս» (Աղբաթ. խոստ., էջ 42)⁷, բռնաձգութիւն «բռնի ուժ գործադրելը». «Բայց յետ բռնաձգութեանս դիմադարձեալ՝

³ ՆՀԲ-ն չունի, ոչ էլ կոպահալած-ը:

⁴ ՆՀԲ-ն ունի՝ յետագայ հեղինակներ (Մխիթար Գոշ «Դատաստանագիրք», Յովհաննէս Գառնեցի):

⁵ ՆՀԲ-ն ունի՝ ձձ [= «Ճառքնտիրք» (տարբեր ժամանակների)], Երզն. Բեր. [= Երզնկացի «Մեկնութիւն քերականի»]:

⁶ ՆՀԲ-ն ունի՝ Խոսրովիկ [= Խոսրովիկ Թարգմանիչ], Նար. [= Գրիգոր Նարեկացի].

⁷ ՆՀԲ-ն ունի՝ Նիւս. կազմ. [= Նիւսացի «Յաղագս կազմութեան մարդոյ», Թարգմ.՝ Սինեցույ (Ը. դար):

գուցէ ի փոխաւոյն զսիրտս իշխանացն հաշուէ» (Աղբաթ. թուրք շրջ., էջ 15)⁸, խորթակից «անհարազատ». «Զխորթս միմեանց – զխորթակիցսն ասէ մինչեւ ցերրորդն» (Աղբաթ. դատ., էջ 40)⁹, մեկնողօրէն «մեկնողաբար». «զոր եւ ես կարճառատագոյնս եւ մեկնողաւրէն յիշատակեցից» (Աղբաթ. թուրք շրջ., էջ 17)¹⁰, փոխադասել «տեղաշարժել». «Քանզի ի Պաւղոսէ ուսայ այսպէս փոխադասել, նոյնպէս անհարկելիք յերկինս դասակից» (Աղբաթ. պատասխ., էջ 22)¹¹,

բ) Բառ, որ ՆՀԲ-ն ունի միայն այս հեղինակի երկի այս հատուածի օրինակով. ըստ այդմ այն պիտի դիտուի հեղինակային. չուղղափառ «մոլորեալ». «չգրեաց այնպէս, թէ դուք չէք ուղղափառք, այլ թէ ընդ չուղղափառսն ընդէր հաղորդեցայք» (Աղբաթ. թուրք երրորդ., էջ 14):

գ) Բառ, որ ՆՀԲ-ն չունի, այլ ունի նոյնին մօտ մէկ այլ կազմութիւն. անգատանել «անբաժան լինել». «Եթէ որդիք այնց հարցնեմք, որք անգատանեն յառաքելոցն, զհաւատս պինդ կալցուք» (Աղբաթ. պատասխ., էջ 37)¹²,

դ) Բառեր, որոնք ՆՀԲ-ն նշում է Աղբաթանեցուն ժամանակակից մէկ այլ հեղինակի մօտ, որպիսով առաջնութիւնը մնում է անկիսելի. կամահանոյ «կամարար. կամակատար». «զնոյն փառաբանելով ի միութիւն, եւ եւ կամահանոյ ամենեցուն Արարչին» (Աղբաթ. պատասխ., էջ 22)¹³, համախոհակ «համամիտ». «եւ ժողովեալքն զլիսաւորք համախոհակն նմին, արձան կացուցեալ իւրեանց շարափառութեան զթուղթն» (Աղբաթ. թուրք շրջ., էջ 18)¹⁴,

ե) Բառեր, որոնք ՆՀԲ-ն բերում է մէկ այլ իմաստով. շրջագայական «շրջաբերական. հրահանգման». «Թուղթ շրջագայական Տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի» (Աղբաթ. թուրք շրջ., էջ 15)¹⁵,

է) ՆՀԲ-ում բերում են տարբեր բնոյթի նիւթեր պարունակող ժողովածուից (օր.՝ «Եօթնագրեանք»-ից). սաղմնանալ «սաղմնաւորուել». «սաղմնացեալ էր Բանն Աստուած ի Հոգւոյն Սրբոյ» (Աղբաթ. պատասխ., էջ 31) եւ այլն:

⁸ ՆՀԲ-ն ունի՝ Սրկ. հանգ. (ցանկում՝ Սարկ. հանգ.) [= Սարկաւագ վարդապետի «Բացատրութիւն հաւատամքի»]:

⁹ ՆՀԲ-ն ունի՝ Մխ. դտ. [= Մխիթար Գոշ «Դատաստանագիրք»]. թւում է մէջբերում վերջինից:

¹⁰ ՆՀԲ-ն ունի՝ Երզն. մտք. [= Երզնկացի (Մործորեցի) «Մեկնութիւն Մատթէոսի»]:

¹¹ ՆՀԲ-ն ունի՝ Ժդ. հռոմկլ. [= «Գործք... Ժողովոյն, Հռոմկլայու»]:

¹² ՆՀԲ-ն ունի անգատելի «անբաժանելի», նախորդող վկայութիւններով:

¹³ ՆՀԲ-ն ունի՝ Մաշտ. [= Մաշտոց. գիրք ծիսից, արարողութեանց]:

¹⁴ ՆՀԲ-ն ունի՝ միայն ՅԳ. իմ. պաւղ. [= Յովհան Օձնեցի «Ընդդէմ պաւղիկեանց»]:

¹⁵ ՆՀԲ-ն ունի այլ՝ «պարբերական. մանեկաձեւ, բոլորչի» իմաստներով:

3. Աղբաթանեցու գրաւոր խօսքը պարունակում է քերականական, ոճական (թերեւս նաեւ խօսակցական լեզուի երանգով) ձեւերի զգալի տարբերութիւններ, շատ դէպքերում գործածւում են բառեր, որոնք հնչիւնապէս այլ են, քան հին գրական չափանիշով սահմանելի համարուողները:

Նշենք նման օրինակներից մի քանիսը:

Սահմանական ներկան ըղձական ապառնիի իմաստով. «Մի՛ դանդաղիցիս ի սուրբ Զատիկն գալ այսր, զի բազմաց լինի խնդութիւն» (Աղբաթ. պատասխ., էջ 5), «Թո՛ղ ժամագրեա ինձ եւ քեզի տեղի մի գալ, որով լինի խաղաղութիւն» (Աղբաթ. թուղթ երրորդ., էջ 14) եւ այլն:

Ազատորեաւ «ազատանի» բառը, ըստ ՆՀԲ-ի, անեզական է (հաւաքական-անեզական), որ հանդիպում է Փարպեցու եւ Արծրունու երկերում, երկու դէպքում էլ գործածուած միասին գրութեամբ, թէեւ ՆՀԲ-ն բառի բացատրութեան մէջ նշում է նաեւ առանձին՝ ազատ որեաւ (եթէ վրիպակ չէ). Աղբաթանեցին գործածում է առանձին՝ ազատ որեւոյ, որ, թերեւս, օրինակ է բանաւոր մտածողութեան (բառանշատման). «Եկն մոլորութիւնս այս... առ Բաբգէնաւ Հայոց կաթողիկոսիւ եւ առ Գաբրիէլիւ վրաց կաթողիկոսիւ, եւ միաբանութեամբ եպիսկոպոսաց եւ ազատ որեւոյ, նզովեցին եւ ի բաց հեռացան» (Աղբաթ. թուղթ երկրորդ., էջ 9):

Սակաւ, բայց կայ, այսպէս կոչուած, բայական լծորդութեան փոփոխութիւն (ու > ա. նաեւ սոսկածանցի՝ ն > ան). ֆաղցեմալ (փիս. ֆաղցնով). «Որք ի սուրբ վարդապետացն երկաբնակք անուանեցան եւ հայհոյողք, քանզի եւ որոշեն իսկ զկիրան միոյ բնութեան՝ զֆաղցեմալն, զծարաւելն, զվաստակելն յուղեգնացութենէն, զլալն ի գթոյն» (Աղբաթ. թուղթ շրջ., էջ 18):

Ոճական իւրայատկութիւն է (թերեւս խօսակցական հիմքով պայմանաւորուած) բառակապակցութեան նոյնարմատ գոյական եւ բայ բաղադրութիւնը, որ նկատուած է նաեւ դասական մատենագրութեան մէջ. ախտանալ զախտ. օր.՝ «Արդ՝ աղաչեմք եւ մեք զձեր սրբութիւնդ, մի՛ ախտանալ զախտ ուրացողացն» (Աղբաթ. թուղթ երկրորդ., էջ 9)¹⁶:

Գործողութեան կրկնակի ժխտում (խօսակցականին բնորոշ). օր.՝ «Որ ոչ երբէք սթափին ի ննջելոյ. եւ ոչ զմի ինչ չփորձեմք զայն զոր գրեալն

¹⁶ Նման կազմութիւնները, յայտնի է, ունեն դասական գրաբարից եկող հիմքեր՝ իբրեւ ստորաբանութիւն: Հմմտ. Ա. ՎՐԳ. ՎԱՐԳԱՆԵԱՆ, Դասական հայերէնի յատկութիւններէն, «Հանդէս Ամսօրեայ», 1923, էջ 36-47:

է» (Աղբաթ. թուղթ երրորդ, էջ 10)¹⁷: Թերեւս նաեւ՝ «մի՛ լիցի. չփարոզեմ այս-պէս» (ն. տ., էջ 11):

Տարածուած է ոչ բառ-մասնիկի գործածութեանը, կարելի է ասել, գերակշռող չ ժխտականի գրութիւնը բայի հետ՝ իբրեւ ժխտական. այս-պէս, կարեւր «կարող լինել» բայի անցեալի ձեւի ժխտականը ոչ բառ-մասնիկի փոխարէն գրուած է ձուլ գրուող չ մասնիկով. օր.՝ «որպէս արժան էր, չկարացիմ թարգմանել (Աղբաթ. թուղթ երրորդ, էջ 13)»: Հմմտ. չգիտէր, չգիտեմ եւ այլն (ն. տ., էջ 14): Այսպէս նաեւ չ-ի գործածութիւն անուանակազմական յատկանիշով. չուղղափառ (Աղբաթ. թուղթ երրորդ, էջ 14)¹⁸, չյիշատակելի (Աղբաթ. թուղթ շրջ., էջ 18) եւ այլն. օր.՝ «չգրեաց այնպէս, թէ դուք չէք ուղղափառք, այլ թէ ընդ չուղղափառսն ընդէ՛ր հաղորդեցայք» (Աղբաթ. թուղթ երրորդ, էջ 14) եւ այլն:

Պիտի-ն գործածուել է իբրեւ եղանակիչ՝ անորոշի հետ (եթէ ոչ բաղադրեալ ստորոգեալի մաս, փխ.՝ պիտոյ է ստանալ). օր.՝ «եւ գլուխ կացելոյ զբաւականութիւն գիտութեան ի հարկէ պիտի ստանալ եւ ուսանել» (Աղբաթ. թուղթ երրորդ, էջ 10):

Շարահիւսական իւրօրինակ (խօսակցականին մօտ երանգով) կառույց. օր.՝ «թուի ինձ թէ տեղեակ է ձեր սրբութիւնդ այնմ» (Աղբաթ. թուղթ երրորդ, էջ 11):

Հոլովական երկակիութիւն, ըստ ՆՀԲ-ի՝ ի // ի-ա հոլովում, թէեւ բերուած օրինակները պարզ ի-ով են. նման դէպքերում է, որ հնարաւոր է պնդել, թէ տարբերակում կայ գրականի եւ խօսակցականի միջեւ. ժամանակի յատկանիշը չի գործում, քանի որ, ասենք, Յովհան Օձնեցին, որ ժամանակով բաւականին մօտ է, ունի ի-ով. օր.՝ «նոքաւք հանդերձ միաբանէին յամենայն բարիսն, եւ զուգաց հեռանային յամենայն շարէ» (Աղբաթ. թուղթ երրորդ, էջ 11):

Խօսակցական ոճի արտայայտութիւն. «Թո՛ղ ժամադրես ինձ եւ քեզ ի տեղի մի գալ, որով լինի խաղաղութիւն, թէ աստուած կամի» (Աղբաթ. թուղթ երրորդ, էջ 14):

Իբրեւ ընդհանուր եզրակացութիւն կարելի է նշել հետեւեալը. Աբր. Աղբաթանեցու երկերի լեզուն, ինչպէս միւսներինը նոյն ժամանակի մէջ, ներկայումս աւելի լայն քննութեամբ՝ նպաստ է հայոց լեզուի ընդհանուր

¹⁷ ՆՀԲ-ն նշում է, որ երբէք բառն ունի նաեւ ե-ով գրութիւն. սոյն բնագրում ե-ով է, իսկ բառարանի բերած օրինակներից ոչ մէկը ե-ով չէ:

¹⁸ ՆՀԲ-ն ունի՝ հենց այս հեղինակի նոյն այս հատուածը:

բառապաշարի պատմութեանը. գրական հարուստ ժառանգութեան լեզուն արտայայտութիւն է այն կրող ժողովրդի անցեալի, որին ըստ ամենայնի տեղեկանալն արդի գիտութեան խնդիր է:

РЕЗЮМЕ

«Послания» Авраама Ахбатанеци до сих пор были предметом исследования филологов-текстологов, а также в связи теологических дискуссий и привлекающих вопросов истории Армянской Церкви. Ныне не существует какое-нибудь изучение языка, в частности лексики этих писем, с точки зрения истории древнеарманского языка.

В статье дается лексикологический анализ тех слов, которые либо не даются в «Новом армянском словаре» (тт. 1–2, Венеция, 1836–1837), либо отмечены с трудами других авторов разных времен. Кроме того, нами выделены некоторые слова, имеющие авторское применение, т. е. являющиеся, условно говоря, новыми смысловыми применениями. Примечательно, что последние носят отпечаток разговорного варианта языка того времени.

Язык «Писем», в целом, имеет немаловажное значение для нового исследования истории армянского языка.

SUMMARY

The “Letters” by Abraham of Aghbatan have so far been the subject of research by text philologists, as well as of theological discussions and related issues in the history of the Armenian Church. Nowadays, the language, in particular the vocabulary of these letters is not studied, even from the view point of the history of the Classical Armenian language.

In the article we present a lexicological analysis of those words that are either missing from the “New Armenian Dictionary” (vols. 1–2, Venice, 1836–1837), or are marked with works of other authors from different times. Moreover, we have also singled out some more words with an authoring application, i.e. with new semantic applications, and most importantly, they bear the imprint of the colloquial language of that period.

The language of “Letters”, in general, has considerable importance for a new study of the history of the Armenian language.

ՆԱՐԻՆԵ ՆԵՐՍԻՍՅԱՆ

**ԱՍՏՎԱՍՏԱՆՉԻ «ԵՐԳ ԵՐԳՈՅ»-Ի
ԵՒ Պ. ՍԵԼԱԿԻ «ԵՐԳ ԵՐԳՈՅ»-Ի ՊԱՏԿԵՐԱՎՈՐՄԱՆ
ՀԱՄԱԿԱՐԳԵՐԻ ԶՈՒՎԱԴՐԱԿԱՆ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆ**

Պ. Սելակն իր ստեղծագործությունամբ գեղարվեստական մտածողության պատմության մեջ որակական մի նոր աստիճան նշանավորեց: Սելակյան մարդերգությունից անբաժան է սիրերգությունը, որում սիրո հավերժական թեման գրողը ներկայացրել է նոր՝ առավել կատարյալ գեղարվեստական ձևերով՝ մեկտեղելով դասականը եւ նորագույնը: Հարցադրույցներից մեկում Սելակն իրավացիորեն նկատել է. «...Փոքր են մնում կամ բնավ բանաստեղծ չեն դառնում այն օժտված մարդիկ, ովքեր իրենց անձնականը չեն հասցնում համընդհանուր հնչեղության...»¹:

Դիմելով աստվածաշնչյան «Երգ երգոց»-ին՝ Սելակը գրեց մի նոր «Երգ երգոց»՝ սիրո մի նոր, հրաշալի փառաբանություն: Աստվածաշունչը արվեստի եւ գրականության անսպառ աղբյուր է. հայ եւ համաշխարհային դասականների բազմաթիվ գործերում կա Աստծու եւ աստվածայինի լույսը: Գրողը դիմում է Աստվածաշնչին՝ հստակ գիտակցելով, որ այն հնարավորություն կտա ազատվելու երկրային ամեն տեսակի կապանքներից ու շղթաներից, հոգու ազատության ճախրը կդարձնի անեզր: Այսինքն՝ աստվածաշնչյան ներշնչանքը բանաստեղծի համար գեղարվեստական խնդրի իրագործման պահանջ է:

Պոեմը հնարավորություն է տալիս պեղելու Սելակի հոգու խորքը, անդրադառնալու նրա հոգեւոր աշխարհին՝ աստվածաշունչությանն ու աստվածընկալմանը, առանց որոնց թերի կմնար բանաստեղծ-փիլիսոփայի դիմանկարը: «Երգ երգոց» պոեմով մեկ անգամ եւս հաստատվում է, որ սերը մարդկային կյանքի հիմնական օրենքն է, որի առաջ փոշիանում է ամեն ինչ: Աստվածաշնչում կարդում ենք. «Բայց արդ, մնում են հաւատ, յոյս, սէր. սրանք՝ երեքը. եւ սրանցից մեծագույնը սէրն է» (Ա. Կորնթ. ԺԳ. 13)²:

¹ Տե՛ս է. ՄԵՀՐԱՔՅԱՆ, Պարույր Սելակ, Երեւան 1990, էջ 138:

² Սուրբգրային վկայակոչումները քաղված են՝ «Աստվածաշունչ Մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանների», Ս. Էջմիածին, 2004:

«Երգ երգոց» պոեմի հոգեբանության ճիշտ ընկալումը մեծապես պայմանավորված է Պարույր Սեւակի անձնական կյանքի ինչ-ինչ փաստերի իմացությամբ: Իրավացի է Հ. Չարխչյանը, երբ գրում է. «Հայ մեծ բանաստեղծ Պ. Սեւակի ստեղծագործական աշխարհի ամենաարժեքավոր ժառանգության մեծ բաժինն ուղղակի եւ անուղղակի առնչություն ունի նրա կյանքի շրջադարձային ժամանակահատվածներից մեկի՝ մոսկովյան տարիների հետ, որ դարձավ Սեւակի մեծ ու անդավաճան սերը մինչեւ գրողի ողբերգական մահը: Բանաստեղծի «ճակատագրական կնոջ» անունն է Սուլամիթա Ռուզնիկ»³: Սիրո այս երգը հատկանշվում է պատկերի եւ գաղափարի ներդաշնակությամբ, որը կարելի է զգալ ու բացահայտել ոճական զանազան գաղտնիքների ճանաչման ճանապարհով:

Բանաստեղծի ներաշխարհի մի հիասքանչ ապրում-տեսարան է «Երգ երգոց» պոեմը, որի փոքր ծավալի մեջ այդ մեծ սերը տեղավորելը թվում է անիրական, բայց Աստծու լույսը սիրո տարածքը դարձնում է անեզր: Նշենք նաեւ, որ Սեւակի գեղագիտության ամենամեծ գաղտնիքն այն է, որ մտորելու անսահման տարածություն է թողնում ընթերցողին:

Աստվածաշնչի «Երգ երգոց»-ի տարատեսակ խորհրդանշանները ստեղծում են Սեւակի հոգու ճախրանքը տեսանելի դարձնող պատկեր-միջավայր: Ահա պոեմի մուտքը, որն անմիջապես իր մեջ է առնում ընթերցողին բառի ու պատկերի անսովոր պոետիկայով, բիբլիական շնչով.

Գառունն այս անգամ ձմռանը եկավ,

Այն էլ հյուսիսում.

Ես բոլորովին չէի սպասում,

Զմեռն այս վկա:

Քեզ չփընտրեցի՛, չընտնեցի

Եւ... գտա հանկա՛րծ,

Ինչպես դու մի օր անունդ ես գտել

Օ Սուլամի՛թա (358)⁴:

³ Հ. ՉԱՐԽՉՅԱՆ, Սուլամիթա: Սեւակի մեծ սերը, գք. Ա., Երեւան, 2014, էջ 8:

⁴ Պ. ՍԵՒԱԿ, Երկեր երեք հատորով, հտ. Բ., Երեւան, 1983 (այսուհետ Պ. Սեւակի «Երգ երգոց» պոեմից բոլոր մեջբերումները կլինեն նույն հրատարակությունից. մեջբերման ավարտին էջը կնշվի փակագծում):

Աստվածաշնչի «Երգ երգոց»-ի երկրորդ երգում կա մի բնանկար՝ իրար որոնող, իրար գտնող տղամարդու եւ կնոջ երկխոսությունների շղթայում. «Ահա ձմեռն անցաւ, անձրեւները անցան-գնացին, ծաղիկները երեւացին մեր երկրում, էտելու ժամանակը հասաւ, տատրակի ձայնը լսուեց մեր երկրում: ...Վէ՛ր կաց, սիրելի՛ իմ, գեղեցիկ իմ, աղաւնի՛ իմ» (Երգ երգոց Բ. 14):

Սույն պատկերում ձմռան եւ անձրեւների անցնելը խորհրդանշական է⁵: Աստծու սերը ամենազոր է. նրա առջեւ անէանում են չարն ու խաբեությունը, հաստատվում է միայն Աստծու իշխանությունը («Ծաղիկները երեւացին մեր երկրում»): Կարծում ենք՝ Սեւակն ինչ-որ չափով ներշնչվել է այս պատկերից՝ ծնունդ տալով վերոհիշյալ գեղարվեստական կերտվածքին. աստվածային սիրո դեպքում անհնարինը հնարավոր է դառնում («Գարունն այս անգամ ձմռանը եկավ»): Հակադիր երեւույթները (գարունն ու ձմեռը) հանդես են բերվել հոմանշային հարաբերությամբ, որով ընթերցողի համար երեւակայելու, խոսքի ենթաշերտերը պեղելու նոր հորիզոններ են բացվում:

Նույնավերնագիր երկու գործերում էլ գեղարվեստականությունը շատ ուժեղ է, խոսքի հյուսվածքն այնքան պերճ, ասես կենդանի արարած լինի, որի բոլոր մասերը համապատասխան են միմյանց, ենթարկվում են ամբողջին: Համեմատենք՝

Գիշերն անկողնուս մէջ փնտոցի իմ հոգու սիրածին,
փնտոցի նրան, բայց չգտայ, կանչեցի, բայց ինձ ձայն
չտուեց: Վեր կենամ, շրջեմ փաղափում, անցնեմ փողոցներ
ու հրապարակներ եւ փնտոեմ նրան՝ իմ հոգու սիրածին
(Երգ երգոց, Գ. 1):

Ողջ գիշերն ի լույս իմ մահնակալին
Փնտրում եմ նրան, չեմ գտնում սակայն:
Ողջ ցերեկն ի բուն իմ նեղ սենյակում
Կանչում եմ նրան, եւ ձայն չի տալիս:
Եւ դուրս եմ գալիս,
Որ փողոցներում որոնեմ նրան (365):

⁵ Տե՛ս Գրիգոր ՆԱՐԵԿԱՅԻ, Մեկնություն երգ երգոցի, Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 63:

Համանուն երկերն ունեն կառուցվածքային նմանություններ: Աստվածաշնչի «Երգ երգոց»-ը բաժանված է 6 երգերի, որոնք սիրային երկխոսություններ են, եւ որոնց մեջ սիրո տարփանքը վարագուրված է խորհրդանշաններով: Հետեւելով աստվածաշնչյան երգին՝ Սեւակն իր պոեմը բաժանում է 5 գլուխների, որոնցից յուրաքանչյուրի համար ընտրում է Սողոմոնի «Երգ երգոց»-ից կամ «Ժողովողից» վերցրած շատ խոսուն բնաբան (օրինակ՝ «...ննդրեցի զնա՝ եւ ոչ գտի, Կոչեցի զնա՝ եւ ոչ ետ ինձ զձայն... Իւղ թափեալ է անուն քո...»): Յուրաքանչյուր գլուխ իր համար ընտրված բնաբանի շարունակությունն ու զարգացումն է. առհասարակ, ամբողջ պոեմը հագեցած է աստվածաշնչյան պատկերներով, մտքերով, դիմելաձևերով:

Աստվածաշնչյան է նաեւ հերոսուհու անունը՝ Սուլամիթա, որն իրական անձնավորություն է, որին մեծ ու նվիրական սիրով սիրել է բանաստեղծը: Պոեմի կառուցվածքի հանգուցային միավորը հենց Սուլամիթայի դիմանկարն է, որն իր մեջ խտացնում է ոչ միայն հոգեբանություն ու զգացմունք, այլեւ գույն, ձայն, գործողություն. յուրաքանչյուր պատկերում, տողում, բառում լսելի է պոեմի սիրահար հերոսների սրտերի տրոփյունը (չնայած այն բանին, որ Սուլամիթան ուղղակիորեն չի մասնակցում գործողություններին): Աստվածաշնչյան երգում զգայական աշխարհը նույնպես ուժեղ է. ընթերցողի աչքի առաջ են փեսան ու հարսը՝ իրենց զգացմունքային տաք բռնկումներով: Կառուցվածքային տարբերություն է այն, որ Աստվածաշնչի «Երգ երգոց»-ը սիրային երկխոսություն է, որին երբեմն-երբեմն խառնվում են հովիվների, աղջկա մոր, եղբայրների, ընկերուհիների ձայները: Սեւակի գործում չկան կողմնակի անձինք. քնարական հերոսը օրհնեբգում է սիրած կնոջը, որը պոեմում չի խոսում, բայց միշտ ներկա է, առարկայականության աստիճանի տեսանելի եւ շոշափելի: Աստվածաշնչից գրողի ներշնչվածությունը երեւում է նաեւ հերոսուհուն դիմելու, նրա հետ խոսելու ձևերում: Համեմատենք՝

...Ո՛վ գեղեցիկդ կանանց մեջ...

Ահաւասիկ, ի՛նչ գեղեցիկ ես, ո՛վ իմ սիրելի, ի՛նչ գեղեցիկ ես... (Երգ երգոց Ա. 7, 14)

Մինչդեռ ինձ համար դու գեղեցիկ ես,

Ինչպես բոլորը, որոնց սիրում եմ:

Եւ կախարդիչ ես, ինչպես բոլորը,
Որոնց չեն տիրել (360-361):

Համանուն երկերն ունեն ոչ միայն պարունակած նյութի, կառուցվածքային, խորհրդանշական, այլեւ պատկերավորման համակարգերի սերտ առնչություններ: Բանարվեստի շատ գաղտնիքներ ընդհանուր են սրանց համար: Երկու գործերի պատկերավորման համակարգերում առանցքային նշանակություն ունեցող ոճական հնարանքներից են համեմատությունը, փոխաբերությունը, կրկնությունը, ճարտասանական հարցը: Գաղափարական եւ թեմատիկ որոշ խնդիրների լուծման սեւակյան եղանակներից են հակադրությունը եւ մասնատումը:

Պոեմի յուրաքանչյուր գլուխ հոգեկան մի վիճակի գեղարվեստական արտահայտություն է, հետեւաբար տարբեր գլուխներում տարբեր է գաղափարի ոճական հանդերձավորումը: Տեղին է հիշել Ա. Արիստակեսյանի հետեւյալ դիտարկումը. «Պոեմի հինգ գլուխներից յուրաքանչյուրն ունի իր վերացական-ընդհանրական թեման՝ հանդիպում, հիացում, չըմբռնելիս վայելքի տառապանք, վայելք, կորուստ, որոնք բանաստեղծը պատկերել է առարկայացված շոշափելիությանմբ, զգացմունքների ու ապրումների անընդմեջ շարժումներով ու փոփոխումներով»⁶:

Աստվածաշնչյան ոճի ազդեցությունն ուժեղ է պոեմի Բ. գլխում, որը կնոջ մարմնական գեղեցկության գովերգ է (Աստվածաշնչի «Երգ երգոց»-ի Գ. եւ Ե. երգերում փեսան գովերգում է հարսին): Համանուն երկերի նշյալ հատվածներում տարատեսակ համեմատություններով պատկերվում են կնոջ աչքերը, պարանոցը, վարսերը, ատամները, կոնքերը... Կարելի է փաստել, որ երկու գործերում էլ դիմանկարի հիմքը համեմատությունն է՝ բազմազան դրսևորումներով:

Աստվածաշնչյան երգում հարսն ասում է. «Ես սեւ եմ եւ գեղեցիկ» (Երգ երգոց Ա. 4): Հավանաբար ներշնչվելով այս տողով՝ Սեւակը կերտում է համեմատական մի ծավալուն պատկեր, որի կենտրոնում գրողի խանդավառության աղբյուրն է՝ «այնքան լուսավոր» Սուլամիթան.

Դու սեւ ես՝ ինչպես ֆո ժողովրդի դարավոր բախտը,
Եւ սեւության մեջ՝ այնքան լուսավոր,

⁶ Ա. ԱՐԻՍՏԱԿԵՍՅԱՆ, Պարույր Սեւակ, Երեւան, 1974, էջ 299:

Որքան լուսավոր անուն է տվել քո ժողովուրդը:
 Սեւ են աշերերդ՝ իմ աշերի պես,
 Եւ գիտեն նայել այնպե՛ս տրամորեն,
 Որքան տրտում է սիրտըս այն պահին,
 Երբ ինձ թվում է, թե չե՛ս սիրելու (361):

Ի տարբերություն նկարչի ստեղծած դիմանկարի՝ գրական դիմանկարը անընդհատ փոփոխվում է. կերպարի դեմքի, գույնի, ձայնի կամ արտաքին ու ներքին այլ մանրամասներ շղթայված են իրար: Սուլամիթան ներկայացվում է բազմակողմանիորեն.

Սեւ են վարսերդ, ինչքան ներմակ է
 Դեռ փակ կուրծքդ քո,
 Ավելի՛ ներմակ
 Միշտ անհալ ձյունից իմ Արարատի...
 Մի՛ լինիր այսքան... այսքան սպիտակ... (361)

Նկատելի է, որ սեւակյան համեմատություններին շատ դեպքերում ներհյուսված է հակադրությունը (մի բան, որ աստվածաշնչյան երկում չի նկատվում). սա պայմանավորված է մի կողմից գրողի հոգեվիճակի վայրիվերումներով, մյուս կողմից՝ նրա մտածողության յուրահատկություններով: Բանաստեղծը կերտում է առասպելական կնոջ դիմանկար. սեւակյան վրձնահարվածները վառ են, գունեղ, հետեւաբար գերակշռող դեպքերում նախապատվությունը տրվում է ծավալուն համեմատություններին.

Եկար փարվեցիր՝
 Քո ամբողջությա՛մբ:
 Մամուռն է այդպես փառերին փարվում,
 Եւ արշալույսի գույները՝ երկնին:
 Ու ես այդ պահին զգայում էի՝
 Ինչպես քո մա՛շկը,
 Եւ մաֆուր էի՝
 Ինձ վրա հառված հայացքի՛դ նման (368):

Սուլամիթայի արտաքինի ամենատիպական գծերը տեսանելի են դառնում նաեւ շնորհիվ այն բանի, որ գրողը համեմատական պատկերներում ցուցադրում է դիպուկ մանրամասները՝ մրահոն դուստր, թխահեր դուստր, սեւակն դուստր, սեւ աչքեր, սեւ վարսեր, ներմակ կուրծք, ներմակ ատամներ, զգայուն մաշկ եւ այլն:

Իրական սիրո գեղեցկության ու մաքրության գովերգումը բանաստեղծական կատարյալ ձեւավորում է ստացել:

Ու տրվեցի՛ր դու՝
Ծնվելով նորից:
Այդպես տրվում է հոդն արմատներին,
Իր հունին՝ ջուրը:
Ու ես հասկացա, որ ես ո՛չ մի տեղ
Այնքան չեմ զգում իմ գոյությունը,
Որքան քո՝ գրկում (368–369):

Պոեմի Ե. գլխում սիրո բաժանման անասելի ցավը առարկայական շոշափելիությամբ արտահայտում են շափազանցական-հակադրական համեմատությունները: Այսպես՝

Տարածությունն է ընկած մեր միջեւ
Ինչպես մի սահման,
Որ բաժանում է
Երկու թշնամի երկիր մեկմեկուց:
Իսկ մենք—թշնամի՞... (371)

Կամ՝

Ու ես պատված եմ
Մեր անցած օրվա հուշերով այնպես,
Ինչպես Պոմպեյը՝ սառած լավայով (372):

Սիրած կնոջ կորստի ցավից ծխում է բանաստեղծի սիրտը:

Առանց քեզ ապրելն այնքան է հիմա
Անհասկանալի ու տարօրինակ,
Որքան սառույցի կամ ձյունի վրա

Վառվող խարույկը:
Ու ես ապրում եմ՝
Այդպե՛ս վառվելով (373):

Բանատողերում կա գեղագիտական անասելի ներուժ շնորհիվ այն բանի, որ խոսքի յուրաքանչյուր տարր տեղեկատվական հզոր հագեցվածություն ունի:

Աստվածաշնչի «Երգ երգոց»-ում ամբողջական հաստատվածներ կառուցված են այնպիսի համեմատություններով, որոնցում բաղդատությունը կատարվում է նման կապով:

Քո աչերը նման⁷ են աղանիների՝ հարսնափողիդ տակ: Քո վարսերը նման են այծերի հօտերի: Քո ատամները նման են խուզած ոչխարների հօտերի: Քո շուրթերը նման են որդան կարմիր թելի: Քո պարանոցը նման է Դաւթի աշտարակին (Երգ երգոց Դ. 1-4):

Վերջին համեմատությունը Սեւակը ծավալել է՝ ստեղծելով բարձրարվեստ գեղարվեստական պատկեր (համեմատությունը դարձյալ ձուլված է հակադրությունը).

Քո պարանոցը՝
Ազնիվ մարմարե մի վե՛հ աշտարակ,
Ուտեղից—դարե՛ր—մարդիկ են կախվել՝
Ինձ նմաննե՛րը...
Նման երջանիկ կախաղանի դեմ
Ես չե՛մ բողոքում (362):

Նշենք, որ աստվածաշնչյան համեմատությունները խորհրդանշական են, այլաբանական: Առհասարակ, համեմատության եզրերի ընտրությունը պայմանավորված է այնպիսի հանգամանքներով, ինչպիսիք են թեման, գաղափարը, ժամանակաշրջանը, հեղինակի նպատակն ու վերաբերմունքը եւ այլն: Աստվածաշնչի «Երգ երգոց»-ում արծարծվում են

⁷ Այստեղ եւ այսուհետ մեջբերումների բոլոր ընդգծումները մերն են.- Ն. Ն.:

կրոնական զանազան հարցեր, եւ բնությունը՝ իբրեւ խորհրդանիշ, դառնում է համեմատութեան հենարան:

Ո՛վ է սա, որ ելնում է ինչպէս առաւօտ, եւ գեղեցիկ է, ինչպէս լուսին, ընտիր, ինչպէս արեգակ՝ զարմանալի յօրինուած (Երգ երգոց Զ. 9):

Աստվածաշնչյան երգում հաճախ է համեմատութեան եզր դառնում աղավնին.

Ի՛նչ գեղեցիկ ես. քո աչքերը նման են աղանիների (Երգ երգոց Ա. 14):

Բա՛ց, քոյր իմ, ո՛վ իմ սիրելի, իմ աղավնի՛, իմ կատարեալ... (Երգ երգոց Ե. 2):

Հաճախադեպ են նաեւ նույնական համեմատութիւնները (ստորոգման միջոցով կատարվող համեմատութիւնն)⁸: Սրանք տեսողական առումով ավելի ուժեղ են: Փեսայի ապրումներն ու սիրո հույզերը շունչ են առել գեղարվեստական հետեւյալ հատվածում.

Փակուած պարտէզ ես, քո՛յր իմ հարս, փակուած պարտէզ եւ կնքուած աղբիւր: Քո տնկիները նոնենիների դրախտ են՝ մրգատու ծառերի պտուղներով, նոնով ու նարդոսով... (Երգ երգոց Դ. 12-13):

Այս պատկերի նմանութեամբ Սեւակը ստեղծում է հուզառատ, սիրաշունչ հետեւյալ պատկերը.

...Ասացե՛ք, որ նա մի փակ այգի է,
Այգու մեջտեղում՝ դռնփակ հնձան,
Բուրող հնձանում՝ եռացող գինի... (366)

⁸ Տե՛ս Պ.ՊՈՂՈՍՅԱՆ, *Խոսքի մշակույթի եւ ոճագիտութեան հիմունքներ, հտ. Բ., Երեւան, 1991, էջ 13:*

Աստիճանավորում-համեմատությունը լսելի է դարձնում «սիրո անհագ ծարավից» նվաղող բանաստեղծի սրտի ձայնը:

Աստվածային սերը հաճախ է արտահայտվում ծավալուն համեմատություններով, երբ խոսքի մի հատվածում նկարագրվածի համար հաջորդ նախադասությունը կամ հատվածն է դառնում համեմատության եզր՝ ասես, այնպես, ինչպես համեմատական բառերով.

Գեղեցիկ են ֆո ծնօտները տատրակի ծնօտների նման, եւ գեղեցիկ է ֆո պարանոցը, ասես մանեակներով զարդարուած լինի (Երգ երգոց Ա. 9):

Ինչպէս շուանն է փշերի մէջ, այնպէս էլ իմ սիրելին է դուտուրերի մէջ (Երգ երգոց Բ. 2):

Կամ էլ՝ համեմատությունը ծավալվում է երկրորդական նախադասությամբ, ինչպես՝

Քո պորտը ճախարակաւած ըմպանակ է, որից անպակաս է անխառն գինին (Երգ երգոց է. 2):

Քո փիթը նման է կիբանանի աշտարակին, որ նայում է դէպի Դամասկոս (Երգ երգոց է. 4):

Քո ատամները նման են խուզած ոչխարների հօտերի, որոնք ելնում են լողաւազանից. բոլորն էլ զուգաշար են, ոչ մի ստերչ չկայ նրանց մէջ (Երգ երգոց Զ. 5):

Փաստենք, որ աստվածաշնչյան երկի բոլոր՝ 6 երգերում էլ գեղարվեստական մտածողության ոճական արտահայտման առանցքային ձեւը համեմատությունն է՝ բազմաթիվ դրսեւորումներով: Մինչդեռ Սեւակի պոեմում այդ միջոցը առանցքային նշանակություն ունի միայն Բ. գլխում, որում «օտար գազանից հափշտակված» քնարական հերոսը կերտում է Սուլամիթայի դիմանկար-քանդակը, եւ Դ. գլխում, երբ սիրո վայելքն է գեղարվեստորեն մարմնավորում:

Աստվածաշնչի «Երգ երգոց»-ի ոճին բնորոշ է խոսքի յուրահատուկ ձեւերից մեկի՝ փոխաբերության կիրառությունը, որն արտասովոր գրավչություն է հաղորդում պատկերներին: Այսպես՝ սերը դառնում է սիրած. «Գիշերն անկողնուս մէջ փնտրեցի իմ հոգու սիրածին: Արդեօք չէ՞ք տեսել

իմ հոգու սիրածին» (Երգ երգոց Գ. 1): Կամ ձախ-ը դառնում է ձախ ձեռք, աչք՝ աչ ձեռք. «Զօրացրէք ինձ իւղերով եւ խնձոր դիզեցէք վրաս, քանզի այրում եմ խանդակաթ սիրով: Թող նրա ձախը լինի գլխիս տակ, եւ աչք նրա թող գրկի ինձ» (Երգ երգոց Բ. 5-6):

Նույն փոխաբերական պատկերը Սեւակը կրկնում է պոեմում՝ ընդգծելով Սուլամիթային՝ «աստվածաշնչյան այնտեսակ սիրով» սիրելը.

Քո գլխի տակ էր իմ ձախը դրված,

Եւ քո մեջքն էի պատել իմ աչքով.

Զկարժամանակ,

Զկարժ նաեւ միտք.

Կար շնչառությո՛ւն,

Որ շատ էր նման

Օվկիանոսների տուրեւառության... (369)

Սեւակն ունի փոխաբերական հզոր մտածողություն. փոխաբերությունը նրա համար կյանքի ընկալման կերպ է: Պոեմի Բ. գլխի պատկերային համակարգում անզուգական դեր ունի ոճական հենց այս միջոցը: Սուլամիթայի հանդեպ իր հիացմունքը, նրանով համիշտակված լինելը բանաստեղծն արտահայտում է փոխաբերական պատկերներով, որոնք ընթերցողի հայացքի առաջ բաց են անում կենսական ճշմարտություններ: Սեւակյան անսովոր համեմատությունները ծնունդ են տալիս արտառոց գեղանկարների, որոնց հիմքում ընկած փոխաբերություններն այնքան տարողունակ են, որ կարող են անգամ դարձվածքային արժեքով ընկալվել: Այսպես՝ գրողը Սուլամիթայի կոնքերը համեմատում է լարված քնարի հետ. ծնվում է ցանկությունը՝ ամբողջ գիշեր այդ քնարը նվագելու... Եւ... ոճական հզոր լուծում՝ «մատներով սաղմոսներ երգել».

Ա՛հ, քո կոնքերը քնար են լարված:

Դու չե՞ս կամենում, որ ամբողջ գիշեր

Քնարը հնչի,

Որ իմ մատները ողջ գիշերն ի լույս

Սաղմոսներ երգեն... (362-363)

Հաջորդ հատվածի գեղարվեստականությունը ընդգծում են համբույրով տանաւ ավերել եւ համբույրով եկեղեցի հիմնադրել փոխաբերությունները, որոնք փայլում են իմաստային խտացմամբ, ունեն գեղագիտական ներգործության մեծ ուժ.

Ինչո՞ւ է թվում,
Թե քո այտերին—առաջի՛ն անգամ—
Հպվելը նույնա՛ն դժվար է հիմա,
Որքան որ հնում հավատափոխման-դարձի բերումը,
Եւ քեզ համբուրելն—առաջի՛ն անգամ—
Նո՛ւյնն է, ինչ մի նոր տաճա՛ր ավերել,
Թե՛ հիմնադրել մի եկեղեցի... (362)

Աստծու միշտ տեսանելի լույսը շատ ուժեղ է պոեմի փոխաբերական հետեւյալ պատկերում, որը կրկնվում է երկու անգամ Ա. եւ Բ. գլուխներում. սա նշանակում է, որ այդ հատվածը գաղափարակիր է. Սեւակի սիրո հավատամքն է գեղագիտորեն ամփոփում.

Օ Սուլամի՛թա.
Քո բիբլիական անունն եմ սիրում,
Սիրում եմ, այն էլ բիբլիական սիրով.
Որ երբ իր նեղիկ բառե շապիկն է աշխատում հագնել,
Թվում է հիմա հեթանոսակա՛ն՝
Նույնիսկ անպարկե՛շտ,
Բայց... նրա՛ աչքում,
Ում համար սիրո սրբությունն արդեն
Դարձել է հազուստ տոնակա՛ն օրվա,
Մինչ նա իմ միա՛կ շապիկն է. մսե՛... (358)

Հեղինակային ընդգծված արտահայտություններն իմաստային շատ ավելի մեծ բեռ են կրում, քան բառեր են պարունակում. հույզի, զգացմունքի ու խոհի տարածքը դարձնում են անեզր: Բանաստեղծական այս պատկերում գրողի ճակատագրի դրամատիզմը գեղարվեստական կատարյալ հանդերձավորում է ստացել:

Պոեմում հավերժական սիրո գաղափարի գեղարվեստական արտահայտություն է հետեւյալ փոխաբերությունը.

Ես այլ բան չեի,
Քան մի ապակի,
Որ թափանցիկ է—լույսը չի բեկում:
Եկար ու նրան ամալգամ դարձար,
Եւ ինձ դարձրիր դու մի հայելի,
Ուր անդրադարձավ սերըդ երփներանգ... (369)

Պոեմի Ե. գլխում, որտեղ գլխավոր զարկերակը անասելի տառապանքն է, վերոնշյալ պատկերը կրկնվում է՝ մի փոքր փոփոխված-շրջված, դառնում նոր հոգեվիճակի գեղարվեստական մարմնավորում (արդեն տարածությունը բաժանված էին Սեւակն ու Սուլամիթան).

Հիմա դու չկա՛ս,
Ու ես վերստին
Ահա հայելուց ապակի դարձա՝
Մի սովորակա՛ն-աննե՛րկ ապակի,
Որ թափանցիկ է—լույսը չի բեկում... (370)

Աստվածաշնչի «Երգ երգոց»-ում կա մի խորհրդանշական պատկեր, լավում է հարսի՝ սիրուց նվաղող սրտի ձայնը.

Ես ֆնած եմ, բայց իմ սիրտն արթուն է (Երգ երգոց Ե. 2):

Սեւակը պոեմի Գ. գլխում չճաշակած վայելքի տառապանքը կենդանի թրթիռներով փոխանցում է ընթերցողին՝ հիշյալ պատկերը կրկնելով.

Ավելացրեմ,
Որ առայժմ ես ննջում եմ անուժ,
Բայց դեռ արթուն է սիրտըս նվաղում (367):

Ե. գլխում նույն պատկերը գրողը շրջում է՝ կորստի ահազանգ հնչեցնելով: Նոր սիրո համար փակ են Սեւակի սրտի դռները.

Գարունը նորից
 Իր վտանգավոր ֆարոգն է կարդում,
 Կոչեր է անում ինչ-որ նոր սիրո,
 Եւ չի հասկանում,
 Որ վտանգավոր իր ֆարոգի դեմ
 Թե ես արթուն եմ՝ իմ սիրտն է ֆնած (371):

Ինչպես երեւում է մի շարք պատկերների զուգադրումից, բանաստեղծը հաճախ է աստվածաշնչան պատկերների օգնությամբ առարկայացնում իր հոգու տարբեր վիճակները, շոշափելի դարձնում բանաստեղծական միտքն ու գաղափարը:

Պոեմի Ե. գլուխն ամբողջությամբ գրողի սիրո վայրէջքի արտահայտությունն է. ահռելի ցավից ծնվում է փոխաբերական մի հզոր պատկեր, որը զարմացնում է բառային արտառոց զուգորդումներով, պատկերի անսովոր պոետիկայով.

Ախ, երանի թե
 Իմ տառապանքը բռնագրքավեն
 Եւ անմիջապես հանեն անուղի՝
 Ցանկացած գնով:
 Եւ ո՛ր էր հանկարծ ձերբակալեին
 Ու տային դատի
 Կարոտ հորջորջված այս հանցապարտին (372):

Աստվածաշնչի «Երգ երգոց»-ում սիրո կորստի տառապանքը չկա, ուստի չկան եւ այդ հոգեվիճակն արտահայտող պատկերներ, այդ թվում նաեւ հակադրություններ (բայց մտածողության հակադրական ձեւը հատուկ է Աստվածաշնչի որոշ գրքերի): Սեւակի պոեմում հակադրությունը պատկերակերտ է մասնավորապես Գ., Ե. գլուխներում: Մեծ սիրո տառապանքը, բաժանումը, հոգու դրամատիկ վիճակը հաճախ են հակադրական ձեւավորում ստանում: Սերն աննկատ գրավում է պոեմի հերոսների սրտերը. նրանք է՛ւ երջանիկ են այդ սիրով, է՛ւ տխուր, ուստի շատ պատկերներ հակադրական են.

Նա կա եւ չկա՝ ինչպես երկինքը,
 Իմն է՝ իմը չէ՝ ինչպես որ իմը... (365)

Գրողը հաճախ նախընտրում է հակադրության հետեւյալ եղանակը. առաջին տողում արտահայտում է որեւէ գաղափար, որը հակադիր է երկրորդ տողով արտահայտվածին (ի դեպ, Սողոմոնի առակները մշակված են այս ձևով): Ինչպես՝

...Հասել եմ դուռը,
Որ եւ բախում է իմ ձեռքը դրսից,
Քո սիրտը՝ ներսից:
Ընդունիր հյուրիդ,
Որ կդառնա տե՛ր,
Բայց նաեւ՝ ծառա՛... (359-360)

Կամ՝

Ե՛վ անսովոր ես,
Քանի որ նոր ես,
Ե՛վ սովորական՝ քանի որ դու էլ
Երբեք չես կարող չսիրված մնալ (361):

Սիրո կրքոտ բռնկումների ձեռով զարգացող պոեմը արտահայտում է քնարական հերոսի ներաշխարհի ամենատարբեր վիճակները՝ մերթ ճոխ համեմատություններով, մերթ հակադրական պատկերներով.

Դու կարծես չկաս,
Ու չես լինելու,
Այլեւս ինձ համար մեռած ես կարծես:
Սակայն ես գիտեմ,
Որ դու անմահ ես,
Ինչպես անմահ է կրակն աշխարհում.
Այստեղ կհանգչի,
Կվառվի այլուր:
Եւ դու—ինձ համար—չե՛ս մեռնի երբեք,
Ինչպես չի մեռել
Քո նախա-նախա-նախամայրիկը,
Որ քո սիրելի անունն էր կրում,
Իմ Սուլամի՛թա (373):

Խոսքային որոշ կառույցներ կոչված են արտահայտելու հուզական եւ զգայական աշխարհի երեւոյթները: Քննվող համանուն երկերում խոսքի կառուցման այդպիսի ձեւերից ոճականորեն ակտիվ են կրկնությունը եւ ճարտասանական հարցը:

Աստվածաշնչի «Երգ երգոց»-ում առանձնանում է խորհրդանշական մի պատկեր, որ կրկնվում է 4 անգամ տարբեր երգերում (փոխվում է միայն վերջին նախադասությունը).

Երդուեցէ՛ք, ով Երուսաղէմի դուստրեր, հողի ու հանդի զօրութեան վրայ, եթէ դուք գտնէք իմ սիրեցեալին, կը պատմէ՛ք նրան, որ ես այրում եմ նրա սիրուց (Երգ երգոց Ե. 8):

Ներշնչվելով աստվածաշնչյան այս պատկերով՝ Սեւակը փոփոխում է այն եւ 7 անգամ կրկնում իր պոեմի միայն Գ. գլխում՝ անասելի կարոտի ելեւէջներն ի ցույց դնելով գեղարվեստական ճշտությամբ.

Երուսաղէմում երբեւէ չեղած աղջիկնե՛ր խաւայաշ,
Դուստրե՛ր Հյուսիսի.
Ի՛նձ էլ սնուցե՛ք կազդուրիչ գինով
Քանի որ սիրուց ես նվաղում եմ (364):

Սա առաջին պատկերն է. կրկնվող հաջորդ 6 հատվածներում գրողը փոխում է միայն վերջին նախադասությունը՝ յուրօրինակ աստիճանավորմամբ խորացնելով ու ծավալելով իր հոգեվիճակի բոլոր նրբերանգները.

...Քանի որ—տեսե՛ք—նկվում եմ արդեն
Սեփական սրտիս ծանրության ներքո (364):
...Երդվեցնում եմ ձեզ. ասացե՛ք նրան,
Որ ես հիվանդ եմ կարեւր սիրով (365):
...Ասացե՛ք նաեւ...
Անփոփոխ խեղու խեղն բնակիչը
Հափշտակված է օտար գազանից
Եւ կամ թաղված է իր քարե բնում... (366–367):

Նկատելի է, որ կրկնությունը գեղարվեստական խնդրի լուծման եղանակ է:

Համանուն երկու գործերում էլ խոսքը գունագեղ են դարձնում դիմելաձևերի կրկնությունները: Այսպես՝ Աստվածաշնչի երգում հաճախադեպ են հետևյալ դիմելաձևերի կրկնությունները՝ «Ո՛վ գեղեցիկդ կանանց մեջ», «Ո՛վ իմ սիրելի», «Իմ գեղեցիկ, իմ աղանի», «Իմ աղանի, իմ կատարեալ», «Ո՛վ մեր փյոռ հարս» (փեսայի դիմելաձևերն են): Իսկ թե՛ փեսայի, թե՛ հարսի դիմելաձևերից են՝ «Իմ հոգու սիրած», «Իմ սիրեցեալ»:

Սեւակի պոեմի 4 գլուխներում (բացի Գ. գլխից) իբրեւ աղոթք հնչում է՝ «Օ Սո՛ւլ... Սուլամի՛ր... Օ Սուլամի՛թա...» (կամ՝ Օ Սուլամի՛թա), որը լսելի է դարձնում Սուլամիթայի սրտի կենդանի թրթիռը, շեշտում, որ հավերժական սիրո անունը Սուլամիթա է:

Կարոտից խեղդվում է բանաստեղծը. բազում հարաբերությունների մեջ փորձում է հայտնաբերել սեփական գոյության իմաստը: Սա է պատճառը, որ Ե. գլխում նկատվում է ճարտասանական հարցերի կուտակում, ընթերցողն ասես լսում է գրողի հոգու ճիչը.

Ձեռքիս ասիերը հալվել են ուզում:

Ո՞ւր է կրակը.

Քո ձե՛ռքը չկա (371):

Մատներս ուզում են լույս ու շող հունցել,

Ո՞ւր են ուտերդ,

Եւ լանջըդ ո՞ւր է:

Եւ ամենուրեք ծաղիկ են ծախում,

Սիրա՛ծ ծաղիկըդ:

Ես ո՞ւմ նմիրեմ (372):

Ճարտասանական հարցերի շնորհիվ ընթերցողի համար առաջնահերթ կարեւորություն են ստանում այն հույզերը, որոնք համակել են քնարական հերոսին:

Հոգու ավելի մեղմ վիճակի գեղարվեստական արտահայտություն են Աստվածաշնչի «Երգ երգոց»-ում տեղ գտած ճարտասանական հարցերը.

Ո՞վ է սա, որ ելնում է ինչպէս առաւօտ, եւ գեղեցիկ է, ինչպէս լուսին... (Երգ երգոց Զ. 6)

Ես հանել եմ իմ պատմունհանը, ի՞նչպես հագնեմ այն. ես լուացել եմ իմ ոտները, ի՞նչպես կեղտոտեմ դրանք (Երգ երգոց Ե. 3):

Պոեմի տարբեր հատվածների հուզական ուժեղ լիցք է հաղորդում մասնատումը, որը բնորոշում է գրողի բանաստեղծական մտածողությունը, նոր կողմերով ընդգծում նրա ձեռագիրը: Ընդհատավոր ոճը գրողի հոգու տվյալսանքը, վիշտն ու թախիծը դարձնում է խորագրու.

Եւ թո՛ւյլ տուր խոսել.
Գրկելուց առաջ,
Փարվելուց առաջ,
Թո՛ւյլ տուր քեզ նայել
Մի փոքր հեռվից:
Եւ թո՛ւյլ տուր կրկնել՝
Համբույրից առաջ,
Համբույրի նման
Կրկնել անունըդ.
— Օ Սո՛ւ...
Սուլամի՛...
Օ Սուլամի՛թա... (360)

Կամ՝

Զկա՛ր ժամանակ,
Զկա՛ր նաեւ միտք.
Կար շնչառությո՛ւն,
Որ շատ էր նման
Օվկիանոսների տուրեւառությա՛ն... (369)

Մասնատումը, լինելով ոճական համեմատաբար նոր երեւույթ, տեղ չունի Աստվածաշնչի «Երգ երգոց»-ում:

Աստվածաշնչյան լույսը, ինչպես տեսանք, օգնել է մեծ արվեստագետին՝ իր անկոպար սերը հանելու կաղապարներից եւ հակադրվելու քաղքենի միջավայրին ու իրականությունը:

Պոեմի գեղարվեստական համակարգը թաքցնում է գեղարվեստական այնպիսի ներուժ, որը հոգեւոր փայլ ունի եւ կունենա

բոլոր ժամանակներում: Մեծ սերը հոգեւոր արժեք է, որը մարմնավորվել է բարձր արվեստով եւ մարդկային ճակատագրի խորին բացահայտումներով: «Երգ երգոց»-ն օժտված է ձգողական հզոր ուժով եւ հմայքով. նախ՝ իբրեւ մեծ սիրո պատմություն, ապա՝ անձնվեր սեր առ Աստված:

Ինձ իբրեւ կնիք դի՛ր քո սրտի վրայ, իբրեւ մատանի դի՛ր քո աջ ձեռին, քանզի հզոր է սերը մահուան պէս, խանդը դաժան է դժոխքի նման... (Երգ երգոց Ը. 6)

РЕЗЮМЕ

В статье впервые проведен сравнительный анализ систем визуализации стихотворения Севака «Песнь песней» и библейского «Песнь песней». Омонимичные композиции имеют не только близкие особенности структурных и символических, но и других визуальных систем. Поэт часто изображает различные состояния своей души с помощью библейских образов. Вдохновение из Священного Писания помогло великому мастеру раскрыть его бесконечную любовь к шаблонам, противопоставить городскую среду и создать новую, замечательную «Песнь песней» о всеобщей любви.

SUMMARY

This article is the first to conduct a comparative analysis of visualization systems between Sevak's poem "Song of Songs" and the biblical "Song of Songs". Homonymous compositions have not only close features of structural, symbolic, but also other visual systems. The poet often depicts various conditions of his soul by using biblical images. An inspiration from the Holy Scriptures helped the great writer to reveal his infinite love of patterns, contrast the urban environment and create a new, wonderful "Song of Songs" about universal love.

ՆԱՐԵԿ ՍՐԿ. ԿԻՐԱԿՈՍՅԱՆ

ՀՈԳԵԳԱԼՍՏԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ ԼԵԶՎԱՆՈՍՈՒԹՅԱՆԸ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ՈՐՈՇ ԸՆԿԱԼՈՒՄՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

ԼԵԶՎԱՆՈՍՈՒԹՅՈՒՆԸ (հին հուն․՝ γλωσσολαλία – գլոսսոլալիա, γλῶσσα – լեզու, λαλέω – խոսում եմ) մարդկությանը հայտնի է դեռևս հին ժամանակներից։ Այս երեւույթի վերաբերյալ առաջին հիշատակությունները գտնում ենք հինգուրբատական սրբազան գրվածքներում՝ վեդաներում¹։ Պլատոնը, իր «Իոն» եւ «Տիմեոս» աշխատություններում անդրադառնալով մտահափշտակության երեւույթին, նշում է, որ Դելփիք քաղաքի՝ Ապոլոնի տաճարի հանրահայտ պատգամախոսները նույնպես կիրառում էին լեզվախոսության երեւույթը։ Այս մասին հիշատակում է նաեւ Պլուտարքոսը եւ հաղորդում, որ Դելփոսի պատգամախոսները մտահափշտակության պահին անհասկանալի խոսքեր էին արտաբերում, որոնք վերծանում եւ հավատացյալներին էին հաղորդում հատուկ մեկնիչները²։ Հեթանոս հեղինակ Յելսիուսը նշում է, որ այս լեզվախոսությունը որոշակի տարածում էր գտել գնոստիկների շրջանում, իսկ Ղունկիանոս Սամոսատցին (120–198 թթ.) հաղորդում է, որ հիշյալ երեւույթը տարածված էր Յունոնա չասովածուհու՝ ասորական տարբերակի երկրպագուների մոտ³։

Լեզվախոսության վերաբերյալ յուրահատուկ մոտեցում եւ կիրառություն ունի հոգեգալստական շարժումը։ Այս ընկալումը շատ լավ կերպով ձեւակերպել է հոգեգալստական աստվածաբան Գորդոն Լինսեյնը. «Օտար լեզուներով խոսելը մեծ ապրում է, որը կարող է հարստացնել հավատացյալներին ողջ կյանքի ընթացքում»⁴։

Իսկ ի՞նչ է նշանակում հարստացնել։ Ըստ հոգեգալստականների՝ մարդն իր եւ իր շրջապատի անձանց ցանկությունների խոր ազդեցության տակ է։ Հայտնի է, որ վնասված մտքով եւ կամքով մարդը չի կարող

¹ Տե՛ս Glossalaria, in: “Encyclopedia of Religion”, vol. 5, New York, 1987, էջ 563:

² Տե՛ս R. C. SCHWAB, Let The Bible Speak... About Tongues, Michigan, 1983, էջ 4:

³ Տե՛ս անդ, էջ 5:

⁴ Տե՛ս G. LINDSAY, All About The Gifts of the Spirit, Dallas, Texas, 1962, էջ 17:

ճիշտ աղոթել, որովհետեւ չգիտի, թե ի՞նչ է իրեն հարկավոր: Եւ այդ ժամանակ ինքը՝ Սուրբ Հոգին, սկսում է Ամենաբարձյալի գահի առաջ աղոթել հավատացյալի համար⁵: Այսպիսով՝ հոգեգալստականները լեզվախոսությունը դիտարկում են որպէս այդ աղոթքը: Սակայն հոգեգալստականների պարագայում մեծավ մասամբ այս լեզվախոսություն-աղոթքն անհասկանալի է եւ անընկալելի: Այս իրողությունն ակնհայտ է դարձնում լեզվախոսության վերաբերյալ հոգեգալստականների մոտեցման անհեթեթությունը: Եթե «լեզուներով խոսելը» Աստծու պարգեւ է, այդ դեպքում ինչի՞ համար է Արարիչը շնորհում այն այդօրինակ արտասովոր տեսքով. «Տեսությունը նրա համար է մտածված, որպեսզի ինչ-որ կերպ արդարացի հոգեգալստականների մոտ լեզուների իսկական պարգեւի բացակայությունը: Սուրբ Գրքում չկա ոչ մի հաստատում «տեսության» համար, որը բոլորովին էլ չի անհանգստացնում հոգեգալստականներին: Պարզվում է, որ լեզվախոսը ունակ է խոսել եւ հրեշտակային լեզուներով: Որոշ մեկնություններում հրեշտակային լեզուն նույնացում է «հոգեւոր լեզու» հասկացության հետ: «Մարդկանց եւ հրեշտակներ»-ի լեզուներ ասելով՝ Պողոս առաքյալը նկատի ունի երկու տեսակ լեզուներ. առաջին՝ պերճ եւ զորավոր մարդկային լեզուն, որը Պողոս առաքյալը մարդկային լեզու է անվանում, երկրորդ՝ «ուրիշ» կամ հոգեւոր լեզուները, որոնք նա հրեշտակային լեզու է անվանում»⁶:

Հունարենում *γλῶσσα* բառը նշանակում է լեզու, որպէս մարմնի մաս, ինչպէս Մարկ. է. 33 համարում, ուր Հիսուս բժշկեց խուլ-համրին՝ բռնելով նրա լեզվից (*γλῶσσα-ից*), եւ նույն բառն է օգտագործված Ա. Հովհ. Գ. 18 համարում՝ խոսքի, խոսակցության իմաստով: Այս երկու իմաստներով էլ նոր Կտակարանում օգտագործվում է *γλῶσσα-ն*, եւ միայն բովանդակությունն է թելադրում, նրա նշանակությունը⁷: Մարկ. Ժ. 17-18 համարների հրամանը՝ ուղղված առաքյալներին, բառացիորեն կատարվեց Վերնատանը եւ «Գործք»-ի պատմություններում: Բայց այստեղից ամենեւին չի հետեւում, որ այդ գործընթացն ունի շարունակական բնույթ, այսինքն՝ չի նշանակում, որ Պողոսի հաջորդները կամ մեր ժամանակի հավատացյալները պիտի թունավոր օձեր բռնեն, համարում նշված «նոր լեզուներով» խոսեն եւ այլն: Այդտեղ օգտագործված է «*γλωσσαισλάλεουσιν καίνοσ*» ձեւը,

⁵ *Տէս* II. Е. ФИМОВ, Современное харизматическое движение, Москва, 1995, էջ 120:

⁶ Հ. ԹՈՎՄԱՆ, Նոր Կտակարանի կիրառման մեկնություն, Երեւան, 2000, էջ 737:

⁷ *Տէս* LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1982, էջ 316:

ուր «καίνο»-ը թարգմանվում է «նոր» բառով, չնայած հունարենը νέος - նոր բառն էլ ունի: Այն նշանակում է «նոր» ժամանակային կտրվածքում, օրինակ՝ գրաբարը հին հայերենն է, իսկ նոր (νέος) հայերենը՝ աշխարհաբարը: Իսկ καίνο-ը այդ համարում նշանակում է «նոր» լեզուներ, բայց այնպիսի լեզուներ, որոնցով պիտի քարոզվեր Ավետարանն աշխարհի բոլոր ծայրերում⁸:

Հետեւաբար Մարկոսի այդ հատվածում «նոր լեզուները» չի նշանակում անիմաստ հնչյունների արտաբերում, որոնք ներկայացվելու են որպես Աստծու նշան, այլ՝ Ավետարանը քարոզելու միջոց, առավել եւս մեր ժամանակներում, երբ ոգեպաշտության (սպիրիտուալիզմ) եւ հեթանոսության վերընձյուղումը տարբեր դիմակների տակ հեշտությամբ կարելի է ներկայացնել այդ նշաններով: Մարկ. ԺԶ. 17-18 համարների մարգարեական իրականացումը տեղի ունեցավ Գործք Բ. 4-13 համարներում, հետեւաբար այնտեղ էլ լեզվախոսությունը (գլոսսոլալիան) գոյություն ունեցող մարդկային լեզուներով խոսելու երեւույթն էր, որն ընդարձակեց Եկեղեցին նոր անդամներով:

Աստվածաշունչը հաղորդում է լեզվախոսության մասին՝ նկարագրելով Կոռնելիոս հարյուրապետի մկրտությունը. «Եւ մինչդեռ խօսէր Պետրոս զբանս զայս, հանգեաւ Հոգին Սուրբ ի վերայ ամենեցուն որ լսէին զբանն: Զարմացան որք ի թլփատութենէ անտի հաւատացեալք եկեալ էին ընդ Պետրոսի, զի եւ ի հեթանոսս պարգեւք Հոգւոյն Սրբոյ զեղուին: Քանզի լսէին ի նոցանէ խօսել լեզուս եւ մեծացուցանել զԱստուած» (Գործք Ժ. 45-46): Նոր Կտակարանում լեզուների պարգեւի մասին նկարագրություններ կան նաեւ Մարկ. ԺԶ. 17, Գործք ԺԲ. 6, Ա. Կորնթ. ԺԲ. 10 եւ այլն:

Սուրբ Գրքի հունական բնագիրը թույլ է տալիս մեզ հաստատելու լեզվախոսության՝ պատմական լեզուներ լինելը՝ նկարագրված «Գործք Առաքելոց»-ի Ժ. եւ ԺԲ. գլուխներում: ԺԲ. գլխում չկա որոշակի վկայություն լեզվախոսության բնույթի մասին, բայց օգտագործված է նույն արտահայտությունը, ինչը կա Ժ. գլխում, այն է՝ «ελάουν γλώσσας»: Սակայն ԺԲ. գլխում խոսքը որոշակիորեն հենց օտար լեզուների շնորհի մասին է: Այսպիսով՝ Պողոս առաքյալի ձեռնադրություններից հետո հոգին ընդունողները խոսեցին պատմական որոշ լեզուներով, հետեւաբար, լեզուների պարգեւը Պողոս առաքյալի մոտ նույնպես ճիշտ այդպիսի մի երեւույթ

⁸ Անդ, էջ 904:

է եղել: Այլապես նա ինչպէս կկարողանար ձեռնադրությամբ ստացած շնորհի միջոցով տալ այն, ինչ ինքը չուներ. «Եւ դնել ի վերայ նոցա Պաւղոսի զձեռն՝ եկն Հոգին Սուրբ ի վերայ նոցա, խօսէին լեզուս եւ մարգարէանային» (Գործք ԺԹ. 6):

Կորնթացիներին ուղղված Ա. նամակի մեջ Ս. Պողոսը գրում է. «Գոհանամ զԱստուծոյ վասն ամենեցուն ձեր առաւել լեզուաւ խօսիմ» (Ա. Կորնթ. ԺԴ. 18): Իհարկե, այստեղ նկատի ունի օտար լեզուներով խոսելու պարգեւը, ինչից կարող ենք եզրակացնել, որ Պողոս առաքյալի եւ կորնթացիների մոտ եղած լեզվախոսությունը նույն երեւույթն է: Այսինքն՝ խոսք օտար լեզուներով:

Կորնթացիներին առաքված ուղերձն ուղղակի ցույց չի տալիս լեզվախոսների՝ օտար լեզուներով արտահայտվելը: Միեւնույն ժամանակ ուղերձում օտար լեզուներով լեզվախոսության դեմ ոչինչ չի ասվում, ընդհակառակը, շատ հատվածներ լավագույն կերպով մատնանշում են այդ լեզուների անհասկանալիությունը: Օրինակ՝ Պողոս առաքյալը գրում է. «Զի այնչափ ազգք ձայնից են յաշխարհի, եւ ոչինչ է անձայն: Իսկ արդ՝ եթէ ոչ գիտիցեմ զգօրութիւն ձայնի, լինիցիմ այնմ որ խօսիցին ընդ իս՝ խռժ, եւ նա որ խօսիցին ընդ իս՝ դուժ» (Ա. Կորնթ. ԺԴ. 10-11): Հունական բնագրում օտար բառի փոխարեն գրված է «βάρβαρος», ինչը հույների եւ Աստվածաշնչի «Եօթանասնից» թարգմանիչների համար նշանակում է ընդհանրապես ցանկացած մեկը, ով խոսում է օտար լեզվով, երբ որ լսողներն իրեն չեն հասկանում:

Իր ուղերձում Պողոս առաքյալը, նկարագրելով լեզուների շնորհը, խոսքի տարբեր դարձվածքներ է օգտագործում: Երբ գրում է Եկեղեցում եղած պարգևի մասին, օգտագործում է «ἀλλινγλωσσέα, γλώσσαι» արտահայտությունները: Իսկ երբ այդ պարգևին անդրադառնում է, մի որոշակի պահի համար, ավելի շուտ մի հոգու համար, ասում է «λαλέτιγλώσσι»: Բերված արտահայտությունները, որոնք նկարագրում են լեզուների շնորհը, իրենց մեջ չեն պարունակում լեզվախոսության բացատրություն. հեղինակը չի հաստատում որ առաքյալներն սկսել են խոսել հենց օտար լեզուներով, այլ ուղղակի սկսել են խոսել «այլ լեզուներով»:

«Օտար լեզուներ», «տարբեր լեզուներ» եզրերը տարածվել են Առաքելական Եկեղեցում եւ նշանակել մեկ երեւույթ՝ օտար լեզուների պարգեւ: Խոսքը վերաբերում է եւ «Գործք»-ի, եւ «Նամակ»-ի մեջ հանդիպող ականարկներին: Եթե համեմատելու լինենք, ապա կտեսնենք, որ թե՛

«Գործք»-ը եւ թե՛ «Պողոս առաքյալի՝ Կորնթացիներին ուղղված «Ա. նամակ»-ը նկարագրում են միեւնույն երեւույթը: Դրանց մեջ տարբերությունը միայն այն է, որ Պողոս առաքյալը եւ Ս. Դուկասը չեն գրել միեւնույն ժամանակ եւ տարբեր նպատակներ են հետապնդել: Համեմատելով գործածված եզրույթները, որոնցով Պողոս առաքյալը եւ Դուկաս ավետարանիչը նկարագրում են լեզուների պարգելը՝ մենք կարող ենք եզրակացնել մի բան, այն է՝ «Գործք»-ում օգտագործված «ἀλλινετερεςγλώσσες» եւ «Նամակ»-ի «ἀλλινγλώσσα» արտահայտությունները խոսում են լեզվախոսություն միանմանության մասին:

Պողոս առաքյալը, տեսնելով Կորնթոսի եկեղեցում տեղ գտած շեղումները, կամենում է իրեն վստահված համայնքին հոգեւոր կյանքի ճիշտ ուղու վրա դնել: Ցավոք, նշենք, որ մերօրյա հոգեգալստականները, առաքյալի խոսքերից խրատվելու փոխարեն, վկայակոչում են այս առումով նրա արտահայտած մտահոգությունները: «Առաքյալը չէր թերագնահատում լեզուների շնորհը, եթե անգամ այն «հրեշտակային» լիներ, բայց հասկանալի լինելու համար պահանջում էր, որ այն անպայման թարգմանվի: Պողոս առաքյալը գիտեր, որ այդ ճանապարհով «կեղծ» լեզվախոսությունն էլ կարող էր սողոսկել եկեղեցուց ներս: Ուստի առաքյալը ցույց է տալիս մեկ ուրիշ, ավելի լավ ճանապարհ՝ սիրո ճանապարհը»⁹:

Հոգեգալստականներն իրենց աղոթական հավաքների ժամանակ անընդհատ խոսում են «լեզուներով»՝ առանց բացատրելու ասվածը: Պողոս առաքյալը որոշակիորեն հրահանգում է. «Ապա եթէ չիցէ ոք որ թարգմանիցէ, լուռ լիցի յեկեղեցուջն, ընդ միտս իւր եւ ընդ Աստուծոյ խօսեսցի» (Ա. Կորնթ. ԺԴ. 28): «Ապա եթէ գայցէ եկեղեցին ամենայն ի մի վայր, եւ ամենեքին ի լեզուս խօսիցին, եւ մտանիցեն անդր տգէտք կամ անհաւատք, ո՞չ ասիցեն եթէ զի մոլիքդ» (Ա. Կորնթ. ԺԴ. 23):

Սուրբ Գրքում կարդում ենք. «Ապա ուրեմն լեզուք նշանակի վասն են, ոչ հաւատացելոց, այլ՝ անհաւատից» (Ա. Կորնթ. ԺԴ. 22): Պողոսը մեջբերում է Հին Կտակարանից (Բ. Օր. ԻԸ. 49 եւ Եսայի ԻԸ. 11-12) եւ որպէս Հին Կտակարանի մեկնիչ՝ հիշեցնում, որ Եսային խոսեց իր ազգի լեզվով, նրան չլսեցին, բայց կգան ուրիշներ, որոնք այլ լեզվով կխոսեն, որը նրանք այլեւս չեն հասկանա (խոսքն ասորեստանցիների մասին էր) (Ա. Կորնթ. ԺԴ. 14):

⁹ Տե՛ս Ս. ՄԱՅԻՆՅԱՆ, Ժամանակակից աղանդները Հայաստանում, Ս. էջմիածին, 1999, էջ 281:

Այդ ժամանակ ինչպե՞ս հասկանալ այն բառերը, որ «լեզվախոսն ինքն իրեն է հրահանգում»։ Հ. Թովմասն այսպես է մեկնաբանում հոգով աղոթելիս մտքի անպտուղ լինելը. «Լեզու խոսող կամ լեզվով աղոթող մարդը չի հասկանում, թե ինքն ինչ է ասում։ Նրա միտքն անպտուղ է, այսինքն՝ միտքն ի գործ չի դրվում. այն «անշատված է»¹⁰։ Այսպիսով՝ ինքնիրեն, առանց թարգմանության լեզուների պարզեւր եկեղեցու համար անընդունելի է։

Առաջին հարցն այս է. ի՞նչ լեզվով էին խոսում առաքյալները։ Բնական է որ կա երկու հնարավոր պատասխան. մարդկային, հասկանալի լեզուներով, որոնք իրենք չգիտեին եւ չէին սովորել եւ ոչ մարդկային, անհասկանալի լեզուներով։ Ընդ որում, գոյություն չունեն ազգեր կամ ժողովուրդներ, որոնք այդ լեզուների կրողն են։ Հետեւաբար Վերնատանը լեզուների պարզեւր մարդկային լեզուներով խոսելու շնորհն էր, որ Սուրբ Հոգին տալիս էր իր կամքի համաձայն։

Պողոս առաքյալը մեծ ուշադրություն է դարձնում հատկապես այն հանգամանքին, որ չնայած շնորհները բազում են եւ միմյանցից տարբեր, այնուամենայնիվ, նրանց միջեւ գոյություն ունի միություն, քանի որ բոլորն էլ բխում են մեկ Ակունքից՝ Սուրբ Հոգուց։ Դրանք շնորհվում են յուրաքանչյուրին՝ ըստ իր ընդունակության։ Սակայն շատ հաճախ բնությունից կարողություններով օժտված մարդը չի արժանանում հոգեւոր շնորհին, որովհետեւ տվյալ դեպքում Սուրբ Հոգին գործում է այնպես, ինչպես որ հարմար է իրեն՝ համաձայն իր էության հետեւյալ հատկությունների՝ ամենագիտություն, ողորմածություն եւ արդարադատություն¹¹։

Սուրբգրային պատմությունները ցույց են տալիս, որ միշտ հնարավոր է եղել կեղծել ճշմարտությունը. Մովսեսի հրաշքները փարավոնի առաջ կրկնեցին եգիպտական կախարհները (Ելք է.-Ը.), լուսո հրեշտակի պես կարող է երեւան գալ նաեւ սատանան (Բ. Կորնթ. ԺԱ. 14)։ Պատահական չէ Մաղաքիա արք. Օրմանյանի հետեւյալ դիտողությունը, թե «Լեզուներով խօսելու շնորհքը ոմանք ալ հիմնովին աղաւաղելով՝ կուզեն աննշանակ եւ անիմաստ ձայներ հանելու վերածել, լեզուին եկած ձայնը դուրս տալ, մոլեգնածի պէս ձայներ հանել, եւ լեզուով խօսել նիւթապէս եւ ոչ թէ լեզու մը խօսիլ»¹²։

¹⁰ Տէս Հ. Թովմաս, Նոր Կտակարանի կիրառման մեկնություն, էջ 742։

¹¹ Տէս «Толковая Библия», т. 3, Санкт Петербург, 1913, էջ 94։

¹² Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, Համապատում, Անթիլիաս, 1938, էջ 717։

РЕЗЮМЕ

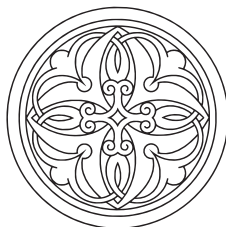
Статья посвящена феномену глоссолалии, который является фундаментальным для пятидесятников. Здесь представлены их понимания о даре языков, проявления в древнем мире, позиции православных святых отцов по глоссолалии и феномен глоссолалии в Новом Завете.

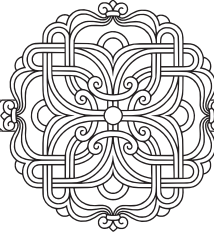
Лучшим способом борьбы с любой сектой остается информирование людей, чем мы их оберегаем от таких ловушек. Возвращаясь к армянским пятидесятникам, мы верим, что однажды они поймут эту как воду простую истину — глоссолалия является для молитвы, но не с выражением «чужих» и непонятных слов, а через наш написанный месроповскими буквами армянский язык.

SUMMARY

The article is devoted to the glossolalia phenomenon, which is fundamental for Pentecostals, and presents their understandings about the gift of speaking different languages, its manifestations in the ancient world, the standpoints of Orthodox Church Fathers on glossolalia and the glossolalia phenomenon in the New Testament.

The best way to fight with any sect is to keep people aware, which will help them to escape similar snares. Getting back to the Armenian Pentecostals, we want to believe that one day they will understand this simple truth: – glossolalia serves for prayer, but it should not be expressed with “unknown” and incomprehensible words, but with our own Armenian language written in Mesropian letters.





ԽՈՐ ՎԻՐԱՊ. ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ, ՁԵՌԱԳՐԱԿԱՆ ԵՒ ՎԻՍԱԳՐԱԿԱՆ
ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ

ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի եւ Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ավագ գիտաշխատող, պատմական գիտությունների թեկնածու Արսեն Հարությունյանի «Խոր Վիրապ. պատմությունը, ձեռագրական եւ վիմագրական ժառանգությունը» խորագրով մենագրությունը (Երեւան, «Տիգրան Մեծ», 2017, 192 էջ + 72 էջ ներդիր) քրիստոնյա Հայաստանի առաջնային հուշարձաններից մեկի ձեռագրերի եւ վիմագրերի հիման վրա իրականացված պատմական հետազոտության օրինակելի աշխատություններից է:

Խոր Վիրապը, որը բառացի նշանակում է խորը փոս, վիհ, քրիստոնեություն պատմության մեջ ունի առանցքային նշանակություն իբրեւ մի վայր, որտեղ քրիստոնեական հավատը դավանող Գրիգորը դեռեւս հեթանոս Տրդատ արքայի հրամանով տարիներ շարունակ փակվել է Վիրապում, մինչ կդառնար այդ նույն արքային եւ նրան հպատակ ժողովրդին դարձի բերողը: Այդ առասպելախառն պատմությունը մեզ է ավանդել Ե. դարի մատենագիր Ագաթանգեղոսը: Հետագա դարերի պատմիչները եւս տեղեկություններ են հաղորդում Գրիգորի՝ Վիրապում կրած շարժարանքների եւ այդ նույն վայրում եկեղեցու հիմնադրման մասին:

Ս. էջմիածին Մայր տաճարի եւ շրջակա վանքերի վիմագրական ժառանգությունն ամփոփող մենագրությունից (Ս. էջմիածին, 2016 թ.) հետո Արսեն Հարությունյանի համար նշանակալի խնդիր եւ միաժամանակ հրաշալի նախագիծ էր ավանդված ձեռագրերի եւ վիմական արձանագրությունների օգնությամբ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի բանտարկությունն ու քրիստոնեության արշալույսը խորհրդանշող վանքի պատմությունը լուսաբանելը:

Անցած տասը տարիների ընթացքում Արսեն Հարությունյանը հանգամանորեն զբաղվել է հայկական բազմաթիվ եկեղեցիների ու վանքերի վիմագրերի ուսումնասիրությամբ, 2013-ին պաշտպանել թեկնածուական ատենախոսությունը, որը նվիրված էր Վաղարշապատի վանքերի

պատմավիճագրագիտական ուսումնասիրությունը: Այս աշխատությունը նույնպես մեծապես կարեւորվում է հեղինակի՝ բնօրինակ աղբյուրների օգտագործմամբ, որոնց զգալի մասն առաջին անգամ է դրվել գիտական շրջանառության մեջ:

Խոսքովի արգելոցում եղած Վանստանի վանքի վիճագրերից պարզվում է, որ Խոր Վիրապի վանքը ԺԳ. դարում Արարատյան նահանգի թեմական կենտրոնն էր (էջ 33): Նույն Վանստանի վիճագրերից մեկում հիշատակված է Արարատյան գավառի եպիսկոպոսական տեղապահ եւ Վանստան վանքի հիմնադիր Հայր Դավիթը, ինչպես նաեւ Խոր Վիրապի եւ Վանստանի վանահայր Գրիգոր վարդապետը (էջ 36): Այդ կենտրոնական կարգավիճակը Խոր Վիրապն ուներ նաեւ ըստ ԺԷ. դարի վավերագրերի, երբ ողջ վանական համալիրը նորոգվել եւ արդիականացվել էր: Թեեւ էջմիածնի ԺԸ. դարի դիվանական մի վավերագրում (1765 թ.) հիշատակված են Խոր Վիրապի թեմի բոլոր 11 վիճակները (էջ 32), այդուհանդերձ վանքը ԺԸ.-ԺԹ. դդ. անկում է ապրել:

Հատկանշական է, որ բացի հոգեւոր կառավարման կենտրոն լինելուց, Խոր Վիրապի վանքը դեռեւս ԺԳ. դարից նաեւ կրթության եւ գրչության կենտրոն էր (էջ 59-93): Այստեղ է իր նշանավոր դպրոց-վարդապետարանը հիմնել անվանի մատենագիր Վարդան Արեւելցին: Այս նույն ժամանակաշրջանում վանքում գործել են Վարդանի աշակերտ-գրիչները, որոնց ընդօրինակած ձեռագրերից երկուսը՝ թվագրված 1266 եւ 1267 թթ., մեզ են հասել եւ պահվում են մեկը Նոր Զուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի ձեռագրատանը (ձեռ. Հ^մ 212), մյուսը՝ Երեւանի Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում (ձեռ. Հ^մ 3082):

ԺԷ.-ԺԸ. դդ. եւս Խոր Վիրապի գրչության դպրոցը վերազարթոնք է ապրել: Նշված ժամանակաշրջանից մեզ են հասել շուրջ մեկ տասնյակ ձեռագրեր՝ հիմնականում ավետարաններ՝ ընդօրինակված հայր եւ որդի Մուրադ եւ Պետրոս գրիչ-ծաղկողների ձեռքով, ովքեր գործել են նաեւ Արարատի ստորոտին գտնվող Ակոռիի երբեմնի նշանավոր գրչության դպրոցում: Ձեռագրերի գրչական ու մանրանկարչական համեմատությունից կարելի է եզրակացնել նաեւ այդ շրջանի գրչության մյուս կենտրոնների հետ վանքի ունեցած կապերի մասին: Հեղինակի համոզմամբ՝ այդպիսին վերոհիշյալ Ակոռիի գրչության կենտրոնն է, որի ձեռագրերի եւ Խոր Վիրապի գրչության դպրոցի ավանդույթների միջեւ բազմաթիվ ընդհանրություններ կան (էջ 79-93, ներդիր՝ էջ 196-210):

Աշխատության մի ամբողջ մաս նվիրված է խոր Վիրապի շուրջ յոթ տասնյակ վիմական արձանագրություններին (էջ 99–133), որոնցից միայն 16-ն են նախկինում ունեցել գիտական հրատարակություն (նախորդ հրատարակիչներն են՝ Հովհաննես եպս. Շահխաթունյանց, Հ. Ղեւոնդ Ալիշան, Սուրեն Սաղումյան, Մուրադ Հասրաթյան եւ այլք)։ Վիմագրերը մանրամասն քննարկվում են կից գրչապատկերներով, համապատասխան վերծանություն՝ «Դիվան հայ վիմագրության» մատենաշարի սկզբունքներով։ Դրանց մեծ մասը թվագրվում է ԺԷ. դարի երկրորդ կեսով, այսինքն՝ այդ վիմագրերը խոր Վիրապի վանահայր Դավիթ Վիրապեցու օրոք իրականացված շինարարական աշխատանքների լուռ վկաներն են։ Բացառություն է 1181 թվակիր խաչքարային հիշատակագրությունը, որն ամփոփող խաչքարն այժմ ագուցված է վանքի պարսպապատից դուրս՝ «Օթյաց խաչ» սրբավայրում վերջերս կանգնեցված խաչարձանի պատվանդանի ետնամասում (էջ 110–111, արձ. 19)։

Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու շինարարական արձանագրության տարեթիվը Արսեն Հարությունյանի հիմնավորմամբ պետք է կարդալ ՌՃԺ. եւ Ը.– 1669, ինչը հաստատվում է նաեւ այլ աղբյուրների միջոցով (էջ 100–101, արձ. 2)։ Վիմագրերում հիմնականում հիշատակված են վանքի վերականգնման իրենց նպաստը բերած մեկենասները, վերակացուները, այցելու-նվիրատուներն ու մի շարք նշանավոր հոգեւոր հայրեր (Շմավոն (Սիմոն, Սիամոն) Ագուլեցի, Ավթանդիլ Թիֆլիսեցի, Այվազ Մակվեցի, Օհան Բաբա, Պետրոս վրդ. Աստապատեցի, Շախկերտցի Հարություն եւ Պողոս, խոջա Բաստամ, Ղազար վրդ. Վեթցի եւ այլք)։ Հետաքրքիր փաստ է, որ խոր Վիրապի վանքի վերանորոգման գործին մեծապես նպաստել է ծագումով Ագուլիսից Շմավոնը (Սիմոնը), ԺԷ. դարի հայտնի ճանապարհորդ, վաճառական Զաքարիա Ագուլեցու եղբայրը։ Վերջինս եւս հիշատակված է Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու վիմագրերից մեկում. «Սուրբ Վիրապս եւ Սուրբ Գրիգորս յիշատակ է խօճայ Սիմոնն եւ եղբայր Զաքարիան եւ որդոցն, որ են յԱգուլեաց, ի թվին ՌՃԺԹ. (1670)» (էջ 103, արձ. 5)։

Խոր Վիրապի ձեռագրական եւ վիմագրական ժառանգությունն ամբողջացնող այս նորարարական գիրքը վստահաբար իր մնայուն տեղն է ունենալու հայագիտության ասպարեզում։

ՄԱՏԹԻԱՍ ՖՐԻՑ

Փիլիսոփայական գիտ. դոկտոր
Բեռլինի Ազատ համալսարան

СОДЕРЖАНИЕ

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	5
------------------------------	---

ПРОПОВЕДИ

Проповедь ИЕРОМОНАХА МИНАСА АХВЕРДЯНА , произнесенная во время Литургии в монастыре Святой Гаяне	7
Проповедь ЕПИСКОПА ВАЗГЕНА МИРЗАХАНИЯНА , произнесенная в монастыре Святой Гаяне во время Литургии в честь праздника Успения Богородицы	10

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

АРХИМАНДРИТ НАРЕК АВАГЯН — Церковные каноны, посвященные сохранению полей от града и получению обильного урожая.	15
ПРОТОИЕРЕИ ИОАНН МЕЙЕНДОРФ — Брак в православии.	30

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

АРСЕН ШАГИНЯН — Судьба церковной власти на оккупированных арабами землях Византийской Армении	42
ГРАНУШ СААКЯН — «Пришло время говорить». Геноцид армян и Армянский вопрос в послевоенной публицистике «Немецко-Армянского общества»	66
ВАЧАГАН ГРИГОРЯН — Армянская традиционная семья в произведениях Гранта Матевосяна	84

СООБЩЕНИЯ

ВАЗГЕН АМБАРЦУМЯН — Язык «Посланий» Католикоса Авраама I Ахбатанеци	102
НАРИНЕ НЕРСИСЯН — Сравнительный анализ систем визуализации стихотворения Паруйра Севака «Песнь песней» и библейского «Песнь песней»	110
ДИАКОН НАРЕК КИРАКОСЯН — О некоторых представлениях о глоссологии у пятидесятников	129

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

МАТИАС ФРИЦ — История Хор Вирапа, рукописное и литографское наследие.	136
--	-----

CONTENTS

<i>EDITORIAL</i>	5
------------------------	---

SERMONS

Sermon delivered by REV. FR. MINAS HAKHVERDYAN during the Divine Liturgy celebrated at St. Gayane Monastery	7
Sermon delivered by H.G. BISHOP VASKEN MIRZAKHANYAN during the Divine Liturgy celebrated at St. Gayane Monastery on the occasion of the Feast of Assumption	10

RELIGIOUS STUDIES

ARCHIMANDRITE NAREK AVAGYAN — Church rules dedicated to the protection of fields from hail, and to the affluence of the harvest.	15
PROTOPRESBYTER JOHANN MEYENDORFF — Marriage: An Orthodox Perspective	30

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

ARSEN SHAHINYAN — The Fate of the Church Authority in the Lands of Byzantine Armenia Occupied by the Arabs	42
HRANUSH SAHAKYAN — “It’s time to talk”: the Armenian Genocide and the Armenian Issue in the post-war publications of the “German-Armenian Society” ...	66
VACHAGAN GRIGORYAN — Armenian traditional family in the work of Hrant Matevosyan	84

ESSAYS

VAZGEN HAMBARDZUMYAN — Language of the “Letters” by Catholicos Abraham of Aghbatan	102
NARINE NERSISYAN — Comparative examination of visualization systems of “Song of Songs” by P. Sevak and the biblical “Song of Songs”	110
DEACON NAREK KIRAKOSYAN — On some perceptions of glossolalia common among the Pentecostals	129

LITERARY REVIEW

MATTHIAS FRITZ — Khor Virap: the history, manuscriptal and lithographic heritage	136
---	-----

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ 5

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ

Տ. ՄԻՆԱՍ ԱՐԵՂԱՅ ՀԱԽՈՒԵՐԴԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Սուրբ Գայանէ վանքում սուրբ Պատարագին 7

Տ. ՎԱՉԳԷՆ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՄԻՐՉԱԽԱՆԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Սուրբ Գայանէ վանքում Աստուածամօր Վերափոխման տօնի առիթով 10

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ՆԱՐԵԿ ՎՐԴ. ԱԲԱԳԵԱՆ – Հանդերի՝ կարկուտից պահպանմանն ու բերքի առատ լինելուն նուիրուած եկեղեցական կանոնները 15

ԻՌՀԱՆ ԱԲԱԳԵՐԷՅ ՄԷՅԵՆԴՈՐՖ – Ամուսնութիւնն ուղղափառութեան մէջ 30

ՊԱՏՄԱՐԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԱՐՄԷՆ ՇԱՀԻՆԵԱՆ – Եկեղեցական իշխանութեան ճակատագիրը արաբների նուանած Բիւզանդական Հայքի գաւառներում 42

ՀՐԱՆՈՒՇ ՍԱՀԱԿԵԱՆ – «Խօսելու ժամանակը եկել է». Մեծ եղեռնը եւ հայկական հարցը գերմանա-հայկական ընկերութեան յետպատերազմեան հրապարակախօսութեան մէջ 66

ՎԱՉԱԳԱՆ ԳՐԻԳՈՐԵԱՆ – Հայ աւանդական ընտանիքը Հրանտ Մաթեոսեանի ստեղծագործութեան մէջ 84

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՎԱՉԳԷՆ ՀԱՄԱՐԶՈՒՄԵԱՆ – Արրահամ Ա. Աղբաթանցի կաթողիկոսի «Թղթեր»-ի լեզուն 102

ՆԱՐԻՆԷ ՆԵՐՍԻՍԵԱՆ – Աստուածաշնչի «Երգ երգոց»-ի եւ Պ. Սեւակի «Երգ երգոց»-ի պատկերաւորման համակարգերի գուգադրական քննութիւն 110

ՆԱՐԵԿ ՍՐԿ. ԿԻՐԱԿՈՍԵԱՆ – Հոգեգալստականութեան մէջ լեզուախօսութեանը վերաբերող որոշ ընկալումների շուրջ 129

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ՄԱՏՈՒԱՍ ՖՐԻՅ – Խոր Վիրապ. պատմութիւնը, ձեռագրական եւ վիմագրական ժառանգութիւնը 136

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ալգերեան, Գր. Ճելալեան), Վենետիկ, 1846 եւ 1865
- ԱԺ** - Արեւելագիտական ժողովածու, Երեւան
- ԱԻ** - Արեւելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԱՀ** - Ազգագրական հանդէս (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916
- ԱՖՏ** - Աստվածաբանության ֆակուլտետի տարեգիրք, Երեւան
- ԲԵՀ** - Բանքեր Երեւանի համալսարանի, Երեւան
- ԲՀ** - Բանքեր հայագիտության, Երեւան
- ԲՀԱ** - Բանքեր Հայաստանի արխիվների, Երեւան
- ԲՄ** - Բանքեր Մատենադարանի, Երեւան
- ԳԱԹ** - Գրականության եւ արվեստի թանգարան, Երեւան
- ԳԻ** - Մանուկ Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԳՀՀ** - Գեորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին
- ԴԱՆ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Աղանեանց), հ. 1-13, Թիֆլիս, 1893-1917
- ԴՀՎ** - Դիվան հայ վիմագրության, Երեւան
- Ե(Լ)Ժ** - Երկերի (լիակատար) ժողովածու
- ԵՊԿ** - Երեւանի պետական կոնսերվատորիա
- ԵՊՀ** - Երեւանի պետական համալսարան
- ԷԱԺ** - Էմինյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյանց, Կ. Կոստանյան), հ. 1-9, Մոսկվա, 1901-1913
- ԷՊԱԹ** - Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարան
- ԼԻ** - Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԼՀԳ** - Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երեւան
- ՀԱ** - Հանդէս Ամսօրեայ, Վիեննա
- ՀԱԱ** - Հայաստանի ազգային արխիվ, Երեւան
- ՀԱԲ** - Հայերեն արմատական բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-4, Երեւան, 1971-1979
- ՀԱԲԵ** - Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն, Երեւան
- ՀԱԲՈ** - Հայոց անձնանունների բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-5, Երեւան, 1942-1962
- ՀԱԹ** - Հայոց ազգագրության եւ ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, Սարդարապատ
- ՀԱԻ** - Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ՀԱՊ** - Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երեւան
- ՀԲԲ** - Հայերեն բացատրական բառարան (Ստ. Մալխասյանց), հ. 1-4, Երեւան, 1944-1945
- ՀԺՀ** - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երեւան
- ՀՀ** - Հայագիտական հանդէս, Երեւան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երեւան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդէս, Անթիլիաս
- ՀՀՀԾ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երեւան
- ՀՀՀՍ** - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Բեյրութ
- ՀՀՄ** - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՄԾ** - Հին Հայաստանի մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՑ** - Հայագիտության հարցեր, Երեւան
- ՀՀՇՏԲ** - Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախչյան, Հ. Խ. Բարսեղյան), հ. 1-5, Երեւան, 1986-2001
- ՀՊԹ** - Հայաստանի Պատմության թանգարան, Երեւան
- ՀՊՀ** - Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, Երեւան
- ՀՊՀՑ** - Հայոց պատմության հարցեր, Երեւան
- ՀՊՄՀ** - Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարան, Երեւան
- ՀՍՀ** - Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 1-13, Երեւան, 1974-1987
- ՀՏ** - «Հուշարձան» տարեգիրք, Երեւան
- ՄԱ** - Մերձավոր Արեւելք, Երեւան
- ՄԱԵԺ** - Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ եւ ժողովուրդներ, Երեւան
- ՄՀ** - Մատենագիրք Հայոց, Անթիլիաս

- ՄՄ** - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երևան
- ՄՊՎ** - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երևան
- ՄՅՀԶ** - Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՆՀԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Անտիքեան, Խ. Սիրմէլեան, 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** - «Վէմ» 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, НАН РА, Ереван
- ИАН** - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван
- ИФЖ** - Историко-филологический журнал, Ереван
- КБС** - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси
- КВ** - Кавказ и Византия, Ереван
- КДА** - Культура древней Армении, Ереван
- КСИА** - Краткие сообщения института археологии, Москва
- КСИМК** - Краткие сообщения института истории материальной культуры, Москва
- МАК** - Материалы по археологии Кавказа, Москва
- МИАН** - Материалы по истории армянского народа, Ереван
- МНМ** - Мифы народов мира, Москва (ред. С. А. Токарев), 1991-1992
- НАА** - Национальный архив Армении, Ереван
- СА** - Советская археология, Москва
- СМОМПК** - Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа, т. 1-46, Тифлис, 1881-1915
- СЭ** - Советская этнография, Москва
- ХВ** - Христианский Восток, Санкт-Петербург
- AJNES** - Armenian Journal of Near Eastern Studies, Yerevan
- AS** - Anatolian Studies, Cambridge
- AW** - Antike Welt, Mainz am Rhein
- BAR** - British Archaeological Reports, International Series, Oxford
- 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

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

ՅԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹԻՒՆ

ՀՀ ազգային եւ ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարանները ձեռնամուխ են եղել «Հայկական գիտատեղեկատուական հանգոյցի» ձեւաւորման աշխատանքներին:

Այս հանգոյցում ի մի են բերում հայագէտների եւ գիտութեան տարբեր բնագաւառների ներկայացուցիչների հրատարակած յօդուածների, գրքերի ընտրանիները: Այս աշխատանքներին իրենց աջակցութիւնն են բերում հայաստանեան եւ Սփիւռքի հայագիտական կենտրոնները, հրատարակչութիւնները, գրադարանները:

Հանգոյցը հասանելի է համացանցային հասցէով:

Բոլոր նիւթերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման համար:

Ունեցէ՛ք Ձեր ներդրումը համահայկական այս եզակի նախագծում՝ օգտուելով հանգոյցից, տարածելով տեղեկատուութիւն դրա մասին, տրամադրելով թուայնացուած նիւթեր:

ՀՀ Ազգային գրադարան
ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարան

Խմբագրութեան հասցէն՝

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Զ. ՎԱՂԱՐՇԱՊԱՏ,
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ 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

Ամսագրի արխիւն ամբողջական կերպով՝ www.tert.nla.am կամ <http://www.flib.sci.am/arm/node/2>

Հեռ. (+374-10) 517-196/174

Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 20.09.2019 թ.

