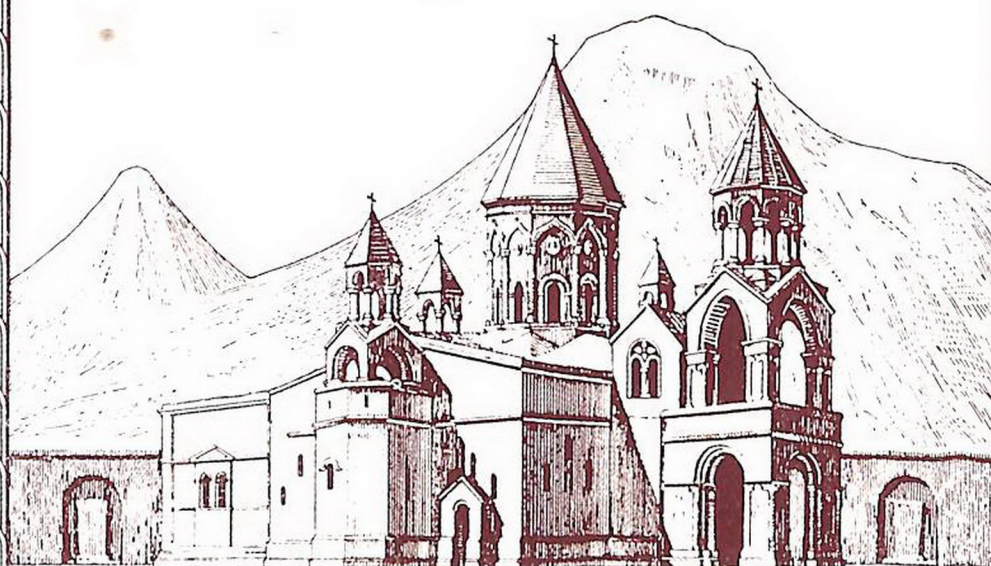


ԷԶՄԻԱԾԻՆ



Ա
2021



ՀԼ. ՏԱՐԻ

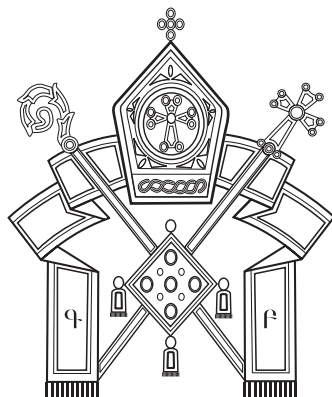
ԲԱՆԴՈՒՄ

ՊԼՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՐԱՆԻՐ
ԼՐԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԼԹՈՂԻԿՈՍԻԹԵԼՆ
ԸՆՅՐ ԼԹՈՒՄՅՈՒՆ ՄԻԲՅՈՒՆ ԷԶՐԻԼԵՐՆԻ

ՅՈՒՆԻՍԿՈՒՄ

2021

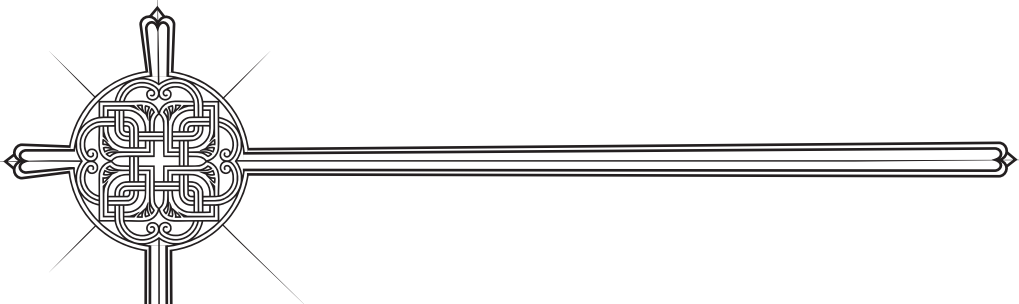
II. ԷԶՐԻԼԵՐՆԻ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ



«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»

կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրական

Գլխավոր խմբագիր՝ **Գեորգ Մադոյեան**

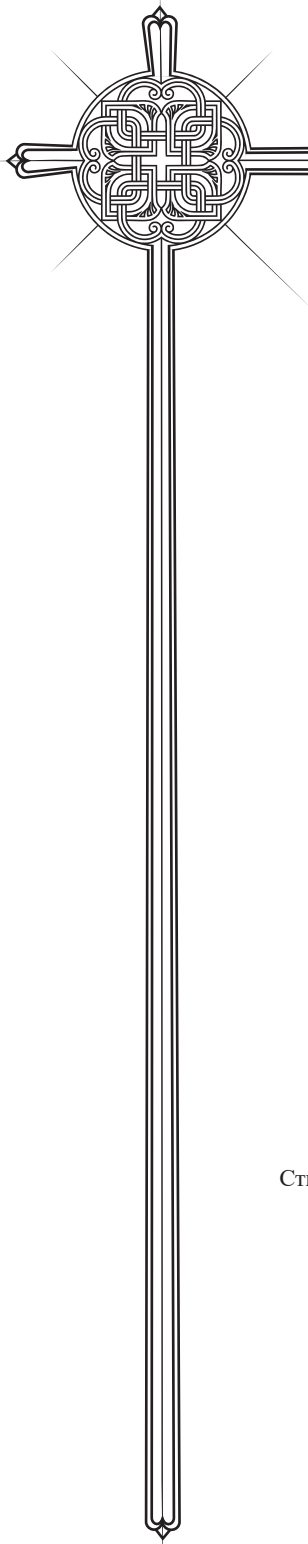
Խմբագիրներ՝ **Արփինէ Զանթիկեան,
Լուսինէ Վարդանեան**

Լեզուաոճական խմբագիր՝ **Նարէ Սարգսեան**

Տեխնիկական խմբագիր՝ **Գոռ Գրիգորեան**

Խմբագրական խորհուրդ՝ **Տ. Եզնիկ արք. Պետրոսեան,
Տ. Զաքարիա ծ. վրդ. Բաղումեան,
Տ. Անդրէաս վրդ. Եզեկեան,
Ազատ Բօգոյեան,
Գեորգ Տէր-Վարդանեան,
Վարդան Դերիկեան,
Գոհար Աւագեան**





“Etchmiadzin”

Theological and Armenological Journal

Editorial staff

Editor-in-Chief **Gevorg Madoyan**

Editors **Arpine Chantikyan,
Lusine Vardanyan**

Stylistic editor **Nare Sargsyan**

Technical editor **Gor Grigoryan**

Editorial Board **Archbishop Yeznik Petrosyan,
Proto-Archimandrite Zakaria Baghumyan,
Archimandrite Andreas Yezekyan,
Azat Bozoyan,
Gevorg Ter-Vardanyan,
Vardan Devrikyan,
Gohar Avagyan**



«Эчмиадзин»

Религиоведческий и арменоведческий журнал

Редакционный состав

Главный редактор **Геворг Мадоян**

Редакторы **Арпине Чантикян,
Лусине Варданян**

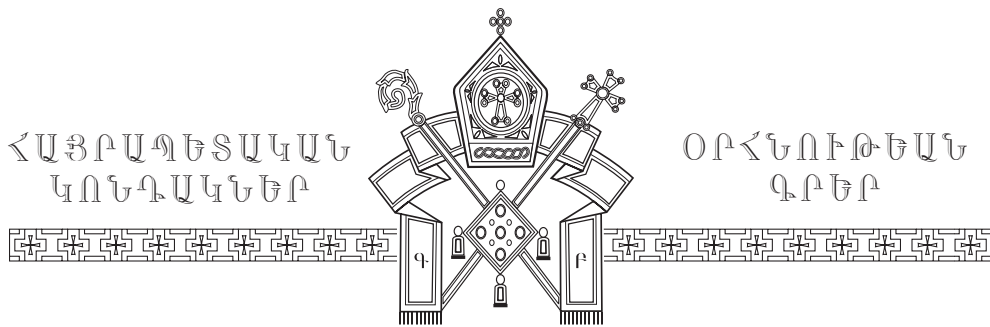
Стилистический редактор **Нарэ Саргсян**

Технический редактор **Гор Григорян**

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



ՔՐԻՍՏՈՍ ԾՆԱԻ ԵՒ ՅԱՅՏՆԵՑԱԻ



**Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ
ՊԱՏԳԱՍԸ ՍԵՐ ՏԵՐ ՀԻՍՈՒՄ ՔՐԻՍՏՈՍԻ ՍՈՒՐԲ ԾՆՆԴՅԱՆ
ԵՒ ԱՍՏՎԱԾԱՀԱՅՏՆՈՒԹՅԱՆ ՏՈՆԻ ԱՌԻԹՈՎ**

(Սուրբ էջմփածին, 6 հունվարի, 2021 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Էր Լոյսն ճշմարիտ, որ լուսաւոր առնէ
գամենայն մարդ, որ գալոց է յաշխարհ»
(Յովհ. Ա. 9):

Սիրելի՛ հավատաւոր զավակներ Մեր ի հայրենիս եւ ի սփյուռս,
Մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի Սուրբ Ծննդյան եւ Աստվածահայտնու-
թյան տոնին, աղոթական ոգով համախմբված մեր սուրբ եկեղեցիներում,
օրհնաբանում ենք նորածին Փրկչին: Սուրբ Ծննդյան օրհնյալ այս օրը
Բեթղեհեմի մսուրից ծագեց ճշմարիտ Լույսը՝ լուսավորելու համար մարդ-
կանց հոգիները: «Այդ ճշմարիտ Լույսն էր, որ լուսավորում է ամեն մար-
դու, որ աշխարհ է գալու»,— գրում է ավետարանիչը:

Աշխարհի փրկության համար մարդեղացած Աստվածորդու Սուրբ
Ծնունդը սրբազան շարականագիրն ավետարանչի նման համեմա-
տում է արեգակի ծագման հետ՝ ասելով. «Ծագեցիր Հորից՝ լուսավորե-
լու արարածներին, Արդարության Արեգակ, Տէր, փա՛ռք Քեզ» (Շարական
Սուրբ Ծննդյան): Աստվածորդին եկավ փարատելու մեղքի ու մահվան
խավարը եւ մարդկությանն առաջնորդելու դեպի իր Արարիչը: Փրկչի
Ծննդյան համեստ քարայրից ճառագեց հոգեւոր նորոգության, հոգեւոր
զորության արշալույսը:

Ծննդյան օրից Հիսուս մանկանը վիճակվեցին հալածանքներ: Փրկչին
իր ընտանիքի հետ փախստական դարձավ Իր ծննդավայրից, երբ նրա

մահը ցանկացող Հերովդեսը կազմակերպեց մանուկների կոտորածը՝ կարծելով, թե սպանեց նորածին Աստվածորդուն եւ հաղթեց Նրան: Սակայն իրական հաղթությունը Քրիստոսինն էր, որ փրկչական Իր առաքելությամբ չարչարանաց ճանապարհը պսակեց հարության փառավոր հաղթանակով: Բոլոր դժվարությունների միջով անցնելով՝ Տերը հույս բերեց անկյալ մարդուն, փրկություն՝ մարդկությանը, որ ընկղմված էր անօրենությունների եւ կռապաշտության խավարի մեջ: Պատմության բոլոր ժամանակներում հերովդեսները աղետ, ավեր ու թշվառություն են պատճառել մարդկությանը, չարի ներգործությամբ գլուխ են բարձրացրել հակառակությունն ու թշնամությունը, առաջադեմ ձեռքբերումների կողքին եղել են աղքատություն, կեղեքում ու անիրավություն: Եւ այսօր էլ մարդիկ՝ մեղքերով ծանրաբեռն, հեռանում են Աստուծուց, աշխարհը ալեբախվում է քաղաքական խարդավանքներից, հասարակություններին տիրել է բեւեռացումների հանգեցնող նյութապաշտությունը, եւ արդարությունն ու ճշմարտությունը դարձել են հարաբերական արժեքներ: Հակասական ու անհանգիստ այս աշխարհում Հիսուս Քրիստոս ծագում է որպես Արդարության Արեգակ, Լույս ճշմարիտ՝ լուսավորելու մարդկության կյանքի ուղին:

Սիրելիներ, Քրիստոսի հրաշափառ Ծնունդը հույսի եւ մխիթարության աղբյուր է մեր սրտաբեկ ժողովրդի համար հատկապես վշտատանջ այս օրերին, երբ անդրադառնում ենք, որ մեր կյանքը եւս զերծ չեղավ կործանարար սխալներից եւ մեղանշումներից: Անկայուն խաղաղության եւ պատերազմի սպառնալիքների հանդիման՝ չգրսեւորվեց անհրաժեշտ զգոնություն, հայրենիքի ու ժողովրդի շահը ստորադասվեց նեղ ձգտումներին ու նկրտումներին: Աստվածամերժ ոգին եւ օտարածին գաղափարներն ու բարքերը ներթափանցեցին մեր հասարակությունից ներս: Մեր կյանքը հեռու չեղավ կեղծիքից, զազրախոսությունից, անհանդուրժողությունից, ատելությունից ու թշնամանքից, որ սփռվում էր եւ շարունակում է սփռվել ամենատարբեր միջոցներով՝ մասնատելով մեզ եւ ցամաքեցնելով Քրիստոսի սերը մեր մեջ: Իսկ Ավետարանը վկայում է. «Ինքն իր մեջ բաժանված ամեն թագավորություն ավերվում է, եւ ինքն իր մեջ բաժանված ամեն քաղաք կամ տուն կանգուն չեն մնա» (Մատթ. ԺԲ. 25): Արցախյան պատերազմի աղետալի հետեւանքները տազնապի ու անորոշության զգացումներով են պաշարել մեր ժողովրդի զավակների հոգիները: Արցախ աշխարհի զգալի մասի կորուստը, մեր հերոս զավակների

նահատակությունը, անօթեւան ու նյութական կարիքի մեջ գտնվող տեղահանված տասնյակ հազարավոր արցախցի մեր եղբայրների ու քույրերի, հազարավոր վիրավորների եւ գերեվարված հայորդիների ցավն ու վիշտը մեր ազգային կյանքը հայրենիքում ու Սփյուռքում վերածել են մռայլ ու մթագնած գիշերվա: Այս խավարի, մղձավանջային այս իրականության մեջ այսօր պայծառորեն ծագում է Արդարության Արեգակը՝ լուսավորելու մեր ազգային ու հայրենական անդաստանը եւ իր ջերմացնող զորությանմբ բժշկություն պարգեւելու ազգիս վիրավոր հոգուն:

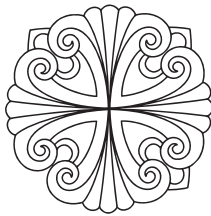
Սիրելի՛ բարեպաշտ ժողովուրդ, մարդեղացյալ Աստվածորդու անբավ սիրուն եւ փրկության շնորհին ապավինելով՝ մենք դարերի ընթացքում հաղթահարել ենք պատերազմների, աղետների տառապանքներն ու զրկանքները, հուսախաբույթունն ու հուսալքությունը եւ կերտել մեր կյանքի հաղթանակները: Այս օրերին եւս մեր հավատքը կենդանի է նույն վստահությանմբ: Մենք ի զորու ենք վերստին հզորացնելու ու շենացնելու մեր հայրենիքը եւ մեր կյանքի նոր զարթոնքն իրականություն դարձնելու աշխարհասփյուռ հայության ներուժի ու ջանքերի մեկտեղումով, Հայաստան ու Արցախ համերաշխ ու միաբան հասարակությանմբ, զարգացած տնտեսությանմբ, գիտությանմբ ու կրթությանմբ, նորագույն զինտեխնիկայով համալրված բարձր մարտունակությանմբ բանակով: Ինչպես պատերազմի տագնապալի օրերին, մեր սրտերը պիտի բաբախեն հայրենիքի սիրով, մեր մտքերն ու նվիրական զգացումները փարված լինեն հայրենի սրբազան երկրին: Հայրենական կյանքի կայունությունը հաստատուն պահելու, երկիրը վտանգների չառաջնորդելու, առկա ճգնաժամերը հաղթահարելու, արտագաղթի աղետը կասեցնելու համար հարկ է ամեն հանձնառություն, ամեն զոհաբերություն: Մեր ազգի ու ժողովրդի համար օրհասական փորձության այս պահին ամուր մնանք հույսով ու հավատով եւ Տիրոջ կենարար զորությանմբ գոտեպինդ՝ ուժ առնենք արհավիրքներից հառնելու, երկնառաք օգնականությանմբ փարատելու մեզ պարտադրված այս թանձր խավարը եւ լուսավորելու մեր կյանքի նոր հորիզոնները:

Սուրբ Ծննդյան եւ Աստվածահայտնության այս հոգենորոգ օրը հայցենք, որ Աստծու փրկության շնորհին ապավինած՝ ընթանանք դեպի մեր իղձերի իրականացումը եւ մեր արդար իրավունքների հաղթանակով պսակումը: Աղոթենք, որ Սուրբ Ծննդյան ավետաբեր լույսով միշտ լուսավորվի երկնակամարը մեր ազգային ու հայրենական կյանքի, հավետ

պայծառ լինի մեր Սուրբ Եկեղեցին հոգեւոր դասի արդյունավոր ծառայությամբ ու հավատացելոց նվիրյալ ընթացքով, եւ հայոց աշխարհը պարուրվի մարդացյալ Փրկչի սիրով ու պարգեւած հույսով: Թող Տերը խաղաղություն պարգեւի համայն աշխարհին, մարդկանց հոգիներին, իր խնամքի մեջ խաղաղ ու ապահով պահպանի հայրենի մեր երկիրը՝ Հայաստանն ու Արցախը, եւ շնորհի բարօր ու շեն կյանք աշխարհասփյուռ ազգիս հայոց, այսօր եւ միշտ եւ հավիտյանս. ամեն:

Քրիստոս ծնաւ եւ յայտնեցաւ.

Ձեզ եւ մեզ մեծ անեմիս:







Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ՊԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԽՈՍՔԸ
ՊԵՐԵՎԱՐՎԱԾՆԵՐԻ ԵՒ ԱՆՀԱՅՏ ԿՈՐԱԾՆԵՐԻ ՀԱՍԱՐ ԱՂՈՌՔԻ
ԱՐԱՐՈՂՈՒԹՅԱՆ ԸՆԹԱՅՔԻՆ

(Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 10 հունվարի, 2021 թ.)

«Հույսը երբեք չի ամաչեցնում, որովհետև
Աստծու սերը սփռված է մեր սրտերում Սուրբ
Հոգու միջոցով, որ տրվեց մեզ»

(Հռոմ. ե. 5):

Սիրելի՛ հավատավոր հայորդիներ,

Այսօր համախմբվել ենք մեր սուրբ եկեղեցիներում՝ աղոթք բարձրացնելու առ Աստված արցախյան պատերազմի ընթացքում գերեվարված եւ անհայտ կորած մեր քաջորդիների համար:

Մեր զինվորների հայրերի ու մայրերի, կանանց ու երեխաների հետ բոլորս մեր սրտերում փայփայում ենք մեր զավակների տուն վերադարձի հույսը: Մեր հույսը պարզ մի զգացում, ցանկություն կամ լավատեսություն չէ, այլ Աստծու հավատարիմ սիրո վրա հիմնված վստահություն: Այն երբեք չի ամաչեցնում, ինչպես ասում է առաքյալը, քանզի Աստված Սուրբ Հոգու միջոցով իր սերը սփռել է մեր սրտերում: Այդ հույսն է, որ մեզ զորացնում է ջերմեռանդ աղոթելու եւ անվհատ հետամուտ լինելու գերյալ մեր զավակների շուտափույթ ազատությանը, անհայտ կորածների հայտնաբերմանը:

Արցախյան հակամարտությունը, ցավալիորեն, հնարավոր չեղավ կարգավորել բանակցային խաղաղ գործընթացով: Ադրբեջանական իշխանությունները ռազմատենչ ոգով հակված էին խնդիրը լուծելու ռազմական ճանապարհով, ինչը եւ տեղի ունեցավ: Պատերազմը խաթարեց տարածաշրջանի խաղաղությունն ու անվտանգությունը՝ պատճառելով մեր ժողովրդին մարդկային եւ տարածքային ծանր կորուստներ եւ անհուն վիշտ ու ցավ: Նույն վարքագիծն ադրբեջանական իշխանությունները շարունակում են նաեւ այսօր՝ տարածքային նկրտումների հետ մեկտեղ շահարկելով ռազմագերիների վերադարձման, անհայտ կորածների որոնման եւ զոհվածների մարմինների արտահանման խնդիրը: Գերության մեջ

հայտնված մեր զավակները անմարդկային վերաբերմունքի են ենթարկվում, ոտնահարվում են գերյալներին վերաբերող միջազգային մարդասիրական իրավունքի նորմերը: Անտեսվում են նաեւ մարդկային կյանքը, արժանապատվությունը եւ իրավունքները արժեւորող երկրների եւ միջազգային իրավապաշտպան կազմակերպությունների դիմումներն ու հորդորները: Մեր կոչն ու ակնկալությունն է, որ արցախյան հիմնախնդրի խաղաղ կարգավորմանն ի նպաստ Մոսկվայի եւ Համայն Ռուսիո Կիրիլ Պատրիարքի եւ Կովկասի մուսուլմանների վարչության նախագահ շեյխու Իսլամ Ալլահշուքյուր Փաշազադեի հետ Մեր եռակողմ հանդիպումների ոգուն համաձայն՝ Ադրբեջանի հոգեւոր առաջնորդն անհրաժեշտ նպաստ բերի գերիների ազատության եւ զոհված ու կորուսյալ զինվորներին առնչված մարդասիրական գործողություններին:

Պատերազմի դադարեցման, խաղաղարար ու մարդասիրական գործունեության մեջ ներդրած անձնական ջանքերի համար Մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում Ռուսաստանի Դաշնության նախագահ տիար Վլադիմիր Պուտինին: Շնորհակալ զգացումներով եղբայրական Մեր սերն ենք հղում Մոսկվայի եւ Համայն Ռուսիո Պատրիարքին՝ այս դժվարին օրերին մեր ժողովրդին եւ Եկեղեցուն ցուցաբերած զորակցության համար: Մեր գնահատանքն ենք ցանկանում արտահայտել նաեւ Արցախում տեղակայված խաղաղապահ ուժերին եւ բոլոր կազմակերպություններին ու անձանց, որոնք շարունակական միջոցներ են ձեռնարկում իրավիճակի եւ առկա խնդիրների արդար հանգուցալուծման համար: Միայն արդարության հիմքի վրա է խաղաղությունը հաստատուն մնում, ինչպես եւ վկայում է Սուրբ Գիրքը. «Ողորմությունն ու ճշմարտությունը պիտի հանդիպեն, արդարությունն ու խաղաղությունը պիտի համբուրվեն» (Սաղմ. 2Դ. 11):

Սիրելի հավատավոր զավակներ, հետպատերազմյան այս ծանր օրերին լինենք միաբան ու քաջ, ամուր մնանք հավատի ու հույսի մեջ՝ մեզ պատուհասած պատերազմի արհավիրքները հաղթահարելու, դժվարություններին դիմակայելու եւ հայրենիքի լուսավոր օրը կերտելու համար: Մեր հորդորն է նաեւ մեր Սուրբ Եկեղեցու սպասավորներին նույն տեսլականով եւ եռանդով շարունակել հովվական խնամք եւ կարելի աջակցություն ցուցաբերել պատերազմից տուժածներին եւ Աստծու խոսքով, Ավետարանի՝ հույսի ու հավատի պատգամներով մխիթարել գերության մեջ գտնվողների ու անհայտ կորածների ընտանիքներին:





Այս պահին, սիրելիներ, սրտաբուխ աղոթքը մեր շուրթերին՝ երկնավոր Տիրոջից խնդրենք Ամենասուրբ Երրորդության օրհնությունն ու օգնականությունը մեր հայրենիքի եւ աշխարհասփյուռ մեր ժողովրդի կյանքին՝ հայցով, որ երկնային շնորհները, սերն ու խաղաղությունը լինեն մեզ եւ ամենքի հետ: Հավատավոր Մեր զավակներիդ աղոթակցությամբ Մեր հայցն ենք բարձրացնում առ մարդասեր Փրկիչ Տերը գերջալների, անհայտ կորածների, վիրավորների եւ նրանց ընտանիքների համար:

Ամենագութ եւ ամենողորմ Աստված, որ Միածին Որդուդ առաքեցիր՝ սրտով բեկյալներին բժշկելու եւ գերիներին ազատություն քարոզելու, աղաչում ենք Քեզ, աստվածային Քո գթառատությամբ ողորմիր մեր գերիներին, որպեսզի ապահով եւ անվտանգ տուն վերադառնան:

Քո խաղաղության հրեշտակին ուղարկիր՝ զորացնելու բոլոր հայրերին ու մայրերին, հարազատներին, կանանց ու երեխաներին, որոնք սրտի թրթիռով սպասում են գերեվարված կամ անհայտ կորած զինվորների վերադարձին, եւ նրանց պարգեւիր ուրախությունը՝ տեսնելու իրենց սիրելիներին:

Զորացրո՛ւ, Տէր, բոլոր անձանց, որոնք եռանդուն ջանքեր են ներդնում՝ գերիներին ազատելու, անհայտ կորածներին գտնելու, գոհված մեր նահատակների անթաղ մամիկները հայտնաբերելու եւ ընտանիքներին հանձնելու համար:

Արդ, բարերար եւ բազումողորմ Աստված, ունկնդիր եղիր Քեզ հուսացող Քո ժողովրդի ծնրադիր աղոթքներին ու խնդրանքներին, օգնական ու ապավեն եղիր նրանց եւ պարգեւիր քաջություն ու ոգու արիություն դժվարությունների ու նեղությունների մեջ, լցրո՛ւ նրանց սրտերը բարի ու լուսավոր օրվա հույսով ու հավատով:

Ի խորոց սրտի աղոթում ենք եւ հավատում, ամենակա՛լ Տեր Աստված, որ ազատություն պիտի պարգեւես մեր գերջալ զավակներին, որոնց վերադարձին անհամբեր սպասում ենք բոլորս, որպեսզի միասին՝ նրանց հետ, գոհությամբ փառավորենք Ամենասուրբ Երրորդությանդ՝ Հորը, Որդուն եւ Սուրբ Հոգուն, այժմ եւ միշտ եւ հավիտյանս հավիտենից. ամեն:



**Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ՊԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ
ՍՐԲԱՏԱՌ ԿՈՆԴԱԿԸ
ՄԱՍԵԱՅՈՏՆԻ ԹԵՄ ԴԻՄՆԵԼՈՒ ԱՌԹԻ**

ՔՐԻՍՏՈՍԱԽԱՆԴԻ ՍԻՐՈՅ ՈՂՋՈՅՆ

ԵՒ ՕՐՀՆՈՒԹԻՒՆ ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՄԵԾԻ ՏԱՆՆ ԿԻՒԿԻՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ,
ՊԱՏՐԻԱՐՔՈՒԹԵԱՆՅ ՀԱՅՈՑ ՍՐԲՈՅ ԵՐՈՒՍԱՂԻՄԱՅ ԵՒ ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼԻՍՈՅ,
ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍԱՅ, ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԱՅ, ՎԱՐԴԱՊԵՏԱՅ, ՔԱՀԱՆԱՅԻՅ
ԵՒ ՍԱՐԿԱԽԱԳԱՅ, ԹԵՄԱԿԱՆ ԵՐԵՍՓՈԽԱՆԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՈՅ,
ԹԵՄԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՄԱՅՆՔԱՅԻՆ ԽՈՐՀՐԴՈՅ ԵՒ ՊԱՇՏՈՆԷԻՅ
ԵՒ ՍԻՐԵՑԵԱԼ ՀԱՄԱՅՆ ՀԱԽԱՏԱՅԵԱԼ ԺՈՂՈՎՐԴԵԱՆ ՀԱՅՈՑ

*Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից Հայրապետական Մեր օրհնութիւնն
ենք բերում Արարատի մարզի հաւատաւոր Մեր սիրելի զաւակների:*

*Գործութիւն ենք մատուցում Ամենակալն Աստծուն, որ մարզում բարօր
ու կազմակերպուած ընթացք ունեն գործող ծուխերը, եկեղեցական հաս-
տատութիւնները, կառուցուել են նոր եկեղեցիներ, վերանորոգուել հին
աղօթավայրեր՝ ապահովելով հոգեւոր-եկեղեցական կեանքի առաջընթա-
ցը: Մեր գնահատանքն ենք բերում Արարատեան Հայրապետական թեմի
Առաջնորդական փոխանորդ Գերաշնորհ Տ. Նաւասարդ արքեպիսկոպոս
Կճոյեանին՝ իր փոխանորդութեան ընթացքում մարզի հաւատաւոր հա-
յորդիների հոգեւոր խնամքի, եկեղեցականների ծառայութեան արդիւ-
նաւէտ կազմակերպման, այս տարածքում հոգեւոր-եկեղեցական կեանքի
բարեզարդման գործում ներդրած ջանքերի համար:*

*Հաւատաւոր հայորդիների հոգեւոր կարիքների բաւարարման եւ
հոգեւոր-եկեղեցական կեանքի զօրացման համար եկեղեցական մեր
անդաստանում միշտ վերակազմակերպուել են թեմերը, եւ հիմնադ-
րուել նոր թեմեր: Այսօր Հայրապետական այսու Կոնդակով Արարա-
տեան Հայրապետական թեմից առանձնացնելով Արարատի մարզը
եւ մարզի ծուխերը միաւորելով՝ հաստատում ենք Մասեացոտնի թեմը՝*

Արտաշատ առաջնորդանիստ քաղաքով ու կենտրոնով: Թեմի առաջնորդի պաշտօնում ծառայութեան ենք կոչում Գերաշնորհ Տ. Գեորգեպիսկոպոս Սարոյեանին:

Հայրապետական Մեր օրհնութիւնն ենք բերում Մասեացոտն նորաստեղծ Թեմի հոգեւոր դասին, եկեղեցական վարչութեանց պատուարժան անդամներին, մաղթում եկեղեցաշէն ու ազգաշահ գործոց ձեռքբերումներ: Վստահ ենք, որ Տիրախնամ Թեմի հաւատաւոր Մեր զաւակները նոր քաջալերութեամբ ու կորովով պիտի զօրակից դառնան Թեմակալ առաջնորդին, շարունակեն սատար լինել հոգեւորականաց ծառայութեանը՝ ի խնդիր Թեմի շինութեան, հոգեւոր-եկեղեցական կեանքի բարեզարդման:

Աղօթում ենք, որ Բարերարն Աստուած շէն ու բարգաւաճ պահի մեր Սուրբ Եկեղեցին իր Թեմական կառույցներով՝ պարգեւելով յարանորոգ յաջողութիւններ Քրիստոսապատուէր առաքելութեան մէջ: Թող Տիրոջ ամենախնամ Սուրբ Աջի հովանին եւ երկնառաք շնորհները միշտ տարածեալ լինեն հայոց ազգային-եկեղեցական անդաստանի, մեր հայրենիքի եւ աշխարհասփիւռ մեր ժողովրդի կեանքի վրայ:

«Շնորհք, ողորմութիւն, խաղաղութիւն յԱստուծոյ ի Հօրէ եւ ի Տեառնէ Յիսուսէ Քրիստոսէ ճշմարտութեամբ եւ սիրով եղիցին ընդ ձեզ» (Բ. Յովհ. 3):

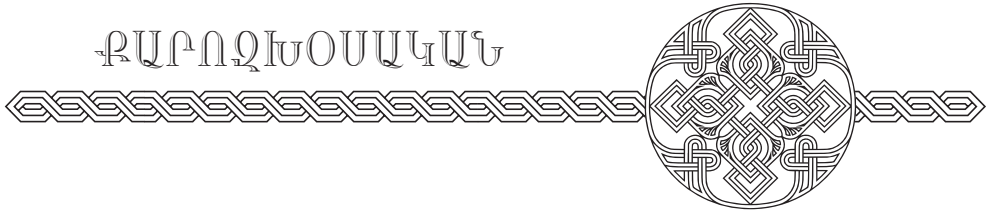
Օրհնութեամբ՝

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ.

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

Տուաւ Կոնդակս ի 11 Յունուարի
յամի Տեառն 2021 եւ ի թուին Հայոց ՌՆՀ.
ի Մայրավանս Սրբոյ Էջմիածնի
ընդ համարաւ 1113





Տ. ԱՆԴՐԵԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԵԶԵԿԵԼՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՕՍՈՒԱԾ Ս. ՊԱՅԱՆԷ ՎԱՆՔՈՒՄ ՄԱՏՈՒՑՈՒԱԾ
ՍՈՒՐԲ ԵՒ ԱՆՄԱՅ ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ

(3 յունուարի 2021 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Թագաւորք ազգաց տիրեն նոցա,
եւ որ իշխենն նոցա՝ բարեւարք կոչին.
Այլ դուք ոչ այնպէս, այլ որ մեծն է ի ձեզ՝
եղիցի իբրեւ զկրտսերն, եւ առաջնորդն՝
իբրեւ զսպասաւորն»

(Ղուկ. ԻԲ. 25–26):

Սիրելի՛ հաւատացեալ քոյրեր եւ եղբայրներ ի Քրիստոս,

Այս աշխարհում մարդու համար ամենացանկալի, ամենաերազելի, ամենաըզձալի իրողութիւնն իշխանութիւնն է, իշխանութիւն ունենալը: Վա՛տ է իշխանութիւն ունենալը. իհարկէ՝ ո՛չ, որովհետեւ իշխանութիւնը մի գործիք է, որով մենք փորձում ենք գաղափարից դէպի իրականութիւն, դէպի նիւթական բերել մեր ցանկութիւնները, տեսիլքները, երազանքները: Իսկ արդեօք մեր տեսիլքները, երազանքները բարի են, ահա սա է հիմնական հարցը:

Երբ դիտում ենք մարդկութեան պատմութիւնը, տեսնում ենք, որ այն իշխանութեան ու գաղափարի պայքար է, եւ այս պայքարն ընթանում է ողջ աշխարհում: Սակայն, ցաւօք սրտի, տեսնում ենք, որ մարդիկ իշխանութեան են ձգտում ոչ թէ առ այն, որ աւելի լաւը դարձնեն մեր այս կեանքը, առաւել անվտանգ դարձնեն աշխարհը, այլ որպէսզի բաւարարեն իրենց ցանկութիւնները, իրենց հաճոյքները, իրենց փառասիրութիւնը: Տեսնում ենք, թէ ինչպէս են մարդիկ պատերազմներ սանձազերծում եւ յայտարարում, թէ դա ի սէր խաղաղութեան է, տեսնում ենք, թէ ինչպէս են մարդկանց տնանկ, փախստական դարձնում, թալանում եւ

հոշակում, թէ դա անում են յանուն նրանց հաւասարութեան եւ բարօրութեան, տեսնում ենք, թէ ինչպէս են բռնանում իրենց եղբայրների ու քոյրերի իրաւունքի վրայ եւ ասում, թէ նրանց ազատութիւնն են պաշտպանում, իսկ այնուհետեւ բեմերում իրենց հոշակում են բարերարներ ու իրենց կոչում աշխարհի խաղաղարարներ: Իրականում նրանք չեն կամենում, որ իրենց տրուած այս ընծայով, այս հնարաւորութեամբ իրենց եղբայրներն ու քոյրերն աւելի լաւ ու բարեկեցիկ ապրեն, աշխարհն աւելի ապահով եւ արդար դառնայ, նրանք ուզում են միայն, որ մենք բոլորս տեսնենք իրենց աչքերով, լսենք իրենց ականջներով, խօսենք այն, ինչ իրենք են ցանկանում, եւ անենք այն, ինչ իրենք են կամենում:

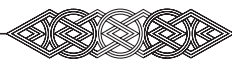
Սակայն, սիրելի՛ եղբայրներ եւ քոյրեր, այս իրողութիւնը քրիստոնէութեան համար խորթ է: Ահա իշխանութեան այս այլասերուած օրինակը նկատի ունենալով է, որ առաքեալները եկան եւ Քրիստոսին հարցրին, թէ իրենցից ո՞վ է աւագը, ո՞վ է իրենցից առաջնորդը եւ Քրիստոսս նրանց պատասխան տուեց ու ասաց. «Ով որ մեծ է ձեռ մէջ, թող լինի ինչպէս կրտսերը, իսկ առաջնորդը՝ ինչպէս սպասաւորը» (Ղուկ. ԻԲ. 26): Ահա այս բանաձեւն է, որ Տէրը մեզ տուեց ճշմարիտ իշխանութեան համար: Եւ սա լոկ փրկիսփայական կամ կրօնական իմաստութիւն չէ, այլ ապրուած իրողութիւն: Աշխարհի պատմութեան հէնց առաջին իսկ օրերից տեսնում ենք, թէ Աստուած՝ երկնքի եւ երկրի Տէրը, աշխարհի Արարիչը, ինչպէս է Իր իշխանութիւնը գործի դնում մեր նկատմամբ. Տէրը մեղանշման պատճառով մեր նախածնողներին դրախտից վտարելուց առաջ (Ծննդ. Գ. 23–24) հագուստներ պատրաստեց նրանց համար՝ վերջիններիս եղանակային դաժանութիւններից պաշտպանելու նպատակով (Ծննդ. Գ. 21): Եւ այնուհետեւ մարդկութեան երկարատեւ ու դաժան պատմութեան ընթացքում տեսնում ենք Աստուծոյ նախախնամ աջն Իրեն հաւատացողների գլխին: Եւ, իհարկէ, Տիրոջ ամենամեծ հոգատարութիւնը մեր նկատմամբ մեր Տէր Յիսուս Քրիստոսի՝ տիեզերքի ու մարդկութեան Արարչի մարդացումն էր: Պատահական չէ, որ Եկեղեցու հայրերը Բան Աստծու մարդացման խորհուրդը մատնանշելու համար երբեմն օգտագործում են «ծառայի կերպարանք առնել» արտայայտութիւնը: Եւ իսկապէս, տիեզերքի Արարիչը ծառայեց ողջ մարդկութեանը, հալածուեց, չարչարուեց, տառապեց, խաչը բարձրացաւ՝ յանուն բոլորիս փրկութեան, չարի ստրկութիւնից ազատագրման: Եւ սրանով մեր Տէր Յիսուս Քրիստոս բոլորիս տալիս է այս պատգամը,

որ իշխանությունեան հոմանիշներն են՝ պատասխանատվութիւնը, խնամքն ու սէրը:

Սիրելի՛ եղբայրներ եւ քոյրեր, այսօր, երբ մեր երկիրը ցաւերի եւ դժբախտութիւնների մէջ է, երբ մեր երկրում տիրում է յուսահատութեան ոգին, մենք իրապէս կարիքն ունենք սիրոյ, խնամքի եւ պատասխանատվութեան: Մենք բոլորս մեր Տէր Յիսուս Քրիստոսի մարմնի անդամներն ենք եւ պատասխանատու ենք մէկս միւսի համար: Մենք ենք Քրիստոսի աշքերը, որոնք տեսնում են մեր մերձաւորի ցաւերն ու դժբախտութիւնները, մենք ենք Քրիստոսի ոտքերը, որ պիտի շտապենք նրանց օգնութեան, մենք ենք Քրիստոսի ձեռքերը, որ պիտի մօտենանք, գրկենք եւ մխիթարենք նրանց: Ահա Քրիստոսի ուսուցանած այս ծառայութեան ոգին պէտք է տիրի մեզ բոլորիս, որովհետեւ ով ցանկանում է տէր լինել, ով ցանկանում է առաջնորդ լինել, ով ցանկանում է աւագ լինել, պէտք է ճշմարտապէս ծառայի իր մերձաւորին եւ պատասխանատվութեան գիտակցութիւնն ունենայ նրանց հանդէպ:

Սիրելիներ, հեշտ է սիրել հօգօր, ամուր, հարուստ հայրենիքը, որովհետեւ այդ ժամանակ հայրենիքը քո կարիքն այդքան էլ չունի: Սակայն ճշմարտութեամբ հայրենիքը քո կարիքն է զգում այնժամ, երբ թոյլ է, մոռացուած է ու անարգուած: Այսօր, սիրելի՛ եղբայրներ եւ քոյրեր, մեր հայրենիքը մեր կարիքն ունի, մեր քոյրերն ու եղբայրները մեր կարիքն ունեն: Եւ մենք պէտք է, իրար հանդէպ սիրով եւ պատասխանատվութեամբ լցուած, մէկս միւսին աջակցելով, դուրս գանք այս դժուարին ու յուսահատական իրավիճակից:

Սիրելիներ, եկէ՛ք բոլորս միասին աղօթենք մեր Տիրոջը, որ Նա մեզ պարգեւի իմաստուն, աստուածավախ, ծառայասէր առաջնորդներ, որոնք կանխաւ կգիտակցեն ու կգերադասեն մեր ազգի ու երկրի շահը եւ մեր հաւատաւոր ժողովրդին կառաջնորդեն դէպի փրկութեան, հանգստութեան, խաղաղութեան ու աստուածսիրութեան ճանապարհներով. ամէն:



Տ. ԶԱՔԱՐԻԱ ՍԱՅՐԱԳՈՒՅՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԲԱՂՈՒՄՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԳԱՅԱՆԵ ՎԱՆՔՈՒՄ
ՍԱՏՈՒՑՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ

(24 հունվարի, 2021 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Ես եմ, մի՛ վախեցեմ»

(Հովհ. Զ. 20):

Սիրելի՛ բարեպաշտ հավատացյալներ,

Մարդկային կյանքը նման է ծովում լողացող մի նավակի, որ տարուբերվում է ահագնացող ալիքներից եւ փոթորիկներից՝ կամ հասնելով իր վերջնակետին, կամ ջրասույզ լինելով: Մրրկածուփ այդ ծովում լողալով՝ բազում փորձությունների եւ վտանգների ենք հանդիպում, ալիքները մեզ այս ու այն կողմ են նետում, բայց մենք շարունակում ենք պայքարել ու մաքառել, կռիվ տալ բնության տարերքի դեմ, քանզի քաղցր է աստվածապարգեւ կյանքը. ուզում ենք ապրել եւ ապրեցնել: Ծով-աշխարհում ամեն ինչ հարթ չէ կամ դյուրին, ոչինչ չի տրվում հենց այնպես եւ առանց ջանքի, այլ պահանջում է աննկուն ոգի եւ ամուր կամք, տեսլական ու երազ՝ ապրելու, արարելու եւ հաղթելու: Ճիշտ է՝ կյանքի փոթորիկներն ու մեղքերի բազմության ալիքները հարվածում են մեզ եւ ցանկանում խորտակել կամ անդունդը գլորել, բայց մենք իրավունք չունենք ընկրկելու, տեղի տալու, վհատվելու, առավել եւս՝ անհուսություն մատնվելու: Հստ Սուրբ Գրքի՝ Քրիստոսին հավատացողներիս կյանքը միշտ լի է լինելու փորձություններով եւ սատանայի լարած որոգայթներով, սակայն ամեն ինչ հաղթահարելի է Տիրոջ օգնականությամբ: Այս ամենի վերջնական հանգրվանը երկնքի արքայության արժանանալն է: Ուստի դժվար եւ անելանելի թվացող իրավիճակներում պետք է մեր հավատն ավելի զորացնենք առ Աստված, մշտամնա աղոթքով եւ հարուխան հույսով զինավառված՝ շարունակենք պայքարել ու հաղթող դուրս գալ

անտեղիտալի հոգեւոր եւ մարմնավոր պատերազմներից: Չէ՞ որ առանց ամենազոր Աստծու կամքի ոչինչ չի կատարվում այս աշխարհում, իսկ Նա ուզում է մեզ տեսնել փորձությունները հաղթահարած, ապաշխարած եւ մեղքին հաղթանակած:

Սիրելիներ, այսօրվա ավետարանական սրտառուչ եւ ուսուցողական պատմությունը նույնպես անդրադառնում է առաքյալների հետ կապված ուշագրավ մի դեպքի, որում մեկ անգամ եւս բացահայտվում են Տիրոջ անսահման սերն ու նախախնամությունն արարածներին հանդեպ՝ հստակ ընդգծելով, որ որտեղ Տերն է, այնտեղ փոթորիկները խաղաղվում են, իսկ մենք՝ անվնաս եւ ապահով հասնում մեր ուզած վայրը: Հովհաննես աստվածաբան ավետարանիչը պատմում է, որ հացի բազմացումից սքանչացած եւ տպավորված՝ մարդիկ ցանկանում էին բռնել Հիսուսին եւ Նրան թագավոր դարձնել: Քաջ իմանալով մարդկանց մտածումները՝ Քրիստոս առաքյալներին պատվիրում է նավակով ծովի մյուս կողմն անցնել, ինքն արձակում է ժողովրդին եւ բարձրանում լեռը՝ աղոթելու: Հիսուս իր այս արարքով ցույց է տալիս, որ նախեւառաջ պետք է հոգալ մարդկանց հոգեւոր եւ մարմնավոր կարիքները, քաջալերել եւ հոգ տանել նրանց, երբ խնդրանքով դիմեն իրենց:

Եւ մովթն ընկնելուն պես ուժգին հողմ է բարձրանում, ծովը փոթորկվում է, իսկ առաքյալները տազնապած ու վախեցած են: Ինչ է լինելու իրենց հետ, մի՞թե կործանվելու են, ո՞ր մնաց Տերը... Այս անորոշության հորձանուտում հանկարծ նրանք տեսնում են ջրերի վրա քայլող իրենց Ուսուցչին, որ հաղթահարել է երկրի ձգողականությունը եւ դեպի իրենց է գալիս: Բնականաբար, այս ամենը մարդկային մտքից վեր է, բայց հասկանալի եւ ըմբռնելի է հավատի աչքերով: Մինչ առաքյալները մտածում են, որ հավանաբար ինչ-որ ուրվական է, լսվում է Հիսուսի քաջալերական խոսքը. «Ես եմ. մի՛ վախեցեք»: Երկինք ու երկիր ստեղծող Աստծու խոսքով կրկին խաղաղվում են ջրերը, եւ նավակը հասնում է ծովի մյուս ափն այնքան արագ, որ առաքյալներն անգամ չեն հասցնում Տիրոջն ընդունել նավակի մեջ:

Ավետարանական այս դրվագը մի պահ կտրում է մեզ հոգսերից եւ աշխարհային զբաղմունքներից՝ խորհելու առիթ տալով Հիսուսի գործողությունների եւ առաքյալների պահվածքի շուրջ: Անհրաժեշտ իրողություն է, որ մեր կյանքը նույնպես զերծ չէ զանազան փոթորիկներից, որոնք հաճախ մեզ անհանգստացնում են, ընկճում, բայց մենք Տիրոջ

ողեւորող խոսքի եւ օգնականության կարիքն ենք ունենում: Այո՛, մենք եւս կյանքի տարբեր հանգրվաններում երբեմն առաքյալների նման ալեկոծվող նույն նավակում կամ փոթորկի մեջ ենք հայտնվում, նրանց պես վախ եւ սարսափ ապրում, բայց նաեւ ուզում ենք լսել Տիրոջ «մի՛ վախեցիր»-ը՝ հավատի մեջ զորանալու, հույսով ապրելու եւ հաղթահարելու ամեն խոչընդոտ եւ դժվարություն:

Հիսուս առանձնանում է մարդկանցից, լեռը բարձրանում եւ աղոթում՝ քրիստոնյաներիս համար շեշտելով աղոթքի կարեւորությունը: Մենք էլ Տիրոջ նման պետք է ժամանակ առ ժամանակ առանձնանանք, կտրվենք ամեն ինչից, սրտաբաց եւ անկեղծ խոսենք Նրա հետ, որպեսզի հոգու եւ մտքի խաղաղություն գտնենք: Ավետարանում հիշատակված այս ծովը մեր աշխարհն է, իսկ ալիքները՝ փորձությունները: Եթե ուզում ենք այս աշխարհից հասնել խաղաղ նավահանգստին, ապա պետք է մտնենք այդ ալիքների մեջ, չվախենանք դժվարություններից եւ հաղթանակած, առավել կոփված եւ զորացած դուրս գանք: Քանզի մենք հաղթանակած Աստծու զավակներն ենք, որ Իր հրաշափառ հարությունմբ հաղթեց մահվանը եւ նույնը նաեւ մեզ խոստացավ: Ուրեմն՝ փորձությունները ոչ թե պետք է մեզ հեռացնեն Աստծուց, տխրեցնեն եւ ընկճախտի մեջ գցեն, այլ ավելի ամրացնեն եւ հաստատուն դարձնեն, քանզի Աստված մեզ երբեք չի լքելու. Նա անսահման սիրում է Իր զավակներին: «Երանելի է այն մարդը, որ համբերում է փորձության, որովհետեւ փորձության մեջ համբերատար լինելով՝ կստանա կյանքի պսակը, որ Տերը խոստացավ Իրեն սիրողներին», — հաստատում է Հակոբոս առաքյալը (Հակ. Ա. 12):

Առաքյալներից շատերը ձկնորսներ էին եւ շատ լավ հասկանում էին իրավիճակի լրջությունն ու վտանգավորության չափը: Քամին փչում էր դիմացից եւ խոչընդոտում նավակի շարժմանը, բայց Տիրոջ աշակերտներն ընդդիմանում էին եւ փորձում հաղթահարել դժվարությունները: Նրանք անպայման ցանկանում էին Հիսուսի խոսքին հնազանդվել եւ կատարել Նրա ասածը՝ հասնելով ծովի մյուս կողմը: Այսպես նաեւ քրիստոնյաներս դժվարությունների եւ փորձությունների ժամանակ ոչ թե պետք է հուսահատվենք եւ տխրենք, այլ կատարելով Տիրոջ կենսատու պատվիրանները՝ մեր կյանքի նավակը հասցնենք նշանակետին: Հիսուս գիտեր փոթորկի եւ փորձությունների մասին, սակայն թույլ տվեց, որ առաքյալները, դրանց միջով անցնելով, առավել ուժեղ դառնան, ամրապնդվեն հավատի եւ սիրո մեջ: Ի վերջո՝ նմանատիպ փորձությունները կփեցին

առաքյալներին, որոնք Տիրոջ հարույթունից հետո ցրվեցին աշխարհով մեկ՝ անվախ, առանց դուշն-ինչ կասկածի քարոզելով Ս. Ավետարանը: Ինչպես մենք ենք կյանքի փոթորիկների ժամանակ Տիրոջ ապավինությունը փնտրում, մեր հույսը միայն Նրա հետ կապում, այնպես Աստված ցանկանում է մեզ տեսնել աներեր հավատով, անխախտ հույսով եւ Իր հանդեպ մեծ վստահությամբ: Եւ իսկապես, տա՛ Աստված, որ ամեն անգամ փորձությունների եւ նման իրավիճակների ժամանակ մենք նույնպես առաքյալների նման լսենք Տիրոջ խոսքը. «Ես եմ. մի՛ վախեցեք», եւ անմիջապես խաղաղվի մեր ներսի փոթորիկը, եւ վերագտնենք նախկին հոգեւոր խաղաղությունն ու արիությունը: Սա է այսօրվա պատգամն ամենքիս՝ չվախենալու եւ պայքարելու, մեջքը շտկելու եւ հարույթյան հույսով դեպի ապագան ընթանալու:

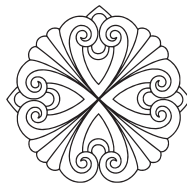
Վախը՝ իր զանազան դրսեւորումներով եւ տեսակներով, ուղեկցում է մարդուն ծննդյան օրվանից մինչեւ խոր ծերություն: Շատերը վախենում են մթությունից, զանազան կենդանիներից, կյանք մտնելուց, աշխատանքը կորցնելուց, փակ տարածությունից, մահից, մենակությունից, հարազատներին կորցնելուց, աղքատությունից, տարբեր հիվանդություններից եւ այլն: Այն ներքին, խոր զգացական մի վիճակ է, որ պայմանավորված է մտացածին, երեւակայական կամ իրական վտանգներով: Յուրաքանչյուր մարդ իր կյանքի ընթացքում այս կամ այն կերպ ապրում է վախի եւ սարսափի զգացողությունը, ինչպես առաքյալները՝ փոթորկոտ այս ծովում: Բայց հենց այդ ժամանակ է հայտնվում Տերը, Իր ձեռքը մեկնում մեզ եւ հանում փորձությունից: Մեզ մնում է այդ իրավիճակներում չկորցնել հավատն ու հույսը, եւ ամեն ինչ լավ կլինի:

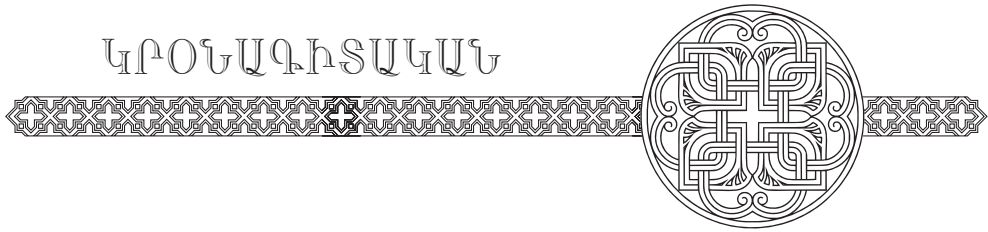
Այս օրերին ամենքս տխուր ենք եւ մտահոգ: Մեր հայրենիքի մի մասի կորուստը, հազարավոր մեր եղբայրների նահատակությունն ու անորոշ ապագան շատերին հուսահատեցրել են եւ տկարացրել հավատը մեր մեջ: Զգիտենք, թե ինչ է սպասվում մեզ վաղը: Նմանատիպ մտածումները կրծում են մեր հոգին, իսկ հոռետեսությունն ասես մեր ուղեկիցն է դարձել: Զենք կարող այսպես շարունակել. մեզ խոր թմբիրից արթնանալ է անհրաժեշտ, պատմությունից դասեր քաղել եւ սառը գլխով, արթուն մտքով ու լավատեսությամբ, համբերատարությամբ եւ խորագիտությամբ մեր երազած երկիրը կառուցել: Եւ այսօր՝ հենց այս պահին, Հայոց Եկեղեցում կրկին հնչում է Աստծու խոսքը՝ քաջ լինելու եւ չվախենալու: Ես հավատում եմ մեր ազգի հարատեւությանն ու այս

աշխարհում առաքելություն ունենալուն՝ վկայելու Տիրոջ եւ ճշմարտության մասին: Հետեւաբար չպետք է վախենանք որեւէ բանից, չծնկենք ներկա դժվարությունների առաջ, այլ առաքյալների նման մտնենք փորձության ակիքների մեջ եւ Տիրոջ օգնությամբ հասնենք հոգեւոր-ազգային մեր նպատակներին:

Առաքելական մեր Եկեղեցու սիրասուն զավակներ, վաղվանից սկսվում է հնգօրյա Առաջավորաց պահքը, որ հաստատել է մեր հավատքի հայր Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը նախքան հայոց մեծ դարձն ու արքունական ընտանիքի եւ ժողովրդի մկրտությունը: Ամենքս այս օրերն ապրենք ապաշխարությամբ, ինքնաքննությամբ եւ աղոթքով՝ պատրաստվելով մեծ լուսավորությանը՝ մեր երկրի եւ ազգի նոր վերազարթոնքին: Մեզ ազգովի ապաշխարություն է պետք, որին պիտի հաջորդի Ս. Հարությունը՝ հաղթանակներն ամեն ասպարեզում: Մեզանից վանենք վախն ու թերահավատությունը, անհուսությունն ու անորոշությունը եւ Տիրոջն ապավինած՝ շարունակենք արարել բարին եւ շենացնել հայրենական մեր կյանքը՝ ապացուցելով, որ իսկապես «Վախը թերահավատության նշան է: Թերահավատությունը մենք վաղուց ենք մերժել մեզանից, նրա հետ թող վախն էլ փախչի մեր մտքերից եւ խորհուրդներից» (Ս. Եղիշե, Ե. դ.):

Տիրոջ սերը, ողորմությունն ու խաղաղությունն ամենքիս հետ լինեն այժմ եւ միշտ եւ հավիտյանս, ամեն:





Տ. ՇԱՀԵ Ծ. ՎՐԴ. ԱՆԱՆՅԱՆ
Միաբան Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի, ԳՀՃ

ԿԱՆՈՆԱԿԱՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔ ԵՒ ԵԿԵՂԵՑԻ

ԱՐԴԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՁ

Ի՞նչ է կանոնական իրավունքը, եկեղեցագիտության ո՞ր ճյուղերն է այն ուսումնասիրում: Աստվածաբանական գիտությունների մեջ ընդհանրապես սերտորեն շաղկապված այս երկու հարցերն առաջին հայացքից պարզ եւ հստակորեն սահմանված են: Սակայն այստեղ առկա է մի կարեւոր պարագա. կանոնական իրավունքը կարող է միանշանակորեն վերաբերել թե՛ եկեղեցու իրավական ավանդությանը եւ թե՛ այն գիտությանը, որն ուսումնասիրում է եկեղեցական իրավունքի ու եկեղեցու առաքելության իրավական դրսեւորումները: Մեկ բան, այնուամենայնիվ, անվիճելի է. իր մեթոդներով եւ ուսումնասիրության մպատակով «կանոնական իրավունք» հասկացությունն ուղղակիորեն առնչվում է եկեղեցուն՝ իբրեւ աստվածային շնորհի սպասարկման կանոնական եւ կարգավորված հաստատություն: Այս առումով կանոնական իրավունքը շոշափում է ինչպես իրավունքի աստվածաբանությանը, այնպես եւ եկեղեցաբանությանն առնչվող հարցեր՝ եկեղեցու պաշտոնական վարդապետության տեսանկյունից: Հետեւաբար՝ «կանոնական իրավունք» հասկացությունը չի սահմանափակվում զուտ իրավունքին առնչվող եկեղեցական ընկալումների ծիրից ներս, այլ նաեւ քննում ու պատասխանում է այնպիսի հարցերի, ինչպիսիք են, օրինակ, ի՞նչ չափով է կանոնական իրավունքն առնչվում իրավունքի հիմունքներին ու դրույթներին ընդհանրապես, ի՞նչ առնչակցության եզրեր կամ տարբերություններ կարող են ունենալ իրավունքի փիլիսոփայությունն ու եկեղեցաբանությունը (այլ խոսքով՝ կանոնի աստվածաբանությունը) եւ այլն: Ավելին՝ ներկայիս հասարակության

մեջ, օրեցօր աճող բարոյական հարցերի ու հիմնախնդիրների առկայությունը, օրակարգային է դառնում նաեւ բարոյական աստվածաբանությունը, ինչու չէ՝ նաեւ բարոյական իմաստասիրության փոխհարաբերությունը կանոնական իրավունքի եւ վերջինիս դրույթների ու մեթոդների կիրառելիության հետ: Միով բանիվ՝ այնքանով, որքանով Եկեղեցին ներգրավվում է արդի հասարակության հիմնահարցերի ու խնդիրների մեջ, ավելի ու ավելի է զգացվում այս աշխարհում հասարակության հետ իր հարաբերությունները կարգավորող Եկեղեցու կանոնական-իրավական գործիքակազմը ժամանակակից եւ բազմագործառույթ դարձնելու անհրաժեշտությունը:

Մեր ուսումնասիրությունն անդրադառնում է կանոնական իրավունքի եւ աստվածաբանության փոխհարաբերությունների վերաբերյալ արդի տեսություններին՝ ամփոփ դիտարկելով քրիստոնեական տարբեր ավանդույթների մեջ ձեւավորված ժամանակակից հիմնական մոտեցումները, որոնք նպաստել են կանոնական իրավունքի աստվածաբանական հիմքերի սահմանմանը, ինչպես նաեւ դրանց տեսական-մեթոդական առանձնահատկություններին: Այս իմաստով, իհարկե, պետք է ծանոթանալ արեւմտյան քրիստոնեության, հատկապես կաթոլիկ եկեղեցական ավանդույթին եւ դրա զարգացման արդյունքում առաջացած մեկ այլ ավանդույթի՝ բողոքական աստվածաբանական մտքին¹, եւ կանոնական իրավունքի զարգացած համակարգ ունեցող օրթոդոքս-բյուզանդական ավանդությանը:

Բողոքական հարացույց

Բողոքական ավանդույթի մեջ Մարտին Լյութերի առաջ քաշած Օրենքի եւ Ավետարանի հակասության գաղափարը հետագայում ծնունդ տվեց այսպես կոչված իրավական պոզիտիվիզմին (positivisme juridique), որի համաձայն, չնայած բնական օրենքի առկայությանը, բնական իրավունքներ, իբրեւ այդպիսին, գոյություն չունեն: Այսպիսով՝ մարդկային բոլոր իրավունքները տրվում եւ սահմանվում են աշխարհիկ իշխանությունների կողմից՝ անհատի ազատ կամքով ու փոխադարձ

¹ Հենց վերջիններիս հակամարտության եւ ավելի ուշ շրջանում՝ փոխառնչակցության արդյունքում է ծագել աստվածաբանության եւ կանոնական իրավունքի հարաբերության խնդիրը՝ իբրեւ այս ոլորտում համեմատաբար նոր խնդրակարգ:

համաձայնության մը: Այս տեսության հիմքում ընկած էր եկեղեցաբանական դուալիզմի (dualism ecclésiologique) մոտեցումը, որով տարանջատվում էին անտեսանելի կամ հոգեւոր (ecclesia abscondita/spiritualis) եւ ընդհանրական կամ տեսանելի (ecclesia universalis/visibilis) եկեղեցիները²: Վերջինը, կրելով հանդերձ եկեղեցու կյանքում մարդկային գործոնի ազդեցության հետքերը, չէր կարող իր կարգով ու կանոնով վճռորոշ դեր խաղալ փրկչագործության մեջ: Այս գաղափարը հստակ ձեւակերպել է իրավունքի բողոքական հայտնի մասնագետ Ռուդոլֆ Զոմեր. «Կանոնական իրավունքը դրսեւորվում է ամենից առաջ իբրեւ եկեղեցու հոգեւոր բնույթի դեմ մի հարձակում... եկեղեցու բնույթը հոգեւոր է, իսկ օրենքինը՝ աշխարհիկ: Հետեւաբար՝ կանոնական իրավունքի բնույթն ինքնին հակասում է եկեղեցու բնույթին»³: Նմանօրինակ հաստատման արդյունքում առաջանում է մեկ այլ բացասական, ժխտական մոտեցում՝ եկեղեցաբանական սպիրիտուալիզմ (spiritualisme ecclésiologique), որի համաձայն՝ եկեղեցին, իբրեւ բացառապէս հոգեւոր հասկացություն, ենթակա է միայն աստվածային, հոգեւոր օրենքին (ius divinum)՝ դրանով իսկ բացառելով կանոնական իրավունքի եւ դրա աստվածաբանական դրսեւորման որեւիցէ հնարավորություն:

Այնուամենայնիվ, Երկրորդ աշխարհամարտի ավարտից հետո բողոքական շրջանակներում սկսեց լայնորեն շրջանառվել եկեղեցական իրավունքն աստվածաբանորեն հիմնավորելու խնդիրը: Վերջինս սերտորեն պայմանավորված էր աշխարհաքաղաքական ու հասարակական այն վիճակով, որում հայտնվել էր Գերմանիան պատերազմի ավարտից հետո, երբ ծագել էր եկեղեցու եւ գերմանական պետության հետ հարաբերությունների իրավական կարգավորման խնդիրը⁴: Արդեն իսկ

² Տեսությունը հիմնականում ծագում է Մարտին Լյութերի աստվածաբանական ժառանգությունից, մասնավորապէս՝ նրա եկեղեցաբանական հայացքներից: Կաթոլիկ եկեղեցաբանական-քաղաքական հայացքների իր քննադատության մեջ Լյութերն առանձնացնում էր այն իրական, ճշմարիտ եկեղեցին, որը չի ազդվել իշխանության ու Աստծու արդարության վերաբերյալ եղծված գաղափարներից, բայց եւ թաքնված է, անտեսանելի ու ցրված աշխարհով մեկ (լատ.՝ «ecclesia abscondita et dispersa»): Հետագայում Լյութերն օգտագործեց այս գաղափարը տարանջատելու համար մկրտված հավատացյալներից բաղկացած տեսանելի, երկրային եկեղեցին (լատ.՝ «ecclesia visibilis, manifesta, universalis») հոգեւոր ու անտեսանելի եկեղեցուց: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս J. HECKEL, *Lex Charitatis: A Juristic Disquisition on Law in the Theology of Martin Luther*, transl. and edit. by Gottfried G. Krodel, Grand Rapids: Michigan/Cambridge, U.K., 2010, էջ 71, 210:

³ Տե՛ս R. SOHM, *Kirchenrecht*, I. Die geschichtlichen Grundlagen, München/Leipzig, 1923, էջ 700:

⁴ Տե՛ս L. GEROSA, *Canon Law*, English transl. by Lit Verlag, Continuum, London/New York, 2002, էջ 11:

բողոքական հայտնի աստվածաբան Կառլ Բարթը փորձել էր աստվածաբանական վերլուծությունների միջոցով որոշակի միջանկյալ լուծում գտնել լյութերական «Օրենքն ընդդեմ Ավետարանի» հակասությունը՝ չկարողանալով, սակայն, հաղթահարել բնական իրավունքի եւ կանոնի շփոթության միջնադարյան մոտեցումը⁵: Ինչպես նկատում է բողոքական մեկ այլ հայտնի աստվածաբան Վոլֆհարտ Պաննենբերգը, կանոնական իրավունքի աստվածաբանական հիմքերի եւ ընդհանրապես աստվածաբանության ելակետերը հիմնականում ունեին արարչաբանական եւ քրիստոսաբանական բնույթ⁶: Սա նշանակում էր, որ բողոքական աստվածաբանական միտքը, փորձելով որոշակիություն հաղորդել Եկեղեցի-պետություն եւ Եկեղեցի-հասարակություն հարաբերություններին, հիմնականում վերլուծում էր աշխարհի դրվածքն իբրեւ արարչական կարգ, որպես Քրիստոսի կողմից տրված իրականություն, որը, սակայն, անհրաժեշտաբար պետք է ընկալվեր եւ իրավունքի ծիրից ներս դիտարկվեր բացառապես Տիրոջ ուսմունքի ու վարդապետության լույսի ներքո: Սրանով է պայմանավորված օրենքի կամ իրավունքի վերաբերյալ առկա պատկերացումների հետ բողոքական իրավագետ-աստվածաբաններ Հեկկելի «սիրո հոգեւոր օրենք», Վոլֆի «աստվածաշնչյան օրենքի տեղիներ» կամ Դոմբուալի «շնորհի օրենք» տեսությունների պարագրքսալ անհամապատասխանությունը⁷: Այսպիսով՝ բողոքական աստվածաբանական մտքի համար, աստվածային օրենքի բացարձակ անդրանցական ու հոգեւոր բնույթի շեշտադրմամբ, գրեթե անհնար է դառնում շփման որեւէ եզր գտնել մարդկային գործոնի վրա հենված (ըստ բողոքական աստվածաբանական մոտեցման) եկեղեցական իրավունքի եւ օրենքի հետ⁸:

⁵ Խոսքը 1938 թ. հրատարակված „Rechtfertigung und Recht“ (Քավություն եւ Օրենք) գրքի մասին է. տես L. GEROSA, Canon Law, էջ 7. հմմտ. նաեւ V. ROUCO, Evangelische Kirchenrechtstheologie heute. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs, „Schriften zur Theologie des Kirchenrechts und zur Kirchenverfassung“, Paderborn: München, 2000, էջ 113–140. W. PANNENBERG, Zur Theologie des Rechts, „Zeitschrift für evangelische Ethik“, vol. 7, 1 (1963), էջ 1–23:

⁶ Տես W. PANNENBERG, նշ. աշխ., էջ 1–2:

⁷ Տես L. GEROSA, Canon Law, էջ 11:

⁸ Առավել մանրամասն տես W. STEINMÜLLER, Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre-Christokratie-Gnadenrecht, Köln/Graz, 1968 (Յ. Հեկկելի համար՝ էջ 17–237, է. Վոլֆի համար՝ էջ 257–456, Հ. Դոմբուալի համար՝ էջ 455–788):

Կաթոլիկ հաւացույց

Կաթոլիկ աստվածաբանական շրջանակները, իհարկե, չէին կարող անտարբեր մնալ բողոքական մտածողների՝ նմանօրինակ հարցերի արծարծման նկատմամբ: Մասնավորապես Վատիկանի Բ. ժողովից հետո, երբ մեթոդական բողոքական նոր հիմքերի վրա դրվեց կանոնական իրավունքի, եկեղեցաբանության, բարոյական աստվածաբանության եւ եկեղեցագիտական մի շարք այլ ճյուղերի ուսումնասիրությունը, կաթոլիկ կանոնագետներն ու աստվածաբաններն առաջ քաշեցին բազմաթիվ տեսություններ⁹:

Արդեն իսկ Վատիկանի Բ. ժողովից մոտավորապես երկու տասնամյակ առաջ կաթոլիկ հայտնի կանոնագետ Հանս Բարիոնը, հակադարձելով Ռ. Զոմի տեսակետին, սահմանեց կանոնական իրավունքն իբրեւ Եկեղեցու հավատի եւ վարդապետության իրավական գրսեւորում¹⁰: Բարիոնի վերլուծությունների համաձայն՝ կանոնական իրավունքն է հենց Եկեղեցու գաղափարի հիմնական գործառույթը¹¹: Այն սերտորեն կապված է Եկեղեցու նվիրապետական համակարգին, որովհետեւ վերջինս հաստատված է աստվածային օրենքի վրա եւ հենց այդ ուժով է սահմանում կանոնական իրավունքի իրավական գործառույթը: Ընդհանուր առմամբ Բարիոնի բերած նորույթն այս ոլորտում երկու հիմնական հասկացությունների շուրջ է ամփոփվում՝ կանոնական իրավունքը որպես դոգմայի, հրամանակարգ վարդապետության իրավական սահմանում (Rechtssatz) եւ կանոնական իրավունքն իբրեւ եկեղեցաբանական իրողություն:

Եկեղեցաբանական նույն մոտեցմամբ էր իր տեսությունն առաջ քաշել Գ. Զյոնգենը, որի կարեւոր աշխատություններն¹² այս ոլորտում, կարելի է ասել, միջնադարյան կանոնագիտական մտքի վերարժեւորումն էին՝ ըստ ժամանակակից մարտահրավերների ու հիմնախնդիրների:

⁹ Այս մասին տե՛ս L. GEROSA, L'interprétation de la loi dans l'Eglise: principe-paradigme-prospective, coll. Parole et Silence, Lugano, 2004, էջ 117–156:

¹⁰ Տե՛ս H. BARION, Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts, „Kirche und Kirchenrecht gesammelte Aufsätze“, Paderborn, 1984. «Հավատը սահմանում է Եկեղեցու մասին գաղափարը, իսկ վերջինս էլ՝ կանոնական իրավունքը» (էջ 26):

¹¹ Տե՛ս H. BARION, նշ. աշխ., էջ 13:

¹² Տե՛ս G. SÖHNGEN, Gesetz und Evangelium, Ihre analoge Einheit: theologisch-philosophisch—staatsbürgerlich, Freiburg/München, 1957. նույն հեղինակի՝ Grundfragen einer Rechtstheologie, München, 1962:

Հաստ Գ. Զյոնգենի՝ Օրենքի եւ Ավետարանի փոխհարաբերությունը կաթոլիկ վարդապետության տեսանկյունից չի կարող նույնացվել, այսինքն՝ դրանք պետք է հստակ զատորոշել՝ ի տարբերություն միջնադարյան “analogia nominum”-ի («անվանական համանմանություն»): Օրենքի եւ Ավետարանի հարաբերությունները կարելի է դիտարկել միայն “analogia relationis”-ի («հարաբերությունների համանմանություն») լույսի ներքո: Այնուամենայնիվ, Օրենքը նոր օրենքի՝ քրիստոնեական վարդապետության հրամայականն է, որը, սակայն, իբրեւ հիմք ունի քրիստոնեական սերն ու շնորհը՝ ըստ Թովմա Աքվինացու սահմանման¹³: Սրանով է քրիստոնեական օրենքը, այսինքն՝ կանոնը տարբերվում հինկտակարանյանից, որոնց նույնացմանն այդքան խիստ քննադատությանմբ էր վերաբերվում Լյութերը: Ընդ որում, կանոնական իրավունքը չէ, որ առաջնորդում է փրկության. այն միայն ծառայում է իրավական ու կանոնական գործառույթներից վեր կանգնած աստվածային շնորհի օրենքին¹⁴:

Առանձին կանոնագետ-աստվածաբաններից զատ, կաթոլիկ իրականության մեջ իրենց մշակած տեսություններով հայտնի են նաեւ Իտալիայի աշխարհիկ կանոնական դպրոցը եւ Նավարայի կանոնագիտական-իրավագիտական հետազոտության ինստիտուտը: Դրանցից առաջինը մտահոգված էր կանոնական իրավունքն իբրեւ իրավագիտության առանձին ճյուղ պետական համալսարաններում ներմուծելով եւ ըստ այդմ՝ կանոնական իրավունքի ուսումնասիրության ոլորտում նոր մեթոդական փոփոխություններով: Իրականում այս մոտեցումն առավել ներշնչված էր ԺԹ. դարի իրավական պոզիտիվիզմի իրավագիտական-փիլիսոփայական դրույթներից: Սա նշանակում էր, որ կանոնական իրավունքի ուսումնասիրության կարեւոր ելակետ էր պետական-օրենսդրական դրույթների հետ վերջինիս համապատասխանեցումը, ինչպես նաեւ դրա հիման վրա կանոնական իրավունքի ոլորտում նոր, ինքնաբավ իրավական համակարգի ստեղծումը¹⁵:

Նավարայի կանոնագիտական դպրոցը որդեգրեց ավելի մեղմ ու համադրական մեթոդ: Իսպանացի կանոնագետների կարծիքով՝

¹³ «Lex nova est ipsa gratia»՝ «Նոր օրենքն ինքնին շնորհի՛ օրենքն է»։ տե՛ս L. GEROSA, Canon Law, էջ 12–13:

¹⁴ Զյոնգենի տեսության մասին առավել մանրամասն տե՛ս M. GRAULICH, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft, Verlag Ferdinand Schöningh, 2006:

¹⁵ Տե՛ս L. GEROSA, Canon Law, էջ 17–18:

անհրաժեշտ է կանոնական իրավունքը վերլուծել նպատակային երկու ելակետի համաձայն՝ Վատիկանի Բ. ժողովի եկեղեցաբանական փաստաթղթերի եւ Իտալիայի աշխարհիկ կանոնական դպրոցի սահմանած իրավական-կանոնական մեթոդների լույսի ներքո¹⁶։ Սրանով բացահայտվում էր կանոնական իրավունքի մեկ այլ կարեւոր կողմ՝ եկեղեցում սոցիալականության եւ իրավականության փոխհարաբերությունը։ Նավարարայի դպրոցի տեսակետի համաձայն՝ եկեղեցում իրավական կողմը ոչ միայն աստվածային անդրանցական օրենքի արտացոլումն է, այլ նաեւ հասարակական-եկեղեցաբանական անհրաժեշտություն, առանց որի եկեղեցին պարզապէս չի կարող ընկալելի դառնալ այս աշխարհում։ Այլ խոսքով՝ կանոնական իրավունքը եկեղեցուն իր Հիմնադրի կողմից տրված հասարակական կարգի պահպանման հիմնական սկզբունքն է։ Այս դպրոցի ականավոր ներկայացուցիչ Դե Լա Հեռայի պնդմամբ՝ եկեղեցում իրավաստեղծ սկզբունքն անհրաժեշտաբար հենվում է Քրիստոսի բացարձակ կամքի վրա, առանց որի այստեղ ստեղծվող որեւիցէ կանոն չի կարող կիրարկելի եւ ընդունելի լինել եկեղեցական կյանքում¹⁷։ Այնուամենայնիվ, Նավարարայի դպրոցի մոտեցումը կանոնական իրավունքի եւ եկեղեցաբանության համադրման հարցում շարունակում է մնալ ոչ թէ աստվածաբանական, այլ իրավաբանական գիտությունների առանձնահատկություն¹⁸։

Կանոնական իրավունքն աստվածաբանական ծիրից ներս հասկանալու եւ մեկնելու միեւնույն տեսանկյունից, բայց տարբեր մոտեցումներով տեսություններ են ներկայացնում Վ. Բերտրամսի, Պ. Հուլզինգի եւ Կ. Մյորսդորֆի աշխատությունները¹⁹։

¹⁶ Նավարարայի դպրոցի կանոնագիտական ուսումնասիրությունները հիմնականում հրատարակվում են հետեւյալ երկու գիտական հայտնի պարբերականներում՝ «Ius Canonicum» եւ «Fidelium Iura»։

¹⁷ SÉA A. DE LA HERA, Introducción a la ciencia del derecho canonico, Madrid, 1967, էջ 217։

¹⁸ Իսպանախոս դպրոցների որոշ ներկայացուցիչներ, սակայն, մատնանշել են կանոնական իրավունքն աստվածաբանությունից, իսկ վերջինս իրավաբանությունից տարանջատելու անհրաժեշտության մասին. տե՛ս URRESTI TEODORO IGNACIO JIMENEZ, La ciencia del derecho canonico o canonistica, ¿es ciencia teologica?, «Revista Española de Derecho Canónico», vol. 41, №118 (1985), էջ 51–53։

¹⁹ SÉA W. BERTRAMS, Die Eigennatur des Kirchenrechts, Gregorianum 27 (1946), էջ 527–566. նույն հեղինակի՝ Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts, „Gregorianum“ 29 (1948), էջ 588–593. P. HUIZING, Reform des kirchlichen Rechts, „Concilium“ 1 (1965), էջ 670–685. նույն հեղինակի՝ Teologia pastorale dell ordinamento canonico, „Gregorianum“ 51 (1970), էջ 113–128. K. MÖRSDORF, Zur Grundlegung des Rechts der Kirche, „Münster Theologische Zeitschrift“ 3 (1952), էջ 329–348. նույն

Վ. Բերտրամսի տեսությունն ամեն առումով կարելի է բնորոշել իբրեւ զուտ աստվածաբանական, քանի որ այն հենվում է այսպես կոչված մարդեղության սկզբունքի վրա: Գերմանացի հիսուսյան միաբանի կարծիքով՝ ինչպես մարդկային ամեն մի հասարակարգում, այնպես էլ Եկեղեցում ներքին մետաֆիզիկական իրականությունը չի կարող իրացվել առանց իրավական-հասարակական արտաքին միջնորդության²⁰: Եկեղեցուն նրա Հիմնադրի տված սրբագործման ու քահանայագործության իշխանությունը Վ. Բերտրամսը վերագրում է Սրբազան խորհուրդների մատակարարմանը, իսկ վարդապետելու եւ ղեկավարելու իշխանությունը՝ օրենսդրական լիազորությանը²¹:

Հոլանդացի Պ. Հուլզինգի տեսությունը պետք է հասկանալ Վատիկանի Բ. ժողովից անմիջապես հետո կանոնագիտական ու աստվածաբանական շրջանակներում տարածված «Կանոնական իրավունք՝ առանց աստվածաբանության, եւ աստվածաբանություն՝ առանց իրավականության» ծրագրի լույսի ներքո²²: Տեսության համաձայն՝ կանոնական իրավունքը, իբրեւ այդպիսին, տարբերակվում է աստվածաբանությունից եւ որպես եկեղեցական կարգուկանոն՝ ավելի սերտ հարաբերակցության մեջ է հովվական առաքելության ու Եկեղեցու խորհուրդների հետ: Այս իմաստով կանոնական իրավունքը՝ որպես ցանկացած հասարակության մեջ անհրաժեշտաբար ծնունդ առնող իրավական կարգ, պարտադիր է դառնում այդ հասարակության յուրաքանչյուր անդամի համար, առանց որի ո՛չ կանոնական իրավունքը կարող է ունենալ իրավական հիմք, ո՛չ էլ հասարակությունը գոյատեւել իբրեւ այդպիսին²³: Այս տրամաբանությունմբ, իհարկե, կանոնական իրավունքը դիտարկվում է բացառապես որպես արտաքին մի երեւույթ, ընկերվարական-հասարակական բնույթի մի իրողություն, որը կտրված է բնազանցական-աստվածաբանական հիմնավորումներից:

հեղինակի՝ Word und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung, „Archiv für katholisches Kirchenrecht“ 134 (1965), էջ 72—79:

²⁰ Տե՛ս W. BERTRAMS, Die Eigennatur des Kirchenrechts, էջ 529—532:

²¹ Այս տեսության կողմ եւ դեմ կարծիքների վերլուծության մասին տե՛ս L. GEROSA, Canon Law, էջ 21—22:

²² Ծրագիրը մասնավորապես ձեւակերպվել է 1965 թ. հիմնադրված „Concilium“ միջազգային աստվածաբանական պարբերականի առաջին իսկ էջերում. տե՛ս N. EDELBY - J. JIMENEZ, Kirchenrecht und Theologie (Vorwort), „Concilium“ 1 (1965), էջ 625—626:

²³ Տե՛ս P. HUIZING, Teologia pastorale dell'ordinamento canonico, էջ 113—128:

Վ. Բերտրամսի եւ Պ. Հուլզինգի մոտեցումների համադրման մի առանձնահատուկ փորձ է Կ. Մյորսդորֆի տեսությունը, որի համաձայն՝ Եկեղեցու իրավական կարգն ինքնին առկա է վերջինիս աստվածամարդկային բնության եւ նրա Հիմնադրի տված աստվածային իշխանության մեջ: Այսպիսով՝ մարդեղության խորհրդի եւ Եկեղեցու իրավական կարգի միջեւ Կ. Մյորսդորֆի հաստատած կապը եկեղեցաբանական բնույթի է, որն ամբողջանում է երկու հիմնական հասկացությունների՝ Բանի եւ խորհրդի շուրջ²⁴: Հենց այս երկուսի միջոցով է հաստատվում, ըստ գերմանացի կանոնագետի, տեսանելի Եկեղեցին: Նա ոչ միայն աստվածաբանական-եկեղեցաբանական, այլ նաեւ փրկիսոփայական հիմնավորման միջոցով է փորձում ցույց տալ Բանի եւ խորհրդի կարեւորությունը Եկեղեցու կյանքում: Այսպես՝ Է. Բանը (խոսք իմաստով), Է. խորհուրդը մարդկային հասարակությունների կյանքում ունեն հաղորդակցական բնույթ, ու քանի որ դրանք ձեռք են բերում օնտոլոգիական արժեք, ուրեմն եւ՝ տեսանելի, իրավական համակարգի ստեղծման հիմքը դառնալու նպատակով ամբողջապես կիրառելի են Եկեղեցու կյանքում: Չէ՞ որ ցանկացած, նույնիսկ ոչ քրիստոնեական հասարակության մեջ է իրավական համակարգն ստեղծվում խոսքի եւ խորհրդի տեսքով: Քրիստոնեական Եկեղեցու կյանքում դրանք երկուսն էլ ունեն իրավական, կանոնական բնույթ (rechtlichen Charakter)²⁵: Խոսքը կամ Բանը եկեղեցական-աստվածաբանական մտածողության մեջ քրիստոսաբանական նշանակություն ունի, իսկ խորհուրդը (sakrament), կրելով հանդերձ խոսքի կամ Բանի աստվածաբանական բովանդակությունը, հանդես է գալիս որպես կանոնական իրավունքի մեջ հատուկ մի նշան (Rechtssymbol)²⁶: Այս առումով այն նաեւ անտեսանելի իրականության դրսեւորումն է տեսանելի, իրական աշխարհում, այլ իմաստով՝ եկեղեցական հոգեւոր կյանքում²⁷: Հետեւաբար՝ սերտորեն փոխառնչակցվող խոսքն ու խորհուրդը, իբրեւ Քրիստոսի կյանքին հավատացյալի մասնակցության անհրաժեշտ պայմաններ, դրսեւորվելով Եկեղեցու սրբազան իրավունքին բնորոշ պարագաներով, տարբերվում են պետական

²⁴ Իր այս գաղափարները Կ. Մյորսդորֆը զարգացրել է հատկապես „Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung“ հոդվածում:

²⁵ Տե՛ս K. MÖRS DORF, Kirchenrecht, „Lexikon für Theologie und Kirche“, vol. VI (1961), էջ 248:

²⁶ Տե՛ս անդ, էջ 249–250:

²⁷ Տե՛ս L. GEROSA, Canon Law, էջ 26–27:

կամ աշխարհիկ իրավունքից: Խոսքն ու խորհուրդը, ազատ ընտրությունամբ ընդունվելով հավատացյալի կողմից, տալիս են աստվածային շնորհի (Gabe) մատակարարման հնարավորություն՝ միաժամանակ, սակայն, նրան դնելով Եկեղեցու սրբազան իրավունքից բխող բոլոր պայմաններն իրականացնելու եւ կատարելու կանոնական պարտականություն առջեւ (Aufgabe)²⁸:

Առանձին աստվածաբան-կանոնագետների զարգացրած այս տեսությունները հետագայում հիմք հանդիսացան Կաթոլիկ Եկեղեցու կողմից կանոնական իրավունքի ոլորտում ձեւակերպված պաշտոնական դիրքորոշումների համար: Ըստ այսմ՝ առկա տեսությունները մեծավ մասամբ կաթոլիկ եկեղեցական իրականությունը սերտորեն կապում են կանոնական իրավունքի հետ՝ վերջինս դիտարկելով ոչ թե իբրեւ արտաքին մի երեւույթ, այլ հենց Եկեղեցու կյանքին ու բնույթին կից մի իրողություն: Վերոնշյալը հաստատվում է Վատիկանի Բ. ժողովի ամենաէական փաստաթղթերից մեկի («Lumen Gentium» — «Լոյս մարդկան») սկզբունքով, որի համաձայն՝ Եկեղեցին նախեւառաջ խորհրդական, միաստիկ իրականություն է, որն ընկալվում է միայն հավատի միջոցով²⁹: Հետեւաբար՝ կանոնական իրավունքը նույնպես ածանցվում է այս խորհրդական իրականությունից՝ այս անգամ, սակայն, ոչ թե Ավետարանի կամ Եկեղեցու խորհուրդների փրկչագործական նշանակությամբ, այլ ավելի շուտ իբրեւ Քրիստոսի խորհրդական մարմնի առաքելությունն իրավական, կանոնական դաշտի սկզբունքների համաձայն այս աշխարհում կազմակերպող եկեղեցաբանական իրողություն: Հետեւելով Ի. դարավերջի կաթոլիկ աստվածաբանների ձեւակերպումներին՝ կարելի է առանձնացնել կանոնական իրավունքի աստվածաբանական հիմնավորման երեք անհրաժեշտ գործոն՝ ա. եկեղեցական համայնք, բ. կրոնական ազատություն եւ գ. հավատի միասնություն³⁰: Դրանք հստակ արտահայտված են Վատիկանի Բ. ժողովի պաշտոնական փաստաթղթերում եւ կոնդակներում՝ որպես կանոնական իրավունքի եւ աստվածաբանության՝ Եկեղեցու ներքին կյանքից բխող իրականություններ:

Արդեն իսկ «Աստծու ժողովուրդ» եւ «հաղորդություն» հասկացությունները Վատիկանի Բ. ժողովը վերարժեւորել էր եկեղեցական

²⁸ Տե՛ս անդ, էջ 26:

²⁹ Տե՛ս “Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium”, I 1, “De Ecclesiae Mysterior”:

³⁰ Տե՛ս L. GEROSA, Canon Law, էջ 28:

համայնքի նոր գաղափարի շրջանակում: Դրանով Աստծու հայտնությունը մարդու ազատ կամքով տրվող պատասխանը զետեղվեց սիրո եւ ազատության հիման վրա ձեւավորված եկեղեցական համայնքի շրջանակում՝ իբրեւ գերագույն օրենք ընդունելով մարդու սրտի մեջ Աստծու գրած շնորհի օրենքը: Հետեւաբար՝ Նոր Ուխտի աստվածաբանության համաձայն՝ ազատությունն ու համայնքն արտացոլում են վախճանաբանական միեւնույն իրողությունը, որն առաջնորդում եւ համակարգում է մարդ—Աստված եւ մարդ—մարդ փոխհարաբերությունները³¹: Աստվածային հայտնությունը մարդու եւ եկեղեցական համայնքի տված պատասխանը, սակայն, անհրաժեշտաբար պետք է լինի ազատ ու անկաշկանդ պայմաններում՝ որեւէ կերպ չհակասելով մարդու ազատ կամքի դրսեւորմանը³²: Հայտնությանն ազատորեն պատասխանելու եւ հնազանդվելու դեպքում է միայն իրավականորեն ուժ ստանում կանոնական իրավունքը եկեղեցական համայնքից ներս, միայն այդ դեպքում է հնարավոր դառնում վերջինիս բոլոր անդամների կողմից ազատ կամքով ընտրված եկեղեցական վարդապետության եւ ի դեմս խոսքի ու խորհուրդների՝ դրանց կանոնական արտահայտման միջոցների կիրառումը հավատացյալի կյանքում: Այսպիսով՝ այս երեք հիմնարար սկզբունքների առկայության դեպքում են միայն իրավականորեն հիմնավորվում կանոնական կամ եկեղեցական իրավունքի ստեղծումն ու գործադրությունը եկեղեցու կյանքում: Ընդ որում, կանոնական իրավունքի աստվածաբանական հիմքերը վերլուծելիս անհրաժեշտ է նշյալ երեք սկզբունքները դիտարկել միասնաբար՝ իրենց ամբողջական ու հաջորդական պատկերի մեջ³³:

³¹ Եկեղեցական համայնքի եւ եկեղեցական հաղորդության մասին կաթոլիկ վարդապետության առավել մանրամասն շարադրանքն առկա է հետեւյալ պաշտոնական փաստաթղթում՝ «Congregation for the Doctrine of the Faith: Letter to the Bishops of The Catholic Church on Some Aspects of the Church Understood as Communion», 28.05.1992:

³² ՏԷս «Declaratio De Libertate Religiosa Dignitatis Humanae», II 10, «Libertas religiosa sub luce Revelationis»;

³³ ՏԷս A. RUOCO-VARELA, Le statut ontologique et épistémologique du droit canon. Notes pour une théologie du droit canonique, «Revue des Sciences philosophique et théologique» 57 (1973), էջ 203—227: Կաթոլիկ կանոնագետների աստվածաբանական հայացքներն ու տեսակետները մեր օրերում նույնպես զարգանում են վերոնշյալ տեսությունների ծիրից ներս: ԻԱ. դարում կաթոլիկ ավանդության մեջ «կանոնական իրավունք եւ աստվածաբանություն» նյութի զարգացումների մասին ամփոփ տես P. GHERRI, Teologia del diritto canonico: note per individuare la nuova disciplina academica, «Ius Canonicum» XLV, n. 90 (2005), էջ 673—754:

Օրթոդոքս հաւաքույց

Օրթոդոքս ավանդության մեջ կանոնական իրավունքի եւ աստվածաբանության առնչակցությունը դրսևորվել է դեռեւս զարգացած եւ ուշ միջնադարի շրջանից՝ արձանագրվելով ժամանակի հայտնի կանոնագետ-մեկնիչների առանձին երկերում³⁴։ Եկեղեցական կանոնի աստվածաբանական հիմնավորումներն առավել շեշտված են Մատթեոս Բլաստարեսի (մահ. 1348 թ.) աշխատության մեջ³⁵։ Հենց Մ. Բլաստարեսն է, ըստ էության, վերջնական տեսքի բերում օրթոդոքս կանոնական իրավունքի ամենակարեւոր աստվածաբանական տեսություններից մեկը։ Հստ նրա՝ եկեղեցական իրավունքի զարգացումն աշխարհում Լոգոսի աստվածամարդկային ժառանգությունն է։ Եկեղեցական իրավունքն աշխարհում իր դավանաբանական անաղարտությամբ հենվում է Լոգոսի իշխանության վրա (τῆς θεανδρικής ἐν τῷ κόσμῳ πολιτείας τοῦ Λόγου)³⁶։ Հատկանշական է, որ Մ. Բլաստարեսը հիմնականում կիրառում է ակնարկներ նորկտականության այնպիսի տեղիներին (Մատթ. ԺՁ. 18, Հռոմ. ԺԲ. 6, Ա. Կորնթ. Գ. 11–14), որոնք ունեն հստակ շեշտված եկեղեցաբանական բնույթ³⁷։ Հեղինակի բնորոշմամբ՝ Քրիստոսի մարմնի՝ եկեղեցու կարգն ու կանոնները համադրված (συντιθέμενοι) եւ համաձայնեցված (συναρμολογούμενοι) են միմյանց՝ նրա տնօրինական առաքելությունն իրականացնելու նպատակով³⁸։ Կանոնի եկեղեցաբանական նմանօրինակ ընկալման հիմքում ընկած է օրթոդոքս աստվածաբանության

³⁴ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս P. VISCUSO, A Late Byzantine Theology of Canon Law, "The Greek Orthodox Theological Review" 34 (1989), էջ 203–219։ Ընդհանրապես բյուզանդական եկեղեցական իրավունքի (ներառյալ նաեւ պետական իրավունքը)՝ զարգացած միջնադարյան մեկնողական ավանդության մեջ առանձնացվում են երեք հիմնական դեմքեր՝ Հովհաննես Զոննարաս (ԺԱ.–ԺԲ. դդ.), Ալեքսիոս Արիսթենես (մահ. 1166-ից հետո), Թեոդորոս Բալզամոն (1130/40–1195-ից հետո)։ տե՛ս Hartmann Wilfried & Pennington Kenneth (eds.), The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500, Washington, D.C., 2012, էջ 176–183։ Ավելի ուշ շրջանի ամենահայտնի կանոնագետ-աստվածաբանը Մատթեոս Բլաստարեսն է (ԺԴ. դ.)՝ կանոնական ժողովածուի եւ հանրագիտարանի հռչակ ձեռք բերած իր նշանավոր "Syntagma"-ով (1335 թ., հրատ. G. A. RHALLE, M. POTLE, Συναγμα των θείων και ιερών κανονών, 6 vols., Athens, 1852–1859, ստորեւ՝ "Syntagma")։

³⁵ Մ. Բլաստարեսի աշխատությունը՝ "Syntagma"-ն, աստվածաբանական-կանոնական մի ձեռնարկ էր օրթոդոքս եկեղեցականների համար, որոնք Անդրոնիկոս Գ. Պալեոլոգոս կայսեր ժամանակ ունեին դատական ու դատավարական լայն իրավունքներ (տե՛ս L. PETIT, La réforme judiciaire d'Andronic Paléologue (1329), «Echos d'Orient» 9 (1906), էջ 134–138)։

³⁶ Տե՛ս "Syntagma", հտ. 6։1։

³⁷ Տե՛ս P. VISCUSO, նշ. աշխ., էջ 206։

³⁸ Տե՛ս "Syntagma", հտ. 6։1։

հիմնասյուներին՝ Քաղկեդոնի քրիստոսաբանական բանաձևերից մեկը, որի համաձայն՝ աշխարհիկ օրենքը կամ նոմոսը, հանգույն Հիսուս Քրիստոսի մեջ առկա մարդկային բնության, ներկայացնում է մարդկային իրականությունը, իսկ եկեղեցական կանոնը, իբրեւ օրինակ Հիսուս Քրիստոսի մեջ առկա աստվածային բնության՝ աստվածայինը: Բայց, ինչպես Քրիստոսի մեջ այս երկու բնությունները հանդես են գալիս անբաժանելիորեն, այդպես եւ իրավական դաշտում եկեղեցական կանոնն ու աշխարհիկ, պետական օրենքը համադրվում են կատարելապես: Այնուամենայնիվ, Մ. Բլաստարեսի համաձայն՝ պետական, աշխարհիկ օրենքը չի կարող հավասարվել եկեղեցական կանոնին. այն միայն կարող է օգնել ու համաձայնել դրան³⁹: Նրա աստվածաբանական այս մեկնությունը, բնականաբար, ամփոփում էր դրանից առաջ եղած կանոնի եւ օրենքի, կանոնի եւ դոգմայի փոխհարաբերությունների մոտեցումներն Ուղղափառ եկեղեցում⁴⁰: Սակայն անհրաժեշտ է նշել, որ Մ. Բլաստարեսի աստվածաբանական այս մեկնությունն է արդի ժամանակաշրջանում դարձել էական ու որոշիչ՝ ուղղափառ ավանդության մեջ կանոնական կամ եկեղեցական իրավունքի աստվածաբանության կամ աստվածաբանական հիմքերի շուրջ ստեղծված տեսությունները հասկանալու համար:

Կանոնական իրավունքի աստվածաբանական հիմքերի եւ ուղղվածության մասին օրթոդոքս իրականության ծիրից ներս խոսելիս անհրաժեշտ է նկատի առնել մի քանի կարեւոր հանգամանք: Նախ՝ ինչպես արեւմտյան քրիստոնեական ավանդույթի մեջ, այստեղ եւս մեծ ուշադրություն է դարձվում պետական-աշխարհիկ ու հոգեւոր-եկեղեցական օրենքների փոխհարաբերությունների քննարկմանը՝ ի դեմս νόμος-ի եւ κανών-ի⁴¹: Սրանով են պայմանավորված ռուս կանոնագիտական շրջանակներում «եկեղեցական իրավունք» եւ «կանոնական իրավունք»

³⁹ Տե՛ս անդ, հտ. 6:5:

⁴⁰ Հետաքրքիր է, որ բյուզանդական կանոնական-եկեղեցական իրավունքի ուսումնասիրությունն ընդհանուր առմամբ ընթացել է սկզբնաղբյուրների քննության ուղղությամբ: Իսկ ահա իրավունքի եւ կանոնի տեսությունն ու դրա աստվածաբանական նշանակությունը համեմատաբար նոր երեւոյթներ են: Ըստ այդ հետազոտությունների՝ բյուզանդական ավանդության մեջ տեսական այդ ամփոփումներն ու զարգացումներն արտացոլվել են կանոնական ժողովածուներին կցված նախաբաններում ու վերջաբաններում (տե՛ս D. WAGSCHAL, Law and Legality in the Greek East: The Byzantine Canonical Tradition, 381–883, Oxford University Press, 2015, էջ 4–11):

⁴¹ Տե՛ս Прот. ВЛАДИСЛАВ ЦЫПИН, Каноническое право, «Православная энциклопедия», т. XXX, Москва, 2012, էջ 367–368:

անվանումների՝ միմյանց լրացնող կամ բացառող բնույթի գործուն քննարկումները⁴²: Այնուհետև, կանոնական իրավունքի քննարկումն օրթոդոքս ավանդույթյան մեջ ենթադրում է տեսական ամենակարեւոր հարցերից մեկը՝ Եկեղեցու սահմանումը՝ ի՞նչ է Եկեղեցին, ո՞րն է նրա առանձնահատուկ բնույթը, ի՞նչ կապ կա Եկեղեցու օնտոլոգիական աղբյուրի եւ կանոնական ավանդույթի միջեւ⁴³, ո՞րն է «տեղական Եկեղեցի» եւ «ընդհանրական Եկեղեցի» հասկացությունների սահմանումը⁴⁴ եւ այլն:

Հարցերի նման ընդգրկումը, բնականաբար, առաջ է բերում նաեւ աստվածաբանության եւ կանոնական/եկեղեցական իրավունքի փոխհարաբերությամբ պայմանավորված կարեւոր ու առանձնահատուկ մոտեցում: Չափազանցություն չի լինի, եթե նշենք, որ կանոնական իրավունքի աստվածաբանական դիտարկման ոլորտում օրթոդոքս ավանդույթյան մեջ իսկական հեղափոխություն էին ռուս հայտնի աստվածաբան Նիկոլայ ավագ քահանա Աֆանասիւի աշխատությունները⁴⁵: Հստ նրա՝ կանոնական իրավունքի աստվածաբանական կարեւորագույն հարցերից է «կանոնական» եւ «հակականոնական/ոչ կանոնական» հասկացությունների սահմանումը, այլ խոսքով՝ առավել համընդգրկուն մի չափանիշի առկայությունը, որը, բացի կանոնական առանձին հարցերի քննարկումից, կորոշեր հենց կանոնների բնույթն ու եկեղեցական կյանքի արտաքին ձեւերը: Նիկոլայ ավագ քահանա Աֆանասիւի կարծիքով՝ այսպիսի չափանիշ կարելի է ունենալ միայն ու միայն ճիշտ կանոնական-եկեղեցական գիտակցության դեպքում, որը բխում է ոչ թե ժամանակավոր եւ

⁴² *Свѣ Никодим (Милаш) Епископ Далматинский, Православное церковное право, Санкт-Петербург, 1897, էջ 8—19. А. Павлов, Курс церковного права, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902, էջ 7—11. И. Бердников, Краткий курс церковного права Православной Церкви, Казань, 1903, էջ III—V. Архиепископ Григорий (Афонский), Введение в каноническое право Православной Церкви, Киев, 2001, էջ 13—19. Протоиерей Владислав Цыпин, Курс церковного права, Клин, 2004, էջ 21—24:*

⁴³ *Օրթոդոքս կանոնագետներից Գ. Պապաթոմասն այս հարցը դիտարկում է իբրեւ փոխհարաբերություն կանոնական իրավունքի կամ կանոնական-եկեղեցական տնօրինության ու եկեղեցաբանության միջեւ. տե՛ս ARCHIM. GRIGORIOS D. PAPATHOMAS, Essais d'économie canonique. Esquisse d'introduction à la théologie canonique, Paris, 2005, էջ 39:*

⁴⁴ *Այս մասին տե՛ս D. JOHN ZIZIOULAS, Lectures in Christian Dogmatics (ed. by Douglas Knight), T&T Clark, 2008, էջ 120—126. նույն հեղինակի՝ Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church (ed. by Paul McPartlan), T&T Clark, 2006, էջ 286—306:*

⁴⁵ *Այս իմաստով հատկապես կարեւոր են նրա հետեւյալ երկու հոգւածները՝ Каноны и каноническое сознание, Путь 39 (1933), էջ 1—16 (Приложение), Неизменное и временное в церковных канонах, «Живое Предание», Париж, 1937, էջ 82—96:*

փոփոխական, այլ անփոփոխ ու հավիտենական իրողությունից⁴⁶: Ըստ այսմ՝ առաջ է գալիս մյուս՝ ոչ պակաս կարեւոր հարցը՝ իսկ ո՞րն է կանոնի մեջ փոփոխական եւ ո՞րը՝ անփոփոխ: Աֆանասիւսի պնդմամբ՝ այսպիսի խնդիրներն ունեն ոչ միայն զուտ ակադեմիական, այլ նաեւ կենսական, ներեկեղեցական ու եկեղեցաբանական նշանակություն⁴⁷: Նրա աստվածաբանական ելակետն այս հարցում ունի շեշտված եկեղեցաբանական բնույթ⁴⁸. Եկեղեցու աստվածամարդկային բնույթը, ինչն այդքան կարեւոր էր բյուզանդական կանոնական իրավունքի աստվածաբանական հիմքերի համար, ըստ Աֆանասիւսի, դրսեւորվում է եկեղեցու հավաքական որակը լավագույնս արտահայտող Սուրբ Հաղորդության խորհրդի մեջ (Евхаристическое собрание), ավելին՝ այստեղ է, որ իրական ու խորհրդական կերպով, փորձառական-էմպիրիկ մակարդակի վրա մարմնավորվում է եկեղեցին: Այս վերջին իրողության միջոցով են արտահայտվում նաեւ եկեղեցու տեսանելի ու անտեսանելի հատկությունները: Ընդ որում, ինչպես որ քաղկեդոնական բանաձեւման համաձայն հնարավոր չէ բաժանել ու առանձին դիտարկել Քրիստոսի մարդկային եւ աստվածային բնությունները, այդպես էլ թույլատրելի չէ եկեղեցին բաժանել տեսանելի եւ անտեսանելի (ընդդեմ արեւմտյան ավանդության մեջ տարածված *ecclesia abscondita/spiritualis* եւ *ecclesia universalis/visibilis* հասկացությունների): Նման դրսեւորումը Նիկիայյ ավագ քահանա Աֆանասիւսը բնութագրում է «եկեղեցական նեստորականություն» նորաբանությամբ⁴⁹: Հետեւաբար՝ եկեղեցու փորձառական-պատմական բնույթի անտեսումն ու մերժումն էլ իր հերթին բնորոշվում է իբրեւ «եկեղեցական միաբնակություն» (церковное монофизитство)⁵⁰: Հակառակ կանոնական իրավունքի մեջ հաճախ հանդիպող հակասությունների, փոփոխականության եւ դժվարությունների՝ այստեղ, այնուամենայնիվ, առկա է մի հիմնական, անփոփոխ առանցք, որն անմիջականորեն հիմնված է եկեղեցու կողմից իր իսկ մասին հրամանակարգ (dogmatique) վարդապետության վրա⁵¹: Կանոններն այսպիսով հանդես են գալիս իբրեւ դոգ-

⁴⁶ Տէս Н. АФАНАСЬЕВ, Каноны и каноническое сознание, էջ 2:

⁴⁷ Տէս Н. АФАНАСЬЕВ, Неизменное и временное в церковных канонах, էջ 1:

⁴⁸ Աֆանասիւսի եկեղեցաբանական հայացքներն ամբողջացված կերպով առկա են նրա հետեւյալ մենագրության մեջ՝ «Церковь Духа Святого», Париж, 1971:

⁴⁹ Տէս Н. АФАНАСЬЕВ, Неизменное и временное в церковных канонах, էջ 3:

⁵⁰ Տէս անդ, էջ 5:

⁵¹ Տէս անդ, էջ 3—4. Н. АФАНАСЬЕВ, Каноны и каноническое сознание, էջ 3:

մաների ու եկեղեցական վարդապետության կանոնական մեկնություն՝ Եկեղեցու պատմական առաքելության ու կյանքի մի որոշակի ժամանակաշրջանի համար՝ առանց, սակայն, որեւէ կատարյալ ու բացարձակ կերպի, այլ ավելի շուտ հարաբերականորեն՝ կախված պատմական ժամանակաշրջանի առանձնահատկություններից⁵²: Այս դատողություններից տրամաբանորեն բխեցվում է նաեւ կանոնի անհրաժեշտության եւ վավերականության մասին դրույթը. կանոնները վավերական են այնքան ժամանակ, քանի դեռ կա պատմական այն անհրաժեշտ իրավիճակը, որի համար դրանք հոչակվել են Եկեղեցու կողմից: Բնականաբար, այլ իրավիճակների ի հայտ գալով՝ կանոնները կամ կորցնում են իրենց վավերականությունն ու արդիականությունը, կամ փոխարինվում այլ կանոններով⁵³: Ընդ որում, դրանով արտահայտվում է կանոնների ներշնչական-սրբազան բնույթը. դրանք հանդես են գալիս իբրեւ Եկեղեցու կամքի արտահայտում, որպեսզի պատմական տվյալ ժամանակաշրջանում ու հանգամանքում ճշմարտացիորեն, կանոնական իմաստով ներեկեղեցական կյանքը համապատասխանեցնեն Եկեղեցու մասին ուղղափառ հրամանակարգ վարդապետությանը⁵⁴: Այս իմաստով հատկանշական է Նիկիոյի ավագ քահանա Աֆանասիի հետեւյալ միտքը. «Եկեղեցու կանոնաստեղծ գործունեության հիմնական խնդիրն է նպաստել, որ Եկեղեցու մասին հրամանակարգ վարդապետությունը եկեղեցական կարգի մեջ կիրառվի առավել ճշգրիտ ու ամբողջական կերպով՝ տվյալ պատմական իրավիճակում... Եկեղեցու մասին հրամանակարգ վարդապետության բովանդակությունը սահմանում է կանոնաստեղծ գործունեության իմաստը»⁵⁵:

⁵² Տե՛ս անդ, էջ 5: Սրանով իսկ Աֆանասեն օրթոդոքս ավանդության մեջ փորձում է լուծել շատ կարեւոր մի հիմնահարց, ինչը բնորոշ էր արեւմտյան կանոնական իրավունքին՝ մարդկային եւ աստվածային իրավունքների փոխհարաբերությունը (jus humanum — jus divinum): Ըստ ռուս կանոնագետ-աստվածաբանի՝ այն, ինչ վերաբերում է աստվածային իրավունքին, անհրաժեշտաբար առնչվում է Եկեղեցու մասին դոգմային ու եկեղեցաբանական վարդապետությանը, իսկ մարդկային իրավունքին աղերսվողը՝ պատմական որոշակի շրջանում այդ դոգմային տրված մեկնաբանություններին: Ի դեպ, սրանով է բացատրվում նաեւ օրթոդոքս իրականության մեջ կանոնի եւ նոմոսի տարբերակման անհրաժեշտությունը Եկեղեցու կյանքում:

⁵³ Տե՛ս անդ, էջ 7:

⁵⁴ Տե՛ս անդ, էջ 9–10: Դրանով հանդերձ, սակայն, եկեղեցական որեւէ կարգ ամբողջությամբ եւ համապատասխանաբար չի արտահայտում հրամանակարգ վարդապետությունը, այլ միայն տվյալ պատմական ժամանակաշրջանում հարաբերականորեն մոտենում է այդ վարդապետությանը. տե՛ս Н. АФАНАСЬЕВ, Каноны и каноническое сознание, էջ 4:

⁵⁵ Տե՛ս Н. АФАНАСЬЕВ, Каноны и каноническое сознание, էջ 10: Աֆանասիի հաջորդ կարեւոր շեշտադրումը վերաբերում է «Եկեղեցու կապելու եւ արձակելու» իշխանությանը

Կարելի է նշել, որ Աֆանասիի այս տեսությամբ կանոնական/եկեղեցական իրավունքն օրթոդոքս աստվածաբանության մեջ վերջնականապես ամրագրվեց իբրեւ եկեղեցաբանության անքակտելի մաս եւ որպես Եկեղեցու մասին ուսմունքի մեկնաբանական ավանդույթ⁵⁶:

Աֆանասիի՝ կանոնական իրավունքի նկատմամբ այս նոր, եկեղեցաբանական մոտեցումը որդեգրեցին օրթոդոքս բազմաթիվ աստվածաբաններ ու կանոնագետներ⁵⁷: Այս մոտեցմամբ աստիճանաբար ընդգծվում էր կանոնական իրավունքի անկախ եւ ինչ-որ իմաստով նաեւ առանձնահատուկ տեղը՝ իրավաբանության մեջ ընդհանրապես եւ աստվածաբանական գիտությունների մեջ՝ մասնավորապես: Ավելին՝ կանոնական իրավունքը դիտարկվում էր իբրեւ «կանոնական տնօրինություն» (κανονική οίκονομία, économie canonique)՝ դրանով առավել շեշտելով կանոնական իրավունքի, եկեղեցաբանության, հովվական աստվածաբանության եւ հոգեխնամ ծառայության կապը⁵⁸: Ըստ այսմ՝ կանոնական իրավունքի աստվածաբանական առանձնահատկությունը պայմանավորված է հենց Եկեղեցու ունեցած յուրահատուկ ինքնությամբ. օրթոդոքս աստվածաբանական մտքի տեսանկյունից՝ Եկեղեցին ո՛չ հասարակական կեցության մի ձեւ է, ո՛չ էլ հավատո ղավանության առանձնահատկությամբ պայմանավորված հարանվանություն: Եկեղեցու ինքնությունը նախեւառաջ պայմանավորված է մարդ—Աստված հարաբերության ապրված այն փորձառությամբ, որն անցել ու սրբագործվել է դարեր շարունակ գոյություն ունեցող եկեղեցական համայնքի՝ Քրիստոսի խորհրդական

(potestas clavium), որը, ռուս աստվածաբանի կարծիքով, ներառում է նաեւ կանոնական դրույթների եւ որոշումների ընդունման իշխանություն (տե՛ս անդ, էջ 13):

⁵⁶ Հետաքրքիր է այստեղ մատնանշել նաեւ ռուս մերօրյա կանոնագետ Վլադիսլավ ավագ քահանա Յիպինի՝ Աֆանասիի որոշ հայացքների քննադատությունը. տե՛ս ПРОТОИЕРЕИ ВЛАДИСЛАВ ЦЫПИН, Курс церковного права, էջ 13—14:

⁵⁷ Կանոնական իրավունքի եւ եկեղեցաբանության միջեւ առկա կենսական հարաբերությունը ներկայումս ընդգծում են օրթոդոքս բազմաթիվ կանոնագետներ. տե՛ս ΙΩ. ΒΛΑΣΙΟΣ ΦΕΙΔΑΣ, Ιεροί κανόνες και καταστατική νομοθεσία της εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα, 1998, էջ 10—12. P. VISCUSO, Orthodox Canon Law: A Casebook for Study, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2006 (second ed.), էջ 3—5. ARCHIM. GRIGORIOS D. PAPATHOMAS, նշ. աշխ., էջ 39—52. A. PSAREV, Canon Law, “The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity”, ed. by John Anthony McGuckin, vol. I (A—M), Blackwell Publishing, 2011, էջ 98—106. J. MEYENDORFF, Ecclesiology: Canonical Sources, “Byzantine Theology: Historical Trends & Doctrinal Issues”, Fordham University Press, 1979, էջ 79—90. ПРОТ. А. ШМЕМАН, Церковь и церковное устройство, էջ 314—336, Спор о Церкви, էջ 336—345, «Собрание статей 1947—1983», Москва, 2009:

⁵⁸ οίκονομία-ի եկեղեցաբանական նշանակության մասին տե՛ս J. MEYENDORFF, նշ. աշխ., էջ 88—90:

մարմնի մեջ⁵⁹: Հետեւաբար՝ կանոնական իրավունքը, իբրեւ Եկեղեցո՛ւ մասին եւ Եկեղեցո՛ւ մեջ զարգացող, ունի նախեւառաջ ներեկեղեցական փորձառության վրա հիմնված կենսական նշանակություն⁶⁰:

* * *

Քրիստոնեական երեք հիմնական հարանվանությունների զարգացրած կանոնագիտական-աստվածաբանական արդի տեսությունների դիտարկումը, բնականաբար, անհնար է ամբողջական ու սպառիչ համարել զուտ մեկ հոգվածի սահմաններում: Դրանք, մանավանդ քրիստոնեական Եկեղեցիների առջեւ ծառացած ամենատարբեր մարտահրավերների առկայությամբ պայմանավորված, մշտապես զարգանում ու փոփոխվում են: Սակայն այս ամենով հանդերձ՝ կանոնական իրավունքի աստվածաբանական հիմքերը մնում են անփոփոխ՝ կանոնն ու եկեղեցական իրավունքը տեղադրելով դավանական աստվածաբանության հուսալի (եթե կարելի է այդպես արտահայտվել) շրջանակից ներս: Ըստ էության՝ հենց այդ հիմքերի վերհանման շնորհիվ է կանոնական-եկեղեցական իրավունքը շարունակում իր զարգացումը՝ առանց խզելու եկեղեցական Ավանդության եւ ներքին փորձառության հետ կապը: Եւ ի վերջո, հայ եկեղեցական իրավունքի զարգացման տեսանկյունից, քրիստոնեական Եկեղեցիների կանոնական-իրավական տեսությունների քննարկումը եւ ուսումնասիրությունն այսօր, առավել քան երբեւէ, կարող է կարեւոր ներդրում ունենալ՝ բացահայտելու համար Հայաստանյայց Եկեղեցու երբեմնի զարգացած կանոնական-իրավական մտքի աստվածաբանական հիմքերը:

РЕЗЮМЕ

Взаимоотношения между богословием и каноническим правом возникли на пороге XVI века, с появлением Ренессанса и Реформации в жизни западного

⁵⁹ S^{én} ARCHIM. GRIGORIOS D. PAPATHOMAS, նշ. աշխ., էջ 41. հմմտ. նաեւ՝ D. JOHN ZIZIOULAS, Lectures in Christian Dogmatics, էջ 121–122:

⁶⁰ Օրթոդոքս ավանդության մեջ տարածված երկրորդ կարեւոր մոտեցումը կանոնական իրավունքի ուսումնասիրության ոլորտում ավելի հակված է պատմաիրավաբանական մեթոդի կիրառությանը: Այս պարագայում նույնպես կարեւորվում են «կանոնական իրավունք» եւ «աստվածաբանություն» հասկացությունների միջեւ առկա փոխհարաբերությունները, բայցեւ դրանք դիտարկվում են առավելաբար իրավունքի եւ եկեղեցական իրավաբանության տեսանկյունից. այս մասին մանրամասն տես ՍՐՏ. ВЛАДИСЛАВ ЦЫПИН, Каноническое право, էջ 388–392:

христианства. В настоящее время богословская интерпретация канонов Церкви в основном развивается в трех христианских конфессиях (Католицизм, Протестантизм и Православие), включая при этом не только юриспруденцию и историю права, но и другие ветви гуманитарных и богословских наук — философию права, догматическое богословие, социологию, нравственную философию и т. д. Цели и задачи данной статьи — дать общий, критический обзор главных направлений и подходов к так называемой «богословии канонического права».

В статье представлены три основные христианские парадигмы: Протестантский, Католический и Православный. В этом смысле подход автора статьи имеет «конфессиональную» особенность, что объясняется фактом рассматривания канонического права в качестве одного из важнейших феноменов в жизни Церкви. В статье представлены основные исторические и канонические, а также богословские течения и теории развития интерпретации канонов Церкви.

SUMMARY

The relation of theology and canon law became an issue of theological debates on the threshold of the 16th century, with the appearance of Renaissance movement and Reformation. Mainly developed in the three Christian confessions — Catholicism, Protestantism and Orthodoxy, nowadays, the theological interpretation of canon law includes not only the areas of law and jurisprudence, but also other scientific fields, such as philosophy of law, dogmatics, social sciences, moral philosophy, etc.

The present article aims at giving a general critical review of modern issues and developments of what is called “theology of canon law”. The article presents three main Christian paradigms: Protestant, Catholic and Orthodox. In this respect, the adopted way for this article could be called “denominational”, specifically due to the main attitude, with which the author discusses the canon law as an important phenomenon in the life of the Church. Besides the historical and canonical developments, main theological lines and theories are also presented in general.



ՎԱԶՐԻԿ ԲԱԶԻԼ

Փիլիսոփայական գիտ. դոկտոր, Գերմանիա

ԱՆՅՈՒՄՆԵՐ

Ա. Մարդու անցումը

Ս. Ներսէս Շնորհալին աշխարհն անուանում է «պանդոկ»¹: Պանդոկում ժամանակաւոր իջեւանում են ճամբորդները, որոնք կեցութեան որոշ շրջանից յետոյ կրկին տուն են վերադառնում: Պանդոկում կեցութիւնը ժամանակաւոր է, տանը՝ տեւական. այդ պատճառով էլ ճամբորդի պանդոկային կեցութիւնն անցումային է, պանդոկը՝ անցումի վայր, իսկ ճամբորդը՝ անցորդ, որը քրիստոնէական բառապաշարում նաեւ անցաւոր է: Այն, ինչ որ անցաւոր է, սկիզբ եւ աւարտ ունի. մարդը ծնւում ու մահանում է, կենդանիները՝ ծնւում ու սատկում, բոյսերը՝ ծլում ու թառամում: Եւ ոչ միայն կենդանական աշխարհն է անցաւոր, այլ նաեւ անկենդան աշխարհը՝ էութիւնից դէպի անէություն կամ փոխաձեւութիւն: Անցաւոր են գոյացութիւնները, եղելութիւններն ու պատմութիւնը: Եւ պանդոկը, որն անցորդի օթեւանն է, նմանապէս անցաւոր է: Ներսէս Շնորհալին, աշխարհը պանդոկ անուանելով, փոխաբերում է քրիստոնէական անդենական կեանքի գաղափարը, որը մարդու անխուսափելի «ճակատագիրն» է իր երկու տարբերակներով՝ «դրախտ» կամ «դժոխք»: Մարդն իր կեանքում էլ վկայ է բազմազան անցումների, որոնք ներառում են թէ՛ անձնական կեանքը եւ թէ՛ շրջապատի եղելութիւնները:

Հայերէնում «անցում» գոյականը կամ «անցնել» բայը իմաստային խիտ ցանց ունեն: Անցում նշանակում է «աւարտ», «մահ», «վիժում». ում սիրտն է անցնում՝ յուշաթափւում է, ում տունն է անցնում՝ աւերուած տուն ունի, ով ուզում է, որ ձախողն ու խոտորը վերանան ու ներկայի վրայ չազդեն, սիրով է լսում անցուկ՝ մոռցուկ եւ անցած ըլլայ մաղթանքները: Եւ երբ մէկի խօսքն անցնում է, ուրիշները հետեւում են նրան, ու երբ մէկը միւսի խօսքը չի լսում, մէկը միւսի խօսքից է անց-

¹ «Պանդոկ մի կայր վերայ երկրի ի յանցաւոր ճանապարհի». ՆԵՐՍԷՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ, Բանք չափաւ, Վենետիկ, 1928, էջ 612:

նում: Անցումը նաեւ անցք է, որ երկու բաժիններ կամ կողմեր իրար հետ կապում եւ միաժամանակ իրարից բաժանում է: Դէպքերն էլ անց ու դարձ են՝ երբեմն կարգ ու կանոնով, երբեմն՝ իրարանցումով: Անցումը նշանակում է նաեւ կիրք կամ անցնելը՝ ճառել, սակայն այս իմաստներին այստեղ չենք անդրադառնալու: Կեանքն ինքնին անցումների ամբողջություն է եւ միաժամանակ անցում դէպի մահ: Ինչպէս Կոստան Զարեանն է իր «Անցորդը եւ իր ճամբան» երկում գրում՝ «Այդպէս գնալ, անվերջ գնալ»² եւ անցնել:

Քրիստոնէական տեսակէտից մարդու եւ աշխարհի անցումային լինելու պատճառը նախաձեռնողների յանցանքն է՝ նրանց առաջին եւ որոշիչ անցումը³, որն Աստուծոյ պատուէրի զանցումն էր, այսինքն՝ անհնազանդութիւնը: Եզնիկ Կողբացիի գրում է. «...իբրեւ յանցաւորի՝ որ անցանիցէ զհրամանաւ հրամանատուի՝ որ նմա կարգեալ իցէ»⁴: Իսկ այս զանցումի նախապայմանը մարդու ազատութիւնն է, որի պատճառով, ըստ Եզնիկ Կողբացիի, սատանան մարդուն նախանձեց ու մոլորեցրեց⁵: Այստեղ անհրաժեշտ է նշել, որ հինկտակարանային բնագիրը օձը սատանայի հետ չի նոյնացնում: Հարցական է նաեւ՝ արդե՞ք Ադամն ու Եւան դրախտում անմահ էին եւ միայն մեղքի պատճառով մահկանացու դարձան, թէ արդէն իսկ դրախտում մահկանացու էին ու սկզբնական յանցանքի պատճառով միայն երկունքով ծնելու եւ տաժանութեամբ աշխատելու դատապարտուեցին: Ստոյգ չէ նաեւ՝ արդե՞ք «դրախտը» երկրի վրայ էր ու երկրի մէկ «հողաբաժին», թէ երկրին կից մէկ այլ «վայր», որը նախաձեռնողների արտաքսումից յետոյ վերացաւ: Յամենայնդէպս արարչագործութեան հինկտակարանային պատմութեան մէջ Աստուած որեւէ այլ երկնքից «դրախտ» չի իջնում, այլ «դրախտում» է եւ նոյն հողի վրայ, ինչպէս Ադամն ու Եւան⁶: Քրիստոնէութիւնը, սակայն, մեկնում է մահը իբրեւ Աստուծոյ պատիժ, որի պատասխանատուն «հին Ադամն» է, ուստի կարելի է եզրակացնել՝ այս պարագային նախաձեռնողները յանցաւոր լինելուց առաջ անմահ էին եւ մահկանացու դառնալուց յետոյ հեռացան

² Տէն «Հայրենիք» ամսագիր, մարտ 1927, թիւ 5, էջ 30:

³ Տէն «Կարգաւորութիւն հասարակաց աղօթից Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ արարեալ սրբոյն Սահակայ հայրապետի եւ Մեսրոպայ վարդապետի եւ Գիւտայ եւ Յովհաննու Մանդակունւոյ եւ այլոց վարդապետաց», Վենետիկ, 1989, էջ 1151:

⁴ ԵԶՆԻԿ ԿՈՂԲԱՅԻ, Եղծ աղանդոց, Երեւան, 1994, էջ 40:

⁵ Տէն անդ, գիրք Ա., գլուխ ԺԲ.:

⁶ Հմմտ. GERHARD VON RAD, Das erst Buch Mose. Genesis, Göttingen, 1981, էջ 60–74:

անանց դրախտից ու հաստատուեցին անցաւոր աշխարհում՝ պանդոկում: Սա առաջին եւ ճակատագրորոշ անցումն էր:

Նախածնողների անհնազանդութիւնն ու այլակամութիւնը, այսինքն՝ Աստուծոյ կամքից շեղումը փոխեց ոչ միայն մարդու, այլ նաեւ «տիեզերքի»⁷ ճակատագիրը: «Հին Ադամը» ապականեց ոչ միայն իր կեանքը, այլ նաեւ համայն տիեզերքի, որի նորոգումը կախեալ է «նոր Ադամից». նա «նորոգող տիեզերաց»⁸ եւ «փրկութիւն տիեզերաց»⁹ է: Մարդու «յանցանքը» տիեզերական բնոյթ ու հետեւանքներ ունէր. նա վարակեց ամբողջ արարչագործութիւնը՝ ներառեալ կենդանիները¹⁰, եւ բոլորը վերածեց «անցաւորների», որոնց փրկագործութիւնը նմանապէս կարող է միայն տիեզերական բնոյթ կրել:

Արարչագործութեան յանցանքից յետոյ նշում են նաեւ երկու այլ «անցումներ»՝ ա. մերկութիւն եւ բ. մահ¹¹. «Եւ բացան աչք երկոցունց, եւ գիտացին զի մերկ էին» (Մննդ. Գ. 7): Այս անցումը՝ փակ աչքից դէպի բաց կամ չիմանալուց դէպի իմանալ (մերկութիւն) կարելի է աստուածաբանական մարդաբանութեան տեսակէտից նկատել նաեւ իբրեւ «ժամանակի» ակունքն իր եռափեղկումով՝ անցեալ, ներկայ եւ ապագայ: Մերկութեան մէջ կարելի է ժամանակի հետքը տեսնել, որովհետեւ երբ նախածնողներն իրենց մերկութիւնը տեսան, իրենց սփածանելիով ծածկեցին եւ ծառերի ետեւում պահուեցին: Սրանք «ամօթի» ու «երկիւղի» նշաններ են, որոնք առնչւում են ժամանակի հետ: Ամօթի պարագային մարդն ամաչում է անցեալում իր եղածի կամ կատարածի համար եւ ծածկուելով՝ ցանկանում է խուսափել նման վիճակից, իսկ երկիւղի դէպքում մարդը յիշում է իր անհնազանդութիւնը եւ չգիտի, թէ Աստուած ինչպէս է ապագայում իրեն վերաբերուելու: «Ժամանակի» ծագումը ազատութեան

⁷ Տէն նաեւ «կարգաւորութիւն հասարակաց աղօթից Հայաստանեայց եկեղեցւոյ....», էջ 1154՝ «...ւաց զտիեզերս ի մեղաց» կամ էջ 1161՝ Աստուածածինը մեծացուցանելով, «յորմէ ծագեաց փրկութիւն տիեզերաց»:

⁸ Տէն անդ, էջ 481:

⁹ Տէն անդ, էջ 1108:

¹⁰ Պիետրը Բրոյկէլի (1568–1625 թթ.) «Դրախտ» նկարը ցոյց է տալիս դրախտը, ուր գիշատիչ եւ ընտանի կենդանիները միասնաբար ապրում են խաղաղութեան մէջ:

¹¹ Այստեղ արժէ յիշել, որ դրախտի արգելուած ծառը խնձորենին չէր: Սուրբ Գիրքը խօսում է միայն «պտուղի» մասին՝ առանց յստակեցնելու դրա տեսակը: Հաւանաբար, լատիներէնի հնչողափմաստային ազդեցութեան տակ «պտուղը» վերածուեց խնձորի՝ նկատի ունենալով, որ «չարը» լատիներէնով «malum» է կոչւում, իսկ խնձորը՝ «malus». հմմտ. GERHARD VON RAD, Das erst Buch Mose. Genesis, էջ 64:

խոտոր գործածութեան՝ իմա՛ անհնազանդութեան արդիւնքն է, որը մղում է երկրորդ «անցումին»՝ մահուան՝ «զի հող էիր եւ ի հող դարձցիս» հրամանով (Ծննդ. Գ. 19): Ազատութեան խոտոր բանեցումը մղում է ամօթի ու երկիւղի: Ամօթի կիզակէտն անցեալն է, մինչդեռ երկիւղինը՝ ապագան: Եւ սրանով սկսւում է մեզ ծանօթ «կեանքը», որի պատճառով, հաւանաբար, Ծննդոցի գրութիւնը շարունակւում է հետեւեալ տողերով. «Եւ կոչեաց Ադամ զանուն կնոջ իւրոյ կեանս» (Ծննդ. Գ. 20): Եւան կեանքի ակունքն է երեսայ ծնելու եւ պտուղը ճաշակելու՝ ժամանակի առաջացման հետեւանքով: «Անցումը», ուրեմն, ոչ միայն միջոցային է (մէկ տեղից միւս տեղ), այլ գոյութեանական (անմեղութիւնից դէպի մեղաւորութիւն) եւ ժամանակային (անմահութիւնից դէպի մահկանացութիւն): Իսկ բարոյականի պարագային ոչ թէ «յանցանքն» էր «չար», այլ նախածնողների «յանցանքով», այսինքն՝ Աստուծոյ պատուիրանի զանցումով նոր յայտնուեցին «բարիի» եւ «չարի» զանազանումն ու այլընտրանքը: Նախածնողներն իրենց անցումից ու յանցանքից առաջ չէին կարող իմանալ, թէ իրենց արարքը՝ իմա՛ անհնազանդութիւնը, չար է, որովհետեւ այդ գիտակցութիւնը կարող էին միայն յանցանքը գործելուց եւ չարի ու բարիի ծառից ճաշակելուց յետոյ ունենալ: Մարդն իր յանցանքով, ուրեմն, փոխեց տիեզերքի ճակատագիրը եւ գրախտից արտաքսումով դարձաւ տարագիր, իսկ «նոր Ադամը» յայտնուեց՝ փոխելու համար այդ գրութիւնը եւ վերահաստատելու նախկինը: Այդ պատճառով էլ հաւատացեալն աղօթում է Աստուածածնին՝ «բարեխօսեա՛ առ Քրիստոս ջնջել զգիր մեղաց մերոց»¹²: Գիրը փոխելով՝ փոխւում է ճակատագիրը:

Բ. Ճակատագրորոշ աշխարհը

Այնուամենայնիւ, ըստ քրիստոնէութեան, մարդը չպէտք է թերագնահատի անցաւոր «պանդոկը», որովհետեւ անցաւոր կամ իջաւոր մարդու աշխարհային կեանքը որոշում է իր յետժամանակեայ «ապագայ կեանքը». անցումային կեանքից կախեալ է նրա անանց կեանքի վիճակը: Թէ՛ «դժոխքի» եւ թէ՛ «գրախտի» պարագային մարդու յետժամանակեայ «կեանքը» յաւիտենական է, հետեւաբար՝ ան-անց: «Անանց» չի նշանակում, որ անդենական կեանքը չի անցնում. «անցումը» ժամանակային

¹² Տե՛ս «Կարգաւորութիւն հասարակաց աղօթից Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ...», էջ 1159:

եւ միջոցային բառ է, որն «անդենականի», այսինքն՝ «անժամանակի»¹³ պարագային որեւէ իմաստ ունի: «Անանց» բառը միայն բաց-ասական «ասում» է եւ, այսպէս կոչուած, բացասական աստուածաբանութեան բառապաշարին է պատկանում, ինչպէս «բարի», «ճշմարիտ» կամ «իմաստուն» բառերը, որոնք Աստծուն ենք վերագրում՝ իմանալով, որ Նա անհունօրէն աւելի «բարի» է, «ճշմարիտ» կամ «իմաստուն», քան մարդը եւ մեր պատկերացումը: «Բարի» կամ «ճշմարիտ» ասելով՝ միաժամանակ բաց-ասում ենք նոյն բառերը:

Ուրեմն՝ եթէ մարդու «ապագան» կախեալ է այս «պանդոկից», անհեթեթ է անցաւոր աշխարհի կամ պանդոկի վրայից անցնել եւ այս աշխարհն արժէզրկել ու արհամարհել: Մարդու անանցային կեանքը կամ ճակատագիրը կախեալ են իրենց անցումից կամ «պանդոկում» վարած կեանքից: Այս պատճառով «վերջին դատաստանը» կայանում է «կեանքի գրքի» հիման վրայ՝ «...ատեան նստաւ՝ եւ դպրութիւնք բացան...» (Դան. է. 10): Որպէսզի Քրիստոսի միջոցով կեանքի գրքից ջնջուեն մեղքի գրերը, մարդը չպէտք է «պանդոկը» շփոթի «տան» հետ («...զի չեն աշխարհէ, որպէս եւ ես չեմ յաշխարհէ» Յովհ. Ժէ. 14): Ով «պանդոկը» նոյնացնում է «տան» հետ, չի հաւատում անցումին, այսինքն՝ ժամանակաւորից դէպի անժամանակն ու յաւիտենականը գնալուն: Իսկ ով հաւատում է այս անցումին, ապա իր «անցաւոր» կեանքը տարբեր է վարում ու «անցկացնում», քան չհաւատացողը:

Քրիստոնէութիւնը միշտ խորթ է վերաբերուել աշխարհին, որը փրկագործութեան կարօտ ունի: Մարդը, որն իր յանցանքով ապականեց տիեզերքը, կարող է սակայն մէկ այլ որոշիչ անցով վերացնել իր եւ Աստուծոյ միջեւ ստեղծուած խաթարումը: Այս բուժիչ անցումը կոչում է «դարձ»¹⁴: Դարձը յանցանքի հակադարձ անցումն է, որը միանգամայն չէ, այլ կեանքի ընթացքին տեւական մի ճիգ է եւ հանգում է խոստովանութեան ու քաւութեան: Այս առումով քրիստոնէական կեանքը իրական անց ու դարձ է, այսինքն՝ պատմութիւն: Սկզբնական յանցանքը մղում է արտաքսման, արտաքսումը՝ տարագրման, եւ տարագրումը՝ պանդոկում իջեւանման: Աւելի ճիշտ՝ ոչ թէ պանդոկը կար, եւ Ադամն այնտեղ իջեւանեց, այլ նրա տարագրումն ստեղծեց պանդոկը՝ հող էիր եւ հող պիտի

¹³ Տէս անդ, էջ 1107:

¹⁴ Տէս Յովհ. ՄԱՆԿԱԿՈՒՆԻ, Ճառք, Վենետիկ, 1860. «...եւ ոչ դառնան եւ զղջան» (էջ 149), «...եւ ոչ դառնան եւ ապաշխարեն» (էջ 152):

դառնաա հրամանով: Այստեղ կարելի է նաեւ հարցնել՝ արդե՞ծք այս տարա-գրութիւնը մարդկային սփիւռքի հիմքը չէ: Եթէ մարդը տարագիր է, ապա աշխարհն ինքնին սփիւռքի է վերածւում, մինչեւ յարութիւնից յետոյ բոլորը ժողովւում են: Այս առումով մարդ էակը սփիւռքամարդ է, որը բնակում է պանդոկում:

Գ. Սահմանում եւ էութիւն

Անցումը նախ եւ առաջ շարժում է: Արիստոտէլը զանազանում է «շարժումներ» չորս տեսակ՝ γένεσις, φθορά — ծնունդ եւ լուծում, αύξεισις — քանակական փոփոխութիւն, ինչպէս աճ, ἀλλοίωσις — որակական փոփոխութիւն, օրինակ՝ աշնանը տերեւների դեղնումը, եւ φορά — տեղափոխութիւն¹⁵: Այս չորսի հիմքը μεταβολή-ն է՝ «փոփոխումը», որը միւս բոլոր շարժումներն է ներառում¹⁶: Շարժումներ են նաեւ հոգու ինքնաբոլս արտայայտութիւններն ու կամքը, որ շարժման պատճառ են: Այսօր «շարժում» ասելով, սակայն, հասկանում ենք միայն տեղափոխութիւնը, այսինքն՝ միջոցային անցումը, որը սահմանափակում է բառի իմաստը: Մինչ այս տեսակի «շարժման» պարագային մեր ուշադրութիւնը կեդրոնանում է շարժման սկզբի, պատճառի կամ վախճանի վրայ՝ Ա-ից դէպի Բ, անցումի դէպքում՝ սահմանի վրայ: «Անցման» ըմբռնման հետ ընդելուզուած է «սահմանի» ընկալումը: Ինչո՞ւ... Որովհետեւ ամէն անցում սահմանի մէկ կողմից դէպի միւս կողմ անցում է եւ ոչ թէ՛ զուտ շարժում: Թէ՛ ով է այս սահմանները որոշում, կամ ինչպէս են դրանք գծւում, ուրիշ հարց է: Ստույգ է նաեւ՝ անցումի մասին կարելի է միայն խօսել, երբ գիտենք, որ սահմանը երկու կողմերն իրար միացնող եւ իրարից զատող սահման է: Առանց այս իմացումի՝ անհեթեթ է որեւէ սահմանի մասին խօսելը: Ծնունդն ու մահը ծնունդի եւ մահացողի համար անցումներ չեն, այլ միայն նրանց ծնողների, ընտանեկան պարագաների ու ընկերների համար, որոնք «առաջինին»՝ ծնունդից առաջ, ապրած ժամանակ, եւ «երկրորդին»՝ ծնունդից, մահից յետոյ ծանօթ են: Իսկ ծնունդը չգիտի, որ ծնւում է, եւ մահացողն էլ չգիտի, որ մահանում է: Բոլոր պարագաներում անցնելը, անցկացնելը եւ ուրիշի անցումն իբրեւ այդպիսին ընկալելը ենթադրում են յիշողութիւն եւ ինքնութիւն: Ինքնութեամբ ու յիշողութեամբ

¹⁵ Հմմտ. OTFRIED HÖFFE, Aristoteles-Lexikon, Stuttgart, 2005, էջ 312—318:

¹⁶ Հմմտ. MARTIN HEIDEGGER, Zollikoner Seminare, Frankfurt am Main, 1987, էջ 201:

մարդն «անցեալը», «ներկան» եւ «ապագան» իրարից զանազանում ու սահմանները զանցում է: Յիշողութեամբ ստեղծում է անցեալն իբրեւ անցեալ ու ծրագրելով՝ ապագան իբրեւ ապագայ:

Սակայն ի՞նչ է նշանակում սահման, եւ ինչպէ՞ս է այն առնչում «շարժմանը»: Արիստոտէլի համար «սահմանը» (πέρας) ոչ միայն էակաների արտաքին կերպարի, օրինակ՝ մեծութեան սահմանն է, այլ նաեւ «նպատակ» (τέλος) ու «էութիւն» (τί ἦν εἶναι)¹⁷: Սահմանը թէ՛ կերպարի մարմնական սահմանն է՝ բարձրութիւն, լայնութիւն, հաստութիւն, թէ՛ գործողութեան աւարտ՝ եթէ ես անօթի եմ, ապա կենսամթերք հայթայթելուս նպատակը կշտանալն է, ինչը միաժամանակ գործողութեան սահմանն է, թէ՛ որեւէ էութեան սահմանը, որի շնորհիւ մէկ էութիւնը զանազանում է ուրիշ էութիւնից. մարդը՝ կենդանուց, ձուկը՝ գայլից, սեղանը՝ աթոռից: Եւ եթէ մարդը քրիստոնէութեան տեսակէտից յայտնում է «ծարաւեցաւ առ քեզ հոգի իմ», ապա նա գիտակցօրէն կամ անգիտակցօրէն անընդմէջ ձգտում է դէպի Աստծուն եւ այդ պատճառով շարժման մէջ է մինչեւ որ հանգի իր երանական հայեցութեանը: Այս իմաստով Ս. Գրիգոր Նարեկացին Աստծուն կոչում է «ամենից ակնկալութիւն» (Բան ԶԴ.), եւ նոյն հունով ընթանալով՝ Օգոստինոսն իր «Խոստովանութիւններ»ի մէջ գրում է՝ «inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.» (1,1. «Մեր սիրտը անհանդարտ է մինչեւ հանգչի Քո մէջ»): Քանի դեռ ակնկալութիւնը հագուրդ չի ստացել, մարդու կեանքը անհանգիստ է, որովհետեւ ակնկալիքի ձգողական ոյժը անց ու դարձ՝ կեանք է ստեղծում: Այս առումով Աստուած մարդու «նպատակն» է, վախճանն ու «սահմանը»: Եթէ շարժման նպատակը բնական է եւ ոչ մարդու կողմից ծրագրուած, ապա այդ սահմանը կարելի է միաժամանակ «ճակատագիր» անուանել¹⁸: Այն մտաւոր հոսանքները, ինչպիսին է անուանապաշտութիւնը, որոնք թէ՛ կանաչ եւ թէ՛ մարդկային բնութեան վախճանաբանական մղումը հերքում են, մերժում են նաեւ «սահմանի» արիստոտէլեան այս ձեւակերպումը¹⁹: Նրանց

¹⁷ Հմմտ. ARISTOTELES, Metaphysik. Erster Halbband: Bücher I (A) — VI (E), Hamburg, 1982, 1022a:

¹⁸ Հայերէնում «սահմանել» ու «ճակատագրել» հոմանիշներ են: Սահմանելն այստեղ գործածւում է էութեան եւ ոչ մեծութեան սահմանների առումով:

¹⁹ Հռոմի նախկին Սրբազան քահանայապետ Բենեդիկտոս ԺԶ-ն խօսում է մարդու բնապահպանման մասին („Ökologie des Menschen“), որն արարչագործական հրամայական է եւ լրացնում է կանաչ կամ մթնոլորտի բնապահպանումը: Մարդն ունի իր բնութիւնը, որը պէտք է պահպանուի. հմմտ. BENEDIKT XVI, Die Ökologie des Menschen. Die großen Reden des Papstes, München, 2012:

համար սահմանը նպատակ չէ, որովհետեւ բնութիւնն ինքնակալ ու բնական նպատակներ չունի: Միայն մարդն է, որ նպատակ ունի եւ փորձում է դրան հասնել:

«Սահման»ը Արիստոտէլի համար նշանակում է նաեւ մի բանի էութիւն, որը մարդը փորձում է ճանաչել ու պատասխանել «ի՞նչ է սա» հարցումին: Երբ մարդը «ի՞նչ է սա՝ ծառը» հարցումին պատասխանի, ճանաչողութիւնը հասնում է իր նպատակին ու սահմանին²⁰: Արդի Արեւմտաւարում տիրող անուանապաշտութիւնը, ի տարբերութիւն, օրինակ, հայկական կամ ոչ արեւմտեան այլ մշակոյթների, հերքում է «էութիւնը» եւ էութիւններ ճանաչելու կարելիութիւնը: Քրիստոնէութիւնը մինչդեռ իրապաշտ եւ ոչ անուանապաշտ կրօն է, որի ճանաչողաբանութիւնը հիմնուած է էութիւնը ճանաչելու՝ մարդու ունակութեան վրայ: Ճիշտ է՝ քրիստոնէութիւնն իրապաշտ է, սակայն յիշենք, որ անուանապաշտութեան ակունքը Կաթողիկէ Եկեղեցւոյ Փրանկիսկեան եւ Դոմինիկեան միաբանութիւնների միջնադարեան վէճն էր՝ արդեօք կամքն է առաջնահերթ, թէ՞ բանականութիւնը: Այսօրուայ եւրոպական մշակոյթի հակասութիւններից մէկը, որն անվերապահօրէն ձեւաւորուել է Երկրորդ աշխարհամարտի տպաւորութեան ներքոյ, ճիշտ այս է՝ «հաւաքական ինքնութիւնները» (օրինակ՝ ազգային, սեռային ինքնութիւն) մերժում են, մինչ անհատական ինքնութիւնները ոչ միայն չեն հերքւում, այլ խրախուսում եւ խնամում են: Նոյնիսկ հաւաքական ինքնութիւնների պարագային էլ տրամադրութիւնները հակասական են. մեծ հաւաքականութիւնները մերժում են իրենց ազգային ինքնութիւնը, բայց եթէ պահանջուի, որ օտարականներն իբրեւ փոքրամասնութիւն ձուլուեն մեծամասնութեանը, ապա սա գալթակղութիւն է առթում, քանզի նամանաւանդ քաղաքական ձախակողմեան հոսանքների համար փոքրամասնութիւնները պիտի իրենց «ինքնութիւնը» պահեն, եւ մեծամասնութիւնները զերծ մնան «ազգայնամոլական» ու «ծաւալապաշտական» նկրտումներից: Անուանապաշտութեան շնորհիւ է նաեւ, որ սեռերն այսօր ինքնութիւն չունեն: Ամէն ինչ գործառնային է՝ կինը տղամարդ է, տղամարդը՝ կին: Բնական էութիւններ եւ սահմաններ գոյութիւն չունեն: Մարդն է «որոշում» ամէն ինչի սահմանը՝ ըստ իր ազատ կամքի, ուրիշների հետ հաղորդակցուելով ու պայմանագրեր ստո-

²⁰ էակը միայն գոյացութիւնը չէ, այլ նաեւ՝ դէպքը կամ պատահարը:

րագրելով: Իսկ քրիստոնէական տեսակէտից այս սանձարձակ կամքը մղում է կրկին սահմանազանցումների, անցումների եւ «յանցանքների»:

Եթէ սահմանն էութիւն է նշանակում, ուրեմն ամէն սահմանափոխութիւն եւ սահմանազանցութիւն կործանում են էակին: «Սահմանի» արիստոտէլեան այս ձեւակերպումները ցոյց են տալիս, թէ որ «անցումներն» են թոյլատրելի, եւ որոնք՝ հակաբնական: Օրինակ՝ մթնոլորտի ապականումը նման զանցման արդիւնք է: Արդիականութեան համար բնութիւնը ոչ մէկ վախճանաբանական մղում ունի, այլ պատահականութիւնների կուտակում է: Երբ էութիւնը եւ դրա վախճանային ձգտումը վերանում են, մարդն իրեն թոյլ է տալիս բնութեան հետ, նաեւ մարդկային բնութեան հետ անել այն, ինչ ցանկանում է: Բնութիւնն այս համապարփակ առումով վերածւում է ատաղձի եւ մարդու նպատակներին ծառայող միջոցի: Այսօր Արեւմուտքում մարդու այլորոշում չի ընդունւում, այլ միայն՝ ինքնորոշում: Մարդը չի ենթարկւում էութիւնների բնութեանն ու վախճանաբանութեանը, նրա արտաքին չափանիշը միայն ուրիշ մարդկանց հետ կնքուած իր պայմանագրերն ու դաշինքներն են: Հասարակութիւնը Աստուծոյ դերն է ստանձնել: Մարդկանց համաձայնութիւնն է ճշմարտութեան ակունքը, ոչ թէ ճշմարտութիւնը՝ մարդկանց համաձայնութեան, որովհետեւ էութիւն գոյութիւն չունի, կամ այլ կերպ ասած՝ էութիւնը մարդու բանականութեան արտազեղումն է եւ չի սերում էակներից: Այսպիսով՝ բնական անհպելի սահմաններ գոյութիւն չունեն: Նոյնիսկ այսօր, երբ բնապահպանութիւնը Արեւմուտքի քաղաքական օրակարգի առաջին կէտն է, Եւրոպան պահպանում է բնութիւնը ոչ թէ դրա հանդէպ ունեցած իր ակնածանքի պատճառով, այլ մարդու կեանքին սպառնացող վտանգները կանխելու համար: Այս տեսակէտից խօսուն են համապատասխան նախարարութիւնների անունները՝ «environment» կամ «Umwelt»: Այս անուանումները բնութիւնը վերածւում են մարդու «շրջապատին»: Ոչ թէ բնութիւնն է պահպանւում, այլ բնութիւնն իբրեւ «շրջապատ» պահպանելով՝ պահպանւում է մարդը: Զիշտ է, որ «շրջապատը պահպանելը» եւ «արարչագործութիւնը պահպանելը» գործնականում նոյն հետեւանքներն ունեն, սակայն սկզբունքօրէն իրարից տարբեր են: Առաջինի պարագային մարդն է կեդրոնում, իսկ երկրորդի դէպքում՝ Արարիչը: «Շրջապատը պահպանողների» համար մարդը դէմ առ յանդիման է բնութեանը, մինչ «արարչագործութիւնը պահպանողների» համար նա, իբրեւ արարած, իր բնութեամբ նաեւ բնութեան մաս է կազմում: Բե-

ներկայացնում Ժ.Պ. պապը, խօսելով «մարդու բնապահպանման» („Ökologie des Menschen“) մասին, ցանկանում է ամբողջացնել «շրջապատի պահպանումը» արարչագործական համապարփակ պահպանումով:

Դ. Մարդն իբրեւ անցում

Արդէն խօսեցինք մարդու անցումների, նրա առաջին ու կենսորոշ անցման եւ էություն մասին: Սակայն մարդը ոչ միայն անցում եւ անցկացնում է, այլ նաեւ ինքնին անցում է: Նախածնողների անհնազանդությունը Աստուծոյ նկատմամբ նշանակում էր հակակամություն եւ հակակայություն: Հակա-կան վերացրեց եղեմական ներ-կան ու եռփեղկեց ժամանակը. եթէ մարդու վախճանը Աստուծոյ երանական հայեցումն է, ապա դա կարող է ժամանակի, այլ միայն բացարձակ ներկայի մէջ (nunc stans) կայանալ՝ վերահաստատելով հնազանդությունը, այսինքն՝ համակամությունն ու համակայությունը: Խորհրդազգած կենցաղավարութեան նպատակն է աստէնական կեանքում շիջեցնել իւրական կամքը եւ բացարձակ ներկայի՝ nunc stans-ի մէջ ձերբազատուել ժամանակի կապանքներից: Այս բացարձակ ներկան, ըստ կրօնների, տարբեր անուններ ունի՝ «Նիրվանա» (բուդդիզմ), «Բրահման» (հինդուիզմ), «Մէկը» (տաօիզմ), «Խորհրդազգած միություն» (քրիստոնէություն): Բացարձակ ներկայի մէջ վերանում են տարբերություններն ու սահմանները եւ նոյնիսկ լեզուն, որովհետեւ խօսել նշանակում է միշտ տարբերել մէկ բառը միւսից, ենթական՝ բայից, բայը՝ խնդրից եւ այլն: Այդ պատճառով էլ խորհրդազգած կենցաղավարութեան համար այս սահմանները վերանում են միայն լուծեան մէջ: Սակայն ի տարբերություն միւս կրօնների՝ քրիստոնէութեան մէջ Աստուած եւ մարդը անձեր են՝ եռադէմ ու միադէմ, անձեր լինելով՝ չեն կարող իրար հետ միանալ եւ ձուլուել: Մարդը երանական վիճակում միայն հայում է Աստծուն:

Քանի որ Աստուած «ամենից ակնկալություն» է, մարդը ձգտում է անանցին եւ անսահմանին: Ոչ մէկ «սահման» չի կարող նրան բաւարարել, եւ նրա կեանքը շարժումներով լի է մինչեւ հանգչի երանական վիճակում: Եւ եթէ մարդու համար ամէն ինչ սահմանաւոր է, որովհետեւ ինքը ձգտում է անսահմանին, ապա նա անդրազանցում է իւրաքանչիւր սահման: Իսկ մարդու համար ամէն ինչ սահման է, որովհետեւ անսահմանին ձգտելով՝ նա արդեն իսկ ամէն սահմանի միւս կողմում է: «Ամենից

ականալուծիւնը» այն առիւթնիչ ոյժն է, որը մարդուն սահմանից սահման է անցկացնում, մինչեւ այդ շարժման ականալուծիւնն իրականանայ, եւ մարդն անանցին հասնի:

Մարդն անդրազանցական էակ է, որը միայն չի անցնում կամ անցկացնում, այլ ինքնին անցում է:

РЕЗЮМЕ

Одним из ключевых слов христианского вероучения является «переход». Творение — тленно. Основой этого перехода был первоначальный переход человека — «согрешение», не подчинившись первой заповеди Божьей, данной в раю. Этот первоначальный переход заложил основу тленности человека и существ — смерти. Тем не менее, тленный человек не должен недооценивать «бренный» мир, поскольку его жизнь в этом переходящем мире определяет его будущее «непреходящее» состояние.

С переходом тесно связано понятие «граница», так как каждый переход — «переход» или «переступление» границы. И переход этой границы касается не только первоначальной «границы», начерченной Богом, Его заповедью, но и всякого существа, которое по своей природе «ограничено». Каждое существо, будучи «ограниченным», отличается от других сущностей и существ. Итак, человек — единственное сознательное существо на этой границе, пытающееся постоянно «проходить» эти границы посредством науки, искусства и ловкости. У животного и растения нет подобного сознания и побуждения. А человек — владыка этого стремления и осознания, потому что он по своей сути стремится к «безграничному», который Нарекаци называет «самым ожидаемым». Только в свете «безграничного» человек может видеть «границы» и пытаться «переступить» или «превзойти» их. Таким образом, человек не только «переходящий», но сам «переходит» от ограниченного к безграничному.

SUMMARY

“Transition” is one of the key words in Christian doctrine. Creatures are transient. The basis of this transition was human beings’ initial transition — “sin,”

by disobeying God's first commandment in the paradise. This initial transition as a sin laid the foundation for death, i.e. transience of human beings. However, the transient human beings should not underestimate the “transient” world, because their life in this transient world determines their future “intransient” condition.

The notion of “limit” is closely related to transience, because every transience is a “crossing” or “violation” of limits. And the crossing of this limit refers not only to the violation of the original limit set by God, i.e. commandments, but to every being, who is “limited” by nature. Every person, being “limited”, has his/her own essence, which distinguishes him/her from all other essences and beings. Thus, the person is the only being who is conscious of that limit, and incessantly tries to “cross” those limits through knowledge, art and crafts. Animals and plants do not have such consciousness and drive; however, human beings possess that drive and consciousness, because they by nature tend towards the “limitless”, which is called “everybody’s expectation” by Gregory of Narek. It is only in the light of the “limitless” that human beings can see “limits” and try to “cross” or “surpass” them. Thus, human beings are not considered to be only “transient”: they themselves are the “transition” from limited to limitless.



ԻՎԱՆ ԻԼՅԻՆ

ՀԱՅՐԵՆԻՔԻ ՄԱՍԻՆ

Սկիզբը՝ նախորդիվ

3. Ինչ է հայրենասիրությունը

Հայրենասիրությունը սիրո զգացմունք է առ հայրենիք, ուստի եւ այն, ինչպես եւ ամենայն զգացմունք՝ ի մասնավորի սիրո զգացմունքը, իր արմատներով հասնում է մարդու անգիտակցականի խորքերը՝ բնագրի եւ կրքերի կացարան, ուր ամեն հետաքրքրասեր աչք չէ, որ կարող է թափանցել: Բայց կան հոգեւոր փորձառության աստիճաններ եւ հոգեւոր տեսության ուժեր, որոնց առջեւ բացվում են նրա դռները: Այդժամ հետեւյալ ձեւերն ու օրենքներն են ի հայտ գալիս:

Նախեւառաջ հայրենիքի ձեռքբերումը յուրաքանչյուր մարդ պիտի ինֆոտույմաբար եւ առանձնաբար վերապրի: Ոչ ոք՝ ո՛չ դաստիարակները, ո՛չ ընկերները, ո՛չ հասարակական կարծիքը, ո՛չ պետական իշխանությունը չեն կարող մեկ այլ մարդու հայրենիք պարտադրել, քանզի առհասարակ անհնար է պատվերով սիրել, ուրախանալ եւ ստեղծագործել: Հայրենասիրությունը՝ իբրեւ բերկրալի սիրո եւ ներշնչյալ ստեղծագործական վիճակ, հոգեւոր վիճակ է, ուստի եւ կարող է առաջանալ սոսկ ինֆնավարությամբ (ազատության) կարգով՝ անձնական, բայց իրական եւ առարկայական հոգեւոր փորձառության մեջ: Դրսից եկող ամենայն պատվեր կարող է խանգարել այս փորձառությանն ու հանգեցնել չարաբաստիկ կեղծակերպության (սիմուլյացիա): Սերն «ինքնին» է առաջանում՝ հոգին նվաճող ու խանդաղատող թեթեւ եւ անբռնազբոս առարկայական ուրախության մեջ: Սույն ազատ առարկայական խնդությունը կա՛մ համակում է մարդուն, այդժամ նա դառնում է սիրո առարկայի կենդանի գործարանը եւ չի նեղվում դրանից, այլ բերկրում է իր երջանկության համար, կա՛մ էլ անցնում է հոգու կողքով. այդժամ նրան միայն կարող է օգնության հասնել կյանքի մի այնպիսի ցնցում, որը նրա մեջ կբացի հոգեւոր փորձառության եւ սիրո աղբյուրները:

Այսպես կոչված «պետական», արտաքինապես-հարկադրական, պաշտոնական հայրենասիրությունը միշտ չէ, որ հոգում հայրենիքի զգացմունք է արթնացնում ու դաստիարակում, իսկ հաճախ նույնիսկ վնաս է պատճառում: Այնինչ փորձառու եւ նրբանկատ դաստիարակն ի զորու է երեխայի մեջ իրապես իսկական հայրենասիրություն արթնացնել: Հենց արթնացնել, այլ ոչ թե հարկադրել: Դրա համար նա ինքը պիտի անկեղծ եւ համոզված հայրենասեր լինի եւ կարողանա համոզիչ կերպով երեխաներին ցույց տալ հայրենիքի այն խորություններն ու գեղեցկությունները, որոնք իրականում սիրո եւ պաշտամունքի են արժանի: Նա ոչ թե հայրենիքի նկատմամբ սեր պիտի «քարոզի», այլ գրավչորեն դավանի եւ գործերով ապացուցի այն՝ զորությամբ եւ հավատարմությամբ առկեցուն:

Նա պիտի երեխայի հոգին ասես զետեղի իր հայրենիքի հոգեւոր փորձառության ծիրում, այն ամփոփի նրա մեջ եւ սովորեցնի հաստատվել այնտեղ ու ստեղծագործաբար ծաղկել: Այդժամ հայրենասիրական ինքնորոշումն ազատ եւ անմիջականորեն կյանքի կկոչվի: Եւ մանուկն աննկատ կդառնա իր հայրենիքի կենսական մասնիկը:

Այսպիսի միաձուլման կամ սերտաճման հիմքում միշտ ընկած է ուղիների եւ հոգեւոր կենսակերպերի ինչ-որ միանմանություն. մարդը կարող է ճանաչել իր ժողովրդին՝ անսալով իր իսկ հոգու կյանքին եւ իր ժողովրդի հոգեւոր կյանքին եւ ճանաչելով իր ստեղծագործությունը նրա ուղիներում, իսկ նրա ուղին՝ իր ստեղծագործության մեջ: Սա կենսախիռף վստահություն է շնորհում նրան, որը կարելի է հետեւյալ խոսքերով արտահայտել.

Ես նրա պես եմ, նա՝ ինձ պես...

Կամ այլ կերպ.

Իմ հոգին նրա Հոգու պես է, նրա Հոգին՝ իմ հոգու պես:

Հետեւաբար, ես հոգի եմ նրա Հոգուց. ես պատկանում եմ նրան, եւ այդ իսկ պատճառով նրանն են իմ սերը, իմ կամքը, իմ կյանքը:

Սույն գործընթացի մեջ առավել հիմնավոր ու ընդգրկուն կերպով խորամուխ լինելիս կհայտնաբերենք հետեւյալը:

Մարդկանց հայրենասիրական միության հիմքում ընկած է նրանց ինչ-որ մի համապատկանելություն՝ նույնքան անհրաժեշտ, բնական եւ սրբազան, որքան որ մարդու համար անհրաժեշտ, բնական եւ սրբազան են բուն հոգեւոր Առարկան եւ հոգեւոր կենսակերպը: Մարդիկ մի ազգի մեջ են միավորվում եւ մի հայրենիք կերտում հենց իրենց

հոգեկերտվածքի նմանություն պատճառով, իսկ այդ հոգեկերտվածքն աստիճանաբար է ձեւավորվում պատմականորեն փորձապաշտական (էմպիրիկ) տվյալներից. ներքին՝ մարդու մեջ թաքնված (ռասա, արյուն, խառնվածք, հոգեկան կարողություններ եւ անկարողություններ), եւ արտաքին (բնություն, եղանակային պայմաններ, հարեւաններ): Ժողովրդի՝ Աստծուց եւ մարդկանցից ստացած այս բոլոր արտաքին եւ ներքին փորձնական իրողությունները մաքուր հոգին պիտի մշակի, ընդ որում՝ դրանք իրենց հերթին ձեւավորում են ժողովրդի հոգին՝ մերթ դուրացնելով նրա համար իր ճանապարհները, մերթ խճողելով եւ անանցանելի դարձնելով դրանք: Արդյունքում միասնական ազգային-հոգեւոր կերտվածքն է, որը եւ մարդկանց հայրենասիրական մեկ միության մեջ է համախմբում:

Առհասարակ փորձապաշտական գոյության բեռը հաղթահարվում է միայն ստեղծագործելով, այսինքն՝ տառապանքում, աշխատանքում, ներշնչանքում նոր արժեքներ արարելով: Առհասարակ մարդուն միայն ազատագրում են պոռթկումն առ հոգի, միայն հոգեւոր վիճակների իրականացումը: Անձնական վախը եւ վտանգը, անձնական տառապանքը եւ կործանումը ընկրկում ու հաղթահարվում են լոկ այն սիրով եւ այն խնդրությամբ, որոնք նվիրված են անանց աստվածային բովանդակությանը: Եւ այս ստեղծագործական գործընթացում եւ մանավանդ այս հոգեւոր ստեղծագործության մեջ ամեն ժողովուրդ իրեն բնորոշ առանձնահատկությունն ունի, որը ձեւավորում է նրա ազգային հոգեւոր կերտվածքը կամ փիլիսոփայորեն ասած՝ նրա ազգային հոգեւոր գործողությունը¹:

Արդ, ամենայն ժողովուրդ յուրովի է ամուսնանում, ծնում, հիվանդանում ու մահկանացուն կնքում, յուրովի է ծուլանում, աշխատում, տնտեսություն վարում ու հանգստանում, յուրովի է վշտանում, լաց լինում, բարկանում ու հուսահատվում, յուրովի է ժպտում, ծիծաղում եւ ուրախանում, յուրովի քայլում ու պարում, յուրովի երգում ու երաժշտություն ստեղծում, յուրովի խոսում, ասմունքում, սրամտում եւ ճարտասանում. յուրովի է դիտարկում, հայում եւ գեղանկարչություն ստեղծում, յուրովի քննում, ճանաչում, դատողություններ անում ու ապացուցում, յուրովի մոլում, բարերարում եւ հյուրասիրում, յուրովի տներ ու տաճարներ

¹ Ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ սույն գործողությունն իր մեջ ներառում է նաեւ անգիտակցականի ողջ խորությունը, բնագրի, կրքերի կյանքն ու կյանքի ժառանգական կացութաձեւը:

կառուցում, յուրովի աղոթում ու հերոսանում... Յուրաքանչյուր ժողովուրդ յուրովի է գոռոզանում ու հուսալքվում, յուրովի կազմակերպում իր կյանքը: Յուրաքանչյուրն իրավունքի եւ արդարության այլ զգացում ունի, այլ բնավորություն, այլ կարգապահություն, բարոյական տեսլականի մասին այլ պատկերացում, այլ քաղաքական երազանք, այլ պետական բնագդ: Միով բանիվ՝ ամենայն ժողովուրդ ուրիշ եւ առանձնահատուկ ազգային հոգեւոր գործողության կրող է:

Յուրաքանչյուր ժողովուրդ յուրովի է քանդում ու լուծում պատմականորեն տվյալ բնավորության՝ բնագդի, կրքերի, խառնվածքի, զգացումների, երեւակայության, կամքի եւ մտքի հանգույցները եւ յուրովի էլ այդ թելերը վերածում հոգեւոր գործվածքի: Յուրաքանչյուր անհատ հոգի իր սահմանափակության, իր դժբախտության, իր կրքերի եւ իր անկարողությունների հետ պայքարում իր համար յուրահատուկ հոգեւոր ուղի է բացում. եւ հենց տառապած հոգեղենության այս ուղին է, որ նմանությամբ եւ հարազատությամբ միավորում է անհատական հոգին նույն ազգության այլ հոգիների հետ:

Հիանալի է, որ հոգեկան եւ հոգեւոր նմանության թելերը մարդկանց ավելի սերտ, հետեւաբար՝ ավելի ամուր են կապում, քան մյուս թելերը: Բուն ուղին եւ անձնական հոգեղենացման շավիղը, հոգեւոր կյանքի բուն կշռույթը՝ իր հայեցողության եւ գործողության մեջ, մտավոր հետաքրքրությունների բնույթը, հոգեւոր ծարավի եւ ծարավը հագեցնելու բուն աստիճանը, բուն հուսադրումն ու բարեբանությունը՝ այս ամենը նմանությամբ եւ հարազատությամբ ամուր իրար են շաղկապում մի ժողովրդի պատկանող անձանց: Սույն նմանությունը պատճառ է դառնում մարդկանց՝ փոխադարձ կապվածությամբ իրար հետ միավորվելու, ինչն ստիպում է նրանց դողալ համատեղ կյանքի վրա, հաստատել ու կատարելագործել կյանքի բարելավումը: Նմանությունը հոգեւոր կյանքում աննկատ տանում է բուռն շփումների եւ փոխներգործության, ինչը, իր հերթին, արգասավորվում է եւ ստեղծագործական նոր ջանքերով, եւ նոր նվաճումներով, եւ նոր նմանեցումներով: Հոգեւոր նմանությունը հոգեւոր միասնություն է առաջ բերում եւ հակառակը: Ի վերջո՝ հոգեւոր «համակեցության» («սիմբիոզի») բովանդակ գործընթացը խարսխված է մի եւ ընդհանուր հոգեւոր առարկայի միանման ապրումի վրա: Չկա ավելի սերտ միասնություն, քան միակ Աստծու միօրինակ հայեցողությունը,

ընդ որում՝ ճշմարիտ հայրենասիրությունը հենց այսպիսի միասնությանն էլ մոտենում է:

Սա չի նշանակում, որ նույն հայրենիքի զավակները պիտի կրոնական նույն դավանանքին հետեւեն եւ նույն Եկեղեցուն պատկանեն: Սակայն հայրենասիրական միասնությունը, անկասկած, ավելի սերտ, մտերմիկ եւ ամուր կլինի անդ, ուր ժողովուրդը ոչ միայն միասնական տարածքով եւ եղանակային պայմաններով, ոչ միայն պետական իշխանությամբ եւ օրենքներով, ոչ միայն տնտեսությամբ ու կենցաղով, այլեւ հոգեւոր ուսմունքով է միավորված, որը հասնում է մինչեւ կրոնական դավանանքի եւ մի ու միակ Եկեղեցու պատկանելության միությունը: Հայրենասիրական միասնությունը հոգեւոր միասնության տարատեսակ է, իսկ աստվածապաշտությունը՝ մարդկային հոգու ամենախոր ու զորեղ դրսեւորումներից մեկը:

Դեռ հին հեթանոս ժողովուրդներն էին հայրենասիրությունը կրոնի հիմքի վրա կառուցում: Նրանց համար քաղաքացիական հայրենասիրությունը նախեւառաջ հայրենի քաղաքի չաստվածների պաշտամունքն էր: Քաղաքացիների շարքը համալրող պատանու երգումը հնչում էր այսպես. «Պիտի պաշտպանեմ տաճարներն ու սրբազան արարողությունները եւ պաշտեմ իմ հայրենիքի սրբությունները» (Պոլլուքս). ըստ այդմ «քաղաքացի լինելը» հավասարազոր էր «զոհաբերություններին իր մասնակցությունը բերելուն» (Դեմոսթենես)²: Նման մի բան գտնում ենք նաեւ հռոմեացիների, օրինակ՝ Յիցերոնի՝ կրակոտ խոսքի այդ սառնասիրտ վարպետի տողերում. «Աստ է իմ հավատը, աստ՝ իմ տոհմը, աստ՝ իմ հայրերի հետքերը. ես ի վիճակի չեմ արտահայտելու, թե ինչ հիացմունքով են համակվում իմ սիրտն ու հոգին...»³:

Այսպես՝ հին ժամանակներում կրոնական միասնության եւ հայրենասիրական միասնության սկզբունքները պարզապես համընկնում էին. միասնական ժողովուրդը մի հոգեւոր մշակույթ էր ստեղծում եւ մի հավատ ուներ: Պատմական հետագա տարանջատման ընթացքում ի հայտ եկան հայրենասիրական համայնքներ, որոնք մի կրոնով միավորված չէին, ինչպես եւ կրոնական միություններ (եկեղեցիներ), որոնց զավակները տարբեր ազգերի, հայրենիքների ու պետությունների էին պատկանում:

² Այս հարցով տե՛ս Ֆյուստել դը Գուլանժի «Հին քաղաքացիական համայնքը» (La cite antique) հրաշալի աշխատության տեղեկությունների ուսանելի նյութերը, գլուխ 3—7:

³ Cicero, De legibus, II. (ՅԻՑԵՐՈՆ, Օրենքների մասին.— ռուս խմբագրի ծմբ.):

Կրոնական եւ հայրենասիրական համայնքների տարբերությունն այն է, որ կրոնում մարդիկ սիրում ու հավատում են Աստծուն, իսկ հայրենասիրական միություն մեջ մարդիկ սիրում են իրենց ժողովրդին՝ իր հոգեւոր յուրօրինակությամբ, եւ հավատում հաւաքատ ժողովրդի հոգեւոր ուժին եւ ստեղծագործական գործւթյանը: Ժողովուրդն Աստված չէ, եւ նրան երկինք բարձրացնելը՝ աստվածացնելը, կուրուցություն ու մեղք է: Սակայն իր հայրենիքը կերտած ժողովուրդը երկրի վրա Աստծու գործի կրողն ու սպասավորն է, ասես՝ Աստվածային սկզբի անոթն ու գործարանը: Դա միայն «իմ» ժողովրդին (ով էլ նա լինի) չէ, որ վերաբերում է, այլ իր հոգեւոր մշակույթն ստեղծած մյուս բոլոր ժողովուրդներին: Հետեւաբար, դա վերաբերում է նաեւ իմ ժողովրդին, որ ներկայումս ինձ համար ամենից կարեւորն է:

Իսկ եթե ավելի խորն ու ուշադիր նայենք, ապա կտեսնենք, որ ամենայն հոգեւոր գործողություն իր իսկ առանձնահատուկ հոգեկան-հոգեւոր կառուցվածքն ունի, որը յուրովի կազմվում է բնագդային հակումներից, զգացմունքից, կամքից, երեւակայությունից, մտքերից, զգացողություններից եւ արտաքին արարքներից: Այսպես է եւ կրոնական հավատում, եւ ճանաչողության մեջ, եւ բարոյականության մեջ, եւ արվեստի, իրավագիտության, աշխատանքի ու տնտեսական գործունեության մեջ. մի խոսքով՝ մարդու բովանդակ հոգեւոր կյանքում: Պարզվում է, որ այսպես է ոչ միայն առանձին վերցրած յուրաքանչյուր մարդու անձնական, այլեւ ամբողջ ժողովուրդների կյանքում: Ամեն մի ժողովուրդ իր մեջ կրում եւ իր իսկ պատմության ընթացքում կյանքի է կոչում յուրահատուկ ազգային կառուցվածքի հոգեկան-հոգեւոր գործողություններ, որոնք եւ իր մշակույթին ինքնատիպ բնույթ են հաղորդում: Այս մշակույթի ամենայն ստեղծագործություն՝ խրճիթի փորագրազարդից սկսյալ եւ գիտական աշխատությամբ վերջացյալ, ազգային պարից սկսյալ եւ երաժշտական սոնատով վերջացյալ, ռամկական տարազից սկսյալ եւ ազգային հերոսով եւ մայր եկեղեցով վերջացյալ, փթթում ու ծաղկում է իր հոգեւոր պարտեզում եւ ասես հյուսվում մի դրասանգում, որը շաղկապում է դրանք մեկ միասնության մեջ՝ ամեն տեսակի օրենքներից եւ շղթաներից ավելի ամուր: Ժողովրդի ամենայն հոգեւոր նվաճում բոլորի համար միասնական, ընդհանուր ակոս է, որից առանց մարելու տարածվում է հոգեւոր այրման հուրը, այնպես որ ազգային հոգեւոր մշակույթի համակարգը բազմաթիվ ընդհանուր վառած կրակների տեսքով է

պատկերանում, որոնցից յուրաքանչյուրը կարող է եւ պիտի բոցավառի իր անձնական հոգու հոտը: Եւ այս հուրը, նոր ակունքների վրա տարածվելով, պահպանում է իր սկզբնական միատարրությունը՝ եւ կշռույթում, եւ գործության մեջ, եւ գույնի, եւ այրման բովանդակ բնույթի մեջ: Այսպես են ժողովուրդները յուրատեսակ հոգեւոր միություններ կազմում. այստեղից ամենայն արտաքին փորձապաշտական կապ (ռասայական, տարածական, պատմական) իր ճշմարիտ ու խորին նշանակությունն է ստանում:

Ահա թե ինչու են ազգային հանճարը եւ նրա ստեղծագործությունը հաճախ յուրահատուկ հայրենասիրական սիրո առարկա դառնում:

Ժողովրդական ոգու կյանքն իր խտացված եւ լիարժեք արտահայտությունը գտնում է հանճարի ստեղծագործության մեջ: Հանճարը խոսում է իրենից, բայց ոչ միայն իր, այլեւ բովանդակ ժողովրդի փոխարեն. եւ այն, ինչ նա ասում է, մի է բոլորի համար, բայց՝ անհասկանալի մեծամասնությանը, իսկ շատերին, թերեւս, անմատչելի Առարկա է. եւ այն, ինչ նա ասում է դրա մասին, Առարկայի բնությունը եւ ժողովրդական ոգու էությունը բացահայտող ճշմարիտ, իրական խոսք է. եւ այն, թե ինչպես է նա այդ խոսքն ասում, փարատում է ժողովրդական ոգու կաշկանդվածությունն ու անձկությունը, քանզի նրա խոսքը ազգային կառուցվածքի հոգեւոր գործողությունից է ծնվում եւ պահպանվում ժողովրդական կյանքի իրական կշռույթով:

Հանճարը բարձրացնում ու տանում է իր ժողովրդի բեռը՝ նրա դժբախտությունների, նրա որոնումների, նրա կյանքի, նրա պատմական եւ բնական գոյության բեռը, եւ բարձրացնելով այն՝ ստեղծագործաբար բերում նրա հանգուցների եւ դժվարությունների հոգեւոր լուծմանը: Նա հաղթահարում է այդ բեռը, նա հրճվում է, նա հաղթանակ է տոնում, ընդ որում այնպես, որ նրա հաղթանակը, անմիջական եւ միջնորդավորված շփման պարագայում դառնում է հաղթանակի աղբյուր բոլոր նրանց համար, ովքեր նրա հետ կապված են ազգային-հոգեւոր նմանությամբ: Հանճարին տրված է այն գործությունը, որի համար անցյալում տոշորվել եւ հանուն որի տառապել են ամբողջ սերունդներ, եւ որից ելնում է ու պիտի ելնի օգնություն ու ուրախություն ամբողջ սերունդների համար ապագայում: Նա իր եղբայրներին հոգեւոր հաղթանակ տոնել է սովորեցնում, ցույց տալիս, թե իրենք ինչպես կարող են հոգեւոր հաղթողներ դառնալ: Հանճարի ստեղծագործ նվաճումը բոլոր կիսաստեղծագործ կյանք վարող մարդկանց ճանապարհ է ցույց տալիս. բավական է միայն ընկալեն

նրա արարումն ու ստեղծագործությունը, գեղարվեստորեն նույնականանան նրա հետ, իսկույնեւեթ այս վերարտադրության եւ ընդօրինակման մեջ իրենց համար կգտնեն այն հոգեւոր ազատությունը, առանց որի՝ տառապանքի եւ գայթակղությունների մատնված կմնային:

Ահա թե ինչու է հանճարը միշտ իր ժողովրդի համար հոգեւոր ազատագրության, ուրախության եւ սիրո կենդանի աղբյուրը մնում: Նա այն ակուլն է, որում պոռթկալով բոցավառվել է ազգային ոգու հուրը: Նա այն առաջնորդն է, որ իր ժողովրդի համար ազատությանը եւ աստվածային բովանդակություններին տանող ուղիղ ճանապարհ է ուղենշում. նա Պրոմեթեոսն է՝ իր ժողովրդին երկնային կրակ պարգեւող, Ատլանտը՝ իր ժողովրդի հոգեւոր երկինքն իր ուսերի վրա պահող, Հերակլեսը՝ նրա անունից իր սխրանքները կատարող: Նրա գործողությունը համաժողովրդական, ազգային ինֆնոռնման գործողությունն է հոգու մեջ, եւ դեպի նրա ստեղծագործությունն են բոլոր կողմերից գալիս ու խռնվում նրա շուրջ գալիք սերունդները, ինչպես ազգային Աստվածապաշտության միասնական եւ ընդհանուր զոհասեղանի առաջ:

Հանճարն իր ժողովրդին կանգնեցնում է Աստծու առաջ եւ նրա փոխարեն ու նրա անունից խոստովանում նրա առարկայական հավատի, նրա առարկայական հայեցողության, գիտելիքի եւ կամքի հանգանակը: Այդու նա բացահայտում եւ հաստատում է ազգային հոգեւոր միասնությունը, այն վեհասքանչ հոգեւոր «Մենքը», որը հայրենիքի բուն էությունն է կազմում: Հանճարն այն հոգեւոր կենտրոնն է, որը ձեւավորում է հոգեւոր կյանքն ու ավարտին հասցնում իր ժողովրդի հոգեւոր ստեղծագործությունը. այսու նա արդարացնում է իր ժողովրդի կյանքն Աստծու առաջ, հետեւաբար նաեւ՝ պատմության մյուս բոլոր ժողովուրդների առաջ, ու դառնում հայրենիքի ճշմարիտ հիմնադիրը^{4*}...

Այսպիսով՝ հիմնավորել հայրենիքի գաղափարը եւ հայրենասիրության զգացումը նշանակում է ոչ միայն ցույց տալ դրանց անխուսափելի եւ բնական լինելը ժողովուրդների պատմական զարգացման ծիրում, դրանց պետական նշանակությունն ու մշակութային

⁴ * Հայոց աշխարհում, անկասկած, այդ հանճարը Հովհ. Թումանյանն է, որն իր բազմաթանր երկերում բացահայտում է հոգեւոր հայրենիքի խորհուրդ խորինը, ազգային խառնվածքի առանձնահատկություններն ու խութերը, արտահայտում պատմական ճակատագրի ցավն ու վիշտը եւ հույսով հայտնում ապագային՝ «գարկված», «ողբի» հայրենիքի փոխարեն «հույսի», «լույսի», «նոր», «հոր» հայրենիքի տեսլականով:

արդյունավետությունը, այլեւ դրանց հավատարմությունն առ Աստված, դրանց կրոնական (վերդավանաբանական եւ վերեկեղեցական) սրբությունը եւ ըստ այդմ՝ դրանց նշմարագիությունը բովանդակ մարդկության առաջ, ինչը եւ մենք արեցինք:

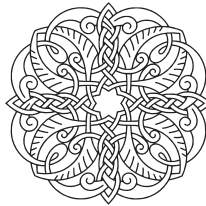
Հայրենիքից խոսողը նկատի ունի (գիտակցաբար թե ենթագիտակցաբար) իր ժողովրդի հոգեւոր միասնությունը: Դա մի միասնություն է, որն առաջացել է մարդկանց բնագոյային նմանությունից, շփումից եւ փոխներգործությունից՝ իրենց առ Աստված դարձի գալու ծիրում, Աստծուց շնորհված արտաքին բնության եւ մեկը մյուսի նկատմամբ: Սույն միասնությունը կայանում է պատմականորեն՝ իրենց՝ բնության հետ պայքարի, միասնական հոգեւոր մշակույթի ստեղծման եւ ներխուժած խախտողներից ինքնապաշտպանության պարագայում: Սույն միասնությունն ամրապնդվում է ազգային-հոգեւոր գործողության ինքնատիպության եւ պարտադրված պատմական-մշակութային ու պետական-տնտեսական խնդիրների պայմաններում: Յուրաքանչյուր ժողովուրդ կոչված է առ այն, որ ընդունի իրեն բնականորեն ու պատմականորեն «տրվածը» եւ հոգեւորապես մշակի այն, հաղթահարի, յուրովի հոգեղենացնի, հարատւի իր՝ յուրօրինակ ազգային ստեղծագործությամբ: Դա նրա անկապտելի, բնատուր, սրբազան իրավունքն է եւ ընդամին՝ նաեւ նրա պատմական, համամարդկային, եւ որ ամենից կարեւորն է, կրոնական պարտականությունը: Նա այդ պարտականությունից եւ այդ կոչումից հրաժարվելու հոգեւոր իրավունք չունի: Իսկ հրաժարվելուն պես՝ հոգեւոր անկում կապրի ու կկործանվի. պատմականորեն կվերանա աշխարհից:

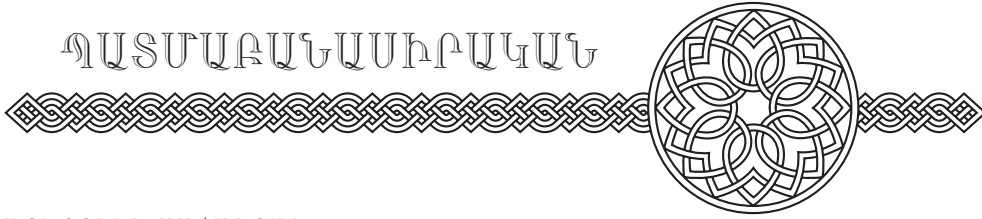
Այլ կերպ ասած՝ ամեն ժողովրդի բնությունից եւ Աստծու Հոգուց մի բան է տրվում: Յուրաքանչյուր ժողովուրդ կոչված է ընդունելու եւ բնությունը, եւ Հոգին, եւ Հոգով հոգեղենացնելու եւ իրեն, եւ բնությունը: Ամեն ժողովրդի հոգեղենացումը կատարվում է յուրօրինակ կերպով եւ պիտի ինքնուրույն ընթացք ունենա: Ազգային-հոգեւոր մշակույթն ասես օրհներգ լինի՝ պատմության հովիվությամբ ողջ ժողովրդի կողմից առ Աստված երգեցիկ հնչող, կամ հոգեւոր համանվագ՝ պատմականորեն առ ամենայնի Արարիչ հնչեցված: Եւ հանուն այս հոգեւոր երաժշտության ստեղծման ժողովուրդներն ապրում են դարեդար՝ իրենց չարչարանքներում եւ տառապանքներում, անկումներում ու վերելքներում մերթ ձախրելով երկնքում, մերթ քարշ գալով ներքեւում՝ աշխատանքի յուրօրինակ աղոթք եւ հայեցողություն կերտելով ի խրատ այլ ժողովուրդների: Եւ

հոգու այս երաժշտությունը յուրօրինակ է ժողովրդից ժողովուրդ, եւ այս երաժշտությունը հենց Հայրենիքն է: Եւ ամեն ոք ճանաչում է իր Հայրենիքը շնորհիվ այն բանի, որ իր հոգու անձնական երաժշտությունն արձագանքում է համաժողովրդական երաժշտությանը եւ ճանաչելով սերտաճում է նրան, ինչպես մեկ հոգու ձայնն է համահնչում երգչախմբի երգեցողության հետ:

Ահա թե ինչու ենք մենք պնդում, որ Հայրենիքն Աստվածատուր է՝ ազգայնորեն ընկալված, սնուցված եւ երկրային գործերում հաստատված Սուրբ Հոգու պարգև: Չի կարելի սեփական անձի մեջ շիջել այդ սրբությունը: Նրանով հարկ է ապրել: Այն պետք է ստեղծագործաբար եւ պատշաճաբար պահպանել սեփական անձում: Չի կարելի թույլ տալ, որ այլ ժողովուրդներ այն ստրկացնեն եւ ոտքի կոխան դարձնեն: Հանուն նրա արժե պայքարել ու մեռնել: Յուրաքանչյուր քրիստոնյա, տեսնելով ու հասկանալով այս ամենը, պիտի կուլ չգնա փուչ ու կեղծավոր միջազգայնության (ինտերնացիոնալիզմի) գայթակղություններին, այլ արիաբար ու ազնվորեն իր առաջ դնի իր քրիստոնեական խղճմտանքը խռովող բոլոր խնդիրները եւ լուծումը որոնի ճշմարիտ, հոգեւոր հայրենասիրության ոգով:

Թարգմանությունը՝
ԳՐԻԳՈՐ ԴԱՐԲԻՆՅԱՆԻ





ԱՐԾՐՈՒՆԻ ՍԱՀԱԿՅԱՆ

Պատմական գիտ. դոկտոր,

բանասիրական գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ՄՄ

ԱՎԱԹԱՆԳԵՂՈՍԻ ԲՆԱԳՐԻ ՇՈՒՐՉ

Սկիզբը՝ նախորդիվ

Երկու դրվագ Ագաթանգեղոսի
բնագրի պատմությունից

Մայր Ագաթանգեղոսի բնագրի պատմությանը կարելի է հետեւել նաեւ նրա հայտնի դրվագներից մեկի՝ Տեսիլի դիպաշարային զարգացման միջոցով: Այն հարցերը, թե տեսիլը ի սկզբանե ինչ ձեւով է եղել, ինչպիսին էր այն Ե. Դարում, եւ թե ներկա բնագիրը երբ եւ ինչպես է ձեռք բերել, կարող են պատասխան գտնել միայն բնագրագիտական համադրումների միջոցով:

Հենց սկզբից ասենք, որ տրամաբանորեն իրար չեն համապատասխանում այն երկու դրվագները, որոնցից մեկում Գրիգորը հորից դուրս գալուց անմիջապես հետո հարցնում եւ իմանում է կույսերի նահատակման տեղերը, որտեղ եւ ամփոփում է նրանց մարմինները, իսկ երկրորդում տեսիլի միջոցով է գտնում այն տեղերը (մարմինների ամփոփարանները), որտեղ պիտի տաճարներ կառուցի: Բայց մենք արդեն գիտենք, որ այդ հակասության պատճառը երբեմնի երկու առանձին սրբախոսական դիպաշարերի գոյությունն է եղել:

Առանձին վարքի բանավոր տարբերակում Գրիգորը մեհյանների ավերումից հետո նրանց տեղը տաճարներ է կառուցել: Իսկ առանձին վկայաբանության բանավոր տարբերակում, քանի որ կույսերի սպանության եւ նրանց գերեզմանների վրա տաճարներ կառուցելու միջեւ անցել է ավելի քան կես դար, Հռիփսիմյանների շիրիմները հնարավոր էր գտնել միայն տեսիլի միջոցով: Հնարավոր էր, որ այնտեղ եւս տեսիլի

հեղինակը եղել է նույն անձը՝ Գրիգոր Պարթեւը, ինչը եւ Սահակին հուշել է միավորելու այդ երկու երկերը:

Բայց ահա միավորելուց հետո մնացել է վերոնշյալ հակասութիւնը, որովհետեւ կույսերի թաղման պարտականութիւնը դրված էր Գրիգորի վրա՝ թաղում—բուժում հերթականութեամբ: Իրականում ամեն ինչ հարթ կլինէր, եթե Ս. Գրիգորի առանձին վարքում հերոսը բավարարվեր միայն մկրտութեան ժամանակ եղած գետադարձի հրաշքով եւ լույսի շողի էջքով, որը ցուցանում էր մայր տաճարի կառուցման տեղը: Բայց դիպաշարային հենց այս դրվագի ճոխացումն էլ առաջ է բերել նման խառնաշփոթ, որը կփորձենք «տարրալուծել» ստորեւ:

Հովհաննէս Ոսկեբերանի «Ներբողեան»-ի շնորհիվ կարելի է վերականգնել Սահակի հունարեն վարքի մեջ Տեսիլի դրվագին հատկացված դերը:

Պարզվում է, որ հունարեն վարքում, ըստ «Ներբողեան»-ի, Ս. Գրիգորի վարդապետութեան դրվագին հաջորդել է Տրդատի փառատրական դիմումն Աստուծուն («...հաւատամք յամենասուրբ Երրորդութիւնդ եւ մի Աստուածութիւն, որպէս լուաք ի մերոյ Լուսաւորչիս վարդապետութեանց...» (էջ 39), որին էլ հաջորդել են մեհյանների ավերումն ու տաճարների կառուցումը. «...եւ ի տեղիս նոցա (մեհյանների.— Ա. Ս.) տաճար հրաշալիս Աստուծոյ յօրինէին՝ նաեւ ի սրբոց մարտիրոսացն տեղի նահատակութեան՝ գեղեցիկ կուսին Հռիփսիմեայ եւ մեծ վկայուհւոյն Գայիանեայ եւ ընկերացն վկայարանս բազմապատիկս յարդարեալ շինէին ըստ տեսեան ցուցելոյ նմա Տեառն Աստուծոյ» (էջ 39—40): Այսինքն՝ Ս. Գրիգորը, որ հայոց Լուսավորիչ է կոչվում դեռեւս ոչ թե մականվան, այլ բնորոշման իմաստով, տեսիլի համաձայն, տաճարներ եւ վկայատներ է կառուցում մկրտութիւնից ու նրա հետ կապված տեսիլից առաջ: Բայց երբ գալիս է բուն մկրտութեան դրվագը, իհարկե, դարձյալ տեսիլի ազդեցութեամբ Կեսարիայում ձեռնադրվելուց հետո այնտեղ հայտնվում է բուն տեսիլը, որին նույնպէս հաջորդում է կառուցողական գործ.

«Եթէ Դ Դ էր Գրիգորիոս՝ ցուցանէր Աստուած, որպէս զի Հոգին Սուրբ աղանակերպ տեսեամբ յայտնէր ի վերայ նորա հանգչելով» (էջ 68): Զեռնադրված վերադառնում է հայրենիք. «...ընդ առաջ ընթանալոյ աշնուհետեւ ի պատիւ նմա մեծ արքայն Տրդատիոս հանդերձ ամենայն զօրօքն, եւ պատահեալ միմեանց առ գետովն Եփրատայ լի առնէր զամենեսեան խնդութեամբ բազմաւ, քանզի մկրտէր զնոսա յանուն

սուրբ Երրորդութեանն, յորում եւ լոյս անճառելի ծագէր ի յերկնից հրաշ սքանչելեաց տեսողացն, եւ յայնմհետէ պատրաստէր Տեառն ժողովորդ սեպհական, շինէր եւ տաճարս Աստուծոյ բազմապատիկս եւ հրաշալիս յաշխարհին Հայաստանեայց, կացուցանէր եպիսկոսպոստնս, երիցունս, սարկաւագունս, դասս կղերիկոսաց եւ վանականաց... ամրացուցանէր ի հաւատս» (էջ 68–69): Այստեղ լույսի իջման վայրում տաճար կառուցելու մասին չի նշվում, թեեւ ոճական անհարթությունը՝ կրկնությամբ հանդերձ, հուշում է, որ պետք է կապ տեսնել լուսաշողի էջքի եւ տաճարի միջեւ: Այդ աներեւույթ կապը տեսիլի դիպաշարային զարգացման մեջ նախապատրաստում է դավանաբանական միտումներ ներառելու:

Վերջինս ակնհայտ է մայր Ագաթանգեղոսի վերջնական տարբերակում, որ ձեւավորվել է Է. դ.՝ Կոմիտաս կաթողիկոսի օրոք: Եւ իրոք, այդ ժամանակ (Զ. դ. երկրորդ կես — Է. դ.), երբ թեժացան Քրիստոսի բնութեան վեճերը, դավանաբանական հատուկ իմաստ ձեռք բերեց տեսիլի մեջ երկնքից իջնող լույսը: Դա ի՞նչ է. կենսաշող-կենսալույս, Միածին, թե՛ պարզապես լուսատես հրեշտակ: Հստ հայ ազգային եկեղեցական եւ ժողովրդական ավանդույթի՝ մայր Ագաթանգեղոսի վերջնական տեսիլով հաստատվում է Վաղարշապատի կենտրոնական սրբավայրի՝ էջմիածին անվանումը: Հայտնի է, որ Դ. դ. վերջում, երբ Սահակ կաթողիկոսը վերակառուցեց այն իբրեւ մայրաքաղաքի գլխավոր տաճար, պաշտոնապես կոչվեց ս. Կաթողիկե, իսկ ժողովրդի մեջ զուգահեռաբար կոչվեց ս. Շողակաթ (Ե.—Է. դդ.)¹:

Բայց Մովսես Խորենացու վկայությամբ՝ ճիշտ այդպես Ս. Շողակաթ է կոչվել նաեւ Բագավանի մայր տաճարը Դ.—Ե. դդ. ընթացքում: Բագավանի նման անվանումը վկայված է նաեւ ըստ ասորական Ագաթանգեղոսի՝ էջկենսալույս («յորում էջ կենսալույս»)², ըստ Մ. վան Էսբրոկի: Վերջապես այդ անվան հոմանիշն է հիշեցնում նաեւ վրացական Ծմինդա Սվետից-խովելի (ս. կենաց սյուն) անվանումը:

Արդ, եթե մայր տաճարը Ե. դ. կոչվել է Ս. Շողակաթ, ապա ի՞նչ բովանդակություն է ունեցել տեսիլը: Այդ մասին պատկերացում կազմելու

¹ Լ. Մելիքսեթ-բեկ, Վրաց աղբյուրները հայերի եւ Հայաստանի մասին, հտ. Ա., Երեւան, 1934, էջ 44. «Եւ վերոյիշեալ Աբրահամ կաթողիկոսն քեց... վանահօրն ս. Կաթողիկէից, որ կոչուում է նաեւ Շողակաթ (Շուլկաթ)»:

² Մ. վան Էսբրոկ, Ագաթանգեղոսի բնագրի պատմությունից, ՊԲՀ, 1984, №3, էջ 28–34: Հմմտ. M. VAN ESBROECK, Le résumé syriaque de l'Agathange, Analecta Bollandiana, 1977, էջ 293–357:

համար պիտանի կարող է լինել Ագաթանգեղոսի հունարեն վարքային տարբերակը (V. G.), որը հայտնաբերել է Ժ. Գարիտը, եւ որի վերլուծմանը դեռ կհասնենք: Առայժմ առաջ ընկնելով՝ ասենք, որ այդ խմբագրության հայերեն բնագիրը կարող էր ստեղծվել Զ.—է. դ. սահմանին, ուստի բուն տեսիլը դեռ խմբագրված չէր մայր Ագաթանգեղոսում եւ ներկայացնում էր Ե. դ. վիճակը: Ահա թե ինչ է պատմում հունարեն Ագաթանգեղոսի համառոտ տարբերակը. Գրիգորը մյուսուհի գետը թափեց եւ խաչ հանեց թե չէ՝ գետը ետ դարձավ եւ կանգ առավ, երեւաց խաչածեւ հրեղեն սյուն եւ զարմացրեց բոլորին³:

Հասկանալի է, որ այդ տեղում կառուցվում է եկեղեցի, ուր եւ նորագարծ քրիստոնյաները՝ մոտ 37 բյուր, հաղորդվեցին: Մեր մեջբերած դիպաշարային սույն դրվագը լիովին համապատասխանում է Ս. Շողակաթ եկեղեցու կառուցման տեղի ընտրությանը, միայն թե այն Ե. դ. մայր Ագաթանգեղոսում արդեն պատմվել է Վաղարշապատի Ս. Կաթողիկե եկեղեցու առիթով: Պարզ է, որ Շողակաթ անունը դեռեւս չունի դավանաբանական որեւէ ակնարկ անելու միտում, ուստի եւ լիովին արտացոլում է Ե. դ. 30-ական թվականների հայկական իրողությունը:

Արդ, հունարեն վարքի հիման վրա ենթադրելով տեսիլի բնագրային վիճակը Ե. դ.՝ կարելի է նաեւ պնդել, որ այն նույն վիճակով եղել է նաեւ Դ. դ. վերջին Սահակ Պարթևի հունարեն նախնական վարքում, որը, սակայն, անտեսել է Հովհան Ոսկեբերանը եւ «Ներբողեան»-ում չի արտացոլել: Եւ իրոք, Ոսկեբերանը կարող էր չկարեւորել այդ տեսիլը եւ միայն հիշատակել, բայց Սահակի համար այն ունեցել է սկզբունքային արժեք: Զէ՛ որ դրանով նա պետք է հաստատեր հայոց մկրտության եւ նրա գլխավոր սրբավայրի աստվածահաճո բնույթը: Միայն հարց է մնում, Սահակի նախնական բնագրում Ս. Շողակաթի հիմնումը, ըստ տեսիլի, Բագավանում էր, թե՛ Վաղարշապատում: Բագավանի օգտին վկայում է Խորենացին, իսկ Վաղարշապատի՝ Ե. դ. հայերեն մայր Ագաթանգեղոսը: Մի բան պարզ է, որ եթե Բագավանում եղած լինի, միեւնույնն է, նույն բնագրում եղել է նաեւ Վաղարշապատի սրբավայրերի հիմնարկերի մասին: Գուցե հենց Սահակի նախածեռնությունում է Բագավանի տեսիլը վերագրվել Վաղարշապատի նորակառույց մայր տաճարին՝ Ս. Կաթողիկեին, դրա

³ «Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», աշխատ.՝ Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանայեանց, Տփլիսի, 1909: Այսուհետ բնագրում կնշվեն մեջբերվող հատվածների պարբերությունների համարները:

համար էլ ժողովրդի մեջ պաշտոնական անվանը զուգահեռ կոչվել է նաեւ Ս. Շողակաթ:

Այսպիսով՝ տեսիլի դրվագը եւս յուրովսանն լույս է սփռում հայերեն մայր Ագաթանգեղոսի բնագրի պատմության վրա՝ հաստատելով, որ նրա հունարեն նախաբնագիրն ստեղծվել է երկու սրբախոսական աղբյուրների գրական «մոնտաժի»՝ համակցման հիման վրա:

* * *

Վերն արդեն ասվեց, որ մայր Ագաթանգեղոսը դեռեւս Ե. դ. աղբյուր է ծառայել Կորյունի, Եղիշեի, Փավստոսի, Խորենացու, Ղազարի եւ այլոց համար թե՛ պատմական տեղեկությունների եւ թե՛ գրական ոճի առումներով: Սակայն մեր քննարկման հաջորդ առարկան լինելու է բանասիրության մեջ Ժ. Գարիտի հարուցած նոր խնդիրը՝ կապված դավանաբանական բնույթի մի փոքր բնագրի հետ, որը կոչվում է «De Fide» կամ «Վասն հաւատոյ»:

Բանն այն է, որ Ֆրանսիացի արեւելագետ, ագաթանգեղագետ Ժ. Գարիտը, հանգամանորեն բնագրագիտական հետազոտության ենթարկելով վրացական Ժ. դ. շատրքերդյան ձեռագիրը, եկավ միանգամայն համոզիչ մի եզրահանգման, ըստ որի՝ Հիպպոլիտոս Բոստորացու երկերի շարքում դրված «Վասն հաւատոյ» երկն իրենից ներկայացնում է Ս. Երրորդության մի հավատո հանգանակ, որը քաղված է Ագաթանգեղա Պատմությունից, մասնավորապես նրա մասը կազմող «Վարդապետություն»-ից⁴:

Դեռ ավելին. շարունակելով եւ ամրացնելով Ժ. Գարիտի դրույթները՝ Ալբերտ Մուշեղյանն ապացուցեց, որ վրացերեն «Վասն հաւատոյ» երկի համար հայերեն աղբյուր է ծառայել ոչ միայն Ագաթանգեղոսի Պատմությունը, այլեւ Եւագրոս Պոնտացու «Հաւատք որ ի Նիկիայ» մեկնության հայերեն թարգմանությունը⁵:

Մինչեւ այդ, սակայն, Գարիտի բացահայտումին հաջորդեց Պ. Մուրադյանի աշխատությունը, որով հեղինակը փորձեց բացատրել վրացերեն De Frde-ի ծագման հանգամանքները՝ համարելով, որ այն ոչ թե

⁴ S^t G. GARITTE, Le traité géorgien “Sur la foi” attribué à Hippolyte, “Le Muséon”, t. LXXVIII, 1–2, Louvain, 1965, 122–123:

⁵ Ա. ՄՈՒՇԵՂՅԱՆ, Ագաթանգեղոսի Պատմությունը եւ հին վրացերեն «Վասն հաւատոյ» դավանաբանական երկը, ԼՀԳ, 1987, №3 (531), էջ 71–74:

Ազաթանգեղոսից է քաղված, այլ առանձին եղած հայերեն մի «Վարդապետություն»-ից, որը հետագայում ներմուծվել է նաեւ Ազաթանգեղոսի կազմի մեջ⁶:

Ա. Մուշեղյանն իր վերոնշյալ հոդվածում անդրադարձավ նաեւ այս նորահայտ մեկնաբանությանը եւ տվեց համարժեք գնահատական. «Նա (Պ. Մուրադյանը.— Ա. Ս.) հայտարարում է, թե վրացերենի թարգմանիչը «Վասն հաւատոյ»-ն Ազաթանգեղոսի Պատմությունից չի քաղել: Այսպիսի ընկալումը, իսկապես որ, թյուրիմացության հետեւանք է: Բանն էլ հենց այն է, որ վրացի անհայտ թարգմանիչը, ավելի ճիշտ՝ «Վասն հաւատոյ» երկը կազմող անհայտ մատենագիրը, միեւնույնն է՝ հայ թե վրացի, օգտվել է Ազաթանգեղոսի ամբողջական Պատմությունից եւ ոչ թե սոսկ միայն Ս. Գրիգորի Վարդապետությունից: Ժ. Գարիտի կազմած համեմատական տախտակից ցայտուն երեւում է, որ «Վասն հաւատոյ»-ում քաղվածքներ կան ոչ միայն «Վարդապետություն»-ից, այլեւ Պատմության առաջին գրքի 81—85 (IV, 1), 254 (III, 2) պարբերություններից, ինչպես նաեւ երրորդ գրքի §756-ից (II, 3): Ի լրումն սրա՝ մենք պարզեցինք, որ «Վասն հաւատոյ»-ի II, 3, X 4 եւ 11 հատվածներում քաղումներ կան նաեւ Ազաթանգեղոսի առաջին գրքի 253—254, 80 եւ 79 պարբերություններից: Ավելին. վրացերեն բառացի թարգմանված եւ օգտագործված է Ազաթանգեղոսի Պատմության վերջում զետեղված հավատո հանգանակի քսան կանոնների մեծ մասը՝ №№1—11 եւ 18 (Տփլիս, 1909, էջ 475—474): Այլեւս տարակույս չի մնում, որ անհայտ մատենագիր-թարգմանիչ ձեռքի տակ եղել է ոչ թե սոսկ Ս. Գրիգորի «Վարդապետություն»-ը, այլ հենց մեր այսօրվա Ազաթանգեղոսի ամբողջական Պատմությունը՝ եզրափակիչ հավատո հանգանակի հետ միասին: Այնպես որ, տվյալ դեպքում, որեւէ խնդիր չկա «Վարդապետություն»-ն Ազաթանգեղոսից անշատելու եւ վրացերեն «Վասն հաւատոյ»-ի հետ առանձին հարաբերելու համար»⁷:

Եւ իրոք, ամփոփելով Ա. Մուշեղյանի հավելումները Ժ. Գարիտի կազմած համեմատական տախտակին՝ պետք է հավաստիանալ, որ «Վասն հաւատոյ»-ի հատվածներից առայժմ իր բնագրային զուգահեռը չեն գտել «Ազաթանգեղայ Պատմութեան» մեջ ընդամենը 19 բնագրային

⁶ Պ. ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ, Ազաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունները, Երեւան, 1982, էջ 81:

⁷ Ա. ՄՈՒՇԵՂՅԱՆ, Ազաթանգեղոսի Պատմությունը եւ հին վրացերեն «Վասն հաւատոյ» դավանաբանական երկը, ԼՀԳ, 1987, №3 (531), էջ 65:

պարբերություն⁸, որոնց համար էլ, ամենայն հավանականությամբ, պետք է փնտրել այլ աղբյուրներ (Եւագրոս եւ այլն): Այսքանից հետո կարելու է դառնում հեղինակի եզրահանգումը. «Ագաթանգոսի հավատո հանգանակի նմանողությամբ եւ հիման վրա հայ-վրաց եկեղեցական միասնության շրջանում, ամենայն հավանականությամբ, Ե. դարում ստեղծվել է «Վասն հաւատոյ» հին վրացերեն հանգանակը՝ շարագրված ոչ միայն Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ եղած Ս. Գրիգորի «Վարդապետության» եւ մյուս քարոզների հավաքման միջոցով, այլեւ Եւագրի «Հաւատք որ ի Նիկիայ» մեկնության հայերեն թարգմանությունից, գուցե եւ այլ երկերից»⁹:

Թվում է՝ ամեն ինչ ասված է, բայց հետեւում է հանգուցյալ բանասեր Պ. Մուրադյանի պատասխանը՝ մեր միջնորդությամբ, քանի որ հայտնի է նրա տեսակետը: Ըստ այդմ՝ շատերդյան ձեռագրում հայտնված հիպպոլիտյան երկերը, այդ թվում եւ նրան վերագրված երկուսը, միասին են թարգմանվել հայերենից՝ իբրեւ մի շարք, հետեւաբար «Վասն հաւատոյ»-ի ստեղծման ու վրացերեն թարգմանվելու ժամանակի եւ այլ հանգամանքների մասին առանձին խոսելն անզգույշ քայլ կարող է լինել:

Բացի այդ՝ ինչո՞ւ ենք համոզված, որ մայր Ագաթանգեղոսի վերջում կցված հավատո հանգանակը հեղինակային է եւ ոչ թե հետագա խմբագրական ընդմիջարկում. չէ՞ որ Ե. դ. 30-ական թվականներին նրա առկայությունը գրքի վերջում՝ իբրեւ վարդապետության ինչ-ինչ դրույթների կրկնություն, անհասկանալի է: Կամ իբրեւ դավանաբանական ամփոփում՝ այն ինչով էր անհրաժեշտ 30-ականներին, երբ ողջ Հայ եկեղեցին համախոհ էր տիեզերական ժողովներին եւ միայն հակաաղանդավորական պայքարի որոշ խնդիրներ կարող էր ունենալ, ինչն արտացոլված է վարդապետության մեջ: Վերջապես կա երկու մասնագետներին բնորոշ մի ընդհանուր սխալ, ըստ որի՝ «Վասն հաւատոյ» երկն ստեղծվել է Ե. դարում, արդեն կարելու չէ՝ սկզբներին թե կեսերին, հայերեն թե վրացերեն, ինչը հակասում է մի շարք պայմանների: Շարունակելով վերոբերյալ դատողությունը՝ իբրեւ առաջին պայման պետք է նշել այն, որ «Վասն հաւատոյ» երկի համար աղբյուր դարձած հանգանակային հավելվածը, դատելով նրա երրորդաբանական շեշտադրումից, մայր Ագաթանգեղոսի վերջին կցվել կարող էր ամենաշուտը Զենոն կայսեր հռչակած

⁸ Անդ, էջ 71:

⁹ Անդ, էջ 80:

նոր դավանական ուղղության՝ «Հենոտիկոնի» ազդեցությամբ, հետեւաբար, Ե. դ. վերջին տասնամյակին՝ Հովհան Մանդակունու օրոք, երբ Հայ Եկեղեցին կայսրության դավանաբանության հետ համաքայլ լինելու համար վերանայեց նախընթաց երեք տասնամյակների դավանական ընթացքը եւ դրա հետ կապված՝ որոշ բարեփոխումներ կատարեց (օրինակ՝ վերստին միավորեց Ս. Ծննդյան եւ Մկրտության տոները): Ե. դ. վերջում Ագաթանգեղոսին հավելված դավանաբանական ամփոփիչ դրույթները, քաղված լինելով իր իսկ կազմում եղած «Վարդապետություն»-ից, ցույց են տալիս, որ Ս. Երրորդության զենոնյան հավատամքը վերադարձ է դեպի Հայ եւ Ընդհանրական Եկեղեցու 30—40-ական թվականները, այսինքն՝ մինչքաղկեդոնական ժամանակները:

Երկրորդ պայմանն այն է, որ «Վասն հաւատոյ» երկը հիշյալ հանգանակային հավելվածի օգտագործումով կարող էր ստեղծվել ոչ թե ինքնանպատակ, այլ որպես Ս. Երրորդության հավատո հանգանակ՝ հատուկ մի դավանաբանական պատվերի համաձայն: Ընդ որում՝ այդ պատվերը ենթադրել է տալիս, որ նոր հանգանակի՝ «Վասն հաւատոյ»-ի ծրագիրն ընդգրկում է ոչ միայն երրորդաբանական հավելվածն ու «Վարդապետություն»-ը, այլեւ ողջ Ագաթանգեղոսն ու Եւագրոսի վերոհիշյալ մեկնության պիտանի դրույթները: Ի դեպ, Եւագրոսի «Հաւատք որ ի Նիկեայն» աղբյուրը, որ Ե. դ. հայերեն վաղ թարգմանություններից է¹⁰, օգտագործվել է նաեւ Պրոկլ պատրիարքին ուղղված Սահակի ու Մաշտոցի պատասխան նամակում¹¹, որտեղ խոսվում է նաեւ Հայաստանում աղանդների դեմ մղվող պայքարի մասին, ինչն արտացոլվել է «Վարդապետության» մեջ: Սա նշանակում է, որ «Վասն հաւատոյ»-ի կազմողները Սահակի վերոնշյալ նամակի շնորհիվ գիտակցել են Եւագրոս Պոնտացու մեկնության կարեւորությունը Ս. Երրորդության հավատքի տեսակետից:

Թե ով է եղել նման դավանաբանական ծրագրային բանաձեւի պատվիրատուն, դժվար է ասել, բայց պետք է նշել, որ այն, որքան էլ թարգմանական, հիշեցնում է «Կնիք հաւատոյ»-ում դրված Բաբկեն կաթողիկոսի գրության, ինչպես նաեւ «Թուղթ առ Պարսս» երկի եզրաբանությունն ու մտածողությունը: Հայտնի է, որ Բաբկեն Օթմսեցու հրավիրած

¹⁰ Յ. ԳԱԹՐՃԵԱՆ, Հանգանակ հաւատոյ, որով վարի Հայաստանեայց Եկեղեցի, Վիեննա, 1891, էջ 22 («Թարգմանութեան լեզուն V դարու առաջին կէսին նկարագրական եղած լեզուն է, որն անկէ ետքը անմասնելի մնացած է»):

¹¹ Ա. ՄՈՒՇԵՂՅԱՆ, անդ, էջ 73:

Դվինի առաջին ժողովը երկու դավանաբանական վավերաթուղթ է ստեղծել, մեկը «Թուղթ առ Պարսս», իսկ մյուսը՝ Շիմոն բեթ Արշամա եպիսկոպոսին տրված նամակը՝ իբրեւ տեղեկանք Տիգրանի կաթողիկոսարան ներկայացնելու առ այն, որ Շիմոնը եւ իր համայնքը դավանապես հետեւում են կայսերական ուղղությանը, որովհետեւ նման են Հայոց, Վրաց եւ Աղվանից եկեղեցիների դավանանքին: Դա Շիմոնին ու իր եկեղեցուն կտար ազատ դավանելու եւ գործելու իրավունք, քանի որ Տիգրանի եւ Կ. Պոլսի միջեւ կնքված (505 թ.) հաշտության պայմանագրի համաձայն՝ Պարսկաստանը պարտավոր էր իր տարածքում հանդուրժել կայսեր դավանանքի հետեւորդներին: Ահա այս երկրորդ նամակը, որ տրվել է Շիմոնին՝ իբրեւ դավանաբանական հավաստագիր, մեզ չի հասել, այն, հավանաբար, այրվել է Դվինի կաթողիկոսարանի հրդեհի ժամանակ (571—72 թթ.): Սակայն մինչեւ այրվելը հասու է եղել կաթողիկոսական դիվանից օգտվողներին... «Վասն հաւատոյ» անվան տակ: Այսինքն՝ մեր խնդրո առարկա երկը կարելի է նույնացնել Շիմոնին առձեռն տրված դավանաբանական նամակի հետ, որովհետեւ վերջինս իր բնույթով պետք է լիներ Ս. Երրորդության հավատո հանգանակ, ինչպես որ է «Վասն հաւատոյ»-ն: Այն՝ իբրեւ Հայ, Վրաց, Աղվանից եկեղեցիների միասնական դավանաբանական ուսմունք, Դվինի առաջին ժողովի կողմից ընդունվելուց հետո պետք է որ թարգմանվեր նաեւ հիշյալ եկեղեցիների լեզուներով, էլ չասած՝ ասորերեն եւ պարսկերեն, ուստի եւ հնարավոր է, որ օրերից մի օր ի հայտ գա մեզ անհայտ ձեռագրերից մեկում: Այն ժամանակ վերջնական կհաստատվի կամ կհերքվի վերոբերյալ ենթադրությունը «Վասն հաւատոյ»-ի եւ Դվինի I ժողովի դավանաբանական հանգանակի նույնության մասին: Բայց շարունակելով դատել նույնության օգտին՝ պետք է ընդունել, որ Զ. դ. կեսերին՝ մինչեւ կաթողիկոսարանի հրդեհը, «Վասն հաւատոյ» երկը, իհարկե, խմբագրական փոփոխումների միջոցով «ասորապարսկական» հետքերը թոթափելուց հետո, հայտնվել է Հիպպոլիտոս Բոստրացուն պատկանող կամ նրան վերագրվող երկերի կողքին եւ միասին արտագրվել իբրեւ հայերեն թարգմանությունների մի առանձին հեղինակային շարք: Իբրեւ կողմնակի մի վկայություն այդ մասին՝ կարելի է նշել «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուի կազմում Հիպպոլիտ Բոստրացուն վերագրված «Հարցմունք եւ պատասխանիք»-ը, որը բովանդակված է ու արտահայտչամիջոցներով համապատասխանում է «Վասն հաւատոյ»-ին, չնայած այնքան

ծավալուն չէ, որ հիմք տա Մ. վան էսբերոկին՝ ասելու, թե քաղաքորդը «Վասն հաւատոյ»-ի այն մասը, որը Ագաթանգեղոսում չի օգտագործել, ներառել է «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուի մեջ¹²: Դա նշանակում է, որ եթե այդ «Հարցմունք»-ը հատուկ «Կնիք»-ի համար չի արվել, ապա գրվել է Զ.—է. դդ. սահմաններին, ինչն էլ իր հերթին նշանակում է, որ Զ. դ. երկրորդ կեսի ընթացքում արդեն «Վասն հաւատոյ» երկը եղել է Հիպոլիտի գործերի շարքում: Հետեւաբար այն կարող էր թարգմանվել հայերենից վրացերեն արդեն պատրաստի վիճակում Զ. դ. վերջերին, անկախ նրանից, թե այն մինչ այդ թարգմանվել է Զ. դ. սկզբին՝ իբրեւ Դվինի ժողովի վավերաթուղթ, թե՛ չի թարգմանվել: Եթե անգամ թարգմանված է եղել, ուրեմն երկրորդ թարգմանչին անծանոթ է մնացել:

Ամփոփենք «Վասն հաւատոյ»-ի բնագրի կարճառոտ պատմութիւնը. Զ. դ. սկիզբ՝ Ագաթանգեղոս + Եւագրոս = «Վասն հաւատոյ»՝ իբրեւ Դվինի 1 ժողովի դավանաբանական հանգանակ, Զ. դ. առաջին կես՝ «Վասն հաւատոյ» իբրեւ առանձին երկ՝ Ս. Երրորդութեան հավատքի մասին, Զ. դ. երկրորդ կես՝ «Վասն հաւատոյ» իբրեւ Հիպոլիտին պատկանող երկ, Զ.—է. դդ. սահմանին՝ «Վասն հաւատոյ»՝ իբրեւ Հիպոլիտին պատկանող «Հարցմունք եւ պատասխանիք», որը վկայաբերվել է «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուի մեջ: Վերջապես, Զ. դարի վերջ — է. դարի սկիզբ՝ «Վասն հաւատոյ»-ի թարգմանութիւնը վրացերեն՝ Հիպոլիտի անունով երկերի շարքում:

Ինչ է տալիս «Վասն հաւատոյ»-ի վրացերեն բնագիրը մայր Ագաթանգեղոսի պատմութեանը: Այն, որ Ագաթանգեղոսը եղել է Հայ եւ քույր Եկեղեցիների դավանաբանական ուղեցույց եւ, որպէս այդպիսին, պատրաստի աղբյուր է ծառայել (Ե. դարից սկսած) հատկապէս Հայ Եկեղեցու կաթողիկոսական գիվանին մոտ կանգնած վարդապետաց համար: Եւ իրոք, մայր Ագաթանգեղոսի եւ Եւագրի «Հաւատքի նիկեայն» մեկնութեան հիման վրա գրված Սահակ Պարթեւի պատասխան նամակը Պրոկլին, «Վարդապետութեան» հիման վրա ստեղծված դավանաբանական հավելվածը Ագաթանգեղոսի վերջում, Ագաթանգեղոսի, նրա «Վարդապետութեան» ու հավելվածի, ինչպէս նաեւ Եւագր Պոնտացու մեկնութեան հայերեն թարգմանութեան հիման վրա ստեղծված «Վասն հաւատոյ» երկը՝ իբրեւ Դվինի ժողովի փաստաթուղթ կամ իբրեւ առանձին դավանաբանական

¹² Մ. ՎԱՆ ԷՍԲԵՐՈԿ, ՊԲՀ, անդ, էջ 28–34:

գրվածք, այդ գրվածքի վերագրումը Հիպպոլիտոս Բոստրացուն, ապա եւ դրա հիման վրա «Հարցումունք եւ պատասխանիք» կազմելը, ապա եւ Հիպպոլիտին վերագրված գործերի շարքում «Վասն հաւատոյ»-ի թարգմանութիւնը վրացերեն եւ այլն, այս ամենը կատարվել են Հայ Եկեղեցու կաթողիկոսարանին կից դիվանում, դրա համար էլ մեկը մյուսի համար հասանելի գրավոր աղբյուր է ծառայել: Կաթողիկոսարանի հրդեհով շատ բաներ վերացան, այդ թվում եւ հիշյալ գործը, բայց վրացերեն թարգմանութիւնը գիտութեան համար պահպանեց ոչ միայն բնագիրը, այլեւ նրա միջոցով ի հայտ եկավ ողջ պատմութիւնը: Հետաքրքիր կլինի, որ մի օր գտնվի «Վասն հաւատոյ»-ի՝ իբրեւ Դվինի ժողովի դավանաբանական վավերագրի վրացերեն թարգմանութիւնը (506 թ.) եւ պարզվի, որ այդ առաջին թարգմանութիւնը կատարվել է ավելի անսխալ, քան Հիպպոլիտին վերագրվածի թարգմանութիւնը, որովհետեւ առաջինը՝ իբրեւ պաշտոնական փաստաթուղթ, պահանջել է ավելի պատասխանատու եւ մասնագիտորեն ավելի բարեխիղճ վերաբերմունք¹³, որը հավանաբար արդեն է. դ. 10-ական թվականներից հետո, ի շարս այլ վավերագրերի, ոչնչացվել է Վրաց Եկեղեցու կաթողիկոսական դիվանից՝ իբրեւ հայ-վրացական եկեղեցական միասնութեան վկայագիր:

Այսպիսով՝ «Վասն հաւատոյ»-ի՝ Ժ. Գարիտի եւ նրա հետեւորդ Ա. Մուշեղյանի բնագրագիտական քննութիւնը, ի տարբերութիւն Մ. վան Էսթրոկի եւ Պ. Մուրադյանի, թույլ է տալիս պնդել, որ մայր Ագաթանգեղոսի «Վարդապետութիւնը» ձեւավորվել է երկու փուլով. առաջինը՝ Սահակ Պարթեւի կողմից՝ իբրեւ դարձաբանական ժանրի պահանջ, երբ դարձի հերոսը քարոզում է նոր հավատքը՝ ներկայացնելով Ս. Գրքի գլխավոր դրվագները (ըստ Դ. դ. վերջում գրված հունարեն վարքի ոսկեբերանյան վերարտադրման), երկրորդը՝ Մաշտոցի կողմից՝ իբրեւ մի ամբողջական վարդապետարան (ըստ Ս. Գրքի բոլոր գրքերի համառոտ դրույթների մեկնաբանման ու Սահակի հունարեն հատվածի թարգմանութեան եւ ընդարձակ խմբագրման):

Վերջինս էլ Ագաթանգեղոսի մնացյալ մասի հետ միասին (ներառյալ հավելվածը) աղբյուր է դարձել «Վասն հաւատոյ» պայմանական վերնագրով երկի համար Զ. դ. սկզբում: Հետեւաբար կարելի է հավաստել, որ նախնական հունարեն վարքում Սահակի ստեղծած վարդապետական

¹³ Օրինակ՝ առ աշօք (=առ ակամբք) արտահայտութիւնը վրացերեն սխալ չէր թարգմանվի՝ «առականքով», ինչպես նշել է Ն. Մառը: Տե՛ս Պ. ՄՈՒՐԱԳՅԱՆ, անդ:

միջուկը Մաշտոցի կողմից ընդլայնվել, դարձել է 65 օր տեւած մի քա-
րողչական ուսուցում, յուրօրինակ մի հայկական կատեխիզիս՝ օժտված
սուրբգրային մեկնություններով եւ հայրախոսական դատողություննե-
րով՝ ըստ Ռ. Թոմասնի եւ մյուս բնագրագետների: Հետաքրքիր կլիներ, որ
Մաշտոցի մեջբերած սուրբ աստվածաբան հայերի շարքում ի հայտ գար
նաեւ Հովհան Ոսկեբերանը, որը ժամանակին, կարգալով Սահակ Պար-
թեւի գրած հունարեն նախնական վարք-միջուկը, Ե. դ. սկզբներին ներ-
բողյան է նվիրել Ս. Գրիգոր Պարթեւին՝ արդեն իսկ կոչված Լուսավորիչ:

* * *

Ամփոփենք Ագաթանգեղոսի մինչեւ է. դ. ընկած բնագրային ուղին:
Այն, ինչ այսօր մենք կարդում ենք, չհաշված հավելվածը (Ե.—Ձ. դդ.) եւ
Տեսիլը (է. դ. սկիզբ), ստեղծվել է Ե. դ. 30-ական թվականներին: Հենց
դա էլ կոչվում է մայր Ագաթանգեղոս, որը ձեւավորվել է Սահակի գրած
հունարեն վարքի հայերեն թարգմանությամբ (Կորյուն), վարդապետու-
թյան ընդարձակ շարադրմամբ (Մաշտոց) եւ հայոց դարձի նկարագ-
րությամբ (Կորյուն)՝ Մաշտոցի ընդհանուր գրական «մոնտաժով»՝ հա-
մակցմամբ, եւ ճոխացուցիչ խմբագրմամբ, բայց նույն Սահակ Պարթեւի
ծրագրով: Է. դ. սկզբին Կոմիտասի խմբագրելուց հետո «Ագաթանգեղայ
Պատմութիւն»-ն այլեւս չի խմբագրվել, բայց, բնական է, ունեցել է բազ-
մաթիվ գրչական փոփոխումներ, որոնց լավագույն վկայությունը «Յու-
շարձան»-ի կրկնագիրն է¹⁴ (Թ.—Ժ. դդ.):

РЕЗЮМЕ

В основе армянского текста «Истории Агафангела (Агатангелоса)» ле-
жит житие Св. Григория Просветителя, составленное на греческом языке
Католикосом Армении Сааком Партевом в конце IV века. Единственным
читательским откликом на это житие является «Панегирик Св. Григорию»,
приписываемый Иоанну Златоусту.

Показано, что Иоанн Златоуст является подлинным создателем па-
негирика и автором пересказа и «переживания» мученичества святого.

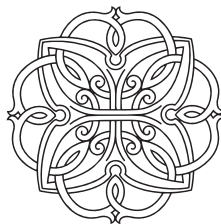
¹⁴ Տե՛ս Գ. ԳԱԼԵՄԲԱՐԵԱՆ, Ագաթանգեղոսի կրկնագիր բնագիրը, Յուշարձան — գրական
ժողովածոյ, Վիեննայ, 1911:

Панегирик представляет собой речь, произнесенную им по поводу празднования дня памяти Св. Григория в городе Кокисоне в Малой Армении в 404/405 году.

S U M M A R Y

The Armenian text of the “History” by Agathangelos is based on the life of St. Gregory the Illuminator, compiled in Greek by Armenian Catholicos Sahak the Parthian at the end of the 4th century. The only reader’s review of this text is the “St. Gregory’s Panegyric” ascribed to John Chrysostom.

In the article, John is presented as the real creator of the Panegyric and the author of the narrative that he orated on the commemoration day of St. Gregory in the city of Kokison in Lesser Armenia in 404/405.



ՎԱԶԱԳԱՆ ԱՎԱԳՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, դոցենտ, ԵՊՀ

2.–Թ. ԴԱՐԵՐԻ ՀԱՅ ՀՈԳԵՒՈՐ ԴԱՍԻ ԿԵՐՊԱՎՈՐՈՒՄԸ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԴՐԱՍԽԱՆԱԿԵՐՏՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Հովհաննես Դրասխանակերտցին եղել է Հայոց կաթողիկոս եւ ոչ երկրորդական դեր ունեցել Թ. դարավերջի եւ Ժ. դարի առաջին քառորդի հայ հասարակական-քաղաքական իրադարձությունների ծավալման մեջ: Հաջորդ դարերի մեր մատենագիրները նրան հիշում են Հովհաննես Դվնեցի, Հովհաննես Գառնեցի, ավելի հաճախ՝ Հովհաննես Պատմաբան անուններով: Իր ծանր եւ հալածական կյանքի համար նա ստացել է նաեւ «Մաշեալ» մականունը¹: Ստեփանոս Ասողիկը (Ժ.—ԺԱ. դդ.) նրան «ճարտասան» է անվանում², իսկ ԺԸ. դարի ժամանակագիր Դավիթ Բաղիշեցին՝ կոչում «անյաղթ փիլիսոփայ եւ պատմագիր»³:

Հովհաննես Դրասխանակերտցուց պահպանվել են «Պատմութիւն Հայոց», «Շարից հայրապետացն Հայոց յայտարարութիւնք» եւ «Խոստովանութիւն անշարժ յուսոյ...» երկերը⁴: Առաջինը Հայոց կաթողիկոսների կենսագրական համառոտ տվյալներով ցանկն է՝ սկզբից մինչեւ իր ժամանակը, իսկ երկրորդն ընդգրկում է Հայաստանի պատմությունը՝ նախնական ժամանակներից մինչեւ 924 թ.:

«Հայոց պատմություն»-ը, որը գրել է ծերության հասակում⁵, գլուխների բաժանված չէ, սակայն «գրված է մի զարմանալի հետեւողական ու միասնական ոճով»⁶: Երկն սկսվում է փոքրիկ առաջաբանով՝ «Յառաջաբան Պատմութեան», որտեղ հեղինակը շատ համառոտ ներկայացնում է գրքում պատմվելիք նյութը: Գերազանցապես հետեւելով Մովսես Խո-

¹ Տէս Հ. ԲԱՆԶԻՆՅԱՆ, Հովհաննես կաթողիկոս Դրասխանակերտցի, «էջմիածին», 1973, Գ., էջ 43:

² Տէս Մ. ԱՐԵՎՅԱՆ, Երկեր, հտ. Գ., Երեւան, 1968, էջ 480:

³ Հ. ԲԱՆԶԻՆՅԱՆ, Հովհաննես..., էջ 47:

⁴ Տէս «Մատենագիրք Հայոց», հտ. ԺԱ., գիրք Ա., Կազմ. եւ խմբագր. Պ. Յովհաննիսեան, Անթիլիաս, 2010, էջ 357—628:

⁵ Տէս Մ. ԱՐԵՎՅԱՆ, Երկեր, հտ. Գ., էջ 482. նաեւ՝ Մ. ՄԿՐՅԱՆ, Երկեր, հտ. 1, Երեւան, 1987, էջ 391:

⁶ Մ. ՄԿՐՅԱՆ, Երկեր, հտ. 1, էջ 393:

րենացուն՝ Դրասխանակերտցին գրում է հայոց ընդհանրական պատմություն՝ սկսելով համաշխարհային ջրհեղեղից ու Նոյի տապանից եւ շարունակելով Հաբեթի սերունդների ազգաբանությունմբ: Իրադարձությունների նկարագրությունն ավարտում է իր ժամանակի՝ Ժ. դարի առաջին քառորդի դեպքերի շարադրմամբ: Պատմությունն առանձնապես հետաքրքիր եւ կարեւոր է դառնում 850-ական թթ. սկսած: Բագրատունի Աշոտ Առաջին թագավորի իշխանության եւ թագավորության ժամանակների մասին որպես սկզբնաղբյուր հիշատակելով Շապուհ Բագրատունու պատմությունը՝ շատ համառոտ ինքն էլ է անդրադառնում այդ տարիներին⁷, ապա միանգամայն ինքնուրույն շատ ընդարձակ տեղեկություններով սկսում է պատմագրել Սմբատ Առաջինի թագավորության անհանգիստ, ողբերգական անցքերով լի ժամանակաշրջանի ու նրա որդի Աշոտ Երկրորդի գահակալության սկզբնական տարիների փոթորկալից իրադարձությունները:

Գիրքն ավարտվում է պատմական գրվածքին բնորոշ մի վերջաբանով՝ «Բան ինքնուրույն սակս յիշատակի անուան իւրոյ», որտեղ հեղինակը, դիմելով հայոց աշխարհիկ մեծամեծներին, եկեղեցու առաքյալներին, եղբայրներին, ցանկանում է, որ իր «այս պիտանի պատմութիւնը.... իբրեւ ցուցող հայելի» լինի նրանց համար եւ դուրս հալածի հանդգնությունն ու ճամարտակությունը, իսկ իր ընթերցողներին՝ մաղթում, որ «ախորժաբար» լսող լինեն իր «աղերսալի բանից եւ բաղաձայնութեան խրատին»՝ հրաժարվելով անմիաբանությունից («Մի՛ խոտորես չիք յարքունական ի կուռ պողոտայէն յաջ կամ յահեակ...»), ստից ու կեղծիքից, պատգամում հավատարիմ մնալ Աստծուն եւ «Որդւոյն սիրելոյ աստուածական պատգամացն լեռնացելոց» (էջ 362–367): Հեղինակի խոսքը եզրափակվում է ընթերցողին քաջալերող այն լավատեսությամբ, որ այդժամ ոչ թե թշնամիները կհաղթեն, այլ հայերն իրենց թշնամիներին կտապալեն⁸: Այս խորհրդածություններում, ինչպես եւ

⁷ «Արդ այսպէս ես աստանօր զքովանդակն ի նա (Շապուհ Բագրատունի.— Վ. Ա.) թողացուցեալ եւ որ ինչ հարկաւորաբար այժմ ինչ պիտոյ է ճառիս պատմութիւն, զայն եւեթ համառօտ քեզ ընձեռութիւն առնելով, փորձեցայց սակաւութիւն իբր ներածութեան եղանակաւ... ի մանկութենէ մինչեւ ցերեկոյն երիտասարդութեանն զԱշոտոյ որդւոյ Սմբատայ սպարապետի, զգործութիւնս եւ զքաջութիւնս եւ զպատերազմունս եւ զհրոսմունս յայլս եւ զայլոց եւս ի նա՝ բաւական բերցի քեզ առ ի Շապուհ պատմեալքն»: ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԴՐԱՍԽԱՆԱԿԵՐՏՅԻ, Հայոց պատմություն, Երեւան, 1996, էջ 134, 135: Այսուհետեւ այս գրքից հղումները կտրվեն շարադրանքում՝ փակագծերում նշելով էջը:

⁸ Տե՛ս Մ. ԱՐԵՂՅԱՆ, Երկեր, հտ. Գ., էջ 492:

Պատմության բազմաթիվ այլ տեղերում Դրասխանակերտցին հանդես է գալիս պատմականորեն ճիշտ գնահատականներով եւ դրսևորում է գաղափարական նպատակասլացություն:

Հովհաննես Դրասխանակերտցու անձի, կենսագրության, գործունեության եւ մասնավորապես նրա Պատմությանն առնչվող այլազան հարցերի վերաբերյալ ստեղծվել է բանասիրական շոշափելի գրականություն⁹, որը թեեւ լեցուն է իրարամբեր լարծիքներով ու հակասություններով, ենթադրություններով ու շփոթություններով, շատ դատումներ էլ արդեն հնացած են եւ անընդունելի, այնուամենայնիվ վստահորեն կարող ենք ասել, որ այս ասպարեզում հայ բանասիրությունն արձանագրել է էական նվաճումներ. «Պատմութիւն Հայոց» երկի կարեւոր արժանիքները բավական գնահատված են»¹⁰,— իրավացիորեն նկատում է Վ. Սաֆարյանը: Սակայն Հովհաննես Դրասխանակերտցու Պատմության ուսումնասիրությունը հիմնականում եւ առավելապես կրել է աղբյուրագիտական, գիտական-ճանաչողական ու պատմագիտական, քան գրականագիտական բնույթ: Եւ դա բնական է ու հասկանալի՝ պայմանավորված ժանրի նախորոշիչ դերով. չէ՞ որ այն իր էությունը ամենից առաջ պատմագիտական գործ է:

Դրասխանակերտցու Պատմությունը, անշուշտ, արժանացել է նաեւ գրականագիտական վերլուծությունների. շատ բանասեր-գիտնականներ, ինչպես, օրինակ, Մանուկ Աբեղյանը, Մկրտիչ Մկրյանը, Վազգեն Սաֆարյանը եւ ուրիշներ, անդրադարձել են նաեւ նրա գործի գեղարվեստական առանձնահատկություններին, հաստատել Դրասխանակերտցու՝ պատմիչ-գրող լինելու հանգամանքը: Սակայն հիշյալ հեղինակները, սովորաբար գրելով հայ միջնադարյան գրականության զարգացման ընթացքը ներկայացնող ամբողջական ուսումնասիրություններ եւ առանձին մենագրական գլուխներ նվիրելով միջնադարյան նշանավոր պատմիչ-հեղինակներից յուրաքանչյուրին, ուսումնասիրվող նյութի ծավալունությամբ պայմանավորված, սպառիչ ու ամբողջական մեկնաբանություն չեն տվել Հովհաննես Դրասխանակերտցու Պատմության գեղարվեստական բոլոր արժանիքներին, մասնավորապես պատմական հերոսների ամբողջական համակարգին եւ կերպարակերտման առանձնահատկություններին:

⁹ Տե՛ս Պ. ԽԱՉԱՏՐԵԱՆ, Հայ հին գրականության մատենագիտություն, Երեւան, 2016, էջ 345—347. նաեւ՝ Մ. ՄԿՐՅԱՆ, Երկեր, հտ. 1, էջ 391—407. Վ. ՍԱՖԱՐՅԱՆ, Հայ միջնադարյան գրականություն, Երեւան, 2016, էջ 146—154:

¹⁰ Վ. ՍԱՖԱՐՅԱՆ, Հայ միջնադարյան..., էջ 147:

Իհարկե, գրվել են նաեւ ակնարկային բնույթի հոգւածներ ու հետազոտութիւններ՝ երբեմն որպէս առաջաբան, ավելի հաճախ որպէս բանախոսութիւն կամ ընդհանուր գնահատանք, որոնցում սովորաբար արծարծվել են բանասիրական ուղղվածության հարցեր: Սույն հոգւածի նպատակն է Դրասխանակերտցու «Հայոց պատմութիւն»-ը գնահատել գրականագիտական տեսանկյունից՝ քննութեան նյութ դարձնելով հոգեւոր-կրօնական դասի քրիստոնյա ներկայացուցիչների կերպավորման առանձնահատկութիւնները: Անշուշտ, հաշվի ենք առել նաեւ այն կարեւոր հանգամանքը, որ եթէ Պատմութեան հերոսների ընդհանուր համակարգում պատմաքաղաքական որոշակի դեր խաղացած աշխարհիկ անհատներն արժանացել են գրականագիտութեան ուշադրութեանը, դարձել քննութեան հատուկ առարկա, ապա հոգեւոր դասն իր հիմնական մասով մնացել է չպարզաբանված:

Հայտնի է, որ միջնադարում Եկեղեցու առաջնորդները գործուն մասնակցութիւն էին ունենում երկրի ներքին կյանքին ու արտաքին հարաբերութիւններին: Ակներեւ է նաեւ, որ հինգերորդ դարի հայ պատմիչներն իրենց գործերում մեծ տեղ են հատկացրել հոգեւորականների կյանքին ու գործունեութեանը¹¹: Ինչպէս գրում է Եւա Մնացականյանը. «Հայ հոգեւոր դասը, հատկապէս բարձրաստիճան հոգեւոր հայրերը, սկսած հինգերորդ դարից եւ այնուհետեւ, մշտապէս եղել են մեր մատենագիրների ուշադրութեան կենտրոնում, ուստի պատմագիրները, հաշվի առնելով ազգի եւ հասարակութեան մեջ նրանց գրաված դիրքն ու դերը, մշակել են վերջիններիս կերպարակերտման այնպիսի կայուն սկզբունքներ, որոնք ավանդաբար փոխանցվել են ոչ միայն միջնադարյան, այլեւ նոր ժամանակների գեղարվեստական, մանավանդ՝ պատմագեղարվեստական գրականութեան հեղինակներին»¹²:

Այն հանգամանքը, որ գրականագետ Եւա Մնացականյանն իր հիշյալ աշխատութեան մեջ առանձին գլխով անդրադարձել է նաեւ Ե. դարի հայ պատմագրութեան մեջ հանդես եկող բոլոր նշանավոր հոգեւորականների կերպարներին՝ Գրիգոր Լուսավորիչ, Արիստակէս, Վրթանէս, Գրիգորիս, Հուսիկ, Ժերունի Դանիել քորեպիսկոպոս, Ներսէս Մեծ, Մեսրոպ Մաշտոց, Սահակ Պարթեւ, Հովսէփ Վայոցձորցի, Ղեւոնդյան-

¹¹ Տէս Մ. ՄԿՐՅԱՆ, Երկեր, հտ. 1, էջ 395:

¹² Ե. ՄՆԱՑԱԿԱՆՅԱՆ, Կերպարակերտման առանձնահատկութիւնները Ե. դարի հայ պատմագրութեան մեջ, Երեւան, 2007, էջ 18:

ներ, Գյուտ կաթողիկոս, Հովհան Մանդակունի, որոնք պատկերվում են նաև Դրասխանակերտցու Պատմության մեջ, նրանց անդրադառնալու պահանջ չենք տեսել: Թեև պետք է նկատել, որ կաթողիկոս պատմիչը նրանց ավելի հաճախ ազոտ գծերով է ներկայացրել, իսկ նախորդների երկերում նրանցից շատերի վերաբերյալ հիշատակություններ առհասարակ չկան կամ համառոտված են: Օրինակ՝ Գյուտ կաթողիկոսի կապակցությամբ Դրասխանակերտցին բավարարվում է ընդամենը նրա հայրապետության տարիների հիշատակմամբ՝ չմոռանալով, սակայն, նրա անվանը զուգորդել «մեծ» վերադիրը (էջ 62):

Հիշյալ հանգամանքը, կարծում ենք, բնական է ու բացատրելի, որ իր գրքի «Առաջաբան»-ում պատճառաբանում է եւ ինքը՝ պատմիչը՝ գրելով. «...այնուհետեւ հարկեալ իբր ի նաւապետէ իմեմնէ սրավարեցայ թիակօք ի մակուկի ճառիս, եւ զայս պատմութիւն առնել տաղտկացեալ տագնապեցայ: Սակայն ոչ ըստ գեղչկաց անարուեստից երկրորդեալ զայն ինչ զոր նախ քան զմեզ քաջք եւ բանաստեղծք արգոյակապք եւ զարմանալիք զարժանի բան պատմութեան անտուտ ի վերուստ արձանագրեցին... զի մի տղայաբար ինչ յանդգնեալ զմիանգամ գրեալսն երկրորդեցից եւ զքերթողացն արուեստ տապալեցից, եւ զայն վերժանողացն ծիծաղելիս յարկացուցից» (էջ 6, 8): Կնշանակի՝ ինքը մտածված, ուրիշներից առաժը համառոտելով, սեղմ բովանդակությամբ է ներկայացրել հին պատմությունը՝ անիմաստ գտնելով երկրորդել արդեն գրվածը:

Հինգերորդ դարավերջի կաթողիկոս Հովհան Մանդակունուց հետո՝ սկսած նրան հաջորդող Բաբգեն (Բաբկեն Ա. Ոթմսեցի)¹³ հայրապետից (էջ 64), ընդամենը մեկ-երկու նախադասությամբ, ավելի հաճախ սոսկ միմյանց շարունակող հոգեւոր առաջնորդների պաշտոնավարման ժամանակահատվածը տարեգրելով եւ որտեղից լինելը վկայելով՝ Հովհաննես Դրասխանակերտցին արագ առաջ է տանում իր պատմությունը՝ գրելով Սամվել (Սամվել Ա. Արծկեցի, էջ 64, 66), Մուշե (Մուշե Ա. Այլաբերացի, էջ 66), Սահակ (Սահակ Բ. Ուղկեցի, էջ 66), Քրիստափոր (Քրիստոփոր Ա. Տիրառիշցի, էջ 66), Ղեւոնդ (Ղեւոնդ Ա. Եռաստեցի, էջ 66), Ներսես (Ներսես Բ. Բագրեւանդցի, էջ 66), Հովհաննես (Հովհաննես Բ. Գաբաղենցի, էջ 66) կաթողիկոսների մասին: Նշվածներից միայն Բաբկեն

¹³ Այս եւ հետագա բոլոր կաթողիկոսների ամբողջական անուններն առնված են «Ամենայն Հայոց կաթողիկոսներ», պրակ Ա., Սբ. էջմիածին, 2008 հանրագիտարանից:

կաթողիկոսի կապակցությամբ վկայում է, որ նա Նոր քաղաքում (Վաղարշապատ) Հայոց, Վրաց, Աղվանից եպիսկոպոսների ժողով է գումարել՝ մերժելով Քաղկեդոնի որոշումները (էջ 64)։ Իսկ Ներսես Բագրեւանդցու մասին պատմում է, թե ինչպես նրա «մշտաջան» աղոթքներով Խաղամախ դաշտում Վարդան Մամիկոնյանի զորքն անխնա կոտորում է պարսից Խոսրով Անուշըռովան արքայի ուղարկած հրոսակներին (էջ 66)։ Այս փոքր դրվագն ակամայից հիշեցնում է Ներսես Մեծի՝ Զիրավի ճակատամարտում, Նպատ լեռան գլխին կանգնած, աղոթք անելը, երբ նա, իր «մշտատարած» բազուկները երկինք բարձրացրած, Տիրոջից խնդրում էր խնայել իր ժողովրդին ու չմատնել անաստված հեթանոսների ձեռքը¹⁴, որը, իր հերթին, «նմանություն է Մովսես մարգարեի աղոթելուն բլրի վրա՝ Ամաղեկացիների հետ պատերազմելու ժամանակ»¹⁵։

Հետաքրքիր է, որ Հովհաննես Բ. Գաբաղենցի կաթողիկոսի մասին խոսելիս Դրասխանակերտցին նրա անվան դիմաց դնում է «ոմն» բառը, որը, թերեւս, կարելի է բացատրել այն հանգամանքով, որ վերջինս իր անձով, կենսակերպով ու հայրապետական 17-ամյա գործունեությամբ, ըստ պատմիչի, որեւէ էական եւ ուշագրավ գործ չի կատարել, դրա համար արժանացել է այդօրինակ գնահատականի։ Նման մոտեցումը՝ խոսքի հակիրճությունը, առավել եւս լռությունը, կարծում ենք, կարելի է դիտարկել որպես հեղինակային կերպարակերտման սկզբունք։ Նույն կերպ Անաստաս Ակոռեցի «մեծ կաթողիկոսին» հաջորդած Իսրայել Ա. Ոթմսեցի (էջ 96), Տրդատ Բ. Դասնավորեցի, (էջ 108), Ստեփանոս Դվնեցի, (էջ 110), Հովաք Ա. Դվնեցի, «որը Ոստանից էր» (էջ 110), Գեւորգ Ա. Բյուրականցի, «որ Արագածոտն գաւառից էր» (էջ 114), կապակցությամբ պատմիչը բավարարվում է սոսկ նրանց հայրապետության տարիների արձանագրմամբ՝ հարկ չհամարելով անգամ չափավոր խոսքի։

Հակառակ սրան՝ Հովհաննես Դրասխանակերտցին մի ներբողային մուտքով է սկսում իր խոսքը Մովսես Բ. Եղիվարդեցի կաթողիկոսի մասին. «Յետ սորա (Յովհաննէս Բ. Գաբաղէնցի կաթողիկոսի.— Վ. Ա.) ապա զՄովսէս զայն Աստուծոյ, որ յեղիվարդ գեղջէ... կացուցանեն յԱթոռ Սրբոյն Գրիգորի» (էջ 68)։ Մովսես կաթողիկոսի կարեւոր ձեռնարկումներից մեկը լինում է այն, որ նրա հրամանով «քերթողք

¹⁴ Տէս ՓԱՎՍՏՈՍ ԲՈՒԶԱՆԴ, Հայոց պատմություն, Երեւան, 1968, էջ 237–238, նաեւ՝ Մովսէս ԽՈՐԵՆԱՑԻ, Հայոց պատմություն, Երեւան, 1981, էջ 370, 371։

¹⁵ ՓԱՎՍՏՈՍ ԲՈՒԶԱՆԴ, Հայոց պատմություն, էջ 46։

եւ գիտունք արուեստին» սահմանում են հայոց թվականության կարգը, որ պատմիչը գնահատում է որպես առաջընթաց շարժում եւ արվեստի տարբեր մասերի հիմք: «Եւ այսպէս ըստ հայկականս լեզուի տուեալ տօմար տօնից տարեկանաց, յայնմհետէ ոչ կարօտանանային իբրեւ մուրացիկ իմն առնելով յայլոց ազգաց զպիտանի խորհրդոցն արարողութիւնս» (էջ 68),— ոգեւորված գրում է նա: Դրասխանակերտցու այս կարճ, բայց հերոսի գործի էությունն արտահայտող խոսքի արվեստը ցույց է տալիս կաթողիկոսի իրականացրած բարենորոգման նշանակությունն ազգային-կրոնական կյանքի ինքնուրույնացման ամրապնդման հարցում:

Մովսես Եղիվարդեցի կաթողիկոսի կյանքից հիշատակվում է եւս մի կարեւոր դրվագ: Նրա կողմից Վրաց կաթողիկոս ձեռնադրված Կյուրիովնը, «իւր փառամոլ գոռոզութեանը հետեւելով ու դավաճանելով երկրի նախահայրերին», մերժում է ուղղափառ հավատը, ընդունում Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները՝ արժանանալով Մովսեսի կշտամբանքին: Սակայն, միեւնույնն է, նա, ինչպես գրում է Դրասխանակերտցին, «ոչ ախորժեալ առնուլ զդեղ ի դեղատուէ իմաստնոց», եւ հենց այդ ժամանակ հասնում է Մովսեսի վախճանը, որը հայրապետական Աթոռին նստել էր երեսուն տարի (էջ 68, 69): Եթե Դրասխանակերտցու ներկայացրած հանգամանքների համառոտ գնահատականները մի կողմից ցույց են տալիս սուրբ հայրերի դավանությանը հավատարիմ կաթողիկոսի սկզբունքային նվիրվածությունը, Հայ Եկեղեցու ինքնության ամրապնդման ջանքերը, ապա մյուս կողմից բացահայտում են ճշմարիտ ուսմունքից հեռացած կրոնավորի մոլորությունը: Եւ հենց այստեղ, կարծեք, ի հակադրություն Կյուրիովնի դավաճանության, Դրասխանակերտցին իր շարադրանքի ընթացքը միջնորդավորում է պարսից Կավատ արքայի որդի Խոսրովի՝ վախճանվելուն մոտ ամբարիշտ կռամոլությունից քրիստոնեության գալու մասին պատմությունամբ, որ դարձյալ տեղի էր ունեցել Մովսես կաթողիկոսի ժամանակ (էջ 68): Այս կերպ, կարծում ենք, պատմիչը ձգտել է ապացուցել քրիստոնեական ուղղափառ հավատի առավելությունն ալլադավանության, ցանկացած հերետիկոսության համեմատությամբ, իսկ կռապաշտ պարսիկի արմատական վերափոխումը, որ կատարվում է անգամ խոր ծերության հասակում, կարող էր առավել համոզիչ օրինակ լինել անհավատների ու հերձվածողների համար: Թերեւս այս նույն նպատակով դարձյալ Դրասխանակերտցին

հանգամանորեն պատմում է պարսից տոհմից, արքայական զարմից սերած մահմեդական Սուրհանի մասին՝ վկայելով, որ նա ինքնակամ գալիս է քրիստոնեության, դիմում Հայոց իշխան Գրիգոր Մամիկոնյանին եւ վերջինիս կնքահայրությունում ու Անաստաս Ակոռեցի կաթողիկոսի ձեռամբ մկրտվում եւ ստանում Դավիթ անունը (էջ 94)։ Հետագայում, ինչպես տեղեկանում ենք պատմիչից, արաբ ոստիկանն այս «նորահաւատ» Դավթին ծեր հասակում դաժանորեն խոշտանգում եւ նահատակում է Քրիստոսին հավատալու համար (էջ 96, 98)։

«Մեր մեծ հայրապետ» Մովսեսին հաջորդում է Ռշտունյաց եպիսկոպոս Աբրահամը (Աբրահամ Ա. Աղբաթանեցի), որը, ինչպես վկայում է Դրասխանակերտցին, Աղբաթանք գյուղից էր. նրան Հայաստան աշխարհի վրա վերակացու է կարգում Սմբատ Բագրատունին։ Հեղինակային բնութագրմամբ՝ նա «քրիստոսաւանդ կարգ ու կանոնով եւ առաքինահրաշ աշխատանքով» իր նախորդի նման ջանք է գործադրում Կուրիովինն ու նրան հնազանդվողներին դարձի բերել մոլոր ճանապարհից։ Սակայն երբ չի հաջողվում, Սմբատի եւ այլ նախարարների հրամանով նա Դվինում հրավիրում է եպիսկոպոսաց ժողով եւ նզովում Քրիստոսի եկեղեցու պառակտչին ու նրա համախոհներին՝ իբրեւ հերետիկոսների, եւ պահանջում անխաթար պահել մեր ճշմարիտ դավանանքի անբիծ ու ուղիղ հավատը։ Այս հայրապետը մեծարվում է նաեւ իր եկեղեցաշինություններ, նա Դվին քաղաքում վերակազմում է քաջ Վարդանի Սահակ Պարթևի թոռան կառուցած Սուրբ Գրիգոր եկեղեցին, որը նախապես աղյուսով ու փայտով էր շինված (էջ 74)։

Եկեղեցաշինությամբ մեծարվում է նաեւ Ա. Աղցեցի կաթողիկոսը, որի ստեղծագործությամբ, ինչպես գիտենք, սկիզբը դրվեց է. դարի հայ մշակութային վերելքի¹⁶, եւ որի հանձնարարությամբ կազմվեց «Կնիք հաւատոյ» դավանաբանական նշանավոր ժողովածուն՝ ուղղված քաղկեդոնականության դեմ¹⁷։ Ամենայն հավանականությամբ այս նշանավոր կաթողիկոսի մասին ընդարձակ տեղեկություններ հաղորդելը թողնելով Սեբեոսին¹⁸ Դրասխանակերտցին բավարարվում է ընդամենը նրա իրա-

¹⁶ Տէս Հ. ԲԱՆԶԻՆՅԱՆ, Շարականի գրապատմական ուղին (5–14-րդ դարեր), Երեւան, 2012, էջ 97։

¹⁷ Տէս Մ. ՄԿՐՅԱՆ, Երկեր, հտ. 1, էջ 267. հմմտ. Եղիշե ավագ քհն. Սարգսյան, Դրվագներ Հայ եկեղեցու պատմության, Սբ. էջմիածին, 2020, էջ 77–80։

¹⁸ Տէս «Պատմություն Սեբեոսի», աշխատասիրություններ Գ. Վ. Աբգարյանի, Երեւան, 1979, էջ 112, 116, 118, 121, 129։

կանացրած շինարարական բարեկարգումներն արձանագրելով. «Ձայսու ժամանակաւ մեծ հայրապետն Կոմիտաս զվկայարանն սուրբ Հռիփսիմեանց, որ նախ խրթին եւ փոքրատեսակ իմն էր շինեալ՝ եւս հրաշապէս եւ վայելուչ եւ նազելի եւ պայծառ շինուածով յարդարէր... Յետ որոյ ապա քակեալ սորա զփայտայարկ գմբէթ սրբոյ կաթողիկէին, որ ի Վաղարշապատ քաղաքի՝ շինէ զնա գեղեցկայարմար եւ չքնաղատես կոփածոյ քարամբք» (էջ 76, 78):

Կոմիտաս կաթողիկոսի հաջորդի՝ Քրիստոփոր Բ. Ապահունու մասին Դրասխանակերտցին չի ցանկանում դատել ուրիշներից լսածով, թե նա «խառնակիչ լեզու» ուներ եւ շարախոսություններով հայոց մարգպան Վարազտիրոցին շարացրել էր իր եղբայրների դեմ, եւ չնայած նաեւ նրան, որ Սեբեոսը եւս նույն համոզմանն է վերջինիս կապակցութեամբ եւ նրան ներկայացնում է շատ մոռյալ գույներով. «...Եւ նա (Քրիստոփորը.— Վ. Ա.) դիպաւ այր հպարտ եւ ամբարտաւան, որոյ լեզու իւր էր իբրեւ զսուր սուսեր: Սա բազում խռովութիւն յուզեաց եւ արկ սուր ի մէջ ընդ ասպետ եւ ընդ եղբայր իւր շարախօսութեամբ»¹⁹: Մինչդեռ, ըստ Դրասխանակերտցու, այս հայրապետը փայլել է «աշխատասիրութեամբ, բազմաշխատ քրտինքով, հաստատուն պահեցողութեամբ, աղօթքների պաշտպանութեամբ, ամեն գիշերուայ ժամերգութեամբ» (էջ 79):

Ուշագրավ է, որ Քրիստոփորին փոխարինող կաթողիկոսի՝ Եզր Ա. Փառաժնակերտցու մասին, որի կաթողիկոսական Աթոռ բարձրանալը, ի դեպ, համընկավ Հայաստանի տարածքով խաչափայտի գերեզարծին, Սեբեոսի եւ Դրասխանակերտցու հայացքները դարձյալ չեն համընկնում, եւ նրան վերաբերող պատմությունները վաղուց ուշադրութեան են արժանացել՝ առիթ տալով երբեմն իրարամերժ կարծիքների²⁰: Բայց քանի որ Դրասխանակերտցու Պատմության մեջ հանդես եկող հոգեւորական գործիչների գործունեության ստուգում-ճշգրտումը դուրս է մեր քննության նյութի շրջանակներից, ապա բավարարվենք միայն նրանով, որ եթե Սեբեոսը Եզրին ներկայացնում է որպէս «այր խոնարհ եւ հեզ, որ ոչ կամէր զոք ցասուցանել, եւ ոչ ելանէր ի բերանոյ նորա բան

¹⁹ Անդ, էջ 129:

²⁰ Տե՛ս Մ. Մարգարէ, Երկեր, հտ. 1, էջ 267—268, ԵԶՆԻԿ ՎՐԴ. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանությունը, «Էջմիածին», 1993, Ա.—Բ.—Գ., էջ 78—79, Տ. ԱՆԿՐԵԱՍ ԱՐԴ. ԵԶԵԿՅԱՆ, Հովհան Մալրազումեցու կյանքի եւ գործունեության շուրջ, «Էջմիածին», 2018, Զ., էջ 30—48:

տգեղ»²¹, ապա Դրասխանակերտցին չի վարանում նրան ու նրա յուրայիններին տգիտության ու Աստվածաշնչին անծանոթ լինելու պատճառով տգետ անվանել (էջ 80): Բանն այն է, որ երբ հունաց Հերակլ կայսրը ջախջախում է պարսից Խոսրով Երկրորդի զորքերը, եւ բյուզանդացիները դարձյալ տիրում են մեր երկրի մեծ մասին, Հայաստանի կառավարիչ ՄԺԵԺ Գնունին, որին այդ պաշտոնին նշանակել էր կայսրը, Եզր կաթողիկոսին պատվիրում է «երթալ լինել կցորդակից եւ հաղորդ կայսեր ի գործ մասին խոստովանութեան հաւատոյ» (էջ 80): ՄԺԵԺը նաեւ Եզրին սպառնում է, որ եթե նա հրաժարվի, ապա կզրկվի կաթողիկոսությունից, եւ նրա փոխարեն նորը կընտրվի: Ուշագրավ է, որ այս հերոսը հեղինակային բնութագրումներին զուգահեռ առավելապես բացահայտվում է գործողությունների, ուրիշների հետ ունեցած հարաբերությունների միջոցով: Նա հանդիպում է Հերակլին ու ձեւական բնույթ կրող դավանաբանական վիճաբանությունից հետո ընդունում քաղկեդոնականությունը եւ հաղորդվում «հերձվածողի» հետ²²: Իբրեւ հատուցում իր այս քայլի՝ Եզրը որպես պարգեւ արքայից ստանում է Կողբ գյուղաքաղաքի երրորդ մասը՝ իր աղահանքով, եւ վերագառնում Դվին, որտեղ Եկեղեցու կղերականները շտապ նրան ընդառաջ են գնում:

Հետաքրքիր է, որ այս իրողությունը Դրասխանակերտցին բացատրում է նրանով, թե Եզրը կայսեր հետ հանդիպման գնալիս իր հետ տանում է ոչ թե «զօհան փակակալ սրբոյն Գրիգորի, որ էր յայնմ ժամանակի փիլիսոփայ կատարեալ եւ Աստուածային Գրոց գիտութեան բանիբուն ճանաչէր. այլ զայլ ոմն զիւր քեռորդի՝ կիսակատար ուսմամբ...» (էջ 80): Եւ դա է պատճառը, որ կաթողիկոսին գիմավորող հոգեւորականների հետ Հոհանը (նաեւ՝ Հովհան) չի ներկայանում նրան՝ ըստ պատշաճի երկրպագություն տալու: Եւ հենց այստեղ գեղեցիկ մանրամասներով Դրասխանակերտցին պատմում է Եզրի եւ Հովհանի բախման մասին, որի շնորհիվ կերպարավորվում է նաեւ «փիլիսոփոսն Յոհան»: Երբ Հովհանը մերժում է կաթողիկոսի հետ տեսությունը՝ պատճառաբանելով, թե ինչպես կարող է ինքը ողջունել մեկին, ով խախտել է ուղղափառ հայրերի կանոնները, Եզրի հրամանը սաստկանում է, եւ Հովհանին ստիպելով են մտցնում նրա մոտ. «Եւ իբրեւ յանդիման եղեւ՝ ասէ կա-

²¹ «Պատմութիւն Սեբէոսի», էջ 129:

²² Տէս Մ. ՄԿՐՅԱՆ, Երկեր, հտ. 1, էջ 268:

թողիկոսն, «խրոխտաբար իմն ամբարհաւաճութեան ընդվզեալ թուիս, վասն այնորիկ ախտակրեալ սրտիւ ոչ ելեր ընդառաջ մեր եւ ոչ տեսեր զմեզ»: Եւ նա ասէ. «Խրոխտումն եւ ամբարհաւաճութիւն յիս ոչ գտանի, այլ ջատագով ճշմարտութեանն լինել հաւանիմ: Բայց քո յիրաւի կոչեցաւ անունդ Եզր, վասն զի յեզր տարեալ հաներ տրոհեցեր զՀայաստանեայս՝ քակեալ զսահման հաւատոյ Հարցն մերոց ուղղափառաց...»: Ապա հրամայէ Եզր մուրցացի տանջել զպարանոց նորա եւ զկզակս. իսկ Յոհան ձեռս ի վեր ամբարձեալ ասէ, թէ «Ահաւասիկ զնացի խնդալով յերեսաց ատենին, զի վասն անուանն Տեառն արժանի եղէ անարգելոյ» (էջ 80, 82): Այս ասելով՝ Հովհանը հեռանում է Բջնի ամրոցի լեռան ծործորում գտնվող Մայրո վանք եւ հաստատվում այստեղ: Եւ իբր կաթողիկոսի կատարած բառախաղի շնորհիվ Մայրո վանքի անունը փոխվում է Մայրագոմի, իսկ Հովհանը կոչվում է Մայրագոմեցի (էջ 82): Հետաքրքիր է, որ Հովհանն էլ կաթողիկոսի «Եզր» անունը, ինչպես տեսանք, հեզնաբար ստուգաբանում է իբրեւ սահման, որից խախտվեցին ու խաթարվեցին հայոց ճշմարիտ հավատքի հիմքերը: Անշուշտ, դժվար է միանշանակ ասել՝ այս ամենն իրապատճում է, թե ունի բանահյուսական ծագում, սակայն, ինչ էլ լինի, մի բան պարզ է, որ մեկնաբանությունները փայլում են տպավորիչ գեղարվեստականությունով:

Հետագայում Եզրի հալածանքների հետեւանքով Հովհանը Բջնից տեղափոխվում է Գարդման գավառ, որտեղ, ինչպես Դրասխանակերտցին է նշում, վարում է ճգնավորական կյանք՝ հետեւելով ամեն մի առաքինի գործի: Ինչպես նախկինում հիշյալ Քրիստափորի կապակցությամբ պատմիչը չէր հավատում նրա շուրջ ձեւավորված ամբաստանություններին, այնպես եւ Հովհանի առնչությամբ գտնում է, որ զրպարտություն են այն լուրերը, թե «իբր դառն հերձուածս իմն նմա մուծանել յեկեղեցի սուրբ» (էջ 82): Բայց եթե պատմիչը կարող է հերքել Հովհանին ուղղված մեղադրանքները՝ դրանք համարելով նրա հակառակորդների ու թշնամիների կամքով հորինված գործ, ապա նրա աշակերտ Սարգսին չար հերձված վերագրելը գտնում է անառարկելի, քանի որ հենց ինքն էր ընթերցել նրա վնասակար գրությունները:

Վերջում, երբ պատմիչը խոսում է Եզրի մասին, որքան էլ արդեն ակնառու է դատապարտող վերաբերմունքը նրա նկատմամբ, սակայն չի շրջանցում այս հայրապետի շինարարական եւ բարենորոգչական գործունեությունը՝ փաստելով, որ նա վերակառուցել է Սուրբ Գայանե

եկեղեցին՝ կից քահանայական դասի համար բնակարաններ շինել տալով (էջ 82):

Դեռեւս Եզր կաթողիկոսի գահակալման շրջանում, արաբական ուժի ասպարեզ գալով, միջազգային քաղաքական հարաբերություններում տեղի են ունենում լուրջ տեղաշարժեր, որոնք իրենց անմիջական արձագանքն են գտնում նաեւ Հայաստանում²³: Արաբական ահազանացող այս սպառնալիքը մի կողմից, բյուզանդական քաղաքականության ձուլամետ դիրքորոշումը մյուս՝ առավել սաստկանում են հատկապես Եզր կաթողիկոսին հաջորդող Ներսես Գ. Տայեցի հայրապետի ժամանակ, որի կերպարը, ի դեպ, բավականին ընդգծված է իր դաստիարակության մեջ ու փորձառությամբ, իր եկեղեցական նկարագրով, քաղաքական ու կենցաղային պահվածքով: Շնորհիվ այս ամենի՝ նրա կերպարն էականորեն տարբերվում է նախորդներից:

Ներսեսը նախ իրեն անարժան է համարում կաթողիկոսական Աթոռին՝ խորհելով, «որ այդ բարձր պաշտօնը չի կարող ըստ արժանաւոյն վարել»: Եւ հետո միայն, հնազանդվելով նախարարների մխիթարական ու հորդորող խոսքերին, համաձայնում է, եւ շնայած երկրում տիրող խռովահույզ վիճակին՝ նա շինարարական աննախադեպ գործունեություն է ծավալում՝ վերաշինելով «զհրդեհեալ զվկայարան մեծի նահատակին Սերգեայ», Դվինի Ս. Սարգիս եւ Խորվիրապի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցիները: Սակայն նրա կառուցած բազմաթիվ եկեղեցիների գոհարը դառնում է «հրաշալի բազմապայծառ» Սուրբ Գրիգոր կամ Զվարթնոց տաճարը²⁴, որի շուրջ հետագայում՝ «Այլ եւ կարգեալ կացուցանէր ի նմա ամբոխութիւնս երդումարդաց ըստ պայմանի քաղաքականաց. եւ ածեալ ջուր ի Քասաղ գետոյ՝ զամենայն աւազախիր առապար դաշտավայրն ի գործ արկանէր, տնկէր այգիս եւ բուրաստանս ծաղկոցաց» (էջ 90):

Ներսես հայրապետը նաեւ քաղաքական գործիչ էր եւ միջամտում էր երկրի աշխարհավարական հարցերին. նրա դիմումով բյուզանդացիները հայոց զորավար են նշանակում Ռշտունյաց տեր Թեոդորոսին, նրա միջնորդությամբ Վարազտիրոցը հաշտվում է կայսեր հետ եւ Հա-

²³ Տէս Մ. ԱՐԵՂՅԱՆ, Երկեր, հտ. Գ., էջ 473, Մ. ՄԿՐՅԱՆ, Երկեր, հտ. 1, 1987, էջ 270:

²⁴ Ցավոք, ինչպես գիտենք, Զվարթնոց տաճարը չի պահպանվել եւ հիմնովին ավերվել է Ժ. դարի վերջին քառորդում տեղի ունեցած երկրաշարժից. տէս Ս. ՍՐԿ. ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ, է. դարի եկեղեցաշինարարները, «էջմիածին», 1996, Ժ.-ԺԱ., էջ 102:

յաստանի վրա նշանակվում կուրապաղատ ու զորավար: Իսկ այն ժամանակ, երբ, ինչպես գրում է Դրասխանակերտցին, Թեոդորոս Ռշտունին ու մյուս նախարարներն ընկնում են հագարացիների ծառայության տակ եւ նրանց ահից դաշինք կնքում վերջիններիս հետ, Թեոդորոս կայսրը բարկանալով մեծ զորքով շարժվում է Հայաստան՝ այն իրեն ենթարկելու եւ իսպառ վերացնելու. Ներսես հայրապետի պաղատագին աղաչանքով է կանխվում նրա այդ մտադրությունը (էջ 88): Հետագայում նաեւ Ներսեսի խնդրանքը հարգելով՝ Մավի (Մաւեայ) ամիրապետն ուրախությամբ Հայոց պետության գլուխ հրամանատար է կարգում Գրիգոր Մամիկոնյանին (էջ 92): Այս ամենը նշանակում է, որ Ներսես Տայեցին արժանի է եղել նաեւ օտարների ակնածանքին, նույնիսկ թշնամուց վայելել հարգանք ու հեղինակություն:

Ներսես Տայեցու կյանքից հետաքրքիր է եւս մեկ դրվագ: Հայաստան մտած հունաց Կոստանդին կայսեր հետ Դվինի կաթողիկոսարանում հռոմեացի քահանաների մատուցած պատարագի ժամանակ Ներսես հայրապետը եւս ընդունում է կրոնական հաղորդություն՝ կամա թե ակամա պատճառ դառնալով հայ եպիսկոպոսների գայթակղության. «... շարժեցաւ հաւատն, զոր ընկալեալ էր ի սրբոյն Գրիգորէ եւ ցայն վայր անշուշտ կացեալ եւ մնացեալ» (էջ 88),— դառնությամբ գրում է Դրասխանակերտցին: Պատարագի ժամանակ, սակայն, եպիսկոպոսներից մեկը խուսափում է հաղորդվելուց եւ թաքնվում է ամբոխի մեջ: Կայսրը, իմանալով այդ մասին, նրան բերել է տալիս իր մոտ եւ պահանջում պատասխանել, թե ինչու նա չհաղորդվեց իր եւ հայրապետի հետ: Այս եպիսկոպոսը դիվանագիտական խորամանկ պատասխան է տալիս՝ ասելով, թե պատկառել է կայսրից: Իսկ Ներսես հայրապետի համար հայտնում է, թե նա երկու տարի առաջ ժողով է գումարել եւ որոշել նզովել բոլոր հերձվածողներին ու առավել եւս մերժել Քաղկեդոնի ժողովը: Այդ պատճառով կայսրը խորապես հանդիմանում է կաթողիկոսին, իսկ եպիսկոպոսը, միանալով մյուսներին, հաղորդվում է, օրհնում կայսրին՝ փոխադարձաբար օրհնվելով նրանից: Այս պատմությունը, որ հանգամանորեն մատուցում է եւ Սեբեոսը²⁵, մի շարք մութ կետեր ունի: Ամենից առաջ հետաքրքիր է, որ ո՛չ Սեբեոսը եւ ո՛չ էլ Հովհաննես Դրասխանակերտցին չեն տալիս այդ եպիսկոպոսի անունը, որը, ըստ Մ. Աբե-

²⁵ Տե՛ս «Պատմութիւն Սեբէոսի», էջ 167–168:

ղյանի, ամենայն հավանականությանը եղել է ինքը՝ Սեբեոսը²⁶։ Բացատրության կարիք ունի նաեւ այն հանգամանքը, որ պատմիչներից ոչ մեկը հաղորդությունից խուսափող այդ եպիսկոպոսի արարքը ո՛չ գովեստի է արժանացնում եւ ո՛չ էլ քննադատում։ Սակայն այդ հարցը դուրս է մեր ուսումնասիրության շրջանակից. միայն նկատենք, որ այն ժամանակ, երբ կայսրը հեռանում է Հայաստանից, Ներսես հայրապետը, երկնչելով Թեոդորոս Ռշտունու «սաստիկ ցասումից», քաշվում է ասպարեզից՝ մինչեւ նրա վախճանը, եւ վեցամյա հալածանքներից հետո նոր միայն վերադառնում է իր տեղը (էջ 90)։ Ինչ էլ լինի, ի դեմս Ներսես Տայեցի կաթողիկոսի՝ մենք տեսնում ենք գործունյա, լայնախոհ եւ ուժեղ կամքի տեր մի անձնավորության, որն իր ամբողջ կյանքը նվիրաբերեց Հայոց Եկեղեցուն եւ հայրենիքին՝ այն հեռավոր, փոփոխական ու հեղհեղուկ, ոչ հեշտ ու դյուրին ժամանակներում. «Սա էր այր բարեպաշտ եւ երկիւղած յԱստուծոյ, առաջնորդ գտեալ յոքնապատիկ կարգաց եւ ուղղութեանց, շինութեան եւ խաղաղութեան, ապահովութեան եւ բարեմասն լրութեան, որ գրեթէ յաշխարհի իբր յանապատի գոլով՝ հետեւէր զկնի ամենայն արդար վաստակոց» (էջ 92),— իր գնահատականը Տայեցու մասին ընդհանրացնում է Դրասխանակերտցին՝ բազմիցս նրա անվան դիմաց դնելով «մեծ» վերադիրը։

Քսան տարի վարելով երկրի հոգեւոր առաջնորդությունը՝ Ներսես հայրապետը վախճանվում է եւ ամփոփվում իր կառուցած գերեզմանոցում՝ Զվարթնոցի հյուսիսային կողմում։ Նա հայրերի մեջ, ըստ Դրասխանակերտցու, երեւաց ավելի հուշակավոր ու հոյակապ՝ դասվելով առաքելական կարգը (էջ 92)։ Այսպես, կաթողիկոս պատմիչը ջանք չի խնայում Ներսես Տայեցուն իբրեւ կատարելատիպ ներկայացնելու եւ գեղեցիկ բնութագրումներով զարգարելու համար։

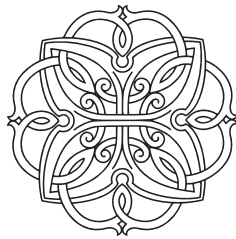
Ներսես Տայեցուց հետո հայրապետության գործն ստանձնում է նրա սենեկապետ Անաստաս Ա. Ակոռեցին, որի անունը վերելում հիշատակեցինք։ Սա իր գործունեությամբ մասամբ հիշեցնում է Մովսես Եղիվարդեցուն. հոգ է տանում հայկական անշարժ տոմարի ստեղծման մասին, որի համար իր մոտ է կանչում այդ արվեստին հմուտ Անանիա Անեցուն (Շիրակացի) եւ պահանջում հորինել այնպիսի տոմար, «զի բարեձեւագունից ոմանց եւ զմերս կշռադատեալ՝ մի՛ կարօտասցուք գալ ի զուգաւորու-

²⁶ Տէս Մ. ԱՐԵՂՅԱՆ, Երկեր, հտ. Գ., էջ 434։

թիւն Հռովմայեցւոց» (էջ 94, 96): Սակայն այդ գործն անկատար է մնում վերջինիս վախճանվելու պատճառով:

Անաստաս կաթողիկոսը եւս իր նախորդներից շատերի նման չի սահմանափակվում սոսկ աղոթելով, քրիստոնեութունն քարոզելով: Ներսէս Տայեցու տեւական տարագրության ժամանակ հսկում է Զվարթնոցի Ս. Գրիգոր կաթողիկէի կառուցումը, իսկ արդեն հայրապետության շրջանում իր ծննդավայրում նախաձեռնում ու կանգնեցնում է «պայծառապաճոյճ» եկեղեցի (Ակոռիի Ս. Հակոբ եկեղեցին)²⁷, իսկ վանքին կից, բացի հոգեւորականների համար կացարանները բարեկարգելուց, տնանկների, աղքատների համար հանգստի տեղեր է շինել տալիս: Փառաբանելով Անաստաս հայրապետին՝ Դրասխանակերտցին նրան եւս կոչում է «մեծ»:

Շարունակութունը՝ հաջորդիվ



²⁷ Տե՛ս ԵՂԵՆ ԱՎԱԳ ՔԶՆ. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 108. հմմտ. Գ. ԲՐՈՒՏՅԱՆ, Անաստաս Ա. Ակոռեցի. «Ամենայն Հայոց կաթողիկոսներ», էջ 18:

ԳՈՒՐԳԵՆ ԽԱԶԱՏՐՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ՎՊՀ

ԱՁԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ԵՒ ՈՒՂԵԿՑՈՂ ԲԱՌԵՐԻ ԿԱՊԱԿՑԱՆ ՔԵՐԱԿԱՆԱԿԱՆ ԿԱՂԱՊԱՐՆԵՐԸ ԿԱՄԵՆԻՅԻ ՂԱՅԿԱԿԱՆ ՊԱՏԱՐԱՆԻ ԱՐՁԱՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ (ԺՁ. ՂԱՐ)

Նատկանվանագիտության, մասնավորապես մարդանվանագիտության բնագավառում դեռևս անցյալ դարակեսից արձանագրվել են գիտական որոշակի հաջողություններ¹: Ասվածը բնավ չի նշանակում, թե հիշյալ ոլորտի՝ ուսումնասիրության կարոտ բոլոր հարցերը լուծվել են:

Միջնադարյան Լեհաստանի Կամենից քաղաքում (խոսքը ներկայիս Ուկրաինայի Կամենեց-Պոդոլսկի մասին է) բնակություն հաստատած հայ համայնքն ուներ անկախ դատարան², որի՝ հրաշքով փրկված շուրջ երեք տասնյակ մատյաններում³ տեղ են գտել ոչ միայն գրաբարախառն լեհահայերենով արձանագրություններ: Դրանց մի փոքր մասը (369 արձանագրություն՝ գրված 1559—1575 թթ.)⁴ առանձին ժողովածուով լույս է

¹ Հ. Բ. ԱՅԱՌՅԱՆ, Հայոց անձնանունների բառարան, հտ. Ա.—Ե., Երևան, 1942—1962. Գ. ՋԱՆՈՒԿՅԱՆ, Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները, ՊԲՀ, 1981, №3, էջ 48—63. Գ. ՋԱՆՈՒԿՅԱՆ, Բնիկ հայերեն արմատներով կազմված հայկական անձնանունները, ՊԲՀ, 1984, №4, էջ 32—44: Տ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ, Հայոց ազգանունների բառարան, Երևան, 2000. Հ. ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ, Հատուկ անուն, Երևան, 1964. Դ. ՄԱԼԲԱՆԴՅԱՆ, Армянские личные имена иранского происхождения (культурно-историческое, этимологическое исследование), автореферат докт. диссерт. филол. наук, Тбилиси, 1971. Տ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ, Հայկական ազգանուն, Երևան, 1987. Ն. ԴԻԼԻՍՅԱՆ, Անձնանուններից կազմված տեղանունների իմաստաբանական դաշտը, ԲԵՀ, 2003, №1, էջ 171—177. Հ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Տեղանվանական հիմքերով հայկական ազգանուններ (բ. գ. թ. թեկն. ատեն. սեղմագիր), Երևան, 2008. Հ. ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ, Արհեստ, զբաղմունք, մասնագիտություն իմաստային հիմքերով հայկական ազգանուններ (բ. գ. թ. թեկն. ատեն. սեղմագիր), Երևան, 2009. Հ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Նատկանվանագիտություն (դասընթաց ՎՊՀ-ի «Հայոց լեզու եւ գրականություն» մասնագիտության մագիստրոսական կրթական ծրագրում):

² Այս մասին Վ. Գրիգորյանը գրում է. «Հայտնի է, որ լեհահայոց իրավունքի հիմքում ընկած է Մխիթար Գոշի «Դատաստանագիրքը», որը լատիներեն թարգմանությամբ ներկայացվել է լեհերի Սիգիզմունդ I թագավորին եւ մի շարք փոփոխություններով ու լրացումներով հաստատվել նրա կողմից 1519 թ.»։ Տե՛ս «Կամենեց-Պոդոլսկ քաղաքի հայկական դատարանի արձանագրությունները (XVI դ.)» (այսուհետ՝ «Արձանագրություններ»)՝ աշխատասիրությամբ Վ. Գրիգորյանի, Երևան, 1963, էջ 54:

³ Անդ, էջ 44:

⁴ 1—6 թվակիր արձանագրությունների բնագրերը չեն պահպանվել: Վ. Գրիգորյանը դրանք քաղել է «Հանդէս Ամսօրեայ» ամսագրից (անդ, էջ 86—87):

տեսել Վ. Գրիգորյանի աշխատասիրությանը: Կառուցվածքով եւ բովանդակությամբ յուրօրինակ այդ վավերաթղթերը բացառիկ արժեք են ներկայացնում մի շարք առումներով⁵: Դրանցում մասնավորապես աչքի են զարնում վտարանդի լեհահայերի գործածած բնիկ եւ փոխառյալ բազմաթիվ անձնանունները, որոնք հետաքրքրություն են ներկայացնում կապակցման հնարավորությունների տեսանկյունից:

Այս հոգվածում ուսումնասիրվում են կամենիցահայերի՝ նշված արձանագրություններում տեղ գտած հայկական եւ նոր միջավայրում փոխառած անձնանունների կապակցման հնարավորություններն ու արտահայտության միջոցները: Միաժամանակ նպատակ է հետապնդվում բացահայտելու այն մոտեցումներն ու հնարավոր օրինաչափությունները, որոնք նշված ժամանակահատվածում ընկած էին լեհահայերի գործածած անձնանունների հիմքում: Առաջադիր հարցերին համալիր պատասխանելու համար ստորեւ կանդադառնանք «Արձանագրություններում» տեղ գտած ոչ միայն անձնանուններին, այլեւ վերջիններիս հետ տարատեսակ կապակցություններ կազմած ուղեկցող բառերին⁶:

Փաստական նյութը քաղել ենք վերոհիշյալ 369 արձանագրություններից՝ առանց էջանշումների, քանի որ առկա է «Արձանագրությունների» առցանց տարբերակը: Ուսումնասիրությունը կատարել ենք նկարագրական եղանակով՝ երբեմն կիրառելով նաեւ համեմատությունը՝ եզրունենալով հայերեն, երբեմն էլ՝ հայատառ միջին լեհերենով (այսուհետ՝ լեհերենով)⁷ եւ հայատառ ղփչաղերենով վկայված լեզվական փաստեր, որոնք տեղ են գտել որոշ արձանագրություններում:

⁵ «Հայտնաբերելով եւ ուսումնասիրելով գաղութահայ օջախներում պահպանված գրավոր հուշարձանները, բաղդատելով դրանք այլ նյութերի հետ,— գրում է Վ. Գրիգորյանը,— հնարավոր է այժմ ոչ միայն գաղափար կազմել հայկական գաղութների ներքին կյանքի այլեւայլ մանրամասնությունների մասին, այլեւ նոր լույս սփռել միջնադարյան Հայաստանի պատմության ստվերոտ մի շարք կողմերի վրա» (անդ, էջ 6):

⁶ Ուղեկցող բառեր եզրույթը գործածում է Տ. Ավետիսյանը՝ նկատի ունենալով շարահյուսական կապակցություններում անձնանունների հետ հանդես եկող այն հասարակ անունները, որոնք ցույց են տալիս «ազգակցություն, զբաղմունք, արհեստ, աստիճան, կոչում, տիտղոս, ինչպես նաեւ տեղանվանական ծագում ունեցող բառերը» (Տ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ, Հայկական ազգանուն, Երևան, 1987, էջ 187):

⁷ Իրականում խոսքը վերաբերում է միջին լեհերենին: Բանն այն է, որ գրական լեհերենի շրջանը բաժանվում է երեք ենթաշրջանի՝ հին, միջին եւ նոր, որոնցից միջին լեհերենի ենթաշրջանը տեւել է ԺԶ. դարից մինչեւ ԺԸ. դարի կեսը կամ երրորդ քառորդը (որոշ լեզվաբանների կարծիքով՝ մինչեւ ԺԸ. դարավերջ): Տե՛ս Թ. Տ. ТИХОМИРОВА, Польский язык, Языки мира: Славянские языки, Москва, 2005, էջ 6: Իսկ Կամենիցի դատական գործընթացներից մեզ հասած արձանագրությունները կազմվել են ԺԶ. դարավերջին:

«Արձանագրություններում» անձնանունները գործածվում են թե՛ միայնակ (առանց այլ հատուկ անունների կամ ուղեկցող բառերի) եւ թե՛ բաղադրյալ կազմություններում:

1. Ինչպես վկայում են լեզվական փաստերը, անձնանունները միայնակ գործածվում են երկու դեպքում՝

1.1. Երբ տվյալ անձին վերաբերող այլ տեղեկատվություն (հայրանուն, զբաղմունք, կոչում եւ այլն) չի եղել, կամ արձանագրողը չի կարեւորել: Ահավաստիկ առանձին գործածված անձնանուններ՝ Նիֆօր, Կրէկոր, Նորին եւ այլն, որոնցից Նիֆօր-ը եւ Կրէկոր-ը, օրինակ, գործածվել են մեկական արձանագրության մեջ, ընդ որում՝ 4-ական անգամ, Նորին-ը՝ մի քանի արձանագրություններում եւ մի քանի անգամ եւ այլն:

1.2. Երբ միեւնույն կամ նախորդ արձանագրություններից մեկում նախապես հիշատակվել է տվյալ անձին վերաբերող անհրաժեշտ տեղեկատվությունը⁸:

2. Բաղադրյալ կապակցություններում հանդես եկող անձնանունները եւ ուղեկցող բառերը, ըստ անդամների քանակի, լինում են երեք տեսակի՝ երկամդամ, եռամդամ կամ բազմամդամ:

2.1. Երկամդամ բաղադրյալ կապակցություններում հանդես եկող անձնանունը երկրորդ բաղադրիչի հետ գտնվում է՝

ա) որոշիչ-որոշյալ (Վասֆո շաղչիպան, Ֆետոր ըռուզ, Իւրֆո իլախ⁹),

բ) հատկացուցիչ-հատկացյալ (զՍարգիսն Իւաշֆին, Սիմոնին կնոջն, Խանուխն դստերն) կամ

⁸ Ահավաստիկ ասվածը հավաստող մի փոքրածավալ արձանագրություն (թիվ 293). «Ի այս աւուր դատաստանին առջեւն եկաւ Սարգիսն Վարդէշուրին եւ գանկատեց անպարտ Խաչքոյին վերայ Ուսէփին որդին եւ չկարաց հասնել վերայ եւ դատաստանն ի միտ էառ. զի անպատրի (բնագրում՝ անպատի.— Գ. Խ.) գանկատեց եւ վառեց զՎարդէշուրն ի դատաստանէն. զի այլ աւելի բան եւ խօսք չունենայ ընդդէմ Խաչքոյին: Եւ Խաչքոն ետուր գրել»: Հարկ է նշել, որ այս մոտեցումն «Արձանագրությունների» ոճի բնութագրական առանձնահատկություններից մեկն է, մինչդեռ աչքի է զարնում հետեւյալ մոտեցումը, ըստ որի՝ միեւնույն կամ նախորդ արձանագրություններից մեկում նախապես հիշատակված բաղադրյալ անձնանունները տեղ, ժամանակ, նյութ տնտեսելու նպատակով շարադրանքի հաջորդ հատվածներում սովորաբար նույնությունամբ չեն գործածվում, այլ՝ ա) զեղչվում են, բ) պահպանվում են մասամբ (հմմտ. Խաչոյին վերայ Շիմֆոյին դորինն եւ Խաչոյին՝ Շիմֆոյին թորին, Խաչոն Շիմֆոյին), այսինքն՝ ոչ բոլոր բաղադրիչները (իսկ սովորաբար՝ բաղադրիչներից միայն մեկը՝ անձնանունը), կամ գ) փոխարինվում են համարժեք, սակայն փոփոխված տարբերակով:

⁹ Լեհ.՝ «լեհ»: Տողատակերում բերված օտար բառերի այս եւ հետագա բացատրությունները քաղել ենք Ռ. Ղազարյանի եւ Հ. Ավետիսյանի համահեղինակած «Միջին հայերենի բառարանի» համապատասխան բառահոգվածներից (այսուհետ՝ ՄՀԲ), Երեւան, 2009:

գ) բացահայտիչ-բացահայտյալ (գրոջն Հանուխնային, իմֆն ջաղջի-պանն, ես՝ Անտրէյս) քերականական կապի մեջ՝ նրա հետ միասին ձեւավորելով ազատ կամ համեմատաբար կայուն բառակապակցություններ:

2.2. Եռանդամ բաղադրյալ կապակցություններում հանդես եկող անձնանունը կամ անձնանունները մյուս բաղադրիչ(ներ)ի հետ տարբեր համադրություններով կարող են գտնվել վերը նշված նույն կամ տարբեր քերականական կապերի մեջ՝ կազմելով ազատ կամ համեմատաբար կայուն բառակապակցությունների զանազան տարբերակներ: Այսպես՝ Ստեփանին կինն՝ Աննոյ, Եօֆոյին՝ Խաչուն կնոջն, Մարծին ֆուրման իլովցի, ըռուզ Գարբն սուրմֆչի, Պրաժնիֆին դստերն՝ Մանուշակին:

2.3. Բազմաբաղադրյալ կապակցությունները կազմվում են երկանդամ եւ եռանդամ բաղադրյալ միավորների, ինչպես նաեւ երեքից ավելի անդամ ունեցող այլ կապակցությունների տարատեսակ համադրություններից, որոնց բաղադրիչների միջեւ կարող են ձեւավորվել քերականական ամենատարբեր հարաբերություններ, ինչպես՝ Ոհանն՝ իլովցի Խոնիկին որդին, Սդաս նեմիչի կինն՝ զՄեցօն, Հաննայ ըռուզ՝ Եօլխիմին կինն, ողորմած հոգոյ Եօլֆոյին՝ Խաչուն կնոջն եւ այլն:

«Արձանագրություններում» բազմաբաղադրյալ կապակցություններ են կազմվում առավելագույնը 5–6 բաղադրիչներով. դրանք անձնանունների եւ ուղեկցող բառերի զանազան համադրություններ են (իլովցի հայ պարուն Նիկոլին եղբօր որդին¹⁰), որոնց թիվը (բացահայտիչ-բացահայտյալ քերականական կապով արտահայտվելու դեպքում) տեսականորեն կարող է կրկնապատկվել (իլովցի հայ խազանչի Ծոտվիզն Գարբուն՝ իլովցի հայ պարուն Նիկոլին եղբօր որդին): Ահավասիկ բազմաբաղադրյալ կապակցությունների նմանատիպ օրինակներ՝ Ծառուն հայ՝ Մանուկին թորն կամինցի, Անդոն ըռուզ՝ Միսֆոյին որդին կօշֆարին, Գարբուն՝ պարուն Նիկոլին որդին՝ իլովցի հայ. պատուելի Ոհանն իլովցի՝ պարուն Փիլիպին փեսան, շլախեդնիլ Բեդր Մոշինսիլ՝ ծառայն բան (Սդանիսլավ) Սրոշինսիլին, Վոյթոյ Սոֆօլ. որ է մանչ Մարծին ֆուրմանին իլովցի եւ այլն:

Բաղադրյալ կապակցություններում գործածվող անձնանունները, լինելով առարկա ցույց տվող բառեր, կարող են սերտորեն կապակցվել ածականների, անձնանիշ հատուկ եւ հասարակ գոյականների ու որոշ դերանունների հետ եւ ըստ անհրաժեշտության՝ ձեւավորել որոշիչ–որո-

¹⁰ Բնագրում՝ պարուն Նիկոլին որդի՝ իլովցի հայ:

շյալ, հատկացուցիչ—հատկացյալ ու բացահայտիչ—բացահայտյալ քերականական հարաբերություններ՝ ներկայացնելով անմիօրինակ համակարգ թե՛ քերականական ձևավորվածության, թե՛ հնչյունային կազմի եւ թե՛ շարադասության տեսանկյուններից¹¹: Այսպես՝

Ա. Որոշիչ—որոշյալ քերականական հարաբերության սահմաններում անձնանունների հետ կարող են հանդես գալ անձնանիշ գոյականների հետ կապակցելիության հնարավորությամբ օժտված տարբեր ուղեկցող բառեր՝ ա) ածականներ, բ) հասարակ անուններ, գ) այլ բառեր, որոնցով որակվում է տվյալ անձը տարբեր տեսանկյուններից¹²: Մասնավորապես գործածվել են՝

1. Անձի պաշտոնը, կարգավիճակը, մասնագիտությունը, զբաղմունքը ցույց տվող հայերեն կամ փոխառյալ ուղեկցող բառեր: Հմմտ.՝ Սուլթան ժամկոչն, տէր Հանուս, Գրիգոր սարկաւաթ, Բավել ջաղջիպան, Ավրամ իրից, Ժըլբայ ոսկերիչ եւ Շիմքո պուրմիսդր¹³, Լազարն թոմշի¹⁴, Քրիսթօֆ Քլունիֆ¹⁵, Սարգիս//Սէրհիյ մուծիֆ¹⁶, Կօշֆար¹⁷ Խաչերես, փխար¹⁸ Ֆիտրիխ, Անտրօնիկ բրփալապ¹⁹, Մարենքո դայեկն, Եւրգոյ վոյթ²⁰ եւ այլն: Նմանատիպ կապակցություններում անձնանունն ավելի հաճախ որոշչի դեր է կատարում (այս դեպքում չի հղումվում), երբեմն՝ որոշյալի: Հմմտ.՝

«Եւ Թորոսի ճուաբ իտուր. թէ գնել է Անտրօնիկ բրքալապէն: Ի սոցա առաջի կալով Սուրբան ժամկոչն եւ իւր բարի կաման գրուեցաւ: Տուել էի Վոյթֆո Ֆուրմանին²¹ Գ. (Յ) դայլար: Սարգիսն մուծիք պիտի երդվնայր այս աւուր»:

¹¹ Արձանագրություններում անձնանունները տեղ են գտել կառուցվածքային եւ/կամ հնչյունական փոփոխությունների ենթարկված, երբեմն էլ՝ վրիպակներով, որոնց հնարավորինս հանգամանորեն կանգնադառնանք մեկ այլ ուսումնասիրությանը:

¹² Նկատի չունենք այն հանգամանքը, որ անձնանիշ գոյականների հետ կապակցելիության հնարավորությամբ օժտված որոշ բառեր անհրաժեշտության դեպքում կարող են կապակցվել նաեւ այլ դասանիշ գոյականների հետ:

¹³ Լեհ.՝ «քաղաքագլուխ»:

¹⁴ Լեհ.՝ «մազագործ»:

¹⁵ Լեհ.՝ «բանալեպահ, բանտապահակ»:

¹⁶ Լեհ.՝ «ջրաղացական»:

¹⁷ Հին լեհ.՝ «սալապան»:

¹⁸ Լեհ.՝ «գրագիր, քարտուղար»:

¹⁹ Լեհ.՝ «բերդապահ»:

Նույն արձանագրության մեջ վկայված է նաեւ փրկալապ զուգաձեւը:

²⁰ Լեհ.՝ «գավառապետ, համայնքի ընտրովի ավագ, առաջնորդ»:

²¹ «Կառապան, սալապան»: ՄՀԲ-ն բերում է որպես լեհերեն բառ, սակայն իրականում այն միջնորդավորված փոխառություն է գերմաներենից:

եւ

«Եկին Բ. (2) կողմն՝ Նորսէսն եւ Տօնիկն. կօշքար Խաչերեսին որդին: այլ նախ վոյթն Հարպետ եւ հաւասար դատաւորքն»:

2. Անձի ծննդավայրը եւ/կամ բնակավայրը ցույց տվող տեղանվանահիմք ածականներ, ինչպես՝ Գրիգոր վարդապետ Վարագեցի, Եօլպէյն սէրադցի, Սուլթանն թոխաթցի, որ է այժմ կամինցի, որդին Կիրեղին սէշովցի, Նորուշն Ասցի²², Եաղուպն մարզրւանցի²³ եւ այլն: Վերոբերյալ շարքից տարբերվում են խոտինցի Օլուշկային, ստամբօլցի Հաճի Քաֆալէ կապակցությունները, որոնցում ուշադրության է արժանի տեղանվանահիմք ածականներով արտահայտված ուղեկցող բառերի նախադասությունը: Վերջինս աշխարհաբարի խոսակցական տարբերակին բնորոշ իրողություն է, որը, ինչպես նկատում ենք, սկսում է ձեւավորվել միջին հայերենի երկրորդ ենթաշրջանում:

3. Անձի ազգությունը ցույց տվող բառեր: Վերջիններս ուղեկցող բառի դերով գերազանցապես գործածվում են օտարազգիների անձնանունների հետ, որոնց երբեմն կարող են հավելվել նաեւ հայրանուն, տեղանվանահիմք ածական եւ այլն, ինչպես՝ Մազար ըռուզ, Զախարքա ըռուզ Զլօդօհօրլոյ, զԲօնեծեալքօն իլախն, նեմիշ²⁴ Ռաքովսքիյն, նեմիշ Եանն Մնիխովլոյ, Պլաշքո նեմիշ, տանիկ ստամբօլցի Հաճի Քաֆալէ, հօրօմ Իւրիյին, Աֆէնտիքայէն հոռոմէն, ի Գլիմէն օլախէն²⁵, զՖրանզ Փաղիստային որդին՝ Եագուպն եւ այլն: Մինչդեռ հայազգիների անձնանունների դեպքում ազգություն ցույց տվող ուղեկցող բառեր սովորաբար չեն գործածվում²⁶: Կարծում ենք՝ ասվածը պատճառաբանվում է նրանով, որ Կամենիցի հայկական դատարանում գերազանցապես լեհահայերին առնչվող դատական գործընթացներ էին կատարվում²⁷, հետեւաբար հարկ չկար

²² Խոսքը ներկայիս Յասսի (հայտնի է նաեւ Յաս կամ Յաշ անուններով) քաղաքի մասին է (Ռումանիա):

²³ Տեղանվանահիմք ածականներից զատ՝ անձնանունների հետ որոշի գործառնություն համդես են գալիս բացառականով արտահայտված տեղանիշ գոյականներ, ինչպես՝ զԻւրքո էրցփոխանն Կամէնիցէն, Բանդէ Վրխվադնովցանէն, Աբրահամ Սեշովէն, Լազարին Խոտորովցայէն:

²⁴ Լեհ.՝ «լեհ»:

²⁵ Լեհ.՝ «մոլդավ, մոլդավացի»:

²⁶ Թվով 630 արձանագրություններում այդպիսի ընդամենը 4 վկայություն կա: Ահավասիկ դրանցից երկուսը՝ «...Գաբռուն պարուն Նիկօլին որդին՝ իլովցի հայ....», «.... Աստվատուրն՝ Հանուս իրիցոյ որդին. կամինցի հայ լինելով....» եւ այլն:

²⁷ «Կամենիցահայության գործերը լավելու էին միայն եւ միայն հայոց դատարանում,— գրում է Վ. Գրիգորյանը,— եւ օտար քաղաքացիները հայերի վրա գործ հարուցել կարող էին

ամեն անգամ անդրադառնալու այդ գործընթացներում ներգրավված հայերի ազգային պատկանելությանը:

Հետաքրքրական է, որ վերն ասվածին հակառակ մոտեցում է նկատվում հայատառ լեհերենով եւ հայատառ ղփչաղերենով ավանդված արձանագրություններում, որոնցում հայազգիների անձնանունների հետ հիշատակվում է նաեւ տվյալ անձանց՝ ազգությունը հայ (համապատասխանաբար՝ օրմենին/էրմենի) լինելու փաստը: Հմմտ. լեհ.՝ «Պոհտան Բօբօվից օրմենին», ղփչ.՝ «Իլաեաշ էրմենի քամէնէցլի»:

4. Անձի իրական կամ հարգական կոչում, տիտղոս ցույց տվող բառեր, ինչպես՝ բանի Ազիզբո, բան²⁸ Տոնուշին, բան Յովաննէս, շլախեդնիյ²⁹ Վալերիոմ Բօտլովսքիյն, շլախեդնիյ Սլուպսքիյ, բան Սրոջինսքիյին եւ այլն: Բնական է, որ հայ կանանց անձնանունների հետ բանի (լեհ.՝ պանի), իսկ հայ տղամարդկանց անձնանունների հետ բան³⁰ (լեհ.՝ պան) հարգական կոչումների գործածությունը, որը, բնական է, «Արձանագրություններում» լեհերի առումով ավելի հաճախ է տեղ գտնում (բան Եան Միդրօրկան, բան Ենտրիյին եւ այլն), լեհական մշակույթի ազդեցության վկայություն է: Բացի վերոնշյալ ուղեկցող բառերից՝ իգական եւ արական անձնանունների հարադրությամբ խիստ սահմանափակ թվով գործածվում են նաեւ պարոն/պարուն («տեր»)³¹, պատունելի եւ տիկին հարգա-

միայն հայոց դատարանում: ...Անգամ երբ օտարազգի հայցվորը որեւէ կապակցությամբ հայի վրա բողոքով դիմում էր իր դատարանին, վերջինս նրան ուղարկում էր հայոց վոյթի մոտ» (տե՛ս «Արձանագրություններ», էջ 69):

²⁸ Լեհ. պան (pan) տիտղոսի՝ լեհահայոց արտասանական տարբերակն է:

²⁹ Լեհ.՝ «(լեհ) մանր կալվածատեր ազնվական»: Հմմտ. նաեւ լեհ. շլախալի:

³⁰ Որքան էլ ՄՀԲ-ում ԲԱՆ² բառահոգւածում բերվում է «հարգական կոչում՝ պարոն նշանակությամբ» բացատրությունը, այնուամենայնիվ կարծում ենք, որ նշված իմաստն ունենալով հանդերձ՝ այս բառի կիրառումով կատարվել է նաեւ հասարակության որոշ խավերի զանազանում, քանի որ, օրինակ, արձանագրություններում այն ազգությամբ հայ եւ լեհ տղամարդկանց առումով՝ ա) ոչ թե առհասարակ, այլ ընտրողաբար է գործածվում, բ) ունի խիստ սահմանափակ կիրառություն (շուրջ տասը)՝ բան Յովաննէս (հայ), բան Տօնուշ (հայ), բան Սրոջինսքիյ (լեհ), բան Եան Միդրօրկա (լեհ): Ասվածի մասին է վկայում նաեւ բանի (լեհ. pani) բառը, որն այստեղ գործածվում է ազգությամբ հայ կանանցից միայն մեկի անձնանվան հետ՝ բանի Ազիզբո: Ի դեպ, բանի փոխառությունը ՄՀԲ-ում վկայված չէ:

³¹ Պարոն փոխառյալ բառը նույնպես սոսկ «տեր» չի նշանակում: Այսպես՝ Սմբատ Սպարապետի «Դատաստանագրքի» մի շարք ձեւակերպումներում այն ունի «իշխան» նշանակությունը. «Եւ ի շաբաթն աւր մի պարոնին բանի. եւ այլ աւելի ոչ բնաւ: Եզն այլ ծառութիւն չպարտի, զի զիւր հնկակն տվել է: Կովն լիտր մի եղ տայ պարոնին. եւ այլ խոտչէք չտայ: Ոչխարն՝ եփ գառն կամ ուլ բերէ տարեկան՝ ի տասնէն մէկն առնու պարոնն»: «Եւ ջորին եւ ձին եւ էջն չտայ. զի յամէն տաւներտ, որ են ի տարին ժԲ. տարպայ՝ գան ծառայեն պարոնին»: «...եւ զվաներն աշխարհական պարոնայք հոգային, եւ զուլ ուղէին՝ թողուն

կան կոշումները³², ինչպես՝ տիկին Օլուշկա³³, պարոն Դուկալայեյ, պարոն Նիկոլին որդին, պարոն Փիլիպին փեսան, պատուելի Ոհանն, պատուելի խոճա Շաղուպն, պատուելի Գաբուսան³⁴ եւ այլն: Վերոնշյալ հարգական բառերի դիտարկումը ցույց է տալիս, որ լեհահայ գաղութում առկա են լեհական (բան, բանի, շախեդնիյ) եւ եւրոպական այլ երկրների (պարոն) միջմշակութային ազդեցություններ, որոնք առիթ են դառնում սեփական լեզվում առկա համարժեք բառային միավորների շրջանառության (պատուելի) եւ վերաշրջանառության (տիկին):

5. Անձին բնութագրող կամ զանազանող այլ բառեր, ինչպես՝ ծեր Ըռոմաշքո, կուր Վարդքո, զՄեսդին մանչն³⁵ եւ այլն: Վերը դիտարկված դեպքերում անձնանունների հետ հանդես եկող ուղեկցող բառերն ավելի հաճախ միջոց են ծառայում տվյալ անվանակիր անձին համանուն այլ անձ(եր)ից զանազանելու համար: Օրինակ՝ Դարձեալ Խաչոն՝ Շիմքոյին եհարց ի միւս Խաչոյէն. թէ դուն եւ կամ քո կինն յո՛ւմմէ գնել է զայն ապրըշումներն: Եղեւ այսպէս բան, ի ժամանակն Եւրգոյ վոյթին եւ իւր դատաւորացն՝ ծեր Ըռոմաշքոյին եւ միւս Ըռոմաշքոյին:

Ի վանքն, ու զոր ոչ՝ նա հանէին»: Ավելին՝ Կամենիցի 386 թվակիր արձանագրության մեջ՝ Յասսի քաղաքից պահպանված մի վավերաթղթում, պարոն եւ թագաւոր բառերը գործածվել են իբրեւ համանիշներ (ընդգծվում են)՝ «...ինչպէս օր եկաւ սեշովցի տէր Հանէսին կինն ի Յասն եւ տաւի առաւ զհւրքո էրցփոխանն Կամէնիցէն Իւոն պարոնին առջեւն եւ ասաց թէ. թագաւոր. Կամէնիցէն Ա. (1) մարդ Ներսէս անուն ինձի Գճ. (300) մաճրի պարտի ու զաբիս ունիմ (բնագրում՝ պրատի ու զաբիս ունիս.— Գ. Խ.)...»: Հմմտ. նաեւ «...յորժամ Պոկտանն էր պարուն երկիրն...» (թիվ 178 արձանագրություն): Պարոն ուղեկցող անունով «Արձանագրություններում» հիշատակվում էին ունեւոր խավի ներկայացուցիչները, որոնք հասարակական կյանքում որոշակի դիրք եւ վաստակ ունեին: Դրանցից էր, օրինակ, պարոն Հրիհորին, որը Կամենիցի տարեգրքում հիշատակվում է որպէս «գլուխ ժողովրդեան»: Նա «25 անկամ» գնացել էր լեհական արքունիք («...էր սիրեցեալ յաշս թագաւորաց»)՝ կարգավորելու հայկական անկախ դատարանի գործունեությունը, որը լեհական իշխանությունները երբեմն-երբեմն ուզում էին դադարեցնել: Ի դեպ, պարոն Հրիհորի «պարկեշտ տիկինը» հիշատակվում է «բանի Ազիզքո» կապակցությամբ (ՂԵՒՈՆԿ ԱԼԻՇԱՆ, Կամենից, Տարեգիրք հայոց, Վենետիկ, 1896, էջ 36), որը վկայում է պարոն—բան եւ տիկին—բանի գույգերի համանշտության մասին:

³² ՄՀԲ-ի ՊԱՏՈՒԵԼԻ բառահոգովածում այս մասին չի հիշատակվում:

³³ Տիկին ուղեկցող բառը «Արձանագրություններում» հիշատակվել է ընդամենը մեկ անգամ:

³⁴ Լեհերի եւ լեհերենի ազդեցության հետեւանք են նաեւ «Արձանագրություններում» հիշատակվող որոշ լեհահայերի ոչ միայն անունները, այլեւ հայրանունները՝ Ոկաս Հրիշովիչ, Խախնոյ Թովաշովիչ եւ այլն:

³⁵ Տվյալ դեպքում՝ «պատանի»: Հայկական դատարանի ցրիչ տղայի անվան (Մեսդի) ուղեկցող բառն է, սակայն Մեսդի մանչին վերաբերող պաշտոնական ակտի ժամանակ Մեսդի մանչ կապակցության հետ հիշատակվում է նաեւ հայրանունը՝ Ետուն Մեսդի մանչուն Սղանիսլավին Ե. (5) ֆլորին:

Որոշիչ—որոշյալ քերականական հարաբերությունամբ այս կարգի կապակցությունները «Արձանագրություններում» գործածվում են շարահասական երկու տարբերակով, որոնցից որոշիչ—որոշյալ կառույցը տվյալ ժամանակաշրջանում ձեւավորվող, այսպես կոչված, «քաղաքացիական հայերենին» էր բնորոշ, իսկ որոշյալ—որոշիչը հետեւանք էր հին գրական լեզվի ազդեցության:

6. Անձերի մականուններ, որոնք «Արձանագրություններում» հազվադեպ են, ինչպես՝ Եագուպն Խափաչին, Գրիգոր Շլթիս, Վարդան Մղտեսի եւ այլն:

Բ. Հատկացուցիչ—հատկացյալ քերականական հարաբերության սահմաններում անձնանունների հետ կարող են հանդես գալ՝ ա) անձնանուններ եւ բ) անձնանիշ գոյականների հետ կապակցելիության հնարավորությամբ օժտված ուղեկցող բառեր, գ) փոխանուններ, որոնք միջանձնային այլեւայլ հարաբերությունների, գերազանցապես ազգակցական կապերի արտահայտության միջոց են ծառայում, ինչպես՝ զՍարգիսն Իւաշֆոին, Յովաննէսին փեսին, Հարպութին ծառային, Ժամկոչին դստերն եւ այլն:

Հատկացուցիչ—հատկացյալ կապակցություններն արտահայտվում են «արական անձնանուն — արական անձնանուն» եւ «արական անձնանուն — հասարակ անուն (կամ փոխանուն)» երկանդամ մասնակաղապարներով³⁶: Օրինակ՝ Յովհաննէսն Լովօնին, Սարգսին վերայ Իւաշֆոյին, Բադրարին Դաւոն, Գասպարին որդիին:

1. «Արական անձնանուն — արական անձնանուն» մասնակաղապարն ավելի հաճախ հանդիպում է արական անձնանուն հատկացյալ — հայրանուն հատկացուցիչ շարահասությունամբ, ինչպես՝ Հարպետն Աթանին, Հօլուպն Քաբրուշին, Տեմեան Պաղտասարին, Խաչի Աղանին, Գասպար Խաչֆոին, Լազարն Էսանպէյին, Ստեփանն Խոցադեղին, Նորսէսն Սիմոնին եւ այլն³⁷: Նշված մասնակաղապարը հին գրական հայերենի շրջանում ընդունված չէ³⁸. այն

³⁶ Մասնակաղապարներում նշվել են պարտադիր բաղադրիչները, մինչդեռ հարկ եղած դեպքում դրանցում կարող են կատարվել տարատեսակ հավելումներ:

³⁷ Նշված կարգի կապակցություններում իգական անձնանունների գործածությունն ընդունված չէ:

³⁸ Գրաբարում տիպական են Արայեան Արայ, ի Հայկեանն Արամայ Մանաւագեան, Խոսրով Գաբեղեան, զԱրտաշէս որդի Արշաւրի, Արգար որդի Արշամայ, Սմբատ որդի Բիւրատայ, Կարէն Սահառունի, Տանատ Գնթունի, Համագասպայ Մամիկոնենի կարգի կապակցությունները: Ռ. Նահապետյանն այս կապակցությամբ իրավացիորեն նշում է. «Հին եւ միջին դարերում ազգանունը կրում էին ազնվական ընտանիքները (Մամիկոնյաններ, Արծրունիներ եւ այլն)»:

բնորոշ է միջին հայերենին, մասնավորապես՝ խնդրո առարկա «Արձանագրություններին», որով դատարանի քարտուղարը փորձում է կիրառել դատական գործընթացին հարիր պաշտոնական ոճ, ինչը պայմանավորված է տվյալ ժամանակաշրջանում լեհական դատական համակարգում ձեւավորված որոշ ավանդույթների ներդրմամբ։ Ասվածի մասին վկայում են «Արձանագրություններում» տեղ գտած փաստերը՝ հայատառ լեհերենով (ընդգծվում են)՝ «...ի ուշինիլ արեսդ ուբրաւայ նա տօպրախ Հարալիթայ Քօսդովիցայ ի Հօլուպա Աֆսէնդովիցայ՝ դաք նա տօմախ երխ...», որոնցից առաջինի հայերեն համարժեքը գտնում ենք թիվ 57 արձանագրության մեջ։ Հմմտ. Հարալիթայ Քօսդովիցայ եւ Հարպեան Գոսդային։ Բանն այն է՝ սլավոնական լեզուներում, մասնավորապես լեհերենում, անուն-հայրանուն կապակցությամբ արտահայտվում էին եւ այսօր էլ արտահայտվում են ոչ միայն նախադասության ենթական եւ այլ անդամներ, այլեւ, ինչը չափազանց էական է, կոչականը, որը լեհահայերը որդեգրել են որպես միջմշակութային փոխհարաբերությունների հետեւանք։ Սակայն նշված մոտեցումը դատարանի քարտուղարը ոչ միշտ է պահպանել, քանի որ մի շարք արձանագրություններում տեղ է գտել հիշյալ մասնակազապարի խոսակցական հայերենին բնորոշ համարժեքը՝ հայրանուն հատկացուցիչ – արական անուն հատկացյալ շարահասություն, ինչպես՝ Գաբրուշին Հօլուպին (Գաբրուշի Հոլուպին), Սարգսին Գաբրուշին մօտն (Սարգիսի Գաբրուշի մոտ)։ Այսպես նաեւ՝ Ուլուխոնային Զատիկն, Պենեշի Գրիգորուն եւ այլն։ Եւ դա բնական է, քանի որ տվյալ ժամանակաշրջանում (ԺԶ. դարի 1559–1575 թթ.) գրեթե կայունացել էր հատկացուցիչ–հատկացյալ շարահասական փոփոխությունը։ Այդ մասին է վկայում նաեւ դերանունով ու հասարակ գոյականով կամ երկու հասարակ գոյականներով արտահայտված հատկացուցիչ–հատկացյալ շարահասությամբ կապակցությունների հաճախակի գործածությունն «Արձանագրություններում»՝ նառայ տունն, իմ հօրն, զիւ խարնն, հօր զպարտն եւ այլն։ Հատկանշական զարգացում է նաեւ վերոբերյալ Պենեշի Գրիգորուն (=Պենեշի Գրիգորի) կապակցության Պենեշի սեռական հոլովը՝ առանց ն հոդի։

Անուն-հայրանուն կապակցության հետ երբեմն գործածվում են հոր պաշտոնը նշող ուղեկցող բառեր, ինչպես՝ արական անձնանուն հատ-

կացյալ + որոշիչ — հայրանուն հատկացուցիչ, որտեղ հատկացուցիչն արտահայտվում է որոշիչ—որոշյալ համեմատաբար կայուն կապակցությամբ), ինչպես՝ Տեմուշ Խրֆո երեսփոխանին, ի Գրիգորեն տեղ Պետրոսին, Գրիգորեն տեղ Հանուսին եւ այլն:

Արական անուն հատկացյալ — հայրանուն հատկացուցիչ շարադասությունը պահպանվում է նաեւ այն դեպքում, եթե մասնակաղապարի առաջին բաղադրիչն արտահայտվում է կապական կառույցով (արական անձնանուն հատկացյալ + կապ — հայրանուն հատկացուցիչ երկանդամ կապակցություն)՝ Վարդէրէսին մոտն Չիֆային (=Չիքայի Վարդերեսի մոտ), Ասվատուրին մօտն Մարուխնային փեսին, Գասպարին վերայ Օրովին, Անդրէին վերայ Կոկոյին եւ այլն³⁹:

Անձնանուններով արտահայտված հատկացուցիչ—հատկացյալ կապակցությամբ սովորաբար արտահայտվում էր հայր—որդի, հազվադեպ՝ պապ—թոռ⁴⁰ հարաբերություն: Սակայն 68 եւ 91 թվակիր արձանագրություններում մեկական անգամ հիշատակվում է Եօլպէյն Խասխաթունին⁴¹ հատկացյալ—հատկացուցիչ բացառիկ կապակցությունը՝ վկայելով, որ տվյալ ժամանակաշրջանում հատկացուցիչ—հատկացյալ կապակցու-

³⁹ Այսպես է նաեւ արական անձնանուն որոշյալ + կապ — տեղանուն որոշիչ երկանդամ կապակցություններում, ինչպես՝ Սիմային համար Մէտվէթիյէն:

⁴⁰ Թոռի եւ պապի ազգակցական կապն ուներ արտահայտման այլ միջոց եւս, որի մասին Ռ. Նահապետյանը գրում է. «Հնում ազգանունն այսօրվա նման մի ընդհանուր վերջավորություն չի ունեցել, եւ որեւէ մեկին հիշատակելու համար նախ տալիս էին նախնու, ապա պապի ու հոր անունները, օրինակ, Ավետներանց Մարգարի Մկոյի Ենոք, որը նշանակում է Ավետի ազգատոհմի Մարգարի որդի Մկրտիչի տղա Ենոք» (Ռ. Ա. ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 40): «Արձանագրություններում» նման փաստ չի հանդիպում. դատական գործընթացների մասնակիցները սովորաբար հիշատակվում են կամ անձնանունով, կամ էլ անձնանուն — հայրանուն կապակցությամբ, որն ունի բառային-քերականական տարբեր լուծումներ: Սակայն պապի անուն — հայրանուն — որդու անուն կապակցության օրինակ գտնում ենք «Արձանագրություններից» շուրջ մեկ դար անց գրված մեկ այլ վավերաթղթում՝ նույն Կամենիցի տարեգրության «Յաւելուած Զ.» բաժնի «Քաղուածք ժամանակագրութեան» մեջ, ինչը վկայում է նշված երեսույթի՝ ավելի ուշ շրջաններին բնորոշ լինելու մասին: Կամենիցի 400-ամյա տարեգրությանն ընտրողաբար անդրադարձ կատարող «Քաղուածք»-ի հեղինակն իր հոր մահվանը վերաբերող գրառման մեջ նշում է. «1670. ՌՃԹԺ. Պր. Ստեփան Սարգսեան Ռաշոյ (ընդգծումը մերն է.— Գ. Խ.)՝ հայր իմ՝ մեռաւ...» (ՂԵՆՈՆԳ ԱԼԻՇԱՆ, Կամենից, Տարեգիրք հայոց, Վենետիկ, 1896, էջ 143), որտեղ Ստեփանը իր հոր պապի անունն է, իսկ Սարգիսը՝ իր պապի:

⁴¹ Խասխաթունի հնագույն վկայությունը՝ 1497 թ. (ՀԱԲ, Բ., 501): Հ. Աճառյանը հասկանալի պատճառով բերում է նաեւ Կամենիցի տարեգրության մեջ հիշատակված Խասխաթուն անունը (Ժէ. դ.)՝ հղելով Ալիշանին, մինչդեռ «Արձանագրություններում» այն հիշատակվել է ավելի վաղ՝ 1573-ին: Վերջին փաստը վկայում է լեհահայոց շրջանում Խասխաթուն անվան կենսունակություն մասին:

թյամբ կարող էր արտահայտվել նաեւ մայր–որդի հարաբերություն՝ արական անուն հատկացյալ – իգական անուն հատկացուցիչ բառաքերականական կապակցությամբ: Վերջինիս արտահայտման միջոց էին ծառայում որդու անձնանվան ուղիղ կամ թե՛ հռոլվածելը եւ հայրանվան սեռական հռոլվածելը⁴²:

2. Հատկացուցիչ–հատկացյալ քերականական հարաբերությամբ «արական անձնանուն – հասարակ անուն (կամ փոխանուն)» մասնակաղապարով կարող են արտահայտվել միջանձնային զանազան հարաբերություններ: Այս դեպքում հատկացուցչի դերով հանդես եկող անձնանունների հետ հատկացյալի գործառույթ են կատարում մարդկային հարաբերություն, այդ թվում ազգակցական կապ ցույց տվող հասարակ անուններ՝ արական անձնանուն հատկացուցիչ – հասարակ անուն հատկացյալ շարահասություն, ինչպիսիք են՝ աղջիկ, այր, անեւ, անեւնազ, բարեկամ, դուր/թուր, դուստր, եղբայր/աղբար, էրիկ, ընկեր, ծառա, հայր, հարս, կին, կնիկ, կողակից, մանչ, մեծաւոր, որդի, տղա⁴³, փեսա, քոյր, օրդախ⁴⁴ եւ այլն⁴⁵: Այստեղ սովորական է արական անձնանուն հատկացուցիչ – հա-

⁴² Այստեղ մայր–որդի հարաբերությունը կիրառվել է ընտանիքի հոր բացակայության պատճառով: Ասվածի մասին վկայություններ կան նաեւ մերօրյա բանավոր խոսքում: Օրինակ՝ Նունի Սաֆոյի (ՀՀ Լոռու մարզ, Արեւածագ–Ստեփանավան) հայրը վաղաժամ էր մահացել:

Նշենք, որ մայր–որդի հարաբերություն արտահայտելուց բացի՝ վերոհիշյալ մասնակաղապարը մերօրյա խոսակցական լեզվում արտահայտում է նաեւ ամուսին–կին հարաբերություն (ամուսնու անձնանուն – կնոջ անվան սեռական հռոլվածել մասնակաղապար), որով ակնարկվում է տվյալ կնոջ՝

ա) կամ այրի լինելը: Օրինակ՝ Մարոյի Աշուր, Շուշանի Անդրեւ կապակցություններով անվանվում են այրի կանայք եւ նրանց՝ Մեծ հայրենականում զոհված ամուսինները (Հ. Մաթեոսյան, «Աշնան արեւ»),

բ) կամ ընտանիքում ունեցած գերակա դիրքը, ինչպես՝ Արուսի (ողջ ամուսին.– Գ. Խ.) Փիլուն:

Մինչդեռ սովորական է հակառակ շարահասությամբ կապակցությունը՝ եգորի Սիրուշը, Արեղի Արուշը, Սիմոնի Արուշը եւ այլն (Հ. Մաթեոսյան, «Տախը»):

⁴³ Բառս լեհահայոց խոսվածքում սեռ չի զանազանում:

⁴⁴ Թրք.՝ «ընկեր, գործակից»: Օրինակ՝ եւ գանկատ առաւ Հրիցքոյին վերայ՝ Կրիճին եւ իւր օրդախին վերայ՝ Գասպարին Սահակին որդոյ:

⁴⁵ Անեւ, անեւնազ եւ որդի ազգակցական անունների իմաստային զարգացումների մասին տե՛ս տողերիս հեղինակի «Անեւ, անեւնազ, որդի ազգակցական անունների իմաստային զարգացումները միջին հայերենում» հոդվածը («Վանաձորի պետական համալսարանի գիտական տեղեկագիր», պրակ Ա., 1, Երեւան, 2020, էջ 21–33), որտեղ մասնավորապես նշվում է, որ լեհահայոց խոսվածքում անեւ ազգակցական անունը ունի ոչ միայն «կնոջ հայրը ամուսնու համար», այլեւ «ամուսնու հայրը կնոջ համար» նշանակություն: Անեւնազ ազգակցական անունն ունի ոչ միայն «կնոջ եղբայրը ամուսնու համար», այլեւ «ամուսնու եղբայրը կնոջ համար» նշանակություն: Որդի ազգակցական անունն ունի ոչ միայն «ծնողների

սարակ անուն հատկացյալ շարադասությունը: Օրինակ՝ Սամույլային փեսին, Քերույին դորն, Վարդէրէսին կիմն, Հասուիմ մանչն, Նորինին աներն, այր Վարդէին, Գասպարին դուստրն, Տօբքոյին մարդն⁴⁶ եւ այլն, որոնց շարքում է նաեւ խորթ փոխանունը՝ տվյալ դեպքում «խորթ տղա» իմաստով՝ Սամույլային խորթն:

Բերված շարքում առկա են բառային համանիշներ, ինչպես՝ աղջիկ—դուստր, այր—էրիկ, բարեկամ—մերձաւոր, ընկեր—օրդախ, կիմ—կնիկ, մանչ—որդի, որդի—դոր: Սրանցից կիմ—կնիկ զույգն իմաստային տարբեր հիմունքներով հոմանշային շարք է կազմում կիմարմատ/կիմմաղ եւ կողակից իգական անունների հետ, որոնցից կիմ—կնիկ—կողակից շարքի վերջին միավորը «Արձանագրություններում» հանդես է գալիս միայն որպէս իգական, մինչդեռ միջին հայերենով գրված այլ աղբյուրներում կարող է համանշային շարք կազմել այր/էրիկ արական անունների հետ նույնպէս, ինչը նշանակում է, որ կամենիցահայության խոսավածքում կողակից ազգակցական անվան հետ կատարվել է իմաստի նեղացում⁴⁷:

Բացառիկ կապակցություններում հատկացուցչի դերով հանդես եկող հայրանվան փոխարեն գործածվում է միայն հոր մականունը՝ փոխանվանաբար, ինչպէս՝ կակազին (ոմն խաչքոյի մականունն է.— Գ. Խ.) կնոջն, Յովըզին⁴⁸ կնոջն, Ուլուխաթունն՝ Չլթիսին⁴⁹ կիմն:

«Արձանագրություններում» վերոհիշյալ «արական անձնանուն — հասարակ անուն» մասնակաղապարի երկրորդ բաղադրիչն ավելի հաճախ արտահայտվում է որդի ուղեկցող բառի ուղիղ կամ թեք ձեւերով⁵⁰, ինչ-

արու զավակ», այլեւ «պապի՝ արական սեռի թոռ» նշանակություն, որոնց մասին ՄՀԲ-ն համապատասխան դիտարկումներ չունի:

⁴⁶ Տվյալ դեպքում՝ «դատարանում ներկայացուցիչ՝ վստահված անձ»:

⁴⁷ «Արձանագրություններում» կողակից բառը գործածվել է երկու անգամ, սակայն ունի ոչ միայն քերականական, այլեւ հնչյունափոխական զուգաձեւություն. մի դեպքում առանց հնչյունափոխվելու ենթարկվել է ի հոլովման՝ կողակիցին, մյուս դեպքում հնչյունափոխվել է՝ ենթարկվելով ու հոլովման՝ կողակցուն:

⁴⁸ Կարծում ենք՝ Մուտլիզ մականունն է՝ սեռական հոլովով՝ Մուտվզին:

⁴⁹ Կարծում ենք՝ չմեկնաբանվող մականունն է: Թիվ 306 եւ 614 արձանագրություններում հանդիպում են նաեւ, նույնի համապատասխանաբար, Թլթիս եւ Շլթիս տարբերակները: Տվյալ դեպքում խոսքը Գրիգոր Չլթիսի մասին է, որի կնոջ Ուլուխաթուն անունը նույնպէս վկայվել է զուգաձեւով՝ Ուրուխաթուն:

⁵⁰ Տ. Ավետիսյանը նշում է, որ ուղեկցող բառերից «ամենաերկարակյացն ու գործառնութիւն գրեթե սահմանափակում չճանաչողը» որդի-ն է, որը հաճախադեպ էր Ք. հ. Դ. դարից, իսկ արդեն արաբական տիրապետության ժամանակ «անձնանուն—որդի—հայրանուն կաղապարով կազմությունները մեծ չափերի հասան» (Տ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ, Հայկական ազգանուն, Երեւան, 1987, էջ 188): Հմմտ. նաեւ, Ռ. Ա. ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 42):

պես՝ Մխիթարին որդուն, Մխաֆոյին որդին, Սարգսին որդին, Իւաշոյին որդոյ, Տոնուշի որդին եւ այլն⁵¹, որոնք նույնպէս ժամանակակից ազգանվան նախորդ ձեւերից են⁵²:

Հիշյալ շարադասութիւնը մնում է անփոփոխ նաեւ այն դեպքում, եթե հատկացուցիչն ունի բաղադրյալ կազմութիւն, ինչպէս՝ Կուզ իրիցոյ որդին, Գրիգոր Երեսփոխանի որդոյ, տէր Հանէսին կինն, խողինցի Ստեփանին կինն եւ այլն:

Նկատելի է, որ հատկացուցիչ—հատկացյալ շարադասութեամբ կապակցութիւնները, որոնցով արտահայտվում են ազգակցական տարատեսակ հարաբերութիւններ, լայն տարածում ունեն գրավոր խոսքում, ինչը վկայում է այդ կապակցութիւնների՝ միջին հայերենի երկրորդ ենթաշրջանի խոսակցական հայերենին բնորոշ լինելու մասին⁵³: Ուշադրութեան է արժանի եւ այն փաստը, որ նախադաս հատկացուցիչն այստեղ առավել հաճախ գործածվում է ն հոգով, Ուլուխոնային Զատիկն, Իւաշոյին որդոյ եւ այլն, ինչը վաղ աշխարհաբարից հետո ամրագրված ենք տեսնում արեւմտյան խմբակցութեան բարբառների մեծ մասում եւ գրական արեւմտահայերենում: Սակայն հետաքրքրական է, որ Առդեալի (Տրանսիլվանիայի) կամ ծայր հյուսիսարեւմտյան միջբարբառախմբի լեհահայոց խոսվածքում հանդիպում է քերականական նշված իրողութեան՝ արեւելահայերենի որդեգրած տարբերակը նույնպէս (երբ նախադաս հատկացուցիչը գործածվում է առանց հոգի՝ Պեմեշի Գրիգորուն, Տոնուշի որդին եւ այլն), որը եթե այս խոսվածքում անձնանուն հատկացուցիչ-

⁵¹ Ի տարբերութիւն որդի բառի, որը բաղադրյալ կազմութիւններում գործուն դերակատարութիւն ունի, «Արձանագրութիւններում» հայր արական հասարակ անունը որեւէ անձնանվան հետ ուղեկցող բառի դեր չի կատարում: Դրան հակառակ՝ տեղ են գտել հայր բառի ուղիղ կամ թեք եւ դերանունների թեք ձեւերի մի շարք կապակցութիւններ՝ դարա հայրն, քն հայրդ, վասն խոյ հայրն (փխ.՝ հօրն.— Գ. Խ.), զխ հայրն, իմ հայրս, նարա հօր, ընդդէմ իւրեանց հօր, ընդդէմ քն հօրն, իւր Հօրն, հետ իմ հօրս:

⁵² Ռ. Նահապետյանը նշում է, որ ժամանակակից ազգանվան նախորդ ձեւերից են «...հայրանվամբ կամ եղբոր անվամբ հիշատակվելը, ինչպէս, օրինակ՝ «Արտավազդ որդի Տիգրանայ», «Արշամ եղբայր Տիգրանայ» (Ռ. Ա. ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ, Հայոց ազգակցական համակարգը (XIX դ. երկրորդ կես — XX դ. սկիզբ), Երեւան, 2012, էջ 40):

⁵³ Հատկացուցիչ—հատկացյալ շարադասութեամբ կապակցութիւնը շարունակում է գործածվել նաեւ մերօրյա խոսակցական լեզվում, մասնավորապէս բարբառախոս վայրերում, ինչի մասին վկայում են, օրինակ, Հ. Մաթեոսյանի միայն «Տախը» անավարտ վեպից քաղված հետեւյալ անուն-հայրանունները՝ Աբելի Հակոբը, Ավետբի Տիգրանը, Բաղալի Աշխար, Գիֆորի Հրամար, Երվանդի Վաղոն, Լեւոնի Արտիկը, Մարութի Հարութը, Մելքի Սարգսին, Մուրադբեկի Աղամը, Մուրադբեկի Մարտիրոսը, Սիմոնի Արմենակը, Սիմոնի Սերոն, Սոլոմանի Մարութը եւ այլն:

ների առումով հազվադեպ է, ապա լայն գործածություն ունի հասարակ անունների եւ դերանունների առումով՝ ֆռոջ դասերէն, իւրեանց եղբօրէն, զիւր եղբայրն, իմ քոյրիս, իւր ֆռոջ դասերէն, Կուզ իրիցոյ որդին եւ այլն, ինչը վկայում է լեհահայոց (մասնավորապես կամենիցահայության) խոսվածքում սկիզբ առած քերականական փոփոխությունների մասին:

Հատկացուցիչ—հատկացյալ շարադասությունը սովորաբար հատկացյալ—հատկացուցիչ տարբերակով է գործածվում, եթե այդ կապացության հատկացյալն իրեն նախորդող բացահայտյալի համար միաժամանակ կատարում է նաեւ բացահայտչի դեր, որը գտնվում է կամ միեւնույն նախադասության կազմում, ինչպես՝ Ի յայս աւուր դատաստանին առջեւն եկաւ շլախեղնիյ Բեդր Մոշինսիյ՝ ծառայն բան Սոշինսիյին իւր պարունին բանիւ⁵⁴, կամ էլ բարդ կառուցի գլխավոր նախադասության կազմում՝ Ի յայս աւուր դատաստանին առջեւն եկաց Մանա, որ է ֆոյր տէր Պետրոսին: Զոր եկաւ առաջի դատաստանին Մարուխնայ, որ է հարսն Եագուպին եւ այլն:

Վերոնշյալ կարգի կապակցություններում հայրանուններ երբեմն չեն հիշատակվում, եւ հատկացուցչի դերով գործածվում են միայն հոր պաշտոնը, մասնագիտությունը, զբաղմունքը նշող հասարակ անուններ: Բնականաբար, այս դեպքում փոխվում է նաեւ քերականական հարաբերությունների պատկերը՝ արտահայտվելով արական անձնանուն հատկացյալ — հասարակ անուն հատկացուցիչ կապակցությամբ, ինչպես՝ Ոհանն տամդանուն⁵⁵, զՆորսէսն երեցփոխանին⁵⁶ եւ այլն:

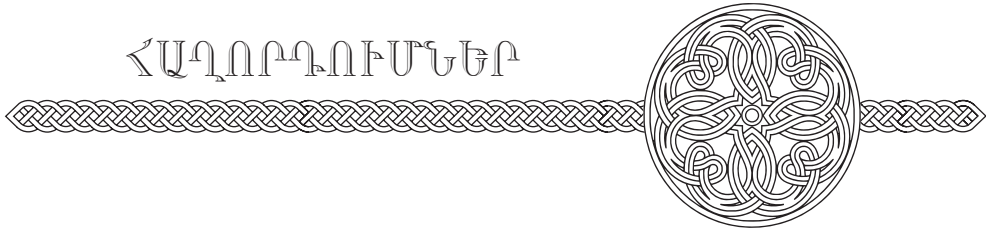
Անուն—հայրանուն կապակցության առումով նկատելի է, որ արձանագրություններում բացակայում է միանման մոտեցումը դրանց կառուցվածքի, շարադասության եւ այլ տեսանկյուններից, ուստի անձնանունները եւ դրանց կրողների հայրանունները արձանագրվում են զանազան տարբերակներով: Ահավասիկ ասվածի վկայություններից երկուսը միայն՝ ա) Գափրուսն տէր Նիկօլին, բ) Գաբուս իլովցի որդի տէր Նիկօլին, գ) պատուելի Գաբրուսն պարուն Նիկօլին որդին՝ իլովցի հայ, ա) Գոսդան Մաշային, բ) Քօսդային համար. որ կոչի Մաշա:

Շարունակությունը հաջորդիվ

⁵⁴ Բայց՝ Որպէս Մարուխնա՝ Գասպարին դուստրն Բ. (2) շաբաթ օր առել էր ընդդէմ Եագուպին գանկատին:

⁵⁵ Պրսկ./թրք.՝ «կնիք խփող, հարկեր գանձող (մաքսատան պաշտոնյա)»:

⁵⁶ Տվյալ դեպքում խոսքը «ողորմած հոգի Գրիգոր երեցփոխանի» մասին է:



ՀԵՆՐԻԿ ՍՎԱԶՅԱՆ

Պատմական գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր

ԱՂՎԱՆԻՑ ՀԱՅՐԱՊԵՏ ՍԲ. ՇՈՒՓՆԱՂԻՇՈ

ՍԲ. Շուկհաղիշոն Աղվանից հայրապետների՝ մեզ հասած բոլոր ցուցականներում հիշատակվում է «Սուրբ» մականունով եւ դրանցում զբաղեցնում Մանուկ Գրիգորիսից հետո երկրորդ¹ կամ երրորդ² տեղը, ինչը, սակայն, բնավ չի համապատասխանում իրականությանը: Նա անհամեմատ ավելի ուշ ժամանակների գործիչ էր, քան ներկայացված է այդ հայրապետաշարերում: Որ նրա տեղը հիշյալ ցուցականներում առաջ է բերված, նկատել է դեռեւս Կիրակոս Գանձակեցին եւ թեպետ այդ կապակցությամբ հայտնել է իր տարակուսանքը, բայց եւ այնպես թողել է նրան նույն տեղում՝ «որպէս գտաք եւ եղաք» գրությամբ հիմնավորելով իր մոտեցումը³: Շուկհաղիշոյին Մանուկ Գրիգորիսի անմիջական հաջորդ ընդունելով՝ Հովհաննես եպս. Շահաթունյանցն ու Բ. Ուլուբաբյանը եւս նրան նշում են Սբ. Գրիգոր Լուսավորչի այս սերնդակցից հետո⁴: Այս հակասությունը հարթելու համար Հ. Աճառյանն ընդունում է երկու՝ նույնանուն հայրապետներ, որոնցից մեկը, ըստ նրա, գլխավորել է Աղվանից Եկեղեցին Դ. դարում՝ հաջորդելով Մանուկ Գրիգորիսին, իսկ մյուս-

¹ ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆԶԱԿԵՑԻ, Պատմութիւն Հայոց, աշխ.՝ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երեւան, 1961 (այսուհետ՝ Գանձակեցի), էջ 194. ՄՈՎՍԵՍ ԿԱՂԱՆԿԱՏՈՒԱՅԻ, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քնն. բն. եւ ներածութիւնը՝ Վ. Առաքելեանի, Երեւան, 1983, Յաւելուած Բ. (այսուհետ՝ Կաղանկատուացի, Յաւելուած Բ.), էջ 350. Հայապատում պատմիչք եւ պատմութիւնք Հայոց, յօրինեալ եւ հաւաքեալ ի Հ. Ղեւոնդեայ վրդ. Մ. Ալիշան, Վենետիկ, 1901, էջ 384:

² ԿԱՂԱՆԿԱՏՈՒԱՅԻ, էջ 312. ՄԽԹԱՐ ԱՅՐԻՎԱՆԵՑԻ, Պատմութիւն Հայոց, ի լոյս ընծայեաց Սկրտիչ էմին, Մոսկուա, 1860 (այսուհետ՝ ՄԽԹԱՐ ԱՅՐԻՎԱՆԵՑԻ), էջ 19:

³ ԳԱՆԶԱԿԵՑԻ, էջ 194:

⁴ Ստորագրութիւն կաթողիկէ էջմիածնի եւ հինգ գաւառացն Այրարատայ, աշխ.՝ Յովհաննէս եպիսկոպոսի Շահաթունեանց, հտ. Բ., էջմիածին, 1842 (այսուհետ՝ Ստորագրութիւն), էջ 334. Բ. ՈՒԼՈՒԲԱՐԵԱՆ, Հայոց Արեւելից կողմանց եկեղեցին եւ մշակույթը, Երեւան, 2001, էջ 103:

սը՝ Զ. դարում եւ մասնակցել 556 թ. Դվինում Հայոց Բաբկեն կաթողիկոսի հրավիրած ժողովին⁵: Սակայն դժվար է համաձայնել նշված հեղինակների հետ, մանավանդ որ Շուփհաղիշոյի մասին խոսող աղբյուրներն այդ անվամբ միայն մեկ հայրապետի են հիշատակում. «Այս անուն ոչ գտանի ի կարգ համարոյ եպիսկոպոսացն»⁶: Խնդրին ավելի իրատեսորեն է մոտեցել Մակար եպս. Բարխուդարյանցը՝ Շուփհաղիշոյի գահակալությունը տեղադրելով Տեր Երեմիայից հետո⁷, ինչը քննությունը հաստատվել է նաեւ մեր կողմից եւ նոր՝ վերանայված գավազանագրքում զետեղվել 12-րդ տեղում.

«1. Սուրբ Եղիշայ

.....

7. Սուրբ Գրիգոր (Մանուկ Գրիգորիս)

.....

10. Տէր Յոհան (Յովհան Ա., Յովհաննէս),

11. Տէր Երեմիա,

12. Սուրբն Շուփհաղիշոյ»⁸:

Այս պարզաբանումից ինքնին հետեւում է, որ Շուփհաղիշոն Աղվանքում կարող էր հովվապետ նշանակվել ոչ շուտ, քան Ե. դարը եւ հովվել Ե. դարի վերջին քառորդից մինչեւ Զ. դարի առաջին քառորդն ընկած ժամանակահատվածում: Նույն փաստը հիմնավորվում է նաեւ Կաղանկատվացու «Պատմության» տվյալներով, որի համաձայն՝ նա Ե. դարում Աղվանքում ծավալվող պատմական իրադարձություններում Աղվանից արքա Վաչագան Գ. Բարեպաշտի (485–510 թթ.) ժամանակակիցն եւ համագործակիցն է⁹:

Այնուհանդերձ ուսումնասիրողներից Ս. Հովհաննիսյանը նրան համարում է Դ. դարի եկեղեցական, որը գործել է Աղվանից Վաչագան Բ. թագավորի օրոք եւ մասնակցել վերջինիս կողմից 372/387 թթ. ընթացքում հրավիրած Աղվենի ժողովին. «Աղվենի սահմանադիր ժողովը, հրավիրվել

⁵ Հ. ԱճԱՌՅԱՆ, Հայոց անձնանունների բառարան, հտ. Ե., Երեւան, 1962, էջ 184:

⁶ ԳԱՆՁԱԿԵՑԻ, էջ 194

⁷ ՄԱԿԱՐ ԵՊՍ. ԲԱՐԽՈՒՏԱՐԵԱՆՑ, Պատմութիւն Աղուանից, հտ. Ա., Վաղարշապատ 1902, (այսուհետ՝ ՄԱԿԱՐ ԵՊՍ. ԲԱՐԽՈՒՏԱՐԵԱՆՑ, հտ. Ա.,) էջ 80:

⁸ Հ. ՍՎԱՋՅԱՆ, Աղվանից հոգեւոր առաջնորդները նախակաթողիկոսական շրջանում, «ՊԲՀ», 2004, թիվ 3, էջ 189–198. Նույնի՝ Հալ-աղվանական եկեղեցական հարաբերությունները 2–8-րդ դարերում, Սբ. էջմիածին, 2019, էջ 102:

⁹ ԿԱՂԱՆԿԱՏՈՒԱՅԻ, էջ 85–89 եւ հշ. նաեւ Կանոնագիրք Հայոց, հտ. Բ., աշխ.՝ Վ. Հակոբյանի, Երեւան, 1971, էջ 99:

է Վաչագան II-ի թագավորության եւ Շուփհաղիշոյի հայրապետության օրոք, ամենայն հավանականությամբ 372/387 թթ.¹⁰ հունիսի առաջին օրերից մեկում»¹¹։ Բայց դա ամենեւին էլ ճիշտ չէ, քանի որ հիշյալ ժողովը, որ նրա գլխավոր կովանն է, ինչպես ցույց է տվել հարցի քննությունը եւ հիմնականում ընդունվել պատմագիտության կողմից, հրավիրվել է Ե. դարի վերջերին¹² եւ, ուրեմն, չի կարող նման փաստարկի դեր կատարել։ Չնայած որ Բ. Ուլուբաբյանը Շուփհաղիշոյին համարում է Ե. դարի վերջերի գործիչ, այնուամենայնիվ, նրան տեղադրում է Մանուկ Գրիգորիսից անմիջապես հետո՝ Դ. դարի 30-ական թթ.¹³, ինչը նույնպես չի համապատասխանում իրականությանը։ Առարկելով Ս. Հովհաննիսյանին, որ՝ «Վաչագան Բարեպաշտի ժամանակակից Շուփհաղիշոն կաթողիկոս (իմա՝ հայրապետ, եպիսկոպոսապետ) չի եղել եւ ոչ մի կապ չուներ Դ. դարի Աղվանից ենթադրյալ կաթողիկոս Շուփհաղիշոյի հետ»¹⁴, Բ. Ուլուբաբյանը փաստորեն եւս ընդունում է, որ Աղվանից հայրապետների շարքում եղել է Շուփհաղիշո անվամբ երկու բարձրաստիճան հոգեւորական, որոնցից մեկը՝ «ենթադրյալ կաթողիկոսը», գործել է Դ. դարում, իսկ մյուսը՝ «Պատավի եպիսկոպոս» պատվաստիճանով՝ Ե. դարում, որոնց հետագայում «Պատմության հավաքող-խմբագիրը» շփոթել է միմյանց հետ «եւ կոչումն ուղղել»¹⁵։ Սակայն այս կարծիքը եւս նախորդ համանման կարծիքի պես մերժելի է, որովհետեւ, ինչպես նշվեց վերելում, Շուփհաղիշոն այլ պարագաներում չի հիշատակվում։ Հետեւաբար Աղվանից հայրապետների շարքում եղել է Շուփհաղիշո անվամբ սոսկ մեկ աթոռակալ, եւ աղբյուրների հաղորդումները վերաբերում են միայն նրան։

Շուփհաղիշոյի հովվապետության թվականի հարցով զբաղվել է նաեւ Ն. Ակինյանը։ Ըստ Ակինյանի՝ քանի որ Աղվանի սահմանադիր ժողովը գումարվել է՝ «Ե. դարու առաջին կէսին», ուստի՝ «Շուփհաղիշոյի ժամա-

¹⁰ Մինչ այդ, սույն ուսումնասիրողը Աղվանի ժողովի գումարման տարեթիվ նշել է 372–375 թթ. տեւ, Ս. Հովհաննիսյան, Աղվանի սահմանադիր ժողովի կանոնները եւ նրանց աղբյուր Աշտիշատի կանոնների հետ, «ՊԲՀ», 1967, թիվ 4, էջ 269։

¹¹ Անդ, էջ 274 (ընդգծ. մերն է. – Հ. Ս.)։

¹² История агван Моисея Каганкатваци, (писатель Х в.) пер. с арм. и предисловие К. Патканяна, СПб, 1861, էջ 11, 305, 310. ՄԱԿԱՐ ԵՊՍ. ԲԱՐԵՈՒՍԱՐԵԱՆՅ, հտ. Ա., էջ 80. Հ. ԱՃԱՌՅԱՆ, նշ. աշխ., հտ. Ե., էջ 38. К. ТРЕВЕР, Очерки по истории и культуре Кавказской Албании (IV в до н. э. — VII в н. э.), М. Л., 1959, էջ 185, 295. Բ. ՈՒՆՈՒԲԱԲՅԱՆ, Հայոց Արեւելից կողմանց եկեղեցին, էջ 58–72։

¹³ Բ. ՈՒՆՈՒԲԱԲՅԱՆ, Հայոց Արեւելից կողմանց եկեղեցին, էջ 103։

¹⁴ Անդ, էջ 66։

¹⁵ Անդ։

նակը հարկ կրլլայ գետեղել ընդ մէջ 425—460 տարիներուն մերձաւորապէս»¹⁶, որը գրեթե մոտ է իրականությանը:

Այսպիսով՝ Շուփհաղիշոն Աղվանքի հոգեւոր առաջնորդ է նշանակվել Ե. դարի վերջերին եւ այդ պաշտոնում հաջորդել Տեր Երեմիային: Այս ամենը հաստատում է նաեւ Մխիթար Այրիվանեցին, որը շնայած իր ներկայացրած ցանկի սկզբում (հավանաբար Դասխուրանցու ազդեցութեան ներքո) Շուփհաղիշոյն կարգում է Մանուկ Գրիգորիսից հետո¹⁷, սակայն հետո գրում է. «Սուրբ Շուփհաղիշոյ ամբ Տեառն 500»¹⁸:

Ըստ Մակար եպս. Բարխուտարյանցի՝ Շուփհաղիշոն հովվապետ է նշանակվել Հայոց Բաբեկն կաթողիկոսի ձեռամբ՝ «Աղուանից ժողովրդեան ընտրութեամբ եւ իշխանաց խնդրանք»¹⁹: Այդ ժամանակ Աղվանքում աշխարհիկ իշխանությունը վարում էր Վաչագան Գ. Բարեպաշտ արքան (485—510 թթ.):

Ստանձնելով հոգեւոր առաջնորդի պաշտոնը՝ Շուփհաղիշոն հաստատվում է 461 թ. Աղվանից աշխարհիկ եւ հոգեւոր իշխանությունների կենտրոնի վերածված Պարտավ մայրաքաղաքում եւ գլխավորում երկրի եկեղեցական կյանքը: Հայ մատենագրության մեջ նա հանդես է գալիս մի փոքր անսովոր՝ «աւագ եպիսկոպոսապետ»²⁰ կամ «Պարտաւայ արքեպիսկոպոս»²¹ տիտղոսներով, որոնց վրա հատուկ ուշադրություն դարձնելով՝ Բ. Ուլուբաբյանը գտնում է, որ «աւագ եպիսկոպոսապետ» եզրույթի վերջին «պետ» մասնիկը եւ «Պարտաւայ արքեպիսկոպոս» դարձվածքի «արք»-ը «հետագայի հավելումներ են՝ կատարված միանգամայն անհմուտ ձեռքով»²²: Կարելի է համաձայնել հետազոտողի հետ, քանի որ «եպիսկոպոսապետն» ինքնին ավագ է իր պաշտոնակիցների համեմա-

¹⁶ Հ. Ն. ՎՐԳ. ԱԿԻՆԵԱՆ, Մովսէս Դասխուրանցի (կոչուած Կաղանկատուացի), եւ իր Պատմութիւն Աղուանից, «Հանդէս Ամսօրեայ» («ՀԱ»), 1953, թիւ 10—12, էջ 571—572:

¹⁷ Տէն ՄԽԻԹԱՐ ԱՅՐԻՎԱՆԵՑԻ, էջ 19:

¹⁸ Անդ, էջ 48:

¹⁹ ՄԱԿԱՐ ԵՊՍ. ԲԱՐԽՈՒՏԱՐԵԱՆՅ, հտ. Ա., էջ 80: Թերեւս սխալվում է Մակար եպիսկոպոսը՝ գտնելով, թէ Շուփհաղիշոյն ձեռնադրել է Հայոց կաթողիկոս Բաբեկն Ա. Ոթմեցին, որը Հայոց կաթողիկոս է եղել 490—516 թթ., երբ Շուփհաղիշոն արդեն Աղվանից հայրապետ էր: Մեր հաշվարկներով՝ ձեռնադրությունը տեղի է ունեցել 478—490 թթ. Հայոց Եկեղեցու զահակալ Հովհաննէս Մանդակունու ձեռամբ, որի աշակերտներից մեկն է եղել նա. տէն ՄԱԿԱՐ ԵՊՍ. ԲԱՐԽՈՒՏԱՐԵԱՆՅ, Պատմութիւն Աղուանից, հտ. Ա., էջ 80:

²⁰ ԿԱՂԱՆԿԱՏՈՒԱՅԻ, էջ 85:

²¹ Անդ, էջ 89. նաեւ՝ Կանոնագիրը Հայոց, Բ., էջ 91:

²² Բ. ՈՒՆՈՒԲԱԲՅԱՆ, Դրվագներ Հայոց Արեւելից կողմանց պատմութեան (IV—VII դդ.), Երեւան, 1981, էջ 172. Նույնի Հայոց Արեւելից կողմանց եկեղեցին, էջ 66:

տուլթյամբ, եւ դա կրկնելու հարկ չկար, իսկ «արքեպիսկոպոս» տիտղոսով մեծարվում էին ոչ թե առանձին քաղաքների եպիսկոպոսները, այլ երկրի հովվապետերը: Եւ Շուփհադիշոն թեեւ դարձավ վերջիններիցս մեկը, բայց այդ շրջանում ժամանակավրեպ է նմաններին «արքեպիսկոպոս», որ նույնն է, թե «կաթողիկոս» կոչելը այն պարզ պատճառով, որ տվյալ ժամանակաշրջանում Աղվանքում կաթողիկոսութուն դեռ չէր կազմավորվել: Հետեւաբար Շուփհադիշոյին «Պարտաւայ արքեպիսկոպոս» անվանելը շփոթութուն է, որը, մեր կարծիքով, առաջացել է Պարտավը նստավայրի վերածվելու հետեւանքով: Ամենայն հավանականությամբ Շուփհադիշոն, հաստատվելով Պարտավում, հիմնական պաշտոնի հետ զուգահեռաբար գլխավորել է նաեւ Պարտավի եպիսկոպոսութունը, եւ այդ երկու պաշտոնների համակցութունը ենթագիտակցաբար հանգեցրել է «Պարտաւայ արքեպիսկոպոս» առանձնահատուկ աստիճանակարգի առաջ գալուն, որով եւ տիտղոսավորել են նրան: Տեղին է այստեղ նշել, որ Շուփհադիշոյի գլխավորությամբ Պարտավի եպիսկոպոսութունը դարձել էր Աղվանից Եկեղեցու առաջատար թեմերից մեկը եւ իր գործունեությամբ հետ էր մղել նույնիսկ անվանապես առաջնորդանիստ համարվող Չողին: Դա հստակ երեւում է Աղվենում գումարված ժողովի մասնակիցների կազմից, որոնց թվում Պարտավը, ի դեմս Շուփհադիշոյի եւ Մատթե երեցի, ուներ երկու ներկայացուցիչ²³, մինչդեռ Չողը, որ ի պաշտոնե պարտավոր էր այդ կարեւորագույն ժողովում ունենալ իր մասնակիցը կամ մասնակիցները, ընդհանրապես ներկայացված չէր²⁴: Ուստի անհավանական չի՝ Պարտավի եպիսկոպոսության առաջատար դիրքն ու նրա եպիսկոպոսի եռանդուն գործունեությունն են հիմք ծառայել նաեւ, որ հետագա հեղինակները Շուփհադիշոյին կոչեն արքեպիսկոպոս պատվո տիտղոսով՝ որպես նրա զբաղեցրած պաշտոնների արտացոլում:

Ն. Ակինյանը նշում է, որ նորանշանակ հայրապետի անունն ասորական ծագում ունի (բառացի նշանակում է՝ «փառք Յիսուսի»)՝²⁵, որից էլ ելնելով՝ ենթադրում ենք, որ այդ անվան կրողը եւս ծագմամբ ասորի պիտի լիներ: Մակաբերվածի առհավատչյան այն իրողությունն է, որ մեզ հետաքրքրող տարիներին Աղվանքում գործում էին նաեւ ասորի հոգեւորականներ, որոնք նաեւ երկրում ծավալվող իրադարձությունների գործուն

²³ ԿԱՂԱՆԿԱՏՈՒԱՅԻ, էջ 89–90, Կանոնագիրք Հայոց, հտ. Բ., էջ 91–92:

²⁴ Նույն տեղերում:

²⁵ Հ. Ն. ՎՐԳ. ԱԿԻՆԵԱՆ, էջ 571:

մասնակիցներ էին, վանքեր էին կառուցում եւ ամեն կերպ նպաստում հոգեւոր կյանքի առաջընթացին: Կաղանկատվացու վկայությամբ՝ Յրի քաղաքում նահատակված Դանիել սրբի եւ ազգությամբ ճիղբ²⁶ մանկան նշխարները հայտնաբերելուց հետո՝ «ասորեաց ոմանց աբեղայից տանէին ի Հակու անուանեալ գիւղն, եւ անդ եղեալ ի գերեզմանի, եւ ինքեանք ի տեղւոջն վանս շինէին»²⁷: Դատելով բերված տեղեկություններից՝ ասորիներն Աղվանքում ունեին իրենց քրիստոնեական համայնքը, որի կենտրոնը գտնվում էր Հակու գյուղում եւ այնքան զորեղ էր, որ կարողանում էր վանական շինություններ կանգնեցնել եւ վստահաբար հարկավոր ձեռնարկումների դիմել: Նման համայնքի գոյությունն Աղվանքում նրա սպասավորներին հնարավորություն կրնձեռեր ներգրավվել Եկեղեցու համակարգում եւ բարձր աստիճանների հասնել: Ասվածը վերաբերում է նաեւ Շուփհաղիշոյին, որը, ամենայն հավանականությամբ, լինելով այդ համայնքի գործիչներից, կարող էր աստիճանաբար դառնալ Աղվանքի հայրապետ:

Կաղանկատվացու «Պատմության» շարունակող Մովսես Դասխուրանցու համաձայն՝ Շուփհաղիշոն եկել էր Երուսաղեմից՝ «Սուրբն Շուփհաղիշոյ կաթողիկոս արեւելեայց յԵրուսաղէմէ եկեալ»²⁸: Եթե այդպես է, ապա պետք է կարծել, որ նա ներկայացնում էր Սբ. քաղաքի քրիստոնեական դպրոցը, եւ Եկեղեցու հայրերը նրան ուղարկել էին հատկապես Աղվանք՝ այնտեղի Եկեղեցու գոյությունը սպառնացող վտանգը չեզոքացնելու եւ ուղղափառ հավատը կրկին բարձրացնելու նպատակով:

Այսպիսով՝ Ե. դարի վերջերին՝ Աղվանքի համար ծանր այս ժամանակաշրջանում, եկեղեցական իշխանության գլուխ է կանգնում Երուսաղեմի քրիստոնեական դպրոցի ներկայացուցիչ Շուփհաղիշոն, որը մեծ ներդրում է ունենում աղվանից ժողովրդի հոգեւոր կյանքում:

Պարսիկ մարզպանների շուրջ երեսնամյա տիրապետությունը կործանման ու քայքայման եզրին էր հասցրել Աղվանքի տնտեսությունը: Քաղաքական կյանքում իշխում էին կամայականությունն ու թողութունը: Բարվոք չէր երկրի վիճակը նաեւ կրոնական առումով: Ամենու-

²⁶ Կովկասյան ցեղ, որոնք ապում էին Կասպից ծովի ափամերձ շրջաններում եւ Կովկասյան լեռներում:

²⁷ ԿԱՂԱՆԿԱՏՈՒԱՅԻ, էջ 40: Որ հիշյալ նահատակների նշխարները պահվել են Հակու գյուղում, Կաղանկատվացին նշում է նաեւ այլուր, տե՛ս անդ, էջ 56:

²⁸ Անդ, էջ 342:

րեք կառուցվում էին ատրուշաններ, իսկ եկեղեցիները՝ խոնարհվում: Կաղանկատվացու վկայություններ՝ երկրում թուլացել էր քրիստոնեական հավատը, եւ զորացել՝ «կրակալոյց պաշտամունք դիցն աղտեղութեան»²⁹: Ի հայտ էին եկել նոր, այսպես կոչված, մատնահատության եւ դեղատվության աղանդներ, որոնց ծիսակատարությունների հիմքում ընկած էր մարդկային զոհաբերությունը³⁰: Խռովված էր նաեւ հասարակական կյանքը: Սուր հակասություններ էին ծագել հոգեւորականության տարբեր դասերի ու աշխարհականների միջեւ: Աղբյուրներն արձանագրում են, որ «Յամա Վաչագանայ՝ Աղուանից արքայի (որը համընկնում է Շուփհադիշոյի հովվապետության տարիներին.— Հ. Ս.), բազում հակառակութիւնք լինէին ի մէջ աշխարհականաց եւ եպիսկոպոսաց եւ քահանայից, քորեպիսկոպոսաց, ազատաց եւ ռամկաց»³¹:

Աղվանքում առաջացած տարտամ այս իրավիճակում, անցնելով եկեղեցու գլուխ, եպիսկոպոս Շուփհադիշոն, Վաչագան Գ. Բարեպաշտի հետ միասին, ձեռնամուխ է լինում թուլացած քրիստոնեության վարկը նորից բարձրացնելու եւ երբեմնի գերակա դիրքը կրկին վերադարձնելու գործին: Անցկացվում են մի շարք բարեփոխումներ: Բացվում են դպրոցներ, որոնցում արքայական հրամանով հավաքում են հատկապես «զմանկունս կախարդացն, եւ դիւթաց եւ քրմաց»³² ու նրանց կրթում «վարուց քրիստոնէութեան»³³: Հրամայելով «վարժել եւ հմուտ լինել կարգի քրիստոնեանն»³⁴, Վաչագան Բարեպաշտն իր հսկողության տակ էր պահում նման դպրոցների աշխատանքը եւ հաճախակի այցելություններով անձամբ հետեւում դրանցում տարվող դասընթացներին³⁵: Օգտվելով բռնի հավատափոխություններն արգելող Վաղարշ Ա.-ի արձակած հրովարտակից³⁶՝ հավատի ջատագովները՝ բարեպաշտ թագավորն ու եպիսկոպոսը, քրիստոնեությունն Աղվանքում հռչակում են ազատ եւ սկսում վերականգնել քանդված եկեղեցիները:

²⁹ Անդ, էջ 43:

³⁰ Այս աղանդների ծիսական արարողությունների նկարագրությունը մանրամասն տես ԿԱՂԱՆԿԱՏՈՒԱՅԻ, էջ 52—55:

³¹ Անդ, էջ 89. նաեւ՝ Կանոնագիրք Հայոց, Բ., էջ 91:

³² ԿԱՂԱՆԿԱՏՈՒԱՅԻ, էջ 50:

³³ Անդ, էջ 51:

³⁴ Անդ:

³⁵ Տես անդ:

³⁶ Տես անդ, էջ 48:

Պատմիչ Մովսես Կաղանկատվացին, խոսելով այս բարեփոխումների մասին, գրում է. «...ըստ թուոյ աւուրց տարւոյն եկեղեցի միայն բարեպաշտն Վաչագան շինեաց յարեւելս»³⁷: Նրանք երկուսով նաեւ ավելացնում են եկեղեցու սպասավորների թիվը եւ հսկողութեան տակ վերցնում ծիսակատարութիւնների բնականոն ընթացքը՝ «Կարգէր տեղեաց տեղեաց եպիսկոպոսունս, եւ երիցունս, եւ հայեցողս»³⁸:

Նշված այս բարեփոխումներին զուգահեռ, նրանք նաեւ խիստ պատժամիջոցներ էին կիրառում քրիստոնեութեան պատվիրաններից խուսափողների եւ հին հեթանոսական սովորութիւնները պահպանողների նկատմամբ³⁹:

Այս շրջանում Վաչագան Գ. Բարեպաշտի եւ նրա հոգեւոր գործակից Շուփհաղիշոյի ձեռնարկած կտրուկ քայլերի շնորհիվ հայտնաբերվում եւ վերացվում են մատնահատութեան եւ դեղատվութեան աղանդները: Քրիստոնեութիւնն Աղվանքում կրկին վերելք է ապրում, դառնում գերակա կրոն՝ «բոլոր իսկ ուխտ եկեղեցւոյ մեծարեալք եւ յարգեալք էին յամս թագաւորութեանն բարեպաշտ արքային Վաչագանայ»⁴⁰:

Մեծ տեղ հատկացնելով ժողովրդի հոգեւոր կյանքի խթանմանը՝ երկրի աշխարհիկ եւ հոգեւոր տերերը ջանում են դա անել նաեւ նահատակ սրբերի մասունքների հայտնաբերման, պահպանման ու երկրպագութեան արժանացնելու միջոցով: Սկսվում է մի գործընթաց, որի ամենաեռանդուն մասնակիցը դառնում է եպիսկոպոսապետ Շուփհաղիշոն, որն այս իրադարձութիւններում մշտապես գտնվում էր թագավորի կողքին: Եկեղեցական ավանդութեան համաձայն՝ նրանց համատեղ ջանքերի շնորհիվ Ճղբաց ազգագավառի կենտրոն Յրի քաղաքում հայտնաբերվում են քրիստոնյա աշխարհում մեծ հռչակ վայելող Սբ. Զաքարիայի՝ Սբ. Հովհաննես Մկրտչի հոր եւ Նիկոմեդիա քաղաքում նահատակված երանելի Պանդալեոնի նշխարները⁴¹, որոնք ժամանակին իր հետ այնտեղ էր բերել Մանուկ Գրիգորիսը⁴²: Հակու անվանված գյուղում գտնում են հիշյալ Յրի քաղաքի երեց Դանիելի ու նրա օգնական Ճիղբ մանկան⁴³, իսկ Դարահոջ

³⁷ Անդ, էջ 338 :

³⁸ Անդ, էջ 50:

³⁹ Տէս անդ:

⁴⁰ Անդ:

⁴¹ Տէս անդ, էջ 56—57:

⁴² Տէս անդ, էջ 37:

⁴³ Տէս անդ, էջ 56—57:

գյուղում՝ Սբ. Գրիգոր Լուսավորչի, Սբ. Հովհաննիսի ու Սբ. Գայանեի մասունքները⁴⁴։ Շարունակելով որոնումները՝ նրանք կարճ ժամանակ անց Արցախի Ամարաս եպիսկոպոսանիստ կենտրոնում հայտնաբերում են տեղի եկեղեցու բակում թաղված Մանուկ Գրիգորիսի մասունքներն ու առանձնակի վերաբերմունքով տնօրինում դրանք։ Ինչպես հաղորդում է Կաղանկատվացին, թագավորական հրամանով մասունքների հիմնական մասը թողնում են տեղում, մի մասը բաժանում եպիսկոպոսներին՝ իրենց վիճակներում ամփոփելու համար, իսկ մնացածը հանձնում թագավորին, որն անուշահոտ յուղերով օծելով դրանք ու թագավորական մատանիով կնքելով՝ պահում է իր մոտ⁴⁵, ապա մեծ շուքով, Շուփհաղիշոյի ուղեկցությամբ, փոխադրում հայրենի Դյուտական գյուղը⁴⁶։ Դյուտականում նա նաեւ մի մատուռ է կառուցում եւ սրբի մասունքներն այստեղ տեղադրելով՝ այն վերածում ուխտավայրի, ուր տարին երկու անգամ այցելելով՝ շքեղ հանդիսավորությամբ նշում էր նահատակաց հիշատակը⁴⁷։

Վաչագան Գ. Բարեպաշտի եւ եպիսկոպոսապետ Շուփհաղիշոյի համատեղ գործունեության մեջ յուրահատուկ հնչեղություն ունի 488 թ. Ուտիքի Աղվեն գավառում գումարված սահմանադրական ժողովը, որը միտված էր անիշխանության տարիներին առաջացած հակասությունների վերացմանն ու հասարակության առանձին խավերի միջեւ առկա հարաբերությունների հստակեցմանը։ Ժողովը ներկայացուցչական էր։ Բացի երկրի առաջին երկու դեմքերից՝ մասնակցում էին նաեւ տարբեր աստիճանի հոգեւորականներ՝ եպիսկոպոսներ, քահանաներ, մեծատոհմիկ այրեր եւ շատ ազատ մարդիկ, որոնք հականե-հանվանե հիշատակվում են ժողովի մասնակիցների թվում⁴⁸։ Ուշագրավն այս շարքում, սակայն, այն է, որ Շուփհաղիշոն այստեղ հիշատակվում է երկրորդը՝ Վաչագան Գ. Բարեպաշտից անմիջապես հետո⁴⁹, ինչը խոսում է հասարակական կյանքում նրա ունեցած առաջատար դիրքի մասին եւ այնպիսի ենթադրությունների տեղիք տալիս, թե նա ժողովի գումարման նախաձեռնողներից մեկն էր, կազմակերպիչը եւ, հավանաբար, նաեւ նախագահողը։ Անկասկած է, սակայն, որ նա իր գործուն մասնակցությունն է ունեցել

⁴⁴ Տէս անդ, էջ 66–67 ։

⁴⁵ Տէս անդ, էջ 82–85։

⁴⁶ Տէս անդ, էջ 85։

⁴⁷ Տէս անդ, էջ 86։

⁴⁸ Տէս անդ, էջ 89–90. տէս նաեւ Կանոնագիրք Հայոց, Բ., էջ 91–93։

⁴⁹ Տէս ԿԱՂԱՆԿԱՏՈՒԱՅԻ, էջ 89. տէս նաեւ Կանոնագիրք Հայոց, Բ., էջ 91։

ժողովում ընդունված կանոնների կազմման աշխատանքներին եւ գործնականում նպաստել դրանց կիրառմանը:

Ժողովը իր ընդունած 22 կանոններով պատմության մեջ առաջին անգամ օրենսդրորեն վավերացնում է ավատատերերի իրավունքները հողի եւ նրա աշխատավորի նկատմամբ, ամրացնում Եկեղեցու հիմքերը, սահմանում եկեղեցական դասերի ու աշխարհականների իրավունքները եւ պարտականությունները, ժողովրդից հօգուտ Եկեղեցու գանձվող հարկերի կայուն չափեր ու տեսակներ հաստատում⁵⁰: Նոր կանոններն աննախադեպ բարձրացնում են հոգեւորականության ու ազնվականության հեղինակությունը եւ օժտում քաղաքական, տնտեսական ու իրավական լայն արտոնություններով:

Մեծ էր Շուփհաղիշոյի դերն այս ամենում. նա Վաչագան Գ. Բարեպաշտի հետ միասին իրեն դրսեւորում է որպէս պետական ու կրոնական գործիչ, որը լուծում է հասարակությանը հուզող մի շարք հարցեր: Առաջնորդելով Աղվանից Եկեղեցին՝ նա թագավորի հետ միասին եռանդուն ջանքեր է գործադրում քրիստոնեության ժողովրդականացման ու վերելքի համար: Նրանց հետեւողական գործունեության շնորհիվ երկիրը հանդարտվում է կրոնական խժեթություններից, ու խորանում է հավատը քրիստոնեության հանդեպ:

Շուփհաղիշոն նախակաթողիկոսական շրջանի վերջին ներկայացուցիչն էր, որ հովվում է երկրում: Նրանից հետո քրիստոնեության բնականոն զարգացումն ու առաջընթացը հանգեցնում են կաթողիկոսության կազմավորմանը, որի ժամանակ Սբ. Եղիշայի հաջորդներն սկսում են հանդես գալ արդեն «կաթողիկոս» հնչեղ տիտղոսներով եւ ապահովում նրա ներդաշնակ ընթացքը քրիստոնյա Արեւելքի երկրների հետ:

РЕЗЮМЕ

В списках духовных отцов Алуанка Св. Шупхалишо упоминается после Манука Григориса — внука Св. Григора Просветителя и занимает второе или третье место в них, что исторически неверно. Анализ сведений первоисточников показывает, что он возглавлял Алуанскую Церковь в конце V века и по сему

⁵⁰ ԱղԱՆԻՑԻ ՀԱՅՐԱՊԵՏ, էջ 89–94. տե՛ս նաեւ Կանոնագիրք Հայոց, Բ., էջ 91–100:

его место в упомянутых списках должно быть в нижних строчках, а именно на 12-ом.

Среди мер, предпринятых Шупхалишо, особое место занимает созыв Алуанского церковного совета в 488 году в районе Утик вместе с царем Алуанки Вачаганом III Благочестивым (485—510).

Под руководством Шупхалишо Алуанская Церковь достигла больших успехов, возвысилась роль христианства и духовенства, укреплялись основы церквей и строились новые.

SUMMARY

In the lists of the leaders of the Church of Aluank (Aghwank), St. Shuphalisho is mentioned after Manuk Grigoris, the grandson of St. Gregory the Illuminator, and is listed as the second or the third one in them, which is historically incorrect. An analysis of the information provided by primary sources shows that he was the head of the Church of Aluank at the end of the 5th century and, accordingly, in the lists he should be the 12th one.

Among the measures taken by Shuphalisho, a special place is given to the convocation of the Aluanian Church Council in 488 in Utik region, together with the Aluanian king Vachagan III the Pious (485—510).

Under the leadership of Shuphalisho, the Church of Aluank attained great achievements, the role of Christianity and the clergy rose, church foundations were strengthened and new ones were built.



ԱՆԻ ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ արվեստի ինստիտուտ

ՀԱՅՈՅ ԱՅԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԹԱՆԳԱՐԱՆԻ ԴԱՋԱՉԱՐԴ ԳՈՐԾՎԱԾՔԻ ՆՍՈՒՇՆԵՐԻ ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ՀԱՐԱՐԱՆՔԸ

Գործվածքի գեղազարդման տարածված եղանակներից է դաշազարդումը: Այն փայտյա փորագրված տախտակների՝ նախշակադապարների եւ ներկանյութի օգնությամբ գործվածքի վրա զարդահորինվածքի տեղադրում-գեղազարդումն է:

Գործվածքի դաշազարդումը թվագրվում է դեռեւս Ք. ծ. ա. 2500 թվականով: Այս արհեստի ծագման երկիրն ընդունված է համարել Հնդկաստանը¹: Գեղազարդային (դեկորատիվ) կիրառական արվեստի այս ճյուղի հետքերը Հայկական լեռնաշխարհում նկատելի են դեռ միջնադարից: Վաղ շրջանից պահպանված օրինակները մեզանում ձեռագիր մատյանների կազմաստառներն են, որոնցից ամենահինը թվագրվում է ԺԱ. դարով: Ի տարբերություն գորգագործության, ասեղնագործության, որոնց մասին բազում վկայություններ են առկա գրավոր աղբյուրներում (հայ պատմիչների երկեր), այս արհեստին համեմատաբար քիչ են անդրադարձել: Միջնադարյան ներկարար-արհեստավորների մասին որոշ տեղեկություններ պահպանվել են պատմիչների վկայություններում եւ վիճաբար արձանագրություններում²: Դաշազարդման արհեստը հայոց մեջ հայտնի էր օտար՝ պասմայագործություն, պասմանիություն անվանումով³:

ԺԸ.—ԺԹ. դարերում Հայկական լեռնաշխարհի գրեթե բոլոր խոշոր քաղաքներում այն կենտրոնացած էր հայերի ձեռքում, որոնք գործուն մասնակցում էին առևտրին ու այս արհեստի տարածմանը դեպի Եւրո-

¹ Տէս Ս. ԴԱՎԹՅԱՆ, Դրվագներ հայկական միջնադարյան կիրառական արվեստի պատմության, Երեւան, 1981, էջ 39:

² Տէս Վ. ԱՐԲԱՆՄՅԱՆ, Արհեստները Հայաստանում. IV—XVIII դդ., Երեւան, 1956, էջ 160, 197:

³ Տէս Ս. ԴԱՎԹՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 40: Անվանումն ունի թուրքական ծագում՝ բասմա, պասմա՝ տպածո կտավ, պասմանի՝ տպածոյովաճառ. տես ՀՐ. ԱՃԱՌԵԱՆ, Թուրքերէնէ փոխառեալ բառերը Պօլսի հայ ժողովրդական լեզուին մէջ համեմատութեամբ Վանի, Ղարաբաղի եւ Նոր-Նախիջևանի բարբառներուն, Մոսկուա-Վաղարշապատ, 1902, էջ 287:

պա, Ռուսաստան եւ այլ երկրներ: Զ. Թառայանը նշում է, որ Եւրոպան դաջազարդման արվեստին ծանոթացել է հայերի շնորհիվ, իսկ հայերի ունեցած մեծ ավանդի մասին կարելուր տեղեկություններ են պահպանվել. «Անգլիայի 1699 թ. մի առեւտրային հաղորդագրության մեջ պահպանվել է նամակ՝ գրված Սպահանի հայերին, որտեղ հայ վարպետներին առաջարկվում է դաջել չիթը տեղական զարդանախշով, ինչը անգլիական շուկայում մեծ հաջողություն ուներ»⁴: Իսկ Ֆրանսիայում՝ առաջինը Եւրոպայում, հայ ձեռնարկատերերի շնորհիվ դաջազարդ գործվածքների արտադրություն բացվեց: Նրանք ծովով Մարսել էին հասցնում դիմացկուն ներկով դաջազարդված արեւելյան չիթերը:

Հայոց ազգագրության թանգարանի «Գործվածք» հավաքածուում պահպանվում են տարբեր գավառներից մեզ հասած դաջազարդ օրինակներ՝ կատարված տարբեր ճարտարագործությամբ (տեխնիկա) եւ գեղազարդման տարատեսակ ձեւերով: Այստեղ տեղ են գտել թե՛ առօրյայում օգտագործված տարբեր կիրառություն ունեցող նմուշներ եւ թե՛ հագուստի մասեր: Փորձենք անդրադառնալ մեզ հասած նմուշների գեղարվեստական, ռապապատկերային առանձնահատկություններին, տարբերակել նրանցում կիրառված զարդահորինվածքային լուծումները՝ ըստ հիշյալ տարածաշրջանի բնորոշ ձեւերի՝ հիմք ունենալով նաեւ վաղ ժամանակաշրջանից պահպանված նմուշները՝ կազմաստառները:

Դաջազարդման ճարտարագործություններից մեկի՝ այրագծման հազվագեյ օրինակներից է դրոշմանկար Հ^մ 5966 սրահակը (վարագույր՝ ժԹ. դար, Կիլիկիա (156 x 94 սմ), նկ. 1)⁵: Բամբակյա կտորի վրա երեք խոշոր շրջանակ է. մեկում պատկերված է Հայոց Արտաշես թագավորը, մյուսում՝ Վարդան Մամիկոնյանը, եւ երրորդում՝ Հայկ նահապետը: Կտորի վրա նախապես սեւագծով արված են կերպարների դիմապատկերները, այնուհետեւ վրձնով, շագանակագույն ներկով ստվերագծված են անհրաժեշտ հատվածները: Կերպարներն իրենց ժամանակաշրջանին բնորոշ հագուստներով են: Հայոց Արտաշես արքան պատկերված է կիսադեմ՝ վարդակով ամրացված պատմունճանով, գլխին կրում է Արտաշեսյանների տիարա թագը: Նույնօրինակ թիկնոց է կրում նաեւ Վարդան Մամիկոնյանը: Նա ձեռքին ունի խաչազարդ եւ 189 թվանշանը

⁴ ՏՃՆ 3. ТАРАЯН, Набойка в Армении, Ереван, 1978, էջ 17, 18, 47—48:

⁵ Վայրը ենթադրվում է Կիլիկիան, սրահակը Դամասկոս է բերվել 1915 թ.:

կրող թուր, իսկ Հայկ նահապետը՝ կապարճ ու գավազան: Վերջին երկու կերպարները գլխներին ունեն ծոպազարդ սաղավարտներ: Պատկերվածների անունները գրված են նրանց գլխավերելում եւ շրջանակի ներսում:

Այստեղ կիրառված է դաջազարդման երկու եղանակ: Ներքին եզրագոտին հարդարված է ծաղկազարդ բուսանախշերով: Հակառակ կողմի ներկի հետքերը վկայում են, որ վերջինս գունազարդ է եղել (նկատելի են կարմիր, կապտականաչ երանգներ), պահպանվել են միայն մուգ եզրագծերը: Արտաքին եզրագոտու վրա գծանախշեր են արված շագանակագույն ու սեւ հետքերով, այստեղ կիրառված է այրագծման ձևեր: Վերջինս դաջազարդման «տակառային»⁶ ճարտարագործության տեսակ է՝ գունազրկման կամ այրագծման (խածագծել, այրելով գծել) ձև, որի ժամանակ օգտագործվում են այրող նյութեր: Կերագծումը ներկման բարդ ձև է, եւ այն կիրառում էին հատուկ խմբի վարպետները խոշոր քաղաքներում⁷: Առարկայի վրա կիրառված այրագծված զարդաձևերը հաղորդում են իսլամական գեղագրության տպավորություն: Այս ճարտարագործության առանձնահատկությունն այն է, որ առարկան ստացել է հնաոճ տեսք՝ շնորհիվ այրված հատվածների մուգ եւ բաց երանգների:

Հաջորդ օրինակը՝ Հ^մ 3899/1 սփռոցը (1883 թ., Ալեքսանդրապոլ, նկ. 2), կապույտ հիմնագույնով է՝ գեղազարդված սպիտակ կետանախշերով: Այս տեսակի դաջազարդ գործվածքները սովորաբար ներկվում են ինդիգո ներկանյութով տակառների մեջ, ինչը հայտնի է «տակառային» կամ «մոմուկ»⁸ անվամբ: Սփռոցը կազմված է կենտրոնական դաշտից, երկու նեղ եւ մեկ լայն եզրագոտիներից: Կենտրոնական ուղղանկյունաձև դաշտի վրա երկարությամբ երկշարք սրածայր ձվաձև (օվալա-

⁶ Գործվածքի վրա տեղադրվում է մոմից, օսլայից, դոնդողից (ժելատին) կամ խեժից կազմված «վապա» (вапа) կոչված մի միություն՝ գործվածքի որոշակի մասեր ներկից պաշտպանելու համար: Այնուհետեւ գործվածքն իջեցնում են ներկով կաթսայի մեջ: Վապան հեռացնում էին եռացնելով: Ոչ պարզ պատկերի համար օգտագործվում էր օսլա, իսկ պարզ պատկերի համար՝ մոմ: Այս ճարտարագործությունը կոչվում է «տակառային» (кубовой). տե՛ս 3. ТАРАЯН, նշ. աշխ., էջ 15:

⁷ Տե՛ս 3. ТАРАЯН, նշ. աշխ., էջ 15:

⁸ «Մոմուկ» էին կոչվում մոմի միջոցով նախազարդված գործվածքները, հագուստները: Զարդանախշերն ստացվում էին այսպես. սանրի կամ նախշակաղապարի օգնությամբ հալած մոմը տեղադրվում էր գործվածքի կամ հագուստի վրա, ապա հաջորդում էր ներկման գործընթացը, որից հետո կտորը եռացվում էր ջրի մեջ, մոմի տեղերը մնում էին բաց: Այս եղանակով գեղազարդվել են հատկապես Աղձնիքի տարազի համալիրի որոշ մասեր՝ շապիկ, գոգնոց եւ այլն. տե՛ս Ն. ԱՎԱԳՅԱՆ, Հայկական ժողովրդական տարազը, Երեւան, 1983, էջ 12, 32:

ձեռք), հատիկազարդ վարդյակներ են դաջված: Սրանց վերին հատվածում առանձնանում է վեցաթերթ միջուկով կլոր վարդյակը՝ շրջապատված հավերժության հետագծով դասավորված նշանախշերով. հավանաբար այն եղել է սփռոցի կենտրոնը, քանի որ վերին եզրը կտրված է: Արտաքին ու ներքին նեղ եզրագոտիները հարդարված են ակիքաձեռ գծով եւ ութաթերթ ծաղիկներով: Զարդարման համար օգտագործված է 14,5 սմ երկարություն ունեցող նախշակաղապար (դաջ). սա հատկապես նկատելի է, քանի որ միացման գծերը այնքան էլ հմտորեն չեն արված: Նեղ եզրագոտիների միջև ընկած տարածությունը լրացված է կետազարդ, քնարաձեռ, կենաց ծառ հիշեցնող զարդապատկերներով: Սփռոցն ունի թվագիր արձանագրություն՝ «Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն», 1883, 1/VIII, Թ[ուիմ] Ք[րիստոսի], Տ[է]ր Արամ»:

Դատելով արձանագրությունից՝ այն պատրաստվել է եկեղեցու համար եւ ծառայել որպես սփռոց կամ պատի զարդ: Նմանօրինակ ոճավորմամբ եւ արձանագրությամբ հանդիպում ենք մեկ այլ օրինակի նույնպես՝ Պերճ Աշչյանի մասնավոր հավաքածուում, այս եռատող գրությունը նույնությամբ տեղ է գտել նրա ծածկոցներից մեկի վրա⁹: Սա թույլ է տալիս ենթադրել, որ առարկաները կարող էին նույն դպրոցի կամ վարպետի աշխատանքը լինել: Նկատենք, որ կապույտ հիմնագույնով գործվածքի վրա սպիտակ կետերով նախշազարդեր ստանալու տարբերակը կիրառվել է դեռ միջնադարում: 1413 թ. Խիզանի Հ^ր 2063 ձեռագրի կազմաստառը հարդարված է կետազարդերով արված ծաղկանախշերով, բայց քանի որ կետանախշերը կանոնավոր չեն տեղադրված, ի տարբերություն ԺԶ.—ԺԷ. դդ. օրինակների¹⁰, ենթադրաբար առաջին օրինակում մոմի ճարտարագործությունը ձեռքով է կիրառվել, իսկ մյուսները՝ դաջով: Ըստ մեզ հասած նյութերի՝ կազմաստառ, լուսանկարներ, գեղազարդման այս ոճը հատկապես տարածված էր Վասպուրականի հարավարեւմտյան շրջաններում:

Հավաքածուի մաս են կազմում նաեւ պարսկական դաջազարդ նմուշները եւ օրինակները, որոնց գեղազարդումն ունի արեւելյան ազդեցություն: Վերջիններս հնարավորություն են տալիս տեսնելու եւ տարբերակելու հայկական ու արեւելյան ոճերը: Նրանցում առանձնանում է Արեւելքին բնորոշ մանրանախշ բուսազարդերի ոճապատկերումը:

⁹ Տե՛ս “Ors et Tresors d’Armenie”, էջ 60, 7:

¹⁰ Տե՛ս Ա. ՔՅՈՒՐՔՅԱՆ, Հայկական դրոշմազարդ կտավ, Երեւան, 2016, էջ 44:

Արեւելյան ոճը նկատելի է Հ^մ 341/2 (նկ. 3) դաջածո նմուշում (120 x 56 սմ): Խոշոր հյուսվածքով կտավի վրա դաջված են զարդագոտիներ՝ հարդարված խիտ բուսանախշերով: Լայն գոտու վրա կարմիր հիմնագույնով դաջված մեծ շրջան է, որի մեջ հավերժության հետագծով դասավորված են նշանախշեր՝ ինչպես նախորդ օրինակում, շուրջը ծաղկանախշեր ու թռչնապատկերներ են: Այս առարկայի առանձնահատկություններից է ներկված, գույն ընդգրկող հիմնադաշտ ունենալը, այն է՝ ներկելով հիմքը՝ անգույն է թողնված զարդանախշը: Նկատենք, որ գույնն օգտագործվում է ձեւը տեսանելի դարձնելու համար: Ճիշտ այս կերպ է հարդարված նաեւ լայն եզրագոտին, որի անգույն հիմքով խոշոր նշանախշերի վրա առանձին կաղապարով դաջված են բուսանախշեր: Վերջիններս գորգերի վրա հանդիպող՝ սափորից դուրս եկող, կենաց ծառեր հիշեցնող եզրագծված պատկերներ են: Խիտ, շեշտված ստվերագծերով, մանրանախշ բուսազարդերի պատկերման այս ոճը բնորոշ է արեւելյան՝ պարսկական մշակույթին: Դաջազարդման այս տեսակը տարածված է Իրանում եւ Հնդկաստանում՝ հայտնի «ղալամֆառ» անվամբ՝ գրչով քաշած՝ նկարած¹¹: Ենթադրաբար՝ այն Սպահանի հայ դաջագործ վարպետների աշխատանքն է: Այս ոճը կիրառված է հաջորդ օրինակների՝ վարագույրների գեղազարդման մեջ:

Հ^մ 81/2ա (109 x 82 սմ, նկ. 4), Հ^մ 81/2բ (321 x 94 սմ), Հ^մ 81/2գ (330 x 93 սմ), Հ^մ 81/2դ (175 x 78 սմ), Հ^մ 81/2ե (175 x 78 սմ, ԺԺ. դար) հավաքածուն կազմված է հինգ վարագույրից՝ երկու ամբողջական ու երեք հատվածներից: Վարագույրների դաջազարդման համար օգտագործված է երեք երանգ՝ կաթնագույն, կապտականաչ ու սեւ: Վարագույրի գեղազարդման մեջ տեղ են գտել խորանների, կենաց ծառի ու կենդանապատկերների բաղադրիչ տարրեր: Յուրաքանչյուր հատված շրջանակի մեջ ունի արձանագրություններ՝ պարսկերեն եւ արաբերեն: Ա, Բ, Գ, Դ հատվածներում, ըստ գրություն, գովերգվում են բողբոջած ծառը եւ նրանով հմայված բլբուլը, ամբողջությամբ պարսկերեն է: Բ, Գ, Դ, Ե հատվածների վրա մի մասը պարսկերեն է, մյուսը՝ արաբերեն, որտեղ փառաբանվում է գործվածքը, քանզի «...դրանով հանդիսություններն ավելի կզարդարեն, գունագեղ կդարձնեն ու դրանով կարող ես սրտեք գրավել»:

¹¹ Տե՛ս http://cbseacademic.nic.in/web_material/Curriculum/Vocational/2015/Textile_XII/Printed_Textile_XII/CIT_Printed_Textile_XII_text.pdf:

Բ, Գ ամբողջական հատվածներն ունեն նույն պատկերագրությունը՝ տարբերությամբ, որ Գ-ի վերին հատվածում խորաններ են: Կենտրոնական դաշտի վրա զետեղված է սափոր՝ մեծ կենաց ծառով, հիմքի երկու կողմերում՝ կենդանապատկերներ՝ սիրամարգեր, առյուծներ, եղջերուներ¹²: Վարագույրները շրջանակված են եզրագոտիներով, նրանց հորինվածքային լուծումները նման են պարսկական խորանագորգերի պատկերագրությանը: Ի տարբերություն հայկական դաջազարդ մյուս օրինակների՝ սովերագծերն ավելի թույլ են, երբեմն ոչ նկատելի ու ընդհատումներով՝ թողնելով կիսաստվերի տպավորություն: Հատկանշական է, որ նույն սկզբունքը պահպանված է գունազարդման մեջ, որտեղ եւս ներկանյութը դրված է ոչ հստակ եզրագծերով:

Արեւելյան ոճը տեսնում ենք Սպահանից մեզ հասած մյուս օրինակում՝ ՀՊՐ 8297/1 պատի զարդ (ԺԹ. դարասկիզբ), որտեղ ներմուծված է գեղանկարչության նյութ: Պատկերը շրջանակված է եզրագոտով, կենտրոնական դաշտում զետեղված է առօրյա կյանքի դրվագ՝ ներկայացնելով պարսկական հանդերձանքով կերպարներ: Վերջիններիս հստակ, սահուն, համաչափ գծերը ցույց են տալիս, որ կտորի վրա դրանք տեղադրված են կաղապարներով, այնուհետեւ լցված են ներկերով: Հիմնագույնի ու կերպարների հագուստների որոշ մասեր ներկված են վրձնահարվածներով՝ բաց թողնելով որոշակի հատվածներ՝ պատկերին տալով լուսաստվերի տպավորություն:

Դաջազարդվել են ոչ միայն կենցաղային առարկաներ, այլ նաեւ հագուստի համալիրի մասեր՝ գոգնոցներ, գլխաշորեր, ապարոշներ: Արեւմտյան Հայաստանի տարբեր գավառներում ազգային հագուստի համալիրում բավականին տարածված էին գլխի հարդարանքի մաս կազմող դաջազարդ գլխաշորերը: Հավաքածուի մաս է կազմում մոտ 20 դաջազարդ գլխաշոր: Նշենք՝ որպես վարչամակի (յազմայի¹³) պատրաստության վայր առավել հայտնի է եղել Փոքր Ասիայի Թոքատ քաղաքը, սակայն 1870-ական թվականներից կեսարացիները գլխաշորերի արհեստագոր-

¹² Կենաց ծառերի, կենդանապատկերների (տվյալ դեպքում՝ եղջերուների) պատկերագրությանը հայկական մշակույթում հանդիպում ենք Թ. Ռոսլինի ծաղկած 1256 թ. Ղուկասի Ավետարանում, տես Ն. ԶՈՒԳԱՍՋԱՆ, Թորոս Ռոսլին, Երեւան, 1985:

¹³ Տես Հ.Ր. ԱՃԱՌԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 242. յազմա՝ ծաղկանկար վարչամակ, անվանումը թուրքական ծագում ունի:

ծուծությունն իրենց ձեռքն էին վերցրել¹⁴։ Այստեղ պատրաստված գլխաշորերը, որոնք նաեւ օգտագործվում էին իբրեւ ապարոշ, արտահանվում էին Կարին, Սեբաստիա եւ այլուր։ Վարչամականները հիմնականում պատրաստվում էին թափանցիկ, «թանգիֆ» կոչվող բամբակյա գործվածքից, որը հայտնի էր «սպիտակ տեռ» (սավաշպուր) անվամբ, այն բերվում էր Մանչեստրից¹⁵։ Այս արհեստը պահանջում էր նկարչական ձիրք եւ հմտություններ, այն կապված էր ճարտարվեստի՝ գծագրության, փորագրության, ներկարարության հետ¹⁶։

Հավաքածուի գլխաշորերը, ըստ զարդահորինվածքային լուծումների, կարելի է բաժանել երեք խմբի։ Տարբեր շրջաններից հավաքված նմուշները հնարավորություն են ընձեռում տարբերակելու տարածաշրջանային ոճը, առանձնահատկությունները, կիրառված զարդապատկերման եղանակները։ Առաջին տեսակի մեջ առանձնանում են այն գլխաշորերը, որոնք նույնաոճ ձեւավորմամբ են՝ շրջանակված ժապավենաձեւ, ծաղկազարդ եզրագոտով։ Պատկերագրության այս ոճը հանդիպում է թե՛ հագուստի մաս կազմող գլխաշորերի եւ թե՛ կենցաղում որպես գեղազարդային տարր օգտագործվող դաջազարդ իրերի՝ ծածկոցների վրա։ Հ^մ 1372 եւ Հ^մ 6253/4 (նկ. 5) գլխաշորերն ունեն գեղարվեստական դաջազարդման համանման նախաձեւեր։ Երկու օրինակներում էլ դաջազարդ ուղղանկյունաձեւ, ծաղկազարդ կաղապարով գլխաշորերի շորս եզրերով անցնում է եզրագոտի։ Առաջին օրինակի ծագման վայրը Կիլիկիան է, երկրորդինը՝ Սեբաստիան. երկուսն էլ թվագրվում են Ի. դարասկզբով։ Նշյալ նմուշներում օգտագործվել է ուղղանկյունաձեւ կաղապար. առաջին օրինակում մի եզրը մշակված է խոշոր ծաղկանախշով (20 սմ), երկրորդում՝ սյուներ հիշեցնող (22 սմ) գծերով։ Վերջիններս հանդես են գալիս դաջահետքերի միջեւ որպես միջանկյալ կապող օղակ։ Մյուս օրինակների նման՝ պատկերները եզրագծված են սեւ գույնով։ Գունազարդումը կատարվում է ոչ բոլոր հատվածներում։ Հ^մ 6253/4 վարչամական կաղապարի կենտրոնական դաշտի ծաղկահորինվածքը պատկերված է

¹⁴ 1898 թ. 35 գործարան եւ 500 աշխատող է ունեցել Կեսարիան, գրեթե բոլոր գործարանները հայեր էին. տես Ա. ԱԼՊՅԱՆՆ, Պատմութիւն հայ Կեսարիոյ, Գահիրէ, հտ. Բ., էջ 1497։ Նշենք, որ Ժէ. դարավերջին Կ. Պոլսի Գուգկունճուգ գլուղում կեսարացի Սարգիս Խալֆան է հիմնել այս արհեստը, որը հետագայում բավականին տարածում է գտել. տես Ա. ԱԼՊՅԱՆՆ, Պատմութիւն Եւրոկիոյ հայոց, Գահիրէ, 1952, էջ 1279—1280։

¹⁵ Տես Ա. ԱԼՊՅԱՆՆ, Պատմութիւն հայ Կեսարիոյ, էջ 1497։

¹⁶ Տես անդ, էջ 1339։

անհամաչափ. խախտելով համաչափությունը՝ ծաղկի տեղադրությունը եզրագծերից դուրս պատկերին հաղորդում է շարժունություն, նոր շունչ: Այս օրինակներում եզրագծերի կոպտությունը կոտրվում է կետագծերով: Այս հատկանիշները կիրառվում են ոչ միայն գլխաշորերի, այլ նաև ծածկոցների զարդարման համար: Մեր հաջորդ օրինակում, որը նույնպես Սեբաստիայում է ստեղծվել, ԺԹ. դարով թվագրվող ՀՊՐ 6253/2 (նկ. 6) բամբակյա ծածկոցում (կաղապարի երկ.՝ 20 սմ), կենտրոնական ծաղկանախշի գծերը ձուլվել են եւ կաղապարի ալիքաձև եզրագծի մասն են կազմում: Ծաղկապատկերներին գեղանկարչական լույս ու ստվեր հաղորդելու համար առջևի թերթիկներն են միայն գունազարդվում: Պատկերման այս ոճը բնորոշ է մեր հաջորդ խմբին: Ծածկոցի ներքին դաշտն ամբողջությամբ լցված է ծաղկանախշերով: Ի տարբերություն վերոնկարագրյալ գլխաշորերի՝ այստեղ ստվերագծերն ավելի հաստ են արված: Սեւ ներկն առավել գերիշխող է ու ծանրության տպավորություն է թողնում: Նկատենք, որ մուգ ուրվագծով զարդանախշի եզրագծումը բնորոշ էր միայն հայկական դաջազարդ նմուշներին¹⁷:

Երկրորդ խմբի դաջազարդ օրինակները, որոնք տարբեր վայրերում են ստեղծվել, առանձնանում են ծաղկազարդ ոճապատկերմամբ: Եթե նախորդ օրինակներում եզրերը զարդարված են ժապավենաձև գոտիներով, ապա այստեղ եզրամասերում դասավորված են ծաղկանախշ խոշոր հորինվածքներ, որոնք զետեղված են ալիքաձև հետագծով՝ ստեղծելով շարժում: Բուսանախշ դաջազարդ գլխի ծածկոցները, ըստ պահպանված օրինակների, լայն տարածում են գտել¹⁸: Թանգարանում այս խմբի վարչամակաները Կիլիկիայի՝ մասնավորապես Մուսա լեռից պահպանված օրինակներ են: Հավաքածուի ամենավաղ օրինակը ՀՊՐ 2373/4 (նկ. 7) պատրաստված է Կիլիկիայում 1850-ական թթ. (գործ՝ Ազնիվ Պարոնյանի): Ծաղկանախշերը գործվածքի վրա, ինչպես բոլոր օրինակներում, դաջված են սեւ ուրվագծով, այնուհետև՝ գունանյութով: Գրեթե բոլոր օրինակներում ծաղկի պսակները գունավորված են կարմիրով, տերեւների համար օգտագործված է երկու երանգ: Եզրերին կարված է ասեղնագործ ժապավեն: Կիլիկիայի ծաղկապատկերներն առանձնանում են հստակ գծերով ու տեղադրված գունանյութով, բայց հանդիպում

¹⁷ ՏՆՍ 3. ТАРАЯН, նշ. աշխ., էջ 66:

¹⁸ ՏՆՍ “Trames d’Armenie”, Marseille, France, 2007, էջ 46. РЭМ, Культурное наследие Западной Армении, Санкт-Петербург, 2015, էջ 26, նկ. 110, 111:

են օրինակներ, հատկապես վաղ շրջանից, երբ գծերի ու գունանյութի հստակ տեղադրությունը խախտված է հիմնագույնի զետեղման պատճառով, ինչպես Հ^մ 5114—1 (Հաջի Հաբիբլի, 1900 թ., գործ՝ Մանուշակ Անտոնյանի) օրինակում: Չնայած ծաղկապատկերների գունանյութի կիրառության համար հիմնականում օգտագործվել է կարմիր երանգը, հանդիպում են օրինակներ՝ միագույն լուծումներով: Հ^մ 5125 (Բիթիաս, 1920-ական թթ.) եւ Հ^մ 5232—3 (Հաջի Հաբիբլի, 1920-ական թթ.) գլխի ծածկոցների ծաղիկները թույլ երանագավորված են՝ այն էլ ոչ ամբողջապես, միայն՝ սակավաթիվ ծաղկաթերթեր կամ տերեւներ: Հ^մ 5233 (Հաջի Հաբիբլի, 1920-ական թթ.) եւ Հ^մ 5065/1 (Բիթիաս, 1930-ական թթ.) վարշամակների զարդանախշերի ձեւավորման համար կիրառվել է նույնօրինակ գանգակածաղկի պատկերով կաղապար:

Կլիկկիայի դաջագործման ավանդույթը շարունակվել է նաեւ հետագա տարիներին: Թանգարանում պահպանվում են Մաքրուհի Պողապալյանի (ենթադրում ենք՝ Ներսես արք. Պողապալյանի մայրն է) նվիրաբերած դաջածո երկու գլխաշորերը, որոնք նվիրատուի մոր աշխատանքներն են՝ ստեղծված 1942 թ. Բեյրութում: Հ^մ 4510/1 (նկ. 8) եւ Հ^մ 4510/2 գլխաշորերում ծաղկապատկերները ներկայացված են ավելի թույլ երանգներով, բայց պահպանված են նույն պատկերագրության սկզբունքները՝ կոր հետագիծ, տերեւների երկերանգ գունավորում: Նկատենք, որ Հ^մ 4510/1 գլխաշորն ունի նույն զարդահորինվածքը, ինչ Հ^մ 5124 օրինակը. վերջինս ստեղծվել է Քեբուսիեում 1940-ական թթ.: Զարդահորինվածքային համանման լուծումը թույլ է տալիս ենթադրել, որ նույն վարպետի նախշակաղապարի աշխատանքի արդյունքն է, ինչպես եւ նախորդ օրինակը: Ծաղկապատկերների նման դասավորվածությունը երբեմն խախտվում է գունային տարբեր մեկնաբանմամբ: Հ^մ 1316 (ԺԹ. դար, Վան) եւ Հ^մ 6253/3 (Ի. դարասկիզբ, Սեբաստիա) գլխաշորերի ծաղկապատկերները մի մակերեսի վրա մեկընդմեջ ներկայանում են տարբեր գունավորումներով, չնայած որ օգտագործված է նույն նախշակաղապարը: Երկու օրինակներում էլ գույնի փոխարեն գունագիծն է կիրառվում, ինչը կողքի մուգ երանգին թեթեւություն է հաղորդում: Վերջին օրինակում բաց հիմնագույնը դաջված է մուգ երանգով, որի հետեւանքով ծաղկապատկերների շուրջ ոչ հմուտ դաջելուց տեղտեղ մնացել է առանց ներկանյութի: Հիմնագույնի դաջումը կատարվում էր վերջում, ինչը պահանջում էր մեծ վարպետություն, քանի որ արդեն

իսկ դաշված պատկերները պետք է մնային հիմնակաղապարի վրա ներփորված հատվածում:

Հաջորդ՝ Հ^մ 1312 (Կեսարիա, ԺԹ. դար, նկ. 9) գլխաշորն առանձնանում է բուսանախշերի ու մարդկային կերպարների խառնակ պատկերմամբ: Գլխաշորի համար օգտագործված է երկու նախշակաղապար: Պատկերագրության մեջ տեղ են գտել կնոջ եւ տղամարդու կերպարներ՝ ներկայացված տեղական ու եւրոպական հագուստներով: Դատելով կերպարներից՝ սա կարող էր նորահարսի գլխաշոր լինել: Չորս անկյուններում պատկերները տեղավորված են ծաղկազարդ շրջանակի մեջ (բուսանախշ աղեղ), տղամարդը կրում է ավանդական հագուստ՝ բնորոշ Փոքր Հայքի տարազաձեւերին՝ լայն տաբատ, գլխին՝ վարշամակ, իսկ կինը՝ եւրոպական ազդեցության հագուստ՝ կարճ շրջագգեստ: Օգտագործված են սակավաթիվ երանգներ: Կողային հատվածներում զույգ կերպարներ են, որոնք կանգնած են գալարուն ժապավենին: Վերջինս ունի լատինատառ գրություն է՝ SAS, որը կրկնվում է նաեւ մյուս պատկերներում: Սրանք, հավանաբար, դաջագործման արտադրամասի կամ դաջագործ վարպետի անվան սկզբնատառերն են: Հիմնագույնն արված է վերջում, քանի որ կերպարների վրա նկատելի են վարդագույն հետքեր:

Ծաղկազարդ-աղեղնաձեւ նախշակաղապարներով գլխաշորերի գեղազարդումը, բացի Կեսարիայի վերոհիշյալ նմուշից, բավականին շատ օրինակներով տարածված է եղել Կարինի շրջանում: Ախալցխայից մեզ հասած երեք նմուշներն ունեն ոճապատկերային սերտ ընդհանրություններ, ավելին՝ երկու օրինակները՝ Հ^մ 6751/1 եւ Հ^մ 135/7 (նկ. 10), կատարված են նույն կաղապարով ու պատկերների նույն դասավորվածությամբ¹⁹: Ամբողջ դաշտը լցված է ծաղկազարդ հորինվածքներով: Հատկանշական է, որ այսօրինակ նմուշներով պատրաստվել են նույն տարածաշրջանի՝ գլխի հարդարանքի մաս կազմող վարդ-թանթանները: Ախալցխայի Ծուղրութ գյուղից մեզ հասած մոտ 7 վարդ-թանթանները՝ ԺԹ. դարավերջով թվագրվող, պատրաստված են մուգ հիմնագույնով մշակված այս գլխաշորերի կտորներով: Սրանցից երեքը՝ Հ^մ 6813/3, Հ^մ 6639/19, Հ^մ 6639/19 եւ Հ^մ 6813/4, ունեն նույն ծաղկանախշերի զարդա-

¹⁹ Նույն կաղապարով են զարդարված Հայաստանի պատմության թանգարանում պահպանվող նույնանման մի քանի գլխաշորեր. տես ՀՊԹ, Ա 487, Ա 11322/19, Ա 516, Ա 8775/4, Ա 8748/5:



Նկ. 1. Հմր 5966 սրահակ (վարագույր՝ ժժ. դար, Կիլիկիա)



Նկ. 2. Հմր 3899/1 սփռոց
(1883 թ., Ալեքսանդրապոլ)



Նկ. 3. Հմր 341/2 դաջազարդ գործվածքի
նմուշ



Նկ. 4. Հ^մ 81/2ա վարագույր



Նկ. 5. Հ^մ 6253/4 գլխաշոր
(Սեբաստիա, Ի. դարասկիզբ)



Նկ. 6. Հ^մ 6253/2 ծածկոց
(Սեբաստիա, ժԹ. դարավերջ)



Նկ. 7. Հ^մ 2373/4 գլխաշոր
(Կիլիկիա, 1850-ական թթ.)



Նկ. 8. Հ^մ 4510/1 գլխաշոր
(Բեյրութ, 1942 թ.)



Նկ. 9. Հ^մ 1312 գլխաշոր
(Կեսարիա, ժԹ. դար)



Նկ. 10. Հ^մ 135/7 գլխաշոր
(Ախալցխա, Ի. դարասկիզբ)

հորինվածքը, իսկ Հ^ժ 6813/4-ն առանձնանում է ծաղկազարդ աղեղների հետ նաեւ թռչունների պատկերմամբ²⁰:

Այսպիսով՝ վերոնշյալ օրինակները տարբերվում են դաշազարդման ճարտարագործություններով, ինչն ապահովում է նրանց առանձնահատկությունը: Գեղարվեստական արժեքը համաչափ կրկնության, խորության բացակայության ու տարածականության մեջ է: Զարդատարների համաչափ դասավորությունը հաղորդում է անփոփոխություն եւ համաչափություն: Երբեմն այդ համաչափությունը խախտվում է՝ պատկերների (անհամաչափության հաշվին) շարժունակություն ապահովելու համար: Ստվերագծերն առանձնանում են սահուն ընդգծումով: Նյութի առատությունը թույլ է տալիս որոշակիորեն սահմանել զարդաձեւի՝ տարածաշրջանին հատուկ ռապատկերման ընդունված եղանակ: Այսպես՝ կիրիկիայում տարածված էին նուրբ ստվերագծված խոշոր ծաղկապատկերները, Փոքր Հայքին բնորոշ էր եզրագոտու կիրառումը, Ախալցխային՝ մանր ծաղկապատկերները, հիմնագույնի մակերեսային ծածկումը, Իրանում ստեղծված դաշազարդ օրինակներին՝ մանրանախշ, կիսաստվեր բուսածածկույթը: Գեղարվեստական որեւէ արտադրանքի արժեքը հմտորեն ընտրված եւ համադրված տարբեր զարդատարների ճիշտ մեկնաբանման ու մատուցման մեջ է:

РЕЗЮМЕ

В коллекции «Текстиль» Армянского этнографического музея сохранились образцы набивных тканей из разных этнорегионов, выполненных с использованием разных технологий набойки и различных форм их художественного декорирования. Коллекция образцов (около 30) отражает их технику и стилистические особенности декора. Используемые в них декоративные решения позволяют определить распространенную и принятую методику разработки как специфической декорации данного региона, так и методики декорации, происходящие из сохраненных образцов тканей форзацев рукописных книг средневековья.

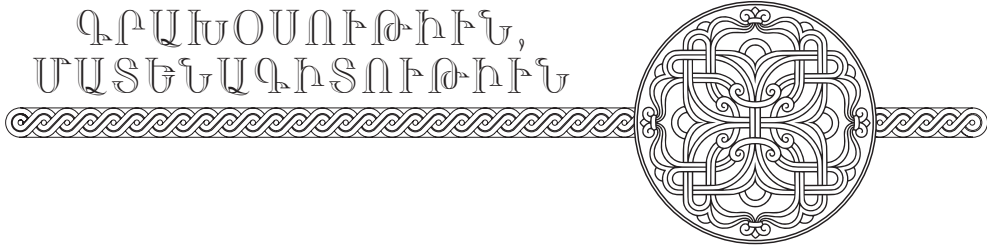
²⁰ Կենաց ծառը թռչնապատկերներով հանդիպում է նույն շրջանի ասեղնագործ գոգնոցների հարդարման մեջ. տե՛ս ՀԱԹ, գոգնոց Հ^ժ 1143:

SUMMARY

Some samples of block printed fabrics from different regions are preserved in the “Textile” collection of the Armenian Ethnography Museum, which are made with different techniques of block-painting and various forms of artistic decoration. The collection of samples (about 30) reflects their technique and stylistic features of the decor.

The decorative solutions used in them make it possible to determine the widespread and accepted methodology for the elaboration of both a specific design for a given region and decoration methods originating from preserved samples of fabric book covers of earlier periods.





ԺԱՄԱՆԱԿԻ ՄԱՍՈՒԼԻ ԲՆՈՒԹԱԳՐՈՒՄՆԵՐԸ ԼԵՒՈՆ ՇԱՆԹԻ ՆԱՄԱԿՆԵՐՈՒՄ

Ժամանակի արագընթաց յարահոսի մէջ ԻԱ. հարիւրամեակում անսպասելիօրէն եւ ցաւով նկատեցինք, որ մեր կեանքից անհետացել է գրական ամենաազնիւ-ամենահետաքրքիր-ամենախօսուոյն՝ թղթի (էպիստոլեար) ժանրը: Այսօր պարզունակ սիմուլոնները՝ խորհրդանիշերը, դարձել են մեր յոյզերը, զգացմունքները, ապրումները արտայայտելու միակ, անփոխարինելի միջոցը: Ցաւօք, ակնյայտ է, որ Տատեանան այլեւս նամակ չի գրելու Օնեգինին, ի բնէ օժտուած մարդիկ այլեւս ժամանակ չեն «կորցնելու» գրչակից-արուեստակից-արհեստակից ընկերների հետ շփման, մտքերի փոխանակութեան այս միջոցի վրայ: Մինչդեռ, մեծերի նամակներն իրենց ժամանակաշրջանների խօսուոյն բնութագրերն են, ճշգրիտ՝ հայելային, արտացոլմամբ: Այս փոքրիկ աշխատանքն սկսելիս մեզ չուսահատեցրեց Շանթի թղթակցութիւնը դեռեւս 1898-ին՝ ուղղուած Ստեփան Լիսիցեանին, որում ասուում է. «Շատ քչերու հետ նամակագրութիւն ունիմ: Նամակը բաւականին ձանձրալի աշխատանք է ինծի համար. եւ վերջապէս նամակն ու լրագիրը շատ թոյլ ու գէշ աղբիւր են իրական կեանքի ուսումնասիրութեան...» (էջ 41): Սա երիտասարդ, թերահաւատ Շանթի՝ մամուլի մասին առաջին բնորոշումներից մէկն է:

Այս դիտարկումը կատարել ենք Լեւոն Շանթի բացառապէս նամակների հիման վրայ, որոնք լոյս են տեսել գրական, հասարակական, քաղաքական գործչի «Երկերի ժողովածու» բազմահատորեակի իններորդ պրակով (ԼԵՒՈՆ ՇԱՆԹ, Երկերի ժողովածու, հտ. 9, Նամակներ եւ բացիկներ, բնագրերը պատրաստել են Ե. Փամբուկեանը, Խ. Վարդանեանը եւ Ա. Մանուկեանը, Երեւան, 1917, 712 էջ): Մամուլի մասին յիշատակումները շատ չեն, սակայն բուռն են, ընդգծուած, յաճախ՝ անձնաւորուած, խիստ: Եւ բնական է. մտերիմ մարդկանց, համախոհների հետ ոչ պաշտօ-

նական (յաճախ շատ գործնական) նամակագրությունը շիտակ, «գրաքննությունից» դուրս խօսքի տարածք է:

Ժամանակագրութեամբ հէնց առաջին՝ Միլենիսէնից գրուած նամակներից մէկում, որի հասցէատէրը Ստեփան Լիսիցեանն էր, Շանթը հարկադրաբար «մէկէնիմէկ» Արասխանեանի «փաստաբանն» էր դարձել եւ փորձում էր օգնել-պաշտպան կանգնել «Մուրճ» հանդէսին, որը, անխուսափելի թերութիւններով հանդերձ, միակն է, որ «...մեր աղքատ գրականութեան մէջ որոշ տեղ մը գրուած է արդէն. եւ եթէ իրաւ լրջօրէն մեր գրական կեանքին զարկ տալ կ'ուզենք՝ աշխատենք ամսագրի բարձրացմանը օգնելու» (էջ 40): Նա խոստովանում է՝ գրողի համար ամենաառաջին ցանկութիւնը «կարդացուիլն» է, եւ «Մուրճը», մտաւորական երիտասարդի համոզմամբ, արժանաւոր ասպարէզ է՝ ընթերցողների մեծ թուով, լայն շրջանակով:

Պարբերականի խմբագիրը՝ Արասխանեանը, ժամանակակիցների համար դժուար մարսելի անհատականութիւն էր՝ չհասկացուած, ընդհուպ մինչեւ ծաղրելի: Շանթը նկատում է, թէ Թիֆլիս նոր ժամանողի վրայ խիստ անախորժ տպաւորութիւն է թողնում բամբասասիրութիւնը, «ասպարէզ», որին լծուած են մեծ ու փոքրով, կին- տղամարդով, մտաւորական-թերուսով: Ոչ ոք միւսին չի հաւանում եւ անգթօրէն-անխնայ ծաղրում է. «...արդեօք այդ վրացական սովորութիւն է, թէ՞ մեր լրագրութեան փոխադարձ հայհոյանքներու մատուցած դաստիարակութիւնը, չգիտեմ միայն ինծի համար խիստ ծանր է իմ սրտանց համակրած անձերու հասցէին փոխադարձաբար իրարու բիրտ հեզնութիւն, գրախօսութիւններ եւ երբեմն նոյնիսկ ստոր ականարկներ լսելը» (էջ 38): Շանթի դիտարկմամբ՝ թէեւ Արասխանեանը տղայական գծեր ունի՝ սնապարծութիւն, տարօրինակ միամտութիւններ, սակայն իր գործի տէրն է եւ յօդուածներ ունի, որոնցից իւրաքանչիւրն աւելի ծանրակշիռ ու կարեւոր է, քան «Մշակի» ամբողջ տարուայ համահաւաքի նիւթերը միասին վերցրած (էջ 38):

Հակառակ վերն ասուածի՝ հարիւրամեակների սահմանագծին երիտասարդ Շանթը, յատկապէս տարիքին բնորոշ համարձակութեամբ, ինքն էլ հեզնում ու ձաղկում էր ժամանակի մամուլի ներկայացուցիչների աշխատանքը: Օրինակները շատ չեն, բայց խօսու են. «Ինչ հալի են մեր թերթերը՝ անկոթ «Մուրճը», փալանը կորուսած «Մշակը», հնադա-

րեան «Նոր դարը», ցամքած «Աղբիւրը», անտարազ «Տարազը» եւ միւս մեթէորները»,— 1901-ին գրում է Թումանեանին (էջ 83):

Կամ՝ 1902-ին գրում է. «Է՛, սիրելիս, մեր խմբագիրները բոլորն էլ անդամալոյծ են, այնպէս հեշտութեամբ տեղներուն չեն շարժուիլ»,— սուր դիտարկման հասցէատէրը դարձեալ Թումանեանն է (էջ 95):

Կամ՝ ինչ կասկածամտօրէն է մօտենում մամուլի անաշառութեանը եւ որքան չի վստահում տրուած գնահատականներին. «Կը շնորհաւորեմ «Արարատի» մէջ տպած սիրուն ոտանաւորդ: Անձամբ ոչ «Արարատն» եմ տեսած, ոչ ալ քու ոտանաւորդ կարդացած, միայն կասկած չունիմ, որ սիրուն բան պէտք է լինի, որովհետեւ... «Մշակը» անուանէր էր տափակ»,— 1902-ին գրում է Թումանեանին:

Դարձեալ համանման օրինակ: 1902-ի հոկտեմբերին Թիֆլիսում ներկայացուել է Շիրվանզադէի «Ունէր իրաւունք» դրաման, այդ մասին Շանթը Թումանեանին հասցէագրուած նամակում գրում է. «Շիրվանի խաղը անցած գիշեր ներկայացրին. ես դժգոհ չեմ, թէ եւ քննադատելի կողմեր շատ կան, ի հարկէ: Բայց «խալիսին» դուրը չեկաւ. իսկ որ գրուածքը անտարակոյս գեղարուեստական արժանիք ունի, ոչ մէկ կասկած չի վերցնէր: Եւ ըսածիս ապացոյցն էլ այն է, որ «Մշակը» սկսաւ հայհոյել» (էջ 113): Կրկին անգամ համոզում ենք. ժամանակակից հանրային կապերի մասնագէտների դիտարկումը երիցս ճիշտ է՝ սեւ PR-ը նոյնպէս PR է: «Մշակի» չարախօսութիւնը բարի սերմեր էր նետել Շանթի հոգում:

1907 թ. յունուարին Թիֆլիսի Հայոց դրամատիկական ընկերութեան թատերախումբը բեմադրել է «Ճամբուն վրայ» դրաման: Շանթը դժգոհ էր եւ թատրոնի ղեկավար կազմի, եւ դերասանների աշխատանքից: Թէեւ գլխաւոր դերում Յովհաննէս Աբէլեանն էր, սակայն ներկայացումը մնացել է գրեթէ աննկատ (տե՛ս Լ. Հախուերդեան, Հայ թատրոնի պատմութիւն, Երեւան, 1980, էջ 111):

Շանթը գրում է իշխանուհի Մարիամ Թումանեանին. «Եթէ դատենք թատրոնի տրամադրութիւնից ու ցոյցերից, խաղի տպաւորութիւնը լաւ էր, քննադատութիւններ ի հարկէ պակաս չէին թողնում ո՛չ թատրոնում, ո՛չ էլ լրագրութեան մէջ. մեր արդի մօմէնտը սաստիկ կուսակցական է, եւ մարդիկ գովում են միայն այն, ինչ որ իրենց կուսակցութիւնից է. իսկ ես, որ կուսակցութիւնը ատելով ատում եմ, բնական կերպով շատ բարեկամների չեմ կարող սպասել հրապարա-

կի վրայ» (էջ 132): Պրակը կազմողները, «Մշակից» բացի, այլ անդրադարձ չեն գտել:

«Մոսկուայի գրական խմբակը», որի անդամներն էին Վահան Տէրեանը, Ալեքսանդր Ծատուրեանը, Յուլի Խանզադեանը, Պօղոս Մակինցեանը, Ալեքսանդր Մեասնիկեանը, 1910–1912 թթ. տպագրել են «Գարուն» գրական-գեղարուեստական պարբերականը, որի տիտղոսաթերթը ձեւաւորել է Մարտիրոս Սարեանը: Խմբագրակազմը դիմել է Շանթին իր գործերից մէկը տպագրելու խնդրանքով: Շանթը սիրով է արձագանքել. «Կը ցանկամ յաջողութիւն ձեր սկսած գրական այդ ձեռնարկին, որ մեր արդի գրական-գեղարուեստական անապատին մէջ կրնայ լուրջ դեր մը խաղալ, եթէ մանաւանդ կարողանաք աւմանախը իսկական պարբերականի մը վերածել» (էջ 164): Յաւօք, երկար կեանք վիճակուած չէր հանդէսին, որն ընդամէնը երեք թողարկում ունեցաւ, եւ առաջին համարում զետեղուած էր նաեւ Շանթի «Ճամբուն վրայ» դրաման:

Յայտնի է, որ Շանթը՝ Յովհաննէս Թումանեանի եւ Ստեփան Լիսիցեանի հետ միասին, «Լուսաբերների» թողարկումներ են պատրաստել: Կազմել են ընթերցանութեան, քերականութեան, եւ, որ ժամանակի համար նորութիւն էր՝ նաեւ գրաւոր աշխատանքների դասագրքեր, ուղեցոյցներ՝ ուսուցիչների համար: Ի դէպ, նամակներից մէկում Շանթը «դասագրութեամբ» (Թումանեանին ուղղուած նամակից է եզրոյթը՝ դասագիրք ստեղծելու աշխատանք ու ջանք պահանջող գործընթացը դիպուկ բնորոշող. — էջ 133) զբաղուելուց առաւել կարեւորում էր յատկապէս ուղեցոյցը՝ «...դասագրքէն անհամեմատ աւելի անհրաժեշտ» (էջ 175):

1911 նոյեմբերի 27 թուակիր, Ստեփան Լիսիցեանին հասցէագրուած նամակում Շանթը քննարկում է իրենց երախայրիքի վաճառքը, յաջողութիւնները ու ծագած խնդիրները: Դասագրքերի մասին դրուատանքի խօսքերով անդրադարձել են Կ. Պոլսում տպագրուող երկու օրաթերթ՝ «Ազատամարտը» եւ «Ժամանակը»: Իսկ հանրութեան կարծիքը-քննադատութիւնը, որ չի արտացոլուել պարբերականներում, հիմնականում վերաբերում էր լեզուին՝ «գաւառաբարբառին». «Ամեն բան շատ է աղէկ, միայն լեզուն կովկասեան է»: Այս մտայնութեան կրողների համար «կովկասեան» եզրոյթն իր պարունակութեամբ հաւասարեցուած է բարբառին:

Անցեալ հարիւրամեակի սկզբում լեզուի խնդրի շուրջ քննարկումները բուռն էին, անզիջում: Արեւմտահայ մտաւորականների համոզմամբ լեզուի զարգացման անկիւնաքարը պէտք է լինէր գրաբարը, արեւելահայերի պնդմամբ՝ բարբառները: Այսօր արդէն յստակ կարող ենք արձանագրել՝ երկրորդը ձախաւեր ճանապարհ էր... Սակայն պոլսեցի Շանթը զարմանալիօրէն հակառակ թելում էր եւ գրում էր Ստեփան Լիսիցեանին. «Մարդիկ, վարժուած լրագրութեան եւ տիրող գրականութեան շինծու լեզուին, խորթ կը զգան գաւառական-ժողովրդական կենդանի ասոյթներն ու ձեւերը: Դուռն արդէն գիտես, որ մեր Փարիզի դպրոցներէն դուրս եկած երիտասարդները ինչ պետանդ ու արուեստական հասկացողութիւն ունին լեզուի մասին, մասնաւորապէս պոլսեցին... Աւելցուր նոյնպէս, որ ես դիտմամբ քանի մը դարձուածներ ու ասոյթներ, որոնք մասնաւոր գեղեցկութիւն ու կենդանութիւն ունին, պահեր եմ արեւելեանէն փոխադրելու ժամանակս, ինչպէս օրինակ՝ «փուլ տալ», «հարու տալ», «զոյգ, կենտ» եւ այլն, որ նորութիւն է բոլորովին» (էջ 193):

Լուսաբերի հիմքում կազմողների նպատակն էր՝ «մօտենալ ժողովրդին», եւ քննադատութեան պատճառով ընկրկելու մտադրութիւն ակնյայտօրէն չունէին: Բերում էր նաեւ «անվիճելի հակափաստարկ»։ Եթէ թուրքերէնից, ֆրանսերէնից վերցնում ենք դարձուածքներ, ինչո՞ւ մայրենի բարբառային ձեւերը մերժենք... «...էապէս մնալու ենք այն, ինչ որ էինք՝ ինչպէս մեր նիւթերովն ու մեթոտովը, այնպէս ալ մեր լեզուովը՝ առանձնայատուկ... ուրիշները պիտի գան մեզի, քան մենք պիտի երթանք ուրիշներուն...»: Փոխզիջման եւ հանդուրժողականութեան բոլոր ճանապարհները կարծես փակում էր Շանթը (էջ 193):

Լեզուի խնդրին Շանթն անդրադարձել է նաեւ մէկ տարի անց՝ 1912 թ. հոկտեմբերի 7-ին, դարձեալ Լիսիցեանին ուղղուած նամակում: Աշխարհը պատերազմի շեմին էր, եւ Շանթը դժգոհում է, թէ Կ. Պոլսում վաճառքը դժուար է իրականացնում: Տնտեսականից զատ, նա նշում է դարձեալ լեզուի խնդիրը. «Մեր լեզուն չէ, կըսեն, կովկասեան լեզուի թարգմանութիւն է, կըսեն... մեր պարզութեան եւ յստակութեան ձգտումը անոնց համար օտար է եւ խորթ. ատիկա իբրեւ կովկասցիութիւն կզգան, գուցէ եւ իրաւունք ունին» (էջ 209): Այս նամակում արդէն հասարակական կարծիքին ընդառաջ գնալու մտորումներ կան. «Մեր գրքերու այս «թերութեան» դէմ մենք մեծ բան չենք կրնար ընէր, քանի

մը թեթեւ սրբագրութիւն շրջապատի ճաշակը չափազանց չվիրաւորելու ջանքով, ահա բոլորը» (էջ 209):

Լեզուի զարգացման շուրջ նրա տեսլականը կ'ամբողջանայ, եթէ աւելացնենք սաներից մէկի՝ սփիւռքահայ արձակագիր Անդրանիկ Ծառուկեանի յուշերից քաղուած մի դիտարկումը. «Շանթը... եթէ Հայաստան մնար, կրնար Մանուկ Աբեղեանին աջ բազուկը դառնալ «նոր ուղղագրութեան» ԱՂԵՏԱԼԻ ԳՈՐԾԻՆ ՄԷՋ...» (ընդգծումը.— Ա. Խ.)¹:

1922 թ. Հայաստանի Հանրապետութեան անկումից յետոյ Շանթը հաստատուում է Ֆրանսիայում, եւ կեցութեան հարցերը հոգալու բեռն ստիպում է նրան լրագրողական աշխատանքի անցնել. «Հիմա գեղարուեստը դրեր եմ ծոցս եւ սկսեր եմ ժուռնալիստութեան, բայց այդ նոր ասպարէզս ալ շատ կը գտնեն ինծի համար եւ կառաջարկեն սինեմա, եւ բնաւ չզարմանաս, եթէ շատ չանցած ժուռնալիստութիւնէն սինեմաճութեան անց կենամ: Բայց Կռիլովի առակին պէս, միեւնոյնն է, ինչպէս ալ որ կը նստեմ, չեմ ստանայ պէտք եղած եղանակը: Բայց կը նուագեմ, որովհետեւ չեմ կրնար չի նուագէր: Աստուած, որ ճպուռը ստեղծել է, ճոճոցն ալ հետն է ստեղծեր»,— գրում է ազգային-ազատագրական, հասարակական-քաղաքական գործիչ Վահան Փափագեանին ուղղուած նամակում (էջ 288):

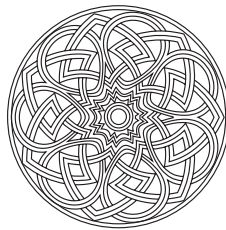
Քաղաքական ականաւոր գործիչն ու գրողը ակնյայտօրէն յետագարձ հայեացքի ու ոչ հեռաւոր անցեալը արժեւորելու ներքին մղում-խնդիր ունէր: 1923-ին Շանթը յօդուածաշար էր տպագրում «Հայրենիք» ամսաթերթում: Այդ մասին իր մտորումներն է փոխանցում Սիմոն Վրացեանին, այն է՝ ընկերային խնդիրները փոքր-ինչ մեղմելուց զատ՝ պարզ ցանկութիւն ունի իր համոզումներն ընթերցողին ներկայացնելու: Իսկ իբրեւ ընթերցող. «Տարօրինակ զգացումով է, որ կկարդամ մեր անցեալի էջերը (խօսքը ոչ վաղ անցեալի՝ Առաջին Հանրապետութեան տարիների մասին է.— Ա. Խ.), ինչքան ուրախութիւն եւ ինչքան վիշտ կայ այդ բոլոր յուշերի մէջ» (էջ 289): Հաւանաբար սփիւռքահայ մամուլի հիմնական տրամադրութիւնն էր, բնոյթն էր այդ տարիներին:

Յաւելենք, որ պրակում ներկայացուած է շուրջ 360 նամակ եւ բացիկ, որոնց ինքնագրերը պահուում են ԳԱԹ-ում, Բոստօնի «Հայրենիք» ամսագրի պահոցում, Բէյրութի ՀԿԱ-ում եւ այլուր: Հատորն օժտված է ծա-

¹ «Լեւոն Շանթ մարդը եւ գործը», Երեւան, 2019, էջ 156:

նօթագրութիւններով, անձնանունների բառարան-ցանկով, բառարանով: Ինչպէս նկատել են պրակի կազմողները, նամականին հեռու է ամբողջական լինելու յաւակնութիւնից, սակայն այն ժառանգութիւնը, որի հետ հաղորդակցուելու պատեհութիւն-երջանկութիւնն ունենք, բնորոշում է մտաւորական, քաղաքական գործիչ, կրթութեան հմուտ կազմակերպիչ Լեւոն Շանթին եւ միանգամայն նոր, անծանօթ, առիւնքնող լոյսի տակ ճանաչելու հնարաւորութիւն է տալիս:

ԱՆԻ ԽՈՒԴԱՎԵՐԴԵԱՆ
Բանասիրութեան թեկնածու, դոցենտ, ՀԱԱՀ



СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И ГРАМОТЫ БЛАГОСЛОВЕНИЯ

Послание ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН , по случаю праздника Святого Рождества и Богоявления Господа нашего Иисуса Христа	5
Слово ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН , во время молебна за пленных и пропавших без вести	9
Кондак ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН , об основании епархии Масеацотна	12

ПРОПОВЕДИ

Проповедь АРХИМАНДРИТА АНДРЕАСА ЕЗЕКЯНА , произнесенная во время Святой Литургии в монастыре Святой Гаяне.	14
Проповедь ПРОТОАРХИМАНДРИТА ЗАКАРИИ БАГУМЯНА , произнесенная во время Святой Литургии в монастыре Святой Гаяне	17

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

ПРОТОАРХИМАНДРИТ ШАГЕ АНАНЯН – Каноническое право и церковь: <i>опыт анализа современных богословских теорий</i>	22
ВАЗРИК БАЗИЛ – Переходы	41
ИВАН ИЛЬИН – О Родине	53

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

АРЦРУНИ СААКЯН – О подлиннике Агафангела (Агатангелоса).	63
ВАЧАГАН АВАГЯН – Образ духовенства VI–IX вв. в Истории Ованеса Драсханакертци	76

ГУРГЕН ХАЧАТРЯН – Грамматические модели сочетаемости личных имен и сопутствующих слов в протоколах армянского суда Каменица (XVI в.)	91
--	----

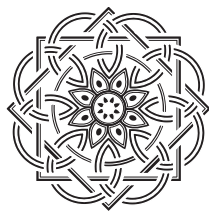
СООБЩЕНИЯ

ГЕНРИК СВАЗЯН – Алуанский Католикос Шупхалишо	106
--	-----

АНИ МХИТАРЯН – Художественный декор и типология образцов набивных тканей Армянского этнографического музея	117
--	-----

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

АНИ ХУДАВЕРДЯН – Характеристики прессы своего времени в письмах Левона Шанта	129
--	-----



CONTENTS

PONTIFICAL ENCYCLICALS, LETTERS OF BLESSING

- Message of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS**, on the occasion of the Feast of Nativity and Theophany of our Lord Jesus Christ5
- Message of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS**, during the prayer service held for the captives and the missing9
- Encyclical of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS**, on the occasion of establishing the Diocese of Masseatsoten.12

SERMONS

- Sermon delivered by **ARCHIMANDRITE ANDREAS YEZEKYAN** during the Divine Liturgy celebrated at St. Gayane Monastery 14
- Sermon delivered by **PROTO-ARCHIMANDRITE ZAKARIA BAGHUMYAN** during the Divine Liturgy celebrated at St. Gayane Monastery 17

RELIGIOUS STUDIES

- PROTO-ARCHIMANDRITE SHAHE ANANYAN** — Canon law and the Church:
Critical analysis of contemporary theological theories22
- VAZRIK BASIL** — Transitions41
- IVAN ILYIN** — On the homeland53

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

- ARTSRUNY SAHAKYAN** — On the original text of Agathangelos63
- VACHAGAN AVAGYAN** — The portrayal of the Armenian clergy of the 6th – 9th centuries in the “History” of Hovhannes of Draskhanakert76

GURGEN KHACHATRYAN — Grammatical models of combining personal names and related words in the Armenian court records of Kamenets (16 th century)	91
---	----

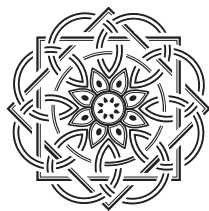
ESSAYS

HENRIK SVAZYAN — St. Shuphalisho, Patriarch of Aluank	106
--	-----

ANI MKHITARYAN — The Artistic decoration and typology of block printed fabric samples of the Armenian Ethnography Museum	117
---	-----

LITERARY REVIEW

ANI KHUDAVERDYAN — Descriptions of the press of the time in Levon Shant's letters	129
--	-----



ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ պատգամը մեր Տէր Յիսուս Բրիստոսի Սուրբ Ծննդեան եւ Աստուածատայտնութեան տօնի առիթով.	5
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ խօսքը գերեվարուածների եւ անյայտ կորածների համար աղօթքի արարողութեան ընթացքին.	9
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ սրբատառ կոնդակը Մասեացոտնի թեմ հիմնելու առթիւ.	12

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ

Տ. ԱՆԴՐԷԱՍ ՎՐԴ. ԵՉԵԿԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Ս. Գայանէ վանքում մատուցուած Սուրբ եւ Անմահ Պատարագին.	14
Տ. ԶԱԲԱՐԻԱ Ծ. ՎՐԴ. ԲԱՂՈՒՄԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Ս. Գայանէ վանքում մատուցուած Սուրբ Պատարագին.	17

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ՇԱՀԷ Ծ. ՎՐԴ. ԱՆԱՆԵԱՆ — Կանոնական իրաւունք եւ Եկեղեցի. <i>արդի</i> <i>աստուածաբանական տեսութիւնների վերլուծութեան փորձ</i>	22
ՎԱԶՐԻԿ ԲԱԶԻԼ — Անցումներ.	41
ԻԲԱՆ ԻԼՅԻՆ — Հայրենիքի մասին.	53

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԱՐԾՐՈՒՆԻ ՍԱՀԱԿԵԱՆ — Ազաթանգեղոսի բնագրի շուրջ.	63
ՎԱԶԱԳԱՆ ԱԲԱԳԵԱՆ — Զ.—Թ. դարերի հայ հոգեւոր դասի կերպաւորումը Յովհաննէս Դրասխանակերտցու Պատմութեան մէջ.	76

ԳՈՒՐԳԷՆ ԽԱՉԱՏՐԵԱՆ — Աձնանունների եւ ուղեկցող բառերի կապակցման քերականական կաղապարները Կամենիցի հայկական դատարանի արձանագրություններում (ԺՁ. դար)	91
---	----

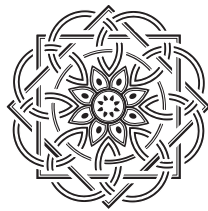
ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՀԵՆՐԻԿ ՍՎԱԶԵԱՆ — Աղուանից հայրապետ Սր. Շուփհաղիշոյ.	106
--	-----

ԱՆԻ ՄԽԻԹԱՐԵԱՆ — Հայոց ազգագրութեան թանգարանի դաջագարդ գործուածքի նմուշների գեղարուեստական յարդարանքը.	117
--	-----

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ԱՆԻ ԽՈՒՂԱՎԵՐԳԵԱՆ — Ժամանակի մամուլի բնութագրումները Լեւոն Շանթի նամակներում	129
---	-----



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

- ՄՄ** - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երևան
- ՄՊՎ** - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երևան
- ՄՅՀԶ** - Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՆՀԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Անտիքեան, Խ. Սիրմէլեան, Մ. Ալգերեան), հ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837
- ՆՀԺՊ** - Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Երևան
- ՇՀՀԿ** - Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. գիտական աշխատանքներ, Գյումրի
- ՊԲՀ** - Պատմաբանասիրական հանդես, Երևան
- ՊԻ** - Պատմության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՊՄ** - «Պատմություն և մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երևան
- ՎՀԵՊ** - Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության, Երևան
- ՎՀՀ** - «Վէմ» համահայկական հանդես, Երևան
- ՏՀԳ** - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՑԶՄՄ** - Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի 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 երաշխատրոյթեամբ 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 տեղեկատւութիւն դրա մասին, տրամադրելով թուայնացուած նիւթեր:

ՀՀ Ազգային գրադարան
ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարան

Խմբագրութեան հասցէն՝

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Ք. ՎԱՂԱՐՇԱՊԱՏ,

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ

«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин, редакция журнала «Эчмиадзин»

Republic of Armenia, Etchmiadzin, Editorial Office of the Journal "Etchmiadzin"

Էլ. փոստ՝ etchmiadzinamsagir@gmail.com

Ամսագրի արխիւն ամբողջական կերպով՝ www.tert.nla.am կամ <http://www.flib.sci.am/arm/node/2>

Հեռ. (+374-10) 517-277/278

Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 15.02.2021 թ.



ՄԵՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ
ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ