



Հարգելի՛ ընթերցող.

ԵՊՀ հրատարակչությունը, չհետապնդելով որևէ եկամուտ, ԵՊՀ հայագիտական հետազոտությունների ինստիտուտի համացանցային կայքերում ներկայացնում է իր հայագիտական հրատարակությունները: Գիրքը այլ համացանցային կայքերում տեղադրելու համար պետք է ստանալ հրատարակչության համապատասխան թույլտվությունը և նշել անհրաժեշտ տվյալները:



ԵՊՀ

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԾԱԿՈՒԼՏԵՏ

ԱՅ

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆ

ԳԻՏԱԿԱՆ ՀՈՒՎԱԾՆԵՐԻ
ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ



Հ Ա Յ

ԱՍՏՎԱԾԱՐԱՆ

Գիտական հոդվածների ժողովածու

Դ

ՀՏԴ 2 : 941(479.25)
ՊՄԻՆԻՍՏԻՄ ՍՊԵՏՐՈՒ ՎՃԻՐՉԻՐ
ՊՄԻՆԻՍՏԻՄ ՍՊԵՏՐՈՒ ՎՃԻՐՉԻՐ
Հ 240

Հրատարակության է երաշխավորել ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի խորհուրդը

Գրախոս՝ ԳԳ ՊԱՍ ակադ., պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ. Վ. Բ. ԲԱՂՆՈՒԴԱՐՅԱՆ

Խմբագրական կազմ՝ ԱՆՈՒՇԱՎԱՆ Եպս. ԺԱՄԿՈՇՅԱՆ

Հ. Գ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ	պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Ռ. Հ. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ	պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Հ. Խ. ՀԱՎՈՐՅԱՆ	փիլ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Ա. Գ. ԲԱՆԱՇՅԱՆ	փիլ. գիտ. թեկն., դոց.
Լ. Ա. ՍԱՐԳՍՅԱՆ	պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.

Հ 240 **Չայ աստվածաբան: Գիտական հոդվածների ժողովածու, Գ /**
Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Եր.: ԵՊՀ հրատ., 2011. 285 էջ:

Չայ աստվածաբան գիտական հոդվածների ժողովածուն անվճար է երևանի պետական համալսարանի Աստվածաբանության և Պատմության ֆակուլտետների պրոֆեսորադասախոսական կազմի և ասպիրանտների 2011 թ. կատարած ուսումնասիրությունների արդյունքները, որոնք նվիրված են աստվածաբանությանը, կրոնագիտությանը, պատմությանը և հայագիտությանը:

Ժողովածուում գնտեղված հետազոտությունները հետաքրքիր են աստվածաբանների, կրոնագետների, պատմաբանների, ինչպես նաև հումանիտար գիտությունների տարբեր բնագավառների մասնագետների համար:

ՀՏԴ 2:941(479.25)
ՊՄԻՆԻՍՏԻՄ ՍՊԵՏՐՈՒ ՎՃԻՐՉԻՐ

ISBN 978-5-8084-1489-1

© Գեղ. կղևկտիվ, 2011 թ.
© ԵՊՀ հրատարակչություն, 2011 թ.



ՆԱԻԿՎՈՒՄ ԷՆ Ս. Օ. Տ. Տ. ԳՆԵԿԻՆ Բ
ԱՄՆԱԼՅՆ ՀԱՅՈՑ ՎԵՂՎԱՌ-ՀԱՅՐԱԴԵՏԻ
ԾՆԱԴՅԱՆ 60-ԱՄՅԱՌՆ



Մեկնաստիքամբ
Վարդան Կեղոյայի Դուկասյանի



ՄԱՍԿԱՆՍԱԿԱՆ
Կյոտոյիկ
ՕՒՍԱՐԿԱՆ



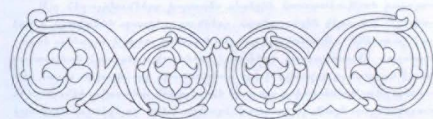
ԿՈՄՄՈՆԻՍՏԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆԻ ԿՈՄԻՏԵ
ԵՎ ԵՏՎՈՐՈՒՄ ԿԵՆՏՐՈՆԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

Մարտի 25, 1977 թվական

Ընկերային է ձևակերպվել արտադրանքի արտադրության
մասին հարցերի և կարգադրությունների կատարման մասին
և այլն, որոնք հարկադրաբար կատարվելու են ըստ
հետևյալ պայմանների: Ընկերային կատարվելու են
արտադրանքի արտադրության մասին հարցերի և
կարգադրությունների կատարման մասին հարցերի
և այլն, որոնք հարկադրաբար կատարվելու են ըստ
հետևյալ պայմանների:

ԱՐԿԱՆԻՄԱՆ ԹՅՈՒՆ

Ստացվել է արտադրանքի արտադրության մասին
հարցերի և կարգադրությունների կատարման մասին
հարցերի և այլն, որոնք հարկադրաբար կատարվելու են
ըստ հետևյալ պայմանների:



Ստացվել է արտադրանքի արտադրության մասին
հարցերի և կարգադրությունների կատարման մասին
հարցերի և այլն, որոնք հարկադրաբար կատարվելու են
ըստ հետևյալ պայմանների:



ԱՄՈՒՍՆԱԿՆՏՆԵՆԿԱՆ ԻՐԱՎՈՒՆԵՐԻ ԿԱՆՈՆԱԿԱՆ ԵՎ ԱՇԽԱՐՀԻՎ ԳՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ՄԵՋ

Անուշավան Եպ. Ժամուկյան

Ամուսնություն և ընտանիք հասկացությունները պատմականորեն միշտ էլ միմյանց հետ կապված են եղել: Աուսմասիրությունները ջույց են տալիս, որ դրանք մարդկային հասարակության կազմավորման հենց առաջին աստիճաններից սկսած առցիկ են իրենց յուրահատուկ զարգացման գործընթացը և այդ զարգացումը վերջին հաշվով պայմանավորվել է տընտեսական գործոնով, այնինքն արտադրողական ուժերի ու դրանց համապատասխան սեփականության ձևերի զարգացմամբ¹:

3-րդ դարում Հայաստանի ներքին կյանքում կատարվեցին արմատական փոփոխություններ: Ստրկատիրությունը հետևողականորեն իր գիրքերը գլխում էր պատական արտադրական և դասակարգային հարաբերություններին: Այդ առնչումը լի էր զարգափարական սուր բախումներով: Դարաշրջանի մեծագույն երևույթներից մեկն այն էր, որ հիթանոսական կրոնը փոխարինվում էր քրիստոնեությունը: Պատմությունը հավաստում է, որ առանձնապես սուր էր պայքարը հին և նոր կրոնների միջև: Սուրբ Տրդատ Գ արքայի օրոք 301 թ. քրիստոնեությունը Հայաստանում հռչակվեց պետական կրոն:

Այդ հեղաշրջումները խորապես ցնցեցին հասարակության բարոյական և իրավական պատկերացումները, հարկադրեցին վերացնել հիթանոսական օրենսդրությունը, կյանքի կոչել նոր իրավանքներ: Եթև առաջ հասարակական հարաբերությունների իրավական կարգավորումը, բացառապես հայոց արքայի, որը միաժամանակ երկրի գլխավոր քրմապետն էր, ու մեծատոհմիկ ավագանու մեծաշնորհն էր, պապ քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակվելով՝ երկրի աշխարհիկ տերերը ոչ միայն պարտավորություն ստանձնեցին պաշտպանել նրա ղեղմանները հիթանոսությունից, այլև պայմաններ ստեղծեցին իրավունքի միանգամայն նոր հյուղի՝ կանոնական իրավունքի, ծագման ու զարգացման համար: Նոր կրոնի և նրա հետ կապված հավատալիքների ընդունումով, հայ ժողովուրդը, սակայն, հեշտությամբ չի հրաժարվում իր հնավանդ հավատալիքներից ու ավանդություններից: Վերջիններս, Հայկական լիոնաշխարհում երկար դարեր իրենց գոյությունը պաշտպանում են և շարունակում են հարստեկն ժո-

¹ Ա. Յովվայան, Գրեկ և միջնադարյան հայ քրեական իրավունք, Երևան, 1977, էջ 311:

դժգոյի մեջ, մասնավորապես զեղիկական Հետամուտ խումբի միջավայրում, Հոսանք խառնվելով ու ձուլվելով քրիստոնեական Հավատալիքների ու ավանդութունների Հեռ¹:

Քրիստոնեական եկեղեցիների տիեզերական, տեղական և ազգային ժողովները, ինչպես նաև նրա առաջնորդները սասնձնեցին կանոնական օրենսդրի ֆունկցիան, որոնք դավանական սահմանումներ սկզբնապես չէին նախաշույն ազգային ու պետական սահմանները և պարտադիր էին ողջ քրիստոնեական աշխարհի Հավատացյալների Համար: Կանոնական իրավունքի մեռնուղը Հանդիմանի ու իրախուսից աշխարհիկ իշխանութան կողմից, քանզի այն նպատակ չուներ թափանցելու պետական օրենսդրության սահմանները, յուրացնելու թաղավորի ավանդական իրավունքը, այլ խնդիր էր դնում կանոնակարգելու նոր կրոնի ծխական ու դավանական կարգերը, Հոգևոր Հաստատությունների կազմավորումը, Հավատացյալի վարքի կանոնները: Թեև կանոնական իրավունքը սկզբնական շրջանում փորձեց դուրս չգալ դավանական Հարաբերությունների կարգավորման ուրույնց, այնուհանդերձ առաջին անգամ կանոնական իրավունքի Հաղթանակով Հայաստանում ստեղծվեց օրենսդրական երկիշխանություն: Երբում գործիք իրավադրոները բաժանվեցին աշխարհիկ ու Հոգևոր օրենքների:

Նոր կրոնի առաջնորդներ ձևաք բերածով չբավարարվեցին: Նրանք, ի Հաշիվ աշխարհիկ օրենսդրության, աստիճանաբար ընդարձակեցին կանոնական օրենսդրության ոլորտը, նորմալորեցին ամուսնությունը և ամուսնայությունը, որն էլ իր Հերթին մեծապես ազդում էր Աստվածաշնչից:

Հայաստանում կանոնական իրավունքի զարգացման Համար ստեղծվեցին այլ պայմաններ: Հայտնի է, որ Արշակ Բ-ն, Ար. Ներսես Պարթևի կարգիով կաթողիկոս, նպատակաբար պայմաններ ստեղծեց կանոնական իրավունքի զարգացման Համար: Սակայն ներքին բարեփոխություններով թաղանթ ավելի տարված Ար. Ներսեսը, Հավանաբար, Հաշիվ չտուգել երկրի ազգային ու ներքին պայմանները, ոտնահարեց արքայի ավանդական իրավունքներն օրենսդրության ապարդիցում, այն իրավունքները, որ ուներ արքան մինչ քրիստոնեությունը և՛ արքան արքա, և՛ արքան քրմապետ²: Այս Հոդի վրա, Հավանաբար, չուսով սրվեցին երկրի աշխարհիկ ու Հոգևոր իշխանությունների Հարաբերությունները և իբրև այդ բանի Հեռանակք՝ Արշակ և Պապ չհանդուրժեցին աշխարհիկ օրենքներին Հակասող Ներսեսի կանոնական նորմանությունները, մասնավորապես՝ ամուսնա-

լուծություն և մերձամուսնություն խնդիրներում և վերահաստատեցին, նախկին աշխարհիկ օրենքներ³:

Մերձամուսնություն խնդիրն իր արտացոլում է դտել նաև ուշ շրջանի ժողովրդական ավանդություններում: «Մի կին մեռնելուց առաջ առում է ամուսնուհ: Իմ մեռնելուց Հետո, խնդրում եմ, ամուսնանաս այն կնոջ Հետ, որի դաստակին կհարմարվի իմ ապարանջարը: Մեռնում է կինը, մարդը որ կնոջ բազուկին փորձում է, ապարանջարը չի Հարմարվում: Մի օր աղչիկը ապարանջարն անց է կացնում մեռնու: Ապարանջարը Հարմարվում է նրա մեռքին: Հայրը բռնի ուզում է ամուսնանալ աղջկա Հետ, աղջիկը դիմադրում է, բայց տեսնելով, որ Հնար չկա ազատելու, օգնության է կանչում Սուրբ Սարգսին: Գալիս է ձիավոր Սուրբ Սարգիսը, աղչիկը վազում, ընկնում է նրա գիրքը, սուրբը աղջկան վերցնում է ձիու զամակը, աղչիկը զրգակեց փոխիկը Հանկիվ, ցանում է օդի մեջ: Սուրբ Սարգսի փոթորիկը օգնության է գալիս, փչում է փոխիկը Հոր աչքերի մեջ և փախցնելով աղջկան՝ ազատում է նրան Հոր մեռքից⁴»:

Սակայն մերձամուսնություն և այլ վիճահարույց Հարցերում եկեղեցին շարունակեց իր կանոնական պայքարը, մասնավորապես Շահագույժանի կանոններից Հետևյալները վերահաստատում են Ար. Ներսես Հայրապետի պահանջները: «Ոչ ոք չհամարակի ամուսնանալ քնորդու, եղբորդու կամ Հորաբջրի, կամ ազգականի Հեռ՝ մինչև չորրորդ մուսուղ: Ով Հողորդ կը լինի ապախիս պտակին, պտեղը կոր՛նի կամ Հարանիքը կերթայ եթէ եպիսկոպոս է կամ երէջ, աթոռն է քահանայութիւնից ընկնեն և պաշտաններին Հեռ չխառնուին: Իսկ եթէ ամուսնացածները պիղծ ամուսնությունից դուռան և միմեանցից բաժանուին, թող իրենց ունեցածի կէտը կարտանայներին տան, իրենց կենսքը ապաշխարանքով անց կացնեն, մեռնելիս միայն Հաղորդուին: Պապ օրհնող կաթողիկոսը 500 դրամ, երէցը 200 դրամ տուգանք ադրասանիքն բաժանեն և ապա իրենց պաշտօնի մէջ Հաստատուին: Իսկ եթէ պատկոտըները չեն բաժանուիլ, պատկող պաշտօնեայք քահանայութիւն չանեն: Իսկ եթէ Հակոտակն և ասեն՝ Ի՞նչու, Նկիտական կանոններում ազգայն ամեն պատիւ չէ նշանակուած, նրանք սխալում են այդպէս մտածելով: օրովՀետո ասենք ի նկատ իունէն թէ այդքան չարիք և ոճիրներ մեր աշխարհում պիտի գործուէին: 12. Եթէ որդին՝ Հօր կնոջն անեն, եկեղեցի չմտնի, բոլոր ժողովներից նզովվայ լինի, մինչև որ ապախարի 7 տարի ունկնդիրների Հեռ, 3 տարի ներսի ունկնդիրների Հեռ, 50 դրամ ադրասանիքին, 50 դրամ՝ եկեղեցուն տայ և եթէ փոխուի ու վար-

¹ Ա. Դանալյան, Ավանդապատու, ՉՍՍ Իրատ, Եր., 1969, էջ 4:

² Ա. Խորենացի, Դայլոց ավանդություն, Եր., 1981, էջ 257-259:

³ Ա. Դանկոբյան, Կանոնակիր Դայլոց, Ա Խառոյ, Երևան, 1964 թ., էջ 380:

⁴ Ա. Դանալյան, Ավանդապատու, էջ 365:

քը ուզողուի, Հաղորդուելու իրաւունք ստանայ...Իսկ եթէ Հայրը որդու կհնծ առնի, կամ եղբայրը՝ եղբոր կհնծ, յոյն պատիժը եւ Նզովքը վրան թափուի:

Ոչ որ ջերմ Հարազատի եւ ազգականների կհնծ կհուժեան շունքի, կամ շնուժեան շունքի նրանց հետ. եթէ կհոշ ցանկութեամբ լինի, յոյն պատիժը եւ առգանքը կրի նա եւ բացի գրանից 10 տարի ուրվանոցում ազայ, կէթ ազատ է, ուրկանաց չգնայ, 300 դրամ ուրկանոցին աուգուք վճարի»:

Ատտիճան կամ պորտ Նրամանկում է մի աննի կողմից մյուսի նկատմամբ ունեցած արյունակցական կապ՝ ըստ ծնունդի: Յուրաքանչյուր ծնունդ Համարում է մեկ ատտիճան կամ պորտ՝ Հորից սկսած: Օրինակ, որդին Հոր նկատմամբ մեկ ատտիճան է, իսկ թոռը՝ երկու, քանի որ երկրորդ ծնունդն է: Երկու եղբայր կամ քույր միմյանց նկատմամբ երկու պորտ են, քանի որ երկու ծնունդ են:

Տղամարդն ու կինը առանձին ատտիճան չեն կազմում, քանի որ նրանք մեկ մարմին են: Զավակներն իրենց ծնողներին նկատմամբ մեկ պորտ են, իսկ իրենց նկատմամբ՝ երկու պորտ: Հոր և խորթ մոր կամ խորթ Հոր որդիները Համարում են մեկ պորտ, եւ մեկ մոր որդիներ, և նրանց պորտները Հաշվում են Հարազատ գազակների պորտ:

Այս Հարցի շուրջ պայքարը այնքան աստիճիկ էր, որ Հայոց եկեղեցին 13-րդ դարում կրկին անդրադարձավ այս խնդրին ու սահմանեց, որ պակվ՝ վողները յոթ ատտիճանով կամ պորտով բանձնված լինեն իրարից: Մեր ժամանակների կենցաղի նոր Հակադրութենների ներքո Գեորգ Ե կաթողիկոսը (1922 թ.) արյունակցական ատտիճանը իջեցրեց հինգի: Խնամխանական չորսի և Հոգևոր ազգականութայն ատտիճանները ջնջեց: Պետք է նկատել, որ արյունակցական պորտերի թվի մասին օրենքը մեր եկեղեցում նույնը չի եղել դարերի ընթացքում: Բյրխատեական ստաշին դարերում ազգվտական գասթ մեք, Ինչպես վերը նշեցինք, արմատացած էր մերձավոր ազգականների ամուսնութայնը, որպեսզի դրանով կարողանային ժողովագարս պահպանել իրենց կալվածքները:

Վերոնշյալ խնդրին անդրադարձել է նաև Սբ. Ներսես Շնորհալին (12-րդ դար), որն էլ արդիւց պահը մինչև չորս պորտ:

Հայաստանի ներքին և արտաքին անբարենպաստ պայմանների հետևանքով 4-րդ դարի վերջին քսանհարյուսմ ծայր ատտիճան սրվեցին երկրի աշխարհիկ և Հոգևոր իշխանութայնների Հարաբերութայնները: Երկարատև պատերազմներից Հայտնված Հայաստանը քաղաքական Հոգևոր էր ապրում, թուլացել էր նրա ռազմական Հզորութայնը՝ 387 թ.

¹ Վ. Գալոբյան, Կանոնադիր Դայր, Ա հատր, Երևան, 1964 թ., էջ 380: Տես նաև Ա. Տեր-Միրելյան, ² Ա. Գալոբյան, Ամուսնադատական իրավունքը վաղ պատմական Դայաստանում, Երևան, 1976, էջ 84-86:

այդ բանից օղտվեցին Գարսիաստանն ու Բյուզանդիան, նվաճեցին կաթիլանոս դարձած Հայաստանը, երկիրը բաժանեցին երկու Հզատակ Հայկական թագավորութայնների:

Ինչ Գարսիաստանը և Բյուզանդիան հիմնականում ձևանկալ մնացին նվաճված Հայաստանի Համապատասխան մասերում իրենց քաղաքացիական, ընտանեկան և այլ օրենքները դործադրելուց, այնուհանդերձ Հայաստանի մասնապատճութայնը բաժանում էր աշխարհիկ օրենսդրութայնը, վտանգում նրա զարգացումն ու նորոգումը, դատապարտում նրան մահվան, եթե երկրի նախարարները և կրթականութայնը չմտաճողվեին ազգային օրենսդրութայն փրկութայն ուղինների մասին:

Այդպիսի ուղի դարձավ երկրի նախարարների ու Հոգևորականների միասնութայն ամբողջումը, որը պայմաններ ստեղծեց աշխարհիկ օրենսդրութայն գոյատևման և կանոնական իրավունքի Հնապազ զարգացման Համար:

Գարբերաբար Հրավիրվեցին ազգային-եկեղեցական ժողովներ՝ նախարարների, բարձրատիճան Հոգևորականների ամենակալով մասնակցութայն, ուր բաժանված Հայութայն Համար ընդունվեցին պարտադիր իրավաբանորմ: Առաջին այդպիսի ժողովը թագավորապետի Հայաստանում գումարվեց Շահապետանում՝ 444 թ.: Շնորհիվ ազգային-եկեղեցական այդ ժողովների ու Հոգևոր առաջնորդների կանոնների ամբողջովից Հայ կանոնական իրավունքի ազգային հիմքը, ազգային, որովհետև Հայ կանոնական իրավունքի ձևավորմանը նպաստեցին և մեր ազգային, սովորութային իրավանջները, ու՝ Աստվածաշունչը:

Ավատական Հայաստանում ժամանակակից պատկերացմամբ իրավունքի առանձին ճյուղեր՝ քաղաքացիական, քրեական, ընտանեկան և այլն, գոյութայն չուներին: Կար աշխարհիկ և կանոնական օրենսդրութայն, որի մեջ ամբողջում էին իրավունքի բոլոր ճյուղերը: Մինչըրխատեական օրենսդրութայնը վաճառար կարգավորում էր քաղաքացիական, քրեական, ինչպայն Հարաբերութայնները և այլն, իսկ զարգացող Հայ կանոնական իրավունքը, ի թիվս զուտ ծրուական ու դավանական Հարաբերութայնների, կարգավորեց նաև ամուսնութայնը և ամուսնալուծութայնը:

Գարաջջանի ընտանեկան իրավունքին Հատուկ էին սկզբունքներ, որոնք արտահայտված են նրա Համարյա բոլոր իրավական Հաստատութայններում: Այդ սկզբունքների Համար ճյուրթական նեցուկ էին դասերի

¹ Եզրի թիվ, Պետրոսյան, Դայ եկեղեցու պատմություն, մաս Ա, Գաղաթալանք, 1990, էջ 36:

և սեռերի սոցիալ-տնտեսական Հարաբերությունները, որոնք կանխորոշում էին նրանց բովանդակությունը, զարգացումը և փոփոխումը¹։

Ամուսնության և ընտանիքի պատմությունը սերտորեն կապված են տնտեսական Հարաբերությունների հետ։

Այդ ժամանակաշրջանում ամուսնության և ընտանեկան կենսացույցի Հիմքում էլ առավել մեծ չափով էր արժևորվում մասնավոր սեփականության գաղափարը։ Արտոնյալ խազվերն պատկանող անձանց ամուսնությունը, իբրև կանոն, կատարվում էր կամ ֆեոդալական մասնավոր սեփականությունը պահպանելու ու մեծացնելու, կամ թե քաղաքական նկատառումներով²։

Կանոնական իրավունքի մշակները, ցանկանալով մեղմել սեռերի հակամարտությունը, նրանց իրավունքների մեջ եղած մեծ տարբերությունը, և ինչ-որ չափով անձնի տղամարդու կամայականությունը ամուսնության և ամուսնալուծության խնդիրներում, մշակեցին ու Հաստատեցին մի շարք կանոնական նորմեր, որոնք թեև անկարող էին փոխել կնոջ իրավական դրությունը Հասարակության մեջ և ընտանիքում, բայց ընդունակ էին որոշ չափով Հարթել ծայրահեղությունները։

Այսպիսով, հետադարձով զարաշխանում Հայոց ընտանեկան իրավունքը կարելի է բնութագրել հետևյալ Հիմնական սկզբունքներով։

ա. Ընտանեկան իրավունքի իրավաբանորեն ազատ հայտարարել շեշտվում էին ամուսնաընտանեկան Հարաբերությունների դասարարգային բնույթը, ընտանեկան իրավունքի կոչումը՝ պաշտպանելու իշխող դասերի առավել իրավունքները՝ շինականներին և ծառայատիրներին մուսուսնա-ընտանեկան Հարաբերություններում։ Եսահայրիվանի կանոնները ներգործության տարրեր միջոցներ էին սահմանում ազտուների և շինականների Համար՝ ընդգծելով նրանց միջև եղած դասային տարբերությունը։ Նույն ձևով էր վարվում. «Աբունք յաղթող թագուորաց»³։ Այստեղ շեշտված էր ամուսնության դասային բնույթը, արգելված էր իշխողների և ստրուկների ամուսնությունը։ Եսահայրիվան ու շահահայրիվողը կարող էին խնամախնայ միայն իրենց նմանի հետ։

բ. Այդ զարաշխանի սոցիալ-իրավական անարդարություններն էր սեռերի անհավասարությունը Հասարակության մեջ և ընտանեկան Հարաբերություններում։ Նշված սկզբունքը մասնավորապես ընդգծված էր ամուսնաընտանեկան իրավաբանորեն, որոնք Հասարակական-տնտեսական և քաղաքական կյանքի բոլոր սպարդիզներում տղա-

մարդուն շնորհում էին առավել իրավունքներ կնոջ Հանդեպ⁴։ Խոսելով ամուսնական փոխհարաբերությունների մասին, Ամրատ Գուկերզումարը գրում է, որ ամուսինը կնոջ նկատմամբ ունի անսահմանափակ իշխանություն՝ «Այբ գուլս է կնոջն», սակայն է շՀ Հողվանում⁵։ Միևնույն ժամանակ Հողևոր Հայրերը զեկվարվում էին Նոր Կտակարանի առույթներով՝ «Մարդը կնոջ գուլսն է», «Կինը թող վարենա իր մարդուց, Հնազաղ լինի նրան» (Ս. Կրքբ, Թուղթ առ Եփեսացի, Ե 22, 23) և այլն, որոնք ընդգծում էին տղամարդու առավել իրավունքները կնոջ Հանդեպ։

գ. Հաստատում քրիստոնեական կրոնի Հաստատումից և Հաղթանակից Հետո կանոնական իրավունքը նախանձարևոյից դանդից ամուսնացողների դավանանքին՝ սկզբունքի աստիճանի բարձրացնելով դավանակցական ամուսնությունը։ Այսպես վարվելը պատճառարանվում էր քրիստոնեության դեմ Հանդես եկող բազմատեսակ կրոնական ուղղությունների գոյությունը։

դ. Հայ կրոնական իրավունքը կյանքի կոչից մի կարևոր սկզբունք ևս։ Նա ազդարարեց, որ փոխադրած ամուսնական իրավունքները և պարտականությունները ծագում են պատկերացումներ։ Երկրի Հողևոր-ականությունները ծոզվողին մեջ արժատուփոցե այն պատկերացումը, որ առանց եկեղեցական պատկեր չկա ամուսնություն⁶, որը Հայ եկեղեցույթ խորհուրդներին է։ Քրիստոնեական եկեղեցին տղամարդու և կնոջ միությունը Հաստատել է Հասուակ արարողություններով, դասելով խորհուրդների կարգը, որը ողջխոհունության և մաքուր կյանքի, ընտանիքի որբուկության խորհուրդն է։ Գտակը եկեղեցու այն խորհուրդն է, որով Սուրբ Հոգու շնորհը պատկազիր եկեղեցականի կողմից փոխացվում է պատվով զույգին, որոնք եկեղեցական օրենքով իրար են միանում՝ կազմելով մեկ մարմին⁷։ Քրիստոս տղամարդու և կնոջ միությունը Համարել է Աստուծ կողմից Հաստատված և դրա Համար «այլը պետք է թողնի իր Հորն ու մորը և իր կնոջ հետ լինի մեկ մարմին» (Մարկ. 10:7-9)։ Ամուսնությունը պատկեր է կոչվել, քանի որ ամուսնացողների զլխին թող կամ պատկեր է դրվել⁸։ Ըստ այդմ էլ սահմանվել են կանոններ, մասնավորապես Դլխին մ ծոզվողի կանոնը. «15. Գարտ ե պատշան է դաշնոսիկ որք պսակին Հանդերձեալ են քահանայի տանել, եւ ի վերայ նոցա կատարել զկարգ եւ զկանոն ըստ արիւնյաց

¹ Կ. Դովհաննիսյան, ԵՂՎ աշխ., էջ 91-92:
² Կ. Գալստյան, Ամրատ Ապարապետ, Երևան, 1961, էջ 154:
³ Կ. Դովհաննիսյան, ԵՂՎ աշխ., էջ 93-94:
⁴ Կ. Տեր-Միքելյան, Դայաստանյայց սուրբ եկեղեցու քրիստոնեական, Կ. Եղմիածին, 2007 թ., էջ 461:

¹ Կ. Դովհաննիսյան, ԵՂՎ աշխ., էջ 90:
² Կ. Թովմասյան, ԵՂՎ աշխ., էջ 311-312:

քրիստոնեից, եւ անդ ի սրբութեան անդիան պատկել: զի ի միում անդ-
 ւոջ վայել է լինել պատկին եւ որ ընդունի զպատկ: Իսկ եթէ ոչ սք այս-
 ւէս արտոցէ այլ որպէս եւ իցէ իւրով կամակորութեամբ եւ ծուլութե-
 ամբ անարեւոյցէ դուրէնս եւ զպատկ ամուսնութեանն, քահանայն
 լուծցի յիւրմէ պատուոյն, եւ զպատկաւորսն վերստին պարտաւոր է
 պատկել ըստ աւրիստոց քրիստոսից եւ որպէս առաքեալն պատուիրէ՝
 թէ ամենայն մեր ըստ կարգի եւ պարկեւորութեամբ եղիցի»¹:
 Առաքյալների Հանրոզներէ Գրեւորութեանն Հր պատկներէ նշանակու-
 թյունը, ազդեցութեանը ուժեղացնելի՝ անաստութեանն ու ամուսնա-
 լուծութեան դեմ պայքարելու համար, Հովատացյալներից շատերը
 ըստ Հին սովորութեան շարունակուած էին ամուսնանալ սասանց եկեղեցի-
 անս գիտութեան ու օրհնութեան²:

Նոր սկզբունքը կամ կարգը ճնշց Հակակազմութեան Հակակարգ: Բո-
 լոր Կարմբ, ովքեր կանոնական իրավունքի Համաձայն չէին կարող
 պատկել եկեղեցում օրինականացնել, դիմում էին այդ կարգը շրջանցե-
 ւու ուղան: Հարյուրամյակների ընթացքում ժողովուրդը մշակեց ա-
 մուսնութեանն օրինականացնելու ժողովրդական կարգ, որը Հայտնի
 էր թանրի պատկ անուամբ: Այն տարածված էր Հայաստանում շինա-
 կանների ու ծառա-աղայրիների շրջանում:

- 6. Ե դարի գործիչներ Մբ. Եղիշեհ, Մբ. Եղիկը եւ այլք: Հաստատում են,
 որ Ե դարի կեսերին մենամուսնութեանը Հայաստանում Հիմնականում
 Հաղթանակած եւ արժանավորված սկզբունք էր: Այդ են Հովատում
 նաև Հայ կանոնական իրավունքի բազմալի նորմեր, որոնք դատապար-
 տում էին սեռական գանգառութեանները, պոստկոթյունը, շնութեան-
 ներ, մեղավորին դրսեււն էին յորից ամուսնանալու իրավունքից, սե-
 սակ-տեսակ խոչընդոտներ էին Հարուցում ամուսնալուծութեան գործ-
 ընում՝ ի շահ ընտանիքի պահպանման: Այդ ամենը միասին վերցրած
 Հովատում են, որ վաղ պատահան Հայաստանում՝ ամուսնութեան
 տիրապետող մեք մենամուսնութեանն էր, որը Հանրի ուսնահաղթով
 ազատարդիանց կողմից՝ չխանգարելով ֆեոդալներին ունենալու ի-
 թրեցն Հարեւոր եւ Հարեւորը՝ Եվ դարեր շարունակ պայքար է ծավալ-
 վել իրական մենամուսնութեան Հաստատման համար, սահմանվել են
 կանոններ, մասնավորապես Դվինի Ի ժողովում «5. Եւ երկկանայն
 թէկն գրահարացք իցնն եւ պաշտաւենայք ընդ զինուորս կացցն:

¹ Լ. Սելիք Թանգյան, Գայ Նելիեղեայան իրավունքը....., էջ 362-363:
² Լույս տեսում, Եռլի, 1905, էջ 233:
³ Ս. Դովխանցյան, Յճ աշխ., էջ 95-96:
⁴ Ա. Թովմասյան, Յճ աշխ., էջ 151:

վան ուխտագրացութեանն եւ ի պողեցի եւ ի մտից սրբոյ եկեղեցւոյ,
 եւ ոչ միում մասին արժանի մի լիցին: զի չէ վարտ ապաշարարոցաց, ա-
 րանընթացութեան ասնն, պտուղս եւ զուխտս պահանջն ընդ թահա-
 նայս: Եւ յեղպէս եւ տղէտ, մի իշխեսցնն մտից եկեղեցւոյ, զի անիրաւ է:
 Ընան անուսնութեանն ընդ զինուորս կացցնն եւ զհայրենի հող եւ
 զլուր կայցնն: Եւ յարեւելիս Հարկ տացնն եւ զորդիս ի դպրոց տացնն
 զի ուսցին»³: Հին մասնակներում եկեղեցին երկրորդ անգամ ամուս-
 նացողների պատկով չէր օրհնում, այլ՝ ուսով: Եւսակովմանի ժողովի
 յով կանոնի Համաձայն, եթե պատկ օրհնութեանից տառք տղամարդը
 եւ ազնիվը իրար Հետ Հարաբերութեան ունենալին, տպս Կրտսց պատկը
 օրհնում էր, որպես երկակի, այսինքն ուսով, իսկ եթե կույս էին
 մնացած լինում օրինական պատկ օրհնութեանն էին կատարում: Նույն
 ժողովի 3-րդ կանոնում Շրահանում է. «Եթե մինն սուրբ կուսան եւ
 մինն պոսնկեալ, կուսանին իրք կուսանի օրհնելի եւ պոսնկելոցն, որ-
 պես երկակիս, Կուսանից Կուսանի օրհնելի եւ պոսնկելոցն, որ-
 պես իրարմ»⁴:

Հետագա դարերում երկրորդ պատկն էլ սկսեց առաջինի նման օրհնվել
 երկակիցում: Դվինի 5-րդ ժողովի 10-րդ կանոնը այս մասին Հնախյալ
 Հրահանգն ունի. «Իսկ զերկեակնս նույնպէս պարտ է ըստ առաջին
 կարգին միջնորդաւք եւ իտանականաւք Հովանացուցանել յերկրաց
 յաւժարութիւն եւ յեկեղեցւոյն եւ ի թահանայցնն տարհնութենն ըն-
 դուսին զնշան զուգաւորութեան իւրեանց»⁵: Բայց, ընդհանրապես,
 Հայաստանյայց եկեղեցում սովորութեան կար, որ երկրորդ պատկը
 կատարվեր ավելի նվազ Հանդիսավորութեամբ:

Ինչ վերաբերվում է նուսնութեանն, այսպէս ըստ Բարսեղ Հայրապե-
 տի (կանոն 4) այն անմաքրութեան է եկեղեցւո մեջ, սակայն չի են-
 թարկվում Հասարակական դատապարտութեանը:

- 7. Գարաշընանի ընտանեկան իրավունքի մյուս Հիմնական սկզբունքը
 հոր դերը խանութեանն էր զավանների անձի եւ ունեցվածքի նկատ-
 առ: Այդ սկզբունքը խտուրթամբ կիրառվել է տեսնապես իշխող
 մենամուսնիների եւ ազատների շրջանում:
 Հայրն ունեք մեծ իրավունքներ զավանների անձի եւ զույրի նկատ-
 ամամբ: Եւ նեղով տուժալին շահերից, Հայրն իրավունք ունեք տնօրինե-
 լու իր զավանների ազատութեանը՝ պարտավորութեան դեմաց իրքն

¹ Լ. Սելիք Թանգյան, Գայ Նելիեղեայան իրավունքը....., էջ 327:
² Վ. Զախարյան, Կանոնագիրք Գայլու, Ե. Երևան, 1964 թ., էջ 435:
³ Դավ. Բրիտտոյա Գայատան հանրագիտարան, Երևան, 2002 թ., էջ 867:

պատանդ Հանձնելով նրանց: Որդու կհամամբ Հոր այս իրավունքները յուրովի արձանագրվել են «Կանոնագիրք Հայոցի»-ի մի շարք կանոններում: Խարսեթին վերադրված «Կանոնագիրքը» և թիւրապատիկ այստեղ» կանոնախումբը կրճատվել էր մտերմորէն չհնազանդվող գաղափարներին, խորհուրդ էր տալիս ծնողներին, «որ ինչ հասանել լինէինք սացն սիրով» որդիներին, եզո՞վում զամականքին ունեցովածքից զրկող ծնողներին և այլն¹:

Դ դարից սկսած ընտանեկան Հարաբերութունները Հայաստանում նորմալորենին երկու տիպի օրենսդրութամբ՝ աշխարհիկ և կանոնական: Հետևաբար, դարաշրջանի ընտանեկան իրավունքը աշխարհիկ և կանոնական օրենսդրութայն նորմերի Համադրութուն էր, որոնցով սահմանված վարքագիծ կանոնները կարգավորեցին ամուսնաընտանեկան Հարաբերութունները վաղ պատանեկան Հայաստանում: Հետևաբար ամուսնութայն պրոցեսը ուղղկեցվում էր ոչ միայն կենդանական, այլև ժողովրդական ծնեկրով:

«Կանոնագիրք Հայոցի»-ի Հնտադրութունը Հանգեցնում է մի Հետաքրքիր կերպացութայն. թեև Հայաստանի քաղաքական իրադրութունը եւ-Ե ղ դարերում պայմաններ էին ստեղծում կանոնական իրավունքի ներգրծութայն զրոտի ընդարձակման, ընտանեկան Հարաբերութունները՝ ամորդութայն վերցրած, կարգավորելու Համար, սակայն Հոգեկրահաւութունն այդ քայլին չդիմել: Նա Հարազատ մնաց նոր դավանաբեր ղողմաների ամրապնդմանը և Հիմնականում նորմավորեց նշանադրութայն և պատկազրութայն կարգը, ամուսնայլութունը, ամուսնութունն անվավոր ճանաչելը, Համատացյալների ու ամուսններին բարոյական վարքի ինքնադրեւում, որսեք էլին կարգավորել օրենքները, մասնաճիւղները մինչ պատեր նշանավանների կենսակցին արգելելը, պատկազրութայն Համար որդակի օրեր սահմանելը և այլն²: Այսպիսի Դիմին Բ ժողովրդական կանոններից նշարքով է 24-րդ կանոնը, որն արգելում էր մանկահասակներին ամուսնութունը. «Տղայոց մի իշխեցան պակ աւրհնել, եւ մի կարելոց երկոցունց, առանց զմիմա տեսնելոյ. զի այսպիսի անժամ Հարսանեաց գնացին վնասք մահարեք, եւ ժողովրդականք զայսպիսի Հարսանիս մի իշխեցան առնել զի նոցունց իսկ է կրօնսա.՝ Ամուսնութայն այս Հինավուրց սովորոյթը Հայկոսում էր Հայ կենդանու կանոններին, որոնք արգելում էին մանկահասակներին նշանադրութունն ու ամուսնութունը: Եկեղեցին աղաների Համար արքունքի շրջան Համարել է 12 տարեկան Հասակը,

իսկ աղջիկներին Համար՝ 11 տարեկան Հասակը: Տղաների Համար նախընտրելի էր 12-15, իսկ աղջիկներին Համար՝ 11-14 տարեկան Հասակը: Ահա թե ինչու էր կենդանին արգելում անշտաբաններին ամուսնութունը³:

Ինչ վերաբերել է, թե իրականում ինչպիսի էր այդ մանկ արվում, ապա կարելի էր տեսնել, որ ամուսնութայն Հաս-չՀասը որոշող քահանան, որի մտ պահպանվում էր նախարարական մտայնանքը, ամուսնութունները ձևակերպում էին վաղ Հասակում, բայց չափարեական մտայնանքում զբաղւում էին 17-18 տարեկան: Նման «սովորութունները» քահանան անում էր զիտակցարար, քանի որ, ինչպես վերը նշեցինք, կենդանու կանոնով ամուսնութայն թույլտրելի տարբեր աղջկա Համար սահմանված էր 17 տարեկանը:

Համայն ամուսնական չափահասութունը և ընդունակութունը որոշել են արտաքին նշաններով, այսինքն՝ ամուսնացողի ֆիզիկական զարգացմամբ, կազմվածքով, Հասակով և այլն: Ամենուրեք ժողովուրդը աղաներին ամուսնական տարբեր Համարում էր 15-18-ը, աղջիկներինը՝ 11-14-ը:

Ուշարքով է նաև Սբ. Սահակ Գարեթի Հայրապետական կանոնախումբը և Հետաքրքիր է դարձնում կնոսմ երկրի ընդհանուր վիճակը Հասակաւու Համար: Ինչպա ուշարքով է ամուսնութայն աղատ ընտրութայն կամ աղատ սիրո զուգարար տակալին այն ժամանակ է դարձում: Այս կանոնախումբը Հետաքրքիր էր է ներկայացնում նաև պտակի Համար անթույլտրելի օրերի Հոտակ Հիշատակմամբ.

«3. Ոչ է արժան յուսուր շարքթու եւ կամ ճրագայուցի Զատիկ պատկազր առնել, զի ս. առուրբ յարեթեան առաջի կան. յորս պարտ է աղաւթել եւ Հսկել եւ Հողեւանակն կարգաթք միմիթարել օրեմիտես. եւ ոչ մարմնական զեզիտութեամբ զուուրբ ուուրցն խորհուրդ արհամարհեալ եւ ընդ սան Հարկանել, իսկ եթէ որ զառցի զայս արարեալ պտակ ամուսուեր լիցի եւ պտակաղիրքն ընդ պատմովք նիցին մինչեւ ապաշխարեցան. եւ եպիսկոպոսին տեսնեալ որպէկ կամի մարդադիտեցնել ի վերոյ տեսա:

4. Ոչ է արժան յորժամ առ վաղիւն պտակ է ընդունելուց. յերկային ժողովուրդ առնել եւ արքեմուլ եւ զեդիցել, այլ պարկեշտութեամբ եւ աղաւթութեւ արժանի առնել զինքեան պտակին արհունութեան, սպա եթէ որ զտցի զայս արարեալ. քահանայն զուսն ի քայ փախեցնել. եւ որպէս տեսցար յայլում առուր Հրաման տացի զզուուրթեամբ եւ արժանաւոր կարգաթք պտակի եւ Հարորդիլ աբրինաց:

¹ Ա. Դովանդրյան, Եջի աշխ., էջ 99:

² Նույն տեղում, էջ 87-88:

³ Ա. Մելիք Օմեցյան, Նախ կենդանական իրավունքը..., էջ 336:

¹ Բ. Քոչյան, Նայ ազգագրություն, Երևան, 1974, էջ 143:

² Գ. Կակոբյան, Կանոնագիրք Տայց, հատոր II, Երևան, 1964, էջ 366-367:

5. Չէ արժան ի սուրբ քառասներորդա Ջատկին եւ մինչեւ ի սուրբ Պենտակոստէն Հարանին առնել եւ զպուրջն խորհուրդ թշնամանալ: զի ամենայն սուր կիրակիէ եւ ի նոսա կատարի Աստուածային խորհուրդն¹: Լեւուհարար Պատկի խորհուրդը քահանան պետք է կատարի թուրքարժամ օրերին, այսինքն՝

1. Ծննդյան ութօրեցի, Հունվարի 8-12-ը:
 2. Հունվարի 14-ից մինչև Առաջավորաց Պաշտ Բարեկենդան:
 3. Առաջավորաց Քառոց շաբաթ օրից մինչև Քուն Բարեկենդան:
 4. Նոր կիրակիի երկուշաբթից մինչև Ազգայնապաշտ Բարեկենդան:
 5. Վարդավառի երկուշաբթից մինչև Ար. Աստվածածնի Բարեկենդան:
 6. Ա. Աստվածածնի երեքշաբթից մինչև Խաչվերացի Բարեկենդան:
 7. Խաչվերացի երեքշաբթից մինչև Հինասկի Բարեկենդան:
 8. Հիսուսի երկուշաբթից մինչև Ար. Ծննդյան Բարեկենդան:
- Պատկի համար արգելված օրեր են՝
1. տարվա բոլոր կիրակի օրերը՝ առանց քառասուրբյան,
 2. ամեն չորեքշաբթի եւ ուրբաթ օրերը,
 3. Հինգ տաղավարներ մեակոցի օրերը,
 4. ս. Ծննդյան, Անվանախոսութեան, Տեսանդառաջի, Ավետոյց եւ Համբարձման օրերը,
 5. ամբողջ Մեծ Պաշտոց (քանի որ ապաշխարութեան եւ սգի օրեր են, եւ անպատահ է ամուսնութեան կատարել, ինչպես նաև խրախմանք անել) եւ զատկական առաջին ութ օրերը, այսինքն Քուն Բարեկենդանից մինչև Նոր կիրակիի ներսույալ:
 6. Առաջավորաց, Վարդավառի, Ար. Աստվածածնի, Խաչվերացի, Հինասկաց եւ ս. Ծննդյան շաբաթվաճառց Հինգ օրերը²:

Պատկազրութեան արգելված օրեր վարժարձում են հեղեղեցական օրերի կանոններով, երկիրյան ժամերգութեանց հետո: Եկեղեցական օրը սկսւածու է երկիրյան ժամերգութեանց հետո: Լաշառամայայց եկեղեցուն սովորութեան է եղել թուրքարժամ օրերին պատկի խորհուրդը կատարել կեւսարից առաջ՝ սուրբ Պատարագի մատուցմամբ: Բուն Բարեկենդանից մինչև Նոր կիրակի պատկազրութեան չի արժում, ըստ Գեորգ Է կամօղիկոսի Կոնզակի: Նախագիս այդ ժամանակաշրջանը Բուն Բարեկենդանից մինչև Պենտակոստէն: Հինուները եւ կիրակի օրերը ինչպիս քաջատրում է ներսես Ընթարհային, ներկայացնում են երկնավոր փեսայի եւ եկեղեցի՝ Հարսի Հար-

անիքի օրերը երկնքում, որով Համատացյալները ուրախանում են Հրեշտակների հետ: Առաջ, այդ օրերին եկեղեցին արգելում է ամուսնութեանը, քանի որ երկնքի մեջ երկրավոր ամուսնութեան չի կարգ լինել Համաձայն Տրեզ պատկերի. «Ոչ չար կանախ առնեմ եւ ոչ կանաչք արաց լինի» (Մարկ. 12-25), Հեուհարար անպատահ է. «զամբնեանկան զայս կատարել Հարանին, որ է տխուրք եւ ծնեղական»: Ուրեմն չպետք է երկնավոր Հարանին օրեր շնորհք երկրավորներ վրա էլ տարածել³: Սակայն Հարանիցը Հայոց մեջ զերթն ամենուրեք կատարում էր զայսուային այսատանքներն ու ձման նախապարատութեան ավարտելուց հետո սկսած աշնանից մինչև Բարեկենդանի վերջը՝ ամբարձած անհրաժեշտ միջոցներին լիութեանը Հաշվի առնելով: Այն կայանում էր սեպտեմբերի վերջերից մինչև Մեծ Պարս: Որոշ վայրերում Հարանիքների շրջան ավարտում էր Տյաներնդառաջի տոնական արարողութունների անցկացումով, թիպտ եկեղեցին այդպիսի արգելք չէր սահմանել⁴:

Քուն Հարանիքն անում էին ուրբաթ, շաբաթ եւ կիրակի օրերին (երեք օր), թիպտ ըստ եկեղեցական կանոնների այդ արգելված էր:

Սպայիսով կանոնական իրավունքը կարգավորեց ամուսնաքտանեկան Հարաբերութեանների մի ժամը միայն, առավելագույն այն ժամը, որը Հարազատ էր Սուրբ Գրքի եւ առաքյալների զոգովաններին: Նա Համարյա չներամպորեց ամուսնների, ծնողների ու զավակների, ընտանիքի մյուս անդամների ինչքային Հարաբերութեանները, ինսամակալութեանը, Հոգաբարձութեանը եւ որդեկրթութեանը, որոնք շարունակեցին կարգավորել այնխորհիլ օրենսդրութեան ծրարներով, սովորութային իրավաւճարով եւ սովորյալի համաձայն: Մեր ավանդազրույցներում արտացոլված են նաև սեր կանոնական եւ աշխարհիկ օրենքների հիմնադրույթները, այն է՝ այդ ավանդազրույցներում խոսվում է րոնի ամուսնութեան (Ասում են թե Տյուսերի անունով մի աղջկա Քաջարանից Հարս են տարել չուգած դյուզը, չուգած մարդու Համար: Կես ձամփն Տյուսերին բրեն նետակ է Տյուսեական գոտի փրփուրների մեջ եւ... Հարչքով դարձել է քարե արձան)⁵, հոգևորականների պատկի (Մի չար վարդպետ ուզում է տիրանալ գեղեցիկ Ծուլանին: Սա փախւում է զեպի ժայռից: Երբ քիչ է մնում որ վարդպետը Հասնի Ծուլանին, վերջինս օգնութեան է կանչում Աստուծուն: Ժայռը իսկույն ծակվում է, եւ աղբիկը իսկույն ժանում է նրա մեջ: Իսկ վարդպետն էլ Աստուծու Հար-

¹ Ե. Մելիք Թանգյան, Պալ եկեղեցական իրավագրք, էջ 358:
² Գ. Պաթրյան, Զվլան աշխատություն, էջ 92:

³ Ա. Պոլսեպյան, Պարտադիր հայրը, Երևան, 2009 թ., էջ 308:
⁴ Կ. Նախապետյան, Աղծիրախայերի ամուսնախարանվան սովորույթներն ու ծեսերը, Երևան, 2008 թ., էջ 21:
⁵ Կ. Պաթրյանյան, Ավանդապատում, էջ 54:

մանով թաղի է դառնում և բնիկում չուրե՞նք¹), գաղտնի ամուսնորթյան (Երիտասարդն ու ազլիկը, տառն ծնողների կամքի, զնացել են պավովելու: Հակասակ բնույթով ամուսնորթյան, երանք եկեղեցուց դուրս են եկել աբեմազեց առաջ, որի համար և աստված պատել ու քար է դարձրել երանց: Գ. կրկնամուսնորթյան (Երիտասարդ քահանայի ուրուճ վանճանեցու կին և աշխնչ յայտնեցով նա յընկալուլ գրերորդ ամուսնութիւն, կաթուղիական ամուսնոյ էրմիզնի եղ ի վերայ նորա առօրինակ ապշախարհութիւն, նախ շինել Գնկիզցի մի ի սրբատուր քարանց, և այնպէս բնիկանուլ գրքաման երկրորդ ամուսնութիւն: Աշխատել նորա ոչ սակաւ ամուսնան է կատար ցայտ փոքրիկ տանար: Տեսուլ կաթուղիական գրեկարտուն զանխոնը աշխատան նորին, յաւել և զայս, թէ անցն շուրջ զզովս պարեալ քարեա, յայնժամ ուրիւ Հասանիլ բազմանայ քոց: Յանձն տանել և զայն կատարեաց, թէպէտ և եհառ յամբող զործոյն, այլ երկարատե միջոց զործառուութիւնցն խոնարհեցոյց զհասակ նորա յալիս ծերութիւն, և զործն բազմամտիլ թափեաց ի նմանէ զինչս և զհարատութիւն: Այլա ի հրամայել կաթուղիական մասնել նոս երկրորդ ամուսնութիւն, ետ հասեցա քահանայն ի հրամանէ անտի և թողալ զառաջին դիտաւորութիւն իւր՝ եկաց բարեկրօնութեամբ ցմահ իւր²): երևոյթներն մասին:

Աշխարհիկ օրենսդրութեանը Հանգամանորեն կարգավորող ամուսնութեան փորձերն (տուսյրի, օմիտ-դուսչի (քամիքի) իրավունքը և այլն:

Աշխարհիկ-կանոնական ընտանեկան իրավունքի նորմերը պարտադիր էին երկրի բոլոր սոցիալական զանախի համար:

Հասանեկան Հարսերութիւնները կարգավորող աշխարհիկ և կոնքանական նորմերը էին Հակասուս միջնայն: Դարաշրջանի այս երկու իրավական Հուշարձանները լրացնում էին միմյանց, կազմում անբաժանելի ամբողջութիւն: Բավական է անտեսել զբանցից մեկը՝ զարաշրջանի ընտանեկան իրավունքը վերածվում է կիսավարտ ճյուղի: Հայոց կանոնադիրքը և Աւերնք յայնպիսի թագաւորաց՝ը փոխադարձաբար լրացնում են միմյանց: Դրանք միտան վերջա՞մ արդիական պատկերացում են տալիս, թե ինչպիս, ինչպիսի իրավական մեքերդ ու միջոցներով էին կարգավորվում ամուսնաբառանեկան Հարսերութիւնները ավատական Հայաստանում³:

¹ Ա. Դանալյան, Ավանդապատմ. էջ 55.
² Լույս տեղում. էջ 68:
³ Լույս տեղում. էջ 224:
⁴ Ա. Չոլիանճիյան, Գլխ աշխ. էջ 89-90:

ՀՈԳԵԳԱՌՈՍԻ ԹԵՄԵՅՈՎ ՍԱՆԿԵԿՆԵՐԵՐԻ ԸՆԸ ՄՈՏԻՎԸ

Լ. Սյունյան, Կ. Տոլիանճիյան

13-րդ դ. առաջին քառորդում Հայ մանրանկարչության կիրիկյան դպրոցի ներկայացուցիչների «Հոգեգալուստ» վերնագրված նկարչական ստեղծագործությունների մեջ առավել զարդա, իսկ Հետո նաև այլ դարձեցիչների ներկայացուցիչները արվեստում, զարդանում է մի յուրերևակ մոտիվ, որը մասնագետները սովորաբարում են կապել բրիտանական դիցաբանության և Հատկապես միջնադարյան նկարչության ստեղծագործական կանոնի հետ: Դա շնագալուստ մարդու կերպարն է: Իր բացառիկության և յուրահայտ յուր նկարի մեջ ստեղծագործական յուրահատուկ զրուերման շնորհիվ այն զբաղվել է Հայ և օտարազգի մի շարք մասնագետների ուշադրությունը, որոնք փորձել են բացատրել երևույթը երեք Հիմնական Հարցադրումներով.

1. «Դ է շնագալուստը,
2. ինչպե՞ս և ինչու՞ է այս նոր մոտիվը ի Հայտ գալիս զարդացած միջնադարում,
3. ինչու՞ է այդ մոտիվն ամբողջովում Հոգեգալուստյան թեմայով Հայկական մանրանկարչության մեջ¹:

Պետք է նշել, որ մի շարք դիտանկաններ (Ս. Տեր-Ներսիսյան, Տ. Գույումճյան, Թ. Յ. Միջնայոց, Ա. Սանճյան, Ջ. Գ. Ուայթ և ուրիշներ) ճշտել են, որ այդ մոտիվն ի Հայտ է գալիս նաև սիրիական երեք մանրանկարչական նմուշների մեջ, որոնք բոլորն էլ ստեղծված են միևնույն 13-րդ դարում, սակայն Հայկական ամենահին նմուշը (Պոլսի Գուլամթաղիների Հայկական եկեղեցում պահվող ավետարանից, որի մասին կիսովի ստորեկ) նախորդում է սիրիականներին, և մոտիվի ստեղծությունը սիրիական արվեստում 13-րդ դարից Հետո ընդհատվում է: Պետք է նշել, որ Հայ մանրանկարչության մեջ այդ մոտիվը ոչ միայն պահպանվում է լրամշակվում-զարգանում է, այլև տարածվում է կիրիկիայից (՝) դեպի Հայաստանի այլ տարածքներ, մասնավորապես, դրան տուրք են տվել Վասպուրականի դպրոցի մանրանկարիչները:

¹ Դարադրույմների այս դասակարգումը պատկանում է Ֆրիզոնի համալսարանի պրոֆ. Տիգրան Գույումճյանին, D. Kouymjian, Atti del Prime Simposia Internazionale di Arte Armeno (Bergamo, 28-3 giugno 1975), San-Lazzaro-Venice, 1978, p. 403-407:

Հոգեկալուստ թեմայով և շնորհուրի կերպար պարուհեակոզ մանրանկարները՝ սյուժեին, կառուցվածքը, գույները, պատկերազարդին մոտիվները

1. Անխարսան, XIII դ. կես: Նկ. 1.

Ուղղանկյուն շրջանակված տարածության մեջ կամարածե նստած են 12 առաքյալները: Նրանց վերևում, կենտրոնում, կապույտ փոքր կամար է, որից իջնում են 12 սպիտակ ճառագայթներ և սպիտակ աղափնի: Առաքյալները խոստ կանոնավոր չեն նստած, աջկողմյան վերջին առաքյալի լուսապսակը նույնիսկ դուրս է եկել շրջանակի վրա: Առաքյալները տարբեր տարիքի են. ալեոսերնից իջնում են զեպի միջին Հաստը, Հեոտ զեպի երիտասարդները՝ ակնհայտորեն կրում են նաև տոմարական խորհրդապաշտոնները: Առաքյալների նստած շրջանակը բաժանված է 12 մասերի՝ առաքյալների քանակին Համապատասխան: Այն պատկերված է կանաչ և կապույտ երկու շենքերի առջև, որոնցից կապույտի ներքին մասում, կամարների տակ օտնդուզք է պատկերված: Առաքյալները մեկնած աջ ձեռքով ցույց են տալիս կնարի կենտրոնից մինչև ներքև իջնող կամար-խորանը: Ոտրանի մեջ, աջ կողմում պատկերված է երկերեսանի մի էակ՝ ձախ երեսը շուռ, աջը՝ մարդ, կանաչ զգեստով, կարմիր թիկնոցով ու կամարի երկարաձևից կոշիկներով, ընդ որում մարմնի ուղղությունում ունի ձախկողմյան թևերում (զեպի շան զեմբը): Նա պատկերված է 7 Հոգուց կազմված խմբի Հեոտ, որոնցից մի քանիսը չալմաներով են, իսկ երկուսը՝ կոնաձե բարձր կարմիր գլխարկներով (բաղ-դեսայ-աստղազաննեթ): Առաջին պլանում, ընդհանուր պատկերից թեթևակի առանձնացված են Հնճից շնակերպ էակը և վարդադույն զգեստով, սուրբալի չալմայով, կարմիր երկարաձևից կոշիկներով մի երիտասարդ, որը ձեռքերը մեկնել է զեպի շնակերպ էակը, ընդ որում աջ ձեռքի արձուճակը ներքին կամարի շրջանակի վրա է:

II. Սպարիտաի անխարսան, 1267-1268, ծաղկով Թ. Ոսպինճ:

Նկ. 2. Ուղղանկյուն շրջանակված տարածության մեջ կամարածե նստած են 12 առաքյալները: Նրանց վերևում, կենտրոնում կապույտ փոքր կամար է, որից իջնում են 12 կապույտ, ծալերը կարմիր ճառագայթներ, որ-



Նկ. 1

րոնք մեջտեղից Հասակ բաժանված են 6-ական ճառագայթներ: Մեջտեղից, առաքյալների սկզբառակի վրա Հաստորեն սյուն է պատկերված, որը նույնպես առաքյալների բաժանում է 6-ական խմբերի: Առաքյալները խոստ կանոնավոր չեն նստած, երկու կողմից վերջին առաքյալները լուսապսակները դուրս են եկել շրջանակի վրա: Առաքյալները տարբեր տարիքի են. ալեոսերնից իջնում է զեպի միջին Հասակը, Հեոտ զեպի երիտասարդները: Առաքյալների նստած շրջանակը բաժանված է մասերի, Համապատասխան առաքյալների քանակի: Առաքյալներով սկզբառակը պատկերված է երկու շենքերի առջև: Առաքյալները աջ ձեռքերով ցույց են տալիս մեջտեղից ցած իջնող կամար-խորանը: Ոտրանի առաջին պլանում պատկերված են շնապույտ էակն ու թագավորը, երանցից Հեոտ՝ եւ 4 անձ. 2



Նկ. 2

կին, 2 աղամարդ, աղամարդկանցից մեկի գլխին կոնաձե կարմիր գլխարկ է (բաղդեսայ-աստղազեթ): Ծնադուրի կերպարը աջ կողմում է, Հազին կարնաչ զգեստ է, զեպին պարզուրու, կարմիր թիկնոց, ձախ ձեռքեր ունի կարմիր ձեռնափայտ (տեղ): Նրանք պատկերված են կանաչ մարդադեմանին, կապույտ երկնքի Փոռին, որի վրա՝ Հայկական մանրանկարչությանում Հազվադեպ Հանդիպող սպիտակ գույնով արված դիր է, որի առաջին բառն է, Հազվաճարար, «պարթև»:

Թագավորը Հազել է կապույտ զգեստ՝ եղբրված զեպինով, ներքև կողմից՝ կարմիր թիկնոց, գլխին սակե գլխարկանման թագ: Նա աջ ձեռքը մեկնել է զեպի շնակերպ էակը, որն էլ ձախ ձեռքը հրամայած ուղղել է թագավորի կողմը՝ նա ինչ-որ բան է ստան, քանի որ բերանը բաց է:

III. Բերկրի, Անխարսան, XV դ., ծաղկով Պնտուր, Սկրտիչ քանանայի որդի: Նկ. 3. Ուղղանկյուն շրջանակի վերևից, կենտրոնում կամար է, որից բաժանված 6-ական ճառագայթներ են իջնում, իսկ մեջտեղից՝ աղափնի: Պատվանդանի վերևի աջ կողմից լուսապսակով մի գլուխ է ընկնում (Ս. Կարապետի): Պատվանդանն ու խորանը իրար Հեա խաչ են կազմում: Պատվանդան-խորանի երկու կողմից աստիճանական կարգով պատկերված

1. Դավթական մանրանկարչություն, «Հայաստանի հրատ», Եր., 1969:
2. В. Казарин, С. Манукян, "Армянская рукописная книга VI-XIV веков", Москва, 1991.

1. Ա. Գևորգյան «Չալ մանրանկարիչներ: Մատենագիտություն IX-XIX դդ.», Գաղիոթ, 1998, էջ 617:
Քանի որ գրքում գտնվող պատկերը մ. ու սպիտակ է, և բնագործին ծանոթ չեմք, գույնների մասին չեմք կարող խոսել:

են 6-ական առաքյալներ, որոնցից վերջինները դուրս են եկել շրջանակից: Առաքյալների պատկերումը ենթադրում է տարեշրջան:

Նկարի կենտրոնում, ներքևում կամար-խորան է, մեջը՝ շեղալուս մի էակ, խորանի վրա պատվանդան է, վրան սփռոց, սփռոցին՝ դավաթ, որի մեջ իջնում է աղավաթին: Ամենաներքևում, բաժանված երկու մասի, ամեն մասը առաքյալների խմբերից մեկի տակ է՝ գրված է. «Առաքեալքն Քրիստոսի ի վերնատուն»:



Նկ. 3

IV. Եղբարս, Ավետարան, XV դ., ծաղկող Յովսեփ: Նկ. 4 Ուղղանկյուն շրջանակի վերևում իբրև զուգորդվող կամարներ են, որոնց միջևեղից աղավաթի է իջնում: Հորիզոնական և ուղղահայաց առանցքներով առաքյալները բաժանվում են չորս խմբի՝ յուրաքանչյուրում երեքական անձ, Համապատասխան տարվա եղանակներին: Կամար-խորանի մեջ ձախ կողմից շեանկեր էակն է. իսկ աջից՝ Թաղավորը: Թաղավորը ձեռքերն ուղղել է դեպի շեանկերը, իսկ վերջինս աջ ձեռքի ցուցամատը պարզած՝ ինչ-որ բան է ասում:

V. Եղբարս, Ավետարան, XV դ., ծաղկող Երեսն արճաղ: Նկ. 5. Ուղղանկյուն շրջանակի վերեջից, ամպաման զանգվածից իջնում է աղավաթին: Վերևի 6 առաքյալները կիսաշրջան են կազմել, զեպի իբրև ուղղելով աջ ձեռքերը: Նկարի ներքևում, ամեն կողմից 3-ական առաքյալների միջև, բնդ որում ամեն կողմից մեկական առաքյալ ասես ձեկներով պահում են կամար-խորանը:

¹ Լույսն տեղում, էջ 568:
² Լույսն տեղում, էջ 585:



Նկ. 4

Որոշանի մեջ պատկերված է մի էակ, որի դեմքը շան կամ կապիկի մուսթ է հիշեցնում. բնդ որում աչքը պատկերված է երկպատկան կանոնով՝ կիսադիմի զեմբին՝ զիմահայաց աչք: Նկարը ամբողջությամբ շատ արտախի ոճ ունի:

VI. Սոխ, Ավետարան, XVII դ., ծաղկող Հաղոթ քանանյա:

Ուղղանկյուն շրջանակ, որն արված է չյուսվածքով, վերևի մասը զուգորդվող կամարներ են: Նկարը Հատուկորեն բաժանված է երկու մասի ուղղահայաց չյուսված գծով: Վերևի մասում ամեն կողմից 6-ական առաքյալների (աշխուղման կա նաև երիտասարդի դուստր, որը մի փոքր ասանձանում է, դառնալով 13-հորբղը, զույցն նարից Ս. Կարապետ) միջև պատկերված է դավաթման սփռոցածն կ պատվանդան, որի վրա կանգնած է լուսապակով աղավաթնակ թոչուն (Փյունիկ, Հավալասա՞ն):

Նկարի ներքևի Հատվածում գտնվում է կամար-խորանը, որի մեջ ձախ



Նկ. 5



Նկ. 6

¹ Լույսն տեղում, էջ 668:

կողմից շեղեցրել էակն է, ավելի թափափոք, մեղմեցրած մի պատանի: Ծնակերպ էակը, բարձրացրած աջ ձեռքի ցուցամատը, կարծես, ինչ-որ բան է առում մեղմեցրել երեսասարգին: Խորանի ամեն կողմից վերևում բռտակուսիներ են, ներքևում՝ արևխաչեր:

VII. Ավետարան, 1223, Սրամբուլ, Գարաթյանների եկեղեցի: Վերինից իջնում են 12 ճառագայթներ, վերևից, կենտրոնում, սրտոցով պատվանդան է: Առաքյալները կամարան են դասավորված, աջ ձեռքերը ուղղել են դեպի ներքևում գտնվող կամար-խորանը, որի մեջ մի էակ է, որը կարծես պարուն է և շուն կամ կապիկ է Հիշեցնում (տե՛ս V նկարազույթյունը):

VIII. Ավետարան, 1262, ծաղկոլ Թ, Ռոսպե, Բայրիմոս, Walter Art Gallery: Նկ. 7. Կամարան գմբեթավոր խորան, որի երկու կողմերում մեկական սիրամարդ ու ծառ է պատկերված: Գմբեթի ստվից կամբի սրտոցով սպիտակ պատվանդան է, որից 12 սպիտակ ճառագայթներ են իջնում: Առաքյալները կամարան են դասավորված, վերջինները դուրս են գալիս շրջանակից՝ ստեղծելով տարածություն: Ավելի ներքև կամար-խորանն է, որի երկու կողմը 7-ական առախաններով սանդղակներ են (տե՛ս I նկարազույթյունը): Խորանի մեջ մի խուճը մարդիկ են, որոնցից առանձնառեն են ձայնից ա՛յ՛ մուգ զգեստով շեղեցրել էակը, այնու դերուհին և լուսավարակով թափափոք: IX. Քերան բազոտի Ավետարան, 1272, Երուսաղեմ, Հայոց պատրիարքարան:Ուղղանկյուն շրջանակի մեղմեցրել կամարին 12 ճառագայթներ են իջնում: Առաքյալները դասավորված են կամարան:՝ կազմելով տարեբընան:



Նկ. 7



Նկ. 8

Ներքևի կամար-խորանում ձայնից շեղեցրել էակ է, որը պարզած ձեռքերով քարոզում է աջ կողմի մի խուճը մարդկանց:

X. Ավետարան, ստեղծման տարեթիվն ու հեղինակը անհայտ են, պահվում է Մատենադարանում: Նկ. 8. Ուղղանկյուն շրջանակի մեղմեցրել կամարին, երկվյառ կարմրազդեղնով, 12 սպիտակ ճառագայթներ են իջնում, վրան կարմիր լեզուներ: Կամարի մեղմեցրած մուգ է, Հակադիր կամար է իջնում, որի վերևի մասում սպիտակավուն խաչ է, ներքևում՝ կարմիր սրտոցով պատվանդան:

Ներքևում կամար-խորան է, որի մեջ՝ կանաչ մարգագեանին, կպուլույ, ամպազարդ երկնքի փունին երկու խմբի բաժանված մարդիկ են, որոնցից ձախ խմբում առանձնառեն է կամբի թիկնոցով թափափոք, իսկ աջում՝ կամբի զգեստով, մուգ շեղեցրել էակը, որը կանգնած է կանաչ զգեստով երիտասարդի կողքին: Ծնակերպն ու կանաչ զգեստով ձեռքերը պարզած՝ քարոզում են:

Ընտրված 10 նմուշները տիպական են, թեև Հոգեգալուսյան թեմայով ոչ բոլոր մանրանկարներն են պարունակում շեղեցրել էակին:

Այսպիսով, նկարազրված նմուշների մեջ կարող ենք դուրս բերել մի քանի բնորոշ գծեր.

1. Նկարները եռաչորս են՝ վերին, միջին և ստորին,
2. վերին կամարից 12 ճառագայթ է իջնում, 3. առաքյալները՝ 6-ական կամ 3-ական խմբերով շրջան, կամար կամ երկկողմանի կոմպոզիցիոն են կազմում, 4. առաքյալները աջ ձեռքերով ցույց են տալիս ներքևի խորանը, 5. խորանում, որը և նկարի ստորին շերտն է, շեղալուխ խոսող կերպարն է, 6. լուծուճը կանաչ և կարմիր գույներով է (մեզ Հասանելի գույնավոր նկարներում):

Փոփոխական մոտիվներ: 7. Իջնող կամ սեղանի վրա կանգնած ազգվեի կամ փուլեկի թուշուն, 8. ստեղծող, պատվանդանի Հնու խաչի առկայություն, ետին պատնեմ՝ շենքեր, 9. ներքևի խորանում՝ թափափոք, 10. երեք Հոգի՝ շեղեցրել, թափափոք, երիտասարդ, 11. շեղեցրել մեղմեցրել է, 12. շեղեցրել ձեռքին սեղ ունի, 13. կամբի կոնան զլխարկներով տղամարդիկ՝ քաղցեցից-ստեղագեաներ (°), 14. Հովհաննես Կարապետի (°) գլուխ:

Ծնակերպի տեսակ մեկնարանությունը
Հոգեգալուսյան մոտիվը պատկերազարդումն է Գործը ստեղծելը 2. 1-9, այն Հատվածի, որում նկարազրվում է Սուրբ Հոգուի գեպի երկիր իջնելը, առաքյալներին լույսի շողերի միջոցով բազում լեզուներով խոսելու ընդունակությունը Հարգողը: Բոլոր գիտնականները, որոնք այս կամ այն

¹ Քաղված է՝ D. Kouymjian, Եզվ. աշխ. Սեզ հայտնի պատճենը սև և սպիտակ է:
² Քաղված է՝ D. Kouymjian, Եզվ. աշխ.
³ Քաղված է՝ D. Kouymjian, Եզվ. աշխ. Սեզ հայտնի պատճենը սև և սպիտակ է:

¹ Քաղված է՝ D. Kouymjian, Եզվ. աշխ.

առիթմով անշնչվել են Հոգեգալուստի մանրակերպերի հետ, նշում են, որ պատկերաբարժությունը զարգացած է մեկ զոմով կանգնած առաքյալներից դեպի եռաշար կամպոզիցիա, որի ստորին «Հարկում» պատկերված են «Հն-բարեան ժողովուրդները», որոնց պետք է դարձի բերեն առաքյալները: Այսուև, հիմնականում շնագլուխը ինչ-որ մի (Վարյի) ժողովրդի ներկայացուցիչ է, որին պետք է դարձի բերին Հիտուսի առաքյալները, քանի որ Հին աշխարհում գոյություն ունեն օտարազգիներին որպես կենդանիների պատկերելու միտումը¹:

Տ. Գույումյանի կարծիքով, շան կերպարը կարող էր ներշնչված լինել.

1. որևէ այլ ժողովրդի շնագլուխ պատկերացնելու երևույթով, որի դերը պայամանք կարող էր դառնալ 13-րդ դ. արված Միքայել Ասորու Հայերեն Քարգմանութունը, քանի որ տեքստում առկա է պատում Անդրեսու առաքյալի՝ շնագլուխներին բարդելու դրվագը.

2. 13-րդ դ. Հայ արվեստում Հայտնվում է շնագլուխ կերպարը, ներշնչված մոնղոլների հետ ծանոթութունից, որոնց կիրակոս Գանձակեցին նմանեցնում է շնագլուխ հակերթի.

3. Տրդատ արքայի խոչընդոտվածությունը²:

Ս. Տեր-Ներսեսյանը գտնում է, որ առաքյալների պատկերաբարժությունն այս նկարներում Համապատասխանում է Գրիգոր Նազիանզիացու կանոնին, ըստ որի երանք պետք է դաստիարակ լինեն կրառչունական³: Ասորին Հատվածի «ցիդերի ե լեզուների» միջև շնակերպի Հայտնվելը կապում է դպտիական և եթովպական օգնությունի մեջ պահպանված Անդրեսու և Բարթողոմեոս առաքյալների վարքի այն մոտիվի հետ, որում Տիրոջ ուղարկված շնագլուխը պաշտպանում է առաքյալներին պարթևները: առաքյալներին նշանում են առյուծների գուրի մեջ, և շնակերպը զգրվում է առյուծների առաջ և խողաղեցնում երանց: Նշում է նաև, որ մինևունյն մոտիվը ավելի ուշ փոխառվել է Ս. Մերկուրիուսի Նահատակության պատմության մեջ⁴: Թեև երա վարդավառ մտնածամայն անահճնուն է վերը նկարագրված մանրանկարներից անձվագի երեքում ամպ «Պարթևք, մարք և ելիմացիք» արձանագրությանը, Տեր-Ներսեսյանը շարունակում է սպասելուցնի կուսականի շնակերպ-օտարազգիի վերաբերյալ, ամբողջորդելով Տ. Գույումյանի վերը շարադրած տեսակետը: Միքայել Ասորու վրայու-

թյան Համաձայն, այն երկրում, ուր քարոզում էր Անդրեսա առաքյալը, շնագլուխ մեկը Հարձակվել է սպանել էր երկու կնոջ, իսկ կիրակոս Գանձակեցու մոտ մի դրվագ կա, որում մոնղոլ տղամարդկաց պատմիչը նմանեցնում է շներին: Հավանաբար, ինքն էլ մինչև վերջ չՀամոզվելով, տարվուսում է, որ «ցեղերի և լեզուների» մասում Հայտնվում են նաև լուսպատասխանով կերպարներ: ԱնՀասկանալի (ավելի ուշ՝ վարկածին չՀասկանալի) մոտիվը փորձում է վերաբերել ոչ միջամտութուններին և արտանկարման ղեֆեկտներին, նման առաքյալներից մեկին ավերորդ ստեղծվ, մյուսին՝ միայն կիսով չափ պատկերելուն և այլն⁵:

Պրակտիկորեն մինևունյն կարծիքն են արտահայտում Թ. Յ. Մեթյուզը և Ա. Վ. Սանթյանը, նշելով, որ Հոգեգալուստյան մանրանկարների ստորին Հատվածում անփոփոխ պատկերվում «օտար ժողովուրդները», և շնագլուխ մարդը Հեթանոս այլազգիի արկորիկ կերպար է⁶: Ստացվում է որոշակի Հայաստություն. մի դեպքում շնագլուխը Հեթանոս-վարյի ժողովրդի ներկայացուցիչ է, իսկ մյուս դեպքում՝ առաքյալների օգնականը:

Արդյաք կարելի է գտառահարք որ, որ 13 դ. կրիկիայում դեռևս կային պատկերացումներ շնագլուխ օտարազգիների մասին, ինչպես դա, Հավանաբար, կել է վաղ միջնադարյան եվրոպայում: Մասնավորապես, անՀամոզիչ է Հեռում մասնագետների պնդումը, որ Հայերն այդ ժամանակ կարող էին շնագլուխներ տեսնել մոնղոլների մեջ, մասնավոր կրիկիայում, որն ունեցել է բավական սերտ բարեկամական Հարաբերութուններ այդ ժողովրդի հետ, իսկ նեթում Քաղաքագրն անգամ մոնղոլ կին է ունեցել: Մասնավորապես, ինչպես Հայտնի է, որևէ առաքյալ երբևէ մոնղոլների մեջ չի քարոզել, և մոտիվը անհնչություն չունի ստամբանշարյան թեմաների հետ: Վերջուպես, մանրանկարների Համապատասխան Հատվածում Հաճախ ուղղակի նշվում են այդ օտար ազգիներ՝ պարթևք, մարք և ելիմացիք, հերտ այնպես, ինչպես Աստվածաշնչում է (Գործք, 2:9):

Կարծիքներ կան նաև եթովպացիներին շնակերպ պատկերացնելու վերաբերյալ (D. J. White)՝ Անդրեսա առաքյալի եթովպիայում բառարկվելու և շնակերպի միջոցով փրկվելու եթովպիայից իսկ գտնված պարականոն տեքստի հիման վրա: Միջնադարյան Հայերի նման ագիտության մասին կարծիքներ Հերթելու Համար բավական է ընթերցել «Աշխարհացույցը», որում մանրամասնորեն նկարագրվում են և եթովպիան, և նույնիսկ ավելի Հարավ ընկած երկրները, որոնց բնակիչները, ըստ «Աշխարհացույցի»

¹ Այս մասին առավել մանրամասն. D. G. White, Myths of the Dog-man, Chicago, Chicago Press, 1991, p. 22 and cont.
² D. Kouymjian, նշվ աշխ., էջ 405-406:
³ S. Der Nersessian, Miniature Paunting in the Armenian Kingdom of Cilicia, Dumbarton Oaks, Harvard University, Washington, D. C., 1993, p. 41.
⁴ Լույս տնդում, էջ 41.

⁵ Լույս տնդում, էջ 41-42:
⁶ Th. F. Mathews, A. K. Sanjian, Armenian Gospel Iconography: The Tradition of the Glajor Gospel, Dumbarton Oaks, Washington, D. C., 1991, p. 157-158.

անամորթ են, բայց ոչ՝ չնայելով՝: Հատկապես բուն եթովպացիները ոչ մի-
այն վաղեմի ժամանակներից Հրաշալի Ծանոթ էին Հայերին (այդ թվում՝
մատենագիրներին և մանրանկարիչներին որպես կրթված դասի), այն
դեպքում էին Հայերի Հնո մշական սերտ կապի մեջ: Բավական է նշել զե-
ղովում և Հին Հայերի Հնո մշական սերտ կապի մեջ: Հիշատակությունները
Լզ, այժմ վերացած, եթովպական դրաման լեզվի Հիշատակությունները
Վրդգոր Մազիարտոսի մոտ՝ Նրա ժամանակներին է, Հավանաբար, վերա-
բերում գեղեցիկ-Հայերին բառաբանը, ինչպես նաև Աքառուժի Հայ բարձրա-
տիճան ակնզավականների, մասնավորապես՝ Հայ Մաաթեոսի, մասին Հիշա-
տակությունները¹:

էլ ավելի զավեշտական կլիներ ենթադրել, որ չնակերպ «օտարականը»
ներկայացնում է պարթևներին և մարերին՝ ժողովուրդների, որոնք դարեր
չարունակ ապրել են Հայերի կողքին: Եթե նույն Թորոս Թառխեն այդքան
անկիրակ էր, ապա որտեղի՞ց նրան աֆրիկյան Չալլամների ունայտական
պատկերազրույթունը:

Քանի որ «ելիմացիներ» (եղամացիներ, էլամացիներ) Հասկացություն-
ներ էլամ Հին պետության բնակիչների վերաբերյալ անսխալորեն է անգամ
Նոր կասկածանի Համար (Անշանի ելիմացի արքա Կուրոս Մեծի կայսրու-
թյան առաջացումից ի վեր էլամ այնչևև) կարող է թվալ, որ Հայերը
չնակերպ ուն պատկերազրույթուն գտնե անՀայտ կամ անՀետացած ժողովուրդին:
Սակայն այս ենթադրություն էն ճիշտ է: Թողմա Արծրունին մանրամաս-
նորեն նկարագրում է «ելիմացիների կորովի ազդեցություններին», նրանք
զենե-դրաճը և արազը, անգամ երաժշտական զործիչները, և իր նկա-
րագրությանը զուգահեռում է Եսայի մարգարեի իմ, 6 զբվազը²: Այսինքն,
ելիմացիները (էլամիտները) որպես Պարսկաստանի ապաճածում արդյոք էթ-
նիկ միավոր բուրբուրվին էլ էկզոտիկ երևույթ էլին Հայերի Համար: Ավելին,
խտորեն Հետևելով Գործք առաքելոցի Հիշատական է «զգզերի և լեզունե-

րի» ցուցակին, ուզզակի չենք գտնի որն է ժողովուրդ, որին Հայերը Հնուց ի
վեր չեն ճանաչել կամ որի Հնո մշակություններն առնչություններ չեն ունե-
ցել: Այսպիսով, չնայելուք բուն օտարական է նշել, և օտարականները չնա-
ցելու է չեն:

Հոգեզայտության մանրանկարներում իսկապես կան որոշ Հուշումներ,
որոնք թույլ են տալիս սյուժեների մի մասը (ուչ բուրբուր) նույնացնել Անդ-
րեսա առաքյալի Հնո եթովպիայում տեղի ունեցած և չնակերպի Հնո կապ-
ված միջնադարի հետ՝:

Սակայն նույնիսկ եթե այդպես է, և մանրանկարների ստորին Հատվա-
ծում ունենք այդ տեքստի պատկերազրույթուն, ապա սակայն է մնում երեք
Հարց.

1. Ինչու՞ է կանոնիկ աստվածաշնչյան սյուժեի մեջ Հայտնե-
վում բուրբուրվին այլ, այն էլ պարականուն, սյուժե,
2. Ինչպե՞ս է այդ սյուժեն Հայտնի դարձել 13-րդ դարի և ա-
վելի ուշ չըբնեի Հայ մանրանկարիչներին, եթե ունի ե-
թովպական և անզավեր ծագում,
3. Ի՞նչ իմաստային կապ կա Հոգեզայտաբան խորհրդի և այդ
պատմության միջև:

Ինչպես սեսանք վերլուծություն Հատվածում, եռաշերտ կոմպոզիցի-
այի վերին երկու շերտերը, որպես օրինակ, միշտ ունեն միևնույն բովանդա-
կություններ՝ փոքր զետապների տարբերակումներով, մինչև զեռ ստորին Հաս-
վածում փոփոխական են և մարդկանց ակադայությունն առՀասարակ, և
նրանք քանակությունն ու կազմը: Ենակերպ էակի ակադայության ման-
րանկարները կազմում են ազլալ թեմայով մանրանկարների մեծ մասը, օս-
կայն բովանդակությունները բոլոր զեպերում տարբեր է:

Նյութը թույլ է տալիս ենթադրել, որ.

4. Հոգեզայտության մանրանկարների կանոնը վերաբերում էր
միայն պատկերի վերին Հատվածներին, ամենից իրիստ՝ ա-
ռաքյալների քամին, իսկ ստորին Հատվածի Համար նա-
խատեսված էր որոշակի սահմանադրական պատմություն,
5. Կիլիկիայի թագավորության չըբնուում եղել է աշխույժ
մշակութային չըբնառություն Հայերի, զպախներին ու ե-
թովպացիների միջև, որի շնորհիվ Հայ մասվորականների

¹ Եթովպայի 36 ժողովուրդների, որսնոնացիների (Աքառու պետության բնակիչների), ըրան՝
Ասրայի յառավիցի լինելու, Փայտոնին, սպիտակ, երկրորդական, Ունամոն, Արական և այլ եթով-
պացիների, բզուկների (պեմանների), Արյանիմայի (Սարիայի) և այլ «ցեղերի և լեզուների»
նկարագրությունները տես Անանիա Շիրակացի Սասնաճարգրություն, Եր., «Սովետական գրող»,
1979, էր 278-280: Այստեղ ինչտասակկող մարդկեղանկերը ոչ այլ ինչ են, քան կապիներ, որոնք
մինչև այժմ էլ ապրում են այդ տարածքում:

² Գրիգոր Մազիարտոսի թղթերը, Առքանտրուպուտ, 1910, էր 26.
³ С. Кулик, Чешный Феникс, М., «Миско», 1988, էր 289. Գեղա լեզուն որպես պետական լեզու վե-
րացել է 13-րդ դ., քեև որպես գլխա արական պառնակվել է մինչև 20-րդ դ. սկիզբը: Болсаяаа
Советская Энциклопедия, М., «Советская Энциклопедия», т. 30, 1978, с. 319.

⁴ Ունայն Արծրունի. Պատմություն Արծրունյաց մար, դրոբրույթն Երզրու, Բ. Եր., «Չախաստան»,
1969, էր 129-130: Արդականապես համանալ չենք բարձրանիլ Կ. Առքանյանի՝ եթովպացիների և
թուրքերի նույնացմանը, նույնը, էր 125, որոշ զիմանքերի, տարաքի ապրողին և հատկապես Ե-
րաժշտական գործիչների պարագայում:

¹ D. White, Myths of the Dog-Man, Chicago-London, University of Chicago Press, 1991, էր 23-34.
Gadisa Hawariyat գրքի վերլուծության մեք բերվում է այս տեքստի վերաշարադրում: Եթովպական
տեքստի և հայկական մանրանկարների տարբերի վերլուծությունը յախազանց մեծ տեղ է զգա-
վում, և այստեղ որանց չենք անդրադարձվում:

ձեռքում կարող էր հայտնվել պարականոն դպրոցական դրականություն:

- 6. Շնանկերդ Կաթե և Նրա չուրջ տեղի ունեցող իրագրավում-բյուսենները ներքին իմաստով կապված են Հոգեգալուստի զլխավոր խորհրդի հետ, լրացնում և կրկնապատկում են այն, աշխարհն Հավատացյալի Համար իմաստ էլք ունենա դրանք Սուրբ Հոգու Հայտնության տեսարանին Հավերիլը, առափել ևս՝ Համասորին կրկինը:

Վերջապես, Հոգեգալուստի հայտնական մանրանկարներում որպես կա-յուն մտափոխ (մեր դասակարգումով՝ 5.) շնագլխի կերպարը միշտ խոսում է (ի տարրերություն կոմպոզիցիայի մյուս անդամներին), ուստի ափելին ճիշտ կլինի մտածել, որ այդ նա է քարոզում և ոչ՝ իրեն է քարոզում մեկ ուրիշը՝ լի-նե դա Անդրեաս առաքյալը, Թագուսը՝ թե Քարթլոցումնուսը:

Կարելի՞ է արդյոք ենթադրել, որ Հայ մանրանկարիչները (Հասուկայես Հյուսիսային Աֆրիկային բավական մաս վայելում աղբորդ կրկինցիները) բոլորովին այլ շարժումներ ունենային՝ առասպելական այդ կերպարը վերհիշելու համար:

Շնագլխի կերպարները համարրիտանական համաստրատու նախքան այդ Հարցին պատասխանելը, վերհիշենք միջնադարի այդ բավականին խոսք մասնակաշրջանը, երբ Բյուզանդիան արդեն կարցրել էր իր կրթմանի հզորությունը, և առաջացել էր արևմտյան նոր մի տարր՝ իտալականները: Արդյոք շնագլուխ որևէ էակ Հայտնի չէ՞ աարածաշրջանի 13-րդ դարին նախորդող արվեստում:

Իրականում Բյուզանդիայի, Հնասպայում նաև կաթոլիկ և ուղղափառ եկեղեցիների երևելի արքերից մեկը, Ս. Քրիստափորը (կրիստափորոս) նույնպես պատկերվում էր շնագլուխ կերպարանքով: Որևէ քրիստոնեա-կան, առափել ևս՝ աստվածաշնչյան տեքստի հետ, Քրիստափորի շնագլուխ լինելը չի կապվում, իսկ «Սեպուս զբրում», որը կաթոլիկ արքերի ամենահին գործարանությունն է, Քրիստափորն ուղղակի տեղափոխում է մանուկ Հիուստին դեռի վրայով՝

Միևնույն արևմտյան դեղանկարչության մեջ Քրիստափորը պատկեր-վում է որպես աժապա մի մարդ՝ երկրան ուսին, բյուզանդական պատկե-րազրության մեջ՝ նա մանուկ Հիուստի հետ որևէ առևանջություն չունի, փո-խարենը ունի շան գլուխ և զավազան կամ տեղ և շատ նման է Հայտնական Հոգեգալուստի մանրանկարների շնակերպին: Ս. Քրիստափորին շնագլուխ են պատկերել նաև սլավոնները (առևս. Христово Псегаовец), ընդ որում՝ և՛ սրբապատկերներում, և՛ որմնանկարներում, և՛ փայտաքանդակ, և՛ բարձրաքանդակ մեների մեջ՝

Բնականաբար, վաղուց բարձրացվել է Քրիստափորին շնագլուխ պատկերելու հիմնավորման խնդիրը: Պատահական չէ, որ առևանջան որմ-նանկարների և սրբապատկերների մի մասում շան գլուխը Հնասպայում փոխարինվել է մարդու գլխով, սակայն վերականգնողական աշխատանք-ների ժամանակ ստորին շերտից թափանցում է շան գլուխը (օր.՝ Ճարտ-ավարի տաճարի ոյան որմնանկարը): Նույնիսկ մեր ժամանակներում Քրիս-տափորին առևս եկեղեցու համար շարունակում են պատկերել շան գլուխով՝



Լս. 9

¹ Պրնսմի Չավիազ գյուղի անվան հին կապված է ժողովրդական մի ավանդազույց, երբ Բնդոնու ասարացիք էկել է այդտե քարոզելու, գյուղի երեսանտեղը ծառին են ցրան, սակցիս և ետևից «խավ-խավ» գոտալով իր թև առաքյալն հայտն է: Առաքյալն անծու է ցրանք, որ ցրանք կրցրցեն իրենց բարոսը և միան «խավ-խավ» պտառաներ: Գետը զրքաշնել են և ետ կանցել Ս. Թագուսին, վերջինս վերսուել, օրինել է ժողովրդին, օրնին էլ նաև գյուղի շուրջ դված խաչքարերը: Սակայն ժողովրդից իրեն այն հաշելու օրից Չավիազցիք է անվանում: 9. Միվանձուսայք, Երկեր. հատ. 2. Եր., 37 9Ա Պյասա., 1962, էջ 406: Սյս գոտարիկ ժողովրդական պատմության մեջ արքեն իսկ ներում է շուն-բառուղի ներքին կապ:

² The Golden Legend: selections, L.-Toronto, Penguin Books, 1998, p. 174-175.

³ Օր., Արեքնի թանգարանում պահվող սրբապատկերը՝ 6-րդ դ.:
⁴ Արեքնի Բյուզանդական թանգարանում պահվող Ս. Քրիստափորի սրբապատկերը, 13-րդ դ.: Շեք-պովի թաղայի թանգարանի սրբապատկերը, Սուվկայի Չուրղի մեծատանի սրբապատկերը, Ռուստոլի կրճիկ սրբապատկերը, Սակեղոնիայում գտնվող կապե սպիկի Ս. Գևորգի և շնագլուխ Ս. Քրիստափորի թանգարակ և այլն:
⁵ С. М. Наконечный, Святой ПсегаовецЧачане, N 14, CF16, 2005, с. 172.

Նկ. 9-ում կողք-կողքի ենք դրել Ս. Քրիստափորի և Հոգեգալաթյան մանրանկարներից մեկի շնագլուխ կերպարի պատկերները: Հետաքրքիր է նաև նշել, որ Ս. Քրիստափորի սրբապատկերը (Նկ. 10) Պոկոփի Տրոիցայի տաճարի գլխավոր սրբաթյունն է եղել, մինչդեռ, ինչպես Հայտնի է, Շռ. Կրոմլա Հասկացույթյունը սուստրեն նշանակում է ոչ միայն Սուրբ Երրորդույթյուն, այլև Հոգեգալուստ: Կարելի է ենթադրել նաև, որ շնակերպի պատվին է կոչվում ինքը Պոկոփ Հին քաղաքը:



Նկ. 10

Ժամանակակից բանավեճերի մեջ իշխող Հիմնական տեսակետն այն է, որ Քրիստափորը, որը մի տարբերակում (պատմական¹) ազգայնաբան է եմփոփացի է, ավելի ճիշտ՝ մարմարիտ, ծառայել է Վալենտինի Մարմարիտական գեղանուն, իսկ մյուսում («Ուկայ լեգենդում»)՝ քանանացի, կամ գիտվել է որպես «չնազուխ» կիսափայրի ժողովրդի ներկայացուցիչ (այսինքն, միևնույն պատմությունն է, ինչ Հոգեգալուստի մանրանկարներին Հերասի Հես), կամ «քանանացի» բառը սխալ է մեկնադրվել, նրա մեջ տեսել են Հուս. ΚΙΥՍՏ կամ րստ. canus, «չուս» բառը²: Ուշագրավ է, որ Քրիստափորին թե՛ Եվրոպայում, թե՛ Ռուսաստանում Հասկապետ Հիշելի են, նրան նոր եկեղեցիներ են նվիրել և նրա սրբապատկերը պատվիրել որևէ Համաճարակի ժամանակ, այսինքն, շնագլուխ սուրբը պաշտպանում էր մասնաճյուղի հիմնադրուհիներին:

Եվրոպայում Հայտնի է չնեթի Հես կապված ես մեկ սուրբ՝ Ռոչ (Ռոկկո) անունով, որը նույնպես ժամափայտից պաշտպանող է:

Շնագլուխ և բուժիչ ստովածույթյուն է Հայտնի նաև սլավոնական Հեթանոսությունից, որն իր ժամանակաշրջանով Համբնկնում է Բյուզանդիայի այն շրջանին, երբ պատկերվում էր շնագլուխ սուրբը: Դա Խորս, կամ Խորսի (Կորչա) աստվածույթյունն է, որին պատկերում էին մերկ (ինքնին տարօրինակ մտովի Հյուսիսային ժողովրդի Համար), խաղողի պսակը գլխին, տակալի վրա նստած կամ կանգնած, այժի կամ մեռու սուքերով, մի քանի եղյուցով և - չան գլխով ու դավազանը ձեռքին: Նրա Համար անշնչ կրակներ էին վառում, և նա ամեն Հիվանդույթյուն 10 բուժող

էր: Այդ աստվածույթյունը պաշտվել է դեռևս 9-րդ դարում և Համարվել է մերձբալթյան կուրտն ժողովրդի էպոնիմը³:

Ղպտական 18-րդ դ. մի սրբապատկերում նույնպես պատկերված են երկու շնագլուխ սրբերը՝ Ահրակաթը և Օղնանին (Կահանի, Ղպտական թանգարան): Այս սրբերի մասին, սակայն, ոչինչ չի պատմվում: Փոխարենը եվրոպական քրիստոնեության մեջ խաչակրաց արշավանքների որս ի Հայտ է գալիս չափազանց Հետաքրքիր միտում. Ս. Գամենիկի Հիմնած օրգենի անդամները իրենց անվանումը՝ դոմենիկյաններ, մեկնաբանում են որպես Domini canes և Տիրջ չներ, իսկ նրանց դիմանկարն վրա չուն է պատկերված: Ս. Գամենիկին կանոնի Համաճայն ընդունված է պատկերել այդ նույն շան Հետ՝ Նկ. 11: Գաուսահականությունն է այս ամենը թե՛ ոչ, արժանի է քննության: Մեր կարծիքով, սակայն, այստեղ էլ Համարով է Արևելյան եկեղեցիների ազնվացությունը:



Նկ. 11

Ինչպես արդեն նշեցինք, Ս. Քրիստափորը դիտվել է եմփոփացի կամ Հյուսիսաֆրիկացի (մարմարիտ), Հոգեգալաթյան ժամանակաշրջանի կապակցությամբ Հիւստանովում է Անդրեսա տաքայալին վիքսերեոզ եմփոփական տեքստը, իսկ դպտիական մանրանկարչության մեջ ի Հայտ են գալիս շնագլուխ Ահրակաթը և Օղնանին: Փորձենք գիտել, թե ի՞նչ ուրիշ տունչություններ կարող են լինել Հայկական մանրանկարչության և Հյուսիսային և արևելյան Աֆրիկայի մշակույթի միջև:

Փայտի սավանների պատկերազարդությունը Գիտակցելով միջնադարյան նյութը, գիտնականները սովորաբար սահմանափակվում են բուն քրիստոնեական նյութի քննարկումով, նախաքրիստոնեական տվյալներից Հիւստանկելով միայն Հույն, անՀասկանալի պատճառներով նախնադրելի, Հեղինակների և ապավինելով եկեղեցական ավանդույթներ, լինի դա պատմագրություն թե՛ լեգենդ: Մինչդեռ միջնադարի Հայ Հեղինակներ և Քարճանիչների Հետաքրքրությունները շատ ավելի լայն են եղել, և այդ մասին վկայում են Հայերենով պահպանված փիլիսոփայական և գիտական նյութերը, Մովսես Խորենացու և Անա-

¹ Յունական սրբապատկեր, 18-րդ դ. և Ալեքսանդր ՈՅ 9450, 13-րդ դ., Սամոնդարան:

² Այս վերջին շփոթմունքի մասին՝ D. G. White, 624, այնու, էջ 67:

³ С. М. Наконечный, 624, այնու, էջ 174:

² А. Синсареенко, Третий поиск мудрости, П. Пенкздат, 1989, с. 169, 255, Լեյբն, որ բալթյան ժողովուրդները, մասնավորապես լիտվացիները, նույնպես ունեն Ս. Քրիստափորի սարմուկյա պատմանը:

նիա Շիրակացու թողած ժառանգությունից մինչև «Վաստակոց գրքի» Հայերեն թարգմանությունը և Հին ու երբ Հեղինակների գիտելիքների պրակտիկ շահմարան «Հեփյոներակ», որոնցից վերջինը մեծ ժողովրդական-նույթյուն է վայելել նույնիսկ գյուղական միջավայրում: Ուստի արժե դիտարկել աչքի զարնոց այն փաստերը, որոնք ոչ մի կերպ չեն տեղավորվում 13-րդ դարի Հայույթյան մասին մեր պատկերացման շրջանակներում:

Այսպիսի փաստ է Ֆայումի օսգի աշխարհահռչակ պատանդների և դիտարկվող Հոգեպաշտի մանրանկարչության մոտիվների նմանությունը:

Հուդարկավորության պատանք հանգուցյալ երիտասարդի դիմանկարով: Ֆայում, եգիպտոս, մ. թ. II դար¹, Լուվր, Փարիզ Նկ. 12: Վերևում, Հեփյոնի պլանում քառակուսի, խորանով պատանդուհան է: Առաջին պլանում, ձախ կողմից, եգիպտական թագը զլխին Օսիրիսն է, ձախ կողմում՝ շնագլուխ Անուբիսն է: զլխին սակեույն սկավառակ: Անուբիսը ձեռքերով զրկել է մեծտեղում պատկերված Հանգուցյալ երիտասարդին, որը ձեռքին ունի փաթեթ:



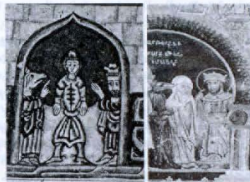
Նկ. 12

Նկ. 13

Հուդարկավորության պատանք հանգուցյալ երիտասարդի դիմանկարով: Ֆայում, եգիպտոս, մ. թ. II դարի կես, Ա. Պուշկինի անվան Կերպարվեստի պետական թանգարան, Մոսկվա: Նկ. 13: Մի գծի վրա պատկերված են ձախ կողմում՝ թագակիր Օսիրիսը, աջում՝ շնագլուխ Անուբիսը, զլխին սակեույն սկավառակ: Նա ձեռքերով զրկել է մեծտեղում պատկերված Հանգուցյալ երիտասարդին:

Դժվար չէ նկատել, որ այս պատկերները չարագանջ մտա են մեր դիտարկած մանրանկարների ստորին Հատվածի պատկերներին, այն դեպքերում, երբ առկա է երեք պերսոնա՝ VI, VIII, VI-ի շնակերպ Եույնիակ փաթեթ ունի ձեռքին², ինչպես Անուբիսը և զոմենիկյանների շուրջ:

Կասկած չի կարող լինել, որ զոնե Հելլենական շրջանում Հայերը այլևայլ անմիջական կամ միջոտրոջմած ձևով ծանոթ են եղել Անուբիսի կերպարին, զուցե տեսել են նույնիսկ Ֆայումի պատանդների դեղանկարչությունը, քանի որ որոշ դեպքերում Համբնկիումը զրկվե տառացի է (Նկ. 14):



Նկ. 14

Դիտարկվող ժամանակաշրջանը Համբնկում է իտալական Վերածննդի վաղ շրջանի Հեստ, որի վրա, անշուշտ, ներգզվել էր նաև եգիպտական գեղանկարչական կանոնը: Տրամաբանական է ենթադրել, որ Ֆայումի գեղանկարչությունը Հայտնի էր նաև Հայ նկարչներին:

Անուբիսի կերպարի Հեստ կապելու փորձեր են կատարվել նաև Ս. Գրիտափորի դեպքում, մինչգծել ի տարբերություն Իսիդոր՝ Իսիդորի նվիրյալ, կամ Սրապիոն՝ Սիրապիոս անունների, Անուբիսի դեպքում Հին եգիպտացիներից թրիստանույթյան մեջ է անցել ոչ թե առույնը, այլ արտաքինը՝ շան զլխով մարդ: Սակայն արյույթ միայն արտաքինն է կապում եգիպտական Անուբիսին և թրիստանույթյան պատկերաչափության շնակերպ էակներին:

Շուրջ որպես փոխադրյալ, ԻԿպու, արաբները

Վարպե րի վեր և բազմաթիվ ժողովուրդների պատկերացումներում շուրջ Համարվել է դիմակերպչապետի և, անշուշտ, որպես աշույրայն նույնացվել է Հոգիներ տեղափոխող (փոխադրյալ) գերբնական էակների Հեստ, լինեն դրանք դրական թե դրվաշին: Հայկական Համատարիքների Հա-

¹ E. Парное "Копица змеи", изд. центр "ТЕРРА", М., 1996, էջ 502:

² Փայեթը թեքանք մեջ պատկերվում է Եստ, որմենկյանների շուրջ:

մաճայն, շունը ընդունակ էր տեսնել Հոգեառ Հրեշտակին, ա՜հա թե ինչու երբ նա ուռևում էր, մտախուռ մա՛հ էին սպասում:՝ Այդ պատկերացման ա-կուհեքից է առաջացել Եղիպտոսի Հնգույնյն աստվածություններից մեկը՝ Խնդուն, այսինքն, Անուբիսը, որը եղել է մնացել է առաջին Հերթին անգը-չիրմայան վերափոխության, նաև գեմաման ղեցույթ, փաստորին կառավա-բել է Հուգարկավորության ծեսը:

Պուտոսթոսի Համաճայն, Անուբիսը Օտրիսի որդին է, որին կերակ-րել է Իսեթը, թևե ավել է հին պատկերացումները նրան Համարում են Սեթ-Հի ե Լեթթիթի որդին: Ծնակերպ է պատկերվել նաև ինքը Սեթ՛Հը՝ Ծա ա-նուևոգ՝ շան կերպարանքով:

Սակայն Հայոց մեջ միևնույն գործառույթը կապված է բուն Հայկա-կան կամ միջագետքյան արարվածով շնակերպ կանկների Հեռ, որոնց ստ-վորարար կապում են միայն Արայի ղեցարանության Հեռ (Խորենացի, Ա գ., ԺԵ), սակայն զբանց մտաին պատկերացումները լայն տարածում ունեին ժողովրդի մեջ: Պատերազմում զոհված Հերոսներին լիցելով (թուգով պա-տեղով=գժսուելով) վերակենդանացնելու Հատուկության ունեցող արարվեցնե-րի պաշտամունքային կենտրոնը եղել է Վասպուրականի Լեզք գյուղը¹՝ որ-ում սայդ պաշտամունքը շարունակվել է մինչև 19-րդ դարի վերջը և միա-ցել է Աշխարհամտության (Քրոյոթ նահատակներին²) կիրակիի քրիստոնեաց-ված պաշտամունքի Հեռ³: Այսպիսով, այստեղ է շխուռը հույնական ընկալվել է որպես ուղղի դաշտում զոհված նահատակ, և Ջառակին Հեռուղի կիրակի-ներից մեկն այսպիսով եղել է որոշակի միջանկյալ օղակ՝ Հարություն ե Լո-ղեկալուստի միջև:

Ինչպես և ցանկացած առասպել, արարիչները մտաին պատկերացումը Հիմնված է իրական փաստերի վրա. բանն այն է, որ շան թուրե խնայված որմիջ Հատուկության ունի: Պատահական չէ նաև ուսու.՝ «заживем как на собаке», Հայ: «Ծուռը կաղալով չի ստուկում» և այլն, որոնց իմաստը շան ինքն իրեն բուժելու ընդունակությունն է:

Հեռաբերի է, որ շնակերպությունը փոխանցվել է նաև Թոթ-Հերմե-սին (Plut. De Iside, 11), մինչդեռ Ա. Տեր-Ներսեսյանը շնայլիի Հեռ է կա-պում Ա. Մերկուրիոսին՝ Հիե Հերմեսի, ևս մեկ քրիստոնեացված կերպարին:

Անշուշտ, Հենց Հողիներ տեղափոխելու և բուժելու կարողության գործառույթներն են աշխարհի վերադարձվել ժողովրդի Հիշողուկան մեջ և Հիեթ ծառայել կյանքի վերադարձնող, մասնատարից պաշտպանող և մահացածին անմահությունը շնորհող քրիստոնեական կերպարների Համար: Անուբիսի, սլավոն Խորսի ու Պոկանի, Հայոց արարիչների խորհուրդն է վերադառնում որպես Ար. Քրիստափոր, Ար. Ռոյ, կամ Հողեկալուստյան բարի շնակերպ և ոչ՝ անՀասկանալի «այլազանք», «օտարը», նա գալիս է բուժելու և վերակենդանացնելու որպես քրիստոնեական մարդասիրական գաղափարի կրող: Այսպես, պոիտոզմով է նաև Քրիստափորը, որը տեղա-փոխում է Քրիստոսին դեռի վրայով, այսինքն՝ մեկ աշխարհից մյուսը: Փորձենք ա՜հա կապել շնակերպ պահպան սրբի կերպարը Հողեկալուստի բուն խորհրդի Հեռ:

Հողեկալուստ տոնի քրիստոնեական խորուրդը և հոգեբանական նշանակությունը

Ըստ «Քրիստոնեական Հայաստան Հանրագիտարանի», Հողեկալուստ-ը «Հինուց կամ Հիսուսից աճուներ արվել է ս. Ջառակից մինչև Հողեկալուստ 50 օրերի տոներին, որոնք ամբողջովին Տերունի են...Հողեկալուստը Սուրբ Հոգու աղաճակերպ գալուստն է առաքյալների վրա»:

Գրիգոր Նարեկացին իր «Տաղ սուրբ Հոգույն Պաշտանան»-ում կրում է. կամեցող բարեք, բարեգործան յիս ի բազմաձեռն երգել երգեկնից պատիւ միշտ է ականդի կամաւ թո, եւ զիս վերանորոգեա ի փառս⁴:

Այսպիսով Նարեկացին շերտում է Հողեկալուստի նորոգող խորհուր-դը:

Ճաշու Բձ շարականի մեջ, որը նվիրված է Հողեկալուստյան սյուսին, գտնում ենք մի քանի անխրկներ, որոնք Հիշեցնում են Համապատասխան թեմայով մանրանկարները. «Տէր Թազարեանց վայելչութիւն զգեցաւ» (Համ. Թազարիի Հագուստով կերպարը ստորին շերտի խորանի մեջ, մեր պատկերագրումով՝ II, IV, VIII, X), «Հողից այսօր Հրով բամանեալ լիցուս բարոցից», մինչդեռ առաքյալներին խմբերի բամանելը և անգամ ձողե-րով իրարից անջատելը հույնական սակաւ է մանրանկարներում:

¹ Դե Օսիր էտ Iside, 14.
² Ռոման Արծրունի, Եջվ աշխ., Պարոպյան երկրորդ, ԺԸ, էջ 198: Ընկերակ արալեգծներն հիշա-տարվում է նաև Եզնիկ Կողբազմի, «ԵՊ՝ արարեցոր», ԻՊ, էր., «Պայաստան», 1970, էջ 77:
³ Սևադանայ արք. Օրմանյանը «Աշխարհամտության կիրակի» հավանացրուցով օճեցում է որպես «Թա՛մ-ընդհանուր նվերդեանակ հավաք», որը նվերդեի անվանը ասացին ստնն է և նշում է նվերդեի օճուցը. Ա. արք. Օրմանյան, Օրմանյան բառարան, Եր., «Պարաստան», 1992, էջ 7: Մինչդեռ այդ տոնի ա-նունն ըստ իմն մատենագիրների օճեցվել է որպես «Թամայն մարտիրոսաց տոնի օրը», և մատուցող հավանցվել է որ նվերդեի այլ վկայարան՝ կառուցված մարտիրոսի վրա. Մ. Աբախյան, Պայերեն ար-մատարան բառարան, հատ. III, Եր., Երևանի համալսարանի հրատ., 1977, էջ 271:
⁴ Պ. Արվանդանյան, Երևան, հատ. 1, էր., ԿՍԿԳ ԳԱ հրատ., 1978, էջ 52. Գ.ա. ք. Աղանանք, «Կանի կեսերից», «Լուսավ», Տիֆլիս, 1998, Բ, էջ 258:

¹ Քրիստոնյա Պայաստան հանրագիտարան, Եր., 2002, էջ 592.
² Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր և գազններ, Եր., ԿՍԿԳ ԳԱ հրատ., 1981, էջ 112:

Անուշտ, կենդանու զուրխ ունեցող կերպարը շարականներում ու տաղերում չի հիշատակվում, սակայն նշվում է Հոգու, որպես Հավերժական կյանքի տրյուրի, անմահության խորհուրդը.

«Որ յանբսկզբն և միշտ ի ինչն
Նշոյնգոյ ջնութեամբ անորոշիչ
Բաժանմամբ ի յիրզոյ արարչակից...»

Ի՞նչն է ի վերջո միացնում արարչների պաշտամունքը, Ծայռւմի գեղանկարչությունը և քրիստոնեական Հոգեգալուստի խորհուրդը: Եթե Հեզրուս վատիվ էր մատուցվում ազգի զաշուում զոհվածներին, Ծայռւմի դիմանկարներում պատկերված են որպես օրեք երեսասարգ Հանդուցյալներ, իսկ Հոգեգալուստը կապված է Հիսուսի մահվան և Հարության, իր Սուրբ Հոգի - երկվորյակի ձևով Հայտնվելու Հետ, անուշտ, կատար օգակը Հերոսական մահվան ճանապարհով անմահանալու, ատոմաների կամ վեարին իւնթաններին Հետ նույնանալու գաղափարն է: Եթե Հիշեք, որ Հնարուն ժամանակներից Հայտնի է երեսասարգ Հանդուցյալների, Հակապապի զոհերի (Հատուկ զոհարբվածների և/կամ պատերազմում զոհվածների) պաշտամունքը¹, ինչպես և մինչև մեր օրերը կենդանի է Հատկապես Հերոս-նահատակների և առհասարակ երեսասարգ զոհվածների² հիշատակը Հավերժացնելու ՀամբըղՀանուր ձգտումը, կարելի է եզրակացնեք, որ Հոգեգալուստն իր մեջ է առել մինչև այդ գոյություն ունեցող կարեորագույն այն պաշտամունքները, որոնք ունեն միավորող և միխթարող Հոգեարանական ենթատեսքատ: Այս նպատակով է ծառայում նաև Հանդուցյալին որպես թագավոր (նաև «Թագավոր»-սինա, այսինքն, պատմով մահ, «մահ ծնացնաց», նաև «ընկերով մահ» = Հարանիք) պատկերից, որը գտնւմ ենք և՛ Ծայռւմում, և՛ դիտարկվող Հայկական նյութում, և՛ Հոգեգալուստյան մանրանկարների ընդհանուր՝ կարմիր-կանաչ, այսինքն, Հարանիքի խորհրդը դանշան գույներով լուծւումը (մեր դասակարգվածով՝ կայուն մտով 6): Կարմիր-կանաչ Հայերը կոչել են նաև ծիսանին, աղեղակին, որը «Ատածո գառն» է: Եվ, իՀարեի, այդ ճանապարհով քրիստոնեությունը դառնում էր Հերավի ժողովրդական, շատերի Համար նաև՝ խոր անձնական, կրոն:

Փաստորեն, «չնայինս կերպարները միայն օտարմուտ Համարով չեն կարող, դրանք ոչ միայն բխում են արալեզների տեղական Համենի և կեն-

տունակ պաշտամունքից, այլև որպես վերանկերանցման սկզբունքի կրողներ՝ շարունակում են ազդել միջնադարյան նոր գաղափարախոսության մեջ:

Սրիտու-Շնիկ ատար և Հոգեգալուստ մանրանկարների կապը երկնային մարմինների և ստմարի ենտ
Այստեղ կարևոր են նաև Հոգեգալուստյան տոնի ժամկետները: Հոգեգալուստը Հայտնի աղգագրական տվյալները Համաձայն երբեք չի եղել ժողովրդական տոն: Ի սաղբերակ թյուն այլ ժողովուրդների (օրինակ նույն, մահացածներին Հիշելու օրն է): Հայտնի կենցաղում Հոգեգալուստը որպես Համբարձումից անջատ կամ Համբարձման Հետ կապված որևէ ժողովրդական արարողություն չի եմթաղում: Հայ եկեղեցին այդ տոնը չի կապում նաև Երբորգության խորհրդի Հետ, այլ միայն Հոգեգալուստից Հետ ունի եղանակ (ամառային) Հեզորյա պարը³: Դա բոլորովին չի նշանակում, որ եկեղեցական տոնը կտրված է կենդանի խորհրդապաշտությունից և դրա ստմարական արտահայտությունից:

Այս առումով Հիշեք պրկահիկորեն բուր նմուշներում առաջալինների կամարածև, այսինքն, տարելըմանի, երկնականարի ձևով դասավորելը և նկարների մի մասում (I, II) խորանի մեջ պատկերված քաղցանցի-աստղադեռներին, այսինքն, տիեզերական մարմիններին Հետևող և ժամանակը կարգավորող անձանց:

Հայտնի է, որ ութերորդ դարից սկսած Արևմուտքում միտում է եղել Հրամարվել երկնային մարմինների, ժանտագրապես, Համաստեղությունների, հին Հիթանոսական անուններից և փոխարինել դրանք քրիստոնեական խորհրդանիշներով: Այսպես, կենդանակերպի Համաստեղությունների անունները փոխարինվել են առաջալինների անուններով.

Սոյ	Պարս
Ցուլ	Անդրես
Երկվորյակ	Հակոբ ավագ
Նեցղեախն	Հովհաննես
Առյուծ	Թովմաս
Կույս	Հակոբ կրտսեր
Կշուք	Փրկիչպոս
Կարիճ	Բարթողոմեոս
Աղեղնավոր	Մատթեոս
Այծեղջյուր	Սիմոն

¹ Օրինակ, Երկրովի հայտնի գտնարված գտնվող Բ. Брантес, От Шанидара до Акхала, М. "Найка", с. 52-53, Klaus Schmidt, Sie bauten die ersten Tempel. K@sel, Verlag C. H. Beck, 2006, S. 36-37. Երկրովի երեսասարդրնրի գտնվող կարելի է գուգահեռել դիտարկվող մանրանկարներում (օր. II) հանդիպող Դովհաննես կարպետի կտրված գուղը:

² Այս առումով չափազանց նեսարարի է երեսասարդ ամեն զոհեր գերթմանների պրացումը պաշտամունք, որի արտահայտություններից մեկն է Գ. Թուանյան «Սարո» պոեմը:

³ Ա. Օրոնյան, ԳՂ. աշխ., էջ 17, 19, 27.

Ջրհոս	Հուգա
Չուկ	Մատաթ

Համաձայն Գործք, I. 15²⁶, Հուգա Իսկարիոսը Հոգեգալուստից առաջ փոխարինվել էր Մատաթիայով, ուստի առաջին Հայտարարից այս ցուցանում կա սխալմունք (Համ. առաքյալների ցուցակը Մատթ. 10.2), և Հուգայի փոխարեն պետք է լինի Թադեոսը: Սակայն Գործք առաքելոց, 1.13-ում սրբուհու է առաքյալների այսպիսի ցուցակ: Պատրոս-Յակոբոս-Յովհաննէս-Անդրեաս-Փրիլիպոս-Թովմաս-Քաղողաձէն-Մատթէոս-Ալփիոս-որդի Յակոբոս-Նախանձախոյ Շմաւոն-Յակոբոսի որդի Հուգա, այսինքն, Կենդանակերպի Համաստեղությունների են վերանվել ոչ թե առհասարակ առաքյալները, այլ նրանք, ովքեր ներկա են եղել Հոգեգալուստին: Ալփիոսի որդի Հուգան այստեղ իր եղբոր՝ Թովմոսի փոխարեն է: Դրսվոր չէ ստանիկ, ուրեմն, որ Հոգեգալուստան թեմայով մանրանկարների վրա առաքյալները ներկայացնում են ստորելջրհանք, Կենդանակերպի Համաստեղություններն ու ամիսները:

Եթե ենթադրենք, որ առաքյալների վերնից առաջին շարքում դեմ-զեմաց պատկերված են Պատրոսն ու Անդրեասը, ուրեմն Հոգի-ազովմու իջնելու հետք Համապատասխանում է Խոյից զեպի Յուլ անցանքը և ընկնում է մայիս ամսին, խորհրդանշելով Հենց Հոգեգալուստի ամսաբաղկան ժամկետը (ժամայի 10-ից Հուլիսի 16-ը): Դասելով կնիզեցական-ժողովրդ-դական ամանակատարությունների ժամկաններից, գոյթթյուն է ունեցնի Ջատիցք մինչև Հոգեգալուստ ամսաբալին որդակի երևակայական կամուրջ:

ՉԱՏԻԿ և Նոր կիրակի (Կրկնադատելի) և ԱՇԽԱՐՀԱՄԱՏՐԱՆ ԿԻՐԱԿԻ (այստեղ լրանում է մեկ լուսնային ամիսը) և ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄ (Հինգշաբթի) և ՀՈԳԵԳԱԼՈՒՄՍ (Հիսուն, ավելի ճշգրիտ՝ քառասունները որ Ջատկեց Հե-ասն), այսինքն 28+12+10:

Չխորանայով թվերի խորհրդանշանների մեջ, նշենք միայն, որ այս քառասունինը օրերը (Հինանա, Հինուեք) զուգահեռը կամ Հայելանման արասցուլուն են Խորհեկեղանին Հետևող Մեծ Պահքի, որը Համալվել է «մահվան, լուսթյուն» շրջան¹, և այս անգամ Համապատասխան շնչովում է վերադարձը և Հովերմության խորհուրդը (Հինուեք ուտի):

Սակայն սա զեա ամենը է: Պարզվում է, որ Հոգեգալուստի Հես է Համրնչիկ Նաև Սերիուսի Հնիթակտիկ մայրամուսը², մինչդեռ այդ աստղը Հայ

մասնեզարթթյան մեջ Հայտնի է ՇԵՆԻ անունով: Հիսուսը զիտվել է նաև որպես Հովիվ: Իր Համբարունից Հետո Հավատացյալների իր Հոտին պահպան նա թողնում է իր շանը: Պետք է նշել, որ դիտարկվող մանրանկարների մեջ ազգային երբեմն Հիշեցնում է խաչի և աստղի միախառնում: Սասցվում է, որ շուն-աստղը կրում է նույն խորհուրդը, ինչ որ ազգային:

Բացի այդ, որպես կայուն մտով (մեք առապարգումով՝ Գ) նշել ենք, որ բոլոր առաքյալների աջ մեծաթերն ուղղված են ոչ թե զեպի երկինք, որտեղից պետք է իջնի ազգայնակերպ Սուրբ Հոգին, այլ զեպի խորանը, որտեղ պատկերվում է շնակերպը: Կարելի է եզրակացնել, որ Սուրբ Հոգին գալիս է ոչ այնքան երկինքով, որքան ստորին շերտով, այսինքն, անըրբիբմյան աշխարհից: Այս գաղափարը ոչ մի կերպ չի Հակասում աստվածաբանական-փիլիսոփայական ընդհանուր սկզբունքին, որն ընկած էր միջնադարյան մարդու աշխարհընկալման Հիմքում՝ «Ենից վերևում է, այն էլ ներքևում է»: Վերջինի առավել վառ ապացույցն է Կրիկիայի արքունական դպրոցի Հուգեգալուստի այն մանրանկարը (Նկ. 15), որում բացակայում են և ազգային, և երկինքի իջնող շող-լեզուները, և շնագլուխը, բայց առկա է ստորին խորանը, այսինքն, այն տեղը, որում սովորաբար պատկերվում է շնակերպը, և խորանի մեջ երևում է սարկական Հիշեցող զերբնական էակը՝ Սուրբ Հոգին:

Այսպես ես մեկ անգամ Հաստատվում է վերին ազգային և ներքին շան նույնի-մաստաթյունը, այսինքն, այն կերպարը, որը պատկերվում է առաքյալների գանազան փորձանքներից Հիսուսի Համբարձու-մից Հետո (Համ. Ս. Անդրեասի և Ս. Սերիուրիտի միջնադեպերը) կամ Հանդես է գալիս բուժող ու պահպան արի կերպարանքով (Ս. Քրիստափոր) մինչև իսկ Սուրբ Հոգու մարմնավորումն է: Այստեղից էլ ստորին շերտի խորանում կարող են Հայտնվել առաքյալների Հես կապված այնպիսի պատմություններ, որոնցում շնակերպ Սուրբ Հոգին պատկերվում է:



Նկ. 15

¹ К. Фламарион, История неба, М., "Золотой век", 1994, с. 92.
² Սյու մային Գեորգիանյանը՝ L. Միդոնյան. Տոմարային ժխաշար, հատ. 2, իր., ՎՊՀ Պրինս, 2007, էջ 82-88:
³ Э. Бокерман, Хронология древнего мира, М., «Наука», 1975, с. 161, таблица III.

¹ "Ибо, как говорит мудрецы, все всегда течет вверх и вниз", Платон, Филеб/Филеб. Голоса-дроство, Тимей, Критий, М., "Мысль", 1999, с. 48. "Ինչուն ետանձնի լեթազողով Ե՛լից լեթում է այն էլ Շերկումն է՝ (Ինչում, 2) Տարտո իԵ՛ Կայսմից, Իրիսի Հարի, ինչպես նաև Կայսար Կրիստոսից, Վերթուսու Մագճուկի և այլ երկինքայիններից հայտնի «մարմնախո տախտանը» լավագուցն տարանված էր միջնադարյան գիտության մեջ:

ըրանց, այսինքն, պատկերվում է այն, ինչը դեռ տեղի է ունենալու Սուրբ Հոգու Գալուստայից Հնամ:

Ամփոփում, ինչու՞ 13-րդ դարի մանրանկարիչներն անդրադարձան ճակերպի թեմային

Քննելով շան և շնագլուխի դերերնական էակի կերպարը Համաքրիստոնեական լայն մշակութային դաշտում, կարելի է առաջադրել երևույթի Համակողմանի մեկնությունը: Հոգեպաշտության թեմայով Հայ մանրանկարչության մեջ շնագլուխի կերպարի առաջացումը և կայուն պատկերային վերածույթը կապված է Հետեյալ գլխավոր Հանգամանքների հետ.

1. Ժողովրդի մեջ շարունակվում էր պատերազմում զոհված Հերոսների հետ կապված արարելիքների պաշտամունքը և անասուն էր մեռած Հավատալիքը, որ նահատակներն արժանանում են անմահության, սակայն դրա Համար պետք է կատարել նրանց սիրանքին վայել սրբազան արարողություն, և Հենց շնակերպ գերբնական էակներն են ապահովում այդպիսի արարողության մաքրությունը: Մխիթարյանից ժրիստոնեությունը, ազնուգոյթը ստացել էր նոր մեկնարանություն, որում շնակերպ էր ներկայանում ինքը Սուրբ Հոգին, որն իջնում էր տարվա որոշակի ժամկետում: Այնպահամատարան կիրակիից մինչև Ծնիկ աստղի մայրամուտ և Հոգեգալուստ ընկած օրերի ընթացքում: Այս ժամկետը առասպելական նմանեցումով կապվում էր Հիսուսի Հարությունը Հետևող պետարանական սյուսիի հետ:
2. Հոգեպաշտության թեմայով մանրանկարներում շեշտվում է շնագլուխի կերպարի կապը բնության, Հարսանիքի, արքայության, մահվան և վերածննդի, ինչպես նաև իմաստունության (նույն քարոզչի իմաստով) խորհրդապաշտության հետ, ինչը հաստատվում է դիցարանություններ, որում շնագլուխը որպես Սուրբ Հոգու մարմնավորումներից մեկը առաքյալների օգնականն է:
3. Մշտական շփումները զգտի-թեմովական մշակութային միջավայրի հետ ապահովել են ինչպես գաղափարների և սյուսիների, այնպես էլ գեղանկարչական թեմաների ներթափանցումը, իսկ Հին ժողովուրդների Հեղինակությունը նպաստել է դրանց վերաիմաստավորմանն ու ամրապնդմանը:
4. Ծնագլուխի դրական կերպարներ (Ս. Քրիստոփոր, Ս. Ռոչ և այլն) առարածված են եղել ոչ միայն Հայ, այլև ուրիշ եկեղեցիներում և կապվել են Հիմնականում առողջության և Հարություն գաղափարների հետ: Երկրպագան Ս. Գոմենիկը և նրա օրհների Հետևորդները նույնպես առանձնություն ունեն իմաստունություն և օրհնք խորհրդանշող փաթեթը բրանած շան կերպարի հետ:

Հոգեպաշտարի երևույթը, ապա, անշուշտ՝ խորուրդը, մեկնով քրիստոնեյա գաղանանքի ամենական կողմը, ապահովել է կապը ժողովրդի ու եկեղեցու միևնույն ունեցել է հիրավի համաժողովրդական նշանակություն: Կապելով Սուրբ Հոգու գալուստը շուն-պահապան Հոգու կերպարին, մանրանկարիչներն ապահովել են թեմայի կենսունակությունը: Մյուս կողմից, մոտիվն ամրապնդվել է Հայ արվեստում շնորհիվ իր ժողովրդական, կենդանի բնույթի:

Ս. ԿՅՈՒՐԵԴ ԿԼԵՐԱԿԵԴՐԵՅԻՆ ՀԼՔՅ ՍԵԿԼԵՐԵԱԿԿԸ ՊՐԿԿԵՆՈՒԹՅԱՆ ՍԵՋ

Հայր Արխուսակես Կրիստոսյան

Ս. Կյուրեդի իր պատշաճ տեղն է զբաղեցրել նաև Հայ մեկնաբանական մատենագրության մեջ: Իբրև ուղղափառ Հեղինակություն նա բավական Հաճախակալից օգտագործվել ու վիպակոչվել է սուրբգրային մեկնություններում: Սուտմանախրությունը ցույց է առնի, որ Է. զարի խոչոր մատենագիր, բազմաթիվ թարգմանությունների Հեղինակ Ստեփանոս Սյունեացու (745) իրականացրած Ղևտիկոնի (Հուշարեն բնագրով այսօր անՀայտ) մի խմբագիր մեկնություն թարգմանություն մեջ (715 թ.) «Սբրոյն Կիւրէի Եպիսկոպոսապետին Ազգեսանդրի» անվամբ Հատվածաբար վիպաբաղված է ս. Կյուրեդի Ղևտիկոնի Հրատմաբար մաքուր (Glasura = գեղեցիկ մեկնություն)»¹: Այն զանապատասխանում է Հուշարեն բնագրին²: Որպեսզի մեր խոսքը լինի առավել առարկայական, բերենք այդ Հատվածների սկիզբն ու վերջը:

ա. Լուարուք զբանն, որ եւ զնոյն զհին աւրէնսն խաւսեցաւ. «Ջի՛նչ է ինձ բազմութիւն զո՛հից... աւանդութեանց յանգումն Հայի ի խորհուրդսն, որ ի վերայ Քրիստոսի:

Մատենան, էջ 470, տ. 14-19:

բ. Աղօղուք ոչ իցէ յայտնապէս տիպ սրբոյն կենաց եւ ամենակատար բնածնութեանն առ Աստուծո՛ւ... զի մի է մեր իշխանն եւ ամենաուրբ անՀամեմատաբար նմանուլի:

Մատենան, էջ 473, տ. 9-36:

գ. Տարեալ լինի առ նոյն զբունս սրբոյ խորանին, քանզի կատարեմք ոչ այլ ազգ... եւ զիցէ գձեռն իւր ի վերայ զխոյ ընծային ընդունելութիւն նմա առ ի քաւելոյ վասն անձին իւրոյ:

Մատենան, էջ 473-474:

դ. Գնիւ Հրամայեաց զձեռս ի վերայ զուարակին ի ձեռն այսորիկ կողմանի նշանակելոյս... զանասոցն զձեռումն բարւոյք արարեալ...

Մատենան, էջ 474, տ. 18-20:

ե. Տես, թէ զիւրդ ստուերն մեզ կերպացուցանէ զճճարուութիւնն... Եթէ ոչ կոյցուք մեռեալք յայլարհի:

Մատենան, 474, տ. 34-9:

զ. Եւ յեա սակաւուց. Ազա ուրմն զուարակին զձեռումն յայտնել նմանաց... ի փառս Աստուծոյ նշանակեալ վարկանիմ:

Մատենան, 474, տ. 10-14:

է. Մարթի զնեալն եւ յաւշի բոտ անզամոյ... եւ Հասու քան զամենայն սուր երկալարի:

Մատենան, 474, տ. 17-20:

ը. Լուցեալ քահանային զնէ զՅուրն ի վերայ սեղանոյն... ցուցանէ մեզ իբրև բնոյ մեզ իմն եւ իսուար, քանզի խորի եւ աւրէնքն:

Մատենան, 475, տ. 33-6:

թ. Քանզի պիտոյ է եւ զայն սակ որպէս վարկանի արուս եւ անարտուս... արու եւ սրբազան Հանարան եղիցի սքանչելի:

Մատենան, 475-476:

ժ. Յաւշի եւ ոչխորն, լուսնի եւ փորտին, բոտ Հանգոյն յեղանակի զուարակին... եւ եղիցի մի Հուստ եւ մի Հովի:

Մատենան, 476, տ. 24-35:

ժա. Ջիջուցանէ եւ զզոհոց յեղանակս եւ առ եւս փորուս եւ ամենայն ուձեք խոնարհադոյս... եւ այս վարկանիմ, զի եւ թեւոցն ի բաց ընկեցումն:

Մատենան, 476-477:

ժբ. Արդ, եւ թեւոցն զաղախութեան արինակ է եւ ցուցումն Հուստար... եւ անն որ թիլ մատուցանիցէ պատարալ:

Մատենան, 477-478:

ժգ. Ի միտ անուս, թիլ զիւրդ զաստուցանողին նցոյց խոնարհութիւն... զի առանց անխառնութեան է աստուածութիւնն:

Մատենան, էջ 478, տ. 8-14:

ժդ. Իսկ զի կենաց արինակ է նաշիւ եւ զուարթութեան... թեւե յիշատակի նմ արմանի, եւ ի գիտութեանն Աստուծոյ եղեալք Քրիստոսոյ:

Մատենան, էջ 478, տ. 15-27:

ժե. Բայց մեք ոչ այսպէս մատչիմք Աստուծոյ, այլ յաւէտ կատարելագուծին յեղանակով, զի փոքեանակ նաշոյն զկեանսն մեր վերադնմք, քանզի կենաց նշանակ է նաշիւ վասն կրթակրին կարելոյ եւ շարունակելի կեանս (այսքան):

Մատենան, էջ 478, տ. 28-31:

¹ Uju մասիկ տես A. Zandil. 'Un tre's ancın commentaire grec sur le 'Le'vıtique 'conserve' en arabe' nıen, «Բագմավիպ», 1932, 1933.
² Տես «Մատենան գիտությունն եւ հասարակ ղարի քանակախո- հայերեն թրքա ինչուրոյն ձեռագիր. 981 ք. (N 2679). Եմանալուրթոյն, ուսումնասիրութոյն, վերծանութոյն, ծանոթագրութոյն. Եմեր. ցանկեր. աշխատասիրութեամբ Ա. Ս. Սյունեյանի, Եր., 1997, էջ 468-528, 551-556.
³ Migne, PG, t. 69, col. 540-589, նաև. Творение Св. Кирилла Александрийскаго, книга 2, М., 2001, с. 341-370:

ժգ. Բարեհաճոյանմբ միշտ իւզով աւճանելով զպատարագի... այլ յայլ ի կարգի զըստիտհոնհոթիւն ունին:

Մատեան 478, տ. 4-10:

Ժէ. Նմանեցուցանել յայտքիւկ բանս մեզ ի ձեռն փորձանաց եւ այխա-տութեանց... զսիրտս շարխիտեակ եւ խոնարհ Ատուած ոչ արհամարհէ՝ (Ազմ. Մ 19):

Մատեան 479, տ. 13-20:

ժբ. Զայն վարկանիմ, զի է անել զմտու զարինացն զնախախնամու-թիւն... թն եւ կամեցի որ եւ յոժ նուստաբիւրն լնուլ զորս ինչ թուեցան:

Մատեան, 479, տ. էջ 1-29:

ժթ. Խմորն Հնարախոնութեան եղիցի տարինակ ոչ ամենայն իրաւք մի-անն չարին... քանզի արարչութիւն եղիցի պատուական առ ի յԱտուածոյ:

Մատեան, 480, տ. 27-7:

Ի. Յետ սակաւուց. Ապա ուրեմն Հնարախոնութիւն եւ յԱտուած փու-թացողութեանցն ընդունելի... կարգեցի ընդ ժուժկուութեան պարծանաց:

Մատեան, 480, տ. 8-17:

իւ. Յետ սակաւուց. Ապա ուրեմն ի բաց ընկնելի ոչ է մեղք. քանզի ընդունելի է ամուսնութիւն, սակայն ոչ է ի հօստ անուշից որպէս առաքի-նութեանն յեղանակք (այսքան):

Մատեան, 480, տ. 18-20:

իբ. Ազ Հարկանի ի վերայ գոհեցի, քանզի պիտոյ է որպէս վարկանիմ գոհել մեզ Հաւատարար... եւ զամենայն զկեղորուկն ետրս պտուղ Տեառն է:

Մատեան, էջ 480-481:

իգ. Այլ զի սատ արժանացելոցն Հոտ անոշութեան լինելի Քրիստոսի... եւ ստուերք, որք յարէնս են:

Մատեան, 481, տ. 37-5:

իդ. Անարատ զուարակ ստէ, քանզի մաքուր զոլ վայելի եւ ամենեւին անարատս, որ Հոտ անուշից ելանել Ատուածոյ (այսքան):

Մատեան, 481, տ. 31-31:

իե. Երեւեցուցանել որպէս եւ ես Համարիմ զճարպն... որքան ինչ ունի-ցին ի միտս զընտրողութիւնն:

Մատեան 482, տ. 1-20:

իզ. Նորին իսկ բլթակ լերդին լերդարոյթն ոչ ինչ նուազ մեզ երեւե-ցուցանէ... բնտ Ատուածոյ կամ այն ունեցի զցանկութիւնն:

Մատեան, 482, տ. 20-30:

իէ. Իսկ ի վերայ ոչխարն եւ ալիին զնոս սահմանէ արևն... զվաթա-նաւորն եւ երեւանոր, բնտ առակին, որ յԱնտարանն:

Մատեան, 483, տ. 17-27:

իբ. Իսկ զի եւ ժողովրդեան եւ քահանայից մաքրութիւն է Քրիստոս... եւ զնեմ պատարագս Ատուածոյ եւ Հար:

Մատեան, էջ 483, տ. 1-15:

իթ. Եւ յետ սակաւուց. Եղեակ ի վերայ զուարակին ձեռս մեղուցելոյն լինի զեւուսմն... եւ նշանակ կատարելութեան է եւթն անգամ թիւ:

Մատեան, 483-484:

Լ. Յետ սակաւուց. Ապա ուրեմն զմահուսն անուշահոտութեան յայտնէ շաղարինք արեամբ զտկի սեղանն... եւ մեծամեծաց, ժողովրդեան եւ քա-հանայից նմանուէլ:

Մատեան, էջ 484, տ. 33-22:

լա. Անուսուլի է սրբազանն միս փրկութեանն, քանզի մաքուրք են Քրիստոսի Հաղորդեալքն (այսքան):

Մատեան, էջ 486, տ. 15-16:

լբ. Ի ճարպոյ եւ յարենէ Հրամարեցուցանել զուսեղն եւ է մինն կենաց... եթէ որ ի կեանս զվերաբերողն զործնեցէ զործն երկիւղիւ մահուս առ այս աւազանայ:

Մատեան, էջ 486, տ. 10-25:

լգ. Քանզի սուրբ է խորանն եւ Հարստացուցանել կատարելապէս զսե-ղանն... որպէս զպէնդուր իմն, զոր ի Կուսնն անեալ տաճար:

Մատեան, էջ 487, տ. 11-26:

լդ. Խոր է բանս սակայն սասցից, զի ձեանի զՔրիստոսի խորհուրդն, քանզի եղեւ մեզ խոյ... քանզի սուրբ լսելեաց պտուղ է այս:

Մատեան, էջ 489, տ. 16-25:

լե. Նշանակ Համարիմ զայս սերտութեան եւ յարամախոթեան... որ-պէս եւս Հրամայիմ, զի մի մեռանիցիք:

Մատեան, 489-490:

լզ. Բարոյք տեցես ստատուար զերեւուսն Քրիստոսի խորհրդոյն... զի եւ կեանք Քրիստոսի ի մարմինս մեր յայտնեցին:

Մատեան, 490, տ. 1-26:

լէ. Յետ սակաւուց. Արդ. արտաբոյ զբանն շարչարեցաւ Քրիստոս... եւ ուրախութիւն զարեցնեցն Հաւատով բարեփորմ լինել:

Մատեան 490-491:

լը. Հրամայէ զարձակ Մոզոնս նախ վասն իւր կատարել Ահարովի զպատարագան... վայելի է արարար եւ մաքուր զոլ եւ սրբազան:

Մատեան, 491, տ. 37-5:

լթ. Վարկանիմ եւ զվասն Ահարովի զգոհան եւ վասն ժողովրդեանն յայտնուսն... եւ սրբեալ լինէր արեամբն շաղարիակ զնոս որպէս խոյ փրկութեան:

Մատեն, 492, ւ. 23-34:

Խ. Եւ Համբարձնայ Աշարփին զձեռ իւր արհնեաց զժողովուրդն: Եւ տես դարձեալ գտառլին ձեռնարութիւնն ի վերայ ժողովրդոց... սրբոց ցուցեալ զինքն վասն մեր Աստուծոյ եւ Հուր:

Մատեն, 492, ւ. 7-28:

Խա. Արթուն լինել Հարկաւոր է. զարբեցութիւն ի բաց մերժել, որ ի Հոբոց աշխարհականաց... գրողանաւք եւ Հոբաւք աշխարհականաւք:

Մատեն, 495, ւ. 20-23:

Խր. Քանզի վայել է ուրախացուցչաց աստուածութեանն եւ որոց զմարդկան Հպատականս ես... այրեցնոյն երկթոց մեծամեծս Հրդեհին:

Մատեն, 495, ւ. 29-9:

Խզ. Նորին Իսկ գայա տակ յայտնապէս, թէ պարտ է քահանայից զարբեցութիւն ի բաց մերժել... աստընորդ պատեղեցի եւ ուսուցիչ:

Մատեն, 495, ւ. 10-16:

Խը. Այսինքն յայտնել, որպէսզի կարող զոլ իմանալ լսողացն... յանհաւատութեան ստուերաց Հաւատութեանն բան ի բաց վճարեալ:

Մատեն, 495, ւ. 17-22:

Խն. Արդ, այս յայտնի է, եթէ պիղծ ինչ յեկոս ոչ ինչ են յարկնս. այլ զամենայն զիտէ... որոյ յերկուս բաժանեալ իցեն թաթքն եւ որոճիցէ յանասնոց- զայն կերիչիք:

Մատեն, էջ 99-500:

Խզ. Արդ, զՀանգիւնն եւ կատարելապէս ունոզն առաքելութիւնն ցուցանէ արբիւնակով... երկաքանչիւրաւք աշողացն իցէ զկատարելապէս բարեփոքութեանն առցէ վճիտ:

Մատեն, 500, ւ. 9-18:

Խէ. Մարքո զոլ ասէ զանասուն, որ ունիցի առ թաթաշէրձն զոլով... ինքեան առ ամենայն, որ ինչ եւ իցէ ի սքանչելեացն:

Մատեն, 500, ւ. 32-37:

Խը. Անուս այժմ յարիւնակ, յորոց ոչն եւ թաթաշէրձնն եւ կճղակաբաշին... ոչ որ պտակի եթէ ոչ արբիւնաւք նահատակեցիք, բտտ զրեցնումն:

Մատեն, 500-501:

Խթ. Նորին, Քանզի ոչ ի կենդանութեան Հերձուածոց սննդակից լինել եւ ոչ յետ մահուան նոցա կարէ անարատ պարհել զիւրն միտան. որ Հօրի ի գրեալսն նոցայ պիղծս (այսբան):

Մատեն, 501, ւ. 1-4:

ծ. Ապա ուրեմն բտտ ձկանց արբիւնակի զուղիմք ի լայն եւ անդոյր ծոփուս յայտնի... եւ զորս վերինն խորհին եւ որպէս բաժանեալ իմն Աստուծոյ եւ աշխարհի:

Մատեն 501-502:

Ճա. Ի բաց մերժեն այժմ արհնքն զարձուի եւ զպակուճ եւ զգեանարձուի... բարոյք նշանակին յափտակողքն եւ չարաչարն խորամանկութիւն ազգի մարդկան:

Մատեն, 502, ւ. 20-30:

Ճբ. Յետ սակաւուց. Ի նոյն Հպեցուցանէ անդէն եւ զՎայլամն եւ զրու... Ի բաց մերժեալ եւ զարեկամութեան կապ:

Մատեն, 502-503:

Ճգ. Նորին, Հրամարելի ասէ զրու եւ զխարագուլ, զքարայր... զի երեւեցին զորք նորս, զի Աստուծով զործեցան:

Մատեն, 503, ւ. 9-17:

Ճդ. Յիշէ զարձուի զհաւուցն թագաւոր. ի վայր իջանէ զարձեալ... բարեփոք լինել եւ յայնս եւ յերկրայնոյս ի վեր թուուցեալ:

Մատեն 503, ւ. 28-3:

Ճե. Նորին, Իսկ որ ի պիղծան մերձեանայ եւ չաղախի լուսնայ պարտ զոլ զհանդերձան... ի յետին ժամանակս ասեմք մարդանայ զԲանն Աստուած:

Մատեն, 503, ւ. 3-9:

Ճզ. Նմանեցուցին արհնքն ի ձեռն վայրենի զագանացն զաւաղկացն... քանզի մարդկան արբիւնակ է պղծեալք անաթ, զի է անաթոյ տեսակով մարդ:

Մատեն, 504, ւ. 33-16:

Ճէ. Ի բաց վճարէ այժմ ի պղծելոյ զաղբեր ջուրց զՋրոս եւ զաղբեր ջուրց... զկարեւորաբանն եւ պիտանանոյրն, որոց ընդ արբիւնաւք:

Մատեն, 505, ւ. 13-21:

Ճը. Որ է յայտնապէս. որպէս եւ վարկանիմ, թէ ոք եղբայր անուանեալ կամ պտակի իցէ... պղծէ ամենայն իրաւք, որ ի նայն յարի:

Մատեն, 505-506:

Ճթ. Յետ սակաւուց. Արդ, պիտոյ է ոչ միայն յերկրագործութենէ վատթարիցն մեկուսիլ, այլ եւ ի նոյն իսկ ի գոյրն ընդ նոսա, քանզի որ մերձեան ի կպրածութեն չաղախի ի նմանէ (այսբան):

Մատեն, 506, ւ. 10-13:

Կ. Այլ թէ եւ կրեցք որ զպղծութիւն մաքուր եղիցի ի ձեռն ջրոյ ընդ երկն: Եւ զի՞նչ է այս. յառաջոյոյն նշանակեաց մեզ յայտնապէս Բանն, զոր ի ձեռն Հոգւոյն Սրբոյ լուսացումն (այսբան):

Մատեն, 506, ւ. 25-27:

Կա. Չորպիսի՞ արգելք արար պղծութիւն անձին մարդոյ մեռանելի կենդանոյ... քանզի մատչելի ոչ եղիցի ի մեզ այլազգ, քան եթէ այսպէս միայն:

Մատեն, 506, ւ. 3-10:

կբ. Վասն զի եկեալ աւրինացն ի վերայ կնոջ ամենայնի, որ ծնանի աբու կամ էգ... քանզի Աստուած զմահ ոչ տարբ. ըստ գրեցելուն:

Մատեն, 506, ւ. 2-26:

կգ. Պետոյ է մեզ այժմ Քրիստոսի կենսագործելոցս եւ կենդանագործութիւն ասեմ զՇոգեւորական... մեղատեքեացն թուակից դուով. «Երթալը ինչն մշակոյ անիրաւութեան»:

Մատեն, 508-509:

կգ. Ջագխտակ զտղի նշանին նմանեցուցանելի է, զորս ընդ սուղ ինչ տակաւին ցանկութեանցն են անկեալ... մերձ յոյժ եղեալ ի շարն եւ յերկուսն ունեւոյժ զախտ:

Մատեն, 509-510:

կե. Նորին. Ապա ուրեմն մեռանելի զէջ եղեալ որպէս բորտութեամբ իմացակեանս... ի բորտութեանն եւ ի սպիտակէ Հեռանայն:

Մատեն, 510, ւ. 21-5:

կզ. Նորին տես, զի լուցեալ զՀանդերձան ի յախտն ի բաց վճարելի մարուք լինել առ, զոր ի մեռն ըրոյ մարութիւնն նախագոչելով աւրէնքի, եւ որպէս աւրինակովք մեզ, որք ի զգայութեանն մարմնականի զբրոյ մկրտութեան զբէ յորհուրդս (այսքան):

կէ. Այսուիկ առ, եթէ լինիցի բորտութիւնն ընդ ամենայն մարմինն... եւ ամենազեղեցիկ ունեւոյժ ճշմարտապէս զփոխադրութիւնն:

Մատեն, 510-511:

կբ. Պարտ զով վարկանիմ, որոջ ինչ եւ իցէ բանի կենցաղաւորինն պայծառապէս... «Խոյ լուացեալ ի թուալումն ազմոյ» (Թ Պետ. Բ 22):

Մատեն, 512, ւ. 19-5:

կթ. Այսպիսի արդեւք իցէ այսոցիկ իմացուած կրկին է ի մեզ պղծութիւն մարմնոյ... «Աստուած մերձաւոր եմ, առ Տէր, եւ ոչ Աստուած Հեռաւոր, ոչ ինչ թաշիցից ինչն» (Երեմ. ԻԳ 23):

Մատեն, 513, ւ. 1-33:

Հ. Որ ի խուզիւ ճշտութեանն ախտ է մարմնոց մերձաւոր բորտութեանն ախտանալ զթեփովն... եւ որպէս Հասարակաց իմն ամենեցունց, որք ի մարմնոյ եւ յարնէ կան զկենցաղոյ:

Մատեն, 514, ւ. 11-26:

Հա. Հերացն ոչ ի կամայ ի բաց անկանելն գլխոյ է ախտ, եւ մտոց տիպ տնուանեալ զգլխու... ըստ որում մեզք ի Հրմանց բաց շարժեցին եւ յարմիժ կեանսն ամենեւին տարեալ լիցոյք:

Մատեն, 514, ւ. 27-37:

Հբ. Բանդի ընթանան եւ փոքունք ախտ է երբէք, զի ի պարտաւորութեանն զաւրութիւնս... ասեմք երանելոյն Դաւթ. «Բարկանայք եւ մի մեղանչէք» (Ազմ. - 25):

Մատեն 514-515:

Հգ. Յուցանէ արդեւք եւ քաջ Հաւատեալ զանգթնաբար նշաւակիւն... ի սրբագան բազմութեանն ի բաց Հանեալ անՀաղորդ լինել ամենայն բարութեան:

Մատեն 515, ւ. 20-25:

Հդ. Ասուոյ եւ թեզանի, նա ուրեմն, առիջի եւ մորթոյ նմանեցուցանէ զմերս... որպէս զբրժովք մեռելութիւն բարութն երեւցուցանէն:

Մատեն 516, ւ. 29-3:

Հե. Արդ, պատմութեանց յայտնի է բանս, թէ եւ ոչ որ կամի յիստակեալ, բայց ոչ ինչ ունի... ապա ուրեմն որպէս աւրինակուք բորտին զՀեռազեղեցայան մեղուք ի սրբոյն բազմութեանն ի բաց Հանէ Աստուած:

Մատեն, 517, ւ. 18-39:

Հզ. Յնա սակաւուց. Արդ, ո՞ր է փրկութեան ճանապարհն, ո՞վ է որ զերծուցանէ. Տէրն մեր Յիսուս քրիստոս, որ ետ զինքն փրկանս ամենեցունց, եւ սրբէ զմեզ իւրով արեամբն (այսքան):

Մատեն, 517, ւ. 3-6:

Հէ. Տես, եթէ զիւրոյ արտաքոյ եղեալ զբանն քահանայն եւ իբր զի Հեռի ի բանակէն... քանզի մեռաւ մարմնով, ըստ գրեցելուն, եւ կենդանացաւ Հոգւով:

Մատեն, 518, ւ. 13-19:

Հբ. Յնտ սակաւուց. Ապա ուրեմն, ի մեռելոյն Հաւու մահ մկրտէր Հաւու կենդանի... որպէս իւր իի աւան եւ զպատրաստեալ նմա առջէ վիճակ:

Մատեն, 518-519 ւ. 7:

Հթ. Այսպիսի իմն արժան է Համարել, եւ զոր ի մեզ նախաւամարութիւն փոխադրութիւն... յայտ է, թէ իւրեանց այլովքն ապականեալ արտաբ:

Մատեն, 523, ւ. 13-32:

ձ. Նորին. յետ սակաւուց. Պատմեցէ որ քահանային եւ առիցէ, եթէ արած բորտութեանն երեւցան... ոչ առանց արտասուաց զնոցա զյանցանսն եւ ողորմել յաւեալ աղաչեցին:

Մատեն, 523, ւ. 33-100:

ձա. Բանդի աճողին այցելութիւն ի վերայ մերոյ յանցանաց լինի... մինչեւ ցե՛րբ եւ ի քեզ յորհուրդք ցուոց բոց:

Մատեն, 524, ւ. 30-36:

ձր. Բանզի յետին բարերարութենէն նախորոշմանն եւ Հրամայելոյն... ըստ սասցիւոյն մարգարէին Եղեկիէի աւր յամի եղի քեզ:

Մատեան, 524, տ. 1-20:

ձգ. Իսկ քահանայն վերստին գալուստն իմացցի ոչ այլ ինչ քան... զսուտ մարգարէսն եւ զտաւրիքացն առաջնորդսն եւ զսուտ վարդապետսն:

Մատեան, 524-525:

ձգ. Յայտնէ զորս ըստ ժամանակի երեւցան ոմանք Աստուծոյ կամարն, որ Հաստատեցին զտունն Իտրայէի եւ անարատ վարուք կալան զնոսա. յայտ է, զի թագաւորք կամ մարգարքք սուրբ (այսքան):

Մատեան, 525:

ձն. Եւ ձնփեցան, աւէ. զտունն, եւ նշանակէ այս զոր ի ձեռն սրբոց մարգարէիցն եղեալ միխիթարութիւն... աւրիկադրն դիտէ պատուել, զորս պաշտենն զնա:

Մատեան, 525, տ. 10-16:

ձգ. Իսկ յետ Հնարիմացութեան ամենայն եղանակի սակա բժշկութեանն... եւ կամ թէ «Հոսեցին զնոսա ընդ ամենայն ազգս» (Երեմ. Խթ 32):

Մատեան, 525-526:

ձէ. Ձայն Հայտնելոյ Հուստտեալ, եթն ամենայն որ Հրեից ըստ որ ինչ եղանակի... ժողովեցից գրեկանն, զմերժեալն ընկալայց եւ զորս զկնի:

Մատեան, 526, տ. 25-32:

ձը. Նորին. Բանզի ի բաց մերժեան վասն ի Բրիտտոս տրեցուցութեանն... ամենայն իրուք ի ձեռն Հուստտոց եւ սիրոյ առ նա:

Մատեանն, 526, տ. 33-2:

ձթ. Նորին, զոր ի վերայ մաշու. Փրկչին մերոյ խոստովանութիւն նշանակէ... կատարեմք արեամբ ուխտին յախտեակախն. ըստ գրեցելումն:

Մատեան, 526-527:

զ. Նորին. Ձի եւ ոչ այլազգ իսկ կար գոյ լուսնաւ զհրէիցն ժողովրդեանն... քանզի որ առաւել եղին մեղք առաւել եւս յաճախեաց շնորհն:

Մատեան, 527, տ. 15-36:

զա. Բազում գոյ տացուք զբազմացն տանցն պարունակութիւն... եւ Հրեիցն ժողովրդեան քաւէ, եւ մաքրեսցուք:

Մատեան, 527, տ. 1-9:

զբ. Մարմնոյն ծարւմն զրնութիւնն պատահութիւնն առ որդեծուծութիւնն վաստէ... եւ ընդ Հոգեւորականին բարեպաշտութեան փոխանակեալ զգիտակարն:

Մատեան, էջ 527-528, 551:

զգ. Պղծէ զամենայն անաթ, յոր մերժեսցի սերմանակաթնն եւ զանկողինն նորս... երեւեցուցանէ գեղեցկութիւն, որպէս թանձր եւս աւրինակաւք:

Մատեան, էջ 551:

զդ. Ամենայնն, որ ինչ ի Հոգւոյ Հայի մաքրութիւն եւ արդարութիւն... եւ ի մարմնասիրութիւնն ոչ թողեալ, քանզի առաւ ի տիպ, որոց ի ներքս ի միտան եւ իմացականաց:

Մատեան, 551-552:

զե. Բանզի մաքրեալք եւ սրբեալք ի ձեռն Բրիտտոսի յայնժամ պայծառք մտայլմ լուսնալ Աւարոյնի, յորժամ Հանդերձեալն էր առնել ի սրբութիւն Սրբութեանց զմուտն:

զզ. Իմանի դարձեալ որպէս զուարկան Բրիտտոս, քանզի յոյժ մեծ են... սրբեցին զքեզ եւ ձեցեցին զքեզ զկնի ի յետ իւղոց քո ընթացցին:

Մատեան, 552:

զէ. Արք, տեսանելի է զենեալ նոխազանն եղեալ ի մաշուան մարմնոյ էմմանուէլ... Եւ յայտէս Համարիմ զաւրիկադրութեանն ի վերայ այսորիկ րան:

Մատեան, 554:

զը. Չուզարտութիւնս ամուսնականս սահմանէ առ պարեկչաութիւն... զարուստութիւնն եւ զընտրութիւն Հեռի կացուցանէ:

Մատեան, 555:

զթ. Յայտն անէ յայտիտիքս զգառապարտութիւն խաւթանան եւ բազում ժաշահտութիւն կառուցեալ ի նոսա... որք ասպականն եւ որք կամարտութեամբն կրեն զպապականութիւնն:

Մատեան, 555:

ճ. Եւ յոյց մեզ քանս յառաջագոյն յոյժովի, թէ զամենայն ժամանակն բամանեալ է ստվարութիւն... որ եւ ասէր իսկ յառեալէս Որդի առ Աստուած եւ Հայր. «Չոհս եւ զզատարագս ոչ կամեցար» (Սղմ. Լթ 7) եւ զկնեան:

Մատեան էջ 556:

ճա. Յետ առ Աստուած սրբութեանցն աւրիկադրէ, զորս առ ի մարդիկ մարդասիրապէս (այսքան):

Մատեան, էջ 556:

Որ Կյուրեղոյան Հասովածներն իրապես Հասովատառտիւնում են նրա Ղեկացվոց մեկնության Հուսարեին բնազրին. Հավատասում են թեկուզ Հեռեայ զուգադրութիւնննրը.

Հ Հգ. Արք, ո՞ր է փրկութեան ճանապարհն, ո՞վ է զոր փերձուցանէ զմեղուցեալսն ի տանջանաց,՞վ է, ով է, որ զգիւրաւ փրկէ եւ կեցուցանէ.

πποιτα τουνου εστι της σωτηριας η οδ ος. Τις παο α λλασσω τον ημαρτωλοτας του κολαεσθαι δειν: Τις ο λυτ

Վասն զի տիրեաց մեզ մեզացն ոչ զիրազարտելի բռնութիւնն եւ վասն այնորիկ զրկեցաք ի սրբազնիցն զաւթից... զի մարբեացէ զամենեկն լրացմամբ վերտան ճննդեանն, քանզի այս իր էր չուրի կենդանի:

Մատան, էջ 519:

Ե. Սրբոյն Կիրճի կախկոպտապետին Ազնբանդրբի, յորում ի Մատթեոս Աւետարանէն:

Իսկ փայտն եղեւնայ զանփտութիւնն անպտեանութիւնն նշանակէ Բրիտանոսի մարմնայ... լուսադրական է բոյսն վասն ջնքմութեան կենդանի Հոգւով եւ զուրբան գոյ Հաւատամբ, բնո Պաշտօնի ձայնին:

Մատան, էջ 520:

գ. Նորին, ի Մատթեոս Աւետարանէն:

Իսկ զկարծիրն մանեակ զառ մարմինն միաբուութիւն Բանին յայտնէ. եւ ճշմարտի իսկ է, զի բնո Յովաննու ձայնի. «Բանն մարմինն եղև» (Յովգ. Ա 14), քանզի բազում անգամ միովս մարմնով մանաւանդ բանիւ այտուիկ Բրիտանոս ի խորՀուրբն զրբւր ի ձեռն սուտերի տակաւին եւ արիւնակաց, զոր եւ խափանեաց Բրիտանոս զնոյն ճշմարտութիւնն եղեալ մեզ առաջի (այսքան):

Մատան, էջ 520:

է. Նորին, ի նորի գրոց

Երկուք էին Հասն մաքուրք, եւ մինն ի վերայ ջրոյ կենդանայ զէնոյր, իսկ միւսն ի սպանելոյ արեան... վասն որոյ եւ միայն էր ի մեռելոց ազատ, զի ոչ յաղթեցաւ ի մաշուանէ թէպէտ եւ կրեաց զնա:

Մատան, էջ 520-521:

Մեզ չհաջողվեց գտնել բերված Հատվածների Հունարեն Համապատասխանությունները: Այսու այդ Հատվածների ունեն աղբյուրաբանական ակնբեր կարեւորություն: Դրանք գալիս լրացնում են Մատթեոսի Հովհաննու Ավետարանների շղթա մեկնություններում առկա թերի Հատվածները: Մակաբեյ մյուս կողմից զրանք դասնում են թանկագին նշխարները Հայերեն Թարգմանությանը այլուտա անՀայտ Մատթեոսի եւ Հովհաննու Ավետարանների կյուրեղյան մեկնություններին:

Ս. Կյուրեղի Հեղինակությունը պատշաճ ակնանակով վկայակոչվել է Հետապայի մեկնողական երկերում նմանապես: Այսպես, թԱ զարի խոշոր մատենագիր Անանիա Մանուկեանցու Պողոսի թղթոց մեկնության (1055 թ.) մեջ բառացի նույնությամբ զտեղեղված է «Սրբոյն Կիրճի պատճառ Երբն յեղեցուց» քնաղբը (սկ. «Յչ ի վերայ յերեսանն բարձու Աւետարանիչ... տե՛ս ասա գլ. Բ Սուրբորայրին Մեկնութիւն»): Այն նույնությամբ առկա է

նաև Գրիգոր Աբարյանի (ԺԳ զ.ՎՊՊՊ Գրիգոր Կողոնեցու. 1646 թ.՝ Համաբնութ թրկերում):

Ս. Կյուրեղ Այնթապցուցու (իմա Եվսեբիոս Եմեսացի) Հինկառարանային մեկնություններից Հատվածական եւ ամբողջական վկայություններ են զեռնողված Վարդան Արևելցու (1271) Հնգամատյանի խմբագրի մեկնության մեջ: Այսպես, Աբարյանց մեկնության մեջ ս. Կյուրեղի անունով առկա են Հեռեկայ Հատվածները.

ա. (Մեհգ. Զ 4) Ուստի եւ տակե, թէ գաղտնք ի Հոկայիցն ուսան զմասկերութիւն, քանզի իրեցինն անյազ գոլով զպարարտութիւն աշխարհէր...

ՄՄ, ձեռ. 1267(=), թ.35ս, Վիեննա, ձեռ. 229(=) թ. 40ա

բ. Պոսեկութիւն չէ սրբութեան սրտի ճնուեզ...

50ս, 54ա

գ. (Մեհգ. ԻԸ 16) Ոչ վասն ճանաչելոյ էօծ զվճեն, զի թէ այն էր դանախու կամ քարի պարտ էր նշանել...

55ա, 61ա = Եւսեբիոս Եմեսացի,

նչգ. այխ. էջ 79, ս. 375-378:

Ելելով Հայ եկեղեցու Համար ունեցած կարեւորության փաստից, ինչպես նկատվեց՝ Հայ մատենագրական ավանդույթը ս. Կյուրեղին է վերաբրվել իբրևանում Թեոդորոսու Կյուրացուն (386/389-457) պատանդը եզկիկի ժաղարանության մեկնությունը¹; Իբրև ս. Կյուրեղ Այնթապցուցու երկասիրության այն վկայակոչվել է Մովսեփանու Մյուսեանի (+735), Վարդան Արևելցու (+1271), Նաայի Ելեցու (+1338) եզկիկի ժաղարանության մեկնություններում²: Այսպես, Վարդան Արևելցին իր եզկիկի մեկնությունում շարադրելիս նկատու ունենալով Հայ իրականության մեջ ս. Կյուրեղի անվամբ չհիմնադրված ունեցած այդ երկի «Իսկ եւ առաջին ի Բրոնիկոնէն խնդրեցի զմամանակն եւ գտի Յէքոնիա գերութեան Հինդերող տմ: Եւ ոչ յերեսներողի յարկին լինել, այլ ի Հինգերող տմ» բառերը³ գրում է. «Այլ սուրբն Կիրճի Ազնբանդրացին կարգմտուն ասէ, թէ եւ բազում անգամ յուզեցի ի Բրոնիկոնէն եւ ոչ գտի տմ գերութեան յեքոնիայ, որ սկսաւ մարգարէիս մարգարէութիւն է (Երեսուն) ամ լինել յարկին»⁴:

¹ Վիեննա, ձեռ. 47, p. 189p-190p;
² ՄՄ, ձեռ. 3371, p. 278p-280a;
³ Տե՛ս Ներսիս աշխատ. գլ 9, հատվ. 67;
⁴ Տե՛ս Migne PG t. 81, col. 807-1256:
⁵ Չղարկուես Կիրացի Անկուրիճ Եզկիկի մարգարեան, աշխատ. Գալսթ Թուսնանի, Եր., 2000, էջ 10;
⁶ Աղբ., էջ 14-15;
⁷ Աստվածաբանական քնաղբեր. ուսումնասիրություններ, Բ. Կարապետ Արևելցու, Եր., 1999, էջ 124:

Դարձյալ եզկեկեկի մարգարեության նմիրժամ իր մյուս՝ «Վասն կուռացն եզկեկեկի» աշխատության մեջ անհավելիով ու Կյուրեղի (իմա Թեոդորոսոսի) «Արդ, այժմ ատանաւոր եցոյց զայն զահեղութիւնս եւ եցոյց զլինելոցն ամենայն մարդկն զբարեգործութեան զԱստուծոյ տանն եւ զՓրկչին մերոյ զմարմնական տնաւրինութիւն, վասն որոյ զամն անախիս մարդոյ առէ, իսկ գրեութիւնս երկուս. զամն բերող եւ զամն բերեալ, քանզի ատուածային բնութիւն զմարդկայինն պարունակի... Հրոյն գատուածային բնութիւն անխարիէ... իսկ նկերտոյ (Ա՝ 27-28) զմարդկայինն, զի այս կենքորոն, որպէս խառնած ինչ տեսակ ունենով ոչ ոսկոյ եւ ոչ արծաթոյ նմանեալ, այլ որպէս երկաթեանչիւր խառնուածս Հանգիպեալ, որպէս է մարդկային մարմին...»¹ տողեր Վարդան վարդապետը գրում է. «Իսկ իսպաճագոյնն առի, զի անկարանա իմանալ զորպիսութիւն, քանզի անհուղիկք են եւ անքնականք ատուածականքն, եւ է խորհուրդ մարդեղութեան Որոյոյ, որպէս առէ մեծն Կիրեղ...»²:

Շույց առյալ Համար, որ Յայտնության գիրքը Հիբաժի պատկանում է Հովհաննես Ավետարանչի գրին, ուստի եւ ունի առաքելական կշիռ ու Հեղինակություն Վարդան Արևելցին Յայտնության մեկնության մեջ Հիշատակում է այն Հայքերի անունները, ովքեր իրենց երկերում քանիցս վկայակրում են Յայտնության գիրքը: Այդ Հայքերի թվում Վարդանը Հիշատակում է նաև ս. Կյուրեղի անունը՝ «Կիրեղի Ալեքսանդրացի ի գիրք Գոննուցն ի բազում տեղիս պիտանիս Համարեալս, զոր ի սմանէ վկայութիւնս...»³: «Յազազս բնութեան, թէ զինչ ինչ ըստ ինքեան խոսեալ ի փոռս Աստուծոյ... աշխատության մեջ Մ. Աթնանոս Հիբասանգրացոյ եւ ս. Կիրեղի Աստվածաբանի կողքին Վարդան Արևելցին Հիշատակում է նաև ս. Կյուրեղի անունը իբրև մեկը այն Հայքերից, ովքեր արձանագրում են Բրիտանի երկու բնություն ունենալու փաստը⁴:

Ս. Կյուրեղը լայն տեղ է զբաղեցնում ժԻ դարի Հեղինակ Սարգիս Կուռեղի սուրբգրային մեկնություններում: Իր խմբագրի մեկնություններում նա վկայարկում է մեծ ու փոքր Հատվածներ սբբազան Հոր տարբեր երկերից: Այսպես, իր Ղուկասու խմբագիր մեկնություն մեջ Սարգիս Կուռեղի է շարս տարբեր Հեղինակների գաղափարն երկերի օգտագործում է նաև ս. Կյուրեղի նշանավոր Ղուկասու մեկնությունը: Սարգիս Կուռեղի այս մեկ-

նությանը նմիրժամ իր ուշագրավ ուսումնասիրության մեջ եզկեկի քհն (այժմ նալ) Գեորգյանը նկատում է. «Համեմատելով Սարգիս Կուռեղի աշխատության մեջ տեղ զգամ Կյուրեղի Հատվածները Հուճարեմով պահպանված Հատվածների Հետ նկատեցինք, որ որոշ Հատվածներ բառացի Համեկնում են միմյանց...: Սարգիս Կուռեղի պահպանած Կյուրեղի Հատվածների զգալի մի թիվ, սակայն, չեն պահպանվել Հուճարեմով, և Հնտեսար այս Հատվածների ուսումնասիրությունը կարող է արժեքավոր նյութ առլ Կյուրեղի «Ղուկասու մեկնություն» աշխատության վերականգնման գործում»⁵: Իսկ սա նշանակում է, որ Կյուրեղյան Հատվածները մեծ մասն ունի աղբյուրագրիտական լուրջ կարևորություն, ինչը կարող է իր կարևոր նպատակ բերել ս. Կյուրեղի այս աշխատության անընդլացման գործին:

Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու երկերից Հատվածներ են վկայարկված նաև Սարգիս Կուռեղի Կաթողիկե թղթոց խմբագիր մեկնության մեջ: Այսպես, խոսելով Բրիտանոս անվան «Օմյալ» իմաստի մասին Սարգիս Կուռեղը գրում է. «Կիրեղ ի Պարագմունն գրոցն գրեաց, թէ ամ Աստուած զԱնան Հոգւովն սրբով, որպէս տէր են Աւծնալ տաի, եւ ոչ եղով»⁶: Այս բաներով Հեղինակը մասնանիչ է անում Պարագմունց գրքի Ա զլիբի Համապատասխան միտքը⁷: Կուռեղի այս երկի մեկ այլ մասում կարելու է ենք. «Իսկ մեզ Կիրեղ Ալեկսանդրացի առէ. «Աստուածն Բան ստորակնաց զինքն, յոր ոչն, զի գոր ոչն էր բնութեան մարդոյն, կեղցի բնութեան նորս Աստուծոյ գերունակութեանն արձանաւոր, զի վայել էր անապական բնութեանն բունահարել գրեութեանն ընդ ապականութեանն, զի զես գրիկեց յազականութենէ, զի պարտ էր ոչ գիտողին զմեզ կերպակնց լինել որք ընդ անպան էին, զի ուսարեցուցէ զմեզու, զի ուր լին է, անգործ է անդ իտարն: Եւ որպէս Հրացեալ երկաթ ոչ զլուրն, այլ զհրոյն ներգործէ, նոյնպէս եւ մարմինն զլուրն ի բաց եղեալ զովարութիւնն, զորմասն ներգործէ Հրաւս, առ որ միացանք»: Վկայութեանը, որ առկա է Սեւեփանոս Սյունեցու «Յազազս անապականութեան մարմնոյն» աշխատության մեջ⁸, անմիջաբար քաղված է ոչ թե այդ երկից, այլ Անանիա Սահակնցու «Հակահանուութիւն ընդդէմ երկաթեանաց» աշխատությունից, որով բնագործին իր նկարագրով այն կատարելապես Համապատասխանում է ինքնին⁹:

¹ Տես Եզկեկի ք. Գեորգյան, Երևու խոսք Սարգիս վր. Կուռեղի Ամենուրեք Ղուկասու աշխատության մասին, Էջմիածին, 1982, Ը-Թ, էջ 46-47.
² Սարգիս Կուռեղ, Ամենուրեք կաթողիկայ թղթոց, աշխատ. Գալար Յոսեփյան, Ապր Սյուն սուրբ Էջմիածին, 2003, էջ 48.
³ Գրքը Պարագմունց, էջ 9.
⁴ Տես Գալուստ Տեր-Մկրտչյան, Դասականական ուսումնասիրություններ, Բ, էջ 206, ս. 12-23.
⁵ Տես Գալար Յոսեփյան, Աստվածաբանական բնագրեր, ուսումնասիրություններ, Ա, Անապիա Սահակնցու, Ա. Էջմիածին, 2000, էջ 273.

¹ Ընդորոնեսու Կիրազի, էջ 24.
² Տես ս Վարդան Արևելցի, Տար. Արեղողանք, էջ 156:
³ Վարդան Արևելցի, Տար. Արեղողանք, էջ 235: Եվ ինքով, ս. Կյուրեղն իր այս աշխատության մեջ իբրև Գովհաննես Ավետարանչի եղծնակալություն բազմիցս վկայարկում է հասկանալիոր Գայտոսյան օրքից, սն ս՝ PG, t. 75, 9-856:
⁴ Վարդան Արևելցի, Տար. Արեղողանք, էջ 274:

« Գործք առաքելոց»-ի խմբագիր մեկնությունը պարունակող Հունարեն ձևապահումում առկա են նաև Հատվածները և Կյուրեղի անունով¹: Գեորգ Ալեկսանդր (+1301) Գործք առաքելոցի խմբագիր մեկնություն մեկ և Կյուրեղի անունով բերված են երկու Հատվածներ, որոնցից մեկը արձանագրված է հունարենում սուրբի (երեսպոզիցմացի) անունով, իսկ մյուսը «Կյուրեղ» անորոշ անունով: Ենթադրելով, որ այս վերջինը պետք է Ալեքսանդրացին լինի բերնից այդ Հատվածի սկիզբի ու վերջը:

«Աս է Լոգիի ցՓխլիպոսու. Մատեր եւ յարեան ի կոստզ» (Ը 29): Եւ որ պէ՞ս աւեր Լոգին. մատուցիւն թերես ի նմա արկանելով եւ ի միտս նորա խաւսի... «Եւ իջին երկուքին ե ջուրն Փխլիպոսու եւ ներքինին, եւ միրտաց զնա եւ բրբեւ ել ի ջրոյ անտի, Լոգին Մուր եկն ի վերայ ներքինոյն» (Ը 39): Վաշիշպակէս, զի աստուածային ցոցեցալ լիցցի, որ ինչ եղան, զի մի կարեացել, թէ մարդկային իրք եղեն առ նմա ի ձեռն Փխլիպոսուի, այլ զի յայտ լիցի, թէ յաստուոյ առաքելացու Փխլիպոսու ի փրկութիւն նորա, եւ Լոգուոյն էր գործն²:

Գործք Ը 29-39-ի բացատրությունն ամբողջպես բացակայում է Հունարեն խմբագիր մեկնություններում: Իրրե բացատրություն Հունարեն բնագրով առկա է միայն Ը 32-ի մեկնությունը³, բովանդակությունում և ծավալով, սակայն, տարբերվում է Հայերենից: Այս Հիմաճը կարելի է ենթադրել, որ մինչև ԺԴ դար չըխնայառություն է ունեցել և. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու գործքի մեկնության Հայերեն թարգմանությունը, որը տարբերվել է Հունարեն խմբագիր մեկնություններում առկայող տարբերակից:

Երկրորդասան մարզաբլիցի մեկնությունը շարադրելիս Ներոնս Լամբրոնացին (+1198) աչքի առնլե ունեցել է ս. Կյուրեղի Համանուն մեկնությունը: Սակայն Համադրումը ցույց է տալիս, որ Լամբրոնացին ոչ թե բառացի բաղումներ է կատարում, այլ մեկնարանելիս առաջնորդվում է ս. Կյուրեղի բացատրությամբ: Այսպես, Համադրենք Լոգիին մեկնության Համապատասխան Հատվածները.

Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացի Ն Ներոնս Լամբրոնացի

ՄԵՆԵՐԱՆԱԿԱՆ ՀԱՍԱԿ, որպէս կործնմ, ս ԲԲայց թուի ինձ թէ ծնրս
աստէ, որպէս, յորվագոյնս բ առարբինու- եւ զմակնուես եւ եերի-
թեամբ, յառաջողէ՞նս եւ զ գգիրիվորոյ կա- անտարդս ոչ ըստ մարմնոյ
ցեալս, զպայմառս ու ուղարկութեամբ պելորթ- չափոյ Հասակի, այսլ ըստ

այս եւ պայծառ խորհրդով վաշիշպացու Հոգեգորին զանազանէ, զի եւ եւ սքանչելի լետալ: Որպէս եւ երանելին ձեր էր Պաւլոս Հոգւոյ Պաւլոսը, որ ետես յանուրջս այդ զոմն, որք, Հասական, որ ետես ի Մակեդոնիայ, ազաչէր եւ աւեր- «Անցեալ զայրն մՄակեդոնացի, որ ի Մակեդոնիայ աւգնեսցես զմեզ»:...Յեւա- խնդրէր զաւգնութիւն, է- զի եւ երանելոյն Պաւլոսի զպաղատանան ծեր էր եւ Անանիա, որում թուր մատուցանել ՄՄակեդոնացին, երեւցաւ Տէր ի ի ստեպե- վանս զի էր ծեր մտաւք ապելուք խորհր- ան եւ ասաց վասն նորա...⁴ զովքն եւ վերին իմաստութեամբն լի՞:

Գրքին նույն Հարաբերությունն է առկա Զարաբախի մեկնության պահպանված Հայերեն Հատվածները և Լամբրոնացու մեկնարանություն մինչև: Այսպիսով միանգամայն ակնհայտ է, որ Լամբրոնացին մեկնարանում է Կյուրեղի բացատրության իմաստային Հետազոտությամբ:

Հաստատելու և փաստելու Համար Հայանունության գրքի նկատմամբ Լովճաննա Ավետարանն ինչպիսիայն իրավունքները ի թիվս եկեղեցու նշանավոր Հայերի երկիրի ԺԳ դարի մեծ մատենագիր Վարդան Արեւելցի (+1271 թ.) իր Հայանունության գրքի մեկնության մեջ վկայակոչում է նաև ս. Կյուրեղի Գանձուց գիրքը, ուր բաղում վկայություններ են բերված Լովճաննու Հայանունությունից. «Եւ Կյուրեղ Ալեքսանդրացի ի գիրս Գանձուցի ի բաղում տեղիս պիտանիս Համարեցաւ զոր ի անանէ վկայութիւնս»:

Այսպիսով, ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու մատենագրությունը լայն տեղ է զբաղեցրել ինչպես զավանա- րանական, այնպես էլ Հայ մեկնարանական գրականության մեջ:

¹ Migne PG, t. 74, col. 757-773.
² «Մեկնութիւն գործոց ասարելոց խմբագիր յորինեալ նախնաց յնկնցերանն եւ յեկրինն», «Իճն- տիկ», 1839, տր 163-166
³ PG, t. 74, col. 765 D-768A

¹ «Սրբոյն Կիւրի եպիսկոպոսապետին Ալեքսանդրի ի մեկնութեմ ճարգարեւեան Յովեան».
 ՄԱ ծնո. 1525, p. 416ա-417բ.
² «Մեկնութիւն սրբոյ եկեղեցւոսան մարգարից՝ արարեալ երանելոյն Լեւորսի Լամբրոնացու.», « Դուիս», 1826, էջ 111.
⁴ Տես աստվարանական բնագիրը, ուսումնասիրություններ, Բ. Վարդան Արեւելցի, Ռուսը, Ար- ցախագր, աշխատ. Գաղտը թիւսյարի, եր., 2000, էջ 235:

ԿԵԼԵԿ ԿԵԼԵՆԻԸ ՇԻՐԱԿԱՅՈՒ ԻՆՔԵԿԵՆՍԱԳՐԱԿԵԼԵՑ

Լ. Պողոսյան

Մարդու թյան պատմության ընթացքում գիտական մաթի գարգացման ապարելում Անանիա Շիրակացուն կարելի է դասել աշխարհի մաս֊ գորակի դասի Հանձարների շարքին: Եւ ժամգով էր ընտրության երևույթները գիտականորեն ընկալելու և վերլուծելու բացառիկ առաջնությունը: Իր մասնատարական երկերում նա անդրադառնում է գիտության գրեթե բոլոր բնագավառներին՝ մաթեմատիկային, տիեզերագիտությանը, տոմարագիտությանը, չափերին ու կշիռներին, աշխարհագրությանը, օդերևութաբանությանը, պատմագիտությանը և այլն: Չուր չէ, որ սկազ. Մ. Աբելյանը, Շիրակացուն Համարելով բնական գիտությունների հիմնադիրը Հայ իրականության մեջ գրում է. «Ռբքան էլ Անանիայից առաջ Հայոց մեջ եղել է ստմարի ծանոթությունը, բայց և այնպես մեր այս Համարողն» իր բազմաթիվ գրվածքներով ուձհիշում է Հանդիսացել ժողագիտական, տիեզերագիտական և օդերևութաբանական գիտելիքների Համար»:

Նրա գիտական աշխատությունները Հայոց մեջ յուրացվել են ոչ միայն սովորելու այլև մեկնելու միջոցով:

Անանիա Շիրակացի մատրամանորին գրել է մեզ է թողել իր ինքնակենսագրությունը «Անանիա Շիրակուհիոյ երկես երանեայ վարդապետի վասն որբխտութեան կենաց իւրոց» վերնագրով: Վերջինս ճշմարտապես տպայանք է պարունակում Հեղինակի անձին, երա կյանքի և գործունեության վերաբերյալ: Այն մեզ է Հասել տարբեր ընդօրինակություններով, որոնցից Հինգը Մաշտոցի անվան Մատենագարանում են, իսկ մյուսները մեկական ձևապարով՝ Բրիտանական թանգարանում, Վենետիկի Մխիթարյանների մատենադարանում, Պոլսի ազգային մատենադարանում և Կախեթի Մարաշի Հայկական ձևապարական Հազմարանի մեջ:

Շիրակացու ինքնակենսագրության տեքստը մեզ է Հասել երկու՝ Համատուտ և ընդարձակ խմբագրություններով, որոնցից նախնականը և լավագույնը ընդարձակ խմբագրություններն է: Վերջինիս բնագիրը 1895 թ. Հրատարակել է Հ. Տաշյանը Վենետիկի Մխիթարյանների ձևապարաց ցուցակում, իսկ Համատուտ խմբագրության բնագիրը Հրատարակել են պրոֆ. Ք. Գառիսյանը՝ 1877 թ. Պետերբուրգում, «Անանիա Շիրակուհույ մնացորդ բանից» աշխատության մեջ և Ղ. Ալիշանը՝ 1901 թ. «Հայագաղտումի» մեջ: Ինքնակենսագրա-

կան բնագիրը Մաշտոցի անվան Մատենագարանի թիվ 699 ձևապարի ընդօրինակությունը Հիման վրա 1944 թ. Հրատարակել է Ա. Աբրահամյանը «Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը» աշխատության մեջ:

Շիրակացու ինքնակենսագրությունը աշխարհաբար թարգմանությունը Հրատարակել է 1877 թ. «Փորձ» ամսագրում (թիվ 4, էջ 322-325), իսկ Հետագայում՝ 1979 թ. «Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը» աշխատության մեջ (էջ 25-29): Շիրակացու ինքնակենսագրությունը թարգմանվել է ասուերեն, անգլերեն, ֆրանսերեն և գերմաներեն: 1877 թ. ասուերեն թարգմանել է Հրատարակել է Ք. Գառիսյանը՝ Պետերբուրգում, «Армянская география VII века, приписывавшаяся Моисею Хоренскому» աշխատության ներածության մեջ, 1897 թ. անգլերեն թարգմանել է Հրատարակել է Չ. Կոկերբերը «Byzantinische Zeitschrift»-ի մեջ, 1927 թ. գերմաներեն թարգմանել է Հրատարակել են Հ. Մարգարտը և Ա. Բուսերը Հայագրագիտության, «Hippolytus Vieter Band» ժողովածուում, 1964 թ. ֆրանսերեն թարգմանել է Հրատարակել է բանասեր Ա. Բերբերյանը «Revue des Etudes Arme'niennes» ամսագրում:

Անանիա Շիրակացու մեզ Հասած բնագրերի ընդօրինակություններում և պատմիչների երկերում Անանիայի անվան մասին տարակարծություն չկա: Նրա ազգանունը վիպաված ենք գտնում տարբեր Հայգամաներով, այն է՝ Շիրակացի, Շիրակայուց, Շիրակուհուց, Շիրակիականց, Շիրակիանցի, Շիրակացույն, Շիրականց, Շիրակացին, Անեցի և այլն:

Վեր նշվածներից որպես զավատանունից և սոձանունից առաջացած ենք ընդունելի են Շիրակացի ու Շիրակուհի տարբերակները: Մանավանդ դրանք վիպվել են մեզ Հասած նրա Հիշատակությունների մեջ, իսկ մնացած ազգանվանմաները Հնագույն ընդօրինակությունների մեջ ազգավզված ենք, ինչպես և թյուրառուտությունների աղբյուրը:

Հատ Հեղինակի ինքնակենսագրության ընդարձակ խմբագրության՝ «Եւ Անանիա Շիրակացի յԱնանիա զեղնէզ», ըստ թվարանության դասապարհի հիշատակարանի՝ «Եւ Անանիա Շիրակացի ի զեղնէ Անեմեցոզ», ըստ Հոգհաննես Դրասխանակերտցու՝ Անաստաս Հայրապետը «առ ինքն զԱնանիայ Անեցի կոչեալ (տարբերակ՝ կոչեցեալ)», իսկ Մամուլի Անեցին, որ անմիջականորեն օգտվել է Հ. Դրասխանակերտցուց, որտեղ դուռն չէր խաթարվել Շիրակացու գլուխը անուրը, գրում է. «Հայրապետն Անաստաս կոչեաց առ իւր գեծն վարդապետն Անանիայ յԱնեմեց զեղնէ է»: Ու ընդօրինակված մի տոմարական ժողովածուի մեջ, որ օգտվել է Անեցու ժամանակագրությունից, գրում է. «Հայրապետն Անաստաս կոչ է առ իւր գեծն վարդապետն Անանիայ յԱնեմեց զեղնէ ի մարտաբազաք Անի»: Ի զպ Անաստաս կաթողիկոսի ժամանակ, ինչպես և նրանից առաջ Հոգհան Մանուկուհու ժամանակից և Հնուտ, մինչև Հոգհաննես Դրասխանակերտցու

¹ «Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը», էջ 31-32, Գ. Անասյան «Կայկական մատենագրությունը», Կ. Ա., էջ 734-735:

ժամանակ, Հայրապետների նստավայրը Դիլին մայրաքաղաքն էր և ոչ Անին: Այդպիսով կարող ենք փաստել, որ նա ծնվել է Անեանք գյուղում, չի-տեպեպի բնակիչում, և նրա ծր անուշը Հովհաննես է եղել:

Անանիա Շիրակացու ծննդյան ժամանակի մասին Հայտնի են տարբեր կարծիքներ: Ըստ գիտնականների մի խմբի Շիրակացին ծնվել է 6-րդ դարի վերջերին 7-րդ դարի սկզբներին կամ 610-ական թվականներին (Լ. Ասառյան, Աչ. Աբրահամյան, Լ. Անանյան և այլն), ըստ Ֆ. Կոնրենիի՝ 600 թ., ըստ Յ. Մարկոսյանի՝ 620 թ., ըստ Ռ. Վարդանյանի՝ 626-631 թթ. միջև, մենք առավել հակված ենք վերջին կարծիքին, այսինքն 626-631 թթ.:

Հարկ է նկատել, որ Անանիա Շիրակացու ծննդյան և մահվան թվա-կաններն որոշման հիմք են Հանդիսանում նրա թվաբանության հիշատա-կարանում առկա Համաժամանակյա թվականները, Շիրակացու ինքնակեն-տապրության մեջ եղած առիկությունները կազմած Տյուրքիտի ինչպես և ժամանակագրության Հատվածի ավարտի տարիների հետ: Թվագրած Հիմ-նականներն ունեն որոշակի բարդություններ, որոնք վերլուծման կարիք են գրում: Դառնանք այդ ավայանների թմուկներ:

Բերենք «Աբրահամ Համարդոսիթան» հիշատակարանը. «Եւ սկիզբն քահանաւնութեան բերման թուիւ, յորժամ լցեալ էր ՈՒԸ (668) ւ (Ժ) ի կու-տական յարգանդէ Աստուանն քանի, եւ ի մտաւաններորդի (11) (ինդիքտի-ոնի) շրջադայութեանն, և ի ԺԺ (19) ամի (4) օրոտանդիտոսի: Եւ Անանիէ Շիրակացի (9) ինչէ Աննիցն»: Բննարկելով հիշատակարանը գիտական շՋՐ-ջանառության մեջ է դրել Ս. Հայրապետյանը գեղեսու 1941 թ.-ից: Այն մեկ-նեկ են Աչ. Աբրահամյանը և Գ. Մուրադյանը:

Ուսումնասիրողները հիշատակարանում փաստագրված ՈՒԸ (668) թվականն բնկալել են իբրև բրիտանական գիտնչյան, այսինքն՝ ներկա թվական, որն, ինչպես կտեսնուք, բեռնուներ է: Աչ. Աբրահամյանը և Գ. Մուրադյանը ՈՒԸ (668) թվականն առաջադրել են ուզղել ՈՒԿԱ (661): Գ. Մուրադյանը կարծել է, որ զբիշտ ստորակետման նշանով Ը-ն փոխարինել է Ա-ով: Այդ ստորակետման նշանը թվականի նշանի հետ ամբողջություն է կազմում և թվականի Համար գրված նշան է, որն առկա է մյուս թվական-ների վրա նույնպես:

Նրանք կատանդիտոսի առաջին տարին Համարել են 642 թ. և գու-մարելով դրաում 19-ը ստացել են 661 թ. համարներեց և 19-ը գուժմարե-լով կոտացվի 660 թ. սեպտեմբեր-դեկտեմբեր:

Աչ. Աբրահամյանը «ի մտաւաններորդի շրջադայության» մութ կա-նարկեց Հանգել է այն հետևություն, որ այդ շրջադայությունը վերաբերել է «ամարի ԺԱ. երբին» և չի քաջատրել, թե զրա տակ ինչ է ընկալվել: Գ. Մուրադյանը «ի մտաւաններորդի շրջադայության» Հատվածը Համարել է 10-ամյա մի ցիկլ, որը բազմապատկելով 11-ով և գուժմարելով 551 ստացել է 661: Հարկ է նշել, որ թվագրության Համար Հեղինակի 10-ամյա ցիկլի (ազոն-ազոն) կապակցությամբ բերած միակ օրինակը չի Համարում: Բացի

այդ, Հայ մատենագրության մեջ թվագրության Համար առանձին կիրառ-ված 10-ամյա ցիկլը Հայտնի չէ:

Ներկայացնենք Անանիա Շիրակացու հիշատակարանի Համաժամա-նակյա թվերի վերանախթյունը:

Հարկ է նշել, որ Հայ մատենագրության մեջ 7-րդ դարում թվագրման Համար գտնում ենք մի քանի Հատակ թվականներ, որոնք արվել են քրիս-տոնեական Հունական թվականով: Բրիտանական Հունական թվականը ութ տարով ավելին էր, ինչպես նկատել է Մ. Չամչյանը, քան քրիստոնեա-կան դրսիրյան թվականը: Բնադրում փաստագրված ՈՒԸ (668) թվականից Հանենք 8 կատանսը 660 քրիստոնեական դրսիրյան թվական: Այդ թվա-կանը հիմնավորում ենք նաև ստուգման և ճշգրտման մեթոդով:

Անենք, որ Հայկական մատենագրությունից մեզ Հասած Համաժամա-նակյա-Համարից թվականները բաժանելով 19-ի, ստանում ենք ամբողջ թվեր և մնացորդներ: Վերջիններս ցույց են տալիս, թե այնպիսի իրադարձու-թյունը 19-ամյա պարբերաչջջանի որ տարում է կատարվել, իսկ Հետա-գարծ Հաշվով ստանալով 19-ամյակի առաջին տարին (պլյուս-մինուս 1 տարվա ուղղումով) հիմնավորում է այդ Համաժամանակյա թվականների ոչ միայն Համապատասխանությունը, այլև փաճերանախթյունը: Շիրա-կացու հիշատակարանում բերված 668 քրիստոնեական Հունական թվակա-նը կթե բաժանելը 19-ի, կատանսը 35 ամբողջ թիվ, մնացորդը կլինի 3: Ստացված թիվը՝ մեկի Համբնումով, Համապատասխանում է Հունական 19-ամյա պարբերաչջջանի 4-րդ տարուն, ըստ Հայկական Հաշվի, երբ լուսնի լրումը սպրիլի 4-ին է: Հունական 19-ամյակի տարին հիմնավորվել է մատնագիտերի կողմից:

Այն փաստագրվել է Հայկական սկզբնաղբյուրներում: Եթե նույնիսկ 668 թվականը Համարենք Հետագա փոփոխության արդյունք, ապա ինչ-պես կտեսնենք Կոստանդնուս Երկրորդի 19-րդ տարվա փաստագրումը բավարար է, որովհետք հիմնավորվի Շիրակացու թվաբանության դասազըր-բի հիշատակարանի փաճերանախթյունը և 660 թվականը:

Տեսնենք մյուս Համաժամանակյա թվականները, որոնք անձինելի ի-բար Համարված են, Հաստատում են վերոհիշյալ թվականի խուկությունը: Կուսվածից վեր է, որ բնագրի «ի մտաւաններորդ շրջադայութեանն» Հատ-վածից զբիշտ բաց է թողել մեկ բառ, այն է՝ ինդիկտոնի: Առաջարկում ենք այդ Հատվածը ընթերցել՝ «ի մտաւաններորդ ինդիկտոնի շրջադայու-թեանն»: Հարկ է նկատել, որ առաջարկված ուղղումը Հաստատվում է Տաղլուժմաներով: Կատարելք ինդիկտոնի Համար նախատեսված թվաբա-նական գործողությունը՝ 668-312=356:15=23+11 մնացորդ: Ինչպես և 668+3:15=44+11 մնացորդ՝:

¹ Անճնյան Աստուհաշար, 2002 թ. էջ 40:

Ի դեպ, վաղ շրջանում սովորաբար ինդիկատորնի թվերը արտահայտվել են մնացորդներով: Երևակացու նախնական բնագրում Հավանաբար եղել է «Ի մնաստաներորդ ինդիկատորնի շրջագայութեանն»: Այս թիվը ՀինաՎորովում է ստուգման մեթոդով ևս, այսպես ինդիկատորնի 11-րդ տարում լուսնի լրումը պարիկը 1-ին է, որովհետև Համարեք է Հունական թվականի և 19-ամյակի լուսնի լրման Համապատասխան տարուն:

Վերջապես երրորդ, զուգահեռ թվականների մասին: Հայտնի է, որ Կոստանդնուսոս երկրորդը թագադրել է 641 թ., որին զուգարեցով 19 կուենեանք 660 թվականը:

Հիշատակարանի երեք զուգահեռ թվականներով էլ ստացվում է, որ Երբակացին թվարանության գրաստիչը բղել է, Հավանաբար, ուսումնասիրության վերջին տարիներին և Հայաստան է բերել ուսումնասիրությունն ավարտելուց հետո, այն է 660 թվականը:

Ինքնին հետաքրքիր է 660 թ. քաչաջայումը, որը հնարավորություն է տալիս վերանայելու Անանիա Երևակացու մեծընթաց թվականը: Եթե 660 թվականից հանենք Անանիայի դրոյ ուսումնասիրության տարիները (8 տարի + 6 ամիս, կլոր 9-ը տարի ըստ Երևակացու, ինքնակենսագրության) կըստառանք 651 թվականը: Եթե ընդունենք որ նա սովորելու է մեկնել միջին Հաշվով 25 տարեկան հասակում, այդ Անանիա Երևակացու մծունդը կըկենդի 626 թվականը³:

Հինավորման կարգը ունի Անանիա Երևակացու սովորելու մեկնելու տարիքը, այն է՝ 20, 25, թե 16, ինչպես կարծել է Յ. Մարգարաթ:

Բերենք «Անանիա Երևակացու» երեք երանգով փարզպետի վանքի որդիական կենաց խոցը՝ եց մի Համգամ, այն է՝ «Ես Անանիա Երբակացի ի Անանիայի գեղը, որ բանդակեցի զզպրութիւն մերոց ազգիս Հայաստանես, և Հմուտ եղեալ աստուածաշունչ զրոց աւր ըստ աւր լուսաւորէի զպս ժոց իմոց ըստ բանի սպմմսերգողին: Եւ յամենայն լուսի զերանութիւն իմաստեոց և որք իմաստութեան են ի խնդիր՝ որպէս Սողոմոն է Հրամայեալ. «Ասացիր զիմաստութիւն, և յաւել արդի զտգիտութիւն» խաւար կոչելով զմեզ»⁴. և՛ «Պա զպգիտութիւն մերծեցեր, մերծեցից և ես զբեզ»: Եւ ես զպրհարելով ի յայտ սպտանայեց և զարձեալ երանութեանն կամեայ ժամանել, զնալ փափագեցի իմաստասիրութեանն: Յոգ կարեւորալ ստուգաբան Համարողական, խորհեցայ՝ եթէ ոչինչ յարձարի ականջ թուոց՝ մայր կարծելով ամենայն իմաստից»:

Վերահիշյալ Համգամը Հինավորում է, որ Ա. Երբակացին դրոյ ուսումնասիրությունից աւազ ավարտել է տեղի փարզպետական դպրոցներից մեկը (Հավանաբար Գարեգանից) և շրջանակել էր ինքնակրթությանը: Թերևս լինելով միջին Հաշվով 25 տարեկան: Նա, ավարտելով Հայոց ազգի՝

զպրությունը, Հմացել կամ գիտակ է եղել Աստուածաշնչին և նրա առանձին մասերի Համառոտ զբովմ մեկնությունների Հայերեն թարգմանություններին:

Հավանական էր Համարում, որ Ա. Երբակացին երիտասարդ հասակում, այսինքն մինչև դրոյ ուսումնասիրության զնայ լինի մեկ հասում Հետևյալ բնագրերը, այն է՝ 1. «Անանիա Երևակացույ Համարողի թիւք որչափութեան տանց Հին Կոտակարանացն», և 2. «Նորին թիւք որչափությանց ասնց Նոր Կոտակարանաց», երբ նկատի ենք ունենում Երբակացու ինքնակենսագրության մի տեղեկութուն ևս այն մասին, որ հասնելով թեոզոլոգիայի նա այնտեղ գտել է Երիզարտոս անունով բանիմաց մեկին, որը մեզու էր եկեղեցական գրքերին, այսինքն նրա զնահաստակների մեջ երևում է Երբակացու տեղյակությունը եկեղեցական գրքերին՝

«Բնարկոզ ինդրի Համար սակով կարևոր չէ Տյուրքիոսի մասին Երբակացու: Հայտնած տեղեկութիւնները, սակայն դարձը Հնարավորություն են տալիս հետեւի Տյուրքիոսի կյանքի և մանկավարժական զործունեությանն սկզբնական տարիների ժամանակագրությանը: Ըստ Անանիա Երբակացու ինքնակենսագրությանն տվյալների, բյուզանդական Հովհան զորավար Տրերիոս (578-582 թթ.) և Մավրիկոս (582-602 թթ.) կայսրերի ժամանակ գտնվել է Հայաստանում, իսկ 593 թ. նշանակվել է Արևմտյան Հայաստանի կառավարիչ: Տյուրքիոսը՝ Երբակացու զորավարացեալ, երիտասարդ հասակում ծնունդի է Հովհան զորավարի մոտ և գտնվել է նրա պալատում: Նա Հայաստանում անցկացրած ժամանակ սովորել է Հայերեն լեզուն և զպրությունը: Տյուրքիոսը պարսկա-հունական պատերազմների ժամանակ, որը տեղի ունեցավ Անտիոքի մոտ, այսինքն՝ 613 թ., գերավորում է մարտում: Նրա ունեցած ողջ գույքը ավեր են վերցնում և նա ինդրում է Աստուց իր վերքերի բուժում և ախտում՝ եթե Աստված նրան շնորհի առողջ կյանք, կնվիրվի գիտությանը: Աստված կատարում է նրա ինդրանքը և նա զգնում է Երուսաղեմ քաղաքը, ուր մտնում է մեկ ամիս: Տյուրքիոսը Երուսաղեմում մտնում է մինչև 614 թ. մարտ ամիսը, որովհետև պարսիկները զբովել են Երուսաղեմը 614 թ. մարտ-ապրիլի ընթացքում: Նա այնտեղից տեղափոխվում է Ալեքսանդրիա և ուսանում 3 տարի, այն է՝ 617 թ. (614+3), որից հետո մեկնում է Հռոմ՝ մնալով այնտեղ մեկ տարի, այսինքն՝ մինչև 618 թ. (617+1): Տյուրքիոսը գալիս է Կոստանդնուպոլիս և գտնում մի նշանավոր իմաստասեր փարզպետ և նրա մոտ սովորում է ոչ զպետքան տարբեր տարի, այն է՝ ոչ սակավ քան 628 թ. (618+10): Նա, ինչպես նշել է Երբակացին, կատարյալ իմաստությանը վերադառնում է իր մեծըզավայրը, այսինքն՝ Տրպուզնդն:

³ Լույս տեղում, էջ 41:

⁴ Սեֆյան Սատնույար, 2002 թ., էջ 42:

Ուշադրության արժանի են նաև Երբակացու այն տեղեկությունները, որտեղ ասվում է, որ քիչ տարիներ անց Կոստանդնուպոլսում մահանում է Տյուքրիկոս վարդապետը և նրան խնդրել են, որ նա քրազեցին իր վարդապետ տեղը, սակայն Տյուքրիկոս չի համաձայնացում: Դրանից հետո Կոստանդնուպոլսից Տյուքրիկոսի մաս են գալիս սովորելու, այսինքն ոչ շուտ քան 630-ական թվականների սկզբները:

Ուշադրամ է Երբակացու ինքնակենսագրության մի համաձայն է: Մինչև Տյուքրիկոսի մոտ մեկնելը Երբակացին ցանկանումով ավելի խորացնել իր գիտելիքներն իր բարեկամներից մեկի՝ Եղիազարոսի, խորհրդով գնում է Չորբորզ Հայք ուսանելու: Փրիտոսասուրի մաս: Նա Քրիտոսասուրի մոտ 6 ամիս սովորելուց հետո համոզվել է, որ նա սպառնչ չէ տիրապետում մասնավորապես և չտալով է մեկնել Կոստանդնուպոլս: Սակայն Հանդիպել է Կոստանդնուպոլսից եկող իր ծանոթներին, որոնք նրան ասել են, որ Տյուքրիկոս Բյուզանդացի գիտուել գտնվում է Հայաստանին մոտիկ Գոնտոսի ծովաօդային այն քաղաքում, որը կոչվում է Տրապիզոն: Նա իմաստասիրում էր մտալ է, գիտակ Հայքին պատկանում ու լիզվել և ճանաչված թագավորներից: Երբակացու հարցին, թե որտեղից իրենք այդ գիտեն, ծանոթները պատասխանում են, որ բազում անգամ այն ճանապարհով բնաձայնի շատերն են տեսել, որոնք տարբեր տեղերից Տյուքրիկոսի մոտ էին գալիս սովորելու՝ նրա փայլուն գիտության պատճառով: Ավելին, Երբակացուն ծանոթները ասում են, որ այժմ էլ իրենք նամակից է եղել Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Փիլաքը սարկավազը, որը շատ երեսիաներ էր տանում Տյուքրիկոսի մոտ ուսանելու:

Երբակացու վկայությամբ, Տյուքրիկոս մեծ ուրախությամբ ու սիրով է քննում և իրեն, հատկապես այն պատճառով, որ նա եկել է Հայոց երկրից: Իր ինքնակենսագրականում Երբակացին հիշում է Տյուքրիկոսի իրեն ուղղված խոսքերը. «Գոհարյուն Աստուծո, որ քեզ ուղարկել է գիտության նպատակով, որպեսզի տանես նաև սուրբ Գրքերի երկիրը: Ե՛վ ասովիչ ուրախ եմ, որ ինձ աշակերտում է այդ երկիրը, քանզի իմ երկուստարդության տարիներին շատ ժամանակ մնացել եմ բարետիրության մեջ՝ Հայոց երկրում, և ուրախանում եմ գիտություն անխնայ տալու համար...»¹:

Տյուքրիկոս սիրել է Հայ երեսուստարդին իր որդու նման և այնպիսի ջանասիրությամբ է պարապել նրա հետ, որ դա անգամ շարժել է նրա մյուս աշակերտների նախանձը. «Նա սիրելի ինձ որդու նման» գրում է Երբակացին. «և պարապել ինձ հետ իր ողջ իմացությամբ, այնպես, որ նախանձել սկսեցին իմ բուր սշակերտակիցները, որոնք արքունիքից էին»²:

Երբակացու վկայությամբ, Տյուքրիկոս ունեցել է տարբեր լեզուներով զբղծ Հարուստ գրադարան: «Ամեն տեսակի գրքեր կային նրա մոտ, - գրում է նա» - Հայտնի է քաղաքին, արաբերին, գիտական և պատմական գրքեր, բժշկարաններ, ժամանակագրություններ. Ի՞նչ թվարկման մեկ առ մեկ, քանի որ չկար այնտիպի գիրք, որ նրա մոտ չգտնվեր»:

Բացի այդ, բնա Երբակացու, Տյուքրիկոսը Հայերենին տիրապետել է արտակարգ. «...երբ նա ցանկանում էր Հունարեն զբղծ գիրքը թարգմանել» գրում է նա, - Թարգմանչիչների պես չէր ղեղերում, այլ Հունարենին այնպես էր Հայերեն կարգում, որ կարծես Հայերեն զբղծ լիներ»³:

Վերահիշյալ տեղեկությունները ցույց են տալիս, որ Տյուքրիկոսը բազում տարիներ, այն է՝ մինչև հաշվով 20 տարի, վարդապետել է Տրապիզոնում, այլապես անհասկանալի կենար նրա Համարվում ու հռչակել նույնիսկ հայ ճանապարհորդների մոտ: Ուստի լրացուցիչ փաստերով հավաստի է դառնում Անանիա Երբակացու թվարանության դասադրքի Հիշատակարանից բխող տեղեկությունը Համասնոսի, որը Երբակացուին գնաց ուսանելու: Տյուքրիկոսի մոտ, նա 630-ական թվականների սկզբներից մինչև 650-ական թվականների սկիզբը վարդապետել էր մոտ 20 տարի, այլ խոսքով լրացուցիչ տեղեկությունները ևս հավաստում են, որ Անանիա Երբակացին մեկնել է մոտ 626 թ. և նա Տյուքրիկոսի մոտ ուսանելու է գնացել մոտ 25 տարեկան հասակում, երբ Տյուքրիկոսը չուրջ 20 տարեկան վարդապետ էր:

Երբակացու ինքնակենսագրությունը Հայտնի է դառնում, որ նա Տյուքրիկոսի մոտ սովորել է 8 տարի, որից հետո 660 թ. թվարանության դասադրքին է բերել Հայաստան և այս ամենը ոչ որևէ մեկի աշակցության, չնայած միայն իր անձնական ջանքերի օգնականությամբ սուրբ Գրքերը ևուստգործի աղոթքներից:

Իսկ վերջապես ցույց հետո շատերն են եկել Երբակացու մոտ սովորելու, որն անհավան շարունակվել է մինչև իր կյանքի վախճանը:

Հայկական սկզբնաղբյուրները միաբերան վկայում են, որ Անաստաս կաթողիկոսը (662-668 թթ.) պատվիրել է Անանիա վարդապետին զբի տոմարական մի ժողովում, որը անվանվել է Քենիկան և այն իրականացրել է հավանաբար 665 թվականին: Երբակացու Քենիկոսի մասն է կազմել նաև ժամանակագրությունը, որը և ավարտել է Հուստինիանոս II (685-695 թթ.) մահը տարցի և հայոց 134 թվականին Հայաստանի, Վրաստանի և Աղվանքի վրա խազարների հարձակման և հայոց, վրաց և ազգանից իշխանների սպանության նկարագրությամբ: Այստեղից էլ հետևում է, որ Երբակացին իր մահանացուն կենցիկ է կամ 687 թ. կամ մինչև 695 թվականը:

¹ Անանիա Շիրակացի, Աստուծազրույցում, երևան, 1979, էջ 27:

² Լույս տեղում:

³ Լույս տեղում, էջ 399:

¹ Անանիա Շիրակացի, Աստուծազրույցում, երևան, 1979, էջ 26:

² Լույս տեղում:

ԽՈՐՀՐԳՔԵՇՔԵՆԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅ ՄԻՋՆԵՂԱՐՈՒՄ

1. Աղայան

Հնուց ի վեր, խորհրդանշանը կյանքի է կոչվել ոչ թե որպես տեղեկատվություն, այլ, նախևառաջ, հոգևոր արժեքներ փոխանցելու համար: Այդ արժեքները վազնիջական ժամանակներում խորհրդանշանի պատկերներով ծածկագրեր էին, որոնք քղադրվում էին հասարակ մարդկանց: Կարողանալ «ընթերցել և վերծանել» խորհրդանշանը, նշանակում էր բացել այդ հասկացության «փակվածը», որ դարերի ընթացքում հարստացել է բազմաթիվ մարդկանց հիշողությանը, զգացումներով և կենսափորձով: Ըստ Գ. Մանասյանի՝ խորհրդանշանն իմաստավորվում է և զոյառուում խմբային տեսադաշտում՝ մեկ խմբի, մեկ սոսնձի, ազգի, պետության կամ ազնիվ ընդգրկված՝ Հանրության համար: Միևնույն խորհրդանշանը կարող է ունենալ բազմաթույն կիրառություն և կրել կամ էզոթերիկ (ծածուկ), կամ էլ էկզոթերիկ (հրապարակային) բնույթ: Անդրազանալով այս խընդրին՝ միջնադարի քրիստոնեական գեղագիտության խորհրդային գիտնական Երջ մեկը՝ Վ. Վ. Ռիչկովը, գրում է, որ խորհրդանշանային տրամաբանության համաձայն՝ աշխարհն ընկալվում է՝ որպես ճշուտ նկարչի ստեղծագործություն, իսկ մարդու կողմից արարված այն ամենը, ինչ առկա է այս աշխարհում, իր լինելիությանը կամ ծնունդով նմանվելով իր աստվածային արարչին, զլխավորաբար ներկայանում է՝ որպես քրիստոնեական գաղափարախոսների համար հատուկ իմացություն, որը գիտաբանաբար իր մեջ հիմք ունի Աստծուն, իսկ այդ գիտելիքը ձևեր բերելու համար անհրաժեշտ է գանձել գիտության քանակին, որը թաքցված է աստվածային և մարդկային ստեղծագործությունների մեջ¹: Խորհրդանշանի փիլիսոփայության կամ աստվածաբանության առանձնահատկություններն ու օրինակատեսությունները յուսարանելու համար անհրաժեշտ է մուտք գործել քրիստոնեական արվեստի հոյակն ասհարը, վեր Հանել նրա հարտարպետական մանրամասների խորհրդարանությունը, թափանցել միջնադարի գեղար-

¹ Գ. Մանասյան, Խորհրդանշանների հանրագիտարան, Երևան, 2007, էջ 10: Մանասյանը իր աշխատության մեջ գրում է, որ «Simbol» բառը հունարենից քարգծանարար նշանակում է նշան կամ երկու սկզբների միացում: Այսինպես պատկերացումներ համաձայն՝ երբ Խորհրդայնաբեր ուսուցիչները իր պան սկզբները մեծ մասամբ մեծ միավորով նշան, ապա նրան վերաբերվում է գոյարանական ծագում, այսինքն՝ սուցիալ նշանակություն:

² В. В. Бычков, Формирование основных принципов византийской эстетики, «Культура Византии IV-первая половина VII в.», М., 1984, с. 513.

գիտական մասնագետության մեջ, բացահայտել այն կայքը, որ առկա է արվեստի և դրա տեսական ակունքը Հանդիսացող Աստվածայնի, հայրաբանական գրողանության միջև: Բյուզանդական գեղագիտության ուղղությանը կատարված բացահայտումների օրինակով փորձենք արժևորել Հայ միջնադարի համարնայթ իրողությունները: Այդ իրողությունների նկար ընկալումն համար անհրաժեշտ է բացատրել որոշ եզրերի իմաստը, ինչը կօրինի վեր Հանել գեղագիտական երևույթների աստվածաբանական ափսոսանքները: Այդպիսին է «Ռկոնա» բառը, որը ծագում է Հուներեն eikon (օրբապատկեր) բառից: Քրիստոնեական արվեստի ձևավորման փուլում այս բառը բնութագրական էր կնիզեցական հաստատությունների և դրանցում առկա յուրաքանչյուր սրբազան իրի համար՝ լինելի դրանք կնիզեցական առևույժը, Հուշակոթնոցներ կամ որմնանկարությունը²: Համաձայն կնիզեցու ուսմունքի՝ սրբազան պատկերներ նկարելը Բանի մարդկացածամբ է հիմնավորվում, այդ իսկ պատճառով էլ անբաժանելի է քրիստոնեության վարպետությունը:

Ուսուցիչներ գտնում է, որ քրիստոնեական պատկերաբանության հիմքը Հեթանոսական կուլտուրը չեն, ինչպես Հանախ շատերը կարծում են՝, այլ հինկատարանային սեփմուլը և Քրիստոսի մարդկացումը, և նույն կերպ էլ, կնիզեցու հիմքում ընկած չէ Հեթանոսական աշխարհընկալումը, այլ հին Սարայիլը և նրա ժողովուրդը, որին Աստված ընտրեց իր Հայտնության համար³: Կնիզեցական պայնդաթյունը քրիստոնեական հաստատում է, որ սրբապատկեր գոյություն է ունեցել նաև Քրիստոսի երկրային քարոզչության ընթացքում, այն է՝ Քրիստոսի անձնապկերտ պատկերը: Այս մասին մեզ հանգամանակից կերպով ներկայացնում է Վրթանես Քերթազը իր «Յազգաստարանություն» երկում: Այսպես Վրթանես Քերթազը գրում է, որ Օսրոնեի Հայ-ասորական միացյալ թագավորության գահակալ Արգար V Թագավորի (մ. թ. ա. I դարի վերջ — մ. թ. I դարի կես) հովատարի մ ծառա Անանը կանգնեց Քրիստոսին դեմ Հանդիման, և Քրիստոս նրան ավից էր անձնապկերտ պատկերը⁴, և ապա Վրթանես Քերթազն ավելացնում է.

¹ Սյ մասին ավելի հանգամանակից տես Ю. Рыжов, Философия иконы в традиции Востока и Запада, М., 2001.

² Այդ կարծիքը հատկապես տարածված էր պակիկյան պատկերաբան, կնիզեցամոր գաղափարախոսության մեջ:

³ П. А. Успенский, Богословие иконы Православной Церкви, Париж, 1989, с. 12.

⁴ Սյ մասին Լիկոպայա Սյրնեց գրում է «Պատկերաաշտությունը, քվում է, [թե] արդեն տարածված էր, երբ սկիզբ առան սասանյաներն ու գրույցներ Քրիստոսի և Սարիան Սևակաճաճին անձնապկերտ պատկերների մասին: Ապա և Սյրնեց նշում է, որ Արգար քաղաքի ուղարկված կանոնի մասին գիտն VI դարի պատմագիր Եվազիտը: Տես և Ա. Սյրնեց, Պատկերների հստիղը, աշխատ., Խան, և Ներսիս, Գ. Գ. Գեղարանիցներ, Երևան, 2003, էջ 17, տես նաև մաս. 9, 10.

«Քանզի զպատկերացն օրինակ նախ Մովսես արար ի խորանին Հրամանուն Աստուծոյ»¹: Այս ժամանակաշրջանում ավելի կայուն զարգացավ պատկերազարդության կանոնն իր Հաստատուն նորմերով, որոնք վերաբերում էին սուրբգրային այտմեկ ընտրմանը, պատկերների Հեռ Հարսեր-բաղուցիթյանը, ներկերի ընտրությանը և այլն: Գատկերազարդության կանոնը զարգանում էր այն մասնակցությանը, որ տեսողական եղանակով Բրետստոսի և սրբակիցաց ահանյա կյանքի մանրամասները փոխանցեն Հավատացյալներին: Այս առումով տեղի են Հիշատակել Վրթմանն Քերթոզի Հեռեայլ խորհրդը. «Գրքերից միայն պահպնենք են լուսմ, իսկ նկարները աչքով են տեսնում, պահպնենք՝ լուսմ և սրտով՝ Հավատում»²: Սրբապատկերների կառուցվածքի Հիմքում, ինչպես նշում է Языкова-ն, բնկած է սուրբգրային այս կամ այն Հատվածը³, և ցանկացած սուրբ, որ առկա է սրբապատկերին, բնկվում է որպես խորհրդանշան: Հիմնական նշանները, որոնք բնկած են պատկերազարդական լեզվի Հիմքում՝ դույնը, լույսը, սրբի դեմքի արտաՀաստատությունը, ժամանակը և տարածությունն են, սակայն սրբապատկերներին նայելիս այս ամենն էական դեր են խաղում, քանի որ բնիՀանրապետ պատկերազարդական կանոնում կարևոր են այն սուրբգրային Հատվածները, որոնք բնկած են ավյալ սրբապատկերի Հիմքում: ԱյնուՀանդերձ, պետք է նշել, որ պատկերազարդության մեջ միևնույն խորհրդանշանը կարող է լինել երկար քննարկման նյութ իր բազմմաստությունն առումով: Սրբապատկերը զպոետիզացի է, այդ իսկ պատճառով նրա ընթերցումը պետք է լինի տեղական մասՀայտմը, ինչին օգնելուցից են զալին թե սիրբը, և թե բանկանությունը: Այս Հնդիմակը շատ Հեռաբերքի կերպով է ներկայացնում մտղոտ՝ սրբապատկեր մասՀայտման ճանապարհը, ըստ որի մասՀայտման ընթացակարգը Համեմատական է ավագի ժամացույցի ավարտին: Որքան որ անարատ է մասՀայտը մարդու միտքը, այնքան ավելին նա կարող է գտնել սրբապատկերում⁴:

Հայ միջնադարյան կերպարվեստի Հորինվածքային տոանձնահատկություններն օրինակարգելիս, ըստ Հ. Քոստյանի, կարևոր դեր է վերապահվել ինչպես սուրբգրային կոնտեռական և պարականոն գրքերին, այնպես էլ մեկնարանական գրականությանը, որոնք Հիմք են ծառայել Հորինվածքային շատ մեկերի Համար: Վերջիններս լայնորեն կիրառվել են մաս-

նադրարար ավետարանական պատկերաշարում: Հնդիմակը նշում է, որ Հեռաբերքանոնական պատկերաշարության կանոնակա Հորինվածքները, որոնք գալիս են քրիստոնեական դասական Հնագրքից և որորեն պահպանվում են բովանդակ միջնադարում, իրենց մեջ շատ Հաճախ պարունակում են այնպիսի մանրամասներ, որոնք բացակայում են բնիՀանուր կանոնում և պայմանավորված են թարգմանական որևէ երկի Հայացված սուրբապատկերականությամբ, որի ամենավառ օրինակն է Աստվածաշնչի Հայերեն թարգմանությունը⁵: Ս. Տեր-Ներսիսյանը իր կատարած Հեռազոտության արդյունքում պարզում է, որ դեռևս շատ վաղ ժամանակներում Հայկական եկեղեցիները զարգարված են եղել կրոնական թեմաներ պատկերող իճանկարներով և որմանկարներով, որոնցից ամենահայտնիներից այսօր շատ քիչ բան է մեզ Հասել, սակայն, այնուամենայնիվ, պահպանվածներն էլ Հին Հայաստանի նկարչական սովետի գոյության մասին վկայող կարևոր փաստեր են: Ս. Տեր-Ներսիսյանը, մասնավորապես Հիշատակելուցից է արմատացնում VII դարին պատկանող երկու եկեղեցիների Ավագ խորանների Հորինվածքները, որոնց Համար ներշնչման աղբյուր են Հանդիսացել եզգիկել և Ծալի մարգարեների տեսիլքները⁶:

Հնդհանրապետ քրիստոնեական պատկերազարդության մեջ ժամանցավոր է սուրբգրային կոնտեռատի անտեսումը, այնպես, ինչպես փոստազավոր է կնդգանի օրհանդիցի ազատվելը, քանի որ սրբապատկերում սիմվոլը և սուրբգրային ավյալ ենթատեքստի բառը շարկավազված են միմյանց Հեռ: Թուրքանշայուր նշանի իմաստարանական շարք կարող է ներառել մեկնությունները, նույնիսկ՝ միմյանց Հակառակ Հարթությունները: Այսպես, օրինակ, առյուծի պատկերը նոր կտակարանում կարող է մեկնարանվել սրպետ Քրիստոսի այլաբանական պատկերումը, Համաձայն Հովհաննու

¹ Ք. Քոստյան, Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Ա. քննադիմ, 1995, էջ 7:

² Ք. Քոստյան, նշված աշխատություն, էջ 6:

³ Ս. Տեր-Ներսիսյանը նշում է, որ Լճարտի փորրկի կենդցու Ավագ խորանի կոնցեռ գալիմ բազմաթիվս շուրք լա մի մեծ լուսավառակ, ող երկրված է սպիտակ, կանաչ, կապույտ և կարմիր երանգով: Ակարից պատկանել է Քրիստոսի գլխի և կոնքի մի մասը, մասամբ տեսնելի է մեջքի երանգ, ինչպես նաև արտի իճանկները և բավանքոք բաղնիկը արվագված զույգ ամկներ, քառապոլիսե տակ (տեսնառնող), որի բնուր ծաղկանք են այնքողի և այլն: Դասիկ և Ավագ խորանի կոնքերի մեքարված են եղել սուր եռնյակներ: Իսկ Ծալիկի կարողին կենդցու Ավագ խորանում կարելի է տեսնել Լճարտի կենդցու նշված անուրից ինչեցող մի մեքարի կենդցու, որտեղ շրջանակները ներկայացվում է զույգ երկող: Անդրին երեզգ արարված է սրբերի կանգնող ներկայացվող մեքարիկներով, բացառաբար կենդուրակներ, որտեղ իսկ է պատկերված: Արտաքեն երեզգ, որն ավելի ճեղ է քաղարից ինչեցող վարդաանալեռով: Ավելի ցածր՝ կիսաղբուրակի պատի վրա, երևում են կանգնած սրբեր: Մերկայիցնող ներկայացվող սրբերի կարծրեցող պատկանում են վաղ քրիստոնեական արվեստում տարածած արված արարվագություն սիմվոլների բնից: Տես իճանկը՝ Պայ արվեստը միջնադարում, Երևան, 1975, էջ 56:

¹ Վրթման Քերթոզ, Յաղագս պատկերամարտից, «Իճանկ», 1970, 2-1, էջ 89:
² Լուսն տերուն, էջ 95:
³ И. К. Языкова. Богословие Иконы, М., 1994, с. 54.
⁴ Там же, с. 126.

Հայտնության ե՛:5 Համարի՝ «Եւ մի յերկեցեանցն մեզ գեա, Մի՛ չար. ահա-տակի յաղթեաց Աւանն յազգէն Յուդայ յարմատոյն Դաւիթ՝ բանալ զգրքն եւ լուծանել զե.թն կնիքան նորա», և տառնայն՝ առյուծի կերպարանքը. «Արթուն լերուք, Հահեղեթ, իր ստեին ձեր Սասանայ իրբեւ աւիւծ գոչէ, շըջի եւ խնդրիցէ թէ զո՞ կ'անիցէ?» (Ա Պետրոս ե:5): Նոր Կտակարանում առյուծի պատկերումը կարող է խորհրդանշել նաև Մարկոս Ավետարանին, որի Ավետարանը պարունակում է Քրիստոսի Թագավորական պաշտոնի գերաբերչալ Հատուկ անկարի: Ուստի պատահական չէ, որ գրչա-զարդ ավետարաններում Մարկոսի ավետարանը սկսվում է առյուծի խորհրդապատկերով: «Առյուծ-Թագավոր» խորհրդարանու.թյունն իր գրեկորու-մը գտել է արդեն Հին Կտակարանում, ուր կարդում ենք. «Ապառախիք Թագաւորի նման են մանչելոյ առխուռ» (Առաքել ԺԹ:12):

Հուստինոս Վեան (Փիլիսոփա)՝ ողջ Աստվածաշունչը դիտարկում էր որպես այնպորիկ-խորհրդանշանային ձևերի Համակարգ՝ ստեղծված անտիկ Հեղինակների կողմից, որոնք «Հայտնում են իրենց խորք սիմվոլիկերի և ստանկերի տեսքով, որպեսզի ոչ բոլորը Հնչում.թյանը կարողանան Հասկանալ և ճանաչել ճշմարտութ.թյունը»¹: Խորհրդանշանի բույր Հնարավոր կողմերը նախանշվել են Փիլոն Ալեքսանդրացու.և վաղքրիստոնեական Հեղինակների կողմից և ապա իրենց զարգացումն ապրել Հույն Հեղինակների աստվածարանական մտառու.թյան մեջ:

Ընկելով Փիլոնի այլարանական մեկնողական եզրանակի վրա՝ Կղմեն Ալեքսանդրացին՝ քրիստոնեական առաջին Հեղինակներից մեկը, զարգաց-րել է մեկ այլ տեսութ.թյուն Ֆնդեցիկի մասին, որը Հատուկ է միջնադարյան գեղարվեստական մտառու.թյանը: Կղմենը Հետևողականորեն սկսեց աշխատել խորհրդանշանների տեսութ.թյան վրա՝ Հիմնավորելով գրանց նշա-նակութ.թյունը սուրբգրային քննչերիցով: Խորհրդանշանը նրա տեսութ.թյան մեջ ունի սրբազան-ճանաչողական միտում, որը յայտնորեն կիրառված է Աստվածաշունչում գլխավորաբար առակների տեսքով: Կղմեն Ալեքսանդ-րացու. կարծիքով՝ «առաքել զա մտքի այնպիսի արտահայտութ.թյուն է, որում չի անվանվում ինքը՝ երեսու.թյուր, բայց մարդ ձեռով ակնարկ է արվում ավելի խորը և ճշմարիտ իմաստով»²:

Աստվածաշնչի այլարանական մեկնարանման մեթոդը Փիլոնի և Կղ-մենի Հնարքով շարունակել է ավստիվ կերպով զարգացրել և քանց Հե-տևոր Ռուդեկեսը: Վերջինս Աստվածաշնչի մեջ տեսնում է իմաստային երեք շերտ. առաջինը՝ մակերեսային և բառացի շերտն է, որը Հատու է «մարմնական» ընկալմանը, երկրորդը՝ Հատու է ոգու. ընկալմանը, երրորդը՝ Հազար ընկալմանը: Այս մտնեցումով Ռուդեկեսը Հիմնում է դնում խորհր-դանշանի քրիստոնեական իմաստավորմանն ու աստվածարանութ.թյանը:

Գեղեցիկի և գեղեցիկութ.թյան վարդապետութ.թյան մեջ առանցքային սեղ է զբաղեցնում Լույսի կատեղորին. որը, ինչպես գրում է Բիլվոլը, մեկ քալլ առաջ մղեց բյուզանդական գեղարվեստ.թյան սահմանները: Լույսը, սակայն, իր Հերթին ունի ստանկերի նշանակութ.թյուն: Հին Հրեաների մաս լույսը միակ միջնորդն էր Աստու.և մարդու միջև, և սրանով է Հիմնավոր-վում Հրեականութ.թյան մեջ՝ լույսի առաջնային դերը գեղարվեստ.թյան և ճանաչողութ.թյան մեջ:

Ս. Գրիգոր Նազիզդապցին Համարում էր, որ լույսը միակ միջնորդն էր Աստված-մարդ Հաբարեութ.թյուններում, և քանի որ Թարքը լուսան վրա պայծառակերպութ.թյան մասնակ Քրիստոսոս լուսավորիցն, ապա լույսը Հանդիսանում է Աստվածութ.թյան տեսանելի ձևերից մեկը: Ս. Բարսեղ Կե-տարացին իր Հերթին գտնում է, որ մարդը, մասնավորաբար՝ քրիստոնե. ա-տիճանին Հանելով, պատկերացնում է ինչի իրեն աստվածային խորհրդ-ըստ.թյուններում՝ որպես անեղծ լույս: Կեղծ Դիոնիսիոսի՝ զաղափարնե-րում լույսը ծագու.ճանաչողական մի կատեղորին է: Նախեստալով նա լույսը շարկապում է «շնորհի» Հետ, որն ի Հայտ է գալիս որպես Աստու. կենարար գործերի Հատու.թյուններից մեկը³, իսկ XIV դարում Գրիգոր Պալաման, զարգացնելով Դիոնիսիոս Արևոպպացու. Հրչալ զաղափարնե-րը, Հանգել է այն եզրակացութ.թյան, որ Աստված անվանվում է լույս ոչ թե բնու.թյան, այլ՝ բնու էնեղորիսի, այսինքն՝ Հանդիսանում է որպես աստ-վածային էներգիա:

Կերպարվեստի աստվածարանութ.թյան մասին խոսելիս անհնար է անը-րազարձ չկատարել գույների խորհրդարանութ.թյանը, քանի որ գույնները

¹ Կեղծ Դիոնիսիոս կամ Դիոնիսիոս Արևոպպացին (I դար) եղել է Պոդու ասաքայի աշակերտը, ուսուցիչ է եղել Աթենքի Արտագաղտում (ժողովարանում)՝ լսելով ասաքայի քարոզչելը: Պոդու և Եսթլան է նրան ծնեցրելը և Աթենքի ասաքի նախկինը: Ըստ ավանդու.թյան՝ եղել է Մե. Գո-րու ասաքայի քարոզչութ.թյան քրիստոսոս դարձում, «երկրաստան վարդապետներից առաջինը Խիչապալովո Ռեթուս Աթենքում աշակերտը: Ըստ Դիոնիսիոս Արևոպպացի վարքի՝ եղել տարի եղել է Պոդու ասաքայի արժակու.թյունը, չղեկ և քարոզիչ է Ավետարանը և իր ծախկեստու.թյունը նկերը ճանաչողութ.թյանը: Տես՝ Ս. Գալարյան, Դիոնիսիոս Արևոպպացի, Բրիտանյա Դաստիարակ հանձնախ. Կ. 274-275:

² B. B. Бычков, Византийская эстетика, с. 95.

³ Պատիմոս Մեծը վաղերիստոնեական շրջանի մարտիրոս է հանդիսանում է Ելեղեցու հայտերի և քառագվեթերից մեկը, որն առաջին անգամ քրիստոնեական հավատալուստու.թյան միասնակու. իմաստակ վիկիստիպագրան և սկիզբ դրեց աստվածաբանական մեկնարանութ.թյան: Տես <http://ru.wikipedia.org/wiki/Устюг>, Փիլոսոփ.

B. B. Бычков, Формирование основных принципов ..., с. 517.

Там же, с. 518.

Հանդիսանում են էնոցրոնալ-էսթետիկ կարեւոր արտահայտչանք: Գույնե-
րը եկեղեցական արվեստում գրավեցնում են կարեւոր տեղերից մեկը՝ խոս-
քից Հնուտ: Հատկապես ուշադրում են Պ. Զլորենսկու գաղափարները գույ-
ների խորհրդարանություն մասին, «Կոնոստաս» աշխատության
մեջ գրում է սրբապատկերի մասին, փխրափայտյան և կարելի է ասել
եան, այլաբանական եզրանկով ներկայացնում է թև ինչին են ծառայում
սրբապատկերները, որտեղ նշում է, որ մարդու դիտանկությունը բարձրա-
նուն է մեկ այլ՝ Տոգեկոր նշարհ, ուր ի հայտ են գալիս խորհրդավոր և ոչ
իրական երևույթներ՝ եթև նկարիչը չի ապրել իր կողմից պատկերվածը,
այգա մենք՝ Հավատացյալներս չենք կարող ընկալել սրբապատկերը՝ մուր-
վիզով գծերի մեջ, քանի որ սրբապատկերի Հիբրուս ընկած պեղք է լինի
Տոգեկոր փորձը:

Սրբապատկերները նկարվում են ոչ ամեն տեսակի նյութերով: Պ. Զլո-
րենսկու Համոզմամբ, զժամբ է պատկերացնել, որ սրբապատկերները կարող
են նկարվել ինչով ասես, քանզի ամեն բան, որ կիրառվում է արվեստի բնա-
ստեպում, ընդհանրապես և եկեղեցական արվեստում մասնավորապես,
սիմվոլիկ է, և ամեն բան ունի իր Հատուկ նշանակությունը, որի միջոցով
նյութը Հարարեբովում է այս կամ այն գույնին և նրա Տոգեկոր ընկալմանը:
Գույնը նախեստապ արտահայտում են նկարչի աշխարհընկալումը:

Պետ է նշել, որ բյուզանդական ժառանգության Համակարգում արդեն
V-VI դարերում կար լիովին ձևավորված գունային Համակարգ: Հատկա-
նշական է, որ VI դարում գուեսային կանոնի Հիմք էին կազմում ծերանա-
դույնը, սպիտակը, դեղինը (սակեդույնը), կանաչը, կարեւոր նշանակություն
ունեին նաև երկնագույն և սև գույները¹: Ներսես Շնորհալուս Ավետա-
բանների խորանների սկիզբում² մեծ պայծառ գույներն առաջինն ան-
գամ Համարվում են գլխավոր գույնչուություններից: Այստեղ նշված Հիմ-
նական գույներն են կարմիրը, կանաչը, սևը և կապույտը, որոնցից բացի
Հելլանազմում է նաև ծիրանին³: Այս մեկնություն մեծ առանձին խորաննե-
րի գուեսաբար դիտարկելիս Հատուկ չի նշվում, թե դրանք քանի գույնից
են բաղկացած, սակայն նշվում են այն գույները, որոնք Հուզական և խորհր-
դանշական սիմվոլներ են:

Կեզմ Դիսոնիսիսը շատ Հատուկ է ներկայացնում գույների խորհրդա-
բանությունը: Արեւելյանքրիստոնեական որմնակարներում և սրբապատ-
կերներում գույները ներկայացնում են լուսային Համակարգը, բոլոր գույ-

ներն էլ լուսակիր են, իսկ խճանկարներում գույների փայլն ավելի է ուժե-
ղանում պայծառ ներկերի փայլից: Միբանադույնը միավորում էր ժամա-
նակավոր Հավերժի, երկնային՝ գիբերդրայինի Հնու: Իր մեջ միավորելով
երկու Հակադրություններ՝ ծիրանագույնը ձևաք է բերել Հակաօրինակյան
(իմա՝ անտիսոնիակյան) միախառնում և Հատուկ նշանակություն: Կեզմ
Դիսոնիսիսուր ժարգապետություն Համաձայն՝ կարմիր գույնը բյուզանդա-
նական և կրակի գույնն է: Այս գույնը նաև կյանքի սիմվոլն է և արյան
գույնն է, իսկ Աստվածաշնչում ևս Աստված ասում է, որ արյունը կյանք է,
ինչպես Տերն է ասում. «Բայց զմիս արեամբ շնչոյ մի՛ ուտուցէք» (Մտուկը
Թ:5), սպինքն՝ Տերն արգիւնց մարդուն կենսատու արյունն ուտել, քանի որ
արյունն իր մեջ կյանք է պարունակում: Սակայն ամենից առաջ, կարմիրը
մեր Տեր Հիսուս Բրիտոսի արյան գույնն է, և Հետևաբար՝ նրա մարդե-
զայան ճշմարտության և Համայն մարդկային ցեղի փրկության խորհր-
դանշանն է:

Կարմիրն քրիստոնեական մանրանկարչության մեջ Հաճախ Հակադր-
վում է սպիտակը: Սպիտակ գույնը Հիշատակված է Հովհաննես Աստվածա-
բանի Հայանություն գրքում. «Եւ ի վերայ աթոռոյն նստէր նման տեսնան
սկեց յասպաջ և սարգիտին: Եւ քահանայք շուրջ զաթոռոցն աթոռք
քան ևս շրքը, եւ ի վերայ աթոռոցն նստէին քան և չորք երեցույնք՝ զգե-
ցեալ Հանդերձ սպիտակս, եւ ի դուստ իւրեանց պատկս ոսկեղէնս»
(Հայտն. Գ: 3-5): Այս պարզ և Հասարակ գույնը խորհրդանշում է լուսա-
վորություն «ձերձագործությունը աստվածային լույսի Հնա», այլ կերպ ասա-
ծով՝ սպիտակը լույս է լույսից: Սպիտակ գույնի այսօրինակ խորհրդարա-
նությունը պատահական չէ, քանի որ Պայծառակերպության ժամանակ
Քրիստոսի Հագուստը ճերմակ է և լուսակիր. «Եւ այլակերպեցաւ առաջի
նոցա, եւ լուսավորեցան երեսք նորա իբրև զարեղակ, եւ Հանդերձ նորա
կեցն սպիտակ իբրև զլուսն» (Մատթ. Ժե:2): Եղիշին (Ն գար) ժամանակաբու-
լյան մեջ Պայծառակերպության լույսը ևս նույնացվում է աստվածություն
զրևեթմանը կամ զրևեթման կերպերից մեկին, որպեսզի առաջալինը
«ձերկ դիժաք կարացնին տեսունի զաստուածայնություն»: Այնուհետև Եղի-
շին նշարցնում է, որ եթև պայծառակերպության լույսը Աստուծ զրևեթ-
մաններից մեկն է, ապա Պայծառակերպության «տեղին ճշմարտ էր արքա-
յութիւն, քանզի լիով էր անդ միանական Երբորդութիւնն: Եւ վասն զի ոչ
է Աստուած ի տեսչոյ, երեսեան մարմնականացն իբրև զտեղաւոր, ի տեղ-
ոյն, ուր Աստուածն գուժարեցաւ, առանց պատկառելոյ անուանի արքա-

¹ П. А. Флоренский, Иконостаг, <http://www.vchi.net/florenskiy/ikonost.html>
² Պալմերի խրիղիպարսմունքը գլխավորաբար բաղված է Յ. Յ. Бычков-ի «Византийская эсте-
тика» աշխատությունից:
³ Տրտ. 4. Դազպայան, Սելիտիսիքը խրաճաց, Երևան, 1995, էջ 14:

¹ Սրբոյ Գործ մերոյ Եղիշին վարդապետի մասնագործիւնը, 46նոսին, 1859, էջ 229:

յուրին, քանզի այն իսկ է սրբայութիւն, ուր աստուածութիւնն երեւի՝: Դեռևս անտիկ շրջանում սպիտակ գույնն ընկալվել է իբրև ժաբորթյան խորհրդանշան: Այն արտահայտել է ձգտումը դեպի Հողերի Կողմնորոշումը, և այս ստուգաթյանը Հարազատ են մնացել նաև Հայ մանրանկարիչները: Սպիտակ գույնի բազմաբովանդակ մեկնությունը Հիմնավորված է նաև տեսողական և սինեսթեզիկ զուգորդումներով: Այդպես, սպիտակ ժամաշապիկը խորհրդանշում է Քրիստոսի մարմնի, զին է՝ ժաբամաբուր և անկերք մարմնի զգեստավորումը, որը և երևան է բերում Քրիստոսի Աստվածային փառքը՝ Պետք է նշել, որ թեև Հազվադեպ զննչբերում, սակայն օգտագործվել է նաև արծաթը, որն առավել մտաշնչի է ներկերի Հետ, քան սպիտակը, և ունի որս նմանություն սպիտակի Հետ՝ Որպես կանոն, սրբապատկերներում նորածին Հիսուսի մարմինը գտնուկերված է սպիտակ խանձարուրով փաթկալով:Ս: Սրբապատկերներում բազում սրբեր և սրբակյաց անձինք նույնպես պատկերված են սպիտակ Հանդերձանքով: Բացի այս անկեր՝ սպիտակը նաև Հավիթմական խաղաղություն գույնն է:

Սև գույնը, Հակասակ սպիտակ գույնին, ցունկացած երևույթի ազդարան է: Սև վախճանի և մահվան գույնն է ներկայացնում: Սրբապատկերներում Հանդիպող սև Հաղուստը վշտն և թախիծի խորհրդանշանն է: Պատկերաբանություն մեզ քարայրների խորքում դիպնեբեր գույնն է սևը և զտիւրի խորհրդանշանը, որը ևս ներկվում է սև գույնով: Այս զարագաբար այնքան խորն է, որ անգամ ցունկացած պատկեր նկարելու Համար, եթե ինչ-որ տեղ պետք է օգտագործվի սևը, զրա փոխարեն օգտագործվում է մուգ կաթուրյա գույնը: Սևի և սպիտակի Հակադրությունը, որպես մահվան և կյանքի խորհրդանշան, մտով արթապատկերների արվեստի մեջ աուր-զրային զրգանքների պատկերազբման բանաձևի տեսքով:

Կանաչ գույնը, ըստ Կեղծ Դիոնիսիոսի, խորհրդանշում է երիտասարդությունն ու ծագողունությունը: Սև տիպիկ երկրային գույն է, որը Հակազդվում է պատկերազրություն մեջ երկնային և «Թագավորական» գույնների՝ ծիրանագույնին, սուկզույնին և երկնազույնին: Լինելով խոտերի և տերևների գույնը՝ կանաչն ավելի մտն է նյութականին և Հարազատ՝ մար-

զուն իր ամենուրեքությունը չնորհչի: Կանաչը, սպիտակը և սուկզույնը գերխոսող գերզննչերք են եղել Կ. Պոլսի ու Սոֆիայի տաճարի պատերի զարդարող երբանաշակ ներկապանկերի և գունավոր մարմարոնեների վրա:

Դեղինը Դիոնիսիոս Արիտագացու կողմից ընկալվում էր որպես սուկի, իսկ սուկին՝ ինչպես սրբանման մի գույն՝ Վաղ ժամանակներից ի վեր՝ սուկու փայլը բացահայտարեն ընդունվում էր որպես «լուսավորություն», ինչպես կարծրացած արևի լույս: Արևը աստված և թագավոր է Հին մարդու Համար, և այսուհից էլ ծագում է սուկու խորհրդարանական նշանակությունը, ուստի զարմանալի է, որ սուկու ամենավեճ և ամենարարժեք նշանակությունը նրա՝ լուսի սիմվոլի խորհրդարանության մեջ է: Սակայն բնությունից տրված սուկու փայլը Հակասում է ներկերին, քանի որ վերինները կարծեք խամքում են սուկու բնական փայլից, և սա է պատճառը, որ գեղանկարչության մեջ չի օգտագործվում սուկին՝:

Պատկերազրական արվեստում սուկին, առաջին Հերթին, մոզարիկաներում և սրբապատկերներում առանցքային նշանակություն ունեն, Հակասպես Ֆոնի սիմվոլիկ և զեղարկեստական նշանակության տեսանկյունից դիտելով:

Արվեստի բնագավառում, վերք թվարկված բոլոր գույները բազմաբովանդակ ու բազմանշանակ են: Գույները միաձուլվում են մանրանկարների և խճանկարների բարդ կառուցվածքում: Նրանց նշանակությունն, աննշան, մշակույթի բնագավառում շատ մեծ է, քանի որ «գեղեցիկի» մասին վարչապատկերությունը զարմալ Հայաստանական դրուկականության անբաժանելի բաղադրիչներից մեկը: Լինելով անտիկ շրջանից ստացված ժառանգություն՝ խորհրդանշանը ձևոր բերեք կարևոր նշանակություն քրիստոնեական գեղագիտության շրջանակներում, ինչն էլ զարկ տվեց պատկերազրական կանոնի զարգացմանը:

Բացի կերպարվեստի, լուսի և գույնի բազմաբարդ նշանակալությունից Հայ միջնադարյան գեղագիտության մեջ իր արմանի տեղն է զբաղեցնում ճարտարապետական խորհրդանշանի աստվածաբանությունը: Միջնադարյան մտքի այս բնագավառում վերաբերյալ ուշագրավ տեղեկություններ են պարունակում միջնադարի կենդանարանական Հուշարձանները: Այդպիսիք են Հովհան Մալբաղեանցու «Վեկուձուրեւը կաթողիկէ կենդեղեցւոյ» և Հովհան Օձնեցու՝ կենդեղուն նվիրված ճառերը, ինչպես նաև՝ Ստեփանոս Սյունեցու «Ժամակարգության մեկնությունը»:

¹ Լույս տեղում, էջ 215.

² В. В. Бычков, Византийская эстетика, с. 104.

³ П. А. Флоренский. Иконостас, Гимн тьмолет.

⁴ Գ. Յուսուբեզ գրում է, որ ՍուրբՕրենյան և Խաչելոյայան պատկերազրության մեջ կան որոշ մանրամասներ, որոնց ներկայությունը հիմնական կարծրով պատճառարանվում է (արտաստվածաշնչական) մասնագետական ակունքներով: Դրա վառ օրինակներից է օրինակ, ՍուրբՕրենյան պատկերում ճորածին մանկան խանձարով տակ շատ համաձայն ներկայագրող կնոջ գույնը, որը «եսակ գույն» է, իսկ խաչելոյայան դրվագներում խաչի տակ պատկերվում է տղամարդու գույն կամ գունգ՝ «այնպես զղբարար: Տե՛ս Գ. Յուսուբեզ, Դրվագներ...», էջ 12.

¹ В. В. Бычков, Византийская эстетика, с. 106.

² П. А. Флоренский. Иконостас, Гимн тьмолет.

Հայ վաղ միջնադարյան խորհրդանշանի աստվածաբանության և դեզազդեցական մտքի վերաբերյալ Հնուտաբրեքի տեղեկությունները կան պահպանված Հովհան Մայրավանեցու Հելյայ աշխատության մեջ¹: Հովհան Մայրավանեցու աշխատության ամբողջական վերնագիրն է «Վերլուծութիւնք կաթողիկէ եկեղեցւոյ եւ որ ի նմա յօրինել կարգաց»: Այն նվիրված է Հայ եկեղեցու մասին, նվիրակցության, եկեղեցական կահկարասուն և ճարտարապետական մանրամասներին խորհրդարանական նշանակության բնույթով: Հովհան Մայրավանեցին իր այս շարադրանքում բազմաթիվ վկայախոչումներ է կատարում Սուրբ Գրքերը, մասնավորապես Պողոս առաքյալի առ Եբրայեցիս թղթից, որոնք նպատակ են Հնուտապնդում ընդգծելու եկեղեցու Հնդինալուծությունը: «Եւ բանից դուրի խոսիցս՝ այնպիսի ունեմք քահանայապետ, որ ետառ ընդ աշխի՜ Միմտեթան արձանյս յերկնայն, Սերբութեանցն պատանեմ: Եւ խորանին ճշմարտութեան զոր Տերն կանգնեաց եւ ոչ մարդ: Զի ամենայն քահանայապետ վասն մատուցանելոյ զգոհս եւ զպատարագս կայ: ուստի Հարկ է եւ նմա ունել ինչ զոր մատուցանեցէ: Զի եթէ էր յերկրի, թերեւ չէր իսկ քահանայ: զի գլխին որ մատուցանէրն ըստ օրինացն պատարագ: Որք առական եւ օրինական պաշտէին երկնատարացն, որպէս եւ Հրամայեաց: Մովսիսի, յորմամ գործիկոյ էր զվրան ժամուն, Տեաչիք, սակ, արասցես զամենայն ըստ օրինակին որ ցուցաւ քեզ ի յերկնս» (Թբ. Լ:1-6):

Հովհան Մայրավանեցին գրում է, որ եկեղեցին նմանակ է երկնքի և ոչ մի ընդհանրություն չունի երկրի և երկրայինի Հնու: Նա կոչ է անում Հրամարդիկ ձևազորք արքայություններից: Բրիտանոս Հաստատեց եկեղեցու խորունկ՝ անձնակերպ՝ ոչ մարդկանց կողմից ստեղծված: Տերն իր արքայն Հաստատեց Սուրբ եկեղեցին՝ մեզ Զարկանեցան փրկություն պարգևելով²: Այս փրկությունը երկնքի և երկրից բխող շարժանքների գեոլոգի: Հինկտա-

կարանային մարգարեները, Հատկապես Նուային, բարոյականի պարզ և Հրոտայ և նկարագրում Մեսիայի շարժարանքները, քաղցից Հնուտ Փառավորյալ Փրկիչ Հաստատեց եկեղեցու: Խորհուրդները: Եկեղեցու խորհրդի մասին խորհրդածելիս, Հնդինալուծ Ստավանդանյային տեքստերի վրա, կարելի է Համարակարգել Հաստատել երկու իրական փաստեր: Եկեղեցու խորհուրդը, ինչպես էր որ զմար լինի պատկերացնել, Հավերժ գոյություն է ունեցել, սակայն այդ մասին Հինկտապարանային մարգարեների Հայտնի չի եղել: Այս լուսավոր խորհուրդը մարդկությանը Հայտնից միայն Առաքյալների միջոցով՝ նոր Կտակարանում: Այս մասին ուղղակի կերպով վկայում է Պողոս առաքյալը: «Եւ արդ ուրախ եմ ի շարժարանս իմ վասն ձեր, եւ յունե զպակասությունս նեղութեանքս Բրիտանոսի ի մարմնի իմում վաստ մարմնոյ նորս, որ է եկեղեցի: Որոյ եղ է եւ Պաւղոս պաշտօնեցի ըստ անտեսութեանն Առաւոժոյ, որ տուեալ է ինձ ի մեզ կատարել զրանն Առաւոժոյ, զխորհուրդն որ ծածկեալ էր ի յաւիտանց եւ յազգաց, որ այժմ յայտնեանս սերբեցի իւրոց» (Կողոս. 1:24-27): Հովհան Մայրավանեցու Համոզմամբ՝ եկեղեցին ոչ թե «ճշմարտության ստեղծական օրինակն է», այլ իսկական «սերբարանն ու քնակարանն Առաւոժոյ»: Եկեղեցին Հարան է Բրիտանոսի, կթե՛ «Փեսայ Բրիտանոս է, ըստ իւրում անտեսութեանն, եւ Հարան է եկեղեցին: Սոյնպես եւ երկինք կոչին եւ երկինք երկինք, եւ երկնային առաջատու, եւ Հարանաուն, եւ վերին երեսուրդով³:

Ըստ բրիտանոսեական վարդապետության զգայական աշխարհն իր տեղը զիջում է տրանսցենդենտալի՝ վերերկրայինին, որն, ինչպես նշում է Լ. Ապարյանը, իր մեջ ունենալով պատոճյան օրիկտիկ իդեալիզմի շատ առաքել, փաստորեն Հանդիսանում վաղ միջնադարի զուգահեռական, իմաստաբանական բնույթումների Հիմքը: Պատանյան օրիկտիկ իդեալիզմը III-IV դարերում զարգացրել են այնքանազրյան նեոպլատոնիկները, որոնք եկեղեցին փոխ է ստել որու կոնցեպտիան ու վերանվել բրիտանոսեական միտոլոգիզմի ու սպիրիտուալիզմի: Բրիտանոսեական զուգահեռական բնկտուճների Համաձայն «ողիկ» Հանդիտանում է Հիմնական գործած արվեստի՝ նրա որպես ճանաչողական և իմացարանական կոտեգորիայի բնույթը որուկու Համար⁴:

Եկեղեցին դրսեայն արտապատկերն է, իսկ պատկերաբանողակները բացառյալում են փրկության զազախարը, որն իրականացվել է Լոզոսի

¹ Դովհան վարդապետ Մայրավանեցին VII դարի հայ եկեղեցական մատենագրության նշանավոր ներկայացուցիչն է: Նրա կենսագրության մասին տեղեկություններ են պահպանվել X դարի Շարադրք պատմիկ Ստեփանոս Սարղիսի «Պատմութեան» մեջ: Դովհան Մայրավանեցու մասին տեղեկություններ կան նաև պատմիկներ Դովհանես Դրասխանավորտոցի, Սամուել Անեցու, «Արքայան Արևելացու, Ատեփանոս Օրբելյանի և մատենագրական մի շարք այլ աղբյուրներում: Տես Զ. Թյության, Դովանեցու..., էջ 71-72:

² Զ. Թյության, Դովանեցու..., էջ 45:

³ Խորանային խորհուրդի մասին Պ. Ա. Չարնեցկու «Ի Կոնստանդնուպոլսոս աշխատության մեջ կա խորանային լուսավորություն, համաձայն որի՝ խորանը տեսանելի և անտեսանելի աշխարհների, այն է՝ երկնային և երկնային եկեղեցիների միջև կապող օղակն է հանդիսանում: Այս մասին ավելի հանգրվանակց տես Պ. Ա. Փլոբենսկու, Иконостас, http://www.vevni.ru/florensky/ikonost.html

⁴ Տես Լուրյայն Եսա. Օճվական (Պոլյարյան), Դովհան Մայրավանեցու «Երկրորդության կարողին Եկեղեցու...», «Սիմոն, 1967, № 1-2, էջ 71: «Սիմոն անաղորտն իդուարարակալ այս քանդակի ինքնուկալում Պ. Ա. Չարնեցյանը մատենագրարանում № 1գ պատրաստված՝ ճաղընթիւտն պատկերմանում մի օրինակի վրա (էջ 17ք-18ա):

¹ Այս մասին հանգամանակցի տես Պ. Желниоков, Тайна Церкви, Ижевск, 2006.

² Զ. Թյության, Նշվ. աշխ., էջ 47:

³ Դովհան Մայրավանեցի, «Երկրորդություն...», «Սիմոն», էջ 71:

⁴ Լ. Ապարյան, «Աղ ժյոնդարյայան հայկական քանդակը, Երևան, 1975, էջ 33:

մարդկեղացման միջոցով և քրիստոնեական աշխարհի Հիմնադրամամը՝ Եկեղեցական ճարտարապետության աստվածաբանության մասին Հատկապես շահեկան են Հովհան Օձնեցու՝ խորհրդանշանի մասին կեկեղեցարանական գաղափարները, և ինչպես գրում է է. Բյուսյանը, այդ վերլուծությունները լույս են սփռում ճարտարապետական խորհրդանշանի առանձին կողմերի վրա: Օձնեցին մեկնաբանում է կեկեղեցական Հիմնարկերի արարողությունից մինչև խաչի օձնում, ինչպես նաև գույների աստվածաբանությունը: Օձնեցին, մեկնաբանելով Մարտոշ ընթացածայանի «Եւ առաքեալ քարին երկրտասան անապ» բառերը, Համեմատական է տանում Հին և Նոր կառավարանների ամենահիշարժան իրադարձությունների միջև, որոնց շարքին կարելի է դասել Հրեա ժողովրդի՝ Հորդանան անցնելու զբոսը (Յեսու, Լուս է Գ և Դ գույները), երբ Տերը Հրամայեց Հրեա ժողովրդի ամեն ցեղից տասներկու մարդ ընտրել և տասներկու քարեր կանգնեցնել: Այդ եռյակ կերպով էլ Նոր Կտակարանում Հիսուս ընտրեց Տասներկուսին՝ կեկեղեցու սուրբ Ավագանուս իրականացնելու: Միևնույն ժամանակ արարողությունը, այսինքն՝ Օձնեցին տասներկու Հիմնաքարերի Հիմնաքարերի անաբանեցնում է Իսրայելի տասներկու ցեղերի ներկայացուցիչներին և տասներկու Հիմնաքարերին, ապա՝ Տասներկու առաքյալներին: Այս զբոսըները Հանդիսանում են կեկեղեցու տասներկու Հիմնաքարերի նախատիպը: Եկեղեցու տասներկու Հիմնաքարերի խորհրդարանական մեկնությունն առաջ տանելով՝ Օձնեցին գրում է. «Եկարագրին նորս զերկրտասան առաքեալսն, զորոց լուսաց Տերն զտանս ի վերնատանն եւ ապա զինեաւ անապականս զմայլեցոյց ի յիշատակ ջրոյն եւ արեանն, զոր բոլորեց ի կողքից Իւրոց: Իսկ յետ յարութեանն ասաց նոցա մկրտիլ ի Հուսր եւ ի Հովհան Սուրբ եւ զմկրտիլ զՀիսուսոս յառեւ Սրբոյ Երրորդութեանն խորհրդական ջրով Աւագանուսին»¹: Հովհան Օձնեցին Հատկա գատորոշում է խորհրդանշանի բազմիմաստությունը. խորհրդանշանի առաջին մակարդակը, ըստ երան, կեկեղեցի-մարդ զուգահեռն է: Դրա բացատրությունն այն է, որ ինչպես մարդը զարժավ Լոզոս Մարդացոյ Աստուծո՞ւմանակովոր կացարանը, այնպես էլ կեկեղեցին է մարդու կենսագործող և սրբացնող կացարանը:

Օձնեցին խոսում է նաև առնարի դուների խորհրդական նշանակություն մասին: Ինչպես նախորդ դեպքերում, այստեղ ևս խորհրդանշանի մեկնաբանությունը կատարվում է Հին և Նոր Կտակարանների շաղկապում: առնարի դուներն ու սեղանները Մարիամ Աստվածամային խորհրդա-

պատկերն են, որովհետև Հիսուս Քրիստոս Աստվածամար միջոցով է մեր մեկ ձուլաք զործում, նույն կերպ էլ տանքի դեմերով է մտնում և զուսր գալիս քահանայապետը, որը կապող զաղվի է Աստված-մարդ անապարհին: ճարտարապետական խորհրդանշանի ուսումնասիրման Համար նույնքան ուշադրով է Հետևյալ Հատվածը. «Սերբրյադի կեկեղեցի եւ նոյնան տապանին զի որպէս յերես որոշմունս Հրամայեցաւ կազմուս տապանին ներքնատուն և միջատուն և վերձեղմունս, նոյնպէս և կեկեղեցի երես ունի յարկաց պարաստութիւնս»՝ զարտաքին զախթ եւ զտանարն եւ զբրտութեան խորան: Անդ ըստճուՅոյ կեկեղեցիքն մտնուլ ապրեցան ի ջրհեղեղին պատուհասից, եւ աստ բազմութիւց Հուստացեղոց ի շէնս Հեղձոց մեղացն ծովէ, վերաբերող առաքելութեամբ աս երկինս թուուցեալ, սարգեցան ի սահմանադր Հեղձմանն»: Օձնեցին կեկեղեցին Համարում է Նոյյան տապանի խորհրդապատկերը, որի պարզապիս Հատուկ գատորոշվում են տապանի երեք մասերը: Նա տապանի ներքնատունը նմանեցնում է կեկեղեցու արտաքին զովթին, միջնատունը՝ կեկեղեցուն, իսկ վերձեղմունսները՝ սրբության խորանին: Այսպիսով, Հովհան Օձնեցու և Հայ միջնադարյան այլ Հեղինակների գրչի շնորհիվ ճարտարապետական կառույցը զարդարում է զուստ քարեղեն կառույց լինելուց, և ինչպես Ա. Աղաձյանն է գրում, այն ներկայանում է իբրև աստվածաբանական աշխատությունը, որի առանձին Հատվածներ խորհրդանշում են ճարտարապետական այս կամ այն լուծումը²:

Հայ միջնադարյան խորհրդանշանի աստվածաբանության Հետազոտման Համար խիստ ուշադրով են Ստեփանոս Սյունեցու «Ժամանակագրության մեկնությունը», «Ի խորհուրդ կեկեղեցոյս», «Սերբուրդ եւ կարգաւորութիւն կեկեղեցոյ» երկերը: Սրանց մեջ բնորոշելով կեկեղեցու գերն ու արժեքը՝ Սյունեցին այն նմանեցնում է նախ: Սրա պետք Հայր Աստված է, նավաբար՝ Որդին, նավահանգիստը՝ Ա. Հովհան, առաջատար՝ խաչը, թիակները՝ առաքյալները, խաչերսը՝ Տարութեան Համարը, պարանոցները՝ Հին և Նոր Կտակարանները, նավի բեռները՝ մարդկանց Հոգիները, ծովն այս աշխարհն է, ալիքները՝ սասանայի զալիքը, փոթբիթիլը՝ օտար Հեղձմանները: Կեկեղեցու ճարտարապետական որոշ մանրամասներ եւ ենթարկվում են խորհրդարանական մտածողության արժանաբանությանը: Այսպես, զուստ խորհրդանշում է Քրիստոսին, որի միջոցով միայն կարելի է ձուլաք զործել կեկեղեցի: Դասն երկու փեղիկներ մատնացոյց են անում երկու իրողություն՝ մարդացած Աստուծո՞ւմ և աստվածացած մարդու փոխիմահճուսումով

¹ Ա. Տեր-Ներսիսյան, Եզվ. աշխ., էջ 89:

² Տես Ք. Զ. Բյուսյան, Խորհրդանշանը Յովհան Օձնեցու մտնեցողութեան մեջ. հորինակի՝ «Գրվածքն այլ միջնադարյան արվեստի ատվածաբանութեան» աշխատություն, էջ 140:

¹ Ք. Զ. Բյուսյան, Եզվ. աշխ., էջ 142:

² А. АДАМИН, Эстетические воззрения средневековой Армении, Ер., 1955, с. 186.

գոյացած ազամորդու կատարելությունը: Մա կազված է ազամորդու աստվածացումն իրազործող եկեղեցու խորհրդի հետ, ինչը ոչ այլ բան է, քան Քրիստոսի հարատևորեն շարունակվող մարդկույթությունը: Նույնքան հետաքրքիր է մկրտության ավագանի խորհրդարանությունը: այն ցույց է տալիս երեք կարգի իրողություն՝ Հայրական շնորհ, Մայր եկեղեցու արգանդ, Կարմիր ծով: Վերջին երկուսը պայմանավորված են առաջինով, քանզի շնորհով է արդյունավորվում թե եկեղեցու արգանդի մեջ վերստին ծնվողը, և թե Կարմիր ծովը, որը նախօրինակն է մկրտության: Եկեղեցու Հիմքի տասներկու քարերը խորհրդանշում են տասներկու առաքյալներին, որոնք Հիմքը դարձան եկեղեցու:

Այսպիսով պարզ է դառնում, որ Հայ եկեղեցական մասնագրություն մեջ եկեղեցին, որպես ճարտարապետական կոթող, ներկայացվում է այլաբանորեն՝ որպես մարդկության սրբազորման օջախ և որի Հիմքը գտնում ենք թե՛ Ղին և թե՛ Նոր Կտակարաններում: Եկեղեցին Հարսն է Քրիստոսի (Եբր. 5), եկեղեցու դուռին է Քրիստոս:

Ուսումնասիրելով եկեղեցական խորհրդանշանի աստվածաբանությունը՝ մեզ ննարակություն է ընձեռվում ամբողջական պատկերացում կազմել Հայ միջնադարյան Հոգևոր արվեստի վերաբերյալ, որում արտացոլված են Հայ միջնադարյան մտածողության կրոնափիլիսոփայական և գեղարվեստական գաղափարներն՝ իմաստային ողջ խորությունը:

ԿՐՈՆՆԵՐԻ ՊԼՏՈՒԹՅՈՒՆ



ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԻԱԿԱՆ ՀԵԿԱՔՂՈՒՆԵՐԱԿԱՆ ԲՐԻՍՏՈՍԱԲԸ-ՆՈՒԹՅԱՆ ՀՄՔԵՐԸ

Ա. Գ. ԲԱԼԵՇՅԱՆ

Յնձ եկեղեցական Հարաբերությունների Համար ճակատադրական նշանություն ունեցող քրիստոսաբանական վիճարանությունների Հիմնական իրադարձությունները ծագվել են V-VIII դարերում, այդ Հիմնադարձերն այսօր էլ շարունակում են մեզ եկեղեցագիտության և աստվածաբանական մտքի կեղծահետում: Փաստ է, որ խնդրը առարկա Հիմնադարձի ձևավորումը կազմած է III-IV դարերի աստվածաբանական-գոգմատիկական վիճարանությունների Հեռ և Հանդիսանում է դրանց օրինաչափ արդյունքը:

Աստվածաբանական վիճարանությունների Համակարգում քրիստոսաբանական Հիմնադարձերն ուրույն և ամբողջական տեսքով Հանդես են եկել արիստական Հերձվածող երրորդարանության դեմ մղվող պայքարի շրջանում IV դարի 60-70-ական թվականներին, որով էլ գործնականում իր ավարտին է Հասել դեռևս III դարում սկզբնավորված «Theatropos»-ի աստվածաբանական քննարկումների փուլը: Ընդ որում, քրիստոսաբանական վիճարանությունների ծավալման շրջանում առանցքային են Համարվել Բան-մարմին աստվածաբանական քննարկումները, ավելի ստույգ՝ Յրիտոսի մարդեղացման (անձնավորման) վարդապետությունը, այն թե Հիսուս Քրիստոսի անձում անդրանցական Աստված Բանն ինչպես է միավորվել մարդկային վերջավոր մարմնի Հետ:

Քրիստոսաբանական վիճարանությունների սկզբնավորումը կազմած է Ապոլինար Լաոդիկեցի կրտսերի անվան Հեռ, որին Ա. Հառեսկը Համարում է Ա. Երրորդության ուղղադավան ուսմունքի Հիմնադիրը և առաջին Համակարգողը», ուսմունք, որը տեսարանի Համոզմամբ Հաղթանակել է քրիստոնեական Արևելքում: Սակայն միանգամայն այլ է Հարցը, երբ խոսքը Ապոլինարի քրիստոսաբանական ուսմունքի մասին է: Մինչև Ապոլինարի կողմից քրիստոսաբանական Հայեցակարգի Հրապարակումը այդ Հարցում քրիստոնեական աշխարհը դեռևս որոնումների մեջ էր: Գոգմաների պատմության քաջատեղյակ մասնագետ Ա. Հառեսկը գտնում է, որ IV դարավերջին այդ ոլորտում բնդՀանրական էր միայն այն մտայնումը, որ Քրիստոսի մարդեղացումը որպես կանոն քննարկվել է բացառապես նրա անձում աստվածային և մարդկային միավորման մեխանիզմները

¹ S. u. Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas. Tuebingen, 1894. S. 285, 312.

ըմբռնելու միտումով: Ինչ վերաբերում է Հրատս Քրիստոսի երկու բնորոշմանը միավորմանը, ապա տեսարանի Համաձայն մինչև IV դարի 70-ական թվականները նման Հարց ենթդեցում էլ բարձրացվել էր: քանի որ այն ենթադրում էր ոչ միայն աստվածային, այլև մարդկային բնության մասին որոշակի ուսմունքի ապացույթ: «Քրիստոսի աստվածության մասին Հարցը, - գրում է Ա. Հառանակը,- միայն մարդկայինաստական փուլ էր նրանում աստվածային և մարդկայինի միավորումը լուսաբանելու Համար: Այդ Հիմնադրացի շուրջ էլ կենտրոնացավ որդի դոգմատիկան»: Եվ ամենևին էլ դատահական չէր, որ ժամանակի աստվածաբանական միջոց դեռևս պետք է պատասխան տար այն Հարցին, թե աստվածամարդկային միասնական բնությանը կամ աստվածային բնության ինչպես է մարդկայնում, առավել եւ, որ տիրապետող էին այն պակասընդունող, թե Աստված «... բնավում է մարդու մեջ, ավելի սուույ՜: մարդկային մարմին է առնում, ինչպես Հազարսա ... և նույնքան էլ խառնակ էին առանձին Հարցերի պատասխանները»:

Փաստական ելույթ են վառվում է, որ բրիտանական Հարցերի Համայնքի բնորոշումը ինքան էլ արեոսականության կողմից: Հակաբրորդարանական այդ Հերձվածի Համառաքյին Հիմնադրույթներից մեկն այն էր, որ «կիսաստվածային Լոգոսի» կամ «որդեղի Աստված» Հրատս Քրիստոսի մարդկային բնությանը «ստեղծական մարմին» է, որի դերերից էլ երանք կտրականապես մերժել են «երկու Որդու» կամ «Քրիստոսի երկու բնության» ուսմունքը: Ուղղադավանության արմատապես Հակադիր այդ թյուր վարդապետության դեմ անհաշտ պայքար մղող ինիկական աստվածաբանները շարքում աչքի է ընկել Լաոդիզիեի եպիսկոպոս Ակադիմիոսը կրասրը: «Արեոսականության և կիսաստվածականության անհաշտ թշնամի Ակադիմիոսը ... - այդ կապակցությամբ գրում է Ա. Հառանակը - իր աչքն աստվածաբանական խնդիր է դրել 1) արտահայտել աստվածամարդ Քրիստոսի անձին միասնականության և 2) դրան գրականից Քրիստոսի երակված մարդկության ուսմունքը»: Այդ գործընթացում էլ Համադրության սկզբի պաշտպան Ակադիմիոսը առաջադրել է աստվածաբանական ուսմունք, որը Հանդիսացել է բրիտանական ասպին ամփոփ բայց Հերձվածոգ Համակարգը:

Երբորդարանական Հարցերում Ակադիմիոսը եղել է ուղղադավանութային նախնականգիր գաղափար և պնդել է, որ Ա. Երրորդային աստվածային մեկ էություն է, իսկ Որդի Աստված համապատասխան է Հայր Աստծուն: Ուղղադավան երբորդարանության դրբերից նա Հռչակել է նաև Հայր, Որդի և Ա. Հոգի Աստծու բնորոշական նյութությունը՝ իսկ բրիտանական Հարցերում նա առանցքային է Համարել Աստված Բանի անձնավորման Հիմնադրացը: Լինելով ժամանակի անձնագրադասյան աստվածաբաններից մեկը՝ Ակադիմիոսը բայդ դիտացել է, որ անձնավորման վարդապետությունը բրիտանականության Համառաքյին Հիմնադրար այն սկզբունքներից է, որի ուղղադավան բնրանումը Հանդիսանում է փրկագործական վարդապետության նյութաբացի մեկնարանություն Հիբը: Այդ պատճառով էլ Հիբնահարցի աստվածաբանական Հիմնավորման չըբնականներում նա եղակե-

րանի առաջին աստվածաբանը՝ Բարսեղ Կեսարացու և Պրիոր Լազիսապետուն համահավասար» (տե՛ս Сокращение церковной истории Филология (сделана на Патриархом Фотием), СПб., 1854 4 Дополнения к истории, с. 429-430), իսկ Աղաղթյան պատմիչը նրան համարում է «Ա. Երրորդային Չայր, Որդի Ա. և Չոգի Աստծու առաջին Աղաղթյաններից մեկը» (Созомен Эрмий Саламинский. Церковная история. СПб., 1851, кн. VI, гл. 22, с. 419-420): Ըստ Ա. Գառնի Ակադիմիոսը «... քաղաքական գործընկեր է եղել, որպեսզի շնորհ Քրիստոսի կատարյալ մարդկության մասին, բայց քաղաքական ընդունել է, որ Քրիստոսը կատարյալ մարդ է: Նարմանի է արժանի քարեաշտության և ճշարտության հանդեմ այդ մեծ նախադրող սերը, որը համարվում է լինելով ընտրություն կատարել հավատք չափերի և ավանդության հավանությունների միջև՝ առանց ստանալով նախապատվություն և տալիս հավանություն» (Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, S. 318): Մաղիկոսյանական մասնավորապես մեզան ընդունում է, որ Ակադիմիոսը ուսմունքի քննող էր «ավանդույթական սաշնունգի պարզություն», որ «Ակադիմիոսը հերքելիս է ոչ թե փրկությունը, ոչ թե յարդարանք և ոչ թե ընդհանրապես ցարսերի հայրավորման սեմանտիկը, այլ՝ իրականացրել էր նրան չէր քաղանակ և ոչինչ չէր ձուլում, քաղաքային Աստվածամարդու մասին ուսմունքի քաղաքական, նա իրական մասնում էր, որ մեծմեծ Քրիստոսի մեծ մարդկային մտքի ակադիմիոսը, Լաոդեոս ընդունելով այն Աստվածային քննությունը՝ հավասարում է մեզան Ա. Պրիոր և Ավանդությունների ուսմունքին: Դրա համար էր րապանները մարդը են, և երբ նրա տեսությունը դիտարկել նախադրություն տեսանյունքի, ապա նրա ավելորդումը կարող է պատճառների ավանդակը տրամադրել ի ձուլում իրեն (Спасский А. А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лавдийского, с. 82, с. 28):

Աղաղթյանները վայում են, որ Ակադիմիոսը եղել է առաջին Աստվածաբանը, որը ընկերիստ Կեսարացու շատ առաջ իրականացրել էր սինդոն և նեկ Աստված սնկրուրացու վերանված արքայականության (տե՛ս Свт. Василий Великий, Письмо Осуденту, Соч., Т. VII, м. 24), և Hieronimus. De viris illustribus / Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Latina (PL, T. II, Paris, Ex Typis J.-P. Migne, 1857, cap. LXXXVJ, cap. CIV, Cap. CXX) և Եվնոմիոս Վիզիլիոսի և իղնդարություն դեմ (մանրամասնելու տե՛ս Свт. Василий Великий, Письмо Осуденту, Соч., Т. VII, м. 24): Сокращение церковной истории Филология (сделана на Патриархом Фотием), кн. VIII, гл. 14, с. 390, Созомен Эрмий Саламинский. Церковная история, кн. V, гл. 18, с. 355-357, кн. VI, гл. 22, с. 420; Hieronimus. De viris illustribus.): Այդ ամենը ընդհանրացնում Ա. Գառնի Ակադիմիոսի համարում է եկեղեցական առաջին գրող, ու Չայր և Որդի Աստծու համագործակցող մարդը նաև Ա. Չոգի համապատասխան դոգման, և դրանով իսկ առաջին մեզան Ա. Երրորդային ուսմունքը վերանց «երեք դեմերի (որը ստեղծել) ուսմունք: Մամրամասնելու տե՛ս Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, S. 275:

1. Гарнак А. История догматов. Ч. II. Развитие церковной догмы / Раннее христианство. В 2-х т., Т. II, М.: Харьков, 2001, с. 296.
 2. Stb u Յույն տեղում, էջ 297.
 3. Гарнак А. История догматов. Ч. II. Развитие церковной догмы, с. 298.
 4. Աղաղթյանները վայում են, որ Աղաղթյանը եղել է IV դարի դասական և աստվածաբանական վայումի կրթություն ունեցող այդ քաղաքի գործիչներից մեկը, որն այն է ընկել ճգնվածության խոր հսկումով և խառնակաց կանգնել (տե՛ս Epiphanius S. P. N. Adversus Octoginta haereses / Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca, T. XLII, Lib. II, T. II (haer. LXXVII): Contra Pautum Samosatenum), Paris, 1864, col. 641, p.): Փիլոսոփայիցը նրան համարում է «այսպիսի»

տալին է Համարի Հաժառարանի այն Հիմնարար սկզբունքը, որ իրական բավորյան համար մշակույթն անսովոր անոր է իրական անձնավորում: Ծագող, ուղղափառ այդ բնույթն աստվածաբանական մշակույթներում Ազդի-նարն ակամա հանգել է Հակաբեր եզրանհանգաների:

Մտանկազարկան անդեկոթյունները Հաժառարան են, որ անձնավորման աստվածաբանական բնույթն անհանգան Ազդիները Համար խոստ կարևորվել է Հիսուս Քրիստոսի երկու՝ աստվածային և մարդկային բնույթներին՝ փոխարարելով Հարցը: Մա միանգամայն իրավա-ցործին ուղղում է, թե անձնավորման ընթացքում Հիսուս Քրիստոսի անը կազմում է աստվածային և մարդկային բնույթների միավորումը: Եվ այդ Հարցում նա ժամանակի «...ուղղափառ աստվածաբանությանը կհասմա-րում է այն քանի Համար, որ Հակաբերվելով արևոսականության՝ Բրիտոս-տի մեջ ակամա մշտապես ապրելու է Աստուծո գործունեությունը և մար-դու գործունեությունը, որով Հիմնավորվում է երկու-թյունը (ըստ այդ բնույթն Բրիտոսի մեջ ապա էր աստվածությունը Որդին և Որդի որ-դեկներով)» և կորստյան է մասնավոր փրկագործության Հույսը, քանի որ այդ բնույթն Համարան՝ Բրիտոսն այն աստիճան է մարդ գտնում, որ այն, ինչը վերարբերում է մարդուն, վերարբերում է նաև Աստուծուն և Հա-կառարը՝: Սակայն անդադարանալով Բրիտոսի բնույթներին մեկնարա-նությունը՝ Ազդիները լրովի շեղվում է ուղղափառությունից և Հան-գում արատավոր այն Հետևությանը, թե Հիսուս Քրիստոսի՝ սուրբանցիալ ինքնությունով մարդու ստված աստվածային բնույթները չի կարող միանալ մարդկային կատարյալ, բայց վերջավոր բնույթն Հնու: Այլ կերպ ասած՝ երա Համարում արևոս կատարյալներն սկս կարող վերածվել մեկի:

Այս Հարցում տեղ գտած կարծիքների բազմազանության մեջ առավել Հետևողական կարելի է Համարել Ա. Հանանի տեսակետը: Նա գտնում է, որ Հիսուս Քրիստոսի բնույթներին միավորման Հարցում Ազդիները Հայացքներն ունեցել են փուլային զարգացում: Առաջին փուլում Ազդի-նարը, չբավարարվելով կենդանական ավանդությանը, բրիտոսաբանական Հիմնահարցերի լուծուման անդադարանել է արիստոտելականության գիրքերից: Այդ չբնույթն «երկու կատարելություններից միություն կազ-մում» որոնումներում Ազդիները շրջանցել է Հակաբեր խորհուրդը և «... առաջադրել է մի ուսմունք, ըստ որի Աստված Լոգոսը «խրքե Հոգի բնույթություն է Հաստատել Մարիամի մեծ մարմնում, որը երա Համար Հարուստ էր», այդպիսով Հանձնավորված Լոգոսը մեկ բնույթն մեջ՝ Լո-գոսը Հանդիսանում է կամային և ակախ սուրբիկ, իսկ մարդկային մար-մինը՝ պասիվ գործիչ: Հատկանիշների փոխանակության միջոցով (այդ

բնույթն աստվել կարևոր է) աստվածայինը մարդկային տարբեր է ըն-հանակում, առաջինը՝ աստվածային, այդպիսով մարդկության փրկագոր-ծություն Հնու Հասանելի է դառնում բնույթներին միասնությունը: Այս-պիսին էր Ազդիները նախնական ուսմունքը (ձևով այն ազգային է Ա-րիստոս ուսմունքին): Հետագայում (Համենայնդեպ, մինչև 374 թ.) իր դեմ ուղղված առարկություններից պաշտպանվելու Համար նա այդ ուսմունքը փոխարինում է առավել բարդ տեսությունը՝:

Այդ շարժառիթների ազդեցությամբ Հիմնահարցի լուծման երկրորդ փուլում Ազդիները փորձում է Հիսուս Քրիստոսի բնույթներին Հարցը լուծել մարդու հասանելի պաշտպանական ուսմունքի Հիսուս-րից: Այս փուլում նա գտնում է, որ անձնավորման ժամանակ Բրիտո-սի Բրիտոսի աստվածային և մարդկային «տարասեռ որակներն» անհարին են դարձնում «կատարյալ անձնավորումը»: Աստվածաբանը զա բացառ-ում է Հետևյալ կերպ՝ Բրիտոսն աննկատան է, իսկ կատարյալ մարդը թի է բավարարվել մեղքերով: Քրիստոս հավիտենական է, իսկ մարդկային մար-դան օրենքները մասնակավոր են, փոփոխական և մեղապից: Եվ քանի որ անձնավորված Աստված Բանը Հանդես է դալիս կատարյալ մեկ բնույթում, որպես միանգամայն ակնհայտ է, որ մարդու սուրբանցիալ որակներից և ոչ մեկը չի կարող բնութագրել Բրիտոսի անը: Համարելով, որ Լոգոսը (կատարյալ Աստվածը) և Հիսուսը (որը անձնավորվելուց Հետո Հանդես է դալիս իրեն մարդ) իրապես միավորվում են մեկ անցում՝ Ազդիներն այ-դու Հանդերձ եզրակացնում է, որ Հիսուս Քրիստոսը չի կարող Հանդես դալ որպես կատարյալի և անկատարի միասնություն: Նա Համարում է ե-ղի, որ «Լոգոսը կարող է ցախատար միավորվել մարդկային բնույթն Հնու, քանի որ երբեք զգույթյուն չի ունեցել երկու սուրբիկա (Լոգոսն ի սկզբանե Հիսուս Քրիստոսի մեջ փոխարինել է բանական Հոգուն, այն Հանդիսանում է երա բանական Հոգին): Ազդիները վտանգավոր արդեցի-նեք է Համարում. 1) երկու Որդու տեսակետ, այսինքն Աստուծու մարդու, Հիսուսի և Բրիտոսի թամանումը («երկու բնույթուն՝ երկու Որդի»), 2) պատկերացումը, որ Հիսուսը սուկ ներշնչված մարդ է (որպեսզականույթ-յան ուսմունքի Համարան), և Հետևարար Քրիչի բնույթները միանգամայն փոփոխական է և կատարելագործման կարիք ունի, 3) աստվածայինը մարդկայինի վերածվելու պատկերացումը (ինչն այն ժամանակ տնօրենում էին նաև «առարկանություն»)՝:

Ենդեցեցական մասնահարությունը վկայում է, որ Հաչճի առնելով Ա-զդիները Հակաարիստական գիրքերույթը՝ IV դարի 60-70-ականները

¹ Լույն տեղում:

² Լույն տեղում, էջ 299-300:

աստվածաբանական Հեղինակությունները՝ Աթանաս Մեծը և երբ նիկեականները նախագես բարեհաճորեն էին տրամադրված նրա նկատմամբ: Սակայն, երբ Ապոլինարը Տրապարսից Հիսուս Գրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների վերաբերյալ իր ուսմունքը, կողմերի միջև Հարարերությունները իզվցեցին: Եվ ինչպես աստվածաբանական այլ Հարցերում, այս ոլորտում ես իբ Հետևողական դիրքորոշմամբ Հակաապոլինարական շարժման գրողակերպ դարձավ Աթանաս Ալեքսանդրացին, որի ուղղափառ ավանդույթների շարունակողը Հանդիսացան կապողովիական Հայերի և Կյուրեղ Ալեքսանդրացին: Աթանաս Ալեքսանդրացու երբորդարանական և բրիտոտարանական ժառանգությունը բնական վերլուծությունը ակնհայտորեն ցույց է տալիս, որ ի Հակադրություն ապոլինարական միակողմանի և ծայրահեղ մտեցումների՝ աստվածաբանական նուրբ մտածողություն տեր այնքանդրական Հայերն անձնավորման վարչակառուցության մեկնաբանությունն անդրադառնում է Համակարգային մոտեցմամբ:

Սակայն ինչպես բազմաթիվ այլ Հարցերում, այնպես էլ այս պարագայում քաղկեդոնական աստվածաբաններն առաջադրել և պաշտպանում են չինձու փաստերի մեկնաբանությանը կառուցված այն տեսակետը, թե իբր Աթանաս Ալեքսանդրացուն վերադրվող Հակաապոլինարական աստվածաբանական տրակտատները պատկանում են «ապոլինարականների գրչին», որ այդ կեղծ Հիմքերի վրա է կառուցված նաև V դարի այնքանդրական, այդ թվում նաև Կյուրեղ և Գրիգորյոս Ալեքսանդրացիների բրիտոտարանական ուսմունքները: Այդ կապակցությամբ ամենից առաջ Տարի երեք Համարում անդրադառնալով ինդրը առարկա Հարցում քաղկեդոնականների առաջադրած «փաստարկներ» վերլուծությանը:

Այսպես, Հիմք բերունելով բնեղիկյան միբանությունային կողմից 1698 թ. Հրատարակած Աթանաս Ալեքսանդրացու երկերի ժողովածուի՝ առաջ աստվածաբան Ա. Սպուտնիկո գործում ենիդեցական գրականության պատմության մեջ առավելագույն օգտագործվել է Աթանաս Ալեքսանդրացու առևեր, որի պատճառը նա Համարում է ինչպես շահագրգիռ գրչչեղանի ապոլինար, այնպես էլ կոնկրետ միտումը: Եվ որ ամենագիշտային է, նա փորձում է Հիմնավորել, որ Աթանաս Ալեքսանդրացուն վերադրվող, աս-

կայն Ապոլինարի գրչին պատկանող աշխատանքները՝ բնագրային են Համարել Այդ անոց ոգրաշըրանի և Հետագա աստվածաբան Հեղինակությունները: Այդ Հարցն այնքան է կետակոծի վեր» և «չափազանց ակնհայտ» Համարվել, որ քաղկեդոնականների կողմից նույնիսկ Հարց է առաջադրվել, թե «... ինչպես է ս. Կյուրեղը խաբվել և Աթանասին վերադրել Ապոլինարի գրչին պատկանող աշխատանքը»: Կառուցվածից դուրս է Համարվել նաև այն վկայությունը, թե իբր «Երբ Կյուրեղը 429 թ. սկսեց Հակաուսմունքները նետարի դէմ, պատահականորեն Հանդիպեց բնագրերի, որոնք կուշուս են Ապոլինարեան կեղծարարութենը: Այդ բնագրերը ս. Աթանասին, Յուլիոս և Թեդեոս պապերին են վերաբարում Հետևեալաբ բանաները. Գրիստոսի մէջ գոյություն ունի «մարմնաորդած Բան-Յսուծի մէկ բնութիւն»: Սա բազում թիրախացութենների պատճառ դարձաւ»:

Այն թեև քաղկեդոնական տեսարաններից ոճանք անաչառություն գրերից պեղում են, որ «Վ զարի ուղղափառություն պատմությունն աներբ չիկիրեն կապված է Ա. Աթանասի անմահ Հետ» և որ «Ընդդէմ Ապոլինարի» գրերից Աթանաս Ալեքսանդրացին Ապոլինարի «կեղծ ուսուցիչ» շանմանելով Հանդերձ ենիդեցական ուսմունքը գրչ պաշտպանության գրերից մերժում է ապոլինարական բրիտոտարանության Հիմնարար տեսակետները՝ այդուհանդերձ ալիքի բան ակնհայտ է, որ Աթանաս Ալեքսանդրացու բրիտոտարանական ժառանգության քաղկեդոնական մերժողական

¹ Ա. Սպուտնիկո Աթանաս Ալեքսանդրացուն վերադրվող ապոլինարական հավաստի աշխատանքներ է համարում «Անճանկորման մասին» երկու գրքերը և հավանական ապոլինարական աշխատանք՝ անճանկորման իրճմանարեղը փարաբանող ուղերձ տես Սպասկի Ա. А., Историческая судьба сочинений Аполлинария Лавдийского, СПб., 2005, с. 182-183: Այդ տեսակետն է փայլաբանում Ֆալ, Չ. Զիլդովինի, որը առանց որևէ փարաբանման անդուն է քս «Անճանկորման մասին ընդդէմ Ապոլինարի» գրքերը Ա. Սպուտնիկոյին փայլաբանում, Վ. Փլորովսկիի, Վ. Восточные Отцы IV века. Париж, 1931, с. 29 և այլն:

² Այդ ամենը մարմնամաներ տես Սպասկի Ա. А., Историческая судьба сочинений Аполлинария Лавдийского, с. 181-183. Ինչը ընդունելով սխալապատկան Դևոնդիս Բուլգոբանցը «Ընդդէմ միբանութեանը քառագուլթյան մարիաբանական անդունճը» Ա. Սպուտնիկոն համարում լինելով անդուն է քս «Անճանկորման մասին» աշխատանքն ապոլինարական լինելը «փաստում» է Ապոլինարի աշակերտներ Դոնմոնի և Տիմոթեոսի վկայություններով: Բայց այլ փարաբանում անտրամաբանական և լուրիկ անհավանական է այն, թե ինչու ինչպե՛ս ապոլինարականներն են «բացասալիտուն» լինեց կեղծարարությունը: Առանկվ ևս անհերքել է այն, որ Կյուրեղ, Դրոսկորոս և Եվդոկիոս Ալեքսանդրացիները կապարովիկական հայրերը, Անաստասիոս Ալեքսանդրացի, Դովիան Դանակացին և այլ ինդիանկորմանը այդքան փարաբանում են երկը, որ «խաբվել» են ապոլինարականների կողմից: Այդ ամենի մարմնամաներ տես Սպասկի Ա. А., Историческая судьба сочинений Аполлинария Лавдийского, с. 185-185:

³ Ա. Գրիգուսիկ, Քաղկեդոնի ժողովը, ընդարձակ մի վերլուծություն / «Քանճասար», Չ, Երևան, 1996, էջ 35

⁴ Տես Տա. Горский А. В., Жизнь св. Афанасия Великого, архиепископа Александрийского // Св. Афанасий Великий. Творения в четырех томах. Т. I, М., 1994, с. 35, 116.

⁵ Գիտու Քրիստոսի անճանկորման կարճատևության հավասարակշռական քրիստոսաբանության այնպեսաբար ճերմակացնելու համար ինքն են ընդունել Աթանաս Ալեքսանդրացու «Ընդդէմ Ապոլինարի» երկու գրքերը, տես Տա. Афанасий Великий. Творения Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа / Творения в четырех томах. Т. III, М., 1994, с. 315-346; Յուլիոս Գրոպե Առնալիար. Книга вторая. О спасительном притшествии Христовом / Творения в четырех томах. Т. III, с. 340-361:

դիրքորոշման հիմնարար պատճառը ոչ թե պատմականության կամ տրգարության վերականգնումն է, այլ ցանկացած ճանապարհով կամ միջոցներով «մի բնություն» բանաձևի մերժումը:

Այդ անհեթեթ մտացույժների կանխակալ բնույթը կարելի է հիմնավորել մեկ այլ տեսանկյունից: Քաղկեդոնականների տրամաբանությանը ստացվում է հիմնահարցի լուսարանման միակզմային անհեթեթ մի պատկեր՝ Ազդիխար Լադրիկեցին ոչ միայն Հրապարակի է քրիստոսաբանական հերձվածող ուսուներ, այլև Հանդես է եկել այդ ուսուների Հեռեկողական ու Հանգամանալից բնագոտուկայում: Անտարաբանական այդ մտացույժն ազդեցական «պացույցներ է փաստարկներ» սեռանկությունը կարելի է փաստել նաև Ա. Ալպակու «ուշադրով» մեկ այլ պնդմամբ: Թեև նրա Համար «անհասկանալի է», թե կյուրեղ Արքեպիսկոպոսին ինչպես է խորհել է Աթանաս Արքեպիսկոպոսի վերադրել Ազդիխարի գրչին պատկանող աշխատանքները, սակայն միանշանակաբար սկսուում է այն, որ Հասարակականության այդ տրգարականների պատկանելության մասին սպալիներական Պրեմունի և Տիմոթեոսի վկայությունները «... իրենց նշանակությունը այնքան կարեւոր են, որ գրեթե անկողր են դարձնում այն ներքին Հասկանելիների Հանգամանալից բնագոտուկ, որոք Հաստատում են դրա պատկանելությունն Ազդիխարին կամ, ծայրահեղ դեպքում, դրանց երկրորդական նշանակություն են վերադրում»¹: Այնինչ փաստական հիմնավորում չունեցող անհասկանալիան այդ «տեսակետները» հիմնավորապես մերժվում են Հասկանալի Աթանաս Արքեպիսկոպոս քրիստոսաբանական աշխատանքների վերլուծությանը:

Փաստական նյութի վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ հիմնովին մերժելով սպալիներական մտացույժները՝ Աթանաս Մեծը միանշանակաբար հիմնավորված ցույց է տալիս, որ Բան-մարմին ստացվածարանության ուղղագրական մեկնաբանություն ուղղակի կապված է և բխում է իրական անձնավորման վարդապետությունից: Անդադրանալով սպալիներական քրիստոսաբանության հիմնադրույթների բնական վերլուծությանը՝ ուղղագրական ստացվածարանը պնդում է, որ բնարվող սահմանային հիմնահարցերին վերաբերող սպալիներական վարդապետության արտաներից առաջինն այն է, որ մեկնաբանության չընթանակներում ելակետային է Համարում այն Համարումը, թե Աստված Բանի անձնավորումն «անկատար» է և «փոփոխական»: Այնքանաղբակալ Հայրը փաստարկված ցույց է տալիս, որ անձնավորման վարդապետության նման ըմբռնումը արժատապես Հակադիր է կիրճեցական ուսուներին և սկզբունքորեն կարող

է Հանգեցնել Հերձվածող մի շարք եղբարահայուսուներին: Այդ տեսանկյունից նա միանգամայն իրավաջործին մատնացույց է անում անառարակի այն իրադրությունը, որ իր կամքից անկախ Ազդիխարի ուսուները նույնական է դառնում Մարկիոնի և Մանիի հերձվածող ուսուներենին, քանի որ «անխթանք անձնավորման» վարդապետությունն ակամա Հանգեցնում է անվանող երկու Հերձվածող Հեռեկությունների՝ կամ այն բանին, որ Բանը մարմնով է իշխի երկնքից և իրական անձնավորում ստեղ չի ունեցել: Աստի՛... «Բրիտոսի մարմինը անստեղծ է ու երկնային», կամ էլ «Բրիտոսի անը պետք է Համարել «Աստվածությանը Համադրյ» և «երկնքից իջան»:

Ազդիխարական սմանկ մտահանգումների, մասնավորապես, «Տերոջ երկնային մարմին» մասին անհեթեթ ուսուները Համակողմանի բնական վերլուծությանը Աթանաս Արքեպիսկոպոսին Հուշակում է անձնավորման ուղղագրական այն լուծումը, որ «... Բանի Աստվածության Հեռ մարմինի միավորումը ստեղի է ունեցել մայրական արգանդում, քանի որ Բանը, երբեք-քեց ինկնելով, արգանդում է իր Համար մարմին կառուցել, որը գոյություն չի ունեցել մինչև Բանի էջը երբ մարմն Մարմն Աստվածամորն»²: Ազդիխարի քրիստոսաբանության մտահանգողական փաստարկները մերժելու գործում Աթանաս Արքեպիսկոպոսին վկայականում է նաև Աստվածաշունչը, և վերջինիս Հեղինակությանը Հաստատում: «Բրիտոսն իր մարմինը կառուցել է մարդկանցից, ինչպես զբված է ներ խղարանից միջոց (Գործ, 3: 22) և կահեպպես ավեցված Օրենքով պետք է տառայի և դառնա մեղայնորից սասլին յարտքուն ասեղող (Գործ, 26: 23), սպա ինչպես էր անասողեն անվանում տառալող, կամ էլ՝ տառալողն անվանում անստեղծ»³:

Բնագրային վերլուծությանը թույլ է տալիս փաստել, որ Աթանաս Արքեպիսկոպոսը Համար սպալիներական Համակողմանի բնագոտուկային մեկնակն էլ ինքնանպատակ չէ: Իրականում այդ հեթեթ վրա նա կառուցում է քրիստոսաբանական հիմնահարցերի ուղղագրական մեկնաբանության անըղջական Համակարգ, որի կիսկեմ է Համարվում Հիսուս Բրիտոսի մեկնայուն վարդապետությունը, այլ կերպ ասած՝ Աստված Բանի կատարյալ ստեղծմային և կատարյալ մարդկային բնությունների (որակների) ան-

¹ Տես Տե. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа. с. 318, 329.

² Այս ստեղծում, էջ 318:

³ Այս ստեղծում, էջ 317: Չարաբանելով ավալապիկական այդ իմնադրույթը՝ Աթանաս Մեծը գրում է, որ «եթե «Բրիտոս» անունը ստացվակնից որսը վերցրած Աստու անունն է, սպա պետք է կիրառվի և Հայր Աստու և Ա. Դոգու Եկատանք. այդու, ինչպես ոմանք են մղորվելով պնդում շարխարները նույնպես բնորոմոր կլինեն»: Տե. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христова. с. 341-342:

իտան, անչփոթ, անալլայելի և անբաժանելի միասնության (իրական անձնավորման) բրիտանոսարանական լուծումը:

Առաջնորդելով աստվածաշնչական սուսուցելով՝ նա մասնանշում է, որ ճշմարիտ բրիտանոսարանական Համար կալիստային անփոփոխ սկզբունք պետք է Համարվի ուղղադավան այն Հավատամքը, որ «... Բանն առանց մարդկային մարմնի Քրիստոս չի դարձնել և ոչ էլ Հանդես է կելի մարմանման»¹, որ «... Հորը Համազոյ Բանը ... Աւերը Կույսի և Աստվածածնի միջոցով անձնավորվել է իբրև Աղամ, որով էլ հանդես է կելի իբրև մարդ Յոիստոս և հավիտանական Յստված (ընդգուճւք մերն է՝ Ա. Ք.)»:² Բաշ գիտակցելով, որ անձնավորման վարդապետությունը կալիստային է Հանդեսանում Հավատքային Հիմնարար մի շարք այլ սկզբունքներէ Համար՝ Աթանաս Ալեքսանդրացին թծ տեղ է Հատկացրել նաև խնդրա առարկա Հիմնարարչի լուսարանները: Այդ գործընթացը աստվածարանական ելակետը Համարելով՝ փրկագործությունը՝ նա պնդում է և ցույց տալիս, որ Յոիստոսն իրական մարմնն անկելով անձ է դառնում, որպեսզի փրկագործի մարդկությունը: Իսկ ճշմարիտ փրկագործությունը ըստ ուղղադավան աստվածարանի կարող էր տեղի ունենալ միայն այն դեպքում, եթե այն իրականանար ոչ թե երկնային, այլ անձնավորված Քրիստոսի կողմից, որի մասին էլ Աստվածաշնչում ասվում է, որ նա «կենսատու Հոգու օրենքներով մարդկությանը փրկելով մեզքի ու մաշկման օրենքներից» (Համ., 8 : 2):

Հնգաբանցեցիցով այդ անձը՝ այնբանաբնական Հայրը մեկ անգամ ևս շեղատրուճ է Աստված Բանի անձնավորման և փրկագործական վարդապետության կարևորությունը: Այլ կերպ ասած, փրկագործությունը պետք է ընկալել Հեռեցյալ ձևով, որ «... երկնային Բանը Հանդես կար իբրև Մարդու Որդի, զառնար երկրորդ Աղամ, որ նրա սուսուցով զարբազան է ճարտարությունը»:³ Փրկագործության այդ ըմբռնումն Աթանաս Մեծը Հիմնավորում է աստվածաշնչական վարդապետությանը և պնդում, որ միմիայն այդ նպատակի Համար «... բնություն իրական Աստվածը ծնվում է իբրև մարդ, ուստի և՛ մեկ, և՛ մյուս բնությունները Հանդես են գալիս միավորված և բոլորակերպ կոտարչալ ... Դրա Համար էլ ասվում է. Յստված նրան առավել բարձրացրեց և նրան չորրեց մի անուն, որ վեր է քան անն անուն (Փիլիպ., 2 : 9)»: ... որպեսզի թագավորի երկնքում և իշխանություն ունենա դատելու»⁴: Իրական անձնավորման վարդապետությունն, այսպի-

սով, Հիմնարար նշանակություն է ձևաք բերում Հստկապես փրկագործական Հավատամքի Համար՝ այդպիսին է Աթանաս Ալեքսանդրացու Հանրազանությունիկ եզրակացությունը:⁵ Այստեղից էլ նրա կողմից ասանաղաղված այն պահանջը, որ անձնավորման վարդապետությունը պետք է ըմբռնել միայն մեկ նշանակությամբ՝ մարդկացած Հիսուս Քրիստոսը չճնշանալու միայն մարմնի նմանությունները եւ մեղքի Համար ու մարմնի մէջ դատարանակց մեղքը» (Համ., 8 : 3):

Աստվածարանական այդ մտեցման ընդհանրացնող արդյունքն է Աթանաս Մեծի բրիտանոսարանական Հիմնարար այն պնդումը, որ անձնավորված Յստված Բանն իրական մարմնով է ապրել երկրի վրա, բայց մեղքին անմատչելի մարմնով, այսինքն՝ այնպիսին, ինչպիսին տրոստոսեղծ Աղամն էր, անապական: Իսկ դրանից Հետևում է, որ իրական անձնավորման արդյունքն ու Հետևանքն այն է, որ «Այդ նույն մարմնացած Քրիստոսն ապրում է անապական բնութամբ ի ապագույց այն բանի, որ Աբարիշը մեղքի պատճառը չէ և սեփական մարմինը վերականգնում է նախնական արարածի նմանությունը, որպեսզի Ինչի անապականության օրինակ լինի»⁶:

Ինքնին Հակահնալի է, որ սեփական վարդապետական տեսության Հիմնավորման Համար Ապոստոլից պետք է վկայակոչել ըր Հայրը «փաստարկներ»:⁷ Այդ Համակարգից առաջին Հերթին Հարկ ենք Համարում առանձնացնել աստվածարանի Հավատքային այն պնդումը, թե անձնավորված Յստված Բանը չի կարող ունենալ մեկ անձ և երկու՝ աստվածային և մարդկային միտք: Փորձելով Հիմնավորել այդ տեսակետը՝ Ապոստոլը պնդում է, որ Հակահոսկ դեպքում պետք է Համարել, թե Հիսուս Քրիստոսն ունի աստվածային և մարդկային երկու միտք այն դեպքում, երբ դրանք երկուսն էլ իրենց էությունը ուրույն են և սկզբունքորեն տարբեր ազդեցություն ունեն Հոգու վրա: Նա միտքամայն Համարված է և այն բանում, թե «սուրբառանցիմազ երկու մտքերը» չեն կարող իրական միություն կազմել այն պատճառով, որ աստվածային և մարդկային մտքից յուրաքանչյուրն ունի միայն իրեն բնորոշ որակներն ու նպատակաաղաղվածությունը: Եվ եթե Համարենք անգամ, որ Աստված Բանի միացյալ մեկ դեմքի մեջ գործում են երկու մտքեր, ապա ըստ Հերթվածորի անխուսափելիորեն պետք է Հան-

¹ Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христовом, с. 342.
² Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 329.
³ Այլևս տեղում, էջ 323:

⁴ Այլևս տեղում, էջ 322: Այդ դիրքերից էլ Աթանաս Ալեքսանդրացին հիմնովին ծերմում է իրական անձնավորման վարդապետությանը հավելյալով ըրող այն սեպակետները, որոնք Յոիստոսի հավանում են անսովաճայնված մարդ, կամ մարդ, որն Աստուծո նմն է, որը միավորվել է Աստուծո, կամ մարդ, որը մտախց է համում աշխարհի և կազմում է աշխարհի զմայակ, կամ անձնություն մարդ մարդ, կամ իրենազմանիկ ինչպեսզոր մարդ, կամ մարդ, որին երկուպարուն են արարածները, կամ մարդ, որն Աստված է, կամ միացված մարդ է փառք Աստված, կամ մարդ, որն Աստուծո բուն-նախնորյանք մտած է նրա այլ կողմից և այլ, մարմանավորելու ևս Տ. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христовом, с. 343-344:

ապարտեց մեզը», Հովմ., 3 : 2-3) Հանգում է այն եզրակացության, որ «Աստուծո Որդին, նախակիրթնական կառուցվածքը չարահիմով, մարդկային բնույթուներ փրկագիտում է նոր սկիզբ և ճշարտափառ ծնունդ ունեցող եր բնույթում»¹: Համանուն Հեռուսթյան Աթոսյան Անկրտահաղորդյուն Հանգում է նաև արամաիտույթյան դիրքերից, քանի որ գտառ է չափազանց անհասուն այն իրողության մեջ, որ «... Քրիստոսը չի կոչվում սուս մարդ, իբրև երկնից եկած նոր մարդ, այլ ասում է, որ նա դարձավ Մարդու Որդի, այն իսկ պատճառով էլ, եթե նա երկրի գլուխ դարձավ Մարդու Որդի, թեև ծնվել էր ոչ թե մարդկային սերմից, այլ Սուրբ Հոգուց, ապա պետք է Հասկանալ իբրև նախաստեղծ Աղյուսի Որդի: Բանի որ երկնքում գոյություն ունեցող այլ մարդ չէր Հոգից արարված՝ Ազամից բացի»²: Եվ տես Հանրաժողովարի բերելով այդ ամենը՝ նա ընդհանրացնելով պնդում է, որ «... Քրիստոսը մարդ լինելով, Աստված է, քանի որ Աստված լինելով մարդեղացի է և մարդկային պատկերով է փրկում Համատեղյալներին»³:

Այդ ամենով Հանգումը Աթոսյան Անկրտահաղորդյուն փաստում է, որ թեև Ապոլինարը բառացի Համարում է, թե Հնուսու Քրիստոսն անձնավորվել է սակայն ակնհայտ է, որ խորքում նա մերժում է իրական անձնավորումը: Այդ եզրահանգման լավագույն վկայությունը Հերմիպանոսի վարդապետական այն պնդումն է, թե Քրիստոսն ունի մարդկային մարմին և հոգի, բայց աստվածային միայն: Դրանից ուղղակի Հեռուսթյան, որ Քրիստոսն թեև մարմին էր առել, այն ամենին էլ «կատարյալ չէ»: Մյուս կողմից, եթե Համարենք, որ Հնուսու Քրիստոսի Հոգին ոչ թե մարդկային էր, այլ աստվածային, ապա ակամա պետք է արձանագրել, որ մարդկային միտքը ոչ միայն զրկվում է սուբստանցիոնալ ինքնությունից, այլև Քրիստոսի մեջ Հակադրվում է աստվածային մաքրին: Եվ դա է այն Հիմնական պատճառը, որ Ապոլինարը պնդում է, թե մեղքի և մեղսագործության Հողթնաճարումը Հնարավոր և իրական դառնալու Համար անհրաժեշտ է, որ Քրիստոսի անձն առաջնորդվի «ինքնուրույնից և մարդկային մեղսալի պահանջմունքներից զուրկ» աստվածային անձնագործ մտքով⁴:

Աթոսյան Անկրտահաղորդյուն Հիմնովին մերժում է քրիստոսաբանական այդ անհեթեթ եզրահանգումը եւ: Իրավասար փրկագործության համար,

ինչպես սովորեցնում է նա, անհրաժեշտ է իրական անձնավորում: Այդ Հիմնաճարքի ցանկացած այլ բնութում, գերջին Հաջովով, անիրական է Համարում իրական փրկագործությունը: Ըստ եկեղեցական ավանդույթների Հավասարեմ աստվածաբանին, եթե խնդրո առարկա զործընթացի Համար բավարար պայման Հանդիսանար «ուսուստանցիոնալ երկնային միտքը», ապա փրկագործությունը կունենար միանգամայն այլ դրսևորում այն պարզ պատճառով, որ երկնային միտք եև ունեցել նաև մարդկաները, որոնք երկնայինն ու ապագան բարբառել են ներկայով: Վճուպպե մերժելով «Քրիստոսն ներքին մարդ չունի» ասպոլինարական Հիմնադրույթը՝ Աթոսյան Մեծն առաջարկում է Հիմնավորում է Հակադիր տեսակետը. «Ի՞նչ կասեք Հոգու մասին: Արդյո՞ք այն, որ ե՛ մարմինը, ե՛ Հոգին արտաքին մարդ են, ինչպես ոմանք են անվանում մարքինն ու արշուներ: Բայց մարմինն ու արշուներ տեսանելի լինելով, չեն խուսափում զգայական և խոցելի լինելուց, ուրեմն ապացուցեք, որ Հոգին էլ է տեսանելի: Իսկ եթե չեք կարող դա ապացուցել, ապա անխուսափելիորեն Հեռուսթ է, որ մարմին անձն Հոգին չի կարող լինել ո՛չ տեսանելի, ո՛չ մահկանացու: ... Դրա Համար էլ համաճիր, որ մեր ներքին մարդը հենց հոգին է: Դա ապացուցում է նաև առաջին արարածը... [ընդգծումը մերն է՝ Ա. Բ.]»⁵: Եվ քանի որ այնքանազրկական Հայրը Համոզված է, որ Աստված անՀասանելի է մահվան Համար և Հարույթյան կարիք չունի, քանի որ ինքն է Հարույթյուն տալիս մեղսյուններին, ապա այդ դիրքերից էլ պնդում է, որ մարդեղացած Աստված Բանը կարիք ունի այնպիսի որակի, որն իր կյանքով կամ մահվամբ կզոհարբեր Հանուն մեզ, այլ կերպ ասած՝ Աստված Բանը «... փրկագործում է Հատկապես այն պատճառով, որ նա մարդեղացի էր»⁶:

Այդ ամենից զգվար չէ մակարեղից ամուսնության քրիստոսաբանության եւ մեկ Հիմնարար սկզբունք, որ փրկագործություն իրական կարող էր լինել միայն մեկ պարագայում, եթե Հնուսու Քրիստոսն իրական Աստված լինելով, միամտանակ լիներ նաև իրական մարդ: Ուղղորդված աստվածաբանը պնդում է, որ Հակաասարյուն այդ դիրքերից քննարկվող Հիմնաճարը պետք է բնութեն աստվածաշնչական այն Հիմնադրույթի օրինակով, որ Հիսուս Քրիստոսի «... մարմինը Հասանելի էր պայման գերեզմանին, իսկ Հոգին ինչով մինչև դժբախտ այն դեպքում, երբ բրաքե արարմնապատմ են մեծ արարմնաբանը, գերեզմանին իր մեջ ներառել մարմնակարև և նրանում գանձվեց մարմինը, իսկ դժբախք՝ ոչ մարմնակախը»⁷: Ըստ այնքանազ-

¹ ՏՎ. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христовом, с. 346.
² ՏՎ. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 323-324:
³ ՏՎ. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христовом, с. 347.
⁴ ՏՎ. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 316.

¹ ՏՎ նույն տեղում, էջ 330:
² Սույն տեղում:
³ ՏՎ. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христовом, с. 347.
⁴ ՏՎ. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 330-331.

բիական Հոր նահ դա է պատճառը, որ աղայինի կերպարանքով մարդկացած Աստված Բանն «անհրաժեշտությանը չի ենթարկվում», այլ «բնությամբ և ուժով դրսևորում է անմեղսությունը», որով զայնչալուսում և անհրաժեշտության արդեկրև ու մեղքի օրհնեք է շղթայում և զայնթաղիչին»¹:

Աթանաս Ալեքսանդրացու ամենասան Հայացքից չի վրդուում Աղդրի-նարի բրիտաոարանական Համակարգի սղդրուբարչին մի այլ բրժնուն է ևս, որը կարելի է անվանել «ամենազոր մտքի Հասնեում» վարդապետութ-յան: Նա միանգամայն փաստարկված ցույց է տալիս, որ ստորինարական այդ թեզը ևս խախտում է մարդկային եռամաս կառուցվածքի և անձնա-վորման վարդապետության անհնունապահան մեկնարանության Համադ-րության վրա: Ընդ որում, այդ պարագայում Աղդրիների Համար կարևո-րային է դառնում Հերժվածը այն Համոզմունքը, թե Աստվածամարդու անձն անգամ չի կարող ՀողթաՀարի «մարդկային մտքի արասները»: Ա-թանաս Ալեքսանդրացու Համոզմամբ այս Հարցում ևս Աղդրիների ու-սմունքը բննադատության չի դիմանում, որի պատճառն այն է, որ առա-ջադրված ստավմարանական դիրքորոշումն ամենից առաջ դասապար-ված է Հենց նրանով, որ այս պարագայում անխուսափելի է դառնում ուղ-ղադրվանությանը Հակադիր այն եղբայրականները, թե Արարիչ Աստված ինքն էլ դառնում է իր կողմից արարած մարդկային մտքի կործանող ուժը:

Ուղղադրվան բրիտասարանությանը բնորոշ ևս մեկ հիմնատարը եղ-բայրականում, որն Աթանաս Ալեքսանդրացին Հակադրում է Աղդրիների վար-դապետությանը: Նա ցույց է տալիս, որ ճշմարիտ ստավմարանության Համար բացարձակ անընդունելի և դատապարտելի է անհնթիմ այն միտքը, թե իբր իրական անձնագրանուն դեզործում անխուսափելիորեն պետք է «մարդկային միտքը բարձրացնել ստավմային մտքի մակարդակի»: Աղդ-րիները դա Համարում էր օրհնաչափ, քանի որ Համոզված է, թե կատարելա-պես անհնարին է երկու սուբստանցիան՝ Լոզոսից և Մարդուց տանել մեկ կատարյալ անձ: Նա պնդում էր, որ Լոզոսի բնութային բնութագրում է իրեն «կենսատու»: և դրանով էլ Հանդիսանում «միակ իրական անձ»:

Հիմնովին մերժելով աղդրիարական այդ մտացույժը՝ Աթանաս Ալեք-սանդրացին Հռչակում է բրիտասարանական այն Հակատարում, որ Հիսուս-Քրիստոսի անձում «ենթրին մարդու»՝ մարդկային մտքի սակայությունը փոչչանակն առաբերության կարևորագույն և անկապտելի մարբերից է: Այդ դիրբերից սեղբադառնալով Հիսուս Քրիստոսի մարդկային բնության «անզոր մարդկային մտքի» աղդրիարական տեսակետի վերլուծալթանք՝ նա ցույց է տալիս, որ ինչպես Հիսուս Քրիստոսը «... մեզ քաղիքի մարժ-

նական արյամբ, այդպես էլ իր Հոգու մտքով մեզ Համար Հաղթանակ տա-նելով ստեղծ: «Ես յաղթից յաշխարհին» (Հովհ., 16 : 33): ... Բայց Քրիստոսի արյունը բարեպաշտների Համար ոչ թե սովորական արյուն է, ինչպեսին այն Համարում են անհավատները, այլ փրկչական, ճիշտ այդպես էլ Քրիս-տոսի միտքն ամենեկին էլ անզոր մարդկային միտք չէ, այլ դրսևորվում է ստավմային բնութային: Այդ իսկ պատճառով էլ Քրիստոսը կոչվում է իրա-վան Աստված և իրական մարդ, ոչ թե այն առումով, որ ստավմային կա-տարելությունը փոխվել է մարդկային կատարելությանը (ինչը մեղսույի է) և ոչ էլ նրա Համար, որ նրանում բնուցվում է անկար երկու կատարե-լություն (ինչն օտար է բարեպաշտությանը)... այլ կեցության անրոշոր-թյամբ, նրանով, որ ն՝ մեկը, ո՞ր մյուս միասնական են, կատարելություն, միա-պիս Աստված են և մարդ (ընդգծումները մերն են՝ Ա. Բ.):»²:

Հուշկելով Աստվածաշնչին լիովին Համահունչ վարդապետական այդ լուծումները՝ Աթանաս Ալեքսանդրացին Հիսուս Քրիստոսի մեջ «ենթրին մարդուն»՝ փոխորինող «երկնային մտքի» աղդրիարական Հերժվածող ուսմունքն արմատապես մերժում է մեկ այլ տեսակետներից ևս: Նա ցույց է տալիս, որ աղդրիարական դատողությունների տարամարանությունն ա-կունս երկատում է միասնական Հիսուս Քրիստոսին, նրա մեջ տարանա-տում ենթրինը (կատարյալ ստավմայինը) և արտաթինը (անկատար մարդկա-յինը): Դրա արդյունքում է Հրապարակ իջնում նաև Հերժվածողի այն տեսակ տեսակետը, թե իրական քաղված աղդրիարական անգամ անհնա-րին է դրսև «փոխարինել մեկը մյուսով»: Աթանաս Ալեքսանդրացին այս Հարցում ևս վճռապես մերժում է աղդրիարական լուծումները և պնդում, որ փրկագործական առաբերության ժամանակ Հիսուս Քրիստոսի իր իրա-կան «... ասարիներ տպց մայրնի համար, իրողի՞ իրող համար և կատարյալ կեցությամբ՝ անրողական մարդու համար»³ (ընդգծում մերն է՝ Ա. Բ.):

Բնագրային վերլուծությանը Աթանաս Ալեքսանդրացին ցույց է տա-լիս նաև այն, որ Աղդրիների Հերժվածող բրիտասարանական Համակարգն անձնագրանուն ուղղադրվան ուսմունքին Հակադրում է սղդրուբարչին մեկ այլ Հարցում ևս: Այսպես, նա Համարում է, որ կատարյալ Աստված, ե-թե մարդկային իրական մարմին առնել, ապա դա անխուսափելիորեն կհանգեցնեք «երկու Որդու վարդապետությանը», այսինքն՝ արդյունքում

1 ՏՎ. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 334: «Получивши же иноплеменнымъ явы шлемъ, аще и плероуемъ, и снъ явы պատմալով է «... Չնույնս անցնում արդ փորձություններով, քանի որ ցնրուել էր այն ան- նը, ինչն ինչպես է փորձուցնում և դրանով մարդկության համար արդյունք է ձգանալորել».

ՏՎ. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христовом, с. 350:

2 ՏՎ. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 336.

1 ՏՎ. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христовом, с. 349.

կատարվի Որդի աստվածային բնությամբ (Որդի Աստված) և Որդի որդեգրությամբ (Աստվածամարդ): Հիսուս Քրիստոսի «երկամասն» այդ «ասարբերակն», ինչ խոսք, անընդունելի էր Ապոլինարի Համար, քանի որ նա քաջ հիտակցում էր, որ «երկու Քրիստոսով» վարդապետությունն անխուսափելիորեն Հանգեցնում է «երկու բնությունների» վարդապետությանը: Բայց այն Հարցի եր լուծումներով մե սուկ արձանագրում է Հետևանքը և մարդջոզիկն աչքարկել անուժ պատճառը:

Այս կապակցությամբ Հարկ է նշել, որ Ապոլինարն ուղղագրված է, երբ պնդում է, որ աննկարդման Աստված Էղոսը Խանդես և զայն մեկ բնորայան (Աստվածամարդ) և մեկ ներգործությամբ: Բայց քանի որ նա չի կարողանում պատշաճ կերպով մեկնարարել այդ տեսակետը և Համարում է մարդկայինի «կատարյալ միություն», ապա անխուսափելիորեն պետ է եղբակցելով, որ նա ուժի աստվածային և մարդկային երկու ներգործությունն: Փորձելով «Հաղթահարել» Հերձվածող այդ եղբանահազուժ Ապոլինարն առաջադրում է այն տեսակետը, թե աննկարդված Հիսուս Քրիստոսի մեջ ինքնուրույն երկու բնությունների առկայության զեղբրում ոչ միայն կատարվի երկու Որդի (Աստուծ Որդի և Մարգու Որդի), այլև անխուսափելիորեն կհաթվորիք «երկան աստվածամարդու զեմքը»: Այսուանկից էլ ապոլինարական քրիստոսաբանությանը բնորոշ այն Հիմնադրույթը, թե Աստված Բանը չի կարող բնութագրվել ո՛չ երկու բնությամբ և ո՛չ էլ «աստվածային և մարդկային մտքի միասնություն»:

Այս պարզապես Հարկ է ժառանգել, որ Ապոլինարը ճիշտ է նկատում, որ Քրիստոսի «երկու բնությունների» առանջադրումով Ա. Ներբրդությունն անհրաժեշտաբար իր տեղը պետ է զիջի անորոշ ու անզեմ «Հորորդությունը»: Սակայն ինքնին Հասկանալի պատճառով նա աչքաթող է անում այն, որ ուղղագրված մեկնությունից չեզոքիս պատճառով իր քրիստոսաբանական Հասկարը ուղղաիմ Հանգեցնում է «երկու Որդու» վարդապետությանը: ԱնՀետևողականությունը Հաղթահարելու Համար Ապոլինարն ընտրում է աննկարդվական մեկնությունից չեզոքիս պատճառով իր երկու կատարյալ բնություններից մեկը չի կարող իրական և ամբողջակա լինել: Դժվար չէ մակարեթի, որ Ապոլինարի կողմից առաջադրված «լուծումները» այդ շղթան, մի կողմից, անխուսափելիորեն վերածվում է իրական աննկարդումը մերժելու ակնհայտ փորձի, իսկ մյուս կողմից, ինչպես ցույց է տալիս Աթանաս Ալեքսանդրացին, անխուսափելի է դարձնում այն անհնժեթ ուսմունքը, թե աստվածայինի Հետ միանալով՝ Հիսուս Քրիստոսի մարդկային մարմինն էլ է զառուժ աստվածային ու անստեղծ¹:

Աթանաս Ալեքսանդրացի Համար լիովին անընդունելի են վարդապետական այդ արատափոր դրույթները: Ուղղագրված քրիստոսաբանության զիրբերից նա ամենից առաջ ապացուցում է, որ Ապոլինարի առաջադրած աննկարդման Հայեցակարգը, վերջին Հաշվով, Հանդեցնում է այն տեսակետի, թե Քրիստոսի մեջ աստվածայինը վերածվում է մարդկայինի, իսկ մարդկայինը՝ զառուժ աստվածային: Դրանով է բացարձակում այն, թե ինչու մինչև վերջ Հասցնելով ապոլինարականության քննական արժեքումը՝ Աթանաս Ալեքսանդրացին Հիմնադրում է ուղղագրված քրիստոսաբանության սկզբունքային մեկ այլ դրույթ՝ աննկարդված Քրիստոսի մեջ աստվածայինը և մարդկայինը կազմում են անխուս, անվիտր, անայայտիտ և անբուժանելի միություն, և որ այդ տեսակետի ուղղագրված մեկնաբանության զեղբրում միայն կարելի է պնդել, որ Քրիստոսը Խանդես և զայն մեկ բնությամբ, իբրև աստվածայինի և մարդկայինի ամբողջական ու կատարյալ աննկարդում: Այդ կապակցությամբ զիմեղով Ապոլինարին՝ նա գրում է. «Դուք բնույնելով միայն մարմինը, չեք կարող ցույց տալ ո՛չ մաժվան կրթանուժը, ո՛չ Հարմությունը, ո՛չ Բանի անընդունելիությունը»: Դույն այդ պատճառաբանությանը էլ այեքանեղբական Հայքը դառնում է, որ բնութրվող Հիմնահարցի շրջանակներում «...զավանկ այլ կերպ, քան այն, որ Քրիստոս չարչարվել է մարմնապես, նշանակում է Հոր և Հղոսը աստվածությունը Համար մաժվան երկնակ: Եվ զրուժով՝ դիմելով Ապոլինարին գրում է նաև, զուք դարձել եք աննկարդալիս Հերակուսների մեջ: Բանի որ մաժ եք վերագրում միայն աննկարդված Բանի մարմնին ...»²:

Ավելի քան ակնհայտ է, որ ինչպես ապոլինարական Հերձվածող վարդապետության այլ տեսակետներին, այնպես էլ այն Հարցի քննական արժեքման դրոմում Աթանաս Ալեքսանդրացին բացարձակ մեթոդական կեցվածք է որդեգրում: Նա միաժամանակ Հավելում է այն, որ եթե Հետևելու լինենք Հերձվածողի մտքերի բնթագրին և Համարենք, թե Հիսուս Քրիստոսը անձի մեջ կատարյալ մարդկայինը փոխարինվում է աստվածայինով, ապա դա անխուսափելիորեն մտնում է Հերձվածող մեկ այլ եղբանահազում ևս, որ իսաչափայտի վրա տառապել և մաժացել է ոչ թե մարդը, այլ Աստված ինքը: Բացաժայտելով վարդապետական այդ արատափոր մտացման անակուսությունը՝ ուղղագրված աստվածաբանը Ապոլինարին մեղադրում է աստվածամարդության մեջ³ և պնդում, որ «Բանը Հակասակար-

¹ Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария, Книга вторая. О одностепенности пришествия Христова, с. 359.
² Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария, Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 327.
³ Այդ կապակցությամբ այեքանըրկական հայրը Ապոլինարին ի սույն է դնում այն, որ «...Բանի անընդունելիությունն անվերջելի տառապող անարձակ եր Աստուծո՛ւ, Տե. Афанасий Великий. Против Аполлинария, Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 317.

զին հակազդելով ազախն կերպարը՝ Հաղթանակ է տանում ինչ-որ ժամանակ պարզվածի միջոցով: Իրա Համար է Հիտուսը շարքարվում, քանի որ ընդունել է այն անձեր, ինչը ենթակա է դալթանությունից և զբաղվելով մարդկանց Համար Հաղթանակ ապահովել ... քանի որ սատանան մեղքն է ցույց դրել ոչ թե Աստուծո, որին չէր ընդունում ... այլ մարդուն, որին կարող էր խաբել և խաբեության միջոցով բոլոր մարդկանց վրա տարանջել է իր շարքերի ուժը»:

Ուղղազգյալների քրիստոսաբանության Հիմնարար սկզբունքների դիրքերը մերժելով ապոլինարական լուծումները՝ Աթանաս Մեծը ցույց է տալիս, որ Ապոլինարն ու նրա Հետևորդները Քրիստոսին երկնային որակներ վերաբերելով՝ սկսածալից Հայտնվում են արիտուսային վիճակում: Բանն այն է, որ Քրիստոսի անձի մեջ «աստվածային ոգու զերպագացություն մասին» ապոլինարական անակ ուսմունքը բացաՀայտորեն Հակադրվում է Քրիստոսի իրական անձնավորման ուղղազգյալ ասունակում: Ենթադրել, թե Բանը մարդկային կառարարյալ մարմին էուներ, նշանակում է մերժել ոչ միայն իրական անձնավորումը, այլև Քրիստոսի «իրական մարմնական կեցությունը»: Իսկ դրանից Հետևում է, որ Ապոլինարի Հերժվածող ուսմունքը սատանային է մեկ այլ դատապարտելի եզրակացություն՝ Հիտուս Քրիստոսի «անստանոգ» կամ ազիլի ստույգ՝ «երկնային մարմին» ունենալու անհնժեթե ուսմունքին: Այս Հարցում Աթանաս Ալեքսանդրացու զիրբորույմը չափազանց Հստակ է և Հետևողական: Դրա վկայությունն այն պնդումն է, որ Հեթանոսական անստեղծ մարմին ընդունելը, ապա կոչնչանաբ առաջին արարածը, կոչվիր Ադամն նախապատկեր, որի ժառանգորդն է մեր մարմինը»:¹ Եւս ցույց է տալիս, որ Ապոլինարը անձնավորումը Հիտուս Քրիստոսին Համարելով «Աստված և Դավթի Որդի» Հանրեավի եզրակացնում է, որ «... ստորոգրվում են երկու Քրիստոս: Եթե սասվածային զգվածքով Հստատանում ենք, որ Բանն Աստված լինելով անձնավորում է և դառնում Աստված Որդի, - որում է Աթանաս Ալեքսանդրացին, - ապա պետք է ասնայնք, որ Օրիստոս մի է՝ և՛ Աստված, և՛ մարդ»² (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.):

Օրթոդոքսության զիրբերից Հանդես եկող Աթանաս Ալեքսանդրացին միամտանակ Հիմնավորում է, որ արիտուսականության Հակազդելու է

ուղղազգյալանությանը պատասխան կանգնելու Ապոլինարի զգույնը՝ նրա մտքերի Հակասական ընթացիկ արդյունքն է իխտ զատարարելի այն եզրահանգմանը, թե «սատանայող մարմին» անստեղծ է: Այդ իսկ պատճառով էլ եւս Հանդում է այն Հետևությունը, որ Ապոլինարն ընկնում է «... երկու մեղքի մեջ, կամ զգայությունը և սատանարենքը պիտ մանրեթեկանների նման Համարում է երպանք, կամ էլ ադպիտն է Համարում անստեղծ Աստու Հուճարում»:³ Լիպին անընդունելի Համարելով ապոլինարական այդ և նման լուծումները՝ ուղղազգյալանության Հատուկը ստորեցնում է, որ մարդկայացած Աստված Բանի մարմինն անստեղծ Համարելու անձի փորձ ուղղակի Հակասում է Աստվածայնչական ուսմունքին, և այդ բնույթի ցանկացած լուծում Հանդեցնում է այն Հետևակցանք, որ «Աստու միակ կեցությունը պատկերացվում է անստեղծ: Այդ առումով, - ստորեցնում է Աթանաս Մեծը, - մեղալի է անստեղծ մարմինը անվանել կատապող և ստոտանող մարմինն անվանել անստեղծ»:⁴

Ուղղազգյալների քրիստոսաբանության արմատական Հակադիր վարդապետական այդ բնույցնան մերժում Հիման վրա Աթանաս Ալեքսանդրացին առաջադրում է Հիմնավորում է անձնավորման աստվածայնչական վարդապետությունից բխող մեկ այլ ընդհանրացող պնդում ևս. «Տերն ակնՀայտորեն ցույց է տվի, որ ունի ի՛ մարմին, կ՛ արյուն, կ՛ սոսորերն, կ՛ Հոգի, որը ոտրում է, անՀագաստանում է և թալածում: Բայց ոչ ոք չի կարող սակ, որ դրանք բնորոշ են Աստու բնությանը: Աստու բնության Համար դրոքն իրական են դարձել, երբ Բանը Հարմար դասով մարդկային ծնունդ ունենալ է մեղքով, մարմնով է մահվանը թուլացած մարդկային կատույցն իր մեջ վերականգնել բարեփոխ ստեղծով»:⁵

Շարունակելով քրիստոսաբանության ուղղազգյալան Հիմունքների շարադրումը՝ Աթանաս Ալեքսանդրացին արմատական մերժում է դատապարտում է նաև Ապոլինարի ոչնչվող Հիմնավորում այն պնդումը, թե Աստված Բանի կառարարյալ անձնավորման պարագայում անխուսափելի է դառնում Քրիստոսի «մարմնի պաշամունքը»: «Անմտություն, - այդ կա-

1 Տե. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христова, с. 350.
 2 Այդ իսկ ասանված է Աթանաս Ալեքսանդրացին այս հարցում իսկաարարության նշան է դնում Ապոլինոն, մանրեթեկանների և Ապոլինարի ուսմունքների միջև, տես Տե. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христова, с. 348.
 3 Տե. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 319.
 4 Լույն սեղում, էջ 326:

1 Աթանաս Մեծը համարում է, որ այս պարագայում Ապոլինարի իմաստնությունն ունայն է, քանի որ «այն նման է արիտուսական իմաստորայնը»: Այդ առումով եւս խիտ քննատարար է ներառում Ապոլինարին՝ զրելով. «... էլ ինչու՞ եք նշանակում արիտուսականներին, որոնք նույնն են ասում Բանի մասին: Այսք օրերը սասում է ... Բանը մարմն ընդունի (Գովի. 1:14), չի ստանում մարմինը յարձակ Բան, քանի որ Բանը մարմին յարձակ... Աստված մարդեցացավ, նույն սեղում, էջ 326, հիմն. Տե. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христова, с. 343:
 2 Տե. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 318.
 3 Լույն սեղում, էջ 319:
 4 Լույն սեղում, էջ 319-320:

պահպանությանը գրում է Աթանաս Մեծը, - ինչու՞ աշխատե՞լ չես մտածում, թե Տիրոջ մարմինը պետք է մարմնին ոչ Հասուկ պաշտանուհի ունենա: Զի՞ որ անձնավորված Քրիստոսի մարմինը «... դարձել է անասնոց Բանի մարմինը և դուք պաշտում եք Նրան, որի մարմինը է Նա դարձել ... քանի որ Բանն Աստված է, իսկ մարմինը՝ նրա սեփական մարմինն է»¹:

Այդ ամենը մեկ անգամ ևս վկայում են, որ Ապոլինարի հոգից անձնավորված վարդապետության մեկնարանության համար առաջադրված «փաստարկները» խիստ արտասուր են և Հերձվածոյ: Այս կապակցությամբ Հարկ է նշել, որ նա միանգամայն իրավացի է, երբ պնդում է, թե Հիսուսս Քրիստոսը, լինելով Աստուծո՛ւ մարդու միություն, ունի մեկ բնություն, մեկ անձ և մեկ սերգործություն: Եվ այդուհանդերձ, նա կատարելապես սխալ է և անՀետևողական, երբ գտնում է, թե «մեղքի խնորր մարդու հոգու մեջ է» և դրա Հիման վրա պնդում է «անձեղունակ Քրիստոսի մեկ կատարյալ մարդկային»² բացատրության ուսմունքը: Դասելով բնագրերից՝ Աթանաս Մեծի համար ապոլինարական քրիստոսաբանության այդ տեսանկյունը եղևի՞ր է ոչ միայն վճիռ նշված պատճառով: Մինչև փրկ Հասցնելով ուղղադավան քրիստոսաբանության Հիմունքներին շարադրման պրակտիկան՝ նա ապոլինարական վարդապետական Համակարգից առանձնացնում է կարեորագույն մեկ այլ Հիմնահարց, որն ուղղակի չաղկապված էր փրկագործական ուսմունքին:

Այդ առումով առաջին Հերթին պետք է նշել, որ Հիսուս Քրիստոսի շարժաբանքներին և փրկագործության վերաբերյալ Ապոլինար Լաոդիկեցու վարդապետությունը աթանասյան աստվածաբանության դիրքերից նույն-բան դատապարտելի է, որքան Հերձվածոցի առաջադրած անձնավորված վարդապետությունը:

Դասելով մեկ Հասած փաստական նյութին՝ փրկագործության ապոլինարական ուսմունքը ելակետային է համարել վարդապետական այն գրույթը, Համաձայն որի անձնավորման միակ նպատակը մեղքի ուճացումն ու սեփական դեմ հայրանանկ տանելն է: Վկայակցելով Աստվածա՛ունչը՝ Ապոլինարը պնդել է, որ Հիսուս Քրիստոսի փրկագործական առաքելությունը իրական կարող էր լինել միայն այն դեպքում, եթե խաչա՛վարտի վրա

¹ Լույս տեղում, էջ 321:

² Ապոլինարի այս եզրակացությունը կարող էր չափազանց արժեքավոր ելակետ դառնալ ուղղաբանական քրիստոսաբանման ուսմունքը բարձրացնելու համար: Բայց նա չկարողանցավ հարաբերել սեփական անհետևողականությունը և աստվածաբանական այդ քնն մեկնարանեց միասնապես այ՝ ուղղաբանությանը հավակնի դիրքերից: Դեպքորոշման մեկ փաստ է: Այդ հարցում Ապոլինարի ուղղաբանական քրիստոսաբանեցող մեղադրում են անհետևողականության մեջ իսկ եզրակետական աստվածաբանությունը նրան մեղադրում է իբրև «միաբանկարյան հայտ»:

«Աստված մահամար ինչպես մահանացու»: Առաջին հայացքից թվում է, թե Ապոլինարի ուսմունքն ուղղադավան է: Բայց Հայաստանյայն անՀետևողական լուծումներ Հետևանքով այս պարագայում ևս այդ նշմարիտ կլավեց նրա Համապարզում Հերձվածոց մեկնարանություն և ստանում: Այսպես, Հիմք ընդունելով կեղեղեղական այն ուսմունքը, թե «Հիսուս Քրիստոսս առասպել է ինքնակամ»: Ապոլինարն այն մեկնարանում է Հակադրորին: Ընդ որում, նա ճիշտ է, երբ պնդում է, թե իտառականքը բնորոշ է Հիսուսի մարդկային բնությունը և բխում է նրա մարդկային էությունից: Բայց, միաժամանակ, արմատապես սխալ է, երբ հանդիմա՛վել եզրակացնում է, թե խաչա՛վարտի վրա չարժա՛վել է մահացել է աստվածային Հես ոչ մի Հատարություն չունեցող մարդը:

Արևհայտ է, որ Ապոլինարի թեև պնդում է, թե միայն արժեքային այդ մտեցման Հիման վրա Հնարավոր կլինի մերժել Քրիստոսի երկու բնություններ թյուր վարդապետությունը, այդուհանդերձ, դա կատարում է ուղղադավանության արմատական խորթ այն զիրքերից, թե Հիսուս Քրիստոսն ունի «ոչ լիարժեք մարդկային բնություն»: Ճիշտ այդպես էլ, նա թեև Հիսուսին Համարում է Աստվածամարդ, միաժամանակ սխալ ձևով պնդում է, թե անձնավորման անկատարության Հետևանքով «մարդկային բնությունը չի կարող» Հիմք հանդիսանալ փրկագործության համար:

Աթանաս Ալեքսանդրացու համար ապոլինարական առաջադրված տեսակետները Հիմնովին անընդունելի են մի շարք պատճառներով: Ամենից առաջ նա ցույց է տալիս, որ փոխին անկերթ է մարդկային բնությանը փրկագործական ասարություն վերադրելը, քանի որ մարդու, նույնիսկ ամենապատարյալի մահը, ինչ խոսք, չէր կարող բավճարար նշանակություն ունենալ: Աստվածաբանական այդ ելակետի զիրքերից Աթանաս Մեծն ապոլինարական մտայնության Հակադրում է ուղղադավան այն տեսակետը, որ փրկագործությունը կարող էր իրական դառնալ միայն անձնավորված Աստված Բանի մովածով: Հիմնավորելով վարդապետական այդ լուծումը՝ նա ցույց է տալիս, որ խաչա՛վարտ բարձրացած Քրիստոսի մարմինը մահը «... մտանցել է ըստ բնության, իսկ մանր՝ յուրաքանչև ըստ Հանության և իր սեփական անձն է մահվան դատապարտել, որպեսզի և՛ ընկան ձևով առասպել մեկ Համար, և՛ Աստվածաբար»³ Հարու՛թյուն առնել Հանուն մեզ: Աղյախով, - ընդՀանրացնում է ուղղադավան աստվածաբանը, - ձննդան և մեկան ընթացքը նպատակ ունի չնորիի արձանացնել մեր Սուրացումը⁴ (ընդ-գծումը մեր է՝ Ա. Բ.):

¹ Տես Լույս տեղում, էջ 318-319:

² Լույս տեղում, էջ 322:

Ավելի քան ակնհայտ է, որ այս Հարցում ևս Աթանաս Մեծն ապօրինաբան անանկ վարդապետությանը Հակադրում է ուղղադավան այն լուծումը, Համաձայն որի իրական թաղությունը և փրկարարությունն անձնաբեր են առանց Հիսուս Յրիստոսի իրական անձնավորման: Ի մի բերելով ուղղադավան քրիստոսաբանական այդ լուծումները՝ այնքանորիցական Հայրը ընդհանրացնելով պնդում է, որ փրկադործության վարդապետության ելակետն ու Հանրագումարային արդյունքը Հիսուս Բրիտանոսի անձնավորման ուղղադավան վարդապետությունն է: Այդ կապակցությամբ նա մտառնչում է, որ վերջինիս Հակադրվող բոլոր լուծումները միանգամայն անանկ են ու Հերձվածող, այլ կերպ սասմ՝ «մոլորության մեջ են նրանք, ովքեր պնդում են, թե այլ բան է տառապող Որդին և այլ բան՝ ոչ տառապողը: Բանի որ ոչ այլ ոք, Բանից բացի, մաս և տառապանք ընդունեց: Եվ ինքը՝ անշարժարիչ և անժարմին Բանը, մարդկային ծնունդով մարմին առնելով՝ այդ անձեր կատարեց Հանուս մեջ»:

Կարելի է վկայադրել ապօրինաբան Հերձվածող քրիստոսաբանության ամենաուսյան բնական վերլուծության այլ օրինակներ ևս, րայց կարծում է քեզ եղածն էլ բավարար է պնդելու, որ ինչպես անձնավորման, այնպես էլ փրկարանական Հարցերում այնքանորիցական Հայրն անփոփոխ Հանդես է դալիս եկեղեցական վարդապետության պաշտպանության գիրքերից և ապօրինաբանության բնական արժեքները ծառայեցնում է բացառապես ուղղադավան քրիստոսաբանության Հիմնադրամիջին ապացուցելու գործին: Այդ տեսանկյունից չափազանց բնորոշ է ընդհանրապես քրիստոսաբանական Հերձվածող ուղղությունների Հակադրվող Հանրագումարային Հետևյալ եղրահանգումը. «Բանն անձնավորվեց ոչ թե նրա Համար, որ Բանն այլևս Բան չլինի, այլ անձնավորվեց, որ մարմին առնի, այսինքն՝ Բանը հսկանումպես Բան փնրի և մարմին ունենա, որով Աստված Բանը տառապանք և մահ ընդունեց՝ իջնելով գերեզման և դժոխք, դրանով իսկ իրականացնելով մասայններից հարստարան, ցուցանելով սեփական մարմնի, արյան և հոգու ապացուցելու և մարմնի անբաման փնելը» (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք):

Հակադրվելով ապօրինաբանական Հետադրոքս մտահանգումներին՝ Աթանաս Ալեքսանդրացին Ապօրինաբան ոչ միայն մասնացույց է անում նրա «մտայնության ունայնությունն ու կեղծ բնույթը», այլև Հանդամանակից վերլուծությանը բացահայտում է նրա քրիստոսաբանական Համակարգի արմատները և Հտակեցնելով Հակադրի քրիստոսաբանական ելակետները՝ գրում է. «... ինչպե՛ս կարելի էր Հաղթել մահին, եթե Բանն ինքն

իրեն չկառուցեք ներքնապես և արտաքնապես, այսինքն՝ իբրև Հոգի և մարմին: Բրիտանոս ինչպե՛ս ողջ մարդկության Համար քավության զին կվճարեք կամ մահվան թազավորությունն ինչպե՛ս կատարելապես կկործանեք, եթե միաբը՝ այսինքն՝ մեղավից Հոգին իր Համար չվերանեք անմեղունակի»¹:

Շարունակելով ուղղադավան քրիստոսաբանության Հիմունքների շարադրումը՝ Աթանաս Ալեքսանդրացին Հիմնովին մերժում է ապօրինաբան Հերձվածող վարդապետության մեկ այլ մասնացուցողական կառույց ևս: Լիովին Համոզված լինելով այն բանում, որ ապօրինաբանությանն անտուսափելիորեն Հանդեպում է Հերձվածող Հետևությունների՝ նա ցույց է առախ, որ այդ գործընթացի Հիմքը կազմում է այն թյուր Համոզմունքը, թե «Ներքին մարդու՝ Հոգու վրա» մահը թազավորում է ճիշտ այնպես, ինչպես այն անձին վրա, ինչը եթեպես է «մեղքի թազավորությանը»: Դրան Հակադրելով աստվածաշնչական այն Հավատաքը, թե «Ով որ մեղանքն, նա էլ պիտի մեռնի» (Եզեկ, 18 : 20)² ուղղադավան աստվածաբան այդ գիրքերից Հռչակում է, որ Բրիտանոսը ոչ միայն անմեղունակ է, այլ փնրե՛ս նախատեղծ անապական մարմին ունի, այլև ունի այդ մարմնին լիովին Համապատասխանող «ներքին մարդ», այսինքն՝ մարդկային Հոգի: Դրա պատճառով էլ նա անվարան Հռչակում է, որ փրկադործության Համար «Բրիտանոս ավեց իր սեփական Հոգին՝ այն դարձնելով քավության արժեք»³:

Իսկ զիտակեցնելով, որ ընդհանրող Հիմնադրացը բազմաթիվ թիվերով կապված է անձնավորման, քավության, փրկադործության և քրիստոսաբանական Հիմնարար այլ սպերունքների Հետ՝ Աթանաս Մեծը քննադատաբար արժեքորում է նաև ապօրինաբան վարդապետության ևս մեկ անձնուղղական դրույթ՝ Վեր Հանելով՝ «Բրիտանոսի ներքին մարդու» մասին վերը նշված դատադրությունների Հերձվածող բնույթը՝ նա Հավաստում է, որ այդ ուսմունքն ուղղադին եղծում է աստվածաշնչական Հավաքը: Ուսով ըստ աստվածաբանի մեծու է Համերաշխել ուղղադավան այն վարդապետությանը, որ «... շնչավորված մարմինը դեռևս կատարյալ մարդ չէ, ինչպես որ երկնային միաբը դեռևս Աստված չէ, մարմինը շուրջ ունի այնքանով, որքանով իբրև ինքնուրույն էլ իր թյուն օժտված է Հոգով: Մարդու մարմինը Համարվում է մարմին, ոչ թե Հոգի, և մարդու Հոգին մարմին չի Համարվում. մեկը արարելովում է մյուսից, այսինքն՝ Հոգին մարմնից»⁴:

¹ Լույս տեղում, էջ 336-337.
² Լույս տեղում, էջ 337.
³ Լույս տեղում, էջ 337-338.

¹ Լույս տեղում, էջ 328.
² Լույս տեղում, էջ 329.

Քրիստոսի անձնավորման վարդապետության ուղղազգաման մեկնարանությունը Համարելով ճշմարիտ Հովաթոսի աբֆան և օմեզան՝ ապրիմնարականության բննադատական արժևորման գիրքերից Հանդես եկող Աթանաս Ալեքսանդրացին Աստված Բանի մեջ «մարդկային Հոգու բացալությունից վարդապետությունը» Հիմնովին մեքում է նաև այն կազակցությունները, որ «... Աստվածային մեղքը զեռ Աստված չէ, այլ Նրա կամքն է կամ իրզհը կամ իրականությունը դարձած ինչ-որ բան»¹: Աթանասյան քրիստոսարանական այդ եղբաշահեղամից անխնայաբնիկորեն Հեռուում է, որ սին է նաև ապրիմնարյան մի այլ ձգտում՝ փրկազորության «Հոգեկան տեսանկյունը»՝ վերապահել աստվածային ոլորտին: Այդ մտայնության մեքումն զործում Աթանաս Ալեքսանդրացին մատենածում է այն իրողությունները, որ այդ պարագայում ապրիմնարական մտահայեցողական պարզունակ սպեկուլյացիան ուղղված է ազոֆատիկ աստվածարանության զեմ, որի պատճառով էլ աստվածային հույժյան վերաբերյալ նրա զատողությունները բացաղման անՀիմն են ու անՀետևողական: «... Ողու բնություն անձանկի է, - այդ կազակցությունը զրում է նա, - իսկ զգապեկունությունը մեզ նման՝ մի աստվածի Հատկություն է, որը Նա մտանաղել է Կույտից ոչ այլ ձևով, քան բնական ծնունդով, որպեսզի բնությունը մարմին դառնա և նույնպես բնությունը անբաժան լինի Բանի Աստվածությունից»²:

Եվ ասես ընդհանրացնելով այդ ամենը՝ Աթանաս Ալեքսանդրացին Հոգեկան է Հիսուս Քրիստոսի անբաժանության (Սկեռոյան) քրիստոսարանական հիմնադրույթը, որի Համաձայն «... Քրիստոսին զպմանելով Աստված մարդ, զա բաժանման միտումով չենք անում»³: Մեկ է Ա. Երբորությունը, որ մեկ է Քրիստոս, պիղում է աստվածաբանը և մանրամասնելով զրում. «Նրա Համար էլ հ' մարդ է կոչվում Քրիստոս, և՛ Աստված է կոչվում Քրիստոսը, և՛ Աստված հ' մարդ է Քրիստոս, և՛ մի՛ է Քրիստոս (ընդդուռը մերն է՝ Ա. Ք.)»⁴:

¹ Լույն տեղում, էջ 338.
² Լույն տեղում, էջ 337-338:
³ Լույն տեղում, էջ 327:
⁴ Լույն տեղում, էջ 330: Գիտու Քրիստոսի բնութեմական միության քրիստոսարանական այս նսմունցը Խնամաբար վարդապետ աստաղ ուղղազգամ թրիստոսարանյան համակարգում: Գրիգոր Խնամաբարն, օրինակ, Աթանաս Սեմի ինտերքսպեր հավաստում է, որ Գիտու Քրիստոս «... երկու հավաղարկություննրի՝ մարմնի և Դոզու միասնությունն» (Свт. Григорий Богослов. Слово 38. На богословенне, или на Рождество Спасителя / Избранные творения. М., 2008. с. 176), «երկու բնություննրի միությունն» (Լույն տեղում): Իսկ Կարոն Ալեքսանդրացին պնդում է «Մի բնութեմ Աստուծո Բանին մարմնացելը» քրիստոսարանական բանամտելը («Գանձախար» Ա. Երևան, 1972, էջ 133. «Գանձախար», 2, Երևան, 1996, էջ 35 և այլու):

IV ԴԱՐԻ 30-50-ԿԿՈՆ ԹՎԿԿՆՆԵՐԻ ԵՐՐՈՂԿՐԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆԵՐԻ ԴԱՆԱԿԱՐԳԱՆ ՀՍՆԱՀԱՐՑԸ

Է. Գ. ԲԱՆՇՈՅԵՆ

Աղբըրադրույթները փաստում են, որ զոգմատիկական Համակարգերն ամենին էլ չեն բնութագրում միայն Հովաթոսյան սկզբունքների և պատկերացումների օրգանական ամբողջությունը: Որակական այդ առանձնահատկություններով պայմանավորված՝ զոգմատիկական Համակարգերը երբեմն Հանդես են գալիս ինչպես ներհինդուցական, այնպես էլ միջհինդուցական վիճարանությունների և պատկերումների Հիմնարար պատճանների օրակով: Իսկ այդ ամենից Հեռուում է, որ ներքին արամարսնությունը, րովանդակային առանձնատկություններով ու հավատարմի ողջվածությունը ցանկացած զոգմատիկական համակարգ օրգանապես կապված է կոնկրետ դարաշրջանի կրոնական-աշխարհայացքային հիմնախնդիրների նետ և զործնականում հանդես է գալիս իրեն այդ հիմնախնդիրների լուծման յուրատիպ փորձ:

Դոգմատիկական Համակարգերի ուսումնասիրության կարևոր տեսանկյուններից է այն, որ զրանց Հովաթոսյան (պահպանողական, ուղղազգամ, Հետերոդոքս) ուղղվածությունը, պայմանավորված սուբյեկտիվ զորոններով, ապահովված էլ ինչպես Հարաբերական, այնպես էլ բացարձակ չեղումներին: Դա է պատճառը, որ եկեղեցական պրակտիկայում զոգմատիկական բնույթի վիճահարույց Հիմնահարցները, որպես կանոն, լուծվում են տեղեղրական մոդովների կողմից: Գաղմականորեն միայն տեղեղրական ժողովներին է վերապահված Հաստատել (մեքմել) Հավատա Հանդանակ Հովաթոսյան Հիմնարար այլ սկզբունքներ, արժևորել այս կամ այն զոգմատիկական Համակարգի Հովաթոսյան լիարժեքությունը, նրա կողմից չընկառված Համակարգային Հասկացությունները և այլն:

Այդ Հիմնահարցերի կրոնագիտական վերլուծության ոլորտում առանձնահատուկ տեղ է զբաղում Հնունիկական առաջին աստանայիների երրորդարանական-աստվածաբանական վիճարանությունների ակտիվ մատենից Հանդիսացող զոգմատիկական տարրեր Հասունքների Հովաթոսյան ուղղվածության դատակարարման Հարցը: Այն թիվադրված է ինչպես տեղական, այնպես էլ պատմական և պրակտիկ-զորմական պահանջներով: Տեսական առումով վերլուծական նշված մտոցունն ամենից առաջ կարևորվում է այն կազակցությունները, որ երրորդարանական Հայեցակարգերի Հովաթոսյան առանձնահատկությունները, զրանց զրևորման մեքերը,

ինչպես նաև ղոզմատիկայի պատմության այս կամ այն փուլը բնութագրող վիճարանությունների համակողմանի ուսումնասիրությունն առաջադիմ նշանակություն ունի ինչպես կրոնագիտության արդի տեսության, այնպես էլ տեսական ու պատմական ստոփանարանության համար: Մասնամանակ վերլուծական այդ ճանապարհն օրյկվածով հնարավորություններ է բնօրնում վեր հանել և համակարգային տեսքով արժեքել նաև Հասարակության հոգևոր կյանքի բազալգրամարերից մեկի՝ կրոնի պատմական բարեբան ընդհանրական մի շարք օրինաչափություններ:

Ե՛վ տեսական և՛ պատմական առումներով հետնիկնական առաջին տասնամյակների երրորդարանական Հասանքների հավատքային ուղղվածություն կրոնագիտական համակարգային ուսումնասիրությունը կարեորմում է նրանով, որ վերլուծական այդ մտայնություն թույլ է տալիս առանձնացնել աշխարհայացքային նշանակության այն ընդհանուր, հատկական և առանձնահատուկ օրակները, որոնք բնորոշում են հավատքային գորգացումների արժանաբանությունը: Այն, միամտմանակ, թույլ է տալիս բացահայտել նաև ղոզմատիկական վիճարանության գրաբացման մեթոդաբանության դիմադրություն, որով օրյկվածով նախադրյալներ է ստեղծում վերանայել և նորովի արժեքավորելու համար մասնագիտական գրականության մեջ հիմնահարցին վերաբերող անցյալի և ներկայի սահմանափակություններ՝ բազմաթիվ միակողմանիությունը, փաստերով համարագրված կանխակի տեսակետները և հայեցողաբանական դրսևները: Ե՛վ, վերջապես, հիմնահարցի ուսումնասիրությունը պետք է կարեորել նաև պրակտիկ տեսանկյունից, քանի որ օրյկվածով ու անկողմանակ վերլուծության արդյունքում բացահայտված օրինաչափությունները կարող են էական նպաստել քրիստոնեության պատմության կարեորագույն ժամանակահատվածներից մեկի՝ վերաբերյալ ամբողջական գիտական պատկերացում կազմելու գործին:

Հետնիկնական առաջին տասնամյակների եկեղեցական պատմության հպանակի վերլուծությունն անդամ ակնհայտորեն ցույց է տալիս, որ պատմական այդ ժամակահատվածի ղոզմատիկական վիճարանությունները հրապարակ են ինչ և ծավալվել են բացառապես երրորդարանական հիմնաստորքի շրջանակներում: Անգրաբազանյալով այդ երևույթի պատճառահետևանքային կապերի արժեքմանը մասնագիտական գրականության մեջ գերբիթում է փաստերով համարագրված այն տեսակետը, թե երրորդարանական մտքի զարգացման այս փուլում ղոզմատիկական վիճարանությունների հիմունքում են նրել հիմնարար նրելու պատճառներ՝ ծպղված արխիվականությունը և հոտմական պատրաստ կրոնական քաղաքականությունը:

Հակահիկնական ընդդիմության ձևավորման գործում Հոտմական գիտության կրոնական քաղաքականություն և արխիվականության դերի վերաբանահատման այդ փորձն ունի իր նախապատմությունը: Դեռևս V դարի եկեղեցական պատմագրության մեջ շրջանառվում էր այն մտեղեցուք, թե անձնական ու պալատական կյանքի պայմանները (Ալեկնստի և կրեպոսի նպատկությունը), ինչպես նաև արխիվականության դուր: Դուրհանուրի աստատությունը հետ կազմված «արժանավորող պաշտամունքը» Կոստանդին կայսրին բերել են այն համոզման, որ «արխիվական բանավեճում ինքը մեղք է գործել», որի պատճառով էլ, իբր, նա սկսել է պալատական կանցյնի արխիվականությանը: Գառմիշների գրքին է պատկանում նաև մասնագիտական գրականության մեջ լայն արածում ունեցող այն տեսակետը, թե վերջ նշված փոփոխությունների արդյունքում կայսրը համաձայնությամբ նիկնական հանգանակի թշնամի արխիվականները ոչ միայն վերադարձան աքսորից, այլև «բմբոստանալով» սկսեցին գործունեություն ծավալել ընդդեմ նիկնականության՝ Արժեքների այդ մտեղեցուն էլ Հետագայում ընկան հիմնահարցի լուծման հիմքում:

Հիմնահարցի լուծման գործում այդ տեսակետն են պաշտպանում ուղղափառ եկեղեցագետներն ու ստոփանարանները: Ա. Կարապետյան օրինակ կարծում է, թե IV դարի 30-ական և Հետագա թվականներին նիկնական դավանաբար վերանայելու արևելյան եպիսկոպոսների մեծամասնությունը հետամուտ է եղել մեկ հիմնական նպատակի՝ «... այդ ավանդության դրսևնակ մարտանեղ ճանապարհով եկեղեցուց ներս խցկել արխիվական տեսությունները»: Համահունչ է նաև Հովհանն եպիսկոպոսի մտեղեցուք, որը գտնում է, թե քննարկվող ժամանակահատվածում եկեղեցում ձևավորված հույուսմանի ու պատակուսմանը «արխիվականների խարդալայնց գործունեությունների հետևանքն էին, որոնք ուղղապաշտության պաշտպանների համար անհանգստություն են, անգամ, կյանքի արժեք են ունեցել»: Նա հավելում է նաև, որ այդ միտուցներն այն աստիճան են ուժեղացրել, որ իրենց մեջ են ներառել ոչլ եկեղեցին և որ այդ հույուսմանը հանցարարանելու համար նոր տեղեղեղական ժողովի պահանջ է զգացվել: Իսկ Մ. Գոսնովը համոզված պնդում է, թե «... նիկնական հանգանակի դեմ պայքարը սկսվում է այն պահից, երբ արխիվականներին հարողովում է առանց կորստի վերականգնել իրենց շարքերը», իսկ Կոստանդին կայսրը ղազափարական

¹ Տ. Սուրբ Տոխատի. Церковная история. М., 1996. кн. I, т. 14, с. 37-38, т. 25, с. 50-51; Созиен Эмиль Саламинский. Церковная история. СПб., 1851. кн. II, т. 27, с. 143-144, 145-146.

² Տ. Սուրբ Կարգաշև Ա. В. Вселенские соборы. СПб., 2002, с. 41.

³ Տ. Սուրբ Իոանն Եպիս. Аксайский. История Вселенских соборов. М., 1995, с. 41-42.

չբնագործ ազդելով «գրեթե դառնում է արիտակաճեության հովանավորը»¹։ Գործնականում Հինմասնաբեր լուծման գործում նույնական է նաև արևմտյան ճանաչված աստվածաբանների ու եկեղեցագետների մեծամասնության կարծիքը²։

Եկեղեցագրական և աստվածաբանական մատենագրության մի առնչվում ենք նաև Համեմատաբար սիմվոլ մտայնումների, որոնք բնաբովիջ Հինմասնաբեր դատարկում են օրջիտիտիության դիրքերը, կամ, որ ավելի ճիշտ է, «ամօթյան փորձն և կատարում» ՀաթիաՆահայի բնաբովիջ Հինմասնաբերի վերաբերող ամանդական կարծրատեղիները։ Այսպես, Ա. Լեբեզևը գտնում է, որ Երկնային տիեզերական ժողովում «արիտական և ուղղազգաման կուսակցությունների արտահայտած պարունքներն ու ձգտումները այդ Հասանքներին շարունակում են բնութագրել նաև I և II տիեզերաժողովների միջև ընկած շրջանում», և որ «Հետեղական արիտականներին տիպական է եղել իսահականության հակումը»։ Ու թեև վերլուծաբանական ամանդական տեսակետին սուրբ առվով Հականիկական ընդդիմությունը որակում է «կիսարիտականներ» անվամբ, այդուհանդերձ, ես պնդում եմ, որ «կիսարիտականներն իրենց Հայտարարներով առավել մտն են եղել ուղղազգաման եկեղեցուն»³։

Հականիկական ընդդիմության «արիտական» կամ «կիսարիտական» որակող տեսակետների բնական վերլուծությունն անդրապատասխան առաջ նկատենք միայն այն, որ գրանցումն իմպլիցիտ կենթադրվում է անաարկելի այն իրողությունը, որ կրոնական, այդ թվում է ղողժատիական Համակարգերը կարող են փոփոխվել ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին պատճառների ազդեցությամբ։ Սակայն Հինմասնաբեր

լուծման իրենց որոնումներում նշված տեսակետի կողմնակիցներն առաջնորդվում են այնպիսի սկզբունքներով, որոնցում ուղղակի անտեսվում են ղողժատիական վիճաբանությունների բարդ ու բազմաբնույթ էությունը կազմված ներքին՝ Աստի հարցերը։ Մեթոդաբանական այդ մոտեցման արդյունքում ոչ միայն երկրորդական պլան է մղվում Հինմասնաբեր լուծման Համար կենսական նշանակություն ունեցող Համատարային մոդիֆիկացիաների Հոգևոր Հիմքերի վերլուծությունը, այլև տաքսիդոլոգիան է սրվում երրորդարանական-ղողժատիական վիճարանությունների պատճառները կենկեցուց գոյա ընթացի և արտաքին գործոններով բացատրելու ընդգծված միտումներին։ Այնինչ Հականիկական ուղղված տասնամյակների երրորդարանական Հասանքներին Համատարային ազդեցությունից և դասակարգման Հինմասնաբերի անհանրին է օրջիտիտիոթեն լուսարանել տասնց դրանց մեղոթման և բարեշրջման Հոգևոր Հիմքերի վերլուծությունը։

Փաստական նյութը կառույ է առյալ պնդել, որ Հականիկական և առաջին տասնամյակների Հոգևոր կյանքը գոյատևել է բավականին բարդ և Հակասական պատմականաբանի պայմաններում։ Այդ տեսակետին Հինմասնաբեր ուսումնասիրող Հեղինակները գրեթե լիովին անտեսել են ղողժատիական վիճաբանությունների պատճառահետևանքային կապերը բնութագրող կարևորագույն այն իրողությունը, որ արտաքին գործոնների (պոլյաններին) ազդեցությունը տևական շրջանում չի կարող բացարձակապես նման լինել և որ հոգևոր ու հասարակական միևնույն կեցությունը կարող է մնալ տալ հավատարային միտցաման տարբեր սկզբունքներին։

IV դարի 30-ական և Հետագա թվականների ղողժատիական վիճաբանությունների աստվածաբանական Հիմքերի արժեքման ամանդական պատկերացումներին է պատմական իրականության սկզբունքային անհամապատասխանության մասին կարելի է վկայակաշել բազմաթիվ այլ փաստեր կա։

Հայտնի է, որ կրոնական պատկերացումներն ընդհանրապես և ղողժատիական ըմբռումները մասնավորապես կարող են գոյատևել միայն այն պայսապայման, երբ ունեն իրենց կրողները։ Փաստերը վկայում են, որ այդ տեսակետից և Հինմասնաբեր լուծման ամանդական մոտեցումը լիովին տնպատասխան է թողնում աշխարհայայտային առումով չափազանց կարևոր այն Հարցը, թե կենկեցուց կողմից արմատական մերժված և բանողլված հակաերրորդարանական վարդապետությունը (արիտականությունը) պատմական չափազանց կարճ մասնականատվածում ինչպե՞ս է հավասարակշռվել գերադաս ընթացի այն հոգևոր կոտոցային, որ բանադրել և, բնականորա, իրենից օտարել է այդ ներմիտը։ Երկրորդ, Համատարական պատասխան չի տրվում և այն Հարցին, թե IV դարի 30-ական թվականներից

¹ См у Покоев М. Э., История Христианской Церкви (до разделения церквей – 1054 г.). Брско селъ, 1964, с. 348: «Հինմասնաբեր լուծման գործում մերաբարմանական համախույզ դիրքերից է հանդիսանալու նաև «Է. Բողոտովը։ Այդ եզրակացման հիմքում ընկած է վերլուծաբան այն տեսակետը, որով հակաերրորդական ընդդիմությունը ուղղակի նույնացվում է արիտականության հետ (տե՛ս Բологов В. В., Лекция по истории древней Церкви. Т. IV, М., 1994, с. 55)։ Այդ եզրակացումը հիմնավորելու միտումով կենկեցուցող հավատում է, քան ինչինչպես ղողժատիական վիճաբանությունների ընթացում արիտականները հանդես են եկել նոր անվանք, քան որ նրանք «... ինչպես սովորաբար ընդունված է, չէին ցանկանում կոչվել իրենց ասանդողի անունով, այլ իրենց ամանդական էին նվերտականներ», և որ պատմականորեն կիրառելի է եղել հակաերրորդական «չարժան ցուցիչը, այն ինչ՝ արիտականության փրկական ասանդողը եղել է եվայերես կոնիոն դաջին» (տե՛ս նույն տեղում, էջ 44)։

² См у, օրինակ, Abbe Duchesne. The Early History of the Church, V. 2. London, 1950, p. 131-132; Kelli J. N. D. Early Christian Creeds (3rd ed.). Singapore, 1993, p. 261-262; Schaff Ph. History of the Christian Church, V. 3, Massachusetts, 1996, p. 632-633 և այլու։

³ Упомянутые выше Л. Бегаев А. П., Вселенские Соборы IV и V веков (Обзор ихх догматической деятельности вь связи сь направлением ишкю александрийской и антиохийской СПб., 1904, с. 65.

սկսած երրորդաբանական-չորմատիկական վիճարանությունների ընթացքում ովքեր՝ և Հավատարյալ ի՞նչ գանգով (Հավատքի կրողների) է կանգնած արևոսական Հակաերրորդաբանության դիրքերում: Եվ երրորդ, լիովին անպատասխան է մնում նաև այն Հարցը, թե Նիկիական Հանգանակն ստորագրած (կամ Նիկիական ուղղադավանություն ընդունած) արևելյան Հայրերազմը եպիսկոպոսներն ի՞նչ պայաններում, ի՞նչ զորոնների ազդեցությամբ և ինչպե՞ս են Համալիրը՝ իրենց իր կողմից ներգծած արևոսականության կամ, կամ, որ ավելի ճիշտ կլինի ասել, Հակաերրորդաբանության շարքերը:

Եկեղեցական պատմության վավերագրերը միահամուռ վկայում են, որ մնալորման ու ժամկետան չըրջեց սկսած՝ արիտականությունը նկեղեցում մշտ էլ խանդն է նկի ընդդիմադիր փորձամանության տեսքով: Գործնականում նույնը պետք է պնդել նաև արիտական երրորդաբանության ազդեցության և տարածվածության աստիճանի մասին, որի անտարկիչի վկայությունը պետք է Համարել այն, որ արիտական երրորդաբանությունն անդամայն պարտություն կրեց Նիկիայի 325 թ. տիեզերական ժողովում: Այդ ամենը թույլ են տալիս փաստել, որ Հնանիկիական երրորդաբանական վիճարանությունների ընթացքում եկեղեցու կողմից բանադրված և կեկեցուցուց անառևնալիորեն վտարված արիտականությունն իր զորու չէր սկսել դեր կատարել ղոգմատիկական փնաբանությունների ոլորտում: Բացմարիվ զործոնների վկայում են, որ բննարկվող Համատեքստում իրականությանն առավել մտա է այն պնդումը, թե Հնանիկիական ղոգմատիկական վիճարանությունների ուղ ընթացքում «Եկեղեցում արիտական ճայինը լավի են միայն IV դարի 50-ական թվականներին, այսինքն՝ իրենց դատապարտող ժողովից (Նիկիայի 325 թ.՝ Ա. Ք.) երեսուն տարի անց, երբ Հակաեկիական ընդդիմությունը, Հասնելով զարգացման բարձրագույն աստիճանի, սկսեց բայթայթիկ ... բայց այդմամ արիտականությունն աղքեն իր գործ աղբած վարդապետություն էր»²:

Գառնական վավերագրերի բնական վերլուծությունը թույլ է տալիս Հնանիկիական առաջին տասնամյակների երրորդաբանական ընդդիմության մակարդման մասին ավանդական տեսական աղեղունիքի Համարել մեկ այլ տեսանկյունից ևս: Խոսքը վերաբերում է Հիննահարցի լուսարանման Համար շագփազանց բնութագրական այն փաստին, որ հանգանիկական ընդդիմության մնալորման և ծավալման շրջանում արիտական հակաերրորդաբանության պարագլուխները (Արևոս, Եվսերիոս Նիկեոնեացի, Քեղեցին Նիկեացի) հարկադրված էին հանդես գալ «արիտականությունից մարքված» տեսքով և, ինչպես վավերագրերն են փաստում, նրանք «Հակաարիտական պաշտանական ղազանաց» ներկայացնելուց և եպիսկոպոսական ժողովի կողմից արդարացվելուց (այսինքն «արիտականությունից մաքրագործվելուց») Հնուտ միայն կարողացան կեկեցելու, զիրկը վերադառնալ:

Դրանից տրամաբանորեն Հնուտում է, որ Համագույթության երրորդաբանության ղեմ պայթարում «ձգտված արիտականներն» ամենևին էլ չէին կարող «գլխավոր պատանու» Հնդդիտակու, քանի որ նրանք «... Հարկադրված էին Հարմարվել Արևելյան տիրապետող մասայնություններին»³: Հնուտարք միանգամայն օրինաչափ կարելի է Համարել ընդհանրացված այն պնդում, որ հանգանիկական ընդդիմությունն ամենևին էլ չէր կարող մակարկել արիտականության նեկրից, որ որ հավատարյուն հարցերում հանգանիկական ընդդիմությունն ընդհանուր ոչինչ չուներ լրինիտական հակաերրորդաբանության հետ: Չնայած արտաքին որոշ ընդհանրություններին՝ Հակաեկիական ընդդիմությունն արիտականության Հնուտ նույնացնելու

րեսе Попова, 1914, с. 237. Այստեղ տեսաբանը նկատի ունի 357 թ. հաստատված Սիրիոսի դավաբանական 2-րդ բանաձևը: Գանալորդայն աստվածաբանության մեկ պայթարի այս փուլում ավանդական հակաերրորդաբաններն այն բանամով փորձեցին ընկենալանությունը փոխարինել մինչդիմական փնալի բնուրդ Հայն և Ռոդի Սաստուտ ստորապատասխան վարդապետությունը: Կրճ նմն կողմունք. ոչ ոք կարողանա, որ Հարք մեծ է քան գիրդի: - Դոչալուով է Սիրիոսի 2-րդ բանաձևը. - Եւ ամեն որ հաստատական համաձայնեցի, որ Հարք իր Փաստաբ. արժանությունը գնուտանուրարել և Անուարք քարդի քան գիրդի, որը վկայել եր Ռոդի «... իմ Հայրը մեծ է քան Նաև Ռոդի. 14. 28): Այդմասն յայտ է ամենայն ուսմունք զայն կարողելի, որ կայ դնս անկախ Հարք եւ Ռոչիս, եւ Հարք քարդն է իսկ յրդի ամենայնից երթալալ է Հարք: Եւ Հարքն է երկուսից արնուտ, ամենիս եւ անկեղ: Իսկ Ռոդի մեծալ է ի Հարքը, Աստուալ յնստուով, Այսի ի Անուսը» (տե՛ս Kelli N.D. Early Christian Creeds, p. 114): Եվ չնայած արմայա քարահանքի, չի կարելի չնկատել, որ բանամեկ թե պաշտպանում է ստորապատասխան հնագույն արիտականությունը, սակայն այն ամենին էլ նույնական չի կարելի համարել: Դիտուտ Քիրոստի աստվածային նույնքն արմատական մերժող արիտականության հետ:

Սյ տեսանկյունից լիովին մերժելի պետք է համարել Մ. Կարապետի ծայրեկրի մակարդման և անհունից պնդումը, թե իր հանգանիկականների հարցանականի հեռուից հեռու մնալուց նախապես է ելնեցրելու Արևմտեացին, որն «... որ համակերթող մասկն է նաև Կոստանդինի գնուտությունը: ... Եվ Եվսերիոս կիկոնեացին աստիճանային մասկային մերչեղունմունով հասավ իր նպատակին», տե՛ս Կարապետ A. B., Вселенские соборы, с. 43.

² Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с филологическими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). СПб.

¹ Այդ եզրակացության վկայություններից մեկը Փյունտորդիսի հաղորդան այն տեղեկությունն է, ըստ որի Նիկիայի 325 թ. տիեզերական ժողովի ժամակցությունից արիտական են եղել ընդամենը 22 եպիսկոպոս, որոնցից տրեքն արքայով են: Իսկ մտորդուտ աստվածը ինչպեսակում է միայն տար ևս եպիսկոպոսների ամուսներ (մարտականներ տե՛ս Փիլոսոգորիա. Церковная история. СПб., 1854. Дополнение къ истории, с. 425-426): Փեոդորտ еписк. Кирский. Церковная история. СПб., 1852. кн. 1, гл. 5, с. 38, гл. 7, с. 45): Ճանց անմուլով փնալան տվալները ամենայն պատահականությունները՝ հարկ ենք համարում հեջի, որ քրիստոնեական արևելքում երկաջ քանակ արիտական եպիսկոպոսները չէինք փորձանությունում ինչ կարգում և քննալի պետք է Խմանուր այն պնդումը, որ Բրանքը հավատարյուն հարցերում եկեղեցում աստվածությունը մեք քե ընդլ քայթարմական ոչ մի հեքարկություն չէին կարող ունենալ:

² Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с филологическими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). СПб.

ձգտումը բացարձակ անհիմն է մեկ այլ տեսանկյունից եւ: Վ. Բոլոտով, որի՞նուկ իրազեպի է, կըբ դըուս է. թե «Ομοσπονδοζ»-ի նկատմամբ անբարեհաս տրամադրման եպիսկոպոսները, Հեռանալով Նիկիայից, չպաշտպանեն շին նիկիական վարդապետութիւնը: րայց դրանով ճրանք նաև արիտանու:դրանան (ընդգծումը մերն է Ա. Ք.)»¹:

Հիմնահարցի օրինակով արժեքման գործուս էի կարելի անեսել կալան մեկ այլ գործուն ես: Ինչպես իրավամբ նկատուս է Վ. Բոլոտովը, բրիես տեսնական արեկելի նիկեացական կյանքն աղբ է ընկել բայմաշարուութիւնամբ և բնականաբար ամենին էլ չի սաՀաստիակվել միայն զողմատիկական գործունութիւնամբ: Երիտասկանութիւնը զոգմատիկական հոսանք էր: Մակայն դա ամենին էլ չի կարող Հիքբ Հանդիսանալ պնդելու, թե իրր խաբըր կեկեղեցական երկու (ուղղգծումն և արիտանու) կաուուութիւնը մասին է: Առողջվ կս, որ արիտասկանների «... թիփն այնքան էլ մեծ չի եղել և նրանք ամենին էլ արեկյան կեկեղեցու սաղըբ չեն եղել: Նրանք սեփական ճարտարամտութիւն և Հներդիայի Հաւգիկն կեկեղեցական գործերին զուսամբում կարող էին աալ միայն զողմատիկական բանաձեւումների նկատմամբ անտարբեր անՀատնելի Հեա չփոխ շնորհով»²:

Ըստ էութեան Հականիկական ընդդիմութեան ձեւավորման գործուս նույնը պետք է ստել նաև պետական իշխանութեան զերի մասին: Ենդուս պետութիւն - կեկեղեցի փոխարարութիւն համակարգում աշխարհի իշխանութիւնների կրտական և քաղաքական կողմնորոշումներն օրնկտիօրնե իրնց կերին են որև ներկեկեցական կյանքի տարրեր որբուների վրա: Մակայն փաստական նյութի վերլուսութիւնն անբերք ցույց է աուչել, որ կեկեղեցական աասից ստանալակներին ո՛չ կարելի կրտական քաղաքականութիւնը, և ո՛չ էլ «պարտական խարդախներք» չին կարող ընդգծուայր երրորդաբանական վարդապետութիւնների ձեւավորման ինք հանդիսանալ: Այդ կերպահանգն օգտին վկայում են անտարեկելի իր շարք փաստեր: Նախ պետք է վկայուղչել անտարեկելի այն իրողութիւնը, որ Հոսմնական պետութեան և կեկեղեցու փոխՀարարբրութեան որբումս Նիկիայի 325 թ. տիեզերական ժողովն իրենով միանգամայն նոր փուլ է նշանավորել³:

¹ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV, с. 69.
² Լույս տեղում. էջ 175:
³ Այն, որ Կոստանդնի Մեծ ընդիանական եկեղեցու եպիսկոպոսների համարում է «մասականը նշարկներն, իսկ եկեղեցու դրը իմաս կարևորում է պետութեան անկախութեան համարումը սուս, հապատումս է այն, որ Գոսմնական պետական իշխանութիւնը կեկեղեցու կեանքում որդեգրել է միանգամայն նոր քաղաքականութիւնը: Այ լրարի 20-30-ական թվականներին Գոսմնական պետութեան և կեկեղեցու փոխարարութեան հարցի հարգամասնայից լուսարանով դրս է երուված շրջանակներից, որի պատմաող սահմանափակում ենք այն պնդմամբ, որ կար

Վարդապրդըր վկայում են, որ սաովանպետական իշխանութեան ձտող Հոսմնական կարարութեան ինչպես հավարտայնի դաշտում, այնպես էլ հասարակական պրատիկի գործունեութեան սապարգում սասնորգվում էր «կեկեղեցական խաղաղութիւն» հաստատելու սաովանկերբարամբ: Այդ Հաստատումս պետք է արեկելի Հատկապես Կոստանդնի Մեծի (Հեռահարան են Հոսմնական պետութեան) կրտական քաղաքականութիւնը, որը բնականաբար մեծ ազղեցութիւն ունենալով՝ իր անուբանալի կերբն է զղել դարաշրջանի կեկեղեցական Հարարբրութիւնների զարգացման դինամիկայի ճրս: Մակայն պատմութեանը մին: օրս աննայտ է որև փաստ, որը կկիպի պետական իշխանութեան և հակամերիկական ընդդիմութեան ոտղակի կաղի մասին:

Բնարեկիղ Համատեքտումս փաստերն ավելի շուտ վկայում են Հակաուրը, քանի որ իրականում ոչ եր հակամերիկական ընդդիմութիւնն է կտտում արբունիքի կողմնական քաղաքականութեանը, այ արարելիքը և նրա կրտական քաղաքականութիւնն են հարակրվում կեկեղեցական (եպիսկոպոսական) մեծամասնութեան հողեր և պրատիկ կողմնորոշումներին, շատ սնգալ սասնորգվելով դրան «իրամպականով» և հարկ եղած դեպրումս գիտմներ անկող այդ մեծամասնութեանը⁴:

Կանկեական ընդդիմութեան ձեւավորման գործուն հոմնական պետական իշխանութեան և կարերի կրտական քաղաքականութիւնն անհնա է. քանի որ այդ ընդդիմութիւնը, որպես կանն, մտալորվել է կեկեղեցու ներխաղանական գախ աղբնեցի գործիւնը, եպիսկոպոսական ժողովների դավաճանաբանական որոշումներ, ինչպես նաև՝ կարտարես արեկան հատկայն քրիստոնցա սեծասնութեան կրտական պահանջումների ետք վրս և գործականան հանդես է եկել իրայ այդ գործունների հտաղջակ պրտաստիութիւն:

¹ Բնարեկիղ համատեքտումս քաղաքալ կանխալ է մայրաքաղաքական ընդդիմական հսկուն ունեցող Ա. Կարտաշի տեսակողը: Լա մասնավորապես անհարկ փորք է անում Ինդիկոնիական երրորդաբանական-դոգմատիկական վիճարարութիւնների ձեւավորման պատմասարանն: Կարտաշի գործունեութիւն, և հապատումս է, թե այդ վիճարարութիւնների ժաղվան գործուն կրտական նշանակութիւն է ունեցել Կոստանդնի կայսեր արիտանան դիրբորողն (Եվսերիուս Անտոնարես և Ինդերիուս Լիկեացուս արարողի վերադաղում), և որ իրր խախտաբանական դաս անալ սաուրկարան է ընդունել կեկեղեցական պետութեան աշխարհի իշխանութեան նման միջատնորը: Մանրամասնումք են Կարտաշ և Վ. Վոսկեսեանի սօբորս, ս. 43.

² Ն. Տասեկին Ա. История догматических движений в эпоху Всенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о сс. Троице), с. 238. Այդ եզրասկանգան հիմնավորմանը մասաղղ փաստերից պնդը է համարել Սեբաս Լիքեսանուցուս աասից արարը: Սեբաս Լիքեսանուցայից ինքը, ինչպես նաև Անդրուսես, Աղոքմես և Թեոդորտս պատմիչըը ներխաղանկորմ վկայում են, որ Կոստանդնի Մեծը, ղեկ լինելով Արեան Մեծի վերադաղըր Տիրի (ինչպես նաև՝ Երուսաղեմի) 335 թ. ժողովի որոշումներին, քաղաքալորներ ստանալու համար իր ժոտ է երուվորում ժողովական եպիսկոպոսների՝ Կեկեղեցու, վկայալիչելով ընդունելու կանոնական որոշումները, ճընուս են գործարում կայսեր վրս: Ա. Սև հարկեղջակ մամանակումս է ժողովական որոշման հոն և արբունը Սեբաս Մեծին (այդ մասին մամանակները այն Տօքրտ Տօքսիակ: Շերոքանա տարիս, կ. 1, ր. 34-35, с. 57-59; Տօքսեան Զրմի Տալանիկայի: Շերոքանա տարիս, կ. 11, ր. 28, с. 147-150; Փեօօրուտ ցուկ, Կերկիս: Շերոքանա տարիս, կ. 1, ր. 26-31, с. 96-106): Այդ եզրասկանգուց կարնին է ինկալուելու նաև այդ փաստերով: Մանրամասնալըր Այ լրարի 40-70-ական թվականներին կեկեղեցու վրս

Ավելացնե՞ր, որ ինչպես Հասարակական-պատմական ցանկացած երևույթ, այնպես էլ զրգմատիկական վիճարանութուններն ունեցել են փուլային զարգացման սեփական ներքին տրամաբանությունը: Ինքնին Հակահայր է, որ այդ զորքերնայի միխանդեմներն ու քրեկոման օրինաչափությունները բնութագրվում են ո՞ր միայն ներքին (Հոգևոր), այլև արտաքին (տարածամասնակային բնութագրություն ունեցող) զործնեներով: Ուստի մնում է ընդունել, որ այնպիսի տեական կամ պոզիցիոն աստվածաբանական հոսանք, ինչպիսին հավանիկական քնդոյոմությունն էր, չէր կարող պայմանավորված ցննել միայն անհատների զործնությունը: Դա եղել է բավականին ծավալված ու բազմաճյուղ մի շարքում, որն ունեցել է իր առաջնորդները, սակայն սահմանին էլ չէր պայմանավորվել միայն նրանց զործնենությունը: Այնպե՞ր, չարմուն ինքն է ծնել այդ աստեղորդներին: Հնուհայտ մնում է նպրակացնել, որ IV դարի ասացին կետի ե հետագա տասնամյակների հավանիկական քնդոյոմության ձևավորման իմաստար պատմանները պետք է փնտրել հոգևոր-աստվածաբանական որոտում:

Հակահիկական ընդդիմությունն ձևավորման պատճառների վերլուծությունը Հրամայարար պահանջում է Հավատքային, ինչպես նաև աշխարհայայտագրային մեծ կարևորություն ունեցող փոխկապակցված մի շարք Հարցերի պարզարանում, որոնց շարքում, մեր կարծիքով, առաջնահերթ նշանակություն ունեն Հնուհայնեքը՝

1. աստվածաբանության, կենդանական պատմագրության ե զրգմատիկական պատմության մեջ չըջանառվող «մինչնիկիական (նախանիկիական)», «նիկիական» ե «հականիկիական» կերերն ի՞նչ նշանությունը են օգտագործվում, զրգմատիկական (աստվածաբանական) առումով ինչպիսի՞ն է դրանց փոխհարաբերության սահմանները,
2. զրգմատիկական առումով ի՞նչ է իրենից ներկայացնում հականիկիական ընդդիմությունը, որքե՞ր են նրա բնութագրական առանձնահատկությունները, ինչպես նաև ավանդական կենդանական (ուղղադավան) հավատքի ե արիտականության հետ ունեցած ազդաները,
3. Հավատքային ե աստվածաբանական ինչպիսի՞ սահմաններում են աղերսվում կամ միայնաց Հակադրվում «մինչնիկիական ուղղադավանություն» ե «նիկիական ուղղադավանություն» կերերով որակվող երբորդարանական-զրգմատիկական բժրեղունները:

արդուցիի առավել ազդեցության կայաններում անգամ Կոտայքուցու, Չուլիանու ե Վարդան կայսերի այսպես էլ ի գրու ընդան հոգևոր-կենդանական կարգում մինչև վերջ արծառակային (Ռուսականացնել) իրենց կրոնաբանական անցնելը. քանի որ արտաքին ազդեցություններին անկախ հոգևոր կյանքը ե զրգմատիկական պայայտը զարգացել է իր ներքին տրամաբանությամբ:

Կրոնագիտական (նաև՝ աստվածաբանական) տեսանկյունից Հիմնահարցի լուծումն առաջին հերթին ենթադրում է «մինչնիկիական (նախանիկիական)», «նիկիական» ե «հականիկիական» հասկացությունների բովանդակային հասակաինչների հասակ սահմանադրում: Վերլուծական այդ մտեցման տրամաբանական ընդհանուր ուղղվածությունը մեկն է՝ բանի որ զրգմատիկական Համակարգերի ձևավորումը ե փոփոխությունը (Հասարակագրված է ինչպես ներքին (Հավատքային), այնպես էլ արտաքին (Աստվածաբանական, մշակութային) զործնեներով, այդ դրանք պետք է դիտարկել իրենց պատմական զարգացման մեջ՝ Հակահայն դեպքում զրգմատիկական նշված հասանքների բովանդակային (Հավատքային) առանձնահատկությունների ուսումնասիրությունը կկտրվի իր պատմական Հիմքերից, ինչն անխուսափելիորեն կարող է հանգեցնել կամայական (սուբյեկտիվ) կերպահանգույնների:

Չպետք է մոռանալ նաև այն, որ «մինչնիկիական», «նիկիական» ե «հականիկիական» կերերն ունեն յուրահատուկ բովանդակություն ե աստվածաբանական լեզվատնտեսագրության ոլորտ են ներթափանցել պատմական զարգացման արդյունքում: Հանդես գալով միևնույն երևույթի (երբորդարանական աստվածաբանության) արտացոլման որակով՝ նշված հակացությունները պատմական սաղարթը են ի՞նչ Հաշորդարար: Ջարգացման ե փոփոխության տեսանկյունից դրանք բնութագրվում են այն ընդհանուր (միաժամանակ՝ առանձնահատուկ), ինչը բնորոշ է զրգմատիկական ցանկացած Համակարգի: Հետևաբար՝ պատմական Հաշորդականության արտացոլում Հանդիպացող այդ հակացությունները ե Հանդես են կել երբորդարանական աստվածաբանության զարգացման արդյունքում: Ընդ որում, այդ հակացությունները մի կողմից Հանդես են գալիս երբորդարանական ցանկացած Համակարգին բնորոշ քննարկվող հավաքություն որակով. իսկ մյուս կողմից յուրատիպ ձևով արտացոլում ե բացահայտում են երբորդարանական զրգմատիկական բժրեղունների զարգաց-

¹ Գրեմարիցի սուբյեկտիվ գնահատման ցայտուն օրինակ կարելի է համարել քննարկվող հիմնահարցի վերաբերյալ ուղղադավան աստվածաբանների ե կենդանականների արձեթային մտնությունը: Վ. Բոլոտնո, օրինակ, միաժամանակ օրենկիդրեն հավաստում է, որ «սրբերի (նախկալությունը՝ Ս. Բ.) ձեռնամանուկը ընել էր օրստուտնե, բայց ոչ եմ այն անանառով, որ այն մեծանությունը նրախանութը էր, այլ այն, որ եմ պահպանողական էր ե մասնակի էր անցյալի աստվածաբանական աշխատությունների ստորագասության կարգապետությունը: Բայց այն ստորագասությունը արիտական էր» (Բոլոտնո Ե. Բ., Լեկցии по истории древней Церкви. Т. IV, с. 70): Սակայն օրենկիտի այդ գնահատման վերլուծարանին անմեկնելի չի կանգառում «արիտական» որակել հավանիկական ընդդիմության այնքանի հուսանելը, ինչպիսին եմ քարտեկանը (նախանահականները, որոնց «ուղղադավանական» բնույթն է որոնց իես հավորդային մեջ է եղել Արմանս Ալեքսանդրացու դեկլարացիոն Ալեքսանդրիայի 362 թ. մտրվող), ակախիտականները (մասնականները) ե այլ (այդ մասին ձարմանաները եմ ս. Բույն տրդում, էջ 72-73):

ման ու փոփոխության դիմաձիկան: Այդ ամենը գալիս են վկայելու, որ «մինչնիկեական», «նիկեական» և «Հայկանիկեական» Հասկացությունները երկարատև պատմական զարգացման արդյունք են, որոնց ճիշտագույնությունը թեև անխելիորեն կազմված է Հավատքային Հիմնարար սկզբունքների Հեռ, այնուամենայնիվ դրանք բնութագրվում են նաև պատմականությանը:

Նշված Հասկացությունների բովանդակային վերլուծությունն անխուսափելիորեն առնչվում է մեկ այլ զոմբարության: Հայտնի է, որ ցանկացած աստվածաբանական Համակարգում կրոնների հիմնական հատկանքը՝ հավատը, բնութագրվում է անփոփոխության որակով: Այլ կերպ ասած կրոններում «Հավատ» երևույթը դուրս է դրվում տարածամասնային բնութագրություններից: Եվ չնայած ընդհանրական այդ օրինակաբանության՝ աստվածաբանական և եկեղեցագաղտական վերլուծական աշխատանքներում խնդրը առարկա ՀիմնաՎարքը լուծվում է տարրեր ելակետների դիրքերից, որի Հեռուանքով տարրեր են նաև վերլինել նկատմամբ արժեքային ընդհանրացումները: Դա միանամական մասունդում է այն փաստը, որ հավատքային (զոգատիոկական) հիմնարար սկզբունքների նկատմամբ միանական մտացունենքը դեռևս չեն մշակվել, ինչպես նաև վկայում է այն, որ աստվածաբանական վերլուծական սկզբունքների կիրառման սահմանները արձախել չեն, ավելի միայն աստվածաբանական տարրեր համակարգերում տարրեր են: Հարկ է նաև Համարում մասունչել, որ ՀիմնաՎարքի օբյեկտիվ արժեքումն անխուսափելիորեն ենթադրում է նաև Համապատասխան աշխարհայացքային վերլուծություն: Դա պայմանավորված է նրանով, որ զոգատիոկական ցանկացած Հասարկ Հավատքային և աստվածաբանական Հարցերում ուղղակի կամ միջնարդավորված կերպով կազմված է նաև ճանաչողության Հեռ, ինչը թույլ է տալիս այդ գործընթացում արձանագրել աստիճանականության, Հաջորդականության և զարգացման պահերը: Եվ քանի որ Հոգևոր գործունի զուգահեռայն աշխարհընթացները կարող են խթանվել նաև Հասարակական պայմանների թիվարդեքով, ապա նման պայմաններում եկեղեցին և հոգևոր դասը, բնականաբար, հայացքն ուղղում են դեպի պլանդորություն:

Այդ օրինակաբանություններով է թևկաղված այն, որ հավատքային փոփոխությունները (կանոնականացված ղոգմաների) անխարար պատկերայնորեն հանդիսանում է կրոնի բովանդակային ասունձնատարությունը: Իսկ նշված օրինակաբանության դիրքերից տարողուն քանակով Հանդիս կեղծ կեկեղեցին ձգտել է Համակարգային տարրերի ցանկացած փոփոխություն տեղափոխել արտաքին ոլորտ: Ներքին և արտաքին պայմաններով փոխհարաբերության շրջանակներում էլ պետք է անդրադառնալ «մինչնիկեական» և «նիկեական» եզրերի բովանդակային վերլուծությանը, քանի որ այդ Հասկացություններն անխելիորեն կազմված են Հավատքային գործունի Հեռ և դրանք բովանդակային զոգեր ձևագրվել են կրոնական մասնորոշության (աստվածաբանության) զարգացման Համատեքստում: Երկու Հասկացություններն էլ զոգմատիկական (աստվածաբանական) և որակափոխակառուցային գործունեության արդյունքում Համարվել են եկեղեցում, սակայն պատմական զարգացման արդյունք լինելով, բնութագրվում են պատմականությունով: Ելյ տեսանկյունից «մինչնիկեական» և «նիկեական» հասկացությունների փոխհարաբերությունը պետք է քննարկել ինչպես խորհրդակցական, այնպես էլ ուղղակիապես հարրոթյուններում:

«մինչնիկեական» և «նիկեական» եզրերի բովանդակային վերլուծությանը, քանի որ այդ Հասկացություններն անխելիորեն կազմված են Հավատքային գործունի Հեռ և դրանք բովանդակային զոգեր ձևագրվել են կրոնական մասնորոշության (աստվածաբանության) զարգացման Համատեքստում: Երկու Հասկացություններն էլ զոգմատիկական (աստվածաբանական) և որակափոխակառուցային գործունեության արդյունքում Համարվել են եկեղեցում, սակայն պատմական զարգացման արդյունք լինելով, բնութագրվում են պատմականությունով: Ելյ տեսանկյունից «մինչնիկեական» և «նիկեական» հասկացությունների փոխհարաբերությունը պետք է քննարկել ինչպես խորհրդակցական, այնպես էլ ուղղակիապես հարրոթյուններում:

Որպես կանոն Հորիզոնական Հարթված Հայտնիկեական» և «նիկեական» Հասկացությունները դիտարկվում են իբրև ավանդական (եկեղեցական) երրորդարանական մեկնաբանությունների Հաջորդական ձևեր: Այդ Համատեքստում քննարկվող Հասկացությունները բնութագրում են ղոգմատիկական (Հավատքային) այն շարժումները, որոնք Հանդիս են եկել որպես երրորդարանական զարգացման պատմականորեն Հաջորդող փուլեր: Այդ իսկ պատճառով էլ Հեռագուտական դաշտում այդ Հասկացությունները պետք է դիտարկել միասնական մեջ, որովհետև երկուսն էլ բնորոշ է միևնույն խորհրդագաղտական փիլիսոփայությունը, երկուսն էլ արժանազրում են Հավատքային կայունության և անփոփոխության բնութագրերը: Այդ ամենից օրինակաբանորեն Հեռուանք է, որ բովանդակային առումով աստվածաբանական-ղոգմատիկական նշված Հասկացությունները միմյանցից արբերվում են նախ ժամանակային գործունեով, և ապա, եկեղեցական կայունի ներքին իրողություններով պայմանավորված, գիտելիքների մակարդակով, մասՀայացքական կառույցներով և մեթոդաբանական մտեղգումներով: Նշված Հարաբերության օբյեկտիվ արժեքումն գործընթացի պարտադիր պայմանների շարքում անՀրաժեշտաբար պետք է հաշվի առնել աստվածաբանական այդ կամ այն ղոգրոցի դիրքը: Բանն այն է, որ III-IV դարերի երրորդարանական-ղոգմատիկական վիճարանություններն անխելիլորեն կազմված էին ղարբըշլիկ աստվածաբանական ղոգրոցների Հեռ և որդապի առումով Հանդիս էին գալիս որդես այդ ղոգրոցների Հիմնարար մտեղգումների խոսացված արտահայտություն: Այդ ամենից արձանագրություններն Հեռուանք է, որ Հորիզոնական Հարթված մեջ «մինչնիկեական» և «նիկեական» Հասկացություններն անՀրաժեշտաբար պետք է դիտարկել և արժեքները համադրանկայնորեն մեջ:

Այլ է պատկերը, երբ նշված Հանդիսությունները դիտարկվում են ուղղահայաց վերլուծության Համատեքստում: Այս պարագայում դրանց առնչությունները խորհրդանշում են արձանագրություն Հակադիր երրորդար-

բանական մեկնաբանական ուղղութիւններ կամ Հասանքներ: Այնքի ճիշ՝ Եղիմ հարաբերության մեջ «մինչմիկնական» և «երիմական» հասկացողութիւններ կիրառում են զոգմատիկական (ստատիստիկական) տարրեր ուղղութիւններ (Հասանքներ) նշանակելու որակով, որոնց ստրուտանցիոնայ սկիզբ է վերագրվում, այսինքն՝ դրանք հանդես են գալիս ինքնուրույն գոյի կարգավճարով: Եվ միտնեզմայ բնական պետք է Համարել այն, որ ստատիստիկական Հիմնաբար նշանակելութիւն ւնեցող երրորդաբանական Հարցերում դրանց վերաբերյալ արժեքային մտնեցումները սկզբունքորեն տարանջատվում են: Այդ անկեր միկ աղաթմ ևս լրացուցիչ վկայում է այն իրավութիւնը, որ Համատարային միտնեցի կրեւելիի նկատմամբ տրամադորեն տարրերով լուծումներն ու մեթոդաբանական մտնեցումները օրբիկ տիպորեն դիտարկվում են ուսցիոնայի և իտայնիտայի, րացարձակի և Հարարբեականի, կայունութիւն և փոփոխականութիւն, անվերբէի և վերջավորի փոխՀարաբերութիւն դիրբերից: Հասկանալական է, որ վերլուծական նշված Համատարատում «մինչմիկնական» և «երիմական» Հասկացութիւնները կիրառվում են քննարկով հասկարութայն որակով:

Հետեիիկական երրորդաբանական-զոգմատիկական վիճարանութիւնների փուլում, մենք առնչվում ենք վերը նշված Հասկացութիւնների կանապան բմբանումներին Հնա: Այնինչ դրանց որիզոնական վերլուծության անսանկունից պետք է քննարկել նիկնական և հականիկնական հոտսերի պատկանողական քնի փոխարարբերութայն, իսկ ուղղահայց առումով երրորդաբանական և հակաերրորդաբանական հոտսերների փոխարարբերութայն: Անթողաբանական այդ դիրբերից միտնեզմայն ակնՀայտ է դառնում, որ ստատիստիկական զբաիկանութիւն մեզ «մինչմիկնական» և «երիմական» Հասկացութիւններին մինչ օրս կիրառուող սահմանազատումն էական ճշգրտումներ կարբի ունի: Բանն այն է, որ ինչպես անցյալում, այնպես էլ մեր օրերում վերլուծարանների բացարձակ մեծամասնութիւնն այդ Հասկացութիւնները դիտարկում և արժեքում են միատարր սեպով և հակաութայն իմաստով: Իսկ վերլուծական նման մտնեցումը տրամաբանորեն ենթադրում է նաև «մինչմիկնական ուղղադաճանութիւն» և «երիմական ուղղադաճանութիւն»: Հասկացութիւնների օրբիկտիպորեն անՀրամեշտահմանազատում, կամ լավագույն դեպքում նրանց մինչև տրամաբանական (նթի չտանք Համատարային) տարբերութիւններին (նիկուզն՝ աննշան արժանագրում:

Հզացիկ այդ վերլուծութիւնն անզամ միտնեզմայն ակնՀայտ է դարձնում բնշՀանրացող այն պիդուրը, որ Հետեիիկական երրորդաբանական-զոգմատիկական վիճարանութիւնների փուլում «մինչմիկնական» և «երիմական» Հասկացութիւններն օպերացիոնայ նշանակութայն

պետք է կիրառել ոչ թե միտնեզմ, ինչպես բնշուծված է, այլ գործառնական (բազմաՀարթ) նշանակութայն: Այդ Հատկացութիւններին կիրառման սահմանները պետք է որոշվեն մի կողմից կենդանական երրորդազմաճանութիւն մինչաբանական զարգացումները վեր Հանկելու միտնեզմ՝ Հիմնարկով Համատարային սկզբունքների անփոփոխութիւնը և մեկնաբանական մտնեցումներին փոփոխական բնույթը, իսկ մյուս կողմից դրանք պետք է մեթոդաբանական Հնք Հանդիսանան ուղղադաճանութիւն և Հեմերոդարբիտների Հտակ սահմանազատումն, Համատարային կենթիդուրացիոնից տարանջատման և զոգմատիկական սկզբունքների ուսցիոնայ բմբանման տարբեր մտնեցումները մատնանշելու Համար: Ընդ որում՝ բացառապես այդ Համատարատում միայն պետք է քննարկել և արժեքել «մինչմիկնական ուղղադաճանութիւն» և «երիմական ուղղադաճանութիւն»: Հակապակ դեպքում: Հակառակ Համատարային (զոգմատիկական) Հարցերում անխուսափելի կրառնա Հնի («մինչմիկնական ուղղադաճանութիւն») և նորի («երիմական ուղղադաճանութիւն») անխուսափելի զանազանութիւն Հարցը, ինչն արժատապես Հանդիք է Համատարային ստատիստիկական (կրեւելական) բմբանմանը:

Հարցն է՛լ ավելի է խճճվում, երբ խոսքը վերաբերում է Հակաիկնական բնշգիծութիւն Հուիթիւն և Համատարային ուղղաճանութիւնը: Հարուսակիով V զարի կենդանական պատմազրուիթիւն անտնույթներ՝ ստատիստիկական և կենդանաբանական վերլուծական զբաիկանութիւն մեզ բնշուծված է Հետեիիկական երրորդաբանական-զոգմատիկական Հասանքները դասակարգել երկու Հիմնական՝ «ուղղազգական» և «արիտանութիւն» խմբերի: Իրոշ դեպքերում, Եւրիպոն կիրառուելով Հետեիիկական, IV զարի երրորդաբանական վիճարանութիւններին բնշ Հանդիսական բնույթաբութիւն Համար շրջանագրում է նաև իմաստային առումով խիտ անորոշ «կիտարիտական»՝ օրբկումը: Սակայն քիչ թե չառ օրբիկտիվ վերլուծութիւն Համար նշված դասակարգումները, մեղծ ստան, Համադիչ չեն: Այն այդ անկեր էլ Հրատապ են դարձնում «Հակաիկնական բնշգիծանութիւն» երկույթի էլութիւն, բնույթազական առանձնահատկութիւններին, ինչպես

¹ Դասական ընդունումով արիտակաւորուել մեկնազմային (քանական օնիկ) արժանական դրականը է այսինքն՝ արիտակական հակաերրորդաբանութայն է Զեռնիկնական երրորդաբանական վիճարանութիւններում այն որակով հանդես է գալիս միայն ամոնաւանթութայն և այդ պատճառով էլ այն չկարողաւոր արժանատարկել կենդանու «Կիտարիտականութայն հակապարբերուել հակաբարային առումով քանակալարուել է և ըստ նշանի չի կարող երրորդաբանական որևէ հոտսեր բնույթաբութիւն քանի որ երեքական պատմաբան անտարր են կրելով այն ուղղադաճան և միտնեզմայն այն ուղղադաճանութայն ընտրութիւնութայն հոտսերներ: Այլ կրել պատճ՝ «ու կրելական» կամ «պատկնական» երրորդաբանութայն ուսումնարարի ու համար «կիտարիտական» ինչը չի կարող բնույթազական լինել:

եան ավանդական (ուղղադավան) եկեղեցական Հավատքի և արիտակա-նութեան Հետ ունեցած նրա բնդ Հանրութեաննեքի ու արբերութեաննեքի բնական արժեքումը:

Ամենից առաջ Հարկ ենք Համարում նշել, որ քայքայնակ անբնօրնակ է հակամիկեական ընդդիմության և արիտակաւորութեան նույնացումը: Պատճառ-ները մի բանիսն են: Նախ՝ պետք է նկատի ունենալ այն իրողութեանը, որ «այդ շրջանում արեւելյան եպիսկոպոսների ղոզմատիկական երանգը անբողոքական աստիճան խալոսաբղտ էր: ΟΜΟΙΟΤΟΣ-ի դեմ տրամադրված եպիսկոպոսները, Հեռանալով Նիկիայից, չպատկանում էին Նիկիական փար-դապետութեանը, քայքայ դրամով նրանք արիտակաւոր չարանան (ընդգծու՛մք մերն է՝ Ա. Ք.)»: Երկրորդ՝ թեև ժամանակակից գրականութեան մեջ փորձ է արվում Հիմնադրել, թե իբր Հեռանիկական փուլում «Նիկիական աստվածաբանական հոսանքը Հայաստանում է մտնում այն պատկերներին, որ-տեք նախանշվել էին Նիկիայի ժողովի Հայրերի կողմից», այն զիպքում, երբ արիտակաւորութեան սկզբունքները Հնկվում էին բանականութեան (զի-տելիքի կամ լիբերալ աստվածաբանութեան) դրա՞: Սակայն դա եւ նպա-տակալորէպ պնդում է: Փաստն այն է, որ Եկեղեցւորութեան, ամբի միշտ ս-վանդութեան օտար համագոյրութեան աստվածաբանութեան պաշտպանութեան դիրքերից հեռանդական կերպով հանդես է եկել միայն արեւելյան եպիսկոպո-սների փոքր հատվածը: Նիկիական շատագոյններէք տեսք (Մարկելոս Անկ-յուստիայի, Ապոսինիար Առաջիկիցի) իրենց մեկնաբանում թյուննեքով նաև նրա Հերձվածներէք պատճառ են դարձել: Իսկ Նիկիայի տիեզերաժողովի մասնա-կից արեւելյան եպիսկոպոսների մեծ մասն արիտակաւորութեան զատապարբ-քայց հանու կազմել է հակամիկեական ընդդիմութեան միջուկը և համգնել է կնկ ոչ թե «արիտակաւորութեան» կամ «կիսաարիտակաւորութեան», այլ պատկան-դական կրորդարանութեան դիրքերից:

Թեև պահպանված փափերագրերը Հավաստում են, որ Հականիկեական ընդդիմութեանը բավականին խալոսաբղտ կազմ է ունեցել, սակայն փո-գրագրերի օրինակով վերուժութեանը թույլ է տալիս փաստել, որ Հո-սանքն իր կազմում Հակաերրորդարաններէք չի միավորել: Բանն այն է, որ արիտակաւորութեանը պատմականորեն հանդես է եկել արմատական հակաբ

որդարանութեան որակով, այնինչ հակամիկեական ընդդիմութեանն իր ղոզ-մատիկական գործունեութեան ընթացքում, որպես կանոն, անմոխիս կանցնում է կնկ միե-նիկեական կրորդարանութեան (պահպանողական ուղղադավա-նութեան) դիրքերում: Արտաքին այդ Համեմատութեանից անկազմ միտնդա-մայն ակնհայտ է կրորդարանութեան և Հակաերրորդարանութեան նույ-նացման անհնթիթութեանը: Ամենինչ չբացատրելով, որ Հականիկեական ընդդիմութեան շարքերում կարող էին լինել նաև որոշ Հակաերրորդարա-նեք (այդ թվում և Նախինի կամ ձգտված արիտակաւորներ)՝ միաժամանակ չհետք է մոռանալ, որ Հակաերրորդարանութեանը՝ ի դեմս արիտակա-նութեան, բանագրվել էր Նիկիայի 325 թ. տիեզերական ժողովում, և կնկ-զեցուց զտարժամ Հերձվածը, բնական է, տասնամյակներ շարունակ չէր կարող զերիշխող զիբք զբաղել կեկեղեցում: Ահա թե ինչու միանգամայն ընդունելի և տրամաբանաւորն պետք է Համարել այն տեսակետը, որ արի-տակաւորութեան և Հականիկեական ընդդիմութեան նույնացման զեպքում «... Նիկիական Հանդաւորն ղեմ մղվող կեկեղեցւոր պայքարը Հարկ է Հա-մարել եկեղեցական պատմութեան առաջին տարօրինակ և անբացատրելի երևույթներէք մեկը»՝ Ուստի մտն է ընդունել, որ հակամիկեական ընդդի-մութեանը հանդես է եկել ոչ թե հակաերրորդարանութեան, այլ պատկանողա-կան կրորդարանութեան դիրքերից:

Այդ ամենն էլ թույլ են տալիս փաստել, որ հակամիկեական ընդդիմութե-ան ձևավորումն ընթացել է ազգեցիկ երկու գործունեքի թեպարանով: Դրանցից առաջիկը, մեր Համոզմամք, արիտակաւոր Հակաերրորդարանութե-անն անվերապահ դատապարտումն էր¹, ինչը պահպանողականներէք Հա-մազմամք ավելորդ էր դարձնում Աստվածաշնչին օտար «Համադարութե-ան» երբի ներմուժումը Հանդաւորն իսկ կրկրորդը Նիկիական որոշ զոր-նիչներէք կողմից Համագոյնութեան աստվածաբանութեան Հերձվածող մեկ-նութեաններն էին:

¹ Солонтов В. В., Лекции по истории древней Церкви. Т. IV, с. 69. Աստվածաբանը լիովին ճշմարիտ է մեկ այլ հարցում է: «История и судьба, по 343 г. н.э. армянские епископы в армянской империи». - այլ կապակցությամբ գրում է նա. - քանի որ արևելյան հայերը անորդ կազմով Ասիայ կրե ինքնուրույն Փիլիսոփայի և պատիվ հանդիմութեանը աստվածների Արամական դասապատրույունը: Բայց արևելք գործերի վերաբերյալ ճման ճմատաւորն հետո է մշակութուր-նը» (նույն տեղում):

² В. П. Лебедев А. П., Вселенские Соборы IV и V веков (Обзор их догматической деятельности в 86 связи с направлениями школы александрийской и антиохийской), с. 66.

¹ Տե՛ս Տասկևի Ա. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с Философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 237.

² Սիտականութեան ազնեցուցման անկունը վկայվում է այն փաստով, որ Նիկիայի տիեզերաժողով կողմից արքունակ «արիտակաւորն եկեղեցւորութեանը» (էվանգելիստիկոնացի, Ասիայ Բար-կերոնացի, Արիտ) արքունիք վերադառնալու համար հարկադրու՛մ էին հարկաբարութեան հանգա-կան ճեկայացնել նախնական մողովների դատին, և դրանց երրորդականակ ուղղա-մուտքունը փաստելուց հետո միայն նշված գործիչների թույլ տրվեց վերադառնալ կեկեղից:

ՀԼՔՈՑ ԴԻՅԱՐԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՐ ՇԵՐՏԻ ՌԻՍՈՒՄԸՍԻ ԲՈՒԹՅԱՆ ՄԻ ԲԱՆԻ ԿՈՒՆԵՆԸՆՏԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Պ. Ա. ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ

Հայոց դիցարանության ուսումնասիրությանը զբաղվող վերլուծաբանները որպես կանոն ազգային դիցարանը պայմանականորեն բաժանում են երկու շերտի Հին (Շահագրեթ) և նոր:

Հայոց նոր շրջանի դիցարանության ձևավորումը պայմանավորված էր Հայկական լեռնաշխարհում մ.թ.ա. 6-րդ դարից տեղ գտած գործընթացներով, Հասարակական կյանքի արմատական փոփոխություններով: Տոհմացրդային կարգերի վերջնական փլուզումը, քաղաքական Քասեղաբեմում պետական նոր կազմավորումների է հայտ գալը, Հասարակական-տնտեսական նոր շարաքերությանը հաստատում էր նյութի արտադրությանը կիսվող թողնելի նաև Հայկական պետականության վրա: Այդ ամենով պայմանավորվեցին նաև աշխարհայացքային տեղաշարժերը, և Հասարակական գիտակցության մեջ ամբողջովեցին ընդհանուր Հայրենիքի գաղափարի, ազգային միասնականության, պետականության և ազգային Հոգեկերտվածքի սաղմերը:

Այդ գործընթացները որոշիչ դերակատարություն են ունեցել հայ ժողովրդի Հոգեուր-մշակութային պատկերացումների ձևավորման գործում: Աշխարհայացքային փոփոխություններն արտացոլվել են Հասակական Հայոց դիցարանության նոր շերտում, որտեղ վաղընթացի Հավատարմիքների և ջեպղային նախնիների սապանների փոխարինելու եկան ավիլի զարգացած դիցարանական կերպարները: Համապատասխան փոփոխությունների ներթափվեց նաև դիցարանական աշխարհընկալումը: Որոշիչ դեր սեպեցին խաղալ այն առաջադեմներն ու ծիսապատմությունային արարողությունները, որոնք առավել Հոգեհարազատ էին Հասարակությանը և աշխարհաճանաչողական տեսակետից քաղաքացու էին նոր ձևավորված Հոգեուր պահանջներին: Հայոց դիցարանության նոր շերտը դարձավ հայ հասարակական կյանքի արտացոլումը: Հասարակական գործընթացներն արտացոլվեցին Հնագույն ծագում ունեցող, բայց նոր իմաստ ստացած մի շարք ստավաճությունների գործառույթներում, որոնց Հավաքական սիմվոլներում արտացոլվեցին բնական և Հասարակական երևույթների վերաբերյալ աշխարհայացքային պատկերացումներն ու մոտեցումները:

¹ Վ. Զարթուրյանը դիցարանության այս շրջան անվանում է «հայոց նախնական դիցարան» մաճրամանից տես Ս. Զարթուրյան, «Ինչ հայոց հավատարմիքը, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը», 2001, էջ 20:

Հայոց դիցարանության նոր շերտն առանձնանում է առավել ամբողջական և Հստակ գործառույթներ իրականացնող սատրեանակարգված դիցուն և դիցու Հինների պաշտամունքով: Այն իրենից ներկայացնում էր ազգակցական-արյունակցական կազմով միմյանց կապված ստավաճությունների պաշտամունքային Համակարգ, որտեղ յուրաքանչյուր ստավաճ ստավաճ էր իրեն Հստակ կոնկրետ գործառույթներով և սիմվոլներով: Այս շրջանի դիցարանական պատկերացումները շրջապատող բնական ու Հասարակական կեցության արտացոլումն էին: Ընդ որում, այս շերտում առկա էին ներկայումս կառուցվածքային ավարտուն տեսք ստացած բազմաստավաճային Համակարգի Հնա, որը Գ. Հեղեղը բնութագրում է իբրև առարկաների և կենդանականի ոգի և նպասակ՝ իբրև կեցության Հնա օրյեկտի ու սուրբիակ միասնությունը¹:

Հարկ է նշել, որ այսօր էլ թեխտական կրոնագիտության ներկայացուցիչները ինչպես անչլայում փորձում են բազմաստավաճությունը ներկայացնել իբրև «Հոգեուր ուրտոց գոտու գունդով երևույթ» և պնդում են, թե այն «... որպես է ճշմարտի գույների սահմաններից»², և որ այն «... ծագել է 1) ստորին կեցության ձգտող զգացումների, 2) սխալվող բանականության, 3) կամքի ինքնահաստատման Հիման վրա»³: Սակայն դրանք միասնական կանխակալ տեսակետներ են: Փիլիսոփայական կրոնագիտությունը դիցարանությունը պետք է իբրև օրյեկտ-սուրբիկության Հարաբերությունների ոլորտում գործառնող ընդհանրական թեոզոնիկ երևույթ և զբաղմով արդեն իսկ պնդում, որ դիցարանությունը կրոնական երևույթ է: Այդ տեսակետներից ոչ մի էլ Հիմք չկա Համաձայնելու Ց. Սելինգի այն տեսակետին, որ «Դիցարանության ճշմարտությունն առկա է Հերթից... կրոնական ճշմարտություն է, բանի որ գործընթացը, որում ձևավորվում է դիցարանությունը, թեոզոնիկ գործընթաց է... այն օժտված է միայն այդ Հնեց կրոնական նշանակության»⁴:

Դիցարանական Համակարգը բնութագրող նշված ընդհանրական օրինաչափությունները բնութագրական են նաև Հայոց նոր շրջանի դիցարանության Համար:

Հայոց դիցարանության վաղ շրջանի Համեմատությանը՝ այստեղ առկա էին ներկայումս ավարտուն տեսք ստացած գործառնական Համակարգին:

¹ Гегель, Г. В. Ф., Философия религии, Т. 2, М., 1977, с. 488.
² Տես Սույն տեղում, էջ 220, 494:
³ Введенский А. И., Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий, Т. 1, М., 1902, с. 3.
⁴ Тихомиров Л. А., Религиозно-философские основы истории, М., 2004, с. 137.
⁵ Шеллинг Ф. В. Й., Введение в философию мифологии, Соч. в 2 т., Т. 2, М., 1969, с. 342.

Ընդ որում, Հայոց նոր դիցարանում նախկինի պես գերիշխում են տիեզերածնական և աշխարհածնական պատկերացումները: Զևափորում է աշխարհի արարչագործության ու կենսաբան ուժի հիմք, ստամոսների շարք Համարվող դիվաճոր աստծու (Կրամազդ) պաշտամունք, որը Հանդիսանում էր դիցարանական օրինակի գարգացման Հայկական տարբերակը: Լենտեթիզմին մերձեցող այդ պաշտամունքը Համանման էր դիցարանական մտքի կողմից բազմաստվածային այլ Համակարգերին բնորոշ պաշտամունքային Հառանգելիներին: Այդ պաշտամունքը Հիմնական առանձնահատկություններն արտաքին աստծու մասին պատկերացումներն էին, որոնք էական դերով նույնպես էին մասնակի դիցարաններին Հատուկ արարել կամ արարչագործ Հատկություններով օժտված աստվածությունները Զևահ, Մուպիտերի, ԱՀուրա Մազգայի և ուրիշների գործունեական Հասկանիչներին: Ծնյա է, արարչական Հասկանիչներ «յուրացրած» նոր սերունդի դիցարանական այդ բարձրագույն էակները դեռևս օժտված չեն միաստվածային կրոնների արտաքին աստծու որակներով, սակայն դրանք ամենին էլ չէին Հետևում, թե դիցարանական Համակարգերը նույնպես են պահվելով չհետ: Փոխարինական գրականության մեջ վաղուց Հիմնավորված է այն տեսակետը, որ դիցարանության և պանթեիզմի նմանությունը թվացյալ է, քանի որ դիցարանություն մեք, «ամեն ինչ աստված է» կարահատուր ճշգրտված կերպով չի բնութագրվում իրերի բնությունը: «Սահմանափակ մտքի Համար այդ դրույթն արդեն պանթեիզմ է» - այդ կապակցությամբ գրում է Ֆ. Ենիկսը, - և այն ամենի տակ, ինչ Աստված է, նրանք Հասկանում են բոլոր իրերը- բայց իրերից վեր պատճառներ են, որանցի բնեցվում են իրերը և Հենց այն, որ Աստված ամեն ինչ է, նա նաև ցանկացած անմիջական սկզբունքի Հակադրություն է»: Իսկ դիցարանական արարչագործություն ցանկացած պես բնկվում է իրեն ոչ ակնհայտից անցում ակնհայտի, Քառսից անցում Տիեզերքի, և արարչագործության ցանկացած պես կրկնում է տիեզերածնությունը¹:

¹ Դեղիական և այլ դիցարանական համակարգերի համեմատական վերլուծության հիման վրա Ա. Այվալթեռն այդ երևույթները բնութագրական է համարում դիցարանական բոլոր «ավարտուն» համակարգերի համար, տես Պյոլեր Մ. Шесть систем индийской философии. М., 1901. с. 198-201: Այդ տեսակետն է պաշտպանում նաև արիստոտելյան ամենամաշակված կրոնագիտությունը Ա. Էլիադե, տես Էլիադե Մ., Космос и история. М., 1987. с. 110-111.

² Տես Введенский А. И., Религиозное сознание язычества, с. 4. Тихомиров П. А. Религиозно-философские основы истории, с. 141.

³ Шеллинг Ф. В. Й., Введение в философию микрокосма, с. 338. Դիցարանական վերջ և ոչ չեր-տերի որակական տարբերությունների փաստը վկայում է նաև Ա. Քրոպոտկին, տես Ա. Քրոպոտկին, Կրոնի երկու ակունքները, Երևան, 2001, էջ 185-199.

⁴ Էլիադե Մ., Космос и история. с. 43.

Հայոց նոր շրջանի դիցարանի առանձնահատկություններից Հաղորդը տիեզերածնական պես «Հավասարակշռող» ուժի «ազգի կեցուցիչ» Մայր աստվածուհու պաշտամունքն է, որը Հայ իրականության մեջ գրեթե բացակա է յուրքին: Կրոնագիտություն մեջ ընդունված է իրական սկզբի դիցարանական պաշտամունքը ասոցացնել մարդու և բուսական աշխարհի խորհրդապատկան Համամայնության հետ: Կնոթ և մայրություն, ինչպես նաև սեռական կյանքի սրբությունը գուրգորված է արարչագործության գաղափարի հետ: Մայր աստվածուհին կամ զիջածալը խորհրդանշել է նաև մնչյան, մահվան և վերածնություն «սրբազան կազույթից», աշխարհի պարբերական նորացումը, և այլ առումով կնոթ սրբազան պաշտամունքն անկուր «տիեզերական» նշանակություն է ձևաք բերել ամբողջացնելով տիեզերանց ցիկլի և ժամանակի շրջապտույտի պաշտամունքը²:

Այդ Համաստեքստում Հայկական դիցարանում Մայր աստվածուհու պաշտամունքի կարևոր առանձնահատկությունը պետք է Համարել այն, որ նա Հայր աստծու զուգակիցը չէ, այլ զուստը: Եթե մյուս ժողովուրդների դիցարաններում մայր աստվածուհիներն օժտված են որոշակի արարչագործ Հատկանիչներով և գերազանցապես Հանդես են գալիս դիցարանյերի արված (փոքրատեսակ Մա, միջազգեստյան Դեպիտոն կամ Դարիտոն, Բշ-տար, առաջավորասիական Աստարտե, Հուսեական Լեբա և այլն), ապա դիցարան Հայերի մոտ այդ պաշտամունքն բնկվել է ոչ թե իրեն դիցարան, այլ հայոց աշխարհի նովանովոր մայր աստվածին: Դիցարանական աշխարհընկալման ևս մեկ անանձնահատկությունը պետք է Համարել այն, որ Հայոց դիցարանում դիցարանը չկա, և Հովանավոր դիցերն ու դիցուհիները Համարվում են «Արամազդից անմայր ծնված», որը թերևս արտահայտում է Արամազդի պաշտամունքի արխայի բնույթը և Հին Հայերի յուրահատուկ դիցարանական պատկերացումներն այն մասին, որ Արամազդն օժտված է միաստվածական իգական և արական արարչագործ նրանիցներով:

Իրեն Հասարակական գիտակցության և աշխարհընկալման յուրահատուկ ձև Հայոց նոր շրջանի դիցարանն իր մեջ է ներառել Հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտների վերաբերյալ աշխարհայացքային պատերազաններ: Դրա վրա գրեթե բացակա է արևի, պտեբրազմի, քաջության և Հաղթանակի աստվածային սիմվոլի պաշտամունքը, որը յուրահատուկ ձևով ամբողջացրել է քաղաքական և Հասարակական այս կարևոր ոլորտի մասին

¹ Անբրանանցը տես Էլիադե Մ., История веры и религиозных идей: От каменного века до Элевсинских мистерий. М., 2008, с. 56-57, տես նաև Ելիադե Մ. Космос и история, с. 47-49.

² Կրոնագիտական այդ տեսակետը ամրապնդում տես Էլիադե Մ., История веры и религиозных идей: От каменного века до Элевсинских мистерий, с. 57-58.

Հին Հայերի պատկերացումները: Այդ պաշտամունքը, միամամանակ, պատերազմական գործողությունների մամանակ խթանել է ընդհանրական հայրենիքի նկատմամբ պատասխանատվության գրգռումը: Իմացարանական տեսանկյունից ազգի և Հաղթության աստծու պաշտամունքն առանձնացել է ևս մեկ կարևոր Հատկանիշով. նա իր մեջ խառցել է նաև տիեզերական արարչագործական Հատկանիշները: Հին Հայերի աշխարհածնական պատկերացումներից մեկը Հանդիսացող փաստը «Վահանի ծնունդը պատկերող Հանբարյա առասպելն է, որում սրբագործավել չորս աստվածներ կանգնած են արարչագործի Հատկանիշներով և Համարվել են գոյի նախահիմքը: Այս պաշտամունքն ունեցել է ևս մեկ կարևոր Հատկանիշ: Իբրև քաջ ազգի և վիշապամար Հերոս, ինչպես նաև սիրո և գեղեցկության դիցուհու ազդեցիկ, Վահանի պաշտամունքն արտացոլել է բարոյականության և սիրո մասին Հին Հայերի իմացարանական պատկերացումները: Վահանը երիտասարդության Համար դարձել է քաջության, հաղթանակի, պատերազմի, սիրո և գեղեցիկի բարոյական ընկալման շահանիշ, ամբողջացել է առաջին Հայացքից անՀատկանիշի թվացող երկու հակասյուն երևույթներ: Միևույն Վահանը լինի, եթև պետք է, որ Հավերժ երիտասարդ ու քաջ ազգի վաճառք, ինչպես նաև Հավերժ գեղեցիկ Աստղիկը եղել են Հայ երիտասարդության քաջության և գեղեցիկի ընկալման շահանիշներն ու Հայ երիտասարդ գույզերի խորհրդանշական Հոգնաժողովները:

Հայոց նոր շրջանի դիցարանական պատկերացումների ամբողջական տեսք են ստացել անդրլիբիմյան կյանքի մասին դիցարանական պատկերացումների ձևով, որը խառցվել է վերջինիս Հոգնաժողով աստծու (Սահապան) պաշտամունքային Հատկանիշներով: Աշխարհայացքային այդ պատկերացումներն, անկասկած, ձևավորվել են ոգնապառական Հայատառիքների և նախնիների պաշտամունքի Հնեքի վրա: Հողի տակ մեռյալների Հայտնվելու պարզունակ ընկալումից և թագման ծիսական արարողությունից զարգանալով այդ պատկերացումը ձևավորվել է մարդկային պաշտամունքի, որը նախնացել է ինչպես մայր Հողի (պողպարություն) այնպես էլ «անՀատակ անդունդի» մասին Հին պատկերացումների Հեռ:

Անդրլիբիմյան կյանքի մասին աշխարհայացքային ըմբռնումներն ուղղակի աղբերակ են Հայոց նոր դիցարանի փոխեմբռնարանական պատկերացումների Հեռ և ունեցել են զարգացման որոշակի ընթացք: Ինչպես զարգացած այլ դիցարաններում, այստեղ ևս նկատում ենք ընդհանրական մեկ օրինակատեսակում ևս մեռնող և Հարություն առնող, ինչպես նաև երկնակամարով շրջող և անՀատացող արևի աստծու Հնամենի պատկերացումները զարգացման որոշակի փուլում խոտցված կերպով արտահայտվել

են արեգակնային մարդկային պատժու Միջրի պաշտամունքում: Վերջինս իր Համարողում ներուռել է արդարություն, աշխարհում կարգ ու կանոնի հիշատակման, աշխարհի վերելք և արդարություն վերականգնման մասին Հին Հայերի ընկալումները: Այդ պաշտամունքին վերաբրվել է նաև մեռյալների արդար դատավորի և մեղավորներին պատժող, աշխարհի վերջում արդարության և տիեզերական զերեպակնողողի Հատկանիշները, որոնց Հանդիպում ենք նաև Հին աշխարհի շատ ժողովուրդների դիցարաններում: Աշխարհընկալման այս ձևը Հնապառակ լրամակնիչ ու ներառվել է բերտոնեական աշխարհայացքային Համակարգ և դարձել ազգային էպոսի գլխավոր Հերոսներից Մեծ ու Փոքր ՄՇհրների նախաուղբը:

Ոգնապառական շրջանից կողմ անդրլիբիմյան կյանքի մասին առանձին պատկերացումներ նոր դիցարանում ամբողջացել են նաև «մեռյալների Հողին առնող» մարդկային պատժու (Տիր) պաշտամունքում: Այս փուլում Հասարակական կյանքի առանձին ոլորտների ուղղակի արտացոլման արդյունք պետք է Համարել նաև դիցությունը, դարությունը և արվեստները Հոգնաժողովրդ աստծու պաշտամունքը: Իսկ այն Հանգամանքը, որ ասավածային այլ սիմվոլի վերաբրվել է նաև մոգական գործողությունների և ծիսապաշտամունքային արարողությունների (քրմական դասի) Հոգնաժողովրդները, փաստում է այս դիցի անմիջական կապի անդրլիբիմյան աշխարհի Հեռ: Այն միամամանակ վկայում է, որ Հին Հայերի Հասարակական կյանքում բավականին կարևոր նշանակություն է ձևաք բերել Տղեթ-մշակությունային կյանքը, Հատկապես գիրք ու գլպությունը:

Հին Հայոց դիցապաշտական կյանքում կարևոր դերակատարություն է ունեցել ևս մեկ աստվածություն, որի մասին եղած սակավաթիվ հիշատակությունները, այնուամենայնիվ, Հնարարություն են տալիս փաստել, որ Հին Հայերը ևս որոշակի տեղ են Հատկացրել զարգացած դիցարանական Համակարգերին թեթոջ Հյուրընկալության և Հյուրասիրության աստծու (Վաստանուր) պաշտամունքին: Կյանքից վեր է, որ վերջինս եղել է Հին Հայերի ազգային թնափորության լավագույն գծերից մեկի արտացոլումը, թնափորություն, որով Հայերը Հպարտանում են նաև այսօր՝ աշխարհին երկաթյանյով իբրև Հյուրընկալ, Հյուրամեծար և Հյուրասեր ժողովուրդ:

Հնդհանրացնելով Հայոց նոր շրջանի դիցարանական կյանքը ևս անանանաստվածությունները կարող ենք փաստել, որ սխաժ միջև Ծ-րը զորքի Հայ իրականություն մեջ վերնականանալու ձևավորում է կրոնադիցարանական ամբողջական մի Համակարգ, որի զորացման արդյունքում, թերևս մ.թ. 1-ին դ., վերնականանալու ձևավորում է նաև հայոց ազգային կրոնը:

Այս Հանգամանքը Հատկապես կրթնորում է նրանով, որ մինչ օրս վերլուծարաններից և ոչ մեկը Հայոց դիցարանական Համակարգերն ու-

սուճնափրկելիս նե սեղադարձել ինչպես կրոնազիտական այդ օրինակափությանը, այնպես էլ Հայոց նորագույն շրջանի դիցարանի և ազգային կրոնի առնչություններին: Այնինչ՝ դիցարանությունից անտեսության և Համեմատական դիցարանության Հիմնարար սկզբունքները վրա հանված կրոնազիտական և փրկափազանկան ընդհանրացնող վերլուծությունը ոչ միայն թույլ է տալիս բովանդակային առումով անդրադառնալ Հայոց Հնագույն Հավատալիքներին, Հնագույն դիցարանական շերտի և նոր շրջանի դիցարանին Հանրոգական անցումների բնութագրական առանձնահատկություններին վերհանձնել, այլ և պարզաբանում է, թե բնականոն զարգացման արդյունքում ինչպես է ձևավորվում Համեմատարար ամբողջական հատարար կրոնական Համակարգ, որը բնութագրական է ազգային բոլոր կրոնների Համար: Ճիշտ է փաստական նյութի սակավությունը և սկզբնաղբյուրների բացակայությունը թույլ չեն տալիս Հիմնահարցի արձևերը Համակարգային մեթոդաբանության դիրքերը, սակայն Համեմատական դիցարանության կրոնազիտական ընդհանրական օրինակափությունները թույլ են տալիս վստահաբար պնդել, որ Հայոց դիցարանական Հավատալիքները, զարգացման որոշակի փուլում, բնականոն ճանաչարձի Հանդեպներում են ազգային կրոնի ձևավորման: Այսինքն հայոց դիցարանություն շրտերը ձևավորվել են որոշակի տարածքում, իրենց մեջ են ներյուսել հայկական ցեղերի հինիերական միասնականություն շրջանից եկող համապատասխան դիցարանական պատկերացումները, որոնք, ազգային հողի վրա զարգանալով դարձել են հայ ժողովրդի կազմավորման հոգևոր-մշակութային հիմքերից մեկը և քրիստոնեացված ձևով իրենց մեջ ներառել ինն համբիճանադրական և աշխարհայացքային պատկերացումներն ու ազգային բնութարար ասանանատու գծերը:

Այլ կերպ ասած այդ պարագայում ուղղակի առնչվում ենք կրոնազիտական Հանրամանաչ ան սկզբունքին, որ «ժողովրդական-ազգային կրոններն ուժացնում են առհնացողային պատմական-մշակութային Հայասնի շերտերը, բայց ի տարբերություն այդ շերտերի, ձևավորվում և զարգացում են տարբուր դասակարգային Հասարակության կայացման և զարգացման փուլում»¹: Հիմնահարցի վերլուծության այդ դիրքերից անդրադառնալով կարող ենք փաստել, որ Հայոց ազգային կրոնը ձևավորվել է ընդամեն հիմքի վրա և իր Համակարգ է ներառել բացառապես տեղական (Հեղեվրոպական և առհնացողային) պաշտամունքներ: Անշուշտ այդ Համակարգում առնչվում ենք նաև օտար ազդեցություններին, փոխառություններին, դիցարանական խաչավորման, կոնտամինացիայի և սինկրետիստական երևույթներին, որոնք, առանց բացառություն, բնորոշ են դիցարանա-

կան բոլոր Համակարգերին: Արտաբնութային այդ ազդեցությունները բնականաբար տեղայնացվել են, փոփոխություններին ենթարկվել, Հարմարեցվել ազգային աշխարհընկալման արժեՀամակարգին: Արևելյան ընդհանրական այդ զործրծիքային ամենեին էլ չի խոսում ինչ-որ պատճենման կամ յուրացման մասին: Եման երևույթները կրոնում հսկայա քայքայված են: Այստեղ մեք առնչում ենք Փ. Շելինգի Հիմնավորած այն իրողությունը, որ «... դիցարանությունը ճանաչողական է ճշմարտությանը, դրա Համար էլ ճշմարտորեն մասնավոր է միայն այն ժամանակ, երբ մասնավոր է գործընթացի մեք: Իսկ գործընթացը, որը յուրաքանչյուր ձևով կրկնվում է նրանում (դիցարանության մեք Պ. Բ.), համբողջանում, բացարձակ գործընթաց է, դրա համար էլ դիցարանություն մասին իրական գիտելիքն այն է, որը նրանում հանդես է գալիս որպես բացարձակ գործընթաց»²:

Այդ Համատեքստում քննադատության չեն դիմանում փաստական Հիմնավորում չունեցող այն պնդումները, որոնք կրկնելով քրիստոնեական պատմարանության կանխակալ կարծիքը՝ Հայոց ազգային կրոնի առավոճներին օտար ծագում են վերադրում, կամ Համարում են, թե Հայոց ազգային առավոճներն ուղղակի պատճենում են օտար պաշտամունքային սիմվոլները³: Հայազգիություն մեք այդ կարծիքները ձևավորվել են պատմահամեմատական և ազգազգային մասնավոր մեթոդաբանության Համան վրա, իսկ այն կիրառող վերլուծաբանները Հանիրավի անտեսել են Համանուն Հիմնահարցերի կրոնազիտական և փրկափազանկան ընդհանրացնող մեթոդաբանությունը:

Ի Հակադրություն այդ մոտեցումներին կրոնազիտության մեք Հանրամանաչ է այն տեսակետը, որ ազգային կրոնները «... արտացոլել են ժողովրդի, այնուհետև ազգի կենսապայմանները, սրբաբույր են այդ ազգությունները, - և դրա Հիման վրա էլ Հռչակվում է, - որ ազգային կրոնների կողմերը Հիմնականում օվյում ազգության ներկայացուցիչներն են, թեև մյուս ազգությունների ներկայացուցիչները, որոշակի պայմաններ պահպանելով, կարող էին ստանալ այդ կրոնների թույլտվությունը և դասնալ նրանց Հետևորդներ: Այդ կրոններին ... Հատկանշական է արգելքների և պատվիրանների Համակարգ, որոնք օվյում կրոնների և ազգերի ներկայացուցիչներին բաժանում են այդ ազգակրոնական ընդհանրություններին Հետևորդներին»⁴: Կրոնազիտության ընդհանրական այդ սկզբունքը

¹ Шеллинг Ф. В. Й., Введение в философию мифологии, с. 343.

² Տեք, օրինակ, Мифы народов мира, Т.1, М., 1987, с. 97, 104; Мифология: ЭСЭ, М., 1998, с. 37, 43, 55; և Տարաբախյան, Գայոնի կրոնագրքը, Կ. Ղոխիս, 1909, էջ 65-83. Կ. Ղոխյան, Գայոնի հին հայկազգը կամ Նիքասիական կրոնը, Երևան, 2002, էջ 132-162 և այլք:

³ Религиоведение. Энциклопедический словарь, с. 1065-1066.

արածարանորեն հետևում է, որ ամեն մի ազգային կրոնի գործառնական ոլորտը սահմանափակված է տվյալ ազգության արածարանությունով, որ ազգային կրոնների համադրային և պաշտամունքային համակարգը արժեք է միմյան պարզաբանական կենդանություն ընդհանրության համար, որ ազգային կրոնն այն հիմնարար գործոններից մեկն է, որով տվյալ ազգն իրեն սահմանազատում է ազգակրոնական (կրոնական) այլ ընդհանրություններից և, վերջապես, որ նշված հիմնարար գործոններն ախոր էլ հատակ կերպով բնութագրում են արդի ազգային կրոններն ու դրանք սահմանափակում միայնցից: Կրոնագիտական այդ ընդհանրական մտածեցումների դիրքերից միանգամայն այլ է նաև կոնկրետ ազգային կրոնի հարաբերությունների դինամիկ ներույթների ուսումնասիրության արդյունքները:

Հայտնի է, որ Հայոց եոթ շրջանի դիցարանության զարգացման առանձնահատկություններից մեկն էլ եղել է այն, որ սկսած մ.թ.ա. 6-րդ դարից՝ Հայ դիցապաշտական մտածողությունն ակտիվ շփումներ է ունեցել իրանական միջավայրի հետ, որի հետևանքով մեծ աշխուժացում են ապրել Հոգևոր-մշակութային փոխառնությունները: Այս ամենն ուսումնասիրողների համար հիմք է դարձել առաջադրելու այն տեսակետը, թե Հայոց ազգային դիցարանի աստվածների մեծ մասն իրանական փոխառություններ են¹: Իհարկն չպետք է մոռանալ նաև այն կարևոր հանգամանքը, որ սկսած մ.թ.ա. 4-րդ դարի վերջերից՝ Հայ իրականության Հոգևոր-մշակութային ոլորտում տեղի է ունեցել ևս մեկ կարևոր տեղաշարժ, Հայաստանն ընկել է Հելլենիստական Հզոր մշակույթի ազդեցության տակ, որի արդյունքում ևս Հայոց դիցարանական պատկերացումները ենթարկվել են նաև նաև փոփոխությունների²:

Լիոնին ընդունելի համարելով այն, որ իրանական և Հելլենիստական Հզոր մշակույթներն ազդեցություն են թողել Հայ Հոգևոր-մշակութային կյանքի, այդ թվում նաև դիցարանական պատկերացումների վրա՝ այնուամենայնիվ հարկ ենք համարում պնդել, որ դա ամենեին էլ չի նշանակում.

թե Հայոց ազգային կրոնն այդ ազդեցությամբ նաև փոփոխությունների է ենթարկվել կամ ուղղակի իր տեղը զիջել է իրանական կամ Հելլենիստական դիցարանական պատկերացումներին: Հայոց դիցարանական ազգային կրոնը, լինելով ազգային երևույթ, Հայ-իրանական կամ Հայ-Հելլենական փոխադարձ շփումների ու առնչությունների հետևանքով ամենեին էլ չի փոխել ազգային կրոնի հիմնական դիցարանական ընկալումներն ու աշխարհայացքային պատկերացումները: Ուստի պետք է փաստել, որ հայոց նոր շրջանի դիցարանությունը ինն հայերի վաղնական հավատալիքների և դիցարանական նախորդ շրտերի օրինակի զարգացում էր, որոշակի կրոնական սինթետիզի ենթարկված զուտ հայկական դիցարանական երևույթ:

¹ Սասնալորապետ Վ. Չալոյան այն կարծիքն է կայունում, թե հայոց հեթանոսական կրոնը «...[ին] լով սինկրետիկ կիսաիսլամական և կիսապարսական կրոն, յունեցավով ընդգծված ազգային բնույթ, ի սինակի չէր վերահաս վտանգից պաշտպանելու Պայաստանի ինքնուրույնությունը», տես Վ. Չալոյան, Պայոց փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1975, էջ 45: Պայոց ազգային աստվածների իրանական ծագման մասին են խոսում նաև Թյուս հեղինակները՝ մանրամասնելով տես Մ. Էմբե, Գնախոսություն ի վերա հայկական հեթանոսության, ՅՊՈՒՆՉ, 1875, էջ 11-37, 3. Գեյզեր, Գնալոգոսոթիքն այն դիցարանություն, Կենտրոն, 1897, էջ 16-65, և Տաղալարեան, Պայոց հին կրոնական, էջ 59-83, 4. Կոստանյան, Պայոց հեթանոսական կրոնը՝ Վարդաշապուտ, 1879, էջ 3-37, 5. Գուրյան, Պայոց հին կրոնը կամ Պայկական դիցարանություն, Երուսաղեմ, 1933, էջ 68-69 և այլն: ² Տես Ալիշան Դ., Պայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը, էջ 129-132, Գեյզեր 3, Գնալոգոսոթիքն այն դիցարանություն, էջ 109-125, 6. Գուրյան, Պայոց հին կրոնը կամ Պայկական դիցարանություն, էջ 69 և այլն:

Այդ ամենը փաստում են, որ ներքին և արտաքին գործոններով պայմանավորված առաջին դարերի Հակաբերրորդարևությունը ձևավորվել է հավատարայն որոնումների արդյունքում և անբաղձական սեպ և ստացել արդեն 1 դարի 60-ական ստացանների երկրորդ կեսին¹:

Հակահալի պատճառների գրիտառնական մատենագրությունը, աստվածարևական ու եկեղեցագրության միտքը ձգտել են Հիմնավորել, որ գրիտառնությունն էր սկզբունն ունեցել է ներքառնական միանունյ Հավատարային կողմնորոշում, իսկ կառույցը ներքև ձևավորված «կոտորակից Հաստիքները» գոյություն ունի և գործառն էր բացառապես արտաքին գործոնների (Հուզայականության, կրոնափոխության շարժումների, կամ երկուսի միավորման) Հիման վրա: Ոմանք կարծիք են Հայտնի նաև այն մասին, որ «...բրիտանական ժրտակ իր մշակութային-պատմական նախորդներով ընդհանրապես Հանդիսանում է նշված երկու Հաստիքների (Հրեականության և Հեկլիկների՝ Գ. Ս.) Համադրությունը: Բայց արմատապես բարեփոխված Համադրությունը, այլ ոչ թե միխանիկական խառնուրդը, և նույնպես ավելին քան Համադրությունը, այն միանգամայն նոր Հայտնություն է, սակայն զգեստավորված երկու մեծ և այնքան Համադրմանին կենդանի ավանդությունների ավանդական Հագուստներով»²: Արտաքին սեպն, սակայն բովանդակությանը էպիպոստոլը է Հիմնահարթում լուծման կրոնագիտական ճայրահանգ մտանցումը: Դրանում ևս փորձ է արվում Հիմնավորել Հակաբերրորդարևական վաղ Հաստիքների ձևավորման արտաքին գործոնների առաջնությունը միայն այն տարրերով, որ եկեղեցին դիտարկվում է որպես «Հավատարային ինքնությունից» զուրկ կառույց, որն արտաքին գործոնների ազդեցությամբ և փոխառություններով է միայն Հավատարային կենդան բնութագրությունն ձևաք բերել³:

¹ Եվսեբիոս Կեսարացին, օրհնակ. Դեգիստիպի պատմության հիման վրա գրում է. «Տես վաղա՛ր Ֆավորս արարել վիպ եվսեպիպոս Ըմստը կողմնակց միայն հառնությունսը հասարակաց. զի երկուրդ իտորոնորդն էր Տեսան օրոյն, և վասն այնորիկ կոչին զեկեղեցին կույս, զի ցայնվայ չէր ապավանսել լցնորայնությունն քանից լրոցողունք օրնո է՝ Գ. Ս.»: (Եվսեբիոսի Նասարացի Պատմություն եկեղեցիական. Կենսական, 1878, դպր. շրջադրվել է ԻՍ, էջ 294): Ես նաև հուշատուճ է, որ եկեղեցուն սակավալայն ուսանողությունը՝ հակաբերրորդարևական հոսանքների գործունեությունը սկսվում է Ֆավորոս Տեսանցարի պատմությունից հետո (84 ք. կամ 85 ք.)

² Կարաչևս Ա. В., Вселенские Соборы, с. 10.
³ Տես Կրիվելև Ի. А., История религий. Черкиев в 2 т. Т. 1, М., 1988, с. 34, 64: Այդ մտնեցանն ընդ մեծ մեծ Առաքիլի Առաքիլի դրեպիտակ: Исследование, тексты, комментарии, М., 1998, с. 11: Ըոնայա А., У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана), М., 1999, с. 40: Տենցիկան Ի. С., Раннее христианство: страницы истории, М., 1988, с. 69-70: Кубланов М. М., Возникновение христианства. Эпоха. Идео. Искания, М., 1974, с. 8: Ковалев С. И., Основные вопросы происхождения христианства, М.-П., 1964, с. 26, 47 և այլու:

Համախառնապես և Համեմատական կրոնագիտական վերլուծությունը թույլ է առելու մեթոդական մոտեցում ջուզարերել ինչպես Հակաբերրորդարևական Հաստիքները քրիտառնությունից զուրկ դիտարկելու աստվածարևական, եկեղեցագրության և թիխտական կրոնագիտական մտնեցաններին, այնպես էլ եկեղեցին «Հավատարային ինքնությունից» զուրկ կառույց դիտարկելու և քրիտառնության Հավատարային էությունը արտաքին գործոններով բացատրելու կրոնագիտական մոտեցումներին:

Հայտնի է, որ կրոնական ներքառնական բնութագրող Հավատարային գործոններ փուլային պատմություն ունի: Եստիպես այն հանդես է կնկլ որոշակի սեպնորդայն վրա խաղաղված կրնկրեա սկզբունների տեսքով, իսկ «Ինչ վերաբերելու է Հայտնության տեսություն, այդ դրանք ստես կազմել են ուղղադավան կրոնական փորձի ծավալման դաշտը, և այդ դաշտին ոչ միայն ուղղվածություն և սահմաններ են Հաղորդել, այլև ավել են նկարագրական լեզու, ինչպես նաև՝ գաղափարների և Հիմնադրությունների մեկնաբանական փորձ»: Այդ գործընթացների զուգընթաց՝ նախնական այդ պատկերացումներն աստիճանաբար «բախտկան տեսք են ստացել», Համապատասխան փոփոխությունների ենթարկվել, կոտորակվել, ձևաք բերել Հարաբերականորեն ինքնուրույն իմաստ և նշանակություն: Այդ ճանապարհով են տարանջատվել և միմյանց հակադրվել հավատարային տարրեր հոսանքներն ու ուղղությունները:

Դրանով է պայմանավորված այն, որ ասացին դարերի հակաբերրորդարևական բուրք հոսանքներն ու ուղղությունները հանդես են կնկլ սեպական «զավանդարանական իրանավորումներով», որով միանրկել են հավատին իմնաբար սկզբուններն ու պատկերացումները: Եվ բանի որ վաղ եկեղեցուն աստվածարևական միտքը դեռ նոր էր կատարում առաջին քայլերը, այդ այդ գործընթացն անհուսափոխորեն կապվել է Հավատարային սկզբունքների «տեսականացման» Հետ: Այլ կերպ ասած՝ վաղ եկեղեցու շրջանակներում սեպ գտած հավատարային պատկերացումների հիմքում ասացին ենթորել Հիմնական էկեկ հավատարային պատկերացումների օսցիոնալ մեկնաբանության միտումը:

Տես. կիմնիկը կրոնների պատմության ընթացքում սեպ գտած տեսականացման այդ գործընթացները որակում է «փոխառության կան աստվածարևություն»: Եզրով է պնդում, որ անկախ դրոնորմումն ձևերի բացմագիտությունից՝ այն բնութագրվում է որպես ուսցիոնալացման (կրոնական աշխարհընկալման տեսականացման) այնպիսի գործունեություն, որն ուղղակի Հարաբերվում է «ի վերուստ տրվում» գիտելիքի (Հայտնության) ձև: Դրա Հիման վրա նա ընդհանրացնելով պնդում է, որ օսցիոնալ կրո-

¹ Երչուրե Ե. А., Религия мира: Опыт заградельного. Психотехника и трансперсональное состояние, с. 401.

տալիս նշել նաև էրիտնական Հակաերրորդաբանության զոյափորման այլ պատճառներ ևս: Կրոնազիտությունը դրանցից մեկը Համարում է այն, որ «...III-ը դարերում բրիտաննությունը շարքերը Համարվել են Հելլենիստական աշխարհի դրական անդադույթները՝ դատարարված միանավոր ուսուցիչ մարդկանցով: Ժամանակը նրանց առջև խնդիր էր դրել ամբողջական տեսքով և առավել խորությամբ իմաստավորել բրիտաննության զավանդարանությունը: Բրիտաննությունը շարունակական տարածումը, նրա Հեղինակության աճը և նվազագույնը նեոփոնիստները դավանաբանական տարրեր մեկնություններ են նշել, արդիական դարձրել են նրա միասնացման, ջատագովության ու կանոնակապեցման խնդիրը: Անհրաժեշտ էր տարանջատվել նաև Հուդայականությունը, ազգային կրոններից, փխլիստիստությունից, այդ դարաշրջանում տարածված այն ուսման եղանակից կամ զուգափարական Հոսանքներից, որոնք իրենցից արևելյան կրոնների առաջնորդներին այլաբանական մեծաբանություն և առտիկ փխլիստոփայական մտքի Համաձուլում էին ներկայացնում»:

Այսպես ընդհանուր աբանաբանական ուղղվածությունն այն է, որ այդ տեղաշարժերը ընթացքում Հակաերրորդաբանությունը միանգամայն նոր որակներ է ձեռք բերել: Եվ եթե I դարի 60-ական թվականներին շրջանավում էր Հուդայաբրիտաննական բմբունման միաստվածությունը, ապա դարձի բնորոշն տանսմայիկներին սուզարդի ինչև միաստվածությունը Համազգրական բմբունմանը²: Իսկ III-III դարերին բնորոշ «ինտելիտուալ նեոհուսթի» արդյունքում կենդանական կյանքում ամբողջական տեսք ստացավ «ինտելիտուալ բրիտաննությունը», որը դրսևորվեց երկու՝ «Աթենքով անցնող» և «Աթենքը շրջանցող» ջատագովության և զոգմբողջական-Հակաերրորդաբանական կրոնափխլիստոփայական որոնումների տեսքով:

Այնինչ՝ կենդանական կյանքի բուրբ ոլորաններում էրիտնությունը գրանփորով է որպես Հայատարային երևույթ, Հոգևոր ու զազափարական սեփով գործունեություն է ծավալել սեփական Հայացքների տեսական Հիմնավորման և արմատավորման ուղղությամբ, որով կենդանու և ջատագովական

մաթիք միանգամայն բարդ խնդիրներ է առաջադրել: Հանդես գալով աստվածաբանական սահմանախիսի իմաստարցերից մեկի որակով էրիտնական հակաերրորդաբանությունն աքթի է ընկել իր ժամանակին բնորոշ աստվածաբանական իմամավորումներով:

Այդ շրջանից մեզ Հասած Հանդանդականի գրուկանություն կրոնազիտական վերլուծությունը թույլ էլ տալիս միայն պնդել, որ առաջին դարերում կենդանական տարրեր կառույցների կողմից զուգափորված Հայատարային մտածումները արտաքին նմանություններով Հանդերմ, ունեցել են նաև զգալի տարրերություններ, ներկայացվել են ազատ մեկնաբանությունը: ԱՀա թե ինչու անդադառառեղով Հանդանդականի բազմազան մտածումների պատճառներն ուսումնասիրությունը՝ Ա. Սպասկին փաստում է «...առաջին երեք դարերում Ա. Գրքին ուսումնասիրությունը դեռևս աստվածաբանական Համակողմանի կառույցների տեղեկու բարձունքի վր Հասել, գոյությունը չունենի Աստվածաշնչի ճշմարտ, դիտականորեն Հիմնավորված մեկնություններ, Հեղինակորական դեռևս նոր էր ձևավորվում և ազգային Համար նյութ Հավաքում»:

Էրիտնական Հակաերրորդաբանության պրակտիկ գործունեության ոլորում պետք է առանձնացնել սպիրիտուալիստական-սացնոնալիստական և խորիպապաշտական-սացնոնալիստական միտումներ, որոնք աներկբա վկայում են, որ վաղ Հակաերրորդաբանության Հայատարային զարգացումները բնութագրվել են Հակասական միտումներով: Նրանում մի կողմից առնչվում ենք աստվածաբանական լիզգով ասած զավանդարանական Հավանական և անփոփոխ ճշմարտությունների վերարտադրության, իսկ մյուս կողմից դրանց տարրեր բմբունմաների Հնա: Եվ այդ գործերն ընդունելի դիտվոր պատճառը պետք է փնտրել այն բանում, որ «... մենչինիկական փուլում, մեզմ ասած, մենք գործ ունենք ոչ թե Երրորդության մասին կենդանական ուսմանը Հնա, այսինքն ոչ թե աշխարհի ուսմանը Հնա, որը ընդունվել է Հեղինակությունը է օտմով կենդանու կողմից, այլ մեկը մյուս Հնա թույլ կապ ունեցող յուրաքանչյուր աստվածաբանական կառույցների Հնա, որոնք այդ ուսմանը (Երրորդությունը՝ Գ. Ս.) շարադրել են առավել կամ պակաս Հասակությունը և կատարելիստությունը»:³ Ավելին՝ վաղ Հայատարային շարքերը Հիտուս Բրիտանու մասին ունեցել են սեփական Հայատարային

¹ История религии (под общ. ред. И. Н. Яблокова). В 2 т., т. 2, М., 2002, с. 80.

² Այդ օրոնորմների մաբրանսները տես և վելերիսի կուսարայու «Պատմություն կենդանական փուլների երրորդ, պ. ԻԷ, էջ 203-204, Կ. Ս. Իրենի Լուսարիս. Пять книг обличения и опровержения лжеименного змия / Творения. М., 1996, кн. I, гл. XLVI, с. 95; S. P. N. Justini, Dialogus cum Triphone Judaeo et Migne J.-P., Patrologiae cursus completus. Series Graeca (այսինիս PG). T. VI, Paris, 1857, col. XLVII-XLVIII, p. 576-581; S. Hippolytus, Philosophumena sive Omnium haeresium refutation (այսինիս՝ Philosophumena) / Migne J.-P., PG, T. XVI (partie tertie cont.), Paris, 1863, lib. VII, p. 3212-3347, lib. X, p. 3413-3453. S. P. N. Epiphanius, Panarion, sive Arcule adversus octoginta haereseos (այսինիս՝ Panarion) / Migne J.-P., PG, T. XLII, lib. I, T. II, Paris, 1863, haer. XXX-XXX, p. 386-474, այլգ:

³ Այդ փնտրուկ փաստվում է իսկանալիստի գալուստությունը: Տես օրինակ, Kell J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1965, p. 61-80; Այսինիս Early Christian Creeds, Singapore, 1993, p. 56-7; Hay Ch. E., Text-Book of the History of Doctrines, Vol. 1, History of doctrines in the Ancient Church, Michigan, 1956, p. 55-73, այլգ:

⁴ Спасский А., История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 2.

⁵ Там же.

ըմբռնումներն ու Համադատության սրբազան պատմությունը¹: Ահա այդ անկեր ընդհանրացմամբ էլ հրեապիտոլթյան մեծ Հիմնադրվում է այն մտացույժ, որ քրիստոնեության առաջին զարթոյց սկսած Հիսուս Քրիստոսը անձնավորման վերաբերյալ տարբեր մեկնաբանությունները պոստպոլտոնների պատճառ են դարձել և ծնել են Հերետիկոսությունների ու ազատչների մի ողջ ընդմուծություն:

Սկզբնաղբյուրների բացակայությունը, ինչպես նաև պահպանված ստեղծությունների Հատկանշական բնույթն ու Հակասականությունը թույլ չեն տվել ընդհանրական մտացույժ մշակել էրետիկոզի մասունքաբանական Հիմնահարցերի վերաբերյալ: Կարծում ենք իրականությանն առավել մաս են այն վերուստարանները, որոնք Համոզմամբ էրետիկոսական Համայնությունները ձևավորվել են I դարի երկրորդ կեսին, իսկ 65-100 թթ. ընթացքում Հրապարակ են իջել նաև վերջիններս կանոնական գրքերը, որոնք նույնացվում են Հուզարքիստոնեական ավետարանների հետ²:

Տեսականները Համեմատաբար Համընկնող են, երբ խոսքը էրետիկոզի Հավաստյան առանձնահատկության մասին է: Այսպես՝ Վաղ ջատագովներից Հուստինոս փիլիսոփան II դարի առաջին կեսի Հուզարքիստոնեության շրջանակներում առանձնացնում է երկու հոսանք: Նա վկայում է, որ այդ հոսանքներից առաջինն «ապովինում էր Քրիստոսին և միայն «Նորոթույթյամբ» էր պահպանում մոլոխիսական օրենքը: Երկրորդը, Հակոսակը, չէր սահմանափակվել միայն Հուզայական օրենքը պահպանելով և Քրիստոսը զավանդողներին անվերապահորեն պարտադրել է ապրել Մովսեսի օրենքներով³: Էրետիկոզի էությունն արտացոլող երկատոմեան մեկ այլ ստորաբանում է առաջադրում Որդիկեհոսը: Նա վկայում է, որ հասանքներից առաջինն ընդունել է Քրիստոսի անձնավորումը (Դույսից Հրապարակա մտնելով), իսկ երկրորդը Համոզված պնդել է, որ Քրիստոսն էլ ծնե եղել է սովորական մարդ⁴: Որդիկեհոսն առաջադրած այդ ստորաբանման Հետ լիովին Համամիտ էլ նաև Եվսեբիոս Կեսարացին⁵:

Քրիստոնեության արդի Հանրագիտարանները պնդում են, որ II դարի վերջերից սկսած՝ էրետիկական են հռչակել Մովսեսի օրենքին Հետևող [թյա-

¹ Sbu Jonson P. A History of Christianity. London, 1976, p. 44-45.
² Այդ մտնցման ձևաբանանքը տես Danielou J. Theologie du iudeo-christianisme, Toumae, 1958, p. 68; Danielou J., Marrou H. Nouvelle Histoire d' Eglise. Vol. 1, Paris, 1963, p. 88-89; Erhard A. A. Ioudeu-Christians in Egypt: The Epistulae Apostolorum et the Gospel of Hebrews / Studia Evangelica. Bd. 3, Berlin, 1963, S. 361:
³ S. P. N. Justinii. Dialogus cum Triphone Judeae / Migne J.-P., PG. T VI, col. XLVII, p. 376-380.
⁴ Sbu O. Origenes. Contra Celsum. Lib. V, col. XXXI / Migne J.-P., PG. T XI, Parisia, 1862, p. 1181.
⁵ Sbu Ն. Եվսեբիոսի Կեսարացու «Լուսնուրին եկեղեցական» լսար. լրերը, գլ. ԻԿ, տր. 203: 1866: Տես. Իրենայ Լուսոնայի. Пять книг обличения и опровержения лживагого знания, кн. I, т. XXXVI, с. 94-95; кн. III, гл. XXI, с. 298; кн. IV, гл. XXXIII, с. 407; кн. V, гл. I, с. 447.

տությունը, շարթթագահություն և սեղիզի մասին որոշումներն իրականացնող և Պողոս առաքյալի բարոյաբերին Հակադրվող Հուզարքիստոնեությունը: Նրանք իրենց անվանել են Նադորական և իբր էսեներիի ազգեցություն՝ Հանդես են եկել այն տեսակետի պաշտպանություն, որ Հիսուս Քրիստոսը եղել է անձնավորված Հրեշտակ, Հրեշտակագետ կամ «Իրական մարգարե», գաղթաբար է Մեխան: Էրետիկոսներն ընդունել են նաև էսեներիի բացմասթի այլ զաղափարներ, ներհուստարանային կանոնից ընդունել են Համարի միայն Մատթեոսի Ավետարանը և Հովհաննեսի Հայտնաբերյալը, Թլամատար են վերաբերվել Պողոս առաքյալի և նրա ուսուցիչի եկատամար: Հավաստվում է, որ Էրետիկականները մինչև IV դարի վերջը գործել են Պագոտիկոս և Անորիբոս, և երբ սկսել են մասնավոր Հարարերություններ Հաստատել ուղղադպանների հետ, նրանք շարբերում տարանալիկ են շարբարին (կամ փարիսեյի) էրետիկականները և էսեական էրետիկականները: Նրանք գործել են Հիմնականում էսեականներեղ ընտանցված արարներում և միայն IV-V դարերում են զաղաբերել իրենց գյույթությունը⁶:

Չնայած վիճարանական բնույթին՝ այդ մտացույժները, անուշառ, ուսցիտեալ Հատիկ են պարունակում: Սակայն չի կարելի ընկատել և այն, որ դրանք չափազանց ընդհանր են և վերացական: Որդես Վաղ բիստոնեական Հակաերրորդաբանական հոսանք՝ էրետիկոզի զավանդարանակն կենրում ընկած է հավիտենական կեցություն համարվող Եստոն մոնիստական ըմբռումը: Այն Համարվել է բացարձակ և արարչագործ սկիզբ, որի Հայտնությունը արված է կանոնական երեսուրտում: Այդ տեսականից պատմականորեն Հիմնավորված չի կարելի Համարել այն պնդումը, թե իբր էրետիկոզը Հիմնադրության տեսական (փիլիսոփայական) մուրաբություններն արդյունք է⁷: Սակայն չպետք է մոռանալ նաև այն, որ Վաղ ջատագովները նույնպես իրենց աշխատանքներում լաիտերն օգտագործել են փիլիսոփայության «տեսական մուրաբությունները», որի պատճառով էլ «... կենդեցիկ նրանց փիլիսոփայական կրթվածությանը և պարտական քրիստոնեական ուսումնորի սաղմնավորման համար»⁸ (ընդգուծուր մերն է՝ Գ. Ս.):

¹ Կրթվածանեղ տես Религиоведение: Энциклопедический словарь. М., 2006, с. 466. 1866. Католическая энциклопедия. Т. II, М., 2005, с. 626; Религия: Энциклопедия, Минск, 2007, с. 436-439; Религии мира. Энциклопедический словарь. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон, М., 2006, с. 171; Христианство: Энциклопедический словарь. В 3 т., т. 3, М., 1995, с. 250 և այլն: Ի. Ալիճեցիբաբյան ա համամիտ, որ «էրետիկամբողջը ձաբրանակամորի հետ կապված խմբը է եղել» և եմբարում է, որ հապանարար ար եղել է Սիմեոն կրկնակն խմբը, որը սարբեր ակնեմոնը է մեծցել, տես Տաենույա Ա. Տ., Րանե Խրիստոնեո: տրանսիս կեսեր, с. 225.
² Sbu Ս. Լոսոս Մ. Չ., Гностицизм и века и победа Христианской Церкви над ними. Киев, 1917, с. 189.
³ Гегель Г. В. Ф., Лекция по философии религии / Гегель Г. В. Ф., Философия религии. В 2-х томах. Т. 1, М., 1975, с. 220.

Ավելին՝ միանգամայն ակնհայտ է, որ աստվածաբան էություններն իրենց մեկնարանունություններով էրիտնականներն արժանապաս Հակադարձին են նվաճում: Սխալ է, բայց որ «միաստվածության գաղափարը լինելով»՝ նրանք մերժել են «Հեռին պլան են մղել բազմամասնական բնույթում: Ամբողջական: Դրանով կարևոր բայլ է արվել նոր»՝ Աստուծո ժողովրդի»՝ մասին կենդանական ուսմունքի մշակման գործում: Եվ դա է պատճառը, որ ստանկին Հարցաբան էրիտնականները մերժեցին են Հուդադարձականության Հասանելիների, սակայն այդ մերժեցումն ամենին էլ չի նշանակում: Քե էրիտնական իր նույնացել է Հուդայականության կամ նրա ստանտեսակների Հետ՞:

Աստվածային էությունը զոգմատիկական բնույթում են: շրջանակներում էրիտնականները մեծ տեղ են Հատկացրել Հիսուս Քրիստոսի մասին Հավատարմի լուսնումների մեկնարանունությունը: Մասնավորապես աստվածաբանական դասակարգիչի Համեմատական վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել, որ նրանք մերժել են Հիսուս Քրիստոսի աստվածային էությունը, Հետևաբար՝ նաև անձնավորման, փրկագործության և անարատ Հոգության զոգմատիկական բնույթում: ճիշտ է, էրիտնականների ընդունել են Մասնատի Ավետարանը և Հայտնությունը, սակայն դրանք ներկայացրել են կանոնականինց տարբերվող սպիրիտուալիտական մեկնարանունությունը: Նրանք Հիսուս Քրիստոսին Համարել են ոչ թե անձնավորված Աստված Բան, այլ մարդ: Հոգեմեծի Մարտիրոսի որդի, որի վրա մերտնության մասնակի իջել է Ս. Հոգին, և որին այն լքել է խաչելության ժամանակ: էրիտնականները միամասնակ պնդել են, որ Հիսուսը սովորական մարդ չէ, այլ պարտիրար է և մետր, կամ ավելի ճիշտ՝ անմեղավորված կրեալական է: «Անշատողական միաստվածություն» այդ մեկնարանունությունների Համահունչ է նաև աշխարհակառույցի էրիտնական բնույթում:

էրիտնականների ուսմունքը բնորոշվել է Հավատարմի այն դիրքորոշմամբ, որ աշխարհակառույցն աստվածային սիրտ վրա Հնձված կատարյալ արարչություն է և բարո մարմնացում, որի անկման ու բացարձակ մարմնացումը Աստվածն է, որին խորթ են անհարթի է չարը, Հետևաբար՝ անարգարությունը և մարդկանց մեղքերը պատկերում միտումները: Նրանք ուսմունքում մերժողական ուրաչն մտնեցում է գրեթեբոլում նաև Աստու

Հատնային՝ աստնային ծնած Հավերժական չարի նկատմամբ: Բայրին համարվել է կրկնում գործող քաղաքական աստվածայինը, իսկ չարի ակունք է համարվել անկում պարծ մարդու «երկրային ոգին»: Նույնաբար՝ չարը Համարվել է ժամանակավոր և անցողիկ: Բարին և չարը, նրանց Համեցմամբ, նաև տիեզերական Հակադարձություններ չեն: Նրանց Հակադարձության ուրբոր «մեղքական երկիր» է, որտեղ այդ ուժերից յուրաքանչյուրն ունի իր խորհրդանշանը, ավելի ճիշտ դրանք մարմնավորվում են բնեանագլավ ուժերի սեսբոզ: Հիսուս Քրիստոսի Հավերժական կեցության մերժման Հիսուս վրա՝ էրիտնականները, նրան միջոցող դեր վերաբերելով, պնդել են, թե են կնիր աստված բարո մարդկան է, իսկ չարի մարմնացում է Համարվել Հրեական օրենքը մերժող Պոտոս տարաբայր:

Համեմատաբար ազատիկ ու Հակասական են էրիտնականների կենդանական-գործնական բնույթումների մասին մեզ Հասած տեղեկությունները: Համարվել է միայն այն, որ նրանք ճգնաճյուղ կյանք են վարել, սակայն Համայնքային կյանքը կարգավորող գործնական սկզբունքների նկատմամբ տարբեր մտնեցումներ են ունեցել: Հիսուսականություններ պահպանվել են միայն այն մասին, որ էրիտնականների մի մասը վարել է Հուդադարձականությունը բնորոշ օրենքով նախաանցվող կենսակերպ: Հետևաբար էրիտնականներ Համարվող նազարեթյան պահպանել են նաև շարժումը և իրատությունը: Նրանք ունեցել են իրենց կանոնական ժողովածուն՝ արամեերեն (Հրեաների) ավետարան և ասանձնահատուկ պաշտամունքի անարգի են Համարել «Հիսուս Քրիստոսի բնույթային կյանքի Հետ կապված սրբապատարմանը»:

Ընդհանրացնելով կարող ենք փաստել, որ էրիտնականներն անմասնավորաբար հակաերրորդարանական ուղղվածություն են: Հոսաքերի ծագված, զոգմատիկական և գործնական-կենդանական բնույթումների մասնավորան գործում կրոնական գործունեին Համաձայնաբար ազդեցիկ դեր են կատարել նաև դարաշրջանի կրոնափիլիսոփայական Հոսանքների ու շարժումները: Վերջինիս դերն Աստված է հասկանալու երրորդարանական հարցի մեկնարանությունը և հավատի Լույսը: Երրորդարանական կատեգորիա պարտալի ձևավորման գործում: Եվ մեկ ասանձնահատուկություն՝ իր զոգմատիկական-աստվածարանական բնույթումներով էրիտնականներն միջին դիրք է գրավել հուդադարձականության և կրոնա քրիստոնեության միջև: Ահա թե ինչու նրա

¹ Տե՛ս Գարնա Ա., Миссионерская проповедь и распространение христианства в персые три века. СПб., 2007. с. 54, 150, 610-611 Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1 Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Tübingen, 1994. S. 100-101.

² Խոսքը վերաբերում է այն երիտնականներին, որոնք համբու են ձայն տեսնելի և վաղ քրիստոնեության գերն բացարձակ նույնացում դիրքերով: Այդ նույնացում մանրամասնելով տե՛ս Առաչուն Կ. Դ. Рукониси Мертвого моря. М., 1960. с. 215-256; Лившич Г. П., Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Минск, 1967. с. 187-196; Старковс К. В., Литературные памятники Кулманской общины. Палестинский Сборник. Вып. 24 (87) Л., 1973; Философский энциклопедия. Т. 5. М., 1970. с. 529 և այլու:

³ Սանրամանյան տե՛ս Տա. Иринаи Люкииский. Пить книг обличения и опровержения ложименного знания, кн. I, тл. XXVI, с. 94-95; кн. III, тл. XXI, с. 298; кн. IV, тл. XXXII, с. 407; кн. V, тл. I, с. 447; Տ. P. N. Eiphanii. Panarium. I, T. I, haer. XIX, col. 1-4, с. 259-263; Iib. 1, T. II, haer. XXVI, col. 2, с. 352-354; haer. XXVIII, col. 1, с. 378; haer. XXXI, col. 1, с. 387-388, col. 5-7, с. 390-394; Iib. 1, T. III, haer. XI, col. 1, с. 678-679; S. Hippolytus. Philosophumena, Iib. VII, col. 33-34, с. 334; Iib. IX, col. 13-14, с. 3388-3389, Iib. X, col. 22, с. 3340.

դեմ պայքարող եկեղեցական հայրերն ու ուսուցիչները հարկադրված էին հաժառաբային Հիմնարար սկզբունքները և դոգմատիկական բնույթի կոնկրետ ձևակերպումները փիլիսոփայական մտքի ազդեցությունը ներկայացնել որոշակի բանաձևումներ (երբեմն Հանդանակների) տեսքով:

ՔՐԻՍՏԱՆԵԿԱԿԱՆ ԳՆՈՍՏԻԿՈՒԹՅԱՆ ՀԿԱՆԵՐՐՈՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱՆՈՆՆԱԿԱՆԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Գ. Ա. ՍԵՐԳՕՅԷԼ

Հայտնի է, որ վաղ եկեղեցում Հիսուս Քրիստոսի վերաբերյալ չըջանառելի են վարդապետական բեռնացված պատկերացումներ: Ի դարի վերջերին այդ Համակարգում ազդեցիկ դեր է սկսել կատարել քրիստոնեական գնոստիկությունը: Վերջինիս կողմնակիցների Համար ևս հավատարմության գործատույթ է կատարել, որը սակայն բնորոշվել է հակաերրորդարանական դիրքորոշմամբ: Այդ իմաստով ընդունված է գնոստիկությունը որակել որպես Արևելքի դիցաբանական և խորհրդապաշտական հավատալիքների իրեն միաժողոված վաղ (լեզուներին) քրիստոնեության օրինաչափ աղբյուր, «քրիստոնեության հողի վրա ծլարձակված այն մասնավոր յուզերից մեկը», որը ձգտել է ստեղծել մարդկային գիտելիքի բոլոր կողմերը և աստվածաբանական ու տիեզերաբանական հիմնահարցերը ներառող կրոն՝:

Վավերագրերը նաև փաստում են, որ թեև նրանում առկա են եզրի ժամանակի սինկրետիկ աշխարհընկալման գրեթե բոլոր տարրերը, այդուհանդերձ, շարժումն անփոփոխ հանգեց է եկել քրիստոնեության Հետ ունեցած սերտ կապի մեջ, «քրիստոնեական գնոստիկություն» որակով: Այլ կերպ ասած՝ քրիստոնեական գնոստիկության համար ասանցքային են եղել կրոնական գնանցումները, որոնք լրացվել են փիլիսոփայական լուծումներով:

Գնոստիկության ծագման և էության Հիմնահարցը չափազանց բարդ է և աքորդունակ, որի բազմաթիվ տեսանկյուններ մինչ օրս փնտրվելի են

Սն մտին տնս Болотов В. В., Лекции по истории древней Церкви, Т. II / История Церкви в период до Константина Великого. М., 1994, с. 174; Гарнак А., Сущность христианства. М., 2001, с. 132-133; Гусев Д., Ересь антигритинитариев третьего века. Казань, 1872, с. 29-30; Добшиц Э., Фон. Древнейшие христианские общины. Культурно-исторические картины / Ранне христианство. В 2 т., т. I, М.-Харьков, 2001, с. 554; Поснов М. Э., Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Киев, 1917, с. 133-134; Тихомиров Л. А., Религиозно-Философские основы истории. М., 2004, с. 207-208; Трубецкой С. Н., Учение о Лигосе в его истории: Философско-историческое исследование. М.-Харьков, 2000, с. 343; Христианство: Энциклопедический словарь, Т. 1., М., 1993, с. 416-417; Юлихер А. Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора / Ранне христианство. В 2 т., т. I, М.-Харьков, 2001, с. 288.

և երբեմն արժեքավորում են որպես քրիստոնեությանը խորթ և կեղեցեղ սրբատապան հակադիր օտարալին երևույթ¹։

XIX–XX դարերի բնագրային վերլուծությունների արդյունքում թեև շտկվեցին շարժման ծագումնաբանությունը, էությունը և պրակտիկ ուղղվածությունը վերաբերող բազմաթիվ կենսոտ հարցեր, սակայն դրանց փոխարինելու եկան նորերը: Այդ իրողությունն ակնհայտ դարձավ արդեն XIX դարում, երբ Ա. Նանսդեդեր և Դ. Բաուերի, ապա Ռ. Լիպտիուսի ու Ա. Հաունսի կողմից առաջադրվեց գնոստիկության արժեքման նոր² Համակարգային Համեմատական Հայեցակարգ³: Արդյունքում ավանդական պատմական-նկարագրական մոտեցումները փոխարինվեցին գնոստիկության-փիլիսոփայության, գնոստիկության-կրոնի, գնոստիկության-անթիկ մշակույթ փոխարքարքությունների հիմնարար վերլուծություններով: Ելույթն արվեց նաև գնոստիկության ծագումնաբանական և տիպաբանական ուսումնասիրության հիմնարարությամբ: Ասկայն գնոստիկության պատմական, համակարգային, համեմատական, աշխարհայացքային, ֆենոմենոլոգիական դարցանքներ լուծուծները ևս հանգեցրին մասնավոր Հետևություններին:

Կարծիքները բազմազանությունը աչքի է ընկնում նաև արդի Հանրագիտարանային գրականությունը: Նրանում գնոստիկությունը բնութագրվում է որպես I–II դարերի կրոնափիլիսոփայական սինկրետիկ Հասանք, որը

ձևավորվել է որպես «... աստվածային անձնավորման զազափարի, Հրեական միաստվածության և Հեթանոսական կրոնների պանթիստական կառույցների միավորում»⁴: Փորձ է արվում Հիմնավորել նաև այն, որ վերջնական լուծում չունեցող Հրեանահայ լինելով Հանդերձ՝ արդի կերպական գիտությունը գնոստիկության անդ Հակառակ է առաջին դարերի կրոնական Հոսանքները Համալիր, որում յուրահատուկ դեր է կատարել Աստուծանի խորհրդավոր գիտելիքի ներփակ պանդուրության վրա Հենված գնոստիկանությունը: Մեկ այլ գիտյուր Հարձույթ է բնութագրվում է որպես I–II դարերում ձևավորված կրոնափիլիսոփայական (թեոսոֆիական) Համակարգերի ամբողջություն կամ գիտելիքի վրա Հենված փրկագործական ուսունք⁵, կրոնափիլիսոփայական էկլեկտիկ Հոսանք և այլն:

Այդ ամենի ընդհանրացման կարելի է փաստել, որ գնոստիկության վերաբերյալ վերլուծական մոտեցումների և սահմանափակների բազմազանությունն ամենից առաջ պայմանավորված է աշխարհայացքային և մեկնաբանական մոտեցումներով: Ահա թե ինչու զորմանական անհնար է մեկ մոտեցման շրջանակներում Համակարգային ուսումնասիրության ենթարկել «գնոստիկություն» երևույթը: Դա բացատրվում է նրանով, որ գնոստիկության նկատմամբ տեսական մոտեցումները «... իրենք են իրենց իսկ կողմից կատարված Համակարգ առաջադրում: Որքան ավելի ընդհանրացված ձևով են ընկալվում նրա (գնոստիկության) Գ. Ա.) առանձնահատկությունները, այնքան ավելի ակնհայտ է դառնում կոնկրետ պատմություններից շեղումը դեպի փիլիսոփայության կամ Հոգեբանության, գրականության կամ տիեզերաբանություն»⁶:

Վիտարկիլի չէ, որ գնոստիկության պատմությունը սինկրետիկ Հանրագիտարանության, փոխառական, կրիտիկական և անվերջ կոտորակվող Հոսանքների պատմություն է, և նրա գոյաբանական ու աշխարհայացքային էությունը մեկ ամբողջությամբ ներկայացնելը ծայրաստիճան բարդ էթն շասնք անիրականանալի խնդիր է: Առավել ևս, որ Հատարենն սահմանված է անզամ այն, թե ինչ է գնոստիկությունը ընդհանրապես: Կար-

¹ Տես Եվեթրիսի Կեսարացու «Դանուսիկն Եվեթրիսու, Կենտիկ, 1877, դպր. չորրորդ, գլ. է. կ. 246–256, գլ. մԱ. է. կ. 256–259, գլ. ԻԱ. է. կ. 309–313, Տես. **Ирриний Лионский**, Пять книг обличения е проповедания лжеименного знания / **Теоория**, М., 1996, кн. I–V, С. P. N. Eriphanii, Pananum site Arcula adversus octoginta haereses / **Migne J.-P.**, Patrologiae cursus completus, Series Graeca, T. XLIII, Parisis, 1863, lib. I, t. II, haer. XXX–XXVII, p. 286–386, haer. XXX–XXXIII, p. 474–578; **S. Hippolytus**, Philosophumena sive Omnium haeresium refutation / **Migne J.-P.**, Patrologiae cursus completus, Series Graeca, T. XVI (parte tertia cont.), Parisis, 1857, p. 3009–3124; **Tertullianus**, Q. S. F. Adversus Marcionem, libri V / **Tertullianus Q. S. F.**, Opera Supersunt Omnia, T. II, Continentes Libros Palearicos et Dogmaticos, ed. Franciscus Oehler, Lipsiae, MCCCCLIV, p. 45–336, Adversus Valentinianos, նույն տեղում, էջ 382–422, Adversus Omnes Haereseos, նույն տեղում, էջ 751–765:

² Ա. Նանսդեդեր գնոստիկության հիմնադրող ուսումնասիրով է գերազանցապես հուլայալեանության նման ընդամ հարաբերությունների համաստեղում, տես **Neander A.** Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin, 1818; Ֆ. Բաուերի համար ասանցքային է հանդիսացել գնոստիկական հարամբերությունների հասկացարձան, համեմատական ուսումնասիրության և «քրիստոնեությանը պատկանող» հիմնադրող, տես **Baur F. Ch.** Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tuebingen¹ 1835: Ո. Լիպտիուսի վերլուծական աշխատանքում մեծ տեղ է հատկացվել գնոստիկությանը աշխարհագրական դասակարգման հիմնադրարքերին, տես **Lipsius R. A.** Zur Quellenkritik der Eriphanios, Wien, 1865: Իսկ Ա. Հաունսը քննարկող հիմնադրանքի անդրադարձով է գնոստիկության աստվածաբանական ընկալումը և ներդրանքը որդաների պատմությանը և ստեղծում, տես **Harnack A.** Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, Die Entstehung der kirchlichen Dogmas, Tuebingen, 1894, S. 168–172, 249–256:

³ **Философская энциклопедия**, Т. 1, М., 1960, с. 375.

⁴ Տես **Католіческая энциклопедия**, Т. 1, М., 2002, с. 1338.

⁵ Տես **Христианская цивилизация**: Энциклопедический словарь (авт. Фернан Комт), М., 2006, с. 331.

⁶ **Религия**: Энциклопедия, Минск, 2007, с. 215: Ի դեպ, խիստ համահունչ, կարելի է ստել նույնիսկ նույնիսկ է նաև խնդրը ասարկալ հիմնադրող վերաբերյալ արդի որոշ կրոնագիտական մտեցումը, տես, օրինակ, **Христианство** (авт. сост. А. А. Грицанов), Минск, 2006, с. 616–617: «Յն»⁷, **Эзотеризм**: Энциклопедия (сост. А. А. Грицанов, Е. Н. Векновцев, Т. В. Дабига, П. Н. Мосса, С. В. Силко, К. И. Скраватунов), Минск, 2002, с. 209:

⁷ **Апокрифы древних христиан**: Исследование, тексты, комментарии, М., 1989, с. 166.

ծած ենք այդ համաստեղատմ ընթացիկող հիմնասարքերի բուծամբ պետք է փնտրել «քրիստոնեական գնտախկութիւնը» հասկացաբան համակողմանի և համակարգված ուսումնասիրութիւնը որոտում, Հակառակ դեպքում գնտախկութեան ճյուղագործումների Հետքերով գնալն անխուսափելիորեն կտանի փակուղի:

Անուրանալի է, որ գնտախկութիւնը սնկրեւտիկ երևայք է: Մտակն նաև փառտ է, որ անՀնար է գնտախկութեան էութիւնը քննարկելը քրիստոնեութեան Հնտ ունեցած բազմաՀարթ կապերից զուր: Այո՛, գնտախկութիւնը մեծագեւ սգազործել է փիլիսոփայական միտքը և լեզուն, և շարժման առաջնորդները Հիմք են դրել կրոնափիլիսոփայական Համակարգերի: Մակայն այդ ամենով Հանգե՞ր՞ք քրիստոնեական գնտախկութեան համար փիլիսոփայական հետաքրքրութիւնները զործնականում երկրորդական նշանակութիւն են ունեցել: Դա նշանակում է, որ որպես կրոնական շարժում՝ գնտախկութիւնն առաջին Հերթին պետք է դիտարկել իրենց կենսական պահանջումներին բավարարումը որոնող Համատարայլ զտեղիւնների տրամադրութիւններին Համատեքտում: Լինելով բովանդակնի բարդ գործընթաց՝ այն սպանովարդավան յի եղել ո՛չ հարարեական և ո՛չ էլ բացարձակ ձեղումներից: Առաջին ևս, որ «... միտաերիւղ կրոնների ազդեցութեանը գնտախկ... մարդկանց մզել է զեպի իտացիոնալիստիկում, Հայեցողութեան կնտ միտ միջնողը զիբզգայական աշխարհի Հնտ մտաբու մերձեցումս՝՝, իսկ այդ զործընթացում գնտախկութեան ուշադրութիւնը կանգ է առել Հնեց քրիստոնեութեան վրա, և այդ կենդանի շփումը «նոր և կենսական ուժ է Հազորդել գնտախկներին, որոնք Հանձնել քրիստոնեութեան բազաՀայտեցին իրենց որոնումների կրոնական Հիմքերը»¹:

Փառտ է, որ գնտախկութիւնը-քրիստոնեութիւնը փոխՀարաբերութիւնը բովանդակնի բարդ և Հակապական ճանապարհ է առել: Այն սխիբ է առել և ծավալել մին շրջանում, երբ կենդանու շրջանագիղ կանոնական գրականութեան ամենին էլ նպատակահարմար չէր զեպի զոգմաների Համակարգ և չէր խնայում ստավտարական մտահայեցողականութիւնը: ԱՀա թն ինչևս այդ զործընթացում մեծ տեղ է գրավել ստրեխիլիստիւնը, քանի որ քրիստոնեական գնտախկութեան Համակարգում փրկագործութիւնը

յան ուսմունքը նպատակահարմար զեպի սեփական կրոնական շրմումների, խորիւրպաշտական և այսարական պատկերացումների հիմնավորում:

Այդ ամենի ընդհանրացման վրա Հիմնված կրոնագիտական վերլուծութիւնը թույլ է տալիս փաստել, որ քրիստոնեական գնտախկութիւնը եղել է փիլիսոփայական-բանական ըմբռնումների վրա Հնեմված կրոնական շարժում, որը բնութագրվում է «I» ի վերուստ սրված ներփակ գիտելիքների օժտված լինելու, բացառիկութեան, 2) կենդանական աստիճանակարգութեան մերժումով, 3) սեփական կրոնափիլիսոփայական ուսմունքները մատարելու անհասկան և սնկրեւտիկ բնութիւնով:՝ Մեթոդաբանական այդ մտաեցումը թույլ է տալիս Համակարգային ամբողջութեան մեղ վեր Հանել նաև գնտախկութիւնը համարողութեան համարումը սուղվածութիւնը:

Այդ ամենը մեկ անգամ ևս փառտում է, որ քրիստոնեական գնտախկութիւնը Համակարգային արժեքները պետք է կորստիլ ինչպես կրոնական, այնպես էլ կրոնափիլիսոփայական գործունեւրի տեսանկյունից: Բանն այն է, որ եթէ զոգմանի քրիստոնեութիւնն իր առաքելութիւնը տեսել է Ալիտարանի միջնող մարդկութեան փրկութեան մեղ, ապա գնտախկութիւնն այդ գործընթացը նեկրույացել է միտաբանային այլ՝ խորՀըր-դանշական և այլաբանական մեկանաբանութիւնների միջնողով: Այդ գառտառով էլ քրիստոնեութիւնը բացարձակ կրոն ներկայացնելու գնտախկութեան փորձը զործնականում մերսվել է քրիստոնեութիւնը կրոնական փիլիսոփայութեան վերածելու զործընթաց, քայց անպիտ կրոնական փիլիսոփայութեան, որն իր տեսական մտակառուցները հիմնավորել է գերպագնագնա քրիստոնեական իստիտուտում»²:

¹ Доники А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). М., 1989, с. 129: Գրեմանտու Թուենը է Եսև Բ. Տեր-Միսայանի տեսակողը, որն այլ կապակցութեան գրում է, որ «... քիլիստիկ գնտախկականութիւնը դիտել որպես բացասական քրիստոնեական իրոն պաշտպան երևույթ: քրիստոնեութեան ծագումը շատ սաաք թույլատր ունեք գնտախկանութիւնը լինել (ընդգծում մերը է՝ Գ. Ա.)»: Գ. Տեր-Միսայան. Միջնադարյան պայմանների ծագումն և զարգացումն պատմութիւնը. երկուս, 1968, է 118: Յձմ. Сокосов В. В., Средневековая философия. М., 1979, с. 25, 27-28:

² Encyclopaedia of Religion and Ethics (ed. by James Hastings). Vol. II, New York, 1964, p. 235.

¹ Религиоведение: Энциклопедический словарь. М., 2006, с. 241. Գծում. 'Всеобщая история религий мира (иллюстрированная энциклопедия). М., 2006, с. 591.

² Այլ տեսակցութիւնը բնագրվում է անք իմնութեանը, եք գնտախկանութեան աստիճան որպիսակապակցութեանը երբ, որոնք «... ասաշինը քրիստոնեութիւնը վերածեցին սամոնցների (դոգմաների) համակարգի. նրանք ասաշինը քրիստոնեական ավտորութեանը ... և վաղ քրիստոնեական գրականութեանը համակարգից մշակման ենթարկեցին, նրանք ծծծանուն երկու քրիստոնեականութեանը բացարձակ կրոն ներկայացնելու գործն և այդ պատճառով էլ ինտելիգենտներն հակադրեցին մյուս թուր կրոններին, անգամ՝ ինկուլտարանային (այդ ոչ եք միայն իտուրպանութեանը) կրոնին»: Գրնախ Ա. История догматов. 4, 1. Возникновение церковного догмата / Рание христианство. В 2 т., Т. II. М.-Харьков, 2001, с. 141-142: Գծում.՝ Գ. Տեր-Միսայան. Միջնադարյան պայմանների ծագումն և զարգացումն պատմութիւնը, է 20-21:

³ Ըրկուտեղ, օրինակ, անեղունեւի և ստորինսիւն է համարում գնտախկութիւնը փիլիսոփայութեան որպեւել, քանի որ երկ համոզումն գնտախկութեան մակարում ուղղակի համընկել է համաշխարհային պատմութեան դրամատիկ այն իրավիճակին, երբ դասական փիլիսոփայական միտքը արդեն հավատ լուծել իր ուժի վերածումը, իսկ կրոնը՝ իր լուծանքայնութեան նկատմամբ: Այդ տեսակցութիւնը ընդունելի է այդ պնդումը, որ «... գնտախկան աշխարհայեցողութեանը հանրիւսմում է կրոնական ուժիբերտային, կրոնախկանապաշտական աշխարհայեցող յուրատիպ

Այդ տեսանկյունից ընդունելի է այն պնդումը, որ «... գնտարիկյան աշխարհայեցողությունը հանդերձանում է կրոնական ունիվերսալիստ, կրոնախորհրդապաշտպանի աշխարհայացքի յուրատիր Հաստատուն»¹, որը ներթափանցված էր քրիստոնեականով: Առավել ևս, որ «Վ գարի գնտարիկյան մեծամասնության համար Հիսուս Քրիստոսը պարզազգամարի Փրկիչ-Մեսիան է, Հայտնություն տվողը և այլն: Մկրտության քրիստոնեական ծնոր, սրբազան տեքստերը, ասեն ինչ իմաստավորում է գնտարիկյան պոստերիցումների դիրքերից»²:

Ահա թե ինչու XIX դարի 60-ական թվականներից սկսած՝ քրիստոնեական գնտարի առանձնահատկությունների ընդհանրացմամբ՝ փորձ արվեց այն արժևորել որպես դրժմատիկական շարժում: Ա. Լանանը, օրինակ, գնտարիկյան աշխարհայացքի Հիմնական բնութագրիչներ է համարում 1) միատմամտության էլաստիկությունը (միակ առավժմ ներկայացվում է արտազերությունը), 2) աստվածային էությունը հակադիր շար (ոչ նական) մատերան, 3) աստվածային հետարագրության (ոսնների) լրելությունը, որոնք պատկերում են վերին ուղտայն ներքին ուղտը ընթացող աստվածային Հայտնության տարբեր առտնանները 4) սիներգիզ որպես աստվածային կյանքի հետ մատերիայի միացում, 5) մատերիայից հուզեր տարբերի ազատագրում (բարու առանձնացում):³ Ե. Տեր-Մինասյանը գնտարիկության նական գծեր է համարում՝ 1) քրիստոնեությունը կրոնական իմաստասիրական աշխարհայեցողություն ներկայացնելը, 2) աշխարհի արտերի և օրենսդիր գեմիտրիզի և բարձրացումն Աստուծո հակադրությունը, 3) քրիստոնեական փրկության գաղափարի փոխարկումը հուզու և նյութի հակադրություն, 4) դուալիզմը (շարի և բարու ուսումնը), 5) Քրիստոսի մարմնացումը և իրական մարդ լինելն ու բարեկամ, 6) Քրիստոսի «բարձրագույն աստուծ» Հայտնությունը, 7) վերջին գաղտարի, մարմնների հարության և Քրիստոսի հազարամյա թագավորության մերժումը, 8) բարոյական ծայրահեղ ըմբռնումները⁴:

Շրջանավում է նաև այն տեսակետը, որ տարբերակված գնտարիկության այս կամ այն շափոք բնորոշ են աշխարհայեցողային հետևյալ գծերը՝ «1) գնտարիչի ներբաց (պրոֆանս, մարդկային գաղգամի համար), և ներբանի (ընտարյանի համար առաջատար գաղտարի) ուղտարի բաժանումը, 2) աշխարհի դուալիստական ըմբռնումը, 3) զգայական աշխարհը որպես Քաղաքակի շարժման սղերբացական սրայի հետևանք մեկնաբանելը, 4) դիքարանառանաստեղծական նկարագրական լեզվի նկատմամբ հակվածությունը, 5) փրկությանից՝ որպես կեցության մատերիան սղերբաց լիպատար պատասգրության ըմբռնումը, 6) սակերի միջոցով փրկության հասնելու համոզմունքը, 7) խորհրդապաշտությունը, 8) մարդու էկզիսանեցիպ պառակտմամբության զգացման գերակայությունը»⁵:

Համեմատական մոտեցմամբ դժվար է համոզվել, որ գնտարիկայան էություն արդի կրոնագիտական ըմբռնումներն առաջնային են համարում կրոնական գործունեությունը: Ճիշտ է, լինելով բազմաճյուղ շարժում՝ քրիստոնեական գնտարիկության մեղ համատես հատկացություններն ու հավատարյան ըմբռնումները տարբեր կերպ են մեկնաբանվել: Անկայն դրանցում առկա է նաև ընդհանրականը: Այդ պատճառով էլ կարծում ենք, որ էլ պակի արդյունավետ կլինի քրիստոնեական գնտարիկայան էությունը քննարկել չորս իմնական դրարանական (կրոնական-մտաֆիզիկական), քրիստոսարանական, փրկագործական և կերպական-գործական տեսանկյուններով, ինչը բույլ կտա ռոջ խորայամբ բացահայտել շարժման կրոնական էությունը: Այդ եզրահանումը կարելի է փաստել գերբնականի, արարչագործության, աշխարհակառույցի իմաստի և նշանականության մասին գնտարիկյան լուծումների համեմատական վերլուծությամբ:

Աշխարհակառույցի գնտարիկյան ըմբռնման իմրում քննվում է բացարձակ էություն և նյութական աշխարհի արարող գեմիտրիզի սղերբանային հակաբարյալ ուսումներ: Երանք աշխարհակառույցի Հիմք են համարել «չգոյ (անիրական)», բացարձակ անճանաչելի և արտերի անդրանցականը: Համարվել է, որ այդ յուրատիպ արարչագործության արդյունքում կեցություն է ստացել միայն «աշխարհի նախասերը» (ննթադարար՝ Լոզուալյանը): Վերջինս բովանդակում է «իրական կեցություն և բացմադանություն բուր սարբերը», այլ թվում «եռամաս (ներին», «Քանձրացական» և «մարբագործության կարեք ունեցող») որդիությունը»: Աստիճանական ինքնադարձումներ էլ «աշխարհի նախասերը» կպոժող բողոքայու այդ

¹ Պատմություն, տես В. В. Болотов, «Лекция по истории древней Церкви. Т. II / История Церкви в период до Константина Великого, с. 178, 181.

² Ионас Г., Гностицизм (Гностическая религия), СПб., 1997, с. 5: «Значительнóе влияние тó гностицизма на У. Филонидóе, որը վիստում է թե «գնտարիկայան կողմից քրիստոնեությունը քննվեց որպես բացարձակ կրոնի բարձրագույն մե», Поснос М. Э., Гностицизм II века и религия Христианской Церкви над ним, с. 210.

³ Религия: Энциклопедия, с. 215-216.

⁴ Տես u Գարնա Ա., История догматов, Ч. I, Возникновение церковного догмата, с. 143-144.

⁵ Տես u Գ. Տեր-Մինասյան, Միջնադարյան պատմությանից քննարկում և վարդացման պատմությունից էջ 19-20: Գեմուն. Ճուրիք Ներդասար կեցողական պատմություն, Գ. Ա (Գիմ կերպերի), Ա. Էջմիածին, 1908, էջ 74-75: Համարողն ընթացողներն մարմն ասելուց Ионас Г., Гностицизм (Гностицизм религия), с. 5-7; Тарчинов Е. А., Религия мира: Опыт запредельного, Психогения и

¹ Գնտարիկական ստատուս. СПб., 2007, с. 468-469. Религиозоведение: Энциклопедический словарь, с. 241; Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 1, М., 1993, с. 415 u այլն: Религия: Энциклопедия, с. 216, հիմուն՝ Христианство (автор. сост. А. А. Грицанов), с. 620-622.

տարբերը զարգանում և հիմք են դնում այն «բազմանյութ ծառին», որ կոչվում է իրական աշխարհ:

«Առաջին որդիությունը» ձևավորվում է այն ժամանակ, երբ «նախահերթ» անջատվում է բնականոր զանգվածից, «մղվում զեպի բացարձակ չզոյը» և դառնում է նրա մի մասը: Նույնին է ձգտում նաև «հերթորդ որդիությունը»: Սակայն իր թանձրացական բնություն պատճառով նա հարկադրաբար տարանջատվում է «բացարձակ չզոյից» և մեկնվում թևակներով «Սուրբ Հոգու»:¹ Նրա աջակցությամբ «զուրբ է գալիս աշխարհի սահմաններից»: Բայց քանի որ նա էությունը օտար է «բացարձակ չզոյին», ակամա սահման է դառնում «աշխարհային» և «վերաշխարհային» միջև: Աշխարհակառույց կնոսպա բուրբ գործընթացներում Հաջորդաբար բացահայտվում են «աշխարհի նախադրում» ծրարված» ստորին տարբեր, որով հիմք է դրվում «զգայական աշխարհին»: Ստորին այդ տարբերից առաջին հերթին առանձնանում է «սուրբաբանից», Հզոր և իմաստուն «առաջին պննմանի արժանույն» («Մեծ իշխանը», որը, անտեղյակ լինելով «վերաշխարհային էությունը», իրեն «զերպազույն ստանում» է Հուշակույն: Պոևնտիկ լինելով՝ նա չի հարող թափանցել նյութական աշխարհ, որի պառճառով էլ ծնունդ է «իբրևից պվիբի բարձր էություն և իմաստություն ունեցող Որդուն», նստեցնում ալ կողբին և նրա Հնու միասին արարում «Նեբրային աշխարհը»: Դրան Հաջորդում է ստակերի նկատմամբ ստորակարգ «հերթորդ արեոնտի» անջատումը: Սա ևս, իբ հերթին, պվիբի կատարյալ որդի է ծնունդ, որի Հնու Համասող արարում է «7 մոլորակների աշխարհը» և հիմք դնում ստավմային Հայտնությունը:

Աշխարհի գոյություն իմաստը կապում «նախաործին» մեացյալ Հասվածը ներուշակ է և իբ արեոնտը չունի: Դա «հերթորդ որդիությունն է», որը ձգտելով ազատության մարդկանց կողմից ընկալվել է որպես «Հոգևոր փրկության Հույս»: Այս «հերթորդ որդիություն» առանցքային պահանջ է Հայտնության «Ավետարանական շրջանի» սկզբնավորումը, որի մասին Ս. Հոգին Հայտնում է մեծ արեոնտի որդուն: Վերջինս «լուսավորվում է», Հասկանում, թե ինչ է «չզոյը», «որդիությունը» և Ս. Հոգին, որից Հնու Ավետարանը Հանձնում է Հորը, որը «ստարածում է» իրեն զերբազույն ստավմա Համարելու սխալից («աշխարհակառույց կամ արարչագործորթն ճակատագրական սխալ»): Այդ պահից սկսած՝ Մեծ արեոնտի լուսավորված որդին դառնում է Սրիստոս: Ավիբի ուշ այդ որդին իբ Հայտնից բեռնում է նաև «Մարիամի վրա», որի արյունընթաց մեղվում է «ստավմային որդիների արարված առաջնին» երևութական Հիսուսը, որը բարբառում է «ստավմային նշմարությունը»: Երևութական է նաև նրա խաչելությունը, որ

ու թե փրկագործություն է, այլ Հիսուսի պննմանով, պսիխիկ և նյութական տարբեր բաժանում:

Այսպիսով՝ գնոստիկության ավարտուն Համակարգերում շնչաղբըրվում է մեծյանից տարանջատ և մեծյանց Հակադրող անդրոնցական արարչագործ «ստավմային բացարձակ էություն», Լոզոսի, «բացարձակ չզոյից» Հարկադրաբար ծնված թանձրացական «Սուրբ Հոգու» և գոյի հիմքում ընկած ներուշակ Հոգևոր սկզբի՝ Հիսուսի Հավատարային բնորոշանները: Ընդ որում՝ գնոստիկների կողմից բացարձակ սկզբը Հանդիսացող Աստուծու, Հոգևոր աշխարհի կառուցվածքային տարբեր Հանդիսացող (աննիբի (որոնց թիվը գնոստիկական տարբեր Համակարգերում տարբեր է) և չարի ակունք Հանդիսացող մատերային միջև միջնույց դեր է վերապահվում Լոզոսին: Դրանով երեզնական երրորդակամայրքուն փոխարինվում է երկուրդ և մարմնական անձնավորող յուրատիպ հակադրության, ինչը բնականաբար առաջ բերեց եկեղեցու սուր Հակազդեցությունը:

Այդ էլակտիկի վրա է խարսխված նաև գնոստիկայի ջրիտասարանությունը: Եթե եկեղեցական կյանական ուսմանը անձնավորման ուսմանը համար ելակտային է Համարել Հիսուս Քրիստոսի ստավմամարդկային էությունը և ստավմային ու մարդկային բնությունների միասնությունը, ապա գնոստիկան իսմավարքուն առաջին պրնն մեղի Սրիստոսի երկնային էություն և երեսնական մարդկորայն վարդապետություն: Ավիբի ճիշտ՝ «գոյաբանական Քրիստոսի» և «երևութական Հիսուսի» վարդապետությունը: Ծիշտ է, այն սերտորեն առնչվում է Բան-մարմին ստավմարանությունը, սակայն կրոնական աշխարհայացքի Համար սահմանային այդ հիմնահարցի գնոստիկայ լուճան հիմքում ընկած է եկեղեցական ուսմանը թրմատական Հակադր այն Համոզմունքը, թե Սրիստոսի անձնավորումն «անկատար» է և «փոփոխական»: Դրանից տրամաբանորեն Հետևում է, որ գնոստիկության ջրիտասարանական բնորոշաններին Համաձայն՝ միջնույց Բանը կամ «անստեղծ է և երկնային», այդ ներքն մարմնագին է իջել երկրին և իրական անձնավորում անել չի ունեցել, կամ էլ Քրիստոսի անձը նույնացվում է զուտ Հոգևոր էությունը՝ պլլերմային:

Փաստական նյութի վերլուծությունը թույլ է տալիս նաև պննել, որ գնոստիկության Համար ընդհանրական է եղել վերին և ստորին աշխարհների պարունակորող արարչագործ և փրկագործող ստավմաների արմատական

¹ Stv S. Hippolytus. Philosophumena sive Omnium haeresium refutation, lib. VII. cap. 20-27, p. 3321-3342; Св. Ириней Лионский. Против книг обличения и опровержения лжеименного знания, кн. II, гл. V, с. 33-35, гл. XXIV, с. 89-91; кн. II, гл. XVI, с. 151-153; S. P. N. Epiphanius. Adversus haereses, haer. XXIV: 300n.՝ Ազգիկ Կողբազ. Եղծ աղագրող, էջ 158-163:

հակադրության ուսմորը: եվ քանի որ ըստ գնոստիկության Հիսուսի ծնունդը նպաստակ է Հեռագործի մարդկանց «Հաղորդակից դարձնել գերազույն Հոր էությունը և ցանկություններին», այսպե Հիսուսի երկրային (երևութական) ծնունդի հիմնական նպատակն է համարել «տարիան աշխարհում կարգ ու կանոն Հաստատելու ձգտումը»: Իսկ դրանից հետևում է քրիստոնեական գնոստիկությունը բնորոշող ևս մեկ առանձնահատկություն՝ Հիսուս Քրիստոսի մեջ ոչ միայն հասակորեն տարանջատվում են ստավային և մարդկային բնույթները, այլև դրանք հակադրվում են միմյանց: Այդ առանակյունից ազդիլ քան ակնհայտ է, որ Հիսուսին և Քրիստոսին տարանջատելով միմյանցից՝ երկնային Քրիստոսին զուտ Հոգևոր (չոն) էություն վերադրելով՝ քրիստոնեական գնոստիկության շրջանակներում «Քսեմվան Բանը» և «Մարդու Ողին (Քրիստոսը)» մեկնաբանվում են Ավանդանի տարրեր և արժանազակ հակադրության մեջ:

Արժամատանակ, Հոչակելով Բարձրագույն և արտրիչ Աստուծու էական տարրերության համարքային հիմնադրույթը՝ գնոստիկյան համակարգերում (Քասիլիդես, Ավանդանու, Մաբրիան) միջնորդ Հիսուս Քրիստոսին համարում էին այդ երկու ուժերի միջև գործող Հոգևոր սկիզբը: Դրանով իսկ նրանք Հոչակում են եկեղեցական ուսմունքին արժատապես հակադիր Աստուծու և միջնորդի էական տարրերության վարդապետությունը: Այդ հիման վրա գնոստիկյանությունը պնդել է, որ Հիսուս Քրիստոսն ունի իրարից էական տարբերվող երկու էություն կամ երկու յուրատիպ բնույթ: Դրանցից առաջինը երկնային է (Հոգևոր էոն), իսկ երկրորդը երևութական, որնց միավորումը ժամանակավոր է, իսկ տարբերությունը՝ քայքայման: Ընդ որում՝ Քրիստոսի մարմինը որակելով «Արիստի միջով անցած» երկնային (Հոգևոր) կառույց՝ քրիստոնեական գնոստիկության արժատապես վերահայտում և որակապես նոր տեսքով է մեկնաբանում անձնավորման եկեղեցական բնույթումը:

Պնդելով, որ Հիսուս Քրիստոսին մարդկային բնություն վերադրելով «կենսանյութի նրա երկնային էությունը»՝ գնոստիկները Հոչակում են Հիսուսի և Քրիստոսի որակական տարբերության ուսմունքը: Այդ առանկյունից գնոստիկյան քրիստոսաբանությունը օտարվում է քրիստոնեությունից, քանի որ առաջնային է համարում Քրիստոսի բնությունների հակադրության ուսմունքը: Դրանով մերժվում է նաև ազխտաբանական պատմությունը, իսկ Քրիստոսի գործունեությունը համարվում է պարզապես «Հոգու ինքնահանդեսողություն»: Հավանեկեղեցական այդ բնութան գիրքերից է մեկնաբանվում նաև Հայտնուհիտը, որը որակվում է որպես դադանարժեքաչուր ուսմունք, որի կրող է համարվում քայքայապես Քրիս-

տաք: Այդ հիման վրա փրկագործություն է համարվում փրկագործվելու մասին «գիտելիքների հաղորդումը»:

Հայտնի է, որ քրիստոսաբանական լուսմունքները բազմաթիվ թվերով կազմում են բավական, փրկագործության և վարդապետական հիմնարար այլ սկզբունքների հետ: Մասնավորապես եկեղեցական ուսմունքի համաձայն՝ իրական քավությունը հնարավոր է միայն իրական անձնավորման պարզությամ, ինչը համարվում է նաև փրկագործության իմրը: Այդ տեսանկյունից ևս ակնհայտ է, որ գնոստիկյան առավանգարնության շրջանակներում արժատապես վերանայվել և նորոժի է ներկայացվել փրկագործության ուսմունքը, որը դրսևորվել է կրոնափիլիսոփայական յուրատիպ դասողությունների տեսքով:

Գնոստիկության փրկագործական վարդապետություն հիմքում ընկած է եղել Հոգու և Նյութի, իդեական և զգայական աշխարհների հակադրության ուսմունքը: Նրանում մարդկային գործունեությունը որակվում է որպես տասպանը, քանի որ մարդն իր ծննդյան օրվանից պարտադրված է եղել տանելու «ժատերիական աշխարհի լուծը»: Այդ Հենքի վրա էլ կառուցվել է գնոստիկյան այն հիմնադրույթը, ինչ փրկագործության հիմքում ընկած է ոչ թե Քրիստոսի երևութական խաչելությունը, այլ նրա կողմից մարդկանց արված «ազատության գիտակցումը»: Գնոստիկյան աշխարհընկալման համաձայն «Նյութի (շարի) կապակցներից» ազատություն ձեռք բերելու համար մարդը հարկադրված է բարձրանալ «ինքնաստարման բոլոր այն աստիճաններով», որոնք ճանապարհ են հարթում անտես Աստուծու հետ միտղորդվելու համար: Ընդ որում, այդ գործընթացում մերժվում են նաև հարսության և անձնությունից եկեղեցական բնույթումները: Գնոստիկները Հոչակում էին, որ «ազատագրված Հոգին» առավանային էություն ամբողջությունը արտացոլող «պիրոմային» Հետ կարող էր միավորվել միայն այն «զուտ ճանաչողության միջոցով», որը պարփակված է քայքայապես «գնոստիկ» մեջ:

Վաղկարգերից փաստում են, որ մեղրի ղեկավարում և կամ որ նույնն է՝ մատերիական աշխարհի ղեմ հաղթանակ տանելը ելակետային համարելով՝ փրկագործության գնոստիկյան Հայեցակարգերը պնդել են, որ «Աստված չէր կարող տառապել և ժամանալ ժամկանացույն նման», որ «խաչափայտի վրա քաջարկվել է ժաչացել է աստվածայինի հետ ոչ մի հարաբերություն չունեցող մարդը»: Հիսուս Քրիստոսի մարդկային բնությունը համարելով երևութական՝ գնոստիկները դրանով շեղադրել են «աստվածային իմաստության» քայքայելի գերե ու նշանակությունը: Այդ համատեքստում է դրսևորվել գնոստիկյան համակարգերին բնորոշ ընդհանրական թե այլ

Հատկանշի՝ եւ՝ ներփակությունը, քանի որ նրանց վարդապետության համաձայն՝ «փրկագործությունն ու իրական ազատագրումը» վերապահված է միայն սուհանափակ ընտրյալ Հոգեհրեյին:

Եվ այդ ամենն է՛լ պիտի ամբողջական տեսք են տվել գնոստիկյան երկվայթյանը, քանի որ նրանց փրկագործական ուսմունքում խոստով է արական տարրեր են միմյանց Հակադիր երկու աշխարհների՝ «բարձրագույն Լուսյի (պլյուրմայի) և խաջարի (կենմայի) թագավորությունների», ինչպես նաև փրկագործովի և կործանվող մարկիանց «երկու կարգի» բացարձակ հակադրության մասին: Եվ քանի որ շարման համար նա կենտրոնական է համարվել փրկագործության դազավարը, այդ այն «ընտրյալներին» առաջարկել է «գնոստի» կամ Հոգևոր լուսավորության ներփակ այն ճանապարհը, որի միջոցով միայն Հոգին կարող է ազատագրվել «ստրկության վիճակից»: Ընդ որում, էթն եկեղեցին փրկությունը հասանում է մեկնարանում եր որպես «Հոգևոր (բարոյական) փրկություն», այդ գնոստիկներն համար փրկության բարոյական կողմը ետին պլան էր մղվում: Փրկություն էր համարվում նյարական աշխարհից ազատագրվելը:

«Պլյուրմայ» բնութագրելով որպես «փրկագործմաների յուրաքանչյուր պահանջ» կամ ամենայնից վեր կանչում «ընտրյալների համայնք»՝ գնոստիկները ձգտել են Հիմնավորել, որ այն կառավարվում է զոյության վերացական հիմքի՝ զերեդույն Աստուծո հողմից: Աստված որակվում է որպես «մաքուր լույս» և բնութագրվում «Հայր Ամենայնի», «Ամենի», «Անճանայնի», «Առաջնայնի Բառու» և զերեդույն այլ եղբորով: Գնոստիկներն իրենց համարել են «բնարյաններ» և աստվածային լուսյի միակ կրողներ: Եվ այս միտումը ներկայությունը զուգորթից՝ պայմանավորել է նաև նրանց համայնքների «ընտրությունը» և բնկել է գնոստիկյան պրակտիկայի հիմքում: Բանք որ գնոստիկության զերիանդիրը եղել է «մասերիտի»՝ կապույտներից հոգու ազատագրումը, վերջինս հասանելի է համարվել բացառապես կրոնափիլիսոփայական սպեկուլյատիվ Հայտնության հիման վրա: Այդ բնթանման զիրքերից նրանք եկեղեցին բնութագրել են որպես «երկնային էոն», բարձրագույն բարիքի հասած «պենմատիկների ընդհանրություն»: Իսկ գնոստիկյան համայնքներից զուրս գտնվող թողմ մարդիկ նրանց վարդապետության համաձայն կամ չարի կապույտներն ենթակայությանը պետք է ոչնչանաային (զիլիկներ կամ սոմատիկներ), կամ լավագույն զեղբում կարող էին արժանանալ ստորին երանության (պոփիլիկներ):

Անշուշտ գնոստիկյան Հայեցակարգերը Հակակեղեցական երանգափորում են ունեցել: Աստվան չպետք է մոռանալ, որ եկեղեցական պատմության առաջին զարբեր Հոգևոր ճշմարտության որոնումների շրջան էր

Գնոստիկները ձգտել են ստեղծել վերջավոր կեցության հաղթահարմանը (փրկագործությանը) միտված անհակասական ու համապարփակ հավատաբային Հայեցակարգեր, և դա կատարել են աստվածաշնչական տեսողների և Հնկենիտական փիլիսոփայության համադրությանը:

Ինչ վերաբերում է գնոստիկյան լուծումների բազմազանությանը, հավաստապես նաև Հակակեղեցական ուղղվածությանը, այդ դա նա պետք է բացատրել օրյկիս-սուրբախային հարաբերությունների զիրքերից: Աստված-մարդ հարաբերությունը դիտարկելով որպես կրոնական զգացմունքների և ապրումների տեսքով դրսևորվող «լուրահատուկ չափում»՝ գնոստիկները օրյկիստիկոսներն ձգտել են Աստուծո մեքենակ որոշակի կողմնորոշմամբ՝ պաշտամունքային վարքագծով և համայնքային կյանքով: Հավաստացաններին առաջադրվող այդ ընտրության սուրբեկտիվ բնկյումներն էլ դրսևորվել են գնոստիկյան աստվածաբանական հիմնավորումներն և մեկնարանությունների բազմազանության տեսքով:

Եվ չնայած Հակակեղեցական լույս լուծումներին՝ անուսանալի է, որ այդ ամենով Հանդերձ՝ գնոստիկությունը ակամա վերածվել է բրիտոնոնության զարգացման խթանի: Այն մի կողմից եկեղեցուհ հարկադրել է իր դրակտիկան համառասախանեցնել ժամանակի պահանջներին, մյուս կողմից Հայան նպատակ է աստվածաբանական մտածելակերպի որակական ստեղծմանը: Իրանով գնոստիկությունն ակամա նպատակ է նաև աստվածաբանության և եկեղեցական զգայանաբանության մշակմանը: «Կաթողիկե եկեղեցին, էթն այդ երբի տակ Հասկանանք ուսմունքի և օրենքի եկեղեցին, - այդ կապակցությանը գրում է Ա. Հաունակը, - ծաղկել է գնոստիկության դեմ պայքարում: Նրա դեմ եկեղեցին շատ թանկ գնով է հաղթանակի Հասել. հավանաբար, մեկը պետք է ասենք անգամ. «Victi victoribus legem dederunt» (պարտվողները հաղթողներին օրենք սովեցին՝ Գ. Ս.):»:

¹ Գրнак А., Ощущность христианства, с. 133.

ԿԵՂՊՆԵՐՈՒԹՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՐԿԵՐԿՈՒԹՅԱՆ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԵՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Վ. Մ. Պողոսյան

Երբ IV դարի վերջին Քաոսրոս II Աղոլինար Լաոզդիկեցու ուսմունքը լայն տարածում ստացավ քրիստոնեական Արևելքում և բավականին ազդեցիկ Հետադարձ ձևեր բերեց, այն մեծ ահնահանգստություն պատճառեց ընդ Հայերկան եկեղեցուն և ուղղադավան հայրերին: Դա էր պատճառը, որ ժամանակի աստվածաբաններից շատերն իրենց ուշադրությունն անհրաժեշտաբար սեփական այն Հիմնադրաքարերին, որոնք առաջադրվել էին Ագլիկների քրիստոսաբանական վարդապետության մեջ:

Աղբյուրագրությունները փաստում են, որ Աղոլինարի ուսմունքի դեմ եկեղեցին դրեթե ամենուր անհատն պայքար է ծավալել, որի առաջամարտիկները այնքանազդեցիկ, կազազդվիկական և անտիրոջյան քրիստոսաբաններն էին: Նրանք ոչ միայն մերեքրիկ անհնավորման ազդեցիկարական վարդապետությունը, այլև վերջինիս Հակադրեցիկ քրիստոսաբանական երազկապես տարբերվող Հայեցակարգեր, որոնք պատմությունը Հայտին ու հակապոլինարական քրիստոսաբանություն անվամբ: Եվ քանի որ այդ գործընթացում «ուղղադավանության ջրասպառություն» անվան սուկ Հակապոլինարական Հոսանքներն առաջադրեցին քրիստոսաբանական տարբեր Հայեցակարգեր, ըստ այդմ էլ դրո՞մտոկական այդ ուղղությունները ընդունված է ստորաբաժնի ուղղադավան (այնքանազդեցիկական և կազազդվիկական) և Հերթաված (անտիրոջյան) Հոսանքներին:

Եկեղեցական մասնագրությունը վկայում է, որ IV դարավերջին Հակապոլինարական պայքարում բացառիկ դերակատարություն է ունեցել կազազդվիկական քրիստոսաբանությունը: Բաղդադեական ջրասպառության դրեքրեցի Հանգես եկող եկեղեցիականներն ու աստվածաբանները փորձում են «Հիմնավորել», թե իբր «ոչ Աթանասի, ոչ էլ Նոր Նիխիականների քրիստոսաբանությունը անտիրոջյաններին Համակարգ ստեղծելու Համար անբարտր օրինակ չի ծառայել»¹, ինչը սակայն որոշակի միտում Հակապոլինար կանխակալ մտեցում է: Ագլիկի կազազդվիկական քրիստոսա-

բանության Համակարգային վերլուծությունը փաստում է այդ և նման «Հիմնավորում» տեսակետների սնանկությունը:

Փաստն այն է, որ անհնավորման վարդապետության շրջանակներում շեշտադրելով Քրիստոսի «բանական հոգու» առկայությունը՝ Հետաքար՝ կատարյալ մարդեղությունը՝ կազազդվիկական քրիստոսաբանները շարունակել են այնքանազդեցիկ քրիստոսաբանական ավանդույթները: Անաստրիկի է Նուհ այն, որ Նրանք այդքանով էին սահմանափակվել և փրկացործվակ վարդապետության մեկնության շրջանակներում մեծ տեղ են հատկացրել Բան-մայրին աստվածաբանության, մասնավորապես Հիսուս Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների «անշփոթ և անփոփոխ անորինական միություն» Հիմնավորմանը:

Այս Համատեղությունը ընդհանրականն այն է, որ կազազդվիկական հայրերի քրիստոսաբանությունն ընդգծված հակապոլինարական երանգավորում է ունեցել: Աբամադան մերեքրի «անկատար մարմնավորման» և «երկրկնությունից ու երկու սկզբի» մասին ապոլինարական «Հիմնադրություն» կազազդվիկական Հայրերն առաջին Հերթին Հիմնավորում են փրկչական «Կենաց Մարմնի» վարդապետությունը: Բարսեղ Կեսարացին, օրինակ, ուղղադավան քրիստոսաբանության դրեքրեցի պնդում է, որ Քրիստոսն Աստվածային Բանը անօրինաբար միավորում է մարդկային մտքի Հետ: Այդ կազազդվիկականը նա գրում է «Մի՛ անբ Քրիստոս բաժանելով միասունը. քանզի երկրորդի միտքն ու Բանն, առ Քրիստոս, ու այսպես միասնաբարդ սահմ, յորում էր Բանն, որպիսիքս տան Բանին»²: Համահունչ է նաև Գրիգոր Աստվածաբանի մտեցումը, որի քրիստոսաբանական Համակարգի Համար ընտրվաբարականն է այն, թե կյանքի իմաստը և նպատակը «աստվածացման է», Աստու Հետ իրական միության Հաստատումը: Ելակապի Համարելով այն, որ «... Աստված ամենայնի ստեղծագործ և բովազակային պատճառն է»³ և որ աստվածային մեկությունը դրո՞մտորված է Երրորդության տեսքով՝ Գրիգոր Աստվածաբանը պնդում է, որ Աստված-մարդ սերտորեն աղբերվում է փրկացործական վարդապետությանը: Հակառակակառություններից առաջ անժամանակային ու անկիրք ձեռք մեկով լինելով Հայր Աստու Հությունից՝ Աստված Բանը «... մարդեղանում է Հանուն մեզ, ... որպիսի մեզ բոլորս փրկագործվենք»³:

¹ «Գունասար», Ա. Երևան, 1992, էջ 128:
² Տեղ. Գրիգորի Բոգոսև, Տրոպ 28. Օ Բոգոսևու Երրորդ / Избранные творения. М., 2008, с. 35.
³ Տեղ. Գրիգորի Բոգոսև, Տրոպ 30. Օ Բոգոսևու Երրորդ, օ Բոգ Երրորդ / Избранные творения. с. 99: Այդ տեսանկյունից շարժազանց հետաքրքրվում է նաև Բարսեղ Կեսարացու մտեցումը, որը նա իրական ամենավորման կերպարային շեշտադրում է քրիստոսաբանական ինժեղությունը, այն Քրիստոս «մարդկային մտքի և աստվածային Բանի» անօրինություն է և աստ-

¹ Տեղ Վ. Կարաշև Ա. В., Вселенские Соборы. СПб., с. 201: Վ. Պոլոսյան ևս համաձայն է սույն մտեցումը և պնդում է, որ «... հանուն ճշմարտության փնտր է մշտ, որ Ագլեանդրիական եկեղեցի աստվածաբանների վարդապետությունն այդ (Քրիստոսի բնությունների՝ Վ. Պ.) հարցում ամենին էլ չէր ասանճանում հստակությամբ. անգամ՝ ճշմարտագիտության», Սոսև Մ. Ջ., История христианской Церкви (до раскола Церкви - 1054 г.), Брюссель, 1964, с. 372:

Ազգընտրությունների վերաբերյալ մարտնչական կարգի է փաստել, որ Հակաազգ-ինչաբական պայքարում Բարսեղ Կեսարացին առավելագույն ուշադրու-թյուն է դարձնում մարդկության ստոյանքաբանությանը: «Ասացաք՝ մարդկին մարդկային բնութեամբ եւ տնօրէնութեամբ զԱստուծոյ, եւ միտ մարդկային՝ բնութեամբ եւ տնօրէնութեամբ Աստուծոյ: Եւ զորինակ մար-տին Նորա ո՛չ ետես զպատկանութիւն, սոյնպէս եւ ո՛չ միտքն արարին զմեզս. եւ որպէս Հարգուոր է բնութեամբ զմարդկային մարմինն եւ Աղա-ժայ ի մարմնոյ եւ յարմնէ ունիլ զբնութիւն, նոյնպէս Հարգուոր է զմարդ-կային անձն բանական զո՛ր»¹:

Այդ մտնեցումը բովանդակում է կապաղովկիական քրիստոսաբանության քննարկարկան գծերից առաջինը՝ անձնավորված Հիսուս Քրիստոսի երկու բնությունների միավորումը միա փրկագործական առաքելության կրկնում է:

Համարելով, որ Քրիստոս Հանդես է գալիս աստվածային եւ մարդկային բնություններին անխառն միավորմամբ՝ Բարսեղ Մեծը Համոզված պնդում է, որ այդ պարագայում անձնութիւլ է խոսել երկու Որդու կամ երկու տա-րանելատ բնությունների մասին: Ու, թիկն անկատար դարձավ ոչ միայն մարդկային մարմինը, այլև Հոգին ու միտքը, այդուհանդերձ նա եզրակացնում է, որ փրկագործության, Հետևաբար՝ Աստված Բանի անձնավորման Համար տե-Հանձնաչ էր մարդկային կատարյալ բնություն: «Եւ զարձակաւ եւս, զընթ-րինակ մարմինն բնութեամբ մարդկային էր եւ միաճորութեամբ տնօրէնու-թեամբ՝ սասուածային, սոյնպէս եւ միտք բնութեամբ միաճորութեանն սասուածային միտք»²:

Քրիստոսաբանական ուղղադավան ավանդության ականավոր ներկա-յացուցիչ է նաև Գրիգոր Աստվածաբանը: Փաստական էյուրթի վերաբնութ-յունը աներկա վկայում է, որ նա մեծ տեղ է Հատկացրել Հիսուս Քրի-ստոսի մարդկության ստովածաբանությանը: Ընդ որում, այդ Համահեղա-տուն ականավոր ստովածաբանը գրեթե ու է, որ Հիսուս Քրիստոսը փրկա-գործական առաքելության ասանցքը ստովածամարդու բնություններին

օրհանական (Կական) միավորման Հարցն է: Այդ դերքերից նա քրիստոսա-բանեցի Հիմնահարցերի լուծման երակն է Համարում այն, որ Աստվա-ծանեցի Քրիստոս ծնվում է խաչակնով բնական օրինքները, քանի որ «... անմարմինը մարմնանում է, Անտեսանելին դառնում է տեսանելի ... Բանը թանձրանում է, Աստուծա Որդին դառնում է մարդու Որդի»: Հա-կաղովկիով սպոլինաբական եւ անխորջայն քրիստոսաբանությանը՝ Գրի-գոր Աստվածաբանը փաստում է նաև ուղղադավան այն ուսմունքը, Հա-ժառայն որը Հիսուս Քրիստոսի ծնունդը մեկնաբանվում է որպես թեոֆա-նիա՝ կ՝ որպես ճնունդ, կ՝ որպես աստվածախառնություն: Եվ մեկ քայլ ավե-լին կատարելով՝ նա Հռչակում է, որ անձնավորումը մարդկային կատարյալ բնութեամբ «յուրացումն է», որ Հիսուս Քրիստոս անձնավորվելով՝ կատա-րյալ մարդկային մարմինն է առնում՝ «Հանուն Հինի մարմնի Հազիվահար-ման եւ նոր մարմնի ընդունման»³:

Քննարկային վերաբնությունը թույլ է տալիս փաստել, որ Գրիգոր Աստվածաբանն անձնավորման աստվածաբանական իմաստը տեսնում էր այն բանում, որ «Աստվածամարդու փրկագործության անձնացնի մար-դու մարմինը»: Այդ կյանքի դերքերից էլ նա պնդում է, որ «...ինչպես որ մահացանք Ազանով, Քրիստոսով ծնվածները, խաչվածները, թաղվածները եւ Հարուցյալները կայուն Քրիստոսով»⁴: Իսկ զրանից Հետևում է, որ աստ-վածաբանը Հիսուս Քրիստոսի տնօրինական անձնավորման ասանցքը համա-րում է փրկագործությունը կամ «վերադարձն առաջին Ազամին (անժաՀու-թյանը՝ Վ. Գ.)»: Մղոցագործության Հետևանքով, «Երբ մարդ Հնուցյալ Աստուծոյ, մարդու փրկագործության նպատակով Աստուծոն ինքը կատա-րելային մարդացավ» եւ փրկագործից մարդկությունը: «Ի սկզբանե Աստ-ված պարզ է: Այնուհետև նա միավորվեց մարդկությանը, իսկ Հնուագա-րուն աստվածապապաններն ձեռքով զամբից խային»: Խաչելուցից նախա-գարձով Աստված ոչ միայն փրկագործից մարդկությանը, այլև նրանց «զարքեցի աստվածանման»՝ այսպիսին է անձնավորված Աստուծո մասին նրա վարչապետութունը»⁵:

«Քրիստոսն անձնավորված ետաված է, այլ ոչ թե ստովածաբան մարդ»:
 [Ինքնիջ Հազերժական, անմահ եւ անմարմին էություն՝ Աստված Բանի ան-ձում «մարդկային բնութեամբ կատարելագույն միավորում է ստովածու-թյանը»: Այդ կապակցությանը ստովածաբանը գրում է, որ անձնավորման

վանային տնօրինության դրսևորում: «Մի ասեր մարդուր Աստուծո Բանն, - գրում է նա այդ կա-պակցությամբ, - այլ մանա՛կան աստ մարմնաւոր, քանզի եթէ ոչ արժանի արար միակն է մարդն, զի՛ արդ մարդայնք», «Գանձասար», Ա, էր 129:

¹ «Գանձասար», Ա, էր 128:
² Լույսն տեղում: Կապաղովկիական քրիստոսաբանության ուղղադավան այդ մտնեցումնը լիովն ընդունել են նաև քաղվեղովկական քրիստոսաբանության մեծ տեսնա, A History of the Christian Church (ed. by Williston Walker...), New York, 1965, p.144; Hodgson P., Christian Theology Cambridge, 1996, p. 202; Meyendorff J. Imperial unity and Christian divisions. The Church, 450-688 A.D. New York, 1989, p. 193; Schaff Ph. History of the Christian Church, Vol. 3, Massachusetts 1996, p. 567; Encyclopedia of Religion and Ethics (ed. by James Hastings), V. 2, New York, 1964 p. 215 և այլն:

³ ՏՄ. Григорий Богослов, Слово 38. На боготворение, или на Рождество Спасителя / Избранные творения, с. 165.
⁴ Լույսն տեղում:
⁵ Լույսն տեղում:
⁶ Տես նույն տեղում, էր 169:

արդյունքում կենսատու Բանի անձում Համաեղգվելով՝ «... միշտանցից այդքան տարբերվող մտորակ է զգայությունը, դառնալով բարձրագույն բարբի, ստեղծում են կենդանի էակ, որում մեկը է մյուսը, այսինքն սեռանկի է անտեսանելի բնությունները միավորում են»¹: Այլ կերպ սասձ աստվածաբանի Համոզմամբ իրական անձնագործամբ էլ Քրիստոս տարբերվում է ինչպես մարդարեանից, այնպես էլ ներշնչված մարդկանցից: Այնպես որ արարչագործում էլ ունիթից մարմին առնելով է նրա մեկ կյանք (որն Աստված Բանի մոտ Հայտնի է բանական Հոգու է Աստվածապատկեր անվամբ) ներշնչելով՝ Աստված մարդկեանալով յուրացնում է մարդկայինն այնպես, ինչպես ճառագայթներն արեգակին²:

Փաստելով, որ «Աստվածային անձնահատ է և անընկալելի», «Նրանում Հասու է միայն մի բան՝ նրա անսահմանությունը»³: Գրեգոր Աստվածաբանը Հիմնավորված կերպով պնդում է, որ անձնավորման արդյունքում «տարբեր բնություններից կազմվում է լեռնային արքայությունը նմանակ երկրային թագավորը, որը երկնայինը միավորում է երկրայինին, ժամանակավոր՝ անձահին, սեռանկի՝ մտահայեցողականին»⁴: և որ «... միևնույնը՝ մ' մայրին է և՛ ոգի, ոգի Հանուն վերին երանության, մարմին՝ Հանուն փառաբանության, ոգի, որպեսզի փառաբանի Երանությունը, մարմին, որպեսզի շարժարթի է շարժարթելով Հինգերի ու սովորեցնի, թե որքանով է ու ստեղծում մեծությունը»⁵: Մարդկային Քրիստոսով սերկազորվում է նա միայն Աստված Բանի զորեղով, այլ և նրանում աստվածության լրակատար ներկայությունը: Այդ Հիման վրա ակնհայտորեն եկեղեցականը եղբակացնում է, որ Աստված կատարելապես է յուրացնում մարդկային բնությունը, որ «Փրկչի մոտ առկա է և՛ աստվածայինը և՛, մարդկայինը», և Հավելում է, որ դրանում է անթողված խորհրդի էությունը, քանի որ միայն անձնավորմամբ է իրական դառնում «աստվածացումը», որ անձնավորման և փրկավորման արդյունքում Աստված մարդկեանում է, իսկ մարդը՝ աստվածանում⁶:

Այլ ամենն էլ միայն են տալիս վստահություն պնդելու, որ Գրեգոր Աստվածաբանի քրիստոսաբանական Համակարգում առանձնահատուկ տեղ է Հատկացվում կատարյալ միավորման վարդապետությունը: Նրա քրիստոսաբանական Հայեցակարգը Համաարարպես ուղղված է ինչպես ազդու նարականություն, քանի որ արձատյապես Հակադրվում է Հիսուս Քրիստոսի

աստվածային և մարդկային բնությունների «անկատար միավորման» վարդապետությանը, այնպես էլ անտիրյան քրիստոսաբանությանը զեմ, քանի որ Հիմնովին մեթոմ է Աստված Բանի բնությունների տարանջանան և մեխանիկական միավորման վարդապետությունը: Այդ մտեցումը աստվածաբանը մեկնաբանում է Հետևյալ կերպ՝ «Աստված Բանն առանջային է, անաս, անՀաս, սկիզբների սկիզբը, Լույս՝ Լույսից: Նա կյանքի և անձնությունային ակունքն է, նախնական Գեղեցկությանը զրոյւց, անփոփոխելի կնիքը, անփոփոխ Գաղտնիքը, Հոր Բանը և որոշակիությունը, գայիս է իր պատկերին, նմանը նմանով մարքազորեղով Հանուն մարմնի մարմին է ընդունում, Հանուն մեր Հոգու միավորվում է բանական Հոգու Հետ, բայտ անարյանի մարդկեանում է, բացառություն՝ մեղքի»⁷: Այդ ամենին ընդհանրացմամբ էլ աստվածաբանը Հոչալում է Հիսուս Քրիստոսի բաղադրյալ բնութեանական Հույության Հավաստաբար, այլ կերպ սասձ՝ փաստում է, որ անձնավորումից Հետ Հիսուս Քրիստոսի մեկ աստվածայինը և մարդկայինը չեն ձուլվում, ինչպես եսակ՝ մեկը մյուսի Հետ մեխանիկորեն չեն միավորվում: Այլ բնությունների յուրարանյուր պահպանում է իր էությունը և հատկությունները:

Այդ ամենով դրեկորվում է կապաղովկական քրիստոսաբանության ևս մեկ բնուրազական ասանձնատարություն, որը Գրեգոր Աստվածաբանը սահում է «Աստվածամարգու միասնության խորհրդանշանը», «Աստված Բանի երկու բնությունների անխտան և անալիզի միասնություն», «Հիսուս Քրիստոսի կեցություն ամբողջություն», «... երկու Հակադրությունների՝ մարմնի և Հոգու միասնություն», որոնցից մեկն աստվածային է, իսկ մյուսը՝ աստվածացված»⁸: և այլ բանաձևումներով: Այս պարագայում ավելի բան ակնհայտ է աչքբանդիական և կապաղովկական քրիստոսաբանության ուղղադավանության օրգանական կապը: Խուսքն առաջին Հերթին վերաբերում է Աթանաս Մեծի քրիստոսաբանական «Ե՛ մարդ է կոչվում Քրիստոս, ե՛ս Աստուան է կոչվում Քրիստոս, ե՛ս Աստուան, ե՛ս մարդ է Քրիստոս, ե՛ս մի է Քրիստոս»՝ կերպով, Գրեգոր Աստվածաբանի Հիսուս Քրիստոս «... երկու Հակադրությունների՝ մարմնի և Հոգու միասնություն

¹ Տես նույն տեղում, էջ 175-176:

² Նույն տեղում, էջ 176:

³ Տես նույն տեղում, էջ 172:

⁴ Քրիստոսաբանական այլ մտեցման ամառանաձևեր տես նույն տեղում, էջ 172-173:

⁵ Նույն տեղում, էջ 169:

⁶ Նույն տեղում, էջ 173:

⁷ Տես նույն տեղում, էջ 173, 176:

⁸ Տե. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христова / Творения в четырех томах. Т. III, М., 1994, с. 340-361: Ա. Գրիգայրեի իրական վաստում է, որ «Այս բանաձևը փաստելու պարտադրում է ամեն ինչ, որ պետք է պնդել Յիսուս Քրիստոսի անձի ծային՝ ըստ վրդ Եկեղեցու հաստատման: Դոկտրինը, ստրուկանունիքը, շինությունը վարդապետությունը, քաձմարեան ուսուցիչը՝ ամեն ինչ, որ կարևոր է աղետալու Քրիստոսի լրեպարը, այսպիսով մերում են, «Գանձաար», 2, Երևան, 1998, էջ 23:

է»², «երկու բնություններ էր միություն»³ և Կյուրեղ Մեծի «Մի բնութիւն Աստուծոյ Բանին մարմնացոյն»⁴ բրիտանաբանական բանաձևումներին: Այդ Համառոտում էլ անդրդեմակ տեսք է ստանձնել հազարգլխիակ բրիտանաբանության բնորոշ զանգեր Հաջորդ, Համաձայն որի անձնավորման բնթացքում Հիսուս Բրիտանոսի բնությունները չեն տարրուծվում, անխառն են և միամասնակ՝ բնությունների միասնացում Համարվում է անբողական: Այսինքն՝ Քրիստոսը է «մեկ է» և՛ միամասնակ «երկու»: Հնց դրանում է Քրիստոսի խորհորդը՝ ոչ թե երկու, այլ «երկուսով մեկ»:

Անձնավորված Բրիտանոսի մեկ բնության մասին բրիտանաբանական Հիմնադրույթը, ցավոք, անտիրոյան ամպնդոսության և բազիկոնական բրիտանաբանության շանքերով, Վ դարից սկսած, եկեղեցու Համար գարձավ փորձարար և պատականա՞ն Հիմն: Հանդիպել անտեսելով այն փաստ, որ «անձնավորված Բանի մեկ բնություն» բանաձևը ընդհանուր ոչինչ չունի ապոլինարականության հետ՝ «բաժանության» ջատագով բրիտանաբանական Համակարգիչում զոր է արվում «Հիմնավորել», որ այդ բանաձևով Հիսուս Բրիտանոսի մարդկային, Չոզդեկան և նյութական բնությունը որակվում է որպես «Աստված Բանի գործիք»: Այդ զիբբերից էլ ուղղափառ աստվածարան Գ. Ճյուրջուխին պնդում է, թե իբր Բրիտանոսի մեկության հազարգլխիակական բանաձևում «Բրիտանոս» եզրով որակելու հակաբազիկոնական եկեղեցիների կողմից կեղծ կիրառության արդյունք մթազնել է⁵:

Նման մտեցման կանխակալությունը Հիմնավորելու լավագույն օրինակների է Գրիգոր Աստվածարանի վարդապետությունը, որը Հիսուս Բրիտանոսի մեկ Հասակարեն ապրերակում է երկու բնություն՝ «բնություն», որը երկնակա է տապալանքի և տառապանքի վեր կանդնած «Հավիտենական ու անփոփոք բնություն»: Այդ կապակցությամբ նա գրում է, թե կոր ժամանակ, երբ Բրիտանոս վեր էր մարդու, իսկ անձնավորումից Հնու նա մարդ է՝ և՛ Եստիվ է և՛ մարդ: Եվ աստվածաշնչական պատմության միջոցով նա Հաջորդական բայերով մեկնաբանում է այդ յուրահասակ տեսչեկների խորհուրդը: Նա փաստում է, որ երկու անուններն էլ վերա-

Նոր մեղու երանելոյն Գրիգորի Լուսավորչի Յանախալատում ճար լուսարար, Ա. Երմիաֆն, 1894, էջ 18) և որ անձնավորված Գիսուս Քրիստոսը «... բնութայն միացավ մարմնին և խառնել մարմնը իր Աստվածայնացի» (Սուրբ Գրիգորի Աստվածաբանությունը, Երմիաֆն, 2007, էջ 77), որ «... Որին, մարմնն ստավ կարգի, կատարյալ ճար» իր կատարյալ աստվածայնացի» (Մույն տեղում): Լույսն է նաև անձնավորման և մարդկայնացի փոխելով երկից մեկ պնդումը, համաձայն որի «Աստված որ անտեսելու այն աշխարհ, ինքը եղավ և Օնցկ կայ Աստված» - ասանց որվա մարմնական մեղքերով իրվ մարմնին ստավ անբարև կրպից ճարվախան, և ոչ իբրև ըստի երկուսով: Շնչարտապես իրվ ին ճարվարական մարդ ճարված, ոչ մարդ դառնալու աստվածայնություն կորցրց, և ոչ էլ աստված ճարի»՝ արվալեցեց մարդեղությունը, այլ յնանց մեկունը (Չոզիշ, Կարաբան և հայոց պատմաբանի մասին, Երևան, 1989, էջ 47): Այսպիսով, Դայ եկեղեցու բրիտանաբանական հավատամքն այն է, որ «Բրիտանոս է մարմնն և է անձնարմն, մարմնի ըստ մարդկութեան զոր այ, և անձնարմնի ըստ աստուածութեան զոր ունէ: Են Օնց տեսանելի և անտեսանելի, յոչաշխարհ և անշոշարից, ժամանակայն և ասանց ժամանակ, որդի մարդը և որդի Աստուծո, համագլ Յոր ըստ աստուածութեան և համագլ մեկ ըստ մարդկութեան: Ոչ ոնց և ոնց այսրիկ, այլ մի երկուսի էլ որ անձնավորութիւն՝ ի յերկուց բնութեանց ի մի Քրիստոս միացելով անշոքեկի և անձնամեկի միարդութեան» (ընդգծում մերն է՝ Վ. Գ.) (Շնչահարակալ բուրջ սրբոյն Արխիսի Հոնդիպել, Յերուսաղէմ, 1871, էջ 125): Գնտալար «...խոտովանքը յերկուց բնութեանց ոչ լայն, և ի միարդութեան ոչ կրպակած, զոր ոչ ի յերկուցնց» (Մույն տեղում, էջ 126): Եվ երկուս յեկեղեցի անբուն է Բրիտանոս մեկ բնութայն զուպալանությունը, ապա ոչ թե աստվածայն կամ երկրորդական, այլ կրկրկուց (Իսխուստի) իմաստով, այսինքն՝ «...սեկ բնութայնը ճարվախան է մեկ անց, որով երկուց բնութայնները չեն կորցնում իրեն սեկական հավակնչներն ու լուրջությունը, յայն և չեն գործում անբարանբար, այլպես կատարել երկուսություն և մարմնացում ըստ ինքն (ընդգծում մերն է՝ Վ. Գ.)» (Կարեզն և Անձնայն Դայոց Կարդիղիւն, Չոյուցներ Յուլանքն Ռայալայի հետ, Ա. Երմիաֆն, 2001, էջ 105) և այլ:

Բրիտանոս երկու՝ աստվածային և մարդկային բնութայնը բաղաձայն լինելու՝ վարդապետություն, այսպիսով, հայ աստվածաբանության բնութագրական գիծն է: Մինս թեկու Գուլանքն Օձնեցի աստվածաբան հայաբանը խոտովանում է երկու բնութայնների միավորված մեկ բնութայն (Գուլանքն Օձնեցի, Երկիւ, Երևան, 1999, էջ 78): Աստվածաբանը նաև անրում է, որ ի կրպիկ մեթոդ երկու բնութայն վարդապետությունը, քանի որ Աստված Ըանը Կուպից մարմնացումը, պակասում է իր աստվածային և մարդկային բնութայններ և եղանակում է՝ «Երբ նա ուղծ անց մեկն ըստ բնութայն երկուսով (բաղաձայն), (այսպ) ըստ իխուս, յարաբան ըստ բնութայն մեկ բնութայն ստավ կինքն» (Մույն տեղում, էջ 82): Այսպես Բրիտանոս «երկու բնութայն» անցը, ըստ հայոց կարդիղիւն, յանքս է լոբնելու՝ և՛ մեկ Բրիտանոս երկու անձն թաժանելու նպատակով (Մույն տեղում, էջ 90): Այդ յիբբերից էլ նա հույանում է անձնավորման ուղղաբանական վարդապետությունը անձնելու, որ Գիսուս Բրիտանոս «... ըստ բնութայն երկուսից է (բարևաձայն) աստվածային և մարդկային, իսկ ըստ միավորութեան՝ մեկ (ընդգծում մերն է՝ Վ. Գ.)» (Մույն տեղում, էջ 82):

¹ Տեղ. Григорий Богослов. Слово 38. На богословие, или на Рождество Спасителя / Избранные творения. С. 176:

² Լույսն տեղում:

³ Տե՛ս «Գանձաարար», Ա, էջ 133: «Գանձաարար», Զ, էջ 35 և այլն:

⁴ Տե՛ս Փлороский Г. В., Восточные Отцы IV века. Париз, 1931, с. 116: Ա. Գրիվալդեր անվան պնդումն է, թե իբր Կուրեղ Ալեքսանդրացու բրիտանաբանական կենտրոնական պնդումն անխնայապաղ «Մի բնութիւն Աստուծոյ Բանին մարմնացոյն» բանաձևով արվելիմարական է: Այդ ելակցությամբ նա գրում է, թե «այսի վաղ շրջանի երկերում Կուրեղն արդեն խոտովանում էր Բրիտանոսի կատարել մարդեղութիւնը՝ մարմնով և հոգով: Լուսար ի յերկուց բնութեան կատարելան խորք էր այն բանին, ինչպ այ կերպով արտապատում էր իր փառաբանութեան մեջ...» «Գանձաարար», Զ, էջ 35: Մարգարեանով ինձնավորել այդ պնդումը՝ նա հավատում է, որ բրիտանաբանական «Մի բնութայն» բանաձևը շրջանակներում «Ըանը մշտապես ազդեցութիւն է գործողում Բրիտանոսի մարդկային կարդիղիւնների վրայ: Իւրաքանչիւր օրորումներին, ինչպանիք շարժում սեկանարում է Բանը մեզ, Օնցկիւ երբ հոսքը մարդկային կարդիղիւններով մասնն է Յիսուս մարդը այսն իրենապա մարդկային անխառնականութիւն չէ. Լրա հոսքում և Օնցկան կանգը պնդել յարմար արձանագայն է ընկալում Աստուածայնութե մեջ, որ Յիսուս մարդը հոգեվան է ընկալանք Գիսուսը դարձում է պարզապես Բանի գործիք», Մույն տեղում:

⁵ Խալկիզոնական ջատագովների այն և ճնան պնդումները համակողմանի ինքնուր լավագույն օրինակները կարելի է համարել ընտրելիվով ինձնավորելու Գուլանքի Գուլանքի արտաբանական լուծումները: Այդ համակողման բնորոշ է այն պնդումը, թե «... Որոնց Աստուծոյ երկու որդի մարդը Ե կզոնցայ զձեր բնութիւնն և կատարեաց զարդարությունս անձնայն և հոգով, մարմնով» (Մերկ

բերում են միևնույն Բրիտտոսին, որ «Միասնական Աստված երկուսից է»: Նա մահվանացու էր և Աստված, Դավթի ստճանց էր, բայց Ազամի արարչը, մարանակիր էր, բայց անմարմին, Կույտի կողմից նկարագրող, բայց և՛ անչափելի, որը մարմին է առնում, որպեսզի փրկի և՛ պատկերը, և՛ մարմինն անմահացնի: «Նա Ջոճ էր, բայց և Աբբեթից: Քահանա, բայց և Աստված»: Միասնական անձ, Միասնական Աստվածամարդ, Միասնական Բրիտտոս, միասնական Որդի: Ոչ չե՛ «Երկու Որդի», ինչպես որ ուղղադավանությանը կհօգ մեկնաբանում է Ապոլինարը, բանի որ բնութագրվածը միավորում են չափես, որի Համար է ներթափանցում են մեկը մյուսի մե: Գրիգոր Աստվածաբանն ստովածամարդու միասնության ուժը մասնանշչելու Համար առաջինն է օգտագործում «սերասնի» (ΧΡΑΣΤΙ) կերբ՝ պիղծով, որ սերտանում են ինչպես բնությունները, այնպես էլ՝ անունները¹:

Ըստ ստովածարարի, Աստված անշչուս մեում է անաշչալիցի և անփոփոխելի, բայց «աստվածանում է» մարդկայինը: Եվ դրանում է Բրիտտոսի միության պատկը: Հարկ է նկատել, որ «աստվածացում» ասելով կապազողկիրական Հարցն անենին էր նկատել շուտի Բրիտտոսի մարդկային բնության մյակահրավորը: Այդ կերպով նա փաստում է «բնությունների կատարյալ միավորումը» և մարդկային բնության «սերտանումն Աստվածության մեջ»²: Բրիտտոսի անձում մարդկային բնությունն ստովածանում է, բանի որ անձնավորումն Աստու մարդեղացումն է: Այդ իսկ պատճառով էլ նա կերպագցում է, որ Բրիտտոսի անձը բնութագրելու Համար երկու անուններն էլ փոխաբանարար կիրառուի են: Գրիգոր Աստվածաբանը շեշտադրում է նաև Աստվածամարդու չարչարանքների և մահվան փաստը, որի

միջոցով մեկ անգամ ևս փաստում է Աստվածամարդկային անձի բնութեան ժուժությունը: Այդ դիրքերից նա Հետևողականորեն Հակադրելով անաղերայն բրիտտոսականությանը, Հմնալորում է, որ Մարիանն Աստվածածին է, որ «Եթե որևէ մեկը Մարիամին Աստվածամայր չի Համարում, նպղված է Աստուց: Եթե որևէ մեկն ասում է, թե Բրիտտոսը Կույտի մեղծով անցել է, ինչպես խողովակի մեղծով, այլ նրա մեջ ստովածայինը մարդկային Հետ չի ձևագրվի» Աստվածային, իբրև առանց անունու մեղված և մարդկային, որպես որդայինից ծնված, ապա նա ևս անաստված է»³:

Քաղաքային վերլուծությունն ակնհայտորեն ցույց է տալիս նաև, որ Գրիգոր Աստվածաբանը մեկնաբանական այդ մտահոգուք սերտորեն շաղկապում է ինչպես անձնավորումն, այնպես էլ փրկագործական վարդապետությաններն ուղղադավան մեկնաբանության Հետ, մասնանշչելով, որ փրկագործության ճանապարհը մարդուլթյանը Հասանելի է միայն մեզ Համադչ Աստված Բանի խաչչելության ճանապարհով:

Հասնի է, որ Ապոլինարը Բրիտտոսի անձում մերժում էր երկու կատարյալների՝ Աստվածային և մարդկային մտքի միավորումն այն կապակցությամբ, թե իբր եթե Բրիտտոս Աստվածը միավորով մարդու կատարյալ բնության Հետ, ապա կատացվի երկու կատարելություն՝ «այլը և այլը», իսկ ստովածամարդու միասնությունը կվերածվի «արտաքին գուժար», որը չի կարող փրկագործ լինել: Ապոլինարի դատողությունները նպակեն այն Համադձունքն էր, որ Բրիտտոսի բնություններից յուրաքանչյուրը Հանդես է գալիս իր անՀատականության, որի պատճառով էլ նա Աստվածանարու անձի միասնությունն անհյանցում էր բնութանական միության (ΠΡΟΨΥΧΗ) Ու թեև Ապոլինարի Համար Բրիտտոսի կատարյալ Աստվածության վարդապետությունն ուղղակի կապված էր փրկագործական ուժունքի Հետ, նա ձգտում էր վերջինս փաստարկել անձնավորված Բրիտտոսի բնությունների միասնության վարդապետության: Եվ այդուհանդերձ, նա Հարկադրված էր մերժել Բրիտտոսի կատարյալ մարդեղությունը (կամ մարդեղության ամբողջությունը) այն անունությամբ, թե անկատարությունը չի կարող իրական միության մեջ գտնվել կատարյալի Հետ:

Անձնավորումն և փրկագործության նման մեկնաբանությունը որպեսլով «անձնա՛» Գրիգոր Աստվածաբանը գրում է. «Ինչպե՛ս կարելի է Աստվածայինի Համեմատությանը մարդու ևս Հրեշտակի մտքը Համարել կատարյալ այնպես, որ մեկի առկայության պարագայում զուրո ժողվ մյուսը: Չի կարելի կատարյալ Համարել որևէ յուրս արեղակի Համեմատությանը և խեղամությունը՝ զուր Համեմատությանը: ... Այդ իսկ պատճառով էլ մեր

¹ Ասմրանաները տես Ստ. Գրիգորի Բոցոսլոս. Տոբո 38. На богочеловечии, или на Рождестве Спасителя, с. 176, 178-181: Գննւլ.՝ Տտ. Գրիգորի Բոցոսլոս. Տոբո 45. На Святую Пасху! Избранные творения, с. 212-217:

² Այդ կապակցությամբ ստովածաբանը գրում է. «Եթ որևէ մեկն ասում է, որ մարմինը երկմից է նախնից չէ, այլ ինչ է երկմիցը, ճոճալակ լինի: Թան որ ցուտ Աստվածացնչի առաջին մարդը կե՛րի, հողելին, իսկ երկրորդ մարդը՝ Տոբը՝ երկմիցը: Իճպես հողելուն է ճոճալակ եւ հողելուննմոն են, եւ իճպես երկմիցը, ճոճալակ եւ՝ երկմարմինը (ԱՄ Կր., 15: 47-48): Եւ Ադդ ոչ որ երկմից ըլ ելել, երբ ոչ նա, որ իրալ երկմիցը՝ մարդու Որդին, որ երկմիցը էր, ժողւլ, 3: 13): Եւ ճնամ ստուրել պնդոք է հասկանալ երկմիցին հետ միավորելու պատճառով, Յիշուլ այնպես, իճպեսլակ ասոված, որ անձն իճէլ ստեղծել է Բրիտտոսով (տես ԱՄ Կր., 3: 8), և որ Բրիտտոս քնակուի ձեռ պահում էր լինու: 3: 17) վերաբերում է ոչ թե սեանանելին, այլ Աստու թե մասնաշեղջողին, ցանք որ սեանամում են իճպես բնությունները, այնպես էլ արմուճանը և սերտ փակվածու օրեքցով պնդում են մեկը մյուսին»: Տտ. Գրիգորի Բոցոսլոս. Послания (Послание 3, къ пресвитеру Клеодиму противе Аполлинарія - персое) 1. Собр. Творений в 2-х томах. Т. 2. М., 1994, с. 10: Ասմրանաներով այլ մտեղեղում՝ ստովածաբանը քննադատացնելով պնդում է. «Կարն ասած, Փրկիչը այլ է և այլ, ցանք որ անխտանելին ճոճալակ չէ սեանանելին և անժամակային նրան, իճչը ժամանակային է: Բայց նրանում արանձնացած այլը և այլը տեղ յունեն: ... Քանզի մեկը և մյուսը սերտանում են, և Աստված մարդեղանում է և մարմն՝ աստվածանում», ճոճալակ ստեղծում, էջ 9:

³ Լույն տեղում.

միտքը ինչ-որ կատարելություն և տիրակալություն է, բայց միայն Հոգու և մարմնի Համեմատությունը, այլ ոչ թե պարզապես կատարյալ է: Ասածուհեա Հեռ Համեմատած այն ոչ թե Հավասար տիրակալություն է և Հավասարապետելով, այլ ստրկական է ու երկնակալ¹: Կապազովիկական Հայրն արժանապես մեթոսն է նաև Ապոլինարի այն պնդումը, թե «մարդկային միտքը կատարյալ է» և աստվածանշական օրինակներով փաստում է, որ Հավասարակալ դաստարարում է ինչպես մարդկային մարմինը, այնպես էլ Հոգին: Ապոլինարիան մոտեցումը նույնպեղնելով «Վեր Հրեականության, նոր թվապատության և նոր զեհերի» Հեռ² ուղղադավան աստվածաբանը գրում է, որ Քրիստոսի անձնավորումը նպատակ է ունեցել դաստարարել մեղքը և փրկագործել անցում ապրած մարդկությանը: Իսկ զրա Համար անձնավորով Աստված Բանը մեղքի դաստարարության Համար «եռյանականը նույնականով լուսավորելու կարգը ունեց», այսինքն՝ «դաստարարված մարմինը փրկագործելու Համար կարիք ուներ մարմնի, Հոգին փրկագործելու: Համար ուներ Հոգու կարիք և միտքը փրկագործելու: Համար մտքի կարիք»: Դա է պատճառը, որ անձնավորելիս Քրիստոսը յուրացրել է ինչպես կատարյալ մարմնականը, այնպես կատարյալ Հոգեկանն ու կատարյալ միտքը, այսինքն՝ մարդկայնով է կատարյալացել, որի պատճառով էլ Ս. Գրքում անձնուր կոչվում է Մարգու Որդի³:

Անդրադառնալով Ապոլինարի փրկութայական և փրկչարանական գաղափարների արժեքումը՝ Գրիգոր Աստվածաբանը Հիմնովին մեթոսն է գրանք: Եվ քան որ Ապոլինարը «ներմուծում է ասանց մտքի անձնավորման» գաղափարը, ապա միանգամայն Հիմնավոր ցույց է տալիս, որ նման մեկնարանության պարագայում փրկագործությունը գործնականում դուստով է անհնարին: Ապոլինարիան մտնելը որակելով «մարմնապաշտ»՝ աստվածաբանը գրում է. «Եթե Երանուն մարմինն ասանց մտքի է, ապա նա խորված եմ: Մաշկն իմն է, իսկ ումն է Հոգին»⁴: Այդ իսկ պտճառով էլ նա, Հիմք ընդունելով մարդկային բնության անարժեհի էությունը, փաստում է, որ չի կարելի միանական մարդուն բաժանել մասերի, և այդ սկզբունքը կիրառում է նաև իրական անձնավորման մեկնարանության գործում: Այդ կապակցությամբ նա գրում է, որ անձնավորման ընթացքում «միայնաց Հեռու բնություններին» միավորումը խորհուրդ է և «զիրեն տեղեկություն», քանի որ «Աստու Բանը սկիզբ առնելով անապական Կույս սից, ծնվում է մեղ Համար», որ այդ անձնավորմամբ այլաբար է գրվիլ⁵:

«մարդկությանը կատարելապես փրկագործող մասՀայնցվող և տեսանելի Որդի՝ կատարյալ Աստված և կատարյալ մարդ»⁶:

Անդրադառնալով «ձեռից է Կույսից» Հասկացության մեկնարանությունը՝ Գրիգոր Աստվածաբանը գրում է. «... մաքրագործող Հոգին ինչ է և Կույսի վրա, իսկ Բանը նրանում ինքն է իրեն ստեղծել որպես մարդ և բուրակեղ փոխարինել է ամբողջապես մաՀացած մարդուն», և որ «... Աստվածային բնությունը միավորվում է Իր Հարազատին, նրա մի՛նոցով Հարազատության մեջ է մտնում նաև մարմնի Հեռ: Այդպիսով և՛ Աստվածայինը և՛ Աստվածացվածը միանական Աստված է»⁷: Այդ ամենի ընդհանրացման զիրքերից ուղղադավան աստվածաբանը Հանգում է այն եզրակացության, որ անձնավորման ապոլինարական գաղափարությունը «մեթոսն է ընդունել մարդու իրական և ներքին պատկերը», որ մարդկայնացման մեկնարանությունը «ճրանք մասունաշուն ևն միայն տեսանելի ու արտաքին Հատվածը», «պատկերում են մարմնացածի ուրվականը, քան իրական մարմինը», Քրիստոսի մեջ առանձնացնում են մեղ միանգամայն օտար մարմին⁸: Ու թեև Ապոլինարը իրեն Հոգեկան է ուղղադավան Ս. Երրորդությանը կապանորդ, կապազովիկական աստվածաբանի Համոզմամբ՝ այս Հարցում ևս նա Հերձվածող է⁹: Այդ զիրքերից նա մեթոսն է նաև «ձեռ բնության» ապոլինարական բանաձևումն այն կապակցությամբ, որ չի կարելի Փրկչին միայն «մարդկային կերպարանք, սոսկորան և ջղեր վե՛նարծի», քանի որ «Կատարյալ Աստված լինելով Հանդերձ՝ Քրիստոս կատարելապես մարդկայնում է»: Հակառակ պարագայում, եթե անձնավորումը մարդկայնացում չէ, ապա այն փոլին գուրի է փրկագործական Լուրյունց- «... քանի որ սերնդալիչին չի բժշկվում, այլ փրկագործվում է այն, ինչը միավորվում է Աստու Հեռ: Եթե Այդու անկում է ապրել ին վեսով, ապա յուրացնում և փրկագործվել է միայն կույս կնքը: Բայց եթե անկում է ապրել ամբողջապես, ապա միավորվել է Մե՛վանի Հեռ և փրկագործվել լիովին»¹⁰:

¹ Տե՛ր. Գրիգորի Богослов. О воплощении (2, Против Аполлинария), с. 131:
² Այն տեղում:
³ Աստվածաբանի իր մտքումը իմնավորում է նրանով, որ Ապոլինար «երկրորդակցում ներկայացնում է որպես մեծի վանի և վեհապալի (այսինքն Գոգու, Որդու և Դոր) միությունը, սուս Տե՛ր. Գրիգորի Богослов. Послания (Послание 3, къ пресвитеру Кладонии, против Аполлилария - персое), с. 14.
⁴ Այն տեղում, էջ 10: Գնում. Երկրորդ О воплощении (2, Против Аполлилария), с. 131: Աստվածաբանը Ապոլինարյան միասուր բացատրում է մարդկային բնության անկատարյալը: Փաստելով, որ Աստված և Աստված Բանը մարդուն ստեղծել են երկնային և երկրային հաստիքով, որ մարդը կազմվել է երկրային մասովնց և Սե՛ն Ստրի շունը հանդիսանալուց հոսոց՝ աստվածաբանը պնդում է, որ մարդկային մարմինը ժամանակավոր է մեղսալից, շրջապատված է կրեոնեսար անդունդով և փրկագործության համար Աստվածային միջանկարան կարիք ունի ինչու Տե՛ր. Գրիգորի Богослов. Стихотворения (О брности естества чловекаго) / Собр.

¹ Այն տեղում, էջ 11-12:
² Այդ մտքումնայն մարմնականներ սուս նույն տեղում, էջ 12-13:
³ Տե՛ր. Գրիգորի Богослов. О воплощении (2, Против Аполлилария) / Собр. Творений в 24 томах. Т. 2, с. 131.

Հիմնովին մերժելով «երկու կատարելություններ չեն կարող միավորվել» ապոլինարական գրույթը՝ Գրիգոր Աստվածաբանը փաստում է, որ այդ միավորումը չի կարելի «մարմնանման» Համարել: Ու թեև մարմիններն իրական «անթափանցելի են մեկը մյուսի մեջ», անձնավորման պարզական դուրս է այդ օրինակաբանությունից և Հակադիր դրա տրամաբանությունը: Այդ կապակցությունը մերժելով ապոլինարականությունը նա Հրեա-չակոսն է, որ իրական անձնավորումը մարդկային Հոգու, մտքի և մարմնի անխառն, անփոթ ու անալլալելի միավորումն է Աստուծու Հնա: Անշուշտ, Եստուև և մարդու միավորումը խորհուրդ է բանի որ մարդկային միտքը «բարձրագույնն է և Աստվածասուր»: Փրկչի մեջ չտարանջատելով աստվածայինը և մարդկայինը՝ Գրիգոր Աստվածաբանը գրում է. «... ուսուցանում է հեք, որ միևնույնը նախապես մարդ չէ, այլ Աստված և Միածին Որդի, Կենդանական, որը մարմնն է մարմնական ոչինչ չունի, իսկ Հնառ նաև մարդ է, որը մարմին է առև մեր փրկագործության Համար, եթեկա է մարմնական չարարանաց, անկիրք է Աստվածությունը, սահմանափակ է մարմնով, անսահմանափակ Հոգով: միևնույնը երկրային է և երկնային, ստանալին է Հայեցողական, ... որպեսզի կատարում մարդկայինում և Աստվածությունը զերտմանի մեզիք տակ ընկած մարդը»: Իսկ Ապոլինարի առաջադրում «անձնավորումը» Հակասական է և արտաքին է, քանի որ այդ անվան տակ նա խոսում է ոչ թե Աստվածամարդու, այլ «մարմնականով քորդրվյալ Աստուծու» մասին:

Այսպիսով, քառ Գրիգոր Աստվածաբանի փրկագործությունը մարդու միավորումն է Եստուև նեա: Ուղղագրված գործընթաց նաև Հրեցնունում է, որ Աստված Բանի անձնավորումը փրկագործությունը գեոսն չի ավարտվում: Ա՜հա թե ինչու նա առաջադրում է ինչպիսի մարդկային փրկագործական նշանակություն մասին ուսուցչերը: Աստվածաբանը եռափայտը համարում է աստվածային բարձրագույն պարզ և բարի: Խաչափայտով, «մեր մեղքերի Համար ինչպիսիայնի դամված Գառան» ջանքերով է իրական դառնում փրկագործությունը: Հետևաբար «Խաչը է՝ զոհողություն է և՛՝ փրկագործություն»:

թուն», արարչագործության Հափտեանական մաքրագործում, քանի որ վատն է, որ միայն «Փրկագործ Խաչով է Հաղթահարվում մեղքը և մահը», նրանով է խորտակվում զոռեքը, ինչպես նաև դրանով է իրական դառնում մեղքի մաքրագործումն ու Հափտեանական կյանքը:՝ Գրիգոր Աստվածաբանը Հիսուս Քրիստոսի փրկչական զոհարելությունը Համադրում է նաև փրափոսոց ընույթ ունեցող Հինկուսակարանային զոհարելությունների հետ և պնդում է, որ եռափայտը զոհարելություն է, իսկ Քրիստոսն իրական Կառ և Սահման, Խաչացնող և Արբորեք, որ Նրա կողմից իրագործված փրկագործությունը զոհարելություն է և միաժամանակ պատագրում: Քրիստոսն իր վրա է վերցնում մարդկության մեղքերը և դրա Համար էլ մարդկային է՝ «որպես ամբողջական մարմնի գլուխ իրենով պատկերելով զարդուկյանը»: Նա Հրեցնունում է նաև, որ փրկագործությունն անմեկն էլ մարդկության փոխանման մեղքի ստակական կրումը չէ: Դրա Համար էլ աստվածաբանը փաստում է, որ մարդկության մեղքերը կամավոր կրելով՝ Անմեղանակն ամենևին չի ապականվում: Նա իր կամքով է խաչ բարձրանում, որով խաչ է Հանում նաև մեր մեղքերը, և «խաչին ու գամերի միջոցով մարդկության պատագրում մեղքերից», քանի որ Քրիստոսն մահվանը «... խորտակվում են զոռեքի դռները, կործանվում է մահը, մերժվում Հին Ադամը, կյանքի կոչվում նորը»:

Խաչադառնակ վրա մահվան խորհուրդը զոհարելության և քաղության խորհուրդն է, որը Գրիգոր Աստվածաբանի Համոզմամբ՝ անհարթն է ամբողջությունը արտահայտել բառերով: Այդ իսկ պատճառով էլ նա կարևորում է շատերի կողմից Հանքիմից մոտապես Հայրենական Համապատասխան զոհմանի ուսուցանելությունը: Այն Հարցին, թե Հանուն ինչի է Հնկվող «մեծ և փոքրանման աստվածային արյունը», Գրիգոր Աստվածաբանը պատասխանում է. «Մենք գտնվում էինք մեղքով և քաղցրությունը զնված ստանալի իշխանություն տակ: Իսկ եթե փրկագործության զին է վերաբեր ոչ թե այլ որևէ մեկին, այլ իշխանության տակ գտնվողի Համար, Հնցնում եմ, ո՞ւմ և ինչն» Համար է մատուցված այդ զինը: Եթե ստանալին, ապա զա շատ վերաբորական է: Ավագակը փրկության զին է ստանում, ստանում է ոչ միայն Աստուցը, այլ Իրեն՝ Աստուծուն, իր բերած տառապանքների Համար սուղպիս անչափելի զին է ստանում ...: Իսկ եթե Հայր Աստուծուն, ապա, սուղպիս Հերթին, ինչպե՞ս: Մենք նրա գերեզմանը էջինք: Իսկ երկրորդ Հերթին, ինչո՞ւ է Միածին արյունը Հանելի Հայր

Теория в 2-х томах. Т. 2, с. 122-123): Այդ գործերի էլ Մարդկայանն ճշմանակաբանը նա օձնակառվում է ետևյալ կերպ. «երբ մարդն Աստված յարմար, Աստված իմրը, հստուն ինձ, նա ստալույն մարդ յարմար, որպեսզի այդ անապարիտով վերականգնել շնորհ, ուղեգանգ մտնը և Ստական միջոցով կերտանցնի մահապատժը, ճուլն ստեղծ», էգ 130: Այստեղից էլ քրիստոսաբանական այն հիմնարար պնդումը, որ «... Աստված Բարձր օնգ համար է օձնվում, քանի որ սկիզբն՝ անձուն սրբը՝ Լույսից օնց և աշխարհի զալիս որպես կատարյալ Աստված և մարդ ... որպես և նախալկող, և տեսանելի Որդի, ճուլն ստեղծ», էգ 131:

1. Свт. Григорий Богослов. Послания (Послание 3, къ пресвитеру Клеодию, против Аполонинария - первое), с. 9.

1. Քրիստոսաբանական այդ հիմնարարի հսկանալակալի վերլուծության մարմանակառվումը սու Տեղ. Григорий Богослов. Слово 45. На Святую Пасху, с. 213-215.
2. Լույն ստեղծում, էգ 212:
3. Լույն ստեղծում, էգ 195:

թյուն, այն, որ աստվածային բարեգիծությանը կցեղծություն ստացած մարդկային բնությանը Հոգի պարզեկեղծ¹ վերջինիս «... Հոգային մասնիկ է աղբվել, որպեսզի զրան Համապատասխան ... Հոգին բնակվի մարմնի էությանը Համասեռ երկրային տարեքում»²:

Բուն անձնավորման գործընթացն աստվածարանի կողմից բացատրվում է Հեռուկա կերպ. «Աստվածային ուժը միավորվում է մարդկային բնության երկու բաղադրամասերի, այսինքն հոգու և մարմնի նկատմամբ համապատասխանաբար ներառաշնչեկեղծ է՝ մեկի և՛ մյուսի Հեռ (ընդգծումը մերն է՝ Վ. Գ.)»³: Դրանով շեշտազորվում է Հակապպոլիեաբական այն մտածելու, որ անձնավորման աստվածային Հավիտենական և անփոփոխ էություն կատարյալ միավորվում է փոփոխական ու վերջավոր մարդկային բնությանը Հեռ: Նրա Համոզմամբ անձնակերպ աղբ միավորումը թույլ է տալիս վերահանել վերջինիս Հիմնաբար միտումը, մասնավորապես այն, որ անձնավորված Քրիստոսի մարդկային «... մարմինն ի յույզ է դնում իրեն միավորված աստվածայինը, յուժուժն իրականացնելով չիման միջոցով՝ իսկ Հոգին Հոգորագույն կամբով բացահայտում է Աստվածային ուժը: Քանզի ինչպես մարմնին Հատկանշական է չիման միջոցով զգայականությունը, այնպես էլ Հոգուին՝ կամքի միջոցով շարժումը»⁴:

Աստվածային սիրո և փրկագործության անբռնելի կապի Հատատուն աստվածարանի այն պնդումն է, թե Քրիստոսը Հանուն սիրո է «...անցնում է մեծաբանող Հոգի սիրը, որպեսզի նրանում ոչնչացնի չար միտքը և լուսավորի խավարը, որ ամահանալիս կենսական կյանք ստանա, իսկ շարք ոչնչացվի այն վերջին թշնամու ոչնչացման Հեռ, որը Հնեց մահ է»⁵: Ապոլիեաբական ուսմունքը ՀողթնաՀարելու միտումով Գրեգոր Նյուսացին առաջադրում է կատարյալ մարդկեղծման այն վարդապետությունը, որի Համասնայն Քրիստոսը «... մահվան ապակետություն հունեցող իմ մարմնով կործանում է մահվան իշխանությունը, իսկ Հոգով ավագակեր Համար ճանապարհ է բացում դեպի զրոխտ. և՛ մեկը և՛ մյուսը կատարում է միևնույն ժամանակ ... մարմնի անպակետությունը ոչնչացնում է մտքը, իսկ հողով ... մարդկանց զրոխտ և վերադարձնում (ընդգծումը մերն է՝ Վ. Գ.)»⁶: Նա մատենաչուում է նաև փրկագործական առաքելության էությունն արտացոլող մի այլ որակ, այն, որ «... մահն առաջանում է միավորային բաժանությանը, իսկ Հարուժությունը՝ բաժանվածի միավորմամբ»⁷:

¹ Свт. Григорий Нисский. О младенцах, преждевременно похаживающих смертию. К Иерону / Избранные произведения. С. 286.
² Լույն տեղում, էջ 322:
³ Լույն տեղում:
⁴ Լույն տեղում, էջ 314:
⁵ Լույն տեղում, էջ 323:
⁶ Լույն տեղում, էջ 324:

ՀՈԳԵՎՈՐ ԱՆՎՏԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

9. Սկրտյան

Արդի գյուրաիզացիայի և աշխարհաբացարձական իրադարձությունների Համատեքստում անվտանգություն տեքմինը ամենաշուրջփող թեմաներից է: Ազգային անվտանգությունը՝ իր առանձնահատուկություններն ու կարեքը դերակատարությունն ունի ՀՀ Համար: Հայ ժողովրդի պատմությունը, իր փառաշքի անցյալի ձեռքբերումները և բացթողումներից զատ, ունեցել է իր առանձնահատուկությունները՝ Հայաստանը երկար ժամանակ եղել է այլ Հոգևոր արժեքահամակարգ ունեցող պետությունների, ավելի հոնկրետ մուսուլմանական երկրների արիպետությունները: Գաղանկան փաստ, որ ստիպել է մեր ժողովրդին ձեռնարկել միջոցներ՝ պահպանելու իր անվտանգությունն ընդհանրապես, և Հոգևոր անվտանգությունը մասնավորապես՝: Եթե փորձենք Համեմատական անցյալին մեր վերջին երկու Հանրապետությունների՝ Խորհրդային Հայաստանի և Երրորդ Հանրապետության Հոգևոր-մշակութային ու կրթական դաշտերի միջև, ապա կտեսնենք, որ գոյություն ունեն բազմաթիվ նմանություններ՝ մշտապես աճիկ տարարնույթ մարտահրավերների ու սպառնալիքների առկայության առումով: Եթե խորհրդային շրջանի մարտահրավերը էր դիմում կոմունիզմի անբաժանելի տարր Համարվող ամբիոտական գաղափարախոսությունը՝ իր բոլոր զգեստումներով ու զբաղից բոտո Հեռեանքերով, ապա անկախ Հայաստանի պարագայում մարտահրավերների շարքում առավել Հանախ Հիշատակումն էն Համաշխարհային գյուրապցումը և եվրոպական խղճի ազատությունը»⁸:

⁸ Հայաստանի Հանրապետության ազգային անվտանգության ուղեգրվարություն (Հավանության է արձանագծում ԳՀ Առիպակտին աղբրին ազգային անվտանգության խորհրդի 2007 թ. հունվարի 26-ի նիստում): Հայաստանի Հանրապետության ազգային անվտանգության ուղեգրվարությունը պետության, հասարակության և անհատի անվտանգության ապահովման, կայուն զարգացման, այլ ինքնություն պակասեման պետական քաղաքականության ապավորում է: Այն իրականացվում է կենսաթոնունության բոլոր ոլորտների համար ժողովրդավարական արժեքների համալարի վրա իմնված միասնական պետական քաղաքականության ձևաչափ և իրավունքային միջոցով: Հայաստանի Հանրապետության ազգային անվտանգության ուղեգրվարությունը ենթակա է նշարկումների՝ ըստ ներկայումս և միջազգային իրավության, սպառնալիքների ու մարտապակետների փոփոխման, ինչպես նաև այլ կատարություն ճշված նպատակների իրականացման: Արդյալին է օրինակ Ավաղային ճակատամարտը, որը հայ ժողովրդի պատմության մեծ ունեցել է Առան մշակութային՝ ինչպես հոգևոր, այնպես էլ ազգային անվտանգության տեսանկյունից:
⁹ Մարտարան, Արդի ճարտարապետություն և Հայոց եկեղեցին հոգևոր անվտանգության համաձեցություն, Բանքեր, թղջ 5, Երևան, 2007, էջ 8:

Հաճեցինք, որ զլորալիքացիան՝ իր զրական կողմերով Հանդերձ, փոքր ազգերի Համար ունի նաև ձուլման վտանգ: Այս իմաստով շատ Հոնան, երբ խոսվում է «Հոգևոր անվտանգության» Հասկացության մասին, ապա զրա տակ ընկալվում է կենդանական անվտանգությունը կամ էլ Հայ Կենդանու շահերի պաշտպանությունը օտարաձուռ, օտարածին և ոչ պահանջական սարբերից: Միաժամանակ Հոգևոր անվտանգության կամ Հայ կենդանու անվտանգության կամ զերպագանձության Հարցերը Հայ էկոնոմի Հոգևոր արարածության մեջ Հանդերձում են ազգային ինքնության պահպանության խնդիրն: Այսինքն կենդանու Տանգու և զախի իբրև ազգային ինքնության պահպանության Հիմնական գրավական: Ասվածին ի Հավելումն նշենք, որ ներկայումս ՀՀ օտարերկրյա կառույցների ու կարգավորչությունների սովան տակ Հայ Հոնան գործում են և ըստ էության Հոնան քաղաքիչ գործունեություն են ծովազում աղանդները: Ազգային ինքնության պահպանության նպատակով պետությունը պետք է ձեռնարկի միջոցներ՝ պաշտպանելու Հայաստանի Հանրապետության քաղաքացու ազգային նկատարիչը ձեռնադրել և կնքողական արժեքների անվան տակ երկիր ներթափանցող տարարները «Բարձր» Համակարգերից: Այս գործում Հայ Առաքելական կենդանու Հնարավորություններն առավելապես պետք է կենտրոնանան սխիռուքահայության Հայ ինքնության պահպանման Հիմնականիցներին վրա, քանի որ Սխիռուքում վերելույթ խիղճ առաջին սուր է դրված, որի Հետևանքով, արտաքին աշխարհից եկող տա-

րարները ազգակների անմիջական ճնշման տակ լինելով՝ առաջին Հոնան ենք անվտանգ լինում Հայ ինքնության կրթունք փաստերին: Այս տեսանկյունից լեզվի, կրոնի, մշակութային ինքնության պահպանության Հիմնահարցը Հիմնականում կարող է լուծվել Հայ Առաքելական կենդանու իր բոլոր ցանցային կառույցներով, ճյուղավորումներով ու կենտրոններով Հանդերձ: Հայաստանյայց Առաքելական կենդանու Հայ ժողովրդի և նրա Հանձանքերի Հոգու փրկության Համար Հոգ տանելու, նրա Հոգևոր առաջնորդ լինելու և նրան իր վախճանարանական Հանդերձներին Հասցնելու իրավունք, Հայ ժողովրդի ապրելակարգի ու ապրելակերպի ձեռնարկը նպատակը, Հազարամյակների միջով Հայի ինքնության մուռակապանություն անընդհատությունն ապահովող Հայկական ազգային կառույց է, որը զարբեր շարունակ և անընդհատ պահպանվել է իր իրավահարգությունը և դեմոկրատիայի քաղաքացուական պայմաններում առաջնորդել ու կարգավորել է Հայ ազգային-Հոգևոր Համակցությունը: Չնայած Հայաստանի քաղաքական Համակարգի վերելքներն ու անմիջանձ՝ Հայոց կենդանու Հանդերձը ժողովել է Հայաստանի աշխարհում պայման ստեղծելով քաղաքական Համակարգերի Հերթական վերականգնման Համար:

Հոգևոր անվտանգության կարևորագույն և առաջնային խնդիրներից պետք է դիտարկել երիտասարդության կողմնորոշումը Հոգևոր-մշակութային, կրոնական կյանքի նկատմամբ: Այս իմաստով Հեռուստերևի է դերակրոն երիտասարդության ակտիվ մասնակցության աստիճանը Հայաստանի մշակութային կյանքին և այն Համեմատության մեջ դնել կրոնական կյանքում նրա ունեցած մասնակցության Հետ: Ցավոք, նմանատիպ ուսումնասիրություններն դեռ կատարված չեն, որից էլ կնիվող հիմքերը մեք կործակել խարխիլի ՀՀ մշակութային և երիտասարդության Հարցերի նախարարության Հրատարակած՝ Հայաստանի երիտասարդության ազգային դեկլարացիա ներկայացված տվյալների վրա՝ Այս իմաստով դեկլարացիան ներկայացված տվյալները քաղաքական Հակառակ պատկեր են ներկայացնում մշակութային ու կրոնակենդանական կյանքի ստեղծությանը: Մշակութային կյանքը Հանրապետությունում բավականին լուրջ վերելք է ապրում, որի վկայությունը վերջին տարիներին լծումն թատրոններն ու կինոդահլիճներն են (սա ընդամենը մեկ դրսերում էլ):

1. Հայաստանի Հանրապետության սահմանադրություն / ընդունվել է 05.07.1995 / Դոկում 81: Չայաստանի Հանրապետությունում կենդանու կենդան և պետությունը: Հայաստանի Հանրապետությունը ճանաչում է Հայաստանյայց Սուրբ Եկեղեցու ղեկավարի ղեկավարը: Ռուս ազգային մշակութային քաղաքացուական ասոցիացիան իսկ ժողովրդի հոգևոր կարգում, նրա ազգային մշակութային քաղաքացուական և ազգային ինքնության պահպանման գործում: Հայաստանի Հանրապետությունում նրա կողմում է օրենքով սահմանված կարգով գործող քոլո կրոնական կազմակերպությունների գործունեության պաշտպանը: Հայաստանի Հանրապետության և Հայաստանյայց Սուրբ Եկեղեցու հարաբերությունները կարող են կարգավորվել օրենքով:

2. **Մարզայան**, Արի մարտահավերժներն ու Հայոց Եկեղեցու հոգևոր անվտանգության համար տեքստում, Բանբեր, քոլ 5, Երևան, 2007, էջ 9:

3. Սակայն վերաբերում է 37 գործող այնպիսի անվտանգության կազմակերպություններին, որոնց է օրինակ նիդաների վկաների կազմակերպությունը: Հայաստանում գրանցված են եր օրոնում են շատ կրոնական կազմակերպություններ, սակայն ամենից մեծ դժգոհություն հարուցող ենց նիդաների վկաների գրանցումը: Դեմ: Այսօր դժվար է գտնել ոչ այնպիսի մարդու, որը օրով օրվաբ քայլած լինեմ: Երբեմն մարդկանց համար նիդանայաների նիդ ոչ քան ռուս չիվիվել թափվում է, որպեսզի ստույգորեն առարանակ կազմակերպություններում արմատներ անեռնություն, գործարարական և վրանգարող չափերի նկատման Ֆանտաստիկության համար: Ըստ նրա դեկլարացիան ինչ նման գրանցման փաստից կառույց ունենում, որ օրինակյան գործարարության իրավունք ստանալով նույն լստիությունը կրկնակապակցել: Այս՝ Ներդրակարտաներում մասնագետների կարծիքով, համընդուն քաղաքական վերաբերմունքի պատճառը քաղաքացուական և կրկնական մասնագետների յուսակալով: Մանրամասնորը տե՛ս <http://www.168.am/am/articles/2979-pr>

1. Ուշագրավ է, որ 37 կառավարության 2006 ք. որոշմամբ իրատարակված «Հայաստանի Հանրապետության երիտասարդական պետական քաղաքացուական 2006-2007թթ. քաղաքացուական» սահմանափակում ուղղությունը է դարձրել երիտասարդության հոգևոր-մշակութային կյանքի քաղաքացուական:

2. Ֆանտաստիկ Հայաստանի երիտասարդության ազգային գեկույցի՝ հարցված երիտասարդների 40%-ը որակյան է գնահատել մշակութային կյանքում ամալ տեղաշարժերը, չնայած մոտ 30%-ը

ազգային և միջազգային մակարդակներում կրոնական գործոնի դերի մեծացում: Ազգային մակարդակներում ավանդական կրոնների դերը մեծանում է՝ որպես ազգային-հոգևոր ինքնությունից ձևավորման (պահպանման) և մշակութային ինտեգրում: Միջազգային Հարաբերությունների ու քաղաքականության ասպարեզում կրոնի դերը նույնպես յուրահատուկ կերպով մեծանում է, քանի որ, ա) եվրոպական քեռանիքին ինտեգրվելու ճանապարհին խղճի և դավանանքի պատուի թշուար միջազգային նորմեր տրամա է վերջնականորեն նշանակություն, բ) միջազգային Հարաբերություններում կրոնական ազատությունը Հզոր պետությունների ձեռքին վերածվում է վերահսկման և պետությունների ներքին գործերին միջամտելու լծակի: Հայ ժողովրդի շրջանակներում դավանանքը բաժանում է Հայ առաքելական (Հայ Առաքելական եկեղեցի), կաթոլիկ (Հայ Կաթոլիկ եկեղեցի), բողոքական (ավետարանական, միաբազան, Հոգեվայտական, աղվինդաբաժանական Հարանվանություններ) դավանանքների և այլ պաշտամունքների (սաադիտար աղանդներ՝ եհովականներ, մորմոններ, խորթ մասոնի, բաճախներ, մուսուլմաններ, սայնիթոլոգներ, Վոչման Նիխիմեանորդներ, Տրանսգեղեղնաուլ մեդիտացիոն Հետերոդոքներ, օրդեններ, բարեգործական կազմակերպություններ և այլն) Հետերոդոքների խմբերի: Իր Հերթին Հայաստանի ազգային փոքրամասնությունները ներկայանում են նաև իբրև ազգային կրոնական ուղղություններ: Այսպես, եզդիները Հայաստանում Հայտնվել են՝ սպասուհու գոնեղով այստեղ ստանալու կայրությունում նրանց նկատմամբ գործադրված բռնություններից և կրոնական ու էթնիկ Հայտնաբերներից: Նրանց դավանանքը եզդիականությունն է, որի մասին, փաստորեն, պահպանվել են միայն աղու պատկերացումներ: Հայաստանի մյուս՝ Համեմատաբար խոշոր էթնիկ փոքրամասնությունը՝ ասորիները, մեծամասամբ Հեռուսում են քրիստոնեական Արևելքի մեկ այլ ինքնատիպ ուղղությունը՝ նեստորականությունը: 19-20-րդ դարերի ընթացքում, եզդիները նեման, ասորիները մի մասն էլ ապաստան է դառն Հայաստանում: Հաջորդ ինքնադիպ կրոնական խումբը մոլդավաններն են: Որպես Հայաժողով աղանդավորական կրոնական խումբ, նրանք ցարական կառավարության կողմից արտաքին են Այսրեղվիստ, այդ թվում՝ նաև Հայաստան: Հայաստանի փոքրթիվ էլ էթնիկ փոքրամասնությունները պատկանում են այլևայլ կրոնական ավանդական Հասանքների՝ ուղղափառ (աուսներ, ուկրաինացիներ, բելաուսներ, Հուսներ, վրացիներ), կաթոլիկ

(իհներ), լյութերական բողոքականություն (գերմանացիներ), Հուդայականություն (Հրեաներ) և այլն: ՀՀ-ում բնակվող ազգային բոլոր փոքրամասնությունները պահպանում են իրենց կրոնական ազատ դավանելու իրավունքը: Պետք է նաև ավելացնել, որ ներկայումս մեր երկրում անկող գործունեություն են ծավալում նաև այլ կրոնական Հասանքների Հարող Համեմատաբար փոքր Համայնքներ: Կրոնական փոքրամասնությունների նպատակաշարժումն առաջին համայնքը չէա, իսկ միակն Համայնքների կողմից ներկայացվող ապլայներն էլ նշանակալիցորեն տարբերվում են իրարից: Կառավարությունը ծիսական Համայնքների անդամների Հաշվառում է իրականացնում, սակայն առանձին ուղղությունների կողմից իրենց անդամների թվի վերաբերյալ ներկայացվել են Հետևյալ Հաստատված ապլայները. կաթոլիկներ՝ այդ թվում Հռոմի պապի և Հայկական միութնարյան միաբանության Հետերոդոքներ՝ 120.000, եզդիներ՝ քրդական էթնիկ-մշակութային խումբ, որի կրոնում ներառված են զբաղաչալականությունը, իսլամի և անժիդիկ տարրեր, Հետերոդոքի անվանական թիվը՝ 40.000, մասնավորեցված <<Իտերմոնոթիկ>> քրիստոնեական 10.000, եհովիտի վկաներ՝ 8.750, Հայ ավետարանական եկեղեցի՝ 8.000, մոլդավաններ՝ աղուլթյամբ առևս կրոնական խումբ, որ անշտամվել է առևական ուղղափառ եկեղեցուց 17-րդ դարում, 5.000, բաշտիստներ՝ 2.000, մորմոններ կամ Հիտուս Քրիստոսի վերջին օրերի սրբերի եկեղեցի՝ 2.000, Հուսական ուղղափառ՝ 1.200, աղվինդաբաժանի 950, Հիտուսականներ՝ 700, Հրեաներ՝ 600, բաճալականներ՝ 200: Աթեիստների թվի վերաբերյալ ապլայներ չկան:՝

Այժմ դիտարկենք Համաշխարհային գործընթացները, որը չի շրջանցել նաև Հայաստանը: Ներկայումս միջազգային սպարաբեզում բուռն զարգացում է ապրում գլոբալիզացիոն գործընթացը՝ իր զրգակն և բացասական Հետևանքներով: Ինչպիսի է առաջանում կանխելու ազգի այլասերումն ու զերբաղացիան (մեկուսության անկում, բնասիրների քայքայում, արբուրներ, ավանդական նորմերի կորուստ...): Այս պայմաններում միջազգային Հարաբերությունների ձևավորող Համակարգը ցուցաբերում է արևմտյան երկրների կողմից իրենց ազգային շահերի Հաստատման ձգտումը՝ միամտանակ վերահսկողություն սահմանելով այլ ազգերի (պետությունների) գոյության խորքային ոլորտների (ինքնուրույն) վրա: Այս գործընթացի ա-

1 Սանրաման տես՝ Կրոնական ազատությունը մեր օրերի միջազգային զեկույց, 2006:
 2 Եկեք, որ այս տվյալները իրականում չեն ավելին են, քան ներկայացված է, քայքայում որ հատակ ուսումնասիրություն այս հարցի շուրջ չի անցվազվել մեք ներկայացնում ենք այն, ինչ կարողացանք գտնել:
 3 Սանրաման տես՝ http://www.usa.aminews/2006/sepember/news091506 arm.php

զնտարքը Հետանքները առաջին վտանգավոր են մեր նորանկախ պետության համար: Միտքեկե այնքանի՜ ստեղծումը կամ զլորտայացումը պահանջում է շուկայական սիզբունքին խոչընդոտող ավանդական արժեքների արժեզրկում: Այս խնդիրը լուծվում է տեղեկատվական պատերազմի՝ նրա մասը կազմող կրոնական ու մշակութային պատերազմի միջոցով, որն ուղղված է ազգային գոյության բարոյական հիմքերի քայքայմանը, ինչի ակունքն ազգային-ավանդական եկեղեցիներն են, որոնք և դուռնում են Հարցանի թիրախ: Ուստի, իրավիճակը թեկազրում է քայքայել գործերի Բացեցիքից ազգային արժեքները պատրաստելու արդյունավետ միջոցների մշակման և կիրառման անհրժեշտություն: Պետությունը պետք է մշակի կրոնական քաղաքականություն, այսինքն հստակորեն տարբերակի իր շահերն ու սպտանալիքները, սահմանի երկարամեակն ու կարճամեակն նպատակները և զրանց իրագործմանն որոշակի առաջավարություն: Հասարակական հասարակության (Հայ և ՀՀ-ում բնակվող այլ ժողովուրդներին) ավանդական հիմքերի կայունացումը թույլ կուտ ամրապնդել Հայաստանը: Այս նպատակով անհատի իրավունքների պաշտպանությանը զուգահեռ Հարկ է Հարգել և ապահովել մի կողմից այլ կողմից Հոգևոր Հոգևոր աղբյուրների ինքնորոշման իրավունքը, մյուս կողմից՝ պետության ինքնորոշումը: Պետության և տարածքային անձնակազմի իրավունքը: Ուշագրավ է արտասահմանյան երկրների գաղթացումն այս Հարցի շուրջ: 1960-ականների վերջերից արևմտյան Հասարակությունն էլ Հայոց են գալիս թրջանի նոր կրոնական շարժումներ (ՆԿԿ), որոնք Համայն Նույնացում են որպես «Պաշտամունք» կամ «Ազանգ»: Մինչև 1979 թ. միայն որոշ անձինք էին լուրջ ուշադրություն դարձնում նման շարժումներին: Ասկիս 1978 թ. նոյեմբերի 18-ին ավելի քան 800 մարդ մահացավ Զեռաբնում, Պայասիայում, որը, ինչպես պարզվեց, գանգավորակն ինքնաստանության Հետևանք էր: Իսկ 1993 թ. ապրիլի 19-ին Հեռուստատեսությանը ցուցադրվեցին Դեյվիդ Քոբրնի և զինվորականների մասնաճյուղի վերջին ժամըրը Վաթրոյում և Տերատում, որի արդյունքում ամբողջովին այն տեսակները «Ազանգները վտանգավոր են»: Ի լուծման արժ. «Արևի տանար» ազանգ ինքնաստանությանը Հարհրից Կանադայում և Եվրոպայում, իսկ 1995 թ. մարտի 20-ին «Աուս Մինրիկյոն» նախաձեռնեց գազային թույնավորում Տոկիոյի մեծորում: 1995 թ. նոյեմբերի 16-ին «Արևի տանար» խմբի անդամները գանգավորակն ինքնաստանության ղեկնցին Հարավարևելյան Ֆրանսիայում, մահացան 16 ռոպի՝ այդ թվում 3 անաչափաժամ: Պաշտամունքների նկատմամբ վախն սկսեց զերիշխել Գերմանիայում, Ավստրիայում, Բելգիայում և Ֆրանսիայում: Այս երևույթները խստորեն անհնգստացրին նշյալ երկրների իշխանություններին ու Հա-

արակությունը: Արգելադրում՝ այս երկրներն ստեղծեցին ազանգների ու պաշտամունքների գործունեությունը Հսկող Հնուարտող և միջոցներ մտող ու առաջընթաց պետական ու հասարակական ժամրիններ և ընդունեցին Հակաազանգադրական օրենքներ: Այսպես, Ավստրիան 20.08.1998 թ. ընդունեց «Պաշտամունքի Հարցերով զբաղվող Դաշնային կոմիտեի մասին» գաշնային օրենք և ստեղծեց մի կոմիտե, որի խնդիրն է՝ տեղեկացնել կամ գրանցել ավանգներին մասին, որ կարող են առաջնորդել պաշտամունքները կամ այնպիսի գործողություններ: Ավստրիայի կոտավարությունը մինչ օրս տեղեկատվական կամպանիա է տանում ընդդեմ կրոնական ազանգների, որոնք պատեցնելու վտան են ներկայացնում անհատի ու հասարակության շահերի տեսանկյունից: Սոցիալական ապահովության և ծագումնաբանության (սերունդների) նախարարությունը գրքային է թողարկում բազմաթիվ չհամաչափ կրոնական կազմակերպությունների բացատրական գործունեության մասին: Ազանգներով զբաղվող գաշնային ծառայությունն ազանգ Համաբողջ կազմակերպությունների մասին տեղեկատվություն է հավաքում և տարածում: Համաձայն օրենքի՝ այդ ծառայությունն ակախ կարգավիճակ ունի, սակայն նրա ղեկավարին նշանակում է սոցիալական ապահովության և ծագումնաբանության (սերունդների) նախարարը: Ելնելով այն Հանգամանքից, որ խնդիրները շարունակում են անել՝ այս ծառայությունը ընդլայնել է իր աշխատակազմը: Ինչպես 02.06.98 թ. ընդունեց «Վտանգավոր ազանգավորական կազմակերպությունների մասին տեղեկատվության հավաքման ու վերլուծման կենտրոնի և վտանգավոր աղանգավորական կազմակերպությունների ղեկ պայքարի Համակարգման վարչության աշխատակազմի մասին» օրենքը և «Վտանգավոր աղանգավորական կազմակերպությունների մասին տեղեկատվության հավաքման և վերլուծման կենտրոնի մասին օրոշումը: Համաձայն այս ակտերի՝ տեղեկվեց արդարադատության նախարարության հետ գործակցող անկախ համապատասխան «Կենտրոն» և Վտանգավոր աղանգավորական կազմակերպությունների ղեկ ժողով պայքարը Համակարգող գործադիր մարմին: 30.05.01 թ. Ֆրանսիան ընդունեց Հակապաշտամունքային օրենք, իսկ 07.10.98 թ. վարչապետի թիվ 98.890 որոշմամբ ստեղծեց «Ազանգների ղեկ պայքարի միջինախարարական ապաքելությունը»: Ազանգներն ու պաշտամունքների վտանգավոր գործունեության հետագա դատությանը զբաղվելու և միջոցառումներ մշակելու առաքելությունը Համաբողջ տեղեկվեց նախարարական Հանձնաժողով:

Stu <http://religions.am>

1996 թ. Գերմանիայի Բունդեստագն ստեղծեց Հեռաքննող Հանձնաժողով, որը քննում է աղանդների թման, պատրասում և Հրապարակում է բա անձանայա զեկույցը:

Առանձնակի ուշադրության է արժանի Իսրայելի փորձը: Իսրայելի աշխարհի այն բացառիկ երկրներից է, որն աշխարհիկ պետություն է լինելով պետականաշխույթության և ազգակիրման գործընթացներում խիստ կարևորություն է տալիս կրոնաբարոյական արժեքներին: Հնազույն ժամանակներից էլ փեր, Հատկապես պետականության բացակասության երկու Հապարայա ժամանակաշրջանում, Հուդայայի արժեքները առաջնակարգ նշանակություն են ունեցել Հրեության անվտանգության ապահովման և ազգային ինքնության պահպանման Հարցում: Հրեական կրոնաբարոյական նորմերում բազմազան Հիշատակում է, որ «Էթեր-Իսրայել»-ի (Իսրայել պետության) ու նրա բնակիչների անվտանգության պաշտպանությունը յուրաքանչյուր Հրեայի «սրբազան պատակահանությունն» է: Հրեական պետականաշխույթության պատմությունում Հոգևոր-բարոյական ուսմունքները նորովի վերնատառվողեցին սոնիտուական գաղափարախոսության առաջացման շրջանում: Առաջին սոնիտու կրոնավոր առաջնորդները մեզնաճատեի ներդրում են ունեցել 20-րդ դարի սկզբներին Հրեական պետականության Համար մղված ազգային-ազատագրական պայքարում: Հոգևոր-բարոյական արժեքները մեծ տեղ են ունեցել մասնավորաբար Իսրայելի ազգային բանակի ստեղծումն ու զարգացման գործում: Հրեության անվտանգության պաշտպանության Համասերտում այսօր շարունակված են արդիական մեալ Հուդայականությունում ամբողջված պատերազմի վարման մեթոդներն ու էթիկայի սկզբունքները: Իսրայել պետության, նրա Հովման Հարցում Հոգևոր դասի զգալի ազդեցության մասին է իստուև Իսրայելի պաշտպանության բանակում Հոգևոր զինվորականի ինստիտուտի գոյությունը: 1948 թ. Իսրայել պետության և երկրի կանոնավոր Ձևն ստեղծման Հետ միաժամանակ Հոգևոր զինվորականի ինստիտուտի ձևավորման Հանգամանքը եւ մեկ անգամ վկայում է Իսրայելի պետության զեկավար այրերի կողմից երկրի անվտանգության պաշտպանության Հարցում Հոգևոր-բարոյական արժեքների խիստ կարևորման մասին¹: Պետք է նկատել, որ Իսրայելական բանակում Հոգևոր զինվորականի ինստիտուտի ձևավորումն առհասարակ պայմանավորված է Հուդայական ավանդույթներով: Հրեության պատմության տարբեր դարաշրջաններում Հրեա ժո-

ղովրդի զինվորական ու բաղաբական գործիչները, որպես կանոն, Հանդես են եկել նաև որպես ազդի Հոգևոր առաջնորդներ:

ՀՀ նորանկախ պատմության կերտման ճանապարհին մեր երկիրը եունկես իր ուշադրության կենտրոնում է պահում անվտանգության ինքիրը զլորալ առումով և Հոգևոր անվտանգությունը դրա Համասերտում: Հայաստանի Հանրապետության ազգային անվտանգության ուղղամարտությունը պետության, Հասարակության և անՀատի անվտանգության ապահովման, կայուն զարգացման, Հայ ինքնության պահպանման պետական բաղաբականության Համակարգ է: Ազգային անվտանգությունը իրականացվում է կենսագործունեության բոլոր ոլորտների Համար ժողովրդավարական արժեՀամակարգի վրա Հիմնված միասնական պետական բաղաբականության մշակման և իրագործման միջոցով: Ազգային անվտանգության բաղաբականության ուղղամարտության նպատակներն են՝ աչքատության ՀողթաՀարումը, բնակչության կենսամակարդակի բարձրացումը, սոցիալական արդարության արժատվորումը, Հասարակության բնեանցման վերացումը, դիտակրթական Համակարգի արդիականացումը, կրթության մտաշխիթությունը, Հոգևոր-մշակութային ոլորտների շարունակական զարգացումը: Հոգևոր-մշակութային զարգացման նշանակությունն անՀատի ու Հասարակության Համար բոլոր ժամանակներում ունեցել է էական նշանակություն: Ուսումնասիրելով Հայաստանի Հանրապետության ազգային անվտանգության ուղղամարտությունը՝ առաջարկում ենք՝ Հատուկ շեշտել Հոգևոր անվտանգության՝ որպես ազգային անվտանգության բաղաբարիչի պաշտպանության գաղափարը: Ինչպես նաև՝ Իսրայելի իր նշված օրինակով շեշտել դեի ոչ թե ենթակոտակաբար պետական արմերի նույնացման, այլ պետական ու ազգային գաղափարախոսության իրական Հատուկ ձևակերպման վրա: Մեր պետականության ստեղծման ու զարգացման, ինչպես նաև ազգային բանակի կազմավորման ճանապարհին այդ գաղափարախոսությունները՝ ու բնորոշված էին, բայց դա սրվում էր ոչ թե կոնկրետ ծրագրավորման կառնակով, այլ այնքանով, որբնավ յուրաքանչյուրը պատկերացնում էր իր ներքին Համոզմամբ: Մեր նորանկախ պետության կերտման գործում իր ուրույն ավանդն ունի մեր կենցեցին և դրանով է պայմանավորված կեղեցու առանձնահատուկ զեկավարացումը Սահմանադրության մեղ ժողովրդի կողմից բնորոշույթաաբը:

Հարկ է նշել, որ Հոգևոր անվտանգության ոչ լիարժեք ապահովման Համասերտում առումում է ոչ միայն անձի և Հասարակության Հոգևոր

¹ Ասմրանասնող տե՛ս՝ http://www.noravank.am/arm/articles/detail.php?elementid_ik4194

¹ Այստի ունեմք հստակ մշակված ազգային գաղափարախոսությունը:

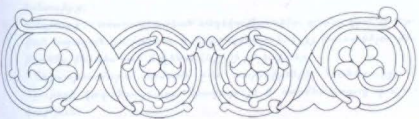
կյանքը, այլև մշակութայինը: Դա է պատճառը, որ ՀՀ ազգային անվտանգության ազգամամուրթյան մեջ Հոգևոր-մշակութային արժեքների պահպանումը դիտարկվում է միասին: Հայաստանի Հանրապետության ազգային անվտանգության ազգամամուրթյունում հստակ երևում է Համամարդկային արժեքների արժևորման և ազգային անվտանգությանն ուղղված մեր երկրի քայլերը, շահտեսելով ազգային փոքրամասնությունների էթնիկ ինքնության պահպանումը, կարևոր փաստ, քանի որ մեր ազգը պատմության ընթացքում սփռվել է աշխարհով մեկ:

Հայաստանի նման փոքր պետության համար Հոգևոր անվտանգությունը առավել քան կարևոր է: Ի տարբերություն տեղեկագրական անվտանգության խնդիրների Հոգևոր անվտանգության խնդիրներն աղտոն են պատկերացվում, Հոգևոր արժեքները հնարավոր չէ չափազրել, հատկորեն սահմանել, քանզի դրանք իրացնելու բնույթ են կրում և դժվար են թափարկվում ձեռնկերպումների: Հոգևոր արժեքների կարևորության խնդիրները կապում են միայն ու միայն կրոնական խնդիրներին, սակայն բրավանում դա այդպես չէ, հասարակության Հոգևոր արժեքները նաև նրա մշակութային կարողություններն են: Մեր կարծիքով արդի աշխարհաքաղաքական զարգացումների և ազգային պետության կերտման ճանապարհորդությանն առանձնակի ուշադրություն պետք է դարձվի Հոգևոր անվտանգությանը լինելով միջազգային հանրության անդամ՝ մենք պետք է անմասն չմնանք ընդհանուր զարգացումների զորքնիցացից, սակայն նաև չպետք է կորցնենք ազգային նկատագիրը, որի հիմքում, անշուշտ, Հոգևորն է: Այստեղ տեղին է հիշել և որպես ամփոփում մեջ բերել Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Տեր-Տեր Գաբրիել Ա-ի հետևյալ պատգամը. «Քայլ պահենք աշխարհի հետ, առանց սակայն, մեր ճամբէն դուրս զալու»:՝

ՀԱՅ ԱՄՏՎԱԾՄԱՆ ԿԱԿՈՒՆԵՏ

Հ Ա Յ Ե Կ Ե Ն Ե Ց ՈՒ Պ Ա Տ Մ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն - Ե Կ Ե Ն Ե Ց Ա Ն Ի Տ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն

¹ Հայաստանի Հանրապետության ազգային անվտանգության ազգամամուրթյունը ենթակա է մշակումների՝ ըստ մեթոդական և միջազգային իրադրության, սպառնալիքների ու մարտիրապետների փոփոխման, ինչպես նաև ըստ այն փաստաթղթում նշված նպատակների իրականացման: Ամբողջականը տես <http://www.mil.am/arm/index.php?page=49#uxerishner>:
Շտա 33 ազգային անվտանգության ուղեվարկություն՝
- համաձայնակային ու ազգային արժեքների, ազգային ավանդույթների, հոգևոր ու մշակութային ժառանգության պահպանման և դրանց վերարտադրության ու զարգացման համար նպաստավոր պայմանների ստեղծումը,
- մշակութային արժեքների հաղորդակցվելու մատչելիության ապահովումը,
- արևելադրվող Հայաստանյայց Սասելական Սուրբ Եղեղեղու հոգևոր, բարոյական, սոցիալական և մշակութային գործունեությանը,
- հայ ժողովրդի հոգևոր-մշակութային ինքնությանն ու բարոյական արժեքներին սպառնցող երևույթների կանխարգելումը,
- այլ պետությունների հետ համագործակցությունը՝ դրանց տարածքում գտնվող հայկական ամբողջական, հոգևոր ու մշակութային արժեքների պահպանման նպատակով,
- Հայաստանի տարածքում բնակվող ազգային փոքրամասնությունների պատմական, հոգևոր, մշակութային արժեքների և էթնիկական ինքնության պաշտպանությունը:



ՀԱՎՈՐ ՄԵԳՆՊԱՐՏԻ ԵՇՆԵՆԿՐՈՇՄ ՎԵՐՈՒՇՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՁ

Կ. Հովհաննիսյան

Չճշմարիտն Եստուած ծածկագետն միայն գիտ:
«Պարպալուծմարի» վերքին տողը

2012 թ. լրանում է Հայ առաջին տպագիր գրքի 500-ամյակը: XIV դ. վենետիկցի Հայագիտի Նավասեթ Անտոնի Հայկազունը՝ Մարկո Պոլոյի և նրա մյուս ուղևորիցների հետ, Ձիմաստանից Եվրոպա բերեց շարժական տատերով գիրք տպագրելու գաղտնիքը, ինչն էլ Հիմք եղավ Թ. Գուստեն-րիզի կողմից եվրոպական տպագրության դուռի ու Հիմնադրման Համար¹: Այդ չափազանց կարևոր մշակութային գործի սկզբնավորողն ու հիմնադիրը Հայոց մեջ Հայեր Մեղապարտն է, որի ծննդյան և մահվան փոքրն անՀայտ են²: Նա գործել է Վենետիկում, ուր և 1512-1513³ թ. ընթացքում Հրատարակել է հետևյալ հինգ գրքերը.

- ա. «Ուրբաթագիրք». գանազան չար Հոգիներից և դրանցով Հարուցված Հիվանդություններից պաշտպանող աղոթքներ, Ս. Կիրիլիանոսի պատմությունը, չար աշքից, օժերից պաշտպանվելու միջոցները, ինչպես նաև Հատվածներ Ավետարաններից,
- բ. «Պատարագատետր». Հայ եկեղեցու պատարագի արարողության կանոնագիրք,
- գ. «Աղթարք». աստղագիտական տեղեկություններ, դրանց վրա Հիմնըված տպագան գուշակելու և Հիվանդություններից խուսափելու մեթոդներ, ինչպես նաև Ճալիմոս Հեքիմի բժշկարանը,
- դ. «Պարպալուծմար». տոմարն ըստ տարեգիրքերի, նշանացույց, Ս. Կյուրիզի կազանդացույցը, երազացույց և մարմնախաղաց դուշահուսուց:

¹ Ռ. Իշխանյան, Չակոբ Մելիպարո, «Պատարագ», Երևան, 1982, էջ 3: Նույն հեղինակի՝ Պայ գիրքը, ՉԱՄԴ ՊԱ հրատ., Երևան, 1981, էջ 19: Գրքոված է նույն գործու բերված ուսմին Լիդուարու Միսկուկի վկայությամբ վրա, որը Գիմաստանում դեսպանության դիվանար է եղել:

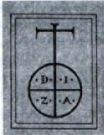
² Ռ. Իշխանյան, Չակոբ Մելիպարո, էջ 16:

³ Սա պաշտոնապես ընդունված թվականն է:

դ. «Տաղարան»։ միջնադարյան հոգևոր և աշխարհիկ տաղեր՝ Ս. Գրիգոր Նարեկացի, Հովհաննես Թլիկուբանցի, Նաղաշ Հովնաթան և ուրիշներ, ինչպես նաև Ս. Ներսես Շնորհալու հանելուկները։

Մինչև 1892 թ. անհայտ էր, թե ով է տպագրել Հայոց առաջին գրքերը, երբ երուսաղեմում հայանարկովց «Պատարագատեղը», որն ուներ հրատարակության թվականը, վայրն ու տպագրիչի անունը նշող հիշատակարան։ «Գրեցաւ սուրբ տառս ի ջիբ (1513¹), աստուածապաշ քաղաքս ի Վենէժ, որ է Վենետիկ՝ Թուակնասան, ձեռամբ Մեղապարտ Յակոբին, ով որ կարդաք մեղաց թողուքին խնդրեցէք Աստուծոյ՞: Նույն հիշատակարանից պարզ է դառնում նաև, թե ինչու է նա «Մեղապարտ»։ Հայիկական ձեռագիր հիշատակարանները գրողը կամ ընդգործնակողը սովորաբար օգտագործում է իր անվանը կեցողով. «անտիրտասն», «քաղամանդա», «անարժան», «մեղասան» և «մեղապարտ», «մեղապարտս» և այլն, այսինքն՝ նրանք անարժան են հիշատակության և մեղապարտ-մեղապարտ են, քանի որ գրում են այն, ինչն իրենց նվաստ անձից վեր է։ Հատկապես դա վերաբերում է աստվածային բնույթ ունեցող ձեռագրերին։ Այստեղ դեր է խաղում նաև նվիրաբերությունը Աստուծու, գրիչը սուրբ գործ է անում, որպեսզի ապաշխարանք տանա, քանի որ աստվածատուր գրքերը՝ օգտագործվում էին աշխարհիկ գրքերի համար եւ։ Նույնը արել է և Հակոբը, քանի որ առանձնակի տարբերություն ձեռագիր կամ տպագիր ընդգործնակման մեջ չկա, ու դարձել է Հակոբ Մեղապարտ։ Հակոբը հնարավորին ջանացել է, որ տպագիր տառերը չլստ չտարբերվեն, քանի որ ժողովրդի համար իրթին կլիներ միանգամից այլաձև տառեր կարդալ։ Բացի այդ, գիտակցելով տառերի աստվածային նշանակությունը, պահպանում էր ձեռագիր հայ տառը։ Երկար ժամանակ Հակոբի տպագրած գրքերը ձեռագիր են համարվել։ Օրինակ, Վենետիկի գրողադարանում մինչև XIX դ. Հակոբի տպագրած Աղթարքն ու Ուրբաթագիրքը ձեռագրերի հետ էին պահվում²:

Հակոբ Մեղապարտի գրքերին՝ կազմի վրա և ամեն գրքի վերջում միշտ գրոշմվում էր այսպիսի նշանագրոշմ (տես. նկարը):



Հայ տպագրության պատմության վերջին գրավոր քանոնները մի քանի անգամ փորձել են վերծանել այն, բայց մինչև մեր օրերը միանշանակ եզրակացություն չեն հասնել։ Թ. Իշխանյանը և ուրիշները առավել Հավանական վերծանում են համարում Կ. Բասմաջյանի կատարածը։ Ըստ այդ վերծանման, շրջանի միջի տառերը կարդում են D.I.Z.A. 'Dei servus (Աստուծոս), Iakobus (Հակոբ), Zami (Մաննի՝ Հովհաննեսյան), Armenius (Հայ)։ Այս վերծանման հետ հնարավոր էլ համաձայնել, քանի որ այն առաջնորդում է մի շարք բացատրություն պահանջող հարցեր.

- ա. ինչու՞ «Dei servus»: Դրոշմում S տառ չկա, ուստի servus-ը հորինված է։
- բ. ինչու՞ Iakobus: Եթե նա մեղապարտ է, ներքում է Հայոցում, տպո ինչ տրամաբանություն կա, որ նա ամեն գրքի սկզբում և վերջում հաշք ծակի՞ իր անվամբ։ Իր ժամանակներում դա առնվազն սնտագրություն կհամարվեր։
- գ. Ո՞ր լեզվով է Հովհաննեսը դառնում Zami (Մաննի)։ Եթե իտալերեն, ապա պետք է լիներ Ջիովաննի, կամ կարճ՝ Ջաննի։
- դ. Ինչու՞ է շրջանի մեջ առնված պարզ կարգապահում հորիզոնական տողերով և միայն ձախից աջ։ Դրանք պետք է ընթերցել շրջանաձև, ինչպես ժամացույցը։ Ընչու է D.I.A.Z:
- ե. Ինչու՞ է ուշադրություն դարձված միայն տառերի վրա։ Այստեղ պարզապես նշան չէ, այլ խորհրդանշան։ Իսկ խորհրդանշանում հատարապես կարևոր են բոլոր մասերը, որպեսզի հասկանալի լինի ամբողջությունը։

Ահա հնարավոր մեկ այլ վերլուծություն։ Այս դրոշմը չափազանց հեռաբերիչ է և քաղմաշերտ։ Մեն իսպել հիգիերական ձևակ է, որը կաղում է

¹ Ի դեպ, 1513 թվականը առանց են՝ ցեր - 962 գումարիով Սեծ թվականը, որպես նվան կետ ընդունվել 561, բայց կարող է լինել և 562, և 563, նույնիսկ 560, տես՝ Ղ. Բաղայան, Օրագրոցի պատմություն, Գալսեանք ՍՄՂ ՊԱ Իրասւ., 1970, էջ 74-76, Ա. Գ. Արթուրյան, Գայոց գիր և գրությունը, Երևանի համալսարանի Իրասւ., 1973, էջ 112-114: Այսինքն, կարող է լինել նաև 1514 կամ 1515 թ. և նույնիսկ՝ 1512:

² Ա. Իշխանյան, Գալոբ Մեղապարտ, էջ 14-15:
³ Արվեստ խորհրդանշան պատմում է, որ Մեսրոպ Մալաոցուն տառերը երազում հայտնել է Աստված Ա. խորհրդանշան, Գայոց աստվածաբան, «Գալստասան» Իրասւ., 1997, հավաքած երրորդ, ԾԳ, «Մեսրոպյան նշանագրերի մասին», որ տրվեցին երկնային շնորհով, էջ 256:
⁴ Ա. Իշխանյան, Գալոբ Մեղապարտ, ԾՂ, աշխ., էջ 33:

¹ Ծ. Չուպաղզեան, Երկու խոսք. Ուրբաթագիրը և Տաղարան, Գնահատանքին հայերեն առանցիկ տպագրի գրքերի, Սիխարաբան Տպագր., Կենտրոն, Ս. Ղազար, 1975, էջ Ժա-Ժբ:
² Ա. Իշխանյան, Գալոբ Մեղապարտ, էջ 22, Գայ հիքը, էջ 31:

իրար երկինքը՝ շրջանը և երկիրը՝ քառակուսին: Եստ վաղուց մարդն ընկալել է երկինքը որպես շրջան, իսկ երկիրը որպես քառակուսի: Հինալ է երկինքը սինք շափում են աստիճաններով, իսկ երկիրը՝ քառակուսի հարթով: Հմմ. Ձմրասանուն Ծուսին՝ երկիրը, Ծանր պատկերվում էր կարկինով, իսկ նրա քույր ու կին Նուսրյան՝ Հողը, Ինք պատկերվում էր անյուսեաչափով: Այսպիսով, նշանն իր ամբողջի մեջ տաճար է ներկայացնում: Բառակուսիները Հնքեր են ու զրջանադարը, իսկ շրջանը խաչաձև Հնքերով կլոր տաճարային կառույց է: Երջանը՝ մեծ խաչի Հնք գրեթե է՝ Նույն շրջանը խաչով կարելի է գրեալ որպես գզերթի վրայի գունդը՝ ինձորը, ինձորին՝ խաչ: Բառակուսու միջի նշանն ամբողջությամբ Օ կամ Թ երկրի մոլորակի աստղագիտական նշանն է՝, Թ պատկերը նաև ալքիմիական Փիլիսոփայական քարի նշանն է՝, իսկ Թ նշանակում է նաև Հարյր աստերոիդը տիեզերքում: Ալքիմիական Փիլիսոփայական քարը (չար, աքսիթ, սրբար, այ սքսիթ, լաու- lapis Philosophorum) նույնսանում է Լի-սուսի Հնու: Մեծ խաչի թևերը գծերը նշանակում են, որ Համակարգը փակ է՝ ինքն իր մեջ և ինքն իրենով: Նույնը և շրջանի միջի խաչը, որին փակ Համակարգ է դարձնում երկրող շրջանը:

Երջանը Համարվել է ամենակատարյալ մարմինը՝ Պլատոնի մոտ տինգրերը կազմված է իրար Հանդիպ խաչաձևված (x-ձև), Հակառակ ուղղությամբ պտտվող սֆերաներից՝ Երջանով է արտահայտված մանդալան, որը նշանակում է ծիրանկան կամ մոզական շրջան՝ Հուտ 4. Գ. Յունկը. «Վիշապը, ամենայն Հավանականությամբ, ալքիմիայի ամենահին պատկերավոր խորհրդանշանն է, որի մասին կան փաստացի վկայություններ: Այն Հայտնվում է որպես իր պաշը կնոզ ourboros մ. թ. X կամ XI դարով թվագրվող Codex Marcianus-ում՝ en to pan (Միասնականը ամենուժ) գրու-

թյամբ»: Ուրորորուք առասպելական աշխարհըճեկվածան մեջ Հանդիպանում է շրջանակ տիեզերական ծառ, որի սաղարթին ու արմատները Հանրեկում են, և միաժամանակ այն նաև այդ ծառի պահպանն է: Որպես պաշտպանական բնույթ ունեցող առաջին մոդոլորի մեջ Հայտնորն Հայտնի են ինչպես բուն մոզական շրջանը, այնպես էլ «ուրբաթարուն»: Ուրբաթարուն Զատիկ Ավագ ուրբաթ՝ օրը կայծակից պաշտպանվելու Համար պաների արխաուդին, թիկունքին, գլխարկին կերպեցում օրճեված գույնզգույն թեկերով կամ գունավոր կտորներով կարգի մեխանում խաչ ունեցող շրջան է կամ տեղեկադրոված օժ ու ծառ: Հակորի դրոշմի շրջանը Հնեց շրջանակ տիեզերական ծառն է, մեջը խաչ՝ ամբողջի մեջ պահպանվածն այնպե՝ themenos, սրբազան տարածք:

Տառերը շրջանի Հերթիմանությունը՝ D. I. A. Z., որտեղ D-Dominus, I-Iesus, A-Z, որտեղ A-ն լատիներեն առաջին տառն է, Z-ն՝ վերջին: Այսպիսով D. I. A. Z. նշանակում է «Տեր Հիսուս Ա-Ք»: Ինչպես գրված է «Ես եմ Այք և ես եմ Քէ, սա է տէր Աստուած, որ էն և որ է՝ և որ գալոցն է, Ամենակալ» (Յայտն., Ա. ՏԲ: Նույն գրապարն է արտահայտում վերը նշված en to pan (Միասնականը ամենուժ) գրությունը:

Ուշմիջնադարյան եվրոպայում Հունարեն «պլախ և օժեզան» այլևս այդ գաղափարի միակ արտահայտմանը չէր, այլ կիրառվում էին նաև լատինական այբուբենի առաջին և վերջին տառերը: Նման էնով է արտահայտված, որինև, ազոտ յուրեմ խորհրդանշանը, մինչև բրմիական տարր գառնալը՝ Ազոտի գաղափարն ինքնին ծագում է Հայտնության վերոնշյալ Ա, Ց դրվագից: Միջնադարում երեք սրբազան լեղույնք էին Հայտնի լատիներենը, Հունարենը և արամեերենը, վերջինով գրված էին շատ Թարգումներ: «Azot» առուր վերծանվում է. A-ն այդ երեք այբուբենների ա-

1 Юань Кэ, Мифы Древнего Китая, Главная редакция воет. лит., М., 1987, с. 374, օկարը « 31-38
 2 Խեճորը, բացի պոտուդի, նշանակում է նաև գծերի վրայի խաչի տակն օճեղը Գ. Մանյան, Զուրեմ արմատական քառարան, երկանի հավատարմի հրատ., 1973, էջ 380:
 3 Большая советская энциклопедия, «Советская энциклопедия», М., 1972, т. 9, с. 548.
 4 С. И. Левченко, Краткий курс истории химии, учебное пособие для студентов химфака РГУ, М., с. 20, таблица.
 5 Н. Морозов, В поисках философского камня, Избранные главы по кк: Теория и символы алхимии. Великое Делание, Пуассон А и др., «Новый Архиполь», Киев, 1995, приложение.
 6 Платон, Тимей, 33в, но кк: Платон, Филеб, Государство, Тимей, Критий, «Мысль», М., 1999:
 7 Նույնը, 36б, 36с:
 8 К. Г. Юнг, Психология и алхимия, АСГ, М., 2008, с. 190:
 9 Ալքիմիայում շատ կարևոր է հին պատմության պատկերները: Օրինակ Օլմեկալորորոս Գ, ուր օճը օճը գի գիքը, ուր հավաքեց հեծրի արտասպառությունը: Եճան աշխատանքներ շատ կան դարձր բոլորը հավաքեցին օճը օճըմովան հունարեն գրված մեքադում, որը պահպանվում է Գ

մեծիկում և կրկում է Codex Marcianus «Նեծիկի «Սարքիմ» օրսարարանի անունով: Այստեղ հավաքված են բոլոր հին և աճին ուշ արտասպառությունները: Մ. Մ. ֆոն Տրակ, Алхимия, «Hayka», М., 2001, էջ 42:
 10 К. Г. Юнг, 624, աշխ., с. 306.
 11 Ա. Անեիմայան, Դայ մոլորկական տարաի գարունանշերը, Դայ ազգագրություն և բանասիրություն, հատ. 22, երևան, 2007, էջ 51-52.
 12 Մոր կապարանի աշխարհարտ քարաճանրայն օճը, «Ես եմ Ալվան և Օճարն, լվկիզը և վիթըլ ասում է Տերը, ես որ է, որ էլ ես որ գալու է. Ամենակալ» (Յայտնություն, II, 8): Աստուածունը, թիկունք, Օճ3:
 13 Մոր կապարան Տեան մեղու Միստիկ Քիլիստոսի, Աստուածաշունչի Լիբանանի ընկերություն, P.O. Box 111-747 Beirut-Lebanon, 1982:
 14 Զոնարացի օճը քիմիկոս մ. Լավուպլեն «ազոտ» (azot) բառը քաջատրում էր հունարենով, a – մտապառ մասնիկ, zoe – կյանք, այսինքն՝ անկյան: Անկյան այսպիսի մեկնարկությունը սեպալ է, քանի որ այնմիսուններ մոտ, ուժ աշխատություններից ես վերցրել է «Azot» անունը. այդ բառը նշանակում է փիլիսոփայական Սկիզբ, կանքի սկզբունք. Популярная библиотека химических элементов, «Hayka», М., 1977, էջ 69:

առաջին տառն է, Z-ն (գեթ) լատինական այբուբենի գերջին տառն է, O-ն (Ո՛ւ օմեզա՛) Հունականի, իսկ T-ն (տոզ)՝ արամեականի: Ընդ որում արամեական T-ն զբոլում է խայանհ՝ X (փյունիկեերեն՝ Կ՛):

Հիսուսի մենագիրը («ձեռագրաման») գիրտոնի տարածում էր ստացել XVI դ. ներքալյուսու, մասնագործայն զարգացում էր ճեղգիտական կնիդեցիները նահատամաները: Այդ ժամանակ գերակայում էր նաև «Deus in rebus» (ճածկագիր Աստված) գաղափարը՝

ՀայառևՍթյան մեջ Հիսուսի խոսքերը (Ա, 8) ընկած են Հայկական «նը-րայցադրի» կոչված ճածկագրի Հնժքում: Այդ ճածկագրի սկզբունքն է Հայոց այբուբենի տառերից նախորդը փոխարինում է Հանրորդին, ինչպես և Հանրորդը՝ նախորդին, ընդ որում, գաղտնագրված տառը վերցնում է ինչպես սկզբից, այնպես էլ՝ վերջից՝, այսպիսով Ա-ն Համբնկնում է Բ-ին, ու նրանք փոխվում են սեղիքից՝ Բ-ն դառնում է առաջինը, Ա-ն՝ վերջինը: Հետևաբար այբուբենը նույնպես դառնում է շրջան՝ անգիրը ու անկիրը: Հակոբ Մեղակաբարտե իր յուրբարանչյուր գիրքը սկսում և ավարտում է այդ դրոշմով, այսինքն՝ գիրքը նույնպես ընկալվում է «Անսկիրքն բան», որպես անսկիրք և անգիրը շրջան:

Մեղակաբարտեի դրոշմի մեջ տառերը կարող են ունենալ ոչ միայն առաջին, այլև թվային նշանակություն, ինչը ցույց են տալիս երկու կտորից զբլված կետերը: Առաջին Հայացքից դա անհեթեթիվ թվում է, քան որ լատիներենում տառերը, ի տարբերություն Հայերենի կամ Հունարենի, թվեր չեն արտահայտում: Սակայն Հակոբը կիրառել է լատիններեն տառերը Հայերենի սկզբունքով. D. - 4, I. - 20, A. - 1, Z. - 6: Առաջին տողի 4 ու 20 թվերը դնում ենք իրար կողքի (=420), քանի որ լատիններենում չկա 42 տառը՝ 100: Իսկ 1 և 6 գումարում ենք իրար (=7), քանի որ միայն այդ տառերը պետք է լինեն (Յայան, Ա, 8 պաշտպանելու Համար), ընդ որում գումարը սրբազան է (էն-Աստված) թիվն է: Առաջին տողի թվերն ու երկրորդի դուսժարը դուսժարում ենք իրար և ստանում ենք. 420+7=427:

Ամենայն Հավանականությամբ այս թիվը՝ 427 ցույց է տալիս նաև տպարանի Հնժեռագրման տարեթիվը Փոքր թվականով:

552+532+427=1511՝

Դրա կոզմետիկ ապացույցն է Հակոբի Հնչտառակն տարեթիվը՝ Մեծ թվականով: «Պարզալուսմարը»² սկսվում է տարեթիվ արձանագրումով. «ինն Հարիբ ու վաթսուեսունկին»: Ավելիանելով 552, ստանում ենք. 961+552=1513 թ., այս էլ այդ զբքի տպագրման թվականը:

XVI դ. Իտալիայի բոլոր քաղաքներից կաթոլիկական դարձնումթյունը ամենանեղձն էր Վենետիկի Հանրապետությունում: Սակայն այնտեղ էլ էր զործում Վատիկանի օրենքը. բայտ որի օտարերկրացիին ու ոչ կաթոլիկը տպագրելու իրավունք չուենք: Քանի որ նման իրավունք ուենին միայն Հայ կաթոլիկները, ապա Հակոբը պետք է որ կաթոլիկ լինենք՝: Հայտնի է, որ նա կղել է «բանի սպասանը», այսինքն՝ Հոգևորական՝: Հավանաբար, Հակոբի տպարանը պատկանել է կերտական վանական որևէ կերպարանության, զուցե դոմինիկյաններին կամ Փրանցիսկյաններին, քանի որ մինչև XVIII դ. ներքալյուսի բոլոր տպարանները, դրսույան և ուսումնական Հաստատությունները պատկանում էին այդ օրդեններին: Հնարավոր է, որ պարելով և զործելով Վենետիկում, ուր ի թիվ այլ երկրների նույնպես մուչեղնում էր ինկվիզիցիան, Հակոբանց վտանգավոր էր «Ուրբաթագրքի» կամ «Աղթարքի» նման զբքերի տպագրությունը, ուստի և Հակոբը, զործանելով այս դրոշմը, ոչ միայն խորհրդանշական ձևով ամպնդել է տպարանի Հնժեռագրման տարին և աստվածային նվերատվությունը, այլև պաշտպանել է իրեն ինկվիզիցիայից՝ Հիսուսի անունով:

Սակայն առաջին Հնժքի մեղակաբարտե ճածկագրողն էր նշանով իր պաշտուն էր մատուցում անքննելի Մածկագրտին:

¹ Սակայն կարող է լինել նաև 1512, կամ 1510 թ. ճայած թե որ քվականը կերտերնց որպես էլման վրտ. 551, 552 թե 553: 532 Սմնախ Շիրակացու ՇԼԲ-ճ մնում է անգիտուել, փոխվում է միայն Սեծ թվականը: Լպտակախաղամար օգտա օգտարոծով 552 թ. որն էլ օգտարոծուել եմ տոմարական մյուս հաշվարկների մեք. բանք որ այն ընդունում են Գ. Քարապանև ու Բ. Ռումանյանը՝ հիմնականում լրեցվ իրեցն ստեղծանելուց, ի տարբերություն Ա. Արքախայանի և ուրդյների: Տե՛ս, հոդոճ 3, Սեծ թվականի վերաբերյալ նաև՝ Բ. Ռումանյան, Տոմարի պատմություն, Երևանի համալսարանի հրատարակ., 1972., էջ 48-49, Գ. Քարապան, Գշվ. աշխ., էջ 80: Փոքր թվականի վերաբերյալ՝ Գ. Քարապան, Գշվ. աշխ., էջ 93, Բ. Ռումանյան, Գշվ. աշխ., էջ 117-118, Ա. Արքախայան, Գշվ. աշխ., էջ 114-115: «Որդ ինչապետև պատճառները ելելով, հնարավոր է՛ր միանշանակ որոշել՝ շարքը Ստրպատուի զղբերի տպագրության տարեթիվը: 552-ն ընդունում ենք որպես առավել հավանականը: «Պարզալուսմարի» համապատասխան հաշվարկի հիմքով. «էս ի Քրիստոսի ճճրնեմն ժնկն էլ մեզ. կա՛ր ինքը հարկը և ինքն երկու. և զիայ թուական էլ վերայ ճուս. » (Պարզալուսմար, մեմուհատարություն 1513 թ., Երևան, 1996, էջ 104): ինչպես և Ուսման ինքնագրու կողմից տպագրած 1673 թ. «Պարզալուսմար լուսմանցը. Սարսբ, էջ 63, որտեղ օ՛ր Ճճրնեմն Քրիստոսի մինքն ի՛ այլ մեծ թուական անք շօք (552):»

² Պարզալուսմար, Գշվ. հրատ.:
³ Ա. Բշխանյան, Չայ գիրքը, էջ 22:
⁴ Լոյսը, էջ 19:

¹ В. Л. Рабинович, Алхимия как феномен средневековой культуры, "Наука", 1979, с. 74. Популярная библиотека химических элементов, т. 69.
² Д. Грей, Ханааны, Центрполиграф, М., 2003, с. 169, 64, 49.
³ С. Аверинцев, Символика раннего средневековья/Семиотика и художественное творчество, "Наука", М., 1977, с. 331.
⁴ Ա. Չ. Արքախայան, Գշվ. աշխ., էջ 258: Ի դեպ՝ նույն գրքում ինչապետև օուսերն «Դարաբարոտ քրատա» (անհասկանալի, անթերս գիր, լեզու) ծածկագիրը, էջ 254, ստորադասվել կարող է կաթված լինել հեծց հայերեն «ուս» և «բառ» բառերից:

ԳՐԱԳՆԵՐ ՍՄԵՆՆ ԵՐԵՎԱՆՅՈՒ ԳՈՐԾՈՒՆԵՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ԻՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ

Աստուհ Հարությունյան

Միմեն Ա Երևանցին կաթողիկոսական գահ բարձրացավ 1763 թ. և իր գահակալության սարկերին կարողացավ հասնել զալ այնքան բազմակողմանի, բարենորոգչական գործունեությամբ, որ նրան կարելի է համարել 18-րդ դարի ամենաերեկելի գեմեղինը մեկը:

Նա ծնվել է Երևանի «բազազամիջում»¹: Հայտնի են նրա ծնողների անունները՝ Կարապետ, Գայանե: Նրանք, բացի Միմենից, ունեցել են ևս երեք որդի՝ Մելիքանիթը, Հարությունը և Ղազարը:

Միմեն Երևանցու ծննդյան թվականի մասին ոչ մի ստույգ հիշատակություն չկա: Միակ տեղեկությունը նրա ծննդյան մտազոր ժամանակի մասին՝ մի հիշատակություն է, ըստ որի Աբրահամ Խոշարեցու կաթողիկոսության ժամանակ նա «չարբուսա հասած»² հասած տղա էր:

Աբրահամ Խոշարեցի կաթողիկոսը պաշտոնավարել է 1730-1734 թթ., և նրան հաջի տաննեք այն փաստը, որ Ս. Էջիմածնի հայտնի միաբան Աբրահամ արք. Աստաղագոյնի եղել է Միմեն Երևանցու ընկերակիցն ու գառընկերը, (իսկ Աստաղագոյնի ծնվել է 1712-ին), ուստի կարելի է համարել, որ Երևանցին ծնվել է 1710-1714 թթ. միջակայքում:

Երևանցու իրական անկան մասին տեղեկությունները շատ բիշ են: Ամենահավանական տեղեկությունը կարելի է համարել Հետխյար. իշխան Գևորգ (Եզր) Խուրեանցը (Խուրբով) իր «Հայաստանի քրեանական անցորի նկարագրությունը» աշխատության սկզբում, նշում է, որ Միմեն կաթողիկոսը եղել է իր հորեղբայրը: Խուրեանց առժամային անվանացանկի մեջ Միմենի անունը եղել է Խուրաբա՝ վարդապետ օձկելիս, ըստ հայ եկեղեցու ավանդության, ցանկացել է իր անունը փոխել և վերանվանվել է:

Հայտնի է, որ Երևանցին իր նախնական կրթությունը ստացել է Մայր Աթոռի դպրոցում՝ աշակերտելով ժամանակի հայտնի աստվածաբան Լուսինի վարդապետին և գերտնական Հակոբ Եամախեցուն, որը հետագայում դարձավ կաթողիկոս (1759-1763):

Նրան ժամանակակից եպիսկոպոսները պատմում են, որ նա գիշեր-ցերեկ կարդում էր, սակայն երբ ուսուցիչները հարցնում էին կարդացա՞ր

մասին, նա ամբողջը մոռանում էր: Եվ վերջապես տեսնելով, որ Միմենը ուսման մեջ ընդունակ չէ, ստիպում են նրան դպրոցը թողնել և վանանքն այլ գործերով ծառայել Մայր Աթոռին:

Ըստ ավանդության, Միմենը օրերբուն սուրբ սեղանի առաջ ծնկալուց խնդրում, աղերսում է սբ. Կուսյան, որ իրեն իմաստանություն տա: Եվ օրերից մի օր՝ Վերափորման տոնի օրը, մի հրաշալի տեսիլքով սբ. Կուսյան երևում է նրան և ոսկի բաժակով մի սպիտակ հեղուկ է տալիս: Այդ հեղուկը լավեցրեց հետո նա կիսամեն վախը է ընկնում գետնին: Դրանից հետո նա առանին է դառնում ուսման և վարդապետության մեջ:

Իր հասակակիցների մեջ նա ամենախելացուն էր և առաջադեմը. «Սխ աթիվագագեթեն է անտի որբան յԱթոռս գտանիւր, ոչ զազարբեր ի զաս անայ իմնիկ ի կաթողիկոսութեանն ևս»:

Մայր Աթոռի դպրոցում Երևանցին հմտանում է ս. Գրքի սերասզության ու մեկնության, աստվածաբանության, փիլիսոփայության, հայագիտության, երաժշտության և այլ գիտությունների մեջ:

Միմեն Երևանցու՝ դիտության մեջ ունեցած համբավը այնքան էր արածովի, որ Կ. Գոյսի պատրիարք Լովհաննես Բաղդելեցին փորձում է նրան վերցնել իրեն մոտ ծառայության: Սակայն իմանալով այդ մասին՝ Աբրահամ կաթողիկոսը չի թողնում, որ Միմենը լքի Էջիմածինը, և վերջինս, անսպառելի Հայրապետին, մտնում է Մայր Աթոռում:

Ավարտելով Մայր Աթոռի դպրոցը՝ Միմենը անմիջապես նշանակվում է նույն կրթօջախի ուսուցիչ: Նրան սկսում են կոչել «տիրացու Միմեն»:

Երևանցին նաև իրեն հմտորեն է դրսևորում դասավանդման արվեստի մեջ. «Առաջիկային նշանավոր հանդիսացող Մայր աթոռս միաբաններ, բոլորն այ Միմենի աշակերտած և Միմենով զարգացած ըլլալտինի պարծանքով կհիշեն»:

Դպրոցում Միմեն Երևանցու աշակերտում են շատերը: Նա հասցրել էր «բազում որդիս օրհնածինս և գահակիրսս շնորհակալս... Ի պայմանութեն արքայ Աթոռոյ ի հոգևոր ճոխութեն ազգես հայոց»:³ Այդ նշանավոր աշակերտներից են Լովսեփ Արզուիսյանը, Ղուկաս Կարենցին, Դավիթ և Դանիել կաթողիկոսները, Մինաս և Իսահակ եպիսկոպոսները, Գալուստ եպիսկոպոս Ջուղայեցին, Մարտիրոս Կեսարացին, Գրիգոր Օշականցին և այլք:

¹ Պնան հայոց պատմության, գիրք Գ, Սիմոն կաթողիկոսի Ցիչատակարան, Թիֆլիս, 1894, էջ 44
² Եպիմ Չորագեղցի, Ցիչատակարան Սիմոն կաթողիկոսի, «Արարատ», 1875, էջ 325:

¹ Ա. Երևանցի, Ցամբո, «Այսրաշաքատ», 1873, էջ 33:
² Ա. Նասիդյան, Սիմոն Երևանցի (1710-1780), «Եջիմածին», անալիթ 1972, մԲ, էջ 24
³ Մուղաբա արք. Օրմանյան, Ազգապատմ. հոտ. Բ, Մայր Աթոս Առաք էքիվածք, էջ 3521:
⁴ Եպիմ Չորագեղցի, Ցիչատակարան Սիմոն կաթողիկոսի, «Արարատ», 1875, էջ 327:

Մինժոն Երևանցիի Ղազար Զահկեցու (1737-1751 թթ.) կաթողիկոսության ժամանակ, երբ զեռ սարկավագ էր, նվիրակության պատասխանառա պաշտոններ է գործում Բալասանում, ապա Հնդկաստանում ու Պարսկաստանում: Կա այդ պաշտոնները վարում է մեծ արդյունավետությանը հանգամանորեն ծանոթանալով այդ թեմերի կեկեղեցական, կրթական կյանքին: «Սարկավագ Մինժոն անձնվիրությանը գլուխ Հանցն նվիրակությանը գործը, բաշխելով կեկեղեցիներն ու մյուսան, ողևորելով Հայ ժողովուրդը իր սքանչելի քարոզներով և յուր անարատ, մաքուր ու անբասիր վարքը օրինակ առյուծ սեղանական Հոգևորականներին և ժողովրդին»¹:

Հնդկաստանում անցկացրած երեքսուկն տարիների ընթացքում Մինժոնը Հասցնում է մտերմիկ հարաբերություններ Հաստատել Մադրասի Հայրենասեր և Հարուստ Հայ Իշխաններին Հետ, որոնք Հետագայում՝ նրա կաթողիկոսության տարիներին, մեծապես օգտակար են լինում իր կեկեղեցանվոր, կրթական, ապագրական և Հայրենասիրական գործունեությանը: Այդ բարեբարներին պետք է Հիշատակել Գրիգոր Միքայելյան Խոնավան Չաքրիկյանին, ում անվան Հետ Հնագրական սերտորեն կապված է Մայր Աթոռի տպարանի Հիմնադրման և թղթի արտադրության պատմությունը:

Մինժոն Երևանցիին Հնդկաստանի նվիրակությունից Մայր Աթոռ է վերադառնում Եսր Զուռյազով և 1747-ին Ղազար Զահկեցու ձեռքով վարդապետ է ձեռնադրվում և նշանակվում կաթողիկոսական ղեկավար տեսչ: Մայր Աթոռի բոլոր գրադարանները նա է կառուցում, ինչը Հիմք է առել նեթազրելի, որ Երևանցիին տիրապետում էր վաղնջադրժության արվեստին:

Ապագա կաթողիկոսը էլ միամտնում երկար չի մտում և մեկնում է Կ Պոլիս, որտեղ աշակերտում է Բագդասար Դպիրին, և Հրավեր ստանում՝ Կոլոտայան դպրոցում փրկչութայություն դասավանդելու: Եվ ինչպես Լեոն է ասում, այդ ընթացքում նրա «անձին մեծ, իսկապես, միանում էին տարևական և արևմտյան դպրոցները»²:

1754 թվականին Մինժոն Երևանցիին վերադառնում է Մայր Աթոռ և եպիսկոպոս է ձեռնադրվում Ալեքսանդր Բ թյուրկանզագի (1753-1755) կաթողիկոսի կողմից՝ նշանակվելով Արևմտյան Հայաստանի նվիրակ:

1759 թվականին Կ Պոլիս կաթողիկոսական ընտրություններում նա մեծ դեր է կատարում՝ ի նպաստ իր ուսուցիչ և բարերար Հակոբ Շամախեցու ընտրության (1759-1763 թթ.): Մայր Աթոռում օժանդակ արարողությանը

ներկա գանձվույց Հետ Երևանցիին վերադառնում է Կ Պոլիս: Կա Շամախեցու անկեղեցի էր ինչպես Մայր Աթոռում, այնպես էլ Կ Պոլիսում, Զմյուռնիայում իր նվիրակության տարիներին: Նվիրակության այս ժամանակահատվածը «մեծապես նպաստում է Մինժոնի տանկահաջ գործերն ու ընթացքը ուսումնասիրելու: — Կտտարելուպես անոց ժանրամասնությանը Հմտանալու»³:

Եվ իրոք սկսում է ուսումնասիրել տեղի Հայության վիճակն ու Հոգևոր կարիքները տարբեր քաղաքներում, ավաններում ու գյուղերում: Ամեն տեղ իր կենդանի Հավատքի և Հորդաստ գիտությանը Հայերին Հաստատում է իրենց անբեժ Հավատքի մեջ ու նրանց մեջ սերմանում ուսման, դիտության ու ինքնանախադրության նկատմամբ փաստաթուղթ:

Հակոբ Շամախեցիին շատ կարճ վարք կաթողիկոսական պաշտոնը՝ ընդամենը երեք տարի և ութ ամիս: Շամախեցիին մահացավ 1763 թ. մարտի 21-ին, և նրա աճյուրը ամփոփվեց Ս. Գայանեի վանքի զավթում: Դրանից Հետ առաջ եկավ նոր կաթողիկոսի ընտրության հարցը:

Ժողովը իրեն երկար սպասել չէլով, և Շամախեցու մահվանից անմիջապես Հետո այն Հրավիրվեց Ղազարյապատում: Ժողովին ներկա էին Մայր Աթոռի եպիսկոպոսները, վարդապետները, արեղտները և սարկավորները:

Սակայն առաջին իսկ փորձից կաթողիկոս չընտրվեց: Թեկնածուներից և ոչ մեկը չէր կարողանում Հավաքել ձայների անհրաժեշտ քանակ, որպեսզի ընտրվեր կաթողիկոսի պաշտոնում: Եկեղեցական ժողովը ընթացավ Հինգ գլուխով, սակայն նորից ապարդյուն: Այսուհետ Հարկ է նշել, որ Մինժոն եպիսկոպոսը զեռ չէր առաջարկել իր թեկնածուությանը:

Զմյուռնիայի առաջնորդ Աբրահամ Աստապատցին, լսելով Հակոբ կաթողիկոսի մահվան լուրը և տեսնելով, որ Հայրապետի ընտրության հարցը ձգձգվում է, նստմանքներ է Հղում Կ Պոլիս երեք նշանավոր Հայ Իշխաններին և խնդրում, որ «յայտնի ու զգալունի աշխատեն երկուսից մեկին անպատճառ կաթողիկոս ընտրել առաջ կրթիչ լինի՝ Բուրասի առաջնորդ երզնկացի Սամուել վարդապետին, իսկ եթե ներքոյ՝ Մինժոն եպիսկոպոսին»⁴:

Այսպես կարելի է նեթազրել, որ Երևանցու Հոգիներկությունը այնքան բարձր էր Մայր Աթոռում և նրա աճյուններից դուրս, որ նրան Համարում էին կաթողիկոսի իրական թեկնածու:

¹ Պոլիսի հայոց պատմության, գիրք 9, Սմոնոն կաթողիկոսի Յիշատակարանը, Թիֆլիս, 1894, էջ 46:

² Լեոն, երկ մոդ, հ 3, գիրք 2 Ե. 1973, էջ 957:

³ Մաղախյան արքեպ. Օրմանյան, Ազգապատմություն, էջ 3523:

⁴ Պոլիսի հայոց պատմության, գիրք 9, Սմոնոն կաթողիկոսի Յիշատակարանը, Թիֆլիս, 1894, էջ 30:

Միմեան Երևանցուն ճանաչում էին բոլորը: Եւ որ վարքով և գործու-
նեությամբ մեծ Համբավ էր ձեռք բերիլ թե՛ Մայր Աթոռի և թե՛ դրսի նվե-
րակություններէ Հոգևոր շքանշաններու: Չմոռանա՞ր նաև, որ նա սերտ
Հարաբերություններէ մէջ էր Հայ իշխաններէ Հետ: Ուստի կարելի է ասել,
որ Հննջ ինքը՝ Երևանցին նույնպես պատուած էր կաթողիկոս բնորոշելու ա-
ռաջարկին: « Միմեան արդեն պատրաստ էիքմիածնունն է և առանց մարի
ու դժուարութեան կաթողիկոս կլինի»¹:

Այսպիսով, 1763 թվականին Միմեան Երևանցին մեծ Հանդիսությամբ
ընտրվելով ամենայն Հայոց կաթողիկոսի պաշտոնում: «ամենքը միմանի
Հուսանութեամբ ընտրեցին նորան և նոյն թուի ապրիլի 20- ին օծեցին կա-
թողիկոս ամենայն Հայոց»²:

Սովորաբար կաթողիկոս ընտրելու ժամանակ կարևոր պայման էր տե-
ղյակ պահել Կ. Պոլսի պատրիարքությանը: Հայաստանում կաթողիկոսի
ընտրութեան Հարցում մեծ դեր էր խաղում Կ. Պոլսի պատրիարքը: Սակայն
Երևանցու ընտրությունը տեղի ունեցավ առանց Կ. Պոլսի ներկայացուցիչ-
ների, և անգամ չտեղեկացվեց պատրիարքը: Երբ օձման արևբայությունը
կայացավ, Երևանցին «մասնորոշվեց»³ (Համախոսական) ուղարկեց Պոլս
պատրիարքին, որտեղ նշված էր նոր կաթողիկոսի ընտրվելու լուրը:

Շուտով քաղաքական պատճառներով խանգարվում է Մայր Աթոռ
բնիկանուն կյանքը:

Նորընտիր կաթողիկոսը իմանում է, որ պարսից Ջեմդ Բյարին խոնդ
պատրաստվում է Հարձակվել Երևանի վրա: Որպեսզի գալիք վառանդից կա-
թողիկոսը գերծ մնա, Երևանի գործող խոն Ալի Հուսեյնը խնդրում է Միմե-
ուն կաթողիկոսին, որ նա մի քանի երեխի հսկիսկոպաններէ Հետ լքի Մայր
Աթոռը և Հաստատվի Երևանի բերդում: Բայց կաթողիկոսը չի ցանկանում
լքել իր նստավայրը և գաղտնի նամակ է ուղարկում վրաց Հերակլ II թա-
գավորին, որ նա ստիպի խանին՝ Հետ կանգնելու իր մատդրությունից: Հե-
րակլը չի մերժում կաթողիկոսի խնդրանքը և «Հրովարտակ գրեց Հիսուսի
Ալի խանին, որ ձեռք չտա ու էլքմոսնի մխարաններին ու այլ պատկանե-
լու թանկին, այլ ամենքին իրենց տեղը Հանդիստ թողնէ»⁴: Խանը կատարում
է վրաց թագավորի Հրամանը, իսկ կաթողիկոսը, որպեսզի գերծ մնա մոտա-
լուս վտանգից, մի քանի հսկիսկոպաններով մեկնում է Ալաշկերտ և Հաս-
տատվում տեղի Սբ. Հովհաննես Մկրտչի վանքում: Ալաշկերտում Երևան-

¹ Լույս տեղում, էջ 9Ժ:
² Լույս տեղում, էջ 20Է:
³ Լույս տեղում, էջ 20Է:
⁴ Ղիսանց հայոց պատմութեան, զիրո Գ, Սիմոն կաթողիկոսի Յիշատակարան, Թիֆլիս, 1894, էջ 2Բ

ցին տեղեկանում է, որ Կ. Պոլսի պատրիարքին ուղարկված էր գրությունը,
որտեղ նշված էր կաթողիկոսի ընտրանքայն մասին լուրը, տեղ չի Հասել:

Պատճառն այն էր, որ Հարսություն վարդապետը, որին Հանձնարարված
էր այդ գրությունը Հասցնել Պոլիս, կարին քաղաքի մտատկայքում ավա-
զակների կողմից Հարձակման է ենթարկվում: Վարդապետի իրերի Հետ
միտեղ գողերի ձեռքն է ընկնում նաև կաթողիկոսի գրությունը: Լսելով
այս բոլը՝ Երևանցին ընկնում է անկասկելի վիճակի մեջ: Եւ որպեսզի է Ա-
լաշկերտից անՀապաղ վերադառնալ Մայր Աթոռ, որպեսզի կարողանա լու-
նել այդ խնդիրը: Երբ նա Հասնում է էլքմիածին, նրա առաջին գործն է լի-
նում կրթած թղթերի փոխարեն նորերը պատրաստել: Սակայն պարզվում է,
որ շատ փաստաթղթերի պատճենները չեն պահպանվել, և բացի դրանից
նախկին կաթողիկոսների գրությունները ևս անՀնտացել են: Սա պատճառ
է դառնում, որպեսզի նորընտիր կաթողիկոսի Հրամանով Հիմնովի Դիվանա-
տունը, որտեղ Հավաքվում և դատավորվում են Մայր Աթոռին վերաբերող
գրագրություններն ու նամակները: Երկու մտայն էլ պատրաստվում, ո-
րնցից մեկում սկսում են արձանագրել, այդ ժամանակվանից սկսած ամեն
օր ստացված ու բաց թողնված գրությունների ու կոնդակների բովանդե-
կությունը, իսկ մյուս մտայնանում, որը կոչվում էր «բոլորգորահամար»
տեսք, պահվում էին բոլոր կոնդակներն և գրություններն պատճենները:

Այնուամենայնիվ, Սիմոն կաթողիկոսին Հաղոչվում է կրթած գրու-
թյունների փոխարեն նորերը պատրաստել և ուղարկել Կ. Պոլիս: Երբ լուրը
Հասնում է Պոլիս և պատրիարքությունում տեղեկանում են կաթողիկոս
ընտրվելու մասին, Հոգևորականները բաժանվում են երկու մասի՝ մեծա-
մասնություն և փոքրամասնություն: Մեծամասնությունը կողմ էր Երևան-
ցուն, իսկ փոքրամասնությունը՝ դեմ:

Երևանցու կողմնակիցները «... յաջողեցան ազգային ժողով գումարել
Կ. Պոլսում և Հաստատեցին Միմեանի՛ը Տաճարում Հոգևոր Սբրդյ ազգե-
ցությամբ կատարում ընտրութիւնը, որից յետոյ, անմիջապես՝ Վարազդա-
ու, Խնչի տանի օրը, Պատրիարքը ս. պատարագ մատուցանելով՝ առաջին
անգամ յիշատակեց Սիմէոն կաթողիկոսի անունը»⁵:

Այսպիսով, կարծես լնորոշեց կերպով Հաստատվեց Միմեան Երևանցու
կաթողիկոսությունը, և նա ասանձնեց այդ պողոտե՛ր գումառով ամենայն
Հայոց 115-րդ կաթողիկոսը, որին, սակայն, բաժին ընկավ զմարեն ժամա-
տակարջնան:

Օսմանյան Թուրքիայի և Պարսկաստանի միջև սկսված երկարատև
պատերազմը ավարտվեց 1746 թվականին: Պատերազմի ավարտից Հետո

⁵ Պիսան հայոց պատմութեան, զիրո Գ, Սիմոն կաթողիկոսի Յիշատակարան, Թիֆլիս, 1894, էջ 2Ե:

Հայաստանը բաժանվում է երկու խոշոր Հատվածների՝ Գարեկաստանի և Թուրքբայի միջև: Երբեք Հյուսիսարևելյան մասը անցնում է Գարեկաստանի սերտագնաության տակ, իսկ Հարավարևմտյան մասը՝ Թուրքբայի: Մեծ Հայքի Հյուսիսային նր հատվածն էլ անցնելու էր Վրաստանին, որն անվանվեց «Սոմխեթ»:

Արդևն Հասկանայի է, որ երկարաժամ պատերազմում գտնվող երկրին ինչպիսի ծանր վիճակում կլիներ: Ամբողջ երկիրը ավերված էր, ազգային-բնակչությանը զերեկաբար էլ ցիրուցան էր եղել տարբեր երկրներ, ստանությունը անկում էր ապրում, առևտուրը զազարել էր, իսկ գյուղատնտեսությունը թուլացել էր: Երկիրը գտնվում էր անմխիթար, չբավոր վիճակում և նույնիսկ պատերազմական գործողություններին ավարտեց Հնու երկիրը Հաճախ ենթարկվում էր ասպատակությունների Թուրքբայի և Գարեկաստանի կողմից:

Այդպիսի ծանր պայմաններում Հայ ժողովուրդը ամեն կերպ փորձում էր թմբկաբեկ օտարի լուծը:

18-րդ դարի կեսերից Հայ ազատագրական շարժման կրողն են Հանդեպ-ստեղծ Հայկական գաղութները: Այդ գաղութներից կարելի է Հատկապես առանձնացնել Հնդկահայ գաղութը: Հնդկաստանում քնակվող Հայերը կարծես գիտակցում էին սեփական Հայրենիք ունենալու անհնարաբերականը: Եվ իդրոք չէ, որ 18-րդ դարի երկրորդ կեսին ծավալված ազատագրական շարժման ընթացքը կապված է մեկ անվան Հետ՝ Հովսեփ էմին:

Էմինը փորձում էր զգոր երկրների ժամանակակիցում ազատագրել սեփական Հայրենիքը: Սակայն նրա ազգային ազատագրման գաղափարներն Հակացած անկախ Հայոց կամբորդիկու Միմանն երևանցին, որը մայրաքաղաքն անհնթթություն էր Համարում սեփական ուժերով Թուրքբայի և Գարեկաստանի դեմ պայքար սղել: Վեհափառը Հանդոված էր, որ պաշտը ղեկ չէ Հասունացել և, որդիսցի սպիրտը արշուն չհեղգի, նա ամեն կերպ փորձում էր կասեցնել էմինի գործունեությունը:

18-րդ դարի երկրորդ կեսին Օսմանյան Թուրքիան բաժանված էր վիլայեթությունների կամ փաշայությունների: Կառավարման այս մարմինները ղեկավարվում էին փաշաների կողմից: Մի շարք տարածքներում իշխում էին ազգայնությունը քուրդ փաշաները: Կային նաև այնպիսի փաշաներ որոնք իշխանությունը լրիվ անկախ էր և ժտանդարար անցնում էր Հորից որդուն: Այդպիսի փաշաներ կային Կարինի, Բայազետի, Ախյցիսայի, Տիբրանակերտի, Վանի և այլ վիլայեթներում:

Պարտեց մասը, որի մեջ ընդգրկված էին Գարեկահայքը, Փայտակարանը, Մյուսիքը, Վապուրականը ևսահազի արևելյան մասը, Արցախի և Արարատի մեծ մասը, ղեկավարում էին խաները, որոնց մեջ գլխավոր էին երկ-

յանի, Նախիջևանի, Գանձակի, Շիրվանի և Խոյնի խաները: Խաներից Հնու կառավարման ստորին օղակների գլուխ էին քալանթարները: Քալանթարների ունեին երկու կարգ՝ առաջնային և երկրորդական: Առաջնային կարգի քալանթարները նշանակվում էին ամբողջ նահանգի Համար, իսկ երկրորդական քալանթարները՝ նահանգի մեջ գտնվող մի գավառի կամ քաղաքի Համար: Ըստ էության՝ Հայկական մասում երկու կարգի քալանթարներ լինում էին ազգայնությամբ: Քալանթարներ իշխանության ներքո էին գտնվում մելիքները, որոնց պաշտոնը, ըստ էության, Հավասար էր երկրորդ կարգի քալանթարների պաշտոնին: Մելիքը Համարվում էր քաղաքի դատավորն ու Հարկահավաքը: «արքունիքից նարհում էր նրան իրաւունք ձեռնելու, բանտարկելու, սուգանելու, չարտարելու և ամեն ինչ, քացի արեան պատից»¹:

Վրաստանին անցած Հատվածում չկար կառավարման Հատուկ ձև: Այս մասը միշտ պատերազմական վիճակում էր գտնվել: Գառճառն այն էր, որ վրաց Հերակն թագավորը թշնամակա Հարաբերություններ ուներ Երեմիայի խանի Հետ: Խանը Հարկատու էր վրաց արքունիքին և շատ Հաճախ, Հրամարկելով վճարել Հարկերը, ստիպում էր Հերակին արշավել Երևանի դեպ և ավերածությունների ենթարկել Արարատյան դաշտը:

ԱՀա այսպիսին էր Հայաստանի երկու խոշոր Հատվածների վիճակը 18-րդ դարի երկրորդ կեսին: Այս երկու Հատվածներում երբեք չի եղել կառավարման կայուն ձև, այլ եղել է բուն և ուժմային, Հարկաբար կառավարում: Պետական կրոնը եղել է Իսլամը, իսկ գլխավոր օրենքը՝ Շարիատը: Սա արդեն բավական էր, որպեսզի անհավասար պայքար բռնկանա մահադականների և քրիստոնյաների միջև: Նման իրավիճակներում ամեն մի չքունին ընդհարման ղեկավարում խախտվում էր էջմիածնի ներքին անդորրը: Գառճառն այն էր, որ երկու խաների կամ բեկերի կոփիները սուպարեզը Արարատյան դաշտն էր, իսկ այստեղի կամ Հարուստ Հացի պաշարներով և այլ արտաունությամբ աջքի էր ընկնում էջմիածնինը: Ուստի այդ պատճառով շատ Հաճախ պատերազմող կողմերը իրենց կենտրոն ընտրում էին էջմիածինը:

Նման հասարակ ղեկավարում Հարապետը ստիպված էր լինում թողնել վանքը և Հաստատվել ընդհանր վանքերից մեկում: Այդպիսի ընդհարումների Հաճախակի էին լինում Գանձակի, Տահվերդի խաների և, ինչպես վերը նշել էինք, Ասրպատականի իշխող Քյարիմ խանի և Շիրվանի Հուսեյն Ալի խանի միջև:

¹ Կ. Հախագի, Անձաբոր Սիմոն Երևանցի, «Վասի» հայագիտական տարեգիրք, Բ արվեստի Անթրոպոլոգիա, 1949-1950, էջ 215:

Հայոց վանքերը, որոնք դեռ Հայ գիր ու գրականության կրօն էին, և որոնք թաքստոցներում գեռ Հույոս պահվում էին բազմապիսի թանկարժեք իրեր, դարձել էին քուրդ բնիկերի և աղանախի ամառանոցներ: Նրանք ապրում էին վանքերի Հաշիին, Հարիեր էին Համաքում վանքերից, իսկ հիմն դիմադրության էին Հանդիզում, անմիջապես սպանում էին վանահորը և Հրո ճարակ էին դարձնում վանքերը:

Այսպես, Երևանի խանն ամեն մի Հայ ուխտավորից մեկական ոսկի Հարկ էր վերցնում: Դա կանխելու նպատակով Միմեն Երևանցին բազմիցս ամառամարտություն է ուղարկել խանի մոտ և պահանջել վերացնել այդ: Ասկանն ապարդյուն է:

Այս անմիտթար և դժոխային կացության մեջ Հայ ժողովուրդը Համախմբվելու միայն մի տեղ, մի կենտրոն է ունեցել, ուր դիմել է պաշտպանություն դռնելու և միտթարվելու: Իսկ այդ Հենարանը, պաշտպանը Հայոց եկեղեցին էր:

Էջմիածինը պետականության լծակ Հանդառացավ այդ դժվարին ժամանակաշրջանում և աստոր կանոնից իր Հայրանյայ և ասելովում ազդին: «Էջմիածինը իր վեհապետով, որ Հրից, սրից և ջրից անցնելով, պահպանել է իր ինքնորոշյան անկախ գոյությունը, որի Հարապետի իր ազդի ներկայացուցիչ և ազգայապետ լինելու իրաւունքներն ի վաղուց Հնուէ սրբազործում լինելով, նրա ձայնն լսելի է եղել թէ՛ քրիստոնեայ, թէ՛ Հեթանոս և թէ՛ մահաճեղական պետությունների առաջ, նամստաւանդ թնորարարական պետությունների առաջ»³:

Այսպիսով, ուսումնասիրելով Միմեն Ա Երևանցու կյանքը և Հաշի տունելով նրա գործունեությունը և ժամանակաշրջանը՝ կարելի է նրան դասել 18-րդ դարի ամենաերեւելի Հայտղիների շարքին: Երևանցին և թէլ ղիվանդադիտությանը փորձում էր օտար երկրների միջոցով ազդել Թուրքիայի և Գարսիաստանի վրա: Նա կարողացավ ամբարտաշէլ Էջմիածնի քաղաքական ղեկը և նյութական բարեկեցությունը՝ այն զերծ պահելով ամեն տեսակ Հայրանոցներից: Թվ իրար չէ: որ նա բոլոր զգաակալ կամթղիկների մեջ արժանացել է Մեծագործ փառավոր կոչմանը:

ԵԿԵՂԵՑՎԱԿԱՆ ԵՆԲՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՀՆՏՔԱԳԿԵԴՈՒՆԵԿԱՆ ԿՈՒՔՏԻՆ ՏՏԱՆԱՄՅՆԵԿՆԵՐԻՆ

Լ. Գ. ՔՔՐՄԱՅԵՆ

Թեև երկրնախության շատագույց եկեղեցագետներն ու աստվածաբանները ներկեղեցական կյանքում Քաղկեդոնի Եսիզգերական ժողովը՝ որպիսում են իբր «Գեղեցիկ նախանշանակ», այնուամենայնիվ, Հարկաղծում են նաև ընդունել «Ավելի քան մեկ Հայրաբազմակ կայսրերի եկեղեցական քաղաքականությունն են ներկեղեցական Հարաբերությունները պտտում էին մեկ Հարցի շուրջ՝ քնդուենել՝ թե՛ չընդունել քաղկեդոնական ժողովը»: Ծավոք վերահշյալ Հեղինակները բնավ էլ չեն ցանկանում վեր Հանել այդ Հակասական իրավիճակի ներքին արժտոնները և Հետապնդում են միայն մի նպատակ՝ ցույց տալ, որ իբր «Իր անաւարկելի որոշակիությանը քաղկեդոնական օ՛րժժ-ը Համասարազոր է ներկական Հանդանակին»: Այդ անհիմն կյանքի ղրբքերից էլ բոլոր Հակաքաղկեդոնական եկեղեցիներին ու Հողևոր քործիկներին նրանք մեղադրում են «ազգայնական պառակտման ներուժների», «Հուսնական մշակութթ չՀասկանալու»: կամ «չըմբռնելու»: և անհեթիթ այլ «սիբուրներին» մեջ և անդամ չեն խորչում քաղկեդոնական օ՛րժժ - ր մերժող բոլոր ուժերին Համեմատել արևուսաններին Հնա»:

Ասկանի՝ եկեղեցական պատմության այդպիսի ժամանակահատվածի օրթիտիվ ու անաւառ ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս Հակասակալ: Քաղկեդոնական «Հավատքի սահմանումը» ոչ միայն Համահունչ չէր ներկանալ ու զգազգաժանությանը, այլև Հանիրաժի փորձում էր նրա Համակարգ մտցնել Արևելյան եկեղեցու Համար այդքան ճակատագրական «ΕΥ ΔΥՕ ΦΥՏΕΣΙΩ»-ը, որի շուրջն էլ ծայր առավ ասալին երեք տեղեցարածողները դավանանքին Հավասարմ եկեղեցիների (Հայ, ասորի, դարմ, մալթար, եթովպական) ու անկախոր Հողևոր քործիկների պայքարը՝ ընդդեմ Քաղկեդոնի: Հատկանշական մեկ փաստ ևս: Քաղկեդոնի դավանարանական «նորարարություն» դեմ դուրս եկան դերպագնացական արևելյան եւրիպագետներն ու վանականները, որոնք Հանդեղ եկան ոչ թե ասանձին «կղզյակներով», այլ Համախուճ»՝ ներաւելով արևելյան քրիստոնեության

1 Болотов В. В., Лекция по истории древней Церкви, Т. 4, М., 1994, с. 313; Поснов М. Э., История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054), Брюссель, 1964, с. 423.
2 Поснов М. Э., История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054), с. 423; Meyendorff F. Imperial unity and christian diversity. New York, 1989, p. 177.
3 Տե՛ս Болотов В. В., Лекция по истории древней Церкви, Т. 4, с. 314-315; Поснов М. Э., История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054), с. 423; Meyendorff F. Imperial unity and christian diversity, p. 177.

3 Կ. Ըսիագիզ, Մեծագործ Միմեն Երևանցն, «Կասկ» հայագիտական տարեգիրք, Թ արի, 1989 թվա, 1949-1950, էջ 217:

աշխարհագրական ողջ տարածքը՝ Փոքր Ասիան, Ասորիքը, Պագեսիան, Հյուսիսային Եգիպտոսը և Բյուզանդական կայսրությանը Հարակից բրիտանոսարանական շրջանները:

Պատմական վավերագրեր վիճում են, որ Հակաբաղկեղզոնական ռուզմենների ազդեցիկ կենտրոններից մեկը եղել է Պագեսիանը, որի շարժման գլուխ կանգնած էր Թեոդոսիոս զանազանը: Վերջինս Բաղկեղզոնի ժողովում Հորնոջ պատրիարքի ուղեկցիներից մեկն էր և վերադառնալով Պագեսիան, ամենուր բարեզուցում էր, որ «տիեզերածաղճովը», կեղծելով ուղղափառական Հավատքը, ընկել է նեոստրականության գիրկը, իսկ «Հորնոջ պատրիարքը դավաճանել է իր Հոտին» և իր ստաղծությունները վավերացրել բաղկեղզոնական «Հավատքի սաճմանումը»: Թեոդոսիոսի ջանքերով Պագեսիանում ձևավորվեց Հակաբաղկեղզոնական աղիցիկի շարժում, որի Հիմնական ուժը կուսակցան վանականությունն էր:

Շարժումը Հաստիսիան ազդեցիկ դարձավ այն բանից հետո, երբ ընդդիմությանն աջակից դարձավ Երուսաղեմում բնակվող Եվդոզիան կայսրահին՝ Թեոդոսիոս 2-րդի աշխի, որը Համարում էր, թե «Բաղկեղզոնի ժողովը Պուլքերիայի կազմակերպման էր»: Եվդոզիան Համարում էր շարժման պարագույն, որը ուն պահանջում էր Հավատարմի մնալ նեկեական և Կյուրեղյան Հավատքին և քննադատում էր Եվտիբեանի:

Հակաբաղկեղզոնական վանականության ջանքերով գումարվեց խորհուրդ, որը որոշեց զին դուրս գալ Հորնոջ ներկայությունից և Պագեսիոնի Համար ընտրել նոր առաջնորդ: Եվ երբ Հորնոջը ժամանեց Երուսաղեմ, ընդդիմությունը նրա առջև փակեց բազիլի բուրբ վանքեր և կեղծեցիների գունները, սկսվեցին Հուզումներ, որի հետևանքով Երուսաղեմի պատրիարքը Հարկաբյազմ դիմեց Կ. Պոլսի օգնությանը: Կոմիտ Դորսֆելը Հրաման ստացավ ընդամենին Հորնոջին: Ու թեև վանականները զին դուրս եկան այդ Հրամանին և իրենց ուժերը կենտրոնացրեցին Ամասիայում մայրաքաղաք Նեոպոլիսնաբուրսում, այնուամենայնիվ, կայսրական զինված ուժերի միջամտության հետևանքով Հակաբաղկեղզոնական այս շարժումը պարտություն կրեց, իսկ Հորնոջը «վերականգնեց» իր պատրիարքական իրավունքներն ու Նեկեականությունը:

Թեոդոսիոս վանականաբ փախավ Մինա: Մարտիանոսն ու Պուլքերիոս ստիպված էին դիմել վանականներին: Հայտնություն Հաստասիոն խնդրանքով Եվդոզիան կայսրուհուն դիմեց նուև Լեոս պապը, և կայսրահին կայսրական իշխանությունը չհարկադրվելու միտումով Հարկաղաքաբ Հեռացավ պայթաբի ասպարեղեց, իսկ «Փախստական» Թեոդոսիոս վանականը մեքրակալվեց և տեղափոխվեց Պուլս, որտեղ էլ մահացավ:

Հակաբաղկեղզոնական ընդդիմությունն ավելի կազմակերպված ու անդիմում տեսքով Հանդես եկավ ուղղափառական բրիտանոսարանության հարեկներում՝ Ալեքսանդրիայում և ողջ Հյուսիսային Եգիպտոսում, Դիոսորոսն աքտրված էր Պափագոնիա (Գանգրա, որտեղ էլ մահացավ): Բաղկեղզոնականների ջանքերով Ալեքսանդրիայի պատրիարքը ընտրվեց Պրոտեբիոս բաճանան: Սակայն ընտրություններն անօրինական էին, քանի որ Դիոսորոսը կենդանի էր: Այդ իսկ պատճառով էլ Ալեքսանդրիայի Հավատացյալ զանգվածները զինված պայքար սկսեցին այդ ամենի դեմ: Ընդդիմությունն այնքան գրեթե էր, որ տեղի կայսրական զորքերը Հարկաղաքը ձեռնաՀանջեցին Աբրապիոսի: Եռստով բազաբը զբաղվեց կայսրական ուժերի կողմից, սակայն Պրոտեբիոսի նկատմամբ ընդդիմությունն ամենևին էլ չվերացավ: Տեսնելով այդ ամենը՝ Կ. Պոլսի կայսրական իշխանությունը Ալեքսանդրիան ուղարկեց զորապետ Հովհաննեսին, որին Հանձնարարվեց Հարնոջին Պրոտեբիոսին և ընդդիմությանը: Բայց այդ փորձը ևս Հաջողություն չունեցավ: Ընդդիմության ղեկավարությունն իրենց մտքը չվերցրեցին Դիոսորոսի մեքամարտույն Հոդեոտականներ Տիոմեոս Լյուբոբը և Պետրոս Մոնզը:

Հանդիմանալով ուղղափառականության շատագուցներ՝ նրանք բննազուտեցին ու բանադրեցին Եվտիբեանի ու նրա ուսուանը և կյուրեղյան բրիտանոսարանության զրբերեղե մեքեցին այգքան աարեղողոջ բաղկեղզոնական «Օ՛րոց» - ր:

Լուր առնելով Մարկիանոս կայսր մահվան մասին՝ Ալեքսանդրիայի ընդդիմադիրները պատրիարք Հուլիանցին Տիոմեոս Լյուբոբուն: Ընդդիմությունն ակտիվությունը զազաբնակեցին Հստով Եգիպտոսի զինվորական զեկապր Դիոնիսիոսի վերադարձը հետո: Տեղի ունեցան մի շարք Հուզումներ և բախումներ, որոնց ընթացքում Պրոտեբիոսը սպանվեց: Տեղի բաղկեղզոնականները թողնեցին Կ. Պոլսի նորըմն կայսր Լեոս Թրակիացուն և Հարցի լուժման պատակով դիմեցին ցերիկույաներին՝ խնդրելով պատասխանել, թե արդյո՞ք օրինական է Տիոմեոս Լյուբոբի ընտրությունը, բնույնելի է՞ արդյո՞ք նրա կողմից մեքեղոջ բաղկեղզոնական Հավատքը և, վերապես, պետք է՞ արդյո՞ք Հարցի լուժման Համար Հրավերի նոր տեղեկրական ժողով:

Արդյունքում Տիոմեոսի ընտրությունը Համարվեց անօրինական (բացառությունը Կրեստի Եգիպտոսի), նոր տիեզերածաղճով Հրավիրումը՝ անիմաստ, բանի որ Հարցեղանքը Բաղկեղզոնի Հեղինակությունը Հավատացյալների Երեստոսի 431 թ. տեղեզերածաղճով Հեղինակությունը: Դրանից հետո Լեոս Թրակիացին Լեոս պապի զրգմամբ Տիոմեոսին աքտրեց Կրիմ: Մի փոքր ավելի ուշ նույն Հակաաղաբին արժանացավ նաև Պետրոս

¹ Պարտիկիան հակաբաղկեղզոնական վանականների փնջը սնցել է 1000-ից: Շարժան մասի մարտնամանը տես Բոլոգոս Ե. Վ., Քեսիոս ու Գեորգի Ժերկայ, Դ. 4, с. 319-320, 325
 Карпачев А. В., Вселенские Соборы, М., 1994, с. 295-296; Поснов М. Э., История Христиан

Մտնը և Ալեքսանդրիայի նոր պատրիարք Հռչակից Տիմոթեոս Մալոփա-կիանոս, որը, ի Հակաբոլթյուն սպասուհիքերի, ամենին էլ քաղկեդոն-կանության պաշտպանության կողմնակից էր:

Քաղկեդոնականության Հեռանկարով արևելքում շարունակ խորացող ներկիցնցական Հակասութունների արդյունքում նպաստակով Լեոն Լա-մոնցին Կ.Պոլիս ուղարկեց զավանաբանական բնույթի մի նոր ընդարձակ նամակ, որտեղ բավականին մեղմացված էին ներկայացված «սամարյակ սահմանումները»: Նոր նամակով լիովին բացակայում էր «2 բնություն» սահմանումը: Բավականին նրբորեն էր քննադատվում նաև մարեանկությունը: Նամակում կարևոր տեղ էր վերաբաշխում Կյուրեղի վարդապետական սահմանումներին և այլն: Կայսրը սիրեց նամակն ուղարկել Եվրոպա, սակայն դա անկատար մնաց, որի Հեռանկարով զավանաբանական պայքարն անխափանիբի զարմավ: Իսկ դա նշանակում էր, որ Կ.Պոլիս աշխարհիկ ու Հոգևոր իշխանությունն ու պապական Լատեր Հարկադովում էին Հաշվի նստել «քրտոս եզրկատարիներ»: Հետ:

Քաղկեդոնականության Հակաբարակապ ստամոման Հեռանկարով բազմաանին Հակասական իրավիճակ էր ձևավորվել նաև Անտիոքի պատրիարքության շրջանակներում: Վանական Պետրոս Գնաֆեթր ոչ միայն Ս. Երրորդության երեցեղության ավելացրեց «որ խաչվեցեր ընդ Համար Հակոբյուր», այլև պայքար սկսեց տեղի երկրնակ պատրիարք Մարտիրոսի դեմ և 471 թ. դարձավ Անտիոքի նիքիաթոս: Բայց ինչպես ամենուր, այստեղ ևս պետական իշխանության միջնադասությունը վճռական զեր իրազեց և Պետրոս պատրիարքը, Հայաձանրեիցի իույս տալու նպատակով, Հարկադովում էր Տեսանալ Անտիոքի³:

Գեղոզ վանականի գլխավորությամբ Հակաքաղկեդոնական Հըր շարժում էր ծավալվել նաև Կապոզովկիայում: Ինչպես և Քաղկեդոնիում, տեղի վանականները զավանանության մեջ մեղադրեցին Փայլախոս միտրոպոլիտին, որը Հարկադովում էր փախուստի գիծել: Չափազանց խառն ըմ փաստ ևս: Վանականների Համառությունը Քաղկեդոնի կողմից արգա-րացված նեոստորական Քեղոզրեոս Կյուրաբուն Հարկադրեց նամակագրա-կան կազ Հաստատել Լեոն Լատմեսուր Հետ, ուր Հեռակողմանրեն այն միտրոք էր զարգացնում, որ պետք է «վանականների արդեկն ուսուց-չությամբ զբարդվել»⁴:

¹ Ալեքսանդրյան ԿաթարգլիկոնակցՈՅԻԻ անիաշտ պայքարի մանրամասներ տես **Болотов В. В.**, Пекция по истории древней Церкви, Т. 4, с. 320-322; **Карташев А. В.**, Вселенские Соборы, с. 295-299; **Поснов М. Э.**, История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054), с. 424-425; **Duchesne A.**, The early history of the church, V.3, London, 1950, p. 304-305, Meyendorff F., Imperial unity and christian diversions, p. 197-198.

² Տես **А. В. Карташев**, Вселенские Соборы, с. 299; **Поснов М. Э.**, История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054), с. 425; **Duchesne A.**, The early history of the church, V.3, p. 294.

³ Տես **В. В. Болотов**, Пекция по истории древней Церкви, Т. 4, с. 325.

Ի մի բերելով այդ ամենը՝ կարող ենք գտաճորեն պնդել, որ քաղկե-դոնական առաջին տասնամյակն աչքի ընկավ «Համառոտային նորարա-րության» դեմ մղվող անՀաշտ պայքարով, որի այլերը տարածվեց ոչ միայն կայսրության կենտրոններում, արևելյան ու Հարավային գիոցեղներում, այլև Հարկից շրջաններում:

Ճշտարանման չեն նաև քաղկեդոնական Հեռագրողների այն գերումները, թե իբր քաղկեդոնականության ըմբռնումով բյուզանդական կայսրերը ներքին ու արտաքին թշնամիները դեմ պայքարում լուծում էին զկազմորը՝ զուհի ամբարպնջման Հարը: Այդ երբՀանդեման դեմ Հանդես եկող գլխավոր փաստարկը 5-րդ դ. 50-60-ական թվականների Հակաքաղ-կեդոնական պատամբություններն ու պատահումներն էին:

Այս պարագայում պետության և զուհի ամբարպնջման Համար վճռական զեր կարող էր կատարել միայն ներքին ուժերի միավորումը, որը սակայն անն-բար էր ստանց եկեղեցու արմատանամացման: Այդ Հրամայականն էլ որդեկ 5-րդ դարի 70-80-ականների կայսրական իշխանության ներքին քաղաքականութ-յան ուղղվածությունը: Եվ բունն որ այդ շրջանի քաղաքական գերմարտիք լիովին գիտակցում էր նորարդների կրոնական քաղաքականության՝ քաղկե-դոնականությունը ըսնի արմատավորելու ողջ անՀեռակապականությունը, այսպ տրված էր ընտրություն կատարել: Կամ պետք է պաշտպաներ «600 - ի դա-վանաթան օ՛րոճ - ի» ըսնի արմատավորումը, կամ էլ՝ պետք է առաջին երեք տիեզերանդոզների ուղղադասական Հավատքի վերականգնման դիրքերից մեռ-նառես լինել արմատանամացման գործընթացների արմատավորումը: 5-րդ դարի 70-80-ական թվականներին կրոնաքաղաքական Հենց այս գիծն էլ ընտ-րեցին Բյուզանդիայի Բասիլիկոս և Ջևհան կայսրերը:

Միտրարության առաջին քայլը կատարեց Բասիլիկոս կայսրը, որը 475 թ. (476 թ.) Հրատարակեց կայսրական «Էկեկիկոնը»:

Կայսրական զավանագիրը ուղղափառ էր Հռչակում Եփեսոսի երկու տիեզերանդոզները (431 թ. և 449 թ.) և բանադրում էր ինչպես Եվրոբիսի միտրությունը, այնպես էլ Քաղկեդոնի ժողովը զավանաբանությունը: «Էկեկիկոնին» միացան ոչ միայն տարրից ետ կանչված Տիմոթեոս Էլու-րեոս և Պետրոս Գնաֆեթր, այլև Կ.Պոլիս Հրավիրված արևելյան 500 եպի-սկոպներ, որոնցից շատերը մինչ այդ ուղղադավան էին Հռչակել քաղկե-դոնական օ՛րոճը: «Էկեկիկոնին» Հակառակորդ Հեռերակականները բա-նադրվեցին, իսկ աշխարհիկները զրկվեցին ունեցվածքից և աքսորվեցին:

Կ.Պոլիս Ակակիտոս պատրիարքը նախապես լիովին Համոմանեց «Էկե-կիկոնին» բովանդակությունը, բայց այն բանից Հետո, երբ կայսրական

¹ Տես **Поснов М. Э.**, История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054), с. 423.

գործերը դեմ դուրս եկան Բասիլիոսին, Ակաիոսը Հրաժարվեց ճանաչել «Էնկիկլիոսը»¹:

Բասիլիոսի քաղաքական անդուժեց Հեռո քաղկեդոնականները փորձեցին սիրաշահել նորընտա կայսր Ջինտին: Սակայն վերջինս շարունակեց Բասիլիոսի կրոնական միտաբարությունը: Պատժական վավերագրերը վկայում են, որ այդ բնագավառում կայսրը որդեգրեց զգուշավոր, բայց միանշանակ Հավասարակշիռ քաղաքականություն:

Կայսրը «անձնական պատասխանատվություն» նախապես ազատեց «Էնկիկլիոսը» ստորագրած բոլոր եպիսկոպոսներին: Այնուհետև նա Հանդես եկավ «ուղղափառություն» պաշտպանության կողմնորոշված այդ նպատակով երկիտուսություն ստեղծելու քաղկեդոնական, այնպես էլ ընդհանրապես Հուսանքների ներկայացուցիչների հետ: Երկաթառան այդ քննարկումների փոփոխություն մասնակցեցին արևելյան պատրիարքները՝ Ակաիոս Կոստանդնուպոլսյանը, Պետրոս Գոսֆուսը և Պետրոս Մոնպը: Այդ ամենի արդյունքում 482 թ. հրապարակվեց իմպերիան կայսրը «Միության զավանագիրը»:

«Հենոտիկոսը» լուսնության է մասնանջ Բագիկոնի «տիեզերածաղիկը», որի պատճառով էլ քաղկեդոնական Հնուագրողներն այն բնութագրում են իբրև «... ճշգրիտ ստավամարտության արտահայտությունների և միաբնակների տերմինարանության միջոցով Բագիկոնի և նրա ՕՐՈՏ - ի գոյության փաստը շրջանցող»:

«Միության զավանագիրը» ուղղված էր Ալեքսանդրիայի պատրիարքության նեխալուսության տակ դանդաղ եկեղեցիներին և Հուշանուն էր «Թող Ձեզ Հայանք լինի, որ չենք ընդունում և չենք ընդունելու որևէ այլ Հնագնական կամ Հավատար սահմանում, բացի այն Սուրբ Հնագնականից, որը ստորագրվել է Նիկիայի 318 և Հաստատվել Կ.Պոլսի 150 երջանկահեշտակ Հայրերի կողմից, որին հետևում էին նաև Երեսուցում Հավաքված սուրբ Հայրերը՝ Նեստորին ու նրա Համաթահներին ասպաղիտ Համար: Նեստորին՝ Հավասարապես և Եվտերեսին ու նրանց նման զտաղծ մարդկանց մենք բանադրում ենք՝ Հիմք ընդունելով բանադրանքի այն 12 կետերը»:

որեք արված են երջանկահեշտակ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու կողմից: Դավանում ենք նույնպես, որ Աստուծո միանիկ Որդին իրականում մարդեղանակ մեք Տեր Տեր Հիսուս Քրիստոսը նույնպես Աստված է: Հայկե Հորը՝ ստուգաբանության և հայկե մարդուն՝ մարդեղությանը, որը մարմին է առել Սուրբ Կույս Մարիամից և միասնական է, այլ ոչ թե երկու: Միասնական ենք վերագրում են Հրաչչենք և առապականքեր, որոնք նա կրեց մարմնով, իսկ տարանջատմաներին առՀասարակ չենք ընդունում, քանի որ Աստվածանից անմեղունակ մարմնավորումը Որդու զորք ոչ մի նոր բան չի ավելացրել: Այժմ կամ երբեքից Բագիկոնում կամ այլ տեղեկերածոգություն այլ կերպ մտածող ցանկացած մեկին բանադրում ենք»:

«Հենոտիկոսը» ընդՀանուր եկեղեցական նշանակության մեռք բերեց և արտգրենք տարածվեց արևելքում՝ մեռք բերելով ուղղափառական զավանագրի համարում, քանի որ ճշմարիտ զավանագր էր Հուշանուն առաջին տիեզերածոգությունից Հաստատած Հավատա Հնագնական ու Կյուրեղի 12 կողմնորոշումը:

Ճագրե միաբանության ներկիկեցական Համերկայություն այս վնասական փորձը ևս չհասավ իր բազմալի նպատակին, որը դիտավոր արգիլը գտրեժով պապական Հռոմը:

Արևելյան երեք նշանավոր պատրիարքությունների միավորումը մի անստանդի իրողություն էր, որն ուղղված լինելով Բագիկոնի դեմ՝ անուղղակի Հարված էր Հասցնում նաև Լեոնի «ստամարին» և Հռոմեական կիրառանության Հեղինակությունը: Այդ իսկ պատճառով էլ Միովիցին և Ֆելիք Յորդ պապերը ոչ միայն անարդը թշնամուք դրսերեցին, այլ բացահայտ պայքար սկսեցին «Հենոտիկոսի» դեմ:

Արևմտյան եկեղեցու երկամայա պայքարի արդյունքում Հռոմի 484 թ. ժողովը զտապարտեց և բանադրեց Կ.Պոլսի պատրիարք Ակաիոսին²:

Իր Հերթին Կ.Պոլսի պատրիարքը ոչ միայն բանադրեց պապին, այլև նրա անուրը ընչեց պատրիարքության ղեկավարներին: Այդ ամենից հետևանքով էլ քրիստոնեական արևելքի ու արևմուտքի միջև Հիմք դրվեց պակի կոթ 35 - ամյա պապականության³:

Այսպիսով՝ 5-րդ դարի 60-80-ական թվականների եկեղեցական պատմությունն աներկար վկայում է, որ քաղկեդոնականության «նեթմունմամբ» ընդհանրական եկեղեցին կանգնեց պատկանող շեմին: Երկամայե արևելյան եկեղեցին, որի աղիցիկի Հաստվածը՝ այլբնադրության ստավամարտության Հավատարմի եկեղեցիները, թեև ավելի հետևողականությամբ

¹ Աստեմարական տեղեկությունները վկայում են, որ Գալսուկոմեց ոչ շատ անցք Բասիլիոսը հրապարակել է «Կալանկիկլիոն» մասին մանրամասնելով նրա և **Յոտոս Ե. Բ.**, Լեքսիոս ուսուրի դրայն Երկրա, Կ. 4, թ. 527, **Կարաթես Ե. Բ.**, Վոսկեսե Սոբորս, թ. 302; **Սոսոս Լ. Զ.**, Իստորիա Խրիստիանոյ Երկրա (до разделения Церквей - 1054), թ. 426; **Duchesne A.** The early history of the church, V.3, p. 339; **Meiyendorff F.** Imperial unity and christian diversius, p. 196.

² «Յնոտիկոն» (իմպերիալիզմի) Յեց աստվածաբանական մասնագրության մեք այն արվակում է իբրև «միավորիչ»: Կարևոր բնագրով մասնակի և անորդապակ սերբալ տն Գրք ըրողը, Աստեմարտրան մայնթոց, երուսալիմ, 1994, էր. 141; Կրք հասարակ... երթուսը, 1908, էր. 126-127; **Schaff P.** History of the christian church, V.3, Massachusetts, 1996, p. 765; **Danielou J.** The christian centuries, V.1, p. 357; **Duchesne A.** The early history of the church, V.3 p. 351; **Meiyendorff F.** Imperial unity and christian diversius, p. 194.

³ **Յոտոս Ե. Բ.**, Լեքսիոս ուսուրի դրայն Երկրա, Կ. 4, թ. 329-330.

¹ **Կարաթես Ե. Բ.**, Վոսկեսե Սոբորս, թ. 306.

² Տես **Կարաթես Ե. Բ.**, Վոսկեսե Սոբորս, թ. 304; **Սոսոս Լ. Զ.**, Իստորիա Խրիստիանոյ Երկրա (до разделения Церквей - 1054), թ. 428; **Danielou J.** The christian centuries, V.1, p. 358; **Duchesne A.** The early history of the church, V.3, p. 355.

³ Տես **Սոսոս Լ. Զ.**, Իստորիա Խրիստիանոյ Երկրա (до разделения Церквей - 1054), թ. 428; **Schaff P.** History of the christian church, V.3, p. 765; **Danielou J.** The christian centuries, V.1, p. 358.

դատապարտման գործում, այնուամենայնիվ քաղկեդոնականների կողմից «միարեակ» անվամբ նույնացվեցին Հակաքաղկեդոնականությանը, որի Հետևանքով նրանք Հակամարտությանը շարունակվեց Հետագա դարերում կա: Մյուս կողմից պատակովից նաև քրիստոնեական արևելքի ու արևմուտքը, այլ կերպ ասած՝ քաղկեդոնականության կենտրոն Հռոմն ու Կ.Պոլիսը, որը նվիրակետական երկու կենտրոնների «մեծապետական» շահերի Հետևանքն էր և լիովին դեմ էր ընդհանրական եկեղեցու Հիմունքներին վերակազմմանն ուղղված ջանքերին:

5-րդ դարի 50-60-ական թվականների ներկեղեցական Հարաբերությունների Հակառակն միտումներն է դրսևում 451 թ. Քաղկեդոնի ժողովի սեղի ու դերի վերաբերյալ պատմական փոփոխություն, ինչպես նաև եկեղեցագիտական և աստվածաբանական Հնաագոռությունների Համեմատական վերլուծությունը մեզ Հանդիպում է այն Հետևությունը, որ

1. Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովը Հանդիպումը 5-րդ դարի 30-40-ական թվականների ներկեղեցական Հարաբերությունների Հակառակն միտումների մասնավորապես նեոտորակնության և եվտրեմականության շուրջ Ալեքսանդրիայի և մյուս կողմից Անտիոք - Կ.Պոլիս - Հռոմ աստվածաբանական կենտրոնների միջև ծագված վիճարանությունների արդյունք:

2. 451 թ. Քաղկեդոնի «տիեզերական ժողովի» դավանաբանական նորարարությունը երկեսուր 431 թ. տիեզերական ժողովի ընդունած 7-րդ կանոնի կապին խոխտումն է: Քաղկեդոնական դավանաբար կարելի է բնութագրել իբրև նեոտորակնության օրինակի «մասնակց», որի Հիմքում ընկած է անտիոքյան քրիստոսաբանության և այնքանազրյան ուղղադավանության «սխալՀամաձայնեցված» տարրերակը՝ Լեոն Հռոմեացու «Տոմարը»:

3. 5-րդ դարի 50-60-ական թվականների ներկեղեցական Հարաբերություններում տեղ գտած ներՀավանությունների Հետագա խորացումը պայմանավորված էր ոչ միայն դավանաբանական, այլև կոնոնական պատճառներով: Այդ առումով բացասական Հսկայական դեր է կատարել Հատկապես Քաղկեդոնի 28-րդ կանոնը, որի Հետևանքով ոչ միայն ավելի խորացան արևելյան եկեղեցու ներքին Հակասությունները, այլև Հիմք դրվեց քրիստոնեական արևելքի և արևմուտքի՝ մասնավորապես Կ.Պոլսի պատրիարքության և պապական Հռոմի Հակասությունների նոր ընդլայնումը:

4. Քաղկեդոնական դավանական արևելյան եկեղեցուն պարտադրվեց ոչ այնքան դավանաբանական քննադատմանը միջնջողով, որքան կայսերական իշխանության կապին միջամտությունը: Այդ իսկ պատճառով էլ ուղղադավանությանը Հավատարիմ արևելյան եկեղեցին գրեթե ամենուր (Կ.Պոլիս, Պատմասին, Կապադոզիկոս-Կեսարիա, Ալեքսանդրիա և այլն) պայքար ծավալեց քաղկեդոնականների դեմ:

ՊԷՊԷԿԼԵՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՆ ԵՐԵՎԱՆԻ ԱԳՆԱԿՆԵՐԻ ԳԵՐՈՒԹՅԱՆ ԸՐԶՆԵՆՈՒՄ

Ալլիսիոնական գերություն (1308/9 - 1377 թթ.)

Լիդա Մահական

Բնեմդիկոս XI-ի մահից Հետո կրկին սկսվում են նոր պայքի «տենգրդիկ» որոնումներ: Թեկնածուների միջև պայքարը շարունակվում է տասնմեկ ամիս, և որպեսզի վերջնականապես իրականանար թագավորական իշխանության Հաղթանակը, անհրաժեշտ էր պապական աթոռին բազմեցնել Փրանսիացու՝ Ֆիլիպ IV-ի դաժանիք: Այսպիսով, պապական աթոռը ջրաղեցնում է բարյոնի անհայտ պակտնական պրկատ Բերտրան դե Գոնին, որը դառնում է պապ՝ Կղեմես V (1305-1314 թթ.) անվամբ՝ բացելով պապականության պատմության մեջ «պապերի ավինյոնական գերություն» կոչված և թագավորական իշխանության քաղաքական Հաղթանակը նշանավորած Հայտնի դարաշրջանը:

1305 թ. ավինյոնական պապ Կղեմես V-ին առաջին անգամ թագադրում են տխարայով՝ եռակի թագով: Յուրաքանչյուր պապ իր Համար պատվիրում էր նոր թագ, և այն կարող էր մեկից ավելին լինել: Սակայն ս. պատարագ մատուցելիս պապը զլլիին դնում էր ոչ թե տխար, այլ խոյրը, բայց որ նա ս. Հաղորդությունից մասնակից ծառայում էր որպես Հռոմի եպիսկոպոս: Տխարայի նշանակության Հայտնի տարրերակներից են՝

- I թագ՝ *militans* - մարտնչող երկառյին թագ
 - II թագ՝ *purgans* - խոտազտող եկեղեցի
 - III թագ՝ *Ecclesia triumphans* - Հաղթանակող երկնային եկեղեցի
- Այլ մեկնաբանության Համաձայն՝ այն խորՀրդանչում էր պապերի այնխորՀիկ իշխանությունը երեք մայրցամաքների վրա՝ Եվրոպա, Ասիա և Աֆրիկա:¹

Ֆիլիպ IV-ի բարոյական Հաղթանակը Հավեթացնում է Կղեմես V-ի կեղակը: Այն Բանիֆացիոնի դեմ պայքարի ընթացքում Ֆիլիպի «երկրուժը» Հռչակում է «չավ և արդարացի» (*Zeum bonum et iustum*): Այս խոսքերով պապականությունը ստորագրում է իր դատաճիտը, որից Հետո պպերը դառնում են Փրանսիական թագավորների Հպատակներ: Տարիներ անց պապական նստավայրի տեղափոխումը Ալլիսիոն միայն պապական-

¹ Տե՛ս Գերեյ Է., История папства, М., 1996, с. 156.
² Տե՛ս История дипломатии, том I, М., 1941, с. 149.

նույն ժամանակ գերութիւնը իրենց հարկածները արտահայտելու համար: Այսպիսով, պապականութիւնը շատ ծանր վիճակում է հայտնվում:

Ֆիլիպ IV-ի գահակալութիւնի տարիները բացահայտում են նրա «աշխարհափառական» հակումները: Յրանտխան ալը ժամանակ դառնում է անհանգիստ տերութիւնը Նիդրլանդում, քանի որ պապական իշխանութիւնը տապալում էր, իսկ Գերմանական կայսրութիւնը կորցրել էր իր հերեմէն ազդեցութիւնը: Ֆիլիպ IV-ին անհրաժեշտ էր գաշինք կնքել Անգլիայի հետ: 1303 թ. այն վերջնական կնքվում է Էդուարդ I-ի հետ և ամբարշտելով Ֆիլիպ IV-ի գոտեր՝ Իգլիայի և Անգլիայի գահաժառանգ Էդուարդ II-ի ամուսնութեամբ: Դրա հետ մեկտեղ ֆրանսիական զիվանագիտութիւնը անտեղոր ակտիվութիւն է ցուցաբերում և մեծ նվաճողական ծրագրեր նախագծում:

Ի տարբերութիւն իր նախորդների՝ Ֆիլիպ IV-ը Ֆրանսիայի արտաքին քաղաքականութիւնը ուղղում է արեւելյան Հարեանների կողմը, և Գերմանական կայսրութեան կազմում գտնուող քաղաքացիական սահմանամերձ տերութիւնների գրավումը նրա արքայ դառնում է ամանդական: Պետք է նշել, որ Ֆրանսիայի և Գերմանիայի միջև սահմանակից գոտում կային քաղաքացիական մասն ևս իսուղոր ակաւատարական իշխանութիւններ, որոնք (միայն մեկտեղեցի) կախման մեջ էին գտնվում կայսրութիւնից, և որոնց միջև կարգաւարտի սահմանամերձ վեճեր էին բռնկվում: Բավական էր, որ նրանցից մեկն այս վեճերում ապստամբ կայսրութեանը, որ մյուս մրցող կողմը դիմեր Ֆրանսիայի օգնութեանը: Այս շրջանների համար թագաւորական զիվանագիտութեան մտանշակաբարը հետեւյալն էր. «միշտ ունենալ ֆրանկոմոնը (ֆրանկոֆիլային) իտւււր», «վստահել մարդկանց» և Հարմար առիթով ղեկավարել միայն այն կամ այն տարածքը: Ֆրանսիական ազդեցութիւնը տարածվել էր ֆրանկո-գերմանական տարածքների վրա՝ Լինո, որը 1312 թ. վերջնականապէս ընդունել էր Ֆրանսիայի թագաւորի գերակայութիւնը և Վալանսյն, որի քաղաքացիներն ապստամբել էին իրենց կոմսի դեմ և ֆրանսիական թագաւորութեանը պատկանելու պահանջ ներկայացրել:

Կղեմես V պապին որպիս մշտական մտաւու վար տրամադրվում էր Ավինյոն քաղաքը: Նախ և առաջ նա կարգիներական կարգիտարում մի քանի ֆրանսիացիների է նշանակում՝ ապահովելով ապագայում «ֆրանսիական» պապի ընտրութիւնը: Չեղյալ են Հայտարարվում նաև Բոնիֆացիոս VIII-ի կողմից Հռչակված քանդաքանքները:

1308 թ. Ալբրեխտ Գալլարդի մահվանից հետո ֆրանսիական զիվանագիտութեան ծրագրերը նոր քնույթ են ստանում: Ֆիլիպ IV-ը չէր համարում կայսրական տիրուքների գիտակցելով այս մասնազատման անխր-

ջործելիութիւնը, բայց առիթը բաց էի թողնում կայսրական թագի թեմանու առաջադրել իր նորոքը՝ Կալէ Վալուային, քանի որ կայսրական սիդորը ֆրանսիական թագի համատեղութեամբ ավելի կամրակերքը Ֆրանսիայի գերագահութեանը (հզեմոնտիստ) ներգրավում:

Բայց ֆրանսիական գերագահութեան մասին այս հրապարակները նվազապէս հերքեց էլ էին իրականացուել, քանի որ Կապետինգամների համալսարանային իշխանութեան հեռանկարը նրա բոլոր Հարեանների համար մեծ վտանգ էր ներկայացնում: Նշենք, որ Կապետինգամների դեմ հանդես կան շատերը՝ գերմանական իշխանութիւնը և նույնիսկ ընտելացված ու հնազանդեցված Կղեմես V պապը: Նրանց համատեղ ջանքերով էլ ֆրանսիական զիվանագիտութեան ծրագրերը խափանվեցին, և գերմանական գահին թագանց ոչ թե Վալուայն, այլ Լեոնորիս Լյուզանբուրգցին:

Ինչպիս արդեն վերը նշվել է, պապի դրութիւնը շատ ծանր էր՝ կապված այն ճնշման հետ, որը գործարարում էր Ֆրանսիայի թագաւորը: Որպէսզի չհեղաքացներ միջամտութեանը, Կղեմես V պապը չեղյալ է հայտարարում Ֆրանսիայում վեճերի տեղիք տված «Clericis laicos» և «Unam sanctam»՝ քուլլաները՝ հասկանալով, որ բնավ չի ձգտում խառնվել աշխարհիկ գործերին և սահմանափակել թագաւորի իշխանութիւնը: Մակայն այս ամենը պահանջիտ թագաւորին չի գոհացնում, որի պատճառով էլ պապականութեան տեղավում էր նրան զուգարել նաև տավայրերներին (տասնամեկուս) օրդները: Վերջինս իր անու հարուստ էր, և վաճառականութեանը այն հարկահաւաքութեամբ և այլ առևտրական գործունեութեամբ զբաղվող մրցակից էր համարում: Օրդներին հարմար հասցնելու նպատակով այն վարկաբեկող լուրեր են տարածում, որում ասվում էր, որ տասնարանների ընկել են Հեթանոսութեան մեջ, զբաղվում են հմայութեամբ, «ընդհանրել են» ստատանային: Այսպիս լավ պատրաստված Հնթերիով զվար չէր ստանալ պապի՝ տասնարականների դեմ ինկվիզիցիայի միջոցներ գործի դնելու թույլտվութիւնը՝:

⁴ Տե՛ս Գերբէյ Է. История пансиона, с. 157.
⁵ Տե՛ս Բոճոճեան Բ. Очерки по истории католической церкви, М., 1998, с. 235.
⁶ Օրդներն լայն հոգևոր-սպանախան միասնութիւնը ստեղծելու նպատակով խաչակարաց արշավանքի հետո պապական իշխանութեան հովանաւորութեամբ և անոր է ամուսնորնի խաչակարացիները ներգրավելու պետութեանը, պապական Սուրբ Երկիր մտնող ռեկոմպոզիցիայի անկողնագրութեան և հոգային կարիքաւորների խնամքը: Դրանցից առաւել ճշմարտ էին խաչակարացիութեան և հոգային կարիքաւորների (իվանդանաւ) ստեղծումը և սամակիցների (սամաթաւան) օրդները: Սամրամաններ ստն ընդ ստեղծ. էջ 235-236, Ման. Առ. Առօթուկ Գ. Ի. Крестовные походы как программа универсальной папской миссии, М., 1991, с. 33 - 34.
⁷ Տե՛ս Կրիււեւեան Կ. А., История религии, м. 1, с. 111, Лозинский С. Г. История пансиона, с. 186.

1311-1312 թթ. կղմես V վիճակում ժողով է զուսարում, որին մասնակցում էին Ալեքսանդրեայի և Անտիոքի պատրիարքները, շուրջ 300 եպիսկոպոսներ, բազմաթիվ պրիվատներ, Ծրանսիայի թագավոր Ֆրիլիպ Գեղցիկը և բարձրաստիճիկ այլ անձինք: Ժողովը 1312 թ. մարտին Հայաստանում է տամպլիոնների օրդենի արձակման մասին, իսկ «Vox clamantis» րուլլայում պարզ հայտնում է, որ նրանց ունեցվածքը պետք է Հանձնվի Հովհաննասներին, իսկ այն ամենը, ինչ նրանք ունեին Ծրանսիայում Ֆրիլիպ IV-ի «պահպանությանը»: Ժողովից Հնուտ ինկվիզիցիոնական Հետաքննության արդյունքում 54 տասնորականների խմբում են, մյուսների ենթարկում դատան պատժի, իսկ նրանց ունեցվածքը բռնագրավում թագավորի Համար: Եվ այս ամենը, ստանալով պապի իրախուսանքը, Հայաստանում էր աստվածաճանաչ գործ¹:

Երբ Անգլիայի թագավոր սկսում է աստանվել օրդենի նկատմամբ այդքան խիստ միջոցների կիրառման նպատակահարմարության մեջ, կղմես V պապը շտապում է զգուշացնել նրան, որ եկեղեցական կանոնադրության Համաձայն՝ ինկվիզիցիայի գործունեության խանգարող անհատները ենթակա են անհնազանդան պատժի: Պապն անգլիական թագավորին խորհուրդ է տալիս լքել օրդեն մտածել այն մասին, թե արդյոք իր պահվածքը Համապատասխանում է թագավորության արժանապատվությանն ու Հնուաբբերությաններին, կրոնի պահպանմանն և խոստանում է մեղքերի թողութուն տալ նրան, եթե նա չխառնվի տասնորականների՝ Հերետիկոսության մեջ մեղադրվածների նկատմամբ կտասանների կիրառմանը: Պապի նման պահվածքի և ճնշականության առջև Անգլիայի թագավորը ստիպված է լինելու նահանջել: Նա թուլլատարում է կիրառել «եկեղեցական օրենքը» ստանալայն մասշտաբներով՝ նշելով, որ այս ամենն անում է՝ կրեկով սուրբ զուհի նկատմամբ ունեցած Հարգանքից: Սակայն ինչպես երևում է, թագավորը առաջնորդվում էր այդքան Հեշտ Հանապարհով թողութուն ստանալու ցանկությունից:

Թեև պապին ամեն ինչում ենթարկվում էին Ծրանսիային, սակայն ձգտում էին թուլլ չտալ, որ կայսրության ազդեցությունն ուժեղանա Իտալիայում: Նրանք աջակցում են Նեապոլիտանական թագավորությանը, որում տեսնում էին կայսրության քաղաքականության Հակակիշխուր: կղմես V-ի մահից Հնուտ Հռոմեական աթոռը ավելի քան երկու տարի թափվել

է մուտ: Վերջպես 1316 թ. Լիոնում ընտրվում է կաթոլիկ ժակ Դուեզը, որն ընդունում է Հովհաննես XXII անունը:

Միչպես Հայտնի է, Հովհաննես XXII-ի (1316-1334 թթ.) օրոք լայն թափ է ստանում ինդուլգենցիաների առևտուրը: Ոչ քիչ փողեր էր բերում գազակահնությանը նաև դիպակնասցիայի և ևեղեցիացիայի իրավունքի պատգործումը: Դիպակնասցիան կանոնական օրենքի վերացման իրականացն էր, իսկ ևեղեցիացիան պապականությանը տալիս էր որոշ եկեղեցիներ և վանքեր իր սեփական Հայնցողությանը տնօրինելու իրավունք²:

«Պապն ավելի շատ Հոգ է տանում փողերի, քան Հոգիների մասին» (pecuniam quam animas magis piscans): այսպես են բնորոշում Հովհաննես XXII-ի բնագործության Հիմնական գիծը՝ նրա ժամանակակիցների Դանթեն, Ալամ Մուրիմուտաուն և այլք³: Սակայն ժողովրդի մեջ լուրեր էին գտնվում, որ կուտակված փողերը պապը օգտագործելու է ազգային կաթոլիկների Հոգու և թեթևացնելու է մեծամասնության պահպանիչը: Բայց լուսով Հոգավորը ստիպված էր Հրասթափության պարել: Պապը սկսում էր անցնել ժողովրդին շահագործող թագավորական իշխանությանը և Ծառայությանը մատուցել Ծրանսիայի թագավորին: 1326 թ. պապը Հոգևորականությանից պահանջում է «ինքնակամ վճարներ», իսկ թագավորը զայրանում է Հովհաննես XXII-ի շահամոլությանից և կասեցնում է այդ վճարը: Այդ ժամանակ պապը կիրառում է փորձնական գործնական՝ «ես տալիս եմ, որպեսզի դու էլ տես», («do ut des»):

Միչպես Հայտնի է, եպիսկոպոսական տեղերի վաճառքը իրականացվում էր արդեն XII դ. և կոչվում էր «էքսպոլիտացիոն», որը XIII դ. վերջին շարժել էր պապական եկամտի գլխավոր աղբյուրը:

Սակայն պապականության Հավակնությանները Հաճախ ժողովրդի դժգոհությանների և ընդդիմության պատճառ էին դառնում: Այսպես, օրինակ՝ Նիմայում տպանել էին պապական երկու Հարկահանքեր: Նմանօրինակ իրադարձություններ էին տեղի ունեցել նաև այլ քաղաքներում:

Ծրանսիայում պապերը թագավորների թիկունքում իրենց ավելի փաստ Հին զգում, որոնք փաստորեն պապեր էին նշանակվում, և որոնց «Երախտագրություն» պապականությունը տալիս էր զանազան արտոնություններ: Ծրանսիայի թագավորը իր տնօրինության տակ ուներ 750 բենեֆիցիան և նույնիսկ կարող էր արքայիկոպոսներ նշանակել: Եվ առանց Հիմ-

¹ St' u. Гергеј Е., Историја папства, с. 156.
² 1314 p. մարտի 18-ին Փարիզում խարկոյի վրա այրում են նաև տամպլիոնների վերջին զոտնուրտեր ժակ դե Սուլինը: Սամրանասերը տես Օտույն տեղում, (նաև, Лозовик Г. И., Крестовые походы как программа универсальной папской теократии, с. 33.

¹ St u. Лозинский Г. Г., Историја папства, М., 1986, с. 188.
² St u. Օտույն տեղում, էջ 158:
³ Այս մասին տարեգրի Գիլյոմ դե Նաղթին արձանագրել է «Պատկալամոթյան և աշխարհիկ իշխանության միջև խարսրությունները այսպիսով էր մեկը հոտոն էր խուլում, մյուսը մաշկը բերում, և լիար մեկը, որ դրան լուսնային» մեղքերում ըստ: Лозинский Г. Г., Историја папства, с. 189.

քերի չէ, որ ժամանակակիցներն առում էին՝ «փաստորեն Ֆրանսիան իր իշխանությունն էր թելադրում Ավինիոնին, որի համար էլ ամեն ոք, ով հասարակ ձգտում էր որևէ ողորմություն ստանալ պայպից, պետք է նախ և առաջ դիմեր թագավորին»:

«Ֆրանսիական» կուրիային Հեղափոխության մեթոմ էին: Այսպես, XIII դ. 50-ական թվականներին արագանական թագավորը դադարեցրեցում է ավատական վճարումները Սարդինիայի և Կորսիկայի համար, 1333 թ. Անգլիան ընդհանրապես չէր թուլում: Իր ավատական վճարները: Նույն կերպ էին գործում նաև Լեհաստանը, Գերմանիան, Չեխիան:

Այս առիթներին թագավորի սպառնալիքները պատճառով սրվել էին պապականության և Անգլիայի թագավորի միջև Հարաբերություններն Ավինիոնում, սակայն երբ գործը վերաբերում էր թագավորական քաղաքականության դեմ ուղղված ազգային շարժումը, այդ սպառնալիքները թուլացվում էին: XIV դ. առաջին կեսին պապերի սրժանությամբ և նույնիսկ նրանց ստիպված աջակցությամբ Անգլիայում քաղաքացիների և գյուղացիների հուզումները ճնշելու նպատակով մի քանի արշավանքներ էին կազմակերպվել: Նշենք նաև, որ պապականությունը մեկ անգամ չէ, որ անգլիական թագավորին աջակցում էր Շոտլանդիայում գյուղացիների և նույնիսկ ավատատերերի ապստամբությունները ճնշելու համար, իսկ անգլիական թագավորներն էլ «անհաշիվ ողորմաձուրթյան ու բարեբարության» համար պարգևատրում էին պապական կուրիային:

Սակայն որքան էլ որ պապականությունն իր ավինիոնական սեղանի փշուռներով կաշառում էր Անգլիայի թագավորին, մեկնույն է պապականության գործերն այդ երկրում անբարեհաջող էին ըմբռնում: Համայնքների պայտաթի՝ «ավինիոնական կարգերի» դեմ մշտական հարձակումներն արդյունքում որոշվում է վերցնել այն բոլոր բեռնֆառցանները, որոնք պապերը նվիրել էին կարդինալներին, սիրելիներին, անցորդներին, ինչպես նաև այլազգիներին, որոնք պապականության կողմից նշանակված առաջնորդական իտալացիներն ու ֆրանսիացիներն էին: Նախքան համայնքների պայտաթի վերջնական որոշումը՝ պապը թագավորին սպառնացել էր բանադրանքով, իսկ ամբողջ երկրին՝ ինտերդիկտով: Պապականության և անգլիական կառավարություն միջև Հարաբերությունները որքան ավելի էին սրվում, այնքան համայնքների պայտաթի կողմից հազվադեպ էր ընդգծվում ավինիոնական պապերի կախմանությունը Ֆրանսիայից: Սակայն պապականության հասցեին ուղղված սպառնալիքները ոչ միշտ էին իրականացվում: «Եթե պապականությունը բաժուկյան միջոցներով

պաշտպան իր Հին անդրադար հավանությունները, ապա երկիրը կհարգանա ցույց տալ անհրաժեշտ դիմադրություն»,- այսպես էր հայտարարում 1365 թ. կանոնադրությունը¹:

Հայտնի է, որ առանձին անհատների բողոքները կուրիայի շարաշահումների նկատմամբ ընդհանրապես չէին ազդում եկեղեցու բարձր Հեղինակության վրա: Սակայն ավելի ուշ սկսում է զգոնել ավինիոնական կուրիայի կողմից ծանր Հարկերի տակ զրգված անգլիական Հողերարականության նշանակալի մասը: Ազգային մեծամասնությունն էլ զգոն էր նրանից, որ ժանրերը գրավել էին լատիներակ արտադարների տարածքները, իսկ եկեղեցին սնկահացում էր գյուղացիներին՝ զրկելով նրանց հողից:

«Բարենորոգել պապականությունը, որպեսզի սահմանափակվի նրա աննահարողությունը և մենիշխանությունը, և ընդարձակել տեղական ազգային եկեղեցու իրավասությունը»,- այսպես էր ֆրանսիական հավաքականության շարժման նշանաբանը, որի կողմնակիցներն էին Հանդիսանում առավելագույն նախկին եպիսկոպոսական իշխանությամբ ձգտող բարձր Հողերարականությունը²:

Այդ կապակցությամբ Հարկի նշել, որ այս նշանաբանը Անգլիայի համար օտար էր, քանի որ անգլիական խոչոր Հողատերերն ու առևտրականները նախ և առաջ չէին ցանկանում հարավել այն մաքրի Հեռ, որ «ազգային» Հարստությանը Հաղորդակցվել էին օտարները՝ պապի կողմից նշանակված Հողերարականներն ու իտալական Հարկավաճառները:

Այսպիսով, պատմության ընթացքը ցույց տվեց, որ պապերի Ավինիոնական (Բարեխոնական) կուրիայում ու մեկ իտալիցից պապականության փառքը, որը թեև «վատնել էր» իր ազդեցությունը, սակայն չէր հրաժարվել իր նախկին հավանություններից:

¹ Лозинский С. Г., История папства, с. 197.

² Утун սղուով, էր 199:

¹ Лозинский С. Г., История папства, с. 193.

ԱՐԵՎԱՏՅԱԼ ԵԿԵՂԵՑԻՆ XIV ՂԵՐՈՒՄ (ՅՐԿԵՆՈՒՄՆԵՆ ԸՆԵՏ ԲՈՒՍԱԼԵ ՍՈՒՋԲԸ)

Լիզա Սահակյան

Ֆեյիպ IV-ի (1285-1314 թթ.) թագավորության օրոք Ֆրանսիայի միավորման գործընթացը և կենտրոնական իշխանության ամրապնդումը զգալի առաջընթաց է ապրում: Այդ գործընթացի շնորհիվ ընկած էր արտադրական ուժերի զարգացումը, բազմաբնիկ հիվանդանոցների, արդյունաբերության և երկրում առևտրական կապերի աճը: Թագավորական իշխանության միավորման և ամրապնդման համար շահագրգռված էին մանր ու միջին ազնվականության լայն շրջանները և ձևավորվող բուրժուազյան: Այդ ժամանակաշրջանում Քաղաքական իշխանությանը ստեղծել էր զինվարման կենտրոնանկ Համակարգ, տիրապետում էր Հրեկայական դրամական միջոցներին, որոնք դանձարան էին մտնում Հաբսբուրգների համալսարանի պատերազմների շնորհիվ, ինչպես նաև ձևավորվում են դեմոկրատիկ աշխատանքների ավանդույթները:

Արդյունքում Ֆրանսիան վերածվում է ուժեղ ավատատիրական միակուսության, որը Հաբսբուրգյան տանիով Մրբազան Հռոմեական կայսրության նկատմամբ, նորոնակում էր միջմասնի եվրոպական տիրակալների գործերին, Հավանքի գերիշխանության Քաղաքական և Կաթողի աշխարհում: Սակայն շուտով կենտրոնանկ պետության զարգացումը բախում է առաջացնում Ֆրանսիայի և պապականության միջև, որովհետև պապականության առջև սկսել էին կանգնել ամրապնդված ավատատիրական միակուսությունները, այդ թվում՝ ֆրանսիացի:

Այդ միակուսությունները ձգտում էին ոչ միայն ազատվել պապերի միջամտությունից, այլև իրենց ենթարկել եկեղեցին՝ վերածելով այն իրենց քաղաքականության գնդին: Ֆեյիպ IV-ի կառավարման խոչորակում էր բազմաբնիկությունը, որը բացահայտում է նրա դիվանագիտական առաջնին ու համառությունն իր առջև դրված նպատակների իրականացման զորույթով, Բոնիֆացիոս VIII պապի հետ նրա բախումն էր:

Բոնիֆացիոսը պապ էր ընտրվել 1294 թ. դեկտեմբերին, երբ նա արձն 70-ն անց էր: Իսկ դարեկց մի քանի օր առաջ «ձևակերպել» էր իր նախոր-

դի՝ կեյսերին V-ի կամավոր «գաղտնի պայմանագրեր» (Բոնիֆացիոսի Ենչման հետևանքով տեղի ունեցած): Դրան հետևում է նոր պապի անավարտ նախաձեռնումը, այն ժամանակ երբ 80-ամյա կեյսերինսուր իր Հաշորդի Հանգստության համար բախտարկվել էր մի ամբողջում և որոշել էլ կենցեց իր մահահանգուն:

Արդևն նոր պապի գործունեության այս նշանակալից սկիզբը ցույց է առել, թե Բոնիֆացիոս VIII-ը Հռոմեական կուրիայի ինչպիսի հմուտ ասն էր: Նա տեղյակ էր պապական արքունիքում տեղի ունեցող բոլոր խաղաղամեծերին ու գործերին: Այս գոտող ճեղքներին Հայտնի էր իր անսպառ ե-անաղով ու անհարգության համառուլությանը: Պապական իշխանության ասանքության զագափանքների պաշտպանության գործում Բոնիֆացիոսը գերազանցում է նույնիսկ այնպիսի ինքնիշխան պապերին, ինչպիսիք էին Ֆրեդերիկոս VIII-ը և Ինոկենտիոս III-ը: Բայց նրա՝ պապերից գտառական կախվածության մեջ գտնվող պետությունների շրջանակն ընդարձակելու փորձերն շտապեա ախարգումում էին ձախողված:

Ի զեմա Բոնիֆացիոս VIII-ի՝ պապականությանն իր ուժերը չափում է ամրապնդված թագավորական իշխանության հետ և այս պայքարում վճառական պարտություն կրում:

1294 թ. ֆրանսիական թագավոր Ֆեյիպ IV Գեղեցիկը, պատերազմելով Անգլիայի էդուարդ I (1272-1307 թթ.) թագավորի զեմ, զինվորական ծախսերի համար հատուկ հարկեր է առձմանում, որը նա տարածում է նաև հոգևորականության վրա: Մյուս արդյունքում էլ կնկրելու և նրա միջև պայքարը դանձում է անուսուսափելի: Ֆեյիպը չէր ցանկանում, որ փոզերը Ֆրանսիայից գնային պապական գանձարան, իսկ պապը չէր ցանկանում, որ Հոգևորականությունը վճարեր թագավորին: Այս առիթով Բոնիֆացիոս VIII-ը (1294-1303 թթ.) Հրապարակում է մի կոնդակ՝ «Clericis laicos»-ը՝, և կնկրելուց փտաղուն սպառնալիքով աշխարհիկ տիրակալներին արգելում է Հարկատու դարձնել Հոգևորականությունը, իսկ Հոգևորականությունը՝ մուծել դրանք առանց պապականության թույլատրության:

Ի պատասխան այս արգելիքի՝ թագավորը կանցնում է ոսկու, արծաթի և այլ թանկարժեք իրերի արտահանումը, և Բոնիֆացիոս VIII-ը զրկվում է Ֆրանսիայից միջոցներ ստանալու հնարավորությունից: Մյան հետևում են պապի վրդովման ուղերձների և թագավորական շահերի շտապողների անանուկ պարսավազրերը (պաճֆիւս), որոնք սկիզբ են դնում Ֆեյիպ IV-ի ժամանակների Հակապապական Հրապարակախոսությունը:

¹ Դայտնի է որ պայմանագրեր կազմելու սովորաբար ներկա էին լինում նուտարիոսներ, որոնք մալերում էին դրանք բովանդակությունը, կապալանում ստորագրությունները և այլն: Պայմանագրերը հիմնականում կազմվում էին լատիներեն, իսկ բանակցությունները վարում էին ֆրանսիերեն Սանդրասանդրո սերտու *История дипломатии*, том I, М., 1941, с. 148.

¹ Տե՛ս *История дипломатии*, с. 148.

² Լույս տնրում:

³ Տե՛ս *Лозинский С. Г.*, История папства, М., 1961, с. 182.

Սակայն Բանիֆացիոսը, ով անհանգստանում էր Փրանսիայից ներթրփող սարսափներին արգելիչ համար, այս անգամ ստիզված էր տեղի առ: Եվ նոր կողակող (Eisi de statu) նշանակաբերում է թագավորական իշխանության լիակատար Հողթանակող: Թագավորին իրավունք էր արժում անհրաժեշտության դեպքում Հոգևորականությանից պահանջել դրամական օժանդակություն և ստանալ մի քանի այլ արտոնություններ:

Միանգամայն անհայտ է, որ պատեր այս զինուժները պայմանավորված էին Իտալիայի ծայրահեղ բարձր իրազրույթյամբ, որի վրա Հասունեցի էր երկակի վտանգ մի կողմից դա Հսկայական միջոցներ պահանջող պատերազմ էր Միջինիտալի Համալիրը Արաբոսական սուլժի դեմ, մյուս կողմից՝ պայքարը Նոր Կոլոննա սուլժի ներկայացուցիչների դեմ: Կերթիները, ի պատասխան Բանիֆացիոս VIII-ի ճնշումների, նրա դեմ բարձրացրել էին պատեր սպորինի ընտրության հարցը: Բանիֆացիոսի Համար անհամապատասխան էր Հետապոզումներից Ֆիլիպ IV-ի արգելիչ փառանկարներին միավորում էր Փրանսիական թագավորի Հնո:

Սակայն Բանիֆացիոսը չուտով նոր միջոցների աղբյուր է գտնում. 1300 թվականը Հայտարարում է անուկան տարի: Տոնական «Սուրբ» տարին, որի սկիզբը դրվում է 1300 թ. փետրվարի 22-ի «Antiquoreim habet fide» բուլլայի Հրապարակմամբ, մեծ թվով ուխտավորների է Հրավիրում Լոսն, որոնք մեղքերի լիակատար թողություն են ստանում:

Այս պայականությունը յուրացնում է բենիֆացիաները (կամատարեր կնիզնական պարտականություններ) բաշխելու իրավունքը:

1301 թ. Հոգևորականությանը Հարկին մասին նախկին վեճը վերածվում է Փրանսիական թագավորի և պապական աթոռի իրանկանների մասին վեճի: Հեղահրաման Համար առիթների պահպանությունը չկար. այս անգամ այդպիսի առիթ Հանդիսացավ խաչակրաց արշավանքի Համար դրամահավաք անցկացնելու նպատակով Ֆիլիպի մոտ ուղարկված պապական լիազոր գործը, որին Փրանսիայում ձերբակալել էին: Այդ ընթացքում Լոսնում յուրեր էին պատվում, որ Փրանսիայում պապականությունից պահանջում են մեծ Հարկեր, և որ թագավորը անտրինում է այնպես. կարճ «պապն այնպարհում գալույթյուն էլ չունի»: Բանիֆացիոս VIII -ը նորը կարուկ նշույթ է ունենում թագավորի դեմ:

Գահանջիով ազատ արձակել իր լիզատին՝ Բանիֆացիոս VIII-ը Փրանսիայի թագավորին զրկում է Հոգևորականությունից Հարկ Հավաքե-

լու իրավունքից և արգելում Փրանսիական կղերին որևէ Հարկ մուծել թագավորին՝ առանց պատի թույլատրության:

Չբավարարվելով Բանիֆացիոսը առիթը բաց չի թողնում մեկ այլ կողակողում իր նախորդած զուգավորների արտահայտելու: «Աստված, մեզ վրա զննելով առաքելական ծառայության պարտականությունները, մեզ թագավորներից և կայսրերից բարձր է դասել, որպեսզի մենք նրա անուկաց արժատարին անկեղ ու վերացնենք շարիքը, ստեղծենք բարիք» - ասա ինչպես էր այս սկզբում: Դրան Համապատասխան՝ պապը Հետապոստմ Ֆիլիպ IV-ին մեղադրում է կնիզեցական զույգի բռնազավթման և այլ ցանցանքների մեջ: Հայտարարում է նաև Փրանսիական Հոգևորականության կնիզեցական վեճածողով Հրավիրելու իր որոշման մասին, որը պետք է բացվեր Լոսնում 1302 թ. նոյեմբերի 1-ին, և Բանիֆացիոսը առաջարկում է թագավորին կամ նրա լիազորներին ներկա լինել:

«Չնայած մենք չենք վաբանի ժողովն անցկացնել և ձեր բացակայության դեպքում, և դուք կկրեք մեծ շուրթիբով արտահայտելու Աստծո վճիռը»- այսպես էր այս վարտությունը կնիզակը: Լնեց պատի այս սպանալիքների դեմ է Հանդես գալիս թագավորական իշխանությունը՝ ի զեմս Ֆիլիպ IV-ի: Ինչպես երևում է պատի պահվածքից՝ Փրանսիական կառավարությունը «Փրանսիան պապական ավառի թաղանջելու» փորձ է նկատում, և սկզբում է թե՛մ բանակահանասան թագավորական իշխանության» և «կնիզեցու անսահման իշխանության» մինչ:

Գնաք էր որոշել Հաղթողին: Փրանսիայում կրկին արգելվում է կրկին ոսկու և արծաթի արտահանումը, և տարբեր խավերից ներկայացուցիչներ են կանչվում պապականության «տեսուհան Հավախությաններին»՝ դեմ պայքարում թագավորի Հեղինակությունը պաշտպանելու Համար: Թագավորը մերձավոր խորհրդակցությունը՝ Հայտին լիզարների կողմից կազմակերպվում է սկսելով խմբակցությունը ընդդեմ պատի: Գործի են զրկում մի շարք կնիզերներ. պատի Հորհան կոնդակները և թագավորների մտացանին պատասխանները զրանց: Խմբակցության ղեկավարները (լիզարները) խաչալով ազգային զգացումներին Հնո՝ գործը ներկայացնում էին այնպես, իր Բանիֆացիոսը ձգտում էր Փրանսիան վերանվել վասալական պետության: Ինչպես ցույց է տալիս պատմությանը ընթացքը, ճիշտ չզնաՀանելով իր աշխատանքը և պայքարելով այս ազգային զգացումներին ալիքի դեմ՝ Բանիֆացիոսը ճակատագրական սխալ է թույլ տալիս:

¹ Ալեհայտ Լ. որ ուխտավորներն աշխարհի ծայրախաչ տն գալիս ոչ յարտաբանոն: Սանտանիլոսի սեկ Րոճոկ Վ. Օչերկո քո Իստորի րիսկո-կատոլիկեսկոյ շերա, Մ. 1998, c. 233. Լոսնիսկի Ս. Գ., Իստորի րալստա, c.182; Մարկով Ս.Մ., Կրալե Օչերկո Իստորի րալստա, Մ., 1952, c. 51; Գերբեյ Է., Իստորի րալստա, Մ., 1996, c. 150.

² Իստորի րալստա, c. 148.

³ Նոյն սերունդ:

Հանրաճանաչ է, որ 1302 թ. ապրիլին Ֆրանսիայի պատմության մեջ առաջին անգամ Պիսավոր Շտատ (դառախյի ընտրական մարմին միջին դարերում) է հրավիրվում, որի ընթացքում Լեզիար Պեր Ծուրը թագավոր անուհեից ազդեցիկ ամբողջաբազան ճառ է ներկայացնում: Վերջինս դասնում է Բոնիֆացիոսի զեմ իր ամբողջ մեղադրական ակո՛հ Հատուկ նշվով թագավորի անկախության պահպանման անհրաժեշտությունը: Բոնիֆացիոսի զեմ լինելու մեղադրանքներ է առաջ քաշվում՝ հերետիկոս է, միակ է, որ Ֆրանսիացիներն անմահ Հոգիներ ունեն, իրր թն նա Հայտարար է նույնիպ, որ կղերգատար ավելի շուտ շուտ լինեք, քան Ֆրանսիացի, որ նա զբաղվում է մոլոուժյան և օգովել է սասանայի ծառայությունները:

Բնականաբար ոչ բոլորը Հախտացիի դքան՝ նույնիսկ Ֆրանսիայում: Սակայն Բոնիֆացիոսը Հակապափ, որ իր թշնամիների թիվն ամենուր աճում է, և որ նման զբաղառանքը չափազանց վտանգավոր է:

Ի պատահական՝ 1302թ. հոյեմբերի 18-ին Հայտնվում է Հռչակավոր «Unam Sanctam» բուլլան՝, որում ձևակերպված էր պապական ծրագրի մարտնչությունը: Երանում ստվում էր. «Պապի իշխանության տակ գտնվում է երկու թուր՝ մեկը մյուսին ենթարկվող՝ աշխարհիկը Հոգևորին: Ճիշտ է, Հոգևոր իշխանությունը տրված է մարդուն, բայց այն մարդկայինն չէ, այլ աստվածային, և ով չհնազանդվի նրան, Հակառակվի Տիրոջ կամքին, կենթարկվի Հարկադրական փրկության»: Նաև նշվում էր, որ թագավորները պետք է ծառային եկեղեցուն՝ պապերի առաջին իսկ Հրամանի զոկբում (ad nutum): Պապին էր պատկանում աշխարհիկ իշխանությանը ցանկացած սխալի Համար պատժելու իրավունքը, ինչն աշխարհիկ իշխանությանը տրված չէր:

Բուլլայում մեկ անգամ ևս կրկնվում էր պապականության առաջնության մասին դադաբարը՝ «եկեղեցին երկվիսանի Հրեչն է, եկեղեցու պուխը մեկն է՝ պապը, ինչպես մեկ աստված», և տվարտվում էր Հետևյալ բուերով՝ «մենք Հանդիսավոր Հայտարարում ենք և Հաստատում, որ Հռոմեական քահանայապետին ենթարկվելը յուրաքանչյուր ամբողջ փրկության անհրաժեշտ պայման է» (Omnino esse de necessitate salutis)¹:

Բոնիֆացիոս VIII-ի վճռականությունը մասամբ բացատրվում էր նրանով, որ նա ակնկալում էր Անգլիայի Հեա պայքարում պարտված ֆրանսիական թագավորի Հնազանդեցումը, բացի դրանից՝ նա Հույս ուներ գանել դաշնակցի՝ Ալբրեխտ Ավստրիացուն, որին առաջարկել էր կայսերական թագը: Պապն առում էր, որ այսուհետ ֆրանսիական թագավորը փոքրցային լակոտ է, ով մոռանում է, որ պապը նա է, ում Քրիստոսն ասել է. «Ղեկավարի ազգերը երկաթն Նշանաբանով և կտորիք նրանց, ինչպես կամ ամանները»²: Սակայն Բոնիֆացիոս VIII-ի Հաշվարկները ճիշտ չեն լինում: Ալբրեխտը ամենինն չէր մյուսահեա ֆրանսիացի մեջ մտնել ֆրանսիական թագավորի զեմ: Վերջինս էլ, չնայած իր պարտությանը, մտադիր չէր սպվական գործողությունների զաղտեցման պայմանագիր կնքել Բոնիֆացիոսի Հեա և վճռական պայքար է սկսում նրա դեմ: Ֆրանսիայի պետական խորհուրդը Ֆիլիպ IV-ի ամենամատ խորհրդատու՝ Միլենույն մասնակ «Հանցադրմ» պապի կողմից սպտանացող վտանգից Ֆրանսիային փրկելու Համար թագավորական էմիսարները (գործակալներ) ամբողջ երկրով մեկ ուժեղ բարոզույթյուն էին ստել: Նրանց մեջ ներքաշվել էին պապի զգոչ բար անձինք՝ պապական մարզի ֆեոդալները, քաղաքացիները, չեմբեցիին նույնիսկ պարզականները:

Ինչպես տեսանք, պապը շատ Հեռուս էր գնացել ո՛չ թագավորին, ո՛չ էլ մողղորդին չէր կարելի վախեցնել բանադրանքով: Դրանով պապը միայն թիվեացից իր ոխերիմ թշնամիների առաջադրանքը: Եվ շուտով Ֆիլիպ IV-ի Հանձնարարությանը նույնպես ուղեկրվում է Խոտլիս, Հասնում մինչև պապի նստավայրը՝ Անանիա, մերթապալում նրան, ծծում, ենթարկում ամենամանր վիրավորանքներին ու տաղաքանքներին, որին Հեռուսում է պապականության եղովքն ու նվաստացումը:

Այն Հանգամանքը, որ նույնքան ու նրա «խախտարան» բանալը Հեշտությանը մասն Անանիայում պապական նստավայր և գերեցին պապին, վկայում է Խոտլիսյում պապի անաշտպանմամբյան և Հենարանի բաշտայության մասին: Հայտնի է, որ լեզիար Նուգարեն Հոգային էր պապի Հանդեպ բանությանը «օրինական» ձև սալու մասին, նա Բոնիֆացիոսին Հայտնի էր մերթապալության մասին և մնացի իր ավագակախմբի Հեա նրան Հակելու Համար:

¹ Նույն տեղում, էջ 149:
² St'v Рокжов В., Очерки по истории римско-католической церкви, с. 234.
³ St'v Encyclopaedia Britannica, London, 1768, vol. 17, p. 209; Gerpey E., История папства, с. 151; Рокжов В., Очерки по истории римско-католической церкви, с. 233; История религий (на общей ред. Яблоков И. Н.), М., 2002, с. 295-296; История дипломатии, с. 149; Лозинский С. Г., История папства, с. 183.
⁴ Лозинский С. Г., История папства, с. 184.
⁵ Նույն տեղում:

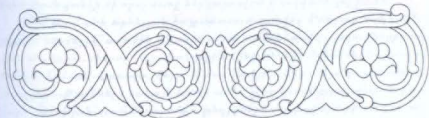
¹ Նույն տեղում:

Սակայն Անանիայում «օտարերկրացիների դեմ» ցույցեր են սկսվում, և շուտով Բոնիֆացիոս VIII-ի փրկության Համար Հռոմից չորս Հազար Հեծյալ է ժամանում, որոնց հետ 85-ամյա պապը տեղափոխվում է Հռոմ, ուր է մեկ ամիս անց՝ 1303 թ. Հոկտեմբերի 11-ին մահանում է:

Միտնդամայն ակնհայտ է, որ թագավորական իշխանության դեմ մղվող պայքարում պապականությունը վճռական պարտություն է կրում: Յիլիպ IV-ի և Բոնիֆացիոս VIII-ի միջև մղվող պայքարի կարևոր հետևանք էր այն, որ Յիլիպը առաջին անգամ Հաստատում է տիեզերական ժողովին պապական որոշումները բողոքարկելու Համար դիմելու նախապայ: Այս դադափարը (ըստ երևույթին կրիկին լեզվաբանների կողմից առաջ քաշված) Հետագայում կարևոր դեր է խաղում թե՛ Արևմտյան եկեղեցու բաժանման ժամանակաշրջանում, և թե՛ մի քանի դար անց:

Սկզբում են պապի թեկնածուների երկար որոնումները: Ընդհանուր շփոթվածությունը Հանգեցնում է նրան, որ թեմովում է կամազուրի վանական Բենեդիկտոս XI (1303-1304 թթ.), որը ոչ մեկին ահ չէր ներշնչում, և ինքն էր բոլորից վախենում: Նա պետք է ներք բոլորին՝ բացառությունը Նոգարեին և ազգայինների կողմից իրականացված այդ Հրեշտվոր Հանցագործության անմիջական մեղավորներից մի քանիսին: Սակայն «ազգայինները» դատի առաջ չեն կանգնում, և շուտով վանականի զգեստով մի երբտասարդ Բենեդիկտոս XI-ին մի արքայուհու առունից մի քանի թարմ թուզ է Հյուրասիրում, որից և նա թունավորվում, մահանում է:

ԱՍՏՎՈՒԹՅՈՒՆ



ՈՒՐԱՐՏԱԿԱՆ ԲԱԳՔԱՇԻՆՈՒԹՅԱՆ ՀՈՄԱՆՆԵՆԳԻՐՆԵՐԸ

Հ. Գ. Ավետիսյան, Ե. Հ. Ավետիսյան

Ուրարտական ճարտարապետության, քաղաքաշինության ուսումնասիրումն ընդհանուր առմամբ ընթացել է ուրարտական մշակույթի ուսումնասիրմանը զուգահեռ: Որպես առանձին գիտաճյուղ այն ձևավորվել է սակայն միայն XX դ. նրկերրդ կեսերից:

Ուրարտական ճարտարապետության ամենավաղագույն նկարագրությունը պատկանում է Մ. Նորենացուն, որը Շամիրամին է գերացրում Վանի ամուր պարիսպները՝ պղնձակերտ դռներով, ընդարձակ փողոցներով, ամբարտակներով, ջրանցքներով, բաղնիքներով, նրկհարկ և եռահարկ ապարանքներով և ժայռափոր շինություններով: Նորենացու ճշգրիտ նկարարությունները հիմք հանդիսացան եվրոպական արևելագետների (Սեն-Մարանե, Շուլց) համար XIX դ. սկզբներին սկսելու ուրարտական մշակույթի հետազոտությունը: Աղբյուրական շրջանում մասնագետները բավարարվում էին հավաքելով և մասամբ վերծանելով ուրարտական արձանագրությունները: Եվ միայն XIX դ. վերջերից սկսվեցին նաև հնագիտական աշխատանքները և մասամբ ուշադրություն դարձվեց ճարտարապետությանը, քաղաքաշինությանը (քննարկվող հարցերի շուրջ հրատարակված գրականության ցանկի մի որոշ մասը ներկայացված է հոդվածի վերջում):

1879 թ., Վանի արևելյան ծայրամասում գտնվող Թոփրաք փայտամբռցում, սկսվեցին առաջին հնագիտական սխտանատիկ պեղումները, որոնք ընդհանուրապես շարունակվեցին մինչ 1938 թ. (Կելյան, Ռենյուզո, Սասան, Լեհման-Հաուպտ, Բելք, Մոռ, Օրբիլի, Լեիք): Այս փորձածավալ հետազոտությունները սակայն իրենց առջև չէին դնում ուրարտական քաղաքաշինության ուսումնասիրման խնդիրներ, այլ բավարարվում էին առանձին կառուցվածքների բացահայտմամբ և արձանագրական նյութի հավաքումով ու վերծանմամբ:

Ուրարտական առաջին հուշարձանը, որ պղզվեց և ճարտարապետական տեսանկյունից ուսումնասիրվեց հանգամանորեն Թեյշեբասինի չր (Կարմիր Բլուր), որի նախնական հետազոտությունը սկսվեց 1939 թ. Իսկ կանոնավոր պեղումները՝ 1939-1967 թթ. Բ. Պրոտրովսկու ղեկավարությամբ: Այս պեղումները հնարավորություն տվեցին պարզելու ուրարտական քաղաքաշինության սկզբունքները՝ միջնաբերդի և քաղաքի բնակելի թաղամասերի փոխադարձ զերբորոշումը, փողոցների և տների հատակադասին ցանցը, սոցիալ-տնտեսական շերտավորման խնդիրները ևն: Այս

Հարցրին են նվիրված Կ. Հովհաննիսյանի և Հ. Մարտիրոսյանի աշխատությունները:

Ուրարտական միջնաբերդի ներքին տարածության կազմակերպման, պալատական և պաշտամունքային Համալիրների ընդհանուր Հատակագրման ուսումնասիրման Համար արժեքավոր նյութեր տվեցին Էրեբունի պեղումները, որ կատարվեցին 1950-1969 թթ. Կ. Հովհաննիսյանի ղեկավարությամբ:

Հիշարժան են Արզիշտիխիմիկի պեղումները: Այս հուշարժանի նախնական ուսումնասիրությունը սկսվել էր դեռևս XIX դ. առաջին կեսին, սակայն կանոնավոր ուսումնասիրությունների հիմքը դրվեց միայն 1962 թ.: Հ. Մարտիրոսյանի, Բ. Ասաբեյանի և Գ. Տիրացյանի ղեկավարությամբ: Արզիշտիխիմիկի պեղումները խիստ Հարստացրին ուրարտական ճարտարապետության մասին մեր ունեցած պատկերացումները, որոնց ամփոփված են Հատակագիտ. Կ. Ղաֆադարյանի աշխատություններում:

Միջնաբերդով և քաղաքային պարսպով ամրացված ուրարտական բնակավայրի յուրօրինակ նմուշ է Արագած ամրոցը, որի պեղումները կատարվեցին 1954-1955 և 1980-ական թթ. Կ. Հովհաննիսյան, Հ. Ավետիսյան և նոր նյութեր տվեցին ուրարտական քաղաքաշինության վերաբերյալ:

Վերջին՝ ետիտերաբյանի տարիներին և շարունակվում է ուսումնասիրվել ուրարտական ճարտարապետությունը: Այս առումով Հատակագիտ. կրեդոլում են Հայ-խուլայական արշավամերի աշխատանքները Անանի Գլազանում սկսած 1994 թ.-ից (Ս. Համայանյան, Բ. Բիշտին), որի ընթացքում ուսումնասիրվել են բազմաթիվ, այդ թվում ուրարտական, ամրոցներ: Բացառիկ նյութեր են ձեռք բերվել Օշականում՝ Դիդի Կոնդ ըլիբ լյոն դանդոզ Բ-ա. VII դ. թվագրվող զոլայի ամրոցի պեղումների ժամանակ (Ս. Բայանթարյան): 1998 թ. սկսած շարունակվում են Էրեբունիի պեղումները (Յ. Տեք-Մարտիրոսյ, Ա. Փիլիպոսյան): 1990-ական թթ. ուսումնասիրվել են ուրարտական երկու հուշարժաններ (Ս. Համայանյան) և Արամուշը (Հ. Ավետիսյան): Այստիպ տիրի հուշարժանների Հայտնաբերում է ուսումնասիրումը (Ա. Չիլինջիբրդյու) Արեւմտյան Հայաստանում լրացնում են մեր պատկերացումները ուրարտական պետության կենտրոնական արեւմտյան շրջանների ճարտարապետության մասին:

Ուրարտական ճարտարապետությունն ուսումնասիրելիս Հիմնական խոսք է գնում քաղաքաշինության ընդհանուր սկզբունքների, արաշինության, բնակարանաշինության, մտնուկնետայ կառույցների մասին: Ուսումնասիրման Համար Հատկապես Հարուստ նյութ են տալիս ուրարտական բազմաթիվ ամրաշինական կառույցները: Ուրարտական մի շարք ամրոցների նկարագրություններ ունի դեռևս Կ. Լեւնյան-Հատավոր

որը կատարել է այս հուշարժանների զասակագրման առաջին փորձը՝ Հիմք ընդունելով պարտապիսի շարժման միջև եղած ասարքերությունները: Հնագետ Ա. Իվանովսկին, որ 1893 թ. դիտարկավ ժամանակ ուղեկցել է նաեւավոր ստուրազոն Մ. Նիկոլսկուհ, ուսումնասիրել է մի քանի ամրոցներ, պեղումներ կատարել Քաջարուտում (Միևուսիխիմիկի): Ուրարտական պեղումներին (մասնավորապես Արագածին) անդրադարձել է Թ. Քարամանյանը՝ Հայաստանի տարածքի կիկլոպյան ամրոցներն ուսումնասիրելիս: Ուրարտական ամրոց-միջնաբերդերի Համընդհանուր Համեմատական ուսումնասիրություն և դասակարգում է կատարել Կ. Հովհաննիսյանը, որը ընդհանուր պահանքներ է նկատել ուրարտական և Հայկական լեռնաշխարհի բրոնզ-երկաթեդարյան ամրոց-բնակատեղիների միջև: Վերջին շրջանում անել է Հետաքրքրությունը Արեւմտյան Հայաստանի և Գարսիաշայի ուրարտական ամրաշինական կառույցների Հանդիպը, որոնց մեծ մասը նախնական Հետազոտություններ են և անդադրական քարտեզներ (Չ. Բրբի, Վ. Քյայա, Ս. Կրոյ):

Իմաստի տներ պեղվել են դեռևս Կ. Լեւնյան-Հատավոր կողմից Քոփ-թաք Բայնեի, սակայն ուրարտական բնակարանային ճարտարապետության Հիմնական ուսումնասիրությունը սկսվել է Թեյեբախիմիկի պեղումներով, որտեղ առաջին անգամ ի Հայտ եկան բնակելի տների մի շարք ամրոց-նախկ Հատակագրեր: Զեռանիկ Թեփեհն, որտեղ պեղվեցին են կատարել Հ. Բրբիին և Ռ. Լուսուհը, Հայաստանից էլ կանոնավոր, համապարաստի և փխուղղահայտ Հատակագրային ցանցով անդադրված տիպարային բնակի տների գանգվածային կառուցապատում:

Ուրարտական տասարկանի ճարտարապետության ուսումնասիրումը սկսվել է դեռևս Քոփթաք Բայնի ամենաբի Հայտնաբերումը XIX դ. վերջին: Սակայն Հիմնական ավյալները ուրարտական տաճարաշինության վերաբերյալ ի Հայտ եկան XX դ. երրորդ կեսից, երբ պեղվեցին այնպիսի հուշարժաններ, ինչպիսիք են Աղնավոր Թեփեհն, Ալթին Թեփեհն, Բալայը Դեհեն, Չավուշ Թեփեհն, Էրեբունի: Առավել լավ է ուսումնասիրված պատական ճարտարապետությունը Հիմնականում Էրեբունիի, Թեյեբախիմիկի, Ալթին Թեփեհն, Բալայը Դեհեի, Աղիլնապի կանոնավոր պեղումների հետեանքով (Թ. Օզգյուշ, Հ. Բրբի, Ս. Լիմյա):

Ինչ վերաբերում է ուրարտական դարձանային ճարտարապետության ուսումնասիրմանը, ապա եթե մի կողմ թողնենք վիճափոր կառույցները, որոնք ուսումնասիրողների ուշադրությունը զբաղվել էին սկսած XIX դ. ապա թուև դարձարաններն ու թաղան մծուր սկսվել են Հետազոտվել միայն XX դ. երրորդ կեսից սկսած (Չ. Բրբի, Թ. Օզգյուշ, Ս. Համայանյան, Ա. Փիլիպոսյան, Ի. Կարապետյան):

Մրանից դեռ կես զար առաջ ու բարապետությունը Համարվում էր առաքելություն Նարեկին բնազգային: Այսօր այն անկասկած առանձին գիտնական է Հին արևելագիտության բնականուր Համարվում, որ մեջ են ներառվում ինչպես սեպագրագիտությունը, այնպես էլ Հնագիտությունը:

Արդև ու բարապետական ուսումնասիրություններում կիրառվում են նոր, նախորդների վրա Հիմնված, սակայն զրանցից էպոսն տարբերվող մեթոդներ: Վիճակագրությունական ուսումնասիրություններում ի Հայտ են նկատվել բազմաթիվ նոր ընթերցումներ և պատմական անցյալի վերինաստիություններ: Հնագիտական հետազոտություններում փորձ է կատարվում ու բարապետական մշակույթը գիտարկել միջկրիստոսիկանր ուսումնասիրությունների Համատեքստում: Ուրարտական բնակավայրերի տարածականության սկզբունքները Հասկանալու Համար յայտնորեն կիրառվում է աշխարհագրական ինֆորմացիոն Համակարգերի նախնական մեթոդները (GIS):

Չնայած երկուստար գիտնական լինելուն, արդեն այսօր կուսակցի և հանդիս բնակավայր գիտական գրականություն, ուր քննարկվում են Ուրարտուրու պատմության և մշակույթի բազմաթիվ Հարցեր: Հայաստանում և արտերկրում լույս են տեսնում մի շարք գիտական Հանդեսներ, որոնցում ուրարտագիտական թեմաները բավականին Հաճախ են քննարկվում (Պատմա-Բանասիրական Հանդես, Լրագրի Հասարակական Գիտություններ, Բանբեր Երևանի Համալսարանի, Vestnik Drevnei Istorii, Anatolian Studies, Archäologische Mitteilungen aus Iran, Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Anatolide Arastırmaları, Armenian Journal of Near Eastern Studies, են):

Մինչև XX դ. վերջը լույս տեսած ուրարտագիտական գրքերի բոլոր Հրատարակությունները ամփոփված են Պ. Ջրնանում: «Հին Արարատ» արժեքավոր մասնագրական աշխատություն մեջ: Ուրարտական Հնագիտական Հուշարձանների քիչ թիվ շատ ամբողջական ցանկը, Համապատասխան գրականությանը Հանդերձ, ամփոփված է Ուրարտուրու տեղագրական քարտեզ» անվամբ լույս տեսած աշխատանքում, որ կազմվել է Վ. Բլաշի և Հ. Հատուգումանի ղեկավարությամբ: Ինչ վերաբերում է ուրարտական հարապետությունները, ապա լույս են տեսել երկու կարևոր և ամփոփ աշխատանքներ, որոնցում կարելի է մասնատես տեղեկություններ գտնել ուրարտական շինարարության մասին. դրանք են Վ. Հովհաննիսյանի և Տ. Ֆորբեր «Ուրարտական հարապետություն» տեսչական աշխատությունները: Ուրարտական հարապետությունները տարբեր Հարցերին են նվիրված նաև Վ. Բլաշի Հիմնարար աշխատանքները: Ուրարտական թղթման կառույցներին և ձևերին վերաբերող բնականուր ուսումնասիրությունները Համեմատաբար քիչ են: Այդ Հարցերին առանձին անդրադարձել են Զ. Բրեդին, Բ. Օդյուր, Ս. Համայկյան, Ա. Փիլիպոսյանը:

Ուրարտագիտությունը պատկանում է արագ զարգացող պատմական գիտնականների: Ծնորձիվ Հայաստանում և Հարակից երկրներում անընդհատ տեղի ունեցող Հնագիտական աշխատանքների պարբերաբար վերմաստիարվում են ուրարտագիտական ինդիկները, Հարապետվում է Համապատասխան գրականությունը:

Հուշարձանների, հնագիտական նյութը Հնարավորություն է ընձեռում Համակարգելու մեր գիտիկները ուրարտական հարապետություն քաղաքաշինական աշխարհայացքի, բնակարանային, մոնումենտալ, վիճակոր, ջրամատակարարական կառույցների և շինարարական տեխնիկային առանձնահատկություններին մասին: Այդ առանձնահատկությունները տարիներին ընթացքում բնականաբար են Հիմնականում երեք մասնագիտաներ՝ Վ. Հովհաննիսյանը, Վ. Բլաշի և Տ. Ֆորբեր:

Ուրարտական քաղաքները Հիմնականում փոփոխ էին բարձր բլուրների տարածներում, որոնց զապաթներին վեր էին խոշանում նրանց պարսպապատ միջնաբերդերը: Միջնաբերդի իշխող բարձր զինքը երկնց առջև փոփոխ Հարթավայրերի նկատմամբ նպաստել ուներ տեսադաշտում պահել այն ճանապարհները, որոնք տանում էին զեղի տվյալ բնակավայրը: Մյուս կողմից, բլուրները զապաթները պարփակող պարիսպները բնակավայրերի պաշտպանության երաշխիքն էին: Բերդերի Հնագույն Հարացումն արահայտվում էր մի քանի շարք արտաքին պաշտպանական պարիսպների կառուցումով:

Վանի թագավորության քաղաքները ուրարտական և ասորեստանյան սեպագրի արձանագրություններում նշվում են URU զաղափարաբարով (ուրարտ. *patari*): URU-ն նշանակում էր «բնակավայր» անկախ նրա մեծությունից և բնույթից: Միայն այսպես կարելի է Հասկանալ ուրարտական արքաների կողմից մեծաքանակ URU-ների դրաման Հանդամանքը: Այսպես, օրինակ, Մարդուրի II-ը Հարզոլում է, որ նա մեկ օրում Իգանի երկրորդ զրավի է 200 քաղաք և 35 բերդ: Ինչպես երևում է նշված թվերից, ամբիշ թիվ թվով բերդեր էին դրավում, քան քաղաքներ, Հետևապես միշտ չէ, որ քաղաքները էին դրավում: քան քաղաքներ: Բերդերը կազմում էին այն միջուկը, որոնց շուրջը փոփոխ էին քաղաքները: Այդ Հաստատվում է բազմաթիվ բերդերի, մասնատարպան Անիաշտանիս բերդի օրինակով, որն իր շուրջն ուներ 17 քաղաք:

Մակայն, բացի քաղաքներից, նրանց տարածքում էին գտնվում նաև ոռոգման ջրանցքներ, մշակվող դաշտեր, այգիներ, անտառներ, որոնք կազմում էին գյուղատնտեսական խոշոր միավորները: Նրանցում ամբողջված էր միայն կենտրոնական քաղաք իր բերդով (E.GAL): Այդ ամբողջ տարածքը կոչվում էր ըստ երևույթին Assini, որ Հայերեն ժողովրդաբանական

պես կարելի է թարգմանել որպես «մարզ»: Նման միավորումը արտահայտում էր Քիբրոս անտեսական մի ամբողջ Համայնքը: Տարածական առումով այն պատկերում էր կենտրոնական արագձագ բազա իր E.GAL-ով, որի շրջակա տարածքներում փոփոմ էին URU-ները, կամ գյուղական այն միավորումները, որոնք կազմում էին այդ Համակարգի տեսեսական Հիմքը:

Միայն այդ կենտրոնական բազաքների մակերեսները, պեղումների տվյալների Համաձայն, կազմում էին շուրջ 100-200 Հկտոր: Արտակարգ մեծ չափերի էր Հասել Արգիլտիրիիկիլի: 400-500 Հկտոր տարածքով, որի սահմանների մեջ էն մտել նաև բազաքի գյուղական նստակա բնակավայրերը:

Քաղաքների տարածքները արտահայտում են նաև բազաքների ազգաբնակչության քանակը: Թեյշերահինի, օրինակ, իր կառուցապատման խառնվյալում, եթե այն Համեմատելու լինենք Համանեան բազաքների Հեռ, պետք է ունենար մոտ 20 Հազար բնակիչ:

Ուրարտական քաղաքների պատմական կազմավորումը, մասնավորապես նրանց տեղի բնութային տեսակների, Համաձայն ասորեստանյան աղբյուրների, պայմանավորված էր քաղաքների այնպիսի փոխադարձ ջատագանությամբ, որոնք իրար առև՛յգում էին տեղադրական կապով: Ռազմական կամ այլ վտանգի զեպքում քաղաքների բարձր թուրքերի վրա գտնվող միջնաբերդերից, որոնք պահպանում էին տեղադրմանը աղ կապը, վտանգ ազդաբարձրում էր խորտակիներից բարձրացող կրակի պայմանավորումներով, որով փոխադարձաբար Համամիջնակում էին քաղաքների անհրաժեշտ ուսպմական գործողությունները: Ասորուք II-ի մի արձանագրությունից երևում է, որ ուրարտական արագձագ վայրերը այդ մեծով կապակցվելով իրար Հետ, կազմում էին մեկ շղթայական Համակարգ: Այսպիսով, ուրարտական քաղաքաշինական ծրագիրը թեյշերահինի ու պայմանավորում էր Հիմնադրվող քաղաքների ոչ միայն տարածքների արժեքավորման տեղային Հանդրամանքներով, այլ Հիմնականում տվյալ տարածքի Համակարգում փոխադարձաբար չաղկապված նրանց ուսպմավարական զերքքով:

Մակայն ամեն զեպքում էլ, որ Հնարարող էր քաղաքների միջև տեսողական կապ ստեղծել: Նման զեպքերի Համար, որպես կապակցող անհրաժեշտ օղակներ քաղաքների միջև, վեր էին խոստումն աշտարակաձև կառույցների՝ սահմանափակ ներքին տարածությունը, ինչպիսիք էին Ակրով թեպեին (Իրան), կամ սոփորական աշտարակները, որոնք պատկերված են ուրարտական արժեստի տարրեր նմուշների վրա՝ նրանց վեր խոչանցող եղականման կրակ պատկերող նշանով:

Ռազմական միջոցառումներ ձեռնարկվում էին նաև քաղաքների ներքին տարածքների ապահովելու Համար, եթե այնտեղ ներթուսեին թշնամու գորարանակները: Այդ զեպքերի Համար է, որ քաղաքների Հատվածները

բաժանվում էին Հզոր պարսպներով, որոնց նպատակն էր խափանել քաղաք ներխուժած թշնամու ազատ տեղաշարժերը և զրանով ստիպել ծանր մարտեր մղել ամեն մի թաղամասի Համար:

Ռազմական պրոբլեմի Հետ մեկտեղ, քաղաքաշինության մեջ ոչ պակաս կարևորություն ունեին նաև սոցիալական մեկնակետերը: Քաղաքային պրոբլեմներ կառուցվում էին ոչ միայն արտաքին թշնամիների դեմ, այլ զրանով վերնախավը պահպանում էր նաև պատահի մեկուսացումը քաղաքի բնակիչներից: Օրինակ Թեյշերահինիում պաշտպանական նման պարիսպները ապահովում էին պայտաի մեկուսացումը քաղաքի ստորադաս ազգաբնակչությունից: Բնորոշ է նաև, որ Թեյշերահինիում զեպի փոռոչ դար եկող բնակիչի տների բոլոր արտաքին պատերը, որպես կանոն, Հին-արևելյան ճարտարագիտության նմանություններով, խուչ էին, իսկ տների մյակ զուները բացվում էին թաղամասերի փողոցների վրա:

Եթե դիտարկենք ուրարտական քաղաքների թաղամասերի կամ առանձին շենքերի Հատակածերը, չափերը, սենյակների քանակը, ինչպես նաև շենքերի դիրքը փողոցների նկատմամբ, կարելի է պատկերացում կազմել սոցիալական տարրեր խավերի տեղաբաշխման սկզբունքների մասին այդ քաղաքներում: Այս Հարցի մասին Հատկապես առատ նյութ են ապին Թեյշերահինիի պեղումները: Այնտեղ, վերնախավի բնակիչ տները կառուցված են սեղցին սկզբունքով, բաժական բնգարձակ ներքին տարածություններով ու սյուսագաթն սենյակներով, և զրանով իսկ որոշակիորեն արտահայտում են իրենց պատկերությունը:

Պեղումները սպասելի պատկերացում էին տալիս քաղաքների բարեկարգման մակարդակի մասին: Առանձին տեղեկություններից կարելի է միայն ենթադրել, որ նրանցում եղել են բրմունքներ, բրմարաններ, կառույցներ, զրտագիտական ու բազմիցներ: Պահպանվել են նաև ասորեստանյան արքաների ուղղակի վկայությունները ուրարտական քաղաքների հրապարակներում վեր խոչանցող արձանների մասին:

Ուրարտում կային թագավորանստ, վարչատեսեսական, ուսպմական, ինչպես նաև պաշտանստային նշանակության քաղաքներ: Թագավորանստ քաղաքների թվին են պատկանում երկրի մայրաքաղաքները՝ Ազղակուն, Տուչպան, Ռուսաիրիիլին (Թոփրաք Քալեն): Տուչպան եզել է ուրարտական պետության կենտրոնը այդ պետության զարգացման գրեթե ողջ մասնակաղբջանում: Կա տեսակետ, ըստ որի, Ռուսան օրք Տուչպային, որպես երկրի կենտրոն, փոխարինել էր Ռուսաիրիիլին:

Արչատեսեսական նշանակության քաղաքները կազմում էին երկրի քաղաքների Հիմնական մասը: Այդպիսի քաղաքներն իրենց միջնաբերդի շուրջ ունեին մի միասնական տեսեսական միավորում կազմող բազմա-

թիվ բնակատեղիներ: Նման միավորումը ուներ նաև գաշտերի արհեստական ոռոգման համար անհրաժեշտ համակարգ ներդրած ընդամենը հյուլավորումներ: Այդ համակարգի կազմի մեջ էին մտնում նաև ջրանցքները, թունելները, ինչպես նաև արհեստական մեծ ջրամբարները: Մթերքների զգալի մասը սովորաբար վերամշակվում էր տեղում, ուր այդ նպատակի համար գոյություն ուներին Համայնապատիսան արհեստանոցներ, որից հետո արտադրանքը տեղափոխվում էր մայրաքաղաք Տուշպա: Կարմիր Բլուրի միջնաբերդում Հայտնաբերված են ձիթան, գինու և զարնջիի արհեստանոցներ: Արհեստանոցների զարգացմանը նպաստում էր երկրում Հայտնի բոլոր անհրաժեշտ յուղների առկայությունը (փայտ, քար, կապ, մետաղ): Ուրարտական վարչատնտեսական իուրը քաղաքների էին Արդշիտի-խիխի, Քնյշերախին, Ալթըն Թեփեն, Օշականը և մյուսները, որոնք իրենց պարսպապատված միջնաբերդերով, չընկալա ընդամենի գյուղական ավաններով կազմում էին գյուղատնտեսական հզոր համակարգեր, ստեղծելով քաղաքայինական առումով տարածված մարտնական համակարգ:

Ռազմական Հնձնահետ քաղաքները ևս կարևոր նշանակություն ունեին ուրարտական քաղաքայինական համակարգում: Ուրարտացիները ստեղծեցին յուրահատուկ կառույցներ՝ զորանոցներ, արևոսներ, մրցադաշտեր, լահկներ (ուսղովտան ձիերին լողացնելու համար), բերդեր, ազգամկան ճամբարներ ու քաղաքներ: Ռազմատարտեղիական բոլոր կառույցներն իրենց տեխնիկական մակարդակով միանգամայն համապատասխանում էին Հարակից երկրների նույնատիպ կառույցների բոլոր սկզբունքներին: Ուրարտական Հնձնահետ քաղաքները սպառազինված էին բավականաչափ լավ, ինչը մտնելի կարելի է եզրակացնել Մարզոս II-ի տարեգրություններից, ուր նա Հայտնում է, թե նա Ուրարտում տեսել է Հզոր ու զեղեցիկ բերդեր՝ 120 չերտ աղյուս ունեցող պատերի բարձրությամբ (կազմում է չուրջ 18 մետր): Բերդերն ունեին 2-3 շրջա պարիսպներ՝ իրենց աշտարակներով և որմնահեցերով և տեղ-տեղ էլ իրենց առջևում արված խրամաներով: Այդպիսիք են Ուսյախ, Արդշիտուսև, Կուլլանիտ, Տարոսի ու Տարմակիսու բերդերը: Ինչպես պարզում են Արին Բերդի պեղումները, ուրարտական ամրոցները լավ էին հարմարեցված երկրաբան պայմաններին զինանայու համար, քանի որ նրանցում գտնվում էին ցորենի մեծ շտամարաններ և ջրավազաններ: Ուրարտական ամրոցները համարյա միշտ կանգնած էին բարձր բլուրների վրա կամ եզրագծված էին խոր ձուրերի միջով հոսող գետերի ոլորապատույտներով և պաշտպանված էին անմատչելի ուղղափն տպուած սպիերով: Այդպիսի ամրոցներից էին Էրերուսին, Բաստաը (Ռուսարխիսի), Ջնոնակի Թեփեն, Ագարթ Թեփեն ևն:

Պաշտամունքային քաղաքներից են ուրարտական զեղաքանի գերազույն երրորդության՝ Խաղդի, Քնյշերայի ու Շիխիիի պաշտամունքային կենտրոնները: Ուրարտական գերազույն աստվածության՝ Խաղդիի պաշտամունքային կենտրոնը Մուսասիթ քաղաքն էր, կամ Արդիին, ինչպես այն անվանում են ուրարտացիները, որը գտնվում էր Ռեանդուզ քաղաքի չընկալա: Քնյշերա աստվածության պաշտամունքի կենտրոնը Կուսնեու քաղաքն էր՝ Վանա լճից հարավ-արևելք, վերին Զար գետի միջին Հոսանքի լճախում: Շիխիիի պաշտամունքի կենտրոնը մայրաքաղաք Տուշպան էր:

Ուրարտական քաղաքների հնարավոր է դասակարգել նաև ըստ Հաստագոմային հորինվածքի ապրիմաթի: Դրանք են ազատ Հաստագոմաը, երկրաչափական կանոնավոր ցանցի համակարգը, խառը կառուցապատումը և դարավանդային համակարգը: Ազատ Հաստագոման սկզբունքը ամենատարածվածն էր և զարգանում էր ասրիայիտեր, որի հետևանքով բնակատեղիների փոռոցները ստեղծվում էին անամոծ տարրերով: Տվյալ սկզբունքը հաստագոմա բնորոշ էր գյուղական բնակատեղիների համար (Արագած, Թուրքի Թեփեն, Կալե Կաման): Կանոնավոր ցանցի համակարգի համար դաստիակ օրինակ կարող է հանդիսանալ Զեր-թափ Թեփեն: Մակայն ուրարտական քաղաքայինության համար առավել լավաբ բնորոշ էր խառը կառուցապատման սկզբունքը:

Յուրահատուկ է ուրարտական քաղաքների տեղադրությունը լեռնային շրջանների տեղանքի մեծ թիվը: Մյուսների պայմաններում: Նման տարածներում քաղաքներն ունեին իրենց կառույցների աստիճանակ փոխանցումները, որոնք, ի վերջո, կարծես ստանալով տեսական հիմնավորում, դառնում էին քաղաքայինական Հաստատուն օրենքներ: Այսպիսին է Լակիարիքը, որն ունի երեք արտաքին պարիսպներ, մեկը մյուսից բարձրադիր տեղում, որոնց ետևի տարածությունները մինչև համապատասխան ինչը լլցված էին Հողով՝ բնակչության համար բերդի ռազմակար մակերեսը: Այդպիսին է եղել Մուսասիթ քաղաքի կառուցապատումը, որը եռչյւնպես գտնվում էր լեռնային շրջանում:

Ուրարտական քաղաքներում առավել սուղ էր զրգված Հողային Ֆոնդի խնայողաբար օգտագործման պրոբլեմը, որը բխում էր քաղաքների պաշտպանության ուղղամարական սկզբունքներից: Բազմահարկ բնակիչ շենքերի առկայության հանգամանքը հավանաբար Հողատարածությունների խնայողաբար օգտագործման սկզբունքի արդասիրն էր:

Ուրարտում բնակիչի տների կազմավորումը մի զեղեցում որոշվում էր բնակիչների անհատական պահանջներով, մյուս զեղեցում այդ կազմավորումը թիվազրում էր բնակիչների Հասարակական կենցաղի ուրույն վիճակով: Վերջինս վերաբերվում է այն զեղեցիներ, երբ բնակիչները զինվո-

բական, ինչպես նաև վարչական մարմինների բարձրաստիճան գործիչներին, որոնք չունենին սեփական անունամիջոցն և հեթևապ էին պիտանով կարենավորման: Այս իրավիճակն Ուրարտուում ստեղծեց բնակիչ ասն աշխարհի արպար, որ պատական իշխանության և նրա պահանջների արգասիքն էին: Նման բնակիչ տներին Հատակագծային Հորինվածքները խարսխում էին ճարտարապետության բնագավառում ստալինյան նոր, այն է՝ «տիպային» լուսամտերի սկզբունքների վրա, իսկ զրա հետ մեկտեղ առաջ էին գալիս նաև բազմասեղանյո ու բազմահարկ ամեն առումներով իսկական քաղաքատիպ բնակիչ շենքեր:

Ուրարտուի բնագրանային ճարտարապետության մասին առաջին տեղեկությունները պահպանվել են Խորենացու մոտ և վերաբերում են Տուշպային: Վերջինս, բառ պատահաբար Հաղողումների, բազմկուռ մեծ, բարեկարգ, անասնի մի թերղաքաղաք էր, բազմաթիվ երկ- և եռահարկ շենքերով: Վանի մոտ գտնվող Քութաբին Կուռ քաղաքը պղտուկներից Հայտնաբերված բրոնզե Հարթաքանդակի Հայտնաբերումը, ուր պատկերված է եռահարկ բնակիչ մի տուն, Հաստասեց Խորենացու Հայտնած տեղեկության Հավաստությունը: Ներկայումս, քայքի ալյալ Հարթաքանդակից, ուրարտական բազմահարկ շենքերն իրենց տեսանելի մնացողների մեկերով ի Հայտ են Կարսի Բլուրի, Աբազադի և Բասաումի միջնաբերդերում:

Ուրարտուի բնակիչ ճարտարապետության մասին Հայտնի տեղեկությունները պարզում են բնակիչ տների հետեյալ երեք դասերը՝ մեշատներ, բնակիչ տներ խմբային կառուցապատումներով և մեկ ու բազմահարկ սեղանի տներ:

Մեշատներն իրենց մեծ միաբորում էին բնակիչ, տնտեսական, պահեստային սենյակներ, ընտանի կենդանիների Համար Հատակագծով Համարապետան Հատվածներ և կառուցվում էին անպնդական՝ Հուսմ աղյուսի պատերով և քարե զեւեռնախարիտների վրա, Հարթ Ծածկերով, վերին լուսավորության, իսկ ամբողջությամբ վերեցած ներկայացնում էին պարզապատկերված շենքին տարածություններ՝ իրենց արտաքին մեակ դռով: Տան մեջ էր գտնվում նաև նրա պաշտամունքային անկյունն իր Համարապետան քանդակակերտ կուրսով: Հասարի օրինակների թվին են պատկանում Արդիշտիթիթիթի, Աբազադի, Քեչըբաթիթի մեշատները:

Բնակիչ տները խմբային կառուցապատումներով ունեցել են բազմաթիվ բնակիչ, տնտեսական, պահեստային սենյակներ, հարհիճ, բակ՝ տնտեսական կարիքների և առանձին Հատած ընտանի կենդանիներ պահելու Համար: Այսպիսի տները ունեին փայտյա Հարթ Ծածկ, քարե պատեր, իրենց Հուսմ աղյուսի վերին շարքերով, այսինքն, կառուցված էին ուրարտական ճարտարապետության ամբողջական սկզբունքներով: Նման տներն զտասարկ օրինակները Հայտնի են Քեչըբաթիթից և Բասաումից:

Ինչ վերաբերում է սեղանի բնակիչ տներին, ապա սրանք ստեղծվել են բնակիչների կենցաղի անհատական պահանջների ընդհանրության հավառումով, ինչը պայմանավորված էր այնպիսի աղբյուրներիցով, երբ բնակիչը չունենր մասնավոր տնտեսություն և հեթևապ էր պետական պատկերովորման: Ներկա զեպրում, Հավատարար, զրանք պետական ճառարության մեջ գտնվող ուսուցիչներն էին: Սեղանի տները Հատակագծային լուսամտերի արպարային սկզբունքները անակնկալ Հորինվածքներ չեն լին Արեկեթի ճարտարապետության Համար: Դրանք հիմնականում մի շարք միասնակ սենյակներից և մի քանի սեղաններից բաղկացած մեկ կամ մի քանի Հարկանի Համալիրներ են Համանման պայմաններում գտնվող բնակիչների (օր. ուսուցիչան Հրամանատարների) Համար: Հիմքեր կան հեթևաղբու, որ սրանք զորանոցային շենքեր (ուրարտ. barzadibidim) պիտի լինին: Նմանատիպ ճարտարապետության նմուններ Հայտնի են Քեչըբաթիթից և այլ ուրարտական Հուշարձաններից:

Այսպիսով ուրարտական քաղաքաշինությանը Հայկական լեռնաշխարհում մ.թ.ա. 9-6-րդ դարերի կարևոր նվաճումներից էր, որի ականքները իրախիտ են լեռնային բրոնզեդարյան մշակույթների հիմքի վրա:

Գրականության ցանկ

Արնո Ե., 1972, Դայատանի պատմություն, Երևան.
 Արաբյան Ա., 1976, Արա և Ճախիլ բերդեր, Լաբեր Դասարակական Գիտությունների 9, 87-96.
 Ավետիսյան Բ. Ե., Մախուկյան Գ. Բ., Աբազյան Գ. Ն., 1988, Ուրարտու-Դայատան, Երևան.
 Ավետիսյան Զ. Գ., 1996, Աբազադի ամրաշինությունը, Բաներ Երևանի Դամալաբարմի 1, 41-46.
 Ավետիսյան Զ. Գ., 1997, Արամուսի ամրաշինական համալիրը, Բաներ Երևանի Դամալաբարմի 2, 118-124.
 Ավետիսյան Զ. Գ., 2001, Արազած, Երևան.
 Ավետիսյան Զ. Գ., 2002, Աբազադի և Արամուսի պաշտամունքային կառուցվածքն ու բարակրողները, Զանգեր Երևանի Դամալաբարմի 2, 52-56.
 Ավետիսյան Զ. Գ., Ավետիսյան Ա. Ս., 2006, Արարատյան դաշտի մշակույթը մ.թ.ա XI-VI դդ., Երևան.
 Ավետիսյան Մ., Բաղայան Ո., Դեմալյան Ա., Փղիպոսյան Ա., 1996, Դայատանի բրոնզե-նրկաթի արտադրանքը պարթևական և ժամանակագրորան հարցերի շուրջ, Դայատանի Դամալաբարմում Դայատանի Դեպիտակական Դեպարտամենտների Լճիկական Ամենակա Գիտական Լառաշինակների Ռեզիսներ, Երևան, 8-10.
 Գրեկյան Ե., 2002, Մանայի քաղաքի ընդհանուր պատմությունը, Ռեզիսնակական ատենախոսության մեղանդի, ԴԳ ԱՊԱ Սեկցիախոսության ինստիտուտ, Երևան.
 Խաչյան Ա. Ս., 1995, Վանի ավազանի թիայնական ամրոցները, Դատմա-Բանասիրական Դանդի 1, 209-224.
 Խաչյան Ա.Ս., Աբազյան Լ. Վ., 1991, Լեռնից Լեմոն (Թայպի Գերե) ամրոցը (Արմոտյան Դայատանի Արարատյան ամրոցների մասին), Դատմա-Բանասիրական Դանդի 1, 110-121.
 Խաչյան Ա. Ս., Քիպոզով Ա. Գ., Դեմալյան Ա. Գ., 1995, Երևանի թիայնական դամալաբարմը 2, Դայատանի Դեպիտակական Խուշարձանների, 16/III, Երևան, 55-79.

- Եսայան Ա.Ա.**, Բիլիմջան Գ. Ա. 1991, Հայկաբերդ ամրոցը, Լուսերի Հասարակական Գիտությունների 6, 15-25.
- Ճարդան Մ.**, 1986, Ալմարկերի հին և միջնադարյան Պայաստանի քաղաքաշինության պատմության, Երևան.
- Յորդանյան Թ.**, 1942, Լուրբեր հայկական ճարտարապետության պատմության I, Երևան.
- Խորաշեյան Մ.Ա.**, 1971, Էրեբունի բերդ-քաղաքի պատմություն, Երևան.
- Խանգաղյան Է.**, 1979, Էլառ-Ղարաձի, Երևան.
- Խանգաղյան Է. Վ.**, Սկրտչյան Կ. Գ., Պատմության է. Ա. 1973, Սեմաբուր, Երևան.
- Խաչատրյան Ա.**, 1933, Պայաստանի սեպագրական շրջանի պատմություն, Երևան.
- Խաչատրյան Վ.**, 1996, Պայաստանը ծ.թ.ա. XVII-VIII դարերում, Երևան.
- Կարազոզեան Յ.**, 1998, Հայկական (եռնաշխարհի սեպագիր արդյունքներում) I/1, Երևան.
- Հարությունյան Վ.**, 1978, Հին աշխարհի ճարտարապետությունը, Երևան.
- Հարությունյան Վ.**, 1992, Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Երևան.
- Չնախկյան Ա. Գ.**, 1986, Պատմությունային շինությունների, բրոնզի դարը, Օսեթիք և տիպիկորի եռա-մասնաբան մասին պատկերացումը Ուրարտուում, Պատմա-Մանասիրական Հանդես 1, 113-133.
- Չնախկյան Ա. Գ.**, 1990, Վանի քաղաքության պետական կրթընթացը, Երևան.
- Չնախկյան Ա.**, 1995, Ուրարտական պետություն և մշակույթի մակվորման խնդիրը շուրջ, Պայաստանի Հանրապետության 16/III, Երևան, 105-106.
- Չովհաննիսյան Կ. Լ.**, 1973, Էրեբունի որմնամակերը, Երևան.
- Չովհաննիսյան Կ.**, 1964, Ուրարտական ճարտարապետություն, Ալմարկի Հայ ճարտարապետության պատմության, Մասնակցության Բ.Ն., Սեպտեմբեր 5, Մ.Ղ. (Իմքր.), Երևան, 23-46.
- Չովհաննիսյան Կ.**, 1996, Ուրարտական ճարտարապետություն, Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Մասնակցության Բ.Ն. (Իմքր.), Երևան, 87-199.
- Չոպչադարյան Կ.**, 1984, Արգիշտիի հին քաղաքի ճարտարապետությունը, Երևան.
- Չոպչադարյան Գր.**, 1940, Ուրարտուի պատմությունը, Երևան.
- Չոպչադարյան Կ.**, 1984, Արգիշտիի հին քաղաքի ճարտարապետությունը, Երևան.
- Մարտիրոսյան Ջ.**, 1971, Մարի դարից Ուրարտու, Երևան.
- Մարտիրոսյան Ջ. Ա., Փորոսյան Ռ. Ա.**, 1986, Արգիշտիի հին քաղաքի արվարձանը, Պատմա-Մանասիրական Հանդես 3, 221-227.
- Մարտիրոսյան Ջ., Մնացականյան Ջ.**, 1958, Լոր Արշիկի ուրարտական կուրսերահին: Տեղեկագիր 10, 63-84.
- Սելջոնյան Մ.**, 1995, Ուրարտական ժայռափոր դամբարանները, Հայաստանի Հանրապետական Պաշտպանության 16/III, Երևան, 1-54.
- Սկրտչյան Ռ. Ա., Ավետիսյան Պ. Ա.**, 1995, Ուրարտական դամբարանների հնամարդաբանական հուշարձանները ծ.թ.ա. 8-6-րդ դդ. պատմահնագիտական կոնսերվացում, Պայաստանի Հանրապետության Գիտությունների 16/III, Երևան, 98-104.
- Շիրմազյան Գ.**, 1962, Որվազանի Պայաստանի ոտոզման պատմությունը, Երևան.
- Պիրատովսկի Բ. Բ.**, 1971, Ուրարտական ճարտարապետություն, Հայ ժողովրդի պատմություն 1, Ասորի-հայկական հրատարակչություն, Երևան, 398-406.
- Տիրաշապուր Գ. Ա., Արեշյան Գ. Թ.**, 1990, Հնագիտությունը և Ուրարտու-Պայաստան պրոբլեմը, Պատմա-Մանասիրական Հանդես 3, 70-75.
- Փիլիպոսյան Ա. Ա., Խաչատրյան Լ. Ե.**, 1995, Գեղիկոյի փանտոսայան փոփոխոր դամբարանը, Պայաստանի Հանրապետության Գիտությունների 16/III, Երևան, 80-97.
- Փիլիպոսյան Ա. Ա., Սկրտչյան Ռ. Ա.**, 2001, Գեղիկոյի փանտոսայան (ուրարտական) քաղաք-դամբարանը, Պայաստանի Հանրապետական Պաշտպանության 16/IV, Երևան.
- Քալաթարյան Ա., Սելջոնյան Գ.**, 2005, Հնագիտական աշխատանքները Պայաստանում 1990-2003, Երևան.

- Քալաթարյան Ի.**, 2005, Ազարաիկ նորախաղ ժայռափոր դամբարանը, Հին Պայաստանի մշակույթը III, Երևան, 154-160.
- Աետևյան Գ. Գ.**, 1992, Бийанская керамика из памятников Араратской долины, Ереван.
- Աետևյան Ս. Ս.**, 2003, Предварительные результаты раскопок памятника Агарак, Археология, Этнология и Фольклористика Кавказа, Абрамян Л. (ред.), Ереван, 52-57.
- Արդույոնյան Ն. Վ.**, 1964, Земледелие и скотоводство Урарту, Ереван.
- Արդույոնյան Ն. Վ.**, 1970, Бийанли (Урарту), Ереван.
- Արդույոնյան Ն. Վ.**, 1985, Топонимика Урарту, Ереван.
- Արդույոնյան Ն. Վ.**, 2001, Корпус урартских клинообразных надписей, Ереван.
- Արեвоջյան Տ. Գ.**, 1981, Лори-Берд I, Ереван.
- Ալեկսանյան Ս. Մ.**, 1956, История Мидии, Москва-Ленинград.
- Ալեկսանյան Ս. Մ.**, 1963, Урартские письма и документы (пред. Б.Б. Пиотровского), Москва-Ленинград.
- Ալեկսանյան Ս. Մ.**, 1968, Предыстория армянского народа, Ереван.
- Ալեկսանյան Ս. Մ.**, 1994, Климатические и скифские на древнем Востоке, Российская Археология 1, 108-116.
- Եսայան Տ. Ա.**, 1966, Оружие и военное дело древней Армении, Ереван.
- Եսայան Տ. Ա.**, 1969, Ереван: Археологический очерк, Ереван.
- Եսայան Տ. Ա.**, 1976, Древняя культура племен северо-восточной Армении, Ереван.
- Եսայան Տ. Ա.**, 1980, Скульптура древней Армении, Ереван.
- Եսայան Տ. Ա.**, 1981, Находки урартских изделий в Ошаканском могильнике, Древний Восток и Мировая Культура, Дьяконов И.М. (ред.), Москва, 94-97.
- Եսայան Տ. Ա.**, 1985, Об урартских дворцовых комплексах Ошакана, Культурное Наследие Востока, Бромлей Ю.В. (ред.), Ленинград, 112-121.
- Եսայան Տ. Ա., Բյուրյան Լ. Ն., Ամալյան Տ. Գ., Կանեյան Ա. Գ.**, 1991, Бийанская гробница в Ереване, Археологические Памятники Армении 15/II, Ереван.
- Եսայան Տ. Ա., Կալանտարյան Ա.**, 1976, Погребальное сооружение Ошаканского могильника, Историко-Филологический Журнал 3, 268-275.
- Եսայան Տ. Ա., Կալանտարյան Ա. Ա.**, 1988, Ошакан, I, Ереван.
- Կալանտարյան Ա. Ա., Մելконյան Ս. Բ., Զամկոչյան Տ. Ց., Բախալյան Փ. Ս.**, 2003, Результаты раскопок 2002 года в Ошакане, Археология, Этнология и Фольклористика Кавказа, Абрамян Л. (ред.), Ереван, 112-121.
- Կալանտարյան Ա.**, 2006, Археологическая библиография южного Кавказа. Армения, Археология Кавказа 4, 263-305.
- Կաֆадарյան Կ. Կ.**, 1967, Новые данные по архитектуре Урарту, Советская Археология 4, 237-247.
- Կաֆадарյան Կ. Կ.**, 1972, Заметки по урартской фортификации, Историко-Филологический Журнал 2, 151-162.
- Կосин Ա. Վ.**, 1994, Лувицкие царства Малой Азии и прилегающих областей в XII-VIII вв. до н. э., Ереван.
- Կրոչին Գ. Ն.**, 1994, Хронология переднеазиатских походов скифов по письменным и археологическим данным, Российская Археология 1, 117-122.
- Կշահաբեկ Կ. Խ.**, 1977, Древнейшие памятники Двина, Ереван.
- Կуфтин Б. А.**, 1943, Урартский колумбарий у подошвы Арарата и куро-аракский "энеолит", Вестник Государственного Музея Грузии 13-В, Тбилиси.
- Մարր Ն. Գ., Օրբели Ա. Ա.**, 1922, Археологическая экспедиция 1916 г. в Ван, Петербург.
- Մարտիրոսյան Ա. Ա.**, 1954, Раскопки в Головино, Ереван.
- Մարտիրոսյան Ա. Ա.**, 1954-0, Древнем поселении и могильнике близ Лениканка, Краткие Сообщения Института Материальной Культуры 55, 106-116.
- Մարտիրոսյան Ա. Ա.**, 1956, Раскопки в Кировакане и некоторые памятники раннеурартского периода (IX-VIII вв. до н. э.), Вестник Обществанных Наук 9, 61-94.

- Мартirosյան А.**, 1960, К предыстории древнейших этапов культуры Армении, Историко-Филологический Журнал 1, 91-109.
- Мартirosյան А. А.**, 1961, Город Тейшебаши, Ереван.
- Мартirosյան А. А.**, 1964, Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Ереван.
- Мартirosյան А. А.**, 1964б, О периодизации археологических памятников Армении эпохи Бронзы и Раннего Железа, Советская Археология 3, 21-36.
- Мартirosյան А. А.**, 1967, Раскопки Аргитшизиона, Советская Археология 4, 220-236.
- Мартirosյան А. А.**, 1974, Аргитшизион, Археологические Памятники Армении 8, Ереван.
- Мартirosյան А. А.**, Минахакяни А.О. 1958, Урартский колумбарий Нор Ареша, Известия Академии Наук Армянской ССР 10, 63-84.
- Медведская И. Н.**, 1992, Периодизация скифской архаики и Древний Восток, Российская Археология 3, 86-107.
- Меликшивили Г. А.**, 1954, Наир-Урарту, Тбилиси.
- Меликшивили Г. А.**, 1958, К вопросу о желто-дунайских переселенцах в Урарту, Вестник Древней Истории 2, 40-47.
- Меликшивили Г. А.**, 1960, Урартские клинообразные надписи, Москва.
- Минахакяни С. Х., Оганесян К. Л., Саман А. А.**, 1978, Очерки по истории архитектуры древней и средневековой Армении, Ереван.
- Оганесян К. Л.**, 1955, Кармир-Блур 4: Архитектура Тейшебаши, Ереван.
- Оганесян К. Л.**, 1958, Урартское поселение в селе Арагац, Вестник Общественных Наук 4, 78-82.
- Оганесян К.**, 1961, Арин-Берд 1, Археологические Раскопки в Армении 9, Ереван.
- Оганесян К.**, 1968, Зребуни, Ереван.
- Оганесян К.**, 1968б, Город Зребуни, Историко-Филологический Журнал 3, 3-13.
- Оганесян К. Л.**, 1970, Архитектура Урарту, в кн. Вовобач История Архитектуры 1, Москва, 257-272.
- Оганесян К. Л.**, 1980, Крепость Зребуни, Ереван.
- Оганесян К. Л.**, 1981, Урартские корни древнеармянского зодчества, Древний Восток и Мировая Культура, Дьяконов И.М. (ред.), 90-93.
- Оганесян К.**, 1985, Военное строительство в Урарту, Культурное Наследие Востока, Бромлей Ю.В. (ред.), Ленинград, 145-152.
- Пиотровский Б. В.**, 1939, Урарту: Древнейшее государство Закавказья, Ленинград.
- Пиотровский Б. В.**, 1944, История и культура Урарту, Ереван.
- Пиотровский Б. В.**, 1949, Археология Закавказья, Ленинград.
- Пиотровский Б. В.**, 1950, Кармир-Блур I, Ереван.
- Пиотровский Б. В.**, 1952, Кармир-Блур II, Ереван.
- Пиотровский Б. В.**, 1955, Кармир-Блур III, Ереван.
- Пиотровский Б. В.**, 1959, Ванское царство (Урарту), Москва.
- Пиотровский Б. В.**, 1962, Искусство Урарту, Ленинград.
- Пиотровский Б. В.**, 1970, Кармир-Блур (альбом), Ленинград.
- Погребова М. Н.**, 1977, Иран и Закавказье в раннем железном веке, Москва.
- Погребова М. Н.**, 1984, Закавказье и его связи с Передней Азией в скифское время, Москва.
- Рубинштейн Р.**, 1975, У стен Тейшебаши, Москва.
- Саркисян Д.**, 1989, Страна Шубри, Хуриты и Урарты 3, Ереван.
- Сивков А. В.**, 1944, Об основных линейных мерах Урарту и древней Армении, Известия Академии Наук Армянской ССР 1-2, 83-88.
- Сорокин В.**, 1958, Следы древнейшего поселения у Кармир-Блура, Советская Археология 2, 150-152.
- Тирация Г. А.**, 1976, Новые археологические материалы послеурартского времени на территории Западной Армении, Древний Восток 2, 134-157.

- Тирация Г. А.**, 1978, Урарту и Армения (К вопросу о преемственности материальной культуры), II Международный Симпозиум по Армянскому Искусству, Ереван, 181-191.
- Тирация Г. А.**, 1978б, Урартский Армавир, Культура Востока: Древность и Раннее Средневековье, Луконин В. Г., (ред.), Ленинград, 106-114.
- Тирация Г. А.**, 1988, Культура древней Армении: VI в. до н.э. - III в. н.э., Ереван.
- Тирация Г. А., Кошляк Г. А.**, 1985, Урарту, Древнейшие Государства Кавказа и Средней Азии, Археология СССР, Москва.
- Халачян О. Х.**, 1980, Архитектурные ансамбли Армении, Москва.
- Хачатрян Т. С.**, 1963, Материальная культура древнего Артика, Ереван.
- Хачатрян Т. С.**, 1975, Древняя культура Ширака, Ереван.
- Каджаш С. И., Труханова Н. С., Оганесян К. Л.**, 1979, Зребуни, Москва.
- Шевел В. В.**, 1954, Урартские крепости Закавказья, Москва.
- Гякская Г. А.**, 1956, Некоторые вопросы экономики Ассирийской державы, Вестник Древней Истории 1, 28-46.
- Adontz N.**, 1946, Histoire d'Arménie: Les origines du X^e siècle au VI^e (Av. J.C.), Paris.
- Alkurgal E.**, 1968, Urartäische und altranische Kunstzentren, Ankara.
- Avetsisyan H.**, 1999-2000, Urartian Ceramics from the Ararat Valley as a Cultural Phenomenon (a tentative representation), Iran & Caucasus 3-4, 293-314.
- Avetsisyan H.**, Allinger-Csollich W. 2006, The Fortress of Aramus: Preliminary Report of Excavations in 2004 and 2005, Armenian Journal of Near Eastern Studies 1, 105-134.
- Azarpay G.**, 1968, Urartian Art and Artifacts, Berkeley.
- Balkan K.**, 1961, Ein urartäischer Tempel auf Aznavurtepe bei Patnos und hier entdeckte Inschriften, Anadolu V, 99-157.
- Barnett R. D.**, 1950, The Excavations of the British Museum at Toprak Kale near Van, Iraq 12, 1-43.
- Barnett R. D.**, 1954, The Excavations of the British Museum at Toprak Kale near Van, Iraq 16, 3-22.
- Barnett R. D.**, 1959, Further Russian Excavations in Armenia, Iraq 21, 1-19.
- Barnett R. D.**, 1963, The Urartian Cemetery at Igdir, Anatolian Studies 13, 153-198.
- Barnett R. D.**, 1972, More Addenda from Toprak Kale, Anatolian Studies 22, 163-178.
- Barnett R. D.**, 1982, Urartu, Cambridge Ancient History, Cambridge, 314-371.
- Barnett R. D., Gökçe N.**, 1953, The Find of Urartian Bronzes at Altın Tepe, near Erzincan, Anatolian Studies 3, 121-129.
- Başaran S.**, 1961, Van bölge müzesindeki iki Urartu bakracı, Anadolu Araştırmaları VII, 79-92.
- Başaran S.**, 1969, Çavuştepe Madencilik Atölyesi, Festschrift für Jale Inan, Başgelen N., Lugal M. 1969 (ed.), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 443-448.
- Belck W.**, 1895, Bauten und Bauart der Chaldeer, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 27, 601-616.
- Belli O.**, 1966, The Capital of Urartu: Van, Istanbul.
- Belli O.**, 1992, Aşağı ve Yukarı Anzaf Urartu Kaleleri Kazısı (1991-1992), Arkeoloji ve Sanat 58, 3-32.
- Belli O.**, 1994, Urartian Dams and Artificial Lakes Recently Discovered in Eastern Anatolia, Tel Aviv 21/1, 77-116.
- Belli O.**, 1997, Der Bronzegrütel des Königs Rusa in Malatya Museum, Anadolu XXIII, 293-297.
- Belli O.**, 1999, The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu, Istanbul.
- Belli O.**, 1999b, Dams, Reservoirs and Irrigation of the Van Plain in the Period of the Urartian Kingdom, Anatolian Studies 49, 11-26.
- Belli O., Ceylan A.**, 2002, A Bronze Age and Urartian Fortress in the Northeast Anatolia: Yoğunhasan, TÜBA-AR V, 119-142.
- Belli O., Dinçol A. M.**, 1992, Van-Anzaf Urartu Kaleleri Kazısı, Arkeoloji ve Sanat 54-55, 13-30.
- Belli O., Kavaklı E.**, 1961, Çivi Yazılı İki Urartu Kralı Asası, Anadolu Araştırmaları VII, 17-27.

- Belli O., Kellner H.-J., 1986, Urartäische Bronzegürtel mit Inschriften, *Anadolu Araştırmaları* X, 317-319.
- Belli O., Konyar E., 2001, Excavations at Van-Yoncatepe Fortresses and Necropolis, *Tel Aviv* 28/2, 169-212.
- Belli O., Salvini M., 2004, The Urartian Fortress of Kevenli and the Cuneiform Inscriptions by King Minua found There, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 46/2, 155-174.
- Bilgiç E., Ögün B., 1964, Excavations at Kef Kalesi of Adilcevaz, *Anatolia* 8, 93-124.
- Bilgiç E., Ögün B., 1965, Second Season of Excavations at Kef Kalesi of Adilcevaz, *Anatolia* 9, 11-20.
- Bilgiç E., Ögün B., 1967, 1964 Adilcevaz Kef Kalesi kazıları, *Anadolu* VIII, 65-122.
- Bilgiç E., Ögün B., 1967b, Adilcevaz Kef Kalesi ikinci mevsim kazıları (1965), *Anadolu* IX, 1-19.
- Biscione R., 1984, Recent Urartian Discoveries in Armenia: The Columbarium of Erevan, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 34, 115-135.
- Biscione R., Hmayakyan S., Parmegiani N., 2002, The North-Eastern Frontier: Urartians and Non-Urartians in the Sevan Lake Basin I. The Southern Shores, *Documenta Asiana* VII, Roma.
- Boehmer R. M., 1973, Zur Lage von Musasir, *Baghdader Mitteilungen* 6, 31-40.
- Boehmer R. M., Fenner H., 1973, Forschungen in und um Mudjesir (Irakisch Kurdistan), *Archäologischer Anzeiger* 88, 479-521.
- Burney Ch. A., 1966, A First Season of Excavations at the Urartian Citadel of Kayalidere, *Anatolian Studies* 16, 55-111.
- Burney Ch. A., 1969, Urartian Fortresses and Towns in the Van Region, *Anatolian Studies* 7, 37-53.
- Burney Ch. A., 1972, Urartian Irrigation Works, *Anatolian Studies* 22, 179-186.
- Burney Ch. A., 1995, Urartian Funerary Customs, *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, Campbell S., Green A. (ed.), *Oxbow Monograph* 51, Oxford, 205-208.
- Burney Ch. A., 1998, The Kingdom of Urartu (Van): Investigations into the Archaeology of the Early First Millennium BC within Eastern Anatolia (1956-1995), *Ancient Anatolia. Fifty Years' Work by the British Institute of Archaeology at Ankara*, Matthews R. (ed.), Ankara, 143-162.
- Burney Ch. A., Lang D. M., 1971, *The Peoples of the Hills, London*.
- Burney Ch. A., Lawson R. J., 1968, Urartian Reliefs at Adilcevaz, on Lake Van, and a Rock Relief from the Karasu, near Birecik, *Anatolian Studies* 8, 211-218.
- Burney Ch. A., Lawson R. J., 1960, Measured Plans of Urartian Fortresses, *Anatolian Studies* 10, 177-196.
- Charlesworth M.F., 1980, Three Urartian Tombs at Palu in Turkey, *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 13, 91-97.
- Çilingiroğlu A., 1979, Gaziantep Müzesindeki bir Urartu Kemeri, *Anadolu Araştırmaları* VII, 49-60.
- Çilingiroğlu A., 1979b, Urartu apadanasının kökeni, *Anadolu Araştırmaları* VI, 97-110.
- Çilingiroğlu A., 1980, Diauehi'de bir Urartu kalesi: Umudum Tepe (Kalotepe), *Anadolu Araştırmaları* VIII, 191-203.
- Çilingiroğlu A., 1982, Diauehi'de bir Urartu kalesi: Umudum Tepe (Kalotepe), *Anadolu Araştırmaları* VIII, 191-203.
- Çilingiroğlu A., 1987, Van-Dikaya höyük-1986, *Anatolian Studies* XXXVII, 217-218.
- Çilingiroğlu A., 1988, *The History of the Kingdom Van-Urartu*, Van.
- Çilingiroğlu A., 1988b, Van-Dikaya Höyüğü 1988 Kazıları, *Höyük* 1, 71-75.
- Çilingiroğlu A., 1991, *The Early Iron Age at Dikaya, Anatolian Iron Ages, The Proceedings of the Second Anatolian Iron Ages Colloquium Held at Izmir (4-8 May, 1987)*, Çilingiroğlu A., French D.H. (ed.), Oxford, 29-38.
- Çilingiroğlu A., 1994, Decorated Stone Vessels from the Urartian Fortress of Ayanis, *Tel Aviv* 21/1, 68-76.
- Çilingiroğlu A., 1997, *Urartu Kralığı: Tarihi ve Sanatı*, Izmir.
- Çilingiroğlu A., 2004, How was an Urartian Fortress Built? A View from the Highlands: *Archaeological Studies in Honour of Charles Burney*, Sagona A. 2004 (ed.), *Ancient Near Eastern Studies, Supplement* 12, Louvain, 205-231.

- Çilingiroğlu A., 2006, An Urartian Fortress in front of Mount Ediri: Ayanis, *Armenian Journal of Near Eastern Studies* 1, 135-142.
- Çilingiroğlu A., Salvini M., 1995, Rusa'inli in front of Mount Eduru: The Urartian Fortress of Ayanis (7th Century B.C.), *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 35, 111-124.
- Çilingiroğlu A., Salvini M., 1997, The 1997 Excavation Campaign at the Urartian Fortress of Ayanis, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 39/2, 287-289.
- Çilingiroğlu A., Salvini M., 1999, When was the Castle of Ayanis Built and What is the Meaning of the Word 'şuri'? *Anatolian Studies* 49, 55-60.
- Çilingiroğlu A., Salvini M., 2001 (ed.), *Ayanis I. Ten Year's Excavations at Rusa'inli Eduru-kai, 1989-1998*, *Documenta Asiana* VI, Istituto per gli Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma.
- Curtis J., 1996, Urartian Bronze Belts, *ZA* 86, 118-136.
- De Morgan J., 1899, *Mission scientifique au Caucase*, Paris.
- Djakonoff I. M., 1984, *The Prehistory of the Armenian People*, New-York.
- Djakonoff I. M., Kashiak S.M. 1981, Geographical Names According to Urartian Texts, *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* B, 7/9, Wiesbaden.
- İnçöl A. M., 1977, Çavuştepe Kazısında Çıkan Yazıtı Küçük Buluntur - I, *Anadolu* XVIII, 105-121.
- İnçöl A. M., 1987, Urartäische Inschriften aus Çavuştepe-Sardur'inli, *Anadolu* XXI, 95-104.
- İnçöl A. M., 1994, Cultural and Political Contacts between Assyria and Urartu, *Tel Aviv* 21/1, 6-21.
- İnçöl A. M., Kavaklı E. 1978, Van Bölgesinde Bulunmuş Yeni Urartu Yazıtı, *İstanbul*.
- İnçöl A. M., Kavaklı E. 1982, Van Bölge Müzesinde Bulunan Yazıtı bir Urartu Boncuğu, *Anadolu Araştırmaları* VIII, 231-235.
- Bichler S., 1984, *Götter, Genien und Mischwesen in der urartäischen Kunst*, *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, Erg. 12.
- Ezen A., 1962, Untersuchungen in der urartäischen Stadt Toprakkale bei Van in den Jahren 1959-1961, *Archäologischer Anzeiger* 77, 383-414.
- Ezen A., 1973, Giyimli (Hirkanis), *Anatolian Studies* 23, 37-39.
- Ezen A., 1974, Giyimli Bronze Definesi ve Giyimli Kazısı, *Belleter* 38, 191-213.
- Ezen A., 1976-1977, Çavuştepe Yukarı Kale ve Toprakkale 1976 Dönemi Kazıları, *Anadolu Araştırmaları* VIII, 1-25.
- Ezen A., 1978, Çavuştepe I, Ankara.
- Ezen A., 1978b, Çavuştepe Yukarı Kale ve Toprakkale 1977 Çalışmaları, *Anadolu Araştırmaları* VI, 1-15.
- Ezen A., 1979, Çavuştepe Yukarı Kale ve Toprakkale 1977 Çalışmaları, *Anadolu Araştırmaları* VI, 1-15.
- Ezen A., 1979b, *Eastern Anatolia and Urartians*, İstanbul.
- Ezen A., 1988, Çavuştepe I, Ankara (in English).
- Forbes T. B., 1983, *Urartian Architecture*, *British Archaeological Reports, International Series* 170, Oxford.
- Frankel D., 1979, *The Ancient Kingdom of Urartu*, London.
- Grekyan E., 2006, *The Will of Menua and the Gods of Urartu*, *Armenian Journal of Near Eastern Studies* 1, 150-195.
- Gunter A., 1982, *Representations of Urartian and Western Iranian Fortress Architecture in the Assyrian Reliefs*, *Iran* 20 103-112.
- Haas V., (Hrsg.) 1986, *Das Reich Urartu, Xenia: Konstanzer Altorientalische Vorträge und Forschungen* 17, Konstanz.
- Heinz O., 1941, *Die amerikanischen Ausgrabungen am Bergfelsen von Van*, *Archiv für Orientforschung* 14, 87-95.
- Hmayakyan S., 1995, *Urartu - Vermächtnisse einer Hochkultur, Armenien: 5000 Jahre Kunst und Kultur*, Tübingen, 49-54.

- Hodjash S., 1980, Nekropole der urartäischen Stadt Erebuni, Death in Mesopotamia (Papers read at the XXVie Rencontre Assyriologique Internationale), Mesopotamia 8, Copenhagen, Alster B. (ed.), 281-288.
- Hodjash S., 1982, Urartäische Totlenksten aus Erebuni, Gesellschaft und Kultur im Alten Vorderasien, Klengel H. (Hrsg.), Berlin, 95-97.
- Hodjash S., 2000, Landschaft in der urartäischen Kunst (nach Angaben der Grabungen Erebuni), Landscapes: Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East, Part III, Padova, Milano L. (ed.), 51-52.
- Huff D., 1968, Das Felsgrab von Eski Doğubayazit, Istanbul Mitteilungen 18, 58-86.
- Igik C., 1984, Adilcevaz - Urartu-Mazarığında Bulunan bir Mühür, Anadolu XX, 83-91.
- Igik C., 1987, Die Nekropole von Habuzsagi, Beleten 51, 549-580.
- Igik F., 1995, Die offenen Felsheiligtümer Urartus und ihre Beziehungen zu denen der Hethiter und Phryger, Documenta Asiana II, Roma.
- Igik F., 1995-1996, Das Felsgrab von Köseoğlu und Totentempel Urartus, Archäologische Mitteilungen aus Iran 28, 211-234.
- Ivančik A. I., 1993, Les Cimériens au Proche-Orient, Orbis Biblicus et Orientalis 127, Göttingen.
- Kalantar A., 2003, Materials on Armenian and Urartian History, Paris.
- Kellner H.-J., 1980, Ein datierter Silberfund aus Urartu, Anadolu XIX, 57-67.
- Kellner H.-J., 1980b, Ein neues Goldmedaillon aus Urartu, Archäologische Mitteilungen aus Iran 13, 83-89.
- Kellner H.-J., 1982, Bemerkungen zu den Helmen in Urartu, Anadolu Araştırmaları VIII, 205-229.
- Kellner H.-J., 1983, Ergänzungen zu den Blechvotiven in Urartu, Archäologische Mitteilungen aus Iran 16, 133-140.
- Kellner H.-J., 1991, Gürtelbleche aus Urartu, Prähistorische Bronzefunde XII/3, München.
- Kleiss W., 1963-1964, Zur Rekonstruktion des urartäischen Tempels, Istanbul Mitteilungen 13/14, 1-14.
- Kleiss W., 1968, Urartäische Plätze in Iranisch Azerbaïdjan, Istanbul Mitteilungen 18, 1-44.
- Kleiss W., 1969-1970, Zur Ausbreitung Urartus nach Osten, Istanbul Mitteilungen 19/20, 125-136.
- Kleiss W., 1973, Aufnahmen urartäischer Burgen, Archäologische Mitteilungen aus Iran 6, 81-89.
- Kleiss W., 1973b, Bastam, Iran 11, 185-188.
- Kleiss W., 1974, Bastam, Iran 12, 205-207.
- Kleiss W., 1975, Bastam, Iran 13, 174-176.
- Kleiss W., 1976, Bastam, Iran 14, 154-157.
- Kleiss W., 1976b, Urartäische Plätze in Iran, Archäologische Mitteilungen aus Iran 9, 19-43.
- Kleiss W., 1976c, Urartäische Architektur, Urartu. Ein Wederentdeckter Rivale Assyriens, Kellner H.-J. (ed.), München, 28-44.
- Kleiss W., 1979, Bastam, Iran, 17, 145-148.
- Kleiss W., 1979b, Bemerkungen zur urartäischen Architektur, VII. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 11-15.
- Kleiss W., 1979c, Architektur, Bastam I, Teheraner Forschungen 4, Berlin.
- Kleiss W., 1982, Darstellungen urartäischer Architektur, Archäologische Mitteilungen aus Iran 15, 53-77.
- Kleiss W., 1988, Aspekte urartäischer Architektur, Iranica Antiqua XXIII, 181-215.
- Kleiss W., 1988b, Bastam II. Ausgrabungen in den urartäischen Anlagen 1977-78, Berlin.
- Kleiss W., 1996, Die Toranlagen der urartäischen Festung Rusa-I URU.TUR von Bastam in Iranisch Azerbaïdjan, Anadolu Araştırmaları XIV, 289-306.
- Kleiss W., 2003, Observations on Urartian Bronze Belts, Yeni kud, yoki nabud, Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner, Miller N.F., Abdi K. (ed.), Los Angeles, 217-218.
- Kleiss W., Hauptmann H., 1976, Topographische Karte von Urartu, Archäologische Mitteilungen aus Iran, Erg. 3, Berlin.
- Kohl Ph., Kroll St., 1999, Notes on the Fall of Horom, Iranica Antiqua XXXIV, 243-259.
- König F. W., 1955-1957, Handbuch der chaldäischen Inschriften, Archiv für Orientforschung, Beiheft 8, Graz.

- Korfmann M., 1977, Die Ausgrabungen von Kirsopp und Silva Lake in den Jahren 1938 und 1939 am Bergfelsen von Van (Tuşpa) und in Kalecik, Berytus 25, 173-200.
- Koroğlu K., 1996, Urartu krallığı döneminde Elazığ çevresi, Istanbul.
- Kroll S., 1979, Urartu: Das Reich am Ararat, Hamburg.
- Kroll S., 1984, Urartus Untergang in anderer Sicht, Istanbul Mitteilungen 34, 151-170.
- Kusmina E. E., 1984, Ancient Iranian and Near Eastern Elements in Scythian Art, Persica 11, 37-71.
- Kutlu E., 1969, Altintepe'de Urartu Seramiği, Beleten, 291-301.
- Ling D. M., 1978, Armenia: Cradle of Civilization, London.
- Lehmann-Haupt C.F., 1907, Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens, Abhandlungen der Königlich Preussischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse (Neue Folge), IX/3, Berlin.
- Lehmann-Haupt C. F., 1910-1931, Armenien Einst und Jetzt I-II, Berlin.
- Lloyd S., 1956, Early Anatolia, London.
- Lloyd S., 1989, Ancient Turkey, London.
- Lloyd S., Burney Ch. A., 1965, Excavations at the Urartian Citadel of Kayalidere, Türk Arkeoloji Dergisi, 14/1-2, 217-222.
- Mashkur M., 1966, The History of Urartu, Teheran.
- Mevedskaya I. N., 1988, Who Destroyed Hasanlı IV? Iran 26, 1-15.
- Mevedskaya I. N., 1989, The End of Urartian Presence in the Region of Lake Urmia, Archaeologia Iranica et Orientalis. Miscellanea in Honorem Louis Vanden Berghe, Bd. I, De Meyer L., Haerincck E. (ed.), Gent, 439-454.
- Mellaart J., 1976, The Archaeology of Ancient Turkey, London.
- Merhaw R., (ed.) 1991, Urartu: A Metalworking Center in the First Millennium B.C.E., Jerusalem.
- Merhaw R., 1994, Gold and Silver Pins from Urartu: Typology and Methods of Manufacture, Teil Aiv 21/1, 129-143.
- Merhaw R., 1996, The Sculptural Quality of Urartian Cast Pins with Figural Finials, Anadolu Araştırmaları XIV, 307-327.
- Metdepenninghen C., 1889, The Urartian Belts: A Reconstruction and the Evidence about Some Urartian Belt-Workshops, Archaeologia Iranica et Orientalis: Miscellanea in Honorem Louis Vanden Berghe, Bd. I, De Meyer L., Haerincck E. (ed.), Gent, 421-437.
- Nagel W., Strommenger E. 1985, Kalakent, Berlin.
- Naumann R., 1968, Bemerkungen zu urartäischen Tempeln, Istanbul Mitteilungen 18, 45-57.
- Nylander C., 1968, Remarks on the Urartian Acropolis at Zernaki Tepe, Orientalia Suecana 15, 141-154.
- Öğün B., 1961, Kurze Geschichte der Ausgrabungen in Van und die türkischen Versuchsgrabungen auf dem Toprakkale 1959, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 111/Neue Folge 36, 254-282.
- Öğün B., 1967, Die Ausgrabungen von Kef Kalesi bei Adilcevaz und einige Bemerkungen über die urartäische Kunst, Archäologischer Anzeiger 82, 481-503.
- Öğün B., 1970, Van'da Urartu Sulama Tesisleri ve Şamram (Semiramis) Kanalı, Ankara.
- Öğün B., 1975, Urartian Burial Customs, Actes du XXIXe Congrès International des Orientalistes, Paris, 30-34.
- Öğün B., 1976, Die urartäischen Bestattungsbräuche, Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens, K. Dömer-Festschrift, Şahin S., Schaeerheim E., Wagner J. (ed.), Leiden, 639-678.
- Öğün B., 1982, Die urartäischen Paläste und die Bestattungsbräuche der Urartäer, Palast und Hütte, Beiträge zum Bauen und Wohnen im Altertum von Archäologen, Vor- und Frühgeschichtlern, Papenfuss B., Strocka V.M. (Hrsg.), Mainz, 217-236.
- Orthmann W., 1966, Ausgrabungen in Patnos, Archiv für Orientforschung 21, 168.
- Özgen E., 1983, The Urartian Chariot Reconsidered: I. Representational Evidence, Anatolica 10, 111-136.

- Özgen E., 1984, The Urartian Chariot Reconsidered: II. Archaeological Evidence, *Anatolica* 11, 91-154.
- Özgül T., 1961, Excavations at Altintepe, *Belleiten* 25, 253-290.
- Özgül T., 1964, The Urartian Architecture on the Light of Altintepe, *Anadolu VII*, 43-57.
- Özgül T., 1966, Altintepe I, *Türk Tarih Kurumu Yayınlarından* 5/24, Ankara.
- Özgül T., 1969, Altintepe II, *Türk Tarih Kurumu Yayınlarından* 5/27, Ankara.
- Özgül T., 1969b, Urartu and Altintepe, *Archaeology* 22, 256-263.
- Özgül T., 1969, Horsebits from Altintepe, *Archaeologia Iranica et Orientalis: Miscellanea in Honorem Louis Vanden Berghe*, Bd. I, De Meyer L., Haerlinck E. (ed.), Gent, 409-419.
- Pecorella P.E., Salvini M., 1984 (ed.), *Tra lo Zagros e l'Urmia: Ricerche storiche nell'area balcanico iraniano*, Roma.
- Reindell I., Salvini M., 2001, Die urartäischen Hohlmaße für Flüssigkeiten, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 43, 119-139.
- Riemschneider M., 1965, Urartäische Bauten in den Königsinschriften, *Orientalia* 34, 312-335.
- Riemschneider M., 1966, Das Reich am Ararat, Leipzig.
- Riemschneider M., 1970, Urartäische Stadtanlagen, *Das Altertum* 16, 131-137.
- Röling W., 1997, Ein urartäische Gürtelblech mit Darstellung einer Löwenjagd, *Orientalia* 66, 213-221.
- Russell H., 1984, Schalmansers Campaign to Urartu in 856 and Historical Geography of Eastern Anatolia, *Anatolian Studies XXXIV*, 171-203.
- Russell H., 1980, Preclassical Pottery of Eastern Anatolia, Oxford.
- Salvini M., 1967, Naini e Urtujatri, Rome.
- Salvini M., 1979, Das Susi-Heiligtum von Karmir-Blur und der urartäische Turmtempel, *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 12, 249-269.
- Salvini M., 1993, Reflections about the Urartian Shrines of the Stelae, *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbours, Studies in Honor of Nimet Özgüç*, Mellink J.M., Porada E., Özgüç T. (ed.), Ankara, 543-548.
- Salvini M., 1995, Geschichte und Kultur der Urartäer, Darmstadt.
- Salvini M., 2004, Reconstruction of the susi Tempel at Adilcevaz, A View from the Highlands: *Archaeological Studies in Honour of Charles Burney, Sagona A. 2004* (ed.), *Ancient Near Eastern Studies*, Supplement 12, Louvain, 245-275.
- Santrot J. (ed.), 1996, *Arménie: Trésors de l'Arménie ancienne des origines au IV^e siècle*, Paris.
- Seid U., 1974, Torschützende Genien in Urartu, *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 7, 115-119.
- Seid U., 1980, Einige urartäische Bronzefinger (Deichselkappen?), *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 13, 63-82.
- Seid U., 1993, Urartäische Bauskulpturen, *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbours, Studies in Honor of Nimet Özgüç*, Mellink M.J., Porada E., Özgüç T. (ed.), Ankara, 557-564.
- Seid U., 2000, Ein Marmorsockel aus Toprakkale, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 42/1, 103-124.
- Seid U., 2004, *Bronzekunst Urartu*, Mainz.
- Seid U., Born H., 1995, *Schutzwaffen aus Assyrien und Urartu, Sammlung Axel Guttman, Bd. IV*, Berlin.
- Seldi-Calmeyer U., 1986, Zu einem Pferde-Pektorale des İspuini, *Anadolu Araştırmaları X*, 308-316.
- Seldi-Calmeyer U., 2000, Tierköpfe an urartäischen Geräten, *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens und des ägäischen Bereiches, Festschrift für Baki Ögün zum 75. Geburtstag*, Isik C. (Hrsg.), Bonn, 31-35.
- Sevin V., 1975, Van/Zernaki Tepe: On the Urartian Grid Plan Once Again, *Anatolica* 23, 173-180.
- Sevin V., 1977, Urartu Çömlekçiliğinde Kapak, *Anadolu Araştırmaları IV-V*, 227-233.
- Sevin V., 1979, Asur ve Urartu At-Koşum Takımı Üzerine bir Not, *Anadolu Araştırmaları VI*, 111-132.
- Sevin V., 1980, Van Kalesi'nden bir Kaya Mezar ve Urartular'da Ölü-Yakma Geleneği, *Anadolu Araştırmaları VIII*, 151-166.

- Sevin V., 1981, Menu'nin Oğlu İnüşpu, *Anadolu Araştırmaları VII*, 1-12.
- Sevin V., 1986, Urartu mezar minarısına yeni katkılar, *Anadolu Araştırmaları X*, 329-351.
- Sevin V., 1991, The Southwestward Expansion of Urartu: New Observations, *Anatolian Iron Ages 2*, The Proceedings of the Second Anatolian Iron Ages Colloquium held at Izmir, 4-8 May, 1987, Çilingiroğlu A., French D.H., 1991 (ed.), British Institute of Archaeology at Ankara, Monograph No. 13, Ankara, 97-112.
- Sevin V., 1993, An Urartian Lion from Gevas, *Van, Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbours, Studies in Honor of Nimet Özgüç*, Mellink M.J., Porada E., Özgüç T. (ed.), Ankara, 565-567.
- Sevin V., 1994, Three Urartian Rock-Cut Tombs at Palu, *Tel Aviv* 21/1, 58-67.
- Sevin V., 1994b, The Excavations at the Van Castle Mound, *Anatolian Iron Ages 3*, The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van (6-12 August, 1990), Çilingiroğlu A., French D.H. (ed.), Ankara, 221-228.
- Sevin V., 1996, Van/Ermiş (Ünsel) Nekropolü: Erken Demir Çağ Çanak Çömlekleri, *Anadolu Araştırmaları XIV*, 439-467.
- Sevin V., 1999, The Origins of the Urartians in the light of the Van/Karagündüz Excavations, *Anatolian Studies* 49, 159-164.
- Sevin V., 2005, Urartu Devleti, *ArkeoAtlas* 4, 62-123.
- Sevin V., 2006, A Comment on the so-called Urartian Capital City of Toprak Kale, *Armenian Journal of Near Eastern Studies* 1, 143-149.
- Sevin V., Belli O., 1977, Yeşilçürü Urartu Kutsal Alanı ve Kalesi, *Anadolu Araştırmaları IV-V*, 367-393.
- Sevin V., Kavaklı E., 1996, Van/ Karagündüz: An Early Iron Age Cemetery, İstanbul.
- Sevin V., Özfirat A., Kavaklı E., 2000, 1997-1998 Van/Altintepe Urartu Nekropolü Kazıları, Kazı Sonuçları Toplantısı XXII/1, Ankara, 421-434.
- Sinclair T. A., 1987, *Eastern Turkey: An Architectural and Archaeological Survey* 1, London.
- Smith A. T., Kafadarlı K., 1996, New Plans of Early Iron Age and Urartian Fortresses in Armenia: A Preliminary Report on the Ancient Landscapes Project, *Iran*, 23-37.
- Steinherr F., 1958, Die urartäischen Bronzen von Altintepe, *Anadolu III*, 97-102.
- Stone E.C., Zirnansky P., 2004, Urartian City Planning at Ayanis, A View from the Highlands: *Archaeological Studies in Honour of Charles Burney, Sagona A. (ed.)*, *Ancient Near Eastern Studies Supplement* 12, 233-243.
- Stronach D., 1967, Urartian and Achaemenian Tower Temples, *Journal of Near Eastern Studies* 26, 278-288.
- Sulmirski T., 1954, Scythian Antiquities in Western Asia, *Artibus Asiae* 17, 282-318.
- Summers G. D., 1993, Archaeological Evidence for the Achaemenid Period in Eastern Turkey, *Anatolian Studies* 43, 85-18.
- Tarhan T. M., 1982, Urartu Devleti'nin «Kuruluş» Evresi ve Kurucu Krallardan «Lutipri»-«Lapturri» Hakkında Yeni Görüşler, *Anadolu Araştırmaları VII*, 69-114.
- Tarhan T. M., 1983, The Structure of the Urartian State, *Anadolu Araştırmaları IX*, 295-310.
- Tarhan T. M., 1993, An Urartian Intramural 'Pithos Burial' from the Mound of Van Kalesi, *İstanbul İncelemeler* 43, 279-282.
- Tarhan T. M., 1994, Recent Research at the Urartian Capital Tushpa, *Tel Aviv* 21/1, 23-57.
- Tarhan T., Sevin V., 1975, The Relation between Urartian Temple Gates and Monumental Rock Niches, *Belleiten* 39, 401-412.
- Tarhan T. M., Sevin V., 1977, Van Bölgesinde Urartu Araştırmaları (I): Askeri ve Sivil Mimarîye Ait Yeni Gözlemler, *Anadolu Araştırmaları IV-V*, 273-304.
- Tarhan T. M., Sevin V., 1977b, Van Bölgesinde Urartu Araştırmaları (II): Konut Mimarlığı, *Anadolu Araştırmaları IV-V*, 347-361.
- Taşyürek O. A., 1975, Urartu Kemerleri: Adana Bölge Müzesindeki Urartu Kemerleri, Ankara.

Tiratsyan G. A., 2003, From Urartu to Armenia, Civilisations du Proche-Orient I, Archeologie et Environnement 4, Neuchâtel.

Ussishkin D., 1994, The Rock-Cut Tombs at Van and Monumental Tombs in the Near East, Anatolian Iron Ages 3, The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van (6-12 August, 1990), Çilingiroğlu A., French D.H. (ed.), Ankara, 253-264.

Ussishkin D., 1994b, On the Architectural Origin the Urartian Standard Temples, Tel Aviv 21/1, 144-155.

Van Loon M., 1966, Urartian Art, Istanbul.

Van Loon M., 1977, The Place of Urartu in First Millenium B.C. Trade, Iraq 2, 229-232.

Vanden Bergh L., De Mayer L. (ed.), 1983, Urartu: Een vergeten cultuur uit het bergland Armenie, Mainz-München-Paris.

Wartke R.-B., 1990, Toprakkale: Untersuchungen zu den Metallobjekten im Vorderasiatischen Museum zu Berlin, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 22, Berlin.

Wartke R.-B., 1993, Urartu: Das Reich am Ararat, Mainz.

Yesayan S. A., 1984, Gürtelbleche der älteren Eisenzeit in Armenien, Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 6, München.

Yufaka I., 1979, Royal Cities and Fortified Cities, Iraq 41, 75-87.

Zalder D., 1994, The Urartian Cremation Jars in Van and Elazığ Museums, Anatolian Iron Ages 3, The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van (6-12 August, 1990), Çilingiroğlu A., French D.H. (ed.), Ankara, 49-62.

Zimansky P. E., 1985, Ecology and Empire: The Structure of the Urartian State, Studies on Ancient Oriental Civilizations 41, Chicago.

Zimansky P. E., 1995, Urartian Material Culture as State Assemblage: An Anomaly in the Archaeology of Empire, Bulletin of the American Schools of Oriental Research 299/300, 103-115.

Zimansky P., 1995b, The Kingdom of Urartu in Eastern Anatolia, Civilisations of the Ancient Near East II, New York, 1135-1146.

Zimansky P. E., 1998, Ancient Ararat: A Handbook of Urartian Studies, Delmar-New York.

Zimansky P. E., 2001, Archaeological Inquiries into Ethno-Linguistic Diversity in Urarta, Greater Anatolia and the Indo-Hittite Language Family, Drews R. 2001 (ed.), Journal of Indo-European Studies Monograph Series 38, Washington, 15-27.

ԼԵՎՈՂԱՅՈՍ ԱՂՈՆՑ

(գրախոսություն)

ԼԵՎՈՂԱՅՈՍ ԱՂՈՆՑ, Երկեր Հինգ Հատորով, Հ. Բ. Պատմա-բանասիրական ուսումնասիրություններ /Հրատարակություն պաղատաստեց Գ. Հ. Հովհաննիսյանը/, Երևան, ԵՊՀ Հրատ., 2006, 680 էջ + 1 ներդիր:

Հրատարակվել է Գալուստ Գյուլբենկյան հիմնարկության հովանավորությամբ

Վերջին տարիների Հայագիտության ձեռքբերումների շարքում կարճոր Երազարձություն պետք է Համարել Հայ ահապաժոր գիտնական Նիկողայոս Աղոնցի երկերի Հինգ Հատորյակի առաջին երեք Հատորների Հրատարակությունը:

Երկրորդ Պատմա-բանասիրական ուսումնասիրություններ հատորը բովանդակում է նշված գիտական ոլորտի Հիմնականիդրներին նվիրված և մեծ արժեք ներկայացնող Հեղինակային 32 աշխատանքներ, որոնցից 22-ը Հայաստանում հրատարակվում է առաջին անգամ:

Հայ գրի և գրականության Հիմնադրի ու «մեծ գիտատեղադրի» կյանքի պատմության անհայտ էջերի լուսարանմանն է նվիրված «Անարցո և նրա աշակերտները ըստ օտար աղբյուրների» ուշադրամ ուսումնասիրությունը: Նրանում է. Աղոնցը անդրադառնում է ինդոար առարկա Հիմնահարցին վերաբերող Հուսնական և լատինական աղբյուրների ընդհանրացող վերլուծության Հիման վրա ենթադրում է, որ Մաշտոցը Հարաբերություններ է ունեցել ժամանակի նշանավոր Հոգևոր գործիչ Քեոզոր Մադաուեստացու Հետ: Եվ քանի որ վերջինիս առունն աղբարվել է Եփեսոսի փնդկրածողովում բանադրված Նեստորի անվան Հետ, Մաշտոցի հինսագիր Կորյունը միտումնավոր սքռել է «ստորական նպատաը գրերի գյուտում»: Փաստական նյութի Հիման վրա պատմաբանը պնդում է, որ Հայոց գրերի գյուտի Համար ընդգծվում է «գրական տարեթիվ» 383-392 տարեկներին առանձայա միջոց»: Տեսարանը փաստարկված կերպով մերժում է նաև Տախրի «Նեստորականներին Հավատակեց լինելու» անՀիմն վարկածը: Ընդհանրվում է, որ Հայաստանում նեստորականները «մասնավոր կղզիներ են ունեցել», նա ցույց է տալիս, որ «Նեստորականների ներկայությունը, բարոզը, մրցումն ու նվաճումների առավել ևս պետի լարելն տեղական ուժերը նսցա ընդգիծությանը և ամրակելին այն արամադրությունը, որ անցել են Եփեսոսյան մարտումների Հնոցով»: Գիտնականը Կորյունին Համարում է Հակնեստարական արամադրության ակնասու գործիչ, որի գործը

«Հակաստորական կնիք և նեստորական խորշանք ունի»։ «Եփեսոսյան անցուղաբժի» մասին օտար սկզբնաղբյուրների վերլուծությունը Հիման վրա Ն. Աղոնցն ընդհանրացնում է, որ «Հայ կնիզդեզ դավանարանություն կյուրեղյան խարիստ ամաղղ է եփեսոսի ժողովոյ»։ որ «Մաշթոց և Երա աշակերտներ երևան դալով ընդհանուր կնիզդեցական աստվերգում անմիջական մասնակցություն են ունեցել ճշմարտության որոնումներին և Հիմնարկին են Հայ դավանաբանական Հանրություն», որով էլ, երա Համոզմամբ, «մի նոր և մակնիզդին էլ է բացվում Հայ կնիզդեզ պատմության մեջ երա դավանաբանական ամենի ծագման տեսակետից»:

Ելակետ ունենալով այն, որ Հայ աշակույթին «սկսվում է իրապես գրի և գրականության շրջանից», Ն. Աղոնցը «Հայ մականորի սկզբնավորությունը ուշագրավ վերլուծականում քննարկում է Հայաստանում գրերի կիրառման տարբերակները և եզրակացնում» «Հայ գրերի ծագումը մեր լուսաբանության մեջ այնքան ղեկավարին էլը, որպեսզի Վերին աշխի միջնամասնություն տեսնուկը: Այն ինչ որ կազմում է Ս. Մաշթոցի և Ս. Մաստիկի փառքը, Սուրբ Գրքի թարգմանությունն է, որով Հիմազի գրվեց՝ Ա. Հաստատուն ու փայլուն Հիմ, Հայ լուսավորության, Հայ գրականության»: Այլ պատճառ էլ գրվում է «Հայաստան ևստվանդունը և անոր պատմական տարրությունը» աշխատանքը: Վերլուծաբան փաստում է, որ Ս. Գրքի Հայերեն թարգմանությունը տարբերիչ է լատինական Վուլգատա թարգմանությունը, սակայն Հավելում է, որ պատմականորեն Հայերեն թարգմանությունն աղբյուր մեծ կարևորություն է ունեցել, քանի որ Հայերեն «Աստվածաշունչը սկզբնավորությունը եղավ Հայ գրականության, սկզբնավորությունը նոր թվական մեջ, որ Հայ ժողովուրդը, առաջին անգամը ըլլալով՝ գրել է մեծին իր տեղը կուզազ գրավով լուսավորայ մարդկության մեջ»: Աստվածաշնչի Հայաստան պատմական նշանակությունը գիտնականը տեսնում է նաև նրա տուժ, որ այն Հայությանն «...պատեց իրանական աշխարհին մեծ մղովկություն գտանգին: Ամբողջը քրիստոնեությունը Հայաստանի մեջ, և լուսին ճառագայթները Հակադեզի Հարձակողական մարդկայականության կրթին: Հայաստան վերջնականապես փոխվեցավ էականորեն քրիստոնյա դալով մը և աշխն աշխույթ մնաց դարերու բնթացքին»: Աստվածաշնչի Հայաստանը ընդհանրապես մեկով արժեքներով իրեն «մեր պատմական գաղափարայնության Հիմք» և «Երկրի բարոյական ու մտավորական վերակույցնում», Ն. Աղոնցն այդ Համատեքստում է քննարկում ինչպես Հայ ժողովրդի, այնպես էլ Հայ կնիզդեզ պատմական կյանքը: Բննարկելով «Հայ կնիզդեզու բացարձակ անկախությունը և անոր ազգային նկարագրեր վաղական և վարդապետական (dogmaticque) տեսակետով» գիտնականը Հանգում է մերթա Հնչեղություն ունեցող այն Հեռուությանը, որ «Ազգային

կնիզդեզ մը ունենալ կնշանակեր ունենալ սեփական մշակույթ, ինքնուհանձն լինու, գրականության, արվեստ, մեկ խտրով՝ ամեն ինչ, որ կերտուց ազգի էր Հոգեկան կյանքը»: Այդ տեսակետից ետ ընդհանրացնում է, որ պատմականորեն Հայ կնիզդեզն ամենին էլ չի կարելի դիտարկել սակ իրեն կրոնական գիտակցության պահանջով: Աշխարհիկ և Հոգեոր իշխանությունները, պատմական Համոզմամբ, այն «Երկու աստվածներն են, որ կանգուն պահում են պատիվն այդ երկրին, Հմայքն այդ ժողովուրդին»: Եվ դարձրել են կնիզդեզն իր Համալսարնը երեսուրկ նաև «մարդկային մտքի բուրյան արտահայտությունները» և դիմազուրկ կանգնել բազում դժգոհություններին, այդ «գրՀարեությունը արդյունքը եղավ մարդու մը, կնիզդեզին անց մեջ, գրականության մը և արվեստի մը, որ Հայոց կվերապահեն ճողովաբար տեղ մը թաղարակիրը Ռեկիթին մեջ. ճոխ ու այլապես գրականությունը, պատմական, աստվածաբանական, վարդապետական, իմաստասիրական, և արվեստը, մակամյանը ճարտարագիտությունը, կազմություն մեջ ինքնատիպ և գործարարության մեջ ազդիլ»:

Պատմական փաստերի ճշգրտման և դրանց գիտական մեկնություններին նվիրված «Կորյունի մասին» և «Դարնալս Կորյունի շորքը» Հոդվածները: Նրանցում Ն. Աղոնցը բանավեճային ծղակնկով անդրադառնում և Հիմնավորված կերպով մեծում է Մշտուց-Մեծարով անվան, Կորյունի ընդգրկ ու ժամանակի, Վ գաբի Մաշթոցի պատմություններին, ինչպես նաև լեզվաբանական առանձին առուգաբանություններին մասին Գ. Յնուկյանի Հայեցակարգային դրույթները: «Ինչպես էլ բացատրելու լինեն Կորյունի, Եվթաղի, Մակարայնցիցը գրքի, նաև Ապոստոլիկոսի փոխադարձ Հարաբերությունը» ընդհանրացնում է Ն. Աղոնցը՝ գաղափարը որոնելու է 460 թից հետո: Տրամադրի չենք չափազանցելու. աստարական վկայության արժեքը, բայց ուրանալը ևս անկարելի է, մասնավոր երբ գալին են Հաստատուին բանասիրական-պատմական քննության կախվածները»:

Այս շարքում կարելի է դասել նաև Ն. Աղոնցի «Գր. Խալաթյանց, Հայ Արշակունիները Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության մեջ»: Մոսկվա, 1903» քննախոսությունը: Մասանշնչելով, որ «Հեղինակի խնդիրն է կղել որ այլայներով ամբողջելու Խորենացու ժամանակի վերաբերյալ Ա. Գուստմիրյան ու Ա. Կարբեի երբեք պատմությունները և դրա հետ միասին Խորենացու բոլոր արդյունքների մտերմաան ուսումնասիրության և մանրակրկիտ ստուգաբանման միջոցով, Հնարավորության սահմաններում, պարզել նրա երկի՝ որպես պատմական Հուշարձանի, արժանահավասարության և Հարգել, Ն. Աղոնցը Հավելում է, որ «Կարգի. Խալաթյանցն այդ Հիմնային խնդրի լուծմանը մեծանշան է կղել կունակալ տրամադրությանը»: Գր. Խալաթյանցը գրական այլ Հուշարձանների հետ եղավ կազմերը /Թ-

կուզե՞հ Հեռավոր) բնութագրում է իբրև «Պորեմացու կաթվածուխյուն», գրական զուգահեռներն՝ իբրև «փոխառուխյուն», իսկ Համեմատուխյուններն ու մերձեցումները «ոչ միշտ են բխցնում ճիշտ գեհնատվող բովանդակուժի տվյալներից կամ պատմա-գրականական նկատառումներից: Հաճախ դրանք կարծես թե թելադրվում են այն Հեռին մտքով, թե Պորեմացին ապրել է IX դարում»: Անդրադառնալով Արշակունիների գահակալման ժամանակին, Արտաշեսի նվաճումներին և զրա մասին ավանդություններին, Տիգրանին, Մանատուրիկին, Թառնա տառալային և Սանդուղասի նահատակության և այլ պատմությունների մասին Գր. Խալաթյանցի մերժողական մոտեցումներին, Ն. Ազոնցը վերլուծական Հաջորդական քայլերով ցույց է տալիս որ մեթոդաբանական մոտեցումները սրտաները և բնօգնարացումն: «Սերտ է խոստովանել, որ Վարդապետություններն աչքի են ընկնում Հիմնային Հետևողականության: Այդպիսի գործախառար նրանց Հետևողականությունը Հենված չէ դիտական ամբողջ ու Հիմնավոր զբույծների վրա»:

Անդրադառնալով Բուզանդարան պատմության յուրահատկություններին քննությանը՝ Ն. Ազոնցը «Փագատու Բուզանդը որպես պատմիչ» վերլուծական ուսումնասիրության մեջ Հիմնավորում է, որ «Փագատուի դիտվող առավելությունը մյուս պատմիչների համեմատությանը՝ երկրի իրական կյանքը մտահիշյալ հանաչելու մեջ է»: Եվ քանի որ պատմական երկուն Հայաստանի «Ներքին պատմությանը» նվիրված Համալսարան «ժամանակակից կողմից քաղաքը չափով ընդունված ու գնահատված է», Ն. Ազոնցը մեծ ուշադրություն է նվիրում Հատկապես Հայաստանի «տարաբնույթ պատմության» ուսումնասիրությանը: Այդ Համաժամբանում տեսարանը ցույց է տալիս, որ Հայաստանի Համար Բյուզանդիայի և Գարսիաստանի «անվերջմայիլ պայքարի շրջապատյալում նշում են երկու կարևոր պահ՝ 298 և 363 թթ.»: Եվ քանի որ արևմտյան պատմագիրների մոտ այդ իրադարձությունների մասին տեղեկությունները չափազանց սղատակի են, պետական այդ բաց լրացնում է Փագատուի պատմության միջոցով: IV դարի արևմտյան պատմագիրների (Ավրելիոս Վիկտոր, Եվոլոպիոս, Թուփոս Փետոս) և Բուզանդարան պատմության Համադարձության Հիման վրա Ն. Ազոնցը Հիմնավորում է, որ Հայ պատմիչի աշխատանքում տեղ են գտել ժամանակագրական անհշուտություններ: Եվ քանի որ, նրա Համոզմամբ՝ «ինչ որ մեր պատմիչը Հաջորդում է Տիրանի մասին, կարտա է ստուգված», իսկ Արշակ Բ պատմությունը շարադրելիս պատարճովել են «ամանակավեճիվ մի քանի տվյալներ», Ն. Ազոնցը դրանց վերաբերյալ առավանգորում է Հիմնավորում է պատմականորեն ճշգրտված նոր տեսակետներ:

«Ընկալան նյութերն եզրինի մասին» աշխատանքը քննական դիտություն է ֆրանսիացի Հայագետ Լ. Մարիեսի Եզնիկ Կոչքացուն նվիրված աշխատության վերաբերյալ: Հիմնովին մերժելով Հայ Հեղինակ կողմից ուղղակի արձագանքներին և ուղղակի փոխառություններին մասին տեսակետը՝ Ն. Ազոնցը գտնում է, որ դրանց միջև առկա բովանդակային աղբյուրները պետք է բացատրել նրանով, որ «Հայաստանը միայն աշխարհակալների քաղաքական տեղանքների մրցարան չէր, այլև կոնստան և զուգափաստական մեծ շարժառիթներ, հին և նոր քաղաքակրթությանը նշանավոր Հանդույց»: Այդ դրբերից տեսարանը Հանդում է բնօգնարացնող այն եզրակացություն, որ «Եզնիկ աղանդոցն» իր նյութով է բովանդակությանը իսկ մի ինքնուրույն երևույթ է արթող Հայ գրականության մեջ» և որ «Եզնիկի գործը մի գրական զգրվել չենք է, թեև տարբեր նյութերից, տարբեր՝ քառասկի և ծագման»: Ն. Ազոնցը գտնում է, որ Եզնիկի բնագրային մեկնությունների ոլորտում ֆրանսիացի Հեղինակի կողմից գրական գործ է հաստատվել, սակայն անընդունելի է Համարում նրա կողմից առաջարկված «Վարդապետուծայ» վերանայիչ և անգլատաչելի՝ «առաջարկված գրքին թուր ուղղումները»: Տեսարանն բնօգնարացված մեկով պնդում է նաև, որ «... միտք չունենեք նեոմացնելու Մարիեսի աշխատության Հարցը: Թերեբունք մի կողմ՝ Եզնիկին նվիրված ուսումնասիրությունը այն թանկագին նյութ է, որ բերում է Հեղինակը Հայ գրական-պատմական գտնաձևակն»:

«Գրիգոր Գարբի Հարցարանը և Եզնիկ» վերլուծության մեջ Ն. Ազոնցը ցույց է տալիս, որ Հայ մասնագետությանը Հայաստանի «Հարցումն և պատասխանից Գրիգորի Մարթինի» Հիշատակարանը «Հնամանից նշար» է, «ժամանակով ինքնուրույն կյանք է ունեցել» և միայն Հնոս է մուտք գործել կանոնագիրք: Տեսարանի Համոզմամբ աշխատանքն ունի «երկնակի վերնադիր»: Դրանցից առաջինը («Գտնոն սրբոյն Գրիգորի») բովանդակ է մի Գրիգոր Լուսավորչի կողմից Հաստատված և Հայ կենդանու սեփականությունը դարձած Նիկիայի տեղեկատվողից երկու կանոններ: Իսկ երկրորդը («Հարցումն և պատասխանիք») մի «... Հարցարան է, մի տեսակ սրամտություն, ուր Հարց ու պատասխան մասնաշիջ մեկ տակ լուսաբանում են գանալան Հարցեր, որանք առարյա կյանքում ընդհանուր Հեռաբերություն նյութ են»: Բնագրային վերլուծության Հիման վրա Ն. Ազոնցը գրում է, որ «Հարցարանի» պատասխանները զերծ են «վարդապետական պատմականից» և Հենված են քաղաքապետ Աստվածաշնչի Հեղինակության վրա: Նա միաժամանակ փաստում է, որ «Հարցարանն երեց է, քան Մանդակունու անունը կրող ճարտ, ապիս է ուժ տալու մեր մի շարք դիտողություններին նրա և Եզնիկի փոխարարբերության նկատմամբ»:

Հինաժողովի «Եղծ աղանդոցի» և «Հարցարանի» կազմը, գիտնական ընդհանրացնում է, որ անկաս իր արտահայտած տեսակետից այդ երկու վավերագրերն էլ «... առաջնակարգ նշանակություն ունին, իբրև ժողովրդական մտաշխարհի թանկագին գույքեր»:

«Եւանգելի կարգաց քանից եղևնան Երիցո» ուսումնասիրություն մեղ մեծածնու Հայագետի տեղադրանքում է 1254 թ. ան «Արարանի ձևերով Իտալիայում գրված և Փարիզի ազգային մասնագործարանում պահպանվող ձեռագրերից մեկի բննական վերլուծությունը: Վերջինիս անհայտ նորոգչի կողմից ձեռագրի «Ազաթանգեղոս-Յանհատպատում» տեսքը փոխարինվել է «Յանհատպատում-Ազաթանգեղոս» տեսքի, «Թղ. 292-ի առաջին է-լի երկրորդ սյունակի կեսը սկսվում է եզնիկ երեքի Եւանգելիը, Հետևում է Թղ. 293-ը «Մեծամանիկի հայրապետացն Խոսրո» պատահուկ և վերջանում Թղ. 294 գրչի Հիշատակարանով»: Եվ քանի որ Հայագետներից ոմանք (Թ. Սարգսյան, Ն. Ակինյան) Եւանգելիը վերագրում էին եզնիկ Կոսրոսու գրչին և անհարգապես էին Համարում բնագրին, Ն. Աղոնցը «բարեբախտությանը Հայացք ունենալով խնդրի համար», աղբյուրառուում է այդ տեսակետի Հանգամանայից բնույթից: Փաստական նյութի և լեզվաճանաչ Հանձնաժողովի վերլուծության Հիման վրա տեսարանը Հանգում է այն Համոզման, որ Եւանգելիը եզնիկ Կոսրոսու «կնիքը» չունի և չի կարող թվագրվել V դարով, քանի որ «... Խոսում է եզնիկ Երեցի և Կոմիտասի ժամանակին»: Այդ Հիման վրա էլ նա ընդհանրացնում է, որ «Եւանգելիը պատկանում է ամբողջպես եզնիկ Երեցին, որ ժամանակակից էր Կոմիտասի և պետք չէ շփոթել եզնիկ Կոսրոսու Հետ»: Բովանդակության մասն ուսումնասիրության օրգանական շարունակությունն է «Հայր և Ակինյանի պատասխանին պատասխան» բննական գիտությունը: Հանգամանորեն բննարկելով եզնիկ երեքի Եւանգելի վերաբերյալ իր ուսումնասիրության դեմ ուղղված Ն. Ակինյանի «Նկարագիր կարգաց ի րանից եզնիկ» Հոդվածը, Ն. Աղոնցը կրիկի փաստում է, որ Եւանգելիը պատկանում է ոչ թե եզնիկ Կոսրոսու, այլ՝ եզնիկ Երեցի գրչին: Փաստական նյութի Հիման վրա նա եզրակացնում է. «[Հայր] Ա[կինյանի] «Պատասխան»-ի մեղ գործարարարը չգտանք և ոչ մի առողջ կետ ...: Միտալաչա դրույթուն, որպիսին արժանի չէր ուշադրության, որ մեծը Հատկացրեցինք և Հատկացրեցինք միմիայն Հարգելով, ինչպես միշտ, Հեղինակի անձը, որ արտակարգ տաղանդությամբ և սիրով աշխատում է այն դաշտում, որ մեզ այնքան մոտ է»:

Բննարկության աշխատությունների շարքին պետք է դասել նաև Հայագետի «Նմանվում» Քերտոնի նպիտոպոս (Հայկական «Կիրք Թորոցի»

մեծադատության շուրջ» ուսումնասիրությունը: Նրանում Ն. Աղոնցը փաստում է, որ որպես հավաքական աշխատություն Հայ եկեղեցու նամակային վավերագրերի «Գիրք Թղթոց» ժողովածուն Հին դարերից պատմական արև Հուշարձաններից է, որն արժանի ճանաչման է արժանացել գիտական աշխարհում: Նրանում կարևորվել են բոլոր այն վավերագրերը, որոնք Հայ եկեղեցու կողմից Համարվել են «առաջին Հեղինակվոր ու վճռորչ կենդանու դավանաբանության ճարտ Հարցերը մեկնաբանելիս»: Ժողովածուն, բոտ վերլուծարանի, «ոչ միայն անել է բոտ ծավալի, այլև զբա տանման Հատմամեր զերչ չեն մեացել կողմնակի ձևերի միջամտությունից», Հետևաբար՝ ժողովածուի որչ վավերագրերի ուսումնասիրություն «Հարկ եղած գրույթություն» են պահանջում: Որպես այդպիսիք նա մատնանում է Դվինի Մ ժողովի «Հեազույն երկու ուղիքծ» ուղղված առաքական (պարտից) Հավատացյալների և Քերտան քաղաքի Հեաագրոնողների անձանոթ Անվելիտո նպիտոպոսից: Հինահարցի Համակողմանի վերլուծության Հիման վրա Ն. Աղոնցը գտնում է, որ «Քերտան քաղաքի անունը կարող է ծագույն իբրև մի ընդհանուր կետ, որը Հարապատացնում է փեթովոլ նպիտոպոսին Քերտոնի Եւանգելի վարանդու: Տիմթեոսի (Է-լուրս կամ Կուզ Ա. Դ) Հետ»: Բննիցով ժողովածուի ստորեկից թարգմանված «Պետրոսից առ Անակիտս» նամակը, նա ցույց է տալիս, որ նրանում Հիշատակված Անտոկիտսյալը տոտադարձվում է Anatolius, որը ոչ այլ ոք է, քան Տիմթեոս Կուզի եղբայրը: Ն. Աղոնցը ենթադրում է նաև, որ սվերնական տեքստում եղել է «ձեմն նպիտոպոս Քերտան քաղաքի» ձևը, ով Հակաբողիկոսական ախնավոր շատազով Տիմթեոս Կուզի է: Բայց քանի որ դավանաբանական թրթիվում Անակիտոսի և Անատոկիտոսի անունների աղերսվում է Ջենտի Հրովարտակի Հետ, գիտնականը գրում է, թե իր «Կոտնումը նրանց նույնության մասին Տիմթեոսի և Անատոկիտոսի Հետ կորցնում է ոտքի տակի Հողը, քանի որ այդ անձանավորությունները մահացին են մինչև Ջենտը»: Եվ քանի զեա այդ պարագայի պարզված չէ, բոտ Ն. Աղոնցի, «ամբողջ շարադրանքը մեղ Հիմք է տալիս կասկածի տակ առնելու Անակիտոսի և Անատոկիտոսի մասին Հատմանը»:

«Հայոց նախնական պատմությունը» Սերետոն երկում և դրա աղերսները Մովսես Խորենացու և Փավոտո Բուզանդի երկախրությունների Հետ» վերլուծականում Ն. Աղոնցն անդրադառնում է Սերետոնի Պատմություն մեղ գտնվող Անտուեի պատմության բնույթի բնական վերլուծությանը, որը կազմում է «Քերտոնցու Հարցի» Հետ: Անդրադառնալով այդ Հարցում Հայագիտության մեղ տեղ գտած կարծիքների Համեմատական վերլուծությանը, պատմաբանն անընդունելի է Համարում Ք. Պատկանյանի, Թ. Միհրզապյանի, Ա. Գաբուզալյանի, Սա. Մախառայանցի և այլոց տե-

տակեանները: Սակայն «Հայոց նախնական պատմութեան» Հեղինակի իր որոնումներում Ն. Աղոնցը Հանգուսէ է որչ Ժայռահէղ Հեռուսթունները: Խոսքը մասնագրաստի վերաբերում է այն քանիք, որ նրա Համոզմամբ «Հայոց պատմութունը» չի կարող ծագած լինել VII դարից առաջ»: Սակայն նա դեմ է Խորենացու «բացասական քննադատութեանը» և կորույժ ներմուծում է նրան «կեղծարար» անվանելը: Թեև տեսարանը գրում է, որ ի հակադրութիւն «Փամատուսի անտարբերութեան» Հայոց պատմութունը «ներծրված է Հայքենասիրական խոր զգացմունքով» և որ այն «յուրահատուկ պատկ է Հայոց զանհի փառապանծ Հովանդորդների սեպչակէն», Համարում է նաև, որ «Հարկ է զանի Խորենացու անունը» Հայոց պատմութեան» վրայից և վերջինի գտնել Անանուսի կամ ազիկի ճիշտ գրականութեան անվավեր երկերի շարքը»: Ու թեև աներկբայի է, գրում է նա, որ Խորենացին պատմագրութեան զարաշրջանի անկասկածոր ներկայացուցիչներից մեկն է, և Համոզմամբ այն զբոսախ Մովսես փիլիսոփան, որի մասին գտնուելով, խմբում է Հիշատակումը Ղազար Փարպեցին: Նա մեծ փառք էր վայելում չնորճիվ թարգմանական գրականութեան սպարեղում ունեցած զորուսնութեան», Ն. Աղոնցը նույնքան Հիմնավորված է Համարում, որ Մովսես Խորենացու «Հանձնարքը անվան տակ Հայտնի նպատակներով թողարկվել է «Պատմութունը», կազմված նշանակալորեն ազիկի ուշ՝ մեղ անՀայտ, ոչ նվազ գրական բնույթով, Խորենացու ունեցող Հեղինակի կողմից»:

Պատմագրութեան Հայքենասիրական այդ մտտեցման շարունակութունը կարելի է Համարել նաև Հատորով գետեղած խորենացիագրութեան շարքը՝ «Մովսես Խորենացու» «Հայոց պատմութուն» քննակնի մասին», «Մովսես Խորենացու վերաբերմամբ պարոն Լեփի Թորի մասին», «Խորենացիական խարցն ու խարց վարդան Հացունի», «Անուղ և Խորենացին» քննախոսութունները: Դրանցից առաջին երկուսն ընկրված է Հ. Լևիի «Իրիպար», բայց չհիմնավորված այն տեսակետի Համակողմանի մերմտանը, թե իր Խորենացու Պատմութունը գրվել է 876-885 թթ. միջնակայքում: Հակադրելով միեթարքայն Վ. Հացունու տեսակետին, որը Խորենացու պատմութունը Համարում է V դարի գործ, Ն. Աղոնցը պնդում է, որ Պատմութունը գրվել է «Սեղբեստորոսի և Ապիսարի թարգմանութունից հետո, այսինքն՝ 696 թ. ոչ չուս: Եվ, վերջնապես, տեսարանը Հիմնովին ներմուծ է «Աղեղին Խորենացու Հնա նույնացնելու» Ն. Ակիլյանի «երեք Հանգրք»-ականները»:

Ուսումնասիրվող Հիմնահարցերի նկատմամբ արժեքային բնույթով բացնող մտտեցումները ենք Հանդիպում նաև Հատորում գետեղված պատմագրութեան մյուս աշխատանքներում:

«Թննություն Մովսես Կաղնկատպացու» սովորածովայն աշխատանքում տեսնվածոր պատմաբանը Համակողմանի քննական վերլուծութեան Հիման վրա Հիմնովին մերմուծ է միեթարքայն Վ. Հացունու «Կաղնկատպացի կարեր է դարուս» վարկանքը և փաստում է նրա VII դարի Հեղինակ լինելը: «Փոքր Սոկրատի հեղինակը» քննախոսութեան մեջ, իրեն Հատուկ Հետևողականութեանը Ն. Աղոնցն անդրադառնում է Մեծ և Փոքր Սոկրատների փոխադարձ Հարաբերութունների, ինչպես նաև Փոքր Սոկրատի բնույթի թարգմանութեան ժամանակի և Հարակից խնդիրների լուսարանմանը: Պատմաքննական կարևոր արժեք է ներկայացնում նաև «Այբի ավտարանի գրություն տարին» ուշադրով Հողվածը, որում տեսնվածոր պատմաբանը, Համադրելով փաստական նյութը, բնույթով չէ Համարում միեթարքայն Հայքերի տեսակետ և Հիմնավորված կերպով ցույց է տալիս, որ «Մլրե թագու Ալիսարանը գրված է ո՛չ 851 և ո՛չ 902 կամ 922, այլ 862 թվին»: «Հանունների քաղարական ավանդ» Հողվածը միտված է Հիմնադրելու, որ մերդուսիսի անմահ տաղանդագործութունը «խոշոր քաղաքակրթութեան հիշատակի պոմնացումն է», որի գանձաքանից կարելի է բավարարուլ առգած երկու հիմնակարի մարդկրոով՝ «սեթ արեմտյան քաղաքակրթութեան և Հարգանք ազգային սպարեւելի»: Ելակետական Համարելով, որ Դափնու գրականութեան մեջ «անցյալն իր Հիշատակներով լավագույնս միջոց է սթափելու ազգային ինքնագիտակցութեան, վառելու Հայքենասիրութեան ոգին», Ն. Աղոնցը «Դափնու Քնն» վնայ պատմական իմքը և զարգախարստական արժեքը՝ վերուժականում Հիմնավորում է, որ թեև այն Դափնու «պատմական վկայերից լավագույնը չէ արվեստի տեսակետից, բայց կարևորագույնն է Հայագրականիտիսի խորտա մտնով», քանի որ Հեղինակը մերմուծ է «Հատուկ նշու առաքելի գործունիքն» նախընտրելով «տաղանդ և տալ Հայքենասիրութեան մի տպը, որ լինի բացարձակ արժեք և պահել իր նշանակութունը բոլոր պայմաններում»:

Հատորում գետեղված աշխատանքների շարքում արժանահիշատակ են նաև «Փառկոխյա Անիտարանի արվեստը», «Գրական Յղատարին. դեկադանա և վարտիզմ», «Գնչիկապան և կցորդ խնդիրներ», «Խոսք Անիտա Անարանի մասին», «Խալատոր Արզումանի վախճանը» քննախոսութունները, ինչպես նաև՝ «Թննական տեղեկագր պրոք. Ն. Աղոնցի» գրախոսականը:

Այդ մտնից թույլ են տալիս փաստել, որ Ն. Աղոնցի գրախոսովը Հատորը դիտաճանաչողական և տեսական մեծ արժեք է ներկայացնում: Մեծ է նաև ղոց. Գ. Հ. Հովհաննիսյանի ավանդը, որը մանրագրութունների միջոցով դիտական Հակիրճութեան և մեծ ճշգրտութեան պարզարանել է տեսական-պատմական, մասնաճակագրական, պատմականութեան և պատմականագիտական բազմաթիվ Հիմնահարցեր: Անուրանույ է նաև Գ.

Հ. Հովհաննիսյանի մեծ ներդրումն աղոնցադիտության մեջ: Նրա ֆանք-բլոգ է աշխարհով մեկ սփռված արխիվներից Հավաքվել, ամբողջացվել, և գիտական աշխարհին ներկայացվել չափազանց արժեքավոր և արդիական այս ժողովածուն, որում արտացոլված նյութերը կարող են սկզբնաղբյուր Հանդիսանալ ապագա գիտական Հետազոտությունների համար:

Ալիսիա Բարաչան

ՀԷՅ ԵՎԵՂԵՑՈՒ ՀԵՆՐԵԳՈՒՏԱՐԵՆ

(գրքի տեսություն)

ՀԷՅ ԵՎԵՂԵՑՈՒ ՀԵՆՐԵԳՈՒՏԱՐԵՆ, պրակ Ա. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԵՈՒՊՈՒՄՆԵՐ (Հրատ. են պատր. Սաթնիկ Բարայանը, Պետրո Հովհաննիսյանը և Տ. Ղևոնդ քչե: Մայրխյանը), Ա. Էշմիածին, Մայր Աթոռ Ա. Էշմիածինի Հրատ., 2008, 256 էջ:

Տպագրվել է Տ. Վիզեն արք. Այվազյանի մեկնատուրյամբ:

Այսօր, ազիլի քան հրբեէ, Հասունացել է Հայ եկեղեցու մասին անսպասելի և Համատարակչոված ուսումնասիրությունների կատարելու հորքը, քանի որ Հայագիտության շրջանակներում նշված Հիմնահարցերի Հետևազված Համարժեք աշխատանքները գեոուս քիչ են, իսկ Հրապարակում գտնվող աշխատությունների մեծ մասում Հիմնականում իշխում են քեուացված գնահատականները: Այդ տեսանկյունից վերջին տարիների Հայագիտական ձեռքբերումների շարքում կարևոր իրադարձություն է Հայ եկեղեցու Հանրագիտարան շարքի «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսներ» պրակի Հրատարակությունը:

Իր կաուցովածքով և բովանդակային ուղղվածությամբ Հանրագիտարանը գեոուս XIX դարի 30-ականներից սկզբնավորված և մինչև մեր օրերը շարունակվող երևի արանց կենսադրական շարքի օրգանական շարունակությունն է: Սակայն, այնուամենայնիվ, «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսներ» Հանրագիտարանն իր նախորդներից տարբերվում է նրանով, որ ասանիլի համապարփակ է (ներաուում է յուր 132 կաթողիկոսներին), ամրոզական և ընդհանրացված, քանի որ շարադրվել է նորագույն շրջանի Հայագիտական ձեռքբերումներով:

Հանրագիտարանում ներկայացված նյութերը բավականին բազմազան են և բազմազան: Պայմանականորեն դրանք կարելի է դասակարգել 3 մեծ խմբերի՝ կրոնադավանաբանական, պատմական, Հասարակական-քաղաքական և մշակութային, Հիշելով Հանդերձ, որ այդ դասակարգման սուսմանները Հարաբերական են, քանի որ եկեղեցական Համակարգը բազմահարթ է, և նշված սյուրաներից յուրաքանչյուրը Հավասարազես Հանդես է գալիս յուր Հարթություններում: Բազմաթիվ թիկերով կազմված լինելով Հասարակական կեցության, Հասարակական-քաղաքական և մշակութային պատմությանը՝ անկախ դարաշրջանից և միջավայրից եկեղեցին այդ ուրաներում ներգրել է կենսունակ ու Համապարփակ արժեքների մի ողջ Համակարգ, որն իրենով պայմանավորել է ինչպես Հասարակական կեցութ-

յան, այնպես էլ նրա տարբեր ոլորտների իմաստավորված և նպատակամղված գործունեությունը: Գարբիչ շարունակ կրոնական արժեքներով են իմաստանցել և գործառնել պետախթորավոր և բարոյական Համաարկաբեր, և միանգամայն օրինաչափ պետք է Համարել այն, որ Հասարակական կյանքի տարբեր ոլորտներում կրոնի ու եկեղեցուի կողմից ներդրված այդ արժեքները գիտակցություն ղրորաուսմ նույնացվել և բնկավիել են որպես կոնկրետ ազգանշանութային բնդհանրություն պահպանման Հիմք և ոգի:

Այդ տեսանկյունից պարկել բնդհանրացնող գեհՀատականը կարելի է Համարել Գարբիչի Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի օրհնությունից հիցրել, որ տեղ մասնավորապես նշվում է, որ «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսներ» Հանրագիտարանը, ներկայացնելով մեր աստվածաշնորհ Հայրագիտաների դրվական կյանքն ու գործունեությունը, զիր է Հանուսմ նաև Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու շուրջ երկհազարամյա պատմությունը՝ շարադրված Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսների անձնուրաց սիրով ու նվիրումով առ Բարձրյայն Աստված և առ ազգն Հայոց»:

Հայրագիտական այդ տողերը նաև վկայում են, որ Հանրագիտարանի Հեղինակային կազմին Հաջողվել է ամփոփ ձևով ներկայացնել Հայ Առաքելական Եկեղեցու Հնագիտող Հաժառաքյին դիմագիծը: Պրակուսմ Հակիրճ, սակայն բովանդակային ամբողջության մեջ ներկայացված է Հայ եկեղեցու Հաժառաքյին ուղղափառված նույնպես առՀատական բերորաբանական և բրիտանաբանական զարգապատմությունը՝ Գրղղոր Լուսավորչից ժառանգված այն Հաժառաքը, որին ապավինելով նախանձանիղիը Հայ եկեղեցին, իր Հոգևոր առաջնորդների դեկավարությունը և 1700-ամյա սրբազոծված ամբողջությունը, անվերապահորեն դիմագործ է կանգնել ցանկացած աստվածորանական շեղման և Հիմնովին մերժել բրիտանոնության պատմությունն ուղեկցող դաժանաբանական ամեն մի «նորարարություն»՝ Հանձնի աղանղների ու Հերձվածությունների:

Հանրագիտարանում իր դիմանկիզմի մեջ է ներկայացված նաև բրիտանոնության դաժանաբանական վեների բուն էությունը, և դրանց նկատմամբ Հայ եկեղեցու դիրքորոշումը: Հաժառաքյին նշանկություն այդ Հիմնահարցերին վերաբերող ամփոփ մեկնաբանությունները բնթերցողին Քույլ են առկա ոչ միայն ծանոթանալ եկեղեցուական պատմության մեջ ազդեցիկ գեբրակատությունն ունեցած այդ վիճարանությունների պատճառահասկանաբային առանձնահատկություններին, ժամանակի պետական իշխանությունների կրոնական քաղաքականության էությունն ու ուղղվածությունը, այլ և դրանց նկատմամբ նվիրագիտական կենտրոնների դիրքորոշումը:

Այդ ամենն աներկբա վկայում է նաև, որ Հանդես գալով աստվածաշնանկան անախ Հնժարտությունների և հրաց զլառ Հնձված բնդհանրական ու անդախն Հայրերի ուղղափառված մեկնությունների դիրքերից Հայ եկեղեցին և նրա աստվածաբան վարդապետներն ի ցույց են դրել ոչ միայն այն, որ քաշածանոթ են բրիտանոնական աշխարհի ներքին անցուզարժին, այլ և դարձուսմ մասնակցություն են ունեցել վերջինիս Համաարգում տեղ գտած զավանաբանական զարգացումներին և զոգմատիկական բնույթի տարբերությունների նկատմամբ վերաբերմունքը մշակելու գործին: Եվ որ ամենախարերն է, իր Հայրագիտաների զլխավորությունը Հայ եկեղեցուն կարողացել է աստվածարանական պաշտոն մակարդակով հավաղավորել ըրոր այդ «նորարարություններ» և անվտոյան պաշտպանել ուղղափառությունը:

Հանրագիտարանը սկզբնաղբյուրային նշանկություն ունի նաև բրիտանոնության պատակառումների Հիմքում բնկած կանոնական տարանկությունների լուսարաննա տեսանկյունից: Նրանում տեղ գտած նյութերն ամփոփ տեղեկություններ են բովանդակում բնդհանրական եկեղեցու որպես բույր եկեղեցիների ամբողջության նախնագիտող ուսմունքի մասին: Հայոց հայրագիտաների գործունեությունը ոչ միայն իրենովին մերժվում է «նեկ կենտրոնից դեկավարվող եկեղեցու» ըուն ղրորաբուն, այն՝ նման նպում ունեցող նվիրագիտական կենտրոնների հավակնորդները: Աստվածաբանական և կանոնական պահանջող մակարդակով Հիմնավորվում է նաև ի սկզբանե կանոնական իրավունքով ամբողջված Հայ եկեղեցու ինքնակառություն փաստը: Արժանապես մերժվում են այս կամ այն նվիրագիտական կենտրոններից Հայ եկեղեցու «ենթակայության» մասին Հակալիանոնական սնանկ պատկերացումները: Այդ տեսանկյունից Հարկ է մատնանել Հանրագիտարանի դրական ուղղվածությունն ևս մեկ ոլորտ, նրանում արժեքավոր տեղեկություններ են պարունակված բնդհանրական եկեղեցու տարբեր Հաժառաքյին, Հայ եկեղեցու միջկեղեցական Հարաբերությունների պատմության, ինչպես նաև նրա նկատմամբ բույր եկեղեցիների վերաբերմունքի (ինչպիսիք են օրինակ Հայ-բուսպանդական, Հայ-կաթոլիկ բազմաղաթյա Հարաբերությունները և այլն) մասին:

«Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու պատմության էջերը Հարուստ են մեր ժողովրդի Հաժառագոր Հոգու և տաղանդավոր մաթի արամաներով, - օրհնության գրում մատնանում է Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը, - Հերոսական մարտունով ու սիրահեքներով, որոնք աստվածաբանության և Տարեմաներում օրինակներ են սերունդների Համար: Երանանշուրհ մեր Հայրագիտաների առաջնորդությունը է, որ անցյալի ղիզարին փորձություններով լի ժամանակներում մեր ժողովուրդը պահպանել է ազգային-եկեղեցական արժեքները, ինքնությունն ու դիմագիծը»:

Այդ Համատեքստում Հանրագիտարանն արգիական մեծ Հնչեղություն ունի, քանի որ լինելով Հայ ժողովրդի պատմության անքակտելի մասի՝ Հայ առաքելական եկեղեցու պատմության (Հավատարմության նաև պատմության ցանկացած ժամանակահատվածի) անաչառ ուսումնասիրությունն է յուսաբանում, խիստ կարևորվում է եկեղեցու ազգասպար, ազգայասպան, միաբնիկ և կարգավորիչ գործառնայնների ուսումնասիրությունն սեանկնումնից:

Հայ եկեղեցին Հայ ժողովրդի պատմության անբաժան առարն է. վերջին երկու Հազարամյակների նրա գոյության Հոգևոր-քաղաքակրթական հիմքը: Հանրագիտարանում գետնեղած նյութերն օրյկնիվումբյան դիրքերից ընթերցողին են ներկայացնում Հայոց կաթողիկոսների և նրանց կողմից ղեկավարվող Հայ եկեղեցու Հասարակական-քաղաքական քաղաքական գործունեությունը: Այդ Համատեքստում մեծ արժեքություն է ունի Գրիգոր Լուսավորչի կողմից արքայաթմամբ և Հայ եկեղեցու նվիրագետների կողմից անխաթար պահպանվող, Հայ ժողովրդին և ազգային պետականությանն անմասնորոշ նվիրված եկեղեցական պրակտիկայի դիմադիր պատմության անկողմնակալ յուսաբանություններն ու արձևությունը: Գրախոսողը աշխատանքում Հանրագիտական մակարդակով շարադրված է Հայ ժողովրդի պատմության փոթորակից բոլոր ժամանակաշրջաններում (Պարսկաստանի և Լատնական (Շտապալան)՝ Բյուզանդական) կայսրություններ, արաբական, սելջուկյան, մոնղոլական, թուրքմենական ցեղերի, Օսմանյան Թուրքիայի և Անգլիայի Պարսկաստանի, ցարական իշխանության և խորհրդային տարիների) Հայոց կաթողիկոսներին և, բնականաբար, Հայ եկեղեցու Հասարակական, քաղաքական, տնտեսական և ազգային քաղաքական գործունեությունը:

Հանրագիտարանում արգիական մեծ նշանակություն ունեն Հատկապես պետություն-եկեղեցի փոխհարաբերությունների արձևությունները: Հայոց պետականությունների ստարբելու, դրանց ամրապնդմանը և անկասկածության սպառնումն ուղղված եկեղեցական պրակտիկայի գնահատումները: Մեծ արժեք է ներկայացնում Հատկապես ինքնուրույն-ազգային քաղաքականություն վարելու պետական պրակտիկայի եկեղեցական օժանդակություն, ինչպես նաև բուն եկեղեցու կողմից ազգային-պետական առանձին գործառնայն իրականացնելու պատմական փորձը ընդհանրացումը: Մեծ արժեք է ներկայացնում նաև օտար նվաճողների քաղաքային ընդդիմության պայմաններում եկեղեցու ազգապահպան և ազգահավաք գործունեության ընդհանրացված նկարագրությունը: Հանրագիտարանը մեզ է ներկայացնում Հայաստանի պատմական Հատմաններում և օտար տարածքներում բնակվող Հայ ժողովրդի ազգապահպանության գործում Հայ եկեղեցու ներդրած անուրանալի ավանդը և այն Հոգա-

արությունը, որը նա դրսևորել է զաղութահայության և սփյուռքահայության հանդեպ: Հայ եկեղեցու ազգապահպան, ազգահավաք և միավորիչ նշված գործառնայններն իրենց գերբ պահպանել են նաև մերօրյա Հայաստան-սփյուռք քաղաքակրթական ու դիմադիր փոխհարաբերություններին սեանկնումնից:

Գարեգին Բ Կաթողիկոսն իր օրհանության գրքում մասնատելում է Հանրագիտարանի պրակտիկ նշանակությունն մեկ այլ ոլորտ ու, այն, որ «Երասնանորձ մեր Հայապատանների առաջնորդությունը է, որ անցյալի զժմարին փորձություններով լի ժամանակներում մեր ժողովուրդը պահպանել է ազգային-եկեղեցական արժեքները, ինքնությունն ու դիմադրիչ»:

Հայ եկեղեցու պատմությունը և Հոգևոր դասի ազգամշակութային գործունեությունը թեև Հայագիտության մեծ բավականին ուսումնասիրված է, այդուհանգիմբ դեռևս կարոտ է Համակարգային ու ամբողջական ուսումնասիրության, և Հանրագիտարանում գետնեղած Համապատասխան նյութը պետք է որակի որպես այդ բնագավառի ամբողջական ուսումնասիրության առաջին փորձերից մեկը: Այն՝ մեկանում խիստ արժեքավոր ուսումնասիրություններ են կատարվել Հայոց գրքերի գյուտի, մասնակաթության (Հատկապես՝ պատմության, փիլիսոփայության և գրականության) գիտատեսական ուսումնասիրության ոլորտում: Ցավոք պատշաճ ուշադրության չի արժանացել կամ երկրորդական պլան է մղվել գիտության (հատկապես՝ բնագիտության), աստվածաբանության և Հայ ժողովրդի հոգևոր մշակույթի առանձին այլ ոլորտների ուսումնասիրությունը: Ինչն են նաև կրոն-ազգաբարեկրթությունների, ազգապահպան ինքնատույնացման (ինչնուսության), սեփական և օտար միջավայրում գրանց դրսևորումների և առանձնահատկություններին նվիրված ընդհանրացնող վերլուծությունները: Այնինչ՝ Հասարակական ու Հոգևոր կյանքում տեղ գտած ներկայիս իրողությունները քրատայար պահանջում են Հնչց նշված Հարցերի Համայնի ուսումնասիրություն:

Քաղաքակրթության պատմության ողջ ընթացքում այն Հանդես է եկել իրենուսության բարձրագույն աստիճանի, ինչը վկայում է այն մասին, որ քաղաքակրթությունը վառ արտահայտված մշակույթ է, իսկ ժողովուրդների (Հատկապես տիրապետության և ենթակայության Հարաբերություններում գտնվողների) պատմությունը, Հավասարապես նաև ներկայիս աշխարհաքաղաքական գործընթացները, անհնար է պատկերացնել առանց ազգամշակութային և ազգայնականացման սցիտանների Համագործակցության և տեղաշարժերի: Այդ Հիմնահարցերը կարևորվում են նաև այն տեսանկյունից, որ քաղաքակրթությունների երկիտություն ոլորտում արևմտյան ունիվերսալիզմն այսօր ավելի շատ կոնսոլիդատային, քան Համարդասացության երազիմաններ է մնում:

Այդ Համառոտագրում զրախոսվող աշխատանքի զբաղման կողմերից պետք է Համարել այն, որ նրանում ամփոփ կերպով ներկայացված են նշված ընտանիքները լուսաբանող լուծումները: Արժեքային այդ մոտեցումները, բնութագրելով Հայոց Հայրապետների քաղաքակրթական-մշակութային գործունեության տեսանկյունից, պատմապատմորեն Հաստատված պրակտիկայի Համարում են ձեռք բերում Հատկապես մեր օրերում ասանճատուկ նշանակություն ձեռք բերող քաղաքակրթությունների վրա հենված աշխարհակարգ ստեղծելու Համատեքստում:

Քաղաքակրթություն-մշակույթ-ազդ-կրոն իդենտության Հիմնահարցերի Համակարգված վերլուծությունն ու լուսաբանումը մեծ կարևորություն ունի նաև արդի աշխարհաքաղաքական իրողություններով պայմանավորված հոգևոր «վերածննդի» ավելի ճիշտ «արդի կրոնական (ըստսոսիալ) ուսումնասիրության տեսանկյունից»: Կրոնական մտղեանկիվ արդի կողմնակիցները Հետևորդներ են ձեռք բերում այն տարածքներում, որտեղ նախկինում նրանք երբեք չեն գործել: Ե «տեղաբերիկ» ավանդական կրոնների Համար այդ «կրոնական վերածնունդը» պայմանավորող մոդեռնացման գործընթացների կարող են ճշմամասնային պայմաններով մեկ: Կրոնների «արևմտականացում», հավատարմության մաս Արևմտյան «արևելականացումը» նորանոր կրոնական շարժումներ են ձևում, որոնց արմատավորումն ուղղակի սպառնում է ազգամշակութային և ազգայնորենական իդենտության նախկին ձեռքերին, քախի որ սեփական «ես»-ի վերաբերումս նախադրյալով գոյափոփում է նախկինին Հոկազիր (որը ուսՀաններում նաև Քչեմական) միանգամայն մոր իդենտություն: ԱՀա այդ տեսանկյունից Հայ կենդեցու մշակութային գործունեության ուսումնասիրությունը չափազանց արդիական է գլոբալ քաղաքականության քաղաքակրթական-մշակութային շփումների Համատեքստում Հնարավոր բախումները կանխորգելիլու տեսանկյունից:

Մեր օրերում Հայ կենդեցու ազգամշակութային ժառանգության Համայնք ուսումնասիրությունը թիվարգրված է նաև Հայ ազգին բնորոշ իդենտություն պահպանման և վերաբերությունների Հրամայականով: Դա անհրաժեշտ է Համաշխարհայինացման արդի գործընթացներով պայմանավորված մրցակցող իդենտությունների մակարդակային, իդենտության նոր օրակները որոնման, անՀատկան մակարդակում Հասարակական-տնտեսական մոդեռնիզացիայի կողմից ծնած օտարումը Հաղթահարելու, ազգային պատկանելության ընկալումների աշխուժացման և Հոգևոր կյանքին կապված քաղաքակրթական աշխուժացման հարցերից: Նաև պետք է նկատի ունենալ: Որ իդենտության (անՀատկան, ազգային, ռասայական, քաղաքակրթական և այլն) Հարաբերությունները յուրահատուկ ձևով կարող են խթանվել Հա-

զորակցության և տեխնոլոգիական միջոցների աննախադեպ ծավալման արդյունքում:

XX դարի 90-ական թվականներին պատմական թատերաբեմ իջած «ներդաշնակ աշխարհակարգի» փոխարեն աստիճանաբար ու բարձրագույն է «բախվող քաղաքակրթությունների» աշխարհակարգ: Այդ Համատեքստում ևս «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսներ» Հանրագիտարանն արդիական և Հույժ կարևոր նշանակություն ունի: Համաշխարհայինացման (գրաքննադատ) պայմաններում քաղաքակրթությունների փոխարինարության իմենակարգն աստիճանաբար մերանվում է համաշխարհային քաղաքակրթության կարևորագույն գործոնի: Քաղաքակրթությունների լոկալ րախումները ձևավորվում են ամերիկանացման, արևմտականացման և «ազգայնացման» ղեմ ոչ արևմտյան քաղաքակրթությունների հակադրության տեսքով: Հոգևորկրոնական որոտած ամենայն օրոքյառը հակադրվում են իմր (ավանդականը) և նոր (մոդեռնը): Ընդգծված արտահայտություն են ստացել նաև արևմտականացում (փաստերացում) - նոր արևելականացում (նեոօրիենտալիզմ) կրոնաքաղաքական հակադրությունները: Այդ ամենին այսօր փոխարինելու է զայիս քաղաքակրթությունների բախումը, ինչը, ինչպես նաև արևմտյան արժեքների «ներդրման» Հանասոկանությունը չափազանց արդիական են դարձրել քաղաքակրթական և մշակութային արժեքների դիտատեսական ուսումնասիրությունը: Քաղաքակրթությունը, ինչպես արդեն նշեցինք, սերտորեն աղերսվում է ժողովուրդների և ազգերի իդենտության Հետ և միաժամանակ Հանդես է գալիս որդեգր մարդկային ասոցիացիայի ամենակայուն ձև՝ «արտակարգ Հարատևելության իրականություն»: Խալ կրոնը օրեկրոնորեն հանդես է գալիս քաղաքակրթությունը բնութագրող կարևորագույն տարրերից մեկի որակով:

Գրախոսվող Հրատարակության պատկերի նշանակությունը և արժեքը պայմանավորող գործոնների շարքում մեծ կարևորություն ունեցող Հայնորդ Հիմնախնդիրը կապված է Հայ կենդեցու և Հոգևոր դասի կրոնական, Հասարակական-քաղաքական, մշակութային-քաղաքակրթական և գործունեության այլ ոլորտների վերաբերյալ նախկինում ձևավորված արժեքների վերաբերման, Հայ կենդեցու պատմության միակողմանի, սուբյեկտիվ, երբեմն էլ անչեղով չհիմնավորված մերժողական մոտեցումները Հաղթահարելու պահանջի Հետ: Գաղտնիք չէ, որ վերջին արդիներին Հայաստանի Հասարակական-քաղաքական և տնտեսական կյանքում տեղ դրած արմատական փոփոխությունները բազմաթիվ Հիմնախնդիրներ են առաջադրել Հասարակական և անՀատկան դիտակցությանը, ազգային Հոգևորնությունն ու զաղափարաբախությունը: Այդ Հրատաղ ինդիվիդուալությունը Հրամայաբար պահանջում է Հայ կենդեցու Հավատարմին ասանճ-

նահատելությունների համակարգային կրոնափառական ուսուսմանը, թյու՛ն: Դա հույժ կարևոր է հատկապես այն մարտահրավիրների համատեքստում, որոնք այսօր ուղղված են Հայ եկեղեցուն Հայաստանում ազանկարգությամբ տարածման և արմատավորման տեսքով: Այդ Համասերտում պետք է կարևորել նաև «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսներ» Հանրազգիտարանի զինատարակառուցիչ ուրույն նշանակությունը: Այն և նմանատիպ արժեքավոր մյուս Հրատարակությունները յուրահատուկ «պրոֆիլիտիկ» զեր և նշանակություն ունեն աշխարհայացքային մակարդակում Հայ ժողովրդի առջև կանգնած Հոգևոր մարտահրավիրները չեզոքացնելու, հավասարապես նաև ազգային Հոգևոր արժեքները պահպանելու և վերարտադրելու գործում:

Եվ, վերջապես, պետք է մատանշել զբախտավոր աշխատանքի արդիական նշանակության և կարևորության ևս մեկ տեսանկյուն: Բազմաթիվ գործունեություններով պայմանավորված արդի հասարակական կյանքում ուրույն տեղ են զբաղում նաև շարունակ խորացող կրոնական բազմակարծությունների և կրոնների երկխոսության Հիմնահարցների համակողմանի վերլուծությունը և արձևումը: Այդ Համատեքստում զբախտավոր աշխատանքի իր էությունը և ուղղվածությունը կարող է կապանորեն նպաստել զազանարանական փեմարանություններից զեր միջկեղեցական բազմահարթ Հարաբերությունների տեսական և գործնական Հիմնահարցերի մշակմանը: Աշխատանքում քննարկվող Հիմնահարցերի զիտատեսական մշակումները կարող են նպաստել ինչպես ներեկեղեցական, այնպես էլ միջեկեղեցական և միջկրոնական կյանքի տորբեր ոլորտներում Հայ եկեղեցու առջև կանգնած պրակտիկ խնդիրների վերլուծությանը և համակողմանի արձևումները:

«Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսներ» Հանրազգիտարանն ունի զիտանշանազողական մեծ զեր և տեսական նշանակություն: Այդ գործում արժանի պետք է մատուցել ինչպես Հանրազգիտարանի խմբագրական հանձնաժողովին (Եզնիկ արք. Պետրոսյան, Պետրոս Լուվանիսյան, Արշակ Մարդոսյան, Գեորգ Տեր-Վարդանյան), այնպես էլ Հողվածադիրներին: Նրանց հետևողական ու բարեխիղճ աշխատանքի արդյունքում են զիտական հակիրճությունը և մեծ ճշգրտությունը ընթերցողին մատուցվել հավատարային, պատմաբնագիտական, տեսական-պատմական, ժամանակազրտական, մշակութային և բազմաթիվ այլ Հիմնահարցերի հետեղական պարզարանումները: Նրանց զիտական պրպտումների արմատարանական արդյունք է նաև տնգուզական այս Հրատարակության նախապարտատությունը, որը այսօր իր արժանի տեղն է զբաղել Հայ տեսական մտքի զաննարանում:

Այդ կապակցությունում բնգհանրացող պետք է համարել Գարեթին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի հետևյալ տողերը. «Մեր զեսահատանքն ու

որհնություն ենք բերում այս աղնիվ նախաձեռնություն կազմակերպչներին և Հեղինակներին իրենց զողնիլ, Զնադր աշխատանքի համար: Թող Ամենակարող Տերը իր Սուրբ Արև Հոգևոր ներքո պահպանի զրչի և մտքի ազգին չնարժով լի մշակների և մեր ժողովրդի աղոթասեր զազակների սրտերում միշտ վառ պահի որդիական սերն ու նվիրումը Հանգեպ մեր Սուրբ Եկեղեցին և Մար Աթոռ Սուրբ էջմիածինը»:

Պ. Ա. Բարսեղյան

ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԵԿԵՆՅՈՒ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՏՐԻԱՆ ԹԱԳՎՈՐԻ ԳԱՀԱՎԱՄԱՆ ԺԱՐԱՆԿՎԱՅԻՆՈՒԹՅԱՆ (4-րդ դարի 30-40-ական թվականներ)

Երա Հովհաննիսյան

Հայ եկեղեցու պատմության ուսումնասիրությունը Հայագիտության կարևոր ճյուղերից մեկն է, ուստի նրա մեջ առավել կարևոր նշանակություն ունի մաշ շրջանի պատմության հետազոտությունը: Քնն վերանշյալ շրջանը շատ հետաքրքիր է և կարևոր, այնուամենայնիվ սկզբնաղբյուրների անբավարարության պատճառով մինչև օրս նշյալ ժամանակահատվածը բավարար կերպով չի ուսումնասիրվել, և մի շարք կարևոր հարցերի մինչև այժմ էլ չեն արվել սպառել պատասխաններ: Մասնավորապես կարևոր նշանակություն ունի Տիրան թագավորի գահակալման ժամանակաշրջանում պետության և եկեղեցու Հարաբերությունների ուսումնասիրությունը, որտեղ մի շարք ուշագրություն արժանի իրադարձություններ են կատարվել: Սույն հետազոտությունը նվիրված է այդ բացը լրացնելուն: Հայտնի է, որ Տրդատ Մեծ թագավորի օրոք արքունիական իշխանության կողմից քաղականին մեծ աջակցություն էր արվում Հայոց եկեղեցուն, սակայն նրա Հաջորդները՝ Խուսրով Կողպիկ և մասնավորապես Տիրանի օրոք իրավիճակը որոշակիորեն փոխվեց: Ճնշել է 4-րդ և 5-րդ 30-40-ական թվականներին զեռուս շարունակվում էր պետության և եկեղեցու միջև Համագործակցությունը, սակայն այն քաղականին թուլացել էր: Սույն հոդվածում կիրթնելը հետազոտել, թե ինչու երկից մի Հարաբերությունները թուլացան և հետագայում դարձան թշնամիակ:

Հայտնի է, որ Տիրան թագավորի գահակալման տարիներին իր արջորդել են չորս կաթողիկոսներ՝ Վրթանեսը, Հուսիկը, Դանիելը և Փառնը: Յուրաքանչյուր, արշարյաների սակավության պատճառով մեկը չենք կարող արտի կաթողիկոսների մասին բավարար հետազոտություն կատարել: Բայց այնուամենայնիվ, եզրմ նյութի սահմաններում կիրթնելը վերլուծել այն: Ինչպես գրտոնք, Տիրանի գահակալման առաջին շրջանում Հայոց կաթողիկոսն էր Գրիգոր Լուսավորչի որդին՝ Վրթանեսը, որը վախճանվեց 341 թվականին: Յուրաքանչյուր, միջնադարյան արշարյաները, որտեք խոսում են նշյալ ժամանակահատվածի Հայ եկեղեցու հետ կողմով իրադարձությունների մասին, շատ քիչ տեղեկություններ են Հաղորդում մեզ Վրթանես կաթողիկոսի և Տիրան արքայի Հարաբերությունների վերաբերյալ: Հայտնի է, որ

Տիրանի գահակալումից սկսված՝ երկրում հեթանոսական նախարարների թիվն ավելանում էր, որը խիստ բացասական երևույթ էր: Եվ արդեն այս ժամանակաշրջանից որոշակի լարվածություն է սկսվում պետության և եկեղեցու Հարաբերություններում: Բացի այդ, ինչպես նշում է պատմաբան Լեոն, Տիրան արքան իր հոր կամ պապի ջերմեանդությունը չունեք քրիստոնեական կրոնի նկատմամբ և չէր հայտնում հեթանոսներին¹: Հայտնի է նաև, որ Վրթանես կաթողիկոսի դեմ ղաղադրություն է կազմակերպվել Աշտիշտում, որին համապարտ մասնակից են եղել նաև որոշ իշխանական ուժեր: Դա տեղի ունեցավ այն ժամանակ, երբ վերջինս պատարագ էր մատուցում: Բարեբախտաբար այդ ղաղադրությունը հաջողություն չունեցավ: Ըստ մեզ՝ ղաղադրված թե այն հովանավորված լինեք Հայոց արքայի կողմից, այնպես ղաղադրված թե կաթողիկոսը փրկվեք: Բացի այդ՝ ղաղադրված ժամանակահատվածում զեռուս չկային սուր տարաձայնություններ կաթողիկոսի և Տիրանի միջև: Չմոռանաք նաև, որ Վրթանեսը Գրիգոր Լուսավորչի որդի էր, և նրան շարքից հանելը այդքան էլ հեշտ գործ չէր: Եվ բացի այդ, եթե նման բան լինեք, ապա Հաղիթ թե այն վրիպող պատմիչների ուշագրությունից: Պարզապես դա կատարվել էր իրանական կողմնորոշում ունեցող խմբավորման կողմից: Մտաքան դեպքում կաթողիկոսը շարունակել էր եկեղեցու զործունեությունը, և պետական կառավարման Համագործակցությունը չէր խանգարում նրան: Իրավիճակը փոխվեց 341 թ., երբ Տրդատ կաթողիկոս ընտրվեք Գրիգոր Լուսավորչի թու շուտիկը²: Պատմիչ Փավստոս Բուզանդի վկայությունը՝ Հուսիկ Հայրապետը առերթով զեռուս քրիստոնեացի էր, բայց առույշ և հոգով մարտու. «Ձի առուրքք մանուկ, բարձր հասակու և սուր և պայծառ հոգով...»³: Շատ կարևոր է նաև նկատել, որ նշյալ ժամանակահատվածում Հայաստանի կրոնական իրավիճակը շատ բարդ էր: Ինչի որտն այն է, որ թեև Հայաստանն արդեն ընդունել էր քրիստոնեությունը, այնուամենայնիվ, քնակչություն մի մասը զեռուս ղաղադրել շարունակում էր երկրպագել հեթանոսությունը: Վրժակը հասակայես մասը էր մարտասույնից ղաղադրված, որտեղ վերահսկողություն ավելին թույլ էր: Բացի այդ՝ հեթանոսական ուժերին քաղականին յուրեք աջակցություն էր ցույց տալիս Հայաստանի ղարավոր հարևանը՝ Պարսկաստանը:

Վերադառնալով մեր խնդրին՝ նշենք, որ սկզբնական շրջանում կաթողիկոսի և արքայի Հարաբերությունները քաղականին լավ էին: Սակայն

¹ Լեո, Երկրի ժողովուսն, Խ. Ա. Երևան, 1966, էջ 437:
² Վարդանյան, Կայց եկեղեցից վաղ միջնադարի քաղաքական խաղաղիներում, Վարդանյան, 2005, էջ 89:
³ Փավստոսի Քիչակնեցույց, Պատմիչից կայց, Երևան, 1987, էջ 50:

դրան խոնդարում էին Հեթանոսամեծ ուժերը: Ինչպես իրավախորհրդի կողմ է պատմարան 4. Վարդանյանը, Հեթանոսամեծ նախարարների թիվը Հայաստանում բաղկաներին մեծ էր. քանի որ նրանք մեծ մասը կողմնորոշվում էր դեպի Պարսկաստանը: Իր Հերթին արքան էլ չէր ցանկանում ընդհարվել խոշոր նախարարական տների Հետ և սկսում է Հանդուրժողական վերաբերմունք ցուցաբերել այդ իշխանների նկատմամբ: Ինչպես երևում է, այս քաղաքականությունն էլ մեծաուս չէր Հայ եկեղեցուն, որը նոր էր կազմավորվում և պարսկամետ: Բացի այդ՝ նման Հանդուրժողական քաղաքականությունը Հետագայում կարող էր նպաստել Հեթանոսների թվաքանակի աճիկանալու: Պատմիչ Փավստոս Բուզանդը մեզ տեղեկացնում է, որ Տիրան արքայի որդի ավագ նախարարները խելացի կյանք էլին վարում, պահանջումներն էին զորմուն, զուր տեղը արյուն էին թափում, մի շարք մեղքեր զորմուն և ուշադրություն էլին զարմունում նաև Հայոց Հայրապետի խրատներին¹: Նման պայմաններում կաթողիկոս ստիպված դիմում է Հայոց արքային՝ Հարցին ընթացք առաւ. Համար, սակայն զուր էին նրա ջանքերը: Բանն այն է, որ Ֆեոդալական Հարաբերությունների զարգացման Հետևանքով սրվում ևս առաջում Կարգավիճակն տները իրենց տեսեսական Հզորությունը, զորքերով քիչ էին գիշում արքային: Եվ չցանկանալով նոր արյունահեղությունների առիթ տալ՝ արքան Հանդուրժողական վերաբերմունք էր ցուցաբերում որոշ Հայ նախարարների նկատմամբ: Բացի այդ՝ արքան չէր ցանկանում նեղել Հեթանոսամեծ իշխաններին, որպեսզի չուժեղացնի Հարեան Պարսկաստանի դժգոհությունը: Եվ այս պայմաններում սկսում են սրվել մի կողմից Տիրան արքայի և արքունիքի, իսկ մյուս կողմից՝ Հուսիկ Հայրապետի Հարաբերությունները: Երկուսով Հարաբերությունների բարդացման խնդրում մի շատ կարևոր տեսակետ է Հայտնում Լեոն: Հետազոտողը նշում է, որ Հուսիկ կաթողիկոսը Տիրան արքայի փեսան էր, սակայն ամուսնական զուգրի Հարաբերություններն այդքան էլ լավ չեն դասավորվել, որի արդյունքում արքայի դուստրը Հետացել էր Հուսիկին²: Կարծում ենք՝ Հետազոտողի կարծիքը տեղին է. քանի որ շատ Հավանական է, որ ամուսնական զուգրի անհաջող Հարաբերությունները չէին կարող իրենց բացասական ազդեցությունը չունենալ արքայի և կաթողիկոսի միջև: Դրանք շուտով ողբերգական ավարտ են ունենում Հայոց կաթողիկոսի Համար: Ինչպես նշում է ճանաչված պատմաբան Մ. Օրմանյանը, Հուսիկ կաթողիկոսի մահը ընդհանուր կերպով

տեղի չունեցավ. «Յուսիկի մահը բնական կերպով տեղի չունեցաւ, այլ իր Հովուական և Հայրապետական նախանձալուցութեան նահատակ եղաւ և բունական մահուամբ վախճանեցաւ, նշխիրև Հայոց թագավոր և իւր անբնապոյն Տիրանի մեղքով»³: Նրա օպտուսիսյան դրվագի մասին խոսում է նաև Ե. Պետրոսյանը՝ նշելով, որ երբ մի տունական օր թագավորը դուռն էր կնկնցի, Հուսիկ կաթողիկոսը արցնելու է նրա մուտքը՝ աւելով, թե զուտրման չես կնկնցի մտնելու⁴: Արքան, չկարողանալով տանել այդ վիրաբույրանքը, Հրամայում է քրանձ տեղիով նահատակել նրան⁵: Ահա նաև, Հուսիկ կաթողիկոսի մահը մեծ Հարված էր Հայոց եկեղեցուն և նրա Հեղինակությունը, սակայն կը էր պետք ստեղծված իրավիճակից դուրս գալու: Պատմությունը Հայտնի է, որ նահատակված կաթողիկոսն ունիւր երկու որդի՝ Պապը և Ալմաստիկոսը, որոնք կաթողիկոս անթոռ առաջին թեկնածուներն էին: Ցավոք նրանց մասին միջնադարյան սկզբնադարյան լուրերն այդքան լավ խոսքեր չեն առում: Բացի այդ՝ նրանցից և ոչ մեկը չցանկացավ Հողերական դասում, որպեսզի ապագայում շարունակի իր նախնիների գործը: Եվ բնականաբար, նման անմիջք արժանի էլին նաև կաթողիկոս անթոռին: Հարց է առաջանում, թե ով պետք դառնաւր կաթողիկոսի Հաջորդ թեկնածու: Խնդիրն այն էր, որ Լուսավորչի տոհմից այլևս կար Հարմար թեկնածու: Եվ այդ մասին տեղյակ էր նաև թագավորական իշխանությունը: Ասեղծված պայմաններում բնորոշություն կանչ է առնվում Գրիգոր Լուսավորչի աշակերտ Դանիելին՝ որը, որը նախնիներում իրեն բավականին լավ էր դրսևորել որպես Հողերական: Եվ այս բնորոշությանը երկրորդ կողմ էր նաև Հոսանման խմբավորումը: Կարևոր ենք Համարում նաև նշել, որ երբ Դանիել Լուսին դարձավ Հայոց կաթողիկոս, մեծ նուսնջով շարունակել էր նախորդների քաղաքականությունը՝ փորձելով մեծ Հարված Հասցնել Հեթանոսամեծ իրեր ուժերին: Բացի այդ՝ նոր կաթողիկոսը շարունակեց Հեթանոսամեծ նախարարներին կշտամբելու քաղաքականությունը, որի արդյունքում արքունիքի և եկեղեցու Հարաբերությունները կրկին սրվեցին: Հասկանալի է, որ նոր կաթողիկոսի վարած քաղաքականությունը Հայ նախարարական տների մեծ մասը՝ կտք էր զգուհ լինել, ուստի և նրանք նախ չեն ենթարկվում կաթողիկոսին, բողոքում են արքային նրա զորմունություններից: Հետաքրքիր է նաև այն, որ երբ կաթո-

¹ Վ. Վարդանյան, 624, աշխ., էջ 89:
² Լույս տեղում:
³ Փաստոս Բուզանց, էջ 51:
⁴ Լեո, 624, աշխ., էջ 439:

¹ Մ. Օրմանյան, Ազգայաբան, Երվանդի, հ. Ա, 2001, սյուն 159:
² Ե. Պետրոսյան, Դայ եկեղեցու պատմություն, Մաս Ե (սկզբից մինչև 1441 թվական), Ա. Երմաթով, 1995, էջ 44-45, Դայ եկեղեցու պատմություն, պատմորական հրատարակություն, հ. Բ, Երևան, 1984, էջ 86:
³ Լույս տեղում, Դայ ժողովրդի պատմություն, խմբագրություն Ա. Սելվր-Բաշաշյան, Երևան, 1976, էջ 233:

դիվանին տանում են արքայի մոտ, վերջինս Համարձակորեն սկսում է Հանդիմանել նաև նրան՝ հրեան նեղելով կծու խոսքեր: Ինչպես նշում է պատմաճարհ Մովսես Խորենացին, կաթողիկոսի հետ քայլ մեծ գայրույթ է առնել բերում Հայոց արքայի մոտ, և շուտով Տիրան արքայի Հրամանով Դանիել կաթողիկոսին խզղաժամ է են անում¹: Պատմական այս կարևոր իրադարձությունները, բացի Մովսես Խորենացուց, մեզ տեղեկացնում է նաև Փավստոս Բուզանդը պատմիչը:

Փաստորեն Հայոց եկեղեցին գրկվում է ինքնուրույն քաղաքականության մարդը դեկամարից:

Ամեն դեպքում պետք է նշել, որ Հայոց արքայի կողմից երկու ինքնուրույն և խնայքի կաթողիկոսներին ապարհզից Հեռացնելը այն նպատակ ուներ, որ եկեղեցին դառնա պետական իշխանությանը Հյուս-Հասպունի ինտրուսուս: Այն, որ թագավորական իշխանությունը միշտ էլ ձգտել է այդ կարևոր քաղաքական ինստիտուտը պահել իր Նսկրդուժայան տակ, դա փաստ է, սակայն նման մեթոդներով Հարցի լուծումն անհնարաբար էր:

Ի վերջո կրկին առջև եկավ մեր կաթողիկոսի ընտրության խնդիր: Ըստ Փավստոսի՝ նոր կաթողիկոս ընտրվում է Համար Հրավիրվեց մեծ ժողով, որին մասնակցում էին թագավորը, նախարարները և բարձրաստիճանի Հոգևորականությունը: Ու թեև ժողովի մասնակիցները Հստկանում էին, որ Հայ եկեղեցու ղեկավարը պետք է լինի Գրիգոր Առևստավորչի սուզմեց սերող Հոգևորականը, սակայն այլ էլք չունենալով՝ ընտրեցին Փառանին: Հայ եկեղեցու պատմունկն նշանավոր Հեռազոտող Մ. Օրմանյանը այս իրադարձություններին մասին նշում է Հետևյալը. «Երբոր Դանիելի սպանութեամբ եւ Յուսիփի որդիներուն վերջնական դիմադրութեամբ, կաթողիկոսութեանն Հասանական ընտրելիները պակասեցան եւ ուրիշի դիմել Հարկ եւս, կամ եղև ամենեցուն առՀասարակ, որ Առևստավորչի ազգատունէնն Հեռանալու չէ, եւ պէտք է, որ ի նմին տանէ իշխանութեան Գրիգորի գոցն, որ կայցի նա զամբոս Հաջցն, եւ այս սկզբունքով կաթողիկոսութեանն արժանի Համարուեցաւ Փառնէ Աշտիշատեանը, որ սոկուոյն ասանելորդն էր...»: Մասնագիտական գրականության մեջ որոշ Հայագիտ Հեռազոտողներ կարծիք են Հայտնում, որ Փառնը Հեռավոր ազգակցական կապեր է ունեցել Առևստավորչի տան հետ²:

Այսպիսով, նոր կաթողիկոսն ընտրվեց Հայոց արքայի կամքով և այդ փաստը կարևոր դեր էր խաղալու պետության եկեղեցու Հարաբերութեան

յունենքի կարգավորման մեջ, ինչը տվյալ պատմական ժամանակաշրջանում չափազանց կարևոր էր ոչ միայն պետության և եկեղեցու, այլև ողջ Հայ ժողովրդի Համար:

Ափաստ միայն, որ միջնադարյան պատմիչները շատ քիչ տեղեկություններ են մեզ տրամադրում Փառնի կաթողիկոսի ժամանակաշրջանի պետության և եկեղեցու Հարաբերությունների վերաբերյալ: Հայտնի է միայն, որ Հուսիկ և Դանիել կաթողիկոսները սպանությունից Հետո, ընտրված նոր կաթողիկոսը՝ Փառնը, (348–352) դառնում է արքայի Հյուս կամակատարը և սկսում է նրան ընկերակցել: Ամենայն Հավանականությամբ նման ձևով կաթողիկոսը փորձում էր կարգավորել թագավորական իշխանության և եկեղեցու միջև բռնկված վեճը: Ինչ վերաբերում է Տիրան արքային, ապա պետք է նշել, որ նրան էլ կյանքի վերջում դժբախտություն էր սպասվում: Ընտանով պատերազմ է սկսվում Հայաստանի և Պարսկաստանի միջև, և թշնամու զորքերին Հանդուրում է ներթույմելով Հայաստան՝ ձերբակալել Տիրան արքային և տանել Տիրոս: Ըստուհը Տիրանի աչքերը Հանել է տալիս շեկացած երկվթով, որից Հետո վերջինս թողնում է քաղաքական ասպարեզը:

Այսպիսով պետք է նշել, որ թեև Տիրան թագավորի Հակակամման ժամանակաշրջանում մեծ Հարված Հասցվեց Հայոց եկեղեցուն և նրա Հեղինակությունը, այնուամենայնիվ եկեղեցին կարողացավ դիմադրվել այդ փորձություններին ու շարունակեց առաջ գնալ և կարևոր դեր խաղալ մեր ժողովրդի Հոգևոր կյանքում:

Summary

The following article is devoted to one of the most important issues of the early period of the history of Armenian church, that is to say to the relations of the state and church. With the detailed observations of the sources and the presence of scientific literature an attempt was made to represent conflicts between state and church during the reign of king Tiran. A special attention was paid to the problems during the time of Catholicos Husik and Daniel. In the end we have tried to seem up the whole work.

¹ Մովսես Խորենացի, Դայոց Պատմությունը, Գլուխ 3, երևան, 1961, էջ 272:
² Մ. Օրմանյան, Ի. Ա. սյուճ, 169:
³ Մ. Օրմանյան, Ի. Ա. սյուճ 169, Բ. Պետրոսյան, նշվ. աշխ., էջ 461, Մ. Օրմանյան, Դայոց եկեղեցու, Կառավարչություն, 1911, էջ 38:

ԲՈՒԱՆՂԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Ամուշավան եպ. ժամկայան - Ամուսնաընտանեկան իրավունքի կանոնակարգում և աշխարհիկ դրսևորումները հայոց մեջ 7

Լ. Սիմոնյան, Կ. Գովհաննիսյան - Գոգեզավատի թծայվ մանրամասնումների շան մոտիվը 21

Գ. Արիստակես արք. Այվազյան - Ա. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին հայ մկնաբանական գրականության մեջ 46

Լ. Պողոսյան - Ալեարկ Անանիա Երևակացու ինքնակենսագրականից 64

Լ. Աղայան - Խորհրդանշանի աստվածաբանությունը հայ միջնադարում 72

ԿՐՈՆԱԿՐԻ ՊԼԱՏՈՒԹՅՈՒՆ

Ա. Գ. ՔԱՆԱԾՅԱՆ - Ալեքսանդրիական հակաապոլինարական քրիստոսաբանության հիմքերը 89

Ա. Գ. ՔԱՆԱԾՅԱՆ - IV դարի 30-50-ական թվականների երրորդաբանական հոսանքների դասակարգման հիմնադրույթը 115

Պ. Ա. ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ - Գայոց դիցաբանության նոր շեռտի ուսումնասիրության մի քանի առանձնահատկություններ 132

Գ. Ա. ԱՄՐԱՅՅԱՆ - Էրիզնիսական հակաերրորդաբանության ծագումը եվ վարդապետական առանձնահատկությունները 142

Գ. Ա. ԱՄՐԱՅՅԱՆ - Քրիստոնեական գնոստիկության հակաերրորդաբանական առանձնահատկությունները 155

Վ. Ա. ՊՐՈՂՍՅԱՆ - Կապադովկիական հակաապոլինարական քրիստոսաբանությունը 168

Գ. Սլրոյան - Գոգելոր անվտազություն 185

ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԼԱՏՈՒԹՅՈՒՆ - ԵԿԵՂԵՑԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Գ. Գովհաննիսյան - Գակո Արևապարտի Նշանադրոշմի վերածության փորձ 197

Սասուն Դարբնությունյան - Դրվագներ Սիմեոն Երևանցու գործունեությունից պատմական իրադարձությունների համատեքստում 204

Լ. Գ. ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ - Եկեղեցական ներիակությունները հետաբողեոնական առաջին տասնամյակներին 213

Լ. ԱՄՂԱԿՅԱՆ - Պապականությունը Ֆրանսիական գերության շրջանում 221

Լ. ԱՄՂԱԿՅԱՆ - Արևմտյան եկեղեցին XIV դարում (Ֆրանսիայի հետ բախման սկիզբը) 228

ՊԼԱՏՈՒԹՅՈՒՆ

Գ. Գ. Ավետիսյան, Ն. Գ. Ավետիսյան - Որբարտական քաղաքաշինության հիմնախնդիրները 237

Ավետիս Գ. Քալաշյան - (գրախոսություն) Նիկողայոս Արոնց 259

Պ. Ա. ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ (գրքի տեսություն) - Գայ եկեղեցու համազգիտարան, պոպուլյար, Ամենայն Գայոց Կաթողիկոսներ 269

Արա Գովհաննիսյան - Պետության և եկեղեցու հարաբերությունները Տիրան քաղաքի գահակալման ժամանակաշրջանում (4-րդ դարի 30-40-ական թվականներ) 278

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՖԱԿՈՒՆԵՏ

ՀԱՅ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆ

Գիտական հոդվածների ժողովածու
Դ

Կազմի և համակարգչային ձևավորումը Տիրան Ապիկյանի

Արտագրված է տպագրության 22. 07. 2011 թ:
Չափեր 70x108 1/16, տպագրությունը օֆսեթ, բուրդը օֆսեթ,
տպաբանակ՝ 500

ԵԳԳ իրատարակություն, Երևան, Ալ. Մանուկյան 1