



ԵՊՀ

ԱՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՅԱԿՈՒԼՏԵՏ

ՀԱՅ

ԱՏՎԱԾԱԲԱՆ
ԳԻՏԱԿԱՆ ՀՈՒՎԱԾՆԵՐԻ
ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ



ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ
ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՖԱԿՈՒԼՏԵՏ

ՀԼՅ
ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆ

Գիտական հոդվածների ժողովածու

Բ

ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ - 2008

ՀՏՂ 2 : 941(479.25)
ՊՄՂ 86.3 + 63.3(2Ղ)
Հ 240

Հրատարակության է երաշխավորել ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի խորհուրդը

Գրախոս՝ ԳՅ ՊՄԱ ակադ., պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ. Վ. Բ. ԲԱՐՆՈՒՂԱՐՅԱՆ

հմբազարկան կազմ՝ ԱՆՈՒՇԱՎԱՆ ԵՎ ՄԱՍԿՈՉՅԱՆ
Հ. Հ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ, պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Ո. Հ. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ, պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Հ. Խ. ՀՎԱՂԲՅԱՆ, փիլ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Ա. Գ. ԹԱՆԱՇՅԱՆ, փիլ. գիտ. թեկն., դոց.
Լ. Ա. ՍԱՂԱՅԱՆ, պատմ. գիտ. թեկն., դոց.

Հ 240 **Հայ աստվածաբան, գիտական հոդվածների ժողովածու, Բ /**
Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Եր.: Երևանի համալս. հրատ., 2008. 268 էջ

Հայ աստվածաբան գիտական հոդվածների ժողովածուն ամփոփում է Երևանի պետական համալսարանի Աստվածաբանության և Պատմության ֆակուլտետների պրոֆեսորադոստայնության կազմի և ասպիրանտների 2008 թ. կատարած ուսումնասիրությունների արդյունքները, որոնք նվիրված են աստվածաբանությանը, կրոնագիտությանը, պատմությանը և հայագիտությանը: Ժողովածուում գնեռված ենուագիտությունըը հետաքրքիր են աստվածաբանների, կրոնագիտության, պատմության և հայագիտության գիտնականների, ինչպես նաև, հուժանասիր գիտությունների տարբեր բնագավառների մասնագետների համար:

ՊՄՂ 86.3 + 63.3(2Ղ)

ISBN 978-5-8084-1035-0

© ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետ, 2008

ՆԱԽԳՎՈՒՄ Է
Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻԷ
ԱՄՆԱԶՆ ԼԱՅՈՑ ԿԱՌՈՎՎՈՒՄ
ԳԼԿՎԱՎՈՒԹՅԱՆ 9 ՐԻ ՏԱՆԻՎԱԴՐՁԻՆ



Մեկնասուրբանը
Տէր եւ տիկին
ՉԱՐԼԵ ԵՒ ԳԻՆԸԸ ՄԻՈՒԹԱՐԵԱՆԵՐԻ



ՀԱՅԿԱՍՏԱՆԻ ԿՈՄՍՅՈՒՆԱՐԻ
ԿՈՆՍՏԻԹՅԱՆ ԿՈՄԻՏԵ



ՀԱՅԿԱՍՏԱՆԻ ԿՈՄՍՅՈՒՆԱՐԻ
ԿՈՆՍՏԻԹՅԱՆ ԿՈՄԻՏԵ

ՀԱՅԿԱՍՏԱՆԻ ԿՈՄՍՅՈՒՆԱՐԻ ԿՈՆՍՏԻԹՅԱՆ ԿՈՄԻՏԵ
ԿՈՆՍՏԻԹՅԱՆ ԿՈՄԻՏԵ
ՀԱՅԿԱՍՏԱՆԻ ԿՈՄՍՅՈՒՆԱՐԻ ԿՈՆՍՏԻԹՅԱՆ ԿՈՄԻՏԵ
ԿՈՆՍՏԻԹՅԱՆ ԿՈՄԻՏԵ

ԼԻՏԿԱԼՏԻՒՆԻԹՅՈՒՆ

ՀԱՅԿԱՍՏԱՆԻ ԿՈՄՍՅՈՒՆԱՐԻ ԿՈՆՍՏԻԹՅԱՆ ԿՈՄԻՏԵ
ԿՈՆՍՏԻԹՅԱՆ ԿՈՄԻՏԵ



ՀԱՅԿԱՍՏԱՆԻ ԿՈՄՍՅՈՒՆԱՐԻ ԿՈՆՍՏԻԹՅԱՆ ԿՈՄԻՏԵ
ԿՈՆՍՏԻԹՅԱՆ ԿՈՄԻՏԵ

«ԱՍՏՈՒԿԵՐ»՝ ԲՐԻՄԱՆԵՆԿԱՆ ԿՐՈՒԱՄՇԵՎՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՐՍԱԾ ԵՇԿՆ

Երծր. Կ. Սահակյան

Հայկական դարձարանական ավանդույթում միմյանցից անկախ նշվում են քրիստոնեությունը Հայաստանում տարածելու երեք ուղղու-
թյուններ. Հարավից՝ Ասորդատկանով (Բարդուղիմեոս առաքյալ), Հա-
րավ-արևմուտքից՝ Սեդեկիայով (Թադեոս առաքյալ), արևմուտքից՝ Կապա-
զովկիայով (Գրիգոր Լուսավորիչ):

Գիտության մեջ գրեթե չի լուսարանվել առաջին ուղղությունը, չնայած այն բնական տրամաբանությանը, բայց որի իրանական սարահարթից քրի-
ստոնական քարոզչությունը չէր կարող չանցնել Հյուսիսի անմիջական Հա-
րանին: Սույն Հոգվածը առաջին փորձն է փաստարկելու առաջին ուղղու-
թյունը «աստուած» բառն 1- II դարերի իրանահայկական կրոնաձախության
համառոտում իրրե տեխնիկական տերմին դիտարկելու միջոցով:

Նախաքրիստոնեական Հին աստվածները Հայաստանում կոչվել են
դիթ, բազ, դեւ, դի, տի, բայց ոչ աստուած կամ աստվածուհի: Աստղիկը
կոչվել է դեցուհի, բայց ոչ աստվածուհի, Անահիտը՝ Հայաստանի մայր,
տիկին, Միհրը, Վահագնը կոչվել են դիթ և այլն:

Մյուս կողմից, Հիսուս Քրիստոսը կոչվել է Աստուած, բայց ոչ դի կամ
բազ: Մինչդեռ, ի տարբերություն Հայերի, Հույներն ինչպես Ապոլոնին
կամ Հերմեսին էին կոչում թեոս (θεός), այնպես էլ թեոս կոչեցին Հիսուս
Քրիստոսին: Ինչո՞ւ Հին Հայերենում Քրիստոսը և Հեթանոսական աստ-
վածները չտուցան բեղհանուր անվանում, ինչպես Հին Հույարեոսում: Այս
Հարցն, ի դեպ, չբլանցել են այն Հայագետները, ովքեր անգրագարձել են
«աստված» նշանակող բառերի ստուգաբանությունը: Դեռ ավելին, Յոթ
ստուռու և Հին աստվածների տերմինաբանական տարբերակումն այնքան
հստակ էր գիտակցվում, որ Հայկական թարգմանական մատենագրության
մեջ Հույնարեն Հոգնակի թեոն (աստվածներ) բառակեր Հայերենում թարգ-
մանվում էր դիթ կամ սուս աստուածք, կամ էլ առավել Հանախ՝ չաս-
տուածք¹, որը չպետք է շփոթել «անաստվածների» Հետ:

¹ Նոր Բազմիրը Ֆայլագեան [Եզուի, Վեճեռիկ, 1837, էջ 563: Ֆազվաղեայ վար կրթատարուներն կան
V դ. տե՛ս, օրինակ, Մուլսես Խոթենացի, Պատմութիւն Ֆայոց (Ենանահանություն), Երևան, 1991
թ., էջ 353:

«Աստուած» բառը Հայագիտության մեջ իրարամերձ ստուգաբանություններ է ստացել՝ նաև այն պատճառով, որ այն, փաստորեն, Համարվելով նախադրարար կամ վաղճնաՀայերեն, կապիձի տեղիք չի տվել, թե ինչու որևէ Հին Հեռք չի թողել Հայոց լեզվում: Եվ իբրք, «աստուած» բառը եթե այդքան Հին ու խոսքի մեջ առանցքային դեր ունեցող Հակացու-թյուն է նշում, ուրեմն պետք է արտացոլվեր որևիցև տեղանվան, անձնանվան կամ մի այլ բարդության ու կապակցության մեջ: Եղած բոլոր տվյալները (օրինակ, Ասատուր, Մասուր, սուր Աստվածածին և այլն) վերաբերում են բրիտանական ժամանակաշրջանին, Հնետևարս և չի եղել նախաբրիտանական գործածության դեթ մի ղեպ: Եվ Համոզվելու Համար, որ ոչ թե չի պահպանվել, այլ չի եղել, կարելի է դիմել «աստված» նշող Համանիշ բառերին, որոնցից ոչ մեկն անՀեռք չի մնացել: Այսպես, դեռևս Բրիտանոց դարեր առջև «աստված» նշանակող ղև (= դև) արժատից ստացված բոլոր ձևերին ինչ-ինչ Հեռքեր թողել են Հին Հայերենում¹:

Նախ, Հնեց ուղիղ ձևը մնացել է Հակառակ իմաստով որպես ստատնա, դև (դուցե և Ջրապաշտի կրոնական բարեփոխումների ազդեցությամբ): Իսկ դի, տի, տին ձևերը մնացել են գրաբարյան դիակ, տիկին, տեր, դեռատ, տմե՛րնան և այլ բառերով:

Ապա Հոգնակի ղևք, դիք, դեց, դից, դից ձևերից մնացել են դիցուհի, դյուցազն, դիցաբան, Դյուցընկեց և այլն, որոնց կապը՝ «դև» բառարմատի Հետ Համանաբար չէր դիտակցվում արդեն III-IV դարերում:

Կամ «բազ» արժատը մնացել է Բազարան, Բազառան, Բազալք, Բազառիճ, Բազրատ և այլ բառաձևերում: Անգամ կոնկրետ ղրգանունները Տիրը, Միհրը և այլն, մնացել են Տրդատ, Տիրան, Տիրց, Տրբառիճ, Մհերի ղուռ, մեՀյան, մեՀեկան ամու, Միհրդատ և այլ ձևերում:

Ստացվում է, որ Թվարկված Հասուկ ու Հասարակ անուններն ավելի չուտ պիտք է գործածությունից ղուրս մղվին Հաջորդ կրոնամշակութային Համակարգի կողմից մերժված լինելու պատճառով, քան թե «աստված»-ը, եթե վերջինս փոխանցված լիներ Հաջորդ փուլին՝ իբրև կրոնամշակութային առանցքային տերմինի մի ավելի Հին ժառանգությունից: Եվ քանզի իրականում անՀնար է, որ նրանից ոչ մի Հեռք չմնար, ուստի Հարկ է կարծել, որ «աստված» բառը ակտիվ կրոնալեզվական շրջանառության մեջ է մուծվել բրիտանյաների կողմից: Բայց թե ինչպե՛ս, ի՞նչ Հանգամանքներում, որտե՛րից, դիտարկելիք ստորև:

¹ Համեմատարար վերին ստուգաբանային փորձ տե՛ս՝ Վ. Համարձումյան, «Աստված» բառի մը ցույց. «Էթնոսեմ» 2002, № 5, էջ 43-50, որտեղ և բառի ծագման մյուս սեռաբանությունները, էջ 45-47:
² Վ. Անադյան, Գայեթն արժատական բառարան, 1971, էջ 672-3, Ստեբց, 1987, էջ 419-20:

Գրաք է, որ այդ բառը արՀաստական ծագում չէր կարող ունենալ, ուստի պետք է կիրառություն կոչվեր՝ փոխառնվելով որևէ լեզվից ավյալ գաղափարի, Հակացուժյան Հեռք միասին, անշուշտ իմաստային ներբանագային փոփոխմամբ: Այդ փոխառու լեզուն եղել է պահլավերենը, որով Իրանի գրապաշտականները, իրենց կրոնական պատկերացումների Համաձայն, մարմնավոր որպես անվանել են *astvat*:

«Աստված» բառը գրապաշտական կրոնի տարածման ծայրամասերում Հավանաբար պատկանում էր պարսիկ բառաֆոնոգին, կիրառվում էր Հազվադեպ և, դուցե, չուներ ՀամըրՀանուր ճանաչում: Սակայն բարեպաշտ գրագետ գրապաշտականներին ի սկզբանե Ավետայից Հայանի էր մի ոգի, որն, ի տարբերություն մյուս աննշուժեղև ոգիների, երկրի վրա մարմնավոր Հայտնվում էր մարդկանց օգնելու նպատակով: Իր նյութեղևն բնույթի տեսն վրա ոգին ավանսերին լեզվով կոչվել է Աստվածու, որ նշանակում է տեղ ունեցող (*ast+vat*)¹: Ըստ ուշ Ավետայի՝ այդ ոգին կոչվում էր *Astvat*, կրելով նաև որոշ ֆունկցիոնալ փոխակերպումներ: Այդ փոխակերպումները արդյունքում «աստվադը» (Հմտա. Սրտոշայի Հետ)² դարձավ, որպես կարելի մարմնավորում, Ստոշյանի Համանիշը՝ որոշակիորեն ստանալով փրկչական բնույթ³:

Ջրապաշտական Համայնքների բնկայման մեջ մարմնավոր ոգու Հետ անմեթոպես կարող էր ղուզորդվել Հիսուս Բրիտանոսի կերպարը, երբ նոր-նոր բրիտանական քաղաչուցություն սկզբնավորվում էր Իրան աշխարհում:

Հավանաբար I-II դարերի սահմանում քրիստոնեությունը, ողջելով իրանական քաղաքները, տարածվեց ղեղեղ Հուսուի և Աղտապակամով մտավ Հայաստան: Իրանահայկական գրապաշտական Հայացքների առաջ Բրիտանոսը բնղղվում էր որպես մարմնավոր աստված, որն, ի տարբերություն Հեթանոսական անմարմին ղրցերի, երկրի վրա ապրել ու Հրաշաղործել է իբրև կենդանի Տեք, իբրև Հակարություն բոլոր անկենդան ղրցերի: «Կենդան-մեռյալ» Հակադրության մեջ Հիսուսը չէր կարող կոչվել դի կամ բազ, նա զրանց մերժողն ու օտարողն է: Աստի նոր Տիրը էությունը պիտի ստանար նոր անվանում՝ Տէր Աստված:

Փաստորեն, եթե Հուսուապրեական աշխարհընկալում էությունն ու անվանումն իրարից անկախ են, ուստի և մեկի փոփոխումը մյուսով թեթևարկված չէ, այպա իրանահայկական աշխարհընկալման մեջ զրանք իբարից անբաժան են. փոխվի էությունը կփոխվի նաև անունը: Հեռետարբ,

¹ С. Н. Соклов, Авестийский язык, II., 1961, с. 42.
² Տե՛ս՝ Мелкис нариодов мѣра, II., 1992, с. 467.
³ Ժ. Գյումրազի, Աստվածներ և աստվածները Լովկայական և իրանական ժողովուրդների մեջ, (գերմ.) Շուտուպարտ, 1986, էջ 295-296:

նոր էությունը, որ Քրիստոսն է, պահանջեց նաև նոր անվանում: Միայն թե այդ անվան իրանական ձևը «աստված»ը, Հայկական միջավայրում, գուցե իրանական որոշ զգալաձևերում էս, Հնչելով փոքր-ինչ այլ նրբերանգով աստուտա, Հավանաբար II դարի բանավոր Հռոմեացիներում, արդեն միայն Հայերենում, գարձավ «աստուտա»՝ ենթադրվելով *n/nu* հռոմեական: Այս վերջին հռոմեացուցիչը ոման կարող է տեղիք տալ մասնելու, թե «աստված» բառի Հայկական տարբերակը ունեցել է վերջընթերս – *u* աստուտա, բայց տանջ դրա էլ բարդ կարող էր թերվի *n/nu* և աստուտա կամ աստուտան, և մերձակա *u*-երից երրորդը *n* Հնչյունը գաղտար է ինչպես օրինակ, աստուածի, աստուածո, աստուածնան և այլն: Իսկ Հնտագայում, *q* մայրնակապի միջոցով երկհնչյունը պարզեցվելով, տեղի է ունենում կարճնա Հնտագարը ընթացք, իհարկե, միայն արտաքինպես, ձևակալորեն, դեպի եպակն աստված:

Հնչյունափոխման այս ոչ բարդ երևույթի Համար Համեմատության եզրեր են ծառայում *u*-ծ անցման մի շարք օրինակներ Հայերենից. Աքարտ – արարածնան, կոյա-կայծ, խայտ-խայծ, նահապետ-նահապետյան մասնան-մանչյուն, ստանելի-ձանանել, կոտ-կոտ-կոտ-կոտ, Հյարտանալ-պարձնել, արաւտ – արածել, լարտուն-լարձուն, տո՛ձո, կարմրախայտ-կարմրախեծ (կրմրախեց) և այլն¹:

Վերականգնելով երկհայնի տիրոջ էությունը բնորոշող նոր տերմինի ձևափոխման ուղին՝ ստանում ենք Հնտեխյու անցումները, որոնցում ասալին երկուսը, իսկ գուցե և երեքը, տեղ են գտել իրանական միջավայրում աստվատ > աստվա (I-II դդ.) > աստուտա (II դ.) > աստուած (II-IIIդդ.) > աստված (XX-XXI դդ.):

Քրիստոսին տրված այս անվանումը փոխարինեց բոլոր նախաքրիստոնեական տերմիններին և երբեք Հնամազդպեց նրանց Հնտ, բացի մի դեպքից՝ Տեր աստված, որտեղ սակայն, այլևս չի գիտակցվում, որ Տեր բառը բաղադրյալ է և բաղադրյալ է Տի + այդ մասերից: Իրա խոսուև վիպությունն է այն փաստը, որ Հայերենում չի ավելում տիրո աստված կամ տիրա Քրիստոս, որովհետև «տիրա» (տի+այր) ձևում արդեն գիտակցվում են առանձին բաղադրիչները:

Վաղ քրիստոնեական քարոզչությունը Իրանում (Պարսք, Ասորպատական են) ձնել է Քրիստոսին բնորոշող մի մականուն, որը նորադարձելի կրոնական լեզուում եղել է տեխնիկական տերմին, քրիստոնեական բարձ

գիշերի միջոցով թափանցել է Հայաստան և II-III դարերի բնթացքում կիրառվել որպես նոր զիջանվանում աստուած:

Փաստորեն, Հայ միջնադարյան ավանդույթի Համաձայն *Via-iranica*-յով Հայաստան է եկել Բարդուղիմեոս առաքյալը, որը մտել է Մյունխեր, Հանել մայրաքաղաքների Հոգիտ, այնտեղից իջել է Հարավ և նահապետվել Գարջուց բար կրչված վայրում: Ասել կուզեմ, «աստուած» բառի և Բարդուղիմեոս առաքյալ ուղիները Համընկնում են: Հնտեխարո մտու է երազկանել, որ Բարդուղիմեոսի մտաին դարձարանական գրույցը վաղ շրջանում (I-II դդ.) քրիստոնեությունը Իրանում քարոզելու և այնտեղից քարոզչությունը Հայաստան տեղափոխելու պատմական իրողության յուրօրինակ արձագանքն է:

Իսկ եթե այդպես է, ապա ուրեմն քրիստոնեության իրանական քարոզչությունը ուրիշ լեզվական Հնտեր ևս պետք է թողնեն Հայաստանում: Այսինքն, «աստուտա» բառի Հնա Իրանի քրիստոնայանքից Հայաստանին պիտի անցնեն նաև այլ տեխնիկական տերմիններ, որոնք Հնտագայում, ի նախ սուրբգրային, ասորական և Հուճեպան փոխառություններին, նպաստում էին նոր քրիստոնեական կրոնամշակութային Համակարգի ձևավորմանը:

Մինչև այժմ իրանա-քրիստոնեական նոր փոխառությունները Հայկական քրիստոնեական տերմինները Հնտ գիտվում են իբրև տեղական ներդրում Հայաստանում և Հարավային Հովազում մեր կրտիկ քարոզչության մեջ: Համարվել է, որ այդ տեղական բառերիցը Հնմեականում, որոշ վերախմտագործումով, առավել են Հայերենի նախաքրիստոնեական կրոնական և աշխարհիկ բառապաշարից, ինչպեսին են իրականում, օրինակ, տուն, սուրբ, խորան, սեղան, Տեր, Տեր-ալը, երեց, արժու, ավանտան, մրտուի, Համբարձում և այլն: Նշված Հայերեն բառաշարի Հնտ խոսնովել են նաև իրանական մի բանի բառերից՝ կարծելով թե դրանք էս Հայերենում փոխառվել են մինչև քրիստոնեական մամանակաշրջանը: Այդ բառերից են վարդապետ, կարապետ և այլն: Կարծում ենք, որ ինչպես «աստուած», այնպես էլ Հասկապետ վերաբերյալ երկու բառերը Հայերենին են տեղի կրանա-քրիստոնեական քարոզչության արդյունքում, որպես նոր կրտիկ պատարիկ բառեր: Օրինակ, Հովհաննես Մկրտիչը, որպես մարգարե և առաջնորդող, կարող էր ստանալ «կարապետ» մականունը Իրանի քրիստոնյաների շրջանում², որովհետև կարապետի պետք է Հուճեպանյ իբրև ժողովրդին առաջ տանող, առաջնորդ, ինչպես իրավամբ նկատել է

¹ Հոմ. Առ. Սուլիսայանի մի գիտակցված Փավստոս Բուզանդի երկի բաղաձևաբույրը ծանոթացնում լու տիրով (Փավստոս Բուզանդ, Պատմություն Պայոց, Եր. 1968, էր. 335), ինչպես նաև Գ. Անթույան, Եզվ. այլու, և. II, էր. 325-326, 506:

² Նաև Լազարիի՝ այն պարսիկներն ունեցան է գործադրել, տե՛ր Գ. Անթույան, Եզված այլու, հատ II, էր. 1973, էր. 545-546: Իսկ բուն այլու՝ աստված էլ ոչ գիտական բաղաձևիկ բաղաձևաբույրը 556ր, տե՛ր, օրինակ, Գ. Петросян, Бого и ритуаль в Древней Армении, Ер., 2004:

Կարապետ Մելիք-Օճանճանյանը, որի նկատումը, սակայն, Հետազոտում Հանրագրի անունով է¹:

Նույն կերպ նոր տերմին է դիտվում նաև վարդապետը, որն ի սկզբանե նշանակել է ուսուցիչ, փաստորեն, չհետանալով իր ժամանակով ավելի հին տարբերակից, որ է վարժապետ՝ ըստ իրանական Գ. Աստարյանի: Թե իրանական որ դավադարաբաններում էր տարածված վարդապետ տարբերակը, դա իրանագիտությանը ինչդերև է, բայց սկիզբայն է, որ մեզանում առավել մեք կիրառվել է մինչև քրիստոնեությունը, իսկ երկրորդը Հավանաբայ ներմուծվել է I-II դարերից՝ արդեն իմաստասիրն նոր նրբերանգրվ. իբրև Հոգևորական ուսուցիչ, ոչ թե առհասարակ վարժապետ: Կարող է թվալ, որ «վարդապետ» բառում առկա է վարդ (=ժուր) արմատը, ինչպես և «վարդավազում», Հետևաբար և նշանակել է վարդաշատական կրոնում բնզուսնված սրբազան ջրի սպասավոր-բուժիկ կամ սրբազան ջրով պաշտպանված (Հճճ. ատրպեթ=կրակով պաշտպանված), սակայն դա խառնուրդ է, որովհետև ֆունկցիոնալ-իմաստասիրն Հինմովորում նույնն է²:

Այսպիսով, կան նաև այլ իրանական բառաչափեր, որոնք Հայերենը փոխան է իրանաքրիստոնեական քարոզչության արդյունքում, Հետևաբայ ներկա Հարցադրումը լիովին Հիմք է տալիս սպասելու դիտական Հետազոտությունների նոր ալյանների, որոնք վերջնականապես կհաստատեն Հայաստանում քրիստոնեություն քարոզչության տարածման առաջին ուղղությունը՝ իբրև *via iranica*:

ՆԱԿԱԿԱՆ ԵՒՐԱԿԱՆՅԵՆ ԲՐԻՍՏԱՌԻ ՀԱՐՈՒԹՅԱՆ ՏՈՒՆ՝ ՋԱՏԿԻ ՊԵՏԱՌԻԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ

I. Դոդոյան

Անանիա Շիրակացու «Քննիկոն» ամսարական ժողովուրդի ենթավերնագրերից մեկում, որն է «Անանիա Շիրակացու շառնգրի ասացելու ի դատին Տեսան», փաստված է Հրեական «գինն եւ տաներեան լուսինի» կամ «չորեքասան լուսինի» գոյությունը Քրիստոսից առաջ, Հրեական տասնիննամյակի առաջին տարին, ինչպես և ստեղծված քրիստոնեական տասնիննամյակները և Զատիկ պատմություն Համար այլ ուշագրավ տեղեկություններ:

«Անանիա Շիրակացու շառնգրի ասացելու ի գատին Տեսան» վերնագիրը կրող ճառը տուների մեկնություն վերջին հանդ է, թեև Հնարավոր է մտածել, որ Շիրակացին գրել է նաև այլ տուների մեկնություններ, սրտք առայժմ Հայտնի չեն:

Ի ղեկ Շիրակացու «Ի Յաշտոնութին Տեսան եւ Փրկչին մերոյ» և «Ի Զատիկն Տեսան» վերնագրերն ունեցող ճառերը 2679 թվաՀամարի ձեռագրում բնգործնակվել են կողք կողքի: Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ Շիրակացու Քննիկոնում գրանք եղել են միասին:

Անանիա Շիրակացին Տիրող Զատիկն նվիրված ամսարական աշխատությունը սկսում է կարծես թե պատմական ակնարկով: Ըստ Շիրակացու Զատիկ սուրբ տանը քրիստոնյաները «ստորեցին»՝ Մովսեսից Հիմք բնզուսնված իսրայելցիների Եգիպտոսից դուրս գալը: Նա մեղքերուններ է կատարել Հին Կտակարանից և ավել Հրեական գատիկ պատմությունը. «Ջատան սրբոյ գատիկու ուսաք ի Մովսեճ եւ յինից Իսրայելի յեգիպտոս», քանզի գրեայ է այսպես. Խուսնցաւ Տէր ընդ Մովսէի եւ ընդ Ահարոնի յերբին եգիպտացույ եւ սաէ. Ամբաւ այս եղիցի մեզ սկիզբն ամսոյ, առայժմ եղիցի մեզ յամբաւ տարույ...»³:

Ինչպես տեսանք Շիրակացին նշում է, որ Զատիկ սուրբ տանը Տերը Հաստատել է Լուսին պարբերաշրջանի վրա «Ամսվա 14-ին» լիալուսնին»: Շիրակացին տարբեր փաստարկներ է բերում, որ լուսինը ստեղծվել է 14 օրեկան: Նա ասում է, որ բուսականությունը, կենդանիները և վերջ ի վերջն արարչություն պահել Հանդիսացող մարդը ստեղծվել է կատարյալ Հասակով, ուստի ինչու լուսինը թեքի ստեղծված պիտի լիներ: Այսինքն Շիրակացին, ինչպես երբայեցի վարդապետները և ուրիշներ, բնզուսնված է Լուս-

¹ Յճճ. Գ. Գյուրջեան, Դայերեն բերանագրություն, Եր., 2003, էջ 166:

² Սույն հոդվածում արժանիքավոր իրանագիտական հարցերով խորհրդատվության համար չընդհանրություն են հայտնված իրանագետ Գ. Աստարյանից:

³ Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, աշխատատրոսքայք Ա. Արքայանյանի, Երևան, 1944, էջ 292:

նի 14-օրյա տանձերով, Հետագայ դրանով իսկ կրկին անգամ փաստաբանում, որ Զատիկը տանկն են լրայուսելի մասնակի:

Զատիկ տանը երբայցեցեանքի մաս, նրանց լեզվով «փաստա» է կոչվում, որը թարգմանվում է «անցում», որը սեղի է ունեցել եպիպոսոսից զեպի Բանանի երկիրը: Այսպես Մովսեսի Հորդորանքով ու պատվերով Հրեաները գաղտնի սկսում են տանկն առաջին նրանց ամսի 14-ին (այսինքն՝ լրման օրը): Մովսեսի Հաջորդ Հետուն առաջին նրանց ամսով 22-ին է գաղտնի տանկ, բայց լուսնական օրերով Հաշվել է 14: Նա վերականգնել է նաև անպատում խախտած տաների կարգը և նորից սկզբը է դրել այդ կարգերի ու օրեկաների, ինչպես արել էր Մովսեսը եպիպոսոսից զուրս գալիս:

Մինչև եզրաբեր Հրեաները գաղտնիք տանկն են արարել օրեր, որովհետև խառնվել ու շոփոկ էր ենթարկվել նրանց կարգերը, ամիսները: Եզրաբեր վերանորոգել է այդ ամենը և կարգել Լուսնի տասնիննամյա պարբերաչափը: «Այսպես յետ եզրաբեր նորոգված կարգացնց զինն և տասներեակ լուսնի ազգին եպիպոսոսացոց. եւ անխափան տանեցաւ մինչև ցիտաշնութիւն փրկչին. յորում զիվկեցաւ ի չորեքասաներորդումն նրանց լրման լուսնի յաւուր Հինգշաբաթաթուր ըստ աւրիանակի յիկեցն յեղիպոստո՞»:

Մրանից Հետո գաղտնի անխափան տանվել է մինչև Փրկչի խաչելությունը, երբ Լուսնի լրումը Հանդիպեց նրանց ամսի 14-ին Հինգշաբթի օրը, Համբնկնելով եպիպոսոսից խրախյացեանքի զուրս գալու օրվա Հետո:

Զատիկ տանի մեկնություն է մեղ Շիրակացիքն, փաստորեն, մեզ շատ արժեքավոր տեղեկություններ է տալիս մինչև շրթաանակական, աստիճան Հրեական գաղտնի, նրանց տասնիննամյակների մասին:

Եվրոպացի ուսումնասիրողները (Լեբնդե, Բոլլոտով, Շվարց) կարծի են, որ Հրեաները տասնիննամյակների չեն ունեցել: Այնինչ Շիրակացիքն ոչ միայն Հավատում է այդ փաստը, այլև տալիս տասնիննամյակն առաջին արժավ լրման օրը՝ նրան 14, որն է ապրիլի 4-ը: Մրանից Հետևում է, որ քրիստոնեական տասնիննամյակներից զեռ շատ առաջ գոյություն է ունեցել Հրեականը:

Շիրակացիքն տալիս է մեզ նաև մեկ այլ տեղեկություն Հրեաների մաս գաղտնի տանման կարգի վերաբերյալ: Փաստորեն Հրեաները գաղտնիք տանկն են նրանի 14-ին անկես նրանից, թե այդ օրը շաբաթվա ինչ օր է կղել: Խոսքը տասնիննամյակն առաջին արժավ լրման մասին է: Քանի որ Հրեաները տաները տունում էին տասնիննամյա պարբերաչափն չհիման վրա և նկատի չեն ունեցել տասնիննամյա պարբերաչափն մեղ յոթ նահանջյալ ամիսները ավելացնելուն ուստի պարբերաբար տանկն են Զատիկը տարին երկու անգամ:

Այդքանական շրջանում քրիստոնյաները Զատիկը տանում էին Հրեաների գաղտնի Հետ միտակ խտրել և անճարուր, ինչպես նշում է Անանիա Շիրակացիքն: Հետաքրքրական է, որ Շիրակացիքն Զատիկն ճանաչում է Հիշատակում է քրիստոնեական տասնիննամյակների տեղեկման մասին: Դա սեղի ունեցավ Նիկեայի տիեզերաժողովից Հետո, երբ քրիստոնյա աշխարհին պատվիրվեց մեղ Տեղ Հիսուս Քրիստոսի որ Հարություն տանը տանկ Հրեաների Զատիկը անջատ:

«Արդ թեպէտ եւ այս ամեներեան նախազոյն կարգեցան, սակայն ոչ ընդհանուր աշխարհ ուսան վասն նեխութեան Հայաժամանցն որ ի վերա քրիստոնեցի, այլ իտալեին գոյոց ընդ Հրէիցն, տաւն խառնակ եւ անուսրբ մինչև յաւուրս երանելուցն Կոստանդնուպոսի եւ ցուրբ ժողովն Նիկեայ: Եւ ապա առցաւ ի թագաւորէն, մի եւս այնուհետեւ անկն տաւն խառնակ ընդ տիրապան ազգից Հրէից, առևալ Հրաման է մեղ առևուլ զինևսասաներեակն լուսնի գաղտնց, որք կարգուլ էին ի վերայ ճառեալ արանդդաւուլ եւ ապկերոս յամենայն ազգաց քրիստոնեցի եւ ուսուցանել զնոս տոժոր. եւ գառուցանել զքրիստոնեականս ի Հրէականէն. եւ թեպէտ եւ ըստ Հրամանի թագաւորին զորմն կատարէր, այլ ոչ տեսարողուսելի կարգեցաւ աւրինիակք՞»:

«Հետ որոյ Արեւոտիզու Մերրի փիղիտփալ Աթենացի ընկեր Կողբատեայ՝ առաքելայն ունկեղիբ, արար զինն եւ տասներրեակն լուսնի Հոսոսոսիցեց. եւ յայպալ նմանեցուցեալ ասաց եթէ առաջին աւրն ապրիլի է սկիզբն արարչութեան. եւ վասն զի ի չորրորդն աւուրն ապրիլիցի եղ չորեքասան լուսնի. եւ կարգեց զնա զլուսն ըտրբի. վասն զի ի նմին աւուր Հանդիպի ըստ երբայցեաց չորեքասան նրանց, լրումն եւ անվերաբարութեան՞»:

«Յետ որոյ Ղեւոնտես Հայր Ռեւզենի արար զինևնուսաներեակն լուսնի եպիպոսոսաց եւ եթովպացոց:

Յետ որոյ արեւզենիք որդի նորուն արար զինն եւ տասներեակ լուսնի արարացոց ու մակեդոնացոց ըստ նմանութեան մեւոյ յերբայցեաց անդը Հայիցեայ:

Յետ որոյ Անատոլոս եպիսկոպոս Ղաւուրիկեցոյն արար զինևնուսաներեակն լուսնի լրման եւ տարից ըստ աւրիանկի մեւոյ Հոսոսոսիցեց անդը Հայելով՞»:

¹ Անանիա Շիրակացու մատնագրությունը, աշխատանքայնայն Ա. Արքատմայրի, Երևան, 1944, էջ 295:

¹ Անանիա Շիրակացու մատնագրությունը, աշխատանքայնայն Ա. Արքատմայրի, Երևան, 1944, էջ 295:

² Այսինչ տեղում, էջ 295:

Հարկ է նշել, որ Ինկիայի մոզզվից առաջ և Հետո ապրած Հեղինակները (Անատոլիոս Լադրիկիեյի, Եփեսիոս Կեսարացի, Աղքեթոս, Անանիոս Շիրակացի և այլք) Հրեական Զատիկը բննադատում էին նրա Համար, որ նրանք նահանջյալ ամբասները (30-ական օր) չէին ավելացնում 19-ամյակի 7 տարիներին, որի Հետևանքով Զատիկը կատարում էին գարնանային օրհավանարեց առաջ և մեկ ամսարկան տարում բազում տարիներ, ընդհուպ էր երկու Զատիկ, ինչպես և լրումը շարաթիվա ինչ օր էլ բնկներ, անվանում էին շարթիվ և կատարում գաթիկ¹:

Ինչպես ասե՞նում ենք, Անանիոս Շիրակացու Զատիկի ճառում Հեղինակը տալիս է Հետևյալ տեղեկություն, որ քրիստոնեական «չարքառասաններով լուսնի»² այսինքն քրիստոնեական 19-ամյակի 7 տարիներին ավելացրել են նահանջյալ ամիսը, այն էլ՝ լուսնային տարվա օրերի քանակը Հավասարացրել են արեգակնային տարվա օրերի քանակին, որպեսզի Զատիկը տանն գարնանային գիշերահավասարեց Հետո եկող լրման օրվան Հաջորդող կիրակի օրը, մյուս կողմից՝ մեկ ամսում երկու Զատիկ չլինի: Ինկիայում Հանձնարարվում է օգտագործել ստեղծած տասնիննամյա պարբերաշրջանը, որից Հետո կիրառվում է Անդրեասի կողմից 200-ամյա գաղակացուցակը, որը ինչպես ասում է Շիրակացին անթիքի չէր: Երբ ավարտվում է 200-ամյակի՝ Հուսեփիանոս կայսրը տարիներին, Շարկ է լինում ստեղծել նորը: Այեքառադրիայում, որը Հանդիսացել է գիտութենական մայրաքաղաքը, կողմից 532 տարիների մի պարբերաշրջան, որն անթիքի ճշտությանց ցույց է տալիս գաղակ տասնչորսյակ օրերը կամ տասնիննամյակի լրման օրերը: Այս բոլորակի կազմողների ղեկավարը էրա Այեքառադրացի էր: Ընդ մասնահարության մեջ Հասյան գաղակացուցիկ մասին ամենահնչույթի տեղեկությունը և վերլուծությունը տալիս է Շիրակացին: Նա քառասունյակ էր թե՛ Աղքեթաթի 200 ամյակին, թե՛ Էսաթ 532-ամյա պարբերաշրջանին: Բացի գերհիշյալից նա Հիշատակում է նաև Իրենի կազմած գաղակացուցակի մասին և բնավ Հավանություն չի տալիս դրան և նշողված Համարում նրանց, ովքեր գաթիկը տեսնում էին ըստ Իրենի գաղակացուցակի: Իրենի վարդապետը Կ. Պոլսից էր, որին Համարում էին այեքանադրացի: Ըստ Շիրակացու նա չարությամբ էր լցվել Էսաթի և նրա բնկիների Հանդեպ, որովհետև Իրեն արհամարհել էր և չէին Հրավիրել Իրենը Հավարներ: Նա վերջնում է լուսնի տասնիննամյակի ապրիլի 6-ը և տեղափոխում ապրիլի 5-ը՝ դնելով այն բոլորակի գլուխ: Դա ալեքսանդրյան տասնիննամյա պարբերաշրջանի առաջին տարին էր: Նա որպես Հիմք օգտագործում է և

գիպտական օրացույցը: Իրենը նախատում է Հասյանների՝ ստեղծվ ինչպես կարող են ուրիշի Համար ամսոր կազմել, եթե իրենցը՝ այեքանադրյանը չլինեին: Իրենը, ապրիլի 5-ը դնելով բոլորակի գլուխ, վերացրեք նշանակում է Տ: Կայսեր Հրամանով Իրենի կազմած գաղակացուցակը կիրառման մեջ դրվեց ամենուր:

«...և փոխել գինեկատաներակնուսնի քի զնցնե տարեղի, և փոխակ կարգել Հինգ ապրեղի, և դնել զնա գլուխ բոլորի, և ստնել իւր աբիւնակ գառան փարմութի ըստ եզրկտացուց, որ ի մենջ պարմափութն ժայիի և դնել զնա գլուխ բոլորի լրումն և անվերագրութիւն, Հակառակ առաջնոյն: Թրգել և նորա երեսնային Հայեղով ձեւացուցին. խորա նոյնչառ գեգիպտացին արարեալ աբիւրեակ...»

Եւ զհոռմայեցուցն այսպես կարգեաց եղ զհինգ ապրեղի՝ գլուխ բոլորակի և կարգեաց նմա վերագրի Ը, վասն զի երեքտասնաերկուս առագրլուսին յաւար ստեղծման իւրոյ: զուգեղով զութ և զհինգ, այսինքն զվերացիքն և զլրումն ի խորհուրդ նմա Համարեցաւ: Այլ և երեքտասան շրտաութիւն թուոցն լուսնակոտանց՝ զարեղակնայնեաւքն խորհուրդ նմին Համարեցաւ: և արկանեղով ի վերայ վերացիքն ՓՒ ՓՒ թիւ մինչև ցիպտարումն իննեասաներեկին, և բոլորի, և ապարկոտասան թիւ արկանել զվերագրովն ըստ կարգի կատարման իննեասաներեկին և ի վերայ վերացիքն արկանել քան թիւ: և ստնու ի բաց երկպտասան և մեկտասան և մեծտասան ցիպտարումն իննեասաներեկին և բոլորի, և ապա ստնու ի բաց ժԲ ժԲ վասն կատարման իննեասաներեկին»:

570 թ., որը Համարածք է Հայոց 18 թվականին, երբ ՀԼԹ-ի սկսելու 18-րդ տարին էր և Հասյան 19-ամյակի 9-րդ տարին, իսկ Իրենի 19-ամյակի առաջին տարին, լուսնի լրումն ընկավ ապրիլի 5-ին օրը շարաթ, ըստ Իրենի կատարած փոփոխության, և ապրիլի 6-ին կիրակի կատարեցին Զատիկը, ինչպես ասում է Շիրակացին Հրեաների և այլ Հերձմանողների նման: Այդպիսի Զատիկի օրեր Իրենի ՀԼԹ-ում եղել է չորս անգամ 570 թ., 665 թ., 760 թ. և 1007 թ.: Գրանից երկրորդը ընկել է Շիրակացու ժամանակ, այն է 665 թվականին (Հայոց 113 թ.):

Հասյանների մոտ ի տարբերություն Իրենի լուսնի լրումը գրել էին ապրիլի 6-ին՝ կիրակի օր, որի Հետևանքով Զատիկը կատարեցին ապրիլի 13-ին, այսինքն՝ Հաջորդ կիրակի:

«Եւ եթէ զիպեացի շորքտասան աբիւ լուսնի ի շարաթոււն, անցանկ աւուրը միով, զի մի տաւնեցի ընդ Հրէին, և փոխառեակեցէ կերակել. որ-

¹ Լ. Վարդանյան, Գ. Ս. Սիմոնյան, Դրեական գաղտի և քրիստոնեական տասնիննամյակների տարբերակների վերաբերյալ մեկնում, «Տարեգիր», 2005 թ., էջ 29:

² Աննա Շիրակացու ճանտագրությունը, աշխատախոսությամբ Ա. Արաբաշյանի, Երևան, 1944, էջ 248:

պէս եւ պողիանոսքն ժպրհին առնել, այդ զի կացցէ շարաթն շարաթն, եւ ոչ որպէս Հրեայքն առնեն՝ շարաթ փոխանակեալ զաւղոսնի եմ կամ որպէս պապիանոսքն զկիրակէն: Այդ եկեղեցի Աստուծոյ ոչ փոխանակէ կիրակցի ընդ կիրակնի եւ ոչ շարաթ ընդ շարաթու, այդ յետ ճշմարտա շարաթուս եկեղցի աւր մեծ Յարութեանն»¹:

Շիրակացին փաստում է, որ Իրեանք վերցրել է Հասյանների գաղափարացաւր եւ շեղել այն, բռնի որ այլ կատարյալ օրինակ չկար, որից կարող էր Իրեանք օգտուիլ:

Այսպիսով Շիրակացին վկայում է, որ որ. Հայերը Հանձնարարել են չտանել երբայցանների լուսնն օրը, այլ ինչ որ որ Լուսնի լուսնը շարաթն որ Հանդիպի Երասն 14-ին, թողնել շարաթը եւ զնայ Հասնի Տիրոջ Հարության կիրակէն: Այսինքն լուսնի լուսնից Հետո եկող կիրակին է «ճշմարտա կիրակին»:

«...եւ Հրամայեցին մեզ Հարքնէ մի տաւնեն ի լրմոնես երբայցեացն, այդ ինչն աւուրց շարաթուս դիպեացի չորեքտասան լուսնի, պահել զշարաթն զի երթիցէ Հասցէ ի կիրակէն Յարութիւնն Տեսուն, եւ լցցէ զԽորհուրդն, եւ ի շարաթու շարաբանացն պահացէ: Վասն այնորիկե պատարհեցին, որ թարգմանի շարշարանք, եւ իբէ կիրակէ դիպեացի աւր չարեքտասաներորդին լուսնոյ, անցանէ, զի մի տաւն(ս)ցոյցը ընդ Հրեիցն, այդ երթիցէ Հասցէ ի միւս շարաթն եւ ոչ ինչ դանդաղելի եւ երկմտելի է առնել զվեց ուրն աւելի, այդ պահել, մանդիյուսացեալ վտանհէ իբէ ի շարաթուս լուսն գիտրհուրցէ արշարանացն, եւ ի կիրակէ դիպեացին: Եւ երբ դիպեցէ չորեքտասան աւրն ի շարաթուս, անցանէ աւուրք միով, զի մի տաւնացի ընդ Հրեին, եւ փոխանակեցէ կիրակէ սուտ ընդ ճշմարտա կիրակէին, որպէս եւ պողիանոսքն ժպրհին առնել, այդ զի կացցէ շարաթն շարաթն, եւ ոչ որպէս Հրեայքն առնեն՝ զշարաթ փոխանակեալ զաւղուսնի եմ կամ որպէս զպողիանոսքն զկիրակէն»²:

Այսպիսով Քննիկների մաս Հանդիպացող «Անանիա Շիրակայնոյ Տամարոսի ասացեալ ի գտտիկն Տեսուն» ճառում Անանիա Շիրակացին մեզ Հարուստ Նյութ է առյալ երբայցիկների օգտագործած առանկանայկի ներանց գառիկ, ինչպես նաև Հետադարձում ստեղծված քրիստոնեական ստանիճանայկների եւ Հարության տունի կատարման վերաբերյալ տարբեր պատմական եւ ասմարական իրողությունների մասին:

¹ Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, աշխատախորհրդանոց Ա. Արրամյանի, Երևան, 1944, էջ 297:
² Լուսն սեղան, էջ 297:

ԱՍՏՎԱԾՆԵՐԻ ՀԱՏԱԿԱՆՎԵՐԱԿԻՏՈՒԹՅՈՒՆ ՍԱՐԳԱՐԵՆԵՐ

Փ. Մերթիմյան

Սարգար բառը ունի Հայկական ծագում եւ նշանակում է ապագան դուշակո իմաստով, որից էլ Ա. Գրբում ունենք մարգարեանալ բառը, որ նշանակում է գուշակը եմ մեր գրավոր լեզվի դեռ ամենապզգուս Կորյունն ու մեր պատմիկները ստեղծում են մարգարեանոց (մարգարեի գերեզմանի վրա շինված ձառուս), մարգարեանալ, մարգարեակր, մարգարեանագր, նախա-մարգարե բառերը: Ըստ Հր. Աճառյանի այս բառի առաջին Հնագույն ձևը անհնչուտ ունի գեղեցական ծագում եւ փոխառվել է զբաղայտական կրոնից՝:

Արդեն ժժ դարից մարգարե Հանդիմ է գուլի իրբ Հատուկ անուն անձնանուն, եւ դառնում իրիտ գործածական, ապա վերընթեր է-ի անհմամբ, երբեմն ա-ի Հավիմամբ նաև սեղանուն Սարգար, Սարգարա :

Հին Կասպարանի բազմացուցիչ գրքերից են մարգարեությունների գրքերը, որոնք թվով 16-ն են Հնեց մարգարեների անուններով նայալ, Երեմիայի, Եզեկիմի, Գամիելի, Ոսեիսի, Հովթի, Կնովթի, Կրոյտի, Հովնանի, Միքիի, Նավոմի, Կնավոմի, Մովսեմիայի, Կնգեուսի, Զարաթիայի եւ Սաղարի-այի, որոնցից թեև 12-ը Համարվում են փոքր մարգարեներ (իրենց Նյութի ծավալի առունսով) եւ ընդամենը 4-ը ավագ, բայց անկաս յոյ տարբերակումը, յայտարանչյորի մարգարեությունը իրիտ Հովան է ու այնքան օրբոշի, որ Մասթնասի Ավետարանում Հիտուր Հայալուն է. «Մի՛ նամարիք, երբ եկի յոմանիլ օրվես կամ գնարգարս, ոչ եկի յոմանիլ, այլ՝ յնոյ» /Մատ. եւ 17-18/ ²:

Աստվածաբան մարգարեների առաքելությունը արքաներին ու ժողովրդին ճշմարտա Հավաքելի ուղու վրա պահելն էր, եւ ժողովրդի Համար Կրքերը Աստուս առաքելներ էին: Միայնաության 280 արքաների ըն-Յարցում Կրանցից ոչ մեկը զբավոր փաստաթուղթ չի թողել, բացառու-թյամբ Հովելի եւ Արգիուրի: Սակայն պետք է նշել, որ թե՛ Հուդայում (Հա-րավում), թե՛ Իսրայելում (Հյուսիսում) մեծ թվով մարգարեներ թողել են

¹ Այս բառի ծագման մասին առաջին անգամ ասում է մաքրագրում տե՛ս Գր.Անատյան, ՀԱԲ, հ. 3-րդ, էջ 276:
² Իսկ ինչ կան է մարգարեութեանը, Կրեյց Քիլերը գրում է. «Արարարություն-Աստուծ պատգամները նամունսնունցը Աստուծոյ իմ Երեւոյնցի: Ենե մարգարան տիմրիկայնս ակնարկում է անմեղի, որոնք մարգարայանում են, սակայն՝ քրիստոսը ամամբ իտղարգում այս տիտղոսը վերապակել է Ինտոլոյր անցնալ Աստուծ տարաձայնարաններին»: Տե՛ս նշված տեղ. «Աստվածաբանուց Կնգի թեմերություն. Եր. Կասպարյան», Եր., 2004, էջ 970:
³ Տե՛ս Մի. Կայարյան, Հրո Կասպարյանի ներառությունը, էջ 175:

գիշառնությունները, չորսուհուրեք հարյուր, Սուրբ, Հարգուած Ար զիտ, Հովիթ, Եսայի, Սիրիան, բարեխոյան գերութիւնք Հետ Լուստի Ստոնիան, Արարումը, Երմիան, գերութիան և պատարարութիան շրտնուած Եզեկիկը, Դանիէլը, Անգնն, Զարարիան, Սպարարիան:

Այս բոլոր մարգարեանքի անուհները ունին երբայական ծագում, անուհները նշանակալիցաները, ըստ տարբեր աղբյուրներին, Հիմնականն ծուրն են, սակայն երբեմն կան բացարտութիւնները Հակասութիւններ, աղյալ անկան մի բանի մեկութիւնները:

Ներկայացնենք մարգարեանքի անուհները՝ ըստ այբբենական Հերթականութիան:

ԱՐԻՄԱ/ԱՅԴԻՄ/ *Arjaim/Arjaim, Arjaim, Zardaias*³/- Այս անվան տարբերակներն են Արիթա, Արիտո, որն Աստվածաշնչուց գործածված ենք անունում 14 անգամ: Արանիս երբայական այս անվան բառացի նշանակությունն է Լուստ, Տիրոջ ծառ: Մ. Արեստանի այս անվան Համար առանձնացնում է երկու գլխաբառ. և յուրաքանչյուրը ներկայացնում առանձին իմաստով. Արիթա/ԱՅԴԻՄ/ կամ Արիթա/ԱՅԴԻՄ/ «ծառայ իմ կամ ծառայութիւն, կամ անվ աստացեայ», և Արիտո/ԱՅԴԻՄ/ «ծառայ տեսն կամ ծառայ խոտովանայ» /ԲՅԱ, 3/: Հր. Աճառյանը առաջն է միայն Ար զիտ ձևը՝ «տիրոջ ծառ» նշանակությամբ /ՀԱԲ, ՀԱ.10/, ԱՇ.Կայաջանը Տիրոջ սպասարար /ՀԿԸ, էջ 431/:

Ըստ Աստվածաշնչի է Արիտո /Գ Թագ. 3/, և՛ Արիթա (նկատի ունեն) Աստվածաշնչի տարբեր Հրատարակությունները: Յորանմանից բնաբեր Ա Մնացորդաց ԻՉ 2- ում գրվում է *Zardaias*, Ա-1-ում Ջերարիան: ԻՀարկի այս անունները յուրաքանչյուրը տարբեր անձնք է անվանում, բայց Հանդիպում են նաև շիթութիւնները, մի անուհը մյուսի փոխարեն գործածվելու դեպքեր:

Արիթան փոքր մարգարեանքից չորրորդն է, որը կղել է Երմիայի և Եզեկիկի ժամանակակիցը, և որի մարգարեութիւնը անձնակարծն է ու գերբերում է Եղովմի ժողովուրդին:

ԱՐԻՄԱՆ/Ա/5/ *Arjaim, Nabakuk/Ambarokum* /- Անվան բառացի նշանակությունն է ընդամարտիկ կամ ընդդրող/ԲՅԱ, 16/, ըստ ԱԱ-ի Ետ վան գորտրոյն է /15/: Ըստ Հր. Աճառյանի երբայական այս բառը ասու-

րական Հետ Հանձնատեղով նշանակում է պարտնզներում մշակող մի բայս» /էջ 115/, որին է Համակարգել է Կսե ԱՇ. Կայաջանը: Եր-ն նշում է, որ «y arsees Xavakum/ՕՈՆՈՄԱՅՈՒՄՈՒՄ/5/: Մեր Համեմատութիւնքը Յորանմանիցը Արարում անվան տարբերիցը չի տալիս:

Ըստ Աստվածաշնչի (Դու. ԺԳ 34, Ամբ. Ա 1) Սուրբ Գրքի փոքր մարգարեանքից ութերորդն է, որի մասին կենսագրական տեղեկութիւններ գրեթե չկան. Հայտնի է միայն, որ ժամանակակից է կղել Երմիային: Ամբարկունի մարգարեութեանը գրվել է Քրիստոսից առաջ 609-597 թթ.-ի միջև, երբ Երուսաղեմը առաջին անգամ գրավվեց Նաբուգոդոնոսորի կողմից: Սա պատգամ է բազկազան երեք դիտից, որոնցից վերջին գլուխը գիտն էր կը, Աստուծո Հանդուգ գտառչութիան և նվիրվածութիան առՀազատչայ. «Քիստոնորդիք րո գործը տարիներ մը, տարիների մը իմացրու, և բարութիան մը զորութեան յիշիր...» /Ամբ. Գ 2/:

ԱՐՈՒԱ/ԱՅՈՒ/22/ *Amoc/Amoc/Amoc* /- Անվան բուն նշանակությունն է կոթ կամ կրողի կամ բեռնատրող կամ ծանրաբեռնայ /ԲՅԱ, 17/, ըստ ԲՄԳ-ի ծանր /29/ և Հր. Աճառյանի /139/ ծանր, ըստ ԱՇ. Կայաջանի «Ի-մաստի յայնցմամբ բեռ կամ բեռնակոր» (էջ 422), ՎԱՀԱՄ-ի բեռ կող/1121/: Եր-ն տալիս է անվան բացարտութիւնը որդեա ծանրութիւն, թեռ-ТРАЖЕСТЬ/37/:

Փոքր մարգարեանքից երրորդն է, որն իրեն անվանում է րոկեր՝ խաշնաւան: Աստված նրան Հանում է զյուզուգած միջովայրից: «Ես ոչ մարգարե էի և ոչ որդի մարգարէի, այլ Հովիւ էի և թուժ քաղող. և առաւ զիս Տէրը Հօտիւ և բաւա կեծի. Գնա՛ և մարգարեացիք իմ Իսրայէլ ժողովուրդից զիս...» /Ամոկս է 14-15/:

Սից է Ովտի, Հովիկի և Նալու. ժամանակակիցը, մարգարեութիւնը Հիմնականում վերաբերում է Իսրայիլի տարբեր շնորհին: Նա սկսում է իր մարգարեութիւնը մեղադրելով Սիրիային, Եղովմին, Փոյնիկիային, Մոփրանի, Հուդային, Իսրայիլին: Հանդիմանալից կենտրոնը Իսրայիլն է: Ամոկի լեզուն պատմաբարժ է. նա զգուշացնում է, որ Իսրայիլը քանզ է Տրտրի վրա և գնում է դեպի կործանում: Այս երկրի ժողովուրդը տրվում է բոլոր վաշիթներին առանց նվազեցնելու իր բուն ձգտումը ոսկի Հորթի Հանդուգ մտաւնայով, որ չուսով կճայիի ամպրոթը: Այս է Ամոկի մարգարեութիւն խորհուրդը:

Ամոկը Համանուհ Հատկանուն է և չպիտի է շփոթել Նալի մարգարի Հոբ անվան Հետ (Գ Թագ. ԺԲ 2, Բ Մնաց. 1Բ 20):

ԱՆԳԵ/ԱՅԳԵ, ԱՆԳԵԱ/16/ *Arred, Haggai/Arzagalos* /- Ըստ Աստվածաշնչի Անգէ, Անգուս, որ ասուգարանվում է իբրև «տոն կամ հանդէս,

¹ Ամոկների տարբեր տարբերակները տրվում են ըստ Энциклопедия Библиейская (2-е издание) Москва, 2004.
² Սպարարեանքի անունները տրվում են նաև ըստ գերմաներեն բնագիր:
³ Ամոկները տրվում են նաև ըստ Խուսեան Յորանմանից բնագիր: И ПЛАААА АΔΑΒΗΚΗ ΚΑΤΙ ΤΟΥΣ 07 Σεπταγιντια, ΙΙ εκδ Velus Testamentum graece Iuxta LXX interpretes editid Alfred Rahlfs Duo volumina in uno, Deutsche Bibelgesellschaft.

կամ պար» /ԲՅԱ, 21/, ԱՇ. Կայսյանը վիայում է հանդիսավոր նշանակու-
թյունը՝ ըստ Հերոստրոսի (էջ 512), ըստ ՎԱՂԱՄ-ի տոնամերթրթում
/1122/: Անվան ուղիղ ձևն է Աճի, իսկ Աճոսն առարբարկը թեք Հոյովա-
նի Հայերենում իբրև ուղիղ գրեգորում է:

Անունը Աստվածաշնչում Համանուն Հասականն է, այսինքն գոր-
ծածով է կ' որսի անձնանուն, կ' տեղանուն (բաղբ) «Յանդիման ծովան
և Աճիկ» (ՄԵ. ԺԲ 8): «Մարգարեանսն Աճիկ և Ջարսիս /Ա Եզր. է 3/
«Աս Աճիկս » /Անգ. Ա 14/: ԲՅԱ-ն այս անվան Աճիկ ձևը ներկայացնում
է իբրև բաղբար անուն, իսկ Աճիկս և Աճիկսն ձևերը անձնանուն /Անգ. Ա
3, 13, Բ Եզր. Ե 1 21/: Բայց Ա Եզրար Ջ Ը-ում գրվում է Աճիկ /ԱԿՐԱՍԸ/:

Երիտասարդ տարիքում Կրան Բարեկենդի բեղիկ են աշխես Երուսաղեմ,
որովհետև կարծում են, թե Աճիկ անունը բովանդակում է մարգարեանկան
իմաստ իմ տոները. իսկ աշխարհի անվամբ Կրան կոչել են Հավանարայ
ծնողները՝ սորտից Հնուր Հրեական տոները վերահաստատելու գործում
ունեցրած ավանդի Համար: Մեկ ուրիշ բրույցի համաձայն Աճիկ մեծ ան-
սիկ են մարդկային կերպարանբով Հրեաստիկ, որը Աստուռ Անունից իր-
ատում է իսրայելցիների Հնու:

Ըստ Ա. Գրբի Անգանս մարգարի գործունեությունը կապվում է Տա-
ճարի վերաշինության սրբազան գործի Հնու. վերջինս դաստապարտում է Ե-
բրուսդեմցիների անՀոգությունը Աստուռ ասունը շինելու Հանդեպ ան-
առարբարության մեջ: Գրբըր Մեհրայի գալուստյան նկատմամբ գառ Հավամի
վիայություն է: Անգեսար բնագաններ չորս ամիս է գրտղվի մարգարեու-
թյամբ:

ՊԵՆԻԱ /100/ Даниил /Daniel/ Δανιήλ /-Ս. Գրբում բազմանի Հանդիս
կիզը երբայական այս անունը բառայից նշանակում է Աստված է իմ դաստ-
վոր /ԱԱ, 18/, նաև Աստուռ դաստատան /ԲՅԱ, 70, ՀԱԲ, ՀԲ 10/, կամ
Աստված կրտսր /ԱՂԿՂ, էջ 399/, ըստ Եր-ի թց ԴԱՅ ԵՄԵՅ, Ե. Ե. ՕՏԿՐՍ
ваоций от лица Бога волю Его /164/:

Ըստ Աստվածաշնչի /Դան. Ա 6, 7, Բ 48, Եզիկ. ԺԴ 18, ԻՂ 3, Ա Թաղ
ԺԶ, Գ Թաղ. Բ, Մաս. ԻԴ 15 / Եզիկ է Դավթի թաղամբական սերնդի մար-
գարեն չորս մեծ մարգարեններից մեկը, որը դեռ մանուկ Հասակում գեղի
տարվի Բարեկոն: Շարունակ քանաարկվել է, բայց միշտ դուրս է եկել ա-
ռավի փորձված և առավի իմաստաբան: Մեկնել է բաղում Երազներ, ա-
նարատ կյանք է պարկ Համասարած Հեթանոսություն ձեռք, մահացել է
Հայրենիքի Հնուս. օտարության մեջ: Դանիելը պարկ է Բարեկոնում Կա-
րուզողոնոսորի թաղամբման տարիներին և Կրան Հաջորդած ևս Հնիկ

Թաղամբերի ժամանակ մինչև Բարեկոնի կործանումը: Բարեկոնում է Ե-
զիկ Հրեաների գերությունն առաջին իսկ օրից /606/ և ևս երկու տարի ապ-
րիկ է գերությունից վերադարձան: Կա Եզիկ է Կարուզողոնոսորի բնկերն
ու խորհրդատուն: Ըստ Հովսեփոս Փլազիոսի Դանիելը և Կրան երեք բնկեր-
անը Եզիկ են Անգիկիս թաղամբոր ազգականները: Դանիելի ժամանակնե-
բյաններ էին Բարեկոյան, Գորսից, Հունական և Համական, ինչպես
մարգարեացի էր Դանիելը: Դանիելի գրքի խորհուրդն այն է, որ Աստուռ
գերիշխանությունը Հավթը չէ, իրաբ չէ, որ Կրան գրբում Աստված անվան-
ված է Անգեսայ-լեղիկը: Աստուռ Հանդեպ թշնամարար տրամադրված է՝ իշ-
խանությունը, կ' ժողովուրդը, կ' մարդը արժանի են դաստատան: Դա-
ստատարը տարածվում է թՎ՝ Հրեա անՀավատների, թՎ՝ Հեթանոսական մեծ
սերունդների ժողովուրդների վրա:

Դանիել էր Համանուն Հասականի էր. այս անվամբ Հանդես են գալիս
նաև Հին Կտակարանի այլ անձինք՝ Դավթի որդիներից մեկը և Իթմամբի
անց մի դասուցի /Բ Եզր. Ը 2/:

ԱՆՆԻԱ /ԱՆՆԻԱ /Иезекииль, Ezechiel /ԵՇԷԿԻՂ /3/ - Աստված բուն
նշանակությունը ծագում է հաստատան, ումիզ, գորտուր Աստված կամ Աստ-
ված գորտուրնում է կապակություններից /ՀԱԲ, Հ. Բ, 95/, Աստված ամ-
րայնդում է /ԱՂ ՀԿՆ, էջ 383/, ըստ Եր կի которого укрепляет Бог /265/:

Երբայցիների 4 նշանաբոր մարգարեններից մեկն է Հին Կտակարանի
կրթորդ մարգարեն, որին Հանգիս Համեմատել են Հովհաննես ավետարանի-
չի, իսկ մարգարեությունը Հայտնություն գրքի Հնու: Համաստարգրվել է
Եզիկ ձևով, որն էլ դարձել է շփոթության Հնիք Եզիկիս անվան Հնու, որը
Հուդայից կերկի թաղամբոր անունն է, և որոնց արժամար ծագմամբ, սակայն,
նույննունում է: Թեև ժամանակակից է Երեմիայի, և վերջինիս մասին եղած
անկեղությունները սուռայ չեն, նույնքան սուրբը են տեղեկությունները
Եզիկիկի մասին /Ա Մեաց. ԻԴ 16, Եզիկ. Ա 3, ԻԴ 24/:

ԵՄԵՅ /ԵՄԵՅ /Исая, Jesaja /ԻՍԱԿԱՍ /53/- Ըստ Աստվածաշնչի Ե-
սայի, Եսայիս, Եսայիս: Երբայական այս անունը ծագում է ազատել բույի
արժամար, և բուն նշանակությունն է Տիրոջ փրկություն /ՀԱԲ, Հ. Բ, 124/,
Աստված փրկություն է ըստ Ի. Բեքհատուր /ԱԱ, 14/, ըստ Երեկ спасение
Иеговы /324/:

Երբայցիների չորս մեծ մարգարեններից առաջինը Ամոփի որդին /Գ
Թաղ. ԻԲ 2/: Սրա մարգարեության առաջին 12 գլուխները երկրորդ են
Հուդայից թաղամբորությանը, մյուսները՝ օտար ազգերին: Ապրել է Երուսա-
ղեմում և այնտեղ էլ մարգարե է դարձել: Արժանիորեն կոչվում է անասա-

¹ Տե՛ս ԱԿ. Կայսյան, Դին Կառվարանկ Գնթաթրթում, Ե., -2000, էջ 512:

բանի մարգար, և կնիզեցու Հայրերը նրա գիրքը անվանում են «Անեռարան քառ եռանդայ»։ Մրա մարգարեության մեջ որչափի տեղ էր գրավում հանրաժանմաները ապագայի վերաբերյալ Մեռիայի թագավորության մեծանախն ու բարգավաճելը։ Եսայու կյանքն ավարտվեց նահատակությամբ։ Մանասե թագավորը, չհանդուրժելով մարգարեի Հանդիմանությունները, Հրամայում է նրան մահապատժի ենթարկել սողոկելով։ Եսայի գրում է Աստուծու զորության, մեղքի դիմաց պատժի ու Աստուծու աճեղ զատաստանի մասին։ Բայց նա միաժամանակ զեղջեցի ու խոտաուժնայի կանխատեսումներ է արել խաղաղ ու երանելի ապագայի վերաբերյալ։ Եսայու գիրքը ամբողջովին շեշտում է սրեղիտյի ողով «Անց համար մանուկ ծնվեց, մի որդի տղվց մեզ, որի իշխանությունն իր ուսերի վրա պիտի փոխ, եւս պիտի կոչվի Սեծ խորհրդի իրեշուակ, Մրանելի խորհրդակեց, Աստված իզոր, Իշխան խաղաղության, Հայր հանդերձայ աշխարհի։ Սեծ է նրա իշխանությունը, և նրա խաղաղությունը անվանում չունի։ Եւս պիտի նստի Դավթու քարեին, իրավունքով ու արդարությանը պիտի զորացնի այն այսուհետև և ասվի յայնս իսպառնեց» /Ես. Թ- 6-7/։

ԵՐԵՄԻԱ/ԵՐԵՄԻԱՍ/68/Иеремия, Jeremia /-ն աստվածամանչյակ անուն է Հուճական տառադարձությամբ, որ նշանակում է բարձրություն կամ մեծություն Աստուծու, կամ բարձրյալ է Աստված /ԲԶԱ, 190/։ Հր. Աճառյանը անվան նշանակությունը չի սուղիս, կապածելի է Համարում Gesenius-ի «բրված» իմաստը /ՀԱԲ, Հ. Բ, 136/։ Նր-ն Հաստատում է անվան **возвышенный, возвеличенный Богом** իմաստը /268/։

Միայն Հին Կտակարանում չհիշք անձեր կրում են Երեմիա անունը, բայց դրանց մեջ առանձնանում է Երեմիա մարգարը։

Երեմիայի անձն մասին/Երեմ. Ա / առավել տեղեկացված ենք, բանով նրա քարտուղար Բարուքը շարադրել է մի կենսագրական, որը ղցվել է ամբողջ գրքին։

Աստվածաճիքի մեծագույն դեմքերից է չորս մեծ մարգարեներից մեկը, որ մտնել է 650-ական թվականներին Ն-Բ։ Թեև սերել է բաճախյալան տեղից/Արիաթար բաճանայից, որին Սողոմոնը արտրել էր Անաթո/վ Թ /ԱԹագ. Բ 26/, բայց ձալվել է նրանց կենցաղը և մշտն բախումներ է ունեցել նրանց Հնու։ Ինքը քարոզել և դարձել է Երուսաղեմում։ Եարուեսակ թողություն է ինդերի իր ամբողջի մեղքերի Համար։ Երեմիային է վերադրվում «Ողբ Երեմիայ» կոչված գիրքը։ Նմանություններ կան այս Հեղինակին է Հորի միջին։ Կապալաշտության մեջ թաղված Երուսաղեմի Համար կործանումը կանխատեսում է և լայն է լինում դրա Համար, Ժողովրդի Համար քարտուղար է ժողովրդի կողմից և մեծանում գտանալով Բրիտանոսի նախադրը։

Հատ Աստվածամանչի **ЗАХАРИЯ/ЗАХАРИЯС/Захария/Sacharja/ Ζαχαρίας/55/** անվան նշանակություն է Տերք ինչում է /ԲԶԱ, 95/, բառ Հր. Աճառյանի Տիրք ինչուակ /ՀԱԲ, Հ. Բ, 176/, իսկ նրեն անվան իմաստը տարին 6- **ВОСПОМЯНУТЫЙ Господом** /236/։

Հատ Աստվածամանչի/Դ Թագ ԺԵ 8, Ա Մնաց 7¹), մի քանի նշանավոր անձեր են կրել այս անունը, որոնց մեջ նախ և առաջ Զարարիան Հին Կտակարանի նշանավոր մարգարեներից, որը կ' քաճահա էր, կ' մարգարե Հին բաճանայազնական սերնդից, Բարաբիայի որդին էր, Ազգովի թուրք/Ա Եզր. 2, 1, 2, 12, 1ևևմ. ԺԲ 4, 16/։ Մտնվել է Բարիտունու գերության տարիներին, բայց Հրեաների առաջին խմբի Հնա վերադարձել է Երուսաղեմ, որտեղ է Անգիի Հնա մարգարեացի էր։ Մրա գլխավոր գործը այն է լինում, որ Անգիի Հնա միասին Հորդորում է սկսել Տիրոջ տան կառուցումը։ Զարարարի կտակարարիչը և ողջ ժողովուրդը որտաղնիզեցին և վերակենցին աշխատանքը առանքի վրա։ Մրա գիրքը բաղկացած է 14 գլուխներից, և ինքը մեծագույնն է փոքր մարգարեների մեջ, որ գուշակեց գլխիք Մեռիային, նաև Հիուսի խաչելությունը և զեղարգով խոցվիլը (ԺԲ 10) և 30 արծաթով ձախվիլը /ԺԱ 12/ և այլն։ Մարգարեությունը տևում է երկու տարի, բառ Ափոստանի տվյալների սպանվել է Տաճարի մեջ։

Այստեղ ուզում ենք հիշատակել նաև մյուս Զարարիային՝ բոտ Նոր Կտակարանի Եղիաթեթի ամուսնուն Հովճաննես Միքայի Հորը մի բարեպաշտ քաճահայի, որը Հրեչյառի կողմից Աստուծու լուրը թերաճավատուրեանքը շեղուկելու Համար Համարում է մինչև որդու, Հովճաննես Միքայի մտանալը։ «Երկրորդ այ արար լին Աստուծու առես և կր պատկեց Տիրոջ պատիրանները և օրհնրները անարատութամբ» (Ղուգ. Ա 6)։

Հուճական տառադարձությամբ **ՀՈՒՄԱ/ՀՈՒՄԱ/ՀՈՒՄԱ/Joel** Հոմյլ./23/ անվան նշանակություն է կախնող կամ սկսանող, կամ երրորդը/ԲԶԱ, 167/։ Հր. Աճառյանը բերում է Հնեթի մի մեկնարանություն «պրիես Աստուծու» /ՀԱԲ, Հ. Գ, 535/, բառ Բ. Բեքհուսուրի «Տերն Աստված է» /ԱԱ, 17/։

Հատ Աստվածամանչի /Ա Թագ. Ը 2, Ա Մնաց. Գ 22, Դ 35, է 3, ԺԵ 18, է 4, 8... Բ Մնաց. Թ 29, ԻԹ 12, Գարբ. Բ 16/ Հին Կտակարանում Հիշատակվում են այս անունը կողմ 14 անձ։

12 փոքր մարգարեներից մեկն է, որի անձն մասին չառ քիչ բան է Հայտնի։ Ապրել է Հուգայի թագավորության ժամանակ, սերող կարծիքն այն է, որ նա մարգարեացավ Ողիայի թագավորության ժամանակ 800 թ., մինչև Բրիտանոսը։ Աստվածաշնուն Հին Կտակարանում, բերվում է Հովնի

¹ Ի դեպ միայն Մնացորայց երկու գործում հանդես են գալիս այս անունը կողմ տասեղ ավելի անձեր։

խաղաղության մասին. «եւ զու՛, Բերնեի՛ն, տուն եփարայ, ստիսուար ի ցնս լինել ի հազարտար 3տղայ, ի բն ելն իրն լինել իխան Բարայի, և եր ցորս ի սկզբան՝ աւորջ աշխարհի» /Մխթ. Ե 2-3/:

ԱՆՎՈՒՄ /Յ/ Haym/Хагым, Nahum/Նաոսում/ – Անուէր բառացի նշանակում է «միտրարի կամ ապաշխարող, կամ ապաշնորջ ցնաց» /ԲՅԱ, 175/, միտրարող, միտրարություն /ՀԱԲ, Հ, Գ, 28/; Ինչ կտա Հանձնատուխյունը այլ բառարանների հետ: Բազիրը Հայոց միտրարություն, կամ ողորմել, կամ անկեցուն, ավելի հին բառարանները ԲԵ-ն և ՄԱՆ-ն տալիս են Լաւու՛ր, և այն մեկնում էրբէ միտրարի կամ ողորմութիւն ամենցուն՝: Միտրարի նշանակութեան Հաստատու՛ք տալիս է ԸՆ-ն yтешителъ, եր-ն yтешиве/456/:

Ըտտ Աստվածաշնչի /Ա եգր. Թ 35/Նաոսում/, նեմն. է 7/Նաոսում/, Ղուկ. Գ 25/Նաոսում/ 12 փոքր մարգարեներից յիբերորդը, ծագումով երկեսից է, որոնց է ծնվել ու ապրել է: Նոր Կտակարանում /Ղուկ. Գ 25/ Հիւսիսի Հոր Հովսեփի սերնդի մեջ՝ Նաովու՛նը Հիշատակվում է որպես Էլիֆի որդի, Ամո՛վ/սի Հայր: Սրա մարգարեությունը բազիլացած է երբ զլիտի: Նաովու՛ք գուշակից է Երեմիէի և Թբբիի կործանու՛մք:

ՍՈՓՈՒՆ/ԱՍՓՈՒՆ/ԱՄ /7/ Софони́я/Zeῤevania/Σοφρονιάς/ – Արաիկան երբայական, Հսեւեկան տառադարձութայր այս անուէր ծագում է բարբնի, ծածկել, պսնել բայերի արմատից /ՀԱԲ, Հ. Գ, 596/, և նշանակում է «քարտուտ կամ զազանքր տեսան» /ԲՅԱ, 214/, նաև Ետոված բարձր է գնանատել /ԱԱ, 15/: ԱՀ.Կոյսյանը ներկայացնում է երկու նշանակութիւն Ետոված արցնում է կամ Ետոված պաշտպանում է /նշվ. հերթ. էջ 506/:

Ըտտ Ետովածաշնչի /Գ Բագ. ԻԵ 18/Սոփոնիայ/Σοφρονιάς/, Զաք. Զ 10, 14, Երեմ. ԻԱ 1, ԻԹ 29, ԷԷ 3, ՄԲ 24 / մարգարե եղեկիս Թագաճորի ծուր, որը Հոսիանի Թագաճորութեան ժամանակ գուշակից, որ Հուրայիին դատաստան է ուզապում: Ըտտ նրա սահավաթիվ մարդիկ պետք է վերադառնալին երուտաղիմ:

Համանուն Հատկանու՛ն է. այս անվամբ Հայտնի են՝ Սոփոնիա քանանորին երբեմն անվանել են նաև Սոփան/ԱԱ Մնաց. Զ 36/, Սոփոնիա Զաքարիայի մի քանի ժամանակակիցների Հայրը /Զաք. Զ 10/14/ և Սոփոնիա Երեմիայի ժամանակակիցը /Երեմ. ԻԱ 1, ԷԷ 3/

¹ Ինչպես և մեկ անգամ համոզում ենք. Բազիրը հայոց-ց սխալաշար մի բառարան է, որտեղ տարբեր իսկ հայացքից նկատելի է ինքնակախ ամբողջութունը որորնք ամենցուն կապալությունը իբրև առանձին նշանակարաններ առել:

ԱՎԱՄ/ՕՎԻՆ, ՈՎԱՄԷ/15/Օւիս, Hosea/ՈՏիւ, ՈՏի / անվան նշանակութիւնն է փրկի, փրկութեան /ԲՅԱ, 183/, իսկ այդ նշանակութեան շուրջ տարաբարձութիւններ չկան:

Ըտտ Ետովածաշնչի /Ավ. Ա 1, 2/ 12 փոքր մարգարեներից առաջինն է Անուփի կրտսեր ժամանակակիցը, ավագ ժամանակակիցը Ետայու և Միքիալի: Օվսի մարգարեությունը վերաբերում է Բորայիլի Հլուսիտային Թագաճորութեանը նրա գոյութեան վերջին 40 արտիներին, երբեմն Հուրային: Նրա մարգարեական առաքելութիւնը տեղի է 60 ատրի (Հնորոգում 2-ի, Զաքարիայի, Շաղու՛մի, Մանաի՛մի, Փեքանիայի, Փակեկի, Օսեիի, իսկ Հուրայի Թագաճորութիւնում Ողբայի, Հովաթամի, Աբղայի և Եղեկիայի օրեր: Օվսի գրքում շատ են այլաբանութիւնները. Հաճար սահնարին է որդի Օվսի՛ն է խոսում իր կնոջ Հետ, թե՛՝ Աստված իր ժողովրդի: Անարարական վարքի տեր իր կնոջից ունեցած երեխաների անուններն անգամ խորհուրդներ ունեն իրենց մեջ. առաջին որդու անուէր Եզրայել. այս նույն անվամբ Հայտնի է քաղաք, ուր Հուսու՛ն օպանեց Թագաճորի որդիներին: Եղեկոցը երեխայի դուռնու՛ն Լու-րանատ, որ բառացի նշանակում է արևն չեմ ողորմելս: Երբորդը երեխայի երկրորդ որդու անուէր Լու-ամի, որ նշանակում է իմ ժողովարդ չէ: Այնուհետև Օվսին կրկնում է այդ անունները առանց Լու(ն) բաղադրիչի անկարկիցով այն ժամանակը, երբ նրանց զարձար կղանան Աստուծո զրկութիւնը: Ովսի մարգարեության մասին Հիշատակվում են Մտաթ. Թ 13, Հաովմ. Թ 25, 26, Ա Գեար. Բ 10 գրքերում:

Համանուն Հատկանու՛ն է. այս անվամբ Հայտնի են բիթարիցի տղամարդու անուն Ովսն/Ա Թագ. Զ 14, 18/, որը նույնպես փրկից է ստուգարանվում, ինչպես անվան Ովսն տարբերաբ: ԲՅԱ-ում Հիշատակվում է ևս մեկ անվան տարբերակ Ովսը, որը սակայն Հրեաները գրում էին Ովսն/ 1 Մնաց. ԻԷ 20/: Եկ մեկ Ովսն է Հիշատակվում Ա Մնաց. ԺԶ 38-ում, որը երբայիբնում գրվում է Խաւ՛ՏՏԵՍ/ ձևով:

ԱՀա ներկայացված այս անձերից Հայտնի են իրենց մարգարեությունների գրքերով, որոնք ներկայացված են Հին Կտակարանում: Բացի այս մարգարեներից Աստվածաշնչում զործում են զարձար մարգարեներ, որոնք, սակայն, ուղղակի իբրև նշանավոր անձեր են Հանդես գալիս: Դրանցից երկուսին Հարկ ենք Համարում Հիշատակել, որոնցից առաջինը Հին Կտակարանի կարկառուն զեմքերից մեկն է ԵՂՎԵ/ՇԵՂՎԻՄ, ԵՂՎԵՍ

² Ըտտ Յոքսամանցի դարձյալ ԱՅի:
³ ՏԵՄ Ա-1, Ա-2 օրինակները Ետայի երկուն, Որբ Երեմայ, Եղեկի, Դանիլ, Ովսի, Յովի, Ամուկ, Արիտ, Յովնան, Միքի, Եսուս, Անթուրու, Սոփոնիա, Անցու, Տարայի, Ստաբրիա, միկոզիս Ա-3 (արևելալայերեն բազմաճյուղային) այսպէս է ներկայանուրունը իստուտը:

/105/Ամրո Աղառօ՛ւ-ը: Անվան նշանակութիւնն է ետիման է իմ Եստիմո (եղ/էղ/էր-ատմամ է Իս- նէտմամ է: Մ. Սերաստացիս նշում է, որ Հնդկադա- տաբանականում է «գորտիսի Տեսն կամ ցա տեսն, կամ աստուած տն կամ հոգր տըր», իսկ եղիս-ն «աստուած Տըր կամ հոգր Տըր»/ԲՅԱ, 81/ Ըստ եր-ի անունը մեկնարանկում է *МОЙ БОГ- МОЯ КРЕПОСТЬ, ИЛИ БОГ ВОТ Господь*289):

Ըստ Եստիմանացի/Գ Թագ. Ա 3, 7, 8..., Բ 8, 9..., Դուգ. Գ 25/Հրե նշանավոր մարգարե, որ հզել է առասպելական անձնավորութիւն է մն ժողովրդականութիւն է վաշիկել: Աստուռ արդար զայրույթի մարմնացումն է եղիսն երկրի վրա: Մագման մարի ոչինչ չի սպում Եստիման շնտմ: Սա պայշարում է Արսար Թագավորի արքունիքում նրա կնոջ ե- զարելի բրբն օժիս բնրամ ժառանգութիւն կապաշտութիւն դնմ: Ենդ- րի պես եղավ երկրորդը, որը մա՛հ չտեսավ է կնկանի Համբարձվից եր- կինը. «Յանկարմ երեղն կար սր և երեղն երկվարնք զստեցիմ երկարք ի քարմ (եղիսնի մարին է-ՓՄ) և եղիս մրրիկով երկրիք վերացա» /Գ Թագ ժԱ /:

եղիս-ն Համանուն Հատկանուն է. Աստվածաշնչում այս անվանի Հայտնի են ևս երկու անձ/Մտդ. Գ 5, Բ եղբ. ժ 20, 26 /:

Երկրորդ անձը եղիսի աշակերտն է ԵՂԻՍԵՆ/ԵՂԻՍԵՆ/Ելիսեյ/Ելիսե- առօ՛ւ/72/: Անվան բառացի նշանակութիւնն է Եստիմո փրկորար կամ Եստիմո փրկի /ԲՅԱ, 83/: Հայերեն տառադարձված է երկու ձևով. Հնա- գույն ձևը, ըստ առարկանի, եղիս, եղիս, ալիկի նորը ըստ Հուսեանի՝ եղիս, որն այժմ անգործածական է:

Ըստ Աստվածաշնի/Գ Թագ. ժԹ 16-17, Գ Թագ. Բ 1-6, Գ... և... 2... է... Դուգ. Գ 27/ Եղիսի աշակերտը և Հաջորդը Իսրայելի մարգարենն- րից: Սա Հոգազորմ էր, մինչև եղիսն նրան զորմըք մարգարե, և վերջինս պահանջան եղավ Եղիսի Համբարձմանը: Սրան ևս շատ Հրաշագործու- թիւններ են վերագրում Երբեքի՛ ջրերով բուժումը, այրի կնոջ մասնը մեթով լցնելը, սրնեմացի կնոջը որդի առլը, նեկեմանը բորտութիւնի սրբելը և այլն:

ПОИСК ИСТИНЫ В НАУКЕ И ЛИТЕРАТУРЕ. А. П. ЧЕХОВ – ПИСАТЕЛЬ - ХРИСТИАНИН.

В. С. Мартиросян

Размышления о сущности научного знания и веры, об их совмести- мости или несовместимости ведутся, можно сказать, изначально и при Э- то не никогда не теряют актуальности. И дело здесь не только в том, что тема никогда не бывает по-настоящему исчерпана, но и в том, что по- стоянно меняются как содержание науки и представления о ней в об- ществе, так и представления о том, каким должен быть верующий чело- век.

Пolemика науки и веры особенно обостряется на рубеже XIX – нача- ла XX вв. Этот период уже современниками воспринимался не просто как два последовательно идущих друг за другом века, но две эпохи с разным духовным мировоззрением. Нестабильность мировоззренческих установок стала причиной некоторых философских поисков. В право- славной церкви России существовали и параллельно развивались две ре- лигиозные ориентации: мистического аскетизма и православной схола- стики. Первая обращается к наследию отцов византийского аскетизма. Ее функции не выходят за пределы богослужебных проблем и решительно противостоят «светскому» знанию ради простоты души. Другая – стрем- ится освоить достижения предшествующей культуры «освятить» с хри- стианских позиций социальные и государственные институты, соединить православие с рациональным знанием вообще и с философией в част- ности. Византийский аскетизм развевает трагикову «философия вещей наук», то есть наука является внешним и мирским знанием. Право- славные схоласты, не принимая подобную интерпретацию – науки и фило- софии, пытаются построить свое видение мира. Противоборство науки и религии основано на якобы «обезбоживании», расколдовании мира. Попытки науки объяснить при помощи своих средств причины и явления, была расценена как отрыв от богословия, от законов веры, на которых не- сомненно должно основываться знание. Богословие само нуждалось в формах доказательств, способов обоснования.

Вместе со становлением православия как официальной религии философия науки развивалась в рамках комплекса наук. Христианская церковь дала право на существование таких научных дисциплин как фило- логия, риторика, герменевтика¹. Они были признаны официальными и преподавались во всех учебных заведениях. Без них невозможно ни су-

¹ Искусство и теория истолкования текстов; у христианских писателей – искусство толкования Библии.

ществование самой христианской теологии, ни передача ее последующим поколениям. Богословские науки формировали ядро знания, все остальное считалось вторичным и производным. В начале XX века в русской культуре было особенно заметно противопоставление мистической традиции и традиции социального христианства. Последняя была отвергнута официальной церковью, считавшей, что доказывать догматы веры и пользоваться при этом рационально-логическими аргументами для членов церкви, признающих ее божественный авторитет, излишне. В общественном сознании России утвердилась мысль, что наука, рациональное знание, логика, так называемые, мирские явления, должны развиваться вне религиозной мысли¹.

Н. Бердяев считает, что в XIX – XX вв. наука и соответствующая ей критическая философия не выходят за границы материального объяснения мира². По мнению С.Л. Франка, религия и наука – это два способа объяснения сущности и происхождения мира, жизни, человека³. Конечно они резко расходятся между собой. Например, религиозное представление о мироздании, где земля находится в центре, наверху, на небе живет Бог и находится "рай" или "царство небесное", а где-то внизу, под землей, находится ад – конечно, совершенно противоречит научным представлениям о бесконечности мироздания, о вращении земли вокруг солнца и т.п. Религиозное учение о сотворении человека Богом несогласно с выводами эволюционного учения о родстве всего органического мира и о постепенном происхождении человека из низших организмов. Религиозное учение христианства о рождении Христа от девы Марии абсолютно несовместимо с самыми элементарными данными. Или, говоря вообще, религия на каждом шагу допускает чудеса, то есть нарушение законов природы, твердо установленных наукой. Словом, часто приходится выбирать между религиозным и научным взглядом на жизнь "Научно образованный человек, – говорит Франк, – не колеблясь предпочтет точные доказательства слепой вере."⁴ И тем больше он имеет оснований отвергать религиозную веру как устарелое и опровергнутое заблуждение. И человек, научно продумывающий этот вопрос, то есть достигший не туманного и популярного, а подлинно научного знания о сущности как религии, так и науки, должен прийти к прямо противоположному выводу. Это мнение подтверждается тем фактом, что очень многие величайшие ученые до конца жизни оставались глубоко и искренне ве-

¹ История Православной Церкви в XIX веке. Славянские церкви. Книга II. Репринт издания 1901 года. Издат.: Московское Подворье Свято Троицкой Сергиевой Лавры, 1998.

² Бердяев Н. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. М., 1990.

³ Франк С. Л. Смысл жизни. Р., 1925.

⁴ Франк С. Л. Смысл жизни. Р., 1925.

рующими людьми. Ньютон занимался богословием, Паскаль¹ был одним из величайших религиозных мыслителей Европы, Пастер всю свою жизнь оставался глубоко религиозной натурой, Дарвин никогда не считал, что его учение о происхождении видов животных и человека противоречит религии. Франк считает, что религия и наука не противоречат и не могут противоречить одна другой по той простой причине, что говорят о совершенно разных вещах. А противоречия могут возникать лишь там, где сталкиваются два мнения по одному и тому же предмету. У Алексея Лоссева наука, религия, искусство и философия объединяются в комплекс, который получил название "Высший синтез": "Высший синтез – мировоззрение, которое охватывает весь мир, всю природу и человека, все явления, совершающиеся в ней и в нем, мировоззрение, которое не удовлетворяется одной какой-либо научной отраслью, но которое подчиняет все одной руководящей идее, которое заставляет все жить гармонично, лишенной противоречий жизнью". Какова роль высшего синтеза? Служение общечеловеческому идеалу, постижение универсальной истины и красоты, воспитание нравственных сил для достижения этого идеала. Согласно философской концепции Лоссева, каждая из четырех частей высшего синтеза (то есть наука, философия, религия, искусство) дополняет остальные в служении идеалам истины и красоты.²

В XIX – XX вв. в России не только философские, но и вполне обычные житейские вопросы (государственного устройства, экономики, семьи, рождения, здоровья и т. д.) получают роковое, религиозное значение и все области общественной и духовной жизни рассматриваются на фоне христианского сознания. Эта религиозная проблематика особо глубоко отражается не в чистой философии, а в русской литературе, более того, как отмечает Н. Бердяев "русская религиозная философия в сущности разрабатывает темы, поставленные русской литературой".³ Русская художественная литература этого периода дает новую переработку современных проблем под влиянием роста научного мышления в XIX веке. Такое влияние науки неизбежно. Оно вызывается самим характером научных истин, во многом резко отличающихся от построений философии, произведений искусства, идеалов и концепций религии. Религиозная тема литературного творчества позволяет в соответствии с современными проблемами и философией преобразовать лаконическое повествование Евангелистов в объемную и живописную картину, развивая свое воображение и внося свою интерпретацию в текст, новые

¹ Автор следующего высказывания: "Последний шаг разума – это признание того, что есть бесконечность вещей, которая его превосходит".

² Мень А. История религии. В поисках пути, истины и жизни. Том II, гл. III, V, С. 68. Издательство: Слово, М., 1991.

³ Бердяев Н. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. М., 1990.

лица и эпизоды. Обычно такой автор стремится соединить художественную задачу с богословской. Это прежде всего роман И.С. Тургенева "Отцы и дети", произведения М.Ф. Достоевского "Преступление и наказание", "Бесы", "Идиот", романы Л.Н. Толстого "Воскресение", "Анна Каренина" и т. д., где поиск правды и религиозная тема очевидны. В самых разных формах и в разное время их продолжали и А.А. Блок в поэме "Двенадцать", М.А. Булгаков в романе "Мастер и Маргарита" и т. д. Обращение писателей к религиозным темам передает прежде всего современную им эпоху и ее болевые точки. В этом смысле рубеж XIX начала XX вв. для русских литературных авторов явился периодом поиска. Искание настоящей правды, лучшей совершенной жизни не только на небе, но и на земле – основной мотив русской литературы XIX века.

Открытие истины в и настоящей правды было задачей не только религиозной, но и научной. Наука, подобно религии, была полна тайн, непостижимости бытия до конца, ограниченности человеческого знания. Ученый хочет проникнуть глубже в реальность, чем это принято, чем это делает обычный человек, а это значит, что он всегда сознает скрытую, еще недоступную глубину бытия. Тот не ученый, не человек науки, для кого весь мир исчерпывается непосредственно видимым, кому кажется, что он обзирает всю реальность, что она лежит перед ним на ладони и что очень легко и просто все знать.

Русские писатели в полемике науки и веры пытались найти не вражду, а взаимоотношение: "Как ни храбрись привилегирования наука с философией, уверяя, что она решительница и руководительница умов, – она не руководительница, а слуга. Мирозерцание всегда дано ей готовое религией, и наука только работает на пути, указанном ей религией. Религия открывает смысл жизни людей, а наука прилагает этот смысл к различным сторонам жизни. И поэтому, если религия дает ложный смысл, то наука, воспитанная в этом религиозном мирозерцании, будет с разных сторон прикладывать этот ложный смысл к жизни людей!"¹ – пишет Л.Н. Толстой. Для него характерен взгляд на науку с точки зрения ее полезности. Что могут дать отвлеченные научные знания крестьянину, который вместо того, чтобы заниматься своим делом, вдруг начнет углубляться до первооснов? Он окажется в роли того мельника из притчи, который впал в раздумья: муку мелют жернова, жерновы крутятся на валу и т. д. В конце концов мельник пришел к выводу, что река и есть сама мельница. Что же из всего этого вышло? Пока он думал, все механизмы развалились, муку молоть некому. "И таково, по моему мнению, – говорит Толстой, – рассуждения нашей современной науки о жизни". Но ученые могут возразить, что наука не пытается исследовать всю совокупность жизни (включая в нее волю, желание блага и др.

шевный мир). Функция науки в том, чтобы выделить те предметы и явления, которые являются объектом исследования данной научной дисциплины. "Но, – считает Толстой, – это совсем не так в представлении людей науки нашего времени. Если бы было прежде всего признано понятие жизни в его центральном значении, было бы ясно определено, что наука, сделав от этого понятия отвлечение всех сторон его, кроме одной. И рассматривала все явления с одной этой стороны, для которой она имеет своиственные ей методы исследования, тогда было бы прекрасно: тогда и место, которое заняла бы наука, и результаты, к которым бы мы приходили на основании науки, были бы совсем другие". Астрономия, механика, физика, химия и все другие науки вместе, и каждая в отдельности исследуют свою сторону жизни, не приходя ни к каким выводам о жизни вообще. "Только во времена своей дикости, то есть неясности, неопределенности, некоторые науки эти пытались с своей точки зрения охватить все явления жизни и путались сами, выдумывая новые понятия и слова. Так это было с астрономией, когда она была астрологией, так было и с химией, когда она была алхимией. То же происходит и теперь с той опытной эволюционной наукой, которая, рассматривая одну сторону или некоторые стороны жизни, заявляет притязания на изучение всей жизни". Наука не может изучить жизнь со всех сторон, потому что "у всякого предмета столько же сторон, сколько радиусов на шаре", то есть бесконечное множество. Во всей деятельности науки он видел лишь желание доказать правильность того или иного догмата, "все то, что нужно для подтверждения столь удобного представления".¹

Вера и наука – это разные измерения, они дополняют друг друга, а не исключают и если воюют, то "не знания, не поэзия с анатомией, а заблуждения, то есть люди".²

Однако специальность писателя не наука, а художественно-философское творчество. Только по этому предмету, как особенно ему близкому, и является для него как бы обязательным иметь более или менее постоянное мнение, способное изменяться только с годами жизни. По отношению же к науке, в которой он сам не считает себя полноценным судьей, его мнение может, конечно же, создаваться под влиянием того или другого впечатления из области современного научного творчества в каждый данный момент, и никто не имеет права поставить это ему в вину. В русской литературе конца XIX – начала XX вв. представителем одновременно двух этих областей явился А. П. Чехов, который отлично смог сочетать их в художественном творчестве: "И анатомия, и изящная словесность имеют одинаково знатное происхождение, одни и те же щели, одного и того же врага – черта, и воевать им положительно не изза-

¹ Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23

² Чехов А. П. Собр. Писем. А. С. Суворину (11. 350).

¹ Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23.

чего. Борьбы за существование у них нет. Если человек знает учение о кровообращении, то он богат, если к тому же выучивает еще историю религии и романс "Я помню чудное мгновение", то становится не беднее, а богаче, — стало быть, мы имеем дело только с плюсами. Потому-то гении никогда не воевали, и в Гете рядом с поэтом прекрасно уживался естественник".¹ В этих словах определяется и общее содержание творчества и самого Чехова, и оно посвящено тому, в чем он видел задачу истинной науки и искусства: поискам правды, Бога, души, смысла жизни.

Чехов часто говорил, что "религии у меня нет":² Но вера у него была. Писатель считал эти вопросы уделом совести каждого, и чем меньше велось разговоров на эту тему, тем лучше. В его рассказах постоянно присутствуют евангельские темы, и для того чтобы понять, например, рассказы "Архирей" или "Студент" необходимо знать очень многое из истории церкви, понять Евангелие. В этом смысле А. П. Чехов остается загадочным писателем. С одной стороны удивительный мир Евангелия, который в его произведениях раскрывается для нас как поиск настоящей правды, а с другой стороны его собственные высказывания, в том числе и в разговорах с Толстым, о том, что он не принимает слов о вечной жизни. И воспитание у писателя тоже было глубоко религиозным. Воспитательная система отца Чехова Павла Егоровича была проста: "Держись религии, она есть вещь истинный", "не надейся на свои способности и при том никогда не гордись своим знанием. При высоком учении необходимо нужно смирение".³ Эти слова не могли не влиять на религиозное мироощущение будущего писателя.

Человек, ищущий истины, не может утверждать, что сейчас я верю так же, как верил в детстве или вчера, и что завтра я буду верить так же, как сегодня. Возможно, Чехов искал свой путь: "До тех пор человек будет сбиваться с направления, искать цель, быть недовольным, пока не отыщет своего Бога... Человек или должен быть верующим, или ищущим веры, иначе он пустой человек."⁴ — пишет Антон Павлович. Если говорить о творческом опыте Чехова, то это не литературный и не научный опыт, а скорее христианский, опыт поиска настоящей правды.

Знакомство с литературно-критическими оценками творчества Чехова в аспекте веры позволяет прийти к выводу: полемика знания и веры предопределила напряженный интерес писателя и его героев к проблеме смысла жизни. Не случайно, очевидно, человек науки оказывается в центре многих произведений писателя.

Может ли наука ответить на вопрос как жить? Возможно ли знание настоящей правды?

¹ Чехов А. П. Собр. Писем. А. С. Суворину (11, 350).

² Там же. И. Л. Леонтьеву-Щеглову (5, 20).

³ А. П. Чехов в воспоминаниях современников. Гос. издат. худ. лит. С. 67.

⁴ Чехов А. П. Полн. собр. соч. М.: Издательство Наука В 18т. Т. 17., 1987.

Герой-естествоиспытатель повести Чехова "Дуэль" не отрицает Христа и на слова дьякона: "В Христа же вы не веруете, зачем же вы его так часто упоминаете," — отвечает: "Нет, верую. Но только, конечно, по-своему, а не по-вашему".¹ Настоящая дуэль в повести происходит между ученым и дьяконом. "Вера без дел мертва, а дела без веры еще хуже", — говорит дьяк своему собеседнику в ответ на его рассуждения типа: "Христос, я надеюсь, заповедовал нам любовь разумную, осмысленную и полезную".² Рассуждая же таким образом ученый смотрит на людей как на "предмет" своих исследований, поддерживая культ сильной личности и ее право на подавление и истребление безвольных, опустившихся, социально вредных человеческих "особий". Однако дьякон защищает каждую личность, ее неповторимость.

Самому Чехову не были чужды принципы позитивизма, которому свойственны теологический, метафизический и позитивный признаки, далекие от эмпиризма и мистицизма. Чехов — врач, естествоиспытатель, человек, верящий в науку, в ее громадные возможности, писавший, что «знания медицинскими науками имели серьезное влияние» на его литературную деятельность и даже имели «направляющее влияние»,³ не мог не испытывать воздействия позитивизма, общего духа своего эпохи. Еще в годы учебы на медицинском факультете Московского университета Чехов высоко ценил трактат Г. Спенсера "Воспитание умственное, нравственное и физическое". В письме к старшему брату Александру назвал этот трактат "отличной статьей" и поделился планом собственной научной работы ("История полового анатомита"),⁴ задуманной не без влияния прочитанного. Потом Чехов напишет свои знаменитые слова, аналогичные названию книги Спенсера: "В человеке все должно быть прекрасно: и лицо, и одежда, и душа, и мысли".⁵ Исследователи творчества Чехова обратили внимание на то, что многие положения этой статьи совпадают с позднейшими чеховскими высказываниями о близости науки и искусства.

В художественном мире Чехова все сверхъестественные на первый взгляд явления имеют "разумное объяснение": явление черного монаха — порождение больной фантазии Коврина ("Черный монах"), мировая душа и дьявол — творческого воображения Треллева ("Чайка").⁶

Так же, как философы-позитивисты, Чехов не был атеистом. Таинственное он выносил за рамки доступного знания в настоящем, но

¹ Чехов А. П. Полн. собр. соч. М.: Издательство Наука В 18т. Т. 7., 1985 С. 432-433.

² Там же, С. 433.

³ Там же, т. 16., 1987 С. 271.

⁴ Чехов А. П. Собр. Писем. Ал. П. Чехову (11, 23).

⁵ Мысли и афоризмы великих людей / Сост. И. И. Комарова, А. П. Кондрашова. М.: Рипол классик, 2005. С. 698.

⁶ Роскин А. А. Чехов и наука. // Роскин А. А. Чехов: Статьи и очерки. М., 1959.

полагал, что в будущем, возможно, человечество сумеет познать истину настоящего бога. Чехов признавал за позитивизмом определенные достоинства в развитии человеческой мысли (идеи прогресса, цивилизации, развития науки, были близки писателю), но так же как Достоевский и Толстой, он считал необоснованным претензии позитивной философии на познание общественных законов, решение моральных проблем.¹

В финале "Дуэли" поиски правды Чехов показывает на примере подки, которую волны бросают с берега, но гребцы упрямы, машут неукротимо веслами и не боятся высоких волн. Подобная символика появляется в работе Толстого "Исповедь" (образ потока, который несет лодку). Толстой поясняет: "Берег — это бог, направление — это было предание, всего была данная мне свобода выгребсти к берегу — соединиться с богом. И так, сила жизни возобновилась во мне, и я опять начал жить".² Особо важен мотив упорного труда, с которым гребцы преодолевают волны. И в Евангелии сказано, что "... Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его" (Мф. 11, 12). Александр Мень ценность этого труда видит не в гордом и вызывающем самомнении человека, уверенностью, что он "может познать все", а в искренней и глубокой любви к Истине.³ В основе нравственного поступка лежит личный выбор — вот вывод Чехова. Среда, общество, разум — все это вторичные факторы.

Н. Бердяев отмечает, что "Русская тоска по смыслу жизни, — вот основная мотив нашей (русской) литературы... В ней вопросы социальные и гражданские тесно сплетались с вопросами нравственными, религиозными и философскими".⁴ Русская литература конца XIX начала XX веков имеет тесные связи с книгами Ветхого и Нового Завета. Для Достоевского такой главной книгой было Откровение Иоанна Богослова для Толстого Четвероевангелие и в частности Нагорная проповедь, а для Чехова книга Екклесиаста. Один из исследователей творчества Чехова назвал "печаль Чехова и его героев — печаль библейского Екклесиаста".

¹ Долженков П. Чехов и позитивизм. М.: Издательство Скорпион, 2003.

² Толстой Л. Н., Полн. собр. соч. М.: Издательство Правда В 90т. Т. 23, 1953 С. 54.

³ Это высказывание Ал. Мень (Мень Ал. История религии. В поисках пути, истины и жизни. СПб. I. С. 68 Издательство: Слово, М., 1991) обращено к книге свящ. Павла Флоренского "Стоп! Утверждение истины" (Флоренский П. Стоп! и утверждение истины". М., 1914. С. 67), где в тор-философ на аналогичном примере показывает, как утомленный разум кружит вокруг Истины, будучи не в силах ее постигнуть, показывает, что единственный путь к ней лежит через тонкий мост, выходящий над бездной, через впадины усталости, рождающие интуитивную веру: "Человек мыслящий уже понял, что на этом берегу у него нет ничего. Но вадь вступил на мост и пойти по нему! Нужно усилие, нужна затрата сил...".

⁴ Комментарий мой.

⁵ Бердяев Н. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906) СПб., 1907. С. 159-159.

самой печальной книги в мире".² Екклесиаст — книга человека, размышляющего о смысле жизни "под солнцем", то есть земного человека. Ч. Скоуфилд выделяет главные темы Екклесиаста — 1) временность и тленность всего сущего; 2) зло торжествует несмотря на мудрость и знание; 3) всякое удовольствие заканчивается чувством пустоты; 4) не богатства, ни великие деяния не дают человеку глубокого удовлетворения; 5) Хотя мудрость и лучше безумия, но и то и другое заканчивается одинаково; 6) утомительное кружение жизни.³ Все эти темы широко представлены в творчестве Чехова. И в письмах писателя, и в записных книжках встречаются подобные выражения: "Будьте счастливы, как Соломон в юности"⁴ или "Соломон сделал большую ошибку, что попросил мудрости"⁵ И в "Скучной истории" Чехов на современном ему материале поставил те же проблемы, что и в Екклесиасте. Профессор к концу жизни приходит к екклесиастскому умонастроению: "И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их и вот, все суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем!" (Екк. 2, 11). Форма монолога-исповеди поддается, очевидно тоже Екклесиастом. Не будучи в состоянии далее заниматься наукой, чеховский герой оказывается один с сознанием быстрой кончины и ставшей чуждой ему семьей, близкими. Он боится смерти. Персонаж рассказа "Скучная история" профессор медицины обращается к науке, философии и не находит в них ответа, потому что есть огромная разница между наукой, которая занимается поиском истины, и научной карьерой, которая требует ограничений, заложенных научными школами и сложившимися общепринятыми научными догмами. Жертвой именно этой "ограниченной" науки стал профессор. Чеховский персонаж только при приближении смерти приходит к осознанию личной вины за напрасно прожитые годы. В конце своей жизни он инстинктивно чувствует, что в его желанях "нет чего-то главного", то есть мыслей и заботы не о себе, а о других. Но вместо поступка, он опять начинает свой интеллектуальный анализ и приходит к мысли о том, что в его жизни не было и нет "общей идеи".⁶ В повести нет попыток профессора найти смысл жизни в Боге, в религиозных учениях. За наукой известный ученый упустил настоящую правду ("Не говори отчего это прежние дни были лучше нынешних?", потому что не от мудрости ты спрашиваешь об этом" (Екк. 7, 10)).

Если человек занимается наукой без веры, без опоры на Бога, то это обычно плохо кончается, идет борьба за приоритеты: я первый, мой закон, я лашел. На самом деле все законы природы это творения божьи. Он дал

² Курдюмов М. Сердце слепящее: О творчестве А. П. Чехова. 1904-1934. 1934. С. 29.

³ Библия: Книга священного писания Ветхого и Нового завета канонической / в рус. пер. с общепринятых астуля, и примеч. Ч. Скоуфилда. Wheaton: Slavic Gospel Press, 1991.

⁴ Чехов А. П. Собр. Письм. (3, 236).

⁵ Чехов А. П. Полн. собр. соч. М.: Издательство Наука В 18т. Т. 17, 1987.

⁶ Там же, Т. 7., 1985 С. 675; 701

нам возможность заниматься, видеть, чувствовать, жить этой жизнью. Если в обществе нет веры, то идет нравственное разрушение, и мир опускается во зло. Другое дело, что у науки есть граница, и она не сможет ответить на многие вопросы? После какого-то по счету "почему" мы действительно обращаемся к вере. Незнание настоящей правды – грустный итоговый вывод "Дуэли" и "Скучной истории"... дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас" (Деян. 17, 28). В мире Чехова одного ума не достаточно, чтобы познать все богатство жизни, истину. И ни активная общественная деятельность, ни научное мировоззрение выдающихся ученых не дают удовлетворительного ответа. Цель и смысл открывается лишь человеку, поверившему в вечность. Выражение "никто не знает настоящей правды",¹ утверждает невозможность знания метафизической "правды" некоего общего для всех людей смысла жизни, будь это религиозная идея или позитивное решение проблемы. Философский итог повестей – в "жажде настоящей правды" и в движении к ней.

В статье "[Н. М. Пржевальский]" Чехов обозначил ценность для литературных произведений изображения людей науки, веры и "ясно осознанной цели": "Их идейность, благородное честолюбие, имеющее в основе честь родины и науки, их упорство, никакими лишениями, опасностями и искушениями личного счастья непобедимое стремление к заранее намеченной цели богатство их знаний и трудолюбие... Их фанатическая вера в христианскую цивилизацию и науку, делают их в глазах народа подвижниками, олицетворяющими высшую нравственную силу".² Слово сочетание "высшая нравственная сила" показывает, что Чехову было важно не просто подвижничество, а то во имя чего оно совершалось, какое влияние оно оказывает на сердца людей.

Писатель чувствовал возможность через подвиг выйти в иное измерение, где царствует высшая правда, не подвластная законам разума и логики. Поэтому не случайно он закончил статью о Пржевальском следующими словами: "Читая его (Пржевальского) биографию, никто не спросит: зачем? почему? какой тут смысл? Но всякий скажет: он прав." Почти каждый рассказ или повесть писателя утверждал эту ценность.

Очень часто говорят о Чехове как о Чехове-враче. Но врач по-разному может относиться к своим пациентам. Иногда кажется, что Чехов ставит диагноз обществу и своим героям.

Мотив болезни и исцеления в буквальном и символическом (биологическом и религиозно-нравственном) значениях пронизывало все творчество писателя. За мир он смотрел глазами врача, и человек этой профессии всегда символичен у него. Символика врача непосредственно

связана с православной духовностью русской литературы. Врач в высшем смысле – это спаситель, изгоняющий самые ужасные недуги, побеждающий и смерть. В ряду притчевых образов Христа (пастырь, строитель, жених, учитель и др.) отмечен и врач: "Не здоровые имеют нужду во врачех, но больные" (Мф. 9, 12). И поэтому у Чехова отношение к врачу жестко и критично, но даже возможности самого способного врача не сравниваются с Христом.

Для Чехова характерно показать выбор одной из двух дорог: либо врача, либо священника ("Цветы запоздалые", "Палата № 6"). Влечение к медицине духовно возбужденной личности превращается в реальное человеколюбие, "практическое" милосердие и служение ближнему. Ожидается, что именно медицина удовлетворит духовные поиски. Однако в случае врача Рагина из "Палата N 6" эта последовательность значительно меняется. Рагин хотел быть священником, но из-за влияния отца словно поневоле стал медиком. Но такое "служение" не может удовлетворить человека. Поэтому доктор покинет медицину и уйдет от жизни вообще, раз бессмертия не достижимо.

Само наличие рядом двух сфер – церковного и врачебного – говорит, конечно, о многом. Такое противопоставление выражено и во внешнем облике Рагина, передающим конфликт духа и материи: грубая внешность и явная душевная угнетенность. Медицина углубляет в нем эту раздвоенность, заставляет отказаться от основного религиозного представления о бессмертии души: "А вы не верите в бессмертия души? – Вдруг спрашивает почтмейстер. – Нет... не верю и не имею основания верить." Отсутствие бессмертия превращает жизнь и профессию врача в трагическое заблуждение: зачем лечить, для чего блестящие достижения медицины, если все равно "к нему приходит смерть тоже против его воли".³

Больница производит впечатление тюрьмы из-за отсталости, неимения средств, жестокости обращения к больным, но ведущим мотивом становится отсутствие веры. Здесь обращение к Богу становится привычкой, сопровождающей самые безбожные дела: сторож призывает бога в свидетели и отбирает все нищенские подаяния у больного. Духовная пустота приходит и к врачу, и он уже "ничем не отличается от мужика, который ре-

¹ Чехов А. П. Полн. собр. соч. М.: Издательство Наука В 18т. Т. 7, 1985

² Чехов А. П. Полн. собр. соч. М.: Издательство Наука В 18т. Т. 16, 1985, С. 236

³ Комментарий мой.

¹ Чехов А. П. Примечания Полн. собр. соч. М.: Издательство Наука В 18т. Т. 8, 1985 С. 446.

² Чехов А. П. Полн. собр. соч. М.: Издательство Наука В 18т. Т. 8, 1985

жет баранов и телят и не замечает крови".¹ И Рагин уже не видит разницы между домом и "Палатой N 6". Все теряет смысл перед лицом смерти. Медицина без поддержки христианских ценностей совершенно лишает врача, человека жизненных сил. Чехов вполне выразил взаимодействие во враче бытового и христианского мотива.

В письме к Суворову Чехов пишет: "Вы не видели трупов... я привык видеть людей, которые скоро умрут."² Отметим, что Чехов сам не только лечил, но и производил судебно-медицинские вскрытия. Писатель-врач особенно переживал бессилие медицины, и наоборот, всякое приближение к идеалу врачевания необычайно вдохновляло его. Напомним его известное высказывание: "Если бы я был около князя Андрея,³ то я бы его вылечил. Странно читать, что рана князя... издавала трупный запах. Какая паршивая была тогда медицина."⁴ Это очень важное сплетение литературы, медицины и самой жизни. Итак, медицина для Чехова — это центр истины, причем истины о самом важном, о жизни и смерти, способность творить жизнь в самом буквальном и чудесном смысле.

Для Чехова вечная жизнь является не только принадлежностью религии, но и идеалом медицины. У него есть научный фельетон "О долговечности", где делает глубоко научный и справедливый даже на сегодняшний день вывод о магистральных путях продления человеческого века: "...Устранение причины случайной и преждевременной смерти, воспитание бодрых поколений, из которых могли бы выходить столетние, уменьшение общей смертности, продление средней продолжительности жизни — все это составляет ее прямые задачи, удачное выполнение которых, конечно, вернее может увеличить шансы долголетней жизни, чем разные эликсиры, настойки, сиропы, пилюли, отдельные предписания насчет того или иного образа жизни."⁵ Наука все время движется вперед, а человеческая природа и психологическая реальность остаются стабильными, и Чехов призывает всех (будь то врач, ученый или простой человек) в первую очередь обеспечить душевное спокойствие человека, укрепить уверенность в себе, оптимизм, необходимые для преодоления болезни. Проблемы больных часто легче понять, основываясь на то, что дают нам литература и искусство, чем через научные факты: "Веселое сердце благотворно, как врачевство, а унылый дух сушит кости" (Притч. 7, 22).

Чехов не раз признавался, что его литературная работа во многом направлялась знаниями, которые он вынес из медицины. Почти все его

¹ Чехов А. П. Примечания Полн. собр. соч. М.: Издательство Наука В 18т. Т. 8., 1986 С. 449.

² Чехов А. П. Собр. писем (8,11, 229).

³ Речь идет об Андрее Болконском, герое романа Л. Н. Толстого "Война и мир" (Комм. М. М.).

⁴ Чехов А. П. Собр. писем. (Собр. писем 8, 11, 531).

⁵ Шубин Б. М. Доктор А. П. Чехов. М.: Издательство Знание, 1982.

произведения и их философия, выражающие веру в прогресс человечества, о движении его от тьмы к свету, вытекают из медицинского знания о человеке. Сам факт настоящего обращения его героев к размышлениям о путях улучшения жизни показателен. Медицина бесконечно продлевает жизнь, устремленную в вечность, идеал, равно принадлежащий религиозному и научному сознанию. И возможно, столь характерное для Чехова сочетание медицины с литературой и являлось своего рода служением Христу: лечение тела, лечение души.

Художественный мир Чехова не может быть понят вне религии. Такие произведения как "Перекати-поле", "Святою ночью", "Казак", "Студент", "На святках" безусловно говорят о глубине религиозного опыта Чехова. Его творчество является воплощением евангельского видения человека: заблуждающегося, не знающего Христа, ожидающего откровения и суда, часто слабого, порочного и больного. Включение в текст Библиейского эпизода соответствует художественным тенденциям XIX и XX веков.

В "Студенте" Чехов выбирает Евангельский эпизод, чтоб показать обращение героя к именно к Христу, для решения современных ему социальных и этических проблем. В рассказе Чехова воспоминание героя об отречении Петра (Мф. 26, 69-75) возникает из его ощущения неустойчивости, неблагоприятия жизни, под влиянием мыслей о вечной безысходности человеческой жизни. Для Чехова важно, что его герой-человек молодой, мыслящий, воспитанный на определенной духовной культуре, которую он воспринимает не догматически, не только умом, но и сердцем. Он в широком смысле Студент — он учится не только науке, но и жить и через Евангелие найти истину. Однако будучи человеком "мыслящим" Студент усомнился в гармонии природы, бытия: "Ему казалось, что этот внезапно наступивший холод нарушил во всем порядок и согласие ... Все эти ужасы были, есть и будут, и оттого, что пройдет еще тысяча лет, жизнь не станет лучше".¹ Тем самым он совершает предательство, схожее с предательством Петра. Не случайно слушательницей студента становится невежественная крестьянка, которая не в состоянии словами выразить то непонятное чувство, которое она испытала после рассказа. Ее взгляд на жизнь жестокою, нищую уже изменился. Герои уже полны великой надежды на будущее обновление человека, а значит и страны, в которой они живут. Вера не отрывна от истины, она слита с ней.

Важным становится также время отречения. Страдания апостола Петра вызывает в сознании героя мысль о связи и единстве времени, событий человеческих жизней: "точно такой же ветер дул и при Рюрике, и при Иоанне Грозном, и при Петре, и что при них была такая же лютая бедность, голод, такие же дырявые соломенные крыши, невежество, тоска,

¹ Чехов А. П. Полн. собр. соч. М.: Издательство Наука В 18т. Т. 8., 1986., С. 306.

такая же пустыня кругом, мрак, чувство гнета...¹ Именно поэтому так часто повторяется мотив пре красного далекого, но достижимого будущего в сочинениях Чехова: "Проживем длинный, длинный ряд дней, долгих вечеров... и там за гробом... Бог сжалится над нами и мы увидим жизнь светлую, прекрасную. Мы услышим ангелов, мы увидим все небо в алмазах."²

Чехов не соглашался с идеей прогресса как нравственного усовершенствования или возврата к евангельским нормам жизни. Предполагалось также, что на пути к светлому будущему лежат наука и техника. Сейчас через сто четыре года после Чехова, мы уже знаем, что наука и техника скорее всего увеличивают сумму зла в мире. Прогрессом, очевидно, Чехов считал уменьшение зла во всех его проявлениях. Хотя наука может являться одним из средств познания Истины и Бога ("Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы..." (Рим. 1, 19-20)). Чехов видит в ней также инструмент улучшения земной жизни. Однако он не рассматривает науку как область совершенно независимую от нравственных принципов. Евангельские нормы жизни дают возможность воспитания личности, при котором она не смогла бы использовать во зло полученные знания и силы. Евангельские нормы жизни дают возможность воспитания личности, при котором она не смогла бы использовать во зло полученные знания и силы. "... и не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная." (Рим. 12, 1).

Կրթութի մասնագիտի



¹ Чехов А. П. Полн. собр. соч. М: Издательство Наука В 18т. Т. 8., 1966., С. 306.

² Чехов А. П. Полн. собр. соч. М: Издательство Наука В 18т. Т. 13., 1966 С. 115.

ԱՐԻՍՏԵՌՈՍԻ ԵՎ ԻՍԷԿԻՐԱԿԱՆ ՍԵԼԵՎԿԻԱՅԻ 359 Թ.
ԺՈՂՈՎՆԵՐԻ ԵՐՐՈՐԴԱՐԱՆԱԿԱՆ ՀԱՆԳԱՆԱԿՆԵՐԻ
ՀՎԱԿՏՔԱՅԻՆ ՈՒՂՂՎԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ

Է. 9. Քալաշյան

IV դարի առաջին կեսի Հակաերրորդարանական Հոսանքներին Հակողմող 358 թ. Անկյուրիայի ժողովում Հաստատված Համանմանության երրորդարանությունը, ինչպես Հայտնի է, իր էությունը ուղղված էր անոմալանության և եմոմանականության դեմ: Իսկ զա վկայում էր այն մասին, որ աստվածարանական տարրեր լուծամների միջոցով Անկյուրիայի ժողովական հայերը ենտղովականորեն ձգտում էին հաղթանակել զարաշրջանի հակաերրորդարանական հոսանքների հիմնարար սկզբունքները, որով իսկ փնտանյալ էին կատարում եկեղեցական ավանդական ուղղադավանություն արևատարություն ուղղությամբ: Սակայն, հիմնախնդիրն այն էր, որ այդ աննր կատարվում էր մին-միական երրորդարանական տերմիններով և հսկանքիական ընդդիմության գիրքերից: Ժողովականների կողմից Հռչակված ուղղադավան երրորդարանությունը չափազանց մերձ «Որդին, որն էությունը» վարդապետությունն էր դարձավ Հականիկեական ընդդիմությունից անջատված արևելյան եկեղեցուների դոգմատիկական Հոսանքներից մեկի՝ Համանմանականների Հավատի հիմնական «առիտը»:

Սակայն Անկյուրիայի ժողովին ևս վիճակված չէր «Հաշտարարի» զեր կատարել: Կոստանդնուս կայսեր իշխանության վերջին տարիները նշանավորեցին նույնքան բուռն եկեղեցական վիճարանություններով ու «դոգմատիկական զործունեությունը», որքան՝ իշխանության սկզբում: IV դարի 50-ական թվականներին ևս Արևելյան եկեղեցին չարունակում էր ցեղեղանակալի թվազող ժողովների և զրանց կողմից Հրապարակ նետված դոգմատիկական բանաձևերի ու Հանգանակների բնի տակ: «Դարձյալ մի ժողովին Հաջորդում էր մյուսը, - այդ կապակցությունը գրում է Ա. Սպասկին, - Հավատի Հավանարար արդեն ընդունված մի նախագիծ փոխարինվում էր մյուսով, որն իր անըը նորից գիշում էր երրորդին: Եկեղեցում և պատանության մեջ առաջնություն և մեք բերելու լարված վիճարանությունների բն-թաքում իսպառ մոռացության մատնվեցին նախկին թշնամի նիկեականները: Խուք էր գնում լով այն մասին, որպեսզի ինչ-որ modus vivendi Հաս-

¹ Eriphan, Haeresys, LXXIII, p. 4: St'u Iuul. Созомен Ормян Саламинский. Церковная история. СПб., 1851, кн. IV, гл. 13, с. 250.

տառով, ստեղծվի թեկուզ արտաքին բանաձև, որին կհամաձայնեն եկեղեցական մեծամասնությունը¹:

Սակայն եկեղեցու համար ցանկալի համերաշխության պահը դեռևս հեռավոր երազանք էր: Գառնելով վաղերազերիքը՝ ժամանակի զոգոժամարկական հոսանքների շարքին համար հավաքաբային շորքերը դեռևս օրակույրեր չէին դարձել: Ավելի ճիշտ, առաջնորդով այս կամ այն հավաքաբային բանաձևերն ու հանդանակները, երրորդարանական Հակադիր հոսանքները չէին սահմանափակվում միայն եկեղեցականության դեմ պայքարով: Եթե հիմնադրացի լուծումը կապված լիներ միայն հավաքաբային դադի հետ, զոգոժամարկական այդ նորարարություններն, անկասկած, կմարմնավորվեին խանձարույթով: Բայց Հակաբերրորդարանական ազդեցիկ բոլոր հոսանքներն էլ իրենց զոգոժամարկ գործունեությունը սերտորեն շաղկապում էին պետական իշխանության կրոնական բարգրականության հետ և հանդես էին գալիս վերջինիս հողերը հրմբուրել և ուղղորդել ուժի որակով: Իսկ դրանից հետևում էր, որ գործնական ոչ մի ենարավորություն չկար իրականացնելու Անկույրիայի ժողովականների բուն գանկությունը՝ «սամախալաթյան հասնել եկեղեցական միջոցով»:

IV դարի 50-ականների երկրորդ կեսին պետություն-եկեղեցի փոխհարաբերության ձևափոխումը պրակտիկան և դրա զարգացման միտումնեղը հաստատում էին այն իրողությունը, որ «այն ժամանակները, երբ եկեղեցին ստիպական միջոցներով կարող էր հայտնաբերել ներքին ժգվարությանները, նրա համար անվերապարձ անցել էին»²: Գառնական այդ ժամանակահատվածի երրորդարանական վիճարանությունների պատմությունն աներկբա վկայում է այն մասին, որ առանց կայսրիական իշխանության աջակցության և համայնության անհանրին էր զոգոժամարկական բնային ցանկացած շարք լուծել: Այդ իսկ պատճառով էլ նորահռչակ Համանեմանական երրորդարանական կողմնակիցներն անտեսականության և եվրոնտիկանության դեմ պայքարում կայսրիական իշխանության աջակցությունը մեծ դերեր ունեցան: Երկուսից էլ հանդիսանում էր զոգոժամարկական հոսանքների համապատասխան լիազորություններով՝ Կոստանդնուպի մոտ «եկեղեցական» անդորր խանդարող անտեսականների վարքը բողոքաբեկելու համար³:

Եկեղեցական մասնազորությունը վկայում է, որ սեղեկանայով անմեականների բարոջությունը հետևանքով հրապարակ իջած հավատաբային

նոր Հակաարտություն մասին⁴, Կոստանդնուպի կայսր եկեղեցական նոր պրակտիկաների հնարավոր ալիքը կանցկեցու: Ապատակով կազդարարում է վիճահարույց շարքը քննարկելու համար Սիրիուսի մեկնակողական նոր ժողով հրավիրել: Քննարկումների արդյունքում հրապարակ իջավ զոգոժամարկական նոր բանաձև, որը եկեղեցական պատմության հայտնի է Սիրիուսի ղավանարանական 3-րդ քաննան (սերիուսական ղավանարանք)/ անվամբ⁵: Եվ, ինչպես ցույց տվին եկեղեցական պատմության հետազոտողները, ղավանարանական այդ փաստաթղթին յուրաքանչյուր համադրական դեր էր վերապահված, քանի որ այն հանդես կեավ իրեն Անկույրիայի ժողովը ղավանարանական գործունեության օրինակով շարունակություն է, այդ տեսանկյունից, այն պետք է որակել իբրև միասնական արմատական փորձ: Նույնը, սակայն, չի կարելի պնդել ղավանարանական պայքարային ուղղվածության մասին, քանի որ իր բովանդակությամբ այն զեռուս կանցնում էր ուղղվածության հիմնականապարհին, ինչը մեկ անգամ էս վկայում էր այն մասին, որ ցանկալի համերաշխության պահը դեռևս չէր հասունացել: Բանն այն է, որ, չնայած արտաքին ընդհանրություններին, անկույրիական հայրերի ցանկությանը հասանույց ղավանարանի վերադարձում էր Անտիոքի 341 թ. ղավանարանական 2-րդ բանաձևն այն Հակելուսով միայն, որ Որդի Աստված «բառ անանյայի նման է Հայր Աստուծուն»⁶:

Կոստանդնուպի կայսրն անտիրապետիկորեն պահանջեց ընդունել երրորդարանական այդ ղավանարանը, Հակառակ դեպքում նրանք կամ կըրկվեին եկեղեցական հավաքներին ու ժողովներին մասնակցելու իրա-

¹ Սողոմոն պատմիչը հավաստում է, որ Սարսենցիայի աստվածաբանը մեծելուց հետո (350 թ.) Կոստանդնուպի անդիտուս կեպով գտնվում էր Արևմտյան Սիրիոսում և ոչին չգիտեր անունանվանության կողմից եկեղեցական արևելիս իր ղավանարանների մասին: Գառնիլիոսը ըստ քաջաբարձի է նրանում, որ պալատական եպիսկոպոսները ու միայն կայսրին հավաստացրել էին, թե Արևմտում եկեղեցական խաղաղություն է տիրում, այլև նրան կարողանա իր տրամադրել, ոչ զգուս անունանվանների: Այդ պատճառով էլ Կոստանդնուպի անձնական ուղերձը տրամադրվեց անտիրան անունանվանների համար և կայսրիական դեսպանը պատրաստվում էր ամբարտաճան ընկնել, երբ անկույրիական պատգամավորները հասան Սիրիոսում, տես՝ **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история, кн. IV, гл. 13, с. 250.

² Տես՝ **Մյոն Սողոմոն**. Ժամանակակից աստվածաբանական գրականության մեջ հաստատվում է, թե «սիրիուսական ղավանարանը Պարի և Որդի Աստուծու եպան մոտ լիներ (այլ ոչ համադրության) մասին 357 թ. Սիրիուսի երրորդ ժողովում կիսարիտականների ղույանով ղավանարանի է տես՝ **Христианство**: Энциклопедический словарь. Т. II, М., 1995, с. 583. Այս տեսակետին հակառակ է Անկույրիայի 358 թ. ժողովի ղավանարանական գործունեության տրամադրանքները շարունակությունը, ասպ կարճից հասկանալի է, որ Սիրիուսում անցվածով եպիսկոպոսական երրորդ ժողովը չէր կարող ընդունել 357 թվականով: Եվ երրորդ, թե **Եվադիան** կիսարանի անկույրիական հայրերին անվանում է կիսարիտականներ, սակայն, ինչպես իրականում վկայում է Ա. Կարապետը՝ «այս անվանակրոնի ճշմարտ է, քանի որ նրանք (անկույրիական հայրերը) Ա. Ք.) լիովին տարանջակվել էին արիտականներից, տես՝ **Картасян А. В. Вселенские соборы. М., 2002, с. 85**»:

³ Տես՝ **Филостргий**. Церковная история. СГ16, 1854, кн. IV, гл. 8, с. 359. **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история, кн. IV, гл. 15, с. 253.

¹ Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с Феофоскимис учениями того времени), Сергиев Посад, 1914, с. 382-283.

² Մյոն Սողոմոն. էջ 363:

³ Ասմրանյանների տես՝ **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история, кн. IV, гл. 13, с. 250

Վուսրեյ, կամ էլ Հարկադարբ պտեր է Հեռամասյին եկեղեցուց¹: Այդ ամենն էլ ոչ միայն թույլ են տալիս փաստել, որ Միսթիուսի Հակաբրորդարանական շարժումների ընդունումից կարճ ժամանակ անց Հերթակյան անգամ եկեղեցուն պարտադրվեց Հավատարային նոր բանաձև՝ Համանձանական երրորդարանոթյունը, այլև՝ լրացուցիչ մեկ անգամ ևս պտուտուբյանն էլ ցույց դրվեց եկեղեցական պրակտիկայում քաղվեց փեսայարարով անց իրողությունը, որ քաղարական իշխանության օժանդակությամբ հավատարան փնտրանական հարցերը լուծելու գործերն արդյունավետ չեն: Այդ Համանձանական քաղաուսթյունը չկազմեց նաև Միսթիուսի 3-րդ բանաձևը կամ, ավելի ճիշտ կլինի ասել՝ Համանձանական երրորդարանոթյուն միուցցով եկեղեցին խաղաղեցնելու կայսերական ձգտումը: Բանն այն էր, որ աստվածարանական-երրորդարանական այս կամ այն բանաձևը եկեղեցուն պարտադրելու Համար, որպես կանոն, կերպով էլ Հարկադարբի մեթոդը ինչն, ըստ էության, անտեսում էր Հավատարային բոլոր Հոսանքների արժատական շահերը: Գալուսն Հարաբերությունների բացակայության պայմաններում այդ գործընթացը առաջին պլան էր ձգում դավանաբանական բանաձևերի մեկնաբանական տեսակները, որոնք իրենց անորոշության պատճառով անընդունելի էին զրոտում Հակադրի Հոսանքների Համար: Եվ, իբրև օրինակով արշայուս, Հրապարակ էր իջնում Հարկադարբի ազդեցիկ գործոնը՝ Հայրանաբեր: Այդ տեսակետունից քաղաուսթյունը չի կազմել նաև սիրմուստեան դավանանքի արժատավորման փորձը:

Վալիբաղրերը թույլ են տալիս փաստել, որ Համանձանականները ևս կայսեր պահանջի իրազորումը սերտորեն զուգակցելին բռնու բռնություններ ու Հայանձանքներ են, ինչը եկեղեցական Հարաբերություններն անհարկ սրելու ազդակ դարձավ: Փիլիսոսոփայության գրում է, որ, վերագանցելով կայսեր ուղեբնի լրագրությունները, Համանձանականները կարճ ժամանակում, ինքնաբերական նպատակով, եկեղեցուց փտարեցին և արտոնելի մի քանի տասնյակ առնձանականներ²: Համանձանականների կողմից իրականացվում այդ «Հարվեհարաբեթ» բողոքի ուլք քարաբարեց եկեղեցում և, եկեղեցական անդրերը պահպանելու միտումով, Կոստանթնուս կայսրն արտոնում առնձանականներին թույլ տվեց եկեղեցի վերադառնալ³: Քայր գիտակցելով, որ

եկեղեցական անվան փոսանցվում է եկեղեցական փերուն խաղաղությունը, կայսրը Հարկադարբ էր վիճարկական հացքը լուծելու ուղեբնի օւղեբնի օրոնել:

Բայց օրյեկտով ու սուբյեկտով գործունեների ազդեցությանը պայմանավորվում այդ գործընթացը բավականին Հակասական տեսք էր ստացել, որի Համակարգում խաղաղորվել էին Հասարակական ու Հոգևոր կեցության արժատական մի շարք Հիմնահարցեր: Ներքին կրկադաուսթյունները վերջինս Հարթահարած կայսրության միանուսթյուն և անվտանգության ապահովման Հիմնահարցերը սերտորեն չաղկապված էին պետության ներքին կյանքը կարգավորելու Հրամայականին Հետ: Փննարկվող ժամանակահատվածում նշված Հիմնահարցերը լուծումն օրդանական կրկադարբ էր նաև պետության - եկեղեցի փոխհարաբերության և եկեղեցու միասնացման օրախնդիր Հիմնահարցերի Հետ: Կոստանթնուս կայսրը ևս քաղ գիտակցում էր, որ Հավատարային կյանքի տարածմանուսթյուն պատճառով քաղաքական իշխանության առաջնությունը և Հարկադարբով Հավատարային տարբեր Հոսանքների, բնականաբար նաև եկեղեցական միասնացմանը միտված քայլերը ցանկալի արդարավոր էլին Հանդեցուն: Ելլ իսկ պատճառով էլ կայսրն իր կրոնական քաղաքականությունը կառուցում էր եկեղեցական մեծամասնության հավատարմի կողմնորոշումներին համապատասխան և այդ քաղաքականությունը Համարում էր եկեղեցին միասնացնելու անհնակարճ ճանապարհը:

Յուրը, չափազանց տարճառ էր նաև եկեղեցական կյանքի էությունը բնութագրող Հավատարային Հարաբերությունների զարգացման դիստեմիկան: Չնայած Հայտնացման շարունակական փորձերին՝ ամենայն պրոբաբոր շարունակվում էր քրիստոնեական արևելքի և արևմտարի դոգմատիկական հավատարարությունը: Իր Հերթին, քրիստոնեական արևելքը արտոնակվում էր դոգմատիկական մի քանի անհաշտ հոսանքների (նիկեականներ, արևելյան պահպանողական երրորդարանոթյուն զանազան Հոսանքներ, Էրեոնիտական ուղղվածություն անոնիտականներ, Համանձանականներ, կեղեցականներ և այլն), որոնց միջև ծավալված անդիլումն այսբարը, ինչպես վկայում է Հեռոնիկեական առաջին երեք տասնամյակների եկեղեցական պատմությունը, անհնարին էր դարձրել «Հավատարակչական Հավատարան Համբարչություն» Հաստատուսթյունը ցանցացած փորձ: Հակասական այդ մետուսները ձևավորմանը մեծապես նպաստել էր և այն, որ Համանձանականների գործունեության և Կոստանթնուս կայսրը կողմից նրանց Հոլմահարության Հեռուստեբով անհրադեղիկ թուլացել էր Հակահեղինակության պարզոլուսթյունները՝ Ուղարկել Սիլիզիոսացու, Վաղես Մուսարացու, Ալեկսիոս Կեսարացու և «պալատական» այլ եպիսկոպոսների ազդեցությունը: Այդ ամենի Հեռուստեբով ձևավորվել էր այնպիսի իրավիճակ, երբ օտարապալ կրոնական քաղաքականություն արժատավորելու Համար Կոստ

¹ Տե՛ս Созомен Эрмий Саламинский. Церковная история, кн. IV, гл. 14, с. 251-252; Улчունյանը հարկադարբ անընդունելի համարում էր Միսթիուսի դավանաբանական 3-րդ բանաձևն ինչև աստարաբայում վավարացել է նաև Գործի Էրեթուս նախնուսթյունը, Չոգոս Կարոյն բարցել է աշխիակ (արքայազնային) քաղաքային Բախլուստուսթյունը, տե՛ս Յուլիս Երեմյուն, էջ 253: ² Փիլոսոփայության հարկադարբ անընդունելի համարում էր համանձանականների քանցքը Ալուստրի Բախլուստուսթյունը և Նիկիտան արքունիցի Հայաստան, կղզիական Բախլուստուսթյունը (Սուլմ, Անդուս)՝ Պիկուսը: Ենլ 70 առնձանականներ արքունիցին կայսրության այլ հասակաճեր Մանուսանցել տե՛ս Փիլոստորիկ, (Էրեթուսնա Կարոյն, кн. IV, гл. 8, с. 359. ³ Տե՛ս Յուլիս Երեմյուն, գիրք, IV, գլ. 10, էջ 360:

տանցելու կայսրը Հարկադրված էր ընտրություն կատարել մարզկային գործոնով պայմանավորված Հավատարմի տարածման բնթուղուների միջև և երկրորդ, ընտրված հավատարմին ուղղության հենքի վրա եկեղեցական Համերայնություն և Հավատարմի միութայուն Հաստատու գործուն է Հարկադրված էր ճնշում և Հարկադրանք կիրառել Հավատարմի մնացյալ հասանքների նկատմամբ:

Այդ ամենն էլ Համաշխարհ կերպով Կոստանցիուս կայսրին Հարկադրում էին որոնել այն «սոսկ միջինը», որն առավել ընդունելի կլիներ ինչպես մարզկային փորձի և գիտակցության Համար, այնպես էլ՝ պիտույթյան անվտանգությունը Հիմնահարցերի լուծման գործընթացում Հազիվ կասնել կեղեցական գործոնը: Եվ, բանի որ նշված Հիմնահարցերը կայսրն օրոհնապես կապում էր Համապետական շահերի Հետ, նա Հրամարմից ուզողով միջամտության և Հարկադրանքների կրոնական նախկին քաղաքականությունից և որոշեց միջարանական Հիմնահարցը լուծել կեղեցուց: «Ենդ Հանրական» շանքերով:

Նյույախ ձևավորվեց նոր տեղեկական ժողով հրավիրելու զգալվապար: Այն պրակտիկ կերպով իրազորելու մի բանի անհաջող փորձերից Հետ, Կոստանցիուսը, վիճարանական Հավատարմի Հարցերը քննարկելու Համար, արևմտյան եպիսկոպոսներին Հրամայեց ժողով անցկացնել Խալկոնի Հյուսիս-արևելքում գտնվող Արքիմոնում (Արխիմոն, Ռիմինի) քաղաքում, իսկ արևելյան եպիսկոպոսներին՝ Խաղարական Սեկլիկոսում: Եվ, բանի որ Հավատարմի տարանջատությունների գործնականում քայտառում էին այդ ժողովների կողմից միևնույն Հավատարմի սկզբունքների Հաստատումը: արքունիքում սեփական զիջրեցով վերականգնում և ընդգնդադիր Հոգևրականների ազդեցությունը չեղարացնելու: Նպատակով պայտասական և պիտիպոսները՝ բազմակերպ խորանուկի պլան մշակելու: Կրթար տա-

լարիցից երկարատև ու «անպտուղ քննարկումների» փոխարեն արքունիքը Հրովիրելի դոգմատիկական Հոսանքների ներկայացուցիչներին և կայսեր ներկայությամբ Համախումբ կերպով քննարկել Հավատարմի բոլոր վիճարանական Հարցերը¹:

Հակոբիկեականների կողմից մշակված այդ քալը, միտամտանկ, բազմակերպ Հնուսն զնայող նպատակներ էր Հետապնդում: Ոչ սքի Համար գաղտնիք չէր, որ արևմտյան եպիսկոպոսներից ոմանք, անփոփոխ կերպով, պաշտպանում էին Աթանաս Ալեքսանդրացու ջանքերով արևմտաքրուսում սերմանված ուղղադավան երրորդարանությունը: Զափապացր անհնչապ էր և այն, որ Հավատարմի Հարցերում արևելքում Համանմանեակները նույնպես զգալիորեն մերժեցան նիկիական երրորդարանությունը: Հակա-նիկեական երրորդարանության պարագլուխներին Համար ամենևին էլ զմար էր կուսնել, թե քննարկումների բնականոն ծավալման պարագաում ինչպես արևմտաքրուսում, այնպես էլ արևելքում Հավատարմի ինչ սկզբունքներ կարող էին Հուշակվել: Ընդդիմության պարագլուխները քաչ զիտակցում կն նաև, որ երկխախտության և նրան Հապա մերժեցող համանմանեակներության դաշխերով ուրվագծվող կեղեցական միությանը կենսավորելու ինքն կարիքայն ապագոր, մի բան, սքի կասեցման Համար նրանք պատքատ էին ամեն ինչել: ԱՀա այդ միություն և Հավատարմի Համերայնություն կասեցնան էլ միտված էր նրանց կողմից թելադրված «քննարկումները» պահանջը, որը, իրազարմությունների բարեՀաղող ընթացքի զնայքում, կարող էր նրանց ազդեցությունը վերականգնել ինչպես արքունիքում, այնպես էլ կեղեցուցում: Այլ կերպ ասած՝ դա այն միակ ճանապարհն էր, որը կարող էր նախկինի նման Հավատարմի Հարցերի զեկավարությունը կենսարդեսանել իրենց ձեռքում:

Հակոբիկեական ընդգնդություն պարագլուխներին ակտիվ միջամտություն չընդհիվ՝ Համերայնություն Հաստատում» այդ պրքը Հավանության արմանացալ նաև Կոստանցիուս կայսրը կողմից, որը, նրանց ազդեցությամբ, արդեն Հակվել էր այն մտքին, թե Համանմանության վարդապետությունն ի գրքու չէ Համանիկեացական Հավատարմի բանում դատալ: Հոգևր կյանքում ուրվագծվող ապագան, բնական է, ոչ մի լավ բան չէր իրոստանում նաև իր ազդեցությունը սքրնթաց կերպով կոցնող Համանմանեակներին: Միում էր միայն «Հոգևր եոր իրականություն» ստեղծելու ձգտումները վերածել գործունեության: Այդ նպատակով Բար-

¹ Եկեղեցական պատմագրությունը հարողրում է, որ Կոստանցիուս հրամանով նախատեսվում է «տեղեկերաժողովի հրավիրել Եկլիոնոնիայում, որի աշխատանքներին մասնակցեան հրավեր ընտանաց ըողր այն եպիսկոպոսները, որոնք էրեքն ինքնով և կարողություններով կարող լինե տասնամ տակ սեփական իրողը բնագավառների համար»: Սակայն երկուշաբթի հետևանքով կրճատվան հիմնականապես կրճատվել և խորհրդակցելով Քալսեոս Այկլուրիացու հետ, Կոստանցիուսը որոշեց ժողովը անցկացնել Եկլիոնում, ուր հրավիրվեցին բոլոր առաջ եպիսկոպոսները (իսկ Կոստանցիուս և տվար եպիսկոպոսները իրենց փոխարեն ժողով բան է ուղարկեին Միսիսիանի)՝ քախանքներն ակն ավելակցներով: Ընդ որում, կայսրն ըող հրաման էր համապայ, ժողովան բնագավառներն ավարտելուց հետո Լուբլեյի և Արմուստրի եպիսկոպոսների 10-ական ներկայությամբ է ներկայանային արքունիք՝ «բերունակ հավաքողը քանաներին ուղղադավանությունը ստուգելու համար», անցնանանանց նու էլ Փիլոստորյի, Արքունիստի, Վարի, իր, թ. 10, c. 360; Յոթ Տոխատի, Արքունիստի, Մ. 1996, կ. II, թ. 37, c. 105-106; Сосозен М.И. Мил Саламинский. Արքունիստի, կ. III, թ. 19, c. 215-216 և այլու:

² Եկեղեցական մասնագրությունը պայտասական եպիսկոպոսների բլում կիշտակում է մասնակի հավանմանական ընդդիմության առաջողորների՝ եպիսկոպոսներ Ուլադիկ ՍԻճիդուցան

¹ Կարիս Մուրարացուն, Վերդ Ալեքսանդրացուն, Այսակիս Կեսարացուն, Սարիս Բաղիկորուցուն, Սարիս Արեճուգացուն և արտորից վերադասված անունականների քերթանող պաշտպան եպիսկոպոս Մուսիկուցուն:

² Տե՛ս Փիլոստորյի, Արքունիստի, կ. IV, թ. 10, c. 360.

սեղ Անկյուրիացին և Համարո՛՛ Հեփթիդոսները Հրավիրվեցին Միթոնյոյ կայսերական պալատ, և ընդհրմազոր հայկազնականներն առանց ժամանակ կորցնելու սկսեցին դոգմատիկական քննարկումները: Պահպանված գավառաբերը Համատում էն, որ իրենց առաջնորդի գլխավորությամբ Համատնաճանհաները բոլորակերպ ձգտում էին կենդանցակն պահպնելույն պահպանել արդեն արմատագործված Անկյուրիայի երբորդարանական բունաճևումը: Սակայն փաստերը վիպեճում են նաև այն, որ չկարողանալով Հերմարեղի իրենց իսկ կողմից առաջարկված Համատաբային բանաճեր, Համատնաճանհաները, այնուամենայնիվ, Հարկազրկված էին նահանջել սեփական դոգմատիկական Համոմունքներին: Աղյուսթում փոխադրված ասուճայնությամբ որդյոցն «Հապա նման» (ὁμοιος χριτ' οὐσαν) երբորդարանական եզր փոխարինել «բոս ամենայնի նման» (ὁμοιον χριτὰ πάντα) եզրով:

Այնուհետ Մարտիկո Արեֆուրացուհու Հանձնարարվեց փոխՀամատադնության ոգով նոր դավանաբեր կազմակերպել և, երբ 359 թ. Հոգեպատյան ասուհի նախորդին կենդանույսը պահանջվող Համատաբային փաստաթղթի նախազոր քննարկման ներկայացրեց, եպիսկոպոսները Հերթական ազգուհի Հրավիրվեցին կայսեր մոտ: Այդպես Հրապարակ իջավ մի նոր դավանաբեր Միթոնյոյ Գ-րդ բանաճեր, որը պատմությանը Հայտնի է «բվագրված հսգվաս»² անվամբ:

«Վժվագրված հավատ» սխոր է դասել համարյակամ դավանագրքի շարքին: Նրա Հիմքում ընկած էր անտիոնյան (պահպանողական) Նշանավել «Ղուկիանոսի Հանգանակը», որը լրացվեց Համատնաճանհան երբորդարանության որոշ Հիմնադրույթներով: Դավանաբերը Հնչակում էր. «Համատում ենք միակ ու ճշմարիտ Հայր Աստված-Ամենակալին» ամենակալի Աբարջին: Եվ Աստուծ Մահին Միակ Որդուն, որը բոլոր դարերից և ամենի սկզբից, պատկերազգով բոլոր ժամանակներից և ամեն մի մտային էս:

Քյուրեց առաջ անկիրք կերպով ծնված է Աստույց: Միթոնի ծնվածին, Միակնի Միակ Հայր Աստուծու, Աստուծու Աստուծու բոս գրություն իրեն ծնող Հորը նմանին, որի ծննդյան մասին ոչ որ սշինչ չգիտի, բացի նրան ծնող Հորից: Մենք գիտենք, որ նրա Միթոնի այս Որդին Հոր Մտայնության Համաճան ուղարկվել է նրա կողմից, նա իջավ երկնքից և Հոր կամբի Համաճանի իրականացրեց ողջ տնայնություն: Համատում ենք և Սուրբ Հոգուն:

Եվ, քանի որ Հայրերի կողմից պարզության ներմուծված և ժողովրդի Համար անհայտ «Համադոյ» եզրը գաղխվողություն է ծնում, որովհետև Ս. Գրքում այն չի հանդիպում, ապա զանկուրի է այդ բոսը չօրոտայն իրեն, և ապագայում ևս Համադոյ բոսը Հայր Աստուծու կհամամբ չօրոտագործել, քանի որ Սուրբ Գիրքը ոչ մի տեղ չի հիշատակում Հոր և Որդու Համադոյան մասին: Հայր Աստուծու, Որդու և Սուրբ Հոգու նկատմամբ չգիտեք և օրոտագործել նաև «Հնչողոտաս» (ΑΥΧΟΛΟΤΑΣ) տերմինը: Իսկ Որդուն մենք անվանում ենք բոս ամենայնի նման Հորը, ինչպես ասում է սուրբեցնում է Սուրբ Գիրքը: Իսկ բոլոր Հերետիկոսությունները, ինչպես նրանք, որոնք արդեն դատադարավել են անցյալում, այնպես էլ նրանք, որոնք կարող են ձևավորվել իբրև հակադրություն այս փաստաթղթում շարադրված Համատին, կզգոյալ լինեն»:

Նոր դավանադիրն արժանացավ նաև կայսեր Հակադնությանը և վավաբացուցվեց Հնտո նրա կարգադրությանը այն ուղարկվեց Արեթիմիտե՛՛ի և Իստանբուլի Անկիկիայի ժողովրդին հաստատվածը:

Եկեղեցական մասնակարության տեղեկություններից դատելով՝ Արեթիմիտե՛՛ի ժողովական քննարկումների ընթացքում արևմտյան 400 կախկապաններ՝ բացարձակ մեծամասնությունը, չուրջ 320-ը, Հանդես են եկել նրկականության պաշտպանության դիրքերից: Սակայն Տավրուս պրեֆեկտը, Հետևելով կայսեր ցուցանմանին, նրանց արդյուն ժողովից Հնտույն, քանի զեռ չէին ստորագրել պահանջվող դավանաբերը: Ընդդիմադիր հակադրուսները մեթոդին այդ պահանջը՝ և, իրադարձությունների հնտույս արժեք կանխարգելելու միտումով, Կոստանցիուս կայսրը նրանց առաջնորդել ամենին էլ վիճարանության մեջ չմտնել արևելյանների հետ, այլ՝ Հա-

¹ Այս պարագայում «բոս ամենայնի նման» եզրը լիովին քակարատում էր ընդունադիր հակադնության կողմ երբորդարանական մտղայացուցիչներին, որովհետև նրանք Հայր և Որդ Աստուծու «բոս ամենայնի նմանությունը» մեկնաբանվում էին իբրև նմանություն անն նյութ, քաջաոտությամբ նաև նմանություն:

² Եվելեցված մասնագրությունը փաստել է պատիվել այն մասին, որ «բոս ամենայնի նման» եզրի շուրջ աստվածաբանական վիճարանությունը և հակասություններ առաջացան արդեն իսկ ավազվել ստորագրելու պահին. «Կառն Մուրսիսանը դավանադիր վավաբացեց «Որդին նման» Դորք» քանվանումով, իրաճախելով ճանաչել «բոս ամենայնի նման» բանաճումը: Այդ իսկ արժեք ճանաչել է Կոստանցիուսը հավաքելով «Կարնին» վեճարկում և ճշտելով պիսը: Ինչ վիճարկումը Բարսեղ Անկուրիացուհու, ապա ևս դավանադիրն ստորագրել ինտալալ հավելումով. «Կալվանում ևս բոս ամենայնի ընդ նման Որդուն, բոս ամենայնի, այլանք՝ ըն ծայր ցանկությամբ, այն՝ ինչ պատուաբար, և՛ օրոտաբար և՛ կոտորաբար, իսկ ինչ որևէ նրան լրացվում է իբրև ինչ-որ հարկանելիություն մնա, ապա նրան համարում են կաթոնիկ եվելեցիոն օտար»: Մարմանս ծննդի տեղի՝ Epiphani, Adver. Haeressys, LXIII, 14-15; Hilarii, Fragment, XV / Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series Latina (այսուհետ՝ PL), Acc. s., t. 10, p. 720-721 և այլու:

³ Տե՛՛ր Տեղ. Афанасий Великий. Послание о соборахъ, бывшюихъ въ Арминіи италіискомъ и въ Селевкїи исаверіискомъ / Творения в четырехъ томахъ. Т. III, М., 1994, с. 99-100; Сократъ Схоластикъ. Церковная исторія, кн. II, гл. 37, с. 107.

⁴ Փոլիտանցներին քվադանություն ասելով տե՛՛ր Տեղ. Афанасий Великий. Послание о соборахъ, бывшюихъ въ Арминіи италіискомъ и въ Селевкїи исаверіискомъ, с. 98.

⁵ Ամբրասները տե՛՛ր Տեղ. Афанасий Великий. Послание о соборахъ, бывшюихъ въ Арминіи италіискомъ и въ Селевкїи исаверіискомъ, гл. с. Г-101; Сократъ Схоластикъ. Церковная исторія, кн. II, гл. 37, с. 108; Созоменъ Эрміи Саламинскій. Церковная исторія, кн. IV, гл. 17, с. 262-263.

մերախուժյան դառ Հովատի Հարցում՝ այն վաղորացնել համապատասխան և բուժումով և ժողովրդավար 10 միլիարդիկ հետ այդ որոշումն ուղարկել իրեն:

Անհարկի շատագոյնիցով նիկեականության նկատմամբ արևմտյան ե. պրիստոսերաների Հավաքածուները՝ սկզբնաղբյուրները պիտու են, թե ժողովականները Հիմնական Հարցերում Համառոտացնել էին իրենց զավառաբանական դիրքորոշումը և պատրաստ էին վավերացնել այն, սակայն այս անգամ նույնպես արտաքին միջամտությունները արգելեց զա հատարել: Արիմիստիսն նկատելով Ուղղակի և Վաղեք, որոնք, միջամտելով քննարկումներին, Հայտարարեցին, թե պահանջող դավաճաններ ոչ միայն պարտու են, այն հաստատված է կայրեր կողմից: Այդ իսկ պատճառով էլ նրանք Կառնաբերեցին ոչ թե քննարկումներ ծավալել, այլ պարզապես իրենց ստորադրության վավերացնել արդեն իսկ Հաստատված դավաճանական բանաձևը: Եվ դարձյալ կատարվեց այն, ինչպես Հանդիպում ենք Արևելյան 353 թ. և Միլանի 355 թ. ժողովներում: Արիմիստիսի ժողովը պատակաբար երկու Հաստատումներ: Մեծամասնություն կազմող թեև մերժեց սիրմուճակական դավաճակը և վավերացրեց իր Հավատագրը (որի մասին, ի դեպ, դեպքերումով պիտու է մտախոհել զա մեզ ոչ չէ չի Հասել): Իրենց Հերթին Ուղղակի և Վաղեք, Համակիր 80 եպիսկոպոսների Հետ առանձնանայով, մեկ այլ ժողովում արձանագրեցին, որը վավերական ճանաչեց սիրմուճակական դավաճակը: Դրանից Հետո երկու ժողովներն էլ, 10-ական եպիսկոպոսների Հետ, իրեն կողմից Հաստատում և վավերական ճանաչած դավաճակը ու դարձրեցին և Պոյն՝ Արևելք տեղափոխված Կոստանտինոս կայսրի մոտ:

Ե. Պոյնում երկու Հաստատումների ներկայանալիս այդպես էլ բնզուռնելով շարժանացան կայսր կողմից: Սողոմոնոսը զա բացառում է Ուղղակի և Վաղեքի նոր դավաճակ և պիտու են, թե Կոստանտինոսը ներկայանալիս կազմարգելեց անցնել Արիմիստիսին և սպառել: Սակայն պատմիչը Հավելում է, որ արևմտյան «անգործ» պաղատանքներին սեղանադրեցին թրակական Նիկի քաղաք, որտեղ էլ Ուղղակի և Վաղեք, Խորհուրդի մեծամասնություն է Համապետել կարողացան նրանց ստիպել ստորագրելու սիրմուճակական դավաճակը որոն համաձայն: Եվստոր պարտադրված զավաճակը ընդունելով ընդունելով, որ արձանագրում էր Հայր և Արդի Կեստու ստակաբանական բանաձևը, որն արձանագրում էր Հայր և Արդի Կեստու ստակաբանական բանաձևը: Չափազանց թեթև Հաղթանակից Հետո՝ Հակառիկական:

¹ Այդ անձին մասին մանրամասներ տես՝ **Сократ Холостик.** Церковная история, кн. II, гл. 37, с. 112-113; **Созомен Эрмий Саламинский.** Церковная история, кн. IV, гл. 18, с. 265; **Hilari Fragments VII / PL.** Acc. s., t. 10, p. 695, 697; **Sulpitius Severus.** History, II, c. 94.

² Արիմիստիսական դավաճանից կրկնող հավատարմի այս բանաձևը եկեղեցական պատմության խորհուրդում է ներկայացվել անգամ: Եկեղեցական պատմության պատմությունը պիտու են, որ Արիմիստիսը սպառնալու ընկած իսկ ընդունելով պատասխանել չէր ընդունել, որ Ուղղակի և Վաղեք ըրդի համար այլ պիտու ընդունել ընդունելով, փորձում էին «կիրակի» և «կիրակի» թվականները իմաստներն օգտագործել անձնության մարդկանց բյուրեղացումը մեր զգելու համար:

Թյան պարագույնները պատգամաբերների Հետ վերադարձան Արիմիստիս՝ նպատակ ունենալով Նիկի բանաձևը վավերացնել ողջ ժողովի անունից:

Սուլպիսեյուս Անեքոր փոստահանում է, որ նրանց կողմից այդ դրոշին է ծառայեցվել նաև ժողովականներին ուղղված Կոստանտինոսի նամակը, որը նպիտարաններից պատմում էր վավերացնել Նիկի կողմնակցի, իսկ պրիմիստիսն նրանապետ էր ցանկալի արդյունքի համար ընտանցանների զինվելու հարկ նպատակ արտոնելով մինչև 50 եպիսկոպոսի՝ Եվ, որքան էլ ստորերկան է, արևմտյան եպիսկոպոսներ, այս պարագայում էս. բավականին Հեռուցված զինվելու իրենց վերազրված «նիկեական շատագոյն» զինք է իրենց ստորագրության վավերացնելու Նիկի դավաճանից:

Ճիշտ է, զանազան պատճառներ վկայակոչելով եկեղեցական պատմագիրներն ու զրեթե բոլոր վերոնշարժանները փորձում են արևմտյան 380 եպիսկոպոսների նահանջը բացառել արտաքին գործնականով, սակայն, ցավալու է ենք փաստել, որ այդ բոլոր փորձերը Հիմադրակ են: Այդ կապակցությամբ նախ Հարկ ենք Համարում մատենաչել, որ տեսակետի կողմնակիցներն ոչ մի Հնժք չունեն պիտու, թե իբր արևմտյան եպիսկոպոսներն անանպարք Հանդիպանց են «նիկեականության շատագոյն» Արևելյան, Միլանի, Արիմիստի և Արիմիստի ժողովների կողմից Հաստատված Հակառիկական դավաճակների վավերացումն արգելել իսկ շատ բան է

տես՝ **Сократ Холостик.** Церковная история, кн. II, гл. 37, с. 113; **Созомен Эрмий Саламинский.** Церковная история, кн. IV, гл. 19, с. 272; **Феофилакт епископ Кирский.** Церковная история, СПб., 1852, кн. II, гл. 27, с. 161-163.

³ Սաղոմոնոսը տես՝ **Sulpitius Severus.** Historia, 43, c. 101, ed. p. 96. Բնագրային վերլուծությունները բոլոր են տակալ պետի, որ Արիմիստիսը եկեղեցի մասնաճիւղներ Արիմիստիսի ժողովում ծավալած հետագա իրադարձությունների ընթացքը ձգտում են ներկայացնել, թվականները գտնելով Արիմիստիսին, սակայն որևէ փաստական հիմնավորում, նույն պետի են, թե ժողովը հաստատելով պատմության ընդունելով ընդունելով, և անգամ, ցանկանում էր իսկ նույնպես ինքնուրույն թվում հարկարկությունները: Բայց կարճ ժամանակ անց, ոչ միայն հրամայվեց այս մտքից, այլև ստեղծանալու կողմից իր զգուշություն: Եվ որ, իբր յոթնամյա տեսապայմաններից հոգան ժողովականները հավաքական ճշմունքի արդյունքում գիտեցին և թվականները բոլոր պատմություններ, տես՝ **Rufinus.** Historia Ecclesiastica / Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series Latina. Acc. s., t. 21, l. p. 494; **Sulpitius Severus.** Historia, 43, c. 101, ed. p. 96.

⁴ Սուլպիսեյուս պատմիչը պետում է, որ «նրազինվելու հետևանքով հուսալից հետևանքով ժամանակը արկան մարզի և հաստատվեց Նիկի ամենով թվականները թվականները: Ռոքո ժամանակը անգնելով այդ թվականներ, նույնպես ամենով զուգանում են հուսալից թվականները՝ ոչ միայն ընդունելով, հաստատվեց այն և տեղանակում ժողովի ամենից իսկաները «կիրակի» թվականները զավաճանից՝ անգամ, **Сократ Холостик.** Церковная история, кн. II, гл. 37, с. 113; Արիմիստիսը հավաքական վարտանակը թե, որ Արիմիստիսի ժողովը վավերական ճանաչելու Նիկի Թեոփիլոսը «կիրակի» ոչ միայն իր հավատարմի հաստատումը պատմությունը ներկայացնել է այլ նույնպես զգուշ է, թե պիտու անգնելով եպիսկոպոսների Արիմիստիսի ժողովի՝ Արիմիստիսի մեծ մասնակցի, հավաքական իրենց կարծիք, տեղափոխեցին Նիկի քաղաք, որտեղ նույնպես համոզվեց հավատարմի թվում համար, երբ նույն և հավաքական կարծիքը և որպես փոխարեն օգտագործել **Սոմոնոս** նույն **Феофилакт епископ Кирский.** Церковная история, кн. III, гл. 21, с. 161.

առում արժանա էր նպատակների համարի և, առաջիկ ևս, նիկիականության աշխարհաբանության նրանց պատրաստակամության մասին: Եվ, կնի Համարենք անգամ, որ Հականիկական ընդդիմության ծայրահեղ հոսանքների հետ Համադրոսականությունը, Հուստարաբ¹ նիկիականությանը նույնանման էր և ունեցել Հարկազարտը, Հուստարաբը կարող է մեկը լինել այս պարագայում ևս առնչվում ենք Հավատարային անկախության կամ Հավատարային Հարցերի հույժան մեջ իտրամուխ չլինելու դատական օրինակի: Այդ Հարցում նպատակադրել էր նաև «պատասխանվել» այն բանով, որ ցանկալի նպատակին հասնելու Համար կապահովանա իշխանության պատանում էր արտերկր 50 նիկիականներին: Անշուշտ, գործը պրոն չհասավ: Բայց չի կարելի չնկատել և այն, որ այդ սպառնալիքի իրականացումն անգամ չպետք է 380 նիկիականների Համար անկաման առիթ Հանդիսանար:

Բոլոր Հիմքերն ունենք պնդելու, որ արևմտյան նպատակների անկաման արևելքեցիներն ընկած են եղել ոչ թե Համախանու Հայաժողովրդի կամ բունությանը, այլ Հավատարային գործոնը, ավելի ճիշտ՝ այդ նպատակների անակադրական ցածր պատրաստվածությունը: Վերջինս կարելի է փաստել Հենց արևմտյան Հեղինակների անհեկոթությունների Հիման վրա: Այդպես, Թուփիսուր պնդում է, որ Ուրգալին և Վաղար Հականիկական դավանադիրը վավերացնելու գործում արևմտյան նիկիականներին Համար են նա բռնում, որ արևելյան նիկիականներին արդեն «մտքով են «չուլություն են երբեք չեն Համաժողովի ընդունել նրա ուղղափառությունը» և նրանց երկընտրանք են առաջարկել: «Ինչի՞ն են երկրպագում, Քրիստոսին թե ծիսուստոսի՞ն և կՀամարձակվե՞ք դուք Ս. Գրքում չհանդիպող բառի Համար գործարցնել Հարաբերությունների Արևելքի հետ»: Այն փաստը, որ այդ դավաբանի արևմտյան 400 նիկիականներին տուրք ավելին 380-ը, արդեն պերճախոս կերպով վկայում է այն մասին, որ քրիստոնեական արևմտյան հավատարային գործունեության որոշումն սիրաբան են հավանական միտումներ, ինչն ամենից ասոջ կապված է եղել հոգեզոյս հոսքի շաների, ինչպես նաև չարության ցածր հովտարային-առավանաբանական պատրաստվածության նկատմամբ:

Այդ երբահանգում կարելի է փաստել այլ օրինակով ևս: Հասարակում է, որ ժողովական 20 նպատակներն իրավապահին փակարկվան մասնակցի են կի դավանագիրը և Հավատարային մտքին նիկիականությանը: Սակայն, արևմտյան մասնակցությունը տեղեկություններ է Հարցորում և այն մասին, որ նշված 20-ը ևս աստվածաբանական կայուն Համոզմունքների աչքի չեն ընկնել: Եվ չպետք է գարմանալ, որ նիկիականության այդ «նա-

աստվածները» ևս դարձան Ուրգալիի և Վաղարի աստվածաբանական խորհրդի զոհերը՝ երբ նրանց առաջարկվեց վավերական հանաչել «արևաբանականության դեմ ուղղված բանադրանքները», որոնց իմաստն այն էր, թե բանադրվում են բոլոր նրանք, ովքեր Ուրգուն Համարում են արարված: Աստվածաբանական նրբությունների անտեղյակ արևմտյան նիկիականներին, այդ բանադրանքներն ուղղափառ Համարելով, անիշխանաբան փոփոխությունները, մոռանալով, որ Հայք և Որդի Աստուծո ստակական նմանության փոքրապատկանությունն ինտուիտիվ կերպով իր մեջ կարող է բովանդակել նաև նրանց էական տարբերության (աստվածաբանության) բնույթը: Այդ ամենն էլ Համաժողովը թույլ էր նախա պնդել, որ ոչ մի բավարար չկեր չունենք Համաժողովու պատմականիցեպատկան գրականության մեջ «Հիմնավորված» այն սեպակետի հետ, թե Հուստարաբի երրորդարևական փիլաճություններն ընթացում Արևմտյան եկեղեցին և, բնականաբար, արևմտյան Հուրիքը որտեղ աստիճանի կերպով Հանդես են եկել նիկիականության ընդհանրության սրտով, և որ, իբր, նրանց ջանքերով է պահպանվել եկեղեցական ուղղափառությունը: Իրենց իսկ՝ արևմտյան մասնակցների Հարցում անհեկոթությունների օրինակով վերուճությունը թույլ էր տալիս փաստել, որ IV դարի 50-ականների երրորդարևական փիլաճությունների ընթացում Արևմտյան եկեղեցին առանցքային ոչ մի Հարցում, չի կարողացել պաշտպանական կանգնել ուղղափառությանը և Հավատարային Հիմնարար նշանակություն ունեցող զբեթի բոլոր Հարցերում, ներքին (Հականիկական ընդդիմության երրորդարևական զանազան լուծումներ) և արտաքին (կայսերական իշխանության կրոնական բազմաբանություն) գործունեությունը արդեն թույլ էր տալիս է ավել Հակաերրորդարևական Հավատարային լուծումներին: Իսկ դրանից նկատելով, որ զգմանակալի որոշում ուղղափառ, պատասխանական և նախաբորոգարանական ասանցքային իրմասնացրի բունում ուղղափառ շարժված էր քննարկական կեղեցու լուծումների և, յնականաբար, ընդհանրական կեղեցու ուղղափառական հաստատի կողմնորոշումներն հետ:

Երրորդարևական զոգմանակական Հարցերի նկատմամբ անհիշուկանության դատական օրինակ պետք է Համարել նաև բուն իրադարձություններով Հանդես արևելյան նիկիականներին 359 ք. Իստրվական Սուրբ կաթի ժողովը²:

¹ Մյունխենցի տե՛ս Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, I, 21, Acc. s., t. 21, p. 494, *Sulpitius Severus*, *History*, 43, cit. ed., p. 96, *Heronimus*, *Dialogue cum Lucifer*, n. 18 / *Migne J. P.* *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Acc. s., t. 23, p. 171-17.

² Իստրվական Սուրբ կաթի ժողովն ամենալինել են 160 թվականին Սուրբ և Արևմտյան նիկիականները: Դրանց ճեղք մեծամասնությունը (105-ը) եղել են համաճանաչական, որոնց ճանաչական անաջողությունը չէր ճարտարակալներին, եվանաբաններին, եվանաբաններին, եվանաբաններին, եվանաբաններին:

³ Сократ Схоластик. Церковная история, кн. II, гл. 37, с. 113.

և Կոստանցիուս կայսրին բողոք ներկայացրեցին «խառնակիչների» դե-
 րոնք, Հանուն սեփական շահերի, զուհարեում են եկեղեցական խաղաղու-
 թյունը: Վիճարանական Հարցը Հարթելու միտումով Կ. Պոլիս Հրավիրվե-
 ցին մի իսուժ Համանժամանակները, որոնք կայսեր ներկայությամբ պեղ
 է բանավեճ սկսեին ակնկիռասեանների Հետ: Այդպես պետք է գնահի-
 ղվիտքը Հարցը՝ այն, թն ղողմատիկական ո՞ր Հուսանքին պետք է առախ-
 նություն տրվի: Աղբրեանական քննարկումներում Հաղթանակը Համանժա-
 նականների կողմից էր, որոնց շահերըրդ քանաղղվեց անոնականուրյաւը,
 իսկ վերջինիս պարաղուս Անցիոտը կայսեր կողմից աքսորվեց: Համանժա-
 նականները ցանկանում էին եկեղեցւոց գտարել նաև Եղղղիտոնի, ա-
 կայն զա Կրանց ոչ միայն չՀաղղղվեց, այլև՝ շնորՀաղղվման պատճա-
 րաքձով: Իսկ այն բանից Հետո, երբ Արղղակին և Վաղար Կ. Պոլիս բերե-
 ցին Արիմիհուժիք ժողովի կողմից վաղվերացված Երկի դավաճանագրու-
 պարղվեց, որ այդ Հարցում նուրյանակ է նաև որոշ արեկցիցիների Հաղա-
 քային դիրքորոշումը: Այդ ամենից Հետո, Կոստանցիուս կայսեր անմիջե-
 կան Հսիղղութայնը, Համանժամանականներն ալ իրենց ստորագրութայնով
 վաղվերացրեցին Երկը- Արիմիհուժուժն զավաւնագրը՝:

Այսպիսով, ինչպես եկեղեցական ղավանանքի, այնպես էլ Սարղիկի
 ժողովից Հետո քրիստոնեական արևելքի և արևմուտքի միասնացման
 միտված «աղեկերանկան նոր ժողովին» փոխարինած Արիմիհուժիք և Իսախ-
 րանյան Անեկիխիս ներակառարական ներկայացուցչական ժողովները, երբ
 Հավատարային նոր դավանագիր վաղվերական Հուշակեցին Երկի բանավեճը
 Սակայն Հարք և Ողղի Առաժուժ նմանութայն վերաբարչել Երկի բանավեճը
 մը եւ ի զորոշ չեղավ Հաղթանակը եկեղեցական պատակուժանները: Ան-
 մնականներն և համանժամանակներն անակարա պարարք միայն համախի-
 կնական ընդդիմութայն վերջնական պատակվումս պարտագ ղարձալ: Հախ-
 նիկանական ընդդիմութայն փրտակներն միա բարձրացալ ղողմատիկական
 նոր նմանական (օմրական) երրորդանդանությունը, որը ղարձալ կայսրական
 կրոնական թաղարանանություն հենքը և մտա մեկ տասնամյակ գերիշխող դիր-
 քայն եկեղեցւոց:

**ԸՆԴՀԱՆՐԱՊԵՏ ԵԿԵՂԵՑԻ ԿՎԵՐԻ 60-ԿԱՆԸ
 ԲՈՎԱԿԱՆՆԵՐԻՆ**

Է. Գ. Թալալյան

IV դարի 60-ական թվականները եկեղեցական պատմության ամենու-
 ջրամտիկ շրջաններից է: Հասարակական կյանքի տարբեր, այդ թվում
 նաև Նոնեոր ոլորտում տեղ գտած փոփոխությունների իրենցով պայմա-
 նավորեցին զարաշրջանի ոգուն բնորոշ երբողարանական վիճարանու-
 թյունների նոր փուլ:

Դա ուներ իր պատճառները: Բնագրային վերլուծությունը թույլ է
 ասելու վեր Հանել այդ փոփոխությունների հիմքում ընկած մի շարք օրե-
 նաչափություններ: Այդ շարքում առաջին Հերթին պետք է առանձնացնել
 աշխարհապարսկական գործուն: Հռոմեա-պարսկական շարունակվող Հա-
 կանաբտության Հետևանքով, Հերթական անգամ, ամենայն սրութայն
 ստաղդի իշղալ պետության անբողակաւնութայն պահպանման Հրամայա-
 կանք, որի աղեկցութայնը առաջնային նշանակութայն ձևաք թեքեց պե-
 տութայն միավորի գործունութայնը: Այդ գործունեղով պայմանավոր-
 ված՝ արմատական փոփոխություններ տեղի ունեցան նաև կայսրության
 կրոնական քաղաքականութայն Համակարգում: Առաջնային Համարելով
 պետության միասնականութայն և ներքին աճողորրի պահպանումը՝ Կու-
 սանցիուս կայսեր մտկվածից հետո Հռոմական կայսրության քաղաքական
 փոխակալով հրավայնվեց ողղղործակ կրոնական թաղարանանությունը մաղիււ-
 պրակտիկայից: Ծիշու է, եկեղեցւո կյանքին միխմտուրու պետական իշխա-
 նութայն պրակտիկան իսպաւս չգիղբացավ: ասկայն, ի տարբերութայն IV
 դարի 30-50-ական թվականների, զրաւք ղարձան սահմանափակ և ոչ Հա-
 նախանայն:

Արտաքին գործունեների կական թուլացման պայմաններում գրական
 սեղալարերը նկատվեցին նաև եկեղեցւո ներքին կյանքում: Աղաւս ղոր-
 ձոււնելութայն ծավալելու Հնարաղղորութայն ստացան եկեղեցական-ղող-
 մտորկական Հոսանքները, որի Հնուկանքով Հնանիկանական եկեղեցական
 դատութայն մեջ առաջին անգամ վիճարանական համալորային հարցերի
 թուժոր ղարձալ ենկեղեցւո ներքին գործը: Արմատական փոփոխություններ
 կատարեցին նաև Հականարողը նվիրպետութայն ղարի շրջանակներում,
 որոնց աղեկցութայնը իրենց ղիժեր փոխեցին նաև ղողմատիկական Հո-
 սանքները: IV դարի 30-50-ական թվականների արմատական Հոչուր ղա-
 սի ներկայացուցիչները ղուրս եկան պատմութայնեց և նրանց փոխարինե-

1. Церковная история, кн. II, гл. 40, с. 121-122, hđđđ. Сосмоэн Эрмиј Саламиискиј. Цр-
 кова история, кн. IV, гл. 22, с. 283-284.
 2. Տե՛ս Փեօժորդ քլիսք. Կիրօսիկ. Ըրքոնայն Իսթըն. ՏԳՁ, 1852, կն. II, րղ. 27, с. 177.
 3. և, Պոլսում հաղվալը 50 ակալիկանանը (այս թվով և երկուսը արիտական Սարիս Քաղի-
 րանացի), անցան զբաղումնեղով, ուղղարկան համարեցին Լիվի և Արիմիհուժի դավանանք
 ըմբնամուճեղը տե՛ս Տօրգտ Տօրգտ. Ըրքոնայն Իսթըն, կն. II, րղ. 41, с. 122: Քաղի ըմ-
 րդանըր համանժամանակների (Սակեղոսիս Կոստանցուպոլսեցի, Էլյախու Վաղիկացի, Քաղի
 Անկուրիացի, Երթաւս Արաղեցի և Դրակոնոսիս Պրիզանցի), Ոչպես նաև՝ Կուրեղ երաւմա-
 ժացուն արտաղղորի իշղալեցին, տե՛ս Տօրգտ Տօրգտ. Ըրքոնայն Իսթըն, կն. IV, րղ. 24, с. 287.

լու եկան Համեմատաբար Հափափոր Հայացքների տեր Հոգևորականները, որոնք, արտաքին միջամտությունների և Հարկադրանքների հակառակ ինչպե՞ս պայմաններում, Ազուում էին միաբանական հարցերը լուծել սեփական ներքին սիրովներով: Համեմատաբար ազատ գործունեությունը պայմաններում ժամանակի աստվածաբանական միտքն ազնիվ ու ազնիվ էր կողմնորոշվում դեպի ուղղադավան նիկեական երրորդաբանություն: Դոգմատիկայի որդուում Հրամարվելով սեռական-մասնայնացողական մտածելամեթոդի, ժամանակի աստվածաբանական Շուանքներն ազնիվ ու ազնիվ էին Հակվում այն Համոզմանը, որ պրորեզմայի իրավահանր պետք է Հաղթահարել ոչ թե «նորարարությունների», այլ՝ սովորական դիրքերի: Այդ միտումների ազդեցությամբ կարուկ նվազեց նաև եկեղեցական ժողովների և դրանց կողմից ամենաորոշրեր Հավատաբանի բանաձևերի ու Հանդեսանկերի Հրապարակումը:

Նիկեականության անող ազդեցությամբ, աննկատ կերպով, փոփոխության ենթարկվեց նաև վիճարանական Հավատաբանի Հարցերի շրջանակը՝ Լակիկնում առաջինի համարվող Հայր և Ողբի Աստուծա համադրումն չորս ծավալված միաբանություններ IV դարի 60-ական թվականներին ցարվեցին նաև Ս. Հոզու Էպրյան չորս ծավալված միաբանություններով: Աստվածաբար սպարիզ կին իջնում նաև Հրուս Սրիստուս անմեղությունն փոքրագույնությամբ չորս մեկտրվող միաբանություններ: Այդ ամենի արդյունքում հասակորեն ուրվագծվում էր երրորդաբանական միաբանությունների ավարտը, և նախանշվում էին նեկեցու համար յուրազանց մանր հետևանքները՝ անցողը քրիստոնեական միաբանությունները:

Այդ թուռուցիկ վերլուծությունն անգամ ակնհայտորեն ցույց է տալիս որ IV դարի 60-ական թվականների երրորդաբանական վիճարանությունները պայմանավորված են եղել փոխկապակցված երեք գործոններով՝ պատճառաբանության հրոնական քաղաքականության փոփոխության (արտաքին գործոն), Հոգևոր դասի սերնդափոխության և աստվածաբանական վիճարանական Հարցերի սահմանային փոփոխություններով (ներքին գործոն): Այդ Համատեքստում քննարկվող Հիմնահարցի հակառակ բնութագրերի վերլուծությունն անհուսափելիորեն ենթադրում է Հոգևոր կյանքի վրա հակառակ ազդեցության ունեցող արտաքին և ներքին գործոնների գործառնական առանձնահատուկությունների Համակարգային՝ օրյեկտ-սերյեկտային և պատճառահետևանքային ուսումնասիրություն:

Անուբանայի է, որ եկեղեցական կյանքն ու վերջինիս անբաժան Հասկանելի որակով Հանդես եկող Հավատաբանի կողմնորոշումներն առաջին Հերթին դեմոստրիացվում են ներքին գործոններով: Սակայն այդ գործընթացում անհրաժեշտաբար պետք է Հաշվի առնել նաև արտաքին գործըն-

ների դերն ու ազդեցությունը: Մեթոդաբանական այդ մտածելուն անհրաժեշտաբար ենթադրում է նաև IV դարի 60-ական թվականների եկեղեցական կյանքի օրյեկտիվ ու սուբյեկտիվ փոփոխությունները պայմանավորված հայերական իշխանության հրոնական քաղաքականության վերլուծության: Եվ, որքան էլ առաջին Հայացքի պարագրաու թվա, պետք է ընդունել, որ եկեղեցական կյանքի կարգավորման և հավատաբանի միասնացմանը մեծապես նպաստել է քրիստոնեության նկատմամբ Հռոմեանու կայսեր իրականացվող քաղաքականությունը:

Հիթանությունը վերածնելու Ղուլխանուի ջանքերն ակնհայտորեն չափել են եկեղեցու գոյության Հարցը և դա. բնականաբար, վիճարանող զրոյատիկական Հուանքներին Հարկադրել է մեկտեղել ուժերը, և ակամա իրենք է միասնացման միտումներ: Այն փաստը, որ Հակահեկեղեցական երրորդման Համար երգվող արտաբանության Մարտի Քաղկեդոնացին Ղուլխանու կայսեր ներկայությամբ եղովել է նրան՝ պերճախոս կերպով վկայում է այն մասին, որ կայսեր կողմից երականացվող հրոնական բարեկորությունը (Հիթանությունը վերածնելու փորձերը) եկեղեցու Համար միտվող Հակախական ազդեցությունն են ունեցել: Այդ ստանակությունից IV դարի 60-ական թվականների երրորդաբանական վիճարանությունների էության և դրսևորման առանձնահատուկությունները Հիմնահարցը նպատակահարմար է բնեարկել 4. Պուլի 361 թ. եպիսկոպոսական ժողովի դաժնաբանական որոշումների և Հուլիանու կայսեր կողմից կյանքի հուշված հրոնական բարեկորությունների Համատեքստում:

361 թ. 4. Պուլի ժողովը «Եստիպարանի մշարիտ սկզբունքի» որակով հաստատեց օմիալականություն կրոնի նկից քրաշակված դավանաբանական բանանը՝, որը Հուշակում էր, թե ըստ Ս. Գրքի (Աստվածաշնչի՝ Ա. Ք.) Ողբի

1 Մանրամանող տեղ Սократ Схоласти. Церковная история. М., 1996, кн. III, гл. 12, с. 147-148; Созомен Эпимы Саламинский. Церковная история. СПб., 1851, кн. V, гл. 4, с. 316-319. 2 Մկրտաբան պատմիչի և Ոնորոքիտի միջոցով Լիվի ճառից ռավամանաբանական որոշման մասին ձեռք են հասել երկու տեքստեր: Մկրտաբան պատմիչը արձանակել է դավանաբանի հետևյալ տեքստը՝ «Ազակամս Եթմ միակ ու ճշարիտ Աստուծո. Ամենակա Չորը, Աղաչելի և ամենակն ստեղծողը: Եվ Միանիկ Միակ Որդուս, ողը բոլոր ժամանակներից, բոլոր սկիզբներից, երևակալական ցավացած ժամանակից ու մայալուրուց առաջ անկերպ կերպով ծնվել է Չորից, ողը միջոցով արարվել էր քարեղև և ստեղծվել է ամեն ինչ, ողը ծնվել է Միանիկ, ծնելը՝ միակ Չորից, Աստված՝ Աստուծո. ըստ Գրքի նման է իրեն ծնող Չորը, ողը ծննդով հասանքին է ոչ մեկին, բայցի որսն ծնող Չորը: Չորեքը, որ այ Միանիկ Որդին Չորը հրամանավոր մտքը ունչանցելու համար իսպա երկնքից ծնվեց Կուլս Աստիանից, հարստերեց աշխարհունքի հետ և Չոր կամով փրկաբարձոց մարդկությանը, խայցել էր մասնացավ, իրավ ճիշդ և այնտեղ դիպուկեց այն, ինչ պետք էր. որտեղ նրա ստեղծված զմեկին պատասխարկընը լրացնել, երրորդ օրը հարություն առավ և հարստերեց աշխարհունքի հետ, քառասունորոց քրոնից հետո համարմանակ երկնք և ցառուս է Չոր այ կրոնում: Երբեք օրը կգա Չոր փառեղև և յուրաքանչյուր իրարի ըստ իր գործող: Եվ Աղաչ Չորը, ողը, ինչպես որ արված է Աստուծո Չորի Չորս Արարիտ խոստացավ իրեն: Միտարի ուղարկում մարդկայն: Բայց ճայտիդ կրոնից օգտավորվող «եթուրն» տեղիքով, ողն անհավանակի է մոլորվողի

Այդ տեսանկյանից առաջին Հերթին պետք է առանձնացնել Լուիս-նոսի կողմից հերանառությունը վիսանդյուս արքայազնի արքայազնի փորձերը հերանառության այդ միջոցառման իրագործումը ենթադրում էր ինչպես տեսական (Նոր պայմաններին ՀամաՀույն Հեթանոսության պատմափիլիսոփայական իմաստագրում, Հեթանոսական տեսական-փիլիսոփայական մտքի աշխուժացում և այլն), այնպես էլ պրակտիկ (Հեթանոսության և քրիստոնեական սինկրետիզմի Հիման վրա Հեթանոսական պաշտամունքի արդիականացում, նորացման միտումով Համախաղաքային փոփոխության իրականացում և այլն) լայնորի իրագործում, որն ուղղակի շարժազույժ էր ինչպես եկեղեցական ներխույժի քրիստոնեության գործունեության աստիճանական սահմանափակման, այնպես էլ՝ ապագայի Հեռի:

Լուիսնոսի հերոնական քաղաքականության արժանագրումը եկեղեցուն և Հոգևոր դասին Հարկադրեց Համապատասխան Հակաբյուզյե արկելի: Այդ պահանջն, առաջին Հերթին, Հոգևոր դասին (Համաարարին աստվածաբանական-երրորդարական Հոսանքներին) Հարկադրեց վերանայել IV դարի 30-50-ականներին ղոգմատիկական վիճարանությունների պրոպագանդան: Արժանապիս փոխվեց նաև Համաքաղային այս կամ այն բանակը պետական իշխանության Հարկադրանքով եկեղեցական արևելի կայուն ներդրելու նախկին քաղաքականությունը, որին փոխարինելու և կամ սեփական միջոցներով միասնացման ձգտումը՝ Համաքաղային բնույթի վիճարանական ցանկացած Հարց բացառապես եկեղեցական միջոցներով լուծելու, ինչպես նաև՝ այդ Հարցերը փիլիսոփայության (Հեթանոսական տեսական մտքի) ոլորտից ձերբազատելու և ապոֆորտիկ ոլորտ տեղափոխելու ուղղությամբ: Իրական այդ միտումների իրենցով պայմանավորեցին նաև վերջնական շրջապարթը զեմի ուղղադավանություն, ինչն էլ Հիմք դարձավ ներկանությունության աստիճանական վերելքի Համար: Եկեղեցուն ներքին կյանքում անց գտած զուսակն այդ միտումներն էլ ավելի աշխուժացրեցին նոր ներկանական սերնդի զենեբացիան, որի շանքերով Համաքաղային դասն աստիճանաբար մաքրվեց Հակաերրորդարանությունից, որի, հրահով պայմանավորված, սեխուսպիեի դարձում նաև ուղղադավան երրորդարանության վերջնական Հողմանակը:

Միամտմանակ, ինչպես վկայում են սկզբաբաղյուրները, եկեղեցում Համաքաղային շահերի պաշտպանությունը զուգակցվեց նաև քառազգայնության (տեսական գործունեության) նոր վերելքի Հեռ: Այդ ոլորտում նշանակալից իրագործություն է Համարվում Հատկապես ներկանությունից շիբ

գաղաթան Ապոլինար Լաոդիզեու, Բարսեղ Կեսարացու և Գրիգոր Աստվածաբանի գործունեությունը: Արժեքներով Ապոլինարի կողմից Հուսկանան (Հեթանոսական) փիլիսոփայության դեմ գրված «Ճշմարտության մասին» աշխատության պատմական զերը՝ մասնաշնչվում է, որ այն մի կողմից ուրվագծեց Հեթանոսության և քրիստոնեության տարբերությունները Համահարկում կամ, ավելի ճշու էլ՝ նրանի տանը, Հեթանոսությունը և քրիստոնեությունը Համադրելու պետական-բարենորոգչական փորձերի անհաջողությունը, իսկ մյուս կողմից՝ եկեղեցուն և Հոգևոր դասին Հարկադրեց իր զագափարական հակառակի արեհՀամախաղաքային Համաղղումային մեթոդների նպատակով վերջնական անցում կատարել ղագմանարանության, պաշտամունքի և հերոնական Համաղղաբի այլ տարրերի միասնացման ու սամբղաջման:

Նույն բանը պետք է ասել նաև եկեղեցին ներքնապես զատելու Հուլիանոսի քաղաքականության մասին, որն իր պրակտիկ դեռևորումը գտավ աքսորված բոլոր եպիսկոպոսներին սեփական նվիրապետական կենտրոններ վերաբերում: Կայսերական Հրամանի տեսքով՝ Այստեղ նույնպես Համարվե ղագմանց պարզ էր: Քանի որ Հրամանը չէր կարողավորում աքսորվե վերադարձնել և արդեն իսկ նվիրապետի պարանականությունը կատարող եպիսկոպոսների փոխհարաբերությունը, ենթադրում էր, որ նրանց մինչև սեխուսպիլիոնին կենտրոնին կանոնական ու դիցելավիտար ներհակություններ, ինչն էլ, ղոգմատիկական տարձայնություններին Հեռ միասին, լիովին կշլատի եկեղեցին: Ասկալն, ինչպես ջույց ավելց իրագործություններին Հեռագա ընթացքը, քրիստոնեությունը ներքնապես շլատուն այդ փորձ ոչ միայն կրակի մասովեց, այլև, իրենից անկաս պատճաններով, և վերջնական կանքում դրական առումով երկակի ազդեցություն ունեցավ:

Ինչպես արդեն նշվել է, IV դարի 60-ական թվականների սկզբին ընդհանրապես Համաքորը որսով եկեղեցուն տիրապետող էր Հանդիսանում Կուսանցուս Կայսրը հերոնական քաղաքականության Հանրազումարային արյունը Համարվող նմանական երրորդարանությունը, որն էր ղեր չէր կորցրել նաև Լուիսնոսի շրջանում: Իսկ օժիականություն «ուղղադավանություն» մեթոդն և որս Հեռակարգով արքայական նախնադասների քաղաքական մեծամասնությունը ներկանականներն էին և հավատարմից հայրերում նրանց քաղաքական մեթ կանգնած համամեմականները, որոնց աքսորից վերա-

¹ Գուլիանոս կրոնական քաղաքական այդ տեսանկյան մանրամասնելը տես՝ Փիլոստորյի, Սո կոնաե տորյա, Խ, VII, գր. 1-4, և 370-373; Տոսոն Զրմյա Սալամինսկի, Երկրայնա յո ռյա, Խ, V, գր. 3, և 313-316; Տոկրատ Տոկրատ, Երկրայնա յո ռյա, Խ, III, գր. 1, և 123-125; Փեոդոր եմիսկ. Կիրսկի, Երկրայնա յո ռյա, Խ, III, գր. 3, և 197-199.

¹ Ի հակադրություն քրիստոնեակնի կողմից «ուսկանական գիտությունները ստիղիում» Գուլիանոսի առաջնորդի, Ապոլինար Լաոդիզեուի կրոնական, Գլատիսի երկուտյուններին օրինակով, շարադրել է Ամբաստաններ և Առաջնորդանք քրիստոնե, որով քրիստոնեությանը օգուտ ստացրեց խաչի, նախնա նմանատ է կայսրի «լայնախոր գործունեության խորհրդարանն արթնե», տես՝ Տոկրատ Տոկրատ, Երկրայնա յո ռյա, Խ, III, գր. 1, և 136, գր. 16, և 150-152.

գարձն ամենեին էլ նոր Հավամարտությունների առթիվ Հնադեռացիները Գրեանց ամենեին չի Հնտանում կայսրության Հրովարտողի անկասարթության մասին ենթադրություններ: Հակոտակը, մեր Համոզմամբ, այդ թույնի բուհեանցիկն էր Հուսիսուսը Համադոգմանրենի Հարզիլ էր առև ապագուր բազմակի թեր է դեմ բույր գործունեները, բույրը, բացի մի բանից, որ սորից վերագրածն եպիսոփոսները Հնտանու ա են եղել ոչ թե անձնական այլ՝ եկեղեցական Հանքեր: Երանք Հանուս Հավամի բնուրել էին տասուսուրբ ուղիքն է, պատուություն տասուսուրբ, Հավամարտ մտային այդ գրվանքներին: Ի Հակոտակություն կայսրական կատմաների՝ եկեղեցական կայսրի այդ նվիրյալների շնորհքով նախալվից այն ուղին, որի տրամաբանական ավարտն էլ գարձով ուղղագրված երրորդարանություն վերեռնական Հագթանակը: Եվ, ինչպես ցույց են տալիս բնագրային վերլուծությունները, այդ գործընթացում առաջնադաս պետք է կարևորել երկու բնագրարտություն՝ Արամաս Եկերանցիացու Բերադարը և նրա կողմից նրի ամբողջիակ 362 ք. ժողովի կազմակերպումը:

Եկեղեցու զոգմատիկ կայսրում ունեցած իր բացատրիկ գերով, Հավամարտի անադարտություն Համոթ ձգված պարզաբնի ամենացորչ նվիրումով և քրիստոնյա թիրազայունի տեղական այլ քահանեքով Աթանաս Ալեքսանդրացին բացատրիկ անդ է գրավում IV դարի 30-60-ական թվականների երրորդարանական վիճարանությունների պատմության մեջ: Եվ, այնուհանդերձ, կարծում ենք, որ նրա Համակոգմանի Հոգևոր-աստվածաբանական գործունեությունն անանց արժեք Ալեքսանդրիայի 362 թ. ժողովի կողմահերթում էր: Գրանուցությունը Հնեց այդ ժողովի ղազմանարանի որոշումներին էր վերապահվել ուղղագրված աստվածաբանական վերեռնական Հագթանակի կարևորագույն Հավամարտի կողմնորոշիչների վերածկնու գերը, որի շուրջը միադրվիցներն ինկանական Հին և նոր սերնդի Եպիսոփոսները: Եվ, գործնականում, Եկերանցիակի 362 ք. ժողովն էլ կանխորոշեց եկեղեցական պատմության հետագա 20 տարիների ընթացքը:

Ուղղագրվածության Հագթանակի գործում պետք է կարևորել նաև Համանմանական երրորդարանության մեծ ավանդը: Հանքանանա է, որ ուղղագրական երրորդարանության մայրուհուն բնթացի է Հակոտակրարանության դեմ ձգվող անՀալա պայքարում: IV դարի 50-60-ական թվականներին այդ գործընթացում չափազանց կարևոր դեր է կատարել նաև Համանմանական երրորդարանության ձևավորումն ու պայքարը էրխանական բնույթի Հակոտակրարանական զոգմատիկայի դեմ: Վերջինի աստվածաբանական Հիմնավորման կարևորագույն քայլերից մեկը «Եր սեղի և Գևորի ու նրան Հնտորդերնի Շիչառապարան» անունով Հայրի արքայաանն է՝ Չնայած նրանում դեռևս նկատելի էին երրորդարանակ

¹ Աստվածաբանական այդ տրվականի ամբողջական տեքստը պահպանվել է Եպիփան Կեպիփ աշխատության մեջ, տն V Epiphani, Adv. Heresy, LXXIII, 12-22.

այլ Հասանքի և ինկանականների միջև առկա մեկնողական բնույթի որոշ աստվածաբանություններ, սակայն պետք է նկատել նաև, որ անցման արանին թողու այդ տարբերությունները ոչ միայն ոչինչով չեն խնայարել, այլև հակասակ՝ նկատել են զոգմատիկական այդ հոսանքների մերձեցմանը: Այդ փաստն է վկայում տրակտատում Հիմնավորված երրորդարանական Հիմնադրությունները, մասնավորապես այն, որ Համանմանականները, անվերապահորեն մերժելով կամրով նմանության օմիական վարդապետությունը, Հիմնավորեցին Ս. Երրորդության ուղղագրված բնույթն ու չափազանց մերձ միասնամտությունը երեք անձով՝ «*VIROTORIUM*»-ով վարդապետությունը:

Հավամարտի դաշտում տեղ գտած էական այդ փոփոխություններն իրենցով պայմանավորեցին նաև եկեղեցում մինչ այդ մրցակցող զոգմատիկական Հնտանքների «գերերի վերաբաշխումը»: Եթե Կոստանցնուսի իշխանության վերջին փուլում, պետական Հարկադրանքով, եկեղեցում գերիշխում էին օմիականները, իսկ ինկանականները և Համանմանականները մերժվում էին Հույանականներ, ապա նոր պայմաններում օմիականները սրբեթաց կոչեցնում էր իր գերիշխող դերը և շուրջ էրեք և կես տասնամյակ Հայածվող ինկանականությանը աստիճանաբար վերականգնում էր իր երբեմնի դերը: Այդ գործընթացը, մերժողավորված կերպով, նպաստել է նաև ներկեղեցական կյանքի նկատմամբ Հուսիսուսի անտարրեր վերադարձումը: Այլ կերպ ասած՝ եթե Հնտանիական եկեղեցական պատմության վոլոջ փուլում ուղղագրված երրորդարանությունը Հակոգրվող զոգմատիկական Հնտանքներ ունեին կայսրական իշխանության աջակցությունը, ապա Հուսիսուսի որոշ կոչեղեցիկ Հոգաբանի այդ աջակցությունը, Հակոտակրարանները Հարկադրված էին ինկանականության դեմ պայքարում ապավինել օմիական ուժերին: Եվ, որ ամենակարևոր է, նշված պայմաններում իրական զոգմատիկական համայնությունը զորմանում ձեռք հանդիպում, լրանի որ բաղաբան իշխանության առակցությունը ցրված հակամեկնականությունն, իր թրքը դրսևորումնելով, անկասկածաբան դեպի անկում էր քրնամում:

Իրավիճակը որոշ չափով փոփոխություններ ենթարկեց Հավանուս կայսրի իշխանության շրջանում, որին եկեղեցական մատենադիրները Համարում են «Համոզված քրիստոնյա, որն իր Հավամարը վկայել է դեռևս Հուսիսուսի շրջանում»¹: Ինչ վերաբերում է Հավանուսի կրոնական քաղաքականությանը, ապա այստեղ Հնդդպարված ենք որոշակի զիջարություններ: Թեև Հեղինակներից ոմանք նրան դատում են ինկանականության

¹ Սուր Անիմադի Դովիանոս կայսրական իշխանության «աբսոլիտ» արժանացել է «ոչ եր անխանակ քաղցնություն, այլ՝ հոր վնասը շնորհիվ»:
² Գնդունի գաղաղարան և կրոնական հավելումներին մասին տե՛ս Փիլոստորգի, Церковная история, т. VIII, гл. 1, с. 383; Соколат Схоластик, Церковная история, т. III, гл. 22, с. 157; Соломен Эриям Саламинский, Церковная история, т. VI, гл. 3, с. 380-381; Феодорит епископ Кирский, Церковная история, т. IV, гл. 1, с. 233-234 և այլու:

րու՝ թյուրը Մեղեդույան (Միլյան) և Կ. Պոլիսի գաղթական կենտրոններով բաժանվելիս ինքնուրույն երկու Հասարակածներ: ուր եկեղեցական կյանքի զարգացումն ընթացավ ուրույն ճանապարհներով:

Եկեղեցական մասնաբաժանումը վիճարկում է, որ, լինելով Հասարակած ըրիտառյան, Վաղեմարիանոսը, միաժամանակ, մերժում էր Փանառաղվել Հանդես էր դադար կրոնական Հանդուրժողականության դիրքերին: Ինչ ազդեցիկ դեր է կատարել ուղղադավան երրորդարանության Հաղթանակը դարձում: Այդ իրողությունն է Հավասարում Թեոդորոսը, որը գրում է, թ Վաղեմարիանոսը եկեղեցիներին իրավունք է վերաբաշխել անարդի կերպով եկեղեցական արխանդակներ ընտրել: Ենթադրություն մարդուկանում բազմաթիվ իշխանության աշխատությունից զրկված օմիականներն արողագրել կրքցրցցին Կասանյուսի Հովանավորությունը մեզ բերած արժեքները և Արեմուտի եզրագլխական կենտրոններն աստիճանաբար, բայց անկասելի անցան եկեղեցականներ հնաբն:

Մյանզամյան այլ էր քրիստոնեական արևելյի կրոնական իրավիճակը Վաղեմարիանոսի բազմաթիվությունը չուներ և, արելով զորանների ազդեցությամբ, արեմուտի Հնու բացառառ չէր կարող միևնույն Հնուանքներն ունենալ: Դա պետք է բացատրել նրանով, որ քրիստոնեական արևելքում արևելքում էր դոգմատիկական տարածությունը և, պետական Հովանավորություն բացակայության պայմաններում անգամ, անՇարին էր դարձել Հովանաբանին որևէ սկզբունք չուր՝ միասնությունը: Այլ ամենը, միաժամանակ, ցույց էին տալիս, որ ամայլ ժամանակաշրջանում քրիստոնեական արևելքի դոգմատիկական ոչ մի Հասարակ մեծամասնություն չէր կազմում: Հակասական այդ միտմունքը պետական իշխանությանը հարկադրելի քննարկում կատարել և, նախկին նման, ասանդություն տրվել օմիականներին, որն էլ սկզբունքային բերել է վերջուժական գրգռանություն մեզ Հասարակում է Վաղեմարիանոսի Համադրուկներին արտացոլումը:

Եսայ պետք է նկատել, որ Կ. Պոլիսի 361 թ. մտղովից հետո, այդ թվում է Հովանանի իշխանության շրջանում, Երևանյում օմիական երրորդարանությունը դեռևս չէր կորցրել իր ազդեցիկ դերը: Նախկինի նման, Եզրագլխական արանձնի կենտրոններում ղեկավար դեր էին կատարում նաև դոգմատիկական այլ Հասարակների ներկայացուցիչներ, այդ թվում նաև եկեղեցականներ:

1 Տե՛ս Փեոդորտ Եպիս. Կիրսկի, Երևանյան Իստորիա, Կ. Վ., ր. 7, Կ. 242-243.

2 Օնորոբուղ պնդում է, որ Վաղեմարիանոսը, որը պայմանը որակում է արխանդակության անկար, պատճառարարված էր օրինակի գործունեությունը, նախ Երևանում, որ այն արտադրում էր կաթեր կրոնական հանձնարարները (Վաղեմար 367) և մղվում էր օմիական իտանցի պատճառով նախկին արանձնական Եզրագլխական Կ. Պոլիսում կողմը): Որ պատճառով գերիշխող դեր էին ցույց տվում հստակիմաստները և երկրորդ, Վաղեմարիանոսը Կրոնիկները, համադրակ արխանդակներն և սե՛ս Փեոդորտ Եպիս. Կիրսկի, Երևանյան Իստորիա, Կ. Վ., ր. 12, Կ. 254-255.

որև ավանդական կենտրոնը ուղղադավանության անխոնջ ճատաղով Արևանյան Մեծի ղեկավարած Ալեքսանդրիան էր: Ճիշտ է, Կասանյուսին իշխանության վերջին տարիներին պետք՝ արևելքում Հասարակած ուրվարձում էր նիկեականության վերջնական Հաղթանակը, սակայն անարարելի էր և այն, որ բնաբնվող ժամանակահատվածում նշված շրջանը... Իրականացել է եկեղեցական կյանքի բնորոշումը և շատ քիչ բանով է իրեն զգացնել օմիակ եկեղեցական կյանքի մակերևույթին»:

Այդ ամենն էլ թույլ կն տալիս պնդել, որ Վաղեմարիանոսի բազմաթիվության վերաբերյալ եկեղեցագիտության և դոգմատիկայի պատճառով չղթանակներում ընդունված տեսությունը վերանայման կարիք ունի: Եվ, ճիշտ գերծ մասեր արտաբերել ընդհանրություններն Հիման վրա եզրահանգումներ կատարելու զգալիագույնությունից, այսպե՛ս միանշամայն անհասարակ կարծիք կորցրել օմիականներին նախապատվություն տալու ամենին էլ չի պիտանել պետական ուղղադավանությանը: Օրինակ էլ և արեյելով պայմանները Վաղեմարիանոսի հարկադրել են քրիստոնեական զրգռանական ուղղություններ և, քննարարական, կրոնների նկատմամբ նկարագրելիս իրականացնել տարբերակաբար բազմաթիվությունը: Դա է պատճառը, որ նրա իշխանության վաղ շրջանում դոգմատիկական բոլոր Հասարակների ներկայացուցիչներն ազատ գործունեության Հնարավորություն ստացան: Բայց, երբ պարսկական թույլ կն տվել, Վաղեմարիանոսի բազմաթիվությունը ուղղորդված բնույթ է ստացել և նախապատվություն է տրվել գլխու մեծամասնության կազմող նմանականներին:

Չպետք է աչքաթող անել նաև կրոնների նկատմամբ Վաղեմարիանոսի Հիմնում ընկած աշխարհադավան գործուն, մասնաճանաչար՝ պարսիկների և գոթերի զեմ մղվող պատերազմները: Ճիշտ է, եկեղեցական մասնաբաժանության մեծ Վաղեմարիանոսի կրոնական բազմաթիվությունը ներկայացվում է չափազանց մոռյալ գույնիբով՝ սակայն դա

1 Славский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с Филозофскими учениями того времени). Сержев Посад, 1914, с. 453.

2 Այսպիսի, Արևանյան հայրություն է այն մասին, որ Վաղեմարիանոսը հայալեզու է ցրեկանականների և ցրեկան իտղուլ է Օրոնոս գետում և, որ նա նույն կերպ է վարվել նաև Լիկոնիական ցրեկանական նախկին պարի է 70 քաղաքների (տե՛ս Սյուրբ Տոխոստիկ, Երևանյան Իստորիա, Կ. Վ., ր. 16, Կ. 182, ր. 17, Կ. 183): Կասարկանական Արևադարձայն վաղեմարիանոսի կողմից գործադրված հայաճանգների մասին տեղեկություններ է հայտնություն հստակ Արևանյան տե՛ս Տոխոստիկ Երևանյան Իստորիա, Կ. Վ., ր. 16, Կ. 407-409.

3 Յնա Խնայացեցական տեղեկություններ են պահպանվել նաև Վաղեմարիանոսի հանդուրժողականության մասին: Այսպես, Օնորոբուղ գրում է, որ երբ Փեոդորտի Տոմարիանոսը Տոմարիանոսը քրիստոնեական Վաղեմարիանոսը կողմում է եկեղեցիներում և Արևանյան ժողովուրդներում, տեղի կենտրոնական Կենտրոնական (Վաղեմարիանոսի) հասարակության հուրի մոտ խնայացեցական հանդուրժում է կատարել (տե՛ս Փեոդորտ Եպիս. Կիրսկի, Երևանյան Իստորիա, Կ. Վ., ր. 35, Կ. 300): Արևանյան լի պատմությունը Արևանյան կազմում է նաև, որ դրանցից հետո Վաղեմարիանոսի նախկին կարգի հա-

պետք է վերապահումով ընդունել: Բանն այն է, որ կոյտերը կրոնական քաղաքականության Հայկականիզեցական բնույթը պետք է քննարկել և արժեքն է կենդին պատմական պայմանների Համատեքստում: Ինքնին Հասկանալի է, որ աշխարհաքաղաքական իրավիճակի Հետ կապված Վարձուք չկարող ենեղեցուց նկատմամբ որևէ ողորդողված քաղաքականություն վաղել է կենդանու գործունեությունը սահմանափակող, երբեմն էլ արտասնայն (այս պարագայում՝ պրոսոֆիան), ուղղորդված կրոնական քաղաքականություն, որն ուղեկցվել է բանուցություններով ու Հայաստանիցերով, նա իրականացրել է միայն իր իշխանության վերջին տարիներին, երբ, գլխունեղի դեմով, կարողացել է կայունացնել երկրի նեղքին և արտաքին Հարաբերությունները: Այդ մեկնակետից բոլոր Հիմքերն ունենք Համաձայնելու և Սպասելու այն պնդման Հետ, թե «Վաղեօր իշխանության մասին պատմականների Հիշատակությունները բնութագրում են ոչ թե նրա անձը, այլ իր սովորյալ շրջանի բարեբեկ»:

Եվ, վերջապես, այդ Համատեքստում չի կարելի աջգրթող անել շփաթեցել Հայան ես մեկ իրողություն: Թեև փաստերն աներկբա վկայում են, որ Վաղեօր իշխանության շրջանում արևելքում կենդանու դրոմատիկական գործունեությունը զգալի աշխուժացում է ստացել, անտրանային էլ այն, որ նախագիտ պետության կողմից որևէ դրոմատիկական ուղղություն չի Հավանափորով: Գրա արդյունքում բավականին աշխուժ գործունեություն էին ծավալել ինչպես ինկեական, այնպես էլ Հայան Երանց մեթոդը Համամասնական Հոսանքները: Համամասնականները ողոմատիկական մեծաբանությունների այս փուլում առանցքային էին Համարում սեփական դիրքերը վերականգնելու Հրամայականը: Այդ նպատակով Երանք մեծ արդյունավետություն գործունեություն ծավալեցին Հատկապես իրենց չեմքպանական նախկին կենտրոնները ես ստանալու ուղղությամբ: Բաց Կույնը Հենք կարող պնդել Երանց Հավատաքային գործունեություն վերաբեր-

բյուր: քան որ, նախկին նման մեթոդով Հայր և Որդի Աստուծ պարզ նմանության Նիկի 359 թ. և Գ. Գուրի 361 թ. ժողովների զավանդաբանական որոշումները, Անտիոքի 363 թ. և Լամպակիի 364 թ. ժողովներում Երանք կանգնեցին Դուհիանոսի Հանգանակի լրամշակված տարբերակի պաշտպանության դիրքերում, թեև վերջինս մեկնության գործում օպտագործում էին ինկեական ուղղապալանությունները: «Հայտն անմա՞ բանաձևումը»:

Եվ, այնուհանդերձ, Հարկ է մատնանել, որ Հակերբորդարանության ՀայրաՀորմանը միտված այդ ձգտումներ և շղայնիկ արդյունքի չհասնեցնեցին: Գասճառն այն էր, որ Վաղեօր կայսեր կրոնական քաղաքականությունը օրենսդրորեն արժարված մեք Հուլավորդ 365 թ. շնորհարով քաղաքային իշխանություններին, «ձանբարոյն պատիճներք» սպունակիբով, կարագործք քաղաքներց վտանգ Կոստանցուսի օրոք շնորհարկված և Հափանուկ կողմից իրենց արտաներստ վերականգնված արտ նպակնպունեցին: Ենդեցական կայսերում կայսերական Հրահանդի քրտատվորումը բավականին թույլ Հարված Հասցրեց ինկեականներին, սակայն չափազանց ծանր սեղբարդարմով Հարաբերական մեծամասնություն կազմող Համամասնականների և նախկին ժողուրթյուններեց Հրամարված մակեդոնականների Համար՝:

Վաղեօր ՀնորՀագրի մարտահրավիրները Համանմանականներին և մակեդոնականներին Հարկորդեցին գործունեության միասնական սլյան մշակել: Այդ միտումով Երանք արեկան բաժանաթիվ քաղաքներում ժողովական քննարկումներ կազմակերպեցին և, գրեթե ամենուր, Հուշակեցին Հովատաքային Հիմնական Հարցերում ինկեական Հանդանակը կրկնող նոր զավանգարեք՝ Եվ, քանի որ արեկներում ինկեականներեց բացի Երանք այլ կազմակերպչ չուներին, օղուրթյան կողմ գրեցին Հուսին կայսերադարին: Այդպես նախագատարատվեց Արեմտյան կենդեցու Թիանի 367 թ. ժողովը, որի որոշումները, Լամպակիի 367 թ. ժողովական որոշումների Հետ միասին դարձան ղեկի ինկեականություն արմատական շրջադարձի վերջին քայիները:

վաստացի հուրի մոտ կայսրին ծաղիկ է ներկայում, հեմանում այլ կելեղեցի և հավելում է, որ քաղված այդ անգալուրթյան հասար կայսր նախկնպոլեթին թեթև ու ոչ տևական արտո ուղեկեց ընդ **Созомен Эрмий Саламинский**, Царковная история, кн. VI, стр. 21, с. 418-419): Վաղեօր կայսր կրեմական քաղաքականության մասին մեկ այլ վկայություն է Սուկատանի և Յեսուրեթի փաստնյութենեմու պարագոված այն տեղեկատվությունը, թե Վաղաթովկական Կեսուրիայում Վաղեօր ձգտել է քաղաքակառուցության ամրապնդում փոքր թեթև Բարսեղ Սեմի կայսրը թողնել, ըստ յա կայսրին դիմարարժ է կանգնել «Կամբանաց նախկնպոլեթի, հայտնի քաղաքի ուղղապալան բնիտանայի վնիտարում» և, որ օրանց իտալական գրեթե «կայսր կենտրոն խնամարարած մանավորյան է մասնակցել և նպատակալից սուպ գունդի աղբարանելի և կեղեկ մեկն կայսրիցը նպաստ հասար Սեփարատում, իրեն պատկանողողողից հարուստ ցեղանուն Ենդիկի Բարսեղ Կեսարացուն», տե՛ս **Сократ Синопский**, Царковная история, кн. IV, стр. 26, с. 194: **Флавиорит еписк. Кирский**, Царковная история, кн. IV, стр. 19, с. 266-269.

1 **Спасокурица**, А. История догматическая движения в эпоху Всененских Соборов (в связи с 600-ю годовщиной учениями того времени), с. 457.

1 Կեղեկան կելեկանները դիտու կենդեցում համեմատական փորձանմանություն էին կազմում, որի պատճառով էլ նրա չարեղեցի պարտկեմերի թեթև քաղաքական փորք էր:

2 Սուկ Սուկուսա Սուկուսալուրիս համամասնականները ժողովական քննարկումներ են կազմակերպել Յեսուրեթյան, Դիսիդուրիում, Դասիդուրիում, Դանիդուրիում, Լիկայում և Լամպակիում, տե՛ս **Сократ Синопский**, Царковная история, кн. IV, стр. 12, с. 177-178.

Ջ. ԹՈՂԱԿԻ «ԵՆԱՄԱԿԵՐ ՍԻՐԵՆԻՆ» ԸՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ ՀԻՆՂԵՐՈՂ ԵՆԱԿԻ ԸՆԴՂՈՎԱԾՈՒՄ ՄԱՍԻՆ

Ժ. Վ. Պապրոյան

Հայտնի է, որ 17-րդ դարի վերջերին և 18-րդ դարի սկզբներին անդլիացի պատասխան մտածող Ջոն Թոլանդը մասնաբաժնի ինքնաշարժման մասին իր հիմնադրույթն առաջարկել և հնարասիրտության սահմաններին հիմնավորել է «Ենամակներ Սիրենին» աշխատությունն մեջ, որը հրատարակվել է 1704 թ.: Աշխատությունը բազմազան է հինգ «նամակներին», որոնցից առաջին երեքը վերաբերում են նախապատրուկներին, ընթացողական աշխարհում հոգու անմահության գաղափարի պատմությունը և կապալատության առաջացմանը: Չորրորդ նամակը, որը նախագիտ կոչվել է «Սպինդոզայի Հերբուսը», ուղղված է եղել մի Հոլանդացի սպինդոզայախոսին: Եվ վերջապես հինգերորդ նամակը վերնագրված է «Շարժումը մասնաբաժնի էական հատկություններին»:

Ստացվում է այնպես, որ հինգերորդ նամակը չորրորդ նամակի շարունակությունն ու նրանում արտահայտված գրույթների հիմնավորումն է: Այդ պատճառով էլ Թոլանդի փիլիսոփայական ժառանգությունն ուսումնասիրողներն մտա արժանատիքոված է այն կարծիքը, որ հինգերորդ նամակը հույնպես ուղղված է եղել Հոլանդացի սպինդոզայախոսին¹: Սակայն Թոլանդի կենսագրության և նշված աշխատության հանդամանալի ուսումնասիրությունները պարզվում է, որ հինգերորդ նամակը գերմանացի փիլիսոփա Լայբնիցի հետ գրույթների ու վիճարանությունների արդյունք է և ուղղված է եղել նրան:

Անգլիական Թաուուզի Աննայի վերջին որդու՝ Թազավոր Վիլհելմի մահից հետո Թաուուր մնացած դահի Հարցը վիճել առաջին էր դարձել: Արքունիքը չէր կամենում զահը հանձնել Թազավորի կաթնովի ժառանգներին և փնտրում էր բողոքական ժառանգորդ: Ջոն Թոլանդը 1701 թ. հրատարակում է, "Anglia Libera" գրքույիը, որի մեջ արտահայտվում է անգլիական դահի համար հանձնողության ընտանիքի օգտին: Եսկյն թվականին Լանդեր վեր մեկնող անգլիական դեսպանության հետ մեկնում է նաև Ջոն Թոլանդը: Ես կուրֆյուրստուհի Սոփյային է հանձնում իր գրքույիը, որի համար պարգևատրվում է շքանշանով: Ջոն Թոլանդը Լաննոդիբում առաջին ան-

գամ հանդիպում է Լայբնիցին: Ես այդ հանդիպումների մասին գրել է. «Ես այստեղ ծանոթացա շատ գիտնականների հետ, ինչպես, արքանի, Լայբնիցի հետ, սվ... գիտական աշխարհին ավելի հայտնի է մաթեմատիկական գիտությունների մեջ իր Հայտնագործություններով...: Ես համաձայն չեմ նրա մետաֆիզիկական Հայացքների հետ, չնայած հնարավոր է, որ դրանում մեղավոր է իմ սեփական դատողականությունը»²:

Որոշ ժամանակ անց Թոլանդն արդեն Քեյսլինում է, ուր գնում է Թաուուզի Սոփյա Տաուուուայի հրավերով: Թաուուզին հետաքրքրվում էր փիլիսոփայական և ատոմադարձական հարցերով, նամակագրական կապեր ուներ շատ խոշոր մտածողների հետ և հաճախ էր գրուցում Լայբնիցի հետ, սվ 1676 թ.-ից ծառայում էր Լաննոդիբյան պալատում: Թաուուզի Սոփյա Տաուուուայ, Լայբնիցի, ինչպես նաև մի հոլանդացի սպինդոզայախոսի հետ գրույթների և վիճարանությունների արդյունք է դառնում Թոլանդի «Ենամակներ Սիրենին» աշխատությունը: Աշխատության առաջին երեք նամակներն ուղղված էին Թաուուուուին, չորրորդ նամակը՝ նշված հոլանդացի սպինդոզայախոսին, իսկ հինգերորդ նամակը, ըստ էության, չորրորդ նամակի հետ կապված Լայբնիցի «առաջնությունների» պատասխանն էր, և, ընկալել է, ուղղված էր Լայբնիցին:

Դս պապացուցվում է.

ա) աշխատության մեջ Ջ. Թոլանդի արած ծանուցումներով: «Ենամակներ Սիրենին» աշխատության առաջաբանում նա գրում է, որ իր երկու փիլիսոփայական նամակներն ուղղված են եղել ոչ թե մեկ, այլ արքայի մարզկանց: Առաջինն՝ այսինքն աշխատության չորրորդ նամակը, Սպինդոզայի մի երկարատև վիճարանություններից հետո ստիպված գրված նամակն է, քանի որ Թոլանդն այդ վիճարանությունների ընթացքում նկատել էր, որ «այդ փիլիսոփայության ամբողջ կառույցը հիմնադրվել է՝: Ջրուցակիցը պահանջել էր այն նամակները այդ պնդումը, որին էլ պատասխան, Թոլանդը գրել էր հիմնավորել այդ պնդումը, որին էլ պատասխան, Թոլանդը գրել էր սվ... ազնիվ մարդ. - գրում է Թոլանդը, - Հաճույքով ընդունեց, որ Սպինդոզան այդպի Հարցում սխալ է թույլ տվել, և հետևապես՝ նրանից թողդ շուտ քորդ Կարգերում հույնպես»³: «Սակայն, - շարունակում է Թոլանդը, - մի պարն, որը Հայտնի է ոչ միայն իր նշանավոր գիտնականությանը, այլև ազնիվական ծագումով, ծանոթանալով այդ նամակի հետ, որը կոչվում էր «Սպինդոզայի Հերբուսը»... բազմաթիվ գա-

¹ Յիւ. Ա. Դեօրին. Предисловие редактора, Джон Толанд, Избранные сочинения, М., 1927, с. XIII, XXIV; История философии [под ред. Г. Ф. Александрова], Т. 2, М., 1941, с. 240; Г. Կրյակский. Джон Толанд, "Под знаменем марксизма", М., 1924, N 10-11, с. 43.

² Արքունիքում ըստ Գ. Կրյակский, Джон Толанд, "Под знаменем марксизма", М., N 10-11, с. 43.
³ Англияские материалисты XVIII в., Собр. проза, в 3-х томах, Т. 1, М., 1967, с. 68.

⁴ Այսն սեղան:

վտանխոսքեր ստաց ինձ իմ նամակի այն մասի առթիվ, որն անմիջապես վերաբերում էր այդ փիլիսոփային: Դրա հետ մեկտեղ ես էլ ղեկավարվում եմ արտահայտակար նրա (աշխատություն՝ ժ. 9.) վերջին մասի կապակցությունը, որտեղ ես ձևակերպել եմ դրույթ այն մասին, որ չարմամն այնքան նմրատուով է մատրիարիմ, որքան տարածանքությունը, որ որ մատերիան անշարժ, մեռած և անզորմունքայ կամ չէ և չէ կորոզ լինել, այլ կերպ առած՝ չի կորոզ մեղ քայքայման գաղտնի վիճակում: «Նրա որոշ առարկություններին, - գրում է Ջ. Քոլանդը - ես ներկայացրի որոշակի պատասխաններ երբեք որդ նամակում, որը հանդիսանում է ըստ հաշվի Հինգերորդ և մեզ ուղարկվող վերջին նամակը»:

Իսկ Հինգերորդ նամակի սկզբից նույնպես երևում է, որ Ջ. Քոլանդի նամակագիրը ոչ թե Հոլանդացի սպինոզայական է, ոչ Համոզվել է, որ Սպինոզան չարմամ մատերիան արբերում էր իրականում սխալվել է և չարունակում է Ջ. Քոլանդին Հարցեր տալ, այլ մեկը, ում արձագանքը «Սպինոզայի Հերքմանը» Ջ. Քոլանդի մտա առաջնություն է կախածանք. արդյո՞ք այն «բնու՞մ է» նամակագրի «սերիալությունից», թե «Համոզմունքից», քանի որ վերջինս Համոմայն էր Ջ. Քոլանդի կողմից Սպինոզայի քննադատության հետ, բայց Համոմայն չէր Քոլանդի «մատերիան անհրաժեշտարար այնքան ակտիվ է, որքան տարածանք» դրույթի հետ: Սա նույնպես պայանացում է, որ Հինգերորդ նամակի թղթակիցը չարորդ նամակի թղթակիցը չէ: Բացի այդ, կրթի Հինգերորդ նամակի թղթակիցը Հոլանդացի սպինոզայականը լինեք, այդ անհավանական է, որ նա, ընդունելով Սպինոզայի թոլանդայան քննադատությունը, նրան առարկեր ոչ թե Սպինոզայի փիլիսոփայության այլ իդեալիզմի դիրքերից: Ասեմք, օրինակ, պնդեմ, թե «քանի որ բնությունում է մատերիան ակտիվությունը, այգա, ըստ երևույթին, անժամանակ է զերպույն բանականության անհրաժեշտությունը»: Ան նշանակում է, որ Հարցի Հնդիմակ սպինոզայական չէ, քանի որ Սպինոզայի Համակարգում այդպիսի Հասկացություն չկա:

բ) Պրուսական թագուհի Սոֆյա Շառլոտային, նրա մորը՝ Կուրֆյուրստուհի Սոֆյային և Պ. Քեյլին Լայպնիցի գրած նամակներով, որոնցում վերջինս խոսում է իր և Քոլանդի հանդիպումների, գրույցների և նամակագրության մասին:

Հայտնի է, որ Քոլանդը Գերմանիայում և Հոլանդիայում եղած մամանակ թագից հանդիպել է Լայպնիցին, գրույցի, նաև վիճել է նրա հետ: Դեռ ապիլին, 1702 թ. օգոստոս-հոկտեմբեր ամիսների Լայպնիցի և Պ. Քեյլի նամակագրությունից պարզվում է, որ Ջ. Քոլանդը եղել է Քրոնսիայում, ծանոթացել Պ. Քեյլի հետ և այնպիսից կեկել է Քեյլին՝ բերելով Քեյլի նամակը Լայպնիցին: Քոլանդի և Լայպնիցի համար միմյանք են Հանդիս կեկել թագուհի Սոֆյա Շառլոտան և նրա մայրը՝ Կուրֆյուրստուհին: Համարել նրանք են իրենց գրույցների և նամակագրության մասին հաշվառվությունում ավել թագուհուն և նրա մորը: Ան աչք գրույցներից, նամակներից և վիճակից մնացած մյուս փաստաթղթեր նույնպես Հի՞ք են ապիս կեկելից, որ Քոլանդի վերջնական «նշանավոր գիտնականը» Լայպնիցի է, որի անունը Քոլանդը Անդիպում էր և անհրաժեշտ էր նշատի ունենալով նրա նկատմամբ ուղղակի չի նշել, հավանաբար չի հետո ունենալով նրա նկատմամբ Անդիպում էր քայքայական վերաբերմունքը: Կուրֆյուրստուհի Սոֆյային գրած նամակներում Լայպնիցը Հայտնում է, որ Քոլանդն իր կարծիքը Հայտնել է թագուհուն և այդ կարծիքը Համոմուն է Հարսի, էպիկուրի և Լուկրեցիուսի կարծիքների հետ, որ Քոլանդը Հարսի նման չի ընդունում դատարկությունը և բնության մեջ բացի «Ֆիզիկական»-ից և շարժումից» ուրիշ ոչինչ չի ընդունում: «Բայց ես գտնում եմ, - գրում է Լայպնիցը, - որ մատերիանց բացի, այսինքն այն բանից բացի, ինչը պարզ է և անտարբեր չարմամ նկատմամբ, անհրաժեշտ է որտեղ գործունեության ընկալման և կարգի աղբյուրը»: Բացի այդ, այդ նամակներից երևում է, որ մատերիան և չարմամ մասին Ջ. Քոլանդի արտահայտած մտքերն այնպիսի հնարաբեղություն են առաջացրել, որ այդ Հարցի մասին իրենց կարծիքն են Հայտնում ոչ միայն Լայպնիցը, այլև թագուհին, նրա մայրը, նույնիսկ պալատականները, օրինակ կոսմ Տյեմեկերը:

Վերջապես, Պ. Քեյլին գրած նամակում Լայպնիցը նշում է, որ Ջ. Քոլանդը գտնում է, որ «մատերիան կարող է մտածող գտնուլ», որ «որոշակիորեն կազմակերպված մատերիան ընդունակ է արտաբերել միտք: Իսկ երբ այդ կազմակերպվածությունը կործանվում է, միտքն անհետանում է»: Կ) Այդ նամակներում Ջ. Քոլանդի ուսմանը հիմ Լայպնիցի նման առարկությունների և Քոլանդի աշխատության Հինգերորդ նամակի թղթակցի Հարցադրումների ընհանրությունը:

¹ Английские материалы XVIII в., Собр. произв. в 3-х томах, Т. 1, с. 69.

² Լույս տեղում.

³ Լույս տեղում, էջ 154.

⁴ Լույս տեղում, էջ 155.

¹ Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х томах, Т. 3, М., 1984, с. 586.

² Տե՛ս Լույս տեղում, էջ 380-394.

³ Տե՛ս Լույս տեղում, էջ 346-347.

Պրուսական թագուհուն, նրա մոր և Բեյլին Լայբնիցի Հացեղարուն համակերպիչ երևում է, որ Ջ. Թուլանդի Հես գրույցների և վիճարկութեամբ լինող ընթացքում Լայբնից անաշարժում է Հիմնականում Հետևյալ խնդիրները. ա. քանի որ մատերիան պատվի է և անտարբեր շարժման նկատմամբ, ապա բացի նրանից պետք է փնտրել զործուծություն ընկալման և կարգի աղբյուրը. բ. ինչ է հասկանում Թուլանդը մատերիայի ակտիվություն, զործուծություն, շարժում անելով: Կարո՞ղ է նա սահմանել շարժումը, չէ՞ որ կան Հնուց կեղծ շարժման տարբեր ըմբռնումներ, գ. ուրիշ¹, սրբյուր, կա իր սեռակերտ մատերիայի ակտիվության ազդույցներ: Չէ՞ որ մենք կարող ենք մատերիան պատկերացնել նաև անշարժ, որ մենք Թուլանդը չի Հիմնավորում մատերիայի ակտիվության իր սեռակերպ, այս կարգը է միայն սակ, որ դա իր կարծիքն է և ոչ թե Հայտարարել միակ ճշմարտություն: Վերջպես, քանի որ «մատերիայի մեջ գոյություն ունեցող շարժման առաջնական սեռակերպից պետք է վերազդել իրերի ընդհանուր պատճառին, այսինքն Աստուծուն» և նա «տիպիկական մեխանիկով սկզբնաշարժիչն է», ապա մատերիայի ակտիվության ընդունումը կարող է ասանել նրան, որ անհանուր պերագույն բանականության անհրաժեշտությունը²: Եթե ուշադրություն դարձնենք միայն երևույթների վրա, ապա Հոգին մատերիական դիտող մատերիալիտետան ուսումնաբեր, կարծես թե ճշմարտ է³, բայց, այնուամենայնիվ, միտքն սկզբունքորեն տարբերվում է մատերիայից, և անհանուր մեղքում էլ չբաղանջ տարբերում է միայն քանակական և չի կարող ընկալել իրեն: Այդ պատճառով էլ նույնիսկ մատերիայի ակտիվության ընդունումից Հետո էլ, ըստ Լայբնիցի, սխալ կլինի պնդել, որ կյանքը կապիտալիզմով մատերիալ է և որոշակի կազմակերպվածության մատերիան կարող է մատնել⁴:

Ահա, այս հարցերին էլ Հիմնականում պատասխանում է Թուլանդը իր աշխատության Հինգերորդ համակում: Իհարկե, համակում Թուլանդը թեթևակից անաշարժում է նաև հարցեր, որոնք այստեղ չեն արտացոլվում Հատկապես՝ դատարի տարածության և բացարձակ զուտրի մեջ գտնվող մարմինների ակտիվության մասին, որոնք նաև չեն բխում Լայբնիցի փոխադրյալից: Համոզուծություններից: Եվ պետք է սակ, որ Թուլանդը երկու կանգ է ասնում այդ հարցերի վրա ու նրանց պերլուծություն մընջելով վերջպես հասնում է իր ուսմունքի Հիմնավորմանը: Բայց քանն այն է. որ Լայբնիցը, Թուլանդի Հես վիճարանելիս, նրան նեղը գցելու նպատակով

¹ Լեյբնից Գ. Մ. Գլխ. աշխ., 386-388.

² Լույս տեղում, էջ 223, 384.

³ Լույս տեղում, էջ 331.

⁴ Լույս տեղում, էջ 346-347, հ. 3, էջ 378:

Հեսիս օգտագործում է նաև այնպիսի փաստարկներ, որոնք չեն բխում նրա փոխադրյալությունից: Օրինակ, կուրթյուրստուն Հուֆյալյին ուղղված համանկերում նա ոչ միայն հարգում է, որ ինքը թագուհուն համակ է գրել, «որտեղ չհիշատակելով»⁵ Թուլանդի անունը Հիշեցնում է, որ աշխարհը բացատրելու Համար անհրաժեշտ է ընդունել ինչ-որ ավելի բան, քան ընդունում են մատերիալիստները, այլև, որ ինքը Հատուկ համակ է գրել «որպեսզի պարան Թուլանդին ավելի ան փայլել արամությունը»⁶: Սա Հիսի է աշխ կենթադրելու, որ Լայբնիցը մատերիայի ակտիվության և ինքնաշարժման Թուլանդի մատերիալիտետան ուսումնաբեր Հերքելու Համար չի անհամապատասխան միայն իր փոխադրյալության շրջանակներում, այլ անաշարժ է նաև ուրիշ փաստարկներ և, Հատկապես, Ջ. Լուկեի և Նյուտոնի Համար կարգերում ընդունված այնպիսի դրույթներ, որոնք Հակասում էին Թուլանդի ուսմունքին, որնք չէր ընդունում նաև ինքը, բայց որոնք, Հիմնադրաբար, Լայբնիցի կարծիքով կարող էին ճշմարտությունում ոտանուլ միայն իր Համակարգում: Դա ազդուցում է նաև Թուլանդի աշխատությունում փաստարկի մեխանիզման մեք: Այն այսպիսի անք ունի. «... ստակից դիտեական փոխադրանքից շատերը ընդունում են դատերիալությունը, իսկ այդ հասկացումները, ըստ երևույթին, ենթադրում է մատերիայի... անզորունյա բնույթը»⁷: Հասկանալի է, որ այդ դրույթը Թուլանդի ընդդիմադիր կարծիքը է. քանի որ նա չէր ընդունում գոտարկությունը:

Այսպիսով, կարելի է կարգակցել, որ Ջ. Թուլանդի «Համակներ Սերերին» աշխատության Հինգերորդ համակի ընդդիմադրող Լայբնիցն է և Թուլանդը մատերիայի ակտիվության (զարժումն բնույթի) և ինքնաշարժման, շարժման բացարձակությունը ու Հանգստի Հարաբերականության դրույթներին պակաս դրույթները Հիմնավորել է Լայբնիցի Հես վիճարանելիս Թուլանդի «որոշ չափով նաև նրա ազդեցությամբ»: Այդ ազդեցությունը Հատկապես երևում է ժամանակի և տարածության մասին Թուլանդի Հայտարարումում: Նա գրում է. «... ես չեմ կարող Հիմնավորաբար բացարձակ տարածությունը, որն իբր գոյություն ունի մատերիայից անկախ և զետեղում է նրան իր մեջ, ինչպես չեմ կարող Հայտատայ նաև, որ կա բացարձակ ժամանակ, ինքնից կորած, որոնց սեռություն ժամին խոսքը գնում է»⁸: Ճիշտ է, սա բխում է Թուլանդի ուսմունքից, բայց նաև Լայբնիցի Հես օգտակար վիճարանության արդյունք է: Լայբնիցի ազդեցությունը երևում է նաև Թուլանդի օգտագործած տերմիններում, իհարկե, այնքանով, որքանով Հարցադրումները պայմանավորում են պատասխանների բնույթը: Օրին-

¹ Լեյբնից Գ. Մ. Գլխ. աշխ., 386-388.

² Англиские материалы XVIII в., Сообр. произв. в 3-х томах. Т. 1, с. 159.

³ Տե՛ս նույնը, էջ 165:

նակ, Լայրնիցը Հանձնի օգտագործում է «գործողություն» բառը: Նա թվանդանի Հանձնի Հարցանքն է, թե որն է «գործողության աղբյուրը», և թվանդան է Հանձնի օգտագործումն է ոչ թե ակտիվություն (activity), այլ գործողություն (action) բառը¹:

Այսպիսով, ե՞՞ Լայրնիցը, ե՞՞ թղանդը, կանգնելով դարձ գիտական փոխհոսանքական պրոբլեմային իրադրությունն առջև, կանստափորն ու պատասխանել են զրան տարբեր դիրքերից: Նրանց երկուսին էլ չի բավարարում շարժման միջև այդ եզրան բացատրությունները: Երկուսն էլ Հասկանում են, որ մատերիայի շարժման պատճառն նրա մեջ է և շարժել ուն տեղափոխում են մատերիայի, իրի մեջ: «Ընդունելով այն նախադրյալ սխալը... դրում է թղանդը», որ իր թե շարժումը մատերիայի Համար ինչ որ արտաբերի բան է, զուր նշում էր, որ այդ նախադրյալի վրա կառուցված սովորական սահմանափակող շատ է օժանդակել մարդկանց մաքրել ազդված Հայացքի արժանավորմանը: Եվ թե ինչն այնպես են սովորել... մատերիան զրկել շարժումից, որ դա նրանցից խել է այդ... սկզբունքը կազմի մեթոդիկալ ամեն մի Հնարավորություն»²:

Միամասնակ Լայրնիցն ու թղանդը բամանվում և Հակադրվում են շարժել ուժի բնույթի Հարցում: Լայրնիցը նրա մակարդակում նորից զեմում է նրա իդեալիստական բացատրությանը, պնդելով, որ ճիշտ է «չորմիչ պոսեմիցիայի գործողությունը և մարմնական երևույթները միշտ կարող են բացատրվել մեխանիկորեն, բայց շարժման օրենքների պատճառները չեն կարող բեկեցվել «միայն պատիվ մասսայից և նրա ձևափոխություններից», քանի որ նրանք բնում են ավելի խոր սկզբունքներից»³: Ի տարբերություն Լայրնիցի, թղանդը, հիշելով Նյուտոնի «փոխհոսանքային կոնսեկվենց», պատճառ է, որ բացի Համարիտա և երևույթների բացատրություն Համար բավարար պատճառներից, այլ պատճառներ չպետք է փնտրվեն Իսկպակն, կթի մատերիան ակտիվ և գործունյա չէ, ապա Լայրնիցը սխալվում է՝ ապիտ, որ յուրաքանչյուր մատերիական սուբստանց բաղկացած ակտիվ մեկն է պատիվ մատերիայից: Իսկ քանի որ այդ ակտիվ մեկ գոյությունը նու թեթևորում է հեղելով Հենց մատերիական մարմինների ակտիվությունից, սառա շատ ակտիվ ճիշտ է ակտիվությունն ու ուժը մատերիային վերագրելը: Թղանդի կարծիքով մատերիական աշխարհում գիտելի ներքին էներգիան, ուժն ու ակտիվությունը Լայրնիցը չի կարողանում վերագրել մատերիային որոշակի փոխհոսանքային «Համընդհանուր ընդունելություն գտած Համար» պատճառով, որ մատերիան պատիվ սուբ

ստան է չի կարող իր շարժման պատճառ լինել⁴: Եվ ճիշտն որ փոխհոսանքը Հարյուրավոր Հիպոթեզներ են առեղծվ շարժվող մատերիայի շարժումն այլ սուբստանցի օգնությամբ բացատրելու Համար⁵: Այնուամենայնիվ, փորձ ու բանականությունը ապացույցում են, որ մատերիան ամենուր Հանձն է բերում ուժ, գործողություն, ակտիվություն: Եվ միև աշխարհում գիտելի շարժումն ու փոփոխությունը բացատրվում են մատերիայի ակտիվությամբ, ապա չպետք է փնտրել և ընդունել այլ պատճառներ:

Ի դեպ, յուրաքանչյուր մարմն, մատերիայի մասնիկն մեջ ակտիվ պղծի առկայությունն շարժել Լայրնիցի ուժումները, բառ էր պակաս, նշանաւոր էր մատերիայի մասնիկն պրոբլեմի լուծման Հասունացում, «շարժումը մատերիայի աարբերուն է» գրոյթի նախադրում: Եվ թղանդը օգտվում է նաև Լայրնիցից: Նա գրում է. «... ակտիվությունը միանունն է ակտիվ բնական և ներհատակ է... տիեզերական մատերիական ըլուր մեկնին»⁶:

Համեմատելով Դեկարտի, Նյուտոնի և Լայրնիցի Համակարգերը՝ Բ. Գ. Կուլեցկոյը նշում է, որ Դեկարտի մտտ աշխարհի կառուցվածքը Հիմնված էր շարժման վրա: Նյուտոնյան ատոմիստական աշխարհի կառուցվածքը ներկայացնում է ավելի ու ավելի ուժեղ ուժային փոխազդեցություն Հեծարտիսա: Սակայն, Նյուտոնի մտտ ոչ թե շարժումն է աշխարհի կառուցվածքի Հիմքը, այլ ուժը: Նրա Համակարգում ուժերը տարածական սուբստանցի մոդուսներ են⁷: Ստացվում է, որ ուժը և ակտիվությունը տարբերվելու ատանանցվել են շարժումից, որովհետև շարժումը գիտելի է միայն օտարական տեղափոխություն: Այդ պատճառով էլ Լայրնիցը զրանք դիտում է Հոգևոր սուբստանց: Բայց Թղանդը ընդունում է միայն մատերիական սուբստանցի գոյությունը, որի աարբերուսանքն են ինչպես տարածականությունն ու անթափանցելիությունը, այնպես էլ՝ շարժումը: Սակայն նա շարժումը ներկայացնում է ոչ թե տարածական տեղափոխության, այլ ուժի, գործողության, էներգիայի և ակտիվության իմաստով: Դրանով Թղանդը ընադիրության կողմից մատերիայի մեջ Հայտնաբերված ուժն ու ակտիվությունը, որի օտարվում էր նրանից, վերադարձնում է մատերիային, շարժումը Հայտարարելով մատերիային ներհատակ Հատկություն: Նա գրում է. «... անհրաժեշտ է տարբերել ամեն մի մատերիայի ներքին էներգիան, ինքնաշարժում կամ էլ ակուն ակտիվությունը (essential action), սառաք որի այն չի կարող ներթափվել ոչ մի ատանանք փոփոխության կամ բամանան, այն տարածական շարժումներից կամ տեղափոխություններից:

¹ Английские материалисты XVIII в., Собр. произв. в 3-х томах. Т. 1, с. 156.

² Տե՛ս նույնը, էջ 152, 171, 174:

³ Տե՛ս նույնը:

⁴ Английские материалисты XVIII в., Т. 1, с. 155.

⁵ Տե՛ս նույնը, էջ 179-182:

⁶ Տե՛ս նույնը, էջ 157:

⁷ Տե՛ս Կուլեցով Բ. Գ., Ньютон, М., 1982, с. 135-136:

որոնք իրենցից ներկայացնում են միայն էական ակտիվության տարրի մոդիֆիկացիաները»¹:

Բերստանկական աշխարհում, հրկար դարերի բնթացքում, եթե որևէ մասնող աշխարհում զիտվող երևույթների պատճառները տեսել է կալ փնտրել է Հենց աշխարհի մեջ, ապա նրա աշխարհայացքը Հանձան ձևաբլ բերել զհիստական կամ պանթիստական բնույթ: Դեհատական բնույթ ունի ինչպես Լալրնիքի փիլիսոփայական Համակարգը, այնպես էլ Ջ. Քոլանդի փիլիսոփայական ուսմունքը: Սակայն նրանք Հակադրվում են շարժման բնույթի Հարցում: Լալրնիքի Համակարգում զերկմը «ապահովվում է» Հատկապես նախատեսված ներդաշնակության ուսմունքի միջոցով: Բայց նա զհիստական մոտեցում ունի նաև այլ Հարցերում: Մասնավորապես, Հարժման Հարցում գտնում է, որ «մատերիալի մեջ գտնվող Հարժույթ առաջացման տեսակետից» պետք է վերադրել Ատոնուն, բայց յուրաքանչյուր կրկնրես զեղբում այն պետք է վերադրել ուժին, որն Աստված ավել է իրերին: Ստիպան «գործունեության բնկայման և կարգի» աղբյուր Հանդիսացող այդ ուժը Լալրնիքը Հակահում է Հողեր իմաստով, որն տեսնում է ձև, մտեղա, էնտելեխիա և այլն, որը Համայույժ է մարմիններին «...Ասել, որ Աստված արարչագործության մասնակ մարմիններին տվել է գործողության օրենք, - գրում է Լալրնիքը, - նշանակում է, որ... նա մի-մասնակ նրանց տվել է ինչ որ բան, որն ապահովում է այդ օրենքի պահպանումը, այլապես նա միշտ արտակարգ ձևով պետք է Հողա նրա պահպանման մասին»²: Այսինքն, նա մարմիններին «տվել է ներքին ուժ»³: Ի՞նչ մատերիան ինքնին պատիվ է, ակտիվ է միայն ոչ մատերիականը:

Ջ. Քոլանդի մոտեցումն այլ է: Նա գտնում է, որ մատերիան ինքնին պատիվ, տեղաբունյա, մեռած կալ է, որ մատերիալին ներհատուկ է շարժումը, որը Հանձան տեսնում է ակտիվության և մատերիալի Հիմնական աղբյուրում է Համարում ինչպես տարածականությունն ու անթիվանքի լիությունը, այնպես էլ Հարժումը, որի միջոցով շատ ավելի Հեշտ և լավ կրացատրվի աշխարհի բազմապատկությունը: Իսկ այստեղ Աստծո մասին տեսնումստիվիտեն առաջացող Հարցին պատասխանում է, որ ինքը չի ուզում մասնակցել այն վեճերին, որոնք տարվում են մատերիալի առաջման կամ Հակոտենեականության վերաբերյալ: Բացի այդ, նրանք, ովքեր մատերիան Համարում են արարված, կարող են յուրովի Համատալ, որ Աստված սկզբնապես մատերիալին օժտել է ակտիվությամբ, ինչպես արածականությամբ: Իսկ նրանք, ովքեր մատերիան Համարում են Հակոտ

¹ Английские материалисты XVIII в., Т. 1, с. 171.
² Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х томах, Т. 3, с. 223.
³ Տե՛ս նույնը:

նական, կարող են յուրովի ենթադրել, որ այն Հակոտյան ակտիվ է: Այնպես որ, իր Համար կարևորն ապացուցելն է, որ ակտիվությունը մատերիալի էական և կարևոր Հատկությունն է: Աշխատության վերջում Քոլանդը, կարծես թե իր զերկմի կողմնակից լինելը Հիմնավորելու Համար, զերազույցն բանաստեղծության անհրաժեշտությունն ապացուցում է տեղյակ զհիստական ձևով: Նա գրում է. «Մի՛թե կենդանիներն և յուրյանի առաջացումը կարող է ավելի մեծ Հակո՞վ բացատրվել... ակտիվությամբ, քան... միայն տարածակա-նությամբ... Ատոմներն ոչ մի ընդհարում նույնիսկ ամենաբարենպաստ պայմաններում չի կարող... ստեղծել ծաղիկի կամ ճանճի կազմակերպվածությունը»⁴: Քվում է, թե Քոլանդի վերջին մտերը ազդիվ չեն, ինչպես պնդում է մարքոստական գրականության մեջ⁵: Բայց ի նկատի ունենալով մասնակի դիտության զարգացման մակարդակը, կարծում ենք, ավելի լավ պետք է վերաբերվել նրա զհիստական փաստարկներին:

⁴ Английские материалисты XVIII в., Собр. произв. в 3-х томах, Т. 1, с. 152-153.
⁵ Տե՛ս նույնը, էջ 195:

ՎԱՂ ԲՐԻՍՈՆԱԿԵԿԸ ԼՅԵՐՉԱԾՆԵՐԻ ԳԵՎԷՎՈՐԱԿԸ ՀՈԳԵՎՈՐ-ՀՈՍԵՐԿԵԿԸ ԼՆՍՔԵՐԸ

Գ. Ա. Սարգսյան

Առաջին կերպ դարձրում աստվածարանական մտքի աստիճանական ձևավորումն ընթացել է ստանդերի Համայնքների ներսում ձափախված դավաճարանական թիվ պայթյունով:

Սակայն այդ գործընթացը չի կարելի օճահամաբախել միայն Հոգևոր ոլորտով: Թեև այդ պայթյունում Հոգևոր գործոնն առանցքային նշանակություն է ունեցել, այնուհանդերձ պետք է ընդունել, որ ժամանակի աստվածարանական վիճարանություններն աչքի են ընկել ընդգծված բազմապատկերությամբ: Իս մի գործընթաց էր, որը ձևավորվել էր անսխի մշակույթի փոխափայլական-տեսական մտքի և միաստվածության տարրեր ըմբռնումների խաչավորման հետևանքով: Իսկ այդ ամենից տրամաբանորեն հետևում է, որ քրիստոնեական աստվածաբանության կարծրատիպի ձևավորումը չէր կարող մշակույթային դասարկության մեջ ընթանալ: Հակառակ, այն ձևավորվեց զարգացած Հասարակության մեջ՝ Հոռոմեական կայսրության Հասարակական-տնտեսական, քաղաքական և Հոգևոր-գաղափարական պայմանների ազդեցությամբ, որ անսխի մշակույթային ավանդույթներն և աշխարհայացքը խոր ազդեցություն էին թողել Հասարակական գիտակցության և Հոգեբանության վրա:

Այդ ամենը Հանդերձ չի կարելի անտեսել և այն, որ քրիստոնեական հասարակության հանձնարարական ձևերն և արտաքին Հակասություններն ու գաղափարական խոր ճնշման ազդեցիկ միջոցներ էին պահպանում Հասարակության Հոգևոր կյանքում սեղ գրած անհունային տրամադրությունները Հաղթահարելու Համար Այդ պայմանների թելադրանքով՝ աննախադեպ վերելք ապրեցին կրոնական գգաքմունքները: Հոռոմեական կայսրության շրջանակներում ձևավորված այդ իրավիճակը մի կողմից խթանեց փոխտոբյակական-տեսական միտքը, որը Հարցի լուծման իր որոնումներում ասպարեզ Հանեց Հայքը:

կարգային լուծում-առաջարկներն մի ողջ բազմազանություն, իսկ մյուս կողմից՝ հիմք դարձավ կրոնական սինկրետիկ շարժումների Համար: Սակայն, ժամանակի կրոնա-փոխտոբյակական ուսումնասիրեն, իրենց ներհասակ սահմանափակություններով, չի վիճակի չլին այնպիսի «Հոգևոր լուծումներ» կամ էլքեր առաջարկել, որանք կկարողանային իրենց կողմը դրավել Հասարակական տարրեր խմբերի և շեքտերի ներկայացուցիչներին:

Դրա պատճառներինց մինչ էլ այն էր, որ «Այդ գործընթացների հետ միասնական նկատվում էր նաև մեկ այլ միտում. Արևելքից Արևմուտք էր քափանցում և ասարածվում կրոնական ուսումնասիրեն, պաշտամունքների և միասնականության արևելք: Այդ ուսումնասիրեն ու պաշտամունքները, կայսրության տարածքում ներառվածան ու զարգացման Համար ամենուր քարտեզագրում էր ու միջուրտ գտան և փոխթափանցեցին մեկը մյուսի մեջ՝ կրոնական այդ բազմազանության մեջ իր Հոգևոր արժեքահարգով առանձնահատուկ սեղ էր գրավում Հասարակության քրիստոնեությունը: Հանդես գալով «ձափուր կրոնի» որակով՝ քրիստոնեությունն աչքի էր ընկնում անհրժեշտ ինտելեկտուալ մակարդակով և ճիշտ կերպով կարողանում էր միջանց Համազրել իր և նախորդ ժամանակի մերձավորարևելյան և միջերկրածովյան արեալի կրոնական Համակարգերի նվաճումները: Հոգևոր այդ յուրահատուկ կարծրատիպերի շեքտիզմի քրիստոնեությունը կարողացավ Հակադիր դիրք գրավել նաև անսխի մշակույթի և փոխտոբյակական շրջանակներում մշակված մտային ու տեսական մտքի նկատմամբ, որն իր ինտելեկտուալիզմով, ունիվերսալությամբ ու քննական վերլուծություններով աննախադեպ ազդեցություն ուներ ժամանակի Հոգևոր կյանքի բոլոր ոլորտների վրա:

Այդ Հակադրության պատճառն, անհասկամ, այն էր, որ քրիստոնեությունը Համար Աստված բնությունից վեր կանգնած անդրաշնչական էություն էր, այն ղեկավարում, երբ անտիկ շրջանի մարդու Համար վտարի, մտքի և զգացմունքների շարժիչ ուժ էր Համարում այն Համոզունքը, որ աստվածային իմանենտ է բնութայնք, իսկ բնությունը սերտորեն կապված է Հասարակության հետ՝: Եվ նախած այն բանի, որ I-3-րդ դարերում Հոռոմեական կայսրության շրջանակներում դրոյթության ունեց սերտ կապ փոխտոբյակական Հայնչակարգերի և կրոնապաշտամունքային Համակարգի միջև, պետք է նշել, որ նրանք զարգացում և փոփոխվում էին ներքին տրամաբանությամբ:

¹ St'u, ohrbikh *Apokrifov drevnaya khristian.* M., 1989, c. 6-33; **Донини А.** У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана), М., 1989, c. 113-170; **Ганс Йонас.** Гностицизм (Гностическая религия), СПб, 1998, c. 20-44; **Свеницкая И. С.** Тайные писания первых христиан, М., 1980, c. 35-66; **Յուլիոսի** Раннее христианство: страницы истории, М., 1988, c. 76-100; **История философии** (под ред. Г. Ф. Александрова и др.), Т. 1, М., 1940, c. 377-384; **Асмус В. Ф.** Античная философия, М., 1976, c. 503-526; **Майоров Г. А.** Формирование средневековой философии, М., 1979, c. 25 л. уаլլ:

² **Асмус В. Ф.** Античная философия, с. 509.

³ **Франкфорт Г., Франкорт Ф. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В.** Преддверия философии. Духовные жилища древнего человека, М., 1984, с. 201.

Կայսրության հոգևոր կյանքի ճգնճամառյան գործընթացներն ինչն էին պայմանավորում տարածած զարգացման այդ միտումները: Ինքնին Հակակառն է, որ ինչպես փիլիսոփայությունը, այնպես էլ կրոնները էլն կարող զարգանալ «պարիսր»՝ իրականությունից կտրված: Հասարակական Հարաբերությունների փոփոխությունների իրենցով պայմանավորում էին ինչպես փիլիսոփայության, այնպես էլ՝ կրոնադիցարանական Հոսուկազների գննադրումը: Եվ այդ Համակարգերի զարգացումն ու փոփոխությունն ակնհայտորեն ցույց էին տալիս, որ կայսրության հոգևոր խառնարանում հին կրոնադիցարանական համակարգերի միջոցով հոգևոր գննադրանքը գործնականում դարձել էր անհնարին: Սակայն գրանից անհեղին էլ չի հեռուեմ, թե Հոսուկական կայսրությունը իբր «նոր՝ համախարհային կրոնի կարիք ուներ», որը կարող էր «լքանցել Համախարհային կայսրությունը», որ «Համախարհային կայսրությունը Համախարհային կրոնով լրացնելու պահանջն զգանք էր ինքը՝ կայսերական իշխանությունը»¹, և որ «Հոսուկական զատկորովոյ ստրուկուրան ու ազգաբանորդ պատրանքային իդեալական միխիթարություն ավոյ կրոնը բրիտանուկություն էր»²: Այդ մտնեցումներն անընդունելի են մեկ շարք տեսանկյուններից: Նախ անուրանալի պետք է Համարել, որ «Հոսուկական պաշտոնական կրոնը» չէր կարող գտնվումներին «միխիթարություն առաջադրել, քանի որ չափից դուրս սերտորեն էր կապված Հոսուկական բուսպետական պետության հետ: Հիմնախնդրի լուծմանը չէր կարող նպաստել նաև արևելյան կրոնների ներթափանցմանս արդյունքում հոգևոր ապարիպ իմաստիկականիզմը»: Հակակառն, գաղափարները վկայում են, որ կայսրությունն իբր «հոգևոր ճգնճամար» փորձում էր Հայրենահարկ կրոնական բարեշրջումների միջոցով: Սակայն, ինչպես ցույց տվեց պատմական պրակտիկան, «Համարական» կրոն անհեղին փորձերը գործնականում դատապարտվում էին անհաջողության, ինչը կարելի է փաստել Հելիոգարալի, Մարկոս Ավրելիոսի և Դիոզդուսիանոսի կրոնական բարեշրջման փորձերի օրինակով՝ Նույնը պետք է տեսլ նաև կայսրերի պաշտամական արևելյան և արևմտյան մոդելների ներդրման Հոսուկական փորձերի մասին: Համատայլքների արյաբաշատուկ Համակարգերի ներդրումը ոչ միայն չնպաստեց կայսրության մոդուլուրդների հոգևոր միասնացմանը, այլև Հակակառն՝ էլ ամբողջականացրեց նրանց: Եվ, գերազանց, Հարկի մասնանշել նաև այն իրողությունը, որ բրիտանուկության վերաբերյալ Հոսուկական կայսրերը ոչ մի

¹ История философии (под ред. Г. Ф. Александрова и др.), т. 1, с. 380.

² Եսկյ սերլում, էջ 381:

³ Եսկյ սերլում:

⁴ Տե՛ս Իստորիա ֆիլոսոֆիա և կրակո ևզլոճոնի (пер. с чеш. И. И. Борята), М., 1991, с. 197.

զարտեր էլին տաճում: Դրա վկայությունն այն էլ, որ քննարկվող ժամանակահատվածում քրիստոնեությունը, կայսրության սահմաններում, ներարկվել է շարունակական հարմարների: Այդ ամենի պատճառով էլ 1-3-րդ դարերում քրիստոնեությունը Հարկազուծ էր պայթարել ինչպես իբր համար տարածին պաշտամունքների, այնպես էլ մշակութային խորթ Համակարգերի դեմ: Եվ քանի որ այդ գործընթացում եկեղեցական Համակարգից ներս առարկող ինչն տարբեր բրտունուներ, բրիտանուկությունն ինքը Ս. Գրքի սկիզբության, զոգմատիկայի, եկեղեցական կանոնների ու ծեսերի հիմնադրման իխտավորի էր զգում:

Չգետք է աչքաթող անել ևս մեկ նպական առանձնահատուկություն: 1-ին դարի երկրորդ կեսից սկսած՝ քրիստոնեական համարներն շարունակ հասնալով մեծ ներազդանքով: Երանյ հետ Համայնք էին ներթափանցում նաև անհատարբեր օտարածին սոփորույթներ, բարբեր ու զարգաբաններ, որոնք իրենց անուրանալի հետքն էին թողնում նաև Համայնքային զարգաբանախոսության ու արեհՀամակարգային կողմնորոշումների վրա: Գետք է նկատել ունենալ նաև ևս, որ միասնական, ազարտուն և կուսուսումնասիր զարգաբանության պայմաններում քրիստոնեական տարբեր Համայնքներ միմյանց հետ բանավիճում էին զոգմատիկայի, էթիկայի, պաշտամունքի ու ծիսակարգի և Հիուսուկ կենսազրույթային փաստերի շուրջ: Որոշ Համայնքներ Հիուսուկ Բրիտանուկի Համարում էին մարտեր, մյուսներն՝ աստվածամարք, երբորները՝ հազվեց գոյություն ունեցող Բան Աստված (Ադուս), ինչպես նաև՝ տարբեր կերպ էին պատկերացում շրջապատող աշխարհի հանդեպ իրենց փորձերունքն ու էթիկան: Իսկ այդ ամենը վկայում են, որ վաղ վկայում 1-3-րդ դարերում քրիստոնեությունը Հարկազուծ էր «արևի տակ տեղ ունենալու Համար» անհաշու պայթար մղել անտիկ մշակութային-զարգաբանիկական արեհներին և փիլիսոփայական բրտունուների դեմ:

Վաղ քրիստոնեության պատմության վերաբերյալ ճշգրիտ և Համակողմանի պատկերացում կազմելու Համար պետք է նկատի ունենալ և այն կարևոր հանգամանքը, որ նոր կրոնի կրոնադիցարների մեջ անընդհատ պայտար էր բերանում ինչպես ներստանաբանի (Հրեաքրիստոնեական կամ Հեթանոս քրիստոնեական) կրոնի, այնպես էլ հավաքական, հասկանալի փորձարանական հարցերի շուրջ: Կասկածից վեր է, որ եզգում ուղղությունների արեհային «փոխհարաբերությունները» ներազուցում էին միմյանց վրա, և որը հողի վրա մագլաբող բանավիճումը վկայում էին այն մասին, որ գրանցից և ոչ մեկը դեռևս չէր կարողանում պահանջվող մակարդակով բավարարել քրիստոնեության զգալանորդներին հոգևոր պահանջունները: Մե-

¹ История философии в кратком изложении (пер. с чеш. И. И. Борята), М., 1991, էջ 202.

անզամայն ընդունելի պետք է Համարել և այն, որ փոխներթափանցման այլ գործընթացներում քրոսոփով են նաև Հոգևոր ու Հայեցակարգային (փիլիսոփայական) տարածախոսություններ: Ընդ որում, քրիստոնեություն-անտիկ աշխարհ Հակամարտության լուծման որոնումներում սուպարնոն ինչում երբ հիմնական մտնեցմունք: Դրանցից առաջինը անվերապահ մերժում էր անտիկ արժեքների (Հայտնապես փիլիսոփայական ու Հոգևոր դերը և պնդում, որ «բարոյ ճշմարտությունները և Հակասարակա՝ բարին կարող է «բխել միայն ստովամային Հայտնությունից» (Տերտուլլանո): Երկրորդն ստովամանաչափական գործում լիովին ընդունելի էր Համարում անտիկ մշակույթի և փիլիսոփայության դիրք (գնտասիներ), իսկ երրորդը, բննարկվող հիմնահարցերի լուծման գործում միջին դիրք գրավելով, պնդում էին «ստովամային և փիլիսոփայական ներդաշնակ Համագործունեության կարևորությունը» (Հայկ Ղատաղովներ¹): Այլ որոնումները սուր կերպարանք էին ստացել Հայտնապես Լոգոսի բնութանում և փոքր գործության (նաև՝ վարձանարանության) ըմբռումների ուղղությամբ: Դրանից Հետևում է, որ 1-3-րդ դարերի Հերձմամներին ձևավորման Հնիմբում Հակատարային (զոգմատիկական) ըմբռումներինց գառ, կարևոր տեղ էին զբաղում նաև անտիկ մշակույթն ու փիլիսոփայական առբեր ըմբռումները, մասնավորապես՝ քրիստոնեության առաքելության (փրկության) կրոն, փիլիսոփայություն (գնոսիս), Լոգոսի Հրեական և քրիստոնեական լուծումներ): Հարցի շրջանակներում:

Վերոնշյալը, բնականաբար, լրացուցիչ պարզաբնույթներ կարելու են: Պարզունակ կլինի փոխներթափանցման և փոխազդեցության այլ գործընթացները գայմանավորել մեղադրմանի ազդեցությանը: Այստեղ օճանաչային դեր են կատարել փրկագործության, մաքր-Աստված աղբյուրների և վախճանարանական Հարցերը: Քրիստոնյա նորադարձների «խոսելիս առաջ», օրինակ, ձգտել է քրիստոնեական Հավատը շարադրել այնպիսի «կրոն Համակարգի տեսքով», ինչպիսին, սակեք, անտիկ (գառական) փիլիսոփայությունն էր: Երևաք գտնում էին, որ կեղծացին դրանով որ քաղցր ցեք կոնցենար հունեստոնական աշխարհում արտաքին մարտաքին վարներին դիմադրելու գործում: Այլ ինտելեկտուալների մի մասը, բաշխանոթ լինեով լոգոսի փիլիսոփայական բնութանամ, այն Հակադրում էր ինչպես Հրեական (փիլոսոփայ) Հայեցակարգին, այնպես էլ նորիտակարանությունն ուսումնասիրել և Համոզվում էր այն բանում, որ դրանով Հակադրվում է մարդկային Հայտնությանը և փառաբանում «Համամարդկային մեծագույն էությունը» (մաքր), որն էր «բանականությանը բառար փրկանում

էր յուսավոր կերել կամ բանական արարանների թագավորություն»: Երրորդներն էլ թագմաստվածությունը նույնացնելով Մ. Երրորդության Հետ, ձգտում էին «քրիստոնեական միաստվածությունը դիր պահել թագմաստվածությունից»: Եվ, վերջապես, ազդեցիկ թիվ էին կազմում նաև այն Հակասացայինները, որոնք քրիստոնեությունը փորձում էին փրկել «զոգմաստվածում», Համոզված լինելով, որ Քրիստոսի Ավետարանը ընդամենը իր նմանի և Աստծու Հետ ունեցած Հարաբերությունները ներառող «կասաբլարաբարյականության Ավետարան էր»:

Այլ իրողությունները միանգամայն այլ արժեքավորումներ ստացան այն Հոգևորականների կողմից, որոնք սկսեցին եռանդուն պայքար մղել սղանավորական մտնեցմունքում ու Հասունքների դեմ: Նրանք էլին Հատվում քրիստոնեության «զոգմատիկացման» առաջնորդող մտղիներին նաև և ձգտում էին յուրովի մեկնաբանել դպմանարանական խնդիրները: Աղանջների դեմ գաղափարական պայքարի անՀարժեշտությունը, ինչպես նաև խորեզմատիկ առաջնորդների ազդեցությունն ամրապնդելու ձգտումներն էլ նպատակներ էին կրել: Ավերպետական կառույցի Հնուագագ ամրապնդմանն ու ավանդության վրա Հնիմբում խասականուն կեղծացական վարչական կառույցի ու Հակատարային Համակարգի ձևավորմանը: Այլ ինտունների «միանական կամքի» օրինակալ գրևարություններ էլ Հանդիմանք տնկեկրեմոզովները, որոնք իրենց անտիկ վերցրեցին քրիստոնեական «տեսական մաքր» (ստովամասնականության) և Հոգևոր կյանքի վերականգնման ու կողմնորոշման դպմանի առաքելությունը:

Եվ մեկ բնորոյ առանձնահատկություն: Հայտնի է, որ առաջին երեք դարերում Հռոմեական կայսրությունը երկարատև պատերազմներ էր ձգում Հարեան ցեղերի և ժողովուրդների Հետ, որոնք ուղեկցվում էին զրովիցիաներում ծագող Հուդույաների ու ապատամբությունների դաման նկուններով: Դրա Հետևանքով սկսում էին արտում արՀետաներն ու երկրադործությունը, իսկ սովն ու Համահարակները պարբերական բնույթ էին կրում: Այս գործոնների ազդեցության էլ Հասարակական գիտակցության մեջ բարոյաՀողեքանական Հուսալրմամբության, նպատակների կորուստի, աշխարհում բնթացող Հասարակական-բաղաբական իրադարձությունների վրա ներազդելու անՀարևանության զգացողություն էր ձևավորվել: Մարդկային գիտակցության մեջ աստիճանաբար գերիշխող էր դառնում օտարական զգացումը, որն ընդավրժում էր դիպրարանական աշխարհընկալման մեջ գերիշխող «տեղեկրական ներդաշնակությունից օտարում» որակով:

Հռոմեական կայսրության ասարձբում սիգմալ կրեոստիփիլոսոփայական Հասունքների ներկայացուցիչները էլին կարող ձմասուզվել տերք Հոգևոր, մասվոր ու բարոյական ճգնաժամի կործանարար Հնուանքներով և փակեզուց գուռք գալու ելքեր էին որոնում:

¹ Տե՛ս նույն տեղում:

Այդ որոնումները արդյունք են Հանդիսացավ Եհհիբիցը, Համայն որի առապանքն աստիճանաբար ընկալվում էր իբրև Համամարդկային շարիք, մարդու գոյությունից անհրաժեշտ է մարդու էությունը ներհաստոյ որով: Այդ շարիքից պատմվում Համար նախապատմություն էր արվում անդրանցական ուժերին՝ Հայտնությունը և միտանքներին, որի մասնակցները Հավատում էին, թե դրանով իրենք Հաղորդակցվում էին «կյանքի ու աշխարհի ծագման անեղծվածային զազմանքներին»: Դարաշրջան կրոնական Հավատալիքների ճգնաժամը Հայթախարհում Համար փոխափայլական և աստվածաբանական մտքի շրջանակներում մշակվեցին խորհրդապատական տարրեր մտնեցան: Աստու, օրհնված աշխարհի գոյության, մարդու երկարելու կյանքի իմաստը, ինչպես նաև գիտելիք-Հավատ և ուղեկոչում-իտացիոնալ Հակաբանությունների շուրջ բուռն բնագրություններ և վեճարանություններ ծավալվեցին, որոնք ամենին էլ չուսմանափակվեցին իտանկիտուալ դրոբով: Դրանք ներթափանցեցին նաև աշխարհի և կրոնական աշխարհայացքների միջավայր, Հետևաբար՝ նաև մարդու կողմից աշխարհի «Հողանկան յուրացման» և «ուրբյնիկոլ-անկանային վերադրման», շտրի և բարու Հասարակական-պատմական իրողությունների և այլնի նկատմամբ մարդու անձնական կենսադիքորոշման դրոբ:

Եթե փոխափայլական մեծեր աշխարհ ենկալում և բացատրում էլ ինքն իրենով և մարդու ու Հասարակության բարոյական վերափոխումը ստեղծում էր ներքից, միանգամայն այլ էր աստվածաբանական մտնեցում: Այն Հնեմով էր անդրանցական օրհնվածների և աստվածաշնչական Հեղինակների փաստարկների վրա, շեղեցում: Եր պաղերիկ Աստված ուղեկոչող փաստարկման ենթակա է: Այդ Համատեքստում Աստված բնութագրվում էր իբրև Հզոր խորհրդապաշտական ուժ, որը կառավարում է կյանքն ու մահը, բնության ոլիմը և արժանահավատ է դառնում միայն Հայտնություն մասնակց:

Փոխափայլությունը բոլոր ժամանակներում Հանդես է եկել իբրև Համադրող և Համադրող գործուն, գիտելիքի ընդհանրացված մե, որը կրել է լիտուրգիայի և Հիմնականում անՀասկանալի է եղել ժողովրդի ստեղծմանը և փոխի Համար: Բննարկվող դարաշրջանի փոխափայլական ուսմունքները ձգտում էին մարդկանց ազատագրել նախապատմություններից, կրոնական երկյուղից, կրոն փոխարինել փոխափայլությամբ, բայց դա չէր կարող Հանդուրժար պատվով: Հոմոնական կայսրություն ներքալանցում արևելյան կրոններն իրենց բնորոշ խորհրդապաշտական պատկերացումները առաջին պլան մղեցին փոխադրման պատկերացումները, որի արդյունքում անձնական փրկություն և Աստու Հեռ մեծաշուք ձգտումները Համարվեցին կյանքի իմաստ ու նպատակի առաջին: Արեկից-արևմուտք արև-

բայի այդ Հակադրությունը միանգամայն նոր Հողեքը իրավիճակի պատճառ դարձավ: Կրոնափայլական գրականություն մեջ այդ յուրահատուկ փոխանցումն արժեքով է Հիմնականում քաղաքակրթական Համակարգերի խաչավորման տեսանկյունից, քանի որ «եզրուպակն ժողովուրդներին աստիճանաբար ներարկելով նրանց Համար խորթ աշխարհայացք՝ այդ պատմությունները խորխրեցին անտիկ քաղաքակրթության շերտ (ընդհուր մեր է՝ Գ. Ա):»

Հողեք այդ դեզարդացիայի օրինալի արդյունքն էլ հանդիսացավ անտիկ հասարակության անկասկի անկումը: Ակտիվ կենսադրոնություն (տեսական լուծումները) իր տեղը գիշից անՀաստապատական որոնումներին, այն դեպքում, երբ «Հուսական և Հոմոնական Հասարակությունը խորթվում էր անՀաստական սկզբունքները Հասարակականին, քաղաքացուր՝ պետությանը ենթարկելու Հիմքի վրա, դա պետության բարորությունը և անժամանկությունը դարձնում էր վարքագծի բարձրագույն չափանիշ, ավելի բարձր, քան անՀատի անընդրիմյան (կամ այսուաշխարհի) բարեկեցությունը»:

Հասարակական կյանքում մեկտրված Հողեքը նոր իրավիճակի արժատրոբից արժեքային նոր Համակարգ Հասարակության և պետությանը ծառայելու Հանդես պատրերություններ, ներկայի և շրջապատող իրականության Հանդես արՀամարՀանքի սերմանում, որի փոխարեն առավելափայլ կարևորվեցին անՀաստական արուսմունքն ու Հավիտանական կյանքի նախադասարտուփելու բերանումները: Եվ, կեն անտիկ աշխարհայացք Հնեմով էր բանականության և ներդաշնակության Հիմքերի վրա, մարդուն դիտում էր իբրև բնական աշխարհի մի մասը, պայ, մեկտրված կեանքի արդյունքում, այն իր տեղը գիշից դիցարանական մասնազուրկում, արժատարանական, զգայական-անձնագրված սեմոլեներին, իսկ իտուրական և գերբնականը սեանցին ընկալվել զգացմունքային կերպով: Կենսաբանական մասնազուրկություն, ինչպես Հայտնի է, Հնեմով էր զգայական կենսիկերի և անՀաստական աշխարհագրվածման վրա և անտեսում էր պատճառահետևանքային կապերն ու Հարաբերակցությունները, թյուրբարոնում ցուցարեում վերացական Հասկացություններ Հանդես:

Այդ ամենի արդյունքում 2-3-րդ դարերի աշխարհայացքը դերակաշնուցիկ բնորոշվում է զիջարանական մասնազուրկությամբ, բարդ սեմոլեիկա սեանցող Համադրողային որակներով, որտեղ վերացական Հասկացությունները Հանդես են գալիս ինքնուրույն գործող Հակների որակով: Խորհրդա-

Յ. Ջ. Յրեզը, Ոսկե ճյուղը, Մուգոբյան և կոմի ուսումնասիրության, Երևան, 1989, էջ 420.
Նույն տեղում:

պաշտական-գիշարանական ավանդույթունները ներմուծվում են ժամանակի բարդ ու Հակասական քաղաքակրթական հոգևոր կյանքի ոլորտ, որ կարևորում էր ներքին հոգևոր փորձ ու միասին մերձեցումը: «Արևիկյան կրոնների տարածման հետ, որոնք այն միայն էին ներշնչում, թե կյանքի միակ արժանի նպատակը սատուս հետ միանալը և անձնական փրկությունն է, իսկ պետության բարորությունն ու նույնիսկ նրա բուն գրությունը դրանց Համեմատությամբ ունիչ չարժեն, իրադարձությունը կտրուկ փոխի: Այդ համարյալան ու քաղաքագրիկ ուսմանը բնորոշ են անխուսափելի Հետեանքը եղան Հավատացյալների Հարանուն նահանջը Հասարակությանը ծառայելուց, անձնական, հոգևոր աղբյուրների փրկանքի և արՀամարչանքի երևան գալը շրժապատող կյանքի նկատմամբ, որի մեջ նրանք սերում են տեսելի ոչ պայելին, քան Հազիտեանյան կյանքին նախորդող ժամանակավոր փորձությունն»:

Այդ ամենից արամարտների կարելի է բնեցնել, որ Հռոմեական կայսրությանը ստեղծական-քաղաքական անկումը ուղեկցվում էր մտավոր-քաղաքական բնորոշումների անկմամբ և աննորյա բարերի բարոյազրկմամբ: Ինտալիտուտությունն ու խորհրդապաշտությունը լայն տարածում ստացան Հասարակության տարբեր շերտերում: «Նեղ», ցանկ «կենցաղն ու բարերը» սահմանափակեցին նաև մարդկանց մտահորիզոն ու աշխարհայացքը, որի Հետեանքով էլ գործնականում «... չկար բարբրությանն որևէ անհնձիթ սնահավատություն, որն իր կողմնակիցները լուսնեմար Հռոմում»¹: Այդ ամենն ուղեկցվում էին զարաբշրանի հոգևոր իրականությունը բնութագրող մեկ այլ միտումով ևս. «Հեթանոսությունն ու հատական գոյի ձևով ստավաններին նույնացնում էր բնության ունից հետ և նման ստավանների հետ Հողորդակցվելու միջոցով սերտորոշվող նույնության արտափելի ֆունկցիոններում մարդկային սրտեր: ... Այդ գիտքում մարդու կամրի փրա խորհրդապաշտական տարրը Հզորագին ճնշում էր քաղաքական անկումային ուղեկցությամբ»:

Մորհրդապաշտական կրոնափիլիսոփայական Հայացքների արտադրումը և այն ուղեկցող «զուրկեղ» մետքն ու աշխարհի պատկերների լեցուն միասերխանները՝ մարդկանց «առաջնորդում էին» զեպի այլափոխություն, Հազիտեանյան կյանք և մարչ մեկնարանում էին իրեն անցյալ զեպի անհամարչություն: Հենց դրանով էլ այդ պատկերացումներն ու միասերխանները մարդկային կյանքին յուրահամար «եթր իմաստ և բովանդակություն էին Հաղորդում», արագահա կյանքի Հորձանուսում նրանց մտ

¹ Չ. Ջ. Յրնգեր, Եզլ. աշխ., էջ 420:
² Իստորի փիլոսոփա (под ред. Г. Ф. Александрова), с. 380.
³ Тихомиров П. А. Религиозно-Философские основы истории. М., 2004, с. 85.

նկատրում էին «պաշահություն», «անժտանդություն» ու «միթարություն» զգացում:

Աշխարհի և Աստու. հոգու և մարմնի միանություն և ներքին կապի մասին նախկին պատկերացումները փոխարինվեցին Հակադիր ուսմանը ներքին և Համապատասխան պաշտամունքային բնորոշումներով: Անկուսման այդ գործունեի պզդցությամբ էլ Հասարակական դիտակցության մեջ աշխարհն սիսից ստորադասվել, դիտարկվել իրեն «հոգու բանա», իսկ հոգու փրկությունը Հետաքրքիր Համազից միայն մի ուղեգրում՝ դեպի Աստուական աստիճանական վերադարձի» միջոցով: Գեղերիտող դարձան նյութից, մարմնից ու աշխարհից Հրամարչվում և այդ ճանապարհով փրկություն հասնելու որոնումները, որոնք ամենից առաջ կազմվեցին «մասնազուրկություն» և «անձնական մաքրագործություն» գաղափարների հետ:

Համեանական կայսրության մեջ տիրապետող Հելլենիստական մշակույթի ժառանգությունն, իր մեջ միավորելով արևելյան կրոնական մտանդություն և հուսեանական փիլիսոփայության տարրերը, երապարակ նետց կոստալիտիզմը, որն ազգային պետության փոխարեն կեցության նպատակը՝ փրկությունը, տեսնում էր Համաշխարհային միավատության ստեղծման մեջ: 2-3-րդ դարերում ստեղծված հոգևոր և Հասարակական-քաղաքական ծայրաստիճանի բյուր իրականության պայմաններում ազգային կրոններն այնու չին կարող լինին րավարարի մարդկանց հոգևոր-կենսական պահանջումները: Վերլուծարանելից զերհեյնս պատճառները որոնում են «կեցության Հեթանոսական փիլիսոփայության» մեջ, որը «կյանքի առաջնային սկզբունքի» մեկնարանությունը սերտորեն շաղկապում էր ողկապատության և դիշարանական պատկերացումների հետ: «Կեցության Հեթանոսական փիլիսոփայությունը՝ չկարողացավ բարձրանալ «Անհատ Աստու», «Արարչի» բնորոշման մակարդակի, այն աստանվում էր երկու պատկերացումների՝ քառսից «ինքնանին սերման» միջոցով աշխարհի առաջացման կամ էլ՝ համացանալի միջոցով իր լույթությունից աշխարհի արտազդվման միջև»:

Դրանով էր պայմանավորված այն, որ սապարեզում գանվող ազգային կրոններ իրենց ներքին անկարողության արդեն սպառել էին իրենց և ի դրուն չէին առաջնորդելու փրկության կյերի կամ որևէ այլ Համակարչային բնորոշում: Սուր կերպով այնպիսի կրոնի անհրաժեշտություն էր զրաջվում, որն, անկախ ազգային և հասարակական պատկանելությունից, կկարողանար միավորել համաշխարհային կայսրության ազգություններին: Իսկ դեպիային (ստավամային) փրկիների մասին կրոնական և աշխարհաքաղաքին

¹ ՏՆ Լույս սերունդ, էջ 96:

պատկերացումները վաղուց հայտնի էին բացասապես արևելյան երկրագործական պաշտամունքներում, երեսական կրոնում և Լոզոսի մասին Փիլոն կերպարաներում: «Բայց բանի որ կրոնական այդ նոր ուսմունքները ծագել էին Հին, ազգային շրջանակներից սահմանափակված կրոնների ներսում, դրանք չէին կարող ստույգ կերպով Հաստատվել և զանգվածային արարածում ուժեղանալ»¹:

Հիլլենիստական աշխարհայացքին բնորոշ կոսմոպոլիտիզմի և ինդիվիդուալիզմի կողքին զճանորդ զեք և նշանակալիցուն ձևաք բերեց նրա մյուս Հատկանշական ու կարևոր բաղադրիչը՝ կրոնական սեկյուլարիզմը, որը դրսևորվում էր արեւելյան կրոնների, պաշտամունքների ու ժողովրդական Հավատալիքների արևմուտք թափանցումով և իրենց բնորոշ մոզական, ծիսական միտաբերական գործողությունների ու օտար պաշտամունքների արմատավորմամբ: Կրոնական սեկյուլարիզմն էլ նախադրյալներ ստեղծեց և հիմք հանդիսացավ միաստվածություն արմատավորման համար: Այս մարտունակներ, արամագրություններն ու աշխարհայացքը ստեղծվում և մշակվում էին ինչպես փիլիսոփայական ուղղությունների, բարոյափիլիսոփայական Հոսանքների, այնպես էլ կրոնական Համակարգերի շնորհիվ, որի Հետևանքով քաղաքացիական Հասարակության շահերը նախնապես մզվեցին: «Այդ եսամոլական ու բարոյագուրբ ուսմունքը բնորոշեց և նշանակալի Հետևանքը կրոնական Հավատացյալների նահանջը Հասարակությանը ծառայելուց, անձնական, Հոգևոր սպորտների վրա սեռեցվելը և արամագրական երևան գալը շրջապատող կյանքի նկատմամբ, որի մեջ նրանց սկսում են տեսնել ոչ ավելին, քան Հավանական կյանքին նախորդող ժամանակավոր փորձություն»²:

Անձնական, բնտանեկան-կենցաղային ու մասնավոր խնդիրները Հրատալ ու առաջնային դարձան: Փիլիսոփայական միաքը տեսական Շարժադրույթներից անցում կատարեց բարոյական Հիմնահարցերի: Այդ Համատեքստում միանգամայն օրինաչափ պետք է Համարել «կենցաղի նկատման կրոնական փիլիսոփայության» ինչպես տեսական, այնպես էլ առարական մակարդակներում տեղ գտած օրակական փոփոխությունները: Տեսական մակարդակում այդ փոփոխությունները զրևսերվեցին այն բանում, որ ստրիկյան, էպիկուրական, սեկսպիկական և այլ փիլիսոփայական դպրոցներն սկսեցին իրենց զլխավոր ուշադրությունը կենտրոնացնել բարոյագրական, մարդկային կյանքի իմաստի, երջանկության օրոնման և նմանատիպ այլ վերացական խնդիրների վրա, իսկ առօրյա գիտակցությունները

¹ История философии (под ред. Г. Ф. Александрова), с. 381.

² Տ. Տ. Յրեղեր, Ոսկե ճյուղը, էջ 420:

նշված փոփոխությունները աշխարհայացքային արմատական փոփոխությունների պատճառ դարձան: «Ժողովրդի պատկերացմամբ ամեն ինչի նկատմամբ լիակատար արհամարհանքով Համակված և կրոնական Հայեցողության մեջ Հափշտակության աստիճանի խորատու զգված սուրբ եզրնազորի այդ կատարելատիպը եկավ փոխարինելու ինքնամտաց Հայրենասեր Հետախնի կատարելատիպին, որը պատրաստ էր կյանքը զոհարարել Հանուն իր Հայրենիքի բարօրություն: Մարդկանց, որոնք Հայացքը ուղղված էր աստուծո երկրային արքայությանը, երկրային կյանքը սկսեց թվալ աննշան ու խղճուկ: Այսպես ասած, ծանրության կենտրոնը ներկա կյանքից փոխադրվեց գաղից կյանքը և ինչքան այս փոխադրումից շահեց մի աշխարհային սուրբ նույնքան էլ տուժեց»³:

Այդ Հոգևոր «բաստի» բազմաթիվ օրակների եկեղեցական Համակարգ ներթափանցելու օրինաչափ արդյունքն էլ Հանդիսացան 1-3-րդ դարերի քրիստոնեական Հերձվածները ավանդությունից շեղված Հոգևոր-մշակութային աշխարհընալույթները:

³ Նույն տեղում, էջ 420-421:

ՎԵՂ ԲՐԻՍԱՆՆԵՐԿԱՆ ՀՆԵՐՉԱԾՆԵՐԻ ԶԵՎՎՈՐԱԿԱՆ ՓԼԵՒՍՈՓԱԿԱՆ ԸՆԴՈՒՄԵՐԸ

Գ. Է. Սարգսյան

Ինչպես վիճալու են սկզբնաղբյուրները, 1-3-րդ դարերում Հռոմեական կայսրությունում տիրապետող Հասարակական-քաղաքական և բարոյական միջոցառող, ինչպես նաև Հորդոս միջովայրը նպաստեցին Հերթաճող Հասարակական ձևակերպման և տարածմանը: Անկախ էին աղբյուր Հասարակական ձգտումների, տեսական Հետաքրքրությունների, ճանաչողության և իմացության Հանդեպ գերիշխում էր կատարե, Հրաժարումը ցուցաբերող գաղափարային նշանաբանությունները:

Այդ պայմաններում Հին (դասական) սեփականիցիվը փոխարինվեց ոչ սեփականիցիվով, որի նշանավոր ներկայացուցիչը Կարենազը, չնայած որ քննադատում էր հրեական Հավատը, այնուամենայնիվ, գործնական առումով Աստուծու գաղափարը դիտարկում էր իբրև Հավանական և օգտակար: Հավաստեցնող վերաբերմունք դրսևորելով փիլիսոփայական բոլոր Հաստեքների նկատմամբ՝ նոր սեփականիցիվներ թխում էին դրանց կողմից առաջարկված նշանաբանությունները, ինչն էլ էր իբրև Հանդեպից կիրկոլիտի մի՞ ոչ քննադատական, օւրբյակտիվ կերպով տարբեր գաղափարների միջման: Կիրկոլիտը նախապես մեծ Հանդուքային ունեցավ հրեոի փիլիսոփայության տեսքով: սակայն, կարճ ժամանակ անց, այն փոխարինվեց կրեոնական սեփականիցիվով: Իսկ որպեսզի Հետևում է, որ 1-3-րդ դարերում փիլիսոփայական դպրոցների մերձեցմանը Համար կապող օղակ էին Հանդեպում հրեոի փիլիսոփայական ըմբռումները: Հռոմեոստմեական աշխարհում 1-3-րդ դարերում սեղ գտած կրեոնական սեփականիցիվ կրեոնափիլիսոփայական շարժում էր, որը գերազանցապես տարածվել էր հասարակության մերձեցման, մինչևևի՛ ժողովրդական՝ ստորին շերտերում տարված էին արևելյան պաշտամունքներից:

Հանդեպ գալով «... միջյանց Հեո փոխազդեցության մեջ գտնվող կրեոնական տարբեր տարրերի, Հավատալիքների ու պաշտամունքների միջփորձան, միաձուլման օրբյակտիվ գործընթաց և իրեն յուրաՀատուկ կրեոնազմաբով աշխարՀայացքի, աշխարՀողաբանության ու պաշտամունքի՛ նոր, ամբողջական Համակարգի՛» օրակնի՛ հրեոնական սեփականիցիվը բուձողաբանում տարբեր և այն կատակոնիցիվներ, որ Հռոմեական կայսրությունը

չստորագրված էր պաշտամունքների տարածման մեջ, և համախ ինքն էր հասուն միջոցներ ձևակերպում իրախոսելով արևելյան պաշտամունքների տարածումը: Կրեոնների սեփականացման նշված գործընթացն ուղեկցվում էր դիքարանական աստվածների թվի կտրուկ կրեոնաձուլով, ինչն, այդ օրամասերում, վաղ թև ուշ պեոաբ է Հանդեպներ միաստվածուխյան:

1-3-րդ դարերի Հռոմեական կայսրության կրեոնական իրավիճակի բնական վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել նաև, որ ուշ սեփականիցիվ ազդեցությունում ժամանակի բնդՀանում և իշխող տարածությունը գտնուում է փիլիսոփայական ճանաչողության Հնարարությունների Հանդեպ կատարե, որի Հետևանքով փիլիսոփայական դպրոցներում բացակայում են ախտիվ տեղեղազորական օղին ու տեսական սրտումները: Ասանկի դեպքերում սեփականիցիվ Հանդեպում է նաև կիրկոլիտի՛, ընդհանրվով, որ նշանաբանային օրդուկի մաս առկա է ինչպես ստանկի վերջում փիլիսոփայական սանն մի Համակարգում, այնպես էլ կրեոնական Հաստեքներից յուրաքանչյուրում: «Այսպիսով, սեփականիցիվը տեղիկյան դոգմատիկայով և կրկուրական փիլիսոփայության իրենով ձևակերպում է դեպի կիրկոլիտից ուղղված միակողմնի մի կամուրջ՝»¹

2-րդ դարում փիլիսոփայության դեպի կիրկոլիտից կոմեոտրունար մեծացումը նպաստել է նաև Հռոմեական քաղաքական իշխանության Հզորանումը: Պահանջվող status quo-ի պահպանման Համար կայսրության քաղաքական վերահստվող, գործնականում, «բնորում-վերցնում էր» տարբեր փիլիսոփայական դպրոցների կողմից առաջարկված «գործնականապես օգտակար ու արժեքավոր» դրեթի բոլոր սկզբունքները: Հնդ օրում, նախապատմություն էր օրդուկ Հասարակ կրեոնաբարոյական ուսումնեքներին: Պահեցյա Անտիոքները, օրինակ, առաջնային էր Համարում «բոլոր առաքիլությունների անխցելի կապը»: Նախանշված այդ ճանապարհով առաջնորդվեցին նաև գաղաքՀանի այնպիսի Հայտնի փիլիսոփաներ, ինչպիսիք էին՝ Տիցերոնը, Վաուերը, ստորին շերտերում և մերձեք: Եվ, քաղաքական

¹ Калустян Н. С. Особенности эволюции религии. М., 1984, с. 13. www.armenianlib.org

² Ասանկոտական գրականության մեջ կրեոնական սեփականիցիվ և կրեոնական էլեկտրոնիզմ միջև հատուկ ահանազատում է անցկացվում: Գիծը ընդունելով այն իտոլոգյունը, որ կրեոնների էլեկտրոնիզմը ընթացում տեղի է ունեցում փոխաբարտություն մեջ գտնվող գաղախոսական տարբեր հասկանաբանի պլեթաում, միակողմ, համալրվում է, որ այդ գործընթացում դրսևորում են փոխերթապագումը հարողախանությունը, վերափոխումը, կառուցվածքային շեղումը (տարբերումը), գաղախարական օրդուկի նյութի ժամանցորդությունը, հավախի և պաշտամունքի պատկերակալի կրկնություն ու ճյուղախանությունը և այլն (տե՛ս Կալուստյան 1984, 242, աշխ. էջ 14-15): կրեոնական սեփականիցիվը թույլ է տալիս առանձնացնել կրեոնական կրեոնական իրենը ընդհանրությունները: Իսկ կրեոնական էլեկտրոնիզմ իրենից ներկայացնում է համալրական հավախապատկերների մի այնպիսի «միաձուլում», որն ունի արտաքին ընդառաջություն, այսինքն՝ չունի իտրդակալ հեղուղը – հասարակական արձանագր (տե՛ս ճուլյս տերղում, էջ 16):

³ Покосов М. Э. Гностицизм II века и победа христианства Церкви над ним. Брюссель, 1991, с. 46.

նի որ էկկեկտիկն արտահայտում էր ժամանակի ոգին և տրամադրում թույլեռևուտի կարգադասով փոխարինել անկում ապրող փրկիտոփայտի վայրը:

Էկկեկտիկի գլխավոր թեորությունը կոնկրետ սկզբունքի րացակայություն էր: Փորձելով վերացնել սեկվարը, ցրել կազմաններն ու տատանումներ այն միասնակրեկն իրար էր միավորում տարբեր դարոցներ և ուսմունքներն առանձին մասեր: Ենթ հռոմեական կայսրության Հոգևոր հզոհամով պայմաններում փրկիտոփայտի շուրջը դարոցները գերազանցակն զբաղվում էին էթիկական հիմնահարցերի մշակմամբ՝ փորձելով հրոնները շրջանցելով յուրաքանչյուր մարդու ուղղել զեկի տարրերի կյանք, սոր պարզ էր մի բան, որ «երկրային զբախտի» մասին փրկիտոփայտի առմունքը չէր կարող բավարարել կրոնական գիտակցության պահանջները Չափազանց անհայտ էր և այն, որ րարյալակոնությունը անկարող էր փոխարինել կրոնի: Հռոմեական կայսրության մոլորությունների կրոնական արհամարհանքները արմատավորումը Հեկկեկտական փրկիտոփայտի շարժազդեցիկ տեղի առև նահանջի խորհրդապատասխանի առևն, որն ուսուցանում էր, որ ոչ թե բանական, այլ առավելակ հայտնության միեղացով կարելի է իմացություն և երանություն (փրկություն) ձևեր բերել: Արմատավորվում էր և այն մտայնությունը, թե նշված հայտնությունը անարևուն է՝ հնգարյան կրոններում և՛ կրոնափրկիտոփայտական ուսմունքներում:

Հայտնութենական կրոնափրկիտոփայտական ուսմունքներում Աստուրեկավում է իբրև զգայական ու մատերիական մեղավոր աշխարհից վկայանանք բարձրագույն, անդամացական ու անսահմանափակ էակ, որի նսկակա հաստատուր համար անհրաժեշտ են միջնորդներ: Իսկ հոռմեական իրականության մեջ այդ որակով կարևորում էին հասկանալի միտերաները և մարագործան մանրեր: Հասարակական միջավայրում խորժող կրոնական ձգտումներն ու պահանջները խորթ չէին նաև ժամանակի փրկիտոփայտի շարժում, որի հետևանքով էլ հայտնությունը հռավակցե իբրև փրկիտոփայտյան, ինչպես նաև՝ ցանկացած կարգի բարձրագույն գիտեցիկի իմք: Եվ ենթակայեցիկը լայն նախարարյան էր ստեղծել փրկիտոփայտի դարոցները նշարտացուցիկ շահեղ կազմած սերմանելու գործունեությամբ ոգուն, որի հետևանքով էլ հայտնությունը հռավակցե իբրև փրկիտոփայտյան մարի նման անկարող զեղով ինքնուրույն Հաղթահարի ստեղծված Հոգևոր հզոհամով:

1-3-րդ դարերի Հռոմեահռոմեական աշխարհի Հոգևոր այդ հզոհամով պայմաններում էլ սուր պահանջ զգացվեց նշարտության աղբյուրը որոնել մարդկային բանականության և զրեկելիքի դուրս՝ առավելակ

Հայտնության կամ էլ դոյնության ունեցող կրոնական փոնդություններին: Թագարային վերադառնությունները ցույց են տալիս, որ կրոնական հայտնության սեղուհներին տեսական հիմնավորմանը մեծապես նպասակ են դարաշրջանի կրոնափրկիտոփայտական մի շարք հռոմեացիներ (Նոր պրոփագրականություն, նոր պլատոնականություն), ինչպես նաև լոգոսի խորհրդապատասխան-փրկիտոփայտական (փրկիտոփայտ) բերանումը, որոնց կողմից առաջադրված հայեցակարգային տարրեր բերանումներն էլ դարանակ զող ջրիտոնեական հերձվածներին աշխարհընկալման փրկիտոփայտակ հիմքեր:

Իր ննավորման պահից նոր պլատագրականությունը, երկրանություն ձեռնարկական բերանումով, տեղեկերի միասնության և թվերի մագուստական ուսմունքով, հզոհակցության և մոլորության նկատմամբ ունեցած հակումներով, Հանդու է կելի ջրիտոնեության Հակալեռի որակով: Ուղղության հիմնական ինտիմագրական գծերի խոտցված արտահայտությունը կարելի է Համարել առաջին դարի գործիչ Ազոդոնիոս թրանացուն, որն իր խորհրդապատասխանի հրաշարող ուժին՝ գերբնականություն էր վերադարձ: Բննարկելով ժամանակահատվածում լայն տարածված էին ստանդակ նս օրփեսայան-պրոփագրական միտերականները:

Էկկեկտիկ ժամանակի էկկեկտիկական հռոմեացիներից մեկը՝ նոր պլատագրականները Հանդես էին գալիս «պլատագրական երանգով պլատոնականության՝ զրբերից: Երանք վերանմանին Պլատոնի կողմից վերանշակված այնպիսի զաղափարներ, ինչպիսիք էին «անմահ Հոգու ճակատագրի», մաթեմատիկական մեծությունների (թվերի) իբրև իրականության Հանարի տարրերի մասին ուսմունքները և տեղեկանական ու խորհրդապատասխանի Հայեցակարգերը: Դրանց զուգընթաց՝ «նոր պլատագրականությունը ձգտում էր իրական պլատոնականության Հետ էկկեկտիկորեն միադրելի կենցիկ և Արդի (տոտիկություն)՝ Գ. Ա.) մի շարք ուսմունքներ, որոնք այն ժամանակ ներթափանցել էին դարաշրջանի գիտակցության մեջ:Նոր պլատագրականները բնոգծված միաստանություն կողմնակից չէին, բանի որ անտեսանելի Աստուծո Հետ մեկտեղ ընդունում էին նաև տեսանելի առավելակներ, որոնք, նրանց Համոտմամբ, մասնատում են անտեսանելի Աստուծո՞:

История философии в кратком изложении (пер. с чеш. И. И. Богута). М., 1991, с. 200.
Акуев Ф. В. Античная философия. М., 1976, с. 503. См. также Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967, с. 45.

Նոր պլատագրականություն ուսմունքի նկատմամբ գրոմեոս հարկ է համարում անդադարական ինտիմագրական այս ուղղության անկումն ընդհանրապես ցրելիքից մեկը՝ սերմանում Քրիստոսի հանրազող Ապոկոնիտ Յիսապուր կանթին և գրոմեոս ֆիլոսոփիայի: Լրա կյանքը, ճանապարհորդությունը և հրաշքները ճիսարակված են 3-րդ դարի գրոմեոս ֆիլոսոփայության կողմից: Ապոկոնիտ մեկը և հարուստ բարագաղու ընտանդներ: Լրա ճոնմունք ուղեկցվել է հուշերի նշաններով, ինչ

Հատուկ թույլտվություններ մաքրի կողմից կարող են ընկալվել միայն բացառապես նշանակալից մաքրի, բայց մեկից ու մեկ: Աստված ում է, որ Ի զորու է մասերիայից այնպիսի աշխարհ արարել, ինչպիսին մեր աշխարհն է: Հետևաբար Աստված անպայման եզակիություն է, արարական ուժով օժտված հոգևոր սկզբ¹:

Նորպլուսթագորականները Աստվածային էությունը Հակադրում էին մասերիական սկզբը, որը թվային խորհրդագրապատկերային Համակարգում էր նույնացվում է անտրոյ 2-ի» հետ: «1-ի» և «անտրոյ 2-»-ի Հակադրումը թույլտվում է մասերիայի, ձևի և նյութի, ակտիվ և պասիվ սկիզբների կատարյալի և անհատարություն Հակադրություն է: «Անտրոյ 2-»-ն, այդպիսով, Համարվում է ամեն մի անհատարություն, անհատարության և փոփոխական կեցության պատկեր: Մասերիան («անտրոյ 2-ը») անտրոյ 2-ը նույն սկզբ է: Որոշակի ձև և էություն նա ստանում է միայն քանակական օրոշակիություն կամ թվային Հակադրելի ձևեր բերելու միջոցով, որը կարող է իրականանալ միայն «մասաֆիզիկական 1-ի»² Աստուծո շնորհիվ. քանի որ Աստված «արտիչ է և աշխարհի շարժման պատճառ»: Աստվածն էլ կարգավորում էր նրանից զուր քանիստ մասերիական և ձև Հարադրելով՝ արարում աշխարհի բացմազանությունն ու որոշակիությունը³:

Կեցության անպայման սկզբի (Աստուծո) և մասերիական արարված աշխարհի միջև նորպլուսթագորականները տեսադրում էին միբնորդակրթված և չանմանադրված (միբնորոն կեցություն չունեցող) «զազափար» նրանց Համարմամբ ամեն մի «զազափար» Համանուն եզակի էություն «նախառնակ է», Հետևաբար նրանց միջոցով էլ անցում էլ կատարվում «բազմազանություն»: Այդ անցումները, սակայն, պատճառական կապի չեն նկատվում, քանի որ ամեն մի բացմազանություն Հիմքում ընկած է Աստված, որից էլ կախված են բոլոր միջնորդ «զազափարները»⁴:

Այդ սկզբունքների դիրքերից էլ կառուցված էր նոր պլուսթագորականների մարդաստեղծությունը: Արևստուպականության ազդեցությամբ նրանք մարդուն Համարում էին յուրահատուկ «մեկրոտիկները» քանի որ մարդն իր մեջ միավորում է արեղեքական գերին և ստորին ուժերը: Մարդու Հոգին, ինչպես նաև աշխարհի Հոգին պայմանավորված են թվով, ավելի ստույգ՝ ինքնին շարժվող թվով, որն իրենից ներկայացնում է մերթ քառակուսի, մերթ շրջան: Դա Համարվում է այն բանի ազատությունը, որ հոգին մասերիական է: Հանդես գալով Հոգու բանական և ոչ բանական

մասեր բաժանման պլաստոնական զազափարի դիրքերից՝ նոր պլուսթագորականությունը պնդում էր նաև Հոգու սուտառանցիցիոն պլուսթային և մարդունց ու կենդանուկների մեջ նրա վերարականության պլուսթագորական անակաբար: Այդ ամենն էլ թույլ են տալիս պնդել, որ նորպլուսթագորականները միաստվածային էին, բայց այդ միաստվածությունը զերծ էր պարզություններից: Նրանք Համարում էին լուսաստունների աստվածային բնույթին և բնորոշումը զեմոնիկների: Այդ իսկ պատճառով էլ նրանք չկարողացան Հանդես գալ «ժողովրդական կրոնի» բարեկերպիչների որակով:

Կապանից վեր է, որ Հիմնանստեղծության Հետ Համոնիանով՝ նորպլուսթագորականները «բարձր» Հայացքներ ունեին անստվածային էություն մասին, ընդունում էին նրա բարձրագույն և անպայման Հոգևոր բնույթը: Աստուծո Հանդեպ Հոգևոր ծառայությունը որակում էին իբրև բարոյական «բարի» վարչարարի և պնդում էին, թե անստվածոր մարդը չի կարող նրա պաշտելու և Հարգել: Նրանք գտնում էին նաև, որ Աստուծուն պետք է դիմել ոչ թե այն բանի Համար, որ նա զրա կարիքն ունի, այլ նրա Համար, որ Աստուծո մասին մտքը և Հիշողությունը վիճակոտ են մարդուն: Բայց հոգևոր պատասխաններ ամենեին էլ չի նշանակում, թե արտաքին պատասխանը չպետք է մտաուցի: Աստվածությունը, աշխարհից վեր լինելով, պիտակցություն մեջ պահանջ է ծնում՝ մերժեցելով Աստուծուն և ճանաչել նրան: Այդ ճանապարհով էլ ըստ նրանց, մարդկանց տրված են հաստատություններ: Նորպլուսթագորականները Համարված պնդում էին, որ Աստված անտիկոնիկ է միասերիականներին միջոցով մարդուն Հայտնում է այն ամենը, ինչը պետք է նրանց փրկության Համար: Բայց Աստուծո Հետ Հարադրակցվելու Համար անհրաժեշտ է զգալական աշխարհից կորսված մարդու կյանք:

Ինչ վերաբերում է մարդ-Աստված (Համաստեղծության) անդունցական «մասաֆիզիկական 1-ի» և «անտրոյ 2-ի»⁵ փոխհարաբերության նորպլուսթագորական մեկնություններին, ապա պետք է նկատել, որ այս Հարաբերում նրանց Հայացքակարը երկաստված է: Նորպլուսթագորականների մի մասը Հետևողական մտիկայի դիրքերից մասերիական աշխարհը (այդ թվում և մարմնական մարդուն) բխեցնում էին Աստուծո՝ ասանային կեցությունից: Այս Հասանքի ներկայացուցիչները Հետևողական միաստվածությունը շատագուցում էին: Մասերիան (= նյութական աշխարհը) Համարելով վերջին Հատուկություններից և որոշակիություններից զուրկ «անտրոյ սկիզբ» նրանք աշխարհի բացմազանության հիմք էին համարում արարչագործ հոգևոր սկզբը (= Աստված): Սակայն Հայացքակարային այս լուծումը չկարողացավ Հիմնավոր պատասխան տալ ստանցարյան նշանակալիության ունեցող արթ մտացուն և էություն իմունտացիոն: Այդ իսկ պատճառով էլ նորպլուսթագորականների այս Հոսանքն «աշխարհի շար ողին» բնութագրում էր

¹ Մանրամանը տե՛ս Ասցւց Փ. Բ. Արդիւնալ փիլոսոֆիա, գ. 503-504.

² Մանրամանը տե՛ս նույն տեղում:

³ Մանրամանը տե՛ս նույն տեղում, էր 504-505, տե՛ս նաև, Փիլոսոֆիական շնչառությունը, 1-4 Մ., 1967, գ. 45.

իրեն մատերիային անկախ, բայց նրան բնորոշ որպես, իսկ ավելի ուշ չար հոյակապից որոնել աստվածամեծի ազդեցությանը հակադրվող մատերիական հատկությունները:

Ինչ վերաբերում է Աստված-մատերիական աշխարհ (մարդ) փոխարաբերության նորությունաբարձրական լուծման երկրորդ Հասանքին, ապա այն բնութագրվում է Հեռուստոկան երկվությունը: Բանն այն է, որ այս Հասանքի Համոզմամբ «Նախաստեղծ կեցությունը» (Աստված) և «Փիլիսոփայական-նորությունը» (մատերիա) Հավասարապես օժտված են սուբյեկտիվացման հատկությամբ: Այդ դիրքերից էլ նրանք Հոգևորն ու մատերիականը, բարին ու չարը դիտարկում էին Հակադրության ու պայքարի մեջ: Ասկայն այդ Հակադրության Համահարթվելու բոլոր փորձերն անհաջողություն բառապարտվեցին: Նոր պլուրալիզմականությունը բնորոշ երկվության այդ աստվածները առաջին դարձակերթին որդեգրվեցին դեոտոսիայան կրթափիլիսոփայական Հերձվածների կողմից, որոնք նույնպես տեսական ուղղվելը և շրջան Հակադրվեցին քրիստոսեական երրորդարանությունը և զրոստրվեցին երկվության դիրքերից Հանդես կելող թուր Հերձվածներում:

Արարի Աստուծո և նրան հակադրվող «աշխարհի չար ոգին» պարփակվում մատերիական, աստվածային բացասիկ եզակիության և նրա կողմից արարված մատերիական բազմազանության անտիմոնիզմ, ինչպես նաև նորությունարար կան փիլիսոփայական այդ լուծումներից շատերն ընկան աստիճանի դրսի կրթական (մրեստրիստոնեական) հակաբնորոշարանության զոգմանիկ պատերազմների կեմքում և անակամ մի ողջ շրջան հակադրվեցին քրիստոսեական երրորդարանական ուսմունքին:

1-3-րդ դարերի քրիստոսեական Հերձվածների զոգմանիկական բնույթումների փիլիսոփայական Հերձքերի թվում անհրաժեշտաբար պետք է նշել նաև ստոիկյան (Հատկապես՝ Հռոմեական) փիլիսոփայության զրբը: Համեմատական վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել, որ Հատկապես գոտեթիկները մեծապես օգտվել են ստոիկյան փիլիսոփայական բազմաթիվ լուծումներից:

Ինսքն, առաջին Հերթին, վերաբերում է ստոիկության տիեզերաբանական ուսմունքին: Համարելով, թե տիեզերքը գտնվում է անտահման տարածական դատարկության մեջ՝ ստոիկ փիլիսոփայները պնդում էին, որ տիեզերական միասնության Հիմքում ընկած է «պննման», որը տիեզերք է թափանցում այնպես, ինչպես ոգին է թափանցում մարմին: Ստոիկների տիեզերաբանական բժշկամունքներ աշխի էին բնկնում երկվությանը, պանթիստական էին է Հելլոգիստական: Գոյաբանական Հարցերում նրանք մատերիական Համարում էին «Հիմնական», բայց պատիվ սկիզբ, իսկ Հե-

1. Մանրամանըր տե՛ս Ասմուք Փ. Վ. Античная философия, с. 505.

վեր» սկզբը (Լոգոս) ակտիվ է արարել: Հետ քրոնց Լոգոսը, ներթափանցելով մատերիային մեջ, «արարում է աշխարհի բազմապնունությունը»: Երան Համոզմամբ տիեզերքը կենդանի ու բանական էակ է, որն իր Հակադրական ցիկլային գործընթացում ծագում է նախակարկեց, արարում, իրեն վերածվում կրակի և դարձյալ վերածնվում:

Աշխարհը ստեղծված է մարդկանց Համար, և տիեզերքը նրանց բնի-Հանդ բնակատեղին է, միասնական Համայնքը, բոլոր երկբային Համայնքների նախակերպարը: Այնտեղ մուտք ունի յուրաքանչյուր մարդ, ինչ նրա փիրավ թարարացին իսաստունն է: Մարդու նպատակն է դառնալ լուսնալուսնային տիեզերական թափանցության թաղարարը: Մարդը բաղկացած է մարմնից և Հոգուց, Հոգին ևս մարմին է, բայց «պննմանիկ», որին Հասուկ է շարժումը: Հոգին բաղկացած է զգայական օրգաններից: Ընկալունակությունը միջոցով Հոգու մեջ ստեղծանաբար ծագում է Հատկացությունների կեմպլեքը կամ լուսար, որի ազդեցությանը ոգին աստիճանաբար վերածվում է մարդու բանական Հոգու: Իսկ երբ Հոգին բաժանվում է մարմնից, նրա Հետագա ճակատագիրը կախված է մարմնում գտնվելու «տեսնեաների ստիճանից»: Բարեպաշտ մարդկանց Հոգիները մարմինը լքելուց Հետո զեռ երկար կտրող են գոյություն ունենալ դեմոնների տեսքով, որոնք, սակայն, Հավերժական չեն: «Համաշխարհային Հրդեհի» ժամանակ Հոգիներն անհրաժեշտաբար վերադառնում են դեպի աստվածային սուբյեկտ, մտնում «Նախկին գոյություն Հուրի մեջ», սակայն ոչինչ չեն Հիշում, քանի որ Համաշխարհային Հրդեհն ընդհատում է նրանց անհատական գոյությունը²:

Վաղ քրիստոսեական Հերձվածներն ընդօրինակել են նաև առաքինության մասին ստոիկյան ուսմունքը: Նրանց Համար ևս «ստոիկյան իմաստուն» կերպարը կատարյալ առաքինության խորհրդանիշ է եղել և ներկայացրել է իրեն բարբառույցի արժեք: Առաքինի իմաստունը երջանիկ է, Հարուստ, գեղեցիկ և ազատ: Առաքինությանը պնդում է, որ բոլոր մարդիկ նրաչաչներ են՝ երկմտիմ Հոր երկմտները: Առաքինության փր Հենված Համայնքը մուտք գործելուց Հետո մարդն իր գործունեությանը անխառնափոխերեն մեթոնում է Լոգոսի սաժմաններին: Այդ Համայնքի մաս ևս կազմում նաև աստվածները և մարդիկ: Բանական (առաքինի) էակներն

1. Մանրամանըր տե՛ս Ասմուք Փ. Վ. Античная философия, с. 452-453, 459-465, 468-469. История философии в кратком изложении (пер. с чеш. и И. И. Богута), с. 172-174, 182. Оргиш В. П. Античная философия и происхождение христианства. Минск, 1986, с. 102-103.

2. Մանրամանըր տե՛ս Ասմուք Փ. Վ. Античная философия, с. 453-454. История философии в кратком изложении (пер. с чеш. и И. И. Богута), с. 175-178. Оргиш В. П. Античная философия и происхождение христианства, с. 96-97, 103-104.

Համայնքը ընդգրկում է ողջ աշխարհը, ձևավորում մի միասնական պատկերացում, որտեղ բնական իրավունքն օրենքի ուժ ունի: Իսկ մարդկանց միջև եղած տարբերությունները, որպես կանոն, բարոյական են և ոչնչով հենված չեն ինչ-որ առավելությունների վրա: Ստոիկների քարոզած կոմպրոմիսիզմը ներդաշնակորեն Համապատասխանեցվում էր և՛ ժողովրդի և՛ պետության շահերին: Այդ գաղափարը օգեհորում էր նաև Հռոմեական Համաշխարհային պետության ջառագացմանը¹:

Փաստական նյութի վերբնութայնոր ցույց է տալիս, որ նշված ազդեցություններից զերծ չեն մնացել նաև վաղ քրիստոնեական համայնքներն ու հերժիվները: Դրանցից առաջիններին «ստոիկյան ասարկնություն ուսուցողը» էր օտարել է նկղեցական իդեալ համարվող «Նեստուր թագավորության» (առաջնադարյան պետության) մասին հավատարմին անակտոր հիմնավորելու գործում: Իսկ հերժիվների (ինչպես, օրինակ, զենատիկների) համար այն իմոք է համարվում, որ այն հավատարմին, այնպես էլ համայնքային կյանքի «բացասականները» հիմնավորելու գործում:

¹ Ստրոնցիանցի տեղ ու Ասմուս Փ. Վ. Անտիկնա փիլոսոփա, ռ. 465-468, 469-481: *История Философии в кратком изложении* (пер. с чеш. И. И. Богута), с. 173-176; *Оргинш В. П.* *Античная философия и происхождение христианства*, с. 94-95, 100-101, 103-104.

ՀԻՆ ՀՆԱՅՈՑ ԴԻՑԱԲԱՆԱԿԱՆ ԼՆԽՆԵՆԵՐ ՀՆԱՅԻ ԵՎ ԿՐԱՄԻ ՊԵՇՏԱՍՈՒՆՔՅՈՒՆ ԿՈՒՆԵՆԱԿԱՆՔՆԵՐԻ ԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Պ. Ա. Բարսեղյան

Հայոց դիցարանության ուսումնասիրությանը դարզվող վերլուծալավանները, որպես կանոն, Հայոց ազգային դիցարանը պայմանականորեն բաժանում են երկու շերտի՝ Հին կամ Հնագույն և նոր¹:

Հայոց դիցարանության Հնագույն շերտը Համընկնում է Հայ ժողովրդի նախապատմական ժամանակների դիցարանական պատկերացումների նախորդական Հնա, երբ վաղ Համատարիքներն ու աշխարհայացքային բնկարմաներն աստիճանաբար անցում էին կատարում ավելի զարգացած պատկերացումների: Դա այն ժամանակահատվածն էր, երբ Հայկական լեռնաշխարհում սկսում էր ձևավորվել նաև Հայ ազգը: Սակայն պետք է նշել, որ առաջին վերլուծականպես տրված չեն մի շարք հարցերի պատասխաններ: Նաև զա է պատճառը, որ Հայ ժողովրդի վաղնջական պատմության վերաբերյալ գիտական մոտեցումները դեռևս ավարտուն չեն, երբեմն էլ Հակոտակն են և իրարամերժ, ինչն իր ուղղակի ազդեցությունն է թողել նաև Հայոց դիցարանության, Համատարիքների, առասպելների և ավանդությունների ուսումնասիրության վրա: Նկատելի է հատկապես այն միտմունքները, երբ այս կամ այն գիտական ենթադրությունը կամ փաստերը ոչ օրինակով, կամայական մեկնարանություններ ներկայացվում են որպես անմիտելի իրողություններ կամ ազդեցություններ:

Այդուհանդերձ պատմագիտական, Հնագիտական, բանաստեղծական և ազգագրական փաստերի Համադրությունը և կրոնագիտական վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել, որ, մ.թ.ա. 3-րդ հազարամյակից սկսած, Հայկական լեռնաշխարհի և հարակից տարածքների Հայալեզու և ազգակից ցեղերը ստեղծել են դիցարանական հարուստ ժառանգություն, որը դարերի ընթացքում ենթարկվել է արարատեսակ փոփոխությունների, ձևավորել է Հին Հայերի աշխարհայացքը, Հայ Հեթանոսական դիցարանը, պաշտամունքը, տոնածիսական Համակարգը և, նախաբերիտոնեական շրջանում արդեն, իրենից ներկայացնում էր ձևավորված կատարյալ Հնապարհը:

¹ Չարությունը դիցապաշտման հին շրջան անվանում է «Հայոց նախնական դիցարան», Նախնականը տես Ս. Չարությունը, 3-ին հայոց հավատարիքները, կործ. պաշտամունք ու վերաբեր. Երևան, 2002, էջ 20:

Հայոց զիջարանության հնագույն շերտի գիտաբերող Հարցերի շրջանը բավականին լայն է: Այն ընդգրկում է Հայկական լեռնաշխարհում Հայ ժողովրդի կազմավորման ժամանակաշրջանում ձևավորված զիջարանական նախնական պատկերացումները և ուշ շրջանի զարգացած Հիթանասական ազգային կրոնը: Զեաժորման առանձնահատուկություններով պատմավորված Հայոց Հեթանոսական զիջարանի Հին շերտն իր վրա կրել է ոչ միայն Հայերի նախնիների վաղնջական Հավատալիքների ազդեցությունը, այլև, իր մեջ ներառելով նախահնդեվրոպական միջ Հավատալիքներ, հնդեվրոպական զիջարանները հատուկ ստադամությունների պաշտամունքի և առասպելների սյուսետային առանձնահատուկությունները բացմամբով տարբեր, հանդես է եկել իբրև որակական նոր Հատկանիշներով ստեղծված կրոնազիջարանական պաշտամունքային Համակարգ: Համեմատական զիջարանության մեթոդաբանությունը թույլ է տալիս նաև պնդել, որ այս շրջանի մի շարք ստադամություններ հանդես են գալիս Հայ Եզգի ժողովրդի առասպելական նախնիների որակով, մի քանիսն ունեն ընդհանուր հնդեվրոպական նպատակ, որոնք Հայկական միջավայրում ձևաք են բերում և՛ որակական, և՛ գործառնական նոր Հատկանիշներ, իսկ մի մասն էլ չիարդացանով մեր բարձրանալ ճեղգային նախնիների գործառնության նկատմաններին, աչքի են ընկել պաշտամունքային նեղ միջավայրով ս գործառնություններով:

Հիմնավորված կարելի է Համարել կրոնագիտության շրջանակներում հարեմանալ նաև տեսակետը, որ նկատելի ժամանակաշրջանում գոյություն են ունեցել նեոլիթյուպական միասնական զիջարանական-աշխարհայացքային պատկերացումներ, որոնք հնագույնում փոխանցվելով նոր ձևավորվող ժողովուրդներին, ձևաք են բերել նոր Հեղեղություն և նոր որակներ: Այդ ընդհանրությունը ղուպակելի է Հատկապես, երբ Համեմատում ենք հնդեվրոպական տարբեր ժողովուրդների ազգային ստադամությունների պատմանքները: Դրանց գործառնական Հատկանիշներում անուբանային է զիջարանական նախաստեղծ նույնական կամ նույնատիպ պատկերացումներն ու պաշտամունքային ընդհանրությունները: Այս կրոնությունը դեռևս 19-րդ դարում նկատելի է Հայտնի կրոնագետ Մ. Մյուլլերը, որն առաջադրել է բավականին Հիմնավորված այն տեսակետը, թե գոյություն են ունեցել կրոնների հնագույնան երեք Հիմնական կենտրոններ՝ արևմտյան (արիական ասայի բանաստեղծից առաջ), անիթրական (անիթրական ասայ) բանաստեղծից առաջ) և թուրանական (մինչև չինական և այլ ճեղգերի բանաստեղծը): Իհարկե փաստական նյութի անբավարարության պատճառով մի

տեսական ամբողջական չէ և չի ներառում բնաբերող Հիմնահարցի բոլոր տեսանկյունները, սակայն անուբանային է, որ Մ. Մյուլլերի կողմից Հեթանոսական կրոնական երեք կենտրոնները Հավաքական կերպով իրար պես լինել մեջ ներառում են կրոնազիջարանական ու պաշտամունքային այնպիսի ընդհանրություններ, որոնք անպայմանորեն պետք է ձևավորված լինեն միասնական նախնական կենտրոններում: Այս առումով անհերքելի պետք է համարել այն, որ Հին Հայկական զիջարանական պատկերացումները կրել են մտղ շրջանի նախնական հնդեվրոպական աշխարհայնական ստղեղությունը:

Այսպես մ.թ.ա. 2-րդ Հազարամյակից Հայկական լեռնաշխարհում սկսվել են կազմավորվել առաջին ճեղգային պետական կազմավորումները: Եւրոպ շրջանում Հայկական լեռնաշխարհում և նրան հարակից տարածքներում ձևավորվել էին նաև մի քանի հզոր պետություններ ու ցարգային միություններ (Նեխիական կայսրություն, Ասորեստան, Միտանի, Հայաստան և այլն), որոնց միջև առկա էին ոչ միայն քաղաքական, տնտեսական, առգական, այլև հոգևոր-մտավորային հարաբերություններ: Այդ սաննդի սրղյուցում է, թ իբից մյլ ուրաբներն ու փոխազդեցություններ, իրական դառնում է կրոնական սինկրետիզմի քրտարումները:

Պատմական այդ դարաշրջանում սկզբնավորված զիջարանական փոխանցությունների սրղյուցում էլ սեղանվող կրոնապաշտամունքային Հավատալիքների և պատկերացումների ընդհանրական Համակարգ, որը տարբեր նրբերանցներով թափանցելի նոր ձևավորվող ժողովուրդներին (նաև Հայկական լեռնաշխարհի) զիջարանական Հավատալիքներին Համակարգ, դառնալով այդ ժողովուրդների զիջարանական պատկերացումներում առկա ընդհանրությունների ձևավորման հիմքերից մեկը: Հնդեվրոպական և անդական զիջարանական Համակարգերի խաչավորման և սինկրետիզմի երկրորդ փուլը սեղվել է մ.թ.ա. 2-րդ Հազարամյակի վերջերին սեղ գրած Հասարակական, տնտեսական և քաղաքական Հարաբերությունների զարգացման նոր փուլում: Այդ շրջանում Հայկական լեռնաշխարհում և Հարակից տարածքներում է Հայտնի են պետական նոր կազմավորումներ (Ասորեստան, Աբարասյան թողարկություն (Ուրարտու), իրանական ճեղգային միություններ և այլն), որոնց կրոնապաշտամունքային Համակարգերն իրենց մեջ ներառելիս ինչպես ընդհանրական հնդեվրոպական, այնպես էլ անդական զիջարանական մի շարք պատկերացումներ և աշխարհայացքային տարրեր:

Ընդհանուրի և առանձնահատուկի փոխհարաբերությունների այս փուլում էլ Հայ իրականության մեջ պաշտամունքային ամփոփ տեսք

¹ Sbu Мюллер М. Введение в науку о религии. В кн.: Классика мирового религиоведения. М. 1996. с. 142.

ստացան և որոշյալ սիմվոլներով օժտվեցին ազգային (տեղական) այնպիսի աստվածաբնություններ, ինչպիսիք են Հայկը, Արամը, Աբուր, Տորքը և այլքը:

Հնագույն այս ժամանակներում ձևավորված Հայոց ղեցարանական շերտի մասին պահպանված Շիրազապոլիսյանները սակավաթիվ են և ոչ ամբողջական: Դրանք վերաբրելալ Համեմատաբար ամբողջական տեղեկատվություն է բովանդակում 5-րդ դարի Հայ պատմագրությունը: Սահայն աշխարհայայցարային դիրքերից Հաղարզված այդ տեղեկությունները թերթ են, սահմանափակված են արտաբնի նկարագրությամբ, ինչն էլ բնահանաբար թույլ չի առիյալ ամբողջական պատկերացում կազմել Հին Հայերի և նրանց նախնիների Հնագույն ղեցարանական պատկերացումների բարբրելալ: Այնինչ, գաղտնիվ ժողովրդական բանահյուսությունն ասարանական ստեղծագործություններում ղեցարանական պատկերացումների վերադրուկները բազում փաստերից, կարելի է փաստահարար պնդել, որ փոլըբանի ազգային ղեցարանական շերտը եղել է բավականին կենսական և մեծ ժողովրդականություն է վայելել: Վերջիններևա բնական վերլուծություն են Հնարանություն է բնեմանավ փաստել, որ ննագայն շրջանում ձևավորված հայոց ղեցարանական աստվածներն ու ավանդությունները մեծ դեր են նշանակալալուն են ունեցել հայ ժողովրդի աշխարհայայցարային պատկերացումների ձևավորման, հավատարալան նաև հասարակական կյանքի համար, քան որ պատմականորեն գոյատևել են անբրդիտալ և փրապարկները տեսալով հասել են անգամ մինև մեր օրերը:

Հարկ է մտանալել, որ այդ անսահմանություններին թելադրանքով, գնեև 19-րդ դարավերջին և 20-րդ դարառանկին, փորձ է կատարվել Համակարգալայն վերլուծություն ենթարկել Հայոց ղեցարանական շերտը: Այդ միտումներն էլ ալեին ծավալվեցին իտրերդային Հայագիտության շրջանակներում, որի արդյունքում Հրատարակ իրան մի շարք Հին-Մայրոք աշխատանքներ: Սակայն Հարկ է նշել նաև, որ դրանք բարբրելալ բավանագլել են ժամանավոր պատմաբանաիրական մեթոդաբանությունները, ինչին արդյունքում անտեսվել են ուսումնասիրվող Հինմահարջի փիլիսոփայական-կրանագիտական բազմաթիվ օրինակատվություններ: Այլ իսկ պատճառով էլ Հայոց Հնիքնասական ղեցարանակն Հնագույն շերտի Համակարգալայն ուսումնասիրությունը պահանջում է ղեցարանական պատկերացումների, դրանց առանձին տեսանկյունների արտադրող ժողովրդը

¹ Տես, օրինակ, Մ. Ըմբ, Ֆեուազոտրիկըր հայկալան ինքնաուսուբան վրա, 1871, Գ. Ալիշան, Նոլոլ ինե հալագուր ինե ինքնաուսուբան կողմը, Վենետիկ, 1895 (վերադրադարալալալուրյունը հրատմ. 2002), Ֆեուանա Նայասուրի ուր մեմանմեմը Վալաքանգուղոսի և Մ. Խոլեմանգուր Երանմ. Թեմալալալան ուսումնասիրություն Մ. Ալիշիկի, քաղաքագլել Գ. Ճալովրոս Վ. Տալան, Վենետիկ 1899, Գ. Պելցեր, Ֆեուազոտրիկն հայ ղեցարանական, Վենետիկ-Մ. Ղալար, 1897, և Տեղաբանան, Նայոլ ինե կողմնուր, Կ. Պոլիս, 1909, Մ. Ալիշան, Երկրև, Կ. Երևան, 1975 և այլն:

կան բանահյուսություն, ինչպես նաև այդ ամենին վերաբրելալ ժամանակակից գրականություն Հայնպակարգալայն մտեղեկմանը բնեղ Հանրացնեղ կրեղադանական-փիլիսոփայական վերլուծություն:

Հանեղև գալով իբրև «Իրանականության Ֆեուազոտրիկն արտադրում, որը նախագարալան գրառակության մեջ ձևավորվում է բնության և ողջ աշխարհին անմահությունն արդյունքում», ղեցարանական համակարգերում աշխարհկարևուն մեր և բովանդակալալուն ողալակի համբրևնում են, և ղեցարանական բնուծողությունը բնուծալող այդ ղեկավարան ընկած է կրևակարան և ընդհանրացման ինքնուր: Այդ պատճառով էլ «Դեցարանական իրադարձությունները Հանդիսանում են աշխարհի ղեցարանական ստեղծիկն «այլալեկները»: Դեցարանական ժամանակը Հանդիսանում է «սկզբնական», «վաղ», «առաջին» ժամանակ, դա «նախամամանակ» է, ժամանակ ժամանակը առաջ, աշխիքն ժամանակ ընթացիկ ժամանակի պատմական Հաշխարհից առաջ»:

Այդ տեսանկյունից պետք է բնեղուել, որ Հայկական լուծանալալալը Հնագույն ցեղերի ղեցարանական պատկերացումներում տեղ են գտել ինչպես նախնական ժամանակի, այնպես էլ անմահությունն ստղծություններ և կուլուրական Հերոսների պաշտամունքային երևույթներ, որոնք ներկայանում են առասպելների տեսքով և իրենց մեջ ամփոփում են պատճառն այս ժամանակալալան Հատուկ ցեղային ինքնագրառակության և Հայրենիքի որպես արգանքային մեկ ամբողջական միավորի մասին պատկերացումները: Այդ շրջանում է նաև, որ Հայ ժողովրդի Համար կարևոր կանգնություն են ձևեղ բերում առասպելական մի քանի նախնիներ, որոնք ներկայանում են իբրև Հայկական կամ Հայալեզու առաբեր ցեղերի Հնագույն շրջանի նախնիների պաշտամունքի օրինակով գաղարացումներ: Այդ առասպելական նախնիներից Հատկապես առանձնանում են երկու աստվածություններ՝ Հայկն ու Արամը, որոնք ամպնդարար Համարվում են Հին Հայոց անփառաղբը նախնիներ:

Այս առումով Հայոց ղեցարանական փոլըբանի Համակարգալայն վերլուծությունն առախրին Հերթին ենթադրում է աշխարհայայցարային Հինմայրոք նշանակություն ունեցող Հայկի և Բնիկ Հանրահայալալալալալ արծնալայն ամբողջական ուսումնասիրությունը, քանի որ դրանում Հայից ներկայացվել է ոչ միայն որպես հայոց անվանաղիր նախնի, այլև՝ ղեցարանի փոլող ստաղծ:

Հայիկն առասպելը մեղ է Հասել Մ. Թրերնացու և Սերենոսի պատմություններից, որոնցում ներկայացվում է գրեթե նույն ամպնդությունը: Դա

¹ Синодальная энциклопедия, Т. 3, М., 1964, с. 457.
² Мифология: БЭС, М., 1998, с. 653.

վերաժամ է մեկ մասին, որ այն երկու Հեղինակներն էլ օտարազորներ են խառնական մեջ, գուցե և ավերի Հին աղբյուր: Հայիկի Հայաստանախոթյուն է պահպանվել նաև Աստվածաշնչում, որտեղ Օրինո Համաստեղախոթյունը Հայ Թուրքմանիաների կողմից անկախություն է Հայիկ¹: Աղբյուրաղբյուրների վերլուծությունը ցույց է տալիս նաև, որ Հայիկի անունը Հնագույն Հայ մասնատնայինության մեջ արտացոլվել է մի քանի բառերի տեսքով, որոնք Հիմնականում կապվում են Հսկա բառի իմաստային առանձնահատկությունների հետ Հայկաբար-Հոլկաբար, Հայկաշահ-Հոլկա և այլն²:

Դարեր ի վեր Հայիկի կերպարը Հայ ժողովրդի Համար եղել է Հայքենասիրության և քաղաքային իդեալական օրինակ: Իսկ Հերոսի միմայն լրացնող ստավամային և մարդկային Հատկանիշները կրթվել ու դաստիարակվել են սերունդներ: Հայիկը դարձել է Հայ ժողովրդի ամենասիրած առասպելական Հերոսներից մեկը, որը մասին պատմածները (այդ թվում և դիցարանական) պահպանվել են շատ երկար ժամանակ: Չնայած մինչև քրիստոնեության ընդունումը: Հայիկին տրված Խորենացու բնութագրեր այսօր էլ կարող է բնկալվել Հայքենասիրության, ազգասիրության և ազատաստեղծության լավագույն օրինակ: «Աս բաջ է երեկել Հանդիսացավ Հսկաների մէլ, դիմազող այն բուրբին, որոնք ձեռք էին բարձրացնում բուրբ Հսկաների է դուշազունների վրա տիրապետելու»³: Այս կապակցությամբ բնութագրական կարելի է Համարել Ղ. Ալիշանի արտահայտած այն մտքը, որ «Դյուցազունների կամ վեհազունների արքայ չէ Հայաստան ու անտակի բայց եթե մեկն ուզում է, կարծում եմ չի գտնի ավելի լավը, քան Հայիկ է»⁴:

Հայիկի սիրազորությունները և Բեկին սպանելու զրգարը Հայ ժողովրդական բանահյուսության լավագույն նմուշներից է և, իբրև այդպիսին, Հայագիտության մեջ ուսումնասիրվել է Հիմնականում բանասիրական տեսանկյունից: Այնինչ, քննարկվող Համաստեղախոթ առանձնահատուկ ուշադրություն պետք է դարձնել այն իրողությունը, որ այսպիսի «Հայոց երկրին կյանք և պայտանություն պողոտել Հայիկ» և բարեխաղ դիցարանական եռամիսթյան Բեկ (Բահայ, Ներբովթ) ստավամների փոխանակությունների տեսքով առնչվում ենք դիցարանական չերտի: Տրտառը («Տրտառային Բեկ») մարտնչում է արտանի (Հայիկ), չարը (բանասիրող Բեկը արինց ողջ երկրին) բարու դեմ: Եվ, քանի որ դիցարանական արչերան անցել է անձնավորման և «մարդարանցման» բուրբյուրով, պետք է

մեթոդը նաև, որ վերջինիս արձագանքը էլ Հանդիսանում է ժողովրդական ավանդաբանությամբ:

Հայիկի վերազրվող դիցարանական սիմվոլները թվարկելու և դրանք ուսումնասիրելու դժբերիքացում Ղ. Ալիշանը, երան Հայոց Հիմնաստական ստավամությունների դասին չի կարգում և Համաստեղախոթյունը է վերագրում: Հայիկի դիցարանական էությունն անտեսել կամ երկրորդական են Համարել նաև Հայոց վաղ դիցարանական շերտն ուսումնասիրող բազմաթիվ այլ Հեղինակներ (Մ. Էմին, Չ. Գեյցեր, Լ. Տաղավադյան և ուրիշներ)⁵: Արևյան արհեստ է, որ Հայիկը Հայոց Հնագույն ստավամություններից է, որը Հնագույն զարգացման ընթացքում իր դիրքերն աստիճանաբար զիջել է Արամազդի պաշտամունքին: Արդյունքը մեկնազամայն այլ է, երբ Խորենացու Հայոսին առասպելը և ավանդազրուցային այլ Հիշատակությունները քննարկում ենք Համեմատական դիցարանական ժամանակակից Մյուս պատմություն ակնհայտորեն առնչվում ենք դիցարանական վաղ շերտերին բնորոշ մի շարք օրինակաբանություններ, ինչը թույլ է տալիս փաստել, որ Հայիկի պաշտամունքը ինքնավրելի է անիկելի մասնատնայինության և անմեղմ մրս մեք անկյում ենք ձեռնարկ դիցարանական նախնու, այնպես էլ կուլտուրական նկարի կես: Անդրազգայունք այդ եզրակացություն Հիմնավորմամբ:

Հայիկի պաշտամունքի Հնուից խոսում վկայություններից մեկն այն է, որ նրա անունը կապվում է Հայոց Հին ամսարի առաջացման հետ: Հայիկ նահազգեպետ անունով Հին Հայոց ամսարը կոչվել է «Հայկա թուական» կամ «Հայկոյ շրջակ»: Հին Հայերի աստազգայնական նախնական պատերազմաբանությունը Հայիկի անունը կապվել է նաև Կելո Համաստեղախոթյան հետ, որն ավանտիկ են նամուրը Հայիկ⁶: Ինչպես Անտանի Ներսիսյանին է ելում, Հայիկը «... բնակեալ ի Հայս, և յանուն նորա կոչեցան Հայք. նոյնպէս որդւոց և դստերաց եղ անուանա, զոր անուալ Հայոց զանուանա ուստեպս կանգնեց, և են այսպիսիք. նամուրաբի, Հոռի, Սահմի և Մահնիկ, Արեգ, Մարբի, դստերք էին Հայիկին: Տրէ, Քաղոց, Արաց և Հրտոտց, որդիք էին Հայիկին»: Այս Հիշատակությունը այնուհետև Հաստատում է Հովհաննես

¹ Մ. Արեղյան, Երկիր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 39:
² Ղ. Ալիշան, Հայոց հին հավաքածու կամ հիմնական կրթող էջ 124:
³ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1990, էջ 23:
⁴ Ղ. Ալիշան, Հայոց հին հավաքածու կամ հիմնական կրթող էջ 124:

Սույն տեղում, էջ 123-125:
⁵ Ա. Էմին, օրինակ, Հայիկ ստավամիկ ընդհանրապես չի անդրադարձում: Գ. Գեյցերը Հայիկի և Բեկի ստավամիկն անդրադարձում է միայն այն պատճառով, որ փորձում է հայոց դիցարանության վրա ցույց տալ քաղցրական ազդեցությունը, իսկ Հայիկի ընդամենն անկախ է «Հայի օրագրում» տես ընդհանրապես: Չնայած ընդամենն հայ դիցարանիկ հայ դիցարանագետ, էջ 81-87: Լ. Տաղավադյանը Հայիկին անդրադարձում է հասնողիկում, ուղղակի նշելով, որ նա իմե հայոց դուշազուններից մեկն է, տես նաև Տաղավադյան, Հայոց հին կրթությունը, էջ 36:
⁶ Ղ. Ալիշան, Յուշիկը հայրենաց Հայոց, «Նմուշակ», 1869, հ. 1, էջ 96:
⁷ Ա. Ալիշան, Հայոց հին հավաքածու կամ հիմնական կրթող էջ 124:
⁸ Անտանի Հրապակցի, Տեղեկագրություն և տոմար, Երևան, 1940, էջ 76-77:

Իմաստասերը՝ նշելով, որ Հայիը «...զամբարդ կարգացեց և գանուանուստեանց և դոսերաց իւրոց ամացդ կոչեցա՛ն»¹։

Հայոց ամուսնային առաջնացումը և զրոյթաբարձր Հայիի անվան և զործնեութան հետ կապելու հայիիբի ամանդական պատկերացումները վիճում են այդ հերոսի մեծ կարևորությունը և նշանակությունը։ Եվ միանգամայն օրինակաբար պետք է համարել այն, որ Հայոց բուն ամուսնի ձևավորումը կապվում է զիջարանական նշված շերտի, մասնավորապես այն պահի հետ, երբ Հային սպանում է Քեյիին։ Դիցարանական այս պատուածի և ամուսնական պատկերացումների կապը մասնաձուլում է Հայիի կապը մեկ այլ իրողություն հետ։ Հայոսի է, որ ամուսնաբար Հայիին ներկայացրել են որպէս Օրինո համաստեղութան Հայիական տարբերակ, քանի որ, ինչպէս արդեն նշել ենք, ստովածանշչայն թարգմանութուններում Հայ թարգմանիչները Հայի անունն են օգտագործում Օրինոյի փոխարեն։ Եվ, կէն ինչ ընդունենք պատահական զիջարանական ընտրւած այն օրինակաբարձր, որ ստողերի են վերածվում մշակութային հերոսները և առաջին ստուգելիներին բնորոշ է հնագույն այն պատկերացումը, թէ երկնականները ներկայացնում է «երկնային որս» տեսարանները², ապա միանգամայն ակնհայտ կդառնա, որ Հայիի ամուսնաբարձր պարզապէս մենք աննշվում ենք անհշիչի մասնանկերից կեղծ և տարատեսակ փոփոխութունների կնթարկված զիջարանական հերոսի պաշտամունքի հետ. որը ոչ միայն նախին է, Հայոց երկրի ազատարար և Հովանավոր, այլև երկնային հերոս, որի անունով է կոչվում Համաստեղութուններից մեկը։

Միանգամայն ակնհայտ է և այն, որ Հայիի պաշտամունքի ակունքները հասնում են հին Հայաստանի և նրանց նախնիների զիջարանական պատկերացումներին այն ժամանակները, երբ երկնային և աստղային պաշտամունքի զերեպայայտ թայն պայմաններում նախնիների Հողիները, հետանալով երկրից, Հայտնվում էին երկնքում դասնալով պաշտամունքային օբյեկտներ ընդ անհատաբար անկառու է հունական զիջարանական մի քանի օրնոց զիջարանական զերթնու որը հերոսները երկնքում ունեն իրենց համարքը սիմվոլ-պատկերները, վերածվում են Համաստեղութունների կնթ երկնային մարմիններին, և մինչ օրս երկնային Համաստեղութունների մեծ մասը կրում են այդ անունները։

Հունական զիջարանական պատուածների Համաձայն ստովածակի կամքով երկնք է տեղափոխվում նաև Գոսիդոսի որդի Օրինոնը, ով համարակցում է մերձիկ Արտանիկ սերը։ Ամենազոր ստովածուհին որս

ում է նրան՝ իր կողմից ուղարկված կարծիք խայթոցով, որի արդյունքում Օրինոն մեծանում է Արտանիկ կամքով տեղափոխվում երկնքի և դասնում աննախալուս Համաստեղութուններից մեկը՝ Հինք ընդունելով այս անուակը։ Հայի-Օրինո անվանական նույնացումը, ինչպես նաև այս հերոսների զիջարանական արտաքին նմանութունները (երկուսն էլ Հականեր են, Հային աղիւծավոր է, իսկ Օրինոն արտող) որոշ հեղինակներ առաջ են բերել ոչնչով է հիմնավորված այն տեսակետը, թէ Հայիը պաշտամունքային ընդհանրութուններ ունի Օրինոյի հետ և երկու հերոսների մասին զիջարանական պատկերացումները նույնական են։ Այդ նպատակով նրանք Հայիի ստուգելիք մեկնեարանում են աղապարզում տարբերակով, այն ներկայացնում իբրև «Հայիական հնագույն մի ամուսնութուն», ըստ որի Հայի, իբր, մըցում է Անահիտի հետ և «Անահիտը կարծի է ուղարկում խայթոց Հայիին և այդ խայթոցից Հայիը մեծանում է։ Զըլալով իր արածը, Անահիտը Հայիին զարմանում է երկնամարի զեղեցիկ ստողերից մեկը Հայի-Օրինոն»³։

Անհայտ է, որ ստողի մենք աննշվում ենք փաստերի զրուտվորյալ սպովածակ հետ, քանի որ Հայիական կամ որևէ այլ աղբյուրում Հայիի մասին նմանատիպ առասպել հիշատակված չէ և Հային ու Անահիտը, իբրև զիջարանական հերոսներ, երբեք նման հակամարտութուն չեն ունեցել։ Հինք ընդունելով զիջարանական աշխարհայացք ընդհանրացնող կրեանաբար օրինականութունները կարող ենք գտնահարար պնդել նաև, որ Հայիի և Օրինոյի պաշտամունքների միջև որևէ ընդհանրութուն չկա և երանց Համաստեղութունները պետք է սամանափակել միայն այն Հանրամարտը, որ հունական և Հայ իրականութան մեջ նույն Համաստեղութունները պարզապես կոչվել են այդ հերոսների անունով։ Իրականութան մովին մաս է այն պնդումը, որ Հայիի նախնիների Համար, վաղուական շրջանում, Օրինոյի Համաստեղութունը նույնացվել է Հայիի պաշտամունքի հետ, և Հայ թարգմանիչները Օրինո Համաստեղութուն փոխարեն ուղղակի օգտագործել են Հայիին Համարքը տարբերակը՝ միշտ այնպես, ինչպես որ նույն ժամանակաշրջանում Խորենացին և Հայ մյուս գրամեկները Հայոց զիջարանների փոխարեն երբեմն օգտագործում էին հունական Համարքը տարբերակը կամ Հակասակը։ Եվ, վերջում, ասվելով չէ նշել այն հակամարտը, որ Հայիի և Օրինոյի առասպելների տարբերութուն վերաբերյալ նույնն է նաև Մ. Արեղյանի տեսակետը, որը դրում է. «Հայի և Օրինոն, ուրեմն, նման նկարագրի ունեն. բայց Հայիի

¹ Ա. Արեղյանյան, Դովանան Իմաստասերի մասնագրությունը, Երևան, 1956, էջ 224։
² Սուբանանանդ տն Ս Մեգալոսոս նորա, Դ, 1, 1, 1987, է. 117; Մեգալոսոս։ ԵՅՇ, է. 659։

³ Գրգարանյան բնագրում, Երևան, 1985, էջ 259։
⁴ Ա. Արեղյան, Արեղից զիջարան, Երևան, 1981, էջ 46-47։

առասպելը, այսինքն՝ առասպելի գործողությունը, բոլորովին տարբեր է Արևիկի մասին պատմվածից¹»:

Այդ ամենն էլ թյույլ են առյալ փաստել, որ Հայկի դիցարանական սինվոն առնչվում է նաև երկնային պաշտամունքի հետ, ուստի միանգամայն արհեստաբան է, որ նրա անունով կոչվել է երկնիքի ամենապայծառ Համասն-դուրյուններից մեկը: Եվ, եթե Հայկի առնենք այն Հանգամանքը, որ նա միամասնակ ներկայացվում է որպես Հայոց բուն տոմարի Հիմնադիր, որ սինքն Հայոց աշխարհի կարգ ու կանոնի (ավելի ընդհանրացված տիեզերական կարգի) «փաստացի» Հիմնադիր, այս կարգը ենք ներկայացնել, որ նրա պաշտամունքում պետք է տեղ գտներ նաև դիցարանական վաղ շրջալստավում, թյուններից վերաբերող այնպիսի գործառույթ, ինչպիսին Թամանակի աստուծու հատկանիշն է²:

Հայկի պաշտամունքի վերլուծությունը թերի կլինի, եթե կրոնագիտական արժեքներն չեն ներկայիցի այն տեսակները, թե Հայկի և ուրաբական դիցարանի գլխավոր աստվածուհի Մայրի պաշտամունքը նույնական, ավելի ճիշտ պատմական զարգացման որոշակի ժամանակահատվածում Հայրը դարձել է նոր ձևավորված Հզոր պետական կազմավորման Ուրբատի գլխավոր աստված³:

Այդ առումով նախ պետք է մասնանշել, որ Հայկ-Մայրը առնչությունների վերաբերյալ պատմագիտական աշխատություններում ներկայացված կարծիքներն ու տեսակետներն իբրևարժեք են: Խորհրդային զի

առթյան մեջ ձևավորվել է արդեն տվանդական դարձած այն տեսակետը, որ Ուրբատուի էթնիկական կազմը միատարր չէր և, որ Հայկական ծագումը ունեցող ցեղերի Հետ միասին պետության կազմում մեծ դեր են խաղացել նաև ոչ Հայկական ծագում ունեցող և Հետագայում, պայմանականորեն, ուրբատային կամ խաղեր կոչվող ցեղերը: Այդ Հիման վրա տեսական կողմնակիցները պնդում են, որ Ուրբատուն մեծ դեր է խաղացել Հայ Ժողովրդի կազմավորման գործում, սակայն, միամասնակ պնդում են նաև, որ այն զուտ Հայկական թագավորություն առնչվանել չի կարելի⁴:

Ջերմ մտալով այս տեսակետի վերաբերյալ վերջնական կարծիք Հայանելուց, այնուամենայնիվ Հարկ ենք Համարում պնդել, որ Ուրբատուն թագավորության դիցարանում, որի ամբողջական պատկերն արտացոլված է Վանի Մշերի դուռ կոչվող սրբավայրի արձանագրությունում թվարկված մոտ 70 աստվածությունների մասին Հիշատակությամբ, Հանդիպում ենք նաև այնպիսի աստվածանուններին և աստվածային սիմվոլներին նկարագրություն, որոնք առաջնորդարական ծագում ունեն և դրանքովում են մի շարք ժողովուրդների դիցարանական Համակարգերում: Այս շարքում Հանկպետ պետք է շնչույն ամպոստի և որսի առաջնորդարական թեւուր (ուրբատ, Թեյշեր) աստուծու գոյությունը, որի պաշտամունքային աղանքներից կարելի է Հանդիպել դուռնի թեւուր թագավորության մասնակառուցման, իսկ ավելի ուշ այն Հանդիպում ենք նաև Հայկական լեռնային Հայրի և Հարակից տաքանքների պետական մի շարք կազմավորումների (Միասին, Հայաստ, Հուրի կամ Խուրի և այլն) դիցարանական Համակարգերում: Թերևս ավելորդ չէ նշել և այն տեսակետը, որ Թեւուրի (Թեյշերայի) անունից է բխեցվում Վանի և նրա շրջակա գավառի Հեւուրի Տուշուա-Տուսղ անունը⁵: Դրանից զատ ուրբատական ամենահայտնի աստվածությունների շարքում Հիշատակվում են նաև Երվանդի, Արշինի, Ուրբատանի կամ Քաղարտուն, Կուռուսի և այլք, որոնց պաշտամունքի այս կամ այն սիմվոլներն ավելի ուշ է Հայտ են գտնի բացառապես Հայկական իրականության մեջ:

Հայկի և Ուրբատուի գլխավոր աստված Մայրի նույնական լինելուց արժանաշունքի Հնունում է, որ Հայկի պաշտամունքը, օրինաբան գործացման արդյունքում, որոշակի արտաքին փոփոխություններով, վերածվել է ուրբատական դիցարանության պաշտամունքային գլխավոր օրինակի: Հայկի և Մայրի պաշտամունքային ընդհանրությունների վկայությունները մեկն էլ Հանրահայտ բեհեմոնտյան արձանագրությունն է,

¹ Մ. Աբրեյան, Երկիր, հ. II, էջ 39:

² Պայտի գիտնական Մ. Պարթոյանցը, ինքն ընդունելով ազգագրական և քանդակապետական արժեքները, համարում է, որ դիցարանական վաղ շրջանի բնորոշ ավերակառուցումների համասն «ժամանակակից անհնավորում է ասի գազարից նստած ծերունու կերպարանով (ժույլ ու ծանձնակ), որի ձեռքին քոնած աղակու ու սև կրկնիկի քանդակով ու փայտաքանով խորհրդանշվել: ցեղերի և զինվորական կարգերի անբաժանաբարությունը: Երբ համարում, որ այս պատարված գործ ունեցն ժամանակի դիցարանական աստուծու հատուկ գործառնական ասանձնատեսակներն են, այս չի քաջավորում, այն հայտ ուշ շրջանի քանդակապետության մեջ (ստատյան հետաքննելով) հանդիպող ժույլ ու ծանձնակը ընդամենը Հայկի իրեն ժամանակի աստեղ ներառա պարզապես է իսկ հնագույն շրջանում Հայը ներկայացնել է նաև «...այսի գազարի նստած ծերունու կերպարանով», ժամանականոց տես Մ. Պարթոյանց, Գից հայոց կախալստի լինելը, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը, էջ 11:

³ Այս աստուծու հարկ ենք համարում նշել, որ կրոնագիտական տեսանկյունից ուրբատուն դիցարանության ուսումնասիրությունները ամբողջական համարվել չեն կարող: Որոշակի վերաբերակներով ամբողջական կարելի է համարել միայն Մ. Գնասյանի «Վանի քաղաքապետության պետական կրոնը» աշխատությունը: Այս աշխատության մեջ ներկայանում «Վանի քաղաքապետության պետական կրոնը քաղաքակրթության վերլուծություն է ներառված իրենցական լեզվաբանական ընդունությունների տեսանկյունից և մեծ ուշադրություն է դարձնում դիցարանական բաների և անհնավանների բառակազմական ստուգաբանությանը: որսից բխեցվող Ուրբատուի դիցարանի դիցարանական օրինակապետությունը: Կարծում ենք, որ այս մտնեղումը աստիճանականում է ուրբատուն կան դիցարանության աստված ընդգրկումը, համարաբանական և քանակական վերլուծությունը: Ամրամասնելը տես Մ. Գնասյան, Վանի քաղաքապետության պետական կրոնը, Երևան, 1990:

⁴ Տես ՊՄԼ, հ. 12, էջ 276-282:

⁵ Կ. Արցոնց, Պատմագիտական ուսումնասիրություններ, Երկիր, հատ. II, Երևան, 2006, էջ 85:

որովհ ճիշտատեղում է. «Մի մտրդ, սեռեր Աբրաք, Հայ, Հայդիտայի որ-
դի...»¹: Այստեղ Հայդիտա անունը, որն ակնհայտորեն Խաչ առվան մկ
այլ տարբերակն է, կարող է ունենալ երկու իմաստ. կամ Հայդիտան սուր-
բական անձանանուն է, այսինքն Խաչը անունը դարձել է շարքային անձա-
նուն, կամ, ինչն ավելի Հավանական է, Հայդիտան Խաչը ստացվել է, որի
որդի է ներկայացվում նրա պաշտամունքին իրավասացնող Հայը: Այս նրի-
բորդ զեպքն ամենահավանականն է, քանի որ, ուրարտական պետության
կործանումից Հետո, վերջինիս դիցարանական Համակարգի գլխավոր սու-
ված Խաչը-Հայդիտան շարունակեց Հայերի Համար պաշտամունքային
գլխավոր օրհնակի գլխավոր աստուծու դեր կատարել և, քնակամարտ, պեղ
է նույնանք Հայիի Հետ:

Այս և նման այլ փաստերը վիճարկ էին միայն այն մասին, որ ուրար-
տական թագավորության դիցարանի մեծ պաշտամունքի արժանացող
աստվածությունները Ուրարտուի կործանումից Հետո զեռ երկար ժամա-
նակ, շարունակել են մեծ ժողգրդականություն վայելել և Հայ ժողովրդի
Հոգևոր-մշակութային կյանքում ունեցել են իրենց օրինաչափ ազդեցի-
կությունը: Եվս մեկ բնորոշ ասանձանակություն է: Ուրարտուի կործան-
մից Հետո երկրում Հայտնի օտարածին ցեղային աստվածություններից շու-
տերև Հեռագայում էլ են մտել նոր շրջանի Հայոց դիցարանի մեջ. սովոր
լույս դրսևորվել են ունեցել և պաշտամունքային օրհնակներ են գոր-
ծել միայն որոշակի մեջ շրջանակի կարելի է ենթադրել Հայկական ծագում
չունեցող էթնոսի Համար: Դրա լավագույն փյալությունը թերևս այն իր-
դությունն է, որ Հեռագա պատմության ընթացքում Հայաստանում պո-
պանվել են բացմամբիվ տեղանուններ, որոնք ակնհայտորեն ունեն ինչպի-
սակ Հայկական, այնպես էլ բնիկանուր Հնդեվրոպական և, մասնավոր-
պես նաև ուրարտական ծագում:

Եվս մեկ ասանձանակություն է: Հայոց Հեթանոսական կրոնի ու-
սուձանախորդները, որպես կանոն, Հնագույն շրջանի Հայոց դիցարանում
թխարևում են նաև մի շարք աստվածությունների և Հերոսների անուններ
որոնք մասին Հնդատալուրթյուններ են պակշակավել Հիմնականում Խոր-
նացու «Պատմության» մեջ: Այդ Հերոսներից առաջինը Թորգոմն է, որի
Համարում են Հայոց Հնագույն դիցարանի «...աստվածություններից ամ-
նանախնականը թերևս...»²: Թորգոմի մասին ավանդազրույցը անմիջաբ-
նորեն ասելովում է Հայիի Հետ, քանի որ Խորնացին նրան ներկայացնում
է որպես արխանի առասպելական Հերոս, որի սերունդներից է նաև Հայի

Սասանյանիդները Թորգոմ անվան մեջ բնիկանություններ են տեսնում
աստվածությունական և թրակական Տորթոս, Տարթոս, Տարթուն և Հայկա-
նի Տորթ անունների միջև: Սակայն առավել Հավանական է այն, որ Թոր-
գոմի մասին Հայկական ավանդությունը Հասանում է առաջադրաբանական
Չնդեվրոպական նախաշերտին և Հայ իրականության մեջ միջնորդաբոր-
ված կերպով դրսևորվել է Համանասարա ուշ:

Ձի բացատրում, որ Հայկական Հնագույն դիցարանական շերտում դի-
ցարանական այդ Հերոսը, որպեսզի ժամանակահատվածում, ունեցել է նաև
աստուծու Հատկանիշներ և ներկայացել է իբրև ինքնաբերական սիմվոլներով
սոված աստվածություն: Խորնացին Թորգոմի սերունդներին մեջ Հնդա-
սակում է մի շարք այլ Հերոսների և՛ Արամանյակ, Արամայիս, Ամասիս,
Ֆիզմ, Հարմո, Արամ, Արա Գեղեցիկ և այլուր, որոնք ակնհայտորեն դի-
ցարանական ծագում ունեն, Հայոց Հնագույն դիցարանական շերտում ու-
նեցել են որոշակի գործառույթներ և մեծ դեր են խաղացել Հին Հայերի աշ-
խարհայացքի ձևավորման գործում: Սակայն ակնհայտ է և այն, որ պատ-
մաչային այդ Հերոսների մասին Հնդատալուրթյուններն ավելի արժանաշու-
կա օրգումներ: Համար նրանց ներկայացրել է իբրև աստվածաշնչյան Հա-
րեթի սերունդներ և Հայոց ծննդարանությունը նույնաբանել, կամ փորձել է
նմանեցնել ավետարանական ծննդաբանությունը:

Փաստական նյութի կամ ավանդությունների իսպառ բացակայության
պայմաններում իրական զգվար է (եթե չանքք անհնարին) վերջնական
կարիք կազմել Հայոց դիցարանի Հնագույն շերտի վերահիշյալ Հերոսնե-
րից մի քանիսի մասին, չնայած որ նրանց անունները պակշակավել են ոչ
միայն ժողովրդական Հավատալիքներում, այլև, ըստ Մովսես Խորենացու,
Հնդատալուրթյան բացմամբիվ տեղանուններում Արամայիս-Արամայիս, Գեղամ-
Ֆիզմա ծով-Գեղարբունիք, Երաստ-Երասի, Եարա-Երբակ, Ամասիս-
Մասիս և այլն: Եվ, եթե այդ Հերոսների և նրանց անվան Հետ կապված տե-
րանունների մասին Խորնացու ասելովություններն արժանահավատ են,
պապ ակնհայտ է նաև, որ այդ պապագայում մենք ասելովում ենք կամ
Հնագույն դիցարանական Հերոսների ձևափոխված ու զարգացում ապրած
պաշտամունքային գրաւորումների, կամ էլ ժամանակային գործունեի
պայմանավորված այդ Հերոսների սիմվոլների գործառույթային «Հավե-
լումների» ու «լրացումների» Հետ: Միժամանակ արժանահավատ պետ
է Համարել այն, որ այդ Հերոսները մասցանին չեն և Խորնացու ժամ-
նակներում նրանց մասին դեռևս պակշակավել էին որոշ ավանդություններ,
որոնք էլ պատմաչոր միջոցով փոխանցվել են Հնագույն սերունդներին:

¹ Ռ. ՌԻՅԱՆՅԱՆ, Ֆայ-Այարալտ-Այարալտ, «Պարուն», սեպտեմբեր 1980, էջ 54:

² Ս. ՊԱՐՈՒՅՈՒՆՅԱՆ, Գին խաչը կապալիսիները, կոմեր, պաշտամունք ու դիցարանը, էջ 21:

³ Կոմեր սեպտեմբեր, էջ 22:

Ընդհանրացնելով այդ անձը պետք է փաստել, որ անհիշիկ ժամանակներից եկող և հայոց ազգամանկան պատկերացումներում ամառնաբայի դիտարկումն ունեցող աստագրական երևույթների մասին ավանդազրույցները ոչ միայն եղել են հայերի հնուգույն աշխարհայացքային պատկերացումների արտացոլումը, այլև՝ ազգային նախնի Հայք-ստեփանավորի գլխավորած դիտարկման հետևանքով շնորհի բազմադարատարրեր:

Հայոց դիցարանական հնուդարյան շերտի մասին հիշատակություններում Հայկի պաշտամունքի կողմից, որպես կանոն, հիշատակվում է ուն մեջ անվանադիր նախեռու Հայկի սերունդ Համարվող Արամի պաշտամունքի մասին: Այդ իսկ պատճառով հրեանազխություն տեսանկյունից կարևորվում է նաև Արամի աստվածային Հաստիանիշների ամբողջական և Համապարփակ հիշումությունները: Թեև Մովսես Խորենացին Արամի մասին բավականին սուղ տեղեկություններ է հաղորդում, այդուհանդերձ, դրանք թույլ են տալիս Արամին ներկայացնել իրեն կուրյուրական երևույթ, որի Համար «...պատմում են, թե ինչ քան ջաջ գործեր է կատարել Հայթիական պատերազմներում և ընդարձակել Հայաստանի սահմանները բոլոր կողմերից, որի անունով էլ բոլոր ազգերը կոչում են մեր աշխարհը...»: Գիցարանական կուլտուրական նյութերի նմանությունները Արամը «... աշխատասեր և Հայրենասեր մարդ լինելով: ... լավ էր Համարում Հայրենիքի Համար մեռնել, քան տեսնել, թե ինչպես օտարացնող ազգեր ոտնակոխ են անում իր Հայրենիքի սահմանները և օտարները տիրում են իր արյունակից Հայազգանների վրա»:

Գնոր է նկատել սակայն, որ այդ հիշատակությունները Արամի դիցարանական բնույթի և Հաստիանիշների հանդեպ ունեցնել են բովանդակում: Անկախ անառարկելի է և այն, որ ի դեմս Արամի առնչվում ենք դիցարանական երևույթին Հետ: Այդ ներթափանցման օգտին է այն փաստը, որ Արամի դիցարանական պատումը ստորաբուն չափավորվում է աստրական դիցարանական թերթերի որդու կերպարը ժամանավորապես Քաջալամին Հետ, և հպագողվելույնում նա պատերազմում ու Հաղթում է տիտաններին (տիտաններ սերունդների):

Արամի մասին մեզ հասած սուղ հիշատակությունների և դիցարանական պատումների Համեմատական վերլուծությունը Հնարավորություն է տալիս պնդել, որ Հանինի նրա առնչվում ենք մեծ Հեղինակություն վայելող և Համամոգլորդական պաշտամունքի արժանացած դիցարանական փոփոխությունների: Ավելին, Խորենացու կողմից ներկայացվող Արամի մարդկային բնույթագիրը, կատարած ջաջգործությունները, Հայթենա

¹ Մովսես Խորենացի, Դայոց պատմություն, էջ 29:
² Նույն տեղում:
³ Մաքրամանյան Սևրուս Ա Մեծի ուրուգու արքա, Կ. Պ., հ. 97, 163, Մեթոքսիկ ԵՅՇ, հ. 64-65, 68, 90-րդ րանական քառարան, էջ 45:

միջը գործունեություններ: Հայրենիքի թշնամիների դեմ պայքարը և Հայթենազը նրան Նույնու մեքնեցումն են մեծ հեղինակություն ունեցող կուրյուրական երևույթի դիցարանական պատկերին և ամենևին էլ պատահական էլ, որ նրա պաշտամունքը տարածված է եղել Հնագույն Հայկական ցեղերի մաս: Թեև Խորենացին Արամին Համարում է Հայկի սերունդ, այդուհանդերձ, փաստական Նյութի բացատրությունները թույլ չի տալիս լիարժեքորեն պնդել, թե Հայկի և Արամի առասպելներն ունեն ընդհանուր աղուներ և մեկտեղվել են դիցարանական նույն ժամանակաշրջանում: Այս կապակցությամբ ընդունելի պետք է Համարել այն մտածելու, որ Արամի աստվածի դեմ անվանված փրկողությունները արդյունավետ ազդել են աստվածական ցեղի ընդարձակումը հզոր արքա Արամին վարած օպտական գործողությունների արձագանքները:

Սակայն, իրեն կուլտուրական հերոս, Արամի կերպարի ձևավորման գործում չի կարելի սահմանափակվել միայն Արամի ազդեցությունը շեղանկով: Բանն այն է, որ դիցարանական ցանկացած Հերոս «կենդանությանից պտղի է», որը Հանինի է գալիս յուրահատուկ հազագիշակական սինթեզի արդյունքով: Այդ սահմանյուրեցի պետք է ենթադրել, որ Արամի պաշտամունքը անհամեմատ ավելի հին է և Հանում է Հայկական ցեղերի Հնագույն պատմական զարգացման: Այն փաստը, որ Արամը հայոց անվանադիր նախնի է և օտարները նրա անունով են հայերին արմեն անվանել, թույլ է տալիս խոսել նրա և Հայկի պաշտամունքային ընդհանրությունների մասին: Եվ, քանի որ «Կուլտուրական Հերոսները միշտ չէ, որ սրբազան են և սեղանիներից կողմից պարտերվում ողբերկի որոշ կատեգորիաների և անշքյալի ակնամարդ Հաստիական անհատների Հետ»: ապա ավելի հեշտ կլինի պնդել, որ այս պարագայում մենք առնչվում ենք երկու ինքնուրույն, սակայն նույնամասն դիցարանական երևույթների պաշտամունքի եռու եղևույն էլ ժողով են նույնատիպ Հատկանիշներով, անվանադիր նախնի են, քաջ է են, Հայրենասեր, պայքարում են օտար նվաճողների դեմ և այլն: Դա էլ պատճառը, որ Արամի և Հայկի առասպելներն ուսումնասիրողները Համարում են, որ դրանք նույն առասպելի տարբեր դրսևերություններ են, որոնց աղուները Հանում են Հեղձերոզական ընդհանուր դիցարանական հերոսի ժամանակները: Սակայն արհեստաբան և նաև, որ այդ երկու հերոսները դիցարանական ինքնուրույն աստվածություններ են, որոնց պաշտամունքը երկարատև զարգացման արդյունքում մեծ է բերել որակի բնույթ

¹ Սևր Ա Մեղրյան, Երկր, հ. Ա, էջ 54, Ա Հարությունյան, Գից հայոց հավատալիցները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը, էջ 23:
² Նույն տեղում:
³ Սևր Ա Հարությունյան, Գից հայոց հավատալիցները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը, էջ 23:

հանրություններ, և նույնացել են դրանց զիջարանական որոշ Հատկանիշներ: Իսկ քրիստոնեական շրջանում, բնականաբար, նրանք պետք է կորչեն ներքին իրենց բնույթն ու Հատկանիշները, այդ իսկ պատճառով էլ քրիստոնեական պատմագրության մեջ երբևէս էլ ներկայացվում են որպես ազգակցական կազմով միանյոց կապված նախնիներ:

Մեր կարծիքով, ունենալով Հեղինկոպական արմատներ¹ և դարերի ընթացքում, դիցարանական Հարմարեցման և սինկրետիզմի արդյունքում ստեղծելով ընդհանրապես դիցարանական Հատկանիշներով, այս երկու ստա-տուսայություններն էլ խորհրդանշում են հայ ժողովրդի ասարացման երկու ինքնուրույն կենտրոնների գոյությունը, կենտրոններ, որտեղ խորքով են ազգա-ծին գործընթացները, որտեղ Հայկական ցեղերը դարձել են Հայ ժողովրդի կազմավորման բուն կորիզը և նպաստել Հայ ժողովրդի վերջնական մե-զավորմանը: Գրանք մ.թ.ա. 2-րդ հազարամյակի կեսերին Հանդես էին գալիս ինքնուրույն պետական կազմավորումների տեսքով, ինքնուրույն դի-կատատություն են ունեցել ստալադորադական քաղաքակրթու-թյան մեկ և բազմիցս հնչուստեղծված են իսթմիան, ասորական և միաստեղծան անա-զիր արձանագրություններում: Գրանցից մեկը խեթական արձանագրու-թյուններից Հայտնի Հայասան էր, որը, պետք է ենթադրել, գտնվում էր խեթական քաղաքական ու մշակութային ազդեցության ոլորտում, իսկ մյուսը Հայկական լեռնայնաբեր Հարավ-արևմտյան սահմաններում գոր-ծող Արմե-Շուպրիա երկիրն էր, որի առունն, ըստ ուսումնասիրողների, տարածքի կողմից Հայաստանի Համար օգտագործող Արմենիա, Արմինա և նմանապես այլ անունների հիմք է դարձել:

Կարծու՛մ ենք, որ այս երկու կենտրոններում են ձևավորվել Հայոց դի-ցարանական ընդհանուր պատկերացումները, որտեք Հնասայայում հիմք են դարձել զարգացած Հայոց Հեթանոսական կրոնի Համար: Այդ փաստի օգ-տին էլ այն իրողությունը, որ հետագա դարերի ընթացքում վերոհիշյալ տա-րածքները դառնում են հայ ժողովրդի հոգևոր երկու գլխավոր կենտրոնները Հայաստանի տարածքում, որը հիմնականում Համբերնում է Մեծ Հայքի Բարձր Հայք նահանգին, կենտրոնացել էին Հայոց դիցարանի նոր շերտ՝ զլխավոր պաշտամունքանդրիններ Արամազդի, ԻՆՀի, Անահիտի, Կա-նեի, Բարչամինի տաճարները, իսկ Արմե-Շուպրիայի տարածքում, որը հիմնականում Համբերնում է Ազմեդի և Տուրուբերան աշխարհների, ինչ-պես Հայաստան է, գտնվում էին ճանաչված բազմաթիվ Հողեր կենտրոններ՝ որոնցից ամենահայտնին Աշտիշատի էր Անահիտի, Վահագնի և Աստիի տաճարներով, և Իննահայն կոչված վայրը, որը Հայտնի էր Գիսանե և Գե-

մաք կուռքերի տաճարներով: Այս ամենը Հնարագործություն են տալիս գրելի, որ հայ ժողովրդի կազմավորման երկու գլխավոր քնորաններն հետա-գա դարերի ընթացքում ևս շարունակում էին իրենց հոգևոր-մշակութային գոր-տառայն իրենց շուրջ համակենթյով զիջապատու հայ ժողովրդին:

Վերահշիշյալ երկրամասերի առնչվածքը մեզ Հնարագործություն են տա-լիս ենթադրել, որ այդ տարածքներում, նախապատմական ժամանակաշր-ջանից սկսած, գոյություն են ունեցել դիցարանական ընդհանրական գաղկերացումներ, որտեք Հնտագայում, օրինակզի զարգացում ապրելով, փոխացել են Հայ ժողովրդին: Հավանաբար Հայաստանում ձևավորվել է Հայի պաշտամունքը և այս տարածքները բնակեցրած Հայիկան ցեղերը իրենց նախնի և դլխավոր աստված են Համարել Հայկին, իսկ Արմե-Շուպ-րիայում գլխավոր աստված և անվանադիր է Համարվել Արամը, որի պաշ-տամունքային պատկերացումները Հնտագայում էլ լրացված են Ուրարտու-ի արքա Արամեի սերագործություններով: Կարելի քննարցում Հայկի պաշ-տամունքը համազգային քնույթ է կրել ի դեմս ուրարտական դիցարանի գլխա-վոր նույր աստծու, իսկ Արամին հատկացվել է համեստ գործառույթ՝ նա գար-նել է Հայիկ սերունդը:

Կրոնագիտական ընդհանրական օրինաչափություններին լիովին Հա-մաձուռել է նաև այն եզրահանգումը, որ Հայ ժողովրդի վերջնական կազ-մավորման շրջանում Արամի պաշտամունքը զարգացում է ապրել սինկրե-տիզմի հիման վրա նրա ու Հայկի պաշտամունքները միանուլիկ են, նույ-նացել և, դիցարանական խաչադրման Հետևանքով, իրանական Ահուրա-Մազդայի ազդեցությամբ Արամը դարձել է Արամազդ՝ իր մեջ խառնելովզ զիջարանական նոր պատկերացումներ ու կրոնաուսմիթներ: Արդյունքում Բարձր Հայք նահանգը դարձել է նրա պաշտամունքային կենտրոնը, իսկ Տարավ-արևմտյան Հայաստանը (հիմնականում Տուրուբերան աշխարհը) իր մեջ անթիղել է Հայկի պաշտմունքի հիմնական ստապուկներն ու ա-վանագորչյանը: Կրոնադիտական ևս մեկ օրինաչափություն դիցարա-նական կոտեստիմոնցբայնի որդյունքում, ուչ շրջանում, տեղի է ունեցել երկու կուշաուբական Հերոսների և աստվածությունների պաշտամունքի նույնացում, իսկ նրանք մասին պաշտմունքը հիմնական ստապուկները ձևաք ընդհանրական գծեր և սյուսեասային նմանություններ:

Այդ ամենն էլ թույլ են տալիս ընդհանրացված կերպով պնդել, որ եւ-րենացե կողմից մեզ պահանջված Հայկի և Արամի մասին աստպներն պատպանել են իրն հայերի անվանադարձ յայնքների և աստվածությունների մասին ուշադրավ նիշուդություններ, ինչն էլ հնարավորություն է տալիս ենթա-դրել, որ նրանք պաշտամունքը գտտ հայկական է, անցել է զարգացած տես-կան շրջան և ենթարկվել է պաշտամունքային հետադրերի ու յուրանակ փո-փոխությունների:

¹ Օստ Ա. Պետրոպոլսի Արամ անունը ճշանակում է «սև», «բուխ» և հարձակ հինվերդպական Կոտ-ձևեք, տես Ա. Պետրոպոսյան, ՄՄԱՍՁԳ, կերպար, պաշտամունք, մաթատիպը, Երևան, 2006, էջ 93

ԱՐԷՅԻ ՊԷՇԵՏԱՌՈՒՆԵՐԻ ԱՆՆԱՆՆԵՐԿԱՏՎՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐՁ

Պ. Ա. Բարսեղյան

Հայոց ղեցարանական հնագույն շերտի ամենամեծ ժողովրդականության վախճանը աստվածություններից է մեռնող և Հառնող Արա Գեղեցիկը՝ որի պաշտամունքային սիմվոլներից ուսումնասիրության առարկա էր կրեոստիստիկանական նշանակություն ունի: Պատճառայն հորենացին: Ի տարբերություն հնագույն շրջանի այլ Հերոսների և աստվածությունների մասին հիշատակությունների, բավականին հարուստ տվյալներ է հաղորդում Արայի մասին, որի արդյունքում Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը բացառիկ ուսումնասիրությունների նյութ է դարձել¹: Մակոյն պետք է նշել, որ այդ ուսումնասիրությունները հիմնականում սահմանափակվել են պատմաբանատիրական մեթոդաբանությամբ, որի պատճառով էլ նշեմանը դարձել կամ քիչ են անդրադարձել Արայի պաշտամունքի կրեոստիստիկանական օրինակություններին:

Ազգային ավանդազրույցների տեղեկությունների համաձայն Արա Գեղեցիկը ծնվում է Հայ ժողովրդի անվանազիր նախնի Արամ նահապետից: Դա արդեն իսկ վկայում է այն մասին, որ ի ղեմս Արայի, մեկ անշնչում ենք Հայոց ղեցարանության հնագույն շերտի մեծ ժողովրդականության վախճանը աստվածային սիմվոլներից մեկի հետ: Դասելով մեկ հասած տեղեկություններից Արա Գեղեցիկը խորհրդանշել է ղեցարանական հնագույն մարդանկրպ սատուն կերպար: Սակայն նրա ղեցարանական սիմվոլներում արտացոլված պաշտամունքային տարրերը թույլ են տալիս ենթադրել նաև, որ Արայի պաշտամունքը նախուպես կապված է եղել գործանա գործիքներ սիմվոլացնող տարրերի հետ: Միամասնաձայն, ղեցարանական սիմվոլիզացիայի աստիճանական ծավալման արդյունքում Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը ազդեցիկ է նաև Օսիրիսի և Բաբելոնի, Քամուզիտի և Իստարի, Ագոնիսի և Ատամորտի պաշտամունքներին բնորոշ տարրերի, ինչպես նաև Շամիրամի անվան հետ: Այդ պատճառ է վկայում պահպանված այն ավանդությունները, որ Շամիրամը կանգնեցրել է Արա Գեղեցիկի զինված պաշտամունքի ևս մեկ տարրերում: Դիցարանական գարդացման համատարաբար ուշ շերտերում Արա Գեղեցիկի անվան հետ են կապվում նաև

¹ Մակոյն անդրադառնալ և հաջողված ուսումնասիրություններ կարելի է համարել հետևյալ աշխատությունները: Ա. Գ. Արնոց, Դիմ հայոց աշխարհագրագր. Դաստիարակական ուսումնասիրություններ, Երևան, Խ. Ա. Երևան, 2006, էջ 13-78, 9. Դավիթբանյակ, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, 1944, Ա. Մատիկյան, Արա Գեղեցիկ, Գինճուկ, 1930 և այլն:

մեռնող և Հարություն աննող սատուն, բնասանկան Հավատարմության և ղեկախուժության պաշտամունքային սիմվոլները:

Հիմք ընդունելով Արայի մասին հնագույն հիշատակությունները վերաբաններից ոմայք իրավացիորեն պնդում են, որ այդ որակով հանդես է գալիս Պյատանի «Հայկազն Էրի» Հայտնի պատմությունը: Դրանում ներկայացված են Հատկապես Հայկազն Էրի մեռնող-հառնող ղեցարանական նշանակությունները. «Արք ընդ պետի կարծեմ ոչ թե Ալիկնայտի պատմությունը, այլ կապակցությամբ գրում է Պյատանը,- այլ մի խիզախ մարդու, Հայկազն Էրի, ծագումով Պամիլուլայի: Մա երբեմն բնիկում է անհրաժեշտ է ասաներդ օրը, երբ սկսում են Հավաքել արդեն ներխուժող զանկաններ, սահուն են որ սա մնացել է անցել: Երբ տեսնում են տուն, որ-գետի թաղեն, տասներկուներդ օրը արդեն խարույկի վրա պսակած վերահիմնանունում է և հետ սկսում է պատմել, ինչ որ տեսել է այն աշխարհում»: Այն աշխարհում Հայկազն Էրի աստվածությունն այլ բան չէ, բան անդրերիբյան կյանքի մասին աշխարհայացքային պատկերացումներն ու ընկալումների մասին հնագույն հիշատակություններից մեկը, որի կրող կարելի է համարել նաև Հին Հայերին, եթե Պյատանի հիշատակած էրը նույն Արա աստվածն է:

Այդ ամենը վկայում է, որ Արայի առասպելիկ սյուժեին բավականին հին է, այսինքն արկարված է բնորոշումը արտոնքի, մտվածն և հարուստ զուգաբանություններն, որոնց սիմվոլներն բացառված են նաև հիմնաբեռք բերող բազալիզացիաներում Օսիրիսի, Քամուզիտի, Ագոնիսի և յուրյա պաշտամունքի մեկը: Ինչ խոսք, լինելով հնագույն բազալիզացիաներից կրողները մեկը, Հայերը ևս անուշիկ և զարգացրել են ղեցարանական հնագույն այդ սյուժեին: Այս առաջով հասանելի է Ա. Մատիկյանի ենթադրությունը, թե «...առասպելյա (Արայի Պ. Բ.) իր ամենանախնական մեկն մէջ հնդկարտական մայր-ազդիւրէկ կը բնէ և հետեւաբար հնդկարտական ազդերու գէթ որոշ մէկ խմբին հասարակաց աշխարհահայեացքին մէկ մտքը կը կազմէր»²: Վերջինս կարելի է հիմնավորել համեմատաբար լեզվաբանական թուրք օրինակություններով, որոնք թույլ են տալիս պնդել, որ հնդկարտական հնագույն աշխարհայացքային այդ գաղափարացումները, առաջադրարական այլ ժողովուրդների նմանությամբ, իրենց յուրահատուկ զբաղաբաններն են գտել նաև Հայ իրականության մէջ, որոնց կրողն էլ դարձել է հին Հայերի ամենաօրինիկ ղեցարանական հերոսներից մեկի մասին առասպելը:

² Մատիկյանը տե՛ս Դիցարանային բնագրան, Երևան, 1985, էջ 32-33, տե՛ս նաև Միգրոնոս, ԵՍՄ, № 1998, Ը. 54.
³ Ա. Գ. Արնոց, Դիմ հայոց աշխարհագրագր., էջ 43
⁴ Ա. Մատիկյան, Արա Գեղեցիկ, էջ 5:

Դիցարանական Հնագույն այս առաջակիչ սյուսնն ունի ևս մեկ առաջին հասակաթիում: Գլխավոր Հնորոք Հանդես է գալիս սերունու կամ տարփուսի Հետ, ով իր արարքներով և գործողություններով Հնորսի մահվան և Հետագա Հարուսթյան պատճառ է դառնում: Առաջակիցական այս սյուսնն մեծ տարածում է ունեցել Հատկապես երկրագործության զարգացման շրջանում և Հատուկ է այն ժողովուրդներին, որոնք, նստակյաց կյանքի անցնելով, կուրորին են բնութայն շրջափոխերի պարբերականության Հաշվարկը, և որի հիման վրա կարգավորվել են երկրագործական աշխատանքները: Արդյունքում, դիցապատերևականություն կողմից բնութայնը սկսել է մասնավորվել մեծուց և հարստյան անող ատոմիստրայունների կերպարանով, ստորմիլ և բնութան մեծական և հարստյան պատճառանկանությունից կապը հավաստող դիցարանական սյունն, որտեղ իդական սիգրոլ դառնում է Հնորսի մահվան պատճառ, որպեսզի նա նետագարմ հարստյան անի՝ խորիրդանելով բնութայն գարնանը: Դիցապատերևականություն մեծ այլ պատկերացումները զարգանում և փոխանցվում էին սերնդն-սերունդ դառնալով աշխարհընկալման Հիմք: Սա է պատճառը, որ Հնագույն դրեթիկ բոլոր ժողովուրդներին մաս մեծուց և Հարուսթյան անող ատոմիստրայունները Հանդես են գալիս իրենց զուգընկեր սիր դիցուհու Հետ Օսիրիս և Իսիդա, Ինծանա և Դուուդի, Իշտար և Թամուս, Ագադես և Աստարտ և այլն: Եվ, որ ամենակարևորն է, Հնագույն այս փոխ առաջակիցներում նկարագրված իրադարձությունները, նախնի սերունդների աշխարհընկալման արդյունքում, Համարում էին ոչ թե զերբնական, այլ բնկալված էին որպես բացարձակ, իրական:

Հայ իրականության մեջ ևս Արայի պաշտամունքը ներկայանում է իր տարփածոյ՝ Շամիրամի նետ միասին, որի վկայություններն են Հայաստանում տարածված բազմաթիվ տեղանունները Վան քաղաքի Շամիրամ-կերտ անունը, ճուռայ գավառում Շամիրամ բնիքը, Շամիրամ գյուղը Լեւորուսթի ստորոտում և այլն: Այսօր չսփոփանց զգվար է որոշել, թե այս դիցուհու պաշտամունքը և՛ր է արմատացել Հայ իրականության մեջ: Մականք անուրանալի է, որ նրա պաշտամունքի Հետքերը առաջկեսպայի ստորաված են եղել Վանում և նրա շրջակայքում, այսինքն Աբարտայան Թագավորության քաղաքական ու մշակութային կենտրոնում: Շամիրամ պաշտամունքային առանձնահատկությունները բազմաթիվ վերուժաբաններ ուչարություն կենտրոնում են եղել: Չնայած նրանց ուսումնասիրություններին մեթոդաբանական տարբերություններին, շատերը միահամուռ են մի բանում, որ Շամիրամի նախատիպը Հանդիսացել է ստորկուս Մուսուրամաթ Թագուհին կամ ատոմիստրայուն:

Այսպես, Շամիրամի պաշտամունքային առանձնահատկությունների վերլուծությունը Ա. Մատիկյանին թույլ է տվել պնդել, որ Շամիրամն իր մեծությունը փոխանել է մեղ անՀայտ Հնագույն սզգային դիցուհուց: Ընանի որ Շամիրամի առաջակիցը մեր սզգային մշակոյթին Համար օտար ասը մըն է, - գրում է նա, - ինդրի է այժմ թե ինչ էր իր նախորդ դիցուհուն անունը, - և այն կարծիքն է Հայտնում, թե, - Հայ Արային նախանական սիրահարը Հայ դիցուհին մըն էր...»: Այս նեթագրությունը Համանարը զուրկ չէ իրական Հիմքերից, քանզի անՀայտ է, որ Շամիրամ դիցուհու պաշտամունքը Հայտնի է եղել առաջկեսպայտեղական, հիմնականում ասորական միջկայքում և Հայաստան կարող էր ներթափանցել միայն Հայաստական դիցարանական փոխանելությունների շրջանում: Արդյունքում, բոտ Մ. Արեյանի, Շամիրամի պաշտամունքն անմիջականորեն ասորիկ է մեկ այլ ատոմիստրայուն: Դերկեոտյի պաշտամունքին Հետ, որն ընդհանրություններ ունի նաև Հայոց Աստղիկ դիցուհու պաշտամունքային Հատկանիշների Հետ: Դերկեոտն, որի պաշտամունքը երբեմն նույնանուն է ասորական անձնահատկի ատոմիստրայուններից մեկի Ավարգատիսի Հետ, Համարվում է Շամիրամի մայրը: Շամիրամ դիցուհու անունն աշխարհին Հայտնի է Հատկապես Հին աշխարհի յոթ Քրաշտիքներից մեկի Խարեոնի կախովի պարտեզների անվան անւնւթլթյամբ, որն անհնայտորեն դիցարանական պատում է, քանի որ այդ պարտեզներն իրականում կառուցվել են մ. թ. ա. 6-րդ դարում Նարգազոռնտուր Թագավորի կողմից: Շամիրամի, ինչպես նաև նրա անուսին Լինեոսի մասին պահպանված մովհրաբրերի վերլուծությունը Հնաբազմություն է տուլիս փաստել, որ Շամիրամ անունը, այնուամենայնիվ, անւնւթլթյունը անի Հայ իրականության Հետ և Հայոց դիցարանական Հնագույն շերտում նրա մի Հայտ գույն անձնին էլ պատահական չէ: Այս առումով Հետաքրքրական է Բեռլինի պաղպրուսների Համաքառուսի Հիման վրա դերմանաց արևելագետ Ալիքսեյ կոլմից 1893 թ. Հրատարակված Հնագույն առաջակիցներից մեկը, որը կարելի է Համարել Արայի մասին առաջակից այլընտրանքային արդյուրներից մեկը: Այս պաղպրուսների ընթերցվող Հատման բովանդակությունը մտազորապես Հետևյալն է. Թամբիկ որդի Լինեոսը սերում է իր ժողովուրդ Դարկեոյայ տասներեք տարեկան սզղիկան: Սակայն Լինեոսին չի Հանդուղվ ամուսնանալը, քանի որ սզղիկը ինչ-որ պողտմիք է Թաջնում: Մինչ երկու մայրերը խարՀրակացում են Լինեոսը բազմաբանակ զորքով սրավում և Հայաստան, որտեղ էլ պատմությունն ընդՀատվում է: Աս-

¹ Տե՛ս և. Գ. Աղոնց, Գին հայոց աշխարհագրը, էջ 33-37, Օւնլիք Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1972, էջ 377. Մ. Արեյան, Երևու, Խ. Ա. Երևան, 1966, էջ 62-71:

² Ա. Մատիկյան, Արա Պերնցիկ, էջ 61:

³ Տե՛ս Գ. Դավաճյան, Արա Պերնցիկի պաշտամունքը, էջ 37, տե՛ս նաև: Ա. Մատիկյան, Արա Պերնցիկ, էջ 67:

կայն, պղպիթուսների չվերածված հասվածում, արևելագետն, այնուամենայնիվ, առնչվում է էրոս և Արմենի անուններին: Վերոնշյով այս հասվածը, Ն. Աղոնցը գտնում է, որ տղիբը Նիհոսին չի սիրում, «Որովհետև նա սիրում է մեկ ուրիշ, իսկ այդ ուրիշը Հայաստանի թագավորն է: Երևո՞ւր, կտառածո, արջավանդի է դուրս գալու իր կրկնակի մրցակցին կործանելու համար»: Այնուհետև Ն. Աղոնցը, անդրադառնում է էրոս անվան և Արայի ընդհանրությունների վերլուծությանը և հանդուժում այն կցաբացությանը, որ իտեղք այտեղ Հայոց թագավորի մասին է՝

Շափազանց հնուաբերական մեկ փաստ է: Դիոդորոս Միլիիտոսը միջոցով մեզ է հասել Եամիրամի և Երա մոր՝ Դերկետոյի մասին մի առասպել¹, որի ուսումնասիրությունը Ն. Աղոնցին Հնարավորություն է տալիս փաստել, որ Դերկետոն նույն ինքը Դարկիյան է և պապիրուսների գաղտնազահ հերոսուհին, որի անունը չի պահպանվել, Հենց ինքը Եամիրամն է՝ եվ այն, որ Դերկետոյի, Եամիրամի, և առաջվորարարական հայտնի Աթորադուխի, միշտանաբայան Իշտարի, Ատիսի, Աղոնիսի և Թամունգի հայտնի առասպելական սյուժեները դարերի ընթացքում նույնացել են և դիցարանական հանրաճանաչ սյուժե դառնալով, Հասել նաև Հայաստան կամ նույնացել այսուեղ արդեն գոյություն ունեցող նմանատիպ առասպելների հետ, խոսում է դիցարանական արտացոլման համեմատության մասին, քանի որ զբանցում ակնհայտորեն սուպ են նաև սյուժետային տարբերությունները: Ինչ վերաբերում է Հետագա դարերի ընթացքում Հայ իրականության մեջ Եամիրամի պաշտամունքի գրեթե անկերպի, ապա պետք է ընդունել, որ կամ դիցուհին մեծ ժողովրդավեհություն է վայելել Հայաստանում, որը իսկ կերտական սինկրետիզմի գրեթե բուն է, կամ էլ դիցուհի պաշտամունքը հայերի համար նույնացել է նախկինում գոյություն ունեցող մարյություն և պողոթնություն աստվածուհու հետ:

Ն. Աղոնցը համարում է, որ Եամիրամը կամ միջադեպայան Իշտարի հայկական տարբերակն է, կամ էլ Հայաստանի տարբեր շրջաններում Եամիրամի գործածական հատկանիշները հետագայում (հնարավոր է նաև նախկինում Գ.Ր.) նույնացել են Անահիտի, Աստղիկի և Կանիկի պաշտամունքների հետ: «Տարբերությունը լիկ անվանական է և զուցե նաև անդակա՞ր - գրում է գիտնականը - Աստղիկը Տարոնում նույնն է, ինչ որ Եամիրամը Վանում և Կաննե Բարձր Հայքում»²: Քննարկվող համատեքստում հիշատակության է արժանի նաև Ա. Պարոյանի տեսակետը. «Պ

¹ ՏՆՍՆ Ե. Գ. Աղոնց, Դայաստանի պատմություն, էջ 376:
² ՏՆՍՎ Գիտություն Միլիիտոսի, Դասմանը արդարացի, Երևան, 1985, էջ 16:
³ ՏՆՍՎ Ե. Գ. Աղոնց, Դայաստանի պատմություն, էջ 377:
⁴ Ե. Գ. Աղոնց, Դից հայոց աշխարհայացք, էջ 41:

Հայ իրականության մեջ Եամիրամի պաշտամունքի նախատիպ է համարում ուրարտական գլխավոր աստվածներից մեկին Շիվինիի զուգակից Տուպուսային: Վերուծարանը ընդհանրություններ է տեսնում Տուպուսան աստվածուհու պաշտամունքային կենտրոն Տուպուց թաղաքի և նույն թաղաքի կառուցմամբ վերաբերող այն ավանդության միջև, ըստ որի Վան թաղաքը կառուցել է Եամիրամը, որի անունով էլ այն կոչել են նաև զբաղք Եամիրամա կամ Եամիրամակիրա՞: Ամրողչացնելով վերը նշվածը կարգ ենք փաստել, որ ի զեմ Եամիրամ, զորս ունենք Հայոց հնագույն դիցարանական չերտնեմ ժողովրդավեհությունում վայելած դիցուհու հետ, որի պաշտամունքի հիմքերը գալիս են Հին Հայերի առասպելական մտածության հնագույն ժամանակներից, մասնավորապես Շուգույն մայր դիցուհու պաշտամունքից, որը միայն հետագայում, սինկրետիզմի արդյունք է նույնացել Եամիրամի պաշտամունքի հետ: Այդ փաստն է մտահանում նաև Ն. Աղոնցը, որը պնդում է, թե Եամիրամի պաշտամունքում ավագ են այնպես սինկրետիզմը, որոնք զուտ հայկական ծագում ունեն, Հայ զբույցների Եամիրամի մասին ոչ մի նկատառումով չեն կարող օտարաբան համարվել, այլ ընդարձակ մարիդեք են Հայաստանի հողի»³:

Արայի պաշտամունքային առանձնահատկություններից մեկն էլ վաղ է համարել այն, որ միայն հայ իրականության մեջ ենք անդրադում արքայի ոգևորեն Լակնեի պաշտամունքի, որոնց առասպելում առաջնային ընդ է վերապահվում և որոնց պաշտամունքը Հին Հայերի դիցարանական կրակայություն մեջ պահպանվել է նաև քրիստոնեության ընդունումից հետո: Արայի առասպելի համատեքստում շնայելով այս ոգևորների պաշտամունքը, կարևորվում է այն հանգամանքով, որ Երանց վերադառնում է հարմար հետ կապված այնպիսի գործառույթ, որը բացառապես է մյուս եղովուրդների նմանատիպ առասպելներում: Այս ամենը հնարավորություն է տալիս պնդել, որ արալեզիների կամ առլեզիների պաշտամունքը ըստ հայկական է, հայ ժողովրդի դիցարանական երեակայության մասին պզտիք: Նիշա է, ըստ Մովսես Խորենացու արալեզիների մոդալան գործողությունների արդյունքում Արան, այնուամենայնիվ, չի վերաբնդանանում, սակայն դա, մեր կարծիքով ու շրջանի հայկերում է և իր վրա կրում է նրբառնություն պարզությունը: Ինչպես պնդում են Մ. Արքայանը և Ա. Մտարիյանը, ավելի հավանական է այն, որ Արայի առասպելն նախնական տարբերակում Հայոց արքան վերաբնդանացել է, իսկ Խորենացու Հիշա-

¹ ՏՆՎ Դարոյան Ա., ԱՐԱՍԱՐՂ, կրկնադր. պաշտամունք, նախադիպր, Երևան, 2006, էջ 51:
² Ե. Գ. Աղոնց, Դից հայոց աշխարհայացք, էջ 33:
³ Մ. Արքայան, մեթոդիկ թ. Արքայան «... զուգակց գիղեզի առասպելաբանն սպիտակ միջուկ պանդուրն է ժանկանց Եամիրամայ տողերը, կարծիք է հայտնում, թե այս հասկանքն արվավոր

տակությանը, թե Շամիրամն «իբր սիրականներեց մեկին զարդարելով ու ձեռնով պահելով», ներթափանցում է որպես վերակենդանացած Արա և արհեստը Հայերեն Հանդեպով Հայոց աշխարհը խաղաղացնում է¹, այնքան է համոզել չէ՞:

Հայ դիցապաշտական երեակայության մեջ Արան անպայման պետք է վերակենդանար, որովհետև նա մեծող է ՀարուՅթյան առնող ստամոքսը: Դեռևս արալիաները պետք է վերակենդանացնեն նրան, որովհետև այդպիսին էր արմատավորված Համատարբը: Հարկ է նշել, որ Արայի առապին ուսումնասիրող Հնդիկանկների մի մասը² նրան Համարում է Իրական պատմական անձ, իսկ մյուսները գտնում են, որ նա դիցարանական կերպոր է³: Մական, անկասկած էր, թե Արա ստուշով Իրական թաղավոր Հայերն ունեցել են թե ոչ, ակնհայտ է, որ Արայի մասին պատմվածքները դիցարանական նրբույթ են, որովք ունեն ազգային դիմագծի, սյուժետային օւսումնասիրողները, և մեծող ու ՀարուՅթյան առնող ստամոքսը: Բայն մասին առապին Հայկական տարբերակն են: Այս առումով բնութագրական է Ն. Ազոնցի Հեռույալ միտքը. «Հայիական ավանդությունը նույնպես ձգտում է Հանձնին Արայի ստեղծել նոր Ասիա կամ Եփեսոս, որպես Մեծ Մայր Ամիրամիսի ունեկիր...»⁴, որից կարելի է ենթադրել, թե Հնդիկ-բուրական արմատները ունեցող առապինը որքան էլ Հայոց դիցարանության անբաժան մասը ձևեր բերելով ազգային դիմագիծ:

Արայի պաշտամունքի Հնդիկ-բուրական արմատների մասին կարող է վկայել այն, որ վերլուծաբանները նրա ստուշը երբեմն կապում են Հնդիկ-բուրական ժողովուրդների դիցարաններում Հայային նույնական անփոփոխության հետ: Գ. Ղափանցյանն, օրինակ, որոշակի ընդհանրություններ է տեսնում Հունական Արես, Արես, եգիպտական Ռա, իսթական Արա, փրջական Արայի, լիդիական Արմաս և Հայկական Արա ստամոքսների միջև: Նա նույնիսկ դավանական Յար-Յարիկ-Յարիկ ստուշներն է կապում Արա ստամոքս անվան հետ⁵: Գրեականն Արայի դիցարանական նախատիպը՝

Համարում Հայաստանի U-GUR-ին, իսկ անդալիացի արևելագետ Արշիրադ Արսյան կարծիքն է Հայտնում, որ «Արայի պաշտամունքը ձևավորվել է Հայկական լեռնաշխարհում, այսպես ասարածիկ հին աշխարհի բազմաթիվ ցեղերի ու ժողովուրդների դիցարանը»⁶: Հայտնի տեսարան վեկիկը պղծում է, որ հունական Արեսը նաև արևի ստամոքսություն է, որի անունը կապում է Հայերեն արև բառի հետ⁷: Մական Հարկ է նշել, որ մասնաճակատական առումով դիցարանական Արայի Հնագույն զուգահեռին հանդիպում ենք իսթական դիցարանում ի դեմս նույնանուն ստամոքս, որին Գ. Ղափանցյանը Համարում է Հայկական Արայի նախատիպ բուսական ստամոքսություն⁸:

Այդ տեսակետին հակադրվում է Ա. Պետրոսյանը, ով Արային ուղղակի համարում է իսթական Համատան ստամոքս զուգահեռը. «Հատուկ պիտք է նշել, որ Հայ Արա(յ) ձևեր կարող փոխառված լինել իսթական Համատան դիցանկից, – գրում է նա, – բայց որ Հայերենում վերջինի փոխել ընկել է անստուրական լիզուկների անհետացումից շատ ու շատ դարեր հետո (այդ երևույթն առկա է նույնիսկ միջին իրանական փոխառություններում): Այժմեք Հայ Արա դիցանունը Հնում այլ Հնդգուրություն պիտք ունենար և իսթական Արայի մի զուգահեռ ձևն է ոչ մտառար»⁹:

Արողջացնելով այդ ամենը Հարկ ենք Համարում փաստել, որ Արայի պաշտամունքը Հայոց Հնագույն դիցարանական շերտի ամենահայտնի բազմադրմառայի դրսևորումներն էլ և կարևոր իմացարանական և աշխարհաբարային դիցարանություն է ունեցել Հայ Իրանականության մեջ աղիկով ազգային դիմագծի և բնագործության ձևավորման վրա: Դա է պատճառը, որ դարեր շարունակ նրա մասին պահպանվել են տարածական դիցարանական ավանդություններ և դրույցներ: Արայի պաշտամունքն օրինակալի զարգացում է ունեցել և Հայոց նոր դիցարանական շերտում օրինական հատկանիշները փոխանցել է առավել զարգացած ստամոքսությունների պաշտամունքին: Եվ, չնայած դրան, Հայոց նոր դիցարանի վերջնական ձևավորումից հետո էլ Արան շարունակել է Հանդուս գալ որպես ազգային դից, որի մասին Հյուսիսիկ են բարձր ավանդադրույցներ¹⁰,

¹ Վառ է և վերլուծաբանից հետո ստամոքս է հետևյալ բնագիրը. «Իր զվույց Չեղեցիկ աստամոքսը քաննե սպիտակ վրայց սպանմանցի ի մամանցե Համարայալ», Մ. Արշիրադ, Երկեր, II, է. 67-68, տե՛ս նաև, Յուզյան Արթուրի և Անանյան, Պատմություն Արթուրյան սան, Երևան, 1985, է. 334, 524 (թիվ 220 ծանոթագրությունը) և: Մասիկյան, Արա Չեղեցիկ, էլ 15:

² Մուկուս Խրեմեցի, Պայտ պատմություն, Երևան, 1990, էլ 33:

³ Ռ. Իշխանյան, օրինակ, Արա Չեղեցիկն Ուրյանցում է Արալիտի 1-ին հետ, տե՛ս Ռ. Իշխանյան, Պատմություն պատմություն հայոց, Երևան, 1989, էլ 67, տե՛ս նաև Լ. Արթիսյան, Պատմություն և առապին ավանդույց, Երևան, 1986, էլ 54: Մ. Արթի, Պատմությունը հայկական հասարակական թնայ, էլ 45-46, Լ. Հակոբյան, «Պարսպուտ» անթոլոգիայի, Երևան, 1994, էլ 57:

⁴ Գ. Ղափանցյան, Արա Չեղեցիկ պատմությունը, էլ 84, և: Գ. Ազոնց, Պայտասիկ պատմությունը էլ 374, Ա. Մասիկյան, Արա Չեղեցիկ, էլ 15:

⁵ Կ. Գլուկոց, Պայտասիկ պատմություն, էլ 377:

⁶ Տե՛ս Գ. Ղափանցյան, Արա Չեղեցիկ պատմությունը, էլ 84:

⁷ ՀԱՅ ՂԱՏ (հանդես) 1989, թիվ 4, էլ 6:

⁸ Ա. Գալուշչյան, Չայ և Արմեն անունների ծագումը և Ուրարտուն, Բյուրքո, 1973, էլ 97:

⁹ Տե՛ս Գ. Ղափանցյան, Արա Չեղեցիկի պատմությունը, էլ 78-79:

¹⁰ Ա. Պետրոսյան, Արա Չեղեցիկ և Արա Արաիկ, Պայտ սրբերը և սրբավայրերը, Երևան, 2001, էլ 103:

¹¹ Չեղեցիկյան բանասիրության մեջ պահպանվել են նաև Արայի առապին այլ տարբերակներ և Կեղևանից: Ըստ դրանցից մեկի Արա՛ն քաղաքից, որը պարուն է Արա՛նուկ, ունի երեք որդի, ունեցել կոտակե Արա Չեղեցիկը և Լա՛ն որը այնքան հաճախ է բերում Համարային, այնուհետև անունանում է Չայկոսի հետ, քայց Համարային զորով զայն է Պայտաս և ճակատամարտում Արան սպանվում է, որից հետո կրկնվում է Խրեմեցու պատմությունը: Չարկ է նշել, որ այս պատմու-

պահպանվել բազմաթիվ տեղանուններ (Արագած, Ալյուրատ նահանգ, Արալի լեռ և այլն): Արալի պաշտամունքի հետքերը պահպանվել են նաև Հայ Հեթանոսական տոմարում, մասնավորապես վեցերորդ ամիսը կոչվել է Արցո, որն, ըստ Ա. Մատիկյանի, նշանակում է Արալի օրեր: Հեռագայում քրիստոնեական շրջանում, Արալի պաշտամունքային մի շարք հատկանիշներ նույնացվել են Ս. Սարգսի պաշտամունքի հետ, որը նույնպես օրինաչափ և հայ իրականության մեջ շատ հայտնի երևույթ է¹:

Այդ ամենը վկայում են, որ հայոց դիցաբանական հնագույն շերտը ամենայնայնիվ ավանդորդային էր: Այնուհանդերձ հայ իրականության մեջ իր պատմունքի հետքերը պահել է ընդհուպ մինչև 20-րդ դարի սկիզբը և, իրեն ազգային աստված, իր գործասեական հատկանիշները փոխանցել ոչ միայն հայոց նոր դիցարանի մի շարք աստվածությունների, այլև՝ քրիստոնեական շրջան սրբերին:

¹ Թի համաձայն Արան սպանվում է Խլաթում: Ասորոսանները տե՛ս Ազգագրական հանգես Ա. Պելիուս, 1902, էջ 159: Սակ այլ ավանդույթում մեջ Արան սպանվել է Արալի (Թան մուտ, տե՛ս Ա. Կանալանյան, Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 166-167: Արալի վանձանի մեկ այլ ավանդակ պատկանել ասասունի հուճեական տարբերություն, ըստ որի Արան սպանվում է Խոզի հարվածից տե՛ս Ա. Մատիկյան, Արա Պելիուս, էջ 224-238:

² Տե՛ս Դեղարյան Ա., Արա Պելիուսի և Արուր Սարգսի Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, էջ 157-168:

ԵՈՐ ԲԱՐՈՋՉԱՄԻՋՈՅՆԵՐ. ՄՈՐՄՈՆԵԿԱՆ «ԱՆՐԿԵՏՆԵԳԻ» ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ

Հ. Վ. Հովհաննիսյան

Կրեադիտությունից բնիկաներական օրինակներով թույլ են տալիս փաստել, որ ցանկացած Հավատարային կառույց պրակտիկ գործունեության ոլորտում մեծ տեղ է Հատկացնում փրկչարանական Հայեցակարգերին, որոնք թույլ են տալիս պատասխանել կարևորագույն մեկ Հարց՝ «Ինչպե՛ս փրկագործվի»։ Այդ խիկ պատճառով էլ՝ փրկչության տանող նահապարհի մեկնություն գործում մեծ կարևորություն են ձևաք բերում մեզ գործիքներն ու Համակարգերը, որոնք Հավատացյալ լայն զանգվածներին թույլ են տալիս սեփական ԵՄ-ը Համադրել փրկագործողական վարդապետության օգուկների հետ, ինչի արդյունքում յուրատեսիլ մեզ են բնիկավում «վախճանարանության Հիմունքները»:

Ամիսակի է և այն, որ Համապատասխան մեխանիզմներից կախված, կրեական (Հավատարային) կառույցների կողմից պրակտիկ քարոզչության ընթացքում վախճանարանական Հարցերը տարբեր, բազմաթիվ դեպքերում նաև արածագծորեն Հակադիր տեսք են ստանում: Այդ տեսանկյունից կրեադիտությունը մեծ տեղ է Հատկացնում ինչպես կրեական կազմակերպությունների կողմից գործածվող քարոզչական գործիքների Համեմատական վերլուծությանը, այնպես էլ դրանց մեթոդարանական ելակետերի դասակարգիչ գծերի, ինչպես նաև՝ վախճանարանական Հայեցակարգերի դասակարգման (ազդեցիկ է ոչ-ազդեցիկ, օտարու է ոչ-օտարու, ազդարային և Համաշխարհային, տեղական (տարածաշրջանային), գլոբալ և այլն) Հիմնադրերի Համակողմանի ուսումնասիրությանը: Այս իմաստով Հատկապես մեծ Հետաքրքրություն են ներկույացնում Համաշխարհային մակարդակով քարոզչության իրականացնող կրեական կազմակերպությունները, որոնց բարձրագույն զինանոցը բազմազան է ու բազմաբնույթ:

Բնակրկող համատեքստում արժեքական կարևոր նշանակություն է ձևաք ընդիկ հատկապես ոչ ավանդական կրեական դեմոստրացիաների քարոզչական օրոններության կրեանդիտական արժեքությունը: Այդ շարքում ուրույն տեղ է զբաղում ժամանակակից ամենատարզ արածվող կրեական ուղղունեաներից մեկի՝ Հիսուս Քրիստոսի վերջին օրերի սրբերի կամ, ինչպես այն առավել հայտնի է՝ Մորոնների կեղծացու՝ կողմից աշխարհասփայուն մի-

¹ 1995 թ. Կովալերով՝ միայն Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներում Արոնիցի ենեմեցու հետևորդների թիվը անցնում է 4.7 միլիոնից, որով նրանք դավանորդների քանակով դարձել են ԱՄՆ-ի յոթերորդ

կուժային ու բաղադրական Հարցերի նկատմամբ ուրույն մտեցումներին Հնամահու կյանքի մասին յուրօրինակ Հայեցակարգի և, վերջապես, բարոզական մեխանիզմների մշակման ու զործարքման ուրույն մտեցումն սեղորով¹:

Մորմոնի եկեղեցու վարչապետության Համաձայն՝ եկեղեցու յուրանշար անցում պոնտիցիայ բարոզի է և Համապատասխան աարքեր լրանույց Հնառ պարտավոր է զբաղվի միտոներական աշխատանքով, երևնույնիսկ նման գործունեության ճափակելու Համար մորմոն-բարոբիլ պաշտանապես տեղեկացված է: Այդ յուրահատուկ «առաքելության» քննադարձքով Աստվածաշունչն է Մորմոնի գիրքը «անՀամատեղների» մի տարանջուռ նպատակով յուրաբանչյուր աարի Հազարավոր երեքասարդ աղանք ու աղբիկներ լրամ են իրենց տունն ու բնտանիքը և, զորմոնտունեն անտեսելով ու Հակազդելով աստվածաշնչական պատժիբաններին, այդ զորնշակիրը Համարում են սեփական ժամանակի ամենաաղբյուրական օգտագործման ձև²:

Առաջին Հայացքից թվում է, թե մորմոնների բարոզական գործունեությունն ամենևին էլ աարիբան ու Հախուռն է: Հակառակը, կարելի է ասել, որ դա բավականին Համակարգված, շերտավորված ու Հնուռն գնացող նպատակներ ունի: Փաստերը ցույց են տալիս, որ բարոզական այդ մերթույզանի կիրառումը հավատորոշման համար արդյունավետ միջոց է: Այդ փաստն է վկայում միտոներության «երեք ցույցների գրանցման» մորմոնական պրակտիկան: Այսպես, իրենց բարոզության արդյունքում Հաստատված կուպերը մորմոնները «արձանագրում» (պահպանում) են իրի Հիմնական ցուցակներում: Կեսցիր կոպում է «ախտորոշման» ցցով Այստեղ ներառված են այն «նորագրվածները», որոնց մորմոնական միտոնները Հանողում են ծանոթանալ Մորմոնի եկեղեցուն, ուսումնասիրել նրա կառուցվածքն ու առանձնահատկությունները: Համապատասխան Ոգևոր «մշակման» արդյունքում ձևավորում է մորմոնական միտոներական երկրորդ «ստացում» ցուցակը: Դրանում առկա ընդգրկված են «Հասունության որոշակի աստիճանի Հասած» այն անՀասուններ կամ խմբ-

ը, որոնք գոնե մեկ անգամ մասնակցել են Մորմոնի եկեղեցու մասին ընդգրկմաներին և շարունակում են «Հոգու աչքերով» ուսումնասիրել եկեղեցին: Երրորդ ցուցակը, որը կոչվում է «ավտորոշման ու հետևորդորոշման», Հանդիսանում է միտոներական գործունեության նախորդ երկու ցուցակների յուրահատուկ Հանրագումարը, քանի որ զրանցում ընդգրկվում են այն «Հասունացած նորագրվածները», որոնք պարտավորում են մկրտվել խմբերին իրի մկրտվել են մորմոնական ծեսով:

Հետաքրքրական էս մեկ առանձնահատկություն: Մորմոն-բարոբիլների ձգտագույն նպատակը «Հայնարբման» ցուցակի մեջ յարաբարան առկաղն երկու բնույնից ընդգրկելն է, ինչպես նաև՝ առանձին բնույնիներին «ստորին» ցուցակներից առավել «բարձր» ցուցակներ բարձրացնելը և Մորմոնի եկեղեցու իրական աղոյւ գարձնելը:

Ավելցանցեք նաև, որ մորմոնական «բարոզական ղեկավարունների» օրծունեությունը և, ընդՀանրապես, մորմոնական միտոներական Համակարգն աչքի է ընկնում չափազանց ղեխմանիկ բնույթով: Այդ փաստն է կկայում այն իրողությունը, որ մորմոնների բարոզական խորհուրդը առաջնական մեկ անգամ Հավաքվում է և որոշում միտոներական մարտավորության ընթացիկ ու Հնունակարային ծրագրերը: Ընդ որում, այդ պլանավորումը կատարվում է առավելապույնը երեքշաբթյա մամկնտի Հնուր, այսինքն՝ «սեյանարտարված» մինև «կկարոյրան» միտոններին նախադրում է ռեզյաններ երեք շաբաթ: Ինչ վերաբերում է Հիսուս Բրիտոտոմի վերջին օրերի որբերի եկեղեցու բարոզական նպատակներին, այսպ այդ Համակարգի մեջ են մտնում նոր բնույնիներին Հայնարբմանը, պոտենցիալ Համատափոխներ կամ նորագրվածներին Հնա խորհրդականությունները, նրանց Հնա մկրտության մեկնակներին ճշգրտումը և այլն:

Մորմոնական բարոզամեքենայի կարևորագույն աարքերից մեկն էլ միտոներական Համակարգում բավականին արդյունավետ գործող վերանսխավորման աստիճանակարգված համակարգն է: Վերջինս պետք է գոյակաղծագործառական երևույթների շարքում: քանի որ այն կիրառվում է ինչպես ներՀամայնքային, այնպես էլ Համայնքից դուրս առկա Հարբունեությունների ոլորտում: ՆերՀամայնքային վերահսկողական մեխանիզմը ընթացում է ներՀամայնքային բոլոր սարքերի «վերնուշենքային» կարգավորում: Դա, որպես կանոն, կիրառվում է Համայնքի կամ առաքելության առաջնորդի կողմից, որն իր լիազորությունների շրջանակներում Հնուն է Համայնքի աղոյւանների կարողաՀասնությանը, կկիկվոժանը, ձնպատ խոդիների պարագայում փորձում է լուսնի դրանք, Հնունում է նրանց գործունեության պլանավորման բոլոր աշխատանքների ընթացքին և այլն: Ինչ վերաբերում է արաՀամակարգային Հարաբերություն-

¹ Չեսաբրոզական է, որ Մորմոնի եկեղեցում միտոներությունը ծագել է դեռևս հիմնադրի՝ մարքոս անեյի մասնակ, երբ նա քանցելուամյա երադյ Սամուել ԱՄրքը ծննդաբեր ասարկ միտոներական օրծունեությունը: Իր ձեռքի պարունակ լցնելով Մորմոնի օրքի կրկնօրյանում ուղ հաճախարկ թնվակ կու-Յոթ քարայրի հարևան քանակայրե՝ մարդանց քանաչափ օր մարտունակություն, որով էլ հիմք դրոնք մորմոնների համայնքային քարոզարկը Ամբասանները տնս Alexander Thomas G. Mormonism in Transition, A History of the Latter-day Saints, 1890-1930, Chicago, 1966.

² Slt'u Watson F. Michael, 2003. "Statistical report 2002", 173rd Annual General Conference, April 22 2003, Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.

ներ զերհանձնում մորմոնական մեխանիզմներին, դրանում առավելագույն կարգավորում է միստիկական աշխատանքները կարգավորման Համախորհուրդին տարրերի ներդաշնակեցումն ու ղեկավարումը:

Այդ տեսակետից մորմոնական քարոզչական աշխատանքներին պետավորման և վերահսկողության Համար Հիմք են Հանդիսանում այսպես կոչված «պարսպակուն պլանավորման գրություններ», որտեղ ամենայն մանրամասնությամբ ներկայացվում է քարոզիչների շարքաթվակ (յոթնուրյա) աշխատանքը՝ առավոտյան մամբ 6.30-ից մինչև երեկոյան 9.30-ն ընկած Հասվածում: Քրքույիում ելնում է նաև մորմոնական Համայնքներում ընդգրկվող ընտանիքներին և միջավայրի քանակը, ինչպես նաև, յուրօրինակ Հաշվեմուծության տեսքով, գրանցվում է շարքավա ընթացքում արձանագրված առաջնագտությունը կամ Հնարինացը, որի Հիման վրա կատարվում են Համապատասխան եղբայրացությաններ, ճշգրտվում են քարոզչական գործունեության սուսմայրակուսան և մարտավարական Հիմնախնդիրները, առանձնացվում այն ուղղությունները, որոնց պետք է առավել ուշադրություն դարձնել կամ չուղել:

Պետք է կարեւորել և այն փաստը, որ բոլոր մորմոն քարոզիչները մեծ ուշադրություն են դարձնում սարտոն գրավորաբար՝ զեղեցիկ սանդղակներն, սե ու սպիտակ Հեղադրությունը Հաղուստին, մաքրությունը և այլ: Այդ ամենին զուգընթաց մորմոն քարոզիչներն իրենց պրակտիկ գործունեության ընթացքում մտքը են թրուտվ մեքորյա ճեղքավոր յուրօրինակ կարգավիճակ: Նրանք «Հրամարվում են» արտաքին աշխարհի բոլոր այն ամբողջները, որոնք, թնկուզ չնչին չափով, կարող են «խանդարել» իրենց կողմից ձևագրված «երկնային փրկության» որևէ «գործարք», իրենց սուսն են զանգահարում միայն որոշակի պայմաններում և մայրահեղ ահՀասնուտության ղեկավում, կացարանում չունեն Հեռուստացույց, չեն օգտագործում տվուհուր, միսխստ, թիւրսույթներ, կովա-կույա և լլուվին Հրամարվում են ՆյուՅորկյան բարեխնդրի ու Հանույցներին: Ինքներն Հասկանալի է, որ Համայնքի կողմից նման քաղաքականություն արդեղբերու պատճառը միտվում է ղեկովի Հոգևոր կյանք և քարոզչություն, ինչի պատճառով միտինքնության արդյունքներն իրենց երկար սպասեցնել չեն առկա:

Մորմոնական քարոզչական «մարկետինգի» ընտնաթաղակ մեկ ալ երևույթ է ինտագրություն արդյունքների գրանցումը: Դրա էությունը Հեռույնի է, տեղանքի, այդտեղ աղբյուր մարդկանց Հնու տարբող աշխատանքներ, կենցաղային Հարցեր և այլն Հնու կապով կոնքրետ քարոզչական գործունեության զերտրերյալ յուրաքանչյուր միտինքեր իր շարքաթվակ գրանցումներն է կատարում այսպես կոչված «բնդհանրական մատյանում» Դժվար էլ նկատել, որ այդ գործընթացը Հանդես է գալիս քարոզչական

գործունեության Հանրազուտարյանի արդյունքի տեսքով, ձևագրում է յուրահատուկ տեղեկագրական բանկ և օպերիտալ պայմաններ է ստեղծում յուր տարածքում սպագալում արդյունավետ քարոզչական-կազմակերպական գործունեություն ծավալելու Համար: Այդ մատյանում գրանցվում են նաև այն մարդկանց անունները, որոնք ինչոր մասնակի շահագրգիռ են եղել Մորմոնի կեկեցի ընդգրկելու նպատչում, սակայն ինչ-ինչ պատճառներով (Մորսակական, ընտանկական ճնշումներ և այլն) Հրամարվել են միտվել: Միտինքները գրանցում են նաև այդ «ցանկին» յուրաքանչյուր անձին և ընտանիքի Հնու կապով տեղեկատվությունը, սկսած նրանից թե ով է կատարել քարոզչությունը, ինչ նախապատվություններն ունի տվյալ անՀասար կամ ընտանիքը, որն է Հրամարման պատճառը և այլն:

Մորմոնական քարոզչական «մարկետինգի» էությունը բնութագրելու և մեկ առանձնահատուկություն: Ենթադրանքայուր 6-12 ամիսներ ընթացքում միտինքները պարտադիր կերպով այցելում են «Հրամարվածներին»՝ պարզելու, թե արդյո՞ք փոփոխություն տեղի չի ունեցել նրանց «աշխարհայացքում»: Եվ, եթե «դրական» փոփոխություն է արձանագրվում, ապա գրանցամատյանից «նորագարծի» անունը Հանվում է կեկեցնում պատճառական նամակ գրելու և կեկեցնում անդամագրվելու եղանակով: Ուշադրվում է նաև ղեկավարացիայի Հավաքական մասնակերպի վրա բավականին մեծ ազդեցություն ունեցող Հասարակական ճնշման մեխանիզմի բարդորինական ազդեցությունը: Ինչուս վաղ Հասուկից մորմոնական ընտանիքներում, մասնկապարտեղներում ու ուղղործներում Համապատասխան զստիարակչական տարրերի կիրառմամբ երեխաներին նախապատրաստում են միտինքության, որը նրանց մատուցվում է իրենց կյանքում կատարվող «չըբըդարձային կես» որակով: Երիտասարդներին միտինքական աշխատանքի նախապատրաստելու ուղղությամբ ջանքեր են գործադրում ինչպես մոնոլոգիկ, այնպես էլ՝ տարբերային ցեղով առանձնահատուկություններ Հաշվարկի վրա Հենված մասնագիտական կառույցներ:

Հարկ է նշել, որ բնառական պայմաններում մայր ստան «միտինքական նախապատրաստությունը» Հեռուստայում շարունակվում է միտինքներին ուսուցանան կենտրոններում: Այդ կենտրոններում սպասուց միտինքներին ստանում են աստվածաբանական Հիմնարար գիտելիքներ, յուրացնում են քարոզչության Համար անՀրամայում մեթոդներն ու մեխանիզմները և որ ամենակարևորն է, Հիմնովին տիրապետում են տվյալ տարածքի լեզվին: «Նորագարծներին» լեզվով քարոզչություն ծավալելը մեծապես ակնարկվում է Համայնք ընդգրկողներին կամ կեկեցու գաղափարախոսու-

1 Նույն LDS Missionary Guide, p. 168.

Քյանք Հրապարակողների թիվը: Միսիոներները քարոզչության ընթացքում նախատում են խուսափել իրենց մարտնչի լեզուի կիրառելուց անզամ այն դեպքում, եթե «նորադարձ» բավականին լավ է տիրապետում այդ լեզվին: Երկրայում մորմոնական միսիոներական կենտրոններում ուսացանն իրականացվում է աշխարհի 56 թղտներով: Մարմնական կեղծեցու չրհանակներում գործող 16 կենտրոններից «Պրոֆո»-ն ամենամեծն է, որտեղ յուրաքանչյուր շաբաթ մուտք են գործում և մինևույն ժամանակ ծառայության են գնում մոտավորապես 500 միսիոներներ: Եվ չնայած այդ մեծ բանակին ուսուցման կենտրոնների աշխատակազմերը ջանում են անհատական մտայնում ցուցաբերել յուրաքանչյուր միսիոներին¹:

Երկրայում աշխարհում քարոզական ծառայություն են կատարում ամբոթան 60 հազ. մորմոն միսիոներներ: Հնաաբբբական է և այն, որ ծառայության մեկնելուց առաջ յուրաքանչյուր մորմոն-քարոզիչ Հատուկ նամակ | ստանում զենամինացիայի առաջին նախագահությանից², որտեղ ելվում է երանց Համար Հատկացված ծառայության տարածաշրջանը: Տղամարդկանց Համար ծառայության ժամկետը երկու տարի է, իսկ կանանց ու զույգերի Համար՝ 18 ամիս՝ շաբաթական 60-65 ժամանոց աշխատանքային զբաֆիկով: Ի դեպ, միսիոներության ընթացքում անհրաժեշտ ֆինանսական ծախսերը Հոգում են Հենց իրենք՝ միսիոներները, կամ էլ՝ երանց ընտանիքի անդամները: Ընդ որում, անհրաժեշտ գումարը ծառայության սկզբում տրվում է միսիոներական կենտրոնի ղեկավարին, որն էլ, ըստ անհրաժեշտության, գումարը մաս-մաս վերադարձնում է միսիոներին: Եթե միսիոներն անհրաժեշտ գումար չունի, ապա Համապատասխան ծախսեր իր իրա է վերցնում կեղծեցին՝ գումար Հատկացնելով Համայնքի ընդհանուր յուրջինից, որը կուտակվում է կեղծեցու անդամների կողմից Համայնքին տրվող առասնորդի միջոցով:

Մորմոնական կեղծեցու ամենակայացած ու Հզոր կառույցներն են աշխարհով մեկ սփռված քարոզչական կենտրոնները, որոնք ունեն գործունակ և հատկ սահմանված ստորաբաժանումներ և իրականացնում են համայնքի ընդհանուր նպատակներից բխող խնդիրների իրագործումը: Այսպե աշխարհում գործում են ավելի քան 335 մորմոնական միսիոներակոն կենտրոններ: Յուրաքանչյուր կենտրոն ունի իր աշխարհագրական-քա-

րոզչական տարածքը և ենթարկվում է կենտրոնական գրասենյակի, իսկ կենտրոնի ղեկավարը, որին ընտրում են Մորմոնի կեղծեցու անդամները՝ իրեն տարով ծառայելու Համար, իր ընտանիքով տեղափոխվում է ավայլ երկիր՝ քարոզիչների գործունեությանը վերահսկելու Համար:

Այդ ամենի արդյունքում էլ, Հիսուս Քրիստոսի վերջին օրերի սրբերի կեղծեցու միսիոներական Համակարգը Հանդես է գալիս աշխարհի արդի կենտրոն խճանկարում ամենապղծեցիկ ու ամենակազմակերպված կառույցներից մեկի որակով: Դրա վրա վկայությանը սցեխոլոգիական փայլներն են, որոնց Համաձայն աշխարհի այն երկրներում, որտեղ գործում են միսիոներական կենտրոններ, Մորմոնի կեղծեցու անդամներ թիվ օրեցօր ավելանում է, որն էլ բերում է այդ խճանկարում կեղծեցու դերի ու դիրքի Հզորացման:

¹ Միսիոներների ուսուցման կենտրոնների աշխատանքային ասանմանասխևաթյունների մասին տես՝ **Cowan Richard O.** Every man shall hear the Gospel in his own language: A history of the Missionary Training Center and its Predecessors, Provo, 1984.

² Սուային նախապատրաստելը կազմված է երեք անձից՝ Սարգսիքից (եկեղեցու ասացմորդի) և նրա երկու տեղակալներից: Երկրայում Մորմոնի եկեղեցու Սարգսին է Գործոն Բ. Դիմցրին, որը մեկ ասցեխոլոգ ունի ու միայն Մորմոնի եկեղեցու հեղուկորենի շրջանակներում, այլև՝ ԱՄՆ-ում քաղցր կախարակական ու քաղաքական գործընթացների մեջ:

ԲՐՈՂՈՐԿԵԼ ՖՈՒԼԴԱԿԵՆՏԱԿԱՆ ԶԵՎԿՎՈՐՈՒՄ ԵՎ ԶՔԳՔՏՍՔԸ ՓՈՒԼԵՐԸ

Շ. Վ. Հովհաննիսյան

Բրիտանեություն պատմությունը վիճարկ է, որ կեղեցու հիմնադրումից ի վեր պատմական թատերաբեմում պարբերաբար Հայաստան է են արվածների գաղափար խմբեր կամ անհասարկ, որոշք իրենց Հակաբարոյներով Հանդես են եկել արմատական այն դիրքերից, թե իր քրիստոնեության մեկնարկները բավականին հեռացել է Հիսուս Քրիստոսի ու նրա առաքյալների կողմից նախանշված ուղուց: Այդ իսկ պատճառով էլ կեղեցական օգնությունը թյուրեմների «շատագուցները» որակով հանդես եկող այդ խմբերը (անհասարկները) Հասարակության կամ կրոնական իշխող կառույցի առևանգման հանդեպ ինչպես էին գնում՝ պահանջելով վերադառնալու ուսուցիչական «ուսուցանան առաջառ»:

Դեպի արմատներ վերադառնալու կոչներ միշտ չէ, որ Համապատասխանել են դեմամիկ շարժման մեջ գտնվող և ժամանակի շեշին Հարմարող կեղեցական կառույցի շահերին: Եվ պատմության մեջ թաղմամբով են այն դեպքերը, երբ կրոնական արմատականության դիրքերից Հանդես եկող առաջնորդները չեն ցանկացել գիտակցել անգամ այն պարզ իրողությունը, որ կեղեցիկ հոգևոր կատայ լինելուց գառ, քաղաքակրթական զարգացման շարժի՝ հանդիսացող մարդկանց միավորում է, և այդ պատճառով օգնությանը հանդես են եկել արմատական և կրոնական զարգացման ընդ Հանուր օգնությունների կեղեցու մեկուսացումը անհուսափելիորեն կհանգեցնի դեմամիկ այդ կառույցի փոխակերպմանը ստատիկ, ավելի ճիշտ՝ կայունի կործան, անշարժ և զուտ սովորության նորմերով առաջնորդող պատկեր կառույցի: XIX դարավերջին և XX դարակեսին Հուդեոս և Հասարակական կյանքի ոլորտում ճիշտ այդպիսի իրավիճակ էր նկատվում ԱՄՆ-ում: Այդ կերպով էլ մասնագիտական գրականության մեջ Համարվում է քրիստոնեական արմատականության ձևավորման շրջան՝

Բրիտանեական ֆունդամենտալիզմի հույսունքն ուսուցանալիքում Համար առաջին հերթին Հարկ է անդրադառնալ այն Հարցին, թե ի՞նչ պետք է Հասկանալ «արմատականություն» ասելով և որո՞նք են «քրիստոնեական արմատականություն» առանձնահատկությունները: Այդ տեսանկյունից հիմնահարցի բնութագրության Համար մեկնակետային կարելի է Համարել Իրյուս Լորենցի ասմանումը, Համաձայն որի արմատականությունը «քննադատությունից և ոնդուկցիայից զերծ կրոնական Հեղինակության Հաստատումն է իբրև իտիստական և բացարձակ, որն արտահայտվում է կոնկրետի պահանջով: Գրական Ս. Գրիպանտայից բաղված հանդեսական ու բարոյական առանձնահատուկ պատմիկաններն բնութագրվում են Հրապարակավ և իրավաբանորեն ամբողջով»:

Եվ որքան էլ տարբերվի լինի, բրիտանեական ու գրությունների մեջ «ամբողջականություն» նկատվում էր արմատականության ուրույն դիրքորոշմանը Հանդես եկան Հատկապես բողոքական կեղեցական կառույցները: Իր խմբերի մեջ ձևավորվելով «վաղ քրիստոնեական կեղեցուց» որով բողոքականությունն իրականում ամենուր դրսևորվեց «քրիստոնեական առավել պատասխան Հասարկ» տեսքով: Եվ քանի որ պրակտիկ կեղեցական կյանքում Հենց բողոքական կառույցներում են իրական գարնել «ամբողջականությունից առավելագույն շեղումները», Համաճարք վերլինի գիտակցումով էլ բողոքականության տարբեր կառույցների կողմից

անգլիստ բողոքականները հավատարյան իմենարտ սկզբունք հայտնվեցին «Գիտու Քրիստոսի կողմից գաղութը և հալածարան բազալական հաստատումը», իսկ պահպանողական բողոքականները (Չարկ Գոդ, Բեքեմիստ Կորիթի), որոնք մեթոդական աստվածական անձնությունում, հավատարյան անձն սկզբունք հայտնվեցին Աստվածային տեսության անհավանությունից հիմնարկը: Այդ անձն մասին ամրապատկող տեքստը: Энциклопедический словарь. М., 2006, с. 1132; Энциклопедический словарь. Христианская цивилизация. М., 2006, с. 828.

Բրիտանեական արմատականության տեսք և դրսևորման ասանձնակետային մանրանալու տես նաև Տիմ Ս. Fundamentalist world: the new dark age of dogma. Triplix. Ikon. Totem. Lanham. Md., 2005, Encyclopedia of fundamentalism (ed. Brenda E. Brasher). New York, Routledge, 2001; Fundamentalisms and society: reclaiming the sciences, the family, and education (ed. by Martin E. Marty and R. Scott Appleby). Chicago, University of Chicago Press, 1993; Mollenkott, Virginia R. Sensuous spirituality: Out from fundamentalism. New York: Crossroad, 1992; The Fundamentalist phenomenon: A view from within, a response from without (ed. by Norman J. Cohen). Grand Rapids, Michigan, W.B. Eerdmans Pub. Co., 1990; Secularization and Fundamentalism reconsidered (ed. by Jeffrey K. Hadden. Anson Shupe, Edition). New York, Paragon House, 1989; Ernest R. Sandeen. Toward a Historical Interpretation of the Origins of Fundamentalism or "Church History". Vol. 36, N 1 (Mar., 1967), p. 66-83; George Marsden, Fundamentalism as an American Phenomenon: A Comparison with English Evangelicalism / Church History, Vol. 46, N 2 (Jun., 1977), p. 215-232; Martin E. Marty, Fundamentalism as a Social Phenomenon / "Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences", Vol. 42, N 2 (Nov., 1988), p. 15-29; Գույնի The Future of World Fundamentalisms / "Proceedings of the American Philosophical Society", Vol. 142, N 3 (Sep., 1998), p. 367-377 և այլն:

1. Религиозие: Энциклопедический словарь, с. 1133.

¹ Աստվածաբանական գրականության համըմանակ տեսակետի համաձայն՝ քրիստոնեական Ֆունդամենտալիզմը, իբրև աստվածաբանական շարժում, ԱՄՆ-ի բողոքական կեղեցիկներում ձևավորվել է XIX-XX դարերի արմատականության և անգրեթե մտքը է առաջնացրել աշխարհամարտը ստանձնելու: Իր նախնական տեսքով քրիստոնեական (բողոքական) արմատականությունը հանդես է եկել գիծնական կոնկրետիկին (մատակապես աստվածաբանականության դրուսում) կրոնական օրինակներ և կոլեկտիվիզմին հակադրող արմատական բնորոշություններով նշվող: Արևմտյան բողոքական արմատականության բողոք ուղղությունների համար վարպետական իմենարտ սկզբունքներ են հայտնվել «Խաղաղական վարպետությունը» (մեթոդալիզմ) և Աստվածային բացարձակ կեղեցականությունը (անհավանականություն): XIX դ. 70-ական թվականների վերջ

սկզբնից «չեղզված արժանտերից» իրական արժանտերին վերադասանալու հույսը հնչելը¹։ Այստեղ, սակայն, Հարկադրված ենք մեկ վերապահում ևս անել, քանի որ «արժանտերին վերադասանալու» բողոքական կոչերը կարելի է բնիայել երկակի իմաստով՝ իբրև վերադարձ դեպի Հիսուս Քրիստոս կամ առաջին գործեր կենդանական կառույց, և երկրորդ՝ վերադարձ դեպի Մարտին Լյութերի և Ժան Ժակ Կալվինի կողմից «վերահաստատված» քրիստոնեական ստեբները²։

Երկու դեպքեր Համար էլ ընդհանրական է մի բան, բողոքական ֆունդամենտալիզմը հրապարակ է իջել կրոնական այն շարժման որակով, որը նպատակ է հետապնդել վերահաստատել «ուղղադավան բողոքականության ավանդույթները»³ և վերջինս պաշտպանել «ավանդույթյունի» դուրս և Հակադրվող մոդեռնիստական վանդալավոր բոլոր «իզմ»-երի մարտահրավերներին։ Եվ, քանի որ բողոքականությանն ինքն ինքը հանդես է գալիս տարասեռ կառույցների մեխանիկական ամբողջականության տեսքով, նրա կողմից հրապարակ նեմոված արժանապան այդ շարժումը պատմականորեն բազմից փոփոխությունների է ենթարկվել։ Հինք ընդունվելով այդ փոփոխությունների ընթացքում բողոքական արժանապանության կողմից առաջադրված «պահանջների» առանձնահատկությունները՝ վերջինիս հիմնադրույթների բովանդակային վերբուծության հիման վրա XІ դարում առանձնացվում են ֆունդամենտալիզմի գրեթեբոլոր նոր տարրեր փուլեր։

Քառյցի փուլը համարվում է 1920-ական թվականների ֆունդամենտալիզմը։ Այն հրապարակ է իջել «ուղղադավան քրիստոնեության արժանապան վարդապետության» հիմնադրույթի պաշտպանության կոչով և այդ դիրքերից անհնամ պայքար է ծովալվել «ուղղադավան բողոքականությանը»՝ Հակադիր աստվածաբանական բոլոր ուղղությունների և Հոսանքների դեմ։ Այս փուլում բողոքական արժանապանության երկրորդ հիմնական գրահանքը եղել է «բողոքականության չարբերել թշնամիների արտաքուստ» և «Հավատարային ու ուրբբողական հշմարտությունների» վրա խարբիված կենդանական կառույցը «վերանայելը»։ «Հիմունքներ»։ Ճշմարտության վկայություն»՝ Հակամոդեռնիստական տասներկու Հատորանոց չորրեք Հրատարակությունը հետո⁴, «ուղղադավան բողոքական արժանապանու-

¹ Религиозование: Энцикл. словарь, с. 1132; Энциклопедический словарь. Христианская цивилизация, с. 828.

² «Ֆունդամենտալիզմ» տերմինը քաղվածական անադորո 1920 թ. շրջանառության մեջ էր Գրեյ Լոտրիսի L.H. Lottus: «Theology is Evyl News», որ արդեն 1920-ականներին «Դիմադրությունը» անունով արված հավաքածուի նեմոլոցներ իրենց անվանում էին ֆունդամենտալիզմը։ Այսպես բնականաբար Ֆոն Ստրասսերը իրենց «Ֆունդամենտալիստ» անանդրը։ Սակայն կային նաև այնպիսի օրողույներ, ինչպիսին, օրինակ, պրեսբիտեր Քեղեշա Ապենե իր ունիքը մերժում էին այդ տերմինը։

թուն»՝ անհշտ պայքար սկսեց Հակապապա Հակադիր գաղափարական սպրոքյունների (սոցիալիզմ, արդի փիլիսոփայություն, ակնբեզմ, մարմնավթ, պարբիտուսալիզմ, լիբերալ աստվածաբանություն և Աստվածաշնչի կերպարանությունը սասանող գարվիներգ) դեմ։

Մոդեռնիստական բոլոր «իզմ»-երի դեմ պայքարում ավարտուն տեսք ստացան նաև 1895 թ. Երևադարային վեհաժողովում նախանշված «Ֆունդամենտալիզմի» կենց սերտներնրերը։ Կասկածից վեր է, որ նշված «ակրույքները» իրականում Հանդես են գալիս բողոքական (այլ ոչ քրիստոնեական՝ իսկ յայն իմաստով) արժանապանության կերպարի որակով և «կոմունարիստ» որակով Հռչակում էին հետևյալ սկզբունքները. ա) Աստվածաշնչի բանաբն անխախտականություն, բ) Հիսուս Քրիստոսի աստվածության անկեղծ թուզություն, գ) Հիսուս Քրիստոսի իրական անձնավանդում (ծնունդը և), հույսից) վարդապետության առաքելություն, զ) Հիսուս Քրիստոսի մարմավոր Համարարձման և մարմնական երկրորդ գալուստի անվերադահ թուզություն և ե) քաղութային տեսության Համբողջանություն՝ Հասանելի որի խաչի վրա Քրիստոսը առապել է մարտել փոխարենն⁵։

Կասկածանային այս փուլի եզրափակելի ակորդը կապ է Համարել 1919 թ. Հիմնադրված Բրիտանական ֆունդամենտալիզմի համախառնային ասոցիացիան։ Կառույցի ձևավորումից հետո ամերիկյան բողոքականները, Հատարային՝ բազարանները, պրեսբիտերականները, մեթոդիստները և «Քրիստոսի աշակերտներին» ապսերը, բաժանվեցին տարբեր դեմոստրացիաների՝ «ֆունդամենտալիստների» (որոնց առաջատարներն էին Համարվում ԱՄՆ-ի Հարավային բազարական դեմոստրացիաները) և «մոդեռնիստները»⁶։

Ին արժանապանց, քանի որ ֆունդամենտալիզմը, ըստից կարծիքով, ընկալվում էր ըստ նոր կերպի և յն քն պատմական իրիստոնեական ընդարձակող նոր անվանում։ Տնօրինվ վերջնական շրջանառության մեջ էր դրվել հակամոդեռնիստական 12 կրթականությունից կեսը, որոնք կայսրին էին The Fundamentals. A Testimony to the Truth (V. 1-12, 1910-1914) խղարվող Դիմախարգի խաչին նամարանալող տե՛ս նաև, Barr James, Fundamentals, Philadelphia, Westminster Press, 1979, Երևից Escaping from fundamentalism, London, SCM Press, 1984, R. Scott Appleby, Martin E. Marty, Fundamentalism / "Foreign Policy", N 128 (Jan. - Feb., 2002), p. 16-18, 20-22; Lyman Kellstedt; Corwin Smidt, Measuring Fundamentalism: An Analysis of Different Operational Strategies // "Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 30, N 3 (Sep., 1991), p. 259-278 և այլն։

Կանվանաները տե՛ս Բելիցուզովենի։ Энцикл. словарь, с. 1132; Lewis Camille Kaminski, Reconciling the difference, Kenneth Burke, Bob Jones University, and the rhetoric of religious fundamentalism, Waco, Tex., Baylor University Press, 2007, Marsden George M. Understanding fundamentalism and evangelicalism Grand Rapids, Michigan, W.B. Eerdmans, 1991, Hart D. G. When is a Fundamentalist a Modernist? J. Gresham Machen, Cultural, Modernism, and Conservative Protestantism // "Journal of the American Academy of Religion", Vol. 65, N 3 (Autumn, 1997), p. 605-633 և այլն։ Տե՛ս Բելիցուզովենի։ Энцикл. словарь, с. 1132; Դիմախարգի արածմանալողությունների մասին տե՛ս նաև, Almond G. A., Appleby R. Scott and Sivan E. Strong religion: the rise of fundamentalism around the world, Chicago, University of Chicago Press, 2003; Steve Bruce, Modernity and Fundamentalism: The New Christian Right in America // "The British Journal of Sociology", Vol.

Այդ ամենը թույլ էն առլիս եղբայրացեցել, որ ԱՄՆ-ուս՝ ձեռնարկով բողոքական (քրիստոնեական) ֆունդամենտալիզմը «իսլամադարձի անապատը» պահպանելու կոչերով գործնականում հանդես եկավ իրեն հասարակական կյանքի և մշակույթի աշխարհայեցացման դեմ ուղղված ռեալիստ-Առանձնահատուկ ուշադրության էլ արժանի մեկ այլ փաստ էս: Ֆունդամենտալիստներն իրենց առաջադրած սկզբունքներով դեմ դուրս կան քրիստոնեական վարդապետության ավանդական բանաձևուներին և փաստելով կերպով ստեղծեցին միանգամայն նոր «արդի ձևակերպումներով» քրիստոնեական ուսումնականը: Այս իմաստով արժատականները ձգարուս էին սահմանել ինչպես «քրիստոնեության ինքնուրույն» խնդիրը, այնպես էլ՝ աստվածաբանական մեթոդը և կենդանական պատմության եկամտաբար արժեքային մտացանցն եղանակները: Երանք պնդում էին, որ վաղ շրջանում կենդանու կողմից բանաձևված վարդապետությունները ճիշտ են, իսկ դրանց «վերաբանաձևման» և «մեկնաբանության արդի սկզբունքները» սխալ են և անպատկաճաբար: Այդ իմաստով բողոքական արժատականության պատմությունը հանդես է գալիս «կայուն» պահպանողականության որակով:

Բողոքական արժատականության մակարան երկրորդ փուլը՝ (1920-1940-ական թվականներ) նշանավորվեց Հոգևոր ու Հասարակական մի շարք նոր իրադրություններով: Երբ 1920-ականներին կեսերին ֆունդամենտալիստները մտնողվեցին մոդերնիստներին և էվոլյուցիոնիզմի դեմ մղվող պայքարում, «ուղղադավան բողոքականների» պայքարը ծավալվեց մեկ մյուսի դեմ: 1930-ական թվականներին մեծ դեպրեսիայի տարիներին «ֆունդամենտալիստ» տերմինով բնորոշվում էին բոլոր այն անձինք, ովքեր շարունակում էին հանդես գալ «Հավատքի ավանդական հիմնադրությունները» պաշտպանության համար:

«Իրական ու ճշմարտ Հավատքը պահպանելու», «ակունքներին վերադառնալու», ինչպես նաև արդի ճանապարհով իրականությանը (լիբերալիզմին)՝ Հակադրվող Հասարակական-կրոնական պատկերացումները

41. N 4 (Dec. 1990), p. 477-496; Nikki R. Keddie, *The New Religious Politics: Where, When, and Why Do "Fundamentalisms" Appear?* // "Comparative Studies in Society and History", Vol. 40, N4 (Oct., 1998), p. 696-723 և այլն:
 2) Բիբլոսենտալիզմ ֆունդամենտալիզմի զարգացման այս փուլի ամսագրահատկությունները տե՛ս *The struggle over the past: fundamentalism in the modern world* (ed. by William M. Stoll, Lanham, Md., University Press of America, 1993; Sam G. McFarland; James C. Warren Jr. *Religious Orientations and Selective Exposure among Fundamentalist Christians* // "Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 31, N 2 (June, 1992), p. 163-174; Bruce Hunsberger, Michael Paul S., Mark Pancer, *Religious Fundamentalism and Integrative Complexity of Thought: A Relationship for Existential Content Only?* // "Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 33, N 4 (Dec. 1994), p. 335-346; Martin Riesebrödt, *Fundamentalism and the Resurgence of Religion* // *Numer.* Vol. 47, N 3. - *Religions in the Disenchanted World* (2000), p. 266-287 և այլն:

արտախի կերպով ներդրելու մղումներով ֆունդամենտալիստները հիմնադրեցին նորանոր դեմոստրացիաները, որոնցից պրակտիկ գործունեության ընթացքում աչքի ընկան ԱՄՆ-ի Օրթոդոքս պրոթեստանտական եկեղեցին, Պահպանողական բողոքոստական սոցիալացիան և, Հատկապես, Անկախ ֆունդամենտալ եկեղեցին: Սեկուլյարիզմի և կրոնական մոդերնիզմի ներխուժությունների նկատմամբ ձևավորված «արշավը» բողոքական արժատականներին Հարկազույց վերանայլի իրենց գործունեությունը, և այս փուլում «ավանդապաշտ դեմոստրացիաները» ուշադրությունը հիմնականում կենտրոնացավ էվոլյուցիոնիզմի Հարցերի վրա և առաջնային հռչակագրի Աստվածաշնչի մեկնության հիմնահարցերը: Այս փուլում արժատական բողոքական Հասանքներն իրենց հռչակելով «արդարացատ և ուղղադավան փոքրամասնություն», ընդդիմադիր Հասանքներն «դեմոնիզացիալի» և «Լուսյի ու Խավարի սիրելիքական ճակատամարտի» ուսումնասիրողը հռչակելու ճանապարհով կերպացան էլ՝ ավրի ընդարձակի իրենց գործունեության դաշտը, քանի որ շարժման անգամակցեցին մի շարք անկախ եկեղեցիներ և նոր հիմնված դեմոստրացիաներ:

Ի տարբերություն նախորդ երկուսի, որոնք աչքի էին ընկնում միակողմանի միտումներով, ֆունդամենտալիզմը ձևավորված նորոգ փուլը՝ (1940-1970-ական թվականներ) աչքի ընկավ դեգրադացիոն ուղղվածությունը: Չեղբայրացիան երկու ուսկողմում մտնաբերող, որոնցից առաջինը շարունակում էր դեղի «ճշմարտ Բազմաշնչի վրա Հնկված քրիստոնեությանը» վերադառնալու պահանջը, իսկ երկրորդները, «ֆունդամենտալիստ» տերմինը համարելով անհանդուրժողական, ոչ ինտելիկտուալ և սոցիալական գործիչներին Հակասող, XX դարի 40-ականները սեղեցին իրենց անկանխելի ավիտորանական քրիստոնյանքը, որը նրանց Համոզմամբ, լիովին Համահունչ էր իրական քրիստոնեության որուն, և վերջինս բնույթադր տերմինը համարում ուներ: Այդ շրժարուններին զարգացման արդյունքում «ավիտորանական քրիստոնյանք» 1948 թ. իրենց սեղեցին կոչել «նոր ավիտորանականներ»: Պատմական զարգացման այս փուլում բողոքական արժատականության առաջնաշարժիչը զարմավ Բրիտանական եկեղեցիների տերմինյան խորհուրդը (1941 թ.), որն ապարդի ինչով կենդանական Համա-

Ֆունդամենտալիզմի զարգացման այս փուլի ամսագրահատկությունները տե՛ս Irving Louis Horowitz, *Anti-Modernization, National Character and Social Structure* // "Journal of Contemporary History", Vol. 26, N 1. - *The Impact of Western Nationalisms*, Essays (ed. to Walter Z. Laqueur on the Occasion of His 70th Birthday), (Sep., 1991), p. 355-367; Joseph B. Tamney, Stephen D. Johnson, *Consequential Religiosity in Modern America* // "Review of Religious Research", Vol. 26, N 4 (Jun., 1985), p. 360-378; Sam G. McFarland, James C. Warren, Jr., *Religious Orientations and Selective Exposure among Fundamentalist Christians* // "Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 31, N 2 (June, 1992), p. 163-174 և այլն:

գործակցության Հակոսոսյայի որակով և իր բարոցզուսթյան միջոցով փորկատարեց Հակադիվի եկեղեցիների Համաշխարհային Խորհրդին (ԵՆԷ):

1950-60-ական թվականների ֆունդամենտալիստներն ու ավետարանականները, թեև չառ բանեցրել նման էին իրար, այնուամենայնիվ Հայաստանի բնակիչների բնակավայրերում, ինչպես նաև Հասարակական-մշակութային և բարոյական ունեւորվող միջավայրում անհատները անհատականորեն Հակադիվի մտեցրած մեթոդները պետք է համաձայնեցնեին իրենց անհատական ինչպես ավետարանական, այնպես էլ՝ նեոավետարանականներին:

Քաղաքացու շարժող փուլի (1970-90-ական թթ.) նորագույն ֆունդամենտալիզմն իր ծրագրային Հիմնադրույթ Հռչակեց «անստուգած արդիականության» զեմ պայքարը, որի մարտնչույթը, նրանց Համոզմամբ, աշխարհիկ Հուսմանեղմ էր: «Աշխարհիկ Հուսմանեղմը» հռչակելով եկեղեցիների Հասարակական կյանքի և կենցաղը «այլասերման» Հիմք բողոքական արձանագրությունը Հասարակությանը հոյ էին անում «գերազատակ ըրիտանեական Հավատքի Հիմնադրույթներին», որի իրական արժեքներն էին Հռչակում «ամերիկյան ֆունդամենտալ ըստբյական արժեքները»:

Այս փուլի նշանավոր ֆունդամենտալիստները էին Ջեյմս Դալվիլը, Հոլմ Լինդգրեն, Թիմ Լու Հայնս, Պատ Մարքեստոնը և ուրիշներ, որոնք ֆունդամենտալիստական գրեթե բոլոր Համայնքներում մեծ Հեղինակություն ձեռք բերելով՝ ոչ միայն փորձեցին վերացնել ֆունդամենտալիստական ու ավետարանական ուղղությունների միջև առկա տարանջատումը, այլ նաև նպատակները իրագործելու համար լայնորեն օգտագործեցին ըստբյակությունների տեխնիկական միջոցները: Ջնայան 80-ականների «տեխնոլոգիական ֆունդամենտալիստները» շատ բանեցրել տարբերվում էին իրենց նախորդները, սակայն հավատքի հիմնադրույթներին հավաստեց մնալու հարցում նրանք շարունակում էին 20-ականների ավանդույթները: Նրանք Հավատում էին, որ իրենց էլ վստահելի պատմական մեծ ճակատամարտը՝ Աստու պայքարը Աստանայի զեմ, Լուսի պայքարը Խավարի զեմ և, ընդհարանապես, ըրիտանեության համար Ամերիկայի բոլոր թշնամիների զեմ պայքարը: Նրանք վստահ էին, որ «արդիականությունը պատմության եղբայրակիցն այն փուլն է», որի շրջանակներում կարող է իրական դառնալ

«Լուսի (արձանականության) ժամանակավոր Հաղթանակը», ինչը լայն ճարտարություններ կրեձնեն ոչ միայն «Հասարակության մեղավոր», այլև՝ սակայն Հարաբերությունների Հաստատեցի Համար: Ջարգանայն այս փուլում ԱՄՆ-ում Հրապարակ իրան արձանական նոր ուղղություններ, որոնք Հայասն են «կրոնական նոր արժեք» անվամբ (ինչպիսիք են, օրինակ, «Բարսյական մեծամասնությունը շարժումը», օւղիտ- և Հեռուստավետարանականությունը և այլն):

Ընդհանրացնելով այդ ամենը կարող ենք եզրակացնել, որ, Հանդես չալով ավանդականի, պատմականի, մոդեռնի և պատմոդեռնի խաչմերուկում, ըրիտանեական ֆունդամենտալիզմն առաջին Հերթին ընտրելով մ Հարման Համակարգային ասանձակապատկությունների՝ մշակույթ-ենթամշակույթ և պատմություն-իրականությունը բարիւմների յուբատիոլ ընկալում-արժեքությունների դիրքերին: Այդ Համատեքստում ասանձակապատկ ուղղություններն պետք է դարձնել համ ֆունդամենտալիզմի Հիմնային ըրժիչը կարճոլ Հասարակական կարեւորություն միավորի՝ մարդու պահանջներին, Հոդեկան աշխարհի, գիտակցականի, ենթագիտակցականի և սեղիտակցականի որդրաներում տեղ դասն «բարիւմներին», մարդու իմացական (զգայական) աշխարհի և այս ու այնեղմնային աշխարհների ընկալման Հակամարտությունը: Եվ, այնուհանդերձ, պետք է նկատել, որ այդ ամենով Հանդերձ սպառիչ պատմական չի արվում կարեւորություն այն Հարցին, թե մերթաշ աշխարհում ինչու է նոր անձով ավանդում ֆունդամենտալիզմն և ինչե՞ր համար են մարդիկ ընդգրկվում իրենց Համար առասպելական, իրացիոնալ-անհասկանալի այդ Համակարգերի մեջ:

Հասարակական երկիտություն շրջանակներում բազմաանին Համայնքը շրջանակում է այն տեսակետը, թե ֆունդամենտալիզմն հարյում է հասարակական այն զանգվածը կամ խումբը, որը հակամարտության մեջ է գտնվում նոր հասարակության ներսում գործող մեկ այլ խմբի հետ: Այսինքն՝ Հակամարտությունը ծավալվում է ներՀասարակական կամ հերեմն էլ արտահասարակական այլ ուժի Հետ: Երկու դեպքում էլ փորրամասնությունը, որպես կանոն, բախվում է սեփական ուժերի անխարժեքությանը և չի կարողանում Համապատասխան մոտեցում ցուցաբերել առաջնորդված մարտահրավերներ-

³ Այդ ամենի մասին մանրամասնոր տես Fundamentalism in comparative perspective (ed. by Lawrence Kaplan), Amherst, University of Massachusetts Press, 1992; Brian Laythe, Deborah Finkel, Robert G. Bringle, Lee A. Kirkpatrick, Religious Fundamentalism as a Predictor of Prejudice: A Two-Component Model // Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 41, N 4 (Dec 2002), p. 623-635; Elrahim Rasool, Fundamentalist Faith // "Agenda", N 25, Women and Religion (1995), p. 38-46 և այլն:

⁴ Secularization and Fundamentalism reconsidered (ed. by Jeffrey K. Hadden, Anson Shupe, Editors), New York, Paragon House, 1989; John A. Schmalzgraber, C. Gray Wheeler, Between Fundamentalism and Secularization: Secularizing and Sacralizing Currents in the Evangelical Debate on Campus Lifestyle Codes // "Sociology of Religion", Vol. 57, N 3 (Autumn, 1996), p. 241-257; P. Maurice Ethridge, Joe R. Feagin, Varieties of "Fundamentalism": A Conceptual and Empirical Analysis of Two Protestant Denominations // "The Sociological Quarterly", Vol. 20, N 1 (Winter, 1979), p. 37-48 և այլն:

րին: Դա էլ հանգեցնում է թերաթերություն քարոզչության, որը ՀզԻ է անկախաեսեկին Հեռահեկքերեկրդ: Անգորոթթյունն ու անկարողությունը սեբեթամբ առաջին պլանն են մղում ոչ ավանդական մեթոդներով պեբբոմեկեեր: Ելույուն կոչվում «Ֆունդամենտալ» ժամանակներում կիրառվում գործընթակը: Դրա Հեռահեկքով արհեստական բարեմում է ձևավորվում գերընթակը մեծամասնության մշակույթի և փոքրամասնության նեթամշակույթների ներկայի ու անցյալի, դինամիկայի ու ստատիկայի, Հնի ու նորի, ավանդականի ու արդիականի միջև: Ֆունդամենտալիզմի միջավայրը ձևավորող Հասարակական-մշակութային գործընթացների անհնարին է մինչև վերջընթակի, առանց պատասխանի այն Հարցին, թե ինչպես են գործադարձում Ֆունդամենտալիզմին ձեռնդր ավող Հոգևոր մարտահրավերները, և դրանք ինչպես են փոխանցվում այն մարզիկնալ խմբերին, որոնք գանձում են մոգեանի ու ավանդության միջև:

Փորձերը մի քանի ամփոփ կետերի տեսքով ձևակերպել ֆունդամենտալիստական Համակարգերի «գրականիկ» Հայեցակարգը:

Աստվածամեծություն (թեոցենտրիզմ) կամ «հավարազմախոտորան մետաֆիզիկա»: Մշակութային որոտում աստվածակենտրոնության գաղափարների պրոյեկտումը երբեմն «ապոլիդեոմոստրոնության» կուլուրա-մշակութային շրջանակների ինքնավարությունը: Դրա արդյուքնում մշակութային այն գործունեությունը, որն իր բնույթով ուղղակի կամ միջնորդավորված կերպով «չի նպաստում Աստծուն ծառայելուն», ֆունդամենտալիզմի կողմից «չքվում է գոյության իրավունքից»: Մարդը Հոչակվում է մեղադրող Հակ (par excellence), իսկ սեփական բարորությանն ուղղված նրա գործունեությունը Համարվում է ոչ լեգիտիմ: Այդ ամենին զուգընթաց աստվածակենտրոնության մետաֆիզիկան Հիմնդիրն մերժում է նեո արդի Հասարակության Հասարակական-մշակութային կառուցվածքը և գործացում միտումները:

Հավատարմություն ավանդությանը (արադիտիոնալիզմ), որը պնդում է թե մշակութային շինարարության վերաբերյալ իմպերատիվները կարելի է դանել միայն ֆունդամենտալիստական ավանդությունների մեջ: Այդ դիրքերից վերացվում կամ խախտվում է սուրբ Ավանդության և պատմաշակութային ավանդությունների միջև գոյություն ունեցող պատանելը իսկ «ավանդությունից չեղված» պատմական իրադարձությունները, այսինքն՝ մոգեանը, համարվում է ոչ թիվառի:

¹ Ավանդությունը սեխ՝ Roxane L. Euben, *Premodern, Antimodern or Postmodern? Islamic and Western Critiques of Modernity II "The Review of Politics"*, Vol. 59, N 3, Non-Western Political Thought (Summer, 1997), p. 429-459; Paul Gifford, *Christian Fundamentalism and Development of "Review of African Political Economy"*, N 52, *Fundamentalism in Africa: Religion and Politics* (Nov., 1991), p. 9-20.

Հավատարմություն Ս. Գրքին (գիտությունն ու աստվածաբանություններում): Արժատականությունը Համարում է, որ մշակութային գործունեությունը պետք է խարսխվի բացառապես Ս. Գրքի և կեղեցիկական ավանդությունների վրա: Իսկ Ավանդության կողմից մեղ արված ուղեղույցներին էլ պետք է բեկեցնել բացառապես այն Հիմնական սկզբունքները և դրանց վրա նեկված գործողությունների ծրագրերը, որոնք կարող են նպաստել «ուղղորդապես պետության» տնտեսության, մշակույթի և այլնի ձևավորմանը: Արժատականության կողմից այդ սկզբունքն ուղղակի Հակադրվում է սեխույր աշխարհին՝ գիտությունը և, Հասկացապես, արդի լիբերալ աստվածաբանությանը:

Բարեպաշտություն: Որպես կանոն ֆունդամենտալ («ուղեղազայան») բարեպաշտության արտաքին ձևերը կամ կառուցվածքը Հոչակվում են անձնամեկի, նույնիսկ այն դեպքերում, եթե դրանք Հասարակին են աղանալ անհանափակ թվով մարդկանց: Ավանդությունը վերափոխողները կամ ոչնչացողները Հոչակվում են «կեղեցու մոլի թշնամիներից», որոնց շարքում արժատականները գասում են դարեք հարյուրակ քրիստոնեական տարրերում ուղղությունների բարեկրոնական կերպով Հոչակել Հոչակ ենկամ Հոտեներին կամ խմբերին: Այդ պատճառով էլ ֆունդամենտալիզմը պնդում էր որ գաղափարախոտությունը պետք է նվազագույն չափով կանխված լինի մարդկանցից, որոնք իրենց բնույթով մեղավոր են ու սխալական:

Բարոյականություն կամ մշակույթի մերժում և աղբիւրություն: Ֆունդամենտալիզմի Հիմնադրույթների Համաձայն՝ Հոգևոր հզնամամից Հասարակությունը կարելի է դուրս բերել միայն բարոյական վերածննդի ճանապարհով իսկ «անկում ասքան բարոյականությունը» պետք է վերականգնվի բացառապես «ազատության» գաղափարախոտության դեմ պայքարի բուխում: Բանագրանքի ու արդելիքի տակ պետք է գտնվեն «աբարադրականություն արքածաման նպատաղ բոլոր միջոցները»՝ Հեռուստացույցը, Համապարզելը, անՀասական նյութական աշխարհը և այլն, այլ կերպ ասած՝ ողջ լիբերալիզմը և մոգեանիզմը:

Օտրի և բարու տարանջատում (սե-սպիտակ պատեր): Ֆունդամենտալիզմի Համար այն, ինչ բարի չէ, չար է, այսինքն՝ այն ամենը, ինչ չի նեթրփոխում Աստծու ու դեմամենախոտի գերընթացությանը, «տեղափոխվում է» Ստատանյի իշխանության ոլորտ: Այդ դիրքերից էլ արժատականությունը ոչ կեցության է դատապարտում այն ամենը, ինչը «ենթակա է Ստատանյի իշխանությանը», իսկ քրիստոնեական բարեպաշտության ուղի է Հոչակում այդ ամենը ոչնչացնելը:

Քրիստոնեական պետություն (միապետական տոտալիտարիզմ): Ֆունդամենտալիզմի կողմից քաղաքական բոլոր Համակարգերը և քաղաքականու-

Քյան արգել բուրք ձևերը (ժողովրդավարություն, իրավական պետություն), շուկայական անտեսություն, բազաբաշխական հարաբերություններ) թշնամի են հռչակվում «ուղղափառ պետություն» գաղափարին: Այդ պատճառով էլ նրանք արմատապես մերժում են այդ ամենի գոյությունը իրավունքը և կոչ են անում քայքայել այդ որակով Հանդես եկող պետական-բազաբաշխական կարգերը:

Հայրենասիրություն, սասիզմ և ազգամեկամություն: Կայսերական հռչակաբանություն ունեցող ժողովուրդների և հասարակությունների ներքին սպառնալից համար ֆունկցիոնալիստները համախ հետրում են Հնարավոր Անտանայի կամ թշնամու կերպար և անողոր պայքար են մղում դրա դեմ: Բողոքական ֆունկցիոնալիստների Համար թշնամի են համարվում սեկուլյարիզմն ու լիբերալիզմը, որոնք վերակառուցման ու բարեկերպությունների միջոցով ցանկանում են «վերացնել Հոգևոր աշխարհը», իսկ ժողովրդին՝ վերածել «նյութական աշխարհի ստրուկների ու ծառաներին»: «Կեղծ Հայրենասիրության» դիրքերից ֆունկցիոնալիստական ասանձին շրջանակներ պայքար են մղել նաև մտավորականության և քաղաքական էլիտայի դեմ: Այդ ամենի արդյունքում հասարակական միջավայրում ստեղծվում է վախի մթնոլորտ, իսկ մողեսնիստական լիբերալ խմբերը ներկայացվում են «Ներմուծված թշնամիներին» որակով⁴:

**ԴԿԻՆԻ 506 Թ. ԺՈՂՈՎԻ ՀՆԿՆԵՆԱՏՈՐԿՆԸ
ՈՐՈՇՈՒՄՆԵՐԸ**

I. Թ. Բարխիմյան

Փոստական նյութի վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ V դարի բրիտանաբանական վիճարանությունների ընթացքում նեստորականների ամեն կերպ աշխուսել են իրենց Հերձափոց ուսումնաբեր արարած նաև Հասարակությանը: Հայ կնիկեցու և արդեն կազմակերպչորեն ձևավորված նեստորական կնիկեցու հարաբերությունների մասին արժեքավոր տեղեկություններ է հաղորդում «Կիրք թղթաց» գաղմարանական ժողովածու, որի մեջ բնագրիված նյութերից մեկը «Թուղթ Հայոց ի Պարսս առ ուղղափառ», այլ կերպ սասած Բարգևե կաթողիկոսի I-ին թուղթը⁵, չափազանց արժեքավոր նյութ է պարունակում նեստորական Հերձափոխ նկատմամբ Հայ կնիկեցու դիրքորոշման, ինչպես նաև՝ VI դարապակցի ղոգմատիկական լարումների ու գործող անձնավորությունների վերաբերյալ:

Այս թուղթը մեզ համատուս է Հեռույալը. մինչ Հայոց կաթողիկոս Բարգևեը և նրա բուրք եպիսկոպոսները, վանականներն ու նախարարները նվաճում թագավորի 18-րդ տարում (505/506 թթ.) ժողովել էին Հայոց մայրաքաղաք Դվինում, կաթողիկոսի մաս է ժամանում Պարսկաստանի թրևտոնյանների մի պատգամավորություն, որը նրան համատարանում է, որ իրենց բրիտանոնական համայնքները Համատարան են Նիկիական ուղղափառությունը: «Հայս Հավատս, - ասվում է Բարգևեի այդ թղթում, - սուրբալ ունէր աշխարհս մեր միաբանութեամբ, և ոչինչ ամենեկի արատավորութիւն յայտնի երեւցավ, մինչև ի քաններորդ եւթներորդ ամիս թաղարարեանն Պերոզի: Իսկ ի ժամանակին յայնմիկ երեւցավ յստոր չարութեանն, որ էր ծածկեայ յանձինս անուորսս, որք և սկսան աշուտ հետե պետրել զյստակ հաւատ ճշմարիտ Երբորդութեանն, պատրել զանձինս անհաստատս մարմնաւոր ցանկութեամբք, և տարանցաւ երկրաշուքիւնն, և հեռանգացան բազումք զախտ անհնարին, մինչև ի տեղիս տեղիս ժողով պարտեայ գլխաորաց հախիտութեան երկրմանոյն, երբմն ի Գունուապտե, երբմն խորստանի, Ալակ և Բարձառն, և Մանի, և Յոհանան, և Պաղղ և Սիրս, և այր օնցին հաւորք, գլխաորի և գլիողորի, և փժղողորտի միանցնելով զմի սասցուսածս և զամարաշուրտիսն անձանց, և այսու ձեռնարկութեամբ յամենայն ժամ սասցի իշխանաց և դատարաց բազում աշխատութեան և վնասուց հասուցանն յանձինս մեր, և այցց ամենեցուն ուղղահասու-

⁴ Այդ ամենի մասին մանրամասնորով տե՛ս Sim S. Fundamentalist world: the new dark age of dogma. Md., 2005; Encyclopedia of fundamentalism (ed. Brenda E. Braisher). New York, 2001; Fundamentalisms and society: reclaiming the sciences, the family, and education (ed. by Martin E. Marty and R. Scott Appleby). Chicago, 1993. The Fundamentalist phenomenon: a view from within; a response from without (ed. by Norman J. Cohen). Michigan, 1990; Secularization and Fundamentalism reconsidered (ed. by Jeffrey K. Hadden, Anson Shupe, Edition). New York, 1988; Daniel O. Conkle, Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America // "Journal of Law and Religion", Vol. 12, N 2 (1995-1996), p. 337-370; Thaddeus Coreno, Fundamentalism as a Class Culture // "Sociology of Religion", Vol. 63, N 3 (Autumn, 2002), p. 335-360.

⁵ Պրք Թղթաց, Տնիխս, 1901, էջ 41-46:

թյունների Համեմատական վերլուծությանը թույլ է ապրիս պնդել և ար, որ V դարավերջին և VI դարավերջին նետորականության դեմ պայքարը ինքնանպատակ չէր, որ քրիստոնեական արևելքում եսկանեւորական շարժումները Հատկապես ուղղված էին քաղկեդոնականության դեմ: Դա է պատճառը, որ Հայ եկեղեցին ոչ միայն արմատապես մերժում է նետորականների Հեռ ցանկացած Հաղորդակցություն կամ շփում, այլև՝ նդրվում է նրանք և միտում նրանց դավանանքը: Եվ միանշարժաին բնական պետք է Համարել և այն, որ Հայ եկեղեցու դիրքորոշումը Համանունչ էր ժամանակի ուղղագլավան Հեղինակների և եկեղեցու ոգուն: Դրա վկայությունը փյուքսեւոս Մարութեցու Տիրարնի Ակակ կաթողիկոսին տված «նետորական» Հորջորումն է, ինչը ցույց է ապրիս, որ վերջինս դործածական մակնուն էր դարձել ուղղագլավան քրիստոնեական եկեղեցուց տարանջատված Հերձվածու այդ դավանանքի Համար:

Այդ տեսանկյունից է Հիմնահարցին մտնելում նակ պնդանվոր պատարան Ե. Տեր-Մինասյանը: Ես գտնուեմ, որ անկարն այդ բոլոր հակագամանքներից Բարզնե կաթողիկոսի առաջին թուղթը թանկագին ազդար է նակ այն տեսակետից, որ միանգամայն ճիշտ կերպով է բնորոշում ինչպիս նետորական ուսումնաքի էությունը, այնպես էլ նրա գլխավոր ներկայցուցիչների Դրադոր Տարսուհացու, Թեոդոր Մաուկեւոսացու, նետարի կյուրոսի եպիսկոպոս Հակոկոսյանից մեղադրոտոտի և Եղեւթայի եպիկոպոս Հարայի կամ Իրասի Հերձվածուղ ուսումնաքները: Եունք պետք է ասել նակ ժամանակակից նետորական գլխավոր դործիչների՝ Ակակի, Բարձուսանի, Մանիկի, Պովղիի և Մերայի մասին՝:

Պարսկասանի «ուղղահասուտ» քրիստոնյաներին ուղղված Բարզնե կաթողիկոսի առաջին թուղթը, ցլաբոր, ոչինչ չի Հաղորդում այն մասին, թ ինչու, որ Հայոց կաթողիկոսը Հրավիրել Դժիների ժողովը: Սակայն միանգամայն պնդանայ է, որ այն չէր Հրավիրվել նետորականության Հիմնախղրեր քննարկելու Համար: Ժողովն արդեն բացված էր և քննարկվում էին օրակարգային հարցերը, երբ պտղղամարտությանը Հասավ Դիվին: Այդ տեսանկետից կարելում ենք օրինաչափ է պնդել, որ նետորականության Հարցը կողմնակի կերպով է մանկել Դժիների ժողովի օրակարգը: Ին Հիմնական հարցերը, Հանուն որոնց Հրավիրվել էր Դժիների 506 թ. ժողովն ամենայն Հավանականությանը, եղել են դավանաբանական և կանոնավոր բնութի, մասնավորապես՝ Զնննի կայսեր «Հնետոթիկոն» կոչված Հրովժ տակի բննարվումը և եկեղեցական կարգ ու կանոնի ինդիքները:

¹ Սամրամանը տես Ե. Տեր-Մինասյան: Աետորականությունը Նայասանում 5-6-րդ դարերում էր 204.

Հայանի է, որ եկեղեցական պատակությունները դաղարցնելու, եկեղեցին քրիստոնեական արևելքը միավորելու միտումով՝ բյուզանդական Զնննե կայսրը, առաջին երեք տիեզերածղոմների դավանանքի Հիման վրա, կողմնց նշանավոր «Հնետոթիկոն», որով Հիմք դրվեց միարարական շարժանը: Բանի որ նրանում անտեսվում էր քաղկեդոնական ժողովը (կամ ոչինչ չէր տվում այդ մասին), արևելյան Հակարաղկեդոնական եկեղեցիները, այդ թվում և Հայ եկեղեցին «Հնետոթիկոն» ուղղագլավան Համարելու պարատավում էին միավորման ուղղագլավան Հավաքի չուրը: Կարելի է պնդել, որ Հայ եկեղեցու պաշտոնական դիրքորոշումը Հաստատելու Համար էլ Հրավիրվել էր Դժիների ժողովը, և Հննց այդ ժողովում են Հաստատել և բնդունել Զնննի «Հնետոթիկոն»: Այդ եղրակացության օգտին է վկայում նակ Հակարաղկեդոնականության ականավոր դործիչ և նետորականության կատարի Հակաուսկորը: Հայաստան կեպով պաղագլավորության անղով Սյունեի Մեր-Արյանային: Ես վկայում է, որ Հայաստան է եկել և Հայերից «Հավատո նամակ» է վերցրել: Աետրական աղբյուրները Հայաստան են նակ, որ «այն ժամանակ աղբյուրում էր մի երեց Շմավան անունով, Թեթ-Արշամ գյուղից... Եվ ուր որ գնաց, ամեն տեղից ինքնաձեռնակղեր վաճառքից վերցրեց՝ Հայերից, Հայերից և ասորիներից, որ նրանք Հետան նետարի դավանանքից: Եվ նա բերեց այդ փաստաթուղթը թաղավորի մոտ, և նա Հաստատեց նրանք արքայական կերբով»: Հայ եկեղեցու պատուական Համար այս թղթի կարևորությունը Հավագանք մեծ է, քանի որ այն, դործնականում, Հաղեղանքում է Հայ եկեղեցու առաջին ժողովական որոշումը, որը բացահայտ կերպով մերժում է նետորականությունը: Կարելի է ենթադրել, որ այդ Հիման վրա, առանց բանաբը տալու կամ նետորականության Հետ նույնացվելով, մերժվել (կամ շտեղծվել) է նակ քաղկեդոնականությունը: Այդ ամենն էլ թույլ են ապրիս կրքակացնել, որ Թարինե կաթողիկոսի զեկվավարած Դժիների 506 թ. ժողովն առաջին քայլն է զեկի Հակարաղկեդոնական ուղղագլավանությունը: Այդ եղրակացությունը կարելի է փաստել Բարզնե կաթողիկոսի 2-րդ թղթով, ուր արդեն որոշակորեն Հիշատակվում է ոչ միայն Բաղկիդոնի ժողովում բնդունված Հավատո բանաձեղ, այլև այն որակիում է իրքը «նպաստավոր Հանգամանք նետորականության տարածման Համար, որին էլ Հակաղբում է Զնննի Գարբանեակ կայսեր» «Հնետոթիկոն»:

Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանական վարդապետության բնութագրության կարևորագույն փաստաթղթերի շարքում պետք է դասվի նակ Բարզնե կաթողիկոսի երկրորդ, այս անգամ ոչ ժողովական թուղթը¹, որը, միա-

¹ Տես Փրք Աղաղց էղ 48-51:

«Հրեական իմացման» մեղադրանքը շատ հին է, որը Հրապարակ էր ինչ դեռևս նախահինոսյան շրջանում: Նեստորականության Հավատարմի կողմնորոշման հիմքերում բնկած այդ իրողությունը մեկ անգամ ևս փաստվել է 431 թ. Եփեսոսի տեղիեթմոզովում՝ Նեստորի դատապարտումով: Իսկ դրանից Հետևում է, որ ուղղադավան բրիտանաբանության դիրքերում կանգնած եկեղեցին, անկասկապ պատմաճանաչներից, դարձնույւ վարկից և այլ գործոններից, նեստորականության և քաղկեդոնականության նկատմամբ միևնույն դիրքորոշում է որդկորում: Եվ, երբորդ, դասակզ մեզ Հասած զավերազրերից՝ նեստորականության և քաղկեդոնականության միջև Հավատարության նշան դեկզմը՝ Հայ եկեղեցին դեռևս պաշտնադեռն չէր դատապարտել Քաղկեդոնի ժողովի՝ իր որոշումներով: Ենթ դա կատարված լիներ Դիմնի 506 թ. ժողովի կողմից, ապա այն, բնականորոք, պետք է ինչ-որ ձևով Հիշատակվեր Բարզանի կաթողիկոսի առաջին թղթում և, բնականորոք, Հարկ չէր լինի դիմելու այն «մանկամազառ արտահայտությաններին», որ գործ է ածում Բարզանի կաթողիկոսն իր երկրորդ թղթում: «Ի ժողովոսի Քաղկեդոնի զորացեալ» կամ «փարսիսից ուրացեալ զի՛ Քաղկեդոնիս ստուքիւն Նեստորի և այլոց նմանից», այլ ուղղակի կամօր, ինչպեռ Հնատայում, մոտ 50 տարի անց, ներսնս Բ-ի ստացան և դրած թղթերում «նշովմեզ դ՛նեստորիսս պիգծ և զԹեղորոսս և զԿեղորոսս... և զժողովմ Քաղկեդոնի և զտոմարս Լեոնի»: Նեստորականության և քաղկեդոնականության նկատմամբ Հայ եկեղեցու դիրքորոշման որոշմեռման գործում պետք է կարևորել նաև ազգային մասնակցություն մեկ ամբողջոված Հիմնադար մի շարք վերուձույթություններ կա: Մասնավորպեռ, լիովին հիմնավորմած պետք է Համարել պիս պիզուզը, թե՛ Հայոց Հայրապետի երկրորդ թղթում արձանագրված «փարսիսից ուրացեալ զի՛ Քաղկեդոնիս ստուքիւն Նեստորի և այլոց նմանից» արտահայտությունը չպետք է Հասկանալ «ուրացեալով (մերկելով) Նեստորի և այլ նմանների ստույթունը, որ եղել է Քաղկեդոնում» իմաստով, Հետարժուր է դա Հասկանալ սակ այն իմաստով, թե՛ խոսքը Նեստորի նմանների, այլ ոչ իր՝ Նեստորի ստույթուն մասին, քանի որ Նեստորը Քաղկեդոնի ժողովի մասնակից չէ: Լիզված արտահայտության իմաստն այն է, որ «մեքն ուրանում (մերժում) և փախչում ենք Նեստորի և նրա նմանների ստույթունից, որոնց իր Հայտնի որոշմամբ ուձ է տվել Քաղկեդոնի ժողովը»: Եվ միանգամայն հիմնավորված պետք է Համարել այն պիզուզը, որ Բարզանի կաթողիկոսի թղթի աջ զգուշավոր արտահայտությունները միանգամայն օրինազատ են և Համապատասխանում են պատմական իրողությանը:

1 Տե՛ս Գրքը Թղթը, էջ 53 և 56:

Կարծում ենք Հայ եկեղեցու Հակահեստարական դիրքորոշման արժեքունմ է ավելի ամբողջական կլինի, եթե քննարկվող Հիմնահարքը դիտարկելը V դարավերջի և VI դարավերջի եկեղեցական իրողությունների Հասանաբարում: Խոսքն, առաջին հերթին, վերաբերում է Բյուզանդական ձևին (474-491 թթ.) և Անաստաս (491-518 թթ.) կայսերի իշխանության շրջանում Հաստատված Հողեռն իրականությանը, երբ քաղկեդոնականությանը, փաստորեն լուկայյան, ետին պլան էր մղված: Սակայն ձևագրված «նորոք Հավատարակչությունը» պահանջելու և Հակամատող զոգման օրինակն ճանարարների կրթերը չըզդեռույւ Համար Հակամատողների թույլ չէր արժում «ուղղակի Հարձակումներ գործել» մեծանց դեմ: Այդ օտանկյունից Հատկանշական է այն, որ Ջննոն կայսեր Հնեստորիում Քաղկեդոնի ժողովը ուղղակի չի նզովում, քայց Հավատալին Հարքերում այ՛ կարելի է Համարել արժանապատ, քանի որ «մեռնայն գիրն» ուղղակի (նշույում էր, որ եթե մեկն այլ կերպ է մտածել կամ սպառչություն կարող է նույն կերպ մտածել կամ Հաստատել որևէ այլ ժողովում, այլպսլին նզովվել է եթեպեա (խոսքն, անկասակով, վերաբերում է նեստորականներին ու կաթողիկոսներին): Այս նույն քաղաքականության ու մեղմացրած բանանների Համատեքստում էլ պետք է քննարկել նաև Հայոց Բարզանի կաթողիկոսի երկրորդ թղթի մեկ անդ գտած այն բառերը, որոնք, թեև Քաղկեդոնի ստույթունը չեն առկա, սակայն բանազրում ու նզովում են նեստորականությունը, որից էլ «ուձ է ստացել և զորացել ու՛ Քաղկեդոնի ժողովի որոշումը: Կարելի է եթեթողել նաև, որ նույն՝ Դիմնի 506 թ. ժողովում էլ, անկան Հավանականությանը, Հայ եկեղեցին Ջննոնի Հնեստորիկոս Համարել է ուղղադավան փաստալուզթ և պատրաստակամություն է Հայտնից միարտվել վերջինիս հիման վրա: Եվ քանի որ Հնեստորիկոս քաղաքանկ կերպով ստեղծում («Թերժում) է քաղկեդոնականությունը, ինքնին Հասկանալի է, որ նույն ոճով Հայ եկեղեցին առ մասնակի չի անդքաղաքանում Քաղկեդոնի զազանության պաշտական դատապարտությանը: Քաղկեդոնականությունը պարզպպեռ Համարում էր անցած պատմական երույթ, որի մասին Հարկավոր չէ այլ պահանջն որոշում կայացրել:

Ինչ խոսք, քայրը Հակաքաղկեդոնականները՝ ասորի թե՛ Հայ, հիմնովին շտապարտում ու նզովում էին Քաղկեդոնի ժողովն ու Լեոնի տուտարը, և այն Համարում էին նեստորականության վերածնության և ուղղադավան բրիտանաբանությունը եղձնույւ արժանական պատճաններից մեկը: Բայց քանի որ չարիքի բուն արմատը չէր կարելի չուստիել Մասնայանների պեռանին քաղաքականության պատճառով, ուստի, քննարկվող մասնակալորշումում բունն պայքար է ծավալվել այդ արմատից ուձ ու սնունդ ասացած նեստորականության դեմ:

Յզթում արձանագրված է նաև այն անվերացական պահանջը, որ նշված եպիսկոպոսներն, առանց հասպաղելու, ներկայանան ժողովի, հակառակ դեպքում՝ Նշուձ է եպիսկոպոսական ամբողջ զբղելու սպառնալիք ուղղված թուր քրեյք, ովքեր սառց լուրջ պատճառի չեն մասնակցի ժողովին՝

«Ուխտ Մխարանութեան Հայոց աշխարհք» վավերագրի սակ հնչատակված եպիսկոպոսներից պահպանվել է Գրիգոր Արքունայաց, Բրիտանափոր Պալուսայաց և Թագետս Մենճուսայաց եպիսկոպոսների ստորագրությունը¹: Դրանք հետևում է, որ նշված եպիսկոպոսները ոչ միայն Հնապանի են Հայոց Հայրապետի կողմն, այլև, զրևստրելով Հակաճառաբանական (Հակաբողոքիչական) դիրքորոշում, իրենց համաձայնությունն են հայտնի այդ հերձվածք դասապարտելու և բանադրելու հարցում: Կատարականություն վերաբերյալ Հայ եկեղեցու տարբեր տեսակետների առկայությունը է փաստում ժողովին հրավիրված 6 եպիսկոպոսների բացակայությունը: Հայադիտություն մեջ այդ մասին կարծիքները բեռնառում են: Մակայն առավել բնորոշելի պետք է համարել այն տեսակետը, որը հիմնահարցը լուծման գործում հիմք է ընդունում երկու վճռական գործոն: Նախ՝ ժողովին ներկայացնում թուր եպիսկոպոսները ներկայացնում են Պարսկաստանի սահմանակից երկրամասերը: Կասկածից վեր է, որ ժողովին չմասնակցելու համար նշված եպիսկոպոսները պետք է ունենային հիմնադոր պատճաններ: Քննարկելով համատեքստում այդ իրողություններն ականա հանդիցնում է երեք հավանական եզրահանդումներին: Կամ Հայաստանի հարավարևելյան երկրամասերի եպիսկոպոսները ժողովին չեն մասնակցել այն պատճառով, որ համակցել էին նեստորականությանը, կամ էլ նեստորականությունը համարելով Պարսից պետության կողմից իրականացվող և արտակայ եկեղեցական ուղղություն, չեն ցանկացել (կամ չեն կարողացել) այնպիսի դիրքորոշում որդեգրել, որը կարող էր հարաբերությունների լարում առաջացնել նրանց և պարսից պետության միջև, և կամ՝ Հայ եկեղեցում անկում էր ապրել կանոնական իրավունքը և թեմական եպիսկոպոսները պարզապես արհամարհել են Հայոց կաթողիկոսի հրավերը²:

¹ ՏՆՊ Գիրք Ձեռք, Էջ 197:

² ՏՆՊ Գիրք Ձեռք, Էջ 201:

³ Այսպիսի երկու պատճանները, մեր կարծիքով, այնքան էլ հիմնավորված չեն, քանի որ երկ նշված պակասությունը հետևություն կամ հարակույս լինելով, քանք արտաբնականորեն ներկայումս քարտուրյուն երկուսուսու կողմից: Մեր այսպես էլ պատճառ չեա կողոտ համոզմունքս պարզապես պարզապես (ինչ որ այն աղտոտությունն, ախր լույս առաքել է) քանի որ այն մեմս հսկողություն չեա բանվող են քանի մասնավոր պատերազմներ: Կավանական է այն պատճառ, որ մասնաձևնով է Առ. Օրբլյանը. պայսպիվ է սուր Գրիգորի անդու և մոտ 1 բառաման (մնաու ութ Ավանի հալոստությունով): Ըստ պատմից հաղորդելի արեղևությունների՝ Սյունյաց Գոր եպիսկոպոս Պետրոսը մե եզրակացադատել է հանձնել մեծեղևքսակ կանոնի իրողություններն տեսնելով: Մերոչ է մանրակազմակա ստուծով Օրբլյանի հաղորդած տեղեկությունը վերաբերում է ԴՊՈՒ 554 թ. ժողով

Այդ համատեքստում իրստ հատկանշական պետք է համարել նաև մերոսմն նեստորականացի ի սրբոց եկեղեցու»³ ժողովական թուղիք, որը ներքես Բ կաթողիկոսի, Տարթուս և Մամիկոնեկից Մեղրայագուձ Կաթողիկոսի և Սյունյաց Պետրոս եպիսկոպոսի կողմից ուղղված է Գրիգոր Մարգրետական և Գրիգոր Արքունայաց եպիսկոպոսներին: (Ի ղեպ, երկուսի ստորագրությունն էլ կա «Ուխտ մխարանութեան աշխարհայ Հայոց» փաստագրի տակ): Թղթիկոսն առաջին մասը բառապես ներկայացնում է ժողովին վերե նեստորականներին, նրանց կողմնակիցներին և նրանց հետ հարաբերությունը լուծման պահանջներին նշելու մասին: Ինչ վերաբերում է երկրորդ մասին, ապա այնտեղ սպվում է. «Են վասն ծանուցանելոյ մեզ այնտեղ որոց չիցի լույսայ զայս պատուիր, վասն նորին զայս թուղթ առ մեզ սեսր հրամայիցար գրել: Այդ հրահանգից հետո թուղթը թուրքին պատվում է՝ «գիր ամենին մի՛ Հաղորդեսցիք ընդ ռոստ, այլ հետադյն երեսնայ ամենայն կարգար, որպէս ի վերոյղ գրել էր»⁴: Այստեղ ու կանան որևէ տեղեկություն էր հաղորդվում ներկիցեցական հարաբերություններին, մասնավորապես, կենտրոնական եպիսկոպոսության և թեմական առաջնորդների կապերի մասին: Այդ իսկ պատճառով էլ մասն է երթարդել մյուս, որ որոշ եպիսկոպոսներ «Մխարանութեան ուխտը» հավանաբար ստորագրի էին «ընդհանուր հարկագրանքի աակ», և ժողովն ավարտելուց հետո կաթողիկոսն ու իր մեծադոր ամբողջակցները՝ կասկածելով, որ նրանք կարող են վերադառնալուց հետո թիրանայ և լրվով չկատարել ժողովին վճռեղներ, կամեցան են բարյական Նշուձ գործադրել նրանց վրա և ստիպել, որ կատարեն ժողովի որոշումները:

Հայ եկեղեցու հակաճառաբանական ուղղվածությունը հիմնահարցի չնհարկվում թերի կլինի, եթև վերուձակա ուրտից դուրս մնան ներքես Բ Կարկանդեցի կաթողիկոսի հաղորդելի, հատկապես՝ Հովհաննես Բ Գարեղեցու օրոք սեղ գասծ իրադարձությունները:

Այդ տեսակետներից ամենից սառը Հարի է անդրադառնալ Հովհաննես Բ կաթողիկոսի և ամբողջից մի շարք եպիսկոպոսների Սյունյաց վերթական եպիսկոպոսին և Մեհր-Արաուչի իշխանին ուղարկված թղթի ուսումնասիրությունը, որի մեջ սավում է. թե Հայոց եկեղեցին իրադարձություն է վայն

Ինչուցայս չքրանից (թե նա համարում է սառեղ (506 թ.) ժողով. սակայն նա հաղորդում է այն մասում, որ Ա. Գրիգորի արոց քայսպիվ է «Եշխարստոյան պակասութեան և Պետական և պատկասական կողմից հակասակարգայ վնծ պատճառով, որի հիման վրայ է Սյունյաց եպիսկոպոսութեան և սուր Պետրոս երանանց ցեր մեայ այն պայմանով են խառնաշփոթությունը. Սյունյացից սանակ մեծադուրսու ու թեմով, մինչև որ խուղությունը դարարի»: ՏՆՊ Առեղևանու Օրբլյան, Սյունիցի պատմություն, Էջ 120:

¹ ՏՆՊ Գիրք Ձեռք, Էջ 204-205:

² ՏՆՊ Առեղևանու, Էջ 205:

լի և Հափատարիմ է մնացել առաջին երեք տիեզերական ժողովների ուժ-մանակ Հափատարի մինչև վերջին ժամանակները. «Իսկ ի ժամանակիս յայսմիկ, և նետորի անիծելոյ, որ կարգուցէ չարահար Հերձուստիս իւ-րով զկողմանս ևնս. ժամասանի, երեւցաւ խմբ չարութեան և յաշխարհս մերում, որ էր ծածկելոյ յանձինս անուարս, որք սկսան սղտարն զսասով Հուսառն ճշմարիտ սուրբ Երրորդութեանն, պատրիկ զանձինս անՀասա-տաց ժարմառէր ցանկութեամբք, և արարածնայ. ներբայութիւնն, և Հիւանդացան բազուսք զտառն անՀարիին: Եւ ոչ կարացեալ մեր տանկ յայսպիսի չարացար և դառն Հայտնորութեան, փութեացար մեր և այլ աշխար-հին Հայոց եպիսկոպոստներ, ընդ որս էւ և երանկին Գեորգս եպիսկոպոստ մեր, և քահանայր և ուխտ սրբոյ եկեղեցոյ, և վանաց երկցունք. պատրի և Համաարեն ժողովրդականք ուղղափառք ժողովեալք ի սուրբ եկեղեցիս և միաբանութեամբ զպիղծ և նետորանունս և դժբաղկեղծիտս և զայ Հեր-ծուստեայ ի մեր սուրբ եկեղեցոյս զարգիլք Հայմանակայ արարաք և ... պայման արարաք ամենեկեմբ Հնաւնայ ի Հարդորութենէ նոցա և չյսի բա-նից նոցա մահարեաց»:

Ազգայն, Դիինի 554 թ. ժողովի նպատակներին Քուռցիկ նկարագու-թիւնեցի Հնոտ անցում է կատարվում որևէ նպատակին՝ Հայաստանում նետարականության արարման հարցին: Եվ, որ ամենեկանքերն է, Հայոց Հայրապետն ա. արժանայինք (=ուղղափառ) եպիսկոպոստները դիտաու-թիւնն են անուս Մուսեյաց եպիսկոպոստն և իրխանին, որ երանք Հափատարի պառչանի չեն հապարդել նետարականներին. «Եւ վասն որ ի Հափատարի մարդկանէ յուսար, եթէ պիծ և նետարականք բարձուք և ի մեր աշխարհիլ քնանկալ են, և դուք զդոտս ի սուրբ եկեղեցիս ընդունիք և ընդ դոտս Հա-րդիղնք»: Այնուհետև Մուսեյաց տերերին Հիշելովում է Գրիգոր Լուսավորչ իր մեծ վաստակը Հայոց աշխարհում, նրա քարոզած այն լուսավոր և ճշմարիտ Հափատար, որ ընդունելի և այժմ ունեն հայերը, Հոգեւոր սերը, ու-տի և «առաւելք բան զամենայն զայլ Հոգ յանձին կայսք Հնուար. ցանկի մէջն զչարք որոմանս օտրմանս»: Այլ զնպատակով էլ Մուսեյիք է ուղղոր-վում է մի Հափատարիմ քահանա Մատթեոս անուկով և առաջարկվում ինչպիսի մինչև այժմ Հափատարի են մնացել Գրիգոր Լուսավորչի և այլ Հոգեկից սուրբ Հայրերի սուրբ և ճշմարիտ Հափատին, յայտնեալ էլ նույն Հատուտ և աշխարհ պահել. «և րապի և նետարանապղ և զայ և նետարանապղ

¹ Գրիգ Ենթոց, էջ 207-208; Թողի այս մասը բովանդակւթաքմ լիովին համընկում է «Թուրք ասից և Պարսյա Առ ուղղափառ» գորթաքան, ուրեմն Բարսեղ Լուսորդիկայ ասացին քորի համապատասխան հասկանալն: Զձուս. Գրիգ Ենթոց, էջ 149-150: Տե՛ս նաև Առնեպանու Օրթիւյան, Այլտնք պատմութիւն, էջ 122:

² Գրիգ Ենթոց, էջ 208: Զձուս. Առ. Օրթիւյան, Այլտնքի պատմութիւն, էջ 122:

որ յաշխարհիլ մերում են, նույնպէս ի սրբոյ եկեղեցոյս և ի մեր ևարդորքսնն նարդոր ի բաց մերթերեւ, և ամենայն ուղղափառաց պատուիրցնք՝ միլ լինել ևարդոր անարդարեանս գործոց նոցա, և միլ լսել իրասարտոլ և յարարոյն լսո-թից նոցա մտաւերեաց... և Հրամայեալս մեզ ճշմարիտ Հուսառայեցոցս... ոչ ընդունել զդոտս ի տուսն, և ոչ ողորունկ բանիք, այլ Հնուանայ ամենեկին ի նպանէ որդէս ի իշխանաց խոչնի Բրիտանոսի» (ընդգծումս մերն է՝ Լ. Ք.): Քուռցիք ազարաժում է նրանով, որ Հերձվածողներին վերստին թույլ է տա-լիս ազաշխարհությամբ ընդունել Հայոց եկեղեցոյ գիրքը, եկն միայն նրանք կամային արտահայտում են իրենց զիջումս և զբարձր ձևով նզովում են և նետորեն, բոլոր Հերձվածողներին, ինչպիսի եսակ՝ Քաղկեդոնի ժողովը:

Հովհաննես կաթողիկոսի Քուռցիք չափագանց կարեւոր վավերագիր է, որը թույլ է տալիս արժեքներ Հայոց եկեղեցու ընդհանուր դրութիւնը և Մուսեյաց երկրի Հնո արտ փորհարարութիւնները: Թղթից մենք Հափա-տարին տեղեկանում ենք, որ Դիինի 554 թ. ժողովից Հնոտ անցում Հայաս-տանում նետարականության և քաղկեդոնականութեան գորութիւնը ոչ միայն վերջնականապէ կտարված չէր, այլև՝ նրա մի կարևոր մասում, ինչ-պիսին Մուսեյիք էր, ևշված Հերձվածները ոչ միայն Հաստատուն արժան կին ձգել, այլև՝ սպառնում էին Հայ եկեղեցոյ միաւնութիւնը: Դա է պատ-ճառը, որ Հայոց կաթողիկոս Հովհաննես Բ-ն ու նրա շուրջը Համայնքովում եպիսկոպոստները Հարկադրված են եղել նման լուրջ և անզուգուղից դրու-թիւնն ուղղել Մուսեյաց եպիսկոպոստն ու իշխանութիւնը՝ ինչպիսիով չարքիք առ-տին անեցին: Եշված փոստութիւնքի պահանջները իրականացումը վերա-նկիւր Համար էլ նրանք ուղղափառութեանը Հափատարիմ, Հափատարին հակ յորիմաց պատգամաժոր են ուղարկում Մուսեյիք՝ Հանձնին Մատթեոս քահանայի:

Ամենայն Հափանականութեանը նետարականները (=բազկեղծուպա-նները) լուրջ խնդիրներ էին Հարուցել Կակ Ազգային երկրում, որի մասին է վկայում Ազգայինց Ալուս կաթողիկոսին (551-595 թթ.) և արժանային եպիս-կոպոստներին ուղղված Հովհաննես Գարեղեցոյ երկրորդ՝ «Քուռից կոր տէր Թովհաննէս Հայոց կաթողիկոսն և այլ եպիսկոպոսուք, առ Աղուսայնց Թ-պիկոպոսուսնս արարեն» թուղթը: Այլ վավերագիրք թույլ է տալիս ար-ժանաբար Ազգայինց երկրում նետարականութեան և քաղկեդոնականու-թեան գորանալու մասին: Եվ պետք է ենթադրել, որ երկրում Հերձվածող-ները բավականին ազդեցիկ ընդդիմութիւն էին կազմում, որոնց Հնուոպ-ապիստեան արքեպիսոպ միտումով էլ նզովում են բոլոր Հերձվածողները, Հափապետ նետարականութեան Հիմնողներին ու Քաղկեդոնի ժողովը՝

¹ Գրիգ Ենթոց, էջ 208-209, տե՛ս նաև Առնեպանու Օրթիւյան, Այլտնքի պատմութիւն, էջ 123: ² Տե՛ս նաև տեղում, էջ 210-214:

և, ունի տամարով հանդերձ, և Տորթրովում՝ աշտուրը լինել ուզողափառ համարի պահպանության գործում: Եվ, որ ամենահեռաբերքին է, տեղում Հարցերը կարգավորելու միտումով Ազգանք է ուղարկվում Սյունիքում Համանուն գործունեություն ծավալած Նույն Համատարիմ Մատթեոս քահանայի՝ «յուխտէ մերձէ», այսինքն նեստորականության և քաղկեդոնականության դեմ կազմված ուխտից: Ազգանից եպիսկոպոսներին էլ է առաջարկվում հիշված Հերմիոնոզներին տուն չընդունել, ողջուն չտալ: «Ի տան և ի սահամանաց մերց Հալածել և զմահերք վարդապետութիւն նոցա ամենինն ոչ անելի արժանի յսելութեան», այլն քանի որ «Հարք մեր Հուստակից էին Հարանց մերց, և զուր մեզ»: Ազա առաջարկվում է երբ կամ ավելի եպիսկոպոսներ ուղարկել Հայոց երկիր Համատի վերաբերյալ ճշմարտությանը վերահասու լինելու համար:

Այստեղ ուշադրով է այն հանդամանքը, որ նեստորականության և քաղկեդոնականության դեմ մղվող պայքարում, իբրև Հայոց Հովհաննես Բ կաթողիկոսի գործակիցներ, հիշատակվում են Ռուսուհայոց Գրիտաափոր և Մովսէս Սեկունդոս եպիսկոպոսները, որոնց անմիջական նախորդները չէին մասնակցել Դվինի 554 թ. ժողովին, հետևաբար՝ «Մարտնոսիայն ուխտ»-ի տակ չէին ստորագրել: Դա վկայում է, որ դաշ չավով վերականգնվել էր Հայոց եկեղեցու միասնությունը: Մինչդեռ Սյունյաց երկրում առաջացած դավաճանական խմբումները և պայքարն ավելի երկար են տևել և արժարկվել են՝ Երզր գյուղի վերջին քառորդում նեստորականության ու քաղկեդոնականության դուրս մղումով:

«ՊԼՇՐ ՌՆՏՈՂՊ» ԵՎ «ՌՆՏԻՔԵՆԻ» ԿԵԿԵՆՈՒՄԵՆԻ
ԵՆՈՒՅՆԵՑԱԿԵ ՓՈՐՉԵՆԵ ԸՔՅ ԿԵԿԵՐԱԿԵԿԵ
ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՈՐՈՇ ՊԼՏԱԿԵԳԻՆԵՐԻ ԿՈՂՄԻՑ

Ս. Մ. Օնանյան

1880 թ. «Փորձ» ամսագրում տպագրվեց Արևսուդը Երեջյանի «Մեր օրիքի թեղաբանությունները» հոդվածը, որտեղ Հեղինակն արիթմոսի փաստաթղթերի հիման վրա, առաջին անգամ հրատարակեց 1837 թ. Երեզրի Արիթի գյուղի «նոր թեղաբանությունները» պատմական անունը կրող աղանդավորների դեմ Հարուցված գործի բնույթի պատմությունը և արիթիցիները չորս խոստովանաբերը, ինչպես նաև «Բանալի ճշմարտության» կոչվող գրչագրից որչ համոզմանը, որը բունագրավել էր արիթիցի աղանդավորները՝

1828-29 թթ. ուսու-թուրքական պատերազմի արդյունքում Օսմանյան կայսրությունից դադրած Հայերը հաստատվել էին Արևելյան Հայաստանում Ախալցխայից մինչև Երևան: Արիթիցի գյուղի բնակիչներին 25 գերզատան գաղթել էր Խնուս գավառի Չեկրճի գյուղից, ուր, ինչպես Հայանի է. 10-11-րդ դդ. լայն տարածում էր ստացել թեղաբանական աղանդը: Արիթիցիները դեմ Հարուցված դատական գործի փաստաթղթերում նրանք (արիթիցիները) որակում են որպես «թեղաբաններ», որոնք «թվապատանգամբ են գլուսութեան գրոց, բայց ի շտապգովութիւն խրտոնց աղանդին ունին զբաղական գիտութիւն և այնպէս խորամանկ խաբուսմամբ պզտորէն զմիտս պարզամտաց»: Մ. Սինոզը Կոպիտի կառավարչին հարցրում է, որ թեև այդ աղանդը տարածված էր Խնուսում դեռևս հայերի գաղթից առաջ, սակայն Արիթիցիի և Գյուլմրիի բնակիչներին մեղ տարածված Հերմիոնոզ ավելի մտա է Ավետարանական-լուսնաբանական եկեղեցու վարդապետությանը, որի քարտիչները Շուշում հիմնել էին զպրոց և տպարան:

Օքսֆորդի Համալսարանի պրոֆեսոր, Հայագետ Frederic C. Conybeare-ը 1898 թ. հրատարակած «The Key of Truth. A manual of the Paulician Church of Armenia, Oxford, 1898, Clarendon Press» աշխատության մեջ, կիսելով «Բանալի ճշմարտության» գրքի բովանդակության բնույթից, կենթադրում է, որ արիթիցի աղանդավորները Հին պալիկյան-թեոզարա-

¹ Գրքի Գրոցը, էջ 214:

² Լույս տեղում:

¹ Տե՛ս Երեցյան Ս., Մեր օրիքի բունագրակցները, «Փորձ», 1880, № 10, էջ 90-132:

² Լույս տեղում, էջ 100:

կյան ազադէի վերադարձներն են: Պապիկյան և թոնգրեական ազադէները ներկայացնելով որպէս Պոզու Սամաշազու անտերքյան որդեգրականութեան ժառանգորդներ, նա փորձում է կապել այս ազադէները ոչ միայն բազմակյան, այլևբարյան և կոտարների շարժումների, այլև եվրոպական բարեփոխողական շարժման և, անպակ, լյութերականութեան ու կալվինականութեան (ինչպես նաև դրանցից առանջացած ազադէները) հետ: Մեր նպատակը, սակայն, վերոնշյալ տեսութեան բնաբերումը չէ. այն ավելի ծածկուն աշխատանք է պահանջում և առանձին Հողգամի նյութ է: Մեր խնդիրն է ներկայացնել F. C. Conybeare-ի տեսութեանը Հեցած իրեն պատկանող հարցերի վրա արդարապես պատասխանելու և թոնգրեական ազադէաբարյանութեան ժառանգորդ Հորդը Հող Հայ Ավետարանական եկեղեցու որոշ պատմագիրների թույլ տված անհշուտութեանների բնութաբեր: Սույն Հողգամում կենդանացնելու նմանատիպ մեկ մասնավոր դեպքի բնութաբեր:

Ավետարանական «Բյուրակն» պարբերականի 1892 թ. օգոստոսի 13-ի Համարում ուշաքրգով Հողգամ կա, որի անանուն Հեղինակի խոսքերով «1855 թ., հին բայց նոր մի տեսարան է բացվում: Նա խոսում է Հրքրումի նահանգի Խնուս գյուղի մերձակա գյուղերից մեկի՝ Չևիրմի բնակիչների մասին, չեչանովով, որ սրանք հնուց ի վեր «պահպարտող» էին կոչվում: «Սրանք թեպետև Հայ էին, - գրում է նա, - սակայն իրենց առանձին զգանալիքներ որպես առանձին ժողովուրդ էին ապրում...»: Նարուսեանիցով, Հողգամաբեր փորձում է ապացուցել, որ «պահպարտող» այս ժողովուրդը էին պավլինյան-թոնգրեական ազադէաբարյանի ժառանգորդ էր, բոսն որ նրանց մաս էր պահվում «Բանայի ճշմարտութեան» գիրքը:

Գրքին մեկ տասնամյակ անց Հայ ազադէաբարյան եկեղեցու պատմագիր Վեր. Լեոն Արքիթի «The American Journal of Theology» ամսագրում Հարաարական Հողգամում, պաշտպանելով F. C. Conybeare-ի տեսակետը, գրում է. «Ով կարող է ասել, թե ինչքան են բողոքական միսիոներները սովի և սովում Հայաստանում պավլինյան Հողից: Խնուսը և Չևիրմին, Հայ պավլինյան այս անտիկ պատմաբերը, միակ վայրերը չէին, որպես

¹ F. C. Conybeare-ի այս տեսությունը այնքան էլ համոզիչ չէ, քան որ մի շարք պատմական փաստեր լուրջ արակալություններ են ներթափանցում. (Ա.Օ.):
² Տե՛ս. Ճազուն և ճերմաք պատմաբարյանականության հիշյալ, Սան Գ, Բյուրական, 1892 թ., օտր սուխ 13, էջ 233:
³ Երևի ճակ էլ նշում, թե ինչ աղյուսից է վերջին, քաար ոտոտը՝ արտասայտուրյուն, և քերս ար փրտական ինճամուրում շուհի. (Ա.Օ.):
⁴ Լույն տեղում, էջ 233:
⁵ Լույն տեղում:

պավլինյանութեանը զարձակ ժամանակակից բողոքականութեան անողք է: Ասածով ավելի համոզիչ դարձնելու համար Լեոն Արքիթի նշում է, որ Ալ. Նիցյանի տվյալների համաձայն «Նոր թոնգրեակեցիները» բավականին շատ էին Արքեսանդրապոլում, Շիրակի գյուղերում, Կողզամում, Փամբակում, և որ Բայազետում, Երևանի և Էջմիածնի զավասաններում: Ապա, հիմնվելով 1830-ական թթ. սկզբին Արևմտյան և Արեւելյան Հայաստաններ այցելած ամերիկացի միսիոներներ Eli Smith-ի և H. O. Dwight-ի որպարում առկա սղեկականութեանների հիման վրա՝ Լեոն Արքիթի նշում է, որ միսիոներները նշատում են «ուրիշիկ աղաղակ», որի անդամների հանդիպել էին Նուրի և Լեզգի մարդերում: «Սրանք բոսն կերպով «միացվել էին» Վրաց եկեղեցուն և ունեին իրացի և ուսու բահաններ, երբ բազմյան գերմանապի միսիոներները Հանդիպեցին նրանց»: Նա պնդում է, որ դրանք «անկասկած» պավլինյաններ էին, բայց որ նրանք «օրթոդոքս» Հայերի կողմից Հորթըրջվում էին ուղիք (Oodik) կամ «ուտողներ» ("Eaters") (պահպարտող (Bak Oodogh)՝ եկեղեցական պահպարտ մերժելու պատճառով: Լեոն Արքիթի նույն Հողգամում մեկ ուրիշ խնդիր բնութեան առթիվ նշում է, որ պավլին է «Բյուրակների» Հողգամաբեր տեքստից՝, և Հասկեսայի է, որ պահպարտող» արտահայտութեանը նա վերցրել է Հեցց այս Հողգամից: Անտաբերական է, որ Հողգամի Հրատարակումից կերպ տարբի անց 1909 թ. լույս ընծայված «The Armenian Awakening» գրքում, Հեղինակը չի անդադարանում «ուղիների աղանից»: Հողգամի մեկ մեկ բերած Համավոր Համապատասխանում է վերոնշյալ գրքի 75-76 էջերին, որտեղ «ուրիշներ» մասին Համավոր բացատրական է: Փորտաներ Հեղինակը գրում է. «Ով կարող է ասել, թե ինչքան են բողոքական միսիոներները սովի և սովում Հայաստանում պավլինյան Հողից: Եվ տվյալ նյութի մասնակրկիտ բնութաբերը անկասկած պետք է առավել մեծ կապեր Հայտարարի այս վաղեմի Արեւիկոսութեան և Հայաստանում բողոքականութեան միջև »:

Ավետարանական Հեղինակների շրջանակներում չահարկիվող այս տեսակետի բնութեան նպատակով նախ անդադարադանք ամերիկացի մի-

¹ Տե՛ս. Rev. Leon Arpee, Armenian Paulicianism and The Key of Truth, The American Journal of Theology, Apr. 1906, The University of Chicago Press, Vol 10, № 2, p. 274:
² Rev. Leon Arpee, նշված աշխատ., էջ 274-275: Այս մասին տե՛ս նաև Երեցյան և, Սեր օրնի նոր անդակեցիները «Յոթ», 1880, N 10, էջ 91:
³ Լույն տեղում, էջ 275 (footnote 7):
⁴ Լույն տեղում, էջ 269 (footnote 3):
⁵ Տե՛ս. Rev. Leon Arpee, The Armenian Awakening. A History of the Armenian Church, 1820-1860, Chicago, 1909, The University of Chicago Press, pp. 63-93.
⁶ Լույն տեղում, էջ 75-76:

սինոնիմները թողած տեղեկություններին: "American Board of Commissions for Foreign Missions" (հրահայտ "Board") միսիոներական ընկերությունները միջուկներն էր Eli Smith-ի և H. O. Dwight-ի 1833 թ. լույս տեսած օրագրերը՝ Հոսանքաբեր Հայագրության հյուսիս և արևմուտքի ուղիով, որը լույս է տեսնում մի շարք հարցերի պարզաբանմամբ: Լին Արքեպիսոպոստոսը չէ մեղմելու «ուսման» մասին օրագրում անկախ վկայությունները, չնայած որ «ուսման» վերաբերյալ միսիոներները շատ ավելի հարուստ տեղեկություններ են տալիս:

Այսպես, իրենց ճանապարհորդության ընթացքում Գյանջալից Շուշի ընկած Հայաստան՝ Բուսա տանող ճանապարհին, Eli Smith-ն ու H. O. Dwight-ը անցնում են Բերդաս (Բերդա) գյուղացի միջով, որից ոչ հեռու նույնանուն քաղաքի ամրաններն էին: Միսիոներները գրում են, որ հարավային Ռուսեր նահանգի մայրաքաղաքն էր, որը Տ-րզ գաղում Ազգային որսայանիսան էր եղել: Օրագրի Հեղինակների վկայությամբ, որտեղ աշխարհագրագետները հիշատակում են Բերդասան որպես այդ տարածքի գլխավոր քաղաք՝ հուշելով այն Արան. «ասում էին, որ ժամանակին Ռեյից և Իսպահանից դատ ոչ մի ուրիշ քաղաք չէր կարող Համեմատվել վերջինի հետ»:

«Ուսման» ամերիկացի միսիոներները ներկայացնում են որպես Հայաստանի ցեղ, որը այժմ ժամանակ ընակվել է այդ տարածքում, և 10-րդ դարի սկզբին անկախացավ, որը բնակվում էր հյուսիս և թե՛ Հայաստանի դեմ: Նրանց պնդմամբ այդ ցեղը ամբողջությամբ չէ բնաջնջվել: Ըստ որ հիմնական միսիոներները Շեքի (Նուխի) ճանապարհորդելիս Վերադառնալիս (Վարդաշեն) գյուղում Հանդիպել են 2-3 Հարյուր ընտանիքների, որոնք «սանաճող քրիստոնեական հարստություն» էին և հոգևում էին «ուսման»:

Նրանք վկայում են, որ այդ տարածքի այլ չըջաններում ևս կային «ուսման»: Սրանք հիմնականում կենտրոնացած էին Մար (Մանա) չըջանում լեզուների մեջ, որոնք Հայաստան էին նրանց՝ արդիելով քաղաք ունենալ: «Այլ չըջան այժմ ուսման իրավասության ներքո է, - գրում են միսիոներները, - և ուսման զինակը Համեմատաբար լավ է: Նրանցից ոմանք ասում են, թե ժամանակին իրենց Հայ եկեղեցուն են պատկանել, ուրիշները պնդում են, թե՛ Վրաց եկեղեցուն: Ամեն դեպքում Հին

¹ Eli Smith-ը և H. O. Dwight-ը միասին լին կարող լինել օրագրից:
² Այս և հետագա տեղանունները, որոնք անցան են ժամանակների մեջ, մեր կողմից արված ամրապնդում են: (Վ.Օ.)
³ Eli Smith and H.O. Dwight, Missionary Researches in Armenia: including journey through Asia Minor, and into Georgia and Russia with a visit to the Nestorian and Chaldean Christians of Oombeh and Salems, London, 1834, George Wishman, Paternoster Row, pp. 173-174.
⁴ Մուսն տեղում, էջ 174:

մասած են Վրաց եկեղեցուն և ունեն վրացի և ուսու քահանաներ, չնայած որ խոսում են իրենց ժամանակը լեզվով: Իսկ թերթեր գետի վրա 300 ընտանիքից բաղկացած նեստորական մի գյուղ կա...»:

Փորձներ վերլուծել օրագրում պատկերավոր տեղեկությունները: Վերջ շարքարվածից կարելի է եզրակացնել, որ խոսքը Մեծ Հայքի Ռուսաց աշխարհի տարածքի մասին է՝ անասվորդային Ռուս Առանձնակի՝ իր Պարսպ (Բերդի) կենտրոնով: Ռուս Առանձնակը գտնվում էր Թարթուսի (Տրուս կամ Թերթեր) գետի հովտում և Համապատասխանում առասպալան սերտություն Ռեդի և Ելիզավետպոլի նահանգի Ջևանջիքի գավառների տարածքին: Օրագրում նշված մյուս բոլոր գյուղերը նույնպես գտնվում են այս շրջանում: Միսիոներների հիշատակած Վերդաշենը նույնիսկ գտնվում էր Վարդաշեն գյուղի է՝, իսկ Մարը (Ջուս, Ջար, Մարա) Մեծ Հայքի Արցախ աշխարհի Մար գավառի (Հին Վախիշենի) նույնանուն գյուղը, որը գտնվում էր Թարթուս գետի ձախ ափին՝ 1926 թ. Ե. Լայպայսից, անգրագառնալով Ազրբեջանի Հանրապետության նույնիսկ գավառի կողմ և Վարդաշեն գյուղերի սպառազանությամբ (այս գյուղերը միջանցիկ Առաջ էին 37 վերստ և բաժանված էին թաղերի), վկայում է, որ այստեղի բնակչության մեծ մասը «ուսման» էին, կային նաև թուրքեր ու հրեաներ: թեև ամերիկացի միսիոներները հիշատակում են միայն «օրթոդոքս» ուսման, Ե. Լայպայսը գրում է, որ Նիսում և Վարդաշենում կային և՛ լուսավորչական, և՛ ուղղափառ ուսման: Սրանք իրենց հուշում էին «ուսման» կամ «քրտան», իսկ տարրերի հետ խոսելիս՝ Հայ կամ էրենի: Քրտանը թեև նշանակում է քրեստայն, սակայն աղյուս էին հուշում միայն լուսավորչական ուսմանը, իսկ ուղղափառները՝ ուսման գյուղի վրացի ուսման:

Ամառի լույսի ներքո Հասիանայի է գտնում, որ Բյուրակիի Հողմանդղի հիշատակած Արեմտյան Հայաստանի Էրզրումի նահանգում հանդիպ նիսուս և Ջևանջի գյուղերը՝ որպես «պատկառ ուսման» բնակչության, պարզապես չէին կարող գտնվել միսիոներների ներկայացրած Մեծ Հայքի Ռուսաց, Արցախ և Սյունյաց աշխարհներում: Քրի Հովանական է նաև, որ Լին Արքեպիսոպոստոսի նահանգի նիսուս գյուղը սխալմամբ նույնացրած էին Ելիզավետպոլի գավառում գտնվող Համանուն գյուղի հետ,

¹ Մուսն տեղում, ք. 174:
² ՍՍՄ. Հայաստանի և Հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, խմբ. Թ. Խ. Գալաթյանի, Ար. Սեյիք-Բախչալի, Գ.Ս. Բարսեղյանի, Երևան, 1968, խմ. 5, էջ. 779:
³ ՍՍՄ. Հայաստանի և Հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, խմբ. Թ. Խ. Գալաթյանի, Ար. Սեյիք-Բախչալի, Գ.Ս. Բարսեղյանի, Երևան, 1968, խմ. 2, էջ. 844-45:
⁴ Լայպայս, Ե. Արևի և Վարդաշենի ուսմանը սպառազանք տեսնելուց, արտասպալան Պուսնիստուսի տեղեկագրի № 1-ից, Յերվան, 1926, էջ. 3-5:
⁵ Մուսն տեղում, էջ 6:

որի տեղում 19-րդ դարում Աղզրիզիական տեղափոխված գուխորարները հիմնադրել էին իրենց Նովո-Սասաղիյն գյուղը¹։

Մխիթենիները նույն ա, եր իրեն «ուստի» անվանող այս ժողովուրդը իր մասնագոր լիցում ուներ: Լայպանի կարծիքով սրանք Դաղստանի կյուրենյան կամ Հարավարևելյան լիզվարիների պատկանող ժողովուրդներից են, քանի որ, ըստ Նրա, ուսիները լիցում մաս է զաղտասնցիների լիզվին, թեև իր աջբարեկության պատճառով ներառել է թուրքերեն, պարսկերեն և հայերեն բազմաթիվ բառեր: Հետաքրքրական է, որ այս տարածքի ուսիները իրենց կրում էին նաև նեսուշի (որտեղից էլ Նիժ կամ Նիժով, որ նշանակում է ստրուկ, զերե, ինչը հիշվե է տալիս ե. Լայպանիին ենթադրելու, որ այս ցեղերը զերի էին րեբզամ²: Տարբերությի են ուսիների ծագման մասին Հրապարակում եղած գիտական կարծիքները: Որոշ ուսումնասիրողներ ուսիներին Համարել են ուրարտական ցեղերից մեկը, մյուսները պատմական Ուստիքի բնակիչներ: Այս կարծիքին էին նաև ամերիկացի մխիթենիները: Հարցի հետագա քննությունը թողելով սազագրագետներին փաստանք միայն, որ Ուստիք (այլ տարբերակներում՝ Ուստի, Օդիեն, Օդինի, Օսեն, Օսենեն, Օտի) տեղանունն առնչվություն չունի «ուստի» բայի, և «պահք ուսողք» սրտահայտության հետ: Smith-ը ու Dwight-ը չեն խստում «ուսիներին» մասին որպես «պահնդի», այլ որպես Ուստի Առանձնակի պահպանված ցեղի, և Վեր. Լ. Արփիի կողմից 19-րդ դարի «ուսիների» նույնացումը հին պալլիկյան աղանդավորների հետ գիտական լուրջ հիմնավորում չունի³:

Ըստ էության Աղվանքի տարածքում պալլիկյան աղանդի տարածման մասին Հայ պատմագրության մեջ հասնչպես հասակ տեղեկություններն չկան: Մոզես Կառնիկավազյու «Մատենություն Աղվանից աշխարհի» երկում պահպանված Մեծկողմանքի Դավիթ եղբիսկողմի խնդրազրույցում ուղղված Հովհան Մայրապետնցուն, թեև նշվում են որոշ աղանդավորներ, որոնք «մերժում են պատկերները, մկրտություն չեն ընդունում, աղ չեն օրհնում, Հարսանիքների պատկազրություն չեն անում», սակայն պալլիկյանների մասին անվանապես օչինչ չի ասվում⁴: 7-րդ դարում Մոզես ե-

ղիվարեցի կաթողիկոսը և Վրթանես Բերթոզը բննադատության հիմնախնդիրներն էին Համարում պատկերամարտներին, որոնց մեծ մասը հոգևորականներ էին, և Հույն եկեղեցու աղբյուրությունից խուսափելու համար ծայրահեղ պատկերամարտություն էին քարոզում⁵: Հայածվելով նաև Աղվանից կաթողիկոսների կողմից⁶: Հովհան Օձնեցին լրացնում է նրանց մասին Կազանկավազյու թողած վկայությունները: Իր «Ընդդեմ պալլիկյանների» երկում Օձնեցին գրում է, որ «...որոշ պատկերամարտներ, կրամբվելով Աղվանից կաթողիկոսներից, բաժանվելով եկան ու Հարեցին նրանց (պալլիկյաններին), որովհետև ճշմարտությունից հեռացնում օրհմ է հանդիպել իր նմաններին»⁷: Օձնեցու խոսքերից կարելի է ենթադրել, որ պալլիկյան աղանդը Աղվանքում տարածված չէր: Հակառակը, Աղվանքի պատկերամարտները, որոնք Հայածվում էին կաթողիկոսի կողմից, Համահունչ զաղափարներ և ամուր հենարան տեսնելով պալլիկյան առուններին մեջ, ինչի էին Աղվանքից և միացել այս աղանդավորներին: Ուստի, սա մեկ անգամ ևս փաստում է, որ մխիթենիների հիշատակած «ուսիները» չէին կարող պալլիկյանների ժառանգորդներ լինել:

Ընդհանրացնելով կցանկանալինք նշել, որ, կատարված ուսումնասիրության արդյունքում, խուսափելով հանդերձ մեկնարանություններից և գնահատականներից, հակում ենք հետևյալ եզրակացություններին.
ա. Հայ աղետարանական եկեղեցու որոշ պատմագիրները բնառում են ապացույցի իրենց «մուսուլմանական կազմ» պալլիկյան շարժման հետ,
բ. այդ ժառանգականությունն ապացույցելու համար նրանց բերած փաստաթղթերը չեն դիմանում գիտական քննադատության:

¹ Մարմանաները տե՛ս, Լայպան Ե., Գանձակի գավառ, արտատպված Ազգային հանրեմ ՊՅՖԻ-ից, 1900 թ., հտ. Ա, էջ. 148-149:

² Լայպան Ե., Նիժի և Վարդանիճի ուսիները ազգագրական տեսակետից, էջ 6: «Ուստի» ցեղանունը մե անաբացի նաև հուճա-հոմանական Օդին, Օսեն տարբերակները և Սրեթը կապ է տեսնում նաև ուրարտական Էրիսի անվան, ինչպես նաև Ուդուրի և Ուրտալ անձնանունների հետ: Այս մասին տե՛ս, Պալաստանի և Կարսիկի շրջանների տեսչանունների քարտառ, հոմք. Թ. Կ. Կավրյանի, Ստ. Ալիխ-Ռախչիյանի, Գ. Կ. Քարտաղիանի, Երևան, 2001, հ. 5, էջ. 207:

³ Մարմանաները տե՛ս Մովսես Կաղանկավազի, «Պատմություն Աղվանի աշխարհի, քարձ 4 Սուրբյանի, Երևան, 1969, էջ. 207:

⁴ Լույս տեղում, էջ 207-209: Տես նաև, Վրթանես Թերթոզ, Յուրյան պատկերամարտի, (աշխատափեղ, երկուց Ալեքսանյանի, հոդվ. «Գրաքան թերթոզը և պատկերամարտությունը»), Եղբարեմ Զ-Է, 1970, էջ. 86-92:

⁵ Պողոս Օձնեցի, Երկուք, Հնորոմ պալլիկյանների, Երևան, 1969 թ., էջ 133: Այս մասին մանամանուցը տե՛ս նաև, Կարսպետ տրև, Տեր-Մարտիան, «Գաղղիկանք Րուզմուրական կայսրության մեջ և Սինուսուրի հերոնաձայնի երկուքները Դայաստանի մեջ, քարձ 4 Սրեթյանի, Երուսաղեմ, 1938, էջ. 77-97:

Հ Ա Յ Ե Լ Ե Ց ՈՒ

ՊԼՏՈՒԻԹՅՈՒՆ - Ե Կ Ե Լ Ե Ց Ա Վ Տ ՈՒ Թ Յ ՈՒՆ



ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՍԱՐԿԵՎԵՂ ԻՄԱՏԱՆԵՐ

(Գիտամանկավարժական աշխատանքների քննություն թեմայի դասավանդման մեթոդիկա)

Գ. Ս. Սիմոնյան

Բուհական ուսումնական ծրագիր մտած «Տոմարագիտություն և տնայություն» առարկան ենթադրում է այս առարկայի դասավանդման միջոցով առանդին գինել հասարակության զարգացման պատմության ընթացքում կուտակված գիտական խնայությունը, նրան տալ արդյունավետ գործունեության ամուր հիմք՝ խորհրդով ինչպես ընդհանուր, այնպես էլ ենթադրական ընդունակությունների ու հմտությունների վրա: Տոմարագիտություն և տնայություն» առարկայի ուսուցումը ենթադրում է նաև անհատի ստեղծագործական կարողությունների հայտնաբերում և խթանում, գիտական աշխարհայացքի ձևավորում, բազմակողմանի զարգացում, հոգեքր-բարոյական համոզումներն ու ըմբռնումների ամրակայում:

Այս առարկայի դասավանդումը հետազննում է մի կարևորագույն նպատակ՝ ուսուցանելը՝ զուգորդված զարգացողական, ինչպես նաև դաստիարակչական խնդիրների հետ:

«Տոմարագիտություն և տնայություն» առարկայի բուհական ուսուցման նպատակը այս գիտության վերաբերյալ ոչ միայն նախորդ շրջանում եղած հարուստ ժառանգությունը ներկայացնելն է, ուսանողությանը խոր ու ծավալուն խնայությունների պաշարով գինելը, գիտական վերջին խորք ունեղ հասցնելը, այլև ամսարական և տնայությունային հարցերի երթովի մեկնարանումն ու բացահայտումը՝ Հնցած նորագույն մեթոդական ուսանելիական միջոցների բնձնուած հնարավորություններին:

«Տոմարագիտություն և տնայություն» առարկայի ժամանակակից դասավանդումը ենթադրում է դաստիարակչական ուսանող ակտիվ երկխոսություն: Ժամանակակից դասավանդումն այսօր էնպես տարբերվում է դասավանդման ավանդական պատկերացումներից: Ժամանակակից դասը պահանջում է դասավանդման, նյութի հարողման որոշակիորեն բազմազան ձևերի և մեթոդների օգտագործում, որտեղ ուսանողն ակտիվ ակտիվ գերակատարություն ունի և լուր լսող կամ գրառող սուբյեկտից վերածվում է ակտիվ նորովի մտածող, ինքնուրույն դատողություններ կատարող անձի: Դասավանդման արդյունավետության բարձրացման նպատակով առանձնապես կարևոր դեր են ստանձնում:

ա. դասախօսի ճիշտ բնութաբանը՝ ինչպիսի ավանդական դասախոսություն, այնպես էլ Հարց ու պատասխան, բանավեճ, էջբերտիկ դրույց, քննարկումներ և այլն:

բ. դասավանդման նորագույն մեթոդների կիրառություն՝ դիտումների, զբաղմունքի արդյունքների վրա աշխատելու, մասնատարիական և կրեանտիպիական, թեստային առաջադրանքներ, կոմպյուտերային առաջադրանքներ:

գ. միջոտարկայական ու ներառարկայական կապերի ստեղծում:

դ. արդիականությունից ազատում:

ե. առաջադրանքների Հատուկ ու Հատկանայի ձևակերպում:
«Տոմարագիտություն և տոնացույց» առարկայի դասավանդումն արդյունավետ է, երբ այն մասշտիբ է, զինական, երբ ազատվում է ուսանողի գիտակցական յուրացումը՝ չաղախմբում ինքնուրույն և ակտիվ գործունեությամբ:

Տոմարական և տոնացույցային իրազեկությունների գեաւհասման ֆուտուրոլոգիական մտեղցումը, այն է՝ նրանք ծագման, զարգացման, և բովանդակությունն առանձնահատուկությունների, պատմահասարակական լիարժեք բնկայումն է միայն, որ գիտական եզրահանգումներում չսխալվելու հնեք է ստեղծում: Եվ դասախոսի նպատակը պետք է դառնա վերահշյուլ Հնարավորություններով ուսանողին գիտություն վերջին ձևերբերումների հասու դարձնելը, նրա ինքնուրույն գիտահետազոտական աշխատանքի նախադրարտանելու ու սանակիչ դարձնելը:

«Տոմարագիտություն և տոնացույց» առարկայի առանձնահատուկությունն այն է, որ լայն Հնարավորություններ է տալիս դասավանդման բազմազան մեթոդների կիրառությունում ուղ չէ միայն տեսական գիտելիքների հարուստ պաշար, այլև գործնական նպատակներով դրանց կիրառության լայն Հնարավորություն:

Այս առարկայի Համար առանձնահատուկ նշանակություն ունեն դիտումների (մեթոդն առանձնապես սահմանելու է ստեղծագործող և գիտական Հետազոտություններով զբաղվող մարդկանց Համար, որն ուսումնասիրվող երևույթների գիտելու, աստիճանաբար մակերեսային դիտումներից ինքնուրույնաբար խորջային դիտումներին անցում կատարելու, արտաքին Հատկանիշները նկատելուց հետո ներքին կապերը բացահայտելու Հնարավորություն է տալին), զբաղմունքի արդյունքների վրա աշխատելու (զբաղմունքային իրրև աշխարհահանադուրություն և իմացության անսպառ չանաբան), մարնատիպական և կրեանտիպիական (ուսումնասիրման արդյունքների քանակական Հանձնատական վերլուծությունը արժանազորող ու ձևավորող ֆորմերում թվային Համակարգերի կիրառումը, ուսուցող

առաջող կամ միացյալ Համակարգիչների կիրառումը ստացված քանակական տվյալների կարգավորման սանդղակի կազմման միջին ցուցանիշների որդման և վիճակագրական) մերողմերը:

1. Այս առարկայի ուսուցման ընթացքում կիրառվում են ուսուցման բազմազան տեսակներ՝

2. Բացատրական-ցուցադրական, որին բնորոշ են խոսքային, զննական և գործնական տարբեր մեթոդներ՝ նկարագրական, ցուցադրական, պատկերային և այլն (ցուցաբերում են Լուսինն՝ իր տարբեր փուլերում և Արևի՝ Խավարածրի Հարթությունում նրա ընթացքը պատկերող տարբեր ուսանկարներ, տեսակիլմեր՝ բացատրելու Համար սահն և տարի, լուսնային և արեային տարի տոմարական Հատկացությունները, տարբեր պատճեններ և լուսնացույցներ):

Պրոբեմային - մարզու ստեղծագործական մասնազուբյուրեն սկզբում է այն պահից, երբ մարդ Հանդիպում է մասվոր խոչընդոտների, որոնք Հաթահարելու Համար նրա յուրացման գիտելիքները չեն բավարարում, ուստի նա վերհիշում է իր իմացումը, պարզում պակասող գիտելիքները և մասվոր տեխիվ որոնողական-Ետազոտական գործունեության միջոցով փորձում է Հաղթահարել առաջադրված խնդիրները: Պրոբեմային ուսուցումը ստիպում է մարդուն մեկ անգամ ևս վերհիշել իր իմացությունները և սահմանել իմացությունների այն ծավալը, որ պակասում է իրեն:

Այս կանոնակարգումից հետո միայն ուսանողը կարող է ձեռնարկել գրոբեմի լուծումը և զեկավարվելով դասախոսի խորհուրդներով ու առաջադրանքներով՝ իրականացնել այն:

Փորձենք մի թեմայի դասավանդման օրինակով ներկայացնել մասնակից դասավանդման յուրահատուկությունները, որ բնձնուում է «Տոմարագիտություն և տոնացույց» առարկան:

«Տոմարագիտություն և տոնացույց» առարկայի «Հովհաննես Ասրկավազ» թեմային Հատկացված է 10 դասաժամ, որից 6-ը՝ դասախոսություն, 4-ը՝ սեմինար:

Դաս 1. Հովհաննես Ասրկավազը և նրա ստեղծագործության ընդհանուր բնութագրերը:

Դաս 2. Հովհաննես Ասրկավազի «Մեկնություն տոմարի Հայկազնայ» տոմարական աշխատությունը:

Դաս 3. Հովհաննեսի «Գուտնի ոտմարի» աշխատությունը:

Դաս 4. Հովհաննեսի ՇԼԲ տղայուսակը:

Դաս 5. Հովհաննեսի «Խառնախորան» անվանված Ազգայ կոնսենները կամ Ազնվականոնները:

Դաս 6. Հովհաննեսի «Լուսնացույց»:

Մարիապապի կենաց եւ մահուն եւ այլոց սրբոց՝ Հուպ յայն ժամանակս» և «Յազգաք իբրատու մանկանց ...» (վերջինիս զեզգում Հանձնաբարձում է առանձնակի ուշադրութեամբ դարձնել Իմաստասերի փրկիտօբայական և մանկավարժական Բայաջքներին՝ սեմինար պարզպտուկներին ընթացում սեփեբատներով Հանդես գալու նպատակով)։

Դասախոսության համատարգրից հատվածներ՝

Հովհաննես Իմաստասերն իր մասին՝ ըստ Ա. Ալիշանի և Գ. Զարբա- նայանի. «Ի նախնեաց բարեպաշտոց և իմաստուն ծնողաց բունսով, որը սուսչին զիս օրինջք Հոգւոյն կինաց՝ առնել բան ըստ բնութեան տանջը իմաստ առ մանկուն. որովք առաջնունւմ թուակին դաստեարակեալ՝ յոս տայի բաշուքեանն»։

Իմաստասերի և Երա ապրած պատմական ժամանակաշրջանի մասին

Կերական Գանձակեցին (Գեորգիզ, Արեւելցի), ում մասնազուգում է պատմական անջքերն ու անձերի անկորուստ փոխանցում Հայրոջ սերունդներին, որոնց առջև նա իրեն պատասխանատու է զգում։ Նա պատմում է Հայ կեկեղեցու անվանի գործիչների մասին. «Իսկ արեւելքում կային եկեղեցու յուսավորել անվանի այրեր ու գիտնականեր. Անտաղի վարդապետը Սեւակչիւում Դեռեկորոսի օրերում. սա մի բաներուն ու Հանձնարեղ մարդ էր, տոմարական գործի գիտակ և աստվածաշնչական զբքերի մեկնարան...»։

«Այսպես և գիտութեամբ շատերից մեծիմաստ ու ավնե ինչում անմարդ Մարիավազ կոչված նարտամիտ Հովհաննեար Հազգապատւ։ Սա շատ բնույն տառնախոհ գրքերով և բարի Հիշատակ թուակին Սա շատ անմեծանների կողմից փախազվածը՝ Հայոց Հաստատուն և անշարժ տոմարը Հաստատեց շարժական և ոչ Հաստատուն տոմարի փոխարեն։ Նաև բոլոր սպիշերի տոմարները Հայոց տոմարի Հետ Համապատասխան դարձրեց։ Որովհետև աստվածանց իմաստուն էր այդ մարդը և աստվածային չնորհներով լցված. Երա բոլոր խոսքերն իմաստասիրական ոճով կեն, ինչպես Գրիգոր Նազվաճարանցին, և ոչ թե գեղեղական։ Սա զրեց ներքողական ճառեր Հայոց մեծագոր արքա Տրդատի, սուրբ Տառապետ Ներսեսի և սքանչելի Սահակի ու Մեսրոպի մասին։ Գրեց նաև Ղևոնդյաջ շարականը բազոր եղանակով ու ներդաշնակ խոսքով, որի սկիզբը այս է. «Պայծառացան այսօր սուրբ կեկեղեցիները»։ Գրեց նաև երեսուց Համար ներքողական ճառեր, ազոթազբբեր ու զբքերի սուուց օրենակներ։

¹ Կրկակոս Գանձակեցի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1982, էջ 88:

Սրան շատ էր սիրում Դեժնորոսի Հայրը՝ Դավթի ու Գեորգիոսի պապ կաց Դավթիթ թագավորը։ Այնքան էր սիրում, որ երբ լսում էր նրա զայտարի մտքն, ոտրի էր կանչանում, բնդառաջ էր գնում նրան և զլուխ խանարհն- ըով օրհնություն էր Հայցում նրանից։ Նա ձեռքը գնում էր նրա զլիխի և ստում էր Հանևայւ ազամուք. «Գոստ մի ճառա Դավթին և սուրբ յուզով օ- նեցի նրան։ Իմ ձեռքը թող օգնական լինի նրան և իմ բաղուրը զորացնի նրան։ Թող թշնամին նրան չվնասի, և անօրինը չշարջարի նրան»։ Եվ այս պատմածով յազավորք սիրոմ էր մեր հայոց ազգին։

Այնպես պատահեց, որ սա մի օր անտառի վարքի Համար Զոճգոճա աս- նուեղ մեկին Հեռացրեց սուրբ պատարազից։ Նա զզղչալու և ապավայրեն- իս փոխարեն մտանեց սպանել սրանկրն։ Մի օր Հանդիպելով նրան, երբ նա գլխը էր վաճարի ներքևում գտնվող ու գեծի վրա նայող քարայրից, աս- նամտեց բուեց նրան, զցեց գետին ու վեր կացավ նրա վրա։ Իսկ սուրբը, որ իմաստուն էր, ասաց նրան. «Ողբոյն Աստեփանոս, մի՛ սպանիր ինձ»։ Այդ Հանդուզը նրան ստում է. «Մի՛նչև կայժժ Զոճգոճա էի, իսկ այժժ փոխա- նակ ես-ի (ն) բազմաթիվ (ն-եր) ես ավելանում։ Ստեփանոս»։

Հովհաննեար թույլ է ապխ նրան պատարազի ժամանակ բեժ բարձ- բակա, սակայն երբ զլխաբաց վարդապետն սկսում է աղոթել, աներկու- ճած մարդու մեջ անմիջապես նրա ոտի է մտնում և նրան բեժեղ զցում տա- նարի Հաստակին ու տունելում։ Հարու տաճարից դուրս են Հանում, ինչպես Ողբալին, ով ուխտի տապանակը պատշաճ ձևով չէր փոխադրել, և մեծ եր- կուղ է տարածվում Համապատասխանների մեջ։

«Այսպիսի բարի կեկեղեղավարութեամբ սարելով աշխարհում՝ փո- խադրվեց Քրիստոսի մտա աշխատանքը Հազգապատւ։ Նրան թաղեցին մեծ կեկեղեցու արևելյան կողմից փաբը կեկեղեցու զեռներ մոտ. որը Հեռո Համապատու կպիտուպուր բանդեց ու շինեց մի Հրաշալի կառույց, ուր զանգակներ կայեցին՝ նրա մեջ նաև կեկեղեցի Համարարացիցով։ Սուրբ վրեժնավեց Հինգ Հայրոյր յոթնասուուեթ թթվականին (1129)։

Մի տարի Հեռո վրեժնավեց Այսովկա որդի սուրբ իուսավորելի Դավթիթ վարդապետը, որ Գանձակի քաղաքի բնակիչ Աբրաբուրյանն անուեղով մի բաշնակին ինչբանգով զրեց կեկեղեցի շարաբովում օգտակար Կանոնա- կան օրենսդրությունը։ Գրիգոր անուեղով մի սքանչելի վարդապետ ևս կար, որին թուրակիր որդի էին կոչում։ Սրանք երեքն էլ Գանձակ աշխարհից էին, որտեղից նաև ևս եմ։

Այնպես պատահեց, որ մի օր այս երեք սքանչելի մարդիկ նստած էին ախտեղ կեղով մի զլուրացի մարդ և ասաց նրանց. «Երեսի նրան, ով իմանում է, թե մեզանից որն է ավելի իմաստուն»։ Այս ասաց ձաղբանքով։ Թուրակիրն որդին պատասխանեց ու ասաց. «Ես կպատասխանեմ քեզ։ Մինչևեռ մեր կեկ-

րում էինք, ես ձևող էի ու կարող, իսկ այս Սարկիսյանը միայն կարելի գտեմ, բայց այժմ սա է՝ ձևում է, և՛ կարում, ու նաև շատ նկարներ է ավելացնում վրան»: Այս սուրբ առակաբար՝ նրա իմաստաբույր երգ ջուջ տալու Համար, սրովՀետև այլ մասը անհիշ շատ փոխկենտրոն էր յուճան նկատմամբ: Մի անգամ այնպես պատահեց, որ նա գնաց քարտուղը, որտեղ գրքերն էին, և ուրիշները նրա Հետ: Երբ նրա Հետ եղանները դուրս եկան, փակեցին դուռը, նա թաքցվեց ներսում: Երանք այնպես իմացան, թե նա սուղջ հումար եկավ: Երբ դրս վրա շատ օրեք անցան, գնացին քարտուղը ինչ-որ բանի համար. տեսան նրան ու զարմացան. Հարցրին նրան, թե՛ «Ինչպե՞ս ապրեցիր տանց կերակրի ու խմելու»: Նա նրանց ցույց տվեց գրքերը, որ կարդացել էր, և սուսց «Այդ է իմ ուսուցիչն ու խմելիքը, որ կերս ու խմեցի այս երկիրս»¹:

Կիրակոս Գանձակեցու Հիշատակում այս օրերին՝Միտից պարզ է դառնում, որ որ այս երեք սրբակենցաղները գեղևն իրենց երկրում (Գանձակ- Փառխոս) արդեն ստացել էին Հոգևեր կրթություն, և Հովհաննես ավելի փոքր պիտի եղած լինեն, քան թողակերի սրբին, և նա՛ «ուսման նկատմամբ փոխկենտրոնացած»: Նորհե՛րի է, որ տարիներ անց արդեն գերազանցում է իր ավագ ընկերներին:

Հովհաննես Սարկիսյանը պատմական թառերաբեմ եկավ Հայ ժողովրդի Համար ծանր ու սրբերգական մի ժամանակահատվածում, որի մասին սուույց ու լիարժեք անդեմաբնություն է Հարգարած ժամանակակից պատմագիրը՝ Մատթեոս Ուռուտյանցին. «Ահա այս ձևով ստրկացվեց Հայոց ամբողջ աշխարհը և ծովի նման ծիփում էր արյան մեջ: Բանդոլեց, ավերեց մեղադրել իշխում մեր Հայքենեքը, խախտեց Հայ ժողովրդի տան Հիմքը, ոչ մի տեղից Հույս, սպախվեց չմտաց, և մենք ընկանք անՀավատ ժողովուրդների և օտար զազանների ծառայության լծի տակ»²:

Հայ ժողովուրդը տառապում էր ոչ միայն այլազամանների, այլև Հատաստահեղ Հոռմեացիների Հայածանեցիբից:

Ուռուտյանու նկարագրած մի ղրվազով իսկ կարելի է պտտիրերացում կազմել Հայ եկեղեցու և Հոգևորականության թվազու վիճակի մասին:

Հայոց մեծ թվապետության 514 թվականին (5 մարտի 1065 - 4 մարտի 1066) վախճանվում է «ամենազովիլի տեր Խաչիվը՝ Հայոց կաթողիկոսը»³: ով Հայրապետական աթոռին նստեց վեց տարի՝ օտար, Հուճաց երկրում: Նրա կյանքի տարիները տխրություն էին Հազեցյամ: «Կոտանդուուղու՛սում նա բազում տառապանքներ կրեց Հոռոմոց անիրափ և մոլեգին սղոխյպե-պես փորձությունների ենթարկվեց նա զավանաբանության Հարցի

կազմեցությանը... Տեր Խաչիլի սրտում սուղ կար, նա Հիշում էր Հայոց Հայրապետական աթոռի վերացումը: Բարբառուսյաց թագավորական գահի իրաճանձը, Հուճենքի Հարաման ազգի ծառայության լծի ընդունումն ու Հայոց լուսավորելի սուբը Գրգորի աթոռի ազգատուճարը: Երբ Հայրապետական աթոռին նստած էր տեր Պետրոսը, իսկ աթոռն էլ գտնվում էր Հատաստում, նա ուճեր Հայոց թագավորներից որպես Հայքենիք նվիր ստացած կաթավածքների՝ Հինգ Հարյուր անվանի, ընդարձակ, շահութարեք և շատ բնուրդ ղյուղ, իր (ենթակառայության) սակ կային Հինգ Հարյուր փոխավոր ե-գիտողոս և յոթ Հարյուր թիմերի վրա մշտապես Հովվող թեմակալները: Հայրապետի վեճարանում մշտապես լինում էին տասներկու եպիսկոպոս, չորս փարպապետ և վաթսուս վանեցի, ինչպես և Հինգ Հարյուր աշխարհական: Նայրապետական աթոռն ոչնչով չէր պիճում թագավորական գահին»⁴:

Ինչպես Հատկանախի է դառնում շարունակվում են ղավանաբանական Հատմարտությունները Հայքեր և Հոռոմների միջև: Վերջիններս Տուխիծ կայսեր գլխավորությանը Հնարավոր բոլոր ստոր միջոցներին են դիմում Հայքին ղավանապոխելու, ընդհուղ մինչև թագավորապետների Առաջին և Աղուտահեղին Սերատտիալից Կոնստանդուուղույին կանչելը և ղավանապոխություն առաջարկելը: Նրանց Հետ զանազան սակ սուբը ցրոց բաղադրուկ Հարցուս Անահանեցի՝ Բարապետիցի վականանով վարդապետը, որը պալատականեղով Հանդերձ Հայ եկեղեցու ղավանաբանությունը, Բրիտոստի երկու լիտությանների Հարցում մի փոքր անցնում է Հոռոմների կողմը և Հայքին ու Հուճենքի Հատման միտության գիր է շարագրում, որը ղրվում է ս. Սոփիայի տաճարում՝ ի նշան երկու ժողովուրդների Հանդապալության: Սուխայի Հայոց թագավոր Գաղիկը գալով Կոստանդուուղույին՝ պատուում է միտության գիրը և իր ձևագրով շարադրում նոր Հատման գիր, որտեղ Հատաստում է Հայ եկեղեցու միաբանակաթությունը՝ մեկ ստամբանության՝ Հայր, Որդի և Սուբը Հոգի, միաճամանակ պարզաբանում Հայ եկեղեցու ղավանաքերի կարեորությունը մի բանի ինդիրերնք՝ ևս:

¹ Կիրակոս Գանձակեցի Հայոց պատմություն, Երևան, 1962, էջ 89-95:
² Սասրբուս Ուռուտյան, Ժամանակագրություն, Երևան, 1973, էջ 95

³ Սասրբուս Ուռուտյանցի, Ընվ, աշխ., էջ 100-101:
⁴ Եղևն տեղում, էջ 100-107:

Գաղկի թագավորի թղթից պարզ է դառնում, որ կա՛մ այդ չբնական Հայ արքունիքն ու եկեղեցին լավ տիրապետում էին օտար լեզուների (հույների ու աթուրիների), կա՛մ արքան ունեին Հոփայական թարգմանական գրականություն, որ հույների արքան է ծանոթ մի միայն հույնագիր աստվածաբանների՝ Գրիգոր Մրասնելու գրքը. Բարսեղ Կեսարացի, Գրիգոր Նյուսացի, Գորգիսյուս, այլև Հերմոզոսի հրեաները: Այսպես, Հերմոզոսի՝ Վաղեմիտոս, Մարկիոս, Մենուանոս, Մանի, Մարիխոս, Արիտոս, Յոսիտոս, Լեոտոս, Եվտիբեոս, Հայանուտոս Սարգիս (իր շան է էջի հետ հանդերձ, թող ներքև է էջերի մասնակից դառնա նա վերջին դատաստանի օրը)¹, Գողոս Սամառացի, Պետրոս Թափիչ, Դիոսկորոս և այլք:

Հովհաննես Սարկավազին անդադարձել է Մ. արք. Օրմանեանի իր «Ազգանունաւոր»-ի՝ մեկ: 1084 թվականին առաջին Ե-եան պարբերաբար լեզուների հետ կապված կատարելից հայոց շարժական տոմարի նախատարի Լ-ի տեղափոխությունը հուլիսի 31-ից փետրվարի 28, «Հայերը չէին կրնար այլևս առաջին հինգ հարյուրամեակի հաշուով տանել կատարել..... գտնելի եւ ուրիշ ասելու: Երբևէ ընդոտմի տարրեր Հայկական աստվածաբանական վրաս կառուցող երևույթի... Այդ աստվածական տարածակն լուծուճք տուղող եղաւ Յովհաննէս Սարկավազ վարդապետ, բնիկ Փարսիացի: քահանայի որդի, եւ Հաղաթառ վանքին առաջնորդ, ուր օծուած է Բարսեղ կաթողիկոս, եւ Հնուեարք Ժաննօթ անձնաւորութիւն մը: Այ ճք բացարձակ է Յովհաննէս արքունի Սարկավազ անկողիք անուանին պատճառը, բայց անբարձր չէր ըլլար կարծել: Թէ իր կանխահառ ուսմանց եւ ընդարձակ Հնուտիմանց պատճառով, ասորիտագութեան աստեղին վաղապատեական պաշտօն վարած, եւ նոյն իսկ վարդապետական աստեղանալ տաացած ըլլալ»:

Օրմանյանը չի բացառում Բարսեղ Անեցու գործուն մասնակցությունը Հովհաննես Սարկավազի ստեղծած անշարժ տոմարին, թեև ոչ մի հնագիտական աղբյուրում չկա Բարսեղի տոմարի կազմության մեկ գործողության մասին, սակայն «Սարկավազ իրրեւ Հաղաթառայ առաջնորդ, ազգին հայ իշխանական հեղինակութիւն չունէր, որ նոր տոմարը պարտավորէ իր պով հաստատելը...» (էջ 1530):

Հայաստանում այդքան մանր թագավորությունների, մի քանի կաթողիկոսների գոյությունը չի արդյո՞ք պատճառը, որ մեզանում Համարչուհույն ժամանակահատվածում ոչ միայն տեղեկություններ անշարժ տոմարի մի քանի նախագծեր, այլև իսպառ գործածություններից դուրս չեկավ շարժական տոմարը և կիրառվեցին այս ամենը զուգահեռաբար:

¹ Սարգսյան Ռուսայիցի, 624, աջիւ, էջ 109:
² Մ. արք. Օրմանեան, Ազգանուն, Ե., 2001, հ. II, էջ 1528-1529:

4. Մաթեոսյանը՝ նոր տոմարին անցնելու խնդրում կարևորում է նաև նամանակի կաթողիկոսներից մեկին՝ Բարսեղին:
 Խաչիկ Անեցի կաթողիկոսի մահից հետո 1066 թվականին Հայ ազնվականությանը, մեծ ճիգերի ջնով, Հաղոթովում է նոր կաթողիկոս ընտրել Գրիգոր Մաղխատրու որդի Վահրամ-Գրիգորին (Վկայասեր), սակայն նա հնուտ էր կաթողիկոսական վարչական գործերից և ամբողջովին տարված էր սուրբբարական և վարժարական թարգմանական աշխատանքով: Այդ լրջնունակ կաթողիկոսն ու կաթողիկոսաբարը գտնվում էին կղերիկոսի անձանիներում:

Անին գրավված էր սեղևուկների կողմից, Մայր տաճարը վերածվել էր ձկնիթի, սակայն քաղաքի երիտասարդ ամիրա Մանուչեհն, որի մայրը Հայ էր, փորձում է սիրաշուհով Հայերին՝ նամանավանդ, որ նրա կյանքը անձնազուհարար փրկել էր հետապաշտում կաթողիկոսացած Բարսեղի եղբոր Գրիգոր իշխանը: Ա՜նս այս պայմաններում Անի է գալիս Գրիգոր Վկայասերը՝ մարդ տեսակցելու և կախկնդու է ձեռնադրում իր բքով որդուհ Բարսեղին (Բարսեղ Ա Անեցի) և օժտում Հայ գավառների վրա ընդարձակ իշխանություն՝ իրրև կաթողիկոսական փոխանորդ: Եվ դրանից շատ շահանում է 1081 թվականին Գրիգոր Վկայասերի Համաձայնությունը Բարսեղը Հաղաթառում ձեռնադրվում է կաթողիկոս և ուղևորվում Անի: Անիում նորոգվում է որ. Գրիգորի աթոռն, որ խափանվել էր հոսանքների չար ու նեղ կաղաքակառուցչան հետևանքով:

Սա նշանակում է, որ 1081 թվականին Հովհաննես Սարկավազը եղել է Հաղաթառի Հողևորական:

«Բարսեղի Անիում կատարած կարևորագույն գործերից մեկը կաթողիկոսարանի վարչապետարանի վերադասումն էր: Դեռևս Ազգիմայից սկզբնավորվող, ապա Սարգիս Անեցու և Պետրոսի ժամանակ մայրաքաղաքում ցրտից բարձրագույն Հողևոր դպրոցն էր, որ կրկին կյանք առավ Բարսեղի Հողևորութայնը և ժամանակի նշանավոր վարդապետ Հովհաննես Սարկավազի աստվածաբանություն» (էջ 53):

Ծավաթ, Հովհաննես Սարկավազի գլխավորած դպրոցին անդադատապես ուսումնասիրողները, որպես կանոն, չեն խորացել նրա հիմնադրման անվանմանը: Մեկը, որի պատճառով անստեղծ են Անիում կաթողիկոսական աթոռի վերահաստատման և Բարսեղ Անեցու կատարած զերբ՝ կարծելով, թե Սարկավազը քաղաքում մի մասնավոր դպրոց է ստեղծել, իսկ օժտեց էլ այն պարզապես աշխարհիկ դպրոց են համարել:

4. Մաթեոսյանն իրավաբան գրում է. «Միջնադար իրողությունն այն է, որ ամիրայական իշխանություն անկ գտնվող Անիում Համահայկական

⁵ Ա. Սարկսյան, Ազր. Ա. Էրզրումը, 1907 թ.:

նշանակություն ունեցող վարդապետության կարող էր բացվել միայն կաթոլիկոսական հովանավորության պայմաններում: Հարցառում ձեռնարկված Բարսեղը Հովանաբար Հենց այդ ժամանակ էլ էր հետ Անի է բերել տեղի նշանավոր վարդապետ Հովհաննես Սարկավազին՝ նրան հանձնարարելով վարդապետարանի վերաբացումը» (էջ 54):

4. Մաթևոսյանն ապա չարունակում է. «Բարսեղ Անեցու և Հովհաննես Սարկավազի անխնայ շրջանի Համադորանցություն մեկ այլ զբվող կազմված է հեկեղեցական կյանքի մի այնպիսի կարևոր բնագավառի հետ, ինչպիսին էր տոմարը: Խուրդ վերաբերում է 1084 թ. խստատված, այսպես կոչված, «Սարկավազային տոմարին»: Այդ թվականին էլ լրանում Աթոնաս Տարնանցու կազմած շարժական տոմարի առաջին Հինգհարյուրամյակը և ակնհայտ է դասնում Հայոց և Հույան տոմարի միջև սակա տարբերությունը: Վերստին առաջնանում է Հայոց անչարտ տոմար ունենալու խնդիրը, որը և յուրովի լուծում է Հովհաննես Սարկավազը» (էջ 54):

«Հայ գեղագիտական մտքի նշանավոր ներկայացուցիչ Յով. Սարկավազը (11-12-րդ դդ.) եւս ի տարբերություն անտիկ և միջնադարեան տեսաբանների, արեւելաւորել է դորմիթային երաժշտութեան զերբ արուեստի տեսակներին Համակարգում, որովհետեւ այն Համարել է մարդկային բանականութեան կրող և այլն»:

Վնոնդյանց շարական (էջ 750)²

Պայծառացան այսօր սուրբ եկեղեցիք լուսաբոյրջ կենդանեօք, որք է դործոց իւրենց ծաւալեցին ըլլոյն անբստուեր Հայելի աւաց. ըզուէք ազաւսեցուք:

Բաշանայք պատուեալք օծմամբ սուրբ Հօգոյն, Նախակարգեալք յառանորդութիւն փափազողաց վերնոյ յարկին եւ անպատում պատրաստեալ բարեացն. այսօր փութացան կյանել ի նոյն:

Ջրաբխոց եկինց եղև ջընծութիւն, տեսանելով զարեամբ զարդարեալցն կոչելով յուրախութիւն առտուածային եւ լուսաւոր սուրբ առաքաւտին. պատարասեալ նոցա զյաղթանակ մարտին:

¹ Լ. Լաճիկեան, խայտաւոր էրզրումցի եւ հայկական կատիցիզի գեղագիտությունը (Գանձի անտրոպ. Վիեննա, 2001, էջ 91):
² Եսրայելաց Դայաստանաց ասարելական ս. եկեղեցոց, աշխ. Եկրիմ արք. Թապազեան, Երևան 2006, էջ 750:

Ամբարշտաց եւ անորրորդ մատուցան ձեռօք նշխարական պատարագ ընծայց թագավորին երկնաւոր որ հրաւիրեաց արեանքն իւրով լինել կըսող խաչին սեղանոյ. կամակար մըտօք զինքեան սիրողաց:

Հաշտարաք ընծայ Սօր ազգի մարդկան բքրիտոսս աստուած. զեկեղեցիք ի Հաստատես իընդրուածովք նահատակաց ի բնն ընտրիւց. բարերար փրկիչ միայն մարդասեր:

Որ խոստացար լինել ընդ մեզ մինչ ի կատարած անջըրգեոց ի բնն զբորոզաց. եւ այցելու մեղաւորաց որացիւց ի բանաստուիւն ի խաւարային նոցա կամս. քաղցրութեամբ քս աէր ինչայեա մեզ:

Հեղմամբ արեան սրբրց քոց Հօստպետաց ցեկեղեցոյ քո ջըրուեալ մանկանս ծագովես յուրախութիւն ըզվարաստեալս տըբտութեամբ եւ արաստուաց յորդուստ րըղիմամբ. փրկութեան մերոյ պարգեւաց բաշխող:

Մայքնաւօք սոցա զբխացիս ի մեզ անխախտ. որ ընտրեցիք ի մարդկանէ շարչարանաց քոց զուգակիրս եւ զերազանց բարեաց ժառանգորդս. օրհնութիւն քեզ աէր երգեսցին մանկուք:

Պատ 1.

Օգտագործված և հանձնարարվող գրականության ցանկ

- ա. Աբրահամյան, Հ. Սարկավազի մատենագրությունը, 1956, էջ 25:
- բ. Մատթեոս Ուռ Հայեցի, Ժամանակագրություն, Երևան, 1973, էջ 95, նույն տեղում, էջ 100-101: Նույն տեղում, էջ 106-107: Նույն տեղում, էջ 109:
- գ. Կիրակոս Գանձակեցի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1982, էջ 88: Պատմութիւն Հայոց արարեալ կիրակոսի վարդապետի Գանձակեցոյ, Թիֆլիս, 1909, էջ 104-106:
- դ. Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում, Ե., 2001, հ. Ա, էջ 1528-1529:
- ե. Կարեն Մաթևոսյան, էջմիածին, Անի, 1997:
- զ. Լ. Լաճիկեան, Խաչատուր էրզրումցին եւ Հայկական կատիցիզմի գեղագիտությունը (Հանդէս ամսօրեայ, Վիեննա, 2001, էջ 91)
- է. Ե. Տեր-Մինասյան, Մանուհիի և Հաղբատի վանքերը, Արարատ, 1901:

Պատմնետեսնված րնագրեր՝ քարգանթօրցուններ ի մեկնօրցունքի համար

- 1. Հովհաննես Իմաստասերի կենսագրութիւնը
- 2. «Պատճէն տոմարք»
- 3. «Յազգոս իրատու մանկանց»
- 4. Վնոնդյանց շարականը

Դաս 2.

Հովհաննես Սարկավազի «Մեկնութիւն տոմարի հայկականն» տոմարական աշխատությունը

Այս դասածարը լիովին արամադրվում է Հովհաննես Սարկավազի տոմարական ժողովածուին, որտեղ քննվում են ժողովածուի անվան, գրության թվականի և կառուցվածքի խնդիրները, բնագրային միավորների հեղինակության հարցը:

Դասը ներկայացվում է հետևյալ կառուցվածքով՝

- ա. ներածություն, որտեղ ներկայացվում է նախորդ շրջանում նրա ստեղծագործությունների հրատարակության և ուսումնասիրության ներքին քննական վերլուծության պատմությունը
- բ. Տոմարական ժողովածուի գրման թվականը
- գ. Վերնագրի հարցը
- դ. Ժողովածուի կառուցվածքը
- ե. Պատենների և մեկնության փոխառնչակցության հարցեր
- զ. Պատենների խմբագրությունները
- է. Հեղինակային բնագրեր

Եզրակացություն

Դասին փորձեցինք հիմնավորել, որ Հովհաննես Սարկավազը 1094 թ. ստեղծեց տոմարական ժողովածու, որի վերնագրին է ընկալվել «Մեկնություն տոմարի Հայկականն»: Վերականգնեցինք այդ տոմարական ժողովածուի կառուցվածքը և Համառոտ ներկայացրինք դրա բովանդակությունը ու վերլուծությունները:

Հովհաննես Սարկավազը խմբագրեց Հայոց շարժական տոմարը, ստեղծեց Հայոց անշարժ տոմարը և Համադրեց 15 ազգերի անշարժ տոմարներին: Նա ստեղծեց ՇԼԻ-ի երկրորդ շրջապտույտի և Հայոց եկեղեցական տոնական տարվա անխափան հիմքերը՝ 11-րդ դարի վերջերից մինչև 17-րդ դարի (1085 – 1616 թթ.) սկզբների համար:

Սարկավազադիր թվականը Հնագալյուսում կիրառվեց Հայ մասնագիտությունների կողմից: Ուշագրավ է, որ 1154/5 թթ. ընդորինովկան Ճաչոցը ստեղծված Հայոց անշարժ տոմարի հիմունքներով, իսկ Սայսամուրբները մի քանի խմբագրություններով, հետևեցին Հովհաննես Սարկավազի ստեղծած անշարժ տոմարին՝ նախագրքի I = Օդոստոս 11-ից սկսելով սրբերի հիաստակի օրերի ու պատմությունների գրքերը: Հնտաստ մասնագիտիները Հայոց Մեծ թվականին ղուգահեռ կիրառում են Սարկավազադիր թվականը և Սարկավազի առաջարկած կանոնները:

Ինչպես պարզ դարձավ Հոգվածից Հովհաննես Սարկավազն ստեղծել է տոմարագիտության գործնական և տեսական խնդիրները ամբողջացնող լողովածու, որը կրել է նաև Հանքադիտարանային բնույթ:

Դասի մեթոդական առանձնահատկությունն այն է, որ օգտագործվում են պատենական թվագրեր, և դասական արժարժեք ունեցող խնդիրների մասին լսելուց հետո ուսանողները կարող են նայել բնագրերին և տեսնել, Համեմատել և քանի որ բովանդակին պատկերացում ունեն արդեն տոմարական իրողությունների մասին Համեմատեն, քննեն բնագրային սովորները՝ գտնել ընդհանրություններն ու տարբերությունները, Սարկավազի կատարած նորամուծությունները:

Դաս 2.

Դասախոսության համառոտագրից հատվածներ

Հովհաննես Սարկավազի տոմարական աշխատությունները հրատարակել, հիշատակել և ուսումնասիրել են է. Դյուլյուրեն, Բ. Սարգսյանը, Ե. Ննք-Մինայանը, Մ. արք. Օրմանյանը, Գ. քահ. Աղանանյանը, Ճ. Գինցյուլը, Հ. Ոսկյանը, Ա. Աբրահամյանը, Վ. Գրյուսեյը, Ս. Բաղդասյանը, Թ. Թումանյանը, է. Աղայանը, Ռ. Վարդանյանը, Փ. Այնթափյանը և Ջ. Էյնաթյանը՝:

Վերահիշյալ հեղինակներից Հատկապես Աշ. Աբրահամյանին, Փ. Այնթափյանին և Ջ. Էյնաթյանին աղբյուրագիտական տեսակետից պետք է հետաքրքրեն՝ արդյոք Հովհաննես Սարկավազը գրել է մե՞կ տոմարական ժողովածու, թե՞ բազմաթիվ առանձին աշխատություններ և առանձնապես կ'ըր է գրել: Փ. Այնթափյանը է և Աշ. Աբրահամյանը ակնկալություն տոմարականությանը՝ ն ներկայացրել են իբրև Հովհաննես Սարկավազի տոմարական աշխատությունների շարք, որտեղ գրվել են տարբեր ժամանակներում: Միամտանակ նրա տոմարական Գ. քահ. Ապրանյանը՝ և Աշ. Աբրահամյանը:

Ed. Dulaurier, Rechercher sur la chronologie Amerisienne, Paris, 1859, P. Սարգսյան, Ազատագրության և յուր բազմադարյան գաղութի, «Յեմսիկ, 1890, է. Տեր-Մինասյան, Ամենախիթի և Նարթուրի վանքերը, Մարաղա, 1901, Մ. արք. Օրմանյան, Ազատասում, 4-րդ թիվ, 1912, Զատ քառ. Արսենյան, Տոսար և սուսացիո խայասուսացի ու Ելեղեղույ, Վարդաշապատ, 1889, Գ. Յուզ, Handbuch der mathematischen und lechnischen Chronologie, Leipzig, 1914, III Բ, 3.Այսպես, Գովհաննես Սարկավազի գրությունները, Կարնյա ամսագրու, 1925, Աշ. Արսևանյան, Գովհաննես Թումանյանի մասնագրությունը, Երևան, 1956, Վ. Գրուսե, La Chronologie, Paris, 1958, Ս. Բաղդասյան, Օրմանյանի պատմությունը, Երևան, 1970, Թ. Թումանյան, Տոմարի պատմությունը, Երևան, 1972, Էդ. Արսևան, Այնթափյանից հայոց տոմարների պատմությունը, Երևան, 1966, Բ. Վարդանյան, Հայոց տոմարացի 4-16-րդ դարերում, Երևան, 1999, Փ. Այնթափյան, Գովհաննես Սարկավազի Թումասարը, Երևան, 2001, Թե՞ մի հայկական տոմարը (7-րդ-15-րդ) այնչ. Զ. Երևանյանի, Երևան, 2002, Պատեն Տոմարի (8-16-րդ թ.), քննություն և բնագրի աշխ. Զ. Երևանյանի և Գ. Տեր-Արսևանյանի, Երևան, 2002, Փ. Այնթափյան, Գովհաննես Սարկավազի ժամանակագրությունը, Երևան, 2001թ:

Չ. քահ. Ապրանյան, Տոսար և սուսացիո խայասուսացի ու Ելեղեղույ, էք 16:

ել նրա տոմարական շարժությունը թյուր թվագրում են 1116 թվականով: Այդ հիմնական դիրքերը լուծում ենք, ինչպես կանաններ, անընդունելի են:

Էսոյան Ե-եակի առիթով Թ. Վարդանյանը ցույց է տվել, որ ՇԼԹ-ն ստեղծվել է 562 թ-ին, որն ընկալվել է իբրև Հուստինիանոսի 34-րդ տարին, ուստի 562-ին գումարելով 532, ինչպես նշված է թեազրում, կասանք տոմարի մեկնությունը գրման տարին, այն է 1094 թ-ը:

Վերահիշյալ թվականը Հաստատվում է Հովհաննես Սարկավազի հեղինակած «Ազգաց կանոնի» միջոցով, որտեղ 10 թ-ի (1094 թ-ի) կարվաճքով է տվել այդ աղյուսակները, քանի որ այն 19-ամյակի 1-ին՝ լրման ազրի 4-ի տարին էր, ըստ Սարկավազի:

Վերջապես, «Ան Սարգիս» գրքած նամակում, որը Սարկավազը գրել է 1110 թ-ին, առում է, որ երկրորդում է տոմարի մեկնության մեջ փաստազրված Հայեկական շարժական տոմարի ամիսների և ամսամիջերի շարժման մասին հատվածը: Այս փաստերը ավելի քան բավարար են հիմնադրելու Համար Հովհաննես Սարկավազի տոմարի մեկնության զրույթյան ժամանակը:

Վերնագրի հարցը

«Հովհաննես վարդապետն արարեալ մեկնութիւն, որ մականունն Սարկավազ կոչի», քնն զբոված է ուշ շրջանում քնդօրինակողի կողմից և կիսատ է, բայց զալիս է նախնական բնագրից, քանի որ «Յաղագս Ե-եակի» ենթավերնագրի տակ Հովհաննես Սարկավազը տալիս է մատյանի զրույթյան ժամանակը, այն է 1094 թ-ը՝ կապելով Ե-եակի սկզբնադրումն հետ: Այդ կիսատ վերնագիրը պետք է վերականգնել «Յովհաննես վարդապետն արարեալ մեկնութիւն [տոմարի Հայկազնեսի], որ մականունն Սարկավազ կոչի»: Այլ խոսքով 1094 թ-ին գրած Հովհաննես Սարկավազի տոմարական ժողովածուի նախնական վերնագիրը եղել է «Մեկնութիւն տոմարի Հայկազնեսայ»:

ժողովածուի կառուցվածքը

Հովհաննես Սարկավազի տոմարական ժողովածուն, այն է «Մեկնութիւն թիւիւն ՏՄՄԱԴԻՄ ԼԱՅՊԱԶՆԵԱՅ»-ն ունի հետևյալ ենթավերնագրերը

Պատճէն տոմարի Հայոց Մեծաց,
 Պատճէն տոմարի ըստ Հայոց եղանակաց,
 Պատճէն տոմարի Սարկավազի
 Պատճէն տոմարի Հռոմեացաց

³ Ա. Գ. Արրահամյան, նույն տեղում, էջ 65-101: Ա. Գ. Արրահամյան, Չայոց զիր և զղոյսյուն, Երևան 1973, էջ 106:

(Պատճէն տոմարի Հռոմաց),
 Պատճէն տոմարի Ասորոց
 Պատճէն տոմարի Երբայեցոց
 (Պատճէն տոմարի արաբացոց)
 (Պատճէն տոմարի մակեդոնացոց)
 Պատճէն տոմարի է (7) ազգաց (Եգիպտացոց, Եթովպացոց, Աթենացոց, Բիսթանացոց, Կապադոկիացոց, Վրաց և Աղուսիցի)

(Պատճէն տոմարի Պարսից և Տահկաց)
 Թուական ազգաց և ժամանակագրութիւն
 Ազգաց կանոններ (Պառնասիոսան)
 Լուսնացոյց
 ՇԼԹ աղբւսեակի (Հուլիան և Հայոց անշարժ)
 Վասն Հայկազնեսն տոմարի նորին Հովհաննու («Ասացար յառաջագոյն»)
 «Ըստ երբայեցոց Հնայկոսաց և մարգարէից ոմոնց...» սկզբածքով
 Յաղագս Ե-եակի
 Նորին Հովհաննու. Յաղագս ինննուսաններկ ամաց («Ի տգիտաց ոմոնց...» սկզբածքով)

Պատճառ խոնջարմուն Զատկին
 Պատմութիւն որբոյ Զատկին
 Յաղագս ըստ Հռոմոց ամաց... («Զթուականէն անուսանելոյ...» սկզբածքով)

Յաղագս եղանակաց... («Վասն երկուցն և չորրից արբելիոյ ամսոյ անմարտնութիւն...» սկզբածքով)

Յաղագս յարակայից («Վարձնաբ...» սկզբածքով):
 Հովհաննես Սարկավազի «Մեկնութիւն տոմարիս Հայկազնեսայ» ժողովածուն սկզբից է Պատճէններով և մեկնության հետ կապման մեկ տարբերություն, որը հիմնավորում է նրա տեղեկություններով: Այդ տեղեկություններն առկա են «Ան Սարգիս» նամակում, ուր Հեղինակը գրում է՝ «Նո ըստ այսմ (այստեղ իտորը Կյուրեղ Երուսաղեմաց») Կոստանդին թաղարիին ուղղված թղթի մեջ եղած հուլյան և Հայոց շարժական տոմարների զուգահեռներին Մայիս 7 = Ահեկան 30 մասին է) Հանդիպի Հասարակարութիւն զարմոնային յերկոտասան արեգ ամսոյ, ըստ որում և մեք զկանն կարգեցար և զբովանդակ պատճէն տոմարին»:

Ինքնեք Հովհաննես Սարկավազը բերած նորութիւնները Պատճէնի մեջ ըստ 1999 թվահամարի (մասամբ 1973 թվահամարի) ձեռագրերի

⁴ Ա. Գ. Արրահամյան, Գովիաննես Իսաստանորի Սասնեազոգրութուն, էջ 261-262:

տվյալները: Ամիք, կրկնակ, կրտակ, ասունուտը (առյուսակի մեկ ասունուտը սյունակը Սարկավազի խմբադասությունն է):
 «Համա Ծննդեան Քրիստոսի այսպէս արա».

Կայ ՇՊԳ (553) ե. զՀայ թուականն ի վերայ բեր, եւ այն են անք ի Ծննդեանն Քրիստոսի մինչեւ ցայսուր՝: Այս կանոնի մեկ խմբազգիված է ՇՊԳ-ն, որովհետեւ նախորդ դասեմաններում եղել է ՇՊԲ, ինչպես Հայանի է Հովհաննես Կոզմեանի սեկնիւթյունից եւ ուշ շրջանի Հայանի Պատեննեբրից: Ասե՛ք, որ քրիստոսեանեան Հայկական թվականի Հիշյալ տարբերակ ստեղծել է Քեօր Մեթրիքը Սամուել Անեցի տեղեկություններին հետաձայն, իսկ Հովհաննես Սարկավազը մտքով է Պատեննի կանոնի մեկ է օգտագործել Հնուագայսու: Իբրև ապացույց, արե՛ի խավարման Հնուագը, որտեղ Համաժամանակյա թվականներով ավել է արե՛ի խավարման տարեկ, որտեղ թվում էր ասունուտեան Հայկական թվականով, այն է 1115 եւ Հայոց մեծ թվականով, այն է 562, որտեղ տարբերությունները 553 տարե՛ի է եւ երկու տարով ավելի բան ներկա թվականը:

«Գործնույ կոյ ժԸ (18) (Ուսե՛) ԺԳ, ըտ 1973 թվահամարի բնագրի՝ թի ի Մարգոց անոսյ, թուևս մինչև ցՅայանուժիւն, չորեքագտկեա՛ Փոքր թուականն է՞: Այտե՛ս Փոքր թվական անույով Սարկավազը Հասկացել է ՇԼԲ-ի 2-րդ շրջապատույնի թվական, որի մեկ թվականին Աստվածահայտությունը Մարգոց 13-ին էր (= Հունվարի 6) եւ Հայոց ամսարի ամսաթվի 4 տարեի մեկ փոփոխվելու հետեանեցով Հնչուսի վայրէ գտնվում է Փոքր թվականը, որը հնուագայսու անվանվել է նաև Սարկավազադեր թվական: «Վերադիր այսպէս արա.....

Եւ երե՛ Փոքր թուականն կամիցես ասնի՛ զՀամապարզոյն ՌԱ (21) երթո՞: Մեծ թվականի Հանապարզորը 8 էր, իսկ Փոքր թվականիներ՝ 21:

Տանուակեք տարյա այս[զդես արա]

Կայ՛ զԹուականն (պոմեմն՞ ըտ 1973 թվահամարի տվյալների) ե (5) թիւ ի բաց ե՛րթ Է (7) ի վերայ ան (ըտ 1973 թվահամարի տվյալների) ե զայն երթ ժԸ (12), ժԲ (12), որ ի խնարհ մնա՞ սկիզբն ի խոյնն արա, ուր յանկի թիւնն այն է՞»:

Տանուակերը Հայոց մեծ թվականով գտնելու կանոնի մեկ Սարկավազի խմբադասությունը 5 թվով հանելն է կամ 7 թվով գումարելը, որը Համարեք է Հայոց մեծ թվականին 551 դումարելու եւ ներկա թվականն ստանալու ոգրանցով եւ ասունուտերը գտնելու կանոնին: Այսպես, ըտ Սարկավազի, օ-

¹ Պն Նախկան Տոմարը, էջ 116:
² Լույն տեղում:
³ Լույն տեղում, էջ 118:
⁴ Լույն տեղում, էջ 120:

րե՛ խավարուք տեղի է ունեցել 562 Հայոց մեծ թվականին, որիս դումարելով 7 կամ Հանելով 5, մնացորդն էլ ասունուտը 5, որն Առյուսնն է: Այն Հիմնարկում է ներկա թվականը ստանալով եւ ասունուտերը գտնելով, որն է՝ 562 + 551 = 1113 - 4 = 1109: 12 մն. 5 (= Առյուսն): Սարկավազադեր 1 թվականին (ըտ Զատիկացուցակի), որը Համարեք է Հայոց մեծ թվականի 534 տարուն, լույստրերը 7 կամ Հանելը 5, բոժանե՛ք 12-ի, ստանում ե՛ք 1 մնացորդ, օ-րը արևանագրված է Զատիկացուցակի մեկ Ռոյ անվամբ: Այն Հաստատվում է 1155 թվականից Հանելով 4 եւ բաժանելով 12-ի, որով եւ ստանում ե՛ք Ռոյը: «Պատենն տու՛մարի ըտ Հայոց եղանակաց» գիբնագիրը կրող բնագրի տեղերը Հովհաննես Սարկավազի է, քանի որ նրա առաջին երկու կանոնները արտացոլում են Ե-տեղի 2-րդ շրջապատույնի (1085 թ. եւ Հայոց լարժական ամսարի) ամսարական իրողությունները, իսկ մնացած կանոնները խմբազրել է Սամուել Անեցին:

Դաս 2.

Օգտագործված եւ հանձնարարվող գրականության ցանկ

Ed. Dulaurier, Rechercher sur la chronologie Armenienne, Paris, 1859.
 Մ. արք. Օրմանյան, Ազգապատմում, Կ. Պոլս, 1912.
 Գրաւ բա՛հ. Աղյանեցի, Տոմարի եւ ամսացոյց Հայաստանեայց ս. եկեղեցւոյ, Վաղարշապատ, 1889.
 F. Ginzle, Handbuch der matematichen und technischen Chronologie, Leipzig, 1914, III B.
 Հ. Ոսկան, Հովհաննես Սարկավազի գրութիւնները, Հանդէս ամսութեայ, 1925.
 Աշ. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի մասնագրությունը, Երևան, 1956.
 V. Granel, La Chronologie, Paris, 1958.
 Ս. Բաղայան, Օրացույցի պատմություն, Երևան, 1970.
 Բ. Թումանյան, Տոմարի պատմություն, Երևան, 1972, էջ. Աղայան, Արտանիստի Հայոց ամսարների պատմության, Երևան, 1986.
 Ռ. Վարդանյան, Հայոց ամսացույցը 4-18-րդ դարերում, Երևան, 1999, Փ. Այնթափյան, Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասեր, Երևան, 2001.
 Հին Հայկական ամսար (7-րդ-15-րդ դդ.) աշխ. Զ. Էյնաթյանի: Գ. Ս. Միտոնյան, Ռ. Հ. Վարդանյան, Հովհաննես Սարկավազի «Մեկնութիւն ամսարի Հայկազնեայ» ամսարական ժողովածուն, Աստվածարարության ֆակուլտետ, Տարեգիրք, Երևան, 2006, էջ 58-97:

Գրարար բնագրեր բարգմանության եւ մեկնության համար՝

«Մեկնութիւն ամսարի Հայկազնեայ» բնագիրը

Դաս 3. Հովհաննեսի «Պատճեն տոմարի» բնագիրը

Այս դասի նպատակն ուսուցողական է, և Հնարավորություն է տալիս ոչ միայն Հարստացնել տեսական գիտելիքները, այլև դրանք կիրառել գործնականում: «Պատճեններ» միջոցով գործնականորեն գտել են տվյալ ժամանակի տոմարական իրողությունների արժեքները, որոշել տոների ժամանակը: Դասի ընթացքում օգտագործում ենք Հնեց Հովհաննես Սարկավազի «Պատճենի» բնագիրը՝ իրեն դիտակոխել նյութ: Յուրաքանչյուր ուսանող մեռքի տակ ունենում է իր օրինակը: Ազգ Հարցերի միջոցով, ուսանողների ուժերով փորձում ենք պատասխանել մեզ Հետաքրքրող Հարցերին՝ փորձելով զարգացնել ուսանողի զեմական, վերուժական, ինչպես նաև գործնական հնարգույնությունները՝ առաջնորդելով պարզեց գեպի բարդ: Այսպես,

Հարցեր	Պատասխաններ, որոնք տրվում են հովհ. Իմաստասերի բնագրերի
1 Ինչպե՞ս է սկսվում Գ. Սարկավազի «Պատճենը»:	Աղյուսակով, որը կազմված է հետևյալ բաժիններից՝ Պատճեն տոմարի ըստ հայերեն քուր, ամիսը, կրկնակ, կիսակ, տամուտերը ստորո այս է, եւ կրկնակը, մուղղակը, զոր գաստիկը այս են
2 Ո՞րոնք են հայոց ամիսները	Լուսասար, Գոռի, Ասիմի և այլն
3 Ի՞նչ է կրկնակը և ինչպե՞ս գտնել այն	Պատասխանները տրվում են ըստ բնագրի սովորների
4 Ի՞նչ է կիսակը և ինչպե՞ս գտնել այն	Պատասխանները տրվում են ըստ բնագրի
5 Ի՞նչ է Տամուտերը և որո՞ւք են նրանք	Խավարածրի հարթությունում տեղակայված աստղախմբերը, որոնցով արեգակն անցնում է իր տարեկան ճանապարհը՝ անվանված կենդանակերպ՝ խոյ, Յուկ, Ելատր, Կեղեցուհին և այլն
6 Ո՞ր մուղղակների անուններով են անվանվել գուտիները և նրանց հայերեն համարները	Երևակ, Լուսնագ, Գրառ, Լրեզակն, Լուսարք, Փայլածու, Լուսին
7 Ի՞նչ տոմարական հասկացություններ կան «Պատճենում»	Կրկնակ, կիսակ, տամուտեր, քվալանություն համալսարգ, վերադիր, ցանհար, յորճերակ և այլն:

«Պատճենի» Հաջորդ Հատվածի բնություն, տոմարական իրողությունների՝ կրկնակ, կիսակ, վերադիր, նահանջ, յորճերակ, տարվա նշանակների և առաջիկոտական երևույթների՝ տանուտեր, կլասաղ, անկատող գործանանուտ, ամառնանուտ, աշնանանուտ, մծեհանուտ, ժամանակաշրջություն և թվականության Հատկաբարդը և այլ իրողությունների կանոններ ու սահմանումներ, որոնք ունեն գործնական նշանակություն:

«Պատճենի» կանոնների ու սահմանումները Հնարավորություն են ստեղծում, գործնական Հաջողումներ կատարելով, որոշել ոչ միայն տոմարական իրողությունների ժամանակը, այլև ժամանակագրական բազմազան ինդիկներն են լուծում: Նրանց կիրառությունը Հնարավորություն է ստեղծում որոշել բազմաթիվ բնագրերի ստեղծման, խմբագրությունների ժամանակը, որոշել այս կամ այն արտերի Հեղինակին կամ խմբագրին:

Այս դասամասին խոսվում է Հ. Սարկավազի և Ա. Շիրակացու «Պատճենների» մասին, բերվում են օրինակներ, թե միևնույն կանոնի տարբեր թվային արժեքների զեպում, ինչպես են որոշվում ժամանակակները և խմբագրությունն են Հեղինակները: Այսպես օրինակ, Ամառնանուտի կանոնը տարբեր «Պատճեններում» մեզ է Հասել տարբեր թվային արժեքներով, որոնք Հնարավորություն են ստեղծում որոշել և Հիմնավորել, որ Հայոց առաջին «Պատճենը» պատկանում է ոչ թե Շիրակացուն, այլ Ալեքսան Տարնացուն:

Դաս 3-4-ի տեղյին առաջադրանք՝

ուսանանախին Հովհաննես Սարկավազի «Պատճեն տոմարի» բնագիրը և գտնել Հայոց տոմարի կիսակները, կրկնակը որոշակի արժեքների Համար, որոշել ներկա թվականի տանուտերը և նմանատիպ առաջադրանքներ կատարել:

Բնագրերում առկա տոմարական Համաժամանակյա ամիս-ամսաթվերով որոշել Հետևյալ իրողությունների ժամանակը.

- ա. Հայոց զրերի գյուտ - (407-408 թթ. օգոստոսի օգոստոս),
- բ. Տիմոթեոս Կուրի «Հակահառույթները» - (472-475 թթ., Հեղինակ Հովհան Մանգուլուխի)
- գ. Անդրեասի տոմար-ժամանակագրության գրման ժամանակի որոշումը - 429 թ.
- դ. Եստրիս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմություն» զբբի թարգմանության ժամանակը - 416-419 թթ.

Դաս 3-4-ի գրականության ցանկ

- 1. Է. Աղայան, Ակնարկներ Հայոց տոմարների պատմության, Հայոց Փոքր (Սարկավազադիր) թվականը
- 2. Ռ. Հ. Վարդանյան, «Տոնացույցի պատմություն»՝ զլ. ԺԵ՝ Սարկավազադիր տոմար և ՇԼԲ-ն, և «Տոնացույցի պատմության»՝ կոմպլուտիտային ծրուգիրը
- 3. Ռ. Հ. Վարդանյան, Հայոց տոմարական եղանակը. Թարգմանական բնագրերի ժամանակը

4. Ռ. Ն. Վ. Վարդանյան, «Պատճէն տամարի Հայոց»-ի խմբագրութիւնների ժամանակը

Գրաբար բնագիր՝ «Պատճէն տամարի» թարգմանութեան և մեկնութեան նպատակով:

Դաս 5-6: Վերոնշյալ սկզբունքներն ու նպատակները Հաշվի առնելով կազմակերպվում են նաև մնացյալ դասերը: Այս դասերի առանձնահատկութիւնն այն է, որ արդեն նրանք կազմակերպվում են՝ հիմք ունենալով ուսանողների ձեռք բերած իմացութիւններին ու Հմտութիւնները: Իրրեականատեսական (դիպլոմատիկ) նյութեր ներկայացվում են Ն. Սարկվազի Ի-նստատուների ՀՆԲ աղյուսակը, Ազգաց կանոններն ու Լուսնացույցը, որոնք Համեմատութեան մեջ են գրվում արդեն նախորդ շրջանից ուսանողներին Հայտնի Ա. Շիրակացու Համեմատն աշխատութիւնների հետ (ՀԼԲ աղյուսակներում դրանք Համեմատվում են 1-ին և 10-րդ տարիների կազմաբաժնով ուղղահայաց և հորիզոնական շարքերում, նշվում են նրանց ընդհանրութիւնները, առանձնացվում տարբերութիւնները և Սարկվազի բերած նորութիւնները): Այսպես ՀԼԲ աղյուսակում Սարկվազը կատարել է արկայնութիւններ՝ Տանուտեր, Վարդավառ և այլն: Ազգաց կանոններում 9 ազգերի կանոնները դարձել են 15 ազգերի, միայն Հովհ. Սարկվազի բնագրերում են պահպանվել ազգանական ամսանունները և այլն: Առանձնահատուկ ուշադրութիւն է դարձվում օգոստոս ամսվա աղյուսակի՝ օգոստոս II = նաևաարդ I Համապատասխանութեանը (տարեմուս Սարկվազի: Տոմարական և տոնացույցային իրողութիւնները հիմնավորվում են աստվածաբանական տեսանկյունից, որով էլ միջառարկայական կապ է ստեղծվում «Վարդպետական աստվածաբանութեան», «Հին և Նոր Կտակարանների մեկնութեան» և այլ առարկաների հետ:

Վերոնշյալ ձեռք Հանձնարարվում է նաև օգոստործված գրականութեան ցանկ և գրաբար բնագիր՝ Սարկվազի ՀԼԲ աղյուսակը, Ազգաց կանոնները, Լուսնացույցը:

7-10-րդ դասեր՝ սեմինար պարապմունք:

Սեմինար պարապմունքն իրրե ուսումնական նյութի ուսուցման ու յուրացման մակարդակի ստուգման հնարավորութիւն և միջոց մղում է անհրաժեշտ ուշադրութիւն դարձնել նյութի ոչ միայն գիտակցական, նաև ինքնութիւն և ստեղծագործական յուրացմանը, ինչին հնարավոր է Հասնել պատասխանների ժամանակ ընդհանուր և ինքնատիպ սխալների ու բացթողումների վերլուծութեամբ: Ոչ միայն այդ, նաև գործնականում տեսական գիտելիքների կիրառութեամբ:

Որոշ ուսանողներ ներկայացնում են ռեֆերատներ:

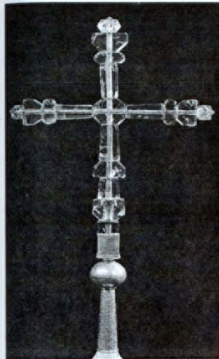
Ինչպես արդեն ստեղծ, աշխատանքային խմբերը ներկայացնում են իրենց կատարած աշխատանքները՝ բնագրերի թարգմանութիւնները գրաբարից աշխարհարար, «Պատճէններ» վերլուծութիւններ, Ա. Շիրակացու և Ն. Սարկվազի ՀԼԲ աղյուսակների Համեմատութիւններ և վերլուծութիւններ, Հենց իրենց ուժերով պարզաբանվում ու ներկայացվում մեզ հետաքրքրող տոմարական իրողութիւնները, կատարվում են գործնական աշխատանքներ: Այսպես, բառ «Պատճէն» Հաշվում ենք կիսակը՝ Հայոց և հուլյան տոմարներով, Լուսնի ծնունդն ու լրումը, Լուսնի Հասակը, վերադիրը, ամսամուտը, որոշում տարվա տանուտերը և նման տոմարական ինդիկները:

Բուհական դասավանդումն այնպես պետք է կազմակերպել, որ ամենակարգերը ուսանողն զգա իրեն դասի ակտիվ մասնակից, զարգացվի նրա ինքնութիւնը զիտահետազոտական աշխատանք կատարելու փորձառութիւնը, մղի նրան հետագա գիտամանկավարժական գործունեութեան:

գերծ գաւարաբ երբնայ ի յսանն անուանայ Ճվաշ»: գնոււմ չըջկապ հօդերը՝ ընծայոււմ վանքին:

Եվ վերջապես երբորդը՝ Հռիփսիմն արքայազատեր կտակարանն է (951 թ.): Օրիորդը տեղեկացնում է, «...Ջի որպէս հայրն իմ քազատրն Էշու՛ր կոչնցն Շահանշահ նկեայ էր ի ստրք ուխտն Եսխավկային հանդերձ մեծամեծ իշխանսք և ազատագուցոց զաւարս, և տեսնայ զստրք ուխտին Երեք տանայրն խախտեայ, որ էր յանուն ստրք Եսխավկային, ստրք Աստվածամկնի և Արդոն Գերգայ, շինեայ և իրմեմայ ձնասք արքոց առաքերոցն Ենազկտի և Բարդուղիմէոսի»:

Այսպիսով, երեք վկայութիւններն էլ, որոնցից Կ. Բասմաջյանը օգտագործել է միայն վերջինը, Աշոտ Ողորմածի՝ մեծաթիվ զորքով Մազազարա մենաստան ժամանելու մասին է, հետեւապես 966 թ. Հիշատակագրի վազերակառուցիչներ կտակածի տեղիք չպետք է տա: Կարելի է ենթադրել, որ իսկն ու պատմանդանը, կամ միայն վերջինս, ուշ միջնադարում ենթարկվել է նորոգման, որի բնթագրում, ինչպէս հուշում են արձանագրութեան ու վերը նշված Հիշատակարանների նույնական փաստերը, հաճախարար են մնացել ընդգրի պահպանմանը: Արաստ՝ թագավորը (ընդհանրապես նրա մասին պատմական տեղեկութիւնները խիստ միտա են), որի ժամանակ էլ յայ իրականութեան մեջ, հատկապես բարձրատեսչիկ շրջաններում, տարածված են եղել երկանուկները, որոնց բազադրիչներից մեկը հաճախ հնչել է արաբական ձևով, վազերագրում, անշուշտ, պետք է արձանագրվի իր միտական անուկով, որն է Հովհաննէս:



Լալի ընդիանոր պատկերը պատվանդանով (61.5 x 31սմ, որից բուն խաչինը՝ 41x31սմ)



Դատվանդանի բնիկ արձանագրութեան ղիծացի հատվածը

¹ Տես Չարեզին Ս կարողիկոս, Յիշատակարան... էր 129-134, 138-142, 300տ. Յովի եւս Հա՛տ իտարուեանց Ատրազդուրիւն... ևս. 2-րդ, էր 305-307: Գ Աջիւան, Սիսական, էր 516-518 Մեքոքս արքեպ. Ամրաստանց, կարապետ ստրք Կարապետի վանքի Երեմյաս և շրջակայն ճորս, Տնիխ, 1904, էր 410-412, 418-420, 422-424: Զ Ուրկան, Լախնասանի վանքերը, էր 198-199: Լույմի՝ Աստրղայ Լախավկայի վանքին կոնդակները, Դանդես Անտոնյան, Վիեննա, 1941, № 7-12, էր 231-234, 218-219: Դարաշարն և Աստապատ գյուղերի տեղադրութեանը նշում է նաև Կ. Բասմաջյանը, «Շամք, որ նա՝ Դարաշարն, յիշեայ և Լախավկայի վանքին շատ ծովիկ գիւղ, դեպի արևմուտք, Երասի գետի աջ ափին վրայ: Իսկ Աստապատ՝ Շամք գիւղէն դեպի Իրանասային՝ արևմուտք վեց մղոնի շահ (-11 կմ -Ա. Ս.) ինոի գիւղաքաղաք մ է, Երասիի մոտ, ափին վրայ (Կ. Բասմաջյան, Սեր ինտրուկները, էր 100): Ճվաշ պանք գտնվել է Մեծ Դայրի Կապարուկան գետի համանուն գավառում: Տեղն ստույգ հայտնի չէ: Խորնացին այն հիշատակում է Լախնասան գաւառի հետ: Եղել է Կապարուկանը Գազիկ Արծունի թագավորի (908-943 թթ.) գվարձավորը (տե՛ս Դայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների քառաբան, հ. 3, Ե., 1991, էր 619): Լճով ղարձից Եսխավկայում է այն, որ Ճվաշ պանք պետք է որ եղած լինի Աստրղայ վանքի մոտ և գտնվելով Արաքսի ափին, դուրդողեայան, ձմորութեան հարձար վայր կարող էր հանդիսանալ արքունիքի համար:

ԹՈՆԳՐԱԿԱՆ ԿՐԻՏԻԿ Կ. ՏԵՐ-ՄԻՔՏՅԱՆԻ ՌԻՍՈՒՍՆԱԿԱՐԻՈՒԹՅԱՆ

Թ. Մ. Թադևոսյան

Կրթիչների և երթվածների դեմ պայքար միշտ էլ գտնվել է ուղղափառ մեղսակցության և աստվածաբանական մտքի ուշադրության կենտրոնում: Այդ գործընթացում իր ուղղափառական շարժումներով Քյոստյանը աչքի է ընկել նաև Հայ եկեղեցին և Հոգևոր դասը: Այդ փաստն է վկայում Հայ պահավոր աստվածաբան Կարապետ Տեր-Միքտյանի նշանավոր «Պատկիկեանք Քիլիզանդական կայսրութեան մէջ եւ Հերձուհուստի մերձաւոր երևոյթիներ Հայաստանի մէջ» աշխատութեանը, ուր Հեղինակը քննադատ աչքեր է ընկնում Քյոստյանի և նեթարիան Պողիկյան (Պատկիկյան) ազանդը՝ առանձնակի ուշադրութեան արժանացնելով նաև այն Հերձուհուստի և աղանդների ծագման ու զարգացման պատմությանը, որոնք այս կամ այն կերպ աղերսով են վերահիշյալ ազանդին: Հերձվածող այդ Հոսոսներինց մեկն էլ կենդանական պատմության մեջ Հայտնի թոնդրակյան աղանդն է:

Թոնդրակյան Համայնքների վերաբերող փաստական նյութի վերլուծությունը գիտնական վարդապետին բերել է այն Համոզման, որ նշված աղանդի ծագման, ծավալման և առաջնորդների վերաբերյալ կենդանական մասնակցություն մեջ պահպանված տեղեկություններն ուսումնասիրելու արդյունքում առաջարկություններ են ծնել: Այսպես, օրինակ, Ստեփանես Առողիկի պատմիչի Հարզորդան տեղեկությունների Համայնքի՝ Հովհաննես Զ կաթողիկոսի (897-919 թթ.) օրով «երևեցաւ Սմբատ թոնդրակեցի»՝ Մտղիտան գրաստին Զարեհասան գրելէն, այն որ Հակոտակ էր բրնառանջական ամեն կարգաց», իսկ Մ. Չամչյանը Հիմնահարցի վերլուծության գործում նախապատվութեան է տալիս Գրեղոր Մազիսորոսի կողմից Հարզորդան տեղեկություններին: Այս Հարցում Մ. Չամչյանի Հետ լիովին Համակարծր էլ նաև Կ. Տեր-Միքտյանը, ով ևս Հիմնահարցի վերլուծական ելակետ է Համարում Գրեղոր Մազիսորոսի Հարզորդան այն տեղեկությունը, թե թոնդրակեցիների առաջնորդ Սմբատ Զարեհասանից աղբյուր է Հովհաննես Ե Ովսյանի կաթողիկոսի (840-ական թվականներ) ժամանակ: Այս եզրակացությունը Հիմնավորելու միտումով աստվածաբանը մասնանշում

է նաև Մխիթար Այրիվանդի Հետեյալ տողերը. «821 թ. Սմբատ Արարայ, առ է Հիմնադրեր Թոնդրակեցեաց աղանդին»:

Ի մի բերելով ժամանակաշրջանի նշված տեղեկություններ՝ Կ. Տեր-Միքտյանը Հանգում է այն Հետևության, որ թոնդրակեցիները պատմական ասպարեզում հայտնվել են պողիկյանների անհաշտ ախոյան Առնայն Օմենցոց ամվազը մեկ դար հետո: Զգտելով Հիմնավորել այդ պնդումը՝ աստվածաբանն անդրադառնում է Հովհ. Օմենցոց պաշարի առարկա դարձած պողիկյանների Համայնքին առնչելով Հիմնահարցի Թոնդրակեցիների քննությունը: Կ. Տեր-Միքտյանն այդ ճանապարհով ձգտում է պարզել, թե արդյո՞ք թոնդրակյան աղանդի ներկայացուցիչներն են ունենցել որևէ մերձավորություն նրանց Հետ, դարձել նրանց Հետևորդը, թե՞ թոնդրակեցիների ծագումը պետք է որոնել բուրյուղիկն այլ միտավայրում:

Պատմական-արդարադատական ուսումնասիրությունների արդյունքում մեծաուսն աստվածաբանը Հանգում է այն եզրակացության, որ թոնդրակեցիների ազանդը Հայաստանում աստիճանական ծավալում է ստացել Վարդգեսից: Այդ, քանի որ աղանդի ծագումնաբանությունը գերազանցապես պայմանավորված է տեղական գործունեությամբ, այդ Հիմանք վրա էլ Կ. Տեր-Միքտյանն բնդահանրացված ձևով պնդում է, թե ժամանակի աղանդների մեջ Հենց նրանք մասնն է, որ առավելագույն կորելի է պնդել, թե «Հայ կուսակցին ծնած են անոնք»:

Ինչպես այն վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ Կ. Տեր-Միքտյանը թոնդրակյան աղանդի ծագումնաբանական Հարցերի ուսումնասիրությունը սիրտորեն չազդակալել է Հերձվածի գողապարտաբանական նշառահայացությանն առանձնահատուկությունների քացահայտման Հիմնականից բերելու Հետ: Անդրադառնալով քննարկվող Հիմնահարցի պատմական Հիմքերին՝ աստվածաբանը ելակետային է Համարում Գրեղոր Մազիսորոսի Հարզորդան այն տեղեկությունը, Համոժայն որի Հայաց կաթողիկոս Անանիոս Մոկացին (943-965 թթ.) պատվիրել է ժամանակի Հռչակավոր աստվածաբան Առնայն Կարեհասանի թոնդրակեցիները դեմ շարժվեցան զրկման Հորինել: Գիտնականը ցավով արձանագրում է, որ թոնդրակյան Համայնքների էությունը քննիթագրող չափազանց արժեքավոր այդ աշխատությունը «անմասնոթ մնացած է ցարգ»: Այնինչ, դատելով Գրեղոր ներկայացուցիչի «Ի վանտ Կեսա» Հրահանգի թղթից, որն իրենից ներկայացուցում է ամփոփ վերաբարդությունը այն ամենի, ինչ որ «Իր Հորեղբայր եւ

¹ Տե՛ս Կարապետ արևմտագ Տեր-Միքտյանը, Պատկիկեանք Քիլիզանդական կայսրութեան մէջ և Երեւանի մեծաւոր երկուցներ Պայտատան մէջ (պատկեանք, Յրուսաղէմ, 1938, էջ 127, տե՛ս նաև Ստեփանոս Առողիկ, Պատմութիւն Տեղեկութեան, Փարիզ, 1859, գիրք 9, գլ. 3:

² Տե՛ս Պատկիկեանք, էջ 127:
³ Նոյն պտույտում, էջ 127-128:

ուսուցիչ» Անանիան արգիծ մատակարարել էր¹ . կարելի է բխցնել մի շարք ընդհանրական օրինակաբառեր, որոնց օգնությամբ Հնարավոր կդառնա հետևել Հին ու նոր ազնվորների միջև սակա ժառանգորդության ազդեցությունը: Համադրական այդ սկզբունքների կիրառման դիրքերից գիտական-աստվածաբանը աղոթադառնում է թոնդրակյան ազնվոր Հակեբորդարանական արձատների բնական արժեքավորմանը:

Նկատի ունենալով իր առկա զղջված նպատակները՝ Կ. Տեր-Մկրտչյանն ընդհանրացված ձևով պնդում է, որ քննարկվող Համատեքստում առավել Հնուաբերականն այն է, որ Անանիա և Գրիգոր Եսրիկացիները թուրքասեղանների մեղադրում են մեղմանական պոմոլոգիայի մեջ... «...կողմից թոնդրակեցուց վատահամար. ու նույնպիսի մեղմանական աղաղակ երևան եկած է մեր բարձրիտներուց քով ... (թէ յանյիշելի ամենազգաբի մեզնելն թիւն ազան դուարութեան անիկեց թոնդրակեանց մի է միջի մերում բարիտհոնից յիշատակի)»²:

Կարևորելով բնագրային այդ տեղեկությունների նկատմամբ բնական մտեցումը՝ Կ. Տեր-Մկրտչյանն ամենահիմն էլ չի ժխտում, որ Հեղինակները Համանարար այդ բառը գործածել են իբրև անվան: Բայց, միևնույն ժամանակ, նա Հնարավոր է Համարում նաև այն, որ միջնադարյան սկանավոր այդ աստվածաբանները թոնդրակյան Համայնքներում նկատել են կամ մեղմանականների ժառանգորդների, կամ էլ՝ մեղմանական զաղափարների փերադարձություն: Այդ եզրահանգումներ փաստելու Համար Կ. Տեր-Մկրտչյանը թվադրվում է մեծապահանջներ Համար Հասկանչական զբոսբերտը այն փարզագիտական զբույժները, որոնց չնք հանդիպում պոզիկյանների փերաբերյալ Հովհ. Օձնեցու Հելլատակություններում: Իբրև գաղափարություն, Կ. Տեր-Մկրտչյանը Հիշատակում է Հետյակները. նրանք մերժում էին բաշանայական կարգը, մկրտությունը, Հաղորդությունը, աստվածությունը և արտաքին ամեն ծիսակատարություն՝ «բազում ինչ աստվածային և աստքելական, ամենայն ինչ ուրացնել է ի նոցան և խոփանել յաստուածային կարգաց: Քիանազություններ, զոր Առաքելայք ի Գրիտոսէլ ընկալան: Եւ Հաղորդութիւն մարմնոյ Նորա, զոր սասց Առաքելալ, եթէ Հնչանց Հաղորդութեան ճաշակելով, գոյնս ինքն գկատում միացնել ի մարմնի ընդունիծք և ճաշակեմք, զոր Ամբաս՝ Հասարակաց կեթակուր՝ գաւարափելին փարդապետաց...»³:

Թոնդրակեցիները դեմ ուղղված Գր. Նարեկեցու «Է փան Կեան» թղթի Համակողմանի բնական արժեքում հիմնով փյա Կ. Տեր-Մկրտչյանը Հանգում է այն հետևություն, որ, ի տարբերություն նախորդ ազանդեցի, թոնդրակեցիները եկեղեցու Հանդեպ ունեցած բացասական փերաբերումը մեկնական ունենալով Հանդեպ որոշակի զբական ուղղվածություն են արդեգրում՝ Հնուադարձական ստաբիլ գործնելով շրջատնեսական կրոնի Հիմունքները և ձգտում են բուն Համադարձային տարրերից՝ Սուրբ Գրքից բաղել ոչ միայն իրենց ուսումները, այլև՝ բարոյականության Համապատասխան Հրահանգները: Այդ Հիմնով փյա էլ աստվածաբանը պնդում է, որ Գրիգոր Նարեկեցու Հաղորդած տեղեկությունները բավականաչափ լալա են սփռում թոնդրակյան արանդի փրա և ուղեցույց ծառայում թոնդրակեցիներին այլ աղանդներից զանազանելու Համար:

Աղոթադառնալով ազանդի առաջնորդի զաղափարի քննազատական արժեքումը՝ Գր. Նարեկեցին Հայտնում է, որ «Մմառա քաշանայապետի մը Հովքի կ'առնէր» և սակայն նախապես ոչ քաշանա է եղել և ոչ էլ եպիսկոպոս: Այնուամենայնիվ, վերջ հվլած իրազությունը թույլ է տվել սկանարկելի Համարել այն հազվամանքը, որ թոնդրակյան ազնվորներում զբույժում է ունեցել որոշակիորեն կանոնավորված Հոգևոր դաս, որի զբույժ նախապես կանգնած էր Ամբառը, ապա՝ իր Հանրորդները. «ամէնն ալ «քաշանայական կերպարանքով», աւելի քան 170 տարուան ընթացքին և միշտ է Հայանուած Հայոց և Աղուանից կոմողիկոսների կողմից»⁴:

Պաշտպանված վավերագրերի ուսումնասիրությունը, ցույց է տալիս, ըստ Կ. Տեր-Մկրտչյանի, որ այդ իրավիճակը շարունակվել է մինչև Կուստանդնյոսի Մոնոմախ կայսեր շրջանը: Պատմական այս ժամանակաշրջանում է, որ թոնդրակյան ազնվոր երկու քաշանանք զիմում են կայսերության արևելյան սահմանների կուսակալ Գրիգոր Մազիստարանին, խոստովանում իրենց սոյորությունները և «Ի Հայա անում» աղանդը: Ըստ տեղեկությունների Գր. Մազիստարանը գտնում է թոնդրակ՝ նրանց այնպիսու և խնդիրը նորակապական ժողովով քննելու: Եվ ինչպես աստվածաբանն է նշում, պետք է ենթադրել, որ Գր. Մազիստարանը գործունեությունը բավականին արդյունավետ է եղել: Իսկ կարելի է փաստել նրանով, որ ձեռնարկված միջոցառումների արդյունքում թոնդրակեցիների մեծ թուր փերադառնում է եկեղեցու դիրքը⁵:

Հիմնահարցը Համակողմանիորեն արժեքելու նպատակով Կ. Տեր-Մկրտչյանը քննական անդրադարձ է կատարում նաև խնդրո առարկա

¹ Տե՛ս Լույս տեղում. Յակնաճեճը. Թուրք ամենայնոր Գրիգորի վարդապետի Լաւնեացու էջ 203-213.
² Լույս տեղում. էջ 130, 203-204.
³ Լույս տեղում. էջ 130, 205-206.

⁴ Տե՛ս Պաղիկեանը. էջ 133-134.
⁵ Տե՛ս Երայ տեղում. էջ 134, սե՛ս Գաև Յակնաճեճը, Գրիգոր Մազիստարանի պատասխանը Թուլայեցեղը թուրքին. էջ 218-219.

Հիմնահարցին անհիշող Գր. Մազիտարոսի թղթերին: Դրանք Հատկազմանի վերլուծամթյունը վարդապետ դիանականին բերում է այն Հատուկության, որ թողարկեցիները վերաբերյալ Գր. Մազիտարոսից մեզ Հասած փաստաթղթերում բովանդակվող տեղեկությունները բավականին իրաքանկեր են: Այդ պատճառով էլ Կ. Տեր-Մկրտչյանն ամենից առաջ անդրադարձ է կատարում այն ուշադրով փաստին, որ Գրիգոր Մազիտարոսը թողարկեցիները դատակարգումը (բաժանումը) իրականացնում է ոչ թե Համարման (չաղագրարական), կազմակերպչական-կառուցվածքային կամ Հասարակական հերթերը կայանք է Համարաբյանն առանձնահատուկությունները բնութագրող այլ Հատկանիշներին Հիման վրա, այլ՝ ըստ իրենց բնակավայրերի՝ Կուշե, Խնուս, Թուլայոյի և Թուրքանի: Այդ կապակցությամբ Կ. Տեր-Մկրտչյանը նշում է, թե ինքնին Հատկանիշ է, որ որսեցից յուրաքանչյուրն իրենից առանձին աղանդ-խմբարանում չէր ներկայանում: Այդ իսկ պատճառով էլ նա բնօրյակիցիների համայնքների դասակարգմանն անբարդացնում է հավատարմին գործերի դիրքերից և Հերձմածի շրջանակներում առանձնացնում է 2-3 գլխավոր ուղղություններ:

Այդ գործերիցում գիտնական վարդապետի Համար ինչպես փաստական, այնպես էլ մեթոդաբանական կյակները դեր են կատարել Գր. Մազիտարոսի վերլուծական մտեցումները: Մասնավորապես, Կ. Տեր-Մկրտչյանը լիովին Համամիտ է այն բանին, որ Գր. Մազիտարոսը թողարկյալն Համայնքների ներքում առանձնացնում է բարոյական, աշխարհային՝ Համարաբյան կողմնորոշման երեք տեսակներ: Նա առաջին տեսակը դասակարգում է ըստ Համայնքի զարգացման աստիճանի մեջ առկա մտերմականությունը բնորոշ տարրերի, որոնց առկայքն է Հայտ են եկել դեռևս գենոստիկյանների մաս. այն է՝ զանազանությամբ կատարյալների և ոչ կատարյալների միջև: Երկրորդ տեսակի մեջ դասակարգվում են «մամիրեցոց» նմանությունը, թեև, ինչպես նշում է Կ. Տեր-Մկրտչյանը. «թե՛ ինչ կը Հասկնայան (Մազիտարոս) «Մանրեցոց նման» բնորոշելով, ի վիճակի չենք բանը: Իսկ երրորդ ուղղության ներկայացուցիչներն այն թողարկեցիներն էին, որոնք «բրիտանական ուսումները իրենց լիզուրի վրա միայն ունեն և կուզին լավ Հայեր լինել»¹: «Հաստով Հուսարս անհնչո՞ւ»:

Անդրադառնալով Գր. Մազիտարոսի այն տեղեկությանը, թե ինքն անձամբ «չան որդի» (սուջո՞ւ շորա՞) մեջ բազմաթիվ կանանց Հետ միասին կրոնավորել Հազուստով աղանդագործների էլ տեսել՝ Կ. Տեր-Մկրտչյանը նշագում է այն երբևէ Հանգամանք, թե Համարաբյան Հենց այդ տեղեկությունն է Հիմք ընդհանրելու, երբ թողարկեցիներն ուղղաբան Հանգամանքներն են անբարոյականության ու արհեստականության մեջ:

¹ Տե՛ս Պաղիկեանք, էջ 136-137:

Աստվածաբանը Հատկանշական է Համարում և այն, որ Գր. Մազիտարոսի ուշադրության կենտրոնում եղել են Հատկապես Թուլայոյի աղանդագործները: Այդ փաստն է վկայում Հայ մատենագրության մեջ քաջամանավոր Մազիտարոսի պատասխան թուլթը թուլայոցիներին, ուր սկսանովոր կնիցեցական գործիչը տեղի աղանդագործներին Համարում է «բայլ մեթոդի գողցում... սեփական արժանույն կորուսած ծանր, լույս ցանկապատած պարտեղեն դուրս նետած ու փռած փայտ դարձած ծանր...»²:

Թողարկյալն աղանդի Հետ կապված պատմական ու մատենագրական հասանգություններն ուսումնասիրությունները Կ. Տեր-Մկրտչյանին թույլ են տալիս պնդել, որ այդ գործում Արտասակես Լաստիվերցուն Հաղորդած տեղեկությունները բավարար չափով լրացնում են Գր. Մազիտարոսի մտեցումները: Այդ տեսակետին Կ. Տեր-Մկրտչյանը առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձնում այն իրողությանը, որ Լաստիվերցուն մտա ևս լավաթիվով Հիշատակություններ են պահպանվել թողարկյալն և մզկնից պաղանդների միջև առկա աղեքանեի մասին: Ըստ դիտնական վարդապետի՝ այդ զարգացմանը կողմնակից է Համարում այն փաստին, որ Կ. Տեր-Մազիտարոսի թղթերում Հայտնի են «Կաշեցիք» անունով: Լաստիվերցին նրանց ներկայացնում է որպես ինքնավար աղանդի ներդրացուցիչներ, որոնք իրենց Աղանդից եկած Հերետիկոսներին Համարում են փանականներին ու կանանց, որոնց Հայտարար նշաններն են՝ եկրոնական հաստատությունների նկատմամբ քննադատյալներ և անբարո կանք: Լաստիվերցուն նկարագրում աղանդագործները բնակվում էին Մանանազի քաղաքի երկու դուռերում:

Չբավարարվելով այդ տեղեկությունների քննական վերլուծությամբ՝ կարպետ վարդապետը Հիմնահարցի լուծումը սերտորեն շողկալում է նաև մամանակաշրջանի Հողերը, Հոտարակական ու մշակութային պայմաններին վերլուծության Հետ: Այդ դիրքերից նա անբողառուն է այն բանի Հանգամանալույց արժեքումը, որ Հովհ. Օձնեցուց Հնուս Հայաստանի վիճակը շուրջ երեք դար իրենից ներկայացնում էր բավականին «ծանր ու յարաբարձ մամանակ մը, երբ Հին Հայաստանը գործնալ մեկ քանի փաստար շրջաններ աղբյուրն և ապա աստիճանաբար ստրկութեն մատուցեալ ամենուրեք յորդող բարբարոսներու ձեռքնն»³: Այդ Համատեքոտում նա առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձնում արքերի ու Նույնների փարձ քաղաքականությանը, որով, աստվածաբանի Համոզմամբ, նպատակաբար պայմաններ ու գործունեության լայն ասպարեզ էր ստեղծվել

² Տե՛ս Պաղիկեանք, էջ 137, 214-220:
³ Մանուսանքեր, սույն նույն տեղում, էջ 142-150:

զանգյան ազանդների ու Հերժամների ձևավորման Համար՝ Գարդիոս Համար։ Քն այդ պայմաններում Հայաստանում ինչպիսի ազանդներ էին գործուհեռվելու ծափախլը, Կարապետ վարդապետն օգտագործում է նաև Պողոս Տարնոնացու Հաղորդած տեղեկությունները։

Փամառակի ազանդների, Հատկապես Թնդդրակեցիների վերուժական բնութագրությունը Պ. Տարնոնացու բերել է այն Համոցման, որ «...Արձան չէր որ մենք երկարէինք մեր խօսքը և Թոնդրակեցիներին ալ յիշատակէինք: Վասնզի, ազգ մը, որ վիպչ և Հիմ չունի՝ իր Հայատոյ Համար, ոչ ալ Աստուած, ահ խաչին ու եկեղեցւոյն պէտքը չունի: Բնա՛վ արժանի չէ խօսիլ անոնց Հետ և կամ միտին Հայ ուսել: Եւ դարձեալ անոնք կուրճանս պատարագին զօճը և Թոյլ չեն տար զայն մատուցանել այն ննջեցեոյց Համար, որք Հաւատացին ի Քրիստոս: Կ'ըսեն անոնք. «Պատարագը օգուտ չի բերեր մեղացեալներուն, այլ միմիայն արդարեանու...»: Արդ, Թոնդրակեցիք չարակամօրէն կ'ուրանան և կ'ըսեն, թէ պատարագը և կամ մատարը օգուտ չունին մեռելոց Համար: Այդպիսով, մենք զանոնք Համարտը կը գտնենք Հերժամոնդներուն, որ կ'հակառակին մեզոց Համար Քրիստոսի բերած պատարագին...»:

Շարունակելով Թնդդրակեցիներին բնութագրական նկարագրությունը՝ Պ. Տարնոնացին պնդում է նաև, որ «Թոնդրակեցւոց նման են Մարկիոնացիք: Ասոնք չեն բնօրուներ մեռելոց յարութիւնն ալ, կ'ըսեն նաև, թէ լոկ փայտ մըն է սուրբ խաչը, զոր Աստուած կրած է: Վասնզի, կուրացեալ են ու չեն տեսներ անոր ծածուկ գորութիւնը, ինչպէս են նաև Թոնդրակեցիք: Պատճառն արՀամարՀամ ու անարգած է Քրիստոսի սուրբ խաչը և իր անէր մասին տակ է՝ թէ ինքն է եկեղեցին: Իսկ ինչո՞ւ և եկեղեցին կ'ըսեր, ի՞նչ օտար են Աստուածութեան, նման Թոնդրակեցւոց: Մկրտութեան տանն, կ'ըստը, չկայ սուրբ Հոգի: Եւ ինք մարմնական ցանկութեանց ետևէ էր ու զարգացործ... Այդպիսիք են՝ Թոնդրակեցւոց և ոչ թէ ուղղափառաց զաշտակիցները և վրանբը»:

ՀիմաՇարքի վերլուծութեան գործում այդ փաստերի հիշատակումը Կ. Տեր-Մկրտչյանի Համար ինքնանպատակ չէ: Նրա տեսական ժառանգութեան ուսումնասիրութիւնը թույլ է տալիս պնդել, որ այդ ամենը ծառայողփում է նրդու նպատակի: Նախ, նրա Համոցմանը, այդ ճանապարհով Հնարափոր է դառնում ամբողջական կարծիք կազմել Հայաստանում գործած Հերժամների Հողերի Հարկի և պրակտիկ գործունեութեան ասանձաՀատկութիւններին ճակատի, և երկրորդ՝ այդ մտածելում թույլ է տալիս վերջինս բաղդատել եկեղեցական ավանդութեան Հետ և այդ ճանապարհով կանխարգելի

¹ Տե՛ս Պաղիկեանը, էջ 150-151:
² Լույս տեղում, էջ 151-152:

նարարոր նոր ենթմամաների ձևավորումը: Այդ նպատակին է ծառայեցում նաև Պողոս Տարնոնացու տեսական ժառանգութիւնը, ուր Հեղինակը, ամենաին Ջերմեռանդութեամբ պաշտպանելով շեկեղեցական շնքի սրբութիւնը», գրում է. «Դուք կտեսնե՞ս, որ Մանիքեցւոց եկեղեցին ապականութեամբ լիցուն է...: Մանիքեցիք էլ բնթեռնուս սաստուածային ամեն գրքերը և Հաւնապաղ պատրաստ են ուրացութեան: Այսպէս է իստած մարտարեն այդ կէտ-Հաւատարկներուն մասին, թէ՛ «պղծեցին քս սուրբ տաճարը»:

Պ. Տարնոնացու Հաղորդած տեղեկությունների բնչՀանրացնող վերլուծութեան Հիման վրա կարապետ Մարկիոնացի նկատում է, որ Թոնդրակեցիներին այստեղ գտնում ենք Հերետիկոսների այնպիսի շարքի մեջ, որոնցից մի քանիսի մասին Հնարագիր չէ գտատՀարած տակ՝ «արդեօք այդ անուններուն տակ հինէ՞ր կ'հակցուին, թէ ժամանակակիցները»: Այստեղ Հետաքրքրականն ըստ աստուածաբանի այն է, որ «Մարկիոնոսը որոշապէս նոր ժամանակուան մը յայտարար նշանը կը կրեն իրենց վրան, օրինակի Համար՝ խաչը և պատարագիին զօճը չընդունելը: Նմանապէս և Մանիքեցիքը, որոնց մասին կ'ըստի, թէ չկը կարգան սաստուածային բոլոր մատենաները»²: Այդ իսկ պատճառով էլ վերլուծարանը բնական անդրազոր է կատարում Հետագա ժամանակագրական ուսումնասիրութիւններին մէկ Հետք այդ բոլոր աղանդաորներուն մասին»:

Սակայն, ինչպիս Կ. Տեր-Մկրտչյանն է նշում, դա ամենին էլ չի նշանակում, թէ Թոնդրակեցիների Հետքեր իսպառ վերացել են Հայրեկանութեանը: Հակառակը, նա փաստում է, որ ի հակադրութեան տիրապետել տեսակետի, թոնդրակեցիների դրսևորման ասանին փաստերի տեսվում ենր նաև ուշ շրջանում: Այս տեսակէտուինց ասովմաքան վարդապետը վկայաբնում է կրիկիան Հայաստանի ամենանշանավոր Հայրապետներից մեկին՝ Նեքեսոս Գ Կոյնցեոս, ով առավելարար Հայտի է «ՇերՀալի»՝ անվամբ և ցույց է տալիս, որ «իր բազմակողմանի զրադմանց մէջ» նա ամենին էլ աչքաթող չի արել ժամանակի ազանդավորներին և իր ասովմաքանական գործերում մի շարք արժեքավոր և նետաքրքիր տեղեկություններ է Հաղորդում նրանց մասին:

Այդ կապակցութեամբ Կ. Տեր-Մկրտչյանն անդրադառնում է Գրքիոր Գ կաթողիկոսի Հրամանով և Առյուծ անունով իշխանի խնդրանքով, ներքու ՇերՀալու կողմից Առարջով Միջնադարում գտնվող մասնք զովառ ուղարկած թղթի բնական ուսումնասիրութեամբ և ցույց տալիս, որ այն արժեքավոր տեղեկություններ է Հաղորդում Գր. Մապիսարոսի Հայա-

¹ Տե՛ս Պաղիկեանը, էջ 151-152:
² Լույս տեղում:

ճանքերից այնտեղ ազատանան թոնդրակեցիների մասին: Այդ փաստի Համակողմանի զերեւույթյան գիրքերից Կարապետ վարդապետը միանգամայն Հիմնավորված կերպով, պնդում է, թե եւջված թուղթը ճանթոթացնում է բոլոր այն երեսփոխների Հետ, որ «ամէն կարգի Հերձուածոց այս բուն իսկ գետնին վրայ տակավին իրենց գոյութիւնը կը պահպանէին ժի դարուն կեանքը»: Ենթադրուած թղթում մտնավորապես ասվում է. «...Լամ ենք թէ Գուք, Ամայք եւ Եղիթան գուտառոց քահանայք, դատապարտելի սողորմիւն մը ուսիր, այն է՝ ձեր մեջ չառ Հերձուածներ կը ծագին այն պատճառաւ, որ Գուք Սր. Գիրքը ոչ թէ ձեր սոխթական եւ կամ այլոց պահի Համար կկարգուք... այլ՝ իտեղեպէկներու բռնելու եւ մէկզմէկ յարթահարելու Համար միայն, ի կործանումն լսողաց... Այսպէս, Տեսան Մերոյ չարչարանաց եւ մահուան զիրարեմամբ ձեզմէ ոմանք կ'ըսեն թէ Բանին իտեղան բնութիւնը որպէս թէ մեռած է մարմնին Հետ՝ իայնի վրայ: Ուրիշները կ'ըսեն թէ ընդհակառակն մարդն է միայն չարչարուած ու մեռած...»:

Թոնդրակեցիների գտողախորտարանական առանձնահատկութիւնները էութեան քննական արժեւորման գործում Կ. Տեր-Մկրտչյանը օգտագործում է նաև Ենթադրուած Հետևյալ տողերը. «Լամ ենք թե քանի մը խելագար քահանաներ նորէն կը բորբոքեն նզովելու Թոնդրակեցի Սմբատի գարչահատ պղծութիւնը, ի կործանումն լսողաց: Կը Հաստացանեն, թէ Եկեղեցին այն չէ, ինչ մարդոց ձեռքով շինուած է, այլ մենք ենք միայն, ե թէ ընդունելի չեն Մաշտոց գիրքը եւ անոր մէջ նշանակուած կարգերը՝ Թաշին եւ Եկեղեցու օծումը, ե այլն»¹: Աստվածարանը միանգամայն Հիմնավորված կերպով ցույց է տալիս, որ թոնդրակեցիների մասին Ենթադրուած մտքերը աղբրվում են Անանիա Նարեկացու Հակաթեոզդրական թղթի Հետ եւ որ, Ենթադրուած էլ իր կողմից կարճ ընդդիմադրութիւն է կցում դրան: Այդ Հիման վրայ էլ նա, Հանրագումարելով, գրում է. «Եւ յետոյ, կը լսենք, թէ անգէտ մարդիկ իբրբար, ղէմ կը վիճեն խաչի խորհուրդին վրայ, ոմանք կ'ըսեն թէ պաշտաման արժանի է ան, իսկ ուրիշները միայն պատուի արժանի Համարեն զայն: Կան եւ այնպիսիները, որ առուելու եւ անգէտ ըլլալով Աստուծոյ անունը կը յաւելուն անոր վրայ: Ու այդ պարագան անհասանելի են ձեռքը Հիմ կուտայ մարքարտորեն պնդելու՝ որպէս թէ բազում առաւանձնոր ունիմք մենք...»: Այս ամենի դեմ նա վեր է Հանում, թե Աստուծոյ անունը Արարչին կպատկանի, այն ինչ խաչը արարած մն է եւ ոչ թէ արարիչ: Կարելի է գայն միայն կառք կամ ամուս Աստուծոյ անունակ: Իսկ

¹ ՏՍՄ Պաղիկեանք, էջ 154:

² Նույն տեղում:

³ Նույն տեղում:

պաշտամունք կը մատուցանենք մենք խաչեցնալ Քրիստոսի եւ ոչ թէ ներթողն ամուսին»: Այդ իմաստով էլ Ենթադրուած պաշտպանում է Եկեղեցու օծումը եւ Մաշտոց գիրքը ու Հորդորում է. «Իսկ զուք Աստուծոյ Համայնքը, Քրիստոսի բանական Հօտը մեր, Հետեւ պահեցք ձեզ այդպիսի բռնազգեստ գայիներ...»:

Ընդհանրացնելով Հայ մտանկագրութեան մեջ թոնդրական ազնային սանձիտը կցկատուր այդ տեղեկութիւնները՝ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը փաստում է, թե Նայած այն բանին, որ գրանք բավականին արժեքավոր տեղեկութիւններ են Հաղորդում, այնուամենայնիվ, «մեզի ծանոթ չէ թոնդրակեցոց ամբողջական պատմութիւնը, այլուպէս կրնայինք թերեւս այսուկէ կուտանենք գտնել»:

¹ ՏՍՄ Պաղիկեանք, էջ 155-156:

² Նույն տեղում, էջ 197-198:

ՔՐԻՍՏԱՆՆՈՒԹՅԱՆ ԻՍԿՐՈՒԹՅՈՒՆԸ
ԿԵՐԵՊԵՏ ՏԵՐ-ՄԳՐՏՅՈՒՆԻ ՍԵԿՆԵՐԿԵՆՈՒԹՅԱՐԸ

Թ. Մ. Թադևոսյան

XIX դարի վերջերին և XX դարի սկզբներին լուսավորչական շարժման Հեռեանքով ծայր էին առել Հակոբյանական, Հակաբրեստոնեական և Հակակեղեցական շարժումներ: Եվրոպական կրթութունը ստացած մի խումբ երիտասարդ մտավորականներ, կրոնի և եկեղեցու նկատմամբ բացասական և մերժողական վերաբերունքով լցված, Հողվանդներով ողողել էին ժամանակի պարբերական ժամառը:

Տեսական գրականության մեջ միանգամայն Հիմնավորված կերպով ցույց է տրվում, որ ազգային-Հասարակական կյանքի առանձնահատուկություններով պայմանավորված, Հայ իրականության մեջ լուսավորչականությունն առավելագույն չափով է կենդանի քաղաքական բնույթով և նպատակ է Հետապնդել նպատակ Հայ ժողովրդի ազատության և ազգային արժանապատվության գաղափարների արմատավորմանը: Կարևոր պայման է Համարվել նաև ազատ մտքի, խոսքի և խղճի ազատության Հաստատումը¹:

Գիտական գիտելիքների և Հասարակական գիտելոգության զարգացմամբ թելադրված՝ այդ Հայեցակարգային մտեցումներն ու գաղափարները լուրջ խորհրդածուրծությունների տեղիք էին տվել նաև ուսույց երիտասարդության այն սակավ ներկայացուցիչները շրջանում, որոնք այս կամ այն չափով մտահոգում էր Հայ եկեղեցու ներկա վիճակն ու Հետագա Հակառակ դիրքը: Փոքրամասնության շարքերում էր գտնվում նաև Հայ եկեղեցու և ստավամարտական մտքի կրթվյալ պաշտպան, բրիտանոնության անդին՝ շատագուց Կարապետ Կարապետ Տեր-Միքայելը, մի վառ անՀասարակականության, ով իր գործունեության ողջ ընթացքում անդրք պայքար էր ձգում Հակակեղեցական ու Հակաստավամարտական տեսակետների դեմ:

Չգտելով Համարվածների կերպով արժեքի Հասարակական կյանքում կրոնի և Հատկապես, բրիտանոնության դերը՝ Կ. Տեր-Միքայելը, Հողիք ու Հասարակական արժեքները կարևորելու դիրքերից, նկատում է. «Մեր ժամանակի կրթութուն սերունդի Համար գրեթե զուսուսանքի արժեք ունեցող մի Համարված է, որ գիտությունը միջնագարնան խաւարը փարատելով մարդոց աչքը բաց է արել և ցոյց տուել, որ գերբնական ոչինչ չկայ և կրո-

նը իրեն վերաբերյալ Հաստատվելով մեկտեղ լուի նախապաշարմունք է կել, բաղադրվածության որոշ շրջանում մարդկային կենքի անցողական մի երևույթ: Բայց որովհետև աշխարհը դեռ Հարկաւոր չէր չափով լուսավորւած չէ: Կարելի է թույլ տալ, որ քաղաքակրթութուն որոշ աստիճանի վերայ կանգնած մարդիկ պահեն առժամանակ իրենց այդ նախապաշարմունքները, մինչ այսպիսիները, որոնք գիտութուն պտուղները ճաշակած, ուսում ստացած լինելով Հանդերձ, Համարվում են կրոնի անուսով Հրապարակ գալ և Հաստատվելներից խոսել՝ գոյություն իրականացրել ընդունվել զուրկ գտնել Համարում, որովհետև կամ նոցա սովորածն այնպիսի բան է կել, որ նոցա միտքն լուսաւորելու անկարող էս կրթութուն է»:

Բայ գիտակցելով, որ այդ նրբին Հարցի վերաբերյալ միակողմանի ու ճայրահեղ ցանկացած մտեցում կարող է Հակոտակ արշույնի Հանդեպին՝ գիտական վարդապետն անենք առաջ փորձում է վեր Հանել Հակակեղեցական շարժման պատմական ու իմաստասերական արժանաբեր: Այդ բնագավառում որանումներ Կ. Տեր-Միքայելյանի բերում են այն Հեռուության, որ լուսավորչականությունը կրթական մշակութուն ու Հողիք կյանքի բերող ազդեցությունական Հարում է, որն ուղղված է տիրապետող Հասարակական-քաղաքական և Հողիք-մշակութային իրաւոյնների դեմ: Եվրոպական Համարարաններում ուսանելու շրջանում մտորիկից չվճած լինելով լուսավորչականության կյանքական գրեթեամբների Հետ՝ գիտական ստավամարտը Հասարակական կյանքում տեղ գտած այդ երևույթների անդին ու դերի պարզարանման գործում վերջինիս Հակաիրական ուղղվածության Հիմնական սկուներներից մեկն է Համարում ողջ միջնագարում արևմտյան եկեղեցու կողմից գիտության նկատմամբ որդեգրած «խեթ աչքի» քաղաքականությունը: Կաթոնականության Հողիք բնութագրումներից մերքաղաքական սրբիկով պահանջն էլ, ըստ Կ. Տեր-Միքայելյանի, բնականոն նախապահով մեկ է այն բննադատական ողին, որը շատ-շատերի մտն մեկ է այն Համարվածները, թե «բրիտանոնությունն և Հասարակ իւր բոլոր երևույթներով մէկտեղ կտելու է վախենալ, պտեր է թաղչի գիտութունից և Համարվածներն չունենայ քննադատութուն ասպարեղ լինելու»:

Հաշվի առնելով բրիտանոնության նկատմամբ դրսևորվող այդ անառողջ մթնոլորտը՝ Կարապետ Կարապետը Հիմնահարցի մարդկային ու ընդհանրացնող վերլուծության միջանկյալ արդարական շաղկապում է բրիտանոնության Հույնական Հակիրճ, բայց ծայրաստիճան Հատակ մեկնարատության Հետ, ինչը, նրա Համարմամբ, թույլ է առաջն պատասխանել Հիմնարար այն

¹ Արճառամանը տե՛ս Ա. Գ. Սարգսյան, Ուղիղած XIX դարի իսկ նախապարտքայն, Երևան, 2001, էջ 26-27:

¹ Տե՛ս «Արարատ», 1901, է-Գ, էջ 267-268:

² Լույս տեղում:

Տարցն՝ թե ի՞նչ է իրենից ներկայացնում քրիստոնեությունը, այլ կերպ սասճ՝ ո՞րն է «քրիստոնեության իսկությունը»:

Ոնորո առարկա ՀիմնաՏարցի վերաբերյալ վերուձարանի աշխատությունների ու Հոգավորների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ նա բոլոր գիտակցել է, որ մեթոդաբանական նպատակներ հետ կազմված՝ առավելագույն Տարցին կարելի է գաղափարաբանություններ տալ: Ինչպես օրինակ՝ «կարելի է ասելն ընդհանուր կամ մի որոշ կենդանույ գաղափարները եւ շատագույնը կարելի է նաեւ փիլիսոփայական դատողություններն առարկայ դարձնել»:

Այլ իսկ պատճառով էլ քննարկող ՀիմնաՏարցի էությունը Համարողձանի լուսարաններու նպատակով ստացվածարանը նախընտրում է առաջնորդել իր մեծածուխ ուսուցչի՝ սկանավոր ստացվածարան Ա. Համանի նախնական ուղղով՝ պատմագիտական մեթոդով՝ Քրիստոնեության էությունը ՀիմնաՏարցի պատմական-կենդանության վերլուծությունը Կ. Տեր-Մկրտչյանին Հանդեսնում է այն Հետևությունը, որ «Յիսուս Քրիստոս եւ իւր բարոյական աւետարանը - աշխատանքները, որոնց սկիզբ է ասնուն քրիստոնեությունը: Ազգի որը կառուցված է միշտ՝ նոր կենք, նոր յոյս ընդունելու համար»¹: Ուստի նա բազմապիսի կերպերով է նաեւ, որ քրիստոնեության իսկությունն իր բոլոր տեսանկյուններով պարզարանելու համար «բաւական չէ միայն Քրիստոսի պատկերի վերակենդանացնել եւ նորա աւետարանի Հիմնական գծերը բացատրել»: Քրիստոնեությանն իր էությունը որոշում է միայն բարոյական գործունեության արդյունքում՝ Հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտները, խավերն ու երեւոյթներն մեծ թափանցելու տեսքով, այս իսկ պատճառով էլ նրա «իսկությունը» պարզելու համար Հորդ է ամենից առաջ՝ անդարաւանել նոր քրիստոնեության պատմության ընթացքին, բազմակողմանի ու ամբողջական քննության ենթարկել ինչպես նրա պատմական ու Հոգեւոր առարկությունը, այնպես էլ Հասարակության եւ անհատի կյանքում ունեցած դերն ու անուրանալի ազդեցությունը:

Անդրադառնալով քրիստոնեության «իսկության» բացահայտման գործում առանցքային Համարող Քրիստոսի Ավետարանին՝ Կ. Տեր-

¹ Տե՛ս «Արարատ», 1901, Ե-Զ, էջ 269:

² Տե՛ս Նույն տեղում: 1909թ. Արլոյի Նանգեղանի ճերմակայում հրատարակել է «Քրիստոնեության իսկությունը» վերնագրով մի աշխատանք, որը հիմնական սարքեր տարբերակ հրատարակած 16 աշխատությունների հանրագումարն էր: Այդ աշխատանքում մեծ աշխատանքային ստացվածները հետևանքով է մեծ քանակով՝ պատմագիտական մեթոդով, զուտ պատմական իրողությունները կշռելով, միջոց սույն «սխալներու նախնեւ ու մնալանց երեւոյթների մեջ» և տեսնելով, թե քրիստոնեությունը «որպես ի տարբեր համայնքների ու ուղղությունների թաճանառ, ներքուստ մի է նոր կենսակերպ արդեւ ընդ որ քրիստոնեաների համար»:

³ Նույն տեղում, էջ 270:

Միքրտչյանը փաստարկված կերպով պնդում է, որ թեպետ Ավետարանը սիրո եւ խաղաղությունից ավետարան է, սակայն Հասարակության ու անհատի կյանքում ունեցած այդ բացառիկ առարկությունից չնորհիվ էլ այն պատմականորեն հեղաշրջող նշանակություն է ունեցել և «ամենամեծ յեղափոխությունները սնուցել էր ու անարժէքը արժէքաւոր դարձրել»: Եվ, որ ամենակարևորն է, ստացվածարանը Ավետարանի Հիմնական Հեղաշրջող պատմական դերը տեսնում է ոչ թե այն բանում, որ «նա նոր բաներ էր խոսում», այլ որ խոսում էր մի նոր եղանակով՝ «Ինչպէս երբէք մի մարդ չէր խոսել»:³ Այդ Հիմնադրություններից բխող Հետևությունը, կարող է մեկը լինել, որը Կ. Տեր-Մկրտչյանի նրա կողմից բնութագրվում է իրեն «քրիստոնեության իսկությունն նախնեւ նորա կողմից բնութագրվում է այդպէս. Սրիստոսի բարոյարարուն նաեւն ուսուցողական բարոյ, և ընդ որում, Աստված իր թաղանթաւորությունն սկսում է դաստատանով՝ «եւ, սակե՛ն ծառ, որ բարի պատու բերել է՛ կարող՝ պետք է կարօւի եւ կարել ճշգրտել»:

Հաճախային այդ սկզբունքներն էլ գիտնական վարդապետները բերում են այն Հետևություն, որ քրիստոնեության Լուրյան լուրերում անհնար է ասանց նաեւն օրենքների, որի Հիմնական սկզբունքներն են՝ մշտապես կատարել ճշմարտն ու բարին այն պարզ պատճառով, որ ճշմարտն են ու բարին, որ այդպիսին է նաեւն կամքն ասանց որևէ անկարողության: Հիմնաբար այդ սկզբունքնքն ստացվածարան վարդապետը մակարտում է քրիստոնեության իսկության արմատական եւ մեկ դրսևորում՝ երկնային եւ երկրային, անկերքն ու վերաշարի, փրկագործության ու փայլանքի օրգանական կապը: Այդ դիրքերին Կ. Տեր-Մկրտչյանը փաստում է, որ «Քրիստոնե, Աստուծո սրբախաթանը բարոյակով, իր սանց իմնական լուրերը իր որևէ հետևողությունն համոզել, որ բարոյագույն բարին՝ «մարդկային ամեն ակնկալությունց ու մարդու իղձների լուրն է, Աստուծո բացարձակ իշխանութան ներքոյ Աստուծո շուրջ մէջ կենքը ունենալն ու Աստուծո ներկայութիւնն վայելելն է»: Այս ամենից Հետևում է քրիստոնեության իսկության գաղափարին բուն վնեղակություն եւ իմաստ ավող այդ կարևոր Տարցադրումը, թե «Ի՞նչ է Աստուծո մարդոց համար եւ ի՞նչ են մարդիկ նորա աշխու՛րդ»: Այս Տարցին կատարանելու համար Կարապետ վարդապետն անհրճելի է Համարում նաև անդրադառնալ Տերուսանի աղորթ մեկնաբանությանը, որը, նրա հաւեղումով, իր մեջ ամբողջացնում է Աստված-մարդ հարաբերությունը, մեզ է ներկայացնում Ավետարանի համատար ամբողջումը եւ չափազանց պարզաբարձր ցույց տալիս, թե ինչ է ընդ մեզ Ավետարանը:

«Հայր մեր», - աշխատիքի խոսքերով է սկսվում Տերուսական աղօթքը դրում է ստացվածարանը եւ Հավելում. «Հայր մեր - ինչպիսի փառա-

Հուլիան պէտք է ունենայ մարդ այդ մեկ խոսքի տրտառանկու համար, ինչպես բարձր պէտք է կանգնած լինի շրջապատող չնչին իրականությունները, ինչքան Հեռու եւ ազատ առտերայ մասը հոգսերից, յուզումներից եւ ցանկություններից, որ Համարձակուի աչքը վեր բարձրացնել ու Տիեզերքի Աբարիչ Աստուծն իւր Հայր անուանել³։ Շարունակելով այդ սկզբունքի մեկնաբանությունը՝ ականավոր հոգևորական ավելացնում է. «...այն մարդը, ով Համարձակվում է երկնքի ու երկրի Աբարիչին իւր Հայր անուանել՝ անշուշտ սուսի բարձր է քան երկնքին ու երկրից իրենց նիխարան գարդ ու գործնետար, այնքան բարձր, մինչ եթէ արարչագործունեությանն ուրիշ նպատակ չի չունենայ, նորա գործիչներ միայն բաւական է ամբողջի գոյությունը նպատակ ապու⁴։ Այդ մեկնակետից Հանրագումարելով վերորդայու⁵ կարապետ վարդապետ Լեւոնտ նորայայտմբ Աստվերավոր կերպով համեմատում է կերպի նետ, որի մի նմարին դրված է կալոտարային ամենասու մ. ամենական մեկ կրտսական գաղափարը՝ «Լեւոնտ մըր Հայրն Լ»․ իսկ մյուս նմարի վրա պետք է դրվի ամենամեկն ու ամենաողորջ բարոյական Համոզումը՝ «անդկանց Լեւոնտը որդի կրպետու արմանիք է փնելու պարտավանությունը»։ Այդ մեկնակետից շարունակելով Տերունական ազգթեր մեկնությունը՝ Կարպետ վարդապետն ավելացնում է, որ մարդ անհատը, երկնավոր Հորը փառաբանելուց Հեռու, դիմում է նրան, որ Տերն իրեն տա ապրուստի համար անհրաժեշտը՝ «Հանապազորյա Հայր» և մարդու վրայից վերցնի նյութական աշխարհի բանությունները ծանրացած պարտքի բեռը։

«Պարտքի բեռը» միակնիցն աստվածաբան վարդապետը կարեորում է այն պատճառով, որ մարդը, գոյության կոփվ մզկով անհոգ բնություն ասբերքի հետ, շարունակ ենթարկվում է փորձությունների, իրեն ամեն կողմից շրջապատված ու կուկանդոված է զգում շարի խովարային ուժով։ Այդ Համատեքստում, բառ Կ. Տեր-Մկրտչյանը, մի ուրիշ Հայր էլ է ծագում, առանց որի պարզաբանման քրիստոնեության նուրբան Հաքցեցի պարզաբանումը թերի, անկատար ու միակողմանի կլինի. իսկ այդ ամենի դիմաց ի՞նչ է ուզում երկնավոր Հայրը մարդ անհատից, ինչպիսի՞ սկզբունքներով է կանխում, որ մարդը առաջնորդվի իր կյանքի ընթացքում։

Քրիստոնեությունը, մեկնաբանում է Կարպետ վարդապետն, այնպիսի մի կրոն է, որն ամենասերտ Հարաբերություններ է Հաստատել «Աստույ եւ մարդոց մէջ» և այդ Հարաբերությունները պաշտպանելու ու շարունակարար վերաբարյաղելու համար պահանջում է միայն խոնարհությունը Լեւոնտ ասաց և կատարյալ այն դեպի մտնավորը։ Եվ, կրիեն ապավինելով պատմագիտական մեթոդին, նշված սկզբունքներին հիմքերը Կ. Տեր-Մկրտչյանը

³ Տեր «Արարատ», 1901, Ե-2, էջ 423-424.
⁴ Լույս սեղում, էջ 429-430:

որոնում է Աստվածաշնուն և Հրեմովորում, որ Քրիստոսն ինքն է ցույց տվի, քն աշխարհում նկայես պետք է գործարարի կարգի կամբը։ Աստվածաբանը պնդում է, որ Քրիստոսը «մարդոց գլխին գլուտակից, ութախությունը ութախակից է եղել, և այս մեղավոր աշխարհը ամենասու թ գույներով կհարազդելով Հանդերձ՝ չի կամեցել, որ մարդիկ ճգնաժամներ լինեն ու շրջվեն աշխարհից»։ Այլ այլ էլ ամենով ձգտել է բացահայտել և արմատափորել քրիստոնեության կենսատեսաբան լուրջյունը։ Էական այդ Հատկանիշը բացահայտումն ի ցույց է դնում քրիստոնեության մարդասիրական ողովմարտյունը և կենսատեսաբան բնույթը, քանի որ այն մարդուն սովորեցնում է Աստու արքայության ճանապարհները ճանաչելով՝ երկիրը (երկրային կյանքը) գարձանել կրանություն դատու, և բառ այդք ընթանալով, շարունակարար վերադարձել Աստվածային անօրինությունը։

Կարպետ վարդապետը միասնամասկ շեղում է, որ այդ ամենով Հանդերձ՝ քրիստոնեությունն ամենին էլ «կարտ չէ ճգնական կեանքի», որի նպատակն է մարմնական ցանկությունները զուգելով Հեռու լինել Աստու։ Բնեարկելով Հրեմովորք արժևորումն Կ. Տեր-Մկրտչյանն անդրազանուն է մի այլ անտանկունից կս։ Լուսավորական շարժման մեջ Հանրավի կերպով շեղադրվում էր քրիստոնեության ինչպես Հավատքային, այնպես էլ գործնական այն «առանձնահատկությունը», որն, իբր, կազմված էր ինքնուշախեցողության և ճգնակեցողության բացարձակացման, աշխարհի կատամար քամահրական վերաբերումների և ծայրահեղ այլ գրեհորումներին տեսքով։ Հիմնովին մերժելով այդ և նմանատեղ այլ «մեղաբանքները»՝ Կ. Տեր-Մկրտչյանը գրում է. թե կո «Սիտա առաստում ու ընդհանրացում մի կարծիք է այժմ, թե Ավետարանը սովորեցնում է փախել աշխարհից և ճգնական կյանք վարել կամ ուրիշները կանխում են ապացուցանել, որ քրիստոնեությունը մասնակի ոգուն և բարոյական սկզբունքներին չէ Համապատասխանում, ուրեմն և պետք չէ»⁶։ Չբավարարվելով դրանով՝ աստվածաբանը պնդում է, որ ի Հակադրություն ճգնակյաց կյանքի, Ավետարանը նույն նպատակին Հասնելու համար տվելու ուղիղ և ապահով ճանապարհ է ցույց տալիս՝ «աստուածային շնորհաց ապաստիեղելով բարոյական գորանայ և Նողով բարձրանալ այնչափ, որ մարմինը նորա կամակատար գործիքը զուսույս եւ իւր տոը Հանունները առավ ամանկու ուժ չունենայ՝ որ Աստույ կամբը ամենայն Հանունքեամբ կատարուի եւ որեւէ ներքին ընդդիմություն չհանդուրդի»⁷։

Քրիստոնեության Հասարակական-պատմական նշանակության ամբողջական մեկնաբանություն գործում Կ. Տեր-Մկրտչյանը մեծ տեղ է Հաստ

⁶ «Արարատ», 1902, Թ-2, էջ 764.
⁷ Լույս սեղում, էջ 765-766:

կացեւմ նաև նորմատիվ կարգադրությունների վերաբերյալ: Հիմք ընդունելով, որ այդ որոշումները հարևան երկրներին է պատմական գաղափարային քաղաքական հիմք բարդ ճանապարհ՝ դիմադրական վարդապետը բրիտանական բարոյականության հոլիվուդյան թուրիվալը: Եվ թաղային կարգադրություն է բարոյականության այլ համակարգերի բաղադրություն: Եվ, որպես Համասի հարցում բրիտանական համակարգը «սուադիլիթիվային» տվող կարգադրություն է: Եվ, որ վերջինս թուրիվ է հավասարակշռության հիմնով է հավասարի վրա: «Ռջ Հարևան բուն կրթական կենտրոնի Հեռ անհիշական առևտուր: Բիւն չունեցող վերացական տեսութիւններից, այլ այն Հասարակական համայնությունից, թէ իրերի ներկայիս դրսևեան ետև» նորա վրա իրաւունք է հղուհար, մի բարոյական դրսևեան կն, որ մարդկային կենտրոնի աղբիւր է, որով անուշ, որի Համասայն ընթանալ դեպի որն անբողջ էութեանը զղտել պետք է՝ հշմարտ կենտր ունեւալու եւ վախճանական նպատակին հասնելու համար՝: Եվ, ըստ այդմ էլ, վերլուծարանը Հանգում է այն Հեռուստային, որ բրիտանական բարոյականության Համար Հարկաւորից թող առաջին է ամենակարևոր կենտ այն է, որ բարոյական արժեք ունի միայն համոզմունքով կատարել է հավասար արդյունք հանդիսատայի գործը:

Ահա այդ տեսանկյունից էլ նա բրիտանականության, այդ թվում նաև նրա նորմատիվ համակարգի կենտրոնականությունն ու դրական (պոզիտիվ) ուղղվածությունը որսում է ոչ թե արտաքին, այլ՝ ներքին ոլորտում: Եվ, կրք 4. Տեր-Միքայելյանը գրում է, թե օրերից ուղիղ բարձրման մասին Փրկչին իր նշանակալից քաղաքացու թվունները կերում է մի քաղաքացուհանդէ Հորդորով՝ «երկ երկրորդ դուր կատարելու, որպէս եւ Հայքն ձեր երկնաւոր կատարելու է»՝ դրանով շնչաւորում է, որ միայն երկնաւոր Հոր կատարելությունը դիմելով մարդկի կարող են Հասարակին բարձրել, թէ ինչ է բարոյական կատարելությունը: Հայագրիկով «բրիտանականության պատմության Հորդորների» մասին լուսավորական շարժման պնդումներին՝ աստվածաբան դիմադրանքը գրում է, որ ինքնին Հակոբյանի կերպով աստվածային կատարելության պատեննուրը մարդուն կրավորական զեր չի վերապահում: Այստեղ մենք գործ ունենք ոչ թե վերացական սկզբունքի Հեռ, ինչպես պնդում են ընդդիմադիրներն, այլ կենդանի օրինակի ետ: Մարդու Համար քաղաքիկ երկնային դոկտրին, Հիտուս Քրիստոսն իր երկրային կյանքով ու բարոյակերպ ջուլջ տվեց, թե նորմատիվ-բարոյական սկզբունքների ինչպես է պետք վերադարձնել մարդու ամենօրյա կյանքում ու կենցաղում:

Եվ քանի որ մարդու արժեհամակարգերն ամենօրյա ազդեցութեան են կրում միջավայրից, բրիտանական բարոյականության արժատարբորում

¹ Տեր «Արարատ», 1902, է-Ը, էջ 999-600:
² Լույս սեղան, էջ 603:

մի կողմից մարդկությունը (Հասարակությունը) տիրով կենտրոնից դիրքերից տանում է դեպի Հասարակական կյանքի ճանաչում է բրիտանական բարոյականության արժեհամակարգային պրիզմայի միջոցով վերջինիս ընկալում, իսկ մյուս կողմից՝ մարդուն (Հասարակությունը) նպատակադրում է դեպի ինքնակատարելագործում է այդ Հիման վրա մերձեցնում Աստու: Հեռ: «Քրիստոսեան խնդրային» նորմատիվ ճանաչողությունն ու ընկալումը 4. Տեր-Միքայելյանը կարևորում է նաև գործնական տեսանկյունից: Նա Հանգում պնդում է, որ քրիստոնեությունը իրենով նշանակալից տրամադրված պնդում է: Նա այնպես է ինչև մարդու Համար, Հանուն որի Հակադրիկ է «Հին աշխարհին»: Եվ, քանի որ Հին ու նորի փոխհարաբերությունն ու Համարադրանքն արժեհամակարգերի ընկալումը (յուրաքանչյուր) կատարում է աշխարհում՝ Հասարակական ու անՀասարակ մակարդակով, ըստ այդմ էլ բրիտանական նորմատիվ համակարգն Աստու տեսնելից մարդուն մշտապես փորձում է դեր պահել երեք մեծ թշնամիներից, որոնց Հեռ յուրաքանչյուր եր պարբերաբար առևշուկ է կյանքի ողջ ընթացքում, է որոնց դեմ նա մշտապես պետք է անողջ պայքար մղի:

Այդ մեկնակետից կարագեա վարդապետը պնդում է, որ մարդու մեծագույն յոյնամյն չարն է (մաճուրկ)՝ նյութական գոյություն մայրմնացում, որը մարդուն ենթարկում է իր բանությանը: Մասայի նրան նաչին է, ինչ Աստուց Հեռուսայը է երկրի բարեբեկից մաս ու բամին չունեմալը, բանից «Երկու տերերի ծառայել չի կարելի»: Հիտուսը Հարսուսությունը մեծ փառեց էր Համարում մարդկանց բարոյական կյանքի համար, որովհետև «Հարսուսութեւնը նոցա ստեղծ իտասցնում, աշխարհային Հոգսերի մէջ կայանդում է հասարակ մայրիքների Բարոյորով Հնոսցնում է նոցանից անմասաչելի դարձնում երկրի արքայութիւնը»: Այդ ամենին զուգընթաց՝ աստվածաբանը պնդում է նաև, թե անշուշտ, կատարյալ անմասություն է պնդել, թէ իբր, Հիտուս Քրիստոսը ամենեւն էր գործընդես աղքատ ու թշվառ լինեն է բոկոտոտի այդ բազմություններից էր արքայությունը կազմէ: Ճշմարիտը ճիշտ Հակառակն է, քանի որ Քրիստոսն ամեն բանի իր իսկական անունն է տվել է երբեք կարիքը հախուսթյուն կամ թշվառությունը՝ կրթանկութեան չի Համարել:

4. Տեր-Միքայելյանը մատնանշում է, որ Հիտուսը երկրի քաղաքական կամ անտեսական գործերի մէջ չի խառնվել, աշխարհի քաղաքական դրությունը կամ «յամայնական կեանքը» Հեղաշրջելու Համար երբեք չի ասաջարկել: Այլ է նրա վերաբերմունքը նաև երկրային իշխանության երկ-

¹ Տեր «Արարատ», 1902, ԺԱ-ԲԲ, էջ 999-1000:

րի բուն տերերի ու կառավարիչների հանդեպ: Ինչպես վիպուհն են Ավետարանները, Հրատու ճանաչել է նրանց իրավունքն և որչափ որ իրեն բավիճ է հասել՝ ենթարկվել է տիրող օրենքներին: Նրա բունն այդ խնդրում պարզելու համար, ըստ աստվածարանի, շատ հաճախ բացասական խնայող մասունչում են նրա նշանավոր բուրբը՝ «Տուհ»-ի կայսրը կայսր և Աստուծուր Աստուծուն», որն, անկասկած, այդ համաստեքստում հիմնականում սխալ է մեկնարարվում: Փորձելով շահում մտցնել այդ թյուր մեկնարարում-թյուրմեկնարար մեջ՝ գիտնական վարդապետը պնդում է, որ այդ պարսկական Հիւստոս Հոգեյան է ոչ թե երկու իշխանությունները միացնել, այլ հակառակը՝ բաժանել միմյանցից՝ որտեղից յուրաքանչյուրի սահմանը: Հիստուսի անհետջա հուզածության առարկան միայն բարոյական կյանքն է՝ իր հավիտենական սկզբունքներով, և նա գտա՛հ էր, որ կենսա հոգեբ հաստատուն լինի՝ մասնակցավորել իրեն իրեն կուզվող և և հիմարավիճ դրան:

Ըստ 4. Տեր-Մկրտչյանի՝ քրիստոնեության խելության նորմատիվ բնութանական գործընթացում մարդու երկրորդ քժամվիմ հուզում է: Խնայք այն երևույթի մասին է, որը մարդուն տարբերելով՝ դարձնում է առարյա կարիքների ստորակը, որի ազդեցությամբ մարդը մաս ա մաս «կուլ է գնում աշխարհի մեջ» և կորցնում է նյութականից բարձր իրողությունների մասին մտածելու ընդունակությունը. «Ինչպիսի ներքին գորութեան տեր եւ ինչեր անելու ձեռնհաս չէինք լինի մենք, եթէ հոգս չուենեմսիք»¹:

Մարդու երկրորդ անմեկտանգավոր քժամվիմ նստիությունն է: Յուրբանչյուր որ պետք է ամեն կերպ բնաւ հնուս. մեակ հասարկությունից, քանզի Ավետարանում ասվում է. «Եթէ աչքը թեղ գայթակղեցնում է, հասնի, եթէ ձեռք գայթակղեցնում է, կորիք՝ ողն մզիր»: Վերլուծելով նստիության անչեղող աստվածաշնչական ստույթները՝ 4. Տեր-Մկրտչյանը մտորում է. «Ամեն անգամ, երբ քո մէջ մի հակում, մի կիրք այնչափ գորանում է, որ սակայն է գանձկանցի ըս բնութիւնը, միացնել առողջ գաստ-գանթիւնդ եւ թեղ հանուցի մտալդ դարձնի՝ պարտական ես խնդղել սող-նուստեղը. ո՛չ թէ նորա համար, որ բնութեան խեղումները հանելի են Աստուծոյ, այլ որ ուրիշ կերպ ազատել չես կարող բարին քո մէջ»²: Մարք խնդիր է այս, որը լուծելու համար սակայն ամենինքն է պետք չէ հրամարվել ամեն բանից, փորձել անապատ և հզնել: Ուր էլ գնանք, մինևնյոն է «փորձիլը կհասնի ետնից», քանի որ փորձության բուրբ՝ մեր նստական զգացումը՝ հաներևու է, ուստի հարկավոր է համառորեն մաքանել նրա դեմ և պատարասական լինի՝ վճռական բողիկն հարկավոր դոհը բերելու:

¹ Տեր-Մկրտչյան, 1902, Թ-ձ, էջ 171:

² Նույն տեղում, էջ 766-767:

ԿՐԻՏՈՒՆԻ ԺԱՆՆԵԿԵՐՔԱՆԻ ԿՐՈՆԱԿԱՆՎՈՐՄԱՆ ԵՎ ԲԵՐԱԿԱՆՎՈՐՄԱՆ ԻՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԵՂՈՒՆԿԱՆՎՈՐՄԱՆ «ՎԱՐԲ ԱՆՏՏՈՅՆ»

Հ. Մեխի-Շաննապարյան

Բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ Մեսրոպ Մաշտոցի և նրա համախոհների կողմից սկսած լուսավորչական շարժումը բաժանական կարճ պատմական ժամանակահատվածում սպասված արդյունքների հանդեպ: Նրանց գործունեության շնորհիվ Հայաստանում մի ողջ ստորագրական հասարակվից ազգային-քաղաքական շահերի ոգով և ամբողջովին նվիրված երկրի անկախության վերականգնման գործին: Այդ սերնդի ներկայացուցիչներից մեկն էր նաև Մեսրոպ Մաշտոցի կենսագիր Կորյունը:

Կորյունի մասին կենսագրական որոշ տեղեկություններ են պահպանվել երկուսի: Մենք գիտենք, որ նա Հայկական առաջին դարդում էր՝ ազգաբնակչության վարդապետարանում, եղել է Մաշտոցի ամառ աշակերտներից: Ուսման ավարտից հետո Հայաստանի դավաճանում նա ուսուցչու-թյուն է արել, սպա 424 թ., Ղեկնող անունով մեկի հետ, մեկնել Կասանդղ-յանպոլիս՝ հունարեն ուսուցիչներին: և հունական մասնագրություն մեջ է մտնալու: Համար: Բյուզանդական կայսրության մայրաքաղաքում նրանք միացել են Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի ամառ աշակերտներից Հովսեփ Պաղանյան և Եղիշիկ Կողբացու: «պատանդ»-ի որը նրա շաշատան ազգային դիմելին, ինչն հունական կողմերը մի քանի երայր-ներ, որոնց առաջինի անունը Ղեկնողն էր, և երկրորդը ես Կորյունն էի, և Կասանդղյանական քաղաքում մտնելու, Հարեցուն Եղիշիկի, իրեն բնաս-նելուցին սննդակցել, և այնտղ միասին կատարեցին հոգևոր պիտույթի խնդիրը: Այսինքն, Կասանդղյանպոլում ուսում ստանալուց գտա, նրանք զբաղվում էին նաև Թարգմանչական գործունեությամբ:

Վերադառնալով Հայաստան՝ Կորյունը շարունակում է զբաղվել իրենական և քաղաքական գործունեությամբ, իսկ իր ուսուցչի՝ Մեսրոպ Մաշտոցի մահից հետո մտորում է զբն նրա կենսագրությունը. «Միջնդեռ ես իմ մտքի մեջ մենակ հոգում էի իրողությունները հնչելու, ա՜հ եկավ, հասավ ինձ Հոգեկի կուզված մի պատմական մարդու, նրա [Մաշտոցի] աշակերտ հրամանն այդ անելու համար, դրա հետ նաև ուրիշների, մեր ուսման աշակերտակիցների քաջակերությունը»: Ստանալով կաթողիկոսի հրամանը՝ Կորյունը դրում է իր հանձնարք երկր, որը վերստանել էր «Պատմութիւն վարուց և մատնան անն երանելույ արքուն Մաշտոցի վարդապե-

տի մերչ Թարգմանչի», Համառոտ՝ «Վարք Մաշտոցի»: Ամենայն Հայգի նահանգաբնակիցները իրենց հարգելի է հռչակում 443-450 թթ. միջև¹:

Սակայն Կորյունի բնագրի Հնո միասին մեզ է Հասել այդ աշխատության ևս մեկ տարբերակ, որ Հայտնի է Սուս-Կորյուն անունով: Գրք վերնագրին է «Ի ինչատակի պատմութեան վարուց Կրանելույ սուրբ վարդապետին Մեծարժայ, զոր սասցեսու է նորին աշակերտի Կորեան»: Ինչ գերբարեբովում է «Վարքի» բնորոշակին, ապա մեզ է Հասել ոչ թե V դարի Հեղինակային բնագրի, այլ՝ XVII դարի Անդրուզի վանքի մի բնորոշակություն, որի գիրքը Սահակ Վանեցին է, և Հնուագու ուրիշ գրչութիւններ: Սակայն Ա. Մարտիրոսյանն իր «Մաշտոց» երկատրոսության մեջ բավական Հիմնավորմամբ փաստարկներով ազդարարում է, որ Սահակ Վանեցու բնորոշակնակ Մաշտոցի Վարքը լիովին Համապատասխանում է Կորյունի բնագրին: «Կորյունի բնագրից արդյուրագուհանի կարևոր կամ տարածատեղիան ոչ մի առիթ չի տալիս: Այնտեղ չկա այնպիսի Հատմամբ, որ զուրմասը կհետևարարի: «Վարք Մաշտոցին» պահպանել է յուրորինակ և գարմանային ամբողջականություն»²:

Կորյունի աշխատանքը V դարի Հայ մյուս մատենագիրների գրքերից տարբերվում է, թե՛ ոճով, և թե՛ իր առջև դրված նպատակներով: Ի տարբերություն իր գործընկերների, Կորյունը նպատակ չի ունեցել գրել Հայ ժողովրդի ընդհանրական կամ կոնկրետ մի որևէ ժամանակահատվածի պատմություն: Նրա խնդիրն է եղել գրել «Անբանազյան ազգի և Հայաստան աշխարհի սասպանապազուց գրի մասին, թե՛ հր և որ ժամանակ բաշխվեց և ինչպիսի մարդու ձեռով եղավ այդ սասպանային նոր արված շնորհք, այլ ինչ այդ մարդու չուսմամբ ուսման և Հրեշտականման ազգքինի կրոնավարության մասին»: Իսկ այն հարցին, թե ինչու V դարի Հայ մատենագիրն պետք էր գրել նման աշխատություն, նա պատասխանում է իր երկատրոսության վերջնականում. «Ե՛վ այսյ պատմեցինք ոչ ի պատիվ Աստուծո սրբերին, որոնք՝ ամենապայծառ Հաճատով ու վարքով ճանաչվան՝ Հարգվեցին, այլ ի բաշխելով օրինակ իրենց Հոգևոր զավակներին և այն ամենքին, որ նրանց միջոցով աշակերտուել են սերնդի սերունդ»³:

Փաստորեն Կորյունն իր գիրքը գրել է պատմական անպիսի մի ժամանակաշրջանում, երբ Մեծարյ Մաշտոցի աշակերտներն ու Հնուերդիները բաշխվելիս կարեք ունեին: Ուստի Կորյունի աշխատության նպատակն

նրեք ճիշտ Հասկանալու համար անհրաժեշտ է ուսումնասիրել գրքի գրման ժամանակաշրջանի բաղադրական և կրոնական անցքերը:

428 թ. Հայաստանի պարսիկազատակ մասուն ևս իր դոյուրությունը դաշարեցրեց Հայ Արշակունիներ թագավորությունը: Վասնզայուհ արքայի մահից Հնոտ Հայաստանում որոշ ժամանակահատված զահակայեց նրա որդի Արաշեսը: Սակայն վերջինս զահակովեց պարսիկների կողմից: Օգտավորելով Հարմար առիթը՝ պարսեց արքունիքը թագավորի Հնո միասին անտարակից նակ Թարգմանչյանն Հարմանն առաջնորդներին թե՛ ինչ Սուսակի Գարթնին: Այդպես Հայաստանում վերացան Արշակունիների հարստությունը և Լուսավորչի տան կրոնական բարձրագույն իշխանությունը: Սակայն նրանք պարսեց արքայի մյուս ամրաստաններին թե՛նց արքային և ինչպիսիք առհասարակ վերջնակն ազգային թագավորությունը: Ե՛վ բանաբարուններ կարծում էին, թե իրենց ամենա իտրհուրզով պիտի կարգնին նրան, պատճառ զանաբով իրենց անձրի ու Հայոց աշխարհք մի բարի վիճակ և չգիտեին, թե ինչպիսի իրենց մեղքերի համար տակավին մաշվելու և չար ծառայության էին մատնվելու Աստուծոց»⁴:

Այդ ամենին Հետևում է ազգային կյանքի մի անհանգիստ ու խտրչյուն: Հայ եկեղեցին ընկնում է ստորական եպիսկոպոսների գերիշխանության տակ, որոնք թագնում էին եկեղեցու դուռը: Նախաբարների ցանկաբնարը պարսեց արքունիքի կողմից կաթողիկոս Հուսակեց Սուրբակ առնունով ասորի երեքը, որն Ազրբայժան ստճմից էր: Սակայն Սուրբակի նոր կաթողիկոս զուր չկեղավ Հայ նախաբարներին և նրանք պարսեց արքայից արքայաթոռին են խնդրել: Այդ ժամանակ Հայաստան է ուղարկվում Բրբիշուն անունով ասորի մեկ այլ Հոգևորական, որն էլ բազմում է Հայոց կաթողիկոսական զահին: Բրբիշուն «Հայոց աշխարհք ժամանեց իր Հայրենակիցներով, որոնք կրոնի տեսակետից թույլ էին, նրա Հնո Առաքտանից էին եկել իրենց աշխարհք սովորություն՝ ամուրիկանացով: Նրանք չէին սարում ըստ սուրբ ու անբեծ Հաճատի, որ սուրբ նահատակ Գրիգորն էր կազել ու Հաստակի Հայոց բոլոր եկեղեցիներում»⁵: Թեևսակ է, որ ասորի Հոգևորականների մեծ մասը վարքաբարքը չէր կարող զուր զայ Հայ նախաբարներին և թողնողին: Նրանք դարձյալ գիտում են պարսեց արքային՝ խնդրելով «տայ մի ուրիշ մարդ ըստ իրենց վարք ու բարեք»⁶, իսկ նախաբարների կենս էլ խնդրում էր վերադարձնել Հայաստան Սահակ Գարթնին:

¹ Ա. Տեր-Ստեփանյան, Կորյուն, Գայ Մշակույթի ճշմարտոր գործիքներ V-XVII դարեր, գիտական հոդվածների մոլորակում, Երևան, 1976, էջ 20:
² Ա. Արեղյան, Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, Երևան, 2005, էջ 20:
³ Ա. Մարտիրոսյան, Մաշտոց, Երևան, 1982, էջ 150:
⁴ Լույս ստեղծ, էջ 155:
⁵ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, էջ 25:
⁶ Լույս ստեղծ, էջ 101:

¹ Նազար Փարպեցի, Դայոց պատմություն (քննական բնագիրը Գ. Տեր-Մարտիրոսյանի և Առ. Մախիսյանից, աշխարհարար թարգմ. և ծանոթ. Բաղադատ Ուրարթյանի), Երևան, 1982, էջ 29:
² Նազար Փարպեցի, Դայոց պատմություն, էջ 61:
³ Սովետս կորնեցի, Դայոց պատմություն, Երևան, 1997, էջ 270:

Պարսից Վուսթ Թագավորը Համամայնում է պառտել Սահակ կաթողիկոսին, սակայն Հայոց կաթողիկոսական աթոռին դահակից է անում նաև Համուել անունով մի առարև. «որպեսզի մեծն Սահակին ընդդիմադրի և Հակաթառ լինի»։ Վուսթ Թագավորի այս բայքը Հոսոպ պատկերացում է աայիև Հայ կեղեցու. Հանդիպ պարսից արքունիքի քաղաքականության մերտերայա: Այն միանգամայն Հոսոպ կերպով ցույց է տալիս, որ Հայկական Թագավորությունը վերացնելուց Հոսոպ պարսիկները նույնքան ջանք էին դորձադրում, որպեսզի ըլստեն և մասնատեն նաև Հայ կեղեցին: Ընդ որում, այլ գործն իրականացնելու համար նրանք դաշնակցում են առարևան կեղեցու հետ, որն ավանդաբար Հավակնություններ է ունեցել Հայ կեղեցու նկատմամբ: Փամանակին, առարևան կեղեցու ներկայացուցիչները ամեն կերպ խոչընդոտում էին Սահական կեղեցու Հայերենի որդին պաշտոնական լնդու գործածմանը: Սակայն Վուսթպաուհ արքայն, Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի ինկամիտ քաղաքականությունը հնարավոր դարձրեց շրջանցել առարևան արգելքը: Հնուաշխարհ, երբ Հայկական Թագավորությունն այլևս զարգրել էր գոյություն ունենալուց, իսկ Սահակ հայրապետը գտնվում էր պարսկական զերնթթյան մեջ, առարկներին Հաշոզվում է, պարսից արքունիքի օժանդակությունը, ուժեղացնել իրենց դիրքերը Հայաստանում, և նրանք դարձավ վերստույն են Հայոց յուսավորական շարժման դեմ ուղղված իրենց քաղաքականությունը:

Իրավիճակն էլ ավելի բարդացավ V դարի 40-ականներին՝ Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի մահվանից հետո: Հայաստանում կաթողիկոսի տեղապահ դարձել նրանց աշակերտ Հովսեփ Վայցճորդցին, որի գլուխավորության տարիներին առիթ հոգևորականները Հասան իրենց հզորության ու կարողությունների զգալի անկումին: Նրանք անխնայ պայքար սկսեցին Սահակի և Մաշտոցի աշակերտների դեմ, ինչի արդյունքում հայկազնիցն ևնորդիկը, Մոզսեթը, Ղազար Փարպեցին և ուրիշներ: Այն փաստը, որ առարկները Հայաստանից բազմական մեծ գլուխով են ներկայացրել յուսավորական շարժման ներկայացուցիչների կողմից, վկայում է նաև Կորյունը: Խոսելով Հր Համառոտագրությունների մասին՝ նա գրում է. «Ոչ թե սուլապպատում հարաբարախոս լինելով գր իտաքերով՝ իմ քր մասին կարգեցին [այս], այլ շատը թողնելով և նշանավոր պետակներին բարեզույժ, այս Համառոտը գրեցինք, որ ոչ միայն մեզ, այլև այս մտայունը կարգադրողներն Հայտնի է: Որովհետև ինչպես չէինք դիմանալ նրանց յուրբանչյուրի բուրդ արաններն գրքի մեջ նշանակելուն, ուստի պատարավարվեցինք այս ավելի Հեղու ու գրքերիով: Մերքեր թաղմարտուն վաստակները թողեցինք, որպեսզի մանրամասնորեն պատմենք կարևորագույն

հանգամանքները»¹: Այն Հանդգամաբքը, որ Կորյունը նույնպես խուսափում է առարկների գրեթեկարգությունից երևում է մեղքերված Հասովառում կրթաված «չէլինք դիմանալ» և «պատասպարվեցինք» արտահայտություններից: Փաստորեն նա ձգտել է գրել այնպիսի մի աշխատություն, որի ընդհատությունը նաև առարկների կողմից պարզապես անհնարին կլինի: Նա է պատահաբ, որ Կորյունը չէ նկարարելի «արքեր թաղմարտուն վաստակները»: Այլ իրողությունն է վկայում նաև Ա. Մարտիրոսյանը, որը գրում է. «Ինչպես տեսնում ենք:

5. Կորյունը Մաշտոցի կենսագրությունը գրելիս իր իմացանի մեջ ընտրություն է կատարել և ամեն ինչ չէ, որ ներկայացրել է ընթերցողին:
6. Ընտրություն կատարել է ինչ-որ Հանգամանքից հենկով:
7. Գրի է առել այն, ինչը ընդհանուր հասնաչում է գտել ժամանակակիցների կողմից և դիմովել անվանալ:
8. Նա պատասպարվել է առաքելակամով, որ Համարում է Հեղու ու գլուխն, թայց ինչ Մաշտոցն արել է առաքելական գործունեությունից զուրս, չի տեղոտնում, այլ իրտում է իբրև «բազմարտուն վաստակներ»:
9. Վարք գրել է իբրև քաղաքակրթ օրինակ, որդին դոս սերունդներին և բոս այդ ներկայացրել Մաշտոցի կյանքը»²:

Այն, որ Կորյունի նշված մտեղծում պատճառարանված է Թարգմանչաց շարժման ներկայացուցիչները դեմ առարևան կեղեցու Հայաստանը ներմով կարծում ենք, կապակցել գեր է: Հայաստանում գործող և պարսից արքունիքի շահերին հետամուտ առարկ հոգևորականները Թարգմանչաց շարժումը Համեմատում էին «Եսաղկովության արևելի» հետ: Ղազար Փարպեցին պատմում է, որ նրանք Հայտում էին Թարգմանչաներին, այլ թվում նաև իրեն: «Արդ, ես ահա իմ գործածների Համեմատ ընդունեցի պատիք և հրեշտակներն ու մարդկանց առաջ խոստովանում եմ: Իսկ ուրիս առաքելական մարդիկ ինչու»՝ այսպիսի և արանից էլ առավել առաքելական կերպին այս աշխարհում և խոստովան գլուխով վախճանվեցան:

Երանելի փիլիսոփա Մոզսեթը, որ արգարև, մինչդեռ ապում էր իր ջարժական կյանքը, արգեն երկնային զորականներին էր քաղաքակրթ, չէ՞ որ տեղից տեղ հայկազնից Հայոց այլ արեղաների մեկուրդ: Չէ՞ որ նրա յուսավորող ու ազիտուհայած գրքերը անգիտությունից փաթաղվին էին Համարում նրանք և էլի ուրիշ բաներով խոստովանեցին: Սակայն Հոսոպ այլոց փոքր ամոթանքից՝ մի խորական նպիակատարություն մասնազոգի պես իմեցրեցին այն արքերն և խնդրեցին... Անարտև և ամենքի Հարգելի տեր Խորովիկը դեռևս մեր սահմանին չէր Հասել աուևորարի ճանապարհին,

¹ Կորյուն, Վայց Մաշտոց, էջ 101:
² Ա. Մարտիրոսյան, Մաշտոց, էջ 162-163:

երբ իմացան և իբրև Քչնամու գիմ գինեզինքն՝ ասելով. «Այդ մյուս թարգմանի՞չն ուր է գալիս»: Եվ որ՛չնայր Հեռիզի Հեռու լսելով մահաձայնի աղիչների աղմուկը, ազդեց Քարճայույկն ու շուտափույթ ընդունեց իր խնդրած մահը: Նրա տենչալի նշխարներն ուրիշները, և ո՛չ թե մենք, արժանի եղանք ընդունեցին... Եվ արանց այսպես Հայածվին ու Հայհոյաքենեից Հայածվին մենք ոչ թե ինչ-որ մասնակի երկեղյան գրույցների ինչ-որ մեկի Հաղորդածը գիտենք, այլ մեր օրերում, մեր ժամանակում կատարված տեսանք բոլորը»¹:

Ահա այս օրերում է ստեղծագործել նաև Մեջտոցի ավագ աշակերտների Կորյունը: Նա, Հագար Փարթևոյան պես, սկանասուն էր իր աշակերտակիցներին և զազափարական ընկերներին նկատմամբ աստի Տոգևորականների Հայածանքներին: Եվ որպեսզի Լուսավորչական շարժման գլխին կախված գլուխը չվհասանցի շարժման ներկայացուցիչներին, որտու՛մ է կապուցում գտնադան ճանապարհչեղով ոգևորել, քաջախերի ազգայնաբազաբական շահերին Հեռամուտ լինող Հայ Տոգևորականներին: Ահա այդպիսի մի գործ է նաև Կորյունի Հեղինակած «Վարքը»:

Փաստերը վկայում են, որ Հեռամուտցույան շրջանի թարգմանչաց շարժման զազափարտուները բաղ գիտակցում էին աստի Տոգևորականներից բխող գլուխնդի չափը: Վտամշարված արքայի, Մեծուրդ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի գործունեությանը բավական ուժեղացրել էր եկեղեցու դերը Հայ ազգի քաղաքական շահերի Հեռուպեղման գործում: Եկեղեցին Հերովի դարձել էր այն կառույցը, որը Համախրում էր ազգի բոլոր խավերը: Այն իր վրա էր սերցրել արդեն իսկ կործանված Հայկական պետականության գործառույթները մեծ մասը և կազմակերպված կերպով ժողովրդին առաջնորդում էր դեպի ազգային-ազատագրական պայքար, դեպի Ավարայր: Եվ այդ պարագայում, երբ Հայ եկեղեցին մնացել էր ազգային ինքնության պահպանման և Հայկական պետականության վերականգնման միակ Տույրը, միանգամայն անթույլատրելի էր, որպեսզի այն ընկեր օտարների ազդեցության տակ: Մանավանդ, որ այդ օտարները սպասարկում էին Հայաստանի դեմ քաղաքական և կրոնաազափարակական զավթողական ծրարքերը իրականացնող Պարսկաստանի շահերը: Եվ Լուսավորչական շարժման աստ՛նորդներն ու զազափարտուները, չնայած դրան՝ Հայածանքներին, պայքարի ելան պարտեց արքունիքի օգնությանը: Հայաստանում ուժեղ զիջք ձեռք բերած աստի Տոգևորականության դեմ: Կրոնաազափարական այդ պայքարի ընթացքում Կորյունը գտնվել է առաջին շարքերում, իսկ նրա Հեղինակած Մաշտոցի «Վարքը», իբրև խորհրդանշան, ոգևորել է իր զազափարակից ընկերներին՝ նպաստելով նրանք բազմալի Հաղթանակին:

¹ Գագար Փարթևոյանի, Քայլը պատմություն, էջ 483-485:

ՄԵՍՐՈՂ ՍԱՀՏԱՅԻ ԿՐՈՆՔՈՒՆՈՒՓՈՒԿՆԵՐԿԱՆ ԵՎ ԳԼԿՔՈՒՐԵՐԸՎԵՐԿԱՆ ԸՄԲՈՒՆՈՒՄՆԵՐԸ

Հ. Մեխր-Շահնագայրյան

Գրերի գյուտից Հեռու Մեծուրդ Մաշտոցն ամբողջությամբ նվիրվեց Հայկական գիտական-մշակութային կյանքի զարգացմանը: Նա իր Համամասնների Հեռու միակից գործերից Հիմնեց ողջ Հայաստանով մեկ՝ նպատակ ունենալով գիտությանը և ազգային զազափարտախոտությանը գինել երկստասոր այն սերնդին, որը պետք է պայքարեր պարսկական կրոնաազափարական նվաճողական քաղաքականության դեմ: Կազմակերպչական և ուսուցչական Հարցերից գտա՞՞ Մաշտոցը զբաղվում է նաև Հայկական թարգմանչական և ինքնուրույն գրականության ձևավորելու Հարցերով:

Մենք Համախրում ենք գերմտեսացի Հայագետ Գ. Յեռուրի, Մ. Աբեղյանի, Է. Բարսեղ Սարգսյանի, Մ. Արևշատյանի, Կ. Միրումյանի և այլոց այն կարծիքին, Համաձայն որի Մեծուրդ Մաշտոցի գրչին են պատկանում Գրիգոր Լուսավորչի ստեղծված ավանդված «Համախապատում ճառերը» և Ազգաբազեղոսի «Գառնության» մեջ ընդգրկված «Ս. Գրեզորի վարդապետությանը»: Այդ գործերում արտահայտված են Մեծուրդ Մաշտոցի կրոնափիլիսոփայական և զազափարտաքաղաքական ըմբռնումները, որոնք լիովին Համահունչ են իր ժամանակաշրջանում Հայաստանին նեղված արտաքին և ներքին մարտահրավերների բովանդակությանը:

Քննարկվող Համառեքստում «Համախապատում ճառերը» և «Ս. Գրեզորի վարդապետությանը» բավական մեծ Հեռաբերության են ներկայացնում ոչ միայն այն պատճառով, որ Հեղինակվել են Մաշտոցի կողմից, այցև՝ որովհետև Հանդիսանում են Հին Հայաստանի քրիստոնեական փիլիսոփայության և Հայքարանության ամենավաղ և ուղղորդող Հուշարձանները: Այդ գրքերում պարունակվող սառվածարանական և կրոնափիլիսոփայական զազափարտերի մեկնաբանությունն ազգային շահերի և քաղաքականության տեսակետից բերում են բավական Հեռաբերքեր եղբարհանդեմներին, որոնք դարձյալ կապված են V դարի քաղաքական իրավիճակի Հեռ:

Ինչպես Հայտնի է, Մեծուրդ Մաշտոցն ու նրա Համախոհները քրիստոնեությանն ազգային տրեքները Հաղորդելու նպատակ էին գրել իրենց առջև: Այդ Հրամայականով էլ Մաշտոցի Հեղինակած վերոնշյալ երկու աշխատությունները ջատագովական բնույթի են և նպատակ են Հեռուպեղմում Հայ Հասարակության մեջ անեն կերպ ամրապնդել քրիստոնեական կրոնի Հիմքերը: Իսկ դրա Համար անհրաժեշտ էր, որպեսզի ժողովուրդը մտտիկց ծանոթանար քրիստոնեության վարդապետությանը: Հինց այդ խեղդիլումանն էլ ձեռնամուկ է լինում Մեծուրդ Մաշտոցի:

Ըստ Մաշտոցի, Աստված ոչչեղով չսահմանափակեց, ոչ մի բանի կամ ուժի կողմից չստեղծեց զերգություն էություն է, «միակ ինքնակա էություն, որի ինքնությունը պայմանավորված է իր սեփական գոյությամբ: Կա անձին խելություն է, անկիրք էություն, անասճման մշտնջենավորություն, անսփոփն ճշմարտություն»: Բոլոր գոյերը արարված են Աստծո կողմից: Կա է աշխարհի և նրա մեջ գտնվող բոլոր կենդանի և անկենդան մարմինների արարիչը: Նրա ստեղծագործ ուժը անկիրք է և անզիրք, նա գտնվում է մշտական ստեղծագործության մեջ և այդ ստեղծագործ էությունը Հավերժ ու անսպառ, որոգՀեռե նրա աղբյուրը՝ Աստված, «չի նորարեան, որոգՀեռե չի Հեռանում, և չի լրացվում, որոգՀեռե չի պակասում, որոգՀեռե ինքը մեռւմ է նույնը իր լիություն և անզիրքության մեջ, և այդ անզիրք ու անասճման, անՀասանելի ու կատարյալ բարերարության մեջ չկա դրսից եկած որևէ եկամտա կամ Հավելյալ բան»:

Բանի որ բոլոր գոյերն Աստծու արարածներն են և ունեն սիրք, Հեռեակար ունեն նաև վերք, այսինքն՝ անցողիկ են, ենթակա ոչնչացման կամ փոփոխության: Ընդամեն պաշտամունքի արժանի է ոչ թե անցողիկը, այլ Հավերժը, ոչ թե արարվածը, այլ Արարիչը: Մինչդեռ Հեթանոսների «աստվածացնում են բոլոր իրերը՝ շնչավոր և անշունչ»: Այս ճանապարհով Մաշտոցը միասնական քրիստոնեական միաստվածությունը (մոնիզմ) Հակադրում է դրադաշտական դուալիզմին: Սակայն Հայ Հասարակության մեջ կարող էին Հաջորդ առաջնայ կազմված քրիստոնեական երբորդության (տրինիտարիզմ) վարչապետության Հեռու: Ուստի Մաշտոցը Հանդես է գալիս աստվածային էություն միասնականության պաշտպանության զիրքերից: Կա Համոզված կերպով պնդում է, որ Հայր-Աստված, Որդի-Աստված և Սուրբ-Հոգի Աստված տարբեր էություններ չեն, որոգՀեռե միասնական է նրանց գոյությունը: Տարբեր են միայն նրանց անկեր (զեմբերը): Այդ գրությունը սպաշուսցելու միտումով Մաշտոցը բերում է բնական տարբեր օրինակը. «Եղև՛ էլ է երբևէ արեգակն առանց իր լույսի և ջերմության, կամ եղև՛ էլ է երբևէ Հուրն առանց իր լույսի կամ տաքի: կամ եղև՛ էլ է երբևէ [ջրի] աղբյուրն առանց իր բիման և խոնավության, կամ եղև՛ էլ է երբևէ Հողին առանց խոտի և առանց մտքի: Այսպես չի եղել [երբևէ] Հայրը առանց իր Որդու և Սուրբ Հոգու»:

Աստվածային երբորդության բոլոր զեմբերն ունեն միևնույն բնությունը, գորությունը և Հատուկությունները, պնդում է Մաշտոցը և Հիմնավորում երեք զեմբով, երեք անուեով Հանդես կնող միակ Աստծու գաղափարը: Այդ Հիմնա-

մբորում նա կատարում է դարձյալ արեգակի, Հրի ու ջրի օրինակով. «Ինչպես մի է արեգ և նրա լույսն ու ջերմությունը, և մեկ արև է ասվում և երբեք՝ արեակեր, և ինչպես կարք, [նրա] լույսը և տաքը մեկ կրակ են ասվում և երբեք՝ կրակներ, և ինչպես աղբյուրը, գետը և ջուրը մի ջուր են ասվում և երբեք՝ ջրեր, և ինչպես Հողին, միայն և խոտը մեկ Հողի են ասվում և երբեք՝ Հողիներ, իսկ Հողի է կոչվում կենդանությունը, միայն է կոչվում գիտակցությունը, խոտը է կոչվում բանավորությունը՝ միասնական Հողու, աշգրտի և Հայրը անձին խելությամբ, անկիրք և ինքնավոր Հայր է մշտական Որդու Համար, որը նրա Հեռ է, և Հողու Համար, որը [ուշայնպես] նրա Հեռ է»:

Այսպիսով ակնհայտ է դառնում, որ Մաշտոցը Մաշտոցն ամեն կերպ, այդ թվում նաև՝ արամարտներն, փորձել է Հիմնավորել քրիստոնեական վարչապետության ճշմարտացիությունը: Վ գարում քրիստոնեության նման Հաստատվածությունն առավել մեծ անՀրաժեշտություն էր դարձել, եթե Հաշվի առնենք Պարսկաստանի ՀեռոգՀեռե Ռեզնացող կրոնապաշտարանական կաճառական քաղաքականությունը: Ե՛ր փիլիսոփայության դաստիարակները Մաշտոցը նպատակադրել մեռվ է կատարում՝ նկատի ունենալով որդակի Բշտամական գաղափարաստություն, որին Հարվադր էր Հակադրել քրիստոնեության երկհատանի դրույթները: Պատահական չէ, որ նա բազմիս Հաստատում է մոնիստիական փիլիսոփայության դրույթը՝ բնոզմում դուալիզմի, բնոզմում Հեթանոսության պարսկական տարածանակի»:

Ազգային-քաղաքական շահերի ստեղծկեղծ Հեռորբերի է նաև կամքի պատուության մասին Մաշտոցի պաշտպանված տեսության բնությունը: Ըստ նրա, Հայրը՝ որպես աշգրտի են էությունական (սուբստանցիոնալ) կեցություն չունի: Այս ճանապարհով նա դարձյալ Հակադրում է պարսիկ մաղթական (գրաբնական) դուալիստական կրեքին, որն բնոզմում էր աշխարհի բարի (Որդիզգ կամ ԱՆբարամազ) և Հայր (ԱՇբիման) արարել աստվածներին: Մաղթականությունը, այսպիսով, Հայրի գոյությունը Համարում է բնական և օրինակելի: Այդ իսկ պատճառով էլ «բառեղով պարսիկներն «խուճազում աղբերի» Հայրը, «որոնք [սովական] կրան չունեն», Մաշտոցն արմտրծում է աշխարհում Հայրի ծագման վերաբերյալ քրիստոնեական տեսակետը»:

Եթև «բոլոր արարածները բարերարի կողմից բարի են ստեղծվել» և «ոչ ոք բնությունը Հայր չի ստեղծվել», ապա Հայրը չի կարող աստվածային ծագում ունենալ: Որոնելով աշխարհում Հայրի գոյության պատճառը՝ Մաշտոցը Հանգում է այն եզրակացության, որ Հայրի աղբյուրը մարդկանց

¹ Ցանկանապատում ճառը Մերոյ Դորն մերոյ երանելունց Գրիգորի Լուսաուրքի (աշխատ.՝ Ա. Տեր-Սիբեանցի), Երևանից, 1894, էջ 3:
² Ա. Արևշտայան, Կ. Միլոսյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, հին շրջան և վաղ միջնադար, Երևան, 2007, էջ 97:
³ Ա. Արևշտայան, Կ. Միլոսյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, հին շրջան և վաղ միջնադար, Երևան, 2007, էջ 101:

արժան ազատ կամքի ոչ ինչացի կերպով օգտագործելու է: Ասեղհնելով մարդուն իր պատկերով ու նմանությամբ՝ Աստված նրան «թողցի իր անկեղծան կամքին, որպեսզի իր անձնական ազատ կամքով ի վիճակի լինի բարի գործերի փոխարեն արժանապա քարեքար Տիրոջ և Արարչի շնորհին»¹: Ի տարբերություն մարդու, սիրկեբեր ու նրա մեջ գտնվող բոլոր իրերը, այդ թվում նաև աշխարհը, կենդանու թյունը, բուսականությունը և այլն, առաջնորդվում են Աստծու նախախնամությամբ: «Երկրներն ու երկիրը, արեգակն ու լուսինը և աստղերի բազմությունը, ծովերը, գետերը, գազանն ու անասունը, սողունն ու թռչունը, լողակաճ մկները, եղածները և լինելիքները՝ ամեն մեկը իր կարգով և յուրաքանչյուրը ենթարկվեցին Հրամաններին: Բայց միայն մարդու կամքն է, որ ամենիցան է թողնված, անկեղծ ինչ կամենա»²: Ասվածն արդեն առաջին անգամը չարաշահչեց ազատ գործելու իր իրավունքը և ճաշակելով արգելված պտուղը՝ մեզ գործել:

Դանի որ չարն աստվածային ծագում չուի, այդ նրա պատճառը մարդկանց գործերն են: Այս գաղափարը չափազանց կարևոր նշանակություն ունի պարսկական կրոնագաղափարական նվաճողականության դեմ պայքար կազմակերպելու գործում: Բանը նրանում է, որ եթե Հայ ժողովուրդը չարի գոյությունն ընկալի որպես առանձին թյան մեկնաբանություն, այդ նրա դեմ անհնարին կլինի պայքարել: քանի որ այդ պարագայում չարին կվերագրվի աստվածային ծագում: Հիմնավորելով, որ չարը սուբստանցիոնալ կեցություն չէ, Մաշտոցը նաև ապացուցում է, որ չարի դեմ ոչ միայն կարելի է, այլև անհնարեղտ է պայքարել:

Այդ ամենն էլ թույլ են տալիս փաստել, որ «Մարդու կամքի ազատության, անմեղիշտանության մասին Մաշտոցի Հայեցակարգը լուծում է կրկու կերպ՝ որ իսկին»³:

1. Կրոնափիլոսոփայական՝ Հիմնավորելով քրիստոնեական միաստվածության (մոնիզմի գաղափարը՝ ի հակադրություն մազդեականության դուալիզմի):
2. Գաղափարաբանական՝ Հասարակական բոլոր շարագործությունների և արժավիքների Համար պատասխանատվությունը զենելով մարդկանց վրա, նա Հետադարձ և անհրաժեշտ է Համարում պայքարելի դրանց դեմ»:

Այդ ամենից ցատ, գրելով չարի և բարու մասին, Մաշտոցը դարձրել Հիմնավորում է պարսկական քաղաքական և գաղափարաբանական նվաճողականության դեմ պայքարելու անհրաժեշտությունը: Նա բարձրացնում է բարին ու չարն իրարից տարբերակելու, գնահատելու, պահանջը: Եվ իսկա-

¹ Ագարանգեղոս, Գայոս պատմաբան (ճԵՁ, քննադիր Գ. Տեր-Մկրտչյանը և Ա. Կանանյանը: Աշխարհաբար բարձր, 6 մասով, Ա. Տեր-Մկրտչյանի, Երևան, 1983, էջ 149:

² Լույս ստեղծում, էջ 153:

գետ, ո՞րն է բարին և չարը տարբերակելու, գնահատելու չափանիշը: Այս շարքին Մաշտոցը տալիս է Հեռեկայ պատասխանը. այն, ինչ չի հակասում Աստծու կամքին, չի հակադրվում նրան և ուղղված չէ նրա դեմ, տանում է դեպի բարին: Իսկ այն ամենը, ինչը հակադրվում է վերանշխյաններին և բխում է Հարստությունից՝ ասանում է դեպի չարը: Հոչակելով բարու և չարի սահմաններն այդ տեսակետը՝ Մաշտոցը փաստորեն քրիստոնեականության (բարին) հակադրում է գրադաշտականությանը (չարը) ևս մեկ անգամ ապացուցելով մազդեականության դեմ պայքարի անհրաժեշտությունը:

Վերոնշյալ գաղափարաբանական Համասեռություն Մեծարյալ Մաշտոցն անդրադառնում է նաև պետության, իշխանության, իրավունքի և Հասարակական կառուցվածքի որպես Հիմնադրիչների: Հեռեկայով Հասարակության մասին անտիկ օրգանիզմական տեսությունը և այն Համարելով քրիստոնեական ուսուցիչի հետ՝ նա Հասարակությունը Համեմատում է մարդու մարմնի կառուցվածքի հետ. «Մարմնի անդամները կազմում են մի մարմին՝ պատշաճորեն միաստված, սակայն նրանցից յուրաքանչյուրը ասանման ներգործություն ունի... այսպես էլ [յուրաքանչյուրը] ժողովուրդը Աստծու սիրով կազմում է միավորված և Աստծու կամքի մեջ»⁴: Ուստի բոլոր ժողովուրդները Հավասար են Աստծու առջև և օժտված են ինքնուկա գոյությունով: Իսկ դա նշանակում է, որ մեկ ժողովուրդի իշխանությունը այլ ժողովուրդի վրա չի ճամպատասխանում բնական զերազույն օրենքներին: Ինչպես, որ մարդու գլուխը սահղծվել է մարմնի բոլոր անդամներին, Հոչեք որ Ֆիզիկական դրժուսեությունը զենկավարելու Համար, այնպես էլ Աստված կարգել է թագավորներ, իշխաններ և դատավորներ՝ Հասարակական Հարաբերությունները կարգավորելու, Հասարակության կառուցվելու և խաղաղություն Հաստատելու Համար: Որպեսզի «ամբարիշտներին, չղսցաններին, զոդերին, կոխադրներին և բոլոր անտերն մարդկանց զուսաչան ասանմանքներով և մահվանը սարսփել տառաջանեն, որ բոլոր չարագործները վախի զգացումից ելնելով խուսափեն չարից»⁵:

Դրանից հետևում է, որ Մաշտոցի Հայեցակարգում պետական իշխանության կարևորագույն գործառնալիքներից մեկը Համարվում է օրենսդրանքների պատեմելը: Ասվածն նա նշում է, որ քրիստոնեական երբերներն այդ գործընթացում պետք է առաջնորդվեն աստվածատուր օրենքներով: Իսկ Հեթանոսները, որոնք չեն ճախարչում նշմարել Աստծուն, առաջնորդվում են բռնության օրենքներով. «Գարսիկները և այլ քարաբարոսական ժողովուրդներ, որոնք չգիտեն [աստվածային] օրենքը գործում են բռնության

⁴ Ա Մկրտչյան, Գայ բարաբանակ մտքի պատմությունը, Երևան, 2003, էջ 94:
⁵ Ճանախապատմ մասը Սրբոյ Յորճ մեղոյ երանելուց Գրիգորի Լուսաւորիչ, էջ 242:
⁶ Լույս ստեղծում, էջ 106:

օրենքով»: Խոսելով դատափորձների մասին, Մաշտոցը նշում է, որ նրանք «սոմանց բանառով և երկաթե կապանքներով և զանազան տանջանքներով տանջուժում և մաշվան են Հասցնում, որպեսզի մյուսներին երկյուղեն և խուսափեն անխնա անօրնուժյուններից: Իսկ նրանք, ովքեր խրատվում են [պատժի Հետևանքով] և վերազառուժում թագաժորի կարգերին և օրենքներին, և իրենց անձերը Հպատակության են դնում, այդպիսիներին շնորհվում է ազատության փառք, պատիվ և պարզե՞»¹:

Այդ ամենից աներկբա Հետևում է, որ Մեսրոպ Մաշտոցի քաղաքական Հայացքների Հիմքում ընկած են ազգային շահերը: Հանդիսանալով ազգային-ազատագրական պայքարի զաղափարախոսներից մեկը՝ Մաշտոցն իր գործունեությունում քաղաքական նպատակը Հայ եկեղեցու ազգայնացմանը և այն բանին, որպեսզի ազգային-ազատագրական շարժումը առաջնորդվու Համար եկեղեցին ձեռք բերի զաղափարական Հզոր Հիմքեր: Ի դեմս Հայ եկեղեցուն՝ Մեսրոպ Մաշտոցը տեսնում էր այն կառույցը, որը պետք է միավորեր ազգի բոլոր խավերը և ճանապարհ Հարթեր Հայկական անկախ պետականության փրականցման Համար:

Միևնույն ժամանակ Մաշտոցը գտնում էր, որ Հայկական թուլացած պետականության ներկայացուցիչները նույնպես պետք է ամեն կերպ աջակցեն եկեղեցուն՝ իր առջև դրված խնդիրները լուծելու Համար: Այսպես օրինակ, ակնարկելով Աբտաշես Ձորբորդ (422-428 թթ.) Աբշակունու գործունեությունը, որն ակնհայտորեն շեղվել էր Վասմազունի և նրա Համախոհների կողմից նախանշված զաղափարաքաղաքական ճանապարհից, Մեսրոպ Մաշտոցը գրում է, որ նին Աբշակունիները «չզգաստանան և չդառանան դեպի բարին, ապա կարժանանան Աստուծո ավիլի մեծ պատուհասի... և նրանք իրենց մեղքերի Համար կպատժվեն աղբարացի կերպով»²:

Մեսրոպ Մաշտոցի կրոնափիլիսոփայական զաղափարները Հետագայում խորացվել են նրա Համատարիմ աշակերտի՝ Եզնիկ Կողբացու կողմից: Վ դարի այս երկու խոշորագույն փիլիսոփա-աստվածաբանները, Հետագու լինելով ազգային-քաղաքական շահերին, լիովին մերկացրել են պարտից մազդեականության (զրադաշտության) կրոնափիլիսոփայական Հիմքերը և Համատարային ու փիլիսոփայական մակերդուկով Հիմնափորների քրիստոնեության գերակայությունն այդ կրոնի Հանդեպ: Ազգային-ազատագրական պայքարի պատրաստվող Հայ ժողովրդի Համար այդ ամենն ունեն չափազանց կարևոր նշանակություն, որովհետև քաղաքական և ուղղամական դաշակրից զատ պարսիկների Հետ Հակամարտությունն զստ ընթանում էր նաև կրոնազաղափարական գաշտում:

ԱՍՏՎԱՍԵՐԷՆ



¹ Լույս տեղում. էջ 90.

² Լույս տեղում. էջ 238.

ՎԱՆԻ ԹԱԳԱՎՈՐՈՒԹՅԱՆ ԱՔՐՏԱԿՆՈՒԹԵՐԻ
ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՔ

Հ. Գ. Ավետիսյան

Ե. Հ. Ավետիսյան

Վերջին տասնամյակներում Հայկական լեռնաշխարհի տարրեր հաս-
վածներում կատարված պեղումները զգալիորեն թարմացրին Վանի թագա-
վորության պատմության և մշակույթի ուսումնասիրության ազդյուրադի-
տական հիմքը: Նորահայտ նյութերի հետ մեկտեղ չըթանառության մեջ
մտան ավանդական պատկերացումներից արմատապես տարրերով նոր
մեկնաբանություններ ու տեսակետներ: Մասնավորապես, Արեմտյան Հա-
յաստանում, Վանա լճի առափնյա շրջաններում և Հայաստանի Հանրապե-
տության տարածքում կատարված պեղումներն առիթ տվեցին, որպեսզի
ուրարտական մշակույթի ծագումնաբանության և զինարվեստի հարցերը
նոր տեսակետով գիտական առարկեղ մտնեն¹: Հրապարակի վրա են նաև
Վանի թագավորության կործանման, ավարտական փուլի նոր մեկնաբա-
նություններն և թվագրությունը, արքայազանկուս փոփոխություններ
կատարելու առաջարկները և այլն: Թ. Բառնեաֆ, Տ. Սուլիսիբրակու, Ֆ. Քյո-
նիգելի կողմից առաջ քաշված այն տեսակետը, որ Վանի թագավորությունն
անկում է ապրել մ.թ.ա. 640-ական թվականներին, ներկայումս պաշտպա-

¹ Տե՛ս. Հ. Գ. Ավետիսյան, Պ. Ս. Ավետիսյան, Արարտյան դաշտի մշակույթը մ.թ.ա. XI-VI դդ.,
Երևան, 2006, էջ 3-4:

V. Sevin, The Origins of the Urartians in the light of the Van/Karagündüz Excavations, *Anatolian Studies*, 49, 1999, pp. 159-164; Reindell I., Salvini M., Die urartäischen Hohlräume für Flüssigkeiten, *SMEA*, 43, 2001, S. 119-139; Zimansky P., *Ancient Ararat. A Handbook of Urartian Studies*, Deimar, New York, 1998; Özgüç T., *Altintepe, Türk Tarih Kurumu Yayınlanındın*, Series 5, no. 24, Ankara, 1996; Özgüç T., *Türk Tarih Kurumu Yayınlanındın*, Series 5, no. 27, Ankara, 1999; Özgüç T., *Urartu and Altintepe, "Archaeology"* 22, 1969, p. 256-263; Lloyd S., Burney Ch.A., *Excavations at the Urartian Citadel of Kayalidere, "Türk Arkeoloji Dergisi"*, 14 (1-2), 1965, s. 217-222; Tarhan M.T., *Recent Research at the Urartian Capital Tushpa, "Tel Aviv"*, 21, 1994, p. 22-57; Salvini M., *Reflections about the Urartian Shrines of the Stelae*. In: "Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors". Studies in Honor of Nimet Özgüç, ed. J.M.Mellink, E.Porada, T. Özgüç, Ankara, 1993, p. 543-548; Çilingiroğlu A., *The Early Iron Age at Dikaya*. In: *Anatolian Iron Ages. The Proceedings of the Second Anatolian Iron Ages Colloquium Held at Izmir (4-8 May, 1987)*, ed. A. Çilingiroğlu, D.H. French, Oxford, 1991, p. 29-38; Zafer D., *The Urartian Cremation Jars in Van and Elazığ Museums*. In: *Anatolian Iron Ages 3. The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium Held at Van (6-12 August, 1990)* ed. A. Çilingiroğlu, D.H. French, Ankara, 1994, p. 49-62; Kulu E., *Altintepe'de Urartu Seramiği (The Urartian Pottery from Altintepe)*, *Bulleten*, 1969, 33, s.291-301; Korbe G., Sağlamtimur H., Çevik Ö., Potteri. In: "Ayanis I. Ten Years' Excavations at Rusahinili Eiduru-kai 1989-1998" (Eds. A. Çilingiroğlu, M.Salvini), Roma, 2001, p. 85-153; Sevin V., Özfırat A., Kavaklı E., 1967-1968 Van/Altintepe Urartu Nekropolü Kazıları, "Kazi Sonuçları Toplanısı", XXI/1, Ankara, 2000, s. 421-434.

վերականգնության աղբյուրադիտական հիմքը¹: Նշենք նաև, որ Հայաստանի տարածքի երկաթնադրային հուշարձանների պեղումներից մեկը բերված նյութերի ուսումնասիրության ընթացքում տարբեր Հնդիտականեր անդրազարգնել են այս խնդիրներին արձանագրելով փոխզգեցնաթյունների անառակիչի փառեմը²:

Սակայն «ուրարտական մշակութային էրապանսին» և նրա ընթացքի, հետևանքների և զրևերումն առանձնահատկությունների լուսարանման «Շնագիտական ապեկաններ», որպես ինքնուրույն ինչեր, չեն արեքաբանի և քննարկման առարկա չեն դարձնի:

Մինչևեռ, մ. թ. ա. XI – IX դդ խոստ ինքնուրույն մի մշակութային արեալի կարևորագույն կենտրոն Հանգիստացող և նոր տերության ձևավորման սկզբնափուլից Շուրարտական մակույթի³ խոչընդոտյա անկողակ վերածված տարածաշրջանի պատմահնագիտական իրավիճակի փուլ ա փուլ վերականգնությունը և Համեմատական քննությունը բազմաթիվ ազգերի պատասխան են ենթադրում: Ուրարտական մշակույթի ուսումնասիրությունը ներկայացնում է վերջ նկարագրված տեսակետների Համատեքտում, որի Համար էպիկետային նշանակություն ունի ուրարտական Համալիրներից Հայաստանից դրսևոնների արեքաբան քաղաքանակ Համաքառուները:

Վանի թագավորության զինարդեստին վերաբերող մարտականքրի և Հնձյալների բազմաթիվ հնաքրքրի պատկերներ և Հանդիպում բրոնզե վահանների, գոտիների, կապարների, սազավարանների, կնիքների և այլ Հնագիտական արանֆակտորի վրա: Բացի այդ ուրարտական և ասորեստայան զորավոր սղայուններում սեպագրի տեքստերում առատ տեղեկություններ կան երկրների նվաճման, այլ պարսերի հետ մեկտեղ զնեքր, Հնձնակ մեքր, ծանր ու թեթև մարտականքրի մասին: Այսպես՝ թիզլաթպալասար I-իքը իր արձանագրություններում Հայտնում է, որ ինքը Նաիրի 60, մյուս զիգուրում 23 թագավորների ջախջախելով գրավել է Հարուրավոր մարտականքր և Հազարավոր մեքր: Ավելի շատ տվյալներ կան Արգիշտի I-իին արձանագրություններում: Գրանցից մեկում Արգիշտին նշում է, որ Գիաուսինից նա գրավել է 4426 մի: Բացի այդ, պարտությունից հետո Դիտուսիի թագավորը նվիրել է 1000 մի, պարտավորելով տարեկան տալ եւ 300 հեկտար մի: Ուրարտական զինարվածոր բարձր մտազարգի

մասին է վկայակոչված տասրական տիրակալ Սարգան 2-րդի մ.թ.ա. 714թ. թուղտ սեպագրի արձանագրության մեջ: Սարգան 2-րդը միայն Մուսասիրի տահարում գրավել է 114 տոննա պղինձ և տարբեր առարկաներ: Գրանց թվում տիրակալը նշում է 25212 ծանր և թեթև վահաններ, 1514 նեղակ, 305412 ծանր և թեթև թերեք, 607 անոթներ, Սարգուրի I-ի, Արգիշտի I-ի, Ուսաս I-ի արձանները: Ուշադրով է նաև այն փաստը, որ Վանի թագավորների կողմից Ուրմիայի շրջան ուղարկված արչավի ժամանակ բանասկում կար 106 մարտականք, 9174 հեկտյալ և Հազարավորների Հասնող Հեռակալ:

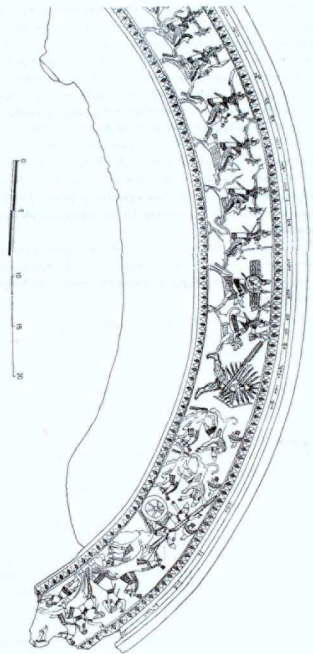
Ընդունուց, Կարմիր բլուրից (Թեյեբյանիին), Արգիշտիինինին, Արեմոյան Հայաստանի Հնամալյերից՝ Վան, Հայկաբերդ, Այսանիս և այլն Հայաստանիցված դատանների վրա պատկերված են ուղղակի գործողություններ, արքունական որսի և պաշտամունքային արարողությունների տեսարաններ: Հատկապես առատ տեղեկություններ են պատկերագրված բրոնզե գոտիների վրա: Հնագույն վարպետները մանրամասնորեն նկարել են մարտականքը, մեքրին առանձին Հնձյալների, որոնք հետապնդում են ցուլերին ու աշուսներին, թվանումն, որոնց մի մասն արդեն վերադոր են և նրանց մեջքերին, կրծքերին, վզերին ցցված են նետեր: Բուլոր Հնձյալները պատկերված են շարժման մեջ: Հնձյալները և մարտականքերը սպանում են արչավով, կենդանիների մի մասը սրբաբով փախելում կամ Հարձակում են որորդների վրա, իսկ մյուսները մահացնում են կամ մահանքով փորձում են բռնել մարտականքի անիվները: Գտակերված են զինվոր՝ կուսպանը և նետամիջք, նեղակակիր զինվորը: Հնասաքրիք է, որ զինվորներից ոչ մեկը չուի վահան, չնայած այն Հանդիպում է Կարմիր բլուրում և այլ տեղերից զանգված Հնձյալների մեքրում: Հնասաքրիք է, որ այս մարտականքը նման են Կարմիր բլուրի սազավարանների վրա պատկերված մարտականքերին և, ինչպես այդ մարտականքը, ունեն թեթևագույն թափք և վից, յով նագակի անիվներ: Ձիերը թված են խումուրով: Նրանց մեքրերը ծածկված են շքեղ ծածկեցների և վրձուրի են սանձակոնկերով: Մեքրի զուրկները գործարված են Հովհարանև և զանգակամև զարդերով: Մարտականքերի թափքերում կանգնած զինվորների և Հնձյալների զլուխները ծածկված են սլամայր սազավարաններով: Նման պատկերներ պահպանվել են և այլ գոտիների վրա: Այսպես, Ազատայի Թանգարանի և Արեմոյան Հայաստանի այլ վայրերից գտնված բազմաթիվ գոտիների, վահանների, սազավարանների վրա պատկերված են որսի տեսարաններ, որտեղ չնայած սյուսեի տարբերությանը, մարտականքերի և Հնձյալների պատկերները գրեթե չեն տարբերվում: Այս տեսակետից ավելի հետաքրքիր է ներքին ինձներ (Կարայի զրև) ամրացից գտնված բրոնզե գոտու բեկորը: Այստեղ պարզ երևում

1. Г. А. Тирацци, Культура древней Армении: VI в. до н.э. III–в. н.э., Ереван, 1961, 61–63; Урарту и Арменун (к вопросу о преемственности материальной культуры), II междунароодный симпозиум по армянскому искусству, Ереван, 1978, с. 181–181.
 2. Վ. Վալեգույան, Կ. Գ. Միտրոսյան, Է. Ա. Պարսամյան, Սեանոր, Երևան, 1973, С. А. Есаян, А. А. Кавантарян, Ошакан, I, Ереван, 1988, 7. Գ. Ավինիսյան, Դ. Ա. Ավինիսյան, Արարտական դարվի ծնվույթը մ.թ.ա. XI–VI դդ, Երևան, 2006:

են երկու մարտականք և թափքում կանգնած սրածայր սաղավարտներով երեք զինվոր, որոնցից մեկը կառավարում է կառքը, մյուսը արձակում է նետքը, երրորդը նիզակով խիտում է թափքի վրա Հարձակվող առյուծին: Ոչ պակաս Հետաքրքրություն է ներկայացնում Մեծամորի բրոնզի գոտին, որտեղ այլ կենդանիների Հետ մեկտեղ երևում է նաև ազատ վազող ձի: Այստեղ պատկերված է մի մարտականք և մի Հեծյալ: Պատկերված մարտականքի թափքում, ի տարբերություն բոլոր մյուս մեղ Հայտնի մարտականքերի, երևում է մեկ զրահակիր զինվոր: Գոտիների վրա պատկերված տեսարաններում աչքի են ընկնում մարտականքերի և Հեծյալների մասնաճյուղային առյուծների և ցուլերի Հետապնդումները: Այս որսորդների վրա, ինչպես և էրեխոյների գոտիների տեսարաններում Հարձակվում են ինչպես պիլատիսներ, այնպես էլ ցուլեր: Այստեղ պատկերված մարտականքերը պատկանում են թևթև մարտականքերի տեսակին: Դրանց թափքում կանգնած է կառավարը և նետամեղ զինվորը: Սակայն տեսարանը արված է ազատ ձևով: Ոչ մի մարտականք չունի քաշան: Ձիերը կարծես ազատ վազում են մարտականքի նակից, իսկ զրահ փոխարեն պարզ պատկերված են սանձափոկեր: Անիվներն ունեն չորս, վեց ճաղ, որոնք մեծ մասամբ ձևավոր են և միայն մի քանիսն ունեն ուղիղ ձողերի ձև: Հեծյալները կառավարում են ձիերին սանձափոկերով կամ փոքրիկ փայտիկով: Ձիերի մի մասի պուշերը ազատ արձակ են և ծածանվում են, մյուսները կարճ կապած են: Ձիերի գլուխները զարդարված են Հովհարանե զարդով: Հեծյալներն ունեն նիզակներ, սաղավարտներ, սակայն չունեն վահաններ: Մարտականքերի զինվորները զինված են սաղավարտներով ու նետ ու աղեղով: Երևանից գտնված գոտիներից մեկի վրա պատկերված տեսարանում կան թևավոր ձիեր, որանց սմբակների փոխարեն առյուծի թափեր են: Մարտականքերի մի մասը պատկերված են սրբեթաց վազբով, իսկ մյուսները Հանդիսավոր կրթի ձևով: Ձիերը շարժվում են ազատ՝ բարձրացրած ձախ կամ աջ ոտերից:

Հետաքրքիր արվեստի նմուշ է Տակնոյի թանգարանում պահվող գոտիներից մեկը: Նրա ամբողջ մակերեսը ծածկված է որսի տեսարանով: Ձախ կողմում պատկերված առյուծների և ցուլերին Հետապնդում են ձախ ձևաքում վահաններով զինված Հեծյալները: Ձախ ձևաքում նրանք պահում են սանձը, իսկ աջում՝ նիզակներ, որտեղով նրանք Հարվածում են կենդանիներին: Հեծյալներն ու ձիերը արված են խիտ սեւավորված, միայն երևում է որ նրանք վազում են արշավով, առանց որևէ մանրամասների բնագծման, իսկ Հեծյալների գլխին կան նաև սրածայր սաղավարտներ: Այլ կողմում պատկերված են նաև Հեծյալներ, որանք Հետապնդում են առյուծներին ու ցուլերին:

Պատկերներ վանաձորից և վերջնականորեն ցույցից դրված



Գտոււ աջ Հատվածի ծայրում պատկերված են Հինդ մարտակառքեր, որոնցից յուրաքանչյուրի թափքում կանգնած են երկու զինվոր: Ինչպես և մի շարք այլ գտնիների վրա՝ մարտակառքի թափքի վրա են Հարձակվում վիրավոր առյուծներ: Այստեղ առյուծներից մեկը բարձր թռիչքով Հարձակվում է զինվորներից մեկի վրա, բայց նետահարվում է և վախք բնկնում: Մարտակառքերը և ձիերը ոչնչով չեն տարբերվում մյուս գտնիների վրա եղած պատկերներից: Այս գտածոների մեջ բացառիկ արժեք է ներկայացնում Վերին Անգոստիցի պեղված վաճանի վրայի պատկերը, որտեղ պատկերագրված է աստվածների շքերթը և պատերազմի տեսարան: Ուրարտական աստվածներին առաջնորդում է Խաղդին: Պանթեոնի աստվածները պատկերված են շքեղ սպառազնութայն և հանդերձաբազ: Թագմական դործողությունների մանրամասն նկարագրողումը կատարված է մեծ վարպետությամբ: Հասակապես հնագրքերի է մարտակառք, որն աչքի է ընկնում սրնթացութայնբ:

Ի մի բերելով շարքառները կարող ենք Հաստատագրել, որ Վանի թագավորության զինարվեստում բացառիկ նշանակություն ունեւր մարտակառքերի զարտասանը, ինչը ուրարտական բանակի Հիմնական և կարեւոր բաղադրիչներից էր:

ԱՐԱՎԵԼ ԿԵՆՅՈՒ ԺԿՆԵՆԿՎԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԳՆՈՒԿՐԵՐԻ ԿՐԳՅՈՒՐԿԻՆՏԿԱԿԵ ԿՐԹԵՐԸ

Կ. Ս. Մարտայան

Հայ մատենագրութայն 12-րդ դարի նշանավոր ներկայացուցիչներից է Անիի Մայր տանարի Երեց Սամվել Անեցին, որն իր «Աստարտնքի քրոց պատմագրաց յարցազ զիտու ժամանակաց անցերց մինեւ ի ներկա ծայրաքաղ արարնայ» վերնագրով ժամանակագրութայնը գրել է կաթողիկոս 1113-1166 թթ. աթոռական Գրիգոր Գ Պաշլավունի կաթողիկոսի պատվերով: Սամվել Անեցին աշակերտել է նշանավոր Հովհաննես Մարկաբակ վարդապետին, հմուտ է եղել ինչպես պատմութայն, այնպես էլ ամսաբանական Հարցերում և պատահական չէ, որ Հայաստանի սահմաններից դուրս աթոռակալող կաթողիկոսը Հնեց նրան է հանձնարարել Աղամից մինչև իր ապրած օրերը հանազ ժամանակագրութայն կազմում:

Սամվել Անեցու ժամանակագրութայնն ինքնին արժեքավոր գործ է Հայ միջնադարյան մատենագրութայն մեջ: Այն ժամանակագրական ընդգրկմամբ ծագյուուն, սակայն միաժամանակ սեղմ շարգրանքով գործ է և պատահական չէ, որ միջնադարում բազմաթիվ ընդօրինակութայններ է ունեցել: Ժամանակագրութայն մեր օրերը հասած ընդօրինակութայնների թիվը 70, արդեն իսկ տպավորիչ ու բացասիկ է: Սամվել Անեցու երկի ձեռագրական ժառանգութայնը առանձնահատուկ է այն առումով, որ ժամանակագրութայն ձեռագրերը պարունակում են ոչ միայն Հեղինակային բնագիրը, այլև տարբեր ժամանակ, այլ մարդկանց կատարած բազմաթիվ Հավելումներ, որոնք աղյուսաղյուսական որոշակի արժեք են ներկայացնում: Իսնե այն է, որ ժամանակագրութայն գրչութայն աղյուսակային սկզբունքը, ուր էջերի կենտրոնում տարիների թվաշարքն է, իսկ աջ ու ձախ սյունակները Հասակագրած են տեղեկութայնների տեղադրում, համախ բազմական ազատ գրագաշտ է մտում, որն էլ Հնարավորութայն է ավել հետադարձում այդ մասերում գտնապան տեղեկութայնների ավելացնել: Ընդօրինակող գրիչները, ստացողները ու բանիմաց ընթերցողները Հնագրայում իրենց Հայտնի տարբեր տեղեկութայններով յուրովի «լրացրել» են ազատ տեղերը: Բնականաբար Հաղորդ գրիչներն ընդօրինակել են նաև այդ տեղեկութայնները: Այստիպով, ժամանակագրութայն ձեռագրերում Հեղինակային բնագրից բացի, ժամանակի ընթացքում ավելացվել են գտնապան Հայտնի և անհայտ անձանց կատարած Հարյուրավոր Հավելումներ:

Միևնույն ժամանակ, ընդօրինակողները և ուրիշներ ոչ միայն տեղեկութայններ են մուծել ժամանակագրութայն տարբեր մասերում, այլև

չարունակել են այն 1163 թվականից հասցնելով մինչև իրենց պարծ ժամանակը, որոչ ձեռագրերում ընդհուպ մինչև 18-րդ դար: Հավանաբար նրանք նման վարժուհիքի Համար Հիմնադրում են տեսել Սամվել Անեցու երկի վերնագրում «յաղագս զիստի ժամանակաց առջից մինչև ի ներկայս» (այս եւ Հաջորդ մեջբերումներում ընդգծումները մերն են - Կ. Մ.), արձանագրելով իրենց Համար «նեթկա» ժամանակի զեպերը: Հենց այդպես է վարժիկ, օրինակ, Ստեփանոս Օրբելյանը, որը ձեռքի առկ ունենալով Սամվել Անեցու ժամանակագրության լրացված եւ Հայոց ՈՒՅԻ (1193) թվականով ավարտվող օրինակ, պատշաճ է Համարել այն շարունակել, ինչպես ինքն է գրում «...բերել հասուցանել մինչ ի մերս ժամանակ»¹:

Ապստով, մի կողմից զանազան ընդմիջարկութուններ ու Հավելումներ օտանալով, մյուս կողմից տարրեր Հնդինակների ձեռքով շարունակվելով, Սամվել Անեցու երկը զարկեր ընթացում դարձել է պատմական աննաոարբեր տեղեկութունների յուրօրինակ Հավաքում: Դրա շնորհիվ ժամանակագրության ձեռագրից շատերը պարունակված նյութի առուժով ստացել են միանգամայն ինքնուրույն արժեք:

Սամվել Անեցին ժամանակագրությունը գրել է Եվսեբիոս Կեսարացու (մոտ. 260-340) նշանավոր «Քրոնիկոնի»² սկզբունքով ժամանակագրության տարրեր Համակարգելի ներդրանակիցմամբ կազմված աղյուսակներով: Ժամանակագրությունը սկսվում է փոքր առաջարկով, որից հետո, առաջին մասում, ուր աղյուսակները չկան, Ազամից հանում է մինչև Քրիստոսի ծնունդը: Երկրորդ մասը, որը աղյուսակներով է (բացառությամբ Համեմատարար մեծ Հատվածների), սկսվում է Քրիստոսի ծննդյան Քրիստոսության Փրկչական 1 թվականից եւ ավարտվում 1163 թվականին վերաբերող տեղեկության արձանագրմամբ:

Սամվել Անեցին բարեխղճորեն է օգտվել սկզբնաղբյուրներից, հաճախ դրանք նկատմամբ քննական վերաբերունւնք հանդես բերել: Բայց Հայայնի պատմաբարական երկերից, նա օգտագործել է իր ուսուցչի՝ Հովհաննես Սարկավազի պատմական թղթերը, դրանցից մի քանի Համեմատարար ծավալուն մեջբերում կատարել եւ զրոնտով իսկ փրկել այդ Հառովմանը, քանի որ թղթերի բնագրերը կորած են: Իր ժամանակի զեպերը նա ներկայացրել է որպես պատմառես, այլ պատմիչներից տարբերվող վերաբերունք

դրանեղբիով այս կամ այն իրադարձության նկատմամբ: Եուրօրինակ է պատմիչի տեսակներ Հատկապես Անիի պատմության հետ կապված զեպերի վերաբերյալ³:

Սամվել Անեցու ժամանակագրության հայերեն միակ հրատարակությունը կատարել է Արշակ Տեր-Միքիլյանը Վաղարշապատում 1893 թ⁴, ձեռքի առկ ունենալով էջմիածնի մատենադարանի 13 ձեռագիր, հնագույնը 13-րդ դարի (Մատենադարան, ձեռ. թիվ 1898), մյուսները 16-18-րդ դարերի ժառյաններ: Նա ժամանակագրությունը ներկայացրել է Հատկապես Հավելումներով, քանի որ իր ունեցած ժառյանները ընտիրեն ու Հավելումները տարանջատելու հնարավորություն չէն տվել: Ձեռագրերից մեկը (Մատենադարան, ձեռ. թիվ 1719, էջմիածնի նախկին Համար 1700), որը պահպանել է ժամանակագրության գրքին անխաթար սնույնը, հրատարակվելը Համարել է պակասամբ այն վերաբերվող գրչի առուշաղբյուրիս⁵:

Հրատարակության մեջ Հնագույնի Հավելումները չափազանց մեծ տեղ են զբաղեցնում: Բավական է նշել, որ 1000 թվականից մինչև 1163 թվականն ընկած ժամանակահատվածի վերաբերյալ Սամվել Անեցու Հնդինակյանը շարադրանքը հրատարակության մեջ նույն ժամանակաշրջանը ներկայացնող Հատվածի միայն մեկ երրորդ մասն է կազմում: Յուրյոք, հնագոտողներից անմեք այս Հրատմանքին անձանիով լինելով, Սամվել Անեցու ժամանակագրության համարականությունն անբացատրելի է համարում տեղեկությունները Համարել են Հնդինակիին եւ երբեմն նրան հանիրավի քննադատել, փաստորեն, իրեն չպատկանող առդերի Համար:

Հնագոտողներից երկուք, ովքեր փորձել են ժամանակագրությանն ու նրա Հնդինակին նրբաբանալով Հիմնվելով վաղարշապատյան հրատարակության վրա, պիտի հայտնվել են ղժվար կացության մեջ, քանի որ այնտեղ կղած հնագույնի ընդմիջարկությունները, երբեմն ներքին Հակասություններ են առաջացնում: Լ. Բարսյանն, օրինակ, Սամվել Անեցուն Համարում է Հակասական եւ պատմական կարևոր անցքերի նկատմամբ «անորոշ վերաբերունք» ունեցող Հնդինակ⁶: Կարծելով թե Մասթեռն ՈւսՀայեցու ժամանակագրությունն Անեցու աղբյուրներից մեկն է, նա գրում է. «Դժվար է բացատրել թե ինչու հույների կողմից Անիի գրգման մասին գրչին Մատենալը Հարապատ չի մնացել իր աղբյուրին ՈւսՀայե-

¹ Ժամանակագրության Ստեփանոս Օրբելյանի. կրատարակության համար պատրաստեց Լ. Արևիանյանը, Երևան, 1942, էջ 21, 31.
² Նախիկ Դանիլիան Վեսարայի ժամանակագր. հեմենակ, 1818:
³ Սամվել Անեցու, նրա ուսուցչի Դովհաննես Սարկավազի եւ մի քանի այլ հեղինակների ծոտ Փրկչական 1 թվականը (յալպես նրանք նախկան քրիստոնեական թվականը), այսօր կիրառվող թվականի համանաոարական հիմ է նրախ ստարվ:

⁴ Կ. Մարտոսյան, Սամվել Անեցին Անիի պատմության մասին, «Ելմածին», 2006, ք-4, էջ 72-85:
⁵ Սամուել քախանայի Անեցու Կատարելի ր զոց պատմագուց յաղագս գիտի ժամանակաց անցողի միջևե ի ներկայիս մայրաքաղաք արաբներ, յամնաութանով, յամնաութանով, յալուսանեցումը ու ծագութեմնեցով Աղւստ Տէր-Միքիլյանի, Վաղարշապատ, 1893, (յալուսինես Անեցու եւ ծագութեմնեցով Աղւստ Տէր-Միքիլյանի ու իրաւարակելի է յատնենեւ Է Ֆրանսիան): Սամվել Անեցու երկն ակնկի վրա քարոզմանով ու իրաւարակելի է յատնենեւ Է Ֆրանսիան: Դրատարակելի բնագրանունը գիտես անոշաղտութանս փայտն է զղայալը, Անեցի, էջ 80:
⁶ Լ. Բարսյան, Պղպկատի Պայասանի զարգացած Ֆեոտալիզմի դարաշրջանի պատմագրության, Երևան, 1981, էջ 162-185:

ցուն, չի պահպանել նրա ոգին, իսկ ասենք, նույն Գազիկի եւ Մարկոսի շան մասին նույն աղբյուրի գրածը ամբողջութեամբ արտագրել է առանց փոփոխելու»¹: Իրականում Սամվել Անեցին ընդհանրապես ծանոթ չի եղել Մատթեոս Ուռհայեցու երկին. դրա առանձին տեղեկություններ ու հատվածներ Սամվելի ժամանակագրության մեջ մուծվել են հետագայում:

Ժամանակագրության մեջ եղած հավելումների պատճառով սխալ պատկերացումներ են առաջացել նաև հեղինակի կենսագրության վերաբերյալ, անգամ նրա պատվիրատուի ինքնությունը հարցն անորոշ է մնացել²:

Բարբրախտաբար մեր օրերն են հասել Սամվել Անեցու երկի 12-րդ դարում կատարված մի քանի հնագույն ընդօրինակություններ, որոնք թույլ են տալիս վերականգնել հեղինակային բնագիրը:

Առաջինը Կամրջաձորի օրինակն է (Մատենադարան, ձեռ. թիվ 5619, էջ 6ա-108ա): Ընդօրինակվել է Ավետիս Գրչի ձեռքով. «ի Ռիե (1176) թուականութեանն Հայոց ի տիեզերահռչակ ուխտս Կամրջաձոր»³:

Երկրորդը Հոռոմոսի օրինակն է (Մատենադարան, ձեռ. թիվ 3613, էջ 1ա-71ա): Ձեռագրի գրիչն ու ստացողը Մխիթար Անեցի արեղան է, որը հիշատակարանում իրեն անվանում է Հոռոմոսի վանքի աշակերտ⁴ (այս մատյաններին հանգամանորեն կանդրադառնանք հաջորդ գլխում):

Երրորդը պայմանականորեն համարենք Անիի օրինակ, քանի որ այն 1236 թվականին Կիլիկիա է տարվել Անիից (Երուսաղեմ, Սրբոց Հակոբյանց վանք, թիվ 1801, էջ 387-557, Երեւանի Մատենադարան, մանրատպով են թիվ 750): Գրչություն ժամանակի հիշատակարան չունի: Սակայն ձեռագրերը մի կազմի մեջ է ամփոփված հմուտ գրիչ Հովհաննեսի 1187 թ. Հոռոմոսում ընդօրինակած Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրէից» գրքի հետ (որպես երկրորդ մաս): Բնագրերը մի կազմի մեջ են եղել 1236 թվականից առաջ, որի մասին կարելի է եզրակացնել ժամանակագրության վերջին թերթի վրա եղած հիշատակարանից⁵: Չի բացառվում, որ դրանք միասին կազմել է

¹ Լ. Բաբայան, Դրվագներ Յայաստանի զարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանի պատմագրության, Երեւան, 1981, էջ 184:

² Սամվել Անեցու բուն ժամանակագրության վերաբերյալ ցայժմ ամբողջական ուսումնասիրություն չի հրատարակվել: Ժամանակագրության ուսումնասիրությամբ երկար տարիներ զբաղվել է Մատենադարանի գիտաշխատող, ցուցադրության բաժնի վարիչ Սամսոն Լալաֆայանը (1923-1994), սակայն, ցավոք, նրա ուսումնասիրությունն անավարտ է մնացել:

³ Մատենադարան, ձեռ. թիվ 5619, էջ 108ա:

⁴ Մատենադարան, ձեռ., թիվ 3613, էջ 35բ, 26բ:

⁵ «ի թուականիս Յայոց ՈՉԵ (1236), ի դժնդակ ժամանակի, յանիծեալ յագգէն Քամա, կոչեցեալ անդադար (իմա՝ թաթար - Կ.Ս.) ի պաշարեալ զմայրաքաղաքն Անի, եւ զամենիսեան ի սուր սուտերի մաշեալ, զսրբութիւնսն անարգեալ եւ զգրեանս գերի վարեալ: Եւ զիրոս այս կոչեցեալ Վեցաւրեա, քերաւ յաշխարհ Կիլիկեցոց եւ ստացա զգիրս քահանա անուն կոչեցեալ Յայրապետ...» (Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. 6, կազմեց Նորայր եպս. Պողարեան, Երուսաղեմ, 1972, էջ 163-164):

հենց Հովհաննես գրիչը, քանի որ նա ոչ միայն Բարսեղ Կեսարացու գործի ընդօրինակողն էր, այլև ստացողը, հայտնի էր նաև որպես կազմարար: Ամեն դեպքում, փաստն այն է, որ 1236-ին մատյանները մի կազմի մեջ Անիից հասել են Կիլիկիա:

Երեւանի Մատենադարանի եւ Երուսաղեմի Հավաքածուներում կան եւս մի քանի ձեռագրեր, ուր Անեցու բնագիրը համեմատաբար անխաթար է, սակայն այս երեքը Կամրջաձորի, Հոռոմոսի, Անիի օրինակները, որոնք պատմիչի ապրած դարաշրջանի ծնունդ են, միանգամայն բավարար են ժամանակագրության նախնական պատկերը վերականգնելու համար:

Ինչպես նշեցինք, Անեցու ժամանակագրության աղյուսակագիր մասը, ազատ մնացած գրադաշտերի շնորհիվ բավական դյուրութուն է ստեղծել հետագա հավելումների համար: Ավելացնենք, որ այդ մասերում հետագայում գրվել են ոչ միայն պատմական, այլև ժամանակագրության հետ կապ չունեցող փոքր տեքստեր (աղոթք, հիշատակարան, ծածկագիր եւ այլն):

Բերենք պատմական բնույթի հավելման մեկ օրինակ: Անիի բյուզանդական նվաճման մասին գրողներից ոմանք հետեւյալ մեջբերումն են անում Անեցու ժամանակագրության հրատարակությունից. «Տէր Պետրոս եւ ազատ Սարգիս եւ Գրիգոր Բջնեցին նենգեցին զԳազիկ եւ զԱնի ետուն ի կայսրն Յունաց. վասն որոյ ելին ի բլրնիկ աշխարհէն իւրեանց՝ Տէր Պետրոս եւ Գրիգոր Վասակայ որդին, Գազիկ եւ այլք իշխանք Հայոց եւ եկին ի Հոռոմոս»¹: Հնագույն ձեռագրերից ոչ մեկը չունի նման տեղեկություն: Այստեղ խնդիրն այն է, թե հիշատակությունն ինչ չափով է իրականությունը համապատասխանում, պարզապես այն չի պատկանում Սամվել Անեցու գրչին:

Նման բազմաթիվ մեծ ու փոքր տեղեկություններ, որ տարբեր հրատարակություններում տեղ են գտել որպես Սամվել Անեցու վկայություններ, իրականում այլոց ներմուծումներն են նրա ժամանակագրության մեջ: Բազմաթիվ են հատկապես Կիլիկիայի հայկական իշխանության հիմնադիր Ռուբեն Ա-ի մասին հավելումները: Դրանց անդրադառնալով Լ. Տեր-Պետրոսյանը գրում է. «Եթե փորձելու լինենք դասդասել Սամուել Անեցու հաղորդած տեղեկությունները Ռուբենի մասին, ապա Մատթեոսի (Ուռհայեցու - Կ. Մ.) նշած երկու փաստի փոխարեն կստանանք միանգամից տասներեք»²: Դրանք թվարկելուց հետո նա բացատրում է, որ «Անեցու «Ժամանակագրության» սկզբնական բնագրում (Մատենադարան, ձեռ. թիվ. 5619, 1176 թ.) իսպառ բացակայում են Ռուբենյաններին եւ ընդհանրապես կիլիկյան անցուդարձերին վերաբերող տվյալները», որոնք հե-

¹ Անեցի, էջ 107-108:
² Լ. Տեր-Պետրոսյան, Խաչակիրները եւ հայերը, հ. Բ, Երեւան, 2007, էջ 65:

առաջին հավելումներ են¹: Ուսումնասիրության ընթացքում թյուրիմացութիւններից խուսափելու համար Հնդկնակ Մասնակազարանի հիշյալ ձևագրի ընդգրկը համարում է Մամուկ Անեցու «Բուն ժամանակագրութիւն», իսկ Ա. Տեր-Միքիլանի 1893 թ. հրատարակութունը «Հմրագրյալ ժամանակագրութիւն»²: Հենց այս «Հմրագրյալ ժամանակագրութիւն» մեջ են Ռուբին Ա-ի վերաբերյալ 13 տվյալները: Ա. Տեր-Միքիլանին անձանոթ՝ ձևագրերի ուսումնասիրության արդյունքում մեղ հաջողից զրանց թիվն ալիպազնի եւս երկուսով (Մասնակազարան, ձև. թիվ 7261, էջ 58ա, ձև. թիվ 6354, էջ 316ա):

Մամուկ Անեցու ժամանակագրութիւնը, մեր օրեր հասած ընդօրինակութիւնների մեծագույն ժարը, ներառված է ծագումունների մեջ: Դրանցից առաջին մեծ թիվով մատյաններ պահվում են Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մասնակազարանում 35 ձևագրեր: ժամանակագրութիւն 13 ձևագրեր է պահվում: Երուսաղեմի Հայոց պատրիարքարանի Մրցոյ Հանրայնց վարչութիւն եւ նույնքան օրինակ էլ պահվում է Վեներաբիլ Մխիթարյան միաբանութիւն ժամանակազարանում: Վիեննայի Մխիթարյանների մտ պահվում է 4 ձևագրեր, եւ մեկական օրինակներ պահվում են Ղմատում, Փարիզում, Տյուրինդեում, Հռոմում, Սանկտ-Պետրբուրգում:

Մասնակազարանի ձևագրերին մեքեր անդրադարձել ենք հանգամանորեն եւ մի քանի հրատարակումներ կատարել զրանց պարունակած ժամանակագրական նոր միավորների մասին³:

Ժամանակագրութիւն ձևագրերի մեր կազմած ամբողջական ցանկը թույլ է տալիս մի քանի ընդհանրացում կատարել: Գարգվում է, որ ամենից շատ ընդօրինակութիւններ են պահպանվել 17-րդ դարից: Ըստ դարերի ընդօրինակութիւնները հետեւյալ կերպ են դասակարգվում. 12-րդ դ. 3 մտային, 13-րդ դ. 5, 14-րդ դ. 3, 15-րդ դ. 2, 16-րդ դ. 8, 17-րդ դ. 31, 18-րդ դ. 7, 19-րդ դ. 6:

Տարբեր ընդօրինակութիւններում ժամանակագրութիւն ավարտան թվականը կամ շարունակութիւն ավարտի թվականները հետեւյալ պատ-

կեր են ներկայացնում. 1173 թվականով ավարտվող օրինակների թիվը 9, 1180-ականներին ավարտվողները 2, մինչև 13-րդ դար շարունակված ձևագրերի թիվը 8: Ավելի շատ հավելումներ ու լրացումներ կատարվել են 14-րդ դարում: Այսպէս առանձնաձև է ընդօրինակութիւնների մի խումբ 9 մտային, ուր ժամանակագրութիւնը Հացավազ է մինչև 1335 թվականը: Մինչև 1338-1348 թթ. հասնող օրինակները 7-ն են, 1423-1425 թթ. հասնող օրինակները 4-ը: Ժամանակագրութիւնը շարունակված է մինչև 1660-90-ական թվականները 6 մտայանում եւ հասնում է մինչև 18-րդ դար 3 ձևագրում:

Գրչութիւն վայրերի վերաբերյալ կարելի է ասել, որ հնուցույն ձևագրերը ծագում են Անիի զբոսայգի (Հռոմում, Անի): 16-17 րդ դդ. ժամանակագրութիւն 5 ընդօրինակութիւն է կատարվել Եւզոկիայում (Թոխաթ), մյուս կենտրոններից պահպանվել են Երկուսական (Հռոմում, Ռեհա, Քաղչի, Ամիթ, Կամենց, Կ. Պոլիս) եւ մեկական օրինակներ (Ռուբինար, Կարին, Գեուկ վանք, Սանահին, Ամբղուու վանք, Տրպիզոն, Սերաստրա, Կեսարիա, Արտաշ, Երուսաղեմ, Իլդվ):

Մամուկ Անեցու ժամանակագրութիւն ձևագրերի ուսումնասիրութիւնը հնարավորութիւն է տալիս ամբողջական պատկերացում կազմելու ինչպէս ժամանակագրութիւն ասանձնահատկութիւնների, այնպէս էլ հնուաշայում զրանում կատարված հավելումների ու լրացումների մասին: ժամանակագրութիւն ձևագրերի ուսումնասիրումը մեր հանգել ենք մի շարք եզրակացությունների.

- Մամուկ Անեցու ժամանակագրութիւն վերը նշված հնուցույն երեք ձևագրերը ոչ միայն հնարավորութիւն են տալիս վերականգնելու Հնդկնակցին ընդգրկը, այլեւ որոշ պատկերանշան կազմելու պատմիչի ինքնագիր մտայանի զբոսայգի մանրամասնի մասին (ինչպիսի, օրինակ, որոշ տերտային Համովանների տեղադրումը թվականների սյունակում, ընդգծումների աւակայութիւնը եւ այլն):
- ժամանակագրութիւն հնութիւնը երկրորդ Հռոմոսի ձևագրի (Մասնակազարան, ձև. թիվ 3613) զրիչ Մխիթար Անեցին նույնացվում է Համանուն պատմիչի հետ, իսկ ձևագրի զբոսայգի թվականը, ըստ ժամանակագրական աշյուսակի զրիչին նշան 1177 թվականն է:

- Մամուկ Անեցու ժամանակագրութիւն օրինակներից մեքեր (Մասնակազարան, ձև. թիվ SASI), որը հասնում էր մինչև 1193 թվականը, ժամանակին անցել է Սյունյաց մետրոպոլիտ Ստեփանոս Օրբիլյանի ձևաքը, որն այն լրացրել է մեկ հարյուրամյակ ընդգրկող ժամանակագրութիւնը եւ կազմել է մի ինքնուրույն ժամանակագրութիւն (Անեցու ժամանակագրութիւն մեք նա որոշ կրճատումներ է կատարել): Սակայն Օրբիլյանի ժա-

¹ Ա. Տեր-Պետրոսյան, Խաչկալիցոնը եւ Խաչիկը, Խ. Բ., Երևան, 2007, էջ 70:
² Կոնստանտինովսկի, 17, Երևան, 2006, էջ 147-167, 6ուրջ Սամվել Անեցու ժամանակագրութիւն Միքիլան Անեցու ընդօրինակութիւնը, «Երմուսան», 2006, Ը-մ, էջ 88-100, 6ուրջ Սամվել Անեցու ժամանակագրութիւն Պարսկապոլսի վարդապետի ընդօրինակութիւնը, «Պալատական Խաչկալական հանդես», 2007, էջ 77-88, 6ուրջ Ալը Ա. Կարապետ վանքի պատմութիւնը մը դրվագ, «Դասակ-բանակարական հանդես», 2007, № 1, էջ 188-197, 6ուրջ ժամանակագրական 6ուր միավոր Մարտիկապոլսի ինդու Անակալի, «Գաւառի անտարա», 2007, էջ 257-276, 6ուրջ, ժամանակագրական 6ուր միավորներ Սամվել Անեցու ձևագրերի, «Երմուսան», 2007, Ե, էջ 50-59, 6ուրջ Սամվել Անեցու ժամանակագրութիւն Սոխումսու Օրբիլյանի օրինակը, «ԵՊՊ ատվածաբանութիւն Յակոբյան, Տարեգիրք Թ., Երևան, 2007, էջ 180-192:

մանակագրությունը նախորդող Հատվածը Սամփն Աննցուն է պատկանում միայն մասանը: Այն բառապարհն ուղղված է Հնագույնի Հավելումներով, որոնք տեղ են գտնվ նաև: մի քանի այլ ձևապարհներում:

- Ստեփանոս Օրբելյանին պատկանած ձևապարհ Հավելումների կառուցվածքն ունեն նաև Մատենադարանի թիվ 9796, 6331 և Երուսաղեմի թիվ 1221, 3397 ձևապարհը, որոնց ամենաբնորոշ ընդմիջարկությունը 1185-1186 թթ. Տարեին պատմությունը վերաբերող արժեքավոր Հատվածն է:

ժամանակագրության ձևապարհի ուսումնասիրությանը դրանցից մի քանիստ հայտնաբերվել են ցայտն անտիպ հավելումներ և քրոնոցներ:

- Լուսնոտար (Մխիթար Աննցուն) ձևապարհ Հավելումների նաև կառուցվել 1400 թվականի շուրջ, 15-16-րդ դարերում մասյանը գտնվել է Ղրիմում, իսկ 17-րդ դարում Կամենեցում, ուր 1624 թ. դրանից ընդօրինակություն է կատարել Ներսես Գրիշը (Մատենադարան, ձև. թիվ 3965): Հավելումներից մեկը ճշգրտում է կաթողիկոս Կոստանդին Կոստուկեցուն (1286-1289) «Պրուևզոր» մականվան Հարցը: Չնայած ձևապարհն անվանվում է «Պրուևզորի որդի», որով միանշանակ պարզում է մականվան ծագումը:

- Հայրապետ վարդապետի (13-րդ դ.) կառուած Հավելումներից (Մատենադարան, ձև. թիվ 1897) երեսուն է, որ նա բաշմանոթ է եղել Անիի վիճակներից, քանի որ Հայանում է Կաթողիկոս եկեղեցու անկյուններից մերսոս Բ (977-989) թագավորի անվան Հիշատակությունը, Կատարմիդ թագուհու անունը Ի տարբերություն Սամփն Աննցուն ընթացի, նշում է «Կատարմիդ» ձևով, ինչպես Կաթողիկոսի արձանագրության մեջ էլ են այն:

- Հայրապետ վարդապետի Հավելումներից մեկում նշվում է Թաբակների որդի Գրիգոր վարդապետի ընդեր նշանավոր Սարգիս վարդապետի ցայտն անհայտ մականունը «Նորիցնի»:

- Ժամանակագրության Ստեփանոս Օրբելյանին պատկանած մասյանում (Մատենադարան, ձև. թիվ 8481) և չորս այլ ձևապարհներում պահպանվել է 1185-1186 թթ. Տարեանում և Ելյովում միբայանությունում տեղի ունեցած բուռն դեպքերին, առավել Հանդամանորեն Ս. Կարապետ վանքի ճեպած Հասած դժբախտություններին, նաև Ուխտիք (Օլթի) քաղաքի շուրջ ծագված անցքերին վերաբերող մի Հատված, որի Հնդկանից իրադարձությունները նշում է ժամանակագիր անմիջականությամբ և անստիճիվ ճշգրտությամբ: Լուսնվածն առավել արժեքավոր է Մատենադարանի թիվ 9796 և Երուսաղեմի թիվ 1221 ձևապարհներում:

- Ժամանակագրության ձևապարհը շարքում նորահայտ պատմական նյութերի առումով նշանակալի է Հատվածում 1315 թ. Ուաղընիցում ընդօրինակված և որոշ ժամանակ այն Մազապարհերում Հալուց թառի առաջնորդ Հովհաննիս եպիսկոպոսի լրացրած մասյանը (Մատենադարան, ձև.

թիվ 3681): Հալուց թառի վանքի պատմության Հայանի և նորահայտ փաստեր արձանագրելով, Նախանյալը ուշադրով տեղեկություն է Հայանի Հասանյան (Ապրեսյան) իշխանատունի մասին, նշելով, որ Քեղի անբոցի իշխան Գեուրը Բագրատունյաց պետության մեծ իշխան Գրիգոր Ապրեսյան Մագիստրոսի եղբորն էր: Նախանյալը կարևոր տվյալներ է Հայտնում նաև Գառնի և Գողթ ղուլուզի վերաբերյալ:

- Հավելումներ ունեցող արժեքավոր մասյաններ են Մատենադարանի թիվ 7261 ձևապարհը, ուր ժամանակագրությունը Հասանում է 1702 թ. և դրանից ընդօրինակված թիվ 10202 մասյանը: Առաջինը պահվել է Թաղուս Առաքյալի վանքում և պատահաբար չէ, որ ժամանակագրության Հավելումների մեջ են տեղ են գտել Թաղեի վանքին վերաբերող 1248 թ. մի տեղեկություն և վիպություն Աբարտ Իսահակ վանահոր մասին: Երկրորդ ձևապարհում ուշադրով են այլ աղբյուրներում չհիշատակված երկու վիպություն 1641 թ. Նիդ և Կոտայք գավառների նապատակության ենթարկվելը և 1692 թ. Անիում երեք քրիստոնյաների սպառնալիքը:

- Կրիկիայի Հայկական իշխանության Հիմնադիր Ռուբեն Ա-ի վերաբերյալ ժամանակագրության Հրատարակության մեջ եզրած թագմաթիվ Հավելումներին ավելանում են ևս երկուսը, որոնցից մեկը նրա ծագումը կազում է Արծրունիների, երկրորդը նաև Արշակունիների Հնուն (Մատենադարան, ձև. թիվ 7261, էջ 58ա, ձև. թիվ 6354, էջ 316ա):

- Ծավալով ժողբ, սակայն այս կամ այն Հարցի վերաբերյալ արժեք ունեցող Հավելումներ կան նաև Մատենադարանի թիվ 481, 2965, 5889 և 6354 ձևապարհներում: Վերջինում արժեքավոր վիպություն կա այն մասին, որ Ամբերդը 1405-1406 թթ. պատկանել է Աղիդան անունով Հայ իշխանի, մինչդեռ Համարվել է, որ այն տվելով ու լքվել է Լենկ Թեմուրի արշավանքների ժամանակ:

- Մատենադարանի թիվ 3965 ձևապարհը, որ 18-րդ դարի սկզբներին պատկանել է Կոստանդնուպոլսի Եփրեմ Ղափանցի պատրիարքին, ուշադրով Հավելումներ ունի Եսթրին - Աբրահունուպոլսում 1701 թ. տեղի ունեցած Հրդեհի և այլված Հայոց եկեղեցու տեղում նույն թվականին Ս. Աստվածատնի եկեղեցու կառուցման մասին:

Եռա Հավանական է, որ ժամանակագրության արտասահմանյան Հավաքածուներում գտնվող այն ձևապարհներ, որոնք մանրամասնվածները չկան Մատենադարանում (ուստի տեքստը մեզ Համար առայտմ ձևում է անծանոթ), նույնպես կլինեն ընդմիջարկություններ, առաջիկա ժամանակագրական միավորներ:

Այսպիսով, Սամփն Աննցուն ժամանակագրության ձևապարհը պատկանում են ոչ միայն Հնդկանային ընթացի, այլև տարբեր ժամանակ

և, տարբեր մարդկանց կողմից կատարված բազմաթիվ Հավելումներ, որոնք աջարյուրագիտական որոշակի արժեք են ներդրալացրել: Առաջինկայում Հնագույն ձևապրերի հիման վրա Մամփկ Անեցու «Հաւարժունը ի վրաց պատմագրաց յաղապս դիւտն ժամանակաց առջից մինչև ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ» երկի գիտական բնագրի Հրատարակութունից Հետո անհրաժեշտ է առանձին հատարով Հրատարակել նաև նույն բնագիրը տարբեր ձևապրերում եղած բոլոր Հավելումներով: Դրանով «Մամփկ Անեցու ժամանակագրութուն» ընդհանուր վերագրել տակ կներկայացվեն ոչ միայն 1163 թվականով ավարտվող Հնդկականային բնագիրը, այլև Հետազայում կատարված Հավելումներն ու արձագանքները, որի շնորհիվ այս գործը գտերի ընթացքում վեր է ածվել պատմական տեղեկութունների յուրօրինակ և բազմաՀարուստ Հավաքածու:

Հետաքրքիր է, որ միջնուդարյան գրիչները կարծել են, թե Մամփկ Անեցու ժամանակագրութունը պետք է անբողՀատ շարունակվի: Նրանցից սմանք ձևապրում իրենց ապրած ժամանակին վերաբերող նշումներն առնելուց Հետո ժամանակագրական աղյուսակներ են գծել նաև գալիք ժամանակների Համար: Զեապրերից մեկի 18-րդ դարի սկզբներին ապրած գրիչը մի քանի էջերի վրա աղյուսակներ գծելով տարիների թվաշարը Հասցրել մինչև Փրկչական Սի (2020) և Հայոց Ռև,Կի (2020) թվականը:

ՐՈՒՆԵՂՎԵՐՈՒՄ ԶՅՈՒՆ

ԱՍՏՎԱԾՄԱՆ ԶՅՈՒՆ

Արծր Ա. Աստուան - «Աստուան» քրիստոնեական կրոնաշակութային համայնքստի նշան 7

Լ. Պողոսյան - Անամիա Հիլապալային Քրիստոսի հարություն տոնի Զատիկ պատմության մասին 13

Ք. Մելիքիանյան - Սասանյանի հատկանշանագիտություն մարգարեներ 19

Վ. Ա. Մարտիրոսյան - Поиск истины в науке и литературе. А. П. Чехов – писатель - христианин 31

ԿՐՈՆԵՐԻ ՊԵՏՈՒՆՈՒՅՈՒՆ

Ա. Գ. Քաչալյան - Արիմոնի և Իսախանյան Աելլիկայի 359 ք. ժողովների երրորդարանական հանգանակների հավաքությանն ուղղվածությունը 47

Մ. Կ. Քալաշյան - Հնդհարական եկեղեցի IV դարի 60-ական թվականներին 63

Շ. Վ. Պապոյան - Զ. Թեղանդի «Նամականը Սիրենին» աշխատության հինգ-երորդ նամակի ընդդիմացություն մասին 78

Մ. Ա. Սարգսյան - Վար քրիստոնեական հերձվածների մնացորդան հոգեվոր-հասարակական հիմքերը 88

Մ. Ա. Սարգսյան - Վար քրիստոնեական հերձվածների մնացորդան փիլիսոփայական հիմքերը 100

Պ. Ա. Արսեսոյան - Գրծ հայոց ղեղարանական ճանհները Հայկի և Արամի պաշտամոնքային սամոնհաստությունները 111

Պ. Ա. Արսեսոյան - Արամի պաշտամոնքային սամոնհաստությունների շուրջ 128

Յ. Վ. Յովհաննիսյան - Նոր քարոզամիջոցներ. մոնոմոնական «մարկսիզմ» համակարգը 137

Յ. Վ. Յովհաննիսյան - Բողոքական Ֆուդեմենտալիզմի մնացորդան և զարգացման փուլերը 146

Լ. Ռ. Քարիմյան - Գլխի 506 ք. ժողովի հավանատորական որոշումները 157

Լ. Ռ. Քարիմյան - Հավանատորականությունը Հայաստանում VI դարի կեսերին 166

Ա. Բ. Օհանջանյան - «Պահր ուտոր» և «ուրիքներ» անվանումների նույնացման փորձերը հայ աղետարանական եկեղեցու որոշ պատմագիրների կողմից 179

ՀԵՐՄԱՆՆԵՐԻ ՊԵՏՈՒՆՈՒՅՈՒՆ - ԵՒՆՂՎԱԾՄԱՆ ԶՅՈՒՆ

Գ. Ա. Սիմոնյան - Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասեր (գիտամանկավարժական աշխատանքների բնութագրում քեմայի դասակարգման մեթոդիկա) 189

Ա. Գ. Ասնուրայան - Հայոց Արատ բազմակի նկարական անուն 212

Թ. Ա. Ղազնոսյան - Թնդրակայի աղանդը և Տեր-Ավրտյանի ուսումնասիրությանը 216

Թ. Ա. Ղազնոսյան - Քրիստոնեության քիլոսությունը Կարպատ Տեր-Ավրտյանի մեկնարամությանը 226

Հ. Մելիք-Հաննազարյան - Կորյունի ժամանակաշրջանի կրոնագաղափարական և քաղաքական իրադարձությունները և նրա հեղինակած «Կար Մաշտոցին» 235

Հ. Մելիք-Հաննազարյան - Սեբաստ Մաշտոցի կրոնափիլոսոփայական և գաղափարաբարդական ընթրումները 241

ՊԵՏՈՒՆՈՒՅՈՒՆ

Հ. Գ. Ավետիսյան և Հ. Ավետիսյան - Վանի բազմախորության մարտակարգերի հայոց շուրջ 249

Կ. Ա. Արսեսոյան - Ամսվել Անեցու ժամանակագրության մեթոդների աղյուսակագիտական արժեքը 257

¹ Սասնճարյան, ձեռ. թիվ 3965, էջ 86ք:

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՖԱԿՈՒՆԵՏ

ՀԱՅ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆ

Գիտական հոդվածների ժողովածու

Բ

Արբազիչի՝ *Վահանդուխտ Գերձյան*
Կազմի և համակարգչային ձևավորումը՝ *Տիգրան Ապիկյանի*

Ստորագրված է տպագրության 24. 10. 2008 թ:

Չափը 70x108 1/16, տպագրությունը օֆսեր, թուղթ օֆսեր,
տպաքանակ՝ 500

Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, Երևան, Այ. Մանուկյան 1

Երևանի համալսարանի տպագրատուն, Երևան, Արվյան 52