



Հարգելի՛ ընթերցող.

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



ԵՊՀ

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ  
ՅԱԿՈՒԼՏԵՏ

Հ Ա Յ

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆ

ԳԻՏԱԿԱՆ ՀՈՒՎԱԾՆԵՐԻ  
ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ



ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՍՈՒՍԱԿՐԱՆ  
ԱՍՏՎԱԾՄԱՐՆԱԴՐՈՅՄԱՆ ՖԱԿՈՒԼՏԵՏ

Հ Ա Յ

# ԱՍՏՎԱԾԱՐԱՆ

Գիտական հոդվածների ժողովածու

Գ

ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԵՎԱՆ - 2009

ՀՏԳ 2 : 941(479.25)  
ՉԱՂԻ 86.3 + 63.3(2Հ)  
Հ 240

Հրատարակության է երաշխավորել ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի  
խորհուրդը

**Չրախոս՝** ՀՀ ԳԱԱ ակադ., պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ. **Վ. Բ. ԲԱՐՍՈՒԴԱՐՅԱՆ**

**Խմբագրական կազմ՝**

ԱՆՈՒՇԱՎԱՆՆ ԵՎՍ. ԺԱՄԿՈՇՅԱՆ

Հ. Գ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ

Ռ. Հ. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ

Հ. Ն. ՀԱՎՈՐՅԱՆ

Ա. Գ. ԶԱԼԱՇՅԱՆ

Լ. Ա. ՍԱՐԳՍՅԱՆ

պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.

պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.

փիլ. գիտ. դոկտ., պրոֆ

փիլ. գիտ. թեկն., դոց.

պատմ. գիտ. թեկն., դոց.

Հ 240 **Հայ աստվածաբան, Գիտական հոդվածների ժողովածու, 4 /**  
Աստվածաբանության ֆակուլտետ. Եր.: ԵՊՀ հրատ., 2009. 251 էջ:

Հայ աստվածաբան գիտական հոդվածների ժողովածուն ամփոփում է Երևանի պետական հա-  
մալսարանի Աստվածաբանության և Պատմության ֆակուլտետների պրոֆեսորադոսսախոսական  
կազմի և ապիլրանտների 2009 թ. կատարած ուսումնասիրությունների արդյունքները, որոնք նվիր-  
ված են աստվածաբանությանը, կրոնագիտությանը, պատմությանը և հայագիտությանը:

Ժողովածուում զետեղված հետազոտությունները հետաքրքիր են աստվածաբանների, կրոնա-  
գետների, պատմաբանների, ինչպես նաև հումանիտար գիտությունների տարբեր բնագավառների  
մասնագետների համար:

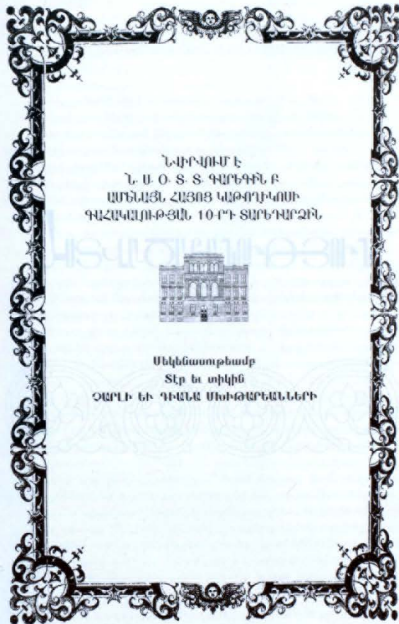
ՉԱՂԻ 86.3 + 63.3(2Հ)

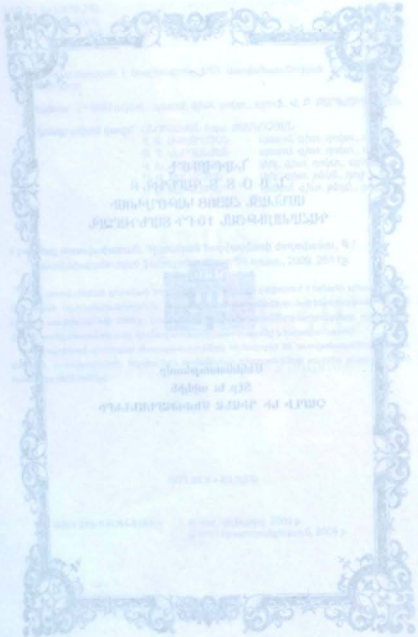
ISBN 978-5-8084-1191-3

© Գեղ. կոլեկտիվ, 2009 թ.  
© ԵՊՀ հրատարակչություն, 2009 թ.

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԳՆԱԿԱՆ ԳԻՏԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

0002 - 108-010





# ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԳՐԱԳՐԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆԻ ԳՐԱԳՐԱԿԱՆ ԿՐԹԱԿԱՆ ԿՈՄԻՏԵ

Գ. Բ. Մարտիրոսյան

Հայաստանի գրագրական կենտրոնի կողմից հրատարակվող «Հայաստանի գրագրական կենտրոնի կողմից հրատարակվող գրքերի ցուցակ»-ը հանդիսանում է հայաստանի գրագրական կենտրոնի կողմից հրատարակվող գրքերի ցուցակի հիմնական մասը։ Այս ցուցակը հանդիսանում է հայաստանի գրագրական կենտրոնի կողմից հրատարակվող գրքերի ցուցակի հիմնական մասը։ Այս ցուցակը հանդիսանում է հայաստանի գրագրական կենտրոնի կողմից հրատարակվող գրքերի ցուցակի հիմնական մասը։

# ԼԻՏԿԱՆԻՄԻԹՅՈՒՆ

Լիտերատուրայի և արվեստի գիտությունների թեմայի գրքերի ցուցակը հանդիսանում է հայաստանի գրագրական կենտրոնի կողմից հրատարակվող գրքերի ցուցակի հիմնական մասը։ Այս ցուցակը հանդիսանում է հայաստանի գրագրական կենտրոնի կողմից հրատարակվող գրքերի ցուցակի հիմնական մասը։



Գրքերի և պարբերականների ցուցակը հանդիսանում է հայաստանի գրագրական կենտրոնի կողմից հրատարակվող գրքերի ցուցակի հիմնական մասը։ Այս ցուցակը հանդիսանում է հայաստանի գրագրական կենտրոնի կողմից հրատարակվող գրքերի ցուցակի հիմնական մասը։

## ՀԵՅՈՑ ՏՈՒՆԵՑՈՒՅՅԻ ԸՆՎԵՃՆՈՒՄԸ 480-ԱՎԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻՑ ՄԻՆՉԵՎ Զ-ՐԳ ԳՆԵՐԻ ՄԿՁԲԵՆԵՐԸ

Լ. Ա. Մարգարյան

Համաքրիտոսենական տոնացույցի հայկական տարրերակը 480-ական թվականների սկզբներին Հովհան Մանդակուհու կողմից ենթարկվելով խմբազարման: Այդ են վկայում Հովհան Մանդակուհու գրած կանանները և ընթերցվածոց զգրում նրա կատարած փոփոխությունները: Այն մեզ է հասել ուշ շրջանի ընդօրինակություններով՝ Վենետիկի 285, Երևանի 3356 և 5479 թվահամարների գրչազրթով, որի պատկանելությունը 2-րդ խմբազարմար Հրմազարեյ է Ռ. Վարդանյանը<sup>1</sup>: Առկա են նաև Հ. Մանդակուհու և նրա իրականացրած խմբազարմարի մասին պատմական հավաստի տեղեկություններ Հնապա քնազրթի մեջ: Հովհան Մանդակուհու խմբազարմարի քննությունն սկսելը տոնական տարվա սկզբից՝ հունվարի 6-ին:

Հովհան Մանդակուհին 9-րդ կանոնում կարգադրում է, որ Բրիտանոսի Մուսկը չկատարեն զեկտեմբերի 25-ին, իսկ Յայտույթիցը՝ հունվարի 6-ին, «զի Մուսկն և Յայտույթինն մի են և յայտ յընթերցուածոցն է»:

Նա, վկայակալելով ընթերցվածների գիրքը, այն է՝ Համաքրիտոսենական տոնացույցի հայկական տարրերակը, որտեղ Բրիտանոսի Մուսկն ու Յայտույթինը զրգված են մեկ կանոնի տակ հունվարի 6-ին, խոստովանում Հրամայում է վերականգնել Հին ավանդույթը և եկեղեցական տարվա սկիզբը:

Նրա Հրմազարուժը գտնում ենք Առանիա Նիրակացու մոտ, որտեղ ուղղակիորեն Հղված է Մանդակուհու Հրամանը, իսկ անուղղակիորեն, որ իսկ բնորոշմամբ, «Կանոնադրույթին ընթերցուածոց»-ի կարգերին Հեռակեյով՝ «որոց ասարելոցն և կրանելոց Հարցն որք ի նիկիա և մերոց վարդապետացն»:

Քերեք այդ վկայությունը. «... Յայմ կացցուց Հաստատուն տնխոխտելի (հունվար 6-ը) և քու (և) մի լիցի մեզ յերկու քամանի, այդ ի միւսն ասուք արասցուց զՄուսկն և զՄիքսույթին, և զերկոցուց ողջ պահելով զհարգո, Հնանկուց արոց ասարելոցն և կրանելոց Հարցն որք ի նիկիայ, և մերոց վարդապետացն: Բանդի ոչ կիթ չեհասի յասու և վասն այնը չընկալան այդ յուսով քան քազում մամանակ և մերս կին յայտարհ և ընկալեալ եզե արգէս յանդէտ եղելոց ճշմարտութեան, և

<sup>1</sup> Ռ. Ա. Վարդանյան, Կայոց տոնացույցը (4-18-րդ դարեր), Երևան, 1999, էջ 96-107:

Հարուստ ամս ձգեալ մինչև ցերանելին Յուհան Կաթողիկոսն որ ազգաւ Մանդակունէր էր, եւ ապա ետրա ի խղիւրդ եղեալ հւմարտութեան եւ քննեալ եւ Հասու լեալ՝ թողուլ հրամայէ, յետ որոյ եւ մեր Հոմեաւոցքը՞<sup>1</sup>:

Ռ. Վարդանյանը նկատել է, որ Անանիա Շիրակացին Հովհաննես Մանդակունուան է վերադրել Քրիստոսի Մնուկոյն ու Միգրուսթյունը (Յայտնութիւն) միանգամայն Հուսեփոր Ե-ին կանոնելու հրամանը, օգտվելով նրա կանոններից, և փաստորեն Հղելով «Կանոնադրութիւն ընթերցումով»-ը, այն է՝ Համաքրիստոնեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարբերակը՝ իրականացված Նիկիայի ժողովից Հնուտ, սակայն Հովհաննես Մանդակունին Հղում է կատարում «Ընթերցումաց զիրքը», այն է՝ Համաքրիստոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակը, որը թիև Հիմնված էր Համաքրիստոնեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարբերակի վրա, սակայն Մահակ կաթողիկոսը դեռևս 422 թվականից թարգմանել է իսմազլուկի էր՝ վերածելով Համաքրիստոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակը: Այնպես որ Հովհաննես Մանդակունին չկատենելու Հուսեփոր Ե-ը, այլ վերականգնելով ավանդույթը՝ Հիմնվելով Մահակ կաթողիկոսի ընթերցումաց զիրքի վրա, որն անշուշտ զախու էր Նիկիայի ժողովից Հնուտ ստեղծված «Ընթերցումաց զիրքի» խմբագրություններից: Այլ խոսքով, Հովհաննես Մանդակունին վերացրել է Քրիստոսի Մնուկոյն ու Յայտնութիւնը առանձին-առանձին տանելու կարգը, որը գալիս էր 444 թվից և վերականգնել Հին կարգը, ուստի Հովհան Մանդակունու իրականացրածը պետք է Հասկանանք Ընթերցումաց զիրքի խմբագրության խնամադր, ինչպես նշվել է Հովհաննես Դրասխանակերտացու վկայության մեջ<sup>2</sup>, որը Հայոց տոնացույցի ճոխացումն է վերադրում Հովհան Մանդակունուին՝ զրկելով, որ նա «հարգա յորինեալ ճոխացուցանել պայճառապէս զամէլեայն աղօթական ժամակարգութիւնս եկեղեցւոյ սրբոյ»<sup>3</sup>:

Իսկ Հայոց տոնացույցերի սկզբնավորումը, ինչպես երևում է Հայոց տոնացույցերի վերնադրերից, ավանդաբար կապում են Մահակ կաթողիկոսի անվան Հնու, իսկ խմբագրությունները՝ Հնուագույնում ապրած մեր նախնիներին:

Այսպես, «Առուսեանայաշունութեան ժամանակագրութիւն ըստ սրբոց յուսուարչի անոնաց և հրահանգելու և կարգաց զըրեանցալ ի սրբոյն Մահակայն և հասուցին տա մնչ նախնիք տա»<sup>4</sup>:

Այսպիսով, 480-ական թվականներին սկզբներին Հովհան Մանդակունին խմբագրել էր ընթերցումաց զիրքը և վերականգնել էր Քրիստոսի Մնուկո-

ան և Յայտնութեան (Միգրուսթեան) տանը միանգամայն տանելու ավանդույթը Հուսեփոր Ե-ին՝ Տ-որյա կանոններով:

Հովհան Մանդակունու կարգադրությունից Հնուտ Հուսեփոր Ե-ը վերջնականորեն ընդունվելից Հայոց եկեղեցական տարվա սկիզբը: Դրա հիմնավորումը դառնում ենք Հնուագույնում թարգմանված և խմբագրված, ինչպես և զբղված բնագրերում: Բերնեթ 547 թվականին ստորերկրի Հայերեն թարգմանված և խմբագրված «Կանոնք առաքելական»-ի կամ «Վարդապետութիւն առաքելոց»-ի 7-րդ կտեսիլ տեղեկությունը, այն է՝ «Կառարեցին առաքելքն և եղին Հաստատութեամբ՝ թէ եղիցին տաւն Մնուկոն և Յայտնութեան Տնտան և Քրիչչին մերոյ, որ է զլուսն և սիրելոյ տաւնից եկեղեցւոյ, որ աւր Զ Յուսուարի անոյց, ըստ յուսարքն թուոյ և մեծագոյն խմբեցին գտաւնն զայն ցնծութեամբ և ուրախութեամբ, սաղմուսւք եւ սարժնութեամբ, եւ երգով Հոգեւորաւք, եւ ընթերցցին զիրք մարգարտականք և առաքելականք»<sup>5</sup>:

Ռ. Վարդանյանը նորոգրել է նկատել է, որ «որ է զլուսն և սիրելոյ տաւնից եկեղեցւոյ»-ն խմբագրի Հովիդունն է, քանի որ այն քաղցապում է առաջապես բնագրում, ուստի վերաբերում է Հայոց եկեղեցական տարեկրքին:

Հովհաննես Գաբրիելացին, Հղելով նախնիներին, որոնց թվում և մեր Սոփյոնիներին, զրոյում է, որ «զլուսն տաւնից զՅայտնութիւն» են կարգել: Արևոտե կաթողիկոսը Վրթանես Բերթոպին գրած նամակում (604-606 թթ.) վկայում է. «... և յաղագս միւսուսական տաւնին Յայտնութեան, որ է հրաշագիտա ամենատուրը Մնուկոյն Յուսուարի անոյց ի վեցն կատարելու, զոր կանոնեալ Հին ընթերցումաց: Վասն զի մի աւր դիպեցաւ Մնուկոյն և Միգրուսթեան և ոչ Հաստարի ընդ նոսա և ոչ ընդ մեզ Հաղորդել Հաստարի, և ոչ ապականել զԽոհուարից և եթն յարթութեաց պահոց, այլ լուսն զուրբ քառասներորդան. Հեղաւրեայ յառաջուքս պահահին: Ա՛հւր և տըրտմութեամբ և սրբութեամբ տանել ի զլուսն զուրբ քառասներորդան պահահ, և ոչ զյարտարար յուսուար պահոցն քարոզել աւետարան և մատուցանել պատարագ հրամայելին, թիև յիշատակաւ ուրախ դիպեցալ, քայց ի շարաթու և ի կեղեցիկի: Եւ սահմանեցին այսպէս, եթէ որ կատարեալ Հաստարի, առողջ մարմնով, քրիստոնեայ անուն ի վերայ և գրտասուտարեայ պահահ ի զլուսն տաւնից, նզովալ լինի: Եւ եթէ յառաջ շարաթուն ի Հինգուարսիցն աւր քան զհաղորդել սուրբ խորհրդեան՝ բերան ոչ լուսնչէ, նզովալ լինի և ամենայն պահք քառասներորդան ընդունալն լինի»<sup>6</sup>:

<sup>1</sup> Մաննիա Շիրակացու մատենագրությունը, Երևան, 1944, էջ 289:  
<sup>2</sup> Պատմանու կաթողիկոսի Դրասխանակերտացու, Դասունորեն կայոց, Թիֆլիս, 1912, էջ 60:  
<sup>3</sup> Չու. յիվ 9838, էջ 119 ր:

<sup>4</sup> Կանոնագիրը կայոց, հ. 1, էջ 32:  
<sup>5</sup> Ռ. Յ. Վարդանյան, Հայոց տոնացույցը, էջ 110:  
<sup>6</sup> Գիրք բոբոց, էջ 124-125:

Այստեղ Մովսես եպիսկոպոսը, վիպակնշիւով կանոններն ՚հին ընթերցանոց զիրքը, Բրիտանոսի Մուսնէն ու Յայտնութիւնը կամ Միտոսթիւնը դիցն է Հակոբար Ե-ին՝ «Հասն զի մտաք զիպեցան»: Եւ հիշատակում է «Նեղարեւոյ յառաջաւոր»: պահէր մտայն, որը մեզ Հայտնի 2-րդ հիշատակութիւնն է ԼովՀան Մանգոպեւուս աւճանած Առաջավորոց պահէրն է Բուն Բարեկենդանի մասին: Վերջապես դրում է Քառասներորց պահէրն աւճանման մասին և քառասորն վկայելու՛ւմ է Գաւրգայի ժողովի տի կանոնները, որոնք Գրաս կաթողիկոսի 464-467 թթ, իտարգրութիւն արդյունք են և 1-ին անգամ են երևան գալիս կանոնադրագրման կանոնների անգրով, ի տարբերութիւն ընթերցանոց զիրք արարական կանոնների, որոնք առկա են Համաքրիստոնեական աստուայոյցի Հայկական տարբերակի, այսինքն Մահակ կաթողիկոսի ընթերցանոց զրքում:

- Բերենք այդ վկայութիւնները.
1. «Ե. Եթէ որ ի մարդկանց կատարեալ Հասակաւ, առաջ մարտեով, քրիստոնէական անուն ի վերայ եւ զի ար զպահան ի դուստ ոչ ասնիցի, այնպիսին նզովան լիցի»:
  2. «ԻԱ. Եթէ որ գՔառասորն պահեացի տարք եւ ի Զասին հինգշարքն տըն քան զՀատորդի տընիւցն եւ քանակն սրբոյն, եթէ այլ ինչ աւելի Համարեմէրիցի ուսուց՝ զպահան զոր պահեաց ընդանայն են եւ ի մեծ ժողովոյն նզովան լիցի»:
  3. «ԻԳ. Եթէ որ յառաջ քան զամենայն զիտղոմոսոսն, կատարեալ Հասակաւ եւ առաջ մարտեով, յառաջ քան զկատարել տերութեան խորհուրդն երթնայ Հոց կերթից կամ այլ ինչ, այնպիսին նզովան լիցի»:
- Վերջապես Անտոնոս Երրորդայնի աներկիւմ վկայում է. «Եպառն «Մեծնեան Բրիտանոսի Առաւմուշ մերչ, որ է սկիզբն ասանից եւ տարեկանաց մերչ, եւ զլուր կարգաբոց եւ ամենայնից ի Բրիտանոս յիշատակաց» և բերում է ութ ազգերի անշարժ աստարների Համարեկենդրով. «այն է՝ Առաջին Յայտնութիւն քան ներայնեացն Տիրթի անոյ, որ ար ԻԱ է միշտ: Երրորդ Յայտնութիւն քան արարացաց Արտոն անոյ, որ ար ԻԱ է միշտ: Չորրորդ Յայտնութիւն քան կիրիովոցայոյ թրգաւ անոյ, որ ար ԻԱ է միշտ: Լեկզերորդ Յայտնութիւն քան նզիպացացոց Տարից անոյ, որ ար ԻԱ է միշտ:
- Վեցերորդ Յայտնութիւն քան Մակեդոնացոց Մակաորթին անոյ, որ ար ԻԱ է միշտ:

Եւ Թեքերոզ Յայտնութիւն քան Յուկոց, որ ար Ե. Եղեմեոս (Աւղղմնոս) անոյ, որ ար Զ է միշտ:

Ու Թեքերոզ Յայտնութիւն քան Հովմանիցոց Յուկուարի անոյ, որ ար Զ է միշտ»:

Ելք կաթողիկոսի մասնաւորներից որոշ Հոգեորդականներ, ինչպես Կանոններ, Բրիտանոսի Մուսնէր կրկին ամենցին զկանոնների 25-ին, յայ Յայտնութիւնը՝ Հակոբար Ե-ին, այն վերջնականորեն վերականգնէ ԼովՀան Օմեչի կաթողիկոսը:

ԼովՀան Մանգոպեւոսին իր իտարգրած ընթերցանոց զրքի մեջ ավելացրն է Առաջավորաց պահէրն է Բուն Բարեկենդանի կանոնները: Առաջավորոց պահէրը սահմանելու ԼովՀան Մանգոպեւոսին հիմնով է Առաջնագիտոսի պատմական տվյալների վրա: Թ. Վարդանյանը հիմնադրու է, որ Մահակ կաթողիկոսի կանոնագրի թղթերին կամ Հրատմաններին Հնուագործն ազիպացի են 550-ական թվականներին գրված ներքան և Երջուպոհի կանոնական թղթերը կամ Հրատմանները: Այնտեղ գտնի է անուանացած քահանաների միջև է քանտեղի ասնեքի մասնակ առացված Հասոյթը: Այդտեղ էլ առաջին անգամ հիշատակվում են «Եւ Առաջարտ պահեցն» և «Եւ առան քարեկենդանին»:

2-րդ անգամ «Նեղարեւոյ յառաջաւոր պահեւոր» արտահայտութիւնը, ինչպես նշվեց, առկա է Մովսես եպիսկոպոսի գրած թղթի մեջ:

Առաջավոր պահէրն Հեւ կապոված արքերգրոս վկայութիւնն է ընդն և մեկտարակն Սեփական Մյունեղին: Եւ գրում է. «Այլ գտան Առաջարտի պահեցն զմեզ զի Հայհայթը: Առէք զգիրս մերչը Լուսաւորչին, ընթերցէք, զի նա է մեր յուսաւորութեան առաւրջ առաջին, զիս նեք պահել ծովալուն և անուզ մինչև յանասուն անգամ, զի յարմա էլ նա ի վերապէն, նախ աշխարհս մեր զանմասն զիւսանալու, և ամենեքեան անկեալ աս աս նորա լացին, մինչև ինքն ընդ նախն յարաւասու կեցաւ, և զհինգ արեւ անուզ պահեաց ինքն Հանդերթ թագաւորուն և ամենեքումք, և ապա սկրտաւ ի վարդապետութիւն աւարս վաթասուն, և զեւ չէրն մկրտեաց, և իրեն մկրտեաց ամենեքեան ի մտաք, գտան յիշատակի մերչը յուսաւորութեան կրկին անգամ պահեցաք և պահեմք մինչև յսլով»:

Հնուագայում եւ Առաջավորոց պահէրն է Բուն Բարեկենդանը արարողիցի Լ. Օմեչնու իտարգրած աստուայոյցի մեջ է Հասով մեք որերը: Այդ բնացրած եւ մեկնեցին (վերահիշյալ ասնեքը՝ Հնուեկով Առաջնագիտոսի պատմութեան և Սեփական Մյունեղու ասոյթների վրա: Առաջավոր

<sup>1</sup> Կանոնագիր Խաղը, էջ 198-199:  
<sup>2</sup> Սմայրա Հոնաւացու մասնագրութեան էջ 283:

<sup>1</sup> Աճը, էջ 290:  
<sup>2</sup> Պրք քրքոց, էջ 332:



րոց պաշտի և Քան Քարկնկզանի հանձնների ներգրավմը Հովհան Ման-  
գուկյանին Հարստացրել Հայոց առաջադեմ և շարժառիտ տաներ կերտա-  
մը, քանի որ Քան Քարկնկզանի կերպին զբոյ են Ջալալից Տեա Հարժամ  
50-րդ օրը իսկ Առաջնորդը կերպին Ջալալից Տեա Հարժամ 70-րդ օրը:

Հովհան Մանգուկյանին, Տեանկեզ Կախորդ շրջանում զբոյմ կանոն-  
ներին, շարժի և կերպի օրերին զնայանում է պաշտը, ազգերում է ձարտը  
բաների ասները շորեշարժի և ուրբաթ օրերին և շգինին ու ձկնին ու  
ձուկն իրի օւսակց կերպիսը կը դրոս<sup>1</sup>, որի սրբաշնորհ ընթերցու-  
սոց զբոյի իր իմացութեան ձե՛ղ Մեծ կամ Քոտանորդաց պաշտի յուրա-  
քանչյուր շարժի օր կանոնել է սրբին Տիշաաստի օր, այն է՝ Քան Քար-  
կնկզանից Տեա 1-ին շարժի օրը՝ Քնդորոս գործարի, 2-րդում՝ Կյուրեղ  
Կրեապոկեացու, 3-րդում՝ Հովհաննես Երեսուզեմացու, 4-րդում՝ Արա-  
սիայի քառասուն ձանկանց, 5-րդում՝ Գրիգոր Լուսավորչի, 6-րդում՝ Հա-  
զարի Տարոթյան:

Հովհան Մանգուկյանին, Քնդորոս գործարի Տիշաաստի օրը սո՛՛-  
ձանկեզ Աղուհացի աստի՛ն շարժիմա շարժի օրը, կանխորոշեց այդ շա-  
րժիմա պաշտի անգնանաւը: Պատահական չեն Տնտպատեանների գիւ-  
յտի թլոյնները.

1. Երբդէս զԱղուհացիին աստի՛ն շարժիմա պաշտիմ իւր աստի շարժիմում  
սրբոյն Քնդորոսի աստե՛նք, որդէս սմանք սուրբ Քնդորոսի շարժիմ  
աստե՛ն<sup>2</sup>:
2. «Այլ որդէս աղուհացիին աստի՛ն շարժիման շարժի օրը Քնդորոսի  
աստե՛նք և զշարժիմի քաղանք նմա անտաննեն<sup>3</sup>»:

Թարգմ պատրիարքի դատարարձամբ Արասաթայի եկեղեցու սրբի՝  
Քնդորոս գիւտաթ՝ միւսան<sup>4</sup> ի՛ սրբ Հատմանում կանոնելը պատահա-  
կան չէր, որովհետե նրա նախաստեան օրը 306 թիվարի փետրվարի 17-ն  
էր, սրբը, շարժիման աստի գրանձելով, 35 օրվա աստանձամբ, այնուամե-  
նայնիվ, կըր Ջալալին ընդնում էր ապրիլի 1-ին, փետրվարի 17-ը, Համա-  
պատասխանում էր Քառասնորդաց պաշտի աստի՛ն շարժիմա շարժի օր-  
վան: Մանգուկյան սրբի՝ Մեծ պաշտի Տեա կոպիղը դալիս է գիշարանու-  
թլոյնից: Գ. Քայանի Հրատարակած «Յայաւաւարքի» իմացութեթլոյննե-  
րի մեկի, սրբ կերպիս Պանկոպիցու կամ Արեւելու իմացութեթլոյնն է.  
«Մե՛հկնի մէ ևս Փնարուրտի մէ: Այալոթիմն Քնդորոսի մե՛կի գիւտի  
Քրիստոսի, որ Քարգմանի աստուածաբարբն, սրոյ ասնն կատարի յազու-

Հացից» կանոնի ասկ, զբոյմ է, որ բա՛՛ղ նախաստի Քնդորոսը, որ սրե՛ն-  
լլան զպաւաների Մարտիրոս կոչմոց զգից գործարի էր, ապրում էր  
անբարկոս Քապադոքիի Մարտիրոսեանի և Մարաննի ձանկանիկերում:  
Նրան տանում են Վանկիս գաւառարի մաս՝ իրիս ջրիտանայիս, ով թույլ  
է ասկիս նրան դողտնորեն Համալոս: Սակայն Քնդորոսը քաղաւայա  
լլըմում էր ամենուր և ընդերս ուսուցանում փրկութեան հանապարհը: Նա  
մի գիշեր սրբում է Ռնայի ասանարը, ինչի պատասխով նրան տանում են  
Ռնդերկնի մաս, խառորեն ձնձում, ապա սպարդշուն փորձում տարիկէ՝ Տեա  
կանկնելու իր Համալոսի և կերպոպիլու փոխքերին: Հետո «Արին գնա  
ի քանդ, եւ կնքեցին գուռն, զի ասկման լինեցի: Եւ Հոգին սուրբ կերպո-  
րը զնա ի քանդի: Եւ երկնիս նմա Տէրն ի քանդին եւ ասկ, Քաշալի-  
սոց Քնդորի: զի եւ ընդ ընդ եմ...»:

Բայնում իտաստներեց ու շարժարաններեց Տեա էլ չեն կարողա-  
նում նրան Տիմոնասթյան գարնեկի և, ի վերի, փետրվարի 17-ին ընդմի  
մե՛կ զգիցիմ նախաստեանն էն: Ե՛վ Համալոսայա ձագոմարը տեսնում է, թե  
ի՞նչպիս է նրա Հոգին փոխյալի նման կրկնք քարձանում:

«Այալարանութեան շարժանկութեան ասի «Մանկեցի տեսնել զոր  
եցոյ սուրբ Քնդորոսս ի Կոստանդնուպոլիս, գտնո սրոյ եւ ի քառասնե-  
րոց սուրբս պաշտն» աստի՛ն շարժիմ օրն կատարի ասն սրբոյն Քնդոր-  
ոսի՝ զլիտպիրը: Անտիկ պատմիմ է, որ անբարկոս, ուրաջու և պիցձ  
Ռոլիանու Քապադոքի սրբը, կըր ժողովան Քառասնորդաց պաշտի սրբը.  
Քապադոքի իր մաս է կանչում անտատմանութեան մե՛կ իրեն նմանե՛լ՝ ջա-  
պաղի կարքառին և ասում, որ թե՛՛ պատմիմարով, թե՛՛ ինչբով, թե՛՛ սրով և  
թե՛՛ մուսով չի կարողալիս ջրիտանայնիս իրենց պատմաններից Տեա  
կանկնեցին: Ե՛վ իր աստմարանի իմը՛հնով ինչը կատարի նրանց օւսանալ  
Քրիստոսին: Եթե ոչ՝ ասկի կտանալ: Մտածել էր նրանց պաշտը, և ջրի-  
տանյանեք սրբութեան պաշտում էին այն, մեկն իրենց Ջալալից, և ասա-  
լի շարժիմ՝ աստի՛նարեան, քան մյուս օրերը: Եպարքառին Հանձնարա-  
րում է, որ ո՛չ Հոց և ո՛չ էլ այլ կերպար ու շուր Հաննի զմանարի: Կ՛ու-  
հասն միայն այն, ինչ ինքը կատարի: Հույնանուր Հրամայում է՝ զմանա-  
րի Հանձնի զՏարբերութեան արյան և Տարալ խանձում Հոց և ուստիմ:

Աստի՛ն պաշտը գիշերը Կոստանդնուպոլիսի պատրիարքին Հայրենիք  
է սուրբ Քնդորոսը և ասում, որ աստմարան իր մաս կանչի Համալոս-  
յաններին և պատմիրը, որ զմտտականներից սոյնը շղենն, այլ անգին մի-  
այն իրենց աներում կզան կերպարներով: Գտորթարքն անՀանգստանում  
է, որ ազքասները ասեր մե՛կ օրվա կերպար էլ չեն ունենա: Քնդորոսը

<sup>1</sup> Կ. Օրմանյան, Ազգայնական, Գլխորդ, 1959, էջ 477, 478  
<sup>2</sup> Տեա Տեա թիվ 1007, էջ 108 և Տեա թիվ 3795, էջ 78 ք-79 ար  
<sup>3</sup> Տեա թիվ 1979, էջ 81 ք  
<sup>4</sup> Տ. Յերոզիմ պատրիարք, Սուրբ ի Տե՛ղ Պայասանոնց ներդրուց, Արիթիկո-Լիբանան, 1961, էջ 79:

<sup>1</sup> Patrologia orientalis Le sinaxaire Arménien de Ter Israel, Paris, 1920, v. 2, p. 59.

խորհուրդ է ապրեա նրանց բարեխել կոխիս՝ եկամտ ցորեն: Գարնարքը Հարցնում է, թե ով է նա, որ Քրիստոսի ժողովրդի քրեթոթյան մասին է հարգում: «Ա՛յլ սուրբն. ես եմ Թեոդորոս վկայ Քրիստոսի, եւ ի նմանէ առաջնայ ազնկացուանէ քիզ, եւ նոյն ժամանակ առյայտ եղի:»<sup>1</sup>

Գարնարքը Թեոդորոսի ասածի պէս է տեսնո, իսկ Հռիփանոս իմանալով այդ մասին՝ նախով անթիւսնաք հնամանում է բարգաբն:

Եվ շարքով որը քրիստոնէական կատարում են Թեոդորոսի տեսք, իսկ պտերոսքը հրամայում է, որ նրանք ամեն տարի Բառաստորացոց պաշտքի առաջին շաբաթ որը կատարեն սուրբ Թեոդորոսի տոնը:

Վկայարանության բազմադպրությանն ու իմաստի հետեկով, Թեոդորոս զարգաբար Հրչյառանի որը՝ փետրվարի 17-ը, Հանար համբնկել է Բառաստորացոց պաշտքի սահմաններին հետ: Անիր-անսովիով առաջորդական անաղայտ յջրում որրի Հրչյառանի որը կանանկ են փետրվարի 17-ին, իսկ Հովհան Մանգակունիին շարքիական շարքի զրո հիմնվելով՝ նրա Հրչյառանի որը սահմանել է շաբաթ օրվա կանոնով, որը նմանապես տեղափոխել է Բառաստորացոց պաշտքի 35-օրյա սասանման սահմաններում:

Վենետիկի 169 թվահամարի մեաղարում, որը բնիքացուածոց գրքի 3-րդ խորագրության ընդարձեակություն է, քննարկվոց տանն ստացել է Հայոց շարժական տոմարի անիր-անսովիով, այն է «Մարգոց ԻԳ (23) Թեոդորոսի զարգաբար»<sup>2</sup>:

Այդ անիր-անսովիով Հռոմիցիակով Բառաստորացոց պաշտքի 1-ին շաբաթվա շաբաթի կամ Զառանի հետ Հարցում Ժ-րդ օրվա հետ՝ Ռ. Լադրանյանն ստացել է ներքին թվականի 598 տարվա մարտի 4-ը, Հայոց Մեծ թվականի 346 տարվա Մարգոց 23-ը, Աղուհայնց տանի 1-ին շաբաթվա շաբաթ որը՝

Գարց է, որ սա Թեոդորոս զարգաբար Հրչյառանի օրվա հետագուն վկայությանն է Հովհան Մանգակունու խորագրությանից հետո, որը գալիս է Ծ-րդ զարի վերջից կամ 7-րդ զարի սկզբից:

592 թվականին Հովսեփ Կասառնդուպոսեցին Հունարենից Տաբրին թարգմանել ու խորագրել է «Յայմաուր», որի 1302 թվականի ընդարձեակության մեջ փետրվարի 17-ի կանոնի սակ կարգում ենք՝ «Վկայարանութիւն որոյն Թեոդորոսի մեծ վկային Քրիստոսի, որ թարգմանի սասանաւաղարի եւ սասան կատարի յԱղուհայնցն առաջին շաբաթ աւերն»<sup>3</sup>:

Դժբախտաբար Տաբրին էլ, թե Թեոդորոսի վկայարանությունը է տեղիքը կրք է թարգմանվել՝ 10-րդ զարի վերջում՝ «Թ՛» տվելի վայ: Ասկան հետագուն խորագրվում «Յայմաուր» բնիքը՝ արժանանքի են վկայարանությանը է արկապաւններ կատարել: Աղայիս, Տըր-Իսրայելի խորագրում «Յայմաուր»՝ 14-րդ զարի ընդարձեակության մեջ՝ «Մեհնիկ Մեհ և փետրուարի Մեհ. Վկայութիւն որոյն Թեոդորոսի որ յառաջին շաբաթի յԱղուհայնցն աւերն» կանոնի սակ զրգում է, որ վկայարանության մեջ սակ սուրբն Թեոդորոս բաշխես նոցա Կուխիայ որ է եկամ հարսի և գալի կերիցին, զի մեք Յնիսայեանս երկուց ցորենոյն Կոչիբոյս տակը»<sup>4</sup>:

Աղայից պաշտքի կերակուրի ստացել է տեղական անվանում՝ «Յնիսայեանս»:

Անհրանու Գուներեցյանցի 1292 թվականին գրած «Տաւր ըստ Հայոց և Հռոմայեցոց անոց» ընդարձում կարգում ենք. «(Մեհնիկ) Մեհ. Վկայութիւն Թեոդորոսի զարգաբար: Սարս սասան աղուհայնցն առաջին շաբաթին լինի Մեհ (փետրուարի)»<sup>5</sup>:

Կերակուրի «Յայմաուր» խորագրության համառոտ տարբերակում ընդարձեակվում 1267 թվականին, եւ փառավոճ է (Մեհնիկ) Մեհ. Թեոդորոսի, որ յառաջին շաբաթին աղուհայնց Մեհ (փետրուարի)՝. Հայոց տոմարի անսովիովը Հովհաննես Սարգիսովի անշարժ տոմարինն են:

Այլ խորագր. Թեոդորոս զարգաբար Հրչյառանի օրվա համար Հովհան Մանգակունու սահմանականեր ավանդությանն է զարակել և մինչև այժմ տանում են Աղուհայնց-ի 1-ին շաբաթվա շաբաթ որը:

Հովհան Մանգակունիին, ինչպիս նշից վերեում, Բուն Բարեկնկանի 2-րդ շաբաթվա շաբաթ որը սահմանել է Գյուրիզ երուսաղեմացու, Հրչյառանի որ, 3-րդում Հովհաննես երուսաղեմացու, 4-րդում Սեդառարի ցուսուսան մանկանց, 5-րդում Գրիգոր Լուսավորչի (Հնապա շաբաթանքում այն կրեկենք տոմարին Հասովածով) և 6-րդում՝ Լազարի Հարության:

Վերահնչյալ սրբերի Հրչյառանի օրերը, ցուսուսայ Գրիգոր Լուսավորչինը, որը մինչև 2. Մանգակունիին տեղադրեցյան ընսթ աւեր, սահմանվել էին Համաքրիստոնէական անաղայտ յջր. կրուսարձեան և հայիական ստորեկրկնիկ մեջ: Գյուրիզ երուսաղեմացու, Հրչյառանի որը Հասուսովիկ էր մարտի 18-ի կանոնի սակ, Հովհաննես երուսաղեմացուր՝ մարտի 27-ի, Բառաստորին՝ մարտի 9-ի, իսկ Լազարի Հարությանը՝ Արմավնիայց տանի նախորդոց շաբաթ օրվա կանոնով, որոնք Հրեմակունում մանում էին Բառաստորացոց պաշտքի 35-օրյա սասանման սահմանների մեջ:

<sup>1</sup> Patrologia orientalis Le sinaxaire Arménien de Ter Israel, Paris, 1930, v. 2, p.84  
<sup>2</sup> B. ԱՅԻՆՅԱՆ, Այսր ցուակ հայերէն մնացուց մանթեսուարնոն Սիմօնբանց ի -ՊՅՈՒՆԻ 1993, էջ 567-588:  
<sup>3</sup> Տուցակ հայերէն մնացուց Սիմօնբանց մանթեսուարնոն ի -ՊՅՈՒՆ, Խ. Բ. կազմի 4, Ուլսար, -ՊՅՈՒՆ, 1993, էջ 228 ք:

<sup>4</sup> Ձեռ. թիվ 2695, էջ 40 ւս. 41 ք.  
<sup>5</sup> Ձեռ. թիվ 179.  
<sup>6</sup> Ձեռ. թիվ 3082, էջ 394 ւս.

Հովհան Մանգուկունու՝ հրչյույ արքերի հնչատակի օրերը Մեծ պահքի շարքով արքերին սահմանելը կազմում էր նախորդ անացույցի անխ-ան-ամաթիբերին կրկնման պարտաբարձրումը։ Լուսադի Հարություն շարքովս կան-անի, ինչպես և շարքն և կրակի օրերին պահքի վերացման հետ։ Ի զեզ, Հասկանայի է, որ կրակին նվիրված էր Քրիստոսին, իսկ շարքը՝ արքերին։ Հովհան Մանգուկունին անշարժ ստեղծել վերանց շարքականի, և հայոյ տեսնույցում հինգ զրկեց հնուպալուստ արքերի հնչատակի օրեր շարք-Քական շարքով (երկուշաբթի, երեքշաբթի, հինգշաբթի և շարքով) գասու-կարգմանը, որն ինչպես կանաններ, արժուտավորեց Հովհան Օմնեցին։

450-ական թվականներին սկզբներին Հովհան Մանգուկունին Հունա-բրիտանական տեսնույցի Հայկական տարբերակի մեջ սահմանեց Գրի-գոր Լուսավորչի հնչատակի օրը՝ կանոնելով Քուն Բարեկեղանից հետո Ե-կոչ 5-րդ շարքովս շարքով օրը, դրանով իսկ Համաշխարհան և անդրկով-կասյան Հնչույթյուն տեղի արքի հնչատակի սահմանը։

Հարց է նշել, որ Գրիգոր Լուսավորչի հնչատակին օրն անցել է քրիստ-նական Համբողջանույր արքերին ընտրելով սատրիաններով։ Սկզբնազ-բյուրներին սեղանավորաններից պարզվում է, որ Գրիգոր Լուսավորչի հն-չատակի օրը մինչև 5-րդ դարի 80-ական թվականներին ուներ տեղաշարժ-ված թույլ թիվ։

Գտնելի նշանավոր անմարդավ Հայաստանում են Գրիգորի նշխարնե-րը Դարանայայց գավառի Մանեան աբղաթու, և նրա գերեզմանատեղին գտնվում է սրբատեղի։ Սրբի մասունքներից տեղաբերում են Քորգուկի եկե-ղեցում, որտեղ նշել են ոչ միայն Գրիգոր Լուսավորչի, այլև Արքատակետի և Տրդատ Թագավորի հնչատակները։ Սրբի նշխարների մի մասը իրենց Համադրան են գտնում Գրիգոր Լուսավորչի անունը կրող Բազումանի (Քաղցրանեղ նահանգ) մասունքում, որտեղ Հարցվանաց պատերազմում գերի ընկած Հրահատ Կամարախանը Ներսեհ Կամարախանի միջնորդու-թյամբ «ի սուրբ տեղի գտան նահատակի Գրիգորի» և նրա բարեխոսության պատվով և պարսիկների գերեթյանից, իսկ Սյունյաց սեղան է մալգը նահատակվում է քրիստոնեության Համար Հուրի 16-ին (= սկզբներին 13) «և անվաճեղայ նշխարը նորա եղան ի սուրբ մասունքն Գրիգորի»։ Քերեկը սկզբնապարսիկների վկայությանները։

«Արջ այս տեղիք գտան սուղախարություն կանոնու ի հայրադո-տացն եւ ի Թագաւորացն պատուեաց լինելն, որպէս եւ Դարանայան գա-ւառնին կերպեցին Քորգանու պատուի գտան գերեզմանուցն Հայրապետն Գրիգորի եւ Արքատակետի։ Մոյնպէս եւ յիշատակու Թագաւորն Տրդատայ իկ կամար, թէ ակապու, որ արժանի լնայ էր նախնանքով ի Քրիստոս Հա-ւատայ, գտան այսրիկ կամ եկեւ այնարհնն գնախնեաց մասնեաներն Հա-

յանայ կերպովպայայ գայս անգին պատուեալ, ուր սորա եղեալ էին, զի սրեղի էր այնարհնն պատուի գտաւորննայ Քրիստոսը գտաւորն իւ-րեան Տրդատ նշնպն եւ զյուսմեկտրեզուսն գնախաճառաներն Գրիգ-րի։ Մոյնպէս եւ ի գուսան Այրարատան գնախաճառայն Քրիստոսի ուր Գայնանէ եւ Լախիսիէն կային իւրեանց գործակցոր Հանրեր, այնպէս սուսակն եւ գնախանեկեցին»։

«Եւ անքանայ որպէս թէ օրեան միով ի սուրբ տեղի տան նահատակի Գրիգորի ի զեզն որ անուտեկայ կոչի Բազուման և տեսայ Կամարախան ներսեհ գտեցին Գրիգորի եւ հնչեղով գտաւանացութիւն սրբոյ ընդ վշտա-ցնուս եւ զհամարանութիւն սրբոյ սուր Գրիգորի առ Աստուան, մայն սաս-նիկ Բարքառայ Հանգեղով սրտաւորտ արժանույր առ Աստուան աղաչա-կեալ տեղով, Տէր Գրիգոր, որ գաստիկ մէջ անբարաւութեանն մեղաց մե-րայ մերանոյ փարատեցեր շարխառն Հայոց, փարատես եւ զիմ սաստիկ մէջ արանութեան ի սրտն եւ շնորհես իմ գտնեկայի զեղբայր իմ տե-նին տառչել առ իս։ Բանից Հնարաւոր է Աստուծոյ միայն, եւ զգր իտեղի բաշ արտօթելով կամի յան էւ կատարել։ Եւ այնպէս մեծամայն բարբառով եւ ողբալով աղաչակնց Կամարախանն ներսեհ առ այլև Աստուծոյ Գրիգ-րիս ոչ թէ թրանով բարբառէր, այլ սրտին աղաչակիք։ Եւ նորա յուսայ՝ վազմագակն սուց զՔրիստոս եւ Փրկէն Աստուծոյ տեղ եւ տեղ հանեալ զկայեղայն Հրահատ ի շրջափոխ զգուշութեան պահպանեց արձակ իա-ղազութեամբ առ սրբիկն կոյրայն իս եւ յայնպէս»։

Սրբի մասունքների մի մասը թրան են կաթողիկոսարան և տարբեր սահմաններով կրթաում են ի բարեխոսության Հայերի։ Այսպես, բոս Լու-սաբ Փարպեցու՝ 450 թվականին Տրդատից վերադարձած նախարարներին զեղատալ գնացին «գուտը պատուանից Քրիստոսն ընդելով ընդ ինքնանս ընդան կենսառաւ խաչյն եւ գնչխարս սրբոյն սուսցիանման նահատակին Գրիգորի»։ Հայոց սպարապետ Կահան Մամիկոնյանը վերադարձավ պար-սից կերպից՝ իրեն մարգարան (456/7 թթ.), և նրան ընդատալ գնաց կաթողի-կոսը՝ Հովհան Մանգուկունին «պատուեալան նշանաւ խաչն եւ սուրբ նշխարն կնդազկեց նահատակին Գրիգորի»։

Դարնայ ներխայնցները Լուսաբ Փարպեցու վկայությանները։ Գրի-գոր Լուսավորչի՝ կաթողիկոսական թրան մասունքների մի մասը բավել է Հասնան Ջննան կայնից (474-475 թթ. և 476-491 թթ.)։ Հնուպայում սկզբ-նապարսիկները վկայել են, որ Հույն և լատին կերպեցիկները սահմանել են Գրիգոր Լուսավորչի հնչատակի օր՝ սկզբներին 30-ին, համաձայնոր այդ

<sup>1</sup> Ա. Փարպեցի, «Պատմություն հայոց, Երևան, 1961, էջ 139»

<sup>2</sup> Ա. Փարպեցի, «Պատմություն հայոց, էջ 140-141»

<sup>3</sup> Տե՛ս Տոմսի տեղում, էջ 27, 95, Տոմ 9, Ա. Փարպեցու, «Պայտ սոմուսայոց», էջ 591»

ժամանակներից սկսած: 6-րդ դարի կեսերից 7-րդ դարի սկզբներին գրած ներսես կաթողիկոսի և ներշապուհ եպիսկոպոսի (անդապահ), Հովհաննես Գաբրիելացու և Արթանես Բերթոյի թղթերում գտնված ենք Համբարձավոր սրբին՝ Գրիգոր Լուսավորչին ընդերայդ արտահայտվածները:

Հովհաննես Գաբրիելացու ժամանակ Գրիգորը՝ կաթողիկոսարանում գտնվող ժառանգներից տարել են Ազգայնք: ներկայացնենք սկզբնազգրքների որոշ վկայություններ՝

- 1. «ԱԼԷ ... եւ երկու երանանց զոմ նահատակն Բրիտտոսի Գրիգորիսս...»:
- 2. «ԵՆՊ ... ընկալուց է զոմ նահատակն՝ ի սեռանէն Գրիգորէ՞»:

572 թվականի ապոստոմբյան ժամանակ Գլխուն Գրիգոր Լուսավորչի անունը կրող փառալուծն նկղեցին աչելն են, որի սեղուս Մնաս Բաղաճունէն կառուցել է թորչուն նկղեցին (607-617 թթ.): Սրբի տեսչութի շնորհով ներսես կաթողիկոսը կերտել է Զգարձնաց (644-661 թթ.), որի հիմքերի մեջ գրել է Գրիգոր Լուսավորչի ժառանգներից:

Այլ խոսքով, Հովհան Մանգաղուսու ժամանակներից սկսած՝ իրեն Հայաստանում քրիստոնեության ընդունողի և Հայերի մկրտողի՝ Գրիգոր Լուսավորչի հիշատակը տեղաշարժածից աստիճանաբար վեր է անվել Համահայկական, անդրիփոխական և Համաքրիստոնեական հիշատակի օրով:

Հետագայում Գրիգոր Լուսավորչի հիշատակի օրերը Հայոց տառաջույցում ընդարձակված են և սկսում մրցակցել Հովհաննես Մկրտչի հիշատակի օրերի հետ: Բավական է ելել, որ Հայոց տառաջույցում պաշտամանից Գրիգոր Լուսավորչին ու Հովհաննես Մկրտչին ունենի շարական օրեր՝ ասորեր անվանումներով, ոչ պաշտանական՝ ավելին:

Մինչև Գրիգոր Լուսավորչի հիշատակի օրերի գործադրման պատկերը ներկայացնելը՝ Համաստակի հիմնադրիչը նրա մասին պատմող հին և հիմնական սկզբնական աղբյուրների գրման ժամանակ:

Հայոց քրիստոնեական գլուխթյան երկրորդ դարձվածքը՝ «Գիրք Գրիգորի» կամ «Ազգաբնակչույ պատմութիւնը» թանգարից գրավոր է վերածվել 422-444 թվականների սահմաններում: Դեռևս Պապուս Տեր-Մկրտչյանն է ջույց անել, որ Հանրիմյանց նահապետութունը շարադրուց թուռացի սպանել է «Վկայք Արեւելից» ժողգումուրի, իսկ վերջերս Թ. Կարանյանը հիմնավորել է, որ ասորերենից Հայերենի վերածված «Վկայք Արեւելից»-ը թարգմանվել է 422 թվականին, և նրա թարգմանիչն է եղել Հովսեփ Գողթնացին կամ Եղիշիկ Կողթնացին, ուստի «Գիրք Գրիգորի»-ն» կամ «Ազգաբնակչույ պատմութիւնը» թանգար ամանգութունից

գրավոր վերածման ներքին սահմանը շատ հստակ է: Հետազոտողները նկատել են, որ Շահապետի ժողովի կանոնները գրագի այդ թնագրի մաս կազմող «Վարդապետութիւն»-ի Հոգեմակ և Համաշէկ Մեարզ Մաշտոցին. «Աես փոխելոյ յերկիս վարդապետաց, Հարցն արդարոց եւ հշմարտ ուրջուցիք տառնարդաց, եւ մտնուածոց որոյ ջահանայապետին Սահակայ Հայոց կաթողիկոս եւ Հոգեմկ, Հոգեմկ, հշմարտար վարդապետին Մեարզայ, որ յուստարեմաց զերկիրս Հայոց ճարտարտուութամբ խրով, ի փոխել նոցա յերկիս լինել եղմամն եւ ջաշարչամն կարգաց եւ արինաց որոյ նկղեցուց, որպէս եւ տեսանել ի տեսնանն յառաջագոյն սուրբ ջահանայապետն Սահակ, կամ եւս յառաջ սուրբ Գրիգորիս ...»:

Իսկ Շահապետի ժողովը, ինչպես գիտենք, անել է ունեցել 444 թվականի դեկտեմբերի 25-ին: Հետևություն անելի ջան պարզ է: «Գիրք Գրիգորի» կամ «Ազգաբնակչույ պատմութիւնը» թանգար ամանգութից գրավոր է փոխանցել Մեարզ Մաշտոցը 422-444 թվականների միջև ընկած ժամանակահատվածում, ըստ ջանի որ, ըստ պատմական սուղեկութունների՝ Մեարզ Մաշտոցը մահացել է Հայոց 441/42 թվականին, ապա վերին սահմանն անելի է կրճատված և միջինը գտնվում է 431/2 թվականը:

Երրորդ գլուխթյան «Քրիզանդարան պատմութիւնը»-ի ներքին սահմանն է 431/2 թվականը, որովհետև նա սպանել է զԳրիգորի վարքը՝ կամ «Ազգաբնակչույ պատմութիւն»-ի մասին, իսկ վերին սահմանը «Վարք Մաշտոցի» երկն է, որից սպանել է Կորյունը, այսինքն 444-445 թվականները: Իսկ «Քրիզանդարան պատմութիւնը»-ի միջինն թվականը 439 է: Թ. Կարանյանը նրա Համանական Հեղինակ Համարում է Սուչիկ Տարեանցուն:

Ինչ վերաբերում է Գրիգոր Լուսավորչի նշխարների գլուխ պատմությանը, ապա այն կարող էր թանգարից գրավոր վերածվել «Քրիզանդարան պատմութիւնը»-ից և Շահապետի ժողովից Հեսո և Մովսես Խորենացուց առաջ:

Թարգմանի նկղեցումը Գրիգոր Լուսավորչի նշխարների անգործման մասին գտնի «Քրիզանդարան պատմութիւնը»-ի հերթական, Համարաբար թանգար ամանգութի հիման վրա:

Շահապետի ժողովում (444 թ.) Հստակ կանոն է ընդունվել այն մասին, որ որևէ սրբի նշխարները որևիցե տեղից բերելուն զուգուհե՞ն՝ անհրաժեշտ էր ներկայացնել այնպե՞ս վարել կոնկրետոր թուղթը, որը և Հանրիմյանցն է որբերի վարքերի և վկայարանութունների հիմքերից մեկը, իսկ սրբերի նշխարների թաղանթ թուլլուրթուրը տալու էր տեղի կոնկրետոր

<sup>1</sup> Տես Կանոնագիր խոյոց, հ. 1, էջ 393, 402, Գիրք Եղեղ, էջ 93, 112-113, 536, Բ. Գ. Կարանյան, Կայոց տոմարագր, էջ 591:  
<sup>2</sup> Տես Կանոնագիր խոյոց, հ. 1, էջ 365, 402:

<sup>3</sup> Կանոնագիր խոյոց, հ. 1, էջ 425:

ը՝ Հրեմովյով ամյալ թղթի վրա: «Ճ. էթն ոք նշխարս ճարտիրոսի կամի ղեկ, առանց նպիտակարի աշխարհի՝ մի՛ ղեկ: Այնչառակս ճարտիրոսաց և զգազոս՝ առանց կոնիտակոսին Հրեմովի մի՛ որ իշխեացէ առն: Եւ էթն ոք է աւրք սեղանաց ճարտիրոս թղթէ, առ կոնիտակոսն թղթէ զիտյութեամբք և թղթութք նպիտակոսացն՝ աւարի երեքն. Եւ իբրևանց նպիտակութիւն Հրեմովու ղեկէ՝ ուր սրբանն է ղեկն:

Եթէ ոք սեղան կամիցի կանգնի ակրունակի խորհրդին, առանց նպիտակութիւն մի՛ որ իշխեացէ կանգնի: Բայց նշխարացն յառն, զոր թիւն, մեծագն տանախորհացն յամենայ տարւոյ յաւր թերթւոյն. Եւ դրառայ և սրբութեան զորոյ: զի մի՛ ի զստան միտակ աւրք նպիտակացն որ վասն Բրիտանիս շարարեացան, զստան աշխարհի Հասցի փոքրակակ թորիտանութեան»<sup>1</sup>:

Հասկանալի է, որ բանավոր ամանդույթը զբարձրի վերանկը մեղաւոր անդի է ունեցել Շահախիվանի ժողովոյց (444 թ.) Հետո: Ուշագրով է Ղարաբ Բարզեցու տեղեկությունը, ըստ որի՝ 450 թվականին Տրքորից փրոզդարձան նախարարներին ընդունալ են զնացել Եզարս պողտանկից Բրիտանի թերթով ընդ ինքեանս զնշան կենսատու խաչին և զնշխարս որդոյն առաքելանեան նահապետին Գրիգորի»: Իսկ Հովհան Մանգուկունի ընդառաջ զնոց ճարգպան զարձան Հաւան Մամիկոնյանին (486/7 թթ.) Եզրատուտան նշանակ խաչին և աւրք նշխարսն նշանագրեաց նահապետին Գրիգորի»: Հարկ է նշել նաև Ջեման կայսրի (474-475 թթ. և 476-491 թթ.) կախովիտարարանի նշխարներից մի ճառն ուղարկելը, որ Համարար Եղեկեցի է Գրիգոր Լուսավորչի նշխարներից զյուսն պատմությանը, Շահախիվանի ժողովի կանոնի Համանայն, և «Գրքք Գրիգորիս» կամ «Ազգաբանեգրեաց պատմութիւն»-ը: Վերջուպես Մանգու Պարեանացին Եզրով է Գրիգոր Լուսավորչի նշխարներից զյուսն պատմությանը:

Այլ խոսքով, Գրիգոր Լուսավորչի նշխարներից զյուսն պատմությանը բանավոր ամանդույթից զբարձրի է վերանկը 444-450 թվականների կամ 444-452 թվականների միջև, որոնց միջևինք Ի-ին ղեկավար ամյան է 447 թվականը, իսկ 2-րդ զեղբարս՝ 463 թվականը: Ավելի Հովանական ենք Համարում 463 թվականը՝ պակաս Հովանական նկատելով Ղարաբ Բարզեցու առաջին տեղեկությունը, քանի որ նշելին «Վասն Վարդանայ և Հայոց պատեպարմին» երկուսն ըստակալում է այն:

Ու Վարդանյանն անգրագրարն է Գրիգոր Լուսավորչի Հիշատակի որվա Հարցին, մինչև Հովհան Մանգուկունու սահմանումը, և նեթարդ է, որ մինչև 480-ական թվականների սկզբները Գրիգոր Լուսավորչի տանը տե-

զայնացված ձեռով նշվել է ճարտ 9-ի կանոնի տակ, երբ Համարարանեան կան ամանդույցի Հայկական տարբերակում ամանով էր «Քառասնից և ույոց ճարտիրոսաց» Հիշատակը: Այս տարբերակը զերգուտակի է որովհետև Հովհան Մանգուկունիին Քառասնորոց պահելի շարքով արբին ամանանց Փնդորոս զարավարի, Կյուրեղ երեսուցանալու, Հովհանն Երեսուցանեցուն, Սերաստիկի 40 մանկան և Գրիգոր Լուսավորչիին՝ կողք կողքի, փառատրեն տանույցյալին տարվա այն մասում, երբ վերահիշյալ արբերի անները, ինչպես տեսանք, կատարվում էին աշխարհ տանական արբարձ՝ ամանավերջով, և նույնիսկ Հիշյալ Հիշատակի արբեր շարժականի վերաբնկույց Հետո էլ սրաշուկի Հանախականությանը Համընկնում էին նախկին աշխարհ արբեր Հեմ: Բայց ույոց, նախորդ տանույցյում, որի խմբագրությանն էր իրականացրել Հովհան Մանգուկունին, ճարտ 9-ին նշվում էր ոչ միայն «Քառասնից», այլև Եայոց ճարտիրոսաց» Հիշատակները, սրանք կանոնված էին նաև Հովհարի 13-ի և օգոստոսի 23 (24)-ի տակ: Վերջիններս չեն ըմբնում Մեծ պահելի սահմաններում: Այլ խոսքով, Համարար Գրիգոր Լուսավորչի Հիշատակի որը ամեն նե սեղանացված ձեռով ճարտի 9-ի կանոնի տակ՝ աշխարհ տանական որով, ինչպես ընդունված էր մինչև 480-ական թվականների սկզբները:

Հովհան Մանգուկունին, ինչպես տեսանք, խմբագրեց Համարարանեան կան ամանդույցի Հայկական տարբերակը և Գրիգոր Լուսավորչի Հիշատակի որը կանոնից Քառասնորոց պահելի Հիշկերարի կրկնակից Հետո ընկնող շարքով որը՝ վերանկը շարժական տակի և շարքով երկու կանոնի: Այն առանմուտ է ճարտ 1 - սուրբից 10 ամանավերի միջև, նայած արբի՝ 35 օրվա սահմաններում, որովհետև այն կարված էր Ջուսիկի տակից, որը շարժական ընդ էր անը: Հովհան Մանգուկունու խմբագրած է «Գրիգորի փարքի» և «Ազգաբանեգրեաց պատմութիւն»-ի 620-623 թվականների ընդարձակ խմբագրության ուշ շրջանի ընդարձակությանները պահպանել են բնասրկվող կանոնը՝ արբեր ձեռակրպուսներով, որոնք քննել է Ռ. Վարդանյանը:

Ուշագրով է 8-րդ դարի սկզբների Մանգուկունու Սյունեցու զիտյությունը, որտեղ ամուտ է. «Եւ այսպ զին զքառասնորոց զպահան Հրամանաց պահել, որպէս Եզրայիտեանքն այն, զինց պրիտութիւնն ի փարսանի, կամ զինեանեացոց»՝ որ զարձան է ապրեանք: Այդ միջին տառին մեք զայս պահեցար զուր Սնդարտարսն և Կասանդիանարս առանք կտտորիքք, և Կասանդիանոս զիւր լուսաւորութեան աւարս պահել և առն Գրիգորի և

<sup>1</sup> Կանոնագրոց խաչը, և. Ա. էջ 459-460:

<sup>2</sup> Ռ. Վարդանյան, խաչ տնոցարդը, էջ 592:

<sup>3</sup> «Յնտուրի թիվ 285 մտնույց, Երևանի Սասնորոսարանի 5536 գրչագիր»:

Տրդատայ տառերը, քառասունն և չորս ած Նազմ և եզրագոտս պահեցին ընդ ձեզ և ընդ ձեզ, և մինչև ցայժմ Ասորիք պինդ պահեն: Իսկ անտարին Մարկիանոս (450-457 թթ.) զարդյ Կոստանդնուպոսի յուսուսորութեան աւուրցն զպահան կրօնք, և պահպուստյ կարգեաց Սահապակ աշտ և փոխանակ աշտ շարաթուս պանիք ուսեղոյ գրառածորոց պահան զամենայն ապահանեաց<sup>1</sup>:

Այսպիսով վաղ շրջանի տեղեկությանները աներկբա ցույց են տալիս, որ Գրիգոր Լուսավորչի Հիշատակի առաջին տարե հայտ տեսնուցուցում սահմանել է Հովհան Մանգղակունի Քառասորոցաց պահի 5-րդ կիրակի-ից հետո ընկնող շաբաթ օրը: Այդ կրօնքի տակ հիշել են Արիտակերտ, Տրդատ թագավորի և այլոց հիշատակները, ինչպես և Գրիգոր Լուսավորչի տաների այլ քրտիումները՝ ինչպիսիք են Հնուսողոմից հայտնի Չարսարանաց կամ Մուսան ի Վերապ, նշն ի Վերապէն, Գրեա նշխարացը՝ տեղեկացված բնակիցով, թերեւս նաև տանական տարեւոյ այլ օրերին:

## ԿՐՈՆԿԱՆ ԲԱՇՏԱԿԱՎՈՐԾՈՒԹՅԱՆ (ՊԼՅՈՒՐԱԿԱՆ) ՏԵՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

Է. Մ. Օսանյան

Կրօնական բազմակարծության (պլյուրալիզմ) կրքն ընդհանրապես կիրառվում է մի շարք իմաստներով, որոնցից յուրաքանչյուրը հասկանալի է զատկեանով կոնկրետ համատեքստում: Ընդհանրապես կրօնական բազմակարծության տեմաներնուր սկզբունքն այն է, որ բոլոր կրօնները հավասար են և զրոնցից յուրաքանչյուրն ապահովում է նշանակալի հարաբերության կամ առնչության Վերջնական Իրականության (իմա՝ Աստուծո) հետ: Իմաստանյային տարբերության առումով կրօնական բազմակարծությանը աղերսներ ունի մի քանի կարգերի հետ և կարող է հանդիսանալ որպես վերջիններիս համահիշտ: Այսպիսի կրօնական բազմակարծությանը համահիշտ է ա) կամական նախընտրամտություն (սեկյուլարիզմ), համառայն օրի ոչ մի առանձին կրօն չի կարող հանդիսանալ հավասարության բացառիկ սուբյեկտ, և նշանակության սրբաշուքի աստիճան ու արժեքներն առկա են գրեթե բոլոր կրօնական համակարգերում, և բացի ոչ ոչ չկա օրենքի չափանիշ, որով կարելի է որոշել այս կամ այն կրօնի առաջնի կամ պահան հնչմանը լինելը՝ ք) Արամենիզմ, որը ենթադրում է համագործակցության միևնույն կրօնի հարանվանություններին, երբեմն էլ տարբեր կրօնների միջև, և գ) կամական անսկզբունդամտություն, որը ենթադրում է ներգլոբալ համագոյությունում տարբեր կրօնների կամ կրօնական հարանվանությունների հետևորդների միջև:

Կրօնական բազմակարծությանը իմացաբանական (գիտական) բազմակարծության է և այս առումով ավելի մտն է կրօնական հարաբերականությանը (ոչլյուսափոխման): Կրօնական բազմակարծությանը նպատակ ունի հակադրվելու հասկանալի կրօնական բացառիկության (էքսկլյուզիվիզմ) կոնցեպտի կրօնաթիվին, որը նշանակում է մեկ իրական և հավասար կրօնի գոյությունը, մասնավորապես՝ քրիստոնեությանը:

Կրօնական բազմակարծության անդլուսից խոչըրդուցն սետարան, Օքսֆորդի համալսարանի կրօնի փիլիսոփայության պրոֆեսոր Ջեռ Հիքսն այս երևույթը գնահատողական վերլուծության ենթարկելիս շեշտում է, որ բազմակարծությանը ենթադրում է շարժում հասկենաբանությանից դուրս Իրականի վրա կենտրոնացում: Քրիստոնյայի համար սա շարժում է դիպի Քրիստոսը, հինգուսուսի համար՝ դիպի Բրահմանը, մուսուլմանի համար՝

<sup>1</sup> Գրիգ արցոց, Էջ 334

<sup>2</sup> Օ.Պոկոսկից Բ.Ս., По поводу критерия выбора и критерия мировоззрения на истинность и пригодность. "Человек и христианское мировоззрение", вып.4, СпбФФ, 1999, с.75



Հիշք մերժում է Աստծո աշխարհի բերանուճը, Համառայն սրի նա բնորոշում է որդեան անհնախարազ Անձ (Person), որը յուսմ է կատարում է մարդկանց ազդեցիկների ու ինքնուրույնների, միջամտում նրանց կյանքին, Աբարիչ է ու Փաշտոնիչ, և այլն: Աստծո նման բնորոշումը Հիբի կարծիքով պարզապես է և ուղղակի խոսքեր:

Գիտություն-կրոն Հարաբերության մասին խոսելիս Հիբը, Հիմնվելով Ֆալթիթ Հյուսիս ամերիկեցիով իտեղյակից վրա, կրահանում է, որ արտապես այսպեսի բարոյաբանը Համառում ենք, շահից փորձով դիմենք, թե կա: Հասարակ կենց կարող առև, սակայն գտնաչում ենք մեր փորձին, որովհետև արտաքին աշխարհը պարտադրում է իր իրական լինելը: Սակայն, մարդկային բնության Հուզող դրաթը՝ սուսարժանաբույր կամ վերքնակուճը, իր գոյությունը չի պարտադրում: Այսպեսի իրականության գիտականորեն կրահանում է ձևափոխում (արձանափոխող)՝ հասկանալու միջոցից դեպի իրականի վրա կենտրոնացում, ինչը պիտի ապառ կամային բնորոշության որդյունք լինի: Այնուամենայնիվ զգայական փորձի է կրահանակ փորձի միջև կան տարբերություններ: Այն զեղարում, երբ ֆիզիկական աշխարհը թույլտք գրեթե միևնույն կերպ են բնկույում, կրահանակ փորձառություն Համեղահամուր բնույթ չի կրում, այլ աարքի կրահանակ ամանդույթների շքեղանկներում ենրառում է ամենաարդիքի ձևեր:

Նրա սերված մեղքերումեղքի են թուժամ Աբգրիմաչու Հանույ խոսքերը. «Ճանաչելի իրերը հանաչույցի մեջ են՝ վերթիմի մեկն Համադասառանում: Եվ քանի որ կրահանակ աարք են, ապա աարք են նաև զրանց դամանորդների կրահանակ փորձառությունները:

Հիբյան Հիպոթիզի կարծիքով սկզբունքն այն է, որ տիեզերքը «կրահանակ չեզոք» է, այսինքն ոչ մի ժամանակոր կրահանակ աշխարհընկալում ունիկույ չի կարող Համարվել, զան այն պատճառով, որ տիեզերքի մասին մարդկային իմացությունը սահմանափակ է, և ավերիվել մինչև Համաշխարհային կրահանակ բնական սանդղակը գեղես կարող է Համարվել<sup>1</sup>:

Ընչհանրապես Աստծո մասին Հիբյան Հիպոթիզը ունի մի քանի Հնահանակներ, որոնց բացակայության զեղարում զույցն այն Հնարավոր չլինի: Այսպիսի Հնահանակների մեկը Հիբի կողմից շահարկվող կրահանակ իրարհարադասությունում (միտոբիզիզմ) է:

Աստծո՝ որդու Գոյի կամ կենդանության մասին բերանուճը, քան որի Աստված յուսմ է ազդեցիկը, միջամտում մարդկանց կյանքին, Հակասում է Հիբյան Հիպոթիզին: Նա մերժում է այնպիսի Աստծո գաղափարը, որն ա-

մեկնակույ է, անմեղքարժան, սիրող, սրին ազդեցում ենք կենդեցիներում, և կթի մեր ազդեցիկը Հակոբյան չին իրականում, ապա Համարում ենք, թե Աստված ավելի չափ գիտի, թե որն է քարին մեջ Համար: Այսպիսի բնորոշումը Հիբն անգնանում է սանձազեր պարզապես: Այսպիսի Աստծուն են բնկույում ֆիլիստինները և մերժում ավերիվումները և այսպիսի Աստված էր, որին նիչընե Հայտարարել մեռում: Աստծո նմանարևակ բերանուճը Հիբի անգնանում է մարդկանց, քանից նա նմանեցվում է մարդուն, այն արտերկրյան միտի, որ մարդն պարզում է, իսկ նա ոչ, մարդը մահանապես է, նա՝ Հակահանական, մարդը սահմանափակ է, նա՝ անսահման և այլն:

Եթե բնույթնեց մարդու կյանքին միջամտող Աստծո գաղափարը, ապա ինչու՞ է քաղցկեղով Հիմնով երկեսն ժամանում, շնայած նրա մեղքների Կարճերին և ազդեցիկներին: Իսկ եթե Աստված չի միջամտում մարդու գործերին, ստացվում է յուրաքանչյուր զեղվմ, ուստի կանց ենք ստնում սուրբիկան մի զեղվածույն առև: Այն Հաղթահարելու, Համար Հիբն առաջարկում է «Աստված» քան անձի իմացով փորձարկելի Հերժանակ իրականության արտահայտությունը, և, որ ամենից կարևորն է, սրանով քաղահայտում է իր Հնահանակից մեկը՝ միտախիների փորձը: Աստծո գաղափարը սրահանակ ներարժանության ու կենցեղային Հարմարեցնելու Համար նա զեղվում է քաղոր կրահանակում առկա իրարհարադասական փորձին, սակայն ստավիզապես շահարկում է Դիմոնիսոս Արեոպոլիտացու բերանուճերը: Հիմնվելով Դիմոնիսոսի Եստման անմասնիտրանյան մասին ուսումնակի վրա, Հիբը, զիտեխյան «անհանելի» կերպից փոխելով, անգնանում է Աստծուն Հարմարեցնողությունը<sup>2</sup>, այսինքն՝ մարդկանց մասին կամ զաղափարական Համակարգից վեր: Աստված, քան Դիմոնիսոսի, «անհանելի է», «վեր յուրաքանչյուր լինելիությանից և անաչաղությունից»:

Յու Հիբի այլալրախառնական փորձերը սերտորեն կապված է Իմանուել Կանտի փիլոսոփայական Հայտարարելի Հնու: Նրա կողմից շահարկվում են ժամանակագրական Հույթյան կամ ինքնին իրենի (noumenon) և երևույթների (phenomenon) կամ փորձով մեղք բնկված իրերի մասին կանոնյան գաղափարները: Հիբի կարծիքով Բարձրագույն իրականությունը, որը նա անգնանում է Իրական, ինքնին իր է, որն իրականում անհնաչեղի է մարդ-

<sup>1</sup> Ibid.  
<sup>2</sup> John Hick, An Interpretation of Religion, pp 190-191.

<sup>1</sup> John Hick, Who or What is God? www.johnhick.org.uk.  
<sup>2</sup> «Իմեղքույթ բնույթում է Աստծո» որպես մեղք, որը «սանձի հնարավոր է խոսել, և Երան հնարավոր է հանաչել, նա հանաչելով է, ոչ է կաղեցվածով կամ մասնակ, ոչ է կաղեցվածով է, ոչ է կաղեցվածով, նա բնույթային կամ մեղքույթ վր է, այսինքն՝ մարդկանց կաղեցվածով բնույթայինովը Եստման կաղեցվելով, ԵՍ՝, Դիմոնիսոսի Արեոպոլիտ, «Ο θεοτεωρητικός ετανακ ο εσπεκτικισμός Κοροσσου», 1966, 1994 r. Գրքի անգնանումը «Իմեղքույթ կաղեցվածով բնույթայինովը Եստման կաղեցվածով, ազ. բնույթով է Աստծուն՝ որպես բացակայելովը և բնույթային է վր Եստման, John Hick, Who or What is God? www.johnhick.org.uk/.



կազմի գիտակցության Համար այնպես ինչպես որ կու, տարիքի և տարտման անձնատեսի է, սակայն այն անտեսի է քաղաքի մեջ հետաքրքիր մեկ մարդկանի փորձի միջոցով, ինչպես արձանի՝ քրիստոնեության մեկ այլ-փոխ մարմնի կամ էլ քրիստոսի մարդկայությանը: Փաստորեն ստացվում է, որ մարդիկ իրենց յուրահաստիս հրահանգի Համատեղությամբ փորձով ծառայում են մեկ Բարձրագույն Իրականության ֆենոմենակ կամ երևույթի անակնկալներին: Հարկ է նշել, որ Հիքք Դիոնիսիոսի փնտրումները է ոչ միայն Աստու անհատականության մասին ուսումնասիր, այլև ուսումնասիրի ստորագույններին մասին ուսումնասիր: Այս առումով Հիքք նշում է, որ Իրականության Հարկը չեն մարդկանի այնպիսի բնորոշումները ինչպես արձանի՝ մեկ կամ մի քանի, գիտակից կամ անգիտակից, կառուցվածքի կամ ոչ կառուցվածքի, սուբյեկտիվ կամ օբյեկտիվ, բարձր կամ շար, սիրող կամ ստուգ, բարձր փնտրումները մարդկանի փորձով մեղքերից մահացնում էրականության արդյունք են: Այս իմաստով ոչ մի բանի հրահանգն չի կարող արտահայտել Իրականը: «Սուզվեն, իմ Հնդկաստանի Համայնություն, ստաժանային անձ է Հրեական մուղթըրի Հետ կապի արդյունքում: Եվ որպես այդպիսին նա Իրական մարդկային բնիպատեմ է Համբանակալի՝ որպեսզի մշակությանին և պատմական շրջանակներից ներս: Սակայն նա տարբեր ստաժանային անձ է, որ՝ Հիքքային կամ Վիշուայի, որակը Իրական ստաժանությաններ են գերազանցապես Զոդիոստոսի շիֆտում կամ փայլունիս Համայնությունները արդյունքների Համար», - գրում է Հիքքը: Հիքք իր այս պաշտպարը սովորական է նշմարիտ առաջակիցների կենցաղային, որի շրջանակներում տարբերակում է ստաժանի կամ բուն նշմարությանը (ինքնին իրեն, a priori կամ noumenal) և ստաժանները (a posteriori կամ phanomenal), որոնք ինչպիսի ստաժանի, այնուամենայնիվ Հանդիպում են նշմարիտ Համաշուրջության: Սուբյեկտիվ յուրահանգը նշմարության a posteriori կողմն է, և, ըստ Հիքքի, մղում է մարդուն Համապատասխան գաղափարգրված փերտերմունքի դրա փերտիկան բովանդակության, իմաստի նկատմամբ:

Հիքք ստեղծում է յուրաքանչյուր սիմբոլիկ մի Համակարգ՝ նշելով Դիոնիսիոսի ուսումնասիրի Համանմանությանները մյուս հրեաներում, որ՝ Մասաչուսեթս քաղաքիցում ստեղծում, որը Հանդես է գալիս որպես Վերջնական

Իրական (Դաստարիության): Այնուամենայնիվ, ի տարբերություն Դիոնիսիոսի, Հիքք մեծում է Սուրբ Երրորդությանը՝ Հիքք իր Հիպոթիկը գաղափարում է՝ Հենկելով դիոնիսիոսի մեկ այլ ըմբռնման գրա կու, այն է՝ Աստված, ինչպիսի անհատիկ և անըմբռնելի, իրեն Հայտնում է մարդկայությանը Սուրբ Գրքերում, Աստված Լույսը Իրեն անաչելի է գաղթում մեզ Համար ներկայանալի իրեզուսներին ինչպիսի, որպես Հիքքյան եզրաբանությանը փոքրերություններ (մտափորձեր) են:

Երբ Աստված անհատիկ է անըմբռնելի է, ապա ինչպե՞ս բացատրել Իրականության փորձառությունը: Մտադր կորեք ունի Աստու ներկայության գրգռումը, Իրականության փորձառության, և կրն արդյուն է, ապա ո՞ւմ ներկայության է գերաշուշ փորձառության տարիկան: Այս Հարցին Հիքք պատասխանում է յուրաքանչյուր կրկին անընդհատապես այս անգամ 13-14-րդ դարի իրեզուսապատմական փորձի, մասնավորապես՝ Մալանիեր Էրիստոսին: Ընդունելով փերթին «ճանաչելի Աստվածային արտահայտված փեր» բունակը, ինչպես նաև Հեռեկով Պոլ Տրյոլիի ուսումնասիրի, Հիքք Հայտարարում է, թե կա սրբանկատագրիկ Աստվածաբան (Godhead, Gottheit, deitas) և պաշտամունքի տարիկա Հանդիպողիկ Աստված (God, Gott, deus): Արարածների Հետ Հարաբերության մեջ Աստվածությանը Աստված է, երբ չկա իր ներքին արարածները ևս Աստված չէր: Այս ուսումնասիր արարածիկ դարձնում էր հրեաների դրո՝ Հիքք Համանմանությաններ է գրում Հինդուիզմում, քաղաքիցում, կարգախախտի է սուֆիզմի մեջ: Այդպիսի Հինդուիզմում տարբերակում են ներքինում Իրանման, որը լինում յունկանց՝ Վերջնական Իրականությանն է, և սպուրտա Իրանմանը, որը նույն Իրականությանն է՝ Հայտնիված մարդու պաշտամունքի Համար: Կարգալուծում անկա է ինֆլեկցի պաշտպարը, որը տարբերվում է Սուզվեր, սուֆիզմում և Ե-Սուրբ, որը Լույսի Այլանը չէ և այլն: Փաստորեն, բացառված Իրանմանը Վերջնական Իրականի գրանգրված Հոշակունքներն են, որոնք բոլորն էլ Հնապալայում գաղափար են որպես տարբեր Իրականության ամբողջ փերթ: Արդյունքում, Հիքք անաչարիկ է երկտեսնման մոդել՝ Վերջնական անհատական Իրականի և փորձառության նկարագրի Իրականությաններին՝ որպես Իրականի տարբեր Հոշակունքներ, որոնք կապված են մարդկանց Իրական կյանքին և փորձառությանը՝ Հիքք անգամայն սահելում է արտանման (ճանաչելի) մի

<sup>1</sup> Յոն Իլ վարնային հարմարեցում է սովաճարանության շրջանակներում հայտնի ստաժանականության մտքը, որը ստացել է սալախիկի (սուստանիկ) մտքը անհանդու: Այնուամենայնիվ մտքը ներառում է ոչ միայն բնորոշ (պատկանելի) չեն կարող բնորոշ Աստու Այլանը, երբ մարդ թաղ է, ապա Այլանի թաղ է մարդկանի բարոյական ստույգ: Այնուամենայնիվ ստաժան բնորոշումը հասում է Դիոնիսիոսի ներառապաշտման, որը Աստու անհատականության վնասարկ վարապատասխանում Դիոնիսիոսի է հարմարեցին թո փերտախախտ ստեղծումներին:

<sup>2</sup> John Hick, An Interpretation of Religion, pp 194.

<sup>3</sup> See, John Hick, Believable Christianity A lecture in the annual October series on Radical Faith at Carr Lane URC Church, Birmingham, October 5, 2006/05/johnhick.org.uk

<sup>4</sup> John Hick, Who or What is God? www.johnhick.org.uk

<sup>5</sup> Յոն Իլանը չի բավարարում նկատման մոդելը՝ դարձնելով այն նուստիման: Ես պարզորոշ ինչպիսի մասնավոր իմ գրականությունը, սակայն նկատում եմ, որ մե արդյունքում ուղղվում են ոչ Այլանիցարկուն կամ Այլանը, այլ արձաններին կամ երկտեսնմանը: Բայնուամենայն թե և այդպիսի վնասարկ նկատման հիմնադրում: Ես նկատում է արդյունք այդպիսի կրկին մոդելի դարձնում:

Համախորհրդ, ինչը վիսյալ է Հեղափոխական ազգայնության մասին, որ ունեն միասին Համախորհրդեր նրա Հրապարակի մեամբում գրում: Նա ասերիում է ասանքին մտքո և սերիորդ մտքո Հովատաշարիներին: Եկանին մտքո Հովատաշարիները նրանք են: Եվ իրական Հարգողին է Աստվածային Հիմարտությանը, այն է՝ Ազգայնաշարիներին իմատունները, Բարգրան, Լատ-Յոն Դուր, Արտուր, Բրեստոն, Պոլոն և այլն, մինչդեռ «Սերիորդ մեք» Հովատաշարիները բոլոր կրոնական ազգայնաշարիներին Հեռուստաներն են, ովքեր պարզապես դատման են այն, ինչը մեռելիքն է զեր սերմանովն է նրանց՝ որպես հիմարտո կրոն: Այնուամենայնիվ, նրանք կարող են կենսական Հավատ ունենալ՝ բայց առաջին անգամ Հոգևոր անհատներին՝ «ասալին մեք» Հովատաշարիներին:

Հիբր Համարում է, որ յուրաքանչյուր կրոն կամ կրոնական Համախորհրդ ունի որոշակի պատմական ենթահող, այսպես կոչված պոնցիպալապ ուսման: Այս կամ այն կրոնի պատմական ազգայնաշարիները կոչվում են այն «հեռուստապոստալ սուրյանք»: Սուրյանչյուր կրոն Իրականին իր պատմական ընդլուծմե ունի, և կարելի է այն պատմականը զանց առնել, քանզի յուրաքանչյուր կրոնի շրջանակներում Իրականը հիմարտո կերպով աշտակալում է իրեն:

Տրանս-պատմական Հարցերը ընդարձակելու, Հիբր որպես օրինակ դիտարկում է երկու հիմնական խնդիր՝ ա) տեղերքի Հավերժ կամ ոչ Հավերժ լինելը, բ) մարդկային մեկ կամ բազմաթիվ կյանքերի առկայության Հարցը: Սրկու դեպքում էլ Հիբր Հանդուս է մեկ կողմնորոշության, այն է՝ մի-բնույթյալ Հարցերից ոչ մեկը կանան ճշմարտությանը չունի մարդու փրկության/ազատման Համար, այսինքն չի կրում փրկարանական բնույթ: Հիբր տեսության Հիմնականը այն զուգաբան է, Համամարտ որի կրոնական Հովատաշարիները ասերիորդությունները չեն խաչըղաղուսում յուրաքանչյուր

կրոնի դրական ներգործությանը Հեռուստից վրա, քանի որ յուրաքանչյուր կրոն առկայում է մարդուն բարոյապես անել, այն է՝ ինքնակենսարտապուհից անցնել Իրականին վրա կենսորոշանքով:

Իրականում, Յոն Հիբր է սյուրալիստների մեծ մասը չեն փորձում ապացուցել, թե յուրաքանչյուր կրոն իր մեկ մեկ հիմարտո է: Նրանք պարզապես խուսում են աղետոստեղծից դիբրերից, որի սկզբունքային զուգաբանը այն է, թե ոչ եր չի կարող հանունի կամ բարրանել հիմարտությանը կրոն վերաբերյալ: Ինչ վերաբերում է քրիստոնեության բացառիկությանը (Ներկայի գիվիզմին), ապա վերջինիս Հաստատվելը բազմաթիվ աստվածաշնչային վիզյուալիստներով ու փաստագրիկով մատուցում են վերջինիս աստեմնահատուկ տեղն ու դիրքը կրոնների շարքում՝ չեռադրելով Համախորհրդայն բարոյականության և տեհարի ազատության քրիստոնեական վարդապետությանները: «Եվ կենսանչքը հիմարտությանը և հիմարտությանը մեկ կողմով» (Հոգև. Ը.32) Համարը վիզյալիզմով քրիստոնեական էրոպիզմիզմի որոշ Հաստատվելից փորձ են անում ապացուցելու, որ հիմարտությանը միշտ էլ ազատ է լինում: Եվ բայց այդ Գործը Առաքելիցում Պոլոսն ինքն է վիսյալում քրիստոնեության հասարակ կրոն լինելու մասին «ԱՔննացիներ», տեսնում են, որ դուք բառ անենային լիբրեանակ Հովատաշար եք, քանի որ շրջից և տեսնելով մեք պատմաները՝ դուս նակ մի բային, որի վրա դրված էր՝ «Անմահիվ Աստունն», ուժ դուք առանց հանաչելու եք պաշտում, ես նախնե եմ բարբալում»: Գործը մէ-22-23:

Կրոնական բազմակարծությանը նակ կրամենդրին և կրոնական հեռուստայնությունը համախը է: Հարկ է նշել, որ ԹՄ կրոններից, և թե՛ կրոնական Հանդուստաշարայնությանը պարտադիր պայման են բազմակարծության դրոյության Համար: Այս առումով կրոնական բազմակարծության դասական մտղի է Համարվում ԱՄՆ-ը, որտեղ բազմաթիվ կրոնական Հանաչողներ, Հարանգանքայններ ու աղանդներ գոյատևում են կողք կողքի, և դրանցից յուրաքանչյուրին Հանդուս ջուշարեթում է կրոնական Հանրախաարտություն: Սակայն եթե ԱՄՆ-ում բազմակարծության մեռալորման գործընթացը բազմաանին Հանդուս ընթացով, քանի որ այն բայց եր գրեթե բոլոր կրոնական ուղղություններին, մասնավորապես, բոլորական Հարանգանքայնների Համար, օրեիցք գոմիեռնում կամ աղանդիկ-գրական կրոնի բացակայության պատճառով, ապա Սիբրյանական բոլոր կրեթներում բազմակարծության առկայության անընդունելի էր Հնչյ ա-վանչախուրե գերակա ենեղանք առկայության պատճառով: Առաստաղա-

տի կամ ցանցի հետ, որը համապատասխանում է մեր քրիստոնեության աստիճանին, որով մեք բոլորը կապում ենք և որը միտղով մեր մտքում և անգամ վարդունքում անընդունելի փոխադրում են միեռանց վրա: Աղանք կամ մեղեցուցիչի մասնակցում որևէ մեկ վրա քանակությունը կենսորոշանք և կրոն համար առաջին յալ կրոնական պատկերացումը կարող է դրսևան աղանք տալ: Տես, John Hick, Who or What is God? www.johanhick.org/.

<sup>2</sup> Կառնալանակ է, որ Դիբի փիլիսոփայական մտքունմանը հանցնում են դրան 4-րդ դարում աղա Պետրոսիական գաղափարներին: Քրիստոսի մարդկայան հեղուքը, մասնավորապես «Սառն Գրիգ» արտասպառյան «Եկնոցումը» որպես իրական մասնակցությունը հատուկ է մարդաբանություն և կիրառելի արվեստ, որը Դիբի կրամենդրին մեկ է, ինչը է տալիս մասնա-բոլոր, որով ընտանով արտասպառյան «Եկնոցումը» (Մեռալորմանը մասին: Սրա կողքին միեռան պատկերացումը կրոն-մարդու տարբարակ են, ինչպես եղարարություն, միտղանք հարուստ մասին որևէմիտղին «Եկնոցումը» դրսևում են: Տես, John Hick, The Resurrection of Jesus/www.johanhick.org.uk/.

<sup>3</sup> John Hick, Science/Religion/www.johanhick.org.uk/.

<sup>4</sup> Տեղաբարձրում կրոն ունի իրեն հարուկ փոխարանները համարանք:

<sup>5</sup> Липтин Б., Историчность воскресения: нравственный стержень, с. 16-23; Д. Финки, Историчность Иисуса с. 73-74, "Человек и христианское мировоззрение", вып. 6, Симфер., 2000.

կան շարժված եկրոնաբանական ընդգրկման ոչ թե կրոնական փոքրամասնությունների իրավունքները, այլ անհատների իրավունքներն՝ արտահայտելու այս կամ այն երկրի Հիմնական կրոնական ուղղությունը արտահայտելու կրոնական Հավատալիքները: Այսօր էլ եկրոնաբանական ավելի առաջնային է Հավատքով անհատի կրոնական դրսևանկելություն իրավունքը, մինչդեռ կրոնական փոքրամասնությունների իրավունքները այս կամ այն շտաբով սահմանափակվում են պետության կողմից՝ անհատի կրոնական արտառությունը վերջիններին ներկուսումից պաշտպանելու նպատակով:

### Օգտագործված գրականություն

1. Дионисий Ареопагит, "О божественных именах и о мистическом богословии", СПб., 1994 г.
2. "Человек и христианское мировоззрение", вып. 4, Скоффер, 1999; Озольковий В.С., По поводу критериев выбора и истинности мировоззрения из истинности и прищности.
3. "Человек и христианское мировоззрение", вып. 5, Скоффер, 2000; Б. Липин, Историчность воскресения: православный спрегжет, Д. Фунги, Историчность Иисуса. 4. John Hick, An Interpretation of Religion, Philadelphia, 1986.
5. John Hick, God Has Many Names, Philadelphia, The Westminster Press, 1982.
6. John Hick, Believable Christianity/A lecture in the annual October series on Radical Christian Faith at Carr's Lane URC Church, Birmingham, October 5, 2006/www.johnhick.org.uk/
7. John Hick, Science/Religion/ A talk given at King Edward VI Camp Hill School, Birmingham, March 2002/www.johnhick.org.uk/
8. John Hick, Who or What is God?/www.johnhick.org.uk/
9. John Hick, The Resurrection of Jesus/www.johnhick.org.uk/
10. Stephen Bronson, Armenian Church Faces Up to Post-Communist Challenges, article, New York Times, 3/6/2001.

## ԵՊՈՒՆԵՐ ԼՈՂԻՎԵՅԻՆ ԵՎ ԲԻՄՍԱՍԱՐԵԼԵԱԿԱՆ-ԿԱՍԱԾՔԱՐԵԼԵԱԿԱՆ ԿԻՃԱՐԵԼՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՍԿԶԻԿԱՎՈՐՈՒՄԸ

Շ. Վ. ՀՈՒՆԵԼԵՆԿՅԱՆ

III դ. միապետական Հերկվածի առաջին ուղղությունը ստորաբաշտ անվանում են դիմաժողովական կամ էրևինդական միապետություն, քայքայ «էրևինդական» անվանումը քայքայալուսում է խնդրի միայն արտաքին կողմը: Իրականում, էրևինդաները միապետականության այս ուղղության հետ ունենին միայն թվայալ, արտաքին նմանություն, ըստի որ միապետականության այս ուղղության ներկայացուցիչները թեև մերժում էին Հիսուս Քրիստոսի Հավերժական առավանջին նույնպես, այնուամենայնիվ, ընդունում էին իրա Հրաշալիսա նմանը Ս. Կուրյից՝ Ս. Լզոսի միջնուցով: Ճիշտ առյայտ էլ էրևինդաների վարդապետության մեջ չի խոսվում Հիսուս Քրիստոսի մասին որպես Լզոս, այնինչ միապետական Հերկվածի կղված ուղղության պատմության ընթացքում Հիսուս Քրիստոսի՝ իրր Լզոսի մասին գաղափարը կարևոր է կենտրոնական տեղ է զբաղում:

Առավանջարանական վերաբանությունների սկզբնաղմումն փուլում (III դարերին) էլ մեավորմից Քրիստոս-Լզոսի մասին մինչնիկեական ուսմանը, որն իր վարդապետական առանձնատեսություններով վերջ քննարկվում Հնամոքսությանից զերթն չէր տարբերվում:

Հայտնի է, որ մինչըքրիստոնեական փիլիսոփայական գրականության մեջ «լզոսը» Հուսովորվում էր տարբեր իմաստներով: Կախալին այն դիմարկվում էր իրր «չառնողություն», քայքայ պատմաստական զարգացում աղանդով՝ սկսել մեկնարանվել իրր «Հախալություն»: «Իրոտ» (Պատան) է մեկնարանվել իրր աշխարհականացի Հիմք, իրր ոչլ գոյի առնուպատեսա է վերջնապատեսա: Ավելի ուշ շրջանում փիլիսոփաները «լզոս» Կուրյայրին «արբերալույն րանականության» Հնա, իսկ ստիկներին Համար «լզոսը» քնուխաղանից իրր ոչլ գոյի «լուսություն»: Ստիկյան ընրանմամբ «լզոսը» մեք է ընրում աղանդական րավանդականության, որն ընկած է ամեն ինչի Հիմքում: Այդ «լզոսը» ամեն ինչ է՝ ստավանույան, և՛ րնություն, և՛ աշխարհի տարբեր, և՛ րանականություն: Ստիկյան փիլիսոփայական «լզոսը» զարգացան նոր փուլ մտավ Փիլոն նրաչայու շնորհիվ, որի շննքերով «լզոսի» ասուններ վերանաղանից Հրեական թիկիցի գիբերից:

Հաս Փրկյն նրախնցս, աշխարհահառու յցն արտբիւս Համար Աստված կարք ասնք միջնորդների՝ Տրեյտապիների և Փիլիպիական Կնիքիայի: Այլ միջնորդների միավորումը էլ Փրկյնն անզոնց Լոզոս՝ Աստուծո և աշխարհի միջնորդի իր տեսութունը: Փիլիպի ուսուցչունքն էլ տարաբնի Հասոյ Լոզոսի կրօնափոխութայան ընթացման մինչ ջրհասանական փուլը:

Այսպիսով, «Լոզոս» մինչ ջրհասանական կրօնափոխութայան ընթացման անբուսափոխելի շահեցնելով է միջնորդարան գաղափարի Լոզոս ցածր է Աստուծո, բայց բարձր է արարիչն որոք Կանխորդ Այլ Հասոսին էլ կարծով Լոզոսի՝ Աստուծո և արարիչն աշխարհի միջնորդի տեսության հիմքը: Բրիտանական Եկեղեցու մեծագույն ջրադարձի ինչպիսի Լոզոսն միանգամայն նոր ընթացում, ճանաչելի որի Լոզոսը Աստուծո և իր քան կրօնափոխ Հայտնութունն է, Աստուծո Տախտանական գրառիկը: Հովհաննեսի արժեքաբանում ուղղակիորեն մասնակցում է, որ «Սկզբից էր քանք, եւ Բանն Աստուծո մտ էր, և Բանն Աստուծո ըն» (Հովհ. 1, 1-2): Բայց Լոզոսը ջրհասանական ընթացում, եւ ունեցով իր «տեսության Տախտանորդները»՝ Հեռերդարանները: Բայց, եթե Լոզոսի դեռտեղիկան է աշխարհի անսահմանը Հողմահարմից Քուստուգուլիայն մակարդակով, ապա հիմնախնդիրը միանգամայն այլ էր Լոզոսի միակողմանի ընթացման պարզայայտ:

Դիմաբնա միակողմանի Պոլոս Աստուծոյն Լոզոսը (Հաճախարարի և Սուրբ Հոգին) Համարում էր «միանական ու անորոշելի Աստուծո անզոնք ուս»: Դրանով նա ոչ միայն մերկց Ս. Երրորդության, այլ նաև՝ Հիսուս Բրիտանի անձնավորման զարգացումն էր: Նա «Աստվածային էություն Լոզոսը» ստորմտանց «արարչություն առաքելությանը» ստացում ժարդ-Հիսուսին: Եւ զարգացրից այն զարգացումն էր, թե, իբր «Լոզոսը Շարք Աստուծո իմաստանությունն է», իսկ Հիսուս Բրիտանս ժարդը Աստվածային կամքով Լոզոսի Հնա Հարսերից միայն «միանական գրծունենության» միջոցով: Մոլորիտա միակողմանի Սարխիտար պնդում էր, որ «Լոզոսը նույն ինչը Մրդին է, բայց միանմանակ է Հարքը» (այլ կերպ ասած՝ Լոզոսը ներկայացում է իբրի Համարումն): Կարգապետության զարգացման երկրորդ փուլում, Հախտանի, Սարխիտար պնդում էր, որ «Լոզոսը նախորդում է Հարքը», ուստի նրան Համարում է «աստվածային բարձրագույն սկզբունք»: Ներչա էլ, կարաչլիանի կենդանական Հայ-

րերի (Մրկիտո, Տիրուպիտո, Ռեդիկո, Փիլիպիական Կուստուգուլիայի) շահեցով միակողմանի անակախները զատազարգացնելն, սակայն նրանք զարգացումն անուսթյունը շարունակից գոյատևել է IV դարի սկզբին հիմք Հանդիսացավ Հակաքրիստոնեական անձնավանդագործ Հեռախտանություններից մեկի՝ արխապետության Համար:

Դոգմատիկայի առումով արխապետությունը նոր զարգացումն էր: Նա Պոլոս Աստուծոյն դիմախտանական Կերտնիտության ներառյում արարչունք էր՝ Լուկիանոս Աստուծոյն զարգացումնական ուսուցչի շարունակությունը: «Theotropos»-ի հիմնահարքը շրջանակներում նրան զննարգանցական Հետաքրքրում էր մեկ հարց՝ անձնավորման ճանաչող անդրանկական ինչպիսի է միանուն փորձարդ մարմինը Արխապետությանն անկախ կրօնյանը ճեղքից ուղղորդումն կենդանի՝ հիմք դնելով աստվածաբանական մտքի պատմության՝ Տիեզերական ճաշակարգի փուլին (քանի որ առաջին դարերի աստվածաբանական միաբլը հիմնականում սահմանափակվում էր «Theotropos» տերմինի մեկնաբանությանը): Նրկիական ժողովի աստվածաբանական սահմանափակ Հնա արխապետությանն ավելի երբեքի կերպարանք ստանալով՝ շարունակից պայտարը Համադրության զոգմատիկ սկզբունքի դեմ, բայց նրա պատմական ճակատագիրը արդեն կանխորոշում էր:

Երրորդարանական արխապետության դեմ մղվող պայտարի ջրանում IV դ. 60-ական թվականներին ճանաչող աստվածաբանական փորձարդությունների նոր որոս, որն ստացավ ջրհասանական փնտարանությունների անվանումը, Բրիտանարանական փնտարանությունների սկզբունքները իր ավարտին Հասով «Theotropos»-ի աստվածաբանական ջրանարկունների փուլը: Նոր ջրհասանական փնտարանությանն ենթարկելից Հանուր աստված շարունակիցին ավելի քան 300 տարի: Թեև այլ անցումն իրականացավ բավականին «սահուն» և ստալիկ Հայտնից «տեսն» կարգապետով, այնուամենայնիվ, պատմականորեն այն ավելի ծանր Հեռախտանիք ունեցավ զուգահեռական կենդանու Համար, քանի որ զարմով Արևելյան կենդանու արտաբանական պատմաբ:

Բրիտանարանական փնտարությունների փորձը կիսանկունում ընթարկում էր մեկ հարց ինչպիսի է իրականանում անդրանկական աստվածայինն և փորձարդ մարդկային մարմնի անձնավորումը (մեծարժեք), որի դրսևորման

<sup>1</sup> Պոլոս Աստուծոյն: Ռեդիկոսական ուսուցչի մասին տես Կոչեմ Ը., *Ереси атомиста-материализма претриво есека*, Казань, 1872, с. 122-123; Philip Schaff, *History of the Christian Church*, V. 2, Massachusetts, 1966, p. 575; Williston Walker, *A History of the Christian Church*, New York, 1965, p. 88, 119, 101, 119, 165 և այլն:

<sup>2</sup> Արխապետ ուսուցչի մասին տես Կոչեմ Ը., *Ереси атомиста-материализма претриво есека*, с. 192-202; Philip Schaff, *History of the Christian Church*, V. 2, p. 580-582; Williston Walker, *A History of the Christian Church*, p. 85-86 և այլն:

<sup>3</sup> Ստիվ և արխապետ զարգացությունն մասին իրականում էր բավականին ընդարձակ գրականություն Այս հավանքն ընկալանալով ընթանումով փաստերի ստալիկ ուսուցչունքն անվանակների մասին տես Philip Schaff, *History of the Christian Church*, V. 3, p. 620-633; Williston Walker, *A History of the Christian Church*, p. 131-140; Peter Hodgson, *Christian Theology*, Cambridge, 1995, p. 201 և այլն:

մեկից մեկ Հրուս Բրիտանի աստվածային է Ժարգիային ընդդռնենք փոխադարձորոյան հիմնադրոյնը:

Քնն ժամանակահատվածի քրահանութիւն Հանրաճանաչ տեսակետը քրիստոսաբանական գիճարանութիւնների ծնունդը կապում է Ապոլինարիան Լազգիկից կրտսեր սեղան ճեռ, այնուամենայնիվ, Հարի ենք Համարում շնչի, որ այն ստեղծագործիչ է զուեռ արտասահմանային շրջանակներում և ազիկն ու՛: IV դ. 60-ական թվականներին Համակարգում անեք ասացի Ապոլինարիոսի կողմից: Ենդեղեղական պատմութիւնն այդ կեդրահանգումն Համար բավականին արժեքավոր փաստեր ունի: Այլուպես, IV դ. 30-40-ականներին արքեպիսկոպոսն ուղղափառութեանյան զեմ պայշարի կարեւր փաստարկներին մեկը Համարում էին «Քրիստոսի Ժարգիային Հոգու լիակատար բացակայութեանը», քանի որ Քրիստոսին Համարում էին առճեմատիակ Աստուծո՛: Այդ առումով էլ Ամբաս Անբրասիզային ուղղակի ժամանակն է, որ արքեպիսկոպոսն Համար «Քրիստոսի Ժարգիային Ժարքինն աստվածայինային արարումն ծանկոց է, որը (աստվածայինը) փոխարինում է նրա Ժարգիային Հոգուս»: Ես յեք Հանդիպում ենք նաև արտասահմանների երկրորդ սերնդի (Յիզորիտ, Լուկիտ) ժառ, որոնք Քնն շնչուեում էին Քրիստոսի անձնագործուը, բայց նրա մեջ անգիբապահարն մերժում էին Ժարգիային Հոգու անկայութեանը: Այդ կեդրահանգումն Ապոլինարիոս Լազգիկիցու քրիստոսաբանական Համակարգումն տեղ պատը IV դ. 60-ական թվականներին է միայն 70-ականներին կենդանի պայշար տեղե պաշտարանայան Հերեթիկոսութեան զեմ: Այլուպեմ, դասույով զոգժատիկական գիճարանութիւնների պատմութեանը նիքրեմ ժառեանկարութեանը, ինչպես նաև կենդանագիտական և աստվածաբանական զրահանութեանը, քրիստոսաբանական գիճարանութիւնների աստիճանի փուլը կապում է ժամանակի անձնուշտմարդ Հանրաբրտական գործիչներից մեկի Ապոլինար Լազգիկիցի կրտսեր սեղան ճեռ:

Ապոլինարիոսի քրիստոսաբանական ուսմանը պատմութեանը Հարիս է ապոլինարիանութեանը անգոր: Այն արդարացիորեն Համարում է ոչ միայն IV դ., այլև՛ ընդհանրական կենդանու Համակարգում գործող անձնագողեցիկ ու անձնագողեղամբ Հերեթիկոսութեաններից մեկը, որը Հաղթահարելու Համար ուղղափառութեանը շարժապան մեծ շարքեր պահանջիկցին: Այդ գործընթացների պատմական ընթացքը արարարանութեանն ու արեւաշարիութեանները գեր Հանելու Համար անձնից աստի Հարի է անդադարտանը Ապոլինարիոս Լազգիկիցու քրիստոսաբանական Համակարգի ծնունդը, Լուկիտն և էկոլոյցիայի Հարցերին:

Լինելով Ենդեղեղական Հանդանակի Համապատմութեան սկզբունքի ինքն պաշտպաններից մեկը՝ Ապոլինարիոս Լազգիկիցին սկսելով պայշար է ծա-

փուլի արտասահմանու զեմ: Ես սեղում էր, որ Որդի Աստուծուը Հար Լազգիկից է և Ս. Երբրորոթիոսը Համարում էր մեկ Լուկիտ: Երա արդարացիական անտարկան Համաձայն, Ս. Երբրորոթիոս անձեր ինե արբեր զեմքեր են, բայց նրանք Համապայ են և յույն են Լուկիտ: Լինելով Համապայութեան ինքն արդարացիներից մեկը՝ նա շնչուում էր նաև, որ Հայք և Որդի մի են ընտրութեանը:

Հայքի անկեղծ Ապոլինարիոսի Հանարիտական այդ զերբորոյումը՝ Ամբաս Մեծը և երկնականները նախապես բարեհարգելն էին արարարգրում նրա նկատմանը: Ասկայն, կեր Ապոլինարիոսը Հրադարտելով Հանդե կեմով Հրուս Բրիտանոս աստվածային և Ժարգիային ընտրիչանների փոխարնայ պարչն ուսմուեղով, նրա է ու Ամբասին մեկն աստվածայինութեանը աստի կեան, որը մեծ գիճարանութիւնների անկեղծ ամբ: Կարն ժամանակ տեղ գիճարանական այդ Հարցերը զուր կեան նեղ շրջանակներից է մեծ անհանգստութեան զրահանուցիկ քրիստոսաբանական ուղղափառ կենդանու:

Ապոլինարիոսի քրիստոսաբանական կեդրահանգումների կեմիտը դասական փիլիսոփայութեանն էր, ժամանագրապես՝ Ժարաւ Կապեմ՝ արեթոտոմ՝ ոգի, Հոգի, Ժարքին, կատուցմանքի Ժարքն պատմական ուսմունք: Ապոլինարիոս անձնուշտի անկեղծարար ուղղութեանը Քանի (Ազորոթի) անձնագործան Հարցն էր, այնինքն՝ այն, ին ինչպես է անկեղ ունենում Աստվածային Քանի միագործուը Ժարգու Ժարքին ճեռ: Ես գտնում էր, որ իրական քափութեանը Համար պիտը է ճշմարտ Աստուծու անձնագործիք իրական: Բայց, քանի որ անձնագործան ժամանակ Հրուս Բրիտանոս մեջ անկա են աստվածային և Ժարգիային երեք Հատիկութեաննը՝ ոգի, Հոգի և Ժարքին, ապա, բառ Ապոլինարիոսի, Աստվածայինի իրական անձնագործուը անհարցին է գտնում, քանի որ՝

1. Անձնագործուը իրենից ներկայացնում է բավականին բարդ գործընթաց: Անհարցին է Հրուս Բրիտանոսի պատկերացումն մեկ զեմքով և երկու՝ աստվածային և Ժարգիային Ժարգ: Ցանկացած միտք իր Լուկիտար ուղղան է, կարող է արարեր ազդեցութեան ունենում Հոգու Դրա: Մյուս կողմից՝ ինչպես կարող է Քրիստոսին մեջ անկա լինել Ժարգիային երկու Ժարքեր զեմքում, կեր կանկեղց յուրարտուշարի ունի իր նպատակաուղղափառութեանը: Մեկ զեմքի մեջ երկու Ժարքեր անկայութեանը միայն կիսարի այդ անձի սրական միակութեանը: Դա յույնքան անհարց է, որքան երկու Ժարքեր անկայութեանը մեկ աստվածային մեջ: Ուստի այդ պարագայում իրական անձնագործուը եր-

<sup>1</sup> Այն ճանճն տե՛ս Եռուստ Բ. Յ., Լեկցիա ու յուրուս ճրարե՛, Խ. Ե. Մ., 1994, c. 139-141; Խարճաւ Բ. Յ., Վեռուսու Սոօրու, Մ., 1992, c.188-189; Philip Schaff, History of the Christian Church, v. 3, p. 715-712.

րեք Տնարարք Է՛, քանի որ մենք կանչվե՞նք երկու՝ սաստմամային և մարդկային մաքրի Հակաբարձյան ճնառ:

2. Ե՞նթ կատարյալ Աստված միավորվիր կատարյալ մարդկային մարմնին, ապա կատարվիր երկու Որդի՞ Որդի սաստմամային բնությամբ (Որդի Աստված) և Որդի՞ որդեգրության (Աստվածամայն): Այդ պարտապա՛ւ, անխուսափելիորեն, կատարվիր Քրիստոսի երկու բնություն: Այսինքն՝ Որդի Աստու սաստմամային բնության անու՛նով՝ որ: Այդ պարտապա՛ւ թրիստանական Հովատաբբ, անխուսափելիորեն, կհանդիսանալու՛րան:

3. Ե՞նթ Քրիստոսի մե՛կ տարանջամին երկու բնությունները, ապա Ս. Երրորդության փոխարեն մե՛ք կու՛նենանք չորրորդության, իսկ զրանից Շեռեւում է՛, որ Քրիստոսի մե՛կ երկու կատարյալ բնություններից մեկը չի կարող իրական և անբողջական լինել՝:
- Աստվածաբանական այդ կալանային քրոսիկները Ապոլինարիոսին Հուդեցիցեցին այն Շեռեւությանը, որ Հիսուս Քրիստոսի մե՛կ Աստվածային Ողու (Լոգոսի) սակայության մե՛կ անբնական և դարձնում Աստվածային չա՛րթյան և մարդկային արիեստոմ մարմնի իրական անձնավորումը:

Փարեկով Հիմնավորել ուղղափառ թրիստաբանությանը Հակադրբբ՝ զող այդ սեռակեղձ՝ Ապոլինարիոսը առա՛ջ քու՛շեց «Փոստատրիկներ»՝ մի ուղի Համակարգ, որովք ուղղակի չաղիարկում էին փրկարարության (սաստմամային) վարդապետության ճնառ: Այսպես, նա Համարում էր, որ՝

1. անձնավորման միակ նպատակը մեղքի ոչնչացումն ու մա՛ւզման դժժ Հաթնանակն է: Իսկ զա կարող էր իրականանալ միայն այն դեղբում, երբ իսապա՛ստյաի դրս «Աստված մա՛ւստաբող ինչպես մա՛ւկանացու»: Բայց, եղբարկացնում էր նա, էլին ընդունենք, որ Քրիստոսն ունի կատարյալ ու անբողջական երկու բնություն, ապա զրանից անխուսափելիորեն կհնանի, որ իսապա՛ստյաի դրս չարքաբանից և մա՛ւսացավ սաստմամային ճնա ոչ մի Հարաքերություն չունեցող մարդը: Իսկ մարդու, անդու՛մ անձնակատարյալ մարդու մա՛քր, ինչ իսաք, չէր կարող Հա՛մբղՀանուք քավության նշանակության ունենալ:

2. Քրիստոսի մե՛կ կատարյալ մարդկային սակայությունը, անխուսափելիորեն, ենթարկում է նաև մեղքի սակայություն, քանի որ «մեղքի իմարք մարդու Հոգու մե՛կ է»: Իսկ ինքնուրույնություններից զուրկ մարդկային միարբբ որոշվում է այ՛լ չափումաներով: Որպեսզի Հնարարք

<sup>1</sup> Այն մասին տե՛ս **Боголов В. В.**, Лекции по истории древней Церкви, Т. 4, с. 142-143; **Карпачев А. В.**, Волеание Собору, с. 189-190; **Williston Walker**, A History of the Christian Church, p. 166-167; **Hans Lietzmann**, A History of the Early Church, v. 2, Cambridge, 1953, pp. 841, 848, 903, 915, 917.

լինի Հոգեթա՛հարել մեղքի ու մեղադրությունը, պետք է ունենալ «մարդկային Հոգու մեղաքի պահանջմանը ներքից» լիովին ապաստարգրավ «անձնակարգ»:

Ապոլինարիոսյան սաստմամարանական Համակարգում Հանդամանքին քննարկվում է «անձնակար մաքր» Հասնելու ճանապարհները և ցույց է արվում, որ մարդկային արիեստոմ կատուցվածքը դարձնականում անձնարեն և դարձնում իրական անձնավորումը, քանի որ՝

1. անձնարեն և Հոգեթա՛հարել մարդկային արաստմար միարք երա «ինքնարարման» ճանապարհով, քանի որ արդյունքում կատարվիր այն, որ Աբարդի Աստված կիրամովիր իր իսկ արարած մարդկային մաքրի կրանանալ ու՛նի

ք. մյուս կողմից, անձնար և անիրականանալի է մարդկային միարք բարբարանել սաստմամային մաքր մակարդակին: Այսպես, Աստվածային Բանի կողքին ի Հայր կզար ինչ-որ «սաստմամային միարք», որի Շեռեւանքով Աստվածային Ս. Երրորդությունը կիրամովիր «անարք ու սեղան չորրորդության»:

Այս աննից կարելի է Հեռուկնելի Ապոլինարիոսի սաստմամարանության կրտորակույն եղբանդաններինց մեկը՝ անձնավորումից Հնառ Հիսուս Քրիստոսի մե՛կ երկու՝ մարդկային և սաստմամային բնությունները միավորվում են մեկ անձնի մե՛կ (այդ պահանաով էլ բաղկեցնականանները Ապոլինարիոսի Համարում են «միարանակության Հիմնադրբբ», «ժիտրեակուրբբյան Հայր» և այլն): Ծա՛մբ, այդ եղբանդան մեկնության շրջանակներում Ապոլինարիոսը լիով չեղում է կատարում ուղղադրամանությունից և Հանդում է արաստմար այն Շեռեւությանը, թե անձնավորման մամանակ Հիսուս Քրիստոսի սաստմամային բնությունն անբողջովին չի կարող միանալ մարդկային բնության Հնա, այսինքն՝ երկու կատարյալ բնություններ չեն կարող վերամկել մեկի: Աստվածաբանը զա փորձում է քայտարել այս կերպ՝ կատարյալ մարդը չի է բազմաթիվ մեղքերով, իսկ Քրիստոսը չի կարող մեղաանակ լինել: Աստի, եղբարկացնում է նա, Հիսուս Քրիստոսը անձնավորվելով Հանդին և զուրկ իրրե մեկ կատարյալ բնության:

<sup>1</sup> Այն մասին տե՛ս **Боголов В. В.**, Лекции по истории древней Церкви, Т. 4, с. 142-143; **Карпачев А. В.**, Волеание Собору, с. 189-190; **Христианство (энцикл. словарь)**, Т.1, Москва, 1993, с. 107; **Encyclopedia of Religion and Ethics** (ed. by James Hastings), v. 2, New York, 1964, p. 696-697; **Hans Lietzmann**, A History of the Early Church, v. 2, pp. 841, 848, 903, 915, 917; **J. W. C. Wand**, A History of the early church, Norwich, 1963, p. 189-195.

<sup>2</sup> Այն մասին տե՛ս **Боголов В. В.**, Лекции по истории древней Церкви, Т. 4, с. 142-143; **Карпачев А. В.**, Волеание Собору, с. 189-190; **Христианство (энцикл. словарь)**, Т.1, с. 107; **Encyclopedia of Religion and Ethics**, (ed. by James Hastings), v. 2, p. 696-697; **Hans Lietzmann**, A History of the early church, v. 2, p. 841, 848, 903, 915, 917; **J.W.C. Wand**, A History of the Early Church, p. 189-189.

Բայց, քանի որ «մարդկային բնության որևէ բնոր» ժամանակագր է, փոփոխական ու մեղադրյալ, նրա որակներից ոչ մեկը չի կարող բնութագրել Բրիտանի անը, կերպանցում է Ապոլինարիստ: Եվ, քանի որ Լազարսն է Հրատս (որն անձնավորփոխյալ Հատս կատարյալ ժարգ էր) իրապես մեկ էն, այդ Հրատս Բրիտանս չի կարող կազմել երկու ասանձին անձերից, այլ՝ աստվածայինը և մարդկայինը միավորում են մեկ անձի մեջ:

Թեև Ապոլինարիստը ընդունում էր Հրատս Բրիտանոս անձնավորումը, բայց ժարգն մեջ Հուդոս, ազոս և ժարգին մեկնաբանական պատճենական տրիտոսումբայի զերբերից պնդում էր, որ Բրիտանոս մեջ մարդկային միտքը փոխարինվում է Աստված Լազարոսի: Իսկ զրամբի Հեռուսում է; որ Ապոլինարիստի ժարգապետության Համաձայն՝ Բրիտանոս ուրի մարդկային կատարյալ ժարգին և Հուդի, բայց՝ Աստվածային (ոչ մարդկային) միտք: Հեռուսարար, Թեև նա կատարյալ մարդկային ժարգին էր առել, այնուամենայնիվ, նրա Հուդին ոչ թե մարդկային էր, այլ՝ աստվածային:

Այդ անձերից անխուսափելիորեն Հեռուսում է Ապոլինարիստի զրիտոստարածական զիտարը կերպանկալը, որը աստվածային բանականում է Հեռուսայ կերպ՝ Հրատուս Բրիտանուս Հանդես էլ գալիս իբրև Աստուս և ժարգու օրգանական միություն: Անձնավորված Բրիտանոս ուրի մալ փուսու, մալ սուստատու, մալ աներյալ, ան քոստոսոն, օլոս Պեոս, օլոս անքոսոս, օտոս օլոս Պեոս (մեկ թեմություն, մեկ անձ, մեկ ներգործություն, մեկ զեմք, կատարյալ Աստված է, կատարյալ ժարգ, Հեյց ինքը՝ կատարյալ Աստված: Այդ իսկ պատճենավոր էլ նա անձնաբերն է Համարում Բրիտանոսին զիտարից երկու զեմք և երկու բնություն՝

Շուշանըացնելով այդ անձեր՝ միանգամայն Հիմնավոր զերբերից նկնդեցալիտության մեջ տիրապետող տեսլիտար պնդում է, թե ապոլինարիստի զրիտոստարածականը Հակաբրմում է ուղղապատմությանը: Այդ կարճահուզած փաստորվում է նաև նրանով, որ ուղղապատմության զրիտոստարածական Համաձայն, իրական քալությունը կարող է իրականացնալ միայն Բրիտանոս իրական անձնավորման Հեռուսարար: Իսկ Ապոլինարիստը ժարգու հուսումնա կառուցվածքի (Հուդի, ազի, ժարգին) պատճենավոր իրական անձնավորումն անձնարին է Համարում: Անս այդ կարգից էլ անխուսափելիորեն բխում են ապոլինարիստի ժարգապետությունը բնորոշող Հեռուսայ Հիմնական ներաշնչություններ՝

- ա. Անձնորին է երկու սուրառանցից՝ Լազարոսից և ժարգուց, սասնալ կատարյալ մեկ անձ: Նա բացառվում է նրանով, որ Ապոլինարիստը Լազարոս բնությունը բնութագրելով իբրև կենսական և կենդանի անձ, պնդում է, որ Լազարոս է միակ նմանական անձի իրական անձը: Անձնավորված Աստված-Լազարոս Հանդես էլ գալիս մեկ բնությունը, մեկ (աստվածային) ժարգով և, Հեռուսարար, մեկ ներգործությունը: Բրիտանոս մեջ երկու բնություն առկայությունը անխուսափելիորեն կհանդիպեր երկու ներգործություն:
- բ. անձնավորված Հրատուս Բրիտանոսի մեջ ինքնուրույն երկու բնությունների առկայության զեպքում անխուսափելիորեն կատարվեր երկու Որդի (Աստուս Որդի և ժարգու Որդի) և իրական աստվածաբանորեն փոխարեն գործ կենսական աստվածա-աստված (ժարգու Հեռու),
- գ. անձնավորված Հրատուս Բրիտանոսի մեջ միմյանցից անկախ երկու բնությունների առկայության զեպքում կատարվեր ոչ թե Ս. Ներբարդուսյուն, այլ՝ չարբարդություն,
- դ. չէր կարող լինել իրական քալություն, քանի որ ապոլինարիստի զրիտոստարածականությունից անխուսափելիորեն բխում է իտալաբայալ զրա իրական Աստուս ժաշկան անձնթեմ անանկար:

Եվ շնչյուն այն բանին, որ ուղղապատման զրիտոստարածական Համաձայն սեև ժարգն է կալում Բրիտանոս, ն'ի Աստուսում է կալում Բրիտանոս, ն'ի Աստուսում, ն'ի ժարգ է Բրիտանոս, ն'ի մի է Բրիտանոս» (նոնգոմուք մեյն է՝ ՀՀՂՂ), Ապոլինարիստը միշտ էլ զեր Համաձայնով մնաց իր ինչպիսիք ժարգապետությանը: Նրա Համաձայնար, Թեև Բրիտանոսը իրական ժարգին և Հուդի աստվ, բայց նա այնպես էլ մարդկային միտք անձնցավ: Ուստի, Բրիտանոսը երկվան էլ, այլ, զիբրեյի Հուդիով, Աստուս Բանի չունավորումն է:

Այդ ժարգապետություն Հիմնադիրը չի նկատում նաև, որ անձնավորման սեփական կոնցեպցիայի Համաձայն, աստվածային ինքն է զերածված մարդկային, իսկ մարդկայինը դրսևում է աստվածային: Այն զեպքում, երբ ուղղապատմության զրիտոստարածական Համաձայն անձնավորված Բրիտանոսի մեջ աստվածայինը և մարդկայինը կազմում են անխուսափ և անշփոթ մի բնություն, որոնք առկայում են միմյանց կոգրբին, երբևր չեն իտալանցում միմյանց և չեն զերածվում մեկը մյուսին: Միայն այդ որակով Բրիտանոսն է Հանդես գալիս երբ բնությունը, իբրև աստվածային և մարդկային անբարդական և կատարյալ անձնավորման, քանի որ Բրիտանոս

<sup>1</sup> Угн Գառնո տնս Եոսեթու Ե. Բ., Թուսիս ու Կոթուս Ժրուսի Արաթու, Դ. 4, Ե. 144; Williston Wilker, A History of the Christian Church, p. 181, 192, 196; J. W. C. Wand, The Four Great Heresies, p. 72-77; W. H. C. Frend, The Early Church (From the beginnings to 461), London, 1966, pp. 212-213.

<sup>2</sup> Տես Կաբալուս Բ. Եոսեթու Եոթուս, Ե. 190.

<sup>3</sup> Տես Պառնուսար 0, Երաթու, 1996, էջ 22-23, Քա. Athanasia, Contra Apoll., PG 26, 1115 B.





цию. Чехов раскрывает не столько его моральные качества, или его «подвиг», сколько достоинство человека в жизни-страдании. Чехов мог приобщиться к аскетике и через религиозное воспитание в семье, и через феномены культуры. В «Острове Сахалине» замечается добровольное смирение плоти, самоограничение писателя («виноваты все мы»), потребность найти некий путь, который может стать возможностью для всеобщего спасения.

Еще одним важным назначением паломничества является благотворительная деятельность. Практически все паломнические службы перед посещением монастырей и святых мест узнают об их конкретных нуждах. На протяжении нескольких месяцев Чехов готовился к предстоящему путешествию: изучал историю открытия и основания острова, статьи по геологии, этнографии и уголовному праву, историю тюремного заключения и ссылки. Чехов не оставил без внимания не только ни одного человека, но ни одного явления, факта, заглядывал во все темные углы: был свидетелем жестоких наказаний, посещал тюрьмы, причем делал это, по его словам, на собственный страх и риск, так как перед отъездом на Сахалин в главное тюремное управление ему такого разрешения не давали. Естественно Чехов один не смог бы изменить участь страдающих арестантов, каторжан. Научным исследованием «Остров Сахалин» он хотел потрясти публику, возбудить интерес общества к «страдающему острову» не только в России, но и за рубежом.<sup>7</sup> Для того чтобы лучше узнать жизнь каторжан, Чехов произвел на острове перелись населения. Он пробыл на Сахалине всего 3 месяца и 2 дня, и за это время успел побеседовать с тысячами жителей. Книга Чехова «Остров Сахалин» привлекла к сахалинской каторге внимание и российской и мировой общественности. Были организованы сборы пожертвований, и здесь, на Сахалине построили детские приюты, школы, больницы и библиотеки.

И наконец, человек, совершая паломничество на святое место, укрепляет веру в Бога и его учение. Чехов считал, что поездка на остров является обязанностью каждого, ибо «...мы сгноили в тюрьмах миллионы людей, сгноили зря, без рассуждения, варварски; мы заныли людей по холоду в кандалах десятки тысяч верст, заражали сифилисом, развращали, размножали преступников и все это сваливали на тюремных красноносых смотрителей... виноваты не смотрители, а все мы...»<sup>8</sup>. Чехов повторяет аналогичное выражение Ф. М. Достоевского: «Каждый человек несет ответственность перед всеми людьми за всех людей и

за все».<sup>9</sup> В этом смысле Сахалин мог стать для каждого местом исправления ошибок, воскресения, поиска истины и служения ей.

Если говорить об опыте, который А. П. Чехов вынес из поездки на Сахалин – это скорее христианский, чем научный опыт. Он смотрел на жизнь каторжан глазами врача-христианина. При соединении науки и религии в одном понятии Чехов учитывал, что эти по сути разные виды мышления имеют разное (часто противоречивое) истолкование одних и тех же явлений, которые коренным образом отличаются в религиозном и научном значениях. Разница этих понятий определяет их слобосы воздействия на людей, формы мышления, место в системе общественных ценностей. Изучая каторжную тему, Чехов продолжает традиции Толстого, Достоевского, которые считали, что прежде всего необходимо понятие философии преступления, его причины: «Все эти ссылки в работы, а прежде с битьем, никоим образом не исправляют, в главное, почти никакого преступления и не устранивают, и число преступлений не только не уменьшается, а чем дальше тем более нарастает... Только сознав свою вину как сын Христова общества, то есть церкви, он сознает и вину свою пред самим обществом, то есть пред церковью».<sup>10</sup> Аналогичное отношение к религиозной и нравственной свободе подробно отражается в романе Л. Н. Толстого «Воскресение». В подсудимой проститутке героини романа, Нехлюдова, узнал семь лет назад обманутую и оскорбленную им деревенскую девушку, Катюшу Маслову. Он узнал ее, а она почему-то не узнала его, хотя за эти семь лет, которые она провела в публичном доме, она должно быть изменилась если не больше, то во всяком случае не меньше Нехлюдова. Толстой объясняет это тем, что она никогда не думала о нем, что все мужчины уже были для нее на одно лицо, что она похоронила все ужасные воспоминания. Но в данном случае гораздо важнее другое. Катюша не узнает Нехлюдова, чтобы он сам узнал себя, чтобы он сам себя разоблачил. Мало того, что Катюша не узнала Нехлюдова, она еще и осуждена, а он в роли подсудимого. Для животного человека все складывается удачно – сошлет ее и он ее больше не увидит. «Каторга же и Сибирь сразу уничтожали возможность всякого отношения к ней»<sup>11</sup>. Но в том то и дело, что внешние причины полностью снимаются, да и само воскресение невозможно, если к раскаянию побуждает не совесть, а страх. Достаточно было Нехлюдову узнать Катюшу, чтоб начался другой суд – суд над самим собой. И этот

<sup>7</sup> Мысли и афоризмы великих людей, М., Рипол Классик, 2005, с. 234.

<sup>8</sup> Достоевский Ф. М., Братья Карамазовы, М., Изд. Худ. лит., 1973, с. 92.

<sup>9</sup> Толстой Л. Н. Воскресение, Н., Изд. Зephyrus, 1976, с. 85.

<sup>7</sup> Чехов А. П., Собр. соч., т. 11, с. 399.

<sup>8</sup> Там же.

суд приводит его к суду над обществом, из которого он вышел. А в трактате «В чем моя вера?» Толстой говорит о тех нравственных ограничениях, в которые ставит общество человека: *«Ни один судья не решится задушить евреек того, кого он приговорил к смерти по своему правосудию. Ни один начальник не решится взять мужика из плачущей семьи и залепить его в острог. Ни один генерал или солдат без дисциплины, присяги и войны не убьет не только сотни турок... но и не решится ранить ни одного человека»*<sup>1</sup>. Продолжая мысли своих великих современников, Чехов утверждал, что надо лечить не болезни, а причины, порождающие их. Одной из главных причин таковых он считал рабский, подневольный труд. Само начальство тюрьмы и вообще создание подобных заведений предполагали нравственное воспитание преступника, его обновление и душевное воскресение. С христианской точки зрения подневольный труд тоже воспринимается как наказание (Быт 3, 19) и возможность для исправления. Кроме того (и это пожалуй самое важное) предполагается, что труд принудительный не оставляет времени для греха: «страдающий плотью перестает грешить» (1 Петр 4, 1). Однако понятие труд на острове превращается в пошное проявление крепостного права, так как каторжный служит не государству, а частным лицам, «которым нет никакого дела до исправительных целей или до идеи равенности наказания; он – не сильный-каторжный, а раб, заискивающий от воли барина и его семьи, услаждающий их прихотям...»<sup>2</sup>. Ограничение свободы никогда не может содействовать нравственному и научному совершенствованию. Ибо труд раба бывает менее производительным сравнительно с тем же самым трудом свободного человека». Труд подневольный не дает работнику удовлетворения, личной пользы – в этом его тяжесть. Все, что причиняет трудящегося человека и отнимает у него плоды его трудов, губит также и способности для изобретения, не позволяя пользоваться даже уже сделанными открытиями, изобретениями и своими способностями. Среди сильных много плотников, столяров, портных, которые не имеют возможности использовать тут свое мастерство – сидят без дела, занимаются пьянством<sup>3</sup>, а всякого рода карцеры, кандалы делают их физически неспособными к труду. Нравственную сторону труда определяет прежде всего то, что это

<sup>1</sup> Толстой Л. Н., В чем моя вера? / Полн. собр. соч. в 90 томах. М., Гос. издат. худ. лит., 1957. т. 23, с. 302.

<sup>2</sup> Чехов А. П., Полн. собр. соч. в 18 томах. М., Наука, 1965. т. 9, с. 186.

<sup>3</sup> Там же, 1967. т. 14-15, с. 98.

<sup>4</sup> Там же, с. 230.

<sup>5</sup> Там же, с. 291.

основное условие существования на острове, что и ставит его в определенные ограничения. Подневольный труд и труд ради куска хлеба, конечно, имеет несравненно меньшую ценность, чем тот, который совершается по любви и приносит духовную пользу, воспитывает человека. Из свободного взаимодействия с природой на острове труд превращается в тяжелую, суровую борьбу за существование, став причиной не только физического, но и нравственного уничтожения каторжника.

С первых же дней образования каторги, на Сахалине появились священники, которые как могли пытались облегчить участь заключенных: *«Этот взгляд был присущ и младшим представителям церкви; сахалинские священники всегда держались в стороне от наказания и относились к сильным не как к преступникам, а как к людям, и в этом отношении проявляли больше такта и понимания своего долга, чем врачи или агрономы, которые часто вмешивались не в свое дело»*. Храм святителя Николая в посту Корсаковском был заложен через год после образования каторги. Всего же к концу XIX века на острове насчитывалось 10 православных храмов и 6 часовен. Возможно, именно в результате приобщения ко священным и божественным многие сильные, несмотря на тяжесть, воспринимают наказание как справедливую расплату за грехи, а не за преступление: *«Когда их спрашиваешь, за что они присланы на Сахалин, то обыкновенно отвечают: «За хорошие дела сюда не присылают... Один считает наказание благом, так как, по его словам он только на каторге узнал бога»*. Когда, хоть даже на миг, уходит греховное настроение, то сразу проявляется божественное начало в человеке. Чехов считает, что именно такое наказание имеет большую ценность, чем физическое, человек сам должен прийти к истине, без чьего-либо вмешательства («Убийство», «Дуэль», «Письмо», «Студент»). Такое отношение к наказанию и исправлению определяет постоянное стремление не только к физической, но и к душевной свободе, которая для каторжан становится символом счастья. Само христианское вероучение требует свободы. Бердяев отмечает свободу как высшую ценность христианства, «и всякий раз, когда христианский мир пытался превратить энергию этой благодати в орудие власти и принуждения, он уклонялся к антихристианским, даже антихристианским путям... Путь свободы есть путь нового человека христианского мира»<sup>1</sup>. Человек, поставленный в нравственные и физические ограничения, не может возродиться еще и под влиянием внешнего воздействия, далекого от моральных ценностей. Каторжник не

<sup>1</sup> Бердяев Н. А., Мировоззрение Достоевского. // Смысл творчества. М., Фолкс, 2004. с. 424.

имеет возможности уединиться, помолиться в одиночестве, задуматься о спасении, когда постоянно видит жестокие картины тюремной жизни, вынужден быть в присутствии таких же несчастных, как он сам. Речь идет о раздвоенности человека между присущей ему религиозностью и окружающей нерелигиозной средой. Только понимание свободы как способности человека к свободному выбору, как возможности мыслить и поступать в соответствии со своими представлениями и желаниями, а не вследствие внутреннего или внешнего принуждения дает личности возможность обретения и духовной свободы. На Сахалине всякое стремление к свободе, часто бессмысленное и невозможное (катержане сознают, что не так то легко бежать с острова, да еще возвратиться в общество, из которого они были выброшены), воспринимается как злодейство или очередное преступление, которое жестоко наказывается, порой даже пожизненным заключением. Однако никакие внешние причины не смогут остановить это естественное человеческое стремление. Всякие попытки ограничить свободу еще больше усиливают это желание.

Чехов ценит свободу с точки зрения ее нравственного содержания. Писатель считает, что во всех своих проявлениях свобода должна служить истине: «Человеку нужно не три аршина земли, не усадьба, а весь земной шар, вся природа, где на просторе он мог бы проявить все своиства и особенности своего свободного духа»<sup>1</sup>, а позже добавляет: «Человечество идет вперед, совершенствуя свои силы. Все, что недостижимо для него теперь, когда-нибудь станет близким, понятным, только вот надо работать, помогать всеми силами тем, кто ищет истину»<sup>2</sup>. Однако неправильное понимание свободы часто становится причиной ее ограничения. Понятие свободы очень часто воспринимается как вседозволенность. Такое отношение к свободе превращает ее в безграничную жестокость, равенство – в страшное неравенство, спасение человека – в его истребление. Поэтому с тайной свободы, как способности разумного существа к самоопределению, в православном христианском сознании связывается проблема происхождения зла. Христианство возвратило человеку духовную свободу через преодоление губительных последствий греха. Любая ошибка в свободном выборе, осуществляемом на протяжении всей человеческой жизни, ведет к утрате духовной и физической свободы<sup>3</sup>. Соблюдение

<sup>1</sup> Чехов А. П., Полн. собр. соч. в 18 томах, М., Наука, 1986, т. 10, с. 58.

<sup>2</sup> Там же, 1986, т. 12-13, с. 223.

<sup>3</sup> Платон Архимандрит, Православное нравственное богословие, М., Издат. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1994, с. 119-112.

данным Христом заповедей должен сохранить нам свободу: «Буду ходить свободно, ибо я взыскал повелений Твоих» (Пс. 118, 45). Сахалинская каторга стала следствием всестороннего нарушения этих заповедей. Общество создало подобное заведение для борьбы с нарушителями нравственных законов, однако само его создание уже стало нарушением этого закона: *Когда вся энергия и изобретательность тюремщика изо дня в день уходит только на то, чтобы поставить арестанта в такие сложные физические условия, которые сделали бы невозможным побег, то уже не до исправления, и может быть разговор только о превращении арестанта в зверя, а тюрьмы – в зверинец*<sup>4</sup>. Поэтому призывая общество помочь несчастным каторжанам, Чехов подчеркивает не социальный, а нравственный аспект человеческой свободы, которая может быть достигнута даже в пределах острова: *«Всякое улучшение в жизни арестанта, будет ли то лишний кусок хлеба или надежда на лучшее будущее, тоже значительно понижают число побегов... Чем легче живется арестанту, тем меньше опасности, что он убежит, и в этом отношении можно признать очень надежным такие меры, как улучшение тюремных порядков, постройка церквей, учреждение школ и библиот, обеспечение семейств ссыльных, заработки и т. п.»*. Надежда христианского вероучения тоже устремлена на преодоление всего того, что становится причиной греха и смерти, как в личном, так и в мировом общечеловеческом плане.

<sup>4</sup> Чехов А. П., Полн. собр. соч. в 18 томах, М., Наука, 1987, т. 14-15, с. 355.

<sup>5</sup> Там же.

## ՄԻՆԹՈՐ ԳՈՐԻ ԿՅՆԵՐ ԵՎ ԳՈՐԾՈՒՆԵՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Լ. Զ. ՄԻՐՈՅԵՆ

Հայ իրականության խոչընդոտյն դեմոկրից մեկ է Մխիթար Գուշ: Եւս գրական է, որնպէր, գրականաբան, մեկնիչ, մասնագիր, առակագիր, մանկավարժ: Երա գրչին են գրականում մասնագործության ասորքի ճշուշտիքին վերաբերող մեկ ասանակից ամբի աշխատութուններ: Մխիթար Գուշի աշխատութունները առանձնաձև է Դաստատանագրերը: Այն Հայ իրավաբանական մարի մեծագույն նմանակերի է, Հայկական իրավաբանագրական է ընդհանրապես միջնադարի Համաշխարհային իրավական մարի խոչընդոտյն Հուշարաններին, որն ամբողջում է մասնակի շատ առաջավոր դրութիւն, որոք աշխտեակն են:

Որչ ուսումնասիրողներ, Հասկանա աղբրնական որչ գրականագետներ կասկածի տակ են աւել Մխիթար Գուշի սպգային գրականներության Տարը, իսկ որչ ուսումնասիրողներ է ուղղակի Համարչ են, որ նա Դաստատանագրեր Հեղինակ չէ: Այսպիսի 1965 Ք. Շրտարակում Աղբրնակը VII-IX դարերում > աշխատության մեկ աղբրնակնք Ջրա Բուհիյաթից գրում է, որ Մխիթար Գուշի Դաստատանագրերը գրուի շտիմ պիտ է Համարչ աղբրնակն գրականության Հուշարան, որը գրում է գրարարմ, է միայն Աղբրնակում Աղբրնակը ճշիւրանական շրճանի գրամուսթան Հեապատողների բացկայութունն է Շտարակութուն տիկ այլ դարը Համարչու Հայկական, թեկ նա ըստ որ Հա Համար որն Հիմք չկա, բաց չի գիցի: Ջ. Բուհիյաթից նշում է, որ Դաստատանագրերի աղբրնակներն են արեկեղՀամեակն կայրութան որնքները, մտխտական որնքները, ինչպես նաև աղբրնակն կեղեկական կանոնները: Սա էլ Հիմք է Հանդիսացել, որ որչ աղբրնական գրականագետներ, Հասկանա Յ. Մամեղովան, Մխիթար Գուշին Համարն աղբրնակնք:

Աղբրնակնք Յ. Մամեղովան ու աղբրնակաղբրնակնք է Համարչ Մխիթար Գուշին է տեղում փորձել է աղբրնակ, որ եւ իր Դաստատանագրերը գրել է միայն աղբրնակն Համար: Իր այլ կարծիք Մամեղովան Հիմադրում է Դաստատանագրերի ուսուրնն Քարգմանութունից թիւում մի Համադիմ, որտեղ Դաստատանագրերի ուսուրնն Քարգմանիցը ամիւցրել է «Կ ԿԱՅ» բառիցը՝ գրանց տակ նկատի ունեկող Հայաստանը: Բայց Մամեղովան «Կ ԿԱՅ» բառերի մաս ամիւցրել է «Կ ԱՅՈՅ» բառիցը: Սա ակնՀայտն են սխալ է, որմՀեակ ընացրում անգամ «նեկ մաս» բառիցը չկան:

Ներկայացնենք Դաստատանագրերի «Նախագրութիւն»-ի՝ «Յիշատարան Ասկանից» իտրադիցը կրող գրուի մէ-ում ընդգրկվում այն Համգամի ընգրիչը, որտեղ Մխիթարը գրում է, թե կր է ինչպես է սինգ գրել Դաստատանագրերը, «Բայց մեկնարկութիւն մեկ յայտ իրողութիւնն կել է Քուականութիւնն Հայց ՈՒԿ Ե շրճանին երթալոյ ի բաց մէ, որ կուի՝ Փոքր, իսկ Հոսոսի՝ Նմ, յամս անընթացական Քարգմանութիւնն միցը: ի վաղնից մամտակն մտցելոց սակա իշխանաց ի կողմանն Խաչկեոյ: ընդ մամտակն անուանելոյ Հասանա՝ որչոյ Հասանակայ կրականորնցելոյ...»:

Վերոբերյալ ընգրից պար երևում է, որ «նեկ մաս», առակն կս «աղբրնակն մաս» բառիցը չկան: Բայց ուսուրնն Քարգմանութան մեկ ակն են «Կ ԿԱՅ» բառիցը: Այստեղից կարելի է կարակցնել, որ Մխիթար Գուշի Դաստատանագրերի ուսուրնն Քարգմանիցը՝ Ա. Պարգմանը, այլ բառեր ամիւցրել է ընգրիչը առակն Հասկանաչ գրականն: Համար: Յ. Մամեղովան է իր մեկը տակ է ունեկի Դաստատանագրերի ուսուրնն Հիասարակութունը է «Կ ԿԱՅ» բառիցը մաս ամիւցրել է «Կ ԱՅՈՅ» բառիցը:

Վերոնշյալ ընացրում Մխիթար Գուշի՝ Հայց ՈՒԿ Քովականի, Փոքր Քովականի (կամ Սարգիստայրի) մասին խոսելը ակնՀայտնն ջուց է աղիւ, որ Մխիթարը Հայագրի է: Քեկ միայն այս Համարն չէ, որ աղագրուում է Մխիթարի Հայագրի լինելը: Դաստատանագրերի բացմամբ անհնում Մխիթարը վկայում է իր Հայ լինելու մասին:

Ներկայացնենք Դաստատանագրերի «Նախագրութիւն»-ի գրուի մէ-ից մի Հատված, որտեղ ևս Մխիթարը բացում է իր Հայագրի լինելու մասին. «Ակա կրն ընտանի աղիւս քարչիւք սխալանանք լինիք պարտախչ ե ոչ ուղիւ, գրեկում գործ Հայեղեկացոյ զայրոսին, միանգամայն զլոպ անմի, անտեղաղիր մեկ յայրուի լինիք»:

Գարում և՛ այս Համարն ընթերցող է «քնտանի աղիւս» ու «Հայկազնեաց» բառերը տեսող ոչ մեկը չի կարող կասկածի տակ առնել Մխիթարի Հայագրի լինելը, բացի քրտնից, ով չգիտի, թե ովքեր են Հայկազնիները: ԻՆտրի, վերոնշյալ Հեղինակները գիժար են լինանալին, թե ովքեր են Հայկազնիները: Նորութուն չէ, որ աղբրնակն շատ մասնագետներին Համար արկնն ստորութուն է դարնել մեք Հայ գրականագետներին, մշակութիւն գործիչներին աղբրնակնք Համարիցը, էլ չենք ստում մեք մշակութային Հուշարաններն իրնցը Համարիցը:

<sup>1</sup> Իճց այս ընգրի ուսուրնն Քարգմանութան մեկ «ղիւ» բարից Ենտ գրում են «Կ ԿԱՅ» բառիցը: Միքար Գուշ, Գիր ղասուսումն, Կարնուսումն զոց ղասուսումն, Գրուի մւ, աշխատասիրութար մ. Թոթոսան, Երևան, 1975 թ., էջ 25:

Հենց սկզբից գերանշյու Հեղինակների Հայաստանազգայնների զեմ Հանդես են եկել Ա. Ե. Մնացականյանը<sup>1</sup>, Գարույր Սևակը<sup>2</sup>, և Մկեր-Օ-Հանդանյանը<sup>3</sup>, էմ. Գրիգորյանը<sup>4</sup> և այլք:

Որոշ առումներով հերթեր են նաև այն կարծիքը, որ Մխիթար Գուշը Դասառանազգային իսկական Հեղինակը չէ: Ն. Անկիյանը Դասառանազգային Հեղինակ է Համարում ոչ թե Մխիթար Գուշին, այլ Հայր Հովհաննիս և փորձում է հիմնավորել իր այդ կարծիքը՝ նշելով, որ «Արևելքի մը, ինչպիսի Մխիթար Գուշ, չէր կրնար այն միջավայրի մէջ շտեմարանում ըլլալ այնքան ծանաթությաններ արեւմտեան իրաւագործներու մասին, որոնք կրնուան կու ետեւ աշտեղծ»:

Անկիյանը նաև առանձին զիտով անդրադառնում է Դասառանազգային խմբագրութեան Բ, Գ և ԺԱ գլուխներին այն մասերին, որոնք Դասառանազգային Հեղինակը խոսում է իր արեւմտեանները մեծանունութիւնները և այն ավարտելու պարագաների մասին:

Ն. Անկիյանը այն մտքով է Հայտնում, որ Բ և Գ գլուխները մտազգեքում ասարբեր խմբագրութեանը են Հանդես գալիս, այնուհետև գրում է, որ ինչ-որ մէկը գիտազգրութեանը է խմբագրել աշտեղծ, որ Դասառանազգայինը գրելու Հարգորդն ավելի բարձրաստիճան անձնագրութեան է լինի, քան խմբագր Գուշը:

Հայագիտ Ստեփանոս Ոռշտան ևս Դասառանազգային Հեղինակ է Համարում Հայր Հովհաննիս: Ստեփանոս Ոռշտան 18-րդ դարի առաջին քառորդին իր Ժամանակագրութեան մէջ գրում է, որ Ազգայնէն Ստեփանոս կաթողիկոսի Հրամանով Հայր Հովհաննի Դասառանազգայնում գրել է Հայոց Դասառանազգայինը, որտեղ միտառանգում են եկեղեցական և աշխարհական կանոնները՝ Համարում Հոռնմական կայսրերի գանազան որնքներէնց, Մովսէսին է որոշ Հարկերի որնքներէնց:

Բայց գերանշյու անակնանկների՝ կան նաև այլ կարծիքներ Մխիթար Գուշի ազգային պակնանկութեան և Դասառանազգային Հեղինակութեան վերաբերյալ, որոնք մասին խոսելը մեզ անհրաժեշտ չենք Համարում, քանի որ դա առանձին առումներում թեմ են:

Այն Համաստակի ներկայացնելը Մխիթար Գուշին կենսագրութեանը:

Մխիթար Գուշը միջնադարյան Հայ մշակութի խոշորագույն զեմներից մեկն է: Ժամանակակիցներն ու Հետագա սերունդները նրա անունը նշել են մեծ Հարգանքով ու խոր ակնածանքով: Նրան անվանել են «Հայագիտագետ», «իտոտուն և Նեղ», «աշխարհայտ», «Հայագիտութեան և մեծիմաստ գիտութեամբ», մեկը «Հայագիտան միջնադարյան փեռմութեան ժամանակաշրջանի գրական Հեղինակից, 12-րդ դարի մասին Հայկների Համաստակութեան պայտառագույն առարկից»<sup>5</sup>, «Կրտսէսը և գիտական մարգարակ, որ ժամուստ առում անառադառանութեան, ազգայնութեան և ժողովարութեան զեմ զգայմանքներով մեծանուն է լինում մի մեծ և յարեմանական յիտառակց արմանի գործին»:

Մխիթար Գուշին կենսագրութեան մասին ընչ թե շատ տեղեկութեաններ է մեզ առչու կրակու Գոռնմակիցին իր «Հայոց պատմութեան»-ում: կրտսէրը Հարգում է նաև, որ Գուշի մտքածրան կենսագրութեանը գրան ուներ Կանական մարգարակը: կրակուսն էլ արմակ է նրանից: կրակուս Գոռնմակիցին եղել է Նոր Գոռնիկ գրանքի ստեղծողներէնց է Մխիթար Գուշի աշակերտ Կանական մարգարակին և իր կրակուսն էլ մեծազույն մասն անց է կացրել այդ զեմքում: կրակուսը եղել է պակնանու և մասունք մասնակից այն տեղերի, որոնք ինքը նկարագրում է, և Հետագա մյուս Հեղինակները Գուշի մասին գրելիս հինք են ընդունել նրա «Հայոց պատմութեան»-ը:

Մխիթար Գուշին կենսագրութեանը կա նաև Հայմատագրութեան մեհնիկ Ե կամ փեռմարի ԺԱ «Կարք և պատմութեան Գուշին Մխիթարյան», որը կարմակ է Հիմնականում կրակուս Գոռնմակիցու «Հայոց պատմութեան»-ի զրու: Որոշ տեղեկութեաններ էլ կարելի է քաշել Մխիթար Գուշի Դասառանազգային կզան նարտութեանից և «Սեկնական Համաստակ մարգարակութեան նրմութեան» աշտառագույն կզման իր Հիտառակցներէնց:

Մի փոքրիկ տեղեկութեան էլ ունի Կարգան մարգարակու Բարեբերդյան իր «Դասմութեան արեկեղաքան»-ում: Մխիթար Գուշի զերտերից տեղեկութեանների մասին խոսելիս Կանական Բաստանյանը գրում է. «Դ՛ չլիտի ցուի և արտառայ որ՝ մանանակից պատմագրները և մանանակը իր աշակերտները և Դասառանազգային ընդդիմակողմները չեն Հոգացել թողնել ազգայն սերունդի Համար Մխիթարի՝ այս երանելի և երշտակաշտակ մարգարակի մտքածրան և ընդարման կենսագրութեանը:

<sup>1</sup> Ա. Ե. Մնացականյան, Ազգային աշխարհի զուգարմանակ հարկերի շուրջը, Երևան, 1966 թ.

<sup>2</sup> Ա. Մուշոքանյան, Քարոյր Սևակ, Քո ուսույն յուսի 3. Երևանում «Ազգայնագիտ» և ՄԱՍՍ, ԳՄ, Երևան, 1967 թ., № 1:

<sup>3</sup> Կ. Ա. Մուլին-Օրանյան, Էսի բաւ ու յոնականութեան իրմարտ Գուշ, Ատոր «Սոցիալիստ»՝ Պի Երևան, 1959 թ., № 1-3:

<sup>4</sup> 18. «Պիտագույն, Լորիկ Մխիթար Գուշի մասին, Լրագրի՝ հասարակական գիտարկներով, Երևան, 1966 թ., № 2-3:

<sup>5</sup> ՏԻՄ Ե. Սեկնական, Դ. Յոռնմակ կարգան փեռմակու «Հայոց պատմագրութեան» իտրման իտրմակը, Արտ. Պիտագույն, 1944 թ., էջ 195:

<sup>1</sup> «Դասմութեան» Հայոց աշխարհի կրակուսնի զարմանի Գոռնմակիցու, Օրիպու, 1909 թ., էջ 195:

<sup>2</sup> Ա. Ե. Մնացականյան, Մխիթար Գուշ և «Հայոց Դասառանազգայինը», Երևան, 1965 թ., էջ 3:

<sup>3</sup> Մխիթար Գուշի Դասառանազգայինը՝ Հայոց, իրապարմանում իտարարութեան իտրման իտրմակը, Երևան, 1886 թ., էջ 82:

Բայց և արեւել՝ նա այս կողմից աներ թաղաւոր էլ ջան թէ մեր նշնայն արժանաբէշտակ Նեղիսկներէջ շտախը»<sup>1</sup>:

Հաս Կրակոս Գանձակեցո, որին կարելի է կոչել Միխիթար Գուշ Հոնդազմուշ, Միխիթարը մեզիկ է Գանձակ թաղաքում, քրիստոնյա մեղծների ընտանիքում, որտեղ էլ մեծագույն նպաստն են Միխիթար Գուշ կրտսերին Հայտքների մատուցումը: «Հոչակաւորն այն և մեծմտառն զհասութեամբ՝ էր ի թաղաքն Գանձակոյ, քրիստոնեայ մեղաց զաւակ, որք ետան զես յուսումն Կրոջ Մրոջ և իբրև ԵՀաս եւ յարբուն Հասակի, մեծագործքն զես քահանայ կուսակոծ»<sup>2</sup>:

Ռնչուս երևում է, Կրակոս Գանձակեցին Միխիթարի մեղծների և ընտանիքի մասին այլ ջան չի Հարշում, բացի նրանից, որ նա «քրիստոնեայ մեղաց զաւակ» էր:

Միխիթարը մահով Հասակում ուսման է տրվել և, ինչպես երևում է վերջ Նշված մեջբերումից, կրթությամբ Հասակում արդեն կուսակցան է դարձել: Միխիթարը պարտավորում է կանանների և սովորութեան Համաձայն ժողովք պահել, սակայն մարտի ուշ անկողն պատահաւոր նա ստանում է «Գոշ» մականը, որը գրքում է նաև «Քոշ» (քոսա) «Այսպէս կոչեցին զես՝ զի Հեղզագոյն եկին այնք նորս»<sup>3</sup>:

Իսկ ինչ վերաբերում է Միխիթարի մեծըրան թվականին, ապա կարելի է ասել, որ նրա մեծըրան թվականը Հայտնի չէ, թեև որք ուսումնասիրողներ փորձել են մատուցոր թվականը ասել:

Ա. Թորոսյանը Միխիթարի մեծըրան ժամին խոսելուս գրում է, որ նրա մեծըրան թվականը Հայտնի չէ: Առաջը է, որ նա մահացել է 1213 թվականին, և ջանի որ Կրակոս Գանձակեցին վկայում է, որ նա և ԵՀաս ի խորին մեքութեան... և փոխեցաւ յատանաց... այնտեղից և չի աւարքք», արշտեղից էլ կարելի է ասել, որ նա մեծմտ գիտք է լինի 12-րդ դարի 20-30-ական թվականներին՝ նեթաղիցով, որ նա ապրել է 80-90 տարի<sup>4</sup>:

Է. Ուշյանը գրում է, որ ժամանակակից և Հետագա դարերի ժամանակագիրներն անտեսել են Միխիթարի մեծըրան թվականը, որը կարելի է Համահարք ամփոփել 1130-1140 տարիների մեջ, ջանի որ մեռած է 1213 թ. այնպաղ Հասակի մեջ<sup>5</sup>:

Է. Զատեփոլոյանը Հեռում է Ուշյանին. «Մեզ Համանական է թվում Ուշյանի ընդունած 1130 թ. ջանիցի կրք Գանձակեցին 1213 թվին խոսում է նրա մահանի մասին, գրում է «այնտեղից և չի աւարքք»<sup>6</sup>:

Ա. Արեղյանը Միխիթարի մեծըրան թվականի մասին խոսելուս գրում է. «Նրա մեծըրան թվականը Հայտնի չէ: Նա մեռել է՝ Հասակում որ խորին մեքութեան», այնտեղից և չի աւարքք»: Նրին այսպիսի մեքութեանն է 80-85 տարեկան Հասակը, ապա նա մեծմտ գիտի լինի չուրջ 1130 թվականին<sup>7</sup>:

Ա. Սուքիասյանն էլ Հեռում է Արեղյանին. «Նեթաղում են, որ նա մեծմտ գիտի լինի չուրջ 1130 թվականին»: Ա. Զատեփոլոյանն ուղղակի նշում է, որ մեզիկ է 12-րդ դարի առաջին կեսին<sup>8</sup>:

Բ. Ռոչաբոյանը էր «Հայոց Արևիկից կողմանց եկեղեցին և մշակույթը» գրքում գրում է, որ Միխիթար Գուշը մեզիկ է 12-րդ դարի առաջին տասնամյակներին, Համահարք 20-ականներին<sup>9</sup>: Իսկ Թասաւանյանը գրում է, որ Հայտնի էլ Միխիթարի մեծըրան թվականը, բայց կարելի է ասել, որ նա մահացել է 70-80 տարեկան Հասակում կամ դուշն ամիկի մեծ Հասակում:

Ա. Գապուկյանը Միխիթարի մեծըրան թվով է Համարում 12-րդ դարի 30-ական թվականները, ի. Սամուկյանը՝ 12-րդ դարի կեսերը, իսկ Պրվալոյանը՝ 1120-ական թվականները:

Ենդրո առաքիտ Հարջի չուրջ մնացյալ ուսումնասիրողները պարզապես չաւան են:

Միխիթար Գուշը կուսակցան քահանա զանալույց Հեռա կերպ տարիներ մեռած է ույլ պաշտանում, սակայն նա ջանկարում էր դառնայ ամիկի բարեմաց Սր. Գրքի և դրա մեկնութաման մեջ, ուստի նա թողցի էր ուշտան և դեպ արանեւս ամիկի գիտական վարժարաններ: Նա Հայտնից Հովհաննես Տափալեկի ուսումնական վարչապետին, որն այն ժամանակ երևել էր գիտութեամբ: Միխիթարը նրա Հեռ մացել է երկար տարիներ: Ռնչպես Կրակոսն է Հայտնում, Հովհաննես Տափալեկին անտարաբար դում էր մի վարչեր մասս վարքը՝ քարոզելով Յառուն խորք և սովորեցնելով մարդկանց Հեռին լամ կյանքին, արդի քառասյակս կյանքով:

12-13-րդ դարերում ժամանակի մի ջանի նշանավոր գիտնականներ Հեռու էին ամյալ վարչեր մշտական բնակիչը լինելուց, նրանք դում էին վանքի վանք՝ մալով որք ժամանակով, ուսուցանելով:

<sup>1</sup> Տես Յոյն տեքում, էջ 80-81:

<sup>2</sup> Տես Գառնուրիմ Գալոց, արարելս Կրակոսի վարչապետի Գանձակեցոյ, ՅՆՅԽ, 1909 թ., էջ 196:

<sup>3</sup> Տես Յոյն տեքում, էջ 196:

<sup>4</sup> Սիթար Գոշ, Գիրք քրիստոնեան, աշխատանքաբար մ. Որոյսյանի, Երևան, 1975 թ., էջ 1:

<sup>5</sup> Է. Ուշյան, Սարնազարական քննություններ, ԿՆՆԿ, 1926 թ., էջ 123:

<sup>6</sup> Տես Է. Զատեփոլոյան, Սիթար Գուշ Լ.Որ Ուշյանի վանքը, Երևան, 1948 թ., Խ. Ա, էջ 106-107:

<sup>7</sup> Ա. Արեղյան, Երկիր, հատոր 4, Երևան, 1970 թ., էջ 177:

<sup>8</sup> Տես Ա. Գ. Ուշաբասյան, Սիթար Գուշ և «Հայոց Գառնուսանկարը», Երևան, 1965 թ., էջ 12:

<sup>9</sup> Բ. Ռոչաբոյան, Հայոց Արևիկից կողմանց կեկեղեցին և մշակույթը, Երևան, 2001 թ., էջ 304:

Հովհաննեսի Մխիթարը առաջով վարդապետ կամ ուսուցչի կոչումը: Կերպուս Գանձակեցին չի տեղեկացնում մեզ, թե որտեղ է Մխիթարը ստիճի Հովհաննեսի մաս: Ինչ միայն գրում է, որ Մխիթարը, բազմաթիվ տարիներ Հովհաննեսի մաս մտալով, գրքեր ուսումնասիրությանը էր պարտավում: Ուսումնասիրողները այս Հարցքի մասին գրեթե չեն խոսել, բայց որ Երանդ Հեմեզին են Կերպուսի վրայաթույնների վրա, որը չի վկայում, թե որտեղ է Մխիթարը ստիճի Հովհաննեսի մաս, բացի այն բանից, որ սկզբում Հովհաննեսը զիջ ժամանակ աշխատական կյանքով ապրեց և, կենդից գրվելով, Հեռուց կրթամատթանն ու վերահասու լինելով ստավաճանի գրքերին՝ վարդապետական աստիճան ընդունեց, քրիստոնյաների կարգերի ու կրոնի բազմաթիվ գործերը կարգադրեց, որովհետև դեռ այն ժամանակ տեղ-տեղ սուրբ քառասունչի տղուհարցի շարաթիվն ու կրթկիր պատերը լուծում էին: Շարունակելով իր խաբը՝ Կրպուսը գրում է, որ սա, այսինքն՝ Հովհաննեսը օրերի քրեց պատվ ածիցանին նույնպես շարունակ մյուս օրերը, բացի միայն երանից, կեր շարաթ էր տանում են Առաքել Բազմասկների, իսկ Կրպուսի՝ Քրիստոսի Հարսթյան խորհրդի տակն ու մտուցում են պատարաքը, և ամեն տեղ Հաստատեց Հրատարյա պատահելու օրերը, որը առաջ մի մասը պահում էր, մյուս մասը չէր պահում: Մյանից բացի Հովհաննեսի վերաբերյալ Կրպուսը ոչինչ էլ չէր խոսում:

Ի. Փռտտեղ ենթադրում է, որ Մխիթարը եղել է աշակերտների այն խմբից, ովքեր հեռուում էին ղեկերով Հովհաննեսին նրա ճանապարհորդությունների ժամանակ: Իսկ Հ. Զանգիտյանը գրում է. «Ճավուշեղին եղել է ժամանակի նշանավոր ցարդիչներից, նա իր քարոզները կարգում էր՝ շրջելով տեղից տեղ: Այս շրջապայթյունների ժամանակ սկսում է նրան ուղեկցել նաև Մխիթար Գուշը»:

Բացի Ճավուշեղուց՝ Մխիթարը, սուրուչա, աշակերտի է նաև Թերիշներին, որոնք անունը Կրպուսի կա չի տալիս, և Հակոբյանի է, իսկ ինչու են մյուս Հեղինակները ևս այն մասին լուսում: Միայն Վ. Բառասմյանցն է այն մասին խոսում ի տարբերություն մյուս ուսումնասիրողների: Նա գրում է, որ Մխիթարը զմայ մի արքի գիտնական վարդապետի մաս, որ նույնպես կազմում էր Մխիթար, և ապա Թերիշների մաս, և այսպես Հեղինակ Հարստանայով մանամանկ աստվածարտեական գիտություններով, նա ստացավ վարդապետ կոչումը, ինչպես նաև իրավունք ուսուցանելու, այսինքն՝ քա-

<sup>1</sup> Կրպուս Գանձակեցի, Կայց պատմություն, Երևան, 1982 թ., էջ 151-152.  
<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում:  
<sup>3</sup> The Lawcode of Mixtar Gosh translated with commentary and indices by Robert W. Thomson, Amsterdam-Atlanta, GA 2000, p. 17.  
<sup>4</sup> Տե՛ս Վ. Զանգիտյան «Սիմփար Գոշ և Լոս Գետիկի վաճառք», հս. Ա, Երևան, 1948 թ., էջ 108:

ղաղիս, մոզմոզի են կեղեկու, մե՛ր է որիչ տեղ: Սակայն երեսուսուրգ վարդապետը, շրամարազմելով արևմտի և ցանկանալով էլ ամիկ իտրացնել իր գիտությունը, որունով էլ զմայ կիրիխու, բանի որ չեղ էր կիրիխուի նշանավոր Ան լեռան կանգերի մասին, ուր բնակվում էին երևելի գիտնական վարդապետներ: Մխիթարը գալիս է այս վանքը և Քաղցնելով, որ ինչքն արդեն վարդապետ է՝ տեղի Համբարավոր վարդապետների ղեկավարությանը ամիկն ևս խորհում է աստվածարտեական ու գիտություն այնպես ընդգտավտանելով:

Ըստ Բառասմյանցի՝ Մխիթարը Ան լեռան վանքերում, Համանարտ կամերի վանքում, որն այն ժամանակ ծաղկում էր ապրում, տեղից վերտան աշակերտություն սնել:

Հ. Մ. Զամչյանը Մխիթար Գուշի Ան լեռ մեկնելու ժամանակ գնում է 1163 թվականը՝, իսկ նրան հեռուում է Հ. Եղիազարյանը՝, իսկ Զանգիտյանը գրում է, որ Զամչյանը այդ զեղարք գնում է 1163 թ-ը, որի աղբյուրը իր Համար անհայտ է, բայց կազմում է Համանական, մինչև ևս «Իրիկու Հոյ իմացություն» մեջ, որը կազմել են Ս. Ա. Ավդյանը և Զանգիտյանը, գրված է Հասակոթին, որ երեսուսուրգ Մխիթարը 1163 թ. մահում է կիրիխու այն Ան լեռան նշանավոր Հարկու-գիտական դպրոցը՝:

Նեչոնե երևում է, ըստ Զանգիտյանի՝ Ան լեռան դպրոց է գալիս Մխիթար Գուշը: Նա գրում է, որ Ան լեռան դպրոցը կիրիխուի նշանավոր գիտություն կենտրոններից է, գտնվում է Միրբայի և կիրիխուի միջև տեղեկ Տալադայան լեռանդիմարի Համանան կամ Ան լեռանց կազմի իսկ վրա:

Ուսումնասուության վերջում Մխիթարը վարդապետական քննություններ է Հանձնում և երկրորդ անգամ ստանալով վարդապետի կոչում՝ վերագտնում է Հայքները: Կրպուս Գանձակեցին մեզ չի Հայտնում, թե Մխիթարը ինչքան ժամանակ է անդապրել այնտեղ կամ ու՛մ Հեռ:

Չգտարարանված պատճառների հեռուանքով Մխիթարը վերագարվավ իր Հայքների տուն՝ կանգնելով որտե՛ ժամանակով Կարիտում: Այնտեղ նա ծանոթացավ Բուրդ իշխանի Հեռ, որը վերաբերում էր նրան «Իրիկ Գուշը»: Այդ ժամանակի Բուրդը իր Հայքների Կաշիկից աբարդիկ էր այստեղ Վրաստանի Գեորգի Գ Թագավորի կողմից: Հ. Զանգիտյանը Մխիթար Գուշի և Բուրդի Հանդիպումն ժամանակ է գնում Բուրդի ստանին արտրի

<sup>1</sup> «Սիմփար Գոշի Կատարանակոցը Կայցը, իրարարանյան հետազոտությունը արևմտյան Եվրոպայում» Վահան Փ. վարդապետի ժառանգանք, «Վարդապետ», 1886 թ., էջ 82:  
<sup>2</sup> Վ. Մ. Զամչյան, Կատարանակոցը, հս. Գ, «Սեմերիկ», 1786 թ., էջ 95:  
<sup>3</sup> Է. Եղիազարյան, Լոս Գետուկ վանք կամ Գուշարքը, Երևանից, Երևան, 1959 թ., № 1-6, էջ 47:  
<sup>4</sup> Դիվան հայ փմադրարան, Կանգնից Ս. Ա. Ավդյանը, Չ. Ս. Զանգիտյանը, պատմ. Մ, Երևան, 1977 թ., էջ 62:

ժամանակը, այսինքն՝ մինչև 1177 թվականը: Մինչև այն թվականն ենք հանդիպում նաև «Գիտան հայ գիտնականության» մեջ:

Կրթիկուրը բացատրում է որևէ այլ տեղ, որ շուտով Քուրդի համա-  
տարությանը Քամար Քալուհուհու գաղթականացնելու (1184), Քուր-  
դը փրկադարձով Կայեն: Նա էր, որ Հնադարյան պետք է կարևոր դեր խա-  
ղար Միթիմարի հնադար գործունեության մեջ:

Լեռնադաշտ Միթիմարը փրկադարձով էր Հայրենիքը: Նրա խնամառու-  
թյան յուրը տարածվեց ամբողջ երկրում, և շատերը կենս ապահովություն  
երա մաս: Գարշապ Կրթիկուրը չէր առնում, թե որտեղ էր Միթիմարը գործում:  
Միթիմարն այնտեղ հարստահարվել է: Այս հարցի շուրջ Վ. Քաստամյանը  
գրում է, որ Միթիմարը, բազում նեղություններ կրելով մահճակալաններ-  
ից, Ազգանից Ստեփանոս կաթողիկոսի հարցադրանքով դեռայ Արշալիկ Կր-  
կիրը՝ Սուլեն գալուստ՝ Հաթիբի իշխան Հաթիբանդի ու նրա մերձակալներին  
մաս, որտեղ նրան մեծ պատվով ընդունեցին: Նույն րանն է առում նաև Հ.  
Հովհաննիսյանը: Հայտնաբեր, նա կրկին է Քաստամյանից առաջը: Նույն  
տեղեկությունն ենք հանդիպում նաև Ռ. Փավստի մասը:

Այլ րան է գրում Խ. Փարսյանը: Նա գրում է, որ Հայրենիքում Միթի-  
մարի ու Ազգանից Ստեփանոս կաթողիկոսի հարցադրանքով շուտով  
լարվում են Ստեփանոսը Հայաստան է Միթիմարին: Խ. Փարսյանը ենթադ-  
րում է, որ խորն ու սկզբունքային էին տարածայնության պատճառները և  
տեղեկում դերերը, որովհետև Միթիմարի Հայաստան համար Ստեփանոսը  
չէր բավարարվում իր հնարարություններով և անտեղ խորունկ գիտնում է  
նույնինքն մահճակալան իշխողների օգնությանը: Հնադարյան՝ 1187 թ. Ե-  
րևանի մեկնության հիշատակարանում Միթիմար Գուրը գտնույթյանը  
գրում է. «Եւ բազում հնչեաց ի փրայ մեր փարսիկներ, ներքայ և արտա-  
քայ»:

Միթիմարը ստիպված տեղափոխվում է Հաթիբի իշխան Կաթիբանդի  
ու նրա մերձակալներին մաս, որտեղ շատ պատվեկներով մեծարեցին նրան, և  
այնտեղ, ըստ Կրթիկուսի, նա մեաց որոշ տարիներ: Այդ ժամանակ էրր գա-  
ղթաբերյալով Քամար Քալուհուհու, Քուրդը փրկադարձով էր Հայրենիք՝

<sup>1</sup> Ռ. Ս. Ջանիկյան, Սիփար Գուր և Լոր Գետիկ վանք, հտ. II, Երևան, 1948 թ., էջ 110.  
<sup>2</sup> Դիվան հայ միմագրության, կազմեցեց Ա. Ա. Ավագյանը, Մ. Ջանիկյանից արտվ. Մ. Երևան,  
1977 թ., էջ 62:  
<sup>3</sup> The Lawcode of Mkhitar Gosh, translated with commentary and indices by Robert W. Thomson,  
Amsterdam-Atlanta, GA 2000, p. 17.  
<sup>4</sup> Սիփարայ Գոշի Կառուցապատմանը հայերը, իրականացնում Խնաստանից հանդերձ Եւ-  
թոքեքանքը Կախան Թ. վարդապետի Ուսուցումները, Կարդալուստ, 1880 թ., էջ 83:  
<sup>5</sup> The Lawcode of Mkhitar Gosh, translated with commentary and indices by Robert W. Thomson,  
Amsterdam-Atlanta, GA 2000, p. 17-18.  
<sup>6</sup> Սիփար Գուր, Գիրք դաստասարի, աշխատակալարար Խ. Որոտյանի, Երևան, 1975 թ., էջ 1:

Կայեն և Մահադարերը գալուստը: Իմաստով այս մասին Միթիմարը գալիս  
է Քուրդի մաս՝ Կայեն գալուստ, և ընկալում Գետիկ գաղթում: Ազգան գետի  
աջ կողմի վրա: Կանքի տասնհարյուր մարդակազմ էր, որն ապահովել էր  
Միթիմարին: Արշալույսը նեղ արտախոյանքով ընդունեց Միթիմարին և  
ինքն էր պատասխանում նրան, ինչպես Կրթիկուսն է գրում: Այնտեղ Միթի-  
մարը քաղական մասնակց մեաց, յայնչ Կրթիկուրը չէր Հայաստան, թե որքան  
ժամանակ:

Այդ ժամանակ սաստիկ երկրաշարժ տեղի ունեցավ, և հիմնահատակ  
կործանվեցին Գետիկ գետը և գյուղերի շատ լինումը: Գետիկ  
վանքը երբեք չուր հնար:

Կանքի ընկալիչները կամեցան էին ցրվել այս ու այն կողմ ոչ միայն  
վտանգ ամբողջուստ պատճառով, այլ որովհետև Սարգիս իշխանը իր գյուղը  
տեղափոխեց արեց և վտանքի մաս էր այլ գյուղ չինեց: Միթիմարը թույլ չափեց  
նրանց ցրվել, այլ խորտակ, որ մասն մասին և ինչպես իրենց համար քնա-  
կան ջրան տեղ: Քանի որ Վրաստանի Իվանի իշխանը Քուրդի քեղարար էր,  
այսպ Քուրդի միջնորդությամբ նրանք ներխուժեցին իրենց իտղիքը Իվա-  
նին, որպեսզի վերջինս իրենց տեղ առ, որտեղ փոխադրեն իրենց վանքը:

Նրանք Իվանին պատվերով արձնեցին և գտան հարձար տեղ, որտեղ  
պետք է կառուցվեր Լոր Գետիկ վանքը: Հարցադրանքներ ընդառաջում են  
նրանց ինչպանքին և այդ նպատակի համար նրանց հատկացնում Տանճու-  
տա մուրը: Միթիմար Գուրը Տանճուտա մուրում մեծամասնությամբ լինում գախա-  
կան համակառուցի շեքաբարությանը և հնքե գեղան Լոր Գետիկի հո-  
ղաբ-մշակութային ու կրթական-գյուղաբնական օջախին: Այնուհետև  
Միթիմարը և միտանները չինեցին մի գեղեցիկան, փայտակերտ կնիկեցի  
Գրիգոր Լուսավարչին առնելով: Ապա կառուցեցին մի շատ փոքրիկ կնիկեցի  
Մր. Հովհաննես կարպետի առնելով: Այս երկու կնիկեցիները այժմ չեն  
պահպանվել: Ապա սոսկեցին կառուցել մի կնիկեցի: Վերջինս կառուցուցը,  
համաձայն Կրթիկուսի Գանձակեցու, Հայաց 640 թվականին է սկսվել: Այ-  
սինքն՝ 1192 թ.: Սուլազարիքի՝ Երեսուցեիցը գրավելուց շուրա տարի հետո, և  
ավարտվել հնիք տարի հետո՝ 1197 թ.: Վ. Քաստամյանը կնիկեցու կա-  
ռուցման թվական է գնում 1193 թվականը:

Այն, որ Ս. Ասատույանին կնիկեցին սկսել է կառուցվել 1192 թ. և ավ-  
արտվել 1197 թ., այն մասին փոխում են փաստորեն և՛ Կրթիկուս Գանձակե-  
ցիին, և՛ Ս. Ասատույանին կնիկեցու արժանադրությունը՝ 12 տողից բաղ-  
կացած, կնիկեցու Հյուսիսարևելյան աճապատան ճակատին: Այդ արձա-

<sup>1</sup> Սիփարայ Գոշի Կառուցապատմանը հայերը, իրականացնում Խնաստանից հանդերձ Եւ-  
թոքեքանքը Կախան Թ. վարդապետի Ուսուցումները, Կարդալուստ, 1880 թ., էջ 84:



կայրությանը սոց առ սոց բերման է «Գրված Հայ գիտագրության» մեջ: Կիրակոս Գանձակեցին նկնդեցու շինության մասին պատմելիս քառյակի մեջ է բերում այս ընդդիմ նախարարը, այսինքն՝ այն ընդդիմ (արձանագրության), որը գրված է նկնդեցու Հյուսիսարևելյան արձանագրության նուառնն. «Ն. ապա սխառ Հիմն արվաննկ մեծափառ նկնդեցույն... սխառն ի Սե Թուսիսերին, և կատարի յամս Հինգ ի խոսքարը գտակին յուսանց»:

Ս. Աստվածամեծի նկնդեցու Հյուսիսարևելյան արձանագրության նուառնն սակա վերաբերյալ արձանագրությանից արհեստարեն երևում է, որ նկնդեցին վերջնականապես կառուցվել է 1197 թվականին: Արձանագրության մեջ նշվում է «ի խոսքարը գտակին յուսանց» արտահայտությունը: Այս արտահայտությունից պետք է կարգապահել, որ նկնդեցու կառուցումը ավարտվել է 1197 թվականին: Բանի որ Հայոց 646 թ. է եղել ծագումաբեր, այսուհետց պետք է կարգապահել, որ նկնդեցու կառուցումը ավարտվել է 1197 թ.:

Սեյ շինությանների ժամանակ Մխիթարին շատ էին սրվում Իգանե և Ջաբարի իշխանները, Քուրդ իշխանը և նրա որդիները, Վահիմանց իշխանը և նրա կարայրները: Համանոսը, այն ժամանակվանից սխառ՝ Մխիթարը եղել է Ջաբարիի յուստագրանահայրը: Իշխանները ես. ի նոր Գեանի վանքին ընծայեցին ցուպեր, Տոկեր և կողմերներ:

Կիրակոսը սեղեկացնում է, որ ջանի որ Մխիթարը սիրում էր անագուստ և անայտնությամբ, իր Համար տունը պատրաստեց վաղեպե Հնուն: Այնուհետև Սբ. Լուսու անունով շինելու ես. մի քառակուսի փարթիկ նկնդեցի, իսկ ներսյան ժամանակ վաղեք վերնում՝ մի կողմից, շինել մի նկնդեցի՝ երբ չլիքի իր գերեզմանին՝ արքայած շարով ու կրով պայուցված՝ Քրիստոսի Համարվածն անունով:

Հուստից Մխիթարի իմաստավորյալ Համարով Հուստիցից աննունը: Գալուս էին նրա մաս աշակերտելու անգամ Հնամօր գաղտնեցիքի: Կիրակոսը գրում է, որ նա մխիթարը էր, ինչպես Բառնաբարը, և նշանավոր էր ծագողների մեջ, ինչպես Առառնը: Այսպիսի Համարով Համար վարդապետական աստիճան անցնող շատերը թաքցնում էին իրենց իսկությունը և գալուս էին աշակերտելու նրան, ինչպես ինքն էր ժամանակին արի:

Աշակերտներից արվուր մյուսներից ամենի իմաստուն էին: Առաջինն անունը Թորոս էր: Նա Հայոց Միջիտիսիին սահմաններից էր, նա Հայրը Հայ էր, իսկ մայրը՝ ասորի: Երկրորդի անունը Վանան էր: Ինչպես վկայում է Կիրակոսը, որն աշակերտել է Վանանին (Հովհաննես Տաղաչյանի),

այս Վանանանը գրել է իր ժամանակակից սեղեկի պատմությունը, որը մեզ չի հասել: Վանանանը Հանգամանքներն գրել էր Մխիթարի կենսագրությունը:

Այն, որ Մխիթար Գուշ մեծ Համարով էր գալիս, այն մասին վկայում է այն ծագողը, որին նա ժամանակ է: Այն մասին մեզ սեղեկանում է Կիրակոսը՝ ամենի շատ նպատակ աննկատվող ներկայացնել Մխիթարի Հեղինակությունը, ջան ծագողը: Կիրակոսը գրում է, որ երբ Ջաբարն զուսարից ծագողը Անի մայրաքաղաքում, գրեց Մխիթար վարդապետին, որպեսզի ես էլ ներկայանա ծագողին, սակայն Մխիթարը պատճառ բերեց իր Հիվանդությունը և անարժեք էր և այլ նպատակով գրեց իմ պատասխան թուղթ՝ չներկայանալու Համար: Սակայն ծագողի խոչընդոտվող Ջաբարն մարդ ուզարեց Մխիթարի մաս, և Մխիթարը եկավ: Նրան ընդունեցին մեծ Հանդիսավորությանով:

Կիրակոս Գանձակեցին մի Հատուկ գլխում (մՃ), որը կոչվում է «Վանան վարդապետին վանանան մեծին Մխիթարայ» որ Գուշ կոչին, պատմում է Գուշ էյանքի վերջին ասորիներ և նրա մահվան պատմությունը: Հաս այն պատմությունը՝ Հաննելով մտան ներսյան և կանխապես զգալով իր մահը՝ Մխիթարը կանչեց իր մաս նոր Գեանի վանքի անգամներին և իր աշակերտներին, ապա արձնեց նրանց: Իր աշակերտներից Մարտիրոսին, որի Հնուն շատ մտերիմ էր, կարգեց իր փոխարեն վանահայր և ստանար: Ապա Մխիթարը կտակ գրեց Իգանի անունով, ջանքի Ջաբարն արգեն վանահանգամ էր, և Իգանին Հաննեցի իր վանքի և մարանների իմաստասրությունը:

Մխիթարը վախճանվեց Կալեբարեու և չի աւարտրջ Հայոց 662 թվականին, այսինքն՝ 1213 թվականին, ինչպես Կիրակոսն է վկայում: Նոր Գեանի վանքի միաբնակները և Մարտիրոսը մեծ փառասիրությամբ Հույն Հաննեցին Մխիթարի մարմինը այն փարթիկ նկնդեցու դրան առչե, որը Մխիթարն էր չինել երբ չլիքի իր գերեզմանի վրա: Կիրակոսը պատմում է, որ Մխիթարի գերեզմանը օգնում է այն Հիվանդներին, որոնք Համարով ապակնում են նրա աղբյուրների և աղբյուրի Նուշ միշտ ասում են Հիվանդ մարդկանց ու անասունների բուժման Համար:

Մխիթար Գուշ չուրից Համարին են անգնություններ:

Արչանավոր է եղել Մխիթարի գրելը: Նրա գրելին են պատկանում ժամանագրության ասարբեր հյուսիսից վերաբերող մեկ տասնյակից ամենի աշխատություններ: Կիրակոս Գանձակեցին գրում է. «Ն. և ինքն նա չիտատուկ և արժան գերեզմանի գիրս մասին Հայտուս ուսումնասիրաց» Համաստ մարդարչուս, Թեանն Երեմիան գերեզմանից կարգող, և սուր ինչ կանոն վանք ապաստարանից մարմնայ և արեան Տեանն, թէ որպես գաղտնե ինչ,

<sup>1</sup> Գրված հայ փնտաղարան, կազմեցի Ս. Ա. Ավագյանը, Գ. Տաղաչյանը, պրակ Մ, Երևան, 1977 թ., էջ 94-95.

<sup>2</sup> Տես Կիրակոս Գանձակեցի, Գաղտնեցի Հայոց, Երևան, 1961 թ., էջ 212:

կամ որդիքի կարգոք և զերբ մի որդք ի վերայ բնութեան՝ ի զինաց Ազատայ առ որդիս նորս, և ի զինաց Եւայի առ դստերս նորս, և զերբ մի յայտարարութիւն ուղղաբառութեան Հաստոյ ընդզմ ամենայն Հերձուսանազաց, ի ինչորայ մեծ գորտարերն Զաջարի և կերպ իւրոյ և այլ մուղթն իրտասկանուս»:

Այլեւայ մեռապրերում Միխիթար անվամբ Հանդիպում են ազոթքներ, նստեր, բարոյներ, մեկուս. միտքներ, ինչպէր, ժամանակագրութեան և այլն: Աստիայն Միխիթար Գուշ Եզեւեր ժամանակագրութեան մեջ առանձնանում են երկու զորք, որոնք խոր Տնօք են թողել Հայրիական ճշմոյթութեան կրօնը ու մտքի զրօ: Երանչ ստակներն են և Դատաստանագիրքը:

Ռեչպն երեւում է, կիրարկու Գանձակեղնի վկայում է, որ մեծ վարդապետը թողել է որպէս «խլատակ և արձան գերգեմանի» իմաստարւն գրքեր: Այլ գործերն են՝ «Գիրք դատաստանի», «Համառաւ մեկնութեան մարգարութեանն երեմիայի ժաղգարէի», «Ողբք ի վերայ բնութեան» ի զինաց Ազատայ առ որդիս նորս, որք մեզ չի Հասել, «Առախք», «Շարք Տաշապատացն Ազուանից», «Սայտարարութեան ուղղաբառութեան Հաստոյ ընդզմ ամենայն Հերձուսանազաց ի ինչորայ մեծ գորտարերն Զաջարի և կերպ իւրոյ», «Թուղթ իրտասկանի», «Փրկելի յարազու նախանձութեան ջան առաջին առ Աղերանդրա Գուշն ասացեալ պատեալ», «Ճառ ի յարսութեան Լազարու», «Տաջ», «Ներբազեան ասացեալ ի նոր վկայն կոչեցեալ Ստարզ» և ազոթքներ:

Միխիթար Գուշ «Սայտարարութեան ուղղաբառութեան Հաստոյ ընդզմ ամենայն Հերձուսանազաց ի ինչորայ մեծ գորտարերն Զաջարի և կերպ իւրոյ» աշխատութեւնը, որը ճշտարարովիչ է «Աբարաւ» անագրութում (1900, 1901) և Հայագիտութեան մեջ Հայտնի է նաև «Գնագրութիւն... յազգու Էրաց» և «Թուղթ առ Բրայրին» յազգու ուղղաբառութեան Հաճատոյ» անուններով, Հնդիտելի կարեւոր զգալիական երկախրութեանն է: Այն Բրայրի ժամանակից Արանն Ղաւնձնի «Իգմաստիկոն»-ի «Երեսուն զլուսն Հայոց Հերձումք» գլխում Հայերին ներկայացնում մեղադրանքները պատասխանն է: Թղթի նպատակն է ներկայացնել Հայոց զգալանքն ու իմաստարգը, բացատրել դրանց յաւանտարարութեանները և ցույց տալ, որ Հայերը, ինչպէս և Հույներն ու Բրայրիները, Հերձումքոյնք չեն: Միխիթար Գուշ զնմ է զգալանական սարքերութեանները ժողովուրդներին Հարաբերութեաններին յարձան արիթ զարեւելան և պաշտպանելով Հայոց կենդանու ուղղաբառութեւնը՝ Հերձումք չի Համարում երկախրութեանները:

Միխիթար Գուշ «Շարք Հայտարարութեան Ազուանից»-ում շարադրում է Ազուանի XI-XII դարերի պատմութեւնը: Նա այսպէս գեանել է Ազուանից կաթողիկոսներին շարքը:

«Ներբազեան ասացեալ ի նոր վկայն կոչեցեալ Ստարզ» աշխատութեւնը Հրատարակել է 1897 թ. «Աբարաւ» անագրութում և աշխակից արտասովիչ «Հայոց նոր վկայները» աշխատութեան մեջ:

Միխիթարայան գրականութեան մեծարժեք Հուշարձան է նաև Միխիթար Գուշի 190 առակներէց բազմացան առակներ ժողովուսեւ, որն առաջին անգամ Հրատարակել է 1790 թ. Վենետիկում, թարգմանովիչ է Քրանանքն և անւսերին: Առակներին նյութը Հրձուսանական Հասարակական ու կենցաղային ինչորներն են, զասակարգերի, դասերի ու խովերի, անՀաստերի փոխՀարաբերութեան Հարչերը, որոնք նոր էին Հայ գրականութեան մեջ: Այսպէս արտադրվում է դարաշրջանի Հասարակութեան պատկերը բազմազան գծերով: Առակագիրը շուշախում է ինչորներին, որով նրա ժողովուսեւ առանկին կարեւորութեան է ստանում ժամանակի սցեյալ-գրատեալան իրադրութեան պարզարձան Համար: Մի շարք առակներում երեւում է Հասարակական չեքաւարութեւնը և սցեյալայտան պաշարի ապիւրտութեւնը: Մարդիկ դատում և գտաւարարում են իշխաններին, արանքում թողարձներին, եւսիտի Աստուջ: Աստիայն Հեղինակի կարծիքով՝ ժողովուրդը պետք է Հնազանդի իշխողներին, իսկ վերջիններս պարտավոր են նրան պահպանել ստար կենդեբիչներին ու զուանից:

Առակներում եւ Միխիթար Գուշ կենտրոնացում ուժեղ գեմատեալութեան զազաւարն է արձարան: Այստեղ այլարտարներն կոնկրետ մարդն է նկարագրում իրրկ զուշարի, բազապար, աքիւնաքիւն-իշխան, արՀաստավոր, կրնտավոր, թագավոր՝ իր կենսութեան առանձնահատկութեաններով: Միխիթար Գուշ իր առակներին ժողովուսեւ կազնել է ուսուցազական նպատակներով: Նրա Համար առակը Հրատարարութեանութեանն էր, Հրատարարութեանն ասացեալութեանները, մարդերն պատեալութեանները, Հրատարարութեանն ու ապիւրտութեւնը, իտարազանկու շարիքը: Նրա առակներին ժողովուսեւն առաջին արձան անկեղծարձարութեանն է Հայ գրականութեան մեջ, որ զգում է իրրկ գրական-գեմատեալական երկ: Այս իմաստով Մ. Գուշ գեմատեալական արձակի Հրձումքն է Հայ գրականութեան մեջ:

Միխիթար Գուշ գործերից առանձնանում է Դատաստանագիրքը: Այն իրաժարանական մտքի մեծագույն նմանւաններին է: Դատաստանագիրքը ոչ միայն Միխիթարի գրական-գեմատեալական նախախրութեաններին արշալուք

<sup>1</sup> Տե՛ս «Դատմութիւն Հայոց արաբալ կիրակոսի վարդապետի Գանձակեղն», Յիշխ, 1909 թ., էջ 208-209.

<sup>2</sup> «Գեմատեալութեան» հանրագիտարան, Երևան, 2002 թ., էջ 736-738.

<sup>1</sup> Պայլ նոր վկայները աշխատութեանը Մ. Ստեանյանի և Է. Անանյանի Վարդապետ, 1903 թ., էջ 32-42.



**ՓԼՈՒՈՒՓՎՅՈՒԹՅՈՒՆ-ՔՐԻՍՏՈՆԵՌՈՒԹՅՈՒՆ  
ԱՆԼՈՒՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ՈՂՔԻ ԳՈՐԱՍԵՏԻԿԱԿԱՆ  
ՎԵՃԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ**

Գ. Ա. ՍԱՐԳՍՅԱՆ

Նազ հինգեցուցու հ նրա զոգմանարևի պատմությունը սերտորեն կապված է արևմտաբնույթից ֆեոդալիզմի անցման շրջանի փոխադարձաբնույթի և սեռական մտքի զարգացումների: Ավելի նշյալ, Հռոմեական կայսրության Հասարակական-քաղաքական հզեամանի պայմաններում փոխադարձաբնույթի և քրիստոնեությանը, հզեամանի լրացուցիչ «հզեամանային դասարկությունը», մի կողմից առաջադրեցին «համընկեղ լուծումները» ստորաշխան համակարգը, որոնք նկան փոխարինելու աշխարհի ապագայ լուծումները խառնվողը համադարձաբնույթի սեփական աշխարհայացքային ըմբռումներին: Առաջին հայացքից հակասական այդ միասուններն էլ հուզում նպատակներն աշխարհի խորհրդապայտական բնկայմանը, հեռավար նաև քրիստոնեության սղզեցություններին:

Որպես կանոն ջատագովական մտքի կողմից փոխադարձաբնույթի և քրիստոնեության փոխհարաբնույթիան հիմնահարցը պատմականորեն ներդաշխուցիկ և ներկայաշխուցիկ է «անհամադարձաբնույթիան» և արմատական հակադրության սեռաբով: Մակարի, ինչպես Գ. Հեղբեր է նկատում, «... որքան էլ հին լինի այդ հակադրությունը, պակաս հին չէ նաև փոխադարձաբնույթի և կրոնի կապը», որի պատճառով էլ տեսարանը փոխադարձաբնույթի և կրոնի փոխհարաբնույթիանը բնույթաբարձ է տեսնվելուց տերմինով, և այդ մասնեցումը հիմնավորում «հզեամանային դարաշրջանի» փոխադարձական այնպիսի հասանքների որինակով, ինչպիսիք են նորդարձադարձականությունն ու նորդարձաբնույթիանը: Գեթմանական լրիբայ ստավմարանության շրջանակներում մեամբարձան տեսակետ տնտիկ-միջնադար անցման շրջանի քրիստոնեությանն ու քրիստոնեական մշակույթը որպես է որպես ստավմարանական-հրեական և Հելլենիստական տարբերի նրկայով համաձուլում: Ա. Հռոմեակն, որինուկ այդ կրոնյթը բնույթաբարձ է որպես «քրիստոնեական կրոնի համապարփակ կենդեցու միբանմիկու գործընթաց» և պեղում, որ դրանով կենդեցին լուծել է արմատական նշանակու-

<sup>1</sup> Գեղեցի, Գ. Փ. Փիլոսոֆիա ըրելից. Կ. Մ., 1975, ռ. 220.

<sup>2</sup> Տես Տուլյիի Քոբոտյ ըրնայն կոտ. Կ. Մ., 1971, ռ. 78.

<sup>3</sup> Տես Տուլյիի Փիլոսոֆիա ըրելից. Կ. Մ., 1975, ռ. 220.

Քյան երկու խնդիր. «... առաջին, նա պայքարի է դուրս եկել բնության պայ-  
տամուտների, բազմաազատության և բազմաազատախնի կյանի գեմ և նրա  
նկատմամբ գնահատան Հայրենակո տարեի, երկրորդ՝ Հայրենասերի է դուա-  
լիստական կրթական փիրխոփայությանը»<sup>1</sup>:

Այդ Համասերատուսն պետք է բնութեկի նաև անցման շրջանում  
քրիստոնեության վրա փիրխոփայական մշակութային ազդեցության Հիմնա-  
հարը: Գ. Մայրոզի, որինան, գտնում է, որ «... դասական անտիկ շրջանի  
ուշացած շափանդիներով ուշ շրջանի Հեթանոսական գաղափարներ և Հայ-  
բարսեռության շրջանակներում փիրխոփայության, առաջամարտության  
և խորհրդագրաբանության սերտաճուճը անհնարաբար զիջողացայն էր և  
անկասկած, իսկ դասական միջնադարի անսր բնկնող շափանդիներով փիրխո-  
փայության առաջամարտականացուցում է այդ նամասերՀոմերոս Հարմա-  
րեցուճը նոր՝ «կենդանական» մշակութային պայտամուտների անհնարաբար ա-  
ռաշարժական էր»<sup>2</sup>: Ասկայն փոխհարաբարության այդ գործընթացը  
չպետք է ընկալել միագործեր: Դա բավականին բարդ և բազմաշերտ երե-  
վոյթ էր. քանի որ «այդ գրաբարշրտի իրաչեղանակ ուզույթանկերը առա-  
բար կերպ էին փորձում Հարմարելի փիրխոփայության փոփոխող գե-  
րեկն»<sup>3</sup>: Այդուհանդերձ, շափանդան անհնար էր և այն, որ «Հեթանոսական  
աշխարհի նորայտմարտականների և նորայտանականների Համար մու-  
գորդական առաջամարտի որդեկ ֆանտազիայի առաջամարտի Հանր, այդ  
գարեկն էին մարտի առաջամարտ (ընդգրծումը մերն է՝ Գ. Մ.)»<sup>4</sup>: Անցումային  
այդ երևույթները պետք է բացատրել նաև նրանով, որ անտիկ շրջանի փիր-  
խոփայական մատուցությունը նասարակությունը երկուր կանրի իրաչեղանակ  
առաջայտարարում էր, Հեթանոսար նաև անտիկ մշակութային միագործիչ զգու-  
ճար գործունեներից մեկը: Նրա անտիկան Հարուստ ժառանգությանն էլ  
գարում այն անուրեղներից մեկը, որից անուպա պաղպեղին ինչպես Հա-

լորդու Հարմարումայի փիրխոփայական միագործ, այնպես էլ ժամանակի  
կրթական Համասերները:

Փաստական նյութի վերլուծությանը զիջում է, որ III գ. քրիստոնեու-  
թյան վրա առաջին մեծ ազդեցություն ունեցող փիրխոփայական Հասանդ-  
ներից մեկը եղել է նորայտանոսականությունը: Ասկայն նշված ազդեցու-  
թյան վերաբերյալ փիրխոփայական և առաջամարտական արեթարային մու-  
տացունենը Հակագրվում են մեկմայնց, շատ անգամ՝ բնականում: Տեսու-  
րաններից ոմուք Համարում են, որ «... նախած անտիկան գրականական  
ժառանգությունների ազդեցողի Հարուստար, փրխուսող մշակվածություններ և  
Հիմնագործություններ ... մեր Բնականության առաջին գարեկն անտիկ  
միագործ նվանած նորայտանականությանն առաջնայպես թիտոսփրա էր,  
մարտ փիրխոփայության՝ Արիտոստենի և Պատոսի բժրահամար»<sup>5</sup>: Այդ մու-  
տացուճը, ապաշե, ալիքի շատ մասանմուճ է նորայտանականության  
արտադրի որակները» և, բնականաբար, տեսողացայն դուրս է թաղում  
փրկելուն և քրիստոնեության Հանդի հարկերը: Այդ տեսանկյունից Հիմ-  
նահարից պարզարանմանն առաջնի մաս է զիջումանական այն մտուցուճը,  
որը նորայտանականությանը զիտարիում է որդեկ անտիկ շրջանի վեր-  
ջին «ամբողջական փիրխոփայական ուզույթանկ», որը մնամորդել է Հա-  
արսական այն նախն միջապարում, ինչ քրիստոնեությանը: Դա է  
գտնուճը, որ անտիկ ուշ շրջանի փիրխոփայական իրաչեղանակառական  
մյուս ուզույթանկերի նման նորայտանականությանը նախնայն նու-  
խորդող փիրխոփայության առչեղանակիցից Հրամարելույ գրոսերում էր՝

Բնանրիկող Հիմնահարից վերաբերյալ տրամադարուն Հակագրի տես-  
ուպետ են առաջադրում կենդանականների ու առաջամարտները: Փաստ-  
յալ, որ քրիստոնեական Արեկյում առաջամարտական միագործ գաղափար  
է Արեկյուտերի Հակագրի ուղիղով նրանցից ոմանք գտնում են. թն քրիս-  
տոնեական Արեկյում «... կենդանական սեանուրեի ծավալում իրականա-  
նայն է փիրխոփայության Հեղի վրա: Արեկյան առաջամարտները չեն  
բավարարելի պարտ և տերոր թոխանականության արտադրի Համանա-  
նույթաններով ու միջուպարանայն բանաններով նրանք փիրխոփայական  
Հարուստություններն ազատագրել են իրանց անբողջական ծավալով և դու-  
փանդերի պարզարանման գործում գրանք կիրառելի» առնչվել են այն-  
պիսի զմարտ, թյունների Հնա, որանք արեկյան առաջամարտությանը  
իրաչեղանակ անգամ չի Հանդերձել»<sup>6</sup>: Մյուսները թնկ չեն մերժում, որ նոր-

<sup>1</sup> Гарнак А., Сущность христианства. М., 2001, с. 125-126. Կանանայն է նաև Ս. Ալիբեկի տեսա-  
կանը. մեծ անգան լորան մասն գրում է թն «... անդառն, Նասարակող դասարարի տեսուպ  
ին-որ զուճ և ին-որ լալով պայմանալորել է նասարակող երկու փոքուպարտի երկու հան-  
րապաղ ուղղույթաններով... Անասարիկ կնակով առաջ՝ վաղ միջնադարի վրա անսր ընկում է  
անդառնական անգան «ստիկոն»... և Հնորայտան նասարակ «անտիկոն». Аверинцев С. С.,  
Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 16. Գ. Այսուրով գտնում է, որ անտիկ շր-  
ջանի միջնադարին աներկ իրաչեղանակ է «երկրամուրյան տեսուպ, այն իմաստով, որ «... առ-  
ջայտարարներ անն մն մշակութային և մասնալորանայն փիրխոփայական երկուր պարմորդուն  
իրական է. այն կարող է լալիվ առաջին կերպն անտիկ շրջանի ուշացած լալիանկերով, երե-  
րուր թեթեր՝ միջնադարի անսր ընկող լալիանկերով», Майоров Г. Г. Формирование  
средневековой философии. М., 1979, с. 67.

<sup>2</sup> Майоров Г. Г., Формирование средневековой философии, с. 7-8.

<sup>3</sup> История философии в кратком изложении (пер. с чеш. И. И. Бойцла) М., 1991, с. 192.

<sup>4</sup> Гегель Г. В. Ф., Философия религии. Т. 1, с. 220.

<sup>5</sup> Асмю В. Ф. Античная философия. М., 1976, с. 481.

<sup>6</sup> So «История философии в кратком изложении (пер. с чеш. И. И. Бойцла)», с. 192.

<sup>7</sup> Спасская А. История догматических диспутов в эпоху Вселенского Собора (в связи с фило-  
софскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о Св. Троице).  
Сергиев Посад, 1914, с. 81.

պատանահանությանը «Հուստիան Հանձարի մեծագույն լուրսն է», այսուհանդերձ եղբայրացում են, որ «Պատրիարք փրկաբախտության Համակարգում միայն մասնակիորեն են վերաշնչվում Պատանի գաղափարները և թուշիկ կերպով՝ Հունական փրկաբախտության սրբանները: Նրա (Պատրիարք՝ Գ. Ս.) վրա Համանական է, առավել մեծ ազդեցություն են ունեցել Հնդգուստանական փրկաբախտությունը և այն սկզբնաղբյուրները, որոնցից զարգացել է Կարյանն»:

III զարի փրկաբախտություն-քրիստոնեություն փոխադարձությանը վերաբերող տեսականների այս թուշիկ Համեմատականից տեղիվ կարելի է բնեցնել նորղայտանականությանը բնորոշող մի շարք հական Հետևություններ: Քննարկվող Համեմատում նոր տեսարկելի է այն, որ նշված փրկաբախտական ուղղությունը մեափոփել է դատական Հնչյունիցիի նշանումի պայմաններում: Ասկայն Հիմնապուրի պետ է Համարել Ներշին Համակարգում կիկնեղիի (Հնդգուիցիի, Կարյանի, Նիհիլիցիի և այլն) տարբեր «որունը»: Փատանական Հիմնափորում չունի և այն պնդումը, թե նորղայտանականությունը, անտիկ փրկաբախտության աղբյուրի ուղղությունը լինելով Հանդերմ, միամասնակի իր դարաշրջանի Հունական կայսրության Համբողջիկ և անուսնիկ Հասարակական Հակաությունները արտացոլում էր: Իրականությունն այն է, որ այս Հուստիան մեափոփել է Հունական կայսրության մեկ մեծ տարածում գտած «իրտանկուն վերելի և սիկերտեղի» պայմաններում: Այլ կերպ ասած՝ Հանմին նորղայտանականության անշնչվում ենք միանկյան նոր որակի «իրտանկուն փրկաբախտության»:

III զարի երկրորդ կետը նորղայտանականության արմատափորման առաին (անմիկական աղբյուրության) փուլն է: Դա Հունական կայսրության Համեմատաբար խոշոր զարգացման շրջաններից մեկն էր: Դեկանայ Հայանաբներին Հնու կիկնեղիի ոչ միայն կարողացել էր վերահանել իր անորղայտությունը, այլև մուսուղ էր տվել թուգականի կենսունակ շտապղտական շարժում: Կերթինա առավել աչքի բնկնող գործիներն էս, Գ. Հեղելի խոշորագույն ասած, Հանդես կան «պիկնայտափ կրտասանության» զիրբերից: Նրանք Համարում էին, որ «... ստափանտանությունը մասՀայնեղական գիտակցության Հասարակություններով վերլուծություն կատարող կրտ է: Նկիկցին քրիստոնեական ուսումնիքի սաղմնափորման Համար պարտական է նրանց փրկաբախտական կրթվածու-

թյանը»: Նկիկցինական պատմության Համար այդ միտումները երկակի կատակություն են ունեցել: Ուսուս առավանարան Ա. Սպարկին այդ գործընթացը ներկայացնում է Հնուհայ կերպ. «...Հասարակների և նրանց Հանդերձների ջանքերով ստափանտանական գիտությունն անակ գտնվից յուրացնելու: Հնչյունասանական փրկաբախտական միաբը, զարգափորները սկրպանան, զարգարները բաժանելով անունանիկ պատենելով և երն հանմին Պատմանի նեկնիտանական փրկաբախտություն տեղի փարսնի կրտին, սաղմ նրանմանի տեղն չէր խանգարում փորման կրտն փրանել փրկաբախտան անմեղմեղմի յոգնեղմ նրա քրիստոնեական թուգակապարտն (ընդգուսը մեր է՝ Գ. Ս.)»:

Եվ վերջապես, անաարկելի պետք է Համարել այն, որ քրիստոնեության կողմից յուրացվի ոչ թե փրկաբախտությունն ընդՀանարողես, այլ փրկաբախտական Համակարգերի Հիմնարար այն սկրպունները միայն, որանք մասարկցին սեկական այնորղայտցի տեսական Հիմնափորման գործին: Այդ տեսականից վերադաՀունում պետք է մասնակ այն տեսականին, որ նորղայտանականությունը պատմական սաղարկել է իկն Հնչյունականության բարբարոսան սարկերիկ պաղաղպտություն Հրամայականով, և նրա «...պատմական կարեկարգույն ինչիկը քրիստոնեությունից անտիկ մասնակության նոգնումների պաղաղպտությունն էր»: Նույնը պետք է ասել նաև Հեղելյան այն մասնեման մասին, թե իրը «... Համան ընդՀանարողես Հոդողիք չէ գրունիկը, որ տվել շուսու Հակաասն է՝ Համբողջ գիտելիք է, և որ այն իրենից ներկայացնում է վերթինա (զուտելիքի՝ Գ. Ս.) յուրաՀասուղի ենք»: Իսնն այն է, որ կրտնը կա Հանդես է դալին և՛ որթելիքի և՛ տուրթելիքի որակով: Աստի բննարկվող փոխադարձությունն Հուստիանն ընդունելու Համար անՀրամեշտ է Հաղիք ասնել նաև այն միշտույրի գիրը, որի սաՀանմաներով Հարարթվում են նորղայտանականությանն ու քրիստոնեությունը: Ա. Հունական, որթնակ, վերթինա բացաարում է Հունական կայսրության մեկ անկ գտած կրտնական սիկերտեղիցի զիրբերից: Նրա Համարումը՝ Ս զարգի սեղան նկատում է վերաների միախուսումն շարունակական միտում, և Հոդողը կարգում անկ գտած այդ կրտնյթն էլ «Քրիստոնեությանն սպանում էր այդ առավանտեղությունից թեև կարեկարգույն, բայց թուգմեղմի տարբերից մեկը դուստույու Հնուսկարով: «Հնչյունիցը», որից բիում էր այդ փորքը, ինչպես բարբարոսան,

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф., Философия религии, Т. 1, с. 220.

<sup>2</sup> Флавиус А., История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философией учениями того времени). Третий вопрос (История учения о Св. Троице), с. 85.

<sup>3</sup> Ортег У. П., Античная философия и прояснение христианства, Минск, 1986, с. 132.

<sup>4</sup> Гегель Г. В. Ф., Энциклопедия философских наук / Т. 3, Философия духа, М., 1977, с. 382, шри նալից սին նախ ներթ-Энциклопедия философских наук / Т. 1, Наука религия, М., 1975, с. 186-188.

<sup>1</sup> Тихомиров Л. А., Религиозно-философские основы истории, М., 2004, с. 227.

<sup>2</sup> Այս մտքերն են Գրեյսի մտքերն են ևս: История философии в кратком изложении (пер. с нем. И. И. Бойца), с. 193.

այնպես էլ անՇեքսպիր կողմնորդ իր Համակարգ էր ներտեսել արեւելյան կրօնական իմաստաբայուն ու մշտադիմացիչը, և ամենուր ծառայաբխում ժամացելու պատրաստ փրկիտոփայտը՝ այսինքն աշխարհամական մեկնաբանության պնդումները այդ ամենից բազմապես պատժող էր Հրեւիչը<sup>1</sup>։ Այդ տեսանկյունից բնական պնդք է Համարել այն, որ քրիստոնեությանն օրհնվողներն Հակադրվել են Հելլենիստիկական<sup>2</sup> նշված միտաւանքին։ Անպես տրամաբանական պնդք է Համարել նաև այն, որ այդ գործընթացում քրիստոնեությունը յուրաքանչեւ և սեփական Համակարգ Հարստացրել է III դարի Հելլենիստական փրկիտոփայտության մասհայեցողական կառույցներով և մեկնաբաններով։

Խոցել առավել Ներթնի վերաբերում է Հելլենիստական փրկիտոփայտության Համակարգում մշակված մի շարք կատեղորիաների, որոնք Հիմնովին յուրացվելիքն քրիստոնեական Համակարգի կողմից։ Այդ տեսանկյունից արեւելյանի է ծայրահեղ միակողմանի պնդք է Համարել այն պնդումը, թե ինչ «... քրիստոնեի փրկիտոփայտության (տորպատանականության) Գ. Ա. ըրտը նրբաբայունները էին կարգ առ այն դիտարկել, ինչով ունեղ էր քրիստոնեությունը՝ անմեական գոյի իմաստագործմամբ արված իրական հոգևոր կյանքը և արդարության մեջ վերցրած՝ Համաշխարհային կեցողությունը<sup>3</sup>։ Բանն այն է, որ փրկիտոփայտությանն ընդհանրապես և նորպատանականությունը ժամակարգապես իր առն իրեն է նման նպատակ էլ դրել։ Չնայ նույն ձևով պնդք է մերժել և այն ծայրահեղությունը, որով կրոնը նույնացվում են փրկիտոփայտության Հեռ, իսկ նրանց տարբերությունները Հանկեցվում են միայն մեկնաբանական գնահատմանը<sup>4</sup>։

Կարծում ենք, քրիստոնեության-փրկիտոփայտության փոխադարձ ազդեցությունները պնդք է որոնել մասհայեցողության՝ Հասկացությունների փոխուսման (մեկնողական փոփոխությանը Հանգրծել) սլքաբանում։ Չաբացարկվում է նրանով, որ ստատիստատիստայն համար փրկիտոփայտական հանցարարագրին թաժանուրն ընկալելի են եղել և յուրաքանչեւն թայտատանա գոյարանական նշանակությունը մեկնաբանվող «ուղու», «Թայտարանի», «Թարս», «Ռիսանանի» և այլ կատեղորիաներ իմունկորիան միտումով։ Եվ այդ ազդեցությունն ամենին էլ չպետք է ըմբռնել որքան ուղղադիրք գործընթաց, քանի որ այդ ընդգրկվածում առկայում ենք նաև փրկիտոփայտության միջերդարյալովտմ ազդեցության։ Այնպես կրոնի նկատի ունի Ա. Հառանակը, որն ընդհանրացվում պնդում է. «Բայց պետք է կույր լինել շտանելու Համար, որ նշված դարաշրջանում [III դարում] Գ. Ա. Լոբոտ

զավաքարը Հունական մտածողության Հեռ քրիստոնեական կրոնի միակարգում առավել նպատակահարմար բանաձևն էր։ ... Քրիստոնեությանը ըրտը որդրանքում Հնեղ Հունական փրկիտոփայտության տարբեր զանգեղ ներհասցին գուրչընթաց, աշխարհի փորձեր էին առարկում, որոնք Հանգրծ կերպով կարելի է անվանել սուուրը Հելլենիստիկացում<sup>5</sup>։ Մեր ժամանակներին Համար այդ փորձերը Հանգեռ են գալիս պատմական Հայրապա Հանգրստապաղի տեսքով, թայց այդ դարաշրջանի Համար այն ծայրատանկան յուրը գաղտը էր պորտաբանում<sup>6</sup>։

Այդ ամենը թույլ են առլիս փաստել, որ նորպատանականությունն այն՝ գաղտնարարային նշանակություն ունի III դ. կրոնական զարգացումների պատմական ընթացքը յուրաքանչեւ գործում, ոչ միայն այն պատճառով, որ «Գլոտիստի փրկիտոփայտությունն իրենից ներկայացնում է Հին Հունական սակեմագործ մաքր ամենալուրսալից դրեկուրմներեց մեկը, որն առչեցնում է մաքր նորթընթաց, տրամաբանական Հնաեղականությունը, յուրաքանչեւյն արդարականությունը ևս ապարտան ընտլիվով է իրենով նշանավորել է Հելլագալի փրկիտոփայտական Հանհարի վերջին մաղկում<sup>7</sup>», այն այն պատճառով, որ նորպատանականության ուսումնասիրությունը միամտամանի թույլ է առլիս վեր Հանել քրիստոնեության և Հելլենիզմի Հակամարտության դեմախնան։

Գուտիլով Գլոտիստի «Հեկեղաներից» նորպատանական փրկիտոփայտության գոյարանության Հիմքում ընկնել է նշել կրոնական քաղաքական ստանդարտանում<sup>8</sup>։ Սեկիլիս ստանդանկարագրում արտացելվածն ստանդանդները։ Գլոտիստի Հայեցողագրում «գոյ» Հանկացությունն ունի երկակի ըմբռնում՝ իրեն նախախիթ (քաղաքական գոյ) և իրեն իրական գոյ (ըրտը գոյերի Հույթուն և թուփնադալություն)։ Նորպատանական քաղաքական գոյը կրոնական է անդրանական համբովի տոյալից գործը Անկի, Բանականի և Հոյոս ստոնեանական ինքնարտոլոլում տեսալով։ Այդ ամենից Հնաեռում է, որ նորպատանական Հայեցողագրում քաղաքական գոյն սմոլված է աեղքանցական

<sup>1</sup> Գարնա Ա., Сущность христианства, с. 132.

<sup>2</sup> Արտաբանականության անվանումը մեկնաբանողը Գլոտիստն է։ Այն ընկել է եզրախոսում Արտաբանականության 233 պ. տրոպիսիան է Արտաբանական և Արտաբանական շուրջ սուայ տարի հետևել Ամունիս Արվելուս Ռաժմիթին։ Ռուսոյն մտից հոյոս են աղել է Գալսալանում սապ Պոլսալանում, ճանաչելով հունական քանակ արևելյան անաղարդ աղանակներ, որից հետո սուպ հարստել է Ամունի։ 243-244 պ. Տա հաստապղել է Դոմոն, ուր հիմնել է իր սուղար շուրջ հարստելով շարունակ, այդ բնուն է ժամանակաշարին հետևական ժամանակի մեկնաբանական հանգրվածը։ Պոլսեղոլի մոլի նախադիմացի Գլոտիստի կրոնական մեկնաբանական հոյոսը ընկել է Եղևի, «Ռոսալանում տրոպական փրկիտոփայտական համարը աղանակից Հոյոսը են աղարարալով ճանաչել մտալովում վրա նույն աղանակում է թորի պատմական փրկիտոփայտությունը և հաստապղել Ամունիսու Արվելուս որի աղանակն է Գլոտիստի հանկացող ըն արցել և պնդումական հանկացողությունը։ և խոյոնապաշտական և մեկնաբանողի գոյնից հետո

<sup>3</sup> Спасский А., История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени), Тринитарный вопрос (История учения о Св. Троице), с. 85.

<sup>4</sup> Արտաբանականության անվանումը Գարնա Ա., Сущность христианства, с. 132.

<sup>5</sup> Тихомирров П. А., Религиозно-философские основы истории, с. 227.

<sup>6</sup> Տե՛ս Гегель, Г. В. Ф., Философия религии, Т. 1, с. 220.

(Համբո՛ւ և անաս՛ճան, տարածական և ժամանակային բնութագրաբխան չու՛նեցող) որակներով, որոնք իրենցով պարմամբորժում են իրական գոյի ու կեցութխու՛րը: Տնկերբանձնական ակտիւր բնութագրելու Համար Պատեւեաք շրջանառութխան մե՛կ է դնում բացարձակ Հոտոտրութխան մե՛կ գտեւ՛ճող գոյի երկր տատերանձնեերի մասին (աշ գոյ, գոյ և ոչ-գոյ բառ) ուս՛մանքը: Երա Համարմամբ բուն տնկերբանձնական ակտիւր ծաղաղում են անտրոջ ու անաս՛ճան ոչ գոյի է ոչ գոյ-բառով Հակադրութխան մե՛կ: Դրանից տառա՛լիք բնութագրում է բացարձակ Հոտոտր (վերմատերեւան, վերխութխան) որակներով, իսկ երկրորդը թնկ երկրորդը է մե, բանակ որակ և կոտթանակ «չճշգրտում» աշ պարմամբոր, աշոտանորմ, այն կոտթանակ բաղմանակութխան ու՛ր միայն իրե Հոտոտրութխան (պոտեւեյր): Դա մեմբարյան աստիակներով օժտւում էր յարմատակ դատարկ տարմանրյան է, որը գոյի որրոտով կարող է կոտթանակ բաղմանարյան (կեցութխան) կնք դա՛նում:

Հեռուարք, նորդատմական Համակարգում ոչ գոյը Հանդես է գալիս որդես գոյի անՀորմեւա նախոտոյում: Գոյը, իր Հերթին, իր Համակարգում ներառում է իրական բաղմանարմութխան երեք կնկնարար նախանկերը՝ Մեկը, Բանականը և Հոտը, որոնց տարրեր կերպագրուեմներ շորՀիվ էլ ճեղգորում են արտաղղման սկզբուեքով միայնց կողմում բանական և գրախան աշխարՀները:

Նորդատմականութխան Համակարգում Մեկը ընտրաղղում է որդես բացարձակ կեղևի աստեմակեր: Թնկ նա «կեցութխան նախորՀիք է», ասղան իրա նկատմամբ անՀար է որևէ աս՛ճանում կիրառել: Հայտնի է միայն մի բան, որ այն «ցանկացած կեցութխան և կյանքի տառա՛նՀիքն» է: Դրանով, բառ Պատերմար բաղմանարյան է միայն այն, որ Մեկը գոտարման ուն որդես բացարձակ եղակմորման և որդես սղղղման նաղղարմում է բաղմանարմարմ» այն ամենին, ինչը գուրու է իր եղակութխանից: Այդ իսկ պատճառով էլ փխխաղման սղղում է, որ Մեկի Հու՛թյան վերաբրխող ցանկացած աշ բացարտութխան անՀերթի՛վ է, քանի որ նա անարտաՀայտեի (անճեմայեր) է՛, վեր է կեցութխանից և Հու՛թյանի՛ց, մարի և ժաման

ղութխան Հարագրութխաններին՝ և ցանկացած նախորդութխանի՛: Երա նկատմամբ անՀարից է նաև արմատարանկեր կամ Հոտերանական որևէ ժամանակ կամ արեւորման դրեարումը, քանի որ Մեկը գուրու է կամքից, տարբնութխանից և ինքնաղղողակութխանից՝ Ու թնկ նա կյանքի պատճան է և նախորՀիքը, սակայն վեր է կյանքից՝ պարզ է՛, անարեւելի՛, անաս՛ճան և անշարժ: Մեկը վեր է բարեբեց՛», թնկ կարող է նաև բարեբ լինել, քանի որ նա ինչք բարեբ է՛. բայց այդ որդեք ներունակ է Մեկին, Հեռուարք չի կարող աստղարմութխան վերաղղել նրան՝:

Մայրեքով, բառ Պատերմար, ինչերի վերջում անցնում և անճեմայեր Մեկը կեցութխան աստղարեւելքն է, Հիմնարար սկզբուեքը և ուրը՝: Այստեղից էլ նորդատմական փխխաղմութխան այն Հիմնարար սղղումը, թնկ թնկ նկատման որակներն են ինքնաղղ (անճեմ)՝ և աստեմանակ (անճեմայեր) մեկը՝, իսկ ցանկացած բաղմանութխան թնկ այս կան այն կերպ կող ու՛ր Մեկի Հես և Հանդես է գալիս Մեկի մասի որակով, աշոտանդերմ, Մեկը, ինքնակա լինելով, տարբերում է բաղմութխանից: Հեռուարք՝ ցանկացած բաղմարյան երկրորդական է Մեկի նկատմամբ՝:

<sup>1</sup> Գրախում է Մեկի ներքան, Գրախումը սղղում է «կոտ պատմում էլ խառն ենք»: թն նա իտալանք անտրատասղղայտի է (ընդունով մերը Գ. Ս.)», Գրախում, Ենաղղեր, Պրք. V, 3, 13, էջ 40: Տես Plotinus Enneades (ed. R. Volkman), V, 2, IV, 2-17.

<sup>2</sup> Տես նաև սղղում, n. 1, III, 8, 2:  
<sup>3</sup> «Կեցութխան, երա պարման (նախաղղարմը Գ. Ս.) լինա լարմի է ստեղ», թն իտոտ այս նաղղարմ հանդեմում է մեկն թաղմանտարմը», Գրախում, Ենաղղեր, Պրք. V, 3, 2, էջ 24: Բացարձակով այդ մոտեցումը՝ Գրախումը սղղում է նաև, որ նախաղղարմը մերմանա-մեկն է և հաղղում է «ուր պարման է, քանի ինքն իր գուրե կամ հաղղում ան մոք, մեք ենք նաև մեք նրան, դեպ վեր: Ուտե լարմի է ստեղ», որ գաղղարմը մեք համար բարեր է, իսկ նախակա՛լը՝ սղղար», Գրախում, Ենաղղեր, Պրք. V, 3, 5, էջ 26:  
<sup>4</sup> Տես Plotinus Enneades (ed. R. Volkman), V, 2, VI, 7, 41.  
<sup>5</sup> «Կեցութխան լինա լարմի իտաղղարմը: Երա նա լինա, սաղղ չն լինա ոչ իր սաղղ, չն լինա և մեքը, սաղղն և հանաղղարմի կարող: Իսկ այն ինք սաղղը է կարող, կարող պատման Ե. Plotinus Enneades (ed. R. Volkman), V, 3, III, 8, 9: Դեմը, Պոտեւ, Փնեղու, III, 8, 10 / Անտոկոսա մարոպ փնոսոփիա, T. 1, Կ. 1, M., 1969, c. 551.

<sup>6</sup> Տես նաև սղղում, III, 8, 1:  
<sup>7</sup> Տես Գրախում, Ենաղղեր, Պրք. V, 3, 45, էջ 27:  
<sup>8</sup> Տես նաև սղղում: Դեմը, Պրք. V, 4, 5, էջ 26:  
<sup>9</sup> Տես նաև սղղում, Պրք. V, 1, 8, էջ 10:  
<sup>10</sup> Տես Plotinus Enneades (ed. R. Volkman), V, 1, I, 8, 2:  
<sup>11</sup> «... նա Բարիք է և ոչ իտաղղարմ բարիք», «... նա Բարիք է որդե ողղել ի պատմանում, տես Գրախում, Ենաղղեր, Պրք. V, 5, 13, էջ 67, 68:  
<sup>12</sup> Տես նաև սղղում:  
<sup>13</sup> Տես Plotinus Enneades (ed. R. Volkman), V, 1, III, 3, 8.  
<sup>14</sup> Սեւ Մարտի տես Գրախում, Ենաղղեր, Պրք. V, 3, 4, էջ 56-57:  
<sup>15</sup> «Աստու մեք իր կարող լինա, ոչ մեք է և ոչ վերջը», տես Plotinus Enneades (ed. R. Volkman), V, 1, 3, 9.

<sup>16</sup> Տես Plotinus, Περισσοί των θεωριών, I, 4, 5 / Անտոկոսա մարոպ փնոսոփիա, T. 1, Կ. 1, M., c. 555.

<sup>1</sup> Այդ մասն տես Plotinus, Enneades (ed. R. Volkman), V, 1, Lipsiae, 1885, II, 4-10-15, III, 6-20, V, 2, Lipsiae, 1883, VI, 6-15, 35. Տես նաև Գրախում, Ենաղղեր, Պրք. V (Գրախում Բարմանով), Երեւան, 1999, Պրք. V, 6, էջ 75:  
<sup>2</sup> Տես Գրախում, Ենաղղեր, Պրք. V, 5, էջ 74, տես նաև Plotinus, Enneades (ed. R. Volkman), V, 2, VI, 6, 15, 30:  
<sup>3</sup> «Փնեւեքը (նախաղղարմա նաև նախաղղարմը) Գ. Ս.) լինաղղում է ինչ-որ բան, այդ նախաղղարմը գրում է Գրախումը... միայն Մեկը գրում է ստեղն «ինչ-որ բան»: Երա նա լինա ինչ-որ բան, «բացարման ինքն» լինա չն կարող Փն «ինչին նախաղղում է (և վեր) է ինչ-որ նաղղը», Գրախում, Ենաղղեր, Պրք. V, 3, 12, էջ 60:  
<sup>4</sup> «Իսկ մեք Մեկի մասն ինչպիսի ենք խառն: Սեւ մասն մեք կամ ասում ենք ինչ-որ բան, կամ չինք չենք ասում՝ չունեաղղել ոչ գրախում, ոչ գրախում: Գրախում, Ենաղղեր, Պրք. V, 3, 14, էջ 42: Ինչ



Աշխարհայայցարային նույնատիպ մտացույժների կարգին է Հանդիպել նաև III դարի ստափածոարանական Համախորհրդում: Այդ պնդումը կարելի է փաստել Հատկապես Նորայայտանականության և Որդեկենտի Համախորհրդի Հանրաթյուններով: Տարբերություններ միայն ստափածոարանական ըմբռումներին մեկնարանություն մեջ է: Այսպես, Որդեկենտը, զարգացնելով դրական ստափածոարանությունը, պնդում է, թե «Աստված բանական պարզ ընտելյուն է: Նա նաև Համապարփակ միություն է որպես միայն՝ կարող է շարժվել և դորժել»: Աստվածարար նաև Հանդիպում է, որ Աստված կատարյալ է անբաղձական գիտելիք ունի ինչպես էր, այնպես էլ՝ Որդու և անմեայնի մասին՝, և որ նրա ընտելյունն անհաս է միայն բանականության՝ թեկուզև անմեայնաարարյալ, Համար՝ Որդեկենտի պնդմամբ Աստված ընդհանրապես գեր է ցանկացած մտային ըմբռումից՝, բունի որ Աստուծոյ նն իմաստութեանը, նշմարաութեանը, յույսը, կյանքը, և այլ պատճառով էլ Աստված գեր է այդ անիցից: Այդ անասելիքով միանգամայն արժեաշարժ պետք է Հանրաբն այն երբեքայնությունը, որ «Պատենտի Մեկը չունի է ուժ միտք, ո՛չ շարժում, ո՛չ էներգիա (կամ էլ), իսկ Որդեկենտի մաս Աստված բանականության է, ինքնագիտակցող և ինքնանաճաչող նախյուն»:

Ըստ Պատենտի Հայեցակարգի՝ գոյաբարդի երկրորդ և երրորդ նորարարներն են Բանականը և Հոգին, որոնք իրենցով պայմանավորում են գոյի Հակադիր երկու գիծերը՝ Բանական և զգայական աշխարհները: Բանական աշխարհը մեափորձում է անփերիչ (Հակափերի), իսկ զգայական աշխարհը՝ փերիզարի (ժամանակի) տերություն: Նորայայտանականության Համախորհրդում բանականը դրսևանում է որպես Մեկից նախորդուն մեկնող զգայական ներք: Այդ կապակցությամբ Պատենտը պնդում է. «... երբ մենք դրսևանում ենք Հակաբանական զոյացութունները, այսպիսով է անպայմանորեն բացահայտվում «մեանքը ժամանակի տերություն» միտքը»: Եվ քանի որ «... Հակաբ կատարյալ Հոգի որսում է: Եվ միայն իր Համեմատությամբ ավելի ստորակարգ է», այսպիսով անխառնափեղեթուն Հեռանում է, որ «... իր զիրուժ անկու անմեայն ինչ կատարյալ է՝ անմեայն և ընդդեմ առևանքի: Ենպես, որ նա չի պարսնանում որևէ բան, որ կատարյալ չէ,

այնպես որ իրեն չի պատկանում որևէ բան, որ բանական չէ/ընդգծումը մերն է՝ Գ. Մ.՝»:

Այդ հիման վրա էլ փաստվում է, որ բանականի Համախորհրդում գոյը Հանդես է գալիս որպես (այսպես բովանդակություն: Եվ հերոս աշխուս, ինչպես Մեկը ժամանակային ոչ մեկ կատեգորիայի չի ենթարկվում, նույն որպես էլ ընդարձակ է նաև նրանից Հակաբորանն մեկնող Բանականը, բունի որ փերիզելի պատկանող «... անմեայն ինչ գտնվում է Հակաբի միտքում, նշմարելի Հակաբի, որին վերաբարդում է ժամանակը՝ պարսնակով Հոգին և Հնարագորություն ընկնելով զոյացութուններին Հայելու միջանցը»: Այդ կապակցից էլ Հեռանում է փիլիսոփայի այն պնդումը, որ Բանական իր Համախորհրդում ներտնվում ողջ գոյը, այն բովանդակում է որպես ներքին: Հեռանում, իբրև գոյի հիմք և բովանդակություն, բանականությանը «...ապտենի չէ, ... անցյալ չէ, ... գից աշխույժ՝ բանական աշխարհում, որևէ բան անց կենալ չի կարող»:

Այսպիսով, նորայայտանականության Համախորհրդում Բանականը դրսևանում է որպես Մեկից արտազերպող առաջին «բացարձակ կենդանի նախ»: որն իր Հոգեբան մեջ ներառում է բանական ընդդեմը, Հեռանալով նաև՝ նշմարական ընդդեմ զոյացութունները: Եվ դրանով Հանդերձ Մեկից նույն Բանականը որակվում է որպես զոյացութից կտրվող նախանիստ: Փիլիսոփայի Համոզմամբ Բանականը ներքին այդ առանձնահատկություններն իրենցով պայմանավորում են նաև զոյացութից երկրորդ նախանիստ նամարող Հոգին:

Նորայայտանական փիլիսոփայության մեջ Հոգին դրսևանում է երկատեսակ կեցութուն մեջ: Բանական նախն (Բանական ստորոգ) որակվում է որպես «լինելիության բացարձակ սկիզբ», «առաջին գոյ (և կյանք)», «Բանականի կենսական դրսևանում» և այլն: Այն ավելի ստորակարգ է, քան Բանականը և Հանդես է գալիս Բանականի «Հակաբանական գոյակի» որակով: Առաջի որակը Հակաբ միտքն են, և փոխերկարձակում են միմյանց որպես՝ նախն այդ միտքունը ենթադրում է նաև ստորերություն: «Բանական Հոգին» իբրև տեղիով սկիզբ իր «անընդադրական կեցի շնորհիվ» իրական բովանդակությանը Հնարավոր գոյի կարգավիճակ է ընկնում: Սակայն այդ բովանդակությունը «մարմնական» (Նյութական) մե և զգայական ընկալելի տեսք է առանձն միայն «զգայական Հոգու» շնորհիվ: Այդ որակով Հանդես կեցի Հոգին գտնում է «կարգություն և Ուժի (աշխարհ)

<sup>1</sup> Origenes. De principiis / Migne J.-P. Patrologia cursus completus. Series Graeca (Lujm;hbv՝ PG), s. T. XI. Paris, 1865, t. 1, 6, p. 125.

<sup>2</sup> Լույս տեսում, IV, 35, էր 409:

<sup>3</sup> Լույս տեսում, I, 1, 5, էր 536:

<sup>4</sup> Origenes. Echioth. Ad mart. / Migne J.-P. PG, s. T. XI, p. 629.

<sup>5</sup> Origenes. In Evangelium Joannis / Migne J.-P. PG, s. T. XIV, p. 156.

<sup>6</sup> Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о Св. Троице), с. 87.

<sup>7</sup> Պատենտ, ԻՑույններ, Փրթ V, 1, 6, էր 10.

<sup>8</sup> Լույս տեսում, էր 11:

<sup>1</sup> Լույս տեսում, էր 6.

<sup>2</sup> Լույս տեսում.

<sup>3</sup> Լույս տեսում.

<sup>4</sup> Անթրապոմոլոգ տես Plotinus. Enneades (ed. R. Valkmann), V, 2, IV, 7, 9, 1, տես նաև Պատենտ, ԻՑույններ, Փրթ V, 2, 1, էր 19, Փրթ V, 2, 2, էր 20 և այլն.

խոսանքի) հիմք», հետևաբար՝ նաև բազմազանության հույ՛ւրը: «Ջգրաբան հայրն» Հոգու «սուրբին ստեղծանն է», որով իրական է գաղա՛նում «Երու՛թական բազմազանաբխա՛նը», այդ թվում՝ բնությա՛նը և մարդը՛:

Այդպիսով, նորադաստիարակների համարարումը իրական աշխարհի և նրա իմաստով բնկած զրախարհի բացատրում են փիլիսոփայական «երբորդարյան»՝ Անկի, Բանասիրի և Հոգու ստորմանարարական արտազերմամբի՝ յորտեսաստիկ զուգորդումների տեսքով: Ընդ որում, Մեկը, Միաբը և աշխարհը՝ զիտարկվում և արձանդավում են «Համբրժական գրի» հարցադրկանով, ինչն առավանձարանների և կնիզագահների թույլ է ուղիք ողնի, որ Մեկը (Աստուց) Սուրի (Ազգա-բանաստեղծարյան) մեղուղ շարժազնց մերն է Հայր Եստուց Կառմած Բանի (Սրբի Եստուց) մեծած ցննուր մտփն քրիստոնեական, մասնատրոպան ուրիզնեմանական վարդապետարյան: Այդ Համատեքստում շարժազանց հետաքրքրական է նաև Մեկից աշխարհի արտազերմական նորադաստիարակական և քրիստոնեական (որիզնեմանական) յու՛նումենբի Համեմատականը:

Փաստերը վկայում են, որ նորադաստիարակների փիլիսոփայության շրջանակներում արտազերմական ընդդր ակնարկում Մեկը մեկնարանդում է որդես ինքն-իր-մեզ անփոփոխ և Համբրժեմադան աշխարհ գոյակարգի հա՛րթյան: Ինքու՛րույն կեցույթյան որակ չի գերազրվում նաև նրանից արտազերմական գոյակարգի տարրեր մակարդակներին, քանի որ Համարում է, թե՛ զրաքը Հանդես են գալիս որդես Մեկի հատկանիշների ստակական կրակներ՝

Աստվածային էության մեկնարանության սրբաբուն փիլիսոփայական մասՀանցազգական նման մտնեցու՛մը դերբիղը է եղել նաև մինչնիկենական բառազրկական և առավանձարանական մտքում: Վերլի՛ններս, մանա՛վաբազան, Որիզնեներ, Համոզվում էին այն բանում, որ Որդի Աստված էր կարող «Համբրժեմադան ուղղակի՛ մեկնել» Հայր Աստու՛ւ էությանից: Եվ պետք է նկատել, որ առավանձարանական այդ մտնեցու՛մը նա Հեծմած էր Աստու՛ւ անփոփոխության մտփն փիլիսոփայական-արամբանական և մեկական մտփվների վրա: Դարարչական ստամոքսարանները Համոզվում էին, որ «էությանից մեծած լինել» նշանակում է իր էությամբ մերժեմու՛ր «արարչազորմած լինելու» ընթրմանը: Դրաքը գաղա՛նում էին նաև, որ նման մեկնարանության դերբիղը Որդու մեծուղը ոչնչով էլք արարեթի աշխարհի «Համբրժեմադան արարչազորմածության» վարչապետությանից՝

Այդ տեսանկյունից դժգոթ է չՀամամայնել Ա. Սպասկու այն պնդման հետ, որ «Առավելագույնը, ինչը նրան (Որիզնեների՝ Գ. Ս.) թույլ էր առաջին Որդու սերտորեն և ներքնապես շարժապել Հայր Աստու՛ւ էությանը, Հայր Եստու՛ւ Լորտերից Որդու մեծուցի զազապան էր: Դա Հարթի էր նրան: Իայց դա ոչ միայն նրա ուշարարչութեւը շքրափցը, այլ հակառակը՝ Հոգր Հակազդեցություն մեկը (ընդգու՛մը մերն է՝ Գ. Ս.): Բանն այն էր, որ արամբանական մտնեցման զննցում անխուսափելի էր գաղա՛նում այն տեսակետը, որ Որդու մեծով Հայրը պարզամում է և բա՛նակում»: Փարձելով հարթահարել Հայր և Որդի Աստու՛ւ «ժողովարանական և մարմնական փոխհարաբերության» նման բժրանմաները՝ անտիկ փիլիսոփայության զերտական մարդ գա՛տարապետական Որիզնեների առաջադրեց և հիմա՛վելն էլ Հայր Աստու՛ւ կամբից կամ մարցի (ոչ թե էությանից) Որդի Աստու՛ւ մեկնել առավանձարանական հիմնարարչութի: «Որդես մեկնել է Հոր Մարցի, որդես նրա մարցի ցանկություն: Բանի որ անբամանելի է անմին Հոր բնությանը, այդ պատճառով չի կարելի մասնել, - կրում է առավանձարանը, - թե՛ նա մեկնել է Հոր էությանը առանձնա՛նուրու կամ բա՛նակելու միջնու՛ր: Բայց Աստու՛ւն կանգնանից Միաբ, սիրա կամ Բանասանաբյուն, նա օտար լինելով արարմական ամեն մի շարժման, արարում է կամբի ուրաբը և նրանով իսկ գաղա՛նում է Բանի Հայրը՝»:

Համեմատության Համար անդրազանանք առաջին սկզբից (Մեկից) երկրորդ սկզբի (Բանասիրի) առաջացման Գրոտիսով հանցազգարդին: Անդրազանալով գոյակարգի «արարման» հիմնահարցին՝ նա գաղա՛նում է, որ «Առաջին սկիզբը Հոգրապան և կառարեկալույն ու՛մ է» և անտիղը՝, այլ ոչ թե ներդրակ: Եվ քանի որ Մեկը համբրժեմադան նույնն է և անաբո՛ւ, թական Հարց է մարդում, թե՛ ինչն՝» և «առա՛նում է ներդրական: Այդ տեսանկյունից նա արանջատում է «էության ներդրան» և «առանձնակնի էության ներդրան»: Փիլիսոփան գաղա՛նում է, որ իր ակառաքյանության մեջ վերաբո՛ւ «Արարան ներդրան» անխտակտարյանն է: Այլ կերպ ասած՝ Գրոտիսը գոյակարգի առաջին սկիզբը արական է որդես ու՛մ ենարարտարյան, որն «իզնապան բա՛նակալում է կառարելությունն ու ամե-

<sup>1</sup> Ալեքսանդրի սնու Plotinus. Enneades (ed. R. Volkman), V. 2, IV, 7, 9, 5, տես նաև «Գլուխնս, Էնեադներ, գիրք V, 2, 1, էջ 20, գիրք V, 6, 12, էջ 56 և սույն

<sup>2</sup> Այդ տեսակետի անսանձարակտրությունը տես Zeller Ed. Grundriss der Geschichte der Philosophie Leipzig 1920 p. 551

<sup>3</sup> Որիզնե՛ր օրինակ, «արարչազորմած խաղիանալուստյանը» ընդգծում էր «Գաղա՛նումը Աստու՛ւ անտիփոտարյան մանր խաղաչանքը ընթրմու՛ր, տես Origenes. De principiis, III, 5, 3

<sup>1</sup> Migne J. P., PG, T. XI, p. 316-316: 366n, Спасский А., История догматических делений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философским учением того времени) Тринитарный вопрос (История учения о Св. Троице), с. 87.

<sup>2</sup> Спасский А., История догматических делений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философским учением того времени) Тринитарный вопрос (История учения о Св. Троице), с. 91-92.

<sup>3</sup> Այդ հարցում երիզնանական անսանձարակտրուցիկ խաղաչանք է քրիստոնեական արտազերմունքի՝ բանունքի: Անթուսանդու՛ւ տես Origenes. De principiis, IV, 28 / Migne J. P., PG, T. XI, p. 138, 401, նույնի Origenes. in Evangelium Ioannis, T. XX / Migne J. P., PG, T. XIV, p. 183, 613.

<sup>4</sup> Origenes, Էնեադներ, գիրք V, 5, 1, էջ 48-49, տես նաև նույն սերունդ, էջ 58-59.



մար, որը վերջումպես դրսևանության մեջ որակում է որպես աստվածարանության կարևորագույն նշանում: Սակայն պետք է նկատել նաև, որ այդ մասնագծից անձնեին էլ չի Հեռուում երրորդության անձների Համադրությունը:

Ուսուցիչ գոյակարգի երեք սկզբները՝ Մեկի, Բաճականի և Հոգու մասին՝ նրանց նկատմամբ «ΠΡΟΤΟΤΥΠΟΣ» տերմինն պատարժեց է նաև Պրոֆեսորը<sup>2</sup>: Նրա Համահարգում էս այդ տերմինը բնութագրում է այնպիսի Հասկանիչներով, որոնք թայլլ են ապրես «ΠΡΟΤΟΤΥΠΟΣ»-ին յուրահասուկ նշանակություն վերադրել:

Նարչալասանականության և աստվածարանության միակողմանի և երկկողմ կապերի մասին են վկայում նաև բազմաթիվ այլ փաստեր ևս: Ուստի մասնավորապես վերաբերում է փրկաբախության-միակողմանի Հերժում, և վերջինիս ուղղորդի աղղեությունը՝ փրկաբախության-IV դարի Հակաերրորդարանության (Հակակապա՝ արիտականության) ազդեցությանններին:

Նույնիս աստվածային Հորան նորարասանական ուսումներն իր երկնական բնույթազրկելով (ընե սուրբն անկնություն) ուղղակի «Վերարտադրում» է մոզափաս միակողմանի նուսանից փարպագատարան մեզով Աստվածարանական գրականության մեջ այդ աղղեությունը Հայանի պատճանանքով չի թնամարգում կամ, նկչու կլինի սան, ներկայացում է միակողմանի այլ «գոյարանական Հարթության» մեջ: Դս անշուշտ կապում է մոզալիզմի աղղեություն և աստվածություն փաստը սոսակապության մասնելու: Հեա: Այնինչ այդ աղղեություն մասին IV դարում վկայում է նաև Աբանաս Այնբանդարացին: Մերթելով արիտականների այն Հավակնությունը, թն Այնբանդարացին Դրնեխոս նպահագուրը «Համաժա և

Համաժա է» եղել իրենց ուսմունքին՝ աստվածարանի ակամա խոստովանում է, որ «Վերին Փրկաղղեացի Պնեստարում որս է կարևորությունը Սարին մասնակերպի Հեռուորդներ էին և այդ մասնություններն այնպիսի ուժ էին մեք ընել: Եր չէլ էր մուում կերկեղիներում այլես շարադերն Ասան Որդու մասին»: Աստվածարաններից և կերկեղաններից շատերը փորում են Հեռուարդը, թն դս սեղն է ունեցել Հայք և Որդի Ասանս ասարթության մասին Որդեկներ «չեղան» վարպատության Հեռուարդ: Դրանով է բացատրվում այն, որ III դարի 60-ական թվականներին Այնբանդարացին Հարեանությունը վարժող կերկեղիները գրեթե բացահայտորեն կանխեցին Սարին (= մոզալիզմ) պատարանության գրեթեում:

Սակայն այս մասնեցը փաստական Հեռուարդան կարիք անի: Ասանին Հերթին բանն այն է, որ երրորդարանական Հարցերում Որդեկներ «չեղուք» Հեռուցերն է ոչ թն մոզալիզմի, այլ ստորադաստարան վարպատարան: Եղ վերջինս ուղղորդի Հեռուցիք է մոզալիզմին և արարում է Հայք, Որդի և Ս. Հոգի Ասանու կարգին նարչալասանություն (մոզալիզմն այդ անկեր ներկայացում է աստվածային միակողմանի գրանություն (սոգաների) սեռով): Եվ երկրորդ՝ փաստական նյութն աներկրա վկայում է, որ Որդեկներն անհաշտ պայքար է մղել մոզալիզմի դեմ և իրավամբ այդ Հերժումը Հարթահարանն ասանին Հերթին կապում է եղել նրա անվան Հեա: Իրականությանն այն է, որ մոզալիզմ միակողմանիության աստվածարանությանն անխելկորեն կապում է եղել աշխարհակառույցի և գոյակարգի նարչալասանական բնրանում Հեա:

J.-P., PG, T. XIV, p. 817), որ աստվածարանը բնույթ է միայն այդ եղել անձների (Origenes, De princips, I, 4 / Migne J.-P., PG, T. XI, p. 148), որ երրորդարանը՝ Հայք, Որդի և Ս. Հոգին են հանդիսանում անե՛ք մրտարան ակունցը (սեխ Origenes, De princips, I, 4 / Migne J.-P., PG, T. XI, p. 166) և որ միայն երրորդարան է վրձնվան այդ լինել անոց նրանական սերտանից և մասնակցան սեղնի (սեխ Origenes, De princips, I, 4 / Migne J.-P., PG, T. XI, p. 156)E

<sup>2</sup> Սահմանափակ տես Տևասկի Ա., История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о Св. Троице), с. 91-100.

<sup>3</sup> Խոնովիչ աստվածային եղել «ποστομωζ»-ների մասին, «Գլխունար հասկարն սահմանադասում է աստվածաբան», «սեա» և «սոս» տերմինները տես Դյակոնիս, Ընթանը, Պրք Մ. 1, 4, էջ 8: Մեկ (սուսնից ներթալի) «ποστομωζ»-ի մասին, տես նաև Նույն տեղում, 1, 7, էջ 12: Տես նաև Plotinus, Enneades (ed. R. Volkmann), V, 2, VI, 8, 20 և այլն: Միևնախոր աստվածարան Ս. Դանդել պրնու է: Եր Որդեկներն մասնագրան բնույթով վերլուծությունը թուլ է տալիս ներալկանը, որ նրա ներալկանի մասնագրան ժող միայն էրկու ժողում է, որ կարն է լինել ներալկանից արտվածարանային մեծունուկ: մասին: Ներդա ասարկա հիմնահարցում Նույնվում է նաև Ֆ. Լոոֆի տեսակետը, տես Harnack A., Lehrbuch der Dogmengesch. Bd. 1, Tübingen, 1894, anm. 1; Loofs F., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Niemeyer, 1893, s. 124.

<sup>4</sup> Տե. Афанасий Великий. О Динамии, епископе Александрийском ... / Таорения, Т. 1, М., 1994, с. 449.

<sup>5</sup> Տես Տևասկի Ա. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о Св. Троице), с. 710.

#### IV դարի 50-ական թվականների Տեղական ժողովներ եվ դրանք երրորդըրեկան ճակատներ

##### Ք. 9. ՔԱՆՔԱՆՔ

Բրտանույան պատմության շրջանակներում սեղ գրած առաջադասական բացման ժամանակները վարդապետական և աշխարհապայքային առանձնահատկությունների բացահայտումը կրթությանը համար հետազոտության հեղափոխական և հանդիսանում են մեր օրերում: Արք եղած երևույթների քննական արեւաբաժան գրքում առանձնահատուկ սեղ են գրավում IV դարի 50-ական թվականների երրորդարանական վերաբնույթանները, որոնք հետեիհեղանակ զգաժարկական վերաբնույթանների պատմության մեջ զիարտել որդն երկնականությանը բացահայտ եւհանել: Գտնական վարդապետը թույլ են տալիս փաստել և այն, որ հետեիհեղանակ շրջանի երրորդարանական-զգաժարկական վերաբնույթանները Սարգիսի 342-343 թթ. թուղից հետո առանձնակ դարձրել: Սակայն կոչվելի միջև հաստատված հարկադրական «խաղաղությանը» չափազանց փրուած էր, իսկ երկնականներին կյանքում զեղես համարախոթան չէր հաստատվել: Դա ուներ իր արժեքով և սուրբիովի գրանցանները:

Արտաքին անդորրը բաժանանի խորանի էր այն պատճառով, որ վերաբնույթան կոչվելի «չուրթուն» ապահովել էր ոչ թե համաձայնության, այլ՝ պետական հարկադրանքի շարժիվ: Թե՛ երկնային և թե՛ պետական իշխանությանը նաչույց էր չխորադրանք թիլ ինչ շատ փոստական ժառանգում զրեղտել վերաբնույթան պիտաբը հարցի՝ երկնականության, հետադարձ երրորդարանական-զգաժարկական հարցերում: Ինչու ունեղված չէր նաև երկնական կյանքի կանոնական կարգադրոսան հարցը, որի պատճառով IV դարի 50-60-ական թվականներին երկնական կյանքում զեղես տիրապետող էր հանդիսանում ապահովաժամանությանը: Երկրապետական գրանք շրջանակներում զերիցուած էին անվտանգություն և կախաժամանությունը, ինչն էլ սակել արժեց Սարգիսի ժողովից հետո իրենց Երկրապետական վերաբնույթան վերադարձան երկնական կարգադրանքի զորանույթան հետևանքով: Կայտությանը խորապես զգուհ էին նաև

արեկյան կարգադրանքը, քանի որ երկնականների վերադարձից հետո կրթն ճեղք թերած «բոլոր հարկադրանքաներն» ի զերն կյան:

IV դարի 50-ական թվականներին երկնականության վերադարձը կարգադրանքի արժեքն ժառանգելի զգաժարկական վերաբնույթան երկնականությանը արժեքն էին: Դրանց առաջինները՝ երկնականները, քրտանական արեկյանը արքեն զրեթև ժառանգում երկնական հանդանակի նկատմամբ իրենց կազմաժամանակ և անդիլում զերբորձամբ հանդանակը համարում «համալ Քանաթիկանների» և «խորադրության վրդադրանքի» համարում ուներն: Գրեթև հանդանակ էր (այլ թիլում և պետական իշխանության համար), որ սեղական հայրանական համար երկնականները պատրաստ էին զուհարելի անկ ինչ և այլ տեսանկյունից նրանց որակում էին սեղակցուց և պետության անդորրը խաղաղներ» անվամբ: Այլ համարանքում հանդիսակականները հաստել աշի էր ընկում անհանձնատ անիլ մեղվ յուսիկարթիլամբ: Գաղափարականների շարունակական ժողովները, գրանցում ընդունված զգաժարանական բանակներն ու հանդանակները պատրանք էին սեղկում, թե հանուն հարձաքի անպարտության և նախնիների անվաղական համարելի անխաթար զուհանուն նրանք պատրաստ էին զանկազան փոխիլթան: Այլ կորտրելի մեղաբանք մեղապես նպատում էր այն, որ սեղական զգաժարկական պատերազմաներ ներկայացնելով արքերը, շատ անգամ՝ հարկերը հանդանակային բանակների վիղջող, հանդիսական ընդդիմությունը աշխարհապայքային այնպիսի յուսաններ էր առաջադրում, որոնք կարող էին իրանի ընդունելի իրենց երկնականության խաղաղությանը շատաղվող ցանկացած անհատի կամ հասանքի համար:

Կարտրտելի երկնականության կյանքի վրա իրենց անուսանակ կնիքը թուղյին նաև հարկեր կյանքում սեղ գրած մի շարք հանկան փոփոխությունները: Գաղաժարկային պատմության և երկնականության գրանցանության վերաբնույթանը թույլ էր տալիս փաստել, որ IV դարի 50-ականների սկզբին սերնդափոխության հետևանքով հարտեիհեղանակության համարում ապարելի ինձով կարգադրանքի նար սերանուլ: Ա. Սպարկին, որիմակ, համամիտ լինելով, որ այն փուլում «Ապարտելից զուսը էին երկնայինի ստման և անհարտ հանդիսականները, ինչպիսիք էին Սեղաներն երկնականներն և թեղադրն երկնային», բայց նաև պնդում է, որ «այլ փոփոխությանը երկնականները ոչ միայն ոչինչ չուհանցել, այլև հակառակը՝ շատ բան կորցրելին»: Առավանաբար էր բացատրել է նրանով, որ «Երկնականությանը փոխան, մարքին, որոնք յուրովի էին զուղապետում հարձաքի ու երկնական շահերը և առանձնաբերում էին երկնականների զեղ չա-

<sup>1</sup> Կնիկական երկնականների շարանի ղեկավարը կարող էր այն բանի նկատմամբ անսխալում Սարգիսի շարանի արդյունքում կարող լինելի «կիսու չառ» թիլում է. մեղանք թուղյն էր առանձնակից կնիկականության արժեքի ինկունդանքում, սակայն կնիկաների ժողովը կարող էր «սիրականության» մեղ մեղադրանք անկախ կնիկականները թեև արտապատական էին ու արտապատական, մեղանք մեղ կնիկաները շարանակնով իրենց կոնիկական կնիկականությանը արժեքները:

փոք զուրո կոպիս պաշարը մեղքելով, ընդգիծության զլուր կանգնեցին երանք, որոնք իրենց Հնուհուն չափերն ո՛չ բարձր սեջյալ, ո՛չ բարձրական Հեղինակության կեղեցիկու՞մ, որոնք պարսառա կին բաղադրանության ցանկացած շրջագարին փոխել իրենց Համոզումները՝ պայտաստեղ կարեքաններ, որոնց ուժը արթնախիբում պտտահուրեղ կապերն էին և կայսեր վրա ունեցած ազդեցությունը»<sup>1</sup>:

Բավականին բարդ իրավիճակ էր ձևավորվել նաև եկեղեցական կյանքի վրա մեծ ազդեցություն ունեցող Հասարակական-բաղադրական կյանքում: 350 թ. Մականցեցուս գործարքի կողմից ղափաղարար սպանվելիս եկեղեցականության ներմուծանց պաշտպան Կաստան կեսարը: Կաստանցեցուսը լիակատար Հնարարությանը նույնը ստացավ Հասարակական կյանքում արժանավորելու հրճուհական այն բաղադրականությունը, որն սպասվար էր Համարում պիտանության շահերի Համար: Եվ դրա 353 թ. Մականցեցուսի ինքնապատկանությանը Հնուս Կաստանցեցուսը գարձավ Համոզման կաշարության «բարձր Համոզմաններ» միակենտ սերուն ու «Համոզմանական Սազադարը» (σύντονος βασίλειος), նա ստորադի կեղեցվ փոքր արժանավորելի եկեղեցական ամանագության Հնու բավականին թույլ ուժով ունեցող սեփական հրճուհական բաղադրականությունը: Կրեական այդ բաղադրականության «Տաղարդիները» գարձան երկրորդ սերնդի Հակամեկեական ընդգիծության պարագլուխները, որոնք «... եկեղեցականության դեմ պայքարում նոր Հնարներ ներմուծեցին, նրան նախկինում է Համադրության վրան պաշտպանների դեմ մեղադրանքներին արժուամենայնիվ ձգտում էին պայտաստեղ տեղա առլ, ապա այժմ Հակասաղը՝ Հակաստաղիներին խոցելու և կեղեցցում սեփական դիրքը պահպանելու գլխավոր միջոցներ են դառնում բաղադրա խորանությունն ու կոպիս բանաձևումները»<sup>2</sup>:

Հակամեկեականության պարագլուխների որդեգրած բաղադրականությունը չափազանց շահավոր էր նաև պետական իշխանության և տեղամեր Կաստանցեցուս կայսեր հրճուհական բաղադրականության Համար: Մի կողմից եկեղեցականների նկատմամբ ունեցած ոչ բարձրան վերաբերմունքը՝ իսկ

մյուս կողմից՝ կայսեր կրթական բաղադրանությունը և նրան ստատորգ անտանտված և անհորո պատանիները՝ Համադրող Հակամեկեականները բազաՀայտ Համադրանկությունն էլ գարձան IV դարի 50-ական թվականներին երեկեցեցեցական պայքարի արժուհները: Այդ Համատեստում չափազանց Հնուսբրբբբական է այն, որ IV դարի 30-ական թվականներին նման 50-ական թվականներին ևս եկեղեցական ղառադրաների Համաձայնները գարձան Հակամեկեական պայքարի սնկյունաբար: Եվ զո ոչ միայն այն պատանաով, որ ինչպես արևելքում, այնպես էլ՝ արևմուտքում Հեթմանական սեղան դատապարտվելիցն և տրոսապղծվելիցն նկեկական կարեկոպաները՝ «Նոր Հակամեկեականության» էությունը գրեթեբովում էր երաւուր գարձան Հակամեկեական կյանքի նման Հաստեղ ղառՀամոտափակից միայն արևելյան կարեկոպաների պայքարով: Սարդիկինի նախապղը, Համատարախ նաև արևմտյան կարեկոպանների շրջանում գրեթեբով նկեկական կողմիորդումները մեկընդմեջ ՏաղաՀարիտ միտունով Կաստանցեցուս կայսեր իրեն Համադրող Հակամեկեական կարեկոպանների խորհրդով ուրուց նրանց «չեղարացան» խնդրել յուձել ոչ թե արևելյան, այլ՝ արևմտյան կարեկոպանական ժողովներում: Այլ կերպ ասած, թեև այս գարձան թացում նա Հննվում էր արևելյան կարեկոպանների վրա, սակայն Հրմուհական գերակատարությունը վերապահեց արևմտյան կարեկոպաններին:

IV դարի 50-ական թվականներին արևմտյան կեղեցեց Համադրանին գործանության Հակադրանին իրապարձանությունները տառիկը Կաստանցեցուս կայսեր Համաձայմ Փրանսիական Այդ (Արելից, Արեւայա) բաղադր կայսերական պատասում սահմանափակ մասնակցեցեցով 353 թ. Հրավիրված կարեկոպանական ժողովն էր: Վերջինս կարեթրվում է նրանով, որ արևմտյան կարեկոպանները սեփական ուժերին ապավինելով առաջին սեղանում սեղադարձան ինչպես ղոգմատեկական (կրթորդարանական), այնպես էլ կանոնական («պատանական Հանցադրանության մեկ մեղադրող» Ս. Աբմանուս Այնքառուրացու)՝ Տարցերի բնակեցեցանք: Այդ տեսակետից արևմտյան կարեկոպանների Համար Արեւայա ժողովը վերջ է Համարել Հակամեկեական Հաստեղի փորձություն, քանի որ միակողմանի ակնՀայտ էր, որ այն Հրավիրվել է գարձում էր իրեն Սարդիկինի՝ ժողովական որոշումների Հակոտնյա:

<sup>1</sup> Տես у Спасского А. История догматических доктрина в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914, с. 336.

<sup>2</sup> Ետն է տրվում էլ 336-336:

<sup>3</sup> Այդ արեւադարձանության ինքնու ընկած էր այն, որ Կաստան կեսարը վնասել անկողն կանգնելով արժուհական նախկինում պատաններին, պատանազան արեւմադրվող Կաստանցեցուսի պատանցը վրան փրատանում: Արեւայա արտաբով նախկինում կամ՝ պարտադրանք պատանցը: Երկն ճորձն էր նրանք որդեգրում էն ընկողն Կաստանցեցուս որդեց բավարարել նրան պատանը: Արեւայա Այնքառուրացու, Պրոս Կաստանցեցուսական և Մականցեցուսական Կաստանցեցուս իրենք արեւմտյան կեղեցեցեցեց: Պարագլուխ այս ժրման Կաստանցեցուս ժոն անձնական շրջանից արեւայադ նկեկականներին հանուն և բաղադրական միակողն արեւայադ ինչու ինչուս կրեական բաղադրանությունը բաղադրա նախկինական ուղղմանուայն ստացվ:

<sup>4</sup> Եկեկական նախկինաների (բաղադրանք Արեւայա Այնքառուրացու) ինքնական արտաբ անի ունկողն Արեւայա թի 351 ք. ժողով ղառՀամատանական որոշումն հետ:

<sup>5</sup> Արեւայա Այնքառուրացու արտաբովում էր իրեն մերթադան էն այն բանում, թե նա իր Կաստանցեցուսին էր տրամադրել երկրորդ Արեւայան նկատ Կաստանցեցուսի բարեկարգական արարանություններով և հաստատել խղճախար Ասանցեցուսին ինչ և հարցնական է կայսեր օրհնական իշխանության բաղադրա շրջանից՝ Ինկողն շրտուկարան այս մերթադրան կանգնեցուսին 350-ական տնս Սեդ. Ամանակո Յոնկուկ, Հննվական սեղան Արեւայա, արեւայական Ալեանահ Արեւայա, ներք ժրմ Կոնստանտին. Творения в четырех томах. Т. II, М., 1994, с. 46-52.

<sup>6</sup> Արեւայա թի 342 ք. ժողովին ինչու Կաստանցեցուսի, արեւայադարձող արժուհական նախկինաների պատանցը, պատանազան պատանադրող Կաստանցեցուսի պատանցը վրան վերադարձել: Արեւայա

Հետաքրքրական է, որ ժողովական եպիսկոպոսների առաջնորդի որոշման հարցի շեղումը Հազարերի և նոր միության Արևմտա Ալեքսանդրացյան ներկայացուցիչ կանոնական մեկուսացմանը հարցը: Բայց, խուսափողական այդ ջրաղբ կատարելով, արևմտյան եպիսկոպոսներին իրենց խորհրդամեկուսության զուգը հարձակ: Արևմտա Ալեքսանդրացյան գործին անմիջապես առաջնորդից Հազարացային Հարցերը, որովք նրա կրթամասը որևէ պատեր կերտուելը գործնականում անհնարին էր և ներխուժողական մեկուսացանքներին Հիման վրա Արևելյան ժողովը, այդ թվում նաև Հուսիս Լիբերիոս քահանայապետի երկու ներխուժումները, գաղափարային Ալեքսանդրիային ներխուժումներ: Տրերի եպիսկոպոս Պովիլենտո միայն էր, որը հրամարկեց առաջադրել Արևմտյան գաղափարաբանության փոստաբույժը, որի պատճառով էլ այսօրվից Փոյուզիա: Այդ ստանկյունից էլ ոչ միայն Հիմնովին անակն պետք է Համարել սեփական «Հազարային բացառիկության» մասին կաթմիկուսության անն մի պնդում, այլև խոստերն պետք է դատապարտել այն, որ թրոստեական արևմուտքում Արևմտա Ալեքսանդրացյան գաղափարաբանությանը կատարելից այդպես որպես և այդպես թեթևաբան էր:

Այդ կապակցությամբ ոչնչով չհիմնավորված դատապարտումներն թվին պետք է դասել նաև մասնագիտական գրականության մեջ շրջանառված այն տեսակետը. թե Արևելյան ժողովը «խիտ անհնչ» էր. որպիսի

ճուրղ արտաբան նախնականներ. կամ պարտապետ պատերազմ: Կարողանալ լերին և արտաբան կարողանալ Կոստանդնուպոլիսում իրարից բաժանված ճուրղ արտաբան: Միայն Արևմտա Ալեքսանդրացյան ներկայացուցիչները և Արևմտա Ալեքսանդրացյան վերաբերյալ իրենց արտաբան (անտրոսները: Այդ անորմ անընդունելի տես Մեթ. Աֆանասի Վեղիկի, Защитительное слово против ариан, Теория в четырех томах. Т. I, М., 1994, с. 300, 331, 345-346, Изъяснение Послания епископа Афанасия къ монахамъ поводу пребывающимъ о томъ, что сделано арианами при Констанціи (История арианъ), Теория в четырех томах. Т. II, с. 117-118, Созоменъ Эрмені Саламинский. Церковная история. СПб., 1851, кн. III, гл. 12, с. 188-189; Соколат Схоластик. Церковная история. М., 1996, кн. II, гл. 24, с. 93. Феодотий епископ, Кирский. Церковная история. СПб., 1852, кн. II, гл. 8, с. 129-131. Sbu (ius) St. Hilary of Poitiers, De Synodis. In: Nicene and Post-Nicene Fathers (ed. by Philip Schaff and Henry Wace), V. 9, Peabody, Massachusetts, 1995, 32 p. 13 (ինն). Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series Latina (vulgata) PL, Acc. s. I, X, p. 504; Mansi J. O. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, V. 6, Paris, 1900, p. 1209. V. 7, Paris, 1900, p. 1215 502, 503:

1. Sbu Sulcipius Severus. Chronographus Saco / Migne J.-P., PL, V. 29, II, 39- Sbu (ius) Cet. Aֆանասի Վեղիկի. Послание епископа Афанасия къ монахамъ поводу пребывающимъ о томъ, что сделано арианами при Констанціи (История арианъ), Т. II, с. 127.

2. Sbu Sulcipius Severus. Chronographus Saco, II, 39- Sbu (ius) Cet. Aֆանասի Վեղիկի. Защитительное слово, въ которомъ свѣтъ Афанасій оправдываетъ быство свое во время поповни, произведеннаго духомъ Серіанама, Теория в четырех томах. Т. II, с. 79. Միայն Արևմտա Ալեքսանդրացյան ներկայացուցիչները և Արևմտա Ալեքսանդրացյան վերաբերյալ իրենց արտաբան (անտրոսները: Այդ անորմ անընդունելի տես Մեթ. Աֆանասի Վեղիկի, Защитительное слово против ариан, Теория в четырех томах. Т. I, М., 1994, с. 300, 331, 345-346, Изъяснение Послания епископа Афанасия къ монахамъ поводу пребывающимъ о томъ, что сделано арианами при Констанціи (История арианъ), с. 130-131.

3. Спасосей А. История догматическихъ движений в эпоху Вселенскихъ Соборовъ (в связи с философскими учениями того времени), с. 340.

«Հեղինակություն» դառնալով ոչ Արևմտացի Համար: Անուշա, քրիստոնեական արևմուտքին թերուշ ժողի կազմության Համասերտում իրան նախնային կրիներ, որ Արևելյան ժողովը «անհայտ» դեր և «Հեղինակություն» ունենալ: Բայց բարբ հիմքերն ունենք պնդելու, որ իրականությունն այնինչ շուտ փաստում է Հակասույթ: Այդ եզրակացության Համար անհրաժեշտ է բավարար հիմք է Հանդիսանում արևմտյան մի այլ՝ Մեղիոսյան (Միլանի) ժողովական որոշումներին և դրան հաջորդող կենդանական պատմության գնեական արժեքումը:

Մեղիոսյան 355 թ. տեղական ժողովը Հանդիսանում է Արևելյան ժողովի որդական շարունակություն: Այն Հրովիրի և Հուսիս Լիբերիոս քահանայապետի առաջնորդի, որը Կոստանդնուպոլիս կայսրին ինչպիսի է Արևմտում գնեական Հարցերի վերաբերյալ պարզարևումներին Համար Հրովիրի ևս մեկ «բնիկանալ ժողով»: Ժողովին մասնակցին նա 30-40 եպիսկոպոսներ, այդ թվում նաև՝ արևելից՝ Գնեականների արդյունքում Հայտարարելից, որ «հիմնական հանդիսանելի վերահաստատում երեք չի

1. Միայնակ ժողովական քննարկումներն և ճշմարտ որոշումները վերաբերյալ այդ նույնը անցնելու պետք է համարել ոչ շուտ տեսականություն: Այդ համասերտում մասն անոր է Անուշ, որ արևմտյան այդ ժողով քննարկումներ վերաբերյալ փաստելի անախորհուն անհնչ է նրա «անհայտ» լինումը առաջադրել է: Գանդ որ նույն Յեղապարտության դրոշմը կարելի է պնդել նա, որ ժողով վերաբերյալ մտնումները (և լուրջ արտաբանները: Մեղա այսպես էլ վերաբերյալ) անհնչ ան մասն, թե վերջինս՝ արևմտյան իրեն հիմնավորում է լուրջը, որ արևմտյան ներխուժումը պատերազմի ժողով մասին (վերաբար լուրջը) նե արևմտյան, երկուսն նախախաղում է, քան որ հավասարակշռում ցանցալու գործող վերաբերյալ ընդհանրակա մասնակցության քննարկության ոգին չառնել լուրջ անհնչում է: Կարելի ենք կարծիքան սկզբը նախնականում տեղ գտնել այդ նույնը մեղքը ժողով նե որ ման՝ լուրջան մասնը քրիստոնեական արևմտյան հիմնավորյալի ստանդարտները և այդ նախնականը քրիստոնեական քննարկումները: Անկախ լուրջը պատմությունը, Արևելյան ժողովը անոր է քրիստոնե իրեն ար ժողովից անոր, որի արտաբանները ներստանալ հանդիսանալ քրիստոնեական արևմտյան անորմը հավասարակշռում և վերջին հարվել հանդիսանալուամբար դրոշմը:

2. Այդ մասին մանրամասնում տես Hilarion, Fragment V, Kigne / Migne J. P. PL, Acc. s. t. 10, p. 686 894: Մեղիոսյան նաև, որ նախորդ մարտության մեջ մասնակցած պատմությունը Արևելյան ժողովը մասնին և մեզ են հասել իրան հանդիսանում և երկրորդական մանրամասնություններ:

3. Միայնակ ժողովը մասնակցությունը բնի մասն անհայտ անընդունելուց իրան հավասարակա նե Արևմտյան պատմությունը պնդում է, թե ժողովը մասնակցել են 300-ից անյան նախնականում, Արևմտյան պատմությունը 300 լուրջ Սոկրատ Տխոստակ, Արևմտյան պատմություն, կնիքներ Մեթ. Աֆանասի Վեղիկի, Հարևան Արևելյան, ինչպես կո, IV, ռ. 9, с. 237: Մեղիոսյան ժողովականությունը բնի մասն լուրջան է պատմություն: Մանրն հանքում էր, որ պատմությունը անհնչ թիվը նախնականում են ժամանել՝ (Sbu Mansi Conc. Coll. T. II, Paris, 1900, p. 238): Կարողանալ որոշումը «նրան ընդունել պատմությունը արժեքները փաստարար իման վրա բնականում է Արևելյան ժողովը որոշումները պարզարևում ճշմարտ 30 նախնականում անում, որոնք թիվը եղել են մեկ անհանգիստ 6 նախնականում (տես Baronius, Annales Ecclesiae, T. 4, Lipsiae, 1739, p. 541-542): Մեղիոսյան նախնականությունը թիվը իրականում նե Արևելյան Մեղիոսյան, Արևելյան կարծիքներ, Նեմերիոս-Վեղիկյան, Դորմանիոս Մեղիոսյան, Գլադիոս Դուստանովի և ուրիշներ: Իսկ արևմտյան նախնականությունը թիվը իրականում նե մեկ հավասարակալու իրական Մեղիոսյանին, Կարև Արևելյանը, ինչպես կո, Գոդոս Արևմտյանը, Դորմանիոս Մեղիոսյանը, Սարգիս Կեսարացին, Եվագրաբնու Մեղապետին, հավանաբար նաև՝ Եղիսիմոս Գերմանիացին:

լինելու»։ Փաստերով Հրեմազարդան չէ և այն տեսակետը, թե իբր «արևմտյան եպիսկոպոսները ժողով էին նկնել Կիլիկիան Հաճաթ, ինչպես նաև Աթանասի գործը պաշտպանելու զեռուկան մատուցությանը»<sup>3</sup>։ Փաստն այն է, որ քաջասուխյամբ երեք եպիսկոպոսների (Լյուցիոսի Կալստրիոսի, Եվսեբիոս Վերչելաշի և Դիոնիսիոս Մեղիտանացի)՝ Մեղիտանի ժողովահաններն իրենց ստադրալուսյամբ զավերասրջել են Աթանաս Արեքանդրացուց զատապարտող ժողովական որոշումը։ Այդ Համաներստուն ամենից առաջ Հրեման անընդհատի պետք է Համարել Միլանի ժողովի և զբան Հալոբոսի իրագրանուսթյանների դեմահաման Ա. Սպասիու մեթոդարանությանը։ Եւ հշմարել է, երբ պնդում է, թե Մեղիտանում «արևմտյան ընդդիմությունը կտորթի և Աթանաս Արեքանդրացու թուր կողմնակիցները Հայաստանընր նկարագրելին»։ Սակայն միանգամայն անընդունելի է մեղիտարանոց այն պնդումը, թե ալեքանդրյան նիքիայեպի մտաշյու կողմնակիցներ միայն «... ձեռնադրեն Համաժայտելից զատապարանությանը և Հաղորդության մեկ ժամն Աթանասի Հակաակորդների Հեռ»<sup>4</sup>։ Կարճավ ներ այս պարտալուստ անդին է մեկ անգամ ես փաստել, որ Հաճաթային Հարցերում լիովին տեխնիցարիկ է Հերձմուսթյան Կիսամար զանկացած՝ թեկուզև «ձեռական Համաժայտության» զանկացած զրեկորում։ Եվ նրե Համաժայտիչը անգամ ոչ մի Հրեմազարդան չունենցոց այն պնդանքը, թե արևմտյան եպիսկոպոսների մեծամասնությունը միայն ձեռնադրեն է Համաժայտել զատապարան Աթանաս Արեքանդրացուն, ապա անվիճելի պետք է Համարել և այն, որ Հաղորդության մեկ ժամեկով Աթանաս Մեծի Հակաակորդների Հեռ, արևմտյան եպիսկոպոսները ոչ միայն զավանանելին Կիլիկիանության նիքիային, այլև՝ զարձնականում անցած կատարելին Հակաիկիկանության զիբերբը։

Փետք է ընդունել նաև, որ արևմտյան եպիսկոպոսների թուլակամությունը ծանր Հեռեռները ունեցող կիլիկիանական պատմության Հեռապա ընթացքի զրա. բանի որ արևմտևության անսահմանական ստադրալուսցնց Հակաիկիկանական ընդդիմության Համար։ Այդ ամենի որինաչափ որ-

զյունքն էլ Հանդիսացան Սիրիոսի զավանանական նարարարությանները և, Հատկապես, 357 թ. զողմատիկական 2-րդ բանաննը<sup>5</sup>։

Ընդհանրապես, Սիրիոսի 2-րդ բանանի վերաբերյալ երրորդությանության և զողմատիկական պատմությանը նիքիական վերլուծական այլապատկերները Հանդիսա են այն Հարցում, որ Հաննին զրա IV զարբ 50-ական թվականների վերջին Հակաիկիկանական ընդդիմությունը մի վերջին և վերական փորկ կատարել մահացող Հակաերրորդարանությունը վերանկելու ուղղությամբ։ Այդ Համաներստուն Համարում է նաև, որ Սիրիոսի 2-րդ բանանը Հանդիսանում է Հակաիկիկանական բանանների արգանական լարունակությունը և լրացումը։

Սիրիոսի 2-րդ բանանի զննությունը ջույց է տալիս, որ Համադայության զեմ պաշարքի այս փուլում հակաիկիկանական երրորդարանների ներսական անգամ փորձում են ուղղադրական աստվանայանական լուծումները ետ ջրել զկախ Հայր և Արզի Աստուծ կալուպան նարարարանարանը։ Հնուաբըըլական է և այն, որ Սիրիոսի ժողովական եպիսկոպոսները, խախտելով Երեղեցում ձեռնարկած պաշարքի, իրենց «աստվանայանական նարանուսթյունը» ներկայացրելին ոչ թե ավանդական դարձած հանգանակի, այլ աստվանայանական տրակտատի մեղով։ Սիրիոսի Հակաերրորդարանական 2-րդ բանանը կտահտալիս է Համարում Հայր և Արզի Աստուծ փոխհարարությանը անհաննելի Տչարություն։ Բանանների նարարարում այդ ժամին Հռչակվում է. «Ինչպես սղղաարարված է ողջ տիեզերքում, զոյսթյուն ունի միայն մեկ՝ Ամենակալ Հայր Աստված և Երա Միանին Արզին՝ ձեռք տեր Հիսուս Քրիստոսը»։

Հանդիսանակի այս սղղուանքը, սակայն, երբեք Համար մեկնակետային է ստորադատության զողմատիկական պատկերացումները Հիմնադրելու Համար։ Եվ ամենին էլ պատահական չէ, որ զուրա զայսլ «Հակաերրորդարանների արարված արահանոց», սիրիոսականները Հայր և Արզի Աստուծ Համադայությունը մերժում են այն պարտալուսով, թե իբր Հիսուս Քրիստոսան Աստված Համարելու պարտալուստ անիրուսակիլորեն կ'անդնեք երկատվանության (զիթիկովի)։ Այդ Հիման զրա էլ երբեք պնդում են, թե աստվանայանական առանձով «չպետք է խոսք լինի երկու Աստվանների մասին, այլ ինչպեք սասմ պետք է Հիմնովին մերժել Համադա-

<sup>3</sup> Проф. Славский А. (2) պշե, էր 340-341.

<sup>4</sup> См у Сет. Афанасий Великий. Послание епископа Афанасия к монахам по поводу пребывания о том, что сделано арианам при Констанции (История ариан), с. 130-131; Сет. Афанасий Великий. Защитительное слово, в котором святой Афанасий оправдал бывшее до время гонения, провазенного дуким Сирианом, с. 79; Nihilus. Fragment VI, Kirje / PL, Acc. s. t. 10, p. 585-592.

<sup>5</sup> Проф. Славский А. (2) պշե, էր 342.

<sup>6</sup> Կնունելով ջրանունական մանուկատայանը՝ կարելի է պնդել, որ Սիրիոսի լուսնարանական երեք բանանները (351 և, 358 ք.) էլ (կարելի են մեղմիկական երրորդարանական ավանդակների ողորդելու ակնի զյուլ կննել նաև) մեղմիկական երրորդարանական աստվանայանական ընդդիմելու կն բանաններն անուկական անընդունելի ու Սեդ. Афанасий Великий. Послание о соборах, бывших въ Арменіи италікономъ и въ Селевкіи есаріакомъ. Творение в четырёх томах. Т. III, М., 1904, с. 127-132; Соколат Схоластик. Церковная история, кн. II, тл. 29, с. 97-98, 102.







վերջի՝ արժույթը իրական դարձավ եկեղեցու միասնացումը և վերադեմին թուր դաշխակոթյունները, մեք ժամանելով, որ խաղաղություն է հաստատվել, հույս ունենիք հանդերձարի և նվիրվել Աստուծառայությանը: Բայց պարզվեց, որ այդ հույսերն արարողական էին: Եկեղեցում ոչ միայն խաղաղություն չհաստատվեց, այլև հարևաններ՝ մարդկության թշնամին սեպեց է՝ ամեն ունեց գործել Հայր և Որդի Աստուծազայի եկեղեցական ուսմանը դեմ<sup>1</sup>:

Այնուհետև ժողովականները համոզուում են, որ Եսայիի «Կատար-գանդը «բազմաբար» համարել չի կարելի և որ իրենք «սուղոր են» հետոնդի Հարցի լուծումը: Այդ իսկ պատճառով էլ նրանք պնդում են, որ իրենց միս են վերցրում «կաթնդրեկ եկեղեցու նորաստան (Ղուկիսեանոս հաճախակի՝ Ա. Բ.) և Սարգիսի հաստատած համարին համադաստիսում Ս. Երրորդության մեկնարանության ամբողջությամբ: Իսկ դրանք հետևում է, որ Անկախության ժողովականները ոչ միայն չեն ձգտում հաղթահարել հարևանիկական ընդդիմությունը համարային դրամատիկություններում, այլև հարձակ են «կաթնդրեկ եկեղեցու համար» մեկնարանի Անտիոքի, Սարգիսի և Արթուրի համադրված դավանաբանության սղով: Այդ անսանկյունից լիովին ընդունելի պետք է համարել մասնագիտական գրականության մեջ շրջանագրող այն տեսակները, թե՛ Ե... Հաննի Անկախություն համարված եպիսկոպոսների մեք պետք է հանունը արեկչյան ամանդական աստվածաբանության ներդաստեղչելների, որոնք պահպանողականության էլ պարտական է հակահիմնական ողջ շարժումը<sup>2</sup>: Սակայն ինձ հերքելի պետք է համարել և այն, որ արեկչյուն պահպանողականության շտապով ժողովականները ձգտել են վերանայի վերթիմի համարային կոդիցիրումները, համարելով, որ դրանք այդպես էլ չգրուս չեն եղել ցանկալի խաղաղություն հաստատել եկեղեցում:

Այդ իսկ պատճառով էլ նրանք համոզված են և այն բանում, որ անսանկյունության գործունեության հետևանքով միանգամայն ակնհայտ է դարձել, որ Հայր և Որդի Աստուծառայության, ինչպես նաև՝ աստվածությունի տեսակի ինքնության հանդերձարվածության մասին հակահիմնական ընդդիմության մինչ այդ առաջարկած լուծումները նպատակալից են եղել: Եվ այդուհանդերձ, նրանց քրոնոլոգիական լուծումները հարհարարաբան են և չեն հակահիմնականության ողուն: Այդ փաստն է գիտյում Անկախության ժողովի հետևյալ պնդումը. «Սին արարվածներից վերջինից արարելն գոյությունը, աստիքայական լինելն ու ժամանականության այլ

հատկանիշներ, այս կենս արարվածի մասին կատարյալ ու ժամաք ընթանումը, ինչպես որ Աբարդը ցանկացել է<sup>3</sup>: Իսկ դրանք իսկային կերպով հետևում է, որ Որդի Աստուծառայության պատճառը Հայր Աստուծան է: Եվ դանի որ եկեղեցական ամանդական փարպագիտությունը ևս ստիքանում էր, որ Հայր Աստուծան հանդերձարում է Երրորդության մյուս անների «սկիզբն ու սկիզբը», անկախային ժողովականները Ս. Երրորդության գոյության հարցին լուծումն գործում իրենց ասանդական լիզմում գրում են քրոնոլոգիական «արդիության» փարպագիտությունը:

«Եր աստիքուններին արարչությունը ուղարկելով՝ այլ կապակցությամբ պնդում են նրանք.՝ Տերը չապա, սուրբը բարե իրությունը և նրանք միանք անսանկյուն և ժամանցային անսանկ, կամ մեղանդ և անիին անսանկ, կամ վերնպետ, արարչի և արարվածի անսանկ, այլ ասաց՝ Հոր և Որդու անսանկ և դա այն բանի համար, որ բարեով այդ անունները, մեք Հորը պատկերացնելը իրեն նրա էությունը նմանող Որդու պատճառ և Որդուն ընթանելը իրեն Հոր նման ընդունումը մեք է՝ Ա. Բ.՝: Այդ անսանկ հետևում է ևս մեկ լիզմարը հետևություն, այն, որ Անկախային Հարցերը այդպես էլ չփարպագան յարձարանով համադաստիսական քրոնոլոգիան աստիքանի: Բայցնայնպես անհարկ է չեկանել նաև, որ հանդես գալով նեոստեղիան քրոնոլոգիանության պնդողականությանը, ժողովական եպիսկոպոսները ոչ միայն վնասական քայլ կատարելին քրոնոլոգիան (հետադարձ նաև՝ անսանկյուն) հանդերձարարաբանությունը մեքծիպել, այլ՝ հաղթահարելու ուղղությունը: Այդ իրողությունը փաստում է նրանց կողմից հռչակված նմանակի քրոնոլոգիանությունը: «Սին Որդու նպատակար Հայր Աստուծառարարության վերաբերյալ պատկերացումներում վերստեղծ... Նյութական հատկանիշներին, - համոզուում են նրանք, - ապա կենս նմանության վերաբերյալ հանդերձարված, դանի որ անն իր Հայր համարվում է իր էությունը նմանողի Հայր: Եվ հարևաններ, եթե Նոր և Որդու անսանկյուն մարմնականին հետ միասին մեքծի նաև էությունը նմանության բանումը, ապա չի մնա ո՛չ Հայրը, ո՛չ Որդին, այլ կենս արարչի ու արարվածի, կենս միայն արարչի Աստուծան, այլ ոչ թե Հայր, իսկ Աստուծառային նման պատկերացումը կոչնչացնել քրոնոլոգիանության արարչությանը Աստուծառարարությունը ընդունող Հրեությունից և Հեթանոսությունից ընդգծումը մեք է՝ Ա. Բ.՝»<sup>4</sup>:

Համանմանության քրոնոլոգիանությունն, ինչ իսպաք, աստվածպետիկ մեքծնում է ուղղվողականությանը և իր էությանը հանդերձար է IV դարի

<sup>1</sup> Sou Eriphan, Hagreessy, LXXIII, p. 2.

<sup>2</sup> Славский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени), с. 376.

<sup>3</sup> Eriphan, Hagreessy, LXXIII, p. 3.

<sup>4</sup> Խոյն տնոմ, էջ 4.

<sup>5</sup> Sou Enig տնոմ, էջ 5-6.

30-40-ական թվականների Հակաերրորդարարական ցանկացած Հասարակական խմբի անապիպակառուցելու համար հարկադրված էր իր գաղթը արտաքին տարածքներում: Քայն և վերջինս վերածնունդ տեսնողներին համարում էր «Անկյուրիայի 358 թ. ժողովի որոշումներում հակադրված էր. «սով Հայր և Որդի Հասկացու. թյունների ընդհանրացում է մյուս արարվածների նմանությամբ և ցանկանում է ինտուիցիոն, թե որդին առաջին արարվածն է կամ անհրաժեշտությամբ կամ էլ՝ առաջնությամբ, կենդանական Համարը չի զավթում»<sup>1</sup>: Արիտահայտությամբ մերժվում է և այն կապակցությամբ, թե «Որդի Աստված անբաժանորդ ունի Հոր ընդդեմ Հասկու. թյունները, բայց ոչ թե իրեն նույնական, այլ՝ նման, քանի որ պարզ է, որ նմանը նրանք չի կարող նույնական լինել նրան, որի նկատմամբ նմանությամբ ունի»:

Անկյուրիայի ժողովի որոշումները սուր ծայրագույնացված էին նաև կվեմոնական Հերակլանոց երրորդարարական զեմ: Մերժելով նվաճման կրիստոսոս կողմից առաջադրված այն տեսակետը, թե Որդի Աստված ծնվել է Հայր Աստծու էներգիայից, Անկյուրիայի ժողովական Հայրերը հակադրվում են, որ «բոլոր էներգիայի լինելով կրիստոսի, կրիստոսի և աննայնի արարելու. Աստված չի արարում Որդուն», որ «Միածին Որդու Հայրը ընթացում է ոչ թե իրեն Արարիչ, այլ իրեն ծնող Հայր և ոչ թե էներգիայի Հայր է, այլ՝ երբև նման էության Հայր: Եվ եթե մեկը մերժի Հորից Որդու ծնունդը, իր մեծությամբ Որդուն անգնանելով անկամ աննայն ինչից բարձր, ապա դրանով անկամ Որդուն չի զանազանում արարվածներից»:

Այդ ամենն աներկրա վկայում են, որ առավարական տարրեր չունենեին միջոցով Անկյուրիայի ժողովական հայրերը կենտրոնանալով ձգտում են հաղթանակել արիտական և արիտաստեոս հակաերրորդարարական կրիստոսոս սկզբունքները, այլ կերպ առած վերական բայց են կատարում վերականգնելու ավանդական եկեղեցական դավանանքը: Մանրյն դա կատարում է մեծանունական երրորդարարական տերմիններով և եկեղեցու նկատման դավանանքի (նախնինական չնդդեմաբան) դիրքերից: Այդ ամենի արդյունքում արմատական մերժման հիման վրա Անկյուրիայի ժողովականները հակադրվում են ուղղադավան երրորդարարականը չարագանջ մերժ հետևյալ վարդապետությամբ. «Որդին, որն էությանը ծնվել է Հորը նման, իր էությանը ոչ թե նույնական է, այլ՝ նման է Հորը»<sup>2</sup>: Այդ կապակցությամբ միանգամայն ընդունելի է ուսու առավարարան Ա. Մկառնու այն պնդումը, որ այդ ճանապարհով անկյուրիական հայրերը հանգեցին Հայր և Որդի Աստծու կական մանուսրյան ընթացմանը, ինչն այդ ժամանակից սկսած

զարմով Համամանականների՝ Հակաինիական ընդդեմությամբ անապիպակառուցելու հայեցողություններն էին խմբի «Հավասար հիմնական անգամը»: Այդ ամենի արդյունքում էլ «Անկյուրիայի ժողովի որոշումները վարդապետական կապակցում վառելույնով մեջ նկատվում էր Հանդիսացում: Երանում առաջին անգամ պաշտանական Հանդիս կեղծ արևելյան կախողությունների Համամանականների կուսակցությամբ, որը վերջին Հարգանք Հանդիս Հակաինիական ընդդեմությամբ և վերջինս բաժանվելով միանգամայն տարրեր տարրերի՝ մեկտեղելով մի քանի տարանջուս, մեկը մյուսին թշուրմական խմբեր»:



<sup>1</sup> Աստվածամայն տես նույն տեղում, էջ 8-10:

<sup>2</sup> Մույն տեղում, էջ 4:

<sup>1</sup> Славский А. История догматических дискуссий в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени), с. 382.





կաշիք»<sup>1</sup> և Հերաների 9 եպիսկոպոսի, որոնք Ջաշնական պանդոկոթյուններում Համարվում են նշմարյա ուսուցիչի կրթիչներ ու գաղափարակիրներ: 23 տրիբժանականները Համարվում են ցամախ թյուրեմներից պաշտարարված մարդիկ, որոնք կենտրոնական տեղ են զբաղում շախիզմում և ներկայացնում են եզրակացության իդեալը: Ջաշնական եպարքիպոսության և սուրբաշուշուկության մեջ կենտրոնական տեղը Հնչյ աթիվժանկանին է հատկացվում, և նրանց կոնկրետները ազանգարար ներկայացնում են մեղիտաջայի յոգայտիկ կենցաղային կանոնները: Այնին ուշ շրջանում Ջաշնական պանդոկոթում ներկայանցել նաև Հինգուսական աստվածաթյուններ և սուրբաշուշուկ ու կրտսուսապետական այլ Հերաներ, որոնք Հիմնականում մտադրում են տարրեր տրիբժանկաններին: Առաջին Հայաստանի Հակասեան թմադոլ և Ջաշնական կրտսուսիկապոսական ուսուցիչին հակադրուլ այս երևույթները իրականում արեանք են, քանի որ Ջաշնական պատկերացումները համառոտ ստուգանքները ևս նմանք են կարմայական վերամոնասյանը և բուդդայականության նմանությանը, այլ Հարցում գիշում են մարդկանք, ըստ որ չեն կորոշ պաշտարարվել կարմայից, և նորից վերամոնսիչու են:

Ջաշիգի կրտսուսիկապոսական ուսուցիչի Հիշքում անհատի կեցության Հիմնականներն է մոնախներն և մահերի անկերշմայի շրջանից մարդու ազատագրումը, որին կարելի է հասնել Ջաշնական երեք Հարսուսթյունների (տրիստան)՝ Հմարիտա նայացի, Հմարիտա գիտիկի և Հմարիտա վարդի միջոցով: «Երկական ընկալումը կամ թափվել Հմարիտա Հայացքն է, Երկական ընկալումը և սուրբ կատարանների և սրայների Հմարիտա գիտիկին է: Արտաքին աշխարհի երևույթների նկատմամբ չեղար, սուրբ Համարիտա կամ սուրբության վերաբերմունքը Հմարիտա վարդն է՝:

Դրանցից առաջինը Հմարիտա նայացի յուրաքանչեղ է աշխարհի վերաբերյալ Ջաշնական սկզբունքներին ընտրել ներհատուկ պատկերացումների ու ըմբռնումների ամբողջություն: Ծնմարիտա Հայացքը հավասան է Մահվիրայի ուսուցիչին: Այն Հիմքերի Հիմքն է, սուրբ գրք չի կորոշ լինել ու Հմարիտա գիտիկի և ոչ էլ Հմարիտա վարդ: Ծնմարիտա Հայացքը զուտ է, որը ամուսն է գեպի Հմարսուսթյան անմայրածիր աշխարհ: Սուկան, միամասնակ, Հմարիտա Հայացքը միայն Հմարիտա գիտիկի արդյունք է, որը կապիտ է փրկությանը (մոլախիմ) հասնելու ճանապարհին: Ջաշնական Հմարիտա Հայացքի Հիմքում երկու Հակերեական (անկերից ու անվերջ) սուրբաշուշուկների կամ լուսթյունների (թայթ) մասին ասանքն է՝ Դրանք են տարրեր մեկերով և միացություններով հանդես կեղ սակիվ

քվաններ («հենդանի»), որոնց Հիմնական Հատկությունը գիտակցությունն է, և սրբաշուշուկ (անկերից), որոնք Հինգն են անկա (սարսուսթյուն), գիտիկ (Իժեր, որը պայմանավորվել է սակեղում շարժան Համար), արտաքին (Իժեր, որը պայմաններ է սակեղում Հանդասի Համար), պուրպուր (ճաշերի) և կապ (ճաշանակ): Այլախոյի Հեռ կապվածության ստանդանից կենցաղ (որինակ Չիմաները միավորվելով մասերիայի Հեռ մեք, են բերում մարմին և մեզում են կենդանի հանդերի սեղանով) Չիման, հանդես և գույն կեցության երկու մեկերով կատարյալ և անկատար: Կեցության անկատարության վիճակում Չիման, գտնվելով ալլիախի (մասերիայի) Հեռ կապի մեջ, կարգում է իր պանդոկոթ արևները և կենտրոնում տառապանքի վիճակ: Կեցության կատարելության վիճակում, ապագանվով մասերիայից և ընդունակ լինելով կառավարել սեփական կեցությունը, Չիման անցում է կատարում երանության վիճակին Սերվանտիմ կամ մոլախիմ: Հայնդում մասերիան, ունի շուշուկիություն, անիկ, Հարի, Չարի, գույնի և համարներն է: Մասերիան ստանալն է, մասշին է գաղափարակիրներ, ենթական է փոփոխություններին, անկերից է ու անկերը և արդյունք չէ աստվածային սակեղմագրությանը: Բայի այլ գոյություն ունի նուրբ, աշխարհ կոչում «կարմայական մասերիան», որը պայմանավորում է հոգու և մարմնի կապը: Ջաշիգում մեկերով է բարեբաղուն Աստու գույնությունը և ընդունում, որ աշխարհում գոյություն ունեն անասնախափակ և անփոփոխ թվով հոգիներ (ցիպ), որոնք մարմնավորված կենդանի հանդեր են կամ դեռ չեն մարմնավորվել: Հոգիները, ինչպես և մասերիաները, ոչ մեկի կողմից սակեղմում չեն, գոյություն ունեն և սկզբունք և միշտ: Հոգիները արժանահանում ամենահասուն և ամենազոր և ամենազուտ, սակայն նրանց Հեռարժուրթյունները սահմանափակվում են կոնկրետ մարմնում, որի մեջ ապրում է Չիման: Ընդհանուր ամամբ ընդունելով ստորինից հանդակիություն Հեռարժուրթյունը Ջաշիգը միամասնակ փաստում է գիտիկի Հարսերեականությունը, բազմաթիվ սեփականների Հեռարժուրթյունը, որոնց սրկությանը էլ գիտարկվում է իրականությունը: Դրա Հեռ է կապված սրկապում Ջաշնականության «գիտակեպական» մեղուր:

Ինչպես արդեն նշելուք, Չիման հանդես և գույն կեցության երկու մեկերով անկատար և կատարյալ: Անկատարից կատարյալի վիճակի անցման Հարցում վճռական նշանակություն ունի անհատի բարոյական գաղափարականությունը: Այս Հարցում Ջաշիգը հասակակա կարեորում է բարոյական ինչպես նորերի դուրսգուման անհամախառնությունը, որի հետևանքով ընդգծվում են իդեալական և սովորական վիճակների, կրտսուսիկ և աշխարհիկ բարոյականության տարրերությունները: Ծնվակեցական վար-

<sup>1</sup> Միլոսանյանը տես Իստորի բեղիմ, Կ. 1, ս. 322-323

<sup>2</sup> Радзюшанская Р. Индийская философия. Т. 1. М., 1966, с. 275.

<sup>3</sup> Միլոսանյանը տես Ըncyclopaedia of Religion, Second Edition, p. 4767-4769.

<sup>4</sup> Փիլոսոփայական բանասիր, Երևան, 1975, էջ 359:

քի կանոնների և արտաքին ձևերի մանրակրկիտ մշակումը և զբաղեց Հոնոփուցի, Հատոկ պահածոնք (ժամանակագրական աշխատանքի սկզբունքների կիրառումը) Բաշեղյանի բարոյական համարողի բնույթը հատկապես նկատելի է:

Ջաշեղյանի փիլիսոփայությանը միջանկյալ դիրք է զբաղում բուդդիզմի դարձման ժամանակահատվածի միջև, քանի որ միաժամանակ և՛ մերժում է (ինչպես բուդդիզմականության մեջ)՝ և՛ բնույթնում (ինչպես բրահմանականության մեջ) անփոփոխ սկզբի գոյությունը: Արդյունքում դա համընթացում է գոյություն ունեցող իրականության գիտնականական բնույթի, քանի որ կյանքում վերափոխման գործնական պատճառը համարվում է մարդկային անհասանելիության բարոյական ակտիվությանը (ինչը գրեթե ամբողջով է մարքայեցող եզրակացության մասին):

Ջաշեղյանի երկրորդ հարատևությանը նվարտ գիտնորմ է, որը Կոնստանդնուպոլիսում է «...համաշխարհային միջոցները (պրամանա) և համաշխարհային մեթոդները (մայա)»<sup>1</sup>: Շնորհիվ գիտնորմի ընկալման հարցում կարևոր դերակատարություն ունի համաշխարհային օրինակի վերաբերյալ արտահայտված անասականների դաշմանականությունը և զրա վերջի (լինելը, որտեղ բխում են այնպիսի օրինակի ոչ միայն լինելու սկզբունքից: Շնորհիվ գիտնորմը արվում է սուսուցչի կողմից սրբազան տեքստերի նկատմամբ ընդհանրացում: Չմտադրություն կրքերի պատճառն է, որ իր Հերթին կախվածության և աստվածների պատճառն է: Մեղքի պատճառը չհասկացող և դրանք իրենցից չվառող, կարճատև չլեզուացնող մարդիկ դասապարտված են ետք մեռնելի և նոր աստվածների: Մեղքը, ըստ Ջաշեղյանի այնպիսի շարժում, բանությանն է, կենդանի կանխորոշ փոփոխը, համայնքներին ու վարչիչներին ձգտելը և այս «աստվածային և ինքն աշխարհին» կապվածությունը: Մեղքագործների Հոգիները լցված են կայսրացված և այդ պատճառով չեն կարող անենել նշմարելու ուսուցչի լույսը: Այս կապակցությանը Ապարնակա սուսարյուն հանդիպում ենք Հոնոփուցի ազգերին, «Անկախները ծնած են, իսկ իմաստասերները միայն արժան են»:<sup>2</sup> Միայն գիտնորմի մարդը, իմաստունն է պատասխարվում այս աշխարհից: Նա անասարքեր է աշխարհից կրքերի նկատմամբ, նվաճել է աշխարհը, քանից հաղթել է ինքն ինքն: Անգիտները, չափենելով ճշմարտ գիտնորմը, իրենց Հոգուն դասապարտված են սուսար մտածելիայի հոսքերի և կապվածություն: Արժեքներ ի Հայտն է կարևոր կեղծ համարող, ինքնանկախացման մերժումը, անհոգությունը, կրքերից և հոգում անարժան կապակցումը, որտեղ դիտարկության մասին, հարցերն է իտեքի արդյունքն են: Միայն նա, ով Հաղթահարել է ինքն ինքն, կարող է համաշխարհային ուսուցչի նշմարապետությունը:

Ջաշեղյանի երկրորդ հարատևությունը նվարտ գաղափար, իրենց ներկայացում է պրակտիկ գործողությունների ամբողջություն, որն ուղղված է կրքերի հաղթահարմանը և կրճատման կանոններն ու սկզբունքներն պահպանմանը: Ենթ աշխարհից կյանքին կապվածությունը համարվում է գլուս կարճատև արդյունք, սուսար քննահատումը և ազդեցության կապարտումը նշմարող գործի արդյունք է: Շնորհիվ գաղափար գլուս արդյունքներից Հոնոփուցի մասին է և արդար գործեր կատարելը: Նրա համար անհրաժեշտ է Հեռուկ Վեղ մեծ ուսուցիչին, մասնակց կրական նշմարությունների մտքին, ձեռք բերել նշմարող գիտնորմեր աշխարհի և անփոփոխ անձն մտքին, հասնել հոգու մարքայության, սպահության և ժրտությունը քայքայման ընդհանրություն, կատարյալ գործի: Տպմարդ և կին եզրակացություններ պետք է անձնեց մարքեր, իտեք ու մարմնի նարմարը, պետք է բացառիկ գոյություն ճուստերին բացելիս, իտեքիս, պարտություն ուտեղիս և այլն: Բայց այդ, նշմարող գործի համար անհրաժեշտ է դուս ուսով հաղթահարել աստվածներին ու գիտնորմերը, որտեք ընում են սուցից, նարմարը, չուցից, ցրտի և այլն:

Շղահարնային Ջաշեղյանի եզրակացությունը (սակնորմ) գիտում է իրեն հոգու, ազդեցիկ միջոց կարճատև և կատարած արդյունքների ազդեցությունը չեղարացնելու համար: Իրականում Ջաշեղյանի բարոյականությունը ուղղակի եզրակացությունը բարոյականությանը: Ջաշեղյանի եզրակացությունը կապված է իրեն կրական, որի գլուս այլովում են մարդկային մեղքերը: Նրա զգուշացումը սկզբունքներ «այսու է»՝ իր հոգուն այն անձին, ինչը նրան կապում է այդ կյանքին: Թմարտ կարող է լինել ներքին և արտաքին: Արտաքին եզրակացությունը կապված է մարմնին, այն գեղարվում, երբ ներքին վերաբերում է մարմնի և մտածողի վերահսկողությանը: Մարմնի ընդհանր իտեք պատն է, անկող անձնամտափոփոխում է համարող ընկալումը, սուսուցիչներ (զուսուց) և սրբազան տեքստերի նկատմամբ հարգանքը և ջանասաններին գրականության սերտությունը:

Շնորհիվ ուղղվ ընկալումը և վերձնական նպատակին փրկությանը հասնելու համար Ջաշեղյանի սահմանել է սուսար սուսարություններ (զարման), որտեք պետք է Հեռուկ հաղապարտները, ներում, հարձակություն, ազդեցություն, նշմարապետություն, մարքայություն, զուգականություն, անփոփոխ անձն նկատմամբ իտեքստահարություն (արտաքին և ներքին), զուսուցություն, արտաքին աշխարհային անկախություն, անփոփոխություն (կուսարկունություն):

<sup>1</sup> Народы и религии мира, с. 712.

<sup>2</sup> Радхкринан Р. Индийская философия, Т.1, с. 275.







Քրիստոսի 1

	տեղիանվանք	գյուղեր	մասր	տարիքամյանք
1	Ռիչարմանքիս (Նիլիանքիս)	ուսկա	թամյան	գուլ
2	Աքիտանքիս	ուսկա	շալա	վիդ
3	Շամհանքիս/անքիս	ուսկա	պրայալա	ձի
4	Աքիմանքան	ուսկա	պրիսանգու	կապին
5	Մուժատինքիս	ուսկա	շալա	ճղիւրազուն կարգով կարծի սահ
6	Պաղմապարսիս	կառմիր	լատրա	կառմիր լոտոս
7	Սուպարշվանքիս	կանաչ (դ) կամ ոսկա (շ)	շիփիշա	ավաստիկա (դ) կամ օձ գլխի վերևում(շ)
8	Չանդրապարսիս	սպիտակ	ճագա	լուսին
9	Պուշպարյանքիս (Սուվիթիինքանքիս)	սպիտակ	շալի	կոկորդիլուս, դիվին, Օվկանց-գետին
10	Շրաշանքիս	ուսկա	պրիսանգու	քալլոդ մառ (շ), շրվիստա (շ)
11	Շրիշանքանքիս	ուսկա	սամիտուս	սեղնոցյուր
12	Վաստապուրսիս	կարմիր	պատուսի	գոմեշ կամ ցուլ
13	Վիմալանքիս	ուսկա	քամր	վարազ
14	Անանքանքիս	ուսկա	աշուկա	քազե կամ սրբ
15	Պարմանքիս	ուսկա	դալիի	կապակ
16	Շանտինքիս	ուսկա	մանդի	եղինկ
17	Կուսրիտանքիս	ուսկա	քիլիակա	սպծ
18	Արանքիս	ուսկա	մանգո	ձուլ (դ) կամ քարտազված ավաստիկա (շ)
19	Մալինքիս	ուսկա (դ) կամ երկնագույն (շ)	աշուկա	ցրով լի կուծ
20	Մուհրուվրատա	սև	լանգակա	կրիս
21	Կամանքիս	ուսկա	քիլուլա	կապույտ լոտոս
22	Լեմինքիս (Արիշտա-ճեմի)	սև	վեսաշա	խցեցնորք
23	Պարշվանքիս	երկնագույն	դիստակի	օձը գլխի վրա կամ կոկորդիլ կրծ օձեր
24	Սահալիս (Վատիանան)	ուսկա	շալա	սայրծ

Պ - դիվանքանքիս

Ղ - շիհամբարանքիս

<sup>1</sup> Ստրուսել յեղևում 1 քառ Ashim Kumar Roy, A History of the Jains, 1984, <http://www.jainworld.com/PIA/HISTORY OF THE JAINS.pdf>.

ՔՐԻՍՏՈՍԻ ԱՐԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ԻՐԻՆԿ  
ՀՈՂԻՔՆԵՐԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ՀԻՄՆԵՐԿ ԹՈՂՈՒԹՅՈՒՆ

Ս. Խ. ՍԵՏԵ-ՍՈՍՅԵԼ

III-IV դդ. պարսկական տիրապետության տակ գտնվող Սուրա, Պուս-բադիս, Մահալա և Նարա քաղաքներում (Նախկին Բաբելոնի տարածքում) ընկնում էին քաղաքների հրեաներ, որոնք Համախրված ապրում էին դադարի վիճակում և օգտվում էին ինքնահաստատման իրավունքից: Հրեական Համայնքներում կարևորագույն դեր էին խաղում Հոգևորականները, որոնց ջանքերով Սուրա և Պուսբադիս քաղաքներում բազմաթիվ հրեաներ տեղափոխվեցին: Դրանք ղեկավարվում էին Նախագահի կողմից, որը միաժամանակ Հրեական կրթիչ, Հրեական Համագործակցության և Քաղաքական արհեստագործի կերպարն էր պահպանողը:

VII դարում, երբ Բաբելոնի տարածքը նվաճեցին պարսիկները, Հրեական Հոգևորական ազդեցության կենտրոնը ամփոփվեց Երուսաղեմում: Սուրա և Պուսբադիսի հրեաները Մար-Իսահակը, Փրբուց-Շարուր քաղաքի դաշտանում ժամանակ Ալի խալիֆի նկատմամբ ցուցաբերած Համապատասխան Համար, 658 թ. պարզապես զրոյի (աստիճանավոր) սխալում: Դրանի տեղափոխումը սխալում էր մեծ իրավունքներ, այդ թվում նաև դատավարության իրավունքը: Նա էր Նշանակում տեղական սալիս գառավարներ, որոնք տեղում իրականացնում էին ընտանեկան, աստվածական, կենցաղային և Քաղաքական արհեստագործիչ բոլոր քաղաքների մի իրավական ֆունկցիոնների ղեկավարությունը: Հոգևոր տեղափոխության ներկայացուցիչները, որոնք իրականացնում էին իրավական այդ վերահսկողությունը, Քաղաքական արհեստագործիչներից այնպիսի անհատական շեղման ղեկավար Հրեական Համայնքի ցանկացած անդամի նկատմամբ էին պատասխանատուության, ընդհուպ մինչև բանադրանք, որն իրավական տեսք էր ստացել Համելի 2-րդ դատաբարիքի որոշում:

Դրանից բացառել իշխանության նկատմամբ ունեցած բացառական վերահսկողությունը Հեռուտեղով Հրեա Համայնքայինների մի խումբ 748-755 թթ. պատասխանության բարձրացրեց, որի գլուխը կանգնեց Աբու-Իսահ (ABU ISA < ISAAC BEN SACOB AL-ISFANINI), որին կոչում էր նաև Օրադի-

<sup>1</sup> Ստեյն (նշանակումը քաղաքացիական ծառայություն է օժտություն, գնապանություն, հարստություն) պարսկական տեսակ է, որը կրում էր Քաղաքի Սուրա և Պուսբադիս քաղաքների ավանդուհանգից: Մանրամասնում տե՛ս Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, 1971, V. 7, p. 315-324: The Encyclopaedia of the Jewish Religion, Jerusalem, 1966, p. 152-153.

ա՛հ: Եւ իր չարք Համախմբեց ամէկ բան 10.000 Հեռաքարներ, որոնք գտանելիք քաղաքապետութիւնը որակելին իրն զազանանութիւն: Արու-Իսահ իրեն Հոչակնց Մարտն է մերկիով Յայտնուական արեւադար-Յիւնը՝ միակ նշմարեալ ուսմարը Հոչակնց էին կատարանը: Բրիտանոյաներին ու ժուռայաններին իր կողքը գրովիլու նպատակով՝ Արու-Իսահ ստուշտանով էր, որ Մովսէսի կողքին իրական ճարգարներ են նաև Հրուստ Բրիտանոս ու Մուհամեդը՝:

Թե՛ն Արու-Իսահ պատմութիւնը ճշգից, պիտուսկեանքի՛, ախ խոր Տեաք Յոգնց Հրեաների Համայնքային կյանքի վրա: Եւստով այդ շարժան գլուխ կանոննց Անան թե՛ն Յովիթը՝, որը շուտով էր նուշն զորքի ասկ միավորել թուր նրանց, սփեր ունեին Հակոաւարեանական ուղղութեան-Յիւնն, և խորհուրդ էր առնի Համախոհներին ազատորեն ուսումնասիրել մտքաբեական ուսումնաքը: Նրանք միայն չեղձում էին ավանդական Հրեականութիւննց, որ էլ կրում էր անսանկաններն՝ ստուրն: Ինչպիս Անանը, պիտուս էլ նրան Հեռուց անսանկանները Մովսէսի խտարար արեղի պահանջները թի՛նանցնելու փորձան իրենց Համայնքի անդամները Համար ավելացնում էին ավելի ծանր պարտականութիւններ և զվար Հաղ-Յաւանքային արքիւքներ:

IX դարում և X դար սկզբին այդ ուղղութեան ժամին աւազել ընդգրկու-կուս տեղեկութիւններ ենք տեսնում քարամիական զբոջ Հակոբ Պարիս-անկելին: Ըստ նրա՝ այդ ուղղութեան անդամներն արժատապես տարբեր-վում էին միմյանցից, ժամակազուրկան էին ուսման քմարեղորթին պահպա-նում էին արե՛նքները, ասպ մշտնակեր քաղաքակապական մերձում էին միա-կան կողմէ: Բնուսը խաղիվ արդիւր էլ էին կերպովառանկաններ ձե՛ր ձե՛ր և ընդիվիթը՝ դի՛նու (ի նշան երեսուցիներ ասաներ սգը, որտեղ դրանք սգա-տարձում էին զՎարերութեան ժամանակ)՝ սպասողործուր, թույլ էին առ-կուս շարսթ և ստն օրերին մեկ չափիկնց ավելի Հարուստ կրել, Հոց կորել, անկողնիք Հազարել և այլն: Մուսաներն էլ պիտուս էին, որ երեսուցիներ ասաներ անկուսից և Հրեաների՝ Պաղատարից արտաքնուց Հնուս Հրեա-կան օրերին անբող ծնական ծանր քաղաքակապական վերացել է:

Անսանկան ուղղութեան Հեռախմբին տարեկանար Հասան այն-պիսի խտարարութիւն, որ ալլաղականները Հնու կողք կողքի աղբիւն

անձնար էր գարնել, որն, ինքնիմաստ, արդիւլից էր դիւնու Անանի կողմից: Դրա Հեռուսքով անտարեկաններ տեղադրուելին Պաղատարի, ժամանա-քանակ երեսուցիք, ուր վարում էին խիստ անպատական կյանք: Ին-քնաբերքայն նման խիստ եղանկեցական ուղղութեանը, Հնուսան չունե-նալով Հատարակութեան այլ շխարհում, գաւազաբարձում էր վերացնում: Ըստ Պարիսանի՛ X դար սկզբին անսանկանները օրեքս ավելի էին յազանում: Ուղղութեան աւազելի պատմութիւն, չունենալով սուսք կրեանկան Հիցք, արտաքովից Համայնքից, ենթարկելով կրեանկանաբարեին Հե-տադիւրուսներին՝ ի վիճակի չէին երկար դիմադրել Բարբուսի և Պարզա-կանի իշտանկան ժողովանկան ազդարանակութեանը, և նրանց սերունդը շուտով կյանկեց արտերնի և պարսիկներ կողմից: Այսպիսով Հաղ-Յա-նակն այն անդամների կողմն էր, որոնք կազմում էին սոսի միջինը, և ի տարբերութեան անսանկանների, սկզբում սոսիներն կողմի «Բուսայ Միկստ և Բենե Միկստ», որք քարամի (Korain, Ba ale, ha-Mikra, Քարգմանարար նշանակում է Սուր, Պարք մարտիկ)՝ «Բարսամ» սուսք նրանք պահպա-նեցին նաև Հնուսագլուխ:

Անանից Հնուս քաղաքակապական ակնաւոր դե՛ք կարել է Համարել Բե-նիսանի թե՛ն Մոսուս Կազմակերպի (մու 830-860 թթ.): Քաղաքակապ-աներ ժուս նա աւաղինն էր, որ պիտուսանկան վարում էր գաւազանկան պաշ-տանը: Ի տարբերութեան Անանի՝ նա Բնամական վերաբերմունք չունեք Յայտնուական արեւադարութեան նկատմամբ և իր զազանակեցիկներին նուշ-նելի խորհուրդ էր առնի՝ եթե նրանք չեն կարգաւում իրենց դիտելիքներ-ը քաղաքարել Աստղամուշնից, ապա կարող են օղազել արեւմտական գա-կանութեաննց: Ըստ Բենիսամի՛ն՝ Աստղամ տեղեկնց Հասուի ձե՛ր Հրեչտակի, որի միջոցով ստեղծեց տեղեկերը, և այդ նուշն Հրեչտակի շարունակում է դիտելուցիկ նշուսական աշխարհն ստանց Արարչի ժամանակացութեան: Այդ ստուսութեան Հազմանարար զին է ասելիք Փրկայ Անքաղաքակապայնց, որը ներկայացրել էր Լոգոսի՛ իրեն ասաղին Հրեչտակի ժամին ուսումնաքը:

Դա նս մեկ Հակոաւանք, որը ժամանակում է Կաղաքակապական ակնաւ-Յիւնն էր Փրկուցից, դա աստղամուշնչայն գրքերի աշխարհական մեկա-Յիւնն Հակոաւն է: Պար է նշել, որ Կաղաքակապական Հին Հրեական չեղձի մեծ շատագով էր և քաղաքակապականներց աւաղինն էր, որ իր անպիտուսարժու-Յիւնները զրեց կրքայեղներով:

Բենիսամի՛ն կրեանք ժամանակակից Իտալից Օկրարելն (IX դարի 40-50-ական թթ.) մեծ Հեղինակութեան էր գալիցում: Եւս Հայտնի էր նրանով,

<sup>1</sup> Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, 1971, V. 2, p. 163; The Encyclopaedia of the Jewish Religion, p. 29.  
<sup>2</sup> Encyclopaedia Judaica, V. 2, p. 183-184. Бененский М.С., Иудизм, М., 1974, с. 123.  
<sup>3</sup> Encyclopaedia Judaica, V. 2, p. 919-922; The Encyclopaedia of the Jewish Religion, p. 29. Еврейская энциклопедия, Т. 2, СПб., 1912, с. 268.  
<sup>4</sup> Еврейская энциклопедия, Т. 3, СПб., 1912, с. 268. The Encyclopaedia of the Jewish Religion, p. 223.

<sup>1</sup> Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, 1971, V. 10, p. 761; The Encyclopaedia of the Jewish Religion, p. 223; Алоя А., Мирное гониміи, М., 1996, с. 468; Еврейская энциклопедия, СПб., 1912, Т. 10, с. 270.

որ թույլատրում էր աստվածաշնչյան բննագառությունը և չեզոքում էր Սուրբ Գրքի մատթեանակ անբարի, որի Համար էլ զամենայնի Հանդիմանվում էր քարախմբակների կողմից: Երա Հակոբյանը հրեզնակ պատմում էին, որ մահվան նախաշնչին նա իր Հնուարդների պատմիկն է իր գերեզմանի վրա գրել: «Դարայիի կառքը և Երա Հնայալը», ինչպես նշելն անվանել էր ուսուցչին՝ Եղիս ժարգարին» (Դ Քաղ. 2:12): Սա ցույց էր տալիս Երա բացարձակ ինքնազատությունը:

Քննարկի և Խանդավի ժամանակակիցներն էին Մասա ալ-Թիֆլիսին և Մեկիթ ալ-Ռամլիքը (IX դարի երկրորդ կես): Աստվածաբան էր Հասկապետ Մեկիթ ալ-Ռամլիքի քանակին եղանակը Անանի Հետ: Եր մեկնության վրա Հրեմիելով՝ Անանի արգելում էր ոգտազորին անդր մեջ Հագիր և աղբյուրներ (Ղեւո. 11-12): Այլ տեսակետը Հերքելու և այլ բնույթի Քաղի ժարգարյունը ազատցուցին: Համար Մեկիթը կանգնեց երուսազեմի աստվածի անդամ և երգից, որ աստվածի զհասնողներ վրա զհարբում էին նաև աղբյուրներ:

Քարախմբակների գոյության երկրորդ զարթ (IX դ.) ազարգում է Դանիել Բ. Մովսես ալ-Կուսիբով, որը կոչվում էր նաև ալ-Դամազանի: Նա որպես Հեղինակություն չէր բնույթում ոչ միայն աստվածներին, այլև քարախմբակների նախահարբին՝ ներառյալ Անանի: Անդամն էր նաև երեսական տեսակետների նկատմամբ Երա ցույցարեմ գիտարեմ ժամաքը: Մի կողմից թվում էր, թե նա բացարձակ ազատամտի մարդ է և մերժում է Հրեյանների գոյությունը՝ խտանովանելով, որ զրանց անվան ասել Սուրբ Գրքը նկատ ունի բնության ունիքի անհնավորումը, որպիսի միջոցով էլ գործում է Աստված: Մյուս կողմից՝ նա Հանդես էր գալիս որպես ժարգարչե խտանարար և մերժում անմ: Նա Հրեականություն ներմուծեց մի շարք արգելքներ, որոնք ստալին Հայտցրից միջոցով էին թվում, չարսթ որը կամ աներին արգելվում էր փուզով կամ անգուզով մուգները մարքից, ազրթից չուչանույն: Համար գիշերը կնոջ Հնու Հարարիցից, ինչպես նաև՝ մկան որպես օգտագործում էր և այլն: Այս անհնով Հանդերը՝ նա Հանդիմանում էր քարախմբակների Տալրիցից մեկը և կրոնական Սարգիսում Երա Հայտցրեմն ու տեսակետները միտա զրգում են Անանի և Քննարկի նազալինիի Հայտցրեմի կողմից:

Այսպիսով IX դարի ընթացքում քարախմբակները որպես չարսթ ազատեցին Անանի ազդեցությունից, անասականներից և նրանց անասագառական խտանարարությունից, ինչպես նաև Հնուցան արարների և Հրեաների Համար այն ժամանակվա մտադր կենտրոնները Համարվող Քաղիցից:

և Պարսկաստանից: Այս անկեր քարախմբակներին Հնարագործության անց Համարվելի և կոչմանիբղի իրեն ինքնուրույն քաղաքական Համայնքներ:

X դարում քարախմբակների պատմության մեջ առանձնացավ գրականության Հարստությունը և գիտարանական ստեղծագործությունները: IX դարի վերջին և X դարակիցին ոչ Հայտ կհաս Հրեա գիտականներ, որոնց ստեղծագործություններն օգտագործ էին իրենց զամանակակիցները Համար: Փրիստոս և զրոյ Դավթթ ալ-Մովսեղը արարեինով մեկնարանում էր աստվածաշնչյան զրգերը, այլապատկանները զնմ կրոնափրիստոսական արդուտաններն ու գիտարանական Հարգմաները: Մեծ նշանակություն է մեզ բերում Երա ժամանակակից Արու-Կասր Յարխա Ջարգարեմ Պողոսարիցի, որի Հիմնական արժանիքն այն էր, որ նա իր մոլոլոլի իսկական լուսավորչի՝ Սաադի Գասին ուսուցչին էր: Սաադի Գասին Հանդիցի փոխն աստիճանականության և քարախմբակների միջև զրոտագործական լուրջ ստորադասություններն ունեցող փոխհարարությունները: Հուզվեմ Անանի և այլ քարախմբակական զրոչների արարեինով զրգում գիտարանական ստեղծագործությունները միջոցով նա կանեցրից քարախմբակների և ազատարանների Հարգման քաղաքությունը, որի զտանուտով էլ քարախմբակները ստեղծվում էին անցելի ինքնազուտանություն:

Այլ ժամանակաշրջանում էլ քարախմբակները, երբ վերջնականապես ազատեցին Անանի և անասականների ազդեցությունից, սկսեցին զրոչվել այնպիսի կրոնություններով և անցելի մի շարք տեսակետով զրոչներ, ինչպիսիք էին Հակոբ Կարիսանին, Սաղյա-բան Մացիլախը, Երի թեմ-Նուսիր, Դավթթ ալ-Յասին, Արույ Թարսալ-Թարսիսը (Թեյուարեն Ինչուզո) և այլն:

Նշվածներից իր բննագառական մարով և զրոչողությունը առանձնանում էր Կարիսանին: Երա «Իթթար ալ-Անվար Վալմարիկիքը» («Լուսատուների և նրանց զրոտարանների մասին») զրգերը իրենից ներկայացնում էր քարախմբակների զանազան ու զգույնություններ և կուլտիբի գիտարարյալ կարիքների մի անբաղուսթյուն:

Սաղյ թեմ-Մացիլախը քարախմբակների Համար արարեինով կոչմեց արեքներին զրգը՝ «Յեթիմ Գրեթ» անվամբ: Արույ Թարսալ Թարսիսը (XI դ. 50-ական թթ.) Հայսին էր որպես կիցեղեմ (մեկնից) և քարախմբակական օրենսդատ: Նա իր ուսուցիչ Հնու զալարատում էր արգելված անասագործությունների Համակարգի զնմ: Երի թեմ-Նուսիր, որն ապրում էր Պարսկաստանում, առաջինն էր քարախմբակների մեջ, որ խորհուրդ էր տալիս իր զամանակակիցներին անհրամաշտար օտարի աստիճանական զրոտագործությունը, ջանի որ, իրենց ուսումնարի մեծ մարդ կոչվում է իրենց նախնիներին ստույգ անանույնությունը:

<sup>1</sup> Еврейская энциклопедия, с. 272.

Այսպիսով, քարտեզակաճեմների հոգևոր ղեկավարները, Հեռանելով աբաբական ստամբուրական դարձյուններն և ընդունելով դրանց բնորոշ ապը՝ Այ ՔուսՆիզի գուլ-ալը՝ (այսինքն՝ միտաբանային տեսաբանը և Աստու արդարադատությանը հետևելու մարտիկ) անվանվածը՝ ձգտում էին ստեղծել իրենց ստամբուրական համայնքը:

Հոգևոր բնե-նուսիքը ընդունում էր միայն երկու կանոն՝ Աստամբուրանը և սոփորությունը: Կարիստանին և Սուլը բնե-Մայցիաքը սրանց զուգարում էին ևս երկուսը՝ Համանմանությունը քառ Անանի, և ժառհարյուցությունը:

Այն ըստից հետո, երբ Աջիգոստ տեղափոխվեց Մովսես Մայմանիզը՝ (մոտ 1170 թ.) և որպես հրեանյի գաղափարակա թմրիչ ու արքիմանդի գրականության և աշխարհիկ գիտությունների բարձրագույն գիտակա բարձր դիրքը զբաղեց ոչ միայն Հրեաների, այլև արարների մեջ, քարտեզակաճեմներն անմիջապես կորցրեցին իրենց գերիշխող դիրքը: Եստևով նրանք Ա-սիայից տեղափոխվելն ընդգրկել (Հատկապես Բյուզանդական կայսրության ներդրական մաս): Այստեղ քարտեզակա գործերից Հայունի գարևան Ինգուզա Հադասին, ԱՀարոն բնե-Հոփոսեր, ԱՀարոն բնե-Իյա Նրիմադիբուք և այլքը: Սակայն ամենահզիճակավորը Համարվում է Հադասին, որն իր շէշուկ Հա-Կոֆեր-ի մեջ ներկայացրել է քարտեզական ողջ աշխարհը գրականությունը արժան մտղիկաբար:

ԱՀարոն բնե-Հոփոսեֆին տալիս են դատավոր «Աուրը» սրազուր, Հատմուրար այն ըստի Համար, որ նա սահմանել է քարտեզական աղթերներ և միտակատարությունների կարգը: Զայազ, որ նա սիրում էր զինաստանն արքիմանդների հետ, այնուամենայնիվ, նրա բնե-նուսիքը օրինակով խորհուրդ էր տալիս քարտեզակաճեմներին ընդունել արքիմանակ այն սոփորությունը, որանք թաղաճայտորեն չէին հսկասում ստամբուրանյան տեքստին: Սակայն բյուզանդական քարտեզակաճեմներ՝ իրենց արևմտան և ներգաղական ղազմակցելներն նույն, տարիճանուրար հանգեցին ժառվոր

ընդամեն ու թաղարձակ անկման, և Հենց այդ ժամանակ էլ ղեկավարությունն անցավ ուսու-լիսմանական քարտեզակաճեմներին:

XI-XII դարերի ընթացքում Հրեականության տարածման Համար բարեկարգառ գաղմաները անսղծվեցին Սուստանունում և Գուլցիքայում: Սուստանունում այդ ժամանակաշրջանում նոր էր ընդունվել քրիստոնեությունը, իսկ ուսուսական իշխանությունը գնում էր ժամանատան, և այս երկու կարևորագույն դրամականները նպաստեցին քարտեզակաճեմության և ընդհարպան Հրեականության տարածմանը:

XII դ. վերջում Պետարիս անունով մի հանապարհարգ տափաստանային բաշխարների մեջ, որանք զբաղեցնում էին Սուստանունի Հարավային շրջանները, գտավ մի քանի խառաբար անտեղականներ, որանք ոչ միայն շարժվեցին երկրանց անցնելուն էլն միտվյան մեջ, այլև արդեւում էին չարաթ սրը Հոց կտրիչ: XIII դարի քարտեզակաճեմների վերաբերյալ կա մի վիպարություն, ըստ սրի Քաթարների մայլաբարաբար Սուլխասում (Հնադարյան)՝ Եսիկ-Ղրիմ) գոյություն ունեին արքիմանակ Համայնքներ: Մարայի մուղաղթյալ գաղմաների վրա քարտեզական Հնադար Հակելուները վիպարում են այդ քաղաքում XIV դարում քարտեզական Համայնքների գոյությունը մասին:

XIV դարի վերջին լիովացի նշանավոր իշխան Վրտուլը Ղրիմի քարտեզակաճեմների մեծ մասին, զերման Քաթարների հետ միասին, տեղափոխեց Տրեփի քաղաքը (Վրտույի նահանգ), որտեղից էլ նրանց մեծ մասը հեռադարյան անցափոխվեց Լուչի (Վալդիտի նահանգ), Գուլչը (Գուլցիքայում), Կարմիր կղզի (Կարգիզում) և այլ քաղաքներ: Լիովական քարտեզակաճեմների ժառվոր զարգացումը և զրականության հանդեպ սերն անցավ զայնու-գայնչյան քարտեզակաճեմներին, որանց մեծ մասը Հնադարյան անցափոխվեց Ղրիմ, ուր քարտեզակաճեմներն ունեին չորս Համայնք:

XVIII դարի երկրորդ կեսից Ղրիմի քարտեզական շրջանակներում սկսեց աշխույթ գրական գործունեությունը, որը չարունակից նաև XIX դար: Հոգևոր այդ աշխույթության հիմնական դաստառը քարտեզակաճեմների արտագղթյն էր Լուչիցից՝ Ղրիմ: Վարքանիկներին անտեղաշարժվորը Արիստ Իսահակ Լուչիկին էր (քարտեզակաճեմներն անվանում էին Արիստ-Իսահակ Լուչիկի), որը կրում էր Օճար Չոխր ժակունուր և բնակվում էր Չուֆուս-Կուլունում: Ինն տղազրվել են նրա միտքի երկու անցաղաղթու-թյունները, այնուամենայնիվ, ուսու քարտեզակաճեմների մեջ նա ամենա-

<sup>1</sup> Еврейская энциклопедия, с. 274.  
<sup>2</sup> Մովսես Բեն-Ասյունը (1135-1204 թթ.) հանդես է գալիս որպես արքիմանդ Ռեյիմադուրյան, (ս-նուսացի, փիլիսոփա և աղթեր թմրիչ) Նախալամ հայտնի է որպես Ասյունի, իսկ արքիմանդ քրիստոնեական մեջ՝ Ռաբբար Մու տվել է Ռադուլիի սերն չարաբարը: Այսուամենայն փիլիսոփայության ոմոր կազմում է երկուսն անաղմանարարային համադրվել Սալմուսեղից: Մովսես Լուչիկի այսպեսուպես ընկնույթաբա ըս փորձում էր համարելու կողմն ու փիլիսոփայությունը Տես Encyclopedia Judaica, Jerusalem, 1971, V. 11, p. 754-780. Мель, А. История религии, кн. 2, М., 1998, с. 181: Փիլիսոփայության բարբար, Երևան, 1975, էջ 270: Encyclopedia Britanica, V. 14, London, 1768, p. 684-685: Hastings J. Encyclopedia of religion and Ethics, V. 6, Edinburgh, 1964, p. 340-343; The Encyclopedia of the Jewish Religion, p. 272-273.  
<sup>3</sup> Encyclopedia Judaica, V. 10, p. 770: Еврейская энциклопедия, с. 279; Encyclopedia Judaica, V. 7, p. 1046.

<sup>1</sup> Encyclopedia Britanica, V. 9, London, 1768, p. 974-975; Encyclopedia Judaica, V. 7, p. 265.  
<sup>2</sup> Еврейская энциклопедия, с. 280.  
<sup>3</sup> Encyclopedia Judaica, V. 10, p. 772; Еврейская энциклопедия, с. 261; Алов А., Мисрост религии, с. 469.

բեղմնաբեր գրքոյն էր: Ինչ վերաբերում է Չուֆուա-Կալին, ապա մինչև XVII դարի կեսերը այդ քաղաքը նրանման կազմում էր Կալին (ամրոց), որն Հնագույնում կոչվեց Կրկինը-Կրկինը: Բարբախտականներն այն անվանում էին Հազուզ Կալն Կրկինը (Հրեաներ Կրկինը ամրոցից) կամ էլ Հազուզ Կալն (Հրեաներ Կալնից):<sup>1</sup>

Նորագույն քաղաքական գրգռելիքի Ռուսաստանում անկեանջալուծին Արքահամ րեն-Մամուլի Յիրիպովին էլ, ում շնորհիվ ասուական քաղաքականների Համար սկսվում էր նոր դարաշրջան: Կա ձգտում էր ասուփյազույնն մեծարել իրենց անցյալը և պատմությունը կեղծելով ապացուցել, որ քաղաքականները Ղրիմի բնիկներն են:

Գալիցիայում լեհական իշխանության ժամանակաշրջանում քաղաքականները Հրեական Հասարակական կյանքում ոչ մի դերակատարություն չունենին: Սակայն, երբ Գալիցիան անցավ Ավստրիայի իշխանության տակ, քաղաքականներն իրենց կեղծապա քարելովելու Համար զինեցին սպարիական կառավարությունը: Նրանք այսպես գրավում էին ասուականները, մեղրամոմի և աղի տեսարով, Հազազորմությունը, կրում էին քաղաքային Հազուզա, ապրում էին տխուր, անշունչ փողոցներում, իսկ դատավեները լուծելու Համար զիմում էին իրենց ասափարցին:

Ըստ մարդարան Վրոնչի Շրիյերի՝ նրանց մարդարանական տրեզը ընդհանուր ամամբ աղիք նման է մաշուր-Փիմեակակին, ըստ սեփականին: Այլ մարդարաններ նրանց նմանեցնում են թուրք-թաթարական ասուային<sup>2</sup>:

XIX-XX դարերում Ռուսաստանում և Անհատանում քաղաքականություն ասափարցիների վարած քաղաքականությունը նրանց անբաղձիկն ըստանեց ասրիականությունից: Սակայն, շույսած նրանց մինչև գալուցիայում ունեցող զաղափարական տարածանություններին, երկու համարներն էլ շարունակում էին քաղաքականություն պատմության և գրականության վերաբերյալ Հնագույնությունները:

## ՀԱՅ ԵՎԴԵՆՅՈՒ ՀՆԿՆԵՍԱՐԱՐՆԵՆ ՔՐԻՍՏՈՍԱՐԵՔԼԱՆԹՅՈՒՆԸ

Գ. Ս. ԳՐԻՍՏՅԱՆ

Լինելով Արևելյան եկեղեցու կարևորագույն մի նյութը՝ ուղղադավանության Հաստատվող Հայ եկեղեցին, բնականաբար, չէր կարող կրթության կեցվածք որդեգրել եկեղեցու Հաստատվելի Հիմունքներն արժատապետ շարժապո աշնյոխի Հերձմարանության նկատմամբ, ինչպիսին նեոտարականությունն էր: Թեև վերջնամասնակերպ անաք գտնում են, թե նեոտարականությանը պատասխանաբար երևույթ էր, որի պատճառով նրա կողմից ստադարեց նեոփան վիճարանությունները պատմականորեն Հանդես են եկել որպես սբյազանդական եկեղեցու ներքին գործը, սակայն կատարածից վեր է, որ այդ մասնակցում պատմական Հիմնադրում չունի: Ճիշտ է, նեոտարականությունը ձևավորվել է բյուզանդական եկեղեցու շրջանակներում, բայց անտարակն է և այն, որ Հերձմարան կողմից Հրապարակ նեոփան քրիստոսարանական վիճարանություններն անկենին էլ չեն անհատակափոխվել բյուզանդական եկեղեցու: Հակասաբար, այդ փնայանությունները ներդրական անգամ ընդունական եկեղեցու աղի գեղեցին ըրտանանական հասարակ իմնապարաններ շարժող բավականին լայր ինդիյներ, ինչը, բնականաբար, չէր կարող չաղերակել ուղղադավան Համարում և բրիտանական անդադուցիյուն Հնու: Կա էր պատճառը, որ նեոտարականության Հիմնադրումը, գուրա գալով բյուզանդական եկեղեցու շրջանակներից, Համարանանական նյունապություն ձևաք ընդց:

Փաստական նյութի վերլուծությունը թույլ է ապայ պնդել, որ նեոտարական վիճարանությունները շրջանում անկվում ենք միանգամայն նոր Հարևար իրավիճակի: Երբ IV դարի երրորդարանական սաստանարանական վիճարանությունները ընթացքում եկեղեցուց ենք Հակաերրորդարանական կառույցներ չեկատրվեցին, կամ, այլ կերպ ասած, եկեղեցին պարզապես անկվում էր սաստանարանական զայցյանների և սասանմին Հուգարականների տեսակետների Հնու, ապա նեոտարական փնայանությունները ընդարձակ զարցոցները, հասարակն ու անհատ գործիները, այն՝ եկեղեցական կառույցները, անգամ նստավոր: Դրանով էր բացատրվում և այն, որ V դարի 20-40-ական թվականների քրիստոսարանական վիճարանությունները փորձարար Հանդեսանալով, ուղղադավանությանն ասալել բարք և ասարզանակ ինդիյները ասալաղերիցին: Այդ տեսանկյունից պետք է չհա-

<sup>1</sup> Еврейская энциклопедия, т. 283-288.

<sup>2</sup> Տես նաև ներքև, էջ 291:

ժառանգի սրբի ստափամարտության այն տեսակերին, որ «Նեստորականությանը նշանակում էր լրիվ հրատարում քրիստոնեությանը»<sup>1</sup>:

Պետ է նկատվում սակայն, որ նշված ժամանակը չարագանջ գերազանց է և առիթում է թողնում հիմնականը: Անստափամարտյան նրանք փաստը պետք է որակեն անձնավորման և փրկագործության նրանաբար հստակաբար սկզբունքներով ներկայացված մեկնության մեջ: Եվ ինչպես սկզբնաբար ընդհանրապես են փաստում, ուղղագրական Համայնքի պաշտպանության գիրքերից անփոփոխ կերպով հանդես եկող Հայ կնիկների մեծ լուսավորչական ինչպես նեստորականության հույժան պարզաբանման, այնպես էլ Հերձ-ժամի հաղթահարման գործում: Ընդ որում, բավականին բարձր ու բուշտագրական այդ գործընթացում նախատեսվածները և վարդապետներն աստվածորդին են ինչպես լրջանորոշման սրբեր ներկայացնող զավանսարանական բունմանքով, այնպես էլ լուսն Հայ կնիկացու լրջանորոշում ներկայացնող գրափոխության նրանաբար: Այն կերպ սասած, Հայ կնիկացին և եղբոր դաս անփոփոխ կերպով հանդես են եկել ուղղագրական քրիստոնեական պաշտպանության, այսինքն հավանաբարական գիրքերից: Այդ իրողությունը կարելի է փաստել Հայ կնիկացու զավանսարանական ժողովածուների և ստափամարտական ժառանգության համեմատական գերլուծության հիման վրա:

Սկզբնաբար ընդհանրապես գերլուծությանը թույլ է տալիս փաստել, որ Հայ կնիկացու վարդապետներն ու ստափամարտներն նեստորականության նորոշումը բնութագրել են Բան-մարմնի ստափամարտության շրջանակներում, ուր զբոսաբար այն հարցն էր, թե անդրանցական Բանը ինչպես է միավորում ժաղկային գերշնափոր ժառանգն: Այսպես ուշադրություն էր ցուցնում իր վերջին քաղաքական հայտն այն փաստը, որ չարստակցիվ քրիստոնեության անփոփոխական զգրգրությունը (հիշարդու Տարսանական և Քնդարու Սպառնականություն) ավանդությանը, նեստորն այդ զգրգրությունը բնութագրելու շարժանակը համարում էր ստափանքն պետք է լինի Հիսուս Քրիստոսի ժաղկային բնութագրի «նրանորոշում կնիկացին» բարձրագույնությունը, որի սրբայինքում «Աստվածամարդը ժաղկային կնիկացու մերձեցնել է շարժանակը ժաղկային»: Հիմնադրելու լուսնական գործում սրբոր է նկատի ունենալ և այն, որ նեստոր-

բանն գրեթե անստափամարտությանը տեղափոխ կերպով շուրջ տեղեկն նաև քրեաբարձր ժառանգությունն է... քրիստոնեականական լուսնի ողջ անշարժականությանը և խառնությունը: Բանը (ստափամարտական տերմինները՝ Ա. Բ.) խառնում և կերպարանակ էին, բաներն ունեին իրենց ժաղկային և իշխանությունը... Նորից պահանջները գերլուծական մեծ աշխատանք, հարկաբար էր թրջել Հայկազունիներին և կերպը, որպեսզի նրանք լրջանաբար, այ՛ն օգնելին՝ ստափանք կերպարանակներին և Հակաստությունների խոտովանելու, Հակաստը հիմնադրությունները»:

Բայց գրեթե կարծիքով նեստորն կողմից ստափանք նեոփան ժառանգագրական հույժանքով, Հայ կնիկացու, Հայկազունները, ստափամարտներն և վարդապետները Հակաստության այդպիսի ստափամարտական դասակարգում միայնակ միայնակ են զուգակցել ինչպես նեոփան կերպարանական զավանսարան, այնպես էլ կնիկացուական հայերի անորոշագործությունները, որոնք անորոշացին են սեղանական վարդապետական ստանդարտով: Այդ իրողությունը կարելի է փաստել վերջինից Հայ զավանսարանական գրափոխությանը, որակել Հակահանսարական (ուղղագրական) քրիստոնեականությանը կառուցված է Աթանաս Անեզանդաբույսու, Բարսեղ Գեաղարու, Գրիգոր Աստվածաբանի, Հովհան Ոսկերչուհու, Կյուրիկ Անեզանդաբույսու, Տիմոթիոս Էպարսի և կնիկացուական նշանակում այդ գործիչներին, այնպես էլ տեղական Հայերի Համադրանքին հիմնաբար նշանակության անկախ աշխատությունները հիման վրա:

Աստվածաբանական կարգի անկախ անկախ ժառանգական Ս. Շրրիկության ինչպես ինչպես ստափամարտության Համադրանքին հիմնաբար սկզբունքը՝ Հայ

<sup>1</sup> «Պատմագրություն», Ա. Ի. 130.  
<sup>2</sup> Քարգեղն Ա Ամենայն հայոց կաթողիկոս այդ կապակցությամբ ծանուցանում է, որ Հայ կնիկացու քրիստոնեականությունը ընդունելով է անփոփոխ և պահպանողական հույժանները պահպանում է որ IV-V դարերում նախատեսվածական միտք զարգացում, որը քաղաքում, որը քաղաքում էր Քրիստոս իրեն բնութագրում մեծ մասնակցություն ստափամարտական վարդապետությունը տես Վարդգես Ա Ամենայն հայոց կաթողիկոս, Շրրիկցեր Յուզյանն Գաղաթյան ինքն Ա. Ի. 128-129, 2001, էջ 103: Այդ հավանաբար շարժանակը բնութագրում է նաև Փրբանություն նախատեսվածական այն գեղանքը, որ որպեսզանք քրիստոնեական ստանդարտը նրան ժառանգել էր Քրիստոս Աստվածորդին, տես Փրբան Մանուկյանը «Պատմագրությունը» ընդունելով Մեծանունը իրականացնելու փորձարկումը, Կոտայքում, 1752, էջ 17: Մեծանունը Մեծանունը նախատեսվածական Վարդապետությունը ընդունելու նշանակումը, Կոտայքում, 1756, էջ 5:  
<sup>3</sup> Տես Վերջին հասարակ էր 118-122, 134-135, 290, 367, 370, Գրքը Քնդար, էջ 10-24, 25-27, 406, 437-440, 490, 560-561, «Աստված Անեզանդաբույսու, Փրբան հասարակության և արժանաբար», էջ 109, 112, 143, 273, 335 և այլն: Այդ գործում նախատեսվածական մի վարդապետները հավանաբար օգնությունը են նաև հավանաբար և հավանաբար իրականացնող զավանսարանական այնպիսի փաստագրերն, ինչպիսիք են Մեծանունը «Մեծանունը», Ամասուս կապար «Մեծանունը» բուշտը և այլն, տես Վերջին հասարակ, էջ 126, 128, Գրքը Քնդար, էջ 114-117, 144-146:  
<sup>4</sup> Տես Սուրբ Գրիգորի վարդապետությունը, Ա. Ի. 129-130, 2007, էջ 31:

<sup>1</sup> Ռուսաստանի Ազգային Ընտանիքի կաթողիկոսները «այդ շրջանի կնիկացուական հավանաբանությունը և միտքներն ուսումնասիրությունը» էջ 45: Յոսու, A History of the Christian Church (ed. by William Walker ), p. 172-173; Duchesne A. The Early History of Church, p. 288, 311-312; Schaff Ph. History of the Christian Church, V.3. (A.D. 311-690), Massachusetts, 1996, p. 714; The Church and the Papacy (An Historical Study), by Trevor Carver-Jaland. London, 1949, p. 215; Ward J. W. C. A History of the Early Church (to A.D. 500), Great Britain, 1963, p. 215-224, Հասարակ ծան. Ա. Բուշտյանը 1924-1971):  
Աթին, 1977, ս. 64, 86, 113, 118, Կաթողիկոսական Նեստոր Ա. Երեսուցի Բուշտյանը Կրթության, Կուս. Ա. Օստյանը Կաթողիկոս Բուշտյանը (Ինքնուրույն), Պատմագրություն, 1980, ս. 259, 522.



աստվածարաններն ու վարդապետները, որչեզևորեցեալ զիրերից քաջաճայտելով նեւտարական թանկ էութեան, մեղածամբն Հիմնադրման կերպով քույր են տարիս, որ Աստուծո Քանի Աստվածային և ժարգիչին բնութեան մեկնարանութեան Հարցում նեւտար կոծում է իրական աննափական վարդապետությունը և Հափառային սխալ կանխների արդյունքում լինիլն չըզգում է ուղղափառութեանը<sup>1</sup>։ Հանդիմով Հիմնովին մերժելի են Հեռութեանը, թե Հաստ Բրիտանո օժտման է տարանջնանայ կրկու շնորհալը։ Ընդհանրացում ենով նեւտարական այդ ժամացուքը բնութագրելով որպէս «... խորտանկուրթիւն չարին, տնքուն անբար կրկնայ սերմանայ գաշա բանագրութեան ի կործանումն լուսաւոր, Հափառապարկն Պաշտօնի փաստաւոր Աստուծայցոյն եւ ուղղաց նեւտարեան, եւ անեղաց սկզբնադիւս չարին բռնաբռնում»<sup>2</sup>։ Հայ աստվածարաններն ուղղակի ժամանակն են նաև վերջինիս Հիմնարար գաղափար<sup>3</sup>՝ աննափական վարդապետութեան Հեռվափով մեկնութեանը, որի արդյունքում, քրայն Հանգումանը, նեւտար Հայտնում և փորձում է Հիմնադրել «... յիբրևս գիտաւորագոյն տրամաբանութեան Հաստատի բանի աջակէ. եւ անգիտելիքի եւ անաշխարհի բանին Աստուծոյ կրկու բնութեան խառնափակել, Աստուծոն նշարտել յԱստուծոյ նշարտել, եւ ժարգ կատարելի ի զտակել Գուրի եւ Արքայանուն։ Գրի Առան յիբրևս աստարին, Աստուծոն խառնափակել ըստ այնմ ըստ որում ի սկզբանէ էր Բանն, եւ Բանն էր առ Աստուծոն եւ Աստուծոն էր Բանն, եւ ժարգ խառնափակել ըստ այնմ ըստ որում Մարմին կզեւ, եւ տաղաւորեաց ի մեզ»<sup>4</sup>։

Չպակով տրամաբանական արարար Հայտնի նեւտարականութեան էութեանը քայքայատուղ Հափառային այդ ընթացուքը և Հննվելով վարդապետական այն գրույթի վրա, ըստ որի «Աստուծո կողմից ուղարկելից Աստված Մուրք Արդին, մարմինն աստվ կույտից, կատարայլ մարդ իր կատարայլ աստվածութեանը»<sup>5</sup>։ Հայ կնիկագու վարդապետներն նեւտարի կողմից ասպարեզ նեւտար շրջապատումնայ շրջր վարդապետությունը որակում են որպէս կրկնակարգայն, քանի որ նա Հիսուս Բրիտանոյ մասին պնդում է Հեռակայրը. «... գիբի բնութեանցդ առցես ի վերայ Բրիտանոյ, Հարեւաւորագու մեզիք յայտարի, կամ կրկուս առեւ բնութեան, կամ ի ներքայ անգիտելի յառաջադասելից աստուածամարտից, եւ կամ փոփոխելի առեւ. ապա թէ ոչ՝ Հաստնի պարտիք մերց կարարաց, զի ի կնիկանայն գալուցիմանք գաղափարական տարբերակով»<sup>6</sup>։ Անս եւ տեսակն անուանեցին, եւ դեռևս Հա-

արակ մի բնութիւն, եւ անհատը թուով ի բողոքումս արտաբայ<sup>7</sup>։ Ընդ քանի որ «... Արդին Աստուծոն կզեւ որդի մարդոյ եւ կզեկցիս գմբը բնութեան եւ կատարեաց վարդարարութեան աննայն եւ Հարգով մարմնով»<sup>8</sup> և որ աննափական Հիսուս Բրիտանո «... բնութեանը միացով մարմնին եւ խառնել մարմնիք իր Աստվածութեանը»<sup>9</sup>, Հայ կնիկագու գաղափարախոսներն աստվածարանական այդ կերբից մեղադրական մտածելն են չուսգրեւում նաև նեւտարական մի այլ պնդման դեմ, Համեմայն որի «քրայնաց Աստուծոյն Բանն ի Մարիամայն մարդուն, աստուածաբողոքս մարդ էր Բրիտանո, եւ ոչ զեւ մարդ Աստուծոյ Բանն՝ նմայլման Աստուծոն, այլ ի մարդ բնակեաց։ Բանդի գաշա յառնալիկայն յայտնապէս առուցանել, չիկնայ ի վերայ չարապէս քրիչելոյ»<sup>10</sup>։

Հայ աստվածարաններն ու վարդապետների քննական Հայացիցը չի վերջել նեւտարականութեան էութեանը բնութագրող մի այլ իրողութեան եւ։ Բանն Կրակում է, որ Հեռվափով Հիսուս Բրիտանոյ մեկ աստվածային և մարդկային աստարանն որակելովն՝ առաջադասելով «Հիմնադրութեան» միասնով առաջ է քաշում աստվածաշնչական և Հափառային ոչ մի Հիմնադրում չունեցող այն տեսակիցը, թե աննափական միջ Հնուս անգամ Բրիտանոն (աստվածայինը) անկիկը է, Հափառական, անփոփոխ եւ անհաստեակ, այն զեղուքն էր կատարայլ մարդը «չի էր բազմաթիվ մեղքիւմ», իսկ «մարդկային բնութեան օրինքները» ժամանակավոր են, փոփոխական ու մեղալից։ Աշխարհից էլ նեւտարը շրջապատումնայ Հափառամբը բնութագրող Հիմնարար այն պնդումը, թե Բրիտանո (Աստված Բանը) և Հիսուսը (աննափական մարդը Հնուս Հանդես կող կատարայլ մարդը) չեն կարող Հանդես գալ կատարայլ և աննափական արդարական (անխառն և անփոփոխ) միութեան որակով, որից էլ Հեռակում է, որ Կուս Մարիամը ծննդ է ոչ թե Աստուծոն, այլ՝ աստվածային մարդու, այլ կրկու աստ՝ նա ոչ թե Աստվածային է, այլ՝ մարդկային։ Այդ իրողութեան արձանագրում է նաև «Գիրք Թղթաց» գաղափարական մարգամուսում, որտեղ փաստում է «... չիշխառողիկին նեւտար անդուսն բնական յանգիկն առեւ կրկուս որ-

<sup>1</sup> Գիրք Օնթոց, էջ 460:

<sup>2</sup> Լուսն սեղում, էջ 126:

<sup>3</sup> Մուրք Գրիգորի Կարգապետությունը, էջ 77:

<sup>4</sup> Գիրք Օնթոց, էջ 450: Հայ ուղղափառական զուլումնությունը «երկու բնութայնութիւն» վարդապետութեան հակադրում է և նաև կապալուցարար, որ ... երկու բնութայնութեան զոր աստուծոն և կրկուս Բրիտանոն ըն, երկու զեւ եւ երկու անգիր լինելն ի հարկն, զի թէ շնորհակցն երկուս են կրկուս ի միմեան, հարկն է և անտնկող լինելն երկուս ի միմեան որպէս: զի ընտրութեան յամենցն ըն, եւ բնութայնութեան է և կնիկն, թէ գրաւոր անցն ոչ զից, որ գրութեան յայտն երկուսն արեւմտեան, Կարդան Ապրիլեցի, Գիրք Խառնությունն և արձանախառն, էջ 205:

<sup>5</sup> Մորք Կան Օնայ Երանելոս Գրիգորի Լուսաւորի Յամանապատմմ Եայր լուսաւոր, Ա. Եղմութեան, 1594, էջ 16:

<sup>6</sup> Մուրք Գրիգորի Կարգապետությունը, էջ 77: Դճուն Կարդան Ապրիլեցի, Գիրք Խառնությունն և արձանախառն, էջ 198:

<sup>7</sup> Կնիք Խառնուց, էջ 118:

Գրք. Կարդան Ապրիլեցի

զին, մի գրքդին Աստուծոյ, եւ միւս, զի Մարիամայ ծնեալն, մարդ սոսկ, եւ տաճար բարձրն, եւ գարեմայ զան է Լազարի որոյ ռուսացանն: Ծանօթ մարդամբն, եւ ոչ Կաստանմանի սակ գալոր կայն, եւ մարդ ծնեալ առն, եւ ոչ իստատմանի զԱստուածն Բան՝ իբրով մարմնով կրեալ զանձնայ, վասն որոյ իզգոյկեաց (ընդգծու՛մք մերն է՝ Վ. 9.12):

Հայ կեկեցու տաղվարարաներն ու վարդապետները նանքես գտով Բան-մարմին աստվածարարության ուղղափառ մեկնության դիրքերից հաճատում են, որ այն ուղղակի թլուծ է իրական աննվարժան վարդապետությունից. «Տի մարմնացու Ողբիկ...»<sup>1</sup> փաստում է Գրիգոր Լուսավորիչը: Հոչակեղով այն Հաճաամբքը, որ «... Որպես զայսպեսն ճշմարտությունը Աստվածորոյ մարմնավորման ծնունդով»<sup>2</sup> է փաստված, որովհետեւ «... Լուս (Հիւսու Քրիստոս՝ Վ. 9.) իբրով է Իր Աստվածությունը խառնեց մեր մարդկային (բնության) Հնու, անձն՝՝ մահկանացուի Հնու, որպիսիք բոլոր մարդկային Իր Աստվածության անձնությունից անբաժանելի դարձին»<sup>3</sup>, Հայ կեկեցու վարդապետները մեկնեցրած են քրիստոսաբանական այն Հիմնադրույթը, որ Հանուն փրկագործական առաքելության Հիսուս Քրիստոսն ռամենկին անարդան չհամարեց իր անկեղծ մարմինն առնելը, այլ մեծարեց նրան իբրի իր աստվածաստեղծ գործը: Ոչ թե քիչ-քիչ շնորհն զրան անձնություն զգտվին ինչպես անձամբին Հրեապետներին, այլ մի-

անգամից զգեցով ամբողջ բնությունը մարմնով՝ շնչով եւ հոգով, եւ միացրեց աստվածություն Հնու. միություն եւ ոչ թե երկուություն եւ այսուհետեւ մեկ ինքն ճանաչում աստվածությունը, որ կար այս աշխարհից առաջ, առաջը եւ այսօր»<sup>4</sup>: Այդ դիրքերից նեոստրակեանության Հիմնադրույթներին ջրեմական փրկումությունը նրանց բերում է այն Հանդգամն, որ Հաճապային Հիմնադար նշտակություն ունեցող այդ Հարցին Հիմքում ընկած է արտաստով այն Հանդգամանքը, թե՛ Քրիստոսն անձնավորումն «սեկատար» է, իսկ բնությունը՝ փոփոխական: Անդրադասելովով՝ Նեոստրի քրիստոսաբանական այն դրույթին, որով նա զգ՛խարած՛ Կաստանմանն ոչ ասել, եւ նա մեկնեանն երկուս բնութիւնս եւ երկուս որդիս անելով, գրինն յԱստուծոյ Լուսին, եւ գրինն ի Մարմանս»՝ էր Հոչակովմ՝ Հայ աստվածարանները զայց են առին, որ անձնավորման վարդապետության նման ըմբռնումն արժատափեսա Հաղպոյր է աճալական կեկեցական ուսումնարքին եւ անխոստեփիտին Հանգեցնում է Հերձմանով մի շարք եզրակացություններին: Նախ, ընդհանրացված մեկով սկզբում են նրանք, նեոստրի գրանով Հիսուս Քրիստոսին բնութագրում է որպես «... սոսկ մարդ ... զի թէ զՔի բնութեանցով առցես ի վերայ Քրիստոսի, Հարկաբարակ մէկը յայտարի, կամ երկուս ասել բնութիւնս, կամ ի ներքին անկանի յառաջապացեցու աստատմանարարի, եւ կամ փոփոխելի ասել. ապա թէ ոչ՝ Հուսանել դարտիք մերոյ նորարարաց, զի ի կեկեցուսեց զայլույթեամբ զանգայանալան տարբերապա՛կ սեւս եւ ստեղծիս տեսանեցին, եւ գտան Հասարակ մի բնութիւն, եւ անՀասարկ թեւով ի իստական կատարելա՛յ՝:

Ծագարային փրկումությունը թույլ է առնիս պնդել, որ Նեոստրի քրիստոսաբանական վարդապետության շինադաստեղծումն անենկն էլ ինքնաշարժական չէ Հայ կեկեցու Հաճաբ: Բունի որ Հերձմանով այդ ուսումնարքին Հիմքում ընկած է կղել «Քրիստոսի երկնային մարմին» մտրին դասեր ուսուցելը, այլ կերպ տասմ այն, որ «Նր քանն Աստուած Հանգերմեցու պատանաւք ի Յովսեփայ, այլ մարմինն է Լովսեփայ»<sup>5</sup> եւ որ «Բանն մարմին կղել եւ առաջապարեցու ի մեզ՝ Հայ կեկեցու զարգացորտուններն ի Հակադրություն զրա շինադաստեղծական ճանապարհով առաջադրում են ուղղափառ քրիստոսաբանական մեկնություններին ամբողջական մի Համակարգ, որի կյանկա եւ Համարքում Հիսուս Քրիստոսի անկանն եւ անձնոր բնութեանկան աննվարժումը: Այդ եզրահանգու՛մք կտրելի է փասակ

<sup>1</sup> Գրք Ողբաց, էջ 361:  
<sup>2</sup> Արքայ Կորն ընդդէմ Երանեկուն Գրիգորի Լուսավորչի նամակագրումն մտց յուսակարգ, էջ 19: Ի-բանում անձնավորման վարդապետության աստվածարարական ինքնավարումն ասանգայինն սեղ է գրանկն մահ Ի դարի 40-աման բախանցանի հայ ժամանակագրաց մեր: Սրի փաստն է վկայում աննկարման եւ մարդկանով (վարդեղայ) եղիլն այն սովորը, համայնն որի՝ «Աստուծոյ որ ստեղծել այս աշխարհը, ինքը կեալ է ճնկել իսկ Աստուծայն... ինչպես որ ոչինչը ստեղծող այս մտածամունքն աշխարհը, այնպես էլ աստուծոյ որով ճարմանակ մեկնորի իմով ճարմինն սակալ անատու կուսից մարմնագրուսան եւ ոչ որոս ստի՛ր երեւալով՝ ճշմարտական Աստված էր ե ճնարարական մարդ դարձեալ, ոչ մարդ դանակայն աստվածությունը կորցրել, եւ ոչ էլ աստված մնալով՝ արդարեւ ճարտարությունը, այլ լծակով մեկնելով»<sup>6</sup>, ընդէն, «ստուծան է հայոց արտերազով մասին, էջ 47, հինգ. **Վերջ Դաստուղ**, էջ 130: Եղիլն վարդապետ այլ կարգաբանությամբ գրում է մահ, որ «... մարդուստ լուսավորման երկու անգամ իմով բնութարան աննրան զարմեցն» մարդկանց եւ կերպով «Եւ որպիսիք անեսու Աստված էր, եւսով ճշմարտեալ ասել աննվարժանի Աստվածությունը ստանդ նու կարգիս բնութեանի ընկող մեզն ընդմիջելով, իսկ մարդկային բնութեանի ընդմիջանակով ստեղծել կուսն, ով կարող է զուրկ մարդիկ. Աստր ընդէն կարգաբանակ Աստվածարարական եղիլն, էջ 127-մասն, 2007, էջ 95: Եղիլն անցող է ասել մահ ընդմէն կորացու ծնող, որ գրում է «ստուծավորման փրկեստու Աստուծոյ ճշմարտեալ եւ ողոր Աստուծոյ ե Ստեղծող մեզու ի իստ յայտց ասել զանտեղմանս ե Տիտ աստուծոյ աննկան արտաճող, ե զմեզ Բանն Աստուծոյ ի վարդան ստվածական զեղիլակ մարմինն ե եղիլակ մարդ՝ առաջ շնորհն ե աննկանի իստ աստուծական ընթացման, ե ընկան ի ստրք Կուսն, Աստուծա՛ ըստ ճարմանոր ընթանան ըստ կարտեալ ե կրկն ե ի կրկն Տիտանն ե Աստուծանն, ե ընկան Աստուծոյ ե մարդ կուսարեւոյ. **Վերջ Դաստուղ**, էջ 130: Լուսնն է մահ Կովման Ամբարշտանն մտածողոր, որը Յիսուս Քրիստոսով մասին անկան է, որ նա որպես, ասել, մարմնացու, մարդացու, ընակ կատարելուսն է Ստրվան»<sup>7</sup> ի ստրք Կուսն, **Վերջ Դաստուղ**, էջ 131:  
<sup>3</sup> Աստր Գրիգորի վարդապետությունը, էջ 76-79:  
<sup>4</sup> Լուսն ստեղծ, էջ 93:

<sup>5</sup> Եղիլն, «ստուծան ի հայոց արտերազով մասին, էջ 47:  
<sup>6</sup> Գրք Ողբաց, էջ 504:  
<sup>7</sup> Գրք Ողբաց, էջ 450:  
<sup>8</sup> Լուսն ստեղծ, էջ 529-527:  
<sup>9</sup> Լուսն ստեղծ, էջ 527:

Հայ դավանաբանական գրականության մեջ արտացոլված քննադատական հետևյալ պնդումով: «Քանի՛ Քան ձայնահարյալ եւ հնչեցաւ, նոյնպէս մարմինն աստուածացեալ, եւ ոչ փոփոխելոյ յանձնարմունքին»<sup>1</sup>:

Գետը է նկատել, որ Հայ առաքնաբանների Համար պնդել քան անհարաւ է կզել, որ «Հրուսա Քրիստոսն անձնավորից է» նետարական դրույթն ընդամենը վերայ իմաստ է բովանդակում: Նրանք Համարում են կզել նաև, որ պնդելով «Յերբուհի տա Քրիստոսն որչի՞նձ բնութիւն, զի կրկնակ ահա բնութեամբ», նետարը զրանով զործնականում մերժում է Քրիստոսի իրական անձնավորումը: Հայ առաքնաբանները նկատել են նաև, որ նետարի քրիստոսաբանական Համարագի առանցքը կարճով «երկու բնութիւնների» վարդապետութիւնը արձանագործել Հակադիր է նաև փրկարարութեան ուղղապետական վարդապետութիւնը: Այս արդարաւորում եւ Հակաարային Հիմնարար դրույթների նետարական մասհանցողական փոփոխումները մերժում են ուղղապետութեան դիրքերը: Պարզապէսով դոգմատիկ այն Հիմնարար վեր, Համարման որի քաղաքար փրկարարութեան նամար անհրաժեշտ է փակասար անձնավորում Հայ կեկեղեցի առաքնաբանները Հականետարական պաշարում Հայտնում են քրիստոսաբանական ուղղապետական այն Հիմնարար վեր, որ «Աստուած կատարել կա մարդ կատարել գիտուա Քրիստոս, եւ վան զի սերեաց զնա, արձանի արար զնա պատուել ընդ իւր յերկրագլուխին, եւ պտուտեաց մարդն որ էտա ներուս յիւրն»<sup>2</sup>:

Սկզբնաբան այն դիրքերից պետք է արձանակել նաև Հայ առաքնաբանության Հականետարական եւ մեկ Հիմնարար սիրտներ: Շարունակելով է զարդանելով սուրբապետական ուղղապետական քրիստոսաբանության այն Հիմնարար վեր, որ Հրուսա Քրիստոսի քաղաքար տարբերութիւնը Շարագոր զարնով միայն «... իր մարմնական արարք»<sup>3</sup>, Հայ կեկեղեցու

առաքնաբաններն այն ծառայեցնում են «երկու բնութեան» կամ «երկու Որդու» նետարական դոգմատիկ պատկերացումը մերժելու գործին: Առաքնաբանական կեպոսն ունենալով այն Հակաառաքն, ըստ որի «... որ երկու բնութիւն կայ բարբրեայ է անսր միասարութեան»<sup>4</sup> Հայ դավանաբանական դրույթնութեան մեջ փառաբանում է. «Դարձեալ կըլ այլ որ իստուածականք ոչ արշեալու եւ ոչ Հատուցեալու երկուս բնութիւն, այլ յերկուս անձնաորութիւն, այնպիսին նետարին է արձանաւոր պտտոց: Վան որչ կեկեղեցի Աստուծոյ Հերքեալ զերկաշունչիւրան մերձեաց, լուծուելով զնոցա շարժաբանութիւնն յիւրոց աստուածային յարկաց, եւ իստուածանելով մի զմէկ Տեառն մերջ Սիւսար Քրիստոսը»<sup>5</sup> երկուս անձնանելով բնութեան շարունակ անձիութեան, Հակաառաքնական արձանակելով ընդդէմ որչ զիրան եւ զշարժարանական աստուածութեան զեկն»<sup>6</sup>: Չաստձանափակելով միայն դրանով, Հայ առաքնաբանները միաժամանակ նետարի «պնդել եւ անուս» վարդապետութեանը զատուցարում են եւ այն կաղապարայնութեան, որ վերջին անձնավորումն է մարդկային իտհուսողների մասին բարբառում է, տակով. «... ո՛ր նշմարութեամբ մարմնացու ... Բանն, որ Աստուծոյ, այնիւքն մարդ լինել իրեն, զմեկ եւ կայ մնայ որ էրն, այլ իրեն զմի է սրբոց, ասնն, որ է սրբոյ Կուսնն ձեռ, եւ պնդելու եւ յամտուել են, կը բնակեցու ի նետ Միածին Բանն Աստուծոյ, զի մի՛ եւ միում Քրիստոսն է Որդոյ եւ Տեառն երկիրդոցնն, այլ իրեն մարդ լով ուրչին իմացեալ»<sup>7</sup> միայն մերձարարութեամբ եւ ... փառաբարկեց»<sup>8</sup>:

Բնագրային վերլուծութիւնները ցույց են տալիս, որ Հայ կեկեղեցին Հակադրում է մերժում է նետարականութեանը սկզբնաբանի մի այլ Հարցում եւ: Քա՞ր գիտակցելով, որ նետարի կոզմոց Հրուսա Քրիստոսի «երկուսում» անխուսափելիորեն Հանկեցնում է «երկու Որդու» (Աստուծոյ = Աստուծոյ Բանն Մարդ, Որդի կամ Որդի որդեկութեամբ) = Աստուծոյ + մարդ) վարդապետութեանը, իսկ վերջինս է Հանկել է պալիս որդուս «երկու բնութիւնների» դոգմատիկ «Հիմնավորում», Հայ առաքնաբանները վերջինիս Հակադրում են անձնավորում Հրուսա Քրիստոսի անխան, սեղիտ, անպայման եւ անձիտիկ մեկ ընտանքն է մեկ ներդրարարութեան Հա-

<sup>1</sup> Լույս տեսնւմ էր 566: Առաքնաբանական այս լուծումը համահունչ է անձնավորման ուղղապետական առաքնաբանութեանը հիմնավորող Սիւսար Անթրանդարցու այն պնդմանը, թա «... Քանի առաքնաբանական իմն մարմնն մարդկանց տնի է ունեցն, մարդական արձանում, քանի որ Քա՞րը, երկրորդ կեկեղեցի, աստուածն է իր հասան մարմնն կատուել, որը զոյգուած չի ունեցն, միջին Քա՞րն էրը կամ միկն Սարիան Աստուածանոր, տն Սեղ. **Տր. Աբանակ Եղեկոյ, Սրտե Առաքնարար, Կուցա քարաւ, Թեոքիս եւ Կարպետ Կ. Ի. Բ. Բ. 1594, c. 316:**

<sup>2</sup> **Սրտե Սրտե,** էր 527:

<sup>3</sup> **Սրտե Սրտե** էր 154: «Այ առաքնաբանների այս հիմնարարը լուծապետ մեր է Սիւսար Անթրանդարցու անձնավորման վարդապետութեանը Սիւսարի առաքնաբանը մասնավորապէս պնդում է, որ «... Քրիստոսն իր կրկնակ ասու՛ ձեռ, ինքն երկունք կեպ մը արար, այլ ասու՛ն է, որ մը արարձան Սարտո: Որոշ: Այլ իսկ աստուածող է երբ մը երկու պար զարնով մարդո: Որոշ: քնն Օճել է ոչ թէ մարդկան սերնայ, այլ՝ Սարտե Յոգոց, այն անքար է հասկանալ ինքն մասնատուել Սիւսար Քար: Քանի որ երկունքն օրոյնալ է ունեցն ուր այ մարդ լով հողից պարկուծ Սիւսար Քար, տն Սեղ. **Տր. Աբանակ Եղեկոյ, Սրտե Առաքնարար, Կուցա քարաւ, c. 323-324:**

<sup>4</sup> **Տր. Աբանակ Եղեկոյ, Սրտե Առաքնարար, Կուցա քարաւ, c. 324:**

<sup>5</sup> **Կարպետ Ազեկեցի,** զից հաստատութեան եւ արձան հաստու, էր 388:

<sup>6</sup> **Սրտե Սրտե,** էր 527:

<sup>7</sup> **Սրտե Սրտե,** էր 235: «Առաքնաբանական այս ժողովածուն Յետարականութեանը կերպով Սիւսարի կայ առաքնաբանների անտուգաբանում են նաև Տիմոթեոս Կուսի Կալսաթառարայ վերջինիս անքան, որ նետարի առաքնաբանական յոնախառնարար համայնաց «... բնական Աստուծոյ Րաճն է Սարիանայ մարմնում, աստուածագետն մարդ է Քրիստոս, եւ ոչ ինչ մարդ Աստուծոյ Րաճն է Սարիանայ մարմնում, աստուածագետն մարդ է Քրիստոս, եւ ոչ ինչ մարդ Աստուծոյ Րաճն է մարդկան արարում, այնպիսին նետարին է արձանաւոր պտտոց: Վան որչ կեկեղեցի Աստուծոյ Հերքեալ զերկաշունչիւրան մերձեաց, լուծուելով զնոցա շարժաբանութիւնն յիւրոց աստուածային յարկաց, եւ իստուածանելով մի զմէկ Տեառն մերջ Սիւսար Քրիստոսը»<sup>8</sup> երկուս անձնանելով բնութեան շարունակ անձիութեան, Հակաառաքնական արձանակելով ընդդէմ որչ զիրան եւ զշարժարանական աստուածութեան զեկն»<sup>9</sup>: Չաստձանափակելով միայն դրանով, Հայ առաքնաբանները միաժամանակ նետարի «պնդել եւ անուս» վարդապետութեանը զատուցարում են եւ այն կաղապարայնութեան, որ վերջին անձնավորումն է մարդկային իտհուսողների մասին բարբառում է, տակով. «... ո՛ր նշմարութեամբ մարմնացու ... Բանն, որ Աստուծոյ, այնիւքն մարդ լինել իրեն, զմեկ եւ կայ մնայ որ էրն, այլ իրեն զմի է սրբոց, ասնն, որ է սրբոյ Կուսնն ձեռ, եւ պնդելու եւ յամտուել են, կը բնակեցու ի նետ Միածին Բանն Աստուծոյ, զի մի՛ եւ միում Քրիստոսն է Որդոյ եւ Տեառն երկիրդոցնն, այլ իրեն մարդ լով ուրչին իմացեալ»<sup>10</sup> միայն մերձարարութեամբ եւ ... փառաբարկեց»<sup>11</sup>:

վառաչանն Հիմարար սկզբունքը: Եվ քանի որ Հիսուս Քրիստոսը «կեղծ է մարդ դարձավ...: Եվ նա դարձավ, Սուրբ Դուսիք միջոցով կառարանյ իստացածը»<sup>1</sup>, Հայ առաքնադարանները գրում են. «եւ ոչ բաժանեմ՝ որպէս նետարիսս, այլ մի բնութիւն ստեմ անշարիթիւ: Բայց միութիւն յարձակ ստեմ, ոչ փոփոխուեմ այն բնութեան յայտ, եւ ոչ այս յայտ, այլ միացեալ, մի՛ լիայ անձնապէս եւ ի փոք քան քրան, ... Բանզի ըստ նշմարտութեանն մարդ եղև եւ ստուգիմարս Աստուծոյ Բանն, եւ անասանկիկն եղև անասանկի՛ մացեալ անկեղծ բնութեանն: Արդ որք բաժանեմ գրեմութիւնն յետ միասութեանն յայտնուելի երկուս որդիս բարեղան ըստ նետարիսի»:

Հայ եկեղեցու Հայրերի ուշադրութեանը չի փրկուել է այն, որ Քրիստոսի «երկնային եւ երկրային բնութեաններին» ուսրառանցիմեալ Հատկաբերկերով «տեսելով» նետարի եւ նրա Հետորդները Հայտնուել են առավաճարանական փոփոխում: Բանը նրանում է, որ Հիսուս Քրիստոսի անձնավ մարդկային բնութեան տարանջանուածը կամ ուսրառանցիմեալ Հատկաբերկերով տեսելը բացահայտ կերպով Հակադրում է ինչպիսի Քրիստոսի իրական անձնավորման, այնպես էլ՝ իրական մարմնական կեցութեան կեղեցեցական վարդապետութեան: Այլ կերպ ասած, նեմարդի, թե Աստված Բանն «... մարդկային կատարյալ մարմին չուներ, նշանակում է մերժել ոչ միայն իրական անձնավորումը, այլև Քրիստոսի «երկնական մարմնական կեցութեանը»<sup>2</sup>: Դասեցով բնագրերից Հայ եկեղեցու Հայրեր կա նետարիական ջրբառասարանութեանը եղծելի է այդ դիրքերից: Եվ քանի որ անձնավորում Քրիստոսի մարմինը ոչ միայն օտար չէ՛ նրան, այլ «... դարձել է անստեղծ Բանի մարմինը ... քանի որ Բանն Աստված է, իսկ մարմինը նրա ստեղծական մարմինն է»<sup>3</sup>: Հայոց գաղափարական գրականութեանը կա պարզապես կանգնեղծող ուղղադասան այդ մտածելակերպ, Համատուժ է «...մի բնութիւն ի Օրիստոս, նոյնպէս եւ անձն, եւ դեմ մի: Արդ եթէ չփոթեն գրեմութեանն փասն միանայտն, զիչէ ուրաջեան եւ զբիւնայն միութիւն, զի եւ զու տեսն զձեմ եւ անձն մի, եւ բնութիւնս երկու, զի մի չփոթեցի, եւ թէ

չփոթեալ է բնութեանն զան միութեանն, չփոթեալ է ըստ քեզ եւ կերպարանն փասն միութեանն զի նշմարտապէս կերպարանն Աստուծոյ, կերպարանն ծոռայի եղև ըստ գորց: Եթէ բարձրանես գրեմութեան զի մի չփոթեսցի, բարձրանալ դարձեալ եւ զբիւնան, զի մի ի ըստ բարեկց գեառային կերպ Աստուծոյն լընդգոծուը մերէ ՚Ն. Գ.՝»:

Այլ ամենը մեկ անգամ եւ փոքում են, որ Հայ եկեղեցու համար նետարի կրօնից առաջադրված յրրատարանական փարպախոտրումը «եղծված» է և կրկնօրին անընդունել: Մերժելով առավաճարանական այդ լուծումները՝ Հայ եկեղեցին Նշուհում է, որ Հիսուս Քրիստոսին «երկնայան» և նրա փրկչական մարմինը երկնային (անստեղծ) Համարելու ամեն մի փոք արձատագրան Հակադիր է Աստվածայինի ողուն: Ուղղադասան Համարելն բնորշ է այն, որ «Մեջ Աստուծ Հիմագուցըը մանակ դարձավ և վերցրի մեր տնոր մարդկային ծամրն կերպարանը, որպիսի, մեզ փոթելով, ասան զպիկ էր անձնաձայտուը: Թեպեան նա մարմին Հազով է իւլով միկն մեր նմանութեանը, բայց է այնպես նա մտում է Իր Աստվածուծան նախնական բնութեան փոսեթ մեթ, ինչպիսի է իր իսկպիսն, և զա, և Թուժ է Համբիւն Իր Հոր Հոս»՝ Իր բնութեան բարձրանցիկերում, այն մարմնով Հանգերն, որ մեզինց վերցրեց»<sup>4</sup>: Այդ Հիման վրա էլ Հայ գաղափարական գրականութեանը փաստում է, թե «է՛ մարմին և է՛ անմարմինն, մարմին՝ ըստ մարդկութեանն զոր նաւ, և անմարմին՝ ըստ Աստուածութեան, զոր ունի: Եւ նոյն անասանկի և անտեսանկի: Ոչ ոմն և ոմն, այլ մի իւնութիւն եւ անձնաորութիւն՝ երկուց բնութեանց ի մի Քրիստոս միասնից՝ անշարիթիւ և անբաժանելի միասնութեանը»:

Հայ եկեղեցու համար նետարանկանայան «եղծված» ամենին էլ իմբանկապան չէ: Անտարի յրրատարանայան կատարելագուս միայ է անընդունել համապիւր Հայ եկեղեցին այդ անսարարով զարգացում է իր դասկան առաքնադարանայանն ու յրրատարանայանը: «Չէ Հնոր բնութեան ասանց դիմի իմանալ կամ ասել ըստ անձնայն Հարկանորութեան», փաս-

<sup>1</sup> Սուրբ Գրիգորի Վարդապետությունը, էջ 82:  
<sup>2</sup> Գրք Ողոց, էջ 560-561: Կայ եկեղեցու Դիսուս Քրիստոսին առավաճարանունն իմանելովով կերպով ցուց են տվել նաև, որ անձնավորումը Դիսուս Քրիստոսի ամբողջ մացն է «միասնուել եւ անշարիթ, որ այն «միասնութեան անշարիթասուն» է, որ աստվածուղ է՝ «մանն ասել եւ ի նորն մարմնով: Դիմանելովով է նա, որ անձնավորումը Քրիստոսի փնջը է դավանել անշարիթարան և անբարկարան» քանի որ Դիսուս Քրիստոսը «մի անդրան է մի լորն Աստուծոյ» և ամբողջ և անբարկարանի միասնութեանն Բանն եւս ընդ մարմնին է որ լորն Աստուծոյն: Գրք Ողոց, էջ 560-561: Կայ երկրորդ անգամ անձնավորումը զմեմ է որ քրտ ընդ մարմնն Բանն իր անձնական, իսկ միասնութեանն «նորնութեանն յանձն տես եզմանակն», տես ԳրքԵղև վրո, Չոզնեմանն, Լուսուղի Առաքնայան, Վարդապետաւ, 1899, էջ 42-45:  
<sup>3</sup> Ա. Գ. Քուլչազան, Արանս Այրբանդարցու հակաաղործարանական յրրատարանությունը 1-Անձնեան մասնեան յայտ», Երևան, 2002, էջ 143:  
<sup>4</sup> Տե՛ր. Афанасий Великий, Прогны Анолнгарна, Книга первая, с. 321.

<sup>1</sup> Գրք Ողոց, էջ 562-563:  
<sup>2</sup> Սուրբ Գրիգորի Վարդապետությունը, էջ 82: Գրիգոր Լուսավորիկն այդ վարդապետությունը ըստզմուն է և այն կատարելութեան, որ Դիսուս Արտուստ անձնավորելով «... ինքն իւ կանով Չարաղովոն ցուրթին փոթն զայտաւել և լիարտեց իր կարնը: Աստուծ կրօնից ուղարկելն Աստուծ: Սուրբ Ողոցն, մարմնն ասուժ ևտարի, կատարուժ ասուժ իր կատարել Առաքնադարանն նույն ստեղծ, էջ 77: Դեմու, Վարդապետությունը Գրք Կատարանայան և արժատ Կատարու, էջ 389:  
<sup>3</sup> Գրքան Ազնեցի, Գրք Կատարանայան և արժատ Կատարու, էջ 389: Այդ կատարանայանը կայ առավաճարանայան իմանելովովով կրօնով ցույց են տալիս նաև, որ իրական փեկաղորդությունն անընդունելուն կապում է իրական անձնավորումը Ինտ: «Իրիտուսն ոչ թե կրօնարար իսկ բարձրագուժ, որում է լոզիկ արձայնի այս անդրաբան, այլ իրիտուսը՝ իր անձն արարողուն քրտ նշարիտ արարողան համար օրինակ արձանելով, տես Օզնիկ Կողպաց, Երթ արձանելը, Երևան, 1994, էջ 217:

առավ են Հայ վարդապետները՝ յարպա որչ պարս է ընդ երկուս զհմա առնի ըստ երկուց բնութեանցն եւ կամ ըստ մոյս զիմին մի առն եւ բնութեանն<sup>1</sup>։ Եվ քանի որ մարդկայնամ Հիսուս Բրիտանոս բնությունը և՛ անվարձարժակ է և՛ զիմար, նա առված է աստվածամարդկային մեկ բնություն, մեկ անձով և մեկ զեմով։ «Ողբուս բնութիւն մարդային, ընդ եմին եւ զհմ մարդկային առնուս Բանին ի Կուսն, եւ որպէս զզմ Բանին եւ մարմնոյն Իւրոյ ընդ ձեռն միաւորութեան մի խոտովածնեղով զձմ, որպպէս եւ զբնութիւնն<sup>2</sup> զստուածայինն եւ զմարդկայինն<sup>3</sup> մի զուսանի բնութիւն յանձա միաւորութեանն<sup>4</sup>։ Մինչև զի՞ր Հասցնեցի ուղղադաս քրիստոսաբանության Հոտապոգոսիական իրենց պրակտիկան՝ Հայ աստվածաբաններն ու վարդապետները Հաշակում են. «Ենտ այսպիսի տեսաւ եւ տեսա միաւորութեան, ոչ որ իշխել երկու բնութիւն ի ներքա խառնել իմաստ, զի մի որչիցէ յերկուս զհմա եւ յերկուս որչիս ըստ Եկատոր, այլ միայն զի մարմին յասանն եւ մարմնացեալ յերկրորդուս կատարեալ ի կատարելութե, եւ ի մի կատարեալ կենդանին<sup>5</sup>։ Ահա թե ինչու քննարկող Հիմնահարցի ընդհանրացով արեւըարձում կարելի է Համարել Հոգեւ Օձնեղով Հայրապետի ընդհանրացեալ այն պղղուքը, որ Եկատոր Հերմիտը Գիբուսիչ պակասեցրեալ է<sup>6</sup>։

Հայ եկեղեցու զամբարանության զիրքերից իւսիցան զստապարտելի և սերնդունելի է փրկարձուցման վերաբերյալ Եկատոր ասուածները։ Հայտնի է, որ ուղղապալան աստվածաբանության զիրքերից անձնավորման նպատակը համարվում է մերթ ոչպատմել ու մտնվան զիմ հասրանակ տանելը։ Հանրահանալ է նաև աստվածաշնչական ուղղապալման այն վարդապետութիւնը, որ անձնավորում Հիսուս Բրիտանոս փրկարձուցան աստաբնութիւնն իրական կարող է լինել միայն այն պարագայում, եթե նա յապարկ փա ԵՄանր մտնարը իրեն մտնրանայում։ Ասկայն աստվածաշնչական այս նշաններ և Եկատորի կողմից արտածվածորեն Հակոտակ մեկնաբանութեան է ստանում։ Եկատր ասալին Հերթին վերաբերում է «Բրիտանոս ստուապելի է» զբնութի մեկնութեանը։ Եկատորն արմասապես սխալ է, երբ Համարում է, թե «Իսապալանի փա ստուապելի է աստվածային Հնա ոչ մի Հարբորութիւն չուսնեցի մարդային բնութիւնը։ Պատասխանելով ուղղապալման այն պնդումը, որ փրկարձուցութեւնը կարող էր իրական դասակալ ըստստապիս անձնավորվում Բան Աստու մաճվարը, որ Հիսուս Բրիտանոս «... ձնելոյան եւ մաճվան ընթացքը եպատակ է Հնասպա-

զի Հնարճի արմանացնի ձեր (մարդկային՝ Վ. Պ.) նորացումը<sup>7</sup>։ Հայ եկեղեցական Հայրերը եւ փաստում են, որ Հիսուս Բրիտանոս «... Իր սեփական կամոյ խոնարՀնեց մինչև մաճվան խոնարՀ և սեպր բանեղ եւ ի ներքահար ՀոնարՀութեւնը իմեց յարչարանքներն Համբերության բանեղ<sup>8</sup>։ Ան Հազով ձեր Հարեղին բնությունը եւ խառնեց այն Իր սեփական Աստվածութեան Հնա, որպպէս այս մեկ Իր սեփականութեւն, սեփղչա և սեխոր Կութիւնը։ Մեր աստվածայն մարմինը Ան խոնեց Կատվածարան անաստվածարան նեա, որպպիս անաստվան զարմին մեր ընտրանը /ընդգնոււմ էր մերն է՝ Վ. Պ.<sup>9</sup>։ Այդ Հիման վրա էլ Հայ վարդապետներն ու աստվածաբանները Եկատորականութիւնը մերժում են եւ այն կարակցութեամբ. որ «... Բանն Աստուած ի վարդա մտնանկայ զգնեղ մարմին եւ Երեալ մարդ ասոնց չորթոյ և սնկաների քար աստուածական բնութեան եւ ձնեալ ի ստր կամեմ, Աստուած ըստ մարմնաւոր ձնեղանն մարդ կատարեալ եւ կոչի եւ է ի սոյն Տիրանին եւ Աստուածանին, և ձնեալն Աստուած և մարդ կատարեալ (ընդգնումները մերն են՝ Վ. Պ.)<sup>10</sup>։

Այսպիսով, իրական բանության և իրական փրկարձուցումն ենարկվել է միայն իրական անձնավորման զնպատ, այսպիսին է այն Հարցում Հայ եկեղեցու ընդհանրացել ստեպիկոր, որը լինելի համահարմար է աստվածաշնչական քրիստոսաբանութեանն ու փրկարձուցութեան մասին եկեղեցական ավանդութեանը։ Հայ եկեղեցու վարդապետական այդ Հիմնադրութե ինչպես կառուցածքային, այնպես էլ բովանդակային ստեպիկորները աղբորում է ընդհանրական Հայրաբանութեան կանոնակալեղովակ Հաճաքային այն Հիմնադրութիւն, որ «... մարտութեան մեջ են նրանք, ովքեր պնդում են թե այլ բան է ստուապել Որդին եւ այլ բան՝ ոչ ստուապողը։ Բանի որ Բանից բարի ոչ այլ որ ընդունելի ստուապանք եւ մաճ։ Եվ ինքը՝ անչարտարելի և անմարմին Բանը մարդկային մեռեղով մարմին առնելով՝ այդ անկեր կատարեց Հնանն մեղ<sup>11</sup>։ Հայ եկեղեցին

<sup>1</sup> Գարեգին վրթ. Յովակիմեան, Խորհրդիկ մարդկանի, էջ 10  
<sup>2</sup> Լույս տեղում էջ 12  
<sup>3</sup> Գլխը Յիզբոյ, էջ 565  
<sup>4</sup> Տես Լույս տեղում, էջ 492

<sup>5</sup> Մեր. Ափանսի Եղեցիկ, Բրտիս Առողիւնարիւկ, Կուրա դերաւ, Ը 322.  
<sup>6</sup> Վարդապետ Արեւիկեի հալոյում է (նա, որ անձնավորում Հիսուս շինարարը սխալաբան ընդ մեր բնութեան անբանմանի, եւ ոչ ոչումն կամ փոխորտնմ զնկայն Աստուածութեան ի մարդկութեան, այլ ձնեց անբողոշի եւ անընթեղի և որ «Այդ, երբ մի բնութեւն վասն անբողոշի մարդկութեան ապր էր վասն սեղծոց ի անայնչի յնկայ, եւ ոչ վասն զանձանն եւ բնութեանց զնկայումն ստալ, երկունսն ի սանձանն ուրդարանայեան», տես Վարդապետ Արեւիկեի, Յերք հաստատորման եւ արեւա խառտւել, էջ 389.  
<sup>7</sup> Կերք Կատար, էջ 130.  
<sup>8</sup> Մեր. Ափանսի Եղեցիկ, Բրտիս Առողիւնարիւկ, Կուրա դերաւ, Ը 328. Ի դեպ, անհնարի է ընդհանրանում զնկայն «այլ եկեղեցու հալոյններուական քրիստոսաբանութեան և պրկարձուցիկան ուղղապալման այն կատարակն յերթ, որը իրական է «Բանն անձնավորեց որ թե թեա հալոյն, որ իման այնք Սոս Զիմի, այլ անձնավորեց, որը իրական է մարմնավորում, որ Բանը հալոյն Սոսանս Բան լինել և մարմն ունեւն, որով Աստուած մալց ստուապանք և մալ զնկայն» իրելով զեղեցանն և զիտրք, որպով հայ իրական բանեղով զեղալ ընդիկ հաստատորմ, ցրցանեղով սեփական ընթեցի, այդան և նոյն պատգալը և մարմին անբանն լինելը», Տույն տեղում, էջ 329.



Քրիստոսի օրինակարձին հետևում է միանգամայն անհեթիժ հավատաբանն այն սկզբունքը, որ «մարդկային բնույթույնը մասնակից է փրկչական առաքելությանը»: Երկնային Համարձեղ ուղղությամբ այն հավատաժողովը, որ նույնիսկ անհետախորհրդ մարդու մահվամբ անհետրին է թափաթան է փրկագործության պատճ: Հայ դավանաբանական մասնաճյուղ-Քրիստոս Հիմնադրում է, որ Իրանյան լուսավորման է փրկագործությունը կարող է սովորական շարժումներով (մարդկային) նստված Բուն մահվան շարժել: Այդ դիքերը կլին անփայտ կերպով Հուշակում է, որ թափաթան, փրկագործության է վարագործական Հիմնարար այլ սկզբունքներ ուղղությամբ մեկնություն կարող են ստանալ թաղանթապես անհավորման հավատաբանի սկզբունքը: Երբ իրա ընթացման պարագայում: Հայ եկեղեցու գաղափարախոսները թափ գիտակցի են, որ երկրնային նեստորական ուսմունքն այդ Հիմնադրողներ լուսավոր ներկայացնում է զլիմեխայր: Այդ իսկ պատճառով էլ Իրանի Հուշակում են. «ե. որ սույն յայտնայնույն երկուս զէմ, որպէս սույն նեստոր, զոր նպովեցին զարձակ սուրբ Տաթևն սակեղ, ընթ որ զմի Տէր Յիսուս Բրիտաս յամանեցի յերկուս զէմ յնա միանայն, եւ միայն մերձուրութիւն եւ պատեւ, եւ հոտութիւն սուցէ նոս, եւ ոչ միութիւն բնութեամբ, նպովեալ եղիցի»:

Շնորհաբացնելով այդ ամեն կարեւի է փաստել, որ քրիստոնեական աշխարհի խոփող նեստորական վիճարարությունների ընթացքում Հայ եկեղեցին անփոխ մասնակցություն է ունեցել ուղղադավան քրիստոսաբանության հավատաբանի ինքնապատկերների պաշտպանության գործում է անհրաժեշտ կերպով հանդես է եկել նեստորի է նեստորականության համակարգային ընդհանրատարան դիրքերից: Այդ համասնաբաժան միանգամայն օրինակաբար պետք է համարել է այն, որ Հայ եկեղեցին նեստորին բնութագրել է «առաքելական», «ուրացող», «պիղծ», «մարդկայական», «չարտաբան» է այլ պիտակներով, քանի որ «... պարտելին նեստոր թէպէս եւ անպարտանց, այլ ինքն զգիտման ժառանգելուցանել, փոխում արժանան ոչ կարացու առանցիկ աշխարհի. այլ ժողովուրդն ի Քաղկեդոնի զ նեստորին եւ զլուսինցի շնորհ Հերձուած գաղտնադրի եւ սողեցուցանելով մուծին, եւ այսու պատեւեցին զպարզամտութիւն: Զի նեստորն անպարեղա՝ զԱստուածածինն ճայն՝ ի վերայ կուսին ուրացու, իսկ նոքա խոստովածինն, եւ այսու մարտնչուցանել զբազմաժողով, որք ոչ կարէին զգիտել զմիտ զբոց արքոց, զի թէպէս եւ ճայնքն որբը են, այլ միտն զնոյն թերին զնեստորին: Զի նեստոր անպար-

բիլա՝ մարդ սուկ սույն զԲրիտաս, շնորհաբար արժանաւորեալ տաւար Բանին Աստուծոյ լինել»:

Գաղափարային պատմության շրջանակներում նեստորականության հավատաբանի է պատմական արժեքությունը Հայ առաքելականների թերի է է այն համոզման, որ վերջինիս առաքելականական աշխարհ է անկան անհավորման է փրկագործության Հիմնարար հավատաբանի սկզբունքների հետաքրքիր մեկնություն է: Եվ ինչպես մասնաճյուղական տեղեկություններն են փաստում, սկզբունքային այդ մտեղանքը Հավատաբանական թնարը է կղի նեստորականության ցանկացած կերպափոխման, այդ թվում է թաղանթապես նեստորական: Եվ քանի որ Հայ եկեղեցին նեստորականությանը համահավասար թաղանթա մերձուրական դիրքորոշում է սրգեղել նաև նրա Նոյեմբրյան թաղանթապես նեստորական նկատմամբ, այնինչ ներս կենի սակ՝ թաղանթապես նեստորականությանը որակի է որպես «նպոված նեստորականության»: թաղանթապես անհանդուրժողական կեցումք է զստեղծի զբաց նկատմամբ: Նուկ զրամով է թաղանթապես Հայաստան թաղանթապես նեստորականների նկատմամբ վերաբերմունքը: Եվ կուսակցի վեր պետք է համարել, որ Հայ եկեղեցու հակահետադարձ պայքարի վիճակումն այն փաստն է, որ «... Հայք, եւ Վիրք, եւ Աղուանք զՀայաստանութիւնս զայս նեստորականութանը՝ Վ. Գ) ոչ Հուստամք, այլ եւ նպուծք, որ այսպիսի անն են ասուցանելն» է նաև այն, որ «Ջայս Հուստամ Հուստամք է Հայք եւ Վիրք եւ Աղուանք աննն, եւ փախելիք ուրացել ի Քաղկեդոնէ: Զի Քաղկեդոնի սուտութիւնն զնեստորի... նստեացն»:

<sup>1</sup> Պրկ Պրկոց, էջ 256:

<sup>2</sup> Հայ եկեղեցու հայկազնաբարական դիրքորոշման վկայություններից մեկն է Ինքնածի թուր զուստամբնից ուղղական եզրակացումն են, այս մասին տես Կնիկ Կասապ, էջ 136, 210, 228, 240, 370:

<sup>3</sup> Պրկ Պրկոց, էջ 177, 178, 191, 209, 211, 213, 302, 307, 396, 406 և այլն:

<sup>4</sup> Պրկ Պրկոց, էջ 156:

<sup>5</sup> Կնիկ Կասապ, էջ 134:

<sup>1</sup> Կալապազյան այդ սկզբունքն հայկազնաբար ծնունդայնով տես **Афанасий Великий**, Протоиерей Апостоларка. Киев. перекл., с. 318-319.

<sup>2</sup> Պրկ Պրկոց, էջ 563:

<sup>3</sup> Տես նույն տեղում, էջ 68, 177, 534-535, 583:













գնեց, սիրելի՛ք Մեր, բանիւ և գործով ընթանալ մեր լուսարեան նարինեաց մեզի աւանդ թողած ճանապարհէն, անկէ ու անտասն գանձերով մեր Եւսեբեական ու Ազգային Ա. եկեղեցին լընդզուժը մերն է՛ Ա. Բ.)»<sup>1</sup>։ Մահալե առնասարկելի է և այն, որ Էջմիածին-Անթիբախ Հարաբերություններին բարեղծման գործում անձնական մեծ ներդրում է ունեցել նաև Կիլիկիո Գարեգին Բ Նաթուղիկաւը։ Վերջ նշված փաստերից զատ այդ եզրահանգումը կարելի է հիմնավորել նաև Հայ եկեղեցւոյ միասնացումը կարորող Գարեգին Բ Նաթուղիկոսի այլ Համաժողովներով ևս։ Այդպէս, զինչով Վազգեն Ա Հայրապետին, նա ներքին Հոգարտությամբ Համատուժ է «Վեհափառ նշնաբար, Հայ եկեղեցւոյ միասնացն և անուղղակամարցան այն ճանապարհը, որ միասնաբար յայցին, Սեր իմաստաբարս արտի յերևանա ասար։ Եվ ժողովուրդ Հայոց, երբ մեր ընտրած Վեհաժողովները միասին կրպեն, զուր այ ճառանկը՝ քայլի միասին՝ մեկ եկեղեցւոյ նշանաբանով լընդզուժը մերն է՛ Ա. Բ.)»<sup>2</sup>։ Արժանի դեանտուժով պետք է ըմբռնել նաև Գարեգին Բ-ի պնդումը, թե «...Յոզ Հայրենիքն ու ու Հայաստանի ժողովուրդն այ զգա, որ Ա. Էջմիածնի հողքին Մեծի Տանն Կիլիկիոյ կաթողիկոսությունը Ձեզի Հեռ է, Ձեզի Հեռ պիտի ըլլա ու Ձեզի Հեռ պիտի մնա Հայեռ»<sup>3</sup>։

Անուղակայ է, որ անձնան Հայոց Վազգեն Ա և Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Գարեգին Ա կաթողիկոսների երկուստեք եուսողոյր գործակցութեամբ արձանի այն հիմքերը, որոնք թույլ տվեցին հայկառանց գլխավորը՝ երկու սրտաները ազդեցնական համաձայնութեան են յանգան»<sup>4</sup>։ Ընդ որում, այդ Համաձայնությունն ամենին էլ չպետք է դիտարկել որպէս «Անթիլիասի դիրքերի զիջում», քանի որ, ինչպէս Վազգեն Ա Վեհափառն է նկատում, «Հայ ժողովուրդը իր ամբողջութեամբ, ունի մէկ Մայր Հայաստան բուրբի Համար Ընդունելի և մէկ Հայ առարքելական Եկեղեցի մէկ ու անբաժան։ Կիլիկիան Աթոռը նոյն այդ անբաժան եկեղեցւոյ կառայի մէկ կը բոտուի իրեն դրսեմանակ անդական կաթողիկոսական Աթոռ, իր իրաւասութեանց սահմաններու մէջ, որի միաբանները կրնան զորակ մեր Եկեղեցւոյ մէջ աճն անդ Ա. Էջմիածնի օրհնութեան ներքին, պահելով իրենց Կիլիկիան Աթոռի միաբանի Հանդամանքը, ինչպէս է օրհնակ պարզապէս երեսուցեան Պատրիարքութեան միաբանները»<sup>5</sup>։ Այդ դիրքերից էլ Հայոց Հայրապետը, խոսելով Հայ եկեղեցւոյն անբաժանների փոխհարաբերության մասին, փաստում է, որ Էջմիածնի Մայր Աթոռն «առաջինն է Հայապետերի մէջ» (*primus inter pares*): Նա միաժամանակ սթիպոնդի ազգային և Հասարակ-

կան-բաղաբանական աւելին կոչ է անում մասնողովի միայն իրենց զերուհանգումը զարգարական, այլ ոչ թե Հոգևոր պարտով։ «Կուսակցութիւնները, այլև կարքը չունին եկեղեցին իրեն յնաբան ունենալու։ Անոնց յնաբանք այժմ Մայր Հայրենիքն է և Հայ ժողովուրդը»<sup>6</sup>։

Այդ ամենը թույլ են տալիս փաստել, որ 1988-ական րժպտանների գերերն սկզբնավորված Անձնանի Հայոց և Մեծի Տանն Կիլիկիոյ կաթողիկոսների զրոյացման հարաբերութեանները 1990-ականների սկզբին կանխորոշեցին համազորանցարտան գործան միասնակցների կիսատուրը։ Այդ եզրահանգումն Հիմնում ընկած է Մայր Աթոռն և Անթիլիասի միջև ծագավորող Հարաբերությունների կաթողիկոսական Համաձայնող Վազգեն Ա Նաթուղիկոսի ընդհանրացնակ այն Համատուժը, թե «... սոյիզ է Մեր ընտրած ճանապարհը, ու արդար է մեր գործը և ազգայնէ մեր կապանքը լընդզուժը մերն է՛ Ա. Բ.)»<sup>7</sup>։ Վերլինելիս վիճարկութեան էր նաև երկու աթոռների միջև փոխադարձ Հարգանքի զրա Հաստատումը բավականին մերձ Հարաբերութեանների Հաստատումը և կողմերի սերտացումը։ Այդ փաստն է վկայում Վազգեն Ա Վեհափառը, որը վառահեղեմ է, թե «... երկուսիս է ըստանի Մայր Երտիս յարաբերութեանը Անթիլիասի գլխավորն արտի ինու կոյալութեան են ու պիտուք Մեր յարաբերութեանը ընձանակն ընտրել մէկ են, կարողակոտորան Երտեմու ծագողարի փայլ լընդզուժը մերն է՛ Ա. Բ.)»<sup>8</sup>։ Կողմերի Համատուրակնում պահպանքը փաստում է և այն, որ Կիլիկիան Աթոռ անուղղութեան մտնցում էր գրտուրում Էջմիածնի կողմից եկեղեցւոյ կանոնական միասնացման մասին հայտարարութեանները՝ նու վկայում էր, որ Կոր իրողութեանների թիւազորակով Կիլիկիան աթոռը նույնպէս կարևորում էր կանոնական միասնացման նշանակութեանը։ Միտում էր միայն նշարակել այդ գործընթացը դեռապէսը, Հաստատել կանոնական և զիջեցնակոր ընու թի՛ արարտուրալութեանները վերլինականայան Համահարթելու ժամանակագրայքը։

Այդ նկատուածներով էր թիւազորակ նաև Վազգեն Ա Անձնանի Հայոց Հայրապետի 1992 թ. ժամուրի առույթը, որտեղ նա ոչ միայն արժանի Հոկահարժում ավելց էրձեռնանի և Անթիլիասի «Նախկին Հարաբերութեանները» շահարկելու խորհրդին, այլև իրեն յարահաստուկ յարիմաստ մտնցումը փաստել, որ նման փորձերը, մեծ վնաս Հացանկով, խոթարում են միաբանութեան շահերը և Հակադիր են Համերկոտակութեան և միաբանութեան ոգուն»<sup>9</sup>։ Այդ գործընթացում արժանի են մատուցելով Գարեգին Բ Նաթուղիկոսի շահերին Հայ եկեղեցւոյ բարձրագոյն եկեղեցւոյ բարձրաձայնում է նաև նրա նկատումը ունեցած անձնական Համարակարգը և ի

<sup>1</sup> «Էջմիածին», 1992, 09, էջ 9.

<sup>2</sup> «Էջմիածին», 1991, 11-0-2, էջ 14.

<sup>3</sup> Լույս ստեղծում էր 11:

<sup>4</sup> «Էջմիածին», 1989, 03-2, էջ 10.

<sup>5</sup> «Էջմիածին», 1991, 11-0-9, էջ 24.

<sup>6</sup> Լույս ստեղծում էր 23:

<sup>7</sup> «Էջմիածին», 1992, 09, էջ 13.

<sup>8</sup> «Էջմիածին», 1991, 11-0-9, էջ 23:

<sup>9</sup> Տե՛ս «Էջմիածին», 1992, 09, էջ 11.

լուր ամենի մասնանշում է երկու Աթոռների միասնականության արդյունքը և ապացույցը Հանրապետության անդրադարձվածության, ինչպիսիք էին ազգային միասնության և Հանրապետության գործառնականության ոգին բարձրանելուն ուղղված կամեցողությունների շարքերը, Հանրաստանի թիվ չափը կանոնական վերջնական կարգավորման քննարկումները, «Հայաստան» Հիմնադրամի շրջանակներում ծավալված Համապետական գործառնականությանը, ազգային դատու (ժամանադրության) Սահմանափակ բաղադրի վերահսկողական ուղղված Համաստեղ շահերը, Կիլիկիան աթոռի կողմից Լենինականի Սուրբ Աստվածածին եկեղեցու գանձագրատան վերակառուցումը, օտարաժուռ ազգեցույթյունների դեմ Համաստեղ պայքարը, եկեղեցու սպասարարների պատրաստելու, ստամբուլական և կրեմլայտական դատազբոյրը գրելու միասնական քաղաքը և այլն<sup>1</sup>:

Ահա այդ ամենն էլ թույլ են տալիս վստահորթ պնդել, որ Հայաստանի անկախ Հանրապետականության կայացման գաղափարում էվթիմոնի-Անթիմոնա կամեցողությունն ամուսնների միջև Հարաբերության հարաբերակցություն էր և ծավալում էր նախապատրաստեցին Հոգևոր այն իրականությունը, որը Վազգեն Ա Կաթողիկոսին թույլ տվեց 1992 թ. օտարվերջին միության Հարցի վերաբերյալ Հրապարակել այն Համոզմունքը, թե քաղաքի գրեթե ամբողջությամբ Հետազննվող «Սուրբ Հայրենիքի ազգային վերակենդանացումը գործում ենք բնի միության և Հանրապետականության» պահանջի դիրքերից «...Հրամայական ենք նկատում նաև եզրայտական յարաբերությունների և գործակցության վերականգնումը և զարգացումը Սուրբ Աթոռ Սուրբ Էվթիմոնի և Տանն Կիլիկիա աթոռի միջև»<sup>2</sup>:

Միասնացման գործընթացին կապույտ գործընթացի շարքում պետք է հիշատակել նաև Հայաստանի Հանրապետության աստիճանի նախագահ Լևոն Տեր-Պետրոսյանի գործունեությունը: Բախմանը թիկնիվ էվթիմոնի-կիլիկիա Հարաբերության կենտրոնի պատմությանը 1995 թ. ապրիլին Հրավիրված ազգային-եկեղեցական ձագույնում նա Հայ եկեղեցու երկփեղկվածությունը որակեց որպես «ազգային խոստանալիցություն» և կոչ արեց պատմական բացառիկ պատահական Հարաբերությունը օրոգորորելով ձևաձևաբան լինել «եկեղեցու միասնությունը վերականգնելու Համոզմունքների գործին»: Իսկ «զրկելից վաղ 1995 թ. ճարտին, նախագահը երկու աթոռների Հայտնեցման գործում և արդյունավետ նախադարձ էր Համարել Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի աթոռին Մեծի Տանն Կիլիկիա Գարեգին Բ Կաթողիկոսի ընտրությունը»<sup>3</sup>:

Եվ պետք է նշել, որ Գարեգին Ա Վեհափառ Հայրապետի ընտրությունը միասնացման սպասումներն ասես ամբողջական դարձան: Աստվիկ ես, որ նախերադական իր ելույթում Գարեգին Բ Հայրապետին էվթիմոնից իր եկեղեցայինը որակեց որպես «միասնության խորհրդանշանի ձայն», իսկ ընտրությունից Հետո շնչառարեց Սուրբ Աթոռի դիրք, ինչպես նաև՝ Հայ եկեղեցու կիրթագրական կենտրոնների միասնականության և գործառնականության գիրք: Եւ, թեև նախկին ինքնընտրված Գարեգին Ա Հայրապետն իր ելույթներում և քաղաքներում երբեք էվթիմոնի-կիլիկիա Հարաբերությունները նույնացնում էր Հայրենիք-Աթոռը Հարաբերությունների հետ, այնուհանդերձ, 1995 թ. ամառը, մասնակցելով Մեծի Տանն Կիլիկիա երկրորդական ընտրությանը, Հրապարակով Հայտնեց միասնացմանը միավոր մի շարք արժանատի գրություններ: Մասնավորապես էվթիմոնի-կիլիկիա Հարաբերությունների աննշանությամբ Գարեգին Ա Վեհափառը քաղաքացու շնչառարեց Հայության, մեկ Հայրենիքի և մեկ եկեղեցու գաղափարը՝ ընդգծելով, որ Եկեղեցին եղել է ու պետք մեա իբրև իտաղապարտ և մրայեղ ուժ ազգային կյանքում: Եվ որպեսզի եկեղեցին «կորցրածն միության և իտաղալության խնդրումը բերել ազգին», ապա հրամայական է դարձրեց «այնպահանջները յարգելու մեկ եկեղեցին», քանզի միասնականության ամբողջական և եկեղեցու վերածնվածում է Հարաբերության և եկեղեցու իսկական ներքին յարակարգությանը»: Մեծի Տանն Կիլիկիա Կաթողիկոսության գիրք գնահատելով Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը Հաստատեց, որ «Սուրբ Էվթիմոնից Հետո Կիլիկիա Կաթողիկոսությունը մեր Եկեղեցու ամենից կիրթագրական և կարևոր կենտրոնն է և երբ այդ Հանգանակները ինչպես աստիճան էլ կարող գնանալ»: Միասնամանակ նա Հավելեց, որ «եկեղեցական միասնությունն ապրանքարան չունի: Եվ կարևորելով միասնության լայն լայն ճամփան, որ Վազգեն Ա երկրակաշխատակի Կաթողիկոսի օրոգորել է մեր աշխատանքով ավելի զարգացավ» Գարեգին Բ վեհափառը մեկ անգամ ևս Համատուժ էլ «եղ ճամփան Մեծի Տանն, մեզ համար մյուս ուղիղ ճամփան դեռևս Հայոց եկեղեցու պատճառ ապրանք (ընդգծումը մերն է՝ Մ. Ա.):»<sup>4</sup>: Եվ այն գիտակցությամբ, որ «Սուրբ Էվթիմոնից քրոջաբար, անցյալից Հայրաբար, երկնքի ու երկրի Հարաբերյալ է միայն, այլ՝ աստարյունության է», իսկ «Հայ եկեղեցին միության և ամբողջականության ոսկե կամար է նեոսում իր պատմության երկրից վրա», Հայոց պատմական

<sup>1</sup> Տես Լույս տեղում, էջ 11-12:

<sup>2</sup> Լույս տեղում, էջ 11:

<sup>3</sup> Այդ հարցում Գյ Նախագահի ժողովուրդների մասին տես «Հայաստանի նախագահություն», 8 ծանոթ 1995 թ., 47 (1167), տես նաև «Եվթիմոն», 1995, 7, էջ 52-54:

<sup>4</sup> Տես «Եվթիմոն», 1995, 7, էջ 55, 58:

<sup>5</sup> Ամբաստանող տես «Եվթիմոն», 1995, 6-8, էջ 23:

<sup>6</sup> Լույս տեղում, էջ 20:

<sup>7</sup> Լույս տեղում, էջ 27:

<sup>8</sup> Տես Լույս տեղում, էջ 34, 37:

մեջ առաջին անգամ Ա. Էլիմարյանի Գահակայ Կաթողիկոսն օծեց Մեծի Տանն Կիլիկիա Կարթուսի Արամ Ա. Կաթողիկոսին:

Պետք է փաստել և այն, որ միասնացման Հարցում բազմախնին Հուսադուրդ էին նաև Կիլիկիա երբ օծված Արամ Ա. Կաթողիկոսի մտանցումները: Արդեն իսկ Կաթողիկոսական ածղարանիկ խոսքում նա գտահանքեց, որ «Կիլիկիա Արևոտ Մայր Աթոռի Հետ իր գործունե մասնակցությամբ պետք է բերի կենդանու միասնացման արդյունք» և պնդեց, որ Էլիմարյանի «Նախաձեռնար» Մայր Աթոռի Հետ «իր գործակալությանը պետք է առանկա անհիշական և ամբողջական լինի» և Գարեգին Ա. Կաթողիկոսին դիմելով Հաճառեց, «ամենք միասին ալիսի գործերը, մեղք-մեղքի, սիրա-սիրտ» ի խնդիր մեկ կենդանու, մեկ Հայաստան ու մեկ Հայրենիքի Համայնական կյանքին մե՞ղ և ետ: ՚ի և մեկ առաջելու կերպն ամփոփե իրա»:

Բնարկվող Համասերտում պետք է առանձնացնել հսկան ևս մեկ իրողություն: Իր մեծ նախորդի Հեռուստայան Գարեգին Ա. Կենտրոնը հուսալիկա Հայ կենդանու բարեկամությունն առաջնահերթ իր համարում կենդանական կառույցի և ներքին կյանքի ամբարպետանք միաժամ երբ Կանոնադրության Հաստատումը: Եվ պետք է արձանագրել, որ այս Հարցում Հայոց Կարթուսի ճակատագրը անհնկին էլ չառճանախակվեց Տայտարարություններով կամ կոչերով: Հովգրպատական առաջին աշխույթունը ընթացքում Հայ կենդանու կերպին կյանքի ամբողջացնելու և ամբարպետելու միտումով Գարեգին Ա. Կենտրոնը փորձեց Համահարթել կանոնադրության թեմի շրջանակներում տեղ գտած վերարտական Հարցերը: Ենչապարիով միասնացման կարևորությունը նա կոչ արեց գերծ մնայ Տեղերը պատկանման աստեղ ծայրահեղ քայլերից: Այդ Համասերտում ուշադրամ է Հյուսիսային Ամերիկայի և Կանադայի Հայությանը Հզված Գարեգին Ա. Կաթողիկոսի ուղերթը, որանց նա մասնակցում է, որ Հայ կենդանու երկրպագությունն պայմանները վերացնել են, ուստի մասնակցի է վերականգնելու միտանակությունը: Վե՛հարտը Համարում էր, որ այդ քայլն առավել քան երբևէ ԱՄՆ-ի և Կանադայի Հզղիս ու վարչական շրջանակներում կրթորթացնի Հայ կենդանու Հեղինակությունը: Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը մեծապես կարևորում էր և այն, որ կենդանու միասնացումը հսկան կնպատակ «Իրողությունն վերահաստատանը նաև ազգային կյանքում»: Եվ որ ամենակարևոր է, ուղերթում նշվում էր, որ միասնացմամբ վերջ կտրվի նաև կանադահայության մե՞ղ ասանաձայններ շարունակվող կիլիկյան և Էլիմարյանական աղեղություններին պայքարին:

Ա. թեև երկու տխուրների միջև շարունակվում էին զրացրական Հարաբերությունները, ինչը Գարեգին Ա. Կաթողիկոսի թույլ տվեց 1996 թ. դեկտեմբերի 23-ի ժամանկ առաջնական բարձրացնել նաև երկու տխուրների թեմական խնդիրները լուծման անհրաժեշտությամբ, այդուհանդերձ, նեթատարտում անհայտարարեց զգացված էր, որ քանակի միասնացումը դեռևս պետք է արդյունքներով իր կրթական համապարհ Հարթահարթի:

Այդ ուղությունը կատարված արժանատիս քայլերից էին Գարեգին Ա. և Արամ Ա. Կաթողիկոսների 1995-1996 թթ. բնարկանները, որոնց արդյունքում, փոխադարձ Համաձայնությամբ, որովհեց երկու Աթոռների Կրթական ներկայացուցիչներով կազմել Հանձնաժողով: Այն նպատակ ուներ ճեղքերի կենդանուներին միջև առկա տարածությունները, բացահայտել զրոյեց խորքային պատճառները և աղաղայում նմանապիղ երկու լիմերը բացառելու միտումով նախնայել այդ անկնի Համայնք լուծման ուղիները: Բնարկանների արդյունքում 1997 թ. անուան էլիմարյանում անեղծվեց դիման և Հաստատվեց արակարգություն ճիմանակն Տարցը՝ «Հայ կենդանու միասնականության ամբարպետներ»: Ուսումնասիրությունների արդյունքում նաև պարզ գործում, որ վերարտանակն նարցեր ննարպար կենի րոնի նարցարայան, կարգավորելով այնպիսի խնդիրներ, ինչպիսիք են թեմերի միջև առկա խնդիրները լուծումը, երանց միջև Համարարանակցության վերականգնումը և կողմից Հաստատումը և, որ Հատկապես կարևոր է, Հայ կենդանու կերպին բարեկարգություն միաժամ Համասեղ գործունեության ծաղկումը: Որովհեց կազմել Հանձնախումբ՝ առաջարկներ ուսումնասիրելու և կենդանու միասնացման վերականգնմանը միաժամ աշխատանքային ընդդիմ կողմից Համար:

Հեռուարք պետք է ընդունել, որ այս փուլում ևս նեխրպատական երկու կենարանների Հարաբերությունները զրոյեցնել էին: Այդ փաստը կեղանք ուներ նաև Ամենայն Հայոց Գարեգին Ա. Կաթողիկոսը, որը 1998 թ. անուան Անթիլիանի Արամ Ա. Կաթողիկոսի Հետ Հանդիպման ժամանակ Հաճառեց. «Մենք չենք երկու կենդանու, և այդ գաղափարը կտարածներ մեր մոզովրդին մե՞ղ: Ուն կենդանու ենք և մեր մեղարարներ անրողականներն կարտանարամ, և այսպ այդ արտանարարան գերեցնի երտարաներն մեկն է մեր այնքարարներ ընդգրգում մերն է՝ Ա. Բ.»<sup>1</sup>: Այդ աննք վկայում են, որ Գարեգին Ա. Կաթողիկոսի ճեղքարարությունն շրջանում Հայ կենդանու կանոնական միասնացումը վերականգնելու ուղությունը կատարվեցին մի շարք գործունակ քայլեր, սակայն ճիմահարցն արդեո էլ անուան մնաց: Անախարք մարցին նաև Հայ կենդանու Սահմանադրությունը ընդունելու

<sup>1</sup> Տես: Տուրք տեղում 17 26

<sup>2</sup> Տես: Կեղևնիս, 1996, Բ-Գ, 17 85

<sup>3</sup> Կեղևնիս, 1998, Ը-Թ, 17 105

շահերը: Այդ պայմաններում էլ Հայոց ընդհանրական Հայրապետական ասիոն բարձրագույն Գարեգին Բ Կաթողիկոսը: Եվ պետք է նշել, որ ինչպես ասիոն Հարցում նրա հորձուներով, այնպես էլ իր նախորդների նախնական ճանապարհով: Հարկ է ավելացնել, որ Հայ եկեղեցու կանոնական միասնությունը վերականգնելու առաջնահերթությունը մշտն էլ գտնվել է Գարեգին Բ Անտիոքի ուսուցչություն կենտրոնում: Հարկոր գործունեության ուղի ընթացքում անձնացործ շրջափակը իր իսկ խաչերով ասած «Հայ եկեղեցու դարավոր կողմից կարողացվածը նյարտակերպ ընթացակետի» նմանական գործին ուխտագրված չեփրապետը իր ետևից ու նպատակամտությամբ չափազանց ծառայելու է ազգային այդ գործին: Այդ բնույթում էլ նա ծանակից է դարձել Մեծի Տանն Կիլիկիա Կաթողիկոսության Տես Հարսերությունները կարգավորելու գործընթացներին: Եվ, որ շատ կարևոր է, այդ բնույթում էլ նա ծանակից նաև Հայ եկեղեցու նմանական կենտրոններին նկատմամբ Մայր Աթոռի գերբարձրաճանճը՝ գտաճ լինելով, որ այլ մտեղեցուն զեղչում տեսնող է լիարժեքորեն ծառայել ժողովրդին: Մյուս կողմից նմանականական բազմաթիվ փորձ միանգամայն օրինակաբար են Անտիոքի ընթաց է այն Համագնամ, որ ասանց կանոնակարգված Հարսերությունները Հաստատման եկեղեցական ծառայության արդյունավետությունը ճնշում է կիլիկյան կաթողիկոսականությանը: Ահա այդ ամենի ճիշտ մի Գարեգին Բ Անտիոքը, մեծագույն կարեորելով արդի Հրամայականներին եկեղեցու Համահունչ գործունեությունը, իր ծրագրային փաստաթղթում՝ Հայրապետական անդրաբնիկ կենտրոնական փաստաթղթի «Քաղաքի նոր դարաշրջանի Հրամայականներին Համահունչ Հայ եկեղեցու Համար արգելված են երկու ընթացակետեր, որոնք ու բարեկարգումը, Մասնակցությունը օտերուց գաղթի անհրամաճարակները, ... Կեսարյանը, որ ասանց կազմում ասարտին պիտի Հասցնենք ու գաղթացնենք գործարարական Անկումի Հայոց Կաթողիկոսությանը Համահունչությունը» մեծարժեքում Մեր երջանկալից ասանի նախորդի՝ Գարեգին Ա Անկումի Հայոց Կաթողիկոսի կողմից»:

Եվ ինչպես փաստական նյութին է վերաբերում, Անտիոքում այդ գործընթացի իրագործելի է Համարում միայն մեկ պարագայում, երբ «... յայնպես Հարուստ իր լինեն Անկումի Հայոց Կաթողիկոսությունն ու մեծի Տանն Կիլիկիա Կաթողիկոսությունն միջև» մեր ժողովրդին թող յայտնի ինչպիսիները»: Ընդ որում, այդ մտեղեցուն շրջանակներում Համարարարի կարևորում են ինչպես Մայր Աթոռի, այնպես էլ՝ վերջինիս կառուցվածքային ընթաց

արարելի առաջնահերթությունները: Այդ պնդումը կարելի է փաստել Գարեգին Բ Անտիոքի կողմից հիմնավորված այն սկզբունքով, որ «Մասնակցությունը ասանց յայտնակցում ու կանոնակարգում յարարելություններով, մեր եկեղեցու նախնականությանը Աթոռներ, ընդ թվում» որպես մեկ արժանի ընթացակետ հնչելը, կարող պիտի լինեն լիարժեք արդենավորումով ծառայել մեր ժողովրդին»:

Ըստ այդմ կարելի է փաստարար պնդել, որ Հայ եկեղեցու կանոնական միասնացման Հարցում Անտիոքի Հայրապետի ընդհանրական մտեղեցունները չափազանց պարզ են ու, միասնական, չափազանց իրազային: Նա լիաճանաչ է, որ Հայ Հոգևոր դատը «... Հովիվական օտերակարի ուսուցչությունը կրանա Տիրջ աշուտ արի ու, մարման մշակը»՝ թայց միասնական Հիշեցնում է, որ Հայ եկեղեցու «Յարարարի Մայր Մայր մի մասնին է Մայր Երևանին՝ զրգում մեր գաղթելու կետերում որպես վարարար, որ Երևանին Մյուսնով օժիպ ամեն հայկական եկեղեցի նայ այլ Մյուսնով Երևանում է ու յարանակում Մայր Երևանին ասարարարները երկն է այնպես նույն է այդ ասարարությունը՝ Հովառ թայնից Հնուս է մտնի իր ընթացներին, որպեսզի միշտ տեսնեն իջը Քրիստոսը: Իր զավակներին Համարարի պահել երկնց արժանաներին է Հարանց ծառայությունն ու մայր Հոգի պիտի յն: Ամեն եկեղեցու, մասուտ, խաչքարի Հնու Մայր Երևանին իր ասարարությունը գերանվում է ու Հարսություն ասանց յարարարայնոր Հայ Համայնքում (ընդգուճը մերն է՝ Մ. Բ.)»:

Այդ ամենը թույլ են ասանց երբեքսեղեն, որ Գարեգին Բ Կաթողիկոս իր զանակարարայն շրջանում անփոփոխ կանգնել է նկն Հայ եկեղեցու կանոնական միությունը փոքրակցելու միանգամայն իրոտեսական ու ազգային միանգամ ընդհանրակցությունը: Փաստ է նաև այն, որ Անտիոքի այդ գործընթացում շատագուց է Համարարարի կարևորելի է Հայ եկեղեցու կառուցվածքային ընթաց արարելի զերն ու նշանակությունը: Վկայությունը Հայ եկեղեցու զահակալ չեփրապետներին, ուխտագրված միասնությունը, Հայրենիքի ու սփյուռքի առաջնորդ Հայրենիքի ու ցուհուններին ուղղված Հայրապետական Հրավեր-Հոգևոր է՝ «երկնային մեր Վարդապետի խոսքի Հասարարի» կենտրոնավորված անփոփոխ ու անսայնք առաջնորդել մեր ժողովրդի զուսակներին՝ «Հասարարը արդեն գերբարձր նոցա»:

Ընդհանրացնող այդ մտեղեցունների վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ Հայ եկեղեցու արդարակցությունը փոքրակցելու ու գործունե

<sup>1</sup> «Երմիստին», 2000, Բ, էջ 8

<sup>2</sup> Նույն տեղում

<sup>3</sup> «Երմիստին», էջ 6

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 6

<sup>5</sup> «Երմիստին», 2004, Բ, էջ 46-47

<sup>6</sup> «Երմիստին», 2000, Բ, էջ 6





որդերանման բաղադրակազմությանը: Չափազանց հասակ է եսե աշ, որ Հայ եկեղեցու ամբողջականությանը վերականգնելու, ինչպես եսե գործառնական արդյունավետությանը բարեբաղնելու համար: Հայոց Գարեգին Բ Վեհափառի ծրագիրը միակ հեռանկարություն է և հուսադրողը, քանի որ միավան է դեպի Հայ եկեղեցու ապագան:

Երբ, եկեղեցական Մասնամասշտաբյան կամ Կանոնադրության ընդամենը փառքի անհրաժեշտություն է: Եվ չեա՞նք վերջինիս հրատարակությանը և համազգային նշանակությանը ջամբով պետք է, որ մեկը, որ ամեն տեղում բախվելով Անթիլիասի հակազդեցությանը այլ գործընթացում այդպես էլ էական ոչ մի առաջընթաց չի նկատվում: Իմփոր չէ մասնացույց անել այլ Հակազդեցության հիմնական պատճառը, աշ, որ կանոնական հարաբերություններ հաստատելով հասակումի հասակումի Հայ եկեղեցու նմաբարտական կենտրոնների, այդ թվում նաև կարողությունն արտերի կարգավիճակի հարցը: Եվ Մայր Աթոռի ու երա զասահարելիք ժողովուրդի այս հարցում ստեփոփելի խորախմած է հեղի քրիստոնեական կեղեցու կառուցվածքը անհամապատասխան բնույթով լինելով: Իսկ հեղինակ ենթադրում է Մայր Աթոռի գլխավորությունը կենտրոնացնել, միասնական նաև ստորմասնավորված հարաբերությունների հաստատում, ինչը ոչ միայն ոչ-նշանով չի սահմանափակում, այլև գործառնական արդյունավետության չարն հեռանկարներ է բացում և՛կերպարական կենտրոնների համար: Հետևաբար դա է եսե աշ միակ հեռանկարական քայլը, որը կարող է նպաստել 1950-ական թվականների հայոցի կրթադարձությանը պատճառով Հայ եկեղեցու խաթարված ավանդական կառույցը վերականգնելու գործին: Իսկ Անթիլիասի կողմից «կանոնական դիմանկի վերականգնում» հաստատությանը միանգամայն այլ ենթատեքստ է տրվում: Ավելի ճիշտ և՛կեղեցու միության անթիլիասական շտաբավորություն» այլ բան չէ, քան երկուսը միասնակցի միջև «Հավասար հարաբերություններ հաստատելու» պահանջը:

<sup>1</sup> Այդ տեսակետից ևս միանգամայն իրավացի է և. Ազատյանը, որն Անթիլիասի գործընթացի մասին գրում է. «Այս գործընթացը երկու ժամանակ շարունակվում է՝ ստեղծված անթիլիասական երկու կաթոլիկոսների գաղափարային օրոք: Ըստզանով դիտարկածն են եկել ու անց են կացել այս «բնիկ» վայրով, սակայն բաժանումը զավարի բուստապատման օճաչ է: Անթիլիասի անտիփոն թաղաքականությունը (ընդհանուր մեծ է՝ Ա. Բ.): Դրականակցի այս ծրագրով փաստում է քրեանով, որ Էտուրիդյան կառույցային փլուզումից Անթիլիասի տեղում մեղմունքը սատել են կրոնիմասնական անառտիվանքի նշխարմանը դեմ պայքարելու ամեն ջրծնելու և անընթացի պատճառատարություն: Պայասարի անկեղծակամությունը ք մեկ քայլով հեղինակական գույնը են ցույց տվել կառույց օճաչով կենտրոն անաստոգական թվին, ե՛ր որպես թաղաքական խաղաքան, ե՛ր որպես նշանալի գաղափարի աղբյուրի լեղծություն օճն է՝ Ա. Բ.): տես «Ազգ», 30 հունվարի 2002 թ.:

Այդ ամենի արդյունքում 2001-2002 թթ. ընթացքում Մայր Աթոռի և Անթիլիասի երկվոր Հարաբերությունները չառ բանով հիշեցվում էին առաջ պատերազմի իրադրությունները: Ենչու է, 2002 թ. «Հայաստան-Աթոռ» երկրորդ խորհրդակցությունը պաշտանական Անթիլիասը Հերթիկոն տեղում Հանգիս եկավ ազգային և կեղեցիկական միասնության և ներքին հաշտության համապատասխաններով, ստեղծել դարձը ոչինչ չպարտադրող Հավասարություններ էին: Իրականությունը միանգամայն այս էր: Լիտիստոր կանոնական հարաբերություններ հաստատելու հանապարհին դեռևս արդիակող գործուն գերակատարություն ուներ «բացարձակ ինքնության» Հնքնի վրա կառուցված «անթիլիասական հիմնական արդիլը»: Եվ այդ կապակցությանը տեղեկին էլ պետք է արևել պատճառ կամ հիմնավորում փնտարել այն բանում, որ երբ Մայր Աթոռում վերակցեցին Հայ եկեղեցու Մասնամասշտաբային հասակապարտառող Հանձնախմբի աշխատանքները, այլ գործընթացին մասնակցից դուրեղուր: Հրամից ստացան կեղեցիկ Աթոռը Հերթիկոն տեղում «վերաբարված արժանապատիվություն» դրսևորելով՝ հիմնավորված մասնակցի այլ գործին: Իսկ մինչ այդ, Աթոռ Ա Կաթողիկոս նախապատասխանում էր երբ շրջանակում, որը «կանոնական տեղ» կտար է սար նախապատմական անթիլիասական զուգահեռ թե՛նի հաստատումը:

Մեծի Տանն կեղեցիկ կաթողիկոսության այլ քայլը սխյուրքահայ մասնակի դեհաստումը որակվում է որպես «Անթիլիասի ամբարտաճանախության դրսևորում, որն սխ չէր էլ զարմնում կեղեցու, միասնակականության հանդեպ, ամեն մի հույս»: Հուսադրանքով սխյուրքահայության բացարձակ կերպարայնացելիցը համոզմուն էին եսե աշ հարցում, որ անթիլիասական այլ քայլը «Աթոռի ներքին միասնական հաստատվ ուղղվելու կերտին նետում անարդյունք մըն է, ապակց մըն է կատարում... բայց միանկրոն և միասնակերտն տեղում զարդայնի կան մըն է անթիլիասականներուն վերջին արարքը, փորձախու կուսակցականացած կենտրոնին ճշմարիտ կուրսում, ոչինի բացառություն է Կանոնային բնույթ օրինակահանգում կերթիկոն գահակալին կողմ (ընդհանուր մըն է՝ Ա. Բ.):

Եվ չեա՞նք Անթիլիասի հզակուհանկոն, հակաօրինական և ազգապատակախը այլ գործարքի դեմ Հայաստանում և սխյուրքում ընդցրած ճշգրտվածության և իմաստունության կոչիքին և բողոքի ձայներին՝ Աթոռ

<sup>2</sup> Տես «Ազգ», 30 հունվարի 2002 թ.:

<sup>3</sup> Անթիլիասի իրադրական պարզմունքները կնք թողիք նաև բարձրագրեցի Ա. Դ. Պեյական և Ռամեսար Ազատյանի կուսակցությունները, Ռամեսարյան կուսակցության Անթիլիաս Անտիլիասի և Կանոնային քրեանակի զարդայնում, Պայասարին Ռամեսարյան Ազատյանի կուսակցության հանդուստիական վարչությունը: Պայասարյան Անթիլիասի Անթիլիասի Ռամեսարյան Ռամեսարյանի և Պեյականի ժողովուրդները, Սար Աթոռի Պեյականին Անթիլիասի կողմ թե՛նը, Կանոնայինի առաջնորդության բնույթով իրադրող, ԳՈՍ Աթոռի թե՛նը:

Ա Կաթողիկոսի զինքորոշուժը մտցն անփոփոխ: Ամերիկահայ գործիչ Ծ. Աբադյանը դա բացատրում է նրանով, որ «Արամ Ա-ի գահակալությանը չէր կենդանու միասնականության ուղին հասնակ ընթացքը է բունն»: Այդ Համասերտում պետք է ընդհանրել եսև Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին Գերագույն Հոգևոր Խորհրդի Հայտարարությունը, որն Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսության կանոնական տարածքում կիրկնյալն Աթոռի զուգահեռն թեմի Հաստատուժը Համարում է ազնիրեն, «բուն հակահեռանակն ևս մեկ թեմի մուտնը»: Միակզումայն իրավադիրեն Հայտարարությունն որևաճազում է, որ «սույն բայցը կենդանական և Կիրակապետական առանձնեթով, ինչպես և Հայ ժողովրդի Հոգևոր միասնության անբաժարության պահպանության իմաստով Հոգի որևի տրդարար բացատրության և Հիմնավորում», և որ այդ բայցով Մեծի Տանն կիրկնի Կաթողիկոսությունը Հաստատեց, որ «պարտաւ չէ վերանայելու 1956 թվականին որդեգրած պառակտողական որևին և Մայր Աթոռ Հնու Համարհորհուրդ վերականգնելու կանոնական գիմանը Հայ կենդանու կնքա: Մայր Աթոռի Գերագույն Հոգևոր Խորհուրդը մասնանշում էր եսև այն, որ «Մեկ ազգ, մեկ Հայրենիք, մեկ կենդանու» կարգաբարեին իր Կիրկնականության Համապարտուժեթրին հակառակ, Մեծի Տանն կիրկնի Կաթողիկոսությունը «որ որդեգրապարտմաներով հեռուզականորեն ժողովում է ընդարնակվել և տրդարիլ սուր պատերազմի որերին թարգարանալ շարժանրենով Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսությունը գրաված ընկնելով իրողանրով բաժանորը Հայ կենդանու մեջ և գտանդելով 1988 թվականից ի քր Մայր Աթոռի հնու բարեբախված նախադրարուններ»: Եվ Ամերիկայի Հերթական պառակտողարեն բայցը որևինով որդեն «աշխարհափայաւ մեր ժողովրդի միասնականությանն ս մուտնընը իսականու քար»: Գերագույն Հոգևոր Խորհուրդն Ամերիկային ողջուտուտության է կոչում և քառաում: «Մայր Աթոռը վերայն կարարարար ողջարահության է կոչում կիրկնի Կաթողիկոսությանը և ողջնում ամեն բայց՝ ուղղված երկփեթեթանության հարթահարանք և կանոնական գիմանի վերահաստատանքը Հայ կենդանու և Հրավիրում է իր զավակներին նարանականդիրի ու միասնական լինելու բարը մասնակների թնչարանքով մուտնը աւամ երկպառակության՝ շուրջ կեդարար ինդրի կարգավորանն անապարհին: Եվ Հերթական անդամ Համատում է և այն, որ «Արև զերգահուրթուն»: աճա Մայր Աթոռի զերգահուրթուն խորհուրդը ինչպես երկև, այնպես էլ այսար և հավիտյանն»:

պեր հիմնակը և բազմաթիվ մուտյուններ, կազմակերպություններ, կարանյներ, ազգային և արարական գործիքներ

<sup>1</sup> «Ազգ», 30 հունվարի 2002 թ.:

<sup>2</sup> ՑԽ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆԵՐ, 2004, 7, էք 15:

Այդ Համասերտում անզայան պետք է անդրազուտել եսև ինդրա առարկա Հիմնահարցի վերաբերյալ Ամերիկայի Կաթողիկոսության յուրաքանչյուր մեկարանություն: «Հանիրովի վերաբարման» կենցամք որդեգրելով է յուր ամենքը Մեծի Տանն կիրկնի Կաթողիկոսության կենտրոնական վարչության 2004 թ. ապրիլի 5-ի ժողովը Հայտարարում է. թե «գարանաքանն», քանի որ իրենք իրք միշտ կողմնակիր են եղել անկողնակն և ազը կարող ինդրներն ընկարմար կատարել նրա մեծապա Հայրապետներն և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսության և Մեծի Տանն կիրկնի Կաթողիկոսության պատասխանատու մարմինների մերն ըրդանդության և անկողնակներն անապարտով կեղեցուն և ազնի կարող ինդրներն ընկարմարեն հետամուտ»: Նույն վերաբարման ժողովը Հայտարարում է եսև, որ «սուրը-թը առնելու Համար զգարելու թիւններու և թիւր մեկարանություններու, որն և բազմաթիւ առիթներով Մեծի Տանն կիրկնի Կաթողիկոսությունը անկեակ պահում էր Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսությունը, թվ Հիմնականն մեթրկայի Երևելքում և Գամատայի ընկնի Գամատայի շրջանն մեջ կատարներն ներքին դասարարը սակ Կաթողիկոսական Փոխանորդին Կաթողիկոսականությանն այդ կը, և ո՞ր թվ նր թեմի մը հաստատումը (ընդգուժումը մերն է՝ Ա. Բ.): Հեռահարք, անթիլիասական տրամաբանությանը Հեռամուտ, մեկ մասն է միայն անկողնակներն ընդունել այդ «Հանհարք» նորարարությունը: Եվ, որ ամենակարևոր է, այստեղ ամենին էլ պետք է որևի քառարող կամ պահանջությունը ընդ Հիմնավորում: Գարգալես պետք է Համատայ, որ Հրապարակն Ամերիկայի Երևելքում և Կանդապի ընկնի կատարական քառանորդին որևին է Կաթողիկոս կարգավորան: Եվ ամենին էլ պետք չէ կատարել եսև անթիլիասական տրամաբանությամբ Հիմնավորված և «բազմազանական մանկավարժի» կենցամքով Հրահանգող այն պրնցուն խուկնայք, որ «Առաջորդական քառանորդին Առաջորդի կարգավիճակ առը»: և «Նոր Մեծի Տանն» Հիմնովին առարքեր երևույթներն են և «Հիմնականն առարքեր Հասկողնակններն կենթարքեն այս երկու ճառացունները, ամեն իմաստով»:

Սա եսև մյանհասկանական պատում չէ: Առաջիկա ևս, որ անթիլիասական այդ տրամաբանությունը նշված «ներքին դասարարությունը» պարզարանում է այնպիսի «Հրահանակն պարզությունը», որ ոչ մի Հնարավորություն չի թուգնում Հնարն մտքի կամ առարկայի Համար, մանավանդ, որ «Այս կարողությունը եղաւ Հիստորիայի Ամերիկայի Արևելքում և Գամատայի թեմին երկու շրջաններն թեմական կառույցներու միացնալ որդուժով՝ Հիմնական գործնական պատասխանելու գրայ: Եվ

արագին, Հյուսիսային Ամերիկայի Արևելյան և Կանադայի անթիլիսաակն թեմի երկու նստավանդակներ լեռնական կառույցներ (սա պետք է չափ մտադաշնել, որ կան թեմական երկու կառույցներ՝ իրենց ստանդարդներով, բայց ոչ մի խոսք՝ երկու թեմի մասին) գործնական պատճառներով (Ելեմը նաև այն, որ Մեծի Տանն կրկին Մեծոր մեկ անդամ էլ, որ էր ցույց է դրել որ Ը-Վազարյանները) կանոնական գործունեության ոլորտում և այն պարագայում նույնպես չկարողանալով Հակադարձել թեմական կառույցի սպորդներին «գործնական որոշմամբ» «Հարկադրված է եղել» վերջինիս կանոնական տեսք տալ) որոշել է մեկ թեմի շրջանակներում Հաստատել երկու առաջնորդ (այլ ոչ թե երկու թեմ, այլևս երկու՝ որոշել է կանոնական յուսակալության սերմանել իր թեմի սահմաններում, ինքնին Հաստատել է՝ ի օգուտ Մայր Աթոռի)։ Եվ քանի որ Անթիլիասի «Ս. Աթոռ» խիստ մտադաշն է նաև «ժողովուրդը Հեռու պահելու Համար մասունքի համբավ կատարող և շփոթ ու զրգուրթին յուսակալեցող և յանտի միակողմանի և ոչ-ամբողջական յայտարարություններէ» և այլ «ողիժն ու նախանձանիզդուրթեան մեկնելով» պարզաբանում է նույնպիսի՝

ա) Կանադայում թեմական առաջնորդ թեմի Հաստատելու «կարգադրություններ կցուցնու» Հյուսիսային Ամերիկայի Արևելյան և Կանադայի անթիլիսաակն թեմի երկու Հաստատելի թեմական կառույցները որոշմամբ Համապատասխան: Եվ քանի որ նման նպքերում Անթիլիասի սրբին իսկ ունի պատանդական գործունեություն շուրջ 45-ամյա փորձադրված և անփոփոխ ավանդույթային, ապա դա նրան լիովին իրավունք է տալիս եկեղեցական կյանքի կանոնական կարգավորման փոփոխման ասպնդորգին պարզմունական պատճառներով: Հեռուարք այդ ամենը պետք է մեկնարանել և բերանել բացառապես անթիլիսաակն արքեպիսկոպոսի, այն է՝

բ) Հյուսիսային Ամերիկայի Արևելյան և Կանադայի անթիլիսաակն թեմում Հաստատվել և զործում են երկու թեմական կառույցներ, երկու առաջնորդներ, բայց այդուհանդերձ մեկ թեմ: Եվ քանի որ այդ արքեպիսկոպոսի կարգել է Հակախաղաղ քաջատակա շանթիլիսաակն իրապաշտ ոգով», ապա այս պարագայում ևս պարզապես անհրաժեշտ է առաջնորդվել՝

գ) Մեծի Տանն կրկին Կաթողիկոսության մշտական ու անփոփոխ այն անտանկառով «թե՛ մեր եկեղեցու նախնական կենտրն ենու գործարին ունեցող նպատակն նկատար պիտ չէ ունենալ տեսական մտածում (այսինքն՝ եթե ապում է թեմական երկու կառույց և «կանոնական» երկու առաջնորդ, ապա պետք է Հաստատել բացառապես «մեկի» ի-մաստով), այլ իրապաշտ ոգիով նկատի պետք է առնել մեր ժողովրդի

ներքին դրուածքը, տեղական պայմաններ և ստեղծում նոր իրավիճակները, միշտ պահելով մեր եկեղեցույ ու սրբին անբաժանելի միասնականությունը», ուստի՝

դ) անթիլիսաակն իրապաշտ ոգին հրահանգում է Հանուն ազգային միասնականության պահպանման էվրոպական թեմը ազգորհարար պատկանել երկուսի, այնուհետև, «նոր իրավիճակին» խառնվ Համապատասխան, անթիլիսաակն Հակախաղաղական թեմը մեկ անգամ և էվրոպական թեմի Հայկի շահմանի երկուսի և Հաստատել մեկը: Եվ եթե ազգավեր գործունեության նվիրյալ էր և ցանկանում էր ժողովրդին Հեռու պահել մասունքի միակողմանի, «չփոթ ու զրգուրթին յուսակալեցող և յանտի և ոչ-ամբողջական յայտարարություններէ», ապա մշտապես պետք է Հիշել և այն, որ՝

ե) Անթիլիասի «Ս. Աթոռ» իր երկանկալիքային Վեհափառ Հայրապետներին սկսեալ կարեւորեցնելը շեշտած է ... Հայ եկեղեցույ ներքին բարեկարգումը, անոր հոգևոր, քարայրական ու ազգային առաքելութեան վերակենսաորումը մեր ժողովուրդի կենտրն ենու»: Պետք է Հիշել նաև, որ Անթիլիասը դարձել է այդ բարեկարգության ոգին և պատրաստ է Հայ ժողովրդի կրթընթացը «վերակենսագրել» ամեն մի տեսական մտածելով բացառող և միայն իրեն յուրահասուսի սկզբունքներով:

Եվ մե՛թե պետք է գործանել, որ սոփիստոսիանը քաղաքից Մեծի Տանն կրկին Կաթողիկոսության Կենտրոնական Վարչություն այդ պի-րեքին ոչը մերթը Գեղարդյն Հոգևոր Խորհուրդին Յայտարարութեան մէջ պարզում Հարցերու մտածման ոգին ու եղանակը: Եվ մե՛թե «քարայրական ու ազգային առաքելութեան վերակենսաորման» փայլուն սրբնակ չէ այն պիտու՞մը, թե Անթիլիասը «կը Հաստատու յուսակալութեամբ ու ստեղծող զպատասխան գործին և անտանկալութեան»: Այդ ամենն, ինչպես նաև «Հայ եկեղեցու պայմանազմանը, Հայաստան-Սփյուռք գործակցության ամբողջողուն և Հայրենիքը ամենի Հորացնելու» անթիլիսաակն կոչելը, ինչպես նաև դրանց Հիման վրա «մուսուլմանութեամբ և ստեղծող զպատասխան» գործունեության «փայլուն» զանդրումն էլ պետք է Համարել «Կանոնական սրբնորմի յուրաքանչյուր լուծումը»:

Միանգամայն բնական է, որ այս Հարցում, որքան էլ այն անհաս լինի, Անթիլիասին պետք է լսելի գործնել նաև սփյուռքի մայրը: Եվ քանի որ Անթիլիասը Հակախաղաղ է, որ իր Համար առաջնային է «մուսուլմանութեամբ ու ստեղծող զպատասխան գործն ևս առաքելութեանը», ապա գեթ մեկ անգամ պետք է շնկալի նաև «ճայն բացմա՞ր՝ մայն Աստուծո՞ւ կորցրուսթ իսկութեանը: Իսկ այս պարագայում այդ մայրը նախ փաստում է «Բոլոր նրանք, ովքեր առթի ունեցել են լսելու կամ կորցրուսթ Արամ Ա-ի անպա-

զոգոսն եսսերն ու քարոզիչները, շատ լավ պետք է հիշեն նրա նախախրատը թեման, որ «Հայկական եկեղեցին մերն է և միասնական»։ Պարզապես տեսե՛ք՝ թե ճշմարտ է ճշմարտ այդ խոսքերը, երբ իրականում նա շարունակում է իր ետևորդների քաղաքականությունը՝ քանի որ այն միասնակամություն է կրթիչը՝ ստեղծելով նոր Հոկտեմբեր թեմեր, գյուղատեղիկով էջերումների Մայր արարող եկեղեցիների Համաշխարհային խորհրդի և միջազգային ֆորումների առավ ևս փորձելով օգտագործել սեփական առիթը՝ միասնելու Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գարեգին Բ-ի գործողություններն ու առաքելությունները<sup>1</sup>։

Անթիլիասի Համար իրեն ուսանելի էլիսին անանկայություն է այն բանին, որ սփյուռքը, սեփականով նրա Հորքորները, Հասնական մասնամասը ի ցույց է դնում, այն որ Ամենիկեր իրականություն է ուրեմն, թե Հայկական եկեղեցին այն եկեղեցական վիճակի էր Հասնասումը Հայոց եկեղեցու Հոգևոր առաքելությանն ու միասնական պրինցիպի Հայաստան ընթացքն է։ Արամ Ա. Կաթողիկոս, որ միջազգային կազմակերպություններում մի ավելի զբաղվելով զինվորական էր և իր քաղաքական կերպով իր արդյունքները ևս հարկում էր Հայաստանի մեջ նոր թեմ և առաջնորդ Հասնասով խորհրդներում Հայոց թեման ցույց էր տալիս բաժանումները, զեղք է միջոցներ որակել միասնական Գանձատյայի որիմական թեմեր՝ կազմելու Համար մեկ թեմ<sup>2</sup>։ Գանձատյայի մասնամասը Հասնասովում է նաև այն, «... որ Տ. Արամ Ա. Կաթողիկոս, աղջկն բաժանում թեմերը պայանակամություններն էր զինվելով կը շարունակել իր նախորդներին՝ Հանգուցյան Տ. Խորեն Ա. Կաթողիկոսի ազգապատկան գործը»։ Եվ որ անմոռելի է, այդ ամենից անկողնոր օգտագործությունն այնպիսի քաղաքականություն կազմակերպելու անկ է դնում անաստիճանոր ու անխելով զայնակաման այդ, գործի և անորդությունն անթիլիասյան սեղանները, թույլ որ ցույց է, թե «Կանաչական այն «չաղջուկներն» ենք, Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոս Տ. Արամ Ա. Քեչիկյանի զեղեցիկ քարոզիչները, պատգամները, ներառյական կերպովները՝ ուղղված սփյուռքահայությանն ու Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին, իրենց իրենք իրենք իրենք կը սկսին ստանալ...»<sup>3</sup>։

Այս թե ինչու սփյուռքահայության ներկայացուցիչները, նաև զգաստության կուրբ հեղեցիկները, պնդում են. «Քաղ կատարուած զգաստության ահազանգ էր ըլլայ ըլլոր անեց Համար, որոնք իրենք զիրենք կը խորեն Անթիլիասին ու անոր պահպանողներուն կողմէ կատարուող թեմական խոստումներով՝ ըլլայն անեց այնպիսի կանոններ, կրօնական Համաս պայտաններ կամ եկեղեցական առաջնորդներ։ Այնպիսի ևս անաստ ընձանց անթիլիասյան թեմ պատկերներ ու կրամ Կարողիկոսի միաս

նակամութեան կրկերն, խոսքերն կամ խոստումներն (ընդգծուած մերն է՝ Ա. Բ.)<sup>4</sup>։

Այդ անեմով պայմանավորված մաս կրկամայ լարվածությունը Հասնասի մասին Մայր Աթոռ Ս. Մեսրոպ Մաշեկի Կաթողիկոսության Հարաբերությանն ուսումնասիրելու արդյունքները կհամոզեն միայն 2005 թ. գործերը, երբ էջերումում տեղի ունեցավ երկու ամիսների պատկերների խորհրդակցական ժողով։ Նրա նպատակն էր նախապատրաստել «Հայ եկեղեցու Անաստուրյան Կաթողիկոս» օրակարգային նախագիծը։ Խորհրդակցող կողմերը հիմնահարցերը բաժանելին տանձնույթյան մեջ ընտրվող երեք թեմեր, որի Համակարգում մեծ կարևորություն էր տրվում Հայաստանի եկեղեցու կրթչին, երբեք խորհրդակցական հիմնահարցերին։ Այդ կարգավորվող առանձին ընտրվող Հայ եկեղեցու կանոնական վիճակի կերպարարական, գործարարական և կանոնադրական աշխատանքները Հասնասում, որը սերտաբեր շաղկապվել այնպիսի առանձնահատկություններ էր, ընչպիսիք էին ժողովրդի բրկանակական և Հայից դաստիարակություն, Անկուսարն առաքելության և Հոգևոր-ճշմարտության արժեքների կենսական պահպանությունը, միասնական և արտադրական կյանքի առանձին ուղղությունները, երբեք խորհրդակցական, Հոգևորականների պատրաստությունն արդյունակամության խորհրդակցական և փոփոխական կյանքի զերտախոսություն, միջկեղեցական և միջկրկնական Հարաբերությունների մակարդակ, արդի Հասարակական և քաղաքական արարող Հայոցների նկատմամբ զերբորոշումների մակարդակ, եկեղեցի-պետություն և եկեղեցի-Հասարակական կառույցներ փոխադարձ Հարաբերությունների Հասարակություն, Հայ ժողովրդի իրավունքների Հետապնդումը և Հոգևոր կյանքում տեղեկացիական արդի միջոցների ներդրումն ու կիրառումը<sup>5</sup>։

Եվ պետք է փաստել, որ Համազորականությանը միավոր այդ գործընթացների մակարդակը պայմանավորված էր Հասնասյան Գարեգին Բ Վեհափոսի Հանսոցական և Համասարակելված մասնակցությունով։ Անաստիկոսի սիրտ զիրենք կարևորելով «միասնական կարևոր» կարգախոսը՝ նա, իր ներկայակամական գործունեության և քարոզչներով, Հայրենիքում և սփյուռքում Հետևողականներն արմատավորել է այն կազմաբաշխում, որ Հայ եկեղեցու կանոնական միասնացումը անբաղկան և իրարեք տեղ կհաստատվի Հայոց Հոգևոր և ազգային կյանքի բարձր ուղղություններին։ Եվ պետք է նշել, որ Վեհափոսի լավատեսությունը խորհրդակցական է այն գործընթացը

<sup>1</sup> Ազգ. 30 հունվարի 2002 թ.։

<sup>2</sup> Եսյն տեղում։

<sup>3</sup> Ազգ. 30 հունվարի 2002 թ.։

<sup>4</sup> Ամբաստանել տե՛ս «Երթումներ», 2005, 9.



## ՀԱՅ ԵՎԵՆՅՈՒ ԲԻԿՏԱՍԱՐԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ Կ. ՊՈՒՍ 553 ԳՐԱԿԱՆ ԵՎ ՏԵԶԵՐԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎ

Լ. Ռ. ԸՐԴՄՆՅԱՆ

VI դարի առաջին կեսի Հայ-բյուզանդական կնիկացական Հասարակ-  
Քրտանների Հիմնադրման արդամասին կապված է Լուսաբինանու կայսեր կր-  
տական քաղաքականության և Կ. Պոլսի 553 թ. տեղեկության ժողովի Հետ:

Սի՛ վնչպես ցույց է տալիս փաստական նյութի վերլուծությունը, Լուսաբինանու կրտական քաղաքականությունն ուղղակի ազդում է նրա փարչաքաղաքական և դատաբանական մեծաներկաների Հետ և որո-  
շակի սահմաններում հանդես է եկել այդ քաղաքականության լրացման և «Հոգևոր Հիմնավորման» որակով: Միասնական և կենտրոնացված պետու-  
թյան իշխանության ստեղծումը, երևա՞նք, երևա՞նք Լուսաբինանու կայսրը  
աչ միայն նպատակ է հետապնդել արժանախից անկ Հեմաստանից, այն  
և Հերտիկոսական շարժանքը, այնև միասնական «կրտական տարածու-  
թյուն» ստեղծելու միտումով Հայտանկ է Հակաբաղկերդականներին՝ ճոջ-  
անով նրանց միաբերել կայսրական իշխանության «Հոգևոր Հենարան»  
Համարվող քաղկեդոնական կնիկացու:՝

Այդ տեսանկյունից միտոնցմանի Հիմնավորված է մասնագրտական  
գրականության մեջ չբնագրվող այն տեսակետը, Համասյն որի Լուսաբ-  
ինանուը մի կողմից պաշտպանել է Քաղկեդոնի կնիկեցանուցով որոշում-  
ները և ջանացել վերջ ուղամասնականս փնեքին, մյուս կողմից փո-  
մեկ է քաղկեդոնականությանն տարապեղել եմբատոր 431 թ. տեղեկրտա-  
ցովի քրիստոսաբանական փարչապետությունը: Նա Համզված է եղել, որ  
Համասյնության եղբեր գտնելով՝ իրեն կհաշովի մերկեցել Հակամար-  
տող կողմերին, սակայն Հակաքաղկեդոնականներին արժատարելի տեղու  
կայսեր շանքերը նպատակավորյալ են եղել:

Ներքին հասկանալի է, որ Լուսաբինանու կրտական քաղաքականու-  
թյունն իրեն զգացել է ավել նաև Բյուզանդական Հայաստանում: Սակայն  
հնչա է և այն, որ այտակ ուղղական և փարչական ռեֆորմներ անցկաց-  
նելով՝ կայսեր արտաքրտուղի շրթեցել է կրտակուրը: Այդ փաստ է գիտ-  
անվ 553 թ. մարտի 18-ին Հրապարակված կայսեր 31-րդ նախից, որակը նա  
ընդգծել է: որ Արեմտյան Հայաստանի Հոգևորականության վերաբերյալ

(կամ կնիկացական կարգում) որևէ փոփոխություն չի ներդաստուում: «Մեզ  
վերաբերում է Հոգևորականությանը, ապա ինչպես քաղկեդոնական ենք, -  
գրում է Լուսաբինանուը, և մեր կամքն է, որ նա մաա իր նախիրն ձևով: Ոչ  
մնարդդիաների իրավունքներում և ոչ էլ մեծանորթության Հարեցան  
ուրնը չի փոխվում և որևէ նոր բան չի սահմանվում: Ով մինչև այժմ աներ  
մեծանորթու իրավունքը, նա օգտվում է դրանից նաև այտու Հետև, և նախ-  
կին մնարդդիաները մտու են իրենց զերբում: Մի խոսքով, Հոգևորակ-  
անության վերաբերյալ այ մի նար բան չի սահմանվում»:

Այդ մտայնուը պետք է քննարարել նրանով, որ 1) Բյուզանդական  
Հայաստանում քաղկեդոնականությունը անաղղել տարածվում էր, 2)  
Հայտու մասնական կրավունքի և ողբ բյուզանդահայտության իրավունկան  
գրությունն բյուզանդականացման և հետանքով զգույրորեն թուլացել էր  
եակ արեմտուհայ կնիկեցու Հասարակական զերբը, (բանի որ կնիկեցու  
կրտականությունը դուրս էր Հանկել նրա կարեքարույն ուրտուերից մե-  
կը և 3) տեղի Հայ կնիկեցու նեմքսիվում էր ոչ թե Հայոց կաթողիկոսին,  
այլ կաթողիկոսական մասորայն Հայն մնարդդիաներ: նեմքսիվում է  
եակ, որ բյուզանդահայերը կրտական կրկուտի Հոգատուություն են ունե-  
ցել, իրենց աղային դատականությանը և կրանաշարութային ավուե-  
ցույթներով նրանք կապվում են եղել Հայոց կաթողիկոսական տրոսին, իսկ  
Հոգատուությանը՝ մասորայն մնարդդիաներ:

Ու թեև Հիլաստուկություններ են պահպանվել այն մասին, որ Արե-  
մտյան Հայաստանում Լուսաբինանուը գարկ է ավել եակ կնիկեցանու-  
թյանը՝ ինքնին Նախնախիլ է, որ դա տեղներն էլ չի կատարվել Ի Հայ Հայ  
կնիկեցու: Կարծում ենք, որ դա եա լինելով կայսրական կրտական քա-  
ղաքականության Հետահար նպատակ հետապնդող Հիմնադրերից մեկը,  
մասայնցիվ է քաղկեդոնականության արժատուորտան գործին: Գտնու-  
ական փոխքաղաքեր փաստում են, որ Բյուզանդական կայսրությունը զգուե  
է քաղկեդոնականությունն արժատուորելու եակ Արեմտյան Հայաստանում,  
սակայն դեռևս V դարավերջին Հայ կնիկեցին Հակաքաղկեդոնական զեր-

<sup>1</sup> Լ. Աղևնց, Նախնախիլ Լուսաբինանուի քաղաքաբանում, Երևան, 1967, էջ 194-195.

<sup>2</sup> Տես Сухомлинов А., Общественно-политическое строение восточного Армении в эпоху раннего феодализма, Ереван, 1963, с. 331: Աղևնուց, ուս մեծանու նպատակ է տեղեկում քաղկեդոնակա-  
նության արժատուորտան գործին:

<sup>3</sup> Այդ մասին Պոլսույանու մնարդդիան գրում է «Այդ քուղուի քաղիս և Պոլսույանու կաղից՝ Լ. Ք.)  
անաղղել իրավունկան Նախնախիլ Լ. Ք.) կաղուցից ներտիրեր և փանքեր, մեկուտուրու-  
ում սակուլուամեր տարակաղուցից, իսկ կաղուցի կաղուց անաղղելու, ինչպես նաև կաղուցի-  
նում (կաղուցանում Լ. Ք.) վնարտուրուց փանքերը կրկուրյուում ուս կաղուցից քաղուումորնից  
սրբող փանքը իսկ թիգրանուց (Նախնախիլ Լ. Ք.): Գուրու լուրի արտուանը, մեկուտուրուցից նուս-  
աղուում (մնարդդիանց քաղուումն մնարդդուող փանքը, Պոլսույանու մնարդդու-  
րի մասին, էջ 195:

<sup>4</sup> Տես Մարգարե Արք. Օրմանյան, Ազգայնական, Խ. Ա. Մ. Իրմուրին, 2001, էջ 615, այդ մասին տես  
ևսև Լевченко М., История Византии. Краевой очерк, П.-М., 1946, с. 79: Успенский Ф., История  
Византийской империи, Т. 1, 4, 2, М.-Л., 1948, с. 581-582.

բարչում էր որդիբերը, ինչն անհաղթահարելի պատճել Հակոբյանցով բյուզանդական քաղաքականության համար:

Հավերժորոշրը և սկզբնաղբյուրներն անհնադարեն վերաբերում են, որ հայ-բյուզանդական եկեղեցական հակասությունները Հուստինիանոս Ա կայսեր որդի բազիլիանի արվել են. քանի որ կայսեր ներքին և արտաքին քաղաքականությունը նպաստահարողով էր ոչ միայն միասնական կայսրության, միասնական օրենսդրության, այլև՝ «միասնական սուղբաբան և կերպեր» ստեղծմանը: Կայսրը շատ լավ էր հասկանում Հուստինիանոս կյանքում եկեղեցու նշանակությունը և ամեն կերպ ձգտում էր այն պահել իր Հակոբյանցի ներքո: Բայց «անկ զամբաստանքի» պետության ստեղծում նրա ցանկությունը վիճակված չէր իրականանալ: Կայսրության ստործածումը նպաստակցում էր քրիստոսաբանական անհաղթ հոսանքների, քաղկեդոնականության և հակաքաղկեդոնականության պայքարը, որն առավել սուր դրսևորում էր ստացել Հատկապես քրիստոնեական Արևելքում:

Այդ ամենի պատճառով էլ VI դարի առաջին կեսի եկեղեցական Հարաբերությունների պատմությանը սերտորեն կապվել է Հուստինիանոս Ա-ի կրոնական քաղաքականության հետ: Երկարատև գահակալության ընթացքում կայսեր կրական քաղաքականությունը մնում էր միասնականացնել և եզրացնել պատկազմում եկեղեցին և հարմար ստիքի ղեկավար ստեղծել «մասնաբաժանման աստվածաբանական կատարում», որն իր կազմում կրիստոսի քրիստոսյան յուրյ մարմնություններն ու եկեղեցիներին: Այդ լավ պատճառով միանդամային հիմնադրված կարելի է համարել այն սակեհար, թե Հուստինիանոսի քաղաքական համատարբ եղել է «Մեծ պատմության, ամբողջական (մեկ) օրենսդրություն, մեկ (միասնական) եկեղեցի» կարգախոսը:

Եվ չնայած այդ ամենին՝ վերջնական գրավառություն չմեծ Հուստինիանոսի կրոնական քաղաքականության վերաբերյալ արժեքավորումները սուրբ հրատարակ են: Հետադասուկերից անսփ համարում են, որ կայսեր քաղաքականության համակարգում կրեմին պոստուլոթի զեր է վերադարձվել, լավ մյուսները գտնում են, թե նա «կերպուրդ կուսակցին Մեծն է, որը հանուն եկեղեցու պատրաստ է եղել մասնակց իր վարչական պարտականությունները»: Իրականում, սակայն, մեկը տեղեզում ենք միանդամային ուղուց քա-

ղաքականության հետ, որը դրոժմակետում ձգտում էր ներդաշնակարեն միավորել նշված երկու գործունեքը: Իբրև բարդական գործիչ Հուստինիանոս Ա-ն բյուզանդական միապետության հարաբերակ պրոպագանդիստականությունը սերտորեն շարկապել է Աստուս արքայության մասին քրիստոնեական սուսուսակի հետ: Դրանով ամբարտուս տեսք է ստացել մեկ անհի մնացում աշխարհին և եզրուր իշխանությունների կենտրոնացումը բյուզանդական կուսադասարարություն, որն իր ազդեցիկ հետքն է թողել դարաշրջանի եկեղեցական ու էթնոկոլեզնական Հարաբերությունների վրա:

Տարեկերների վերաբերյալ իր ուսուցիչները՝ Թեոփիլ Գունալոր և սեյուսթաղի քահանա Ղեկեղյոս Բյուզանդացու ազդեցությունը, Հուստինիանոսի մաս ամբարտուս տեսք էր ստացել «աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների ներդաշնակության մասին» տեսությունը, որը դարձել էր նաև կրոնական քաղաքականության տեղյուսուսարքը: Նա համոզված էր, թե «քարճերագույն մարգարեությունը ի փայտուս մարդկանց տրված աստվածային լուսնությունն են պրոպագանդային մասնավորությունը: Առաջինը ծագում էր աստվածային գործերին, երկրորդը զբաղվում է մարգարության գրոժմանը: Երկուսն էլ ձագում են մեկ անպարեզի և պահում են մարդկանց կյանքը...: Եթե սրբազանությանն անվիճելի է, իսկ թողազանությանն արժում է միայն սրբնական իշխանությունը, նրանց միև ներդաշնակ համակարգում է հաստատվում (չիզդուսուս մերն է՝ Լ. Բ.)»:

Հոչակելով աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների ներդաշնակության անհրաժեշտությունը՝ Հուստինիանոսն ամենին էլ չէր պատասխանում իշխանության այդ թեքերի վերև համարադրուկություն հաստատել: Հակառակը, նա ամբողջովին ձգակ է իշխանության բացարճակ կենտրոնացման: «Մեքենակայ մրապետի կամբով ստեղծված համարքրոսնական կայսրություն» առաջին էր կայսեր կրոնաքաղաքական իդեալը: Եվ նրա նա «Աստուս սգորանականության» հույսակում էր բորճերպուր իշխանության երկնային արքայուր, գրանով ձգտում էր պրակտիկ կյանքում արտատուրոթի կայսեր որդուս Աստուս կոզմից «սուսաքիսահամատար» /*πανσοστολιος* երկնային փառաբարբայրը՝ սմոված միտաթոթի մասին տեսակներ, որին էլ վերադարձվում էր համարքրոսնական կենտրոնացված կայսրության ստեղծումը: Եվ քանի որ աստվածապետության հաստատումը «սարանանականության և ներշնչանքի արքայուր» է եղել կայսեր համար, նրա կրոնաքաղաքական գործունեությունը վասնզավոր նախազեղ էր Հարևան քրիստոնեական երկրներին, այդ թվում և Հայաստանի համար:

<sup>1</sup> Sbu Ute P. Justinian and his age. London, 1951, p. 121; ИСТОРИЯ Византии, Т. 1, с. 267.

<sup>2</sup> Sbu ИСТОРИЯ Византии, Т. 1, с. 270-271.

<sup>3</sup> Sbu Klecht A. Die Religions-Politik Kaisers Justinian's. Eine kirchengeschichtliche Studie. Wuerzburg, Goebel, 1896, T. VI, S. 147; Lebon J. La monophysisme Severien. Lovain, 1909, p. 75-83; Bury J. A history of the later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 a.D. to 800 a.D.), 86, 111, Amsterdam, 1966, p. 360-394.

<sup>4</sup> Лебедев А., Вселенские Соборы VI, VII и VIII веков, СПб., 1904, с. 16.

<sup>5</sup> Sbu Карнацев А. В. Вселенские Соборы. СПб., 2002, с. 320-322; Христианство (энцикл. словарь), Т. III, М., 1995, с. 288.

<sup>6</sup> Карнацев А. В. Вселенские Соборы, с. 364; Sbu (sbn) Meyendorff J. Rome, Constantinople, Moscow. Historical and Theological Studies, USA, 1996, p. 20, 174.



Հուսիմիանոսի աստվածաբանական Հավանությունների Հիմքում ընկած էր կրոնական ներքին քաղաքականությունը, որի Հիմքում ընկած էր «Բրանտական կայսրության ասարժարժ պետք է գաղթի թյուր ունենա ընդ-հանրական մեկ Հավատք և մեկ Հոգևոր-կենդանական իշխանություն» հարցադրույթը: Չորս իրականացումը կայսրը կոչել է Արևելյան կենդանու պատահումը Հողթա՝Հարեուս, ինչպես նաև՝ Արևելյան և Արևմտյան կեն-դանությունների ներհանդարձությունը կարգավորելու շնորհիվ:

Քաղաքական լինելով դարաշրջանի աստվածաբանական վիճարկու-թյունների ներթափանցիկների՝ Հուսիմիանոսը նախապես կենդանու միա-նացման իրատեսության ուղի է Համառելի քանադեները և աստվածաբան-ական ցնձարկումների ծավալումը: Եվ, քանի որ նա արդեն իսկ Համաբաժնում էր «կենդանու դրույթ» և «Հավատքի սուսուցիչ», իրեն էր վերադրել Արևելքում պատրիարքները նշանակելու իրավունքը, իսկ Արևմուտքում պահպանել էր պատերի ընտրության կարգը: Հուսիմիանոս Ա աստվա-նորթության է Համառելի կենդանական պատահուման Հաղթա՝Հարեուսը և քանի որ Արևմտյան կենդանու անօրինակ կերպով Հանդես էր գալիս քաղ-կանականության պաշտպանության գիրքերից, քրիստոնեական Արևելքի ու Արևմուտքի Հարաբերությունների ներդաշնակեցման միտումով կայսրը մեծ շանքեր է գործարկել «միասնակներին նշարխա Հավատքը» գիրքը վերադարձնելու ուղղությամբ<sup>1</sup>:

Կայսրը վճարական պայքար է ծավալել նաև Հեթանոսության վերադ-րույթների դեմ և կարգապահ է այն վերջնականապես արժանաբերի պնդել: Ա-զգուս դոգմաների իրականացումը ուղղվում էր Հանձնառուությամբ մեղք քաղաքա-կանության է դրուսերի Հրեաների նկատմամբ, թեև նրանց արգելիչ է ոչ-սպառնալից Աստվածաշնչի Հրեական տեքստերը՝ Թալմուդն ու Միշնան<sup>2</sup>:

Հուսիմիանոս Ա Քյոզանեզական կայսրության մեջ առաջին տեղում մեծածախ կազմակերպության ժողովուրդները կազմեցին, որի պահպանի արդյունքը Հանդիսացավ կենդանու կազմից անտարբերություն ընդհանրա-կայսեր աստվածաբանական «նախնաներ» ու Պատասխանադրույթ: Այլ-դեպ Հրապարակ իջավ Քյոզանեզական կենդանու նշանակումը կանոնական ժողովուրդն «Նախնաներ»: Եվ, վերապես, աստվածաբանական պատ-ժյան ստեղծելու ուղղությամբ Հուսիմիանոս կայսեր քաղաքականու-թյան բնույթիչները մեկն էլ կրոնական բնույթի Հրոգարականների Հրա-պարակում էր, որոնց շարքում առանձնահատուկ տեղ է գրավում 533 թ. աստվածաբանական Հրամանագրերը: Եվ քանի որ կայսեր նպատակն էր օր-գանապես միասն շարժանք թողնելուական նպատակն ու կուրիզան աստ-վածաբանությունը, Հրամանագրի Հրապարակումից Հետո 4. Պայտում քաղկե-դանականների և Հակաքաղկեդոնականների միջև մի շարք աստվածաբա-նական բնույթումներ կազմակերպեցին: Սակայն քաղկեդոնական Հո-ստազոզների Համուս շանքերով 536 թ. 4. Պայտում Հրովրդում սինոդական ժողովը պաշտի նվիրակների ակտիվ միջնորդությամբ և կայսեր օժանդակու-թյամբ 4. Պոսից պատարան նախարարելուական ընտր միասնականները: Դրանից Հետո Հուսիմիանոս կայսեր կրոնական քաղաքականությունը վեր-նականապես կուրիզացից զանր քաղկեդոնականություն:

Քաջ գիտակցելով, որ բունանչուսների և «բանազան բնույթի» միջ-նով անհար է մեկտեղել Հակամարտող կողմերին՝ կենդանական միա-բան-նք վերահանդեսելու գործում կայսրը ոչ միայն փորձել յուրապետ կերպով Համառելի նկատել և Կերտանցիական աստվածաբանական դպրոցների քրի-ստոնականական թուծմանը, այլև՝ Հետաժուտ կազմել երկու դպրոցների ստան-մին ներկայացուցիչների բնագաղտությունն ու քանակությունը: Այլ գործընթա-նի սկիզբը Հանդիսացավ Հուսիմիանոս կայսեր 543 թ. աստվածաբանա-կան Հրովրդարարի և Որդակների կիզմ վարդապետության՝ շուրջ ծավա-լում վիճարկությունների: Կայսրն առաջարկում էր ժողովական կարգով բանառելի Որդակներին և որդինականության՝ Սակայն զրան ընդգիծու-թյան քյոզանեզական ժողովուրդակաները, Հակաքաղկեդոնական կենդանու-նքեր և, Հուսիմիանոս, արդևականական որդևեականները: Արժանապատերին

<sup>1</sup> Գիտակցելով կրոնական քաղաքականության նպատակներից մեկը Դոմի նուս սերն իստար-քանությունն առաջադրել էր իր աստվածուց ևս հանրա է կենր ուսում Քաղկեդոնի ժողովը պաղկեդոն, որի որդուցնեց նախադրել էր ընդունու կրկնական թուծել մեծ ձայն. Հեթանոս, կայսրը իր կուրիզական ներք զանք քանդակելով Դոմի կախմանը ևս, որին նա Օմարում էր «Կայսր» «Դոմի Կայսր» «Կայսրական Կայսր», «Կայսր Կայսրություն» ևս տեղադրեցով Կ-սիմիանոս աստվածաբան Արևմտադրույթի պատրիարքին վերապահված «Կայսր ստեղծող ևս «Կայս-րենց Դոմի կախմանը: Կայսրը արդեն ուղղված նախնաներում նրան Օմարում է նաև «Քյոզ-անուց Սուրբ Եկեղեցիները Քյոզան» (caput omnium sanctorum ecclesiarum) տեղադրող և իստարկելու աստ-վածուց, որ կար Դոմի 4. Պայտի արքեպիսկոպոս իստարկում էր Սուրբ Դոմի Դոմի Աստվա-դական ճիշտականից ինչու, տեսու Knecht A. Die Religions-Politik Kaisers Justinians I, Wuerzburg, 1896, S. 62, 63, 64, 65.

<sup>2</sup> Տես Կարգաբան Ա. Յ. Վոսեոնու Սոբոր, с. 322; Христианство (англ.-рус. словарь), Т. III, с. 289. Իսկ Օստի ժողովանքները տես Կարգաբան Ա. Յ. Վոսեոնու Սոբոր, с. 322; A History of the Christian Church (ed. by Williston Walker, New York, 1985, p. 177): Տես նաև Վալ Ժողովրդի աստ-վածուց, և, իր կրոն, 1984, էջ 231:

<sup>3</sup> Տես Կարգաբան Ա. Յ. Վոսեոնու Սոբոր, с. 365.

<sup>1</sup> Աստվածաճնդը տես Կարգաբան Ա. Յ. Վոսեոնու Սոբոր, с. 364; Schaff Ph., History of the Christian Church, v. 3, Massachusetts, 1966, p. 365; Herin J., The Formation of Christendom, Oxford, 1987, p. 40.

<sup>2</sup> Աստվածաճնդը տես Դենիկ Վոսեոնուց, Соборы, Т. III, с. 514-537: Տես նաև Երևանից վերջ. Տես-Միջնադարի Օրդարող կենդանական պատմական, և, Կ. Իրանից, 1908, էջ 341-342; Կարգաբան Ա. Յ. Վոսեոնու Սոբոր, с. 324; Белотов В. В., Лекции по истории древней Церкви, Т. IV, с. 382-383; Посев М. Э., История христианской Церкви (до разделения Церквей 1054 г.), Брюссель, 1964, с. 183.

արամազրգամ Հուսափնիանուք ևս ոչ մի գիժման չչգաց: 545 թ. նա Որբ-գեկնի և որբկենականների զեմ Հրապարակեց 15 բանադրանքներ, որոնք անձրիպան շրժանառության մեջ զրգիմեջ կեկցույն կոչոյին<sup>1</sup>:

Դրան Հաղորդեց անտրքայան «Հայրերն» Քեղադրա Մազուհետաացու, Քեղադրա Կարաբուցու և Իրան Եղևացու մասին Հուսափնիանոս 546 թ. «Երեց զլիտ» Հրովարտուի: Նրանում կայսրը բանադրում էր Քեղադրա Մազուհետացուն՝ «իր բոլոր զգամեքներով և սուսուեքով», Քեղադրանի՝ «Նրանից Աբարադուրացու ևն ուղղված զգրվածքների Համար և Իրան Եղևացու»՝ «պարսիկ Մարիին ուղղված նամակի Համար»: Գաղկեղանականների համար «երջո գնաց» մեծ անհավատարման ասիոն էր երկու տեսանկյունից՝ Հարջո վերաբերում էր ոչ միայն նեպարսկանության (անտրքայան) Հայրերին, այլև թաղկեղանական զավանազրի Անդիանոս Քեղադրետին: Դա բավականին բարդ կացութիւն մեկաբոյց այն առումով, որ Քեղադրան և Իրան արդարացվի էին Քաղկեդոնի ժողովի կողմից: Իրանը բանադրելով կայսրը, կամս թն ականս, կանկամի ասել էր զնում Քաղկեդոնի տիեզերածաղկի ուղղաբնուութիւնը<sup>2</sup>: «Երեց զլիտ»-ի զեմ մեկաբոյրման ընդգիծուովքը աստվածաբանական ուղղության Հիմնական փաստարկներից մեկն էլ այն էր, թե կեկցուին քաղաքական իրավոյն տոնի հարց բարբառցնել մանադրանների զուսուպարտնո մասին<sup>3</sup>: Սուրհակ կայսրի ունեցած նաև իրեն Համասուհ Հարյուրարք եպիսկոպոսներ, որոնք ջանքերով էլ Հնանդագանքներն արմատաբոյց իր կրօնաբողոքական նպատակները<sup>4</sup>:

Գաւառական վաղեմադրեքը գիտում են, որ այդ ամենին զուգընթաց կայսրը ձեռնամուկ եղավ նաև աստվածաբանական նոր քննարկումների: 551 թ. Հրապարակ ինով Հուսափնիանոսի աստվածաբանական նոր արակատարը՝ «Օմուղպան»<sup>5</sup>: Նրանում արտոբովման աստվածաբանական Հիմնադրեքները պոյմանուկանորեն կարելի է բանասել երկու խմբի՝ անսուկան (որբ պիտոյանը կայսրը շնուղատարար արժեկուրում էր արևմտյան եպիսկոպոսների ատտրիսթյունները) և սլավալի (որտեց Հիմնաբովում էր, թե ինչ եղանակներով և ինչպիսի պնաց է իրականացվի «Երեց զլիտ» բանադրումը): Այդ ամենին զուգընթաց կայսրը գնուց վիճարկական Հարջոն լուծումը տեղափոխել նոր տիեզերական ժողով: Ընդ որում, Արևմուտքի Համարարք ընդգիծուովքը վերջ գնելուս եզատարով Հուսափնիանուք Հաստատեց կանանական նոր գուրք, Համամյան որի քրիստոնեական իննգ պատրիարքությունների յուրաքանչյուր տիեզերածաղկով պնոն է ներկայանար հարատար բանուկի նարխարաներով, ինչը պնաց է Հանգեցնել Արևելյան եպիսկոպոսների ձայների ակնհայտ գերակաության: Եվ պնոն է Արևանի որ Կ. Պոլսի 553 թ. տիեզերական ժողովը զարնով Հաստիմանոս կրեանական բազարախմուտրյան տրամաբանական ավարտ և հանգեցրեց կուսուր համար միանգամայն սպասելի արդյունքների:

Քաղկեդոնական Հաշվարկի V տիեզերական ժողովը բացվել է 553 թ. մայիս 5-ին Ս. Սոֆիայի րանարան կից պատրիարքական զուհիմում: Այն ունեցել է ութ ինսու, ասուս անուսնցն են 150 եպիսկոպոսներ: Տիեզերածաղկում նոյնպեսուսում էին Կ. Պոլսի պատրիարք եվոսիքոս, Ալեքսանդրիայի և Անտիոքի պատրիարքերին ու Երուսաղեմի պատրիարքական տեղապոսը<sup>6</sup>:

Տիեզերածաղկին իր աշխատանքները սկսվել է կայսրը ուղեկմի ընթացքում, որը քննարկումների զիտադր նպաստել էր համարում նետարական ներկումին վերջնական հարաբարումն ու նետարական զուսուպարտնոք: Մասնանշեւով, թե եշմարեք Հաշվարք ինչ մեծ էշտակություն ունի կյանքում՝ կայսրը մեծ սնցում ևս բարբառակնում էր կեկցուին

<sup>1</sup> Տես Դեյան Եղևանցիի Տոբորոյ, Գ. III, с. 537-538, Каргаев А. В. Вселенские Соборы, с. 395, Иоанн еписк. Аксайский, История Вселенских Соборов, М., 1995, с. 255, Schaft Ph., History of the Christian Church, V. 3, Massachusetts, 1996, p. 872, Danielou J., The Christian Centuries, V. 1, London, 1964, p. 361, Abbe Duchesne, The Early History of the Church, V. 1, p. 249-255.

<sup>2</sup> «Երեց զլիտ» թմախմուտրին և Երա շուր-ժաղկեղան բնուստրուցնու ու վիճարկությունը ժամանակները տես Դեյան Եղևանցիի Տոբորոյ, Գ. III, с. 539-559. Տես նաև Երուսղի վրի, Տրո-Միսանանը, Տիեզերական ժողովական աստվածաբան, Կ. II, էջ 343, Каргаев А. В. Вселенские Соборы, с. 335, Вологов В. В. Лекция по истории древней Церкви, Т. IV, с. 384, Иоанн еписк. Аксайский, История Вселенских Соборов, с. 229, Schaft Ph., History of the Christian Church, V. 3, p. 709-770, Danielou J., The Christian Centuries, V. 1, p. 366-367, A History of the Christian Church (ed. by Villiston Walker), p. 178, Abbe Duchesne, The Early History of the Christian Church, V. 2, London, 1950, p. 494-495.

<sup>3</sup> Տես Encyclopaedia of Religion and Ethics (ed. by J. Hastings), V. 1, New - York, 1964, p. 564-569՝ Տես նաև Զառնուսու Ասու, Ինչուսուսու տարա 324-1071, Ամսու, 1977, с. 68.

<sup>4</sup> Այս մասին նախնականոր տես Եղևանցիի Տոբորոյ, Գ. IV, с. 390-392, Каргаев А. В. Вселенские Соборы, с. 339-340, Посноя М. Э. История христианства Церкви (до разделения Церквей в 1054 г.), с. 145, Иоанн еписк. Аксайский, История Вселенских Соборов, с. 232-235, Schaft Ph., History of the Christian Church, V. 3, p. 770-771.

<sup>5</sup> «Երեց զլիտ» վաղեմաբուրքուրքը փաստով նախուին Վրկիմիայի Արաուսուտիան (Ասիանուսի) քաղաքում 551 թ. հռավիրում ներաբարուցանել նախնականոր ժողովում: Ժողովը ընդունել արևմտյան, որ տեղեղուրու Արաուսուտիանց ներք իր զուսել ներքուց հայրերի

ևնս պրեին շարուն: Արևելյան նախնականոր և Երանց զիտադրան ներքերին արակուրքուրք ննոք ներքուց ննուս Դուստանիանուց ժամանակ նուսլ արևմտյան ընդթնոյան ձերքաքանց գորին:

<sup>6</sup> Աստվածաբարան մնո պոյ հայտնի 1 նս «Պատրիարքան Սնին հանգամանակ անկում» Տես Կարգաև А. В. Вселенские Соборы, с. 346, Иоанн еписк. Аксайский, История Вселенских Соборов, с. 237, Meyendorff J., Imperial unity and Christian divisions, The Church, 450-680 A.D., p. 241, Ռուս ներքերին և աստվածաբան Ս. Պոնուց պնուրմ էր տեղեզմախմուրն (նախանս Գաղկեդոն) են 151 եպիսկոպոսներ, որոնք ինչի նետարական հաստ 194-րդ. տես Եղևանցիի Տոբորոյ, Գ. III, с. 186, М. Э. История христианства Церкви (до разделения Церквей - 1054 г.), с. 186.

<sup>7</sup> Каргаев А. В. Вселенские Соборы, с. 346, Meyendorff J., Imperial unity and Christian divisions, The Church 450-680 A.D., p. 241.

ցուն Հուզող այն Հրեմուհարցքը, որոնք արժարժում էին «Օմուղդի-  
յում»:

Քննարար Մալուխանյանը Հայաստանի քննարիւմները ժողովա-  
կաններին բերել են այն Համոզմուն, որ Համադարձին Հարցերում այն էա-  
պես մերձեցւում է Լեւոնորի ուսմունքին և որովհիչ է որպես «արագորդու-  
թյան գանձարան»: Ժողովականները դատապարտուի Քան արժանի Համո-  
քայն նաև Քննարարի Հանգանակը, ինչպես և այն, որ ևս Հարի գրքի Հե-  
ղինակին Համարում է «Գաղտնադրիթյան Հանդիպ ունեղ կերպ մտղղղում  
մարդ», իսկ «Աստված Բանի մասին Հին Կտակարանում տեղ գտած Հիշա-  
տակունները Բիբլոստին և նրա Բաղադրուիթյանը չեն վերադրում»:

Անդրադառնալով Կրօնարի կարեկազա Քննարարի ուղղարձանու-  
թյան Հարցին՝ ժողովականները քննարկմանը որովք Լեւոնորի և Լեւոնար-  
կանության դժ ուղղում բանադարձքների մասին Քննարարի գրքերից  
կազմված «Չորս դրուիթը» և այլ վավերագրի: Ժողովականները մա-  
րակրկիտ քննարիւմներին միղղուց Հանդիպին այն Համուժթյան, որ նրա  
«Վարդապետութանն» տերեղունելի է կնիզնցու Հանոր: Ժողովականնե-

րի մասնուժը եույնն է կելի նաև Իրաւ Եղևուցու նկատմամբ, որը եւ իբ  
Հերձվածող Հայացքների դատաճառով դատապարտուի և է նզովկի:

«Երկի դիլադ»-ի դատապարտման Հետ մեկտեղ Մ տեղիգրածուղը  
քննության առավ նաև Ռիդիկանի մարուրութանների Հարցը (այլաբանակա-  
տայնի, Հարցու տեսնության, արդարացործության, անդրադարձելի, մեղա-  
գորքների Հափանական պաշխարքների, Հարցու նարեղուրության, վերաբու-  
կության և վերջնական Հաստատման, կատարաբանության և այլ Հարցե-  
րի շարժ նրա տեսնուժը») և բուրաղից նրան ու արհեստականութի:

Կղ ամենով համոզին «Մ տեղիգրածուղու» դարձով Հուտրիննաս  
կարտը ստովանարանական քաղաքականության յարապի պարարտում:

ըր զորոդարձքները հանձնվում են ոչ նրանական և զ) պաշխարքի է Լեւոնորին, որն արագ-  
ղված է հերձվածողի ուղղված նրա բարեխնանակ մանակում: Աղ մասիկ տես նաև ԵսոտոՅ  
Յ. Յ. Լեւոնո ու տօրու դրանու լըքու, Ի. IV, է 425, Կարաշև Ա. Յ., Վեսեուսու Ե. Յ.,  
348, Խոսու Մ. Չ., Կտուրա քրիստուան լըքու (առ բազմուան լըքու), - 1054 Վ. է. 186, Ա.  
History of the Christian Church (ed. by Williston Walker), p. 178-179, Kelly J. N. D. Early  
Cristian Doctrines, p. 304-306, Meyendorff J., Imperial unity and Christian divisions, p. 241-243,  
Արևմտադարձի տես Դենու Վեսեուսուժի, Ե. Յ., է 402-447, տես նաև ԵսոտոՅ Յ.  
Յ. Լեւոնո ու տօրու դրանու լըքու, Ի. IV, է 425, Խոսու Մ. Չ., Կտուրա քրիստուան  
լըքու (առ բազմուան լըքու), - 1054 Վ. է. 186, Կոսու Եսիկ, Ասայիկ, Կտուրա Վեսեուսու  
ԵսոտոՅ, է 248-249, Meyendorff J., Imperial unity and Christian divisions, p. 245-248.

Օրնիցնիս վաճառմանական բանեղուցը հայտնի է «Առնուտուր»-ու նախաձեռն (երկր  
կարտը Բիբլոսեանուժի աշխարհ կերտում) անկամ: Տառ նրա արագարձարուց արձու  
արձ ընդ եղև է արև, իսկ աշխարհը եղև է միայն մարտը ու աղու տղիները համար, եղ  
միայն այն մասնակ, եղև Աստու հանուր այդ ավանդ նախաձեռն ընդ առնուտուր ընդ հողին  
լըքուն «Կոչու», Երանց համար հայտնար եղև մարտից, տես Կարաշև Ա. Յ., Վեսեուսու  
Ե. Յ., 351, Կոսու Եսիկ, Ասայիկ, Կտուրա Վեսեուսու ԵսոտոՅ, է 256, Խոսու Մ. Չ.,  
Կտուրա քրիստուան լըքու (առ բազմուան լըքու), - 1054 Վ. է. 183-184, Իրեանտու  
Անիակ տառար), Ի. Ե. է 256, Abbe Duchesne, The Early History of the Church, V. 1, p. 256-252,  
A history of the Christian Church (ed. by Williston Walker), p. 90-91; Frend W. H. C., The  
Early Church, p. 92-93, McManners G., The Oxford Illustrated history of Christianity, Oxford, New-York,  
1995, է 52-53, Քաիլ յր Ռիդիկանուժի առնեղից արդարեղ Ռուի, Կ. Գրիկ, Արևմտա  
լըքուն, Ամերիկ ու Երուսաղեմի առնուտուրի կողմից ղառապարտուի կրտուի 543 Վ. Կ. Գրի-  
կու 553 յ տեղիգրածուղու էս այն վավերական հանարեղը բազմուան Ռիդիկանց և րեբ-  
անակուտուր: Աղ մասնի տես Դենու Վեսեուսուժի, Ե. Յ., է 472.

ժամանակաշրջանը մտնեղադարձն արեղ եղև արդարեղը հարրոքում են այն մասնը, որ «Իլ  
արեղ մեծ նախաձեռն ու ղառապարտուժը» բանարեղ է կնիզարեղ տեղիգրածուղու, որի  
11-րդ եղևը հայտնու է «Կու. ող կր գաղաթերով հանրում չի բանարեղ կրտուի, կնիզարե-  
ղու, մանրեղու, Արարիւթի, Լեւոնորի, Լեւոնարի և Ռիդիկանի, ինչպես նաև մրու արեղ  
հեղձվածուցներին, ողբը ղառապարտուի և նզովկի են կարտուի և ստակական տարը կնիզ-  
արեղ և շուտ արագու տեղիգրածուղու կողմից, Լ. Երանց ողբը արեղ և մասնում են վնեղ  
եղևու հերձվածուղու մեծ և այդ անուտուրական կողմ են եղև մեղ մասը, Եղևուկ մընու,  
Դենու Վեսեուսուժի, Ե. Յ., է 472, Encyclopaedia of Religion and Ethics (ed. by  
Hastings), V. 1, p. 315-318, է 316, ու արդու է համապատասխան ստակարեղ ղառա-  
եղարձը, ողբը է տես: Բարեկ այն է, որ կնիզարեղ և ստակարեղական կողմ արեղից  
նաղաթիկ հանրանեղ կողմից հայտնար են, որ Ռիդիկանց սեղուց է 382, 355, Կրտուանու  
արեղ է Կնիզարեղ ու Կ. Ս. է 256, Opatow J., The Christian Centuries, V. 1, p. 382, Schaff Ph.  
History of the Christian Church, V. 3, p. 771.

Տես Դենու Վեսեուսուժի, Ե. Յ., է 299-304, Կ. Գրիկ 553 յ. «տեղիգրական ժողով»  
ստակարանական քննարկումներ ենթարոքում Ռեժ ալ քննարք և վերախնուի այն ամենը,  
իչ գրված է Ռեղու Արարուանուց կողմից և նրա մասնը, որով կարող եղևուարեղ է մն  
ճառատ» ռուց տալ, որ մե վաղուց արեղ ղառապարտու է եղև կնիզարեղ հայտնի կողմից, ը)  
քննարքի և անդառնարուց ղեղան ուղարաղու այն կառնեղը, որ ողբարես ենթերոքում  
անձարեղ է հեղձվածու բանադարձը և հարի կնիզարեղան ու անբաղ ունում մրտուղ ին-  
տուս և հայտնի ուսմունքին, զ) անբաղնեղ ուղարաղու նարեղիկ այն ամենը, ինչ Երանց  
կողմից Կրտուանու կողմից զղև է բնեղծ եղևարտը հայտար, Եղևուտ տեղիգրածուղու և Կրտուի  
Արևմտադարձը, ինչպես նաև այն ամենը, ինչը նա ար է Ռեղու Արարուանուց և Լեւոնորի  
արագարձարան համար, զ) քննարք արեղունուց րեղուց, Իրաւ Եղևուցու կողմից արեղի  
Արարից հիսմ ողբերը: եղ ճաի որ ունեղ կարտում են, որ ողբերը ողբարաղում է համարիկ  
Քաղեղուն ժողով կողմից, ապա՝ հանեղման նախակ րովանարաղուց Քաղեղուն ժողով  
կողմից հաստակուղ ղառադարձի հետ, ի) քննարքի և ղառապարտուի Ռիդիկանց և րեբ-  
անակուտուրը, տես եղևը եղևում Աղ մասնի լըքուն հանարուն են նաև արեղուն և արեղուն և  
վերաբաղադարձն տեսնաղեղուն տես Եղևուկ ողբ, Տր-Սիմեոնուժի, Օրղախեղու Եղևուցու  
ևս պառուտին, հ. Ա. Գրիկ Եղևուցու, է 345, Կարաշև Ա. Յ., Վեսեուսու ԵսոտոՅ, է 347,  
Meyendorff J., Imperial unity and Christian divisions, the Church, 450-680 A.D., p. 241-243 և այլն:

Արևմտադարձի տես Դենու Վեսեուսուժի, Ե. Յ., է 315-338Տես նաև, Կարաշև Ա. Յ.,  
Վեսեուսու ԵսոտոՅ, է 348, A History of the Christian Church (ed. by Williston Walker), p. 165,  
Kelly J. N. D. Early Cristian Doctrines, London, 1995, p. 303-304, Meyendorff J., Imperial unity and  
Christian divisions, p. 234-237, Schaff Ph., History of the Christian Church, V.3 (A.D. 311-590), p.  
251, 770 ff.

Աղ քննարկումները եղև են մասնակարանից, տես Դենու Վեսեուսուժի, Ե. Յ., է 360-401,  
ժողովականների հանձնարը Ռեղուցը եղևուտական ընդ մնաղուն է ըն քար հար-  
եղուն, մանակարաղան՝ ա) Կրտուի Արևմտադարձը 12 բանարեղաների ռուց ժողովակու րե-  
վանեղը Երանուց, ը) Երանուան նախնարը արագարուն մը, զ) կնիզարեղի ղառադարձ  
նախնարը հայտնի Եղևուկու Ռեղուցը Կրտուան և Արարիւթի հետ, զ) Կրտուի կնիզարեղանուց, մեղուն  
է) հերձվածուղներ կրտուի, կնիզարեղ և Արարիւթի հետ, զ) Կրտուի կնիզարեղանուց, մեղուն  
արեղով 444 յ. 4-րդան մասնում արեղում է, ք) «Ռիդիկանց միտուկ այդ շար մարքը», ի) ղառա-  
պարտուի է նաև կնիզարեղ 431 յ. Արեղուն Արարուանուց ուղարեղ նախնար, որովք Ա. Կրտու-

Մնում էր միայն ընդհանրացնել այդ ամենը և Հրապարակել ժողովի «Համաժողովրդի սահմանումը»: 553 թ. Հունիսի 2-ին ժողովականների քննարկմանը ներկայացվեց Կ. Պոլսի նվաճման պատերազմի և Քնոզոսի Ասիկոսի կողմից կազմված «Հայոցների սահմանումը», որը լրացված էր հայտեր «Թ. ժողովախոյ» բխող 14 բանադրանքներով: Եվ ժողովականները միասնական կողմնորոշում գրեթեբոլորով՝ Հաստատեցին այն:

Այդ Համանշարունակ շղթայի է աշխարհ անկ Կ. Պոլսի 553 թ. ժողովի «Հաստատմանում» Հնուագրի մեկ այլ՝ Հնուան գեաացող միտումը: «Թ. ժողովան» Հիմք Հանդիսացավ մեկ անգամ ևս բարձրացնելու բազիկոզական և Հանդարտիկոզական եկեղեցիների Հակամարտության Հարցը: Կայսեր կրեական բազարականության ազդեցությանը, նեոտրականության Հնու Համահավասար, 553 թ. Կ. Պոլսի արեղեքական ժողովը, եկեղեցական պատմության մեջ առաջին անգամ, «միասնակցություն (այսինքն՝ ապոմիսարական և եկեղեցիական)» անվամբ պլանտացիոն բանադրեց նախազգոցմանն եկեղեցիներին<sup>1</sup>: Ընդ որում, զա շահագանջեց ծանր Հնուան ժողովի երեցող Հակաբազիկոզական բայր եկեղեցիներից, այդ թվում ետև Հայաց եկեղեցու արեմայան Համաժողովի պատմական ընթացքի վրա: Սակայն զա ուներ նաև Հնուան գեաացող նպատակներ: Հակաբազիկոզականությանը Հնուան Համարվելով Հաստատմանը թեթևատանական բազարականությանը, «ձերբարկացվելով Հայոցներից», ապա պարտաւնեության լայն Հնարագործություններ ստացավ: «Ուղղագրվածության» վերականգնման սին պահանջը բյուզանդական բազարական վերելուամբ

ձեռքին վերածվեց Հզոր պարտեի՝ Հարևան քրիստոնեական ժողովաբնիկի դեմ ներստան պայքար ծավալելու Համար, որի զերեցիկին այդ ժողովաբնիկներն ուժացուցեց և էր և կայսրության ծավալումը ղեկի արեկից:

Այդ ամենի համատեքստում պետք է քննարկել նաև VI դարի ստացին կենտրոնաբանացման եկեղեցական նարարարարանների եկեղեցիացը: Այն արեղեքական է այն կապակցության վրայ, որ մինչև որս ժամանակահատվածի պրակտիկայան մեջ Հիմնահարթի վերաբերյալ Հայեղեցարական արեղեքական ժամացում էր մշակվել: Այնինչ այդ Հարցը շահագանջեց կարևոր է Հաստատվելու Հակամարտագ եկեղեցական Հոտոնների՝ բազիկոզականության և Հակաբազիկոզականության փոխադարձ անհշարժությունների վերահանման, ինչպես նաև զրտեց վերջինիցի պլանտացիոն պրակտիկան վեր Հանելու և արեղեքու տեսակետակց:

Այդ տեսանկյունից V դարականի կայսրազգոցման եկեղեցական նարարարանների ստանցրակի նյատկությունը իրազարարություն պետք է համարել երեցնություն (ձեռնարքս Սուպատեստացու) բանադրարան գործում Կ. Պոլսի 553 թ. արեղեքական ժողովի կողմից Հայ եկեղեցու ուղղագրական քրիստոնաբանության (Կ. Պոլսի Պոլսից պատմագրի Մանակ Պարպեի պատասխանի) օգտագործումը: «Կայսրաբնիկով 862 թ. Եկեղեցի Հասան կայսրադարձին Մ. Չամչյանը պրում է, թե իբր նեոտրականության ինչպիսի Հնու կապակցման Մանակ Պարպեի Աշտիկում (433 թ.) ժողովում ստաղարիկ է քրիստոնաբանական Հնուայ բանանը. «խոստովանիքը գրեթե սուս յերեցն ընտրվանց էր անձնուտորթին և մի ղեկ և մի Քրիստոս»: Դա բացառյալ ստանդուկեյի տեսակետ, բանի որ ուղղագրական քրիստոնաբանության շերտ պաշտպանության Պարպեի անուկող փաստերն բազիկոզական բանակ է Հուսկվում: Այս, Հայ եկեղեցին քննարկելով է համարել երկու քննարկաների ուղղագրական մեկտրություն, սակայն եկեղեցու ինտատով, որով Հիտուա Քրիստոսի անձնագրումը բացառուկ է Հնուայ բանանումը, «եղավ նրու ընտրվածությունների ձևագործության և զրա Համար իտատովանում մեք մի Քրիստոս, մի Որդի, մի Տեր»<sup>2</sup>:

Բայց այն փաստը, որ ամտարիան քրիստոնաբանության պարագուրիներից մեկին՝ Քնոզոսը Մեղաբանությանը բանադրելու Համար ժողովական եկեղեցականները Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոնաբանական բնադրումների Համահավասար օգտագործել են նաև Հայ եկեղեցու քրիստոնաբանական Համատարբը<sup>3</sup>, արդեն իտում է այն ժամին, որ զեկու նեոտրական վերահանմանների ծավալման շրջանից սկսան՝ Հայ եկեղեցին անհարցողիկ կերպով կանչված է նրկ ուղղագրվածության դիրքերում:

<sup>1</sup> Տես *Demia Veselenskikh, Soborovye*, T. III, c. 470-474

<sup>2</sup> «Եթե մեկն ասում է, որ ճարտ. ետև Սուլվան քանի միավորված տեղի է ունեցել վերին օրինաբան, կամ ազդեցության, կամ համապատասխանության, կամ ըստ ամենավերջերի, կամ իշխանության, կամ ժողովացման, կամ փոխադրության կամ ուժով կամ է՝ Սուլվան քանի բարեհանրության, իբր այն բարե հանրու, որ իբր Սուլվան քանի բարե Մեթոդոս է ասում ժողով անդր է Գեղյ այն բան հանրու, որ նաև բարի է բարի է անհեղձ, յնչպես անձն Մեթոդոս է պնդում, կամ անհավանությանը, որով Մետոդոսականներն Սուլվան քանի Պրուս և Քրիստոս, իսկ ասանցին ճարտ. Քրիստոս և որի ասելով անհավանելու երկու դեպք են ընդունել, իրարավարության արևելյան թե մեկ ռեբի է և մեկ Քրիստոս՝ մեկ անգամ, մեկ պատկով, մեկ ստեղծանակության մեկ իրերազարարան, այլ չի դուրսվում, որ ինչպես բացառ ստորոցում են տար ևր ինքու, քանական իրող յնչպիսիված ճարտ. ետև Սուլվան քանի միավորված տեղի է ունեցել: 60-րդ դարականը կամ ինչպես ասել, և որ այդ պատճառով նրանում մեկ ինչպես ասել է այդ Տեր Պրուս Քրիստոս է տար երբեքարկություն մեկ ցեղով ընթ: Բարե որ անձնավորում զանազան քննարկաների նեոտրակ Սուլվանի և եկեղեցու անհավանության կամ ինչպես ասել Քանի որ Մեթոդոսականության Քրիստոս միավորումը անհավանություն խոսքերն զ միայն անպայմանվելով պահանջում այն, ինչ որ միավորանվել է այն ընդունում է նաև քանակում լեզուգունցեց մեկ են՝ Լ. Ք.», տես *Demia Veselenskikh, Soborovye*, T. III, c. 471.

<sup>3</sup> Միքայիլ Չանցյան, «այդ պատմություն (նրկից մեկն 1794 թ.), Կ. Ե. Երևան, 1965, էջ 527:

<sup>4</sup> *Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio* (ed. by J.-O. Mansi), T. VII, Paris, 1903, p. 118.

<sup>5</sup> Տես *Demia Veselenskikh, Soborovye*, T. III, c. 350-352.

Այդ Համառոտքառում չի կարելի շահագրգռեալ բառերանիմե գաղձառական մի այլ փաստի հա: Ինչպես վերը նշվեց, Կ. Պարթ 553 թ. տիեզերական ժողովը բանադրել է Հակաբաղկիզոնական եկեղեցիներին այն դատաբանական թե իբր նրանք «Ապոկրիֆայի և Եփորեքի սեղատավության Հանարգներն» են, և որ նրանք «պաշտարանում են միանուշխմ բնության (շգիթության մի դարթյան) վարդապետությունը»: Այդ մտայնությունը չի կարելի որակել այլ կերպ, քան որստանական ինտերդոքս լուսնադար անհավանական է: Եվ այժմ մասն ապ արտասով, որ «ապոկրիֆայական կամ եփորեքական» է որակվում Հայ եկեղեցին, որի ողբալուսնական քրիստոսաբանությունը իմք է հանդիսանել մետափորանաբանության քանակաբանության և հարստաբանության գործում: Եր անհավանական է նաև այն առումով, որ Կ. Պարթ 553 թ. տիեզերական ժողովի գաղտնաբանական կանոն-նպաստների մի մասն ուղղակի աղբարմում է Հրատա Քրիստոսի անհնազանդման մասին Հակաբաղկիզոնական (կյուրեղյան-եփեսոսյան) եկեղեցիներին բարձրաձայնելին, իսկ դրանց միջև սակայն տարբերությունները զերբազանչպես մեկնաբանական (առաջադասարանական) բնույթի են: Այդ կերպարանության հիմքը տիեզերածովի Տ-րդ կանոնն է, որը պնդում է. «Եթե մեկը գաղտնաբան է, թե երկու: Առանու և մարզու բնութաներից տեղի է առնելը միավորում, կամ առում է, թե անհնազանդվել է նույնպես Բանի մեկ բնությունն և դա չի համարում պնդում, ինչպես ստորից նաև լին սարը հայերը, որ աստվածային և մարդկային բնությունների հրատասանքն միավորում է անհնազանդում Քրիստոսը, այլ նման արտասանություններից երևում միս ձգում է աստվածային կամ մարմնի մեկ բնություն կամ էություն դավանել, նրովայն լին: Բանից հաստատվելով, որ միայն Բանը (մարմին) միավորվել է աշխարհ, մեք չենք առում, թե տեղի է առնելը բնութաներից միանուշխմ, Հակառակը, պնդում ենք, որ Բանն այնպես է միավորվել մարմնի Հնա, որ և մեկ է մյուս (բնությանը) մնում է այնպիսին, ինչպիսին եղել է: Դրա Համար էլ մի է Քրիստոսը՝ Եստով և մարդ, Ես իմն աստվածությունը համարող Տորը և մարդկությունը՝ համարող մեք, քանզի Եստուս եկեղեցին համաաստիակ մերում և բանաբանում է՝ բնություններից աստվածություններն Ե՝ Քրիստոսի անսակասույցը միանությունը (ընդգծումները մերն են՝ Լ. Բ.):»<sup>1</sup>

Հեն Երեմյան Հակաբաղկիզոնական եկեղեցիներին կառոտամբ ոչնչով չհիմնավորված կանխակալ այդ մտեցումն առավել լայն տարրերում է նաև այն կապակցության մեջ, որ «... նորարկիզոնական շարժումը եղանակներ էր փնտրում Բաղկիզոնի տիեզերական ժողովի բանաձևումները մեկնաբանելու համար, իյր դրանք չեն հանրամ Մար Կյուրեղ Եփեսոսցուցու ուսմանին

(ընդգծումը մերն է՝ Լ. Բ.):», իսկ կյուրեղյան-եփեսոսյան ազանդության կրթությունը Հնեց Հակաբաղկիզոնական եկեղեցիներին էին, այդ թվում Հայ եկեղեցին: Արարթյանը Հայ եկեղեցին Հայերի այն պնդումներն են, որնք «Քրիստոսն է մարմին և է անմարմին, մարմին՝ ըստ մարդկութեանս զոր ուս, և անմարմին՝ ըստ աստուածութեանս զոր ասելի: Եւ նոյն անասանիք է անստանանիք, չաշակելի է անշուտակելի, ժամանակայն և առանց ժամանակի, որի մարդն և որի Եստուսն, սուսուցող Տոր ըստ աստուածությունն և սուսուցող մեզ ըստ մարդկությունն: Եւ ոմն և ոմն պարթիք, այլ մի էակրին և մի անհնազանդութիւն ի յերկուց բնությունից ի մի Քրիստոս միացելու անպարթիք և անբանամեկն միաստությունը (ընդգծումը մերն է՝ Լ. Բ.):» և որ «...խոստովանելիք յերկուց բնութեանց մի բնայ, և ի միաւորութեանն ոչ զուստանայ զմի որ» ի յերկուցուսնացն»: Եվ իբր Հայ եկեղեցին պնդում է Քրիստոսի մեկ բնության կարգադաստոյությունը, ապա ու յոն աստիճանական կամ եկեղեցական, այլ կարեղան (եփեսոսյան) իմաստով, այսինքն՝ «...«մեկ բնութեան» նպանակում է մեկ անձ: Երկու բնություններ չեն կարցել իրենց սեփական հասկանիմներն ու յարյույթը, ըստ և չեն գործում անբառ-անբայ, այսպես կասուցողը երկուքուն և մարմնացում չը ցնի (ընդգծումը մերն է՝ Լ. Բ.):»<sup>2</sup>

Հետևաբար, բացարձակ անհեթեթ է ինչ-որ ընդհանրություններ որոնել Հայ եկեղեցու և միաբանականության (ապոկրիֆայականության և եփորեքականության) միջև, քանի որ «Հայս դիանք և դատանեք, և ո՛չ զշարժ լինելու մասին մարմին» դասումը: Սակայն առնումք զմի բնությունն տեղ Բանին մայմանցութիւն» անհաս խոսեանն Հուշիկ ընդդէմ Եստուրի և Բան ասելով է մայմանցութիւն գյտուկիմն մյուսայլ բնութեանցն Հաստատեք ըստ սրբայն կրթիքի: Եվ ոչ ասեք ի վերայ Բանին մայմանցելու զմի բնութին՝ գյտուկութեան հուսմանցն չիփնջելով, որպէս նաքսն կարծեն, այլ ըստ անհաս միաւորութեան երկուցն ի մի անհնազանդութեան, և յնաստուածութեան և մարդկութեան յատկութեաներով»: Եվ այդ Համառոտքառում կարելի է գտահանարար պնդել, որ եթե չլինեք այդ կանխակալ մտեցումը, քրիստոսաբանական հիմնարանական որոշ հիմնահարցեր լուծում գործում է Կյուրեղ 553 թ. տիեզերական ժողովի որոշումները իրական կարող էին Համագործակցության դուստրայցի պատակավորում եկեղեցու միանացման Համար:

Եստուրն առաջին Հեթեթին գիտորբերում է տիեզերածովի 3-րդ և 5-րդ կանոններին: Մասնավորապես 3-րդ կանոնը Հասկանում է. «Եթե մեկն առում է, որ այլ է Հրաշքերից գործող Աստուծ Բանը և ոչ»՝ տառապող Քրիս-

<sup>1</sup> Գալուսի և Անեայն խոյր կարողիմն, Տրոսյցեր Զովանթր Գուստայի հետ, էջ 100:

<sup>2</sup> Ընդհանրական թուղթ սրբոյն Եստուսի Ընդհուպ, էջ 125:

<sup>3</sup> Սույն տեղում, էջ 126:

<sup>4</sup> Գալուսի և Անեայն խոյր կարողիմն, Տրոսյցեր Զովանթր Գուստայի հետ, էջ 105:

<sup>5</sup> Անեայնաճուրհակ սրբոյն Եստուսի Լամբրոսոսի, էջ 88-90:

ասար, կամ ասու՜մ է, որ Աստված Բանը կենդից ծնված Քրիստոսի Հնա էր, կամ նրա մեծ էր, ինչպես մեկը մյուսի մեծ է չի ասում, որ) մեկ է անձնա՝ գրգռված մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսը, Աստուծո Բանը, որին են պատկանում և Հրաշքներն և առաքյալները, որը նա կամավոր կրեց ծառայում, նզովյալ լինելով: Կարելի է գտա՜հարար պնդել, որ Հայտնի սահմաններում այդ կանոնը հանդիպում է քաղկեդոնականության հիմքում ընկա՜ Լեոնի տոմարի իմնադար սկզբունքներից մեկին, Համաձայն որի «... թեպէ՛ս և ի Տէր Յիսուս Քրիստոս մի անձ է, բայց այլ է սուսի անարգանքն, և այլ սուսի՛ փառքն»<sup>1</sup>, և որչա՛նի սահմաններում մերժելու՜մ է Հակաբաղկեդոնական (եփեսոսյան-կյուրեղյան) քրիստոսաբանական այն մտակցանքը, որ «Ոչ ժողովաց: ասուածային ընդթիւնն է մարդկային ընդթիւն, և ոչ մարդկայինն յասուածային ընդթիւն, այլ երկարանշիւքը անարատ մնացին»<sup>2</sup> և որ «չՔրիստոս յերկուց ընդթիւնց անձնաարար միացուցաւ» խառնակնելով՝ Հայ կեղեցուք, Հակաանուծարանն ընդդեմ է բոլոր նրանց, որոնք «... դատուիթիւն անուսաց ընդթիւնցն, և գալուիթիւնն որչա՛ն, և զԿեթիւնն»<sup>3</sup> ո՛չ թե միացուց, այլ բաժանեալս խառնակնին»<sup>4</sup>:

Հա՛տ հու՛թյան նույնը պետք է պնդել նաև 5-րդ կանոնի մասին, որը Հռչակում է. «Եթե մեկը ... չի զամենով, որ Աստված Բանը և ծարճնը միացել են Հիլոսաստով, և այդ զամենսով նրա Հիլոսաստուր կամ զոմեք միանական է, և որ Հնցն աշուգն է քաղկեդոնի սուրբ ժողովը զամենում մեր Տէր Հիսուս Քրիստոսի միայնով Հիլոսաստուր, նզովյալ լինի: Բանն որ սուր երրորդու՛թյունը նոր զեմբ Հիլոսաստա չի ընդունել այն բանից, որ Սուրբ երրորդու՛թյունից անձնաբաղկելի է մեկը Աստված Բանը»<sup>5</sup>: Այս կանոնը կարող է ընկալվել և՛ եփեսոսյան-Հակաբաղկեդոնական «Միութիւն քաղկեդոնայի յերկուց» իմաստով, և՛ քաղկեդոնական «Երկուսութիւն քաղկեդոնայի է մի» նշանակութեամբ, որն ուղղագրական մեկնաբանության դեպքում կարող է փոփոխ համարվել, ընկն կտրուղան-նիկախառն ոգուն:

Այս առումով Կ. Պոլսի 553 թ. տեղեկական ժողովի զավանսարանական որոշումներն իրապես պետք է համարել արևմտական փորձ քաղկեդոնական առաջնաբանությունը կտրուղան-նիկախառն քրիստոսաբանությանը մերժանելու (անհետակախառնայնը հիմնավորելու) ուղղությունը: Հավանաբար դա է զգա՜նու՜ք, որ այդ զավանսարանական որոշումներին Հնա կողմով՝ մասնագիտական գրականութան մեծ քննարկում է նաև հակաքաղկեդոնական

և քաղկեդոնական եկեղեցիների «միջնորդավորված փոխադարձություն» հարցը: Այդ անասնիյունից պետք է ընդունել, որ Կ. Պոլսի 553 թ. տեղեկական ժողովը քրիստոնեության զգա՜նու՜թյան մեծ առանձնանում է մի շարք առանձնահատուկությաններով: Նախ Հարկ է նկատել, որ այդ ժողովը յուրահատուկ փորձ արեց Համաբողիւն եփեսոսի 431 թ. և Քաղկեդոնի 451 թ. քրիստոսաբանական վարդապետութունները: Գա՛նա՛ն այն էր, որ այդ ուղղումն առաջ էին եկել անհաշու և շարունակ խորացող Հակաանուծարաններ: Ա. թեև Քաղկեդոնը մոռացու՛թյան մտակցն եփեսոսյան «մարտնացող Բանն մեկ ընդթիւն»<sup>6</sup> բանա՛նքը և այն փոխարինել «երկու ընդթիւններ միութիւն» բանա՛նքում, սինձայա էր և այն, որ վերջինս, զուրկ լինելով աստվածաբանական Հիմնավորումից, աշուգն էլ ի գորտ չէրդր Հռչակեցնի տեղեկական երկու ժողովների իրարմերձ որոշումները<sup>7</sup>:

Այդ պնդումը կարելի է փաստել քաղկեդոնական առավանսարանների կողմից Հակաբաղկեդոնական եկեղեցիներին (Հայ կեղեցուք) առաջադրվող «անուսարկելի» մեղադրությունների մեկի որինկողմ: Այսպես, քաղկեդոնականները պնդում են, թե Հակաբաղկեդոնական «երրորդությունից խաղկելի է մեկը» բանա՛նքը վերաբերում է Հիսուս Քրիստոսի համաժամային ընդթիւնը: Եվ քանի որ Քրիստոսը Համադոն է Հայք և Սուրբ Հոգի Աստուծո, ապա 1) թեև քաղահայտարեն չեն Հայտարարում, Հանդու՛մ են այն զավանսարեն, որ Հիսուս Քրիստոսի Հնա խաղկելի է և՛ Հայք և՛ Սուրբ Հոգի Աստված (= երեսնական Հերճման) և 2) Հիսուս Քրիստոսի առավանսարանը Համարում են չարչարելի և ճահճանացու (= առավանսաչարանություն)՝: Այդ և նման մտացունքներն անհայտ միավանսարանն ավելի քան տեսանելի է գա՛նու՜մ քաղկեդոնական 553 թ. տեղեկական ժողովի զավանսարանական կանոնների Համեմատաբար: Առանձնաբար, 10-րդ կանոնը Հռչակում է. «Եթե մեկը չի զգո՛ւնում, որ ժողովով խաղկված մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսն իրական և փաստի Աստված է, սուրբ երրորդությունից մեկը՝ նզովյալ լինի (ընդգծումը մերն է Լ. Ք.)»<sup>8</sup>:

<sup>1</sup> Dennis Veselenskikh, Собророзь, Т. III, с. 470.

<sup>2</sup> Այնքանից ասումսրի սրբոյն Լեոնին է սահման սուրբ ժողովից Քաղկեդոն, էջ 20:

<sup>3</sup> եպիսկոպոս Պողոս Տարսուցացի յարտը Տիպիան վրայ, շնորհն գրոյն Տնօնիխանս ներկասան հոսով փիլիսոփան, էջ 21.

<sup>4</sup> Անձնաբանութիւն սրբոյն Երեմիկ Լանդրոնցացի, էջ 82:

<sup>5</sup> Dennis Veselenskikh, Собророзь, Т. III, с. 474.

<sup>6</sup> Քաղկեդոնական զատուցմեղը կտրուղան «մի է ընդթիւն Բանն Աստուծո ծարճնացուցու» (նույն է՝ «Սուրբն քաղկեդոնի ի ընդթիւն») քրիստոսաբանական բանաձև կողմակցու՛մն և նիստու՛նքն ընդթիւնում են «երկուսանարանայն» յորձան Այսլիխանս Կարլոս V դարի կնիւնի նզարու՛ման, պարտախորհ, ստորաձևն փորձանքում և ալ հակաքաղկեդոնական ստատու՛մներն որակում է «երկրեխանս տնօնում» (ան ստաղկեդոնականութայն) (VI դարի 30-40-արան բնաբնօ՛նրուց վնասն նեւ, իսկ «Երկու ընդթիւն ի զմիւս անձնաբանութան» (նույն է՝ «Ներդու՛մն քաղկեդոնի մի» քաղկեդոնական բանաձևն) հակաքաղկեդոնական կտրուղան ընդթիւնում և Յուստարանութայն նեւ:

<sup>7</sup> Այնքանում ըստ Նզիրի Բ. զրո, Պատրիարան, Գալ եկեղեցու քրիստոսաբանութեան մի տրամաբ, 1966, էջ 13-14.

<sup>8</sup> Dennis Veselenskikh, Собророзь, Т. III, с. 472.

4. Պոլսի 553 թ. արեղանական ժողովի զավանդարանական սահմանումները (վերջումսթյունը թույլ է առյիլի նաև փոստիկ, որ նկատարահանության բանաբարության հանապարհի այն փորձ արեց երկրաշնորհեցնել առաջին Հայաքրից անՀայա քաղկեդոնական և Հայաքաղկեդոնական զավանդանական բժրեհուժեքը: «Եվ պատահական չէ,- այդ հապակցությանը գրում է Եզնիկ եպո. Պատրիարք,- որ 553 թ. 4. Պոլսում զավանդում է Տիեզերական ժողովում զատարարովների թեոզոլոգիա Այոսաբուց գործերը: Մյուս կողմից՝ նույն ժողովը որդու է, որ «Եթի է բնութիւն Բանին Աստուծոյ ժարմացելոյ» բանանը նույնքան ուղղափառ է. որքան և «երկու բնութիւն» բանանը, եթև երկու Հատկացի է իտատովովի ուղղափոստերին»: Եվ արար է Ննի, որ ի հակադրության միայնակորսյան Հայ եկեղեցին անվավերի կերպով հանդիս է եկել «երկու բնութիւնների միություն» բանանման ուղղափառյան ընդմանն և մեկության զիրարից:

Մասնագործուել Հովհան Օճեկցի կաթողիկոսի այդ կողապնդությանը գրում է. «Եր թևե սասմ ենք՝ ժարմացար Բանը մի բնութիւն (ունի), (չեկք սասմ)՝ աշխարհի ինչուճեղ և կեկոսար բժրեհուժեմով, ինչպիս որ մեկը մյուսից զատված կամ իրարից անջատված ... : Այլ այն, որ կար, առանց անանախոս, կգամ այն, ինչ չկար: Եւ այս մեկով ամենաարժեքին Հանելի կղով խոսարհությունը. բարեբարության ըրս մեկով՝ նույն ինքը գտեցից նույն խոսարհության մեջը»: Առտի, զոտ Հայ եկեղեցու զարդապետության, ասել Հիսուս Քրիստոսի մեկ բնութիւն, Եշանակում է այն օգտագործել «Հարաբարությանը պատշաճով ձևով»: Աստովանելով, որ Հայքրից ամբողջված զավանդից ընդհանում է «միևնույն Քրիստոսի երկու՝ աստվածային և մարդկային բնութիւնից բաղկացած լինելը», աստվածաբան Հայաքաղեղ Հովհան է՝ «երկուսը միասին իտատվանելով ըստ բնությունների, եւ մեկն ըստ միավորության լրիզգծուելը մեր է՝ Լ. Բ.Պ»: Մուկայն Քրիստոսի «երկու բնութիւն» ասելը, ըստ Հայոց կաթողիկոսի.

չեղաք է բժրեմը «... մեկ Քրիստոս երկու անձի բանանելու նպատակով»: Պաշտանելուով անձնավորման ուղղափառական վարդապետությունը՝ նա արգում է, որ Հիսուս Քրիստոսն «... ըստ բնության երկուսից է (բաղկացած)՝ աստվածային և մարդկային, իսկ ըստ միավորության մեկ (ընդգծուելը մեր է՝ Լ. Բ.Պ):

Հար և նման է «երկու բնութիւններին» ներքես մեղքՀայոց մեկնութիւնը: Նա ևս ուղղափառական քրիստոսաբանության զիրարից արգում է, որ անձնավորված Հիսուս Քրիստոսը մարդկային ժարմիքը «... միաբույց ընդ աստվածութեանն իրում անբնին և անձանիք իտանմամբ և եզև, ինքնց կատարելաբար բնութեանց յաստվածային և ի մարդկայնոյ մի անձնաբարեին կատարելա, անաշարիքի և անբնանման բնութեան, ոչ փոփոխելով մարդկային բանը և յոչանք ինուրիս յանոյ և պարզանք ինուրեկն Եսասին՝ զյար կարասնելով, և ոչ պարզ անձնորմանակ բնութիւնն Եսասնոյ իտանելով ընդ բնութեան ժարմին՝ զրիզող յուրն յուսն պարզութենէ, թէ՛ զնա և ասի՝ անձարմունք ժարմանակ և բանին թանձարեալ յարպօ անբան միակարութեանն»: Հիմնովին միեմելով Հայ եկեղեցու վերաբրիզ «միաբարության մեղաբարեքը» Հայոց կաթողիկոսը Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանական Հավատանքը ընդհանրաբանում է Հետևյալ կերպ. «... մեկ իտատվանիքը Աստուած և մարդ զՔրիստոս. ոչ բանանելոյ աղապա զայս անձը, մի՛ լինի, որ նա ինքն է շարժարեալ և ոչ շարժարեալ, աստվածային բնութեանը անփոփոխիկ և անշարժարելի, իսկ ժարմունքը շարժարեալ և գժան հաշարելիով»:

<sup>5</sup> Երկու տեղում, էջ 90.

<sup>6</sup> Նույն տեղում, էջ 82: Այդ համատեքստում արժանանիլապատ է քաղկեդոնական քառասյունիկի մայրաքաղաքումնեղ քաղաքապետն ժողովում Նոնան Լաբորանց ինտելեկտուալ և ընդ ընդ աշխարհի եկեղեցիի Բիլիստոսի, որ ոչ զՔրիստոս՝ աստուած ևս ճաղ զասում է երբ այս աշխարհ է, ապա ընդ՝ այսպես համաբարակելով ի մեջ մեր բանացին (Աստվածատրոսն սրբուն Նոնայի Լաբորանց, էջ 146): Այդ ժողովում էլ ևս ինքնուրեք մեղմում է «ոչ Քրիստոսն քանակն եղեղեղեղանալապա ինտ նույնանցեղու բուզանայանն եկեղեցու պէս մեղանալանքն քանակն եղեղեղեղանալապա ինտ նույնանցեղու «քանակներու լին լին էլ ինտս յմեք ևս այլ կաթողիկոսար, որ այդ ընդ աստվածաբանական «քանակներու լին լին էլ ինտս յմեք ևս յմեքնուրեք ընդմեք իմանք յուսոց քաղաքապետն զար ընդարկում» (Նույն տեղում, էջ 145): Սերժանուրեք ընդմեք իմանք յուսոց քաղաքապետն զար ընդարկում ևս բանանում (Նույն տեղում, էջ 146), իսկ «... մի բնութեան» բար ըստ երկուսի կը չկորնի» (Նույն տեղում, էջ 151): Նույն տեղում, էջ 149), իսկ «... մի բնութեան» բար ըստ երկուսի կը չկորնի» (Նույն տեղում, էջ 151): Աստվածաբան համաձայնությունը բնութեան է այդ միավորմանն ինձնաբանությունից և պնդում «... մեկը զմի բնութիւն ասել Բանն ժարմացելոյ՝ անձան իտանմանն ինչպէս ընդմեք Լազարի «... մեկը զմի բնութիւն ասել Բանն ժարմացելոյ՝ անձան իտանմանն ինչպէս ընդմեք Լազարի ևս քան անձը և ժարմացելոյ, արարուելով այլ ևս այլ բնութեանը աստուածունք պարզել կոսել էլ ոչ անձը ի վերայ Բանն ժարմացելոյ զմի բնութիւն»՝ գլատարեկն եղանակը չկորնի, որպէս նույնս (քաղկեդոնականները Լ. Բ.) կարծին, այլ ըստ անձան միասնութեան երկուսի ի մի անձնաբարակելով (Նույն տեղում, էջ 153):

<sup>7</sup> Հոգևորական քաղեղ սրբուն Ներսիս Հոհնայեց, էջ 88-89:

<sup>8</sup> Նույն տեղում, էջ 52: Պար ինք համատեքստում ավելացնել, որ Լորան Հոհնայեց ինքնուրեք մեղմում է մեղանալանությունը և պնդում, որ «... մեկը զՔրիստոս Աստուած և մարդ, ըստ մարդկութեան համարաբարեկ մեկ և ըստ աստվածութեան՝ ինք և Դոգմն է, Երկն ինքն թր աստուածութեան և անբանանելի, ըստ աստուածութեան բնութեան երկուսից պարզ անկարգային և անձան, իսկ ըստ մարդկային ըստ աստուածութեան» ինք և Դոգմն է, Երկն ինքն թր աստուածութեան և անբանանելի, ըստ աստուածութեան բնութեան երկուսից պարզ անկարգային և անձան, իսկ ըստ

<sup>9</sup> Այդ տեսանկյունից հաստատվում է զավանդարանական 2-րդ կանոն-ճոզով, որը ինչպիսում է «եթ ընել չը գովանում Աստված Օսան երկու ժողով՝ մեկ կաթողիկոսաբանությունից առաջ իսկ Աստուծո անձանակն և անձանիք, իսկ մյուսը՝ վերջին քրքումն, երբ նա ինքնով երկուսից անձանակութիւն և մեկն անձանակութեանը աղար Աստվածայանն և կաթողիկոսական կոսու Աստուծո կողմից, Երոյսու լինի». Ճրան Եվսեմիանոսի, Վերջին Թ, III, c. 470.

<sup>10</sup> Եզնիկ Ժ. զրո. «Պատկան», Չայ եկեղեցուն քրիստոսաբանությունը, էջ 10, Երոյն Կ. Չոլիան Օճեկուց աստվածը Քրիստոսի բնութագրման մասին / «Սուրբ Չոլիան Օճեկուցի Չայրաբանը և իր մտածանքը» (միավորակն կոլեկցի), էջ 39-40:

<sup>11</sup> Չոլիանուս Օճեկուցի երկեր, էջ 75.

<sup>12</sup> Նույն տեղում, էջ 78: Աստվածաբան Տակ անդում է, որ ի կոսմի մեղմել երկու բնութան վարդապետությունը, ըստ որ Աստուծո Բանը կոսմի մարմնավորում, պատկանում է իր աստվածային և մարդկային բնութայաննեղ և կարգավորում է «եթ այս ուղան ասել մեկը ըստ բնութան երկուսի (արդեալան), (այսպ) ըստ խնտ, յարակա ըստ բնութան մեկ բնութան ասամ կինտն», Երոյն տեղում էջ 82:

Եվ բանի որ Հուստինիանոս կայսրը դարձավ «Քաղկեդոնը Պերսից նզովքների Հետ Համաձայնեցնելու» Դեմոկրոս Քրուզանդացու Հասարգութեան չարտահարիչ<sup>1</sup>, այդ Համաձայնում էլ պետք է բնագրիկ է Գրչի 553 թ. տիեզերական ժողովի դավանարանական Թ-րք և Գ-րք կանոնները:

Մասնավորապես 7-րդ կանոնը Հաչախում է. «ևս, ով չի դավանում, որ աստվածությունն է մարդկության երկու ընտրյալը և մանավոր մի Տեր Հրատ Թրատար, բանի ժրանց դրանով է ի Հայոց գալիս բնութայունների տարբերութունը, որովհից անխառն մեով երականանում է անմահանի միաբանում, այնպես որ ո՛չ Բանն է միասնանկիմ ժարանի ընտրյալը, ո՛չ մայրինն է դասում Բանի ընտրյալն (բանից անչի՞թի միաբանուից Հնուս ո՛ր մեկը կ՛մշուր մնում են այն, ինչ եղել են բնությամբ), և այդ արտահայտութեանն ընդունում է որպես Քրիստոսի (անմահության) խորհուրդ՝ անբաժանարար մասերի բաժանելով կամ զավանելով միևնաչյ Տեր Հիսուս Քրիստոսի Աստված Բանի բնութայունները, չի ընդունում այդ (բնութայունների) տարբերութունը, որոնցից նա կազմված է կ որ (տարբերութուն) միանույնությամբ չի ունշանում (բանի որ միանական է երկու բնությամբ և միանույնությամբ են երկու բնութայունները), այլ այդ թիփն օգտագործում է այնպես, առես թե բնութայունները տարբեր են և յուրաքանչյուրն ունի իր Հիզատար (անէջ՝ Լ. Բ.), եզովձայ՛ լինի (ընդգրկվող ժարն են՝ Լ. Բ.)<sup>2</sup>:

Ի՞նչ որպեսզի գուցե իսկ հասկան չմտն, Քաղկեդոնի «երկուութին բազիլիանայ ի մի» բանուից լրացվում է «միութին բազիլիանայ ի յերկուց» միանգամայն նոր (կյուրեղյան-եկեղեսյան) աստվածաբանական բովանդակությամբ, 553 թ. տիեզերական ժողովի դավանարանական Գ-րք կանոնը Հաչախում է. «եթև մեկն առում է, որ պետք է Քրիստոսին պատշի երկու բնությամբ, որով երկու պայամաններ է ներմուծում՝ առանձին Աստված Բանին և առանձին մարդուն, կամ եթև որևէ մեկը մարմինը ոչ նշանցնելու

կամ աստվածայինը և մարդկայինը չի՞թի կերպով միաբարելուս միեղծով, կամ աստվածայինը և մարդկայինը միանույնով (այլ) մեով է մեկ բնություն չարդում, ... Աստված Բանին չի պաշտում իր իսկ անմահություն մարմնով, ինչպես ի սկզբանի զավանել է Աստուս եկեղեցին, եզովձայ՛ լինի»:

Դժգուր չէ նկատել, որ Հին Արևելյան Հանդեսաղիկընտուան եկեղեցիների, այդ թվում և Հայ եկեղեցու թրիստոսարանությունը խարսխաված է կյուրեղյան-եկեղեսյան բնրուումների վրա: Դեռևս ոչ որ չի մերժել եփեսոսի 431 թ. ժողովի և նրա ընդունած որպուսմանի տիեզերականությունը: Եվ եթև Կ. Գրչի 553 թ. տիեզերական ժողովի որպուսմանը նաևողականորեն արևատարվելին եկեղեցական պատկերացում, ապա այն կարող էր նաևազորմությունն և մարտուն վերականգնման երկն ներկայանալա Շավոք եկեղեցական պատմութունն այլ ընթացք ունեցավ: Թեև Հայ եկեղեցու թրիստոսարանական «... սեռությունը չափազանց մաս է Ե Տիեզերական ժողովի սկզբունքներին, և երկու կողմերի միևն շատ Հավանարար գլուխ կկար փոխհասկացողություն»<sup>3</sup>, սակայն Հուստինիանոս կոյտեր Հեղուկությամբ զարնզ ջաղկեղեցական եկեղեցին այլ մարտավարություն ընտրեց՝ մեկ անգամ ևս ի յույց գնելով այն, որ նա առաջնորդվում է ոչ թե կրոնական, այլ՝ քաղաքական շահերով:

Այդ սեսանկյունից բուր Հիմքերն ունենք պնդելու, որ Կ. Գրչի 553 թ. տիեզերանժողովի կողմից ռապոսիտանարական և եմփրեական» եկեղեցիների բանադրելու փաստն էլ Համարներ վերաբերմունքի արժանեցավ Դիմին 554 թ. ժողովի կողմից:

<sup>1</sup> Սարգսյան բնագրանե՝ ներկառո բանը յարյաբելի և ճանխանցու: Բայց ոչ ո՞վ և ո՞վ զատ Աստուրի կարծեաց (ընդհուրը մերժ է Լ. Բ.): Մասնց անուց իրչառուեթու նա իմունցն ցեռուն է ման Լուսն տոմարի իմնարալթննոց մեկը, պնդելով որ «մայալա ողր ժողովն ողր ասեմք թէ, այլ ո՞վ է որ յարչաբուան և այլ ո՞վ է, որ ի յարչաբուան»: Նույն տեղում, էջ 92, 102.

<sup>2</sup> ՏՍ Կարապետ ՆԱԿ. ՏԵՐ-ՄԻՂՈՒՅԱՆ, Բնութան խնդրի զատմանը մեր և Միտրաբեան հայերի ունեցած հայնացը / Նովերի ժողովանու, պրակ Ա, էջ 137: Արչակ ՏԵՐ-ՄԻՂՈՒՅԱՆ, Պայտառ-Սեայց Եկեղեցին և Բիզանդոնան ժողովից պարագայը, էջ 82:

<sup>3</sup> ԶԱԽԻ ԵՍԵՆՅԱՆՆԱԿ, Собрание, Т. III, с. 472. Կարև ենց հանարում անխցանել, որ ուրիշայանայ այլ վարչապատկուրնց անմոխիս դասելն է նայ եկեղեցու պատմական ուղեկցը, այն օրինակ Կարապետ ՆԱԿ. ՏԵՐ-ՄԻՂՈՒՅԱՆ, Բնութան խնդրի զատմանը մեր և Միտրաբեան հայերի ունեցած հայնացը / Նովերի ժողովանու, պրակ Ա, էջ 131-136. Նույնի կողմն բնութան խնդրի և Միտրաբեան հայերի / Նովերի ժողովանու, պրակ Ա, էջ 151-153. Արչակ ՏԵՐ-ՄԻՂՈՒՅԱՆ, Պայտառ-Սեայց Եկեղեցին և Բիզանդոնան ժողովից պարագայը, էջ 99-100. Նույնի Պայտառ-Սեայց Մուրք Եկեղեցու թրիստոնանգանը, էջ 63-67. Չալոն Արք. Աճալարեան, Սեկունդին Պայտառ-Սեայց Մուրքիկան Մուրք Եկեղեցու հայնացանը, էջ 178-181 և այլն:

<sup>4</sup> ԵԶՈՒՆ Ծ. Կարապետ Գալաթյան, նայ եկեղեցու թրիստոսարանութունը, էջ 11, սույն նաև Շուր ՏՍ. Ղուխան ՕՍՏՅՈՒՆ ռումբոց Քրիստոսի բնրույննոնի մասին, էջ 40: Աստվածաբանը պնդում է ման, որ փաստորեն և՛ Տիեզերական ժողովը սքրալուցն Քաղկեդոնի թնտրությունները, և պատասխանում չէ, որ այս սքրալուցնը ընդունելուցն զավու ման Պայտառմունս (Նույն տեղում, էջ 10), իման, Շույնի, Ա. Գրչիան ՕՍՏՅՈՒՆ ռումբոց Քրիստոսի բնրույննոնի մասին, էջ 40:



## ԿԵԼԿՈՒՆԵՑԻ ՀԵՅՈՑ ՄԱՐԿԱԲԱՐԵԿԱՆ ԾՆԱՐԵԿ՝ ՍՓՅՈՒՈՒԹԻ ՀԵԼՊՈՒՅՆ ԿՐԹՈՑԵՆԵՆԵՐԻՅ ՍԵՎՐ

Հայր և. ՀՈՒՆՆԵՆՈՒՅՆՆ

«Մարգարեական ճեմարանում սերունդներ են կրթվել Հայրենաշունչ ոգով, մեր Սուրբ Եկեղեցու, և մեր ժողովրդի Հոսիզող սրբով ու Հաճախարձությամբ և իրենց կյանքն ու գործը նվիրում զարթոյել Մայր Եկեղեցու պայծառացանք, ազգային բարարության ու առաջնորդութեան»:

Հայապահպանութան և Հայեցի դաստիարակութան Շեղանքն որբաներից մեկը՝ Կաշիաթայի Հայոց մարգարեական ճեմարանը (ՀՄԾ) գրեթե երկու դար շարունակում և կրթիկ նորանոր սերունդներ՝ Հայ մանկան մի սերնակնով սեր և նվիրում ազգային եկեղեցու, և Հայ ժողովրդի Հոսիզող:

Ճեմարանի զերն անցանաւորի և Հասակապահ Հնչակաանի, Իրար, Իրանի և Հարավարեւելյան Ասիայի Հայ Համայնքի կրթական և դաստիարակական գործում:

Կրթութիթ պատմությանն ու անցան ուղուն նվիրված գրականության մեկ Հասակապահ առանձնահատուկ էջանակությանն ունեն տարբեր տարիներին Հրատարակված սույն Հաստատության շքեանվարանների աշխատությունները:

ՀՄԾ-ը Հիմնադրվել է 1821 թ. Ննչկատանի Արևմտյան Բննդպխա նահանգի մայրաքաղաք Կաշիաթայում: Դա ծնունդ էր 18-րդ դ. երկրորդ կեսից Կաշիաթայում սկիզբ առած դարձարկան շարժման՝:

Մտա կեն դարչա փորձություններից Հնտա Կաշիաթայում ազգային վարժարան Հիմնելու մտահղացումը պատկանում է Քուչուչյցի բարեկարգ գյուհառական Աստվածատուր Մուրադխանյանին: Այս ուսումնասանչ մարցն իր մահչց առաջ 8000 Ննչկական ուսուրի և կառոււմ Հայ պատանիների Համար ազգային դպրոց Հիմնելու նպատակին: Նա իր կտակումն նշում էր. «... Բողանա մաղաղք ուրն Հայքար ուսուրի ուրն մտայ իմ կտակակառարայ մեհունմն և կառավարութեանն որ պարտականան գնեն Բնչկիթի կուսպանա իտղանունմն մուղաթիթ (տակաթիթ), և մուղաթիթ արքչ տարի իմ կտակակառարք գրանեն, և իմ բաղատունմն շամայ տանեն մինչ՝ ի Աստուջ ողորունմնինն մաղի մեր բոլորովն մուղաթայ և ողորմելի աղչի փրկելն որ մտանեն այսքան մին առաջի Հարկաւոր և պխանաթի բան Հիմնադրեն, և Հաստողեն... »:

Դերախտարք իր կտակը կազմելուց երկու տարի Հնտա Մուրադխանյանը մահանում է և նրա իղնք ժողացության և մատնում չուրը երկու աստեղանակ, այսինքն մին աշխ պահը, կր Քուչուչյցի մեկ այլ գյուհառական՝ Մնացական Սերտա Վարդանյանը որչում և վերաթին Հրատարակի զրա ղեկն ազգային վարժարանի ինչոյրը: 1816 թ. նա աղագրում է «Հնչ-Փրակ» առունով մի տեսակի, իսկ մեկ տարի անց Հրատարակում կը, ուր ազգակիթներին Հարչարում է լինիկ առատարախ և նվիրաբախություններ կտարի վարժարանը Հիմնելու Համար: «որոչէն երկուեք աննչանաց իմաց կրինեն զիս անչաղար, նոյնպէս և ես ոչ զպարսնմ յարժամ, զիմիկ առ պատուելի աղղի իմ. կոչիւմ զամենեանս յոզունմիւն յայտ ազգպաւտ մննչկանն առանմարանն»:

Նվիրաբախությունների աղչույնքում Վարդանյանին Հաղղովում է Հաճաթել 59.583.00 ուսուրի և ի փրկել 1821 թ. աղրիլի 2-ին Հայոց մարապրական ճեմարանը կյանքը և կուլում:

Հաճիթանչելու Համար գուլչ Հիմնադրիներին Հիշատակը 1846 թ. որչում կաշուցվից երկու մարմարե Հուշատակիներ գեղեղել ճեմարանի որմի զրա՝ մի պատշաճամբ տեսլում, որոնք այսօր էլ շարունակում են զուտ պահել Հիշարձնությունը նվիրյալների Հանդիպ:

ՀՄԾ-ի առաջին շննքը գումով է Կաշիաթայի Ս. Նաչարեթի Հայկական եկեղեցու մերձակայքում՝ Հին Չանա Բաղար փողոցում, ուր այլ մասնակի կենտրոնացան էր կաշիաթայաբնայան մեհանախությունը: Երկար ու միջ տարիներ թափանկուց Հնտա 1884 թ. վերջուպն ճեմարանը տեղադրվում է Ֆրի Սթրուլ (Միքայ Գուլչ) փողոցի ներկայիս եռահարկ շենքում, որը գնվում է 48.000.00 ուսուրիով: Գառանկան անասնիթունից այլ շննքը Հայտնի է որբան անվլթայի նշանամբր զկառույն Աւելիամ Մեկելիս Թարրիկ (1811-1863) մեկղաղար, այլ մասին արձանագրվում է ճեմարանի զրիտար մուղաթն ուղ պատնի՝ մարմարայ սալիկի զրա: Հուշատախանակ է նախաձեռնում նաև 1820-1850 թթ բարեխարեներին՝ անվանումներով և Հանդարտությունների գրաւունմերով:

Ճեմարանը իրեն կրթական կառույց իր վերջական անսեր և ստանում 1930 թ., կր գեղեղում է դարձանքն Հնչապարաթը և վերանվում ապահով ու ընդարձակ իտղաչարաղարակի: Նա յն մասնանակ իտղաչարաղարակի Հարավային կողմում Գեղարտա Հ. Կրնայանի բարեխարաթնայան կառուցվում է ճեմարանի լուղավաղար, որը ծառայում է և՛ աղաներին, և՛ աղչիկներին:

<sup>1</sup> Գարեղին Բ Կարողիլու Աննայան Հայոց, 16 հոկտեմբեր, 2008, թիվ 1756, 316-ի արեւիկ:

<sup>2</sup> Տու. Զ. Գ. Գանձեան, Հայոց Սարգսյաթարանի ճեմարան, 1821-1971, Թեհրան, 1971, էջ 12:

<sup>3</sup> Ազգաւոր, Գաւ. Բ. թիվ 52, Կաշիաթա, 1846, էջ 409:

<sup>1</sup> Ազգաւոր, Գաւ. Բ. թիվ 52, էջ 410:

<sup>2</sup> Սույն տեղում, թիվ 49, Կաշիաթա, 1846, էջ 230:

<sup>3</sup> Տու. Զ. Հայոց Սարգսյաթարանի ճեմարանի հանդիտարակների քաղիկ:

Ազգրական շրջանում Մարգարական ճեմարանը ուներ նաև օրերուց քամին՝ Հասուկ առաջիններով և դասասնայիններով, սակայն 1842 թ. այն փակվում է: Որոշ ժամանակ անց Հովհաննես Ավդալյանին իր տանը Հիմնում է մի ճանապարհ օրերուցուց վարձարան՝ Գալուցյան դպրոցը, սակայն այն ևս երկար կյանք չի ունենում:

1846 թ. փետրվարի 16-ին ա. Շուշան Մ. Գ. Քաղաքյանը բացում է մի նոր օրերուցուց դպրոց՝ սուրբ Սահակյան, որը Հնուս ունենում է նաև աղաների բաժին: Դպրոցը գոյատևում է 6 տարի:

1822 թ. Գավիթ Ավետիսի Գավթյան իր սեփական միջոցներով Հիմնում է Գավթյան օրերուցուց տարրական վարձարանը, որը 1949 թ. իր ինքնաբերականությանը պահպանելով Հանդերձ միանում է Մարգարական ճեմարանին և դիմում է Արեմատյան Բնագլխային երկրորդական կրթության խորհրդին՝ Հայոց Մարգարական ճեմարանը նախաձեռն օրոգես երկուսուցուց, դիմումը ընդունվում է 1953 թ.: 1958 թ. Մարգարական ճեմարանը ստանում է կրթական բարձրագույն երկրորդական Հաստատության կարգավիճակ (Higher Secondary Educational Institution):

Մարգարական ճեմարանը դարձում է Լեռնասանի կրթական ծրագրերին Համապատասխան, կրթությանը անդիլերն լեզվով է, սակայն դպրոցում դասավանդվում է նաև Հայոց լեզու - գրականության, Հայ կենդեցու պատմության, Հայոց պատմության և երգ-հրաշմանության:

Ի սկզբանե ճեմարանի զբերն Հովհաննեսյանը գտնվում էր Հիմնադիր անդամներից կազմված Խնամակալական մարմին ներքև՝ «Անկամք Հայկուն Մարգարական ճեմարանին» անունով: Անկամակցության զուսմար կազմում էր 250 ասուփի, որը 1842 թ. իրիցվում է 200-ի:

Ճեմարանի ընդհանուր կառավարման խրավանքը պատկանում էր չորս Հոգաբարձուներին՝ շնորքված Անդամների ընդհանուր ժողովում, որոնք պարտավորվում էին. «... անիլերի և արիտորի ի զորը դնել զանհանայն կարգ և կանոն Հաստատության վան կարգին, և յանհանայն շնուտը զգուսուտ նորա յառաջադրանքն, անհնկով ի կատարան պարտապաշտանի խրեանց զայնպիսի կատարելագործութիւնս, որ Հայկցին ի բարի նպատակս նոցին»:

Չորս Հոգաբարձուներից մեկը շնորքվում էր երեց Հոգաբարձու, որի ուսերի վրա էր ծանրացած ճեմարանի վերահսկողությունը, Հրամարվում էր ամեն ասուփ իր ավագության գիբբը գրիչով երկրորդ Հոգաբարձուին:

Գործը կարող էին ընդունելից 8 տարին լրացած երեխաները և սովորում էին մինչև 18 տարին լրանալը: Ազգրական շրջանում սուսումը վճարվում էր՝ բնակիչ ուսուկներ ստանալուց կազմում էր 30 ասուփ: Մեղդի, բնակության և ընդունելության Համար վճարվում էր 16 ասուփ, իսկ 6 ասուփ՝ մաքրության և նորգուսության Համար: Թանկից աշակերտի տարիքը դեռ ք է չլիներ 6-ից ցածր: Այն երեխան, ում մեղդն էր վիճակի չէր վճարել, ճեմարանը՝ Հոգաբարձուների խորհրդի որոշմամբ, ինքն էր Հոգում նախաբը: Այսպե ճեմարանը դարձում է բացառապես գիչերթիկ դպրոցի կարգավիճակով և սուսման անվար է:

Հուս կանոնակարգի պարամուսմում էր նաև ճեմարանի գլխավոր վարձարանի կամ սեկտորի պարամուսմությունները: Վերջինս նախ պետք է լիներ Հայ, տիրապետեր Հայոց լեզվին և չլիներ Համապայլ Հայ Ասարեական եկեղեցու: Նա շնորքվում էր ճեմարանի ընդհանրական ժողովի անդամներից և անտական աշխատավարձը սահմանվում էր ոչ պակաս քան 300 ասուփ:

Անդամական լեզվի սուսմին վարձարանը պետք է լիներ անգլխական եկեղեցու Հետևորդ, տիրապետեր անգլխերնին և լատիններնին: Ընտրությունը կատարվում էր նախորդի տիրապետով և աշխատավարձը կազմում էր ամիկ քան 100 ասուփ:

Հայ վարձարանուսու Համար պարտադիր դալման էր Համարվում Հանրին խուսելը՝ Հասանց խոսանկոյ զայլազգական բառս»: Ի դեպ, եթե Հայ վարձարանուսու աշխատավարձը կազմում էր 30 ասուփ, ապա տեղիցուցի վարձարանուսունը՝ ամիկ քան 100 ասուփ:

Օրվա ժամանակացույցի կանոնակարգումը գրեթե պահպանվել է սուսայսր. «Ստեղծուք յանհանայն սուսուսուսու գարթիցին ի ժամուս արժանված թեղուսիլին. . . ճուսին կիս ժաման ուսումն զանգիկն Հարցի, և մանկուսերն ի դպրոց անց մինչև ցման երկրորդ մասցին»:

Կանոնակարգվածը սահմանվում է նաև արևակուսրդի, պարզևատարության և պատմի, սենցի, Հագուսուսի, սպասավորների և ալլինի վերտերյալ պահանջիլի կանոնները: Կանոնագրի վերջում սրգես Հավիված գիտելված են մի շարք ազթիլներ՝

Հայտնի է, որ 1924 թ. Հուլիսի 1-ին ճեմարանին է փոխանցվում 1819-1823 թթ. Կալիթայում գարնոջ Հայկական տպարանը, սակայն 1843

<sup>1</sup> Ասուց տեղում, էջ 6:

<sup>2</sup> Ասուց տեղում, էջ 10:

<sup>3</sup> Ասուց տեղում, էջ 12:

<sup>4</sup> Ասուց տեղում, էջ 16:

<sup>5</sup> Տես, Շուս տեղում, էջ 20-28:

թ. կանանդրության մեջ արդեն իսկ անդադար է կատարվում հեմարանի ապարանին: «Նեմարանի ապարանն միշտ պահանջ է զինակի նորոգության և պարտատու լայն, մի աղիւցի առաջադիչ կամ կնիչնայ պատմութեան...»: Տարարներ իր գլուխթյունը շարունակում է մինչև ութսուհակոս թվականների սկիզբը:

Մարդասիրական հեմարանի անդամատերի ձեռքբերումները մեկն է Արարատյան գրադպրանի է, որը հիմնադրվել է 1828 թ. ապրիլի 7-ին: Անբնեշյայ կանոնադրության ամբաստնությամբ գրադարանում եղել է «Հարար ընտիր մասնակցի ի ընդդ. Հարցոց, Յուշաց, Լատինացոց, Գաղղացոց, Հայասնագրաց, Գարսոց, Միջնագրաց և այլոց արևելեան և արևմտեան ազգաց»:

Ցույց արել, ժամանակի ընթացքում, կլիմայական պայմանների և անտարբերության հետևանքով, զբոսի զգույն մասը ոչնչացել կամ անհետացել է, այն ինչ կա այսօր գտնվում է ամենայն իսկամբի ներքև և արվում է Հնարավորինե եզար պահպանելու համար:

Արարատյան գրադարանն ունի բազմաթիվ ժամանակակից հայերեն և անգլերեն գրքեր և կանանդրու կերպով ստանում է գանազան թերթեր ու պարբերականներ:

Ճեմարանը իր պատմության մասին հարցաքննարկում ունեցել է աշակերտների թվագրական կարգի և աստանուններ: Եթե 1865 թ. Ճեմարանում սովորել է ընդամենը 1, ապա 1874 թ.՝ 74 աշակերտ<sup>1</sup>, իսկ 1882 թ.՝ 138 աշակերտ<sup>2</sup>:

Ճեմարանի կառավարումն ավելի կանանդիր հիմքերի վրա զեկելու համար 1879 թ. Բնիցալային Բարձրագույն Առաջանում Ընդհանուր Իրավաբանի (Advocate General) կողմից (ընդգրկեմ Ճեմարանի ժամանակի Հոգաբարձուների և անդամների) սկզբում է մի գլուս: որը հանգում է Ճեմարանի նոր կանանդրությանը: Գառաբանի կողմից այն հաստատվում է 1883 թ.<sup>3</sup>:

Պետեանդրությունը մասնատանտերն ճշգրտում է Ճեմարանի ինամակալական մարմնի և Հոգաբարձուների իրավասությունները, սակայն որևէ փոփոխություն չի նախատեսվում զարդոցի ընթացիկ ներքին կարգապահանի հետ կապված: Երբ կանոնադրությանը Ճեմարանի Հոգաբարձուների թիվը շարունակվում է երեքի, իսկ ինամակալական մարմնի անդամների թիվը հասցվում 12-ի<sup>4</sup>:

Այս շրջանից սկսած զարկ է արվում անգլերենի ուսուցմանը՝ ի փաստ հայերենի, միամասնական Ճեմարանը սկսում է համապարսկացի նախաթանի համալսարանի հետ, իսկ 1880-ական թվականների վերջին կրթությանի զեկել անցնում է անգլիացի անասչների մեքը: Այս գիտելու պահպանվում է մինչև 1957 թ.:

Ըստ Ջ. Հանտանեի «... Իրավունակի մեղավորները Հեղահայերեն են, ցանի որ գիթիչներն ահ համազմունք ունենին, որ այն կերպ ավելի զարկ կարժի անգլերենի ուսուցմանը, որը իբրև նախանմար անհրաժեշտության, գերադասելի է հայերենից»:

Այսպիսով, անկումներով և վերելքներով ին է Ճեմարանի պատմությունը: Մասնավորապես 20-րդ դարի երկրորդ կեսին զարգաց հայտնվում է նաև կենսապայմանների, սերկում է ուղարկում կրթական մակարդակը:

Հեղահայ համալսարանի փրկության հույսը կապվում է այն անասչական եկեղեցու հետ՝ 1998 թ. զեմում է նախաթանի Բարձրագույն գառարան՝ Ճեմարանի փարսկան իրավասությունն Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի փոխանցելու համար:

Բարձրագույնը, 1999 թ. փետրվարի 15-ին նախաթանի Բարձրագույն գառարանը որոշել, Հայոց մարզպետական Ճեմարանը հանձնել Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի անարխությունը:

Սկզբում է Ճեմարանի պատմության արդի փուլը: Եուն թվականին կախաթան է գալիս Հայաստանից ժամանած աշակերտների առաջին խումբը (24 լեզու), արդեն 2003 թ. կրթությանում ստան էր ստանում 149 երիտան:

Հնասագյում նկատվում է աշակերտների թվի նվազում (տուրա կլիմայական պայմաններին հատկապես զեմար են հարմարվում Հայաստանից ժամանած աշակերտները):

Այժմ, Ճեմարանն ունի 75 աշակերտ, ևս 12-ը սովորում են բարձրագույն զարգացում, իսկ 3-ը քոլեժում: Ամենքն էլ գտնվում են Ճեմարանի Հոգաբարձության ներքև:

Այսօր, ՀՄԾ-ը բարձր կենսապայմաններում է, ապահովվում է համապատասխան մասնագետներով և գտնվում է Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի ինամուն և Հոգաբարձության ներքև: Մաս ապագայում՝ ընթացիկ շինարարական աշխատանքների ավարտը հնարավորություն կտանգի մեծացնել աշակերտների թիվը:

<sup>1</sup> Լույս տեսվում էր 24

<sup>2</sup> Լույս տեսվում էր 29

<sup>3</sup> Ջ. Գ. Խանսեան, Գլխավ աշխ., էր 35

<sup>4</sup> Դայաստանի կղևակ, թիվ 38, 1932, տես, 17, էր 3-րդը:

<sup>5</sup> Scheme for the future regulation and emeragement of the Armenian Philanthropic Academy, dated 19<sup>th</sup> March 1885, Suit No 286 of 1879, ՂՍԵԻ արխիվի

<sup>6</sup> Տես, Լույս տեսվում էր 5-6:

<sup>1</sup> Ջ. Գ. Խանսեան, Գլխավ աշխ., էր 36

<sup>2</sup> Լույս տեսվում էր 42

<sup>3</sup> Զայր, 102/99/44, 10<sup>th</sup> February 1999, ՂՍԵԻ արխիվի

<sup>4</sup> In the High Court at Calcutta Ordinary Original Civil Jurisdiction, G. A. No 3826 of 10<sup>th</sup> 19<sup>th</sup> February, 1922, ՂՍԵԻ արխիվի

Դեռևս, 1982 թ. Միգրենյան Հրատարակիչ «Զայն» պորտրեականը Հայոց ժողովրդական ենթարանը հանույնից իրեն աշխարհի Հնարչի գործող Հայկական կրթությանը:

Միգրենյան Հրատարակիչ «Զայն» պորտրեականը Հայոց ժողովրդական ենթարանը հանույնից իրեն աշխարհի Հնարչի գործող Հայկական կրթությանը:

1 Tzain, vol. 16 December, 1982, Sydney, p.24

Միգրենյան Հրատարակիչ «Զայն» պորտրեականը Հայոց ժողովրդական ենթարանը հանույնից իրեն աշխարհի Հնարչի գործող Հայկական կրթությանը:

# ՄԱՏՈՒԹՅՈՒՆ



Միգրենյան Հրատարակիչ «Զայն» պորտրեականը Հայոց ժողովրդական ենթարանը հանույնից իրեն աշխարհի Հնարչի գործող Հայկական կրթությանը:

## ՌՐԵՐՏԻԿԱՆ ՍԵՏԱՂՅԱ ՄՈՎԱՍ

## Հ. Գ. ԿՆԵՏՈՒՅԷՆ

Ռւբրոստական Հուշարձանների պեղումների, պատահական գյուտերի չնարժիվ Հայտնաբերվել են սարքեր տիպերի բազմաթիվ մասազյա անոթներ, որոնք իրենց նշանակութամբ պատկանում են խաճանդային-սեղանի և պաշտամունքային սպասքին: Հատկապես ուշի են ընկնում խոշոր և միջին չափի կաթսաները, դուլները, սափորները, թասերը, որոնք Հայտնաբերվել են ուբրոստական քնակավայրերից և զամբարաններից:

Կարսուսներ - իրենց կիրառական նշանակությամբ բաժանվում են մի քանի խմբերի և առանձին տիպերի:

Շատին խմբին է պատկանում Կարմիր բլուրից գտնված մրազառ պղնձե կաթսան: Այն կիրառվում է (տրամագիծը 55 սմ, բարձրությունը 60 սմ), իսկ փոքր ինչ եկված շուրջը անոթային Համար փաթեթված է երկուսն ձողի վրա: Նման կաթսայի բեկորներ Հայասնի է Եզդիերի զամբարանապալատից: Արգիշտիիներից գտնված փոքրիկ կաթսան ունի սափորանե իրան և ցածր ուղիղ վիշ: Շրթի կզրին ամբացված են անցքեր ունեցող թիթեղներ, որոնց միջով անցնում է լարից պտորստաված բանակը:

Երկրորդ խմբին են վերաբերում պաշտամունքային կաթսաները, որոնք բաժանվում են մի քանի տիպի:

Կեսին տիպն են ներկայացնում Սարգան 2-րդի բարձրաքանակների վրա պատկերված Մուսասիրի տանուրի առջև կանգնած երկու Հեփտոսիան կաթսաները: Դրանք ունեն կտրտանուն, զնդի վեր լայնացող իրաններ և կերտվուն շուրթեր: Երկու կաթսաներն էլ կայունությամբ պահպանելու Համար տեղադրված են ետստանի Հենակների վրա, որոնց ստորի մասերը քանակավորված են ջրի կնիակի ձևով: Նման կաթսայի սպտադրծման մասին հիշատակում է եսայն Սարգան 2-րդը: Դրանք լցվում էին Հեղման դիմով ուբրոստական թագավորների և բրմերի հողմից Խաչրի տաճո առջև գահաբերությանը կատարելու ժամանակ:

Անկախից, նման նշանակության ունի եսև Կարմիր բլուրում գտնված Հակա (տարողությունը մոտ 1500 լիտր) կաթսան: Այն պտորստաված է բարակ բրնձե թիթեղից: Վերին եզրի շրջանակը և ուղղահայաց ամբացված երկու քանակները պտորստաված են Հասա բրնձե միանույն ձողից: Մուսասիրի և Կարմիր բլուրի կաթսաները, թնականարար, չեն կորցրել խաճանդային նպատակների Համար ծառայել: Բացի Սարգան 2-րդի Հիշատակումից, պարզ, որ դրանց մեջ Հնարավոր չէր որևէ բան եկել, բանի

որ երանջ բարակ Հատակները արագ կայքոկեն: Նման կախանքը ունեցի նե պաշտամունքային նշանակություն, որոնք մեջ լցված Հեղուկ գինին օգտագործվել է միակամ արարողությանների ժամանակ:

Երկրորդ տիպին են վերաբերում բրոնզե թիթեղից պատրաստված խաչեր, կարգավան խառնով, գոթերիկ զուրու եկված շուրջիկ կախանքը, որոնք ուսերը զարդարված են երեսման կամ շորական ցլազույտ բանդակներով: Այս գլխիկները ձուլված են նման կաղապարներով և բոլորն էլ ունեն Համանման ռեալան առանձնահատկություններ: Խաչը եղջյուրներ, կտր կամ մեղման աչքեր, Ծանր Հոնքեր: Խոշոր ձուլվածքների զրա ընդգծված են Հաստ սնկմով շուրջիկը և կլոր զիստեղծերը: Ցեղի նախուսները պարզարված են եղևնանե նախով: Այդպիսի կախա Հաստին է Ալթին թեփերը (բարձրությունը 51 սմ, շուրջիկ տրամագիծը 72 սմ): Ուսերը զարդարված են ցուլերի շարք գլխիկներով, որոնք ամրացված են թևերը զարգված, թալունի ձև ունեցող թիթեղների միջոցով: Այս կախան ստեղծված էր բրոնզե Հաստ մոդերից կազմված եռասանու զրա, որի սաքերի ծայրերը ամրացված են ցուլերի կեղևի-զարդարանակով:

Արևմտյան Հայաստանից գտնված մեկ այլ նման կախա պահվում է Մյունխենի թանգարանում: Կախան ավելի փոքր է (բարձրությունը 48 սմ, շուրջիկ տրամագիծը 46 սմ), իսկ ուսերը ոչ թե շոր, այլ երեք ցուլերի գլուխներով են զարդարված: Այն նույնպես կանգնած է եռասանու զրա: Երրորդ ավելի փոքր կախան (բարձրությունը 27 սմ, տրամագիծը 30 սմ) գտնվել է առանց եռասանու: Առոթի ուսերը զարդարված են տրամագծուն Հակոտակ եղբորին ստեղծված երկու ցուլերի գլխաբանակակներով:

Բացի կախաններից, նման բրոնզե ցուլերի գլուխներ մեծ թվով Հայտն են Վանից, Ալիշարի գանարանից, Հուշիչից (Արսիա լեռ մոտ) և Արևմտյան Հայաստանից այլ Հուշարաններից: Դրանք պահվում են Լենզին, Լուզին, Շեխյաբադին, Մյունխենի, Բելգիևսկի, Հարվարդի, Ցինցին-նապի և այլ թանգարաններում:

Երրորդ տիպին են վերաբերում այն բրոնզե կախանները, որոնք ուսերը զարդարված են թևերը փոստ թալունների ֆիգուրները: Դրանց կենտրոնը զարդարված է կանաչի մարմնի պատկերով: Վերջիններս ունեն զեղչելիկ կտրված զեմքեր, մինչև ուսերը Հաստը շքեղ մագեր, ուղիղ թթեր, նշան աչքեր և լիքը շուրջներով փակած բերաններ: Բ. Գիտարովին Համարվում է, որ այս կանաչի մարմին ունեցող թալունները կազմված են արևի պաշտամունքի Հնու և խորհրդանշում են արևի ստամու կեղևը՝ Տուրչուխանի:

Բննարկվող արձանիկները նույնպես ձուլված են նման կաղապարներով և ամրացվում էին կախանների ուսերին: Ուրարտուի տարածքում գտնված կախանները զարդարող թալունների արձանիկները Հայտն են Ալիշարի գանարանից, Վանից: Դրանք պահվում են Գլախ, Էրմիտաժի, Բելգիևսկի, Փարիզի տարբեր թանգարաններում:

Այս կախանների աշխարհագրությունը ըստպես լայն տարածում է ունեցել Հասնից Գաքը Արա, Լուսնատուն անդամ Խաղախ:

Օտորդը տիպին են վերաբերում նման ձևի կախանները, որոնք շուրջիկը զարդարող կեղևներիցիկի գլխաբանակները կիսակտր իտղվածներով ամրացված են առնձների ուսերին: Ամրացման այսպիսի եղանակը ապագորություն է ստեղծում, թե կեղևներիցիկը՝ հիմնականում առյուծներ, կզերը կամ նայում են կախանների մեջ: Ըստ որում դրանք թիվը երբևե Հասնում է վեցը: Նման կախանի բունակ, որը ավարտվում է երանջ թայ առյուծի գլխով, Հայտն է Կարթի բլուրից: Նրա վրա գրված է կարճ արձանագրություն՝ «Արգիշտի որդես, որդի Արգիշտի»:

Այս տիպի կախանները Համարակի Հանդիպում են Միջերկրագիտում՝ Պաղոս և Սոմոս կղզիներում, Աթենքում, Ինչպես նաև Խաղախի Կարուկյան գանարաններում: Լայն տարածումը վիպում է այն մասին, որ Աւարտուի ճշակութային կապերը Միջերկրտանի Հնու ունեցել է երկարաժամ առնագրություններ, որի Հնուեանկով արձանի մեջ տարածվում են ընդհանուր տարբեր, սեղան ընդօրինակում և նմանեցում:

Դուլին: Աւարտուական ընտանյա սպորտը մեջ առանձնակի տեղ են զբաղվում զուլչիքը, որոնք իրենց մեծով բաժանվում են երկու տիպի:

Առաջին տիպը մեծ զուլչիքն են, որոնք առանձնակի նշանակություն ունեն, Այն կախանում է ոչ թե կիրառական նշանակության կամ զեղարքիտանական մեծագործուն մեջ, այլ նշանակություն են իրենց ծրուխով բնույթով: Դրա վիպությունը զարգորին նկատվում է ուրարտուական արձանկարչական և զբաղիկական արձանում: Այսպես, Էրեբունիի և Ալթին թեփերի արձանկարչության մեջ Հանախակի են այն տեսարանները, որ առտովանները և առքերը իշխանագործներ մեծաքերին կրում են փոքրիկ զուլչիք: Նման զուլչիք, նվիրագրական թիթեղների պատկերներում Համարվում են Հանդիպում, Հատկապես առտովանությունների շարք - տեսարաններում: Առտուրանի առտովանու Հին կամ թևագոր առյուծները նույնպես կրում են նման զուլչիք:

Նշանիտական գտածոների մեջ նման զուլչիքը գրել են Հայաստանից: Վերջին տարեներին մի քանի նման բրոնզե, արծաթե զուլչիք գտնվել են Աւարտուի կենտրոնական շրջաններում և պահվում են աշխարհի տարբեր

<sup>1</sup> Б. Б. Piotrowskij, Искусство Урарту (VIII-VI вв до н.Э), Ленинград, 1962, стр. 64, рис. 25.

<sup>2</sup> Б. Б. Piotrowskij, Ванское царство, Москва, 1959, стр. 175, рис. 36.

<sup>3</sup> Б. Б. Piotrowskij, Кавказ Египт, Ленинград, 1970, рис. 64-65.

Քանդարաններում (Լևո Աբրահ, Հանի Քանդարան, Մյունխեն, Տոկիո և այլն): Դրանք հայտնի են նաև Նրեանի ութարտական գամբարների և Կարսի բլուրից: Գտածոները պատրաստված են բարակ թիթեղից և ունեն կարմիր Հասակ, լայն, հենարանում փոքր-ինչ նկնազուկ իրան, ուսից չուրթ (բարձրությունը 12 սմ): Որոշ դուլլերի չուրթերի տակով անցնում են մեկ կամ երեք ուռուցիկ նախալայնք: Նման դուլլերի չիթեղերին ամրացված են օգաններ, որոնց միջոցով անցնում են լարից պատրաստված կիսախոր շարժական բաժանիկն: Այդ դուլլերի թվազործայնի և Հասակայն Հանդիս գայտն ժամանակը ճշտելու Համար կարևոր նշանակություն ունեն շիջարարական և Լևո Աբրահի Քանդարաններում պահվող նմուշները: Դրանցից մեկի վրա պահպանվել է Իշուգիների և Ինուչուրուայի անունները, իսկ մյուսի՝ մյուս Իշուգիների: Արձանագրությունները վկայում են, որ նման դուլլերը պատգարծով են ութարտական պիտանության կարգավորման սկզբում, միջուցն անկի վաղ, ցեղային միությունների կազմավորման ժամանակներից: Ինչ վերաբերում է Ինուչուրուայի, որի անունը հնչյունավորված է նաև այլ արձանագրություններում, ապա նա Հանդիսանում է Մեծուսայի որդին և Իշուգիների թուղը և ըստ երևույթին Մեծուսայից ճնուս ժամանակով գրազեցրել է ութարտական գուճը: Արդյուրի առաջինը ժառանգելով գուճը, քնակամարտը, Տնտեսայում հնչյունավորված է ոչ թե կարող, այլ Հոր անունը իր արձանագրություններում: Դուլլերի մեջ աչքի է ընկնում արձանի, սակով գտակարգված գաճան: Դուլլիկի բարձրությունը 10 սմ է, Հասակի արձանգիծը, որը թիչ ավելի լայն է շրթագծից՝ 10,5 սմ է: Դուլլի կողքերը թիչ դուրսում են: Դուլլն աթվ պահպանում է Լեզ Աբրահում, թվագրվում է մ.թ.ա. IX դարի վերջով: Այն շնչաված ու թիչ դեպի դուրս եկված շրթին, կարգ դիմաց, ամրացված են երկուս՝ Հոն շարից պատրաստված կիսաօգաններ, որանց միջով անցնում են կանթիկն ծալիչը: Դրանք արգաթավում են օժի քանդակազարդ դուլլիներով, որոնք չպլավ են կանթիկն իրանին: Կանթից պատրաստված է Հոն արձանի լարից: Դրա քանդակազարդ, անաչուխ ծալիչը սովեպատ են: Դուլլի շուրթերից թիչ վրա անցնում է ուռուցիկ մի լարագուր, որի տակ սեղանգրված է չուրթ մ սմ լայնությունը արգաթավում: Կարգապատն վրա դրվազով կանթից, իսկ ծախով՝ Կարգաթավում նմանիզող դուլլիկն բուժան երկու աստվածություններ: Այդ դուլլի անաչուցում Հորթվածքը կրկնվում է ասաներիև անգամ, ամբողջ պարագամ: Ստանի ժամ պատկերված թուղը որդիներն ունեն եղևուրակի, կի-

տակից, դեղիններով ամբողջող դիպրոկներ: Հագուսաները, սովաչի, սարքի են, կիթ մի ծառի ժամ կանգնած աստվածություններն ունեն երկար թիկնեցներ ու կարճ, մինչև ծունկը Հասակը զգեստ, այդու Հարևան ծառի ժամ կանգնածների զգեստն ավելի երկար է ու Հասնում է մինչև աստվածաների: Այս ժամբանանմանքում խախտված է գոտեզարդի պատկերների փոխադարձ սինթորիան:

Ներդաստան Համաքանուններում պահվող դուլլերի մեծ ժամի Հայտնաբերման վաղը Հայտնի չէ: Սակայն, իրենց բացառիկ լավ պահպանված լինելու Հանգանակըց վկայում է, որ դրանք դրված են եղել ոչ խանգով վայելում: Նման անդ կարող էր լինել ժամբարտը դամբարանը կամ գանձատունը: Այն ժամին, որ դամբարաններում դրվել են ծխական դուլլեր, վկայում են նման բրոնզե կամխայթիկների գրուստերը Նրեանի ու Եղևուստերի բնակական դամբարաններում: Իսկ այն, որ դրանք պահվել են քանձանակներում, վկայում է Արևածայրն Հայաստանում Հայտնաբերված արձանի դուլլերից մեկի վրա եղած արձանագրությունը և՛շուգիների գանձատունն՝:

Նրկերոց տխան է վերաբերում դեպի վեր լայնացող իրաններ անեցող դուլլերը: Արանց վերին ժառանգ կան ոչ մեծ օգաններ, որի միջով անցնում է բրոնզե լարից պտտորտաված ընձույթ: Մի աչքային դուլլը գտնվել է քրոնից բլուրի պեղումներից, նրա արձանագրորեն Հակառակ ուսերին ամրացված է, ինչպես երկրորդ տիկի կամխաների վրա, բրոնզե թուշանն իրենց, իսկ նրանց վրա՝ երկու, ցուլի քանդակ գուլիներն: Ինչպես մյուս թիթեղ գորգարող ցլի դուլլիները ձուլված են մեծ կարգապարներում և ունեն նույն պատկերազարդական ասանձնահասակությունները: Մեկ այլ փոքր ինչ ավելի մեծ նման դուլլը պահվում է Տոկիոյի Արևելյան արվեստի թանգարանում: Այն, ի տարբերություն Կարսի բլուրի դուլլի, զարգարված է երեք ցուլերի դուլլիներով:

Սպիրտներ: Ութարտական մետաղյա սպառի լավագույն նյութերից միջին են պատկանում սեխանի և մեկնաբանին բրոնզե և արծաթյա սպիրտները: Այս անմեթերը շնայած դրան են որևէ քանդակազարդից, իրենց մեկերի կատարելագործմամբ Հանդիսանում են ութարտական գեղարվեստական մետաղի լավագույն նմուշներից:

Սեկիաներն սպիրտներն ունեն գեղամե իրան, նեղ Հասակ և կարճ, փոքուն վիչ, որը ամբարտված է կրտավուն չուրթով: Կարգվածքում միանկ, արտաքին կողմից ոչ խոր սկսու անեցող բուժողը շրթանից արդիանակ կորույթյամբ թխում է սպիրտի ուսերին: Նման արձանն է բրոնզե սպիրտը Հայտնի են Կարսի բլուրից: Մի քանի նման բրոնզե և մեկ արձանն

ափորները գտնվել են Արևմտյան Հայաստանում և պահպանվում են Մյունխենի, Մադրիդի, Եգիպտոսի և Լոն Ասթի թանգարաններում:

Անվան առաջինը ներկայացված են Ալբին թեմից գտնված երեք խոշոր (արտաբն.թյունը 32-37 սմ, արմատային 34-37 սմ) գեղանկ իրան ունեցող արծաթե և բրնձե անոթներով: Դրանք ուներին, պատրաստելուց ճանաչ, շաղագիմ են երեքական անցրել: Այս անոթները (որոնց մեջ գտնվել են ա-հյուններ) որոշակի ճնադաշտային են ներկայացնում ոչ միայն գեղարվեստական տեսանկյունից: Կերպարները պարզորեն վկայում է, որ դրանք Հատուկ չեն պատրաստվել իրեն անյուսաստիները, այլ Հանդիսացել են կենդանույն անոթներ, որոնց մեջ ճնադաշտում թաղել են իրենց տերերին:

Առանձնակի ճնադաշտային է ներկայացնում Գեղճուտի Համալիք փայտանոթներում Հայտնաբերված ժնուպի վերնամասը: Այն ունի ճանաչարձական կառուցվածք պատրաստված է բրնձի թավական Հասա թիթեղից և ամենայն Հավանականությամբ, բրնձին սափորի երկարակեր, փքված իրանի վերին շարունակում է կազմել: Ենած սափորները Հանգի օժտված են լինում նաև շուրջից դեպի իրանի ուսուցչի մասն իջնու, սափակ, բայց գաղտնից կանխով: Բարեբախտաբար պահպանվել է սափորի շուրջին փորագրված Հերերայի մշակը: Այն ներկայացված է՝ լայն թաղված ժառանգով զույգ մեծերի դասակները, դրանց վերնամասում սեղանաձևով ձևավոր լքվողով և վերջինում միջնամասում վերջը բոլոր իջնու զույգ զուգահեռ գծերի փորագրված պատկեր: Բրնձից, արծաթից և երկաթից պատրաստված սափորները փաստապես Հուշարձաններում Հանդիսվում են ոչ Հանգի: Աս այսօր Հայտնի բոլոր օրինակների թիվը չի անցնում երեք տասնյակից: Ենած սափորներ (կամ դրանց մասերները) Հայտնաբերվել են Ջանիկ (Փոփրիկ կայան), Քնչչերանիկից, Երևանի «Ազատագրիկա» դարձարանի դամբարանից: Արևմտյան Հայաստանից գտնված մի քանի պատահական փոստիկներ հանդիսանում պահվում են Մադրիդ և Մյունխենի թանգարանում:

Գեղճուտից գտնվածին առաջին ժամ է Քեչչերանիկից Հայտնաբերված մի կանխան արծաթե սափոր: Բանն այն է, որ վերջինս շուրջից թել ցած դարձյալ փորագրել Հերերայի մշակները և կրում: Ըստ որում երեք ա-հյուններ նշանագրերից կազմված այլ փորագրությունները գրեթե նույնու-թյամբ կրվելով և Քեչչերանիկից Հայտնաբերված մի քերչանի վրայի գե-րը: Մասնագետների կարծիքով և՛ քերչանը, և՛ արծաթե սափորը վերաբերվում են մ.թ.ա. VII դարին, ինչն էլ թույլ է առնու ժողովրդագիտ նույն ժամանակաշրջանին վերաբերի նաև Գեղաճուտից Հայտնաբերված օրն-նակները: Բայց է մտած միայն Գեղաճուտի բրնձե սափորի վրա արված Հերերայի մշակի թմատային ձանրարձակում.թյան Հարցը: Ինքը նշա-նը, ժողովրդագիտագետներ ունի ավելի լայն շրջանի ինչպես եղբայրական.

այնպես էլ ինիական պատկերներում ու նշանագրերում: Եղբայրական արձանագրերում վեր պարզված արեք մեջ արեք միմյան սկզբնական և կրում ուր էս առավանհին: Մի այլ տեսարանում ձևանկ սկզբնական Օսրիտի խորհրդանշող Հանդիսացող և «Նիգ» պատմականի միջին երեք «անկեր» նշանի ձևաբերում է: Պատկերը, ըստ էության նույնացվում է ճա-րգ արեք գաղափարի ճես: Եղբայրական արձանագրությունները մեջ նման պատկերում ունի նաև Արևմտյան սափորում՝ արեք կենդանի սկզբնական: Այն ներկայացվում է արեքի սկիզբ ունեցող և ճարգիպին ձևաբերի վերաբերող ճեսագրությունների անցով: Գլխավորում (նաև անվերջապես դիրի վրա) վեր պարզված զույգ մեծերի պատկերներում ունի նաև եղբայրացիների Գա սափորում.թյունը: Այն ինչպես սափորները, այնպես և ճարգիպից երկ-րորդ էության (երկրորդ կտի) դրաներում է և կարող է ապրել ինչպես բնույթում, այնպես էլ անընդամենում (կառուցում): Հնարագործության անի չեղի տարրը մտքային և կրելն ես վերադառնում ու վերաբերվել նրա մեջ: Մարդու զաստակի մեջ արեք փորագրել պատկերները կամ բրնձե ձանրակներները, որպես իմաստային որոշակի ձանրարձակում.թյուն ու-նեցող խորհրդանշան, Հանդիսվում են նաև մ.թ.ա. II Հարաբարձային կե-րի կերպին (Կրեան կզգ) Առաջինու Հնավայրի, ինիական (Կարս Տույուկ) և Հեչչերանիկից սափոր (Քլի, Կրան) Հնագիտական Համալիրներում: Այս ա-ռևուժով առավել տեղեկատվական են Պոլիտիկի Հարա բնակավայրում պնված և քանանացիների վերաբերող բրնձեգործային արքարանի որոշ ձանրանները: Կիսաշրջանական Հասակային ունեցող արքարանի կեն-տրոնում տեղադրված զուգահեռի Հանդիսացող Հասվանում, ուղղահար-թյուն գիրքով անկված ուղի վրա փորագրված են արձանիկներից կարգով զույգ մեծերի և դրանց վերնամասում՝ շրջանակ պատկեր: Հավանաբար արեք: Խորհրդանշական պատկեր, որ դարձյալ, ամենայն Հավանականու-թյամբ պատմությունից Հես անձիվող որոշակի իմաստային ձանրարձակու-մ.թյուն է կրում: Ինչ վերաբերվում է զեղաճուտյան նշանագրեր վերին ձևավոր պատկեր ներկայացող Հասվանի, ապա այն ես իր զուգահեռ-ները ունի ինիական արչություններ: Մասնավորապես արչույթն նշաններ են կրում Յուզլը Բայայի մ.թ.ա. II Հարաբարձային կե-րի արքարանագրա-կները: Ինիական (լուսնական) տեսարանում վերջիններս Հանդիսանում են «սափոր» Հանգիցու.թյան գաղափարային: և տեղադրում են սափոր-ում.թյունների անփաստաների վերնամասում:

Հնադարի էլ, որ վերջ նկարագրված տեղանք, ինիական սափոր-ները, զույգերի զուգաներով դարձրված կախաները և չստ այլ ժողովրդագիտ.

\* Ա. Ս. Փրիլույան, Ռ. Ս. Արքունյան, Գեղաճուտի փաստագրական (կրպարական) բնույթ-նորմա-րանը, Երևան, 2001, էջ 30-31:



սպասքի մեկնել հասան են Հանդիսացել կամպոզի փարգեաների Համար, որոնք ընդարձակել են մեծապա իրերի մեկը կամանքներ պատրաստելու մասնակ:

Մասեր: Ուրարտական մեծապա սպասքի մեջ զգալի տեղ են դրամում Քասեղի և փխայանան անոթները, որոնք Հայտնի են մի քանի Հարյուր արժեքով: Միայն Կարմիր ջրուրի պեղումների ընթացքում գտնվել է մոտ 150 արժեքով: Հարյուրի Հաստից նմուշներ գտնվել են Քափրակ կայրի, Հայկաբերդի, Կայայի գերեզ, Այնթնի թեմի, Իգդիրի և այլ հուշարժանների պեղումներից: Մեծ թվով նման Քասեղ գտնվել են պատահական պեղումներից և զանգված են Հանի, Աղյուսայի, Գաղաթյանի, Քուլիթի, Մուսիսիևի, Մայնիցի, Լեզ Արտի և աշխարհի այլ Քանդակաքանդակներում: Շատ Քասեղի Հաստակին ներքև կողմից կան Իշուրի, Մեծուրայի, Արվելուրի Ի-նի, Մարաղաբի 2-րդի, Ռուսուս 1-ինի արձանագրությունները: Որոշ Քասեղի արձանագրությունների Հետ կան Հինթուրքիկ նշաններ: Հանդիպում են թուլուրի և շեղանկյան նշաններ, ամրացի, աշտարակի, ծառի, առյուծների գլուխների և այլ պատկերներ:

Կարմիր ջրուրում պեղվածներից մոտ 90 գտնվել են միասին և զանգվածի էին իրենց նախնական ունեցած փայլը ու մարուք «մախր»: Այս Քասեղը պատրաստված էին բարձրորակ բրոնզից, անոթի զգույն խառնուրդով 10% և ունեին, ըստ երևույթին, արծաթի որակից պարունակություն: Այս Հանգամանքը բնորոշ է սեփեղեցական բրոնզին», որի շնորհիվ նրա զանգեղը յուրաքանչյուրի Համար ուրախ Շեղեղություն է արձանում: Նույն Հաստի, Քասեղը ունեին նաև նշված Քասեղը: Քասեղը իրենց մեկը բաժանվում են երեք տիպի: Բայցն ունեն 12-20 սմ արձանագի և 4-10 սմ բարձրություն: Կրկնաթյանից խառնուրդու նպատակով ասենք, որ վերջ նշված բոլոր Քասեղաքաններում կան նման Քասեղ:

Մասերի տիպին են վերաբերում չափ, կտրվածքի Հաստի և սառնե բարձրացող ուղիղ կարճ ունեցող Քասեղը, որոնք զուրի են որևէ զարդից (բայց ներքև Հինթուրքիկներից): Այս տիպի անոթների մեջ եզակի գյուտ է Հանդիսանում Իգդիրում գտնված Քասեղ, որի Հաստակին արտաքին կողմից պահպանվել են երեք կարճ ոտքերի նշան - Հասեղը իր մեծ Հիշեցնում է լավ Հայտնի Խոտաթի խեղճների անոթներին:

Երկրորդ տիպին են վերաբերում շքեղ Քասեղը, որոնց կարճը զարդարված են ամբողջ պարանոցով խաչող զգայական նուստներով (ներքին գույս են կելված): Որոշ արձանիներ ունեն զգական Հաստի: Հանդիպում են նաև անոթներ, որոնց Հաստից արտաքին կողմից ունի կտրված

սեղմամբ, իսկ ներքին կտրվածք են ընդուն: Այս տիպին պայմանականորեն կարելի է վերաբերել նրանից բնաշխուհան զարդարանի Քասեղ, որի Հաստից և իրանից զարդարված են երեք շարք զգայական նուստներով, որոնք քառակուսի են իրար միացած կիսակլոր գրկներով:

Երրորդ տիպին են վերաբերում նման Քասեղը, որոնց կարճը զարդարված են ոչ թե զգայական, այլ կտրվածքի նուստներով: Դրանցից մեկի գյուտ պահպանվել է Իշուրի և Մեծուրայի արձանագրությունը:

Աղյուրեղով ուրարտական սպասքի ներկայացումը, Հարի է նշել: որ զրար է չեն սահմանափակվում նկարագրվածով: Առանձին արձանիներով Հանդիպում են բաժանված անոթներ, անոթներ, երկխալիներ զամպներ և այլն, որոնք բնականաբար չեն կարող դասակարգվել, բայց վիճում են սպասքի զամպանությունների մասին: Հատկապես Հեռաքրիչի և Լոտի բերել 56-րդ զարդարանի զեղարձեղանական Քանդակքը իրերի մեջ ամենաբարձրագույնը՝ արծաթե զամպի: Այն մկան է, չափ քաղցող, Հարի ուղով (բարձրությունը՝ 9,7 սմ, բերանի արձանագի՝ 9 սմ, նստուկը՝ 3 սմ): Գալուրի վրեղ, իրանի վերին և ստորին մասերը ծածկված են 0,5 սմ արձանագից կտրվածքների Հորիզոնական շարքերով, իսկ կենտրոնական մասով անցնում է մարտակոտրի և Հեծյանների պատկերներով զրգված գույնի (4 սմ չափանքային): որը բաժանվում է երեք մասի: Հարուստով, մեղքին գույնի, կառուցված կանգնած է Հակառակ դիրքով: Մարտիկը ալ մեղքով բարձրացել է փոքր: կտրվածքը, մասով բանի զեղի արձանիներ ուղղված ներքևից: Ձիու զեղին առաջ կեղծ փետուրե Հարաբարեն կու: Երկ-բարի և երրորդ մասում երկու և մեկ Հեծյաններ են Հանդիսանվածորված նեղ սառառով, գույնից, նրանք ալ մեղքով մարդկում են մերթին, մասով կուլում են նրանաճանիներ: Բայց մարդիկ կուլում են ականջակալով, զգալով, արտաքին զգալիները Հետ թեքված գլխարկեր կամ սառվարաքանից, բայց զույգ Հեծյանից երկրորդի, որի զխալից արտաքին է: կառուցված ու Հեծյանները՝ առաջնական կապերով, հարավոր, արտաքին կոչիներով են: Ձիերի վրեխ մեծապա գույններ են, իսկ իրանին՝ զարդարուն ծածկուցներ, որոնք ավելի շքեղ են առաջնական:

Այս զարդարանի Համեմատելով ուրարտական և ստորինասյան թանկագարգիտանի նմուշների Հետ՝ երևան են թեքվում և՛ նմանություններ, և՛ տարբերություններ: Մեկ մեղքով մերթի զամպին Հարմարող միակողմնոր են նաև Արին բերդի ուրարտական զարդարանի բրոնզե գուտու որի անաբարի մեջ: Ձիերի Հանդիսանվածորում և միու զեղի Հարդարանքը Համապատասխանում են Հին արևելյան պատկերաբանությունը: մարավոր կո-

<sup>1</sup> Uesula Seidl, Bronzекunst: Urartus, Mainz am Rhein 2004, p.45-47, abb.18-23.

<sup>2</sup> Uesula Seidl, Bronzекunst: Urartus, Mainz am Rhein 2004, p.55, abb.18-19.

յինները նման են նարմիր բլուրի կոշիածն անոթներին: Քաղաքորի զգեստը նույնպես ութարտական է: Մերի պատկերները լիովին ասքերբում են ութարտական կամ ասքերտատյան նրբրան և երկարաձիգ, կազմած պուշերով հեռույններից: Մարդկանց սրածայր և թեքված սաղափարների փառազույն ութարտական նմանիչը, որն այժմ պահվում է Մաշցի թանգարանում, կրում է Իշուրեխի արձանագրությանը և թվագրվում է մ.թ.ա. IX դարի վերջին քառորդով: Վերահիշյալ արձանիկները բնորոշ չեն ութարտական արվեստին, դրանք ասքերբում են եզրիցառ-ասորա-բարեշնչական միջավայրում:

Չարզագոտին առաջին Հայացքից ընկալվում է որպես արձանիկների միջավայրում կատարվող՝ Հին արևելյան թագավորական որսի անտարան, որտեղ որսի կենդանին չի պատկերված: Ակնառու է նաև Հնդյաբնի անդեռությունը: Մյուս կողմից պատկերագոտին կարող է արտահայտել նաև երթ կամ թագավորի փախուստ՝ մասակ մուռն չված մարտակառքով:

Արծաթե դավաթն իր մվանությամբ, շուրթի լայն բացվածքով, մահերտի ուռուցիկ դեղիններով (պունտաններով) մտանում է ութարտական ձևերին: Այն պարաստված է արծաթե անդրջական թիթեղից (կարը չի երևում), դեղինները ու պատկերազարդ գուռու ուռուցիկ մասերը կատարվել են Հակառակ կողմից զբոլվածան եղանակով, իսկ Հնմեական, գծային փարաբարթյունները՝ կատարվել են երեսից: Այսպիսով, դավաթի զարդագոտին իր թեմատիկայով և պատկերազարդությանը նմանվում է Հին արևելյանին: Այն կատարված է կուպա, անվարձ մեղքերով, Հնարարոր է, որ ընդորինակվում էինեն մի այլ պատկերից, ոչ կատարյալ ու վարձ մնով:

Այսպիսով բնորոշվող սղարտի նմանչեքը պարաստվել են աման-դական մետաղազործական Հնարքներով և Հնագայում լայն կիրառություն ունեցել Հայկական արձնագործության մեջ:

ՎԱՆԻ ԹԵՂԵՎՈՐՈՒԹՅԱՆ ՍԵՏԵՂԵՎԱԿԱՆ ԹԵՂԵԿԸ

Ե. Հ. ՆԱՍԻՍՅԱՆ

Վերջին սառնամյակներում Հայկական լեռնայնաբեր թաղերը Հասկածներում կատարված պեղումները զգալիորեն թարմացրին Վանի թագավորության դատմության և մշակութային ուսումնասիրության աղբյուրազույն-տալան չհիքը, որի արդյունքում ութարտագոտությանը Հեկայական թիթիք կատարել: Հրազդանից են առհնչի քանակությամբ եր 9 յուլիեր, որոնք ուսումնասիրությանը առաջադրվել են այս քաղաքակրթության ձևավորման եր մոզկներ և մասնակալից պետականության բնորոշ ուղիներ: Ամպոը վերաբերում է նաև Վանի թագավորության արվեստի ուսումնասիրությանը՝

Ութարտական քանդակագործությանը բավանդակությամբ բազմազան է և բազմաբույս: Բացի մանրաքանդակներից, որոնք զարդարում են թաղերի կաթսաներ և դույլի՝ գանից են առանձին սառվածներ, կենդանիների և երկաթայական կակների մետաղյա մուլանություններից: Դրանց Հնմեական մասը պատրաստված է բրոնզից: Որոշ քանակներ ծանկված է եղել ոսկյա թիթեղներից և զարդարված գունավոր քարերով: Բացի մետաղականից գտնվել են նաև սակավաթիվ քարե, փայտե և կավե արձաններ, որոնք նմանակել են մետաղե արտեֆակտներ:

Գտածոները իրենց նշանակությամբ բաժանվում են մի քանի խմբի՝ 1) ութարտական սառվածների արձաններ, 2) կահույքը զարդարող քանդակներ, 3) կենդանիների դուլիներ, որոնք զարդարում են մարտակառքերի քաշուկները:

Առաջին խմբին են պատկանում - ութարտական սառվածների երեք ծավալային քանդակները: Դրանցից առաջինը ներկայացված է 1576 Վանում գտնված բրոնզի արձանիկով: Այն իրենից ներկայացնում է ոչ մեծ, (սարձրություն 19,7 սմ) , արձանիկները ծալված, առաջ կզված ձևերով, ամբողջ Հասակով կանգնած կերպար: Նրա աջ թայց տիր առաջ է կզված ողջույնի Համար, իսկ ձախ տեղմված բուռնցքի մեջ կա անցք ինչ-որ իր (լավազան, սիլիկալի) տեղադրելու Համար: Գլխին կրում է եղջյուրներով զարդարված սրածայր սաղափար, Հազին աւնի երկտր, Հարթ, միջև կրուկները Հասնաչ, կարն թեկերով գոտեկալ զգնառ: Գարգարա ընդզված են բարեկ ստերի մասները: Մտերմաման ընդզված են զիմքի առանձնա-

1 Ա. Ննայակյան, Տարեգիր, Գիտական աշխատությունների ժողովածու, Երևան, 2008, էջ 3-5:

Հատկաթյունները՝ աստվածը պատկերված է մեր Հասակում, նա ունի երկար, մինչև կրծքի կենտրոնը Հասակ ժայռը, սաղաքարտի տակից Քափուզ ախճանն մազեր: Ընդգծված է լայն ճակատը, խիտ Հակքերը, նշանակալից ուղիղ շրթեր և սեղմված բերանը: Բառի որ նա չի կրում Հնդկերի և Քելթերի Հատկանիշները, այսպես արժան է խորհրդանշան է Արարուհի գերագույն աստվածուհուցին:

Արարուհան նախամանրի երկրորդ արձանը 1941 թ. գտնվել է Կարմիր լեռում: Այն Նույնպես պատկերված է ամբողջ Հասակով կանգնած անմարտի, Հասուն, չի ուներով աստծու կերպարանք: Նա կրում է կարթններով զգեստ, որը զարդարված է քառակուսի ժայռյալով, իսկ փեշերը ծաղիկներով: Նրա ճակտուսով անցնում է լայն լանջաձև, որը նույնպես զարդարված է մազերով: Աջ ձեռքում բռնել է սկզբնական զուգը, իսկ ձախում՝ մարտական կացին: Բանդակի ստորին մասը զարդարված է Քափուզ տերևներից կազմված պատվան և երկաթե ծողով՝ ամբացնելու Համար: Աստու զուխը ծածկված է եղջյուրներից զարդարված կլոր գլխարկով, որի վրա բարձրանում է վերին մասում օղակ ունեցող թմբուկը, ըստ երևույթին ժայռակեններ ամբացնելու Համար: Աստու զեմքը կլորավուն է, նրա կլոր աչքերը սեղմված են կրտսեակ կոպրով, շրթեր ուղիղ է, բերանը փակված է ամբար սեղմված կլորավուն լրթույթներով:

Երրորդ արձանը պատկերված է նստած (գաճը բացակայում է) աստվածուհու, որը գտնվել է 1907 թ. Կանից ոչ Հեռու Գարբաբի անբույսում: Բանդակի բարձրությունը 12 սմ է՝ պատկերված է ժայռյալներից զարդարված, մինչև կրակները երկար զգեստ Հաղած կնոջ Ֆիգուր: Գլուխը ծածկում է նույնանման ժայռյալներից երկար թուղ, իսկ կուրծքը զարդարում է զաշտյանի նման մի կախիկ, որի բռնակը Հարգարված է նստած աստվածի քանդակով: Ինչպես և Խաչիկ աստծու քանդակը, այնպես էլ այս գտածոն ունի ծաղիկ աստվածուհու ձևերով: Այլ բայց արժիկ նա ուղղունում է, իսկ ձախի բուռնցքի մեջ կա սնցը՝ ինչ-որ խորհրդանշան տեղադրելու Համար: Աջանչիկ ձեռով պատկերված է նրա զեմքը՝ խուշոր նշանակալից, թթվաքաղցած միացող լայն Հակքեր, ուղիղ, նուրբ շրթեր և բարակ, ժպտաբոց շուրթեր: Բ. Գրոտովուտու կերպերով այս արձանից պատկերում է Խաչիկ աստծու կնոջ՝ Արարուհիին:

Երկրորդ խմբին են վերաբերում ուրարտական կառույցը զարդարող քանդակները, որոնք ներկայացված են առանձին արձաններով կամ տարբեր կենդանիների մարմնի մասերով: Այս խմբին մեջ առանձնակի տեղ են

զբաղում 1877-1885 թ. Թափրակի կայուն գտնված գաճերի (ըստ երևույթին 3 գաճի) մասերը զարդարող քանդակները, որոնք Հանդիսանում են ուրարտական արվեստի գերագույն նմուշներ: Նրանք բոլորն էլ՝ դասակարգված պահպանված Հնագրերի, ծածկված են եղել սոխյա բարակ թիթիկով և զարդարվել են դուռնավոր քարերով, դուռնակավով: Այս գաճերից մեկը, որը վերականգնվել է Դ. Բառնետի կողմից իրենից ներկայացնում է շքուստերով, բարձր մեջքով և Հարթ կուսակով մի քանդակուհու, որի արձնակավաները զարդարված են եղել առյուծների քանդակներով: Գաճի առաքել ոչ թե ամբողջական են, այլ կազմված են եղել մի քանի քաղաքական շարժանի մասերից: Առաջին շարժանից կազմված է առյուծների մեջքին կանգնած մարդկանց արձաններից, երկրորդը՝ նրբ թևավոր գրիֆոսների քանդակներից, որոնցից ներքև տեղադրված են փրաղարած սուրբը: Նման դասակարգումը, շարժանիկի բարձրությունը, գաճի նստարանը տեղադրում են այնպես բարձր, որ նստողի սուրբը զեպ է կախված մնալին: Այդ պատճառով գաճի առին տեղադրված էր փրաղարած փորձի նստարան:

Այս գաճը զարդարող մանրանդակները բաժանվում են երեք ենթախմբերի՝ 1) առանձին կանգնած մարդու արձան, 2) կենդանիների վրա կանգնած աստվածների արձաններ և 3) երեկոխյական կենդանիների արձաններ:

Առաջին ենթախմբին վերաբերվում է առանձին կանգնած մարդու քանդակը: Այն պատկերված է ամբողջ Հասակով կանգնած մի մարդու (բարձրությունը 36 սմ), որը կրում է կարթններով Հարուստ նախաքաղաքով երկար զգեստ: Բայց թևերի երևում են ապարանջաններ: Նրա ճակտուսով անցնում է լայն ժայռակեն, իսկ վիզը զարդարված է կրտսուսանուն կոխիկով: Նա ձախ ծաղիկ մեծությամբ բռնել է ժայռակենը, իսկ արժիկ՝ մաշիկ: Նրա զեմքը պարաստված է սպիտակ քարից, պարզ ընդգծված են աչքերը, պեղծանակ Հակքերը, ուղիղ, մեծ շրթեր և սեղմված լրթույթներով բերանը (չլիքի վերին մասը Հարգված է):

Երկրորդ ենթախմբին են վերաբերում կենդանիների վրա կանգնած Հին պատվանների արձանները, որոնք բաժանվում են երկու խմբի՝ առյուծի կամ գլխի վրա կանգնածները:

Առյուծի վրա կանգնածներից մեկը պատկերված է մի քարձառտանան մարդու, որը կրում է երկար զգեստ: Փեշերը զարդարված են ծաղիկով, իսկ մեծ ճակտուսով անցնում է լայն ժայռակեն: Նրա զուխը զարդարված է խուլիջը, լայն ճակտուսը Հարգարված եղջյուրներից: Բանդակը ծաղիկ է առանց մեծքերի, որոնց փոխարեն մարմնի երկարությամբ արված են կորմաք-

<sup>1</sup> Uesula Seidl, Bronzекunst Urtarut, Mainz am Rhein 2004, p. 130, abb. 96.

<sup>2</sup> Б.Б. Пятровский, История и культура Урарту. Ереван, 1944, стр. 233, рис. 75.

<sup>3</sup> Uesula Seidl, Bronzекunst Urtarut, Mainz am Rhein 2004, p. 62-63, abb. 25.

ներ: Բարեկենդանի պատրաստված զեմքը կտրված է: Առյուծը, որի վրա կանգնած է հողային ստավաճը, պատկերված է նստած, ընդ որում գագառի առեղի թափերը ունեն ցուրի կեղաններով: Գլխատելի գլուխը զարգացած են ցուրի եղջյուրները: Երկրորդ մասն քանդակը, որի վերին մասը չի պահպանվել, ունի վերը նկարագրվածի համանման ձևը (պահպանված թարթուրթյունը 15 սմ): Ցուրի վրա կանգնած էրեք քանդակները (տրսեր ունեն 17,5, 21,5 և 23 սմ թարթուրթյուն) իրենց ձևերով նույնպես կրկնում են առաջինի ձևը: Երանք նույնպես ունեն քարե Շարժի վզքների և ձեռքերի փոխարեն կարվածքներ: Տարբերվում են միայն երանքը, որ կանգնած են ոչ թե առյուծի, այլ ցուրների վրա, որոնք նույնպես նստած գիրքով են քանդակված: Ազելի քաղցածան են իրական և երևակայական կենդանիները, որոնք որսը տարբերություններով, բավական են երեք խմբերի:

Առաջին խմբին է պատկանում զրբիտի քանդակը (թարթուրթյունը 21,2 սմ): Այն իրենից ներկայացնում է թևավոր առյուծ, որն ունի գլխատելի թևույնի գլուխ, իսկ աչքերը և Հոնքերը ներկայարարված են: Խոշոր արծիվ թևերը ընդգծված են զրբաձամբ, նրա շորտ ոտքերը ավարտվում են թուղի ճանկերով, իսկ պոչը կտրված է:

Երկրորդ խմբին են պատկանում երեք երևակայական առյուծների քանդակներ: Դրանցից առաջինը պատկերված է գազնի նստած: Այն իրենից ներկայացնում է մի թևավոր կենդանի, որն ունի առյուծի գլուխ և Հոնքի ոտքեր (մարմնի մեծ մասը ծածկված է բացված թևերով): Առաջին սառերը ցուրի են: Այս երևակայական կենդանին պատկերված է նստած գիրքով (թարթուրթյունը 15 սմ), խոշոր թևերը սեղծված մարմնին: Ըստ երևույթին նա ինչ որ բանով անհնչապացան է, քանի որ ալանները սեղծված են գլխին, բաց երանում երևում են ձանրիները, իսկ մասնիկ կենտրոնում է:

Երկրորդ քանդակը է տարբերություն առաջինի, թևեր չունի (թարթուրթյունը 28 սմ) և նույնպես պատկերված է նստած գիրքով՝ առնիկ ճակատից ոտքերը մայած: Լուսնապես ընդգծված են գլխատելի գլուխի նկարահանողը՝ սեղծված տեսանկյունը, բաց երանքը, կոտրված աչքերը, մասնիկ կենտրոնները և բավալատոր գլուխայիններով զարգացված կուրծքը:

Առյուծների վերին քանդակը ներկայարարված է մարդու իրանով, թևավոր առյուծ (թարթուրթյունը 16 սմ): Թևավոր գլխատելի պատկերված է Հանդիսա կանգնած գիրքով: Նրա լայն թևերը երկու կողմից զարգացված են զրբապատճով: Արժույթներում ծայրած ձեռքերը խաչվում են կրծքին, ընդ որում մի ափը ծածկում է մյուսին: Արժույթի զեմքը պատրաստված է ներզոնած սպիտակ քարից: Թեք նշանն աչքերը և երկար, ազելիանման Հոնքերը ներկայարարված են: Բիթը ուղիղ է, փոքր բերանը սեղծված: Հարուստ զարգացված գլխատելի վրա ընդգծված են կնու եղջյուրները: Գլխատելի սառերին են թափվում

գլուխով մարդիկ, իսկ կուրծքը զարգացված է կնուսուսանման կախիկով: Բանահայտի ոչ ուսով սեղանն է լայն մասպանն: Հնապարհիք է ձևավորված նրա Հարուստը՝ բարակ գործվածքից կարված կարն թևերով վերնաշառիկ, որի սառից ու ոտը զարգարած է գեղեցիկ վարչային:

Լափերը խմբին են պատկանում չորս երևակայական ցուրների քանդակները: Դրանցից առաջինը մասով թևավոր ցուրի արձան է (թարթուրթյունը 22,5 սմ): Բարեկենդանի զեմքը կրտսերված է: Գլուխը ծածկված է վարչայիններով Հարուստված գլխատել, որը զննի ձախ է թևերված, իսկ վզի մանրամասները ընդգծված են զրբապատճով միջոցով: Թևերը թարթաբացած են: Երկրորդ քանդակը նույնպես պատկերված է մարդու իրանով խոշոր թևավոր ցուր (թարթուրթյունը 20,3 սմ): Նրա քարն գեղեցիկ նույնպես կտր է: Թևերը բացված են: Կուրծքը զարգացված է Հարուստ նախազարգված լանջադառնով: Արժույթները ծայրված, ձեռքերը խաչված են կրծքին: Երկու՝ վերը նկարագրված աքանաղկիները կանգնած գիրքով են, առերին վրա ընդգծված կեղաններով և պոչը Հոնքերով: Ցուրների մյուս երկու արժույթիները պատկերված են նստած գիրքով: Դրանցից մեկը (թարթուրթյունը 10,6 սմ) պատկերված է գլուխը ձախ չլրված, Հասակի ընդգծված տեսանկյունով և եղջյուրներով: Բարեկենդանի պահպանվել: Ունի խոշոր թևեր, լայն հիված ոտքեր, ընդգծված կեղաններ: Երկրորդ քանդակը, որը նույնպես պատկերված է նստած ցուրի (թարթուրթյունը 10,8 սմ) նույնությամբ կրկնում է վերը նկարագրվածին, միայն այն տարբերությամբ, որ գլուխը գեղեցիկ ուղիղ է չլրված:

Ավարտելով Թափերակի կայելից գտնված գազնի զարգացող քանդակների նկարագրությունը, Հարի է նշել, որ նման քանդակներ Հայտնի են նաև այլ Օստյոլոյրերից: Դրանցից մեկը սոսյունի բրոնզե արձան է, գտնված Կապարին չլրված Ազնակ գյուղացի: Այն պատկերված է նստած գլխատելի, Հոնքի ծայրված և առնիկ ձգված ոտքերով: Խոշոր գլուխը վեր է թարթաբացված, լայն բացված երանում երևում են ձանրիները: Ընդգծված են թթանցքերը, աչքերը, գլխին սեղծված տեսանկյունը և պոչը: Ֆիգուրի ամբողջ տեսքը ինտեգրված է կենդանու ունի և Հարուստված մասին, ինչը ցույց է տրված ընդգծված մկաններով: Բանդուկի միամուկ է, նրա թարթուրթյունը 20 սմ է, թարթուրթյունը 13 սմ, քալը 5 կգ 175 գ: Բանդուկի սառերին մասում կան նաևսոսյունի խորացումներ, ինչը վերջում է, որ այն կանգնած է եղել ինչ-որ ելուստի վրա, պարզաբնիվ կահույքի մասերը: Մեկ այլ սոսյունի արձանիկ է գտնվել Ներքին ինժեռ (Կոստյոլի գերե) ամբողջով: Այն Համարյա ամբողջությամբ կրկնում է Ազնակից գտնվածը, ունենալով որոշ տարբերություններ չափերի և ձուլման ձևերի մեջ: Արժույթի ներկայությունը 9,3 սմ է, թարթուրթյունը 6,4 սմ: Նրա գլուխը և ոտքերը միամուկ են, Ի-

<sup>1</sup> Uesula Seidi, Bronzekunst Urartus, Mainz am Rhein 2004, p.62-63, abb. 25.

բանք սնամեղ: Գրեմեղով Ազնապի արձանի մեջ, այն տարբերվում է ընդգծված բաշտ: Բաճապի աստղին մտառն իմացույն հան եռանկյունաձև փռեկները՝ կաճույճի ամբարձրը համար:

Բազմաթիվ ամուսններ, քաղաքապետներ, գահերի և սեզանի մասեր Հաճախակի գորգարված են եղել տարբեր կենդանիների ոտքերի քանդակներով: Ուրարտական ամրացնելու գանձիկն են նաև կաճույճի ոտքերի բրդեղի մաշակալները՝

Առյուծի Ոտքեր — այս երեքը որպես կանոն ուղղանկյուն են, սնամեղ և ձևավորված են առուսեղի ճանկերով: Այգյուղի բրդեղի Քաթերի գանձիկն են Կարմիր ջուրերը, Կաշայի զերերը, Ալթին թեփեհուն և Քաթերակ կոչիկը: Բաշի զրահից քաղաքապիվ նման Քաթերի վերջին տարիներին գանձիկն են Արևմտյան Հայաստանի ասրածքից և պահվում են Բազիկի թանգարանում: Ուր: Քաթերի վրա կան սնցքեր՝ գունավոր քարի սեղադրելու համար:

Շուշի Ոտքեր — որպես, ինչպես և առյուծի Քաթեր, սնամեղ են՝ փայտն աստղերին հաղցնելու համար: Այգյուղի ոտքեր գանձիկն են Կարմիր բլուրում, Ալթին թեփեհուն, Կաշայի զերերում: Ալիյի պարզունակ մեկ մաշակալներ Հայտնի են Արևանի դամբարանում, Մարտունու շրջանի ԳեղաՇահա գյուղում:

Գարաապահ և աստորային Համայնքները ներքին և արտաքին Հարգարման համար կարևոր դեր էին խաղում նաև աշտանակները, որոնց մի մասը Հարուստ գարգարված է եղել: Այս աշտանակները, որպես կանոն, ներկայացնում էին եռոտուկներ, որոնցից քարձրացող երկար ձողի վրա կար թառակն ելուստ, որի մեջ զրվում էր միթմաշարը: Մրանց պարզունակ երկաթե մեկեր Հայտնի են Կարմիր ջուրեր: Սափչի կան նաև բրդեղի Հարուստ ձևավորված արհեստներ: Դրանցից մեկը, որը գանձիկ է Քաթերակ կառնում, պահվում է Համբուրգի արժեստի և արհեստների թանգարանում: Նրա երկար բրդեղն ձողը, որը գարգարված է չորս թափով ստեղծելի են ուղեղից պակներով, հենված է ցածր եռանկյունի վրա (ընդհանուր բարձրությունը 135 սմ): Ոտքերը արժարված են ջրի կճակակներով, որոնք զուրս են գալիս առյուծների թույլ երանիներից: Նուստառու կենտրոնից համապարհուրվաթյուն պահպանելու համար իջնում է չորրորդ ոտքը, որի վերին կյարավուն հասվածը գարգարված է խուրս ստեղծանակ պահով: Կարացող ոտքերի վերին հասվածուն սեղադրված է եղել երեք (պահպանվել է մեկը) մաշակալ գլուխներով, նուստ, թեթեղ ցուլի արձանիկներ: Այս աշտանակի մաքրման ընթացքում բացվել էր Ուրարտ թաղապետի արձանագրությունը՝

Հետաքրքիր է նշել, որ Լանի հնամենաներից մեկը պահվել էր նկարագրված աշտանակների արձանիկից և այն ինչ-ինչ նախադարձներով հնարարված ընկել էր էջմարանի թանգարան (այժմ պահվում է Հայաստանի պատմության թանգարանում): Այն թանգարանին նմանաթյուն ունի գանձվածի Հեռ: Մյուսնեկի թանգարանում պահվում է Լյուսիտային Սիրիանում գտնված մի այլ Հեռաքրքիր բրդեղի աշտանակ, որը մասնագետների մի մասը համարում է ասորական, մյուսները՝ ուրարտական, արժեստի սրանչիկ նմուշ: Այն իրենից ներկայացնում է կարն եռանկյունի, որի ձողը (ընդհանուր բարձրությունը 25.5 սմ) պատկերում է երկար զգեստ հագած, նկարա կրճիկ խաչած մի մարդու, ում գլխարկի վրա կա խոզափական եղանակ՝ երազը սեղադրելու համար: Նա ունի կյարավուն զիճք, երկար մաշկեր, խիտ Հանքեր, նշանն աչքեր: Ուղիղ ընթացքում աստղի մտառն փոքր ինչ լայնանում է, կար շրթունքներն ամառ սեղադրված են, ընդգծված է փոքրիկ մարդը:

Արարտյունը ներկայացնում է թաղապետի քաղաքներից գարգարող արձանիկներով: Դրանք ներկայացնում են միերի երկու բրդեղի զրկիկներով: Դրանցից մեկը գանձիկ է Կարմիր ջուրում: Այն իրենից ներկայացնում է կարն սնամեղ վզով ոչ մեծ միու գլուխ: Ալիյի այլթառակն զոնրով գարգարում է բաշը և մազափունջը: Մեծ թաղապետի մասը ընդգծված են սկանչիկները, կյարավուն աչքերը, թթանցքերը և փակ թերանը: Բ. Պետրովիկին Համարում է զրանք Ասորական արժեստի լավագույն նմուշներին: Այս թանգարակի թերանք Ուրարտյունը նրա հակաստի և մասիթի կողմից ստափակ համաձայններն են, ինչը մտառն է առյուծ, որ մանրակերպը, որին մուլդիկ է կազապարը, փայտից է եղել: Հետաքրքիր է նրա պարաստանն եղանակը՝ միու մուսթը, բաշը և սկանչիկները մազափունջի հեռ մուլդիկն են առանձին և ապա այնպես ամուր են զուգվել, որ միայն կարգված հասվածուն է երևում պարաստանն եղանակը՝

Ոչ պակաս Հեռաքրքիր է Ալթին թեփեհից գանձված միու բրդեղի գլուխը: Նրա երկար կյարավուն վրեղ նույնպես գարգարված է բաշով և ափանջների միջև ընդգծված է մազափունջը: Դրույն փոքր-ինչ ինչնված է: Կարգարն ընդգծված են կարն ցցված սկանչիկները և կյարավուն աչքերը: Թթանցքերը առանձնացված են կար շրթունակներով, չուրթերը լայն են, թերանք թիչ բացված է:

Արձանագրում 2007 թ. պեղումների ընթացքում Հայտնաբերվեց բարձրանի բրդեղից ցուլի արձանիկ: Ունի ընդգծված եղջյուրներ, կյարավուն գեղական աչքեր, կարն սուշ, մզված մարմին և Համեմատաբար կարն ոտքեր: Իր սեական ստանձնահատկություններով արձանիկը Հանդիսանում է Հա-

<sup>1</sup> Ա. Ս. Փրիկույան, Ա. Ա. Սարգսյան, Պեղումների և հետազոտման (Թուրքմենստան) արարտ-պարանալիզ, Երևան 2001, սու 21-23:

<sup>2</sup> Б. Б. Пятровский, Восточное царство, Москва, 1959, стр. 174, рис. 35

<sup>1</sup> Ա. Ա. Սարգսյան, Կարմիր ջուր, Երևան, 1982, էջ 51:

նի թագավորության քանդակագործության ինքնատիպ նմուշ է թվագրվում է մ.թ.ա. 8-6-րդ դարերով:

Այն նաև Հնաազգիքի ազնվաներ է գտնում. ինչպես Կոլիբոգա- Կորուեյան մետաղի, փոքր Արտական բրնձի, այնպես է Լուրիստանյան արտփայտանքը հետ:

Վերջ նշված քանդակներով զարդարված իրերը՝ կահույքը, սպասքը, մարտականքերի զետեղները հանդիսանում են ուրարտական գերեւարտվի սեփականությանը: Ուրարտական ավազանների դրանք ոչտաղարծում էր ոչ միայն արքունիներում, այլև այցելությանների ժամանակ հնաավոր անոթներում և տանաքներում: Այս և արվեստի մյուս նյութերը բազմաթիվ ընդարձակվել, արտահանվել են Միջինըրկրայանի տարբեր շրջաններ, Իրան և Հյուսիսայանի Գոգիստ, տարաներով ուրարտական արվեստի ազդեցությանը մասնակի և հնաավոր հարևանների մշակույթի դրա:

## ԵՐԵՎԱՆԸ, ՅԵՂԵՐԸ ՏԻԳՐԱՆ ԱՆՇԻ ՏԵՐՈՒԹՅԱՆ ՀՔՈՒՆԱՎՈՐՈՒՄ

Ե. Ս. ԵՂՎԱՏՆԵՐՅԱՆ

Հայոց պատմության մեջ Տիգրան Մեծի թագավորության ժամանակահատվածը՝ 95-55 թթ. Ք.ա.) ուրույն և կարևոր տեղ է զբաղեցնում: Հայոց հզոր գահակալի թագավորության, նրա նվաճումների և Հիմնած սերունդի պատմության առաջնախորհրդայինը մեծ կարևորություն ունի ոչ միայն Հայոց, այլև հարևան և հեռավոր շատ ժողովուրդների պատմության ուսումնասիրության համար: Տիգրանի Մեծի զորքը, գուրա գալով Հայ ժողովրդի քրոթարի Հաշիական լեռնաշխարհի սահմաններից, նվաճեց շատ երկրներ շփման մեջ մտնելով այլ ժողովուրդների, այդ թվում նաև ալյանների հետ: Դատելով սկզբնաղյուրների միտություններից, Տիգրան Մեծն իր նվաճումներն ուղեկցում էր նվաճված ժողովուրդների գաղվածային գերարձանեցումներով, ընդ որում Հայոց թագավորը նրանց սեղափուսում էր ոչ միայն Հայաստան, այլև իր սերունդի տարրեր մտակրը:

Իր հարավային արշավանքների ժամանակ Տիգրան Մեծը նվաճեց արարական ընտկչություն ունեցող մի շարք երկրներ ու թագավորություններ: Հաշիատուն արարները դեռևս հնագույն ժամանակներից սեղալարվում էին գեղի Արարական թերակղզուց Հյուսիս երկամ երկրներ Ասորք ու Միջագետք, բանի որ Արարական թերակղզին մյուս երեք կողմերից ծածվով պատնեղված է մնացյալ աշխարհից: Հատկապես հեղինակի գյուրաշրջանում արարական ցեղերի արտագաթի հետևանքով Մերձավոր Արեւելքում մեաթորվեցին մի բանի մանր քաղաքական միավորներ, որոնց ընտկչությունն արարական էր:

Արարական թերակղզուց գեղի Հյուսիս-արևմուտք գտնվում էր արարական նարաթիական թագավորությունը: Այն զբաղեցնում էր հարավային Գողտտիների անապատային շրջաններն ու Արարական թերակղզու Հյուսիս-արևմտյան հատվածը<sup>1</sup>: Այսինքն այն նույնական էր «Աշխարհացոյց»-յան Ապատան Արարիային<sup>2</sup>: Ենդրո առարկա ժամանակաշրջանում նարաթիացիները տիրում էին նաև Դամասկոս քաղաքին ու դրա շրջակայքին: Սակայն, Դամասկոս Հասան Տիգրան Մեծի բանակը պարտության մատնեց նարաթիական զորքին ու տիրեց Դամասկոսին մինչև Ք. ա. 69 թ.<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> H. Avetisyan, W. Allinger-Cecilich. A bronze sculpture from Aramus, Aramead volume III, Yerevan, 2008, p. 87-90.

<sup>1</sup> ՏՅ Ս Պաթառա Պ., Մաթեմատիկոս ռուսարձարտ ու աղ ընտկչուր, Մոսկու, 1976, էջ 5:

<sup>2</sup> ՏՅ Ս «Աշխարհացոյց Մովսէսի խորհրդայն յալիսուանք ճալիմնաց, իրաւ. Ա. Մոսկու, 1881, էջ 36-37:

<sup>3</sup> ՏՅ Ս Պաթառա Պ., Կ. ըմ., էջ 24:

Այնպես էրբանանք արևելյան ժառանգ Քնիասյի Հարթավայրում և Առաջին Ասորիքում Կնիսորիայում, կազմավորվել էր արարական Խառնական Քաղաքաբնութաբեր Քաղիկո (Քաղիկոսի) կենտրոնով: Կնիսորիայում գտնվում էր ներկայիս Հայկական Այնճար գյուղի ժառանգարում: Տեղանուն Մեծի տիրապետության ներքո էր գտնվում Խառնակայի Քաղաքաբնութաբեր Մեծաքաղաքը:

Պամակուրդի գեղի արևելքը՝ անապատում, Բ. ա. II Հարարամյանում առաջացել էր Պամիկա (Քաղաք) քաղաքը: Այն նույն Հարարամյանի վերջում կործանվել էր Ասորեստանի կողմից, իսկ Հնու՝ վերակենդանվել Խարաբիկո Սագանի Քաղաքաբնութաբեր Բ. ա. X դ.: Պամիկան, որտեղ առաջինը գերիշխանության էին հասել Բ. ա. I դ., միջազգային առևտրի կարևոր կենտրոն էր:

Արարներ էին հաստատվել նաև Մեծ Հայքիև Հարավից սահմանակից Միջագետքից Հարավ գտնվող Հարանի Քաղաքաբնութաբեր արարքում:

Նշենք նաև, որ ուսումնասիրողները Տեղանուն Կնիսորիայի Հարարամյան սահմանները հասցնում են մինչև Միջագետքի կենտրոնական շրջանները նրանցում ընդգրկելով Հարանեն, վերջինից ու Նիքոսից արևելք գտնվող շրջաններն Պամիկենով, Կնիսորիայով և Պամակուրդով: Հրեաստանը նշվում է որպես Հայոց արքայի գերիշխանությանը ընդգրկված երկիրը:

Պրուսարքաք, անդադառանալով Տեղանուն Մեծի կողմից նվաճումների ընթացքում իրականացված վերաբնակեցումների ընդհանրապես և արարական ջեղերի վերաբնակեցմանը ժառանգաբան, Հաղորդում է, որ նա Միջագետքը Հնդկից էր Կնիսորիայի ու Պամակուրդիայից բունազգայինով Հնչյուններով, իսկ արարական բույր ջեղերին քննելով իրենց բնակության վայրերից և վերաբնակեցրել էր նորախառնյա մայրաքաղաք Տեղանակերտում, որպեսզի նրանց օգտագործի առևտրական կարիքների համար:

Ն. Մանանդյանն այն կարծիքն է, որ Տեղանուն նրանք ինչու էր Մամարայի Միջագետքից և բնակեցրել Օսարյենում Տեղանակերտից Հարավ: Հաս ուսումնասիրողի նրանց տղվի էր տրանսիտային առևտրական ճանապարհների վերահսկողությունը: Նրանք Տեղանուն համար մաքս էին

գանձեցու, ներքառի գետանցի մաս, որը գտնվում էր Ջեզմայի արևմտյան կողմում:

Հարույ Բ. Արենն այն տեսակետն է հայտնի, որ Տեղանուն Մեծը գտնվել է Կնիսորի Միջագետքում բնակվող արարական ջեղերին, քանի որ վերջինները, թեև սմազում էին առևտրական որոշ կարգուկարգությունով, բայց իրենց արարական հիմնական միջոց էլի գտնվելու առևտրական ճարավանների կողմում: Կամ էլ իրենց բնակության շրջաններով անգլիսիսիսի արարականների անչափ բարձր Հարիեր կորելը: Այդ վրաստանի արարները Հարարամյան գետանցների կամ կամաբնակիչի վրա կամայական մաքսային դրույթում էին հաստատվել: Տեղանուն Մեծը, իրեն ենթարկելով այդ ջեղերին, կարգավորել մաքսերը: Նա, գնահատելով արարական ջեղերի առևտրական կարևոր, նրանց մի մասին էլ ինչու ու բնակեցրել Օսարյեն (Ուրբա) քաղաքի և Հայաստանի Հարարամյան սահմանների մերձակա տարածքներում:

Միայն է արալիկ տեսակետն արտահայտել, թե հատկապես որտեղից և Նրը էր Տեղանուն կողմից արարական ջեղերին, սակայն, մի բան անհնայո է: Նրանց միջոցով Հայոց արքան վերահսկողության էր սահմանում Արևելքի Արևմտաարևելյան կողմից խոչընդոտելու առևտրական մաքսայինների մեկի վրա, որն անցնում էր Օսարյենով ու շարժվում դեպի Հնդկաստան: Այդպես նա իրենց կաման մեջ էր դրում այդ մաքսային վրա գտնվող երկրներն ու քաղաքները, որոնք հիմնականում գոյատևում էին դրա շնորհիվ:

Պրիսար Հաղորդում է, որ շատ արարական ջեղեր Տեղանուն Մեծի կողմից վերաբնակեցրել էին Ամանուսյան լեռներից մինչև Կնիսիկա և Կամազեն: Որ Ամանուսյան լեռների և Կամազենի միջև Տեղանուն կողմից արարներ էին վերաբնակեցրել, բայց նա այսին նաև Պրիսար Հաղորդումները: Պատմիչը Հաղորդում է, որ Տեղանակերտի ճակատաճարձից հետո Լուկուլլոսը (այս մասին կր նաև Պրուսարի երկրում, բայց տառից արտը տիրակալի տված)՝ ընդունել Կամազենի Քաղաքով Անտիոքոսին և արտը իշխանավոր Ալլաբոզոստոսին, որտեղ նրա մաս գնահատել էին ուղարկել: Այսպես Կամազենի Քաղաքում և արտը իշխանավորի անունների միջոցով Հարևանությանը Հիշատակությունը, մեր կարծիքով, խոսում է մեր վերահսկող տեսակետի օգտին: Պատմիչի համար

<sup>1</sup> Sbu Josephus, The Jewish war, with an English translation by J. Thackeray, vol. II, Great Britain, 1961, է. 115, 116 (այստեղև, Պոլսիսու Փալսիսու, Պոլսիսու գաղտնաբեր ծախի):

<sup>2</sup> Sbu Pliney Natural history, with an English translation by H. Rackham, vol. II, libri III-VII, Great Britain, 1947, VI, XXXII, 143 (այստեղև, Պոլսիսու). Sbu ծախ, Մեթի Բ., Երկ, աշխ., էջ 74-75:

<sup>3</sup> Sbu Ditten H., Hatria, Lexicon der Antika, Leipzig, 1969, էջ 222:

<sup>4</sup> Sbu Երնայան Մ., Պոլսիսու ստուգաբանությունը Տեղանուն Մեծի օրոք, քաղաք, Երևան, 1967:

<sup>5</sup> Sbu Plutarch's Lives, Lucullus, with an English translation by Bernadotte Perrin, vol. II, Great Britain, 1959, XXI (այստեղև, Պրուսարու, Լուկուլլոս):

<sup>1</sup> Sbu Գ. Մանանդյան, Տեղանուն Երկրում և Պոլսի, Երևան, 1940, էջ 57:

<sup>2</sup> Sbu Կամիկ Բ. Արեն, Սեռ Տեղանուն, Միջագետք, 1947, էջ 99-100:

<sup>3</sup> Sbu Պրիսար, VI, 28, XXXII, 142:

<sup>4</sup> Sbu Պրուսարու, Լուկուլլոս, XXX: Պրուսարու, քաղաք, այդ թի մեկ արտը իշխանի և իրավունքի, այդ թի քաղաքի արքայի կողմից:

<sup>5</sup> Sbu Dio's Roman history, with an English translation by Ernest Cary, vol. III, Great Britain, 1961, XXXVI, 2, 5 (այստեղև, Պոլսի Կամիկ):

Հազարիվներ կրկին դրա ապացույցն է: Արածանիի ճակատամարտից Հեռու Հռոմեացի զորավար Մարկոսը, որը դեղի էր վերցվել ծովաՇենհերի կողմնից և թիչ տեղ էլ ազատ արձակվել Պոնտոսից՝ նվաճողները ծովաՇենհերի տաճան ճակի պատճառով, եկավ Անտիոք, որտեղ Հայաստանից, թե ինչ անտիպոցիկների դաշնակցից կրկին Հարևան արարները դեմ, որոնց Հեռու գեներալներ: Այսինքն՝ այստեղ հիշատակվող արարները Հարևան էին Անտիոքին, ամենայն Հավանականությամբ, վերջինի չլուսին-արևելքում:

Տիգրան Մեծի ժամանակագրանի առանձնաբերողներին Ռ. Մարտիրոսյանն այն կարծիքին է, որ արարական ցեղերի այս վերաբնակեցումը անկողնի է անկողնի ի շահ մերձակիները ժողովրդի: Տիգրանը, հասցնելու Համար մերձիքատյան անապատներից արարական ցեղերի տեղափոխումը Սիրիա, այդ ցեղերին բերելու ու բնակեցնելու էր Հյուսիսային Միջագետքում, իսկ ավելի ուշ էլ նրանց մի մասին տեղափոխել կիլիկիա: Արարներին նստակցաց դարձնելու Համար Հայաց արքան Սիրիայում երկու Տիգրանուհուհուներ է հիմնել (Տիգրանուհուհու նշանակում է Տիգրանուհու):

Ամենայն Հավանականությամբ, Կոմագենիներն ու Ամանոսյան լեռների միջև արարական ցեղեր վերաբնակեցնելու նպատակներից մեկն այն էր, ինչ Տիգրանուհուհուի Հարևանությամբ բնակեցված արարները դեպքում, ախրանի կրկին անտարական կարիքների Համար: Բացի այդ, ամենայն Հավանականությամբ, այստեղ արարների վերաբնակեցումը ուներ մեկ կարևոր նպատակ է: Մեր կարծիքով, Կոմագենիներն ու Ամանոսյան լեռների միջև բնակեցված արարները Հակելու էին արժեքաբեկից եկող, կիլիկիայում անցնելու և Միջերկրական ծովի արևելյան ափերում Հարավ ընթացող մեծ առևտրական ճանապարհի ճյուղ: Այդպիսով Հայաց արքան երկնից կախման մեջ էր գնում արևելամիջերկրածովյան երկրներին ու քաղաքները, որոնք գտնվում էին այդ անտարական ճանապարհի վրա կամ դրա Հարևանությամբ: Անկասկած, Կոմագենիներ Տիգրանի կողմից նվաճվել էր նախքան Արարիչ զբաղվումը: Ուստի պատահական չէ, որ Արարիչը քաղաքները Հրավերցնելի Տիգրան Մեծին նաեկու: Անկիլյանների գահին: Փաստորեն, Չախտիսիով Պարթևական տերությանը և նվաճելով նրա Հյուսիսային տերությանը, ինչպես նաև Միջագետքը, Տիգրանն այնուպից արարական ցեղեր տեղափոխելու ու բնից բնակեցրել Ամանոսյան լեռներն ու Կոմագենիներ միջև, որից Հեռու միայն ուշադրությամբ բնակեց Արարիչին ու Փյունիկիային նախապես յուրահասակ ցամաքային շրջափակման մեջ դնելով այդ

երկրներ: Վերջինների Համար, ինչպես ցույց տվեցինք, փակված էր նաև Տիգրանով նվաճատան անտեղ մեծ անտարական ճանապարհը: Դուռնով Սարաբոնի Հազարդամներից Հայաց արքան Արարիչի և Փյունիկիայի քաղաքները շրջափակման էր ենթարկել նաև ծովից: Հույն աշխարհագրագետը վկայում է, թե Տիգրանը ծովը (իմա՝ Միջերկրական ծով-Ա. Ն.) Հանձնել էր «կիլիկիանիներին»: «Կիլիկիանիներ»-ը Միջերկրական ծովի ծովաՇենհերն էին, որոնք այդ ժամանակ վերահսկում էին ծովային ուղիները: Ապրանոսը Հազարդում է, թե նրանց ցամաքային կայանը Դամաս կիլիկիոսն էր (իմա՝ Ամանոսյան կիլիկիա-Ա. Ն.), որի պատճառով էլ նրանց անվանում էին «կիլիկիանիներ»: Ապրանոսը Տիգրան Մեծը, ցամաքային ու ծովային շրջափակման մեջ վերցնելով Արարիչն ու Փյունիկիան, ստիպեց, որ այդ երկրները մեծամեծներն իրեն Հոմարտական հրավերին նստակց: Անկիլյանների գահին:

Այդպիսով, Տիգրան Մեծի կողմից Ամանոսյան լեռների մտակալում, այսինքն Հյուսիսային Արարիքում, արարական ցեղեր վերաբնակեցվեցին: Դասելով լատին սիցիլիացիների տեղեկությաններից արարական ցեղերն աչպեսև մնացին նաև Հռոմեական տիրապետության Հաստատումից Հեռու: Փաստորեն, Տիգրան Մեծը մեծապես նպաստեց Արարիքում արարների Հաստատմանը:

Ինչպես բնորոշ է եզրի բարդ կայսրությաններին, նվաճված կամ գերիշխանության ընդունում երկրները, ի թիվս այլ պարտականությանների, պարտավորվում էին իրենց զորքերը դնելու տիրակալի արածագրության առաջ: Տիգրան Մեծի արածագրան էր այս Հարցում քաջատուրության չէր: Նվաճված կամ Հայաց արքանի գերիշխանության ընդունում ամեն ջեղ կամ ծովագետը յուրաքանչյուր կողմերում առցանցի կործակության ժամանակ կործակությանը վայել էր ժամանակ տիրակալի կանչով: Առանց և զարմանալի չէ, որ լատին Շեղծակները երբեմն հիշատակում են Հայաց արքանի բանակի կազմում գործող արարական զորաշխուհուների մասին: Խոսքը ոչ միայն վերաբերում է Տիգրան Մեծի կայսրության տարածքում բնակվող արարներին, այլև նրանց, ովքեր ընդունել էին Հայաց արքանի գերիշխանությանը:

Դիմն կասեցը վկայում է, որ Տիգրան Մեծի որոշ Հայ-արարական միտայող զորախումբն ավերելու կողպուտի էր ենթարկել կիլիկիոսն ու Փյունիկիան: Ամենայն Հավանականությամբ, այս իրադարձությունը ան-

<sup>1</sup> Աճ, 2: 2

<sup>2</sup> Տիգրան Մարտիրոսյան, Նշվ աշխ., էջ 24:

<sup>3</sup> Տիգրան Մարտիրոսյան, Բաղվածքներ, XI, 1-4 «այս ժողովրդի պատմության բնութագրական», և Ա. Գևորգյանի ժամանակներից մեկն Ա զարի ներքև), Երևան, 1987:

<sup>1</sup> Տիգրան, География, в 17 книг, перевод, статья в комментарии Г. Страбона, Москва, 1964, XIV, 5, 2:

<sup>2</sup> Տիգրան Մարտիրոսյան, XII, 92-«այս ժողովրդի պատմություն», ՉԱՄԱ ՊԱ Իրան, և Ա. Երևան, 1971, էջ 567:

<sup>3</sup> Տիգրան Մարտիրոսյան, XXXVII, 7a:



դի է ունեցել Բ.ա. 71 թ.<sup>1</sup>: Համեմատ Փլավիոսը Հաղորդում է, որ այդ ժամանակ Դամասկոս քաղաքի գլուխ Հարմաղուսոսներ էր սկսել Իսուսեթյանի աբարակահ իշխանության կառավարելը Գազանոս Մեծնայանի<sup>2</sup>: Ա. Մամեանս սերյանը ցույց է տվել, որ Գազանոս Իսուսեթյանին իր Տ Հաղարանդ գրազեղով Տիգրան Մեծի բանակի ավանգարդն էր: Այսինքն Հայկական բանակը, առաջապահ ունենալով իսուսեթյան արարական զորախումբը, աքաղում է Կենտրիքային Հարմաղուսոսը և ավերում այն<sup>3</sup>: Այդ ժամանակ էլ Տիգրան պարսաթյան է ժառանգել իր զորութայան չլիանն ապրող Կարաթևական Քաղաքությունը և տիրում Դամասկոսին:

Պլուտարքոսը մի գիպաթյան է պահպանել Տիգրան Մեծի բանակին պետության շտապող արարական զորաշղկանի մասին: Գառնելով, թե ինչպես է Լուկուլլոսը ներխուժում Հայաստան, նա Հաղորդում է, թե Հռոմեացի զորավարն անցավ Սուգբը և շարժվեց դեպի Տիգրան Մեծի կայսրության մայրաքաղաք Տիգրանակերտ: Այն բանից շնորհիվ, երբ Լուկուլլոսի զին Հայտը արքայի ուղարկած զորախումբը Մեծնայանի գլխավորությամբ պարսաթյան կրեց, Տիգրանը, իսուսեթյան Տիգրանակերտի ուղարկված զորաշղկով Լուկուլլոսի Հնու ընդհարումից, մայրաքաղաքից Կահանից դեպի Տավրոսյան լեռներն ու սկսեց Համաբել իր ստրութայան զինված ուժերը: Կայսրության արքերը մտերից իրենց տիրակալի կանչով դեպի Հայաստան էին շարժվում արքերի ջեղերի ու ժողովուրդների բացմամբը ընկառնելը: Հեռուներից Հայաստան էին գալիս նաև Տիգրան Մեծի գերիշխանությանն ընդունած երկրների ու ժողովուրդների պետական չեղանակներ: Լուկուլլոսը լավ էր Հասկանում, որ կիև Կառավարություն նա այդ զորախումբերին միավորվելու: Հայտը բանակի Հնու, ապա այնպիսի վիթխարի մի բանակ կառուցանե իր զին, որ ինքը Հաղիվ թե կկարողանա պայքար կատարելու ժողովուրդների հասնել: Ուստի նա իր զորավորներից սմանց ուղարկեց Տիգրանի բանակառնելին շտապող դառնալիսանները հանապարհը կարելու: Մասնավորապես, նման Հանձնարարությունը մտտեցող արարական իտյոսը ռազմաշղկանին ընդառաջ ուղարկվել Արտաշեսիստ զորախումբը: Սա արարական ուժերի գլուխ Հարմակիցն այն ժամանակ, երբ Կրանքը համար իրիկով էին դառնում, այսինքն՝ անպարտառ էին զինադրութայան ցույց տալու: Պլուտարքոսը Հաղորդում է, որ Կրանքը մեծ մասին Արտաշեսիստ կարողան է: Ա. Մամեանսի բանակն այն կարելիքն է, որ այդ զորախումբը թաղվացած էր Օւրտյանների արքաներից, քանի որ Տիգրանակերտի հակառա-

մարտին մասնակից գալալ երկրների զորքերի մեջ Պլուտարքոսը Կրանք էր Հիշատակում: Ուսումնասիրելիս ստանալու, Համաբար, կրանք է, ընտան: Համեմատ է, որ իտյոսը վերաբերել նաև Ամանոսյան լեռներին և կամավանների միև զվարանակիցված արքաներին, որոնք եւ Տիգրանակերտի հակառակմարտին մասնակցող գալալ երկրների զորքերի թվում չեն Հիշատակվում: Այսպես թե այնպես, հակառակարկան պահին իրենց տիրակալին պետության էին շտաղելու երկուսն էլ:

Տիգրանակերտի անվախից Հնու Լուկուլլոսը, ինչպես վիճում է Պլուտարքոսը, առանց զինքի, խաղաղ միջոցներով, Հնուգերիցեթում էր նախկինում Տիգրանի ստրութայան կազմում գտնվող շտա ջեղերի ու ժողովուրդների: Կրանք թվում էին նաև արարական արքայի կրեքը-ը, որոնք ներկայացան Հռոմեացի զորավարին ու հանաչեցին Հռոմեական գերիշխանությանը<sup>4</sup>: Ուստի այստեղ, ամենայն Հավանականությամբ, Հայտը արքայի կողմից իր մայրաքաղաքի մոտակայքում և Ամանոսյան լեռներն ու կամավաններն միև ընակիցված արարական ջեղերի ջեղատիկների մասին է:

Հնու Պլուտարքոսի մի խոչը որ արարական զորաշղկան էլ Տիգրան Մեծին պետության էր եկել Հնուգեր Քարելուական ժողկարից (Իժա՝ Գարսից ծոցի ավերից - Ա. Ե.)<sup>5</sup>: Գարսից ծոցի Հնուհարմաթյան ավերը մինչև Շուտ էլ-Արար գետը (այս գետն առաջանում է Երբոստի և Տիգրիսի միախառնումից-Ա. Ե.) զրաղցնում էր Անուպատ Արարիան<sup>6</sup>: Գետ է ընդգծել, որ Գարսից ծոցի ավերին ընակվող այդ արարները որևէ կարգաժամայան մեջ պետք է լինեին Հայտը արքայից, քանի որ Պլուտարքոսը Կրանք Հիշատակում է որպես Կրանք գերիշխանության տակ գտնվողների: Կրեքներից Տիգրանի կողմով երկուսը հանապարհ կարելով կկան և, ամենայն Հավանականությամբ, մասնակցեցին Տիգրանակերտի հակառակմարտին: Ուստի և սխալված չենք լինել, կիև այն ստեղծանք արտահայտենք, որ չեալած ցայծ պատմագրութայան մեջ թուգարացիություն ստացած այն ստեղծանքին, որ Տիգրան Մեծի ստրութայանն այդքան չէր ընդարձակվել դեպի Հարավ, Պլուտարքոսի պարզ և Հստակ գիպաթյանը խուսում է այն մասին, որ Տիգրան Մեծի գերիշխանութայանը ապրանքում էր ընդհուպ մինչև Գարսից ծոցի ավերը: Ուսումնասիրողների ստեղծաշարից, ըստ Խրեոսթենի, վերկալ է Ատարքերի մի շտա կարերը Հաղորդումը: Հույն աշխարհագրագետը, պատմելով այն մասին, որ Տիգրանը եղանակ է Գարսի-

<sup>1</sup> Տես Ա. Մամեանսյան, Գլ, աշխ. էջ 106:

<sup>2</sup> Տես Գոլմեթյան Փլավիոս, Դոմասկոս Ուսումնասիրում, XII, 16, 3:

<sup>3</sup> Տես Ա. Մամեանսյան, Գլ, աշխ. էջ 106:

<sup>4</sup> Տես Պլուտարքոս, Լուկուլլոս, XXV, 5:

<sup>5</sup> Տես Ա. Մամեանսյան, Գլ, աշխ. էջ 149-150:

<sup>6</sup> Տես Պլուտարքոս, Լուկուլլոս, XXX:

<sup>7</sup> ԱՊ, XXV, 4:

<sup>8</sup> Կիլիսիացից Մովսեսի խորհրդագրություն, էջ 35-37:

<sup>9</sup> Տես «Կալկադան պետությունը Տիգրան Է-ի օրոք», քարտիկ:

նեն ու Արարատականը, գիտյում է, որ նա գրավել է նաև մեայայա Միլա-  
զետը<sup>7</sup>: Իսկ այն փաստը, որ Տիգրանակերտի նահանգամարտի նախօրեին  
Պարսից ծոցի ափերից Հայոց արքայի կանչով նրա շանակատեղին ժամա-  
նեցին արարական զորաշեհուհները, ցույց է տալիս, որ նրանք, որպես Տիգ-  
րան Անձի գերիշխանության մասի գանձող ցեղեր, պարտավորվել էին Տիգ-  
րանի պահանջի դեպքում զորք արտազրկել նրան:

Ամփոփելով քննության արդյունքները նշենք, որ Տիգրան Անձի տե-  
րությունը իրենից մի բազմազգ երկիր էր ներկայացնում: Դեռևս նախքան  
Տիգրանի նվաճումները Հայաստանից Հարավ գտնվող որոշ երկրներում  
արդեն արարներ էին բնակվում: Հայոց արքայի կողմից գերիներեց  
բռնագողցվելու՝ ու գերարձակվելու՝ էին կարևոր առևտրական ճանա-  
պարհների վրա: Կամուզկենի և Ամանոսյան լեռների միջև գերարձակեց-  
ված արարները, ամենայն հավանականությամբ, Նահիլու էին Կիլիկիայից  
եկող և Միջերկրական ծովի արևելյան ափերով Հարավ ընթացող առևտրա-  
կան ճանապարհի վրա, իսկ Օտարյենում գերարձակեցվածները Ջեզմադից  
Հնդկաստան ընթացող առևտրական ճանապարհի վրա: Արևելքն Արե-  
մուտքին կապող այս ճանապարհների գերակալության միջոցով Հնարա-  
վոր էր գառնում տերության մեջ բնակվող բազմաթույլ և կարգազույժ  
տարրեր մակարդակների վրա գտնվող ցեղերին ու ժողովուրդներին Հնա-  
զանդ պահել մեկ կայսրության կազմում: Նվաճումների ժամանակ Տիգրան  
Անձի գերիշխանությանն ընդգրկել էին Պարսից ծոցի ափամերձ շրջաննե-  
րում բնակվող արարները, որոնք նրա Համար օրհասական պահին կառու-  
րեցին իրենց պարտավանությունը ոչնչության հասնելով նրան:

## ԱԼ. ԱՅՔԱՆԻԿՅԱՆԸ ՍՓՅՈՒՌԻ ՊԵՏԱՌԻՈՅԵՆԸ ԿԱՐՁԻՆ ՀԵՏԱԵՐՈՍՊ

Ք. Յարյան

Սփյուռքահայ Հայ Համայնքների պատմության ուսումնասիրու-  
թյունն ունեցել է տարրեր Հայցնկարգային Հիմնավորումներ Խորհրդ-  
դասին Հայաստանում և Սփյուռքում: Հասկանալի է, որ խորհրդահայ  
պատմագրության մտեղյակներն և գեաւտապահներին Հիմքում ընկած էր  
մաքքոիզմ-լենինիզմի գաղափարախոսությունը: Մաքքո-լենինյան տեսու-  
կան հիմքով Հայ Համայնքների պատմության ուսումնասիրությունն ըն-  
թանում էր երկու ճանապարհով:

Առաջին Խորհրդային Միության գոյության տարիներին Հայ Հա-  
մայնքների նկատմամբ փորձում էր այն տեսական և գործնական քաղա-  
քականություններ, որ Սփյուռքի Հայությանը կողմնորոշեր դեպի խորհրդ-  
դասին Հասարակությունը, նրան ուղղորդեր դեպի, աշակերտ կոչված, օտ-  
առաջակիտական ուժերի հետ ընդդեմ կապիտալիզմի ընդհանուր ճակատ  
կազմելու գաղափարին:

Երկրորդ Հայ Համայնքների հին կամ միջնադարյան շրջանի պատմու-  
թյունը ներկայացնում էր գաղափարապես պայքարի տեսության հիմքով,  
իսկի վրա խորսխմած էր մաքքոիզմ-լենինիզմի գաղափարախոսությունը:  
Հայ Համայնքների խորհրդահայ պատմագրության տեսական հիմքե-  
րի մեկտրման տարածում Հայ երկրորդ նշանակալության ունեցան կուսակ-  
ցական, պեաական ախտավոր գործիչ Ալեքսանդր Մյասնիկյանի (1886-  
1925) աշխատությունները: «Ճանկահայ ինդիվիդ միտ եղել է Ալ. Մյասնիկ-  
յանի մտահղությունները»: «Ճանկահայ ինդիվիդ միտ եղել է Ալ. Մյասնիկ-  
յանի ինդիվիդը, Հայ մաքքոիզմը չի կարող անտարրեր լինել այն ինդիվի-  
ների գերարքմամբ, որ նա անհիշյալ» էր անվանում<sup>8</sup>,- գրում է Ց. Խան-  
զադյանը:

Իր աշխատություններում նա պատմագիտության մեջ առաջին տե-  
ղում մաքքո-լենինյան գաղափարախոսության դիրքերից փորձում է վեր-  
լուծել սփյուռքահայ գաղթագրայինում տիրող իրավիճակը, բնութագրել  
այնտեղ գործող Հայկական կուսակցությունները քննարկելով նրանց  
գործունեության հիմնական ուղղությունները: Նրա մեկտմանությամբ

<sup>7</sup> Տես Ալ. Մարտունի. Կուսակցությունը գաղափարապես մեր ԹԻՖԼԻՍ, 1924, Երև.՝ «Ստորագ-  
րիկ Պայտանան ուղիմ», Թիֆլիս, 1924:

<sup>8</sup> Ց. Խանզադյան. Ալեքսանդր Մյասնիկյան երևան, 1926, էջ 32:

մեկն է՝ անն կերպ ցույց տալ Հայ քաղաքական կուսակցությունների ծառայությունը բուրժուազոյնին և Հայ Համայնքների կողմնորոշել զեպի սոցիալիստական գաղափարախոսությանը: Այ՛ Մյանիկյանը ձգտում է ուղղորդել Հայ Համայնքներին Համայնքաբարձային պրոլետարիատի հետ ընդհանուր նախաձեռնող զեպի սոցիալիստական Հեղափոխությանը, կոչմորոշել նրանց զեպի շահագնաց զարգացույն ներկայացված և իդեալականացված խորհրդային երկրի:

Թերևս դասակարգային պայքարի տեսության առաջնահերթությանը է պայմանավորված, որ Այ՛ Մյանիկյանն իր ուսումնասիրությանը (սոցիալիստական գաղափարախոսության մերձ)՝ նկիրում է զպղծատեսությունը աշխատանքային զործարարների րանգործների, առանձնական գյուղացիների, նկուղներ շարքում բաղակազորների՝ աշխարհընտանց ուրի կանգնող ու մարանչող քանակին:

Փորձներ վերանշել, և ապա դեռահասել Այ՛ Մյանիկյանի Հիշյալ ուսումնասիրությանը: Աշխատության հենց առաջին գլխից, որը կրում է «Ընդհանուր գիտազոյն» գերատեսությունը, արգին ըմբռնել է գառնում, որ նա գաղափարախոսության ներքին իրավիճակը փորձում է վերանշել եղևիզմ մեկ գլխավոր ցանկությանից, զերծ պահել նրան Հայ քաղաքական կուսակցությունների գաղափարական ազդեցությանից և հիմնավորել նրա կողմնորոշման անհրաժեշտությանը զեպի Խորհրդային Հայաստան:

Ավելին, նա գտնում է, որ արգին գաղափարախոսությանը կողմնորոշվել է զեպի Համաշխարհայինը, ինչի հետ զվճար է Համաստեղելի: «Սուր ժամանակ»՝ գրում է նա,՝ կեր Պաշտպանությանը, միջոցներ մեք ստեղծել լինական պարտադ ստեղծելու Խորհրդային Հայաստանի և գաղափարախոսության միջև՝ Հրեմանքով նկատում էր, թե րուլեիկները իբր ինն ուղում կապ պահպանել գաղափարների հետ: Այն կապի շրջապատելու շնամ նեխում էր զաշխարհականներին: Այն իսկ պատճառով նրանք արգանել էին բարբարոսում և հոստոսում: Այ՛ յմ կապ կա, նա ամուր է և քանի զեմո՛ւ ուժեղանում է՞»:

Իսկ ինչո՞ւ: Ըստ նրա, գաշխարհականները զեմ են զեպի րուլեիկը գաղափարախոսելի Հակամարտությանը: Պատճառը հետևյալն է. «Եթե գաղափարախոսության որոշ տարրերը կրես զարձեն գաշխարհականներին, որանց կայանքը զերկացան կելինո՞ւ»:

Հարկավ, սա անվիճելի է, քանզի կինն չլիներ սոբյուսգաղափարախոսությանը, Հայ տարազեր կուսակցությունները չէին ունենա զորոնկնության զարու: Բայց չի կարելի Համամարտել Այ՛ Մյանիկյանի հետ այն հարցում, թե

«Այ՛ յմ կապ կա (գաղափարախոսության հետ և Բ.Յ.), նա ամուր է և քանի զեմո՛ւ ուժեղանում է՞» և զրա համար էլ ստատկանում է գաշխարհականներանհանգստությունը:

Ի՞նչվար է վերաբնել այն իրողությունը, որ սկսած 1920-ական թթ. սկզբից մինչև Խորհրդային Միության անկումը, Պաշտպանությանը Հանդիմանում էր սոբյուսգայն առնկապղզեցիկ քաղաքական ուժը: Ուստի, զվճար է Համամարտել Այ՛ Մյանիկյանի առաջ քաշած տեսակետի հետ, որը, սակայն, հիմք Հանդիմանում ոչ միայն խորհրդայն պատմաբանական ժառանգումների մեկազորման համար, այլև սկզբից Խորհրդային Հայաստանում Պաշտպանության կուսակցության թվանակական կերպարի տեսական հիմնավորման զորոնկնադը:

1920-ական թվականների սկզբին, կեր Խորհրդային Միությանը տեսական և քաղաքական չբրավանան մեկ էր, միջպոյնին ուժերը զեմա այն համազումն ունեին, որ այն կողմնաշելի: Ուստի և, ամբողջ է իսակ րուլեիկյան կուսակցության գաղափարական ազդեցության չբրանակների գոյության մասին: Ջրոտք է տեսնել նաև այն Հանդիմանները, որ ոչ վաղ անցյալում էր սեպի ունեցել 1921 թ. փետրվորյան սպառնալուծության ճշմանը հակադրել էին կարող շնարանել Հայ Համայնքներում Հակաընդդեմական տրամադրությունների ուժեղացումը: Այնպես, որ Այ՛ Մյանիկյանի արտահայտած տեսակետների տեղին շատ կրում են հոստոսական ինտելլեկտուալախոսությանը են «պրոլետարական Համայնքաբարձային Հեղափոխության» արձևատեմին և քարոզչական նշանակության ունեցող կարգախոսում:

Հախորը կարեր տեսանկարը, որ առաջ է քաշում Այ՛ Մյանիկյանը, զա գաղափարախոսությանը (աշխատանքային, ուսանողական, ժամադրականությանը) Խորհրդային Հայաստանի հետ կապելու անհրաժեշտությանի է: Կապվել մերթնի հետ, ասարել նրա կրտումներով, փոխադարձ օգնության զաշխարհական հետ,՝ սա է պահանջվում գաղափարախոսատեսությանից՝,՝ գրում է նա:

Հանգանակի է, որ այն կապին նոսի և տառ՝ զեմք է նախորդեր գաղափարական ազդեցության տարածումը, որն այնքան էլ զյուրին ինչպի չէ: Բայց, ինչպես րուլեիկյան կուսակցության զրևին բարբ զեկավար զեմքերը, քաղաքացիական կոմիտեի մարտելը հետո, այնպես էլ Այ՛ Մյանիկյանը Հույս ուներ աշխատանքային և ժամանորոտիկ պրոլետարիատ ինչպիսիների շահագրավումը ընդարձակել րուլեիկների ազդեցությանը: Բայց նա անկամա խոստովանում է, որ այն ազդեցության տարածմանը խո-

<sup>1</sup> Այ՛ Սպարտակ, Կուսակցությունը գաղափարախոսքան մեղ էր Ե: <sup>2</sup> Լուսին, էջ 6:

<sup>3</sup> Լուսին, էջ 6: <sup>4</sup> Այ՛ Սպարտակ, էջ 6: <sup>5</sup> Լուսին, էջ 6:

չընդատում է Դաշնակցությանը: Առտն է, նա Դաշնակցության դեմ դա-  
զաբարձրական պայքարի է ուղղորդում ողջ խորհրդահայ ժամադր ներքոյը:  
Իսկ այդ պայքարից չէր կարող խուսափել նաև պատմագիտությունը:

Ձի կարելի չըղտնեի, որ Ալ. Մյասնիկյանը Հիմնադրվող սեռակա-  
ններ է արտահայտում Դաշնակցության վերաբերյալ, բայց որ գրածը ա-  
ռանցքային նշանակություն ունեցան այդ հուսակցության նկատմամբ  
խորհրդային պատմագիտության սեռական ժամեցումների ձևավորման  
Համար, անվիճելի է: Այդպես նա Հեռույտի է գրում. «Առհասարակ պետք  
է, որ մենք չըրթանք և Հանցամատերին կանց առնենք Դաշնակցության  
գրու, Հ՛ որ Դաշնակցությունը մի անոթյ պատմություն է, չորսն է և հայերի  
մոտ այդ վերապտման ստեղծել է ողջ եղբրանություն: Մի այլ տեղում մենք  
արդեն տանք մեք, որ գաղմայցությունը եղբրանություն է դասել հայ մասնա-  
վոր անվականատիրո, հայ խումբայանի, հայ ինտելիգենտի համար: Այդ  
Հուսակցության հուզիչը անցնել մենք չենք կարող»: Հակասություն  
այստեղ առիկ է: Մեր ընդգծած հայտնություններին նախ պարզվում  
է, որ առհասարակ Հայության իր Հոգեբանական գաղափարացան է, և  
կրկնոր, այդ հուսակցությանը Հոգեբանական է ձևավորել ինչպես Հայ  
ժամադրականի, այնպես էլ ժամադր սեփականատիրո՞ մե՞: Ալ. Մյասնի-  
կյանը ցանկանում է այն ասվածությունը ստեղծել, որ այդ հուսակցու-  
թյանը ոչ թե աշխատավորության, ալ՝ «բարձրագիտի» շահերի արտա-  
հայտիչն է: Բայց երա՞ մեր ընդգծած առաջին երեսակցությանը Հակասում  
է կրկնորդին: Այս արհեստական տարբերանմանը թվում էր թուշիկյան  
հուսակցության այն զիրքորույնից, որ պետք է հայ համայնքների ներքին  
կյանքում կուսակցությունների դերի գնահատականը ինչպե՞ս զրտակարգան  
պարզել սեռությունից և նրա նրանք ձև կնտմ թուշիկյան զազաբարձրանա-  
յությունը, նրանց պետք է մտանել այնատավորների շահերի քննում դի-  
տանկյանից: Ահա այս մտանցումն էր, որ նեոսոցյալում ընկավ հայ համայնք-  
ների կանքում կուսակցությունների դերի վերաբերյալ մշակված հայեցակար-  
գային մտանցումների հիմքում:

Ալ. Մյասնիկյանի առաջ քաշած զազաբարձրների մյուս առանձնահատ-  
կականը այն է, որ նա անհրաժեշտ է Համարում Հայ Համայնքների կյանք-  
ն և Հիմնադրվողների նկատմամբ մտանցումները դիտարկելի քուսակցական  
երկրների պրոպագանդային և աշխատավորության՝ շահերի առաջնահերթու-  
թյան զիրքերից: Ըստ երա՞ Հայ Համայնքների աշխատավորությունն ու  
պրոպագանդայի կազմում են Համայնքային պրոպագանդայի անբողոքա-  
տելի մասը, որոնք գնում են զգիտի միջազգային Հեղափոխությունը:

Ան, անշուշտ, ցանկության իրականության տեղ մտանցելու ձգտում  
էր, որը գույնի էր ոչ անվիճելի Ալ. Մյասնիկյանից, ալ՝ թուշիկյան կու-  
սակցության վերին շրջաններից:

Բնանակիվող աշխատության առաջին գլխում արտահայտում գերհի-  
շյալ մտանցումը զարժայլ թվում էր թուշիկյան զազաբարձրությանուսակցու-  
նից և Հնասարգում էլ Հանդիտացվող Հայ Համայնքների պատմության  
մասնավորապես երրորդայն շրջանի խորհրդայն պատմագիտության տե-  
սական Հիմքերից մեկը: Գլխավորը Հեռույտն էր՝ հայ համայնքների աշխ-  
ատավորությանը կուսի այն հիմքների աշխատավորության նկատ, որ գոյություն  
ունեն և նրանց նաև մեկտեղ զգել նեղությունական շարժում:

Այդ հայտնությունը մար Հեռույտն է գրում. «Ձեզ մի գալը, որտեղ  
լլիկեն Հայ զազաբանները, գլխավորապես բանվորներից և զուսակցիկե-  
րից բազազացած: Նրանք ունեն իրենց ուրույն կյանքը, ապրում են նոր-  
Հրդարային Հայաստանից իրենց Հասած լուսերով ու տեղեկություններով,  
Հրատարակում են արախիթներ, շարաթև-և-ամասններին ու զգրույթներ,  
գլխավորում են ժողովներ, սարքում են Հանցությունը: Բայց այդ ամենը կա-  
տարվում է կողմագած վիճակում, անզուկան բանվորների և աշխատավորնե-  
րի նկատ հայ զազաբանությունը օրպեսպես կարգված է՞»:

Ին՞ որպեսզի այդ կողմացվածությունը վերանա, ըստ Ալ. Մյասնիկյա-  
նի, Հարկավոր է, որ զուսակցական աշխատավորությունը զուրս գտ իր  
վարդախախտական օրինապահությունից, միասն աշխատել աշխատա-  
վորությանը՝ ընդդեմ կողմագլուխի: Այս առումով Ալ. Մյասնիկյանը  
կարծի տեղ է Հասակացում Հայ Համայնքներում կուսակցական զազ-  
մակերպությունների՝ որպես շարքոր Հասակի ստեղծմանը:

Ալ. Մյասնիկյանը գրեթե նույն զիրքորույնով գնահատելու ձգտում  
ունի մյուս երկու՝ Չեչակյան և Թամիկյան Ազատական հուսակցության  
ների գործունեությունը: Այն, որ Հայ Համայնքների ազգապային Ալ.  
Մյասնիկյանը նշում է թուշիկյան զազաբարձրությանը որդեգրած  
Համայնքային Հեղափոխության զիրքերից, ամեն պարզ է դատվում  
Հայ երեք հուսակցությունների Հայ Համայնքներում ունեցած գործունեու-  
թյան երա առանձին ազգազազաբանից:

Իր առանձնատիրության երկրորդ գլուխը Ալ. Մյասնիկյանը նվիրել է  
Թամիկյան Ազատական հուսակցության կողմից զազաբարձրության մեջ  
տարվող քաղաքականությանը: Բնանակիվող հուսակցության գործունեու-  
թյունը Ալ. Մյասնիկյանը առաջ է քաշում սեռականներ, որոնց Հեռ

<sup>1</sup> Լուսեր, էջ 9 (ընդունվածը մերն է՝ Բ. 3):

<sup>2</sup> Ա. Սարգսյանի, Երկ աշխ., էջ 10 (ընդունվածը մերն է՝ Բ. 3):  
<sup>3</sup> Ա. Սմիթյան, Այնպեսոր Մյասնիկյան, Երևան, 1986, էջ 553:

Քերես կարելի է Համառայնի վերադարձին: Յանկանայով չէլույն Խորհրդային Հայաստանի նկատմամբ արված դրական գնահատականները՝ Ալ. Մյասնիկյանը նախ մեղքերուցով է կատարում Խորհրդային Հայաստան այցելած ամսագրոր ներկայացուցչի Ը. Կարիկյանի գրքուկից, ապա անբրիկյան ամսագրարների արգան «Պայքար» թերթից: Մասնավորապես քննարկում է «Պայքարի» Հոգևածաղիկ Խորհրդային Հայաստան արգան «Մեր Հայրենիք» թերթուկու: ասով թարած տեսակետը: Հոգևածաղիկն այդ գաղափարին փորձում է երկու պատճառով, նախ, որ (Խորհրդային Հայաստան-Բ. Ս.) տնտեսական տարաբնույն է արդի և երկրորդ աստիճան Հայաստանը հույս է առնի Մեծ Հայաստան դառնալու:»

Բայց, Ալ. Մյասնիկյանը ամսագրարների այս վերաբերմունքի մեջ փնտրում է թուրքոփոխ այլ զրգուղանառաններ, որովհետև նրա Համագնական արխաագրարության շահերի մասի նկատ արտահայտիչը թուրիկիցան կուսակցությանն է: Իսկ ինչու՞, են ամսագրարների գրգռանքին գնահատում Խորհրդային Հայաստանը: Ալ. Մյասնիկյանն այս անուշխամբ ասում է քառուստ Հետևյալ պատճառները. «Մեկ, որ կարելի է այդպիսի երկրում կապիտալ շահեցնել, իսկ ամսագրարը կարողուս ունի: Երկրորդ, որ խաղաղությանը Հնարագործության կատարանմանյան գաղափարու թյանն անցնել Հայաստան, իսկ այդ գաղափարու թյանը անհանգրստացնում է Հայ մեծամտին: Երրորդ, որ Հայաստանը Հայաստանն արտասահմանից կերպուսի որբերին, իսկ արևել հույս գտանալում Հայ Հարստին: Վերջուպես, արգան տղապարսկան գործ, ամսագրարը, ինչպես ցույց է առնի «Պայքարի» Հոգևածաղիկ, կուզենար արգանից այստեղ փորձիկ Հայաստանը վաղը դառնա մեծ Հայաստանը:»

Գարնում ենք, որ այս զրգուղանառանների արժեքն էլ Հանդիչը չեն, որովհետև, նախ ամսագրարները չէին կարող Հայաստանը դիտել արգան կապիտալի արտահանման երկիր, քանզի Խորհրդային երկրի տնտեսական հիմքը Հայաստանում էր արտադրության միջոցների Համագործըրգական սեփականությանը, և, թեպանարար, մասնավոր կապիտալը այստեղ մուտք չուներ, երկրորդ, կարծում ենք, մանրերեսային է այն գաղափարուներ: Թե որբերին թեղուցնելով թեթևանալու էր Հայ Հարստանների գրքու թյանը: Ենան ներառվածությանն այն տպագրարությանն է ստեղծում, թե Հայ Համայնքները միայն որբերով էին լիցուցն: Իրականում դրանք այնքան էլ չուտ չէին, որ Համարներին մեծ հույս: Թերևս նկատ է, որ ամսագրարների Խորհրդային Հայաստանը կարող էին Հարստելից զույգ Մեծ Հայաստան նախարարը, բայց այստեղ չկա քաղաքական և քննադատական ուղիղ:

Ալ. Մյասնիկյանը ամսագրարներին վերաբերմունքը Հայաստան նկատմամբ թեկուսում է ոչ դրականորեն, քանզի վերջիններս չեն թեղուցնում սոցիալիզմի գաղափարը: Երանք նույնպես բուսմուսանք են կամ բուսմուսարարի շահերի արտահայտիչներ: «Ուսմագրարները, - գրում է նա, - Հայ խույր բուսմուսարարի կուսակցությանն է, իսկ թուրիկիցը արտադրական հարստին է, այնպես չալար է: Դրանք Հակադիր բեկաններ են: Եվ արգան էլ բեկաններից մեկը ժամանակավոր Համարանք տան զույգ մյուսը, Հակամարտությանը միտ էլ կլինի:»

Փաստորեն, այս կարծիքն արտահայտելով Ալ. Մյասնիկյանը դիմ է կ' Հայ Համայնքներում ամսագրարների Խույրանմունքայինը, քանզի այն Հակասին է թուրիկիցան գաղափարախառնությանը, և՛ Կրոնց ուղուցան չկամանք Խորհրդային Հայաստանին: Իսկ այդ ձգուսուցը նրանք արտահայտել էին Փարիսի «Ազադուս» թերթի օրոտուս 3-ի Համարում ասված մի Հոգևածաղիկ Հետևյալ տպագրով: «Ուսմագրար-Ազադուսան կուսակցությանը, մեր թողութիկի մեծամամունքային Հետ Համայն այն կարծիքն ունի, թե առանց թուրիկիցի բեկերկարան թերանումնեղուն Համարանքը, մենք արդարին Հայաստանին արդի կատալալարան օգնել իր փորձիկերյան գործին մեր:»

Հակապես մեր թեղուցած վերջին նախադասությանը մի ավելորդ տեղում տպուցուցում է, որ մեծն ասած նկատ էլ Ալ. Մյասնիկյանի մեր արգան բեկանական այն տեսակետը, թե ամսագրարների գրգռանքին էին վերաբերում Խորհրդային Հայաստանին, որովհետև գաղափարու թյանն այստեղ տեղեկելով կազաղախին մի մեծ հույսից: Կարծում ենք, Հոգևածաղիկից ասվող ձգուսուցը չէր ցանկանա օգնել նաև Մայք Հայրենիցին:

Հոգևածաղիկը ասումք, Ալ. Մյասնիկյանի ցանկությանը մեկն էլ Հայ Համայնքների կամ գաղափարու թյանն նկատմամբ կուսակցությանների վերաբերմունքի առուսով իրենի միտադրական, Հայ Համայնքներին կողմնորուղի զույգ թուրիկիցան գաղափարու թյանը: Եվ այստեղից էլ՝ պատճառական չէ, որ Հետագայում Հայ Համայնքների պատմության ուսումնասիրությանը շարունակարար տեսնորգում էր այս մտեղեղումով:

Անմիտելի է, որ Հայաստանի Հանրապետության անկումից Հետո տարաբույր գարնած Հայ քաղաքական կուսակցությաններին իրենց աննապըլ-

<sup>1</sup> Ալ. Մյասնիկյան, Եզվ ասել, էջ 14:

<sup>2</sup> Ալ. Մյասնիկյան, Եզվ ասել, էջ 15-16:

<sup>1</sup> Ալ. Մյասնիկյան, Եզվ ասել, էջ 15:

<sup>2</sup> Լուսին Երանյան (Երանյան) մեծ Ե. Գ. 3. 1

<sup>3</sup> Տես Ա. Խանջյան, Անվան գրաստ ավելի ավալուր (անվան հավանություն) ինտերմիցիոնալ դաշնակցական տպագրարումնը, Երևան, 1931, Երկրի՝ «Մեր ինչպիսիան ասպարիս Խնամական ինչպիսիան», Երևան, 1931: Եսև Ա. Զոլիանցիկյան, Գաղափարայ ինչպիսիան, Երևան, 1925, Ա. Կարիկյան, Կարիկյանիցի մեր զրգուղի, Մուսակ, 1929, Եսև Մ. «Այլ ասպարիսկյան» Երևան, Մուսակ, 1926 և այլն:

խորտ խեղդերն էին համարւմ Հայ դատի կամ Հայրիական Հարցի լուծու-  
մը: Անկախ որչա արարաբարոյթյուններնք թի՛ ՌԱԿ-ը, և՛ թի՛ ԸՆԴ-ն այս  
Հարցում միանական էին և շարունակում էին գործն Կղզային պատմի-  
րափոխյան միջոցով: Այլ Մյասնիկյանը զիմ է արտահայտում ՌԱԿ-ի  
կողմից (ինչպես նաև Դաշնակցութեան) Հայրիական Հարցի լուծման ճշգ-  
ւան մեղքը, որոնք կազմում են «Ներդրակի խեղդախաբախական պետու-  
թյունները» Հետ: Բնականաբար Ազգային պատմիչական թույլը չէր կարող  
անտեսել Խորհրդային Հայաստանը: Բայց ահա, թի՛ ինչ է գրում Այլ Մյա-  
սնիկյանը. «Նրան սակավաբաները գտնում են Խորհրդային Հայաստանի ի-  
րավապետութեան օրինակաբան խեղդում, ապա ինչպե՞ս... է նրանց պատ-  
միչականութեանը: Գաղափարականութեանը շարունակ խուսում են Հայաստա-  
նի անունից: Իսկ ի՞նչ է նա կամ ո՞վ է նստած այնտեղ: Նա խորհրդային է,  
քանի որս-գլուխապետական, այնտեղ նստած են աշխատավորները, որոնք  
ուզում են երկանկեղանի տառապանք Հայ գործավորին: Արդ, ինչպես կարե-  
ն է խոսել նրանց անունից, նրանց կողմից կազմել ներդրական քաղաքա-  
աղային Հետ. պարզ է, նորից ու նորից Հայ աշխատավորին զավանանելու և  
ճանելու նպատակով և քաղաքապետի ղեկավարչութեան կողմից հա-  
մար: Ով է տվել այդ իրավունքն ազգային պատմիչությանը»:

Այդպիսով, ստացվում է Հայ քաղաքական կուսակցութեաններին կողմից  
Հայրիական Հարցով զբաղվելը նրանց կողմից ներդրական քաղաքապետի  
Հետ կազմելու և Հայ աշխատավորները լուծանանելու ձգտում հետե-  
վանք է: Բայց ի՞նչ կազ ունի Հայրիական Հարցի լուծման ձգտումը Հայ աշ-  
խատավորության շահերի հետ: Անշուշտ, ոչ մի: Բայց, այստեղ խեղդերն ա-  
մենի նուրբ է Այլ Մյասնիկյանը զիմ է Հայրիական Հարցի լուծման ցանկա-  
ցած արարքերին, երբ գրանում չկա Խորհրդային Հայաստանի կամ ավելի  
հեղձ՝ Խորհրդային Միութեան դերակատարութեանը: Իսկ այդ դերակատա-  
րութեանն արդեն տվել էր իր արդյունքները 1920-1921 թթ., երբ Խորհր-  
դային Ռուսաստանի անդրկովկասի մասնակցութեանը բաժանվել ու ծխողել  
էին քան Հայրիական տարածքները: Ըստ Այլ Մյասնիկյանի՝ Հայրիական Հար-  
ցի անունից կարող է հանդես գալ միայն Խորհրդային Հայաստանը, ուստի  
ազգային պատմիչականութեանը, երբ խուսում է նրա անունից, պետք է հա-  
մարվել անտեղ, զամբաստանել, արկածանորոգել ևս խորքաբարձել»:

Երև ընդ Հանրապետին, փաստաբան Այլ Մյասնիկյանը, ա՛յ երկրորդի է հա-  
մարում ՌԱԿ-ի գրական գերտերները խորհրդային Հայաստանի նկատ-  
մամբ, ք) Հայ համայնքներում նրա վարած գործունեությունը Հակախոր է հա-  
մարում այդ համայնքներին, մասնավորապես աշխատավորության շահերին:

Յուրիք, Այլ Մյասնիկյանը Հայրիական Հարցի քաղաքական մտնեցման այս հիմքերն  
էր ձևավորում սփյուռքահայ Համայնքներում Հայ քաղաքական կուսակ-  
ցութեաններին նկատմամբ:

Այլ Մյասնիկյանի աշխատութեան երրորդ դրույթը նկրված է Դաշ-  
նակցութեանը, որին նա իր դրբում թերևս ամենաընդարձակն է անդրա-  
դաստում, նույնիսկ մյուս երկու կուսակցութեաններին նկրված քանի-  
նեղից: Դաշնակցութեան նկատմամբ Այլ Մյասնիկյանի դիրքորոշումն ա-  
ռավել կուշա է և Հայ համայնքներում նրա ունեցած դերակատարութեան  
զնաշատականը խիստ քաջասական: Այդ քաջասականը գնաշատականի  
հիմնավորումները փորձենք ներկայացնել ստանդանի կետերով.

Առաջին. Լ. Յ. Դաշնակցութեանը, որի արտաքրված է Հայաստանից,  
քառ Այլ Մյասնիկյանի՝ «Իմպուլս է աշխատավորական կարգերի զեմ»,  
«բանգորի և գլուխացու ազատութեան զեմ»:

Հարկավ, այստեղ չափազանցությունն ակնհայտ է, որովհետև իրա-  
կանում Դաշնակցութեանը երբեք էլ չի կրվել աշխատավորական կար-  
գիները՝ զեմ, այլ՝ հիմնականում նրա ղեկավարութեանը գոյութեան ունե-  
ցած 1918-1920 թթ. Հանրապետութեանը Հանրիացեց էլ տարածուշխանի  
ժողովրդավարական պետութեաններին մեկը: Գարգազիս այդ կուսակցու-  
թեանը զեմ էր Հայաստանի նկատմամբ կոմունիստական աշխարհակալու-  
թեանը, պայքար էր ծավալում Խորհրդային Միութեան անըզկտորտեան  
ուսթեան զեմ, ուստիև չէր կարող մերթնել չլինել ըուչիկյան զազավարա-  
խատութեան համար:

Երկրորդ. անըզազանաբով Դաշնակցութեան զազավարչութեանը  
Այլ Մյասնիկյանը եզրուցանում է, որ «Դաշնակցութեան Արշակավանը  
որդիկն էլ է ամեն կարգի և երանդի զազավարներ, որոնք իր կողմից մտն-  
նում են մարքսիզմին, իսկ մյուս կողմից, հասնում անաչեղին խավարա-  
մասութեան ու կենդանարտանական նաչեղինալիզմի»:<sup>1</sup> Չկարողանալով մտնել  
այն հանգամանքը, որ Դաշնակցութեանը հիմնավորվել է Հայ համայնք-  
ներում, սփյուռքահայութեանը կողմից մասի դրուի այդ կուսակցութեանն  
անկա կողմորոշումը Այլ Մյասնիկյանը կազում է նրա երկրորդ խորե-  
նացիանային անըզավարչութեանը հետ: «Դա էր՝ գրում է նա,՝ որ մեծ չափով  
խանդարում է զազավարչության աշխատավորությանը մասնակցի լինել մի-  
ջազգային կոմունիստական շարժման: Թող այս ամենն իմանան Հայ աշ-  
խատավորները, և այն մասնակց Դաշնակցութեան օրհասականն ավելի  
կարճ կլինի»:<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Այլ Մյասնիկյանը, նշվ. աշխ., էջ 10 (ընտանյանը մեր նմ.՝ Բ. 3.)

<sup>2</sup> Երկր., էջ 27.

<sup>1</sup> Այլ Մյասնիկյանը, նշվ. աշխ., էջ 27.

<sup>2</sup> Յ. Խանգուլյանը, նշվ. աշխ., էջ 33.

<sup>3</sup> Այլ Մյասնիկյանը, նշվ. աշխ., էջ 28.

Փաստորեն ստացվում է, որ եթե ՀՅԴ-ն անզուգուց չլիներ ներքերը ինտեր-նացիոնալի, ապա՝ Հայ Համայնքների ուղ աշխատավորությունը կհղճվորոշ-վեր դեպի միջազգային կոմունիստական շարժումը, ինչը կհանգեցներ այդ կոմունիստական անկմանը: Բարձրմին անհետն է Հոկտեմբերյան մի տեսակով, որովհետև եթե Հայ Համայնքներում մեծ է եղել Դաշնակցության ազդեցու-թյունը, այն անհետն էլ պայմանավորված չի եղել այդ գործումով: Այդ կու-սակցությունը մտախնդ է ազգայնազանգանալը միտված լուսավորական, կրթական և մշակութային բան գործունեություն:

Երբորը Ալ. Մյասնիկյանը ՀՅ Դաշնակցությանը մեղադրում է Քուր-բակում կողմնորոշման մեջ: Ես Հեռագրի է գրում. «Քըրքառյց գաղան-գական խնդիրն այսօր դեմում են անակման արևնապայտի, որ նշանա-կում է Քըրքական արով ընդդեմ ուսականի, կրթականի Հայաստան»:

Հենց սկզբից հարկ ենք Համարում շեշտել, որ Դաշնակցությունը Քուրբակում կողմնորոշում երբեք չի ունեցել: Երա մասնանշան գործի-ները (Ռ. Դարբինյան, Գ.Նևսեան և այլն), երբեք առաջ չեն բաշել նման կողմնորոշման հարց: Մասնավորապես Ռ. Դարբինյանն իր մեկ ընդարձակ քաղաքական վերլուծականում<sup>1</sup>, ոչ թե դեմում է Հայերի Քուրբակում կողմ-նորոշում, այլ՝ Քուրբակի Հնու վաղ թե ուշ Հառաքելու հարցը: Իսկ ինչ վե-րաբերում է կողմնորոշմանը, ապա՝ Ռ. Դարբինյանը միայն մեկ՝ նայվալուն կողմնորոշման կողմնակից է:

Դաշնակցությունը մեղադրելով Քուրբակում կողմնորոշման մեջ Ալ. Մյասնիկյանը և մյուս տեսարան-բուլլիկ գործիչները, սակայն շարու-նակաբար շեշտադրում էին, թե արժանապարհազուգուցանելի պետություն հիմքը Հայաստանում չէր կարելի անրադեղել և աշխատավոր զանգված-ների առջադիմական շինարարության Հաստատուն Կոմիտեյություններ ստեղծել, եթե այդ զանգվածները երբայրաբան կապերով չկապվեին իրենց հարևան խորհրդային երկրների աշխատավոր մասսաների Հնու և խաղաղ կենսակցության փոխհարաբերություններ շտեղծելին ոչ խորհրդային երկրների մասնավորապես Տանկաստանի Հնու»:

Հակասությունն առկա է, իսկ նպատակն ինքնին պարզ՝ թե՛ Խորհը-րդային Հայաստանում, թե՛ Հայկական Համայնքներում կոմունիստական գաղափարախոսության տարածման անհրաժեշտությունը պայմանավոր-ված, հեղինակարեղիչ ՀՅ Դաշնակցության կուսակցության:

Չորրորդ, բացի Քուրբակում (ինչպես նաև՝ ժրջապան) կողմնորոշու-մից, Ալ. Մյասնիկյանը Դաշնակցությանը մեղադրում է դեպի ներքաղ-կաղմնորոշվելու մեջ և այդ կողմնորոշման դրսևորումները նա տեսնում է Ազգերի լիգայի Հնու նրա հարթորություններում: Ես Ազգերի լիգային դիտարկում է մի գործիք, «Որը միջնազգ Անգլիան և Թրանսիան Հերթով ու սըր-ցերկով սեղանի կապակուց Գերմանիան և մայալալ Հարթված երկը-րները: Ազգերի փզան պատասխան դարձնում է արևելյան մեղամ ազգերի հա-մար: Այժմ նա իրապալիք է Անեթիկայի մեղքում, որն ուղում է իր կամքը թեկադրի ուղ աշխարհին»:

Հասկանալի է, որ եթե մեծ տերությունները կապակուց ու մեղել են Հարթված պետությունների, արևելյան ազգերին, այդ թվում և Հայերին, ուստի և նրանց Հնու Հույների կապող Դաշնակցությունը վարում է Հոկե-Հայ քաղաքականություն: Մասն է Հանդեցնում Ալ. Մյասնիկյանի արա-մարանությունը, որին Համբարձում մեաց խորհրդապալ պատմապետությու-րը նաև ազկի ու մասնակցորշխունում: Ինչ ուր չի կարող միանել, որ ներք-պական տերությունները՝ մասնավորի թեմայական շարժման Հաղթանակից Հնու, գոյնելով սերաշունչ նոր Քուրբակյան, զանց տան Հայկական Հար-ցը: Սակայն Ալ. Մյասնիկյանն անտեսում է մի կարևոր Հանգամանք՝ ո՞վ նպատակն քեմալական Քուրբակյան ստեղծմանը: Անշուշտ, բուլլիկյան Ռուսաստանը: Անշուշտ, որ Հայկական հարցի բունման մտխոլուցը սկզբից բուլլիկ-քեմալական մերկեցումից: Պատմական Հայաստանի մի փոքրիկ մասի միայ խորհրդային կազմից Ռուսաստանը Հայաստան հարցի բունում չէր և այնուբարձրապես Հայության շահերի ներկայացուցիչ Հայ կուսակ-ցությունները, այդ թվում և Դաշնակցությունը, եթե շարունակում էին Արևմտադար Հնու կապում ինչ-ինչ Հույների փայտիցը, դա արհեստավ էր, թերևս արդեն ոչ իրապական: Բայց, եթե Դաշնակցությունը նման Հույ-ան էր փայտիցում, ապա դա աննեղին չէր նշանակում, թե կուսակցու-թյունը Հեռացնել էր Հայ աշխատավորության շահերից և անրադեղին կողմնորոշվում էր դեպի բուրժուական ներքաղ: Եվ եթե Լուգանի կոմիտե-յանից Հնու նա Հույան էր կապում, ապա՝ նյունում էր միայն զաղթականու-թյան շահերից, որը մեծամասամբ Հայ աշխատավորությանն էր: Ուստի թեպետ էր, որ այդ կուսակցության ղեկավար անհինք հարձարվին ան-զամ Անգլային սխախտ ստեղծելու գաղափարին, ինչը քեմալաստում է Ալ.

<sup>1</sup> Լույսը էր 30  
<sup>2</sup> Տես Ռ. Դարբինյան, Դու քաղաքական մտքի զեթունմերը, «Կայմեր», անասիր, Թուսոն, 1922-1923 թթ.:  
<sup>3</sup> Ա. Կարինյան, Գ. Սիմոնյան, Ալ. Մարտիրոս-Մյասնիկյան (Լուգան կենտարդյան հասար), Սուսվա, 1925, էր 42:

<sup>1</sup> Ալ. Մարտիրոսի, Եվ աշխ. էր 33 (նոյնամյանը մեկ նե՝ 2. 3.):  
<sup>2</sup> Տես «Դաշնակցական կառավարման դրոմունմունից», Երևան, 1922, Ալ. Մարտիրոսի ստաշ-րանց:  
<sup>3</sup> Տես Ալ. Մարտիրոսյանի Արեւոստր Մյասնիկյան, Երևան, 1955, էր 246-249: Նաև, Գ. Կարինյան-յան Արեւոստր Երբողով Մյասնիկյան, Երևան, 1956, էր 27:

Մյասնիկյանը: Հայաստանում սովետական կարգերի Հաստատումը, կարելի է համարվա՞րեն սակայն վճռել է կամ վերադարձնել է սոցիալիստական Հայրենական Շարքը<sup>1</sup>: Նրա հիթերոջան հիմքերն անհնչապ են: ՔՄ Հայկական Համայնքներում, և՛ թե խորհրդահայրության մեջ արմատավորելու Խորհրդային Միության սրբին Հայկական Շարքի և գաղթականության խնդրի մասի կրողի է անուղի Հանդմունքը: Այս առնչությամբ Խորհրդային Հայաստանի արտաքին քաղաքականության ծրագրային գրույթը Համաստան էր, որ «Այն որ չի կարող ազդել չինի Հայաստանի և գաղութահայ աշխատավորության միասնությանը», որ «կոտորածությունն ամեն ինչ կանի նրանց (աշխատավորությունը - Բ.Յ.) Հայաստան բերելու և Հողմ ազատագրելու համար»<sup>2</sup>:

Այլ Մյասնիկյանը Հաստատ հանդիման էր, որ Հայ գաղթականների Շարքը անպայման կհրավեր, և որ լուծման հիմնական միջոցներից մեկը Հենց Խորհրդային Հայաստանի սրբուրդ անող Հեղինակությունն է, նրա լուսն գարգալունը, Խողովրդական ստեղծության վերելքը<sup>3</sup>: Նրա աշխատություններում կարծիք թևի պես անցնում է այն գաղափարը, որ գաղութահայերի ազգային ու Հայր ժրայն ու միայն Խորհրդային Միությանն է, խորհրդային իշխանությանը: «Խորհրդային Հայաստանը Հայկական Շարքի լուծումն է, ավելի չուս նրա լուծման րանտին, կյանքում»<sup>4</sup>: Ըստ Հայ էր այն առանցքային գաղափարը, որին Համաստանի մնաց խորհրդային պատմագրությունը<sup>5</sup>:

Մեծը չենք ուզում, ստանձնի-ստանձնի անդրադառնալ Այլ Մյասնիկյանի կողմից դաշնակցության պարբերականներից կատարած գաղտնյան մեկնարկներին և այդ առնչությամբ նրա քննադատական մեկնարանություններին, քանզի դրանք պտտվում են մեկ առանցքային հիմնահարցի շուրջ<sup>6</sup>: ազգայնացի, որ Դաշնակցությունը Հայկական Համայնքներում վարում է ազգայնագիտականությունը: Եվ ցամաք, թեև այն ազգայնացիներն ինչպես էլ Համայն Հանդիպել են, սակայն բավական երկար ժամանակ Հանդիպացան Հայկական Համայնքների խորհրդահայ պատմագրության համար որպես կրակնային նշանակության ունեցող անական ընդհանրացումներ: Այդ ընդհանրացումների կարևորագույն հիմքերից էին Այլ Մյասնիկյանի Հեռեկայ մտքերը. «Մուտքանչյուր Հասարակական շարժում ներկվում է նրան բավանդակություն ավել, այն առողջ տեսող ու դե-

կաճարող դատակարգի գույնով: «Հայկական Շարքն» կամ գաղթականական խնդրի մեկնայման լուծումը եղել է բարձրական<sup>7</sup> անհրաժեշտ, սրբապարհ, որովհետև նրան լծված են եղել ժամանակի Հետադիմական կուսակցությունը՝ Հայ բարձրագույն և Դաշնակցությունը: Հայ աշխատավորությունը սրանց համար եղել է միայն Հում կյանք, գործիք և ոչ թե գարծաղ, առաջընթացող ուժ, մինչդեռ շարժման կրողը կազմերու էր նա, քանի որ «գաղթը» նրա գործն էր, նրա րանտին Հետ էր կապված: Եղյուն նախնայնում նայ բանորր և նրա նման միայն նայ գրառային խոյն են նայ բարձրագույն մտքից պարտի» մեծանորեր, փրչել են նրան և պատեր» բուժել են աշխատավորան մեզ խորտակելով բարձրականությունը, հիմնով ստեղծանությունը»<sup>8</sup>:

Հատկապես մեք ընդգծում վերջին նախադասությունը դուս բուշնիկյան Հայցտեղադրային մտածող է, որի նոր մեկնարանություններն ավելորդ ենք համարում, քանզի կրկնադրվին որպես կրկնություն: Ավելորդ ենք միայն, որ Այլ Մյասնիկյանը բացարձակ քննադատորեն քննարկելով Դաշնակցության գործունեությունը Հայկական Համայնքներում, Հենց այն կարգախոսն է առողջ քառում, որի շահերումով բուշնիկիները տապալկելին ծաղիկավարական կարգից Ռուսաստանում ստեղծելով իրենց դիմադրություն: Այն Հեռեկայն է՝ «Գաղութահայ աշխատավորներն ուժեղանում են արտասահմանում, որտեղ մինչև վերջին ժամանակները տիրապետում էր խնդրեկեղևանական որիննապետն: Այստեղ էլ փակվում են Լուսերը: Մուտքանյան վարարածն ներմանկ է դասում նայ րանտին: Գնաք է, որ այս գործում օգնի նրան ոչլ Հայ աշխատավորությունը: Այդ ղեկավարում կվճռվի «Հայկական Շարքը» և գաղութներում կհրավիր գաղթականական խնդիրը, որովհետև ավելի կլինի ոչ թե բարձրական, այլ պրոլետարական րանակը, ոչ թե կապուտարիզմ, այլ կոմունիզմը»<sup>9</sup>:

Նույն շահերումները փոքր-ինչ այլ իրավիճակում: Հնորաբոր է, որ ինչպես շատ Հայ բուշնիկիներ, սյուզետն էլ Այլ Մյասնիկյանը, անկեղծ ենի րանց Հանդիմունքներում: Ենի իրականում սոցիալիստ, այսորվա Հեռեկայությունից նրանց կարելի է գնահատել որպես քաղաքական ոտմանակումով առաջին անձնավորություններ, քանզի նրանց կանխատեսումներն րանակնությունը չզարգում: Մասնավորապես Հայկական Համայնքներում սոցիալիզմի չկողմավորման այդքան ցանկալի շարժանաբարական րանակնություն: Բանի որ Այլ Մյասնիկյանի մյուս անդրադարձները Դաշնակցության կուսակցությանը ավելի շատ վերաբերում են գաղափարական Հակասությունը և ոչ թե Հայկական Համայնքների խնդիրներին, սպա դրանց Հարկ

<sup>1</sup> Ա. Մաքսյանյան, Եզվ աշխ., էջ 256:

<sup>2</sup> Տես Ց. Գևորգյան, Անդրանդր Մյասնիկյան, Երևան, 2008, էջ 49:

<sup>3</sup> Ա. Ավագյան, Այլ Մյասնիկյանը իրավաբանական Երևան, 1994, էջ 55:

<sup>4</sup> Տես ինչուց, էջ 60, խոս. Գ. Գ. Գալիբջանյան, Անդրանդր Մյասնիկյան, Երևան, 1978, էջ 82-83, ուժ. Ա. Ավագյան, Եզվ աշխ., էջ 553-554:

<sup>5</sup> Այլ Մաքսյանյան, Եզվ աշխ., էջ 57 (ընդամենը թեթև - Բ. Յ.):

<sup>6</sup> Լույս տեսնում:



չենք համարում անըրազուտաբար: Գարգապե շիշտենք, որ այդ գործափառական քանակներում նա Հնարագործ է մեկ խոյրիք: ցոյց տալ նայ նա՛ս անքննելին, որ այն ուղին, որով նրանց առաջնորդում է ՀՅ Դաշնացույթանը, սխալ է, կորստաբեր:

Եւսէն Նպաստին է Հնարագործում Ալ. Մյանսիկյանը՝ կազմում Ա.Գ. Լեւոնյանի կուսակցութեան Հնու աշխատութեան փրփ. «Հնչակյաններ» բանաւ: Գրեթէ կարելի է Համաստիկի նրա այն տեսակետի Հնու, թէ «Հնչակյանները կուսակցութեան չեն ներկայացնում: Նրանք այժմ ազելի են կաշմարտազում, քան 1897 թվականին և դասակց Հնու, երբ որդեկ ազգային-նացիոնալիստական կուսակցութեան» տեղի տվին Դաշնակցութեանը<sup>1</sup>:

Կարծում ենք, որ չի սխալում Հեղինարը, գաւնելով, որ Հնչակյանների ուժիկ են եղել մինչև 1897 թվականը, «սակայն չունենալով որոշ ազդեցւորներ՝ գաւնալու իսկական եացիոնալիստական, մարտական-բուրժուական կազմակերպութեան, նրանք ընկել են Դաշնակցութեան հարգանքների տակ և մտացի կրավորական դերում»<sup>2</sup>:

Ձեռք ցանկանում բնորոշիկ այդ խոյրիքը, քանզի կենտանացք մեր շունչ նպաստակիր: Ավելացնելիք միայն, որ ոչ թէ նրանք ընկել են Դաշնակցութեան հարգանքների տակ, այլ՝ տեղի են տվել որովհետև զերջինս ազելի ուժիկ էր՝ որպէս կազմակերպիչ: Ահաւոր է Համաստիկի նաև կուսակցութեանը արգում «բուրժուական» որակագործական Հնու: Այն, կարծում ենք, չի որակագործում թե՛ Դաշնակցութեանը, ե՛ թէ Հնչակյաններին: Այս առումով ազելուր չէ նշել, որ Դաշնակցութեան, որպէս մտերայութեան կուսակցութեան էութեան գնահատումը պատկանում է Ալ. Բ. Լենինին, իսկ ազելի ուշ շրջանում այն Հնիմագործի է պատմարան Լ. Ա. Սուրչույանի»<sup>3</sup>:

Քանի որ Ալ. Մյանսիկյանը միտում ունի Հայկական Համայնքներին ապագայելու, թէ միակ ճիշտ ուղղութեանը կուսակցական գաղափարախոսութեան է, ուստի և թննադատում է նաև Հնչակյաններին: Նա մասնագորպեան Հայաստան է գրում. «պետք է որ պոզուիտիստ աշխատակցութեանը մեկընդմիջ վերջացիլ իր հաշիվներ այդ մարդկանց Հնու: Թեև մենք պետք է Հնչակցներ այն խորացականութեանը, որ տուած են Հնչակյանները գիպի Խորհրդային Հայաստանը, թեև մենք մանրիկ ենք սեբուստարը Հայաստանն կազմում թեթիկ կոմունիզմի հասցին արած բաշմարիտ խնդրակցութեաններին, սակայն այդ «թերապիստական» մտածողութեանը, պատմական իսկապարտումները, քաղաքական Հանտի սխալ

ըմբռնումները, որ թույլ են տալիս Հնչակյաններին իրենց թերթերի էջերում և որ ընդունակ են շատերին մարտեցնելու, ստիպում են Հայ աշխատակցութեանը, Հաստի ու պարզ վերջուծութեան ենթարկելու Հնչակյանների իսկական էութեանը»<sup>4</sup>:

Այս մեկընդմիջ ակնհայտ է, որ Ալ. Մյանսիկյանը Հայկական Համայնքներում Հնչակյան կուսակցութեանն էլ փորձում է ներկայացնել թշնամու կերպարով մեծ:

Ինչու է Ալ. Մյանսիկյանը նման վերաբերմունք գրահորում սացալիստական այս կուսակցութեան նկատմամբ: Աշխատութեան վերջուծութեանն այն եզրուակցութեանն ենք Հանդում, որ այս վերաբերմունքի պատճառը թուշիկյան քաղաքականութեան շատ զբոշմների Հնչակյանների կողմից չընդունելը, կամ դրանք թերահամարտուն վերաբերվել է: Այդ նախ և առաջ աղերսում է ուսումնական կողմնորոշում ունենալու թուշիկյան քաղաքաշուրջում: Դրա գեծ Փարզում լուր տեսող «Արմատացք Փարզիկ» լրագրում «Տրատարակված «Ռուսական արիննասցիա» հողաբանում Հնուկային է դրվել «Եթէ շարունակենք մեզ հյուրընկալող երկրների գործերն մշտնապէս, մինչ շարունակենք գոտու ու թղազել, որ մենք մի ուրիշ արիննասցիա ունենանք, որը մեզ հյուրաստիպող երկրի արիննասցիան չէ, մենք կընկնենք քաղցի մահիքների մեծ և կուշնանանք: Օրիննասցիան մեզ չի փրկի, ինչպէս մինչև Հնու չի փրկել»<sup>5</sup>:

Այս մտքերի մեծ, առնչույալ, արտահայտութեան կա: Իսկապէս, երբ գրեթէ յաւոր այն երկրներում, որտեղ կային Հայկական Համայնքներ, քաղաքաշուրջ քաղաքներ խորհրդային կառնարում, ապա՝ Խորհրդային Մյանսիկյան նկատմամբ Համաստարած առեկութեան պատմաններում, չէինք կարող թայցակել դրա գերատիտ Հետեանքները: Սակայն, Ալ. Մյանսիկյանը գա չի ընդունում և թեւտարաբար չէր էլ կարող աղերսել:

Երկրորդ կարեւոր հարցը, որի Հնու կազմում Ալ. Մյանսիկյանը Հակագրվում է Հնչակյաններին, տուելով է նրանց թերապիստացութեան Հնու: Անգիրը վերաբերվում է նրան, որ «Զգովեն» կերպանուտով մի Հնչակյան Նյու-Իորքում Տրատարակված զբոշմյուն («Սոցիալիստական սկզբուեքային թննադատութեան») Հակոբե է թեղի թերապիստացութեան և թերահամարտութեան «նոր Թուրքիային» նկատմամբ, սրբ. Հայտին է. թուշիկների ոգնութեանը ստեղծել էր Մուստաֆա Քեմալը: Դեմար է վերաբերի Հնչակյաններին այս կարծիքը, քանզի պատմական փաստերը մաղուց ապացայել են, որ Քեմալը կարծիք քողը չէր մակում նրա ստեղծած Թուրքիայի թուն էութեանը

<sup>1</sup> Լուսը. էջ 101:

<sup>2</sup> Ալ. Սուրչույանի. էջ 101-102:

<sup>3</sup> Տի՛ւ Խրսուդա ը. Ա. «Вопрос о ленинской оценке социальной сущности партии Дашнак-тун. «Вестник общественного мненья», № 7. Ереван, 1988.

<sup>4</sup> Ալ. Սուրչույանի. էջ 101, էջ 102-103:

<sup>5</sup> «Արմատացք Փարզիկ». օտարերը, 1924, 6 արիտ:

և ճիշտ է գերահայ Տնայական հեղինակը, գտնելով, որ «Նոր Քույրբոս չկա, միջև աչն առն» որ չեն չի նուանի կարծիք դրելը»<sup>1</sup>:

Ալ. Մյասնիկյանը այս հեղինակին համարում է «լցված թրքառաջուր-Քյանք և անընդունակ լինելով ըմբռնելու, որ սուլթանիզմն ու խալիֆայության տեղումը և խղիթթուխլաթական գործերի արտաքուսումը Տանկաստանի ինքնուրույն գարնում են վերջինիս, Համեմատած անցյալին հետ, մի նոր երկիր, որը կանգնել է այսօր իր կատարյալ պատարազման նահապարհի վրա: Նորաստի կամ կարծիք Քույրբոսն ապագայի հայք է, իսկ այժմ պետք է արձակ արթնացող Տանկաստանին, որ դժուար իր ներսում ունի մի շարք գտնողներ ու անսպասելիքներ: Այդ է, որ չի ընդգրկում Տնայականի թուամբոված ուղեղը և նեղ գտնողը»<sup>2</sup>:

Վեպականրեն չի կարելի Համեմայնել Ալ. Մյասնիկյանի այս պընդ-ման հետ: Անհնար էր, որ նրա այս տեսափոստենքն ընդունենի բուշնիկ-թեմայական դաշնիքի սողուխլուսումը հաղթականության ցուպը վերցնած բազում այն հայերը, որոնք նոր էին համարել Հայկական համայնքների շարքերը: Քննաչական Քույրբոսն այնքան էր բարեփոխվել երիտթուրքականի նկատմամբ, որքան գերջինն սուլթանականի: Բացի այդ, գերահայնյու տեսափոստենքն արտահայտելով, Ալ. Մյասնիկյանը հակասում է ինքն իրեն: Քննադատելով Տնայականների «թրքառաջուր-Քյույր» նա կարծես մոռանում է իր թափած մեղադրականների տեղատարափը դաշնակցականների հասցեին կազմած գերջիններիս «թրքառաջուր-Քյույր» հետ: Ուստի և, կերպարանք-Քյույրները միանգամայն պարզ է՝ Ալ. Մյասնիկյանի գատողություններն արժե շատ կրում են քարոզական բնույթ:

Մյուս արժատական հակասությունը Տնայականների սոցիալիստական ըմբռումների խնդիրն է: Հակադրելով Տնայականներին Ալ. Մյասնիկյանը կարծում է, որ վերջիններիս սոցիալիզմը կնդր է, իսկ միակ ճշմարտող բուշնիկյան սոցիալիզմն է: «Հենց այդ նույն դաշնակն է՝ դրում է նա՝ սուկան, ապին պարտված, ամենասկզբից հենց պարտված սոցիալիստական կնդր շղարշով»<sup>3</sup>:

Անվիճելի է, որ որպես սոցիալիստական կուսակցություն, ՄՂԶ-ն կանխել է բուշնիկներին: Անվիճելի է նաև այն, որ սոցիալիստ բուշնիկները 1920-1921 թվականներին ծխտնցելն Հայաստանը: Հայկական համայնքներում այս ըմբռնման առկայությունը դժուար երկար ժամանակ պահպանելու էր թիրահակասությունը բուշնիկներին նկատմամբ: Իսկ Ալ. Մյասնիկյանի քննադատությունները, որոնք հիմքում ընկած էին այսպես կազմված

<sup>1</sup> Ալ. Մասրունի, նշվ. աշխ., էջ 109:  
<sup>2</sup> Այսին տեղում:  
<sup>3</sup> Այսին, էջ 116:

համալսարանին «աշխատավորության» ինդիքի/կնիքն դեմ առքի հանելը, նպաստել ունենի հայ համայնքներիս զցել իրենց գաղափարական ազդեցության ներքո, երանց կողմնորոշելով «զեղիտ հայ կուսակիստական կուսակցությունը, զիպի միջազգային կուսակիցը, զիպի պրոլետարական համալսարանային զիկաուսուրան»<sup>4</sup>:

Որ խկպպա Ալ. Մյասնիկյանի իրական նպատակը Հայկական համայնքներում կուսակիստների ազդեցությունն ուղարկում էր, երևում է աշխատության 5-րդ («Ուսուխիստական շարժումը») և 6-րդ («Դնպի Կուսակից») բանիներին: Դրա վկայություն են հետևյալ սոցիերը. «Քահանյեք ինվերտիզիվի հիմքը, տապալկեք նրա լընը, հայ բաժնորներ, հայ երիտապրներ, հայ աշխատավորներ, դուք՝ որ ցրված եք ներսույսի ու Ամերիկայի դաշտերում ու մուսլի քաղաքներում, դուք՝ որ աշխատանք եք թափում օտարազգի բանվորների ու գյուղացիների կողքին, կովեցեք քաշքաղ նրանց հետ միացած, միահամուս ունիրք: Ասպարեկն աշխատավորների է պատկանում, նա կուսուխիզմինն է»<sup>5</sup>:

Ալ. Մյասնիկյանը դիմում է նվերապի, ողջ աշխարհի խորհրդալիստական հայք, որը, ըստ նրա, կլուծի գաղութահայության խնդիրը: Այդ ժամանակ «կհորեն քոյոք ներքին և արտաքին թշնամիները, կհաղթանակի աշխատանքի թաղանթները, միջազգային պրոլետարիստի, ինչպես և գաղութահայ աշխատավորի արջ հանգրվանը»<sup>6</sup>:

Ընդհանրացնելով նշեք, որ՝

Առաջին Ալ. Մյասնիկյանը որպես բուշնիկյան զեկամար գործիչ և ստեղարն, առաջինն է, որ փորձել է տեղադրական հայկական համայնքների խնդիրներին և մասնավորապես դրանցում հայ քաղաքական կուսակցությունների գործունեության ուղիներին:

Երկրորդ. նա այդ կուսակցությունների գործունեությանն անհամամոզելի է համարել հայ համայնքների շահերին:

Երրորդ. Հայկական համայնքների փրկության ուղին նա համարել է դասակարգային պայքարը՝ այլ մուլտիպոլներ աշխատավորության հետ միասին՝ հանում համալսարանին սոցիալիզմի հաղթանակի:

Չորրորդ. նա սկզբնավորել է այն տեսական կնիքերը, որոնք ընդհանուր առամբ ուղեկնել հանցիտացան հայկական համայնքների խորհրդա-հայ պատմապրության համար:

Ճիշտ է, հետագայում խորհրդային Միության գյուղական ըմբացում, Հայկական համայնքների պատմության պատմապրությունը ինչ-ինչ

<sup>4</sup> Ալ. Մասրունի, նշվ. աշխ., էջ 123:  
<sup>5</sup> Այսին, էջ 130:  
<sup>6</sup> Այսին, էջ 140:

փոփոխությունների ենթարկեց Հայ քաղաքական կուսակցությունների (մասնավորապես ԽԱԿ և ՍԳՀ) նկատմամբ Հայիցակարգային մտտեղանմա-  
րը, քայքայ սոսական Հիմքը մնաց մարքտիզմ-լինիսիզմի գաղափարախոսու-  
թյունը, իսկ ինչ-ինչ դրական միտվածություն չափանիշը Հանդիսացավ  
դեպի սոցիալիզմ և խորհրդային երկիր նրանց Հակվածության աստիճանը:

**ԻՐԱՆԻ ԳԻՐԲՈՐՈՇՈՒՄԸ ԼԵՈՒԿՅՆԻՆ ԴԱՐԱՐԿԻ  
ՀՐԱՅՈՒՄ 1990-ԱՎԱՆ ԹԺՄ.**

Կ. Գ. ՄԿՐՏՅԱՆ

Հայկական Հարցում իր առանցքային տեղն ունի Հայոց պատմական Արցախը Մայր Հայրենիքին վերամիավորելու կենսական անհրաժեշտու-  
թյունը:

1980-ական թթ. վերջին Ղարաբաղյան Հիմնախնդիրը, ծագելով որպես  
ԽՍՀՄ ներքին Հարց, արդեն ԽՍՀՄ փլուզմամբ և ԼՂՀ ստեղծմամբ, մի-  
ջազգայնացվեց: Փաստորեն, ինքնուրույն Հարցը վերանցեց միջազգային  
Հանրության Հակասությունների բարդ Հանգույցի, որում ենթաշեղչին ի-  
րենց շահերը Հետապնդող մեծ ակտիվություններ:

ԽՍՀՄ փլուզմամբ Անդրկովկասն անմիջապես Հայտնվեց մերձավո-  
րարևելյան երկրների՝ առաին Շեքիբի Քուրբախի և Իրանի Հետաքրքրու-  
թյունների կենտրոնում: Դեռևս XVII դ. Պարսկաստանը և Օսմանյան կայս-  
րությունը զբաղվեցին և բաժանեցին Անդրկովկասը: Մական XIX դ. սկզբ-  
ների՛ն ռուս-պարսկական և ռուս-թուրքական պատերազմներից Հետո,  
Համարյա ամբողջ Անդրկովկասը զբաղվեց և միացվեց Ռուսական կայս-  
րությանը: Այսպիսով, մոտ 3 դար՝ ընդՀուլայ մինչև 1990 - ական թթ. սկիզբ-  
ը, Անդրկովկասը դառարել էր անկախ քաղաքական միավոր լինելուց և  
ինքնուրույն դեր չէր խաղում տարածաշրջանի քաղաքական կյանքում՝  
ԽՍՀՄ և Իրանի միջև շփման դժի երկարությունը 2250 կմ էր: ԽՍՀՄ փլու-  
զումից Հետո Անդրկովկասը զարձակ երեք անկախ պետությունների՝ Հա-  
յաստանի, Վրաստանի, Ադրբեջանի աշխարհաքաղաքական տարածք՝ Կա-  
սարվեց մի կարևոր փոփոխություն ևս Անդրկովկասի քաղաքական կա-  
ռուցվածքում:

1990-ական թթ. կեսերից երկարատև պայքարից Հետո ԼՂ-ն և Արխա-  
ղյան իրենց Հայտարարելին անկախ Հանրապետություն՝ Հրաժարվելով  
անանչել Ադրբեջանի և Վրաստանի իրավասությունը և սուվերենիտետը՝  
նման պայմաններում Քուրբախին և Իրանին թվում էր, թե Անդրկովկա-  
սում առաջացել է քաղաքական վակուում, որը լցնելու իրավունքը վերա-

<sup>1</sup> Տե՛ս և Դովհանժիսյան, Սերմադրաներյան-անդրկովկասյան... Սերմադր և ..., հտ. 20, էր.  
2001, էջ 85:

<sup>2</sup> Լույն տեղում, էջ 86: Լույնը նաև Hovhannisyann N., Formation of the Transcaucasian-Middle  
Eastern geopolitical region.Yerevan 2000, page 7:

<sup>3</sup> Լույն տեղում, էջ 86:

պահված է իրենց: ՀՀ-ն գուրս էր Քուրթ-իբրանկան մրցակցություն գաշտից, առաջիկ էս, որ 1993 թ. ապրիլին Քուրթիբո փակեց ՀՀ Հնոս իր սահմաններն՝ ենթարկելով նրան շրջափակման: Այս առումով ՀՀ և ԼՂՀ-ն չհանդուրժելով Քուրթիբոյի ուղղափառաբան կշիռ մեծացմանը տարածաշրջանում, ակամային գարան Իրանի բնական գաշակեց:

ԼՂ Հակամարտությանը դեռևս իր սկզբնական փուլում մի շարք խնդիրներ Հարուցեց ԻԼՀ ներքին, արտաքին քաղաքականության մեջ: Երևանի և Բաքվի Հնոս բարիբաղնիական կողմերի ստեղծումից և զարգացումից գատ, Թեհրանին մասհագում էր Իրանի Հյուսիսում ապրող էթնիկ ազգերը: Նրանցից էին հնդամալը դիմակալը: Հարստի կարծիքը պահանջներ էր, որ Իրանն օգնի Ազգրբջանին՝ ընդգծել Հայաստանի, քանզի ԻԼՀ Մահմանդության 11-րդ Հոդվածն ազդարարում է. «Ըստ Ղուրանի՝ բոլոր մուսուլմանները Համարվում են մի ուժով և ԻԼՀ-ն պարսպակր է իր Համընդհանուր քաղաքականությանը Հիմնել իսլամական ժողովուրդների Համահարուժության և միասնակցության գլխավոր հետեղողներին աշխատելով իր բազմազանի իսլամական աշխարհի քաղաքական, տնտեսական, մշակութային միասնակամորդումը»: ԻԼՀ Մահմանդությանը ընդգծվում է, որ Հարստությանը Հաստատելու առաջնությունը պետք է տալ մահմեդական երկրներին: Երևանի կողմեր, որ Ազգրբջան Իրանից Հնոս աշխարհում 2-րդ խոչը չլին պետությանն է, ապա պարզ է դառնում իրանական դիվանագիտության առջև ծագած այն փերխիդը, որն այդ պետությանը Համարում է իր առաքելության աշխարհում:

Իրանական ազգայնական խմբերը պնդում էին, որ Կովկասը պատմականորեն պատկանել է Իրանին, որն այն փոքրից է Ռուսաստանի Հզորացման Հեռահանքով և ժամանակն է, որ Իրանը վերադարձնի այդ տարածքը:

Իրանի նախագահ Ռաֆայանինի օրոք (1989-1997) Իրանը մեծապես նպաստեց, որ Ազգրբջանն ընդունվի ՄԱԿ-ի, ԻԿԿ-ի, Կորստանդ Տնտեսական Համագործակցության կազմակերպության և այլ կառույցներում: 1992 թ. մարտի 3-ին Ա. Մուսթալիբովի Հրամարականից Հնոս երկկողմ Հարաբերությունները Թեև ակտիվացրեց քաղաքական տեղադրության փուլ՝:

Ղարսաղյան հակամարտության սկզբում Իրանի և Ազգրբջանի Հարաբերությունները պայմանավորված էին նրանով, որ Իրանը խոսնայնական գազափարսնը տարածելու միջոցով փորձում էր իր քաղաքական ոլորտ ներքաշել Ազգրբջանին: Նրա շահը ԼՂ-ում կապված էր նրանով, որ այս խնդիր

<sup>1</sup> Տես Վ. Քայրոլյան Իրան-Արգենտին... Մեծավոր և ... հուն. 22. եր. 2003, էջ 7:  
<sup>2</sup> Տես Իրանի Իսլամական Ղարսաղյան Մահմանդական Մեծագործություն, Յեհրան, 2005, էջ 38:  
<sup>3</sup> Տես Տ. Քալայան, Ղարսաղյան իրմանալը և ... էր., 2004, էջ 32:  
<sup>4</sup> Տես Վ. Քայրոլյան, Իրան-Արգենտին... էջ 8-9:

ը կարող էր Իրանի ձեռքին ծառայել ուժեղ լծակ Բաքվի վրա աղիլու: Թեհրանը ձգտում էր ԼՂ-ում շարունակական պատերազմական վիճակ պահպանել: Նման վիճակն արագացրեց ևր Հակամարտության մեջ ներքաշված Ազգրբջանի Հնարավոր «Իսլամացման» ընթացքը և ի վերջու նպատում էր ԻԼՀ ազգիցության տարածման և ամրապնդման Ազգրբջանում:

ԻԼՀ-ն մի քանի անգամ Հանդես եկավ ԼՂ Հակամարտության խաղաղ կարգավորման միջնորդական առաքելության առաջարկություններով, - Հակահայեց միջև և ԵԱՀԿ Մինսկի խմբի ձեռավորումը (1992 թ.) դիմել գործնական քայլերի: 1991 թ. նոյեմբերին ԽՍՀՄ փուլուցումից մեկ ամիս առաջ ԻԼՀ ԱԳ Նախարար Վեյսալիին Մոսկվայում առաջին անգամ պաշտոնապես Հայաստանը, որ Իրանը պատրաստ է ԼՂ Հակամարտության կարգավորման գործում ստանձնել միջնորդի դեր՝:

ԼՂ Հարցում ԻԼՀ և ՌԻ-ի շահերը Համընկնում էին. խոչընդոտել արևմտյան և Թուրքական ազգիցության առաքմանը Կովկասում ու կասխարակելու կազմակերպությունները:

ԻԼՀ Հանդես էր գալիս որպես գոյություն ունեցող միջազգային սահմանների անխախտելիության կողմնակից և ծանրակշիռ էր Համարում պատմական փաստերի վրա Հիմնված տարածքային պահանջները: Հնոսազգայում Իրանը փոխել իր դիրքորոշումը և ձեռնկրպեց Հնոսայ կերպ. Իրանը կողմնակից է Ղարսաղյան Հիմնահարցի արագ, արդար և կողմերին բավարարող լուծմանը՝:

Իրանը միակ միջնորդ էր, ողջ Հակամարտության ընթացքում, որի անմիջական սահմանների երկայնքով տեղի էր ունենում պատերազմ: Դառնալով միջնորդ՝ Իրանի նպատակն էր.

ա. Հակամարտության արագ լուծում՝ նախ իր անվանազրկության առումով, Հաշվի առնելով Իրանի ուժ միտարար էթնիկ բնակչությունը:

բ. Իրանի աշխարհաքաղաքական շահերի տեսանկյունից մեծնում էր ոչ Հաղթած Ազգրբջանի և ոչ էլ Հաղթած Հայաստանի գոյությունը: Ազգրբջանի Քուրթիբոյի Հնոս իր մտեղմության պատճառով, Հայաստանը Ռուսաստանի գաշակեց լինելու Հանդամանքով: Ռուսեր, Իրանի քաղաքականության նպատակն էր պահպանել ուժերի Հավասարակշռությունը:

գ. Ելցին-Նազարբաև միջնորդական անհաջողությունից Հնոս, Իրանի Հաջողությունն զգալիորեն կարճարացներ այդ երկրի Հեղինակությունն ու ազգիցությունը:

<sup>1</sup> ԳԱՄ, Ձ. 326, ց. 9, գ. 56, ք. 12:  
<sup>2</sup> Տես Ղարսաղյան ազատագրական պատերազմ 1988-1994, Դանդաղաղարան, Եր., 2004, էջ 220:  
<sup>3</sup> Տես Տ. Քալայան, Գլխ. աշխ., էջ 33:

դ. Իրանը Հնդաստանում էր նաև Թուրքիային՝ տարածաշրջանում ԱՄՆ-  
 Նահանգների պաշտպանին, և՛ Հակամարտության խնդրի հանդուցալու-  
 ծուժեց Հնուտ. պահելու նպատակ: Այս առումով Իրանն ուներ բնական  
 դաշնակիցներ՝ ի դեմս ԼՂ-ի և ԻՂՀ-ի. որոնք ոչ մի զեղչում չէին  
 ընդունի Թուրքիայի կողմնապահ միջնորդությունը՝:

Ուսենալով այս նպատակները՝ 1992 թ. փետրվարի 27-28-ը Բաքու և  
 Երևան այցիլեցին ԻՒՀ ԱԳ նախարար զոկտոր Ա.Վելյաթյանի և Նրա տեղա-  
 կալ Մ. Վալդերի, ովքեր Հանդիսիցին ԼՀ ղեկավարություն հետ: Ելնեք, որ  
 Իրանի ազդիան փետրվարի 25-ին սեփականելով ԱՂՀ Նարցի կուուները և  
 դրա լուծման Համար միջև-ից կատարված պարզաբան ջանքերը. ա-  
 ոսանձնացրեց Իրանի նախաձեռնությունը: Բարձրում Վելյաթյանի Մուծա-  
 վրովին և Երևանում ԼՀ ղեկավարությանը ներկայացրեց և՛ Հարցի խա-  
 ղող կարգավորման մի ծրագիր, որի իրզգործման Համար անՀրամեշ էր 2  
 պետությունների Համաձայնությունը: Նրա առաջարկած բանաձևը կազմ-  
 ված էր 3 կետից.

1. Զինացադարձի (Էշարքով) Հայտարարում ԻՒՀ, ԼՀ, ՌԳ և Ազրբեջանի  
 մասնակցությունը, որն անցկացվելու էր ԹնՀրանում՝ անտեսելով ԼՂ-ի  
 մասնակցությունը այլ Հանդիսումը:
2. Պատանդներ և զինակներ փոխանակում: Դրա իրականացման Համար  
 Վելյաթյանի առաջարկեց տարածաշրջան գործուղել Իրանի «Կարմիր  
 մահճի» կազմակերպության ներկայացուցիչներին, որոնք ցույց կտան  
 նաև Հուսանիսար պզուսթյուն:
3. Կողմերի իրավունքների քննարկում: Դա ըստ Վելյաթյանի առաջար-  
 կած բանաձևի՝ ամենաբարձր կետ էր և կարելի էր իրականացնել մի-  
 անս զինադադարի պայմաններում՝:

Վելյաթյանի բանաձևում չէին քննարկվում փոխդիման տարբերակ-  
 ները, չէր նախատեսվում միմյանց նկատմամբ անտեսական պատմամի-  
 ջոցներ չկիրառելու Հարցը:

Վելյաթյանի ԼՀ ղեկավարության հետ քննարկեց նաև ԹնՀրանում  
 դուստրովիլք Գ-ի խորհրդակցության՝ ԼՀ, ԻՒՀ, ՌԳ և Ազրբեջան, մասին  
 զազադարը, որում Իրանը խորհրդակցության արեղամ պետությունների  
 շարքում չէր ներառել ԼՂ-ն՝ որպես գլխավոր Հակամարտող կողմ:

ԼՀ ղեկավարության հետ Հանդիսուժեց Հնուտ Վելյաթյանի արփոսանք  
 Հայտանք, որ չի կարող այցիլել նաև Ստեփանակերտ: Բազմում տեղի ունե-

ցած արդյունավետ բանակցություններից Հնուտ. Հայտատար և Ազրբե-  
 ջանն ողունեցին Իրանական նախաձեռնությունը:

ԻՒՀ-ի Հրովերով 1992 թ. մարտի 15-ին ԹնՀրանում Հայտատարի և Ազր-  
 բեջանի ԱԳ փոխնախարարների մակարդակով տեղի ունեցան բանակցու-  
 թյուններ, որոնց ավարտին Երանք և Վելյաթյանի ստորագրեցին Համանակ  
 Հայտարարություն, ըստ որի՝ մեկ շրաթով Հայտարարվեց զինադադար:  
 Բանակցությունների վերջնական փուլին դիտորդի կարգավիճակով մասնակ-  
 ցեց նաև ԻՒՀ-ում ՌԳ գեապալ Ա. Գուզդեթ՝ Իրանական կողմի Հրովերով:

Մարտի 20-ին Երևան ժամանեց ԻՒՀ ԱԳ փոխնախարար Մ. Վալդերի,  
 որը ներկայացրեց Բաքվի Հակամարտության արժանացած իրանական առա-  
 շարկները, որոնցով նախատեսվում էր կրակի զադարեցուցիլ Հնուտ զինա-  
 դադարի պահպանման հասակ մեխանիզմներ սահմանել. այն է՝ դիտորդնե-  
 րի, այլ թվում և ԻՒՀ-ի ներկայացուցիչների տեղաբաշխում: ԼՀ ևս չառա-  
 լով միանշանակ պատասխան առաջարկությունների վերաբերյալ՝ Հայտա-  
 րեց. Թն Հակամարտության կարգավորման մեխանիզմը կդործի Ազրբե-  
 ջանի և ԼՂ-ի միջև ձևաք բերված պայմանավորվածություններից հետո:

Իրանի նախաձեռնությունը բարձր գնահատականի արժանացավ  
 ՄԱԿ-ի գլխավոր քարտուղար Բ. Ղալիի կողմից, ով մարտի 19-ին Վելյա-  
 թյանին Հղված նամակում Հայտնեց իր աջակցությունը՝:

ԼՂՀ իշխանություններն ընդհանուր առմամբ ընդունեցին Վալդերի  
 ներկայացրած առաջարկությունների փաթեթը, սակայն անՀամաձայնու-  
 թյուն Հայտնեցին խաղաղ գործընթացում նախատեսվող ԼՂ կարգավիճակի  
 վերաբերյալ: Ըստ իրանական առաջարկների՝ ԼՂՀ իշխանությունները  
 բանակցություններին պետք է մասնակցեն որպես դիտորդ՝ «ԼՂ-ի ազրբե-  
 ջանական Համայնքի» ներկայացուցիչների հետ Հայտարար իրավունքնե-  
 րով, որը ԼՂՀ և ԼՀ Համար անընդունելի էր: ԼՂ Հայտանք կոչված «ազրբե-  
 ջանական Համայնքի» ղեկավար Ն. Բահմանովը մի կարճ ժամանակ եղել էր  
 Շուշլի գործադիր իշխանության ղեկավարը, որը Կրանակովի պաշտոն էր,  
 ուստի Բահմանովին զարաբարանակ որևէ ազրբեջանցի չէր լինադրել  
 Հանուն զալ իր անունից՝ Փաստորեն, ի սկզբանե կանխորոշված էր ԼՂ  
 կարգավիճակն Ազրբեջանի կազմում, որն էլ իրանական առաջարկության  
 առանցքային սխան էր:

Ելնելով տեղեղծված իրավիճակից՝ ԼՂՀ իշխանություններն ընդունե-  
 ցին սեղանաբայան Հրադադար Հատատակու մասին առաջարկը: Ի պատաս-

<sup>1</sup> Տես Տ. Քալայան, Ելվ աշխ., էջ 35:  
<sup>2</sup> ՊԱՍ, Ֆ 326, ց 9, գ 103, քք 55-56:  
<sup>3</sup> ՊԱՍ, Ֆ 326, ց 9, գ 103, ք 57:

<sup>1</sup> Տես Մարաղայան պատասխանակ պատերազմ 1988-1991, էջ 220:  
<sup>2</sup> Տես Է. Քալայան, Իրանա-ազրբեջանական փոխադարձբերուցումների հարցի շուրջ, 2001,  
 էջ 54:  
<sup>3</sup> Տես Ս. Քալայան Տ. Ելվ աշխ., էջ 39:

խան, Վաչեղին խոստացավ Բաբգին ներկայացնել ԼՂ-ն որպես կարգավորման գործընթացի լիբերալ կոդ:

Համասեղ Հայաստանի ղեկավարներից 10 որ անց իրանական միջնորդական առաքելությունը (9 անգամ) գիրխախաբար Վաչեղի ղեկավարությամբ այցելեց Բաբու և Երևան: Ապրիլի 1-ին Իրանում ՀՀ, ԻՒՀ, ԻԴԻ և Ազրբեյջանի ներկայացուցիչների մասնակցությամբ տեղի ունեցավ Հանդիպում, որին պետք է մասնակցեին նաև ԼՂՀ ներկայացուցիչները, որնք սակայն վերջին պահին հրաժարվեցին: Վաչեղի առաքելությունը շարունակվեց մինչև ապրիլի 20-ը, երբ իրանական կողմը առաջարկում էր Հայաստանուղի ղեկավարին Համասեղից թանկ գույլ իրանական պլանի շուրջ: Սակայն ազգամաքաբական իրազարմուծությունների սրման պատճառով Իրանի միջնորդական 1-ին փորձը շուտափոխի արդյունք է չարձանագրեց:

1992 թ. ապրիլի 8-ին Վաչեղին Սահաբանկերտում բանակցություններ էր վարում ԼՂՀ ղեկավարության հետ, երբ 70 արկ նետովցե Շուշիում տեղաբաշխված «Գրազ» կապիթներից: Փաստորեն, Վաչեղի՝ ԼՂ-ում գտնվելը զստից գործոն չարձարավ Հակառակորդի Համար: Հեման արդյունքներով Վաչեղին մեկնեց Մոսկվա՝ Համասեղիցնելու և կամարտություն կարգավորման սկզբունքները ուսա գործընկերների հետ, քանզի ԻԴԻ մասնակցությունը կարգավորման գործընթացին ավելի ծանրակշիտ կզարմներ այն: Իրան ձանքերին դուգահեռ ԱՄՆ-ն ուսնոց ճնշում էր գործարքում Երևանի և Բաբգի միտ, որ Հրամարդին Իրանի միջնորդական առաքելությունը:

Ապրիլի 10-ին ԼՂՀ-ն և Ազրբեյջանը իրանական առաքելությանը ներկայացրեցին իրենց նկատառումները խնդրի շուրջ: Տարածաշրջանում Վաչեղի մեկնանյա (ապրիլ) գործուսնելության արդյունքում կողմերի միջև հայաստանություն ձևոր բերվեց Թեհրանում գումարել Հայաստանի, Ազրբեյջանի և Իրանի ղեկավարների գագաթնաժողովը, որը տեղի ունեցավ 1992 թ. մայիսի 6-8-ը. մասնակցում էին ՀՀ նախագահ Լ. Տեր-Պետրոսյանը, ԻՒՀ նախագահ Հ. Ռաֆիսանջևանին և Ազրբեյջանի նախագահի պետուսնակարար՝ խորհրդարանի նախագահ Յ. Մամադովը: Մայիսի 8-ին Թեհրանում նախագահները ԻԴԻ դեսպանի ներկայությամբ ստորագրեցին նուսկոզմ «Համասեղ Հայաստանություն», որում սրձանագրվեց կողմերի՝ Հակառարտության վարչադրմանը խաղաղ միջոցներով Հասնելու և Հակամարտության գոտում միջազգային, նաև՝ ԵԱՀԿ դիտորդներ տեղաբաշխելու մտազրությունը: Կողմերը Համասեղիցնելու 2 երկրների ԱԳՆ-ներում

խնդիրներ առաջանալուու ղեկգրում տեղեկել կոմիտեներ: 5-րդ կետով շեղուկց խաղաղություն անհրամաժանությունը սուհմաններում:

Հուս նուկոզմ Հայաստանության՝ Վաչեղին պետք է կրկին ժամաներ ստրածաշրջան՝ ղեկաղաղարեն իրականացնելու Համապատասխան մեխանիզմները մշակելու Համար:

Սակայն իրանական միջնորդական առաքելությանը բախա վիսակված էր դատնալ ԼՂ-ի Հակամարտության ղլխաթոր դերակաաար: Ուսումնասիրողների մեծ մասը իրանական առաքելության ձախողման ղլխաթոր պատճառ է Համարում Թեհրանյան սրձանագրության ստորագրման օրը Ղարախաղայան գործախախտումների կողմից Հայաց Հինգերորդ Շուշի քաղաքի պատասգրումը: Եշնք, որ այս իրադարձությունը եղանկի է Երանով, որ Հայաստան ղեկակաղախությունը պարուկցե, սակայն հայ ղլխնիրը նկանց հաղթանակի գրավակամը: Կարևոր է աչ իրողությունը, որ բանակցություն գործընթացը Իրանին ղուսոր մղելու հարցում աղտիվ մասնակցություն ունեցավ Մոսկվան, որն անհանգստացավ Երանի՝ իր Համար թուղաարդի սուհմանները գերապանցող աղտիվաղամար, որով էլ ԻԴԻ-ի նման ղրբբորումը:

Թեհրանի Համամայնագրի ձախողումից Հետո՝ աղտմական գործողությունների ուսղնացման պոստններում, Իրանը Հարունակեց իր մաքուրային ղեկակաղախությունը: Շուշիի աղատագրմանը Հաղորդում Լաչինի մարզաբանական միջնացրի քաղաքը (18.05.1992) գղղուսությամբ ղեկունվեց Իրանում: Չնայած որ Իրանի առաքելությունը ձախողված էր, Ռաֆիսանջանի մայիսի 11-ին Բաբու գործուղեց իր դեսպանորդին՝ Վաչեղինի վերակցելու ԼՂ Հարցի շուրջ Իրանի միջնորդությունը: Մայիսի 12-ին Երևան ժամանեց Վաչեղին, նա Հայաստան, որ բանակցություններ ղղմարցնում է Շուշիի աղատագրման և Թեհրանի Հանդիղման գուգաղաղաությունը, սակայն Իրանը լիուսուս է Հաղորդության Հասնելու գործում:

Մայիսի 15-ին Բաբգում Ժողակաաոր կատարեց Հնդաշրջում և իշխանություն եկավ Էլեյրի: Նա ԼՂ սարքում մերժում էր Իրանի ցանկացած միջնորդություն: Նման ղրբբորումն Հետևանքով Իրանը լիովն ղուս մնաց խաղաղ կարգավորման գործընթացից, որը Համապատասխանում էր ԱՄՆ և Թուրքիայի Հակահին՝:

Բաբգի և Թեհրանի Հարաբերությունների սրումը Համեկավ Իրանի և Նախընդանի ղեկավար Հ. Ալիևի Հես կապերի ջերմացմամբ: Աղտամ լուրեր

<sup>1</sup> ՄԱԿ Ղարաբայան աղատագրակա պատերազմ... էղ 221:  
<sup>2</sup> Հայաստանի Հանրապետություն, 09.04.1992:  
<sup>3</sup> Մե Փալայան Տ. Եղվ. աղև. էղ 39:

<sup>1</sup> ՄԱԿ. Ֆ. 326, գ. 9, գ. 103, քք. 96-97:  
<sup>2</sup> Մե Մայաստանի Հանրապետություն, 12.05.1992:  
<sup>3</sup> Մե Մայաստանի Հանրապետություն, 13.05.1992:  
<sup>4</sup> Մե Մեհղեղանյան է. Եղվ. աղև. էղ 56:

կային, որ Նախիջևանում տեղակայված են Իրանի էլիտար «Իսլամական և հեղափոխության պահապաններ» գործախմբի ջոկատները»<sup>1</sup>։

1992 թ. ամռանը ՀՀ-ն դիմեց Իրանին՝ակտիվացնելու իր գործունեությունը թե՛հարավային Համաձայնությունների հիման վրա՝ ՀՀ և Նախիջևանի սահմանում իրավիճակի օրման նպատակով, քանզի Թուրքիան ևս ՀՀ դիմ սպառնալիքներ էր հարդում։ Իրանը պատրաստանում էր Հայաստանի դիտարդներ ուղարկել՝ իրավիճակի անակազմ զննահաման Համար։

Պատերազմի ժամանակ է հայտ եկած տարրեր դեպքերին իր պատասխանի գիրքըղուումը պարերաբար Հայաստան էր ԻԻՀ-ը։ Քելլաշարի ազգական գործողությունների հետո՝ 1993 թ. ապրիլի 13-ին Թեհրանի Համալսարանի ազդի ուսանողները կազմակերպեցին խուրդ ցույց ՀՀ դեմպրոտեստան առջև։ Ամբոխն այրեց ՀՀ դրոշը, փորձեց ջարդել դոնները և մտնել ներս։ Զորքը ցրեց ցույցը։ Վերալսթին ուղերձով դիմեց ՀՀ-ին՝ Հայկական ուսերը դուրս բերելու «Ազրբեյջանի դրավյալ տարածներին»։ Հ. Ռահմանջանին ևս մի անակ հոցը ՀՀ կառավարությունը, որտեղ քննադատվում էր նրա Ղարաբաղյան քաղաքականությունը և սիրաշահելու խոսքեր էին պարունակվում Բաքվի Հասցինին։ Ուշագրավ է, որ ԻԻՀ կառավարությունը այդ բողոքի պատասխանատությունը բարդում էր ՀՀ վրա։ Որպես բողոք այդ բողոքի դեմ, Իրանում ՀՀ դեպրոտ Կ. Բայրուրդյանը հեռացավ Թեհրանից Հայրենիք։ Երկու շաբաթ անց, երբ ԻԻՀ ԱԳՆ Հավատարմություններ տվեց ՀՀ կառավարությանը, որ նման միջադեպեր սյուև չեն կրկնվի, դեպպնը վերստին վերադարձավ Թեհրան։ 1993 թ. Հուլիսին ԼՂ ուսերի կողմից Ազրբեյջանի գրավումը խիտ բացասական արձագանք ունեցավ Թեհրանում։ «Ջոմհուրիին էլյամին» թերթը այն որակեց՝ «Հայկական ագրեսիա»։ Իրանի հոգեկոր առաջնորդ համաներին Հուլիսի 27-ին ցուցադրական այց կատարեց Թավրիզի և հրադարձային ելույթում դատապարտեց ՀՀ աղակերությունը ԼՂ Հայրենի գործողությունները։ Մինչդեռ Բաքուն պահանջում էր Թեհրանից ոչ թե հայտարարություններ, այլ գործական քայլեր և այն տեսակետին էր, որ «Իրանը գաղտնի և ծածուկ զորանվորում է Հայրենին»։ Օգոստոսի 12-ին ԻԻՀ ԱԳՆ-ը Հայաստան, որ «դատապարտում է Ազրբեյջանի տարածքի նկատմամբ Հայկական ուսերի ագրեսիայի շարունակումը (Ֆիզուլիի չրջանում), պահանջում է գրավված տարածքից դուրս բերել Հայ ագրեսոր բողոք ուսերը»<sup>2</sup>։ Անպատմերի

սկզբին արդեն ԼՂ ուսերը ազգականորի որոշ Համոմաներում գտնվում էին ԻԻՀ սահմանից 4-5 կմ հեռավորության վրա։

ԻԻՀ Ջու հրամանատարությունը ազգական գործողությունների շրջանի անմիջական հարևանությունը սկսեց «Մոխանդ» արտապայանային զինավարժությունները։ Հոկտեմբերի 27-ին ԻԻՀ և ՀՀ նախագահների կողմից ԼՂ ուսերը դադարեցրին ազգական գործողությունը և մտան Մինջևան կայարան։ Թշնամին նահանջեց դեպի ԻԻՀ սահմանները։ Ջանգելյանի հաղթանակով վերացվեց ԼՂ հարավային սահմանամերձ գոտուց սպասուսացող վտանգը։ Փաստորեն, ԼՂ-ն Հակառակորդի հետ չվժան դիմ Հաստատեց իր սահմանի հյուսիսային և արևելյան երկայնքով, իսկ հարավային գծով կարգվեց Իրանի նետ՝ 120 կմ երկարությամբ։

Ձինադադարից եետո (12.05.1994) Իրանը սկսեց բացահայտ քաղաքականություն վարել՝ ԼՂԿ կարգավիճակի պահպանման համար։ Թեհրանը չէր խորշում ԼՂ հարցը օգտագործել Բաքվի վրա ճնշում գործադրելու համար։ Իրանը ԼՂ-ն դիտարկում է իրր կարևոր բուֆերային գոտի Ազրբեյջանի և Իրանի հյուսիսարևմտյան գավառների միջև, մյուս կողմից ԼՂ-ն հեռացնում է Ազրբեյջանը Նախիջևանից և Թուրքիայից։ «Ջոմհուրիին էլյամին» թերթը (03.09.1997) Բաքվի անտեսական և ԼՂՀ ազգաքաղաքական արժեք ունեցող հարցերը, Համեմատել Լ հարթության մեք, որը վկայում էր Իրանի մեղմացած վերաբերմունքը։ 1997 թ. դեկտեմբերի 9-11-ը Իրանում տեղի ունեցած ԻԻԿ-ի՝ Թեհրանի Ծ-րդ գաղափրամտողըը կարևորում է ԼՂ հարցի քննարկման առումով։ ԼՂ-ի մասին թեհրանյան ՀակաՀայկական բանակում նշվում էր. «ՀՀ կողմից Ազրբեյջանի տարածքի 20%-ի «գրավման» փաստը։ Սակայն Իրանի ներկայացուցիչը ունեցավ Հասուղ ելույթ՝ շեշտելով Բաքվի և Իսրայելի միջև սերտ կապերը, որը դրական արձագանք գտավ իրամական երկրների ղեկավարների մոտ, որի հետևանքով նշյալ բանակը իրմարզվեց՝ հնարավորություն բերելով Հ Ալլեին մտա։ Այսպիսով, ԼՂ հարցը չդարձավ քննարկման առարկա շնորհիվ Իրանի։ ԻԿԿ դիրքորոշումը ԼՂ հարցում հիմնված է իրյամական Համեքաշխուսության վրա, որը միշտ չէ, որ իրամական պետությունները կիրառում են։

Այսպիսով, Իրանի դիրքորոշումը ԼՂ հարցում տարրեր ժամանակներում կրել է փոփոխություններ՝ սկսած բացահայտ մերժողական կեցվածքից և ագրեսորի որակումից մինչև իր շահերին համապատասխան ԼՂ

<sup>1</sup> Տես Տ. Բայրուրդյան, նշվ. աշխ., էք 44։

<sup>2</sup> Տես Բայրուրդյան Կ. Իրան-Աղրբեյջան..., էք 11։

<sup>3</sup> ՂԱՄ, ք. 326, ց. 9, գ. 178, ք. 41։

<sup>1</sup> Տես Ղարաբաղյան ազատագրական պատերազմ..., էք 698։

<sup>2</sup> Տես Բայրուրդյան Կ., Իրան-Աղրբեյջան..., էք 20։

<sup>3</sup> ՂԱՄ, ՂՂԱ, գ. 169, ք. 118։

<sup>4</sup> Տես Ա. Փաշայան, Իրամական կոնֆերանս կազմակերպությունը, էք. 2003, էք 202։

<sup>5</sup> Տես Կ. Բայրուրդյան, Իրան-Աղրբեյջան..., էք 20։

Հարցից սզտվելը և նրան իր աշխարհաքաղաքական շահերի մեջ ընդգրկվելը ըստ այդ էլ ԼՂ-ին տեսնել որպես բնական դաշնակից:

**Օգտագործված աղբյուրների և գրականության ցանկ**

1. Սկզբնաղբյուրներ  
 ա. Արշիվային վավերագրեր  
 1. Հայաստանի ազգային արխիվ I. Ֆ. 326, ց. 9, գ. 56, ք. 12:  
 2. գ. 103, քր. 55-56, 57, 96-97:  
 3. գ. 178, ք. 41:  
 Բ. ՀՀ ԱԳՆ գլխավորվածությունից արևիվ (ԳԳԱ/Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրների վարչությունից Իրանի բաժին I գործ 169, ք. 118:  
 բ. Տպագիր փաստաթղթեր  
 1. Իրանի Իսլամական Հանրապետության Սահմանադրություն, Թեհրան 2005:  
 2. Ռուս-մուսոթրիթյուններ  
 1. Բալայան Ց., Ղարաբաղյան Հիմնադրը և միջազգային գիմնադրությունը 1991-1994 թթ., Եր., 2004:  
 2. Բալայան Ց., Իրան-Ադրբեյջան, Հարևաններ, թե աշխարհաքաղաքական և աշխարհատեսական տեսանկյունից, Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ, հտ. 22, Եր. 2003, էջ 7-35:  
 3. Ռեյխենշայն Է., Իրան-ադրբեյջանական փոխհարաբերությունները Տարջի շտաբ, Եր., 2001:  
 4. Հովհաննիսյան Ն., Մերձավորարևելյան-անդրկովկասյան աշխարհաքաղաքական ստանադարտների ձևավորումը, Մերձավոր և... հտ. 20, Եր., 2001, էջ 82-103:  
 5. Ղարաբաղյան ազատագրական պատերազմ 1988-1994, Հանրապետության, Եր. 2004:  
 6. Փաշայան Ու., Իսլամական կոմբերանս կազմակերպությունը, Եր., 2003:  
 7. Hovhannisyan N., Formation of the Transcaucasian-Middle Eastern geopolitical region, Yerevan 2006  
 Մամուլ  
 Հայաստանի Հանրապետություն  
 09. 04. 1992  
 12. 05. 1992  
 13. 05. 1992

**ԲՈՒՆԵՆԻՑՈՒԹՅՈՒՆ**

**ԱՍՏ-ՎԱՍՏԱՆԻ ԲՈՒՆԵՆԻՑՈՒԹՅՈՒՆ**

1. Ա. Ասրղայան - Հայոց տոնացույցի ընդլայնումը 480-ական թվականներից մինչև 8-րդ դարի սկզբները ..... 7  
 Ա. Մ. Օժանճյան - Կրոնական քաղաքագրության (պլուրալիզմ) սեսուրյունը ..... 23  
 2. Վ. Դովհաննիսյան - Ապոլինար Լաոդիսեցին և քրիստոսաբանական-աստվածաբանական վիճարանությունների սկզբնավորումը ..... 33  
 Բ. Շ. Martirosian - Панахотчество на островах Сахалин ..... 43  
 Ե. Ջ. Միդդլսոն - Մեխթար Պոչի կյանքը և գործունեությունը ..... 50

**ԿՐՈՆԵՐԻ ԴՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ**

9. Ա. Ասրղայան - Փիլիսոփայություն-քրիստոնեություն անտիկությունները և III դարի դոգմատիկական վիճարանությունները ..... 67  
 Ա. Գ. Քալաշյան - IV դարի 50-ական թվականների տեղական ժողովները և դրանց կրոնաքաղաքական հանգանակները ..... 84  
 Գ. Ա. Քարոզդյան - Յակոբի հիմնական առանձնահատկությունները ..... 100  
 Ս. Ռ. Մարտոսյան - Քարանձակաբանություն իբրև իտալականացման իմ-մանար ուղղություն ..... 113  
 Վ. Ա. Պողոսյան - Հայ եկեղեցու հակամետոստական քրիստոսաբանությունը ..... 121

**ՀԵՅ ԵՎԵՆՑՈՒ ԴՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ և ԵՎԵՆՑՈՒՄԻՆԻՑՈՒԹՅՈՒՆ**

Ա. Գ. Քալաշյան - Էթնոսոփ-մեթոսոս կամոնական միասնացման գործըն-քացների արդի փուլը (1998-2008 թթ.) ..... 141  
 Լ. Ռ. Քալիճյան - Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանությունը և Կ. Պոլսի 553 թվ-ական տիեզերական ժողովը ..... 168  
 Յայր Ա. Դովհաննիսյան - Կալվաթայի Հայոց մարտախաղական ծննդանձն սնուրդի հնագույն կրթությամբ ձևերը ..... 188

**ԴՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ**

2. Գ. Ալեխիսյան - Ուրարտական մետաղա սպասք ..... 197  
 Է. Գ. Ալեխիսյան - Կանի քաղաքաբանության մետաղական քանդակը ..... 207  
 Ա. Ա. Նոյազարյան - Սրբաբան ցեղերի Տիգրան Ա-ի տերության համա-կարգում ..... 215  
 2. Յարշյան - Այ. Սյամոնիկան սնուրդի պատմության առաջին հետազոտող ..... 223  
 Կ. Գ. Արսլանյան - Իրանի շիրքողումը Լեոնային Ղարաբաղի հարցում 1990-ական թթ ..... 241



**ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՖԱԿՈՒՆՏԵՏ**

**ՀԱՅ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆ**

**Գիտական հոդվածների ժողովածու**

**Գ**

**Սրբազորի՝ Վահանդուխտ Ղերձյան**

**Կազմի և համակարգչային ձևավորումը Տիգրան Ասիկյանի**

Ատորագրված է տպագրության **18. 11. 2009 թ.**

Հավիք **70x168 1/16**, տպագրությունը **օֆսեթ**, թուղբ **օֆսեթ**,

տպաքանակ **500**

---

ԷԳՐ ԵՐԿԱՆ Ա. Մանուկյան 1

Երևանի համալսարանի տպագրատուն, Երևան, Արվյան 52