



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:

ՏԱՐԵԳԻՐՔ

Ձ

Հրատարակության է երաշխավորվել Երևանի պետական համալսարանի Աստվածաբանության ֆակուլտետի խորհրդի որոշմամբ

Գրախոս՝ ԳԳ ԱՎԱ ակադ., պ. գ. դոկտ., պրոֆ. Վ. Բ. ԲԱՐՆՈՒՂԱՐՅԱՆ

Խմբագրական կազմ՝ ԱՆՈՒՇԱՎԱՆ ԵՎՍ. ԺԱՄԿՈՇՅԱՆ

Գ. Ս. ՂԱԶԻՆՅԱՆ	իրավ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Գ. Գ. ԱՆԵՏԻՅԱՆ	պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Գ. Խ. ՀԱԿՈՐՅԱՆ	փիլ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Ս. Ս. ԱՆՍԳՅԱՆ	բանասիր. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Ռ. Գ. ՎԱՂՂԱՆՅԱՆ	պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Ս. Գ. ՔԱՆԱՇՅԱՆ	փիլ. գիտ. թեկն. դոց.
Լ. Ա. ՍԱՐԳՍՅԱՆ	պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.

Տարեգիրք 2011

Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Եր.: ԵՊՀ հրատ., 2011, 403 էջ:

Տարեգիրքն ամփոփում է Երևանի պետական համալսարանի Աստվածաբանության ֆակուլտետի պրոֆեսորադասախոսական կազմի 2011 թ. կատարած ուսումնասիրությունների արդյունքները, որոնք նվիրված են աստվածաբանությանը, կրոնագիտությանը և հայագիտությանը:

Տարեգիրքում գետեղված հետազոտությունները հետաքրքիր են աստվածաբանների, կրոնագետների, ինչպես նաև հասարակական գիտությունների տարբեր բնագավառների մասնագետների համար:

© ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետ, 2011
© ԵՊՀ հրատ., 2011



Մեկնատույամբ
Երևանի պետական համալսարանի
Աստվածաբանության ֆակուլտետի
խորհրդի անդամ
ՏՈՒՐ ԿԵՆԵ ԳՅԵՐՈՒՇԻ ՀՅՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԻ

ՔԱՏՎՔՆԵՇՈՒՆՕՐ ԵՎ ՀԱՅ ՍԻՋՆԱԿՆԵՐԻ ՓԼԷՒՍՈՓԱԿՅՈՒԹՅՈՒՆՆ ԻՆՒ ՊԻՏՈՒԹՅՈՒՆԸ

ԼԵՈՒՇԵՎԷՆ ԵՊՍ, ԺԵՄՊՈՉՅԷՆ

Ե դարի Հայ մտավորականությանը, մտադիր լինելով Հիմնադրել Հայ բրիտանական նոր մշակույթը, կարիք ուներ փխրափայլական-մեթոդաբանական կուռ Հիմքի, որով պայմանավորվելու էր ինչպես գիտության Հետագա զարգացման գլխավոր ուղղությունը, այնպես էլ Հայ եկեղեցու և Հայ մշակույթի ինքնուրույն դիրքը բրիտանյա աշխարհում: Այս անսակնաթի խափթ Անհազթի փխրափայլությունը, որքան էլ բարձրարժեք լինի նրա ներդրումը Հայ մտքի զարգացման գործում, իրենից ներկայացնում էր նեոպլատոնիզմի մի դրսևորում, այսինքն, գանձում էր ազնիվ դասական անտիկ և ոչ՝ միջնադարյան փխրափայլության Համատեքստում: Նրան է պատկանում Հայ բրիտանական գիտության մեթոդական Հիմքի տեսական մշակումը: Ստիպել առաջին Հեղինակը, որը նպատակաուղղված ձևով շարադրեց նոր ժամանակների մեթոդական սկզբունքները՝ հիմնվելով Աստվածաշնչի վրա, Եզնիկ Կողբացին էր:

Իր «Եզնիկ ազանդոց» աշխատության մեջ, որը շատ ազնիվ ընդգրկուն է, քան Համակնում է դրա վերնազիրը, Եզնիկ վարդապետը շարադրում է նոր ժամանակների տիեզերականույցը մեկ ակունքից Աստուծոց ստեղծված և Նրա Հոգածություն տակ գանձվող: Ինքն աներևույթ, անշարժ և անփոփոխ Աստված ստեղծել և կառավարում է տիեզերքը: Նրա ստեղծվածի մեջ չար չկա, Նա այնպես է ազուցում իր ստեղծածի մասերը, որ մեկի վնասակար տղեկությունը չհեղափոխում է մյուսի միջոցով (օրինակ, կրակն ու Ջուրը): Տիեզերական մարմինները և չորս տարերքները, որոնք գոյի նյութն ու պայմաններն են, իրենք չունեն ոչ շնչավորություն, ոչ էլ բանականություն, այլ կառարում են իրենց դիրքը կյանքի բնօրրանի մեջ, ենթարկվելով վերին ուժին: Այս ուսմունքը Հար և Կոման է Հորի գլխում շարադրվածին (Յոր, ԼՁ. 26-33, ԼԸ. 4-38 և այլն), թեև կրում է պլատոնիզմի Համակարգվածության կնիքը: Մասնավորապես, Հիշատակելով բացմաստվածության այն կողմնակիցներին, ովքեր ընդունում են, որ անկարող են մտոնելու ամենի պատճառին, Է-ին, գոյին, մշտնջենականին և անմտոնելիին¹, ուստի և Հակադրված չեն բրիտանական աշխարհընկալմանը, նկատի ունի Պլա-

¹ Եզնիկ Կողբացի, Երո պալանոց, եր., «Պայասան», 1970, էջ 31-35:

² Եսյն տեղում, էջ 34:

տոնին, որը Սոկրատի անունից քանդակ գործածում է «աստված» Հափա-բաղան Հակագույթյունը, որն ունի բրիտանական Աստուծոն ժողովրդի պատկերը: Այստեղից սկսած, Եզնիկը Հևսահայեակ է՝ Գրատոնի ուսմունքը և աստվածաշնչյան աշխարհընկալումը զուգահեռանելու և Համասեղելու գործում: Կողբացու աշխատության մեջ զգացվում է նաև նախասոփարածական փիլիսոփաների, մասնավորապես, միլևթյան պարոցի Ք. ա. 6-րդ դ. Հեղինակ Անաբրինանդոսի՝ ուսմունքի ազդեցությունը: Վերջինիս ստալ Քաշած խոնավ ու չոր և տաք ու ցուրտ զույգ կատեգորիաները, որոնցից Հայ գիտնականներն ու բժշկները սպվելու են ընդհուպ մինչև 19-րդ դ. և որոնք առանալու են Հայ մշակույթի խորհրդանշական Հիմքը նաև միջնադարյան զարկնսում, «Եղծ ազդեցություն» Հանդես նն գլխիս օրինակ-կերպարի ձևով. «Եվ ահա տեսնում ենք այս աշխարհը ինչպես մի կառք՝ լճված չորս երկվաբնիբով՝ տարությամբ, ցյուտությամբ, չբուրթյամբ ու խոնավությամբ: Եվ կա կառավարող մի գաղտնի գործություն, որը այդ չորս Հակա-ասկորդները Հաշու ու խաղաղ պահելով: Ենթարկում է իրեն»¹: Ահա այս տարիքները ենթարկեցնող գործությունը աստվածաշնչյան Հայր-Աստվածն է (Հմմ. Սաղ. 2Թ. 9, 11-12):

Խուսափելով աշխարհի զուախտական մոգելից, մերժելով աստանայի և չարի անստեղծ և մշտնջենական բնույթը՝ Եզնիկը վերլուծում է Հյուլեի գաղափարը Հին Հուսեական փիլիսոփայության մեջ, որն ունի ժամանակակից «ժառերիս» Հակագույթյան իմաստը, մինչդեռ ինքը սերմինը պատկանում է Աբրատուսիին²: Գործածելով «Հյուլե» Հակագույթյունը՝ Անաբրինանդոսի պակյրոնի իմաստով՝ որպես աստվածաշնչյան սկզբունք, որը Հազիբրտական է և որից ստեղծվում է սինգերբը, Եզնիկն ջրտ էությունը շա-

բաղբում է Աբրատուսի «Մխտաֆիլիկայի» երկվությունը, որում ասժամանաֆիկը որակվում է որպես բարի, գրական, իսկ անասժամանը՝ օրպես չար: Եզնիկ Կողբացին բննադատում է Հյուլեի լավ մասից՝ բարի էություններ արարման, իսկ մութից՝ չարիքի ստալալման տեսակետը, Հարպին մասնալուով միակենարունության դիրքորոշումից և պնդելով, որ Անաբրինը ստեղծել է ոչնչից և ոչ՝ լուկ կանոնավորություն Հաղորդել անձն կային՝ (Հմմ. Մն. Ա. 1-2):

Հետագա շարադրման մեջ Եզնիկ Կողբացին անդրադառնում է ոչ այնքան Հույն փիլիսոփաներին, որքան դիցարանությանը և ժողովրդական Հավատալիքներին, փոխարինելով պանագու աստվածների և աստվածական Հակեիին Հետ կապված դիցարանությունը բուն բրիտանական դիցարանությամբ: Այսպես, չարուսակելով պնդել չարի՝ օրպես Աստու օրնեքի խախտումից, այդ օրնեքի դեմ ըմբոստացումը առաջացած երևույթի տեսակետի վրա (այս խոչընդո գիտարկել ենք նախորդ գլխում), նա նույն անստեղծ է աստանային և Հինկատախարանյան Լեխաթների՝ ըմբոստ վիշապին, իսկ այլևայլ գրական աստապկական կերպարներին փոխարինում է Հրեասակներով, դեբարդ, Աստու Հրեզին սպասավորներով: Հավանալի է, որ բաղբում «բարի» աստվածներին երկրպագելու փոխարեն Հարկ է դրնել Աստուծոն և սրբերին³:

Կարևոր է նշել, որ Հրեասակների մասին խոսելիս, Եզնիկ Կողբացին ստալ է բաշում մի Հիմնադրույթ, որը օրպես անխախտ կանոն որդեգրվում է Հայ եկեղեցու կողմից՝ օրպես աստվածարանության և գիտական մեթոդարանության Հիմք: Դա Հողու. Հետ կապված գրույթն է: Եզնիկը գրում է, որ Ս. Գիրբը Հրեասակներին «Հողկեք» է անվանում ոչ թե որովհետև նրանք օղեղեն բնություն ունեն, այլ որովհետև արագաշարք են, քամիները թեթև են: Նշելով, որ մի չարք լիզուներում «օդի» և «քամի» բառերը նույնական են (Հմմ. անու. "օդ" - "воздух" - "дыхание"), պնդում է, որ Հրեասակը, Հողկի չի կարող ունենալ չորս տարիքներից մեկի նյութը, որովհետև Կյուսեղենն չէ սուՀատարկ: Այս գրույթը Հնաագայում Հիմք հանդիսացավ այն բանի, որ Հայերի աղոյակ էլ չընդունեցին Աբրատուսի աշ-

¹ Платон, Диалог, М., Мысль, 1986, с. 20.
 Досократик, Минск "Харвест", 1969, с. 100. **Փ. Խ. ԿԵՍՏԻԴ**, От мифа к пороку, М., "Мысль", 1972, с. 126. Վերը ռիշառաված միմասց լրացնող և շեղբացնող սուերքերնի տեսարանըց նույնպես պատկանում է այդ փիլիսոփային:

² **Եզնիկ Կողբացի**, Եզվ. աշխ., էք 36-37:

³ Լույն տեղում, էք 46:

⁴ Աբրատուսյն այն կիրառում է «Ֆիզիկայում» (գիրք երրորդ և Չորրորդ) ի հակադրություն Անաբրինանդոսի սպելյունի, որը մեկնում է օրպես բուն իր, աարկու, օրկել և ոչ՝ ընդհանրաբան մատերիս: «Իլուլե» հասկացությունը իրմանատում քացասալան ևս ուսուցող կիրառել է նաև Երբապատնեականների կողմից: Անամարտայա, Ք. Ի ղ գմարուկի փիլիսոփա Վալենտինի կրոնափիլիսոփայության մեջ, որը մեծապես ներգրդել է միջբանադի փոտուրի գարագման վրա. Էոն-Պլերոնան (գիլիսոյուն), այս հակացությունը նույնպես կիրառում է Եզնիկ Կողբացին՝ «այլ Աստուծան քննադատելիս» բաժանում է երեսուս փոխուկա-Խարյունների, որոնցից էլ առարանում է Երեսուսան քննադատելիս» բաժանում է Երեսուս Լուրնուս. «Արյանների ներքում» աշխատությունում՝ Վալենտինի քանմունքը էր մարդկանց «խարյաններին» և «իլուլկներին», վերբերմունք փոխելու որև հնար լուսնեին, քանի որ րովորդին նյութերից թեև և ոչնգամում թեև նյութ: Փաստորեն, իտակով ինքնաձեին է ու՝ արարված իլուլեի մասին, Եզնիկը քննադատում է Աբրատուսին:

¹ **Փ. Խ. ԿԵՍՏԻԴ**, Եզվ. աշխ., էք 168-169:
² **Եզնիկ Կողբացի**, Եզվ. աշխ., էք 40-41:
³ Լույն տեղում, էք 54:
⁴ Լույն տեղում, էք 73, 76-77:
⁵ Լույն տեղում, էք 73, 131, 126՝ «Եզնիկ և «շուլե» բառերի համընթացությունը: Դոգու կամ ավելի միշտ՝ որու և շեխի թվի թանու նույնությունը արևմտալուս ցարալաղբ (իմն. հայ. Սուրբ Դոգի և լատ. Sanctus Spiritus, միջբանու բուն հուռնի լատ.՝ animus) նույնպես թրան է միջբան քնափիլիսոփայությունը՝ Անաբրինին ուսմունքից, որտեղ քանիք, օղջ գլխավոր սուրապանցան է և աստուս: Անաբրադորի, որը նույնպես թրն նույնացնում է օղի հնու. **Փ. Խ. ԿԵՍՏԻԴ**, Եզվ. աշխ., էք 131:

խորհու՜մ ասարձագ՜մ spiritus—դի-էու-թյուր, այլ շարունակեցին Ասեբբ Շոգու և ընդհանրապես՝ Շոգու որպես մարմնակենդան տարրեր և աստվածային ծագում ունեցող միակ աննյութական երևույթի տեսությունը՝

Վերջապես, Կողբացին տեղադրառանում է նաև Հայերի Հնթանասական Հազմապլյերներին՝ այս զուգադարձություն բերող Հոգիներին, արարչներին, Արասավազին, Տուչկապարիկներին, ծովահրեյաններին, պայտերն և այլն՝ Ընդհանուր առմամբ, եղևիկի ընդունում է Հատկապես փոքրասիական բնափոխաբանների Հայացքները, որոնք չեն Հայաստան Աստվածաշնչին, Հերքելով միայն բազմաստվածությունը։ Լկատել է նաև, որ Համան եղևիկը դիմում է Պատանի մարերին՝ քրիստոնեական աշխարհայացքի դրույթները Հնթավարելու Համար։

Անդրադասնալով գրադաստակն կրելին, եղևիկը շարադրում է ոչ այնքան բուն «Ավետարան» ուսու՜մը, որքան իր ժամանակներում մեծ տարածում ստացած զբոսականությունն աղանդի և որոշ չափով՝ Մանի աղանդագործի Հայացքները, այս առկամ՝ առանց Աստվածաշնչի օրինության, այլ զուտ ներքին Հակասություններ ժամանակելովով։ Անդրադասնում է նաև Արևելքում և Արևելքում մեծ ընդունվածություն ունեցող աստվածաբանությունը, Հերքելով այն պարզ արամարանությունը։ Եվ նորից անկեղծ Հակադրում է քրիստոնեական ուսու՜մը՝ Ասած գորություն, բարություն, նրա կողմից տրվող ճակատագրում ու նախախնամության վերաբերյալ աստվածաշնչյան զբոսները Համահավաք ներկայացնելով։ Բուն զբոսական մեթոդաբանություն տեսանկյունից նշենք եղևիկի Հայացքները մարմնի մասերի խաղի, կրակների, Հրվազությունների, երկնային լուսանյութների, երկրի, երկրի, եղանակային երևույթների մասին։ Եթե մարմնախաղաց գուշակությունը, որը գեղես մինչև 18-րդ դ. մտում էր գրեթե բոլոր աստարական և «գուշակական» գրքերի սիրված բաժնեկնից մեկը, եղևիկը բացատրում է չոր-գիտականորեն, որպես Ասածն կողմից մարդուն պաշտպանության Համար տրված բնույթ, այս կարգի վերաբերյալ շարադրում է իր ժամանակի Համար առաջադեմ տեսություն, բոս որի կան զանազան մարմնական ինդիքներին կամ որդու տպագրությունների ազդեցությունը կրակներ, Ասածն այժմ կրադ-տեսիլներ, Հայաստանություններ, ինչպիսիք տրվել են մարդարեններն ու աստրալ Պոդոսին, և զենքի ու աստանայի խորհանք-կրակներ՝ Հիվանդությունների պատճառներն բոս

եղևիկի լինում են բնական (այստեղ նա Համաների և Հիդրոստի Հուժարալ տեսություն Հեա՝ լորձանքի և մարզի պատճառները նշելով) և կան զենքի ազդեցության կամ մարմնի մեջ բնակություն Հաստատելու հետևանք։ Վերջին գիպերի Համար եղևիկը մեջբերում է ավետարանների այն Հատվածներին, որտեղ Հիուսս Բրիտատը իրմում է՝ զենքի զուս քելով։

Եղևիկի և երկնային մարմնների հուժարան մասին խոսելիս, եղևիկը Հերքում է շարժող երկնքի պտղածնության զաղափարը՝ ընդունելով աստվածաշնչյան դիրքորոշումը՝ անշարժ, Հաստատուն երկրի և շարժվող աստղերի ու մուրաբների մասին։ Հին հուսիսարևելի իբրարանքը Հաստատ այն Հատվածները վերաբերյալ, որոնցից երևում է, որ երկիրը Հաստատում է ոչնչի (Յոթ. ԻՋ, 7) և ջրերի (Սաղ. ՃԼԵ, 6) վրա, Կողբացին շեշտում է, որ աստվածաշնչյան տարրեր Հատվածները լրացնում են իբրս՝ այսպիսով իսկ Հնարարով դարձնելով հ՛յ այս, հ՛ այն մեկնությունը՝

Եղևիկի Հունական փիլիսոփայության բննադատության մեջ առկա են ոչ միայն ուսցրոնային ու աստվածաշնչյանը, նա ընդունում է դրույթների մեջ մասը, որոնք Հարձարվում են միաստվածության և Արարչի խորհրդին, Ասեբբ Շոգու զաղափարին, և միտում է քրիստոնեության խորթ տարրերը։ Պատանի ուսու՜մը միտում է ոչ թե ամբողջովին, այլ զրանում առկա Հակասությունները, արխայիկ Հնթանասական մնացուկները (օրինակ, Հոգու տեղափոխությունը մեկ մարմնից մյուսին) և քրիստոնյա բարոյականության տեսականաց ներնդունելի աստարությունները՝ կատարելով պետության մեջ բուրք կանանց ընդհանուր լինելու մասին և այլն՝։ Բուրք այդ դիտադույթները վերաբերում են «Պատմություն երկիրտուժանք, այդ թվում՝ Հոգիների տեղափոխությունը մեկ մարմնից մյուսին (X, 620), էլյ-բուժ կապիտությունը (X, 597), Հոգու մասերը (կրակնում)՝ «փիլիսոփա-

է ապուլ միայն մերկա, իսկ մյուսը՝ Կարգան. Артемидор, Онеаропрата, М., «Урстан», 1999, с. 10.

¹ Եղևիկ Կողբացի, 624, աշխ. էր 122-125։ Դատելով շարադրող տեսությունը, եղևիկը, անկող «արարչին գիտնալում, Անտու ուրի ԽԵՆ աստղագետ և մարմնախու կալվախու Պոդոմոսն, որը թեև աղարմ էր Ալեքսանդրյան, բայց մերկայացնում էր Պերսական գիտությունը։ Եղևիկը՝ շարժվող անթույն մուլ մերկայացնել և երկիրը որսու և նե պնուլ՝ դարձրել տարածության մեջ սպիտակ տեսանելը մերկայացնում է արար բարձրանելի կողմի «Ավագուս» անվանված անվախարայի մեջ. Кларидъ Птолемея, «Альмагест или математическое содержание в тридцати книг» — пер. И. Н. Веселовского, М., «Наука-Физматлит», 1998, с. 7, 10. Այսպես եղևիկի մեջբերան օրինակները՝ փոյլիկ մերի կրեկնաստիկի (125) և սանդերի վրա բալյոլ մոքուրն մալին (129) Պոդոմոսից չեն։ «Խորհրդ մեջբերում է նաև Անանիա Շիրակացի Անանիայի Հիլապոնեոսի մնացորդ բանի. Ս. Պետրոբուրգ, Կայսերական ծնարարի տպ., 1877, էր 55.

² Եղևիկ Կողբացի, էր 126, 128.

³ Լույս տեղում, 624, աշխ. էր 142-143. Սուրյատի կամ Պատմի՝ քննաներին վերաբերող տեսությունը բննադատելով է նաև իր ժամանակակիցների կողմից։

¹ Եղևիկ Կողբացի, 624, աշխ. էր 79-82:

² Լույս տեղում, էր 111-115:

³ Լույս տեղում, էր 116-128:

⁴ Համանասոթյան Խամար, Բ. Կ. 3-րդ դ. Խույն նրազպետ Արտեմիդոսը՝ Կալվախոսն աստրոնոմ էր միայն երկու տեսակի երազ՝ հասարակ (նոտոս) և գուշակող (նոթոս), որոնցից առաջինը ցուց

յական հոգու» որակները՝ բանական, ցասումնական և ցանկալիան՝ (Մ, 485-486), մինչդեռ Պատանի տեսության մյուս մասի գիրքերից Եղեկիբ ոչ միայն չուժե է, այլև փոստորեն, սեփական տեսակետը և առավաճաչեյան ուսմունքը շարադրելով՝ Համաձայնում է գրա հետ: Այսպիսի օրինակներ են աշխարհի՝ ստեղծված և ոչնչացման ենթակա լինելու, հոգու և մարմնի երկվորյակ, հոգու առավաճալին ծագման մասին՝ դրուժները:

Մարկիոնի աղանդը Հերքելոս ստորաթյուրեր տարածված է եղել 2-4-րդ դդ. զբիթ բոլոր փիլիսոփաների ու առավաճալանների մեջ: Պլյուսոբ անՀամաձայնությունը վերաբերում էր Աստվածաշնչի տեքստերի մի մասը արժանազամ, մյուսը՝ սխալ Համարելու խնդրին: Եղեկի Կողբացին իր նկերդում է կատարել հայ եկեղեցու ուսմունքի ձևավորման գործում նաև Մարկիանին Հերքելու իր փորձի մեջ, Հաստատելով այն դրույթը, որ հայ մասնողների Համար արժանազամ էր Աստվածաշնչն ամբողջովին և անընդունելի է Մարկիանի ազատ խնդրադրությունը և նորացյալ դիցարանությունը: Քրիստոսյա աշխարհը չէր կարող Հրամարվել Հին կտակարանից, որովհետև այնտեղից ոչ դատա, բան ավտարաններից, բաղում էր իր դիցարանության (Հնեց դիցարանության, բայց ոչ՝ միական կանոնի) նյութը:

Եղեկի Կողբացու «Եղծ աղանդոց» աշխատությունն ուրվագծեց այն ճանապարհը, որով ընթանալու էր հայ բնագիտությունը Հետագա ավելի բան տանելիու դարերի ընթացքում: Այն Հիմնարկները, որոնք շարադրված են այստեղ, որոշել էին դուստնայ այ գիտական մասի ամենաարդեր բնագավառների Համար և կիրառվելու էին Անտեխ Շիրակացուց մինչև Գրիգոր Մարգարու, Հովհաննես Երզնկացի և Ղուկաս Վառնդեհցի, Միխիթար Հերացուց մինչև Ամիրզովար Ամասիացի, և Աստվածաշնչնչ-պատանալիանության կայուն ձուլվածքը հասնելու էր մինչև նոր ժամանակները, երբ այն օրջկտվի և այլ պատմաններից ելնելով փոխարինվելու էր արզեն մասերկալխասական մեթոդարանությունը:

Աստվածաշնչի և Հին Հույն փիլիսոփաների հայացքների միջև Հերավի գրչություն ունի որոշակի նմանություն, թեև Աստվածաշնչն նախատեսված չի եղել գիտական մեթոդարանություն կամ փիլիսոփայական Հիմունք ձուլաբերն օգտվում են Աստու օրենքի և Հույն փիլիսոփաների արդարություն (Ըրիշ), «բնական» օրենքի սկզբունքներն նմանությունից, որպեսզի բրխատանական ժամանակներում շարունակեն Հին աշխարհի գիտական ձևերը և արդարությունը: Պատանիք է պատկանում նաև բրխատանու-

թյան այն կարևորագույն դրույթը, որը մեծապես զարգեցնում է Եղեկի Կողբացուն՝ որ բարի Աբարիչը ստեղծել է միայն կատարյալը (Քիմոն, 30a), իսկ անկատարը, ավելի նեղ՝ շարք, այդ արարման օրենքների խախտումն է միայն: Այ սակավ կարևոր է տեղեկատված «բանի» հասկացությունը, որով Հովհաննեսի ավտարանի սկիզբը՝ «Ե սկզբանն էր Բանն, և Բանն էր առ Աստուած, և Աստուած էր Բանն»՝ հիշեցնում է Հերակլիտեսի «Հրեղեն» Լոգոսի («բան, խոսք» իմաստով) կասեգորիան, որով և սանդված է աշխարհը: Ահա թե ինչու մի որոշ ժամանակ Ալեքսանդրիայի հայերի կողմից մշակված գիտությունը մնում էր նույնքան հայեցողական և առասպելականացված, որքան Հին Հույն փիլիսոփաների տեսությունները: Փորձարարական գիտությունները զարգացան առավել բժշկագիտության, պրիմիտիվ և առաջագիտության նվաճումների շնորհիվ, սակայն վաղ քրիստոնեությունից օրաք մեկերը մնալով հայտարարված աշխարհընկալման համակարգը մնաց անփոփոխ:

Միջնադարյան Հայաստանում, ինչպես մտավորականների միջավայրում, այնպես էլ հասարակ ժողովրդի մեջ, տարածված էր այն կարծիքը, որ առավաճաչեյան հշմարված գիտությունը հիմնադրել Սողոմոն իմաստունն է: Սողոմոնին էին վերադրվում ոչ միայն «Առակոց» և «Ժողովոց» գրքերը, այլև Հորի գիրքը՝ և այն սպասմունքներ, որոնցում, ինչպես և Հորի գրքում, սեղ էին դուրև առաջագիտական գիտելիքներ: Այս պատկերացման հետևանքով Սողոմոնին էին շարունակում վերաբերել այլ բազմամիջի գիտելիքներ, որոնք վերաբերում էին կենսաբանության (Հժմ. Գ Թաղ., 33, օրտեղ Սողոմոնը խոսում է ծածկեր, կենդանիների, թռչունների, գետուների ու մկների մասին), առաջագիտության և տամարի, նույնիսկ գուշակության և ժողովրդի կայունության բնագավառներին:

Հայկական մասնագիտացված առաջագիտության և տամարագիտության հիմնադրերն էլ Անանիա Շիրակացին, որն առաջին սեղան Հայ եկեղեցու և ժողովրդի Համար կազմեց Զառականները, ճշտեց Ս. Մնդդյան տեսակատարության այնպիսի ժամկետը և հանրաճարանային արժեք ունեցող աշխատությունը զրեց բնագիտության մասին՝ հայերեն լեզվով: Նրա

¹ Փ. X. ԿԵՏՏԻԴ, 624, աշխ., էջ 216:

² Սյու մասին՝ Գրիգոր Լարթիսցի, Աստուան ողբերգություն, աշխ. Դ. Խաչատրյանի և Ա. Ղազինաճյուրի, Երև., ԳԱՀ ԱԿ Խրատ., 1985, էջ 1956, սույ. 22:

³ Խոսքը այն մեծ գրքի մասին է, որն ամբողջությամբ չի պահպանվել և որի երբեմնի գոյության մասին տեղեկանում ենք Գրիգոր Մագիստրոսի մի քանակից (Գրիգոր Մագիստրոսի պարբեր. իրատ. 4, Կոտայքում, Աղվաշտաղապատ, 1910, էջ 8), որում ասվում է, որ աշխատությունը արժանանել է գիտական տեղեկություններ «ոչ միայն բանից արևելք, այլ բոլոր երկրացի խրվումս», այդ թվում «որևակամբանան և երաշխակամբանան», երկուստեղից և աստիարաշխուրանան», ինչպես նաև հետերաշխակ արվեստի և մի շարք այլ բնագավառներից: Շիրակացու աշ-

աշխատություններից պահպանվել է միայն մի մասը¹, սակայն Շիրակացու մշակած տամարտիան հնազարկել, այդ թվում² ամենամատուցությունների ժամկետները որոշելու, մրակա ստամար Հես կազմած մի շարք մեթոդական սկզբունքներ անժողովուր մնացին Հայ ամարագիտության Համար մինչև մեր օրերը:

Իր ինքնակենսագրական համարը Անանյա Շիրակացին սկսում է այդպես. «ես Անանյա Շիրակացին, որ բովանդակեցի զղարտութիւն մերոյ ազգիս Հայաստանեաց և Հմուտ եղևս աստուածաշուշն զորց, և որ ըստ օրէ լուսաւորելի գալստ մտաց իմոց ըստ բունի սազմոտորդութիւն: Եւ յամենայն ի սել զերանու թիւն իմաստեաց և որք իմաստութիան են՝ ի ինչիցը որդևս ՚ի Մաղանու Հրամայելու թէ՛ ստացի զգիտութիւն և զիմաստութիւն...»³:

Շիրակացին իր ասաղագիտության մեջ մտնում է Ալեքսանդրիայից ազգությամբ Հույն ստաղագետ և մաթեմատիկոս կազմուտ Պտղոմեոս Հեռուորդը, կիրառելով Լուսնի նորման և նվազման ժամկետների հաշվարկի՝ Պտղոմեոսի (իբրևական՝ Արիստարքոսի, Հիպարքոսի, Մեթոնի) մտնցումները: Կարելի է ասել, որ լուսնային էֆեմերաների (ցանկերի, աղյուսակների) կազմման մաթեմատիկական հիմքը Հայաստանում դրել է Հնեցի Շիրակացին: Կա հետևում է Ալեքսանդրիայում ստեղծված քրիստոնեական տամարագիտական սկզբունքներին և Հայոց Համար կազմած իր Զատկացանկը Համարում է բնոց Որոգիներեի, Հուսի և քրիստոնյա այլ տամարագիտների սկզբունքներից:

Շիրակացու էր վիճարկված որոշարկել Հայ քրիստոնյաների գլխավոր տաների ժամկետները, որոնք, ինչպես ցույց տվեց պատմությունը, ապովեն դարձան Հայ աուսրելական եկեղեցու ինքնուրույն ուղղափառ ուսուցանելի: Բանն այն է, որ քրիստոնեական տամար ու ամենացույցը, ի տարբերություն աստվածաբանության, զբաղվում էին արժանի, կազմում են քայտուպես նոր կտակարանի Հետ, և ինքը՝ արեղակնային տամարը որպես Արեղակն արգար Հիսուս Քրիստոսի կրոնի խորհրդանշել է նրա երկրային կյանքի այդպիսի ժամկետների ճշգրիտ որոշումը՝ Լուսնի փուչիքի և Հուլյան տամար Համադրման միջոցով, որոշել էին ինչպես դամարանական, այնպես էլ ազգային-քաղաքական առումով: Այսպես, Հայ աուսրելական եկեղեցու Համար Շիրակացին հաշվարկեց Սուրբ Մենդյան անշարժ և Հարուժյան շարժական ժամկետները, հաշվարկել մեջ

խոտորն հեռեկելով Հիսուսի կյանքի համապատասխան զրգագների կտակարաններում շարադրված ցուցմունքին: Հեռեկելով Քրիզոր Աստվածաբանի (Նազիանզացու) անասկետին, կա բննադատում է Ս. Դավթի և Հակոբի տանի օրը՝ դեկտեմբերի 25-ին Հայաստանյայն Եջկու հուսնական ստվարայթը՝ և շեշտում, որ ըստ Դուկաս պիտարանի (Ղուկ. Գ. 23), Հիսուսի մկրտության օրը համընկնում է Մենդյան օրվան: Իրրե Հիսուսի Մենդյան ժամկետի հաշվարկի սկզբնական Շիրակացին բնդունում է Զարարիայի պատմաուսուցը, դրանից հետո լրացուց օրերը (Ղուկ. Ա. 22-23), եղևարանի ճիշտության վեցամսյա ժամկետը, որին հեռեկ. ս. կույս Մարիամ Ավետարան և ստղանի ճիշտության ժամկետը: Բանի որ Զարարիան պատմաուսուցում է յոթ օր անոց տաղավարաց տան ժամանակ, Շիրակացու հաշվարկները հանգեցնում են հուլիվարի 6-ին՝ ժամկետ, որը Շիրակացին բերում է անշարժ ու թամարներով:

Իր «Ջատկի հուսուս» Անանյա Շիրակացին շեշտում է տարբերությունը հրեական Պատարայի և քրիստոնեական Հարուժյան միջև, որտեղ հրեացի տանը հնատարբերում է մեզ այնքանով, որ դրանով է որոշվում Հիսուսի իսկույնության ժամանակը: «Ջուուր տան գատկի հաստատեաց Տէր ի վերայ լուսնի», քանի որ արարչության պահին լուսնի տաննորս օրական է եղել, ինչպես և մարդը՝ երեանմայն: «Յարոց և իմ պատկաւորն Քրիստոսի, իստուգանաղն և Հայաստանեաց Հայրն սուրբն Գրիգոր անելով, ի՞նչ երկրորդ լուսնատուն իշխանական զիշերոյ գայ բերէ յանձնի գորինայ միանուն որդւոյն Աստուծոյ, պատի, թողի, գուշակ թողելոյ յարութեան մեակոց»⁴: Ջատկի տանը Լուսնի ավագ լրումից հետո որոշելու՝ Աստվածաշնչի և Գրքիցը Լուսնափուչի Հեղինակության վրա իսարկված սկզբունքը անխաղաղ հաշվարկեց Հայ եկեղեցին անցում այն ժամանակներում, երբ մտացույզ զրկթն ըլլոր տաներ անշարժացվել էին (Սարկավագադիք, Յայտաուսրբի տամարով): Բանի որ Ալեքսանդրիայում մշակված քրիստոնեական տամարի հիմքով գատկացանկերը և տանացույցները առանձին-առանձին մշակում էին ըլլոր եկեղեցիները, Անանյա Շիրակացու գատկացանկերը մնացին անկերպազանցելի և ճշգրիտ, մինչդեռ այլ եկեղեցիներ իրենց հաշվարկներին մեջ փաստորն երբեմն շեղվում էին Աստվածաշնչի հասակ ցուցմունքից:

Եղանակի յարխանաների վերաբերյալ իր անասկետին Շիմափորկիսի՝ Շիրակացին նորից օրավում է Աստվածաշնչից, մամարգրայուց, այն

¹ Խառոտյան երաժշտական, երկարափակաձև, հետնորական քաժոցնոց, իսկանարար, կրկնված են, մյուս քաժոցների մի մասը ին նույնացվում կան կապված է առկվում՝ որպես Շիրակացու աստղագրությունում:
² Ամամուրի Շիրակույնու մնացորդ քանի, Ա. Պետրեորդ, Կայսրական ճնարարն տպ.: 1877:
³ Անդ, էջ 7:
⁴ Անդ, էջ 8:
⁵ Անդ, էջ 11-12:
⁶ Անդ, էջ 16:
⁷ Անդ, էջ 17:

զբվագից, որում նախանշանների մասին խոսում է ինքը Հիսուս Քրիստոսը: «Ճաղագա Արեգական» գլխում, մեջբերելով Հիսուս Քրիստոսի խոսքերը բնութայն նշանների մասին (Լուկ. ժԲ. 54-55), Նիքակացին գրում է, «Մեկնություն նշանաց եղև առաջին բանիցը»¹:

Պետք է նշել, որ Հայ բրիտանական գիտությունը միանական է և ավանդադատ: Ե-էլ գարերում մշակված մեթոդական սկզբունքները գրեթե նստասան են մտացի մինչև նոր ժամանակները, զործելով փխիտափայկան-աստվածաբանական և գործնական-գիտական բոլոր բնագավառներում: Անհատական ստեղծագործության մասին այսօր կարող լինել չէր կարգով: Որոշ սահմաններում տիրող տարականությունն անխնայապես հարգվում էր ավանդական աստվածաշնչյան-նորդատնական մեթոդաբանության հողի վրա, և իրարից զարերով բաժանված գիտնականները երեսյվերը մեկնում են նույն կերպ: Հայոց ճակատության այսօրինակ պահպանողականությունը ոչ միայն այն բանի հետևանքն է, որ գիտական ազդեցիկ միտքը կենտրոնացած էր եկեղեցու շուրջ և բոլոր գիտնականները հողեորականներ էին, այլև մեթոդական այն ճկունությունը, որը թույլ էր տալիս ընկալել նորամուծությունները (օրինակ՝ արաբական աշխարհից, Հեռու էլ Արևմուտքից կնոց) առանց դավաճանական հիմքի խարխլումս:

Գրիգոր Մագիստրոսը շարունակում է եզրնիկ Կոդրացու ավանդույթը՝ պլատոնական փխիտափայկությունը Համաբերված աստվածաշնչյան սերզբունքներին: «Հազարադարյան» պոեմում նա առաջին անգամ Հայ գիտության մեջ կիրառում է բանաստեղծական մեկ մեծ տիեզերագիտական և բնագիտական հայացքների շարգորման ձևը (Հմմ. Լուկիեցիուս Կառուսի և Արատոսի նմանատիպ պոեմները): Իր զբովածները Մագիստրոսը Հարատցնում է բացմեղվով օրինակներով՝ ինչպես Աստվածաշնչյան, այնպես էլ Հունական իրիցարանությունից և դասական դրամատիկայից, հաճախ զուգահեռելով երկու ավանդույթների հերոսներին, և ամփոփում է բուն հայկական իրացարանական սյուժեներով: Պետրոս Գետազարծ կաթողիկոսի ուղղված իր նամակներից մեկում Մադիտրոսը ինչպեսզով Առանխա Ներթալացու «Քննիկոն» աշխատության մեռագիրը, փաստորեն շարդարում է այն սկզբունքները, որոնք անհրաժեշտ է Համարում ամուր կերթնական Համապարզ ստեղծունե իր նպատակին իրազործուն Համար: Այս նամակի Համաձայն, «Քննիկոն» իրենից ներկայացրել է իր ժամանակի գիտություն Համահավարք՝ բազմամտարեր մատայաններից և Համակարգված. «ոչ միայն բառիցն արհեստք, այլ բոլոր նպակացն խոցմուն, եր նն

այժմ ի տան տէրունեան», այսինքն, թվարանություն, երաժշտություն անտեսելուն, երկրաչափություն և աստղաբանություն, ինչպես նաև հեռատորական արվեստ: Գրիգոր Մագիստրոսի Համագունքով. «որք ոչ նսխուստ կբխալք նն, բոլորովին ոչ դոչ Հնար թնակոխել գայնպարի աստուածաբանութեան, բանցի պարս է նախ ՚ի բնաբանականէն յուսումնականն ամբարնալ և անուսուտ աստուածաբանական»: Իր աշակերտներ Բարսեղին և Եղիսիին Մագիստրոսը զգուշացնում է, որ Արիստոտելի երկերը կարգալիս հարկ է նսխ կատարելագույն տիրապետել քերականությանը՝ թարգմանությունը հանդերձ, սովորել հեռատորական երկը հանդեսները, հնտունայ պլատոնական, արիստոտելյան և պլուտարքորական սահմանումների մեջ և միայն դրանից հետո հետամուտ լինել Հին և նոր կտակարանների վերանմանը: Իրաւհիմ անուկով արար ամբայինն Մագիստրոսը նույնպես Համաձայնում է քայտարելի քրիստոնեություն հույությունը միայն այն պատճառով, որ Իբրահիմը արդեն տեղյակ է Պետտոնի, Պոզոնտոնի և հույն այլ իմաստունների գիտելիքից:

Գրիգոր Մագիստրոսի փխիտափայկան Հայացքները որքան էլ արտահայտում են իր ժամանակի ոգին, այդուհանդերձ պահպանում են պլատոնականությունն ու Աստվածաշնչյան մերձեցնելու ավանդույթը: Մագիստրոսի սիրված ստեղծագործությունը Պլատոնի «Տիմոն» արամախոսությունն է, որում գնտեղված տիեզերաստեղծության մտքերը նա Համարում է չափազանց մոտ աստվածաշնչյան արքայման պատմությանը: Այսպես, այդ աշխատությանն է դիմում հույն կիրական ուղղված նամակի մեջ, ոչ միայն շարդարելով տիեզերագիտության ըստ «Տիմոնի», այլև նույն տրամախոսության չորրորդ բաժիրը, որի մեջ խոսվում է մարդկային օրգանիզմի և հելանագիտությունների մասին (Տիմոն, 69c-92b), հղելով «... Ընթերցեցիս գմատեան երրորդ Գաղիանոսի ի չորրորդում տասի իւրում եպիզոմական տմին տրամաբանութեան, որ ք սակա կազմութեան մարդոյ»: որպի Գաղիանոսը անձանի Հոսմեսից բժիշկ Գալենն է: Պետրոս Գետաշարձին ուղղված նամակում Մագիստրոսն անդադարանում է Պլատոնի Հայացքներին, նշելով. «Մտան ծանուցեալ ի Տեսուն ասացեալ Տիմին է

¹ Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, Ալեքսանդրուպոլ, 1910, էջ 8: «Չորս արիստոտելի» տակ հարկ է հավանալ կրթական «քվադրիվալ» որը Հիլարացու օրոք արձան դարձնել էր կրթական հիմքը ոչ միայն Արևելքում, այլև Արևմուտքում:

² Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, էջ 8:
³ ԱճԳ, էջ 105:
⁴ ԱճԳ, էջ 171-173:
⁵ Գրիգոր Մագիստրոս, 624 աշխ., էջ 112:

¹ ԱճԳ, էջ 56:
² Տաղասացուցիկը Գրիգոր Մագիստրոսի, «Նեմտիկ», 1968:

տառս...», որով նկատի ունի գրախոսի բարու և շարի գիտությունից մտադր (ՄԻ. Բ. 17) և Պատանի Աստղատիկայի պատմությունը:

Հնաաբբեր է, որ Գրիգոր Մագիստրոսը Հեռուսեմ է նաև Մովսես Խորենացու Հիմնած՝ բուն Հայ դիցարանությանը Աստվածաշնչի Հնա զուգորդելու ավանդույթին, Հեռուսեմը նրա բերած օրինակներում ստվածաշնչյան կերպարների կողքին Հայտնվում են Հայ առասպելների Հերոսները՝ Աբան ու Շամիրամը, Աբամովազրը և ուրիշներ, մինչդեռ Իբրահիմ ստիրյային նա նույնիսկ գրում է: «... որպես ի Մովսիսի գտեալ ուսցին ի Հայկեան մասենին յերկրորդում ծննդաբանութեան»: Այսպիսով, ստեղծելով անգամ նոր Հայկական դիցարանություն և նոր Հայկական կրթական ու գիտական ծրագիր, Գրիգոր Մագիստրոսը Հովառորիմ է մուծ Աստվածաշնչին որպես ամենայն գիտության Հիմք:

Հովանենն երգվացի Պրզկանի իր ժամանակակիցները Համարի են «բանիբուն և աշխարհայտ զարդպտո» և «խառտայ իմաստաւեր»¹: Նրա գիտական Հայտնչները, որպես էլ Համովազր իր ժամանակի առաջուգով տարական և խորեզմյան գիտությանը, միանգամայն ինքնուրույն են Հայ գիտության Համասեբաում: Մասնավորապես, նա ընդունում է ոչ միայն մինչ այդ ընդունված դեզուկաիվ (մակառածական), այլև ինդուկտիվ (արտածական) ուսումնասիրության մեթոդը, գիտարկում է Հնիզ գլխաբանների միջոցով նյութական աշխարհն ընկալելու երևույթը, սքանչացումն ընդունում է որպես ճանաչման Հիմք, իսկ կյանքի զոյուրթյան Հիմքում նա տեսնում է շարժում է: Երգիկացին, որը Հիանալի տիրաբույզետում էր իր ժամանակի բանաստեղծական շարքերում Հնորենին, և որի երգերը և սուույթները չափազանց սիրված էին ժողովրդի կողմից, շարունակում է Գրիգոր Մագիստրոսի ավանդույթը և, Հայմուսարք, գիտության գլխավոր սկզբունքներն ավելի ժողովրդականացնելու Համար, գրում

¹ Աճ, էջ 20: Իր այս տեսլիցը Մագիստրոսն ավելի մանրամասնորեն ներկայացնում է էջ 113-ում: Աստղատիկայի մասին առասպելը Պատանի Աստղատիկայի և ոչ ոք «Տիմուտ», այլ «Երտուտուս արամախտուտուս մեք (113a-121c): «Տիմուտ» տիրաբանական է յուր քալմննիի (լատ Մագիստրոսի՝ յուր տասնիկ) իսկ «Երտուտուս» երեք, որոնցից վերջում է Աստղատիկայի պատմությունը: Այդ երկու տրամախոսությունները կապված են միմյանց հետ, մասնավորապես, այստեղում են միևնույն կերպարները անվանվում ընդհանուր: Մագիստրոսը, որի մեջ Մագիստրոսը տեսնում է «Տիմի է տաստ» հասկանում ենք Աստղատիկայի առասպելապատմող, որի մեջ Մագիստրոսը տեսնում է նմանություն աստվածաշնչյան դրամայի նկարագրության հետ:

² Աճ, էջ 172:
³ Ա. Մուսայան, Դովանենն երգվացի/ Կայ ճշակոյթի նշանակի գործիչները V-XVIII դդ., Եր. Երևանի համալսարանի հրատ., 1978, էջ 331:
⁴ Երգվացիի քարոզանք է «Ռասախիլիսան ար-Ասխ» գիրքը արարերենից, որը ծառայել է ոչ միայն որպես գիտական դասագիրք, այլև ժողովրդի Երգվացի երգարարությունների համար: Ի տարբերակ իմաստասիրաց զոյո քարոչի բանը, Եր., «Ասիտի», 2009:
⁵ Ա. Մուսայան, նշվ. աշխ., էջ 331-332:

է. «Ձաղաքս երկնային զարդուց» ոչ մեծ պոեմը², որում շարադրված արեգկերակառույցը Հար է նման է Ասենիա Հրեխակցու ստեղծագործություններում ներկայացվածին: Աստվածային արարածը ներկայացնելով բառ Աստվածաշնչի, նա գրում է.

Աշխարհի սկիզբուն և հիմունք հաստատեցան,
Ի յերկուս սկիզբուն և հիմունք հաստատեցան,
Ի յերկուս անկիսակիծուն սուկայացան,
Նախ երկնային թյուրակին բանը ճառեցան,
Մերձ ստ նրսին հաստատութեանն երկին եղան³:

Այստեղ ևս, Հայ այլ գիտնականների երկերի նման, նկատելի են ինչպես աստվածաշնչյան արարման պատմումը, այնպես էլ Պատանի «Քիմուս» մտախիչները: Իր այլ գիտական Հնաաբբերու Հնաաբբերով Հանդերձ երգիկացին մուծ է աստվածաշնչյան մեթոդաբանական սկզբունքները գրա պահպանելով Համապատասխան արժեքաբանական Համովազրը:

Աստվածաշնչյան որպես Հիմք գիտական ուսումնասիրության մեթոդների Համար պահպանում է իր նշանակությունը նաև XVIII դ. խոշորագույն տածարգետ և բնագիտական յուրօրինակ Հանրագիտարանի Հեղինակ Դուկաս Վանանդեղի (Նուրիբնյան) զոյրի աշխատությունների մեջ: Անվանի Հայ գիտնականն ու տալարիչը բուն աստվածաբանական ստեղծագործությունների կողքին՝ Հեղինակել է նաև մի շարք բնագիտական աշխատություններ, որոնցից, թերևս, ամենահայտնի «Էփիմերուն» է⁴: Արդեն 18-րդ դ. զբաղմ այս ստեղծագործությունը ցուցաբերում է անսովոր փիլիսոփայության և աստվածաշնչյան դրույթների փորձնական մանուսկրում, որի շնորհիվ միայն Հնաաբբեր են աշարհինակ դատողություններ. «Յատուրի երկիր»: Յաներկու զիցի փախիր⁵: Ջրեզ ինքինն ծանին⁶: Ապա ընդ մարգարէի սքանչնաստ, թէ որպէս ճանաչել Միիթոզոմոսին (բարձրօրոյց) և փոքր աշխարհին, զիբարս բուիցան իմաստնարէն ճանաչել զմեծ աշխարհն⁷: Այսպիսի միաձուլման արդյունք են ինչպես «մեջբերումներն» Աստվածաշնչից (որ. «Ապա կիրիլու իւիէ երգպիցի բառ մարգարէին և սակ, Աստուծ գորութեանց, դարձն զմեզ՝ բարոյականաւ փիլիսոփայութեանը, երևեալ զերեսու ք ի մեզ՝ տրամարանական փիլիսոփայութեանը և կեցցութ՝ բնական փիլիսոփայութեանը Մագի. 79»⁸, մինչդեռ փի-

¹ Դովանենն երգվացի, Բանը յաղագ, Եր., «Սովետական գրք», 1986, էջ 234 և շար.
² Սույն տեղում, էջ 234:
³ Դուկաս Վանանդեղի, Դային աստուածաշնչու հիմ կտակարանը, Ամստերդամ, 1713:
⁴ Էփիմերուն, Եր., «Այդրոն», 1992:
⁵ Աճ, էջ 211:
⁶ Աճ, էջ 214-215:

լիստփայտթյան բարոյական սկզբունքը պատկանում է Սոկրատին, իսկ մյուս բաժանումները՝ Արիստոտելին, աշույհն էլ «Արիստոտելի երկզմի գրեանցն» «Վերաշարադրում», որտեղ գտնում ենք «Ի միս առ զսա բառազիմի իններեակս, զորմէ, երձ ալքն աայցն, լիսողէս յայլում գիպուկ ժամանակի», և երկրորդ իններեակի առաջին երկու անդամներն են Աստուած և Հրեշտակ՝ Վանանդեցու փիլիսոփայական Համակարգում, որը սնված է ոչ միայն դասական հույն փիլիսոփայությունից, այլև Ավգուստինից, Աստվածաբանից (Հավանաբար, Գրիգոր Եղիշտեցացուց), Քովմա Աբղիսացուց և միջնադարի այլ փիլիսոփաներից և գտնվում է Գ. Բ. Լալայեցիի և Ի. Նյուլթանի ժամանակի դիտության Համասերտում, Աստվածաշունչը և ավելի լայն՝ բրիտանական աշխարհընկալումը, միևնույն է շարունակում է գերիշխել մեթոդաբանության մեջ, կրկին վերահաստատելով նյութի՝ արարված ու անանցված լինելը և գիտելիքի աստվածատուրությունը:

Ըստ էության, աստվածաշնչյան մեթոդաբանությունը տիրել է Հայ դիտական մտքին ամբողջ միջնադարի ընթացքում: Հինց այս «բրիտանյա-նեոպլատոնիզմի» զարուսում է ձևավորվել Հայ մտավորական-հոգևոր վերնախավի գիտելիքը, մասնորոշվել են ու աշխարհայացքը, որն էլ կազմում է Հայ բրիտանեական մշակույթի կորիզը:

«ՄԱՆԿԵՆԿԱԿԱՆ ԿԵՆՈՒՆԻ»՝ ԿՐԿՐՈՒՌԹՅԱՆ ԹՎԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱԿԵՐԳՆԵՐԻ ԵՎ Ա. ՇԻՐԱԿԵՑՈՒ ՀԵՇՎԱԿԱՆ ՍԿԶՐՈՒՆԵՆԵՐԻ ՓՈՒՆԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

ՈՒՅԵՒԿ ՎԵՐԴԵՆՅԱԼ, ԼԵՎՈՆ ՍԵՐԳՕՅԵՆ, ԳՁՅԵՆ ՄԻՍՆԵՅԵՆ

Ասողիկ «Պատմութիւն Տիեզերական»-ի Համեմատական բնագիթը (հրատարակվեց 1885-ին) կազմող Սա. Մայիսյանյանը Անանիա Շիրակացու «Հրաշագան Բննիրոնը» փոխադրենց «Լրագապն Բրտնիրոնը»¹: Այդ ժամանակներից սկսած մինչև վերջերս Հայագետները միտվեցին փնտրելու Ա. Շիրակացու ժամանակագրությունը՝ իրքև առանձին աշխատություն, թեև Ա. Շիրակացին Չափի մեկնությունն սնվել է Նետտի Լորդանանն անցնելը Համոզում է Մոսկովնի ղեկավարությամբ Երեւոյանցի Ելքի հետ և ասում. «եւ զանցանելն գեորդանան գետով՝ Եյս կոչէ յեղիպատէ: Որպէս եւ ի ժամանակակիս կանոնի նարպատում Հանդիտի մերս հանցանք»²: Հնդկանակի Հավաստմամբ «Ջաուհի հանց» առաջ ներկայացրել է «Ժամանակական կանոնը», այսինքն՝ զրանք ամսաբանական մեկ ժողովածոյի մեջ են կղել: Այդպես է Հասակացի ճակ Ասողիկը և Շիրակացու ժողովածուն, որից առատրեն օգտվել է, անմանել է «Բննիրոն»:

Մեղ է հասել Հայոց Մեծ թվականի 430 տարում (981/2 թթ.) ընդօրինակված մի ժամանակագրություն³, որն սկսում է Արաբչուրյանից՝ Աղա-մից և հասցվում 686 թ.:

Գ. Խալաթյանը⁴, ծանոթ լինելով այդ ընդօրինակությանը, դիտես 1902 - 1904 թթ. հայերենով հնարած ժամանակագրությունը Համոզանուկ է Հիպոլիտոսի ժամանակագրության լատինեան բնագրի հետ և կկել այն Համոզան, որ զրա մի մասը Հիպոլիտոսի Հայերեն թարգմանությունն է, իսկ մյուս մասը՝ «Կախրաց գիրքը», վերագրել է 981 թ. ընդօրինակված ձեռագրի պատվիրատու Դավիթ քահանային: Վերջապես, Գ. Խալաթյանցը, հենվելով Ա. Շիրակացու Չափացուցակի հիշատակարանի կամ «ՇԼԹ կարգի» վրա, կարծել է, որ նրա ժամանակագրությունը մինչև այժմ գտնված չէ:

¹ Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական, Ա. Պետերբուրգ, 1885, էջ 99:
² Անանիա Շիրակացու մասնագրությունը (աշխատախոսքայն՝ Ա. Գ. Արքախանյանի), Եր., 1944, էջ 294:
³ Չեռ. թիվ 2679, էջ 29 և 70 ատ:
⁴ Գ. Խալաթյանց, Պանդես անտորայ, Վիեննա, 1904, էջ 45-48, էջ 157:

Բ. Սարգսյանը 1903 թ. «Քաղաքացիական» ազգային «Մոսխա Խորհրդային դրամատուրգիայի» ընթացքը և անոր հուսման նոր ապացույցները՝ հողագիւղը, որտեղ, հիմնվելով բննաբանական գրաթվային գրույց տվել, որ նրա խմբագիրը Ա. Երևակացին է, որն օգտվել է Մ. Խորհրդային, իսկ 1904 թ. Հրատարակիչ «Անտուն ժամանակագրության» խմբագրի յարինակ յե գարտե ի հուսուցի ժամանակագրաց» գիրքը¹, որտեղ համեմատիչ հատկապես Հիպոլիտուսի լատիներեն ընագրի և Եվսերեսու Կե-տարացու ժամանակագրության և «Եկեղեցական պատմության» Հայերեն թարգմանությունների հետ: Վերջապես, Բ. Սարգսյանը թյուրիմացաբար ժամանակագրության մի մասը՝ «Կայսերաց գիրքը» վերագրել է Փիլիքոսին՝ կամ այլ «միաբանի առարև մը»: Դրան հակառակ Բ. Մարկիպուրը 1929 թ. «Կայսերաց գիրքը» վերագրել է Անտինա Երևակացուն, իսկ մյուս մասը համարել Հիպոլիտուսի Հայերեն թարգմանություն:

1929 թ. Թ. Բառերն ու Բ. Մարկիպուրը հրատարակել են Հիպոլիտուսի ժամանակագրության համեմատական ընագրից՝ հիմնվելով հունարեն նորահայտ ընագրի, ինչպես և հունարենով, լատիներենով, առօրինակով Հայերենով ու այլ լեզուներով հասած ժամանակագրությունների վրա²: Բ. Մարկիպուրը առաջինը վերականգնել «բնիկին» տեքստը, բայց 2-րդ՝ նրա պարունակությունը անհստակաբանելով համարել Ա. Երևակացու ողջ գիտական ժառանգությունը:

1944 թ. Աշ. Աբրահամյանը 2-րդ անգամ հրատարակել բննաբանիչ ժամանակագրությունը և, հիմնվելով Բ. Սարգսյանի բեռած փաստերի վրա, վերագրել էր Երևակացուն և դիտել իբրև առանկին գործ³:

Հ. Անտյանը Զատիկի ճառի (Հետևի Հարգանն անցնելու) և ժամանակագրության համարումը, որը շատ սուր դիտարկում էր, սակայն մինչև վերջ չհասցավ, փորձել ջուլու տալ, որ գտնված է Երևակացու «ժամանակական կանոնը»⁴:

Հ. Բարթիկյանը ժամանակագրությունը համարել է բանաբաղույթուն ու վերագրել Փիլոն Տերևակացուն⁵:

Ա. Մաթևոսյանը հետևել է Բ. Մարկիպուրի տեսակետին՝ «Բնիկինը» դիտելով Ա. Երևակացու ողջ գիտական ժառանգությունը, բայց ոչ մի խոսք չունի «ժամանակական կանոնի» մասին⁶:

Գ. Արզարսյանը «Անտինա Երևակացու «ժամանակական կանոնը» կամ Բրոնիկոնը» հարգածում անհավոյ փորձ է կատարել ջուլու տալու, որ Ա. Երևակացու «ժամանակական կանոնը» գտնված չէ⁷:

Անտինա Երևակացու՝ սուկա բնագրերի ընդօրինակությունների և 9-12-րդ դարերի տեղեկությունների հիման վրա Թ. Վարդանյանը ջուլու է ավելի, որ «ժամանակական կանոնի» խմբագրությունը, որը մեղ է հասել 981/2 թ. ընդօրինակությունը, պատկանում է Անտինա Երևակացուն: Ա. Երևակացին այն զրել է «Բնիկին» անունը կրող տոնացույցային-տոմարական ժողովածոյի մեջ՝ 665-687 թթ. սահմաններում, որի ախրաման մասն է եղել «ժամանակական կանոնը» և կառուցվածքային առուժով զրվել է ժողովածոյի սկզբում:

Այնուհետև ամսարական մատյանում տեղ են գտել բրիտանական անտերի, հատկապես, Յայտունի և Զատիկի մեկնությունները, որոնք, ինչպես կանոններ, անհլվում են ժամանակագրության հետ: Հաջորդ համոզումն զրել է Ե-կան Զատիկացույցի՝ հոստեացու անչարժ շարժական ամսարների շարքերով՝ 550 տարվա կարգավածով:

Ա. Երևակացին Զատիկացույցի հիշատակարանում հայտնում է 28 կանոններ զրելու մասին, որը հասել է «Մեկնություն ամսարի Անդրեասու (կարգա՝ Երևակացու)» ընագրի ու շրջանի ընդօրինակությունը ու խմբագրությունը: Այդ ընագրում, հիմնվորելով և հանելով ու շրջանի խմբագրությունները, կունենանք Անտինա Երևակացու՝ մեկնության նախնական բնագիրը՝ զրված Հարց ու պատասխանի մեծով:

«Մեկնություն ամսարի»-ին հաջորդում են Ազգաց ամսարների Գատ-ճկները՝ ինչպես Ա. Երևակացու 10-րդ դարի ընդօրինակություններով, այնպես էլ ու շրջանի խմբագրություններով, բայց Հիկնիակի ընագրերում վկայված հասուցի հերթականությամբ, այն է՝ Երրայնուց (Ամիր Երայնուց-ը հասել է Երևակացու ժողովածոյի 10-րդ դարի ընդօրինակությամբ), ինչպես և Արարացուց և Մակեդոնացուց պատճենները՝ իբրև նույն խմբի մեջ մտնող ամսարների ընագրեր, որոնք սուկա են ու շրջանի խմբագրու-

¹ Բ. Սարգսյան, «Քաղճակի», 1903, էջ 500-547:
² Բ. Սարգսյան, Անտուն ժամանակագրության խմբագիր յորինելու յե դարու ի հնագույն ժամանակագրաց, Վիեննա, 1904:
 Տե՛ս Յուզապի հայտնե՛ծն ծնու. Ասիո՛ր Ի մեծնդիկ, հ. 2, մեծնդիկ, 1924, էջ 230 ք:
³ Hipolytus Werke, Viertes Band, Die Chronik, 1-6րդ հրատ., Leipzig, 1929, էջ I-VIII, 4-392, 393-564:
⁴ Անտինա Հիլակացու մատնագրությունը, եր., 1944:
⁵ Հ. Անտյան, Ֆայական մատնագրություն, հ. Ա, եր., 1954, էջ 731-795:
⁶ Հ. Բարթիկյան, Ան. Հիլակացու վերագրված «ժամանակական կանոնը» և նրա բանագրի հարցի յուլու, Բաներ Աստանագրություն, քիլ 9, էջ 68-76:

⁷ Ա. Մաթևոսյան, Ա. Հիլակացու «Քննիկունը»: Արար (հաս. գիտ.), 1979, քիլ 7, էջ 67-70, քիլ 8, էջ 224-229:
⁸ Գ. Արզարսյան, «Անտինա Հիլակացու «ժամանակական կանոնը» կամ Բրոնիկունը», Բաներ Աստանագրություն, եր., 1996, քիլ 15, էջ 21-43:
⁹ Թ. Վարդանյան, Անտինա Հիլակացու և նրա «Քննիկունը», Անտինա մատնագրու, հ. Ա, եր., 2002, էջ 37-117:

բյուրենքով: Բացառապեսով Հետագա ավելացումները՝ կտանանք Անանիա Երևակացու նախնական բնագրի վրանով:

Ազգաց Պատճենների հաջորդ խումբը Համոնացուց, Ասուրաց և Յուսաց-ն է: Համոնացուց Պատճենից Հասել է «Վանս ընթացից արեգական...»-ը՝ Երևակացու ժողովածուի 10-րդ դարի ընդօրինակությամբ, իսկ «Լուսանացոյցը»՝ Երևակացու «Հիշատակարանի, լուսնի լրումներն ու ծնունդները դանելու կանոնների և Ե-հակ Ջատկացուցակի կոպիտն արժեքների միջոցով:

Ասուրաց և Յուսաց Պատճենները Հասել են ուշ շրջանի խմբագրություններով, որոնցից Հանելով Հետագա ընդօրինակությունները, կրկին կտանանք Ա. Երևակացու դրամի պատկերը:

Եղիպատացուց և Եթովպացուց Պատճենները Հասել են ուշ շրջանի խմբագրություններով:

Պատճեններից վերջինը Հայոց շարժական տոմարի Պատճենն է, որի 19-ամյակը և Հայոց շարժական տոմարի լրման օրերը գտնելու հինգ կանոններն առկա են 10-րդ դարի՝ Երևակացու ժողովածուի կազմում: Իսկ Հայոց Պատճենի վերականգնումը դժվարությամբ չի ներկայացնում, երբ դուրս ենք բերում Հայոց Պատճենի Հետագա խմբագրությունները (11-14-րդ դ. Հովհաննես Կոզեռնից-Ասրղիս փոխոստա 2-րդ)՝:

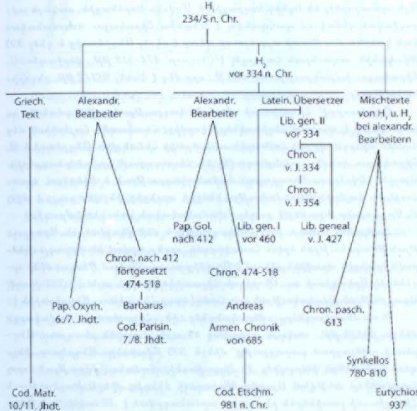
Վերջուպետ, Ա. Երևակացու տոնացույցային-տոմարական ժողովածուն՝ «Բննիկոնը», ավարտվում է «Յաղագու (կամ փան) երկին», ինչպես և «Յաղագու ամառց և նշանաց» Հասովաններով:

Այժմ մեր խնդիրն է՝ Անանիա Երևակացու բնագրերի տեղեկություններով և հաշվման համակարգերով, վերջնականորեն ջուրջ տալ, որ «Բննիկոնի» սկզբում եղած «Ժամանակական կանոնը» Անանիա Երևակացու խմբագրությունն է:

Հարկ է նշել, որ Հիպոլիտա Համոնացին լատիներենով գրել է Liber Generationis hominum՝ առևուժ կրոն ժամանակագրություն, որն սկսել է Արարչագործությունից և հասցրել 234/5 թվականները: Գրանից առաջացել է լատիներենի 2-րդ տարբերակը, որոնց նախնական բնագրերը վերականգնվում են Հուսարենով, ասորերենով ու արաբերենով Հասած Հետագա խմբագրություններով:

1 Բ. Չ. Վարդանյան, «Պատճեն տոմարի Դայոց»-ի խմբագրությունների ժամանակի որոշումը, 6-18-րդ դարեր, Եր., 2007.
2 Liber Generationis hominum, Hippolytus Verke, Vierter Band, Die Chronik 1-ից հրատ., Leipzig, 1929, էջ 48: Գնալույս Lib. Gen.:

Այդ Lib. Gen.-ի առաջին Հայոցի 1-ին և 2-րդ տարբերակների բնագրերն առկա են ժամանակագրության Stamma՝ Հետևյալ տեսքով՝



Ի դեպ, Ալեքսանդրյան երկու անկախ Հուսարեն տարբերակներից, ինչպես երևում է կազմած ծառից, առաջացել է երկու ճյուղ, որտեղ անհրաժեշտ է ճշգրտում կատարել՝ ելնելով ժամանակագրության Հայկական տարբերակի ավյայններից, որը Հարում է Lib. Gen. 1-ին՝:

Այդ ճյուղի մեջ Chron-ի՝ 474-518 թթ. խմբագրություն (ընդօրինակությունը) զբղավ է Անդրեսից առաջ մինչև զուր բնագրի Հայկական տարբերակը՝ ժամանակագրությունը, վերագրվում է մի դեպքում՝ Մովսես Խո-

1 Hippolytus Verke, Vierter Band, Die Chronik 1-ից հրատ., Leipzig, 1929, էջ 10, Hippolytus Verke, Vierter Band, Die Chronik, 2-րդ հրատ., Berlin, 1955, էջ XIV:
2 Hippolytus Verke, Vierter Band, Die Chronik 1-ից հրատ., Leipzig, 1929.

ընձացուն և Անդրեասին, մյուս զեպարու՝ Անդրեասին: Տույց ենք տվել, որ Հիպոլիտոսի ժամանակագրության Անդրեասի խմբագրությունը, որը հասցված է մինչև 395 թ., Հայերեն է թարգմանվել մինչև 435 թվականը: Այն օգտագործել են եզրեկի Կոլրացին և Մովսես Խորենացին, սակայն ամբողջական զինհուսում պահպանվել է Անանիա Շիրակացու «Ժամանակական կանոնում»: Ուստի այդ ճյուղը պետք է սկսել Անդրեասից և զնել 395 թվականին, այսպես նրան հաջորդել է Chron-ը՝ 474-518 թթ., զերջագույն, Ա. Շիրակացու խմբագրությունը՝ 686 թ., որը մեկ է հասել 951/2 թթ. ընդօրինակությանը:

Այլ խոսքով՝ Հիպոլիտոսի ժամանակագրությունը թարգմանվել ու խմբագրվել է տարբեր Հեղինակների կողմից, հատկապես Հայերենով մեկ հասած ալեքսանդրյան հուշարձան տարբերակի հիման վրա Անդրեասի և Ա. Շիրակացու կողմից, որոնք օգտվել են հետազոտում զբաժն ընդգրկելից: Այսպես, եվսեբիոս Կեսարացու ժամանակագրության և Ենիզեցու պատմության հայերեն թարգմանություններից, որոնցից, ինչպես ցույց է տվել Բ. Սարգսյանը, Եյուսեբը է բաղվել «Ժամանակական կանոնի» խմբագրելը:

Հայերենով հասած ժամանակագրության մեծ վկայված են Արարչության թվականության երկու համակարգեր, որոնք տրված են դարաշրջաններով: Դրանցից առաջինն սկսում է Ազմայից ու ավարտվում Թեոդոս մեծի որդիներին՝ Արկադիոսի ու Օտորիոսի հրշապատությանը, այն է՝ 395 թ.-ով: Արարչության թվականության այս համակարգը Հիպոլիտոս-Անդրեասինն է:

Սուսանասարգյանները վերաբերանել են Հիպոլիտոսի համակարգը մինչև 234/5 թթ., սակայն աչքաթող են արել Հայերեն ընդգրում Անդրեասի ավելացրած դարաշրջանը՝ մինչև 395 թվականը: Անդրեասը, ինչպես կասանենք, խմբագրել է Հիպոլիտոսի ժամանակագրության որոշ հատվածներ ու թվեր: Այսպես, Բրեստոսի ծննդից մինչև Խաչելուսյան Հիպոլիտոսի լատիներեն ընդգրում արձանակարգված է 30 տարի, իսկ Անդրեասի մաս՝ 32 տարի: Դրանով իսկ Ազմայից մինչև Բրեստոսի Խաչելուսյան, տրված Հիպոլիտոսի 5532 տարի փոխվել է 5534 տարվա:

Այսուհի միայն նշենք, որ Անդրեասը Արարչությանից մինչև Բրեստոսի Խաչելուսյան հաշվել է 5534 տարի, որը բաժանելով 19-ի՝ մնացորդում կունենանք 5, որը 4 տարով ավելի է Բրեստոսի Խաչելուսյան տարից, որովհետև Անդրեասը Բրեստոսի շարաբանաց (Խաչելուսյան) և իր 200-ամյա Զատիցուցուցակի ու իր օգտագործած 19-ամյակի 1-ին տարին փաստել է նրանի 14-ի (A - 4) լրման տարով: Իսկ Արարչությանից մինչև Արկադիոս և Օտորիոս 5897 տարի, որը համարժեք է 395 թվականին, որն էլ բաժանելով 19-ի, կստանանք՝

Ձուգան թվականը	Թվականը ըստ ստորին մասում	19-ամյակից հարադասությունը (մովսես Խորենու)	Չքան
5897	7	M 29	A 4
395	15 (-1)	M 29	A 4

Արարչության թվականի 1-ին տարվա պատկերը, որը նույնպես նկատելի է (A - 4) լրման տարին:

Բացի այդ, Բրեստոսի ծննդից մինչև Խաչելուսյան Հիպոլիտոսի մաս 30 տարի է, իսկ Անդրեասը ավել է 32 տարի: Պարզ է, որ Ազմայից մինչև Բրեստոսի Խաչելուսյանը վերահաշվվել է: Բանի որ Բրեստոսի ծննդից մինչև Խաչելուսյան 32 տարի է, այսպես Ազմայից - Խաչելուսյան կլինի 5534 տարի (5502 + 32) տարի: Իսկ Ազմայից մինչև Արկադիոս և Օտորիոս (= 395 թ.), որին զուսմարելով մինչև Ալեքսանդր Անեբոսի և նրանից հետո կող 157 տարին, կստանանք Ազմայից մինչև Արկադիոս և Օտորիոս՝ 5897 տարի կամ 118 հորիցյանից 3 տարի պակաս:

Այնչապ է, որ Անդրեասը, հիմնվելով Հիպոլիտոսի Արարչության թվականության համակարգի վրա, խմբագրել է այն և ավելացրել վերոնշյալ հատվածը: Այս համակարգը բնույթով կներկայացնենք Անանիա Շիրակացու հաշվման սկզբունքները թույլատրելուց հետո:

Բերենք ժամանակագրության համապատասխան տեղեկություններ պարունակող հատվածները՝

1. «Եւ անին յ Ազմայ մինչև Զրհեղից Ամբ ԱՄՄԽԹՅ՝:
 - «Եւ անին ի Զրհեղից մինչև ցՓաղիկ Ամբ ՇԻԵ Եւ յ Ազմայ Ամբ ԱԶԿՆ՝:»
 - «Արդ՝ անին ի բաժանաց երկրի մինչև ի գալ Արքահամու յերկրն Բանասուցուց ամբ ՌՇԶ՝: Եւ յ Ազմայ ... ամբ ՎՅԶ [9] (ընդարձու՝ 7):»
 - «Արդ՝ անին, յորով հնու է կին Արքահամ յերկրն Բանասու մինչև ի ժեռանկն Յեսուայ, որդեայ նաւեայ Ամբ ՇԱԷ: Եւ յ Ազմայ Ամբ ՎՊԶԿ՝:»
 - «Եւ անին ի Յեսուայ որդեայ նաւեայ մինչև յառնույն Դաւթի գլխաւորութիւն ամբ ՆԶ (ըն. ՆՁԷ) Եւ յ Ազմայ ամբ ՏԳԿԿ՝:»

¹ Անանիա Շիրակացու մասնագրությունը, եր. 1944, էջ 359:
² Լույս տեղում:
³ Լույս տեղում, էջ 356:
⁴ Լույս տեղում, էջ 367:

«եւ ի զաւթայ մինչեւ ի Սեղեկիս եւ գերութիւնն Յեքոմիայն» ... Ամբ Նէշ[Լ] եւ ամիբ Ինն (րն. ՆէԳ):

Եւ յԱզամայ, մինչեւ ի գերութիւնն Բարեղացոց՝ որ եղև յաւուրս Յեքոմիայ ամբ ՏՊԽԲ, ամիբ Ինն եւ ի գերութիւնն Բարեղացոց մինչեւ չարչարանս նորին ամբ ԼԲ:

Եւ ի չարչարանացն Քրիստոսի մինչեւ յամն երկուսասաներորդ քսաներորդ առաջնորդի թագաւորին Լուսոմոց Աղեքսանդրի առնին ամբ երկերիւր Հինգ եւ ամիբ վեց:

Եւ յԱղեքսանդրէ Մամէայ մինչեւ յԱրկաղէս եւ յՄարտն՝ որդիս Թշղոսի ամբ Հարեւր Հիտուն (րն. եւ թիւնտուն) եւ թիւ եւ ամիս մի, Յարեւան (կլոր) ՃՃԼ (րն. ՂՃԳ):»

Lib. gen. 1-ինի մեջ եղած Արարչութեան թվականութեան Համակարգը՝ դարադրութեանը, ուսումնասիրողները վերականգնել են Հետևյալ տեսքով՝

1	Աղամից մինչև բրիտոնը՝	2242
2	Յրիտեղեցի Փառելի՝	525
3	Աղամից մինչև Փառելի՝	2267
4	Փառելեկայ բաժանացն ... մինչև Արրահամի գալը Քանա-նացոց երկիկո՝	616
5	Աղամից մինչև Արրահամ՝	[3384] 3383
6	Արրահամի Քանան գալուց մինչև Գետի մահը՝	501
7	Աղամից մինչև Գետի մահը՝	3884
8	Գետից մինչև Դավթի բազավորության առնելը՝	480
9	Աղամից մինչև Դավթը՝	4364
10	Դավթից մինչև Ասելիակ և գերութունը Երզնկան՝	[473 + 9 ամիս] (478 և 9 ամիս)
11	Աղամից մինչև բաբելոնյան գերութուն՝	4842 + 9 ամիս
12	Բաբելոնյան գերութունից մինչև Քրիստոսի ծնունդ՝	660
13	Աղամից մինչև Քրիստոսի ծնունդը՝	5502 (նաև 5502 + 9 ամիս)
14	Քրիստոսի ծնունդից մինչև չարչարանը (նապելոսյուն)	30
15	Աղամից մինչև Ալեքսանդրի 12 (13)-րդ տարին՝	[205 + 6 ամիս] (206)
16	Աղամից Ալեքսանդրի 12 (13)-րդ տարին՝	(5736)

Այս վերականգնումները Հիմնականում ընդունելի են, իսկ վիրավորումները կիսատարվեն Հետո: Ժամանակագրության Հաշիվան տարբերակում ապահ է մի դարադրութի, որն անկասկած Անդրասիւնն է, որովհետև Հիդրոլիտոսի ժամանակագրութեանը վերագրված է նրան, որտեղ Ալեք-

անդրից մինչև Թեոդոս Մեծի Արևադիսս եւ Օնորիոս որդիները փաստված է 177 տարի (ուղղել՝ 157) եւ մեկ ամիս, ինչպես եւ Հարելյան Ռեժ (ուղղել՝ կլոր ՃՃԼ), այսինքն՝ մինչև 395 թվականը:

Այս ուղղումները Հիմնված են Արարչութեան թվականի վրա: Աղամից մինչև Ալեքսանդրի 12 (13)-րդ տարին վերականգնել են 5738/9 տարի, որին զուսմարելով ընդօրինակութուններում տեղ գտած 177 + 1 ամիսը, կտանանք 5915/6 տարի, որը բաժանելով 50-ի՝ բնագրում վկայված Հորեյլյանի վրա, որը բնագրում արված է կլոր թվով (թեև զրված սխալով), կտանանք 118 Հորեյլյան + 15/6 տարի, իսկ 177-ը, վերականգնելով 157-ի, կանենանք կլոր 118 Հորեյլյան, իսկ իրականում 118 Հորեյլյանից 3 տարի պակաս: 118 Հորեյլյանը 395 տարի (= 398), իսկ 177-ի ուղղվածը 157 տարով՝ տալիս է 5897 տարի՝ Աղամից մինչև Արևադիսս եւ Օնորիոս (= 395 թ.):

Արարչութեան թվականութեան երկրորդ Համակարգն սկսում է Աղամից եւ Հառցմում Դիոկղետիանոսի 19-րդ տարուն (= 302/3 թթ.), սակայն դարադրութեանի ամբողջական չարի մեջ բնագիրն ունի չուրէ պակասներ ու զրչական սխալներ, որոնց կանդրադատանքը Հնուագա չարադրանքում՝ վերականգնելով այն:

Բերնեյս Հաջորդ ժամանակական Համակարգը ներկայացնող բնագիրը՝ «Ժողովին ամենայն ժամանակն ի ութիւսասաներորդէ (բնագրում Հեզիտասաներորդէ) ամնայ Տրեբրա կայսրը մինչև Խաչելութիւն (րն. Ի սիբրան քարտութեան) Փրկչին մերոյ, եւ յԱղեքսանդրէ մակրոնացոյ ամբ երեք Հարեւր յիսուսն եւ ութ (բնագրում՝ երեքՀարեւր յիսուս եւ ութ):

Եւ Կիրզոսէ պարսից թագաւորն մինչև զԱլեքսանդրոս (ամբ ՄՄԸ՝ բառ Մարզվարտի վարկածի (ՄՂԸ՝ բառ մեր վարկածի):

Եւ ի Սողովմանէ եւ ի տասարին յիսուսայ մինչև զԿիրզոս՝ ամբ վեց Հարեւր եւ երեք (րն. Չորեք Հարեւր ինուսուն եւ Հինգ): Եւ յինքն յեզկուստէ, որ ի ձեռն Մովսիսի մինչև յիսուսամ տասարին ամբ ՆՂԼ եւ ի Ջրհեղեղն մինչև զԵլան Իսրաէլը՝ ամբ ՌՇԿՂ (րն. Մարզվարտի մոտ՝ ՌՆՆՆ, բառ Հայերեն Հրատ՝ ՌՆՆՆ): Եւ յԱղամայ մինչև ի Ջրհեղեղն ամբ ՍՄԽԲ: Միանգամայն յԱղամայ մինչև ի չարչարանս Քրիստոսի՝ ամբ (ԻՂԸ՝ Եւ բնագրում՝ ՏԸԼՊ [եւ չարչարանացն Քրիստոսի] եւ ութիւսասաներորդ (բնագրում՝ ի Հեզիտասաներորդ) ամեն Տրեբրա կայսրը՝ մինչև ի Հայաժուսն կնկրեցեաց, որ եղև յիսուսասաներորդ ամի Դիոկղետիանոսի՝ ամբ ՄՀԸ: Ժողովին ամենայն աւուրքն եւ լինի ամբ ԲԳԺ»:

¹ Ամանիս Հիլակացու ժամանագրութունը, էջ 309:
² Hippolytus Verke, *Vierter Band, Die Chronik*, 1-ից Իրաւ. մտք էջ 386, էջ 392: Hippolytus Verke, *Vierter Band, Die Chronik* 2-րդ Իրաւ. մտք՝ էջ 193-195: La Chronologie par V. Grumet, Paris, 1958, էջ 9-15:

¹ Ամանիս Հիլակացու ժամանագրութունը, էջ 372:

Վերջ բերված ժամանակադրական Համադարձի բննութայնը մասամբ իրականացրել է Յ. Մարիվարտը՝ և տվել աղյուսակի տեսքով՝ քննադատ մկալված դարապուխներով, որոնցից մեկը գերականացված է Այսպես,

1	Այսամից մինչև Յրիտեղ՝	2242
2	Յրիտեղից մինչև ԵՊ՝	1447 (ընդորճակութայն մըք՝ 1445 տարի):
3	Ելքից մինչև Տաճարի շինություն՝	435 (400 + X):
4	Սղոթունի տաճարաշինությունից մինչև Կիլորոս՝	495
5	Կիլորոսից մինչև Այեբասնոց՝	[230]
6	Այեբասնոցից մինչև Քրիստոսի քարտուրյան սկիզբ՝ (Տերիոտի 15-րդ տարին)	358
7	Այսամից մինչև Քրիստոսի յարչարանքնոց՝ (Քրիստոսի յարչարանքից), Տերիոտի 15-րդ տարուց մինչև հալածունքն ենթեցնոց՝ (Դիոկղետիանոսի 19-րդ տարին)	4534
8	Այսամից (մինչև Դիոկղետիանոսի 19-րդ տարին)	276
9	Այսամից (մինչև Դիոկղետիանոսի 19-րդ տարին)	5810 (5048 + 400 + X)

Այս Արարչության թվականության Համադարձի լուծման բանալին գտնվում է ամփոփել թվի՝ 5810-ի մեջ, որը Համադրված է Դրսիդեոտանոսի 19-րդ տարվա Հետ (= 302/3 թթ.), որից ստանում ենք Արարչությանից մինչև Քրիստոսի ծնունդի ընկած թիվը՝ 5508/7 (5810 - 302/3), որը Արարչության բյուզանդական թվահաշվով է՝ Ի դեպ, Lib. Gen. I-ինի Արարչության թվականության Համադարձի մեջ Ազոսից մինչև Քրիստոսի ծնունդը 5502, իսկ Այեբասնոցը Սեկրետի 12/3 տարուց Հետ Հաշվում՝ 5504 (5738 - 234) տարի է:

Այս Համադարձի գրչական սխալների գերականացման սխեմը Արարչության ամփոփել թվի՝ 5810-ից՝ իբրև Հեղինակային ստույգ վկայություն, որից Հանեկը 276 տարին, կատանանք 5534 և կարգիկներ, որ ընտրիտակության մեջ կատարվել է գրչական սխալ Հազարամյակի մեջ և ՏԵԼ Կ-ն պետք է գերականացնել ԴՇԼ Կ-ի: Այն տալիս է նորից ժամանակադրական Համապարզում վկայված Անդրեոսի Հաշվաբեր Ազոսից մինչև Քրիստոսի ծնունդից, այն է՝ 5534 տարին:

Ազոսից մինչև Քրիստոսի շարչարանաց թիվը՝ 5534-ը գերականոցնույց Հետո պարզ է դառնում, որ Հաջորդ նախադասության մեջ բաց է թողնվել «և շարչարանաց Քրիստոսի» Հատվածը, ինչպես և «և Հնդե-տասաներորդ ամեն Տերիոտյ կայսեր մինչև Ի Հալածանեն ենկեղեցաց» նախադասության մեջ պետք է Տերիո կայսեր 15-րդ տարին արագրել 18-րդ տարով, որն արձանագրված է ժամանակադրության մեջ և վերջված է կվ-

սերիոսից, ինչպես ցույց է տվել Բ. Մարգարյանը: Բնագրում գերականոցնեկ ներ այդ Հատվածները: Ի դեպ, ըստ ժամանակադրության, Քրիստոսի ծնունդը զբղում է Օդոտոս կայսեր 42-րդ տարուն (Թագավորել է 56 տարի 6 ամիս), իսկ բարդությունը՝ Տերիոտի 15-րդ տարուն (14 + 6 ամիս + 15 = 24 + 6 ամիս), որսնց տարբերությունը 29 (30) տարի է, իսկ Քրիստոսի ծնունդից մինչև Քրիստոսի 18-րդ տարուն (14 + 6 ամիս + 18 = 32 + 6 ամիս): Քրիստոսի ծնունդից մինչև ծնունդից մինչև կազմում է 32 (33) տարի: Անդրեոսի ստավիկություն տվել է 32 տարուն:

Հատկանախ է դառնում, որ I-ին նախադասության մեջ Տերիոտի 15-րդ տարին պետք է փոխել 18-րդ տարով:

Տերիոտի 18-րդ տարուց մինչև Այեբասնոց վկայված է 358 տարի: Այս Հաշվի մեջ չի մտել 32 տարին, և վկայված 358-ը պետք է գերականոցնեկ 398 տարի (30ԸԼ-ն փոխարինել ՅՂԸ-ով)՝ ճկատի ունենալով Մ > Ղ գրչական սխալ կամ «չինիստան»-ի փոխվելը «չիստան»-ը: Անտեր նաև Կյուրղոսից մինչև Այեբասնոցը ընդգրկելու ժամանակ մեջ բացակայող թիվը՝ Մարիվարտի գերականացում 230 տարին, պետք է փոխել 236 տարվա, որովհետև Արժանյան տերության սկզբից մինչև Դարեհի Թագավորության ավարտը և մուշ փաստագրված է 235 + 6 ամիս, կյո՛ր՝ 236 տարի:

Ազոսից մինչև Ջրհեղեղ վկայված 2242 տարին կասկած չի հարուցում, որովհետև Համարյա ըստ ժամանակադրության ներքինում առկա է այդ դարապուխը:

Ջրհեղեղից մինչև Ելք վկայված թիվը պետք է արտացոլեր Բյուզանդական թվականության Համադարձով տրված Արարչությանից մինչև Ելքը ընկող Հաշվաբերի դուստրը: Այն, ինչպես կատեկոսը, 1566 տարի է, առաջ ընդգրկելու ժամանակ մեջ վկայված 1445 (Մարիվարտի մոտ՝ 1447) տարին պետք է արագրել՝ ինչպես գերականոցնեկ ենք ընկալել մեջ: Ելքից մինչև Տաճարաշինություն տրված 400 տարուն Հաջորդող թվերի բացակայությունը գերականոցնում է 490 Առաջինի տեղիկներին Համաձայն, որը կներկայացնենք Հետագա շարադրանքում: Վերջպես, Ազոսնեից՝ շինություն մասերից, մինչև Կյուրղոս դարապուխը պետք է կազմվեր գերականոցնում թվերի Հանրագումարային տարբերությունը, որն ստացվում է 603 և ոչ թե ընդգրկելու ժամանակ մեջ տրված 495-ը, կ՛իս ընկալից 108 տարվա (603 - 495 = 108) դարապուխ չի քաջակալում:

Մարիլին երկու դարապուխներ Հիմնադրական կապարուցվեն Անանիա Շիրակացու Հաշվաբերի սերունդների և ժամանակադրության մեջ վկայված տեղիկությունների վերլուծությանից ու բրիտանական ավանդույթների մեկնաբանությանից Հետո:

¹ Arm. Chronik. 1-686/7, Anhang J. Markwart, Hypolytus Verke, Vierter Band, 1-ից հիսուն, էջ 400-440:

Այստեղ միայն տանք Հեշյալ Համակարգի վերականգնումը, որպեսզի ընթերցողի համար հասկանալի դառնան Հնուագա քննությունն արդյունքները: Այսպես.

1.	Աղամից մինչև Ձրիեղեղ	2242
2.	Ձրիեղեղից մինչև Ելք	1566
3.	Աղամից մինչև Ելք	3807
4.	Ելքից մինչև Սողոմոնի տաճարաշինություն	440
5.	Աղամից մինչև Սողոմոնի տաճարաշինություն	4297
6.	Սողոմոնի տաճարաշին. -ից մինչև Կյուրողոս	603
7.	Աղամից մինչև Կյուրողոս	4900
8.	Կյուրողոսից մինչև Ալեքսանդր	236
9.	Աղամից մինչև Ալեքսանդր	5136
10.	Ալեքսանդրից մինչև Խաչելություն Քր.-ի՝ Տիբերիոսի 18-րդ տարին	398
11.	Աղամից մինչև Խաչելություն՝ Տիբ.-ի 18-րդ տարին	5534
12.	Քր.-ի Խաչելությունից՝ Տիբ.-ի 18-րդ տարուց, մինչև Գիովղելտիանոսի 19-րդ տարին	276
13.	Աղամից մինչև Գիովղելտիանոսի 19-րդ տարին (= 302/3 թթ.)	5810

Lib. Gen. I-ին և 2-րդ բնագրերում, ինչպես և ժամանակը V C. I G 8613 արձանագրության մեջ մեզ են հասն Աղամից մինչև Բրիտանոսի Խաչելությունն ընկած ժամանակահատվածների՝ դարապլուրներով տրված Քվեդանները: Դրանց մեջ արտացոլված են Աղամից մինչև Բրիտանոսի Խաչելությունն հատարված Ջատիկները (Ելքի, Հետի, Եզկիկոյի, Օվիտյի, Եղբայի և Կրիտանոսի Խաչելություն): Երբ, բայց էս. Քյան, Ջատիկացի կ' նշված Ջատիկների դարապլուրներով: Ժամանակագրության հարեին Քաղզմանությունն և խմբագրության մեջ չկա այդ Ջատիկացուցիչը: Վերահիշյալ Ջատիկների մասին գրված է ժամանակագրության Ա. Երբակացու հարեինն արբերակի մեջ, ինչպես և դրանք մեկնված են նրա Ջատիկ ճամբ. մեջ, որանք կրնենք հնուագա շարադրանքում: Այդ բնագրերը հրատարակել է Թ. Բաուերը, վերականգնել է այն և ներկայացրել աղյուսակի տեսքով, այն է՝

Հ) Ալեքսանդր Անեբոսի 13-րդ տարվա 2-րդ հազվարկը՝ զատկական Հնուագրությունների միջոցով:

¹ Պերմանենցից հայտն են թարգմանությունները կատարել Ի Անտիոն Ավագյանը, որի համար հայտնում ենք մեր չորսականությունը: *Hipolytus Verke*, 6շվ, աշխ., 1-ին հրատ., էջ 361, 595, *Hipolytus Verke*, 6շվ, աշխ., 2-րդ հրատ., էջ 177, V. *Crumel*, 6շվ, աշխ., էջ 11-13:

Lib. Gen. I		Lib. Gen. II	C. I G 8613
Աղամից բաժանում	2242	Աղամից բաժանում	2242
Բաժանումից Արրահամի Քանան գալը	1141	Բաժանումից Արրահամի Քանան գալը	[245] 1145
Արրահամից Անապատի Չառիկ	430	Արրահամից Ելք	430
Անապատի Չառիկից Դետի Չառիկ	41	Ելքից Դետի Չառիկ	[531] 31
Դետի Չառիկից Եգիպտի Չառիկ	[464] 864	Դետի Չառիկից Եգիպտի Չառիկ	864
Եգիպտի Չառիկից Օվիտյի Չառիկ	[114] 114	Եգիպտի Չառիկից Օվիտյի Չառիկ	115
Օվիտյի Չառիկից Եգրաի Չառիկ	[108] 107	Օվիտյի Չառիկից Եգրաի Չառիկ	111
Եգրաի Չառիկից Քրիտանոսի ծնունդ	563	Եգրաի Չառիկից Քրիտանոսի ծնունդ	562
Քրիտանոսի ծննդից յարդ (Խաչելություն)	30		30
Խաչելությունից Ալ Անեբոսի 13-րդ տարին	206		
Աղամից Ալ Անեբոսի 13-րդ տարին	5738	Աղամից Քրիտանոսի ծն.	5500

Մեկը նույնպես բնագրերի հիման վրա վերականգնում ենք այդ Ջատիկացուցիչը և տալիս մեր տարբերակը՝ աղյուսակի տեսքով, այն է՝

Lib. Gen. I		Lib. Gen. II	C. I G 8613
Աղամից բաժանում	2242	Աղամից Լոյ	2242
Բաժանումից Արրահամի Քանան գալը	1141 (1143)	Լոյից Արրահամ	[1] 145
Արրահամից Ելք	430	Արրահամից Ելք	430
Անապատի Չառիկից Դետի Չառիկ	41 (Տիբ. 42)	Ելքի Չառիկից Դետի Չառիկ	[31]
Դետի Չառիկից Եգիպտի Չառիկ	[8] 64	Դետի Չառիկից Եգիպտի Չառիկ	864
Եգիպտի Չառիկից Օվիտյի Չառիկ	114	Եգիպտի Չառիկից Օվիտյի Չառիկ	115
Օվիտյի Չառիկից Եգրաի Չառիկ	108	Օվիտյի Չառիկից Եգրաի Չառիկ	111
Եգրաի Չառիկից Քրիտանոսի ծնունդ	[562]	Եգրաի Չառիկից Քրիտանոսի ծնունդ	562
		Աղամից Քրիտանոսի ծնունդ	5500

Քրիստոսի Օճնոյից չար-չարսերճեր (խաչելու-թյուն)	30	Քրիստոսի Օճնոյից չար-չարսերճեր (խաչելու-թյուն)	[30]	30
Աղանիք Քրիստոսի խաչելություն	5532	Աղանիք Քրիստոսի խաչելություն	[5530]	[5532]

Վերականգնված աղյուսակից պարզ է դառնում, որ *Lib. Gen. և C.I.G. 8613*-ում Աղանիք մինչև Քրիստոսի խաչելություն Հաչվել են 5532 տարի (տարրերակը բացառելով), իսկ *Lib. Gen. 2-րդում*՝ 5530 տարի:

Ջատիկացուցակի կոնկրետ թվերը՝ կապված նշված տարիների հետ, կրնանք կենթադրել ժամանակագրության Հայերեն տարրերակի հետ զուգահեռ, որտեղ կերտան դրանք ընդ հանրություններն ու տարրերությունները, ինչպես և սկզբունքների առնչակցությունները:

Մինչև ընթացած Արարչության թվականության Համակարգերի բնույթ-թյան անցելը, նշենք որ միջնադարյան Հնդիկաների մոտ, որոնց թվում նաև Անանիա Շիրակացու, Հաչված հերթում ընկած են, Հատկապես 562 թվականից Հնուտ. 532-ամյա պարբերաշրջանը և նրա բազադրամաթ կազմող բրիտանոնական 19-ամյակը, որը կրթության 19-ամյակի հերթի վրա խմբագրել էին Ա. Լադդիկեյն (277 թ.) և Գ. Այբրամիզյանը (304 թ.), որը պաշտոնապես ընդունվեց Նիկիայի ժողովում (325 թ.), ինչպես նաև Հին Կառկարանի ու Քրիստոսի Հնու կապված ավանդույթները:

Որպեսզի Հասկանանք բնագրերի, Հատկապես, Անանիա Շիրակացու Ժամանակագրական Համակարգերի Հաշվման սկզբունքները, առաջին հերթին պետք է պարզենք, թե որտեղ են եղել նրա օգտագործած 532-ամյա Ջատիկացուցակի և 19-ամյակի 1-ին տարիները, այնուհետև մեկնենք նրա բնագրերի (Հատկապես Ջատիկ Գոսի) անցելու թյունները արարչության 1-ին տարվա, ելքի, Հնուտի՝ Նորդանան անցնելու, Եղրատի Ջատիկի և Քրիստոսի խաչելության Հիմնահարցերի թվաբանական կողմը, որոնք իրենց անընդամենը պետք է ստանալին Արարչության թվականության Համակարգերում:

Բերենք Անանիա Շիրակացու բնագրերից վկայություններ՝ իր օգտագործած 532-ամյակի ու նրա բազադրամաթ կազմող 19-ամյակի մասին, ինչպես և ատոմադանդալային ավանդույթյուններն որոշ ակնարկներ:

1. «Բայց Հասանք, որ (ի) Գ նրան կարգեցին զյուսի բոլորին, և ոչ աղարարչին զառաջինն, բայց զի ամտարն Անդրեասան երկրբիր ամացն ի (չորս) նրան սպասեցաւ և սկիզբն ՀինգՀարիւրեկին (ի) Գ նրան եղև փասն այնորի եզ ի դուռն բոլորի. Ոչ ի սկզբանէ նից և Խաչելության, այլ, նմին եզ ՀինգՀարիւրակ բոլորին, բայց խոտու՜մանցնն զյուսի բոլորի գչորեբասան նրան, զհրամանեալն ի

Տեսանէ (Նկատի ունի Ատոմադանդնի տեղեկությունը), որում և մեք Հնուտեացուք»:

2. «Վասն զի չբնագրայութիւն և արեղական և լուսնի և ի նոյն դարձումն ամաց և ամոց և աւուրց շարաթու յես ՆԼԲ (532) ամաց լինի: Վասն զի լուսնի ժԹ (19) ամաւք վարի, իսկ արեղակն ԻԼ (28) ամաւք և սորս երկրորին ընդ միմեանս բազմադրելով զՆԼԲ ամս բովանդակն և ապա դառնան անդէն ի նոյն զնացս բնթացիս միարանութեան: ... Արջ Համարելով զչորսն յերթ (Հնարբերէն ևս պիտի, որ է առաջին ամին աբարածաց աշխարհի յարակայ, յայնիքն է վերագրը լուսնի: և ունիք տարից արարածաց աշխարհի աւուրս Յնն ըստ լուսնի, որ պիտի ժԹ ամսոյն լրումն ԾԴ՛-ն աւուրս այլ Թ ևս աբ: Իսկ արեղակն կատարեաց զԳԿ ևս երկ մասն, որ ունիք աւել ըսն զյուսին աւուրս աւանդոյ ամին, ըսն զՅնն-ն ի (11) աբ աւելի, որ լինի յարակն երկրորդ ամի ի բոլորակ և ապա կարգու մինչև ցմարան ինն ու տասնեկիկին...»:
 3. 2679 թվահամարի գրչապրում 19-ամյա բոլորակ աղյուսակին (լրումները արված են Հուտնական տոմարի ամսաթվերով) Հնուտում է Ա. Շիրակացու լրումն օրը Հայոց շարժական տոմարով գտնելու կանոնները, որոնց մեջ գրված են. «Ձեռու բոլորից այսպէս արա՛ւ. Կա՛յ զթմականն, թ երթ, զայն երթ ժԹ, ժԹ, որ ի խոնարհ մնա, առ՛ք ի Դ ապրիլոյ յառաջ մինչ ի կանոնն որ զպիտի»:
 4. և յետո՛ւ «... ապա Եղրատ Երրորդակ կարգեաց զինն և տասներեակ լուսնի ազդին երրայնեաց, և անխափան տասնեաց. (Ջատիկը) մինչև և ցիսակույթիս Փրկչին, յորում զիտ(նցաւ ի չորեքասաներորդ ամն նրան լրումն լուսնի յաւուր Հինգարութու՜թ ըստ աւրեանի յեկնց յեղիպրտե՛ս ...»:
- «Յնա որոյ Արխանդէա Մերրի փրկութիայ Աթենացի ... Աբար զինն և ասաներեանին լուսնի Համայնեաց... Է չորրորդ աւուրս պպիցի կը չորեքասան լուսնի և կարգեաց դեա զլուսն բոլորի. Վասն զի ի նմին աւուր Հանդեպի ըստ երրայնեաց չորեքասան նրան լրումն և անվերազուրկութիւն:
- Յնա որոյ Դևոնտէա Հայր Որեղյնի արար զինն և տասներեակ լուսնի կդիպուացուց և կԹովուացուց:

1. Անանիա Շիրակացու Ատոնագրությունը, էջ 399:
 2. Լույն տեղում, էջ 310-311:
 3. Լույն տեղում, էջ 294:

Յետ որոյ Ռեւզնէս որդի նորան արար զիեն եւ տասններեակն լուսնի արարացւց եւ մակեղնեացւց ըստ նմանութեան ձևոյ երբայնցուց անոր Հայնցեալ:

Յետ որոյ Անատոլիս եպիսկոպոս Ղաւորիկեացոց եկեղեցոյն արար զիեն եւ տասներեակն լուսնի յուսաց եւ ասորուց ըստ աբիմակի ձևոյ Համեացուց անոր Հայնցո՞ւ՞:

Վերորերայ յնութիւնը ցույց են տալիս, որ Ա. Շիրակացին օգտագործել է Հասյան 532-ամյա Զատկացուցակը, որի 1-ին տարին Հաշվման իմաստով ապրիլի 13-ի լրման տարին էր, իսկ 19-ամյակի 1-ին տարին ապրիլի 4 (նիսանի 14-ի) –ի լրման տարին է, Հատկապէս, ընդունել է ապրիլի 4-ի նիսանի 14-ի լրման տարին, իբրև իր 19-ամյակի 1-ին տարի: Ուշագրավ էն Արարչութեան 1-ին, եզրատի 19-ամյակի 1-ին, ելից եզրպտոսից, Քրիստոսի Յուշկուսթեան տարիների մասին վիսուսթեանները, որոնք Համադրվել են նիսանի 14-ի Հետ, ախիթքն՝ Ա. Շիրակացու ընդունած 19-ամյակի 1-ին տարվա Հետ, որոնց մասին կգրենք քիչ Հետ:

Բերնք Արարչութեան մասին առկա վիսուսթեանը: Այսպես, «Ի սկզբանէ արարածոց զուստաորդ յաւուր չորբորդի, ունելով ամանն լուսոյ ժԳ աւրեայ գամամնն լրութիւն եւ ի Հնիզարթութեոջն լցաւ ԺԳ-ն, եւ այս յայտնի է յամենայն յեղանակս շրջազայտութեանց ՇԼԲ ամաց եւ ի Քրիստոսի իսկ շարձարտեաց: Վասն զի շրջազայտութիւն եւ արեգական եւ լուսնի եւ ի նոյն զարմումն ամաց եւ ամաց եւ աւուրց շարթիւտ. Հետ ՇԼԲ ամաց լիւնի: Վասն զի լուսին ժԹ ամաւր զարի, իսկ արեգակն՝ ԻԼ ամաւր, եւ սարս երկօրին ընդ միմեանս բազմաւորելով զՇԼԲ ամս բաւանդակին եւ ապա զասանան անդրէն ի նոյն զնպս ընթացից միարժանութեան: Արդ լուսին յաւուրն չորբորդի յորժամ եղիւ ժԳ աւուրս ունելով, ոչ զօրով յառաջ քան լինել յախարհի աւուրց, քանց միայն չորբոր, որ յառաջ քան զլինել լուսաւորացն էին: Արդ Համարելով զչորսն յերթի ՀՅտիբրի Խ են Թ եւ պիտի, որ է առաջին ամին արարածոց աշխարհի աւուրս Յնել ըստ լուսնի, որ պիտի ժԹ ամացն լրումն ՅՄԳ-ն աւուրս ալ թ է նա աւր: Իսկ արեգակն կատարեաց զՅԳն աւրն եւ յերկին մամսն, որ ունի աւր քան զլուսնի աւուրս առաջին ամին, քան զԿնեն-ն Թ աւր աւելի, որ լինի յարակա երկրորդ ամի ի բոլորակս եւ ապա կարգուս մինչեւ ցմարեանն ինն ու տասներկիկն...»¹:

Վերականգնել ենք Արարչութեան 1-ին 19-ամյակի լրման եւ վերագրերները պատկերը:

Թիվ	Լուսնի լրման օրը հոռմեական եւ երբայական տոմարներով	Վերադիր
1	Ապրիլի 4 (նիսան 14)	9
2	Մարտի 24 (նիսան 3)	20
3	Ապրիլի 12 (նիսան 22)	1
4	Ապրիլի 1 (նիսան 11)	12
5	Մարտի 21 (անելաց 5)	23
6	Ապրիլի 9 (նիսան 19)	4
7	Մարտի 29 (նիսան 8)	15
8	Ապրիլի 17 (նիսան 27)	26
9	Ապրիլի 6 (նիսան 16)	7
10	Մարտի 25 (նիսան 4)	19
11	Ապրիլի 13 (նիսան 23)	30
12	Ապրիլի 2 (նիսան 12)	11
13	Մարտի 22 (նիսան 1)	22
14	Ապրիլի 10 (նիսան 20)	3
15	Մարտի 30 (նիսան 9)	14
16	Ապրիլի 18 (նիսան 28)	25
17	Ապրիլի 7 (նիսան 17)	6
18	Մարտի 27 (նիսան 6)	17
19	Ապրիլի 15 (նիսան 25)	28

Այսպիսի շարք ունի Ա. Շիրակացու կազմած 19-ամյակը՝ Հայոց լրման օրերը գտնելու կանոններով եւ Ե-նակի Հոռմեացվոց շարքը՝ ապրիլի 4-ից եւ վերագրեն 9-ով սկսվող 19-ամյակով:

Ինչպիս կանոններ, Արարչութեան Թվականության Համակարգիչը Հաշվել են նաև ապրիլի 2-ի եւ ապրիլի 13-ի լրման՝ 1-ին տարիներով ու դրանցով տրվել են կոնկրետ Թվեր եւ կատարվել Հաշվարկներ:

Այսպիսով, Ա. Շիրակացու օգտագործած՝ Արարչութեան Թվականության Համակարգիչի առաջին տարին Համարժեք է նրա կիրառած 19-ամյակի 1-ին տարուն, որը ապրիլի 4-ի լրման տարին էր՝ վերագրեր 9: Հետևապես, ելից, Հետևի Հորդանանն անցնելու, եզրատի Զատիկ եւ Քրիստոսի Յուշկուսթեան տարիներն արտահայտված են Թվականության Համակարգիչում տրված Թվականները բամանելով 19-ի, որոնց մեացորդներում պետք է ունենանք 1: Դրանով իսկ, ինչպես տվյալ դեպքում՝ Արարչութեան կամ Աղամի 1-ին տարվա կտրվածքով, կհիմնավորվի, որ «Ժամանակական կանոնը՝ Ա. Շիրակացունն է:

¹ Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, էջ 294-295
² Լույսն տեղում, էջ 310-311:

Բերեք էլքի տվյալները. «Բնակեաց Աբրահամ յերկիրն Բանանացոց ամա քանս և Հինգ. եւ արգս անու գիտահակ: Իսահակ եղևոյ ամաց գաթաուն՝ ծնաւ զՅակոբ: Յակոբ եղևոյ ամաց ութնաւ և եւ Խնանի՝ ծնաւ զԴեւի: Դեւի եղևոյ ամաց քառասուն և վեցեց՝ ծնաւ զԿնաթ: Կնաթ եղևոյ ամաց գաթանից՝ ծնաւ զԱմրամ: Ամրամ եղևոյ ամաց եւ Թամասուն և և և և և և և զԱնանի, և ամին ութնս երորդի երրորդի (ուզդի՛ կրկրորդի) կենացն Ահարոնի ելին որդիքն Իսրայէլի յերկրէն Եգիպտացոց՝ ի ծնան Մովսէսի ստաշնորդին իւրեանց: Եւ ասինն ամենայն ամք բնակութեան որդւոցն Իսրայէլի յերկիրն Եգիպտացոց՝ ամք չորեք Հարիւր և յոնաւորստին՝ ամա քառասուն»:

Ավագ Ժամանակագրութեան մեջ Աղամից Աբրահամ 3384 տարի է, որը մեկ տարին սխալ է պարունակում, որովհետև Աբարաուցյանից՝ Ջրնեղեցի 2242 տարի է Համարյա բոլոր ժամանակագիրների մոտ, իսկ Ջրնեղեցիի՝ Փաղնկ 525 տարի է Փաղնկից՝ Աբրահամ 616, որոնց դուժմարը կա 3883 տարի է: Ուստի բնագրիկնություն մեջ կատարվել է 9 և 7 գրչական սխալը: Ժամանակագրության մեջ խառնիչների Եգիպտական և անպայատուն մնալու տարիները Համարել է 440 տարի՝ բոլ Թագ. 3-րդ գրքի, իսկ վերորերջույ Հազամուն Աբրահամից՝ Ահարոնի 83-րդ տարին Հազամար է 431 տարվա: Հիդոլտիտին հետևած ժամանակագրությունների խմբագրության մեջ Աբրահամից՝ էլք Համարի են 423-ից 432 տարի: Աբրահամից՝ Ահարոն եղած տարիների մեջ ժամանակագրության տարբերակներն Ամրամին 70-ի փոխարեն տալիս են 75 կամ 77 տարի, ուստի կարելի է բնագրում վերականգնել 77 տարին, իսկ Ահարոնին ժամանակագրության խմբագրություններում տալիս են 82 տարի, ուստի բնագրի 83-ը փոխարեններ 82-ով, ինչը կա օրինակ է: Ահա այս թվերը սրբագրելով արդյունքում կունենանք Աբրահամից՝ Ահարոնի 82-րդ տարին 437 տարի՝ բնագրի բնագրանցքով 440 և ժամանակագրական՝ Աբրահամից Ահարոն փաստված 431 տարիների փոխարեն:

Կատար ունենալով, որ փաստված նրանի 14-ի-տարիի 4-ի լրման տարում, որպես Հաշմարիկ արժանան մաս ստանում ենք հետևյալ արդյունքը՝ Աբարաուցյանից Աբրահամ բնկեղ 3383 տարան զուժմարք 434 տարի, կատանանք 5820 տարի, որը բաժանելով 19-ի, մնացորդում կունենանք 1: Արևիքն՝ Աբարաուցյան 1-ին տարին Համարքը է էլքի 1-ին տարուն, իսկ սրանք՝ 19-ամյակի 1-ին, այն է՝ նրանի 14-ի = աղբիլի 4-ի լրման տարուն: Այսպիսով, արդարանք են բնագրերում վկայված այն ավանդական

անդեղությունները, որ էլքի Հատիկը եղել է նրանի 14-ին, իսկ մեք Հաշմարանով երբայայան 19-ամյակի 1-ին տարուն (= նրան 14):

Ա. Բաների և մեք կողմից վերականգնված աշխատակից երևում է, որ Lib. Gen. 1-իում Աղամից էլքի Հատիկը Հաշմարիկ են 3814 (2242 + 1114 + 430 + 1) տարի, իսկ Lib. Gen. 2-րդում՝ 3818 (2242 + 1145 + 430 + 1) տարի:

Նկատել ունենալով քրիստոնեական ավանդությունը, որ էլքի Հատիկը կատարել են նրանի 14-ին և, բոլ Ա. Շիրակացու Հաշմարիկների, արարչության առաջին տարին եղել է նրանի 14-ի տարին, արգս Lib. Gen. 1-իում սխալը 6 տարի է, իսկ Lib. Gen. 2-րդում՝ 2 տարի (2242 + 1145 + 430 + 1 = 3818), որովհետև էլքի Հատիկն քննել է արարչության 3820-րդ տարուն: Պարզ է դառնում, որ Lib. Gen. 1-ին ու 2-րդ դարալույսներով կատարված Հաշմարիկը, կատարված 3-6-րդ դարերում, մոտավոր է և չի հիմնվել Հստակ Հաշմարիկ Համակարգի վրա:

2-րդ Հաշմարիկ (Աղամից Դիոդորտիանոսի 19-րդ տարին), 5810 թվի (= 302/3 թթ.) և 302/3 թվականների տարբերությունը՝ 5508/7 (Աղամից Քրիստոսի ծնունդ), ցույց է տալիս, որ Հաշմարիկ կատարվել է Աբարաուցյան բյուզանդական թվականության համակարգով, որտեղ Աղամից էլքը 3809 (2242 + 1666 + 1) տարի է, որը բաժանելով 19-ի, մնացորդում ստանում ենք 9, որը ստալի է նրանի 14 (= A 4) -ի լրման տարին՝ Հաշմարիկ նրանց բնագրում 19-ամյակի 1-ին տարուց (= A 2), Աղամից էլք փաստագրված 1445/7 տարին պետք է վերականգնել 1567 տարի (2242 + 1567 = 3809):

Կատարներ Հաշմարիկ և ներկայացնենք աղյուսակով՝

Ցուցանիս բնկեղանք	Ցուցանիս Եգիպտական արարչության մեջ	Աղամից	19-ամյակի համարադասարան տարի (սխալում կուն)	19-ամյակի 1-ին տարին (սխալում կուն)
5810 (Աբարաուցյան կամ 4-րդ)	15 (+ 1)	A-17		A- 2
302 (Ներկա թվ.)	17	A-17		A-13
303 (Ներկա թվ.)	18 (- 1)	A-17		A-13

Բնագրում Աղամից մինչև էլք փաստագրված 1445/7 տարին պետք է վերականգնել 1566 տարի, իսկ էլքի թվերը կլինի 3809 (2242 + 1566 + 1):

1 Սևանիա Շիրակացու մասնագետությունը, էջ 365.

2 Ռ. Ն. Վարդանյան, Գ. Ա. Սիմոնյան, Հոնական Ստուլի և քրիստոնեական տարին համարանների ստորաբնակների վերականգնումը, ԵՊԴ Աստվածաբանության ֆակ. Տարեգիրք, Եր. 2006, էջ 31-34:

Այլ խոսքով՝ 2-րդ Հաշվարկը Ա. Շիրախչյանին է, որը դարազույգները տվել է՝ Հիմնվելով Արարչության բյուրոյանդական թվահաշվի վրա:

Տանք Արարչության 2-րդ Համակարգի վերականգնումը՝ A-2-ի և A-13-ի լրման 1-ին տարիներով:

Դարազույգներ	A-2-ի լրման տարի	A-13-ի լրման տարի
Աղամից մինչև Ձրիռեղել	2242	2243
Ձրիռեղելից մինչև Ելք	1566	1567
Աղամից մինչև Ելք	3808	3809
Ելքից մինչև Տաճարի շինություն	490	490
Աղամից մինչև տաճարի շինություն	4298	4299
Սողոմոնի տաճարաշինությունից մինչև Կիրողոս	602	601
Աղամից մինչև Կիրողոս	4900	4900
Կիրողոսից մինչև Ալեքսանդր	236	236
Աղամից մինչև Ալեքսանդր	5136	5136
Ալեքսանդրից մինչև Քրիստոսի հաշվություն (Տիրե-րիտի 18-րդ տ.)	398	398
Աղամից մինչև Քրիստոսի հաշվություն	5534	5534
Քրիստոսի հաշվությունից մինչև Դիոկղետիանոսի 19-րդ տարին	276	276
Աղամից մինչև Դիոկղետիանոսի 19-րդ տարին	5810	5810

Ի դեպ, Առողիկը վկայել է ԱրբաՀամից մինչև Ելք 3809 տարի, որը տարբերվում է 5810 տարուց և Համահունչ է ստացված 3809 տարուն, սակայն Առողիկի Հաշվման Համակարգի վերականգնումով ստանում ենք 3810 տարի:

Քերենք այդ վկայությունը՝ «Ապա յայտ է. թվ յառաջին ամեն ԱրբաՀամու մինչև ի Մովսէս և ցեյան յեփրայտոսէ հն ամբ ՇԵ.....»

Միանգամայն յառաջին ամեն ԱրբաՀամու մինչև ցեյան՝ ամբ ՇԵ եւ յԱղամայ ՎՊԹ: Արժանի Հաւատարմութեան ասո՞՞ գժամանակագրութիւնս շքեղաշին յո՞՞ժ զհեղեցիպապս. քանզի ՎՊԹ անդ ստուգապա զիպիսցոցաւն է՝ տասն երեք (ուզղիլ՝ տասնչորս) նիտանայ ելիցն յեփրայտոսէ: Իսկ յիլիցն յեփրայտոսէ մինչև ցշինուստ ամսարին բոս Որդիինեայ և Անանիայի Շիրախչյույ ժողովին ամբ ՆՂ իսկ Հրէիցն վարդապետք և Եւսերի ժամանակադիր ՆՁ ամ տանն յիլիցն յեփրայտոսէ մինչև ցշինուստ ամսարին: Իսկ

Որդիինէս և Անանիա ՆՂ ամ տանն և յառաջին ամեն ԱրբաՀամու ՋՂԷԼԵՅՄամ և յԱղամայ՝ ՏՄՂԹ»:

Առողիկի Հաշվարկի Համամայն, 3809 տարին «ստուգապէս զիպիսցոցանէ (տասնչորս) նիտանայ (= ապրիլի 4) Ելիցն Եփրայտոսէ»՝ ինչպես վկայել է Անանիա Շիրախչյան իր «Քննիկնունս»:

Առողիկի Հաշվման Հիմքում ընկած է Ե-Եսկի Հաշվման իմաստով տասնին՝ ապրիլի 13-ի լրման տարին, ուստի 3809 թվով բաժանելով 19-ի, մնացորդում կուենանք 9, որը մենք տարով պահու է Հաշվարկվել: որովՀետև ապրիլի 13-ից մինչև ապրիլի 4-ը 10 տարի է, այսինքն՝ 3809 տարին պետք է դարձնել 3810 տարի: Առողիկին ստացել է ապրիլի 13-ից ապրիլի 4-ն ընկած 9 տարիներով, ինչի պատճառով կատարել է 1 տարբա սխալ: Որ-կապի Հասակ պատկերացում ամբ Առողիկի և թվերի Հաշվման Համակարգի մասին, բերենք բոս ավյաները Արարչության Քրիստոսից մինչև Քրիստոսի իտալություն, ինչպես և իր «Տիրեղեական պատմության» գրման ավարտի Հիշատակարանք և վերականգնեք դրանք:

«Արդ ժողովի ամենայն ժամանական յերկրորդ ամեն ԴարեՀի, յորում եկև երկրորդ շինութեան տաճարին մինչև ցինն և տասներորդ Տիրեբոս, մինչև ցիտալություն Փրիչին ամբ ՇԱ, իսկ ի Սողոմոնէ և յառաջին շինու-ածոյ տաճարին՝ ամբ՝ ՌժԹ, և ի Մովսէսէ և յիլիցն յեփրայտոսէ՝ ամբ ՌՇԱ, և յառաջին ամեն ԱրբաՀամու ամբ՝ ՄՁ և ի Ջրհեղեղէն՝ ամբ՝ ՎՂԸ, և յԱղամայ՝ ամբ մինչև ցիննեատներորդ ամն Տիրեբիայ, յորում իտալեցավ Փրիչին՝ ամբ ԸՄԸԹ»:

«Ջոր քննեալ գտաք ի Հանդիպման յԱղամայ մինչև առ մեզ լինել ամբ ՅՄՁԹ, և ի իտալությունինէ կենարար շարչարանաց Տեանս՝ ամբ ՋՀԲ: Իսկ սոս Եւսաց թուականին ի Փրիլիպպոս կայսրէ՝ ամբ ՉՄԷ (1-ին Հրա-տարարական թվան մեջ ՉՄՁ), եւ բոս Հայերեն շարից թուականին մերոյ՝ ամբ ՆՄԳ, որ է ամ երեսներորդ թագաւորութեան Վասիլ կայսեր Եւսաց եւ Հնգնուտասն ամ թագաւորութեան Հայոց Մեծաց Գազիկայ արքայի: Այս ամ երեքստասն է Հարցապետութեան Տեանս Սարգսի, զորոյ զհրամանն ընկա-լելով ի վեր քան զկար զՆագազդութեան օրէննս կատարելով ազգատի-մաց բանիւք դրանս իշտատակիս զրեցիք»:

Ստանանք Առողիկի Արարչության թվականության Համակարգը՝

1. Ստեփանոս Տարսուցի Ասողկան «Դասուսրսն Տիրեղեական», էջ 8-12:
 2. Այսն տեղում, էջ 18:
 3. Այսն տեղում, էջ 285:

Աղամիջ Ձրիեղեղ	2242 (5310 – 3068)
Ձրիեղեղի Արբանա	1062
Աղամիջ Արբանա	3304 (5310 – 2006)
Արբանաից Ելք	505
Աղամիջ Ելք	3809 (5310 – 1501)
Ելքից Աղոմուն (1-ին շին. տանարից)	490
Աղամիջ Աղոմուն	4299 (3304 + 995)
Աղոմունի տանարի 2-րդ շինություն	510 ¹
Աղամիջ 2-րդ շինություն	4809 (5310 – 505 = 510, 1012 – 501 = 511)
Տանարի 2-րդ շինությունից խաչելություն	5310
Աղամիջ մինչև հիշատակարանը գրման տարի	6282
և խաչելությունից հիշատակարանի գրման տարի	972
Աղամիջ խաչելություն	5310 (6282 – 972)

Հիշատակարանի գրման տարու՝ 6282 (Աղամիջ Հիշատակարանի գրման տարին) և 972-ը (Քաչելությունից Հիշատակարանի գրման տարին) առաջ են 5310 տարի:

Ուստի Ասողիկը Աղամիջ Խաչելություն պատկերացրել է 5310 տարի, որը 1 տարվա սխալ է պարունակում, որովհետև 5310 : 19-ի, մնացորդում կուենենար 9:

Այդ մեկ տարվա սխալը բխում է Ելքի 3809-ից, որը Արարչությունից Ելքի տարին է՝ բյուզանդական թվականով (A 2-ից): Այն պետք է որդագրել 3810, իսկ Աղամիջ Խաչելություն՝ 5311, որովհետև 5311 : 19-ի, մնացորդում պետք է ուենենար 10 տարի:

Աղոմունից մինչև տանարի 2-րդ շինությունը 510-ի փոխարեն 511 դեկը Հետագա միջամտության արդյունք է, որպեսզի ստանան 5311 (5311 : 19 = մե. 10), սակայն այդ մեկ տարին պետք է ավելացնեն Աղամիջ Ելքի տարուն՝ 3809-ի փոխարեն 3810, իսկ Աղամիջ Խաչելություն պետք է լինի 5311, որպեսզի մնացորդում ուենենար 10 տարի (ապրիլի 13-ից ապրիլի 4-ի տարիները), այսինքն՝ 19-ամյակի 10-րդ տարին (ապրիլի 4 = նրանի 14):

Ասողիկի Հիշատակարանի Համաժամանակյա տարեթիվը եւ ներկայացնենք աղյուսակով.

Համաժամանակյա թվականի վերաբերյալ	Յնվանմուն-ից ստացված մնացորդը	19-ամյակի (տարի) լրումը	19-ամյակի 1-ին տարվա (տարի) լրումը
6282 (Արարչ. թվ. ըստ Ասողիկի)	12(+5)	M - 29	A - 4
6283 (վերականգնված)	13 (+4)	M - 29	A - 4
972 (խաչել.-ից հիշատ. գրման թվ.-ը)	3(+4)	M - 29	A - 4
757 (ուս.ձև-ի համար Մեծ թվական)	16	M - 29	A - 13

453 (հայոց Մեծ թվական)	16	M - 29	A - 13
1005 (Ներկա թվական)	17 (-1)	M - 29	A - 13
5232 (Արբանաից Քրիստոսի խաչ.-ն ու՝ ու՝ օգտագործված Եվսեբիոսի ու Ասողի խաչվածներում)	19 (+7) = 7	M - 29	A - 4

Ասողիկի Հիշատակարանի տարեթիվերից երևում է, որ Ասողիկն Աղամի 1-ին տարին ընկալել է ապրիլի 4 = նրանի 14-ի տարին, սակայն այսթարի է 5 տարով, իսկ Խաչելության տարվա դեպքում՝ 4 տարով, որը երևում է թվերից առացված մնացորդներից: Ինչ վերաբերում է ըստ Ասողիկի և Եվսեբիոսի Հաչվարին, ապա սխալը 7 տարվա է, որտեղ նույնպես 1-ին տարվա՝ ապրիլի 4-ի կորովածրվել է ընկալելով: Հունաց կամ Հռոմեացուց մեկ թվականի, ինչպես նաև Հայոց Մեծ թվականի օրինակաբանությունները պահպանված են, իսկ Հիշատակարանն ավարտվում է 1005 թվականին և ոչ թե 1004-ին, ինչպես կարծենք նրանք:

«Յնուս որդի նաւեայ-ի Լորդանան դեան անցնելու և «գանցանելն զՅորդանան դետով՝ Ելա կոչէ Երկրպետս»-ի մասին Ա. Շիրակացին բերել է հետևյալ անցնելու թվականները՝

«Եւ արար ի ԻՒ աբ, որ քամտն առաջնոյ (նրանի 22 = ապրիլի 12) զատիկ. բայց անուանէ ի չորեքշաբաթ. ըստ աւուրցն լուանի, եւ անէ նորոգումն կարգացն երզնեոց յանապատին, եւ անէ իբրեւ ի նորոյ սկիզբն կարգաց եւ արեւնաց որպէս եւ Մովսէս յելաննի յեղիպտոսս. բանդի եւ զանցանելն զՅորդանան դետով՝ կոչ կոչէ յեղիպտոսս: Արգէս եւ ի ժամանակահայեան կանանի նախապատում Հանդիսի մերոյ ճառացոց»:

«Յնուսայ որդի նաւեայ իբրեւ անց ընդ Յորդանան դետ, եկաց զերկրին Բանանացոց ամս բանս եւ եթե. եւ պատերազմուսն՝ ամս՝ վեց. յետ ժամանակացուցանելոյ զերկիրն վիճակաւ. եկաց ամս բանս եւ մի (Հիպոլոս տասն լատիներեն թարգմանություն մեջ՝ 20): Արգ անիս յարմէ Հեռէ եկն Արքաճամայ յերկիրն Բանանու. մինչեւ ի մեռանելն Յնուսայ որդւոյ նաւեայ ... Ամբ՝ ՀԱ եւ յկապուս ... ամբ՝ 4,92Գ²»:

3854-ից հանելով 26 տարի՝ կդանելով Լորդանան անցնելու տարին, այն է՝ 3858, որը բաժանելով 19-ի, մնացորդում կուենենար 1, որը Ա. Շիրակացու 19-ամյակի 1-ին՝ նրանի 14 = ապրիլի 4-ի լրման, ինչպես եւ Արարածոց աշխարհի, Մովսէսի Ելքի, Հնունի Լորդանան անցնելու, ինչպես նաև Քրիստոսի Խաչելության տարին է: Արարածոց ոչ միայն Հիմնափորվում է, որ «Ժամանակական կանոնը» Անանիա Շիրակացու են է, այլև

¹ Մանհա Երակացու մատենագրությունը, էջ 294:
² Նույն տեղում, էջ 365:

Հիպոլիտոսի՝ Անգրեանի վերագրված Հատմաները եղել են Շիրակացու «Քննիչների» մասը կազմող «Ժամանակակառն կանոնում»:

Ասեմք նաև, որ Եղիշտոսից էլքի է Լևոսի՝ Հորգանանն աճցնելու մինչև տարբերությունը 38 տարի է (3858 - 3820) ըստ Հիպոլիտոսի վկայած թվերի և Ան. Շիրակացու Հաշվարկի: Ուշագրավ է նաև, որ Առդիկը Լևոսի է կյանքի տարիները Համար բերում է երկու տարբերակ՝ 110 և 71 տարի:

Քերթնի այդ վկայությունը՝ «Մովսիսի փոխանակվել գնեսուայ (Չեռ. զՄովսիսի քի փոխանակվել գնեսուայ) անուանակից զիրքն իւր ոչ ինչ նշանակին, բայց միայն ի փոխանակել նորա՝ ընդ ամենայն սահն կեցեալ սուս ձծ: Իսկ Երբայցիք զվերակացութեան նորա ժամանակն սահն թէլ ամ, որպէս եւ լինել (Չեռ. որպէս լինել) նմս մինչև զՄովսիսի կյան յեղիպտոսէ եր' անց»:

Ըստ երբայցի վարդապետների՝ Լևոսի վերակացության ժամանակը 27 տարի է, իսկ մինչև Մովսիսի էլքը՝ 44 տարի, այսինքն՝ 71 տարի:

Ելքի տարին 3820-նն է, որից նախքան 44, կատանար 3776, որին էլ գումարելով 71, կունենանք 3847, իսկ Առդիկի Հաշվամբ Ելքի տարուն՝ 3809, գումարելով 38, կատանար 3847, որտեղ Առդիկի Հաշվարկով Լևոսի՝ Հորգանանն աճցնելու տարին է և ոչ թե նրա մահվան:

Վերք բերված աղյուսակից պարզ է դառնում, որ Լևոսի Զատիկը Lib. Gen. 1-ինի Հեղինակները Հաշվել են 3856 տարի (2242 + 1141 + 430 + 41 + 1), իսկ Lib. Gen. 2-րդում 5850 տարի (2242 + 1145 + 430 + 31 + 1): Սխալը Lib. Gen. 1-ինում կազմում է երկու տարի, իսկ Lib. Gen. 2-րդում՝ 8 տարի:

Եղևիկայի՝ Զատիկի տանելու մասին դիրք Անանիոս Շիրակացիի, բայց թվերով չի արտահայտել ժամանակագրության մեջ և գրում է. «Ասի տաւնել (Զատիկը) եւ յուսուրս Եղևիկայի յարդոց ոսնաց, բայց զսուս զի ոչ յաւանջուման անասնն (= նիսան), այլ յերկրորդումն (= Կար): եւ ոչ ըստ աւրինացն ոչ անարգեցու, քանզի խառնակ եղև եւ անարքր: եւ զազարէ տաւնն մինչև յութ եւ տան ամին Յովսիայ թագաւորի. անջանաւոր տաւնել լինի մինչև յուսուր Զարարելիքի եւ մինչև ցշնուում տոճարին»:

Հայերենով Հասոճ ժամանակագրության մեջ Օվսիայի Զատիկ մասին աակա և Հեռեկայ Հատմանը՝ «Ե տրա (Օվսիայի) աւուք եղև Զատիկ յամի ութուտասուն երորդի թագաւորութեան իւրոյ: Բանցի յորթէ Հնով մեռու Յեսու. որդի Կաւեայ, ոչ տրար Զատիկ ժողովուրդն մինչև ցայնժամ, և Բեղկիա քահանայ՝ Հայք Երմիսիայ մարգարէի՝ երկու ի տոճարին զգիրս արքեպեպն՝ ութուտասներորդի ամին Յովսիայի արքայի»:

1. Ատեվանոս Տարոնցի Անդաղ՝ «Աստուծոն Տնեղբարակ», էջ 10:
2. Անանիոս Շիրակացի մատենագրությունը, էջ 294:
3. Մովսի տեղում, էջ 368:

ի դեպ, Հայերեն ժամանակագրության մեջ Եղևիկայից մինչև Օվսիայի 18-րդ տարին Հաշվված է 114 տարի (29 + 55 + 12 + 18 = 114), ինչպես Lib. Gen. 1-ին Զատիկացուցումը:

Անանիոս Շիրակացիի Զատիկ ճառում փաստել է, որ Եղրատը նորոգել և կարգել է Քերթնցոց 19-ամյակը, որից Հեսո գտտինն անխափան տանել են մինչև Քրիստոսի Նաշխութունը, որում յուսնի լրանք եղել է նիսանի 14-ին՝ «ըստ արքեպիսկոպիտի յեղևիպտոսի»: Քերթնի այդ վկայությունը՝ «Ապա եւ յետայ Եղրատ նորոգեալ կարգեց զինն եւ տաներեակ յուսնի ազգին երբայցեոց եւ անխափան տաւնեցաւ մինչև ցնաշխութուն Փրզէլին յորում զիպ(եց)ն ի յորքտասաներորդումն նիսան լրումն յուսնի յուսուր Հնիզարթ(ա)թու՛ղ ըստ արքեպիսկոպիտի յեղևիպտոսի»:

Քննարկելով Հայերեն ժամանակագրության մեջ թվերով չի արտահայտել Եղրատի Զատիկի տարին, սակայն մեմորանդակ է, որ Եղրատ 19-ամյակի և Զատիկի 1-ին տարիներն և Քրիստոսի Նաշխութուն տարին նրանի 14-ին է եղել: Եղրատ Զատիկի տարին թվերով արված են Հիպոլիտոսի ժամանակագրության խմբագրությունների մեջ, որտեղ, ինչպես տեսանք, վերանայնել են ուսումնասիրողները:

Եղրատի և Քրիստոսի Նաշխութուն Զատիկները եղել են նիսանի 14-ին՝ երբայցեոց և Ա. Շիրակացու 19-ամյակի 1-ին տարում:

Lib. Gen. 1-ինի՝ Ա. Բառերի վերանայնված աղյուսակով Եղրատի և Քրիստոսի Նաշխութուն տարիների գումարը 593 է (563 + 30), իսկ մեր վերանայնվումով՝ 592 տարի (562 + 30), որտեղ բաժանելով 19-ի, մնացորդում կունենանք 4 և 3, քրտեք էլ 3 և 2 տարով ավելի են, ուստի 593-ից ու 592-ից պետք է Հանենք 3 և 2, որպեսզի ստանանք 19-ամյակի 1-ին տարին: 590-ը բաժանենք 19-ի, մնացորդում կստանանք 1, այսինքն՝ Եղրատի և Քրիստոսի Նաշխութուն Զատիկները՝ թվերով արտահայտված տարիներին, այն է՝ նիսանի 14-ի լրման և 19-ամյակի 1-ին տարիները:

Lib. Gen. 1-ինում Աղամից մինչև Քրիստոսի Նաշխութուն վերահաշվված է 5532 տարի (5502 + 30), որը բաժանելով 19-ի, մնացորդում կունենանք 3, որից Հանելով 2, կստանանք 1, այն է՝ նիսանի 14-ի լրման և 19-ամյակի 1-ին տարին

Lib. Gen. 1-ինում վկայված և մեր կողմից ուղղված թվերով Աբարջու-թյունից մինչև Եղրատի Զատիկը կլինի 4941 տարում, իսկ Աղամից մինչև Քրիստոսի Նաշխութուն Զատիկը՝ 5530 տարի, որտեղ բաժանելով 19-ի, մնացորդում կմնա 1, այն է՝ 19-ամյակի 1-ին տարին, այսինքն՝ Աբարջու-

1. Լույս տեղում, էջ 294:
2. Hypolytus Verke, 624, աշխ., 1-ին հրատ., էջ 361, Hypolytus Verke, 624, աշխ., 2-րդ հրատ., էջ 177, V. Grumel, 624, աշխ., էջ 13:

Քյան 1-ին տարին, եղբայր ու Բրիտանոս ԽաչելուՅան Զատիկները կրկն-
են նրանի 14-ի լրժան տարում:

Հիմնվելով Անանիա Շիրակացու և Կրս կողմից Հիշատակված երբայր-
ցի վարդապետների և Հոռոմացիների 19-ամյան սանդուղի տվյալների,
ինչպես և Աստվածաշնչական ու Բրիտանոս մասին ավանդական պատե-
րաքաններ զրա՝ կարելի է վերականգնել Արարչության Զատիկից մինչև
Բրիտանոս ԽաչելուՅան Զատիկ պատերի՝ Արարչության թվականության
Համակարգերի տարեթիվերով՝ Հիմքում ունենալով նրանի 14-ի ավանդված
տարին և Ա. Շիրակացու կրթառած 19-ամյակի 1-ին տարին: Արդյունք,

Արարչությունից (Արամից) Ելքի Զատիկը	3820
Ելքի Զատիկից Եսայիի Զատիկը	38
Արարչությունից Եսայիի Զատիկը	3859
Եսայիի Զատիկից Եզրասի Զատիկը	1083
Արարչությունից Եզրասի Զատիկը	4941
Եզրասի Զատիկից Քրիստոսի Խաչելության Զատիկը	589
Արարչությունից Քրիստոսի Խաչելության Զատիկը	5530

Հարկ է նշել, որ մեր կատարած վերականգնման մեջ Արարչությունից
մինչև Բրիտանոսի Խաչելության 5530 (= 30 թ.) տարի է, որը Համահունչ է
Lib. Gen. 2-րդի Աղամից՝ Բրիտանոսի Խաչելության մեր ստացած թվի՝ 5530-
ի Հետ, ուստի կարելի է մտածել, որ Lib. Gen. 2-րդի Զամուցուցակ կողմա-
ղը վերահաշվարկ է կատարել՝ Lib. Gen. 1-ինում Արարչության 1-ին տար-
վա և Բրիտանոսի Խաչելության տարեթիվ ճամբը՝ բնղունելով ավանդու-
թյունը նրանի 14-ի լրժան 1-ին տարվա մասին, որովհետև 5530-ը, բա-
ժանելով 19-ի, մնացորդում կունենանք 1, այսինքն՝ քրիստոնեական 19-
ամյակի ապրիլի 4 = Կրսանի 14-ի բնղունած տարին, ինչպես և երբայր-
կան 19-ամյակի 1-ին տարին՝ նրանի 14-ը:

Բրիտանոսի Խաչելության (չորստրորեսուց) տարին, ինչպես Անանիա Շի-
րակացին, այնպես էլ մյուս Հեղինակները, Համարում են նրանի 14 (ապ-
րիլի 4) -ի լրժան տարին, այսինքն՝ 19-ամյակի 1-ին տարին: Այն ժամա-
նակագրությունների մեջ արտահայտվել է տարբեր տարեթիվերով: Հիպոլիտի
ժամանակագրության մեջ (Lib. Gen. 1-ինում) Արարչությունից մինչև
Բրիտանոսի Խաչելության 5532 տարի է, որը բաժանելով 19-ի, մնացոր-
դում կունենանք 3, սակայն պետք է ստանալինք 1: Նշանակում է, որ այն
2 տարով ավելի է սպասվածից, ուստի Բրիտանոսի Խաչելության տեղի է
ունեցել Արարչության 5530-րդ տարում (5530 : 19 = մն. 1): Այն իրակա-

նում 30 թվականն է՝ ըստ երբայրկան 19-ամյակի 1-ին տարվա, ինչպես
ցույց ենք տվել:

Հիպոլիտի ժամանակագրության Անդրեսոսի տարեթիվի մեջ Աղամից
մինչև Բրիտանոսի Խաչելության 5534 տարի է (5502 + 32), որը բաժանելով
19-ի, մնացորդում ստացվում է 5, որից էլ Հանելով 4, նոր մնայն կտա-
նանք 5530: Սրանից Հետևում է, որ Անդրեսոսի մոտ այդ զարգույթը 4
տարով ավելի է, քան իրական տարեթիվը:

2-րդ ժամանակագրության մեջ, որը բյուզանդական թվահաշվով է
կատարված, Աղամից մինչև Բրիտանոսի Խաչելության նույնպես 5534 տա-
րի է (5810 - 276), որը բաժանելով 19-ի, մնացորդում կունենանք 5, որին
պետք է դումարենք 4, որպեսզի ստանանք Համապատասխան՝ Արարչու-
թյան բյուզանդական հաշվումների տարին՝ 5538-ը, որպեսզի, 19-ի բաժա-
նելով, մնացորդում ստանանք 9, որը A 2-ից մինչև A 4 ընկած տարիներն
են՝ ըստ նրանց 1-ին տարվա (A 2 - ի) հաշվարկի:

Աստղիկի մոտ Աղամից մինչև Բրիտանոսի Խաչելության 5310 տարի է
(ուղղել՝ 5311): 5311-ը բաժանելով 19-ի՝ մնացորդում ստացվում է 10, որը
A 13-ից մինչև A 4-ն ընկած տարիների թվային արտահայտությունն է,
որտեղ A 13-ը Համարել են 1-ին տարի:

Ուշագրավ է, որ Կյուրից Ալեքսանդրացու Զատկացուցակի, որի
տվյալները տրված են Դեոդեոտիանոսի թվականության Համակարգով, լա-
տիներենի թարգմանիչը 164 Դեոդեոտիանոսի թվականը (= 448) վերածել է
Խաչելության 419 թվականի, որով հնարավոր է 1 թվականը Համադրվել է
ներկա 30 թվականի Հետ, որն էլ իր Հերթին Համարվել է երբայրկան՝ լուս-
նի լրժան 19-ամյակի 1-ին, այն է՝ նրանի 14-ի (A 4-ի) տարում:

Այսպիսով, Անանիա Շիրակացու Հաշվման սկզբունքների հիման զրա,
որոնք արտահայտվել են Արարչության թվականության Համակարգերով,
կաներես թվականներից ցույց տրվել, որ «ժամանակակրան կանոնի»
խմբագրող Անանիա Շիրակացին է, ով Արարչության 1-ին տարվա, Մոզ-
սեսի Ելքի, Հետոսի Հորդանան սանցելու, Եզրասի Զատիկի և Բրիտանոսի
Խաչելության հաշվման Համար նախընտրել է լուսնի լրժան 19-ամյակի 1-
ին՝ նրանի 14-ի (A 4-ի) տարին ու ներկայացրել թվականության տարբեր
Համակարգերով:

¹ Ո. Գ. Վարդանյան, Գ. Ս. Սիմոնյան, նշվ. աշխ., էջ 31-34:
² Ա. Ս. Սարգսյան, Գայոս տիմոնացիի մուսուճն ու զարգացումը (4-8-րդ դդ.), Եր., 2010, էջ 60-63:

ՀՈՎԷՆՆԵՍ ԱՐԳԿԵՂԳԻ ՀՆԲ (532)-ԱՅՅԱ ՁԵՏԱՆՑՈՒՅՔԸՆԵՐԸ

ՊԵՏԼԵՆ ՍՈՒՈՆՆԵՆ

Աղքերատի 200-ամյակի ավարտից 9 տարի անց էստոնիները (ինչպես և Իրենի վարչապետը)՝ 562 թվականին Հայտնաբերելին 532-ամյա կատարյալ պարբերաչափը և ստեղծելին Ջատիկացուցանելի 532 տարվա համար:

Հայտնիները թեև Ջատիկացուցանի ստեղծելին 562 թվականին, կրք Լուսնի լրուժը ապրիլի 4-ին էր, սակայն Հաշվուժներն սկսեցին Աղքերատի 200-ամյակից անմիջապես հետո՝ 553 թվականից՝ լուսնի լրանի ապրիլի 13-ի տարուց (իրենց նախորդումը՝ լուսնի լրանի լրան 19-ամյակի 11-րդ տարին): Այդ իսկ պատճառով առ Ջատիկացուցանի ունեցավ երկու սկզբը՝ մեկը Հաշվման իմաստով՝ 1-ին տարի (= 553 թ.), մյուսը՝ իրենց նախորդումը՝ լուսնի լրանի 19-ամյա պարբերաչափի 1-ին տարի = 562 թ.: Հետադուրը բրիտանյա ժողովուրդները նրանց հետևողությունը տարի անմիջապես լծիցելն աղքերատի Ջատիկացուցանի կազմմանն ու գործադրությունը:

Հայ իրականության մեջ Անտիա Շիրակացին էր, որ Հուլյան անշարժ ու Հայոց շարժական տարի օրինաչափություններով առաջինն ստեղծեց ու գործադրություն մեջ դրեց ՀՆԲ (532)-ամյա (Ե-հակ) Ջատիկացուցանի, սակայն 550 տարվա համար լրովին Համապատասխան էստոնիների սերգրանքներին, որով էլ հիճը դրեց Հայոց Մեծ թվականին, որի Ա տարին Համապատասխանեց Հուլյան տոմարի 552 թ. հուլիսի 11-ից մինչև 553 թ. հուլիսի 10-ն բնկած ժամանակահատվածին:

Առաջին Ե-հակի ավարտից հետո 2-րդ պարբերաչափին համար, առկայի արդեն Հայոց անշարժ տոմարի համապատասխան, առաջին ՀՆԲ-ամյա Ջատիկացուցանի՝ Հուլյան և Հայոց անշարժ տոմարներով, ստեղծեց Հովհաննես Արքիպիանը՝ զարթոյալ երկու սկզբով՝ մեկը Հաշվման իմաստով առաջին տարին (= 1085 թ. = ապրիլի 13-ի է. լրանի տարի), մյուսը՝ 19-ամյակի (= 1094 թ. = ապրիլի 4-ի է. լրանի տարի): Հովհաննես Արքիպիանը ստեղծած ՀՆԲ Ջատիկացուցանի էլ առաջացավ Հայոց Փոքր կամ Արքիպիանի թվականը, որի Ա տարին 1085 թվականն է:

Հովհաննես Արքիպիանի տոմարում «Միևնուրից տոմարի Հայրկազնե» ժողովմանի կարեորապես մասերից են իր կազմած Ե-հակ աղյուսակները, որոնցից մեկի վերնագիրը վերականգնում ենք «Բնունակա-

նոր ՀՆԲ ամաց՝ րատ հոսմանաց տոմարե», իսկ մյուսը՝ «Բնունականոր ՀՆԲ ամաց՝ րատ հայոց անշարժ տոմարի (Արքիպիանի)», ինչին կանգարազոտանքի հետագա շարադրանքում:

Ե-հակ աղյուսակները մեկը Հոռոմեականը, զանուն ենք 1999 թվահամարի գրչագրում, որը Հնդկականին խմբագրություն է հիմնված Երևանացու Ե-հակի վրա, իսկ մյուսը Հայոց անշարժ տոմարինը, առկա է 1973 թվահամարի գրչագրում 19-ամյակի կազմվածքով, որով հնչույթայն վերականգնված է Ե-հակը, որովհետև այն 19 X 28-ի արտադրյալի թիվն է:

Հովհաննես Արքիպիանի խմբագրած Ե-հակի պատկանելությունը իրենցիցը լուծվում է իր և Անտիա Շիրակացու կազմած Ե-հակների Հուլյան շարքի համադրությունից:

Եթև Ա. Շիրակացու մոտ ապրիլ 4-ի լրանի տարվա, ապրիլն 10 թվականի վերադարձը 9 է, ապա Արքիպիանի մոտ 11: Այս փաստը միայն բավարար է, որ բնիկը Ե-հակի համարինը Արքիպիանի: Այլ խոսքով՝ Ա. Շիրակացու և Հովհաննես Արքիպիանի վերադարձների համակարգերը տարբեր են:

Անտիա Շիրակացու առաջնով էլ Ե-հակի առաջին շրջապատյալ տամարական իրզույթունները, իսկ Արքիպիանը երկրորդը:

Նախ ներկայացնենք Ա. Շիրակացու՝ և Հովհաննես Արքիպիանի՝ Ե-հակների համեմատական բնույթայն՝ րատ Ա. Արքիպիանի հրատարակել է 1920-ի 1973 թվահամարի ձևագրից, որն ընդօրինակել է Գրիգոր քահանան 1342 թ.:

ՀՆԲ (532) շրջանի իր մեջ ընդգրկում է 28 Հատ 19-ամյակ:

Երկուսի Ե-հակներն էլ առաջին խորանին զբոված անտիանները նույնն են, իսկ անտիանին խորանի մեկ թվականը Ա. Շիրակացու Ե-հակում համարվել է 553, իսկ Հ. Արքիպիանի մոտ՝ 1085 ներկա թվականով (= 1102 թ.). իրականացու մեկ հասած Ե-հակի ավարտում է 550 թվականով (նրին): Այլ խոսքով՝ թվականների բովանդակությունները տարբեր են:

Երրորդ խորանում «Արքիպիանե» են, որոնք ինչպես տեսանք, տարբերվում են միմյանցից 2-ով (9 և 11), ապրիլն ապրիլի 4-ի լրանի տարում Ա. Շիրակացու մոտ վերադարձը՝ 9 է, իսկ Արքիպիանի մոտ՝ 11:

¹ Ռ. Յ. Վարդանյան, Պայր տնացուցակ (4-18-րդ դդ), Եր., 1999, էջ 118.

² Ռ. Յ. Վարդանյան, Նշված աշխ., էջ 231-232.

¹ Պ. Ա. Սիմոնյան, Ռ. Յ. Վարդանյան, Պոլիաննես Արքիպիանի «մեկնություն տոմարի Պայվանդեպատկան ժողովման», Աստվածաբանական Գիտությունների Տարբեր, Եր., 2006, էջ 80-82.

² Անտիա Շիրակացու մասնագրությունը (աշխատանքային)՝ Ա. Ս. Արքիպիանի, Եր., 1944: Ա. Շիրակացու Ե-հակը հոռոմեական և հայոց շարժական տոմարներով վերջին անգամ վերականգնել է Լ. Արքիպիանը, Պայր տնացուցակի ձևագրում (4-18-րդ դդ), Եր., 2010.

³ Պոլիաննես Իմաստասերի մասնագրությունը (աշխատանքային)՝ Ա. Ս. Արքիպիանի, Եր., 1956.

⁴ Պոլիաննես Իմաստասերի մասնագրությունը՝ աշխ-ձև՝ Ա. Ս. Արքիպիանի, Եր., 1956, էջ 200.

Չորրորդ խորանուցում զբոված է «Եսերնեակալ», երկուսի մոտ Համարքեր են, կրկնվում են 28 տարին մեկ անգամ և 532 ամբվա մեջ 19 անգամ: «Տանուտեր», որը 5-րդ խորանուցում է, բացառաբան է Շերտակացու մոտ: Նշանակում է, որ Հ. Սարկավազի է այս ավելացումը կատարել:

Հովհաննես Սարկավազի աղբյուրակում «ենր Յայտուերան» խորանուցում, որը 6-րդն է, արված է հունվար 6-ին Համապատասխան շարաթվա որը 532-ամյակի կտրվածքով, որը Ա. Շերտակացու մոտ ևս գրանցված է, սակայն վերջինս հունվարի 6-ը կրկնում է բոլոր տարիների Համար, բրնի որ Համարքում են հայտ շարաթվաի տոմարի ասբերբ ամա-ամաթվերին, իսկ Սարկավազը հունվար 6-ի ամա-ամաթվերը չի գրել, որովհետև անհ-Հայա էր, որ Բրտուսի Մուսկղը կամ Յայտուեթունն ու Միտուեթունն միտա լինում էր Հոտեմարի 6-ին (իր անշարժ տոմարով այն մշտապես Համապատասխանում էր Քաղաք 29-ին):

«Անասար», «Քանիր» խորանների մեջ, որոնք 7-րդ և 8-րդում են, արված են առավազորի ամա-ամաթվերը. գրանք բացառաբան են Շերտակացու մոտ, որով աղագուցվում է, որ այս խորանի առկայությունը Շե-տակում Հովհաննես Սարկավազի խորաններին արդյունք է:

«Քոն Բարկինդան» և «Քանիր» խորաններում, որոնք 9-րդ և 10-րդում են, արված են Բուն Բարկինդանի ամա-ամաթվերը: Դրանք երկուսի մոտ էլ առկա են և Համարքեր:

«Լրամն», «Քանիր» և «ենր լրամն» խորանների մեջ, որոնք 11-րդ, 12-րդ և 13-րդում են, արված է լրամն ամա-ամաթվերը և շարաթվա որը, որոնք թե՛ Շերտակացու, թե՛ Սարկավազի մոտ առկա են և Համարքելի, որովհետև լրամն օրերը կրկնվում էին յուրաքանչյուր 19 տարին մեկ, հետևապես՝ 532-ամյակում նույնիսկ չլիք:

«Ջառիկ» և «Քանիր» խորաններում, որոնք Համապատասխանաբար 14-րդ և 15-րդում են, երկուսի մոտ էլ արված են հուլիս ամա-ամաթվեր-րով և յուրաքանչյուր 532-ամյակի Համապատասխան տարիներում նույ-նույն ժամը կրկնվում են:

«Պննուտալ» և «Քանիր», ինչպես և «Աղակալ» և «Քանիր» խորաններում, որոնք 16 և 17, 18 և 19-րդում են, չկան Շերտակացու մոտ: Հասկանալի է, որ Սարկավազի ավելացումներն են: Այդպես արված են Հո-ղեղալուտը, որը Ջառիկ կրկնվելից հաշված 50-րդ օրն էր, և Վարդավառը Հողեղալուտից հաշված 50-րդ օրը:

Հովհաննես Սարկավազի հուլիսի տոմարով Ջառիկացուցանի ունեցել է երկու հրատարակություն՝ երկու տարբեր գրչագրերի հիման վրա: Առաջինը, ինչպես ասացինք, հրատարակել է Ա. Աբրահամյանը՝ հիմք ունենալով թիվ 1973 գրչագրի, որին որչ («Վերադիր», «Յոթներեակ», «Տանու-տեր») ավելացումներ է կատարել թիվ 1999 գրչագրից:

Ինչպես նշում է Ա. Աբրահամյանը, ՀՄԲ Զատիկացուցանի բազմաթիվ ընդօրինակությունները ոչ մեկում է հեղինակային վերնագիր չունի ու կործան է, որ Հովհաննես ՀՄԲ աղագուցի կոչվել է «այնպիսանն»՝ հիմնվելով նրա՝ «Առ Սարգիս» գրքի նամակի վրա, այն է. «... վասն ստուգի լինելոյ առ ի լինել իրապի պատճառաւ, կաշիքը զագոտակա-նանս, որ անժուր օւնի դանմանոյ ասՀամանայր վասն տունի և յեղա-նակաց տարոյ, և իրանց լուսնոյ, դատկոց, վերադարս և կրկնականն»:

Սակայն նկատենք, որ թեև Զատիկացուցանի, բրնի կան վերահիշյալ տոմարական իրողությունների անուններով շարքեր, սակայն այդ շարքե-րում տեղակայված են տոմարական մի շարք հատկացությունների, ինչպես նաև միայն Գրիստոսի Հարությունի և նրանով պայմանավորված մի բանի տեղի ու տոմարական կանոնների հիման վրա ստացած տեղերի Համա-պատասխան թվային արժեքներն ու ամսաթվերը: Այս դեպքում, այն անդ ստույմով կարելի է Համարել ազիվականն: Սակայն միայն այս Զատիկա-ցուցանի Համարել Հովհաննես Սարկավազի ազիվականները միանգա-սուն կենդանցներ ազիվականների ընդգրկողությունը, քանզի ազիվակա-նան բառն օգտագործված է իր բոլոր տոմարական հաշվումների Համար՝ «... վասն ստուգի լինելոյ»:

Իսկ ազիվականին բառն ինքնին հուշում է, որ դրանք ճշգրիտ, ան-խախտ, ստույգ կանոններ են, որոնց միջոցով ստացվում են այս կամ այն տոմարական հատկացուցանի արժեքներն ու տեղերի ամա-ամաթվերը կամ տարբեր կարգերի ամսաների ու տարվա եղանակները, ստացաբառակա-ն երևույթների անխախտ՝ ժամանակային, տոմարական Համարքերի և ազիվականների սակ պեսք և հասկանալի բոլորը միայն վերջում՝ Զատիկացուցանի, Ազգաց կանոնների, Պատճենները և այլն: Այդ իսկ պատ-ճառով էլ Հովհաննես Սարկավազի՝ միայն Զատիկացուցանին անվանել ազիվականն, ընդունելի է:

Հովհաննես Սարկավազի Շե-տակ Զատիկացուցանի՝ բուն Հոսնոցուցու տոմարի, երկրորդ անգամ հրատարակվել է Ջ. Էյնաթյանի՝ աշխատարկու-թյամբ՝ 1999 գրչագրի հիման վրա:

Ջ. Էյնաթյանը Զատիկացուցանի վերնագիրը վերականգնել է «Աղի-տակ ՀՄԲ ամաց», որը մեր կարծիքով թերի է՝

Հուլիսի տոմարով Սարկավազի Զատիկացուցանի՝ երբև ստույգ ու անխախտ ամա-ամաթվերով ու թվային արժեքներով ստեղծված աղագու-

¹ Դոկումենտ Դաստատարի մասնագետությունը, աշխ-ժը՝ Ա. Գ. Աբրահամյանի, եր. 1956, էջ 191-199:

¹ Դոկ. Սարկավազի 532-ամյա Ճատիկացուցանի մասին շարք լիս:
² Ա. Աբրահամյան, նշվ. աշխ., էջ 87.
³ Պատճեն տոմարի (Շե-Պե) ղ. ՔԱՊՈՒՄԻՆԻ և բնագրի՝ աշխատարկ. Ջ. Էյնաթյանի, եր. էջ 220-247.
⁴ Ջ. Էյնաթյան, նշվ. աշխ., էջ 220.

սակ, մենք անվանել ենք «Եզնուպանոսի ՇԼԲ ամաց՝ քառ հոտնացոց տուժարի»¹ և բռնի որ դրան զուգահեռ Համբանեն Սարգիսյան ստեղծել է նաև «Ջատիկացի» հայոց անհայտ ամացը, սպա այն մենք վերականգնել ու անվանել ենք «Եզնուպանոսի ՇԼԲ ամաց՝ քառ հայոց անհայտ տուժարի (Սարգիսյանի)»²:

Ստորև կներկայացնենք երկու Հրատարակությունների համեմատական քննություն արդյունքները:

2-րդ Հրատարակության արխիտատերոցը աղյուսակի տվյալները օժանդակ նյութով և տոմարական հաշվումներով կրկին հաշվարկել է և բազմաթիվ ուղղումներ կատարել, որից հետո ճշտված տվյալներից շտաբերը համադաստիարեում են 1973 թվահամարի գրչապրի տվյալներին: Սակայն ստեղծ, որ արխատարկող և ոչ իտալական սխալ հաշվարկներից, որոնք տեղ են գտել մեր ուսումնասիրության մեջ:

Նախ ասենք, որ թիվ 1973 ձևապրի համեմատական 1999 թվահամարի ձևապրի Ջատիկացուցի համար էլ ինքնաթիռ Քուն Բարեկենդանի և Վարդավառի անտառներից հետո հավելել է «Սիրոց», իսկ Ջատիկ անտառից հետո «Է. քամն» այդպես էր: Վերջինս ցույց է տալիս՝ այդ համադաստիարան տարիները ժԲ թև ժԳ յուսույան է եղել:

1999 թվահամարի գրչապրի Ջատիկացուցի առաջին տասնիննամյակում մեկ օրվա սխալով են եղել «Յոթներկանները», որոնք ուղղել է Ջ. Էյնաթյանը, սակայն պտուկերը հատակ չէ նահանջ տարիների գեպրում, երբ «Յոթներկանը» պետք է ունենա երկու արժեք, և այսպիսով թյուր են այն է, որ 4-րդ, 8-րդ, 12-րդ ու 16-րդ տարիներին պարզապես ուղղում է կատարվել և ոչ թե երկու արժեքով է գրված յոթներկանը:

1999 թվահամարի գրչապրի Ջատիկացուցի առաջին տասնիննամյակում սխալ են եղել Ա, Բ, Գ, Ե, Զ, Է, Ը, Թ, Փ, Ժ, ԺԲ և ԺԳ տարիների լրման օրվա շարքից, որոնք արխատարկողն ուղղել է, որից հետո դրանք նույնացել են թիվ 1973 գրչապրի տվյալներին:

2-րդ 19-ամյակից սկսյալ՝ «յոթներկանները» ու լրման օրվա շարքից արժեքները նույնական են՝ բացառությամբ որոշ տարիների «լրման օրվա» շարքից, որոնք մենք ենք ուղղել: Նշված տարիներին լրման օրվա շարքից փոփոխությունը բերել է Ջատիկ և զբա հետ կապված տանկան օրերի անտառների փոփոխության՝:

Ջ. Էյնաթյանի ուղղումներում հատուկ կետա վերլուծումը հանդիպում են նաև նահանջ տարիներին և 31 օր ունեցող ամիսներին հետ կապված հաշվարկներում:

Ամբողջ Ջատիկացուցիում սխալով է գրանցված տվյալը «Է. Լրումն» շարքի մարտ ԽԲ-ի լրման արժեք: Լուսինի լրման այդ տարում ժԳ-ն պետք է ուղղել ժԲ, բանից այն եղել է ժԲ լուսինյան տարի՝:

Յուրաքանչյուր տարվան առանձին-առանձին չանգրադառնալու նպատակով՝ աղյուսակի տեսքով ենք ներկայացրել գրչապրերում և Հրատարակումներում եղած սխալներն ու դրանց ուղղումները՝ խմբավորելով դրանք: 1-ին շարքում արժեք են Ջ. Էյնաթյանի՝ 1999 թվահամարի գրչապրի և Հրատարակվածի, 2-րդ-ում՝ Ա. Աբրահամյանի՝ 1973 թվահամարի գրչապրի հիման վրա Հրատարակված ՇԼԲ աղյուսակների սխալների տվյալները, իսկ 3-ում՝ 1999-ի հիման վրա Հրատարակված Ջատիկացուցի՝ մեր կազմմանում կատարած ուղղումները:

Ջ. Էյնաթյան	Ա. Ա. Աբրահամյան	Գ. Ա. Սիմոնյան
Սխալ են եղել և ուղղվել են Ա Անարպիտը՝ ԺԳ, ԺԴ, ԽԳ, ՕՁ, ԿԷ, ԴԵ, ԳԶ, ԾԾ, ԵԼԵ, ԵՆԶ, ԵՂ ԼԵԼ ԼՆԵ ԼԿԲ ԼԵԵ ԼԶԸ ԼԴԷ ԸԲ ԸԴ ԸԵԲ ԸԾԸ ք. սխալ են ուղղվել՝ Գ, Զ (սխալ է ուղղվել)	Սխալ են եղել 1 Անարպիտը՝ Գ, ԾԾ, ԵԾ, ԾԾ, ԵԼԵ, ԵՆԶ, ԵՂ, ԼԵ, ԼԶ, ԼԶԸ	Սխալ են ուղղվել 1 Անարպիտը՝ ՕՁ, Գ, Դ, Զ, ԼԶԸ
2 Քուն Բարեկենդանը՝ ա, ՕՁ, ԿԷ, ԺԴ, ԶԶ, ՍԽԸ, ՅԴԹ, ՅԴԶ, ԼԴ, ԼԵԲ, ԼԾԶ, ԼԾԾ, ԼԵԼ, ԼԿ, ԼՆԵ, ԼՆԶ, ԼԾԷ, ԼԿԴ, ԼԿԷ, ԼԴԵ, ԼԾԷ, ԼԶԸ, ԼԴԳ, ԸԲ, ԸԾԸ ք. սխալ են ուղղվել՝ Գ, Զ, ԴԶ	2 Քուն Բարեկենդանը՝ ԺԶ, ՕՁ, ԴԴ, ԴԷ, ԵԼԵ, ԵՆԶ, ԵՂ, ԵԿԷ, ԵԿԸ, ԵԾԵ, ԵԾԶ, ԵԴԷ, ՍԿԳ, ՅՕԶ, ՅԴԸ, ԼԾԴ, ԼԶ, ԼԶԴ, ԼԶԸ	2 Քուն Բարեկենդանը՝ ՕՁ, Գ, Զ, ԴԶ, ԼԶԸ
3 Լրման օրապատը՝ ՕՁ, ԿԷ, ԿԴ, Գ, ԴԶ, ԴԵ, ԶԸ, ԼԴԶ, ԸԴԴ, ԸԾԸ	3 Լրման օրապատը՝ Զ, ԼԴԳ, ԸԴԴ	3 Լրման օրապատը՝ ՕՁ, ԿԷ, ԿԴ, Գ, ԴԶ, ԴԵ, ԶԸ, ԸԾ, ԸԾԸ
4 Լրման ամիս-ամասիթը ԼՕԾ, ԼԿ	4 Լրման ամիս-ամասիթը ԼՕԾ, ԼԿ	4 Լրման ամիս-ամասիթը ԼՕԾ, ԼԿ
5. Է. Լրումն՝ ձառիտ 29-ի լրման օրը տարիներին	5. Է. Լրումն՝ ձառիտ 29-ի լրման օրը տարիներին ԾԲ արժեքի փոխարեն՝ ԺԳ	5. Է. Լրումն՝ ձառիտ 29-ի լրման օրը տարիներին ԾԲ արժեքի փոխարեն՝ ԺԳ
3 Ջատիկը՝ Լ, Ծ, ՕՁ, ԿԷ, ԿԴ, ԿԵ, ԶԸ, ԵՆԷ, ՅԴԴ, ՅԴԵ, ԼԾԸ, ԼԿԶ, ԼԿԹ, ԼԿԹ, ԼԿԷ, ԼԿԸ, ԼԶԳ, ԸԾԸ	3 Ջատիկը՝ ՕՁ, ԿԷ, ԿԴ, ԿԵ, ԶԸ, ԼԶԸ, ԸԾԸ	3 Ջատիկը՝ ՕՁ, ԿԷ, ԿԴ, ԿԵ, ԶԸ, ԸԾԸ
2 Պենտեկոստը ԽԿ, ՕՁ, ԿԷ, Գ, ԴԶ, ԵԿԸ, ԼԾԸ, ԼԾԿ, ԼԿԹ, ԼԶԸ, Ը, ԸԾԸ	2 Պենտեկոստը Դ, Գ, ԴԶ, ԵԿԸ, ԵԿԹ, ԼԶԸ, ԼԿԷ, ԸԾԸ	2 Պենտեկոստը ՕՁ, ԿԷ, ԿԴ, ԿԵ, ԶԸ, ԸԾԸ

¹ Տես նաև, Գ. Ա. Սիմոնյան, Բ. Գ. Վարդանյան, Գովհաննես Սարգիսյանի «Սեկունդնա տոմարի Պայլաթենայ» տոմարական ժողովրդական, Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Տարեգիրք, Եր., 2006, էջ 80-82
² Աճ, էջ 97
³ Տես մեր վերականգնած Ջատիկացուցիները:

¹ Տես Պատմական տոմարի (Է-տեղ), էջ 154:

1. Վարդավազը՝ Ա. ԻԵ. ԻՈ. Խ. ՕՐ. ՕՁ. ԿԷ. Հ. ԴԵ. ՉՂ. Դ. ՃՍԱ. ՃՍԴ. ՅՉՂ. ԼՁԾ. ԱԿԱ. ԱԿԷ. Ա.Բ. ԼՂԳ. ԼՂԳ. ԼՂԷ. ԼՂԸ. ՇԹ. ԸԳ. ԸԹ.	1. Վարդավազը՝ ԻԵ. ԻՈ. Խ. ՕՐ. Զ. ԳՁ. ՉՂ. ՉՉ. ՃՍԸ. ԳՂԳ. ԳԵԶ. ԱԺ. ԱԿԱ. ԱԿԷ. Ա.Բ. ՄՁԸ. ՄՉՂ. ՄՉԳ. ՄՅԵ. ՄԴՁ. ՅՉՂ. ԶՂԼ.Ա. Ա.Բ. Ա.Գ. ԼՁԾ. ՇԹ.	Վարդավազը՝ Խ. ՕՁ. Կ.Գ. ԿԷ. ԳԵ. ՉՂ
---	--	--------------------------------------

Հովհաննես Մարկավազի ՇԼԲ-ամյա Ջատիացուցանի հայոց շարքը վերականգնելու համար մենք հիմք ենք բերում 1999 թվահամարի գրադրի հիման վրա հաստատված Զ. Էյնսթայնի Հրատարակությանը՝ Համեմատելով 1973-ի Հեռ և ուղղելով նկատված վրեժումները:

1999 թվահամարի գրադրի հիման վրա Հրատարակված մեր վերականգնած Ջատիացուցանիքում տեղ են գտել Հեռայն շարքերը՝

1. «Լանանց», որոնք Հրատարակության մեջ նշվել են յուրաքանչյուր 4-րդ տարում՝ ԿՇՀ կամ ԽԸՀ. Համառոտագրությանը, որոնց փոխարեն մենք նահանգները Համարակալի ենք և Համապատասխան թվային արժեքով դրել՝ Ա, Բ, Կ, Է, Թ. և «Է. Երևաններ» (բեռքիստան կամ Արևի փոքր շրջան) մասին նշումները, որոնց Համարակալման մեջ էլ են հանդիպել սխալներ, որոնք ուղղված են:
2. «Քուսակն»՝ Մարկավազի Հայոց անշարժ սոմարով:
3. «Քուսակներ (ներկա)»՝ մենք ենք դրել, որի 1-ին տարին 1085 թվահանն է:
4. «Վերագիր»:
5. «Է-Երեակ»:
6. «Տանուսլը»:
7. «Ար Յայտնմիհան», որտեղ նշված է միայն շարաթագիրը, իսկ ամիս-ամսաթիվը, ջանի որ հուլյան սոմարով մշտապես եղել է Հուսիսարի 6-ին, իսկ Մարկավազագիրով՝ Քաղոց 29-ին, չի նշվել:
- 8-9. «Աաաաաա» և «Քանիք»՝ Աաաաաադորի ամիս-ամսաթիվը:
- 10-11. «Ըուն Բարկեհեղան» և «Քանիք»՝ Բ. Բարկեհեղանի ամիս-ամսաթիվը:
12. «Միջոց»՝ Նույնությամբ դրել ենք 2-րդ Հրատարակության մեջ տեղ գտած արժեքները, որտեղ ուղղել է Զ. Էյնսթայնը:
- 13-14. «Լրումն» և «Քանիք»՝ Զատկական կամ սաղա լրման ամիս-ամսաթիվը:
15. «Ար լրման»՝ լրման օրվա շարաթագիրը:
- 16-17. «Զատիկ» և «Քանիք»՝ Զատիկի ամիս-ամսաթիվը:
18. «Լ. Լրումն»՝ ԹԲ կամ ԹԳ լուսնյան տարիները:
- 19-20. «Մնանկուստեղ» և «Քանիք»՝ Մնանկուստեղի ամիս-ամսաթիվը:
- 21-22. «Վարդավազ» և «Քանիք»՝ Վարդավազի ամիս-ամսաթիվը:

23. «Միջոց»՝ Նույնությամբ դրել ենք 2-րդ Հրատարակության մեջ տեղ գտած արժեքները:

Միջոցային դուրս աջ կորոնում՝ Լուսնի լրման ապրիլի ԹԳ-ի տարոց (= Ա Մարկավազագիր տարի) հաշված յուրաքանչյուր 19-րդ տարվա դիմաց նշված է ԹԹ, իսկ Ժ թվականից՝ Լուսնի լրման ապրիլի 4-ի տարոց սկսած՝ Հեղինակը՝ Հ. Մարկավազը, տասնմեյրերի, կարեորի ու նշել է իր բնորոշ՝ Լուսնի լրման 19-ամյակները՝ «ԹԺ Լուսնի է» նշումով, ինչը վկայում է, որ Հեռուել է Հայաստանի նու Անտիտա Երբակացուն, ինչպես աստիճան վերանում: Հնեց Թ տարոց է սեղել իր սոմարական որոշ հայտնությունը՝ վերագրվել մե (11), յոթմեյրակը՝ է (7) և այլն:

Երկու տասնիննամյակների առանձնացումը (1 և 10 թվականներով սկզբող), վկայում է, որ Հովհաննես Մարկավազը ՇԼԲ Ջատիացուցանի Համար բերելու ժամ է երկու սկիզբը՝ ապրիլի 13-ի և ապրիլի 4-ի Լուսնի լրման տարիները, որոնցից առաջինը հաշվման, իսկ երկրորդը՝ 19-ամյակի իմաստով է առաջին տարի:

Թիվ 1999 գրադրում, ինչպես և 2-րդ Հրատարակության մեջ առանձին 19-ամյակների այդ տարիների տակ բերված են յուրօրինակ տեղեկություններ: Այսպես՝

- ՃՀԿ (174) - Էսյ խորան ստեղծումն է Էցամար:
- Փաստորեն այս գրառումն կատարողը Ազամի ստեղծումը կապում է մարտի 22-ի լրման տարվա հետ:
- ՃՄ (180) Եսս բորքի Լուսինն և այլ ոչ փվ:
- Սա լուսնի լրման մարտի 25-ի՝ ապրիլի 4-ով սկզբող 19-ամյակի 10-րդ տարին է:

ՃԿ (190) - Ըստ բռուի և իրական Երբակուն և Լուսնի և աստ բորքում Լուսնի, որ այլ ոչ փվ յուրյան: ՇԾԲ առ անկի կար, րան գանն ի սկրանն, զի սրկաա էր, թեպրիսի Գ(4) իցն սկսիք:

Սա կա լուսնի լրման մարտի 25-ի, որ ապրիլի 4-ով սկզբող 19-ամյակի 10-րդ տարին է, ինչն մասին Հատուկ ապում է Հեռգրության մեջ:
 ԼԿԷ (421) - Ի Եշամետրանն Յայտնուրնն Է. (1)սոք թեայտըստ:
 Մարկավազագիր 421 թվականի Յայտնութունը՝ Հուսիվարի 6-ը եղել է երկուստաթի: Յայտնության ու թորեթի 7-րդ օրն ու Աաաաաադորի աաաաաա օրը Համբերել է Հուսիվարի 12-ին՝ կերակրի (սե՛ս Հանումական սոմարով Ջատիացուցակը):

ԵԾԷ (481) - Յայտ առ Մնունըն Բրիտտոսի:
 Ըստ Հոսնումական սոմարով Ջատիացուցակի՝ «Յայտ սոմ Մնունդն Բրիտտոսի» գրառուն Հեղինակը կապում է ապրիլի 18-ի լրման տարվա հետ:
 ԵԾԹ (489) - Ի Եշամետրանն Յայտնութնն Բ (2) արք թեայտար:

Մարկավազդիր 489 թվականի Յայտնութիւնը եղել է՝ Բ ւա ը հերք-չարթի օրը. իսկ հունվարի 11-ին՝ Յայտնության կիրակին համբկել է Առաջագործի (տե՛ս Զատկացուցակը):

[ՀԺԳ] Այս ամ Յայտնութեան Քրիստոսի Աստուծոյ մկրտ:

ՀԺԳ-ն ժարտի 25-ի լրման տարի է, Հաշվման իմաստով՝ 19-րդ, իսկ 19-ամյակի ստուծով՝ 10-րդ տարի: Սակայն նշենք, որ Քրիստոսի խաչելութեան տարին, ինչպես Ա. Շիրակացին, այնպես էլ Հովհաննես Մարկավազը՝ Համարել են ապրիլի 4-ի լրման, այսինքն՝ Հաշվման իմաստով 10-րդ տարին:

[ՀԱԲ] Յաղտայն ստտ ամր ԵՇԸ (6508), միս յրամս լինի ամր Ի և և և (7040):

Ըստ Հովհաննես Մարկավազի տեղեկության՝ «..... յԱղամայ մինչև Հայ թուականն բառ Ե. եկին թուականին՝ ԲՁԶ (5976)»¹:

ԵՇԸ (6508) -ն Աղամից սկսած Ե-ակ թվականն է՝ 5976, ազիւցբաժ մեկ ՀԱԲ պարբերաչջան (5976 + 532 = 6508), մյուս շրջանը կլինի՝ Ի և և և (6508 + 532 = 7040):

Եվ սա զրոզ հեղինակը 1084 թվականն է համարել՝ Աղամից սկսած Ե-ակ թվականի 5976 տարուն և երկու պարբերաչջան զուժարկով ստացել համապատասխան տարիները, այն է՝ 5976 = 1084, 8ԵԸ-ն՝ (6508 = 5976 + 532) = 1616 թ. (ներկա թվական) է կամ Մարկավազդիր 532 թվականը, իսկ Ի և և (7040 = 1616 + 532) = 2148 թ. (ներկա թվական)-ն է:

Այսպիսով, Հովհաննես Մարկավազի «Մեկնութիւն ամժարի Հայկազնեսայ» տոմարական ժողովածուի նախնական բնագրում եղել է երկու Ե-ակ Զատկացուցակ, որոնց համար հիմք է ծառայել Ա. Շիրակացու Հռոմեացոց տոմարով կազմած Ե-ակը, որն էլ խմբազրել է Հովհաննես Մարկավազը և զրան Համապատասխան ստեղծել 2 Զատկացուցակ՝ մեկը՝ Հուլյան տոմարով, որը պահպանված ենք գտնում 1973 և 1999 թվահամարի զրչադրերում, մյուսը՝ Հայոց անշարժ տոմարով, որը չի պահպանվել ամբողջութեամբ, այլ՝ միայն մեկ 19-ամյակի կարգածքով, որը մեկք ենք վերականգնել: Դրանցից առաջինը մենք վերնադրում ենք «Ազնուականոնր ՀԱԲ ամայ՝ ըստ հայոց անշարժ տոմարի (Մարկավազի)»: Կրկին նշենք, որ «պահուականաններ» բառը զալիս է Մարկավազից, ուստի բնագրերի վերնագրերի վերականգնումները Հեղինակային են:

**Հովհաննես Մարկավազի՝ վերականգնված Զատկացուցակները՝
«Ազնուականոնր ՀԱԲ-ամայ՝ ըստ Հոմեացոց և
Հայոց անշարժ տոմարների (Մարկավազի)»**

¹ Ա. Արքատմայան, Ելվ՝ աշխ., էջ 225-227:

² Լույս տեսրում էջ 224:

«Ընդունվածներ ՀՊF անց՝ ըստ հոմանշացոց տոմարի»

Table with columns: Ետևածը, Թմառված (Թմա կամ (նրբակա)), Կետախիտ, Է-թիվներ, Տարածարտ, Այլընտրանքային շարժում, Քաղաք, Բնակավայր, Բնակավայր, Կրթություն, Բանիք, Այլընտրանքային, Բնակավայր, Կրթություն, Գնումներ, Բանիք, Կարգավորում, Բանիք, Այլընտրանքային, Կրթություն

Ընդունվածներ ՀՊF անց հայոց անչարժ տոմարի (Մարկապոլի)

Table with columns: Ետևածը, Թմառված (Թմա կա), Կետախիտ, Է-թիվներ, Տարածարտ, Այլընտրանքային, Կրթություն, Բանիք, Կարգավորում, Բանիք, Այլընտրանքային, Կրթություն, Գնումներ, Բանիք, Կարգավորում, Բանիք, Այլընտրանքային, Կրթություն

Table with 25 columns and 46 rows of numerical data. Each row starts with a label (e.g., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23) followed by 24 numerical values.

Table with 25 columns and 46 rows of numerical data. Each row starts with a label (e.g., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23) followed by 24 numerical values.

በሀይለማርያም ጊዮርጊስ ገደማ ገደማ ገደማ

Table with 23 columns and multiple rows. The first row is the header with numbers 1-23. The following rows contain names and titles in Amharic, such as 'ገደማ 1199', 'ገደማ 1200', 'ገደማ 1201', etc., with associated names like 'ሊቀ ጳጳስ', 'አካል', etc.

በሀይለማርያም ጊዮርጊስ ገደማ ገደማ ገደማ

Table with 23 columns and multiple rows. The first row is the header with numbers 1-23. The following rows contain names and titles in Amharic, such as 'ገደማ 1199', 'ገደማ 1200', 'ገደማ 1201', etc., with associated names like 'ሊቀ ጳጳስ', 'አካል', etc.

አዲስ አበባ ግንባታ ጉዳይ ላይ ያሉ ጉዳዮች - ሰርቲፋይት 2011

Table with 23 columns and multiple rows. Columns are numbered 1-23. Rows contain names and various alphanumeric codes. Includes a sub-section labeled 'ፎ.ኤ' around row 10.

አዲስ አበባ ግንባታ ጉዳይ ላይ ያሉ ጉዳዮች - ሰርቲፋይት 2011

Table with 23 columns and multiple rows. Columns are numbered 1-23. Rows contain names and various alphanumeric codes. Includes a sub-section labeled 'ፎ.ሀ' around row 10.

Table with 23 columns (1-23) and multiple rows. Each row contains a sequence of numbers and text in Armenian, likely representing a lottery draw or similar data.

Table with 23 columns (1-23) and multiple rows. Each row contains a sequence of numbers and text in Armenian, likely representing a lottery draw or similar data.

Table with 23 columns (1-23) and multiple rows containing numbers and text in Armenian, organized in a grid format.

Table with 23 columns (1-23) and multiple rows containing numbers and text in Armenian, organized in a grid format.

Table with 23 columns (1-23) and multiple rows containing numerical data and alphanumeric codes (e.g., 1.601, 1.602).

Table with 23 columns (1-23) and multiple rows containing numerical data and alphanumeric codes (e.g., 1.609, 1.610).

ԷԿԹԵԼԵԶԻԷ

ՆԵՐՆԿ ԵՊՄ. ՇՆՔԱՐՅԱՆ

«Ռբ գնահ ոչ գիտև՝ երկնչի ի նմանև,
Իսկ որ գիտև գնահ, ոչ երկնչի ի նմանև»
(Մովսէս)

Ոչ միայն մահվան մասին այս ծանոթութիւնը պետք է մատարելու, և չերկնչել, այլև այսօր էլ ժխտազիտ կոչվածը տեղ չպետք դնել մարդու մատուցածի և մյուս, իմն է կեղև թե քոնը, մեր օրերում Հրամցցող տխուր ձևերի մեջ: Այստեղ, ասն էին խոսքը Փիղիկոսյան մահվան մասին էլ, դուցե խիտը չպետք է մատարել. «Պոզոսի Հնուկայն Հրատարաք. «ձեր մարդն անզամները ավեր սրբութեան Համար՝ որպէս ծառաներ արդարութեան» (Հռոմ, Զ 20):

Էլ ժխտազիտ անգիտեմք մահով տառաջարկաբար շատ դժգոյքն է, և անզամ մեղաւորը: Ի վերջը, խոսքը սպանութեան մասին է, և ոչ ոք իրազեկութիւնը չուզի այդ անեղու, և այն էլ ոչ սեփական կամբից, այլ, ասեմք, բժշկի միջոցով: Եթե ինքնասպանութեան է, ինչը Հաճախ այդպետք, դարձալ մահը չէ, և անձերկիմն է:

Առաջարկում կամ, այս, արդևն իսկ մեր օրերում գործում է էլ ժխտազիտ կոչվածը, երբ որն ահա որքոն Հիփանդիկ մեղանկով «օգտակար» լինելն է, իբր, նույնքանն է ավելիով դա ուզում է արգել, կամ աշխարհի այս կամ այն ծայրում էլ արդում է ետափրկահանի, թե մյուս ձևի մեղանույնմենք: Ոչինչ, թող լինի, Հաճախ ստղում է լուսկայն, ահա միայն, թե ես ազտովմծ Հիփանդից, ով այս, իմ Հարազատն է, կամ բարեկամը, և այլն, և այլն: Այստեղ թե սպանութեան մեղքն է և թե, այդպես ասած մյուսները, օրինակ Համբերութեան սպանում, կամ տանք մեկ այլ մեղք, և այլն:

Այս մեկ, իսկ մյուս կողմից, ինչ անուն տայ, եթե մահամերքը Հրուշքով վաղը պիտի ոտքի կանգներ, բայց խեղճին կամ ահաբեկն ահա սպանեցինք: Սխալ է, անձերկի մեղք և անիրավութիւն: Անհասութեան սպանելու կերբով պետք է Հիփանդ կամ մահամերք անձը ավելիով տառաջի: Հառաջիկային դուժարեանի կամ ժամանակի ծախսերն են և պետք է, որ մարդը սպանով՝, կամ թող մտապցի՞, որովհետև լավ է, դա այդ ծանր Հիփանդ ինքն է ուզել: Մի մեղաւորութիւնն էր և ինձ Համար, բայց իմ ծանրագույն բաժնով: Ինքն ուզել է, որովհետև մեկ է, արքայութեան վաղվա Հույսը չուրի, իսկ մե՞նք իբր ատաղձն ենք, ու բարեպաշար: Ինչու՞

այս ամենը և ինչու՞ Աստուծո նախադրի օրենքների Հակառակութեանն ու նաև այս տեսակի մեղքը, կամ մի վերաբերմունք՝ առանց խցճի և խղճահասարկութեան:

Արդյո՞ք սա ավելի անհավատ անդիտակցութեանը չէ, ինչն ահա մահամերք ենթակայի բով դեռ երևացածն իսկ չէր: «Ապանութեան», որպեսզի Աստուծով չլինեմք, կամ այսպես ասած, սպանման որպէսզի մեր Հոգին և խիղճն էլ սպանված համարել: Սա է մարդուն իր ասնջանքներից ազտանելը, ահա երբ քոնը տառվելն է և անուշակիմն, քոն ենթակայինը: Այդտեղ ասնջանքից, որ գեհեմը որդեգրվի նախ աստովմծ մտապահանով, և Հնուտ քոնը կա՞նք, էլ, կարելի տարեինք և առանց Աստուծո ու ժամանակը չարի կամ ստանալի կործանցութեամբ, Հիփանդի անընդհանրից իրացումից Հնուտ քոնի սկիզբը ավելի խոսքը շարունակողը՝ տարեինքի և այդքան երկարի մեջ, վաղվա կյանքերի և էլ ժխտազիտ կոչվածի «արժանացումով»: Ոչ, չի կարելի մեղքին, և անվերականգնելիին այսքան կամ այսպիսի տեղ և «իրավունք տայ»: Բնարանի պահանջն էլ ահա այս է՝ մարմնի անդամները դեպի սրբութեան տառնորդիլը և արդարութեան ծառաներ դառնալը: Այստեղ էլ երկի պիտի ասես՝ Գրիտառով չկողմ չաբ արդևն կորուստ է, կամ պիտի Հիփի ոչ թե ծանր Հիփանդի սպանելը, այլ՝ «Ռբ ոճքարով էլ սպանես, ոճքարով ես», Հայտնիով դատապարտութեանը, արդևն Հիփանդը՝ մի կողմ թողնված, և ամեն ինչով էլ կուրացած մեկ խանգարող այս մեղքը խոչնդոտում է, որ դեպի Փրկիչ Տերը չընդա՞ մայրով չարագործը որդապիլի կամ ստանալի մեղանշտան կյանքի մեջ: Իսկ ինչ ուզում է լինի՞՞ զուր, քեզ մարդիկ աստիճանալուութեամբ, որովհետև մարմնի մարդուց բիչ բանի Համար օգտակար է, մինչ աստիճանալուութեանը օգտակար է ամեն ինչ» (Ա Տիմոթ. Գ 7-9)՝ պիտի ասեր Ս. տոսբայը, նաև այսօր: Իսկ եթե մեր նպատակը մյուս կողմից Փրկիչ տիրաջից մերթմամ չլինելն է, ուրեմն և թող չենք իրեն՝ «մնացք իմ մեջ և ես ձեր մեջ...ես եմ որբա՞տունիք, իսկ դուք՝ ճուրղեր. առանց ինձ ոչինչ անել չեք կարող»: Եվ դեռ աստովմ կարևորով էլ՝ «Իրիցեք միմյանց և սիրեցք Աստուծուն, քանզի ես թե ողորմած է, թե ոքի և պարզելի շնորհաց» (տես՝ Հովհ. ԺԵ):

Էլ ժխտազիտ, ուստի, ինչ էլ սա. օգնութեան, կարեկցութեան, մեղանշտակառնութեան, թե «ես եմ ասիլ իմոյ կործանմանը» (Ն. Լամբրոսացի):

Հին Հույների աստովմ իրարանցի աշխարհը, որ խաղաղութեանն է լինի, «կործանիր»՝ Նոգին մարդու, որ Հավանական կյանքից զրկվի: Մահացանքը, բայց որ իրավունքով, և ու՞մ Հնւքով: Արդյո՞ք սա բժշկի, թե՞ իմ ու քո վերմն է, արդյո՞ք աչքը սրբելու փոխարեն, այն Հանելը չէ՞: «Օգնենք մահամերքին, որ մեր չաՀարմիրն ստանանք, և մերն ու իրենք դա՞

լիքում, կամ մեր բաժնիք լինի էվթանադիայով և անեն ինչ էլ զո՞սեր տա-
նող մեղքով: Իսկ եթե այս կամ այն չէ, միթե սպանությունը իմ մեղքը չէ,
արդեն իսկ աններկին, մեղք, որ բռն էլ Համարվոց, և երբ ահա քո Համա-
ձայնականն է, մեկ է՝ առապանք և մահ: Ոչ, չի կարելի աստվածադիր օ-
րենքները խախտելով, Աստուծո կամքին Հակասակ դնուլը: Իր մահը
փնտրող Հիվանդի ուղիղ, եթե չուր է, ապա իսմ ի՞նչ է: Ո՞վ եմ ես, և որն է
քրիստոնյա մարդու նա Հորիք մտակցումը, Հարձակուն՝ սկսած կամ մա-
Համեմատի վրա, մեղակցություն՝ն, թե չարամտություն՝ն: Ո՞վ եմ, և եթե
մարդ, ու՞ր է ստակահո դատությունը ինձ իսկ, բարյայականի, թե Հոգևորի
փնտրություն ու Համբերականի քաջ: Ինչու է այս նյութապաշտականի
երեացել և սանք, ետսիրական կամ սխալ Հաշվեհաշիվությունը, որ ահա
դարձել է առաջնային՝: Իսկ եթե էվթանադիա փնտրողը մարդն է, առավել
ևս Հարգապառ՝ ինչու է Հնոց իր, Հիվանդի դատությունը դառնալ քանդ և
կամենալ առլ Համաձայնականը: Այո, նա առում է՝ «Ինձ ապառք այս
ժանր վիճակից», ուրեմն ապասիր ավանդականի կամ Հնոց, անչառ մահը
Հողթնող Հավատքի մեկերով, միեմիանքով, մինչև որ Հիվանդը ահա ունենա
իր փրկությունը (այս, սա էլ մի Հրաշք է, որ չտեսիր տեսել են ետ դարձի
այս բարի մեկ մեծ), կամ փրկություն փնտրել առանց Աստուծո, ոչ նա-
խասանեղծ օրենքների դեմ դնում՝ով, որ ենթական և դու այս մեղքով, սե-
փական Հողիղ դարձնես դժոխքի բաժին: Իսայ երբ մեղքը վրաց առվածը
չէ, պարզ է, սպելի ետ քրիստոնյայի բնական կյանքը և չկա դատապար-
տությունը:

Էվթանադիան ոճեր զործելու առիթը պետք չէ լինի: Հողևոր և բարո-
նական կյանքը չզուգոր է Համբարյալիք բերածին, թե ոճբային բաներով:
Եվ Հետո պետք է փնտրել Հավատքով, Հույսով, սիրով եղած կյանքը՝ անեն
մի ախուրի մեծ, մտաբերելով խոսքը Ս. Ավետարանի՝ «Հիշի՛ր վաղվա օրը և
մեղք մի՛ դործիր»: Այս առաջադրանքները արգեն ուրախ են և գիտես, որ
կյանքը՝ կյանք է իր ուրախություն և ախուրով: Արթուր և շնչող մարդ մահվա,
աղ կյանքը սիրելով, լույս և խավար քրեանքը Հարգելով Հիվանդով մտա-
Հող իր բաժնի չափով, և առապելով ողջամտությունը և ոչ ինչպես Հա-
ճախ կտակների կամ թողնվող մտանդությունների մամանակ է, որ էլի
նոր ցավ է տառապանք է: Այսինքն՝ «գիտես անցավ, Աստված սոռոզավ,
միայն ի՞նչով՝ մին սոռոզով»: Ուստի ահա և Հարքը՝ ի՞նչ էլ մահը, որ ուզում
ես «չեղբՀել» էվթանադիայով, որ պրծնես, թե՛... սա ճանաչում չէ, և թող
մահը Հիշվի Աղամով սքավող անեծքը-արդյունքը, որ չես ճանաչել, իսկ ե-
թե էվթանադիայի Հեղինակի այժմ դու ես, պիտի նշանակիր կրկնակի կամ
երկրորդ մահ պատճառակեր է մարդու: Սա փրկության արդիությունը չու-
նի, որովՀետև քրիստոսյան խաչի փրկությունը այս ծրագրի, այս նո-

րություն և աշխարհ ճանր մեղքի Համար չէ: Այս անճանաչումը լավ՝ Հիվան-
դի մասով, իսկ Հույսով սպանողը երբ բռնեցին է, թե մեկ ուրիշը: Այս կարճա-
մտք միթե չգիտի ի՞նչ է մահը և ի՞նչ է սպանությունը, ի՞նչ է կյանքի ու
մահի երբտոնյա է, ապա անչու՞մը դուրի Հավանական կյանք: Այո,
անչում, բայց ոչ իր անբնականով, այսինքն «Հրեկով», մահը տակ է՝ ոճ-
բային մե է: Ասում է՝ Ենթակային ապառել է պետք տառապանքից: Արդ-
յա՞ր այդ ապրելու է: Ի՜հարկի՛ ոչ, քանզի այսպեղ բացի բնականոր, այլ
անցում էլ կա՝ ահա աստվածաբան եղած Հակասակը, ուր ոչ միայն ցա-
վին և վշտին վերջը չարվոց, այլև ներկայացավ նոր մեղք, նորը, որը այս
սկսած սպանություն անվանելու փոխարեն մեղքայա խոսքով ահա կրճվեց
էվթանադիա: Սա Աստուծուն և մեր Ս. եկեղեցուն Հակասակ է, նաև արճա-
վարճանք առ տարիներությունը երկնային տիրոջ, և ու՞ր է, կամ ու՞ր փնա-
րել և ունենալ այն ճիշտ որոշումը՝ տառապող Հիվանդին մեղքելու: Սա
նաև ի՞նչ իրավական փաստով կամ որոշումով է: Այո, Ամերիկայումս մեր
Հայրենակիցն է այս առթի Հանդեսըլլել թիշիչ Ջեկ Պետրոսյան 1990-99 թթ.
կյանքից Հեռացրեց տարբեր տարիքի 130 Հիվանդներ, բայց այստեղ իր
130 զոհերից ահա միայն 25 տղան է, որ մահացու է եղել: Դեռ ավելին,
լրացվածը նաև զրում էին, որ Հիշյալ 130-ից՝ 69-ը, բնզհանրապես կամ
Հիվանդ չեն եղել և կամ էլ ճանր անբուժելի չեն Պետրոսի: Այո, եթե կու-
զեր այստեղ մարդասիրական բացակայությունն է, ոչ իրավ քրիստոնյայի
մտոցում, սակայն ինչ ուզում է, անեն զժվարի կամ վշտի մեծ միջա Հույ-
սով ապագոզն է, ամբողջ էությունը նախտանշանական իրումը և փրկուիթ-
յուն ձգտում կա, ահա ով էլ ամեն մի մանկ զժվարի կամ սանքը, մարտա-
կանի մեղ, փառքի անպատում պրակը բնզուենելու Հույսը: Ահա տողերը ս-
Պետրոս առաքյալի. «Գտանդողեցր մեր միտքը, զզտուր, կատորյալ արթ-
նուիթյամբ ապասեցր Հիսուս Քրիստոս Հայտնության ժամանակ ձեզ Հա-
սանելիք շնորհին, որպեսզի, իբրև Հնազանդ արդիներ չկերպանանորվեք
նախկին, մեր անգիտություն ժամանակվա ցանկություններով...տարողը
կյանքի բնթացումս առքը եղեք»... Պետրոս Ա 13): Ահա մի բնզհանր
Հավատքով և ուղեկիշ, երբ ես նմ ասր Հիվանդը, թե՛ զու, որ կամենում ես
առապել ինձանից: Քրիստոնյայի Հավատքն ու էությունը Աստուծո
նմանվելն է, պետք է լինի մերթելով անեն նր շարք և սիրելով մարդուն՝
միշտ, և ինչ պայմաններ էլ լինի: Էվթանադիայով, սակայն, սերն ու կա-
րկնացանք, Հավատքն ու խաչը բացակա են: Մերի՛ իր անձի պետ, որ դոտ-
նաս Աստուծո մտանդ և մասանդակից Քրիստոսի, առում է ս. Մատթեոս
պփառարանիչ, և վերահիշյալ առաքյալի Համոմտյն էլ՝ Հետևելն է նրան՝
նմանվելով Աստուծո, ուստի և ոչ մի մարդապանականը (Ա Պետր. Ա 15),
երբ այստեղ իրումը դժոխքն է:

Մեր է, ինչ պայման ուզում է լինի, սեր՛ւ, որ մերենաս Աստուծու, անշուշտ երկարյին ամեն մի բարի Հրամայումով, Հաղթահարելով նաև էգ-թանաղիտ, ինքնին մի այլ և չար սպանություն թե՛ մեկ, և թե՛ մյուս կողմի Համար: Իսկ երբ սարգուս անըղբիրիսյան կյանքն է պետք, տերը, կամ գործակատարը, մեզանից ոչ մեկն է: Ազանկով այդ կյանք անվանվածը, չկու, որովհետև բնականոր, Քրիստոսի խաչի փրկության պայմաններով եղած է: Այս կյանքը աստ է, թե՛ անը, պարուն և Հավատքով կամ ապշախարհում է ստեղծված, ինչպես աննըղբ մամուռն ասում են կամ-բողի Աստուծո և Հնուտ այս ափից դեպի մյուս աշխարհի անցումն է: Այս՛ է ճանապարհը իրավ փրկության, և ամեն մի ցամփե՛ այտոր և վաղը, և ոչ թե ուրիշին, անզում եթե դու չես ցանկացել՝ մահ պատճառելը: Եվ այս ամեն Համարքը լինելու է նաև ազդեցիկ, և ասներ, ծանր-ծանր Հեծավոր Համար կատարվող բարեխուսությամբ. «Էզրարներ, քննեցեք մեր կոչումը» (Ա Կորնթ. Ա 25), միթե չե՛ր կոչում սուբբ ասարյալը, և լայնորեն էլ խոսում Ա. Խաչի լեզվի մասին, երբ շատերի Համար Հիմարություն է, բայց մեզ փրկվողներ Համար՝ այն Աստուծո գործարքն է: Այս կարևոր առիթով էլ, Աստուծո Հիմարն ափին իմաստուն է, քան մարդիկ, և Աստուծո անբար արվելի զորավոր է, քան ուրիշներ (տես՝ անը 18): Այսպես է Հաղթվում գիշտ ու աստապանք. և ոչ թե սպանությամբ կամ ինքնապանությունով, Հաղթում են, պիտի ասե՛ս. Ա. Ներսես Շնորհալի՛ «Փրկանիս Սուրբ Խաչում»: Կը կենդանանա մեկ այս պատանին և աստանան կողքը իր կործանումը: Իսկ մեք է Հավատացյալներ Քրիստոսի, երկրպագե՛ք աստվածային Ա. Նշանին՝ (չարական):

Այս ամենը կրոնական կամ եկեղեցական ասումներով, երբ խոսքը գերբերքի աշխարհայինին, դժվար թե մտնել ցանկացող Հիվանդին ուրիշ որևէ ասող՝ քան, ասող՞ զաստղականով ընդատալ՞ դեպքով ասենք դեթ Հայերի բով: Եվ, այս, բանի Նոդիներ Համար էլ ու ու՛մ ձևերով: Մահացու գիճեր արդեն իսկ ոճբային է և ոչ քրակայնը: Եվ սա ի՛նչ իրավունքով, և քանի անգամ և մինչև երբ սպանել, որովհետև նա աշոպես եմ ուզել: Այստեղ էլ, դեռ թողնենք իրավականն ու իրավաբանականը, կարծում եմ, որ խիտա մերժվին կամ դատապարտվին այս է կողմ, թե՛ այն, Աստուծով կարգաբարյալ կամ բնական: Կյանք տվողը ինքն է, որ ես է վերջնում և թույլատրված չէ, որ մարդու սխալի կամ ոճբային քայլի միջոցով, իր ս. անունն ու իր ս. եկեղեցին Հայհոլով: Այս ստական աններելի մեղքը, այս, հայհոյություն է նաև ս. Հոգու դեմ: Ինքը մասունի և բառ այդմ էլ գիրապատկան պետ է լինի ինձ և ընդ Համար, անզում եթե դու բժշկես ինձ, էգթանաղիսի միտումի մասնապետք, իսկ ես՝ ոչ:

Գլխավորապես Արևմուտքում նկատված աստղադարձքիս Հնու գուգորդի բան ես կա՛մ շահն և ոչ Հաստատությունը. մեղանել Հիվանդին և տիրանալ նրա ինչքին, և այլ նման Հաստատական Հարցեր և կամ մտնեցումներ: Այստեղ էլ թող Հարցվի. ինչն՞ է այս ամենը, Հաստատականը, մեղք և այսբան ծանր Հայհոլությունը՝ իր բոլոր առումներով կամ այլ երեսներով: Ինչն՞ ապախի զողությունը, ասենք, Հննց էգթանաղիսով անաղաբարի Հոդու դեմ: Իրապես, ի՛նչ մեծ չարիք է սա, նոսմացում կամ այլ լատերում: Այս մեկ, իսկ մյուս կողմից, Հապա ս՛ր է՝ «անեցեք և բազմացեք» տերունական պատգամի Հարցաբով: Մի՛թե մարդն այսբան անասված և փառքաղին է, մի մեքենա, որ երբ խախտվեց՝ դեմ չարուն: Թէ կյանքը իր կյանք է, Հիշել ենք, իր մութ ու խուժ երեսներն և չի կարելի, այսպես ասենք, «Հայն ուսուցուց Հնուտ աղանալը Ջարգել»: Սա ցնիեզմի և ապաբարոյականություն ճափան է, ինչ երկ մեղք՝ կարճատևություն: Ուստի՛՜ «Ի սպանիր»-ը՝ Հարցվի և մի պարզությ: Դատարի լինել պետք է, այլ գալիար-պայթար մինչև վերը. երգվիր, բայց օգնել, աղոթիր, սերիք, հնուկեր, որ գարգանաս ամեն մի նեղով և լայնով, և ոչ մի պարագային էլ դեպի Հանցադրուսթյունը չդնես: Այստեղ, անա, թող Հիշենք նաև մեր վերջին և բա՛լ Հեծավոր ներկայացուցչները՝ երջանակհիշատակ Վաղդեն Ա և Գարգին Ա Ամենայն Հայոց կաթողիկոսները, քաղանուս Հիվանդներ, քոզցիկեղով մահացած, բայց և ոչ մեկ ժամանակ կյանք և մահ աստվածադիր օրհներից չեղված անուններ: Նրանք ոչ մի տրուսնը չցուցարեղեն, այլ ընդհակառակը ամեն մի ցամ և գիշա աստան անմուռն վեր է աներիբ Հավատքով և բարեպաշտի կեցվածքով: Այս, նրանք բա՛լ գիտեին, որ մարդկային կյանքը կյանք է նաև այս ցամախում մեկ մե՛ղ, և չէր կարելի կյանքը պղծել ոչ մեկ ձևով: Կյանքն արժուց ու աննողը միայն Աստված է, և չի կարելի որևէ մեկին էլ թույլատրված չէ իր կոչիկից վեր բարբառալը: Այս, նրանք ծանոթ էին էգթանաղիսին, թե՛ ոչ, սակայն դարձյալ անմը-սուսն է այս մեկ կյանքով լուսն ասացին, որ մի այլ մեկ կյանքը սպանություն է Աստուծո և մարդկության դեմ: Մտքից կնձվես, ինչպես ամեն մի շնորհ՝ կհաստատանա մինչև մահ, որը այս շարք է, բայց ոչ Հայհոլություն, այլ իրականություն: Բայն գու՛ն ընդզու՛մ է երկարյին կամ աստվածադիր կյանքի դեմ: Մեր որոշումով չենք եկել աշխարհ, այստեղից դեպի էլ իմ ու բու, և ոչ էլ Հիվանդ անբնական, թե՛ բժշկի որոշումն է: Այս և նման Հարցերում իր առողջ կատարությունը և կենսական կամ եղանակ իսկ ստանալը քա՛հ ահա պիտի ասե՛ր...ես գու՛ն եմ իմ բնավորությունից, որ թույլ տվեց ինձ ինչդեղվելու դատանություն ծիր մե՛ղ կամ նույնիսկ այրվելու աստիքության կրակից...ամբողջ սրտով մաղթում եմ, որ ամենքը լուսավորվեն և

գարգանան, որպեսզի լույս Հանդգնեու փոխարեն լույս փառեն... («Գրա-
կան թերթ» N 3, 1972):

Ահա մի օրինակ էլ Լեհիմուկանից: Դեպքը պատմում է ինքը՝ Գեորգի
Ափարեկյանը, որը տեղի է ունեցել, երբ ես 7 տարեկան էր:

Երեքօրյա մահաչառն էր, առում է նա, ով այժմ 73 տարեկան է: Ինձ չեն
թաղում, որովհետև Հայրս տանը չիինկոմի, գաղտ էր այդ օրը: Գալին է
Հայրս, մտնում է բակ, ուր թե մայրս է՝ Արմենուհի Հովհաննիսյանը, և թե
մյուս սղափորները՝ իմ դպագիր չուրջ:

Չիով Հայրս մտանում է առաջ դեպի դպագղը, ուր մեռելն էլ, կամ ահա
ես եմ սովանով ծածկված՝ բուլում կամ ծառի կողմ: Չին մտեցել է ինձ,
չարուեակում է պատճառը, և նման արագով էլ, ես մի կողմ Հրեյով սովանը,
դուրս եմ գալիս դպագղից: Լուռում է սուգուշիվանը, սասում է ինձ Հետո,
կամ պատճառը ոչ միայն ձեռք մեկն է եղել, իմ գարթունքը՝ անձայն և ա-
ռողջ, ինչն էլ, երևի որդես մի Հրաշք, որ քարացրել է բուրբոն և պատճառ է
այս լուռության:

Փառք Տիրոջ, որ այդ օրերին էվթանագիայի ձեռքը չի Հասել մինչև
պատճառը, երբ վերջը՝ սպանության մահն էր, և մեր ներկայացուցի բացա-
կայությունը: Անշուշտ, նաև այս ներկա ժողովուրդը կամ ինքը՝ պրն-
Գեորգիի այս Հարագատներն ու մյուս կնուեքափորները՝ մոտ 30 Հոգի և
Նշան եկեղեցու Հովիտանը:

Այս է անվիշտ կյանքը՝ նաև սուգուշիվանի մեջ, և էվթանագիան՝
մյուս կողմից՝ մահափառումով:

Մահվան դիմադրամուր սպանելով չի լինում, այլ բարիով և Հավա-
քով: Սարսափելի չէ նաև կիսամեռ աղբիլը, ինչպես, օրինակ այդքան անի-
մատ կյանքերը մեր շուրջ, կամ անաստված և դատարի օրերով դեռ մինչև
էվթանագիան: Իսկ ով բարիով է ապրել, նաև այժմ, դրող Տոլտոռի Հեռ էլ
թող լավ հանաչի, թե ի՞նչ է կյանքը և ի՞նչ է մահը, որ Հետո Հատատես,
թե՛ մեր կյանքն արդեն մահ է, և մեր մահը՝ (անշուշտ ոչ Հրավերով կամ էլ
պարտադրանքով եղածը) կյանք: Հավատացյալը այս է, որ պետք է Հե-
տապղել, եթև մահ, ուրեմն և Քրիստոսով, և իր խաչի մահով, որ ճանա-
պարհն է Հոգու փրկության, կամ այս պարագային էլ, անմահություն:
Մահը թող ճանաչվի այս ձևով, որ այն գարդաղովի սիրով, Հավաքով և
լավատեսականով: Եթև այս ձևով մեռեն, ուրեմն մեծ ես, այստեղ երկրի
փրա էլ: ՆաՀատակություն այսպես բարձրով և Հնեց այս կյանքի չափանի-
շով և երկրավորի մեջ, ուստի, բոտ առաքյալի էլ՝ ողորմելի չլինելը (և
կորնթ. ժե): Մեր մարտիրոսները դիտակցորեն, թե անգիտակցորեն, կամ
որպես բրիտանյա ժողդատերեր, և լսելով իրենց խզնի, յուրայիններ, թե

Աստուծա ձայնը, ահա միշտ ցուցարներ են սեր և կամեցողություն՝ դեպի
բարին և անմահականը՝ մտնալանդ այն սերը, որը իրենք ուսած էին իրենց
Հայրերից, թե խաչից, որն արդեն Աստուծա սերն է առ Համայնը: Մեր ամեն
մի խավաթի, տարածախականի, թե Հուսահատականի ժամանակ, և ամեն
մի մեռելության դեմ Հաղթանակ իսկ առելության փրա և Հաղթություն
չար էվթանագիայի փրա:

Եվ ի խոսքով՝ թող Հիշվի մանավանդ աուրը Հարությունը Քրիստոսի,
որ բունալին իսկ է կյանք և մահ Հապացողության ամեն մի անորոշի մեջ,
կամ մի միջոց ճշմարիտի Հասկացողության, ամեն մի Հոգեոր գոյով: Այ-
ստեղ է, որ աղոթքով պիտի Հնչես ա. Ներսես Ծորհալի Հայրապետի շարա-
կանը, և ինչո՞ւ չէ, բնորոշով իրավ ապրելու ձևը, նաև ամեն ծանր կյան-
քի, որ ասես կամ որչես՝ մեռնելուց առաջ չմեռնել կամ-այսպես՝

« Ես անկապանք մի եղի,
Շղթայել եք ուս ու ձեռք
Ձեռ դիմանում եեզանաթի
Իմ՝ իմ տվեք... »
(Թ. Ալվանցյան)
Եվ այս հույզով էլ թող աղոթենք.

« Քրիստոս Աստված, որ քո անարատ բաղուկը տարածեցիր խաչի փրա
և Հաղթության Նշանը տվիր մեզ, դրանով մեր կյանքն էլ պահիր... Ա. Խա-
չը, որպես սգնական Հավատացյալների, կանգնեց երկրի փրա, եկեք ժողո-
վուրդ երկրպագելք: Աբարիչ Աստված բարձրացալ խաչը մեզքի մեջ մա-
հացածները ճաշակուձով, նորոգվելով կենդանացան » (բնդգծումը իմն է!):

Մեծերի ԳՈՇԻ ԴԱՏԱՏԱՆԱԳՐՔԻ ԱՏԵՂՄԱՆ ԹՎԱԿԱՆԻ ՀԱՐՑԻ ՀՈՒՐԸ

ԼԵՐՆԵ ՍԻՐՁՈՅԷԼ

Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքի ստեղծման թվականի շուրջ Հայաստանի մեծ արտակարգ իրավունք է եղել: Ինչպես ասարիս Հարցի շուրջ գոյություն ունի երկու տեսակետ՝

1. 1184 թ. Մխիթար Գոշը միայն սկսել է գրել Դատաստանագրքը և ամփարտ թողել մինչև իր մահը:
2. 1184 թ. Մխիթար Գոշը գրել է ամփարտել և Դատաստանագրքը: Առաջին տեսակետը առաջ է քաշել Վ. Բատամյանը, և նրան Հեռուկյե են Ս. Տիգրանյանը, Խ. Սամուելյանը, Բ. Հարությունյանը, Է. Պիպոզյանը, Մ. Արեղյանը, Ա. Շահապազյանը, Ա. Պողոսյանը և Հ. Աճառյանը:

Վ. Բատամյանը Դատաստանագրքի իր բնագրավորմանը կցած ընդարձակ ու արժեքավոր առաջնահամար Դատաստանագրքի ստեղծման թվականի շուրջ արտահայտում է այն կարծիքը, որ Մխիթար Գոշը որոշակիորեն նշել է, թե երբ է սկսել իր մեծ գործը՝ Հայոց ՈՒ Կ (633) թվականին, այսինքն՝ 1184թ.: Այդ մասնակի, ըստ Բատամյանի, նա ամփարտել է միայն նախագրությունը և չիմաստով, թե երբ կամփարտի ամբողջ Դատաստանագրքը՝ Հիշատակարանում գրել է. «Բայց գծագրութիւն յիշատակի ի Լախազրութիւն որոշո գրատասանի եղև, զի կատարած սորա ի ձեռն մեր միանկամ ոչ է, որդևս առայցայ է կատարև գրատասանի»: Եւ արդ որքան է կար՝ ի գործ սանկանիմք Հրևսկ զինի զիր գրատասանի»:

Վերաբերյալ խոսքերը Վ. Բատամյանցին հնժք են ավել կարգապահելու, որ Մխիթար Գոշը Դատաստանագրքը գրել է ոչ թե կանոնապես Համբարձում թուրք ազդյուններն ու նյութերը և ապա դրանք ամբողջացնելով, այլ որոշելով Հորինել մի գրատասանագրքի՝ նա գրել է նախագրությունն ամբողջապես, այնուհետև կազմել Դատաստանագրքը՝ Հնոզհետե Համբարձում նյութերը: Իսկ թե երբ է Գոշը ամփարտել Դատաստանագրքը, Վ. Բատամյանը նշում է, որ դա չի երևում ո՛չ Հիշատակարանից, ո՛չ Դատաստանագրքից: Վերջինս, ենթադրում է, որ Գոշը Հարտացնում էր իր ուշխուտությունը գրեթե 25-30 տարվա ընթացքում՝ մինչև իր մահը (1213), քանի որ այն մի ամփոփ ամբողջություն ևս վերակազմավորված չուներ: Վ.

Բատամյանը Հիմնվում էր Գոշի այն խոսքերի վրա, որ Դատաստանագրքերը անընդհատ զարգացող բնացայտվող է: Այս տեսակետը որդեկրկից բազում ուսումնասիրողների կողմից: Իսկ որոշ ուսումնասիրողներ Հերքեցին այն՝ առաջ քաշելով իրենց կարծիքները:

Հիմնվելով առկա փաստերի վրա՝ մեկը ևս Համամիտ չենք, որ Դատաստանագրքը գրվել է 1184 թ. մինչև Հեղինակի մահը: Մխիթար Գոշի՝ Գրկոր Գ Տոպ կաթողիկոսին Հոսած պատասխան նամակը չկա: Առկա է միայն ընդօրինակությունը: Մեզ են Հասել 1230-1240 թթ. ընդօրինակություններ: Սա նշանակում է, որ Դատաստանագրքը Համամիտյան էր արժանացել: Ուստի մինչև 1193 թ. գրված էր: Այս Հարցին Հանդամաստանից կանգադրականքը ստորև:

Ս. Տիգրանյանը ևս կարծում է, որ Մխիթար Գոշը Դատաստանագրքի նախագրությունը սկսել է գրել 1184 թ.: Իսկ թե երբ է ամփարտել, նրան ևս Հայտնի չէ՝:

Խ. Սամուելյանը գրում է, որ Մխիթար Գոշը 1184 թ. ձեռնամուխ է եղել գրելու Դատաստանագրքը, և Հայտնի չէ, թե երբ է այն ամփարտել՝:

Ըստ Բ. Մ. Հարությունյանի՝ Գոշը 1184 թ. սկսել է գրել Դատաստանագրքը: Սակայն նա չի մեկնաբանում, թե որ փաստերի վրա է հենվել: Համանաբար նա ևս որդեկրկ է Վ. Բատամյանցի տեսակետը:

Է. Պիպոզյանը, հնժք ընդունելով Մխիթար Գոշի այն խոսքերը, թե օրենսդիրքը ոչ թե միանգամայն, այլ աստիճանաբար է գրվում, և զատակալն պահպանված անընդհատ Հարտացնելու է այն, եզրակացնում է, որ Դատաստանագրքի ամփարտման մասին չէր խոսելու հեղինակը, քանի ինքն էլ չգիտեր, թե երբ է ամփարտելու: Այսպիսի կարծիքը ունենալով օրենսդիրքի վերաբերյալ՝ Գոշը իր Դատաստանագրքի ամփոփող չէր կարող Համամիտ, ուստի և իր Հիշատակարանը դեռևս է նախագրության վերջում և ոչ թե զբեր վերջում: Պիպոզյանը շնոր չէր խնայում ապացույցներ, որ 1184 թ. Դատաստանագրքը ամփարտված չէր, զբոսած էր միայն և միայն նախագրությունը. «Իսկ թե երբ է ամփարտվել, այդ մասին ոչ մի խոսք չկա»,- գրում է Պիպոզյանը՝:

Մ. Արեղյանը ևս Հեռուկյե է Վ. Բատամյանցին՝:

1. Տես Մխիթար Գոշ, Պիո դատաստան, աշխատախոհարան և, Թրոպուրի, Երևան, 1975 թ., էջ 25: «Մխիթար Գոշի Դատաստանագրի հայոց», Դատաստանագրի երևազատությունը հանդերձ Ժամբորքերում ևսահմ 3: վարդապետի Բախումանց-Կարաղաչալու, 1880, էջ 100-101:

1. С. Тигранни, «Судебная книга» Мхитар и «Книга канонов», «Известия Кавказского историко-археологического института», Том III, Тифлис, 1925, стр. 61.
2. Խ. Սամուելյան, «Գի հայ իրավունքի աստիճանի վերին», Երևան, 1939, էջ 76:
3. «Армянский Судебник Мхитар Гоша», перевод с древнеармянского А. А. Поговина, вступительная статья и примечания Б. М. Арзунциан, Ереван, 1954 г., стр. 5.
4. Է. Ա. Պիպոզյան, Մխիթար Գոշի Դատաստանագրի խմբագրությունների մասին, ՊՐԳ, 1964, № 1-2, էջ 197.
5. Մ. Արեղյան, Երկեր, հւ. 4, Երևան, 1970, էջ 180:

Բացի Վ. Բասամյանցից և է. Գիվազյանից՝ այս ուսումնասիրողներին ոչ մեկը չի Հիմնադրել իր տեսակետը:

Երկրորդ տեսակետի կողմնակիցներն են Հիմնականում Մխիթարյան ուսումնասիրողները: Այս տեսակետի Հետևորդներն են Մ. Ջամշյանը, Մատթեոս Գ. Մաղաք-Քոնոփյայանցը, Ղ. Ալիշանը, Գ. ԶարբՆանյայանը, Ա. Զամինյանը, Հ. Հաջուհին, Ռ. Թորոսյանը և ուրիշներ: Երանք Հեկնում էին Հայոց մեծ Բվականի վրա, որն առկա է նախապատկյալյան մեջ: Երկրորդ տեսակետի Հետևորդներից առաջինը Մ. Ջամշյանն է, որ անդրադառնում է Դատաստանագրքի ստեղծման Բվականի Հարցին. «...արքա և զղատաստանագիրքի՝ խոհական մտաք ի Թուրխ Հայոց ՈՒԳ»¹:

Վերոնշյալ տեսակետն է Հայտնում նաև Մատթեոս Գ. Մաղաք-Քոնոփյայանցը. «Դատաստանագիրք Հայոց յորինել իրք ի խնդրոյ Ստեփաննոսի Աղուանցի կաթողիկոսի, յամի տ՛ն 1184 ի քանի մի օրինակ»՝ է առանց անուան յորինողի, իսկ յոմաս զրի ի խորաիրի...»²:

Ղ. Ալիշանը երբև ճողված է նվիրել Վենետիկի մասնաւնդարանի Ձե 1237 մեկագրին, որը Մխիթար Գուշ Դատաստանագրքի Հնագույն գրչազրկից մեկն է: Այդ ճողվածներում նա փորձում էր Հաստասել, որ վերահիշյալ մեկագիրքը Մխիթար Գուշի մեղքով գրած բուն օրինակն է. «...Մխիթար Գուշ բուն իրեն ձեռքովը արմ զատաստանագիրքը՝ մեր քովն է»³: Ոչ միայն Ղ. Ալիշանը, այլև Վենետիկի Մխիթարյանները այդ էին փորձում ապացուցել Վ. Բասամյանցին, երբ նա Վենետիկ էր այցելել: Ղ. Ալիշանը իր ճողվածում գրում է, որ Մխիթարը 1184 թ. գրել և ավարտել է իր Դատաստանագիրքը. «...նոյն Թուրխ մէջ լըմեցած էր Դատաստանագիրքը»⁴:

Գ. ԶարբՆանյայանը Դատաստանագրքի ստեղծման Բվականի շուրջ Հայտնում է Հետևյալ մտքը. «Դատաստանագիրքը, զոր հնայնեոյ Վաղթական իշխանին ու Աղուանից Ստեփաննոս եպիսկոպոսին խնդրառաջը յորինեց Հայոց ՈՒԳ (1184) Թուականին»⁵:

Ա. Զամինյանը ևս նշում է, որ Մխիթարը իր Դատաստանագիրքը գրել է 1184 թ.՝:

Մխնուոյն տեսակետի կողմնակիցն է նաև Հ. Վ. Հաջուհին՝ Վերջինս Հենց սկզբում գրում է, որ Մխիթարը՝ «Գեաեոյն առաջնորդը», իր Դատաս-

¹ Տես Մ. Ջամշյան, Դատուորին Ֆայոց, հտ. Գ. Վենետիկ, 1786, էջ 96:
² Տես Մատթեոս Գ Մաղաք-Քոնոփյայանց, Կենսագրութիւն նրնելի արքան, հտ. Ա, Վենետիկ, 1839, էջ 815:
³ Ղ. Ալիշան, Անարաշու վանքից Դատաստանագիրքը, Բազմապես, Վենետիկ, 1848, էջ 44:
⁴ Տես նույն տեղում, էջ 41:
⁵ Տես Գ. ԶարբՆանյան, Ֆայլական իմ գլարութեան պատմութիւն, Վենետիկ, 1897, էջ 691:
⁶ Ա. Ջամինյան, Ֆայլականութեան պատմութիւն, մաս Ա, Լոր Եստիսիցան, 1914:

տանագիրքը գրեց 1184 թ.՝ «անյտղ լինելով նախ իր եղբայրակցին՝ Գուշի յորդորանաց, և ապա զիջանելով Աղուանից Ստեփաննոս կաթողիկոսի ստեղծման»⁶: Առաջնորդվելով Վենետիկի (Մր. Լադարի) մեկագրով՝ Հաջուհին Հավելում է, որ Մխիթարը իր աշխատության մեջ ներառել է երեք Հիշատակարան՝ մեկը նախապատկյալյան մեջ, որտեղ Հայտնում է իր աշխատության գրելու պատճառները, իսկ մյուսը՝ նախապատկյալյան վերջում, որտեղ նշում է շարադրության Բվականը (1184 թ.) և ավելացնում, որ Հիշատակարանը գեոտեղ է նախապատկյալյան վերջում, քանի որ մտահ է չի եղել, որ կկարողանա ավարտել գործը ավելի մալ: Այդուհանդերձ Մխիթար Գուշին Հաջողվում է, ըստ Հաջուհու, մեկ տարվա մեջ գրել աշխատության վերջում, ուստի նա զանեղում է երրորդ Հիշատակարանը իր աշխատության վերջում: Ըստ Հաջուհու՝ Ձմեռոի գրչագիրը Գուշը նվիրել է Գրիգոր Դ Տգա կաթողիկոսին (1173-1193) չորրորդ Հիշատակարանով: Ապա նա նշում է, որ Գուշը Հիշատակարանը գրելու ժամանակ Հայտնապես վկայել է, որ իր մտ իր աշխատության երկու օրինակը իր մտ եղածը և Գրիգոր կաթողիկոսին ավածը: Հաջուհին կարծում է, որ սկզբնագիրը միայն Գուշի մտոնն էր, իսկ կաթողիկոսին ավածը սկզբնագիրն էր, այլ օրինակ: Իսկ ինչ վերաբերում է օրինակին, ապա նա չի Հաստակցում՝ Գուշն է արդյո՞ք գրել այն, թե՛ ուրիշին է գրել ավել, բայց միայն նշում է, որ 1184 թ. ուշ այն չէր կարող գրված լինել:

Այն, որ Դատաստանագրքի շարադրանքը սկսվել է 1184 թ., Թորոսյանը Համարում է ստույգ և անվիճելի: Վերջինս երկրորդ խմբի փաստերից բերում է վկայություններ և ապացուցում, որ Դատաստանագիրքը գրվել և ավարտվել է 1184 թ.: Այս եզրակացությունը Հանգելու Համար որպես Հիմք է Հանդիսացել Դատաստանագրքի նախապատկյալը Մխիթար Գուշի կցած Հիշատակարանի Հետևյալ Հաստածը. «Բայց մեռնաբերութիւն մեզ յայտ իրողութեան եղև ի Թուականութեանն Հայոց ՈՒԳ»⁷: Թեև Հենց այս վկայությունից Վ. Բասամյանցը և ուրիշ ուսումնասիրողներ այլ եզրակացություն են Հանցել:

Նախապատկյալյան մեջ Մխիթար Գուշը մի քանի տեղ գրում է. «Բայց զեոտի է, զի ոչ միտեղոմայն պարունակեալ այժմ բուսանդակի զիրքս դատաստանի, զի կանստական ունի գաւրութիւն, որպէս սասցեալ է յառաջագոյն», «...եղ այժմ սկիբրն արտ եղև», «...բայց ցուցցեցոց յեղանակի լիցի ե այս մեռնաբերութիւն տառի կթիլ է մէջ է ե ոչ ի միտն ժամանակի, կթիլ ի բողաց ե յայլ ե այլ ևս ժամանակս ...»⁸: Նաև նախապատկյալին կցած

⁷ Տես Գ. Հաջուհի, Դատաստանագիրք Սիմֆար Գուշի եմ հնագույն օրինակները, Բազմապես, յուճապ-դիլյուններ, Վենետիկ, 1942, էջ 4:
⁸ Տես նույն տեղում, էջ 4-9:

իր Հիշատակարանում Գոչը գրում է. «Բայց զձագրուիթեն յիշատակին ի նախորդուիթեն զոչոս զաստասանի եղև, զի կատարած սորա ի ձեռն մեր միասնած ոչ է, որպէս սասցեակ է կանխու: զպատճառ: Եւ արդ, որքան է կար՝ ի գործ անկանխէմ Հիւսեյի զկին զիր զաստասանի»:՝

Միխիթար Գուշի վերանշյալ վիպյություններին իմաստը ճիշտ չէ ընկալվել: Դաստասանագրքի ստեղծման թվականը վերաբերյալ Դաստասանագրքի տվյալները բաժանում են երկու խմբի: Մի խմբի տվյալները վիպյութն են, որ Դաստասանագրքի շարագրանքը սկսվել է 1184 թ., իսկ տվյալների մյուս խումբը Հաստատում է, որ Միխիթար Գոչը նույն թվականին էլ էլ ավարտել է իր շարագրանքը: Վ. Բախամյանցը և նրա Հետևորդները ուշագրություն են դարձրել միայն առանձին խմբի տվյալների վրա և չեն նկատել կամ անտեսել են տվյալների երկրորդ խումբը: Նրանք բերված վիպյություններին և Հատկապես վերջին մեթոդներից եզրակացնում են, որ 1184 թ. Գոչը գրել էր միայն նախորդությունը: Ուստի այդ թվականին Դաստասանագրքի ավարտի մասին խոսք լինել չի կարող, քանի որ Հնդդեանին էլ չգիտեք, թե երբ է ավարտելու իր աշխատանքը:

Եւ թորոսյանը նշում է, որ Միխիթարը ոչ թե չգիտեր, թե երբ է ավարտելու Դաստասանագրքը, այլ Հաստատ գիտեր, որ երբեք չի ավարտելու այն ո՛չ ինքը, ո՛չ էլ իրենից Հետո որևէ մեկը, որովհետև դաստասանագրքի բնույթը և Հաստատի ավարտվող գործ չէ. կյանքի զարգացմանը, դաստակն փորձի Հարստացմանը զուգընթաց այն սերըՀատ պետք է Հարստանա և լրացվի: Բայց սա բնավ ապագայույց չէ այն բանի, որ Դաստասանագրքը 1184 թ. մի ամբողջ ամբողջություն չէր: Գուշի պատկերացմամբ դաստասանագրքը գրվել մի երկարատև, շարունակական, բայց չավարտվող և անվախճան ընթացակարգ է: Այդ ընթացակարգի սկիզբը ոչ թե դաստասանագրքի սկիզբն է, այլ դաստասանագրքի ամբողջությունն է սկիզբը: Այդ ընթացակարգը սկսվում է ոչ թե դաստասանագրքի գրելու ձեռնարկումով, այլ դաստասանագրքին ինչ-որ մի կետում պայմանականորեն ավարտի Հասցնելուց Հետո: Եւ թորոսյանը բացատրում է, որ քանի որ Միխիթար Գոչի Համոզմամբ Դաստասանագրքը ավարտվող գործ է, այն անընդհատ պետք է անի, ուստի նա իր Հայտնի Հիշատակարանը կցել է նախորդությունը (վերջ տրված վերջին Հիշատակարանը-ընդգծումը մերն է Ն. Միրզոյանն) և ոչ Դաստասանագրքի վերջին, որպեսզի «չլիպվի»: Դաստասանագրքը, այլ Հնարավորություն սա լրացնելու «այլոց, որք կամին զրկել և յաւելու»:՝

Գուշի՝ Գրիգոր Դ Տղա կաթողիկոսին Հրամանակից ակնհայտ է, որ գրելու ժամանակ Գոչը Դաստասանագրքից մեկ օրինակ ունի իր Համար, մեկ օրինակ էլ զարմելի արտադրելով՝ ուղարկել է կաթողիկոսին: Այն փաստը, որ Գրիգոր Տղան մահացել է 1193 թ., Թորոսյանին Հիմք է տվել ենթադրելու, որ նամակը գրվել է ամենաուշը 1193 թ.: Ուստի ամենաուշը 1193 թ. Դաստասանագրքին արդեն ավարտված էր: Նա նաև Հավելում է, որ շարագրանքը սկսելուց Հետո Գոչը չուսում ավարտել է այն. «...զդաստասանացը զիրք փութով և տառապանաբ գծեալ յակցեցին»:՝

Բացի վերոբերյալ վիպյություններից՝ Թորոսյանը բերում է նաև Գուշի ուշագրվել վիպյութանք այն մասին, որ Դաստասանագրքի շարագրանքն ավարտվել է 1184 թ. «Փոսք Քրիշտն մերոյ Յիսուսի, ընդ նմին Հաւր և Հոգւոյն, որ եւ զդազարումն ասանտար տայ զոչոս զաստասանի, զի թէլ եւ յաւաղաջնի տապար. զրկով զսակոս յիշատակարան, եթէ ուսարտանն սորա ոչ է, սակայն այժմ մեք Հանդուգանի կամեցար զրկովուս կարի, ոչ յաւախանի զայլոց, որք կամին զրկել և յաւելու: Եւ թէպէտ յամի, յարում սկսար, զրկեցար զիցկալ չափս զաստասանի, սակայն յաղազս Հայասնաւ, որ եհասանկ, ընտանի և ոչ աւտար, յաղաղեաց զրկի զյիշատակս զայսոսին»:՝

Վերջ բերված Հիշատակարանը պահպանվել է Վենետիկի և Ջեմառի ձեռագրերում և զրգված է Դաստասանագրքի վերջում: Նշված ձեռագրերում Դաստասանագրքի կազմված է նախորդությունից և 251 Հոդվածից (և խմբագրություն): Հեռակարք, բայց Թորոսյանի, Դաստասանագրքը այդ ճավայով 1184 թ. ավարտված էր. «Դաստասանագրքը կազմելու Համար անհրաժեշտ նախապարտադանան ամբողջ աշխատանքը Միխիթարը ավարտել է մինչև 1184 թ. և այդ թվականին միայն ի մեկ բերել ու թղթին Հանձնել կուսակազմ նյութը»:՝

Դաստասանագրքի նախագրություն «Յիշատակարան Սակաւուք» խորագրեր կրող 11-րդ դիվիսում Միխիթար Գոչը բերում է երեք Համաժամանակալ թվեր՝ Հայոց ձեռն թվական, Փոքր թվական և Հռոմեական փոքր թվական: Հիմնվելով այս թվերի վրա՝ կարելի է եզրակացնել, որ Դաստասանագրքը գրվել է 1185 թ. և նույն թվականին ավարտվել:

Այժմ բերելիք Հիշատակարանի բնագիրը. «Բայց ձեռնարկութիւն մեզ յամ իրողութեան եղև ի թուսկանութեանն Հայոց ՈՒԳ եւ չբնային երթույց ի բայ ձև, որ կոչի Փոքր: իսկ Հռոմոսին՝ Նե, յամս անիշխանութեան թագաւորութեան մերոյ, ի վաղընթաց ժամանակի մնացելոց սակաւ իշխանաց ի կոչմանս Խաչնեղ, ընդ ժամանակս անուանելոյ Հասանայ՝ որդւոյ Վախտանկայ կրուսաւորեցելու, եւ որդւոյ նորս Վախտանկայ, ի զրկելին»:

¹ Տե՛ս Միխիթար Գոչ, Վրդ ղատասանի, աշխատանքորոյցքս եւ Ռոքոյանի, Երևան, 1975 թ., էջ 25:

¹ Տե՛ս Տղայ տերում, էջ 94-իւտ:

որ անուանեալ կոչի Հաթիբը: զյախարի ալլոջ իշխանացն, և կողմանցն հեղիթկա մեծի իշխանին Ռարենի, յամի յորում մեռաւ յազիթոյ թաղաւորն Վրաց Գնարզն, ի Հարթաբուրժան տեսան Գրիգորի Հայոց Մեծայ և ի զխապեւանութեան տեսան Սահբաննոսի տանն Աղուանից, յաշխարհի Առանայ, ի նահանգիս, որ կոչի մայրաքաղաքին Գանձակայ, յանապտոսի ե յեղաշրջանոցիս անուանեալ Գասնոյ, սկզբնուորեալ ի լեռնակողմն մենաստանին կոչեցելոյ Հոռոմաչն, ընդ Հոփանեաւ արոյց կնկեցեաց կուսաստանացն ինչեցեոյց, ձեռնառուութեամբ Հաւր Յովսէփայ և եղբար Գաղաթի յորդրամբ յառաջարկութիւնս ։»

Վերջը յալ Հիշատակարանում Մխիթար Գոշը բացատրում է, թե երբ, ինչ Հանգամանքներում և ում պատվոյով է սկսել զրկ Դաստատանազիրը: Հիմնելով այս բնագրում Մխիթար Գոշի բերած հրեք Համաժամանակյա թվերի վրա՝ նախ Հայոց մեծ թվականով ստանում ենք 1184/5 թ. (633+551/2=1184/5), ապա Փոքր թվականով՝ 1185 թ. (101+1084=1185), այնուհետև Հումանական փոքր թվականով ստանում ենք 1185 թ. (405+780=1185): Հետագորթ՝ Մխիթար Գոշը Դաստատանազիրը զրկել է 1185 թ.:

Ուսումնասիրողները Հայոց մեծ թվականին՝ 633 (ՈւՊ)-ին, զուժարկ են 551 և ստացել 1184 թվականը: Մինչդեռ նրանք պետք է զուժարկին 551 կամ 552 մինչև 14-րդ դարի սկիզբը: Բացի այդ՝ մյուս Համաժամանակյա թվիրից Փոքր թվականը Հաջման իմաստով սկսել է 1084 թ.: Ուստի 1084 թվականին զուժարկով 101 (ՃԱ) մենք ստանում ենք 1185 թվականը:

Հոռոմեական փոքր թվականը Հափասար է 780 թվականի, որին զուժարկելով վերբերյալ բնագրի 405 թվականը (ՆՆ)՝ նույնպես ստանում ենք 1185 թվականը:

Այլ խոսքով՝ երկու Համաժամանակյա թվականներով (Հայոց փոքր և Հոռոմեական փոքր) ստանում ենք ներկա 1185 թվականը: Ուստի Հայոց մեծ թվականին պետք է զուժարկել 552 թվականը, որպեսզի ստանանք հրեք Համաժամանակյա թվիրից ստացվող ներկա թվականը, այն է՝ 1185 թ.:

Այսպիսով՝ 1185 թ. Մխիթար Գոշը զրկել և ազարակել է Դաստատանազիրը, որն անմիջապես զորքածուլթյան մեջ է մտել՝ լինելով ժամանակի Հրամայական և Հասարակական-բողոքական պահանջով:

Օգտագործված գրականություն

- Արեղյան Ա., Երկեր, հտ. 4, Երևան, 1970:
- Ալիշան Ղ., Սարաշու վանքին Դաստատանազիրը, Բազմավեպ, Վենետիկ, 1848:
- Յամինյան Ա., Գյալ գրականութեան պատմութիւն, մաս Ա, Լոռ Լակիթրան, 1914:
- Չարրիանայան Գ., Հայկական իին դպրութեան պատմութիւն, Վենետիկ, 1897:

- Չարրիանայան Գ., Աստեղադարան հայկական քարզանութեանց մանկեաց, Վենետիկ, 1883 թ.:
- Հազունի Յ. Վ., Դաստատանազիր Մխիթար Գոշի եւ հնգաչոյ օրինակները, Բազմավեպ յուճուար-դիւկներէր, Վենետիկ, 1942:
- Սասրէլու վ. Մաղար-Յեղիվեանց, Վեմագրութիւն երեկել արանց, հտ. Ա, Վենետիկ, 1839:
- Մխիթար Գոշ, Գիրք դասատանի, աշխատասիրությամբ Խ. Թորոյանի, Երևան, 1975 թ.:
- «Մխիթարայ Գոշի Դաստատանազիրը Գայոց», իրաւարմական հետազոտութիւնը հանդերձ ծանօթութեանը Վահան Ճ. վարդապետի Բաստամանց, Վաղարշապատ, 1880 թ.:
- Շանգազարյանց Ա., Չարայան երկայնաբազուկ տոհմի ծագումը, Շողակաթ, Գիրք աստից, Վաղարշապատ, 1913 թ.:
- Չամյան Ա., Դաստատանազիրը Գայոց, հտ. Գ, Վենետիկ, 1786:
- Պիվազյան Ա., Մխիթար Գոշի Դաստատանազիրի խմբագրութիւնների մասին, ՊԲԳ, № 1-2, 1964:
- Սամուելյան Խ., Յին հայ իրավունքի պատմությունը, Երևան, 1939:
- «Армянский Судебный Мхитаря Гоша», перевод с древнеармянского А. А. Павловна, вступительная статья и примечания Б. М. Артюняна, Ереван, 1954 г.:
- Тигранян С., «Судебная книга» Мхитаря и «Книга канонов», «Известия Кавказского историко-археологического института», Том III, Тифлис, 1925:

ՀՆԱՌԻ ԵՆԵՆԿԵՏՔԵԼ

Լախարան

Քրիստոնեությունը, ինչպես և ցանկացած կրոն, բաց իր սրբազան, կանոնի-կացված գրքերից, ունի նաև թափափով այլ գրվածքներ. կիսաազգրված, խտիվ ազգրված, թալարարեք, բայց կանոնի մեջ չնդգրկված: Բազմաթիվ են և ժողովրդական, բանասիրական գրառումները: Ընդ որում, շատ դեպքերում հենց բանասիրականներից են գտնվում կենդանական գործիքներ՝ բանասանկեր, քաղերով ավանդություններ, պատգամով ու առաքանկով գրանք, որպեսզի ժողովրդի համար ավելի մասնակի դարձնեն նաքր գրքի սյուժեները և ձևական կանոնները:

Եկեղեցական-ժողովրդական ավանդության նման մի աղբյուր է աղայնա կրչված «Հափորի նախալուսարանը»: Էջն գրվել է Հափոր Տևառնությունը անունից, որը Հովհաննիս որդին է՝ առաջին ամուսնաբաժնից¹: Գիրքը շատ սիրված էր, և դեռևս վաղ միջնադարում այն բարձրագույն էր ըստ թգրանիքի, ի թիվս այլոց՝ առաքելն, դարձիկն, հայերեն, իսկ մինչև մեր օրերն էլ հասել երկու նվարագրություն² կրպոն և ընդարձակ տարրերակներով: Հափորի նախալուսարանի ամենամին տերտար հայտնաբերվել է Եգիպտոսում, գրված պատգիտի վրա, այն թվագրվում է III դ.: Բանի որ այն հայտնի էր Ռոդոսիսին, որն այն ամփանում էր «Հափորի գիրք», սակայն այն պետք է գրված լինի 150-200 թ. ու ու³: Ընդլուսուք ամուսնի այդ տեսճարարությունը մի հեղինակ է գրել, որ աղբյուր բանասիրական աղբյուրներ է օգտագործել, ինչպես և որպեսզի հասկանաճեր քաղել Դուկատի և Մասթիստի ավետարանները, երբեմն մեջբերելով գրանք բառացի⁴: V դ. նախալուսարանն ընդգրկվել էր արքեպիսկոպոսի ցանկում: Եկեղեցին, հատկապես պրեմ-տյանը, մինչև XVI դ. կառույթի պարարում էր այդ աղբյուրի դեմ:

Հափորի նախալուսարանը հատկապես սիրելի էր Էջնեերում, այն ընթերցվում, մեկնվում էր, այն ավանդաբար իխր է ձուստում Եստիվանձան մի աղբ տուների համար, մասնավորապես՝ Ծնունդ Եստիվանձանի, Ընձայտուն Եստիվանձանի⁵: Մախան Էջնեերում և այն երկրեն ինչպատկվում է արգելված գրքերի ցանկում: Տիրաւոր պաշտամունքն ձևադրում էր ավելի էր նպաստում Հափորի նախալուսարանի տարածմանը: Մարիամ Եստիվանձանի պաշտամունքը իր

մեջ միադրելից տեղական բարդ մայրաաւտովանդիների պաշտամունքը, որոնք ընդարձում էին որպես նրա մասնացանկեր: Տիրաւայրը դարձավ ոչ միայն ամենա կենդանության սիրելին, այլև բարձրագույն արդարության կողմ, ձարկանց պաշտպան: Էյն վերջին գիճը հատկապես ցայտուն դրսեւորվց Եստիվանձանի-պաշտպանի եկտագու պաշտամունքում⁶:

Հափորի նախալուսարանի մեծ ապառձան մասին Հայաստանում վկայում է այն փաստը, որ դրանից ստեղծված պյունձերը բայերեն օգտագործված են Ս. Ծննդան ձիսական երկերում ավետներում: Ըստ Լ. Սյունյանի՝ Ս. Ծննդան ավետների գրատարգման, Հափորի նախալուսարանի Հիսուսի ձնունդի պյունձն ներառվել է «ավանդական» և «քրիստոնեական» ավետների մեջ⁷: Հափորի նախալուսարանում նկարագրված Հիսուսի ձնունդը քարայրում կար է ձուստել ինչպես հայկական, այնպես էլ կելոպական թափափով մանրանկարներ, բարձրարժեքավերի համար⁸: Ըստ Լ. Սյունյանիցայսպէս, Քրիստոսի անձանում ձնվելը զիջարք վկայում է, որ երեքտարեանախին պյունձերի ետև մեկտեղ պաշտվում էր նաև ալլ ավանդություն⁹:

Քրիստոնեական մշակույթի մեջ չափաքան տարածված է Հափորի նախալուսարանի եւ մեկ այլնե ավետներ: Ընկտան մանրանկարներում թե հայկական, և թե կելոպական արձայնվում է հենց Հափորի նախալուսարանի տարրերակ¹⁰: Էյն որոշ վերապատմներով իխր է ընդունվել նաև Հայաստանը¹¹, Ընկտան տունի կապակցութարք:

Դոսրանի երրորդ տարբեր, որտեղ խտվում է Ընկտի և Հովանիի ուխտի, Մարիամի ձննդան և նրան տունարին ընձայտը, գտտանանի մտա երեշտակի ձնեթով Մարիամի կելակրկրեք և Գարրիկի երեշտակաբաժնի¹²: նրան ավետներ մասին մտա է Հափորի նախալուսարանի մեջ նկարագրանի¹³:

Հափորի նախալուսարանը թեև վերագրվում է մեկ հեղինակին, այնուամենայնիվ նրա ոճական տանձնետարրերը բնույթ են տալիս երթագրանցի, որ Հափորի նախալուսարանի նյութը բանասիրական է: Էյն գրված է առանվարան-երկրաբայն ոճով, ի լ աղանդական կրկնություններով, իստատայն կրկնազգրկություններով, որինստ «բացազանձե ամբար», «որպով քայի իր, ձայնով հեկելպ»¹⁴ և այլն, կենտրոնական տեղ են գրավում երաշքերը: Ետյնիսկ կանոնիկ ավետպաններրից մեջբերումներն են պատկում ժողովրդական երանգավորանք: Հայ ժողովրդական բանասիրության մեջ նույնպես արտադրվել են Հափորի նախալուսարանի սյուններ, որտեղ հասել են մինչև մեր օրերը:

4 Հովաննիրան

¹ Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии. "Мысль", М., 1989, часть I, автор статьи И. С. Семенович, с. 106. Եկաղաի մանրագրությունները պատկանում են թաղվանցին:

² Там же, с. 106.

³ Там же, с. 107.

⁴ Ըստ Մ. աղբ. Օրձայնանի, Ընձայտուն Աստիվանձանի տունը հայոց մեջ կենցաղալարում է ընդամենը երեք հայերը տարի. նշում է ճոնձերի 21-ին. ետևելով հուն և քաղին կենդիցիներին ստորույթին, տես Մ. աղբ. Օրձայնանց Ծիրանակ բառարան, եր. «Հայաստան», 1992, էր 20: Ծննդան Աստիվանձանի տունը կառավում է առաքանկի Թ-ի և Հայ եկեղեցի ընդ հաստատվել է ժճ ըստ: Ընկ տունայցանցներն միացել էին Բաղնիկեաններին. Ընկ տունը, էր 24: Դոստեղով Օրձայնանի ընթան՝ տունը խորրելից, երկու տունըրի հիճրում է Հափորի նախալուսարանը է.

¹ Там же, с. 109.

² Լ. Սյունյան, Տնտարայի ձիսալար, «ՎՄԿ ԴրկՆՏ», եր., 2006, հատոր Լ էր 116, 147-148 և այլն:

³ Եկաղ, էր 116, նկ. 10, 11, էր 147, նկ. 18, 19 և այլն:

⁴ Апокрифы древних христиан, с. 108.

⁵ Այնտան ընձայտը գրեթե բոլոր մանրանկարներն ու կելոնները, թաղերաները շատ թե թիլ աղբերկվում են Հափորի նախալուսարանի հետև. Դուկատ ավետարանը Ալեկտան զիջար (Դուկ, ս. 26-38) այնպե էլ հարմար էլ պատկերներն ետև, թաղի որ այնտեղ գրեթե չկա գործողություն:

⁶ Դոստարարա Յայանար, Դ. Աղիղի, Մայր կրոն Ս. Ըրձահին, 2009:

⁷ Корн, Казань, 2008, толкование Ады Аделя.

ՀԱՌՈՒՐ ԵՆՅՈՒՆՏԵՐԵՆ

Հավրի պատմությունը Մարիամի ճնուղի մասին

1. Իւրայնի տասներկու ցեղերի մեջ կար ոճն Հովակիմ, շատ Հարուստ մի մարդ, որն Աստուծու կրկնակի ընծաներ էր բերում, առելով. «Թո՛ղ իմ Հարստությաննց լինի ամբողջ ժողովրդին, իսկ ինձ՝ Թողություն Տիրոջ ողորմածությամբ»:

Եկավ Տիրոջ մեծ օրը, երբ Իւրայնի զավակները բերում էին իրենց ընծաները: Եվ որտեղ (Հովակիմի) դեմ խոսեց Մուրեքը, առելով. «Օրենք չէ՛ քեզ առաջինը ընծաներ բերել, քանի՛ որտեղ Իւրայնի Համար սերունդ չես տվել: Եվ շատ տխրեց Հովակիմը և սկսեց նայել ժողովրդի տասներկու ցեղերի տոհմաբանությունը, առելով. «Կրկնակի Իւրայնի տասներկու ցեղերի մեջ, արդյո՞ք միայն ու սերունդ չեմ տվել Իւրայնիին: Եվ գնեցե՛ղ, իմացավ, որ բոլոր առարկիները Իւրայնին սերունդ են թողել: Հնչեց նա և Աբրահամին, ինչպես նրա վերջին օրերին Աստված նրան որդե՛ր Իսահակին պարգևեց: Եվ այնքա՛ն տխրեց Հովակիմը, որ չզոռոք իր կեռլ մտա, առ՛ անասպատ գնաց, խոնջ աշտակ իր վրանը և քսաստուն որ ու քսաստուն գրչուք ծած պահեց, առելով. «Չեմ մտնի ո՛չ սննդի, ո՛չ խոնկու Համար, մինչև Աստված չհնչի ինձ մտա, և իմ սեռունդ ու իմ չնչըբ ազոթբբը կլինի»:

11. Իսկ կերե՛ր Աննան, ողբաբով լալիս էր և ձայնով Հնկկուճում, առելով. «Ողբա՛մ արդեսթյունն իմ, ողբա՛մ ամուսնյալու՛մ: Բայց ա՛նա եկավ Տիրոջ մեծ օրը, և սասց նրան Հուզիթը, ծառան նրա. Մինչև ե՛րբ ես դու տանջվես, քո Հոգին: Չե՛ որ Տիրոջ մեծ օրն էլ այտար, և չի՛ կարելի քեզ լալել: Վերցրո՛ւ գլխակալը, որն ինձ սքանչելի է աշխատանքի դնեց տվել, վայել չէ ինձ այն կրել, քանի որ ծառա եմ ես, իսկ գլխակալը Թագավորան Նշան է՞»: Աննան պատասխանեց. «Հեռու՛ ինձնից, ես այդ չեմ անի: Տիրը նվաստացրել է ինձ: Արդյո՞ք գայթակղիչը քեզ չե՛ ներշնչել, որ գառ, ու ես էլ քեզ Հնտ մեղանջեմ»: Եվ պատասխանեց Հուզիթը. «Ինչու՞ ես պետք է Համոզեմ քեզ: Տիրը փռնել է քո արդարեւ, որպեսի՞ դու սերունդ չունենես Իւրայնիում»: Եվ Աննան շատ տխրեց, բայց Հանեց իր գլխասները, զարդարեց իր գլուխը, Հագավ ամուսնական զգեստներ և արդկ գնաց գրոստին, իննեղբոր ժամին մտա, և դափնի տեսավ, և նստեց զրա տակ և սկսեց ազոթիլ Տիրոջը, առելով. «Ի՛մ Հայրերի Աստված, օրհնե՛ր ինձ և անսա իմ աղոթքին, ինչպես օրհնեցիր դու Աստույնի և նրան Իսահակ որդե՛ր ամբիցը»:

111. Եվ, աշբերը երկինք բարձրացնելով, ծառի վրա տեսավ ճնցուղիի բույնը և սկսեց լալել, առելով. «Վա՛յ ինձ, ո՛վ է ինձ ծնել: Ի՛նչ արգանդ է ինձ լույս աշխարհ բերել: Բանդի ես առնեք եմ դարձել Իւրայնի զավակներն մեջ, և ծաղր ու ծանաղով ինձ վտարել են տասարից, Վա՛յ ինձ, ու՛մ եմ ես անես: Եման չեմ ես կրկնային թուշուններին, բանդի երկնային թուշուններն էլ սերունդ ունեն քեզ մտա, Տե՛ր: Եման չեմ ես և անցելու արարածներին, քանի՛ անցելու արարածներն էլ սերունդ ունեն քեզ մտա, Տե՛ր: Եման չեմ ես և այս ջրերին, քանի՛ ջրերը բազաղաբերում են քեզ մտա, Տե՛ր: Վա՛յ ինձ, ու՛մ եմ ես անես: Եման չեմ ես և Հողին, քանի՛ Հողն էլ, երբ գալիս է ժամանակը, պաղաբերում և օրհնում է՛ քեզ, Տե՛ր»:

11V. Եվ այդ ժամանակ Հայտնից նրա առև Տիրոջ Հրեշտակը և սասց. «Աննա, Ա՛ննա, Տիրը սասց քո աղոթքին, դու կհղիանաս և կծնես, և քո սերերի մասին կխոսեն ամբողջ աշխարհում: Եվ սասց Աննան. «Ողջ է իմ Տեր Աստված: Երբ ես արու կամ էլ զավակ ծնեմ, կրկնակի՛ նրան իմ Աստուծու, և նա կծառայի՛ նրան իր ամբողջ կյանքում»: Եվ երկու սուբՀանդակ կեն և սասցին նրան. «Ամուսնիդ, Հովակիմը, գալիս է իր Հատերի Հնտ, քանի՛ Հրեշտակը Հայտնից նրան և ավանեց. «Հովակի՛մ, Հովակի՛մ, Աստված սասց քո աղոթքին: Գեա՛ այտուղեց, քանի՛ քո կեռլ Աննանին կհղիանա իր արդանդում»»: Եվ գնաց Հովակիմը և նրամայեց իր Հովիմենին, առելով. «Բերե՛ք տասն անբե՛ր էլ գառնուկ, կլինեն նրանք իմ Տեր Աստծո Համար, և բերե՛ր ինձ տասներկու մտաղ Հորթուկ, և կլինեն նրանք քրմերի և ավաղանու Համար, և Հարյուր ու՛լ՝ ամբողջ ժողովրդի Համար, Եվ ա՛նա մուսեղավ Հովակիմը իր Հուրիք, և Աննան, որ կտնայեմ էր զարգավ մտա, սեսավ եկող Հովակիմին, և մտա վազելով, գրկեց նրան, և սասց. «Գրե՛սմ Հնիս, որ Տիրը օրհնեց է ինձ, այրի էի, և այլես այրի չեմ, ամուլ էի, և կհրե՛սանամ»: Եվ Հովակիմն այդ օրմանեց խաղաղություն ունեցավ իր տա՛նը:

V. Աստվտայն նա տարավ իր ընծաները, առելով. «Եթև Տերը գլխացի է ինձ, սպա ցույց կտա ինձ քրտակա՛ն ոսկի թիթիթը»: Եվ բերեց Հովակիմը իր ընծաները, և ակնազիչ կայում էր թիթիթը, Տիրոջ զուճակունդին մտանալով, բայց իր մեջ մեղք չտեսավ: Եվ սասց Հովակիմը. «Այժմ ես գրե՛սմ, որ Տերը ողորմած է, ինձ և իմ բոլոր մեղքերին Թողություն տվեց»: Եվ արդապաս՝ զուրս եկավ տասարից, և իր տուն գնաց: Այդ ընթացքում սցան իրեն Հատկացված ամբաները, և Աննան իննեղբոր ամբան ծնեց, և Հարցեց տա՛տա-

¹ Գայունի չէ, քե որ տոնի մասին է խոսը: Գնասպոր է, հեղինակը չգիտեր իույսայական տոների համակարգ կամ ուղղակի արժանաբարում էր պար:
² Աննանի հույանաբանությանը, ի հնարի ունի գրեթեմային ճնան գնահատա, որը ըստ ավանդության բնակվում էր որպես գլխազար, կապված թագավորական իշխանության հետ:

³ Ոսկե պնակա ըստանալաների գնազարդի՝ թոխտայ (ծիրախ, հայ խալոյ) վրա (եվ մարդը ունեց մի քիթի շինեմ, ես ճրուս վայր կնք քանդակող պես փորագրու... ես ճրան անցյալանես իմ կապտակու մապակու վնար, որ խալոյի վնար դրուի, խալոյի վնարն արջին արջին կոմնի լինի (ե. թ. Հ. 36-37 (Սեպտուագինայի սեքստուր՝ օրրու): Տեքստի մեջ Հանուղի են ի. քն ակնաղի ինչպես անթը է ցույց տար ողորմածությունը:

մորը. «Ռե՞մ եմ ես ծնել: Կա պատասխանեց. «Աղչի՛կ»: Եվ առաջ Աննան, «Ի՛նչ հոգին վեր բարձրացավ այս օրը», և ցած գրեց աղչկան: Օրեր անցնելով սպառնիճից Աննան, և հուրճք ավեց մանկանը, և անվանեց նրան Մարիամ:

VІ. Օրեցօր ամբառում էր երեխան, և երբ նա զարմավ վեց ամսեկան, մայրը նրան հողին վրա գրեց, որ փորձի՛ կարո՞ղ է նա կանգնել, և նա, անցնելով յոթ քալի, վերադարձավ մոր մոտ: Մայրը նրան գրեց և առաջ. «Ողչ է իմ Տեր Աստված, դու չես քալի՞ր այս հողի վրա, մինչև և քեզ Տիրոջ ստանալիս չընձայնիս»: Եվ Հատուկ տեղ սարքերից զտեղե նընդարանում, և արկեված էր այնտեղ որևէ անմաքուր բան մտցնել, և կանչեց Աննան Հուրճախ անաբառ գտարբերի, որ նրանք հող տանին Մարիամի Համար: Երբ աղչկա մեկ տարին լրացավ, Հովազիքը մեծ խելճույք կազմակերպեց և կանչեց բբմերին, խմամունաներին և ավուրճերին և Երաչյիկ ողջ մոզովրդին: Եվ թեբեց իր աղչկան քրմերի մոտ, և նրանք օրհնեցին երեխային, ասելով. «Մեր հայրերի Աստված՞, օրհնի՛ր այս մանկանը և նրան բարի անուն տուր բոլոր աղգիեր մե՛կ»: Եվ առաջ մոզովուրդը. «Ճշմարտ՞ է»: Եվ Հնուտ մտանցրեց իր գտեղեր քահանայապետներին՞, և նրանք օրհնեցին նրան, ասելով. «Աստված՞ բարձրալու, ի՛նչի՛ր այս երեխայի մոտ և տու՛ր բարձր և հովիտեմունան օրհնություն: Եվ տարավ նրան մայրը ննջարանի մաքուր (տուրք) տեղը և հուրճք ավեց նրան: Եվ նրդ առաջ Աննան ի Աստված, ասելով. «Երգ ասեմ Տիրոջ՛ը, բանդի նա ի՛նչով առ ինձ, և ապտեց ինձ իմ թշնամիների բանաբարկությունից, և բննչաց ինձ իր արդարություն զառուղը, մխալը և քաղաքի առաքելությունների ունեցողը նրա աչքերի առջև: Ո՞վ կհայտնի Ռուբենի որդիներին, որ Աննան սնուն է կրթրով: Լո՛ւ՛ք, լո՛ւ՛ք՞, Երաչյիկ տանաներու առձմեր, Աննան սնուն է կրթրով»: Երբ խելճույքի ավարտից, Հուրճախը ջրվեցիկի՞ ուրբառանկով և փառաբանելով Երաչյիկ Աստուծո՛ւ:

1 Հոճ Պուկ Ա. 48՝ Ասրիամի աղբորի խոսքերը. «Չի ախա յայսս հետ երանեսցն ինձ աննան ազգս»:
2 Պուհանքն տեսուհուն՝ արքիդեղոս (ժովվապետ, հայրապետ)՝ Արքիդեղոսը քահանայապետն աստաված անվանումն էր ասվան, ինչպես երևում է Իննագու տեքստը. Երուսաղեմի աստվածու կար մեկ քահանայապետ, քայց երեիմանց այստեղ, ինչպես և այլ տեղերում, հաշվի չի առնում մանրամասները, նշանակ նույնպայակով ժրավարաբնութայնում ևս արարողակարգին, առանկ ևս որ Լաւեալիտարամի տեղեծան ժամանակ տաճարը այլևս չկար:
3 Աննայի երգը կազմված է Պուկայի ավետարանի (Ա. 47-48) գրվելի իման վրա, որ արամ է Ասրիամն է՛ն՝ ճեմնագու, որի իմ յնտուած Փրկիկ էմ Չի հայեցաւ ի խնամարարութան արամուն իւրոյ...»:
4 Հոճ Անուկի գիրքը (2.12) Չից կարակարգումը, որ երկուսն էլ արարողութեան արտադրատարբուն (Նկատարակցութեան՝ ճշմարտութեան), այդ արտադրատարբունը, հնարավոր է, միևնաժամ է կնովից, քայց այն կարող է և գնտարկնակն երանագիրում ունենա. Փրկչարտի ավետարանում կա ճշմարտի կերպարը, որը ունում և կարում է (այսինքն՝ ճշմարտի պողպետում է): Այս պողողը անվանվում է միակ և ժիսամանակ բանաբար՝ բազմաարտուտ - անվանով Ասրիամի կնայաք մակաւորով մայրն:

VII. Ամիսներ անցան, և լրացավ երեխայի երկու տարին: Եվ առաջ Հոգիվոր. «Տանն է՞ր նրան Տիրոջ տաճարը, որպեսզի կատարեն խոստանցած ուխտը, որ Տերը Հանկարծ չհրամարի՛ մեզինց և մեր բնման յոսան անուխար չլինի»: Եվ առաջ Աննան, «Հովազի՞մ, սպասե՛ք»: Եվ առաջ լրացավ աղչկա երեք տարին, և առաջ Հովազիվոր. «Կանչի՛ք Հուրճախ անաբառ գտարբերի, և թո՞ղ նրանք վերենեն լապտերները և կանգնեն ժամոված լապտերներով, որպեսզի մտնուրը եւս չգտանու և որ սիրի իր արտած տաճար Տիրոջ՞: Եվ այդպես արեցին Տիրոջ տաճարի ճանապարհարհին: Եվ բուրբը բնուրճեց նրան և, Համբարելով, օրհնեց, ասելով. «Տերը կփառաբանի անունը քո բոլոր ազգերի մե՛կ, քանզի քեզնով վերջին օրերին Տերը Իարայիկի որդիներին կհայտնի քավություն»: Եվ նստեղեց նրան զոհասեղանի երրորդ տասնհանին, և ի՛նչով մտնուկ վրա Տիրոջ երանությունը, և թուչխոտն էր նա ուրբառությունից, և սրբեց նրան ողջ մոզովուրդի Իարայիկի:

VIII. Եվ գնացին նրա ծնողները, զարմանալով և փառաբանելով Տիրոջը, որ նրանց աղչիվը եւս չզարմավ: Մարիամը ապրում էր Տիրոջ տաճարում ինչպես մի ազգված և ուսում էր ճեղչումայի ձեռներեց: Երբ լրացավ նրա տասներկու տարին, քրմերը սկսեցին խորհրդակցել, ասելով. «Ա՛հա՛ լրացավ Մարիամի տաճերկու տարին Տիրոջ տաճարում, ի՛նչ էնք անելու նրա Հնա, որ նա ինչ-որ կերպը չապակահի սքրությունը»: Եվ առաջին քահանայապետին. «Դու կանգնու՛մ ես Տիրոջ սեղանի առջև, մտի՛ր և աղոթի՛ր նրա Համբար, այն, ինչ Տերը քեզ հողորդի, դու էլ կանսե՛ք»: Եվ քահանայապետը, Հազնելով զողեկազոնը՞, մտավ Արբություն Արբոցը և աղոթք հոց նրա Համբար, և ա՛հա՛ Հայտնից հեղնուղը Տիրոջ և առաջ. «Զարբարիս, Զարբարիս, գնա՛ և կանչի՛ր այլի այլերին մոզովրդի միջին, և թո՞ղ նրանք զավազանեն թեբեմ, և ու՛՛մ Տերը նշան Հայտնի, նրա կինն էլ նա (Մարիամը) կզուտան (կուսությունը պահպանելով)»: Եվ անցան տուրհանգիները Հուրճախ երկրով, և փոքր Տիրոջ Հնչից, և բոլորը Հավաքվեցին:

IX. Հովազիքը, թաղնելով կոպեիցը, նույնպես կնավ Հավարտանի: Եվ, անվանելով, գնացին քահանայապետի մոտ, տանելով զավազանից: Կնվ նա, Հավաքելով զավազանները, մտավ սքրառեղի և սկսեց աղթից: Վերջացելով աղոթքը, նա վերցրեց զավազանները, դուրս եկավ, բաժանեց յուրբառայությունի իր զավազանը, սակայն նշան չկար նրանց: Վերջինը Հովազիքը վերցրեց զավազանը, և նույն պահին աղաղակ դուրս թուավ գա՛վազանից և վեր սովազանեց ի փառա Հովազիքի: Եվ առաջ քրմերը Հովազիքին:

1 Գոլեկաղոս՝ քահանայապետի հասուն զգեստ, որի վեջերը զարդարված են զոդնուկներով (Եբր. ԲՇ. 33):

«Դու ընտրված ես, որպեսզի ընդունես և պահպանես Տիրոջ հույսին»։ Ասկայն Հովսեփը Հակածառուս էր, սակայն «Ես արդեն ունեմ որդիներ, և ձեր եմ եմ ես, իսկ նա երեսուսուր է, չեմ ուզում ծծածպղիկ լինել Իսրայելի որդիների ստալ»։ Եվ սաաց բարձր Հովսեփն «Մարտափր Աստուծո, չհիշք թե ինչպես է Աստված պատժել Դավանին, Աբրահամին և Գորչյին, ինչպես ըստվեց երկիրը և Կարսը կանովեցին չնմխարկելու համար։ Եվ, վախենալով, Հովսեփը վերցրեց Մարիամին, որ պահպանի նրան։ Եվ սաաց Հովսեփը Մարիամին. «Ես վերցրել եմ քեզ Տիրոջ տասարեց, և այժմ դու մնալու ես իմ տանը, իսկ ես գնում եմ տեղի Հյուսիսի գործերով, և հետո կվերադառնամ քեզ մոտ (կրր Աստված չըրք անի)։ Աստված քեզ պահպանի»։

X. Այնժամ բրեյեր խորհրդակցեցին ու սաացին։ «Տաճարի համար գարուդը՝ կպտրասաներ»։ Եվ սաաց քահանայապետը. «Հավաքե՛ք Դավթի տունից բոլոր անարա կույսերին։ Եվ գնացին ծառաները, և փնտրեցին և յոթ հույս գտան։ Եվ հիշեց նա երեսուսուր Մարիամի մասին, որը Դավթի տունից էր և մարուր էր Աստուծ առաջ։ Եվ կանչեցին նրան։ Եվ կույսերին տաճար մտրեցին։ Եվ սաաց քահանայապետը. «Վիճակ հանուր, թե ո՞վ ինչ է գործելու. ոսկի, և ամենաթ, և կտավ, և մետաղ, և հակեթ, ծիրանի և իսկական բուսոր»։ Եվ Մարիամին վիճակ ընկավ իսկական բուսոր ու ծիրանին, և վերջերյով գրանք, նա իր տուն վերադարձավ։ Այդ ժամանակ Զարարան համր էր, նրան Մամուկն էր փոխարինում ՝ լմնչև Զարարան կրկին չխոսեց։ Մարիամը, վերցրեցով ծիրանին, սեղեց գործի։

XI. Եվ վերցնելով հուճը, գնաց ջրի, և ձայն լսեց. «Ուրախ լեր, բերբրյալ։ Աստված ընդ քեզ, օրհնյալ ես դու կանաչեմ ձե՞ր»։ Եվ չուրջըրոջը նայեց Մարիամը, ինանդան օրտեղից է ձայնը։ Եվ, վախենալով, տուն վերադարձավ, հուճը դրեց, վերցրեց բուսորը և սնկն այն գործել։ Եվ սապ Հայտնվեց նրա առաջ Տիրոջ Հրեշտակը և սաաց. «Մի՛ երկնչիր, Մարիամ, քանզի ի՞նչով քեզ վրա չըրքե՞մ Աստուծ և կհղանամ Աստուծ Բանով։ Իսկ

եւ, լսելով, մտորում էր, սակելով ինքն իրեն. «Մի՛ թե ես կհղանամ Աստուծ և կմնեմ, ինչպես մնում է ցանկանած կին»։ Եվ սաաց Հրեշտակը. «Ո՛չ այդպես, Մարիամ, բայց Բարձրայն ուժը կի՛նի վրայ, ուստի և քո մասը Մարթիթուրը կանվանվի Բարձրայնի օրդի։ Եվ կանվանես նրան Հիուու, քանզի նա կփրկի իր ժողովրդին»։ Եվ սաաց Մարիամը. «Ես՝ ապարինեմ եմ Տիրոջ թագ լինի խոսքը նրա»։

XII. Եվ սարսեց նա ծիրանի և բուսոր գործելը և տարավ այն քահանայապետին։ Քահանայապետը օրհնեց նրան և սաաց. «Աստված բարձրացրեց անուրը քո, և դու օրհնյալ կլինես երկրի բոլոր ժողովուրդների ձե՞ր»։ Աւրախանալով, Մարիամը գնաց իր բարեկամ Ներսարթի մոտ։ Եվ թակեց դուռը, եղիտարթին էլ, լսելով, գաղտարեց Հյուսիսի ծիրանին, վազեց դուռն մոտ և, քաշելով, տեսավ Մարիամին և օրհնեց նրան, սակելով. «Որտեղի՞ց է ինձ սա, որ իմ Տիրոջ մայրը եկել է ինձ մոտ»։ Քանզի օրոժայնիս մանուկը ցնծալով խաղաց և օրհնեց քեզ»։ Իսկ Մարիամը չէր ընկալել խորհուրդը, որ բացի էր նրան Գարբիկ Հրեշտակուցորը, և հուսեց այնքեր երկիրին և սաաց. «Ո՞վ եմ ես, Տեր, որ երկրի բոլոր սպգիրը օրհնում են ինձ»։ Եվ սարեց Ներսարթին մոտ երեք ամիս՝ նրա օրովայնը այդ ընթացքում օրեցօր մեծանում էր, և Մարիամը սարսափած իր տուն վերադարձավ և թարջվում էր Իսրայելի օրդիներից։ Նա տասնվեց տարեկան էր, կրր կատարվում էին այդ խորհուրդները։

XIII. Արզնես անցնում էր նրա Հղիության վերջերյոջ ամիսը, կրր Հովսեփը վերադարձավ Հյուսիսի աշխատանքներից հետո և, մտնելով մոտ, տեսավ նրան Հղիացած։ Եվ խոփեց իր երեսին, և գետին տաղավոցի, և Շնկկաց դռտնազին, սակելով. «Ինչպե՞ս եմ ես այսուհետ զինվելու իմ Տեր Աստուծու, ինչպե՞ս եմ աղթթելու այս աղջիկա համար, քանզի նրան տաճարից քեղել եմ որպես կույս և չեմ կարողացել պահպանել։ Ո՞վ խոսեց ինձ։ Ո՞վ չարքե պատճառեց իմ տանը և խայտաբասեցի կույսին։ Արջոյր չեղա՞վ ինձ հետ եույր, ինչ Աղամի հետ։ Ինչպես այն ժամանակ, կրր Աղամը փառարանում էր Տիրոջը, և Հայտնվեց օճը, և տեսավ Եվային միայնակ և զարկեղեղեց նրան՝ այդպես եղավ և ինձ հետ»։ Եվ կանչեց Հովսեփը, և կանչեց Մարիամին, և սաաց. «Դու, որ Աստուծ ինձամքի տակ էիր, ի՞նչ արեցիր և մտուցար քո Տեր Աստուծու։ Ինչու՞ ապականեցիր քո հոգին, դու, որ մեծանցի և Մարթիթուրը Մարցուն և կհրակրվել ես Հրեշտակից»։ Այնժամ Մարիամը լացեց դրանազին և սաաց. «Մարցուն եմ ես և այդ չեմ ճանաչում»։ Եվ սաաց Հովսեփը նրան. «Իսկ օրտեղից՞ է պտուղը քո արդանդուտ»։ Նա պատասխանեց. «Ո՞րչ է Տերն իմ Աստուծ, չլի՞տեմ օրտեղից»։

¹ Դաքան, Արիոն, Քորն [խա] բարձրանեցան մեք՝ Կորնի, Կարան Արիոնը, Օճը - Ել 22. 11 Դավանայն Գն Կուսարանի թնյոց օրդը, մարդիկ են, որոնք ընդատազեց լին Մուկանեի նոր Լրանք ընդարձուում լին Գրան, որ հա թեկն ոչ այն երկրին է ընել, որը խոստացել էր. Որպես պատժ տեղիորը բացվեց և կանաչ Թրդիկն, և նա կտնմանիթեկն։

² Saecula - իրու ըր, կարելի է բարձրանել նա, սառուստ։

³ Այստեղ տարրի օրդները գործվանք է թվալուով ամիսն և հավելք՝ ըստ ամբերի (ամիսնք) սաբարու, Կնարալոր է, կանաչավուն երանգի, կապուտակ, սակերթ՝ կարմիր։ Գնմ «Ել անն արտավ ինասունն երկու կանայնք իրանց մեքերովը մանեցին, ես իրանց մարնա կապուտակը, Թրապուտը, կրկնակի կարմիր և քարակ սեղանք լեղի (Եղի, Եղ 26)։

⁴ Որտեղումն — Տաքուուս և ճառագուտ օրոյրը, Ել մեկը, և մյուս հայտերն օրիսն էլ, այստե Կնարալոր և որ միևնույն օրուն է, Երկու բան էլ նպաստաբարողան են կրկնապատկերն օրիսը՝ կարևորությունը։ Մյուս մասիտախոսքերն մեմ մեկնուրուն է թույլ տալու։

⁵ Դուկան պակտարանում թրված են ծուլը խոսքերը (Ա 28)։

¹ Տես՝ Դուկան, Ա 43։

² Մարիամն և Երիսարթին հանդիպումը, Մարիամի մեակը Երիսարթի մոտ նկարագրված է Դուկանի անխոստանում (Ա 40-46)։

³ Կանոնիկ ավետարաններում Մարիամի տարրից եղված է։

XIV. Եվ ստրտափնջ Հովսեփը, և Հանգառացիք նրան Մարիամը, և սրեցն մտածել, ինչպես վարելի նրա Հնու: Եվ ասում էր Հովսեփը. «Եթև ես Թարցնեմ նրա մեղքը, ապա Օրենքի խախտող կլինեմ, իսկ կեն պատմեմ զդա մասին Իսրայելի որդիներին, ապա անեմոզ արյուներ մահաճան կմտածեն: Ի՞նչ անեմ ես նրա Հնու: Արձակեմ նրան Թարուեմ (տեղից):» Եվ գիշերն ինձով: Եվ Հրեշտակը Տիրոջ եկավ Երազում նրա մոտ և ասաց. «Մի՛ վախեցիր հույսի Համար. բանգի այն, ինչ նրա մեջ է, Սուրբ Հոգուց է. նա Որդի կձնի, և դու կանվանես նրան Հիսուս: Բանգի նա կիրիքի թագավորին մեղքերի պատճառ:» Եվ արթնացավ Հովսեփը, և փառաբանել Իսրայելի Աստուած, որ երասուժեցուն էր նրան ուղարկել, և իր մոտ Թողցե Մարիամին՝:

XV. Եվ եկավ նրա մոտ զբրբաց Աննան և Հարցցրե, թե ինչու՞ նա չի եղել ծոզովու: Եվ պատասխանեց Հովսեփը. «Նա Հոգին էմ ճանաչաբարճի և ցանկացա Հանգառանայ առաջին օրը:» Եվ չըզվեց Աննան և տեսավ Հոգի Մարիամին: Եվ վախեց քահանայապետի մոտ և ասաց նրան. «Հովսեփը, ու՞մ դու առաքի՞ն ես Համարում, Օրենքին Հակառակ է գնացել: Եվ ասաց քահանայապետը. «Ի՞նչ է պատճառ:» Եվ Աննա զբրբաց ասած. «Գույսը, որին ես վերցրել էր Տիրոջ տաճարեց, նրան ապավանել է, խախտել է պատկեր՝ ս է արել Լովսեփը:» Եվ զբրբաց Աննան ասաց. «Ուղարկի՛ր ծառաներին և կհմտանու, որ նա Հոգի է: Եվ ուղարկեցին ծառաներին, և նրանք տեսան նրան, ինչպես Աննան էր ասում, և քերթեցին նրան Հովսեփի Հնու զուտարան: Եվ ասաց քահանայապետը. «Մարիամ, դու այդ ի՞նչ արեցիր: Ոչնչու՞ վարկաբեկեցիր քո Հոգին և մոռացար քո Տեր Աստուած: Դու, որ այբում էիր Սրբության Սրբոցում, կերտարում էիր Հրեշտակի ձևերից, բուժում էիր նրա բերանի երբք, ուտարանում էիր նրա սակ, ինչու՞ դու զա արեցիր: Իսկ նա, դատապարհ Հեկեկելով, ասաց. «Մ՛ղջ է Տեր իմ Աստված, ես մաքուր եմ նրա (Հովսեփի) առջև և այք չպիտեմ:» Եվ ասաց քահանայապետը Հովսեփին. «Ինչու՞ դու զու արեցիր: Եվ պատասխանեց Հովսեփը. «Մ՛ղջ է Տեր իմ Աստված, ես մաքուր եմ նրա (Մարիամի) առջև:» Եվ ասաց քահանայապետը. «Ուսու մի՛ վկայիք, այլ ճշմարտությունն ասու: Դու խախտեցիր պատկեր և չհամոզեցիր Իսրայելի որդիներին, և չխանդաճեցիր զուրից Տիրոջ ձեռքի առաջ, որպեսզի ես օրհնեմ քո սերունդը:» Իսկ Հովսեփը լուռ էր:

XVI. Եվ ասաց քահանայապետը. «Վերադարձրու՛՛ հույսին, ու՞մ վերցրելի ես Տիրոջ տաճարից: Իսկ Հովսեփը լացեց: Այնժամ ասաց քահանայապետը. «Ձեզ բացահայտող ջուր՞ կտամ, որ խնեք Տիրոջ առջև, և Աստված կհայտնի ձեր մեղքերը ձեր իսկ աչքերի առաջ:» Եվ, վերցնելով ջուրը, նա խնեցրեց Հովսեփին և ուղարկեց լուռու՞մ վրա, և նա անվուստ վերադարձավ:

ինքնըրեցին նաև Մարիամին և չես ուղարկեցին, և նա էլ անվուստ վերադարձավ: Եվ այժամ ծոզովուրքը դարձանք, որ չբացահայտվեց նրանք մեղքը: Եվ ասաց քահանայապետը. «Եթև Տեր Աստված չբացահայտեց ձեր մեղքը, ապա ես չեմ դատի մեզ:» Եվ արձակեց նրանց: Եվ Հովսեփը վերցրեց Մարիամին ու ասուն գնաց՝ փառաբանելով Աստուած և ուրախանալով:

XVII. Այնժամ հասան եղավ Օգոստոս կեսարից, որ Հուդայի Քեթիկեճումս մարդահամար անցկացվի: Եվ ասաց Հովսեփը. «Որդիներես կըբացնեմ: Բայց ի՞նչ անեմ ես այա աղքատ Հնու: Որդես ի՞նչ գրանցեմ: Կի՛նու: Անասում եմ: Դու՛: Ասում: Բայց Իսրայելի որդիները գիտեմ, որ նա իմ զուտարբ է: Ի՞նչ ցույց տա Տիրոջ օրը ինչ է պետք Տիրոջը:» Եվ նստեցրեց Մարիամին Թամբած էջի վրա, և ուղեկցեց նրան մի որդին, իսկ Հովսեփը, մյուս որդու Հնու մխտին գնացին նրանց ետեցի: Եվ անցան երեք օրո՞ւ: Եվ չըբղեց Հովսեփը և տեսավ, որ Մարիամը տխուր է և մտածեց, որ նրա արգելադի պտուռ է տրեխնում էրեն: Հնուս կրիին նայեց Հովսեփը, տեսավ, որ Մարիամը զգաբար է, և Հարցրեց նրան. «Մարիամ, ինչու՞ ես մեկ քո երեսը տխուր եմ տեսնում, մեկ՞ զգաբար:» Եվ Մարիամը պատասխանեց Հովսեփին. «Նրանից, որ ես աչքերես առջև երկու ազգ եմ տեսնում՝ մեկը լացում և Հեկեկում է, մյուսը ուրախ ու զգաբար է:» Եվ անցան ճանապարհի կեսը, և ասաց նրան Մարիամը. «Ի՞նչեցու ինձ էշից, բանգի այն, ինչ իմ մեջ է, ստիպում է ինձ գնալ:» Եվ Հովսեփը ինչեցրեց նրան էշից և ասաց նրան. «Ու՛ր տանե՛մ բեզ և Թարցնեմ քո խախտապտուխներ:» Եվ՝ որ այտուեկ անապատ է:»

XVIII. Եվ գտավ այտուեկ եր անձավ, և բերեց Մարիամին, և Թողցե նրա Հնու իր որդիներին, և գնաց ասամեր փնտրելու Քեթիկեճին չըբղահայրում: Եվ աճա ես, Հովսեփը, քայլում էի և չէի շարժվում: Եվ որին նայեցի և տեսա, որ օգն անցարել է, նայեցի երկնակամարին և տեսա, որ նա էլ կանգնած, և երկնային թռուչները Թուրքի մեջ կանգ առան, նայեցի Հոգին և տեսա զրված անոթին ու ախառողներին՝ մտաք պտտված, և մեկերը նրանց անթիվ մոտ էին, և սնուեղ ճաշակողները չէին ճաշակում, վերցնողները չէին վերցնում, բերանին մտնցնողները չէին մտնցնում, և բոլորի զո՛ւմբերը Հասած էին երկնից: Եվ տեսա ոչխարներին, որանց բշուձ էին, բայց զրուրեկ կանգնած էին: Եվ Հովիթը բարձրացրեց ձեռքը, որ բշի նրանց, բայց ձեռքը մտնց բարձրացրավ: Եվ նայեցի գետի Հուսանքին և տեսա, որ այժերը զիպու՛ւմ էին ջրին, բայց չէին խմում, և ամենը այդ պահին կանգ էր առել:

XIX. Եվ մի կին տեսա, որ ստրեց էր ինձում, նա ասաց ինձ. «Մարգ, ու՛ր ես գնում:» Ես պատասխանեցի. «Տառած եմ փնտրելու:» Եվ պատասխանեց նա ինձ Հարցրեց. «Դու Իսրայելից՞ ես:» Եվ ես ասացի նրան. «Այո՛»:

¹ XIII-XIV հազիթը ճնարակոլում է Աստրոնոմի ակնասարանում (Ս. 16-25):
² Ձեխարտը, կամ Ցանկարտը էրև ստախ խնել, նրա խոտորի օրին չէր լինում, համարվում էր, որ նա աննուղ է:

¹ Սղոք՝ հոնծական ձողոց, հավապում է 1.4 կմ:
² Այս հավանած ռեարանոնեմ ստորընդուն է նախորդ և հաջորդ տեքստից: Ակարագրություն ինասում է՝ քնդոկի Գիսուրի ծննդյա խորտիկը, իսկ ճնքացած ընդունում ու մարդիկ կարել են անունս, աչխարտում միայն ըր քան է կարարվում, նախ Որդու ծնունդը:

Իսկ նա սասց. «Իսկ ո՞վ է նա, որ ծնում է անձաբուն»: Եւ պատարհանեց. «Նա նշանված է ինձ հետ»: Կինն սասց. «Նա քո կինը չէ՞»: Այնժամ նա սասցիք. «Նա Մարիամն է, որ սնծաղի է Տիրոջ սոսնարսմն. և նա, բոս փնճակի նրան որպես ինձ կին ստացա, սակայն նա ինձ կին չէ, այլ Հրեացի է Սուրբ Հոգուց: Եվ սասց նրան՝ ստամբը. «Պա ճն՞շտ է»: Եվ պատարհանեց Հովսեփը. «Փնա՞ն տեսն»: Եվ ստամբը գնաց նստ»: 1

Եվ կանգնեցին նրանք անձափ մոտ, և ճառագայթող ամպ Հայտնվեց անձաբուն: Եվ սասց ստամբը. «Հողից իմ բարձրացավ, աչքերն իմ Հրեք՝ տեսա, բանդի ծովեց փոխթյուրն Իսրայելի»: Եվ ամպն այնձամ Հնուացավ անձափից, և անձաբուն աշպտի ու յա փայլեց, որ նրանք չէին դիտեսում, իսկ թիջ սոջ յուսն տեՀայտացավ և երեսս մտեսուր, զուրս եկավ և վերցրեց իմ ար Մարիամն ստիրքը: Եվ բացգահանչեց ստամբը, սակեմ. «Մե՞ն է ինձ Հատար այս որք, բանդի տեսա և երեսուր անիմանայի»: Եվ զուրս եկավ նա անձափից, և Հանդիպեց Սայոնին՝, և սասց նրան. «Սայոն՞, Սայոն՞, եւ ուզոս՞ եմ պատմել քեզ Հրեքի մասին. Կուրք ծնե՞լ է և պահպանել է աղչկությունն իր»: Եվ սասց Սայոնն. «Ո՞ր է Տերն իմ Աստված, մինչև մտտով Հստուգեմ նրա աղչկությունը, չեմ Հավատա, որ կուրք ծնե՞լ է»:

XX. Եվ բավական էր Սայոնն երկարացնել մատը, երբ բացգահանչեց, սակեմ. «Հնոսք՞ եմ ես, բանդի Հանդիպեցի զայնակղե կատուս: Եվ պՀա իմ ձեւըը սկսբանում է, ինչպես կրակի մեջ»: Եվ մեկի իջավ Տիրոջ ստաջ, սակեմ. «Եվ Հայրիկ Տե՞ր Աստված, Հրիչք, որ եւ Աբրահամի, Իսահակի ու Հակոբի սերնդն մե՞ ի՞ր յայտասակի ինձ Իսրայելի որդիների առև, այլ ողորմս ինձ Հանուն աղբանների, բանդի Պու դիտես, որ եւ ծառայել եմ Քնզ Հանուն Քուսվան և Քեզանից եմ ուզում բավթյունն ընդունել»: Եվ Հայտնվեց նրա առջև Տիրոջ Հրեշտակը, և սասց նրան. «Սայոն՞, Սայոն՞, Տերը անաց քեզ երկարացուր. մեռերեղ զպեր մատուր և զրկի՞ր նրան, և կյինի քեզ փրկություն և ուրախություն»: Եվ մտնեցավ Սայոնն, և զրկեց մատուկին, սակեմ. «Երկրպագում եմ նրան, բանդի մնովեց Իսրայելի մեծ թաղավորը»: Եվ միանգամից բուսիցեց Սայոնն և զուս եկավ անձափից փրկված:

XXI. Եվ Հովսեփը պտորաստեց զնայ Հուրոք: Հուրոպայուն Բեթղեճնուում մեծ խառնաշփոթ էր, բանդի եկել էին մաղերը՝ և Հարցնում էին. «Ո՞ր

է Հրեից թաղավորը: Բանդի մեռք տեսել ենք նրա ստաղը արեկցում և եկել էր խոտարճվել նրա առաջ»: Եվ լսելով այդ, Հերոդեպը սաղանպեց և ծառաներին ուղարկեց մաղերի հստելի՞: Հնոս կանչեց բաՀանայապետերին և Հարցմուք արեց նրանց մաղավարանում, թե որակե՞ղ պնաք է մնովի Քրիստոսո բոս գրվածքի: Պատասխանեցին նրան. «Հուրոպայուն Բեթղեճնուում, բանդի աղբուս է գրված», և բայց թողեցին նրանց: Եվ Հարցնում էր Հնոս մաղերին, սակեմ որպես. «Ի՞նչ նշան տեսար զուր թաղավորի մեռեղան մասին»: Եվ պատասխանեցին մաղերը. «Մենք մեծ ստաղ տեսար, որ փայլում էր ստաղերի մեջ և խավարեցնում էր զրանք, այնպես, որ զրանք զրկեին չէին երևում, և այդպես մեռք իմացար, որ մնովի է Իսրայելի թաղավորը, և եկար խառնաբՀվեք նրա առջև»: Եվ սասց Հերոդեպը. «Փնացք՞ և փնտրե՞ք, և երբ կգտեսք, ինձ մաղ տվե՞ք, որ եւ կ խոտարճեմ նրա առաջ»:

Եվ գնացին մաղերը: Եվ ստաղը, որ նրանք տեսել էին արեկցում, գնում էր նրանց առջևից, մինչև որ եկան նրանք անձափի մոտ, և ստաղը կանգ առավ անձափի մուտքի վերեում: Եվ տեսան մաղերը Մանուկին՝ Իր ար Մարիամի հետ, և բացելով իրեց գանձերը, չվիրեցին նրան ոսկի, խոսել և կեղտուկ: Եվ, Հրեշտակից Հայտնություն ունենալով, չվերաղանայ Հուրոգ, այլ ուրիշ ճառագարՀոզ գնացին իրեց երկիրները:

XXII. Այնձամ Հերոդեպը Հասկացավ, որ մաղերը խաբի են իրեն, և զայնասլավով, մարգարաններ ուղարկեց, սակեմ որպես. «Պատմե՞ք երկու տարեկանից ցածր մանուկներին»: Եվ Մարիամը, լսելով, որ կտարում են մանուկներին, տարափնով վերցրեց իր մանկները, բարուրեց և զրեց եղան մտերի մեջ՝ Իսկ եղևնաթիթը՞, լսելով, որ փնտրում են ՀովՀանին, եր որդուս, վերցրեց նրան և յես գնաց: Եվ տեղ էր փնտրում, որ թաղցի, բայց չգտավ: Եվ բարձր մայրով բացգահանչեց, սակեմ. «Աստա՞ր յես, նե՞ք թող մերս ու որդուս», և յեսը բացվեց և նրանց ներս առավ: Եվ յուս եր նրանց յուստգորում, և Տիրոջ Հրեշտակին էր նրանց Հնոս՝ պահպանելով նրանց:

1 Այստեղից պատում կրկն գաւում է երրորդ դեմքը: 2 Կարծ տարբերակում եւլ եւ կնի գաւով թուրոց իջող, և վերցոց նրան իր հետ, և սասց ստաբ ունը Իսկ ո՞վ է նա, որ ծնում է անձաբուն: 3 Աստատարհանեց Սարիմը ճազմված է ինձ հետ, սակայն եւս կոխացել է Սուրբ Դոգուս, այս բանեց հետ, երբ մեծացել է ստամբը: Եվ ստամբը գնաց նրա հետ: Ըստ անձայնի, այս օրվան սասցին քնքերողոցն անաստասայել էր բլում, և հնապայում լրացել է: 4 Սայոնն ինչաստակում էր այն կանանց բլում, որոնք ներկա էին Դիտուի խաղերոյան ժամանակ և Դիտուի գերեզմանի մոտ (Սարկ, ժե. 40, 42 1): Սայոնն՝ Դիտուի աշարիտոտին, և նա ընթերցակիրնայ մովանի պանդարանայ: 5 Կարծ տարբերակում Սայոնի աղորի փոխանուն ուղղակի սակում է. «Եվ եւ աղորեց Տիրոք»: 6 Սր Կտակարանի սիտույլ բարձումուրայ մեջ «մոգեր» բարձր բարձրված է վախարցինը: Դոյները մոգեր էին անվանում արեկայ ինաստուներին և գաւլաներին:

1 Այստեղի հետ կապված ամօրոց որովայն կինվում է Սասրեթի սակետարան որովայն վրա (Բ. 7-12), որոջ արտասայտույուններ բառացի են կրկնվում: 2 Կարծ տարբերակում մարանամեր բայն եւ բողվում. այնտեղ սակում է. «Եվ եւ ուղարկեց մոգերի ետեկ, և նրանք պատմեցին աստի մասին»: 3 Գնով Յերուզիմեի մարդուրան մեք, ետեկնայն ընդգծում է, որ եւս երկու եւ ունեւում որպես կանանման բարձրագույն իշխանուրան Երեկայոցուց: Բեդագապլան է, որ Յերուզիմեի՝ մոգերի և յոնդերի հետ զուրպեց քնորուշուս համար օտարագորված են ըննել և հարցանման բայերը, մեկնես Սասրեթի մոտ օտարագորված է հարցնեք: 4 Սասրեթի անկատարան Սասրեթի Դովիտի և մանկու Դիտուի հետ փայլում է եղակուս, ըստ Դովիտի անկատարան: Ուրայք սակում էին կարգերում և պարբերաբար զայն էին երուսարն Սասրեթ երեկուսը և մեկ տարբերակ է սասց բաշում: Սարիմը փրեց մանկերը, բարցերով նրան մուրի մեք: 5 Դեագուս կնարպարուրեց Սարիմի անկատարան հետ կալ յուր, այն միացում է Դովիտեմու Սարիլի մասին պատմանմանը, բանը որ եղևնայն արորն հանցնա էր նեկ, կալաւանկատարանում:

XXIII Այդ ընթացքում Հերովդեսը փնտրում էր Հովհաննիսն և ուզարկեց ծառաներին Ջաբարխայի մոտ, առելով: «Որտե՞ղ ես թաքցրել քո որդուն»: Իսկ նա պատասխանեց, առելով: «Ես Ասածս ծառան եմ, գտնվում եմ տաճարում և չգիտեմ, թե ուր է իմ որդին»: Եվ ծառաները եկան և պատմեցին Հերովդեսին: Եվ Հերովդեսը ցատման մեջ ասաց: «Նրա որդին Իսրայելի թագավորն է լինելու»: Եվ կրկին նրա մոտ ուզարկեց ծառաներին, առելով: «Ասա՛՛ հշմարտությանը, ու՛ր է քո որդին: Քանզի իմացիր՝ քո կյանքը իմ ձեռքում է»: Եվ Ջաբարխան պատասխանեց: «Ես վկան եմ (մարտիրոս) Ասածս՛, եթե թափես իմ արյունը, Տերը կընդունի իմ հոգին, քանզի աննկարայուն կթափես տաճարի դիմաց»: Եվ լուսարացեց առաջ Ջաբարխան սպանվեց, իսկ Իսրայելի որդիները չգիտեին, որ նրան սպանել են:

XXIV. Եվ Համբարյի (ձեռի) ժամանակ Հովարթեցին քրմերը և բնդառաջ չեկավ օրհնանքով նրանց Ջաբարխան՝ ըստ ավանդույթի: Եվ քրմերը, կանգնած, սպասում էին Ջաբարխային, որպեսզի աղոթեն և փառարանեն Բարձրաշին: Բայց քանի որ նա չէր գալիս, նրանք բոլորը վախով լցվեցին: Եվ նրանցը մեկը Հանդզնեց մտնել (սրբատեղի), և սեղանի մոտ տեսավ լեղացած արյունը, և ձայնը լուր տվեց: «Սպանված է Ջաբարխան, և նրա արյունը չի ջնջվի, մինչև վրեժը չլուծվի»: Լսելով այդ բաները, սարսափեց քուրմը, և ելնելով, պատմեց մյուս քրմերին: Եվ նրանք Հանդզնեցին մտնել և տեսած, ինչ էր այնտեղ, և ազդարանեցին տաճարի պատերը, և քրմերը իրենք պատռեցին իրենց զգեստները, սաղախի նրա (Ջաբարխայի) մարմինը չգտան, միայն արյունը՝ քար դարձած, և սարսափահար ելան և լուր Հայտնեցին ժողովրդին, որ սպանվել է Ջաբարխան: Եվ լսեցին ժողովրդի բոլոր տաճարը, և լացում ու Հեկեկեում էին նրա Համար երեք որ ու երեք դիշեր: Երեք օրից Տևոտ քրեները սկսեցին խորհրդակցել, ուսմ դեռն նրա փոխարեն, և վիճակը բնկավ Միանունի վրա: Նրան Հայտնված էր Սուրբ Հովով, որ նա չի մեռնի, մինչև չտեսնի ողջ Հիսուսին՝:

XXV. Եվ ես, Հակոբս, որ զրկել եմ այս պատմությունը Երուսաղեմում, խոստանալով ժամանակ թաքնվել էի անպատում ալեքսան ժամանակ, մինչև Հերովդեսը մեռավ, և խոստանալով անցավ Երուսաղեմում: Փառարանու՛մ եմ Տեր Ասածուն, որ ինձ իմատուություն է տվել, որ պատմեմ: Թա՛գ լինի նրա պղծամատությունը բոլորին, ով վախենում էր մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսից:

(Թարգմանությունը կատարվել է Կ. Հովհաննիսյանի կողմից ըստ. Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии, "Мысль", М., 1989. Комментарий И. С. Венцицкая.)



¹ Հունարեն տեքստում՝ վկա, բրիտանական տեքստերում՝ մարտիրոս:

² Դու կառի պատարանում պատմվում է Միժեմնի մասին, որին տրվել էր նման կամրազուգալույուն Ա՛ 25), սակայն նա քահանայապետ չէր:

Ո՛Վ Է, ԻՐԿԿԱԼՈՒՄ, ՀԱՅՈՅ ՀՈՎՀԱՆ ՎԱՐԳՐՊԵՏ

ՔՇՈՏ ՄԱՆՈՒՉՔՅԱՆ

Մովսես Կաղանկատացու «Պատմություն Աղուանից աշխարհի» երկրորդ հատորի ԽՏՂ գլխում գեղեզված է հայոց Հովհան վարդապետի նամակը Մեծկողմանրի՝ եպիսկոպոս Դավթին: Եւզ գրտիր վերնագրված է. *Դավթայ՛ Մեծ կողմանց եպիսկոպոսի վասն պատկերաց և նկարագրութեանց Հայցուած ի ՅաՀաննէ Մայրագոմեցոյ*¹:

Մինչև քննարկման բուն նյութին անցնելը, նկատենք, թե տեղի՞ն է, արդյոք, Հովհան Մայրավանեցուն Մայրագոմեցի կռելը, որքան էլ որ մակնավոր ձագժմբ գուգանեօփ Գուկ. 2. 7-ի հետ: Հայտնի է, որ VII դ. նշանավոր աստվածաբան, փիլիսոփա, Գլխի ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու ավագ լուսարարակուս, երկու կարողիկուսական տեղապահ Հովհանին արեամարտարար Մայրագոմեցի է կռել նրա գաղափարական հակաստորդ, միակամուրջան վարդապետության չեղմ կողմնակից ու ջատագով, հայոց եզր Ա Փաստամակերտցի (630-641) հայրապետը, երբ գիտնականը, խոստովելով հարձանքներին, հեռացել է Կոտայքի Մայրավանք:

Հովհան Մայրավանեցին Մայրագոմեցի է կռվում ոչ միայն մասնագիտական գրականության մեջ, այլև պատմական սկզբնաղբյուրներում:

Ներդադանաբով սրտովիչի երկում տեղ գտած Հովհան հայոց վարդապետի նամակին նշենք, որ գրության բովանդակությունը բաղկացած է երկու մասից: Առաջինում, ըստ Լուսրան, շարադրված է նամակը գրելու շարժառիթը. Մեծկողմանրի եպիսկոպոս Դավթիը հաղորդում է, որ Աղվանից հայրապետներ Ռիտանեմի ու Եղիշազարի գահակալության տարբերքին Արցախում հայտնվում են տմանք, ուրիշ «պատկերս ոչ բնուանին... մկրուսթիւն ոչ առնեն, ո՛չ աղ սրճենեն, ո՛չ պատկ դնեն Հարսանիաց. յայտ պատճառս, եթէ քահանայութիւն բարձրեալ է յերկրէս»²: Դրա համար էլ, Դավթի՞ Եպիսկոպոսը Հայոց Հովհան վարդապետին ինչպե՞ս է պարզաբանել «զպատճառ իրացն»³:

Ետտեղ, աստցին երբին, շատ կարնուր է որոնել նամակը գրելու ժամանակը: Այս խնդիրը գյուրդարածը լուծվում է նամակի աստցին մասում հիշա-

¹ Մեծկողմանք կամ Մեծկողմանցը (= Մեծկանք) գալիս է եղել Աղվախ նահանգում. Յարթատ գետի վերին հոսանքի ավազանում. Մասով լեռան հարավային և հարավարևելյան կողմերում: XII դ. այն մտնում էր Շարի իշխանության մեջ. եպիսկոպոսանիսուն էր Խաթրավանքը (տե՛ս Գ. Խ. Պալկոյան, Առ. Տ. Մելիք-Փախչյան, Գ. Խ. Ուրսուտյան, Պայատասանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, Ի. 3, Երևան, 1991, էջ 772):

² Մովսես Կաղանկատացի, Պատմություն Աղուանից աշխարհի, քննական քննադիր և Ներածությունը Վարդա Մարտիչանի, Երևան, 1983, էջ 266:

³ Մովսես Կաղանկատացի, Պատմություն Աղուանից աշխարհի, քննական քննադիր և Ներածությունը Վարդա Մարտիչանի, Երևան, 1983, էջ 266:

⁴ Լույս տեղում:

տակով Ախտանսի և նրան հաջորդած եղիպարի արտակարգան տարիներով, համապատասխանաբար 671-683 և 683-689 թթ: Կես կարգապետությանը մ. Տեր-Լեռնասյանը ճշտում է, որ «Այս նամակը պետք է զբմատ լինի Եղիպարի կաթողիկոսության Հնչեց առաջին տարիներին՝ 682 կամ 683 թթ., քրդի Հնտե այլ աղբյուրից մեզ հայտնի է, որ Դավիթ կախկողաբը 684 թ. արգեն վիսնանված էր»¹: Սա տեղափոխվում է ըստ Մովսես Կաղանկատվացու վկայությունների, ավելացնում. «Դավիթ կախկողաբը մահացել է Վարազ-Տրդատ իշխանի օրը. նրան հաջորդել է Իսրայել կախկողաբը: Ընտրվելուց հետո Իսրայելը նախ զինում է Հայաստան Մահակ կաթողիկոսի մոտ (677-703) և արքայ նրան իբրև զիպպան ուղարկում Հռոմի մոտ՝ 684 թ.: Հեռուսպես, Դավիթը վիսնանված պետք է լինի 684 թ. քիչ առաջ»²:

Երդ, ինչպես նկատվել է, նամակը գրվել է մի այնպիսի ժամանակ, երբ Հովհան Մայրավանեցին վարդը կենդանի չէր: Մեծանուն գիտնականը «ազրել է VI դ. վերջին և VII դ. առաջին կեսին»³, «մասնավորապես ծնվել է 570-575 թթ. ...և քրբի Հռչակով մահացել 647-652 թվականներին միջնուցին»⁴: Կես բովանդակություն ընդունող Հ. Մ. Քնդիկյանը⁵ մերժում է Հովհանի ճննդան ինտ կապակած այլ տարբերակի գոյությունը, ի մասնավորի, Կ. Քիպպանի⁶ ենթադրանք 605 թ. և և, Եվրոպայի⁷ համար 610 թ. Հ. Քնդիկյանը միատմանակ իրականաբարն անտուսագատստման է համարում Հովհան Մայրավանեցու մահվան կազմակերպող իր IX դ. վրաց ինդիանկ Երան Մուխրացու հաջորդած տարբերակը՝ 684 թ.: Եթե այս բովանակ անվերապատիրեն ձերտ ընդունենք, որնեն անկարգարեն պետք է ամեն, որ Մովսես Կաղանկատվացու «Պատմությունում» գտնվողով նամակի հեղինակն իրող հանդիսանում է Հովհան Մայրավանեցին, քանի որ նա գրության վերջում հայտնում է, որ իրենք են դարել ընդի պատկերանաարտ քարոզիչներն, որոնց Պարզմանի տիր, հայոց կաթողիկոս Երբատմ է Եղբարանցի խնդրանով, մերթապակի և կապանքներով ուղարկել է Գլին: Եան է, թե Հովհան Մայրավանեցին վախճանվել է նամակի գրությունից չափ չանցած Ին: Քնդիկյանում է Հովհան վարդապետի⁸ նամակի վերջում տասնի դեղակով, վրաց ինդիանկի թվով խոսելու, այսպ րգ պետք է համակնայ կենդեցու հեղինակավոր ներկայացուցիչ հուգը»⁹:

1 Միքակի Տեր-Լեռնասյան, Դայ ավանաղ միջնագարում, Երևան, 1975, էջ 18:
 2 Լույս տեղում, տղոխապ:
 3 Հ. Մ. Քնդիկյան, Դովհան Մայրավանեցի, Երևան, 1973, էջ 8:
 4 Լույս տեղում, էջ 18-19:
 5 Լույս տեղում, էջ 32:
 6 Կ. Քիպպան, Յոհան Մայրավանեցի (կույված նախ Մայրավանեցի), «Քաղանկապ», Վեներկո, 1963, էջ 235-236:
 7 Ա. Ալկնյան, Մովսես Դավախրանցի (կույված կարանկատսուացի) ե իր Դատուրիեն կույվածնի «Մանդյն անտրտան», Վեներկո, 1967, թ. 11-12, էջ 525:
 8 Հ. Մ. Քնդիկյան, նշվ աշխ., էջ 32:

քանվանաբան անոնից հանդես գալուն՝ Երդ, այդ դեպքում, ո՞վ է Հովհան հայոց վարդապետը: Մայրավանեցին հայ առավելապատկարան մեջ առավելապես հանդես է գալիս իբրև տեսության, դավանաբան, քարոզիչ, անտուսակնանուրան նառնդուն քառագործ, քայց ոչ որպես պաղանքների գիտակ, որպեսզի Մեծ-կղանքի կախկողապ Դավիթ ներկայացնել կրտաքարաբան իրարակապի թեկերով շարման պատկերանարտորան և պատկերագաղտորան պրամանան տարարգ իյներև պատուրյանը հոռնական, ապա բուզավաղաբ կարտորտյունում, ինտ էլ պատկերանարտական պանդի ծագումն ու ծավալանը Հայաստանում ու Եվրոպայի աշխարհում: Չնայած, ի հակակնիջ մեր այս տեսակետի, Հ. Մ. Քնդիկյանը, արմերորով Հովհան Մայրավանեցու մատանագրական մատանագրության, կարտորն է նրա «Կերմուծորին կարտորն կենդեցոյն» գործը, որտեղ գիտնականը խտում է կենդեցական մեակի մտայն ու տղոխ խորհրդանշանների մեկտրտորքը: Կես պարագան Հ. Մ. Քնդիկյանի համար իյնք է ծառայել եզակապանքը, որ «Կիտակապ Հովհան Մայրավանեցուն պետք է Համարել այն կեղեցեցականը, որին զինել էր Մհեր Կոզմանց կախկողապ Դավիթը՝ խնդրելով խոբհուրդներ տալ պատկերահարգության մտին»¹⁰: Բայց չեն համընկնում, ինչպես վերը նշել ենք, Հովհան Մայրավանեցու ու Դավիթ կախկողարն ժամանակները: Ռտտի, ինչպես

10 Դայ պատկերանարտների դարծի թեղու իրական հուգրական գործի պետք է ենթադրեն Կրանես Քերոզդին, որը և պատկերանարտ արանգուղների ժամանակակից է և ինդիանակ «Ճարագա պատկերանարտի» աշխատութան:
 11 Լույս տեղում, էջ 45, տղոխապ:
 12 Լույս տեղում:
 13 Ա. Ալկնյանը ժամանակին նկատել է նամակի աննշուտյունները, քայց ի դեմս Դովհան հայոց վարդապետի, ենթադրել է Կրանես Քերոզդինի Քերոզդի, որից հայտնի է «Ճարագա պատկերանարտի» երկը, որտեղ նկատվա է մեղեդանային Դավիթ գրութան պատասխանում, Ունվուց խոսվում է Մովսես ծաղաբի (էջիջ 25, 18, 27, 9) ու Մովսես թագավորի կառնից (9 մաս 6, 23) ունչ, մարտանքով, թագավոր, Տակտիտ հոնչուրանի՝ բերձեղենի պատկերանարտն ու պարանաքներում տեղադրուկ մասին խոսելու Ա. Ալկնյան, Մովսես Դավախրանցու (կույված կարանկատսուացի) ե իր Դատուրիեն կույվածնի «Մանդյն անտրտան», 1967, թիջ 8-10, էջ 381-406): Ա. Ալկնյանի տեսակետը ճիշտ էլ, քանի որ 684 թ. Կրանես Քերոզդը Ունվուց վարդը կանանակն ըրտ, որպես իր, որ հոնիանակ մեղեդանային Դավիթ վրտանն ենթադրել VII դ. սկերքներին կույվում գորտնա Սիմեոն անունով Տակտիկյանը: Այն որ Դովհան վարդապետը Կրանես Քերոզդին չէ վատարկում է նաև այն հանգամանքով, որ նամակում ու «Ճարագա պատկերանարտի» երկում Ունվուց վարդապետաները, քայց մեկից, տարտըր անուններով են հանդես գալիս: Բայց Կրանեսն է եղել նրանց դարծի թեղու: Ի տարտերոյուն Դովհան վարդապետը, Կրանես Քերոզդը պատկերանարտներին ներկայացնում է նաև ինկուստարանայան երրող օրինակը ևա՝ Եզեղիկոսի տնկը (Եզելի 40,2 - 41:20): Հ Քրոյանըր որպես մարդաբուն տնկի հեռավոր արմագանք, անտարտույուն մեջ վերապահուծով, տեսնում է Պատմաբանի IV - V դդ, թվաթվող կերտուն, որի վրա պատկերանարտն է մարդկերպ թեղուն է արմակներ (տես Հ Քրոյանը, Դովհանը հայ միջնագրանայան պոլիտիկ ատակմանարանություն, ս. էջիջանի, 1995, էջ 117): Ի դեպ, Սաաուարայի ս Դովհանայան կենդեցու հարակային պանքարանայան Տակտիկյան քարի թու պատկերանարտ է ճարտող թեղունի՝ քառուրդ, իրչչուակ, որը ըստ կառնորի, VII դ. սկերքն պատկերանարտութան նեսամարն պատկերահարգության հարանային արտադրումն է: Դայ էլ արմագանքն է Մովսեսի կառնից իրան ինմանու և թեղուները կանանակնը: Դովհանը VII դ. սկերքն տարանուն գունդող Պատմաբանի և Սաաուարայի այդ արմագանքները մեզ հուղում են, որ պատկերանարտութան դեմ պայքարն ընթացել է

հայոց Հովհան փարցապետ, որին դիմել էր Գաբրիել եպիսկոպոսը, պետք է ենթադրել Հովհան Օձնեցուն: Եսի այն պատճառով, որ արանցիների ու եղբւ՛ր փաներինն առավել իրազեկ Հովհան Օձնեցի Իմաստասերն էր, ում գրչին են պատկանում երկու համազանգարծարան գրվածքներ՝ «Ընդդէմ պատրկեանց» և «Ընդդէմ երեսուրկամանց», նաև մի շարք կանոններ: Գոտտասական չէ, որ նախաձեռն Հովհան հայոց փարցապետն «արար Հմուտ իրացի ճշմարտագէտ»՝ հաղորդելով պատկերամատյանային և պատկերապաշտական հարցերով երկու փաղ ժողովի զուտարման մասին, որոնցից առաջինը տեղի է ունեցել Կեսարիայում, որտեղ յայլ են տվել եկեղեցում, որպես հասունու առն, պատկերների գործածություն (երչի երկրորդ մազգարելի տակիցի հիման վրա, ինչը ներկայացնում է նաև Կրթանիս Ռերթոլը իր «Նաղագա պատկերամարտից» գրքում): Երկրորդ եկեղեցական ժողովը, որի անցկացման փայրը նախաձեռնի եկեղեցական չի հայտնում, արեւելի է սրբապատկերների կերատուրյունը՝ այն որակելով որպես կապաշտություն: Երկրորդ է վիրի հայտնի ժողովն է, որը կայացել է 306 թվականին: Իսկ առաջինը վերաբերյալ Ս. Տեր-Լեւոնյանը գրում է. «Ձեռք կարող առել թէ Հեղինակը որտեղից՞ է վերցրել իր Հաղորդած այս տեղեկութիւնը և արդյո՞ք այն պիտի զուտ առաւաչել Հատարից: Վաղ ժամանակներում Կեսարիայում զուտարժուած եկեղեցական ժողովները Հեռեւայեղներ են. Կապաղովկիայի Կեսարիա քաղաքում շուրջ 314 թ. զուտարժուածը, որը Հայտնի է Հովհան Օձնեցուն...»: Սի կողմ թողնելով ժողովի անցկացման տարեթիվը՝ 314, ինչն ավելի փաղ պետք է կապագած քննը, նախքան է ըվիրիը, կարեւորեն այն, որ այդ եկեղեցական հափար հայտնի է եղել Հովհան Օձնեցուն:

Ուշագրաբայան արժանի է «Ընդդէմ պատրկեանց» գրվածքում Հովհան Օձնեցու եռետալ անկարը. «Եւ ի նոսա հասուածեալք եկիս յարցեաց կշտամբեալքն ի կաթողիկոսացն Աղուանից պատկերամարտ օմանք...»:

Ս. Տեր-Լեւոնյանը, անդրադասմամբով Հովհան Օձնեցի Իմաստասերի կանոններին, նշում է, որ «Դիվինի 720 թ. եկեղեցական 8-րդ կանոնի մեք... Հափտացյալներին հորդորվում է շանտեսել աղն օրհնելու ձեար: Եվ վերջապես այս նույն ժողովում արտասանած ճառում Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսը պարտավում է նրանց, ովքեր ամուսնութիւնը կատարում են ոչ ըստ օրենքի և բազմաթիվ կանոններ են Հատկացված այն սափորւյթներին, որ մարդիկ պարտավոր են Հարգել:

Այն սխալները, որոնք փորձում էր ուղղել 720 թ. ժողովը, և որոնց մի մարք, Հափտամարք Հեռեւանք էր 32-րդ կանոնում դասապարտված պով-

իկյանների ազդեցութեանը, առկա են արդեն այն Հերձվածողների մտտ, որոնց մասին խոսում է Հովհան Մարտազոնեցին»: Սեր կողմից համվեներ, որ 10-րդ և 13-րդ կանոններն էլ վերաբերում են մկրտութեանը¹, ի հակաձիտ այդ խորհուրդն Երջայիում մերժող արձանագարներն, իսկ 27-28-րդ կանոններով էլ Օձնեցին ասումանում է իտաի օրինաբայան, օմարյան կատարում, պատվում, պարտում, երկրպագում, համարում, «զի ի նոսա բընակէ Հոգին Մուրք»², որով փաստորեն, ըստ էության, պատկերապաշտութեանը հանդեպում է խապաշտութեանը: Վերջինս շատ կարեւոր է, քանի որ «Ընդդէմ պատրկեանց» նախում Հովհան Օձնեցին այն միարք է հայտնում, որ պատկերամարտություն ասում է «ի խաչամարտութիւն եւ քրիստոսառեցութիւն, եւ անառաս յանասուածութիւն եւ ի դիւսպաշտութիւն»:

Եփոստայ կարելի է, որ Ս. Տեր-Լեւոնյանը, Գաբրիել եպիսկոպոսի հայցի կապակցութեամբ այդքան վաշտակելով մեծն Իմաստասերին, չի նկատել, որ Հովհան հայոց փարցապետը Հովհան Օձնեցին է:

Նամակի գրաբայան պահին՝ 652/3 թ., հետագայի հայոց կարողիկոս ս. Հովհան Գ Օձնեցին (717-720) եղել է երկուստարք, մաս 30-35 տարեկան, քոյց նախաձեռնող դարձած դիւանական, ով արժանացել է «հայոց վարդապետ» պատվանունին: Ինչ վերաբերում է VII դարի պատմիկ Մովսես Կաղանկատվացու «Ընդդէմ պատրկեանցի պատմութեանը», ապա երկրորդ հատորի կամ զրրի խնդրա առարկա ուշ գրաիք պետք է կարճել երկը շարունակողի, ժամանակով հեռու, X դարիկան Մովսես Գաթուսիանցու շարադասը:

¹ ոյ միայն Արցախում, այլն կերտրուական Գայաստանում՝ Այրարատում, մասնակրկապես Այրափ ծոցում:
² Մովսէս Կաղանկատուացի, էջ 267.
³ Տե՛ս Ս. Տեր-Լեւոնյան, Եջվ աշխ., էջ 17, սողախալ:
⁴ Աստեմազիցի հայոց, հ. է, ԱՅԵԻԽԱՍ, 2007, էջ 39:

¹ Ս. Տեր-Լեւոնյան, Եջվ աշխ., էջ 30, սողախալ:
² Տե՛ս Կաղանկատիցի հայոց, աշխատարկութեամբ Վազգեն Դակոբյանի, հ. Ա, Երևան, 1964, էջ 520-521:
³ Նոյն տեղում, էջ 532-533:
⁴ Աստեմազիցի հայոց, հ. է, էջ 37:

ԱՆԵՆԷՅՆ ՀՆՅՈՑ ԿԵԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹՅԱՆ ԽԵԴԻՐԸ ԿԻՆԿԵՆՅԻ ՀՆՅՎԱԿԱՆ ԹԱԳԵՎՈՐՈՒԹՅԱՆ ԱՆՎՈՐՈՒՅ ԸՆՏՈ

ՄԱՐՏ ՀՈՒՇԱՆՆԻՍՅԱՆ

Հայոց եկեղեցու պատմության առաջին կարևոր շրջաններից մեկը 15-րդ դարի առաջին կեսի պատմության ուսումնասիրությունն է, որը ցամաք գիտնականների կողմից մինչև այժմ պատահաբար ուսուցանվել էր արժանացել: Այդ շրջանում Հասունի կարևորություն է ներկայացնում Հասուկայան Կիրիկյան շրջանի և նրա անկումից հետո մտապահ Հարյուր ասորիների պատմության ուսումնասիրությունը, քանի որ մի շարք կարևոր գեղեցիկ մասին մինչև այժմ էլ Հասունի տեղեկություն և գնահատական չի տրվում մասնագետների կողմից: Մեր նպատակն է լրացնել այդ բացը:

Ամենայն հայոց կաթողիկոսությունը, որպես Հայ եկեղեցու բարձրագույն օրգան միշտ էլ կարևոր դեր է խաղացել ժողովրդի ոչ միայն Հոգևոր կյանքում, այլև պետականության բացակայության պայմաններում Հասունի իր վրա է վերցրել պետական-կառավարման որոշ ֆունկցիաներ: Հայտնի, որ 1045 թ. Բագրատունյաց թագավորության կործանումից հետո ամենայն հայոց կաթողիկոսությունը սկսեց տեղափոխվել զոպի արևմուտք, որպեսզի առավել անվտանգ վայր գտնի: Եվ դրան նպաստեց նաև այն անգամանքը, որ 11-րդ դարի կեսերից զոպի Անգղիզավան և Փոքր Ախա սեպեցիներ ինքնավանդի սելջուկ թուրքերի զորամասերը և մեծ գիտա Հասցերին երեթևի: Եվ այս մասնաճակատի ներքին սկսած ամենայն հայոց կաթողիկոսությունը սկսում է տարածվել զոպի արևմտյան շրջաններ, իսկ 1149 թ. այն Հասուսալում է Կիրիկիայի սամաճառալիսին գտնվող Հռոմիկա բերդաբերդում, որտեղ մնաց մինչև 1292 թ., երբ Եզիկոտտի սուլթանությունը զորքերը զբաղեցրին Հռոմիկան և զբեղեցին Հայոց կաթողիկոսին¹: Եզիկոտտի սուլթանության զորքերի կողմից Հռոմիկայի զբաղումից և կա-

թողիկոս Ասեփանուս Դ-ին զերիցուց Հնաս ամենայն հայոց կաթողիկոսաբանը տեղափոխվում է Կիրիկիայ Հայաստանի մայրաքաղաք՝ Մխ: Եվ դրանի զեն Հայոց թագավորությունը շարունակում էր զործել, ուստի կաթողիկոսարանի Համար ստեղծվում էր բավականին անվտանգ իրավիճակ: Յափը 1375 թ. Եզիկոտտի սուլթանության զորքերը և նրանց զանազանները զբաղեցրին Կիրիկիայ Հայաստանի մայրաքաղաք Մխը՝ կործանելով Հայոց թագավորությունը²: Եվ թագավորության անկումից հետո Մխի Հայոց կաթողիկոսությունը ընկել էր բազաբական, անտեսական և Հոգևոր-մշակութային ծանր վիճակի մեջ: Ինչպես ժողովրդի, այնպես էլ եկեղեցու Համար ստեղծվեց բավականին ծանր իրավիճակ: Ընդուն 1424 թ. Կիրիկիայ Հայաստանի առանձին լեռնային վայրերում Եզիկոտտի սուլթանի զորակառույցով շարունակում էր զործել իշխան Կոստանդինը, սակայն այն չէր կարող Համահայկական նշանակություն ունենալ:

Փաստորեն 15-րդ դարի սկզբներին Հայկական պետականության գոյությունը չունի որ Կիրիկիայի Հայկական թագավորությունում և ո՛չ էլ թուր Հայաստանում: Պարզ դարձավ, որ թուր Հայաստանից զուրա գտնվող կաթողիկոսաբանը այլևս չի կարող Համահայկական նշանակություն ունենալ: Կեղեցիկ էին այն քոյոք պայմանները, որոնք կարող էին այս կամ այն լսավոր արդարացնել Մալաթիայի Հայաստանից զուրա գտնվելը: Եվ քանակաբար Հայությունը այն շրջանների մոտ առաջ էր գալիս այն Հարցը, թե որտեղ պետք է գտնվի ամենայն հայոց կաթողիկոսաբանը: Նրանց մեծ մասը գտնում էր, որ այն Բրիլիոն պետք է Հասուսալից իր հիմնական հանգրվանում՝ Էջմիածնում: Բացի այդ, շատ կարևոր է նաև նշել, որ 15-րդ դարի սկզբից սկսած Փրանսիական կաթոլիկ միսիոներները բավականին ակտիվ կերպով սկսեցին կաթողիկոսություն տարածել և գիտազ կար, որ Հայոց եկեղեցին կարող է ընդունել կաթողիկոսությունը: Կիրիկիայի կաթողիկոսության ծանր վիճակի մասին է խոսում նաև պատմիչ Մալաթիա Օրմանյանը և նշում. « Նոր եղանակ կաթողիկոսն ու իշխել, զի քաղաքս անուղղապես եղևու ունի ի վերայ ինքեանս³: Բացի այդ, բացասական էր նաև այն դործներ, որ 15-րդ դարի սկզբներից սկսած Հայոց կաթոլիկ մեծագույնը

¹ Մարական աղյուսյունը Պաշտամանի և արևան երկրների մասը, Արուժիա, կազմեց 7 Լալ: քանդանը, Երևան, 1965, Մամվել Աճեցի, Պաշտամանը ի զոց պատմագրաց, Վարդաշապատ, 1893, էջ 153, Մանր ժամանակագրությունը 13-18-րդ դարերի կազմեց Գ. Չալոբյանը, Խ. Բ, էջ 93, Ա. Մարևոսյան, Չալոբյանի հիշատակարանները մզ դարի, Երևան, 1966, էջ 702: Այս մասին տես նաև՝ Ա. Չոլիանցիայի, Կիրիկիայի հայկական քաղաքաբնակչության և Եզիկոտտի սուլթանության հարաբերությունները 1250-1375 թթ., Երևան, 2008, էջ 114, Ա. Չոլիանցիայի, Արցախի Հանրապետության կաթողիկոսական պատմության վերին փուլից, Տարբերակ Աստվածատրություն Յակոբյանի, 2007, Բ, էջ 157-161: Որոշ մասնագետներ Չոլիանցի կաթողիկոսարանի ինքնադրոնք քվեակնե համարում են 1151 թվականը:

² Այնտեղ մտազորիկ հիշատակարաններ ըզ դարի կազմեց Լ. Խաչիկյանը, Երևան, 1950, էջ 516, Դոլիանցիան տես, ժամանակագրությունը հայոց Ա. Մանրեղոսը, 1891, էջ 144-150, Ա. Մարևոսյան, Չեթում Արուս, Տիգրես և Կասիկ Արարատի ժամանակագրությունները, պատմա-քաղաքագրական և արձանագրական հարցը, 1963, էջ 97: Այս մասին տես նաև՝ Ա. Գալստյան, Կիրիկիայի հայոց քաղաքաբնակչության և Կաթողիկոսության հարցը, էջ 62-63, Ա. Մարևոսյան, Կիրիկիայի հայկական պետության և իրավունքական հարցը չուրքը, էջ 62-63, Ա. Մարևոսյան, Կիրիկիայի հայկական պետության քաղաքաբնակչության և արձանագրական հարցը, էջ 167-168, Գ. Միսիրյան, Կիրիկիայի հայկական պետության պատմություն, Երևան, 2007, էջ 455:

³ Ա. Օրմանյան, Ազգագրություն, Խ. Գ, սյուն 2444:

սկզբին գաղթել օտար երկրներ: Գրանգի աննպաստ դրուժյուն էր ստեղծվում Հայոց կաթողիկոսության համար, որը անպաշտպան էր մնում և մեկուսանում: Բացի այդ, նշյալ Համահարաչքանում մի մասի մաս տալու թյուր էր միաբանվելու կաթողիկյան եկեղեցու հետ: Եվ կաթողիկոսությունը էջմիածին փոխարկելու անհրաժեշտությունը դարձավ Հայ եկեղեցու շատ գործընկերի մասհոգություն ասարկելու:

Կաթողիկոսության տեղափոխման գործը մասնապահանքներն մի շարք մասնաձևի նշանավոր գործընկեր, որոնցից Հատկապես աչքի բնկան Գրիգոր Տաթևացին և Հովհան Որոտնացին: Նրանց նախածնունդով 1440 թ. էջմիածին քաղաքում տեղի ունեցավ մի մեծ ժողով, որին մասնակցում էին ոչ միայն Հոգևորականներ, այլև իշխաններ և քաղաքական գործընկերներ: Ժողովի Հիմնական ինդիկներըց մեկը այն էր, թե որտեղ պետք է դառնի ամենայն Հայոց կաթողիկոսությունը: Եվ նրանց մեծ մասը գտնում էր, որ այն երկրին պետք է վերահաստատվի Հիմնադրոց Հանդիպման¹ էջմիածնում: Եվ էջմիածին թեկնածուներ էր ընդունվում էր այն պատճառով, որ այդ ժամանակ ավյալ տարածաշրջանում Համեմատաբար իտաղազ և անվտանգ իրավիճակ էր, ինչը չէր կարելի սակի կրիկիայն Հայաստանի Համար:

Վերադառնալով մեր խնդրին՝ նշենք, որ ժողովականները որոշում են կայացնում դիմում Հղել ամենայն Հայոց կաթողիկոս Գրիգորին, որպեսզի վերջինս կաթողիկոսաբանը ստեղծվի էջմիածին: Ինչպես նկատում ենք ստեղծվում է շատ լավամտ իրավիճակ Հայ եկեղեցու ներսում: Ըստի որ կաթողիկոսաբանը արդեն 3 քարեք ավելի դուրս էր եկել բուն Հայաստանի սահմաններից, Հոգևորականության մի մասը արդեն ստորել էր այդ իրավիճակին:

Վերադառնալով Հետազոտող խնդրին՝ նշենք, որ Հայոց կաթողիկոս Գրիգոր Թ. Մուսարիկյանը մերժում է ժողովականների խնդրանքը: Ստեղծվում է շատ ծանր իրավիճակ: Ստեղծված պայմաններում Հովհաննե Հերմոնացին և Գրիգոր Տաթևացին չըբարեբախտ հրավերներ են ուղարկում ընդ կողմերին: «Փոխմանակի ե ասանց յայգաղանց դուլ եղիսկապոսք ե մարդպետաք ի խորհուրդն բարի ե օգտակար, զի մի ի սպաղաղելն ստատանյ իափանտուն ամէ գործոն»²: Արևելյան Հայաստանի Հոգևորականությունը և քաղաքական գործընկերը կրկին որոշում են Հավաքվել³ քննելու Համար ստեղծված իրավիճակը: Սակայն մինչ ժողովի անմարտեք մի կարևոր գործ ես հաստատվում է: Ինչպիսի կայանում է նրանում, որ ավյալ մասնակալաչքանում էջմիածինը գտնվում էր Երևանի կառավարիչ Յաղուք բեկի իշխանության ներքև և ասանց նրա հետ Համա-

մայնության հնարավոր չէր լինի նման մեծ կարգի հարց լուծել: Եվ ահա Հովհաննե Հերմոնացին նախածնունդով իրենը վերջերց իր մեղքը և բախտոցություններ սկսեց մաղուք բեկի հետ և նրանից ապահովության գիր ստացավ. « զայ վաղվադաղի ես Հուսարուկի էջմիածին մէջ, ես առանց ահի ե երկնուդի կատարելի դիմողքս»⁴: Ժողովականները նույն Հավաքվում են Երևանում, ապա էջմիածնում, որտեղ ժողովականների բանակը բավականին շատ էր: 1441 թ. Հայտի 25-ին տեղի ունեցավ այդ կարևոր եկեղեցական ժողովը: Ըստ որոշ տեղեկությունների՝ ժողովի մասնակիցները թվաքանակը Հասնում էր 700-ի, որը վիզյում է այն մասին, թե՛ ինչպիսի կարևոր նշանակություն է ունեցել նշյալ Հիմնադրանքի լուծումը Հայության ընդ Հատվածների թե՛ Հոգևոր և, թե՛ քաղաքական կայանում:

Կաթողիկոսի Հավանական թեկնածուներց էին կիրակոս Վերապեցին, Զարարիս Աղմամարցին, Սյունյաց գաղտի ասանորդ՝ Զարարիս Հավաքվածներցին, արքեպիսկոպոս Գրիգոր Զայրեզեանը և շատ ուրիշներ:

Ժողովականները քննարկման են դնում ամենայն Հայոց կաթողիկոսություն խնդիրը և որոշում են կայացնում այլևս չհամաչել Գրիգոր Թ. Մուսարիկյանցին որպես ամենայն Հայոց կաթողիկոսի և նոր կաթողիկոս են ընտրում կիրակոս Վերապեցուն (1441-1443): Պատմիչ Մաղաքիտ Օրմանյանը, որ գրել է Հայ եկեղեցու ամբողջական պատմությունը, նշում է, որ թեև ամենայն Հայոց կաթողիկոսի ընտրության համար կային շատ թեկնածուներ, սակայն ժողովականները ընտրեցին կիրակոս Վերապեցուն՝ մրցակցությունը վերջ տալու համար:

Այսպիսով, Հազարամյա ընդմիջումից հետո նոր և բարեհաջող շրջան էր բացվում Հայոց եկեղեցու պատմության մեջ, ինչպես նաև բարձրացնում Արարատյան աշխարհի ազգային-քաղաքական և Հոգևոր գիշեր: Սա շատ կարևոր նշանակություն ունեցող փաստ էր ոչ միայն բուն Հայաստանի, այլև ողջ Հայության համար: Ինչպիսի այն է, որ ամենայն Հայոց կաթողիկոսության էջմիածին վերահաստատումից հետո գահազան երկրներ քվյամ Հազարավոր մարդիկ կվերադառնան մայր Հայրենիք և կընեացնեին այն: Բացի այդ, այս տեղափոխման հարցում Հայ ժողովուրդը Հնուս կմնար պատկանություն և կիրառական քաղաքական մյուս ու մեկի մեղքին գործը դառնալուց: Եվ այդ տեղափոխումը Հայ ժողովուրդի մեջ մեծ Հուսադրություն էր և ոգևորություն էր աստեղծում: Ըստ կարևոր է նաև նշել, որ ժողովի մասնակիցներին մեծ աջակցություն ցույց ավելց նաև կարակոսյանությունների ասանորդ Յաղուք բեկը ասանց որի թույլատվության հնարավոր

¹ Մ. Օրմանյան, Ազգայնագրություն, հ. 9, սյուն 2450:

¹ Մ. Օրմանյան, Ազգայնագրություն, հ. 9, սյուն 2450:

² Այսն ստորև:

չէր լինի նշյալ ժամանակահատվածում նման կարգի մեծ խնդիրը որակարգի Հարց դարձնել և լուծում տալ: Կործում ենք, որ այս խնդրում կորսվոյունելների առաջնորդը ունեն նաև իր սեփական շահը. բանի որ իրենց համար առավել նպատակահարմար կլինեն, որպեսի Հայոց կաթողիկոսարանը զանգիր ոչ թե Հնուավոր Կլիկիկայում, այլև իրենց տիրապետության մեջ: Եվ այս հարցում ինչպես կորսվոյունելների, այնպես էլ բուն Հայաստանի ժողովրդի շահերը համընկան:

Ինչ վերաբերվում է Կլիկիկայի կաթողիկոսարանին, այդ պես էլ նշել, որ այն չվերացավ. շարունակեց իր գործունեությունը այդ տարածաշրջանում մինչև 1918 թ., որից Հնուտ առիվոված տեղափոխվեց նախ Լալիպ. իսկ կարճ ժամանակ անց իր վերջնական Հանգրվանը գտավ Անթիլիասում՝ Լիբանան, որտեղ էլ այն գործում է մինչև օրս:

ՎԱՉԳՅԵ և ՀԵՅԲԵՊԵՏԸ ԾՆԱԿԸ

ԼՍՄԻԹ ԴՊՂՈՍՅԱՆ

Ս. Գրիգոր Լուսավորչի Աթոռի վրա Վաչգյեն Ա Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի նորաշուք և Հիշատան գործունեությունը Հոգևոր-ազգային բազմակողմանի առարկայի միջև պայծառ ժամանակաշրջան էր: Այդ իրագործումների մեջ կորեոր տեղ է գրավում վեհագուստի նաև շինարարական-վերանորոգչական գործունեությունը:

Իր զանակալության Հանդիսություններից անմիջապես Հնուտ կաթողիկոսը ծրագրեց, կազմեց և գործադրեց պատմական մի շարք վանքերի ու եկեղեցիների վերանորոգման և բարեկարգման ծրագրեր. նա Մայր Աթոռին աւերիթեր կազմեց Հայրենի տեղանի ճարտարապետներից բաղկացած պատկանելի մի Հանձնատնոջով. որի անդամներն ինքնաբերաբար սկսեցին վանքերի, Հայրենաւեն գործունեության գիտակցության միջոցով իրենց վրա վերցրին մեր պատմական վանքերի և եկեղեցիների վերանորոգման շինարարական աշխատանքների ղեկավարությունը ու բնոջանուր հսկողությունը՝ մարմին առյու Համար Հայոց Հայրապետի շինարարական ծրագրերին: Սույն Հանձնատնոջով կաթողիկոսի նախագահության վեհարանում շատ հաճախ նիստեր էր գումարում և բնկերակցում նրան՝ տեղում քննության առնելու Համար պատմական որեւէ վանքում կամ եկեղեցում կատարվելիք վերանորոգումները: Վաչգյեն Ա սերում էր Հանախ Հաստատել, որ իր «կյանքի նպատակն իսկ է՝ մեր ճարտարապետական հոյակապ կոթողների վերաշինությունը, որպեսզի «բարազ անգամ մը եւս իրակոնստանդնուպոլիսը զառնայ»՝: Նա գրեթե չորս տասնամյակում վերակառուցեց և շինեց «ինչ որ անցնայի մէջ շար ձևու բեր բանեցեցին դարեր եւ գարեր շարունակ»՝:

Վեհագուստի Հանձնարարականով, 1956 թվականից սկսած, Մայր տաճարում կատարվեցին պեղումներ և Հնագիտական Հետազոտություններ, որան նախորդեցին ազոթասարհի Հասակի մարմարապատմաբանը: Դրանց ղուգընթաց՝ 1955, 1956 և 1959 թվականներին ձեռնարկվեց նոր պեղումներ, որոնց ընթացքում Մայր տաճարի աշտմյան կառույցի տակ հայտնաբերվեցին առավել Հնագույն շենքեր մնացորդներ: 1955-1961 թթ. ընթացքում իրականացվող վերանորոգման և բարեկարգման աշխատանքների համար օգտագործվում էին Գայուստ կայսրության կառուցված նյութական

¹ Տես Դարութոյունյան Վ., Եվաթ Ըիմեսոց, Սայր Աթոս Ա. Էքզիսածի իրսու... 1988, էջ 23:
² Տես Օւնլւ տեղում:

մանը: Իսկ ինչ վերաբերում է Հին զինհարմիր շնորհին, որը կառուցվել էր 1738-1741 թթ. Զապար Ջահկեցի (1737-1751) կաթողիկոսի օրոք, որովհետև այս Հիմնովին վերանորոգել և վերանվել էր իբրև Վոյ կաթողիկոսների Քաղաքատկ: Վերանորոգչական աշխատանքները ներառեցին նաև «Զազարապատ» Հյուսիսայնը, որը կառուցվում է Հին զինհարմիր Հարավային Հատվածը և դարձյալ կառուցվել էր Զապար Ջահկեցի կաթողիկոսի ժամանակ: Վերջինս նաև Հիմնական աշխատանքների ավարտելուց հետո վերակառուցվեցին նաև Մայր տաճարից դուրս գտնվող երեք Մկրտաբանն ու վանքի երեք կաթառատները:

Վերջապահորչյալում ներկայացրինք վանքապական շնորհի վերաշինության այն աշխատանքները, որոնք իրականացվեցին Վազգեն Ա կաթողիկոսի գահակալության տարիներին¹: գործադրվող բազում շանքեր ու ներկելիք հյուսիսայն գագի միջոցներ:

Վազգեն Ա Ավճախար շինարարական գործունեությունը չէր սահմանափակվում միայն Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի և նրան պատկանող Հարակից շինությունների և տարածքների բարեկարգման ու շինարարական աշխատանքներով, այլ նաև առհասարակ «Հայրենյաց բոլոր եկեղեցիներով»: Վերանորոգված եկեղեցիների շարքում էր Ս. Հռիփսիմեի եկեղեցին: Ինչպես գիտենք, եզակի այդ կոթողը 618-ին կառուցել է Կոնստանդուպոլսի կաթողիկոսը՝ հարգազրկելով քանդել Սահակ Պարթևի օրոք Ս. Հռիփսիմեի զերբանի վրա 395-ին կառուցված մատուռը, «գի կարի ցած ու մթին էր զերեսածն»: Վեհազանա տարբեր Հայրապետներ միշտ էլ սրտացավ մե մտեցել եկեղեցուն, ժամանակ առ ժամանակ կատարել մասնակի վերանորոգումներ, և իր ամբողջ զգույթյան բնթացում այն Հիմնականում մնացել է կանգուն ու անփոփոխ: Երբ Վազգեն Ա կաթողիկոսի գահակալության առաջին իսկ տարեկանց Մայր Աթոռը վերանորոգելու մեծապիսի վազուց բնջահատված շինարարական իր գործունեությունը, աշխատանքներ սկսվեցին նաև Ս. Հռիփսիմեի վանքում: Վերանորոգչական աշխատանքների գու-

գահե՛ն կատարվում էին նաև պեղումներ, որոնց արդյունքները գիտական մեծ հետաքրքրություն էին ներկայացնում:

Վեհափառի շինարարական գործունեության Հայրոց կարևոր Հանգրվաճանը Օշականի Ս. Մեսրոպ Մատոցի եկեղեցին էր: Պատմական վիճարկությունների Համաձայն, երբ 440-ին վախճանվում է Ս. Մեսրոպը, նրա աշակերտներից մեկի՝ Հազարապետ Վահան Ամատունու ինդրանքով նրա սահանքը Հոջի է Հանձնվում Օշականում: Իսկ յետ երեք անց անցնելուց յաջողեցան Վահանայ Ամատունույ թրիստասակր փութով խորան քանելի կանդնել տաշանոյ վիճօք քանդակելովք, և ի ներքսոգայն խորանին զգրքոյն Հանգիտան յարինեալ²,՝ արևել փառուց Համազգովորական ուխտավայր զարձած զերբանի մասին տեղեկացնում է Մատուցի բազմաթիվ արժանավոր աշակերտներից մեկը՝ նրա առաջին կենսագիր Կորյունը: Երբ հորհրդային Հայաստանում 1961 թվաանին մեծ շուրջով նշվող Մեսրոպ Մատոցի ծննդյան 1600-ամյա Հոբելյանը, դրս նկատազարտաստական աշխատանքների սկսվել էին տարիներ առաջ՝ 1957-ից սկսելով առանց վերանորոգչական լուրջ աշխատանքներ, որոնց արդյունքում Հիմնովին բարեկարգվեց ոչ միայն եկեղեցին, այլև Ս. Մատոցի զերբանի արտաքին տեսքը³:

Հայրոց եկեղեցին, որտեղ նույնպես կատարվեցին վերանորոգչական Հիմնարար աշխատանքներ, Երևանի Ս. Սարգիսն էր: Վերջինս քանդվել էր 1679-ի Շուշիի Գ-ին տեղի ունեցած ավերել ներթափանցից ու ցանուհեան նույն տեղում վերաշինվել եղնացի Ղահաբան կաթողիկոսի գահակալության տարիներին (1691-1705): Հանդիսանալով Երևանի զլխավոր և առաջնորդարխառ եկեղեցի՝ Վազգեն Ա կաթողիկոսի օրոք 1971-1976 թվականներին այն եկեղեցից Հիմնական վերակառուցման ու բարեկարգման: Ս. Սարգիս եկեղեցում կատարված վերակառուցման աշխատանքներն ընթացան ներսից ու դրանց՝ Ուշագրավ է, որ վերանշյալ տարիների ընթացքում եկեղեցին չարունակում էր անընձե՞ր գործել, և այդ Հանգամանքը որոշ չափով դժգոհացնում ու զանդաղեցնում էր աշխատանքները, մանավանդ՝ ներսում: Վերանորոգված եկեղեցու օժան Հանդիսավոր արարչությունը տեղի ունեցավ 1976 թ. նոյեմբերի 3-ին: Ս. Սարգիս եկեղեցու վերակառուցմամբ, ինչպես նշեց իր բարբառում վեհափառը, «բազալքամայր

¹ 1747-ից մինչև 1751-ը Ամենայն հայոց կաթողիկոս էր Ամիրովան է Էրմուճճի Ս. Գալստի եպիսկոպոսը: Գաթողի է Արտառը է Արտառը Գ Կրեպան: Եղել է հայապատկան ճիլրիկ Չժուրիկյան Արսենյե է Արմուճյան Պալաստանցի մեծապագովա հայ գլխադրոցությանը Երևանի և Նախիջևան գավառներում վերաբնակեցնելու օրոքն: «Արսենյան իշխանություններից հայալուծել և արտաքսել է Առանի կողք: 1747-ին ազատվել և վերապատկան է կաթողիկոսական գահին: Եղևաթուղ է՝ Գիրք Աստուածարանայնը որ կոչի Դոպտա քանդակի» (1735): Ամիրովան հայ եկեղեցու թվականից արշապատանայնը, և «Գիրք Արեղիք որ կոչի Սաստամարտե» (1744, 2 կրտ., 1786): Գրել է նաև տարեկ, որոնք մեծ մասամբ ամփոփված են մի «Գիրք Երաքար որ կոչի Երաքարայն» (1737): Երևան հայրերը է Միքայ Ա Ամենին: Ամրուտանում է՝ Սիմոն Երևանցի: Ձառու: «Աղարշատյան, 1873, Օրմանյան Ս. Ազգայնություն, հ. 2, ԿՊ, 1914:

² Կորյուն, Վարդ Մատոցի, Երևան, Երևանի պետ. համալս. կրտ., 2005, էջ 97:

³ Ազատ Ռեմկավի գերեզմանարանի մասը երանգ, որով այն չէր տարբերվում իր հիմնարարից և անընթացի էր կիսամոռ քաղաքային հասարակ, հանրաք ճառագային այն փոխարինելով իրականում քաղաքային օճից երանգի օճից քաղաքային պատրաստված մի երբ գերեզմանարանով՝ հիմնական արժանագրությանը: «Մեսրոպ Մատոցը, 361-440»:

երևանի օժտվեց մի նոր զարգով, Հայիական ճարտարապետության մի նոր կոթողով, ազդերի քրեանչիկի նոր սրբատաճարով»:

Վազգեն Ա կաթողիկոսի գահակալության շրջանում, 1959 թվականից սկսած, վերանորոգչական աշխատանքներ կատարվեցին Ա. Գոյաննի աստվածաբան և նրա Հարակից թաղում: 1958-ին Ա. Գոյաննի եկեղեցու վերաշինության սկզբնական աշխատանքները Համար Ֆրանսահայ դպրոցը արամազրեց որոշ գումար, իսկ Հնամազարում՝ 1977-1979 թվականներին, ստանալով ամբողջ ծածկն ու գերեզմանները Հինադոլին վերանորոգվեցին նոր բարադաստանով՝ լոնդոնահայ Հարություն Մուսիսյանի նվիրատուությամբ:

Գեղարքի վանքի կամ Այրիվանքի՝ ճարտարապետական Հռչակավոր Համայնքը՝ բաղկացած ծառայողների և վերջնորդ եղանի Հուշարձաններից, Ա. Էմիլյանի Մայր Աթոռի Հոգաբարձության առարկան էր դարձնել տակավորի Գեորգ Զ կաթողիկոսի գահակալության օրերին, սակայն վանքի վերաշինության ու բարեկարգման ուղղությամբ այնպես լուրջ աշխատանքներ ձեռնարկվեցին ավելի ուշ՝ Վազգեն Ա կաթողիկոսի օրոք՝ սկսած 1958-ից և շարունակվեցին տարիներ: 1958 թվականին վանքի արևելյան կողմում կառուցվել է աղբյուր, 1960-ին վերակառուցվել է դպրոցար, 1968-ին Համայնքի արևմտյան Հատվածում կառուցվել է վանատան երկհարկանի շենքը և բարեկարգվել վանքի տարածքը: 1978-ին բացվել է վերանաուցչած սեղանատանը, վերանորոգվել են պարսպին կից շինությունները, Կաթողիկոսի խորանում տեղադրվել է նոր բնօժանդ: 1987 թ. ավարտվել է Կաթողիկոսի ու զավթի տանիքների՝ թաղական բարեկամ սպարտեմբ: Ընդհանուր առմամբ Գեղարքավանքի շինարարական և վերանորոգչական աշխատանքները ավարտվեցին 1987-ին:

Արտադանի Ա. Հովհաննիս եկեղեցին վաղ միջնադարի Հայ ճարտարապետության ուշագրավ կոթողներից է: Ճարտարապետական առանձնահատկությունների ուշադիր ուսումնասիրության միջոցով կառուցման ժամանակը Համարում է 7-րդ դարի 80-90-ական թվականները: Հոբոտի-ճանաչող այս հուշարձանի արժեքները մինչ այժև, որ պատկանելով նույն դարաշրջանին՝ մեզ է հասել ավելի բարձր գիճակում: Սրբավանդ Ա. Հովհաննիս եկեղեցու վերանորոգման ծախսերը Հոգաց ԱՄԿ-ի Արևելյան թև:

¹ Դարությունյան Վ., Եկայ Շինարար, էջ 82:

² Գիճվել է Գրիգոր Լուսավորիչը 4-րդ դարի սկզբին ներստանալով սրբավայրի տերուր՝ «անցի հաճառ նախապես օգտագործել նա թեևսակ բարադոնելը Այստեղից էլ մեծաստամբ առաջին՝ Այրիվանքի ամուրը: Մանրանուն տես **Ամուրի** 4., Այրիվանքի վան Գեղարքի վանք, Վարչաշառատ, 1871, **Միսիսյան** Մ., Առողջապահության նախարար Սմիթ Ռուտլիդ Այրի վանքը սրբոյն Գեղարքու Վարչաշառատ, 1873, **Իսկուպիան** Յ., Խաղաղմանը կամ Դոնդարը հայոց պատմության մեջ, մաս 1, Վարչաշառատ, 1928, մաս 2, Երևանում, 1944, մաս 3, 1969:

մը: Աշխատանքների սկզբները 1961-ի երկրորդ կեսին և ավարտվեցին Հաջորդ արարված սեպտեմբերին»:

1694 թ. Նահապետ Եղևնացի՝ կաթողիկոսի օրոք և Շոտթեցի Աղամալ իշխանի միջնոցներով Էմիլյանում վերակառուցվել է Ա. Շողակաթ եկեղեցին, որը բացառիկ արժեք է վաղ միջնադարում ստեղծված ու գերբնավոր դասիկն կրճիղ եկեղեցիների տեսակի ուշ միջնադարյան եկեղեցիների մեջ: Շուրջ 300 տարվա ընթացքում եկեղեցին թեև հնթարկվել է մասնակի նորոգումների, սակայն չհիմնականում պահպանվել է անաղարտ վիճակում: Այնուհանդերձ Վազգեն Ա-ի օրոք նրա առանձին մասեր կարելի են երևան հանված, իսկ վանքի շրջապատը՝ բարեկարգման ու ցանկապատման: Այդ բոլոր անհրաժեշտ աշխատանքները կատարվեցին 1960-ական թվականներին զինախառի Հանձնարարական ու ամբիջական Հոգաբարձությամբ:

Հաջորդ եկեղեցին, որը նորոգվեց ու բարեկարգվեց, Երևանի Զորավոր Ա. Աստվածածինն է՝ Կ. Ջորաբեր Երևանու ուշ միջնադարյան շրջանի եկեղեցիներից է՝ կառուցված հին եկեղեցու տեղում: XVII դ. պատմիչ Առաքիլ Դավիթբեցին այս եկեղեցու մասին վկայել է. «Վազնի ժամանակներից սուրբ առաքյալ Անանիայի զորավարների կողմից մայրիուց մատուց կառնված, որ Երևան բազարի Հյուսիսային կողմում պարիսիերի մեջ էր»:¹ Ինքզատանելով Ամիրզոլուս խանի առաջարկին և Երևանի բնակիչների

¹ Դայաստանյայց առաքելական եկեղեցու Ամերիկայի Միացյալ Նահանգների Միջևան թեմը կառուցվել է 1927 թ. Սննանց հայոց կաթողիկոս Անոց և Սուրենյանցի հայրապետական կոնգրեգուցի, Առաքելոսիստոց՝ Լյու. Ջորոքի Ա. Աղարան եկեղեցու: Մինչ այդ ԱՄՆ-ի այս համայնքը միակրթված էր ընկ մեծ մեջ՝ ստեղծված 1898 թ. Սննանց հայոց կաթողիկոս Ստրոլոյ Ա. Վանբոյ Լուկալովի: Սննանց հայոց կաթողիկոս Անոց և Սուրենյանցի կոնգրեգուցի ԱՄՆ-ի արևմտյան ճանաչանքները ընդգրկել են Սոթ՝ Արևմտյան թեմը, իսկ արևելյան, հարավային, հարավարևմտյան և վերնորոգված նահանգները՝ Օնտարի Միջանց թեմի իրավաստանքները: Ամբուրան տես **Ավալյան** Յ., Ամերիկայի Միացյալ Նահանգների հայ գաղութի պատմությունը, է. 2000, The Torch was Passed, The centennial History of the American Church of America, N. Y., 1998:

² Տես **Դարությունյան Վ.**, Եկայ Շինարար, էջ 95:

³ Նահապետ Ա Եղևնացի, Ոստիանցի Սննանց հայոց կաթողիկոս էր 1691-ից մինչև 1705-ը և անդիմված է Ա. Շողակաթ եկեղեցու բալուն: Լա հաղորդել է Երիզավր Աբգարյանը: Երել է Երևանի Ե-անկաթու, կաթողիկոսի խորհրդանշան ու գործակից: Կաթողիկոս է օժեյլ: Սայր Աթոս Ա. Երմիսյանի միասնական ընդունույթան: Կաթ. գործունեության սկիզբը նշանակողվել է շինարարական աշխատանքներով: Մանրանուն տես **Մանուկյան** Մ., Պատմություն հայոց, Խ. 3, «Նեոսիլի, 1786, **Միսնոյ կաթողիկոս**, Ձարու, Վարչաշառատ, 1873, **Օրնանյան** Մ., Ազգայնատու, Խ. 2, ԿԳ, 1914:

⁴ Ըստ ավանդության՝ Դեղիսիմյանց կոյսուղից և Արիանիի նախադասության վաղուց Գրիգոր Լուսավորիչը կատարել է եկեղեցին: 7-րդ դարում այս տեղում կառուցվել է եկեղեցի, որի ամուրը՝ Շողակաթ, կապվում է ս. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքի հետ և նշանակում է «Լույսը լող կանթե»:⁵ Կիլիկեցու հարավային ավանդատանը գտնվում է Ա. Սարիանի տապալանաբաղ՝ «Սուրբ Շողակաթ» ժամապատմությամբ:

⁵ Երևան Ա. Սննանցի առաքյալ անապա. Ջորավոր Ա. Աստվածածին եկեղեցին կառուցվել է իմն Երևանի Նախարարապետական իրավաստի կողմից պահպանում:

⁶ **Կալիկոսեցի** Ա., Պատմություն, Եր., «Սովետական գրողի հրատ», 1988, էջ 233:

խղճարանին՝ Մովսես Տաթևացի վարդապետը (Հետագայում՝ Մովսես Գ - Տաթևացի կաթողիկոս) Անանիայի ժառանգի պաշտպան տեղում կառուցում է եկեղեցի, մասնաձև, միաբանական խցեր և այլ շինքեր, Հիմնում մի բարգաժան վանք, որի Համբավը տարածվում է երկրի սահմաններից դուրս: Սակայն Մովսես Տաթևացու Հիմնարար վանքը անական կյանք չուձեցավ: Հիմնականում փայտաշեն կառուցվածքները Հրո ճարտի գոհ դարձան 1635-1636 թվականների թուրք-պարսկական կողմերի մասնակի: Տեպկան կյանք չուձեցավ նաև Փիլիպոս կաթողիկոսի օրսք վերաշինված վանքը, որն ավերվեց Երևանի 1679-ի երկրաշարժից: Մինչև մեր ժամանակները պահպանված եկեղեցին ավերված վանքի տեղում կառուցվել է 1693-ին՝ խոյա Փանոսի միջոցով: Լախապու այն կոչվել է Ս. Աստվածածինն ու Հետագայում վերանվանվել Ա. Ջորավոր: 1974 թվականից Վեհափառ Հանձնարարությունը սկզբից նաև Ա. Ջորավոր եկեղեցու վերանորոգչական աշխատանքներ: Այդ նորոգչական կատարվելից Մայր Աթոռ Սուրբ Երզրայի Պատրիարքոսի (Փարիզ) նվիրատուության և ամբարձրչին 1978-ին:

ՀՀ կուսակցի մարզի Բլնի գյուղը Հարուտ է եկեղեցական պատմա-ճարտարապետական հուշարձաններով, որոնց պահին է գյուղի Հյուսիսարևմտյան բարձրադիր լանջին կառուցված Ս. Աստվածածին վանական Համալիրը: Գարեկներով շրջապատված բակի կենտրոնում գտնվող զեղարանի Հորինվածքով վեհաուսք եկեղեցին կառուցվել է 1031 թվականին Գրիգոր Պաշխավառի (Մաղաթուր) իշխանի կողմից, և Պետրոս Գեաղամար կաթողիկոսի ու Լովհաննես Սմբատ թագավորի Հրամանով այստեղ Հաստատվել է եպիսկոպոսական աթոռ: Ինն Ա. Աստվածածինը դարերի ընթացքում ենթարկվել է վերանորոգումների, և 1950-ական թվականներին էլ ընդհանուր առմամբ լավ էր պահպանված, այնուամենայնիվ 1956-1957 թթ Վազգեն Ա Հոգևորաբարձարի և Շրամանով Լբանուս Հակոբյանի միջոցներով իրականացվելին նախատեսված աշխատանքները՝:

Ս. Գրիգոր Լուսավորչի անվան Տեո է կառուցվում Սուր Վերալի վանքը՝ որը կառուցվել է Արաշառի երբեմնի միջնաբերդի տեղում: Խոր Վերալի վանքը վերաշինված ու երկին պայծառացած տեսները Հանդիսացավ նո-

բընաիր Վազգեն Ա կաթողիկոսի սրտի բազմանքը և ի սկզբանէ տեղ գրառվեց նրա շինարարական ծրարգրերում: Վերանորոգման ծրարգրը ներառում էր երեք Հիմնական բաժիններ, որոնք վերաբերում էին՝ առաջինը՝ գլխավոր եկեղեցուն, երկրորդը՝ Վերալի վրա Ս. Գրիգոր Լուսավորչի եկեղեցուն և երրորդը՝ պարսպուկների ու զանազան շենքերի վերաշինությանն ու ընդհանուր բարեկարգմանը: 1959 թվականից մինչև 1980-ականները մի քանի փուլով վերակառուցվին և բարեկարգվին ամբողջ վանական կառույցը՝ Հարակից տարածքներով: Տեսական միջոցառումների շնորհիվ Հայ Առաքելապետ եկեղեցու Համաժող կենտրոններից մեկը՝ Խոր Վերալի վանքը, վերապատ իր մաղանի շուրջ, գարավաճ էլ ավելի բարեկեն, բարեուստ ու բարեկարգ: Գրանով ին իրականացավ Վեհափառ Հայրապետի բազմանքներից եւ մեկը:

Վազգեն Ա կաթողիկոսի շինարարական ծրարգրերի մասն էլ կազմում նաև Էլմիմանի բազարի Ս. Աստվածածին եկեղեցու վերանորոգումն ու գանգակատան կառուցումը: Եկեղեցու Հիմնական վերանորոգման, գանգակատան և երկցատան կառուցման, շրջապատի ցանկապատման ու բարեկարգման ամբողջ ծախսերը Հոգացին Մայր Աթոռի արքեպիսկոպոս Հայրաբերաներ Վահե և Տորիս Չուգանյաները: Օժման Հանդիսավոր արարողությունը տեղի ունեցավ 1987 թ. սեպտեմբերի 20-ին:

Մայրավորի տարածքում՝ բակի Հյուսիսարևելյան կողմում, ճարտարապետ Գ. Ջուրաբյանի նախագծով 191-ին կառուցված մասնաշաղարանի շենքի օգտագործվել է որպես Հոգևոր ճեմարան: Ճարտարապետ Ա. Գալիկյանի կազմած նախագիծի Հիման վրա որոշվեց, որ շենքի ընդարձակույթը պետի կատարվեր Հյուսիսային կողմից երկու Հարկի Հավիլմամբ և սրբատան կողմից՝ նոր մուտքի Հանդույնի կցակառուցմամբ: Շենքի վերակառուցումն ավարտվեց 1983 թվականին և Հանձնվեց կիրառության:

Երևանի Ա. Լովհաննես Մկրտիչ եկեղեցին մեկն էլ բազաբի եկեղեցիներից, որոնք ավերվեցին 1679-ի անլը երկրաշարժից: Հետագայում՝ 1730-ին, Մեխրի Աղամալ իշխանի կողմից նույն տեղում վերանորոգվեց կառուցվեց Համանուն եկեղեցին: Այն 20-րդ դարի կեսերին ևս կարող էր լուրջ վերանորոգման, որն իրականացվեց Ա. Էլմիմանի Մայր Աթոռի ճարտարապետների Հանձնաժողովի ընդհանուր Հակուրթյամբ, վանքի գլխավոր ճարտ. Ա. Գալիկյանի անմիջական ղեկավարությամբ, Արարատյան թեմի առաջնորդական փոխառող Գաբրիելի կողմ: Ներդրախնի (Հետադարձ) Գաբրիելի Բ Ներսիսյանի ամենորոյս արձույթով Մայր Աթոռի բարեկարգելի Չավեն և Մարի Մեխրիսյանների ղյուրական նվիրատուության (Մկրտչ):

Բացի վերը հիշատակված եկեղեցիներում իրականացված վերաշինության Հիմնական աշխատանքներից՝ մասնակի վերաշինության և բարե-

¹ Տե՛ս Եղիազարյան Հ. Բրնի վանքը և Բրնի գյուղի մյուս հուշարձանները, «ԵՊՃՈՒԹԻՑ», 1963, № 6-ձ, էջ 43-50:
² Տե՛ս Պարոյրյան Վ., Ելաց Ընթացք, էջ 100:
³ Խոր Վրապ վանքի պատմությունը սերտորեն անցվում է Հայոց դարձի, քրիստոնեական Հայաստան կրոնական, արվեստն ու մշակութային գաղափարայն գաղափարայն արևոց ընթացքի մեկ (Աստվածան տե՛ս Մարտիկյան Ա., Խոր Վրապի վանքը և նրա զոլոբայն կենտրոնը, «ԷՔՊՄՈՒԹԻՑ», 1997, № 2-3, Հայասրայան Ս. Հայոց դարձի ճախակալիցը, Խոր Վրապի վանքը, Հայոց պրեզնի և սրբավայրերը (ժող.), Ե., 2001.

գարգանս աշխատանքներ կատարվեցին նաև այլ եկեղեցիներում, գլխավորապես՝ քննական: Մասնավորաբար այդ վերահսկողված եկեղեցիներն էն՝ Մարտին եկեղեցին Աշտարակում (1976-1977), Մրգավանի ու Հակոբ եկեղեցին (1984-1987), Վարդենիսի Ս. Աստվածածին եկեղեցին (1987), Գյույսբու Յոթ Վերք կամ Ս. Աստվածածին եկեղեցին (1986-1987), Սուս-Փանավանի եկեղեցին, Էջաղվանի ու Աստվածածին եկեղեցին (1981-1986) և Արշալույս գյուղի Ս. Աստվածածին եկեղեցին:

Վազգեն Ա. Հայրապետի շինարարական-վերանորոգչական գործունեության մեջ կարևոր տեղ է հասնալովել նաև վերահսկող և այլ թեմերի մի շարք եկեղեցիների վերանորոգմանն ու բարեփոխմանը: Այդ եկեղեցիներն են՝ Ախալցխայի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը, Ախալցախայի Ս. Խաչ, Թրիդիսի Ս. Էջմիածինն ու Ս. Գեորգը, Բաքվի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը, Կիրավաղի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը, Թուսասանի Կրստոսի մարտի Ս. Վերափոխությունը, Վաղրիսավաղի Հայկական եկեղեցին և Մոսկովյան Վազանկոյան զերեզմանատան մոտ գտնվող Հայ համայնաշրջանի երեք մասյոց եկեղեցին:

Վազգեն Ա կաթողիկոսի զահակություն տարիներին Սփյուռքում եռ նոր թափ ստացավ Հայկական նոր եկեղեցիների շինության գործը: Վեհափառ Հայրապետի սրտի շերտ փափազն էր, որ նոր կառուցվելիք աղքետի անընդ լինեն մեր եկեղեցական դասական ճարտարապետության ավանդույթներին և օճին համապատասխան շինություններ: Այդ ուղղությամբ նորին Սրբությունն ուղղորդում ու արժեքավոր խորհուրդներ էր տալիս Սփյուռքի թեմակալ առաջնորդներին և թեմական կազմակերպություններին:

Մայր Աթոռում ստացվում էին պաշտոնական բազմաթիվ նամակներ ու գրություններ, որոնցում խնդրանք էր ներկայացվում Հայոց Հայրապետին և Մայր Աթոռին առերթն ճարտարապետների հանձնաժողովին՝ օգնելու նոր եկեղեցիների շինության հարցով: Կազմակերպվեցին կամ իրենց կազմում նախագծերը վերանայելուն և մասնագիտական կարծիք հայտնելուն: Ստորև կներկայացնենք համառոտ տեղեկություններ Վեհափառ Հայրապետի և Մայր Աթոռի ճարտարապետների հանձնաժողովի կողմից քննության առնված այդ նախագծերի մասին:

Առաջին նախագիծը, որ մշակվել է Միլանի Հայոց Ս. Բառասուն Մանկանց եկեղեցու շինությունն էր: Այդ եկեղեցին կառուցվել է աղքետախնայ Հայ Հովհաննես և Սուրբյա Տիարբերքիչուն եղբայրների նվիրատուությամբ: Հաջորդը Մոսկովիցի (Ռուսովյան) Հայ եկեղեցու կառուցման նախագիծն էր: Երբ 1960 թ. Վեհափառ Հայրապետն այցելել էր Հարավային Ամերիկա, Մոսկովիցիի Հայերը խնդրել էին քննության առնել և կարծիք

Հայտնի տեղում Հայ եկեղեցի կառուցելու ծրագրին: Վեհափառ նախագիծն իր հետ բերել էր Մայր Աթոռ, և 1960-ի հոկտեմբերի 13-ին նրա նախազեռությամբ գլխավորապես ճարտարապետների հանձնաժողովը, քննության առնելով նախագիծը, անհրաժեշտ համարեց այն մասնակի վերամշակման ենթարկել՝ Հայկական եկեղեցական ավանդույթներին համապատասխան: Հյուսիսային Ամերիկայի Արևելյան թեմի առաջնորդարանը որոշել էր նյու Յորքի կենտրոնում ձևեր բերված հոգաձայնի վրա կառուցել գառնաձև ճարտարապետությամբ հայասն մի եկեղեցի: Եկեղեցու նախագիծը Հայրենի ճարտարապետների միջոցով մշակելու մասին թեմի ցանկանալուն ընդառաջել էր Վեհափառ Հայրապետը, և 1965-ի ապրիլի 28-ին նրա կողմից էլ կատարվեց օժման հանդիսավոր արարողությունը: Ստամբուլի Հայկական Համայնքն էլ ցանկանալով ունենալ Հայասն մի եկեղեցի՝ եկեղեցու կառուցման մի նախագիծ ուղարկեց Մայր թոռ Ս. Էջմիածին՝ Վեհափառ Հայրապետին, որպիսիք Մայր Աթոռի ճարտարապետների հանձնաժողովն այն քննության առնել ու հարավոր բարեփոխմաների իր առաջնորդներն անի: Նախագիծը բարեփոխման ենթարկվելուց հետո ուղարկվեց Ստամբուլ: Կամ՝ Ալեքնայի եկեղեցական Համայնքը նպատակադրել էր Ավստրիայի մայրաքաղաքում կառուցել մի եկեղեցի՝ զրա համար օգտագործելով լոնդոնահայ Լուիսիոնի Հալաձյանի նվիրատուությունը: Երևան-բարություն ավարտելուց հետո եկեղեցու հանդիսավոր օծումը՝ ձևաձևը Աննանի Հայոց Վազգեն Ա կաթողիկոսի ու մասնակցությամբ Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարք Ս. Շոթրճ Գալուստյանի, տեղի ունեցավ 1968 թ. ապրիլի 21-ին:

Աննայն Հայոց Վազգեն Ա կաթողիկոսի շինարարական գործունեության մեջ կարևոր տեղ զբաղեց նաև նոր շինքերի կառուցումը թե՛ Մայր Աթոռում և թե՛ նրա շրջապատից զուրս: Ստորև հատկապես կանդաղառանք զանական և մշակութային շինքերի ու ճարտարապետական այլևս կաթողիկոսի շինարարությունը: Իրանց շարքում են Գեղարզավանքի զանապետը, միլանեցիական ու հոգևոր հեծարների սաների անտոյանի հանգուսի Համար նախատեսված «Հայկաչին» անտոստեղը, Ս. Գալանի զանքի մատաղառուը, Մայր Աթոռի նոր զանապետը, Ալեք և Մարի Մանուկյան զանապետը, Երևանի Հայրապետական Հյուրանոցը, մի շարք երկցասաներ, Ս. Էջմիածին, Ս. Գալան և Շոթախաթ զանքերի քակիրտ գաղամական հիշատակներ խորհրդանշող աղբյուրներ, Արարատյան Հայրապետական թեմի առաջնորդարանի շենքը և այլ շինություններ:

¹ Տե՛ս «Քրիստոսյան Հայաստան» ամսագիտական, էր. 2002, էջ 46:

² Անճախան տես Հարությունյան Վ. Ելալաք Շինարար, էջ 127-150:

Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Տ. Տ. Վազգեն Ա-ի եկեղեցուցն ու ազգանվիր բազմաբեղուն գործունեությունը նրա գահակալության ընթացքում արժանանում էր անհամար շնորհակցանակների և բարձրագույն կոչումների արժանացմանը։ Տ. Տ. Վազգեն Ա-ն ավելի բան երբեք տասնամյակների ընթացքում անդուլ ջանքեր գործադրեց, որպեսզի վերստին կանգուն դառնան, պայծառանան ու բարեգործվեն «Ինչ որ անցելի մէջ չոր մեռաբեր քանդակցին դարեր եւ դարեր շարունակ», վստքալին Համալիրինը լրանան նորահասույցներով, քանդարանները Հարստանան զեղազրկեցան քարճարվեստ նորանոր գործերով, որպեսզի Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածինն իր շուք ու փայլով դառնար Հայասնի Հայտնության նվիրական ուսուցալարը՝ զեպի իրեն ձգելով Հայրենիքի ու Ափյուռքի Հավատացյալների ու Հյուրերի հոծ բազմություն։

ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԵԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՏՅՈՒ ԽՆԴԿԱԿԱՌԱՐԵԿԱՆ ԳՈՐԾՈՒՆԵՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՎԵՋՉԵՆ ԵՎ ՎԵՃԿԱԿԱՌԱԹՅԱՆ ԵՐՁՆԵՆՈՒՄ

ԼԻՒԹ ԳՈՐԾՅԱԼ

Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի արդյունավոր գործունեության էջերից մեկն էլ Համաշխարհային խաղաղության դառնի բերած մեծ նպաստն է։

Սկսած 4-րդ դարի սկզբից՝ Հայաստանում քրիստոնեության պետականացման առաջին խնդիրը, դարեր շարունակ Հայ ժողովուրդն ու Հայաստանյայց եկեղեցին ընթացել են նույն ճանապարհով՝ իրքե մեկ ընդհանուր մարմին։ Ժամանակից բաժին Հասած ցավ կամ ուրախություն միշտ կհսկե են իրար հետ եւ, իրքե անդամաճան գինասկզցներ, միասնաբար պայքարել են իրենց խաղաղությանն ու ազատությանն սպառնացող թշնամու դեմ։ Հայ ժողովրդի Համար յուրահատուկ է եղել խաղաղության բովանդակությունն իր կյանքի պատմության պես։ Գարեր շարունակ մեր երկիրն այնքան է զուրկ մնացել խաղաղությունից, որ «խաղաղություն» բնորոշումը մեր լեզվամտածողության մեջ ամենից առաջ միահյուսվել է «ազատություն ե պայքար» հասկացություններին։ Ազատության իր ձգտումն իրագործելու Համար մեր ժողովուրդը մշտապես Համառ պայքար է մղել, իսկ խաղաղությունը եղել է նրա պայքարի նպատակը, նրա ազատության ոգին։

Ենիարար ու Հայրենասեր կաթողիկոս Վազգեն Ա, Հավատարիմ լինելով Հայ եկեղեցու խաղաղասիրական գործունեությանը, առաջնորդվեց մայր Հայրենիքի եւ Հայոց գերազույն շահերով ե իր արդասարեք աշխատանքներն ու ազդու ծայր բարձրացրեց ի նպաստ խաղաղության քարտեզաշրջանին ի սփյուռս աշխարհի։ Դեռևս վաղ շրջանի ստեղծագործություններում, հողամաններում, պեկուցումներում ե քարոզչներում նա տարբեր առիթներով բազմիցս անդրադարձել է խաղաղությանը ե ապացուցել, որ պատերազմների առկայությանը Հասարական որոշ խավերի բարոյական սնանկության հետևանք է, ուստի մարդկությանը կայուն ե առևական խաղաղության պարզեկելու ամենակարևոր ու առաջին պայմանը նոր սերնդի հոգում քրիստոնեության բարոյական բարձր նկարագրի կերտումն է, որից ե կախված է աշխարհի Համայն մարդկության գալիքը։

Բարեկամության ե խաղաղության գաղափարն ի սկզբանե մոտ ու հարգապա է եղել մարդու հոգուն, սակայն քրիստոնեական վարդապետությանը հիմնված է սերո ե խաղաղության վեհ սկզբունքների վրա, մարդկային հոգում առավել ես խորացնում է այդ զգացումը ե մատնա-

նշում, որ պատերազմները, սպգամտույթյունը, ստեղծությունը միշտ և ամենուրեք չարիք են սերմանում: Մյուսն խաղաղության, սիրո, փոխադարձ հասկացողության պայմաններում է մտրդը կառուցում, ստեղծագործում, իմաստավորում իր գոյությունը և դառնում առաջիկ երջանիկ, հետևաբար, ինչպես ասում էր վեհափառը՝ «Ամեն բանի մասին կարելի է տարակարծիք ըլլալ և վիճել, խաղաղությունը սակայն վեր պետք է ըլլալ ամեն վեճն և բոլորիկ Համար մասնին ու գործելու գերազույց կանոն»՝ ամեն անասիկ հասցերը լուծելու:՝ Նա խաղաղությունը ամեն բանից առաջ Համարում է բրեստանկական, այն Հիսուսի կյանքի և մտածողության հիմքն է կազմում: Տերը խաղաղություն է բաշխել մարդկանց, ժողովուրդներին, որպեսզի մարդիկ ձեռքազատվեն անասական կրքերից, ներքին հոսի հոսիներից, լինեն բարի, առաքինի և սերեն միմյանց: Քրիստոսը պատվիրել է նույնիսկ սերել թշնամուն, ուստի՝ «Ոչ ք բարությունը, սիրո և խաղաղության զգացումը այս բարձունքին չէ Հասցուցանք»¹: Թնականաբար Հիսուսն այդ վեհ գաղափարախոսության շատագուցանքը նախ և առաջ պետք է լինեն Հոգևորականները, որոնք լրջությամբ ու անշառունջությամբ պետք է թափանցեն երևույթների խորքը, ուսումնասիրեն և վերլուծեն մարդկային աշխարհի կառուցվածքը, նրա գաղափարական հիմքերն ու մտածացույց անկե պատերազմի զրոպատանաները և սովորչեցնեն ընդհանուր գիտաթափման ճանապարհը:

Քրիստոնյա մարդու, առաջիկ ևս կղերականի ու Հոգևոր պետի անձնավիրական, կարևորագույն առաքելությունը վեհափառը Համարում է խաղաղության գաղափարի տարածումը մարդկության մեջ, այն էլ «Հյուսիսական» այս դարում: Ըստ վեհափառի՝ Աստուծու Ազիտաբանը զրգամ է Հնեց մեր ժամանակների Համար՝ մինչև զե՝ «Ամեն պատերազմ մտածում է Քրիստոսի ու Անոր սուրբ Ազիտաբանի... Արգ, բոլոր կնիկեցիները և բոլոր կրոնները կարող են և պարտն մեկտեղվել, եղբայրանալ և միասնաբար բարոյել ու գործել Հանուն աշխարհի խաղաղության, Հանուն ժողովուրդներու բարեկամության, Հանուն պիտույթյուններու Համերաշխ գործակցության»²:

1948-1950-ական թվականներին Ներդրույով նորից չըլում էր պատերազմի ահարկու ու բովականը: Բուզաբականությունը Հզի էր պատերազմական ահել սարսափներով, ինչը մահվան չափ ստեղծ էր պատերազմից նոր դուրս եկած, տակավին իրենց վերքերը չսուրիացած Ներթալյի ժողովուրդը:

¹ ՄահակաՆ Ա., Ամենայն Դայոց Կարդիղոս Տ.Տ. Վազգեն Առաջին (Կյանքն ու գործունեությունը), Երևան «Ղայաստան», 2001, էջ 31:
² Լույս տեղում:
³ «Երթնաօրհեց», 1971, Ա, էջ 4

ների Համար: Ստեղծվում էին խաղաղասիրական կազմակերպություններ, գրաստիզում ժողովուրդներ, որոնք իրենց ներգծում ու դատապարտում էին տեղերական չարիք մեղա Հասարակական-բաղադրական կազմակերպություններին և անհատներին դրամատորական իշխանությունական ու Հակամարդկային գործունեությունը: Աշխարհի բարի մարդկանց ու խաղաղասիրական ուժերի պահանջին իր ձայնն է միացնում նաև դեռևս Ռուսիայում Հայոց թեմի առաջնորդ Խ. Վազգեն վարդապետ Պալեճյանը: Նա Բուխարեստի «Ռեզիդենտ» ուժերի կողմից 1950 թվականի դեկտեմբերի 24-ի Համարում գրում է. «Բարի մարդիկ, բրեստոնյա եղբայրներ, եթե մենք իրական կհավատանք մեր Աստուծուն և զայն կսիրենք անկեղծ սիրով, մեր ամբողջ Հոգով և մեր բոլոր ուժերով, աշխարհանվել նոր պատերազմի մը սպառնալիքին տակ զանվոջ այս մտանցալից օրերուն, բոլորս միասին Համարմովինք ու մեր մտածուններով և գործերով միանանք խաղաղասիր մարդկանց հետ... Իրեն Հնադարյան բրեստոնյա կնիկեցի մը ծառայող Հոգևորական և որպես զավակը ժողովրդի մը, որ իր գրախոս անցյալին մեջ, պատերազմներն և արշավանքներն անխնա Հարգածներով վերապրել կյանքի մը բոլոր գեղունությունները ցմրոր ըմպեց, երբ անս կարելի չէր Հայ մեռլ մեր Հայրենի Հողին վրա, մենք կատենք պատերազմը մեր խոր գիտակցության և կզատապարտենք պատերազմի բոլոր զրգովիները, որոնք իմպերիալիստական շահերու Համար մահացնել կուզեն միլիոնավոր անմեղ մարդիկ»:

1950 թվականի ապրիլի 23-ին Խ. Վազգեն վարդապետ Բուխարեստում տարածում է խաղաղության Հետևյալ կոչը. «...մեր բոլորիկ պարտն է ամուր կերպով փարել մարդասեր և խաղաղասիր մարդկության կայքարբին, որպեսզի նոր պատերազմի մահափոշու աղետն այլևս կրքեք չկարողանա սպառնալ մեր Հայրենիքին և մեր կյանքին»³: Եվ բնավ պատահական չէ, որ Ռուսիայում ծավալում խաղաղասիրական գործունեության Համար 1952 թվականի դեկտեմբերի 7-ին նա դառնում է Ռուսիական ժողովրդական Հանրապետության Խաղաղության պաշտպանության մշտական կոմիտեի անդամ և պարզեցնում «Ռուսիայի առաջ» շրանչանով:

¹ ՄահակաՆ Ա., Ամենայն Դայոց Կարդիղոս Տ.Տ. Վազգեն Առաջին (Կյանքն ու գործունեությունը), էջ 32:
² Լույս տեղում, էջ 33:
³ Տես «Մասնաճակատագրություն», Վազգեն Առաջին Ամենայն Կարդիղոս Ամենայն Դայոց, Այսոյ Արևո Սուրբ Երթնաօրհեց, 1990, ՊԱ Խրատ. Երթնաօրհեց, 146 էջ:

Դառնելով Ամենայն Հայոց Հայրապետ՝ Վազգեն Ա-ն արդեն մալր Հայրենիքից շարունակում է մարդու-ժայր քարոզչի ու ստարանի խաղաղության գաղափարը: Եռսեղ՝ դահապարհային Հենց սկզբից, նրան բնորոշում են խաղաղության համալիրահային խորհրդի անդամ: 1958-ի հուլիսի 15-ին խաղաղության շնքմ պաշտպանն ու մարտիր Ստոկհոլմի Խաղաղության համաշխարհային կոնգրեսի ուղարկում է Հետխյալ Հեռագրը: «Հանուն Հայ եկեղեցին և իր Հավատալուքի ժողովուրդի: մեք ի արև կմաղվենք մեզ իրականոր Հարզուրից»¹ ի միթիարություն և ուրախություն բոլոր ժողովուրդներուն: Մենք եւ, ողջնչված նույն իրականութե, բոլոր եկեղեցիներու կողքին, կոչ կրենք պետություններու մեծարդիկարներուն՝ լալի համայն մարդկության խղճ մայր և սրբու-ժայր պահպանել խաղաղության ատավանաբ պատգամը, արգիլել ամեն տեսակի ստամական զենքերու գործածություն և փրճարկումներ ու աշխարհի վրա զերջնականապես Հաստատել զիճեկի Հարցերը փոխարքը Հակապարտաբար ու արդարութեամբ յուճելու փրկարար կանոնը»:

1959 թ. մայիսի 6-ին Երևանում՝ Միութենաների տան դահլիճում, կայանում է Խաղաղության պաշտպանության հանրապետական կոմիտեի ընդլայնված նիստը, որին մասնակցում է նաև վեհաժողը: Եռսյն թվականի մայիսի 24-ին Խաղաղության պաշտպանության Խորհրդային կոմիտեի հրավերով վեհաժողում ուղարկվում է Մաովկա՝ մասնակցելու կոմիտեի ընդլայնված նիստին: Երկու օր Հետո նա Հայրապետական կույթով Հանդես է գալիս Մոսկվայում և հունիսի 3-ին վերադառնում է Մալր Միութն: Վազգեն Ա-ի զեկույցի զիխավոր միաբը Հետխյան էր. «Հայ եկեղեցին թե՛ մեր Հայրենիքում, թե՛ արտասահմանում խաղաղություն պիտի քարոզի և խաղաղության համար պիտի պրքած»: 1961-ի հունիսի 13-18 Պրահայում գումարվում է Խաղաղության պաշտպանության համաքրտունեական համաշխարհային I-ին կոնգրեսը, որին մասնակցում է նաև Հայաստանյայց ստաբիլական եկեղեցին: Այդ համապումարում Հայ եկեղեցու պատգամաբարություն անձամբ զիխավորում է վեհաժող Հայրապետը, որն ընտրվում է կոնգրեսի նախահանգության կազմում: Ես կոնգրեսում հանդես է գալիս ողջույնի շնքմ խոսքով ու «Խաղաղություն և քրիստոնեական արարություն» թեմաով իր կուս և իմաստալից զեկույցում»:

1962 թ. մայիսի 12-ին Երևանում տեղի է ունենում խաղաղության կոնգրեսիկներին հանրապետական կոնֆերանսը: Այստեղ ընթերցվում է Հայոց Հայրապետի՝ խաղաղությանը նվիրված ճառը: Եռսյն թվականի

հուլիսի 9-14-ը Մոսկվայում՝ կրեմլի Համապումարների պալատում, գումարվում է ընդհանուր զինաթափման և խաղաղության համաշխարհային կոնգրեսը, որին մասնակցում են 121 երկրների պիլի թան 2400 պատգամաբորներ, բազմաթիվ զիտորդներ, հյուրեր, այդ թվում՝ բազաբական, հասարակական գործիչներ, հողեորականներ և գիտնականներ: Այդ կոնգրեսին իր մասնակցությունն է ունենում նաև Վազգեն Ա Հայրապետը: Ես համաշխարհային վեհաժողովի ամբողջից ունեցած իր կույթով փաստորեն դաճում է արտահայտիչը բազմադարյան Հայ եկեղեցու խաղաղատենչ ձգտումների ու իղձերի. «Հանուն Հայաստանյայց եկեղեցու, Հայ ժողովուրդի քրիստոնեական հավատի հաղար և վեչ Հայրաբամայ կենտրոն: Էջիմաճից Մենք ողջունք և օրհնաթյուն ենք բերում Համաշխարհային այս մեծ համապումարին, որտեղ խաղաղության մայրը, մարդկային խղճի մայրը հնչում է ուժգին, աշխարհի բոլոր լեզուներով: Ուրեմն ամեն զեով խաղաղություն, անդ տեղ խաղաղություն, բոլորի համար խաղաղություն՝ արդարության և ազատ ինքնորոշման սկզբունքով»:² Մոսկվայի՝ խաղաղության համար հրավիրված վեհաժողովը նոր թխման հանդիսացավ ժողովուրդների աշխիվ, նվիրական պաշարի մահապարհին՝ հանուն եղբայրության, սիրո և միջազգային խաղաղության:

1962 թ. հոկտեմբերին Ս. Էջիմաճունում գումարվեց Հայաստանյայց տառերկական եկեղեցու ազգային-եկեղեցական ժողովը, որտեղ միմայն ընդունվեց խաղաղության հետխյալ րտեսակը. «Հայ ժողովուրդը, որն աշխարհում այնքան աճաբոր չափերով ստանալի է իյսերից և ինքնի առապահանգության պայմաններում ու հանաթի ռոքի կոթան է եղել ու եահաստակել պատերազմներն ընթացում, առավել քան որե՛լ այլ ժողովուրդը, կտրիք ուճի խաղաղություն ու ապահով կյանքի: ԱՀայ թե՛ ինչու Հայաստանյայց տառերկական եկեղեցու և Հայ ժողովուրդը երեցց ամենաշնքմ աղոթքն են վերառաբում, որպեսզի երկրի վրա տիրի մայաուն խաղաղություն և ազգերի միջև բարեխամություն: Այսօր, երբ մարդկության երկնապամարի վրա կախվել է աշխարհակարման պատերազմի վտանգը, և համայն մարդկությունը գտնվում է երբեք չունենված աճաբոր սարսափների առաջ, հանուն մեր սուրբ հավատի, հանուն Քրիստոսի Ս. Ավետարանի, հանուն Հայաստանյայց տառերկական եկեղեցու և հանուն մեր ժողովրդի զեկույցուն շահերի, Ս. Էջիմաճին կամարների տակ գումարված ազգային-եկեղեցական ժողովը հաստատրեն իր իղձն է հայտնում, որ մեծ պետություն-

¹ «Էջիմաճին», 1962, մայիս, էջ 11:

² Տես «Մասնակաղաղություն», փազգեն Ասարի կարդիղուս Ամենայն Հայոց, 26 էջ:

³ «Էջիմաճին», 1961, հուլիս, էջ 3:

⁴ «Էջիմաճին», 1962, օգոստոս, էջ 7-8:

ներն օրենքից զուրա հուշահին պատերազմը՝ իրեն մեծագույն ոճեր Աստուծո՛ւն և մարդկության դեմ»¹:

Ինչպես տեսնում ենք, վեհաժողովը ոչ միայն արևելքում էր քարոզում ու միանում խաղաղաբարձական ձեռնարկներին, այլև իր եկեղեցու հոգեւորականներին ու Հավատացյալներին է հուշ անում աղոթք ուղղել առ Աստված՝ պատերազմի արհամարհից մարդկությանը փրկելու համար: Երա՛ւելաբարհի խաղաղասիրական ձեռնարկներին այդքան նվիրյալ մասնակցության արդյունքում այդ միջնադարին Համաժողովների խորհրդատվական որոշ նուսաչըրաններ հու՛մարդեցին Մայր Աթոսում:

Հայոց վեհաժողովը՝ որպես նոր օրերի խաղաղության առաքյալ, իր ճամփորդությանը հանդիպումներին ընթացքում ամենուրեք է միշտ քարոզում է մարդկային կյանքի մասունցից զուրա վանել պատերազմի Հնարավորությունը, որովհետև առասպալին, ջրածնային և այլ ահաւելի զենքերի դրսության պայմաններում Հնարավոր չէ այլևս պատերազմներով լուծել ընդերային, զարգարական կամ ազգային որևէ հարց: Դաբեր ընթացքում մարդու, հոգևոր և մտավոր զատաբարձությունը զարգացել է անհամաչափ փերզով: Իմացական կարողութունն ու Հանճարը թուրք են առել՝ հետազոտելու ու նվաճելու համայն տիեզերքը, միշտու բարոյական տակավին խարխալում է կյանքի տղմտտ արահետներում: «Ելուք ի հայրենական ուժերու անմազերմութիւն»- Ելում է վեհաժողովը,- այսօր երգում թյուն է Արդ. մեծագույն Հարքը կրթի՞լ՝ մարդն ինչպիսի՞ր՝ դաշինք պիտի կնքեի անոնց հետ: Արդյոք նա իր իսկ Հայաստանբան ուժերով պիտի խորտակվի՞, թե՞ պիտի տիրակալն ու օգտագործն զանոնք իր կյանքի խաղաղության ու երջանկության համար: Թ՛վ դաշինք պիտի կնքեի մարդու իմացական Հանճարին հետ, մարդու բարոյական հանճա՛րը, թե՞ նույն մարդու կուր կրքերն ու վարքազ մղությանը: Թ՛վ դաշինք պիտի կնքեի հայրենական ուժերուն հետ, պատերազմը, թե՞ միակերպ այխատակը»²:

Կաթողիկոսական իր գործունեության ամբողջ ընթացքում նա թե՛ խաղաղության համաշխարհային կրթիտեսներին ելույթ ունենալիս, թե՛ բուրյ եկեղեցիներ այցելելու կամ Մայր Աթոսում երանջ ներկայացուցիչներին ընդունելիս իր ճաներն ու քարոզները, առանց բացառության, ա՛մբարտել է խաղաղության կոչով և հորդորել բարոյին՝ միասնական կերպով պայքարելու այն բանի համար, որպեսզի «երկրի վրա ապրող բոլոր մար-

¹ Լույս տեսում, Խուլեռներ-Ույններ, էջ 59:
² Վազգեն Ա Պապական Հայոց զիջը երկրորդ, Կոնճակներ, բարոյներ, ճաներ, ելույթներ, Մայր Աթոս Ա. Էջմիածն, 1968, 99 էջ:

դիկ հասնին այն դիտակցության բարձունքին, թե՛ բոլոր մարդիկ, բոլոր ազգություններն անխորք, կերպարներ են, իրեն Աստուծո՛ւն ժողովուրդը»³:

Քաղաղաբար գործունեության համար ինազգայնության համաշխարհա՛սանին խորհուրդը 1962-ին Վազգեն Ա Ամենայն Հայոց Հայրապետին պարզատրեց Ժ. Կյուրքիի անվան ոսկի մեղալով:

1963 թ. օգոստոսի 5-ին Մոսկվայում ստորագրվեց «Միջուրբում, տիեզերական տարածության մեջ և Ջրի սակ միջուկային զենքի փորձարկումների արգելման պայմանագիրը»⁴: Պատմական այդ փաստաթուղթին ստորագրեցին ՍՍՍՄ արտաքին գործերի մինիստր Ա. Ա. Գրոմիչին, ԱՄՆ-ի պետական քարտուղար Դին Ռասոլը և Մեծ Բրիտանիայի արտաքին գործերի մինիստր լորդ Հյուսիսը: Պայմանագրի ստորագրմանը ներկա էին նաև Միավորված ազգերի կազմակերպության գլխավոր քարտուղար Ու. Տանը, ՍՍՍՄ Մինիստրների սովետի նախագահ Ե. Ա. Նիկոլաչովը, պետական այլ ղեկավարներ, ինչպես նաև սովետական և արտասահմանյան թղթակիցներ: Պայմանագրին իրականում կարևոր քայլ էր միջնադարյան լարվածությունը թուլացնելու և խաղաղությունը պահպանելու, ամբարպնդելու ուղղությամբ: Միջնադարյան զենքի փորձարկումների արգելման պայմանագրի ստորագրումը հսկայական գոհունակությամբ և խոր բերեքանքով ընդունվեց ամբողջ աշխարհում: Հայաստանայց Առաքելական եկեղեցին ևս Մայր Աթոս Ա. Էջմիածնի գլխավորությամբ ջերմորեն ողջունում է այդ պայմանագրի ստորագրումը: Ըրենեղ խաղաղության պաշտպան ու կրթմանի կաթողիկոսն այդ առթիվը 1963 թ. օգոստոսի 7-ին հետագրել է ուղղակի՝ ՍՍՍՄ Մինիստրների սովետին նախագահ Ե. Նիկոլաչովին, ԱՄՆ-ի նախագահ Ջ. Քենեդիուն և Մեծ Բրիտանիայի վարչապետ Մարցիալին՝ կարևորելով ժամանակի աշխարհաբարոյաբանական գործընթացների դրական տեղաշարժը մարդկության բարոյական համար իր եկեղեցու ու հավատացյալների անուշիկ ողջունելով նման ձեռնարկները:

1964 թվականի հունիսի 28-ից մինչև հուլիսի 3-ը Պրահայում զու՛մարվեց ինազգայնության պաշտպանության համաբրիտանոտեական համաշխարհային երկրորդ համաժողովը, որին մասնակցում էին բրիտանոյա աշխարհի և այլ կրոնական զամանորդների ներկայացուցիչներ (ավելի քան 1300 մասնակից)⁵: Այդ կրեզերեսին ևս Հայ Առաքելական եկեղեցին ունեցել է իր մասնակցութունը, որտեղ ընթերցվել է Հայոց Հայրապետի հետևյալ ողջունի խոսքը Տ. Մեսրոպ զարգարական Պապին կողմից. «Հայ եկեղեցու անուշիկ ողջունում ենք Պրահայի համաշխարհային երկրորդ

³ Տ. Տ. Վազգեն Ա Պապականի ընդերորդ ուղերուրույունը, Մայր Աթոս Ա. Էջմիածն, 1971, էջ 24:
⁴ «Միջնադր», 1963, Ի-Շ, էջ 7:
⁵ Լույս տեսում, 1964, Ը-Գ, էջ 23:

Համազունյացի, ուր Հափաբյանը եր, քրիստոնյաներ ամբողջ աշխարհի, մեր վճռական խոսքի ասելու ի պաշտպանություն խաղաղության և ժողովուրդների բարեկամության սրբազան դասի:

Չեր մարդասիրական վեճն այս առաջադրանքի Համար Մենք շնորհափորում ենք մեզ և Հավատում ենք, թե մեր օրերին չկա ավելի աստվածահան գործ, քան ապահովումը ազգերի խաղաղ գոյակցության և դիմաքափումը պետությունների:

Մեր օրերի պայմաններին պատշաճեցնելով Պողոս առաքյալի մատուցած, Մենք պիտի ասենք՝ «Եթե մենք քրիստոնյաներ չլսեին Հաջողիչը պաշտպանել խաղաղությանը զուտը, ապա ինչու պիտի լինի մեր կրոնական Հավատը և ինչու մեր քարոզչությունը»¹: Վեճաբար կարեորել է Հայաստանյայց առաքելական եկեղեցու պարտադիր մասնակցությունը միջազգային և միջկեղեցական նման կոնգրեսներին:

Ամեն անգամ, երբ Վաղզին Ա Հայրապետին տարերք առիթներով Հնարարություն է բնօժնվել խոսելու խաղաղության մասին, նա իր բոլոր ելույթներում էլ արտահայտել է այն միտքը, թե պատերազմներից անհամեմատ ավելի փոքր և ավելի անվտանգ է մեզ փրկելու ժողովուրդները, գոնե մենք՝ Հայեր, այդ քաջ դիմելու մեր անձնական փորձից: Դարեր շարունակ մեր ժողովուրդին վիճակվել է տեսնել դավ ու դառնություն, կոտորած ու սարսափ, պանդխտություն ու որրություն՝ Հայի նահապետից մինչև Ավարայր: Մեծ եղևնեից Սարգսյանական ու մինչև Երկրորդ աշխարհամարտ: Եվ առ թե ինչու մեր ժողովուրդը ծարավ է խաղաղության և մի առանձին անձեռնկալի մեր արտասանում այդ նվիրական բառը: Մայր Աթոռի պատուհանի վրա՝ «Էջմիածին» ամսագրի 1964-ի օգոստոս-սեպտեմբեր միացյալ Համարում Հրատարակվել է Ամենայն Հայոց Վեճափառ Հայրապետի օգոստոս 17 թվափր արքայազան կանգնակ ապրիլյան Մեծ եղևնի 50-ամյակի առթիվ, որպեսզի «յուսակիցս 1965 տարին Հոգևոր մեր եկեղեցին և Համայն մեր ժողովուրդին Համար ազգային սուգի և աղոթքի տարի»²: Հայրապետական կոնցրետը միաժամանակ Հրահանգում է, որ «Հայաստանյայց բոլոր եկեղեցիներում մէջ, ապրիլ 24-ին տեղի կունենան կրոնական յարույթ արարողություններ և Հոգևորական պաշտոններ, աղոթելու Համար մեր բնիքաբար նահատակներու Հոգևոր խաղաղութեան և լուսաւորման Համար»³, որ բոլոր Հայ եկեղեցիներում ղեկավարվեն «մշտապա կանթեղներ» նվիրված Հայ նահատակներու Հիշատակին: Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարի մէջ մշտապա կանթեղ մը պիտի դեղակուրի քրիստոնէութեան առաջին

ծարձրոս Ս. Ստեփանոսի սեղանի վրեկ, որ և յայտհանտ պիտի մատուցուի յայտուի սուրբ պատարագ ամեն տարի ապրիլ 24-ին»⁴, և բոլոր թմեռում, Հայ ազգութեան, Համայններում Համազգային Հաղափառության և Համերաշխ գործակցության կազմակերպման «Հուշի և Հարգանքի Հանդիսարար Համարչութեան, դասախոսութեաններ, գրական զիարդիտատական նիտուր Հայ և աշխարհի Հասարակութեանց Համար, Վերլուծած աղբիւրյան եղևնի»⁵:

Ամենայն Հայոց Վեճափառ Հայրապետն իր սեպտեմբեր 24 թվափր գրութեամբ դիմել էր նաև քրիստոնեական բույր եկեղեցիների Հոգևոր պետներին, իր թվում՝ Հունի պապ Նորին Արքայապետ Ս. Տ. Պողոս Զ-ին, Մոսկվայի և Համայն Ռուսաստանի պատրիարք Նորին Արքայապետ Ալեքսիսին, Բնեթերքերի Արքեպիսկոպոս Նորին Արքայապետ Մայր Ռեմզիին և եկեղեցիների Համաշխարհային խորհրդի բնօժնուր քարտուղար պատվելի զոդու, Վիսահր ճ'Նուֆուին, որ «մեր եկեղեցու և ժողովուրդի Համար պատմական նշանակության ունեցող մեկ պահին»⁶, այսինքն՝ Հայոց մեծ եղևնի 50-ամյակին՝ 1965 թվականի ապրիլի 24-ին, Համայն քրիստոնյա աշխարհը, «առաջնորդված քրիստոնեական գուրի և արդարության զգացումից», իր մասնակցությունը բերի մեր եկեղեցու և ժողովուրդի մեծ սուգին, «Չեր և Չեր մեծ եկեղեցու աղոթքը միացնելու մեր աղոթքներին»՝ երկու միջուկ նահատակ քրիստոնյա Հայերի Հոգիների խաղաղության Համար»⁷: Պատմական այդ գրութեամբ՝ ուղղված վերահիշյալ եկեղեցիների առաջնորդներին, աղարթում էլ Հետևյալ զգացումով. «Բոլոր մեր բույր եկեղեցիների աղոթքները Համայն Հայ Հավաստյայ ժողովուրդի վշտահար սրտի Համար պիտի Հանդիսանան Հոգևոր խոսքունի միթիթարություն»⁸:

Ապգին Ա Հայրապետին սրբատառ կոնցրետի ոգով և նրա իմաստուն թիչարութեամբ բոլոր թեմերում, եկեղեցական իշխանությունների նախահանուրթեամբ և Հովանափրութեամբ, ազգային Հասարակական կազմակերպությունների, գրական և մշակութային Հիմնարկների ու մատուլի հրատուր մասնակցության կազմակերպի Հորիչանական Հանձնաժողովներին՝ պատշաճորեն և մեր վշտին ու սպին Համապատասխան լրջութեամբ նշելու ապրիլյան Մեծ եղևնի 50-ամյակը: Համայն Հայ Հավաստյայ և Հայրեմոսեր ժողովուրդը պարտադրում էր Համազգային Հանդիսարարութեամբ նշելու Հայ սուսապանքի և Հավարական նահատակության 50-ամյակը: 1915 թվականի ապրիլի 24-ին Արեմայան Հայաստանում խաղաղասեր ու անմեղ Հայ ժողովուրդի արյունը Հոսեց դեռևս նման այն Հոգերի վրա, ուր նա

¹ Լույս տեղում:

² Լույս տեղում, էջ 5:

³ Լույս տեղում:

⁴ Լույս տեղում:

⁵ Լույս տեղում, նույնթեր, էջ 3:

⁶ Լույս տեղում:

Հազարամյակներով ապրել, արնել, ստեղծագործել և ծաղկազրել էր... Բնության Հազար ու մի հրաշալիքներով Հարուստ վաղնջական երկրներ դարձած ավերակները կույտ, վերածվեց Համաատարած գերեզմանի: Հրդեհվող բազուկների, թափված արյան Հեղեղների միջով, անթաղ մնացած բյուրավոր գոհերի, պատմական կործանված Հոյակապ և անկրկնելի հուշարձանների վրայով, ինչ կեղեցիկ էր ու հաճախան, ինչ ստեղծվել էր տասնյակ հայ սերունդների արձանագրված և հանձնարք, այդ յուրյուր վրայով անզուր վաշտազուկներ, մուկուսանդուխտի արևը: «Այդ սև օրերուն եկած էր պահ մը, երբ այս աշխարհի վրայ այլևս անհնար էր հայ բյուրով դրամ է՛ վեհափառ Հայրապետն իր կոնզուլումը՝ ամէն յոյս կորսուած կէտեր և Հայոց պատմութեան գիրքը՝ փառկած և արժան մէջ թողարձու: Արեւսանձանիմով, փեհափառն ափնակցանու է. «Նահատակված էր ամբողջ ժողովուրդ մը, այս՛, սակայն Հայերը չէին մնաւած ի սպաս, վառն գի անոնք գրեւոր էին Հաստով ամուր, թե՛ «Կեանք Քրիստոս է և մեռանել՛ չա՛հ» (Փիլիպ. Ա. 21)»։ «Քայց, ո՛վ անինձանալի խորհուրդ մահուան և կեանքի, և ո՛վ հրաշագործ ոգի Հայոց պատմութեանը դրամ է՛ վեհափառն իր կոնզուլումը՝ ինչպիսի Վարդանանց Հերոսամարտի օրերուն և այնուհետև դարեր շարունակ, մահը յայտնող Հայոց պատմութեան ոգին անզամ մը ևս պատուեց վարագործը անողոք ցանկատարին ու կեանքի կոչել մնացորդացը մեր նահատակուած ազգին: «Իբր թա՛ղ որդուց արիւնքով արիւնքացած Հայ ժողովուրդը, Հազար Հինգ Հարիւր տարիներ յետոյ, Կարմիր Վարդանին մեծ աւետիս նուստ: Կարգարարագով»։

Ինչպիսի արդեն նուէ կեր, այս կոնզուլի խորհուրդան «Ճեհարի տարիներին», ավելի որո՛ւ՛ 1965-ին, Մեծ եղեռնի 50-ամյակի Համաժողովրդական ցատու մի գրեհորման ծրագրին էր հորհրդային Հայաստանում և նրա սահմաններից դուրս՝ Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցու թեմերում: Կոնզուլն ավարտվում է Մասիսից Ավետարանի հետևյալ խառքով. «Երանի՛ սպավորացը, զի նոքա մի ի թիմարեցան: Երանի՛ որ քաղցեալ և ծարսի իցին արդարութեան, զի նոքա յաղկացին»։

Նշյալ կոնզուլից հետո Վազգեն Ա-ն իր ջանքերն ուղղեց Սուրբ Էջմիածնում և բազմաթիվ հայ գաղթականներում Մեծ եղեռնի գոհերի հիշատակը հավերժացնելու նպատակով հուշարձանների կառուցմանը: Ինչպիսի նշվում է «Միտն» ամսագրի խմբագրականում, Նորին Ս. Օծուխյան գահակալության տասնամյակը զուգարկելով է՛ մեր Մեծ աղետի՝ ապրիլի 24-ի արշուձառ հիշամյակին. «Այս առթիվով Ամենայն Հայոց Հայրապետը

¹ Լուսն տեղում, Ը-80, էջ 4.
² Լուսն տեղում.
³ Լուսն տեղում, էջ 4.
⁴ Մաքրոսի Ավետարան, Ե. 4-6

հանջելի մտածումն ու փոխել էր ունեցել Ա. Էջմիածնի Տաճարին առընթեր կապելին տալու իրաշարքի կազմուած նահատակաց Յուշարձանը, իբրև բարխուն կոթողը Հայրենի Հողին վրայ և մեր սիրտերուն մէջ, անթառած պահելու մեր բիւրաւոր նահատակներու յիշատակին թախիծը և արեւնի պատգամը... Նորին Ս. Օծուխյան կողմէ Հայրենի Հողին վրայ կառուցուած կոթողը, ի յիշատակ Ապրիլին մեր նահատակներուն, մեր սուրբ պատմող յուշարձան մը չէ, այլ մեր արդար դատին, մեր ազգային վերածնունդի ու խախն Հանգրուտները»։

Փոստորն Վազգեն Ա-ի այս կոնզուլով գրվեց պետականորեն Եղեռնի 50-ամյակը նշելու և Երևանի Միջնաճակարքի բարձունքում հուշակոթող կառուցելու սկիզբը:

Պրահայում 1968 թ. մարտի 31-ից ապրիլի 5-ը հանդիսավոր պայմաններում զուամրվեց Խաղաղության համաբարձատնական երրորդ համադարձը, որին մասնակցում էին 50 տարրեր երկրներից ժամանած ավելի քան 80 քրիստոնյա եկեղեցիների և եկեղեցական կազմակերպությունների շուրջ 500 պատգամադրներ, բազմաթիվ հյուրեր ու դիտորդներ: Համադատմանը հրավիրված էր նաև Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցին:

Խաղաղության պաշտամունքում Հայրենասիրական մեծ գործունեության համար 1968 թ. սեպտեմբերի 19-ին ՄԱՀՄ Գեղարգույն սովետը Տ. Ս. Վազգեն Ա կաթողիկոսին պարգևատրում է «Պատվո նշան» շքանշանով: Ինչպիսի նշվում է՛ Խաղաղության համադարձում, «Խաղաղության պաշտամունքից Հայրենասիրական մեծ գործունեության համար և մեծ ջանքեր վաթառնում յախի կապակցությանը հայ եկեղեցու առաջնորդ՝ կաթողիկոս Վազգեն Առաջինի պարգևատրելով «Պատվո նշան» շքանշանով»։ Այդ պարգևատրումը համբուկելու էր կաթողիկոսի հորեկանական տարնիցի հետ, ինչը մեծ չուրով տանվեց եկեղեցու սպասավորների, իշխանության ներկայացուցիչներին և համապատյալ ժողովրդի կողմից՝ նույն թվականին վեհափառը պարգևատրում է՛ նաև Խաղաղության պաշտամունքի խորհրդային կոմիտեի ոսկե մեդալով:

1971 թ. սեպտեմբերի 30-ից հոկտեմբերի 4-ը դարձյալ Պրահայում տեղ ունեցած Համաբարձատնական խաղաղության չորրորդ կոնֆերանսը: Ինչպիսի նախորդ էրեք կոնֆերանսներում, այստեղ ևս Հայ առաքելական եկեղեցին ուներ իր արժանավոր մասնակիցները՝ ուղարկված Հայոց Հայրապետի կողմից: Այն ժամանակ, երբ քաղաքական տարրեր Հայացրենք

¹ «Միտն», Երևանում, 1965, Երկնքեր-դեկտեմբեր, էջ 393.
² «Էջմիածին», 1968, օգոստոս-սեպտեմբեր, էջ 1.
³ Մակրոսան տե ս Լուսն տեղում, էջ 10, հոկտեմբեր, էջ 8-12.
⁴ «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, էջ 947.

ուևեցող մարդիկ այս կամ այն կերպ խոչընդոտում էին այդ Համագումարի կայացմանը, Վազգեն Ա Հայրապետն ամեն անգամ պատվիրակություն էր ուղարկում և ամեն կերպ փորձում էր օգուտ բերել այնխարհի խաղաղության գործընթացներին:

1973 թ. մարտի 20-25 օրերին ռուս ուղղափառ եկեղեցու Հրավերով և նախաձեռնությամբ Մոսկվայում անդի ունեցող Խաղաղության պաշտպանության Համաժողովի փնջերոզը նստաշրջանը, իսկ հնդկերթըրը նստաշրջանը տեղի էր ունեցել 1971-ին Բուկհոլմայում (ԳԳՀ): Շիրակի թեմի առաջնորդական տեղապահ ա. նարեկ վրդ. Շարաբյանը ընթերցեց Տ. Տ. Վազգեն Ա Հայրապետի ուղերձը՝ ուղղված կործանիչ աշխատանքներին. «Այսօր էլ մեր եկեղեցին սիրով է մասնակցում այս պատկառելի ժողովին և պարտաւ է իր բոլոր ուժերով մնալու և իր աշխատանքի բաժինը կատարելու մեր կողքին, սիրելիսլ կերպովըրը»:

1973 թ. Հոկտեմբերի 25-31-ը Մոսկվայում գումարդեց Խաղաղանք ու մերի Համաժողովայնի Համաժողովը՝ Հանուն միջազգային անվտանգության ու դիմաթիվման, Հանուն ազգային անկախության, Համազորանքության և խաղաղության: Այս Համաժողովին Հրավիրովը էր նաև Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցին: Հայ եկեղեցու պատվիրակությունը գլխավորել է Աննեսյան Հայոց կաթողիկոսը՝ տանելով անձամբ Մայր Աթոն Ա. Էշմիսանի և Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցու ողջունն ու օրհնությունը խաղաղության այդ վեհժողովին: Համաժողովին մասնակցում էին աշխարհի 144 տարրեր երկրների Հասարակական, գիտական, մշակութային, կանանց, երիտասարդական կազմակերպությունների 3200 պատգամավորներ և ավելի քան 1500 դիտորդներ, Հյուրեր, որոնք ներկայացուցելներ էին աշխարհի բարի կամքի անր միլիոնավոր մարդկանց, և իրենց ելույթներում արտահայտում էին երկրազուղի բոլոր խաղաղանք ուժերի անհանձնիրական իտհերն ու զգացումները, Հույսերն ու իդհուց և միահամուռ պահանջում էին խաղաղությունը րաբարությունը և խաղաղության և բովանդակ մարդկայինը: Ի դեպ, Համաժողովին իրենց պրժուս մասնակցությունն են բերել նաև քրիստոնյա եկեղեցիները՝ իրենց Հայրապետներով: Բացի Հայոց Վեհափառի պատվիրակությունից՝ Համաժողովին մասնակցում էր Սովետական Հայաստանը ներկայացող 10 Հնդուց բողկեցած մի պատվիրակություն է: Խաղաղանք ուժերի Համաշխարհային Համաժողովը պատմական նշանակալից իրադարձություն էր մարդկության զրան պայքարի մեղ՝ Հանուն խաղաղության կայացման:

Համաժողովի մասնակից Հոգևորականության Հանգրիվման մասնակ պղջունի ճառով Հանդես եկավ նաև Վազգեն Ա-ն՝ իր Հեղինակավոր ճայնն սանով Հայ եկեղեցու մասին և արտահայտելով նրա՝ «Հանուն աղայալում երբոր դարեր առապապ, բայց այսօր վերածնված Հայ ժողովրդի» խաղաղության տենչանքն ու խաղաղասիրական ձգտումները. «Թեև մեր աշխարհը տակավին Հեռու է սեական խաղաղության մի գոյալիմակից, սակայն մեր բոլոր՝ այստեղ Հավաքվածներ, Հավատում ենք անսասակ կերպով, թե Աստուծոն Հանելի է մեր նպատակը և մեր գործը: Մենք նույն չափով Հավատում ենք նաև, թե բոլոր ժողովուրդների լայն զանգվածները վճախանապես կամենում են ապրել ու աշխատել մի խաղաղ աշխարհի մեղ... Մեր երկրագուղի բոլոր ժողովուրդները Հնոզհետե թրիստանում են և իրենց կենսական, իրական շահերի լույսի տակ սեանում, թե իրենց կյանքի բարությունը, իրենց զավակների երջանկությունը Հնարավոր է ապահովել ոչ թե ազգամեջայն թշնամությաննեղով, ոչ թե պատերազմներով, այլ ժողովուրդների բարեկամությունը, պետությունների անտեսական, գիտական ու մշակութային գործակցությամբ...»: Տարրեր կրոնների ներկայացուցիչների կողմից տիրական շեշտով, միասնական կամքով և վճախանությունը Հնչեց խաղաղության ճայնը մարդասիրական վեհ իդեալների և Համաժողովայնի կերպարության Համար:

1975 թ. փետրվարի 24-28 Տ. Տ. Վազգեն Ա-ի Հրավերով Խաղաղության Համաքրիտոնեական կոնֆերանսի միջնազգային բարուուղարությունից էր հերթական նստաշրջանը գումարեց Էշմիսանում: Նստաշրջանի Հանդիսավոր բացմանը ներկա էր կաթողիկոսը, ով Հանդես եկավ ողջունի մի ուղերձով, իսկ նրա Հանձնարարությունը Շիրակի թեմի առաջնորդ ա. նարեկ կախկուտ Շարաբյանը՝ զեկուցումով: Ինչպես սեանում ենք, Վազգեն Ա-ի ջանքերով տեղում մեր եկեղեցին իր գործուն մասնակցություն է ունենում Խաղաղության Համաքրիտոնեական միջնազգային կոնֆերանսի աշխատանքներին:

Համաշխարհային պատմությանը Հայտնի է, որ միջնազգային լարմանության թուլացումը կարևոր չուրի սուրյիտիվ գործուներից և մասնակավոր մի մտալիմակի արդյունք չէ բեալ, այլ պատմական անրուսափելի մի անհրաժեշտություն: Այս տարակայսական պատճառները ստիպում են մարդկությանը գործազուրկ խաղաղ գոյակցության քաղաքականությունը երկրորդանդի և բազմակողմանի միջնազգային բանակցություններում:

1977 թ. Հունիսի 6-10-ի ընթացքում Մոսկվայի և Համայն Թուսիտ պատերաբը նորին Սրբություն Տ. Պեմենի նախաձեռնությամբ ու Հրավե-

¹ «Էրմիսան», 1973, ապրիլ, էջ 33.
² Լուսին տեղում, ճոյններ, էջ 3.

¹ Լուսին տեղում, էջ 5.

բով Մոսկվայում գումարեց կրոնական գործիչների Համաշխարհային կոնֆերանս՝ նվիրված կայուն խաղաղության, հոտաթափման և ժողովուրդների միջև արդար Հարաբերությունների հաստատման: Կոնֆերանսին մասնակցեցին քրիստոնեական, բուդդայական, հինդու, մահադական, հրեական, շինտայական և սեր կրոնների շուրջ 650 ներկայացուցիչներ աշխարհի 107 տարբեր երկրներից¹: Կոնֆերանսի աշխատանքներին մասնակցում էին Հուսեյնական կաթոլիկ եկեղեցու, Եկեղեցիների Համաշխարհային խորհրդի, Խաղաղության քրիստոնեական կոնֆերանսի, Լյուսիերական Համաշխարհային ֆիդեղոսայի, Բուսոպուսների Համաշխարհային այխանի, Մուսուլմանական Համաշխարհային կենդրոնի, Խաղաղության բուդդայական ուստիան կոնֆերանսի, Համայն Աֆրիկայի եկեղեցիների կոնֆերանսի, Եվրոպական եկեղեցիների կոնֆերանսի և Համաշխարհային կրոնական բազմաթիվ այլ կազմակերպությունների ներկայացուցիչներ: Այս կոնֆերանսին Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցին և Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի անձամբ ներկայացնում էր Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Տ. Տ. Վազգեն Առաջինն իր պատվիրակությամբ: Լիազույցար նստումը նա ֆերանսերենով Հանդես եկավ ազդեցիկ խոսքով ու կարևորեց Հեռեկայը. «Հայ ժողովուրդն ու Հայ եկեղեցին կոչ է անում կազմելու միասնական Հոգևոր Հզոր եկրայություն և աղբիւր ու գործելու ամբողջ ուժերով, սրբազնի երկրի վրա իրազորվել կամբ Աստուծո՝ «Յերկիր խաղաղության, ի մարդիկ Հանունի»»:

1978 թ. Խաղաղության պաշտպանության գործին մատուցած ծառայության և ծննդյան 70-ամյակի առիթով վեհաժողովը պարգևատրեց «Ժողովուրդների բարեկամության» շքանշանով: Երաշխանի Հանձնումբ տեղի է ունեցել երեսուներե սեպտեմբերի 27-ին, որին Հանրապետության վեհաժողովը շնորհակալական խոսքը²:

1979 թ. նոյեմբերի 26-28-ը Մայր Աթոռում գումարում է Խաղաղության քրիստոնեական կոնֆերանսի Մերձավոր Արևելքի Հատուկ Հանձնաժողովի նստաշրջանը³: Բառի սեր, որ Վազգեն Ա-ն Նազեկ և գալուստյանի և նստաշրջանի բացման խոսքով, նրա ջանքերով այս Համազումարը ևս մի նոր քայլ է Հանդիսանում Մերձավոր Արևելքում արդարության և խաղաղության պակասման Համար քրիստոնյաների մասնակցության գործում:

Ամենայն Հայոց Հայրապետի՝ միջկողմանի չափազանց խաղաղասիրական-մարդասիրական իմաստուն գործունեությունը բարձր է գնահատա-

վել ոչ միայն Հայ, այլև աշխարհի շատ ժողովուրդներին թե՛ աշխարհիկ, և թե՛ Հոգևոր պետերի և գործիչների կողմից: Անդադառնալով որպես գործունեության Մուսուլման Մարմնի պատրաստելու և Նրա Ամենայն Հայոց կաթողիկոս, Չեր պատանավարության ընթացքում Դուր ասացար միջազգային մեծ Հեղինակություն վայելող Հովվապետի անուն: Խաղաղության մարտ-բնիկներին առավելագույն շարքերում, խաղաղասիրական բոլոր ձևերակրիցին Չեր մասնակցությամբ, քրիստոնեական տարբեր եկեղեցիների մերձեցման և միավորման ի խնդիր Չեր գործունեությամբ, ինչպես նաև Հայ եկեղեցու շինության և բարեկամության մասին Չեր անադատ Հոգևորության և ջանքերով, աշխարհում ցրված ու բռնակցված վերաբերման Հայ կրոնական երդիկի տակ Հավանքում: Չեր անխնայ հեղինակ Վազգենի անբնական Հավատարմությունը⁴: Մի առիթով էլ երեսուցենի Հայոց պատրաստելու ա. եղիչն ասել է. «Մարդիկ կան, որտեղ, ինչպես բոված է, մասնակցին կպատկանին, և մարդիկ կան, որ նշարտության կպատկանին: ...Իրականին մեծ մարդը կպատկանին թե՛ իր ծանախին և թե՛ ճշմարտության: ...Մտի Հանդարտ խղճմանքով կրնանք բան, թե՛ Ն. Ս. Օձուրյան կրքով պատկանել թե՛ մասնակցին և թե՛ ճշմարտության, կրքով այս կայան և զԱստուծոյն Աստուծո, կրքով սեկի օգակ ըլլալ ի բնիկեցիին և ժողովուրդին միջև, իր Հայրենիքի և արտասանման ժողովուրդի միջև և իրազորեց այն, ինչ որ պերպույն բազման էր և ինչ որ ինչ բոլորի բազման էր»⁵:

Վեհաժողովը Հայրապետի՝ աշխարհային խաղաղության կայացման ու Հաստատման գործունեության Համառոտ պատմությունը կերտախուժ ենք Հայ Հայտնի մարքից մեկով. «Սաղաղության իրենցը մի ամբողջ կողմաբարտաբանություն է, մարդասիրական կարգը աղբիւր և գործելու մի աշխարհայացք՝ էսպես քրիստոնեական: Կարելի չէ խաղաղության իրենցը անջանել Գրիստոսի Ավետարանից: Եվ առանց խաղաղության, ճշմարտության և կենդանի գործի, զժպար թե կարողանայինք Գրիստոսի Հեռեկայը կոչվել: Գրիստոսի թշուրտնանքին ինքը խաղաղության մի առաքելություն է մարդասիրական աշխարհում: Ընդդիմապես պատերազմին նշանակում է Հոգևորական Աստուծո կամբն»⁶:

¹ «Երթմանի», 1974, Ե, էջ 14, (սակ՝ «Երթմանի», 1975, Ե, էջ 3:

² Սուպետրով, 1969, Ժ-ժու, էջ 70:

³ Սուպետրով, Ա. Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Տ. Տ. Վազգեն Առաջին (կյանք ու գործունեություն), էջ 41:

⁴ Սուպետրով, 1977, Խ-ժու, էջ 24:

⁵ «Մասնակցություն», Վազգեն Առաջին կաթողիկոս Ամենայն Հայոց, էջ 78:

⁶ «Երթմանի», 1979, դեկտեմբեր, էջ 8:

ԵԿԳԵՑՆԵԿ ԼՈՐԵՎՈՐԱԿԱՆԸՐ ԺԱՆԱԿԻ ՊԵՇԵՊԵՆ ԸՆՅ ժՈՂՈՐԴՊԵՆԸ ԸՆԿՈՒՄՆԵՏԻ ՈՒ ՊԵՇԵՊԵՆԻՆՆԵՐԻ ՍԵՋ

ԼՄԻՈՑ ՍԻՍՆԱԿԸ

Եկեղեցու և ժողովրդի անբախտելի համազորակցությունը և զրկի միաշնչանակ համաձայնությունը սոմարի Հարցերում ունի մեկ առաջնային Հիմք. ժողովուրդը ընդունում էր եկեղեցու եկղևակությանը սոմարի հարցում: Եկեղեցականներն էին ժամադրություն միայնաուրբների պահպանները, որոնք էին հաշվում սոմարը, և ժամանակին վերաբերող Հարցերում եկեղեցու Հեղինակությունն անվերապահ էր: Այս տեսակետից է պետք դիտել նաև «աննն», «պահ, ժամանակ» իմաստ ունեցող բառը, որիմակ՝ արևմտահայերենում «տանիմ, այն տանի» բառակապակցությունների մեջ, որը ոչ այլ ինչ էլ, քան ատենը: Բառի նախնական իմաստն է ժողովը, դատարանը, այսինքն՝ Հավաքը և Հավաքատեղին, որը Հետագայում սեղագիտվել է ժամանակի գրա՝:

Բարբառներում «պահ, ժամանակ» իմաստով գործածվում է նաև «զան» բառը (որինակ «աստղահաս», «անմիջապես, Հիմա»), որը կապված է նախադասյի սովորական իմաստի հետ և արտահայտում է Հույզ կնդ առասպելական այն պատկերացումը, որ երկնային ժարմիները, առաջին Հերթին՝ Արդյալը և Լուսինը, սովորապես են զուհեց զահ, և ժամերն ոչ այլ ինչ են, քան այդ զահ-դիրբերը: Այստեղից էլ «զահցո-զահ» ժամից ժամ, ժամանակ առ ժամանակ, ինչպես նաև օրվա տվյալ ժամից մինչև հաջորդ օրվա միևնույն ժամը ընկած Հատվածը, կլոր օր՝:

«Ժամ» և «եկեղեցի» բառերի նույնիսկությունը, ժամատացությունը, կամ ժամերգությունը, «ժամը կանգնել»՝ ծառայության սկզբի իմաստով, «ժամը դուրս գալ»՝ ծառայության ավարտի իմաստով, «ժամուսեր» եկեղեցատեր, «ժամուց», կամ «պաշտուունց»՝ Հոգեբանական արվել դուստր-գոհարներ, «ժամախոր», «ժամախոր»՝ ժամերգության ժամանակոց ժողովուրդ, «ժամաբար»՝ ժամերգությունը կամ պատարագը կատարող բա-

ձան – սա բառերի և բառակապակցությունների ոչ լրիվ այն ցանկն է, որն արտահայտում է ժամանակի կարգը եկեղեցու Հետ: Բրիտանական Հոգեբան Հիմնարկությանը և դրա արտադրությունները ժամանակի կատեգորիաներով արտահայտվել ևս մեկ անգամ շեշտում է Հոգեբանական-տար կապի խոր հիմքերը ժողովրդի գիտակցությունում:⁷

«Ժամ-պատարագ չունենալ»՝ արտահայտությունը էլ ավելի խոր իմաստ ունի, քանի որ բնորոշում է ոչ այնքան անհավատ կամ եկեղեցի չհամարող, որքան ժամանակի զգացողության չունեցող մարդուն: Ըստ Կ. Գաբրիելյանի, սակայն, սերտատացիների բարբառում նույն արտահայտությունը նշանակում էր եկեղեցու, Հավատի Հանդեսի սոմար վերաբերումը ունեցող: Ինչպես նշված երևույթները, այնպես էլ Հանդեսայինների կապված արտադրությունների «ժամահաց», «ժամ տնել»՝ Հասկացությունների կենսունակությունը՝ և մինչև մեր օրերը կիրառվել թույլ են ապին երբեմնային, որ եկեղեցու դերը ժամանակի հայգիտան և սոմարական գիտելիքների տարածման Հարցում անդրաշնչահասակ էր:

Հայ Առաքելական եկեղեցու ծիսական սոմարը լուսնաարեգական է, քանի որ կապված է մի կողմից արեգականին սոմարի, մյուս կողմից՝ լուսնային սոմարի հետ: Միասին տեսնույցը կապված է ինչպես Արեգյանի արեգատույտի չորս Հիմնական կետերը՝ արեգաբանը ու օրահավասարները, այնպես էլ Լուսնի լրումներն ու փուլերը՝ այլտեղ, շարաքիններ, Հուլիի առնելով: Բնելով Միլենրիթովյան մշակույթի սոմարի ընդհանուր դրուշումը կիրառվող մեկ մտղիկից, բրիտանական բուրբ ժամանակը ենթադրվում են Արեթնի պարբերաչափանի՝ և Լուսնի աների (կայանների)

⁷ «Ստան» և «զան» հասկացությունների իմաստափոխության վերաբերյալ տես՝ Գ. Անտրաքի, ԳՊԲ, հատ. Կ, Եր., Երևանի համալսարանի հրատ., 1971, «ստան» բառի տպ. էջ 286-287
⁸ Ս. Անատունի, «այդը ըստ ու ըստ», «նարարչական», 1912, էջ 124: Անատունի աստարակում է «պող գառի» կապակցության 24 մ. իմաստը, որը պարզապես է, քան որ իմնականում ժողովուրդական տոմարը օրը չի բաժանում 24 ժամերի:
⁹ «Ժամ» բառի հետ կապված ընդարձակ օրինակները տես՝ Ս. Անատունի, 6շվ, աշխ., էջ 225-226:

¹ Դեմ ժողովրդական մակակամ ռուսակալորը
 Աշտարակ, ճամբին ըստակ,
 Ըլ ժամ ունի, ոչ պատարագ:
 Ապում է աշտարակցիների անշտարակալորում շեշտելու համար (այսինքն է մայրու, ծագումով վանդի 78-ամյա Գ. Սալխասյան), մինչդեռ Աշտարակում, ինչպես հայտնի է, գործող եկեղեցիների աստարակում կապակցի չի կարող Անատունի:
² Կ. Գաբրիելյան, Բազմիդը սերբաստակալ գալատակելու, Երուսաղեմ, Արթուր Յակոբյանի տպ., 1952, էջ 213:
³ «ժամանակ» բառը արդի հայերենում մուլտիպլ ունի «միջուկ ժամանակին գալ» իմաստը՝ Գ. Անատունի, ԳՊԲ II, էջ 222:
⁴ Մերում (Խույն աստղագետ, Ք. ա. 1 դ.) պարբերաչափը 19 արեգակնային տարիներն են, որոնց մեջ ճշգրտորեն տեղակայված են 235 լուսնային ամիսներ:
⁵ Տեսնելու Լուսինը, ըստ հնագույն միջագետքյան սոմարների (լավագույնս պահպանվել է հասանքի լուսնաբաշտների, ինտագրատո՝ պարների կողմից), յուրաքանչյուր օրվա ընթացքում գտնվում է ռոտացիի աստղապարհ՝ հասանալորության մեջ: Այդ տեղին ունենի ինչպես ամսները և երեսուրկում չին տարբեր աստղաբաշտների և ոգևերի արժեքները: Դավանաբար, այս համակարգի պարբերաչափը ինտագրատո՝ արեգակնային տոմարների օրերը Երևանյան տարացան ամսները (ինն հայեկական ինն տոմարի օրյալումները), իսկ «Լուսնի տոմար» հասկացության պարբերաչափը տարացակալ համընդհանուր պատկերաչափը Արեգակի տոմարի՝ կենտրոնական համատարակալ-

Համահարաբերակցության կանոնին (19028-532, Հայերեն՝ ՇԼԲ), Համաձայն որի որոշվում է գրանցվում են Լուսինի լրուսնիեր ու նորագուսնիեր և որսահավասարներն ու արեադարներն փոխհարաբերությունները: Այս ցանկերի հիման վրա Հաշվարկվում է յուրաքանչյուր տարվա անշարժ (միայն Արեգակին չարժուսմով սրուշող) և շարժական (Արեգակին և Լուսինի դիրքերի Համահարաբերակցության որոշող) տոների ժամկետները:

Եկեղեցական տոմար հայտ մեջ կիրառվել է ոչ միայն միասակ, այն տեսակական-կենցաղային նպատակով և հաշվի է առել ժողովրդի գործունեությունը: Գրանուս տեղ են գտել երկրագործական և անասնապահական գրագուսնիերի պարբերականություն ժամկետները: Առաջին Հերթին գո վերաբերում է կեղեցական տոնացույցին, ըստ որի ժողովուրդը կարգավորել է իր առօրյա, աշխատանքային և ծխական կյանքը: Այդպիսի ժամկետներ, ինչպես «Ջատկեց մինչև իսպ», «Վարդավաղեց մինչև Սուրբ Հակոբ», «Սուրբ Հակոբից մինչև Ջատիկ» շատ սովորական են եղել Հայոց մեջ՝ մայր, բանվոր, տան ծնող վարժելու, պարտ սպուս-տանելու, տարածք, հող վարձակալելու և նմանաթող այլ ժամկետներ որոշելու, առհասարակ պայման կապելու համար: Եվ պատահական չէ, որ այն սրբերը, որոնց տաները Համբնկնում են անտեսական տարվա կարևոր կետերի հետ, ժողովրդի մեջ ընկալվել են որպես տոյալ գործունեության հովանավորներ: Այսպես, Ս. Գեորգը, որի երկու տաները և ուխտերը (տպրել և հոկտեմբեր, ստախինը՝ հիմնականում ժողովրդական) նշանավորում են երկրագործական աշխատանքների սկիզբը և ավարտը՝ և որը կրում է հուսմանը «երկրագործ» նշանակող անունը, Համալվել է երկրագործության հովանավոր: Հատկանշական է, որ Մ. արք. Օրմանյանը այդ տաները չի մտցնում կեկեցու կարևոր տաների շարքը, Հիշատակելով միայն Վարդգի-ս. Գեորգի բարեկեղեցանքը:

Գարգայական (օղադիտոյ) տոմարային ձևերը, որոնք կազմված են եղանակային որոշակի երևույթների հետ՝ անձրև կուշիչ, կարկուս կորկցյաման արարգուսնյուններն ու ուխտերը դեպի Յասուն խաչեր, ինչպես նաև ճշգրիտ ժամկետ չունեցող սեղանային ձևերը, ինչպիսին է Անդառանք, նույնպես կազմում էին ժողովրդի և կեղեցու. անդրի տոմարի մի

ձայր: Գրանք, այդուհանդերձ, չէին գտնվելուսմ գրավոր աղբյուրներում, այլ Հասուն էին և այսօր էլ մյուս են բանավոր ավանդույթի մեջ:

Ճատակ հիշատակության են արժանի տեղական սրբերի օրերը: Անկախ որևէ սրբի Համաբերատունական կամ գոնե Համահայկական նշանակությունից, կային հնուց կեսով ուխտագնացության և պաշտամունքի ավանդույթներ, որոնք Համահայ ունեին իրենց ժամկետները: Այդպիսի ուխտերը հազմադեպ էին գրանցվում գրավոր աղբյուրներում, սակայն դրանց ժամկետները որոշվում էր միևնույն կեղեցական տոնացույթով: Հատկապես այդպիսի տեղական ուխտերին՝ Ներշարկո, Ս. Մինաս, Ս. Թևաթոս, Ս. Լուսավորիչ, Ս. Ամենակուսի Թուս մտանուկներ և այլն, համահայ մտանուկներ էին ոչ միայն Հայերը, այլև հարևան այլազգիները, հույները, ասորիները, բրդերը, զաղապները, թուրքերը, թաթարները, ագրիկանցիները: Այդպիսի ուխտերի ժամկետների հաշվարկը, հատկապես կնի գրանք չարժական ամսավթիբ էին, հեջը հայ հոգեբանականների պարտանությունն էր:

Հոգեբանականներին և նրանց կազմած տոմարներին էին սպալվելուսմ պատի և ուստի օրերը որոշելիս: Գար և ուտիար, կապվելով որոշակի ուխտ (ուխտելու, ուխտ անելու, կապելու) հետ, անշարժ է ոչ միայն տոմարային տոների հետ: Տարեկան կանոնավոր պատերից բացի չարժական կարևոր էին առակել անձնական ինդիվիդուսնի Համար ուխտերը. անզավաղե պետ է ձուս պահեր, որ վերջում գետր զավակատու ուխտավայրը, հիվանդը կամ հիվանդատուրը, բուժվելուսմ նպատակով, սերահավաղե, իր սրերը յայլին հասնելու համար և այլն: Հաշվարկվելով Համաձայն կեղեցական տոմարի, այսպիսի ծածապահությունը նույնպես չէր գրանցվում: Արգիւնքում ստացվում է, որ կեղեցական տոմարն ու տոնացույցը բոլորովին էլ զոգամ չէին և չեն, և ժողովրդական տոմարի կապը կեղեցականին հետ բարդ է և բազմակողմանի:

Ազգաբարկան, իսկ երբեմն նաև գրավոր աղբյուրները փաստում են, որ ինչպես Հայոց տոմարը, այնպես էլ տոների երկարատև պարտանության աղբյուր են և ներառում են արխանի-բնապատական, գարգացած-հիթանոսական և բրիտանոսական շերտեր, տարբեր գարաշխաններից պահպանված տեղական և փոխաված տարբեր: Եկեղեցական տոնացույցը միանգամայն ճկուն է գտնվել դարավոր տոմարային տաները բրիտանոսական նոր խորհրդի ներքո պահպանելու հարցում: Այստեղից էլ երկու հիմնական օրինաչափություն, որոնք առկա են ամառային բոլոր տաների միտարդում.

- ա. ինչպիսի ավանդական ձևեր էլ որ կազմեն ժողովրդական տոնի համարը, ժողովուրդը միշտ էլ զուգակցել է իր տանը կեղեցուս հետ,

թուսննդի մասին: Իր երթին «Արեգակի տուն» պատկերացումից բնեց «Տարուս տանուս» կենցաղակալի պատկերացումը. տես՝ Լուսինի վայրկանը. Ады Релианг анз Бирюна, Планетинам мотыгунах покоемнэй. Таишкент, 1957, п. 384-407:

1. Ս. Պարզինի նվիրված ակրիկան ժամանի մասին տես: Դոլուսները՝ Ս. Պարզայ անալը (տր.), Գիրք մատակալը. «Եկեղեցի. Մանր Սիլիբարայ և Ս. Ղազար. 1877. էր 41), Իր երթին ցուց էլ տես՝ երկրագործական աշխատանքն ավարտը. կերեցի փուլը:

2. Ս. արք. Օրմանյան, Ծիսական բառարան. Եր., «Գայասար», 1992, էր 11:

աչափավոր բույր տաները սկսվում, բնզմիջարկվում կամ ավարտվում են պատարագով կամ զոհն եկեղեցի այցելելով: Բուն եկեղեցական տաների զեպություն տան ինքը սահմանափակվում է եկեղեցի այցելելով: Արևխախի մեակերին նույնպես Հանձախ ակոխորեկն ժամանկցուն է բահանան, թիկուզե այդ մեակերը որևէ առնչություն չունեն բրիտանուհական խորհուրդներին Հեա. անգասաանի, Հացի կամ խմարի, մրգերի, հյուզերի, ծաղիկների, տարբերների օրհնությունը, արտապես ժատողները, պարագլուխ կանգնելը, ծխական կրակը վառելը և այլն:

բ. տեղական (ոչ Համահայկական և ոչ Համաբրիտանական) տոմարյան պաշտամունքային արարողությունները նույնպես Հանձախ կազմում են եկեղեցու Հեա՝ մեար կամ առապակի մեջ, առավել ևս, եթև ուխտավայրը վանք, եկեղեցի կամ մատուռ է (թիկուզե չզործող, ավերված), առջնացնելով բրիտանական տոնացույցի տեղայնացված տարբերակներ:

Հատկապես տեղական բազմաթիվ պաշտամունքների Հարմարեցումը բրիտանական տոնացույցի ժամկետների Հեա Հանգեցրել է այն Հայտնի երևույթին, երբ շրջանից շրջան տոնածխական Համալիրները տարբերվում են իրարից, և Հանձախ այդ տարբերությունները եկան են և սկզբունքային, բնզհույզ մինչև որոշ տաների կամ զրանջ ժողովրդական տոնական զրեհորման բացակայությունը այս կամ այն ազգազրական շրջանում: Ինչպես և ժամի զեպություն, այստեղ էլ մեծ նշանակություն ուներ, արդյոք սովյա բնակավայրում կամ շրջակայքում եղել է մշտապես զործող եկեղեցի թե ոչ, այսինքն, տոնական Համալիրի մեջ եկեղեցու զերբ պայմանափորման է մեծ չափով սուբյեկտիվ և ոչ՝ օբյեկտիվ պատճառներով:

Եկեղեցական արարողությունն իր Հնթթին ժողովրդի կողմից զիտարկվում էր օրպես ժամանակային ցուցու, ինչպես երգերի մեջ՝

Խաչո սարան գցին շուրբ,
Եոր եղավ սաղոթար լուրբ՝:

Տվյալ զեպություն ակնարկվում է Զբորհներ տոնի «խաչը շուրբ գցելու» մեար: Մինչդեռ Հանձախ ինքը տանը ժողովրդի Համար բնկալվում էր օրպես տարզա որևէ եզանակի սկզբի ցուցու: Հ. Չոլաքյանը, զրկելով Ս. Խաչ և Ս. Հակոբ տաների մասին, նշում է. «Սեպտեմբերի երրորդ կիրակիին եկող այս տանը աշխանամուս կը նկատուր: Դեատագցին թրքերենով կ'ըտ.՝

Խաչ	Խաչ.
Աշ եորդանք.	Վերմակը առ.
Իչերի գաչ:	Ենթա վախիր:

...Ս. Մախրը կու գայ Դեկտեմբեր ամսուս կրորդ Եարթ օրը: Չմեանմուտ է ՝: Աշարախի ատացվածքում «Ատավամածինն արա՝ բակը մար, մուզուխան արա՝ զուուր Հեա արա՝, որեկ «մուշուխոր» Ս. Գեորգի աշխանայն տոնի Մուշեղյա ուխտն է: Եկեղեցական տաների եղանակային ժամկետների բնորոշումները կարող են Հանդես գալ իրեն Համատարկները («Սերիանին (Հին տոմարով) եղը շրի մեջ սառուց ա սեռուտ») և ատացվածքներ («Ատավամածինց եղըը շախմարը շրի էրեար կըլի»):

Այս առումով Հատկապես առանձնանում է Տեառնեղատաթ՝ Տրբրեղը: Գ. Շերեցը մեկնորում է մի երգ, որի քի վկայությամբ վանեցյեները երգել են «մի ինչ զործ սկսելու ժամանակ».

Եա՛, պատական խաչ,
Եա՛, իւրվան Տեղաւառ:
Տիս քնաշես սիրես առաջ՝:

Եթև «խեթման» բուր մեկնել որպես «անցյալ տարվա», ատացվում է, որ պիտատանքը Հմայվում է անցյալ տարվա Տեառնեղատաթի և զրա պատմական խաչի անուեով: Սերտատխայում, ինչպես և Արևմտյան Հայաստանի այլ վայրերում, զոյություն ուներ «Տարին Տրին» կամ «Տարին Տարին» Հանկացությունը, որը նշանակում էր «ողջ տարին», շարունակ, մշտապես: Այս պատկերացումների զուգահեռն են Աղթարքի այն զուուսկությունները, որոնք արվում են բոտ Տեառնեղատաթին Հաշորդող չորրորդ օրվա եղանակի. Եթև թուխող ամպ երես, ապա ողջ տարին լիություն կլինի, Եթև պարզ՝ պակասություն, Եթև կարմիր ամպ՝ արունահեղություն՝:

Ժողովրդական նախանշանների և եկեղեցական տոն-ժամկետի կապի վառ արձագանք է Վարդավաթին զաշտտից եկեղեցի բերած օրաների վրա սովոր ազդերը. «Տեր, պահէ մեզ Վարդավաթի բուրբն ու կարևուտն,

¹ Յ. Չոլաքյան, Թեարք, հատ. Բ., Կալուկ, 1998, էջ 207.
² Ա. Ազգարյան, Եղվ. աշխ., էջ 123.
³ Լ. Մինոյանի զաշտուեի ցուց. Ապարան, գ. Ասարլայնք, 2011.
⁴ Ա. Ազգարյան, Եղվ. աշխ., էջ 123.
⁵ Կ. Շերեց, Վանալու գ. Թիֆլիս, 1885, էջ 26.
⁶ Կ. Կաթիկան, Բաղադրը սեբաստայալ գաւատալզորի, Երուսաղմ, Սրբոց Տալրեբանց տպ., 1952, էջ 536.
⁷ Սրբարք, Կենտրոնի, 1512, երես շոթ:

¹ «Դով արնք, արեր», ժող. ստեղծագործումս կենտրոնի արխիվ, քանակապա՝ Ասարթուն Անտիպան, մասնադ 182, էջ 56, № 82.

Տէրնատի տար ու շողէն¹։ Այս օրինակները ջույց են տալիս, թե որքան կենդանի կազ է կելել բրիտանեական ու ժողովրդական տոնաբերելու և գրավոր ու անգիր տոնացիյցների միջև։

Ինչպես արձեն պարզ է, կենդանական և ժողովրդական տոնացույցները կապն ու ազդեցություններ կրկնողմանի են։ Միշտ չէ, որ Հնարավոր կամ լինում պարզել, թե ո՞ր տանն է նախնական և ո՞րը՝ դրա հետնորդ կամ իրողը, կենդանականը, թե՞ ժողովրդականը։ Անգամ այն դեպքերում, երբ տանի ժամկետը և անվանումը համընկնում է, իսկ արարողությունները՝ ոչ (օրինակ, Ս. Խաչը) և, ընդհակառակը՝ եթև տոնակատարությունը սահմանակազմում է կենդանական պատարագով, խոսել ժողովրդականի և կենդանականի նույնություն մասին չի կարելի։ Առհասարակ, քայլի մի քանի հատուկ դեպքերից (Ջրօրհներ, Ավագ շարաթ, Զատիկ, Խաղողօրհներ), մյուս բոլոր տոններում կենդանու գերը ժողովրդի տեսանկյանց միանգամայն միանման է, տարբերում են միայն կենդանու ընթերցվող տեքստերի և երգվող շարականների։ Այստեղից, կթև տվյալ տարածքում ավանդաբար չեն պահպանվել հատուկ ծիսական կարգեր, ան որը ժողովրդական պատկերացումներն մեզ ոչնչով չի տարբերվում շարքային կիրակի օրից, մասնավոր է կթև ժողովուրդը մեն ասրբերություն չեն գնում երգվող շարականների և կարգայնոց աստվածայն զրգվածների միջև։ Ասում ևստիրությունը ցույց է տալիս, որ նաև կենդանու ներքում կամ դրա տարածքի հետ կապված մենք այնքանով են նշանավոր, կթև տեղի ժողովուրդը բնական է դրանք որպես ժողովրդական մանր ուսանել հույզերի օրհնելը Մտադրարարին, գերկզմանոցի այցելությունը և խորալիք գանելը՝ Տըրեդեզին, կարագ և գործվածք գոհարները՝ Ավագ Հինգշաբթի օրը, վարի փնջեր, խնձոր և խաղողի օրհնությունը և այլն։ կենդանու հետ կապված տոնական արարողություններն ունեն նույնքան տեղական տարբերակներ, որքան և բուն ժողովրդական տոնածիսական համայնքները։

Եկեղեցին ինչպես արարողությունների, այնպես էլ ամսաբի հարցերում փաստորեն հանգրվում էր ժողովրդի կենտրոն, քանի որ գիտականում էր իր գիրի նշանակալիությունը ժողովրդի Շուգիտ և առարյա կյանքում։ Որպես գրագետ գաս, կենդանի երկար դարեր ապահովում էր ժողովրդին նաև որոշակի գիտական տեղեկություն, այդ թվում՝ տոմարի հարցերում։ Ժողովրդականություն վայելող կենդանականներն էին հանգր այն միջնորդները, որոնք սպահնում էին առարյա կարիքների համար անհրաժեշտ գրականության թափանցումը ժողովրդի մեջ²։ Մասնավորապես, կթև Լուս-

¹ Վ. Տը-Սիհասան, Ընչ աշխ., էջ 147։ Մյու զուգահեռն է տանը, սևսուված ազգայն կոլոսյոլ որ լսի, վարդիվորին ծնոն կոլիսի։ Ա. Լազարյան, Ընչ աշխ., էջ 122։

նի օրերը և փուլերը ժողովուրդը որոշում է (այսպ էլ որոշում է) պարզ համարվումով, ապա շարաթվա օրերը կարողանում էր (և է) հաշվել, և գաս-ղով գասաային նյութից, ժողովրդական հաշվարկի մեք ոչնչով չի տարբերվում մասնագիտական աստարագիտության սկզբունքներից։

Ըստ անդրի ամսաբի, տարին իր չորս եղանակներով բաժանված է հոգիանավոր սրբերի միջև։ Եթև դրավոր, ավելի հեղա՝ պատկերաբար, ավանդությունը մեք հասել է ընդհանուր-բրիտանեական բաժանումը բոս չորս ամառաբանիչների՝ ապա զանգվածային ուխտագնացությունները, աղօթքների ժամկետները և բանահյուսական նյութը հուշում է, որ ժողովրդի դիտակցություն մեք կար հետոյն պատկերացումը։

գարուն – Ս. Գեորգ (ժարտ-ապրիլ) և հատկապես Եղիա մարգարեի (մայիսից մինչև Վարդավառ)

ամառ – Ս. Կորնաղիտ

աշուն – Ա. Աստվածածին (բերբահավաք շրջան), Ս. Գեորգ (բերբահավաքից հետո)

ձմեռ – Ս. Հակոբ (դեկտեմբեր) և Ս. Սարգիս (հուլիս-օգոստոս)։

Այս սրբերին էին նվիրված տվյալ տարեշրջանի սկիզբի արձանագրող տոնին ու ուխտագնացությունները, ընդ որում հատկապես ձմեռ և գարուն եղանակների ներքին ստորաբաժանումը նույնպես արձանագրվում է սրբերի հովանավորչալ շրջանների ձևով, օրինակ, մայիս՝ Եղիա մարգարեի (– Եղիական պաս)։

Միշտ չէ, որ ժողովրդական աստարական պատկերացումները համընկնում են կենդանական պաշտոնական օրերի հետ։ Դրա համար կա երկու հիմնական պատճառ։

1. Աստարային ծիսական զործողությունները կապված են կլիմայական երևույթների հետ, իսկ դրանք պատմական Հայաստանի տարբեր մասերում (սուսվել ևս՝ հայարանակ վայրերում ընդհանրապես) միանպաստին տարբեր էին,
2. Գոյություն ունեին բուն տեղական սրբեր ու պաշտամունքներ, որոնք միշտ չէ, որ տեղ են գրավել կենդանական տոնացույցներում (օրինակ, Ս. Թախ Մանուկ, Ս. Տերական օրդի, Ս. Պատկալիտն բժիշկ և այլն)։ Այս փոխկապակցված զործոնները երբեմն հանդեգնում են կենդանու տեսակետից միևնույն սրբի՝ տարբեր վայրերում տարբեր ժամանակ կատարվող տոներին և ուխտագնացություններին, մասնավոր է կթև տվյալ սուրբը հովանավորում է բուն կոտակային երևույթները, ինչպես Ս. Սար-

¹ Դիտակ տառայնությունը տարվա ամենների հետ կապված պլանոցայն մասին տես Ա. Սիհոնյան, Կ. Գովհաննիսյան, Գոգգավարյն բննայով մանրակարգների շան մտորվող՝ Դայ աստուանարս, գ. 9, էջ, ԵՊՂ Խրատ., 2011, էջ 41-42։

գիւր՝ ձյան բուր, այսու և անպակեիրեն ցրտելու շրջանների տիրակալը, եղիս Լաւրիկոսի՝ անձրևային տաք շրջանի, բայց և կայանիի Հովանափորը՝ մաք ժողովրդական պայտեկացուհիների, որոշակի սրբերի կողմից կառավարվող եղանակային երևույթները որոշիչ էին գյուղատնտեսական աշխատանքների ժամկետների համար, և ժողովուրդը շնունւմ էր կտառակ Համապատասխան ուխտ՝ այդ աշխատանքները սկսելուց առաջ: Ընդհանուրապէր, ավարտի արձանագրումը կարող էր նշելի որպես տան, բայց սուրբ միտւ չէ, որ պարտագիր էր:

Տեղական սրբերը ավորաբար Հովանափորում են ու միայն կանոնավոր ասերշրջանային երևույթների Հերթափոխը, այն և այնպիսի դիպվածներ, ինչպիսի երաշու, կրկնութիւր, անտուռային Հրդեհներ, տեսական անձրևները: Այս դեպքերում ունենք այն երևույթը, երբ սուրբը փոխարինում է երբեմնի Հեծանոսական կուսքին կամ աստվածութեանը: Իրեր անձրև կունչելու պարզապահան ձև կարող է կիրառուվել որևէ սրբի մատուցների դուրսբերումը սրբութեան-սրբացից և մատուցները տանող թափորի շրջերթը համապատասխան, երաշուից տուժած, տարածքներում: Այսպես, Աշտարակում, երբ երաշու էր լինում, Մուկուտ Ս. Գևորգ վանքից ժողովրդի խնդրանքով դուրս էին բերում սրբի մատուցները (արժութի են ոսկեջրած աղը գլխաբարը, գապաթը, դձուտիւր մատուցները) և Հատուկ զգեստափորով, շարական ասելով, խաչ ու խաչփառով թափորով գիմում գեպի Աշտարակ դրանց ժողովուրդը նրանց դիմափորում էր բացառաւորութեանը՝ «Այ սուրբ Գևորգ, ... դու, գորութեանին մասաղ, մեր տեղն ու պահպանող դու ես, էս տաք շրին մի Հով շուր անա, մեր լաց ու աղաղակը լսի, մեր երեկոքանցը խնդր արի»:

Առհասարակ ժողովրդի մեջ բնութեւնում էր ունէր «Սուրբ Սարգիս օրը» (գա Առաջափորաց պատի բարեկեցանն էր և ուշ՝ բուն Ս. Սարգիս տոնը «Աստվածածնա օրը» և այլն, ինչը վիճարւմ է բուն տոմարական ժամկետ լինելու փաստը: Բացի ասելի գլխափոր օրերը սրբերի անունով կոչելուց, միանգամայն բնութեւնում էր նաև Հատկապես մեկից ավելի օր տեղ գեպի-գեպական տոների անունով կոչել ամբողջ այն ամիսը, որում այդ տոնը պատահում էր: Այսպիսին են և՛ «Խաչի ամիս»-անպակեիր և՛ Ս. Գեորգի ամիս-Հոկտեմբեր, և՛ «Աստվածածնա ամիս»-օգոստոս անունները, որոնք առկա են ինքնուրույն տեղական ժողովրդական տոմարներում:

Կարելիվով եկեղեցական ամառային թիֆը, սրբերի անունները երբեմն ստանում էին ժողովրդական ստուգաբանութեանը, այսպես, եղիսակ

պահքի անունով բաղեցնելները եղևակ էին կոչում մայիսից մինչև Հուլիս ընդած ժամանակահատվածը: Ասիլայն նրանց կարծիքով այդ անունը կապուած է այն բանի հետ, որ այդ շրջանում անտառ և անկողառա խոտ կա, և դրանով անվելով կովերը յուզուտ կաթ են տալիս: Ապարանի գյուղերում եղիսի պատից սկսած մինչև աշնանային «եղ Հայելու շարաթը» կուտենքի մեջ կարող են Համաքի: «Եղայակի (այսինքն) Ս. եղիսային Կիրիմազ պատի/ անկեր» Հանգստութեանը նույնիմաստ էր մայիսի անձրևառա շրջանի, օրինակ, ասացվածքում. «Գորտին ինչքան միս, կտոի եղիսի անձրև ու»:

Թեև դատար և րանստար գիտելիքի միջև անդունդ չի եղել և ժիկն չէր կարող, գոյութեան ուներ որոշակի զժպարտութեան՝ անգրագիտ ժողովրդի ամառական խորթին գիտելիքը փոխանցելու, ժողովրդին ինքնուրույն տաժար Հաշվարկելու և՛ Համբարձական» օրացույցներից օգտուելու ձևը ստորեկնելու գործում: Առավել սուր էր այս խնդիրը զժպարմասչելի և մշակութային-կրօնական կենտրոններից Հեռու գտնվող վայրերի և ճանապարհորդների դեպքում: Հակոբ Մեղապարտի հիմնած Տայ տպագրութեանը եղապակ ունեի լրացնելու Հենց այդ բացը:

Հնախոյ Հայերեն գրքերի համար ընտրված թիմաները ցույց են տալիս առավին Հերթի ժողովրդի պահանջարկը: Հակոբ Մեղապարտի տպագրած գրքերից ասնվաղը երեքը՝ Ուրբաթադիրքը, Աղթարի և Հատկապես Պարզայտուժարը կապված են տոմարի հետ: «Ռամկին ամենէն ծանօթ և գործածած գրքույին է Տոմարն կամ Օրացույցն, բայց մէկն որչափ անձանօթ բանի կա իրեն...»:

Ազգագրական տեղեկութեանը ժողովրդի մեջ շրջանառվող ձևապիր և Հնախոյ գրքերի մասին բացմաթիվ են: Ինչպես առօրյա կյանքը և աշխատանքային գործունեութեանն առավել արդյունալիտ կազմակերպելու, այնպես էլ մագպկան-Հմայական գործադրութեանը, գուշակութեան անկու, «նուսխա»-Հմայիները գրելու, այլևայլ առիթներով արթիքներ կարդալու համար ամենից Հանախ կիրառվում էին «Նարեկը», «Կիւրթիտուր», «Էֆրիմբարէն», «ՎեցՀաղաբայի», ինչպես նաև մի շարք տարբեր ծագումով պոթիկաբքերի և, իհարկե, Աստվածաշուշուրը (մեծ մասամբ՝ ավարտաները): Սովորաբար, գյուղական քահանաներն ունենում էին տոմար-երազահաններ, որոնց միջոցով «բարի կամ «չար» Համաբովող օրերին խորհուրդներ էին տալիս, ինչպես նաև գուշակութեանը էին

1. Ս. Փախալյան, Բաղնի ազգագրական նյութեր, ԳԽ՝ արխիվ, Ա. Փախալյանի և, տ. 4, p. 45.
 2. L. Արմենյանի դաշտային նյութ, Ապարան, 2011:
 3. Ա. Նաղապար, Գլշ ևշխ, տ. 125:
 4. Գիտելի տոմարական, «Քաղնավաղ», 1849, էջ 64:

9. Դեղնյան, Մու և Վարդիշեռ, Երկրի ժողովածու, հաս. ասացիք, եր., «Դայանտիստա», 1962, Գ 136:

անուձ արեի ու լուսնի խաղաբուսմանը կազմակերպումը: Չի բացառվում, որ բայի Հոգեարարաններից, նաև Հասարակ գրադեան ժողովրդի ձեռքի են եղել բուն ամառային տեսքեր. «Աղթարքներ», «Պարզամտարներ», «Տեսնալոյցի»: Այսինքն, ամովադ ուշ միջնադարում արեի գրավոր ամարը հաստ էր ժողովրդից:

«Էֆիմերալ»՝ թերևս ժողովրդեն քաջամտոմթ աննահատաբերի գիրքն է: Ժողովուրդն այն սերով անվզան է «Եփրեմվերդի», Համարելով, որ դա գրքի Հեղինակ, ստեղծական և իմաստուն մի մարդու անունն է:՝ Չգրքիս Եփրեմվերդի է գտնելը արտասույտությունը կենդանի է մեր օրերում և նշանակում է: Իրեն իմաստունի, ամենագետի աեղ է գրել: Ղարաբաղում որ ժողովրդի ձեռքին եղած միակ գիրքն էր, ու ժողովուրդը գիտակցում էր դրա Հննց գիտական արժեքը: «Էֆիմերալներ» իրենց տանն ունեին շատերը: Լինելով կիրառական-գիտական և միայն մասամբ՝ մտպական գեղեիքի իսկական Հանրակատար, այդ գիրքը տեղեկություններ էր պարունակում և թիվն այլը նաև ստեղծագործության և ամոսրի վերաբերյալ: Ժողովրդական իմաստունները կարողանում էին «Էֆիմերալն» միջոցով ճշգրիտ գուշակություններ անել աեղամ պատերազմների, այլևայլ պղտների, տիպակների և երկրների ճակատագրի վերաբերյալ: Ի տարբերություն, օրինակ, Աղթարքների, այստեղ սովորաբար չկային ո՛չ աղօթքներ, ո՛չ Հմայության Հետ կազմված ցուցումներ: Փոխարենը ամոսրներն այստեղ պատճենվում էին Հանայի մի քանի տարբեր արչություններից, միաժամանակ Հնարարություն այսլով ճշգրիտ Հաշվարկ կատարելի և ցույց տալով ամոսրագիտությունը գարգացման Հիմնական ուղղությունները:

Վերահաստատական պատրաստելով «Էֆիմերալն» մի տարբերակը, Հ. Միրզայանը նրախարանում նշում է. «Սկզբնական այն տեղեկվել է որպես ամոսրագիտական նյութի ժողովրդում...»:

Այն, որ նախնայանները ամոսրի մասին գիտություն մի մասն են կազմել և Հնուց եղել են եղանակի տեսություն Հիմնական միջոցը, Հիմնադրվում է Արտաստ Սոյազու՝ դեռևս ժող միջնադարում Հայերեն թարգմանված աշխատություններից, որը սեղանում վերաբրվում է Անտերա Շերա-

կացուն և Հայտնի է «Յաղագա ամոցը և նշանաց» անունով: Այլուր, սերերադրական աշխատության «Յաղագա Արեղական» գրքում, մեկերեքով Հնուս Բրիտանոս խոսքերը բնութայն նշանների մասին (Ղուկ. ԺԲ. 54-55), Շիրակացին նշում է. «Մեկնութիւն նշանաց եզե առաջին բարեքը»: Նախնայաններին վերաբերող բաժիններ են պարունակում պահպանված գրավոր՝ ձեռագիր և տպագրված, ամոսրների մեծ մասը: Միջնադարյան արաբական գիտության սկիզբը Համարվում է «Ալ-մանաս»-ների կազմումը, որոնք կոչված էին եղանակի փոփոխությունը գուշակելուն՝ ստանալով մասմինների տեսքի դիտարկման միջոցով և կիրառվում էին որպես Հատուկ երկրագործական ամոսրներ, քանի որ 354 օրերի բաղկացած լուսնային ծրարակն ամոսրը Հաշվի չէր տանում ծրարական շրջանի տեղաշարժը քան ասերչըջանի Հանդեպ և խոչընդոտում էր երկրագործական աշխատանքների կազմակերպումը՝:

Գարեի աեց բնական նախնայանները զեռ պահպանում էին իրենց բուն գիտական նշանակությունը: Այսպես, 1847 թ. «Բազմակցի» մի Համարում «Տեսական գիտություն» բաժնում կարգում ենք. «Գիւղականաց շատ Հարկաւոր է ցածելու և վարելու Համար գիտնալ պարզութեան և աների նշանները, ուստի փոքր Աթոյն բնակիչներն մկեր՝ որ շատ քան գիտեր ու նշանը է Հոգեբուն տեսակներուն վրայ Հետեւալ ձեռնաթութիւնները կուտայ օգուն վրայ...», ինչին Հետեւում է նախնայանների շարքը, կազմված «Օղոյն պարզութեան նշանները» և Աների նշանները՝ բաժիններից՝: Այս նախնայանները, որոնց մեծ մասը կազմված է Լուսնի, Արեղական տեսքի և կենդանիների վարքի Հետ, Համարվում են միանգամայն գիտական և արժանահամար, գրանցից շատերը Համանկում են Արատոսի և «Գիրք վատակցի» նախնայանների Հետ, իսկ որոշ մասը, զայով խոր Հնութիւնց, գրագրվել է 19-20-րդ. սաՀմանագրին և ավելի ուշ:

Եղանակի գուշակման Հետ կազմված գիտելիքների անհրաժեշտ են համարվում գուշակի բնակիչների, քանի որ երկրագործը կամ անտանապաղ էր կենսական կարևուձ ունի եղանակային երևույթներից, կր Հերթին պետությունը գունն մինչև 20-րդ դ. կարիք ուներ տարվա բերքառու կամ

¹ Գ. Գյոզալյան, Թեթու, էջ 162-169
² Իրականում «Էֆիմերալ» անունը կապված է աստղագիտական ցանցերի ըմբռնմանը անվան հետ (այսին լուսնային», «ստեղծակալ» էֆիմերոնը, կամ «Ժեմերոնը» և զարկել, հավանաբար Նարոտրոնոսրի մասնականներին, պակասելով այստեղ կոչված «քարտեզագր» գիտության աստղագիտության և տնտիսի, շտեմանրի մասագը:
³ Մ. Գրիգորյան-Սազունյարյան, Ղարաբաղի պատերազմական նյութեր, ԳՍԻ արխիվ, Ս. Գրիգորյան Ֆ., տ. 1, ք. 36.
⁴ Մ. Միզոյան, Առասպել գրքի վերադարձը/՝ էֆիմերոն, Եզվ. հրատ., էջ 331-332:

⁵ Անանիա Հրիակացի, Աստեղագրություն, էջ 315-324 (տաղանթի տպագրությունը՝ «Արատալ», Կապադուշապ, 1896):
⁶ Անանիա Հրիակունյուց Մացաքոք բանդ, Ս. Մեխուրյուք, 1877, էջ 56:
⁷ A. Imad ad-Din, The Rise And Fall of the Islamic Science, Calendar As A Case Study/Faith and Reason: Convergence and Complementarity, Infrance, Al-Akhawayn University, P. 2002, p. 7, Uju uju-մանկելով է ժամանակակից «սպանալուստ» բառը, որը նշանակում է «տեղովուստ»:
⁸ Գ. Պ. Պարզերեան ևս աների նշաններ. «Արագանակ», 1847, էջ 287-288.
⁹ Հ. Բաբրիկյան, Արատալ Սղազու՝ ΔΙΟΧΕΙΜΕΙΑ ևս ΠΡΟΓΝΩΣΤΙΚΑ աշխատության հին հայերեն թարգմանությունը, Բանդեր Աստանաբայրյանի, Եր., 1964, № 7, էջ 331-361:

անբերրի լինելու կանխագուշակմանը՝ իր Հնտազա մարտերը ծրագրելու համար: Եկեղեցիք իր զերև ուե՛ք նաև նախահաճաններ մտախի գիտելիքի փորձանշանը, իսկ եկեղեցական ստանդարտը օգտագործվում էր նաև որպես ժամանակային կառույն սրբեմա՝ նախահաճանները կիրառելու համար:

Ժամաձարն այն մարդն էր, որը արձանագրում էր որևէ ժամի սկիզբը կամ ավարտը: Սովորաբար երեկոյան տարուները սկսվում էին այն պահից, երբ լսվում էր ժամրկի խփած՝ արևի մայր թունկն ազդարարելու գունդը: «Այլ և ի Հարկանկ ժամաձարին՝ զժամանակն Հմայնն», գրում է Գովիթ Ալավկա որդին¹, և Ղևոնդ Ալիշանն այդ առիթով նկատում է: «... Հնտաքննական է մեզ ժամաձարն, իբր զարծի արոնստական և ճարտարութեան ճար. վասի զոր չիմ կարծեր ժամկոչ մարդ մի՛ տախտակով կամ ուրիշ նիւթով զարնո՞ղ՝ յեկեղեցի Հրաւիրելու համար, այլ զարնող կամ Հնչոզ արոնստագործ ժամացոյց»²: «Ժամաձար» հասկացութիւնը սկզբնականում նշել է կոչանդ-նվագարանի անունը, որի զոգանովով մարդկանց ժամ են հրովորել, ինչպես և «ժամաձայնը»՝ այդ նվագարանի արձակած մայրը, «ժամամուտը»՝ այդ նվագարանով կատարվող մեղեդին կամ ութիմ-Հրավերը: որը եկեղեցում ավելի ուշ փոխարինվել է երգով: Միայն Հնտազայում է այն տեղափոխվել մարդու վրա: Կարելի է ենթադրել, ուրեմն, որ ժողովրդական Հավատալիքների Հիմքում ոչ թե մարդը-ժամաձարն, այլ Հննց նվագարանի՝ զանգակի, կոչաւի, ծծնդայի Հանդեպ Հատուկ վերարբմուճքն է: Ըստ Մ. արք. Օրմանյանի եկեղեցական ծննդանները պատարասում են Հատուկ տեխնոլոգիայով, որը Ջիշյանն («զղի»՝ ծննդա բառից) գերպատանի բնասանկան գաղափարն էր³:

Ազգագրական նյութը վկայում է, որ անկասե արվեստագործ կամ սովորական կոչնակ խոփող լինելուց ժամաձարն բնկալվում էր որպես արտասովոր մեկը ժամանակի մարմնավորում, և կատարում էր ծիսական քաղցամիտ գործողութիւններ:

Ջալալբուրում կար լեզունդ գյուճյուրդեցի Հովիթ մասին. նրան խոտ մքսած տուն են տանում, ճանապարհին նա մի քարի փոսից ջուր է խմում: Գիշերը երգում նշան է ստանում, որ արարցի է, քանի որ խոնկ է ստացի զարկած տեղի ջրից: Նրան արգելվում է ամուսնանալ, և նա դառնում է ժամկոչ և ստանում գուշակելու ընդունակութիւն: Այդ մարդը կորող էր

¹ Գովիթ Ալավկա որդի, Կանոնավոր, ԴԵ, էջ 103:
² Ղ. Ալիշան, Եզվ. աշխ., էջ 370-371:
³ ԵՐԸ, հատ. Ա., էջ 827:

⁴ Մ. արք. Օրմանյան, Եզվ. աշխ., էջ 91: 766 «զգվիլը» որպես պաշտպանական անվանումը, նաև մկրտությունից հետո որպիսի տուն գնացող քաղցր առաքնորդը բախանայի գանձակը - Կարյ Չոր, ԱՂ, գ. XIV, էջ 141:

պտեղին գերեզմանի վրա և պարզի, արդյոք այդտեղ թաղվածը քրիստոնյա՞ն էր, թե կապալաչ: Հավատում էին նաև, որ եթե ժամկոչը գերեզման փորելուց Հնտա մեկի անունը տա և փնտառի կոթը դնի ջուրը, այդ մեկը կմեռնի: Ազգագրական մի շարք շրջաններում տղամարդ Հնագույնային լոգանում էր ժամկոչը: Ժամկոչի՝ գերեզմանափորի պարտականութիւնը գոյութիւն ուներ Բալուտն: Վանում անձների բանաձև կար. «Ժամաձարը վէր Հողէր աղլիկ»⁴: Բարեշում Հավատում էին, որ եթե ժամաձարը ծնծի դառալը, մարդ կմեռնի⁵:

Մականյան ժամկոչի գլխավոր գործը ոչ թե մահվան պաշար, այլ օրվա սկիզբն ու ավարտը արձանագրելն էր: Վանում, այդպեսցի, կեր էրեւում էր Լուստ ստաղը, ժամաձարը, տանիքին կանգնած, խաչակնքում էր երեսը և խմում «գողու ժամը», որի ձայնից անՏնտունում էին գողերը և զեներ, Հնտա բացում էր մարի դուռը, երեք անգամ «Օրչնայա և Ասոված» անչոլով և, կոչաւերը Հնչեցնելով, գնում էր տե՛նտուն՝ Համայնը «Ջարթիքի» կանչելու: Ժամկոչը ոչ միայն բացում, այլև փակում էր եկեղեցու դռները, որտեղից էլ բարբառային ժամգօջ, իբրև թե՛ ժամգոց (գոցոց, փակոց) արտաձայնութիւնը⁶:

Ժամկոչն էր սովորաբար Հավարում նաև վանքի Համար նախատեսված Հնագանակութիւնը՝ ամփոփելով գանձանակի մեջ⁷: Ունիվային Համար Համար կարող էր գողերով Հավարում էր եկեղեցու ժամաձարը, կանչելով. «Սորազ բերեր ունիվային Համար: Ասոված մեր կամքային պաշն»: Կարողի կեսը պատկանում էր իրեն՝ ժամաձարին, և միայն կեսն էր Հատում եկեղեցի: Նրան էին տալիս նաև պատի սկզբից մասնած կամք՝ որպեսզի դրանով տերերը ոտքերը սքրի⁸: Ժամաձարը եկեղեցու օգտին կատարվող սեղանային զոհաբերութիւնները Հավարողն էր: Անարարում մինչև անցյալ զարի կեսերը երբ գյուղացին սկսում էր կախելը, կալոված և քամաձարով անցկացված առաջին ցորենը ստանալով՝ կանչում էր քաճանային: Քաճանան դալիս էր, որՀնում կալը, իսկ Հնտա ժամաձարն իր պարիկ մեջ էր

¹ ԱՂ, գ. 1, էջ 348-349:
² Լույն տեղում, էջ 309: Լեմանտիկ տեքստ տես՝ «Եղով պատմական հիքրաբան, 767, հատ. XV, էջ. 37 զԱ՛ հրատ., 1999, էջ 481:
³ Վասպուրական, ԱՂ, գ. XX, էջ 193 և այլուր:
⁴ Յ. Սարմուճեան, Գրաչայի դարձաբանները «Բիւրակն», 1900, էջ 249:
⁵ Հ.Շեղեց, Վանայ սագ, երկրորդ մաս, Թիֆլիս, 1899, էջ 4:
⁶ Խուլիկի գ. «Ալախ», 1885, էջ 1094:
⁷ Արվանդայանց, հատ. 1, էջ 126-127:
⁸ Մ.Անալյան, Պարիկն արձանապահ բառարան, հատ. II, էջ 223:
⁹ Գյուղայան, Թերթ, էջ 160:
¹⁰ Գ. Պեռնյան, Եզվ. աշխ., էջ 103:

լցնում՝ այնքան ցորեն, որքան կարող է տանել, և տանում էր Հօղուտ կկե-
ղեցու¹։

*Ջամախրում ժամկոչը ներդաշտանում է փեսային Հազցնկու ծնոթ ժա-
մանակ և պահանջում ու տառնում է փեսայի հին շատերը, խկ պտակի եկած
Հարսանքազորների առաջ կողորում է եկեղեցու դուռը և բացում միայն
վարձատրություն ստանալուց չեան²։*

*Հեքիաթում Հկան փոթի մեջ Հայտնված աղջիկը լսում է ժամաՀարի
ղիշերային գանգը և դիմում է նրան.*

Ժամախար, ժամախար, որ քո ժամ կը կանչես,
Յոր խաչ քո իրեն կհանես,
Գու քո բարիուսու Կառված կը սիրես,
Երբսա քազավորի լաճուն խարրիկ մը տանես...³։

*ԺամաՀարը փաստորեն ընկալվում էր որպես ժամանակի պահապան և
լրաբեր, աՀա թե ինչու նա ընտրված էր աստղի կողմից (խմում էր աստղի
խաժ մեղից) և սիրում էր «բարիխոս» Ասածուն։ Եթե ժամաՀարը կա-
տարում էր իր սովորական ամենօրյա պարտականությունը, դա կանան-
վոր կլանքի, խաղաղություն նշան էր։ Այս էր նրան «Հմայիլու» Հիմնական
պատճառը։ Լողացնելով Հանգուցայլին, նա էլ՝ ավելի էր ընդգծում Հան-
գուցյալի «խաղաղվելու», Հանգաթի պատրաստվելու խորհուրդը և իր՝
միջնորդ լինելը աստղին և անդին աշխատանքի միջև։*

*ԺամաՀարն ուներ կոչնակի մի քանի բանամեներ, որոնք նշան էին աս-
լիս, թե ո՞ր ասիթով են Հավաքվելու մարդիկ՝ սովորական ժամերգություն,
ասն թե Հատուկ զրպակա։ Քնասպում պատկից Հնատ կոչնակը խիում էր
կղիթբաշին (սովոր Համուսնացանք), և այդ կոչնակը նույնն էր, ինչ մահ-
վան զեպքում։ Կոչնակին ուղեկցվում էր երիտասարդների խոսքով. «Հէ՛լ
կիտի, մեզմէ մէկն այլ սեռուս, քննիցէ՛ք ստուշու»։*

*ԺամաՀարը տանածին կարեւորություն էր ստանում նաև օրՀատի, «ցաս-
ման» պահերին, երբ գանգապատան ղոզանջը գուժում էին նորմայ կյանքի
խախտումը, ինչպես «ցասման» աղբթրներում և երգերում է. «Սարկա-
վազները գանգին տայն»։*

*Այդուհանդերձ ժամաՀարն ընկալվում էր որպես տրիստեր-կերպող,
ժամաՀարների շուրջ Հյուսվում էին զվարճապատու մեներ և կատակերգեր։*

ԱՀա դբանցից մեկը.

¹ Կ. Արրահամյան, Ելզլ աշխ., էջ 94։

² ԱՅ, գ. Ա, էջ 257, 259։

³ Գ. Արվանտյանց, հատ. 1, էջ 184։

⁴ Բ. Չոլպեան, Մեսապ, Բ. հատր, հայկա, 1998, էջ 49-50։

⁵ Լ. Արմոնյան-Սելիշյան, Տնմարայից միայնար, հատ. 2, եր., «ԿՍԱ Գրիքոս», 2007, էջ 226։

ԺԱՄԿՈՇ

Կ'էշէ՛ա սա մարդուն՝ կարճուկ, վազվրտուս,
Միչնե իրիկուն՝ ժիր պակ կը պակի.
Խելք, միսքն և տըրե ծանուն, վարժատան.
Յարկեցիք, տըղաք, ժամկոչն է անի։

Քիչ մը շատվրուց, քոյլ պերան, ազան,
Քացախ ծախուղի երեսն կը մանի.
Բայց քիթ-կանչ է՛ ան, ո՛չ մախ ու անշան,
Դորդ կեցիք, տըղաք, ժամկոչն է անի։

Գեզ են իր խոսքեր, բայց դող ու շիտակ.
Լուռ կենաք իր թով՝ պարկեշտ խելանի՝.
Մի քորիքթ թե չէ կ'ուտեք միշտ սպրակ.
Մի լքալըտըկիք, ժամկոչն է անի։

Իր խոսքն որ ընէք դուք անկեճաղում,
Մտախում կը մնաք մանու սեղանի.
Մտախ է ժամուն նշխարին անխախտում
Հանկեցիք, տըղաք, ժամկոչն է անի։

Չըլլայ դպրատուն փաղցքնք արդես
Կամ դասի արեսն քուներնիդ ասնի.
Ան շատ արդես է, ու չման լրուես,
Անիդ չորս պագիք, ժամկոչն է անի։

Անան երբ շոգն հալիք, մըղմըղաք.
Մթոկուլուքն պէտը արնե գեղակի.
Ան կը շքեթկնե վարժատուն ու պակ,
Գե՛մ չի դնէք անոր, ժամկոչն է անի։

Իրա կաղկառուն է, փքաթ մ'այ արդուշ.
Բայց հոգին կու տայ կարգ ու կանոնի.
Մտոր չի խիտայ՝ ծծե՛ծ ան ու սա.
Կը լքսէ՛ք տըղաք, ժամկոչն է անի։

Իսկ թե միշտ փետտուք խաղաք անոր քով.
Մօրասը ինչպեք նման սաղակի.
Դուք այ կարիկնիդ կը գտնաք շուտով.
Կոխ չ'ելլուիք, ժամկոչն է անի՛։

¹ Արուշի Ա. Թորան, ժամկոչը (Տնտես) (Տարեկնի գառադարբազ), «Քիլիպն», Կ. Գրիքոս, 1999, էջ 295։

Մեկ այլ երգ՝ բառատուն անցք բաղկացած, նվիրված է Վարդան առու-նոժի ժամաշարին¹, որը սպանել էր եկեղեցու աբաղաղին: Երգի Հեղինակն է աշուղ (Նազալ)² Լոգոթաներ: Ե՛ն ձեկ Հառված այդ երգից:

Որձակն էր լոյժ փափուկ և զեւ,
Եւան նսին խելի չկեր,
Երկու թերն մինանց չհեր,
Ձանն մարդոյ ականջ խփելց:

Աչն էր բոլոր որպես կանթեր,
Մէջ փորին կայր կէս լիտր եղ,
Հաւերն կուլան, աղաղակեն,
Ի՛նչպէս կանեն դու նոցա զեղ:

Մէքն սպալար որպես կովիչ,
Ժամն ինձանայր և չէր խոտիչ,
Ես կատաղեալ լիտի հաւուցն
Կեանք էր կենաց և անօրհիչ:

.....
Սենարանիչն Դուկաս,
Միշտ պատուիրէ որ արթուն կաս,
Տվեր որձակն ըսպաներ,
Որ մինչևե պիղց լոյսն խաղաս³:

Այստեղ նշմարում է այն Հավատալիքը, որ արեազայի ժամի ավե-ման մենաշնորհք պատկանում է աբաղաղին և ոչ՝ ժամաշարին, որը, թըռ-չուների սպանելով, փաստորեն «գառտվել է ախոյանից» և լուրջ մեղք է գործել:

Հայ ժողովրդի տեական պատմութան ընթացքում ժամանակի պահ-պանումը միշտ եղել է Հոգևոր զատի գործը և, հակառակ կողմից դիտելով ժամանակի պահպանողը միշտ սրբացվել, պաշտվել է: Եվ ի՞նքն ժամատաքը և ժամագիրքը կարգացողը բնիպվել է որպես անասան Հեղինակութուն, եկեղեցի-ժամը՝ տիեզերքի և ժամապահութան կենտրոն, ապա ժամաշարը որպես սկիզբ և վերջ, զրչեղված ու ցերեկված, մահվան ու կյանքի արտոնում գտնվող առօրեակարգ Հոգևորական ունի կեն-սրբագան, կեն-արժամարտ-ված խորհրդապաշտութուն, որը և զրեւորում է զանազան Հավատալիք-ների և բանահյուսութան ձևով:

ԱՅՈՒՆԱՅԻ ԵՎ ԲՈՐԱՅԻՐ ԵՆԿԵՑԻՆԵՐԻ Ս. ՀԵՂՈՐԴՈՒԹՅԱՆ ՈՐԽԱՆԵԿԱՐԵՐԸ

S. ՏՄԵՐԱ ԵՐԵՂԱ ԴՈՒՄԻԿՅԱՆ

Արթուրյան Հայոց եկեղեցու այն վանքերից է, որ սկզբնապես կառույց-վել է պատկանել է Հայոց եկեղեցուն, ապա, Զաբարյանների շքեղանում անցնելով նրանց բազիլիկոսիկ ճյուղին, դարձել է բազիլիկոսիկ, որն էր կենթե է թողել այս անցումից Հետո ստեղծված թե՛ հարադարապետական ձևեր և թե՛ եկեղեցու որմնակարների դրա⁴:

Զաբարյայի եղբայր Իվանի⁵ վաթնամեկույց Հետո Պղնձահանքում թաղվելու մասին Գանձակեցին գրում է. «Վախճանեցաւ ևւ Իւանէ, եղբայր Զաբարէի, ևս կողեցաւ ի Պղնձահանքն, ի դուռն եկեղեցւոյն, զոր շինեաց ինքն, առեալ ի Հայոց վրացի վառն Հաստատեաց»⁶:

Պատմիչը բիչ անց նույն ձևով գրում է. «Եւ զի յառաջ քան զսակաւ ժամանակս մեռեալ էր Իւանէ, տարան թաղեցին զնա ի Պղնձահանքն, զոր իւր շինեալ էր վառն վրաց, առեալ ի Հայոց»⁷: Իվանն Զաբարյանը վախ-ճանվել է 1229 թ.:

Արթուրյայի որմնակարները ոչ միայն սապատակողների կողմից Հասցը-ված Հարվածներից, այլև անձանքի գմբեթ չունենալու, և բոտ այդ՝ անբնակչերի անարգել հասնել պատճառով, մեծապես փնտրված են եղել արդեն 19-րդ դարի առաջին կեսին: 1830-ական թվականների սկզբին Ախ-թուլա սցյակած Ա. Մուսաբովը գրում է, որ ողջ եկեղեցու պատերը ծածկված են որմնակարներով, թեև ոչ այնքան լավ պահպանված, ինչպես խորանում է, որ զամյամաժպորում է եկեղեցու գմբեթ չունենալով: Յավով նշում է, որ շատ սրբերի զմեքեր արդեն ջնջվել են՝ չքային Հաւքերի պատճառով: Հա-մանում ձևով և Լալայանն է գրում. «Պատերը ծածկված են զեղեցիկ, յու-զակվար դատկերներով, որոնք մեծ մասամբ այժմ փչացած են կաթիլներից»:

Այս պատկերներից ամենաշատն է խորանի վերևում նկարված Առավոտամիրը՝ Մատուկ Հիտուսը զրկում: Ենթերի դուռները դեռևս հիւ-ցուցիչ են, միայն Ս. Կուլսի զմեքն ու կուրծքը բծերով ծածկված են»⁸: Վեր-ջին խոսքերով նկատի ունի, Օմար խանի զլիտվորութայնը, լեզվիներ՝ 1786

¹ Տե՛ս Պ. Մարտլոյան, Դայալատարի վաղեմին արմատագործուցները, Երևան, 1977:
² Կրտստ Գանձակեցի, Դաւանդուխի խայր, աշխտ ևւ Սեխի-Օհանջանյանի, Երևան, 1964, էջ 222:
³ Լույս տեղում, էջ 238:
⁴ A. Myrales, Грузия и Армения. Тифлис, 1838, стр. 329
⁵ Ե. Լալայան, Բողոքալի գավաղը, «Այգագուղանց հանդես», հտ. Է. Թ. Թիֆլիս, 1901, էջ ???, Գնչ. աշխտ, էջ 430:

¹ «Կանն Վարդան ժամաարիին» «Լուսնայ», Թիֆլիս, 1898, № 2, էջ 276-280:
² Լույս տեղում, էջ 279:

թ. արշավանքի ժամանակ, այս պատերի զնդակմամբ, որի մասին, տեղացիներից լսած պատմության հիման վրա, զբոսն է նաև Մուրավյովը, սակայն թե եկեղեցու ներսում առաջինը, որ ծնցում է դիտողի Հայաստանը՝ Վլախերյան Տիրամայրն է պատկերված վրաս լուսուր կապույտի փունին¹:

20-րդ դարասկզբին Ախթալա է այցելել և վանքի պատմության, ճարտարապետության ու որմնակարների մասին հանգամանակյալից զրել Վրաց եկեղեցու՝ այդ շրջանի առաջնորդներից Կիրիան եպիսկոպոսը, ով ևս նշում է, որ առաջինը դիտողի վրա ուշադրություն է հրավիրում Վլախերյան Տիրամայրը՝ Մանուկը գրկին: Տաճարի ներսում եղած որմնակարների համար նա ստում է, որ այս որմնակարները ծածկում են, սպիկի ճնշա ծածկում էին ողջ տաճարը՝ ներքինից վերի:

Ոչ միայն Մուրավյովի խոսքերն արդեպիվ թյամբ, այլև իր ստացած նույն տպավորության ներքո ստում է, թե տաճարի ներսում Հայաստանը չգիտես ուր նետես և կամ ուր կենտրոնացնես: Մտածի փորձելով պատկերացրել, թե զբոսը որքան տավիչ արտահայտիչ են եղել մինչև գմբեթի վիզիլը՝ ստում է, որ որմնակարները թեև ժամանակից ու հասցիներից խրատ ստեղծ են, սեղ-սեղ աճած իրպատ ծանծանցով, սակայն անհուկած է, որ այն ժամանակի Հայաստանի ներկայացրել և մարդկանց Հայաստանը ձգել զնայ իրենց: Միտածանակ նշում է, որ նույն այդ ձգողականությունը որմնակարները պահել են և իր սեռած ժամանակ:

Համանայն ամանդության՝ որմնակարների այս զնդակմանը ներդրում են բերակ եղողների ուշադրությունը շնորհի է կուտարվող արարողություններից: Ինչպես Կիրիան եպիսկոպոսն է գրում, Ախթալայում տեղացիներից մեկին իրեն պատմել է. թե տաճարը ժամանակին այնքան զնդակի է եղել, որ եկեղեցու արարողություններին մասնակցողները, արարողությանը հետևելու փոխարեն, որմնակարներին են նայել: Ահա այս պատճառով զարացած վանահայրը պատվիրել է որմերը ծածկել սպիտակ ծեփով, որի հետքերը, ինչպես նշում է Կիրիանը, նկատելի են նաև իր ժամանակը:

Լ. Դուռնովոն ցույց է տալիս դավանա-էթնիկական այն բազմաշերտությունը, որ վերաբերում է թե՛ այս որմնակարների պատկերաբանությանը և թե՛ զբոսը ստեղծած վարպետների: Ինչպես Դուռնովոն է գրում՝ այս որմնակարների սկզբնական շերտը ներկայացնում է բարձր զեղարվեստական Հանդիսագոր զեղանկարչությունը, որը, դատելով մալազրու թյուններից և սճից, կատարել են Հույն վարպետները կամ նրանց աշակերտները, և մասամբ՝ Հայ վարպետները: Վերջիններս, ըստ Դուռնովոյի

կատարել են սյուժետային որմնակարները, և այս սյուժետային որմնակարների պատկերազուրկությունը նա համեմատում է Մուրզու Ավետարանի և Երևանի Մատենադարանում պահվող ու 1053 թ. ընդօրինակված Ավետարանի Համապատասխան պատկերների հետ:

Հետադրողը նաև նշում է, թե մեծ է ոչ միայն պատկերազարկան այն ընդհանրությունը, որ կա այս որմնակարների և Հիշյալ երկու Ավետարանների մանրանկարների միջև, այլև մի ընդհանրություն կա պատկերների կատարման տեխնիկական մեթոդում: Որը նկատելի է Հատկապես դեմքերի ու Հարուստների պատկերման մեթոդում: Նա նաև նշում է, որ այս որմնակարների ընդհանրություն ունեն XII - XIII դդ. հունական «Ճաշոցների» հետ:

Ուստաց եկեղեցու Հանրագրատարանում ևս շեշտվում է այս բազմաշերտությունը: Ավելում է, թե այս որմնակարների առանձնահատկությունները ենթադրել են առյուծ, որ զբոսը վրա աշխատել են ութ նկարիչներ, այդ թվում՝ և Հայ քաղկեդոնիկներ, ովքեր ծանոթ են եղել ուշ հունական զարաշրջանի բյուզանդական արվեստին: Հայ քաղկեդոնիկ նկարիչը կամ իրերջիններ կատարել են խորանի որմնակարները, Վրաստանից եկած վարպետները՝ արևմտյան պատի, իսկ մնացյալը կատարել են բյուզանդախաչյան եկած նկարիչները:

Ախթալայի որմնակարները, սակայն, իրենց ազդային-դավանարանական ու Հոգևոր զարափառական ուղղվածությամբ Համադոգմաներուն բնեղ է Ա. Լիդովը՝ օգտվելով նաև որմնակարների վերականգնման ժամանակ սվախի արտաքին շերտի աակից բացված ներքին շերտի ընձեռած սվախներից:

Մինչ բուն բնույթային անցնելը՝ նա շեշտում է այն Հանգամանքը, թե, որմնակարների արվեստագրական բնույթայինից սպիկի, սեղաքարձ է կատարվել նրանց պատկանելության հարցին, ինչը հանդի է զբոսը հայկական կամ վրացական լինելու վեճին: Լիդովը, սակայն, նշում է, թե այս հուշարձանի ողջ յուրահատկությունն այն է, որ ո՛չ վրացական է և ո՛չ էլ՝ հայկական, այլ պատկանում է Հայ քաղկեդոնիկների ստեղծած էթնոպոլիթին:

Հետադրողը նշում է, որ Ախթալայի որմնակարների ստեղծվել են վանքը քաղկեդոնիկ դարձնելուց հետո, ինչը վկայում են վրացական և հունական մակազուրկությունները: Վերջիններս այստեղ դավանական նշանակություն են ստանում՝ ցույց տալով որմնակարների պատկանելու-

¹ Л. А. Дурново, Очерки изобразительного искусства средневековой Армении, стр. 153:

² Православная Энциклопедия, т. IV, Москва, 2002, стр. 216.

³ А. Лидов, Роспись Ахталы и искусство армян-халедоников из истории древнего мира средневековья (сборник статей), Москва, 1986, стр. 124.

¹ Ա. Մուրավյով, Ելչլ աշխու, էջ 326.

² Епископ Кирион, Ахталыский монастырь, Тбилиси, 2005, стр. 51.

Քյուրե Հուսե-Վրացական քաղկեդոնիկ եկեղեցուն: Կա գտնում է, որ այս որմնակերպերն ստեղծվել են 1205-1216 թթ. միջև, և որ դրանց Համանավոր (կոխորդ) եղել է Իվանե Չարսյանը:

Լիդոլը Այոթայայի որմնակերպերը, ըստ կատարող վարպետների և կատարման ոճի ու տեխնիկայի, բաժանում է երեք խմբի.

- ա) բեմի,
- բ) Հարավային և Հյուսիսային պատերի
- գ) արևմտյան պատի:

Առում է, որ այս երեք խմբի որմնակերպերը միմյանցից տարբերվում են իրենց ոճով և Համանարար պատկանում են տարբեր նկարչիչների զմեռի: Կա կարևորում է պարզաբանումը զեղարվեստական այն միջավայրի, որում, որպես նկարիչ, ձևավորվել է գլխավոր վարպետը, ով կատարել է բեմի որմնակերպերը: Այս վարպետն Համարվով Հայ¹ միաժամանակ ընդ Համանական է գտնում, թե նա որպես նկարիչ, ձևավորվել է Մեծ Հայքի քաղկեդոնական միջավայրում, քան որ, ըստ Լիդոլի, մինչև 13-րդ դարը Մեծ Հայքի քաղկեդոնական միջավայրում չկային մոնոմենտալ զեղարվեստի մասնագետներ: Այսպիսի Հիմնավորում է այն Հանգամանքով, որ Անիի քաղկեդոնիկ եկեղեցին որմնակերպերը չունենր:

Առում է, որ թեև Կույե չըջնումու Հրատատնում կար որմնակերպիչների դարաց, սակայն խորանի որմնակերպերի կատարման ձևը էականորեն տարբերվում է Հրատատնում՝ Կույե այդ շրջանում կատարված, որմնակերպերից: Առաի չի կարելի ենթադրել, թե Այոթայայի Ավագ խորանի որմնակերպերի վարպետ, որպես նկարիչ, ձևավորվել է Հրատատնում: Փոխորեն, սակայն, արևմտյան պատի որմնակերպերում արդեն այնպիսի զեղարվեստական Հնարներ են կիրառվում, որոնք բնորոշ են 13-րդ դարավարկի վրացական որմնակերպչությանը:

Լիդոլը, որմնակերպերի Համակողմանի քննութայմը, գալիս է այն եզրակացութայն, որ գլխավոր նկարիչը, որպես վարպետ, ձևավորվել է Բյուզանդիայում, ինչի Համատունում են Հուսեանի մակագրութայնները: Հետագոտողը միաժամանակ կում է, որ այս վարպետը, թեև վրացի չէ, ինչպես նաև որպես նկարիչ ձևավորվել է Բյուզանդիայում, սակայն նաև Հույն չէ, որը Հաստատվում է արդեն ոչ թե գեղարվեստական ու ոճական և զեղարվեստական յուրահատուկութայնների տվյալներով, այլև, այս որմնակերպերի գերակաղծման մասնակցի, քրտեղ կերքին կերտի բացվելով, և այդ կերտի ընձեռած Հետեյալ փաստով:

¹ Լիդոլ Ա., 624, աղետ, էջ 124:

Այնպի, որ Քավվել է զերն շերտ, երևում է սկզբնականը, որտեղ այս գրտիչներն իստիանակ ցմարութայն են եղել: Դրանցով է որմնակերպիչը կազմել նկարագրողող ձեծ տարածութայն ընդհանուր կամ պոզիցիոն կառուցվածք՝ կելով: Թե որ մասում սրբերից ում պատկերը պետ է լինի, և ըստ այսմ՝ առկա տարածութայնը ինչ Համամասնութայմը բաժանվի:

Այխատանքային այս մակագրութայնները վարպետը կատարել է իր Համար, այլ չէ թե դիտող: Այխատանքային Հերչալ մակագրութայններից երևում է, որ Դիսնիսուս Արիստագացուց զիմաց գրված է նրա անվանման Համատտ տարբերակը Հուսեան, իսկ եմբերիտ Կեսարացու անվան իղոքին զերջինիս մակագրութայնը Հայերեն է: Այխատանքային մակագրութայնները կատարվում են այն լիցվով, որով խոսում և գրում է տվյալ վարպետը: Հետևաբար՝ այս վարպետի Համար ախտատանքային ու մայրենի լեզուներն են եղել Հայերենն ու Հուսեաները: Հայերենի և Հուսեաների նման գուգորումը կարող էր լինել միայն Հուսեանիցու միջավայրում ապրած Հայ քաղկեդոնիկ վարպետի մաս:

Որմնակերպերի թավից շերտի տակից ախտատանքային մակագրութայնների ի Հայո գարը, շերտիցի որոնց որոչվում է և վարպետի ազգայն-դավանական պատկանելութայնը, գալիս են մեկ անգամ ևս Համաստեղում: Գ. Մուրադյանի Հետոյալ դիտարվումը՝ նվիրված որմնակերպերի մակագրութայններին, որպես Համաման միելին Կույեի թեր պարզելու մի լրացուցիչ, բայց և անչափ կարևոր միջոցի: Այս մասին նա գրում է. «Վեղարվեստական Հուշարձանը թվագրելիս, թեմակիկ թակավորում առանջողելիս ու Լիժոնչակութային պատկանելութայն ինչիք արձարելիս՝ ուղիցող մակագրութայնները պետ է ենթարկվեն Հանգամանակի և սողիք արվեստագիտական, քնագրագիտական, բանասիրական ու Հնագրագիտական ուսումնասիրութայն: Միջնագարյա արվեստավորի սողիցողարձակական ախտատեսցում պատկերն ու նրան ուղիցող տերտը Հանես էին գալիս միանաբար իրեն արողչութայն, իրեն զեղարվեստական Հղացման զրտարում»:

Եկեղեցու ավագ խորանի որմնակերպերի թեմակիկ պատկերագրական բնութայնը լիովին գալիս է Համաստեղու այն դրույթի ճշմարտացիութայնը, որ խորանի նկարները կատարվել են Հայ քաղկեդոնիկ վարպետի կողմից:

Ինչպես ասացինք, Հետագոտողները կում են, որ խորանի որմնակերպերը կեղեցու մյուս որմնակերպերից առանձնանում են իրենց զեղարվեստ

¹ Լիդոլ Ա., 624, աղետ, էջ 126:
² Գ. Մուրադյան, Աղարվեստի մրջալայան հուշարձանների պատկերի և մակագրութայն անվանցույցը, «Դուշարձան» մոտղվանու, Երևան, 1996, զորք Բ, էջ 148:

ասկան կատարմամբ ու արտահայտչականությամբ: Ն. Տոյմաչևսկայան գրում է, որ մնացյալ որմնակալաները դիմում են խորանի որմնակալաներին, որն ըստ երևույթին կատարվել է մեկ այլ վարպետի մեարմով:

Լ. Գուսնովան գրում է, որ կապույտ ֆունի վրա գույների ընարությունը վերին ստորձանի ուժեղացնում է շքեթալայնության ու շքեղության ապավումությունը:

Այս հանգամանքը Լիզովը համարում է ևս մի կողման, որ բնի որմնակալաների վարպետը ժամանակի վրացական զեղանկարչության դպրոցին չի պատկանել: Այս մասին նա գրում է, որ բնում վառ կապույտ ֆունի գույնը հակադրության (կոնտրաստ) են ստեղծում վառ կարմիր կերպարները, այնինչ այս շքեթանի վրացական որմնակալաների գույնաշարը բավականին զուսպ է: Վրաց նկարիչները գույնային ներդաշնակության (հարմարեցված) ձգտելով՝ խուսափում են ֆունի և ֆիգուրների նման հակադրությունից: Որպես ընդհանրացում գույնաչափի այս բնությունը Լիզովը գրում է, որ, ի տարբերություն վրաց վարպետների, սվեթ հետևում է ինչ գույնային ներդաշնակությանը, Ախթալայի վարպետը ձգտել է առավելագույն զբաղառնիկացնել գույնային պատկերումը:

Ս. Աստվածամին եկեղեցու բնի որմնակալաների վերին շարքում Վլախերյան Տիրամայրն է, որից ներքև հաջորդ շարքը ներկայացնում է Հաղորդության տեսարանը, իսկ երրորդ և չորրորդ շարքերը ողջ հասակով կանգնած օրերին:

Վլախերյան Տիրամոր դեմքն ու կուրծքն այս որմնակալում թեև վառավել է սպասակալների հարվածներից, սակայն որմնակալի գույնները չեն խամրել: Ինչպես Մուրավյովն է գրում, գույների թարմությունը և պայծառությունն արժանի է հիացմանի:

Կիրիտը ևս գրում է, թե այս որմնակալը գույների այնպիսի թափանցություն ունի, որ հնչարանի ստեղծում է այն պատրանքը, խաբեկները թեև կերպով:

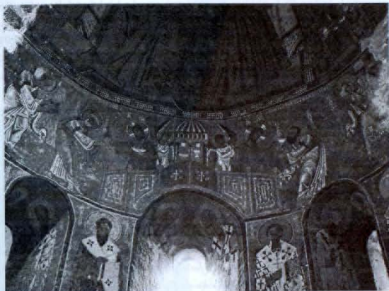
Մասնագրական աղբյուրներում ասվում է, որ Վլախերյան Տիրամոր տաճարը Կ. Պոլսում կառուցել է Պուլխերիա Ավգուստինը 451 թ., ապա այն ընդլայնելով, նորոգել է Լուստինյաննա կայսրը:

Այստեղ պահվել է Տիրամոր գլխաշարը: Ս. Աղաթյանը գրում է այս աստվածուհի Տիրամոր Շրջալի կերպով երևան մատին: Տիրամայրը եկեղեցու

բնում հայտնվում է աղօթող ժողովրդին, աղօթքի վերջում հանում գլխաշարը և պահելով երկու մեարմով, տարածում է կանգնած ժողովրդի վրա:

Այս տաճարի խորանում բարձր և նկատելի մի տեղում Տիրամոր խճանկարից պատկերն է եղել՝ երկինք պարզված մեարմով:

Ախթալայի «Տիրամայրը Մանկան Հետ» որմնակալը քանի որ նկարված է Կ. Պոլսի հիշյալ տաճարի որմնակալի հետևողությամբ, ուստի կոչվում է Վլախերյան:



Այ. 1 Ախթալայի եկեղեցու Ավագ խորանի Ս. Կաղորդության որմնակալը.

Հաղորդության տեսարանը ևս հիացնում է իր մեծամեծությամբ ու գեղեցկությամբ: Հաղորդության խորհուրդը, ինչպես հայտնի է, հաստատվեց Վերնասանը՝ Հիսուսի վերջին կամ խորհրդավոր անվանվող ընթրիքի ժամանակ, որի մասին գրում են չորս ավետարանիչները: Մասնաձև ավետարանիչն ասում է. «Եվ մինչդեռ նրանք ուսում էին, Հիսուս հաց վերցրեց, օրհնեց ու կտրեց և սովեց շապկերաներին ու սասց. «Առե՛ք կերեք, այս է իմ մարմինը»: Եվ բաժակ վերցնելով գոհություն հայտնեց, սովեց նրանց ու սասց. «Իմեցեք զբանից բոլորը, որովհետև այդ է նոր ուխտի իմ արյունը, որ թափվում է շատերի համար, իրենց մեղքերի թողության համար: Բայց ստամ եմ մեզ, այսուհետև նա այլևս չի թափուտակի բերեցի չեմ խմե՛ մինչև այն օրը, երբ կրնեմ նորը իմ Հօր արքայության մեջ» (Մար. ԻՉ 26-30, Մրկ. ԺԴ 22-26):

¹ Н. И. Толмачевский, Фрески Древней Грузии, Тбилиси, 1930, стр 15.

² Լ. Գուսնով, ԵՎՂ աշխտ., էջ 153:

³ Լիզով, ԵՎՂ աշխտ., էջ 126.

⁴ Մուրավյով, ԵՎՂ աշխտ., էջ 326:

⁵ Կիրիտեայի կերպույտ, ԵՎՂ աշխտ., էջ 51:

Մորճրդավոր ըմբիբը ներխայնող նկարները բաժանվում են պատկերազարկան երկու խմբի պատմազարկան և ծրարական:

Պատմազարկան պատկերներ, ինչպես անվանումն իսկ հուշում է պատկերվում է այն պահեր, երբ Քրիստոս ստում է, որ սեղանի մոտ դանձոզներից մեկը մասնելու է Իրեն: Ավետարանական պատմության Հետևորդության՝ այս մանրանկարներում Վերնասանք, սեղանի մոտ, առաքյալները բարբով են Քրիստոսի շուրջը: Վշտահար Հովհաննեսը Քրիստոսի կրծքին է ընկնում: Ձիորսի արթած գնեբով և պարսպակառու Պետրոս առաքյալը կամ սեղանի մայրում է նստած, եթե սեղանը ուղղանկյուն է և կամ էլ Հիսուսի մյուս կողմում Հովհաննեսի դիմաց, եթե սեղանը շրջանակ է: Առաքյալն ստեղծված իրավիճակից ելք որոնող, կենտրոնացած Հայացքով է նայում, իսկ Հուզան, դարձած ինչպես Ավետարանում է սովում, ձեռքը պարզել է զեպ թվացյալ պատասք:

Պատմազարկան այս նկարներում եթե շեշտվում է սուզյալ մտածությունը, ապա ծրարական կամ պատարագային նկարներում արդեն ընդգծվում է Հաղորդության խորճրդի Հաստատումը և երկխայնգվում այն պահը, երբ Քրիստոս օրհնում է Հացն ու գինին, որով նրանք խորճրդորդ փոխարկվում են Հիսուսի մարմնին ու արյանը:

Մորճրդավոր ըմբիբի ծրարական նկարներում, ի տարբերություն պատմազարկանների, Հուզան չի պատկերվում, քանի որ Հնասցել էր մինչև Հաղորդության խորճրդի Հաստատումը:

Միասնան նկարների մի խումբն էլ կազմում են այն պատկերները, երբ արդեն Հաստատվել է Հաղորդության խորճրդը և Քրիստոս տասներկու առաքյալներին, ուճբեր վեցական Հոգով բաժանված են երկու խմբի, որպես Հաղորդության, տալիս է Հացն ու գինին:



Այ. 2 «ՔՐԻՍՏՈՍ ՊՍԱՄԱՐԳԷ ԿԵՆՏԱՍԱՆՆ» Ալեկսարան, մ. 4 դ., 1320, Կիլիկիա (Սասունայարան, ձեռ. հմ. 7651, 73ա):

Պատկերազարկան արտիչի յուրահատկության այն է, որ ամյալ նկարներում Քրիստոս պատկերվում է երկիցս առաքյալների մի խմբին Հացը, իսկ մյուսին՝ գինին բաշխելը: Պատկերազարկան մյուս խմբում Քրիստոս մի ձեռքով բաշխում է Հացն առաքյալներին՝ ձախ կողմում գտնվող խմբին և մյուս

ձեռքով գինին՝ աջ կողմում գտնվող խմբին: Պատկերազարկան այս ձևի մասին քրիստոնեական խորճրդարանության նշանավոր Հնասցողոց Հիլլերը գրում է. «Այն պատկերում է Հաղորդության ձեռք, սակայն ցույց է տալիս Քրիստոսին կանգնած որպես բաժանորդ, խորանի ետևում: Ճանաչելի առաքյալները մտանում են երկու խմբով և Նա Հացը տալիս է աջ կողմի կանգնածներին, իսկ սիհճը՝ ձախ կողմի կանգնածներին: Հուզան ներկա չէ: Պողոսի ներկայությամբ նրանց թիվը տասներկու է: Նրա ներկայությամբ Վերջին ըմբիբի պատմական փաստ էլ [այսինքն՝ Ավետարանով վկայակցված չէ], քանի որ տասներկու առաքյալները (տասներկուսը, խորճրդանշական ձևով, առաքյալների ամբողջությունն էլ ցույց տալիս) այստեղ ներխայնում են քրիստոնեական Համայնքը: Պողոսի ընդգրկվել է, քանի որ նա ներկա է նաև Համբարձման և Հոգեզարդության պատկերներում»:

Պատկերազարկան այս օրինակի Հնագույն ձևը գտնում ենք Անտիոքից Հայտնաբերված ու 565 - 578 թվականները թվագրվող մազզմայում, որն այժմ պահվում է Սասնուրի Հնագիտական թանգարանում, ինչպես նաև դարձյալ վեցերորդ դարով թվագրվող և Օրոնտեսից գտնված ու այժմ Վաշինգտոնի Դամբարան Օուքս Հովածումում պահվող մազզմայում:

Պատկերազարկան միշտ նույն կառուցվածքն ունի նաև Ախարյայի կնեկոցի Ս. Հաղորդության որմնակար: Վերնաստեղ, որ տեղի ունեցավ Հաղորդության խորճրդի հաստատումը, այս որմնակարում ներկայացված է որպես մի սյունաձև, ձուգվալ սասնց տանիքի: Քանի որ այստեղ ոչ ոք պատմազարկան, այլ ծրարական ըմբիբն է ներկայացված, ուստի այն վերածվել է Ս. Հաղորդության և կենտրոնում գտնվող սեղանն էլ լոտ այն վերածվել է բնի Ս. Սեղանի, միանգամայն համահունչ այս նկարի ամպ խորանում պատկերվորն: Ս. Անտանի



Այ. 3 Սասնուրի կաղոթարանում Սաղզմա 565-578 թթ.

Սասնուրի հնագիտական թանգարան, ձուգվալ սասնց տանիքի: Քանի որ այստեղ ոչ ոք պատմազարկան, այլ ծրարական ըմբիբն է ներկայացված, ուստի այն վերածվել է Ս. Հաղորդության և կենտրոնում գտնվող սեղանն էլ լոտ այն վերածվել է բնի Ս. Սեղանի, միանգամայն համահունչ այս նկարի ամպ խորանում պատկերվորն: Ս. Անտանի

¹ Schiller G, Iconographi of Christian art, vol 2, London, 1972, p. 28, կաղոթարան ընթերցի Անտանի թանգարան այս պատկերազարկան ձևը մասնի տես նաև Վ. Դերկիան, կաղոթարան ընթերցի Պալատական պալատայից մինչև Լեոնարդո, Երևան, 2006, էջ 67 - 74.
² Տե՛ս Հիլլեր, նշված աշխատություն, էջ 29:

դրված է հաղորդության սկիզբով գրեթե և ավան՝ երեք կրթ հասցերով նկատվածներով, դրո՞ք Ս. Երզրգոյանի խոսքերը անեն:

Նույն խորհրդով ձևով կոչված զիպ առարայաները թեքված Բրիտանո, Հաղորդություն տալու համար, դարձրած պահել է երեք նկատված: Այլ կոչված էլ Փրկիչը զիպ առարայաներ է թեքվել, ձեռքին պահած Հաղորդության սկիզբ: Յուրաքանչյուր կոչված պատկերված է մեկ հրեշտակ քշտցով, որն առավել բնդգծված է դարձնում սրմանակարի միտական-պատարագային բնույթը:

Այս սրմանակարում Ս. Սեղանը նաև Աստու ժառերի գահի խորհուրդի ունի՝ միջնադարյան մեկունությունների հետևյալ բացատրությունը: Հովհաննես Ավետարանից բրձում է, որ Հիսուս Ոսկրվայից հետո «...առ գահն կերճա էր և դարձանք բարձրագույն» (ԼՂԿ. ԺԳ 12: Միտական Խորհրդովոր ընթերցող, որպես Ս. Հաղորդություն ներկայացնելով, Սարգիս Կուեղն այս առիթ մեկունությունում գրում է, որ այս խոսքերով կատարվեցին Չարարի մարգարեի «Նեղից քահանայի ք վերայ Աթոռո» Խուրդ» (Չար. Զ 13) խոսքերը: Ահա այս պատճառով է, որ, ընդհանր գրում է Վ. Կերիկյանը, «Համայնման ձեռք Բրիտանո Հայկական մանրանկարչությունում ծրարական Խորհրդավոր ընթերցելի մանրանկարներում պատկերվում է կա՛մ գահին նստած և կա՛մ էլ մեկված այն դահլորակին, որի վրա մեկված քահանաները Ս. Հաղորդություն են բացատրում բնույթը»:

Այնպես, որ սրմանակարում առարայաների ձևակերպման շարքը գլխավորում է Պետրոս առարայան, ու՛մ անուրեք գրված է Հուսեթրև, այս Հարձարար գալիս են Հովհաննես և Դուչակ պատարանիչները: Մյուս առարայաների ֆիգուրները ընդված են եղել արդեն Կրիստի ժամանակ և հնարավոր չի եղել, որոշվել թե ովքեր են մյուս չարքը:

Կրիստոն, որոշակի դարձնելով, այս մանրանկարի պատկերագրական յուրահատկություն է համարում այն, որ Հովհաննեսը որպես ծերունի է պատկերված, այնինչ, իր իսկ բնորոշմամբ, «բրիտանական պատկերագրությունը նրան ներկայացնում է երեսասարդ պատանի՝ բարեմուն զենքով»:

Կրիստոն պարմանալիորեն հաղվել չի առել, որ Հովհաննեսը որպես երեսասարդ է պատկերվում պատարանական զրգվագներում՝ իրեն բնորոշ պատանական հուզականություն և արտահայտչականությունը: Որպես Ավետարանիչ, հակառակը, նա արդեն միջնադարյան պատկերագրությունում է հատկապես հայ աթոռանում պատկերվում է խորին ծերության հասած, որը պայմանավորված է կեղեցիկական սրբազան ավանդություններով:

ավում է, որ նա երկնային ազդեցությամբ, թիպադրությամբ իր Ավետարանը գրեք Պատմության կզգում, երբ արդեն 120 տարեկան էր: «Աստվածաշնչի» Հայկական կանոնի՝ Հովհաննես Ավետարանի նախադրությունում այս մասին ասում է. «Սա գրեթե չիտուն են երեք այն Համարանայոյ Փրկչին, զրեաց դԱետարանն իւր յեփեսոս քաղաքի, ի խնդրելոյ կեղեցույն Ասեա՝ ի յեզու յոյն»:

Բրիտանո խաչվեց և համարվեց 33 թ.: Ուստի Հովհաննեսը եթե Ավետարանը գրել է 53 տարի անց, նշանակում է, որ այն զրգվել է 86 թ.: Հետևաբար՝ այդ ժամանակ Հովհաննեսը մոտ 80 տարեկան պետք է լիներ: Բրիտանական միջնադարում տարածված և որոշալիորեն բնդհանրացած մեկ ավանդությունը, որի հայկական խմբագրությունը Հայտին է «Չարք նովհաննես Աւետարանից» վերնադրված, «Յաղագու Աւետարանին, թէ որպէս պատմեցաւ ի Յոհաննէ կամ թէ յորում տեղով ընկալան» գլխում գրառվում է հետևյալը: Ավետարանիցը, Ավետարանը քարտեղելու համար, արձգվում է Պատմուն կզգի: Այսպես և քարտեղում է Ավետարանը, և տեղի բնակիչները թախանձակին խնդրում են նրան, որ գրավոր ավանդի այն, ինչ բանավոր Ավետարանում է: Ավետարանիչն այդ ժամանակ վերցնում է իր աշակերտ Պրոխորանին, ու՛մ անունից գրված է այս պատմությունը և ելնում մի լեռ, այնպեք երեք որ աղթնում, այգա Պրոխորանին պատվիրում թուղթ և զրէչ բերել, որպեղի զրի իր թիպադարը:

Պրոխորանը երբ գալիս է՝ բերելով թուղթն ու զրէչը, երկնքից մեծ ոտուն է լավում, որպես առավանային աղմուկ նշան, այգա Հովհաննեսը, երկինք նայելով, ոչսում է թիպադրել իր աջ կողմում նստած Պրոխորանին: Այսինքն՝ նա ոչ թե ինքն իրենից է առում, այլ թիպադրում է՝ Սուրբ Հոգուց աղգված: Ճիշտ նույն ձեռքով, գրեթե համահունչ բերված այս տեքստին, հայկական մեկագրերում, Հովհաննեսը Ավետարանից առաջ, պատկերվում է Հովհաննես Ավետարանից մի մայրի վրա, որը խորհրդանշում է Պատմուն կզգու այդ մայրը: Նրա աջ կողմում Պրոխորանն է, զեղ ու՛մ պարզված է Ավետարանի ձեռքը, իսկ հայացքն ուղղված է երկինք, որտեղից թիպադրվում է Ավետարանը ծերունագոր Ավետարանիչին: Այնպես որ եթե որևէ առանձնահատկություն կա՞մ անտոնոնություն կա՞ Հովհաննեսին պատկերելին, այգա դա անտոնոն կարող է լինել վրացական արվեստի տեսանկյունից: Այնինչ պատկերագրական այս մեք միտանգամայն համապատասխանում է Հովհաննես Ավետարանից՝ Հայկական Ավետարաններում գտնվող մանրանկարներին:

1 Վ. Կերիկյան, Խորհրդավոր ընթերց. էջ 72:

2 Կերիկն, նշվ. աշխու, էջ 53:

1 Փրոք Աստուածաշնչուց Գրե և Նոր կտակարանաց. Կենտրոն, 1960, էջ 1023:

2 Թանգարան Խալկական Գրե և Նոր դպրոցեանց, Ամբանոն զիցք առաքելականց, էջ 286-292:

Հաղորդության անարանի աջ կողմում էլ Քրիստոս սկիհից հաղորդություն է առյառ ստարյաների մյուս խմբին, որը գլխավորում է Պողոս առաքյալը: Նրա կողքին Մատթեոս առաքյալն է: Այս շարքի մյուս չորս առաքյալների պատկերները ևս անճանաչելիության չափ ընկել են:

Որմանակարի Հեղինակը ևս Հետևել է այն սկզբունքին, որ թեև Պողոս առաքյալն առաքյալներից չէր, սակայն, որպեսզի լրացնի առաքյալների Համար խորհրդանշական 12 թիվը, պատկերվում է նրանց շարքում՝ Հուդայի փոխարեն: Նույն այս պատճառով էլ նա պատկերվում է նաև Համբարձումի անստարաններից չէր: Պողոս առաքյալի Հանգուս գլուխ այս երկու անստարաններում միայն 12 թվի լրացմամբ չէր պայմանավորված, այլև այն Հանգուսանքով, որ նա անվանվում է Հեթանոսաց առաքյալ, իսկ Պետրոսը Հրեացի: ԹՄ Ա. Հաղորդության և ԹՄ Համբարձման պատկերներում նրանց գլխավորում են առաքյալների երկու շարքերը:

Քրիստոսի յուստպատկի վերևում, ինչպես նաև առաքյալներից պահպանված չորս պատկերների կողքին Հուսարան գրված են նրանց անունները: Չախ կոչումն, որը ներկայացնում է Տացի (Նիսանակի բաշխումը), այս պատկերի վերին եզրագոտու ներքո, Խորհրդավոր ընթերցելի ծիսական խորհրդին Համահունչ, գարնայի Հունարեն գրված է: «Ասել կերեք, այս է մարմին եմ» (Մաթ. ԻՅ 26): Նույն ձևով աջ կողմում, ուր սկիհով գինին է տրվում, գրված է: «Արեք քի դժանկ անձեքբան» (Մաթ. ԻՅ 27):

Ինչպես Հայտնի է, XIII դ. Հայկական քաղկեդոնիկ եկեղեցիներից որմնանկարներ կան չորսում Աբխալա, Անիի Տիրան Հոնեցի կեղեցի, Կիրանց և Քորաք: Բայդ այս չորս եկեղեցիներում Ա. Հաղորդության կարևոր տեղ է զբաղում պատկերելով խորանի կենտրոնական դիրքում:

Այս Հանգամանքը Լիդովը բացատրում է Հայ քաղկեդոնիկների պատկերազարգացումը, իսկ զեպ բյուզանդական ուղղափառությունը՝ չեզոքանք մզմամբ, քանի որ, XI դարից սկսած, բյուզանդական խորանային բնմեթ պատկերազարգացումը գլխավոր մասն է դառնում Առաքյալների Հաղորդության անստարանը:

Ի տարբերություն Հայ քաղկեդոնիկ եկեղեցիների, ինչպես նշում է Լիդովը, XI-XIII դդ. վրացական եկեղեցիներում Առաքյալների Հաղորդության անստարանը չառ բիչ է ճանդղում, և խորանի այս դիրքում սովորաբար պատկերվում է «ՍուրբՀովհաննիս» կամ «Օրթոքի տրվումը»: Վրացական եկեղեցիներում մինչև XIII դդ. Ա. Հաղորդության որմնակարգ կա միայն Կինցլյարի եկեղեցում և ընդ որում՝ բնմե ոչ կենտրոնում:

Հայ քաղկեդոնիկ և վրացական եկեղեցիների միջև եղած տարբերությունն այս Հարցում Լիդովը բացատրում է ոչ միայն Հայ քաղկեդոնիկների Հետեզդական բյուզանդական կողմնորոշմամբ, այլև պայմանավորում ժամանակի եկեղեցա-քաղաքական իրավիճակի որոշակի պատճառներով: Ինչպես գրում է Հետազոտողը, Կ. Պոլսի 1156-57 թթ. և 1166-67 թթ. եկեղեցական ժողովների արձանագրություններում պահպանվել են նաև այդ ժողովներին մասնակից եպիսկոպոսների ցանկերը, որոնցում Հիշվում է նաև Անիի Հովհաննես եպիսկոպոսը: Լիդովը նշում է, որ Անիի, Վաղարշապետի և Կարսի Հայ քաղկեդոնիկ եկեղեցիներն ու վանքերը թեև եթերիկն էին Վրաց կաթողիկոսին, սպա XI-XIII դդ. նրանք անձեռն Հայաստանության ճամբարներում էին Կ. Պոլսի պարտադրարանին, որով, մշակութա-ճարտարական ընդհանրությունից բացի, սակայն է նաև եվրոպական կաղվածությունը բյուզանդական եկեղեցու Հետ:

Այս պայմաններում Ա. Հաղորդության պատկերազարգացումն նման ձևը եկեղեցաքաղաքական ուղղվածություն է ստանում Հետևյալ պատճառով: Հայ-Հռոմեական բանակցությունների ժամանակ Հռոմը Հայոց կաթողիկոսներից և Կիլիկյան տրքունիքից պահանջում էր Ա. Հաղորդությունը ընդունել միայն Հացով, իսկ գինով Հաղորդվելը թույլատրելի էր Համարում միայն Հոգևորականներին:

1199 թ. Կիլիկյանի Հայկական թագավորություն եկած Պապական եվրոպիկ, ի թիվ այլ պահանջների, ներկայացնում է և այն, որ գինով Հաղորդություն ընդունելն միայն Հոգևորականները: Լիդովի մեկնաբանությամբ ի Հակադրություն այս պահանջն է, որ Հայ քաղկեդոնիկները պատկերում են Ա. Հաղորդության պատկերազարգացումն այն ձևը, ուր Հաղորդությունը տրվում է ԹՄ Հացով և ԹՄ գինով:

Մուրավյովը ևս նշում է, որ Ա. Հաղորդության այս պատկերում Քրիստոսն երկու անգամ է պատկերվում և Հաղորդություն է առյառ առաքյալների երկու շարքերին: Աբխալայի այս որմնակարը Համեմատում է Կինի Ա. Սովիտյան տաճարի Համանման որմնակարի Հետ, զբաղնով մեկ անգամ և չեզոքանք է այս որմնակարի բյուզանդական ուղղվածությունը:

Պատմաքաղաքական և դավանանքաբանական նույն ճանապարհն անցած Քորաքյալմանքը Աբխալայի նման Հարուստ ոչ միայն ճարտարապետական Հորինվածքը ձևերով ու Հատկապես նախադարձերն ու գարնաբանականներով, այլև որմնակարներով, որտեղ թե՛ իրենց պահպանվածությունն ապահովում է թե՛ պատկերազարգացումն ընդհանուր Հորինվածքով

¹ Լիդով, Եվլ. աշխտ., էջ 133:

¹ Լույս տեղում, էջ 134:

² Լույս տեղում, էջ 135:

³ Մուրավյով, Եվլ. աշխտ., էջ 327:

գարմանայի զուգահեռ են գծում Ախթալայի Հետ: Քորաչյուզ էս. գմբեթի գեամաձուխյան պատճառով, անձրևաջրերը վար են Հասնի և ափերի որմնակարներն ունեցող երկու եկեղեցիների գմբեթաբղի որմնակարների ելքային մասերը:

Քորաչյուզ որմնակարներ պահպանվել են միայն գլխավոր եկեղեցուն, մատուռ - ավանդատանը, սյունասրահում և զանգակատուն - առպանատանը: Վերջին երկուսում, դժբախտաբար, որմնակարների առանձին Հատվածներ են պահպանվել, և Հնարավոր չէ պատկերացում կազմել ամբողջական կոմպոզիցիոն որևէ Հորինվածքի մասին:

Ինչպես Ախթալայում, այնպես էլ Քորաչյուզ որևէ Հստակ Հիշատակություն չկա որմնակարիչ վարպետների և նրանց ազգային պատկանելության մասին: Այստեղ էս, որ վրացերեն մակագրությունները ավել շատ մատնացույց են անում զավանկան, քան ազգային պատկանելությունը, ինչպես նշում է Պ. Մուրադյանը, Հաճատում էլ այն Հանգամանքով, որ Եղիա մարզաբեի որմնակարների կողք վրացերեն տառադրված թվանշաններով է նշված, այնինչ վրացերենի գեղարվեստը էլ լինել էին անվերջ Համարներ վրացերեն տառադրված թվանշաններով:

Թե՛ գլխավոր եկեղեցու և թե՛ մատուռ ավանդատան գմբեթաբղի որմնակարները եռաշար են և միմյանց են Հաջորդում վերեցի ներքև: Ցուրբանշյուր շարք մյուսից բաժանվում է բարակ կցրագներով, որոնք ոչ թե զարդանախ են, այլ պարզապես զուռային բաժանարար մուգ կարմիր գծեր:

Վերին շարքում, դարձյալ ինչպես Ախթալայում, պատկերված է Տիրամայրը Մանկան Հետ՝ Օղիգլղրիայի նստած տարբերակի ձևով, որը և արավանկանի տարածված է Հայ արվեստում: Պատկերազարկան այս ձևի մասին բյուզանդական արվեստի խոշոր գիտակ Վ. Լ. Լազարևը գրում է «Օղիգլղրիայի նստած պատկերազարկան ձևը, որը Հարկավոր է Համարի որպես առդա-կեղծական, թեև ընդունված չէր Գ. Պոյսի մաշաբաղթային արվեստի կողմից, սակայն մեծ տարածում ստացավ արևելաբլթատնականում: Մերն այն շատ Համար տեսանում ենք Կովկասում, ուր ստորական ավանդույթն առանձնահատուկ ձևով կառուց էր»¹:

Լազարևն այնուհետև նշում է, որ Օղիգլղրիայի նստած ձևի տավրի վաղ շրջանի օրինակները Կովկասում Հայտնի են Հնեց Հայաստանից: Երբորդ շարքը, Ախթալայի նման, ներկայացնում է առաջայնների Հազար թվանշանը, այստեղ էս Բրիտանո մի կողմում առաքյալների մի խմբի՝

եկանակներ է բաշխում, իսկ մյուս կողմում առաքյալների մյուս խմբին՝ դեմի տախ:



Սկ. 4 Քորաչյուզ գլխավոր եկեղեցու Ավագ խորանի մ. Գաղղղրիայի որմնակարը:

Քորաչյուզ որմնակարը, որ գալիս է Հազարթուխյան պատկերազարկան Ցուրբան ավանդանից, այլ ոչ թե իր մասնավաշրջանի բյուզանդական կամ վրացական արվեստ, Հաճատում էլ պատկերազարկան ձևերի այն ընդհանրությունը, որ կան վեցերորդ դարի մազգմաների և այս որմնակարի միջև:

Քորաչյուզ որմնակարը թե՛ կարևոր ընդհանրություն ունի մազգմաների պատկերների հետ և թե՛ մի քանի ձևական տարբերություններ: Գլխավոր տարբերությունը, սակայն, ոչ թե կատկերազարկան բնույթի է, այլ պատմամոլորված է Քորաչյուզ եկեղեցու գմբեթաբղի բեմի վրա բացվող երկու լրացուցիչ պատուհանների առկայությամբ, որը զմարտն կաշույն ձև է դրել որմնակարին՝ Հարկադրելով չեզոք ընդունված պատկերազարկունեց և միասնամանկ գանկ ինքնատիպ մի լուծում:

¹ Պ. Մուրադյան, Հայաստանի վրացիների արձանագրությունները:

² В. Н. Лазарев, Византизмская живопись, Москва, 1971, стр. 30.

Ընդունված պատկերագրական ավանդույթով, այդ թվում և Ախթալայում, այս տեսարանը կենտրոնում բեմն է սեղանով, ինչպես և արաբական ժրտրոնումով, իսկ աջ և ձախ կողմերից Հաղորդությանը բաշխող Քրիստոսի թիկունքում պատկերվում են մեկական սպասավորող Հրեշտակներ: Քորայրում, սակայն, բեմի վրա բացվող երկու պատուհանները չեն թողել, որ կուպոլիցիան առումով իրականացվի պատկերագրական այս ձևը: Այդ երկու պատուհանները կենտրոնում, կարևոր է առել, ստեղծել են միջանկյալ մտարածք, որը փոքրացրել է աջ և ձախ կողմերի տարածությունը: Ահա այս պատճառով որմնակարգիչը Հարկազրված է եղել այն և ձախ կողմերում ընդունվածից փոքր պատկերել Քրիստոսին, ինչպես նաև դուրս թողել պատասխանող Հրեշտակներին: Այս Հարկազրվածը ինչ-որ տեղ կրկնապատկերի պատկերի ամբողջականությունը՝ այն տարեհյով երկու մասի, եթև երկու պատուհանների միջև բեմած միջանկյալ տարածքում շգտվիք մի այնպիսի լուծում, որն իրար կապիք Հաղորդության երկու շարքերը:

Այստեղ որմնակարգիչը կարողացել է անխնայական դժվարություններ լավագույնս վերածել սեղծագործական մի նոր լուծման՝ բեմն ու սեղանը պատկերող քրիտրոնումի փոխանքն պատկերելով Քրիստոսին մինչև ուսերի և պատկերելով նաևս ինչ մի արտահայտչականությամբ: Ինչպես այս մասին գրում է Ի. Դրամբյանը. «Եր մեծ չափերով Քրիստոսի դուրսը այսպիսի ստեղծում է տեսողական «ուժային դաշտ»՝ մագնիսի նման ձգելով դեպի կենտրոն կոմպոզիցիայի մասերը: Անհավան այն նկարչի գոյությունը, ով ճարտարագետի կողմից զրկել էր դժվարել միջանկյալ մեջը՝ Շարունակելով այս միտքը՝ այնուհետև նշում է, որ բեմում Քրիստոսի աչքերը գառնում են ողջ տեսարանի կոմպոզիցիոն կենտրոնը, որին չարունակ անբարատուն է Հանդիսատեսի յայտագրը: Արժանատաբար նաև զուգահեռ է անցկացնում Փրկչի այս պատկերի և Անիի Բաղնաթաղի եկեղեցու Անձուռկերտ Փրկչի պատկերի հետ, որը Հնագիտագետները թվագրում են 12-րդ դարավերջով և 13-րդ դարակիզբով:

Ելիկերը երկու մագլճանների պատկերներում առաքյալների ձևաքերի դիրքը և մարմին թեգիտությունը բացատրում է խորհրդաբանական առումով որպես Հաղորդության ընդունման ծիսական արտահայտություն:

Նույն կեցվածքը գառնում են և Առաքյալների Հաղորդության Ախթալայի և Քորայրի որմնակարգներում: Այն առավել ցայտուն է արտահայտում Հատկապես Ախթալայում: Երկու եկեղեցիներում էլ առաքյալների կեցվածքի այս շարժունությունը և յուրօրինակ խոնարհվածություն

պատկերակ, այսպիսով, ոչ թե միայն որմնակարչի սեղծագործական երևակալության արտահայտությունն են, այլ Հատկապես, նա կարողացել է փոխանցել Հաղորդության խորհրդի վրա Հիմնված պատկերագրական այս ավանդույթն առաքյալների Համապատասխան կեցվածքով և ներքին շարժունակությամբ:

Անհրաժեշտ է նաև նշել, որ թև Ախթալայում և թև՝ Քորայրում, ընդունված քրիստոնեական ընդհանուր պատկերագրությամբ, առաքյալների երկու շարքերը զլխավորում են Պետրոսն ու Պողոսը: Քրիստոս Պետրոսին առին է նկատել, իսկ Պողոսին Հաղորդության սկիզբ: Երկու առաքյալներն էլ պատկերված են իրենց բնույթը տեսքով: Պետրոսը ստիպանակներ և սրիակամարոսու ծեղուներ, իսկ Պողոսը՝ միջին տարիքի, սե մացեղով ու սե մարտով, կիսանաչառ և երկայն դեմքով:

Ընդհանուր քրիստոնեական այս պատկերագրության կողքին Ի. Դրամբյանը, սակայն, մատնանշում է Քորայրի եկեղեցու առաքյալների Հաղորդության երկու որմնակարգներում առկա պատկերագրական հետևյալ նկատյալ յուրահատկություններ: Ինչպես նշում է Հնագիտագետը, պատկերագրական տեղական ավանդույթն արտահայտությունն է պատկերագրական այն դրվագը, ուր Ս. Հաղորդության ավագ Քրիստոս, նկանակների բաշխման դրվագում, աջ ձեռքով նկանակը դնում է Պետրոսի աջ ձեռքը, իսկ ձախով ոչ թև նկանակների փոխան է պահել, այլ գալարափաթեթը, իսկ փախեն դրված է բեմի սեղանին: Ի զայն Ախթալայի որմնակարգում, պատկերագրական ընդունված կարգով Քրիստոս ձախ ձեռքով պահել է նկանակների փախեն, և զիբեղան, ինչպես նաև Ս. Հաղորդության սկիզբ դրված են նաև քեմին սեղանին:

Քրիստոսի ձախ ձեռքին նկանակների փոխանին գալարափաթեթը Քորայրում պատկերելը Դրամբյանը պատահական և որմնակարգի կողմից կատարված փոփոխությունն չի Համարում, այլ Հայկական մի ավանդույթն որ գալին է Ս. Հաղորդության՝ կուրի դեռևս 7-րդ դարի պատկերից: Այստեղ Հաղորդության ընդունելու դիրքով առաքյալները երկու կողմից մտոնում են երկու անցած պատկերված Քրիստոսին: Փրկչին այստեղ ձեռքը պահել է ոչ թև փախ և սկիչ, այլ զգունան ձեռագիրը: Ըստ Խոսեանյանի Քրիստոսի մի ձեռքով նկանակը և մյուսով գալարափաթեթը պահելը ներկայացնում է Ս. Հաղորդության խորհուրդը, և Տերը առին է Օրհնելը: Այստեղ առկա է պատկերագրական ձևերի միասնականումը: Ի. Դրամբյանն այստեղից ենթադրում է, որ գալարափաթեթը Ս. Հաղորդության տեսարանում կուրի պատկերի՝ VII դարից եկող ավանդույթի Հնագույն արձագանքն

¹ Տե՛ս Ի. Բ. Դրամբյան, Фрески Кобаяра, Ереван, 1979, стр. 10:

² Լույճ ստեղծում, էջ 14:

³ Տե՛ս Շիլլեր, Ընչլ աշխատ., էջ 29:

¹ Ի. Դրամբյան, Ընչլ աշխատ., էջ 10:

² Լույճ ստեղծում, էջ 10:

է Քորալյում, որն էլ իր Հերթին արտահայտությունն է Հայաստանում պատկերազրական այս մեկ կենցաղագրաման:

Որմանկարների ամբողջական և զարդայն եռաշար մյուս խումբը, ինչպես սասցինը, դաժնում է Հյուսիսային մատուռ ավանդատանը, որը զանազան կենդանի է: Այն թեև պահպանվել է ամբողջականորեն, սակայն, տանիքի ճեղքվածքների պատճառով այտուղ ևս անձրևների ու Հողորդների ջրերը ներս են շտկել՝ բավականին ուժեղ ձմեռվի վնասվածք պրմանկարները:

Ըստ Ի. Դրամբյանի՝ այս մատուռ-ավանդատան որմանկարները կառուցվել են 1261 թվականից հետո, երբ Շահնաշեհ կինը կառուցել է այս եկեղեցին, և ինչն էլ պատկերված է եկեղեցու մանրակերտի հետ: Այս եկեղեցու բնի գմբեթադրի որմանկարները ևս եռաշար են ու վերջի վար իջնող շարքերից յուրաքանչյուրը մյուսից անջատված է դուռնաբանանարար մի գմբով, որը միաժամանակ իրար է միացնում որմանկարի տարրի մասերը, ամբողջականություն է Հարզողում վերջինին և օգնում հավասարակշռել ողջ կամպոզիցիան:

Բնի եռաշար որմանկարներն ունեն պատկերազրական հնետյուր կառուցվածքը, վերին մաս Բարեխոսություն (Գեհեսուս), կենտրոնում՝ Ասքարների Հարզողություն և ներքևում սրբերի պատկերները: Այսպիսով՝ մատուռ-ավանդատան բնի որմանկարների կամպոզիցիան հիմնականում կրկնում է Քորալյի մյուր կենդանու և Արթուրյան եկեղեցու բնի պատկերազրական ծրագիրը: Այստեղ, սակայն, Օդիսիդորոսյի նստած մեջ փոխարինված է Գեհեսուսով (Բարեխոսություն):

Հատկանշական է, որ այտուղ ևս Ա. Հարզողության որմանկարի՝ Հայր բաշխելու հատվածում Գրիստոս զարձայի մի ձեռքով նկատվում է տալիս և մյուսով պահել է գաղաղամիթիթը: Այս զոգավի կզկուսությունը թի՛ղջիտվոր կենդանու և թի՛ մատուռ-ավանդատանը, վկայում է, որ այն պատահական է, այլ Հարիական Հին ավանդությունի արձագանքն է Քորալյում:

Այս հատվածները մեկ անգամ ևս գալիս է հաստատելու, որ թի՛ Արթուրյան և թի՛ Քորալյի կենդանիների պատկերազրական բնի հանուր հարկնամբը ոչ միայն Համահունչ է Հայկական կանոնին ու Հայոց կենդանու հոգևոր-գաղափարական բնաբանումներին, այլև իրենում կրում է անզուգական շրջանի Հայկական ավանդույթի կերպ մի շարք տարրեր:

ԼՈՒՍՆԱՅԻՆ ՏՆԵ ԳՆՏՈՒԹՅՈՒՆԸ համատու որվագիծ

ՋԵՂԵՆ ԵՐԵՂԵ ՅԵՋՈՒՅԻՆ

Եվրոպայի՝ Հատկապես Ֆրանսիայի, Իտալիայի և Գերմանիայի ազնվագետական, արքայական տների հետ միասին հիշատակվել և պատմության մեջ իրենց խոր հետքն են թողել Լուսինյան տան ներկայացուցիչները:

Լուսինյանները Ֆրանսիայի հնագույն՝ Վալանս, Ագուլեմ, Սեն Վալերիեն, Ռոչֆուրտ և այլ ազնվական տոհմերի շարքում ակտիվորեն մասնակցել են Եվրոպայի, Մերձավոր և Միջին Արևելքի քաղաքական պատմությանը:

Ըստ Կանոնիկոս Գաուլայի՝ Լուսինյանների ծագումնաբանությունը խոր հնություն ունի ու հիմնված է ավանդությունների վրա: Ենթադրվում է, որ Լուսինյան տան հիմնադիրը եղել է Ֆրանսիայի Հյուսիսում գտնվող Գուտտի գավառից Ռայմոնդին դը Ֆորեթը, իսկ վաղերականորեն Հայանի ստալին Լուսինյանը X դարում հիշատակվող Հյուզո I-ն է, որ ժամանակակից էր Ֆրանսիայի Լյուզյոկոս IV թագավորին՝:

Հյուզո I-ի որդի է Հյուզո II-ը, արդեն նկատելի անձնավորություն էր և կրում էր «Արթի» պատվանունը: Ինչպես հիշատակում է Լուսինյան տան ուսումնասիրողներից վերահիշյալ Կանոնիկոս Գաուլը՝ Հյուզո II Արթին Գուտտի գավառում «մնամեծ մայիսրով» կառուցեց «Լուզեմիակ» կոչվող ամրակուս զոյաքը, որից էլ ծագում է ազնվագետությունն առճանաչելը՝:

Հյուզո II-ի հաջորդները Ֆրանսիական պատմության մեջ կոչվեցին Տնար (Ֆր. Sire) Լուսինյանների և ամբանավոր իրենց տիրությունում՝ զարբերվեցին գրեթե կին Ֆրանսիայի թագավորություններին անկախ քաղաքացուսություն, դիմակայելով Ֆրանսիայի թագավորների՝ զեպի կենտրոնացուսում տանող քաղաքականությանը և երկրում քայքայական իշխանություն հաստատելու ջանքերին: Սակայն Վալուա արքայատան թագավորներն ստիճանարար ու մեղանազով կենտրոնանող միտումները և իրենց իշխանությունը տարածելով բավական Ֆրանսիայի վրա՝ ստիճակեցին Լուսինյան տներին ճանաչել թագավորների գերիշխանությունը և 1575 թ. վերջնա-

1 Chanoine Pascal, L'histoire de la Maison royale de Lusignan, Paris, 1896, p. 1.
2 Այդ, էջ 3:
3 Մ. Ս. Գալիլի Քել, Լուսինյան, էջ 1:

կանապես Հպատակեցրին նրանց: Թագավորի Հրամանով Մոնղոլաների դուքսը նույն թվականին թագավորական ուժերի մշակցութային դրավից և Հիմնադրամակ կործանեց Լուսինյան ամրոցը: ԺՌ զարուժ Լուսինյան զյայակի տեղում դեռևս պահպանվում էին երբեմնի փառահեղ ամրոցի ավերակները¹:

Լուսինյան արվարձանական տան Հնուագա ներկայացուցիչները, Հաստապվելով Մերձավոր Արևելքում, խաչակրաց արշավանքների ընթացքում դարձան Երուսաղեմի, Կիրորտի թագավորներ, իսկ ավելի ուշ Հանդես կհան որպես Հայոց թագավորներ Կիրիլիայի Հայկական թագավորությունում:

Հայ պատմագրություն մեջ Լուսինյանների պատմությունն ուսուցնախորհրդներին Մ. Ս. Դավիթ Բեկը նշում է. «ՀՅոթարտք և իշխանորեանք մեծ, Լուսինեանի Տեսար տեղի եւս մեծանք և պաշտատացան, երբ մասնակից կան Կրեմանան քրիստոնեայ թագաւորներու և ժողովորոց ղւպի Կրեմարքայ մը կրճական նակայ արշաւանաց՝ Խաչակրութեան: Հասարի Խամար կղաւ այդ պատերազմներու մեջ գտնուելով, և կարեւր է լակ միայն այդ պատանաւս, Լուսինեանց ցեղն նականեմի տեղ մը գրանց եւրոպայու և Կարի տիրապետող ցեղերուն մեջ: Ժամանակակից գրիչը և պատմիչներ կիացմամբ իր լուսին Լուսինեանի Տեսարք քաջարտութեանց, յանգրուրեանց և պատերազմական յաղաղութիւններու վրայ»²:

Ինչպես հայտնի է, էլ գրքի 30-40-ական թվականներին սկսում են արաբների աշխարհավերս արշավանքները, որի Հնուանքով նրանք նակապահան տարածքներ գավթեցին: Արաբները Հրով ուս արով տիրեցին նաև Մուրը երկրին՝ Երուսաղեմին: Նրանց մարտավարությունն այնքան բարբարոսական էր, որ արժանացավ «սարակինոս» կոչմանը, որն արաբերեն նշանակում է «գող, սպառակ»³:

Պաղատինոսն ապրող քրիստոնյաներն առուպում էին տարակիտոսներն բունությունից. նրանց կրոնական արարողությունները, կյանքը, պատիվը և ունեցվածքը զուրկ էին սպաՀովությունից: Նրանք զվար ու գլուխնազվոր էր տարբ տեղայն ու խոր գնալով: Մակայն այդ զվարությունների արգելք էին Հանդիսանում, որ ժամանակ առ ժամանակ ներգրավեց քրիստոնյա ուխտավորների խմբեր մի Հայտնի իշխանի առաջնորդությունում ուխտի գնալին Երուսաղեմ: Արևելքում պատմության մեջ առաջին անգամ գովերականորեն Հիշատակվող Լուսինյանն արյուրի խմբերից մեկի առաջնորդ Թորերու Լուսինյանն է, ով մի քանի ընկերներով և բացմարի

¹ Տես Ս. Ս. Դավիթ Բեկ, Լուսինեան, էջ 2:
² Լույն տեղում:
³ Լույն տեղում:

ուխտավորներով սուրբ վայրերին այցելում: Մյան էր դեպեղ խաչակիրներին առաջին արշավանքից 34 տարի առաջ՝ 1062 թ.⁴:

Թորերու Լուսինյանը, այնպիսով Մինս լեռան վրա գտնվող Ալեքսանդրացի բազմահարչ Մուրը Կատարիների գերեզմանը և զիվալով դրա ինչև ու ավերակ դիմակներն, այնտեղ մի Հյուրատուն կառուցեց և Հաստատեց «Սուրբ Կատարինին Մինս լեռան» սպախտական կարգը՝ որընք: Այս օրգլենի անդամներն, այլևայլ կրոնական և բարոյական պարտավորություններից զատ՝ ուխտել էին պահպանել սրբուհու գերեզմանը և Հոգ տանել ուխտավոր այցելուներին մայրենի:

1096 թ. եվրոպայի աշխարհիկ և Հոգերու առաջնորդները, պատրվակելով Փրկչի գերեզմանն ախորհնորից ազատելու ձգտումը և, թերևս, առաջկապես ղեկավարվելով աշխարհաշայախան քաղաքկամ միտումներով, կառավարիչներին խաչակրաց առաջին արշավանքը, որի ընդհանուր Հրահաստարությունն իրականացնում էր Լորենի զուս, Ֆրանսիացի Փողֆորուս Բուլլյոնը: Երբ վերջինս 1099 թ. Հասով Պաղատին, Թորերու Լուսինյանը, Նայսա իր առաջնացած տարերին, շտապեց օգնել խաչակիրներին: Ըստ անհնային՝ այդ օգնությունն այնքան նշանակալից էր, որ Երուսաղեմին տիրած Փողֆորուս Բուլլյոնը, Հուսակիվելով խաչակրաց թագավոր, Թորերու Լուսինյանին շնորհեց «Հորրիս և Կեպղոսի կոս» պատվանունը: Այսպիսով, Ֆրանսիական Լուսինյան տան մի ճյուղն արժատաբարեց Երուսաղեմում:

Պատմական գաղափարներում Հիշատակվում է նաև ոմն Հույզգ ՎԼ Լուսինյան, ով «Կեպղին խաչակիրներու խումրին հետ մտա Պաղատին, և Ռամաի մակատամարտին մեջ մտա 1102 թ.»⁵: Այսպիսով, նաև Հայտնի է, որ Հույզգ ՎՄԼ Լուսինյանը՝ Հույզգ ՎԷԻ թուրք, անանկեցիվ խաչակրաց պատերազմներին, Անտոնյան իշխան Բաճնուր ՄԱԻ-ի և Երուսաղեմի թագավորի կոսերի Հետ միասին 1164 թ. զերի ընկավ Դամասկոսի սուլթան Նուր աղ Կինի ձեռքը:

Արևելքում Հաստատված Լուսինյաններից անհնախաղաղորը, որ Հիշվում է Երուսաղեմի քրիստոնյա թագավորության պատմության մեջ, Հույզգ ՎՄԷԻ-ի որդի, քաջարի սպախ Պվիդոն Լուսինյանն է: Վերջինս իր ակնառու արձանիքներից ենկելով, 1180 թ. անուսնացավ Երուսաղեմի Բուճնուր ՎԷ թագավորի դասին՝ Սիրիլլայի Հետ՝ այսպիսով ազգայնական կույ Հաստատելով թագավորական ընտանիքի Հետ: Ըստով Բուճնուր ՎԷ-ը

⁴ Տես Կ. Քամայան, Լևոն Ե Լուսինյան, էջ 14:
⁵ Լույն տեղում:
⁶ Լույն տեղում:

վարակից ժամանակի մեծադույն բնական շարքերից մեկով՝ բորտուսթյամբ, և կուրացավ: Երեսուզեմե իշխանների և սապեանների խորհուրդը Գվիղոս Լուսինյանին նշանակեց թագավորության խնամակալ՝ սեղապահ քանդի թագավորի անվիշական ժառանգը՝ Բուհեմուզի V-ը, զեռև ժառուկ էր, բացի դրանից Գվիղոսն էլ աղքեն իսկ Բուհեմուզի IV-ի խորհրդակցին ու օգնականն էր: Սակայն Գվիղոս Լուսինյանի արքունի սեղապահուսթյամբ քիչ տևեց, որովհետև չկարողանալով դիմադրել այլախոհ Հայաքեներ ունեցող իշխանների ձյառումներին և, չափաներև, չզիմեակախելով պառլամենտի խաղաղականներին, նա Հրամարից սեղապահի պաշտանից: Այնուհանդերձ, Գվիղոս Լուսինյանին վիճակված էր զառանջ թագավոր: 1185 թ. մարտի 16-ին վախճանվեց Բուհեմուզի IV-ը, քիչ ժամանակ անց մահացավ նաև արքայական դահլիճ ժառանգորդ յոթամյա Բուհեմուզի V-ը, վերջինս նույնպես վարակվել էր բորտուսթյամբ: Երեսուզեմեի թափուր գահը արքանան գծով միակ օրինակն առանձնորդը Գվիղոս Լուսինյանին էր, բունի որ մյուս արքայազուսորը՝ Իգարիյան, զեռև ամուսնացած չէր:

1186 թ. երեսուզեմե Սուրբ Հարություն տաճարի մեջ, Արիլլա արքայազուսեր, Հերակլիտս պարտարբի, իշխանների, սապեանների, զինվորների ու ժողովրդի ներկայությամբ Գվիղոս Լուսինյանն օծվեց և թագադրվեց որպես երեսուզեմեի թագավոր՝ Հնիք զնելով այսանջ Լուսինյան արքայատաճմին: Սակայն Գվիղոսն այս ութսուտթյունն ու Հաջողությունը երկու պայմանից: Հակակցեց Գվիղոս Լուսինյան թագավորին և իրեն Հափառորի սապեանին Յանքերին՝ Արեւիկայի այլ քրեատանյա թագավորության կործանման ժամանակը մտանելու էր: Պաղեստինի տարբեր կողմերում Հասաթովղ եկրողացի իշխանները չէին ջանախնում ընդունել թագավորի գերիշխանությունը: Միեամանակով թագավորությունը լքուել էր երկապառայությամբ, իշխանների՝ միջանց նկատամամբ Հակապառայության և գրեթեկորության օգով: Առեղծված իրավիճակից Հմտորեն օգտվեց եկրատտի տիրակալ Սայա-Էդ-Դիրը, որը երեսուզեմը զրախելու: Նպատակով Հիտուն Հազարանից զորքով մտավ Պաղեստին: Ճակատամարտը տեղի ունեցավ 1187 թ. Հուլիսի 2-ին Տիրզուսիկ մտակալքում: Մարտը տևեց երեք օր: Բրիտոսյանները չզինացան թշնամու թվական գերակշռությամբ: շողին ու ծարավին և ջրախնայից պարտություն կրեցին: Գվիղոս Լուսինյանը և իր գլխավոր կողմնակիցները գերեզմարկեցին: Նույն տարվա սեղաներին Սայա-Էդ-Դիրը շարժվեց դեպի երեսուզեմ, սակայն բացառել զրախեց ոչ թե զենքով, այլ օգտվելով Գվիղոսին գերի ունենալու պատճուրթյունից, ստիպեց Արիլլա թագուհուն ստորագրելու մի պայմանագիր

որով Սուրբ քաղաքը՝ Երեսուզեմը, 1187 թ. Հոտեմբերի 2-ից անցնում է սուլթանի իշխանության տակ: Ազատվելով գերությունից՝ Գվիղոսը շարունակում է մահեղանակների դեմ պայքարը: Լուսինյան թագավորանան ասեր միացավ Երեսուզեմից փախան քրիստոսյաններին, ովքեր Խալիպայից կեամ նորիկ խաչակիրների Հնտ պաշարել էին Աքրոս քաղաքը: Պատրման ընթացքում (այն երկու տարուց ավելի տեղեց) մահացան Գվիղոսի ընտանիքի բոլոր անդամները:

Երեզրայում այլ ժամանակ ծագվել էր խաչակրաց նոր արշավ կազմակերպելու բարոզություն, որը կիզակորում էին Ծրանմախի թագավոր Ֆիլիպ Օղոստոսը և Անգլիայի թագավոր Ռիչարդ Առյուծախիբ (1189-1199): Ֆիլիպի զորքերը 1190 թ. արդեն Հասան պաշարված Աքրոսի անուսյանին, որակ երկու տարուց և վեր սպասում էին Գվիղոս Լուսինյանն ու իր սապեանները: Աքրոսում որովից սպասել Ռիչարդ Առյուծախիբ ժամանանքը՝ Հարձակում սեղուել Համար:

Ռիչարդին ճանապարհին բարեպատեհ փորձություն էր սպասվում: Եր այնեմությունը նրա նավերը նետեց Կիրարտի ափերը: Տեղի բուսական ինահակ Կոմենեոսն անՀյուրընկալ գանվեց՝ շարժելով Ռիչարդի գալույթը: Երջինս, Հափառարիմ անմոլով իր մականանքը, գահընկեց արեց Խահակին, իր սապեանների օգնությամբ տիրեց կղզուն և այնտեղ Հասասանից կերպական զորագնդեր՝ զրախով Հնիքեր ստեղծելով Կիրարտի լատին թագավորության Համար: Դրանից Հնտո միայն Ռիչարդը շարունակեց իր արշավը և հասավ Աքրոս: Անգլիական ունեմոր քրիստոսյանները վերջուպես տիրեցին Աքրոսին:

Գվիղոս Լուսինյանը, որ զրկվել էր թագավորությունից, բայց ոչ բարտական տիրզուսից, շարունակում էր իր քաղաքական գործունեությունը: Օգտվելով այն պարզայանից, որ Ծրանմախի թագավոր Ֆիլիպ Օղոստոսի մեկնումից Հնտո բազմաթիվ սապեաններ դժգոհ էին Ռիչարդ Առյուծախիբի խնտ բնավորությունից, Գվիղոս Լուսինյանը Համալորեց նրանից իր ջրույն երբոս և զրավեց Կեսարիան: Այնուհետև ինչպես նուսում Կարապետ Բասմաշյանը. Գվիղոս Լուսինյանը 1192 թ. Անգլիայի թագավորից գնեց Կիրարտ կղզին, մեկնեց այնտեղ և Հասասանից Կիրարտի Լուսինյան թագավորությունը: Ուսումնասիրողներին Մ. Մ. Դավթիթ Բեկը փորըրենց այլ կերպ է ներկայացնում Կիրարտի Լուսինյան թագավորության Հրեմադրումը: «Ռիչար Եփրեմայրոսն, երկու բազառորթյուններ կունենար Երեւորի մե, մին Կիպրոսին՝ զար խոտլ Պոլոսոն Լուսինեանին ստաա լրջողծումը մեր է- Հ. Ջ.) և երկրորդն՝ երեսուզեմ, որոն բազառոր ընտրեց Համախա-

¹ Տե՛ս Մ. Ս. Դավիթ Եկ, Լուսինեանը, էջ 7:

¹ Տե՛ս Բ. Սամսյան, Լևոն Ե Լուսինյան, էջ 14:

նրա կրճատ Հնրեհյուս, որ նոր ամուսնացր էր Միսիպա թագուհունք քրոջ Իգու-րկըս իշխանուհունք նեո»¹: Հազանորեն, ճշմարտությունն այն է, որ Գվիդո-նը Կեսարիան Հաննինք Ռիչարդին է փոխարենը ստացավ Կիպրոս կղզին, բանի որ Գվիդոնը Հետագայում այլևս ոչ էի կերպով չի առնչվում իր զբա-ված Կեսարիային: Այնուամենայնիվ, փաստն այն է որ Գվիդոն Լուսինյա-նը 1193 թ. Պաղատինից անցավ Կիպրոս՝ գլուխ կահեղելով նորաստեղծ թագավորության:

Գվիդոնի Հետ Կիպրոս եկան 300 ապետներ, ովքեր Հալաուտարիմ էին մուսուլմանական և քրիստոնեական ծառայող նրան Կիպրոսում: Մրանց Մ. Մ. Գավիթ Բեկը անվանում է «պարոններ» (Քր. monseniores), Հալաուտարիմ է, որ որանք Գվիդոնի Հետ Կեսարիայի զբաղմանը մասնակցած ապե-տներ էին²: Ի նշան երեսօտագրության՝ Գվիդոնը Կիպրոսում Հիմնադրեց «Սրի» կամ «Լուորյան» ապետական կարգը՝ որդեկը, որի անդամները երգվում էին պաշտպանի քրեատոնական կրոնը, թագավորին է ազա-նով պետական գործերի զարգացումը: Ասկայն Գվիդոնին Հնազանդից վախճել այդպես փորձություններին գնով ձեռք բերած թագավորությանը, նա մահացավ 1194 թ. թագավորելով Կիպրոսում Հազիվ մեկ տարի: Այնու-ամենայնիվ, նա ստեղծեց մի թագավորություն, որին Լուսինյան արքայա-տոհմը տերեր էր բանի Հարյուրամյակ, մինչև ժն դարի վերջը և ժՁ դարի առաջին կեսը:

1194 թ. Գվիդոնին Հաջորդեց իր եղբայր Ամորի I Լուսինյանը, որին նա գիճակված չէր Կիպրոսում երկար թագավորել: Երուսաղեմում թագավորը Համալսարանի կամար փոխարեն Ամորի I-ը ընտրվում է նաև Երուսաղեմի թա-գավոր: Նա մեկնեց Երուսաղեմ՝ իր նոր թագավորության գահին Հաստա-գիծու, բայց Հազիվ Աբբաս Հասսան՝ վախճանելից 1205 թ. արքայի 1-ին:

Նույն՝ 1205 թ. Կիպրոսում գահ է բարձրանում Հյուզո I Լուսինյանը: Պատմական ուսումնասիրություններին մեջ որդյալից Հակասություն կա որ Հյուզոյին վերաբերյալ: Հայ Հնագագություններին մեծ մասը նշում է, որ Հյուզո I-ը Ամորի I-ի որդին էր, այնինչ Լուսինյաններին ծագումնաբանությունն առավել մանրակրկին ուսումնասիրած, եվրոպական արքայրենիներին բու-ժանով Մ. Մ. Գավիթ Բեկը Հասակ նշում է «Ամորի I-ն տանց գլուխի մե-նեղով իրեն յարդրեց իս մերձարտ ազգական Յովիաննու Պիրենային, որ է-րուսաղեմի թագադրությունն իրեն վերադանելով, Կիպրոսի թագը տուտ իր է-րիտասարդ որդուն, որ քանց Հիսուս I»³: Այսուհի Հարցը մեզ Համար

կարեորվում է այն առումով, որ նշված Հյուզոյին բույրը՝ Սիրիլյան (Ջարե-րի), 1210 թ. ամուսնանում է Կրիկիայի Հայոց թագավոր Լեոն II Ռուբին-յանի Հետ (1186-1219, 1198 թ. զարմով թագավոր): Այս մասին ուղղակի-րեն նշում է ժամանակակից տարեգիրք «ՌՅՁ-1210 Կ. Գնաց Լեոն թագա-ւորն ի Կիպրոս և աս իր կին գվիպրոսոյ թագաւորի քոյր գնովն, կին իմա-սան ի Կիպրոս»⁴: Տարորինակ է սակայն այն, որ «Լեոն և Լուսինյան, վեր-ջին թագավոր Հայոց» աշխատության Հեղինակը՝ Կարապետ Բաւմանյանը բարձանով լինելով Մ. Մ. Գավիթ Բեկի «Լուսինեանք» գործին է բազ-մեց Հրում կատարելով նրան, չի նկատել կամ կարեորություն չի տեսել այս Հակասությունը, ասովի կս, որ Հովհաննես Պիրենային անՀայտ, պա-սով անձնավորություն չի եղել, այլ Հակասակը, ակտիվորեն մասնակցել է ժամանակի բազաբանական կյանքին ու գլխար թե նրա մասին մուսուլմանի անկեղությունները Հաջորդվի:

Մեկ ուրիշ տեղեկություն Համաձայն Հովհաննես փեսան էր Լեոն II Միսաղոր Ռուբինյան թագավորին, որ ամուսնացել էր նրա Ռիկոն գառար Հեո: «Ռիսո որ և Սեովիանիս, յամի 1214 կամ 1215 խոսեց ի Կարանարին մոյ ի Խուսարտ գործով արտեց, Սարուպս, և ամուսար թագաւորնոյ ի մա-սանակի, այն և Յովիան Պիրեն, յգնուտական ստեմ Փոսնկաց, որ էր (րտա ներս պատմիչի որ և Ըոն շտան կով գնա) այր սկայան, և աստուածպա-տարեանը կատարելս, քաւանարտիկ և արիաղոյն ի պատնարսւ»⁵, - գրում է Դեոնի Ալիշանն, ապա ավելանում. «Վարտը յսեղն թէ և փորս իր թազ-պայմանը»⁶: Հովհաննեսը Հաստագիծից Երուսաղեմում, սակայն եղելովով անդր մահճեղականներին, մեկնեց Եվրոպա՝ քրեատոնյան պետություններին օգնեթյան ինչպիսի: Այդ օգնեթյանն ավելի իրական Հեոանկար Հա-բրդեղու նպատակով՝ Հովհաննեսն իր արջկան կնության ամեց Գեթմա-նորի Ֆրեդերիկոս կայսրը: Վերջինս անմեթնպակա մեկնեց Պաղատին, սա-կայն Հակասակ Հովհաննեսի անկեղալիքներին՝ աներջը Հեոացրեց երու-սաղեմի գահէջ և Հաշտություն կնրեց մահճեղականներին Հեո: Հովհաննե-սը երկրպագու անշուկոթյուն գտավ Հոմեր պատկի և պաշտոնավարեց նրա մոտ: Այնու Հեոն անցավ Ֆրանսիա, այնտեղից էլ Կոստանդնուպոլիս, որտեղ Հաացրեց Բյուզանդիայի կայսր օծվել և մահացավ 1237 թ.:

Հյուզո I-ը (1205-1218), որդես Կիպրոսի Լուսինյան թագավորները Հաբրդում են Հեներիկոս I-ը (1218-1253), Հյուզո II-ը (1253-1267), Հյուզո III-ը (1267-1284 (Ամորի I-ի ծոքը)), Հովհաննես I-ը (1284-1285), Հեներիկոս II-ը (1285-1324) և Հյուզո IV-ը (1324-1358)⁷: Այս թագավորները, Բեկ, Մ.

¹ Մ. Մ. Գավիթ Բեկ, Լուսինյանք, էջ 9:

² Սեդ. էջ 39:

³ Տե՛ս Կ. Բաւմանյան, Լեոն և Լուսինյանք, էջ 14:

⁴ Մ. Մ. Գավիթ Բեկ, Լուսինյանք, էջ 19:

⁵ Կ. Բաւմանյան, Լեոն և Լուսինյանք, էջ 12:

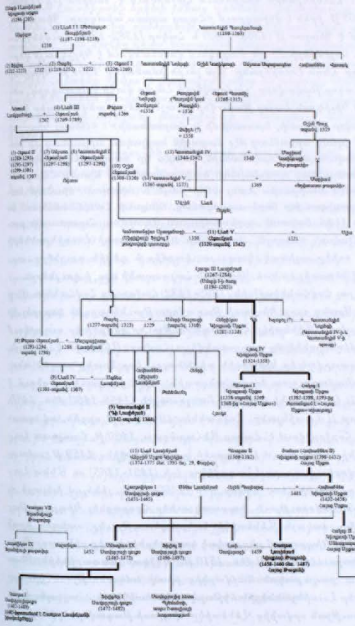
⁶ Գ. Ալիշան, Սիսուս, էջ 510:

⁷ W. H. Ridd-Collenberg, The Rubimides, Hetumides and Lusignans, Paris, 1963, p. 385.

Ս. Դավիթ Բեկի խոսքերով. «Քիչնր արժանի բան մը բրամ չեն»¹. Ճեղ Հե-
տաբրբրում են ինչպես Լուսինյանների ծագումնաբանական հաջորդակա-
նությունը շարունակելու անստակությունից, այնպես էլ Կիրիկյան հայ թագա-
վորների հետ ունեցած խնամախան կապերի անստակությունից: Այսպիսով,
ինչպես արդեն ասել ենք, Կիրազուի արքա Ամորի I Լուսինյանի (1194-1205)
դուստր՝ Սիրիլյան (Ջարեկի), ամուսնացած էր Լեոն II Ռուբինյանի հետ:
Սրանց դուստրը, Ջարեկի և Կոստանդին Պապիրոնցու որդի Հեթում I-ի
(1226-1269) ամուսնությունը, հիմք դրվեց Հեթումյան թագավորական
տանը: Հյուսիս III Լուսինյանի (1267-1284) ազդեցիկ՝ Մարգարիտ Լուսինյա-
նը, կենն էր Լեոն III Հեթումյան (1269-1289) թագավորի որդի Թորոս Է-
թումյան (1293-1294 սպանվ.՝ 1298 թ.) թագավորի, որոնց ամուսնությունից
ծնվեց Լեոն IV-ը (1301-1307): Լեոն III Հեթումյանի (1269-1289)
դուստրն էլ՝ Ջարեկը (1277-1323), իր հերթին ամուսնացավ Հյուսիս III-ի
որդու՝ Ամորի Տուրացու (Մուրացու) հետ, որոնց մի ազդեցիկ՝ Ազնես Լու-
սինյանը, Լեոն IV Հեթումյանի (1301-1307) կինն էր, աղան՝ Գոփղոս (Գի)
Լուսինյանը թագավորից որպես Կիրիկյանի հայրական թագավորության
առաջին Լուսինյան արքա (1342-1344): Ամորի Տուրացի Լուսինյանի մյուս
որդու՝ Հովհաննեսի (ձուսանի) աղան՝ Լեոն VI Լուսինյանը (1374-1375), և-
զավ Կիրիկյան Հայաստանի վերջին թագավորը: Սրանց մասին ավելի ման-
րամասն կետովի երբորդ գլխում:

Մտաբանական գծով Լուսինյան տոհմից են սերում նաև Գոփղոսի (Գի) և
Լեոն VI-ի (1374-1375) մեջքե թագավորած Կոստանդին IV (1344-1362) և
Կոստանդին V (1365-1373) հայաց թագավորները: Սրանք Կոստանդին
Պապիրոնցու թոռներն էին՝ Կոստանդին Նեղրբուցու և Հյուսիս III-ի մյուս
դստեր՝ Իգարեկի, ամուսնությունից ծնված Բազումի (Պազան, Բազդեկ) և
Հեթում Նեղրբուցու որդիները²:

Լուսինյանների և Կիրիկյան Հայաստանի թագավորական անձերի
առնչությունները, խնամախան կապերն ավելի ցայտուն են երևում պատ-
կերված սխեմայում:



¹ Ս. Ս. Դավիթ Բեկ, Լուսինյանք, էջ 11.
² Claude Mutafian, La literature et la numeration des rois d'Arménie en Cilicie, Paris, 2002.

Հյուզոս IV Լուսինյանին Կիպրոսում հաջորդում է Պետրոս I-ը (1368-1369), որը 1368 թ. Իրեն է վերագրում «Հայոց արքայ տիտղոսը: Պետրոս I-ին հաջորդում է Պետրոս II (1369-1382) և Հակոբ II (1382-1398) Լուսինյանները: 1393 թ. նոյեմբերի 29-ին Փարիզում գործնականում է կնիքվելով վերջին թագավորը՝ Լեոն Լուսինյանը: Այս լուրն իմանալով 1394 թ. Կիպրոսի գերեզնիչու Հակոբ թագավորը, համարվելով Հայոց զահե ժառանգորդ, օժտվում է որպես Կիլիկիայի Հայոց թագավոր ու արևելահուն անվանապես կոչվում՝ «Նազավոր Կիպրոսի, Երուսաղեմի և Հայաստանի»: «Յետոյ Կիպրոսի թագավորներն՝ իրենց արտեմանց մեջ ժողովոյն համբավան արքունեաց իր քան իրանք տիտղոսներն եւ արշաւաններն, ինչպէս իր հաստատուն Հայկազան վիպարոյնքն Խաչակրաց արամտրեանն համարածոյնն մէջ: Էրապէս Հայոց Լեւոն VI ժառանգն անկախան թաղո անոր քաղցն ու տիրողան, միասակն Խաչակրեանքն արտեման իր մեծը արքայանաց, Կիպրոսի Լուսինեաններն եւ 1399 նոյեմբեր 11-ին Տարսուս արքայապետացն Մատրոս, Հայաստանի թագաւոր օժնց Յակոբի հաջորցն Յովնաննու II»: Կիպրոսի Լուսինյանների գրոշն այսու ուներ սպիտակ, կապույտ, կարմիր և դեղին գույները. այսինքն՝ իր մեջ ներառելի էր նաև Կիլիկիայի Հայաստանի գրոշի գույները:

Վերահիշյալ Հովհաննես II-ին (1398-1432) հաջորդեց Հովհաննես III-ը (1432-1458): Մրանց որոք Կիպրոսի թագավորությունն արդեն կորցրել էր իր երբեմնի ուժը, և Վենետիկի հանրապետությունը գործեր էր ուղղորդում Կիպրոս՝ մասնակցականորեն պաշտպանվելու համար: Այնուհետ է, սակայն, որ դա սակ պատրվակ էր Կիպրոսին տիրանալու, երբ նրանք արդեն ստորկրեւում էին Յուսուֆուստա նավահանգիստին: 1458 թ. զահն անցանք է Հովհաննես III Լուսինյանի գահերը՝ Շարաթուսյին (1458-1460 մեռ. 1481), սակայն Հակոբ II Լուսինյանի՝ Հովհաննես III-ի իտքը որդին, ով պատժեթան մեջ հորթը թողնում է՝ Հակոբ Անհարազատ, 1460 թ. Շարաթուս Լուսինյանից բռնի ուժով իրում է Կիպրոսի գահը: Վերջինս 1459 թ. ամուսնացել էր Մավորիանի դուստր Լուսինյանի 1-ի (1451-1465) ու Աննա Լուսինյանի որդու՝ Լուիի հետ: Հակոբ II-ը (1460-1473), լինելով խելացի ու գործունյա անձնավորություն, նպատակ ուներ հզորացնել Կիպրոսի թագավորությունը, սակայն Վենետիկի հանրապետությունը ստիպեց նրան կնուսթյան անել Կիպրոսում ընդարձակ կալվածքների տեր սենատոր Գորհարչի (Կորնարո) (1474-1489 մեռ. 1510 թ.) ազկան՝ Կատարինեին: Բնահանարք, դա քաղաքական հաջավորից բխող ամուսնություն էր, որը նպատակ ուներ Լուսինյաններին ենթարկել Վենետիկին և... այդպես էլ Եղավ: Ամուսնությունն օրհանել Վենետիկը Կիպրոսի թագավորներին զստեց

իր հպատակներին շարքին և պարզապես իր կամքն էր թելադրում նրանց: Հակոբ II Լուսինյանը երկար չձնաց Վենետիկի թելադրանքի սակ ամուսնությունից բխել անց՝ արագորոշյան ժամանակ, զոհ գնաց զժքախա պատահարի: Նրա մահից հետո Կատարինե թագուհին, որ ժառանգել էր «Հայոց թագուհի» տիտղոսը, արտ. զավակ ունենալով, հակառակ Վենետիկի կամքի, հռչակեց Կիպրոսի թագավոր Հակոբ III անվամբ (1473-1474): Սակայն Վենետիկի թագավորությունը լլծովին բնական համարեց հաջով 3 ասրեկան այդ մահկանը թունավորելը և այդպիսով ստորինել Կիպրոս կրկին:

Կատարինե թագուհին, Վենետիկի օգնությամբ զահ բարձրանալով, շատ քանքեր գործադրեց իր իրավունքները պաշտպանելու նպատակով և նույնիսկ դրամ հատեց իր անունով. «←KATERINA: VENETA: REGINA | IERUSALEM. CIPRI. ET. ARM. AE» («Կատարինե Վենետացի, թագուհի Երուսաղեմի, Կիպրոսի և Հայաստանի): Սակայն Վենետիկի Մերսիույոյի մեշմամբ 1489 թ. փետրվարի 26-ին հրաժարվեց զահից և անցավ Վենետիկ արեղ իշխանության կողմից մեծ պատվով արժանացավ: Վենետիկում նրան թելադրեցին Աստղ զղկուհի՝ որպես հատուցում Կիպրոսի և բազմականի խոսք զուսար նշանակեցին՝ իրեն թուակ: 1510 թ. հուլիսի 10-ին Կատարինե թագուհու մահվամբ ավարտվեց Կիպրոսի Լուսինյան իշխանությունը, ինչի հետ էլ վերացավ Հայաստանի անվանական թագավորությունը: Կատարինե Լուսինյանը թագվեց Վենետիկի Սահ-Սալգրուսի կամ Սուրբ Փրկիչ Եկեղեցում: Մեղ է հատել Կատարինե Լուսինյան թագուհու կողմը, որով վերջինս իր բոլոր իրավունքները փոխանցում է ամուսնու կնոջը՝ Ամադեոս IX-ի (1465-1472) որդուն՝ Սափրայի զուսր Կառլոս I-ին (առանց թագավորանալու մահանում է), ինչը ուսնաց հանդիսրել է այն կարծիքին, թե Իտալիայի թագավորներին օգտադրոթել են «Հայոց արքայ» տիտղոսը՝ իրեն ժառանգություն Կառլոս I-ից, քանի որ Իտալիայի արքաները Եղել են նաև Սափրայի արքայաների տան ներկայացուցիչներից: Այն, բնահանարք այդ տիտղոսը Կառլոս I-ից անցել է իրեն հաջորդող Սափրայի արվմվական ընտանիքի անդամներին, սակայն, վերջիններս երբևէ այն չեն օգտադրոթել: Նշվածի վրա պարզացն իտալացի հայախա Ե. Տեցարի պատասխան նամակը Բասմապետին. «Սերքապիս ամենայն Իտալիայի թագաւոր քն եննարով, որ միս բոլոր իշխանութայններն վերք ստան, այդ տիտղոսս ցոցոս, եւ Գո-ի արկուրքն վերացան աննետացն Երուսաղեմի, Կիպրոսի, Հայաստանի նման ամեն տեսակ պարսպ տիրողները»¹:

¹ Տես Կ. Բասմապետ, Լուսն Լուսինյան, էջ 162:

² Աճ, էջ 163:

³ Աճ, էջ 166:

¹ Մ. Ա. Պալիոյ Բնի, Լուսինյանց, էջ 44:

² Լուսն տեղում, էջ 22:

Իհարկե, Կաստորինե Լուսինյան թագուհու պատվազոր զորքավորացի Հետս Կիպրոսում մնացին Լուսինյան տոհմի երկրորդական կամ Հետավոր ժողովուրդներ, որոնք, առնչա, ունեին Կիպրոսի գահին Հազմակնելու իրավունքը: Սակայն Վենետիկի Հանրապետությունը մի պայմանագիր կնքեց Լուսինյաններին Հետ, որով վերջիններս պարտավորվում էին բազաբակա խնդիրներով չզբաղվել և միայն «Արքայազան Իշխանի» տիպոսը կրել՝ դրանով ցանկանում էին պահպանել ձեռք բերված Հարաուսթյունը: Ըստ Մ. Ս. Դավիթ Բեկի այդ պայմանագրի մի օրինակը պահպանվում է Վենետիկի գրասենյակում:

Ընդհուպ մինչև ժժ դարի երկրորդ կեսը եվրոպայի տարբեր երկրներում մերթերգմերթ Հայտնվում էին իրենց Լուսինյան տոհմի շտաբիկները Համաբող առձեռն և նույնիսկ քնտանիքներ:

Օգտագործված գրականության ցանկ

1. Ղ. Ալիշան, Սիսուան համագործին իսլավական Կիլիկիոյ եւ Լեւոն Սեծագոր, Վեճտիկ 1885:
2. Ղ. Ալիշան, Վալ-Վենետ, Վեճտիկ, 1896:
3. W. H. Rüd-Collenberg, The Rubinides, Hetumides and Lusignans, Paris, 1963:
4. Կ. Բասմաջյան, Լևոն Է Լուսինյան, վերջին թագավոր Յայոց, Փարիզ, 1908:
5. Ս. Ս. Դավիթ Բեկ, Լուսինյանը, Վեճեճ, 1900:
6. Le Chanoine Pascal, de Histoire de la Maison royale de Lusignan, Paris, 1896:
7. Dulaurier, Rec. des Croisades, Paris, 1869:
8. Դասմոսրին Կապադոքոսեան եւճ., քրգճ. Գ. Առաքելեան, Վաղարշապատ, 1874:
9. Claude Mutafian, La tituration et la numérotation des rois d'Arménie en Cilicie, Paris, 2002:

ՀԵՅՈՅ ԵՎԵՂԵՑՈՒ ԴԵՐ Վ-Դ ԴԵՐԻ ՀԵՅԱՏԱՏԵԼԻ ԲԵՂԵՔԵՎԱՆ ԶԵՐԳԵՑՈՒՄՆԵՐՈՍ

ԷԴԱՐԵԳ ՀԵՂԵՐՅԱՆ

Մ զարը Հայ ժողովրդի պատմության թերես անհեռահակասական ժամանակահատվածները մեկն է: Այն եղել է ինչպես մեծ կորուստների, այնպես էլ չափազանց կարևոր ձեռքբերումների զարդարը, որը հակասադրական նշանակություն է ունեցել Հայ ժողովրդի Հետագա զարգացման համար:

Ինչպես Հայաստի է ամբողջ չորրորդ դարի բնթացքում Հայաստանի անկախության պահպանմանն ուղղված Հայ ժողովրդի ջանքերը չզսպակցվեցին Հաղթանակումը և 387 թ. Հայոց թագավորությունը բաժանվեց Հռոմեական կայսրության և Սասանյան Պարսկաստանի միջև: Արդյունքում Հայաստանի արևմտյան մի շարք շրջաններ կցվեցին Հռոմեական կայսրությանը, իսկ երկի բացարձակ մեծամասնությունն անցավ Պարսկաստանի գերակայության տակ: Սակայն եթե Հույների իրենց զերբիառնության տակ անցած Արևմտյան Հայաստանը զիկավորում էին նշանակված կուսակալների միջոցով, ապա Արևելյան Հայաստանում շարունակում էր մնալ Հայոց թագավորությունը՝ պարսեց արքայից արքայի իշխանության ներքո:

Անհրաժեշտ է նշել, սակայն, որ բազաբակա այսպիսի անբարեկեղտու պայմաններում Հայտնվեցին առանկիպլ չէր Հայաստանի բազաբակա և առգմական իշխանությունների համար: Ինչպես ցույց են առին ժամանակի պատմագրների թողած Հիշատակությունները, Հայաստանում իշխող Արշակունյաց տոհմի արքաները մեծ ճիգեր են գործադրել նման իրավիճակից խուսափելու համար: Եվ պետք է սակի, որ նրանց գործունեությունը արդյունքում իսկապես Հաղողեց մեղմացնել Հայերին սպառնացող Ֆիդիլիական ոչնչացման վտանգը: Ճիշտ է, Հայկական պետականությունը պատմական այդ ժամանակահատվածում հնարավոր չեղավ պահպանել:

Արդյունքում Հայաստանը Հայտնվեց պարսկա-Հռոմեական կրոնա-դադաբարական հակամարտության մեջ: Այդպիսի իրավիճակն ուներ մի բանի վտանգավոր առանձնահատկություններ: Նախ, պարզ էր, որ երկու կայսրությունների հակամարտությունն ընթանում էր ոչ միայն կրոնական դադաբարախոսության, այլ նաև՝ բազաբակա ոլորտում: Դա նշանակում

¹ Տես Ս. Ս. Դավիթ Բեկ, Լուսինյանը, էջ 37:

² Վյո մանիկ տես Մաղաբա արք. Օրմանյան, Ազգապատմ., Գ. Ա. էջմիաթեճ, 2001, էջ 193, 302:

էր, որ այդ մրցակցության հաջթողը կարող էր իրեն իրավունք էր վերադասել սեփական նվաճողական քաղաքականություն, ինչի գոհ կդասուար նաև Հայաստանը: Կախարհի աշխարհը Պարսկաստանին կամ Հռոմեական կայսրությանը, Հայաստանի իշխանություններն ականայնք երկրի ներսում ստեղծում էին պարականոն և հռոմեանման քաղաքական կողմնորոշում ունեցող ուժեր, որոնց գործունեությունը պտտակտում էր հայկական պետականությունը: Քուլտացնում նրա կենտրոնական իշխանությունը: Ընդամենը, ինչու անհրաժեշտություն կար, որպեսզի Հայաստանը չուր գար իր հարեան կայսրությունների կրոնազաղափարական հակամարտության դաշտին՝ զերծ մնալով օտարների քաղաքական և գաղափարական ազդեցություններից: Իսկ այ հարավոր կլինեիր իրականացնել մյուս այն դեպքում, եթե Հայաստանը զինվորի կրոնական միանգամայն նոր գաղափարախոսությունը, որը կզանադավոր ինչպես հլլկներդմից, այնպես էլ գրադաշտականությունը: Այսպիսով, պետք է փաստել, որ V դարի պատմաքաղաքական իրավիճակին հայ ժողովրդը պատրաստվում էր դեռևս նախորդ դարի սկզբից, ինչի արդյունքում Հայաստանի քաղաքական վերախաղի հաջողվեց հիմնավոր կերպով նախապատրաստվել ընդդեմ Հռոմեական կայսրության և մանավանդ Աստուխյաց Պարսկաստանի կրոնազաղափարական նվաճողական քաղաքականության:

Պետականության անկախության վերացումից հետո զլիավոր ինդիվիդուոր զրգից հայ ժողովրդի առջև, կենտրոնական իշխանության ամբարձրման և պետականության պահպանման հարցը չէր: Մրանք տեղի ամենի առավել ճակատագրական՝ ազգային ինքնապաշտպանություն, ազգային ինքնության, պետականության մտացորդների պահպանման ինդիվիդուոր:

Այս հարցերի լուծմանը մեռնումուս կեպով Պարսկաստանի գերիշխանության տակ գտնող Հայաստանի թագավոր Վուսնապուհը: IV դարի վերջում և V դարի սկզբում արարած այս Հանհարից քաղաքական գործիչը լավ էր հասկանում, որ պարսից քաղաքական և կրոնազաղափարական նվաճողական քաղաքականության դեմ անկող դարձած հայկական պետականությունը պետք է փոխարինի մեկ այլ ուժ, որը ի վիճակի կլինի լուսնի ազդեցության հարցերը: Այսինքն՝ պետական ինստիտուտները քաղաքականությունը կամ թույլությունը պետք է փոխհաստցվեր մեկ այլ զործանով: Անհրաժեշտ է նաև նշել, որ Վուսնապուհը հասկանում էր, որ ի դարարքանում ապավինել հայկական պետականությունը, կհշտանակել լուսնի փասնիկ ենթարկել ազգային ինքնազոտակցություն պահպանմանը վերաբերող հարցերը: Հենց այդ է պատճառը, որ նա բարձրացրեց նոր քաղաքականություն մշակելու անհրաժեշտությունը:

Վուսնապուհին այս հարցում օգնության կհան V դարի հայ խոշորագույն հոգևոր-քաղաքական գործիչներ Սահակ Պարթև կաթողիկոսն ու Մնարոց Մաշաոցը: Ծիշա կողմնորոշվելով պատմական և քաղաքական բարձր շրջադարձերում՝ ազգի առաջնորդներն ու զաղափարախոսները զարմանած քաղաքականություն առումով հանգեցին դժվար բմբանելի, բայց քաղաքական մտածողության տեսանկյունից հանհարից հայեցակարգային եզրակացություն: Ելնելով ազգային-քաղաքական շահերից՝ նրանք հայկական մշակույթի զարգացմանն ընդհանուր քաղաքական գործառնական գործունի կարգավիճակ հարցորդեցին: Այսինքն՝ մշակույթը պետք է իր վրա վերցնեիր թուլացած պետական ինստիտուտների որոշ գործառույթներ և հետամուտ լինելի ազգային-քաղաքական շահերին: Իսկ որպեսզի այդ նպատակները դառնային իրականություն, անհրաժեշտ էր որպեսզի հայոց լեզուն Հայաստանում ստանար պարտական կարգավիճակ: Այլ կերպ ասած՝ ստեղծվեին հայերեն գրեր, ինչը կնպաստեր հայերենի օգտագործմանը պետական կառույցների մնացորդների, հայկական եկեղեցու և ժողովրդի կողմից: Այդ կապակցությամբ Գ. Սեպեղ զբրու է. «Արքունիքը դիտակցում էր, որ ազգային մասնազրույթները մեր երկիրը կազատի ստորի և հույս քահանաներից, որոնցից, ի դեպ, առավելները պարականոն, իսկ վերջինները բյուզանդական կողմնորոշման կրողներն էին և ուրեմն՝ պատակողական մի ուժ երկրի ներսում, որը նպաստում էր առանձին նախարարությունների կենտրոնախոս նկատմաններին»:

V դարում հայ քաղաքական և հոգևոր առաջնորդները հիմնովին զբաղված էին վերնշյուղ երեք գործիչների կողմից մշակած քաղաքական հայեցակարգի իրականացմանը: 405 թ. գրեթե ստեղծումից հետո ազգի զաղափարական վերախաղը սկսում է լուսավորչական լուսնաբերվալ աշխատանք, որի արդյունքում մեծաքանակ հայ երեսուցորդներ ստանում են հայկազ կրթություն՝ համարյալով օտարների զեմ կրոնազաղափարական պարսերը հայկական բանակի շարքերը: Ձևավորվում է ազգային-ազատարական, քաղաքական, կրոնազաղափարական մի խոշոր շարժում, որը դասագրությունը հայտնի է թարգմանչաց կամ Լուսավորչական շարժում անվամբ:

V դարում հայ ժողովրդի առջև մուռացած ազգային-քաղաքական ինդիվիդուոր լուծումը հնարավոր էր միայն ժողովրդի ֆիզիկական և հոգևոր մտավոր բույր կարողությունների միադորման, համախորման պարազատում: Բանի որ հայկական պետականությունը կորցրել էր իր անկա-

1 Գ. Սեպեղ, Սեպուկ Սալուցո խալկյան գրերի ու մասնագործաց սկզբնավորումը, Երևան, 1962, էջ 22:

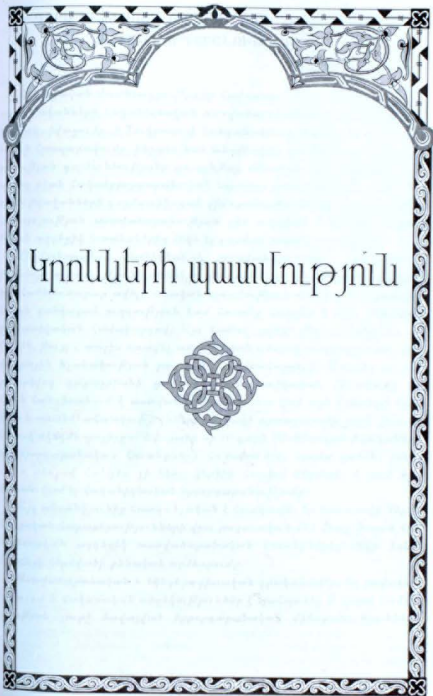
խուժյունը, իսկ Հայաստանը բաժանված էր երկու կայսրությունների միջև, ապա Հայ ժողովրդին մեկ կառույցում Համախորզ ինտերուսուլք սնուն էր եկեղեցին: Հետագայը Հենց եկեղեցուն էր վերապահվել Սասանյան Պարսկաստանի կրոնազաղափարական և քաղաքական ոտնձգությունների դեմ պայքարի կազմակերպման և դեկամպարման պատմական առաքելությունը: Սակայն, պետք է նշել, որ չնայած բրիտանոններին աղանձ մեկ դար Հայաստանի պետական կրոնն էր, այնուամենայնիվ V դարի սկզբներին այն դեռ չէր վերածվել Համազգային կրոնի: Այն առավել չէր Հանդիսանում ազգային շահերի կրող ինտերուսուլք, չէր վերածվել սոցիալական բոլոր խավերը միավորող հզգեւոր ու գաղափարական ուժ: Սակայն փոխարեն եկեղեցին առաջնորդ էր որպես Հասարակական-քաղաքական ու սոցիալ-տնտեսական Համակարգ: Եվ դա լրացուցիչ պատճառ է Հանդիսանում ազգի գաղափարախոսների Համար Հայրական եկեղեցին ազգայնացնելու Համար: Հայրական թերթի գլուխը գլխավոր առաքելություններից մեկն էլ եղավ Հենց այդ թերթի լուծումը:

Այսպիսով, արդեն V դարի առաջին տասնամյակներին Հայաստանի քաղաքական և Հոգևոր իշխանությունները մշակութաքաղաքական այնպիսի մի գործունեություն են սկսում, որը բերում է Հայրական կորպուս պետականության մնացորդների որոշակի Հզորացման: Եկեղեցին վերածվում է ինկուպետ ազգային շահերը ներկայացնող մի ուժի, որի Հետ Հաջիկ են նստում ինչպես Հայ նախորդները, այնպես էլ Հայաստանը նման կայսրությունների տիրապետները: Երբևէ ստարած ժողովրդի ինքնակառավարումն այնպիսի աստիճանի էր Հասել, որ հետո գավթիչները չէին Համարձակվում Հայերի Հետ վարելիքը բրեր սովորական նվաճող ժողովրդի: Ուստի նրանք ևս ստիճված էին ավելի աստիճանցնել կազմազաղափարային պայքարը: Սակայն, Վասմաշպուհի, Սահակ Գարթնե և Մեմբարպ Մարտազ եռյակի, ինչպես նաև նրանց աշակերտների և Հետեորդների իրականացրած մշակութային քաղաքականությունը բերեց նրան, որ Հայ ժողովուրդը դարձավ իր մեկ ուժ գրավի պարսկական գավթողականությանը դեմադրվել ոչ միայն Հայոց մշակութազաղափարական արժեքներով, այլև զենթ ուժով: Այսպես, երբ V դարի կեսերին Սասանյան Պարսկաստանի տերակալ Հազկերտը II ցանկանում է Հայերին բռնի կերպով կրոնափոխ անել, Հայ ժողովուրդը ոտքի է կանգնում և կազմակերպում է զինված պատերազմություն, որը պատմության մեջ մնացել է Վարդանանց պատերազմ անունով: 451 թ. այս պատերազմությունը դառնում է այն Հանդամանքի ազգայնացման համար քաղաքական-Հոգևոր առաջնորդներին և գաղափարախոսներին իսկապես Հաջողվել էր պատմական կարճ ժամանակահատվածում իր մախրելի ազգի բոլոր խավերը: Այս ժամանակ էլ, որ Ավարայրի ճակատ

մարտի ականատես Եղիշեն խոսում է «միասնության ուխտի» և նրա Հզորության մասին՝ Համոզված լինելով, որ այդ միասնությունն է Հայ ժողովրդի ինքնության պահպանման և Հայրական հաղափարության վերականգնման միակ երաշխիքը:

Թեև 451 թ. Վարդանանց պատերազմությունը Հայրենական պաշտպանից Հայ ժողովրդին, այնուամենայնիվ Հայերը Հասուն իրենց առջև դրված դիմադր նպատակին, այն է՝ ստիճեցին պարսկական արքունիքին ժամանակավորապես ճրամարվել Հայերի դեմ կրոնազաղափարական նվաճողական քաղաքականության ճարձու մարջի: Այս ոլորտում պտրտիներին դեմ պայքարում Հայերի վերջնական Հաղթանակն ապահովեց թիչ ավելի ու՜՝ 451-484 թթ. Վահանանց պատերազմությունից Հետո:

Այսպիսով, սկիզբնայ է դառնում, որ Հայ ժողովրդի ինքնության պահպանման ուղղված Հայոց արքա Վասմաշպուհի և նրա Համախոհներ Սահակ Գարթնի ու Մեմբարպ Մարտազի՝ V դարի սկզբում մշակած Հայեցակարգն ունեցավ իր դրական ազդեցությունը: Տվյալ Հարջը պատմական ճեպարությունից ուսումնասիրելու ժամանակ կարելի է նկատել, որ նշված քաղաքական-գաղափարական Հայեցակարգը Հանդիսանում էր ոչ այլ ինչ, քան Տրդատ Մեծի արքունիքի որդեգրած քաղաքականության արամաքանական շարունակություն: Երկու պարագաներում էլ գլխավոր ինչիքը Հայ ժողովուրդն օտարների գաղափարախոսության ազդեցության դարտի տակ բնիկությանց գերծ պահելն էր: Սակայն առաջին դեկրում դա իրականացվում էր պետականության գործող ինտերուսուլքի միջոցով, իսկ երկրորդ դեկրում՝ քաղաքականացված և ազգային շահերին Հետամուտ հնազանթի միջոցով: Սակայն եթե Տրդատ Մեծի Հանձնարարությունը կատարում էր նրանում, որ նա ժամանակին բոլորնեց ասեղծված պատերազմական իրավիճակի բոլոր մարտահրավիրները և կարողացավ բնորոշ դրանցից բխող զազգայնացման միակ ճիշտ ուղին, ապա Վասմաշպուհի և նրա Համախոհների Հանձնարք թեքողվել էր ազգային շահերի ճիշտ գնահատման և քաղաքական մտածողության ստանալուին չարիսկից խելավանց որոշումների կայացման ուժակության մեջ: Նրանց Հաջողվեց պետական քաղաքականությունը փոխարինել մշակութային քաղաքականությունը և այն նստույնցնել ազգային-քաղաքական ինչիքները լուծելու գծարքին գործին:



Կրօնների պատմություն



IV դարի 60-80-ՔԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻ ՀՈԳԵՍԱՐՏԱԿԱՆ ՀԱԿԱՆԻԿԻԱԿԱՆ ԵՐՐՈՂՊԱՐԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

ԿԵՆՏՐՈՆԱԿԱՆ

Եկեղեցական ժառանգությունը համատույժ է, որ IV դարի 40-50-ական թվականների հակաիկոնական աստվածաբանական խմբակցությունների ակտիվացումը, «Լուսիհանուսի Հանգանակի» և Սիրմիումի 2-րդ բանաձևի հրատարակումը, ինչպես նաև անոմիական հետերոդոքս երրորդաբանության գործունեությունը զուգընթաց 60-ական թվականներին ասպարեզ իջն հակաերրորդաբանական նորանոր հոսանքներ: IV դարի 60-ական թվականների զոգմասիակական վիճարանությունների համակարգում համադրության աստվածաբանության դեմ ուղղված հակաերրորդաբանական ազդեցիկ հոսանքներից մեկն էլ դարձավ Հոգեմարտությունը:

Ընդհանրապես, հետիկոնական աստվածաբանական վիճարանությունների պատմությունն աներկբա վիճյում է, որ քիչ թե շատ ազդեցիկ կամ համեմատաբար ավելի տեսական պատմություն ունեցող երրորդաբանական ցանկացած ուղղություն կամ հոսանք հանդես է եկել սեփական զգոմատիկական համակարգով: Այդ համակարգերի վերլուծությունն, իր ճիշդին, թույլ է տալիս առավել ամբողջական տեսքով անդրադառնալ համադրային նշանակության բազմաթիվ հիմնահարցերի: Առավել ես, որ բնաբովոզ դարաշրջանի ցանկացած զոգմատիկական համակարգ ոչ միայն հանդիսանում է աստվածաբանական այս կամ այն հոսանքի էություն և առանձնահատկությունների ուղղակի արտացոլումը, այլև՝ յուրահատուկ «կողմնորոշիչը»: Եվ, քանի որ IV դարի 50-60-ական թվականներին երրորդաբանական հոսանքների համախումբը, որպես կանոն, «մատուցում» տեսքով հանդես չի եկել, վերջին հաշվով մերժեցել է կամ նիկիական, կամ էլ հակաիկոնական երրորդաբանությունը:

Այդ տեսանկյունից հատկանշական է Հատիպոսն իր ժամանակի ներեկեղեցական Հարաբերությունների վրա բացասական մեծ հետք թողած հետադարձական ազդեցիկ աստվածաբանական հոսանքներից մեկի՝ հոգեմարտների հերձվածի բննական արժեքումը:

Աստվածաբանական և եկեղեցագիտական գրականությունը բավականին ազոտ և հակասական տեղեկություններ է պահպանել Ս. Հոգու համարության շուրջ ծավալված երրորդաբանական վիճարանությունների

ձևավորման ժամանակաշրջանի և Հիմնադիր գործիչների՝ վերաբերյալ, ինչը բնականաբար թույլ չի տալիս Հանգանակներին անդադարառելու շարժերը ձեռք պատճառելի իրազեկումներով, թյուրեմներ և փաստերի բովանդակային վերլուծությանը: Անբողջական չեն նաև խնդրա առարկա զգացատրական Հիմնադրքի աստվածաբանական Հիմքերի և ուղղվածության վերաբերյալ տեղեկությունները: Եվ չնայած այդ անհամափակելիությանը Հնտերոգորիաների ձևավորման և դրանց նկատմամբ ուղղվածության աստվածաբանության Հակազդեցության օրինաչափությունների կրօնագիտական վերլուծությունը թույլ չի տալիս վեր Հանել դրանց բովանդակային բնզհանրական գծերը: Այդ գործերիցում Հաշվի է առնվում նաև այն փաստը, որ Հոգևճարտության վերաբերյալ եկեղեցու և աստվածաբանական Հասանքների անդադարձը կարող էր կատարվել նաև Համեմատաբար ուշ, ինչը բնականաբար կարող է անդեր տալ տարակարծությունների և վիճարարությանները:

Այդ ամենից անտուսրիկից պետք է Համարել, որ իբրև Հակաերրորդարանական ուրույն Հասար Հոգեճարտությունը ձևավորվել է Հոգեր Հիմքերի ավելի ճիշտ կլինել տակ դեռևս քրդավան երրորդարանական հարցերի հարցադեկում: Փաստն այն է, որ մինչևիկանական փուլում Ս. Հոգու աստվածաբանությունը անխիթար էր և անտվարտ է եղել: IV դարի առաջին կեսին ևս Հիմնադրքն իր ավարտուն լուծումը չէր ստացել, որի վկայությունը նկխակալ Հանգանակի Ս. Հոգու «Հավատում եմ և Սուրբ Հոգուն» Հավտան էր անցնել որևէ մեկնարանության: Ա. Հառնակի Հանգոմար Հիմնադրքի տ-

թյուրե Հասարանող պատճաններից Հարդրի այն էր, որ Հանդիկական «աստրին աստեամյակներին Աթեանար ոչ մի անգամ նրա (Ս. Հոգու՝ Ա. Բ.) ճապի չի Հնչատարում: Բով բոլոր նրանք, ովքեր Ս. Հոգուն ամբողջական իմաստով աստվածային էին Համարում, նրան բնութագրում էին որպես ուժ. իսկ նրանք, ովքեր Հանմին Ս. Հոգու տեսնում էին անձնավորության, մեծամտաևնությունը IV դարի սկզբում նրան Հավանարար Համարում էր Հայր Աստուծան նկխաբ: բառ էր թյուր այն դեռևս իտար էր և Հնատարում էր ևս այդ որակով գահգանվից երրորդության մեջ»: Այդ տեսանկյունից Հոգեճարտության, որքեմ Հակաերրորդարանական ուրույն Հասարի ձևավորումը պետք է կատարվի արևաստեության կողմից ապագայի նեղակով աստվածային էության և երրորդության Հիմնադրքերի աստվածաբանական վիճարարությունների և Հանդեանում է վերջինիս օրգանական տարրը:

Եկեղեցական ժառանգության մեջ բնույնված տեսակետի Համեմար՝ Հոգեճարտերի Հերձվաթի ծագումը և վարչապետության Համարակցումը կապվում է Գ. Գոյի Մակեդոնիտու եպիսկոպոսի անվան Հեռ՝ Թեոդորես պատմիչը նրան Համարում է «նախկին արքեսական», որը սակայն Հրամարվել է «Որդուն արարած Համարել», որի պատճառով գրաստագրավիչ է արքեսականների կողմից և «... դարձել է սեփական Հերձվածի Հիմնադիր: Որդուն Հայր Աստուծան Համադայ Համարելով նա սպորեքրել է, որ Որդին բառ ամենայնի նման է Ծնողին, բայց Սուրբ Հոգուն ուղղակի

¹ Դոգմաների պատմության մեծ գիտական Դառնակն անբարյառեակով Ս. Դոգու շուրջ ծավալված վիճարարությունների պատմական իրենցի վերլուծությանը գրում է «Երիտարանումն ի հոնց Աստուծան Գողգեթոս դավանել են նաև Ս. Դոգուն, բայց այն քանիցեմտ, երբ մերժված անհավանությունը և «spiritus-ecclesiae»-ն կորցրեց իր նախկին նշանակությունը, միանգամայն անհավանակ դարձավ, թե ոչն է մա (Ս. Դոգոն Ա. Բ.) և որն է նրա նշանակությունը: Ձառարկունի գիտական աստվածաբանությունը կրատեղական չլինելով, թե ինչպես վարվել նրա նաև անգամ III դարում մեծամասնաբանության մաս և՛ էր համարում (մոմոն, օրինակ, «Պարտիոն»): Բայց այն ամեն իրենցում և Տերտուլիանոսի փորձ արձանդեմ Ս. Դոգուն պաշտել, որպես աստվածային ձևություն: Տերտուլիանոս նրան որպես «Աստված» և «անձ» ներառավ իր վարչքերը, բայց նաև երրորդության («filius subiectus») մեջ: Երրարանական մուսուլմանությունը, փոխողով նույնպես անխիթար համարել աստվածային երեք անձների ընդունումը: Այդ ամենի հետևանքով, ինչպես նաև հեկեկով Սատվածային վրա, Որդեան Ս. Դոգուն իբրև հավիտենական գոյ օրնում այդ ևս աստվածաբանական հանգանակը, բայց նրան համարել Որդուն երեքակն արարած, որը բազավորում է ամենանեղ՝ շնորհի որդարում: Դոգման մասին Տերտուլիանոսի և Որդեան նաև իր լիակատար անհավասարակարգությունը Լուդուի համունելին օրայ է տալիս, որ քրիստոնեական յուրաքանչյուր տեսակետից ուսուցնել այդ մասն իր մեջ չի թույլանրկակում: Այն հարգանքները որ նույն անգամ ուշադրության է առնում Դոգին, ինչ պատարարում է, որ այնպե անխիթար էր կազմ շնտել երրորդության մասին ընդհարող գիտական պատահարների և աստվածաբանական քառանկերի նեւ», Գարն Ա. Իստորի ծոգմոտ, Կ. Ի. Развитие церковной догмы / Рамее христианство. В 2 т., Т. II, М., Харкovo, 2010, с. 291:

² Լոյս տեղում, էջ 291-292:
³ Երեքեցական մասնեանդության հարցորած տեղեկությունների համաձայն Սակեդոնիոսը եղել է եկեղեցու Կիլիկիոսացու աստվածաբանության հետևորդներից մեկը: Սուրբատես պատմիչը Սակեդոնիոսի էությունավորներին մոմոն նշում է նաև արքեսական-հավանական այնպիսի օրոքներից, ինչպիսիք էին Մեղեթև Կիլիկիան, Ասարի Քալիկոնիան, Մեղեթև Օրմալիկան, ճոր պատմական մոլեռանտ եպիսկոպոսներ Ուրբակի Մեղեթևիանցի, Վաղես Մուրադաշինի և ուրիշներ: Չնայաբրևան մեկ փաստ ևս Սակեդոնիոսը Կ. Դոլակի հուճար ասայնորդությունը անաղծ է ևտանցելուս կայսեր ուղղակի միջամտության արդյունք, այն քանից նա, որ նրա նրանավան ժիլիպատս պրեձեկտը եղել կարճվա Կ. Դոլակի ներխուժանությունը նաեղաղել է Սորոս նախկարմին: Սուրբատես պատմիչը բավականապես արժեքավոր տեղեկություններ է հարրորում նաև մաևերականների մասին: Սասանորդության նաև նշում է, որ Կ. Դոլակի վարակելից իտու Սակեդոնիոսը Սեկեկիսի ժողովում հարել է վակեկոսականների շաղախապատճառաբանական քննի և եղ է արել հետևել Սեղորդուն և նրա վարչապետության շաղախապետը համոզարարող Իսաակ Ոսեկեկիսում հաստատված «համեմանություն» հանգանակին: Սակեդոնիոսին են միացել նաև նրա բազմաթիվ կողմնակցներն ու արշակիտներ, այդ բոլում նաև սակեդոնիանցիներ, որոնք թողե ժիպեն եկեղեցական աստվածաբանը կալոն են «մարտիրոսականներ» անվամբ: Այդ ամենի նշանակաները տես Սոքրատ Կառուտի, Церковная история, М., 1994, кн. II, тл. 12, с. 73; тл. 16, с. 76-77; тл. 45, с. 126-128: Դոմոն՝ Сокомен Эршии Салманский, Церковная история, СПб., 1851, кн. II, тл. 25, с. 141, кн. III, тл. 7, с. 176-178, кн. 6, с. 181-182; кн. IV, тл. 2, с. 226, тл. 18, с. 273, тл. 19, с. 274, тл. 20, с. 276; тл. 24, с. 288: Сохранение церковной истории Филостария [сделанная патриархом Фотием, япутьеи], Филостарий. Церковная история), СПб., 1854, кн. IV, тл. 10, с. 359-360, кн. IV, тл. 12, с. 363, кн. VIII, тл. 17, с. 390:

արարած է Համարել»¹: Աղոթմանս պատմիչը մտերմամտեղի է հարգողով ետև այն մասին, որ Մահիդոնիոր Ս. Լազուս որպիսի է հերչառիների գերազդիզ «ժառանգ էակ», «գիտարող էակ» և այլ առումներով: Նա հավելում է, որ եպիսկոպոսի հիմնադրած Հերձվածը կարճ ժամանակում բազմաթիվ հետնորդներ է ձևաբ րեղել հոգևոր դասի շրջանակներում: Հավաստում է նաև այն իրողությունը, որ մտկերոնականները մինչև Արեդիոսի կենսաբույժան շրջան սեփական եկեղեցիներ և եպիսկոպոսներ չեն ունեցել, քանի որ նրանց հայածնը և նրանց եկեղեցիները խլել են արևուսականները: Եվ Համարած այդ ամենին, Հերձվածին է միացել Համատայայտիեր «ոչ փոր Համոյած» 4. Պոլսում, Բյուզանդայում, Թրակիայում, Հնդկպոնտոսում և այլուր²:

Բնաբխիզող հիմնադրքի նկատմամբ միանգղանայն այլ մտտեցում ունեն ուսուսանաբարաններն ու եկեղեցաբեթերը: Այսպես, Ա. Կարաուչը պնդում է, թե Մահիդոնիորս եպիսկոպոսն և հոգեմարտիների կառի մասին ոչ մի հավաստի պատմական փաստ մեզ չի հասել (?): Եկեղեցական մասնազրույթյունից բնորոշով «Իրեն Հարմար տեղեկատվությունը» նա հավաստում է միայն, որ Մահիդոնիորը նախապես եղել է «Համանանաբյան» ստավարանական շինմատյունների մեկը, դավանաբանական այդ դիրքորոշման պատճառով պատակովել է Արևիկոս Կեսարացու հետ, հայածնի է «օտիականներից» և կյանքի վերնում առնել է նիկիական համադրություն գիրքերը (?): Ընդհանրացնելով այդ ամենը նա պնդում է «Ս. Լազուս մասին վիճարանություններ բարձրացվել են նրա մահվանից հետո: Իսկ ձևական առումով հարցի պարզաբանված և չլուծված լինելն այնքան զգալի է, որ սեղան 371 թ. Բարսիլ Կեսարացին հոգեմարտիի Հերձվածի գլխավոր ներկայացուցիչ է համարում Եվստաթիոս Արեստացուն: Եվ մինչև 380 թ. հոգեմարտիների նկատմամբ «Մախիդոնական» տերմինի կիրառման չնեղ հանդեպում: Իրրև 4. Պոլսի բնակիչներ այդ անպար շրջանուսություն մեղ են զրել եկեղեցական պատմության Սեփրաուզ և Աղոթմենուր: ... Մահիդոնիորս մահացել է մինչև Սուրբ Լազուս ստավա-

բանական բննաբխումների սկիզբը: ... Իր մահվանից հետո վիճարանական դրածո հարցի վերաբերյալ Մահիդոնիորս հայացքներն առայժմ բացահայտված չեն»³:

Ամբերային այդ մտտեցման հետ կարելի է համաձայնել Քերկոս մեկ տեսնկյունից, այն է՝ Ս. Լազուս վերաբերյալ երրորդարանույթան ձևավորումը դամոնական երկարաուս ժամանակահատվածի արդյունք է: Մեկայն փաստերը վկայում են նաև, որ արդեն 350-ական թվականների վերջին Ս. Լազուսը զարա:բնան ստավարանական առնկ կանգնած հրատաղ հիմնադիրներից է եղել: Արևմտուս Արեստացուցին «... ժառանգաբայես 358 թ. սեղան ուշադրություն է դարձրել Ս. Լազուս հարցին և ոչ մի բույր չի տա:սովել հուսակելու այն բանակեր, որ եթե հարկ է աղոթել Լազուս, ապա նա համոզել է, որդու նման Աստված է»⁴: Բնազրային վերլուծություն հիման վրա կարելի է փաստել նաև, որ «Հոգեմարտություն» առանձին հիմնադրույթներ ուղղակի ըրել են IV դարսուկերի արիտական հակաերրորդարանական վարդապետություններից, քանի որ առնաարիլի է, որ ստավամային միակուսան (եպիսկոպոսություն), Նուստարուս նաև երրորդության անձերի կենսության մերժման դիրքերից հանդես եկող արիտականներ ոչ միայն մերձել են Ս. Լազուս ստավամային կույթյունը, այլև նրան ստորազանել կամ փորպային հաջորդականություն մեղ են զրել աղգամ «որպեզրված Բրիտանո» նկատմամբ: Եվ այդ տեսանկյունից հիմնադրված կարելի է համարել Ա. Լանանիկ այն պնդումը, որ «Արիտականները նպաստեցին այդ ուսմունքի (Ս. Լազուս՝ Ա. Գ.) Հնապազ պարզացմանը, քանի որ Սուրբ Լազուս ենթադրանքներուսումը նրանց համար հոյակապ ապացույց կարող էր հանդեսանալ Որդու ենթադրանքյունն ապացուցելու համար: Լենց դա էլ ուղղադամ ստավարանականների հարկազրել է մտահոգվել»⁵:

¹ Kartashov A. B., Vostochnie Sobory. СПб., 2002. с. 100-101: Uju կապակցությամբ հարկ ենք համարում նշել, որ 4. Պոլսի Ասկետիոնոս եպիսկոպոսի երրորդարանական վերաբերյալ մեզ հասած քաղաքի տեղեկություններն ընդհանրապես հակասական են, պարսպներով դրանք իհնայեն վրա պնդել, թե Սա ուրվ էակ չի ունեցել: իոգեմարտության հետ, սեղան է: Այրուսաներով կարծում ենք, այս պարագայում մաս ստավամարտը պարզապես փրկում է սաղապարթյան ակն վերցնել 4. Պոլսի պատիվարարթյանը, քան որ Ուսուսողական եկեղեցին համարվում է 4. Պոլսի պատիվարարթյան ուղղապարթյան ժամանորդը:

² Garnik A. История догматов. 4. II. Развитие церковной догмы, с. 292.

³ Արև Ա. История догматов. 4. II. Развитие церковной догмы, с. 292.
⁴ Արև Ա. Այդ տեսլակը «երե երրորդարանայն զրավատարած մեղ իմունաբար եկնաբանվում է հետևյալ կերպ՝ «երե երրորդարանայն երկու անձերի համադրությունը սաղապուց, քաղ մեզը Սուրբ Դոգու սակուսականի հարցը: Այլ թեման հանգաններով զարգացել է Գրիոր Աստվարարը: Մանթես գալով եվլմոնականներ, իոգեմարտիկ և Սուրբ Դոգու ասակապարթյունը մերժել երեղուրդամական այլ հուսերների ներկայաների ներքե մեղ, Արևային հետևարարը Գրիորն ապացուցել է, որ ինչպես Որդի Աստված, ծնյա պարթես է Սուրբ Դոգուն և կարող է միմայն կախոնակից լինել Դոգու և Որդուն, քանի որ, եթե Սուրբ Դոգուն արարված համարել, ապա չի կարելի «սակային և իսակայինը րնա»». Религиоведение (Энциклопедический словарь). М., 2006, с. 1079:

¹ Феодорит еписк. Кирский. Церковная история. СПб., 1852, кн. II, гл. 6, с. 116: Համանիկ մասը դարաշրջանի այլ պատմիչների մտնոցնը: Եվձմնական պատմիչ Փիլոստրոսին, տե՛ս նաև, հավաստում է, որ Բարսիլ Այլարացուն կարողացել էր Ասկետիոնոսին համադրություն տրամադրել համանունական երրորդարանայն ցուանումը, քայց նաև վկայում է, որ Մահիդոնիոսը «մախիդոնում ըրել է եվլմոնականների հասակալի», տես՝ Փիլոստրոս. Церковная история, кн. IV, гл. 10, с. 359-360: Երկու է, Փիլոստրոսը 4. Պոլսի եպիսկոպոսի անուն բանկուն է նաև «համադրության դավանողների երրորդ շարքում (պատմիչը ուսուսողն ուսուսողն ցանկաների» Ս. Բ.), տես՝ ճուլյս սեղան, փոր VIII, գլ. 17, էջ 390:
² Արևմտակաները տես՝ Созомен Орний Саламинский. Церковная История, кн. IV, гл. 27, с. 290-297.

... Ըստ էության այդ պատճառ է մատուցում նաև Արմանս Արքեպիսկոպոսը, որը Համոզման պիտան է մեծ Ս. Լոզուս աստվածային էության մերժումը ուղղակի բխում է Արիստո զոդոստոիական Համակարգից, որ Արիստո Ս. Լոզին Համարում էր Հայր Աստուծո և Հիսուս Քրիստոսի էությունից ցածր: Քննարկվող Համատեքստում Հնոտաբբբբական է նաև Գեկասիոս կղզիկիցուցու այն վկայությունը, թե Արիստո Ս. Լոզին «արարվածի (Հիսուս Քրիստոսի) արարչություն արդյունք» էր Համարում: Այդ ամենով Հանդիսվ պետք է նկատել նաև, որ արևմտակետային և հոգևմարտության կապը մեր ներառվածում է: Իսկ թե ինչպիսին է եղել մանկոնականության Համոտեքստը, ցածր, պատմությունն այն մասին պատշաճ է միայն ամենակատարար տեղեկություններ: Դա է պատճառը, որ Հոգեմտությունից զոդոստոիական էության բնաստիւմը կազմում է Մակեդոնիոսի վարդապետության մասնազոդը և նրա արևմտական Հասանքի պարզապահանքից մեկը Համոտեքստի նկրկիցուցու երրորդարանակա վարդապետության Հնո:

Եկեղեցական մատենագրությունը վկայում է, որ մեկնակետային Համարելով «Հայր Աստուծո անմին եղակիություն» կանխարդյունքը՝ Եվմոսիոս կրկիկիացին արամարտորեն բխեցրել է եկեղեցական ուսումնքին արտասպան Հակոդիք այն պնդումը, թե Հայր Աստված անպատճառական միակ սկիզբը լինելով, պատճառավորի կամ «արարելու» ոչ միայն Որդի Աստուծուն, այլև, իբրև նաևամոր կներկայ «Որդի Հոգու»: Եվմոսիոս միամասնակ պնդել է նաև, որ «իբրև դաջ Սուրբ Լոզին եկեղեցու է Հող Աստուծուն, իսկ որպես զորճանող էակ «իբ կներկայելով» նաև՝ Հայր Աստուծո կողմից դոյաղովում Որդի Աստուծու՝ Հիսուս Քրիստոսի: Այդ տեսանկյունից ազիկն ջան անհՀայտ է, որ Եվմոսիոս կրկիկիացին երրորդարանական Համար ասանքային Ս. Լոզուս Հարցում պարզպես շարունակել է «մայրահեղ Հակաերրորդարան Անցիոսի աստվածամարդ» բնրանունը և մեկնակետային է Համարել Համարային այն սկզբունքը, թե Ս. Լոզին ասար է Աստուծո: Եվ միանշանակ բնական պետք է Համարել նաև այն, որ այդ Հարցանքին Համար նա մանկոնական 36 կարկիզություններ Հնո միասին գառապարտից Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովի որոշմամբ:

Եկեղեցական մատենագրությունը Համարում է նաև այն մասին, որ Հոգեմտությունից արատավոր վարդապետության առանցքային գաղափարներն ամբողջական ու Համակարգված տեսքով շարադրվել է Եվմոսիոս Սերաստայու կողմից, որն այդ կապակցությամբ ուղղակի պնդել է Հանյարը. «Ես Սուրբ Լոզուն չեմ կարող Աստված Համարել, բայց չեմ Համարվում նաև նրան արարված անվանել»: Եվ եթե այդ պնդումն իրական արտացոլում է IV դարի 70-80-ականների Հոգեմտությունից էությունը, ապա անՀնար է նկատել նաև, որ դա իրական յուրատեղի աստվածությունից է, քանի որ մի կողմից այն մերժում է երրորդության տեղեկություն Համոտեքստից, իսկ մյուս կողմից նրան արարված չի Համարում: Այ կերպ ասած Ս. Լոզուն համարում է Կստուս և արարվածների միջև քնկած յն-որ «սխիզմ (երրորդական)» էություն: Այնինչ, ինչպես կրոնագիտական գրականությունն է Համատեքստ, քրիստոնեության շրջանակներում «Սուրբ Լոզուս Համարը Հանդիսանում է եկեղեցու լիարժեք, ... որս Համարել Աստուծու և արարվածների միջև ոչինչ միջին չկա, Լոզին Աստված է»:՝

Ըստ էության այս պարագայում առնչվում ենք միայն Համրկնող մեկ աստի՝ Կ. Պոլսի եպիսկոպոս Մակեդոնիոսը, կրկիկիացի եպիսկոպոս Եվմոսիոսը, ինչպես նաև IV դարի 70-80-ական թվականների Համաժող Հոգեմտանքը Հանդես են եկել երրորդարանական այնպիսի ուսումնքով, որ մերժել է Ս. Լոզուս Համարությունը և նրան ասար է Համարել Աստուծու: Վերջ նշվողից դժվար է չմակտերել, որ հոգևմտությունից երրորդարանական զոդոստոիկայն անկետայնոր կազմել է Ս. Լոզուս համարությունը, եսուար նաև՝ նրա աստվածային ներունակության մերժումը: Կարծիք կա նաև, որ Հակաերրորդարան Հոգեմտանքներ մերժել են նաև Հայր և Որդի Աստուծու Համարությունը: Բայց այդ պնդման վերաբերյալ պետք է վերադաճ մտանցում ջուցարելի: Փաստն այն է, որ արդեն IV դարի 60-ական թվականներին Ս. Լոզուս ուղղադավան ուսումնքը մերժող ոչ բոլոր աստվածաբաններն էին Հարուս արիտանուսից կամ Հնոտարանական գա-

¹ Տե՛ս Տեղ. Աֆանասի Վեղիկի. *Защитительное слово против ариан. Послание 1-е*. Пролог хулигелей, утверждающих, что Дух Святой есть тварь / **Творения** в четырех томах, Т. III, М., 1994, с. 109.

² Ամերիանսները տես *Getasii Cyziceni. Historia Concilii Nicaeni / Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (այսինքն՝ PG). T. XXCV. Paris, 1865. lib. II, col. 7.

³ Այդ մասին տես **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история, кн. VII, гл. 27, с. 434-435. **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. II, гл. 35, с. 104-105.

⁴ Գոծմարները քննարկվել են Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովի 1-ին կանոնով տես **Демий Вселенскихъ Соборъ**. Т. III, II. **III Соборы**. СПб., 1996, с. 69-70. ժողովական քննարկում

որ Եվմոսիոսը հոգևմարտները լայակ էր հակաերրորդարանական այն ներժանների շարքում, որոնց աստվածային երրորդարանական համակարգուս երրորդական աներն ասարվել են իրանց և նրանց այդ ասարել կամ մասնակալին հարողանալուց մեկ վերադրել: Կախարդական կապարիկ Եվմոսիոս համակտեքստի՝ մասնավորապես նրա երկխոսակների և հոգևմարտների էությունիցիցից, Արևիկուսուս Լամպակոսի միջև մասնակալա վիճարանությունների և լրանց լողը Կ. Պոլսի տիեզերական ժողովի քննարկությունների մարմանակետ տես **Sacrogium conciliorum nova amplissima collectio** (ed. by J.-D. Mansi). T. III (anni 347-409), p. 568-571: **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. V, гл. 8, с. 212: **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история, кн. VII, гл. 7, с. 485-486. **Феофанит еписк. Кирский**. Церковная история, кн. V, гл. 9, с. 320-321: **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. II, гл. 45, с. 172: **Религиоведение** (Энциклопедический словарь), с. 1079-1080.

մազան հոսանքներին: Այդ կապակցությամբ Սոզոմենն առաջինը վառյուժ է հետևալը. երբ բուռն գիճարածություններ ծագվելիցեն այն Հարցչուբը, թե պե՞տք է արդյոք Ա. Հոգուհի Համաբոյ Համարել Հայր և Որդի Աստուծան, Հատարանն տարանջատվեցին երկու բժրածուններ: Աստվածականները և Կրանցից տարանջատված օմիուսականները Համամարության գալով այդ Հարցի չուբը, պնդում էին, թե Ա. Հոգին էությունս արբեր է Հայր և Որդի Աստուծոց. «ժառարյո (սպասարիզ) զինք է», «կարգվե և փառքով երբորը»: Իսկ երանք, ոգիքը Հանդես էին գալիս Հայր և Որդի Աստուծո Համագոյության դիրքերից, իսկն ժողովումս ունեին նաև Ա. Հոգու ստովածարանական վերաբերյալ: Ըստ էության պատմիչն ուղղակի վերահաստատում է Հիմնաբարց վերաբերյալ Աստուծան Ալեքսանդրացու այն պնդումը, որ «... թեև ոմանք Հնա կանգնեցին Աստծո Որդու մասին արիտական անարգանքից, այնուամենայնիվ, Ա. Հոգու մասին հնչորեն չեն գառում և պնդում են, թե Սուբը Հոգին ոչ միայն արարված է, այլ ծառայող Հոգիներից մեկն է և միայն ստամանով է տարբերվում Հրեասակներից»:

Բայց չպետք է աչքաթող անել նաև այն, որ Ա. Հոգու Համագոյության մեթոմոսով Հակաերրորդարան Հոգեմարտներն բնիկ են մի այլ ժայռանշուլթյան մեջ: Երանց Հավատարեան բժրածուններից ուղղակի հետևել է, որ Աստված Հանդեսանում է «Ներխակ», սերխերի: աշխարհի և մարդկանց Հնա ոչ մի կապ չունեցող «Թարգված էություն»: Այլ կերպ ասած, Հոգեմարտների վարդապետական Համակարգում Աստված բնութագրվել է որպես բացարձակ անդրանցական և ներքիսլ էություն: որը Հիմնովին զրկված է մարդկանց և աշխարհին բացահայտվելու հնարավորությունից, Հնաուբար զրկված է քրիստոնեական «Հայտնության Աստծո» բոլոր որակներից ԱՄս թե ինչու մերթնելով Հոգեմարտների բուրբ մտակառույցները Գրիզդ Աստվածարանը Հավաստում է Ա. Հոգու ստովածային խորհրդանշանները և դրում, որ նա «կենսատու է և բնիկով Հայր Աստուծուց ըուստգործված մարդկանց», որ «Ա. Հոգին ինքնազո ստովածային ուժ է» և «Հավատարարարտով է ինչպես Հայր Աստուծոն այնպես էլ Որդուն» և որ այդ աննով «Ինչպես որ Որդին, այնպես էլ Սուբը Հոգին Հավիտենակից է Հայր Աստուծոն, հետևարար նաև՝ «Երրորդությունից մեկն է»: Եվ, վերջավել.

¹ Աստվածաները տես Созомен Эрмий Саламикич. Церковная история, кн. IV, гл. 22: 281-282:

² Ստ. Афанасий Великий. Защитительное слово против ариан. Послание 1-е. Против хулителей, утверждающих, что Дух Святой есть творь, с. 3.
³ Տե՛ս Ստ. Григорий Богослов. Слово 3, о Святом Духе / Собрание творений в 2-х томах. Т. I. М., 1994, с. 22-23:

գեաք է նկատել նաև, որ այդ աննով Հանդերձ Հոգեմարտները ոչ միայն ուղղակի մերժել են ուղղադավան երրորդարանուն թղթները, այլև Իրենց ստովածարանական մեկնություններով Հանգել են զիթիկզմի (երկաստվածության), քանի որ երանց զոգմատիկական պատկերացումների Համաձայն «... Երրորդությունն արդեն միասնական չէ, ընդ որում, տարբեր էություններով (Հոգու այլ էություն պատհաստով ինչպես ստովածարանում են Հերեթիկոսները) օժտված երկուսի գոմար է (ընդգծումս մերն է՝ Ա. Բ.)»:

Նա է պատհաստը, որ Հոգեմարտների Հերձվածի էություն քրնական արեորման գործում Ամբասան Ալեքսանդրացին մեծ տղ է Հայտնացրել վերլինիս Հոգևոր-պատմական Հիմքերի վերլուծման թղթը: Նա ցույց է ցվել, որ Հոգեմարտության Հավատարային բժրածուններն սկսումս մերձեմուն և զոտարիություն, որ երանց «լուծումներն» ինքնասպությունս արդի չեն բնիկում, այլ լակ կրկնում են «Վայնեդիտութ չարափառ Հայտնաործություն» և որ այդ «Հերետիկոսները չեն կարող թաքցնել, որ կրկնում են նրա խոսքերը»: Բանն այն է, պարզարանում է ալեքսանդրիական ստովածարան, որ Վայնեդիտութն ստանիսն է պնդել, թե իբր «Իբր ուղարկվից Միթիմարից, նրա Հնա ուղարկվեցին նաև սեռակից չույտակները»: Նա միասնամասնու ցույց է տալիս, որ Հոգեմարտներն աննեկն էլ չեն սահմանափակվել միայն եկեղեցու կողմից մերժված դոտսիկան վարդապետության ստովական կրկնողությանը, այլ մեկ բայլովին աննչով միավորվել են արիտականներին, «Յրանց Հնա Համահավատար մասնակից են դարձել ստովածանարգանքին», քանի որ «Ինչպես արիտականներն են Որդուն արարված Համարում, այնպես էլ իրենք Ա. Հոգուն են անվաճում արարված»: Ամբասան Ալեքսանդրացին ցույց է տալիս նաև, որ Հոգեմարտները, խորանայով իրենց մոլորության մեջ, Հանդիսին են նեղգափոխել անզամ Աստվածաշունչը և «Ինչպես իրենք են գառակցեմուն, հակառակ մասհանդուսներ կազմելով՝ կամայական մեկնություն են օվել Առաքելական խոսքերին»: Եվ, վերջավել, ալեքսանդրիական Հայրը միասնամայն փաստարկված կերպով ցույց է տալիս նաև, որ Հոգեմարտները Ա. Հոգին Հավատարեցինելով Հրեասակային դասին, չեն Հասկացել, որ դրսեով «Հանգել են մի այլ ստովածանարգանքի»՝ Հրեասակիներն Համահավատար են Համարել Երրորդություն, քանի որ, երանց խոսքերով ասած, Հրեասակները Հնաուն ևն Հորը և Որդուն, այլ ոչ թե սպասարիզ Հոգիներն են, որոնք «ուղարկվում են ր սպասարութիկն» (Երր., 1, 14):

⁴ Ստ. Афанасий Великий. Защитительное слово против ариан. Послание 1-е. Против хулителей, утверждающих, что Дух Святой есть творь, с. 5.
⁵ Աստվածաները տես Ուոլս սերլու, էջ 18: Գրքը վերլուծելով այդ փաստը, որ որ հոգեմարտները Հերետիկոսներով Աստվածաշունչը «իստական մասնացումներն էին կազմում, Արամաս Ալեք-

Անդրադատելով Սուրբ Հոգու աստվածաբանության առանձնահատկությունների քննությանը՝ արքայազնիական և կաթողիկոսական շարքերն առանձնացրել են Հիմնադրքերի երկու խումբ: Դրանցից առաջինը նրանք սերտորեն չափազանց են Ս. Հոգու աստվածային որակների բացահայտման, հետևարար՝ նրա արարված լինելու հավատքային անկեղծ ուսումները մեծերնու հետ: Եվ այդ Հիմնու վրա անդրադարձել են երկրորդ խումբ Հիմնադրքերի՝ Ա. Երրորդության համակարգում Ս. Հոգու գաղափարության արժեքները: Այդ համատեքստում հատկանշական է Գրեգոր Աստվածաբանի մտածելը: Մասնաշեղջիվ, որ «Սուրբ Հոգու մասին խոսելը կազմում է բարձրագույնի հետ»՝ աստվածաբանը դա ցատկահարում է ոչ միայն նրանով, որ հակադիր տեսակետը պնդող հոգեարականները «ուժապառ են եղել Որդու մասին խոսելով» այն նաև նրանով, որ երկն է «հնչելիվով բազմաթիվ Կարգերից, գտնվում ենք որ այն իրավիճակում»: Եվ որպես այդպիսին մասնաշեղջիվ Ս. Հոգու համարողությունը սորոզարնում է. «Քայց եթե Որդին և Հոգին հավիտենակից են Հորը, ապա ինչ՞ է իշխանակից չեն: Քանի որ նրանք Հայր Աստուծուց են, բայց ամենին ոչ նրանից հետո: Ծնվածիս է, որ իշխողը հավիտենական է, բայց հավիտեն կանը իշխանակցարան կարից չունի»: և այդ հիման վրա ընդհանրացված ձևով պնդում է, թե՛- Այդպիսով Որդին և Հոգին հավիտենական են (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Բ. 17):

Անդրադատելով Ս. Հոգու աստվածային որակների մեկնաբանությանը, Արևմտա Ալեքսանդրացին միանգամայն հիմնավոր կերպով ցույց է առաջի, որ ի արբերության աստվածային հավիտենական անձերի «Արքայածինըն առաջ են եկել ուշեջից և կեցության սկիզբ ունեն: ... Իսկ Սուրբ Հոգու համար ստված է, որ նա Աստուծուց է: Քանի որ ստված է, ոչ որ չղի՛սն Աստուծու խորհուրդները, եթե՛ ոչ՛ Աստուծու Հոգին: Ուրեմն մեք ոչ թե այս աշխարհի հոգին առանք, այլ այն Հոգին, որ Աստուծուց է (ԱՊ. 2, 11-12)»: Աստվածաբանական այդ մտածողման օրգանական շարունակությունը պետք է համարել նաև կաթողիկոսական շարքերի այն մտածելը, թե Ս. Հոգու մասին շարախոսողները փորձում են Հիմնավորել, որ նրա աստվածությունը չեն ընդունում «Աստվածաշնչի նկատմամբ հարգաբեկ

ասնորացին նրանց անվանում է «արքայածին» (ուն. ιερογεννητοί) «խախտյալներ» կամ «խախտվածներ»: Ավելի ուշ արևել իրենց կոչել են «մակեդոնականներ», փանթաժաններ սուս Թոմս Թեոփոս

1 Տես Տեղ. Գրիգորի Բոգոսլով. Տառ 31, օ Բոգոսլովա յառ, օ Տառոտ Դուխ / Соборно твореный в 2-х томах, Т. 1, с. 444.
 2 Տեղ. Գրիգորի Բոգոսլով. Տառ 29, օ Բոգոսլովա տրетье, օ Բոգե Сыне первое, с. 414.
 3 Տեղ. Աֆանասի Վեղիկի. Զащитительное слово против ариан, Послание 1-е. Против еретиков, утверждающих, что Дух Святой есть тварь, с. 33.

ղրգված», բանի որ նրանում, իբր, Ս. Հոգու մասին ոչ մի հասակ մտածելու չկա: Այդ կապակցությամբ Գրեգոր Աստվածաբանը գրում է, թե բոլոր նրանք, ովքեր վիշախուշելով Աստվածաշնչին Ս. Հոգին ստարած են Աստուծուց պետք է հասակ կերպով գիտակցեն, որ նենդում է նենդափոխում են Ս. Գրեգոր, իսկ «... առաջը կախվածությունը լուր իրենց անպատուությանը բողոքելում է»: Առավել էս, որ առանց Ս. Հոգու անհնար է ոչ միայն աստվածային կառարելությունը, այլև սրբությունը, անասհամարները ու ուրը:

Մեկնակետ օգնելով օւղղադավան երրորդաբանության սկիզբները, Արևմտա Ալեքսանդրացին վերլուծական ուսումնասիրության է ենթարկում նաև Ս. Հոգու «արարված», «գործակից», «ծնողայրդ» և կամ օգտակախություն» լինելու մասին հոգեմտածների զոգմատիկական ասումները: Այդ մտածելները համարելով «սեանի և Հիմնադրերի», Ս. Հոգու և արարվածների տարբերությունները ցույց տալու միտումով նա հոգեմտածների քննադատության առաջին հերթին անդրադառնում է Աստվածաշնչի դիրքերից: Եվ Հնժր ընդունելով հավատքային արմատական սի սկզբները, որ «Արարածները ... կենարար ուժ են ստանում Հոգուց», Արևմտա Ալեքսանդրացին մեծքում է Հոգեմտածների մասահայեցողական լուծումները. գրում. «Իսկ ով Հարողակից չէ կյանքին, բայց Ինքը Հարողակից և կենարար է զարձանում արարվածներին, նա սեռակից է արդյոք արրվածների հետ: Կամ, ընդհանրապես, կարո՞ղ է պատկանել արարվածներին, որոնք նրա սով էին կենարար ուժ են ստանում Քանի միջոցով: Հոգին իրվում է օծում և գործ: Քանի որ Հովհաննեսը գրում է, իսկ այն օծումը, որպես ընդունելիք նրանից, թող բնակուի՛ մեր մէջ՛ եւ կարիք չկայ որ մէկը միլ ուտացանի: Այլ կոչ՛ք ք այնպէս, ինչպէս որ օծումն ուտացանում է ձեզ անկ ինչի մասին (Ա Շողի, 2, 27)»: Այդ մտածելման օրգանական շարունակությունը հանդիսացող կաթողիկոսական Հայրաբանությունը Ս. Հոգու աստվածությունը հռչակում է նաև այն ստեղծությամբ, որ «Եթե հոգին իրենից է այլ ոչ թե ինչուից պատկանելիություն, ապա անհրաժեշտ է ենթադրել, որ նա կո՛ս արարած է կամ՛ Աստված: Քանի որ արարված է Աստուծու միջև կամ էլ մեկին կամ մյուսին չպատկանող, կամ էլ երկուսից իրված օրե՛կ միջին չկա»:

Տեղ. Գրիգորի Բոգոսլով. Տառ 31, օ Բոգոսլովա յառ, օ Տառոտ Դուխ, с. 444-445.
 Կոչն սեղծող, էր 449:
 Տեղ. Աֆանասի Վեղիկի. Զащитительное слово против ариан. Послание 1-е. Против еретиков, утверждающих, что Дух Святой есть тварь, с. 35.
 5 Տեղ. Գրիգորի Բոգոսլով. Տառ 31, օ Բոգոսլովա յառ, օ Տառոտ Դուխ, с. 446-447.

Վազիրազրերը փաստում են, որ ուղղազգյան երրորդաբանության ենթարկացուցիչները Հոգեմարտության Համահարգում մերժման միտումով մեծ տեղ են Հասկացրել նաև սառավածարանի Համադարային սկզբունքների մեկնաբանությանը: Այսպես, Աթնասյան Ալեքսանդրացին կղղիտական մտացմամբ տեղադրառնալով արարչի և արարվածի փոխհարաբերության մեխանիզմների քննությունը գտնում է, որ սառավածայինի (անփրշի) և արարվածի (գիրքվածրի), երկնայինի և երկրայինի, անն առանձնությունը կարող է իրական դառնալ միայն Ս. Հոգու չորհրդով: Եվ այդ Համատեքստում նա առաջարկում և Հիմնավորում է այն տեսակետը, որ «Հրեշտակների ու մնացած արարածները Հաղորդակից են Հոգու, զայն Համար էլ՝ կարող են զրկվել այն ամենից, ինչին Հաղորդակից էին: Բայց Հոգին մշտապես մեկ և միևնույնն է: Ես հաղորդվողների բովանդակում է. բայց երևես հետ հաղորդվում են րոպքը: - Այսպիսից էլ սառավածարանի Հիմնարար այն սպողուսը, թե, - ... Սուրբ Հոգին Տրեշտակ է և ընդհանրապես՝ արարված է (ընդգծումները մերն են Ա. Ք.):»¹ Նա միաժամանակ Համվում է, «Հոգին արարած չէ, այլ նրա մասին ստված է, որ սեփական է Բանի էությունը, սեփական է նաև Աստուծոն և գոյություն ունի Աստուծու մեջ»:

Ս. Հոգու վերաբերյալ սառավածարանական այդ սկզբունքների գործացմանը զուգընթաց Գրեթեմարտության հերթադրանակն անհարգում Հիմնավորվում է նաև, որ սառավածային այդ Համընդհանուր Համոտեքստից բնութագրական են միայն ժամանակակից և տարածական որևէ կերպարություն չունեցող Ս. Հոգուն: Եվ ինչպես որ Ս. Երրորդության առաջին երկու անձերն են Համիտանական, ճիշտ այդպես էլ Սուրբ Հոգին է անփոփոխ, անփոփոխ ու անայլույցի: Իսկ դրանից, ըստ սերբաանդրիական սառավածարանի, անխուսափելիորեն բխում է այն, ինչ Աստվածաշունչն է պղծում: «Տիրել Հոգին լցնում է տեղերը» (Խնամա, 1, 7): Անխուսափական ըմբռնումների վրա է հենված նաև Գրիգոր Աստվածաբանի մեկնաբանությունը: Պեղծելով, որ Ս. Հոգին ընդուն է Հայր Աստուծուց, նա նա արածարանորեն Հանդուս է այն Հեռուության, որ Ս. Հոգին ծնված կամ արար-

¹ Տե՛ր. **Афанасий Великий**. Защитительное слово против ариан. Послание 1-е. Против хулы на него, утверждающих, что Дух Святой есть тварь, с. 50. Упомянуто «ижеи иудейство» է սառավածարանի այն սկզբունքը, թե «Գոգին Հայր Աստուծո Հոգին է ... դրա հստակ է անձնությունն է հասկանալի, որ Հոգին արարված է: Եթե նա արարված լիներ, ապա Երրորդությունը չէր միանա ըստ որ Երրորդությունը անբացահայտ միասնական Ստված է ... Հոգին արարած չէ և արարվածությունը ընդդեմ ընդդեմ»: Տե՛ր. **Афанасий Великий**. Къ Серапиону, Епископу Тмухосскому, послание 1-е. Противъ хулы на него, утверждающихъ, что Духъ Святой есть тварь / **Творения** в четырехъ томахъ. Т. III, М., 1994, с. 26

² Տե՛ր. **Афанасий Великий**. Къ тому же Епископу Серапиону, послание IV-е. О Святomu Духе / **Творения** в четырехъ томахъ. Т. III, с. 71.

ված է: Եվ բանի որ ծնված չէ, որեմն նաև Որդի է: Նա լցնելով տեղերը՝ անձեություն է, բայց և անայլույցի: Եվ այդ ամենի ընդհանրացմամբ կատարվողական սառավածարանը Հոգու մեջ է երրորդաբանական այն Հասկանալի, որ սառավածայինական «անտին լինել, ծնվել և բնել» երբեք չիարձակում են Հայր Աստուծուն, Որդի Աստուծուն և Հոգի Աստուծուն, որ սառավածային այդ «եներք անձերը անխուսձե միավորվում են միասնական բնության և միասնական արժանիք ունեցող Աստուծու մեջ» և որ նշված «եներքը միասնական են սառավածությունը և միասնական երեք է ըստ անձնային Համոտեքստիների, այնպես որ գոյություն չունի միասնական սարկական իմաստով: և ոչ էլ երեքը՝ խորապակիների բմբռնած բաժանման իմաստով»:

Հարկ է մասնատել, որ Հոգեմարտության զուգամտիկական հիմունքների մերժմանն ուղղված երրորդաբանական այդ սառավածարանության ամենին էլ նպաստող է հետապնդել սահմանափակվել միայն ընդհանրական արժեքներում: Ինչպես այն վերաբանությունը թույլ է տալիս փաստել, որ ուղղազգյան Հայերն այդ գործընթացը սերտորեն շարկակցել են երրորդաբանական վարդապետության աշխարհայացքային այլ Հիմնադրների հետ: Մասնավորապես Ս. Հոգու, ուղղազգյան մեկնաբանության արդյունքում Աստված բնութագրվում է իբրև անմասնական այն անդրանակական և իմանենա էություն՝ որի գործունեությունը նաև տարածական սահմանափակություն չունի: Բայց, միաժամանակ, այն արվելում է որպես ինքնարացահայտող Համիտանական էություն, որի արժեքներն էլ սառավածարանի ճշմարտությունները բացահայտվում են մարդկանց: Պետք է կատարել նաև, որ այդ հիման վրա թե՛ սերբաանդրիական և թե՛ կաղապարված երրորդաբանության շրջանակներում լիովին բացահայտվում են մասնային Հակաերրորդաբանության բոլոր բնույթաբանումները: Եվ քանի որ նրա Համար զուգամտիկական ամեն մի լուծման հիմքը Աստվածաշունչն է, այդ զիրբերից էլ Աթնասյան Ալեքսանդրացին գրում է. «Աստվածային Գրքեր Համահայրաբար վկայում են, որ Սուրբ Հոգին արարած չէ, այլ գոյակից է Որդուն և Հայր Աստուծու: Միայն այդպես է սրբերի ուսուցումը Համահոգում Սուրբ և Անբաժան Երրորդության ուսուցումը չէ: Եվ զուգ տեղիքական կեղծելու միասնական Համալուր: Իսկ «ըրկվածների» անմիտակախությունը տարանակ է Ս. Գրքին և Համամայնում է միայն սրբական անմասնությունը»: Այդ հիման վրա նա միաժամանակ Համաստում է նաև, որ «Սուրբ Հոգին մեկ է, իսկ արարածները բազում ...: Եվ

¹ Տե՛ր. **Григорий Богослов**. Слово 31, о четырехъ лито, о Святomu Духе, с. 448.
² Տե՛ր. **Афанасий Великий**. Защитительное слово против ариан. Послание 1-е. Противъ хулы на него, утверждающихъ, что Духъ Святой есть тварь, с. 35: 448n. «ижеи» Къ тому же Епископу Серапиону, послание IV-е. О Святomu Духе, с. 73-74:

ինքնին Հասկանալի է, որ Հոգին բազմությունը չէ և անզամ Հընչաով չէ, Մա Համադոյ է, լավ կիտի տակ սեփական է Համադոյ Բանին, սեփական է Համադոյ է Համադոյ Աստուծոյ»¹:

Այդ Հարցում Համահունչ է նաև Գրիգոր Աստվածաբանի երրորդարանական դերբողույւրը: Էկզիզիտիկական մտայնամբ մերժելով էկէզիզիական պատեղությունը Հակադրվող երրորդարանական բնութամտերը, նա Հիմնավորում է Երրորդության, այդ թվում նաև Ս. Հոգու Համադոյության վարդապետությունը: Այդ դիրքերից էլ նա պնդում է. «Մեր Աստված մեկն է, բանի որ մեկն է աստվածությունը: Եվ միասնականին է մերժելուս Աստուծու հոյժները, թեև Համատուն ենք Երեքին. սրբոհեան ինչպես որ նրանցից մեկը մեկ չէ, այնպես էլ մյուսը փաթր Աստված չէ, և մեկը մասնակալին առուժով նախորդ չէ, իսկ մյուսը՝ Հանրորը: Նրանք ցանկություն են չեն տարանջատվում և չեն բաժանվում ուժով ... Էթև Հակին արտահայտվենք անբաժանելիներև աստվածությունն անբաժան է ...: Իրա Համար երբ մտահանջում ենք Աստուծու, ապրճապատմասին և քայտարակ պղբին, այդամ մեր պատկերացածը մեկն է: իսկ երբ մտահանջում ենք առաջնապատմասին հանրի անժամանակային և Համատարապետով աստվածային երեքին, այդամ պաշտում ենք երեքին (ընդդուումք մերն է՝ Թ. Բ.)»²:

Այսպիսով, մերժելով Ս. Հոգու վերաբերյալ Հոգեմարտների մտահանջողական բուրմ մտայնումները, աչքբարձրական և կապաղովկիական աստվածաբանները շարադրում են քննարկվող Հիմնահարցի ուղղադավան երրորդարանական ուսմունքը: Այդ Համատեստում Ախնեսու Այբրահայացին Հանդուս է նաև այն Հետևությունը, թե աստվածային երրորդություն չէ ինչուից անխուսափելիորեն Հետևում է, որ «... Հոգին արարած չէ, այլ մասնակից է արարչությանը: Հայրն տանին ինչ արարում է Հոգով էլ թախավ, բանի որ սրանի Բանն է, այնտեղ էլ Հոգին է: Եվ արարվող Բանից կեցություն ուժ է ստանում Հոգու միջոցով»³: Գրիգոր Աստվածաբանը Հավելում է նաև, որ երրորդարանական այդ մտայնումը մեկ անգամ ևս ի ցույց է դնում աստվածային երրորդության տանին անբաժան ասանձություն և միասնության փաստը, այն, որ նրանք «անբաժանելի են և՛ պատմով, և՛ փառքով, և՛ Թագավորությանը»: Կապաղովկիական Հայրն աստվածային

երրորդության խորհրդապաշտական այդ բնութամտը ծառայելուս է նաև Աստուծության աստվածաբանության»⁴ և «գրկության լույսին»⁵: Ս. Հոգին անուսում զավանտոր Հիմնավորմանը և Երրորդության «ուկի շղթայով» պայմանավորելով պնդում է, որ «Հոգու միջոցով է մեր վերանձուկը, վերանձուկից՝ վերափոխումը, իսկ վերափոխումից՝ Բարձրյալի արժանիքներն՝ անանչությունը»⁶:

Այդ դիրքերից աչքբարձրական և կապաղովկիական Հայրերն անցում են կատարում աստվածային երրորդության Համադոյության մեկնասնությունը: Փոփոխվելով, որ աստվածային անձերն անհնար է պատկերացնել սասց մեկը մյուսի, Ախնեսու Այբրահայացին Հավաստում է, որ նրանց յուրաքանչյուրի կեցությունն իրական զոյ է դասուսում անխան և անփոթ միասնության մեջ: Երրորդարանական այդ մտայնամբ աստվածաբանը նաև փաստում է, որ աստվածային անձերից յուրաքանչյուրը բնուրթվում է «անքննիկի անձային Հատկանիշերով»⁷ և որ այդ տեսանկյունից նրանց բնութագրող առանձնահատկությունները պետք է դիտարկվի միայն Համադոյության մեջ: Նա Համոզված է նաև, որ այս պարագայում չի կորելի սահմանափակվել միայն այն պնդմանը, թե Ս. Հոգին արարած չէ և այդ մտայնումը քայտարակ է նրանով, որ Ս. Հոգին լինելով սրբություն մասնակից, դարձով իսկ զրեւորում է և՛ իր Համադոյությունը, և՛ աստվածային Հավատարարը հոյությունը: Եվ ստան որդանակախ լարուակելով այդ անձեր Գրիգոր Աստվածաբանը չէ, որ բողրի Համար, ովքեր թեքանուր կամ Ս. Հոգուն օտար զեն, միանգամայն Հասակ պետք է լինի, որ աստվածային Երրորդության խորհրդանիշները բազում անգամ վկայված են Աստվածաշնչուսում և Հիմնավորելով այդ տեսակետը չրքում է «Մեծում է Գրիտոսը՝ Հոգին այնտուն է (Գուկ, I: 35), Մկրտում է Գրիտոսը՝ Հոգին վկայում է (Հովհ, I: 33, 34), Գրիտոս փորձություն է կեթրվում՝ Հոգին նրան վեր է բարձրացնում (Մատթ, 4:1), Գրիտոսն իրաբանում է ուժը՝ Հոգին օժանդակում է: Համարունում է Գրիտոս՝ Հոգին ժառանգում է»⁸:

Հոգեմարտության Հավատարային սկզբունքների Համակարգային վերլուծության միտումով աչքբարձրական և կապաղովկիական աստվածա-

¹ Տեղ. **Աֆանասի Վեկիյի**. Կ՝ Տերալոնյ, Էլիսկուլա Մլայսկուսու, փոստան I-ը. Մրոտիբ արժրլեյ, տրերձաօսիլի, Չո Չոխ Տվայնի ատ յաբ, թ. 41: Գձմ. **Սուրբ** Կ՝ թոու կու Էլիսկուլա Տերալոնյ, փոստան III-ը. Օ Չոխ Տվայնոյ / **Վորայն** և Չարեր տոախ. T. III, թ. 64:

² Տեղ. **Գրիգոր Բոցոսլա**. Տլոաո 31, օ Բոցոսլուսու քիտո, օ Տիտոս Չուխ, թ. 448:

³ Տեղ. **Աֆանասի Վեկիյի**. Զաշիտելնո սլոաո քրոտի արիան. Փոստան I-ը. Մրոտիբ արժրլեյ, տրերձաօսիլի, Չո Չոխ Տվայնի ատ յաբ, թ. 64:

⁴ Տեղ. **Գրիգորի Բոցոսլա**. Տլոաո 31, օ Բոցոսլուսու քիտո, օ Տիտոս Չուխ, թ. 459: Մրոտիբ Այբրահայացին և Կրթում է թ. «Գոգին վկայաուու է Օձուս և Գրոյն» (Տեղ. **Աֆանասի Վեկիյի**. Կ՝ Տերալոնյ, Էլիսկուլա Մլայսկուսու, փոստան I-ը. Մրոտիբ արժրլեյ, տրերձաօսիլի, Չո Չոխ Տվայնի ատ յաբ, թ. 35) և որ նա անքննիկի է և անվրոխիս ու ցմու է իր Տիգրիկը» (**Սուրբ տրեղոս**, էր 39):

⁵ Սեղ. **Աֆանասի Վեկիյի**. Զաշիտելնո սլոաո քրոտի արիան. Փոստան I-ը. Մրոտիբ արժրլեյ, տրերձաօսիլի, Չո Չոխ Տվայնի ատ յաբ, թ. 64:

⁶ Տեղ. **Գրիգորի Բոցոսլա**. Տլոաո 31, օ Բոցոսլուսու քիտո, օ Տիտոս Չուխ, թ. 459:

բանները անդրադառնում են նաև երրորդարանական աստվածաբանության նրբին ՀիմնաՀանգրից մեկին: Խուրը, մասնավորաբար, վերաբրում է Հետեյային: Հոգեմարտաներից ոմանք գտնում էին, որ կթե Ս. Հոգին Համադոյ Համարվի Ս. Երրորդությանը, այլ կերպ ասած, Համարվի, որ Ս. Հոգին բխում է Հայր Աստուծուց, ապա զործ կուենեանք «երկու Որդու» Հնու: Անդրադառնալով երրորդարանական Համակարգի մեկնության Համար ասանցքային այդ ՀիմնաՀանգրի արժեքմանը՝ Աթանաս Ալեքսանդրացին Համարում է, որ դա չի կարող Ս. Հոգու Համադոյությունը մերժելու դրանա Հանդիսանալ: Եվ այդ մտնելուը արդարացած է Համարում պարտով, որքանով որ «Աստվածաշնչում Հոգին որդի չի կոչվում, որովհետև նրան կերպը չՀամարեն, չի կոչվում նաև Որդու որդի, որպեսզի չօր պապ չՀամարեն, դրան Հակառակ Որդին անվանվում է Հոր Որդի, և Հոգին՝ Հոր Հոգի: Եվ այդպիսով՝ մեկ է Ս. Երրորդության աստվածությունը և մեկ է Համատը»: Համահունչ մտնելուը Գրիգոր Աստվածաբանը Հակում է, որ այդ պատճառով էլ նամադոյ Ս. Հոգին ոչ ոք ձմվում, այլ՝ բխում է Հոր Աստուծուց: Պարզաբանելով այդ մտնելուը նա գրում է, որ «Հայրը Որդու միջոցով չէ Հայր դառնում և ոչ էլ Որդին է անպատճառական Ս. Հոգու ստանալու», Հետևաբար ոչ միայն խորապես արատավոր է «պատվել Որդուն՝ բմրոտանալով Ս. Հոգու դեմ», այլև Հիմնովին կոծելի և անհնկնթի այն պնդումը, թե նա «երկրորդ (երկվորյակ) Որդի է», «կրոտեր Որդի կոմ կերպը» և այլն¹:

Դմվար չէ նկատել, որ այնքանուղբական և կապաղովկեական կրթողարանության շրջանակներում «Համատքային միակությունը», այսինքն՝ նկերիցական ուղղադավանությունը փաստվում է բուն աստվածային լուծյան բնութագրելներով: Մեկ է Լուսվածք, մեկ է նաև նրա նկատմամբ նավար: Բրիտանական միաստվածության աստվածային անձերը չեն ստբալուծվում միմյանց մեջ և չեն շփոթվում միմյանց՝ գրում է Աթանաս Մեծը. «Բանի որ ինչպես Որդին է ապրում է իր սեփական պատկերի՝ Հոգու մեջ, այնպես էլ՝ Հայրն է ապրում Որդու մեջ»:

Ի մի բերելով այդ անձեր և բանականության կոդից Ս. Երրորդության Համադոյությունը բմրոնելի դարձնելու միտնով Աթանաս Ալեքսանդրացին այն պատկերավոր կերպով բնութագրում է այդպես. «Հայրը

պրեյն է, Որդի կոչվում է Հոտանքը, իսկ մեր մասին ասվում է, որ խնում էք Հոգին: Բանի որ զրված է մեքե բարոյ այդ մէ՛կ Հոգին խմեցերի ՈՒ աք. 12, 13»: Մինչև վերջ Հավատարմ մալով Հավատքային այդ բնութանը, ուղղադավան աստվածաբանն այդ դիրքերից պնդում է նաև, որ կթե «Բրիտոտնի իրական Որդի է, ապա մեքե Հոգի բնդուենելով, որպնդվում ենք, քանի որ ինչպես Աստվածաշունչն է պնդում շտացանք նստություն Հոգին վերստին երկվղի մէջ բնկնելու Համար, այլ ստացանք որդեգրություն Հոգին (Համ., Ծ, 15)»: Ինչ վերաբրում է Հոգով որպնդվածներին, շարունակում է Աթանաս Ալեքսանդրացին, ապա միանվանյան ակնհայտ է, որ չենց «Բրիտոտնով էլ կոչվում ենք Աստուծու վակեր, քանի որ ովքեր նրան բնդուենցին, նրանց իշխանություն տուեց լինելու Աստուծու որդիներ (Հովն., 1, 12)»:

¹ Свт. Афанасий Великий. Защитительное слово против ариан. Послание 1-е. Против хулителей, утверждающих, что Дух Святой есть тварь, с. 26. ԳձձՄ. Մուլնի Կ՛ու Կոստ. Երևանի Եպիսկոպոս Տերալոնու, քանում IV-ե. Օ Տեյտոմ Դուք, с. 71-74 և այլն:

² Sb' u Свт. Григорий Богослов. Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе, с. 446-447:

³ Свт. Афанасий Великий. Защитительное слово против ариан. Послание 1-е. Против хулителей, утверждающих, что Дух Святой есть тварь, с. 31.

¹ Մուլն տեղում, էք 29-30:

ԵՐՐՈՂԴԵՔԵԼԵԿԸ ՎՈՃԿԵՔԱՆՈՒԹՅՈՒՆԵՐԻ ԵԿԵՏԱԿԻ ԿՐԵՒՍՏՅԱԿԸ ԵԿԵՂԵՅՈՒ ԴԻՐՔՐՈՐԾՈՒՄԸ (IV դարի 50-ԿԱՆ ԹՎԿԱԿԱԿԵՐ)

ԿԵՏՈՒ ՔԱՆԱԿՈՒ

Ինչպես վկայում է եկեղեցական պատմագրությանը, Սարգիսի 342-343 թթ. ժողովից հետո, չուրժ մեկ է կես տասնամյակ երբորդարանական-ղղձատիկական բանավեճերը հանդարտվելին: Բայց Համամարտի կողմերի միջև Հաստատված «ՀաչտուՅուրեք» չափազանց անկայուն էր, իսկ ներկեկեցական կյանքը դեռևս բավականին հեռու էր ցանկալի խաղաղությունից ու Համարաշխույթությունից: Դա ուներ իր օրյեկտիվ ու սուբյեկտիվ պատճառներ:

Դեռևս Հատակցված չէին ինչպես Հավառաբային Հիմնարար սկզբունքների զերարբայել ընդհանրական պահանջները, այնպես էլ՝ դրանց կիրառման համարանկերը: Եկեղեցին և Հողերը դարձան Հայտեկն էին Հողերն ու Տասարակական-բաղաբանայն այնպիսի պայմաններում, որոնք օրյեկտիվորեն նպաստում էին նրանց բաժանումներին: Այդ պայմաններով թելադրված արտաքին անդորրը բավականին խաբուսիկ էր այն պատճառով, որ գինարանական կողմերի «Բողոքիձումն» ապահովվել էր մի թև ներքին Համամարտության կամ միասնացման, այլ՝ պետական Հարկաբանների շնորհիվ: Թե՛ եկեղեցին և թե՛ պետական իշխանությունն արդեն էլ չկարողացան քիչ թե՛ շատ միասնական մտեղցում դրսևորել զինաբանական գլխավոր Հարցի՝ նիկեականության, հետևաբար՝ երբորդարանակալ-ղղձատիկական Հարցերի նկատմամբ: Ինչուև չլուծված էր մյուս նաև բրիտանական Արևելք-Արևմուտք եկեղեցական Հարաբերությունների կանանական կարգավանման Հարցը, որի պատճառով եկեղեցին IV դարի 50-ական թվականներ թվադիտից պահպանելով ներքին տարանջատվածությունը: Էական բարեխղաման կարգ ուներ նաև ներկեկեցական կյանքը: Նվիրապետական դասի շրջանակներում գերիշխում էին անհասա՛հ-թյունն ու կռավանամատությունը, ինչն էլ՝ ավելի սրվեց այն բանից հետո երբ Սարգիսի ժողովի որոշմամբ արտքրված նիկեական եպիսկոպոսները փրկադարձան իրենց նիկեոպետական կենտրոնները: Կազմությունից խոսք

վես դեռև՛հ էին Հատակայն արևելյան ընդգլխադիր եպիսկոպոսները, քանի որ նիկեականների զերարբայել Հեռու Հավառաբային դաշտում նրանց ձեռք բերած թուր «ՀաչտուՅուրեքներն» ի դերն կլան:

Նախկինի նման IV դարի 50-ական թվականներին ևս եկեղեցական միաթյան արեկանող զյխալբը գործնքը մասնաճանկ զղղձատիկական գլխարանության երկու Հիմնական՝ նիկեական և արևելյան պահպանողական (հակառիկական) Հոսանքների մըցակցությունն էր: Դրանցից առաջինները կիկեական Հանգանակի նկատմամբ իրենց կազմավորված էր և դրա պաշտպանության գործում զրեռորած անդիձում զիրբորդամար Հավառախող ձեռարբում «Համառ Փանառիկներն» էր: «Եկեղեցական խաղաղությունը կողմողներին» Համարում ունեին: Գրեթե Հանրահամաչ էր (այդ թվում և պետական իշխանության Համար), որ նիկեականության Հաղթանակի Հանդ նրա շատագուճերը պարտադրում էին զո՛հաբերի ամեն ինչ և այդ տեսակետներից նրանց արևում էին «Եկեղեցու և պետության անդորրը խախտելներ» անվամբ: Այդ Համատեբարում անՀամեմատ ավելի մեղմ բեռնաբարության մաչք էր ընկնում Հակառիկական Հոսանքը: Նրանց կողմից կամեկերկրող շարունակական ժողովները, գրանցում ընդունված զգալաբարանական բանաձևներն ու Հանցանքները պարտադրում էին ստեղծում, թե՛ Հանուն Հավատքի անաղարտության» և «նախնի ավանդական Հավատքի անխախտ պահպանման» նրանք պարտադրում էին ցանկացած փոխդիձումն: Այդ կործիրի ձեռագործման Հույսու նպատակ էր նաև այն, որ անական արևելյանական պատկերացմանը ներկայացնելով տարբեր, շատ անշարժ Հակադիր Հանգանակային բանաձևերի մի՛ընդօր, Հակառիկական ընդլխությունը որպես կանոն Հավառաբային արևալայի լուծումներ էր ստաղարում, որոնք կարող էին լուծվեն ընդունելով լինել «Եկեղեցական խաղաղության» ձեռող ցանկացած անհատի Համար:

Դարաշրջանի ներկեկեցական կյանքի վրա անուրանալի կնիքն են թելել նաև Հողերը կյանքում տեղ գտած Հայկան էլ շարք փոփոխություններ: Դողձատիկային պատմականության և եկեղեցապետության մեջ Հիշատակալ առչվայիս գործունեությանը Համարվում է IV դարի 50-ականներին սկիբր սած եպիսկոպոսական դասի սերնդափոխությունը: Եկեղեցական «ասպրիդից դուրս կկան այնպիսի սծաված և անհայտ թշնամներ, ինչպիսիք

Պատմության և «Պատասխարված և արտաղված» ինքնաղվելի այնպեսամեթոդ, մասնակց էին կենտրոնացում շարունակելով իրենց նիկեական գործունեությունը: Այդ իրավիճակը բնականաբար, երկար շարունակելով չէր կարող և ի վերջո ցնկական եպիսկոպոսները կամ իրենց սարքները, կամ խարկաղան ինքն անցնել գրոմունտայն, մասնաճանկող «Սու Տոկատ Տոկատիս» Շերոնայն Իստորիա. ՄԹ, 1996, խ. II, գլ. 26, է. 94-95: Сосозем Зрмий Савмизмиский. Церковная история. СПб., 1851, кн. III, гл. 2, 226; Феодотий еписк. Кирский. Церковная история. СПб., 1852, кн. II, гл. 14-15, է. 138-141:

1 Երկեական եպիսկոպոսներից շատերի դեղոնությունը կապված էր այն բանի հետ, որ ընթաց նեական արևելքում Ասորիկեն ժողովական որոշումնե կամեր կողմին «կիսալ զարմ» էին: Երեսը թուրքն էլ վերադարձան նախկինում իրենց կողմից ղեկավարվող նիկեականական կենտրոններ, սակայն Ասորիկեն ժողովը կողմից «արևալայնաբարայն մեղ մեղաղվածան արևելքում մեղ

էին Եվանդիս Իրկոնոպոլսի և Քեոզդիս Իրկեպոլսի, բայց այդ փոփոխությունից նրկեպոլսիներն ու միայն ոչինչ չլսանցին, այլև Հակառակը՝ շատ քան կորցրեցին»։ Ա. Ապոլինի դա բացատրում է նրանով, որ «Եվանդիս և Քեոզդիսի փոփոխան, մարդիկ, ովքեր Հավատի և եկեղեցու շահերը պաշտպանում էին յուրովի և կողմակից չէին նրկեպոլսիների դեմ չափիչ դուրս կողմա պայքարին, ընդդիմության դուրս կանգնեցին նորքեր, որպես իրենց Հեռուստոս ունեին ո՛չ բարի անչայտ, ո՛չ եկեղեցու արքայական նշանակություն, մարդիկ, որոնք պարզապես էին բազաբականության ցանկացած շրջադարձի փոխել իրենց հանգուցունքները՝ պայտասական կարերեսներ, որոնց ուժն արքունիքում ունեցած պատահական կապերն էին և կայսեր վրա ունեցած ազդեցությունը»¹:

Բավականին բարդ իրավիճակ էր ձևավորվել նաև եկեղեցական կյանքի վրա մեծ ազդեցություն ունեցող Հասարակական-բազաբական կյանքում: 350 թ. Մակեդոնցիս զորավորի կողմից զավթարար սպանելի նրկեպոլսիության աչքի ընկնող պաշտպաններից մեկը՝ Արևմտյան կեսը Կոստանդ: Եղոր ժահվանից Հեռու Կոստանդնուս կայսրը լիակատար պատուության ստացած արժատաժողովուրդ կրոնական այն բազաբականությունը, որի օգտակար էր Համարում պետության շահերի Համար: Եվ երբ 353 թ. Մակեդոնցիսի ինքնապատկանությունից Հեռու Կոստանդնուս զորավոր Հռոմեական կայսրության «բյուր Հատվածներ» միահեծան տերև «Հավանական Քաղաքում» (αὐθινοῦ βασίλειος), մե միայնակայն անարդի սուկից արժատաժողովի նրկեպոլսի ավանդույթյան Հեռու բավականին թույլ կապ ունեցող, կամ ավելի ճիշտ կլինի ասել՝ Հակառակակառույթյան ներքին վրա ձևավորված սեփական կրոնական բազաբականությունը: Կայսեր կրոնական բազաբականության «Հաղորդիչներ» զարժան Հակոնիկան ընդդիմության նոր պարագույնները, որոնք «... նրկեպոլսիության դեմ պայքարում նոր Հարձերն ներմուծեցին, եթե նախկինում Համազորության պաշտպանների դեմ մեկուգարներին այնուհանդերձ ձյուտում էին որոշառական տեսք տալ, ապա այժմ Հակառակը՝ Հակառակորդների խցկուր և եկեղեցում սեփական զիրքը պահպանելու դիպարը միջոց զարժան բացահայտ խարենիկանուն և կողմա բռնաձեռնումները»²:

Հակոնիկանությունության պարագույնների որդեգրած բազաբականությունը չափազանց շահավուն էր նաև պետական իշխանության և անձամբ Կոստանդնուս կայսեր կրոնական բազաբականության Համար: Մի կողմից

նրկեպոլսիների նկատմամբ ունեցած ոչ բարեհաս վերաբերմունքը՝ իսկ ինչպես կորմից՝ կայսեր կրոնական բազաբականության «չարժիք»՝ Ապոլինիի ժողովի կողմից «անաստված և անփորձ պատանիներ» որակված Հակոնիկանությունների բացահայտ Համազորակցությունն էլ զարժան Մ զարբ 50-ական թվականների ներկեղեցական անհաշտ պայքարի փորձները: Այդ Համասերտում չափազանց Հնարաբարբական է և այն, որ Մ զարբ 30-ական թվականների նման 50-ական թվականներին ևս Հակոնիկանի պայքարը անկայունաբար զարժան ինկեպոլսի Բատաղովինի Հայտանքները: Եվ դա ոչ միայն այն պատճառով, որ ինչպես արևելյան Հայտանքները: Եվ դա ոչ միայն այն պատճառով, «Նոր Հակոնիկեպականության» էությունը բացահայտ կերպով զրուսորմից այն բառում, որ Հասանը՝ Նուկիկի նման չառահանապակից ժամանակ նրկեպոլսի կարիկողությունների դեմ պայքարով: Ապոլինիի նախադեպը, Հավասարադես նաև արևմտյան կախողանքների նրկեպոլսի կողմնորոշումները մեկընդմիջտ Հակոնահարենի միտումով Կոստանդնուս կայսրն իրեն Համարում կարիկողությունների խոչընդոտ նրկեպոլսիության «չեղբայրացման» Հիմնախնդիրն այս անգամ փորձյունույն ոչ թե արևելյան, այլ՝ արևմտյան կարիկողությունների ժողով-

¹ Այս անբազաբականության ինքնուր բնույթն էր այն, որ Ապոլինիի ժողովից նաև Կոստանու կենտրոնական կերպով պատանակ կանգնելով արևմտյան եպիսկոպոսների պահանջներին, կատարել սպանակիցով Կոստանդնուսից պատանաց «կամ վերադարձնել Արևմուտք արևրդյան եպիսկոպոսներին, կամ՝ պարտադրել պատանիներ»: Երկրի մերթն ու արարելից դուրսուցնից նեկով Կոստանդնուսը որոշեց քաղաքային, երբ պատանաց: Արևան Անքարաղուց, Պոլոս Արևմտյան կողմից և Մակեդոն Անկուրալից վերադարձնել իրենց ներկայությունն կենտրոնացնող Պարկաղայան այլ զիդում Կոստանդնուսի մոտ անճակատ քննարկ օժեց նրկեպոլսիների հանդեպ և նա այլ անաստված բազաբակ միայնակ դառնալուց տեսավ ճյուր կրոնական բազաբականությանը քաղաքային կախողանքներն ուղղվածություն ստացավ: Տես Տեր. Աֆանասի Վոլիկի, Заслительное слово протия ариан. Творения в четырех томах. Т. I, М., 1994, с. 330, 331, 345-348, Глинін Послание епископа Афанасия кь монахам по поводу пребывающаго у томъ, что сделано арианами при Констанции (История ариан). Творения в четырех томах. Т. II, с. 117-118; Сократ Схоластик, Церковная история, кн. II, гл. 22, с. 86-87; Созомен Эмний Саламинский, Церковная история, кн. III, гл. 20, с. 216; Феодрит еписк. Кирский, Церковная история, кн. II, гл. 8, с. 129-131; Стен Був, St. Hilary of Poitiers. De Synodis I Niceae and Post-Nicene Fathers, ed. by Philip Schaff and Henry Wace), V. 9, Peabody, Massachusetts, 1995, 32, p. 13 (hildun. Migne J. P., Patrologiae cursus completus. Series Latina (ujunthun) PL), Act. s. t. X, с. 504; Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio (ed. by J.-D. Mansi), T. III (anni 347-409), Austria: Graz, 1960, p. 1215 sqq. և այլք:

² Տես Hilarius, Fragment II, Kigne / Migne J. P., PL, S. t. X, p. 641:

³ Արևանյան եպիսկոպոսների այդ փուն նաև Արևան Անքարաղուց, հերթական արևորդ տերի ինքնուր կերպով (353 թ.) և Մեղիվար (355 թ.) մոլորների որդեգրում: Անբանաճանքն տես Տեր. Աֆանասի Վոլիկի, Послание епископа Афанасия кь монахам по поводу пребывающаго у томъ, что сделано арианами при Констанции (История ариан), с. 130-131, 145, Тер. Афанасий Великий, Защитительное слово, въ котором святыи Афанасий оправдываетъ ѳьство свое во время гонения, произведеннаго дукломъ Серваномъ, с. 79, 95-96; Hilarius, Fragment VI, Kigne / Migne J. P., PL, S. t. X, p. 686 sqq.:

¹ Спасский А. История догматических движений въ эпоху Вселенских Соборов (В связи с Философскими учениями того времени) / Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице) Сергиев Посад, 1914, с. 335.

² Стен Був, loc. pp. 335-336:

ներում: Ընդ որում, թեև այդ գործընթացում նա հնձում էր արևելյան ընդդիմադիր եպիսկոպոսների վրա, սակայն հիմնական դերակատարությունը վերապահեց արևմտյան եպիսկոպոսներին:

IV դարի 50-ական թվականների արևմտյան եպիսկոպոսական ժողովների համակարգային ուսումնասիրությունը կարևորում է այդ տեսանկյունների հետ: Դրանց օրյեկտիվ վերլուծությունը թույլ է տալիս վեր հանել դարաշրջանի քրիստոնեական արևմուտքի հավատաբային եկեղծները, ինչը մեծապես նպաստում է նաև արևմտյան եկեղեցու «ստորալայնականության» հսկայական թվանշանի փաստագրված մերժումը¹: Այն պետք է կարևորել նաև տեսական, պատմական և պրակտիկ-գործնական առումներով: Երբորքայնական Հայցեակարգչերի հավատաբային առանձնահատուկությունների, դրանց դրսևորման մեկեր, այդ թվում նաև զուգամասերկայն պատմության առկա այն փուլը բնութագրող լիճարանային թվանշանի համակարգմանի տեսական ուսումնասիրության առաջնությունը նշանակալից էր նաև ինչպես կրոնադատության արդի տեսության, այնպես էլ տեսական ու պատմական առաջնաբանության հուշար, քանի որ թույլ է տալիս վեր հանել և արժևոքի հասարակության հոգեւոր կյանքի բաղադրատարրերից մեկի՝ կրոնի պատմական ընթացքի ընդհանրական ել շարք օրինակաբան թվանշանը: Գաղտնի առումով հիմնահարցի գիտական ուսումնասիրությունը կարևորում է նաև նրանում, որ թույլ է տալիս բնագործ վերաբերելի այդ ոլորտում տեղ զատ մեկնադմանի ու փաստերով շարժարանով հանրային տեսականները: Եվ վերջապես, երբորքարանական հիմնահարցերի ուսումնասիրությունը պետք է կարևորել նաև նրանով, որ վերջինի օրյեկտիվ վերլուծության արդյունքում բացահայտված օրինակաբան թվանշանը կարող էն պրակտիկ կիրառում գտնել մերօրյա կրոնական դիմադրանքների և Հայաստանի քրիստոնեական երկրակ համայնքների հավատաբային ու աշխարհայացքային արժեհամակարգերի բնական ուսումնասիրության գործում:

Այդ տեսանկյունից արևմտյան առաջնաբանական մտքի «գեղեցիկները» վիպային թվանշանից մեկը պետք է համարել Սիրիմոսի 351 թ. եպիսկոպոսական ժողովը, որը նաև Հակաեթիկական «Նոր համարիք» հա-

վառարպես նաև Կոստանդուս կայսեր կրոնական բաղադրականության» համարժեցանքային օրինակաբան արդյունքն է: Եվ պատահական չէ, 351 թ. Սիրիմոսի ժողովը և նրա կողմից ընդունված դավանաբանական բանաձևը համարվում է Հակաեթիկական «Նոր հասարիք» հավատաբային մանրագրք: Արևմտյան եկեղեցու ըստադոսիները որպես կանոն աշխատանք են շնչեկել այդ ժողովում ընդունված դավանաբար հարցը, այնինչ զա լավագույն փայտություններից է Արևմտյան եպիսկոպոսների «եթիկականությունը» ըստադոսի» ինչից, փարկվածը պատկանեցրելու համար:

Սակրատես պատմիչը Հայաստան է այն մասին, որ 351 թ. կայսեր ներկայությամբ Սիրիմոսի հաստատվել է երկու դավանադիր՝ Հունարեն լեզվով, որը կազմել էր Մարտոս Արեւուտացին և լատիներեն: Հունարեն տեքստը հռչակում էր. «Հավատում ենք Մի Աստուծո՛ւ Ամենակա՛ շորք, աննախկին Աբարչին ու Սահեղոյին, որից անմե անասնապետների երկրորդը և երկրորդ անուն է ասուն և նրա Միածին Որդուն՝ մեր Տեր Հիսուս Բրիտասին, որը բոլոր գարիբից առաջ մեկն է Հայր Աստուծուց, Աստված է՛ Աստուծուց, յուրա՛ յուրայից, փասն զի նրանովով ամեն բան ստեղծուեալ ինչ որ կրկնամե՛ն ին ինչ, որ երկրից վերայ է՛ երկուդները՝ Հակեղեակին և Դմաստուսյանը, ճշմարտության յուրյին, Կյանքին, որը վերջին փրկել մեկնակա՛ Սուրբ Կույսից Հանուն մեզ մարդացա՛վ, խաչմարմնով, մասնաճանի, թաղանձարին, երբորք որը մեկայինների հարություն առածին, երկիր համարուածին, Նոր աջ կազմում նստածին, որը մասնախնդրի պարտից հետո գալու է դասելու կենդանիներին և մեկայիններին և յուրաքանչյուրին հասուցելու բառ իր գործի, և նրա թաղանձարությունը հավատան զմեզնա չի ունեցածը, քանի որ ոչ միայն ներկա, այլև գալիք գարեկուն նա բազմելու է Հոր աջ կողմում: Հավատում ենք և Սուրբ Հոգուին, արինք՝ Միեթարչին, Որին (Բրիտասը) խոստացավ ուղարկել և երկիրը հարստանալուց հետո ուղարկել Առաքյալներին, որպեսզի ստեղծեցին նրանց և հիշեցին ամենայն ինչ և Որով լուսավորվում են նրան Հավատադարձողը հարց հարց հարցին: Իսկ ովքեր պնդում են, թե Որդին Հակեղե չէ, կամ այլ յուրյանից («*ἀποστασις*»-ից) է այլ ոչ թե Աստուծուց և որ եղել է մասնակա՛կ մեկ գարեկ, երբ նա չի եղել, սուրբ և տեղեկական եկեղեցին օտար է հանդուրձ»:

Առաջին Հայացքից թվում է, թե դավանադիրը Հակաեթիկականության «պարզ արտադրանքներից» է, առավել կտ, որ այն կազմվել է Առա-

¹ Այդ տեսանկյունից հիմնախարհ ընձանակ արժեքման գործում կարելի է նախաբան հանել ռուս եկեղեցագետ Ա. Սլավոսկայն պնդումը, թե «... հետո լինելով Արևելքում մալաքան ինդուստրյուններից, դրանք մասին տեսնելով լինելով միայն խոսակցություններից՝ քրիստոնեական եպիսկոպոսները՝ Ա. Բ.) չափ քան իրականացնում (ընդարձակապես հարցրելով Ա. Բ.) նշանակալից մեք, թե՛ն ժողով կրկնելի չէր, որ ճանաչանալու յուրյան տեսնում... կրոնը գտնվածում էին անընդունելի երկրորդ խոսակցական շահագանգին, ... քանց փորձելով կրկնել ինչպես ժողովը համար մաղելի չէր և տեսնելով կենսական շահեղ շահագանգը նա չէն կարգում», Տրանսկայն Ա. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов во (Въ связи съ философскими учениями того времени) / Тринитарный вопрос (Методы учения о св. Троицы), Сергей Посад, 1914, с. 338-339:

Տե. Афанасий Великий. Послание о соборах, бывшее во Арминий италіական և ե՛ր Տեղեկի Իսարիական / Теориями в четьерх томах. Т. III, М., 1994, с. 121-122. 300մ.՝ Сократ Соколяк. Церковная история, кн. III, гл. 30, с. 98-99.

տրերի 341 թ. ժողովի դավադրանական բանաձևեր օրինակով և Հանդիսա-
նուսի և իրա յուրափոխ կրիտորինակ: Բայց այն շեղարևի է չնվազել, որ Սեր-
միուսի դավադրանական 1-ին բանաձևն ամբողջով էլ ընդհանրին ձա-
վազուն բանադրանքների շարքով, որն արտացոլում է միանգամայն խորա-
մտնորեն Հյուսիսում այդ դավաճապրի իրական բովանդակությունն ու Հա-
վատքային ուղղվածությունը: Իրանում որդին ոչ Համադոյ է Համարվում
Հայր Աստուծան և ոչ էլ Համանման («Եթե մեկը Որդուն Համարում է ներ-
քին կամ արտարելովդ խոսք (Բան՝ Ա. Բ.), եղովյա՛լ լինի»): Իսկ Իրանք,
ոչքեր Համարում են, որ Որդին անկերթ է («... քանի որ Որդուն չենք Հա-
մանաում Հայր Աստուծան Հեռ, այլ Հոր Իրանում Համարում ենք Հա-
ցադավության մեջ»), կամ որ Հայր Աստված էպիս քնդարձակվող էլ ծնում
Որդուն («... Եթե որևէ մեկն Աստվածային քնդարձակվող էլ լինուք Որդի
անվանի, եղովյա՛լ լինի»), կամ որ Որդին Համարապատիվ է Հայր Աս-
տուծան («Եթե մեկը Քրիստոսին ասում է Աստված, Հայրանունական Աստուծան
Որդի է չի դավանում որ նա Համագործակցել է Հորը ... եղովյա՛լ լինի»)
բանարվում են: Բանադրվում են նաև բոլոր Իրանք, ոչքեր կհանդգնեն
ասել, թե «Մարտմից ծնվածը անձին Աստված է» («Եթե որևէ մեկը
կհանդգնի պնդել, որ Մարտմից ծնվել է Անձինը կամ Իրա մի մասը, եղով-
յա՛լ լինի», «Եթե որևէ մեկը Մարտմից ծնվածին Աստված է մարդ անվա-
նելով նկատ ունի անձին Աստուծան, եղովյա՛լ լինի»):

Այդ Համատեղում IV դարի 50-ական թվականներին արևմտյան
կնկալեա Հավատքային գործունեության Հանդիսականին իրադարձու-
թյուններից մեկն էլ պետք է Համարել Ֆրանսիական Աբր (Աբրիզ, Աբրիստ)
գրադար կայտերական պալատում Տրախիբան եպիսկոպոսական ժողովը,
որն իր աշխատանքներն սկսել է 353 թ. և ունեցել խիստ սահմանափակ
թվով մասնակիցներ: Աբրի ժողովի ուսումնասիրությունը կարևորվում է
նաև Իրանով, որ Իրանում արևմտյան եպիսկոպոսներն առաջին անգամ,
առանց արևելյան եպիսկոպոսների օժանդակության, անդրադարձան ինչ-
պես զոգմատիկական (Թերոսոսոսական), այնպես էլ կանոնական Հարցե-
րի քննարկմանը: Դատելով սկզբնաղբյուրներից՝ արևմտյան եպիսկոպո-
սների Համար ժողովական քննարկումներն ընթացել են բավականին ծանր
իրավիճակում, քանի որ այն զուսմարվել էր Կուստանդիուս կայսեր Հրամա-

նով, որն արևմտյան եպիսկոպոսներից զնապես պահանջում էր քննարկել
պետական Հանցագործության մեջ մեղադրվողը՝ Աթանաս Ալեքսանդրա-
յան Հարցը և դատապարտել նրան: Այդ տեսակետից արևմտյան եպի-
սկոպոսների Համար Աբրիստի ժողովի քննարկումները պետք է Համարել
Հավատի յուրահաստիկ փորձություն, քանի որ միանգամայն ակնհայտ էր,
որ այն Հրավորվել է գործում: Եր իբրև Սարգիսիկի՝ ժողովական որոշումների
Հակառակս:

Բայց քանի որ ժողովին ներկա չէր ո՛չ Աթանաս Ալեքսանդրացին և ո՛չ
էլ նրա որևէ ներկայացուցիչ, բնական է, որ ժողովականները չէին կարող
օրինակիտրինքն բնկն Ալեքսանդրիան եպիսկոպոսին առաջադրված մե-
ղադրական: Եվ քանի որ ժողովական եպիսկոպոսները «գախեցան կանց-
նել» նաև Աթանաս Մեծին առաջադրվող մեղադրանքի քննարկումը,
Իրանք փորձ կատարեցին Հարցը տեղափոխել զոգմատիկական դաշտ: Այդ
նպատակով ժողովական եպիսկոպոսներն առաջադրեցին նախ քննարկել
Հավատքի և նոր միայն՝ Աթանասի մեղադրականին Հեռ կազմված Հարցերը՝
Բայց, յուստափոզական այդ քայլը կատարելով, արևմտյան եպիսկոպո-
սներն իրենց խորամանկության գործ դարձան:

¹ Ա. Աթանաս Ալեքսանդրացին հաղորդում է, որ իրեն մեղադրում են այն բանում, թե նա, իբր, Կու-
ստանդիսի դեմ է տրամադրել երոթը՝ Արևմտյան կեսոս Կուստանդի, բարեկամական հարաբե-
րություններ և հաստատել խոսկալոր Աստվածնորդին նաև և հաղորդանում է կայսեր օրինակն
իշխանության բազալիստ բնվան: Ընդուն չիմանալովսով այդ մեղադրանքի հազմաճանաչել
մեծում տես Տեղ. **Աֆանասիս Վեղիկի**. Значительное слово Афанасия, архиепископа алек-
сандрийского, переедъ царемъ Констанциемъ / **Творения в четырех томах**. Т. II, М., 1994, с.
46-52.

² Ապրիլի 342 թ. ժողովից նաև Կուստան կեսոսը, պաշտպանելով արևմտյան եպիսկոպոսների
պահանջները, պատերազմի պատճառաբանելով Կուստանդիուսին պատերազմ «նազ վերադարձնել
Արևմտքը արտրված եպիսկոպոսներին, կամ պատրաստվել պատերազմի»: Կայսերական ներքին
և արտաքին կազմակերպչական Կուստանդիուսին հարկադրել երոթ պատերազմ: Արևմտյան
Ալեքսանդրացին, Դեղոս Կուստանդիուսի պետին և Աստված Աստվածնորդին վերադարձնել իրենց
աբրիստիստ կենտրոնները: Այդ անձին մատուցանվող տես Տեղ. **Աֆանասիս Վեղիկի**,
Значительное слово против ариан / **Творения в четырех томах**. Т. I, М., 1994, с. 330, 331,
345-346, 61-619; Послание епископа Афанасия къ монахамъ повсюду пребывающимъ о томъ, что
сделано арианами при Констанци (История ариан) / **Творения в четырех томах**. Т. II, с. 117-118;
117-118; **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история. СПб., 1851, кн. III, гл. 12, с. 168-
189; **Сократ Схоластика**. Церковная история, М., 1996, кн. II, гл. 24, с. 93; **Феодрит еписк.**
Кирский. Церковная история. СПб., 1852, кн. II, гл. 8, с. 129-131. Տես նաև Տեղ. **St. Hilary of Poitiers**.
De Synodus / Niene and Post-Nicene Fathers (ed. by Philip Schaff and Henry Wace). V. 9,
Peabody, Massachusetts, 1995, 32, p. 13 (hdtun. **Migne J. P.** Patrologiae cursus completus. Series
Latina (ajunthianus) PL). Acc. s. t. X, s. 504; **Sacrorum conciliorum nova ampissima collectio** (ed. by
J.-D. Mansi). T. III (anni 347-409), Austria: Graz, 1960, p. 1209 T. VI (anni 441-451), Austria: Graz,
1960, p. 1215 sqq. և այլն:

³ Տես **Սուլլիպուսի** Կուստանց. **Хронология**. Кн. II, гл. 39: Տես նաև Տեղ. **Աֆանասիս Վեղիկի**. **Посла-
ние епископа Афанасия къ монахамъ повсюду пребывающимъ о томъ, что сделано арианами
при Констанци (История ариан)**, с. 127.

⁴ Տես Տեղ. **Աֆանասիս Վեղիկի**. Послание о соборахъ, бывшихъ въ Арминіи италійскою и въ
Селевкїи исаверіанскомъ, с. 128-130: 360un. **Сократ Схоластика**. Церковная история, кн. II, гл. 18,
с. 99-100: Սուղլիպուսն պատմելով կուստանդիուսի և նաև, որ լայնիմաստ քննարկելու մեկը լինելու ար-
գելում է օգուստինոսի «ժողովան» եզրը և իրականում է «Վայր Աստուծան Որդուց մեծ խաղերն»
«Որդուն» համարել նկատել, քանի որ Վայրն անկերթ է, իսկ Որդին մեծան է (որն մասին ոչ ոք
պնդել չէին), տես **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история, кн. IV, гл. 6, с. 232:

Աթնաս Ալեքսանդրացու գործն ամօթխպես տարանջատվոց Հափաթարչի Տարցերից, քանի որ Համաթարչից դաշտում նրա նկատմամբ որևէ պատիժ կիրառվող գործնապես անՀնարին էր և ներխայտցած մեղադրանքներին Հիման զրա ժողովը, այդ թվում նաև Հռոմի Լիբերիոս քահանայապետի երկու նվիրակները դատապարտեցին Աթնաս Ալեքսանդրացուն: Վավերագրերը վիճում են նաև, որ արևմտյան եպիսկոպոսներից միայն Տրերի եպիսկոպոս Պավլինոսն առաջին Տարցերի տարանջատմանը և Հրամարվեց ստորագրել Աթնասի դատապարտության փաստաթուղթը, որի պատճառով էլ արտրովեց Փայուրիա: Այդ տեսակետներից հույնուհույ՝ միայն Հիմնովին սեռակն պետք է Համարել սեփական «Համաթարչի քահանայության» մասին կաթիլիկության անձն մի պնդում: այլև խառտեր պետք է դատապարտել այն, որ քրիստոնեական արևմուտքում Աթնաս Ալեքսանդրացու դատապարտության տառչին քայլը կատարվեց այդքան արագ և այդքան թվեթևությամբ:

Այդ կապակցությամբ ոչնչով չՀիմնավորված դատադրությունների թվին պետք է դասել նաև մասնազրտական գրեթեախուսության մե՛կ շրջանագրով այն տեսակետը, թև Արևլատի ժողովը «խիտ անհնչան» էր, որպեսզի «Հեղինակության» դառնար ողջ Արևմուտքի Համար: Անշուշտ, քրիստոնեական արևմուտքում մեակվորված այդ իրավիճակում խիտ ցանկալի

կլիներ, որ Արևլատի ժողովն «անհնչան» զեր և «Հեղինակության» ունենար: Բայց բոլոր Հիմերին ունենր պնդելու, որ իրազարտությաննորի Հեաապա ընթացքն ավելի շուտ վկայում է Հակասումը: Նման եպրիստոսության Համար անՀրամեչա և բավարար Հիմք է Հանդիսանում արևմտյան մի այլ՝ Մեղիդյանի (Միլանի) ժողովական որոշումների և դրան Հաջորդող կեղեցցական պատմության քննական արևտրումը:

Արևմտյան կեղեցցական մասնազրտությունը նա լիովին Հաստատում է այն պնդումը, որ Մեղիդյանի ժողովը Հանդիսանում է Արևլատի ժողովի արդանական շարունակությունը: Փաստը Մեղիդյանի ժողովի Հրավիրման վերաբրյալ այն պնդումն է, թև Հռոմի Լիբերիոս քահանայապետը, խիտ գեղջ ճնարով Արևլատում էր նվիրակների գործունեությունը, արևմտյան ազդեցիկ եպիսկոպոսներ Լուցիցիեր Վալտրրիացու, Եվսերիոս Վերլիպացու և Դիոնիսիոս Մեղիդյանացու առկայությամբ, նոր զեպպանություն է ազդրում Կոստանդնուս կայսր ձեռ՝ ինդրելով Արևլատում քրեանարված Տարցերի վերաբրյալ պարզարտումների Համար Հրավիրելու մեկ «ընդհանուր ժողով»: Բննարկվող ՀիմնաՏարցն ուսումնասիրող առավմարտանների ու կեղեցցականների բացարձակ մեծամասնության մեակցումն այն է, թև Կոստանդնուս կայսրը, ձգվելով «Աթնաս Ալեքսանդրացուն դատապարտել ավելի մեծ ժողովում», ընդատաղե ընդհանուրի առաջարկին և կարգազրեց նոր ժողով Հրավիրել Մեղիդյանում, ուր նա սեփականիկ էր նաև էր ճամբորդ:

Մեղիդյանի ժողովն իր աշխատանքներն սկսել է 355 թ., որին մասնակցում էին 30-40 եպիսկոպոսներ, այդ թվում նաև՝ արևելից: Վավե-

1. Sbu Суплициус Северус. Երվ. աշխ., գլ. 39: Sbu նաև. Свт. Афанасий Великий. Защитительное слово, въ котором святой Афанасій оправдывает быство свое со времени гонения, произведенного дукном Сиріаном / Теория в четырех томах. Т. II, с. 79. Մրանաս Ալեքսանդրացու ինչապակում է նաև, որ Տրերի եպիսկոպոս Պավլինոսը Կոստանդնուս կայսրին հավաղովմ է նաև Արևլատի ժողովում, սես Свт. Афанасий Великий. Послание епископу Афанасію къ монахамъ повсюду пребывающим о томъ, что сделано аrianами при Констанціи (Исторія аrianъ), с. 130-131.

2. Спаский А. Исторія догматическихъ движеній въ эпоху Вселенскихъ Соборовъ. (Въ связи съ философскимиъ учениями того времени) / Тринитарный вопросъ (Исторія вопроса о св. Троицѣ), с. 340.

3. Արևլատի ժողովական քննարկումների և ընդունած որոշումների վերաբրյալ այդ մտնեցած պնդումների պետք է համարել ըլ շարք տեսակցումներից: Այդ համարեցումն նախ պնդել է Թևոսը, որ արևմտյան այդ ժողովի քննարկումների վերաբրյալ փաստերի ապակրոսքունն անձնով է նրա «անհնչան» լիովին ապացույցը չէ, քանի որ նույն փաստապարտության կարելի է պնդել նաև, որ ժողովի վերաբրյալ միտնեցումն է լուրջուհու պակասումով: Ընդզ այսպես և վկայակցությունն այն մասին, եթ վերջինս «անհնչան» ղրըղ ինձակովում է Երաճով, որ արևմտյան կեղեցցական պատմությունը ժողովի մասին (վերապարտությունն է ավաղանում, Ընդունած նպատակալուծել է, քանի որ հավաքականության զանազան գործարդի վերաբրյալ կեղեցցական մասնազրտության քննարկումնան ղրն լավից ղրտա ակնկալու է: Կարծում ենք կարողվան պերճատրվեռում տղ գրած այդ մտնեցումները միտված են թա՛հի լուրջան մասնեց քրիստոնեական արևմուտքի «հավաքային տասնամյումներն» և այն մասնապահին ղրտակումն փակներն ու շարքողումները: Մրանաս ղրող պատմությունից, Արևլատի ժողովը պետք է որտանել իրեն մի գործընթացի սկիզբ, որի տրամաբանական նունարեցը հանդիսապա քրիստոնեական արևմուտքի անցումը հավաքաբանայան և վերջին հաշվով, հակամեկանության ղրդրելը:

4. Այդ մասին ձանրամասները տես Hilarus. Fragment VI, Kigne / Migne J. P. PL. Acc. s. t. 10, p. 688 այդ. Ավելցրեցր նաև, որ նախոր ճամբորդյան մեց մասնակցված պատմաններով Մեղիդյանի ժողովի մասին և մեց են հաւել խիտ մասնաբախի ու երկրորդական ձանրամասնություններ:

5. Այս առնչությամբ անձեղ պատչ հարկ է մատնանել, որ Մրանաս Մեծ դատապարտության գործում Կոստանդնուս կայսրն ականա անկումը իր բազմաթիվ բարդությունների հետ: Այդ արձանը, անձնապես հավանաբանությանը, ղրակվոր «նախորդիկ նունարեցումների հարցաբանական ձգտումն էր: Բանց և է, որ, ընդհանրապեղ եղերը՝ արևմտյան կեսար Կոստանով պահանջը, Կոստանդնուսը ղր միայն ականա համաձայնել էր Ա. Մրանաս Ալեքսանդրացու պնդումներին դատապարտությունը՝ եղերը Արևլատից որոշան նետ, այլ՝ ետեղ ինքնազիր ուղեընձրովը եղաչակրելու էր Մրանաս Ալեքսանդրացու անձնովնելուցությունը և վերադառնելու իր արող, ինչ մասին տեղակ էր պահվել նաև համապատասխան եմիլապետական կեղեցումներին: Այդ ուղեընձրովը Կոստանդնուս կայսրը պահանջում էր նաև «ոչնչանել» Մրանաս Ալեքսանդրացու ձեղ եղան նախորդ շքանի բոլոր «անաղոր», որպեսզի նրա նաև հաղորդակցվելն ազատ լիներ: Մանրամասները տես Свт. Афанасій Великий. Защитительное слово Афанасіа, архіепископа александрійскаго, переезъ царемъ Констанціемъ, с. 351-357. Слрпг Соловкості. Церковная исторія, кн. II, гл. 36, с. 130-131.

6. Միպնձի ժողովի մասնակցների քիմ մասին մեց հասած տեղեցությունները խիտ հավանական են: Արևլատես պատմից պնդումն է, եթ ժողովին մասնակցել են 300-ից ավել եպիսկոպոս, Աղոթմունք պատմից՝ 300 եպիսկոպոս (տես Слрпг Соловкості. Церковная исторія, кн. II, гл. 36, с.

բազրբեր վկայում են, որ ժողովական քննարկումները զեկավարել են Սին-զեդոնի եպիսկոպոս Ուրզախին և Մուսրխայի եպիսկոպոս Վաղեսը, որոնք, զինվելով «Արևիայի փորձով», Աթանաս Ալեքսանդրացուն ներկայացրած «մեղաբանքին» քննարկումը տարանջատեցին զոգմանակական քննարկումներից: Այդ իրողությունն էլ վկայում է այն, որ երբ ժողովի սկզբում Դիոնիսիոս Մեղիդյանացին եպիսկոպոս Վերջնացու առաջարկով բարձրացրեց Նիկիական Հանգանակի վերահաստատելու Շարքը, Վաղես Մուսրխայեցի «բանուխամբ Հանգանակի իրենց Դիոնիսիոսի ձևերից» և Հայտարարեց, որ Նիկիական Հանգանակի «վերահաստատում երբեք չի լինի»: Տեղեկություններ են պահպանվել նաև այն մասին, որ այդ «Հանգուզն փորձին» Հնուք քննարկումները տեղափոխվեցին հայասրական պատահալ, ինչը Կոստանջեղուսին Հնարավորություն տվեց ուղղակի միջամտել զննարկումներին:

Այդ կապակցությամբ ամենից առաջ մերժողական վերաբերմունք պետք է զրեկորել այն տեսակետի նկատմամբ, իբ, իբբ, «արժանության եպիսկոպոսները ժողով էին եկել Հավաքի, ինչպես նաև Աթանասի գործը պաշտպանելու վճռական մտադրությամբ»: Այդ պնդումը հշմարիտ հարելի է Համարել միայն իրտա սաՀամանական թվով արժանության եպիսկոպոսների նկատմամբ, որոնք, զավերացրելի վկայությամբ, Աթանաս Ալեքսանդրացուն մեղաբանք առաջարկելու ժամանակ ոչ միայն մերժեցին քննարկել այդ Հարքը, այլև Համարձակորեն դատապարտեցին Ուրզախի Մեղեղոնեացուն և Վաղես Մուսրխայուն: Այդ ժամ «Վարագույրի Հնուկից քննարկումներին առեսին կերպով Հնուկոց Կոստանջեղուս կայրում», զաՀլին մանկղով, զինվել է եպիսկոպոսներին, «նո ինքն եմ դատապարտում Աթանասին և Հանուսն ինձ դուք պետք է Հալիասար Վաղեսին»: Ժողովականներն ապարդյուն կերպով կայրելն փորձել են Հանուկը այն բանում, թե այդ ՀանապարՀով Աթանաս Ալեքսանդրացուն դատապարտելը զեմ է եկի-

զեցական կանոններին, որին ի պատասխան Կոստանջեղուս կայրը, որով Հարվածելով նախապահական սեղանին, Հայտարարում է. «Եկջ Համար կանոն պետք է լինի իմ կարքը»: և արտրի ու մահճան պապանալիքով պահանջել է Աթանաս Մեծին մեղավոր անուշել:

Իրազարձություններին Հնուալա ծավալումը ցույց տվեց, որ ժողովական բոլոր որոշումներն ընդունվեցին «կայսերական սցենարով»: Բացառությամբ կառնեցին միայն ընդդիմադիր երեք եպիսկոպոսներ՝ Լյուցիֆիոս Կալարբացին, Եվսեբիոս Վերջնացին և Դիոնիսիոս Մեղիդյանացին, որոնք արտրվեցին Արևիկը: Իսկ մյուս բոլոր եպիսկոպոսներն իրենց ստաբիլությամբ զավերացրեցին Աթանաս Ալեքսանդրացուն դատապարտող ժողովական որոշումը և վերականգնեցին Մարզիկի ժողովից Հնուտ արեկյան եպիսկոպոսների Հնու խզված Հարաբերությունները: Մեղիդյանում ձևեր բերած «Թեթև Հաղթանակը» մի փոքր ավելի ուշ Հակաոմիանության խորհրդակցությամբ թույլ տվեց Հարկադրելներ կիրառել նաև արժանության այն եպիսկոպոսների նկատմամբ, որոնք միտոմեզիոր կերպով Մեղիդյան էլին Ներկայացել: Մասնավորապես, Հաղիա Կորոսրացին, Սիրմիուսում մերթալվելով, արտրվեց Գերմանիկե, Հիլարիոս Կոստանջեղուս արտրվեց Փուլսիք, իսկ Լիբերիոս Հանանացին՝ Թրակիա: Ինչ վերաբերում է Աթանաս Ալեքսանդրացուն, ապա նրան մերթալվելու փորձ կատարվեց միայն 356 թ. ձմռանը¹:

¹ Մարվանյանը Տեղ. **Афанасий Великий**. Послание епископа Афанасия къ монахамъ посову пребывающимъ о томъ, что сделано аrianами при Констанци (История аrianъ), с. 130-131, 168:

² Տեղ Տեղ. **Афанасий Великий**. Послание епископа Афанасия къ монахамъ посову пребывающимъ о томъ, что сделано аrianами при Констанци (История аrianъ), с. 130-131; Տեղ. **Афанасий Великий**. Заштителное слово, въ которомъ святый Аванасій оправдываетъ бгство свое во время гонения, произведеннаго дукномъ Сиріаномъ, с. 79; **Hilarius**. Fragment VI, Kigne / PL. Acc. s., t. 10, p. 686 sqq.

³ Տեղ **Hilarius**. Fragment VI, Kigne / PL. Acc. s., t. 10, p. 686. Տեղ. **Афанасий Великий**. Послание епископа Аванасия къ монахамъ посову пребывающимъ о томъ, что сделано аrianами при Констанци (История аrianъ), с. 145. Տեղ. **Афанасий Великий**. Заштителное слово, въ которомъ святый Аванасій оправдываетъ бгство свое во время гонения, произведеннаго дукномъ Сиріаномъ, с. 95-96:

⁴ Ս. Արևանյան Ալեքսանդրացի վկայում է, որ 356 թ. իուճվտին Կոստանջեղուս կարգադրությամբ Ալեքսանդրիայի գովարկապես ընկալավ Միլանը. նվերունն քննարկներն վրասելով, փորձել է ընթրակել իրեն, այսպիսի եղբ կարողանալ է քաղվական իրապիտեն քարվել, տես Տեղ. **Афанасий Великий**. Заштителное слово, въ которомъ святый Аванасій оправдываетъ бгство свое во время гонения, произведеннаго дукномъ Сиріаномъ, с. 95-96: Աղտնմուն պատվից հալվում է, որ Արևանյան Սեդե լիկն սեբերինբար 7 րտն քարունա Ալեքսանդրիայում քարվում էր Սաունե մեկնված ու գնվում կույսի մու, ողբ զրկվածություն բոլոր կամեցն այնու է գերազանցում, որ նրան ստանմունդ այդ գեղեցկությունը հաճարում էր իրաքը», տես Սոզոմեն **Эрмий Саламиский**. Церковная история, кн. V, гл. 6, с. 322-323:

105. **Созомен Эрмий Саламиский**. Церковная история, кн. IV, гл. 9, с. 237; Թեղաղտնեղ սեղանների թվի մասին (ռուքոյուն է պատկանում: Սաննիցիանոսի որ, որ «զավանդելի անցած բոլով նախալարունն էին ժամանց») (Stu Sacrorum conciliorum nova ampissima collectio (ed. by J.-D. Mansi). T. III (anni 347-409). Austria: Graz, 1960, p. 238): Հայրենիա Բյուրենից Կերվի Ենեղեցուն պատկանելի արիվիվայն փաստարթի իման վրա թվարկում է Միլանի ժողով որոշումներն ստղողարած ընթանել 30 նախալարելի անուս, որոնք բոլուն եղել են մաս արեկան 6 նախալարվանքը (տես **Varonius**. *Annales Ecclesies*. T. 4, Lausanne, 1739, p. 541-542): Արևանյան նախալարվանքի բոլուն իրապականում են Լիբերիոս Դոմնիցան, Լյուցիֆիոս Կալարբացին, Եվսեբիոս Կերվացին, Դիոնիսիոս Մեղիդյանացին, Դիլարիոս Կոստանջեղուս և որչիճուր: Իսկ արեկան նախալարվանքի բոլուն իրապականում են մոլի հալիասարանայա Ուրզախի Մեղեղոնեացին, Վաղես Մուսրխայեցին, ինչպես նաև՝ Գրիգոր Ալեքսանդրացին, Դանտիոս Անտրոսացին, Ալաուլոս Կեպիսկոպոսը, Եվսաթրես Սերալուսացին, հալվանքայա մասն Մեղիդյան Գերմանիկեին:

¹ **Спасский А.** История догматическихъ двужений въ эпоху Вселенскихъ Соборовъ (Въ связи съ философскимиъ учениями того времени) / Тринитарный вопросъ (История учения о св. Троице), с. 340-341.

Ազգազատանյով այդ ամենի բնական արժեքը ամենից առաջ հորե հեր Համարուս Հիմնովին անընդունելի Համարել Միայն ժողովի և զրա Տաղարուս Իրազմանությունների զնաՀաման և Ա. Ապուսուս մեթոդաբանությունը: Ես հշտարե է, հրբ պնդում է, թե Մեղիդանուս «արևմտյան ընդգիծությունը կրողովց և Աթանաս Ալեքսանդրացու ըրբ կողմնակիցները Հայտանքները ենՄարվիցին»: Ասկան միաժողովան անընդունելի է մեղիպարանոց այն պնդումը, թե պիբանաղբյան նմիբապետի մեացյալ կողմնակիցները միայն «... մեականորեն Համաձայնեցին զատապարտությունը և Հաղորդության մեղ մասն Աթանասի Հակառակորդների Հետ»: Կործան են այս պարագայում տեղի է մեկ անգամ ես փաստել, որ ուղղափառ եպիսկոպոսական դասը կողմից Համառայան հարցերում լիովին անթույլարելի է Հերձմտության նկատմամբ ցանկացած՝ թեկուզ «մեական Համաձայնության» ամեն եր ցրտորում: Զ՛ք՝ որ, ըրբը Հարկադարանքիբը զոաց անեղով, Աթանաս Ալեքսանդրացին չհարձվեց ոչ մի բռնության դեմ: Զ՛ք՝ որ նրա օրինակին Հետևող Լյուցիբեր Կալարկիցին, Ալեքսիոս Վերջիպոլին և Դիոնիսիոս Մեղիդանացին ես, որՀամարհչով ամեն մի սպառնալիք, մինչև զմեղ պաշտպան կանեղեցին իրենց Համառայան Համոզումներին:

Եվ հիթ Համաձայնեցր անգամ ոչ մի Հիմնավորում չառեցող այն պնդանքը, թե արևմտյան եպիսկոպոսների մեծամասնությունը միայն մեկանաորեն Համաձայնեց զոաց ուղղափառել Աթանաս Ալեքսանդրացուն, սպա անփեճելի պետք է Համարել նաև այն, որ, Հաղորդության մեղ մասնելով Աթանաս Մեծի Հակառակորդների Հետ, արևմտյան եպիսկոպոսները ոչ միայն զիավանեցին նիկիականության նմիբայան, այլ՝՝ զործնականում անցում կատարեցին Հակաիկոնալուսության դիրքերը: Եվ պետք է նկատել նաև, որ «անձնատար լինելու» արևմտյան եպիսկոպոսների թուլակամությունը ճանր Հետանքները ունեցավ եկեղեցական պատմության Հնուագույն Թիմոթի զրա, բունի որ զործնականության անասՀաման ասպարեզ բացեց Հակաիկոնական ընդգիծության Համար, որի օրինաչափ արդյունք էլ պետք է Համարել Միրիուսի զիավանարանական նորարարությունները և, Հասկապել, 357 թ. զողմատիկական 2-րդ բանաձևը՝

Ընդհանրապես, Միրիուսի 2-րդ բանաձևի վերաբերյալ հրրորդարանություն և զողմատիկան պատմությանը նմիբայան աշխատանքները և վերուսական զրակամությունը Համարել է այն Հարցում, որ Հանձնի զրա IV դարի 50-ականների վերջին Հակաիկոնական ընդգիծությունը մի վերջին և զձնական փորձ կատարեց մասնացող Հակաերրորդարանությունը վերածնելու ուղղությամբ: Համարում է նաև, որ Հրապարակ նեղամ Միրիուսի 2-րդ բանաձևը Հանդիսանում է անտիբանա Հակաիկոնական բանաձևերի, այդ թվում «Դուիկանոսի Հանգանակի» օրգանական շարունակություն և լրացում:

Միրիուսի 2-րդ բանաձևի բնույթը ցույց է տալիս, որ Համառայության աստվածաբանության դեմ պայքարի այս փուլում Հակաիկոնական երրորդարանները Հերթական անգամ փորձում են ուղղափառ աստվածաբանական լուծումները ետ շրջել զեպի Հայր և Որդի Աստուկարգային Հաղորդականության: Հնուարքրական է և այն, որ Միրիուսի ժողովական եպիսկոպոսները, խախտելով Հակաիկոնական ընդգիծության շրճաններում մեաղորդած ամաղալությունը, իրենց «աստվածաբանական նրամուծությունը» ներկայացրեցին ոչ թե ամաղալական դարձած հանդուսեակի, այլ աստվածաբանական արախտաի մեաղ: Միրիուսի Հակաերրորդարանական 2-րդ բանաձևը եպիսկոպոսին է Համարել Հայր և Որդի Աստուս փոխհարաբերության սահմանների ճշգրտումը: Բանաձևի նախատեսում այն մասին Հուշվիվում է. «Ինչպես աղաղաբարձ է ողջ տիեզերում, զբյուրյուն ունի միայն մեկ Ամենակալ Հայր Աստված և նրա Միածին Որդին՝ Դեռ տեր Հիսուս Բրիտանուսը:

Դողմատիկական այդ սկզբունքը, սակայն, նրանց Համար անանցբային է ոչ թե երրորդարանների աստվածաբանական ուղղափառ լուծումների, այլ՝ կարգային Հաղորդականության (տորադատության) զողմատիկական պատմաբանության Հիմնավորելու Համար: Եվ ամենին էլ պատահական չէ, որ, զուրբ զալով «Հակաերրորդարանների արդյունք արահեղից», սիրիուսականները Հայր և Որդի Աստուս Համառայությունը մերժում են այն պատճառարանով, թե, իբր, Հիսուս Բրիտանուսին Աստված Համարելու պարագայում անխուսափելիորեն կհանդեր երկաստվածության (դիթեիզմի): Այդ Հիման զրա էլ սիրիուսականները պնդել են, թե աստվածաբանական առումով «չպետք է խոսք լինի երկու Աստվածների մասին, այլ կերպ սասած պետք է Հիմնովին մերժիլ Համառայ-

¹ Славский А. История догматически движений в эпоху Всепленских Соборовъ (Въ связи съ философскими учениями того времени) / Тринитарный вопросъ (История учения о св. Троицѣ), с. 342.

² Գունելով ըրիստոնեական մատենագրությանը՝ կարելի է պնդել, որ Միրիուսի զիավանարանական երեք բանաձևերը (351 թ., 357 թ. և 358 թ.) էլ կազմվել են մինչնրիական երրորդարանական ավերյուսների դիրքերից, սակի ժրոյ կիրն անը՝ մինչնրիական երրորդարանական ավերյուսարարական դիրքերից: Այդ բանաձևերի փնդանացան օնընդրել տես Տեղ. Афанасий Великий. Послание о соборахъ, бывшихъ въ Аримини италійскомъ и въ Селевкии исиарійскомъ

յու թյուներ, քանի որ Հրուսու ինքն էր և... ես բարձրանում եմ դեպի իմ Հայրը եւ ձեր Հայրը, դեպի իմ Աստուածը եւ ձեր Աստուածը» (Հովհ., 20: 17):

Միաժամանակ, Սիրիուսի մեծողականները ձգտել են իրենց «սորաբացնել» նաև այն կապակցությամբ, թե Պողոս առաքյալը եւ սովորեցնում է, որ Հայրն է բոլորի Աստվածը՝ «Աստուած միայն Հրեաներին» եւ ի Հեթանոսներինը՝ ո՛չ, այլ՝ Հեթանոսներինն էլ է, քանի որ մէկ Աստուած կայ» (Հռոմ., 3:29-30) եւ Ս. Գրքի մյուս բոլոր Հոտովանները Համաձայն են դրան»։ Այդ Հեների զյու էլ շարադրել է ուղղափառությունը Հավաղի սիրմուձեական մանրֆետոր, որն անհետ առաջ Հանաղի է, թե շատերին վրդոված Համադոյության ճարքը, Հեծեւարք նաև Համադոյության առփաժարանությունը պետք է լիովին մերժվի կեղեցուցու կողմից եւ դրանց Հեշտասկության կամ մեկնության մասին ոչինչ չպետք է ազդի այն պատճառով, որ Համադոյության մասին Ս. Գրքում ոչինչ ստված չէ։ Բանաձեր Համադոյության ստվածարանությունը Հիմնովին մեծուձե է եւ այն տեսանկյունից, թե այդ Հարցի քննությունը վեր է մարդկային մարկ Հեարաժորության սահմաններից եւ արկողմային է բանականության Համար։

Այդ Հեների զյու էլ հակահեղեկականության ողով Հռահիղի է Սիրիուսի 2-րդ բանաձե - «ստվածարանական մանրֆետոր», որի Հավտարան

նության քննությունը նկատահարմար է կատարել նիկեական Հանդեսի Համեմատությամբ

Նիկեական Հանդեսակ

«Հաւատամք ի մի Աստուած, ի Հայրն անկնաւալ, ... եւ ի մի Տէր միւսու Քրիստոս, յնրդի Աստուծոյ, ծննալն յԱստուծոյ Նորէ միաժին, այսինքն չլուսննէն Հօր: Կոյն ինքն ի բնութենէն Հօր ...»

Սիրիուսի 2-րդ բանաձե

«... ոչ որ կստկածէ, որ Հայր մեծ է, քան զնրդի: Եւ ամէն որ Հաստատակն Համաձայնեցի, որ Հայր իւր Քրիստոս, արձանեալք, յԱստուծուս: Թեւ ի մեծին, այսինքն չլուսննէն Հօր: Կոյն ինքն ի բնութենէն Հօր ...»

Աստի՛ն իսկ Հայաբրից անգամ չափացան անհայտա է, որ Սիրիուսի 2-րդ բանաձեք սուր ծայրով ուղղված է նիկեական երրորդարանական ստվածարանության դեմ։ Ավելի կոնկրետ՝ նիկեական Համադոյության ստվածարանությունը մերժվում է կաղաչելու Հարջարանության նախահեղեկական վարդապետության զիրքերից եւ Համարվում է, թե իբր «Փառքով, արժանիքով, ստվածությունը եւ Հենց Անունով Հայր Աստված մեծ է Որդուց»։ Իսկ դա նշանակում է, որ Սիրիուսի 2-րդ բանաձեն իր դարը ազդած երրորդարանական ստվածարանության ողով գործում է Հիմնովորել նաև Հավտարային այն սեանկ Հիմնագրայթը, թե կեղեցուցական «ուղղադատական վարդապետության» Համաձայն ստվածային «եթուլ Դեք կա՛ Հոր եւ Որդու, եւ Հայրը բարձր է, իսկ Որդին անն ինչով կնքվա է Հօրը»։ Եվ, վերջապես, ուղղադատական երրորդարանության զիրքերից լիովին անհեղուկեցնել պետք է Համարել նաև Սիրիուսի 2-րդ բանաձեի այն անհեղեկ վերջուձը, թե «Հայրն անկնալք է, անտեսանելի, անմահ է անկիրք», իսկ Որդին ձեզվ լինելով Հայր Աստուծոյ, պարզապես Հանդիսանում է նրա Հասակահեղեկի ստակական կրտսր, բանի որ միայն Հայր Աստուծ միջնգով է, որ Որդուն անվանում են «Աստված՝ Աստուծոյ եւ Լույս՝ Լույսոյ»։

Այս աննր զպին են գիպելու, որ, ի ստորերություն «Լուսիկոսի Հանգանակ», որը նիկեական երրորդարանության մերժման գործում առաջնորդվում էր «ձգադատ Հակաերրորդարանութամբ», Սիրիուսի 2-րդ բանաձեի՝ Հրապարակումով Արեմոյան Հակաերրորդարան կախիկագրանե-

¹ «Չի շատս վրդով լատին substantia կոչուած եւ յոյն ousia կամ ομοουσιον վերաբերելա հարց, ապա ոչ մի այլով արտայայտութիւն ոչ յիշատակուած եւ ոչ բաշխուածի շեխերցի, այնու պատճառաւ եւ այնու հիմանով, զի ոչ կարն ի զիս Աստուք մեմար այսպալարները եւ դրապ քննել մտաց եւ ի բանականութեմ ձաղարկանոյ, զի ոչ որ կարալքալ բացաբերել զծնունցն Որդու: «Երա պատգամով մասին ո՛վ պիտի պատմի» (Ստախ., 53: 8): Ի՛ մեծն կոչումով, ոչ որ կարալքալ, որ Գայլ մեծ է, քան զնրդի: Եւ ամեն որ հաստատուածն համաձայնեցի, որ Հայր իւր Փառաւոր, արձանեալք, զԱստուծութեանը եւ մեմար բարձր քան զնրդի, զոր վայալ է Որդւ, ին՝ Հայրը մեծ է, քան իս (Գովհ., 14:28): Կոչուան յայտ է աննարան ուսմանք զայն կարողիւ, որ կայ դնն երկուսն Հայր եւ Որդու, եւ Հայր բարձր է իսկ յնրդի անհայնը, եթեպաւ է Հայր: Եւ Հայրն է անկիրք, անտես, անմահ եւ անկիրք: Իսկ Որդի մեծալ է ի Հայրէ, Աստուած յԱստուծոյ, Լույս ի Լուսոյ: Տե՛ Սեղ. Աֆրասիայ Վեալիկի. Послание о соборахъ, вышедша въ Арменіи аглаиікоսскіи е въ Селевкии исаарікоսск. с. 131-132 (րամիսով ամբարկուան տերթուլ Արմենի անդուս, եր 130-132): Сокрыт Схоластики. Церковная история, кн. II, гл. 30, с. 100-101; Keil J. N. D. Early Christian Creeds (3rd ed) Singapore, 1993, p. 114.

Յիշատակարաններ են պահպանվել եւ այն մասին, որ Սիրիուսի 2-րդ բանաձեք երկրմայակ է իր կանոնի հավասար ստորագրությամբ վավերական է համարել գաղափալ Հոգիս Կրթողութանց, ինչպես նաև Պոտամիոս Օրիգենականի (Լիւսարնայից)։ Այդ աստվածաբանագրանքը վավերական ճանաչելու միտումով ներկայացվել է ժողովրդականներ է, քննիմանապես, ճակտկատական թանկ վավերացմանը։ Տեղեկություններ են պահպանվել նաև այն մասին, որ Սիրիուսի 2-րդ բանաձեք իր ստորագրությամբ վավերական է համարել նաև Խոնդրիոս քահանայապետը, որից հետո ազատ է արձակվել արտրիք։ Այդ աննր մասին ձաղարկուանքը սեւ Սեղ. Աֆրասիայ Վեալիկի. Защитительное слово, въ котором святыи Аванасій оспариваеъ бгъство свое во время гоненія, произведеннаго дукломъ Сиріаномъ, с. 79. Сокрыт Схоластики. Церковная история, кн. II, гл. 31, с. 102; Созомен Зрмий Саламинскій. Церковная история, кн. IV, гл. 6, с. 231.

րը ոչ միայն բացառյալ կերպով կանգնեցին Հակահիկեական դիրքերում և «Հայր Աստված բարձր է Որդի Աստուծոց» բանասերմամբ Հայր և Որդի Աստուծո միջև Հաստատեցին կարգային հանրապետություն, այլև այդ հիման վրա Հանդես եկան աստվածային եզակիության (միազավանության) վարդապետության պատգամներով: Եվ, քանի որ Սիրմուծի 2-րդ բանասերմի Հաստատումով չահագրդիւ էր նաև կայսերական իշխանությունը, այդ հիման վրա Հակահիկեական բնոգործությունը թեկուզև կարճ ժամանակով, այնուամենայնիվ, մտքը հարված Հասցրեց նիկեական ուղղադավանությանը:

Բայց պետք է նշել նաև, որ այդ «Հաղթանակը» դարձավ Հակաերրորդարանության կարապի երգը: Սիրմուծի 2-րդ բանասերմը յուրահասակ ջրբաման դարձավ ժամանակի աստվածաբանական-երրորդարանական փնտրանքայինների համակարգում: Նրա Հրապարակ իջնելուց Հետո արևելյան եպիսկոպոսները, քաջ գիտակցելով ուղղադավան Հավաստի պահպանման Հրամայականն, աստիճանաբար Համաժողովեցին նիկեականների շուրջ, որով մեծապես նպաստեցին Հակահիկեական բնոգործության քայքայմանը և անխուսափելի կործանմանը: Այդ գործընթացում նախկինի նման չբխազարմային դեր կատարեցին այնքանազրկական աստվածաբանները, Հատկապես՝ Աթանաս Ալեքսանդրացին և նրա Գանձերով Հրավիրված Ալեքսանդրիայի 362 թ. մոզովը:

ՄՈՂԱԿԱՆ ԸՆԿՈՍԱԻՐԱՆԵՐ ԸՆԿ ԻՐԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՍԵՋ

ՊԵՐՍԻՎ ԲԵՐՆԵՂԵՆ

Հայ իրականության մեջ կրոնի վաղ մեկերի և դրանց վերադարձների ուսումնասիրությունը կրոնաբանական արդիական Հիմնախնդիրներից է, քանի որ այսօր էլ սեռաբազմաբանության և մոզովյանական Հավատալիքների տեսքով դեռ առկա են բազմաթիվ Հավատալիքներ, որոնք անհնարաբան են նաև Հին, նախաքրիստոնեական մոզում և գոյատևել են մինչև օրերը: Այդ Հավատալիքների շարքում Հատկապես պետք է տեսնանալ մոզության ժամանակակից դրսևորումները, որոնք Հասարակական կյանքում շարունակում են մեծ դերակատարություն և պահանջարկ ունենալ ու ուսումնասիրությունների Համար պարտա ճոշ տեղեկը:

Ընդհանրապես մոզական Հավատալիքների կրոնագիտական ուսումնասիրության Հիմքը մարդաբանությունն է: Այդ դիրքերից Ջ. Ֆրեդկերը մոզությունը ոչ միայն Համարում է աշխարհաճանաչողության Համար անհրաժեշտ և Հակապատմաբանական, այլև այն գիտաբանական է իբրև կրոնին նախորդող և Հակադիր աշխարհայայցը¹: Չնայած այդ տեսակետը Հետազոտում էր մոզակցի է այլ կրոնագիտական կողմից, այնուամենայնիվ, Ջ. Ֆրեդկերի ուսումնասիրությունների դերը մեծ է նաև մեր օրերում:

Պահպանված սակավաթիվ տեղեկությունները փաստում են, որ Տալերի նախնիների աշխարհաճանաչողության և աշխարհընկալման գործընթացը ուղեկցվել է Հմայական ու կախարդական գործողություններով, որոնց միջոցով Հին Հայերը փորձել են կապ Հաստատել գերբնական ուժերի հետ, ազդել նրանց վրա և Հասնել իրենց Համար ցանկալի արդյունքի: Դրանցից շատերը Հետագայում թափանցել են նաև Հայոց դիցաբանության ծիսապաշտամունքային արարողակարգ, իսկ քրիստոնեության բնորոշումից Հետո շարունակվել են գոյատևել վերապրուկների տեսքով:

Մոզություն այն գործողությունների և մտքերի ամբողջությունն է, որի միջոցով մարդը (կողեկավոր) փորձում է գերբնական ներգործություն

¹ Տես Ջ. Ֆրեդկեր, Ունեց Գուղը. Մոզության և կրոնի ուսումնասիրություն, Երևան, 1989, էջ 63, 65-67: Այլի նաև այդ տեսակետի պաշտպանությամբ հանդես եկավ նաև կրոնագիտական մտքի մեկ այլ ակնառու ներկայացուցիչ Բ. Սալիմովսկին: Տես Магический Б. Магия, магия и религия, М., 1998, с. 21-23: Մոզության և կրոնի հարաբերությունների յուրահատուկ մեկնաբանությամբ է հանդես գալիս Բ. Տրոլինովը՝ ըստ որի կրոնի և մոզության համար գոյություն ունեն գործունեության սկզբնական աստիճանները դրսևորել, և կրոնի ու մոզության միջև հարաբերությունները կարելի է... հանձնառել կրոնի և գիտության միջև հարաբերությունների հետև: Տես Торчинов Е. Религия мира. Опыт западного, Психотехника и трансперсональные состояния, СПб., 2007, с. 62-67:

ունենայ առարկաների կամ երևույթների վրա: Կրոնապաշտների բացառական նկատմամբ լույսը համաժողով էր համարվում, որ մոգուկային օգնության մարդիկ ձգող են երևակայական կապ հաստատել գեղերական ուժերի, տարարանվել բարի և չար ուժերի, նախնիների, տոհմների և ֆեոդալների հետ: Փոքր-ներթխվածության այդ երևույթները պայմանավորված են այն հանգամանքով, որ կրոնական պրակտիկայում կարևորվում է գեղերականի հետ կապի հաստատումը կամ Հարարբրվելը, որի արդյունքում պայմանորոշ ակնկալում է կրոնի մոգական ներգործությունն իր առօրյա կյանքի վրա:

Մ. Էյխզեն «սրբությունը» համարելով մարդուն հավանեցնող բնորոշ երևույթ ներկայացնում է, որ կրոնամետ մարդու համար աշխարհը բացահայտում է սրբության դրսևորումների բացառադեմոնիստ, որի հետևանքով «օժտոֆանիան և հերթոֆանիան ... միավորվում են»¹: Սակայն այդ մտածուցումը աչքի է ընկնում թույլ փաստական հիմնավորմամբ: Բանն այն է, որ անգամ խորհրդապաշտական պատկերացումները «...սպրուններ և սերունդներ ավելի շուտ ընկալվում են, քան երևակայվում»: Այդ համապարտության օրինակով կարելի է պնդել, որ նախնապարտյան հասարակարգում մոգական գործողություններն իրենց պարզուսուկուկային հետևանքով առօրյական և կենցաղային նշանակություն են ունեցել: Այդ գործողությունների հիմնական նպատակը պաշտամունքի արժանացում օրինակի վրա ներգործելն էր և այդ համապարհով իրական կյանքում ցանկալի արդյունքի հասնելը: Բանն որ նախնապարտյան մտքի իրեն դեռևս չէր տարբերակել շրջապատող բնությանից և իրեն համարում էր վերլինիստ անբաժան մասնիկը, մոգական գործողությունները նպատակագրված էին դեպի կյանքի տարրեր ուղարկելի և հասարակական Հարարբրությունների կազմակերպումը: Այս առումով հասկանալի է Ջ. Փրիստերի այն պնդումը, որ մոգուկային նախնական տարրերից համակրական մոգությունն է, որի «... համակարգը միայն դրական պատվիրաններից չէ բաղկացած, այն ներառում է նաև բացմաթիվ բացասական կանոններ, աշխիճը արգելիքներ»²: Գիտնականի կարծիքով «Դրականաժան պատվիրանների ամբողջությունը կազմում է կախարհաբեր, իսկ բացասական պատվիրանների ամբողջու-

թյունը մոգարգիլը (Թարուն)»³: Եմանապող մոգական գործողությունների դրսևորվել են նաև հայ իրականության մեջ:

Հայկական ժառանգատիկերների սյուսներն ակնհայտորեն ցույց են առել, որ նախնապարտյան Հայաստանի բնիկներն արժանապաշտ են իրենց և շրջապատող աշխարհի ու կենդանիների միջև փոխհարաբերությունները, նմանակն են որոշակի երևույթներ, պատկերներ, պատկերներ քարի տեսարաններ, որոնք ակնհայտորեն իրենց մեջ ներառում են նաև հմայական, մոգական գործողությունների և ծեսերի բացմաթիվ տարրեր: Գ. Հեղիլը հավաստիքների այս համակարգը բնուկարգում է իբրև բնական կրոնի ստորին և «կուպրո» հայտում, որում, նրա համոզմամբ, «բովանդակվում է կրոնի սարք» բնականի գերիշխանությունը: Այդ տեսանկյունից բնուկարգական պետք է համարել է. Դյուրլհեյդի այն տեսակետը, որ մոգուկային համակարգում «... ինչպես կրոնում, առկա են սեփական առասպելներն ու զոլմանները. նրանք պարզապես ավելի ուրիշնախոր են ... քան որ հնուպատկերով օտարիտար և աներիթիկական նպատակներ ժամանակ չեն կորցնում զուս մասնակցեցականաժանության վրա»⁴: Պրակտիկ առումով այդ իրավիճակի ձևավորման հիմքում, ինչպես Բ. Մալինովսկին է նկատում, բնիկն են «փակուղային իրավիճակից» զուրա դուր «եռակցիայի որոնումները»⁵: Այդ ազդեցությունը բուն Բ. Մալինովսկու գիտակցությունն ամենից առաջ ձևավորում է ցանկալի նպատակի շուրահաստակ կազմումը, որի ձևավորումը մեծաբերան պարզ պատկեր, և այդ պատկերի նկատմամբ ձևավորվում է (ուպատկերվում է) գիտակցության ակնով դիտորոշում:

Այդ համատեքստում միանգամայն բնական պետք է համարել նաև այն, որ հնուպայում, զարգացման ավելի բարձր աստիճանում, մեր նախնիներն իրենց համար անբացատրելի համարվող գեղերական միջավայրի տարասեակ երևույթներ հետ չփնկու. համար մշակել են բնության ու հասարակական կյանքի երևույթների վրա «ներգործություն» բացմագան միջոցներ, եղանակներ, հմայական գործողություններ, ծեսեր և արարողություններ, կախարհականություններ, աղթքներ և անձրեքներ, հարցուկներ և զուշակություններ: Այդպես է ձևավորվել մոգական գործողությունների և հավաստիքների համակարգը իրեն բնորոշ մոգություն, հմայական և կախարհական բացմաթիվ զուշակների և «տարապետող պատմությունների»⁶: Բացմաթիվ հիշատակություններ են պահպանվել այն մասին, որ

¹ Sbu Религиоведение. Энциклопедический словарь (ообщ и общ ред.: Зайяко А. П., Красников А. Н., Злбахан Е. С.) М., 2006, с. 597. «Всобщая история религий мира». М., 2006, с. 25-26. Религия. Энциклопедия (ообщ и общ ред. А. А. Григорян, Г. В. Силино) Минск, 2007, с. 575. Капустин С. Н. Особенности эволюции религии (на материале древних верований и христианства). М., 1984, с. 108-109. Кабо В. Р. Персональные формы религии / Религии мира. История и современность. Ежегодник 1986, М., 1987, с. 137 և այլն:

² Элиаде М. Священное и мирское, М., 1994, с. 75.

³ Леви-Брюль П. Сверхъестественное в первобытном мышлении, М., 1994, с. 374.

⁴ Զ. Գրեգոր, Ուլիս Գյուլը. Սոցիալայն և կրոնի ուսումնասիրություն, իր 29:

⁵ Նոյն տեղում:

⁶ Герель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т. 1, М., 1975, с. 413, 433-434.

⁷ Дюргейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии / Миттска, Религия, Наука, М., 1998, с. 224.

⁸ Տես Մալինովսկի Բ. Малия. Наука. Религия, с. 82-83.

իրենց նորոգի մեկնահանություններով ու դրսևորումներով մոզուձյան բազմաթիվ վերապրուհներ պաշտպանել են անցած 20-րդ դարապարհին:

Հայաստանում մոզական գործողությունների վերաբերյալ առաջին հիշատակությունները Հանդիպում են գեղես 5-րդ դարի Հայ պատմիչների աշխատություններում: Դրանք մասնաճանում են մոզուձյանը բնորոշ ծիսապաշտամունքային արարողությունների, հմայությունների և կոսյուրդական գործողությունների նկարագրությունները: Կարելի է նաև պնդել, որ դրանց մի մասն ուղղակի շարունակել է գոյատևել քրիստոնեական ծիսական արարողությունների զուգընթաց, որի պատճառով էլ արժանացել է քրիստոնյա պատմիչների քննադատությանը: Այսպես, եզնիկի Կոլոբայցի ծագում է արեգակի, լուսնի, կրակի, օդի, հողի և ջրի պաշտամունքի կազմում հին Հայերի սնահավատությունը և, հակադրվելով դրանց, վերջիններիս գոյությունը կազմում է ստամոծային արարչագործության հետ: Հովհ. Մանդակունին, մեթոդով իր մատչելի Հմայական գործողությունները, հիշատակում է դրանց հետևյալ տարատեսակները. «գյութություն, թովջություն, հատահարցություն, հովածայություն, մազաբախություն, քրվահարցություն, հեղահարություն, հմայություն, միջպիտուություն, գրաբարություն, ասողպիտություն, զրվահարցություն, օրահմայք, լուսնախոթք, շեղջախոթք, ոգոտահմայք, գետահմայք, աննիկոթք, հուսութք, բախտ, նախապաղի, պահարանի պիր, շարժմակք բժժանաց»: Դ. Անիշանը պնդում է, որ Հովհ. Մանդակունին այն շարքում չի նշում բնորոշումը քննադատում դասում «կախարդություն» տերմինը, քանի որ այն համարում է նշված բոլոր մոլորությունների բնոչհանուր անվանումը և նույնպեսում հմայության կամ գյութության հետ, որոնք իրենց գոյությունը պաշտպանել են մինչև 20-րդ դարի սկիզբը, իսկ մի մասն էլ գոյություն ունեն մինչ օրս:

Հայոց զարգացած դիցաբանական համակարգում մոզական գործունեյիներն իրականացնում էին բրնբր, որոնք կանոնակարգում և իրականացնում էին այն կամ այն առումնալ նվիրված կամ գերբնական ուժերի հետ հարաբերվելու ուղղված ծիսապաշտամունքային արարողությունները: Այս պարզապարզ ուղղակի առնչվում ենք Գ. Հնգելի կողմից մատնանշված «բնության համընդհանուր ուժի և դրա փոփոխականության մասին» ամենակարգապես պատկերացումների հետ, որը փիլիսոփան համարում է «յուրահատուկ մարդկանց շնորհ, որոնք րականգրական բոլոր միջոցներով և եղանակներով յուրացրել էին այդ ուժը, ուժի կիրառումը: Իրական

նացվում է անհասկանալուձյունների բնարություն, որոնք իրենց մեջ խողտհույզ մեով զզուում են այդ ներքին ուժը...»: Այդ փաստն է վկայում Մաժեսա Խորենացին, որը գրում է, թե Արմավիրում անվանում սասիների անաստի հետ կապված էին մոզական գուշակությունների բազմաթիվ հեռաբերքի գործողություններ, որոնք ուղեկցվում էին առանձի (սասի) և ֆետիշի (քամի) պաշտամունքով: «Արալյան Արան պատերազմի մեջ մտնում է Համիրամի հետ, թողնելով արև. զավակ գործով հզոր, խոսքով հանձնարել Անուշավան Ստանալաների, որովհետև նա (հրտական) պաշտամունքի համաձայն նվիրված էր Արամայանի ստի ձուտերին Արմավիր քաղաքում, որոնց տերևների հանդարտ կամ սաստիկ շարժվույց, նախովը քանու ուժին և ուղղությունը մեր Հայոց աշխարհում սովոր էին գուշակություններ անել երկար ժամանակ»: Խորենացին նաև հիշատակում է, որ երվանդ արքան «...ժայռով շար աչք ունեի, որի պատճառով արքանը պատմողները սովորություն են ունեցել առավանտ արշույտը բացվելու օրհաբար քարեր բռնել երվանդի առաջ, որի հայացքի շարությունից այդ օրհաբարը, առում են, պաշթելին նա եղել»:

Հիմնականում Հայաստանում մոզական գործողություններն իրականացնող հոգևոր դասի ներկայացուցիչների՝ բրնբրի իշխանությունը փոխանցվում էր մասնակարգ: Խորենացու հիշատակած Անուշավանը հայտնաբեր եղել է Արմավիրի սույոց անտառների օրհմը: Պատահաբար հմայումն է նաև, որ երվանդ արքայի եղբայր երվանդ բրնբրեան է եղել Բագարտունում: Արտալան արքայի որդի Մամանը Անիում Արամազդի տահարում: իսկ Վահագնին նվիրված մեհյաններում քրմություն էին անում վաշտանի նախարարական նաև ներկայացուցիչները: Հիմնականում Հայաստանում մոզական գլխավոր հնգանվորը Տիրն էր: Երան անվանում էին «քրմական գիտության գոլոր», «երպացույց», «երպահան» պաշտամունքի Տիր աստված, որի մեհյանում ուսուցանում էին նաև ճարտարություն: Մոզական գործողությունների հետ ուղղակի կապ ունեցող բնիկությունը հովանավորում էր Անահան աստվածուհին, որից բնիկություն էին ինչպես նույնիսկ արքաները: Երբ Արտաշես արքան հիվանդանում է, Արեղյանների առմեյց ան Արեղյան ուղարկում է եկեղյոց պա

¹ Гегель, Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 434.

² Այլուես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1990, էջ 40:

³ Խոյն տերում, էջ 107:

⁴ Խոյն տերում, էջ 106:

⁵ Խոյն տերում, էջ 119

⁶ Ազարանգեղոս, Պատմություն Հայոց, Երևան, 1977, էջ 120:

¹ Ամրաձան տես եզնիկ Կոլոբայի, Եղն Ալանդոյ, Երևան, 1970, էջ 36:

² Ա. Միշան, Հայոց ինն հավաքող կամ ինքնամանկ երան, Երևան, 2002, էջ 185:

վառ «երկազ, Արտանիզ (իմա Անահատի) մեհյանք, որպեսզի կուսերից բժշկելույն խնդրի (Մազավորի Համար)»¹:

Հեթանոսական ծրարագրամանուրային արարողություններն իրականացնող քրմերի Հեղինակությունն ու իշխանությունն այնքան մեծ էր, որ դրա հետ հաշվի նստեց նաև Գր. Լուսավորիչը: Նա, մասնավորապես, նոր կառուցված մի շարք կենդանիներում Հոգևոր սպասավորությունը Հանձնելիք քրմերին կամ նրանց մտակալներին: Ազաթանդեղուս պատմության հուշարձաններն թարգմանության մեջ հանդիպում ենք տաղերի, որոնք հաստատում են զվեր նշվածը. «Սուրբ Գրեգորը, կործանելով տաճարները, առաջնորդեց Տրդատ թագավորին՝ քրիստոնյանքը ստանալի քրմերին... (Կրմերը) միաբան լինելով փոթաբացի կատարյալ (Հավատան) ընդունել, փրկվելով կառաչատության մոլորությունից...»²: Մեր կարծիքով Գրեգոր Լուսավորչի այս բարձր հուանքը քաղաքական և իրական նպատակ էր հետապնդում: Նախ քրմական զարբ բաժանանի հզոր էր և բազմաթիվ գաղթյալներում գրեթե միակազմը էր ցույց տալիս քրիստոնեությանը, ուստի նրանց իշխանության պահպանումը կարող էր թուլացնել Հեթանոսության դերերը: Եվ երկրորդ, Լուսավորչին ձեռնուտ էր նոր ձևավորվող Հոգևոր դասում բնդարկել քրմական կրթված (թևիպեղ հեթանոսական) (Կրմեթյանը) դասին, քանի որ Հեթանոսական Հայաստանում կրթությունը հիմնականում կենտրոնացած էր մեհյաններում: Այսօրվի վկայությունն է նաև այն, որ 4-րդ դարի կեսերին Հայ Առաքելական կնդրուհու Հոգևոր դասի ներկայացուցիչներին մեծ, Լուսավորչի ազդեցիկ առձեռն հանդիպելու հնարավորություն աչքի էր բնկնում Աղբրատյան (նախկին քրմական) տունը, որի ներկայացուցիչն Պապ թագավորը ներսև Մեծի մասնիչ հետո դարձրեց կաթողիկոս³:

Հեթանոսական Հավատալիքներին բնորոշ մտական գործողությունները Հայ իրականության մեջ պահպանվել են նաև Հավատալիքների վերադարձիկների տեսքով:

19-րդ դարավերջին և 20-րդ դարասկզբին զբի առվածը բանահյուսական ժանրի ստեղծագործությունների և պահպանված պատմությունների ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս փաստել, որ նշված չբրանում Հայկական բնակավայրերում պահպանվել էին բազմաթիվ մտգական Հավատալիքներ: Այդ շարքում ուրախ տեղ էին զբաղում Հայապղծ միջոցները, որոնցից էին տարբեր սրբերի մատուցները, կախարհությունն ու հմայությունը, թալիսմաններն ու տարտեսակ թղթերը, հուռուժքերը,

բժանքը և այլն: Այս միջոցներն օգտագործվում էին գերբնականի հետ հարաբերվելու և նրա վրա ներգործելու համար:

Մտգական գործողությունների մի ժանանանիշականորեն կազմված էր կրեականական Հատկություններով ստեղծված առաքելական աշխարհի պատմաների հետ: Այսպես, Բուլանբիում «Գերբնանոցներում գտնվող մակ քարերի միջով անց էին կացնում այն երեխաներին, որոնք կապույտ հագով էին հիվանդանում»: Բուսիչ Հատկություններ էին վերագրվում նաև Հայաստանի տարբեր վայրերում հայտնի «կաթնազյուրներին», ծառերին, բույսերին և այլ առարկաների, որոնց գերբնական Հատկություններն մասին Հավաքող գրեգորվում է նաև այսպես: 20-րդ դարասկզբին կաթնազյուրներին վերագրվում էին հրաշագործ մեկ այլ Հատկություն ևս: Դերսմի սանձակի Հալիվորի Ս. Կարապետ Գանթը կաթնազյուրը բխում էր երկու սեղից: Այսպիսի ուխտի կնդր հավատացյալներն արևելյան կողմի աղբյուրը կոչում էին արու, իսկ արևմտյան կողմինը՝ էլ: Արու գավակ ցանկացող կանայք խմում էին արևելյան աղբյուրից, իսկ աղջիկ ցանկացողները արևմտյանից: Հատկանշական է, որ այս կենսատու աղբյուրները կոչվում էին Արեզի աղբյուրներ, որը բոլոր ժողովրդական ստուգաբանության, արու և էլ քաների կրճատ մեկ էր⁴:

20-րդ դարասկզբին ստացված հայերը գերբնական Հատկություններ էին վերագրվում նաև Արևմտյան Հայաստանի տարածքում գտնվող առևտրային պուրակներին, որոնք, Համարվում էին սուրբ և որոնց վրա տարու էր զբջված: Բուլանբիում «...ճառաստանը գտնվում էր Նազուկա (Նազդիկ) լճի ափին, ս. Հովհաննես կոչված ավերակ Գանթի շուրջը, ուր ուխտի են գնում և ինչպես այստեղ, նույնպես ամեն մի ուխտավարում իրենց հանդերձիքները մի կտոր կտրելով կաթնաթուս ևն սրբազան մատերի հուղիքին իրենց ցավի ու չորե այնտեղ թողնելու համար»: Սուրբ ծառը, երբ չորանում էր, նրա փայտն օգտագործվում էին իրեն ղեղավմիջոց: Համարվում էր, որ ծառերը բուսում են էին նաև կենդանիներին: «Հիվանդ անասունին երեք սեղան պատում են սուրբ ծառի շուրջը, կտորսն են դաժապանք և թողնում ծառի մոտ»⁵:

Պահպանված Հիշատակությունները փաստում են նաև տարբի առկայությունը, որը Ջ. Բրեզդերը համարում է «Բացասական մազուկության (թար-

¹ Մովսես Լուրնացի, Գայոց պատմություն, էջ 123:

² Ազաթանդեղուս, Պատմություն Գայոց, Օսմորազորություններ, էջ 175:

³ Տես Փավստոս Բուլանբի, Գայոց պատմություն, Երևան, 1967, էջ 73:

¹ Մովսեսյան Ա. (Թեմա), Գայոց (Ընդ Բուլանցի) / Գայ ազգագրություն և բանակալություն: Կոտայք և ուսումնասիրություններ, հ. 3, Երևան, 1972, էջ 50:

² Տես Գայոցյան Գ., "Դերսմի հայերի ազգագրություն / Գայ ազգագրություն և բանակալություն: Կոտայք և ուսումնասիրություններ, հ. 5, Երևան, 1973, էջ 41:

³ Մովսեսյան Ա. (Թեմա), Գայոց (Ընդ Բուլանցի), էջ 51:

⁴ Մ. Արեղյան, Գայ ժողովրդական հավատքը / Արեղյան Ա., Երևան, հ. 1, Երևան, 1975, էջ 53:

ի) օրենք», ըստ որի «Մի անի այս, որ չպատահի այս ու այն»¹: Այս Համա-
առիթի փերագրություն է Հեղափոխություն Հանդիպող Հեռեկայ Հիշատակու-
թյանը: «... Ա քեր, ինչ կանես կանես թողը չբքես կրակի վրա, կրակը
կհանգչի, էլ կրակ չլիի, կմնա մաթալ»²: կամ արդեն հիշատակված «...ժո-
ղովորդն այդ ծառերից (տառի Գ. Բ.) մի հեղոտ անգամ չի բազում Համա-
առվով, որ անպայման փորձանք կզա»³:

Մեծ թվով հիշատակություններ են պահպանվել բուսապաշտությունը
կապված մոզական Հավառալիքների մասին, երեքնուկը գցում էին պանրի
դեղնի մեջ, որ չար աչք չբռնի, և պանրը չփռանա, կուզորտուրեկի ծաղիկ
բազեն արդիվում էր, որ թվեք անանիերն չկտրվիկին իր դեպ, այս Համա-
առիթը պահպանվել է նաև մեր օրերում⁴, լուռուսը կամ մարդապագուի բա-
ղին արդիվում էր, որովհետև Հավառացած էին, որ Հողից Հանեկին այս
բույսի արմատը հնչ է արձակում և լուռին անմիջապես մահացնում, լուռ-
ուսից պտուղներն ու արմատները Համարվում էին կախարդական զոպա-
զան, որը մարդկանց և կենդանիներին իրատեսություն էր տալիս⁵: Հարկ է
նաև նշել, որ այսօր էլ պահպանվել են ծակ քարերի, հրաշագործ ծառերի ու
բույսերի պատամուտքի փերագրություններ:

Ուշադրության են արժանի 20-րդ դարասկզբին պահպանված մոզա-
կան գործողությունների այն փերագրություններ, որոնք ուղղված էին երեա-
կայական չար ոգիների, դևերի, չարքերի, սատանաների, վիշապների և
վիսապար այլ էակների դեմ: Այդ գործողություններից մի քանիսը Հան-
դես են հնդկ Հնամական աղթքների տեսքով, իսկ մի մասն էլ չար ուժերի
դեմ ուղղված պրակտիկ գործողություններ էին: Հնամական աղթքներ էին
գրվում/թղթվում ու թափվում/թղթվում, այսինքն խոսքերով, շշնջալով, երբեմն
անհմատ բռուր արտահայտելով կամ թեթևվելով ոգիների վրա ազդելու,
ցանկալի արդյունքի հասնելու կամ անցանկալի որևէ երևույթից խուսա-
փելու սնամաչառ Հավառք: Մոզական այդ գործողություններում մեծ
տեղ էր Հանակալվում խոսքի մոզական ուժին և զորությունը: Դրա առավել
ստորագծած տեսակներն էին Հարյուրամյակների ընթացքում մեկավորված
բանավոր և գրավոր մեծաթիվ աղթքները, որոնք արտացոլում էին Հին
Հայերի սուրբ գործունեություն մեջ «տեղ գտած» երևակայական ոգինե-
րի դեմ պայքարի բազմաթիվ հները:

Պահպանվել են բազմաթիվ շարահայած աղթքներ, որոնք արտաքի-
րազները Հավառացած էին, որ դրանք անպայման ներգործություն են ու-

նենում չարքերի, դևերի, փառաստու կենդանիների, չարի այլ գրեհորու-
ների վրա և իրենց ազատում են նրանց փառապար ազդեցությունից: Մեկ
է Հասեկ չար աչքը Հայտնելու Հնամական մի աղթքը, որը Հնչակում է.

«Խա՛մ աչքի աչքը ճարի,
Սև աչքի աչքը ճարի»:

Այս և պահպանված այլ աղթքներում չարի դեմ պայքարի հիմնական
միջոցներից է Համարվում նաև «գերբնական» Հասակություններով օժտված
երկաթը կամ պողպատը⁶:

Հարկ է նշել, որ երկաթի շարահայած գորություն մասին Հավառալիքը
պահպանվել, Հասեկ է մինչև մեր օրերը և գրեհորում է պողպատե գործե-
րի մատուցիների, բորոցների, ականջողերի և այլնի տեսքով: Լայն տարա-
ձու՛մ ունեն նաև տան դուներին ամբաջող երկաթե պայտերը:

Մոզության պահպանված փերագրություններից հիշատակության են ար-
ժանի նաև անդրերկրից կյանքի, Հողիների և նեմոյանների պաշա-
տու՛րների աննշվող գործողությունները: Հիթանոսական Հայաստանում
անդրերկրից կյանքի «վերահսկողություն» գործողությունները Համառա-
վորել է Մանդարանետ ատվածը, որի անունը Հնասագայում, բրիտո-
նեական շրջանում, նույնպես է դժոխք Հասակացության Հետ կամ դարձել է
գժոխքի Հնամանի: 20-րդ դարասկզբին շտաբը Հավառում էին, որ «Մեռ-

¹ Մ. Արեղյան, Պայ ժողովրդական հավառքը, էջ 101: Հնամական աղթքներից ինչպիսիք են նաև գալիկ ուղես վնասակար և չարը մարմնավորող կեցանք, դեմ ուղղված աղթքները: Դրանք կոչ-
վում են գալիկապի աղթքներ և իրենց վրա կրում են քրիստոնեության ազդեցությունը:

« Որից հալուտին
Պոլիկ տր Բրիտասուն,
Լուսեր ժխող մանվին,
Կը լար, կ' ողջար,
-Յե' յ' լաս, հե' յ' ողջա-
հարուց երան Բրիտասու:
Ի՞ն՝ տեր, կը լամ, կ' ողջամ,
Կը վախեն գելից-գազանից:

եվ ամենայն քանակալից,
Որ ժուև կը գամ մեջ գիրենի
-Գճա, մտիկ տար Միանունի,
Ան երթեք գեթի, պողպատե քայնից,
Դի' ղ' զոլմ' ի' ոտնին, գլե' ի' քերան,
եվ ամենայն քանակալից,
Որ ժուև կը գամ մեջ գիրենի:

Տես Մ. Արեղյան, Երկեր, հ. IV, էջ 34:

² Հնամական աղթքներից մեկում քրիստոնեական անուններով հանդես ելող պատհասաների կող-
քին աննշվում ենք նաև երկաթի կամ պողպատի պահպանող հատկությունների հետ:

Պոսն գալիկ Ետ դանա,
Երբիկ գալիկ քար դանա
-Աբա մարտա, հոտ ի'նչ կեմն...
«Իրեք ստու դանակ մ' ունի,
Մուլ դանա ստառիկ,
Սեկը՝ զիլ գազանից,
Սեկն այ չար խախանից»:

³ Զ. Ֆրեզեր, Ոսկի ճյուղը, Մոզայան և կրոնի ուսումնասիրություն, էջ 29:
⁴ Պայ ժողովրդական հեղափոխություն, հ. 1, Երևան, 1969, էջ 116:
⁵ Մովսիսյան Ս. (Քննած), Պարզ (Մշ Բուլակներ), հ. 3, էջ 51:
⁶ Տես Մ. Արեղյան, Պայ ժողովրդական հավառքը, էջ 54:

ննչիս Հոգին բերանից դուրս է գալիս և մարմնից անջատ, անտեսանելի շարունակում է իր կյանքը»¹: Մասաչուսեանքի Համար երբեմն Հոգին Հոտեան էր գալիս նյութականացմամբ թուշի կամ կենդանու կերպարանքով, իսկ երբեմն էլ ուրվականի կերպարանք էր ընդունում: Այդ «ուրվականները» Հանդես էին գալիս տարբեր կենդանիների (չուռ, գառ, արջ և այլն) տեսքով և կարող էին փաստ պատճառել ճամփորդներին: Համաժողովում էր նաև, որ դրանց վաղից մարդիկ կարող են Հիվանդանայ: Ուրվականի Համարում ունեն Նաև թուրքերը, չապաշարած մեղափորները, չարագործները և ինքնասպանները²:

Ուրվականների վերաբերյալ Հովատալիքն անմիջկանոնորեն անելվում էր գերեզմանների մասին սեռապատկան պոետիկացումներին, քանի որ գերեզմանները Համաժողովում էին ուրվականների հիմնական բնակավայրեր: Այդ ամենին զուգընթաց ընդունվում էր նաև, որ մարդկանց մաշը և «այն աշխարհ» սեղափոխվելը Հոգի է մի շարք փնտաակար Հետևանքներով: Այսպես, մոգական պատկերացումներից մեկի Համաման, երբ «...մեկը մի բնատանիքում Հիվանդանում է ընտանիքի մի անդամի, Հատկապես շատ անաշխատունակ, գոռամյալ ծերունու մահվանից անմիջապես Հետո, ծերունի, որի Հետ լավ չեն վարվել, կարծում են, թե Հիվանդություն Հարուցողը Հանդուցյալն է, և նա չի Հանդատանա, մինչև որ ընտանիքի անդամներից մեկից մինչև յոթ Հոգի իր հոտեից չտանի: Ուստի բացում են նրա գերեզմանը, գլուխը մարմնից բաժանում, ինչպես անում են վերազարթող ուրվականների Հետ, գլուխը ֆարդում կամ սրտի ու գլխի մեջ մեկ իրում: Նուշինակ մտուռի սրտից մի կտոր են կտրում ու Հիվանդին տալիս, որ ջրով կուլ տա ու բուժվի»³: Այս Հիշատակությունը Հատկանշական է մեկ այլ առումով ևս: Ինչպես Ջ. Ֆրեդերն է պնդում, մոգական գործողությունները և խորհրդածոները նախապես դրական միտում ունենին և ծառայում էին մտքական: Մասնավորապես, խորը Հնարարում «Այնտրեն տարածված էր Հանդուցյալների միտն ուսուցիչ և արշուներ խնդու սովորույթը, որպեսզի տիրապետ այդ մարդկանց դրական Հատկանիշներին (օրինակ, քաջությունը կամ իմաստասիրությունը)»⁴: Համամանն են նաև ուրվականների զեմ ուղղված մոգական գործողությունները, որոնք նույնպես դրական ներգործություն և ցանկալի արդյունք են հնթարում:

Չարի զեմ ուղղված մոգական պրակտիկ գործողությունները երբեմն փոխարինվում էին Հանդուցյալներին օգնելու, երբեմն սիրաշահելու գոր-

¹ Լույս տեղում, էջ 17:

² Տես Լույս տեղում, էջ 16:

³ Լույս տեղում:

⁴ Ջ. Ֆրեդեր, Ոսկե ժյուղը. Սոցոքյան և կրոնի ուսումնասիրություն, էջ 564:

ծողություններով: Ընդհանրապես, այն պատկերացումը, թե անդրիլիքմյան աշխարհում ներկայացվող շարունակում են ապրել և անդրի կարել ունեն, քափականին Հին է և սեղ է գտել բազմաթիվ ժողովուրդների Հեթանոսական Հավատալիքներում ու վերապրուկները տեսքով Հասել մինչև մեր օրերը: Բերված փաստերը և Հիշատակությունները մեկ անգամ ևս Համատում են այն իրողությունը, որ մինչև օրս Հայ ժողովրդի առօրյան, կենցաղը և Հոգևոր կյանքն ուղեկցվում են ժողովրդական մի շարք սեռապատկան Հավատալիքներով, այդ թվում ծողական, Հմայական և կախարդական գործողություններով:

Ընդհանրացնելով այդ ամենը կարող ենք եկրպակցել, որ քաղաքաիրթություն ուղին բաժան արտի ժողովուրդների նման Հայ ժողովրդի նախնիները ևս զարգացման վաղ փուլում մարդ-բնություն և մարդ-մարդ Հարաբերություններն ոչսրտում ստեղծել են մոգական Հավատալիքների մի ողջ բազմություն: Թեև պատմական զարգացման արդյունքում դրանք բնական ճանապարհով փոխարինվել են պաշտամունքային ավելի կուս ու ամբողջական կրոնական պատկերացումներով, սակայն իրենց բնորոշ կենսունակության շնորհիվ շարունակում են գոյատևել նաև այսօր:

⁵ Տես Մովսիսյան Ս. (ԹՅՈՒՆ), Գաղթ (Մյո Քուլտուրի), հ. 3, էջ 40:

ԳԻՆԵՄԱՏԵԱՆ ԸՆԿԱՆԲՐՈՂԱԿՐԱՆՈՒԹՅԱՆ ԿՐԱՆԳՈՒԽՈՒԲՅԱԿԱՆ ԿԱՆԵՉԼԵՃԱՏՎՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

ԳՈՇԵՐ ԱՆԲԳՈՅՆՆԸ

Համբարձրերը փաստում են, որ Հանձին զինամիտական շարժման՝ կեկեկցում էրրորդաբանական դոգմատիկական գլխաբանությունները նոր ուժով ծավալվել են III դարի առաջին տասնամյակներին: Դարաշրջանի շտապողները զոգմատիկական այս շարժման ձևավորումը բացատրում են բազմաստվածության նկատմամբ «Հասարակ, ազնա և անուս մարդկանց ընդդիմությունը», որոնք իբր էրրորդությունը Համեմատելով երկաստվածության և եռաստվածության հետ, «միաստվածությունը» պահպանելու միտումով մերժել են Որդի Աստուծո ինքնուրույն կեցությունը, հետևաբար՝ Աստված լինելը»: Պոլուս են նաև, որ այդ մարդկանց մի մասը, բնույթով լուրջ Հիսուս Քրիստոսի ինքնուրույն կեցությունը, նրան Աստված չի համարել: Մյուսները Հայր և Որդի Աստուծան պարզապես նույնացրել են և «կեղծ ու մեղսական զոգմաներ այս շարժմանը»: Եվսերիոս Կեսարացին շարժումը որակում է որպես «աստվածույն խոտորում» և վկայում, որ Հակաերրորդաբանների այս խումբը հրացել է էվելիցիստով, Արիստոտելով, Քեոփրաստով, Գալենով ու զրեմիկ պաշտել է նրանք»: Եղիփան Կիզազցին Հակաերրորդաբան այս շարժմանը բնութագրում է որպես «ազգաների բեկոր» և նրա հիմնադիր է համարում «բազմաստու ռ. չափազանց կրթված Քեոփոսին»:

Ըստ իսկյան նույնրան Հակասական են նաև այդ տեղեկությունների վրա հիմնված աստվածաբանական մտայնումները: Այսպես, Ա. Նեանդերը և Ֆ. Բաուրը միապետական այս Հոսանքը որակում են որպես «բազմաստվածությունը Հակազրիզո Հեռեղական միաստվածային շարժում», ինչպես նաև՝ «եռակցիա վաղ աստվածների, Որդիներն ու Տերուսխանոսի զեմբերով արժատանջոված ստորաաստված վարդապետության նկատմամբ»:

¹ Stv u Tertullianus, Adversus Praxeum / Tertulliani Quinti Septimii Florent. Quae Supersunt Omnia. T. II, Lipsiae, 1865, cap. III, p. 657.
² Stv u Origenis, Commentaria in Evangelium Iohannis / Migne J.-P., Patrologiae cursus completus. Series Graeca. T. XIV, Parisus, 1862, col. II, p. 22.
³ Stv u ՆԱԵՐԻՈՍԻ ԱԵԱՐԱՐԱՅՈՒ ՊԱՍՏՈՒՄՆԻՆ ՆԱԵՐԻՅՈՒՆԻՆՆԵՐԸ / Վեցնիկ, 1877, գլխ. հիմնբերոր, գլ. II, Կ. 407, 409:
⁴ Stv u S. P. N. Epiphani, Panarion, sive Arcula adversus octoginta haereses (Contra Noetianos), Lib. II, T. II (haer. LVV) / Migne J.-P., Patrologiae cursus completus. Series Graeca. T. XLIII, Parisus, 1863, col. II, p. 964.

մամբ»: Հակազրիզով այդ մտայնմանը՝ Գ. Գուսերը փորձում է հիմնավորել, որ Հակաերրորդաբանական այդ Հոսանքն ամենին էլ վաղ տեղեկացումսուժյան եզակի երևույթներից չէ, և որ նրա մասին հշմարիտ տեսակետ կարելի է ձևավորել միայն դարաշրջանի հրոստվիխտոփայական և խորհրդապաշտական-ազգինայիտական շարժումների հետ ունեցած կապի մեջ: Նա նաև պնդում է, որ միապետական Հակաերրորդաբանությունը, ձգտելով ներգաշնակեցնել Համաբար և փիլիսոփայությունը փորձել է փիլիսոփայական ճշմարտությունները ներկայացնել հրոնական բովանդակությամբ և աեսքով:

Քինարիզոլ Հիմնահարցի չըմտանկներում Համեմատաբար անկողմնակալ է Ա. Հառնանի մտեցումը: Նա գտնում է, որ միապետական Հոսանքը «չի մերժել Լուգասի ուսմունքը», բայց կրոնի անՀակասականությունը փիլիսոփայության սկզբունքներով հիմնավորելու հետևանքով Համաբար զիջումով է Հոսանքիխոստվածական գրեհամբարում դավանաբանությանը: Ընդհանրացնելով՝ նա հանգում է այն հետևությունը թե միապետական բանավեճների արդյունքում «պատմական Քրիստոսը» փոխարինվել է «Քրիստոս երևույթով, Հակասությունը, Հակասությունը», իսկ Քրիստոսի «անՀաստվածությունը» փոխարինվել է «թուսություն» Հակասությամբ: Ա. Սպասկին միապետական շարժման ծագումը կազում է «մտափորական հեթանոսությունից բրիտանոսություն տեղափոխված աստվածաբանական մտքի» գործունեությունը: Նա ևս գտնում է, որ միապետական Հակաերրորդաբանությունը չըմում է զեպի ակնկալական բովանդակություն», զեպի Հակաստ՝ ձգտելով այն բնրոնել ու միկնարանել բատագոլուսյան գիմարանական պատկերացումներից դուրս: Նա պնդում է նաև, որ շարժումը III դարի վերջին տասնամյակների աստվածաբանական մտքի զարգացման արժամարանական ուղղակի հետևանք է, որն իրենով աստվածաբանական մտքի զարգացման նոր փուլ է նախանշել:

¹ Ստերմանները տես Neander A. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Bd. 1, Hamburg, 1842. S. 156-160; Baur F. C. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tuebingen, 1841, S. 453-455:
² Stv u Гусев Д. Ересь антипринципиального тринитаризма. Казань, 1872, с. 16-17, 81-82, 111-112, 114 տեսակալին լիովին համաձայն են նաև այլ հիղիկոսներ, տես, որիմալ, Danielou J. Marrou H. Nouvelle histoire de l'Église. Vol. 1, Paris, 1963, p. 238:
³ Stv u ГАРНАК А. История догматов. Ч. 1, Возникновение церковного догмата / Раннее христианство В 2 т., Т. II, М., Харьков, 2001, с. 219-220.
⁴ Stv u Спасский А. История догматических движений эпоху Вселенских Соборов (Въ связи съ философскими учениями того времени) / Тринитарный вопрос (История учения о сн. Троицы), Сергиев Посад, 1914, с. 30-31: Որոշ սարքերուցնրմանով միաստվածական հակաերրորդաբանական ճշմարտանք համառոտով են նաև արքի և աստվածաբանական և կերիցապետական մտեցումները, տես Բոլոտոս В. В., Лекция по истории древней Церкви. Т. II / История

Այդ մտեցումների բնույթ է մեկ րան՝ բացարձակ էջ ձգտում են Հավատարային Հինարար սիրուհիները դիտարկել ընդհանուր ամբարտես տեսք ստացած ավանդության չբնականներում: Կրոնագիտական վերլուծություններ, սակայն թույլ է տալիս վեր հանել Հավաներորդարանական այդ հասարակականության և զոգմատիկական ուղղվածության մի շարք սիրուհիներին: Այդ տեսանկյունից միաստակալ շարժումը առաջին հերթին պետք է բնութագրել որպես աստվածաբանական մարքի պատմական զարգացման առանցքային փուլերից մեկը, որպես Հոգևոր կյանքի իրողությունների պայմանավորված՝ եկեղեցական կյանքի նոր արժեք, որը միջին դարեր է գրավել Լոգոսի նաագոգիական և փիլիսոփայական բարբուխուհուների միջև: Եվ քանի որ պատմական որևէ վավերագիր չի պահպանվել, պետք է մերժողական մտեցումը ջուջարելով փաստական հինավորված շունեցող հանրահանալ այն տեսանկյունի վերաբերյալ, թե միաստակական շարժումը Հանդիսանում է Ու զարավերից իր Հավաներորդարանական ուղղվածությամբ Հայտնի աղոթների օրգանական շարունակությունը՝:

Церкви в период до Константина Великого. М., 1994, с. 306; Песков М. Э. История Христианской Церкви (до разделения церквей – 1054 г.). Ерссель, 1964, с. 148-149; Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. М., 1995, с. 145; Эрикссон М. Христианское богословие. СПб., 1999, с. 279; Encyclopaedia of religion and ethics (ed. by James Hastings). Vol. 1. New York, 1964, p. 19; Lietzmann H. A history of the Early Church. Vol. 1. Cambridge, 1993, p. 456-459; The Church and the papacy (an historical study). By Trevor Carse (Jalland). London, 1946, p. 128-130; Тихонров Г. Histoire des Dogmes, T. 1 / La Theologie Antieucienne. Paris, 1909, p. 310-311 և այլն:

Տեսագրական զուգանության մեջ Այդանի մասին պահպանված տեղեկությունները բավական արտաքին են և հասկանալի: Այսպես, Կրեոնը վկայում է, որ Երանք «...մերթ են Ա Չոգու չորից Ավետարանը (որսմասարդուն՝ Դովիսանի) և ճարգրանակ Պոգմե» (տես Տա. Իրանի Լուսնայի. Пять книг обличения и оправдания лжеименного знания // Теория. М., 1996, кн. III, тл. XI, с. 250-251): Չավարայի ընթերցման տեսանկյունից նույնպես է նաև Եվիպիանը՝ Կիլիկյան մտեցումը (տես Տ. P. N. Epiphani. Panarion, Adversus haeresim illam, quae Joannis Evangelium et Apocalypsin rejicit, quam Aemertium appellat / Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca. T. XLIII. Paris, 1863, (part. LXI), cap. 1-4, p. 887-890): Իսկ այն մասին, թե աղոթներն ինչ ուսումներ են ստացարկել Քրիստոսի մասին, արդյունքն է լուծում են: Այսպիսով աղոթների մասին հայտնի է մնաց այն, որ Երանք մերթ են Դասակուն-Սիտարիտի մասին՝ Դուսնեան ասարայի ուսումները և յեն բնույթն Ա Չոգու չորիս մասին պահպանված պատմությունը: Եվիպիանը Կիլիկյան նաև պնդում է, որ աղոթները Դովիսանի մասին արժեքներ մտնել են ինչպես պատմական, այնպես էլ զոգմատիկական սկզբունքների զորեղք: Իսկ Քիստոս Քրիստոսի մասին ստարեական ուսումը համարողները են իրենց հայացելուն և մեկնաբանել ի օգուս սեռական ուսումնի: Այդ տեսանկյունից փաստելով չանօրոշմանը պետք է համարել ըրդ այն մտեցումները, որոնք միաստակական հավաներորդարանային գրաբաններն թեքմունք են պնդելից (այդ մասին տես Բուգոց Բ. Վ. Лекция по истории древней Церкви. Т. II, с. 306;

Гусев Д. Ересь антиринитариевъ третьяго века, с. 86; Schaaf P.H. History of the Christian Church. Vol. 1, Massachusetts, 1996, p. 102; Fremd W. H. C. The Early Church. London, 1973, p. 73 և այլն):

Այս Հարցումը բավականին Հասարքրական է զոգմաների պատմության մեջ գլխավ Ա Հանախի վերլուծական մտեցումը: Չբավարարվելով աղոթների և միաստակական Հավաներորդարանության «ժառանգական կարք» մասին պնդումներով, նա մեկ բայլ ավելին կատարելով՝ փաստում է, որ գնասարկության երկվայլ Հակասարկարդ աղոթների արմատական բնույթնություն են կազմել նաև Տերուսեյանոսի գլխավորած մոնտանական պատկանման զեմ: Պատասխանության գիրքերից նրանք սեփական բրխատարանական Հայեցողարդը հինմարդի են Համատեական Ավետարաններով: «Ընդհանրի՝ Բրխատոսի Հնուարական մոնաղքը, նրա վրա Լուգուկըրը և Համարման փառք»: Այդ գիրքերից էլ, որպես երևույթական, նրանք մերթ են նաև Լուգոսի Ավետարանը և Հայտնույթյունը (որի հերթական են Համարել Կերեմիտներ): Եվ վերապահումով պնդում է, որ միաստակական Հականերորդարանության և աղոթների կարդ վերաբերում է միայն դիմախտական (որդգրական) միաստակությանը: Մյուս կողմից աստվածաբանը Համոզման պնդում է, որ նրանց միջև ապա են եղել նաև կանան ասրերություններ, քանի որ միաստակականները «բննայատական առողջ մեթոդով» բնույթն են Համարել Ս. Լուգուս վերաբերյալ աստվածաշնչյան (երկ. Օր., 18 : 15, Երեմ., 17 : 9, Ելք., 53 : 2) և ավետարանական (Մատթ., 12 : 31, Ղուսի., 1 : 35, Լուգվ., 8 : 40, Գործք., 2 : 22, Ա Տիմ., 2 : 5) վկայությունները՝:

Այդ ամենը թույլ է տալիս փաստարար պնդել, որ III դարի Հականերորդարանական Հասարկերի ձևակազմության և ճարգրան գործընթացները կյանքի են կոչվել զերազանցպետ ներկեղեցական կյանքի իրողություններով: Նկատելի նաև, որ եկեղեցուն ձևավորված միաստակական Հականերորդարանական վիճարանություններն ունեցել են չափազանց կտակ մեկ առանձնահատկություն ևս: Իրեն զոգմատիկական շարժում այն ձևավորվել է աստվածաշնչագրության, ազվելի ճեղք՝ աստվածաշնչական տերտերի մեկնաբանության հիման վրա: Եվ գո՞վար է Համոնայնեկ Ա. Սպասուկու այն պնդման Հետ, որ «...դիմախտաների և աղոթների կարդ ոչ թե այն է, որ դիմախտաներն իրենց զոգմատիկական ուսումները վերցրել են աղոթներից, ինչը Հաստատում է Համարման փաստան են մի Հեմք չկա, այլ նաև, որ արդեն աղոթները ճանտարգր են բացել այն բննայատական ուղղության Համար, որը զոգմաների նկատմամբ կրթանելիս Հանդեղքից դիմախտական ուսումների (ընդգծումները մերթ են՝ Գ. Ս.)»: Կար-

¹ Տես Գրնախ Ա. История догматов. Ч. I, Возникновение церковного догмата, с. 32-33:

² Տես Երանք տեղում, 1p 219-220:

³ Սասուկու Ա. История догматических движений въ эпоху Вселенскихъ Соборовъ (Въ связи съ философскими учениями того времени) / Тринитарный вопросъ (История учения о св. Троицѣ), с. 32-33:

ծուս ենք նաև դա էլ պատճառը, որ դիմաձուտ միապետականներին Ա. Հառնակը ուղղորդական է Համարում այն առնչությամբ, որ նրանք Հավատարմ են մեռած ոչ թե էրեմիական Հակաերրորդարանությանը կամ դիմաձուտիությանը, այլ իրենց զարարչությանը Հովատու Հանգանակին: Եվ միայն այն բանից Հետո, երբ կառնական տեսք են առանում Ավետարանները, նրանք պայքարը որակվում է «անպտուղ», նրանք վտարվում են կենդանուց ու բանադրվում¹:

Եվս մեկ րեոսը առանձնահատկություն: Եկեղեցական մասնակարծությունը «միապետական» երբ ընտրելով մասնակցում է ոչ միայն «մուկ Աստուծ» դավանանքի նկատմամբ շարժման «Հավատարմություն», այլև ընդամաստվածության նկատմամբ Հակազուրկությունը: Այդ Համատեսություն միակցման այն առնչությամբ է նրանք «չարամիտ և դատապարտ միապետականներ» կոչելու Տերտուլիանոսի ձգտում: Վարձույթին պետք է Համարել նաև սրբի կենդանացումն էլ և աստվածաբանական մտքի կողմից միապետականներին վերազդող «Հակակենդանական» որակավորումը: Հատ լույթյան իրականությանն առավել մոտ է այն պնդումը, որ միապետական Հակաերրորդարանությունը ճշգրտաբան է իշկել սրբուկ Հայր և Որդի Աստուծաբանության վարչապետության Հակառնական և նպատակ է Հետապնդել աստվածաբանորեն Հիմնավորել բրիտանոնական միաստվածությունը, այդ ոգով դատախարակի նորակարգներին, նրանք Հաղորդակից դարձնել բրիտանոնական վարչապետական բնույթումներին:

Մասկան ինքնին Հակակենյալ է, որ այդ ձգտումները չէին կարող ցանկալի արդյունքի Հանդեպին, ինչն ուներ իր օրինակով պատճառները: Նախ դեռևս ամբողջական տեսք չէր ստացել բրիտանոնական աստվածաբանական Համակարգը, Հատկապես՝ երրորդության աստվածաբանությունը: Մուր վիճարանություններ էին ծագելով նաև Լոզոսի աստվածաբանությունը, ինչը վիճարում է, որ ստորինաբար առաջին պլան էին մղվում նաև բրիտանոնական Հարցերը: Հիմնահարցի իրենցիտական վերլուծությունը թույլ է տալիս նաև փաստել, որ ժամանակի աստվածաբանական մտքը ապարդյուն Գնանում էր փրկագործական պատկերացումների մեկնարանության դիրքերից Հաղթահարել Աստուծ և մարդու միջև գոյություն ունեցող բնական անդունդը: Մակար, այդուհանդերձ վարկածային պետք է Համարել կենդանացումների և աստվածաբաններին այն պնդումը, թե միապետական Հոսանքը ուղղորդական երրորդարանության նկատմամբ Հրեաբրիտանոնական միաստվածային բնույթնան բացարձակ Հակազդեցու-

թյուն է: Չափազանց պարզունակ է նաև միապետական Հերձմածի Հիմքեր Փիլոս Այնթառիցառու Լոզոսի տեսության մեջ փնտրելը: Միապետական Հակաերրորդարանության դիմաձուտական Հոսանքը կազմվել է այն «հասկանիկտայներց», որոք աստվածաբանական մեկնարանության էին նկատվում բրիտանոնական «ըզոս» կզը:

III դարի դիմաձուտական միապետական շարժումը աստվածաբաններն ափանում են նաև «Էրեմիական»: Բայց «Էրեմիական» տեսուք բացահայտում է ինչդրի միայն արտաքին կազմը, կամ որ նույնն է՝ մասնանշում են միայն Համեմատվող կողմերի արտաքին նմանությունները: Դիմաձուտ միապետականները թեև մերժում էին Բրիտանոն աստվածային կույթուքը, այնուամենայնիվ, բնույթում էին Մուրը Լոզոսի միջնոցով Ա. Կույթից նրա Հրաշափառ մեռուքը: Ժնյուտ այդպես էլ էրեմիական վարչապետության մեջ էլ իտովում Հիտուս Բրիտանոն՝ իբրև Լոզոսի մասին, այնինչ՝ դիմաձուտ միապետականների աստվածաբանական Համակարգում Հիտուս Բրիտանոն՝ իբրև Լոզոսի մասին ուսումները կարևոր, կարելի է ասել նպագմ կենտրոնական տեղ է գրավել: Ահա թե ինչու Հակազդելով դիմաձուտական Հակաերրորդարանության սուբյեկտիվ մեկնարանություններին՝ Մ. Էրեմիտը շարժման կույթուն Հիմնահարցի լուծումը փնտրում է ոչ թե այս կամ այն առնչությամբ աշխարհընկալման մեջ, այլ Բրիտանոն - Աստված փոխհարաբերության ուղրում: Հիշող որում, նա գտնում է, որ զոգմասնիկական այս շարժումը չէուք ընդ է Աստուծ բացառիկության միասնական բնույթնան զրա: Հարկ ենք Համարում նաև պիկացելի, որ շարժումն աչքի է բնկի զոգմասնիկական բնույթնանների յուրաքանչյուրությամբ, որի Հետևանքով այն բնույթազդում է նաև աստվածաբանական լուծումների բազմազանությամբ:

Աստված-Բրիտանոն-Լոզոս փոխարաբերության տարբեր լուծումները նկատի ունենալով՝ կենդանացումներն ու աստվածաբանները շարժումը բնույթազում են նաև «Էրեմիական Հակաերրորդականներ», «որհզրա-

¹ Տես Կուսեզ Ժ., Ересь антиринитария третього века, с. 79-82; Baur F. Ch. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschendarstellung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, S. 451-452; Hagmann H. Die Römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg, 1864, S. 400-261; Hay Ch. E. Text-Book of the History of Doctrines, Vol. 1 / History of doctrines in the Ancient Church, Michigan, 1956, p. 163; Hergenroether J. Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Bd. 1 / Die Kirche in der antiken Kulturwelt. Mit einer Karte, Freiburg, 1924, S. 238; Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines, London, 1965, p. 96-97; Гуніш Early Christian Creeds, New York, 1993, p. 156-157; Neander A. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Bd. 1, S. 177-73; Funk F. X. Lehrbuch der Kirchengeschichte, Paderborn, 1967, S. 221 և այլու.

² Տես Կուսեզ Ժ., Ересь антиринитария третього века, с. 36-37.

³ Տես Օրիստոս Մ., Христианское богословие, с. 279.

¹ Տես Գարնախ Ա., История догматов. Ч. I, Возникновение церковного догмата, с. 220.

² Տես Tertullianus. Adversus Praxean, cap. 1, p. 654.

կաններ» և այլ անուններով: Իսկ Հակոբատական գրականության մեջ դիտարկության ուսումնասիրությունը արտաբնական էր և որոշակի կերպ հասարակականների մեջ կրեդիտը կանխել և արտևանակներով:

Այնպիսի գրականության միակերպական հոսանքի հիմնադիր է համարվում բյուզանդացի Քեղզոս Կաչեղործը, որի ուսումների շարունակողներն են Հանդիսացի Քեղզոս Բանկիրը, Արամենը, Բերիկ Բուտարացին, Պողոս Սամառացին և ուրիշներ:

Քեղզոս Կաչեղործի՝ երրորդարանական ուսումների վերաբերյալ չատարված - Հակոբատական գրականության մեջ պահպանված տեղեկությունների կրեդիտը կանխել և Բան-մարմի աստվածաբանությունը: Գոյաբանական Հարցերում Քեղզոսը «կեղեցիական ուսումներին» Համախոս՝ պաշտպանել է աստվածային արարչագործության և տեսարան Հիսուսի ուսումները: Առկա, միամտական ուսուցանել է, որ մինչև միաբնությունը Հիսուսը եղել է «Հասարակ մարդ» և այդ պիտույի փոստի է Բերիստոսի մասին Աստվածային վերցրած օրինակներով՝ «Են եղբայրների միջև թա Տէր Աստուածը ինձ նման մարդար է պիտի մեղադար Հանի (Երկ. Օր., 18 : 15)»: «Երա տեսքն աւելի անարդ էր ու Իսն, թան թողը մարդկանց որդիներինը (Նսայի, 53 : 3)», «Արդ արարած է, ս՛գ կարող է հանաչել նրան (Երեմ., 17 : 9)»: Կա միամտական պնդել է, որ Հին կախարանում Հիսուս Բերիստոսի մարդ են Համարել Մախեար, Նսայի և Երեմիա մարդարները: Իրեն մարդ է համարել նաև Ինքը՝ Հիսուս Բերիստոսը:

որ իր մասին պնդել է՝ «...ուզում էր պայանի մի մարդու՝ ինձ, որ մեզ ասացի նշամարտությունը (Հովհ., 8 : 40)»: Ըստ Քեղզոս Կաչեղործի՝ Բերիստոս մարդ էր Հաստատում է, թե «... ով որ մարդու իրզու դժ խոսք տաի, նրան պիտի ներսի (Մատթ., 12 : 31-32)»: Աստվածաբանը Համոզված է եղել, որ Բերիստոսի իրեն մարդ են հանաչել նաև աստվածները, զրա համար էլ Պետրոս աստվայրը, իտալյանիներին կաչ անելով, Հաստատում է, որ Հիսուս Նազզզիցիին մարդ է, որին Աստված է ներկայացրել զբուր-թյամբ (անՍ Գործք., 22 : 2), իսկ Պողոս աստվային ուղղակի պնդում է, թե «... մէկ Աստած կայ եւ մէկ միշնորդ՝ Աստու եւ մարդկանց միջև. Յիսուս Բերիստոս մարդը (Ա Տիմ., 2 : 5):

Այլ ասմեր վկայում են, որ Քեղզոսը սկզբունքային նշանակություն ունեցող աստվածաբանական եզրահանգումներ բխեցրել է աստվածաշնչական բնութաներից: Այդ դիրքերից նա պնդել է նաև, որ «ճախասահ-մանված իդեալական գոյ լինելով», Բերիստոսը միայն երկրային ծնունդով է «ստանձնահատուկ անձ» գաղտնու: Սակայն Քեղզոսը Բերիստոսին թեև զերբանական ծնունդ է համարում, այնուամենայնիվ, նրա աստվածաբանական բնութաների բողոքաբան ուղղվածությունում է անփոփոխ: Այդ եզրահանգումը կարելի է փաստել հնդդատմական լուծումների վերլուծությամբ: Մասնաբարպախ նա պնդել է, որ Հիսուս Բերիստոսի երկրային ծնունդը ընդամենը «վերին անորինությունը իրականացված Հրա-պառա ծնունդ է», հետևարոր այս պարագայում իստը չի կարող լինել «անձնարկված աստուս» մասին: Կրա հիման վրա էլ Նույնպիսի է նրա հիմնարար աստվածաբանական դրույթը՝ Աստված մեկն է, բացարձակ է անտարհելի: Ինչ վերաբերում է աստվածային նախասահմանվածությունը զերբանական ծնունդ ունեցող Հիսուս մարդուն, ապա Քեղզոսը Համոզված է եղել, որ «Հիսուսը վեր է յուս բոլոր մարդկանցից»: Ու թեև «Հիսուս մարդը ստված է եղել բարձրա-գույն չնորՀով», այնուհանդերձ, վերին անորինությունը նրա համար նախասահմանված է եղել Հասարակ և գործի վերաբեր գոյի և կեցութական սահմաններում»: Կրա համար էլ իր երկրային գոյության սկզբնական շրջանում Հիսուսը Հարկարկված է եղել «տիրապետի բարեխղաչ կյանքի բոլոր ծնունդներին» և բոլոր մարդկանցից տարբերվել է «իր սուբի-նի կյանքով և արդարաբանությունը»: Իսկ «աստվածային չնորՀով» Հիսուսն արժանացել է, երբ միաբնության ժամանակ ազատու տեսքով նրա վրա է իջել Ա Նույնի: Այդ պահից սկսած՝ նա գաղտնի է աստվածային ստանձնահատուկ հովանավորության ներքո», գարձել է Բերիստոս և նրա մեջ բացա-Հատուկ սկսել են գործել ու գրանցվել «աստվածային յուսահատուկ ուժե-րը»: Այդ ասմին հիման վրա Քեղզոսը հանդի է աստվածաբանական այն

¹ Տես երկանց վրջ, Տեղ-Սիմեանաց, Շիղանոր ներդրական պատմություն, հ. Ա (Գին Եկեղեցի), Ա. Էրեղանց, 1908, էջ 154-155, Գարնա Ա. Իստորի Ժողովուրդ, 4, I. Возникновение церковного догмата, с. 220, Гусев Д. Ерось антиритуалиста в третьем веке, с. 36-37, 79-82; Флаксский А. Իստորի Ժողովուրդական շարժումը Վ. Երեկու Վեցուցու (Յ՝ Տեսիս Ս. Փոստիկոսի սուղունա յուս արմուն) | Խրատարի վոթուս (Իստորի սուղունա յուս Կրուի), с. 32-33, Օրիպ Վ. Բ. Արմունա փոստիկոսի և քրիստոնեական քրիստոնեական, Մինսկ, 1986, с. 149, Շրեքոս Մ. Խրիստոնեական Բողոքուս, с. 279-280; Heinze M. Friedrichs Überweggs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 1/2 Friedrichs Überweggs Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. Berlin, 1886, S. 49-51, Hergenroether J. Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. Bd. 1 / Die Kirche in der antiken Kulturwelt. Freiburg, 1924, S. 49-52, Wand J. W. C. A History of the Early Church to AD 500, s. 89-96 և այլու:

² Եկեղեցու կենտրոնական Պատմություն ներդրանքը ունի հիճերթու, զ. Իսն, էջ 405, 407, 409, Ս. Hippolytus Philosophumena sive (omnium haereticum refutation) / Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca, T. XVI (partie tertio canon), Paris, 1857, lib. VII, col. 361-365, 362-3345, Ս. P. N. Epiphani. Panarion / Migne J.-P., PG, T. XLIII, lib. II, T. I, haer. LIV-LV, p. 962-990: Tertullianus. De praescriptione haereticorum / Guase Supersunt Omnia, T. II, Contines Liberos Ptolemicos et Dogmaticos cap. VIII, p. 10-11.

³ Եկեղեցուկան ծանրանկարագույն Քեղզոս կաչեղործի մասին միայն ներդրական տեղեկություն է կարողում, տես Ս. P. N. Epiphani. Panarion / Migne J.-P., PG, T. XLIII, lib. II, T. I (haer. LIV), col. XIII, p. 976, Tertullianus. De praescriptione haereticorum, cap. VIII, p. 10:

ընդհանրացված եղբայրացությանը, որ թեև Հիսուս Քրիստոսը «Աստվածային կամքով մեզի է ու Կույսի միջոցով, այդուհանդերձ, Հանձնին նրա մեկը ասելովու՞մ ենք միայն «աստվածային որդեկության արժանացած» մարդու հետ: Չմերժելով Հանդերձ, որ Քրիստոսն մե՞կ «Աստվածային Տոգի է բնակվել», որ նա «լի է եղել աստվածայնությանը՝ աստվածաբանը Հանդել է այն հատուկությանը, թե իր վիպյուն է՝ միայն այն մասին, որ Քրիստոսն ընդամենը ստացվել է ընդ որ մարդկաներից»¹:

Վերջնայը վկայում է այն մասին, որ արդև III դարի առաջին տասնամյակներին թեոզոս Կաչեղոթի զինքով փորձ է արվել աստվածաբանական-զոգմատիկական ընդհանրացած լուծումներով ներկայացնել երբորդարարական հիմնաչարքը: Ի տարբերություն նախորդ Հակաբրորդականների՝ զինամիա միապետականներին այս հոսանքի հետաքրքրությունների տասնցը կազմել է բացառապես «Երրորդության կենսամիկական» հիմնաչարքի համակողմանի բննալուծում: Այդ գործընթացն առանձնահատկություններից մեկն էլ եղել է այն, որ երրորդարանական բնրանունների մեկնաբանության ոլորտում մերժվել է «Համանունությունների որոնումը» և փորձ է արվել հիմնաչարք ներկայացնել իր գոյարանական ամբողջության և զորձանական առանձնահատկությունների տեսանկյունից: Առանձնահատուկ տեղ է Հատկացվել նաև ավանդության և արդիականության փոխհարաբերության աստվածաբանական մեկնաբանությանը: Դինամիսական թեոզոսական հոսանքի երրորդարանական աստվածաբանության հիմքում բնկված է Աստվածաշունչը և եկեղեցական ավանդության այն «բերիքները», որոնք Համանուն էն եղել իրենց զոգմատիկական պատկերացումներին:

¹ Թեոզոսի երրորդաբանական նշված ըմբռումների մասին տես Եվանթիոս Կեսարացու Պատմություն եկեղեցու, դար ինգնորդ, գլ. ԻԸ, էջ 405-406, S. Hippolytus, Philosophumena / Migne J.-P., PG, T. XVI, ib. VII, cap. 9-18, p. 3293-3297, S. P. N. Epiphani, Panarion // Migne J.-P., PG, T. XLIII, lib. II, t. I (haer. LV), col. XIII, p. 963:

«Իսկ այն համարում ենք նշել, որ Թեոզոս Կաչեղոթի երրորդարանական գնահատման գործում նաև սկզբնաղբյուրների արժեքների մոտոցմանով է սակարկվում մաև, աստվածաբանական ու եկեղեցագիտական մասնագետությունը տես Երուսաղ կղ. Տր-Սիմեանյան, Հոհիմյոսը ուլեղեղեղական պատմություն, հ. II (Դին եկեղեցի), էջ 154-155; Солонец В. В., Лекции по истории древней Церкви. Т. II, с. 308-309; Guyse D., 2 ер. антиритуариальные третого века, с. 93-96; Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 2, с. 145-146. A history of the Christian Church (ed. by Williston Walker), p. 84-86, 119; Duchesne L. (Abbe). The Early history of the Church, Vol. 1, London, 1950, p. 225; Frenđ WHC. The Early Church (from the beginnings to 461), p. 99, 102; The Church and the Papacy (an historical study), p. 190; Wand J. V. C., A history of the Early Church (to A. D. 500) London, 1963, p. 149; Tixeront J. Histoire des Dogmes, T. 1, T. I. La Theologie Anticeneenne, p. 216-217:

² Եվանթիոս Կեսարացին Թեոզոսի թեոզոսականների պնդումը թե իրենք ինունը են աստվածների մասնակցներից հայտնի ավանդական այն հավատքը, որ պատկանվել է մինչև «սասներբ-

Կարելի է ենթադրել, որ «ավանդականի» և «նորի» Հակազուրկությունն էլ դարձել է երրորդարանական-զոգմատիկական բնրանունների այն «ճգնաժամային կետը», որի Հարթահամարան ձեռագրում հիմնական միապետականների մի կողմից զղբել են «Հաղթահարման ուղիներ» փնտրել աստվածաբանական «փոտոսրիների նորացման» մե՞կ (այսպեսզից էլ ապացուցման համար ենՀարածնա փիլիսոփայական մեթոդներին և տրամաբանական հարևերին կիրառումը), իսկ մյուս կողմից Տարկազից են զարկ տալ էկեղեցիական մտածելուններին և Հերմենտիկական Համապատասխան մտեղցումների մշակմանը:

Եկեղեցական մասնագրության և Հակառանական զրահանության կրոնագիտական համեմատական վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել, որ զինամիա միապետականները ամենևին էլ չեն սահմանափակվել Բանաժամին աստվածաբանության վերանշալ լուծումներով: Շարժման ներկայացուցիչների կողմից աստվածաբանական փաստական գրա առաջադրվել են երրորդարանական այլ լուծումներ ևս, որոնք հիմառում են, որ Հակաբրորդարանական այս շարժման զոգմատիկական բնրանուններն ալբի են բնկել աստվածաբանական-մեկնաբանական բազմազանությանը: Այդ եղբայրացությանը կարելի է փաստել թեոզոս Բանկիրի երրորդարանական Հայեցակարգի օրինակով:

Տերուղիանոսը և Եղիմիան Կիպրացին վկայում են, որ «Երբորդ թեոզոսի» վարդապետությունը թեև նման է եղել «առաջին Թեոզոսի» ուսմանը, այդուհանդերձ լուծաբանություն ուղղաում նրանք օրակապես տարբերվել են: Այդ տարբերությունն արտացոլում է Հատկապես Քրիստոսի և Հիսուսի կարգու սահմանադրման տեսքով: Կրտսեր Թեոզոսը լուծաբանություն հիմքում նույնպես բնկված է Աստվածաշնչի մեկնությունները: Նրա Համակարգի առանցքը կազմել է «Լեռնային Քրիստոսի» արդարության և խաղաղության թագավոր Մելիթիսեղեկի (Երբ., 7: 2) մասին ուսմանը: Աստվածաշնչի հետևյալությամբ նա Մելիթիսեղեկին Համարել

որով ասարակը՝ Դոմին Կիկորոս բախանայանը և «տալակցի» է նրան հաջորդը Ձե՛նընդուն շեմում, այն դրակում է որպես սպիղծ հերետիկոսների շարավոր ինդրական», տես Եվանթիոս Կեսարացու Պատմություն եկեղեցու, դար ինգնորդ, գլ. ԻԸ, էջ 405-406: Աստված պատմելի այբարդ է անում հիմնախարհ պարզաբանական գործում շարժազնց նվաթ այն հանգամանք, որ թեոզոսական երրորդարանությունը զրեք ամրոցողով կառուցված է վաղ եկեղեցու յախալ ընդուն մեզ պղծեղություն ունեցող և Երուսիակ Որկուսկարանանով կանոն ցնառված Դեմոսի ընդունությունի վրա: Ա. Կամենկո, օրինակ, համեմատական վերլուծությանը փաստում է, որ «որդազանմանը հեմվել են Դեմոսի «հնազանդ թրիտուսարանայան, հատկապես «Լեզոսի ուսումը ընդունողները» թրիտուսարանայան վրա»: Աստվածաբանական դրակով է բացատրում Դոմին ողմանիստական հավանորդաբանության հաղորդությունը և զոգմատիկական օրանաձևությունի կենսաներկությունը, քա՛ղի որ այն հավախապատմելի գրակվել է վերնախաղում մեծ հեղինակություն վայելող Դեմոսի թրիտուսարանայան հետ ունեցած կապով, մանրամասնքը տես Գրիպ Ա. История догматов. Ч. I. Восточнонне церковное догматов, с. 222-223:

է «Աստվածային առանձնահատուկ ուժ», նմանեցրել է Աստուծո՛ր Որդու Հետ և պնդել, որ նա Աստուծու կողմից Հայրիտեապետ «Միջբնակչի կարգի» կարգված քահանայ է (անՍ Առգժ., 109: Ա), որ «... նա կայ ու մեռւմ է մշտնջեննապա քահանայ (Եբր., 7: 3)», Աստուծո՛ւ միակ և իսկական Հօգեօրական: Այս Հաստեօրի աստվածարանական լուծումներում Միջբնակչի քրու-թագրվում է որպէս աստվածային առանձնահատուկ շնորհով օժտված երկնային Հօգո՛ր ուժ: Նա զուտ Հօգեօր էութեան է, և Հանդիսանում է Աստուծու կողմից երկնքում կարգված «Եւմարտութեան սկուէրը», քանի որ «... ո՛չ օրերի սկիզբ ուներ և ո՛չ կհանքի վաճաճ (Եբր., 7: 3)»: Կրտսեր Թեոդոսոսը Միջբնակչիին Համարում է նաև Աստուծո՛ր Որդի, որին վերին տեօրոսութեամբ վերադասւում է նաև միջնորդի գերբ: Տերուսւլիանոսը և Եպիփանէ կիրառեցին նաև Հօգոբում են, որ այս Թեոդոսոսը Միջբնակչիին Համարել է երկնային, իսկ Հեօուսիս¹՝ երկրային «միջնորդ»: Միջբնակչիով է նաև «կենաց ժառանգութեանը», և որպէս բարձրագույն միջնորդ ու բարեխոս նա է այն Սուրբ Հոգին, որի մասին տաւրյալը Հաստատում է, թէ նա «...պղտւթեան է Հաստում միտ տեօրութիւններին, ... բարեխոս է յիմում մեզ տնտեսուչ Հառաչանքով» (Հռոմ., 8: 26): Կրտսեր Թեոդոսոսը Միջբնակչիին Համարում է նախասկզբնական այն ճշմարտութեանը, որին քնարել է օձել է Աստված, որպէսզ նա մարդկանց առաջնորդի գերին երկնային Հայրը, երանջ վերադարձնել Աստուծու ծառայելու ևանագորհին:

Այդ անկեղծ Հետևում է, որ կրտսեր Թեոդոսոսի երրորդարանական Հայեցակարգում ևս գերիշխող են եղել Բան-մարմին լուծումների էկզիստենցիան մտեցումները: Թեբոս բնական պետք է Համարել նաև այն, որ ժամանակի աստվածարանական ոգուն Համապատասխան՝ նա ևս Հանդիլ է Հակաբերորդարանական Հետևութեաններին:

III գլխի առաջին կէտ միպետետան Հակաբերորդարանութեան շըբ-Հանակներում իր ուրույն մտեցումներով առանձնացիլ է նաև Եպիփանոսը Բերիլլ Բասրացու համակարգը: Եպիփանոս Կեսարացին երտ տուներ Հըշտատկում է ժամանակի մատենագրական գառտակ ունեցող նշանավոր եկեղեցականների շարքում²: Ինչ վերաբերում է նրա Հոգեօր գործուեկութեանը, ապա պահպանված տեղեկութեանները Համապատասխան աղբարակ են և վկայում են լուկ այն մասին, որ նա «կանեցիլ է փոխել եկեղեցական ճշմա-

րիտ Հաժաար» և օտար ազանդ ենքուծով³: Հարկ է նկատել նաև, որ Բերիլլ Բասրացու համակարգը դրսուարելի Հակաբերորդարանական բովանակների ազդեցիլ ուսմունքների շարքում: Պատմիչը մատնագրապես վկայում է, որ Բերիլլի ուսմունքի հիմքում բնկով է եղել Հայր Աստուծու և Հիսուս Քրիստոսի փոխհարաբերութեան առանցքային Հարցը: Նրա Համակարգը և բերողվում է նրանով, որ սուրբատեցիկայն բնութ է վերադրվում միայն անպատճառական, անժամանակային և Հայրիտեական կեցութեան Համարող Հայր Աստուծու, որն էլ Համարում է «կատարյալ աստվածային խորհրդանշան ունեցող» միակ գոյը: Ինչ վերաբերում է Հիսուս Քրիստոսին, ապա Եպիփանոսը պնդել է, որ նա միեւն անձնագործուբ գոյութեան չի ունեցիլ, Հեօուսաբար չի ունեցիլ նաև «աստվածային գոյի» կարգավիճակ: Քրիստոսը Համարվել է Հայր Աստուծու էութեանն ուսար, երանից տարբեր, բայց ինքաբար անձնագործուբ էլ բովանակվում է Բերիլլի քրիստոսարանական Հայեցակարգի առանձնահատուկութեանը, քանի որ նրանում Հիսուս Քրիստոսը Համարվում է ժամանակային գոյ, որի մեջ անձնագործուբ և «զգեցյալ մարդ» դառնալուց Հետո սկսում է բնակվել «աստուածութեան Հօր իւրոյ»⁴: Դրանից Հետևում է, որ այս երրորդարանական մտեցումն չըմանակներում Քրիստոսը բնութագրվում է որպէս Հայր Աստուծու առանձնահատուկ ազդեցութեանը կողմ սովորական մարդ: Հեօուսաբար կարելի է փաստել, որ Բերիլլի երրորդարանական ուսմունքը առանցքը կազմել է Հայր Աստուծու քայքայիկ կեպիկութեան բժրանումը:

Ինչ վերաբերում է Հիսուս Քրիստոսին անձին, ապա նրա Հական բնութագրիչ Համարվել է մարդկային կեցութեանը: Կարելի է կարգադնել նաև, որ դրանով Բերիլլն անուղղակի վկայում է, թէ Քրիստոսն աստվածային անՀատուկան Հակամիշինը չի ունեցիլ, իսկ անձնագործուբ Հետո կրում է ոչ թէ իր, այլ՝ Հայր Աստուծու աստվածութեանը, որը «բնական է ի նմա (ընդգծումը մերն է՝ Մ. Ս.)⁵: Այդ գիտադուութեանը Հետևում է, որ երրորդարանական այս Հայեցակարգում մերվում է Քրիստոսին «յուրահատուկ Հայրիտեական կեցութեան» վերագրելու ցանկացած փորձ: Քրիստոսի մեջ աստվածայինը պարզապես «բնակվել է», Հեօուսաբար՝ այն խորթ է նրա էութեանը և կեցութեանը: Տրամարաններն Հետևում է նաև այն, որ

¹ Ըստ 'Կրեան Ալեքսանդրացու՝ Յնոպոտ Բանկիի հայեցակարգում Լոզոսը համարվել է աստվածային սկիզբ, Աստուծո՛ւ բարձրագույն ուժ, իմաստաբան ու Դոգի: Բայց նա ոչ թէ ինքնուրույն կեցութեան է այլ Աստուծո՛ւ քարծրալոյն համարելը, որի պատճառով է Կալիստեանայն ճուղակում է Աստուծու: Բարձրագույն Աստվածն աշխարհի արարել է Լոզոսով, որը աշխարհի, հրեշտակների ու մարդկանց արարիչն է և նախկապալանող, մարմնամանող ուսումնասիրող ու Clementis Alexandrini. Excerpta ex scriptis Theodoti et doctrinae quae Orientalis ad Valentini tempea spectantia / Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca. T. IX, Parisiis, 1857, p. 681-697.

² Տես Եպիփանոս Կեսարացու Պատմություն եկեղեցույ, դպր. վեցերորդ, գլ. Բ, էջ 464:

³ Տես Յույն տեղում, գլ. Լ9, էջ 482:

⁴ Տես Յույն տեղում, դպր. վեցերորդ, գլ. Լ9, էջ 482-483:

⁵ Այս տեղում, դպր. վեցերորդ, գլ. Լ9, էջ 483:

և՛մ Քրիստոսը «յուրհատուկ աստվածային կեցույթով» ունենար, ապա դա ընկալանարար տարրեր կլինեին Հայր Աստծու էությունից, և արշակունյացում հոտացվիր երկաստվածություն (բազմաստվածություն): Ահա այդ համատեքտում բննադատության չին դիմանում ըզբար այն պնդումները, թե Բեթլիի երրորդարանական Համակարգում Քրիստոսը նույնացվել է Հայր Աստծու հետ, որ երանք Համարվել են աստվածային միեմույն ուժը: Այդ ամենը վիսյում է, որ Բեթլիի աստվածաբանական Համակարգը ուրիշ տեղ է գրավել դիմափոխական Հակաերրորդարանության շրջանակներում: Ընդ որում՝ նրա զոգմատիկական Հայեցակարգը տարբերվել է նրանով, որ Քրիստոսն ընդհանուրպես «զուրա է բեթվել» զավանսերից, կամ որ նույնն է՝ զավանսբանական Համակարգում նրան երկրորդական (ծառայող կանի) դեր է վերապահվել:

Համեմատորար աշխարհի տեղեկություններ են պահպանվել Արտեմանի և արտեմոնականների դիմափոխական Հայեցակարգի մասին: Եվ քանի որ այդ Հայրը Հիմնականում վերլուծության է ենթարկվում դիմափոխական Հակաերրորդարանական զարգացման երկրորդ փուլի ակնառու ներկայացուցիչ Պոզոս Ամոնոսացու համակարգի հետ ունեցած կապի մեջ, կարծում ենք՝ Հիմնահարցի լուսարանման Համար նպատակահարմար կլինի անըզադատել Անտիոքի մետրոպոլիտ Պոզոս Ամոնոսացու երրորդարանական Հայեցակարգի բնական վերլուծությունը:

Պոզոս Ամոնոսացու համակարգի կրոնափոխական վերլուծությունը ամենից սուղ վիսյում է այն մասին, որ դիմափոխական Հակաերրորդարանությունը տեական պատմություն և փուլային զարգացում է ունեցել:

Եկեղեցական մասնաձեռնությունը միահամուռ է այն Հարցում, որ Պոզոս Ամոնոսացին Արտեմոնի Հերետիկոսության շարունակողն է: Բայց դա աստվական շարունակություն չէ: Լինելով իր ժամանակի ամենազդեցիկ աստվածաբաններից մեկը՝ նա դիմափոխական ուսմունքը աստվածաբանական Հիմնադրամբ վերանել է ավարտուն և ամբողջական զոգմատիկական Համակարգի: Դա է պատճառը, որ ինչպես ջատագոյական, այնպես էլ եկեղեցական մասնաձեռնության և աստվածաբանական գրականության մեջ Պոզոս Ամոնոսացին Համարվում է երրորդադասմանության ամենապատկազմար հակառակորդներից մեկը: Լանձնի նրա Համակարգի առնչվում ենք այնպիսի զոգմատիկական լուծումներին հետ, որոնք թույլ են տալիս այն որակել որպես երրորդադասմանության եկեղեցական ուսմունքի ամենաարմատական սրտյան: Այդ տեսանկյունից նաև ընկան է

Համարվում, որ «... նրա մասին հիշել են և՛՝ արիտական, և՛՝ նեստորական հուզումների ու վեճերի ժամանակ, եկեղեցական գործիչներից ոմանք նրան են մեղադար Համարել նեստորի Հիմնադրի Համար և նուզում զուգահեռներ են սեղանացրել նրա և նեստորի ուսմունքների միջև»:

Պոզոս Ամոնոսացու ուսմունքը, որն իր ժամանակին այդքան անհանդուրժելի էր պատճառաւ բրիտանական աշխարհին և իր զնմ էր Հանել եկեղեցու գործիչների հզոր ընդդիմությունը, դիսպոր և Հայան պեթրոլ նման էր դիմափոխ միասնակցական ուսմունքին: Կարելի է նաև պնդել, որ նա դիմափոխական Հակաերրորդարանության տարաբնույթ և բազմաշերտ Հայացարներ ամբողջացնելով՝ դրանք Համակարգել է մեկ ամբողջության մեջ, և դա կատարել է ավելի ներազգած ձևով:

Կրոնափոխական Համեմատական վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ Պոզոս Ամոնոսացու զոգմատիկական Համակարգի տասնցը կազմել է Աստուռ միաբույսյան» կամ, ավելի ճիշտ, «Աստվածային էություն անորոշելիության» Հիմնադրույթը: Ընդ որում, նրա Համար մեկնաբանական կապի է Հանդիսացել աստվածաշնչական այն պնդումը, թե «... մեր Տէր Աստուածը մէկ Տէր է (Երկ. Օր., 6 : 4): Այդ Հիման վրա Պոզոս Ամոնոսացին պնդել է, որ «Հայր», «Որդի» և «Ս. Հոգի» եղբրք ոչ թե անձնանուններ են, այլ «միասնական աստվածային էության տարրեր անվանումներ» և այդ Հենքի վրա էլ կառուցել է Աստուռ, Լոզոսի, Հխուս Քրիստոսի և Ս. Հոգու հակաբույսյան և անհամատեղելիության մասին ուսմունքը: Այլ կերպ ասած՝ աստվածային բացարձակ միակության և բացարձակ ինքնության ըմբռնման դիրքերից նա արմատական մերժում է երրորդության անձերի մասին եկեղեցական ուսմունքը:

Ընդդիմադիր սիդրեաբուրները վիսյում են, որ Պոզոս Ամոնոսացու հայեցակարգի Հիմքում ընկած են եղել լոզոսաբանական Հարցերը: Եղվում է նաև, որ «Պոզոս Ամոնոսացու նպատակն էր որքան կարելի է մասնաշնչային բրիտանեոսիան, մի կողմ թողնելով փիլիսոփայական աշխարհայեցողներն ու ազատելով միաստուանութեան զաղափարը և Քրիստոսի դասմանական անձնաբուրութիւնը կորստից»:¹ Ըստ էության նրա Համակարգի Հիմքում ընկած է աստվածաբանական այն մտղեցումը, որ Լոզոսը և Ս. Հոգին Աստուռ անդմ ուժերն են: Հետևարար՝ ըստ Պոզոս Ամոնոսացու

¹ Guyes D., Ересь антиринитаріозів третього века, с. 122-123.

² Տես ԵԱԵՐԽՈՒԿ Կեսարացու Պատմութիւն Եկեղեցու, դր. կնիքերը, գլ ԻԸ, էջ 405, դր. եօթները, գլ ԻԷ, տ. S. P. N. Epiphani. Adversus Octoginta haereses. lib. II, T. II (haer. LXV, Contra Paulum Samosatensem), col. I / Migne J.-P. PG, p. 216.

³ Երևանյ վղ. Տէր-Մինասեանց. Ընդհանուր եկեղեցական պատմութիւն, Խ Ա (Գն եկեղեցիք), Կ 156.

¹ Այդ մասին անըրանանըր տես ճոյն տեղում, դր. կնիքերը, գլ ԻԸ, էջ 405, Փոզոզոր ԵՍԻԿ. Կըրսկի. Церковная история. СПб, 1852, Խ. I, գ. 4, с. 28 և այլն.

գոյություն ունի միայն Աստվածային մեկ էություն և աստվածային մեկ անձ: Ընդ որում՝ դա այնպիսի «բացարձակ մեկություն է», որը ոչ մի պարագայում «չի կարող տրոհվել երբևիցե ժամանակ»: Այդ ուսմանը նա ձգտել է փաստարկել նաև «բարբառային բանականության»՝ Աստվածային միջոցով: Եվ Հիմք ընդունելով ավետարանական սկզբունքները (տե՛ս Մատթ., 26 : 26-28, 38, Մարկ., 14 : 22-24, Դուկ., 2 : 40, Լուկ., 2 : 19, 12: 27 և այլն՝ պնդել է, որ Լոգոսն աստվածային ուժ է, որը սեփական է բացառապես Աստծո անդրանցական էությանը, և երբ Աստվածայնուժ Հանդիպում ենք «Լոգոս», «Որդի», «Աստծու իմաստություն», «Մ. Լոգոի» և այլ եզրերի, այդ դրանք ամենին էլ չեն վիճում աստվածային սուբստանցիան մեկերի գոյության մասին, այլ ընդամենը մատնանշում են «Աստծու ինքնագիտակցության ներքին պետքը», «աստվածային միակության գրեթեմտն պարզ ուժերը» կամ «նկարագրական միջոցները»: Բայց պնդում է նաև, որ Աստված պահպանելով իր էական որակը, արարչագործության Համար «անասնամտության տիրելուժում» մտնում է Լոգոսին», որն արարում է աշխարհը և Հարաբերվում այդ վերջավոր կեցության Հետ:

Այդ Համատեքստում էլ Պողոս Մամեսացին քննարկում է Լոգոսի և Հիսուս Քրիստոսի փոխհարաբերության հարցը: Ամենին չեմբռնելով, որ Քրիստոսը «կեցություն է ստացել կույս Մարիամից»՝ նա մերժում է անձնավորման վարդապետությունն այն անշունչությամբ, որ Դավթի սերունդ Քրիստոսը «ամենին էլ երկնային չէ, այլ՝ զուտ երկրային»: Եվ քանի որ մինչև մտնուճ նա գոյություն է ունեցել միայն «աստվածային նախաստեղծանվածության մեջ», ապա կեցություն ասանալուց Հետո իր «քննթնանական էությունը» և «անՀաստական ինքնությունը» Հար և նման է միայն մարդկային: Հիսուս Քրիստոսը ոչ թե Աստված է, այլ պարզապես բարձրագույն առաքինության օժտված մարդ: Այլ կերպ ասած՝ «... Քրիստոս մտնուճ է իրրև մարդ, և ապա լցուել Լոգոսով և կամքի միություն և սիրոյ մշտնջենականության մի դարձել նրա Հետ (ընդգծումը մերն է՝ Գ. Ա.):»:

Պնդելով, որ Հիսուս Քրիստոսը «մտնուճով օտար է Աստծուն»՝ Պողոս Մամեսացին կարկաչանք էր, որ Քրիստոսը չուճի և չի կարող աստվա-

ձայնի էություն ունենալ: Իրանով նա մերձել է ոչ միայն անձնավորման, այլև՝ փրկագործության եկեղեցական ուսմունքը: Քրիստոսը, բնա նրա, աստվածային ուժ է ստացել միայն միության միասնական և դրանով «Կա միայն Համեմատական չափով աեկի բարձր է, քան թէ միւս մարդիկ, բայց աստուածացած է իւր բարոյական զարգացմամբ, որի Համար ընտրուում է Աստուծոյ չնորհաց միջնորդութեամբ (ընդգծումը մերն է՝ Գ. Ա.):»՝ Այսպիսով, Պողոս Մամեսացին տարանջատում և միմյանց է Հակադրում «Աստված Բան», «Որդի Աստված» և «Նուս» եզրերը: Միաժամանակ, Քրիստոսին Համարելով «արարված» և «մարդ», Պողոս Մամեսացին նաև պնդում է, թե Քրիստոսը «միայն աստեղծանով է» տարբերվում մարդկանցից և իրեն նախորդող մարդկաներից: Ճիշտ է, նա սիրո Հարաբերության մեջ է Լոգոսի Հետ, բայց քանի որ Լոգոսը Համազոյ է Աստծուն, ապա այն անվերապահորեն տարանջատվում է Քրիստոսից: Վերջին Հալվով «Աստծուն ներՀասուել Լոգոսը» արավում է որպես այնպիսի «օրջկտրիճ աճՀրեմիչուու-կան» երբ, որը Հիսուս Քրիստոսին Հնարավորություն է տալիս իրագործել մարդկության փրկությունը և քավությունը: Քրիստոսը Լոգոսը չէ: Մովսեսի և Դավթի միջոցով նրա մեջ Լոգոսն արթուն և դործում է որդին աստվածային իմաստություն, այսինքն՝ «Լոգոսը Հիսուս Քրիստոսի մեջ արթուն է ինչպես Աստծո տանտարում»: Ուստի Քրիստոսը Հնաչքներ է գործում ոչ թե իր ուժով, այլ միայն աստվածային Լոգոսի աջակցությամբ: Լոգոսով է նա կատարում նաև իր երկրային առաքելությունը՝ նորոգում կրոնը, կյանքը, բարքերը: Սակայն խաչելության ժամանակ Լոգոսը վերադառնում է Երկնային Հոր մոտ, իսկ «լոգոսագրվված» երկրային փրկիչը աստուայում է և մահանում:

Այդ Հիման վրա էլ աստվածաբանն ընդհանրացված պնդում է, որ Քրիստոսի միջոցով Աստծո և մարդու «մերձեցում» կամ «միավորում» տեղի չի ունենում: Եթե նման միավորում տեղի ունենար, ապա «կորստյան կեանքով» Քրիստոսի բարոյական դժբը», կկործանվեին այն արժեքները, որոնք Քրիստոսն աշխարհ բերել ու բարոնց Հանուն փրկագործություն: Ընդհանրացնելով այդ անկեր՝ կարող ենք գտահարեն պնդել, որ Աստծո էության և աստվածային Անձերի վերաբերյալ Պողոս Մամեսացու ուսմունքն իր էությունը և միավածությունը արմատապես Հակադր է ավանդական բրիտանոնական վարդապետության Հիմնաբար սկզբունքներին:

Կարելի է չարոնապիկ դիմադրականապես արթեր Հոսանքների աստվածաբանական Հիմնադրույթների վերլուծությունը, բայց կարծում ենք

¹ **Боголов В. В.**, Лекции по истории древней церкви, Т. II, с. 334: «**Гуцец** Д., Ересь антигриттарыевъ третьяго века, с. 133-134, **Христанство**: Энцикл. Словарь, Т. 2, М., 1995, с. 270.
² Այդ փաստից ելնուլով՝ եկեղեցագետներն ու աստվածաբանները պնդում են, որ Պողոս Մամեսացին աստիճան հետևորդը անհիմնավա է, որի համախարակո խնամում է Ա. Գրոցի՝ իրը «Աստծո պարունակ ուժի» մասին: Տես ս. օրինակը, **Гуцец** Д. Ересь антигриттарыевъ третьяго века, с. 134.
³ Սամրամսանըրը տես **Եսեմբիսու Կարաբաղու Պատմությունը** եկեղեցույ, գլու. երկերորդ, գլ. Ի, էջ 582:
⁴ **Որոտանց վրդ Տր-Միսնասանց**, Ընդիտուր եկեղեցական պատմություն, Ի Ա (Գին եկեղեցին), էջ 670:
⁵ Տես ս. օրինակը, էջ 137:

¹ Նույն տեղում:
² Սամրամսանըրը տես **Гуцец** Д., Ересь антигриттарыевъ третьяго века, с. 136-137.
³ Տես ս. օրինակը, էջ 137:

եղածն էլ լիովին բավարար է մի շարք ընդհանրացված եզրահանգումներ անկուշ Համար:

Ակնհայտ է, որ դիմաժխտ միապետականության երրորդ արանական Համակարգերի դոգմատիկական ըմբռնումները Հենված են Հին ու Նոր կտակարանների բնական և բառային մեկնարանության վրա: Այդ տեսանկյունից պետք է փոստան հաս, որ Հակաերրորդ արանական այս Հասանքը Հետևել է Աստվածաշնչին «... և այդ առումով, ինչպես նաև Էկզեղիստիկական դրոնմանության պարտում Հանդիսացել է Հնուագային նշանավոր անտիբոլոգիկ դրոնքի նախակարգովոր»: Ընդ որում՝ դիմաժխտներն իրենց երրորդ արանական (նաև՝ բրիտանոսարանական) Հայեցակետերը Հիմնավորել են ոչ միայն Էկզեղիստիկայի, այլև փիլիսոփայական ըմբռնումների դիրքերից: Ու թևե Հակաերրորդ արանական այս Հասանքների աստվածաբանական մտապետումները ձևավորվել են ասորերի դիրքերից, զբոնց բոլորի Համար բերորը է միևնույն ուղղվածությունը՝ աստվածային մեկության կամ «անարևելի եզակիության» ընդունումը:

Ի Հակադրություն աստվածային մեկության ուսումների՝ դիմաժխտ միապետականության Համակարգերում լուսուր ըմբռնումը տեսն «գեղեցիկում է» զգայական ու վերազայական աշխարհների միջև և ներկայացվում է Հակադրության (երբեմն՝ բացարձակ) տեսքով: Այդ ամենը դիմաժխտ Հակաերրորդ արանակների օրյեկտիվորեն Հարկադրել են Համապատասխան «ապացույցներ» փնտրել Հենց մասնաշեղջողության պարտում: Իսկ մեկնարանության կենցիկում և ընդկրված աստիճանով կարգված մասնաշեղջողությունը կարող էր Հանդիս գալ և՛ միանություն, և՛ Հակադրության անսրով: Դրանով է բացատրվում նաև լուսուր դիմաժխտական ըմբռնումների ասորանությունը:

Արմատապես պետք է վերանայել նաև Էկզեղիստիկական մասնաշեղջողության բերոր այն պնդումները, թե դիմաժխտական շարժումը Հիմնականում տարածված է եղել ասմանափակ թվով «բարեյայներին» չըջանում: Փոստորը վկայում են արմատադրեն Հայտույժը՝ դիմաժխտական Հակաերրորդ արանությունը ողջ III դարում մեծ ազդեցություն է ունեցել ոչ միայն Հռոմում, այլև Ասորիքում, Եզդիստանում և անգամ Արարիայում, որով Էկզեղիստիկական մեծ անհեղուկություն է պատճառել:

ՔԱՂԿԵՂՈՒՆ ՏԻՆՁՆԵՐԿՈՒՄԻՈՒ ԿՆՈՆՔԿՆԸ ՉՆՈՆՔԿԻՄՈՒՄՆԵՐԸ

ԼԻՋԸ ՔԱՂԿՈՒՄՆԵՐԸ

Էկզեղիստիկական Հարուստ նյութի օրյեկտիվ արժեքումը ջույց է ասելիս, որ դոգմատիկական «նորարարության» կողքին ներկեղեցական կյանքում մտեր Հետևանքներ ունեցան նաև Քաղկեդոնի կանոնական որոնումներն ու դրանց պրակտիկ իրագործման փորձերը:

Դասելով Քաղկեդոնի «Փորձքից»՝ կանոնական Հարցերի բննարկումները նույնքան կարևոր են Համարել, որքան զոգմատիկ բննարկումները: Այդ մասին է վկայում այն փաստը, որ կանոնական որոնումների Համակարգում ներառվել են արևելյան բոլոր պատրիարքություններին ասելիզոլ բավականին բարձր ու նրբին Հարցեր:

Ընդհանրապես, արևելյան Էկզեղիստիկական Հարաբերությունների, ինչպես նաև Էկզեղիստիկան նվիրապետական դրոնմանության Հիմնարար Հարցերի կարգավորման գործում Էկզեղիստիկական և աստվածաբանական Հնուագրությունների գերիշխող դիրք են Հատկացնում Լեկինայի 325 թ. և Կ. Պոլսի 381 թ. տեղիքական ժողովների կանոնական որոնումներին: Սակայն քիչ էջին մեծ ղեկավարներ, կրք նվիրապետական այս կամ այն կենտրոնը, զանց առնելով Համապատասխան կանոնական որոնումները և կրքն էլ ի Հակադրություն դրանց՝ ձեռնարկում էին «մեծապետական» այնպիսի քայլեր, որոնք լարվածության ու Հակամարտության մեջ էին անցում ասանմին միտրոպոլիտները և անգամ պատրիարքությունները:

Այդ ամենին Հետևանքով էլ V դ. 30-40-ական թվականներին կանոնական վիճարանությունների ծավալվեցին Նրուսողմին և Անտիոքի պատրիարքությունները, որոնք Համապատասխան յուժում ասացան Քաղկեդոնում: Մատենադրական աղբյուրները վկայում են, որ IV դարի բավականին ճանաչված Հոգևոր կենտրոն էր դարձել Էյրա Կապադոկիանան, որը կենթարկվում էր պաղատիկյան Կեսարիայի միտրոպոլիտյանը, որի ճանաչված աստվորդը Եզդիստան Կեսարային էր¹:

¹ Славский А., История догматических движений в эпоху Вселенских Соборовъ (Въ связи съ философскими учениями того времени) / Тринитарный вопросъ (История учения о св. Троицѣ), с. 37.

² Շիրակյան է միապետական հեղձվածի տարածման հիմնական շրջան համարել Պոնոք, որտեղ իրենց իր գտնվել են այն զրապետների լարակիմական, որոնք քանակ են ունեցել, տես Գրանգ А., История догматов. Ч. I / Возникновение церковного догмата, с. 222.

³ Կանոնական կարգերի բննարկումները Քաղկեդոնի «տիեզերածաղիկ» անդրադարձել է 16 օրյեկտիվի 7-րդում: Տես Բոլոտե В. В., Лекции по истории древней церкви. Т. 4, М., 1994, с. 299; Карташев А. В., Вселенские соборы, СПб., 2002, с. 277; Поснов М. Ф., История Христианской Церкви (до разделения церквей 1054 г.), Брюссель, 1964, с. 416; Shaff P., History of the Christian Church, V. 3, Massachusetts, 1996, p. 762.

⁴ Տես Բոլոտե В. В., Лекции по истории древней церкви. Т. 4, с. 301.

Իրազրույթունը նույն իր մտացել նաև Նիկիական VII կանոնից Հնու, որը Երուսաղեմի (Ելիթի) եպիսկոպոսին վերադրում էր «միտրոպոլիտի վերաբարձող արժանապատվություն»։ Ու թեև Երուսաղեմի եպիսկոպոսներն իրենց էին վերապահում միտրոպոլիտի իրավունքները, սակայն դա միայն ետմիտոլ գրեթեբուն էր։ Իրազրույթունը չփոխվեց նաև 351 թ. 4. Պոլսի տիեզերածաղիկից Հնու, որի կանոնական որոշմանը Համապատասխան Երուսաղեմը ճանաչվեց «եկեղեցիների մայր կենտրոն»։ Պաղեստինի եկեղեցիների պրիմատը նախկինի նման ճանաչվում էր Կեսարիայի միտրոպոլիտը¹։

Երուսաղեմի պատրիարքությունը դերի բարձրացման գործում վճառական նշանակություն ունեցավ կանոնական այն ներհակությունը, որը ծաղկ էր Տիրի և Բերիտի միտրոպոլիտների միջև։ Ներհակության պատճառն էր, որ, որ Թեոդոսիոս երկրորդ կայսեր շքեղանու ծովափնյա Փյունիկիե բանակից երկու մասը՝ Տեր և Բերիտ միտրոպոլիտական կենտրոններով, 4. Պոլսի եպիսկոպոսական ժողովը «Հաստատեց» այդ բանաձևը, և Բերիտի եպիսկոպոս Եվստաթիոսը միտրոպոլիտություն շնորհեց։ 4. Պոլսում գտնվող Անտիոքի պատրիարք Մարսեմոսը նույնպես Համաձայնեց ժողովական որոշմանը։ Թվում էր, թե Հաջոր կանոնական լուծում էր ստացել, բայց Տիրի միտրոպոլիտ Փոսթը Հրամարկեց ճանաչել ժողովական որոշումը և բացահայտ պայքար սկսեց Եվստաթիոսի դեմ։

Այդ Հակասական իրավիճակից էլ օգտվեց Հորենոլ Երուսաղեմացին։ Կեսարիայի միտրոպոլիտի բացառիկության պայմաններում նա, Հանդես գալով իբրև երեք Պաղեստինների ներկայացուցիչ, փաստորեն զարթավ արևելյան երկրորդ նվիրակությանը՝ Ալեքսանդր պատրիարքից Հնու։ Թեև Կյուրեղ Ալեքսանդրացին կարուկ դեմ գրույթն եկավ «լիազորությունները գերազանցելու» Հորենոլ պատրիարքի արտատուր պրովոկալիային և բողոքեց Հոսմ, սակայն դա սպասված Հեռանքը չուճեցավ, և Հորենոլն իրեն Հռչակեց ոչ միայն «երեք Պաղեստինների», այլև «երկու Փյունիկիների» և «Ասորիայի» միտրոպոլիտ։ Այդ Հողի վրա կանոնական ներհակություններ ծաղկեցին նաև Երուսաղեմի և Անտիոքի պատրիարքությունների միջև։

Հակասական այդ իրավիճակը բաղկեկոմպոնենտներ լուծեցին բավականին Հեշտություններով Համարեղով, որ կենդանի իր ներքին Հարցերը պետք է լուծի միմիայն կանոնական որոշումների Հիման վրա, ժողովը որոշեց «... իշխանությունների միջոցով պրպագմանի, շորհազդեր ստանալու Հիման

վրա միասնական ժողովը (Հողեթը՝ Լ. Գ.) երկուսի բանակից։ Զգուսք է Հորեղեմի ոչ մի եպիսկոպոս, քանի որ Հանդեղեղն աթոռագուրի կհռչակվի» և կանոնական Համարեց միայն Տիրի նվիրակության կենտրոնի գոյությունը։

Միանգամայն անսպասելի լուծում ստացավ նաև Երուսաղեմի և Անտիոքի պատրիարքությունների միջև ծագած կանոնական կնճեղք։ Բաղկեկոմպոնենտ Հեղինակները պնդում են, որ Եվեթոսի 449 թ. ժողովում Գիսկոստին աջակցեց Համար բավականին աննախաձեղ գիճակում էին և Հորենոլ Երուսաղեմացին, և Մարսեմոս Անտիոքացին։ Այդ իսկ պատճառով էլ նրանք, Հեսապա քննարկումներ շմպակելու միտումով, Հոկտեմբերի 26-ին ժողովի Հայերին Հայաստանցիներ, որ փոխադարձ Համաձայնություն են կնքել Հողեթը պրովինցիաների «խաղաղ բանամեծան» Հարցի շուրջ, և այն ներկայացրեցին ժողովի Հաստատմանը։ Ընդունված կանոնական որոշման Համաձայն Անտիոքի առաջնական ս. Պետրոս եկեղեցին ետ ստացավ երկու Փյունիկիեն և Արարիան (Համապատասխանում է այժմյան Լիբանանին և Սիրիային՝ գուճարած անտրո «Արարիան»), իսկ Ս. Հարություն եկեղեցին, այսինքն Երուսաղեմի պատրիարքությունը, երեք Պաղեստինների երեք միտրոպոլիտական կենտրոններով՝ Կեսարիա (ծովափնյա), Ալիֆոպոլիս (Հարավային Պաղեստին) և Պետրոս (Հորդանանում)։

Բավականին սուր կանոնական գիճարանություններ էին ծագել նաև Եվեթոսի՝ Ասիայի նշանավոր Հողեթը կենտրոններից մեկի շուրջ։

Եվեթոսը, լինելով կայսրության պրովինցիա (գիտեցալվ) կենտրոններից մեկը, առաջին նվիրակություն Համարում է ունեցել քրիստոնեական կայսրության Ախտ պրովինցիայում։ Այդ դիրքը պահպանվեց անցած 4. Պոլսի 351 թ. VI կանոնից Հնու, քանի որ 4. Պոլսի աթոռը գտնվում է Հերակլիսի միտրոպոլիտության գերիշխանության տակ։ Սակայն 4. Պոլսի պատրիարքությունն առաջնականաբար իր ձևերում էր կենտրոնացնում արևելյան պրովինցիաների «իշխանության իրավունքը»։ Այդ բացառիկությունն ավարտուն տեսք ստացավ Զովհան Ոսկեբերանի օրոք, որն աթոռագրեց Եվեթոսի միտրոպոլիտ Անտոնիոսին և տեղի նվիրակության կենտրոնը ենթակայության մեջ զրեց 4. Պոլսի աթոռից։ Միտմանակ վա նշան էր այն բանի, որ տեղի միտրոպոլիտների ձևադրությունը դառնում էր 4. Պոլսի իրավասությունը։

¹ Տես Մույն տեղում, էջ 302.

² Տես Մույն տեղում։

³ Տես Բոլոտով Բ. Բ., Лекции по истории древней церкви. Т. 4, с. 301-302.

¹ Տես Բոլոտով Բ. Բ., Лекции по истории древней церкви. Т. 4, с. 302; Карташев Բ. Բ., Велеские соборы, с. 277-278.

² Տես Մույն տեղում։

³ Տես Բոլոտով Բ. Բ., Лекции по истории древней церкви. Т. 4, с. 303.

Բանի որ եփեսոսը պրոֆիցիցիալ վարչական (գիտցիզիալ) կենտրոն էր, քաղաքի միտրոպոլիտներին կախման մեջ էին գտնվում Հարավից մի շարք միտրոպոլիտալիտներին: Բայց այդ կանոնական մեծարժեքների ընդդիմությունն ընդհանրապես ոչ միայն էլիքիկյան, այլև արևելյան: Կանոնական ընդդիմությունը Հասափ այն աստիճանի, որ երբ Կ. Պոլսի մեծապատիվ զանգվող Կիրիկյան եպիսկոպոսության թափուր պետին է. Պոլսի եպիսկոպոս մեծապատիվ Գրեգորին, կիրիկյան բնակություն ու Հոգևորականները, ընդդիմանալով Կ. Պոլսի տեղի եպիսկոպոս ընտրեցին Դալմատիոսին¹:

Դա Պոլսի պատրիարքության ընդդիմանալով ժամ օրինակ էր: Բայց այդ Հակադիպոզիտները կարցրեց իր նշանակությունը: Պոլսին աստիճանաբար իր Հոգևոր պրիմատալիտներ ասարածեց նաև եփեսոսի վրա: Այդ քաղաքականությունը ծավալվեց Հատկապես եփեսոսի Մեծնոն միտրոպոլիտի օրոք: Մեծնոնի օրոք եփեսոսում աչքեր էր ընկնում բարեգործ բաճառա և Վասիանոսը, որը ձգտում էր զբաղվել տեղի միտրոպոլիտական պետությամբ: Մեծնոնի Համար Վասիանոսը անհանգ էր, որի պատճառով էլ եփեսոսից Հեռացվելու նպատակով նրան ասալարվեց զտանալ Էվպի եպիսկոպոս, բայց Վասիանոսը Հրաժարվեց ասալարվել: Մեծնոնի Հաջորդ Հռչակված Բարսեղը փորձեց Հարցը լուծել անդրական մոլորվի օգնությամբ: Բայց վերջինս Համառոտ էր որոշման մեջ և մոլորվին այլ բան չէր մտնում, բան էվպի եպիսկոպոս նշանակել ուրջինն:

Բարսեղի մասվանդից Հեռու վերջինիս փոխանորդ Օլիմպիոսը Թեոդորոս Թեոդորոսից Հարկադրեցին եփեսոսի նվիրապես մեծապատիվ Վասիանոսին և Համապատասխան փաստաթղթերն ուղարկել Կ. Պոլսի:

Դա՛հ շատ Հարձակ էր, և Կ. Պոլսի պատրիարք Գրեգոր Վասիանոսի անունը մտցրեց տեղական զիպոտրիկներին մեջ: Շուտով Վասիանոսը ինքն իր զեմ Հանեց տեղական Հոգևորականներին, և նրանք զիմեցին Դեռախորտի օգնությամբ խնդրելով բնակելի: Թե սրբյա՞ք Վասիանոսն օրինական էլ զբաղեցում եփեսոսի պետը, եկե՛ն նա մեծապատիվ և էվպոսին: Համոն և Արևորտեղայի եպիսկոպոսական պետները զեմ էին եպիսկոպոսների տեղափոխման, և նրանց ազդեցությամբ՝ Փյարիանոսը Վասիանոսին աստուգուրով Հռչակեց և նոր միտրոպոլիտ մեծապատիվ Սանդանոսին, որի կանոնական իրավունքները ճանաչեցին և Հռոմում և Կ. Պոլսում:

Այսպիսին էր եփեսոսի միտրոպոլիտան Հեռու կապված կանոնական զիմարանությունը, որի լուծմանն անդրադառնալիս՝ Քաղկեդոնի Հայերը

եպիսկոպոսն 28-րդ կանոնն ընդունելու Համար: Քաղկեդոնական բնիստիկները Հանգեցրին այն Հետևություն, որ երկու եպիսկոպոսներն էլ անօրինական են նշանակվել եփեսոսի պետին: Այս Հարցին, թե նոր միտրոպոլիտ ինչպես պետք է մեծարելի՞ եպիսկոպոսների կարծիքների բռնակցեցին:

Եփեսոսի եպիսկոպոսները պնդում էին, որ Պոզոս աստրալի կողմից մեծապատիվ Տիմոթեոսից մինչև Ստեփանոս նվիրապես մեծապատիվ են եփեսոսում (միայն Բարսեղն էր մեծապատիվ Կ. Պոլսում, որի պատճառով տեղի ունեցան սպանություններ), և պետք է պահպանել պատմական կարգը: Ընդդիմացիները, Հատկապես Կ. Պոլսի Հոգևորականները, պնդում էին, որ Հովհան Սուրբերան Ասիայի տարբեր նվիրապետական կենտրոնների Համար մեծապատիվ է եպիսկոպոսներ և Կ. Պոլսի VI կանոնի Հիման վրա «Նոր Համար» կանոնական իրավունք ունի մեծապատիվ կատարելու իր մասը:

Կանոնական այդ վիճարանությունը զարձակ իմաստազուրկ այն բանից Հեռու, երբ Հաստատվեց Քաղկեդոնի Հռոմեական 28-րդ կանոնը: Այգրեց եկե՛ք Հարկ երբ Համարում նշել, որ Քաղկեդոնի 28-րդ կանոնը փորձաբար Հանգիստացավ Հանդիսի՝ զիմիկիտ կեկեցելու Համար և, վերջին Հաշվով, զարձակ նրա պատանակում (1054 թ.) Հիմքերից մեկը:

Քաղկեդոնական աստվածաբաններն ու կեկեցիցապետները փորձում են Հիմնավորել 28-րդ կանոնը որպես Կ. Պոլսի Անաստոսյան պատրիարքի «բացառիկ իրաժանակ» քաղաքականություն Հետևաբար, կրք իր Լեոն պապը, նախատեսելով այն, չէր ցանկանում «տիեզերածողուն անցիպցեցել Արևելյան»:² Բայց նման մտտեղանք լիովին չի Համապատասխանում իրականությանը: Քաղկեդոնի 28-րդ կանոնը Հնարավոր և իրական գործավորվելի բան 70-ամյա Հովհան Մեծանորը, որի վերջին սկզբը Հանդիսացավ Հռոմ-Տիր, Կ. Պոլսի-Տիր, Անտիոք այլանսի Հակաալեքսանդրիական գործունեությունը:

Ճիշտ է Լեոն աստիճան զեմ էր 28-րդ կանոնի ընդունմանը (ընդ որում այդ քաղաքական զիմք Համար պապերը շարունակեցին կրկնա մասնակի), բայց ոչ թե Հանուն Արևբանդերիական պետի պատմական իրավունքների

¹ Sbu Լույն տեղում, էջ 304; Shaff P. History of the Christian Church, V. 3, p. 762.

² Sbu Բոլոգոս Բ. Ե., Лекция по истории древней церкви. Т. 4, с. 306; Карташев Բ. Ե., Вселенские соборы, с. 279-280.

³ Карташев Բ. Ե., Вселенские соборы, с. 282; Посное М. Զ., История Христианской Церкви (по разделению церкви 1054 г.), с. 420. Duschesne A. The early history of the church, V. 3, London, 1950, p. 322; Shaff P. History of the Christian Church, V. 3, p. 740-741; Meyendorff J. Imperial unity and divisions. New-York, 1989, p. 167.

¹ Sbu Լույն տեղում, էջ 304; Shaff P. History of the Christian Church, V. 3, p. 762.

² Sbu Բոլոգոս Բ. Ե., Лекция по истории древней церкви. Т. 4, с. 306.

³ Карташев Բ. Ե., Вселенские соборы, с. 282; Посное М. Զ., История Христианской Церкви (по разделению церкви 1054 г.), с. 420. Duschesne A. The early history of the church, V. 3, London, 1950, p. 322; Shaff P. History of the Christian Church, V. 3, p. 740-741; Meyendorff J. Imperial unity and divisions. New-York, 1989, p. 167.

պահպանման, այլ Հռոմեական աթոռի բացառիկության և պապական իշխանության ձևավորվող սեսուսթյան Հաստատման Համար:

Միանգամայն պարզ էր նաև Կ. Պոլսի պատրիարքության դիրքորոշումը՝ Ալեքսանդրիական աթոռի «փլատակներին» և Անտիոքի ու Երուսաղեմի պատրիարքության չափազանց թույլ ֆունի վրա, կայսերական իշխանության ավանդությանը, Արևելքում Հաստատել Կ. Պոլսի՝ «Նոր Հռոմի» ավանդությունն ու Հոգևոր առաջնությունը:

Այդ իսկ պատճառով էլ, երբ պապական նվիրակները, մերձելով բրնձաբիլի ինդրո առարկա Հարցքը, լքեցին «տիեզերածոզովը», արևելյան եպիսկոպոսներն ընդունեցին Համապատասխան կանոնական որոշում: Եվ երբ 16-րդ դարում նվիրակները բողոք ներկայացրին, կայսերական աստիճանավորները Հելուսթյամբ «չեզոքացրին» բողոքը և Հասան այն բանին, որ պապական նվիրակները Հաստատեցին, թե «մենք ճանաչում ենք նրանք»՝ (այսինքն՝՝ նրանց բացակայությամբ Հաստատված կանոնները), որոնք կազմված են եկեղեցական արքեպիսկոպոսությանն ու կանոններին Հակառակ:

28-րդ կանոնով Կ. Պոլսի պատրիարքությունը Հռչակվում էր առաջինը՝ Հռոմից Հետո: Այն հռչակում էր. «Աբորգինությամբ հետևելով Ե. Հայրերի սահմանումներին և ընդունելով բարեպաշտ Քնոզոսոսի որոշ արքայանիստ բազար Կ. Պոլսի՝ Նոր Հռոմի ժողովի 150 աստվածահանու եպիսկոպոսների կողմից ընթերցված որոշումը՝ նույնի՝ Կ. Պոլսի՝ Նոր Հռոմի սրբազան եկեղեցու մասին որոշում ենք և Հաստատում ենք նաև մենք: Քանի որ Հին Հռոմի աթոռին հայրերն առավելություն տվեցին, քանզի նա արքայանիստ բազար էր: Հետևելով նույն զգացմունքներին՝ 150 աստվածահանու հայրերը Հավասար առավելություններ տվեցին Նոր Հռոմի սրբազան աթոռին, ուղղափառ դասելով, որ բազարը, որը պատիվ ունի լինել կայսեր և սինկլիսի բազար, Հավասար իրավունքներ ունի Հին կայսերանիստ Հռոմի հետ... և երբեք չի՝ նրանից Հետո»:

Այդ հիման վրա էլ Քաղկեդոնի հայրերը Կ. Պոլսի՝ իբրև «Նոր Հռոմի» աթոռի, վերջերսին այն առավելությունները, ինչ վերապահված էր «Հին» Հռոմին:

Այդ հիման վրա էլ պոստական, ասիական ու փոչոզիական միտապոլիթյուններն ու նեմալու եպիսկոպոսությունները կարժան մեջ դրվեցին Կ. Պոլսի աթոռից՝ էական մեկ լրացում ևս. կանոնական այդ որոշման յուրահասուակ «ներսուսթյունը» Հանդիսացան Քաղկեդոնի 9-րդ և 17-րդ կանոնները, որոնք Կ. Պոլսի պատրիարքությանը վերապահում էին նաև «բերքական» գաղափարի դիր՝ կաթոլիկոսական վիճարանական Հարցեմը՝:

28-րդ կանոնն ընդունելուց Հետո Հռոմեական նվիրակները Հանդես եկան ոչ թե պահանջողի, այլ խնդրատուի դերում՝ վկայաբանելով Նիկիայի 325 թ. տեղեկրածոզովի 6-րդ կանոնը և Կ. Պոլսի տեղեկրածոզովի 3-րդ կանոնը՝ նրանք փորձեցին Հիմնավորել 28-րդ կանոնի «անպատեհությունը»:

Հետաքրքրականն այն է, որ Նիկիական 6-րդ կանոնը նվիրակները (Պատասխան եպիսկոպոսը) ներկայացրին Հերոսիմոս Երանելու և Իննիսկենախա Լ պապի մոտ Հանդիպող 5-րդ դարի լատինական խմբաբազմությամբ սերտուով, որից Հետո Քաղկեդոնի «տիեզերածոզովի» քարտուզար Կոնստանդինն ընթերցեց 6-րդ կանոնի արևելյան (Հուսեական) խմբաբազմությունը՝:

Լատինական խմբաբազմություն

Հուսեական խմբաբազմություն

«Հռոմեական եկեղեցին միշտ էլ սուս գոյություն ունեցող Հնագույն բանն, եղևլատու է պահպանի այն, որ Ալեքսանդրիական եպիսկոպոսն, սանդրիայի եպիսկոպոսն իշխանությունները ունենա բոլորի նկատմամբ, քանի որ Հռոմեական եպիսկոպոսին էլ է դա բնորոշ»:

Ըստ Կ. Պոլսի 381 թ. տեղեկրածոզովի 3-րդ կանոնի՝ «Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսը Հեղինակության առավելություն ունի Հռոմի եպիսկոպոսից Հետո, քանի որ այդ բազարը Նոր Հռոմն է՝, որով գործնականում, «փաստարկվեց», որ 28-րդ կանոնն անհեղին էլ չի Հակասում եկեղեցական ավանդությանը և ելնում է պատմական հիմքերից: Այդ անհեղին Հետո

¹ Демин Всеволодских Соборов, Т. 4, СПб., 1996, с. 159, 165-166; Поснов М. Э., История Христианской Церкви (до разделения церквей 1054 г.), с. 420.

² Болотов В. В., Лекция по истории древней церкви, с. XIX; Каргашев А. В., Всеволодские соборы, с. 279-280; Поснов М. Э., История Христианской Церкви (до разделения церквей 1054 г.), с. 421; Duschesne A. The early history of the church, V. 3, p. 323; Meyendorff J. Imperial unity and divisions, p. 184.

¹ Поснов М. Э., История Христианской Церкви (до разделения церквей 1054 г.), с. 421; Meyendorff J. Imperial unity and divisions, p. 182.

² Каргашев А. В., Всеволодские соборы, с. 279-280; Meyendorff J. Imperial unity and divisions, p. 180; Поснов М. Э., История Христианской Церкви (до разделения церквей 1054 г.), с. 421.

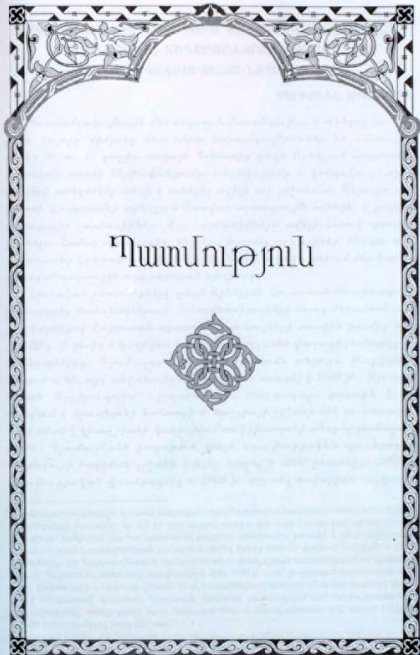
³ Поснов М. Э., История Христианской Церкви (до разделения церквей 1054 г.), с. 422.

⁴ Болотов В. В., Лекция по истории древней церкви, т. 4, с. VII; Duschesne A. The early history of the church, V. 3, p. 323; Meyendorff J. Imperial unity and divisions, p. 182.

Հարցում կատարվեց ժողովական բոլոր Հայրերին, «Քե իրե՛նց կամ բով» են արդյոք Հաստատել 28-րդ կանոնը՝

Բայց որպեսզի 28-րդ կանոնը կյանքի կոչվի, պետք էր Հատկապես Լեոն պապի Համաձայնությունը: Ուստի, կանոնի Հաստատումը դեռևս զորքի մի մասն էր: Մնում էր գլխավորը՝ ձեռք բերել Արևմտյան եկեղեցու և անձամբ Լեոն պապի Համաձայնությունը: Այդ նպատակով ժողովականները ուղևորվեցին Հեոն Հոմեհացուն՝ խնդրելով ճանաչել 28-րդ կանոնը: Նույն խնդրանքը Հղեց նաև Կ. Պոլսի Անատոլիոս պատրիարքը, սակայն պապն անհաղորդ մտաց արևելյեցիների խնդրանքին: Տեսնելով ընդդիմադիր կողմի Համառությունը և ձգտելով արգելափակել Հակամարտության Հետագա խորացումը՝ Լեոն պապին դիմեց նաև Մարկիանոս կայսրը, սակայն, զա ևս Հարցի լուծմանը չնպաստեց՝

Եվ չնայած այդ ամենին, Արևելքում այդ կանոնը ուժի մեջ մտավ «տիեզերածողովից» անմիջապես Հեռա: Արևելյան եկեղեցիների մտավուցյան այն էր, որ նախկինում Արևմտյան եկեղեցին ճանաչել է Կ. Պոլսի եպիսկոպոսների բարձրացումը, քանի որ ճանաչել է 381 թ. Կ. Պոլսի տիեզերածողովը: Եվ այդ Հիման վրա էլ 449 թ. Եփեսոսի ժողովի պապական նվիրակները Դրոսկորոսից պահանջեցին ընդունել Կ. Պոլսի պատրիարքության «երկրորդը» լինելու սկզբունքը, որի, վկայություններից մեկն էլ դարձավ այն, որ Անատոլիոս Կ. Պոլսեցին Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովում նստել էր երկրորդ տեղում:



¹ Կանոնը յիսուսասոցի միայն Կեսարիական Կապադոկիայի եպիսկոպոս Փալասիոսը. (Ինունվաթիս Եկեղեցիի բացակայում էր): Փալասիոս եպիսկոպոսը մնակն էր, որ իրավունք ուներ չըսելու ինչ այդ կարգը: **Meyendorff J.** Imperial unity and divisions. p. 180-181.

² См. **Соловьев В. В.** Лекции по истории древней церкви. Т. 4, с. 308-309, **Деяния Вселенских Соборов**, Т. 4, с. 167, 179-180; **Посков М. Э.**, История Христианской Церкви (до разделения церкви 1054 г.), с. 422.

³ **Карташев А. В.**, Вселенские соборы, с. 289; **Meyendorff J.** Imperial unity and divisions. p. 168.

ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՀԱՅԵՍՏԱՆԻՍ ԸՆԹԱՆ ԲՆԱԳՈՒԹՅԱՆ ՀԱՍԵՏՄԱՆ, ՏԵԿՆԻԿԵԽՄԱՆ ՀԱՄԱՌՈՑ ՊՐԵՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՅ

ՍԵՐԵՆԵԿ ԷՊՐԵՍՅԱՆ

Պատմաճակութային մեծ անցյալ և ժառանգություն ունեցող Հույն-բրև հայերը միմյանց հետ սերտ հարաբերություններ են հաստատել դեռևս Ք. ա. VI դարից, սակայն Պոնտոսից զեպի Արևելյան Հայաստան հունական տարրի ներթափանցումը, տեղակայումը և կոմպակտ բնակավայրերի ստեղծումը տեղի է ունեցել ավելի ուշ շրջանում: Անշուշտ այս էթնոսի Հայաստանի արևելյան հատված արտագաղթն ունեցել է լուրջ և հետաքրքիր շարժումներ: Այդ շարժումները ավելի հստակ պատկերացնելու համար օգտագործել ենք հայ և օտար աղբյուրներ, ինչպես նաև Հայաստանի Հանրապետության Հուշարձանի բնակավայրերում մեր կողմից գրառված դաշտային զոգադրական նյութերը:

Հունական քննարկները զեպի Արևելյան Հայաստան են արտագաղթյալ տարրեր ժամանակներում: Ուսումնասիրողների ճնշող մեծածանոթյան կարծիքով Հայաստան արտագաղթած Հույների առաջին խումբը եկել է XVIII դ. II կեսից և կազմված է եղել Գյուժուժանե քաղաքի լեռնադղյուղաբերողներից: Գյուժուժանեն, որի անվանումն անշուշտ թուրքական ծագում ունի, այդ անվանումը պաշտոնապես ստացել է 1846 թ.: Այն Հուսնական Արգիրուպոլիս⁷ (αργίριο-αποδοβ, πόλις-քաղաք) քաղաքն է, որ գտնվում է Տրապիզոնի նահանգի և Խալզիսյի շրջանի մեջ ու Հատուկագիծով նման է կիտաբջանի կառուցված ամֆիթատրոնի տեսքով լեռնայանջրին: Գյուժուժանե քաղաքում մինչև օուս-թուրքական պատերազմը, որ քաղաքի ծաղկման շրջանն է եղել, աղբյուր է 5000 բնակաիք: 1878 թ. օուս-թուրքական պատերազմից և 1905 թ. այդտեղ ծաղկված Հայիական

⁷ Արգիրուպոլիս քաղաքը ոչ միայն վերջապես, այլև Թուրքիայում հայկախի և կերթիահայի պատրիարքական նստավայր էր: Այն իր շրջակայքով հնուց ի վեր այնք է ընկել բանկարժեք միասնի հարուստ հանքերով: Այդ իսկ պատճառով քուրդերն անմիջապես քաղաքի և տեղի բնակչության հարստության և բարեկեցության բանալին գտնելով իրենց ձեռն են վերցրում հանքերն ու շինությունները: Այս հախշտակությամբ հեռուում են տեղի բնակչության հայաժանգրներն ու գլխավորումը: Չայնովկով անտուսայի իրավիճակում, մինչ 1826 թ. օուս - քուրդական պատերազմի սկզբը, Արգիրուպոլիս և Էրզրումը շրջանի իսլամ տեղաբնիկները գաղթում են ավելի ապահով շրջաններ Ռուսաստան, Վրաստան, Չայաստան: Այսպիսով, Արգիրուպոլի կամ Գյուժուժանեի իսլամ բնակչությունը, որոնք զգալի մասը հանրադրոճներ ու մետաղագործներ էին, սխալում է նկատել 7000 տեղից հասնելով շուրջ 250 տան:

Տե՛ս րօսն ՄեալուսՀԳ-Տալատիօ, Խօրիօվեանձօրօք ստա բ՛Հօթ, Յօսօսլանօրօք, 1997, տւ. 65.

ջարդերից հետո բնակիչների թիվը կազմել է շուրջ 4000 հոգի, այսպես ՆախաբՀայնի պատերազմից հետո 3000 հոգի, որից 1600 հույներ, 500 թուրքեր, մնացածը շաբլի, որոնք մինչև Չարդերը եղել են 180 տուն է այստեղ հաստատվել են դեռ երկու դար առաջ, ունեցել են իրենց կախիկագործեր և եղել են առարկայի կենդանու զբաղմունքներ: Հայերը եղել են որհրատավորներ ու փամառականներ, բայց ո՛չ երբեք Հանքափոքնի կամ մետաղագործներ: Մետաղամշակության միայն հույներն են զբաղվել: Ռուս-թուրքական պատերազմի պատճառով հույների մեծ մասը տեղափոխվել է Էրզրոմի նահանգ, հատկապես Նալչու-Մուսլիսի գյուղը՝:

Այսպիսով չքաղաքավոր Գյումուս,Հանեթից Արևելյան Հայաստանի լեռնաբարձրադեղների առաջին խմբի ներթափանցման տարբերակը, ավելի հեռուդղակում ուսումնասիրությանը զնայքում տեսնում ենք, որ հույները դեպի Հայաստան, ինչպես նաև բուն Կովկաս են տեղադարձվել ավելի վաղ Տրոպիգոնի անկումից (1461 թ.): Հետո:

Այս թեման ավելի հանդամանայից ներկայացնելուց առաջ Հարկ ենք համարում մեղքերի որպես պատմական տեղեկություններ կապված հույների հանքարդյունաբերության մեջ վարձված լինելու և լեռնարդյունաբերության սպարերում երանց մեծաշերտի մասին:

Գումուսկան Գոնատը լինելով Տրաբլոնայի ծագման երկիր (Հատկապես Արդյուն լեռան շրջակայքում) Տրուսում է օդուտիսը Հանածոներով և Հանքանյութերով, որի մասին վկայում են զբոսիչ պրոբլեմները (Ստարան, Պիլիկոս, Մ. Խորենացի, Ջեներ Գյակ և այլն), որտեղ սակայն են սոկու, արձաթի, պղնձի, երկաթի, անագի, կապարի հանքեր: Դրանց շահագործումն ու մետաղագործությունը տեղացի բնակչության զբաղմունքն էր, մասնագիտությունը: «Տարուսեան լեռներն ստորադր Գառաշալ յայնպեան քիւղին մտա շատ հին մամանակներէ ի վեր կը շահագործուէին Զարաշայի երկաթի հանքերը: Կետարոշ չին տուներու պատուհանի երկաթները և դրան կապարները ամբողջ տեղացի արհեստավորներու կողմէ այդ երկաթէն շինուած են: Ապահարար երկաթի հանք կայ Հան, որովհետու ուր որ մագնիսը պատշնեկ երկաթի բազալդրոսթիւններու նուրբ խուս մը կը Հաւարուի անոր վրայ»¹: Մետաղի հանքերի մասին Հետաքրքիր վկայություն է Հազորդում պատմիչ Ջեներ Գյակը ասելով. թե Սուրբ Առաքելոց վանքի

Հիմնադրության առիթով Տրադա թագավորը է հիշատակ սուրբ առաքյալների տոնի հրամայում է ազատ արձակել Հանքերում աշխատող բանտարկյալներին. «Գրանտարկիսը և զպատմապարտա ազատել տայր ՚ի մետաղագործ կամ «Տոն ցնծութեան Հրամայեց կատարել թագաւորն, ազատեաց զորս ՚ի բանտի և ՚ի մետաղա էին»²: Համաձայն Ղուկաս Ինճեթյանի «մետաղք»-ը նույն Հանքն է, որ հանդիպում է թե՛ Հայ, թե՛ օտար գրավոր արքայրենիում: Այսպես, Ղ. Ինճեթյանը մեղքերում է Զորմայիտն «Գաւաւսթիւն Սե ծովու» աշխատանքի մեջ Գոնատի երկաթի հանքերի մասին վկայող հատվածը. «Գոնատի Բալտիք կամ Բալիլիք, որ է Խաղտիք», բնակելին յաշխարհի ինչ ընդհատեալ ի դուռուց լիբանց, յորս էին բազում երակք զանգաղն հանքար, մանաւանդ արծաթեալ և երկաթեայ պատուհանի, վասն այնորիկ և Հոռոմայեցիք այսմ իրազեկ լեալ զերկաթե կոչեցին Բալիլիք յանուն աշխարհին: ... Բալիլիք Գոնատի ՚ի ժամանակս պատերազմին Տրոյայ էին հուշակաւորք սակս հանքաց խրեանց, յակու երկաթեայ և պողպատք»: Գումուսկան գրավոր արքայրենիքը արժեքավոր են Ստարանի Հազորդում տեղեկությունները, որը մուսուկով լինելով Կապադովիանց Ամատիա քաղաքից³, ճշգրիտ փաստեր է վկայում ինչպես Հայաստանի, այնպես էլ Գոնատի մասին: Այս առիթով տեղյին է ներկայացնել Բարձր Հատիկ Սպեք գաղտնի Հայտնի ոսկու հանքերի մասին նրա տվյալներից հետևյալը. «են և հանք ոսկույ յորիբողոտիս առ Գամվալայն, ուր մեծն Աղբրանդը զՄեծոն առաքեաց զօրօք, առ ի բերել ի հարկի գումարն»: Սարաբոնի մաս հանդիպող Միտրիէրիտիք և Միտրիէրիտիք, ըստ Ղ. Ինճեթյանի Ապեր զովափի աղափազում անուններն են⁴: Գրավոր արքայրենիքի հրամայումն (Եւստաթէոս, Ապոկրիֆոս, Պիլիկոս, Ստարան և այլն) տեղանքի ոսկու և արծաթի բազում հանքերի հանքանյութի բեղավորք ավազաՀատիկների տեսքով լցվում էր Փարսի կամ Զորիս գետը և հոսելով թափվում «ի ծովն Գոնատս, գամեհանչե տեխիս և զբազալդրոս ուր առ Փարսիս գետով են»⁵: Գտնի լքով հոսող ոսկին կարգաւուած էին ջրից գտանել և հավաքել Կոզբիս գա-

¹ Տես Մ. Ո. Օկոյոյեւ, Архивные, Архивов Понту, τόμος 3, Аθήνα, 1931, σελ. 154, 187. Դավիթ Անթեյը Բաբերի գլուխընդ է, որն ըստ Ս. Երնդիցի 1878 թ. պապարտի ունը 14 հուլիս և 11 օրոք տնո բնակչությանը լին յարձակում արգանցում է ավազանի մարմն: Տես Մ. Ա. Երուսե, Список населенных пунктов бывшей Эрзерумской области, находившейся во временном управлении России, Тифлис, 1884, стр. 93:

² Տես Մ. Գրիգորեան, Ա. Գարսիճեան, Յիշատակարան Էլզինի, Յեմեռի, Փարիզ, 1963, էջ 16:

¹ Տես Ղ. Ինճեթյան, Դեմիստորին աշխարհագրական Դայաստամեայց աշխարհի, Կ Խատր, «Ինեռնիկ», 1835, էջ 178:

² Ոչ գրավան արքայրենիքի մոդիված տեղեկությանց համեմատ կա և այժմ մի վերջին մնացող մոդուլը Խալսո կոչված, Բաբերի կղզեքը: Դրանք րոչանքի մանս մի անանճն ցեղ են, արտաբնուած մանեթարական, իրեն թե ունին իրենց անանճն բարաբը և պարսաում են գաղափարս ան ընտանցանուրայն, իմայնքար, իսկ բանավոր, քախտ օրաշակելով: Տեղեկանում են նույնպէս, որ այդ Խալսո քաղք իրոյ անբաղաւան անճն, ինչպես րոչա, մինչև այժմ էլ քրոնստանում է Տրապիզոնում: Տես Գ. Տեր-Սիսուրյան, Դայախարհագրական ուսումնասիրություններ, զիջր Ս. Երևան, 1979, էջ 448:

³ Տես Ղ. Ինճեթյան, Դեմիստորին աշխարհագրական Դայաստամեայց աշխարհի, Կ Խատր, «Ինեռնիկ», 1835, էջ 316:

⁴ Տես Ղ. Ինճեթյան, նշվ. աշխ. Կ Խատր, էջ 184:

ժառի բնակիչները: Եթե անանք թյուրբնացաբար Կողբիւր չփոխու՛մ են Տաջը գաժառի Հետ, որ Կող է կոչվել, ապա Ինճերյանի Հակոբով ի գործ լուտին աշխարհադիր Գլխիտոս¹ կործինքի հրդարաններին նույնացնում է սմանների Հետ. «Ի գրանջ կովկասեանց ընդ իրինն կորոշացուց Կայլը, Սուարեք, ազգք անուանելիք, բայց բրթօք են Հանքաց սուխշ: Ի սոցանկ մինչև ց Պնտոսս բացմագան ազգք Հնինքանց»²: Այս նույն ոսկին գիճա-սականները Կողբիւր նաճահանգանով դուրս էին հանում արտաքին չուկա: Ի զեպ սուկու Հանքերով Հարուստ Աղեղ³ գաժառի մեջ էր գտնվում այսօրվա Գյուժուշահան քաղաքը, որ Հետագայում անցավ թուրքերին: Վե-նետիկի Մխիթարյան միտարը իսկ Ներսես Մարգարեն էր «Տեղադրու-թիւնք և ք Փոքր ևս ի Մեծ Հայս» աշխատութեան մեջ Գյուժուշահանի մասին սուսւմ է Հետեյալը. «Գիւղաքաղաքս չինեալ է ի յերանցամէջս... Գործա-վաթք Հանքան են Յոյքը, որ և բազմաթիւ զան զՏանիկ, և են Հանք կա-ղաքի, որ սա օգաւ տան մի կան երկու և զան ուերք Հինգ տրամ արժա-թոյ: Հայազգիք քաղաքն են 200 տունք...»⁴: Ըստ Գլխիտոսի ցածրակն ոսկին արժամն է. «Յամենայն ոսկին գտանի արծաթ, գանձագան կշռով... ուրանօր Հինգերորդ մասն արծաթ կանւմ, կոչի կէջքորում», որ կոչվում է ստարին ոսկին: Այսինքն արծաթը զուրք է գալիս ոսկու Հետ միտարին: Նույնն է վկայում նաև Հովնաթը. «Թ «Ալիզի, ուր հումանի Արծաթն»: Ին-ճերյանի տեղեկութեան Համաձայն Ալիզիքը դա Հետագայի Քաթիզքն է Խաղաթը, որտեղից իրականում ոսկին և արծաթ էին արտահանում:

Օգտակար Հանձնարարական Հարուստ է եղել նաև Արևելյան Հայաստա-նը, որոնց մասին ևս վկայում են ինչպես Հին Հունական պատմագրիչներից Հերոդոտոսի և Ստրաբոնի, այնպես էլ V դարի Հայ պատմիչներից Մովսես Խորենացու և Ղազար Փարպեցու աշխատութիւնները: Հայաստանում գա-լուցիտ ունեցող Հանքերի, Հատկապես պղնձի մասին են վկայում նաև Հնագիտական պեղումները, որոնք անց են կացվել Հատկապես Ալաշկեր-դիում, Ախիմանյանում, Շահալի-Էլիսրում, Գլխիտոսում, Զանգեզուրում և այլուր: Գլնձի Հանքերից Հայաստանում նշանաժող է Գուլաբքի Տաշի գալուստը, Սյունիքի մի քանի գաժառներ (Վայց ձոր, Բազը, Զորք), Հան-քավանը (Մխիթան):

Հայաստանում IX-XI դդ. լեռնային արդյունաբերութիւնը բաժանան բարձր մակարդակ է Հասել: Արտադրութեան այս ճյուղը սերտորեն կապ-ված է եղել օդառակը Հանուժանի Հանքավայրերի Հետ: Հանքանոսթի Հանույթն ու ձուլուժը կատարվում էր այն վայրերում, որտեղ կային մե-տաղի կամ ոչ մետաղի Հանքեր: Եղել են սակայն Հանքավայրեր, որոնք այդ շրջանում Հայտնի էին, բայց չեն շահագործվել, ինչպես օրինակ քա-րաձիխ, Խալթի, պղնձի, երկաթի, կապարի և արծաթի: Նույնիսկ եղել են շատ Հանքեր, որոնց երակները կամ բները տեղադրված էին ավելի խոր շերտերում և այդ ժամանակվա արտադրական տեխնիկայի Համար ան-ձատշելի էին: Որոշ զեպերում էլ չեն շահագործվել Հանապարհների բա-ցակալութեան պատճառով:

Հանքերը գրեթե միշտ Համարվել են պետութեան սեփականութեան, սակայն շահագործման եեթևակա բարձր Հանքերը վարձակալութեամբ տրվել են այդ գործով զբաղվող արդյունաբերող կապալաւորներին: Ինչպես օրի-նակ Ղազան լեռնաշղթան, որից սկիզբ է առնում Ճորոք գետը, կազմում է պարսկաբարսիզանդական սահմանը, որ շատ Հարուստ է ոսկով: ՈսկեՀանքը պարսիկները և բյուզանդացիները վարձակալման են ավել մասնաժող ան-ձանց և եկամուտը բաժանել իրար միջև՝ յուրաքանչյուրը կազմել ստանալով 200 փունտ ոսկի: Անաստաս կայսեր օրոք այս ոսկերը լեռներն անցնում են Բյուզանդիային:

Լեռնային արդյունահանութեանը պահանջում էր կոշիկտով աշխա-տանք, որի բանվորական Հիմնական ուժը կազմում էին կախեյալ զյուզացի-ները, նաև փոքրաթիվ ազատ վարձով աշխատողներ: Աշխատանքը կա-տարվում էր քսցառուպիսա մեռքով, քանի որ արդյունադրական տեխնի-կան պարզուեսակ էր, իսկ արտադրողականութիւնը ցածր:

Լեռնային արդյունադրութեւնը IX-XI դդ. Հայաստանում տեղա-բաշխված էր Հետեյալ կերպ. պղինձը արդյունահանվում և ձուլվում էր Սյունիքի թագավորութեւնում (Հայտնի են Աճենի պղնձահանքերը, որ Հա-մապատասխանում են այժմյան Ղափանի Հանքերին), Տաշի-Յորպղտն թագավորութեւնում Գլնձահանքում (Ախիթայում), Մանից Գոմում (Ալաշկեր-դի), Աղձնիքի էմիրութեւնում: Երկաթի Հանույթ կար Տարսնում, Ղասաղու-րականում և Կարինում: Կապար էր արդյունահանվում Սյունիքում և Վաա-զուրականում Ընձաքիտա լեռան մոտ: Ոսկու ստանմին Հանքավայրը չկային, բայց Այրարատյան աշխարհում ցրված վիճակում կար ոսկի, որ արդյունահանվում էր զեռերի ամերի ավազը լվացման ենթարկելով:

¹ Տես Պ. Ինճերյան, Ելվ աշխ., 4 հատոր, էջ 316-319:

² Տես Պ. Ինճերյան, Ելվ աշխ., 4 հատոր, էջ 186-188:

³ «...Աղեղը կամ Աղեղեղ անուանել տեղին Ի սուր ցող եղև գոլով ընդ Ասոր տեղոյն որ յաշ-խարհիս Պայց, Ի հնումն Եր երևեի վաճառատնի Պայաստանց վասն ոսկոյն իւրո, ուստի անցող Սողոմոն և Սեթ Աղէլապղոս: Աճը, էջ 220:

⁴ Տես Վ. Սարգսյան, Տարագրութիւն ք Փոքր և Ի Մեծ Հայս, 46մեթուկ, 1864, էջ 66:

⁵ Տես Յ. Դալուրյան, Տարասանի պատմական աշխարհագրություն, Երևան, 1968, էջ 57:

¹ Տես Վ. Իսկանյան, Պայրուզացիական խարթերություններ IV-VII դդ., Երևան, 1991, էջ 538:

² Աճը, էջ 290-291:

Օտար զավթիչների բազմաթիվ հարձակումների պատճառով հայկական պետականության և ինքնուրույնության կորուստը համար դառնադեցնում էր երկրի մտահոսական զարգացումը: Այդ տարիներին ընթացքում աշխատատեղ հայ մղավորըրը վերականգնում էր ամբողջաբազարները, զարգացնում արհեստն ու մշակույթը: Տեղական ոսկուց, արծաթից և պղնձից պատրաստել են եկեղեցիական սպար, գաբրը, կենցաղային իրեր, կորել են չրճանասուրճայան մեջ ներդրվող դրամները:

Արևիկյան Հայաստան և բուն Գողթան հույների մեծ մասն ներթափանցումը սկսվում է Տրապիզոնի անկումից հետո: XVI դարում Արևիկյան Հայաստանում հույները մեծամասնությունը չէին կազմում, աղքատ էին բազարներում և զբաղվում արհեստագործությամբ¹: Հայաստանի էթնիկ կազմի մասին ուշագրավ տեղեկություն է հաղորդում Առաքել Գաբրիելյանը, որն իր «Գառնություն» աշխատության մեջ նկարագրելով Տրապիզոնի կերտից 1652 թ. իտալացի մարտիրոսի նահատակությանը ասում է. «... և ապա մեք բաճակա և ութ Կալարահան ևակա, ուսրը նահատակի մարմինը դազաղով վերցրին, աքարն հայոց գերեզմանատուն, որտեղ քրիստոնյաների անհաշիվ բազմություն հավաքվեց ոչ միայն հայեր, այլև հուռները, ասորիները, յաղուրիները, նաև շատ մահճեղականներ...»: Այս առումով տեղին է նշել նաև Հակոբ Կարնեցու «Տեղեկագրի Վերին Հայոց»-ում հանդիպող XVII դարում էրզրումի նահանգի էթնիկ կազմի վերաբերյալ նա մի արժեքավոր տեղեկություն: Հակոբ Կարնեցու Հնչյատակում էրզրումի նահանգի 23 գավառներինց Ֆունի Գալլ գետ երկիր, Շեռխանի երկիր, Կուկվանցու ձոր և Մանախ ձոր, աղքատ էին հույները: Եթև Հակոբ Կարնեցու Դարձանոյցոց զավառի մասին խոսելիս ասում է, թե բնակիչները հայեր էին, ինչ Բյաթիկը Չեղիկին համաձայն բնակիչները Հուճաքն են խոսում, ապա Հակոբ Կարնեցու աշխատության մասին խոսող հոգվածագիրը նշում է, թե «Սա ամենևին չի նշանակում, թե բնակիչները հույներ էին: Կարող ենք եղյակացնել միայն, որ բնակիչների մի մասը քաղկեդոնական են եղել»: Այնուամենայնիվ կարծում ենք, որ քաղկեդոնականությունը դեռևս հնժք է հայերին չխոսելու համար:

XVII դարից սկիզբ ասած, հայոց հողի վրա մղվող օսմանյան Քուրբխայի և Կարսկառանի միջև պատերազմը մեծապես ազդեց Հայաստանի էթնիկ կազմի վրա: Այս ընթացքում ևս հույների մի դանդաղ Քուրբխայի տարածքից տեղափոխվեց Հայաստան, սակայն նրանց ազդի տավար խմբ-

րի ներթափանցումը տեղի ունեցավ XVIII դարի երկրորդ կեսին վրաց Հերթի II թագավորի օրոք: Չնայած սուս գրեթեբոլորակ ներխուժումի վրա (Կարսեյի, 1794-1866) Ալավորդի քաղաքի հույներից կառարած գրուռումների համաձայն, բյուզանդական կայսր Հերակլ I-ը իմանալով Ախթալայում եղած սուլու, արծաթի և պղնձի հարուստ հանքերի մասին հույն մտադարձործներին ուղարկում է այտուղ այդ հանքերից թանկարժեք մետաղի արտահանման աշխատանքները կազմակերպելու համար: Այս տեղեկությունն իհարկե հետաքրքիր է, սակայն գիտական հիմնավորման կորեք ունի:

Դեռևս միջին դարերում մշակվում էին Տաշիր-Չորագետի թագավորության տարածքում գտնվող Ալավորդու պղնձի և արծաթի հանքերը: Տաշիր-Չորագետի թագավորությունը ձևավորվել է X դարի երկրորդ կեսին, Հայաստանի հյուսիսային մասում և մեծ տեղ էր զբաղեցնում Գուգարքի այն կազմում, որի մայրաքաղաքը Լուռնի էր: XII դարում Տաշիր-Չորագետը քրիստոգրվում է սելջուկներից և միանում Վրաստանին: Հետագայում, ինչպես հայտնի է, Հայաստանն ու Վրաստանը վերածվում են անկերթ պաշտրոսի սուլթանի Քուրբխայի և Իրանի միջև: Այդ երկու բուճանների տիրապետության տարիներին պղնձի արտադրությունը համարյա դադարում է: Միայն XVII դարի երկրորդ կեսին կազմավորվում է Իրանի աստիճանաբար թուլացման և Վրաստանում Հերակլ II թագավորի գլխավորությամբ Արևիկյան Վրաստանի թագավորության ձևավորման հետ, հնարավոր դարձավ օգտուկար հանածոների աշխատանքները վերականգնել: Այս առիթով Հերակլ (Էրեկել) թագավորի դաշտական դիվանագետը (1744-1798) իր «Քեյվուրազի որդի Իրակլի երկրորդի թագավորությունը» (1795-1798) երկապիտանում կանթ դրում է. «1772 թ. ...Իրակլի թագավորը շատ հետապնդություններ անարդար ու աշխատանք թափեց, որպեսզի իր երկրում գտնի սուլու և արծաթի հանքեր, և գաավ այն Սամիթի երկրում Ախթալայում, որ է հայերնական մասնադուրյուն Սամիթի մեկը իշխանները: Եվ որքին ավելց Հուճաքտանից հույների մի փոքրամասի խումբ, որոնք տեղային էին հանքային սուլի և արծաթի հանքի գործին: Ապա սուլույն հանքագործությունը, որից Իրակլից թագավորը շատ օգուտ քաղեց»: Քուրբխայից Վրաստան եկած հույների մեծ մասը Գյումուշահեմի նախկին Սպեք զավառի բնակիչներն էին, որոնք մեծ վարպետներ էին հանքարդուանքության գործում: Գյումուշահեմն գուրկլ լինելով անտառամածի տարածքներից սուլու, արծաթի, պղնձի հանածոյի մուլյան համար Դերջանի

¹ Տե՛ս Խ. Զարիճյան, Хозяйственный быт греков Армении, Шушан, 2008, стр. 29.

² Տե՛ս Ս. Գալիլիեցի, Դասմունքայն, Երևան, 1988, էջ 419:

³ Տե՛ս Ս. Սալյանյան, Գալուր Կառնեցու «Տեղեկագրի վերին Հայոց» երկը պատմագիտական-պատկերազարդված լեզվաբանական և լեզվաբանական ակադեմիայի կողմից, Երևան, 2010, էջ 115-116, 125:

¹ Տե՛ս Մ. Կուրաբեյ, Армения и Грузия, СПб, 1936, стр. 315:

² Տե՛ս Լ. Մուխրանյան, Կիսգ արքայությունը Հայաստանի և հայերի մասին, հատոր 9 (ԻԾ ԳԾ դր.), Երևան, 1955, էջ 177:

Հայ առևտրականները փայտածուխ էին այտուց մատակարարում: Այս կապակցությամբ ուշագրավ է նաև Գյումուշահանի մասին XVII դ. թուրք Ներքինի Բյաթիբ Չելեբիի «Ջիհանե Նյուս» աշխարհագրական գրքում հանդիպող վկայությունը: «... Այս կապակց մտապայտում կան արծաթի հանքեր, որի հետևանքով էլ նահինն կոչվում է նաև Գյումուշահան: Ներկայումս հանքալայրի մոտ մեծ և բարձունք մի գյուղաքաղաք է կառուցվել: ... Այս հանքերի կառավարման գործի համար նշանակվում է հասուկ էմին: Բնակիչները խոսում են հունարեն: Հանքում արտադրվում է արծաթ, պղինձ, ոսկի»:

Այսպիսով, օգտակար հանածոների որոնումը վերականգնումը Համար Հեռակ II-ը մի շարք ձեռնարկումներ ծավալեց: Մասնավորապես հրամայեց բոլոր իշխանների և ազնվականների հայտնել իրենց կալվածքներում գոյություն ունեցող ոսկու և արծաթի վալլերի ամսեր: Լեռնագործությունը ծանոթ մարդկանց աշխատանքի հրավերելու համար Հերակ II XVIII դարի 60-ական թվականների սկզբին իր հույն խորհրդականին ուղարկում է Թուրքիա, որին հաջողվում է Թուրքիան պղնձաուլայան ձեռնարկություններից երեք հույն լեռնագործ բերել: Միևնույն ժամանակ վրաց թագավորին Լարս-Մելիքով իշխանը տեղեկացնում է, որ նրա Ախթալայի կալվածքում գոյություն ունեն հողի վերին շերտ գույք ունեւ Հին Հանքեր: Հերակը հույն լեռնագործներին անհրաժեշտ գործիքներ արժանադրելով հրամայում է այնտեղ հնոցեղե կառուցել և անցնել ձուլման աշխատանքներին: Հույների ակտիվ գործունեության շնորհիվ 1763 թ. թագավորական դանձարանին է արժանացվում առաջին արշույները ոսկու և արծաթի տեսքով: Ի դեպ համաձայն հույն ազգագրագետ Է. Խարիցիդիսի, Ախթալայում հույն հանքարդյունաբերողները հայտնվել են տեղի իշխան Մելիքի հրավերով, որը Թուրքիայից 50 հույն բնուսնիք է հրավիրել Ախթալայում Մելիքովների իշխանական կալվածքներում ոսկու և արծաթի հանքեր չափազանցելու համար: Թե ինչպիսին էին Հերակի թագավորի պատվերով հույների կառուցած առաջին հնոցեղե և ձուլարանների կառուցվածքը, դրանց շահագործման եղանակը, հայտնի չէ, սակայն դասելով հույն ազգագրագետ Ք. Ֆոսթադիսի մանրամասն նկարագրությունից՝ Գյումուշ-

Հանեց գաղթած հույները պետք է աշխատեն իրենց ծանոթ այն եղանակով, որի մասին հարցրելով է Ներքինի: Այսպիսով, 1830-50-ական թվականներին Լրգրումի Ալ-Գադ Մադեն բնակավայր գաղթած Գյումուշահանի (Աղբյուրալայի) հույները, որպես հիմնական հանքարտադրան գործիքներ, ունեին պարզունակ բրնձ, կապին, ծանրցանք, սանդղակներ, հատիչներ և այլն: Մարդիկ աշխատում էին դեռևս արքայական հանքերում, որոնք լուսավորվում էին խամթաթի յուղով վառվող լապտերներով: Անձուկ հումքն ուներ թանաքի գույն և ուժեղ փայլ, այն դուրս էր բերվում հասուկ ջվաներով, կողովներով և այլն: Հույներ առաջին մշակումը կատարվում էր սեղում: Հնոցեղե կառուցվում էին բնակավայրից դուրս: Այդ հնոց մի պարզ կառույց էր, շինություն մեղանգում գտնվում էր վառարան (Φούρος), որը զանազն մի փոքր բարձր էր: Նրա փղկերթ թեքվում էին կղպի առաջ և մեծանում իբր գրանիտի քարի սալիկով, որը մինչև հասուկ էր հասնում: Անհրաժեշտ ներմատիման ստանալու համար օգտագործում էին փայտ կամ ամուս: Այնուհետև հեղալայան փուրք փչելու համար ներկա էին 18 հողի, որոնցից իմնը մի կողմում էր շարվում, իմնը մյուս և շարունակ փչում էին: Բարձր շերտատիմանի ներքև մտաղը հույները անհրաժեշտ էր և թեք իջնող փղկերթով հոսում էր սալիկի վրա եղած ավազի կաղապարի մեջ: Այդ հոսող մետաղը ոսկու, արծաթի և ժողիղենի խառնուրդ էր: Արդև անհրաժեշտ մետաղի խառնուրդ անցնում էր մշակման երկրորդ փուլ, որը շատ ժամանակ ուղարկվում էր Կաստանդուպոլիս:

XVIII դարի 60-ական թվականներին Ախթալայի արծաթաուլայան համալին այնքան հրապուրեց թուրքիայում աշխատող հույն հանքարդյուններին, որ ըստով շուրջ 800 հույն բնուսնիք գաղթեց և հաստատվեց Ախթալայում: Հնուստովում, վեց տարի անց, հույն հանքարդյունաբերողները Լալվարի լեռան վրա Արղուսթյան - Գոլգոթուկով իշխանի կալվածքում հայտնաբերեցին պղնձահանքաշերտեր և Հերակի թագավորի կողմից ստանալով պղնձաուլայան գործարան կառուցելու անհրաժեշտ նյութերը 1770 թ. կառուցեցին Ալվեղուտ, իսկ ըստով նաև Շամլուզի գործարանները: Ախթալայի գործարանի մոտ հիմնեցին երկու բանձրական ավաններ Գյումուշահան, որը 1939 թ. վերանվանվեց Վերին Ախթալա և Քեյնա (կամ Կեյնա), որը առաջինի պես հույն թվականին վերանվանեց Ներքին Ախթալայ: 1770 թ. Գյումուշահանի հույն հանքարդյունները հիմնեցին երկու գործարան և երկու գյուղ: Ալվեղուտ գործարանին մոտ հիմնեցին Մադանը, իսկ Շամլուզի գործարանի մոտ Շամլուզը: Համաձայն հույն բանա-

¹ Տես Ս. Մ. Օկոնովսկու, Αρχαιολογία Αρχαίων Πόντου, τόμος 3, Αθήνα, 1931, σελ. 149:

² Տես Մ. Ա. Սալաշուսյան, Թուրքական արևմտահայերեն շախմատի, հայերի և Անթրոպոլոգիայի մյուս մտավորականների մասին, հատոր Բ, Երևան, 1964, էջ 42:

³ Տես Մ. Գ. Կասարոյան, Меднорудная промышленность Армении и иностранного капитала, Ереван, 1961, стр. 8:

⁴ Տես Չ. Խարիցիլիս, նյւ աշխ., էջ 37:

⁵ Տես Մ. Գ. Փալաուցի, Οι μεταλλουργοί του Ακ-Δαγ-Μαδεν, Αρχαίον Πόντου, τόμο 38, 1983, σελ. 199-201:

¹ Տես Յովի, Չալվորյան, Ուղեգրություններ, հատոր Ա, Երևան, 1932, էջ 48, 50:

² Տես Չ. Խարիցիլիս, նյւ աշխ., էջ 40:

ուց, մայրամով Մասանդ գյուղից, Ալավերդու «Մանես - Վայես» պղնձաձուլական գործարանի տնօրեն Նիկոլայ Ֆեոֆանովի (ծնվ. 1947 թ.), Մադանը առաջին գյուղն է Հիմնված Հույների կողմից, որտեղ 1770 թ. սկսել են ձուլել «կարմիր պղինձ» անունով մետաղը¹: Վրաց թագավորը Հողուստ Հույն Հանքարդյունաբերողների Ախթալայի, Ալավերդու և Շամալուզի գործարաններին կցեց շրջակա 32 գյուղերը՝ 7049 մարդ բնակչությամբ: Այս գյուղերի բնակիչները ստեղծված էին աշխույժ գործարաններում և հաներևուս տարին մեկ անհա: Զուլված սակու, արծաթի և պղնձի 1/5 բրաց թագավորը Հույներից վերցրեց՝ էր առանց փոխհատուցման, իսկ մնացած մասը գնում էր սահմանված գնով:

Հերակի II-ի տարիներին այս տարածաշրջանը շարունակ ենթարկվում էր լեզգիների և կովկասյան լեռնաբնակների հարձակումներին: 1782 թ. լեզգիների Օմար խանը կովկասյան լեռնաբնակների հետ միասին հարձակվեց Վրաստանի վրա և մեծ փնա հասցրեց, այդ թվում նաև Բարչալու (Առ-կ) գավառին: Վրաց թագավորը չկարողանալով կասեցնել երկրի ներքին կազմալուծուժը ընդունեց Ռուսաստանի հովանավորությունը, որի արդյունքում կնքվեց 1783 թ. Գերզիլեռայի համառայագիրը: Օմար խանի 20000-ոց զորքով հարձակման ժամանակ լեզգիները պաշարեցին Գյուժուհ Հանն բերդը (գտնվում է Հաղպատի և Սանահնի մոտ): Բերդում անարցնել էին տեղական հանքերում աշխատող Հույները տեղի մերձակա գյուղերի բնակիչների հետ. «... Յանե և յապակատաթինի գարնուցին գամենայն փայր, որոց հասնայ յանտախի անբոցն կամ յամուր արծաթհանքին, որ Ախթալայի կոչի. . . յորում կային արհեստք թաղմուրինն Ռուսաց, որտես և Հայոց բնակչաց խթանց գիրպորեց...»²: Այս արձանագրություններից հետո Ախթալայի ոսկու և արծաթի հանքերը որոշ ժամանակ դադարում են գործելուց: Լոռու գյուղերն ապագատիրույց հետո լեզգիները հեռացան Ախթալայի տանելով մոտ հարյուր զինքի, որոնց մեծ մասն Ախթալայի պղնձահանքերում աշխատող Հույների էին և որոնց մեծ մասին խանը վաճառեց Ախալցխայի փառային³: Լոռու տարածաշրջանի հանքավայրերին և Հույն հանքափորների երկրորդ ավերիչ հարվածը հասցրեց 1795 թ. պարսից Աղա Մահաձաղ շահի արշավանքը, որի հետևանքով Ախ-

թալա ուղղված նրա ջոկատներից մեկը ավերեց Հերակի II-ի կողմից վերահանգված արծաթի ու պղնձի հանքերը, այսպե Ալավերդու և Շամալուզի հանքերը, որտեղ աշխատող Հույն Հանքարդյունաբերող 700-ը սպանվեցին, իսկ 836-ը գերկալվեցին⁴:

Հերակի թագավորի մահվանից հետո Հույն Հանքարդյունաբերողները վիճակը փառաբարձում: Նրա որդին զահաժանուզ Գեորգի XII-ը (1798-1800), հաճախ նրանցից առանց փոխհատուցման իրում էր մտադր ոսկին, արծաթի և պղնձի կամ լավագույն զնոքում ազդեցում էր վերջը, որը առաջացնում էր Հույների զժգոհությունը: Վրաց թագավորը շահագրգռեց և խաբեղով Հույներին մեծ կեանքում էր ստանում այդ հանքերից: Եթանյ Ախթալայի գործարանը առաջին 30 տարիների ընթացքում ձուլել է 445 լ արծաթ (1լ = 8.75 ֆունտ): Ընդհանուր հաշիվով թագավորի կեանքում 1770 թ. կազմում էր 150.000 ուռլլի, միայն Ախթալայի գործարանի կեանքում 50.000 ուռլլի էր արծաթով: Ախթալայի արծաթի և կապարի հանքեր իրիստ շահագործումը հանկարծ պայման, լեռնարդյունաբերությունից առաջինը թագավորի կեանքում իրիստ կրճատվեց: Իսկ վերջին տարիներին Վրաստանը Ռուսաստանին միանալուց (1801) առաջ, կեանքում կազմում էր ընդամենը 10.000 ուռլլի 90.000 ընդհանուր կեանքի հանձնառությունով: Դրանի իրիստ կրիցը, ինչպես նաև Հույների յուրաքանչյուր վիճակի պատճառով անընդհատ բողոքներից իուստափելուց ցանկությունը ստեղծեցին Գեորգի XII-ին Հույներին հետ Հերակի թագավորի պայմանավորումներով: Գեորգիի փոփոխելից Հույները գնումն հանկարգով: Արդյունքում Ալավերդու պղնձահանքի գործարանը հանքերով հանգրվեց 1880 թ. տրվեց Հայ իշխան Բեկիթբեկովին և Հույն Ի. Կուչուրովին տարին 12.000 ուռլլով, երկու տարի ժամանակով:

Քանի որ լեռնարդյունաբերությունը այդ ժամանակաշրջանում հանդիսանում էր արտաքին ապահովման հարմարիմների գեծ կարևոր օբյեկտներից մեկը, ուստի 1785 թ. լեզգի Օմար խանի և 1795 թ. պարսից Աղա-Մուհամադ խանի արշավանքներին պատճառով Ախթալայի, Ալավերդու և Շամալուզի գործարաններն ու հանքերը լուծարվեցին, հանքարդյունաբերողները շատերը սպանվեցին կամ իրենց ընտանիքներով գերկալվեցին. «Օմար խանը Ախթալայի հանքերը (մադանը) հասավ, գրավեց Ախալայի բերդը, ավերեց հանքերը (մադանը) և կայանավորեց այնտեղ գտնվող Հույների ու վրացի-հայերին և զնաց Ախալցխայի (Աղախալայի) փառայն մոտ»⁵: Հանքարդյունաբերողների նախագահ Մուստի-Պուչկինը

¹ Երկուցիկ Կոնդուրիցի նախագահույց Կոստանովից (Կոստանով Չուլուզ), որ 1783 թ. Գյուլուշանցիք ստեղծողիվել է Կայսախան, անմասնացել է Օմանից Կայսիի Մալխա խանուի հետ և աջակցում Ախալայ գործարանում: Տե՛ս Մ. Ապրեսյան, «Հայաստանի ազգագրագիտական նյութեր (այսպես անու ՊՍ)», տեսանկյուն 6.2010, (ԳԳ, Ալավերդու):

² Տե՛ս Դովլանցևս Գրիմեյի «Պատմություն իռլալական վանքի Կարթուսայ և Լաճնի, Կիճնա. 1965, էջ 127:

³ Տե՛ս Զ. Ամիրջանյան, Լոռին XVIII դարի վերջին և XIX դարի առաջին երեսնամյակին, Երևան, 2009, էջ 25-26:

⁴ Տե՛ս В. Мелконян, Металлургия меди в Арменики, Москва, 1955, с. 45.

⁵ Տե՛ս Լ. Սելիսթր Բեկ, եզլ, աշխ., էջ 179-180:

Գաղի 1 ուսուսական կայսրին հայտնում է, որ 1800 թ. Արևմտյան գործարան այցելության մասնակի նախկինում այնտեղ տեղադրված 800 հույն ընտանիքներից գտել է 30հին, որոնք էլ գտնվում են ժայռահեղ պարտաբյուրան մեջ:

Հայաստանի արարածում Բանկարմբք մտադի որոնման աշխատանքները վերահսկում են XIX դ.: Այդ նպատակով հանքագործ մասնագետներին մի խումբ տեղափոխվում է Մյունխեն և Լափանի մաս հանքարդյունաբերական գործարան հիմնում: Հետագայում նրանց ակտիվ մասնակցությունը հիմնվում են նաև Բաշարանի, Ազարակի գործարանները: Այս նպատակով Հայաստանի ներսում հույների ներքին տեղաշարժը 1830-40-ական թվականներին ծնունդ է առիչ Արմավրում, Հանքավանում, Միսիմադանում հուսական նոր Համայնքների ստեղծմանը: Դարձյալ մեր հույն բունասաց Յեռոֆոնով Նիկոլայ Պետրովիչը հաղորդում է, որ Լափանում պղնձաուլայական գործարաններ հիմնում Հուգոյի եղբայրները և Կանդուսովները Մալանդից Լափան տեղափոխված հույն հանքարդյունաբերողներն են եղել: Հետաքրքիրն այն է, որ չնայած Մալանդից, Ալգիբրուց և Արևմտյան բազմաթիվ հույներ գնացել են Ջանգելուր, Լափան հունքերում և գործարաններում աշխատելու, սակայն այնտեղ նրանք Հանքահան կոմպլեքս գյուղեր չեն հիմնել: 1850-ական թվականներից աստիճանաբար շահագործվում են Ջանգելուրի շրջանում առկա կավարտի, Լաթարի, Հալիտորի և Ազարակի հանքավայրերը¹:

Գտնվում էր կարյաթյուն ունեցող սպա, արծաթի, արճնի, երկաթի և պղնձի հանքերի և գործարանի մասին տեղեկություններ է առիչ երբանդ Լայսյանը «Ազգագրական հանդես»-ի 2 հրատում գիտեցված Գանձակ գտնադի նկարագրության մեջ նշելով նաև այնտեղ աշխատող բանվորների էթնիկ կազմը հույն, ուսուսներ, վրացիներ, ասլիկներ, քաթարներ, նաև հույներ, որոնց թիվը 1893 թ. եղել է 13 մարդ, 1897 թ. անկողի հասել է 98¹:

Ինչպես հայտնի է հույները Հայաստանում զբաղվել են ոչ միայն հանքարդյունաբերությամբ, այլև երկրագործությամբ և անասնապահությամբ: Անցնելով երկրագործական-անասնապահական տեսանկյունի հույները հիմնեցին մի շարք գյուղեր, որոնցից են այսօր էլ Մանփանափանի շրջանում գոյություն ունեցող Ճաղանք և Կողոքը: Ա. Երեցովը իր աշխատության մեջ առելով 1885 թ. Բորչալուրի, Լուզա և Մալախի մեջ մասող 98

գյուղերի ցանկի ըստ էթնիկ պատկանելության հիշատակում է զուտ հուսական 25, հայ-հունական 2, և հույն-վրացական 1 գյուղերի մասին:

Բուրբոխյց ղեկի Կովկաս, ինչպես նաև Հայաստան հույների հերթական տեղաշարժը սկսվում է 1828-1829 թթ. ուսուսբերական պատերազմից և շարունակվում մինչև 1915 թ.: Հույների հետ միասին Բարձր Հայքից (Էրզրումից) ղեկի վրաստան և Հայաստան են գաղթել հույներ, ասլիկներ և այլք: Դատելով ուսուսների կողմից Էրզրումի և Լարսի շրջանում կատարված էթնիկ վիճակագրական ուսումնասիրություններից², պարզվում է, որ վերը նշված շրջաններում աղբյուր են բավական թվով հույներ, որոնցից բազմաթիվն միջավայրից գաղթածները Արևելյան Հայաստանում վերանաստեղծվել զբաղվել են անտերով և արհեստագործությամբ, իսկ գյուղական միջավայրից գաղթածները՝ անասնապահությամբ և երկրագործությամբ: Այս կապակցությամբ տեղին է ներկայացնել որոշ տղայուսակներ կազմված վիճակագրական տվյալների հիման վրա: Այսպես, Գալուստ Տեր-Միքայելը «Հայագիտական ուսումնասիրություններ» աշխատության մեջ հանդիպում ենք 1897 թ. Կարսի շրջանում ուսուսների ըստ էթնիկ պատկանելության անցկացրած վիճակագրական ուսումնասիրությանը, որի պատկերը հետևյալն է³:

Ազգեր	Արական	Իգական	Երկու սեռը միասին	% ընդհանուր ազգ. վերաբերյալ	1000 արականի իգական գալիս է
Ռուսներ	19.910	7.946	27.856	9.58	399
Լեհեր և այլ սլավոններ	3.218	36	3.254	-	-
Լիտուվցիներ և լատիներ	948	8	956	-	-
Չերմանացիք	416	65	481	-	-
Ղույներ	16.469	16.124	32.593	11.21	979.1
Գայեր	39.013	34.393	73.706	25.25	881.6
Պարսիկներ, քյուրդեր, օսեթիկներ	23.322	20.734	44.056	15.16	889.0
Չրեաներ	1.075	63	1.138	-	-
Վրացիներ	386	157	543	0.19	406.7
Ֆիններ	357	127	484	-	-
Կուլիկայան և լեռնակայաններ	513	184	697	0.24	358.7

¹ Տես Ցու. Ալրուտյան, 77 պազլյոնի փոքրանամթյուններն այսօր, Էրևան, 2000, էջ 45:

² Տես ԳԱ, տեսանկյուն 6, 2010 (77, Ավարկորի):

³ Տես Ռ. Կարկոյան, օձլ աշխ., էջ 441:

⁴ Տես Բ. Լալայան, Գանձակի գավառ, «Սգագրական հանդես», 2 գիրք, Թիֆլիս, 1900, էջ 279-281:

¹ Տես А. Ерицов, Экономический быт государственных крестьян Борчалинского уезда Тифлисской губернии, Тифлис, 1889, стр 23:

² Տես J. Bordier, Relation d'un voyage en Orient, Arçhoion Pontois, t. 6, Athènes, 1934, стр. 151:

³ Տես Գ. Տեր Ալկալան, Ֆայագիտական ուսումնասիրություններ, գիրք Ը, Ա. Երվանդ, 1996, էջ 441:

Թուրքեր	54.859	50.183	105.042	36.14	918.4
Անցան ազգություններ	2	-	2	-	-

Ինչ գերաբերում է էրզրումի շրջանին, ապա այստեղ կատարված գիճակագրական ուսումնասիրությունը կատարվել է դարձյալ ուսուների կողմից 1878 թ. մայիսի 1-ին այն ժամանակ էրզրումի նորաստանակ գեմիտրական դուբերնատոր Ս. Մ. Գուրոսյանը հրամանով: Վիճակագրությունն անցկացվել է էրզրումի շրջանի բնակեցված տարածքներում, որի ժամանակ արձանագրվել է ըստ էթնիկ պատկանելության բնակեցված գյուղերի քանակը: Այստեղից մեկերում ենք միայն հույների գերաբերող ախյանները համաձայն որոնց հունական երկու ծուխ գոյություն ունեն էրզրումի արևելայնում և 12 ծուխ կորստանում: Ենթյն թվականին էրզրում եկած արևելացի մեխուներ Սեթիկ Հաղորդմամբ էրզրում քաղաքում կար 50 տուն հույն: Չնայած «Известияхъ 3րդъ Сандарисаго 1877-го года статистическаго очерка народонаселения Турецкой Арменіи» Հաղվածում արված է նախքան պատերազմը (1877 թ.) էրզրում քաղաքի բնակչության թվական ախյանները՝

Ազգություն	Ծուխ	Արական	Իգական	Ընդամանը թիվը
Թուրքեր, քրդեր և պարսիկներ	7.903	24.105	17.075	41.180
Հայ առարելական	2.693	13.137	11.179	24.316
Հայ կաթոլիկ	126	547	489	1.036
Հայ բողոքական	44	179	137	316
Հույներ	96	498	425	923
Գնչուներ	82	263	175	438
Չրեաներ	14	63	49	112
Օտարազգիներ (ֆրանսուզներ)	16	82	41	123
Ընդամենը	10.974	38.874	29.570	68.441

Ինչպես նշեցինք, XVIII դ. Հայաստան ներթափանցած հույների առաջին խումբը մեծապես Գոտտոսի Արզրուպոլսի (Գյուլստան) քաղաքի բնակիչներն են, որոնք XVIII դ. երկրորդ կեսին Հայաստանի Հյուսիսարևելյան շրջաններում գրավում էին պոզեծ, արծաթի, անագի և այլ մետաղների Հանքարտադրության և մետաղամշակությանը: Հետագա դարերի ընթացքում, ինչպես Անդրոպոկոսյան այլ տարածաշրջաններ, այն-

պես էլ Հայաստան հունական տարրը սկսեց ներթափանցել հիմնականում Տրապիզոնից, Սամանից և Էրզրումից, իսկ XX դ. սկզբներին Կարսի շրջանից, որտեղ նրանք տեղափոխվել և Հաստատվել էին 1870-1880 թթ.: Հայաստանից էլ, որ ինչպես Կոնկանում, այնպես էլ Հայաստանում հույները չավ տիրապետում էին ոչ միայն երկրադարձության ու անասնապահությանը, այլև արհեստագործությանն ու առևտրին: Նրանք գերազանց երկաթագործներ, քարտաշներ, շինարարներ էին: Այս մասին ուշաքամով է մուսուզով Կոստայի մարզի Հանքավան գյուղից, երեսուերեսի հույն բանաստեղծ Գրիգորովա (Գրիգորյազիս) Լյուզմիլա Ֆիմիտակովնայի (ծնված 1930 թ.) այն տեղեկությունը, համաձայն որի Հանքավանից (Մխիթան) հույներից կազմված Հասուկ քարտաշները, կամբարգործների և երկաթագործների աշխատավորական խմբեր էին ստանում Շիրիմանայի կառուցման, Թունչերի փոխելու և նույնիսկ Դաշքեստանում աշխատելու համար: Ըստ նրա հույները ճանապարհահանդեսից հանալի վաղաքետներ էին: Ի զուգուր Մխիթան տեղանված մասին ուշաքամով են վրաց Հեղինակների հիշատակությունները, որոնք մեր կարծիքով ոչ մի կապ ունենալ յայտարար Հանքավանի հետ, քանի որ նրանք այն ներկայացնում են Բորչալուեի կազմում: Այսպես, արքայազն Վախուշտի Բազբաստինի «Ալյաստանի Թագավորության նկարագրություն»-ում կարգում ենք հետևյալը. «Այստեղ Մխիթանում հանում են մեծ քանակությամբ պղինձ մետաղ: Ենչպես Հողից Հանվում է կարմրագույն և շատ անուր քար, փայլուն և մաքուր: Թափիչները զավանդությամբ հայեր են, սակայն նրանք են Դրանսին»:¹ Ենչպես տեսնում ենք նաև մեկ այլ արքայազն Իոանե Բազբաստինի «Իոնան նեկազիլին Բորչալու-Սմիրթ-Փամբակում և նրա հանդիպումը Սաթթ-Նովայի հետ» պատմվածքում, Իոնան ժամանում է Ախթալայ և գիշերելու սօթեան խնդրում Ախթալայի վանքի վանահորից: Աստվոսյան վանահայրը նրան մի նամակ է ուղղում Մխիթանայի հանքագործների պետից. «Մյուս օրը երեցսպետը իրեն մտ կանչեց Իոնային, նզիր պեղ ու մի նամակ էլ Մխիթանայի հանքագործների պետին մտ, որպեսզի օտ հույների շրջանում նվիրատվությունների հավաքելուն օժանդակեր: ... Իոնան հասնելով այնտեղ չավ ընդունելություն և ասով Հանքագործների պետին մտ, որը բնակարան տվեց հանքատանալու և ցամաքյալ տվեց պղինձի և արծաթի ծուխում...»:² Ինչպես մեզ հարցազրույցի ժամանակ բացատրեց Գրիգորովա (Գրիգորյազիս) Լյուզմիլան, թե Մխիթանալ Թուրքերեն նշանակում է մի-պղինձ, խանա-տեղ կամ հանք, ապա վրաց աղբյուրներում

¹ Տե՛ս Ա. Երևան, Список населенных пунктов бывшей Эрзерумской области, находящихся во армянском управлении России, Тифлис, 1884, стр. 47.
² Աճ, էջ 72
³ Կոմունիստներն կա 1600 տուն բնակչություն, որից 200-ից ավելին հայերին է պատկանում: Ունեն նաև Սուրբ Ստակածանայի եկեղեցին: Տե՛ս Մ. Բժշկյան, նշվ. աշխ., էջ 90:

¹ Տե՛ս 37, Երևան, 2009, տ. 3, էջ 2-4.
² Տե՛ս Լ. Մելիքսեթ-Քեյ, նշվ. աշխ., էջ 81:
³ Աճ, էջ 242:

Հանդիպող Մխիթանան Աբխալայի նախկին Պրնձահանք անվան թուրքերեն տարբերակն է (Մխիթանան արձաթի Հանքեր)։ Պրնձահանք տեղանունն մասին առաջին անգամ Հանդիպում ենք Կիբրաթա Գանձակեցու «Հայոց Պատմություն»-ում, որտեղ Իվանն իշխանի մահվան մասին խոսելիս առում է. «Վասնձանից նաև Իվաննեն Ջաբարեի զոչայրը և Թաղվեց Պրնձահանքում իր շինած եկեղեցու դռանը»¹։ Աբխալայի Մխիթանան տեղանունն մասին Հանդիպում ենք նաև Հայաստանի մասին Վերադառնալիս թուրքական աղբյուրներում, ինչպես օրինակ Ջեզկեթ փաշայի «Պատմություն» երկատերության III Հատորում Հանդիպող Հետևյալ սուղբեր. «Դազառանցիները պարտատուներ են Հարձակվիլ Թիֆլիսի վրա. սակայն բերջը գրավելու Համար անհրաժեշտ Թեղանախներ և սպազմածներ չունենալու պատճառով, առանց Թիֆլիսի կոզմը գնալու, գնում են Թիֆլիսի մոտ գտնվող արձաթի Հանքերը, այն գրավելու նպատակով: ... մի Հարվածով պարտության մատնելով Հիշյալ Հանքերը գրավում և բազմաթիվ երեխաների և կանանց գերի են վերցնում: Բացի այդ նրանց իզառատացիների իմ մասը, գնում են Թիֆլիսից չորս ժամ Հեռավորության վրա գտնվող Լոսի բերդը գրավելու»²։ Գերբը կազմող Ա. Սաֆրասյանը ծանոթագրությունների բաժնում մեջբերման մեջ առիկ արձաթի Հանքերը մեկնաբանում է Հետևյալ կերպ. «Լոսի արձաթահանքերի մասին խոսելիս, պատմագիրը նկատյալ ունի Աբխալայի և Ալավերդու պղնձահանքերը, որոնցից ստացվում էր նաև որոշ քանակությամբ արծաթ: Այդ Հանքերը Հայասն էին «Մխիթանեն» (Մխիպղիեն) անունով»³։

Հայաստանում անշուշտ Հույների Հիմնական դրազմունքը Համարվում է Հանքարտադրությունն ու մետաղամշակությունը: Մակայն երբ տեղեկական ընդհանուր ճգնաժամի պատճառով մետաղամշակությունը կանգ առավ, նրանք սկսեցին դրազվել այլ գործերով գյուղատնտեսության, անասնապահություն, փայտածխի և աղյուսի պարտատուն և վաճառք: 2010 թ. Լոսի մարզի Մոնեանյանյան տարածաշրջանի Կոչես գյուղում կատարված դաշտային ազգագրական նյութերի գրասանան ժամանակ գյուղի գյուղագետ մարյանն կողմից Հույնական ծագում ունեցող Աբալիկ Ներսիսյանի (ծնված 1965 թ.) Հաղորդեց, որ Կոչեսի Հույները դրազվել են Հիմնականում գյուղատնտեսության, անտառից Հատած փայտից փայտածուխ են պատրաստել և մատակարարել Հանքերի ձուլարանին: Լույս գյուղի բնակչուհի ազգությունը Հույն Լաղարես Արզա Փի-

լիպովնան (ծնված 1948 թ.) Հազվեց, որ Կոչեսի Հույները Հիմնել են նաև Հայաստանում Հույն բնակչությունը անկախված էր Լոսիում, Երբևիտ և Կարսի շրջանում: Լոսի մասը Համարվում է Հույներ, ինչպես ասվեց, Հաստատվեցին մետաղամշակության զարգացմանը զուգընթաց, քանի որ գետերի Հոսանքներով սղողվող Լոսի մասը սարահարթը կարող էր Հիմնադրվել օգտատու լինել գործարանների շահագործման համար, ինչպես նաև սպառնում էր աշխատավոր, բեռնափոխադրման Համար լծակ անասններով և գյուղատնտեսական արտադրանքներով: Հենց այս առակներով Հույն գյուղի կենտրոնացրեցին առևտրական ցանցի ուղարկությունը Կոչեսի Հանքերում նրա նշանակած ներկայացուցիչները: Համայնք նրանց իսկ Հաշվարկները, արժեք XIX դ. սկզբներին մետաղամշակության ղեկավարությունը կարիք ուներ 3661 Հոգիանոց բնվորական ուժի և 2508 միջրի անտառահատման, գործարանին անհրաժեշտ փայտածուխի արտադրության, Հանքանյութի և ձուլարանների զննչ գործարաններ տեղափոխելու Համար: Այս ամենի Հիման վրա որոշվեց Լոսիում 1500 Հույն բնականի վերաբնակեցնել, որոնք եկան Օսմանյան կայսրության տարբեր շրջաններից և Հատկապես Հարթավայրային շրջաններից: Այդ կերպ ծագում է Կոչեսում Հայտնվեցին էրզրոմի, Երզնկայի⁴, Արզահանի, Կարսի և Գյուլստեղանի Հույն երկրագործ բնակիչները: 1828-1829 թթ. Երբևիտ գաղափարում, որն ի սկզբանե Համարվում էր Հայկական ցորենի շտեմարանը, Հայ և Հույն վերաբնակները ստեղծեցին Բալանդուր և Բալթար գյուղերը⁵: 1870 թ. տասնամյակի ընթացքում Կարս Թուսատանին միանալուց Հետո Հույները վերաբնակվում են նաև Կարսի շրջանում: Այդ վերաբնակների Հիմնական շերտը երկրագործներ էին: Հատկապես XIX դ. վերջին և XX դ. սկզբին մետաղադրամական բնակավայրերի բավական թվով բնակիչներ անտառական խոչըղոսների Հոսակներով անցան գյուղատնտեսական դրազմունքին: Անբրավոլ լեռնային և նախալեռնային գոտիներում նրանց երկրագործության մեջ գերակշռում էր դաշտավայրությունը, Հացահատիկային կուլտուրաների մշակումը զուգակցված նստակյաց և Հեռագոյն անասնապահության Հետ:

¹ Տես Փ. Խարիչյան, Ելվ աշխ., էջ 37:

² Տես Ա. Գանձակեցի, Ելվ աշխ., էջ 162:

³ Տես Ա. Սաֆրասյան, Ելվ աշխ., հատոր Ա, Երևան, 1961, էջ 268, 310:

⁴ Տես ԴԱ, տեսանիշ 7, 2010, (Գ, Կողմ):

⁵ Տես ԷՄ. Խարտեճեց, Ο γεωγραφικός τοπίο της Ελλάδος της Αρχαϊκός κατά το πρώτο μισό του XX αιώνα, Πόντος: Θέματα λαογραφίας του ποταμού ελλιακού, Αθήνα, 2008, էջ 408:

⁶ Բալանդուր անվանադրողն Ռ. Գ. իր միջինում երգվածից խոսում էր լուրջորեն Բալանդուր է երգված և սույն քաղաքի բնակիչների երգել կազմը. «Բնակիչների մեծագույն մասը խոյն և հայ են, որոնք ընդունել են քրիստոնյա են»: Տես Գուլի. Հաղարես, Ելվ աշխ., էջ 95:

⁷ Տես ԷՄ. Խարտեճեց, նույն տեղում:

1897 թ. վիճակագրական տվյալների համաձայն Արևելյան Հայաստանում հույներով խիտ բնակեցված շրջաններ էին համարվում Լառնի 4556, Շիրակի¹ 1082, Տավուշի² 178, Զանգեզուրի³ 82⁴: Այնքանորայությունում բնակվող հույները գրառվում էին առևտրով, արդյունաբերությամբ, արհեստագործությամբ, նրանց շարքը լրացնում էին նաև մտավորականները: Հայաստանում հույների թվաքանակը զնայով անց հատկապես 1914–1915 թթ.:

Նշելուս դիտելք այսօր Հայաստանում հույների թիվը պակասել է կազմած 1991 թվականից մինչև օրս չկազարգացրա՞րք ձեռք բերել հույների ճնշող մեծամասնությունը 1991–1998 թթ. Հայաստանից Հունաստան տեղափոխվեց Հունաստանի կառավարության կողմից իրականացված եվրոսրբարդի շրջանակներում: Ըստ ծրագրի Հայաստանից և Կովկասից արագ-զարգացած հույները տեղակայվեցին Հունաստանի արևելյան և Հյուսիսարևելյան թաղամասերում՝ Ռեսայոնիին, Ալեքսանդրուպոլիս, Բասնթի, Արես, Չիրքինա, Տրիփոլա, Կոմոտինի, Իդրիմտաթիո, Օրեստիդա և այլն: Համեմատելով Հայաստանի հունարնակ բնակավայրերի վիճակագրական տվյալների մասին մեր ձեռքի ասել եղած նյութերը 2000 թ. յույս տեսած մեռ. Արտուսյանի «Հայաստանի Հանրապետության ազգային փոքրամասնությունները այսօր» առաջին հատորակի հույների մասին արված վիճակագրական տվյալների հետ ստանում ենք հետևյալ պատկերը.

Եթե 1999 թ. փետրվարին 2010 թվականի շրջանի Յազգան գյուղում բնակվում է 73 հույն, ապա 2010 թ. փետրվարին 33, որից չորս բնասնիրք մեծէթերի հունական է, իսկ մնացածը՝ երկէթերի (հայհույն): Յազգանից վեց հույն աղջիկներ ամուսնացել են կողքի Լեւան և Աղարակ գյուղերում հիմնելով հայհույն երկէթերի բնասնիրքներ: Կողքում 2010 թ. օգոստոսին երկէթերի կազմով չորս հույն բնասնիրք: Համաձայն Այվազերում հունական համայնքի նախական Կասանով վարածանի (ձեզ. 1962 թ.) տվյալների, Այվազերում համայնքում գրանցված է շուրջ 2000 հույն, որոնք հիմնականում ամառ սերնդի ներկայացուցիչներ են և դպրոցահասակ երեխաներ: Այդ հույների էլ իրենց հերթին գտնվում են անբնիկ հաս տեղաշարժի մեջ, այսինքն Հունաստան են գնում գալիս: Եթե 1999 թ. փետրվարին Շամլուղում եղել է 127 հույն, ապա 2010 թ. օգոստոսին հաշվառված է 100 հույն, որոնցից միայն 40 է այնտեղ ապրում: Այդ 40 հույնից 15-ը բնակչության Բնեդկի ավանի թաղապետներն էին: 2010 թ. նոյեմբերին Կասալքի մարզի Հանրաման գյուղում կար 5 հույն:

Անդրոֆելով Գոնատի հույների և նրանց մի մասի Արևելյան Հայաստան տեղափոխման պատմական համատեքստին ակնարկը հարկ ենք համարում մի քանի խոսք ասել նաև նրանց ինքնամոման վերաբերյալ:

Հայերեն կազմեց «հույն», իսկ վրացիները «քրեթն» անվանվող այս էթնիկ հանրությունն իրեն կոչում է մի քանի ինքնամոմաններով: Այսպես, Լոսով Աստվանովանի տարածաշրջանի Յազգան և Կոզես գյուղերում կատարված գաղտնյաին աշխատանքների ժամանակ հանդիպեցինք հույների «պետեխ» ինքնամոմաններ, իսկ լեզուն «պետեխական»: Նույնը գրանցեցիք նաև 2009 թ. թե՛ Հանրամանում, թե՛ Երևանում բնակվող մասնակի բաժնույթ Մազգույն Կասալքի: 2010 թ. Այվազերում գաղտնյաին ազգագրական նյութեր գրանակին, ի տարբերություն մյուսների, բաժնույթ ֆեոֆանով Երկույալը պնդեց, որ իրենք ոչ թե «պետեխ» են, այլ «սոսնի».

«Նա աշք բացել են, և ինձ ասել են աս իստա Քոմոս», դու սերում ես Բյուզանդական կայսրությունից, որը Հունաստանի կայսրության արևելյան հատման է»: Նա հավելեց նաև, որ իրենց լեզուն պետեխական անվանելը սխալ է, քանի որ այն կոչվում է «սոսնիական» և ձայնում է «Հանո» բառից⁵: Ի դեպ լեզվի հետ կապված ասեցք, որ հույն ազգագրագետ Օդ. Լամֆրդիտի պնդման Գոնատի հույների լեզուն, որ բայն իմաստով բաժանվում է հարավային և Հյուսիսային բարրանների, ձայնում է իտալական բարրանից և անցել է գարդացման մի քանի փուլ: Նախ այն մեծ ազդեցություն է կրել իս. III դարում Արեքսանդր Բախիդոնցու հեղինականացման գործընթացի շրջիցով ստեղծված բեղհանոր «սոսնի» բարրանից: Հնաստական այս լեզուն իր սահմաններից դուրս չգալով է աշխարհագրական առումով մեկուսացվելով իր վրա կրում է նախ բյուզանդական, ապա թուրքական ազդեցություն: Այսպեսով, Գոնատի հույների լեզուն, որ մինչև այժմ գործածվում է այնտեղից գաղթած հույների կողմից, պահպանելով ուրույն բնութագրեր իր մեջ ներառում է հին և միջին դարերի հունարենը և տարբերվում է Հունաստանի հույների կողմից գործածվող հունարենից⁶:

Համաձայն հույն ազգագրագետ էլ. Մարիդիտիսի կարծիքի⁷, հույների «սոսնի» ինքնամոմանում արված է ոչ միայն Արևելյան Հայաստանում, այլև Կովկասյան տարածաշրջանում բնակվող հույներին: Նրանց կողմից գործածվող լեզուն համարվում է հունարենի արաբիզացիան բարբառը: Ինչ վերաբերում է հույների «սոսնի» ինքնամոմանին, ապա այդպես իրենց կոչում են վրաստանի Մոլդալի, Թեթրիդարոյի շրջանի թրքախոս հույ-

¹ Տես Գլխ. տեսանկյունը 4, 7 (Գլ. Յազգան, տեղի 2010):

² Տես Գլխ. տեսանկյունը 6, 2010, (Գլ. Այվազերի):

³ Տես Օդ. Lampsidis, Un dialecte qui se meurt, Archéologie Pontique, t. 23, 1959, օւլ. 199–203.

⁴ Տես Յ. Խարիցիս, նշվ. աշխ., էջ 62.

ները: Ի զեպ, ուշագրավ է նաև հույների կողմից Հայերին արվող անվանումը: Օրինակ, Առավա տարածաշրջանում բնակվող հույները Հայերին անվանում են «գվայի - Շիթու», որն իրենց բարբառով նշանակում է ձախիկ և բացատրվում է Հայերի ձախից աջ խաչակիքի հետևանքով: Ծավկայի հույները «ուուումները», Հայերին անվանում են «սարբազ», որն իրենց բացատրությամբ թուրքերենից նշանակում է «անհամբեր»: Ըստ նրանց մեկնարանություն Հայերն «անհամբեր» են կոչվում, քանի որ զատական պատից շուտ են դուրս գալիս և փախը ճաշակում են ոչ թե ճաշի տոնի առավոյան, այլ երեկոյան¹:

ՄԿՐՏԻՉ ԽՐԻՄՅԱՆ ԲԱՆԱԿՆԵ, ԲԱՆԱԿԱԿՐ, ԱԶԳԱԳՐԱԳԵՏ /1820-1907 ԹԹ./

ՆԱԽՇԼԱՅԻՆ ԳԵՏԲՈՒՅԱՆ

Մկրտիչ Խրիմյանը Հայտնի է որպես Հայ ժողովրդի մեծ երախտավոր, հասարակական-քաղաքական և կրոնական խոշոր գործիչ, առաքյալ, մեծ Հայ, Հրեշտակ Հայոց, ներհուն մտավորական և բնաշխարհիկ գրող, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս, որին մեծարել են «Հայոց Հայրիկ» պատվանվամբ, որպես ճշմարտության անզուլ որոնողի, զաղափարի և ազատության ջոհակրի²:

Սույն Հոդվածը նպատակ ունի նշված և չնշված տիտղոսներին ու մեծարանքներին ավելացնել Մ. Խրիմյանը բանաստեղծ, բանահավաք, ազգագրագետ: Առ այսօր այս տեսանկյունից Մ. Խրիմյանը չի արժանացել ուշադրության՝ դուրս մնալով ազգագրագետների տեսողաշտից՝

19-րդ դ. 60-80-ական թթ. արևելահայության մեջ նշանավորվեց «ժողովրդական գրողներին» մի ողջ սերնդի մուսքով Հայ գրականություն: Առպարեզ եկած գյուղագրիները, գյուղագրական գրականությունը, ազգագրական գյուղագրիները, ազգագրական պատմիվածքները տասնամյակներ ընթացրում արտացոլում են Հայ գյուղի կենցաղային իրականությունը: «Կենցաղագրությունը... ստանում է նաև ազգագրական բնույթ և, կարևոր է, ինչ-որ չափով փոտարինում է բանահավաքական աշխատանքին»³:

Արևմտահայ իրականություն մեջ այն Հանդես է գալիս «զավառական գրականություն» անունով, որն իբրև զաղափարական գրական Հասանք, առաջացավ 19-րդ դ. 60-80-ական թթ.: Մ. Խրիմյանի «Պապիկ և Թուռնիկ»... աշխատանքի Հանդես գալը Համբնկնում էր «զավառական գրականության» զարգացման նոր փուլին, որ նշանակում էր անցում զեպի զուտ զեղարվեստական գրականություն: Դա զեղարվեստական գրականության անցման փուլի վերջին, ամփոփող արտահայտությունն է⁴:

Արևմտահայ գրականության մեջ «զավառական գրականությունը» Հանդես է գալիս «բնաշխարհիկ գրականություն» /Հ.Օսական/, «ցեղա-

¹ Տե՛ս Ա. Սաղոյան, Գ. Պետրոսյան, Չաղափարի և ազատության շահակիրը, Խրիմյան Դայրիկ, Երևան, 1992, էջ 4-5:

² Առաջագրվ է Վ.Պալեյանի «Խրիմյան Դայրիկ որպես դաստիարակ», Պոռնոբ, 1943, աշխատանքը, որը Մ. Խրիմյանի մանկավարժական հասցեների ու փորձի ընդհանրացումն է:

³ Կ. Գանդիլյան, Դայրիկագրությունը 19-րդ դարում /1860-1890/, Երևան, 1973, էջ 349:

⁴ Տե՛ս Գ. Պետրոսյան, Գեղամ Տեր-Կարապետյան, Երևան, 1983, էջ 123-124:

գրքով գրականություն» (Հ. Ճանաչյան) և այլ առևանքներով, որն իր մեջ ներառում է «բանաստեղծական նյութեր» և «ազգայնորակ նկարագրություններ»։ Ա. Հարությունյանի բնորոշմամբ՝ «Փագառական գրականությունը կտորակ մը չէ այլ, ամբողջությունն իսկ է»։ Այլևայն, «Փագառական գրականությունը արժանաչայ գրականության առանձին արտահայտությունը չէ, այլ բուն գրականությունն է»։

1992 թ. Ա. Մազոյանի և Հ. Պետրոսյանի ջանքերով լույս տեսավ Մ. Խրիմյանի գրական ժառանգության երկերը¹, որի մասին Հնդիանիները գրել են. «Ներկա Հասարակ երկարամյա լուս. թյուրից Հնոս առաջին փորձն է Հայքնի ընթերցողին ներկայացնելու մեծ նվիրյալի գրական ժառանգությունը»։

Պապիկ և Թոռնիկ վրպակի սկզբում Հ. Հայրիկը գրում է, որ իրեն էր վիճակված «...կրկնվելուս ասն յիշատակդ զպիթ» լինելը և այն նվիրում է «...մեծանուն Ազգաստեղծին իբրև անտոնազոյ մի Հիշատակ», որպես «Հայրիկին պակ», «Իբրև ծագիկվումը»՝ Հովհաննեսի «գերեզմանի վրայ»։

Իր «Առ շինական ժողովուրդս Հայոց» ուղերձում, Մ. Խրիմյանը գրում է. «Ահա քեզ Համար Հողացի և պատարաստցի «Պապիկ և Թոռնիկ»... որ դու քո Հայքնաստուր Հոզին ու զուշա սիրել և երբը քեզ բաժանուիր... Պապիկ իր Թոռնիկ իսպով, Անտարեսով պակսկելն յնայ, կը տանէ զինքն ի զուշա ու հո՛ւ՛՛... պիտի պակսի քեզ Հոզին ու մասին, զուժանին ու Հողագործութեան Հնոս... կը դնեն քո զուրկ ցորենարոյսի ցողուններէն Հիւսուսուս աչա կեղեցիկ պակ, թող վկայ լինեն մեր մշակներ, Հոստոզներ և մեր լծակն գոճուկներ ու կզներ»։ Հնդիանիկ խոստովանությամբ, Պապիկ և Թոռնիկ գրքի նյութը «...Աստուրական երկրի շինական ժողովուրդի ծագիկներէն բազան մ, գոր փնջիկ կապելով և ահա ձերն՝ ձեզ կը նուիրեն»։

«Պապիկն առ Թոռնիկ» ուղերձում, Մ. Խրիմյանը խոստովանում է. «...Հայրիկ ոչ միայն վառասայր էր Վարազդուր վանքին... այլ ունիլ զաշտի մշակ էր... ես Վարազդուր վանքի մշակութեան մասնակց լինելով... շատ բան սորվեցայ... այժմ պիտի սկսէ Պապիկ իւր դասերն... ախտեին մեջ, զաշտին

մեջ... կաշտեղն էլ ինչ Հարմար զասարան է... պիտի Հողագործութեան րեական և գլուխի գասեր տայ քեզ, որչափ լսած եմ և որչափ փորձառութեամբ սովորած եմ»։

Այդ դասերի ժամանակ նա թվարկում է զուժանի, լծի, Հնձի, մանդաղի, կաշտեղի, կամնասայի, բուռնտի, օրտնի, ջուղտուրի, գուժանի, մասնի և գուշակական գործիքների այլ մասերի անունները։ Մ. Խրիմյանն առաջ է դրում «ձանիր գրեզ» զալբամբը՝ մասնացույց անելով այն աղբյուրների, որոնցից բաղել է իր աշխատանքի աստուղը՝ զաշտային ազգագրական նյութերը. «ես հիսուն տարի է որ լսելով, տեսնելով ու փորձառութեամբ կը սորվիմ»։ «աշխարհի մարդկինը ինձ Համար զպրցը ես և ես ինչ կը սորվիմ այս ձերութեան ժամանակ», «ինչպես լսած եմ մեր գիւղի Հին ձերութեան պատմությունն», «դեռ մանուկ էի, ստոք իբր 50 տարի յառաջ կը պատմեր Հայրս», «գառանկ իբրև վկայ և ազգացոյց սացաճիս ինչ որ մի զնառն և բարեկերտ ակնին պատմեց», «մարդիկ կը պատմեն ու կը վկայեն», «զոր կպատմեն մեր ժամերը»։

Յանկայան ազգագրագետ զաշտային նյութեր գրողուին կերպեր ունենայ նման բազմազան աղբյուրներ, որոնց բնորոշ արժանաչ Հավաստություն է։ Այդ նյութերի գրաման, մշակման ու դիտական շրջանառության մեջ դեղու Մ. Խրիմյանի ինքնատիպ սճն ու լեզուն թույլ են տալիս նրան բնութագրել որպես բանահավաք ու բանաստեղծ։ Միբաժամանակ, աչք աղբյուրներից բազմազան նյութերն ընկած են նրա անզուգական գասերի փակողման Հիմքում, որպես կենցաղի, ճանաչողության, կրթիքի, ժողովրդական Հմտությունների ընդհանրացում, որի պատճառով դրանք ընթերցվում են շնուլացող Հնոսբարբաթյամբ՝ ընթերցողի վրա թողնելով անշնչելի ապովորություն և ներգործություն։

Հ. Օչականի բնորոշմամբ՝ «Պապիկ և Թոռնիկը Հոզին պատմությունն է, կյանքը», իսկ Հովհ. Ավագյանը Մ. Խրիմյանին Համեմատելով Ղ. Ալիբեյանին Հնոս, գրում է. «Եթե Ալիբեյանի մեջ երևականությունն է, որ Թոռնիկը կանն, Հայրիկի մեջ այլ բուն իսկ իրականությունն է, որ ցցայ գույններով է Հայտ կուգա»։ Ալիշանը և Խրիմյանը նկարագրողներ էին. «...մեկը ծագվածից, իսկ երկրորդը՝ նավի կամրակի վրայից»։

¹ Տես Լույն տեղում, էջ 134-136:

² Տես **Խ. Հայրիկ**, Երկեր:

³ **Ա. Մազոյան**, **Հ. Պետրոսյան**, նշվ. աշխ., էջ 4-5: Գիրքը ընդգրկում է Մ. Խրիմյանի «Պապիկ և Թոռնիկ» գրքի լուսատիպը, «Միլրակ և Մանվել» և «Կայսրուց» մեծաքնիք երկերը, որոնք հայ ազգագրագետ ամենամարտիբ հիմնասարքերի վերաբերյալ ունեն արդյունազանցական անդիտարկումնի արժեք:

⁴ **Մ. Խրիմյան**, «Պապիկ և Թոռնիկ», էջ 20-21:

⁵ Լույն տեղում, էջ 23-24:

⁶ Լույն տեղում, էջ 24:

⁷ Լույն տեղում, էջ 28-29:

⁸ Լույն տեղում, էջ 53, 146:

⁹ **Մ. Խրիմյան**, «Դրստիկ ընտանիք», էջ 209, 258, 265:

¹⁰ **Մ. Խրիմյան**, Միլրակ և Մանվել, էջ 328:

¹¹ Մ. Խրիմյանը դրանք ցնորագրում է որպես «Պայտան դասեր» (Միլրակ և Մանվել, էջ 308), «քարի կրկնական դասեր» (էջ 310), «կնիքի վրորմատրեան դասեր» (էջ 372):

¹² Տես **Հ. Պետրոսյան**, նշվ. աշխ., էջ 125:

Մ. Իրիժյանի գրական ժառանգությունում առկա ազգագրական նյութերը և բանավիճար նպատակահարմար է գտակարգելու ու ներկայացնել Հեռեկայ կերպ¹։

Ընտանիք և ընտանեկան կենցաղ. Չնայած այս ոլորտի վերաբերյալ Մ. Իրիժյանի վիպակախոսները Հարուստ չեն, սակայն արժանահավատ են, իր տեսածի ու լսածի արդյունք է արժանի են ուշադրության: Դրանք վերաբերում են զիլիստանը, գերգաստանին, ամուսնական, Հարսանյաց արարողություններին, ամուսնացող զույգի իրավունքներին ու պարտավանություններին, ծնողներն ու զավակների փոխհարաբերություններին և այլ հարցեր: 19-րդ և Իրիժյանի կեսը մի շրջան էր, երբ զեռես կամ էր պահպանվել գարեխիչ կեանք, սեղանահարուց փոխանցված պահպանական ընտանեկան կենցաղն իր արխայիկ գծերով: Մ. Իրիժյանը լավ էր հասկանում նրաոված նյութերի սեղան ու զերը Հնտագա ուսումնասիրությունների գործում: Չնայած Հակոբի, սակայն անդուլական է Մ. Իրիժյանի կողմից գիտատան ընդհանուր նկարագրությունը, որը թողնում է կենդանի ազգագրություն: Հայաստան է, որ թուրքատունն ունեցել է բազմափունջիցիտուլ պարձառայթեր՝ Համապատասխանելով գերդաստանական մշտացուցիների պահանջներին: «...Քոնքի տուն միտվ ծուխով լեցուն է, որ գրում է նա, - թոնիր կը վառուի, խաչերկաթին վերայ գրում են թանապուրի և հաշի պուտուկներ, տան մի կողմ երկու օրորոց գրում են, խեղճ երեխաներ ծուխն ինդղունած կույս...»

Քոնիրն ի՛լու, ծուխ բաշուեցաւ, տան տիկին ձկնց զըրնիկ, նստով թոնրին շուրթ, տան մի Հարսն ևս թոնրի սալի վերայ խոթրի գնդեր բանալով տուն տիկնոջ կուտայ, նա էլ մաշարկալով թոնրին կողք կը փակցունէ (ընդգծուածները Ա.Պ.): ... թոնիր տան մէջտեղ չի՞նուած է. առիք միայն մէկ երդիք կայ մուկս ներխուս համար: Թէպէտ այն դուրս բաց լինելով ծուխն տակից էլ դուրս կհնէ՞՞:

Մ. Իրիժյանն ընտանեկան կյանքի բարեկեցություն համար առաջ է քաշում երեք պայման. ուսում, գաստիրպակություն և անտեսություն, կոչ

անկելով «...լուսով հաց գտէք, դաստիրպակութեամբ բարի ընտանիք կազմե՛ք. իսկ իմաստուն անտեսութեամբ Հոգայե՛ք ... մեր Ներհուն և ապագան»: Ըստ Մ. Իրիժյանի, «Նահապետական ընտանեաց մէջ շատ նշանաւոր էր մնողաց յարգանք ու օրրուց պատկանանք»:

«...ընտանեկան կյանքին և տան շինութեան Հիմնաքարեր կը համարուին Հայր ու մայր ... աշխարհէն շարեաց ու բարեաց սկզբնամունդ մայր ընտանիքն է՞»: Հանգում է այն Հնտեսության, թե «...հայրենի կրօն, հաւատ և կեցեցիցն, այ՛ր այդ սուրբ աւանդները անկող անկորուստ պահելու խորան ընտանիքն է՞»:

Ուսումն ու դաստիրպակություն նա Համարում է պարտադիր պայման «ամէն յարկերուն տակ, ուր կը բնակի ընտանիքը: ...բարի դաստիրպակութեան տուրքը միայն մնողաց սեպհական է. զի ստանին դպրոցին մայրաբազմ և բնակող վարժարան տքաք են»²,- եզրափակում է Մ. Իրիժյանը:

Նա իրավացի կերպով գտնում է, որ «...յոթմտ տան մեռուկն նահապետ ոչէ է, ու կը կտավարէ օրդիքները և թուռները, նմանպէս մայր ամառիկին իւր հարսները և աղբիկները... նորմալն ժամուկներու օրորոցներով կը լեցուի և կը ցնծայ սաւեր»: Դեռ ժամուկ իւր, երբ Հայրս պատմում էր Մշչ Հացեկաց կատար կատարում իր ուղեորություն մասին, և «...պարմացեր է երբ քանի չափ նորածին տղոց օրորոցները Համար է...»:

Մ. Իրիժյանը ավել է ոչ միայն աշխատանքի սեռատարբերային բաժանման, նահապետի և նրա կենդ գործառույթներ, այլև 19-րդ դ. վերջերին մեծ ընտանիքներում մինչև 20 օրորոցի առկայություն մասին: Նա հանգում է այն Հնտեսության, որ մեծ ընտանեկան «...մուկներ պահելու համար, բաւական էր ... նահապետին Հայրական պատասխանք, մեծ ամառնիկնով մրազործ անտեսութիւնը, դաւապաց ակնածութիւն և մեծարանք առ մնաց, Հարսեկաց Հուր. Հնադազուկութիւն, և քան զամէն առիկ՝ կրօնի երկիւղածութիւն և աստուածազառուութեան հաւատքը»:

Այս ամենը նա Համարում է նահապետական ընտանիքի Համար «բնական օրինք»: Գնեսողառում Արեւմուտքից ներթափանցած բարբեր, օրուք «Հին կեանքը ողողցին», որ լավ կլինեք, կի՞ն այն «մեր կեանքի միայն յո՛ւր մասն տանէր»: Հանգում է այն գազափարին, թե այս ամենի «Քրկու-

¹ Մ. Իրիժյանի ազգագրական ժառանգության մի մասին անդուլարանին ենք «Նայոց ավանդական ստեղծական կենցաղն ըստ Ալուտի Իրիժյանի» հոդվածում (ազգագրության ընթացքում է «Եր-մաթին» հանդեսում):

² Մ. Իրիժյան, Դաւան և Թոնիկ, էջ 113-114: Գեորգել ԳԳ տարբեր բնութագրվածքում հայտնի է զոճիկի անուկը, կարում էին քրքրելի, հացովիւր հաց քնելու ընտանիք չէր մնա: Աջադասակ ուսուցիչ Գրուրդիցի Խուսում «նախաժամ է, որը ըստ Ատ. Ասլախյանի» «պատմական քառ Բաղ-դա»- ցուցիչով Խուսում ստիպակ, երկաթյան արժիք, երեխան կտավ քաշած և մեք իտակ լցրած, որի վրա փոստ էին թնկելով լավանի բացը և թորի մեք խմու: Բաղդադը երբեմն շինում են քարակ ստիպակով» (տե՛ս Ատ. Ասլախյան, Դաւանն ընտանեկան քառայան, Գ. 1, երևում, 1944, էջ 302):

¹ Մ. Իրիժյան, Ասլախյան առ ընթերցողս, Դրստիկ ընտանիք, էջ 185:

² Մ. Իրիժյան, Դրստիկ ընտանիք, էջ 195:

³ Լույս տեղում, էջ 205-206:

⁴ Լույս տեղում, էջ 207:

⁵ Լույս տեղում, էջ 209:

⁶ Լույս տեղում, էջ 211:

Քեան տախտակը միայն բնասնկան կրթութիւնն է՝: Մ. Երիմյանն իրականացնող կերպով գրում է, որ «Մի ազգ է ծագումուրդ՝ հիմ է իւր կեանք է բախտ ուրիշ է կա՛հնկալ՝, ապա Հաշոգութիւն ունենալ չի կարող: Գառուս է, որ մարդը պետք է «...իւր յոյս միայն իւր ինքնաշնորհաւորութեան վերայ դնէ՝»:

Մ. Երիմյանը Հիմնավոր կերպով անդրադառնում է ամուսնութեան և Հարսանյաց արարողակարգերին, տալիս այդ Հասկացութիւնների բնիկ Հարսուր բնութագրութիւնը: «...ամուսնութիւն Աստուծոյ Հաստատած մի օրէնքն է՝ մարդկային սեռ պահելու Համար»: «Ամուսնութիւն Աստուծոյ խորհրդաւոր, ձեռագործն է բնական օրէնքն է: ...ամուսնական օրէնքը դարձուան կը սկսի: ...ամուսնութեան բուն օրէնքը բնական սէրն է, որ մարդուն բնութենէն անբաժանելի է: ...ամուսնական օրէնքը աշխարհի մարդկութեան Հիմն է... մեր կեանքը շարունակող ստեղծագործն մեռն է...»:

Այս և նման բնութագրումներով Մ. Երիմյանը Հիմնականում սահմանում է «ամուսնութիւն» Հասկացութեան բարոյախրամական Հիմքերը, որոնք նրա կենսավարքն, ունեցած անապառ գիտելիքները բնիկ Հարսանյաց արդյունք են: Ըստ նրա, ամուսնութեան առաջին պայմանը պետք է «սուսանց արեւնակցութեան լինել», բանի որ Հակառակ պարագայում, դա ոչ միայն «բարոյապէս Հակառակ է», այլև «մասնակար է ազնուատերուդը բնութենի կազմելու... բժշկիկները փորձով կապացուցին ազգակից ամուսնութեան չար Հետեանքները»:

Մ. Երիմյանի բնորոշմամբ «Հարսանիքը՝ պատիկ սուրբ խորհուրդին Հրապարակական ու Հանդիսաւոր արարողութիւնն է... մարդոցն Նոր Կեանք մուտքն է և տունհանդէսն է»¹ Հարսանիքին տրված այս բնորոշումը լիովին արտահայտում է այդ միջոցառման բովանդակութիւնը և Համահունչ է ժամանակակից ազգագրական դիտութեան սահմանած չափանիշներին:

¹ Լույս տեղում, էջ 212:

² Երևում է արտոյտի օրինակը, որն իր թույլը շինում է ցորնի արտունու և ճագրի համուն: Արտույտը համոճարարում է իր ճագրին, որ հետևեն արտի տիրոջը, քն երբ է հնծելու արտը: Երբ արտի տերը հայտարարում է «ըրացնիտի» և «քարելանների» օգնութեամբ արտը հնծելու մասին, արտույտը չի անհանգստանում, իսկ երբ նրանցից օգնութեամբ չստանալուց դիտարարված, ողորդում է իր տղայի հետ արտը հնծել, քաղուրդ օգնելով վնասը, ճագրին տեղափոխում է (տես Ա. Խորիմյան, Միտք և Ամուսնութիւն, էջ 368):

³ Լույս տեղում, էջ 369:

⁴ Ա. Խորիմյան, Պատիկ և Թոննիկ, էջ 126:

⁵ Ա. Խորիմյան, Պոպոսի բնագիրը, էջ 199-200:

⁶ Լույս տեղում, էջ 221:

⁷ Լույս տեղում, էջ 230:

Մ. Երիմյանը Հարսանյաց ուրախութեան կարեւոր պայման է Համարում «չափով, կշռով և պարիշնամբամբ» ստանդորդվելը: Նարեկի եկող նահապետական ստորութեան Համաձայն, մարդիկ «...իրենց պատկանք չուս կը կարգեն, որովզպի տան աշխատութեանը Հասնին»:

Հարսանյաց արարողութիւնների առաջին քայլը րնտրութենն է, որին անդրադարձն է Մ. Երիմյանը: Գյուղական բնակավայրերի փոքր լինելը, դաշտային Համասող աշխատանքը նպաստում էր, որ «...գիւղի ազնկունքը բացերև խառն շրթին երեսասարգաց Հնա, որոց Համար գիւղական պարզ կեանք դաշտեր, լեռներ, աղբիւքներու գլուխները կը Համարուին իբրև Հասարակաց պարտկ, ուր բնիկբարար կը վարին կը սեանուին և կը խոսին»:

Միանգամայն ճիշտ է բնորոշել այն Հնարավոր միջոցներն ու եղանակները, որոնք նպաստում էին երկու սեաներ շփանքը: ԻՀարկին, իխտակարեովն է ժողովրդական տաների, ուխտացնացութիւնների, Հարսանյաց Հանդեսների, պանպան Հասարակական միջոցառումների ժամանակ ստեղծված նպաստավոր պայմանները, երբ երիտասարդների կողմից ամուսնական քարքերի խախտումները իխտա չէր դատապարտվում: Սակայն, նշանագրութիւնից Հնա,- գրում է Մ. Երիմյանը,- «... կոյսն պարտաւոր է իւր պատկառանաց բողով ծածկուի միշտ ի պատիւ փեսային: Ե միտնգամայն ցոյց տալով թէ ինքն իտիրեալ է և այլևս ազատ չէ»:

Մ. Երիմյանը գտնում է, որ «...կենսակից ամուսին և Հարսն բնորոշու իրավունքը՝ ամուսնացող փեսային իրավունքն է», սակայն «ձեռքը կս մեծ իրաւունք ունին այս պարագային մէջ»² Բանի որ գյուղացու կենցաղը «Հին նահապետական կեանքի մնացորդ մի պատկերն է», ուստի ձեռքների միջնատութիւնը պարտապիւր կը ազնկն բնարկիս: Թուսնիկին տրված դասում, Մ. Երիմյանն այդ խառնվելը բացատրում է նրա «...պարզամիտ և ուղղախոս... զարվակ» լինելու: Հանդամանքով, որ «...պատկիկի սուր ամբը» արդին արել է բնարտութեան: Նա բնորոշ է գյուղի տանտիրոջը զստեր Շուշանին, քանի որ նրանց «...տուն նահապետական է և ամբողջ բնասնք բարի և անվնաս մարդիկ են»:

Մ. Երիմյանը որոշ վկայութիւններ ունի տեղանկումների Հիմքում բնկած պատճառների մասին: Գյուղական վայրերու,- գրում է նա,- Հա-

¹ Լույս տեղում, էջ 232:

² Լույս տեղում, էջ 227:

³ Լույս տեղում, էջ 225:

⁴ Լույս տեղում:

⁵ Լույս տեղում, էջ 220:

⁶ Ա. Խորիմյան, Պատիկ և Թոննիկ, էջ 130:

ճախ «...տականդուժիւնք կը իննի, որոց ըստ մեծի մասի պատճառը ծնողաց խտաստիրո յամուսնութիւնը և ընծայատիրութեան բազմանքն է...»:

Երեսու կողմերի ստղայական անհայտասար գլխակը, Երանց միջև եղած թշնամանքը, զույգի տարիբային անհամապատասխանութիւնը, արյունակցական կապի պարտ կամ աստիճան չպահպանելը և այլ գործոտներն են ընկած տականդուժների հիբում: Այդ արդիւնքների առկայութեան պարագայում, զույգը յոգնիր էր լուծում խղիղը, իսկ կիսն կնկողնցին Երանց չէր պահպանում, ապա այն օրինակախանցում էր «Յոտրի պատկով»: Որպես կանոն, տականդուժների մեծ մասի հիբումը ընկած է աղիկա համաձայնութիւնը:

Նախահարսանական փուլն ավարտում էր Եշանդրեքով, որի մասին Մ. Խրիմյանը գրել է: «Նշանադրութեան խորհուրդին վերայ որ հանդերձակ պատկին նախօրհնութիւնն է. զոր կհատրի կնկողնցին հանդերձ վկաներով», որից հետո տուրջ որևէ մեկը իրավունք չուին «Եշան տալու»: «Նշանադրութեան խորհուրդ շատ հին ավանդութիւնն է... նահապետական ընտանեաց մէջ»: Եշանդրեքից հետո «երկու սեռերի ազատ վարմունքը» չէր թույլատրում, որը գալիս է «նահապետական գարէն ի վեր»:¹ Ըստ Մ. Խրիմյանի, երկու կողմի ծնողների միջև սկսված «...սակարկութեան եղանակն առանկ պարտաւելի է: Ասան գի...դ յուզական ընտանիքը հարսանխտութեան մէջ իրենց աղիկները ի վաճառ կը հանեն», որի հետևանքով «ամուսնութիւնը տակաուրի փոխից»:²

19-րդ դ. երկրորդ կեսի հայ պարբերական մամուլում, զեղարկեստական, գյուզարական և ազգագրական գրականութեան մեջ եղած այն շփոթը կրել է համընդհանուր բնույթ, որից գերծ չի մնացել նաև Մ. Խրիմյանը: Կրել է համընդհանուր մեջ աղիկան զլխակին վերադրելն անընդունելի է. քանի որ երկու կողմերի միջև եղած «սակարկութիւնները» վերաբերել են հարսանիքի ծախսերին, որի գոյալի մասը պարտավոր էր հոգալ տալին կողմը: Հարսի բերած օմիքը կոչված էր «մարտիկ» աղալի կողմից արված ծախսերը և նպատակու նորագոյնների տնտեսական հիմքերի ստեղծելուն:

Որպես «փեսայութեան հանդերձ», Մ. Խրիմյանը Թոտիկին հանձնարարում է հանել իր բերած «պատուական չուխան», որը հարսանիքից հետո կանգ է նորից «հանես զնես սնտուկ և միայն տոնի օրերը հազնես, զու հողագործ աշխատավոր ես, շուէ շուվար կը գոյնէ քեզ»:³

Հայտնի է, որ Հայոց ամուսնական հարսանիքները տեսնւմ էին յոթ օր: Յոթ թիվը համարվել է համարվում է բախտավոր թիվ, որի յուրաքանչյուր օրը ծառայում էր հարսանիքի հետ կապված տարբեր հաջցերի լուծմանը: Ենկեցիցին «...սարսիլով պատկին մեծ խորհուրդը ...կը թույլատրէ որ հարսանեքք սկսին իրենց պարբերութիւն և թմբուկը»:⁴ Հնչում է «զուռնա նազարուն» և «...մեք կարին երիտասարդներ կկոտեն չոր փետ խող... հին պողպատէ վահանին տեղն ամէն մէկ իւր ալամ կամ կոտակի /ընդգծու՛մը՝ Մ.Խ./ կը փաթթէ մի ձեռքին վիթայ, երկու-երկու իրարու հետ կը խաղան մինչև ի տուն: Դասն առաջ ոչխար կը մորթին. էտ մի մատաղ է փետին ու հարսին արևշատուն համար»:⁵

Մ. Խրիմյանը գրել է առկ հարսանիքների մամանակ արվող երգաչափեր, որից բերենք մի հատված.

Պատկի պատկի, աչքեր լոյս,
Թոտիկ թագուր է եղի,
Մամիկ մամիկ աչքեր լոյս,
Եռչան քեկ հարու է եղի:
Ալպին Եռչան և Թոտիկ,
Եւ ձերանս ի միասին,
Օջիկն ծաղկին ինչպես շուշան,
Ձառակներով և թոտներով:

Մ. Խրիմյանը քննադատում է ինչպես հարսանիքի յոթ օրվա կարգը, այնպես էլ կատարված ծախսումները: «...յոթօրեայ հարսանեաց պատրաստութիւնը բաւական կը իննթ թերևս մի ընտանիքը մինչև երկու տարի չափաւոր կեանքով պահել»:⁶ Համասն պարտք են սնտուձ ծախսերը հոգալու հարցը, որից հետո փեսան մեկնում է պանդխտութեան, իսկ կարգը մնում է «մի սեւաքող առազաստին մէջ: Ժամանակ և ժողովուրդի գործադումն համառոտեց կոթնօրեայ հարսանիքն թէլ գուտաւաց և թէ... մալրաքաղաքին մէջ»: Չնայած այս ամենին, «հարսանիքի և ամուսնութեան ծախսերը» զիսես մեծ ծավալով կիրառվում են: Կոչ է սնտուձ թողնել հարսանյաց «գարդուր շույլական պերճանքները» և իտափեղի ավելորդ ծախսերից:⁷

¹ Մ. Խրիմյան, Դպխտի ընտանիք, էջ 225:
² Լույն տեղում, էջ 223:
³ Լույն տեղում, էջ 225:
⁴ Լույն տեղում, էջ 226:
⁵ Մ. Խրիմյան, Դպխտի և Թոտիկ, էջ 129:

¹ Մ. Խրիմյան, Դպխտի ընտանիք, էջ 230:
² Մ. Խրիմյան, Դպխտի և Թոտիկ, էջ 133: Ապա-ճաջից իյուսած պիճոն գործվածքից բաճկոն (Գաղղ-նոյս) (տնս զր. Կարախանյան, Դայոց ժողովրդական մշակույթը, Ա. Երևան, 2003, էջ 48): Կոտորիկ-հանդիպում է կոտորիկ մուր, տղամարդու և կանանց «քորիպ անթ ու կարն վերձագոտս» նշանակույթով (տնս զր. Անտայան, Դայիքին արմատաբան բառարան, Թ. Երևան, 1979, էջ 638-639):
³ Մ. Խրիմյան, Դպխտի և Թոտիկ, էջ 134:
⁴ Մ. Խրիմյան, Դպխտի ընտանիք, էջ 233:
⁵ Լույն տեղում, էջ 234-235:

Գանձում է, որ փեսան և Հարսը պետք է «...սանձայն խնամքով և անբռն սիրով պատաստեն զիրար, Հարսն իւր Համեստ քոզով, փեսայն իւր բաց ճակատով»¹:

Մ. Խրիմյանը քննարկում է Հարսի և փեսայի կոչումը, որի Հիմքում պետք է ընկած լինի ամուսնական սերն ու Հավատարմությունը: Ուշագրավ է ազամարզու և կնոջ փոխհարաբերությունների Հարցի քննարկումը, որի Հիմքում գնում է Հավատարմությունը, կնոջ վրա որպես ազամանի չնայելը, տան հոգեների Հավասար բաժանումը, ինչպես «եղանեղու զից վերայ Հասարակ դրժամ յուժը»: Գալիս է այն Հետևություն, որ սղոմարդը «արտաքին վատագուսորն է», իսկ կնիքը «տան սովիկնն է», որի խոչընդոտ է «տան կառավարությունն» և «մայրական դատախարհությունն»:

Մ. Խրիմյանը կանգ է առնում նաև երիտասարդների չամուսնանալու պատճառների վրա: «Սանձակատար ազուտությունը» դրում է նա՝ «անուսակ կանոք, զեղիտություններն պրեսանք, չբարտրություն, ստրկություն, ծառայական վիճակ, պանդխտություն... չբարտրություն միշտ խափանարար է ամուսնության»:

Մ. Խրիմյանի կողմից այս Հարցերի քննարկումը խիտ արդիական է, մասնակի կերպով շարադրված՝ բոլոր ժամանակների ու իրավիճակների Համար: Նրա դասերն ունեն գատախարակչական նշանակություն:

Ուշագրավ է Մ. Խրիմյանի կողմից «մայր և դայակ» Հարցի քննարկումը, որը նա լսել է Իրեն պատճառ «մի դիտող և բարեխորտ» ակնուշիջ, որին լսելուց Հետո, «ես յայն», խոստովանում է նա: Երբ երեխան մայրը ներս է մտնում, անհուն է դայակը կերակրում է մանկանը, սակայն լայն է լինում: Քանի որ դայակի կյանքը թշուառ է, նա ստիպված է իր երեխայի բարձր կաթով կերակրել ու բերչի մանկանը, իսկ իր «կոթնախորտ» երեխան մտնում է սոված: Հանգում է այն Հետևություն, որ «պարտությունը բուսուսոր է» և Համարում է դայակու թյան Հիմնական պատճառը:

Հաճախանց ուշագրավ է քննանկրան դատախարակության վերաբերյալ Մ. Խրիմյանի դասերը: Երեխան չի Հասկանում չարն ու բարին, դրանք նա «ծնողաց բերնին լսել», սուտի երեխայի ապագան պայմանավորված է ծնողների դատախարակությունից: Այդ գործում զլխավորը «ծնողական գործըն և բնական սէրն է», որ ծնողները «բարի գործոց օրինակով» պետք է դատախարակին իրենց զավակներին: Նա սխոյ է Համարում այն ծնողներին, որոնք երեխաների դատախարակությունը «զարդանք և մանկավարժից

զարդանք կը թողուն»: Մ. Խրիմյանի կարծիքով, քնտանեկան կատարյալ գրաստարակությունը «ծնողաց կնիքանի կեսունն է, և ոչ թէ դարձրեք»: Ծնողների հուսի կյանքը «զաակնիներուն կը թափանչի իբրև, ժուռակուրթնան սրտ»: Մ. Խրիմյանն իր քնտանեկան դատախարակության նվիրված դասերում, չի չընդհեղ ծնողների Հանդեպ զավակների ունեցած պարտականությունների խոչընդոտ: Գանկով, որ երեխաները պետք է Հասկանան ծնողների «մայրագոյն սէրը», «զարման սանել ծնողաց միջնէ զերեզմանի դուրսը», դառնան «զուպ ծնողաց»: Խնստ քննադատում է «անխրատ, անզուրկ, ստահակ, անտուկ զավակներին», որոնք սոսնաՀարում են ծնողների «երեստրտի, խնամք, գուրթ»: Գալիս այն Հետևություն, թե «ինչ որ ցանկ մարդ, նոյն կը Հնձէ»:

ԱնՀատրին է կանց շտանիկ Մ. Խրիմյանի, «Գաշտի պսակ և դաշտի դատեր» շարագրանքին, որտեղ Հայտնում է, որ իրական պատկանությունը Հետո, Թոռանիկ «...ես նորէն և երկին քո անդրանի պատկեմ... Ընկերց զուրթան...»: Գնա զոմեշներին ու եղեների ճակատները, «...Գալիկի ձեռք և մանք» Համարուի: Գալիս այսօր քեզ է Հանձնում «մանկալուրթնան գոմեագոյն պաշտան»: Յարենի Հայտնիքից Հյուսուս պակը կընեն զլլեիդ, որ երբեք չՀանես: Եթե ձերնասու, այդ պակը կընես քո անդրանի որդու զլլեին, որ «որդուց որդի թազ շարունակի»: Այդ խորհրդավոր պատկով, «Գալիկի զքեզ պատկեյով կը կուպէ մայրանի երկրին Հետ», որը «դաշտի պսակի խորհուրդն է»: Այդ անհեղձ՝ դրում է Մ. Խրիմյանը՝ Թոռնիկին «Հողագործություն Հետ պատկեին, հուրին և զուրթանին Հետ կապեցի»:

Ուշագրություն արժանի է Մ. Խրիմյանի կողմից քաղաքամտրին և գերեզմանաբարձրին նվիրված գրոտունձերը: Նա իրավաբան կերպով գտնում է, որ «Գերեզմաններն էլ մեզ Համար մի խոսուս և զուտարան են»: Ծանկանում են վերջին անգամ «...չըմիմ մեռելոց նիջարան, միջնէ այն օրը, երբ զիս նուշին լըծողծումը՝ Մ. Խ. Ա.» վերայ դրած: «Իր բերեն կը դնեն զերեզման, ես էլ կՀանգչիմ մեր պագերուս ձոքը»: Մ. Խրիմյանի բնորոշմամբ, «կան այնպիսի մեռելներ, որոնք զերեզմանի բարեբալ էր խախն»: Ժամանակակից

¹ Լույս տեղում, էջ 239:
² Լույս տեղում, էջ 250:
³ Լույս տեղում, էջ 213, 216:
⁴ Լույս տեղում, էջ 260:

⁵ Լույս տեղում, էջ 264-271:
⁶ Լույս տեղում, էջ 271-276:
⁷ Մ. Խրիմյան, Գալիկ և Թոռնիկ, էջ 136-137:
⁸ Լույս տեղում, էջ 140: Կաշոյի հանգուցալիկ տեղափոխում էր գերեզմանոց, սակայն նաչը կրկին նվաճարանում նվերին: Այն քրիստոսոս օգուստոսնան հասար իր, մնաց միջոց դաջողով քարոնմորին անցնել: Կաշո իրենցում է որոշ վայրերում կրթական կարճիկ: Կարճ երեք ամսում այն երկու հասարակ այբուլու փաստերին, որոնք կառուս էին արարում և ցերեբային վրան դնելով, ստանում քաղիւ: Սովորաբար այդ փայտեղց թողնում էին գերեզման վրա, քանի որ ըստ ժողովրդական հավատալիլների, դրանք տուն տանն են քրիստոսոսի համար վրանգալիլը եր (տես Դ. Աղայան, Աղայան և Սամբել, Եժ յոսս հատուկ, հ. 1, Երևան, 1962, էջ 62):

ազգայրական գիտություն մեջ, գերեզմանաբարձր Համարվում են ուսումնասիրության կարևոր և վստահելի աղբյուր: Մենք մասամբ, Հանդեսցյալի մասնագիտու կերպեր պտուկերվում էր գերեզմանաբարձր վրա, որը մեր օրերում էս, որպես գերազարկ, կարելի է տեսնել ժամանակակից գերեզմանոցներում: Մ. Խրիմյանը լավ էր Հասկանում այդ կարգի վկայությունները տեղն ու ղեքը, բերելով մի քանի նմուշներ: Գերեզմանաբարձրից մեկի վրա,- գրում է նա,- «մեղուի փեթակի նշան կա», իսկ Հովիվ Հակոբի «գերեզմանի վրա գիւնոյն տեղ կաթն էր», ժողովուրդը կաթը խմելով էր ուզումք ասելն նրան: Հովիվ ընկերները «մեկ-մեկ անտնով կաթ բերին թափեցին Յակոբի գերեզմանին վերայ»: Նրա թաղան ուր Հակոբի ոչխարները բշեցին բլուրի վրա, կիցինն և կաթը բաժանեցին ժողովրդին: Գիւնու փոխարեն, նրա գերեզմանին կաթ լցրին և բլուրի վրա եղած աղբյուրը կռչեցին «Յակոբի աղբյուր»:

Հենվելով բնեց ղոյգ: «Հին ծերունեաց» պատմությունների վրա, Մ. Խրիմյանը Հետաքրքիր վկայություններ է թողել աշուղության մասին: Նրա բնորոշամբ աշուղները «ազատ կեանք սիրող մարդիկներ են, անաչէն չեն... ամուսնանալ չառ չեն սիրեր»: Նրանք պատվում են սազով, իսկ ձուռնը մտնելով տաք գոմերը «աշուղ կակի իր խաղն ու Հերթաթը»: Գյուղացու Համար աշուղի պատմածը կամ երգածը «...գարգապետի քարոզէն ավելի...անուշ է»: Անդրադառնում է աշուղ Մուշոյին, որի չաբը պատվում են ցանազան գլխաբալի պատմություններ: Երբ գիշերով գալիս շքեպատում են նրան, «...այսին խաբուս կերպ լաւ գիտեր. խոյնի մէջկապ կը քակէ և ծայրը քաշ գետին կը ձգէ. գալիք կակիին ծայրին Հեռ խաղալ, մի կողմէն ևս իւր քէման կը զարնէ»: Այս կերպ նա մտնեում է բարձրանում է ծառը՝ փրկելով գալիքից»:

Իր ուխտը կատարելուց հետո, Մուշուն Հանում է մի ջրաղացի, ջուրն այն բշի տարել էր, իսկ ջրաղացպանը ինչ որ բան էր փնտրում: Աշուղի Հարցին, թե ի՞նչ է փնտրում, ջրաղացպանը պատասխանում է «Քախիտի կը փնտրեմ»: Մուշուն սազը վերցնելով, երգում է.

Ջուրն եկեր ջաղաց տարե,
Գու եկեր ես մուրիկ-մուրիկ,
Կը փրչտտես քո քանչախիկի,
Ի՛նչ տի անես անպէտ քանչախա՞՝

¹ Մ. Խրիմյան, Պատիկ և Ծոռնիկ, էջ 142-144:
² Այս ստեղծում, էջ 146:
³ Այս ստեղծում, էջ 147-148:
⁴ Այս ստեղծում, էջ 148-149:

«...Ջախիջան ջաղացի աքաղաղն է... Հեղեղ զարկաւ, ջաղցի ջրունը քակեց, ջախիջան ձայն կորեց, դուքս եկայ ջախիջն, Աստուած գիտ ազատեց: ...աշխարհ ձեն տալէն կը զարթի, իսկ ջաղացպաններ միայն երբ ջախիջանի ձայն կտրի, էն ժամանակ կը զարթին»:- պատասխանում է ջրաղացպանը: Մ. Խրիմյանը գրում է, որ «...Մուշուն էլ իւր սազով ջաղացի ջախիջանն է»: Նա «...կարազ թռչունին նման իւր մահուան ողբերգություն կը դաշնակեր... պատկեցաւ Հով ծառին տակ... Հոգին աւանդեց»:

Այսպիսով, թերթաւան գործատու լինելի, գերեզմանում գործող սովորութային իրավունքի նորերին, աշխատանքի սեռատարիքային բաժանումներին, կնոջ և աղամարդու կարգավիճակի, Հարսի ընտրության, Հարսանյաց արարողակարգի, ընտանեկան դատարարականության, ծնողների կազմամբ ունեցած վերաբերմունքի և այլնի մասին բնութագրումներն ընկած են Մ. Խրիմյանի խախտա, քարի տըր, կանթի փոխատարան դասերի կիրում: Այդ նյութերը նա գրի է առել գյուղի ծերունիները, Հոր պատմանից, իր տեսածից ու բնկայանից, որոնք ժողովրդական գործի ու առաքելության մարմնավորում են: Մ. Խրիմյանի դասերն ունեն գիտաճանաչողական նած սերմեր և խիտ աղբյուրան են:

Հայ բանավորու Մ. Խրիմյանի երկերում. Ազգայրության և բանահյուսության փոխազարծ կապին, մեկը մյուսին լրացնելու Հիմնասնդիրներին անդադարձել ենք մեր աշխատանքներում: Ավիացնեք միայն, ազգադրական, գյուղազարգան, դեղաբուստական դրամանության մեջ ստված Հայ բանավորուսի նմուշներ ժողովրդական Հարուստ փորձի, ավանդույթների վկայություն են և ունեն աղբյուրազխտական սերմեր: Մ. Խրիմյանի դրական ժառանգությունը Հայ բանավորուսի (զարմավաքներ, սասցավաքներ, առաններ, առակներ, օրհնանքներ, անեմքներ և այլն) անդադրական շղթան է, որպես ավանդական կենցաղի, լեզվի, բարբառի փայլուն իմացութուն, Համ ու Հօտի զգացման արասՀայտություն: Արդյունքում, Մ.Խրիմյանի աշխատանքներում ժողովրդական բանահյուսությունները կարգավորվել են արվեստի մակարդակով, գեղագիտորդ դրսեցող շարտարանի և շրջանառության մեջ դնելու նախանձնիկ Հմտությունով: Այդ ընտրվի Հարուստ նյութերը կարելի է տիպաբանել Հեռայնալ ստորաբաժանումներով:

¹ Այս ստեղծում, էջ 150:
² Այս ստեղծում, էջ 151-152:
³ Ա. Պետրոսյան, ժողովրդագիտական տվյալների արտասովորու Պեք Պոռչյանի երկերում, ԴԲԳ, 2009, թիվ 1. Այսին, Հայ բանավորուսի Հարստյուն բախանա ճուրղայանի աշխատանքներում, ԵՊՀ Արվեստագիտության ֆակուլտետի «Տարեգիր» Ե, Երևան, 2010:
⁴ Մ. Խրիմյանի բանավորուսի հյուսմանը տեղը տեսաում, ըստ կերկանի «Երկերի»:

Տնտեսական կենդանու.

«Ամէն ճնճած մարդ, ինչ որ ցանկեր է աշխարհէն վերայ, զայն պիտի Հնճէ», 178:

«Ակոսին ճուսթիւն մեծ կզնէ է», 128:

«Աշխատանքան սերմ ամենէն շուտ կը Հասնի, և դարձանագան ամենէն վերջի Հուսճքն է», 60:

«Աշխարհէն բոլոր արուեստներուն մարդ կրկարգործութիւն է. և իր մով միայն աշխարհս կապրի», 36:

Աշխատիր «դու թո արտ թո ձեռքով քաղես», 73:

«Աշխարհ ձէն տային կը գորթի, իսկ Չղապապաններ միայն կրը Չախիսի ձայն կտրի, էն ժամանակ կը դարթին», 150:

«Ապրելուս ինքնին թեթև բան է, բայց զին ծանր», 109:

«Արդար փառակով յառաջագիծէ», 328:

«Գայլու անուն կլաւ է, ոչխարներ դուք կուտէք... դուք կերպարանքով մարդ էք, այլ բարքով մարդազն էք», 100-101:

«Դուք Հայրենի քաղցը ծոցէն ու գրկէն, Հողէն ու Զրէն բնու մի Հնաւար», 356:

«Եթե գործը բարեկամներուն մնացեր է, յախտան չի քաղուիր արար», 369:

«Եթէ մի անգամ խորդախել սորվիս, այլն կը լինի քեզ այն արՀեսաւ և ունակութիւն», 131

«Երբ կելսին որդիքը խոզաններ Հիւսել», սկսում են «փոքրիկ-փոքրիկ ծառի և ճիկիներ պատարատել», 109:

«Երկարադրմին փատակ լիութեամբ օրՀնուած է», 59:

«Ես թո սերմնացան մշակի եմ», 413:

«Ես աղա, դու աղա, մեր աղուն ո՞վ կաղայ», 167:

«Ես Հացի մշակ եմ», 179:

«Զգաւն ի կաթն մօր չը մօրթեն, չը զպին ճնճողիկ բուսին կրը նա մարդը Հաներ է», 320:

«Էն մարդ, որ աշխատութենէն կը դադրի նորա կենդանութիւն շատ աւելորդ է... կրնայի քրտինքով պէտք է ուտես թո Հաց», 158:

Թուռեկին «Հողագործութեան Հնա պտակեցի, Հողին և դութանին Հնա կապեցի» 137:

«ժողովուրդ ձրի մարդ չի սիրեր», 160:

«Ինչ որ անես, այն կը դտես», 160:

«Ի՞նչ է մեր արդի Հողագործութեան վիճակ, որ զեւ Հուսթեան մէջ մնացած է... աշխարհէն վերայ Հացի խեղիքը մեծ է. զի մարդիկ Հացով կապրին», 30:

«Հանճարը և բնկերական գործութիւն դաշնադիր եղան, մին՝ միայն սերմ աուաւ, և միւսն զայն ցանեց և մրազործ ձեռքով ու մեծ տնտեսական գիտութեամբ մշակեց», 380:

«Հարտար անգամ լաւ է Հողի մշակ, քան գեղի զղիր, փսան զի, գեղի գրգռութիւն չար մշակութիւն է», 143:

«Հարուրէ Գապիկի ձեռք և մաճը, քեզ եմ Հանճուում մանկալութեան փեմագոյն պաշտոն», 136:

«Հարտութեան ծնող աշխատութիւնն է... աղքատութեան ծնող ծուլութիւն և անգործ կեանքն է», 355:

Հերթան «Հալիական մի պատուական կերակուր է», 81:

«Հոգուական կեանք Հին Հասպետաց կեանքի մի պատկերն է», 93:

«Հուսն բազում և մշակ սակաւ», 126:

«Մարդ իւր կեանքի չափով կը չափ է ամէն բան», 86:

«Մարդ իւր ծնած օրէն Հողով կապրի, և կրը մեանի, դարձեալ Հող պեռք է, որ նորա առկ թաղուր», 138:

«Մեր կեանքը մի խառնուրդ է, չար ու բարին ի միասին կապրին, ինչպէս ցարեն և որսն ի միասին կը բուսնին և կանին», 34:

«Մի ճաղիկ գաղուն չի բերեր, մի մեղու մեղր չի չիներ և ոչ իսկ պուտ մի շուր՝ Չղապաի ծանր քարը կը դարձնէ», 374:

Մշակի «Համար Զատիկ, Բարեկեղտան չկայ», միայն Հացն ու լորին է նրանց կերակուր, 345:

«Մշեցի երկարադրծ գերբազանց է», 75:

«Մշակին սեղան կանաչադարդ գիտինն է», 108:

«Մէկ լծով կուժան չի լինիր, մէկ մարդով Չղապաի քոր կամ ձիթՀանի գերան կարաւ չէ տանել իւր տեղը գնել», 166:

«Մուշուն էլ իւր սաղով Չղաչի Չախիսի է», 151:

«Սոխին տար գլուխ կը ձգէ», 69:

«Չախիսի Չղաչի աքաղաղ է», 150:

«Ջուր էկալ Չղաչ տարու, Չղաչացալոր Չախիսի կը փնտրէ», 148:

Ճորճին Հասկերից Հուսած պտակ կոչեն գլխիդ, «Օրդուց որդի թող շարունակիր»:

Դու «դաշտի պտակ խորՀրանիչն է», 137:

«Բազաք գեղով և գեղ բազաքով կապրին», 43:

Ընտանեկան կենցաղ.

ա / ամուսնություն և հարաւակիր.

«Ամուսնութիւն Աստուծոյ Հաստատած մի օրէնք է՝ մարդկային սեռ պահելու Համար», 128:

«Ամուսնական օրէնքը դրախտէն կը սկսի», 199:

«Ամուսնութեան բուն օրէնքը բնական սէրն է... աշխարհի մարդկութեան Հիմն է», 200:

Ամուսնութեան առաջին պայմանն այն է, որ «առանց արեւնակցութեան լինի», բանի որ դա ոչ միայն «բարոյապէս Հակասակ է», այլև «վնասակար է ազնուատերունը ընտանիք կազմելու», 221:

«Ամուսնական սէրն անպին է... զբոսար է... արս պատկեր պարզ է մաքուր է», 239:

«Ամուսնական միութեան մէջ այր և կին՝ մի մարմին է», 247:

«Աշխարհիս չարեաց ու բարեաց սկզբանանունը մայր ընտանիքն է», 206:

Արեւուտքից կնկած քաղաքակրթությունը «Հին կեանքը սղորդեց», լավ կլինի, որ այն «մեր կեանքի միայն յոսի մասը տանէր», 212:

«Գեղացւոց Հարսնիք էսպէս կը լինի, դուռ բաց է, քաղցրաց Հարսանիք չէ որ դուռ փակեն Հարսնիք անեն՝ մկենք ստիքը չիմանան», 132:

«Գուլգական մողղութեան կեանք Հին նախապատական կեանքի մնացորդ մի պատկերն է», 129:

«Նոթարեայ Հարսանեաց պատրաստութիւնը բաւական կը լինէր թերևս մի ընտանիքը մինչև Երկու տարի չափաւոր կեանքով պահել», 233:

«Երանի թէ երկու կարճամիտ ամուսինները իրարու չզատահէին, որով ընտանեկան կեանքը կը դառնանայ իրապա», 249:

«Իշխանութեան առաջին խանձարուրն ընտանիքն է», 329:

«Իշխանութեան առաջին շաւիղ ընտանեկան սրմատէն բուսէր էր», 330:

«Ինչպե՞ս կարելի է, որ այր մարդ բռնակալ լինի կեռջ վերայ», 246:

Ինչպե՞ս «միակտուր լծափայտ՝ կընդերս վզի վերայ Հաւասար դրուած է», այնպե՞ս էլ կեռջ և ազամարդու միջև տան Հազարի բաժանումը: «Լծակից» բոտը թույլ է տալու Հանգանալու «առն և կեռջ Հաւասար կեանք և ընթացքը», 250:

«Մերոց ներկայութիւնը տան ու ընտանիքի Համար մի օրհնութիւն է», 158:

«Կենակից ամուսին և Հարսն ընտրելու իրաւունքը ամուսնացող փեսային անձխտելի իրաւունքն է», 219:

«Կին ազախին չէ, այլ տան տիկին ու թագուհի», 245:

«Կին մարդոց կեանքն է», 137:

«Հայրենի կրոն, Հաւատք և կեղեցիկ... այդ սուրբ աւանդները անեղծ անկորուստ պահելու խորանն ընտանիքն է», 207:

«Հարսանիքի սուեն իրեն Համար սոյո տուն դարձաւ», 133:

«Հարսանիքի ճաշով մարդիկ կուզան յաշխարհ, Հողեճաշով կերթան», 134:

«Հարսանիքի ճաշ, մահուան Հողեճաշ՝ փոր չեն կշտացներ», աշխարհը ձեր քրտինքով պատրաստել ընտանիքի ճաշը, 135:

Հարսանիքից Հետո փեսան մեկնում է պահպտութեան, իսկ Հարսը մնում է «իւր սեւաբոց առաջատարն մէջ», 234:

Հարսանյաց ուրախութեան կարեւոր պայմաններն են «չափով, կշտով և պարկիտութեամբ» առաջնորդվելը, 232:

«Հաւատարմութիւնը Հաւասար է ամուսնական պարտուց և իրաւանց մէջ», 241:

«Ճշմարիտ ամուսնութեան պայմանը սէրն է», 229:

«Նշանադրութիւնը... Հանդերձեալ պատկեն նախարհութիւնն է... նշանադրութեան խորհուրդ շատ Հին աւանդութիւն է», 223:

«Ով Հայոց Հարսնիք և փեսաներ, ձեր մեծ կոշումն և Հաւատարմութեան սուրբ պարտին այն է, որ աննկրութեամբ չըջիք աշխարհիս ընտանեկան դրախտին մէջ», 242:

«Պապիկի սուր աչքը» արել է աղջկա ընտրութիւնը», 129:

Պանդիտութիւնն ու «չբարութիւն միշտ խափանարար է ամուսնութեան», 216:

Տղամարդը «արտաքին վաստակաւորն է», իսկ կին՝ «առան տիկինն է», նրա խնդիրն է «տան կառուարութիւն, մայրական դատարարութիւն», 250:

«Փոխադարձ Հաւասար սէրն է, որ սիրո կենակից երկու ամուսինները ի միութեան կը պահէ», 244:

բ / Կրթություն և դատախազություն.
«Աղքատութիւնը բռնաւոր է», 260:
«Աստված սղորմի Պապիկի նահապետի Հազարն, ամէն», 180:
«Ամէն մի դիրք, մի-մի վարժապետ են կարողացող Համար», 124:
«Աշուղները ապառ կեանք սիրող մարդիկն են, տաշն չեն... ամուսնանալ շատ չեն սիրեր», 146:

«Աշխարհի մարդիկներն ինձ Համար դպրոց են և ես դեռ կտրոփմ ես յս
ծերու թեան ժամանակ», 53:

«Արդի ժամանակիս Հայոց ընտանեկան կեանքին մէջ կերեւին շատ
անգամ անիրատ... անզուրկ... ստահակ... անստակ գաւակներ», որոնք տու-
նահարում են ձեռքերի «կեպտիք, խնամք, գուլթ», 272:

«Բարի դաստիարակութեան աւերքը միայն ծնողաց սեպհական է.
զի... ծայրագոյն և բնական վարձագին նորա են», 209:

«Բարի և ստահիկի Հոր գերեզմանը և Հրչառակը եւ Հոգին ևս կը խօսի
և կը դաստիարակի կենդանի գաւակները», 278:

«Բարեկրթութեան տանջին Համախարան ընտանիքն է», 207:

«Բնութեան իմաստուն արքայի ինչպես մարդոյն՝ նայնպէս բոլոր կեն-
դանեաց Համար գուլթ՝ Հասարք բաշխիչ է», 25:

«Գերեզմաններն էլ մեզ Համար մի խառուն դասարան են», 140:

«Գիրն ու գիրքն է, որ կը բանայ մարդոյն միտք և մտանկ կարողե-
նէ», 114:

«Գիտութիւն լոյս է, իսկ ագիտութիւն խաւար», 35:

«Գլուզացու Համար աշուղի պատմանը կամ երգանը «վարդապետի
քարոզչն ափելի... անուշ է», 147:

«Դաստիարակ և իրաւա ծնողաց կենդանի օրինակն է», 206:

Դաստիարակութեան մեջ գլխավորը «ձեռագրական գործին և բնական
սէրն է... չափազանց սէրը և խառութիւնը» օգտակար լինել չեն կարող,
267:

Դոյսակի կյանքը թշուառ է, նա ստիպման է իր նորածնի բաժին կաթով
կերակրի ուրիշի կերակրելին: «Կաթնակարտ» երեխան մտում է անօգնա-
կան և անխնամ, 258:

«Դու ծանիր գրեզ», 242:

«Դրանք... կեանքի փոխառութեան դասեր են», 372:

«Երբ դիս նաշին վերայ... դրան կը բերեն դնեն գերեզման, ես էլ
կհանգչեմ մեր պագերուն ծոցը», 140:

«Ես հիտուն ասրի է, որ լսելով անսնկով և փորձութեամբ կը սոր-
վեմ», 53:

«Երբ առաջին անգամ Հայրիկ դնաց է. Գոյիս, դեռ վարդապետ չէր.
այլ Մկրտիչ վարձատիր», 153:

«Երբեմն կանայք կը դասին թէ մանկան կաթ տուողը ազախնական
պաշտոն է և այդ ծառայութիւնը դոյսակներու Համար է միայն», 256:

«Զատակաց ազագոյն կեանքը՝ ծնողաց դաստիարակութեան է կարուն մ
ուսն», 265:

«Զատակաց պարտեր է հանաչել զծնորս, և ձեռագրան ծայրագոյն
սէր հարկի պէտք է», 271:

«Ընտանեկան դաստիարակութեան մէջ կատարելի կրթութիւնը՝ ձեռ-
զաց կենդանի կեանքն է, և ոչ թէ դպրոց», 270:

«Թող տուէր գիտագետ, ազատարար խաղամ և խաղալով սորվիմ»,
243:

«Ժամանակս Հասած է, անցեր է կեանքիս դուրսի առաւուտ. անցեր է
կէտք, վերջինք և իրիկուն մտ է. պէտք է բնանամ, Հանգչեմ էնպէս, որ
էլ վեր չկենամ», 158:

«Ժողովուրդը և ազգերը միայն Հացով չեն ապրիր... այլ առաւել բա-
րեյական կեանքով... կեանք տուողը բնաստիքն է», 207:

«Ինչ որ ցանկ մարդ, նոյն կը Հնձէ», 276:

«Ինչպես որ կը կարծիք, դրախտը Հայաստանի մէջն էր, և կեանքն
այդ աշխարհէն սկսեց», 196:

Իրաւա սխալում են այն ձեռնողները, որոնք «զատակաց դաստիարակու-
թեան պարտուց բերք՝ դպրոցին և մանկավարժից վերցման կը թողուն»,
269:

«Մանիք, թէ ի՞նչն է քո կոչումն աշխարհիս վերայ», 315:

«Մտոզաց դասերը շատ պարզ ու բնական են», 266:

Մտոզները պետք է «բարի գործոց օրինակով դաստիարակեն իրենց
զատակները», 268:

Մտոզները պետք է «նախ իրենց կեանքն ուղղեն և ապա իրաւունք ու-
նենան իրենց զատակները խրատելու», 270:

«Մնացայ յուր կեանքը՝ զատակներուն կը թափանցի իբրև ժառանգու-
թեան խառն, իսկ ճիշտ կյանքը՝ ընդհակառակը «միշտ օրհնութեամբ լի
է», 271:

Մտոզներին սիրո փոխարեն «պէտք է Հասուցանեն որդիք երբ ձերու-
թիւն կը կհասնի ծնողաց վերայ...անենայն սիրով դարձան տանն ծնողաց
մինչև գերեզմանին դուրս», 272:

Մտոզները պետք է իրենց զատակներին դաստիարակեն այնպես, որ
կրանք «ազգ սիրեն, Հայրենիք սիրեն... գիտութիւն... դպրոց... գիրք սի-
րեն»: Եթէ չլինական են «Հազ, մահ, ախտառութիւն սիրեն», «ամուսնուտէր
լինեն», որ ազգային կյանքին «Համբուս և փառք» բերեն, 279-280:

«Մերացած եմ... ինձ Համար ձերութեան ցուպ և Հնարան պետք է»,
110:

«Կան այնպիսի մեղսներ, որ... գերեզմանի քարերով կը խօսին», 141:

հոշ է անուժ երեսասարգնեբերին. ծնողնեբին «Հնադահայութեամբ լսելի նոցա... միեթթարութեան և ցուպ ծերութեան արամեցուցանել զերնեք», 275:

«Հայոց ճշմարիտ մայրեք», 257:

«Մեր վարժապետներ-շատ սակաւապետ են, ժամկով անգամ գոհ կը լինին», 123:

«Մարզ իւր կենսքի շնփով կը շափէ ամէն բան», 86:

«Մարդոյն կենաց աշուն կը հասնի և կը թթթափէ գայն զերեզմանի մէջ, ինչպէս զեղեան տերեւ ի ծառէն», 231:

«Մարդուն կենաց ճանապարհ այս աշխարհիս վերայ լի է դժմակ փուշերով», 423:

«Մարդիկ կը պատմեն ու կը վրդայեն», 265:

Մանուկը «չգիտէ որոշել շարն ու բարին, ինչ որ իւր ծնողաց բերնէն լսէ, և ինչ որ նոցա կենսքի մէջ օրինակով տեսնայ՝ գայն միշտ բարի կկարծէ», 264:

«Մի բարի օրինակ, կարճէ Հազար իւրտ», 36:

«Յակօր նահապետ իւր մէկ սիրած օրդին ցուպ ծերութեան կը հոշեր», 109:

«Յակօրի զերեզմանի վերայ զինչոյն տեղ կաթն էր», մտքի բլրի վրա կզած աղբյուրին տվեցին «Յակօրի աղբյուր» անունը, 144-145:

«Նա որ զրկէ-կորոզայ չի գիտեր կը գժուարի մտքով բմբանել», 49:

Նոր ծնված երեխայի «կիզուն լացն է միայն, այդ անորոշ ծայրով նա ամէն բան կը ինչզրէ», 254:

«Ով որդիք Հայոց... Մասնը ձեր Հայրենի սեպհական տունն է. թող շին մեռյ ձեր տունը, շին մեռյ նոցայ զերդաստանը», 199:

«Որդեակ իմ ականջիդ քայ... լսէ իմ դասերս», 372:

«Տգեւ և անկիրթ մարդ՝ անգիտան և վնասակար է իւր տերութեան, ժողովուրդին և ընտանեաց», 34:

«Փրկութեան տարտակը միայն ընտանեկան կրթութիւնն է», 212:

«Քիչ մի հեռու կերևի մի զերեզմանաբար, որուն զրբը մամուռած են... վրան մեղուի փեթակի նշան կայ», 142:

Հասարակական կենցաղ.

«Աշխարհիս մարդկային ընկերութեան Հզորագոյն կապը անհասարակութեան օրնեքն է», 323:

«Ամէն լոյս իւր խաւարն ունի, ամէն զեղեցիկ իւր տեղի մասն ունի», 326:

Աստիճակներէն «միջն է շարժիչ գորութիւնը՝ ուրիշ բան չէ, բան թէ իւրաքանչիւր մարդը անհասարակութեան վիճակ է կենեք», 325:

«Ան և տար մօրմօրիչ որսիս ցաւն ու Հառաչանք և աչքիս աղէջուր կաթիլները, տար ջողէ այն իմ այրած Հայրենեաց փոշիացեալ աւերակներուն վերայ, ցողէ վառուած ու միկած սեւ սիրտերուն վերայ», 425:

Այժմ «գիտ մեղադրելով բամբասուն. թէ Երբմեանք մի լալկան մանուկ է դարձեր կամ թէ միշտ աւերակատէր բու»: Իսկ «ս՞՞վ է այն՝ որ իւր Հարսանիք ինչու՞նով և պարերգութեամբ չկատարէր. ս՞՞վ է այն՝ որ իւր մեծույր ատանց կոծոյ լալոյ կը թաղէ», 428:

«Այժմիկ Հայոց աշխարհի կեանք և ժամանակ լաց է. Հայոց տունը սղոյ տուն է և իւր Հանդերձ մեծուցը Հանդէս է», 429:

«Դու պետք է լիովին զիտեսս ժողովուրդին կեանք և գործեր», 339:

«Դուք Հայրենի քաղցը ծոցէն ու զրկէն, Հոգէն ու ջրէն բնւած մի Հեռանաք», 356:

Եւ Հանձարներին «բողոքարկութեան ատաբեալ կոչիմ», 380:

«Եթէ քաղցած ախճի Հանես իւր վանդակէն և արձակ թողուս ժողովուրդին Հրապարակ ... Ի՞նչ կը գործէ. այդ յայտնի է, իւր ժանիքներով ամէն բան կը ծախէ», 332:

«Չչարն ու բարին միահամուտ ջրտար անձեւով կը Հեղձուցուցանեն, և մի կրակով կը վառեն երջանկութեան ծաղիկներն ու թշուառութեան փուշերը», 387:

«Թէ մարդիկ աշխարհէս վերայ և արևուն տակ անհասարակ կերևին, Հոգին ու զերեզմանի ստուերին տակ կը Հաստարին», 322:

«Ինչ որ իշխանութեան պարտքին էր, այն է անհասարակ ժողովուրդին իրաւունք, և ինչ որ իշխանութեան Համար իրաւունք է, այն է տիրապէս ժողովուրդին պարտք», 337:

«Իշխանութեան ամբողջ՝ ժողովուրդի պատուանգանի վերայ Հաստատուած է», 333:

«Իշխանութեան գորութիւն և Հաստատութիւն՝ արդար և Համար օրնեքն է», 334:

«Իշխանութեան կեանքն ևս իւր ծերութիւն և վախճանն ունի», 330:

«Իշխանութեան ոգին երբեք իւր ծայր ու սահման չունի», 330:

«Ի՞նչ են երբանկութեան ծաղիկներ և ի՞նչ են ապերջանկութեան փուշեր... դո՞քս դաշտի խոտերի նման ինքնորոյս են, թէ՛ մարդոյն ձեռք չը մշակէ գանձեր», 381:

Լուսինյան Լեւոնի մահաց հետո, «Հայոց ասող ծածկեցաւ օտար զերեզմանին մեջ և այլևս չձագեցաւ», 430:

«Հանճարին զորութիւն՝ զարգաբարի աղբյուրն է, որ կը բլբլի մարդոյն մտաւարակն անէն», 374:

«Հայոց ասող ծածկեցաւ օտար զերզգմանին մէջ և այլև չձագեցաւ», 430:

«Հայրենի՛ք, ո՛վ իմ խանձակ խանձարուք. դա՛մ դա՛մ եւ քեզ հետ կա- կան բառնում, մոխրակույտիդ վերայ սորանուէր նստելով զքեզ ողջազու- բելով լամ», 425:

«Հայզոյժա ... Հայոց աշխարհի աշխարհանքն է», 428:

«Հայոց մանուկներու, նշխարներ, զորս լէկկիթուութի ծանտածին զա- ւակը ամբարակոխ կուտորցի, ու քսանց Հայկայ զաւակներու արինը որպէս քամին խազողն է հնձանին», 438:

Մարզ «իւր յոյս միայն իւր ինքնաշխատութեան վերայ դնէ», 369:

«Մարզն ոչ միայն չարին հակամէտ է, այլև չարաստեղծ է չարահնար է», 386:

«Մարզոյն կատաղութեան երբէք յազուրդ չիկայ: ... մարդն քան զգին ամէհէ է. միայն իշխանութեան ե օրինաց սանձն է որ կը վարէ գայն, ապա թէ ոչ ես սանձադատոր լինելով կը զահավիր», 332:

Մարդկային կյանքի զարդացման ստալընթացը տեսնում է «Հանճա- րին եւ ընկերական ուժին» մեղէ, 377:

«Մարզոյն սիրտ իրրու երկծորակ մի աղբիւր է. մերթ շարութիւն կը բլբլի և մերթ բարութիւն. մերթ դառն և մերթ քաղցր», 388:

«Մենք գմեզ անգլխանկարաբ ճախճախցիքնք եւ արդ փշուր փշուր ե- զանք», 421:

«Ներքին զեղծուաներն զՀայրենիք աւելի կը դաւանանեն քան թէ օ- տար թշնամիք», 334:

Եւ, որ «այսօր երճանիկ է, վաղը կը նստի թշվառութեան հողի վե- րայ», 388:

«Ո՛չ զեցեցիկդ Վան, Վասպուրական աշխարհի զտրոջն ու պահ», 417:

«Ողբամ զքեզ, Հայոց աշխարհ, զի քո կեանք ողբերգութիւն է. ամէն զար ե ժամանակ երբ պետները զքեզ պատեցին, դու... մի ողբերգու ծնար, քո առաջին ողբերգուս Մոսկուս Խորենացին է», 430:

«Ով Հայամնայ գալիք. դուք արդար էք...երբ քաղցէն հովուի հօտէն զազատագոզի մի ոչխար յափշտակել ... ելէք դիտեցէք թէ ի՞նչ կըործեն ձեր զբացի մարդագէշներ... Ընտանիք ե զակակներն եւ յափշտակեցին, սրա- ժանիքներով պատահեցին ու կերան Հայոց զեզանի կոսէր», 434:

«Ով Լուսին Լուսին, Հայոց աշխարհէն կուզես, Բաղրեսանդայ կոտո- բանի դաշտերէն անցա՞ր» 439:

«Պէտք է ներկային մարդ՝ ներկայ կեանքին վրայ մտածէ, հին աշխարհ իւր հին օրէնքով է ժողովուրդով անցիկ է», 327:

«Փառք ե՛ յառաջադիմութիւն միմիայն իւր ինքնաշխատ ձեռքով, ոտքով ու մտքով...ճակատին քրտնաց մատակով... խելքով ու խորհրդով կը լինի», 371:

«Քաղաքակրթութիւնը մարդոյն վայրենութեան բարբը կեղեւով մի պատեր է արտաբուս», 333:

«Օր մի եւ երկինք այդ կենդանաբար զող Հայոց դաշտերուն վերայ կը ցող», 428:

«Օրհնեալ ես դու, Հայոց աշխարհ», 431:

Այսպիսով, Մ. Խրիմյանի զրական մտաւարկութիւնն ընդհանրապէս, ազգաբարկան դասերը մասնավորապէս, խառնոված են Հայ էթնիկ հան- րութեան զարավոր փորձի, սեղնոյնց-սեղունը փոխանցմամբ ժողովրդական հմտութիւնները վրա: Նրա զրական մտաւարկութեան անբաժանելի մասը կազմող Հայ բանարկութեան, բանահավաք Մ. Խրիմյանը գրի է առել տարեց մարդկանցից, մամիկներէք, իր հօր պատմածներէք, զրանք մշակել, ճշգրտել ու կրկին վերագործել է ժողովրդին: Հայ բանարկութեան Մ. Խրիմ- յանի աշխատանքներում խիտ բազմաթիւ է, ընդգրկելով մեր պատմու- կան անտեսական (երկրագործութիւն, անասնապահութիւն, արհեստներ, ժամդակ տնտեսական զբաղմունքներ), րնտանեկան (ամուսնութիւն, հարսանիք, կրթութիւն, դատախարակութիւն), ե հասարակական (իշխա- նութիւն, քաղաքականութիւն, ժողովուրդ, ապագայի նկատմամբ լավի- ստեսութիւն) կենցաղն իր ամբողջութեան մեջ: Ժողովրդագիտութեան, Հայ բանարկութեան նմուշների հավաքմամբ ու զրոտմամբ, Մ.Խրիմյանը մի քանի սառաջ անցավ այդ ոլորտի հսկաներ՝ Պ. Պառոյանի, Ղ. Աղաջանի, Հ. Ծու- ղուրյանի և այլոց թողած մտաւարկութիւնից: Նրա ժողովրդագիտական հարուստ փորձն ու զատերը կիրառելի են բոլոր ժամանակների ու սերունդ- ների համար, որպէս իրական կյանքից վերցրած անփոփոխելի արժեքնե- րի: Պատահական չէ Մ. Խրիմյանի մտաւարկութեան նկատմամբ չմտաող հե- տաբերքութիւնը մեր օրերում: Ժամանակն աշխատում է Մ. Խրիմյանի օգտին, որքան հեռանում ենք մեր կրօնուսայ Հայրենիքից, այնքան արժե- ղորվում է նրա թողած բառն ու բանը որպէս վերհուշ եւ սպիղանի մեր հա- մազգային ցավի ու վշտի:

ՎԱՆԻ ԹԵԳԵՎՈՐՈՒԹՅԱՆ ԱՐՄԱՆԱԿԵՐՉՈՒԹՅՈՒՆԸ

ԼԵՏԱԾՅԵ ԿՈՆՏՐԱՅՏ

Պաշտամունքային, կրոնական և աշխարհիկ բնույթի պատկերներ: Ռւբր-տական որմնանկարչությունը Հիմնականում ներկայացված է Էրեբունու նյութերով: Ինչպես ցույց են տալիս որմնանկարների պահպանված մաս-բաղաձեռքը, Սուսի կապար կենտրոնական Հատվածի բոլոր պատերի պատ-կերները իրենց Հորինվածքային կառուցվածքով ունեցել են միասնական եզրապարզ կազմված մի քանի շերտերից, որոնք նմանվել են նախաքարհի եզրամալուխերին, մեջ Հայտնի տարրերով՝ վարդյակներ, արձագանքներով, աստիճանավոր աշտարակներ, սրբազան ծառեր՝ երանց ժող կտնդնած աստվածներով և պտուղների զբաղանջով: Սրբազան ծառերի և աստվա-ծությունների պատկերները, այդ նկարազարդումներում կատարված են մեծ խեղճությամբ և զեղարվեստական բարձր արվեստով: Տարբերություն է նկատվում պալատում Հայանաբերված սրբազան ծառերի, նկարների և երանց նմանակների միջև, որոնք գտնվել են միջնաբերդի մնացած Հա-տվածում: Պեղումների ժամանակ գտնվել է մի սրահչիլի լավ պահպանված որմնանկարների շարք:

Պատկերված է մի ոտքով ձկնաչափ ցուլ, ներս ընկած կողմերով խոշոր քառակուսու առջև: Պատի ներքնամասում Հանդիպում են արձագանքիները շարք, ներքևում աստիճանանա աշտարակների շարք, իսկ երանց տակ սրբազան ծառեր և երանց կողքին կանգնած աստվածների շարք: Դրանից ներքև ընկած է որմնանկարների լայն շերտ՝ ձկնաչափ ցուլերի պատկերնե-րով, որոնք տեղադրված են խոր քառակուսիների մեջ, իսկ այդ Հորինվա-ծքի շարունակության մեջ ձկնաչափ ցուլերին փոխարինում են առյուծները:

Շեքուից ներքև տեսնում ենք սրբազան ծառեր, իսկ երանց տակ ձգվում է դարդանկարների ժառգվածը:

Երբեմն ճոխ որմնանկարներից պատահականության բերումով պահ-պանվել են մի քանի Հայտնապ բերկորներ:

Համաձայն Աբեմեհյան ժամանակաշրջանում անՀայտ նպատակնե-րով դաՀլինի Հուսիսարևմտյան մասում գտնվող պտտերի կաղանկի բե-կորները այդ որմնանկարների մնացուկներով Համաքվել են: Երանք պաշտամունքային և աշխարհիկ բովանդակությամբ ունեն. աշխարհիկը թեև ու բարարական արվեստում ի Հայտնի է գույնի առաջին անգամ: Այդ դաՀլինի՝ որմնանկարները կրկնում են նախորդ դաՀլինի Համապատասխան

¹ Լ. Չովհաննիսյան, Էրեբունի որմնանկարները, Երևան, 1973, էջ 15-16:
² Լ. Չովհաննիսյան, Էրեբունի որմնանկարները, Երևան, 1973, էջ 15:

Հորինվածքը: Բառակուսիները առջև տեղադրված են ոչ միայն մեկ ոտքով ձկնաչափ ցուլեր և կանգնած առյուծներ, այլև թեափոր առյուծների և մարդկային իրաններով ցուլերի կերպարանք ունեցող առասպելական կանիք:

Վերին մասում պատկերված են արձագանքներ, աստիճանանա աշտա-րակներ, սրբազան ծառեր՝ աստվածներով: Այս որմնանկարների շարունա-կության վրա, դաՀլինի խորության մեջ՝ ներս ընկած քառակուսիների առջև ձկնաչափ ցուլեր և առյուծների փոխարեն կանգնած են մարդկային կերպարանքերի՝ դժվորով զննի դիտարը, որոնք առաջին անգամ են Հանդի-պում տվյալ Հորինվածքում: Հարկ է նշել, որ սրբազան ծառերի կողքին պատկերված ցուլերի մաս, որոնց մեծք տեսնում ենք Թշչլիքայինում Հայտ-նաբերված, բայց Էրեբունիական ծագում ունեցող բրոզեկ սաղազարձանների վրա, տեղադրված է երկու ստովանություն՝ թևավոր, մորուքներով, և անթև, անմորուք: Էրեբունիում Հայանաբերվել է մի սրահչիլի որմնանկար աստվածների պատկերով: Աստվածության այս խոշոր կերպարի առջև տե-ղադրված են աստվածների և սրբազան ծառերի շարք շարք պատկերներ: Հենց այստեղ դուռնաբերի առջև գտնվել է աստվածների թափորը պատկե-րող որմնանկարի պատկեր, որից Համեմատաբար լավ են պահպանվել երկու կերպարների իրանների վերին մասերը, իսկ մյուսները մեղ և են Հասել խիստ միասնակ տեսքով: Աստվածները պատկերված են խուլիքով և անմորուք, զարդարված են եզրչալերներով և մազապսակներով, որոնք իջնում են երանց մեջքին: Լավ պահպանված աստվածներից առաջինը՝ աջ ձեռքում մի փոք-րիկ դուլլ է բռնել, իսկ ձախում սրբազան ծառի ճյուղը: Եկտորդը, բլրՀ կառակի՝ աջ ձեռքում բռնել է ճյուղը, ձախում դուլլը: Աստվածների դեմ-բերը միասնակ են, կեցվածքների կապիտնդում՝ ճյուղերը բռնած ձեռքե-րին բաց ափերով: Այս Հորինվածքից ներքև դուռն բացվածքից զննել աջ պատկերված է զուհի, ցուլերի բերման տեսարանը, որը Համաձայնաբար իր թև-մատակալով առնչվում է աստվածների թափորի ստապրանների Հեռ: Կեն-դանիները նկարված են ցայտուն ուժգնվածքով՝ իրանի մակերեսի զբմա-ցազարդ Հարդարումով, որը մեղ Հայտնի է ուշաբաղական բերնից վաՀան-ների դրանի ցուլերի պատկերներից կամ Թոփրակ-Կալիի քարե կարգար-դից:

Ցուլերին վարում է մի մարդ, որից պահպանվել է միայն իրանի ներ-քին մասը, ետյունիս շատ ցայտուն ուժգնվածքով: Հեռաբերքը է, որ մարդը չի բշում կենդանիներին՝ մտրակը ձեռքին զնալով երանց հետից, ինչը սո-վորական է Համեման աշխարհիկ տեսարաններում, այլ քայլում է: Վեր-

³ С. И. Ходжаев, Н. С. Трухтанова, К. П. Оганесян, Эвбуни, Москва, 1979, с. 37, рис. 40.

ջին տարիներին Արին - Բերդում, կարմիր բլուրում¹, այժմ նաև Ալիթին-Քեփեում պեղված պատկերները ցույց տվեցին, որ Տարտարաշենության որմնակարները Ռեքորտում հերկայացված են ինչպես աշխարհիկ, այնպես էլ պաշտամունքային տեսարաններով: Միայն այս դեպքում Հասկանալի կլինի այն թեմատիկ փոխադարձ կապը, որ գոյություն ունի վերջինված տեսարանների միջև, որոնք պատկերում են աստվածների հետ սրբազան կենդանիների շփերթը զեպի տանք, որտեղ տեղի են ունենում զոհարանություններ:

Պատի վերջում, որմնակարները եզրափակող մասում տեղադրված է կարգադրը, որը բազկացած է սրբազան ձեռնոցների երես հանրադրող երկու պատկերներից: Նրանցից մեկը ամփոփված է կիսակրթ ուրվագծի մեջ, որը հանդիպում է նաև Արզղուր-1-ի և Մարդուր-2-ի սաղավարանների հորինվածքներում²: Երկրորդ պատկերը արտահայտում է առանձին կաղաչան սրբազան ձուռք՝ վեր ձգվող ճյուղերով, որոնք զարգացված են կապույտ և կարմիր գույներով:

Ռեքորտական որմնակարությունը նմանվող կարևոր և ինքնատիպ որմնաբանականներ, պատկերներ են բացվել Այանիսի պեղումների ժամանակ:

Պատկերները բացվել են ամրացի կենտրոնական մասում կառուցված աստաբային համալիրներում: Տասնաբային համալիրը բաղկացած է քնդարձակ բակից, որը եզրագծված է ութ խոչը որմնամույթներով: Բակի Հյուսիսարևելյան մասում, պատի կից, պեղվեց Այանիսի Հնչակավոր տանքը³, այն իրենից ներկայացնում է քառակուսի շինություն, որի ցեյան պահպանվել է համեմատաբար լավ վիճակում: Ցեյանի չափերն են 4.58-4.62 մ, հաստի բարձրությունը 0.15 մ բարձր է մուտք-միջանցքի հաստակից: Ցեյանի հաստերը կազմված է 90 սերնետարի սալիկներից, որոնք ունեն 0.48-0.52 սմ չափեր և 0.11-ից 0.14 հաստություն: Պահպանվել են ցեյանի և նրա մուտքի շարվածքի մնացորդները՝ քարե հիմնապատի վրա աղյուսի շարվածքով: Մուտքի առջև ցեյանի արևելյան ճակատին կից կառուցվել է հարթակը՝ պողպիւր:

Ամրոցը ցեյան զարգացված է ինքնատիպ որմնաբանականների պատկերներով, որը եզակի երևույթ է Հանդիսանում ուրարտական արվեստում: Այսպիսի սեպագիր արձանատուությունների հետ միասին պատկերված են բազմաթիվ ուրարտական պաշտամունքին վերաբերող պատկեր-ֆիգուր:

ներ՝ թևավոր ցուլեր, թևավոր առյուծներ, արծիվներ, հրեշի կերպարանքով աստազիական կենդանիներ, նստած կամ ձեկաչոք թևավոր աստվածների ֆիգուրներ, սփռատիկ խաչեր, պայմանկա նախազարգրեր, կենաց, խիստ ունավորված ձուռք, ինչպես նաև մուգային երկբաշտակա տարրեր:

Տիպաբանորեն Այանիսի տանքի որմնաբանականները բաժանվում են երկու խմբի: Առաջին խմբին պատկանում են բազայան սրբատաշ քարի սալիկների վրա փորագրված սյուժեները: Երկրորդ խմբին պողպուսին և հաստիկի սպիրտարի վրա կտառված պատկերները: Առանձին խումբ են կազմում ազուցման եզանակով կտառված Հորինվածքները, որոնք մինչ այժմ չունեն իրենց նույնատիպ զուգահեռները ուրարտական Հուշարձաններում:

Մ. Ալզվինիի և Ա. Չիլինգիրովի կարծիքով ինչպես Այանիսի ամրոցը այնպես էլ տանքը կառուցվել է Ռուսա 2-րդի (685-645 թթ. մ.թ.ա) որոք ինչ տվելի կրեկրես համալիրների թվազրվում են 655-651 թթ. մ.թ.ա:

Որպեսզի ապին ամրոցչական լինի մեր պատկերացումները Այանիսի մասին անհրաժեշտ ենք համարում վերը նշված պատկերները նկարագրել առանձին: Այդ պատկերները հնդիսականի կողմից ունեն առանձին համարակալումներ, որին համապատասխան ստորև կներկայացնենք բնութագրող պատկերները մանրամասնորեն:

Ցեյանի որմնաբանականներից պատկեր՝ A. Իրենից ներկայացնում է 8 սալիկ, որոնք բաժանված են երեք շարքերի: Ստորին երեք սալիկների վրա պատկերված են դեմ դիմաց ձեկաչոք դիրքով թևավոր աղամարդկանց պատկերներ: Նրանց միջև տեղադրված է պայմանկա նախը: Ցեղաբանների գլխին կան զլխաբներ, իսկ երկարաթուև համազգեստի վրա հավելված են թևաչի թևեր, որոնք մարդկային ֆիգուրների մարմնի չափն ունեն: Երկու պատկերները ունեն զեպի առաջ պարզած ձևեր: Այստեղ մենք գործ ունենք ամենաին հավանականությամբ աղոթքի տեսարանի հետ: Մարդկանց պատկերները գեմքով ուղղված են մեկտեղում գեմքով պայմանկան: Հարկ է նշել, որ հաստի կերպով պզուցվում է դեմ դիմաց նստած ֆիգուրների քրճական կամ իշխանավոր դասի պատկանելությունը:

Միջին զարդազարան կազմված է երկու սալիկից, որոնց վրա պատկերված են ի տարբերություն ստորինի երկու պատկեր: Առաջինը, որը գտնվում է ձախ սալիկի վրա գտնվող անոթի վրա տեղադրված պայմանկաչ պատկեր է: Նրանից աջ տեղադրված է թևավոր առյուծ:

Վերջինս ունի երկար պոչ, ընդգծված սուքր: Պատկերը բավականին սեպիտարեն է ներկայացված և իր կատարման ձևով և բովանդակությամբ

¹ Ս. Ս. Մալախ, Чирпур Ртлр, Ерлն, 1982, էջ 40. **Б. Б. Пиотровский**, Кармир Блур, (альбом), Ленинград 1970, рис. 115.
² **Б. Б. Пиотровский**, Валько Царство, Москва 1959, стр. 167-169.
³ **A. Chilingirohu, M. Salvini, Ayans1, Roma 2001, p. 37-48.**

¹ **A. Chilingirohu, M. Salvini, Ayans1, Roma 2001, p. 48.**

յամբ հիշեցնում է ուրաքապահան գոտիներին և նվիրատվական թիթեղների պատկերները:

Վերին երրորդ շարքը կազմված է երեք քարից, որոնց վրա պատկերազարդված է երկրորդ շարքի պայմանական ձևերի և առյուծի նույնատիպ հորինվածքը: Յպոք առյուծի ֆիգուրի գլխի և իրանի մասը չեն պահպանվել:

Ե. պատկեր: Իրենից ներկայացնում է 7 սալիկ, որոնք բաժանվում են երեք շարքերի:

Առաջին երկուսը բաղկացած են երեք սալիկից, իսկ վերինը միայն մեկ, որը նայում է դեպի աջ:

Ստորին երեք սալիկների վրա պատկերված է աջ և ձախ կողմերից պայմանական, իսկ մեջնահզում մի մարդկային պատկեր: Մարդու պատկերը թևավոր է, ծնկաչոք, գլխին ունի գլխավիթ, ձեռքերը դիմաց մեկնած, և դեմքով նայում է դեպի ձախ: Պատկերը կատարված է շատ պարզ:

Միջին գարդապատում ևս երեք սալիկ՝ աջ և ձախ կողմերում կենդանիներ, իսկ մեջնահզում պայմանակա: Առաջին սալիկին կենդանին նայում է դեպի ձախ, նա թևավոր է, ոտքերը մկանուտ, պոչը երկար և պատկերված դիրքով է կանգնած: Մեջնոտի պայմանական հանգում է երկարավուն անտրի վրա, իսկ երրորդ սալիկի վրա պատկերված է թևավոր առյուծ, բայց այս կենդանին նայում է դեպի աջ և նման է առաջին սալիկի պատկերին: Վերին սալիկի վրա պատկերված է թևավոր մարդ, ծնկաչոք, հայացքը դեպի աջ, ձեռք պարզած, գլխի մասը լավ չի պահպանվել: Այս բոլոր պատկերները միմյանց նման են:

Բ. պատկեր: Իրենից ներկայացնում է 7-սալիկներ, որոնցից պահպանվել և մեզ է հասել միայն առաջին շարքը ամբողջությամբ:

Առաջին և վերջին սալիկների պատկերները զիծ գիմաց են, իսկ մեջնահզում մարդ է պատկերված:

Երկրորդ շարքից միայն երկու սալիկ է պահպանվել: Առաջին սալիկի վրա պատկերված է երկար անտրի վրա մի սքանչելի պայմանակա, որի ներքին մասը լավ չի պահպանվել: Երկրորդ սալիկի վրա մի թևավոր մարդու պատկեր է, ծնկաչոք, գլխի մասը լավ չի պահպանվել, ձեռքերը դիմաց է մեկնած, զիծի ուղղությունը դեպի աջ է: Հանրող պատկերը դա մի պայմանակա է, որը համեմատաբար լավ է պահպանվել:

Միջին չերտի առաջին սալիկը մեզ չի հասել, իսկ երրորդ սալիկից մեզ է հասել մի փոքրիկ պայմանակա, որը պահպանվում է անտրի վրա: Պահպանվել է

միայն աջ մասը: Երրորդ պատկերը դա մի թևավոր առյուծի պատկեր է, դեմքը շատ լավ է պահպանված, ոտքերը մկանուտ են, ունի երկարավուն պոչ և ընդգծված է բաշի մասը: Վերին չերտը ընդարարակա չի պահպանվել:

Գ. պատկերը: Իրենից ներկայացնում է 8-սալիկ, բաղկացած են երեք շարքից:

Ստորին չերտը մեզ հասել է լավ պահպանված: Առաջինը մի թևավոր մարդու պատկեր է, որը ծնկաչոք է, ձեռքերը պարզած, գլխին ունի գլխավիթ: Երկրորդ պատկերը մի պայմանակա է, վերին մասը ամբողջությամբ չի պահպանվել: Երրորդ թևավոր մարդու պատկերն է, լավ պահպանված: Անի գլխավիթ, որի վերին մասը հավելված է ուռուցիկ նախավ, զիծը ուղղված է դեպի ձախ, ընդգծված են դիմախին մանրամասները: Պարզորոշ երեսուց է երկարավուն հարուստ, որի տակից նշմարվում են ձաքավոր կռիվները: Այս պատկերը մնացած պատկերներից լավ է պահպանված: Պատկերներից պարզ է դառնում, որ բոլոր մարդկային ֆիգուրները պատկերված են մեկնույն ծնկաչոք դիրքում, ձեռքերը առաջ պարզած: Այստեղ մենք գործ ունենք ծխական արարողային և աղոթիկի հետ:

Վերին չերտում պատկերված է անտրի վրա պայմանակա: Պահպանված է մասամբ: Երկրորդ պատկերը հավանաբար թևավոր առյուծի պատկեր է: Գլուխը ընդհանրապես չի պահպանվել: Պահպանվել են միայն երկարավուն պոչը և մկանուտ ոտքերը: Առյուծը ուղղված է դեպի ձախ, նայելով դիմացը պատկերված անտրի վրա չի պայմանակախ:

Վերին չերտում մի անտրի վրա պատկերված է սքանչելի պայմանակա, որի միայն ներքին մասն է պահպանվել: Հանրող պատկերը մի կենդանու ֆիգուր է: Թևավոր ետք ունի երկար պոչ և մկանուտ ոտքեր: Միայն նույնատիպ ֆիգուրներից կատարված է նրանով, որ առյուծի կամ ցուլի գլխի փոխարեն պատկերված է մարդու պոչֆիլավորված զիծը: Սրա գլուխը ասվելի մեծ է, քան մյուս բոլոր ծնկաչոք ֆիգուրներինը: Հավանաբար այս պատկերը ուրաքապահ կամ առաքարական շերտերի կրկնորոշեակն է, ինչը հայտնի է ուրաքապահայ Սուշարմաններից՝ Տուչպա, Հայկաթերը, Թեչեբայինի և այլն: Բնմարվող էակը ունի ձգված կեցվածք և հավասար մակարդակի վրա է գտնվում դիմացի պայմանակա չես:

Ը. պատկեր: Իրենից ներկայացնում է 13-սալիկ: Ստորին չերտը բաղկացած է 10 պատկերից՝ 5 պայմանակա և 5 մարդկանց պատկերներ: Առաջին սալիկի վրա պատկերված է վարդյակ: Պահպանված է միայն ձախ կողմը, որին հանրողում է թևավոր մարդու պատկեր: Ցրորքը ծնկաչոք է, ձեռքերը պարզած, զիծի մասը լավ չի պահպանվել և հայացքը ուղղված է դեպի աջ: Մարդու թևավոր պատկերին հանրողում է ամբողջությամբ պահպանված պայմանակա, կողքին պատկերված է թևավոր մարդու պատկեր, նույն-

1 A. Chilingirohlu, M. Salvini, Ayanis1, Roma 2001, p.62, fig.26 (A.)
2 A. Chilingirohlu, M. Salvini, Ayanis1, Roma 2001, p.62 fig (f, g.)

պես ձեռնաչոք, գեների դիմագծերը ընդգծված, գլխին ունի գլխափակ և Հայաստան ուղղված է դեպի ձախ: Երրից Հանդիպում ենք ամբողջական պաշտեռային, որին Հաջորդում է մարդու պատկեր: Այն ձեռնաչոք գիծակում է գտնվում, ձեռքերը պարզած՝ ընդգծված են դեմքի դիմագծերը: Նրա Հայաստան ուղղված է դեպի աջ: Ֆիզուսը նայում է մի քանիչևիկ պայմանակալի, որի ներքին մասը չի պահպանվել: Պայմանակալին Հաջորդում է կիսապահպանված մի պատկեր: Տեսնում ենք միայն ձեռքերը և ձեռնաչոք ոտքերը: Ֆիզուսի Հայաստան դեպի ձախ է նայում: Այս ֆիզուսին Հաջորդում է պաշտեռային, որը մեզ է Հասել գտտ գիծակում: Պայմանակալին Հաջորդում է թևավոր մարդու պատկեր: Մեկնաչոք գիծակում է, ձեռքերը պարզած: Ֆիզուսի գերին մասը, աչիսինքն գլխամասը, չի պահպանվել:

Վերին շերտից պահպանվել է միայն 3-րդ սալիկը: Առաջին սալիկի վրա պատկերված է թևավոր առյուծի պատկեր, Հայաստան նայում է դեպի աջ, ոտքերը մկանուտ են և պոչը երկար: Այս թևավոր առյուծին Հաջորդում է կիսապահպանված անոթի վրա պայմանակալ: Պայմանակալ ամբողջությամբ չի պահպանվել: Վերջին պատկերը մի պայմանակալ է, որը գտնվում է անոթի վրա, կիսապահպանված գիծակում է:

Ե. պատկերը: Իրենից ներկայացրեց է 16-սալիկներ: Բազկացած է 2 շարքից՝ ստորին և վերին: Ստորին շարքը բազկացած է 9-ը սալիկներից, որոնց վրա պատկերված է ինչպես նախորդում՝ մարդկանց, պայմանակալի և կենդանու պատկերները:

Առաջինը թևավոր մարդու պատկեր է, որը ձեռնաչոք գիծակում է, ձեռքերը պարզած, գլուխը ուղղված է դեպի ձախ: Երկրորդ պատկերը մի քանիչևիկ պայմանակալ է, որի վերին մասը չի պահպանվել: Դրան Հաջորդում է մի ամբողջական պայմանակալ: Իսկ Հաջորդ սալիկի վրա պատկերված է թևավոր մարդու պատկեր, որի դեմքը նայում է դեպի ձախ կողմը: Ֆիզուսը ձեռնաչոք գիծակում է: Դեմքի դիմագծերը ընդգծված են, ձեռքերը պարզած: Այս Հետաքրքիր մարդու պատկերին Հաջորդում է կիսապահպանված պայմանակալ, որին Հաջորդում է թևավոր մարդու պատկեր: Ֆիզուսը ձեռնաչոք է, ձեռքերը պարզած: պատկերված է գլխափակով և ընդգծված են դեմքի դիմագծերը: Դեմքով ուղղված է դեպի աջ:

Մյուս պատկերը մի պայմանակալ է, որը մեզ չի Հասել: Այս պատկերին Հաջորդում է մի թևավոր մարդ - պատկերը նույնպես ձեռնաչոք գիծակում, ձեռքերը պարզած: դեմքի դիմագծերը ընդգծված են, գլխին ունի գլխափակ և նայում է դեպի ձախ: Վերջին պատկերը պահպանված պայմանակալ է, որը մեզ է Հասել ամբողջական:

Այսպիսով ստորին ընծարկվող շարքում ներկայացված են 5 մարդկային ֆիզուս և 5 քարդանախ: Ֆիզուսներին 4-ը դեմքով ուղղված են դեպի

ձախ, իսկ մեկը՝ աջ: Նկարագրված պայմանակալները ասբերբում են նախորդ նմանորինակներից իրենց մեծ չափերով: Դրանք դրված չեն անոթների վրա և Հանդես են գալիս առանձին:

Վերին շերտում պահպանվել է միայն 9 սալիկ, որոնցից մասնակիորեն մեզ են Հասել 7 սալիկների վրայի պատկերները: Առաջինը, մի երկար անոթի վրա պայմանակալ է: Այս պայմանակալին Հաջորդում է կենդանու պատկեր: Մարմնով ուղղված է դեպի ձախ: Հետի մասը չի պահպանվել: Պահպանվել են միայն առջին ոտքերը:

Հաջորդը մի կենդանու պատկեր է: Ֆիզուսը ամբողջությամբ չի պահպանվել: Պահպանվել են միայն առաջին երկու ոտքերը: Նախափրջին պատկերին Հաջորդում է անոթի վրա մի պայմանակալ: Պահպանված է միայն անոթը: Վերջին պատկերը կենդանի է: Այս պատկերից պահպանվել են միայն հետի ոտքերը և երկար պոչը:

D. պատկեր: Կազմված է 2 շարքից: Ստորին շարքը բազկացած է 6 սալիկներից, որոնք առկաղրված են փորքի կամարի աջ և ձախ մասերում: Աջ մասը երեք սալիկները նեղիպայնություն են մեծնեղում պայմանակալի աջ և ձախ կողմերում, Հայաստան դեպի պայմանակալ նայող երկու տղամարդկանց ֆիզուսներով: Վերջիններս ձեռնաչոք են, գլխին գլխափակ ունեն, երկար Հազուստով, ձեռքը առաջ պարզած, մարմնին Հավիպացված են ոճավորված թևեր:

Ձախ կողմի երեք սալիկների վրա նույնությամբ կրկնվել է վերոհիշյալ պատկերը: Առկամ ֆիզուսների չափերն են նույնը: Վերին գտտին կազմված է 8 սալիկներից, որոնք ունեն ինքնատիպ Հարինվածք: Մեծնեղի մասից, պորտիկի անմեղնացես վերեսմաստում պատկերված են Համեմատաբար փոքր ֆիզուսներ, որոնք թվով չորսն են: Ֆիզուսներին միջև կան երեք սմաստիկ բառաթև խաչներ: Ֆիզուսները զույգ- զույգ Հայաստան նայում են սպաստիկ պատկերներով: Հարի է նշել, որ այս խաչերի առկայությունը բացառյալում է նախորդ բոլոր սյուսմեներում: Իսկ ֆիզուսները ճիշտ կրկնում են մնացած աղամարկանց բոլոր ֆիզուսներին ամենայն մասշտաբներին: Ինչ վերաբերում է այս Հորինվածքի աջ և ձախ պատկերներին, ապա դրանք անոթի վրա դրված երկու պայմանակալների միջև նկարված թևավոր առյուծներն են, որոնք մարմնով ուղղված են դեպի պորտիկը:

Այսինիս որմնաքանդակների երկրորդ խումբը ներկայացված են ցեռային պողոտայի ալեբաստեր սալիկների վրա: Ի տարբերություն նախորդ պատկերների պողոտայի սյուսմեները իրենց կատարած են ձեռք և տեխնիկայով տարբերվում են վերահիշյալներից: Այնուհանդերձ պատկերաբարությունը որոշ ֆիզուսներին սախիլատիկայով նույնն է: Հատկապես այդ ֆիզուսներից աչիք են ընկնում թևավոր առյուծները, առյուծի մարմնով

արժիվների և թևավոր առյուծի պատկերները: Բոլորն ունեն Հորդանան-կան դասավորութլուս և իրարին անջառված են կենաց ծառի բաժանարար պատկերներով: Ճեղուրները ներգծված են Հասկանախոշով կառավարված ուղղանկյունիների մեջ: Կենաց ծառերի, ստորին մասում պատկերված է նշանն գիտլանդները: Ճեղուրները խիստ ոճավորված են, ունեն նույն չափերը և կառավարված են բարձր արվեստով: Եկատվում է մի օրինաչափութլուս դա նույն կենդանիների դեմ-դիմաց դասավորվածութլունն է: Այսպես առկանները կանգնած են դեմ- դիմաց, որոնց միջև գեանդված է կենաց ծառը, նույնը առկա է արժիվների պարագլում: Առկանները ունեն բաց երախներ, Հատակ ընդգծված աչքեր, ոճավորված պանջրեր, մկանոտ օտքերը ավարտվում են մանրամասնորեն ներկայացված թաթերով, սլացիկ մարմինը ավարտվում է երկարածիգ պոչով: Կենդանու իրանի վրա Հավիված են Հզոր թևերը, Հատակ ընդգծված են փետուրների դասավորված շարքերը:

Թևերը շրջագծված են Հասկանախոշի զարդագոտիով: Նույնպիսի պատկեր ունենք արժիվալուրես առասպելաբանական կենդանու պարագլում: Թռչնի գլուխը խիստ ոճավորված է, աչքի է ընկնում նրա Հզոր կես կուսոցը, աչքերի բրբեռ լարված են: Կենդանու իրանը կրկնվում է ամենայն մանրամասնութլամբ, վերը նկարագրված առյուծի պատկերից Հետո մարդու դեմքով, արժիվ Հզոր թևերով, առյուծի մարմնով պատկերը: Մարդու գլուխը ունի դիմախի Հատակ մանրամասներ, երկարավուն աչքեր, սլացիկ բիթ, նուրբ բերան:

Գլուխը Հարդարված է փաթթված մազածածկութլով, որին զրված է կուսանն գլխաթի: Այս փասմասնութլան պատկերը «առյուծ- արժիվ-մարդ» ուրարտացիների սիրված սյուսններից է: Մենք նման պատկերների Հանդիպում ենք ուրարտական բրոնզից գոտիների, նվերապատկան թիթիկների ինչպես նաև որմանակարների, վահանների, սաղավարտների, կապարճների, կնիքների վրա:

Անշուշտ այստեղ տեսնում ենք ուրարտական դիցաբանութլան առանձին նմուշներ: Դրանք Հիմնականում աստվածութլուններն են, որոնք կապված են Խալդի, Թեչերայի և Շիվիների պաշտամունքային այս կամ այն գրեթեթունների Հետ:

Նման պատկերներով բարձրագանդակներ Հայանի են նաև Աբրնշի, Աղիլ Ջեվաթի, (Աբրկն) պղուսններից, որտեղ պատկերված է Խալդ աստվածը իր ամբողջ Հաղուստով: Նա մի դեպքում կանգնած է ցուլի վրա, մյուս դեպքում առյուծի, ձևերըրը րուսը պարզած, ձիտուսակ արարածութլան պողպատ են պատկերված, մի ձևերին ունի Թաս, մյուսում էյուղ, տերև: Նրա դիմաց քանդակված է արբանու կենաց ծառը:

Խալդ աստված ունի սլացիկ բիթ, կեղեցիկ աչք, ունի նրբին բերան, ընդգծված են ականջները, գլխին ունի գլխաթի: Գլխաթիի ամպից երևում են մաշեբը և ճակատը, որի վրա նշմարված է Հասկանախոշով ճակատակալը: Դեմքով ուղղված է ղեպի ձախ կողմը, ունի ոճավորված Հաղուստ, Հասկուստի վրա կան պալմեոսայի նախազարգով պատկերներ, իսկ թիկնոցը եղբարգծված է խաչանախոշ գոտիով: Այս պատկերը իր գուգասնուններն ունի Այսնիսի, ինչպես ցեղային, այնպես էլ պոլոսումի սյուսններում: Այսնիսի պղուսնների ժամանակ Հասկանախոշ արարավ գոտած է Հանդիտանում վահանի վրայի ուերթին փոխարեն քանդակապարզ առյուծի գլուխը: Այն ունի բաց երախ, ընդգծված ժանրիով, աչքերը արուսված են մանրամասն պատկերով, ամբողջ մասութլը գագանի լարվածութլան պահ է ներկայացնում, կարծես թի պարտարվում է Հարմարված: Բրոնզամուշ գլուխին ունի փոքրիկ ականջներ: Տաճարի տարածում գտնված գոտածն իր օճական մանրամասներով կրկնում է ինչպես Այսնիսի ֆիդուրները, այնպես էլ Վանի թանգարանում պահվող առյուծին և նվիրատվական թիթիկների պատկերների:

Որմանակարների երկրորդ մեծ խումբը, որը Հայանի է Հնագիտական Հուշարձաններից, այսարհիկ բովանդակութլան պատկերներն են: Այս պատկերների մեջ առանձին տեղ են կազմում երկրաչափական, բուսական և այլ բնութլի Հորդիվածքային տարրերը: Բացի դրանից էրերուսնից Հայտնաբերված որմանակարներում առկա են մարդկանց, կենդանիների, տարբեր շինութլունների որոշակի սյուսններ: Որմանակարների մնացողների մեջ կան այնպիսի բեկորներ, որոնք պատկերում են որսից Հետո տեղի ունեցած իրադարձութլունները: Առյուծն, նրանցից մեկի վրա պատկերված է խիստ սուղբով Հաղուստով, Առյուծսով, գլխաթիվ որսորդ, որը բռնել է երկու շներին և կերակրում է նրանց: Մեկ այլ բեկորի վրա պատկերված է դաշտում խաչատացող նմուշի Հիտանալի պատկերը, որի վրայից ինչպեղվ է թատար կամ մարտականքի ընտարը: Վարդող նմուշը արտահայտված է արտակարգ մեծութլամբ և նրբագեղութլամբ: Երևուսնի որմանակարութլոսյուն ախարահիկի մյուս թեմատիկան երկրագործութլունն է, որն արտացոլված է Հողի մշակման տեսարաններում: Ցավոք, այդ տեսարաններից միայն անշուսն բեկորներ են պահպանվել, որոնց Հիտան վրա կարելի է գատնել ոչ թե բուն տեսարանների, այլ լոկ նրանց թեմատիկի մասին: Այսպես բեկորներից մեկի վրա պահպանվել են միայն եղևների գլուխները, լուծը և մարտկոզի եղևներին քոչը արտուս կերպարանքի վերին մասը: Երկրագործը պատկերված է գլխաթուց և ցանգուս մաղբարով: Նրա Հաղին վերնաշապիկ է Հաղուստում թևերով: Համանման մի այլ պատուսնի վրա ներկայացված են ավելի լավ պահպանված եղևներ, իսկ մարդու պատկերի ուրվագիծը Համար-

յա եղծված է: Ծաղօք ետ:յը չի կարելի տակ ուղղամական բովանդակու-
թյամբ որմանկարների մասին, որոնք մեկ են Հասել կիսակեղծ Հետքերի
ձեռք: Այլ երկրորդից մեկի վրա պահպանվել է երեք մտքով կերպա-
բանք, Հաճանարար, մի Հատված առանձին մանրամասներով, որը ընդՀա-
նուր պատկերացում է աշխա նրանց Հազուստի, գլխարկների, կոշիկների և
գեներտի մասին:

Կան կարծիքներ, որ որսի տոտարուններ չեն եղել, այսինքն պատկեր-
ված սյուժեները (պատկերները) որսի տեսարան չեն:

Էրբուտեիի Խալդ աստու մեծ տանաը՝ բաղկացած է երկու սենյակնե-
րից, գիկուբատից և երկշարք դասավորված սրահից, կառուցվել է միջնա-
բերդի Ջապարակում: Այստեղից զվար չէ կարակցելն, որ կառուցված-
քում Խ Հայո է գալիս Հին արևելյան այն ավանդույթը, բուտ որի գիկուբատ-
նու են կառուցվել միայն այն տանակներում, որոնք նվիրված են երկրի դե-
բարույն ասավանդություններին: Պեղումներից Հայտարարվել են սքանչելի
որմանկարները: Պարզված է, որ տանարի ներքնամասը և արտաքին որմա-
նկարները ունեցել են կառուցվածքային Համանման Հորիզովածքներ, բացա-
ռությամբ իրարից տարբերվող մի քանի եպագրարներ: Այսպես ներքնա-
մասի և սյունաարահի պատերը զարդարվել են եղբարզարդի պատկերով, ինչ-
պես նաև գեղարզարդային որմանկարներով: Եղբարզարդից ներքև ձգվում
է մի չորս, որի վրա պատկերված է առյուծի վրա կանգնած աստվածը, նրա
մեջ ձեռքը բաց աստվո բարձրացված է վեր, իսկ ձախը երկարել է ստա? և
բունել ինչ-որ ծիսակարգի ստորակ: Մորտբավդ զուլիք պատկերված է եղ-
ջուրավոր խույրով, խուտ Համապատասխան աղտեսանյան թուղավորների
խույրերին: Գլխակից մասվակներն են իշնուժ թիկունքին:

Աստվածներից մեկը պատկերված է առյուծի վրա կանգնած՝ դա Խալ-
դին է, իսկ մյուսը, Թեշեբան՝ կանգնած ցուլի վրա և կուշիք ձեռքերին,
Համապատասխան պատերազմի և փոթորիկ աստվածու թյան իր կոչմանը:

Վերազառույով Էրբուտեիի տանարների որմանկարներին, Հարկ է
նշել, որ պատերի մակերեսները, ինչպես սյունաարահում, այնպես էլ տա-
նարի ներքնամասում ծածկված են եղել բազմապույն գորգակներով դա-
սավորված շախմատային կարգով՝ Հարթ մուգ կապույտ Հիմնապատասաի
վրա: Պեղումների ժամանակ Հայտարարվել մի կավածեփի բեկոր՝ որմ-
նանկարի մնացորդով: Հրդեհված լինելու պատճառով այն մեղ է Հատի
խանձված վիճակում: Այնուհանդերձ Հաղողվել է պահպանված պատա-
ռիկներից վերակազմել մի գեղարզարդ շրջան՝ կենտրոնում տեղավորված
սկալաուսակով, որից ծալուս են ճառագայթներ: Երջանը գործի զարդար-
ված է եղել սճավորված արձավանդներով և ունենու նկարներով: Սկավա-
ուսի կողմերին, Հավանարար, տեղավորված են եղել մարդկային իրաննե-

բով գեղարական առյուծների և ցուլերի գեղարարները: Պահպանված են
նրանց դեմքերի մի մասը, թևերի և Հազուստի պատասիկները: Այդ բեկորի
մեջ ներդրված են գորդանկարներ:

Ուբարտական որմանկարչությունը, իբրև գեղարվեստական ինք-
նուրույն բնագավառ, կարևոր տեղ է զբաղել Ուբարտուր և Հին արևելքի
մշակույթի մեջ: Այլթին-Թեփուսում, ինչպես Էրբուտեում պաշտամունքային
նի Հնու նշանակալից տեղ է գրավում նաև որմանկարների աշխարհիկ թե-
մատիկան, որն Խ Հայո է գալիս մի շարք առանձին տարբերում, որոնք ամ-
բողջնում են կենդանական աշխարհի ոչ մեծ տեսարանում:

Դատելով ծառերի առանձին պատասիկներից, պետք է կարծել, որ
ավյայ տեսարանը վերաբերվում է անասուն: Այստեղ ուրվագծված է առ-
յուծը եղջերուի Հետ, որը բուրբոփն չի Հանդիպում նախորդ որմանկար-
ներում: Գազանները պատկերված են լարված կեցվածքով, կանդնած իրար
դիմաց, ծառի երկու կողմերում: Այդ տեսարանի Հաջորդ Հատվածում
պատկերված է նրա ողբերգական Հանդուցալուծումը, առյուծը եղջերուին
իր գուն է գարծրել, նրան Հոշոտելով Հզոր երախում:

Այս Նորինվածքում, ինչպես կարելի է նկատել, արտահայտված է գա-
զանների կյանքի անտառային սպորտակն մի տեսարան, որը դուրս է գա-
լիս ուբարտական որմանկարներին բնորոշ ավանդական թեմատիկայի
շրջանակներից: Այդ պատճառով Այլթին-Թեփի քենդոգ որմանկարները,
ինչպես և Էրբուտեի որմանկարները գալիս Հաղող վերաբանակում են մեր
պատկերացումները սյուժետային աշխարհիկ Հարտություն շարժման
նու թյան մասին, որոնք տեսնում ենք ուբարտական մշակույթի այս Հե-
տաքրքրի և նոր Հնուազոտվող բնագավառում: Հարկ է նշել, որ պազաննե-
րի վերաբերվող կենդանական ոճը իր գուղահունները ունի սկյուլթական
մշակույթում: Բացի այդ առյուծների և եղջերուների պատկերները Հանդի-
պում են նաև երկաթեդարյան բերնից գոտիների վրա: Այսպեսով աշխար-
հիկ բնույթի որմանկարները Հայտարարված Էրբուտեուց, կարծիք բու-
րից, Այլթին - Թեփից, Այսուհից և այլն վկայաբանում են ուբարտական
արվեստի և տեղական մշակույթի զարգացման առանձնահատկություննե-
րի մասին:

ՎԱՐԴԱՎԱՌՈՒՄԻ ԿՎԱԼԻՏԵՏՆԵՐԻ ԿՐԴԻ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ԳԵՂԱՐՔՈՒՆԻՔՈՒՄ

(ըստ Ալունք գյուղի ազգագրական հետազոտությունների)

ՀԱՍՈՒԿ ԿՐԿՆՆԵՐ

Հայ ժողովրդական տանաշարում Վարդավառ ժողովրդին հոգեհարազատ, Թերևս ամենաիրջիված և սպասված տանիքն է: Մասնաւորական նյութերի հավաստածք Վարդավառը պտղաբերութիւն, արգաստորութիւն, լիութիւն և այս ամենն ապահովող էրբ, անձրի տան է: Ըստ ժողովրդական պատկերացումների՝ Վարդավառը ոչ միայն բերքի առատութիւն և անձրեւաբերութիւն, այլև զմարանքների, բնասանկան խնջույքի, ուրախութիւն և մտառդի տան է:

Սույն հոդվածը շարդրված է 2004 թ. Գեղարքունիքի մարզի Վարդեհիսի տարածաշրջանի Ախուճք՝ գյուղից գրառված ազգագրական նյութերի հիման վրա, որոնք բնագրվում են 20-րդ դարի 30-ական թվականների կեսերից մինչև 2004 թվականը: Ենթյալ ժամանակահատվածում շարունակուած են կենցաղավորել տանին բնորոշ մի շարք պայմանական բաղադրիչներ, որոնք վերաբերում են Վարդավառի նախատանական, բուն տանական և Հնտատնական փուլերի տարբերություններին, մասնավորաբար յուր մարբութիւն, տանական ուսեսնի պարտառուած, Հացի նորացում, Հարբանդիկ-

լիութիւն, փոխադարձ այցելութիւններ, շնորհավորանքներ, մասադ, անուանական ծիսաշարին առնչվող արարողութիւններ, տանական խընչոյք, ուխտապնացութիւններ: Առանձնակի արարողակաղը ուսեն ննչնչյալների հիւստակի Հնտ կապված տարբերութիւնները և տանին Հաջորդածնայոյքը: Սակայն տեղացիների բնորոշմամբ. «Էտարվա Վարբեւոր էն մտանական Վարբեւորի կան էլ շարքն»:

Հայաստանի տարբեր ազգագրագետներում Հնուց անդի Վարդավառը Հայտին է տարբեր անուններով կապված բարբառային առանձնահատուկութիւնների կամ տանի որիէ բաղադրիչն արտահայտող բնութագրականի հնո՞: Բացի այդ, կային և այսօր էլ կան ժամկետային տարբերութիւններ՝ Ակունքում բնոյնված են անվան Վարբեւոր, Վարբեւոր, Վարբիվոր տարբերակները՝, իսկ տանը նշվում է եկեղեցական տանացույցով կանանակարգված ժամկետում:

Վարդավառի նախորդակին բնոյնված է Հաց կամ լավաշ թիւի, «որպեսզի տանական օրվա առթիվ թարմ Հաց ունենան»:

¹ Յ Արրահմայան, ԴՄԱ, Վարդեհիսի շրջան, Ալունք գյուղ, 2004, էք 1, 15:

² Ալունք գյուղը գտնվում է 39 Գեղարքունիքի մարզի Վարդեհիսի տարածաշրջանում: Վարդեհիսի տարածաշրջանը Ասարի, Կանդի (Ճակնիկ), Լոր Բալազգետ, Ասարուհու շրջանների հետ միասին մտնէ է պատմական Ալունքայ աշխարհի Չեղարքունի և Սոթր գավառների կազմ մեջ: Տվյալ շրջանների հայկական ազգայնակաղայն ինքնակամ (կազմը 1827-1828թթ. ռուս-բուլղարական ատանազնի հետևանքով Արևմտյան Հայաստանի տարբեր վայրերից և Դասնկատանի հայաբնակ գավառներից զանգվածաբար Արևելյան Հայաստան գաղտնա հայերի սերունդներն են, որոնք պատկանում են ազգագրական տարբեր նմանի իրենց սոցիալ-բարբառային խախտարտեսքամ: Վարդեհիսի շրջանի քննվածները Ալաշկերտ, Դիարիկ, Ալունք գաղտնա վերաբնակողներ շատակորներ են, որոնք իրենց ազգագրական նկատաղով ամենի ակնբարակախ են: Տես Ռ. Գիղոցյան, Չեղարքունիք, ԳԱԸ, կ. 14, Երևան, 1983, էք 9:

³ Գյուղը գտնվում է Վարդեհիսի 2 կմ հարավ: Այն հայտնի է եղել տարբեր անուններով Բագմոցուր, Զյուրակ, Չեղարկապ, Կարարկապ, Կըրոսկա, Կըրոսկալ, Կիղոսկալ, Կոստոսկալ, Կոստոսկալ, Կարարկալ, Կըրոսկալ, Կարարաբակ, Վարդաբաբակ: Ըն: 1935 թվականի գյուղը վերանվանվել է Ալունք: Տես Դասնկատանի և հարակից շրջանների տեղանունների քննարակ, հ. 1, Ա-Կ, Երևան, 1986, էք 146: Մինչև 1935-ը կոչվել է Կըրոսկալ: Տես Ռ. Ազուլ, Գ. Տիգրայան, Ալունք, ԳԱԸ, կ. 1, Ե., 1974, էք 233:

⁴ Գյուղի թե՛ հայկական, թե՛ օտարախոն Դըրուկալ-բառատան արդյուն անվանումները փաստում են, որ այն հայտնի է իր բազմաթիվ անբնորակ արդյունքներով, որտեղից էլ գալիս է գյուղի անվանումը:

¹ Յ Արրահմայան, ԴՄԱ, էք 42:

² Դասնկատան Հայաստանի տարբեր ազգագրագետներում Վարդավառը հայտնի էր Կըրեկուր (Առ. Արիշեյան, Լեոնային Դարապալի հայերը, «Հայ ազգագրագետներ և բանասիրտություն (Նյութեր և ուսումնասիրություններ)», գիրք 12, Երևան, 1981, էք 59), Վարդավառ, Վարդավառ, Վարդավառ (Գ. Գյուղացյան, Սուտա լեռնա ազգագրությունը, Երևան, 2001, էք 259), Վալսար (Խ. Փորթրեյան, Լոր Կախիկանի հայ ժողովրդական բանասիրտությունը, ԳԱԸ, գիրք 2, Երևան, 1971, էք 36), Կարդուր (Գ. Դալուրյան, Լեռնից Բանին ազգագրությունը և բանասիրտությունը, Երևան, 1974, էք 241): Վայոց շորի Աստուրուտ գյուղում ամենի ստարաված է Զրեյան մեղ, որը ըստ դաշտային ազգագրական նյութերի, քրեյան բառի բարբառային տարբերում է Զրեյան-չոր ցանեղ (Գ. Արրահմայան, ԴՄԱ, Աստուրուտ, 2002, էք 7, 17): Որոշ քննվածայնորում (օրինակ Կեսարիա) Վարդավառը կոչվում էր տնի գլխավոր սրբակաղի Ատր Վարպաճի անունով, իսկ «Կարպաճա»-ը ժողովրդի օգնագրություն է Զամբրեման տնի կառավարչության: (Մամուկ Մարտիյան, Տնեղ Կարպական ժողովրդական մեծեր, սովորույթներ, հավատալիքներ (ավանդույթ և արդիականություն), Երևան, 2010, էք 99):

³ Վարդավառը լինելով գյուղական տնոյնային կից ունի 35-օրյա շարժականություն, որի հետ կապված՝ Վարդավառի ամենի սկզբում և ավարտվում է հունիսի 22-26-ից օրնեկ հուլիսի 25-30-ը քննված ժամանակահատվածում, իսկ տնոը տասանկում է հունիսի 28-ից օգոստոսի 1-6 օրնակ օրերի միջև:

Սուտանայնությունները ցույց են տալիս, որ Հայաստանի որոշ քննվածայնորում Վարդավառը նշում են ոչ թե եկեղեցական օրացույցի ժամկետային սահմաններում, այլ տեղական ակնբարկով վաղնիքաված օրերի: Օրինակ Տախլուտ (Ճամնակաղար Իջևանի տարածաշրջան) Վարդավառը տնում են հուլիսի 20-ից հաջորդի առաջին կիրակի օրը (Ս. Մարտիյան, Վարդավառի քնննչությունային և սոցիական առանձնահատկությունները Տախլուտ, Հայ ժողովրդական մշակույթ, XIV, Երևան, 2007, էք 199): Այնքնիկ Անբնարկուր, Ալաբուրդյան, Բալապ, Խախթ գյուղերում նույնպես Վարդավառը տնում են տեղական ակնբարկի լուծվ ամրագրված հուլիսի երրորդ կիրակի (Յ. Արրահմայան, Վարդավառի տնոյնայնությունը և Անբնարկուր Ատր Վարդան Զորակալի բնեղեցին, Հայ ժողովրդական մշակույթ, XV, Երևան, 2010, էք 300):

⁴ Ն. Գոլոցյան, ԴՄԱ, Վարդեհիսի շրջան, Ալունք գյուղ, 2004, էք 1, 11, 37, 49:

⁵ Աճ, էք 11, 17, 25, 37:

⁶ Յ Արրահմայան, ԴՄԱ, էք 8, 25:

Տոնական միջոցառումները մաս են կազմում փոխադարձ այցելութիւններն ու շնորհակարանքները: Կախատական օրերից սկսած դրեքին բոլոր ընտանիքները Հյուսիս են ունենում, որոնք գալիս են ոչ միայն Հայաստանի տարբեր բնակավայրերից, այլև արտերկրից (օրինակ Ռուսաստանից):¹

Քեկ այդ օրը Հյուսիսընկալում են ամենամտերին ազգականները (որդիներ, դուստրեր, բույրեր, կորայրներ իրենց ընտանիքներով), ընտանիքի բարեկամներ, սակայն անպատահիլ Հյուսիսի այցելութիւնը կս ցանկն է:

Մովորարար Հյուսիսը զատարկածնէն էլն գնում. տանում են խմիչ, բաղադրակներ կամ նվեր ընտանիքի այն անդամի Համար, ում անուծով տոնական մատաղն արժելու է: Այն ընտանիքները, որոնց բոլոր Հարազատներն նպրում են գյուղում, Հյուսիսընկալում են Հայրական տանը: Ոմանք էլ տանը նշում են Համազուգակներով Հարեանկերից մեկի տանը:²

Գեղեցիկ, միևնույնի մամտակ տանի կարևորութիւնն արտահայտող սովորույթ է միմյանց շնորհակարարը բախում. փողոցում կամ Հյուսի գնալիս տուն են Վարբիկորը Ֆորպար:³

Վարդավառյան շնորհակարանքները շարունակվում են սեղանի շուրջ: Յուրաքանչյուր ընտանիք սեղան է նստում Հյուսիսընկ. ինչը մեծ պատիվ է տանտիրոջ Համար: Առաջին կենացով շնորհակարան են տանը, ուրախ և «անդակախ» Վարդավառ մտղթում, աշխարհին խաղաղութիւն, օտարութիւն մեջ գտնվողներին Հաղորդութիւն, բուրբիւն անողութիւն և երջանութիւն են ցանկանում: Եթէ մատաղն սովանական է լինում, ապա շնորհակարանքից Հետո խմում են տվյալ անձի կենացը, խնդրում, որ Աստված նրա մատաղն բերունելի Համարի:⁴

Մովորարար առաջին կենացն առաջարկում է տանտիրոջ: Եթէ ընտանիքում տարեց աղամարդ էլ լինում, առաջին կենացն առաջարկում է նրա կինը: Եթէ ընտանիքում տարեց կին էլ լինում, առաջարկում է տան ավագ որդին կամ սեղանի ամենատարեց մարդը: Առաջին կենացից Հետո բոլոր սեղանակիցներն, ըստ ավագութիւն, կս իրավունք են ստանում բամբակաճառ ստելու և բարձրաբաններն Հղելու անդաման շնորհակարանով Վարբիկորը և մաղթելով, որ մատաղն բերունելի լինի: Այդ օրը, որպէս «լավ, աղից օր», ամբողջ գյուղը նշում է:⁵

¹ Ա. Պողոսյան, ՊՍԱ, էջ 11, 37, 49: 3օժոն. 3 Արրահամյան, ՊՍԱ, էջ 26:
² 3 Արրահամյան, ՊՍԱ, էջ 29, 50:
³ Աճո, էջ 21:
⁴ Ա. Պողոսյան, ՊՍԱ, էջ 57:
⁵ 3 Արրահամյան, ՊՍԱ, էջ 20:
⁶ Ա. Պողոսյան, ՊՍԱ, էջ 49:

Ակունքում Վարդավառին բնորոշ ուտեստ էլն եղել: 20-րդ դարի կեսերին, առում են, սովի պատճառով տոնական սեղանն առատ էլն եղել մասուղի մտից բացի, սեղանին զրկել է միայն կանաչի, պանիր, ցանկութիւն զեպրում մամուն: Նույնիակ վարունգ և լայիկ չեն ունեցել: Վերջին տարիներին տոնական սեղանը Հարուստ է բանջարեղենի սեսակներով (այդ օրերին նույնիակ բանջարեղենի գինն անում է), մրգերով, բաղադրակներով (խմորեղեն, կոնֆետ), ալիոնուային և ոչ ալիոնուային բովելիքներով: Ալիոնուային խմիչքները ավելի տարածված էլն օղին, իսկ նախկինում գրին են խմել: Աստվով բարեկեցիկ ընտանիքներն օրվա սովից պատարասում են նաև տոլմա, բյուֆետ, Հյուսի և խոզի միս են խորտրում. գնում մատիկն աղբրտակեն: Բոլոր մամանակներում սեղանի գարդը եղել է «սալ» (կլոր) կամ «մուրթխալով» զալման Հելվա Հիչեցնող խորեզով: Տոնական սեղանի պարտադիր բաղադիրը մատաղն է: Հյուսիսընկում են նաև մատաղի ջրով կեմա բրնձով, մավարեղենով փլավ: Սեղանից օգտվելիս առաջինը մատաղ են ճաշակում:⁶

Մատաղ: Տոնական արարողակարգի անբախելի մաս է Հարունակում մնալ մատաղը: Շատ Հանախ մողուները մատաղի իրական խորհուրդը սրել է բնիկում կամ խմունակով Հանդերձ էլ կարտրում և գանց է առնում այն դիտարկելով որպէս խնջույթի առիթ:

Հայկական ավանդական ծիսական Համակարգում բերունված են եղել Համաբական մատաղները: Ակունքում այսօր Վարդավառին ավելի տարածված են անՀաստական մատաղները, որոնք արժում են ընտանիքի այս կամ այն անդամի՝ դժբախտութիւնից ազատվելու, Հիվանդութիւնից ապաքինվելու, օտարութիւնից կամ բանակից փերաղտանալու կամ ուղի ընտանիքի բարտրութիւնի Համար:⁷

ԸնդՀանուր միջոցներով գնված երբեմնէլ մատաղացու կենդանին այսօր պարզապէս ընկալվում է որպէս խնջույթի գառ: Ոմանք կարծում են, որ այդ միջոցներով մատաղի գառ զնկին անՌոնյաարեիլ է միգուցն որեւէ մեկը գժկամութիւն միանա, և մատաղն բերունելի էլնիլ: Եթէ Վարդավառ նշում են մի քանի ընտանիքներով, ապա մատաղացու գառը բերում է տանտիրոջ ցանկութիւն զեպրում մյուսներն առանձին են մատաղ անում: Մովորարար որպէս մատաղացու՝ ընտրում են «մատաղաչ» նրա-

¹ 3 Արրահամյան, ՊՍԱ, էջ 21:
² Ա. Պողոսյան, ՊՍԱ, էջ 20-21, 27, 33, 41, 54:
³ Աճո, էջ 41, 54:
⁴ Ա. Պողոսյան, ՊՍԱ, էջ 28, 29, 38:
⁵ Աճո, էջ 14, 26:
⁶ 3 Արրահամյան, ՊՍԱ, էջ 6, 11:

ծին գառ, կրքեմն էլ ու կամ արբոր եղևելով ընտանիքի նյութական կարողությունից:

Այն ընտանիքները, որոնք Վարդապետին մատաղ անելու Հնարագիտությունն չունեն, բավարարվում են մերձավորների պայմ բաժնով:

Պատահում է նույնիսկ, որ մատաղացու դեմու Համար գրած են փոխվերցնում: Եթե ընտանիքում մեծահասակ կա, մատաղ անպայման անում են:

Այն անտեսությունները, որոնք գառներ ունեն, Վարդապետի մատաղացուն ընտրում են նախորդը, երբ արու գառ է ծնվում, կամ նույնիսկ դեռ ծննդով խոտատում են, որ նորածնին կառանձնացնեն որպես Վարդապետի մատաղացու: 20-րդ դարի կեսերին նորածին գառանը, որպես մատաղացու ընտրելիս, առել ուլախուրտումով մեծանալ: Անպայման նշում էին նաև այն սրբավայրի և այն անձի անունները, որտեղ և ուժ Համար մատաղ էին անելու:

Եթե խոտատում են այն մարթիկ Վարդապետին, ապա ուրիշ որ չի կարելի մերթիկ:

Երբեմն որևէ մեծ նպատակ ունենալով, մատաղացուն ընտրում են մեկ կամ երկու տարի առաջ: Երբեմն մի քանի նպատակ են ունենում մատաղ անելիս, օրինակ զավակի բանակից վերագառնալը, ծանր Հիվանդությունից բժշկվելը, փորձանքից ազատվելը և այլն: Եստ Հանախ այս բոլոր առիթների Համար խոտատում են Վարդապետին մատաղ անել: Եթե առիթ չի լինում, ողջ գերդաստանի Հարդուխյան Համար են մատաղ անում: Որոշ դեպքերում մատաղ են անում միայն նպատակը կատարվելուց Հետո: Սա Համարվում է անխախտելի սրբություն:

20-րդ դարի կեսերի վերաբերյալ բանաստեղծ պատմում է, որ եթե Վարդապետի մատաղացուն զոդացել են, ապա նորն են գնել, քանի որ Համատացել են, որ եթե այն նորով չփոխարինեն, դժբախտություն կպատահի:

Ոմանք էլ ասում են, որ եթե գառանը զոդացել են, նորով չեն փոխարինել մտանելով, որ պրկենց դամար չըն: Եթե միևն Վարդապետը մատաղ

¹ Ա. Պողոսյան, ՊԱԼ, էջ 13:
² Հ Արքայաժայռ, ՊԱԼ, էջ 30:
³ Աճու, էջ 31, 51: Գճու Ա. Պողոսյան, ՊԱԼ, էջ 29:
⁴ Ա. Պողոսյան, ՊԱԼ, էջ 38:
⁵ Հ Արքայաժայռ, ՊԱԼ, էջ 31:
⁶ Աճու, էջ 12: Միտոցն մարդիկ հավատացել են, որ եթե մատաղը զոդանան, ապա նախատել չի իրականանալ:
⁷ Աճու, էջ 30:

մատաղացու կենդանին որևէ արտա է ձեռք բերում, այն այլևս մատաղ չեն անում, քանի որ մատում են, որ էրենց նպատակն այդու չի կատարվի:

Մտառղի նպատակով առանձնացված գառան վրա որևէ նշան է արվում՝ ախնձն են կտրում, վրան ներքով նշան անում կամ վզին ժապավեն կապում: Երբեմն գառանը տալիս են փաղաքշական անուններ (օր՝ Քնիլի, ազնիլ լավ են կերակրում (մանավանդ մարթիկուց մեկ շարաթ առաջ), որպեսզի գեր լինի, մեղծ են վերաբերվում, ռամբի որ այն սրբի ասաց են տասնյու, խկ սրբին չի կարելի վատ բան անել): Կենդանու մարթին չեն խուզում, քանի որ մարթին պատռանում է ցրտից, անձրևից, կարկուտից: Մատաղացուի նկատմամբ չառ ուշադր են լինում: Երկխոսն առևճ վերագառնալիս առաջինը գնում են տեսնելու ռոն մատաղացուն չի՝ կորնր:

Թե՛ 20-րդ դարի կեսերին, թե՛ վերջին տարիներին գառան նշանդրքին, այսինքն այն օրը, երբ առանձնացվում է որպես մատաղացու կամ մատաղի օրը սրբավայր տանելու, վզից կապում են գույնգույն թելերից Հյուսված կամ կարմիր ժապավեն, զանգ կամ գուռավոր թելեր, յուրաքանչյուր գույն ինչ-որ բան է խորհրդանշում, կարմիրը՝ Հաղթանակ, Հարդուխյան, կանաչը՝ ցանկություն, նպատակ, կապույտն էլ՝ անասնոց երկիրք:

Գառան գլուխը կտրելուց Հետո զանգը կամ ժապավենը կապում են սրբավայրի օրեկ ծառից: Եթե ընտանիքում Հիվանդ անդամ է լինում, ապա գառան վզից նրա Հագուտից մի կտոր են կապում:

Մատաղացուն գնելու դեպքում զինք չեն սակարկում՝ թողնելով վաճառողի խղճին: Եթե գնորդը գինն իրենցում է, ապա Վեստով նեղանում է, որ իր համար էս էրկու մանեքն ինչ է, որ խնայում են, չեն տալիս: Վարդանիսի մի բանաստեղծ խոսքերով նախկինում ընդգծված էր, որ մատաղացուն լինելու սե գույնի: Համատում էին, որ սեը շուտ լինելու խորհուրդն ունի, ուստի սե կենդանու մատաղ անելով՝ իրենց սեմարազը շուտ կկատարվի:

Գյուղում պահպանված է Հնուց եկող այն ավանդույթը, որ անկախ այն բանից, թե Վարդապետը որտեղ են նշում՝ գյուղում, սարում կեթ օրը-սարում, մատաղացուն վաղ առավոտյան տանում են սրբավայր, իրեն կամ յոթ անգամ այնց ձախ ուղղու թխուրտ պտտեցնում սրբի շուրջ, օրհնված աղ (կրքեմն նաև Հաց) տալիս, ռոր միայր համով լինի, և Կստված տեսնի, բանի

¹ Աճու, էջ 51:
² Աճու, էջ 6, 12:
³ Աճու, էջ 19, 14:
⁴ Աճու, էջ 6:
⁵ Աճու, էջ 31:
⁶ Ա. Պողոսյան, ՊԱԼ, էջ 30, 55:
⁷ Հ Արքայաժայռ, ՊԱԼ, էջ 6:

որ այն ամեն ինչի քաղցրությունն է՝: Բողոքողի մեջ տարածված է մատաղ սանկի զիմել տվյալ սրբավայրին խնդրանքով. «Վա՛նք Զան, քո Հրժար շարձարվել, մատաղ ենք իրենի մեր էրեխեքի, մեր Հարսանքի Համար: Քող աշխարհին խաղաղություն բլին, Գահեկներին Զանազություն, աճաբ դալոց փորձանքից, անսո՛թի շառից ազատես: Մեր մատաղն էլ ընդունելի՛ր սրա, մեր սրտի իզձն էլ կտատարի՞:»

Եթե իրենց Հետ մո՛տ են տարած լինում, նախքան մատաղացուի վիզը կտրելը, սրբավայրում մո՛տ են գտնում Աստուծոյ խնդրելով, որ իրենց մատաղն ընդունելի լինի՛: Երբեմն աղբ տանում են կնիկիցի, որպեսզի Հոգևորականն օրհնի, իսկ Հասախ էլ այն ուսնցնում են առանց օրհնելու՝ Հա՛վատալով, որ եթե տարվել է սրբավայր, ապա արդեն օրհնված է: Տեղացիները գտածոր սրբավայր տանելն արդեն իսկ Համարում են մատաղ սանի՛:

Եթե մատաղացուն մե՛ծ չէ, պատանիներն ու երիտասարդներն են տանում սրբավայր, քանի որ «Երանց Հոգին մաքուր է՞»: Գուռանը ստբով են բարձրացնում սար, թնայած մեթեմայի ճանապարհ էլ կա: Ասում են, որ եթե մատաղն Աստուծո Համար ընդունելի է լինում, ապա գառը Հեռուությունը է սար բարձրանում, ճանապարհին դժվարություններ չեն առաջանում: Մի քանիսն այս պատմեց, որ իր թուան Համար արվող մատաղի գառը Հանգիտ բարձրացել է Կոշավանքի սարը, պտտվել սրբի շուրջ և ինքնակամ պտտվել ու գլուխը դրել այն քարին, որի վրա սոխորաբար կտրում են մատաղացուի վիզը: Նրա կարծիքով դա մատաղն ընդունելի լինելու նշան է՞:

Երբեմն երիտասարդները վաճր բարձրանալիս գառան Հետ նաև աչքոր են տարել, յոթ անգամ պտտրեղել վառիչ շուրջ, վիզը կտրել և ուղարկել գլուխում մնացած տանեցիներին, որպեսզի նրանք էլ այդ օրվա մատաղից անմահու շնանան՝:

Հետո կտրում են գառան գլուխը, սկանջը կամ աչքորի վիզն այնպես, որ սրբավայրի քարերին արյուն կաթա, քանի որ մարդկանց պատկերացմամբ դա Հավատարմության նշան է: Արյունը խաշանե քսում են այն մարդու ճակատին, ու՛մ անունով մատաղն անում են: Մարթում են սրբավայրից Հեռու, այնուհի, որտեղ պետք է խնջույր լինի՛: Երբեմն մատաղի

¹ ԱՍՏ, էջ 18:
² Ա. Պողոսյան, ԴԱՍ, էջ 52-53:
³ ԱՍՏ, էջ 20:
⁴ Հ Արքաճամյան, ԴԱՍ, էջ 9:
⁵ ԱՍՏ, էջ 10:
⁶ Ա. Պողոսյան, ԴԱՍ, էջ 52-53:
⁷ Հ Արքաճամյան, ԴԱՍ, էջ 47:
⁸ ԱՍՏ, էջ 7:

վիզը տանն են կտրում՝ ամաներով իրավունքն էլ դա, որի ժամանակ ասում է մատաղն ընդունելի լինի՛:

Երբեմն արյունով սրբավայրի պատերին խաշ են անում: Գառան վիզը կտրելիս գլուխն ուղղում են դեպի «աղօթմարտն»՝ արևելք: Եթե կենդանուն չեն կարողանում տանել նախապես խոտառացված սրբավայր, ապա կենդանու գլուխը շրջում են դրա ուղղությամբ և սրբից ներդուրվյալն ինքրելով՝ կտրում:

Բանասացը պատմում է, որ 20-րդ դարի կեսերին գառներին գլուխները զրել են սրբավայրի ներսում (պատի տակ): Մի անգամ գլուխացիներից մեկի կրպուսն երևացել է վառքի (Հավանաբար Կոշավանքի) սուրբը և պատվորել, որ այսուհետ վառքի ներսում գառան գլուխ չդնեն, քանի որ Հոտ է տարածվում, և շնեթը հետո մանելով վառքն աղտոտում են: Այդ մարդը երազ պատմել է նախագլուխացիներին, և զբանջից Հետո բոլորը գառները գլուխները զրել են վառքից Հեռու մի տեղի: Երբեմն, եթե սրբավայրում աղքատ մարդ է լինում, գառան գլուխը և սոքերը ապխտ են նրան, իսկ եթե ոչ, բերում են և ապխտ ցանկացողներին՝:

Սոխորաբար գառանը մորթում է փորձառու մեկը՝: Գլուխի երիտասարդներին (մինչև 25 տարեկան, չամուսնացած) թույլ են տալիս մորթել, որպեսզի «երիտասարդ տարիքում մեղքի տակ չընկնեն»: Ոմանք էլ Համարում են, որ ընդունելի է, երբ գառանը երիտասարդ մարդ է մորթում, քանի որ նրա ձեռքը թթթել է, և գառը շատ չի սանձվի: Ամեն զեպցում, մորթողը պետք է աղնիվ, բարի մարդ լինի, որտու՛մ ենեղություն չունենա՛:

Մատաղացուի մորթին գաշտում չեն թողնում, որպեսզի կենդանիները չկրծատն ու չապագիտեն, այլ տանում են տուն, չորացնում և օգտագործում: Մականե եթե մատաղ չէ, այլ խնջույրի գառ, սովորելիս ու աղիքենեք ապխտ են շնեթին, իսկ մորթին մշակում են և վաճառում: Այդպես է եղել նաև 20-րդ դարի 2-րդ կեսին՝: Աղիքները և սովորները միշտ ցեղ են չուրը, քանի որ աղիք մեջ ցեղը Համարվել է սրբապղծություն: Խուշիտի մատաղի միտը երկիստ փառը լցրել են ջրի մեջ՝: Երբեմն գլուխն ու սոքերը

¹ Ա. Պողոսյան, ԴԱՍ, էջ 14:
² ԱՍՏ, էջ 27,30:
³ Հ Արքաճամյան, ԴԱՍ, էջ 46:
⁴ Ա. Պողոսյան, ԴԱՍ, էջ 2:
⁵ Հ Արքաճամյան, ԴԱՍ, էջ 19, 32:
⁶ ԱՍՏ, էջ 10, 46, 52:
⁷ ԱՍՏ, էջ 7:
⁸ ԱՍՏ, էջ 7, 19, 32, 46:
⁹ ԱՍՏ, էջ 19:

թողունք են սրբավայրից քիչ Հեռու: Ազգաբնակիչ, իսկ գիղջիներին բացա-
կալուց՝ թյան դեպքում գազանների շամար՝ մասսիվով, որ գրանք չէ Աստու
տանդամն են, և բանի որ սոված են, զբանջ կերածն էլ «խեր» է՝:

Մասաղի միսը իտալում են, սակայն Համեղ լինելու Համար, երբեմն
ավելացնում են նաև կարտոֆիլ, լուխի, սոխ, պղպեղ և կանաչի: Այս
երեսույթը նախկինում ևս եղել է: Ասում են, որ պարտադիր որ գրանք չէ մասաղի
միսն ամբողջությամբ նույն օրը եփել: Մի մասը կարելի է պահել և եփել
սալ օրեր: Ակուսեցի մի կին ելչից կարևոր Հանգամանքներ, որոնք, սակայն
կայն վերջին տարիներին երբեմն չեն կիրառվում: «Օրենքով մասաղը
պետք է աղամարը եփի, սակայն Հիմնականում ամանակիներն են
եփում», «Օրենքով մասաղը մինչև երեկո պետք է ուտել, սակայն Հիմա
կին ավելանում է, պահում են և Հաջորդ օրերին են եփում»:

«Գազանկան օրենքով» սրբին տված մասաղը պետք է յոթ բաժին լի-
նի, յուրեքնույր ընտանիքի իր անդամների թվով: Նախքան մասաղն
ուտելը, այն լավաշի մեջ փաթեմած կամ փափակեղջյուրով բաժին են ուղարկում
երեք կամ յոթ ընտանիքներ: Բանասացի խոսքերով. «Կարևորը ոչ թե ըն-
տանիքների բանակն է, այլ միսը տանից դուրս Հանելու» Հանգամանքը:
Եթև Հյուսիսից մեկը դեպում է Հաջորդ օրը, ապա նրա բաժին մասաղը պա-
նում են: Բաժին են ուղարկում նաև Հիվանդներին՝:

Ակուսեցում երբեմն միսը Հում են բամառում, որպեսզի Հարեանը եփի
իր նախընտրած կերակուրը: Մասաղը տալիս առում են նպատակը, իսկ
վերջնից պատահանում է ընդունելի լինի, առ Եստված հասնի: Ափսոս
վերադարձում են մրգով, քաղցրեղենով և Հիմնականում աղ ու Հացով,
«որպեսզի այդ տանից աղն ու Հացն անպակաս լինեն», իսկ երբեմն էլ դա-
տարք: Ուշագրավ է, որ վարպետական մասաղի փափակեղջյուր պետք է անվա
վերադարձնել, որպեսզի մասաղ անողը բոլորը միասին լվանա և ջուրը
լցնի մաքուր տեղում՝ աղբյուրի մեջ կամ ծառի քնին: Հակառակ դեպքում

¹ Ա. Գողոսյան, ԴԱ, էջ 29, 53:
² Հ. Արքախանյան, ԴԱ, էջ 32, 46, 52:
³ Աճ, էջ 11:
⁴ Ա. Գողոսյան, ԴԱ, էջ 21:
⁵ Հ. Արքախանյան, ԴԱ, էջ 11:
⁶ Աճ, էջ 19, 33:
⁷ Նշաբլավ է, որ Կանաճորում Կարյակալիին մասաղի միսը բաժին են տալիս այն ընտանիքներին,
ուչերի մասաղ են արել, բայց որ երե տասն անգնեղենով, Աստուև կողմից ընդունելի չի լինի (ՏԵՄ
Հ. Արքախանյան, ԴԱ, «Կանաճոր, 2005, էջ 26):
⁸ Ա. Գողոսյան, ԴԱ, էջ 4:
⁹ Մարտունու տարածաշրջանի Չորասղուում մասաղը գեղարյատում են տալ եվան վիճակում. որ-
պեսզի միսն այլ նպատակների համար չօգտագործեն կամ «կրակին լցնեն» (Հ. Արքախանյան,
ԴԱ (Չորասղու), 2005, էջ 26):

Հարեաններից մեկը կարող էր փսեռն լվանա և ջուրն անզգուշորեն լցնե-
լով ոտքի տակ՝ «սրբազգիտություն» անել:

Ընդունված չէ մասաղի միսը խորովել, «բանի որ այն Համարվում է
եկրիստություն Հիսուսին, ուտելը չպետք է զնել շարիք Համարվող կրակի
վրա», «չպետք է խիղճը վառել»:

Վերջին տարիներին այս սովորությունը տեղի է տվել, և բնակչության
նկատելի մի Հատված շարունակում է պահպանել և՛ եփելու ավանդույթը
և՛ միաժամանակ խորովելու նորոգի գրեհորում:

Եթև գառի Հնարավորությունն ինչ ունենում, աբլոր են մասաղ անում,
այսինքն ձգտում են, որ իրենց օշխիսում «մասաղի այրում թուփվի»:

Վարդենիսում ևս Վարզավառին երբեմն ազգվին են մասաղ անում:
Ազգվանն ամանն են սրբավայր, ոտքի մտոցի մի փոքր կտոր, որպեսզի
սրբավայրի տարածքում այրուն Հանեն և թնցնեն ևն՝:

Եմամարմանման միտակցով՝ Վարզավառի տանական Համակարգում
ուրաչն տեղ են գրավում ամուսնաբաժանեկան ավանդույթները: 20-րդ
դարի կեսերին նշանված աղջիկը Վարզավառն անցկացրել է փեսացուի ըն-
տանիքի Հետ: Տանի նախորդ օրը սեսուրը, տալը կամ փեսան, երբեմն բո-
լորը միասին, դեպից են Հարսնացուին իրենց ստան բերելու: Վարզավառի
տանական օրը միասին անցկացնելուց Հետս երեկոյան, Հարսնացուին ու-
ղեցնել են Հարջախան տուն: Հանախ նորանշան գույզը Վարզավառին երի-
տասարդների Հետ սրբավայր է գնացել:

Հետանկախության տարիներին տարածում է գտել դեռևս 20-րդ դարի
կեսերին Համեմատաբար ավելի քիչ կենցաղավարող խնամախացած ընտա-

¹ Հ. Արքախանյան, ԴԱ, էջ 19, 21, 52:
² Աճ, էջ 32:
³ Ա. Գողոսյան, ԴԱ, էջ 50:
⁴ Կանաճորում, օրինակ, պահպանվել է Կարյակալիին, ինչպես նաև այլ ստեղծանուն
օրնի, տարեր նպատակով աղավթի մասաղ անելու սովորությունը, որն արվում է հիմնականում
եղուկ մուկ: Սեղը «ազատ» մասաղն է երբ աղավանք ներս անված սրբավայրի շուրջ պատեցնե-
լուց հետո բացում են երկինք՝ Աստուծո ներդուկ իրենց մասաղի իրականացում: Մյուսը «լեմ-
բուս» մասաղն է երբ աղավանք, կրկին երբ անված կնեղեցու շուրջ պատեցնելուց հետո տա-
լիս են կնեղեցուն կամ ըստ շրջակայքում գտնվող աղբայր: Երբեմն նախքան որևէ մեկին տալը,
արավան վիզը կտրում են, արյուն հանում «մաք» քարեր վրա, որպեսզի իրենք «մասաղ արած
լինեն»: Մասաղացու արավաները, որոնք գնում են կնեղեցու բալից կամ արավանվաճառից, լի-
ցնում են մեկ կամ երկուսը, ոչ պակաս: Չույգի դեպքում չի կարելի մեկն ազատ մասաղ անել, իսկ
մուսուր՝ կենցաղի (Հ. Արքախանյան, ԴԱ, «Կանաճոր, 2005, էջ 25-26):
⁵ Հ. Արքախանյան, ԴԱ, 2004, էջ 32:
⁶ Շտ «Մարտիկի Լոյի» ջղիներին կարևոր իմանալու համար աղավթի բացման իր արտադրումն է
գտել, Կարյակալիին աղավթներ բացման ժողովրդական սովորույթայն մեջ (Պատրիկ, «Կարյա-
կալի տուն, «Իջմանից անապար, ԴԱ Եջմանից, 1944, հուլիս-սեպտեմբեր, էջ 20):
⁷ Հ. Արքախանյան, ԴԱ, էջ 21, 34, 48:

նրանքի կողմից Վարդավազը միասին տանելու ազանդույթը¹։ Նշանված զբաղվ ունեցող ընտանիքները Վարդավազն անցկացնում են միասին՝ խնամփնեքից մեկի հրավերով, տանը կամ բացօթյա։ Մտազայացուն ստորաբար բերում է փեսայի ընտանիքը։ Մատազն արժում է զույգի երջանկության ակնկալիքով։ Սովորույթի Համաձայն՝ Վարդավազին փեսացուի ընտանիքն իրենց Հարսնացուն նվիր է տալիս։

Եթե ինչ-ինչ պատճառներով խնամփնեքը չեն կարողանում Վարդավազը միասին նշել, ապա փեսայի ընտանիքից մի քանի կանայք (բույրը, եղբոր կինը, քաղորակինը) գնում են Հարսնացուն Հայրական տանից իրենց տուն՝ նրա տանից։ Այդ օրը նրան նվիրում են հարած զարգ, Հազուստ բուս ընտանիքի Հնարավորության։ Հարսն էլ, դատարկաձեռն չզնայով, տանում է քաղցրավենիք, կոյուսակ։ Երեխայան, երբ ընտանիկան ութխույթույնն ախարտվում է, փեսան Հարսնացուին տուն է ուղեկցում։

Ընդունված է տոնական օրերին նորպայակներին դարձ տանից։ Ակունքում տարածված է մեկ տարվա Հարսին Վարդավառից մեկ շաբաթ առաջ յոթից տասն օրով երկրորդ անգամ դարձ տանելու սովորույթը։

Եթե առաջին դարձը զուգարկույում է «Մեծ Զատիկին», ապա Վարդավառին արդեն դարձ չեն գնում²։

Եթե Վարդավառին «առաջին դարձն» է, ապա այն կարող է տեւել մեկ ամիս (ժամկետը որոշում է ամուսնու ընտանիքը)։ Նորահարսի ազգական կանանցից մի քանիսը (Հինիսկանում բույրը, քաղորակինը, եղբոր կինը, այլ ազգականուհիներ, երբեմն նաև եղբայրը) գնում են աղջկան Հայրական տուն տանելու։ Նախիկնում ընդունված էր գաթա տանին «օրպես դրամաթ», իսկ վերին տարիներին տանում են «լամադան» կամ «Հարսի փայ» (վերինն սովորաբար զեղեյիկ ժապավեններով պարզարված զամբյուղ է), որի մեջ գնում են միրգ, կոնֆետ, Հալլա, կոնյակ կ անպայման գաթա՝ օրպես «գրամաթ»³։ Փեսայի ընտանիքը հասուհի Հյուրասիրության է կապալակեցում խնամփնեքի Համար (տուլա, իտալամա, ինչպես նաև քաղցրեղեն)։ Փեսայի ընտանիքից Հարսին նրա Հարսպատանիքի Հետ Հայրական տուն են ուղեկցում նաև տալը, տեղրակինը, իսկ երբեմն նրանց միանում են նաև այլ ազգականուհիներ. վերիններին թիվը պայմանավորված է այն բանով, թե աղջկա Հայրական տանից քանի հոգի են եկած լինում⁴։ Բացի այդ, տունն են, որ աղջկան չպետք է «բար» գնա, նրա Հետ պետք է անպայման մեկը լինի։ Սկեսրայի տանից Հարսի Հետ ուղարկում են հոնայի, կոնֆետ,

¹ Գ. Արքախանյան, ԴՄԱ, էջ 48:
² Ա. Պողոսյան, ԴՄԱ, էջ 6:
³ Գ. Արքախանյան, ԴՄԱ, էջ 34: Գնում Ա. Պողոսյան, ԴՄԱ, էջ 22:
⁴ Աճ, էջ 34:

օրպեսզի «Հարսը դատարկ չլցնա»⁵։ Աղջկա Հայրական տանը կա խնամփնեքի Համար Հյուրասիրության են կազմակերպում։ Հյուրասիրիկույց Հետ խնամփնեքը, Հարսին մնա քարով, ուրախ դարձ բարձրագիշխով, վերադառնում են տուն⁶։

Ընդունված չէ Վարդավառին փեսացուին նվիր տալ⁷։

Դարձի ավարտին աղջկան գնում են բերելու ամուսինը, վերջինիս քույրը, եղբոր կինը, քաղորակինը, այլ մտերմ ազգականուհիներ՝ տանելով հույս պարուհակությանը «լամադան» կամ «Հարսի փայ»⁸։ Երբեմն Հարսին գնում են բերելու Վարդավառից մի քանի օր առաջ կ նրա ծնողներին էլ հրավիրում են՝ տանը միասին նշելու։ Եթե առաջին «դարձն» է լինում, Հարսը ծնողներն աղջկան նվիրում են ուկա իր, Հաղուստեղեն, իսկ եթե առաջին «դարձը» չէ, ապա դատարկ առաջարկով տան Համար որևէ իր (զորդ, շահ, սպասար)։ Վերադառնին ամուսնու ընտանիքն անպայման Հնարաբարձում է, թե ինչ նվիր է ստացել⁹։

Ոչ միշտ է ամուսնու ընտանիքը Համաձայնվում իրենց Հարսին «դարձ» ուղարկել։

Ենթացմանի նիւտակի հետ կապված սովորույթներ։ Դարեր է լինում մեծ է եղել մահացած նախնիները ուժի, զորության Հանդեպ ունեցած Հավատաքը, նրանց Հիշատակի Հանդեպ ունեցած Հարգանքը, ինչը գրեթեբոլոր է նաև տոնածիսական Համալսարանում։

Նախնիների պաշտամունքի, նրանց Հարգանքի տարբ մատուցելու հ իրենց ութխույթույնը մասնակից դարձնելու միջոց են Հանդուցյալների Հիշատակի տարրեր օրերը (մահվան յոթերորդ կ քառասուներորդ օրերը, մեկ ասրի) կ մեակոյցները։

¹ Ա. Պողոսյան, ԴՄԱ, էջ 42-43:
² Աճ, էջ 35:
³ Ա. Պողոսյան, ԴՄԱ, էջ 7, 22:
⁴ Աճ, էջ 43:

⁵ Ասարուճու տարածաշրջանի Գերազուրում սեկսուր իրավունք չունի հարսի քամին ձեռք տալու։ Բախասացի խոսքերով. «... եթե մի կոնֆետ էլ վնոցիկ, անպայման մեկ ուրիշ պիտի տեղը ոնի, որ հարսի հետ լիտթուն լինի»։ Այստեղ կա հարսին հայրական տուն են ուղեկցում տալը, տեղրակ կնոց (որոնց սեկսուրը նվիրվում է տալիս), քանի որ «հայրը յաւետը է «բար» գնա, հետք մի հոգի պիտի լինի»։ Պարսկ է դասակարգմանից յո գնում, այլ տանում է կոնյակ, կոնֆետ (Գ. Արքախանյան, ԴՄԱ (Գերազուր) Գերազուր (Արմոն), 2006, էջ 16, 32):

⁶ Ա. Պողոսյան, ԴՄԱ, 2004, էջ 63:
⁷ Ասարուճու տարածաշրջանի Գերազուրում գուրում արջևան քույլ են տալիս Վարդավառի օրը գնալ հայրական տուն, եթե նա լինում է ծնողների մրակ կալակալ։ Ավելին, փեսայի ծնողներն իրենց որդուն կա ուղարկում են (Գ. Արքախանյան, ԴՄԱ (Գերազուր), 2006, էջ 32):
⁸ Գ. Արքախանյան, ԴՄԱ, էջ 35:

Ակնքը Հայաստանի այն եզակի բնագավառներից է, որտեղ Վարդապետի մեծելոցը Հարուստ ազնվադուլթիներ ունի¹։ Տեղացիների բերդոստամբ մեծելոցի Հիմնական նպատակն է մասնացանների համար եւ տանկատարություն անելն է, «որպեսզի նրանք էլ Հանգիստ լինեն»։ Այդ իսկ պատճառով էլ նեկեցյալների Հարգածանները գնում են գերեզման իրենց Հանգուցյալի Վարդապետը շնորհավորելու², քանի որ «բարբի Համար սուն է, մեռելների համար էլ է սուն»³։

Սովորույթի համաձայն, հիմն բնուսներն ունեցել է մահվան մեկ տարին չլրացած երիտասարդ Հանգուցյալ, ապա Վարդապետը նշել, իսկ բնուսների անդամները տանից դուրս չեն եկել (մյուս օրերին էլ աշխատել են տանից հագվողով դուրս գալ)։ Եթե բնուսներում եղել է մահվան մեկ տարին չլրացած մեծահասակ Հանգուցյալ, ապա բնուսները, ըստ Հանցողութայն, Վարդապետը նշել է։ Տե՛րին չեն մասնակցել այն բնուսներին, որտեղ Հանգուցյալի մահվան քառասուններորդ օրը լրացած չի եղել, անկախ տարիքից⁴։

Այն բնուսները, որտեղ Հանգուցյալի մահվան մեկ տարին լրացած չի լինում, Վարդապետին մատաղ չեն անում։ Սակայն հիմն մատուցողը նախապես խոստացած են լինում, իսկ Հանգուցյան էլ տարիքով մեծ է լինում, ապա միայն իրենց բնուսներով են մատաղ անում⁵։

Եթե Հանգուցյալի մահվան մեկ տարին լրացած չի լինում, Վարդապետն օրը տան անդամները սեղան են պատրաստում, իսկ բարեկամները, Հարևաններն ու ծանոթների այցելում են, ոգովում «մեռելի փայ»-ից, որպեսզի «տան տիրոջ խիղճը Հանդիստ լինի»⁶։

Երկուշաբթի⁷ մեծելոցի օրը, նոր մահացածների բնուսներինն առավոտյան «ձանք» անառուն են մորթում⁸։ Հորթի կամ մողի (երբեքն ոչխոր, քանի որ այդ օրն այցելուները շատ են լինում)։ Մինչև գերեզման դառը, բարբ ներկաները սեղան են նստում (սեղանին դնում են խալալամա, երշիկեղեն, բանջարեղեն, խմիչք, Հյուսիք, խմորեղեն, մրդեղեն, կոճիճեղ, «օրորամախ» խումս, քանի որ գերեզմաններից Հնուտ որևէ մեկը, անհարմար զգալով, կարող է տուն շղալ, իսկ «մեռելի Գանին չի նստի, որ ինչ-որ մեկը

¹ Այստեղևու տարածաշրջանի Զոսապետում Վարդապետի մեծելոցը ուրբաք է երկուշաբթի օրերին է ուրբաք օրը գնում են մեկ տարին լրացած մահացածների, իսկ կիրակի օրը՝ ավելի վաղ մահացածների գերեզմաններից (Ք Արքախանյան, ԳԱՄ (Չորագյուղ, Ներդրվիլու), 2005, էջ 16, 31)։

² Ք Արքախանյան, ԳԱՄ, էջ 35, 55։

³ Ա Պողոսյան, ԳԱՄ, էջ 33, 63։

⁴ Ք Արքախանյան, ԳԱՄ, էջ 13-14։

⁵ Ա Պողոսյան, ԳԱՄ, էջ 35, 65։

⁶ Ք Արքախանյան, ԳԱՄ, էջ 56։

սոված գնա»⁹։ Գերեզմանից Հնուտ Հարգածանները կրկին այցելում են Հանգուցյալի տուն։

Մինչև երեկո սեղանը պատրաստ է լինում, քանի որ շատերը մի քանի տուն են այցելում։ Սովորաբար աղամարդիկ տանում են զո՛ր, իսկ կանայք՝ քաղցրեղեն և սուրճ։

Մեծելոցի օրերին «մեռելի փայ» են տանում ձեր և Հիվանդ Հարևաններին¹⁰։

Գերեզման են գնում կեսօրին՝ ժամը երկուսից մինչև չորսն ընկած ժամանակահատվածում, քանի որ դա համընկնում է Հողաբերվածություն ժամին¹¹։ Սովորաբար երկուսերի գերեզման չեն տանում, բացառությամբ այն դեպքի, երբ Հանգուցյալը երիտասարդ է և փոքր երեխաներ ունի¹²։

Եթե Հանգուցյալի մահվան մեկ տարին լրացած չի լինում («Քաղա մեռելի», Հարազատները՝ կին թե աղամարդ, գերեզման են գնում մտուհի, տանից քան Նոզով՝ տանելով վերը նշված ուսուսաններից որոշակի պաշտուր։ Նախօրը գարի կեսերին սկզբից աղամարդիկ էին գնում գերեզման, «օգոսմախս խումս», Հնուտ կանայք էին գնում և խունկ ծխում¹³։ Հիմա Հակահանները և կանայք, խունկ ծխում և ձախից աջ պատվելով գերեզմանից դուրս գալիս և տուն վերադառնում¹⁴։

Եթե մահացած է լինում կինը, առաջինն անուսինն է խունկ ծխում, իսկ անուսուտը կնոջը¹⁵։ Եթե երկուսն էլ մահացած են լինում, ապա մոր շիրտին առաջինը տղան է խունկ ծխում, Հոր շիրտին՝ աղջիկը, Հնուտ միայն մյուս Հարազատները։ Նոր մահացածների Հարազատները մեկ տարեկան ընկալքում գերեզման դառնալու խունկ ծխուով։ Համար կրակը տանում են տանից դուրս գալուց մեկ ժամ առաջ պատրաստելով։ Նախընտրելի է աթարի կրակը։ Բաճասացը Հնից, որ մի քանի տարի առաջ մի այրել կին երազում անուսուտն է ստեղծ, ով զժողո՛ւն էլ, թե «ինչու էս փայտի կրակ բերում, ես իմ տան օճախի աթարի ծխին եմ կարտեղ»¹⁶։

Երբ կանայք գերեզմանից դուրս են գալիս, աղամարդիկ սեղան են պատրաստում և Հացի նստում։ Մեծելոցացիք և Հատկապես մատաղի մօրց պեսք է օգտվեն բարբը։ Սեղանի շուրջ առաջին կանայք խումս է բնուսների կնքահարջը կամ ազգի ամենատարեց մարդը՝ Հնիելով մահացածի կյան-

¹ Ա Պողոսյան, ԳԱՄ, էջ 8, 64։ Գձուտ, Ք Արքախանյան, ԳԱՄ, էջ 37, 43։

² ՍՊՊ, էջ 8, 65։

³ Ք Արքախանյան, ԳԱՄ, էջ 35։

⁴ Ա Պողոսյան, ԳԱՄ, էջ 9։

⁵ ՍՊՊ, էջ 64։

⁶ Ք Արքախանյան, ԳԱՄ, էջ 36։

⁷ Ա Պողոսյան, ԳԱՄ, էջ 65։

քն և արժանիքները, և մտաթոււմ, որ հանդերձայ կայնրոմ նրա Վարրերոմ էլ չորհրդայր քնի: Ապա ողորմաթան են խումմ մումաները, իսկ օղի չիւմզաներն այն լցնում են գերեզմանին, քանի որ դա «Հարգանքի նշան է»: Հետո խունկ են միում և շուրջ երբու ժամ մնայլով՝ Հոտանում:

Բայց «ազգի մարդկանցից», բառ ցանկության կամ մահացածի Հարազատի Հրապերքով մտանում, ողորմաթան են խումմ նաև իրենց Հարազատների գերեզմաններն այցելում Համազրույզացիները: Ակունքի յոթնաստուշորամյա մի բանասաց հչուում էր, որ «չլառ տարիներ առավ» քահանան անդաման այցելում էր գերեզմաններ, որՀնուԹխան կարգ կատարում, իսկ մարդիկ նրան խաՀամբուր էին առլա: Քահանային ավելի մոտ մարդիկ առլա էին նաև գաթա, միրգ, անուշեղեն:

Եթն ուտելիքն ավելանում է, թողնում են գերեզմանոցում՝ անցորդներին կամ թուռուներին, կենդանիների Համար: Ոմանք էլ ավելացած կերակուրը վերցնում են, որպէսզ «չլուս ու զկն չկա ուտի, թափի գերեզմանին, Հարմի»: Փոխարենը «մեռելի փայը» տանում են ծեր կամ Հիվանդ Հարեզմաններին:

«Հին» Հանգուցյալների գերեզման այցելում են մի քանի Հոգով՝ տանելով միայն խունկ և ծաղիկ, իսկ մեռելահացը՝ բառ ցանկության: Երբեմն այն առլա են ազբառ ընտանիքներին՝ մտածելով, որ նրանց կերածը «խեր» է և դնում է մահացածի Հոգու Հանդատությանը: Չուռուները չեն վիրավորում և վերցնելով՝ մահացածին «օգորմի են առլա», իսկ արտեն կամ տողարիք վերադարձնում են աղ ու Հոցով:

20-րդ դարի կեսերին գերեզման դնացող կանայք քաղցրեղեն էին տանում, որպէսզի տային այնանդ իրենց սպասող երեխաներին (վերջիններս նախորդը գիտին, որ կանայք իրենց միրք, կունֆետ, խոնդրղեն են բերելու): Այսօր երեխաները չեն գնում գերեզմանատուն, քանի որ անՀարմար են գզում:

Ոխտալար-սրբատղիներ: Ակունքը և նրա շրջապայքը Հայտնի են բազմաթիվ Հնամայրերով և սրբատղիներով, որոնցից արհապանկան միայն մասունքներն են պահպանվի: Սրբությունների Հանդեպ ունեցած ակնա-

1 Անո, էջ 36:
2 Անո, էջ 9:
3 Անո, էջ 36:
4 Զ Արրահայմյան, ԴՍԼ, էջ 37:

5 19-րդ դարի 30-ական թվականներին գլուխ և Սերսուր Եկեղեցու տեղում կառուցվել է Լ. Անրանի կենդանին, որն այժմ կապիտ է: Գոլուրով կամ Գալ. Յուխ Սանուկ Եղկոյը երկու իրն սրբատղիներ: Այլուցնի չքրակալում կամ միջնադարյան քի բարե գուրաշտեղիներ և խաչարար: Այլուցնի ստաւորում խայնարարիկն են քրոնիզադայան բնակավայրի, Բա. 6-4-րդ դարերի անդը: Տես Դայաստանի և Խարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, Ա-1, էջ 146:

ծանքն ակունքիցիներին մեկ պահպանվել է, ինչի գլխուրթյուններին են նաև նրանց իսկ մեռքով կերտած սրբատղիները, որոնցից են Կոչալաները կամ Քոտրուլախա վանքը (Նկար N 1) (նշ. Բառասուն աղբյուր), Արմարզան կամ Վարդանամի սուրբ ուխտալարը (Նկար N 2), Մուրադխայը (Նկար N 3), Տաշկափունը (Գաշ Գափուն): Վարդապետին դնացել են նաև Հին գոմերի խաչար կոչվող ուխտանիցի: Վարդապետի օրը մտառացուին տանում են նշված սրբալարերից որևէ մեկը, որից Հետո միայն կենդանուն մորթում են:

Բազում Հնուաքերի դեպքեր են պատմում այս սրբալարերի Հիմնադրման, դրանց զորության վերաբերյալ:

Վարդապետին, ինչպես նաև մյուս տաներին, նախընտրելի է սաքավ դնել ուխտալար: Սակայն ոմանք, ճանապարհի զժվարություններից խուսափելով և արքա տեղ Հասնելու նպատակով, գերադասում են փոխադարձիցը: Ոտքով դնացողները Համուում են, որ իրենց «մուրազը» (երազանքը) անպայման կկատարվի: Սրբալարին մտանելախ երեք անգամ պտտում սրբի շուրջ: Ժամ վառում, քարերը Համբուրում: Վերադարձին, եթե ուխտագործները ճանապարհին Հանդիպում են, ապա ուխտագործից վերադարձողներն այնտեղ դնացողներին մաղթում են մալաղ կատայլի: Սրբալարի ճանապարհն ուղեկցել է ժողովրդի կողմից Հյուսիսայն երկ-աղօթներով: ԱՀա մեկը:

- Սերսուր-քերտից մալուր կոտանքը.
- Եկեղեց դուռն հասրուրիքը.
- Նոր տնայք վանքը.
- Կանգնանք մառի եղանք.
- Ըն Մուրք Սեղանին.
- Տաճարներ լույս եղին Ոսկե պատեղին
- Արուս, վերախո, ամաստ
- Մուրք սեղաններին
- Ակունքներ անգին են.
- Ոսկուց անգին են:
- Երեկն այն մարդուն.

1 Զ Արրահայմյան, ԴՍԼ, էջ 22, 38, 39, 53:
2 Անո, էջ 2:
3 Այլուցնից 3 կմ Խարակ լեռների գոգավորության մեջ, կան իրն բնակավայրերի ավերակներ, ավերակ կենդանի, շուրջը 13-16-րդ դարերի գեղեցիկ խաչարար և զերեզմանաքարեր: Այս գուրաշտեղի կոչվում է Գրիբուրկալ կամ Գրն գոմեր: Տես Դայաստանի և Խարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, Ա-1, էջ 146:
4 Զ Արրահայմյան, ԴՍԼ, էջ 51:

Արտոժ կտիկն
Մեր հայոց թանկացոց
Սուրբ Էշնաձին:

(Վերջին քառատողը երգում են երկու անգամ):

Համառում են, որ եկեմ սրբազայրում մոժ վառելիս կաթում է ձևաքնն-
րին կամ սարկոյ իջնելու վայր են բնկնում, ուրեմն իրենց ուխտն ընդունելի
կլիերն, նպատակն էլ կիրակաճանա: Էրնում են մարդիկ, ովքեր խոստանում
են, որ ծնկաչոք կամ բոխոսն կբարձրանան սարը, որի վրա գտնվում է
սրբազայրը¹:

Բանասացը Հչուում է, որ պատանկուժյան տարիներին իրենք Վար-
դապետին այնքան անհամբերությամբ են սպասել, որ նույնիսկ նախորդ
գլխերը չեն քնել: Տոնի օրը գյուղի երիտասարդներն իրենց Հյուսր կերած
Հասակակիցների Հնա առավոտյան մամը 9-10-ին երգելով ու պարելով
գնացել են վանք: Մինչև սոկ Հասնելը, նրանք կանոց են առել ճանապարհ-
Հին Հանդիպող Թուրք մանուկ սրբազայրերի մոտ²:

Գյուղի տարեցիների օրինակին Հնուկելով շատերը սրբազայրի ներսում
կամ մերձակայրում թաշկինակ, զոռոց կամ շորի կտոր են կախում³։ Հա-
մատառով, որ կապուցքիվեն այս կամ այն Հիվանդությունից կամ էլ իրենց
իզձը կկատարվի: Ամաք էլ դրամ են դնում սրբազայրում: Համառում են
նաև, որ եկեմ սրբազայրի աղբյուրների ջրերից բռնե մարմնի Հիվանդ մա-
սերին կամ լողանան, անպայման կպապքիվեն⁴: Ակունքցիների Համար
բուժիչ գորուժյուն ունեն Վարդապետի սրբի ջրերը⁵:

Ընդհանուր սովորույթ էր սրբազայրի պատերին քարեր կպցնելով
գուշակություններ աճելը: Այսօր էլ Վարդապետի ուխտովորները, գտնա-
գան ցանկություններ մտապահելով, քարեր են կպցնում սրբազայրի պա-
տերին, և եկեմ կպչում է, Համառում են, որ իրենց իզձը կիրակաճանա⁶:

Որտեղ են նշում Վարդապետը: Վարդապետյան տանահանդեսները շատ
գեղեցիկ են նշվում բնուժյան գրեում սար-լայաներում, սրբազայրերում
և գյուղերի մերձակա գեղատեսիլ վայրերում: ԳնասՀովաների կամ աղ-

բյուրերի ակունքներին կազմակերպվող խաղերը, կերտխումն ու ծաղկա-
Հաժքն ուղեկցվում են երգ ու պարի անուշ Հնչյուններով:

20-րդ դարի առաջին կեսերին երիտասարդ աղջիկներն ու տաղաներն
առանձին խմբերով գնացել են դաշտեր, ծաղիկներ են Համաքել, ծաղիկաղ-
կները Հյուսեկ և զարգաքել իրենց դուխաները, իսկ տղաները գեղեցիկ
ծաղիկներից են պատրաստել և նվիրել իրենց սիրած աղջկան⁷: Այսօր էլ
ստեր բացօթյա նշելիս երեխաները դեղին անթխում են Համաքում և այդ
փունջը դնում են տանը պահելով երկար ժամանակ⁸:

Վարդանիսի Ակունք գյուղում Հայտնի աղբյուրներից են Հորթղի
ջուրը, Հախաղի աղբյուրը, Վերին գյուղը, որը գտնվում է Վերին սարի և
Ներքին սարի լանջերում, Երչպոլ աղբյուրը⁹:

Ակունքից քիչ Հնուու կա մի աղբյուր, որին Գրուաղբյուր են ասում:
Այն սարի տակից է դուրս գալիս: Այդ ջրով լողանում են «գրուտները, չի-
բուտները» մաշկային Հիվանդություններով տառապողները¹⁰:

Վարդապետյան ջրոցին թե՛մ է լինում Հատակպան ջրերի ակունքներում:
Վարդապետյան ջրոցի վերացնում է սեռատարբային և սոցիալական բա-
լըր սահմանափակումները: Աշխատում են չջրիկ գառամայլ ծերունիներին,
սակայն ջրելու դեպքում էլ ոչ որ սբ չի նեղանում: Բանասացը Հչուում է, որ
նորահայտ ժամանակ «Հարսնություն» է արել սեղոք Հնա, բայց Վարդա-
պետին նրան էլ է ջրի: Ինչպես տեղացիներն են բնորոշում, «Ով ուրախ
սիրա է, խաղում է»: Ջրոցի հարևան նաև գյուղի փոդոցներում Հա-
մախմբվելով թիմերով և միմյանց Հնա մքցելով: Եթե մի սրբազայրի կամ
աղբյուրի կողքին Համաքված են լինում մի բանի խմբեր, ապա բուրբ
մխախանում են ու մխտին խաղում: Հանձախ խմբեր են կազմում և մքր-
ցում աշխատելով սրբան Հնարավոր է շատ ջրի մյուս խմբին: Կան մաք-
դիկ, ովքեր Հայտնի են սրբան «լավ ջրոցներ», և բուրբ աշխատում են
կրակի իրենց խմբում բնդգրկել: Հաղթողներն ու պարտողները ո՛չ Հզար-
սանում են, ո՛չ էլ անհարմար գյուղում¹¹։ Տեղացիների բնորոշմամբ «այդ սր-
ժա ջուրը շատ մաքուր է, և թրջողում մեղքները Հնարում է»: Որոշ վայրերում տա-
նական Հզարուսար փոխում են՝ ավելի Հանդիպա զգալու Համար:

¹ Ա. Պողոսյան, ԴԱՆ, էջ 61-62: Երգից Փիրուզա Դակոսյան, ծվավ 1926 թ.:
² Աճը, էջ 40, 28:
³ Գրքահամայն, ԴԱՆ, էջ 43:
⁴ Դրաշնեցիների համար բուժիչ գորուժյուն ունեն Սարի Սուրբ Դովաճենի, գերիվիտցիների հա-
մար՝ Ձապալու արդյուրի քրոջը Վարդապետի օրը մարվիկ այս արդյուրների ցրեղից ստանելով
սուռ, նմեցնում են նաև անասններին (Գ. Արքահամայն, ԴԱՆ (Պերիտու), 2005, էջ 30):
Սարի Սուրբ Դովաճենն սրբազայրի մի նախադրի տակից ցնել են վերցնում և քսում մարմնի իր-
վանդ մասերին, մոտ մեկ մուս հետո սրբազայրի արդյուրի ջրով լվանում: Լվացած մասերը չեն իր-
բացնում, այլապես իվանդոսրբը չի անցնի (Գ. Արքահամայն, ԴԱՆ (Դրաշնե), 2005, էջ 39):
⁵ Գ. Արքահամայն, ԴԱՆ, էջ 44:

¹ Ա. Պողոսյան, ԴԱՆ, էջ 2-3:
² Աճը, էջ 32, 40:
³ Գ. Արքահամայն, ԴԱՆ, էջ 34-54:
⁴ Ա. Պողոսյան, ԴԱՆ, էջ 60:
⁵ Աճը, էջ 15, 58: Գոճու. Գ. Արքահամայն, ԴԱՆ, էջ 9, 21:
⁶ Գ. Արքահամայն, ԴԱՆ, էջ 54:
⁷ Ա. Պողոսյան, ԴԱՆ, էջ 5:

Այն ընտանիքները, որոնք յայտնվում և ազգական ունեն, Վարդավառին գտնում են նրանց մոտ: Հետախնդրության տարիներին որոշ ընտանիքներ, հինգից յոթյակյան կարգուժայուն, Վարդավառն անցկացնում են Անանյ լճի ափին¹:

Անցյալ դարի կեսերի վարդավառյան տոնախմբությունն ուղեկցվել է գոյի և գունաշախի հրաժեշտությամբ, ավանդական երգ ու պարով: Աղջիկ-տղա միասին արտել են ձեռնապար, թուշար, գոյժեղ, շալախա²: Բանասացիները պատմում են, որ Վարդավառյան տոնախմբությունները ժամանակ նույնիսկ աղջիկ ստեղծագրու փորձեր են արվել³:

Որոշ ընտանիքներ Վարդավառն անցկացնում են ասեր: Տանը Հիմնակահանում մնում են մեծահասակները⁴:

ԵՃնկերարք ձեռ: Վարդավառյան տոնահանդեսներում առավելագույն արտահայտված են բերքառատության և զրա սպաշտմանն ուղղված ժողովրդական հավատալիքներ (որինակ հացահատիկի սուսերը կեկեղցուն նվիրարերիչը, հրաշտի տարիներին նուրին ման սանիչը, իրար վրա ջուր լցնելը՝ ամբողջ տարի բարեբեր անձրև ունենալու ակնկալիքով և այլն):

Անձրևարեւոթյանը միավորված ընդհանրական բնույթի նուրբին ձեռարարներ վայրերում ունեցել է արտեր անվանումներ՝ նուրբին, Պուրպուրակի, Ռուրձկուրու, Ռուհուրու, Մամաթթիկ, Չուխի, Ճուխի, Վայոց Չորում (Մայիչկա)՝ Չամչի-Խաթուն⁵, իսկ Ակունքում՝ Ռուհուրուլիկ⁶:

Ռուհուրուլիկ պատեցնելու ձեռն Ակունքում կենցաղագրային է մինչև նախորդ դարի 80-ական թվականներին կեսերը ստորև նկարագրված արտերգովարդով:

Ընդունված է կելի հրաշտի տարիներին Վարդավառի մտապահ օրերին Ռուհուրուրիկ պատեցնել: Դա տարվա ամենաշուգ ժամանակն էր, ուստի ինչպես մեծերն են ասել, «մի կաթիլ անձրևը միլիոն արժեք»: Վերջինս պատարաստվու համար ավելի կամ ցարավելի վրա խաչաձև փայտ են ամրացրել, շորեր հագրցրել տալով մարդու կերպարանք⁷:

Ռուհուրուլիկը բուն է մի տղա պոչից, կամ երկու տղա երեխաներ (բանի որ տղան ուժեղ է)՝ Հձեքերից⁸: Երկու աղջիկներ բուն են այլուրի

¹ Գ Արդավառյան, ԳԱԼ, էջ 28, 42, 50: Ա. Պողոսյան, ԳԱԼ, էջ 25, 50:
² ԱՍՊ, էջ 1, 28:
³ ԱՍՊ, էջ 1, 48:
⁴ ԱՍՊ, էջ 5:
⁵ Գ Արդավառյան, ԳԱԼ, էջ 42:
⁶ Գ Քոչյան, Երկրագործական մշակույթը Պայաստանում, Երևան, 1972, էջ 491:
⁷ Գ Արդավառյան, ԳԱԼ (Չորապոլ, Ասիլիյա), 2003, էջ 8, 33:
⁸ Գ Արդավառյան, ԳԱԼ, էջ 15, 25:
⁹ Գ Արդավառյան, ԳԱԼ (Դոճաշեն), 2005, էջ 15: Դոճա. Գ. Քոչյան, Երկրագործական մշակույթը Պայաստանում, Երևան, 1972, էջ 493:

մաղ՝ ձվերի համար, և թանիկ՝ յուղի համար: Ռուհուրուլիկի շքամթերն ուղեկցել են գյուղի երեխաները: Ռուսերն անցել է անցք տուն, ասանիկինները Ռուհուրուլիկի վրա ջուր են լցրել և երկու ձու, յուղ, այլուր, բազրավանիթ կնձիկ, գաթա տալիս⁹: Երեխաները հավաքված ձվերով ձվածեղ են արել: Երեխաները շրջել են որքան Հնարավոր է երկար, արպիպի շատ ձու հավաքեն, քանի որ այդ ժամանակ սով է կելի: Հաջորդ օրերին երեխաները շրջել են գյուղի այլ համայններում¹⁰:

Անձրևառատ տարիներին Ռուհուրուլիկ չէին պատեցնում¹¹:

Ռուհուրուլիկը պատեցնել են մինչև Վարդավառի օրը, և եթե անձրև է կելի, հավատացել են, որ Աստված իրենց ձայնը լսեց: Ի դեպ, երեխաները չեն մտածել այն ասելը, որը սգի մեջ է կելի (մեկ տարին չըրացած հանգուցյալ է ունեցել): Ռուհուրուլիկը պատեցրել են մի քանի օր շարունակ: Եթե նույնիսկ անձրև է կելի, Հնարող օրերին ևս այն պատեցրել են, մինչև Վարդավառի օրը: Եթե շրջելու ընթացքում անձրև է կելի, պատասպարվել են օրե է մեկի տան, մինչև անձրևը կտրվի:

Շատ կարեք էր, որ մինչև Վարդավառն անձրև գար, որպիսի բերքն առատ լիներ. Վարդավառից հետո, երբ բերքն արդեն հասունանում էր, այլևս անձրևի կարիք չէր լինում¹²:

Տեղառու շրջելիս երեխաները երգել են.

Աստված, չուր տար,
Վարբուրին չուր տար¹³:

Խմբի և ասանիկինների միջև տեղի է ունեցել փոխադարձ երգային երկխոսություն.

Ռուհուրուլիկ չուր կուլու,
Երկնից անձրև կուլու,
Կարմիր կոկից յուղ կուլու,
Կուղ կալից ձու կուլու¹⁴:

Կամ՝

Ռուհուրուլիկ կելի է,
Շալե շալակի հազել է,

¹ Գ Արդավառյան, ԳԱԼ, էջ 36: Դոճա. Ա. Պողոսյան, ԳԱԼ, էջ 45:
² Գ Արդավառյան, ԳԱԼ, էջ 18:
³ ԱՍՊ, էջ 1, 2:
⁴ Գ Արդավառյան, ԳԱԼ (Ակունք, Լուսավուրճ), 2004, էջ 17, 26:
⁵ ԱՍՊ, էջ 16:
⁶ Գ Արդավառյան, ԳԱԼ (Ակունք, Լուսավուրճ), 2004, էջ 26: Ասպ Ռուզաննա Պողոսյանը, մեծավ 1956 թ.:

ով ինչ ունի, թող տա,
Առատ անձրև կգա՝:

Իսկ մեծերը խրախուսել են երեխաներին՝ ասելով. «Առավո՛ւմ ձեր աղա-
զակն անտես չհամարի»: Երբ անձրև է եկել, բոլորը կանչել են Ասատուն
ասելով. «Մեռանե՛մ քեզի, Աստված ֆան, մեր աղազակը զու անտես չհամա-
րեցիր»¹:

Այստեղ Վարդավառից Հետո Խուճկուլուլիկը կանգնեցրել են Հողա-
մասուն, որպեսզի բերքն առատ լիներ և Հեռու պահեր չար աչքից, կամ
զրել են Հացատանը: Այն ավելը, որով պատրաստած են եղել
Խուճկուլուլիկ, չեն օգտագործել, որպեսզի Հաջորդ տարի ևս նույն նպա-
տակով կիրառեն: Սակայն ոմանք նոր ավելից են պատրաստել: Նորը
պատրաստելու Հիմքում ընկած է եղել այն Հավատը, թե նորն ավելի շատ
անձրև կբերի²: Խուճկուլուլիկը պատրաստել են նոր ավելից, քանի որ այն
Համարվել է «Քրիստոսի ընծան»: Սոցիալաբար Խուճկուլուլիկը կապել են
մեծերը³:

Վարդավառն ուղեկցելու՛մ է ոչ միայն ծաղկախաղերով, այլև բազմ-
բանդ ծաղիկներ Հավաքելու, փնջելու և պահե՛նք Հյուսելու գեղեցիկ սո-
փորու յթով, որով տանի մասնակիցները զարգարում են իրենց գլուխները:

Վարդավառյան խաղ ու խնդումի, երգ ու պարի մասնակ Հյուսվել
են բանահյուսական նմուշներ, որոնց միջոցով երիտասարդ աղջիկները
փորձել են արտահայտել իրենց զգացումներն ու իղձերը:

Քառասորեր

Սարերի շուրհ անուշ, հովն անուշ,
Իմ սիրուն հարևանցուն անենից անուշ,
Գե արի, տղա ջան,
Քո սերն էր անուշ:

Արալն անցավ էս քուրը,
Քաղեցի Գյանչլա անուրը.

¹ Ա. Պողոսյան, ԴՆՆ (Այլու՛նք), 2004, էջ 24: Ասաց Լուսիսա Գովհանճյանը, օնվա՛մ 1939 թ:
Լոռու Շնոր ցուլու՛մ տան սիրուլի՛ն երկխոսելի՛ն ինձե՛ր և տվել, որը եղել է գեանի պատուրը (Հ. Ար-
սահամյան, ԴՆՆ (Շնոր), 2005, էջ 45):

² Հ. Արսահամյան, ԴՆՆ (Այլու՛նք, Լուսավունք), 2004, էջ 16:

³ Հ. Արսահամյան, ԴՆՆ, էջ 17:

⁴ Աճ, էջ 17:

Ինչ են անում էլ նուրը,
Ինձ տարեց հորքս տունը՝:

Էսոր կարդացի Լեյլի Մեջու՛մը,
Սիրտ մը՛նուրը, ա՛ իս, սիրտըս ընկավ,
Սաղ գիշեր չնկավ աչքերիս քուրը,
Յարիս տան գուրը, ա՛ իս, միտըս ընկավ:

Երգել են նաև Հետևյալ երգը.

Ախ, ինչ անե՛մ, յար ջան,
Հանկարծ քեզ շատե՛մ,
Գարդիս ցավից
Կիսամուրաց կմեռե՛մ:

Կրկ.–Սարի կընկե՛մ, կորչե՛մ անցուման,
Կիսկազարվե՛մ, հանկարծ քեզ շատե՛մ

Մեր դաշտում շատ կան ծաղիկներ պեւ-պեւ,
Բայց բուրավետ չկա, յար ջան, քեզի պես,
Վարդերս թռչնած թողիք ինձ բաժին,
Յարսը, կիսան՝՛մ ես իմ սուրբախն:

Կրկ.–

Մտղներս հանկարծ քեզ շատն յար ջան,
Մրյուն կտափե՛մ վարսը գետի նան:

Կրկ.–²

Գրառված ԴՆՆ-ը վկայում է, որ Ակունք գյուղում վարդավառյան
ավանգական առանձնական Համակարգի մի շարք բազազրիչներ, մասնա-
վորաբար նախատեսական սովորույթներ, աճուստընտանեկան ծրարչար,
նախնինքի Հիշատակում, մատուղ, ուխտագնացություն, կենսունակ են:
Սակայն դրանց մի մասը չարունակում է կենցաղավարել սովորույթի
ուժով, ձեռի արտաքին մասով միայն մարդկանց Հիշողությունից Հեռացած
լինելով այդ արտադրությունների իրական իմաստն ու նպատակը:

¹ ԳՕՍՍ Ռ. Գրիգորյան, Գեղարքունիք, ԳՍԸ, հ. 14, Երևան, 1983, էջ 181:

² Հ. Արսահամյան, ԴՆՆ (Լուսավունք), 2004, էջ 3, 4:

Բանասիրութիւն



КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ОРИЕНТИРЫ РУССКОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО МЫШЛЕНИЯ КОНЦА XIX НАЧАЛА XX ВВ.

В. С. Мартиросян

При всей уникальности и формально-знаковой отмеченности контакт между художественной действительностью и широкой культурно-исторической перспективой обнаруживает черты некоторой ненадежности, хоть и планирует необходимое окружение для адекватной и совместной выраженности других соотношений. Причем важно уяснить, что культурно-историческими обстоятельствами обусловленное использование событийной реальности художественного текста было бы весьма ограниченным, если бы сложилось только в результате сознательного замысла автора, а не самопроизвольно. Однако речь идет не о самом сотрудничестве, а о возможности создать определенный порядок единой деятельности, который может выявить все самое ценное, стоящее за художественным текстом.

Сознание, стремящееся к вечности, преобразует координаты перемещением через нее. Поэтому возможность ориентироваться внутри исторической перспективы и в непрерывном пространственно-временном потоке происходит через ограниченную и прерывную последовательность эпох. Причем разные времена понимаются не отдаленно друг от друга, связанные лишь общностью некоторых понятий или их продолжительностью, а как единое и неделимое «большое время», как среда обитания общности. За это, соединяемые «большим временем»¹, идеи берутся не в своей безмерной полноте, а только в аспекте их взаимодействия. То есть то, что в широком смысле можно назы-

¹ Категория «большого времени» диалектически рассмотрена М. М. Бахтиным, где ей придано значение семантического пространственного фона для существования и понимания художественного произведения в отличие от его эпохального рассмотрения: «если значение каково-нибудь произведения сводить, например, к его роли в борьбе с крепостным правом (в средней школе это делают), то такое произведение должно полностью утратить свое значение, когда крепостное право и его пережитки уйдут из жизни, а оно часто еще увеличивает свое значение, то есть входит в большое время. Но произведение не может жить в будущих веках, если оно не вообрало в себя как-то и прошлых веков. Если бы оно родилось *все сплошь* сегодня (то есть в своей современности), не продолжало бы прошлого и не было бы с ним существенно связано, оно не могло бы жить и в будущем. Все, что принадлежит только к настоящему, умирает вместе с ним». (Бахтин М. М., Эстетика словесного творчества. М., Искусство, 1979, с. 331).

вать формой ориентирующей, создает конкретное пространство, определившегося хронологическими границами. В данном случае метафизическая категория границы оказывается определяющим эквивалентом интрауниверсальной формации, обозначающей пространственные уровни семантических переходов. При этом «закладочная» функция не изолирована назначенными границами, а может вступать в иной форме. Наличие формального рубежа устанавливает также методы осознания того акта, которым он должен реализоваться¹. Поэтому закрепление исторической реальности в вечности обозначился тем действительным воплощением, который и определяет ее пространство. Эти два космических плана рассматриваются с точки зрения обозначенной ими динамической функции «пересечения» двух миров, двух начал². Так в частности «мифологическое сознание характеризуется замкнуто-циклическим отношением ко времени³, что становится организующим структурным началом при трансформации неомифологических систем. В этом свете окончательный итог каждого очередного существования характеризуется его трансцендентным статусом, хоть и одновременным наличием постоянной возможности быть редуцированным к исторической реальности.

Эта идея была перенесена Б. А. Успенским в систему семиотических обозначений исторической реальности, где каждое очередное окончание или смена семиотической активации получает статус эсхатологии⁴. В рамках такой структуры осуществляется и раскрывается начало и окончание, а также хронологическая последовательность исторических событий. В пределах художественного творчества эсхатологическая или изменяющая ее организация художественного текста может происходить весьма разными для каждого определенного содержания способами. Но во всех случаях полный эсхатологический цикл (рождение, смерть, воскресение) строится с участием единого персонажа и составляющими ее основными стадиями: его идеальным существованием (или появлением, рождением), впадением в неправильное, анти-

номичное идеальному состоянию (или смерть, грех, неправильное поведение), а затем и возврат в прежнее идеальное существование. При построении такого текста учитывается возможность смешанного расположения эсхатологических стадий⁵.

Аналогия между человеческими и космическими образами ставит равенство между ними. Рождение Христа определило это новое положение человека в мире, дающего возможность увидеть божественное начало в широкой мировой перспективе. Как всеопределяющее и верховное начало, религия имеет силу проникать в отдельные, чаще противоречащие друг другу ценности и заменять их собою, единой и непоколебимой Истиной. Поэтому в критическую эпоху глубже, чем когда-либо, появляется «атоска» по этой всеобъединяющей силе и иной переоценки человеческих возможностей. В этом свете понимание личности как исторически, так и онтологически становится неразрывно связанным с божественным началом. Вне него глубочайший смысл человеческого бытия и его поступков не может быть ни постигнут, ни оправдан. Наличие иной реальности допускает факт такого существования, которое делает человека существом более божественной природы, а его действия – воспроизведением сакральных событий. Следовательно, порой самое своеобразие и даже мятженое проявление человеческих стремлений, в самых своих корнях несет религиозную идею, утверждающую свободу личности не только метафизическую, но и эмпирическую. Поэтому важнейшие проблемы переживаемой эпохи в первую очередь выражают глубокую драму и порывы человеческой души, вдохновляющих всякий мистический замысел. Познание Истины, которая и должна была «сделать нас свободными» (Ин. 8, 32), отныне будет проявляться в сфере нашего исторического видения. Так как, являясь по сути знаковой, история уже предполагает возможность такого перехода, а также наличие смыслообразующей функции: «превращение не-знака в знак, не-истории в историю»⁶.

Важно, что новые представления формировались не философскими размышлениями, а испытанием на опыте. В историческом аспекте в этой эквивалентности обозначился момент невольного, несправедливого строя, воспринятого как элемент низшего бытия, далекого от всего божественного и возвышенного, и ввергающего человека в земное и смертное состояние. Столкновение с историческим явлением крепостнического строя явилось далеким отражением одного из теургических воспоминаний. Отвлекаясь от всех фактичес-

¹ Флоренский П. А., Мысль и язык // Термин // Имена. М., Эксмо, 2008, с. 204.

² Эпифан М. Священное и мирское // Пер. с фр., предисл. и комментарий Н. К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994, с. 53.

³ Лотман Ю. М. Статьи по семиотике и топологии культуры // Избранные статьи в 3-х тт. Таллин, Александра, 1992, т. 1, с. 37.

⁴ Успенский Б. А., Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп.- М., Школа «Языки русской культуры», 1996, с. 340-341.

⁵ Лотман Ю. М., указ. соч., с. 241.

⁶ Успенский Б. А., указ. соч., с. 15.

ких и исторических черт социально-общественных отношений, крепостничество выступило в своей определяющей формации, не лишенной, однако, конкретной идеологии. Изращение истинной природы человеческого бытия и отход от принципов жизненной полноты получило значение очередного пространственно-временного разграничения и «пороговой» ситуации и главной цели преодолеть ее¹. Ознакомление с основными исходными предпосылками формирования подобного мировоззрения, когда статус онтологических категорий определялся по большей мере религиозно-ритуальными представлениями, приводит к выявлению того первоначального локуса, которым в дальнейшем оно определялось.

Формообразующая функция открывает широчайшую возможность для собственного философского творчества и его функционирования в области инобытия, которая отличается высокой оценкой видимых сторон мировоззрения. Поэтому одностороннее рациональное восприятие крепостничества не только не исключает его метафизической основы, но становится результатом его формальной организации. Теория античного «рабовладельческого мышления» и «рабовладельческой формации» в структурном слоении стала задачей специальных исследований А. Ф. Лосева. Обозначенный им исторический процесс является цельным пониманием закономерностей событийного ряда, а также формообразующей установкой, достигающей целесообразного применения².

Любое социально-политическое стремление народа не только пронизано его культурно-религиозными представлениями, но и обуславливается ими. Поэтому, создаваясь в атмосфере общественно-политических страстей, народная религиозная идея имела не абстрактный, а довольно конкретный характер. 1860 и 1904 – годы, когда Россия становилась на пороге своего «иного бытия», отмены крепостного права (1861 г.) и революции (1905 г.). Ощущение некой распахнутости мира, новизны и возможного чуда – выражение более обширной психологической доминанты. Отныне и преодоление исторического «порога» обеспечивало внешний простор для действительного самоутверждения. Следовательно, научный прогресс и географические открытия эпохи явились не только углублением и отражением соответствующих требований времени, но

¹ Топоров В. Н., К реконструкции загадочного «протогетекса»: (О языке загадки) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. 2. М., Издательство «Индрик», 1999. ч. 2, с. 54 - 55.

² Лосев А. Ф., Рабовладельческая формация // Итоги тысячелетнего развития: История античной эстетики. Книга I М., Фолио, 2000, с. 426-505.

стали выражаться в связи с духовным стремлением эпохи, уже на совершенно ином ракурсе сопоставления. Перевороты XIX – XX вв. могли произойти только от того, что изменились представления о человеке. Идея несогласия с миром и собирательный подвиг народа (считающего себя «богоносцем») в первую очередь стали результатом его религиозного опыта, потому что наконец-то появилась возможность для проявления соборной воли, как верховной ступени человеческого соединения на новое искушение истории. А революционный дух эпохи утвердил идею подвига самопожертвования одного во имя всех и за все – характерный принцип соборности.

Религиозное поведение человека всегда соответствует тем образцовым моделям, которые он, зачастую неосознанно, выбирает для своих действий. Возвращение народу его «богоносного лика»³ в соответствующей ступени его исторической жизни предопределило развитие этого идеала, а имя и образ Христа даны для ее воплощения, когда народ томится ожиданием своего освободителя. Ускорить это «пришествие» может только признание идеи человеческой святости и возможности богоравного бытия уже на земле. Но полнота может быть достигнута не в одном лице, а во вселенском начале, которое, однако, не лишает личности его индивидуальности, но дает ему духовную опору, как очередному подобию божию, своего первообраза.

Создавая специфическое диалектическое целое, категории личного и соборного образований оказываются принципиально равнозначными с живущей (forma formans) и созиженной формами (forma formata), как универсально-семиотического принципа отражения себезначного художественного образа⁴:

соборность forma formans	народ общество церковь жизнь религия	человек личность богоносец история вера	индивидуальность forma formata
-----------------------------	--	---	-----------------------------------

В. Н. Топоров индоевропейский корень *sobh(«соборность») ориентирует с одной стороны к обозначению, индивидуальности или фонетически тождественной «обособленности» (ср. слав. *sobe-, *o-sobe-, *o-soby-, *ob-osobiti-, *o-sobn- с образованными ими значениями: собственный, особый, особь, обособленный, особенный, способный и т. д.), с другой – к причаст-

³ Иванов В. И., Собр. соч. в 4-х тт., Брюссель, 1979, т. 3, с. 341.

⁴ Лотман Ю. М., указ. соч., с. 179.

ности к всеобщему, соборному началу¹. Такая этимологическая идентичность двух, на первый взгляд, антиномичных значений, четко фиксирует их в единой исходной формации: «Эти два элементарных и первичных факта – общность каждого человека и некоторое его отличие от других особей – а лучше, один целостный, факт единичности, усугубленной еще и особостью, – вот что от века являлось чем-то загадочным (как вообще загадочно все элементарное и первичное). Традиционалистского индивида на западе, как и на востоке, томила, мучила, требовала прояснения самое индивидуальность, *individuitas*, т. е. «неделимость» человека как «в[ы]деленность», как результат того, что он уже часть вселенского целого»².

Дальнейшее развитие данной этимологии существенно тем, что оно тоже оказывается смысловым продолжением данного контекста. Славянские *svoboda, *swoboda – «свобода» ориентируют к структурированию тождественного индоевропейского корня *suobh-, который в результате последующего семантического углубления, или хотя бы только учетом фонетических критериев, оказывается исходной формой – *(u)obh-ia – для Софии – божественной премудрости. Исторически эта идея выразилась в отождествлении соборности с личностью в ее онтологическом и божественном значениях³. То есть христианский богочеловек находится в единстве с человечеством, не теряя в условиях его ограниченности своей конечной индивидуальности. В итоге народное сознание родило образы для отражения всеобщего, соборного начала частной жизнью. Такое понимание совершенного (значит и универсального) образа человека разные времена и разные культуры обозначали через понятия «герой», «жрец», «праведник», «сверхчеловек», основным достижением которых стало, по мнению Джексона Кембелла, «свобода жить»⁴. Стремления такого избранника, как правило, совпадают с желаниями и стремлениями всего общества, а также со становлением и развитием отдельного человека до достижения его

¹ Топоров В. Н., Святость и святые в русской духовной культуре. Первый век христианства на Руси. М., Глобус, 1995. т. 1, с. 74-75.

² Баткин Д. М., Итальянское возрождение в поисках индивидуальности. М., Наука, 1989. с. 4.

³ Митрополит Иованн (Зизиулас), Личность и бытие // Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа, пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. М., Свято-Филаретовский православно-христианский институт. 2006. с. 258.

⁴ Campbell J., The hero with thousand faces printed in the USA by Princeton University Press. Princeton, New Jersey, p. 238.

целостности, как истинного бытия. Изначально присущая соборности религиозная идея придает этим образам символистское значение, которое является трансцендентным по отношению к обозначенному им понятию и заменяет всякий теургический акт.

В античности все герои происходили от богов, постоянно получая покровительство от одного из них¹. Новое представление героя хотя и не относит его к божественному родословному, но наделяет его теми чертами, которые в данный исторический момент являются определяющими. Поэтому, реактуализируя значение желаемого образа, народное сознание интерпретирует его согласно вызовам наступившей эпохи. Цели героя и идеи народа в этом смысле должны совпадать (коллективное восприятие идеала, равенство в подвиге), так как только в единстве с народом, то есть через соборность можно прославиться. Приобщаясь к истории, герой не унижает свое сакральное значение, а возводит человека до божественного подражания, делает его более сильным во всех жизненных ситуациях.

Очередная эпоха порождения героев в полной силе начал отражать структуру древней иерархической и родовой организации, стремящейся к власти, как началу абсолютному, к господству над бессильными, побежденными, что и приводит к рабству². В новых осмысленных структурах взаимоотношений помещик-крепостной (хозяин-работник, царь-раб) повторяется в явлении Сатурналия – в день Нового Года или всеобщего обновления. В этом древнейшем ритуале рабство или невольное, подчиненное состояние являлось эквивалентом смерти, сохраняя свое семантическое значение как социальной категории. Наличие двух оппозиционных сторон помогает аналогично дублировать человеческую и космическую жизнь: царь (жизнь, солнце и т. д.) временно меняется местом с рабом (смерть, луна и т. д.), после чего следует восстанавливание прежних позиций (преодоление смерти и обновление)³.

Итоговое воспроизведение неоднозначного художественного или мифологического текста требует формальной ориентировки использованием знаково-символистических средств. И потому общий принцип активности художественного текста чаще всего ведет к их параллельному расположению, что

¹ Лосев А. Ф., Гомер, М., Изд-во «Молодая гвардия», 2006, с. 343.

² Там же, с. 30.

³ Фрейдберг О. М., Поэтика сюжета и жанра. М., Лабиринт, 1997, с. 84.

говорит англ. «husband» < «house» («дом») + «bond» («связь», «оковы», «раб», «крепостной», «крестьянин») – «муж»¹.

Производное от того же корня «murder», англ. «smart» < «(s)merd» (родственные «mortal» – «смертный», «человек», «murder» – «убийца») во всех своих омонимичных проявлениях – «горе», «душевная боль», «разумный»² – соответствует онтологическому началу. Так Платон Лукашевич представляет цепочку разнозначия в семантической системе слова «человек» с аналогичной омонимичностью, необходимо считается с подвижностью, а также расширением и сокращением единого смыслообразующего корня. Позиционная зависимость последнего снимается в силу систематического восстановления первоформы, которая однако сохраняет свои морфологические пределы во всех артикуляционных вариациях: «чело» (ср. «человек» – «человекерх»), т. е. держащий чело вверх, возвышено в отличие от животных) = «лечо», «лицо», «обозначая высшую часть облика человека, т. е. «лобъ» (= «боль»)³, напоминая о достоинстве, к которому присуще также обозначаемое «smart» (в значении «разумный») существо. Понимание «разумности» («ум»), как изначально данного «умения» («смогу < мощь») понимать и познать мир, сводится к реконструкции инвариантной морфемы и его праязыкового состояния⁴. Не случайно П. А. Флоренский систематизирует эту этимологическую родственность в пользу слов «память» и «мысль» (ср. арм. «բիւնիւն» – «знать» < санск. «man» – «мысль», лат. «memini» и т. д.) > индоевр. *mn, *man – «думать», «считать»⁵, представляя разные стадии семантической реконструкции (с одинаковым индоевропейскими корнями mn-, men-, mon-) в определенной фонетической схожести⁶.

Не трудно заметить за этимологическим строением и развитием слова «смерть» (смерд > смерть > мерд > муж > мысль и т. д.) постепенный переход от

¹ Klein E., A comprehensive etymological dictionary of the English language. Unabridged, One-volume edition, Elsevier scientific Publishing company, Amsterdam, Oxford, New York, 1971, p. 357.

² Там же, с. 692.

³ Платон Лукашевич, Пример всеветного славянского чарошества в Слове Мужь. Киев. В Типографии К. Вальнера. 1850, с. 11 см. также: Трубачев О. Н., Этимологический словарь славянских языков (праславянский лексический фонд), выпуск 19. М., Наука. 1962, с. 107; Фасмер М., указ. соч., с. 605-606; Флоренский П. А., Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М., АСТ, 2002, с. 179.

⁴ Библихин В. В., Язык философии: 2-е изд., испр. и доп. М., Языки славянской культуры, 2002, с. 88-90.

⁵ Ачарян Гр., указ. соч., 1973, т. 2, с. 241.

⁶ Флоренский П. А., 2002, с. 179.

лингвистических и логических истолкований к метафизическому. Известная семантическая мотивировка слова, относящаяся к более раннему периоду, хоть и не поддается обнаружению вне содержащего его контекста, но подробная этимологизация актуализирует идентичное для всех значений семантическое окружение. Это заслуга стоящей за словом его «логосной структуры», которая может также привести к увеличению и символизации обозначающих им смыслов. Все человеческие возможности мужественного дерзновения и мощи, а также истинно божественного замысла находят благополучное применение в возможности подражать реальности высшей. Переход категории «смердов», а затем и «крепостников» в статус «крестьянина» стало возможным в эпоху, определившей новое положение человека в мире. Мнение св. Максима Исповедника, о том, что «истинное «бытие» человека раскрывается только в его эсхатологическом состоянии» содержит в себе значение окончательного итога существования человека в определенной формальной установке. В этом свете эсхатология представляет онтологическую структуру исторической последовательности, которым назначаются ее законы и ограничения.

Структура всякого мифологического путешествия (как и наступившая эпоха была охарактеризована географическими открытиями и путешествиями), как правило, основано на расширении формулы сакрального перехода. Находясь в процессе очередного продвижения, герой, согласно сказведческой теории В. Я. Проппа, попадает в царство смерти, которое ему предстоит преодолеть⁷. Данное проявление эсхатологической конструкции предполагает также последующее преобразование, победу над смертью⁸, которая, как и всякое эсхатологическое построение, носит черты героические⁹. Героем должен был стать тот, кто сумел победить смерть, что в данный исторический период выступает эквивалентом невольности. Так после тяжелых переживаний происходит смерть «ветхого человека» и возрождение новой богоподобной личности, ознаменовавшего собой начало новой эры. Поэтому «рождение» нового человека происходит параллельно с началом новой исторической эпохи, со «смертью» старого человека и старого мира.

⁷ Митрополит Иоанн (Зизиулас), указ. соч., с. 274.

⁸ Пропп В. Я., Исторические корни волшебной сказки. Л., Изд. ЛГУ, 1986, с. 263.

⁹ Иванов В. И., Собр. соч. в 4-х тт., Брюссель. 1979, т. 3, с. 304.

¹⁰ Фрейденберг О. М., Миф и литература древности: 2-е издание, испр. и доп., М., Восточная литература РАН, 1998, с. 86.

смыслом, который несомненно наличествует в разных текстовых параллелях индивидуального творчества. Аналогий такого рода в рамках единого творчества могут быть сколько угодно, но в данном случае важнее показать принципиальную связь историко-идеологической позиции художественного текста писателя с его дальнейшей трансформацией и морфологией. А потому речь идет не только об исторических воздействиях на художественное творчество, но о самом духе русской культуры, как воплощении важного духовного события.

ՎԼԵՆԿԸՆ ԲԼԵՆԸՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆ

(Միջնադարագիտական հարցադրումից բանագիտական տեսություն)

ԵՐՄԻՐՆԻ ԱՆՀԱԿՅԱԼ

Հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ պահպանվել են բազմաթիվ անվավեր պատմություններ, որոնք մեր կողմից բնորոշվել են իբրև տեղական բանահյուսության Հիման վրա ստեղծված պատմություններ¹: Մոռւմ է որոշի, թե զրանք, իբրև ծագմամբ կոլեկտիվ ստեղծագործություններ, ընդհանրապես Հայ Հին գրականության և Հասկապետ Հայ միջնադարյան բանահյուսության Համակարգում ինչ տեղ են զբաղում:

Այդ տեղը պտեկու և բնորոշելու Համար պետք է ելնել անվավեր պատմությունների ստեղծման բուն պատճառների ու նպատակների, նրանց կենցաղագրաման նեղ, մասնավոր եղանակների, բանահյուսական ավանդական ժանրերի նկատմամբ ունեցած տարբերությունների, ժամանակի Հանդեպ նրանց գիմադրողականության ու Հարմարողականության բնութից և այլն:

Այդ ստեղծագործություններն ընդհանրապես Հայ միջնադարյան տեղական (լոկալ) գրականության և Հասկապետ Հայ միջնադարյան վանական բանահյուսության արտադրանք են:

Վանական բանահյուսությունը Հասկացությունը առաջարկում ենք նշանակելու Համար տեղակու բանահյուսության գրեկտրամենրի մի տեսակը, որը միջնադարում կենցաղագրաման լայն ու ծագվուն ասպարեզ էր ստացել: Վանական բանահյուսության ձևավորման միջավայրը վանքն է (և ոչ միայն) ու նրա շուրջ եղած Հողեր-մշակութային շրջանակը, իսկ նրա կրողը վանքի միաբանությունը, շրջակա վանքամերձ գյուղերն ու նրանց սերունդներն են: Սակայն չուզենալով անցնել բնդհանուր տեսական այս դրույթի սահմանը, այնուամենայնիվ, դժվար է չնշել նրա մի քանի կարեւոր առանձնահատկությունները:

ա) Վանական բանահյուսությունը, մեզ Հայանի գրավոր վիճակով, ստեղծագործության, աչպես սասծ, գործնական տեսակ է, որի ամեն մի կոնկրետ օրինակի գրառման զրգապատճառը նրա պատմական

¹ Սահակյան Ա. Ա., «Պատմութիւն Դարձունաց խաչին» զրույցը և նրա տիպարանությունը, Պատմաբանագիտական հանդես, 1981, N 4, էջ 153-166:

Հրատարակությունն է (սփռուելությունը): Հետադարձ այն գործուն պատմաֆունկցիոնալ արժեքի կրող է: Դա նշանակում է, որ...

բ) Վանական բանահյուսությունը ժամանակավոր բանահյուսություն է, որի ամեն մի կոնկրետ արտահայտությունը գոյատևում է մինչև այն ժամանակ, քանի դեռ ամբողջ ստեղծագործությունը ամբողջ վայրի Հասարակ կիսբնույթում անհրաժեշտականությունը: Կորցնելուց հետո նրա գոյությունը կարելի է պատկերացնել միմյանիստ ձևապիր ավանդամբ:

գ) Վանական բանահյուսական ստեղծագործությունները մեզ անհայտ, բայց ենթադրելի, տեղական բանավոր կենցաղավարման շրջանում դուրս չէին գալիս, այսպես կոչված, ավանդապատմաձայնի ժանրերի սահմաններից, իսկ նրանցից որոշ ստեղծագործություններ, ազգայնա-նախիկ և Համազգային գրավոր կենցաղավարման շրջան մտնելիս, ամփոփվում էին պատմագրական ժանրի սահմաններում (օրինակ Հացու-նյաց խաչի, Գետարզկի ս. նշանի, Վարազա ս. նշանի և այլ պատմա-ությունները): Պատմագրական ժանրի վերածվելով և անվավեր գրական հուշարձան դառնալով նրանք, որպես կանոն, լինում են առանուկ-անհեղինակ: Գրառող-խմբագրի կողմից գիտակցված այդ անանուկ-ությունը, ըստ երևույթի, պետք է բացատրել ակտիվ ստեղծագործական նախատանքի բացակայությամբ և ոչ թե կրողը բարոյագիտական Հայացքներով, ինչպես ընդունված է սակ: Տվյալ անվավեր պատմության ընթացքի կազմակերպման գործի Հեղինակը իր ստեղծագործական ուղևորանքը պատիվ գանձելուց հետո մնացնում էր անզորված է բարոյակա-նությունը և իր անուրը չի կցում բնագրեր: Անանուկությունը իրեն ստեղծագործական պատիվ աշխատանքի արդյունք Հեղինակումը դի-տելի է վանական-բանահյուսական ստեղծագործությունների ձևապ-րային վիճակում, որոնցից ոչ մի գրառում, իրեն նախորդ Հայանի, պատրաստի, այսինքն բանահյուսական նյութի մշակում, ստույգ հեղինակի անունը, գրեթե, չի պահպանել:

դ) Հարթը և ամենաբարձր արտեձևահատկությունը վանական բանահյուսության ավանդման գրավոր կցանակն է: Այն զուգ համար գոյու-թյուն ունի միայն ձևապիր գրականացված, մշակված տեսքով: Եվ դա ոչ միայն այն պատճառով, որ բանավոր վիպությունների փոս-տեր մենք չունենք, որովհետև միջնադարյան մարդը գրառումները մեզ չեն հասել, այլև այն պատճառով, որ ինչպես ամբողջ ստեղծագոր-ծությունը որոշակի նպատակներով (օրինակ, տեղական Հայրենաստ-

բություն) բանավոր ձևավորում է ստանում, եւ այն այդ (սակայն ակն-ից որոշակի ու կոնկրետ, այլև գործնական ուղղվածություն ունեցող) պատճառով էլ, դուրսբան նաև մի բանի այլ Հանգամանքներ, գրի է առնվում: Ինչպես Հացու-նյաց խաչի պատմության օրինակով տե-սանք, վանական բանահյուսությունը բանավորի Հետ միասին լա-րամբում է նաև գրավոր ճանապարհով: Այսպես, Հացու-նյաց խաչի պատմությունը ծնվել է Մյունխենի վանական օրն է միջավայրում (չնեք ստույգ Արևազանի, որովհետև հնարավոր է, որ Արևազանի Ս. Խուչ վանքի ինքը փոխառած լինի Մյունխենի մի ուրիշ վանքից), բանավոր ճանապարհով մտնել է Հացու-նյաց տեղական ավանդույթյան մեջ: Վա-սարբանական գրի է առնվել առավել բազմաթիվ գրավոր տարբերակ-ներ, որից և՛ բանավոր, և՛ գրավոր ճանապարհով անցել է Կարին, որ-տեղ գրավորը ավել է 2 խմբագրական տարբերակներ (Հակոբ Կարնեցի-և Կոնդակ), իսկ ընկերությունը 2 գրառում (Քոստան, Շարկիկեր): Այսպի-սով, վանական բանահյուսական բնույթին Հատուկ է նման ստեղծա-գործությունների ավանդման ու տարածման ձևապիր միջոցը, ոչ թե իրեն նման ընտրելի գոյություն ստեղծական փաստ, այլ իրեն նրանց ստեղծարևություն (պոետիկայի) կարևորագույն Հատկանիշ, որով-հետև դեռևս նրանց բանավոր ձևավորման իսկ ժամանակ նրանց գրանցման-վավերացման Հեռանկարը կար որպես նպատակ:

ե) Այս ամենը նկատի առնելով ժամանակն է, նշանավոր գրականագետ Յու. Մ. Լոտմանի խոսքերով սասմ, «...Հարց դնել ժողովրդական բա-նավոր ստեղծագործության» և «գրավոր գրականության» խմբերից բացի անհրաժեշտորեն ստանձնադրելու ևս մի միջանկյալ երևու-թյունը, «բանավոր գրականության կամ «գրական բանահյուսու-թյուն»»: Սակայն այս Հատկացությունը նա օգտագործում է նշանա-կելու անհատական գրական-ստեղծագործական երևույթ, որը բանա-հյուսականին նման է վերջինիս Հատուկ իր կառուցվածքի ավան-տարբերակացման հնարավորությամբ: Իսկ այս մասնանունում է այդ երկի կենցաղավարման միայն մեկ Հատկանիշի ընդհանրությունը բա-նահյուսականին Հետ: Մինչդեռ գրական բանահյուսությունը ենթադ-րում է նաև ծագմամբ բանահյուսական և, ընդհանրապես, կենցաղով գրական ստեղծագործություններ, որպիսիք են միջնադարյան վա-նական բանահյուսության Հիմքի վրա ստեղծված անվավեր պատմու-

¹ Տե՛ս Կենյախյանի «Բանահյուսությունը և լեզուի փոփոխությունը» (Երևան, 1980, էջ 14):

¹ Յու. Լոտման Ю. М., Сатрапа Воеводин «Дом сумасшедших», в сб. «Труды по русской и славянской филологии» №4, Залиски Тартуского гос. ун-та», вып. 306/ Литературоведение / Отв. ред. Ю. М. Лотман - Тарту, 1973, стр. 44.

թյուններն են, որոնք և վերադրելու Հասկացությունը Հարստացնում են արևելակները նոր բազայով:

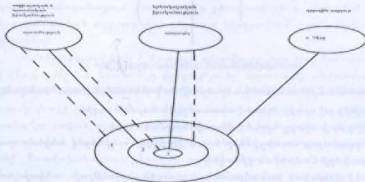
դ) Վաճառական րանհայտությունում սահմանների, երա դերի ու ղանավորության, ընդգրկված ժանրերի, ավանդական բանահայտությունից հեռ աանությունների, դիզայնական ավանդների և այլ կարգի բազմաթիվ առանձնահատկությունների ուսումնասիրմամբ միայն կարելի է կլինի լիովին ճանաչել ու բնութագրել այն իրեն մեր միջնադարյան Հասարակության զեղարվեստական գործունեությունից կարևոր մարդ: Այստեղ հասճանափակվելիք միայն վաճառական բանահայտական ժանրերի նրաճատ ավարտով, սրբավայրի ուսումնասիրմամբ միայն կարելի է սրբավայրի անվան ստուգաբանական լիզվեղ, տեղական սրբի Հայանություն աստուգել, սրբազան առարկաների ձևերըբանան և Հարաշարքուման ավանդապատում, սրբի սրանապատում վարք, վիայաբանություն, տեղի (երազ), գործունեարաշ լուր: Մեչպես երևում է թվարկումայի, բուրն էլ բնույթով կրոնական, սրբախոսական են և կոչված են ավայ սրբավայրի կամ սրբի գոյության Հիմնավորմանը: Որպես կանոն, ժանրային առանձնահատկություններով նրանք նմանվում են իրենց գրական նախատիպերին միայն թե ավելի են շեշտում կամ անտեսում վերջիններին ժանրային բնութագրի այս կամ այն կողմերը: Մեր ծրագրից դուրս Համայնով ժանրային տիպաբանության Հարցերը՝ այստեղ կարևոր ենք Համարում վեր Հանել բոլոր այլ ժանրերին Հատուկ այն գծերը, որոնցով նրանք բնոհանրանում են իրեն վաճառական բանահայտությանը պատկանող սանդղագործություններ: Այդ ընդհանուր գծերից է, Հատկապես, աղբյուրաբանական Հատկանիշը, այն է՝ ինչ աղբյուրներից է սնվում ավայ պատումը, կամ ինչ աղբյուր է՝ ավելի գործածվում պատմական, թե՛՝ երևակայական:

Ընդհանրապես, վաճառական բանահայտությունը, ի տարբերություն ավանդականի, ունի երեք շերտավորում: Ամենավերին շերտը գրգռող պատումն է, ուստի և գրական կամ պատմագրական մշակման արդյունք է, միջին շերտը սասցղական է, որը յուրովի է նրանով, որ սասցղող գրեթե է, և պատումն էլ, բառ այդմ, գրականամեն է, վաճառական կրթվածությունը Հարքի և, բանահայտական լինելով Հանդերձ, կրոնապես անՀակասական է, իսկ երրորդը՝ խորքային շերտը, կառուցվածքային միջուկն է, որը Համաճարկային սյունեանի, ավայ զեղբում վաճառական բանահայտական բնույթի, ակունքն է:

Նշված երեք շերտերի Հեռ չլիտք է շփոթել վաճառական բանահայտական սանդղագործությունների Հիման վրա գրված տեղական պատմագրական այն երկերը, որոնք կրում են պատմական վարդապետական խոթ

բարճան կնիքը և ունեն այնպիսի Հեղինակներ, ինչպիսիք են, սրբնակ, Հովհան Մամիկոնյանը, Կապանկատվոցի կամ Մախոտաճցի Մոփանենբը, Անանուս Զրուցադիրը, Ստեփանոս Օրբելյանը, Գրիգոր Դարանազին և այլք: Երբմն միևնույն անվավեր պատմությունը Հայանվում է երկու և ավելի Հեղինակներին ուշադրության ներքո, ինչպես, ասենք, Ստեփանոս Մյունեղու վկայաբանությունը, Վարազա խաչի պատմությունը և այլն:

Վերահիշյալ երեք շերտերը ձևավորվում են երեք Հիմնական աղբյուրներից. երևակայական, պատմական և գրքային: Այսպես, խորքային շերտի գլխավոր աղբյուրը երևակայական իրականությունն է, որից ծնված ինֆորմացիան կրոնականաց աանՀատի Համար բացարճակ ճշտարտություն է (թեևուզ դիտակցելով նրա երևակայածին բնույթը), իսկ երկրորդական աղբյուր է պատմական կամ սոցիալական իրականությունը: Վերջինս, սակայն, գլխավոր աղբյուրի գեր է խաղում երկրորդ շերտի Համար, և ընդհակառակը, երևակայական աղբյուրն այստեղ ստանում է երկրորդային գեր: Իսկ մակաշերտի Համար, որը գրգռող է և ճավայուն, Հիմնական արբյուր է դառնում ոչ միայն պատմասոցիալական իրականությունը, այլև, որ ավելի կարևոր է, դիրքը, Հատկապես Սուրբ գիրքը, Հարանց վարքերը, Հայտնի պատմադրքերը (տե՛ս զճավատակերը):



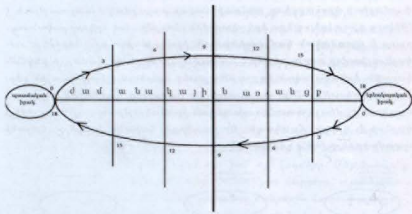
Գծավայտերը 1 վաճառական բանահայտության վիպական շերտերի և աղբյուրների հարաբերակցումը՝

- 1. Գրգռող տարբերակ
- 2. Ասացղական տարբերակ
- 3. Կառուցվածքային միջուկ

Այստեղ հոն զոնը նրում է գլխավոր աղբյուրը, քննիակով զոնը նրում է երկրորդական աղբյուրը, որը կարող է լինել կամ չլինել:

4. $1 + 2 + 3 =$ զամանկան բանհայտական ստեղծագործություն եթե գրքային աղբյուրը և նրանից անվող մակերեսային շերտը մի կողմ դնենք, ապա ավյալ ստեղծագործության մեջ արտահայտված առեկալական պատմական իրադրությունների Հարաբերությունը լիովին կհամընկնի ավանդական բանահայտական մանրերի գիլպական և առասպելաբանական տարրերի Հարաբերակցությանը, ինչը կարելի է արտացոլել հետևյալ գծապատկերով:

Վիպական ստեղծագործություններ



Առասպելաբանական ստեղծագործություններ

Գծապատկեր 2՝ առասպելային և պատմավիպական տարրերի հարաբերակցումը

1. Ձախից աջ վարքը նշում է առասպելականացման ուղին
2. Աջից ձախ վարքը նշում է գիլպականացման ուղին
3. Ուղղահայաց առանցքները նշում են երկու ուղիներով անցնող պատմաների համանման վիճակները:

Որևէ գիլպական բանահայտական ստեղծագործություն, անկախ ծագումնաբանական Հատկանիշից, այն է՝ առասպելաբանական, թե՛ գիլպական սկիզբ ունի, ժամանակի ընթացքում ձևաբ. է բերում նորանոր գծեր թե՛ պատմական, թե՛ առասպելական: Արդյունքում կարող է այդ պատմական գիլպաբանական ձևաբ. բերել առասպելաբանական գունավորում այն աստիճան, որ իր այդ Հատկանիշով դերագրելի բուն առասպելաբանական տարրեր, որն էլ իր Հերթին պատմականացել է այնքան, որ չփոխվել է գիլպի կամ գիլպաբանական (որ, Տիգրան և Ամզազակ գիլպաբան. Հայն և Քել, Տորք Անգեղ առասպելները):

Գծապատկերից երևում է, որ առասպելը ժամանակային առանցքի կենտրոնից ձախ ընկած դիրքում ավելի նմանվում է գիլպաբանական, նույն կերպ գիլպաբանական նմանվում է առասպելին կենտրոնից աջ ընկած դիրքում: Այնպես որ գիլպաբանական առասպելականացման համապարհուն, ստեղծ, օրինակ, 12-րդ կեսում, գիլպաբանական առասպելական տարրեր է պարունակում, որքան բուն իսկ առասպելը գիլպականացման համապարհուն 6-րդ կեսում և այլն: Փաստորեն, գծապատկերը վկայում է այն մասին, որ ժամանակի տիպաբանություն մեջ չպետք է բավարարվել արտաքին Հատկանիշներով, այլ Հարկավոր է ամեն կոնկրետ ստեղծագործության զեպրում անցկացնել կոնկրետ սյուժետաբանական վերլուծության ցույց տալու, թե՛ ավյալ ստեղծագործությունը ծագումով Հանդուս է գիլպատե՛ղծ, թե՛ առասպելատեղծ մասնադրությունը:

Այժմ. «Հանդուսյաց խաչի պատմության» տիպաբանական Հետազոտության արդյունքում ստացված ընդհանուր երբահանդուսը, Հատկապես զանազան բանահայտության օրինակաբանությունների մասով, պետք է կիրառվել մի այլ խաչապատմումի՝ «Վարազա խաչի պատմության» նկատմամբ, ստուգելու համար, թե՛ արդյո՞ք նրանում ևս աղիք է ունեցել առասպելի պատմականացում ըստ երկրորդ գծապատկերի, և, մասնավորապես, նորան պատմական արդյունքների Հետազոտ. ներգրավում ըստ առաջին գծապատկերի:

Ամենակցրում եղել է Վարազա սրբազանը, որը վաղ ժամանակներից է վեր կույծվել է ս. Նշան: Այդ իրողությունը սրբազանի անվանումը, բացառությամբ Համար ստեղծվել է Վարազա խաչի Հայտնության տիպաբանական խաչի առասպելի Հիման վրա, Հավանաբար VII-VIII դդ.: Վանական բանահայտական այդ ավանդությունը, սկսած իր, այսպես կոչված, ստուգաբանական լիզեղի մակերգային, մտնում է պատմականացման Հունի մեջ: Պատմականացման ընդհանուր միտումն այն է, որ Հնարավորին չափ Հավաստի ու պատմական փաստերով Հիմնավորված դարձնել որևէ առասպելաբանական սյուժետ: Ահա պատմականացման միտումի թելադրանքով անհրաժեշտ է լինում ցույց տալ, թե՛ Հնարաբանական Հայտնված այդ խաչը ինչ էր, որտեղից էր:

Հավանաբար, ինչպես ըստ դանիերի, այդպես էլ փորագրվածքների բողոքներն էր ձևաբ. բերել Տիգրի խաչապատմությանը: Ուստի, Վարազի խաչամասերը ևս ձուլվում էր այդ փոխյուր, և, իբր, Հայաստանի էր Հասել ամենահեղինակավոր սրբերից մեկի՝ Հռիփսիմի միջոցով: Իսկ Հիմնավորելու համար, թե՛ խաչամասերին ինչպես Հասավ ա. Հռիփսիմին, օգտագործ-

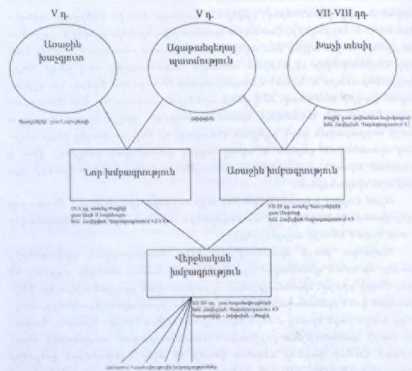
գում է անվավեր արքյուր առաջին խաչմուխուտի պատմությունը, որպեսզի գյուտի հնգինակ կարգու հանց մի խաչմուխուտի սերնդներունը փոխանցվի մինչև կայսերական ընտանեքից սերող Հոփոսիենին: Բայց քանի որ Ազարանդեզոյան պատմությունից Հայտնի էր, որ ս. Հոփոսիենն նահատակվել է Վաղարշապատում, Հարկավոր էր հիմնավորել, թե ինչպես է խաչմուխուտիը Հասել Վարզ: Ահա, զրա համար Հորինվել է մի կեղծ պատմություն այն մասին, որ, մի տարբերակի Համաձայն, կայսերի նահատակման ժամանակ Կրանից մե քանիսը փախչում են Վարզը Հեռուներ առնելով խաչմուխուտը, մյուս տարբերակի Համաձայն կայսերը Հայաստան են դաշխ Հարսից, ճանապարհել հանգրվանում են Վարզում և, այնտեղ էլ ի պահ թողնելով խաչմուխուտը, մեկնում են Վաղարշապատ նահատակվելու (տե՛ս Հավելված, Վարզապատում):

Վարզա խաչի առաջինի պատմականացման բազմաբայն ու երկարատև ընթացքում զուգահեռաբար թևեց պատմվել են խաչի բազում հրաշագործություններ (Հմմ. Բողե խաչի Պատմությունը ըստ Հաղելվածի), դրա մասին Հյուսվել են շատ գուսանական ներբողներ և այլն, այնուամենայնիվ Վարզա ս. Նշանի դրավոր պատմության մեջ առկա է միայն խաչի հրաշագործ Հայտնությունը, որովհետև զրա համար խորհրդ էր տեսել այդ խաչի հրաշագործ ու թը ապացուցելու նոր հրաշքներով: Դրա պարզ պատճառն այն է, որ ապացուցման է Համարի այդ խաչի ծաղուտը Տիրոջ խաչափայտից: Այս հանդամանքի ավելի անասելի է անում խաչի պատմության իրական ու Հավաստի կողմերն այն աստիճան, որ այդ սյունին զմայտակեր 2-ում պետք է տեղադրել կենտրոնական առանցքից ձախ զտեփող դիրքում (ասելը, 12-18 կետերի միջև): Իսկ զա նշանակում է, որ դիրուհավատ ու անքնին ընթերցումը կարող է թողնել Հակառակ տպավորություն առ այն, որ իբր գործ ուներ իրական-պատմական հիմքի վրա ստեղծված վեպի Հետ (ասելը, վկայական սխեմատիկ առանցքի 1-6 կետերի միջև ընձած դիրքում): Եվ իբր, և՛ միջնադարում, և՛ նոր ժամանակներում զերպղանցապես այդպես էլ ընթերցվել են Վարզապատումի դրավոր տարբերակները Հայտնի ու թ խմբագրություններով: Դրան նպաստել է Հատկապես այն, որ Հայ կեղեղեցին, զեռես IX-X դդ. սահմանին, Հաչվի առնելով Վարզա ս. Նշանի աննախողել մեծ Համբար, Համաժողովրդական պաշտամունքը, պաշտոնապես ընդունեց Վարզա խաչի Համազգային տոնը և տոնացույցում նրան Հատկացրեց Հատուկ օր, որը միջնադարում եղել է մեհակի 20-ին, իսկ ժամանակակից եկեղեցական տոնացույցում այդ տոնին Հատկացված է Խաչվերացի տոնին Հաճորդող կիրակին: Տոնի կապակցությամբ միջնադարում ստեղծվել է խաչի պատմության մե քանիսը-ձակ և օրինակելի խմբագրություն օժտված մատենագրական-պատմագր-

ական խոսքի կանոններով, զրվել են Վարզա խաչին նվիրված մեկնություններ և ներբողներ, Համառոտ պատմություններ ներմուծվել է Հայտնագրությունների մեջ և այլն: Դեռ ավելին, Հետազոտում ճնտնացան Հետևել Կռեսայի հնգինակավոր սրբության Հետագա հակառակորդի մեկ զեպի Փոքր Հայք (Սերատայի ս. Նշան) Վաղարշականի Աննաբերմ Արծրունու զխմբարած զազթի ժամանակ, մեկ զեպի արևելյան Հայաստան նոր Վարզապատն: Այսպեսով, առաջադիցի պատմականացման արդյունքում Վարզա խաչի օղջխական զերն այնքան մեծացավ, որ ինչ-որ փուլից ինքը դարձավ պատմական զործոն և սկսեց ազդել պատմական զեպերի վրա և պատճառ եղավ նոր պատմական երևույթների Հայոց Հոգևոր կյանքի այս կամ այն ոլորտներում:

Այժմ Հարկ է դիտարկել, թե ինչ արքյուրներին Հիման վրա է Հնարավոր եղել պատմականացնել այդ առաջադիվածին ավանդությունը: Գծապատկեր 1-ում նշված են այն արքյուրները:

Վարզա խաչի պատմության վերը ներխայտյաձ զրվագներեց երեսոց, որ նման պատմականացման միտումի Համար սնուցել արքյուր են եղել Սուրբ զիրքը, պատմազրքերը, սրբախոսական զրականությունը, ինչպես նաև բուն պատմական իրականությունը, իրադարձությունները, անցքերը և ոչ միայն նրանց մասին եղած պատմությունները: Այսպես, Վարզա խաչի պատմության վերջնական մատենագրական տարբերակի ձևավորման Համար կարևոր Հենման կետեր են եղել Հոփոսիենի կայսերի վկայարանությունը «Ազոթնագրուց Պատմությունից», առաջին խաչմուխուտի անվավեր պատմությունը, Թողիկի տեղիքը, իրական պատմական զեմբերն ու զեպերը և այլն: Ընդդի ըրլոր նուրբ ու անեղուն թղջությունը (տե՛ս զժապատկեր № 3), որտեղ զրված է Վարզա խաչի պատմության սյունիտային և քնազրային զարգացման ուղի:



Գծապատկեր 3 Վարզա խաչի պատմության սյուժետային և քննարկյալն զարգացման ուղին

Փաստորեն, ինչպես երևում է գծապատկերից, մինչև Հայամալուքային խմբագրության ստեղծումը Վարզա խաչի պատմությունն անցել է մոտ 500-ամյա ուղի: Ի գեղ. Հայամալուքային Համառոտ խմբագրություններից մեկում զբոսած է «...ելին է լեանս Վարզայ (տոնախմբության մասնակիցները- Ա. Ս.) ի բարձր տեղին, որ կոչի Փոլիխի, և անդ ամփոփեցաւ. և Նշանն ի խաչաբարին» (Այս մեջբերմամբ ոչ միայն արտահայտված է խաչբարի, կրթ. և Նշանի ամփոփարեն, զազաբարը, այլև վկայված է «խաչբար» Հասկացությունը եղող ամենահին բառաձևը խաչաբար:

Այսպիսով, Վարզա խաչի պատմության ձևավորման ընթացքում սյուժետային բոլոր շեղերում մերթադրվել են Հնարավոր յուրաքանչյուր աղբյուրներ, որոնց շեղերից Պատմությունը Հարատևել է մեռք է բերել տեղական պատմագրության ժանրային բնութագրի, որդիսին ուներ եսև,

1 Երվանուհի, ձև. № 74, քղ. 322ու:

ինչպես տեսանք վերը, Հանցունյա խաչի պատմությունը: Փաստորեն, թե՛ Անանուհի Ջրուցարի պատմությունը, թե՛ կեղծ Մովսես Խորենացու պատմությունը Հռիփսիմյանների և Վարզի թեմայով, տեղական պատմագրական ժանրի գործեր են նվիրված Վաստրաբականին: Հասկանալի է, որ երկուսն էլ ստեղծվել են նույն վանական բանահյուսական ավանդույթի հիման վրա, բայց տարբեր վայրերում և ժամանակներում:

Վարզա խաչի պատմությունը Հյուսիսի է ավելի վաղ, քան Հանցունյա խաչի պատմությունը, զրա Համար էլ վերջինին մեծ արտահայտվել է այն լուռ մրցակցությունը, որ Հայտուհի վանքը մղել է Վարզապատանի դեմ, XI-XII դարերում, երբ Վարզը Վաստրաբականի գաղթից Հեռու Համեմատար թուլացել էր: Մրցակցային ուղին այնքան հզոր էր, որ Հանցունյա խաչի պատմության խմբագիրները փորձել են իրենց սրբապալարի ավելի հին համարել, քան Վարզա-ս. Նշանը: Իրա մասին վկայված են, նախ, բովանդակությունը, ապա, որ չատ խոսուն է, պատմության ամենավերջին նախապատմությունը, որում ուղղակի անթաքույց Հայտարարվում է: որ Հանցունյա զեպրերը Վարզի խաչի հայտնությունից առաջ են անել ունեցել: «Իսկ ի սարս (Վարդ Պատրիկի- Ա. Ս.) աւուրս յայտնեցավ սուրբ խաչն, որ ի Վարզ. եւ թուականն [էր] ճր.(653-654)»:

Այս մեջբերումից երևում է խմբագրի կեղծարար ոճը, որն ուղղված է անբերնազատ ու միանալ ընթերցողին, պատմողներին և յոթըներին: Իսկ վերաբերում է նաև Վարդ Պատրիկի անձին ու նրա խաղաղած գերի գնահատմանը: Վարզա խաչի պատմության մեծ Վարդ Պատրիկը Վաստրաբականի իշխանների Հեռու խաչի հայտնության անթիվ այցելում է թողնելին և տոնախմբության կազմակերպում մեծ զոհաբերումներով, այնուհետև ստանձնելով սրբապալարի կառուցումը: Իսկ Հանցունյա խաչի պատմության մեծ Վարդ Պատրիկը Հանգուն է գալիս սրբապալարից անկախ, խաչի հայտնությանը Հանրորդ Հեռուց պատմական անցքերում, և Հայ-դարձանակական ապամական դուշինը զրծկու Հեռու մարդկային մեծ զոհերի պատճառ է դառնում և մեղքերի թողություն Համար Հազար կեղիցցի կառուցում, որոնցից մեկն էլ կոչվում է ս. Մանգանուս ի Նշան վերջինին մատուցել մեռք բերման: Կարծես թե մեղավոր Վարդ նստեցված է Վարզա խաչի Վարդի պոչմուտ կերպարի Համեմատ: Ահա թե ինչպես է, օրինակ, Հովհաննես կալիսիպոսի Վարզապատմության ավարտը պատկերում Վարդ Պատրիկի կերպարը լույսով. «Փուխանակի Հասանի (Վարդը- Ա. Ս.) ի գոչս Գառնիչոյն թողկա և եղեց արժանի ողջունի սրբոյ խաչին... Եւ ճրաման տուեալ չիւր արդարութեան վաստակեց անկ Հաւատ ոչխարաց և ջնկա գոարակաց բազում: Եւ բազմեցուցեցա զսա-զսա զբազմութիւն մարդկանն

1 Տե՛ս Դավիթյան, 3, քառ ՍՍ, ձև. № 1518:

լցուցանելը գամենեան, որոյ ընդառաջ գճանոյթեան աւբճու, Թին է ի բարերարէն Աստուծոյ, բնակէր ի խաղաղութեան...»¹։

Այս մեջբերմանը զուգահեռ Հայունյաց իաջի պատմութեան ամբարձման հարցում ենք. «Իսկ մինչդեռ ի Հոկտեմբեր էին, տխուհի Պատրիկն դեռն տէսիլ, գոր յառաջն ետես: Զի լինէր ի մէջ յարեան ծագու ետիկն կապանաւ...եւ առեայ լուսացին գարեւնն ի մարմնոյ նորա: Եւ բերեայ Հանդերձու պատասխանն և եղեայ պտակ փռաց ի զուլի նորա...եւ իբրև գարեթի ի մէջ դիշերին, պատմաց...գտեմոց իբր ետես...եւ իբրև սասուտ եղև, բացեայ զգանձու նոր, բայեմաց աղքատաց և զգեցու ի ներքոյ Հանդերձից իւրոց մազեղնի փորը մինչև ցարմուկեան: Եւ ոչ ուձեր յայտնեցու մինչև ցարմ մաշուան իւրոց»: Կարենս նման ամբարը կոչված է ոչ միայն Հակառակիչու նախորդ Վարդին, այլև մերժելու նրան, կորելու նրա կապը Վարագա իաջից:

Վանական բանահյուսութեան այս և մյուս օրինակաբանութիւնները տարածում են նաև Հայտի այլ ստեղծագործութիւնների վրա, ինչպիսիք են, Օրինակ, Գեառարդև ու Նշանի պատմութիւնը, Նուեան իաջի պատմութիւնը, Ասեփանուս Մյուսեանի վիպարանութիւնը, Գրիգոր Նարեկացու վարքը և այլն: Հետևաբար առանց սխալվելու վտանգի դարձրել պետք է Համարել վանական բանահյուսական ստեղծագործութիւնները: Այստեղ, սակայն, կա մի հանդամանք, որ Հարկավոր է հաշիւ առնել: Վանական բանահյուսական ստեղծագործութիւններից բոլորը չէ, որ արժանացել են մատենադարան խմբագրման ու կանոնավորման: Բարեխախտարար պաշտպանիկ են նրանց միջնադարյան գրառումները, որոնք որևէ մշակման կիֆեր չեն կրում: Այդպիսին է, օրինակ, Գրիգոր Նարեկացու Հրաշապատում վարքը, որը ներկայացնում է իսկական վանական բանահյուսական ասացողական գիծակը, միայն թե դրա Հնդիպակնին բանահամար կոչել չենք կարող, որովհետև նրա գրառման նպատակը եղել է Նարեկի վանքի Համար Հանդակախակութեան կողմից կազմելը: Նույն կերպ բանահամար չէ պատմիչ-կախիկագուս Ասեփանուս Օրբելյանը, որը զրի է առել «կեմիայի պատմութիւնը» իր պատմագրութեւ: Եթե այս գրառումները չլինեին, ապա վերաբերյալ արժեքավոր ստեղծագործութիւնները կընկնեին կարգաբան վտանգի տակ: Իհարկեմ, մի տարբերութիւնը, եթե ժողգրգրական գուսանները ևս անտեսեին այդ նշանավոր երևույթները և դրանց մասին երկրի չհայտնեին: Օրինակ, միջնադարյան գուսանները ժամանակին մի ամբողջ չափածո երգովի վիպագր են հյուսել կարոտ իաջի մասին, որը, բանավոր ավանդակերով, Հասել է մինչև XIX-XX դդ.:

¹ ՄԱ, ձեռ. № 1888, XII դ., քղ. 129բ, հմմ. Դավիված 4, 1:
² ՄԱ, ձեռ. № 1518, հմմ. Դավիված 3:

ԼՁՐԳԳՐԱԿԱՆ ՍՈՏԻՎԵՐԸ Ն. ԹՈՒՍԵՆՅԱՆԻ ԵՐԿԵՐՈՒՄ

ՀԱՄԱԿ ՀԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Ամենայն Հայոց բանաստեղծ Ն. Թուսեանի ստեղծագործութիւնները, գեղարվեստական արժեքից զուտ, անսպասա աղբյուր են նաև Հայոց ամառայական մշակութի գրեթե յուրաքանչյուր բնագավառի ուսումնասիրութեան Համար:

«Գութան» մանկական բանաստեղծութիւնը ոչ միայն մանուկներին, այլև մեծերին ծանոթացնում է մի գեղեցիկ Նորովի՝ գութանի կերպի: Հորովելն ամբարձում է Աստծոն օրհնելով, որն արտահայտված է նաև մեկ այլ՝ Հնեց «Գութանի կերպ» վերնագրված բանաստեղծութիւնում: Բանաստեղծութիւնը վիպայում է, որ դուրս գացու ապրուստի միակ միջոցը երկրադարձութիւնն է, որի հետ կապվում է տարբեր հարկերից (կուր, բեղալար) ու հոգեւոր ազատվելու հույսը՝ Նորովի միջոցով փառաբանական խոսքեր ուղղելով ոչ միայն Հոստանին («ուսիր մտաղ»), այլ նաև գութանի խափ («խոփիլդ զուրբան»): Նշենք, որ Հնդիպակը Նորովին անվանում է նաև «կալի կերպ», «Հայ դուրս գացու Նորոյո»:

Ն. Թուսեանի գրքեանց անկեղտոր վիպայում է, որ Առուում ստորութիւն կար կազմել բարեխմայից մի եղ ինդրիկ, ունեցած մի եղի հետ լինելու՝ կալիքը կարեւորուց հետո վերադարձնելու պայմանով: Հնդիպակը վիպայում է նաև ուժանպատ հոգեւոր արհեստական կերպով ուժեղացնելու («Բարշալվում»), փոխադրութեան որոշ ձևերի («Աղբատի պատիվը»), որավար Նորու վարձով ստու մասին («Ուսու կարաք»):

Ն. Թուսեանի ստեղծագործութիւնները պարզ պատկերացում են սայլիս երկրադարձական կալուստիաների, երկրադարձական ճատութիւններին, երկրադարձական մի շարք գործիքների, տերմինների («Փորթիկ երկրադարձական և աշխատանքների մասին, մասնագործական մաս, մանկալ («Սոփի ժամանակից»), Հոստալ, մշակ, վարել, ակու շարել, Թափ տալ թև անել, աղբ շուտ տալ սև անել):

Ն. Թուսեանյան գործածում է երկրադարձ բառի Համարիչները՝ կալվոր («Պոչուտ աղվեր»), մշակ («Մերժված օրհնք», «Պետև ու մուսան»),

³ Օրինակ՝ որպեսզի վարկածի պտուղը դառն չլինի, քուսի ոտքի տակ չպիտի ընկնի («Կանաչաձ ժողովուրդ»):

առնչությո՞ւ («Հառաչանք», «Սովի ժամանակից») Հոտաղ, Հոգադոր («Զախարի թագադոր», «Առնչ»)։

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում բազմաթիվ վիպալուսանքներ կան Հայ ժողովրդի տեսեական կարևորագույն զբաղմունքներից մեկի՝ անասնապահության մասին («Աղբառի պատկեր», «Արջնորս», «Շուշեր», «Սովի ժամանակից», «Ներքն ու Նիմարը», «Գնչը», «Գրազը», «Տերն ու ծառան», «Գոսարը», «Լուսնի Մարտն», «Հսկան», «Աստղերից իջած կինը», «Սասունցի Դավիթը», «Առնչ», «Աճաղը», «Ալեք», «Սարերում», «Ախ, ինչ լավ է սարի զրա», «Մի կաթիլ մեղրը», «Ինչի հայրենիք», «Միարը», «Համոխի աղբթը», «Գառնիկ սպիտի», «Մեր կյանքը», «Լուսաբարացին»)։ Մասնավորապես տեղեկանում ենք մանր և խոշոր եղջերավոր անասունների, ընտանի և վայրի կենդանիների, նրանց տարբեր խմբերի, ըստ այդմ տարբեր կենդանիներ ունեցող կամ խնամող մարդկանց անունների ժողովրդական անվանումներին։ Մանրեանում ենք անտեսապահական տերմինների համախորտում զգալի տեղ կազմող՝ տեական փոխառումներով ու անասնական կազմերով պայմանավորված բրդերեն և թուրքերեն տերմինների, ըստզ կամ աղբրջանցի հովիվ (անասնապահ) վարձերն սովորությունը։ Լաւ Հ. Թումանյանի ստեղծագործությունների՝ ավանդաբար դերակիւն նշանակություն ունեցող խոշոր եղջերավոր անասնապահությունից բացի, հայերի տեսեական կյանքում էական դեր է ունեցել նաև ոչխարաբուծությունը։ Այն, որ Հ. Թումանյան իր պատմվածքներից մեկը առաջին տարբերակում անվանել է «Լուսվա խոջարածների կյանքից» («Արջնորս»), փաստում է, որ խոջարածությունը կարևոր տեղ է դրավել լուսնիների անասնապահական մշակույթում։ Հ. Թումանյանը բարեկեցիկների բացառումն է ծանոթագրում է անասնապահական մշակույթի բնութագրող այնպիսի արտահայտություններ, ինչպիսիք են նրտար անն, դանր անն, արխա անն, կիտ անն, շոբր տանն, իրտանող և այլն։

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում փայլուն զրուստրված է հովիվ՝ հոտի պահպանությունն ու անվտանգությունն ապահովողի, բնության արհավիրքներին, զոգիերին, ավազակներին դիմագրավողի, որպես յուրատեսակ ազդանշան՝ կենդանիների վարքով կողմնորոշողի, մարդկային անխնամաբարության հաստիակներով՝ ազնվությունից, հնարամտությունից, բախումբար անվանի անհի անասնապահական կերպարը՝ իր տարիքունտներով՝ ջուլպ (ջուլպանակ, շոբրախ, յոն, մահակ), յարմեջի, բայամբիներ և հովիվական այլ մեղեդիներ ապահովող սրինգ (չհու, շլիկ, պիու և. անշուշտ, ոչ միայն հոտի, այլև հովիվ (անասնապահի) անդիտարիների պահապան շան անկախությունից։ Ակնհայտ է, որ հովիվի և խոջարածի կացա-

րանները տարբեր անվանումներ ունեն, առաջինի ղեկորում՝ փարան և յաթաղ («Լուսնի Սարեր»), խոջարածների համար՝ զափ («Արջնորս»)։

Բավականին հոտորբրեր են շներ և տարբեր հայրենի ժողովրդական բնութագրությունները, շան կերի, շների և այլ կենդանիների տարբեր անունների, անասունների ստուսարբային կազմը ներկայացնող տերմինների, կենդանիների հոտուկի մայրերի ժողովրդական անվանումները, հեռուկան անասնապահությունը բնորոշ անասունի բնակավայրի՝ բինայի նկարագրությունը։

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում չափազանց արժեքավոր ազդանշանն նյութերով ներկայացված է հաստիկան սարի կյանքը՝ իր բոլոր կողմերով՝ նաև դժվարություններով ու փոսնակներով, ինչպես օրինակ ոչխար գողանալու երևույթը, որի կենդանի նկարագրությունը չափածո մեծ արտադրված է «Սարերում» բանաստեղծություն մեկ, իսկ արժանի մեծ «Գրազը» պատմվածքում։ Պատահական չէ նաև, որ այս պատմվածքի առաջին տարբերակը Հ. Թումանյանը վերնագրել էր «Սարերի կյանքից»։

Չկորսուծյան, մանավորապես չափազանց արժեքավորի ասին մանրամասններ կան «Խոսող ձուկը», «Քաջերի կյանքից», «Փոքրիկ ձկնորսը» ստեղծագործություններում։ Հ. Թումանյանի Հերոսների համայնումը՝ ձկնորսությունը և որսորդությունը «անիմա» զբաղմունքներ են։ Պատահականություն օրինակ՝ ինքնակենսագրական ստեղծագործությունում Հ. Թումանյանը վկայում է, որ ժողովրդից մեզք էր համարում ազգայինների սպանությունը, իսկ նապատակի միջը «Հարամ, զգուս էին, չէին ուսում»։ Իր մտերմներից մեկին ստիպել են, որ անձր վերջին որսորդությունից՝ «Արջնորս» վերնագրած պատմվածքում Հեղինակը վկայում է, որ արջին սպանում են հրաշքով՝ հարկ եղած զիպում մոտաժարտի մանկով կենդանու հետ։ Այդ և հաստիկան «Գնչը» պատմվածքում Հ. Թումանյանն անդուզական նյութ է հարողում կենդանիների (նաև որսի կենդանիների) վարքագծի մասին տարբեր իրավիճակներին։ Նշում է, որ արջն որսի շները հաշում են, ուրենց գաղարի հետքի վրա են ընկել կամ որջ են գտել։ Սկսում են շներին Հիս անել։ Որսի կենդանիներից Հիսապահում է եղելիկ, այժմայ, պարտա, եղջերու, կիտար։ Որսորդը անվտանգ է նաև որսական («Սասունցի Դավիթը», «Սուտլիկ որսական»)։ «Սասունցի Դավիթը» պատմվածքում վկայում է, որ կորեկի արտում կարելի էր լող որսալ։ «Երկաթուղու շինարարությունը» պատմվածքից տեղեկանում ենք, որ երկաթուղու կառուցումը վտանգ է հայրենի եղբորի կենդանական աշխարհին։ «...ճորիում... էլ պարտա չմնաց, կիտար չմնաց, մեկնեց խոսնացին, փախան, կրան»։

Որի մասին ժողովրդական գիտելիքների փայլուն նկարագրություն է «Նշխրուն» պատմվածքը: Չափազանց խոստով և ուշադրով է հեղինակի արտահայտյալ «Հո միշտ պակասի Համար չեն գնում որսի» մտքը:

Հ. Թումանյանի «Անբախտ վաճառականները» ստեղծագործությունն անդնահատելի է Հատկապես Քեմալի արդիականության առումով: Դրա-մազբեր չղջիկն ու ճայք, որ որչառն էն վաճառական դառնայ, հիշեցնում են մերոյա սինակ գործարարներին, սվբեր գործ սկսելու Համար գիտում են ընկերջը, բարեկամին՝ «առիտով» զուժար վերցնելու ինդիանոքով: Հ. Թումանյանը փայլուն կյուր է Հաղորդում մանրամասնառության, տարբեր պատմագրագրական շրջանների միջև առևտրափոխանակային կապերի մասին:

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում ազգագրական տեղեկություններ կան նաև մեզմոզաչունության («Արջաորս»), չերամազաչունության («Կարո բեռն չերամազաչունություն»), արձեստների («Աղբար պատիվը», «Մարզակերի աղիկը»), սովանդական բնակավայրի, բնակարանի («Մեհերի», «Մերթված օրեր», «Սուտյիկի օրականը», «Լուսերի Սարոն», «Համիկի աղոթք», «Սագարած աղիկը», «Հառաչանք», «Անուշ», «Գեներերի («Մեհերի», «Լուսերի Սարոն», «Անուշ», «Արջաորս», «Քարերի կյանքից»), տարադի («Լեռների հովիվը», «Աղբարի պատիվը», «Ալքեր», «Նեոտի քարաբաղնիք», «Կարմիր ծայրիկը», «Չարխաթի թագավորը», «Սովի ժամանակը», «Մեհերի», «Դարձ», «Լուսերի Սարոն», «Անուշ»), ուտեստի, սպասերի («Չարխաթի թագավորը», «Գեներ ու մուսան»), հիվանդությունների և ժողովրդական բժշկության («Հագարան բլրուշ», «Նեոտի քարաբաղնիք», «Որոտ թագավորը», «Քրիզոթ Մուզան», «Դանուցած ժողովուրդ», «Բորչավում») մասին:

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում արտացոլված է նաև Հայոց սովանդական ամուսնահարսանեկան արարողակարգը՝ իր Հատկ կանոնակարգված փուլերով: Մարոյն ուղկու տեսարանի նկարագրությունը ազգագրորեն Հատկապես կարևորում է քանակությունների բնթացքում խնամքությունների բերանից հնչող՝ «նոց լուծցիների հաուուկ «Տող սվբեր ձեք օշտից» ալլարանական բանասերի վկայությունը, որի իմաստը հեղինակը բացատրում է ծանոթագրությամբ («Մարոն»: Ավիլին, Հ. Թումանյանի բանահյուսական-բանային ձևակերպումները (այդ թվում նաև Հարսանեկան օրձանք, «տարսի ճա» զուուայի հանրապետ նդանաթը և այլն) գրեթե նույնությունը հիշատակում են նաև ազգագրական գրականություններ:

Հնուտ ազգագրագետի նրբազգացությունը օժտված բանաստեղծը չի շրջանցում փեսա-գրտուշ Հարսերությունները: Ջրանշի ձմամեղին

անդադառնում է «Լուսերի Սարոն» պոեմում: Ընդամենը մի քանի բնու-թարգրական բառերի գործածմամբ՝ զուուու, հինա և այլն, Հ. Թումանյանը վերանորոգում է Հայոց սովանդական Հարսանիքի մի Հայնթական պատկեր: Հեղինակը կարճ, բայց բովանդակալից ձևակերպումներով ներկայացնում է նաև պատկեր արարողության բնութագրական տարրեր, այդ թվում նաև կրա ընթացքում իրականացվող երկխոսությունը, որի ժամանակ Հայ աղ-ջիկը «խոսում է» լուսիթամբ՝ գլուխը հեղորեն ու խոնարհ կախիլով:

Հարսանիքի փայլուն պատկեր է կերտված նաև «Անուշ» պոեմում, որից տեղեկանում ենք, որ Հայոց Հարսանիքը Համալայուդական միջոցա-տում էր, տեսխորություն, հասած աղջիկների ու տղաների Հանդիպա-վայր, բնարության առիթ, Ֆիզիկական ունակությունների գրոսերման անդ՝ գոտեմարտի (կրիկ), նեոտազուության, ձիավարության (Ջրիթի) տես-քով: «Անուշ» օպերային լիբրետոյի Համար կատարած աշխատանքում Հ. Թումանյանի գրաուուն ունի ազգագրական մեծ արժեք, քանզի այն ա-ռանձնանում է Ե. Հայանի՝ տարբեր ազգագրագետներում գրաուած նյու-թի հետ ունեցած աղջեցուցիչ նմանությունը:

«Թագվորի ներ դուրս արի-նու ու ինչեր ենք բերել»:

Հ. Թումանյանը հիշատակում է նաև Հայ իրականության մեջ գոյություն ունեցող առևանդամբ ամուսնության մասին, որը կարող էր և ոգ-րերգական ավարտ ունենալ կամ ներքին գոնե բաճանայի կողմից և պատկեր արժանանալ:

Հարսանեկան արարողակարգին վերաբերող հետաքրքիր նյութեր կան նույնիսկ հեքիաթներում և լեզենդներում («Ոսկու կարասը», «Չարխաթի թագավորը», «Կոնաա աղիկը»):

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններից տեղեկություններ ենք քաղում նաև հնում եղած այն սովորության մասին, երբ աղջիկները էին փեսացու բնորում («Անխեր մարը»), սիրա խորհրդանշի խնձորի («Փար-վանա», «Սասունցի Դավիթը»), սիրահարների Հանդիպման վայրի տարբե-րակի («Ախիթամար»), Հարսանեկան զգեստի զույնի («Դեպի Անձուրը»), ամուսնական միջնորդի, «նշանը քանդելու» Չարսավորության, չհասա-մուսնություն մասին: Ուշադրավ է, որ հեղինակը Հատկապես ծանոթագ-րություններ է Հանդես գալիս քուուշիկի (Հարսանեկան քող, շղարշ), Հարսա-նեկան փարոջայի (վարազույր), կանաչ-կարմիրի վարսերից: Հ. Թուման-յանի ստեղծագործություններից սին Հայոց է, որ Հարսանցու ընտրելի ան-պայման կարևորում էր բնականորեն, Հարսանցու իրական Հատկելիներն ամբողջացվում էր «Հայու ձծկեր» արտահայտությամբ («Դեպի Հայրե-

նը»։ «Աղջկա սիրտը» արևելյան ավանդույթյան մեջ ընդգծվում է այն իրողությունը, որ Հազգվազդ կին ամուսնանում սոցիալական տարբեր ծաղուս ունեցող անձինք, դիրքով բարձր կոզմի ծնողը կարող էր գերազանցել նույնիսկ զավակի մահը սոցիալական անհավասար ամուսնույթյունների, իսկ հյուսիսային աղայի՝ քաղաքում ամուսնանալը կարող էր ընկալվել որպես մահվանը Հավասար զմբախույթյուն («Ինչի հայրենիք»)։

Հեղինակի վկայությունը՝ ժողովրդի խոսակցականում առավել կիրառական է կնոջ ֆիզիոլոգիական գիճակի արտահայտող մաքրափոխ, երկու-հոգին («Գանգառ»), քան Հղի բուր, իսկ մենդարերին արտահայտվում է սպառնալի, մեկ բառերով։

Տղաբերքի և մանկատանության վերաբերյալ նյութեր ենք գտնում նաև «Ուլիքը» Հեղինակում։ Լուսնի այծ-մայրը «ծծի ել ապի», բալկիկ հևա խոսում է փազաբշական բառերով, հանգամարժամ երգով։ «Սառունցի Դափիթը» պեմնում Հ. Թումանյանը փախբացնում է կտուսում արտազգայն ժողովրդական այն մտածելակերպը, որ երեխան մեծում է բեղմնավորման պահեց ինն ամիս ինը ժամ անցնելուց հետո։ Տեղեկություններ կան նաև մկրտության («Գրեթոր Մուգական»), անվանականություն վերաբերյալ։ Ընդամենը մեկ քառատողով Հեղինակը կերտում է կնուքի փայլուն պատկեր(«Նմ կնուսքին երկինքը» ժամ, արևը՝ ջաչ սրբազան...)։

Հեղինակի իրավացիորեն ընդգծում է, որ Հասարակության մեջ կնոջ դիրքն ու գրեճակ ուղիղ Համեմատական է տղայի Հասարակության պահպանման մակարդակին, և այդ գիճակով կարելի է Համապատասխան եղբայրակցությունների հանդիս։ Այս առումով Հայ Հասարակության չափազանց փոքրատ, Հայ կնոջ անտիրիթար գիճակը Հեղինակը փորձում է ցույց տալ Բորչալայի զավառի կանխորդ արժեքով։ Հեղինակի Համոզմամբ՝ «կնուսանական աշխարհում ամենաիրավագույն ու անկարող, պաշտպանության կարտ մայրը կին-մայրն է, քանզի միայն կին-մոր հետ է պատահում էն սեռակ ստոր երևույթ, որ նա իրեն կամ իր զավակին ստիպված է լինում պահելու իր էկուլթյան դնով»։

Հեղինակը չի պաշտպանում այն թյուր կարծիքը, թե կանայք ունակ չեն։ Նրա Համոզմամբ՝ նպատակաբեր պայմաններում կինը կարող է լավ ստեղծագործություններով Հանդիս գալ։ Հեղինակը, փեր Հանելով Հայ կնոջ ոչ միայն դրական, այլև բացասական Հատկանիշները, միմանմանակ գերծ չի մնում նաև Հայ կնոջ սահմանափակ մտակցվածքը բնծաղատելուց։

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում ազգազրական նյութեր կան նաև կնոջ դիրքի, աղջկա անվան, պատվի՝ ընտանեկան բարբերի, ներքնտանական, ներսահայնի, միջնահայնի Հարաբերությունների, արյան վրեժի, ախպերացույթյան՝, խաչեղբայրների և սոցիոնորմատով մշակույթի բազմաթիվ բնագավառների մասին։

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում սփռված նյութերը մեկ անգամ և հաստատում են Հայերի՝ որպես Հյուսիսային ժողովուրդ լինելու Հայտնի գաղափարը։ Անեղանային սոցիալական գիճակում գտնվող բնտաներ էլ պատրաստ է Հյուսիս բնույնելու, քանզի, քառ ժողովրդական պատկերացումների, «գանացի սառունն է» («Քաղ Նապար», «Քոստղ ճուր»); Անեղանգրատ բնտանիքն էլ անպայման Հյուսիսային բնույն էր, որ քան ունի, սղիլին, Հյուսիս արձանանում է ամենահամը պատասխին, սուփրի վերին ձերին նստելուն, նրա պատվին խաղեր, ճիւրջով են կազմակերպում («Քաղեղի կյանքից»), որպես Հարգանքի նշան ոչխոր են մորթում («Տերն ու ծառան»)։

Հասակային մեծ հոգատարության է արձանանում օտարականը։ Աներկապայելի է վերցնել օտարական առաջարկած գուճարը կերած հացի կամ մածուրի դեճաց թեկուզ և հենց այն մտայնությամբ, որ «ոչխարի էլ-լամ կաթն էլ կզամարի» («Երկամարի» շինարարություն)։

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում արժեքավոր աեղիկություններ կան Հայոց Հուզարկավորության ամանդական սովորյթների մասին, որոնք մեծապես պայմանավորված են մահվան մասին ժողովրդական պատկերացումների շփոթաբան բարդ Համակարգով՝ Հոգի և մարմին, մահ և Հանդերձյալ կյանք, զբախա և դժոխք Հակադիր ընկալումներով («Նեսայի քարաբաղնիք», «Կիկոբ մահը», «Թմկարբողի առուք», «Աստուսնից Դավիթը», «Ինչի Անհուսիք», «Գրազը», «Հեղան», «Կյանքից հարած անգավոր», «Ելալու չի մնա», «Անուշ», «Քրճիթում», «Աղջկա սիրտը», «Մհերի», «Մերժված օրեք», «Այն օրից», «Հառահանք», «Եղլերուն»)։

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում Հիշատակություն կա արդեն 20-րդ դարի սկզբից նեղնյայններին Հանդերձ Հազցնելու, զաղազով Հուզարկավորելու, զաղազը ծաղկներով զարդարելու («Ինչի անհու-

¹ Դա դիպուկ արտահայտված է նաև «Աղջկա սիրտի մի գիճուկ կամ ծյուն է» ասացվածքով։ Այստեճը, որ ² Թումանյանի ստեղծագործություններում հանդիպում են նաև այլ ժողովուրդների մշակույթների վերաբերյալ նյութեր։ Ասամոլորպան, ախպերացու զաղախորճ մտնորանում ենք ոչ միայն հայերի, այլև վրացիների օրինակով (մոճն), «Իսկ կովկասյան ավանդույթներն ու ներխաբճը պատմած են, թե ինչ նվիրական կապ է եղել դա հեճում, ախպերացուն ախպերացու հասար որդին չի ինչուլ»։

ըք», Հանդուցյայի կողակցի Համար գերեզմանացում նրա մոտ նախապես տեղ դաժնելու («Կտակ»), տարանաբար մահաբանման («Դեպի անՀուներ», «Մարտն»), «Հագին չի մնա», «Կտակն», սեխ՝ որպես սպա խորհրդանշի գույշների մասին («Մարտն», «Անուշ», «Դեպի անՀուներ», «Մուկիկի մա՛հը», «Սասունցի Դավիթը»), ծնողական գլխի անասանանություն («Մարտն»), «Եղջիբուհու», սուգը խորհրդանշող բացատրի երևույթների՝ ծփանալու, ծնկադրարկելու, հողը զիջին տալու («Դեպի ԱնՀուներ», «Անուշ»), «Կիկոսի մա՛հը»), Հանդուցյայի Հագուստի վրա սորալու («Գիրքու», «Գրագր»), Հանդուցյայի կատարած կամ չավարտած գործերի, նպատակների մասին նրա Հնա գրուցելու, սորի մեջ Հանդուցյայի մասնագիտությունը, զբաղմունքը Հիշատակելու սովորույթի մասին («Դեպի ԱնՀուներ», «Անուշ»), լողկան կանանց («Անուշ»), այրի կեռ՝ ամուսնության մասին («Զարթոյր Փանոսի Հեքիաթը»), Հանդուցյային եկեղեցում դնելու սովորույթի («Դեպի ԱնՀուներ»), ոչ միայն Հիշատակի, այլև ևս անտերի օրերին զիջեցմանը սյգիելու («Անուշ», «Մարտն»), լեթերգիկ բնի մեջ ընկած մարգիկաց մա՛հացած Համարելու և կենդանի թագելու սովորույթի («Դեպի ԱնՀուներ»), դեպիին լողացնելու («Թորջվում»), Հոգեհոտի՝ բելիտի մասին («Բարեկեղանը», «Զարթոյր Փանոսի Հեքիաթը», «Կիկոսի մա՛հը»), որպես պատիվ Համայնական գերեզմանացում չթաղելու սովորույթի մասին, որը կիրառվում էր իր բնադաստնություն գործածների, սպանվածների, անՀաղորդ մա՛հացածների, մի խոսքով՝ նրանց Հանդից, ում Համար արգելված էր մամ ու պատարազ անել («Մարտն», «Անուշ»)։ Հ. Քուսմանյանի ստեղծագործություններում Հանդիպում ենք միեմբարական խոր-բանածների («Դեպի ԱնՀուներ», «Մեհհեր»), «Դերասան Աղամյանի մա՛հը», Վ. Բարաթաշիրու դամբանի վրա»), զիջործականական բարձրագույն խոսքով՝ նկարագրված է նաև Հողեհանգուստի (պատարապի) արարողությունը՝ անՀրաման բաղկացուցիչներով՝ խունկ միսի, կերտների փառեի, սաղմոս կարգով («Հողեհանգուստ»)։

Մոլորեմորմատով մշակույթի ուսումնասիրության տեսանկյունից Հատուկ ուշադրության է արժանի Հ. Քուսմանյանի «Գեյը» պատմվածքը, որը մեղ ծանոթացնում է Հայոց մեջ Հմայության տարածման միջոցներից մեկին՝ «զիվկային» և Հատկապես այն ուղիղտղ Հմայական բանավոր խոսքին ազդեցին, որը Հայտնի է «զիվկայի» ազդեց տնունտով։ Կարելի է Համարձակորեն փաստել, որ Հ. Քուսմանյանի շնորհիվ փրկվել է բանավոր խոսքի Հայկապ հնունշ։ Հ. Քուսմանյանի ստեղծագործություններից տեղեկանում ենք նաև Հմայության մեկ այլ եզանակի՝ գիր անկուն՝ Հայոց մեջ

¹ Ուշագույժ է որ հմայության նպատակով գործածվել է գայի ճառագ, մոլորվորը նրան վերադրել է կախարհական աստղություն՝ «Պազանի բլրով» տարեբանվորում հանդիպում ենք թվում, դասված բաներին, որոնք նույն գիրի նման են քրատալայուն։

դեռ Հնուց լայն տարածում գտած գուշակույթյան արվեստին, մասնավորապես, «գարի գցելու» սովորությանը («Անուշ», «Մեհհեր»)։ Հ. Քուսմանյանի ստեղծագործությունները թույլ են տալիս ենթադրելու, որ լողեցիներին էլ, Հայերի մյուս Համոզածների նման Համատուս էին երազին, գուշակությունների մի մասն էլ կատարում էին երազներով։ Երանցները, նաև կանխադասման երևույթը կապում էին Հոգու գոյության Հնու։ Վաս երազ տեսնելիս անպայման դիմում էին Աստուծո, Հայցում Աստուծո սորորմանությունը, որքան էլ որ Համոզված լինեին, որ երազն անպայման իրականանալու է («Սասունցի Դավիթը», «Աղբառի պատիվը», «Թմկաբերդի առուսթ», «Մեհհեր»)։ Մասնավորապես Համատուցիներին ու անտարապաշտություն ունեցողներին՝ քայտակի յուրաքրհակ աղբյուր է «Լստիցի Սարսն» պոեմը, որտեղ զեղարվեստական չափամ խոսքով գրեթեբամ են ժողովրդի պատկերացումները չոր ոգիների մասին։ Ըստ Հ. Քուսմանյանի Հեթանոսների՝ չարերը կարող են բուն զնն մարդկանց մեջ, նրանց Հոգեկերտում։ Դրանով էին քայտարում Հոգեկան Համաբարակությունը կորցրածների վարձազիծը՝ ինքնասպանություն, բնույթյան կանաններին Հակառակվել։ Բաշբերի, այլերի, չարերի, դեկերի, փրեկներին մասին տեղեկանում է նաև այլ ստեղծագործություններից («Օթորոցապոեմ», «Մարտն», «Հարություն սիկորը», «Անուշ»)։ Բանի որ ժողովրդը Համատուս էր ոգիներին, երկնային ու ժերի, Աստուծո գոյությանը, ճակատաբերին, դրա կերտման ու կյանքի բնթաքին տառելի Հերթին Աստուծո, օրերին, ապա նաև չար ու բարի ոգիների մասնակցությանը, Հնուարքո նրանք միջոցներ պետք է մեկտարկելին նրանց բարեհանությունը, բարյացակամության արժանանալու Համար, օրինակ՝ մամ փառել, խաչակերել, ուխտացնացություն, ազդեցիկ ենց իրձակում կամ որպես երախտագիտության արտահայտություն, ինչպես նաև անահամակամա տարեր արարքներ։ Հ. Քուսմանյանի Հերտաների պատկերացմամբ՝ բոլոր գործարտությունների աղբյուրը իրենց կողմից գործած մեղքերն են, որոշ զեղքերում մա՛հը կս բացատրում են որպես Աստուծո պատիվ գործած մեղքի զիջում։

Հ. Քուսմանյանի ստեղծագործությունները Հարուստ են նաև անտարապաշտական այլ Համատուցիների օրինակներով՝ «ալբ մնալու», մահաստղի անկում, աջ-ձախ Հակադրության, օրՀնանքի, անեքի գրություն

¹ Կաստեք, որ կանխազգարմունք ու երազներն ուղիղն են բանաստեղծին նա անրոց կանրուն և որևորովն են նաև գեղարվեստական ստեղծագործության մեջ։ 3. Քուսմանյան Ժողոված էր երկերգերի և իրողությունների պատմաստեղանկաբան կապիկի ինտուիցիոն ընթացում։ Սասնարյուսան չառ մտերի մարդայան հետ հա ունեցել է փերգապատ կապ և հարողորակություն, հետազգարություն։ Ս. 3ոլիկանիսյան, Պատմություններ 3ոլիկանեն Թուսեյանի կյանքից, Երևան, 2010, էք 158։

նկատմամբ Հավատ, ինչպես նաև բանահյուսական մեծարժեք նմուշներով՝ անբնազոյսություններ, անացմաքներ, արտահայտություններ, սպառնալիքներ, մայրախնայներ, կենսալիներ և այլն:

Հովհ. Թումանյանի ստեղծագործությունները Հավատի և արժեքազոր սկզբնաղբյուր են նաև Հայ ժողովրդական տոների ուսումնասիրության Համար: «Բարկինկանք» Հեթանոսական ընդամենը մի առողջ Հովհ. Թումանյանը հաստատում է որոշ մասնագետների այն կարծիքը, որ Բարկինկանքը դառնում էր փարսկենդան, քանզի Հեթանոսական Հերոսը դնում է այնքան յուզ ու բրինձ, որ կարող էր բաղականացնել ամբողջ Հարասրազորի: Որոշ ստեղծագործություններում է. Թումանյանը գործածում է «աղբի որ» արտահայտությունը, իսկ ծանոթագրություններում քայտարում է, որ ժողովրդական խոսվածքում դա նմանիչ է ոչ միայն տոն, այլև առհասարակ Հանդիսավոր օրվան («Մեհրի»): Հեղինակն ունի Հասուկ Հողգի՝ նվիրված Ջուտիկին: Տեղեկանում են նաև Ջրորհներ, Վարդավազի՝ որպես Համաժողովրդական տոնավորության և ուխտանաչության օրվա մասին:

Հայոց ավանդական ժողովրդական տոներն ուսումնասիրող ցանկացած մասնագետ տեղուշտ չի կարող չըմտցել է. Թումանյանի «Անուշ» պոեմը, որում Համարածման տանը նկարագրվում է ամենայն մանրամասնությամբ, և Համարածմանը նվիրված ցանկացած աշխատություններ թերի կլինի առանց այն յուրօրինակ Հաղորդումների և զուեեզ, վառ նկարագրություն, որով հարուստ է «Անուշ»:

«Անուշ» կարգավոր՝ ոչ միայն մասնակցում ենք տանի ամենազբառատիկական պահին՝ վիճակահանություն, այլև Հաղորդակից ենք դառնում ժողովահավատի երեխեր, վիճակահանության չափածո քայտյաների՝ թուղությունների բազմազան յուրօրինակ և Հոյակաղ նմուշների, այդ վանում նաև՝ տխուր չափանշանություն: Զափոխացած չենք լինի, կիսի նշենք, որ «Անուշ» Համարածման տանի վերաբերյալ նույնքան Հավատի և արժեքազոր սկզբնաղբյուր է, որքան ազգաբանական և բանազբանական Հանրահայտ աշխատություններ:

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում իր արտացոլումն է գտել նաև Հայոց ավանդական կրթական Համակարգը, մանկավարժության, կրթական գործի նկատմամբ Հայ Հասարակության վերաբերմունքը, Հայ ուսուցիչների կացությունը, մտավոր և բարոյական նկարագիրը: Մասնագործական տեղեկանում ենք, որ ուսումնասիրողներում կրթությունը միջոցը մանկավարժական տեսքեր էր, որն ընդունված և սովորական Համարված

կարգ էր, ներսիսյան դպրոցի աշակերտներին արդիված էր թաարոն դնալը, աշակերտների թվաքանակը կաթով էր չլուրացնիների ֆինանսական Հնարավորությունները, որոնք որ ամեն մեկը չէր կարող վճարել արտակա վարձավճարը: Տեղեկանում ենք նաև բանաստեղծի շանքերով այդ ժամանակներում լույս տեսնող «Նոր դպրոց», «Հասկեր» գյուղացական և մանկական ամսագրերի, «Լուսաբեր» դասագրքի, «Մանուկ» ընկերության մասին (որը Հրատարակել էր Հայրենագիտական և այլ տիպի ինք խաղ), միական և Հոգեօր դպրոցների, ճեմարանի մասին, որոնք չեն գոհացրել Հեթանոսիկին: Պարզ է դառնում, որ բանաստեղծի ապրած մասնակներում կրթական գործը չափազանց խնդիրներ վիճակում է եղել, Հայ ուսուցիչը՝ նյութական նեղ վիճակի մեջ խնդրված, չկարողանալով կանգնել իր կոչումի բարձրության վրա՝ թե պահվածքով, թե դիտելիքներով, Հայ Հասարակությունը Հանցավոր անասրերություն, արժանաբանք էր ցուցաբերել ուսուցիչ, կրթական գործը կազմակերպողի և առհասարակ կրթության նկատմամբ, ի տարբերություն նախկինում եղած Հարգանքի ու մեծարանքի: Հ. Թումանյանի որոշ Հերոսներ Համոզված են, որ ուսուցիչ փչացնում, մեծանաստեղծում է մարդուն:

Վերադառնալով ինչպես արտացոլումն են գտել ոչ միայն գեղարվեստական ստեղծագործություններում («Մե ընկեր նեոսն», «Խնքանկենազբություն», «Հասույանք», «Գեպի Հայրենիք», «Գարո բիճու շեքանապահություն», այլև բողմամբիվ Հողգիճաներում և նյութներում («Ազգային վերածնության մեծ կոչք», «Հայ ուսուցիչ դասը», «Հայ ուսուցիչ ուսիկը», «Պետ է բարձրացնել», «Մեծ տանը և Հայ ուսուցիչն ու գրողը», «Ելքը», «Պատճառը», «Պատասպարում ենք», «Ազատ են», «Ձեռն ու Հողին», «Վերջ պետ է լինի», «Բարչավում», «Հայրենի չգիտան», «Մա ճանապարհ չի», «Ուղղաբարության մասին», «Գարո և քրականություն», «Մողնու միակախին», «Ազամյանի սերից», «Հասկերի» Հնչումայնի առթիվ», «Մի երկու խորհուրդ բարեգործական խորհրդին», «Ճեմարանի և թեմական դպրոցների մասին Գր. Ջուլիուշյանի առաջարկը»):

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում բազմակերպ ու չազբազմաբեր կան Հայրենի և տարբեր ժողովուրդների երաշխության («Բարչավում», «Պետ է լսելի», երաշխական տարբեր գործիքների՝ սրինջ (չՀու, չՎի), պիտու, գուռու, գհոլ (Քմուկ), սաղ, չնոպուր, երգի և պարի որոշ տեսակների՝ լուր («Հին կախիք»), բայտի («Լուսնից Մարտն», «Սուրեն»), զարդարաբանի («Արևուրտ»), զարբանաթի երգեր («Լուսաղ պատասխան Գ. Ա. Մեղրյանին»), շարականներ, զոփի (յայլի, չուրջպարի, գյոմեղա, կենդանուր, աշուղների և այլ երաշխանների մասին): Հ. Թումանյանը փոր-

¹ Օրինակ՝ ժողովի մասին անգլոսոսուրը, որից տեղեկանում ենք նաև, որ նրա՝ տան մեջ լինելն ու երգելը բախնի նշան է համարվել:

ձուձ է կազ տեսնել ժողովուրդների հոգեկան կերտմամբ և երգերի զուգ միջև («Սայաթ Նովայի երգերի բովանդակությունը»): Հեղինակի՝ զեղարգիտարեն կերտած բավականին մանրամասն պարի տեսարանի նկարագրությունը («Լոռեցի Սարեն»), կարծում ենք, մասնագետների համար նույնպես մեծ հնարաքրքրություն կարող է ներկայացնել:

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններից ակնհայտ է, որ ժողովրդի խոսակցականում ավելի կիրառական էր «խաղ սանչ» արտահայտությունը երգելու փորձարեն («Քնկարերիցի առումը»), իսկ որևէ կրճատական գործիք նվագելը ժողովրդի բերանով «սանել էր» նշանակում:

Հեղինակը բավականին համարձակ ստեղծել է արտահայտում՝ «զուռնան թաթարները բերին Հայաստան» («Սասունցի Դավիթը»):

Հարկ է նշել, որ Սայաթ Նովային համարում է երգի թագավոր, քանզի այդպես է ստուգարանում անուշը:

Չափազանց հետաքրքիր են Հեղինակի պատկերացումներն ու կարծիքները Հայերի և հայոց տարածքային լեզվամշակութային համոզանների մասին, որոնք սփռված են ոչ միայն հողմածներում, այլև արտացոլված են զեղարգիտական երկերում: Ըստ այդ պատկերացումների՝ մասնագրպպան «...Լոռեցիք քաջ են, զեղիցոց մարդասպան էլ են առում, աքրբեցիք՝ զող... Թուրքաքամակ զեղեցիք, աղաճակիք կուրթաննցիք...»:

Հ. Թումանյանը Հայերին ներկայացնում է որպես Համամարդկային ամենազրական հատկանիշներով օժտված ժողովուրդ, սակայն հարկ կկամ զեղարգի չափազանց սուր քննադատության է ենթարկում հայ ժողտարակության գրեթե բոլոր խավերին, նրանց վերագրելով այնպիսի հատկանիշներ, ինչպիսիք են չարությունը, նախանքը, վրեժխերությունը, քրեախնդրությունը, գնուռությունը, հանցագոր անտարբերությունը, արհամարհանքը ուսուցչի, կրթության գործի, մտադրականության հանդեպ, նեղարտությունը, նյութապաշտությունը, աշատությունը, թալփայակախությունը, կաշտակներությունը, անտարբերությունը, չղոքորթությունը, կեղծագորությունը, խորամանկությունը, ստախոսությունը, քուրթությունը, գաղտնությունը և այլն: Որոշ բացասական հատկանիշներ Հեղինակը համարում է համամարդկային և անխուսափելի, իսկ որոշ բացասական հատկանիշներ, Հեղինակի համոզմամբ, մեր մեջ ծնել է քրտադրությունը:

Մեզ հատուկ բացասական հատկանիշների առավել զորգացումը Հեղինակը բացատրում է արտաքին նպատավոր հանցամասքներով:

Միմյանց նկատմամբ թշնամաքը, գրիճառությունը, Հեղինակի համոզմամբ, մեր մեջ զորգացրել են ասիական րանակրոնները՝ դառնացնելով հային:

Առհասարակ մեր ազգին բնորոշ բացասական շատ հատկանիշներ, Հեղինակի կարծիքով, մեզ փոխանցվել են «կիտադարենի Թուրքերից, Թաթարներից» («Մուր հայ որբերին»):

Հեղինակի առարկություն է ժողովրդին զնդի լավը վերափոխելու անհազար միջոցներ ձեռնարկել: Հեղինակի համոզմամբ՝ բարբառնալու համար պետք է բարձր իղնային ունենալ: Հ. Թումանյանի շատ ու շատ մտքեր հշնում են չափազանց արդյունավետ, այժմեական, կարծես Հեղինակը մեր ժամանակակիցն է և խոսում է մեր օրերի մասին: Հ. Թումանյանի քնկալումները ժողովրդի և հասարակության վերաբերյալ, քննադատությունները, որոնք ավել շատ խորհուրդներ են, բխում են հայ ժողովրդի արժանական չաչեքից, այստեղ էլ հրատապ են և զրանց ճիշտ կիրառումը նպատավոր կլինեն նաև այսօր:

Ուշաքրավ են բանասերգծի և նրա զեղարգիտական հերոսների պատկերացումները տարբեր ժողովուրդների վերաբերյալ: Էթնիկ կարծարպպերը Հ. Թումանյանի ստեղծագործությունում զրևարված են նաև բանահյուսական օրինակներով՝ առակներով, առածներով, սացմամբներով: Օրինակ՝ «քրդի ստատենն հայն է» առածից կարելի է ենթադրել, որ այնուամենայնիվ, դեռևս բազ ժողովրդի, քրդերը Հայերից վախենում են այնպես, ինչպես ստատենն Հայց: Գեղմանացիներին րախկնով որպես «Լգորա», «աստանալի հնարքներ», «չոր ուղեղի ծուռեղներ», «քաղաքակիրթ քարքարուններ», «նորվոքուպակն քրդեր», այնուամենայնիվ, Հեղինակը շատ բարձր է արտահայտում Կովկասի զերմանացիները աշխատատարության մասին: Ի տարբերություն զբացու գրեթե իղնայնականցված կարծարպպի, «Թուրքի» (նաև աղբրիջանցու, մահճեղանի) կերպարը Հ. Թումանյանի հերոսների պատկերացումներում մասնավորապես զրևարվում է զող, զաչաղ, ավազակ, փախտական, զազան մաղկիրներով («Ալեք», «Լոռեցի Սարեն», «Անուշ», «Աճաղը»): Ուսուպան քնարություն կարծարպպեն առանձնանում է հատկապես ամենաէական և ցույտուն հատկանիշով՝ քարտեթյամը: Հ. Թումանյանը նմանություն է տեսնում հայերի և հրեաների միջև՝ պատմության հարմաներին զիմակայելու և փյունիկի պես վեր հանունը գարմանայի ունակության առումով: Աղազարպպան տեսանկյունից չափազանց ուշաքրավ է հրեաների մասին Հեղինակի զրանցած անեղաքը, որում հրեաներին վերադրում է վաշխատուն հատկանիշ: Ուրաճանկությունը, որպես համամարդկային բացասական հատկանիշ, բազ Հեղինակի, այնուամենայնիվ, չափազանց զարգացած է երեք ժողովուրդների՝ հրեաների, հույների և հայերի մեջ:

Հ. Թումանյանը բավականին բարձր է զնահատում պարսիկների և քաժտական ունակությունները: Հ. Թումանյանը կոչ է անում հարգարք

ասանկ անզլիացիների և իսպանացիների նկատմամբ, որ Շեքսպիր ու Սեր-
փանտես են ավել:

Հիշատակվում են նաև Հազարները, լեզգիները, չաճեսանները, թա-
բաբյամաները, մալախանները, բոշաները և այլ էթնիկ և ենթաէթնիկ Հան-
բույթյուններ:

Այսպիսով, Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում սփռված ազ-
գագրական Հարուսա ժառանգության մեջ իրենց ուրույն տեղն ունեն Վա-
յոց ավանդական մշակութի գրեթե բոլոր բնագավառները: Ավելին Հ.
Թումանյանի ստեղծագործություններում գրեթեբոլոր ազգագրական մա-
տիվները լրացվում են ազգագրական մեծ արժեք ներկայացնող էթնիկ, կեր-
էթնիկ և այլէթնիկ կարծրատիպերով: Միջէթնիկ հարաբերությունների գե-
րաբերմամբ Հեղինակն արտահայտում է այնպիսի մտքեր, որոնք ապշեց-
նում են իրենց խորությունը և մարդաբանական Հետաետությունները, առա-
ջաբերում է Հակամարտությունների լուծման այնպիսի ուղիներ, որոնք չա-
փազանց արդիական և ուսանելի են Հատկապես այսօր:

ԲՈՒՆԿԱԿՈՒՆԻՅՈՒՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՐԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՆՈՒՇԱԿԱՆ ԵՊՍ. ԺՍՄՈՂՉԱՆ - Աստվածաշունչը և հայ միջնադարի փիլիսո- փայությունը և գիտությունը.....	7
ՈՍԵՐԻ ՎԱՊՂԱՆՅԱՆ, ԼԵՎՈՆ ՍԱՐԳՅԱՆ, ԳԱՅԱՆ ՍՄՈՒՅԱՆ - «Ժամանակա- կան կանոնի» արարության քվակամության համակարգերի և Ա. Շիրակացու հաշվման սկզբունքների փոխադրությունները.....	21
ԳԱՅԱՆ ՍՄՈՒՅԱՆ - Գովաճեն Ասրիակազի ՀԼՔ (532) անյա Ձառկացու-ցակ- մանը.....	48
ԱՄՐԵ ԵՊՍ. ՀԱՅՐԱՅԱՆ - Եվրանգիա.....	86
ԱՊՐԵՆ ՍՈՐՈՅԱՆ - Միլիթար Գոչի Դաստատանագրի ստեղծման քվակամի հարցի շուրջ.....	94
Հայտնի նախալեռարանը բարձրանությունը ԿԱՐԵ ՊՈՂԱՆԻՍԱՆՆԻ	102

ՀԵՅ ԵՎԵՆՅՈՒ ՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՇՈՏ ԱՆԵՆՉՈՐՅԱՆ - Ո՛վ է իրականում, հայոց Հովան վարդապետը.....	117
ԱՐԱՄ ՊՈՂԱՆԻՍՅԱՆ - Ամենայն հայոց կարողիկությունայն խնդիրը Կիլիկիայի հայկական քաղաքության անկումից հետո.....	122
ԼԼՈՒՑ ՊՈՂՈՅԱՆ - Վազգեն Ա Հայրապետը շինարար.....	127
ԼԼՈՒՑ ՊՈՂՈՅԱՆ - Հայ առաքելական եկեղեցու խաղաղասիրական գործու- նեությունը Վազգեն Ա գահակալության շրջանում.....	139
ԼԼՈՒՑ ՍՄՈՒՅԱՆ - Եկեղեցին և իրագրականը՝ ժամանակի պահպան հայ ժողովրդական հավատալիքների և պատկերասցանների մեջ.....	154
Տ. ՏԱՐՈՆ ԱՐԵՎԱ ՂՈՒԽՅԱՆ Արքայալի և Քոբայրի եկեղեցիների Ս. Հայրո- ղության որմնակարները.....	171
ԶՍՎԵՆ ԱՐԵՎԱ ՑԱԺՉԱՆ - Լուսինյան տան պատմությունը (համատու ուրվա- զիծ).....	189
ԷՂՎԱՐ ԶԱՎՈՐՅԱՆ - Հայոց եկեղեցու դերը V-րդ դարի Հայաստանի քաղաքական զարգացումներում.....	201

ԿՐԱՆՆԵՐԻ ՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՎԵՏԻՍ ԲԱՆԱՇՅԱՆ - IV դարի 60-80-ական քվականների հոգեմարտական հա- կաբերորդաբանությունը.....	209
ԱՎԵՏԻՍ ԲԱՆԱՇՅԱՆ - Երրորդաբանական վիճաբանությունների նկատմամբ արևմտյան եկեղեցու դիրքորոշումը (IV դարի 50-ական քվականներ).....	226
ՊՐԳԵՎ ԲԱՐՆԵՂՅԱՆ - Սոգական հավատալիքները հայ իրականության մեջ.....	243
ԳՈՂՐ ՍԱՐԳՅԱՆ - Դիմափառական հակաբերորդաբանության կրճառալի- ստիայական առանձնատկությունները.....	254
ԼԻԶԱ ԲԱՐՆԵՂՅԱՆ - Քաղկեդոնի Տիեզերատոգի կանոնական մեծարկումները.....	271

ՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ

ՍԱՐԿԱՆ ԱՊՐԵՅԱՆ - Արևելյան Հայաստանում հույն քնակության սատարման, տեղաբաշխման համատու պատմությունից.....	281
ԱՆՈՒՇԱԿԱՆ ՊԵՏՈՅԱՆ - Արտիկ հիդիմանը բանաստեղծ, բանասիրակա- րագրագետ /1820-1907 թթ./.....	301

ԼԱՏԱԼՅԱ ԱՎԵՏՈՍՅԱՆ - Վանի թագավորության որմնակարգությունը.....	324
ՀԱՍՏԻԿ ԱՐԲՎԱՅԱՆ - Վարդապետան ավանդությունների արդի գրականությունը Գեղարքունիքում.....	336

ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ

ՎԵՐԳԻՆԵ ԱՐՏՏՐՈՍՅԱՆ - Культурно-исторические ориентиры русского художественного мышления конца XIX начала XX вв.....	361
ԱՐՇՐՈՒՆԻ ԱՍՎԱՅԱՆ - Վանական քանանդությունը (Միջնադարազիտական հարգարությունից քանազիտական տեսություն).....	375
ՀԱՍՏԻԿ ԿԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ - Ազգագրական մոտիվները Գ. Թումանյանի երկերում.....	387

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՖԱԿՈՒՆԵՏ

ՏԱՐԵԳԻՐՔ 2

Կազմի և համակարգչային ձևավորումը **Տիգրան Ասիկյանի**

Ատորագրված է տպագրության 17. 01. 2012 թ:

Հախը 70x108 1/16, տպագրությունը օֆսեր, թուղթ օֆսեր:

Տպարանակ 800: