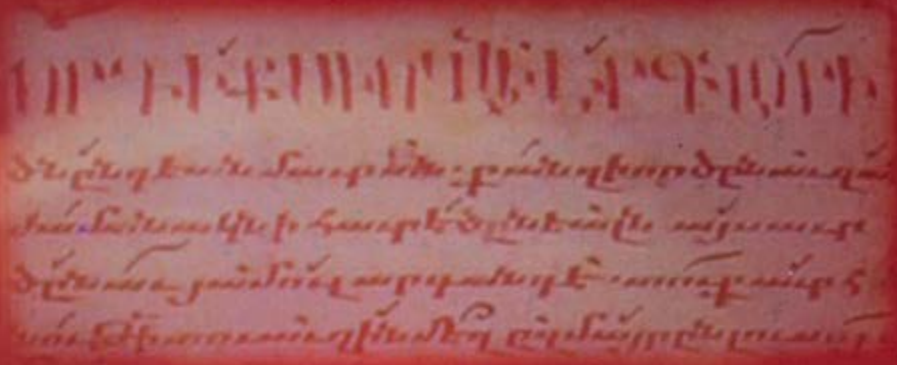


2006

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՖԱԿՈՒԼՏԵՏ

ՏԱՐԵԳԻՐՔ

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ
ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՖԱԿՈՒԼՏԵՏ

ՏԱՐԵԳԻՐՔ

Ա

ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ - 2006

ՀՏԴ 2
ԳՄԴ 86.3
Տ 261

Հրատարակության է երաշխավորվել Երևանի պետական համալսարանի Աստվածաբանության ֆակուլտետի խորհրդի որոշմամբ

Տ 261 **Տարեգիրք 2006**
Աստվածաբանության ֆակուլտետ, եր.: Երևանի համալս. հրատ., 2006, 400 էջ:

Տարեգիրքն ամփոփում է Երևանի պետական համալսարանի Աստվածաբանության ֆակուլտետի պրոֆեսորադասախոսական կազմի 2006 թ. կատարած ուսումնասիրությունների արդյունքները, որոնք նվիրված են աստվածաբանությանը, կրոնագիտությանը և հայագիտությանը:

Տարեգրքում զետեղված հետազոտությունները հետաքրքիր են աստվածաբանների, կրոնագետների, ինչպես նաև հասարակական գիտությունների տարբեր բնագավառների մասնագետների համար:

Տ $\frac{0403000000}{704(02)05}$ 2006 ԳՄԴ 86.3

ISBN 5-8084-0804-0

ՆՎԻՐՎՈՒՄ Է

Երևանի պետական Համալսարանի

Աստվածաբանության Ֆակուլտետի 10-ամյակին

Մեկենասությամբ

Երևանի պետական համալսարանի

Աստվածաբանության Ֆակուլտետի

խորհրդի անդամ

ՏԻՄՐ ՎԱՀԵ ԳԱՐՈՒՇԻ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԻ

ՄԱՂԹԱՆՔԻ ԽՈՍՔ

Երևանի պետական համալսարանի նորագույն պատմության մեծագույն ձեռքբերումներից է 1995 թ. Աստվածաբանության ֆակուլտետի բացումը: Անցած տասը տարիների ընթացքում նորաբաց ֆակուլտետը հաստատուն քայլերով մուտք գործեց համալսարանական կրթական համակարգ և ձեռնամուխ եղավ գիտության մեջ խորհրդային տարիներին բացակայող աստվածաբանական գիտության վերականգնմանն ու զարգացմանը: Աստվածաբանության ֆակուլտետի բեղուն գործունեության արգասիքն է հայ իրականության մեջ նոր համարվող որակյալ աստվածաբան-մասնագետների պատրաստումը, ովքեր իրենց ուրույն տեղն ունեն նորանկախ Հայաստանի մատաղ սերնդի հայրենասիրական ու հայագիտական այլ գիտությունների զարգացման գործում:

Ողջունելի է աստվածաբանության ֆակուլտետի նոր նախաձեռնությունը ֆակուլտետի տասնամյակին նվիրված Աստվածաբանության ֆակուլտետի «Տարեգրքի» հրատարակությունը, որը, համոզված եմ, համալրելու է համալսարանական գիտական պարբերականների շարքը: «Տարեգրքի» սույն համարն ընդգրկում է ֆակուլտետի պրոֆեսորադասախոսական կազմի վերջին մեկ տարվա հետազոտություններն ու ուսումնասիրությունները, որոնք նվիրված են աստվածաբանական և կրոնագիտական մեծ հետաքրքրություն ներկայացնող մի շարք թեմաների:

Գիտական արգասաբեր և արդյունավետ գործունեություն եմ մաղթում աստվածաբանության ֆակուլտետի պրոֆեսորադասախոսական կազմին և հույս հայտնում, որ ֆակուլտետի «Տարեգիրքը» կունենա պարբերական երկարատև կյանք ու անընդհատ կհամալրի նորագույն հետազոտությունների և ուսումնասիրությունների շարքը կարևոր այս ոլորտում:

ԵՊՀ ռեկտոր, պատմ. գիտ. դոկտոր,
պրոֆ. Ա. Հ. ՍԻՄՈՆՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ՀՐԵԱԿԱՆ ԶԱՏԿԻ ԵՎ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՏԱՆԻՆՆԱՄՅԱԿՆԵՐԻ ՏԱՐԲԵՐԱԿՆԵՐԻ ՎԵՐԱԿԱՆԳՆԱՆ ՓՈՐՁ

Ռ. Հ. Վարդանյան
Գ. Ս. Սիմոնյան

Վերոնայի մի ձեռագրում Մարդիկեի համաժողովի թղթերի շարքում պահպանվել է արժեքավոր վավերագիր, այն է՝ 30 տարվա քրիստոնեական զատկային լրման մի աղյուսակ՝ ուղեկցված հրեական Զատկի (ըստ նախորդ ուսումնասիրողների) 16 տարվա ամսաթվերով: Բերեք այն աղյուսակի տեսքով

Աղյուսակ 1

30-ամյակի համարները	Հրեական Զատկի ամիս-ամսաթվերը	Քրիստոնեական լրման ամիս-ամսաթվերը
1	11 մարտ[1]	10 ապրիլ[2]
2	30 մարտ	30 մարտ
3	19 մարտ	18 ապրիլ
4	8 մարտ	7 ապրիլ
5	27 մարտ	27 մարտ
6	16 մարտ	15 ապրիլ
7	5 մարտ	4 ապրիլ
8	24 մարտ	24 մարտ
9	13 մարտ	12 ապրիլ
10	2 մարտ	1 ապրիլ
11	21 մարտ	21 մարտ
12	10 մարտ	9 ապրիլ
13	29 մարտ	29 մարտ
14	18 մարտ	17 ապրիլ
15	7 մարտ	6 ապրիլ
16	26 մարտ	26 մարտ
17		14 ապրիլ
18		3 ապրիլ
19		23 մարտ
20		11 ապրիլ

[1] Այստեղ M -ն մարտն է:
[2] Այստեղ A -ն ապրիլն է:

21		31 մարտ
22		19 ապրիլ
23		8 ապրիլ
24		28 մարտ
25		16 ապրիլ
26		5 ապրիլ
27		25 մարտ
28		13 ապրիլ
29		2 ապրիլ
30		22 մարտ

Աղյուսակը հայտնաբերել, հրատարակել և ուսումնասիրել է Ե. Շվարցը 1905-1906 թթ: Վերջինիս հետազոտման հիմնական արդյունքներն ընդունել են Վ. Բոլոտովը, Դ. Լեբեդևը, Վ. Գրյումելը և փորձել են բացատրել ու հիմնավորել դրանք[1]:

Հարկ է նշել, որ այդ բնագիրը 30 տարվա քրիստոնեական լրման ամիս-ամսաթվերով աղյուսակ է (աղյուսակ 1, 2-րդ շարք) համադրված 16 տարվա լրման ամսաթվերի (աղյուսակ 1, 1-ին շարք) հետ, որոնց մեծ մասը, իսկապես, հրեական Զատկի, հետևապես 19-ամյակի ամսաթվեր են, որոնք դեռևս կարիք ունեն հիմնավորման, վերականգնման և վերաիմաստավորման:

Ե. Շվարցի և նրան հետևողների (Վ. Բոլոտով, Դ. Լեբեդև, Վ. Գրյումել և այլք) հիմնական թերությունն այն է, որ նրանք աղյուսակի 16 ամսաթվերի մեջ տեսել են միայն հրեական Զատկի օրերը դրված մարտյան լրման ամիս-ամսաթվերով, այլ ոչ հրեական Զատկի, հետևապես և նրանց 19-ամյակի բազմաթիվ ամսաթվեր, որոնց 30-ամյակի լրման օրերի միջոցով պետք է վերականգնեին հրեական 19-ամյա պարբերաշրջանը, հետևապես Զատկի օրերը:

Հրեաներն ու քրիստոնյաները Զատկի օրը որոշելու համար առաջնորդվել են լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանով, որն սկզբնաղբյուրներից հայտնի է «չորեքտասաներորդ լուսնի» կամ նրա կոնկրետ տարիների ամիս-ամսաթվերի համարժեքներով: Բերենք սկզբնաղբյուրները և անհրաժեշտության դեպքում բացատրենք դրանք:

---

[1] **Ed. SCHWARTZ,** Christhiche und jüdische Ostertafeln, Berlin, 1905, p. 122-123 (=Abhandl, der Königel, Gesellschaft der Wiss, zu Göphil.-hist. Klasse, neue Foige, Bd VIII, № 6); ***Проф. В. В. Болотов***, Лекции по истории древней церкви, Москва, 1994, стр. 428-451(441-442); **V. Grumel,** La Chronilogie, Paris, 1958, p. 41-44:

Եվսեբիոս Կեսարացին «Պատմութիւն եկեղեցւոյ» աշխատության 5-րդ դպրության 23-րդ գլխում «Յաղագս խնդրոյ Զատկին յուզելոյ յայնժամ»[1], գրում է.

«Խնդիր յայնմ ժամանակի ոչ փոքր յուզեցաւ, քանզի համօրէն Ասիոյ վիճակք պարտ համարէին իբրև նախնեաց տուչութենէ զգուշանալ չորեքտասաներորդ աւուր լուսնի վասն տօնի փրկչական Զատկին, յորում աւուր զենուլ զպասեքն հրամայեալ էր Հրէից, որպէս թէ պարտ իցէ ամենայնիւ ըստ սմին սակի յոր օր եօթնեկին և հանդիպեսցի լուծումն պահոց առնել, բայց չէր սովորութիւն ըստ այսմ օրինակի առնել և այլոց եկեղեցաց որ ընդ ամէնայն տիեզերս, առ որս յառաքելոց աւանդութենէ մինչ ցայսօր[2] պահի սովորութիւնս, ոչ լուծանելով զպահս յայլում աւուր արտաքոյ քան զօրն յարութեան փրկչին մերոյ: Եկին ժողովեցան ի միասին վասն այնորիկ եպիսկոպոսաց գումար, և ամենեքեան միաբան ի միոջէ խորհրդոյ գրեցին թուղթս առ ամենայն եկեղեցիս որ ընդ ամենայն տեղիս, թէ յօրինաց եկեղեցւոյ մի եղիցի պաշտել խորհրդոց յարութեանն որ ի մեռելոց Տեառն մերոյ, բայց յաւուր միաբանութիւն, և յայսմ աւուր միայն լիցի լուծանել զպահս Զատկին: Բայց կայ մինչև ցայսօր ժամանակի գիր այնոցիկ որ ժողովեցան յայնժամ ի Պաղեստին, և որոց գահերեց նստէին Թէոփիլոս եպիսկոպոս եկեղեցւոյն Կեսարացւոց և Նարկիսոս Երուսաղէմացւոցն: Եւ այլ գիր դարձեալ վասն նորին խնդրոյ որոյ գումարեցան ի Հռովմ քաղաքի յորում երևի և անուն Վիկտորի (Բեկտորի): Են և եպիսկոպոսացն Պոնտացւոց, որոց գլխաւոր էր երիցագոյնն ի նոսա Պալմա (Պղեմայ), և եկեղեցեացն որ ի Գաղղիա, և գլուխ նոցա Երանոս (Իրինէոս): Դարձեալ և գաւառին Ոսդրոյէնաց (միջագետաց) և քաղաքաց որ ի նմա, և Բաքիւղոսի (Բաքիղոս) եպիսկոպոսին Կորնթացւոց և այլոց բազմաց թուղթք որք ի մի և ի նոյն վարդապետութիւն միաբանեալ հաւասար տալով զվճիռ: Եւ այն է նոցա սահման ոլոր և ասացաքս»[3]:

Անկասկած է, որ ասիացիները, հետևելով հրեաներին, Զատիկը տոնել են լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանի լրման օրերին, այն է «չորեքտասաներորդ աւուր լուսնի վասն տօնի փրկչական Զատկին»: Իսկ Կոմոդ (176-192 թթ.) կայսեր ժամանակ, հավանաբար 185 թվից, վերոնշյալ մի խումբ վայրերում ժողովների որոշումներով Զատիկը տոնել են լրումից հետո եկող կիրակի օրը «Թէ յօրինաց եկեղեցւոյ մի եղիցի պաշտել խորհրդոց յարութեանն որ ի մեռելոց Տեառն մերոյ, բայց յաւուր միաշաբաթի»: Ի դեպ, 25-րդ գլխում առանձին վերնագրով գրված է, որ պաղեստինացոց կողմերի ե-

---

[1] Արդ ի տասներորդ ամի Կոմոդեայ թագաւորութեանն (185 թ.) յաջորդէ Վիկտոր:

[2] Նախորդ հատվածը հայերենում բացակայում է, հայերենն սկսում է այստեղից:

[3] **Եւսեբիոս Կեսարացի**, Պատմութիւն եկեղեցւոյ, Վենետիկ, 1877 թ., էջ 394-395:

պիսկոպոսները (Նարկիսոս ու Թէոփիլոս) և նրանց հետ Կասիոս (Հայ. Կոսիոս) Տիւրացւոց (Ծուրացւոց) եպիսկոպոսը և Կլարոս (Կաղերոս) Պտղոմեացւոց (Պտղոմայիդացւոց) եպիսկոպոս, գումարում են նոր ժողով Զատկի խնդրի վերաբերյալ և հաստատում նախորդ որոշումը: Միաժամանակ գրում են, որ ալեքսանդրացիք, փոխադարձ համաձայնությամբ, նույն ձևով են կատարում: Այլ խոսքով Զատիկը տոնել են հրեական լրումներից հետո եկող կիրակի օրը:

Եվսեբիոս Կեսարացու «Պատմութիւն եկեղեցւոյ»-ի 5-րդ դպրության 24-րդ գլխում «Վասն բաժանմանն որ եղև ի կողմանս ասիացւոց», գրված է. «Իսկ եպիսկոպոսքն որ ի կողմանս ասիացւոց փութային պահել զսովորութիւնն առաջին որ տուաւ նոցա (հուն. պնդէին պահել զսովորութիւնս ի նախնեաց անցից ընկալս): Բայց էր նոցա առաջնորդ Պողիկարպոս, այն որ և նա ի թղթի անդ զոր գրեաց առ Բեկտոր, և ընկալաւ եկեղեցին Հռոմայեցւոց, և կարդն տուչութեանն առեալ էր այսպէս. թէ մեք, ասէ, առանց այլոց առնեմք զօրէնս զայս, ոչ յաւելումք ի նա և ոչ պակասեցուցանեմք ի նոցանէ: Զի և յԱսիա լուսաւորք մեծամեծք ննջեցեալք են, զի նոքա յառնելոց են յաւուր գալստեանն տեառն մերոյ, զի գայ փառօք յերկնից, և խնդիր առնէ ամենայն սրբոց (թվարկում է Փիլիպպոս և այլոց) սոքա ամենեքեան պահեցին զօրն չորեքտասաներորդ զատկի, որպէս և աւետարանն ասաց և իւիք ոչ խոտորեցան, այլ ընդունեցան նոցա կանոնին հաւատոց: ... եւթն իսկ էին եղբայրքն իմ եպիսկոպոսք և ես (Պողիկտոսը) ութերորդ (հուն. և ամենեքեան սոքա տօնէին զօր Պասեքին յորժամ ժողովուրդն Հրէից անհետ առնէր ի տանց իւրոց խմորուն: Հայերենում յորժամ ժողովուրդն ջնջէր զխմորն)»[2]:

Վերոհիշյալ մեջբերումից պարզ է դառնում, որ ասիական կողմերի եպիսկոպոսները «փութային պահել զսովորութիւնն առաջին որ տուաւ նոցա (հուն. պնդէին պահել զսովորութինս ի նախնեաց անտի ընկալեալս)», այսինքն «Սոքա ամենեքեան պահեցին զօրն չորեքտասաներորդ Զատկի (ընդգծումը մերն է) որպէս և աւետարանն ասաց. և իւիք ոչ խոտորեցան, այլ ընդունեցան նոքա կանոնին հաւատոց»: Պողիկարպոսը և նրա նախորդներն «ամենեքեան սոքա տօնէին զօր Պասեքին յորժամ ժողովուրդն Հրէից անհետ առնէր ի տանց իւրոց խմորուն (Հայերեն ձևակերպումը յորժամ ժողովուրդն ջնջէր զխմորն)»: Այսպիսով, ասիական կողմի եպիսկոպոսները հրեաների նման Զատիկը տոնում էին լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանի լրման օրերին, որը համապատասխանում էր Բաղարջակերաց տոնին:

---

[1] Նույն տեղում, էջ 401-402:

[2] Նույն տեղում, էջ 395-397:

Եվսեբիոս Կեսարացու «Պատմութիւն եկեղեցւոյ»-ում առկա է նաև Անատոլիոս Լաոդիկեցու զատկական կանոնից մի հատված, որը հունարեն բնագրում և ասորերենից հայերեն կատարված թարգմանության մեջ տարբերություններ է տալիս, թեև հրեական 19-ամյակի մասին եղած տեղեկությունները համահունչ են: Բերենք այդ հատվածները զուգահեռաբար:

Հունարենը
(ըստ Ճարյանի թարգմանության)

Թէպէտ և ոչ բազում ինչ գիրս եթող Անատոլիա, այլ որչափ ինչ հասին առ մեզ ի նմանէ, մարթիւք յայնց ի միտ առնուլ, զի կորովի էր նա բանիւ և նախ բազմապատիկ հմտութեամբն, յորս մանավանդ վասն Զատկի վարդապետութիւնք են նորա, յորոց ի զատկական կանոնաց անտի Անատոլեայ ինչ արժան է համառօտագրել աստանօր:

* * *

Արդ յառաջնումն տարւոջ, ասէ, զամսամուտ առաջնոյ ամսոյն որ սկիզբն է բովանդակ ինն և տասնամեայ շրջանին, ըստ Եգիպտացւոց ի քսան և ի վեցերորդ աւուր Պամենոդ ամսեանն, իսկ ըստ Մակեդոնացւոց ի քսան և երկու Դիստրեայ, և որպէս Հռոմէացիքն ասեն ի մետասան յառաջ քան զկաղանդացն Ապրիլի. և գտանի արեգակն ի քսան և վեց Պամենոդ ամսեանն ոչ միայն ի հատածն առաջին զմուտ արարեալ, այլ և զաւուրս չորս յառաջեալ ի նոյն:

***

Այս իսկ հատուածս է առաջին յերկոտասան մասէն, յորում և

Հայերենը
(ըստ Եղնիկ Կողբացու և Հովսեփ Պաղնացու թարգմանության)

Բազում խօսս եղեալ է Անատոլեայ մեծաւ փութով պնդութեամբ: Բայց զայս ևեթ ընկալաք մեծ զօր ի նոցանէն կարեմք ուսանել, եթէ քանի կորովի էր նա բանիւ իւրով և բազում ուսմամբ իւրով և եցոյց իսկ և պատմեաց նա խօսիւք իւրովք, մանավանդ վասն Զատկի զի ի նոցանէն արժան է մեզ յիշեցուցանել սակաւիկ մի այսր: Այս ի կանոնաց անտի զոր ետ Անատոլես վասն Զատկի:

* * *

Արդ ի նմին, ասէ, ի տարւոջ անդ է նախ ամսագլուխ առաջին ամսոյն, զի է նա սկիզբն երկոտասան ամին (ապրիլ ամսոց), որ ըստ համարոյ եգիպտացւոց է նա քսան և վեց Պեմանոդայ, իսկ թուոյ ամսոց մակեդոնացւոց քսան և երկու Աբրադայ (ադարայ), այսինքն մետասաներորդ Արեգ ամսեանն: Բայց գտանի արեգակն ի քսան և վեց Պեմանոդայ, զի է նա քսան և երկու ադարայ, ոչ միայն զի մտանելով մտանէ նա ի հատածն առաջին, այլեւ զի ունի նա չորս աւուրս որով գնաց նա:

* * *

Այս իսկ հատածս է առաջին միոյ յերկոտասան մասնէ, և ի սմա

հաւասարի տիւ գիշերոյ, և սա ինքն է սկիզբն ամսոց և գլուխ շրջանին ինն և տասնեկի, և սովոր են արձակուրդ զսա կոչել ընթացից մոլորակաց: Իսկ այն ամիս որ կանխէ զայս մասն, վերջին է ամսոցն և ի հատածսն երկոտասաներորդ և վերջին երկոտասանից մասանց և կատարած շրջանին մոլորակաց: Վասն այնորիկ որ միանգամ յայսմ մասին դնեն զամիսն առաջին և զչորեքտասաներորդն զատկին ի ժամանակիս համարին, ոչ սակաւ վրիպեալ նոցա ասեմք, և չէ իսկ այս մեր բանս, այլ ի Հրէից նախնեայ, զարնանի հաւասարելոյ աւուրց տուընջեան և գիշերոյ, յորժամ ընդմիջի ամիսն առաջին և այս դէպ լինի յորժամ արեգակն ընդ առաջին արեգակնային հատածն, կամ որ կենդանակերպն կոչեն շրջան ընթանայ: Իսկ Արիստաբուղ յաւելու թէ վասն տօնի զատկին ոչ միայն արեգական հարկ է անցանել ընդ զուգօրեայ հատածն, այլ և լուսնի: Արդ կրկին են զուգօրեայ հատածքն, մին գարնանային, միւսն աշնանային, յորս չափեալ են ժամանակքն ընդ միմեանս հաւասարութեամբ և սահմանեցաւ օր զատկաց ի չորեքտասաներորդ ամսոյն զկնի երեկորոյն, զի ի նմա կայ լուսին ընդդէմ արեգական տրամաչափ, որպէս է տեսանել ի լրանալ լուսնի: Արդ յորժամ արեգակն ի և յառաջ քան զՔրիստոս ծանուցեալ և ի նոցանէ խնամով պահեալ: Գիտացին զայս Փիլոն, Յովսէպոս և Մուսէոս և ոչ սոքա միայն, այլ և որ յոյժ կանուխ են

հաւասարի տիւ գիշերոյ. և սա ինքն սկիզբ ամսոց, և գլուխ ժամանակաց, որ շրջի և գայ ի տեղւոջ իւրում ինն և տասն ամ. և որպէս սովոր են, ասեն բազումք ի նմա լուծանին ընթացք աստեղաց որ կոչի մոլորականք. վասն զի չեն յայտնի: Իսկ այն ամիս որ առաջի նորա է, վերջին է նա ամսոցն և հատած երկոտասաներորդ, և մասն վերջին երկոտասանիցն, և կատարած շրջանին աստեղաց որ կոչին մոլորեալք:

Վասն այսորիկ որ միանգամ յայսմ մասին դնեն զամիսն առաջին և զչորեքտասերորդ զատկին յայսմ ժամանակի համարին զնա, ոչ սակաւ ինչ հանճար իմաստութեան նոցա: Զէ իսկ մեր բանս այս, զի Հրէայքն այնոքիկ որ յառաջ քան զքրիստոս, գիտէին զսա և պահէին, յետ հասարակաց տուընջեան և գիշերոյ յԱդար, յորժամ ընդմիջի ամիսն առաջին ի սոյն այս ժամանակ գտանի, որ է նա հատած առաջին արեգական: Իսկ Արեստաբուղոս յաւելու և ասէ, թէ տօնն զատկի ի հարկ է ոչ միայն մինչդեռ գնա, արեգակն ի հատածն առաջին, յորժամ հաւասարի տիւն գիշերոյն: Բայց հաստատի երկիցս անգամ, յադար և իլուլ, այսինքն յարեգ և ի հոռի, և չափեալ են կշռով ժամանակքն ընդ միմեանս հաւասարութեամբ: Տուաւ իսկ օրն զատկաց ի չորեքտասաներորդ ամս, և զկնի յերեկ որոյն, զի ի նմա կա լուսինն ընդդէմ արեգականն հաւասարութեամբ չափով կշռով, որպէս և կարեմք ուսանել: Իսկ յորժամ և կարեմք մեք ուսանել

քան զսոսա, երկոքին նախնադոյնքն, Ագաթաբուլեանք, որք վարդապետքն անուանեցան. և Արիստաբուղոս իսկ անգամ, որ մի էր յեօթանասնից անտի, որ թարգմանեցին զգիրս սուրբս երբայեցւոց հրամանաւ Եղբայրասէրն Պտղոմեայ և հօր նորա, և զմեկնութիւն գրոց օրինացն Մովսիսի արարին վասն թագաւորացս: Եւ ի լուծումն խնդրոցն որ ի գիրս անց ելից ասացին թէ պարտք են հասարակաց ամենեցուն զենուլ զզատիկն յետ գարնանային զուգօրեայ հատածն հանդիպի, լուսինն ի հարկէ յաշնանային հասարակածի կայ: Գիտեմ և այլ բազում ինչ ասացեալ ի նոցանէ, յորոց կէս մի հաւանական միայն, և կէս մի հաստատուն ցուցիւք և օրինակօք հաւաստեալ, որով ջանան ցուցանել յայտնապէս վասն զատկին և վասն բաղարջակերաց տօնին թէ պարտ է լինել զկնի հաւասարելոյ տունջեան և գիշերոյ....

մանաւանդ վասն այսորիկ յայնցանէ որ ասացին, Փիլոն և Յովսէպոս և Մօսէս, և ոչ ի սոցանէ միայն, այլև յայնցանէ որ յոյժ կանուխ են քան զնոսա, յերկուց մարդոց անտի որ երկոքեան

Բարեժողովք յորջորջեալ էին, այնոքիկ որ անուանեալ կոչին դպիրք, այն որ յԱրիստաբուղեայ. այն որ ի Պենադայ քաղաքէն էր այն որ ընդ եօթանասունս էր որ թարգմանեցին զգիրս սուրբս Յերբայեցւոց Պտղոմեայ Փիղադելփոսեայ և հօր նորա, և զմեկնութիւն գրոց օրինացն Մովսիս արարեն սոքա թագաւորացն: Եւ իբրև լուծանէին նոքա որ միանգամ ընդ քննին մտեալ էին ի դպրութեանն ելից ասացին թէ պարտ է ամենայն մարդոց զենուլ զզատիկն հաւասարութեամբ լնու լուսին, լինի այնուհետև կալ հանդէպ միմեանց. արեգակն յայն հատածն առաջին, յորժամ հաւասարի տիւն գիշերոյ յադար, և լուսինն ի հարկէ ի միւսն ևս հատած յորժամ հաւասարի տիւն գիշերոյն 'իլուլ: Գիտեմ ես այլ բազում որ ասացեալ է նորա հաւանութեամբ և օրինակօք ցուցանելեօք որ վասն զՏեառն մերոյ, զի նոքօք կամեցաւ ցուցանել վասն տօնին բաղարջակերաց զատկի, թէ պիտոյ էր լինել զկնի հաւասարելոյ տուրնջեան և գիշերայ...

* * *

Այլ զի ամիսն առաջին առ Եբրայեցիս յայնժամ է, յորժամ

* * *

Այլ եթէ ամիսն առաջին յայնժամ է յորժամ հաւասարի տիւն գի-

հաւասարի տիւն գիշերոյ, զայս և վարդապետութիւն ենովքայ հաստատէ»:

շերոյ: Զայս և վարդապետութիւն ենովքայ հաստատէ[1]:

Հովհաննես Սարկավագը պահել է վերոհիշյալ հայերեն թարգմանության հատվածը իր մեկնաբանությամբ հանդերձ, այն է «Դարձեալ զնոյն պարզաբար առցուք ասել: Յառաջին աւուր ըստ նիսան ամսոյ, և ի ԻԲ (22) երից ազգացդ ամսոց, զդիւտրոսի ըստ յունաց, և ըստ ասորոց յադար, իսկ ըստ հոռոմի ի մարտի ամսոյ ասեն զսկիզբն հասարակաւորէին զարնանայնոյն և ի ԻԶ (26) պեմենովթայ ըստ եգիպտացւոց: Եւ ասեն զայս այրք անուանիք յիմաստութեան և փառաւորք, յորոց մի է սքանչելին Անատոլիս Ալեքսանդրացի եպիսկոպոս Լաւոդիկեցւոց, որ ինն և տասներ (երա)կաւն վարի կանոնաւ: Եւ նոյն իսկ զգիր յիշեցելոյ առնա դրոշմեսցուք ի սկսման բանքս: Յիշատակէ զնմանէ ժամանակագիրն Եւսեբի յԵկղէստիաստիկէ գիրսն յեթներորդ դպրութեանն եւ ասէ այսպէս. բազում խաւսս եղեալ է Անատոլեայ մեծաւ և բազում փութով պնդութեամբ, քանզի կորովի է նա բանիւք իւրովք, մանաւանդ վասն զատկի, զի ի նոցանէն արժան է մեզ յիշեցուցանել սակաւիկ մի այժմ: Եւ ապա, ասէ, այս ի կանոնաց անտի, զոր եդ Անատոլէս վասն զատկի: Արդ ի նմին ասէ ի տարւոջ անդ է նախ ամսագլուխ առաջին ամսոյն, զի նա է սկիզբն ԺԲ (12)ամսոց, որ շատ համարոյ եգիպտացւոց է նա ԻԶ (26) պեմենովթայ, իսկ ի թուոյ ամսոյ ասորոց ԻԲ (22)ադարայ, այսինքն մետասաներորդ արեգ ամսոյ: Բայց գտանի արեգակն ի ԻԶ (26) պեմենովթայ, զի նա է ԻԲ (22) ադարայ, ոչ միայն զի մտանելով մտանէ նա, ի հատածն առաջին, այլ զի և ունի նա չորս աւուրս, որով հաւասարի տիւն ի գիշերոյ: Եւ սա ինքն է սկիզբն ամսոց և գլուխ ժամանակաց, որ գայ և շրջի ի տեղւոջ իւրում յիններևտասն ամ»[2]:

Ըստ վերոհիշյալ զուգահեռ հատվածների հրեաները Քրիստոսից առաջ օգտագործել են «Զչորեքտասաներորդն զատկի», այսինքն տասնիններորդ ամսոյն (=նիսան 14=ապրիլի 4) զկնի երեկորոյն», որին հետևել է Անատոլիոսը և դրել իր տասնիններորդ ամսյակի առաջին տարվա լրումը նիսան 14-ին, հետևապես, հրեական Զատիկը կամ տասնիններորդ ամսյակի առաջին տարվա լրումն ընկել է «յետ հասարակաց տուընջեան և գիշերոյ», այն է նիսան 14-ին (=ապրիլի 4-ին) և այլ M 19-ից հետո եկող լրման օրերին, որը համընկել է Բաղարջակերաց տոնին: Այդ գիտեին Փիլոնը, Հովսեպոսը և Մուսեոսը (Մոսէս) և ոչ միայն սրանք, այլև կանուխ ապրած Ագաթարու-

---

[1] **Եւսեբիոս Կեսարացի**, Պատմութիւն եկեղեցւոյ, Վենետիկ, 1877 թ., էջ 600-603:

[2] **Հովհաննես Իմաստասերի** մատենագրությունը, էջ 240-241:

լեանք և Արիստաբուլոսը դեռևս Պտղոմյան հարստության ժամանակներում: Ի դեպ, Զատկի տոնի սկզբնավորումը, ինչպես կտեսնենք, կապում են Մովսեսի անվան կամ Ելքի հետ, իսկ եբրայեցոց 19-ամյակի «Նորոգեալ կարգեաց»-ը Անանիա Շիրակացին և Հովհաննես Սարկավագը առնչում են Եզրասի կամ Եզրի անվանը, այն է՝ մ.թ.ա. 530-ական թվականների հետ:

Անդրեասի մոտ ևս լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանը հայտնի է «չորեքտասաներորդն լուսնի», «օրն Դ-աներորդի լուսնի», «աւրն չորեքտասաներորդի լուսնի», «չորեքտասաներորդն» և այլ անվանումներով: Նա տարբերակում է քրիստոնեական 19-ամյակը հրեականից, ինչպես կտեսնենք հետագա քննության մեջ: Միաժամանակ հայտնում է հրեական Զատկի այլ մանրամասների, հատկապես 19-ամյակի մասին: Բերենք այդ վկայություններն Անդրեասի տոմարի մեկնության պահպանված հատվածից, այն է՝ «Անդրեասայ մեծի վասն սրբոյն Պասեքին յետ եւ յառաջ խաղալոյ եւ վասն դրութեան երկերիւրեկին», որը պահպանվել է միայն հայերեն թարգմանությամբ:

Անդրեասը գրում է.

«Բանզի բաղումք յասորւոց աներկիւղ յամառութեամբ կարծեցին, եթէ յԲ-աներորդում ամսեան պարտ իցէ առնել զզատիկն բաղարջակերաց...»[1]:

Այս հատվածում Անդրեասը հաղորդում է, որ ասորիներից շատերը, փաստորեն, հրեաների նման կարծում էին, որ Զատիկը պետք է կատարեն 12-րդ ամսում Բաղարջակերաց տոնի օրը: Փոքր ինչ հետո Անդրեասի իսկ վկայությամբ կտեսնենք, որ 19-ամյա պարբերաշրջանի յոթ տարիների, երբ հրեաները չեն ավելացրել նահանջյալ ամիսները, Զատիկն ընկել է 12-րդ ամսում գարնանային գիշերահավասարից առաջ: Այս հատվածում Անդրեասը նկատի ունի հենց այդ տարիները:

«... զզատիկն բաղարջակերաց, զոր Աստուած կանխաւ ի ձեռն Մովսէսի պատուիրեաց որդւոցն Իսրայելի, որպէս և գրեալ է. թէ ասաց Տէր ցՄովսէս և ցԱհարոն յերկրին եգիպտացւոց, Ամիսս այս եղիցի ձեզ սկիզբն ամսոց. առաջին լիցի ձեզ ամենայն ամսոց տարւոյն: Ասասջիր յամենայն ժողովուրդ որդւոցն Իսրայելի ի Ժ-երորդում աւուր յամսեանս յայսմիկ առցեն իւրաքանչիւր գառն ըստ երդ և եղիցի պահել զգուշացեալ նոցա մինչև ի տասն և ի չորրորդ ամսոյն, քանզի և յայնմ աւուր փրկեցան ազգն և ցեղք նոցա նշանակեալ արեամբն ի վերայ սեմոց դրանց նոցա ի հնազանդութիւն և ի ծառայութիւն փարաւոնի»[2]:

---

[1] Է. Աղայան, Ակնարկն հայոց տոմարի պատմության, էջ 143 :

[2] Նույն տեղում, էջ 143:

Ավանդության համաձայն Զատկի առաջին տոնը կապում են Մովսեսի անվան և հրեաների Եգիպտոսից ելքի հետ, ինչպես և հրեական 19-ամյակի առաջին տարվա նիսանի 14-ի (=ապրիլի 4-ի) լրման օրվա հետ:

«Արդ քանզի զաւրինակն և զնմանութիւնն յառաջնումն ամսեանն հրամայէր առնել, չէր իշխանութիւն եկեղեցւոյ յ ԺԲ - աներորդ ամսեանն առնել զզատիկս այս»[1]:

Այս հատվածում Անդրեասը տարբերակում է քրիստոնական և հրեական Զատկի օրերը. առաջինը քրիստոնեականը կատարվում էր նիսան ամսին, իսկ երկրորդը հրեականը, որոշ տարիների կատարվում էր 12-րդ ամսին:

«Եւ ընկալան (շամրտացիք) ի հրէից տուչութեամբ, թէ երբ և յորում ժամանակի պարտ իցէ առնել զզատիկն և ըստ նմին կարգի, որպէս ընկալան ի նոցանէ, պահեն շամրտացիք մինչև ցայսաւր ժամանակի առնել զզատիկն յետ հասարակելոյ տուընջեան և գիշերոյ: Եւ շամրտացիք, զոր ընկալան ի նոցանէն, պահեն, և հրէայք, զոր ուսուցին, յայն ոչ կարացին»[2]:

Այս հատվածում Անդրեասն ակնարկում է, որ հրեաները որոշ տարիների (19-ամյակի այն 7 տարիներին, երբ պետք է ավելացվեին նահանջյալ ամիսները) չեն պահպանել Զատիկը գարնանային գիշերահավասարից հետո տոնելու կարգը, իսկ շամրտացիք, որ նրանցից էին ստացել այդ սովորությունը, պահպանելով ավանդությունը, Զատիկը տոնում էին մշտապես գարնանային գիշերահավասարից հետո:

«Արդ սկիզբն հասարակելոյ տուընջեան և գիշերոյ ըստ թուոյ Եգիպտացւոցն ի Ի և ի Դ ամսոյն լինի, որ անուանեալ կոչի պեմենովթ, որ գա կշռի ըստ թուոյն Անտիոքացւոց ի Ի-երորդում դիւստրոս ամսոյն, այսինքն ի մեհեկանի, և քանզի Քրիստոս ի ԴԺ-աներորդում աւուր ամսոյն առաջնոյ չարչարեցաւ, յայտ է յետ հասարակելոյ տուընջեան և գիշերոյ արեգ ամսեան, և ոչ այս վրիպեալ է ի մէնջ, թեև այժմ ի մեր ամս և յաւուրս յարեգ ամսեան բաղում անգամ արարին հրէայք զզատիկ»[3]:

Այս հատվածում հստակորեն ասվում է, որ հրեաները բազմիցս Զատիկը կատարել են գարնանային օրահավասարից հետո նիսան 14-ին, որը նրանց 19-ամյակի առաջին տարին էր և կապվում էր Քրիստոսի չարչարանաց օրվա հետ:

«Արդ եկեղեցի Քրիստոսի, յորժամ դիպեսցի ԴԺ-աներորդ լուսնոյ յԹԺ-երորդէն մարտի և անդէն ի մուտս կատարեսցին ԲԺ-ան ամսեայ թիւքն լուսնոյն. միւս և այլ ամիս յաւելումք ի վերայ ԲԺ-ան ամսոյն, որ

---

[1] Նույն տեղում, էջ 143:
[2] Նույն տեղում, էջ 144:
[3] Նույն տեղում, էջ 145:

անուանեալ կոչի ն(ա)հանջեալ, զի այն ամք, քանզի պակաս գտանին թիւք ընթացից լուսնոյ քան թիւ ընթացից արեգականն, այսպէս կամեցաւ, զի ն(ա)հանջեալ ամսաւք լիցի, որպէս զի երթիցէ հասցէ ի թիւք ընթացից լուսնոյ թուոյ ընթացից արեգական: Զի եթէ այս այսպէս ոչ լինէր, դիպէին երբեք երկու զատիկք ի միում ամի, որպէս զի և հրէայքն, զի թէպէտ կարի քաջ ն(ա)հանջեն զամիսն, բազում անգամ առնեն երկու զատիկս ի միում ամի»[1]:

Այս հատվածում էլ Անդրեասը քրիստոնեական Զատիկը տոնելու համար կարևորում է լուսնային և արեգակնային տարիների հավասարեցման խնդիրը՝ նահանջյալ ամիսներ ավելացնելու միջոցով, որը չէին իրականացրել հրեաները, ինչի հետևանքով 19-ամյակի 7 տարիների Զատիկն ընկնում էր գարնանային օրահավասարից առաջ և նույն տոմարական տարում երկու Զատիկ էր կատարվում:

«... զի հրէայք բազում տաւնս առնեն, յորում աւուր և դիպեսցի զատիկն յաւուրս շաբաթուն: Շաբաթ կոչեն զաւուրն, թէպէտ և Ե-շաբաթի իցէ, զի մի փոխեսցեն զաւրն առնուն, շաբաթ անուանին»[2]:

Վերոհիշյալ հատվածում Անդրեասը խոսում է նաև մեկ այլ հարցի մասին, որով հրեական Զատիկը տարբերվել է քրիստոնեականից. 19-ամյակի ցանկացած տարում լրումը շաբաթվա ինչ օր էլ որ եղել է, հայտարարել են շաբաթ և նույն օրը կատարել Զատիկ:

«Արդ՝ մի ոք յառաջ քան զշաբաթն լուծցէ զպահքն, զի մի ապականեսցէ զխորհուրդն և դնիցէ այլ կիրակէ, փոխանակ այնր, որ արժան է, որպէս պաւղիանոսքն ժպրհեցան առնել: Եւ մի յաւուրն կիրակէի ոք պահեսցէ, թէպէտ և չորեքտասաներորդն իսկ ի նմա դիպեսցի»[3]:

Այս հատվածում Անդրեասը իբրև նոր քրիստոնեական Զատկի հետևորդ, հորդորում է, որ ոչ ոք պաւղիանոսյանների նման չապականի խորհուրդը՝ պահքը լուծելով շաբաթ օրից առաջ, թեկուզև չորեքտասաներորդի օրը լինի կիրակի:

Կյուրեղ Ալեքսանդրացին «Յաղագս տօնի սրբոյ Զատկի» աշխատության մեջ լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանն անվանում է «զչորեքտասաներորդն», «ի չորեքտասաներորդում աւուրս ըստ լուսնի պարագայութեան», ինչպես և բերում է հրեական 19-ամյակի մասին տեղեկություն, այն է՝

1. «Կատարիւր սրբոյ զատկին տօնն ըստ Մովսէսի օրինացն, ի չորեքտասաներորդում աւուր ամսոյն առաջնոյ, ըստ երբայեցոցն սովորութեան

---

[1] Է. Աղայան, Ակնարկն հայոց տոմարի պատմության, էջ 145-146:
[2] Նույն տեղում, էջ 146:
[3] Նույն տեղում, էջ 148:

ասեմ, յամսեանն նորոց, յորժամ ամենայն ինչ փթթեր ի վայրի: Տունկք, և բոյսք, և ծաղիկք, և պտղոց աճմունք: Այսպէս իմանալի և զփրկանք չարչարանացն ժամանակ քանզի յարեաւ ի մեռելոց Քրիստոս կանգնեալ զբոլոր մարդոյս բնութիւն...»[1]:

2. *«... Զի վարեալ լուսնի մինչև զչորեքտասաներորդն դադարէ յաճմանէն և ի նուազումն դարձի սկզբան լինի, զիջանէ առ սակաւ սակաւ, և յամենևին ի սպառման լինել թուացեալ, քանզի կրեալ զոր ըստ մարմնոյն մահ վասն մեր Քրիստոսի օրինակ իմն առ իւր կատարումն օրինականին պաշտմանն պէտքն: Քանզի զիջեալ առ ի նուազումն թոյլ ետ յաղթութեան, որոց Քրիստոսիւ աւանդութիւնքն»[2]:*

3. *«Արդ կատարումն օրինաց է Քրիստոս, և զոր ի վերա կատարեմք տօն յառաջնում ամսեան ի չորեքտասաներորդում աւուրս ըստ լուսնի պարագայութեան: Եւ սկսանի ըստ եբրայեցոցն սովորութեան առաջին ամիսն, և գարնանային յեղանակ յառաջ քան զերկոտասան կաղանդացն ապրիլի ըստ արեգակնային ընթացից: Արդ՝ պիտոյ է տեսանել առ ի մէնջ, եթէ զչորեքտասաներորդ լուսնի, ոչ յերկոտասներորդն համարեալ ամիս, այլ ի սկսանել գարնանային յեղանակին և առաջնոյն ամսոյն ըստ եբրայեցւոցն: Եւ եթէ ոչ այս պահեսցի նրբապէս, անկանիմք ի ժամանակէն, յորժամ կրեաց Քրիստոս զոր ի վերա խաչին չարչարանն»[3]:*

Սոկրատայ Սքոլաստիկոսի «Եկեղեցական պատմութիւն» աշխատութեան մեջ կարդում ենք (Գիրք չորրորդ գլուխ ԻԸ).

1. *«Իսկ ժամանակին այնմիկ և Նաւատիանոսքն որ ի Փռյուգիա բնակեալք. զտաւն Զատկին փոխեցին[4]:*

2. *«Բայց Նաւատիանոս թէև յաղագս ստոյգ քաղաքավարութեանն խղճացեալ եղև, այլ սակայն զտաւն Զատկին ոչ փոխեաց: Քանզի միշտ ըստ արևելից կողմանցն առնէր և ինքն կատարէր, և առնէր միշտ ուրբ անդն յետ հասարակաւորութեանն, յորմէ հետէ և քրիստոնեանն»[5]:*

3. *«Իսկ որք ի նմանէ ի Փռիւգիա համանուն ըստ հաղորդութեանն.... որք ըստ ժամանակին և զտաւն Զատկին փոխեցին... արտաբերէին սահման*

---

[1] **Conybeare F. C.** The armenian version of revelation und Ciril of Alexandrias schollo on the incornation and Epistle on easter, London, 1907, p. 146:

[2] Նույն տեղում, p. 147:

[3] Նույն տեղում, p. 148:

[4] **Սոկրատայ Սքոլաստիկոսի**, «Եկեղեցական պատմութիւն, թարգմանեաց Փիլոն Տիրակացի եւ Պատմութիւն վարուց սրբոցն Սիղբեստրոսի եպիսկոպոսին Հռովմայ, թարգմանեալ Աբասուն Գրիգորի Չորափորեցւոյ», հատոր Ա, աշխատասիրութեամբ Մեսրոպ վրդ. Տէր Մովսէսեան, Վաղարշապատ, 1897, էջ 374:

[5] Նույն տեղում, էջ 377:

որպէս զի սպառել Հրէից, որք առնեն զբաղարջակերսն, և ի նոսա կատարել զտաւն Զատկին»[1]:

4. *Գիրք հինգերորդ գլ. Ս. «...քանզի պարտ կատարել զտաւնն ասէր որպէս և Հրեայքն պահեն և որպէս որք ի Պազոնն ժողովեալք տպաւորեցան»*[2]:

5. *«Այլ որպէս զորս ի թագաւորեցելումն Հռովմ զՆաւատիանոս ոչ երբեք հետևիլ Հրէիցն. այս առնել միշտ յետ հասարակաւորութեանն Զատկին տաւն: .... ըստ սովորութեանն»*[3]:

6. *«Շաբաթու աւուր կատարէր զՋատիկն...»*[4]:

7. *«... ըստ Հրէիցն և այլ ըստ լրման»*[5]:

8. *«... յաւետարանսն ի ժամանակի բաղարջակերացն չարչարիլ Փրկչին վերագրեալ»*[6]:

9. *«Բայց դիւրում եղև առաքելոցն ոչ վասն աւուրցն տաւնականաց աւրինադրել... իսկ ինձ երևի եթէ զոր աւրինակ այլ ինչ շատ ըստ աշխարհացն սովորութիւն է, առ այսպէս և Զատկին տաւն յիւրաքանչիւրսն ի սովորութենէ իմեմնէ իւրացեալս ունէր զխտրութիւնսն, վասն և ոչ մի ինչ առաքելոցն, որպէս և ասացի աւրինադրեցին.... Քանզի յոլովք ի Փոքր Ասիա ի սկզբանէ զչորեքտասաներորդն պահեցին զշաբաթուն անտես արարեալք զոր և զայս առնելով սա այլսն տաւնին կատարաւբս ? Զատկին ոչ երբեք լինէին միաբանք, մինչև Հռովմայ եպիսկոպոսն Բեկտոր անբաւս ջեռեալ, անհաղորդութիւն որոց յԱսիայ Զորեքտասաներորդացն առաքեաց»*[7]:

10. *«Պաւղիկարպոս Զմռնւոյ եպիսկոպոսն (մինչև Գորդիանոսի ժամ. վկայելը) ... և ինքն ի յիւրում ի Զմիւռնէ ի սովորութենէ, ի չորեքտասաներորդում զՋատիկն կատարելով, որպէս և ի հինգերորդում եկեղեցական պատմութեանն ասէ Եւսէբիոս»*[8]:

11. *«Բայց ոմանք, որպէս ասացի, ըստ Փոքր-Ասիոյ զչորեքտասաներորդն խտէին, իսկ ոմանք յարեւելականսն կալմունս զշաբաթ տաւնին պահել, իսկ անմիաբանք լինէին առ ամիսն: Քանզի ոմանք Հրէիցն զստոյգն ոչ բառնալով, պարտ է հետևիլ վասն տաւնին, ասէին. իսկ ոմանք յետ հասարակաւորութեանն միշտ կատարէին, զհամատաւնելն ընդ Հրէիցն*

---

1 Նույն տեղում, էջ 378:
2 Նույն տեղում, էջ 455:
3 Նույն տեղում, էջ 456:
4 Նույն տեղում, էջ 456:
5 Նույն տեղում, էջ 457:
6 Նույն տեղում, էջ 459:
7 Նույն տեղում, էջ 459:
8 Նույն տեղում, էջ 460:

հատանելով ասացեալ. Արեգականն միշտ ի նոյն լինել պարտ գոլ զտաւնն կատարել, ի Քանթեկի ըստ Անտիոքացեացն ամսոյ, իսկ յԱպրիէլի ըստ Հռովմայեցւոցն»[1]:

12. «... զթագաւորին թուղթ յերրորդ գիրսն Եւսեբիոսի, յորոց ի Վարս Կոստանդնի գտցես... յաղագս տաւնի Զատկի մասն. » Է կարգ բարեվայելուչ ... տիեզերաց կողմանց պահեն եկեղեցիք... միով կամաւք և համաձայնութեամբ պահէ ... զամենայն միաբան է խորհել, զոր և ստոյգ բան պահանջել համարի, և ոչ մի ինչ Հրէից երդմնազանցութեան ունի հաղորդութիւն»[2]:

13. «...իսկ որք զՁորեքտասաներորդացն ասացին ի Յովհաննիսէ առաքելոյ զխտրութիւն Զորեքտասաներորդի աւանդել նոցա իսկ որք ըստ Հռովմայն և արևմտական կողմանցն զառաքեալսն զՊետրոս և զՊաւղոս զանցին աւանդելով սովորութիւն ասեն: Այդ ոչ ոք ի սոցանէ գրով ունի տալ զյաղագս այսորիկ զյայտնութիւն, զի միայն ի սովորութենէ իմեմնէ առաւել ըստ աշխարհացն, որպէս» ասացի, կատարի Զատկին տաւն»[3]:

14. «Եւ առժամայն իսկ որ յառաջ քան Զատիկն պահս, այլ ազգ յայլս պատահէ գտանել: Քանզի որք ի Հռովմն երիս նախ քան զԶատիկն շաբաթս, բայց ի շաբթուէ և ի Կիւրակէէ. համակարգեալս պահեն. իսկ որք յիւղիոիա և յամենայն Ելլադիա, և յԱլէքսանդրիա, յառաջ քան զվեց շաբաթս զոր նախքան Զատիկն պահս պահեն քառասնորդսն զնա անսանելով: Իսկ որք ի նոսա այղքն յառաջ քան զեւթն շաբաթս տաւնին պահոց սկսեալք.... սոքա քառասնորդս զժամանակն զայս կոչեն...»[4]:

15. «Բայց կարելի էր այսուհետև զյաղագս Զատկի բան առաւել ձգել և ցուցանել որպէս զի և (ոչ) Հրէայք զստոյգն որոց յաղագս Զատկին ժամանակացն կամ աւրինակաւ պահեն, որպէս և Սամարացիքն, հերձուած գ(ոլ)ով Հրէիցն, միշտ յետ հասարակաւորութեանն զտաւնս զայս կատարեն»[5]:

Սոկրատ Սքոլաստիկոսը վերոբերյալ հատվածներում ներկայացնում է Զատկի և նրա պատմության հետ կապված իրողություններ: Միաժամանակ նշենք, որ նա «չորեքտասաներորդ» ասելով հասկացել է 19-ամյա պարբերաշրջանի լրումները, որոնց հետևելով են հրեաները կատարել Զատիկը՝ լրման ցանկացած շաբաթվա օր հայտարարելով շաբաթ:

---

[1] Նույն տեղում, էջ 460:
[2] Նույն տեղում, էջ 461:
[3] Նույն տեղում, էջ 462:
[4] Նույն տեղում, էջ 462-463:
[5] Նույն տեղում, էջ 470:

Անանիա Շիրակացու «Քննիկոն» տոմարական ժողովածուում, որի ենթավերնագիրն է «Անանիայ Շիրակայնւոյ ասացեալ ի Զատիկն Տեառն» փաստված է հրեական «զինն և տասներեակ լուսնի» կամ «չորեքտասան լուսնի» գոյությունը Քրիստոսից առաջ, հրեական տասնիննամյակի առաջին տարին, ինչպես և ստեղծված քրիստոնեական տասնիննամյակները և Զատկի պատմության համար այլ ուշագրավ տեղեկություններ: Բերենք այդ վկայությունները:

1. *«Զտաւն սրբոյ զատկիս ուսաք ի Մովսեսէ եւ յելից Իսրայելի յեգիպտոսէ, քանզի գրեալ է այսպես. Խաւսեցաւ Տէր ընդ Մովսէսի եւ ընդ Ահարովնի յերկրին եգիպտացւոց եւ ասէ. Ամիսս այս եղիցի ձեզ սկիզբն ամսոց, առաջին եղիցի ձեզ յամիսս տարւոյ: Եւ յառաջ մատուցեալ ասէ. Ի տասներորդում աւուր ամսեանս առցեն իւրաքանչիւր ոչխար ըստ տունս, ապա թէ ոչ ըստ տանց տոհմից յաղագս աղքատութեանն հանկանակեալ: Եւ զնովիմբ ածեալ ասէ. Եւ եղիցի պահեալ մինչև ցտասն եւ չորս աւուր ամսոյն այսորիկ. եւ զենցեն ընդ երեկս եւ շաղախեսցեն զբարաւորն. եւ զերկուսեան սեամսն յարենէն, որ եղեւ պահպանական անդրանկացն առ ի սատակչէն: Արդ թեպէտ եւ ստուեր հանդերձելոյն, որպէս եւ աստուածայինն առաքեալ համարի, եւ աւրինակ Քրիստոսի. զի եւ եմուտ իսկ Քրիստոս ի տասներորդում աւուր ամսեանն առաջնոյ յԵրուսաղէմ յաւուրն արմաւենեաց, եւ պահեցաւ մինչև զչորս եւ տասն աւր ամսոյն, յորում երեկոյին ետ իսկ զկենդանարար մարմին սրբոց առաքելոցն ի կերակուր եւ կատարեաց զխորհուրդն որ յաղագս այնր»[1]:*

2. *«Ապա եւ յետո Եզրաս Նորոգեալ կարգեաց զինն և տասներեակ լուսնի ազգին եգիպտացւոց. եւ անխափան տաւնեցաւ մինչեւ ցխաչելութիւն Փրկչին. յորում դիպ(եց)աւ ի չորեքտասներորդումն նիսան լրումն լուսնի յաւուր հինգշաբ(ա)թւոջ ըստ աւրինակի յելիցն յԵգիպտոսէ»[2]:*

3. *«Յետ որոյ Արիստիդէս Մերրի փիղիսոփայ Աթենացի ընկեր Կոդրատեայ առաքելոյն ունկնդիր, արար զինն եւ տասներրեակն լուսնի Հռոմայեցւոց. եւ այսպէս նմանեցուցեալ ասաց եթէ առաջին աւրն ապրեղի է սկիզբն արարչութեան. եւ վասն զի ի չորրորդն աւուրն ապրիեղի եղ չորեքտասան լուսնի. եւ կարգեաց զնա գլուխ բոլորի. վասն զի ի նմին աւուր հանդիպի ըստ երրայեցւոց չորեքտասան նիսան, լրումն եւ անվերադրութիւն»[3]:*

---

[1] Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, աշխատասիրությամբ **Ա. Աբրահամյանի**, Երևան, 1944, էջ 292:

[2] Նույն տեղում, էջ 294:

[3] Նույն տեղում, էջ 295:

4. «Յետ որոյ Ղեւոնտեա հայր Որեւգենի արար զիննեւտասներեակն լուսնի եգիպտացւոց եւ եթովպացւոց:
Յետ որոյ Որեւգենէս որդի նորուն արար զիննն եւ տասներեակ լուսնի արարացւոց ու մակեդոնացւոց ըստ նմանութեան ձեւոյ յերբայեցւոց անդր հայեցեալ:
Յետ որոյ Անատոդիս եպիսկոպոս Ղաւոդիկեցւոց եկեղեցւոյն արար զիննեւտասներեակն լուսնի յունաց եւ ասորւոց ըստ աւրինակի ձեւոյ հռոմայեցւոց անդր հայելով»[1]:

5. «Արդ թեպէտ եւ այս ամենեքեան նախագոյն կարգեցան, սակայն ոչ ընդհանուր աշխարհ ուսան վասն նեղութեան հալածանացն որ ի վերայ քրիստոնեից, այդ տաւնէին զոյգ ընդ հրէիցն, տաւն խառնակ եւ անսուրբ մինչեւ յաւուրս երանելւոյն Կոստանդիանոսի եւ ցսուրբ ժողովն Նիկիայ: Եւ ապա ասացաւ ի թագաւորէն, մի եւս այնուհետեւ առնել տաւն խառնակ ընդ տիրասպան ազգից հրեից. տուեալ հրաման ի մեջ առնուլ զիննեւտասներեակն լուսնի զատկաց, որք կարգեալ էին ի վերայ ճառեալ արանցդ. առնուլ եւ աշակերտս յամենայն ազգաց քրիստոնեից եւ ուսուցանել զնոսա տոմար. եւ զատուցանել զքրիստոնեականս ի հրէականէն. եւ թեպէտ եւ ըստ հրամանի թագաւորին գործն կատարէր, այդ ոչ անտարակուսելի կարգեցաւ աւրինակք»[2]:

6. «... եւ փոխէ (Իրենոը- Ռ.Վ.) զիննեւտասներեակն լուսնի ի վեցէն ապրեղի, եւ փոխանակ կարգէ հինգ ապրեղի, եւ դնէ զնա գլուխ բոլորի, եւ առնէ իւր աւրինակ զտասն փարմութի ըստ եգիպտացւոց, որ ի մէնջ պարմափիւրն ձայնի. եւ դնէ զնա գլուխ բոլորէ լրումն եւ անվերադրութիւն, հակառակ առաջնոյն: Որպէս եւ նոքա երբայեցին հայելով ձեւացուցին. սորա նոյնպէս զեգիպտացին արարեալ աւրինակ....
Եւ զհռոմայեցւոցն այսպես կարգեաց եդ զհինգ ապրեղի գլուխ բոլորակի. եւ կարգեաց նմա վերադիր Ը, վասն զի երեքտասանաւրեայ ասաց զլուսին յաւուր ստեղծման իւրոյ. զուգելով զութ եւ զհինգ, այսինքն զվերադիրն եւ զլրումն ի խորհուրդ նմա համարեցաւ: Այդ եւ երեքտասան շրջառութիւն թուոցն լուսնականաց զարեգակնայնեաւքն խորհուրդ նմին համարեցաւ. եւ արկանելով ի վերայ վերադիրն ԺԱ ԺԱ թիւ մինչեւ ցկատարումն իննեւտասներեկին, եւ բոլորին. եւ ապա երկոտասան թիւ արկանէ զվերադրովն ըստ կարգի կատարման իննեւտասներեկին. եւ ի վերայ վերայդրմանն արկանէ քսան թիւ. եւ առնու ի բաց երկոտասան եւ մետասան ցկատարումն իննեւտասներեկին եւ բո-

---

[1] Նույն տեղում, էջ 295:
[2] Նույն տեղում, էջ 295:

լորին. եւ ապա առնու ի բաց ԺԲ ԺԲ վասն կատարման իններեւտասներեկին»[1]:

7. «... Քանզի իբրեւ դիպի շաբաթու հինգ ապրեղի ըստ Իրիոնական թուոյն, համարին զնա լրումն, եւ՝ի վեց ապրեղի առնեն զզատիկն, որ դիպի ի վեշտասան նիսան, եւ տաւնեն զոյդ ընդ հրեից, ստունկնեալ հարցն նզովից: Քանզի ոչ երբեք տաւնեալ է հրեից ի հնգետասան նիսան զտաւն զատկի, այլ միշտ տաւնեն ի վեշտասան նիսան. նոքա եւ շամրտացիք. քանզի շամրտացիք հաստատագոյն քան զնոսա ունին, թեպէտ եւ ի նոցանէ են ուսեալք: Այլ եւ Պաւղիանոսք ի նմին աւուր տաւնեն եւ զինչ աւր եւ դիպի լրմանն. կիւրակէ անուանեն, որպէս եւ հրեայք շաբաթ անուանեն, թեպէտ եւ չիցեն շաբաթ»[2]:

8. «... եւ հրամայեցին մեզ հարքնէ մի տաւնեն ի լրմունս եբրայեցւոցն, այլ յինչ աւուրց շաբաթուն դիպեսցի չորեքտասան լուսնի, պահել զշաբաթն զի երթիցէ հասցէ ի կիւրակէն Յարութիւնն Տեառն, եւ լցցէ զխորհուրդն. եւ ի շաբաթու չարչարանացն պահեսցէ: Վասն այնորիկ եւ Պասքա կոչեցին, որ թարգմանի չարչարանք. եւ եթէ կիւրակէ դիպեսցի աւր չորեքտասաներորդին լուսնոյ, անցանէ, զի մի տաւն(ս)ցուք ընդ հրեիցն. այլ երթիցէ հասցէ ի միւս շաբաթն. եւ ոչ ինչ դանդաղելի եւ երկմտելի է առնել զվեց աւրն աւելի, այլ պահել. քանզի յուսացեալ վստահէ եթէ ի շաբաթուն լնուն զխորհուրդ չարչարանացն, եւ ի կիւրակէ զյարութեանն: Եւ եթէ դիպեսցէ չորեքտասան աւրն ի շաբաթուն, անցանէ աւուրբ միով, զի մի տաւնեսցի ընդ հրեին. եւ փոխանակեսցէ կիւրակէ սուտ ընդ ճշմարիտ կիւրակէին. որպէս եւ պաղիանոսքն ժպրհին առնել, այլ զի կացցէ շաբաթ շաբաթ, եւ ոչ որպէս հրեայքն առնեն զշաբաթ փոխանակեալ զաւղաւնի(?) եվ կամ որպէս զպաղիանոսքն զկիւրակէն»[3]:

9. «... մի տաւնեսցուք յերկոտասաներորդում ամսեան յառաջ քան զհասարակել տուընջեան եւ գիշերոյ, այլ յամսեան առաջնում տաւնեսցուք. քանզի յամսեանն առաջնում չարչարեցաւ Քրիստոս զկնի հասարակելոյ տունջեան եւ գիշերոյ որպես եւ ի սկզբանցն ստեղծաւ մարդն առաջին զկնի հասարակելոյ տունջեան եւ գիշերոյ. յամսեանն առաջնում ել յԵգիպտոսէ. փրկեցաւ ի Փարաւովնէ, ազատեցաւ ի կաւոյն գործոյ. ի նմին աւուր եւ մեք փրկեցաք յաներեւոյթ բռնաւորէն եւ ի դառն գործաւորաց նորին զաւրաց, եւ ազատեցաք ի կաւոյն մեղաց

---

[1] Նույն տեղում, էջ 246:
[2] Նույն տեղում, էջ 297:
[3] Նույն տեղում, էջ 297:

չարչարանաւք փրկչին. եւ մի տաւնեսցուք ընդ տիրասպան ազգից հրեից»[1]:

10. «... եւ մի փոխեսցուք զսահմանս հարցն. եւ մի ընկալցուք չորեքտասան լուսնի ի հինգ ապրեղի, այլ զկարգեալն ի սրբոց հարցն. եւ մի դիցուք այլ լրումն գլուխ բոլորի, բայց զհրամայեալն ի Տեառնէ զչորեքտասան նիսան եւ այլոց ազգաց որ նմա հանդիպին: Բայց Էասեանք որ զԳ (ուղղել՝ զԻԳ, այսինքն՝ 23) նիսան կարգեցին գլուխ բոլորին, եւ ոչ աղաւաղեցին զառաջինն. բայց զի տոմարն Անդրեասեան երկերիւր ամացն յերիսն (ուղղել՝ ի Դ(4)) նիսան սպառեցաւ. եւ սկիզբն հինգ հարիւրակին ի երեք (ուղղել՝ ԻԳ (23)) նիսան եղեւ, վասն այնորիկ եդ ի գլուխ բոլորի. ոչ ի սկզբանէ ելիցն եւ խաչելութեան, այլ նմին իսկ հինգհարիւրեակ բոլորին. բայց խոստովանեցին գլուխ բոլորին զչորեքտասան նիսան, զհրամայեալն ի տեառնէ, որում եւ մեք հետեւեսցուք»[2]:

11. «Արդ քանզի տուչութիւն եկեղեցւոյ ուսուցանէ պահել զաւր բաղարջակերացն. եւ յորժամ դիպի չորեքտասան լուսնի չորս աւելեացն (M 20) մինչեւ ի քսան եւ ութերորդն (ուղղել՝ ի քսան եւ ութերորդ նիսանայ), այսինքն է (ուղղել՝ ԺԸ) ապրեղի պահենք եւ առնեմք զատիկ. իսկ եթէ չորս աւելեացն է (M 20), անդէն յադարս ամիս կոյս կատարիցի երկոտասան թիւք լուսնոյ, միւս եւս այլ ամիս յաւելումք ի վերայ երկոտասան ամսոյն, որ անուանեալ կոչին ն(ա)հանջեալ. զի յայն ամիս քանզի պակաս գտանի թիւք յընթացից լուսնի քան զթիւս արեգական, այս այսպէս կազմեցաւ, զի ն(ա)հանջեալ ամաւք լիցի, որպէսզի երթիցէ հասցէ թիւ ընթացից լուսնոյ թուոյ ընթացից արեգական, զի եթէ այս այսպէս ոչ լինէր, դիպէին երբեք երկու զատիկք ի միում ամի, այլ ն(ա)հանջեալ ամիսքն ձգեսցեն ածցեն զմեզ: Զի միշտ յետ հասարակելոյ տուընջեան եւ գիշերոյ արասցուք զզատիկն. քանզի նոքաւք հասանիմք ամիսն առաջին. եւ զայն պարտ եւ պատշաճ է յաւելով ի հարկէ. քանզի զաւրինակ եւ զնմանութիւն յառաջնումն ամսեանն հրամայէր առնել ի հնումն: Զի չէ իշխանութիւն եկեղեցւոյ յերկոտասաներորդում ամսեանն առնել զզատիկն»[3]:

Հետագայում Հովհաննես Սարկավագը կրկնում է Շիրակացուն և ավելացնում նոր տեղեկություններ կապված հրեական 19-ամյակի առանձին օրերի վերաբերյալ, որոնք կներկայացնենք հետագա քննության մեջ:

---

[1] Նույն տեղում, էջ 298:
[2] Նույն տեղում, էջ 299:
[3] Նույն տեղում:

Սկզբնաղբյուրների տեղեկությունները կասկած չեն թողնում, որ հրեաները առաջնորդվել են լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանով, որը վերականգնվում է ըստ Սարդիկեի ժողովի վավերագրերում պահպանված 30 տարվա քրիստոնեական լրման ամսաթվերի և նրան զուգահեռ 16 տարվա ամսաթվերով, որոնք, ինչպես կտեսնենք, մեծամասամբ, հրեական 19-ամյակի լրման ամսաթվեր են: Այժմ ներկայացնենք Սարդիկեի ժողովի վավերագրերում պահպանված լրման ամսաթվերի մեր քննությունը:

Նախ բերենք Վ. Գրյումելի կազմած աղյուսակը[1]

Ինդիկտիոն	Ինդիկտիոնի վավերագրերում նշված թվականը	Հրեական ամսաթիվ	Քրիստոնեական ամսաթիվ	Անատոլիոսի ցիկլ	Կեգումդիրի ցիկլ
Ինդիկտիոն 1	I (328-358)	11 մարտ	10 ապրիլ	XIV	VI
	II (329-359)	30 մարտ	30 մարտ	XV	VII
	III (330-360)	19 մարտ	18 ապրիլ	XVI	VIII
	IV (331-361)	8 մարտ	7 ապրիլ	XVII	IX
	V (332-362)	27 մարտ	27 մարտ	XVIII	X
	VI (333-363)	16 մարտ	15 ապրիլ	XIX	XI
	VII (334-364)	5 մարտ	4 ապրիլ	I	XII
	VIII (335-365)	24 մարտ	24 մարտ	II	XIII
	IX (336-366)	13 մարտ	12 ապրիլ	III	XIV
	X (337-367)	2 մարտ	1 ապրիլ	IV	XV
	XI (338-368)	21 մարտ	21 մարտ	V	XVI
	XII (339-369)	10 մարտ	9 ապրիլ	VI	XVII
	XIII (340-370)	29 մարտ	29 մարտ	VII	XVIII
	XIV (341-371)	18 մարտ	17 ապրիլ	VIII	XIX
	XV (342-372)	7 մարտ	6 ապրիլ	IX	I
Ինդիկտիոն 1	XVI (343-373)	26 մարտ	26 մարտ	X	II
	XVII (344)		14 ապրիլ	XI	III
	XVIII (345)		3 ապրիլ	XII	IV
	XIX (346)		23 ապրիլ	XIII	V
	XX (347)		11 ապրիլ	XIV	VI
	XXI (348)		31 մարտ	XV	VII
	XXII (349)		19 ապրիլ	XVI	VIII
	XXIII (350)		8 ապրիլ	XVII	IX

[1] **V. Grumel**, La Chronilogie, Paris, 1958, p. 41.

	XXIV (351)		28 մարտ	XVIII	X
	XXV (352)		16 ապրիլ	XIX	XI
	XXVI (353)		5 ապրիլ	I	XII
	XXVII (354)		25 մարտ	II	XIII
	XXVIII (355)		13 ապրիլ	III	XIV
	XXIX (356)		2 ապրիլ	IV	XV
	XXX (357)		22 մարտ	V	XVI

Այժմ ներկայացնենք մեր քննությունը Սարդիկեի ժողովի վավերագրերում պահպանված զուգահեռ աղյուսակների մասին:

Աղյուսակներն սկսում են Կոստանդիանոս 1-ինի հիշատակությամբ, ուստի նրանք պետք է գրվեին նրա թագավորած տարիներին: Այդպիսի համապատասխանություն ունի Դիոկղետիանոսի թվականության 25-րդ տարին կամ ներկա 309 թվականը, այսինքն 19 տարի առաջ նախորդ ուսումնասիրողների սկսած Դիոկղետիանոսի 44-րդ տարվանից (328 թ.), որը ներկայացրինք Վ.Գրյումելի կազմած աղյուսակով[1] և տվել ենք մեր կազմած աղյուսակում փակագծերում:

Նշենք, որ առաջին աղյուսակում ինդիկտիոնի 1-ին տարին կամ 16-րդ տարին (19-ամյակի), ավարտվում է Դիոկղետիանոսի թվականության 40-րդ տարում կամ 324 թվականին, իսկ հաջորդ տարին Նիկիայի ժողովի տարին է, որտեղ քրիստոնեական Զատկի կատարման որոշումն ընդունվեց: Բացի այդ, հեշտությամբ կարող ենք վերականգնել հրեական 19-ամյակը, որն ընդհատվել էր միտումնավոր նկատի ունենալով 1-ին աղյուսակի 2-րդ շարքի 3 տարիները:

Բերենք մեր կազմած աղյուսակները տարիների կտրվածքով.

Դիոկղետիանոսի թվական	Ներկա թվական	30-ամյ. հանարները	Հրեական ամսաթվերը	30 տարվա ամսաթվերը	Հր. 19-ամյ. հանարները	Հր. 19-ամյակի 7 նահանջյալ տարիների ամսաթվերը	Հր. և քր. 19-ամյ. հանարները	Հր. և քր. 19-ամյ. լրման օրերը	Հր. 19-ամյ. լրման ամսաթվերը
25(44)	309(328)	1	M11	A10	14	M11	-	-	M11
26(45)	310(329)	2	M30	M30	15	-	M30	-	M30
27(46)	311(330)	3	M19	A18	16	M19	-	-	M19
28(47)	312(331)	4	M8	A7	17	-	-	A7	A7
29(48)	313(332)	5	M27	M27	18	-	M27	-	M27
30(49)	314(333)	6	M16	A15	19	M16	-	-	M16

[1] **V. Grumel**, La Chronilogie, Paris, 1958, p. 41.

31(50)	315(334)	7	M5	A4	1	-	-	A4	A4
32(51)	316(335)	8	M24	M24	2	-	M24	-	M24
33(52)	317(336)	9	M13	A12	3	M13	-	-	M13
34(53)	318(337)	10	M2	A1	4	-	-	A1	A1
35(54)	319(338)	11	M21	M21	5	-	M21	-	M21
36(55)	320(339)	12	M10	A9	6	M10	-	-	M10
37(56)	321(340)	13	M29	M29	7	-	M29	-	M29
38(57)	322(341)	14	M18	A18	8	M18	-	-	M18
39(58)	323(342)	15	M7	A6	9	-	-	A6	A6
40(59)	324(343)	16	M26	M26	10	-	M26	-	M26
41(60)	325(344)	17	[M15]	A14	11	[M15]	-	-	M15
42(61)	326(345)	18	[M4]	A3	12	-	-	A3	A3
43(62)	327(346)	19	[M23]	M23	13	-	[M23]	-	M23
44(63)	328(347)	20		A11					
45(64)	329(348)	21		M31					
46(65)	330(349)	22		A19					
47(66)	331(350)	23		A8					
48(67)	332(351)	24		M28					
49(68)	333(352)	25		A16					
50(69)	334(353)	26		A5					
51(70)	335(354)	27		M25					
52(71)	336(355)	28		A13					
53(72)	337(356)	29		A2					
54(73)	338(357)	30		M22					

Առաջին հերթին վերականգնենք հրեական Զատկի կամ հրեական 19-ամյակի ամսաթվերը հիմնվելով զուգահեռ աղյուսակների ամսաթվերի ինչպես և տոմարագետների ու պատմիչների տեղեկությունների վրա:

Հարկ է նշել, որ Նիկիայի ժողովից առաջ և հետո ապրած հեղինակները (Անատոլիոս Լաոդիկեցի, Եվսեբիոս Կեսարացի, Անդրեաս, Անանիա Շիրակացի և այլք) հրեական Զատիկը քննադատում էին նրա համար, որ նրանք նահանջյալ ամիսներ (30-ական օր) չէին ավելացնում 19-ամյակի 7 տարիներին, որի հետևանքով Զատիկը կատարում էին գարնանային օրահավասարից առաջ և մեկ տոմարական տարում բազում տարիներ, ընկնում էր երկու Զատիկ, ինչպես և լրումը չաբաթվա ինչ օր էլ ընկներ, անվանում էին չաբաթ և կատարում Զատիկ:

Անդրեասի բնագրի ընդարձակ խմբագրությունից, ինչպես և Անանիա Շիրակացու և Հովհաննես Սարկավագի տեղեկություններից պարզ են դառնում, որ քրիստոնեական «չորեքտասաներորդ լուսնի» այսինքն քրիստոնեական 19-ամյակի 7 տարիներին ավելացրել են նահանջյալ ամի-

սը, այն է լուսնային տարվա օրերի քանակը հավասարեցրել են արեգակնային տարվա օրերի քանակին, որպեսզի Զատիկը տոնեն գարնանային գիշերահավասարից հետո եկող լրման օրվան հաջորդող կիրակի օրը, մյուս կողմից մեկ տարում երկու Զատիկ չլինի: Հրեական 19-ամյակում այդ 7 տարիներին չեն ավելացրել նահանջյալ ամիսը, որի հետևանքով այդ տարիներին Զատիկը տոնել են գարնանային գիշերահավասարից առաջ և մեկ տարվա ընթացքում բաղում տարիներ կատարել են երկու Զատիկ: Հրեական 19-ամյակի լրման օրերին են կատարել Զատիկը, անկախ նրանից, թե շաբաթվա ինչ օր է ընկել համարելով շաբաթ և կատարել են Զատիկ: Նահանջյալ ամիսները եղել են նրանց 19-ամյակի երրորդ, վեցերորդ, ութերորդ, տասնմեկերորդ, տասնչորսերորդ, տասնվեցերորդ և տասնիններորդ տարիներին, որը երևում է նաև 2-րդ աղյուսակից, որտեղ լրման օրերին ավելացրել են 30 օր և ստացել գարնանային օրահավասարից հետո եկող քրիստոնեական լրումները: Հետևությունը պարզ է, որ 7 տարիների հրեական 19-ամյակի լրման կամ Զատկի օրերը հեշտությամբ կարող ենք վերականգնել առկա 1-ին աղյուսակի սահմաններում: Դրանք են M13-ի, M10-ի, M18-ի, [M15-ի], M11-ի, M19-ի, M16-ի ամսաթվերը:

985 թվահամարի գրչագրում գրված է. «Մայիս ամսոյ, որ աւր է (7) ժողովին առաջ սրբոյ Գողգոթայի, զաւրն երեւելոյ նշանի խաչի յերկնից, եւ այս կանոն կատարի..... եւ ապա ընթեռնուն զթուղթ Կիւրղի եպիսկոպոսի Երուսաղէմացւոյ. Վասն երեւելոյ նշանի խաչին յերկնից»: Այնուհետև ներկայացվում է բնագիրը և նրա վերնագիրը, այն է «Թուղթ Կիւրղի եպիսկոպոսի Երուսաղէմացւոյ առ Կոստանտինոս թագաւոր. Վասն երեւելոյ լուսոյ խաչի»: Բերենք բնագրի մեզ հետաքրքրող հատվածը. «... զերանելի ասեմ զխաչն լուսոյ ճառագայթիւք փայլեալ յերուսաղէմ տեսաւ զի յաւուրս այնօրիկ սուրբ Պենտեկոստէին ի գլուխ ահեկանի յերիր ժամ ամենայաղթ խաչն լուսոյ կազմեալ երկնից գեր ի վերայ սրբոյ Գողգոթայի մինչեւ ի սուրբ լեառն Ձիթենեաց ցոլացեալ երեւէր...»[1]:

Կյուրեղ Երուսաղեմացու բնագրի մեջ, որն եղել է «Կանոնք ընթերցուածոց»-ի օրգանական մասը, բերվել են Մայիսի 7-ին սուրբ Գողգոթայի առաջ խաչի նշանի երկնքից երևալու օրվա արարողական կանոններն իրենց ընթերցվածներով: Նա մայիսի 7-ը կապել է Պենտեկոստեի օրվա հետ: Դա նշանակում է, որ Զատիկը եղել է Պենտեկոստեից 50 օր հետ հաշված, այն է մարտի 19-ին: Հետևությունն ավելի քան պարզ է, որ գտնվել է հրեական Զատկի օրերից մեկը, որ կատարել են մարտի 19-ին, և այն հրեա-

[1] Տե՛ս № 985, էջ 237 ա-241 բ., Ռ. Վարդանյան, Հայոց տոնացույցը, էջ 30, Ռ. Վարդանյան, Հայոց տոմարական եղանակը..., էջ 18-20 :

կան Զատկի կամ 19-ամյակի 16-րդ տարվա ամիս-ամսաթիվն է, ըստ մեր կողմից վերականգնված զատկացուցակի: Այլ խոսքով, Կյուրեղ Երուսաղեմացու բնագրի տվյալներով վերականգնվում է հրեական Զատկի օրերից մեկը: Այն, հետադարձ հաշվարկի համաձայն, եղել է 26 թվականին և մարտի 19-ը երեքշաբթի:

Բերենք նաև Հովհաննես Սարկավագի տեղեկությունը. «Արդ դու մի զարմանայր վասն յութ արեգ (=M16) ասելով տաւն բաղարջակերացն.... ի ժամանակագրութեանն Հիւմենեայ, ասէ, գտի զայս իններորդի հիւպատոջըն Մաքսիմիանոսի և յերկրորդումն Մաքսիմիանոսի դիպեցաւ չորեքտասաներորդն լուսնի, յառաջ քան զութ ամսամտին ապրիլի: .... և յամին, որ յետ սորան էր.... դիպեցաւ չորեքտասաներորդն զատկայ յառաջ քան զևթն և տասն ամսամտին ապրիելի է Իե (25) մարտի, զոր ունի և իններտասնեակն կանոն, սակայն ասելն յառաջ քան զևթնևտասան ամսամտին ապրիլի, ցուցանէ պահել չորեքտասանին ի երեքտասան մարտի ամսոյ (=M13) յառաջ քան զհասարակելն տուընջեան և գիշերոյ»[1]:

Կյուրեղի «Թղթի» տվյալներով վերականգնվեց մարտի 19-ի Զատկի կամ Բաղարջակերաց ամիս-ամսաթիվը, իսկ Հովհ. Սարկավագի տեղեկություններով մարտի 13-ի և մարտի 16-ի ամիս ամսաթվերը:

Այսպիսով կարելի է ապացուցված համարել հրեական Զատկի կամ լրման 7 տարվա ամսաթվերի վերականգնումը: Այն ունի սկզբունքային նշանակություն, որովհետև մյուս ամսաթվերի ստացումը, ըստ էության, վերականգնվում է 2-րդ աղյուսակի լրման օրերի հիման վրա: Պարզ է, որ հրեական Զատկի կամ լրման օրերը մեխանիկորեն վեր են ածվել քրիստոնեական լրման օրերի, որովհետև դրանք եղել են գարնանային գիշերահավասարից հետո: Առաջին հերթին դրանք M24-ի, M21-ի, M29-ի, M26-ի, [M23-ի], M30-ի և M27-ի ամսաթվերն են, որոնք երկու աղյուսակում էլ համարժեք են:

Ինչ վերաբերում է M5-A4, M2-A1, M7-A6, [M4]-A3 և M8-A7 ամսաթվերին, ապա դրանք լրումից լրում ընկած ամսաթվերն են, որոնք իրարից իսկապես տարբերվում են 30 օրով, և հրեական Զատկի կամ լրման օրերը վերականգնելու համար 1-ին աղյուսակի 2-րդ շարքի լրման օրերը պետք է տեղափոխել 1-ին շարքի մեջ՝ տեղադրելով M5-ի, M2-ի, M7-ի, M4-ի և M8-ի համարների տակ: Այսինքն դրանք A4-ի, A1-ի, A6-ի, A3-ի և A7-ի լրման օրերն են: Ուսումնասիրողներին մի՞թե անհասկանալի չի եղել, թե ինչու չկա առաջին աղյուսակի 1-ին շարքի 16 ամսաթվերի մեջ հրեական Զատկի կամ լրման 1-ին տարին, այն է՝ նիսան 14 (=A4)-ը, որը փաստված է Աստ-

[1] Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 244 :

վածաշնչում և բերված բազմաթիվ հեղինակների կողմից, որոնցից մի քանի վկայություն բերվեց վերևում:

Հրեական 19-ամյակի 1-ին տարվա ավանդական ամիս-ամսաթիվը (նիսան 14=A4) ընդունեցին քրիստոնեական 19-ամյակ կատարողները և իբրև 1-ին տարի ընդունեցին Անատոլիոս Լաոդիկեցին, Անդրեասը, Հ. Սարկավագը և այլ հեղինակներ: Հրեական Զատկի նիսան 16 (=A6) ամսաթվի մասին Ա. Շիրակացին ուներ հիշատակություն, որ բերեցինք Ա. Շիրակացու տեղեկություններում:

Այսպիսով մենք հիմնավորեցինք հրեական Զատկի և 19-ամյա պարբերաշրջանի աղյուսակը, որը ներկայացնում ենք հուլյան և եբրայական տոմարների ամսաթվերով:

№	հուլյան ամսաթվեր	եբրայական ամսաթվեր
1.	A4	Նիսան 14
2.	M24	Նիսան 3
3.	M13	ադար 27
4.	A1	Նիսան 11
5.	M21	աւ. 5
6.	M10	ադար 24
7.	M29	Նիսան 8
8.	M18	աւ. 2
9.	A6	Նիսան 16
10.	M26	Նիսան 5
11.	M15	ադար 29
12.	A3	Նիսան 13
13.	M23	Նիսան 2
14.	M11	ադար 25
15.	M30	Նիսան 9
16.	M19	աւ. 3
17.	A7	Նիսան 17
18.	M27	Նիսան 6
19.	M16	ադարի 30

Հրեական Զատկի կամ 19-ամյա պարբերաշրջանի աղյուսակը վերականգնելուց հետո հասկանալի է դառնում Անդրեասի այն տեղեկությունը, որ հրեաները կուրորեն էին նահանջում 19 օր:

Անդրեասը վկայում է, որ հրեաները արևային և լուսնային տարիների միջև համարժեքություն ստեղծելու նպատակով եթե նահանջել են, ապա նահանջել են «կուրությամբ առանց հանճարոյ». «...Եւ գիտասցես, թէ այս այսպէս է, յորժամ ուսանիցես զկանոն, միտ դիջիր, զի յերեկ ժամայն, յո-

բում զբաղարջն ուտեն, մինչև յառաւաւտն, յորում լուսանայ աւրն պահոց է-երորդ ամսեանն, թուեն աւուրս ՃՀԲ և ապա պահեն: Եւ եթէ պատահեսցէ թիւն յաւուրսն յայնոսիկ զոր վերագոյնն ասացաք, յաւելուն և պակասեցուցանեն, զի յերեկորոյ անտի աւուրն վերջին պահոցն ՃՁԲ աւուր ածեն մինչև յաւրն բաղարջակերաց և նահանջեն կուրութեամբ առանց հանճարոյ, քանզի ոչ ըստ կարգի առնեն, զի վաղեն զայլ ևս զինն ու Ժ աւուրբ: Եւ երբ զինչ և անկանիցի ի միտս նոցա, նոյնպէս, որպէս զիարդ կամինն, առնեն և անցանեն զօրինօքն: Եւ արդ նայեա՛ ընդ բազումս, որք ընդ օրէնազանցսն կամին առնել զզատիկն, թէ յարժանի՞ ինչ առնիցեն: Զի յորժամ կամին, քարոզեն շաբաթ, թէպէտ և չիցէ շաբաթ»[1]:

Այդ նահանջելը 19-ամյակի կտրվածքում կունենա հետևյալ տեսքը սկսած թշրին 1-ից՝ սուրբ օրից, Բաղարջակերաց օրը ներառյալ:

1. 199 օր	11. 179 օր >11
2. 188 օր >11	12. 198 օր >19
3. 177 օր >11	13. 187 օր >11
4. 196 օր >19	14. 175 օր >12
5. 185 օր >11	15. 194 օր >11
6. 174 օր >11	16. 183 օր >11
7. 193 օր >19	17. 202 օր >19
8. 182 օր >11	18. 191 օր >11
9. 201 օր >19	19. 180 օր >11
10. 190 օր >11	20. 199 օր >19

Հրեական Զատկի և 19-ամյակի աղյուսակի հուլյան տոմարի ամսաթվերից չի երևում, որ հրեաները նույն տարում երկու Զատիկ են կատարել բազում տարիներ, որովհետև հուլյան տարին սկսում էր հունվարի 1-ից: Եբրայական տոմարից (տարին սկսվում էր նիսանի 1=M 22-ից) պարզվում են այն տարիները, երբ նույն տարում Զատիկը կատարել են Նիսանի 3-ին, իսկ նույն տարվա վերջում՝ ադար 27-ին տեղի է ունեցել 3-րդ տարվա Զատիկը: Այդպիսի տեսք ունի նաև 5-6-րդի, 7-8-րդի, 10-11-րդի, 13-14-րդի, 18-19-րդի տարիներին: Պատճառը նահանջյալ ամիսներ չավելացնելն էր, որի հետևանքով 7 տարիներում երկու Զատիկ են կատարել նույն տոմարական տարում: Պատահական չեն սկզբնաղբյուրներում առկա տեղեկությունները մեկ տարում երկու Զատիկ կատարելու մասին, որոնք ներկայացրինք վերևում: Հրեական Զատկի և 19-ամյակի ամսաթվերի վերականգնումից հետո դժվար չէ ներկայացնել այն աղյուսակի մեջ տարիների կտրվածքով՝ սկսած 1 թվականից մինչև 324 (327) թվականները:

[1] Անդրեասյան Մեծի վասն սրբոյն պասեքին յետ և յառաջ խաղալոյ և վասն դրութեան երկերիւրեկին, Է. Բ. Աղայան, Ակնարկներ հայոց տոմարների պատմության, Երևան, 1986, էջ 146-148:

Աղյուսակում տրված է 19-ամյակի համարները, հրեական Զատկի ամսաթվերը հուլյան և եբրայական տոմարներով, շաբաթվա օրը[1]:

Հր. 19-ամյակի համարները	Զատկի կամ ամսաթիվ ըստ հուլյան և եբր. տոմարների	Ներկա տիկեր	Զատկի շաբաթվա օրը	Ներկա տիկեր	Զատկի շաբաթվա օրը	Ներկա տիկեր	Զատկի շաբաթվա օրը	Ներկա տիկեր	Զատկի շաբաթվա օրը	Ներկա տիկեր	Զատկի շաբաթվա օրը	Ներկա տիկեր	Զատկի շաբաթվա օրը
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
10	M26-Նիսան 5	1	5	20	3	39	5	58	1	77	4	96	7
11	M15-ադար 29	2	7	21	7	40	3	59	5	78	1	97	4
12	A3-Նիսան 13	3	4	22	6	41	2	60	5	79	7	98	3
13	M23 -Նիսան 2	4	6	23	3	42	6	61	2	80	5	99	7
14	M11-ադար 25	5	7	24	7	43	2	62	5	81	1	100	4
15	M30- Նիսան 9	6	4	25	6	44	2	63	4	82	7	101	3
16	M19-աւ. 3	7	6	26	3	45	6	64	2	83	4	102	7
17	A7- Նիսան 17	8	3	27	2	46	5	65	1	84	4	103	6
18	M27- Նիսան 6	9	5	28	7	47	2	66	5	85	1	104	4
19	M16-ադար 30	10	7	29	4	48	7	67	2	86	5	105	1
1	A4- Նիսան 14	11	4	30	3	49	6	68	2	87	4	106	7
2	M24- Նիսան 3	12	6	31	7	50	3	69	6	88	2	107	4
3	M13-ադար 27	13	1	32	5	51	7	70	3	89	6	108	2
4	A1- Նիսան 11	14	5	33	4	52	7	71	2	90	5	109	1
5	M21-աւ. 5	15	7	34	1	53	4	72	7	91	2	110	5
6	M10-ադար 24	16	2	35	5	54	1	73	4	92	7	111	2
7	M29 Նիսան 8	17	6	36	5	55	7	74	3	93	6	112	2
8	M18-աւ. 2	18	1	37	2	56	5	75	7	94	3	113	6
9	A6-Նիսան 16	19	5	38	1	57	4	76	7	95	2	114	5

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
10	M26-Նիսան 5	115	2	134	5	153	1	172	4	191	6	210	2
11	M15-ադար 29	116	7	135	2	154	5	173	1	192	4	211	6
12	A3-Նիսան 13	117	6	136	2	155	4	174	7	193	3	212	6
13	M23 -Նիսան 2	118	3	137	6	156	2	175	4	194	7	213	3
14	M11-ադար 25	119	6	138	2	157	5	176	1	195	3	214	6
15	M30- Նիսան 9	120	6	139	1	158	4	177	7	196	3	215	5
16	M19-աւ. 3	121	3	140	6	159	1	178	4	197	7	216	3
17	A7- Նիսան 17	122	2	141	5	160	1	179	3	198	6	217	2

[1] Այն վերականգնել ենք՝ հիմնվելով Հ. **Բադալյանի** Օրացույցի պատմություն աշխատության 3-րդ աղյուսակի վրա, էջ 35:

18	M27- Նիսան 6	123	6	142	2	161	5	180	1	199	3	218	6
19	M16-աղար 30	124	4	143	6	162	2	181	5	200	1	219	3
1	A4- Նիսան 14	125	3	144	6	163	1	182	4	201	7	220	3
2	M24 Նիսան 3	126	7	145	3	164	6	183	1	202	5	221	7
3	M13-աղար 27	127	4	146	7	165	3	184	6	203	2	222	4
4	A1- Նիսան 11	128	4	147	6	166	2	185	5	204	1	223	3
5	M21-աւ. 5	129	1	148	4	167	6	186	2	205	5	224	1
6	M10-աղար 24	130	5	149	1	168	4	187	6	206	2	225	5
7	M29 Նիսան 8	131	4	150	7	169	3	188	6	207	1	226	4
8	M18-աւ. 2	132	2	151	4	170	7	189	3	208	6	227	1
9	A6- Նիսան 16	133	1	152	4	171	6	190	2	209	5	228	1

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
10	M26-Նիսան 5	229	5	248	1	267	3	286	6	305	2	324	5
11	M15-աղար 29	230	2	249	5	268	1	287	3	306	6	325	2
12	A3-Նիսան 13	231	1	250	4	269	7	288	3	307	5	326	1
13	M23 -Նիսան 2	232	6	251	1	270	4	289	7	308	3	327	5
14	M11-աղար 25	233	2	252	5	271	7	290	3	309	6		
15	M30- Նիսան 9	234	1	253	4	272	7	291	2	310	5		
16	M19-աւ. 3	235	5	254	1	273	4	292	7	311	2		
17	A7- Նիսան 17	236	5	255	7	274	3	293	6	312	2		
18	M27- Նիսան 6	237	2	256	5	275	7	294	3	313	6		
19	M16-աղար 30	238	6	257	2	276	5	295	7	314	3		
1	A4- Նիսան 14	239	5	258	1	277	4	296	7	315	2		
2	M24 Նիսան 3	240	3	259	5	278	1	297	4	316	7		
3	M13-աղար 27	241	7	260	3	279	5	298	1	317	4		
4	A1- Նիսան 11	242	6	261	2	280	5	299	7	318	3		
5	M21-աւ. 5	243	3	262	6	281	2	300	5	319	7		
6	M10-աղար 24	244	1	263	3	282	6	301	2	320	5		
7	M29 Նիսան 8	245	7	264	3	283	5	302	1	321	4		
8	M18-աւ. 2	246	4	265	7	284	3	303	5	322	1		
9	A6- Նիսան 16	247	3	266	6	285	2	304	5	323	7		

Վերոհիշյալ աղյուսակը հնարավորություն է տալիս պատմական ժամանակագրության մի շարք խնդիրների լուծմանը: Բերենք մեկ օրինակ: Եվսեբիոս Կեսարացին Պողիկարպոս Զմյուռնացու վկայությունը կապում է Մեծ շաբաթի օրվա հետ, այն է՝ «... եւ էր շաբաթն մեծ (Հունարենում «...և էր օր մեծի շաբաթուն»)»[1]: Ա. Ճարյանը ծանոթագրության մեջ գրում է. «Թէպէտ բաղում կարծիք լեալ իցէն ի գիտնականս վասն աւուրս մեծի շաբաթուն, այլ ստույգ է, զի իցէ շաբաթն այն աւագ որում յաջորդէ Պա-

[1] Եւսեբիոս Կեսարացի, Նշված աշխ., էջ 271:

սեքն»[1]: Միանգամից նշենք, որ Ավագ շաբաթվա հասկացությունը այդ ժամանակներում դեռևս ձևավորված չէր, ուստի Պողիկարպոսի նահատակության օրը չի կապվում դրա հետ: Մեր կարծիքով, «շաբաթուն մեծ» կամ «օր մեծի շաբաթուն» ասելով՝ հասկացել են հրեական Զատկի կամ 19-ամյակի 1-ին տարվա ավանդաբար ընդունված նիսան 14(=A4) օրը: Ըստ այդմ, Պողիկարպոս Զմյուռնացու նահատակությունը գալիս է 258 թվականը և ոչ ընդունված 256 թվականը: Ուշագրավ է, որ Զատիկը կիրակի օրը կատարող երկրորդ ուղղության ներկայացուցիչների մոտ, որոնց աղյուսակը կբերվի ստորև, 258 թվականի նիսան 14 (=A4)-ը ընկել է կիրակի: Այլ խոսքով, Պողիկարպոս Զմյուռնացին նահատակվել է հրեական Զատկի օրը կամ 19-ամյակին, որն ընկել է 258 թվականի նիսան 14 (=A4)-ին՝ կիրակի: Ըստ Սոկրատ Սքոլաստիկոսի, Պողիկարպոս Զմյուռնացին նահատակվել է Գորդիանոսի տարիներին:

Եվսեբիոս Կեսարացու տեղեկություններից, որոնք բերեցինք վերևում, պարզ է դառնում, որ 190-ական թվականների սկզբներին (Կոմոդ կայսեր (176-192 թթ.) վերջին տարիներին) Վիկտորի պապ դառնալու տարուց տարբեր վայրերում ժողովներ գումարվեցին, և հրեական 19-ամյակի հիմքի վրա փոխեցին Զատկի օրը, այսինքն, Զատիկը տոնեցին լրումից հետո ընկնող կիրակի:

Բերենք լրման և Զատկի օրերի աղյուսակը՝ սկսած 185 թվականից մինչև 324 (327) թթ.:

Ներկա թվական	Հրեական 19-ամ. համարները	Հրեական լրումների ամիս-ամսաթիվ. հույլյան և երբ. տոմ.	Շաբաթվա օրը	Զատկի օրվա ամիս-ամսաթիվ. հույլյան և երբ. տոմ.	Ընթացքը
1	2	3	4	5	6
185	4	A1-Նիսան 11	5	A4 -Նիսան 14	1
186	5	M21- աւ. 5	2	M27- Նիսան 6	1
187	6	M10- ադար 24	6	M12-ադար 26	1
188	7	M29- Նիսան 8	6	M31- Նիսան 10	1
189	8	M18-աւ. 2	3	M23- Նիսան 2	1
190	9	A6 - Նիսան 16	2	A12- Նիսան 22	1
191	10	M26-Նիսան 5	6	M28- Նիսան 7	1
192	11	M15-ադար 29	4	M19-աւ 3	1
193	12	A3-Նիսան 13	3	A8- Նիսան 18	1

[1] Եւսեբիոս Կեսարացի, նշված աշխ., էջ 314:

194	13	M23-Նիսան 2	7	M24- Նիսան 3	1
195	14	M11-աղար 25	3	M16աղար 30	1
196	15	M30-Նիսան 9	3	A4- Նիսան 14	1
197	16	M19-աւ. 3	7	M20-աւ. 4	1
198	17	A7-Նիսան 17	6	A9- Նիսան 19	1
199	18	M27-Նիսան 6	3	A1- Նիսան 11	1
200	19	M16-աղար 30	1	M16-աղար 30	1
201	1	A4-Նիսան 14	7	A5- Նիսան 15	1
202	2	M24 -Նիսան 3	5	M27- Նիսան 6	1
203	3	M13-աղար 27	2	M19-աւ. 2	1

8	2	3	4	5	6
204	1	A1-Նիսան 11	1	A1-Նիսան 11	1
205	2	M21- աւ. 5	5	M24-Նիսան 3	1
206	3	M10- աղար 24	2	M16-աղար 30	1
207	4	M29- Նիսան 8	1	M29-Նիսան 8	1
208	5	M18-աւ. 2	6	M20-աւ. 4	1
209	6	A6 - Նիսան 16	5	A9-Նիսան 19	1
210	7	M26-Նիսան 5	2	A1-Նիսան 11	1
211	8	M15-աղար 29	6	M17-աւ 1	1
212	9	A3-Նիսան 13	6	A5-Նիսան 15	1
213	10	M23-Նիսան 2	3	M28-Նիսան 7	1
214	11	M11-աղար 25	6	M13-աղար 27	1
215	12	M30-Նիսան 9	5	A2-Նիսան 12	1
216	13	M19-աւ. 3	3	M24-Նիսան 3	1
217	14	A7-Նիսան 17	2	A13-Նիսան 23	1
218	15	M27-Նիսան 6	6	M29-Նիսան 8	1
219	16	M16-աղար 30	3	M21-աւ. 5	1
220	1	A4-Նիսան 14	3	A9-Նիսան 19	1
221	2	M24 -Նիսան 3	7	M25-Նիսան 4	1
222	3	M13-աղար 27	4	M17-աւ. 1	1

1	2	3	4	5	6
223	1	A1-Նիսան 11	3	A6-Նիսան 16	1
224	2	M21- աւ. 5	1	M21-աւ. 5	1
225	3	M10- աղար 24	5	M13-աղար 27	1
226	4	M29- Նիսան 8	4	A2-Նիսան 12	1
227	5	M18-աւ. 2	1	M18-աւ. 2	1
228	6	A6 - Նիսան 16	1	A6 -Նիսան 16	1
229	7	M26-Նիսան 5	5	M29-Նիսան 8	1
230	8	M15-աղար 29	2	M21-աւ. 5	1

231	9	A3-նիսան 13	1	A3-նիսան 13	1
232	10	M23-նիսան 2	6	M25-նիսան 4	1
233	11	M11-աղար 25	2	M17-աւ. 1	1
234	12	M30-նիսան 9	1	M30-նիսան 9	1
235	13	M19-աւ. 3	5	M22-նիսան 1	1
236	14	A7-նիսան 17	5	A10-նիսան 20	1
237	15	M27-նիսան 6	2	A2-նիսան 12	1
238	16	M16-աղար 30	6	M18-աւ. 2	1
239	1	A4-նիսան 14	5	A7-նիսան 17	1
240	2	M24 -նիսան 3	3	M29-նիսան 8	1
241	3	M13-աղար 27	7	M14-աղար 28	1

1	2	3	4	5	6
242	1	A1-նիսան 11	6	A3-նիսան 13	1
243	2	M21- աւ. 5	5	M24-նիսան 3	1
244	3	M10- աղար 24	1	M10-աղար 24	1
245	4	M29- նիսան 8	7	M30-նիսան 9	1
246	5	M18-աւ. 2	4	M22--նիսան 1	1
247	6	A6 - նիսան 16	3	A11-նիսան 21	1
248	7	M26-նիսան 5	1	M26-նիսան 5	1
249	8	M15-աղար 29	5	M18-աւ. 2	1
250	9	A3-նիսան 13	4	A7--նիսան 17	1
251	10	M23-նիսան 2	1	M23-նիսան 2	1
252	11	M11-աղար 25	5	M14-աղար 28	1
253	12	M30-նիսան 9	4	A3-նիսան 13	1
254	13	M19-աւ. 3	1	M19-աւ. 3	1
255	14	A7-նիսան 17	7	A8-նիսան 18	1
256	15	M27-նիսան 6	5	M30-նիսան 9	1
257	16	M16-աղար 30	2	M22-նիսան 1	1
258	1	A4-նիսան 14	1	A4-նիսան 14	1
259	2	M24 -նիսան 3	5	M27-նիսան 6	1
260	3	M13-աղար 27	3	M18-աւ. 2	1

1	2	3	4	5	6
261	1	A1-նիսան 11	2	A7-նիսան 17	1
262	2	M21- աւ. 5	5	M23-նիսան 2	1
263	3	M10- աղար 24	3	M15-աղար 29	1
264	4	M29- նիսան 8	3	A3-նիսան 1	1
265	5	M18-աւ. 2	7	M19-աւ. 3	1
266	6	A6 - նիսան 16	6	A8--նիսան 18	1
267	7	M26-նիսան 5	3	M31-նիսան 10	1

268	8	M15-աղար 29	1	M15-աղար 29	1
269	9	A3-Նիսան 13	7	A4-Նիսան 14	1
270	10	M23-Նիսան 2	4	M27-Նիսան 6	1
271	11	M11-աղար 25	7	M12-աղար 26	1
272	12	M30-Նիսան 9	7	M31--Նիսան 10	1
273	13	M19-աւ. 3	4	M23-Նիսան 2	1
274	14	A7-Նիսան 17	3	A12-Նիսան 22	1
275	15	M27-Նիսան 6	7	M28-Նիսան 7	1
276	16	M16-աղար 30	5	M19-աւ. 3	1
277	1	A4-Նիսան 14	4	A8-Նիսան 18	1
278	2	M24 -Նիսան 3	1	M24-Նիսան 3	1
279	3	M13-աղար 27	5	M16-աղար 30	1
280	4	A1-Նիսան 11	5	A4-Նիսան 14	1
281	5	M21- աւ. 5	2	M27-Նիսան 6	1
282	6	M10- աղար 24	6	M12-աղար 26	1
283	7	M29- Նիսան 8	5	A1-Նիսան 11	1
284	8	M18-աւ. 2	3	M23-Նիսան 2	1
285	9	A6 - Նիսան 16	2	A12-Նիսան 22	1
286	10	M26-Նիսան 5	6	M28-Նիսան 7	1
287	11	M15-աղար 29	3	M20-աւ. 4	1
288	12	A3-Նիսան 13	3	A8-Նիսան 18	1
289	13	M23-Նիսան 2	7	M24-Նիսան 3	1
290	14	M11-աղար 25	3	M17-աղար 30	1
291	15	M30-Նիսան 9	2	A5-Նիսան 15	1
292	16	M19-աւ. 3	7	M20-աւ. 4	1
293	17	A7-Նիսան 17	6	A9-Նիսան 19	1
294	18	M27-Նիսան 6	3	A1-Նիսան 11	1
295	19	M16-աղար 30	7	M17աւ. 1	1
296	1	A4-Նիսան 14	7	A5-Նիսան 15	1
297	2	M24 -Նիսան 3	4	M28-Նիսան 7	1
298	3	M13-աղար 27	1	M13-աղար 27	1

1	2	3	4	5	6
299	1	A1-Նիսան 11	7	A2-Նիսան 12	1
300	2	M21- աւ. 5	5	M24-Նիսան 3	1
301	3	M10- աղար 24	2	M16-Նիսան 30	1
302	4	M29- Նիսան 8	1	M29-Նիսան 8	1
303	5	M18-աւ. 2	5	M21-աւ. 5	1
304	6	A6 - Նիսան 16	5	A9-Նիսան 19	1
305	7	M26-Նիսան 5	2	A1-Նիսան 11	1
306	8	M15-աղար 29	6	M17-աւ. 1	1

307	9	A3-Նիսան 13	5	A6-Նիսան 16	1
308	10	M23-Նիսան 2	3	M28-Նիսան 7	1
309	11	M11-աղար 25	6	M13-աղար 27	1
310	12	M30-Նիսան 9	5	A2-Նիսան 12	1
311	13	M19-աւ. 3	2	M25-Նիսան 4	1
312	14	A7-Նիսան 17	2	A13-Նիսան 23	1
313	15	M27-Նիսան 6	6	M29-Նիսան 8	1
314	16	M16-աղար 30	3	M21-աւ. 5	1
315	1	A4-Նիսան 14	2	A10-Նիսան 20	1
316	2	M24 -Նիսան 3	7	M25-Նիսան 4	1
317	3	M13-աղար 27	4	M17-աւ. 1	1
318	4	A1-Նիսան 11	3	A6-Նիսան 16	1
319	5	M21- աւ. 5	7	M22-Նիսան 1	1
320	6	M10- աղար 24	5	M13-աղար 27	1
321	7	M29- Նիսան 8	4	A2-Նիսան 12	1
322	8	M18-աւ. 2	1	M18-աւ. 2	1
323	9	A6 - Նիսան 16	7	A7-Նիսան 17	1
324	10	M26-Նիսան 5	5	M29-Նիսան 8	1
325	11	M15-աղար 29	2	M21-աւ. 5	1
326	12	A3-Նիսան 13	1	A3-Նիսան 13	1
327	13	M23-Նիսան 2	5	M26-Նիսան 5	1

Աղյուսակից երևում է, որ Զատիկը կիրակի տեղափոխելուց հետո ևս այդ ուղղությանը հարող քրիստոնյաները չխուսափեցին մեկ տարում երկու Զատիկ կատարելուց: Ինչպես նկատելի է 185 թվից մինչև 327 թվականն ընկած տարիներին 44 անգամ մեկ տարում երկու Զատիկ է եղել: Այս խոշոր թերությունն էր, որ ստիպեց հետագայում ստեղծել քրիստոնեական լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջաններ և Նիկիայում որոշում ընդունել քրիստոնեական Զատկի մասին անջատվելով հրեականից:

Օտարերկրյա սկզբնաղբյուրները որևէ տեղեկություն չեն տալիս Հայաստանում քրիստոնեական համայնքների Զատկի տոնակատարությունը կատարելու մասին: Սակայն ակնհայտ է, որ 1-185 թվականներին Զատիկը կատարել են հրեաների նման, իսկ 185-325 թթ.-ին, հետևելով երկրորդ ուղղությանը, Զատիկը տեղափոխել են կիրակի: Կասկած լինել չի կարող, որ Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց հետո (4-րդ դարի սկիզբ 301-325 թթ.) հայերը հետևել են երկրորդ տարբերակին, քանի որ Գրիգոր Լուսավորչի որդին Արիստակեսը, անձամբ մասնակցեց Նիկիայի ժողովին և իր հետ Հայաստան բերեց ժողովի որոշումները, որտեղ Քրիստոսի հարության կիրակի օրվա գաղափարը արդեն իրողություն էր, և անմիջականորեն դրեց գործադրության մեջ: Հետևապես 301-325 թթ.-ին

Զատիկը կատարել են երկրորդ ուղղության ամիս-ամսաթվերով: Ինչ վերաբերում է 325 թվականից հետո ընկած ժամանակաշրջանին, ապա իբրև համաքրիստոնեական, ընդհանրական եկեղեցու համայնքներից մեկը, Նիկիայի ժողովի որոշումների համապատասխան փոխադարձ համաձայնությամբ, Զատիկը կատարել են քրիստոնեական 30-ամյա և հատկապես 19-ամյակի լրման օրերի ցիկլի հիմքի վրա (դրանց մասին կխոսվի հետագա շարադրանքում) լրումներին հաջորդող կիրակի օրը, որը երևում է Աթանասի տոնական նամակներից և Անդրեասի 200-ամյա զատկացուցակից, որոնք 5-րդ դարի սկզբներին (20-30-ական թթ.) հայերեն են թարգմանվել հունարենից և ասորերենից (հավանաբար նախապես օգտագործվել են հունարենով և ասորերենով):

***

Անցնենք 1-ին աղյուսակի երկրորդ շարքի լրման 30 ամսաթվերի քննությանը: Ակնհայտ է, որ այդ 30 ամսաթվերը լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանի լրման օրերն են 30 տարիների սահմաններում: Այն երևում է նաև հիշյալ 30 ամսաթվերի և Աթանաս Ալեքսանդրացու տոնական նամակներում[1] փաստված լրման և Զատկի օրերի համադրությունից:

Հարկ է նշել, որ 1-ին աղյուսակի 1-ին շարքի 16-րդ ամսաթվի բռնի ընդհատումը 324 թվականին, ցույց է տալիս, որ այդ զուգահեռ աղյուսակները գալիս են Նիկիայի ժողովի մասնակիցներից, որոնք որոշել էին հրեական Զատկից անցում կատարել քրիստոնեական Զատկին առայժմ 30 տարվա լրումների օգնությամբ, իսկ Սարդիկեի ժողովի մասնակիցները, որոնք զբաղվել էին Զատկի հարցով, որպեսզի իրականացնեն 50 տարվա համաձայնության Հռոմի և Ալեքսանդրիայի միջև մի նոր ցիկլի միջոցով, օգտագործել են Նիկիայի ժողովում կազմած աղյուսակը լրման 30 օրով:

Ի դեպ, փակագծերում բերված 1-ին շարքի 16-րդ ամսաթվի բռնի ընդհատումն ընկնում է 343 թվականին, որը Սարդիկեի ժողովի տարին է: Այլապես մենք կունենայինք 50 տարվա լրման և Զատկի ամսաթվեր:

Տեսնենք, թե սկզբնաղբյուրներն ինչ տեղեկություններ են տալիս Նիկիայի ժողովում Զատկի հարցի մասին:

Սոկրատ Սքոլաստիկոսը գրում է. «... զթագաւորին թուղթ յերրորդ գիրսն Եւսեբիոսի, յորոց ի Վարս Կոստանդինի զտցես ... յաղագս տաւնի Զատկի մասն ... է կարգ բարեվայելուչ ... տիեզերաց կողմանց պահեն եկեղեցիք ... միով կամաւք և համաձայնութեամբ պահէ ... զամենայն միա-

[1] Select writings and letters of Athanasius, bishop of Alexandria edited, with prolegomena, indices, and tables by Archibald Robertson, Nicene and post-Nicene futhers, volum 4, second series, printed in the USA, 1995, p. 502, 506-548.

բան է խորհել, զոր և ստոյգ բան պահանջել համարի, և ոչ մի ինչ հրէից երդմնազանցութեան ունի հաղորդութիւն»[1]:

Նա նաև գրում է. «Քանզի անդր (Նիկիա) [ժող]ովեալքն զսակաւս ի միաբանութիւն ածեալ փութային առ որս յոյժ յոլով յառաջագոյն»[2]:

Իսկ Շիրակացին վկայում է. «Արդ թեպէտ եւ այս ամենեքեան նախագոյն կարգեցան, սակայն ոչ ընդհանուր աշխարհ ուսան վասն նեղութեան հալածանացն որ ի վերայ քրիստոնեից, այդ տաւնեին զոյգ ընդ հրէից, տաւն խառնակ եւ անսուրբ մինչեւ ցսուրբ երանելւոյն Կոստանդիանոսի եւ ցսուրբ ժողովն Նիկիայ: Եւ ապա ասացաւ ի թագաւորէն, մի՛ եւս այնուհետեւ առնել տաւն խառնակ ընդ տիրասպան ազգին հրէից. տուեալ հրաման ի մէջ առնուլ զինեւտաներեակն լուսնի զատկաց, որք կարգեալ էին ի վերայ ջառեալ արանցդ. առնուլ եւ աշակերտս յամենայն ազգաց քրիստոնեից եւ ուսուցանել զնոսա տոմար. եւ զատուցանել զքրիստոնեականս ի հրէականէն. եւ թեպէտ եւ ըստ հրամանի թագաւորին գործն կատարէր, այդ ոչ անտարակուսելի կարգեցաւ աւրինակք»[3]:

Նույն միտքը կրկնում է Հովհաննես Սարկավագը[4]:

Քննարկվող երկու 19-ամյակների տարբերությունն սկսվում է 14-րդ տարվանից A10-A11 և այլն, ինչն այն բանի արդյունք է, որ 30-ամյակի հեղինակները 19-ամյակի սահմաններում արևային և լուսնային տարիների համարժեքությունն ապահովել են մեկ օրվա ավելացմամբ վերջին տարվա ամսաթվի վրա (A15-A16) և ոչ վերադիրի, ինչպես վարվել են ուշ շրջանում, որի հետևանքով ամսաթվերը տալիս են մեկ օրվա տարբերություն:

Այդ առումով ուշագրավ է Հովհաննես Սարկավագի տեղեկությունը. «Որպէս լուսինն ի տասնեւինն ամի յաւելու աւր մի ի տասներորդ կանոնին, ի վերադիրն յաւելեալ զքսան, ԻԱ (21) առնէ, զլրումն պակասեցուցեալ զմարտի ԻԶ-ն (26), Իէ (ուղղել Իե) առնէ, և ի դմին ամի լցեալ լինի իննևտասներեակ հայոյդ և յաւելուն ի վերադրիդ դէպ ուղիղ ընդ հայոցդ և այլազգացդ զուգաւորեալ պատշաճի»[5]:

Այսպիսի պատկեր է ներկայացնում նաև 30-ամյակի 1-ին տարիների միջև A4-ը փոխվել է A5-ի և այլն, որի հետևանքով 30-ամյակի սահմաններում առաջանում է 19-ամյա պարբերաշրջանի երկու տարբերակ A5-ից (№ 26, 1-ին տարի) A10-ը (№ 1, 30-ամյակի առաջին տարի) և A5-ից մինչև տասնիններամյակի (A4-տարուց) մինչև A9-ի տարին, այն է

---

1 **Սոկրատ Սքոլաստիկոս**, Եկեղեցական պատմութիւն, էջ 461:

2 Նույն տեղում, էջ 464:

3 Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, աշխատասիրությամբ **Ա. Աբրահամյանի**, Երևան, 1944, էջ 295:

4 Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 272:

5 Նույն տեղում, էջ 223:

Առաջին տարբերակ.

1.-A5, 2.- M25, 3. -A13, 4. -A2, 5.- M22, 6.-A10, 7.-M30, 8.-A18, 9.-A7, 10.-M27, 11.-A15, 12.-A4, 13.-M24, 14.-A12, 15.-A1, 16.-M21, 17.-A9, 18.-M29, 19.- A17:

Երկրորդ տարբերակ.

1.-A5, 2.-M25, 3.- A13, 4.-A2, 5.-M22, 6.- A9, 7.- M29, 8.-A17, 9.-A6, 10.-M26, 11.-A14, 12.-A3, 13.-M23, 14.-A11, 15.-M31, 16.-A19, 17.-A8, 18.-M28, 19.-A16:

Այդ մեկ օրվա տարբերությունը բերում հանգեցնում է 19-ամյակի համարների փոփոխության: Առաջին տարբերակում A4-ի տարին ընկնում է 12-րդ համարի տակ, իսկ A5-ի տարին (A6-ի փոխարեն) լինում է առաջին համարը: Երկրորդ տարբերակի դեպքում 1-ին տարին ընկնում է 9-րդ համարի տակ A6-ի ամսաթվով, իսկ առաջին տարին A4-ի փոխարեն A5 ամսաթվով դառնում է 12-րդը:

Այլ խոսքով, 30-ամյակի սահմաններում առաջանում է 19-ամյակի պարբերաշրջանի չորս տարբերակ, որոնք արտացոլում են ստեղծված և ստեղծվելիք 19-ամյակների խառնուրդ պատկերը: 30-ամյակի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ այդ աղյուսակը տարբեր ուղղությունների միջև համաձայնության գալու փորձ էր: 30-ամյա աղյուսակի հիմնական արդյունքն այն է, որ 19-ամյակի սահմաններում արևային և լուսնային տարիների միջև համարժեքությունը կայացած էր, որի հետևանքով Զատիկը կատարելու էին գարնանային գիշերահավասարից հետո և 19-ամյակի լրման ամսաթվերից հետո եկող կիրակին, որը բխում էր Նիկիայի ժողովի որոշումից, այն է հրեական Զատկից հրաժարվել և անցնել քրիստոնեական Զատկի կատարմանը: Թեև ինչպես երևում է Աթանասի տոնական նամակներից, մնացուկային տեսքով երբեմն Զատիկը կատարել են լրման օրը, երբ այն ընկել է կիրակի: Այսպես, Դիոկղետիանոսի 40-րդ տարում (=333 թ.) լրումն ընկել է A15-ին, երբ կիրակի է եղել: Համաձայնության գալով նույն օրն էլ կատարել են Զատիկը:

Հրեական Զատկի և 19-ամյակի ռեֆորմը կատարել էր Անատոլիոս Լաոդիկեցին, երբ 7 տարվա ավելացրեց 30 օր, և լրման ամսաթվերն ընկան գարնանային գիշերահավասարից հետո, ու 19-ամյակում արևային և լուսնային տարիները համարժեք դարձան:

Հարց է առաջանում, թե աղյուսակի հեղինակներն ինչո՞ւ են ընտրել 30-ամյակի 1-ին տարվա A10-ի ամսաթիվը: Կարծում ենք նրա համար, որպեսզի համաձայնեցնեն մինչ այդ առաջացած Անատոլիոսի և ալեքսանդրյան 19-ամյակների համարժեք տարիները, որը մասամբ է հաջողվել: Թեև 19-ամյակների համարների տարբերությանը, Անատոլիոսի և ալեքսանդրյան լրման օրերը համարժեք են 30-ամյակի 14 տարիներում մինչև

ալեքսանդրյան 19-ամյակի վերջին տարին: 15-րդ տարուց Անատոլիոսի 19-ամյա ցիկլը շարունակում է իր լրման ամսաթվերը մինչև 19-րդ տարին և ալեքսանդրյան լրման տարիների համեմատ մեկ օրվա տարբերություն է տալիս, մինչև Անատոլիոսի 19-րդ տարին: Դրանից հետո մինչև 30-րդ տարին, երկուսի մոտ էլ մեկ օրվա տարբերություն է նկատվում: Պատճառն այն է, որ փոխանակ վերադրի միջոցով կարգավորելու արևային և լուսնային տարիների համարժեքությունը, Անատոլիոսի 19-ամյակին մեկ օր էին ավելացրել: Իսկ ալեքսանդրյան 19-ամյակի մեջ այն, հավանաբար, 19-ամյակի համարների փոփոխության հետևանք էր: Ալեքսանդրացիները առաջնորդվել են Դիոկղետիանոսի թվականությամբ: Նրանք Դիոկղետիանոսի էրայի տարիները բաժանել են 19-ի և մնացորդում ունեցել են իրենց 19-ամյակի լրման օրվա համապատասխան համարները: Այսպես, Աթանասի տոնական նամակներում առկա է Դիոկղետիանոսի 49-րդ տարին, և Զատիկը համաձայնեցնելով Հռոմի հետ կատարել են լրման օրը A15-ին, որովհետև ընկել է կիրակի: Դիոկղետիանոսի էրայի 49 տարին բաժանենք 19-ի, մնացորդում կունենանք 11, որն էլ նրանց 19-ամյակի 11-րդ տարին է, որտեղ լրման օրը A15-ն է, լուսինը 15 օրական: Բայց այն Անատոլիոսի 19-ամյակի 19-րդ տարին է: Իսկ Անատոլիոսի և ալեքսանդրյան 19-ամյակների առաջին տարիների միջև առկա է 8 տարվա տարբերություն A 4-ից (Անատոլիոսի առաջին տարուց) հաշված, իսկ A5-ից (ալեքսանդրյան 1-ին տարի) հավասար է 11 տարվա:

Աղյուսակի զուգահեռ շարքերի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ հրեական Զատկի և 19-ամյակի ամսաթվերի վրա 7 տարում (30-ական օր) ավելացնելով լուծվել են 19-ամյակում լուսնային և արևային տարիների համարժեքության լրումները գարնանային գիշերահավասարից հետո ընկնելու և մեկ տարում երկու Զատիկ չկատարելու խնդիրները: Հետևապես, կարող ենք համադրել 19-ամյակների ամսաթվերը և տեսնել որ հեղինակների ու ժամանակի հետ են առնչվում դրանք: Համադրենք հրեական Զատկի և 19-ամյակի ու երեսնամյակի զուգահեռ շարքերը, ինչպես և 30-ամյակի A4-ից սկսվող երկու տարբերակը Անատոլիոսի 19-ամյակի վերակազմության հետ, որն իրականացրել են Շվարցը և Լեբեդևը, որոնց հետ համաձայն է նաև Գրյումելը:

Անատոլիոսի կատկական լրումների 19-ամյակը

19-ամյակի համ.	վերադիրները	Լրման ամսաթվերն՝ ըստ Շվարցի	1-ին տարբերակ	2-րդ տարբերակ
1	11	A4	A4	A4
2	22	M24	M24	M24
3	3	A12	A12	A12

4	14	A1	A1	A1
5	25	A20[1]	M21	M21
6	6	A9	A9	A9
7	17	M29	M29	M29
8	28	A17	A17	A17
9	9	A6	A6	A6
10	20	M26	M26	M26
11	1	A14	A14	A14
12	12	A3	A3	A3
13	23	M23	M23	M23
14	4	A11	A10	A11
15	15	M31	M30	M31
16	26	A19[2]	A18	A19
17	7	A8	A7	A8
18	18	M28	M27	M28
19[3]	29	A16	A15	A16

Արդարացի է Անատոլիոսի քննադատությունը հրեաներին, որ նրանք Զատիկն անում էին 12-րդ ամսում, այսինքն գարնանային օրահավասարից առաջ, ինչպես և Անատոլիոսին հետևող Անդրեասի տեղեկություններն այն մասին, որ հրեաները Զատիկ են կատարում 12-րդ ամսում և բազմիցս երկու Զատիկ են կատարում միևնույն տարում և դրանից կարող են խուսափել նահանջյալ ամիսներ ավելացնելով 7 տարվան, որը մի կողմից 19-ամյակի սահմաններում արևային և լուսնային տարիների համաձեքություն է ստեղծում, մյուս կողմից լրումները գալիս են գարնանային գիշերահավասարից հետո, և մեկ տարում երկու Զատիկ չի լինում: Վերջապես, աղյուսակում 19-ամյակի 3-րդ, 6-րդ, 8-րդ, 11-րդ, 14-րդ, 16-րդ և 19-րդ տարիների լրման օրերին 30-ական օր ավելացնելը ցույց է տալիս, որ հրեական Զատկի և 19-ամյակի ռեֆորմի առաջին իրականացնողը եղել է Անատոլիոսը, որի զատկական կանոնի մասին տեղեկություն է տալիս Եվսեբիոս Կեսարացին: Հիմնվելով հրեական Զատկի և 19-ամյակի ամսաթվերի վրա Անատոլիոսը, ինչպես անուղղակիորեն ցույց է տալիս Անդրեասը, նահանջյալ ամիսներն ավելացրել է 7 տարիների վրա, դրանով իսկ 19-ամյակի սահմաններում ստացել է արևային և լուսնային տարիների համաձեքություն, և լրումներն ընկել են գարնանային գիշերահավասարից հետո: Նա իբրև 19-ամյակի առաջին տարի, պահել է ավանդաբար ընդուն-

[1] Լեբեդևի մոտ M21 վերակազմությունը ճիշտ է:
[2] Լեբեդևի մոտ M20 վերակազմությունը ճիշտ չէ:
[3] Նահանջյալ ամիսները (30-ական օր) ավելացվել են A4-ից սկսվող 19-ամյակի 3-րդ, 6-րդ, 8-րդ, 11-րդ, 14-րդ, 16-րդ և 19-րդ տարիներին:

.ված A4=Նիսան14 ամսաթիվը, որին հետևել է նաև Անդրեասը, երբ կազմում էր 200-ամյա զատկացուցակը:

Անատոլիոսն ամենայն հավանականությամբ 19-ամյակի ռեֆորմն իրականացրեց 277 թվականին, երբ հրեական Զատիկը եկավ 19-ամյակի առաջին տարին Նիսան 14=A4: Սակայն ռեֆորմը գործադրության մեջ մտավ Նիկիայի (325 թ.) ժողովից հետո: Անատոլիոսը, հավանաբար, օգտագործեց Անտիոքի կամ Լաոդիկեի իրար համարժեք թվականության համակարգերը, որոնց հետևել է նաև Անդրեասը: 277 թվականը համարժեք է Անտիոքի (Լաոդիկեի) թվականության 325 տարուն, որը բաժանելով 19-ի և մնացորդից հանելով 1 կունենանք 19-ամյակի 1-ին տարին, այն է՝ A4=Նիսան 14-ի:

Անատոլիոսի կազմած 19-ամյա պարբերաշրջանի լրման օրերի վերակազմության մեջ մենք նախապատվություն ենք տալիս 1-ին տարբերակի ամսաթվերին, որովհետև այն հիմնվել է հրեական Զատկի և 19-ամյակի ամսաթվերի վրա ավելացնելով նահանջյալ ամիսները 7 տարվա վրա, ինչպես և վերադիրները դնելով 11 օրվա տարբերությամբ:

Երկրորդ տարբերակը 30-ամյա աղյուսակի հեղինակների խմբագրությունն է, որտեղ նրանք 19-ամյակի սահմաններում արևային և լուսնային տարիների համարժեքությունն ապահովել են ամսաթվի վրա մեկ օր ավելացնելով: Դրանով իսկ խախտել են 14-րդ և 15-րդ տարիների ամսաթվերը մեկ օրվա տարբերությամբ:

Ինչ վերաբերում է ուսումնասիրողների վերականգնած աղյուսակին, ապա նրանք հետևել են մեր ստացած 2-րդ տարբերակին: Հինգերորդ տարվա A20-ի վերականգնումը ճիշտ չէ, որովհետև նահանջյալ 7 տարիների մեջ չի մտնում և 30 օր հետ գալով կստանանք M21-ը, որը, ըստ Անատոլիոսի, գարնանային օրահավասարից հետո է:

Անատոլիոսի կազմած 19-ամյակն իր հետագա կիրառությունն ունեցավ, ինչպես և խմբագրվեց: Այսպես, Անդրեասի 200-ամյա զատկացուցակում, որտեղ 19-ամյակի 1-ին տարին A4=Նիսան 14-ի տարին է, ցույց է տալիս Անատոլիոսի 19-ամյակի կիրառությունը հետագայում (4-րդ դար):

30-ամյակի սահմաններում, ինչպես նշվեց, առկա է Ալեքսանդրյան 19-ամյակի նույնպես երկու տարբերակ, որոնք համադրենք Կրուշի վերականգնման հետ, որը հիմնվել է Դիոնիսիոս Կրտսերի օգտագործած 19-ամյա աղյուսակի վրա, իսկ սա իր հերթին Կյուրեղ Ալեքսանդրացու զատկացուցակի (114 տարի) 19-ամյա պարբերաշրջանի վրա:

Ալեքսանդրյան կատկական լրումների 19-ամյակը

19-ամյակի համարները	Վերադիրները՝ ըստ Կրուշի փակագծում մեր վերականգնածն է	Լրման ամսաթվերը ըստ Դիոնիսիոս Կրտսերի աղյուսակի (Կրուշ)	1-ին տարբերակ	2-րդ տարբերակ
1	30	A5	A5	A5
2	11	M25	M25	M25
3[1]	22	A13	A13	A13
4	3	A2	A2	A2
5	14	M22	M22	M22
6	25	A10	A10	A9
7	6	M30	M30	M29
8	17	A18	A18	A17
9	28	A7	A7	A6
10	9	M27	M27	M26
11	20	A15	A15	A14
12	1	A4	A4	A3
13	12	M24	M24	M23
14	23	A12	A12	A11
15	4	A1	A1	M31
16	15	M21	M21	A19
17	26	A9	A9	A8
18	7	M29	M29	M28
19	18[2](19)	A17	A17	A16

Ալեքսանդրյան զատկական լրումների 12-ից 19 համարները կրկնում են Հրեական և Անատոլիոսի լրումները, իսկ 1-ից 11 համարները տալիս են մեկ օրվա տարբերություն: Հրեական և Անատոլիոսի 19-ամյակի 1-ին տարին A4-ը փոխվել է A5-ի: Ալեքսանդրյան լրումների 1-ին տարբերակն է համապատասխանում իրականությանը: Այն հիմնավորվում է Աթանաս Ալեքսանդրացու տոնական նամակների նյութերով, ինչպես և Կյուրեղ Ալեքսանդրացուց եկող Դիոնիսիոս Կրտսերի աղյուսակով:

Ալեքսանդրյան լրումների հաշվարկը հիմնված է Դիոկղետիանոսի թվականության վրա և Դիոկղետիանոսի թվականության 1-ին տարին համապատասխանում է Ալեքսանդրյան լրման 1-ին տարուն: Հետևապես Դիոկղետիանոսի թվականությունը բաժանելով 19-ի կստանանք ալեքսանդրյան լրման համապատասխան համարը:

---

[1] Նահանջյալ ամիսներին (30-ական օր) ավելացրել են A5-ից սկսվող 19-ամյակում 3-րդ, 6-րդ, 8-րդ, 11-րդ, 14-րդ, 17-րդ և 19-րդ տարիներում:

[2] Կարծում ենք, որ 19-րդ տարում վերադիրներին պետք է ավելացվեր 12, և 18-ի փոխարեն լիներ 19-ը, իսկ 1-ին տարում վերադրի արժեքը կլինի 30:

Ալեքսանդրյան 19-ամյակի ցիկլը ռեֆորմի ենթարկեց Պետրոս Ալեքսանդրացին, ինչպես նկատել է Գրյումելը, ամենայն հավանականությամբ, Դիոկղետիանոսի թվականության 20-րդ տարում 304 թվականին, երբ ալեքսանդրյան 19-ամյակի 1-ին տարին կրկնվեց 2-րդ անգամ: Սակայն ռեֆորմի ենթարկված 19-ամյակները գործնական կիրառություն ստացան Նիկիայի ժողովից հետո ընկած ժամանակաշրջանից, թեև 95-ամյա պարբերաշրջաններով զատկացուցակներն սկսում էին Դիոկղետիանոսի 1 թվականից: Այժմ ներկայացնենք Վիկտորիուսի կիրառած 19-ամյա պարբերաշրջանը:

Վիկտորիուսի օգտագործած 19-ամյա պարբերաշրջանի կատկական աղյուսակ

19-ամյակի համարները	Վերադիրները	Լրման ամսաթվերը (ըստ Շվարցի և Կրուշի վերականգնման)	1-ին տարբերակ	2-րդ տարբերակ
1. (19)	8	A6	A6	A6
2. (1)	19	M26	M26	M26
3. [1](2)	30	A14	A14	A14
4. (3)	11	A3	A3	A3
5. (4)	22	M23	M23	M23
6. (5)	3	A11	A11	A10
7. (6)	14	M31	M31	M30
8. (7)	25	M20[2]	A19	A18
9. (8)	6	A8	A8	A7
10. (9)	17	M28	M28	M27
11. (10)	28	A16	A16	A15
12. (11)	9	A5	A5	A4
13. (12)	20	M25	M25	M24
14. (13)	1	A13	A13	A12
15. (14)	12	A2	A2	A1
16. (15)	23	M22	M22	M21
17. (16)	4	A10	A10	A9
18. (17)	16(15)	M29	M30	M29
19. (18)	27(26)	A17	A18	A17

[1] Նահանջյալ ամիսները (30-ական օր) ավելացվել են A6-ից սկսվող 19-ամյակի 3-րդ, 6-րդ, 8-րդ, 11-րդ, 14-րդ, 17-րդ և 19-րդ տարիներին:

[2] M 20-ի ամիս-ամսաթվերի վերականգնումը Շվարցի և Կրուշի կողմից ճիշտ չէ, որովհետև այն ընկնում է նահանջյալ տարվա մեջ, հետևապես պետք է լիներ A19-ին:

Վիկտորիուսի օգտագործած զատկական լրումների աղյուսակը չի գալիս հրեական լրումների 19-ամյակից (2-րդ տարբերակ), այլ կապվում է Սարդիկեի ժողովի վավերագրերում պահպանված 30 տարիների աղյուսակի (1-ին տարբերակ) հետ: Ինչպես նկատելի է, մեր վերականգնումը տարբերվում է Շվարցի և Կրուշի վերականգնումից: Այն հիմնված է 30 տարիների լրման օրերի 1-ին տարբերակի վրա, որտեղ իր արտահայտությունն է գտել նաև Քրիստոսի չարչարանքի տարվա իրենց ընդունած A4=նիսան 14 ամսաթիվը: Վիկտորիուսի կիրառած զատկական լրումների աղյուսակը մի մասով (8 օր) կապված է ալեքսանդրյան, մյուս մասով (5 օր) Անատոլիոսի լրումների հետ: Իսկ մնացած 6-ը տալիս են 1 օրվա տարբերություն: Հարկ է նշել, որ Անատոլիոս Լաոդիկեցու կազմած 19-ամյա պարբերաշրջանը օգտագործված ենք գտնում Անդրեասի 200-ամյա զատկացուցակում, որտեղ 19-ամյակի 1-ին տարին նիսան 14(=A4) -ն է, որը հայոց մեջ պաշտոնապես սկսվեց 429 թվականից, թեև 200-ամյա զատկացուցակն սկսվել էր 353 թվականից:

Ալեքսանդրյան 19-ամյակն օգտագործել է Աթանաս Ալեքսանդրացին իր տոնական նամակներում: Թեոֆիլ Ալեքսանդրացին 95-ամյա (19x5) զատկացուցակ է կազմել սկսելով Դիոկղետիանոսի 1 թվականից (=285 թ.), իսկ 95-ամյակի 2-րդ շրջապտույտն սկսել է Դիոկղետիանոսի 96 թվականից (380 թ.), որը կիրառության մեջ է դրել, ինչպես նշել է Գրյումելը, 385 թվականից, երբ Թեոֆիլը դարձավ Ալեքսանդրիայի եպիսկոպոս: Այն ավարտվեց Դիոկղետիանոսի 190 թվականին (474 թ.): Կյուրեղ Ալեքսանդրացին կազմել է 114 (19x6) տարվա զատկացուցակ, որը Թեոդոս Փոքրի հյուպատության պատվին սկսել է Դիոկղետիանոսի 119 թվից (403 թ.): Սակայն 19-ամյակի օրինաչափության հետևանքով զատկացուցակի սկիզբը Դիոկղետիանոսի 115 թվականն է (399 թ.), որն ավարտել է Դիոկղետիանոսի 228 տարով (512 թ.):

Դիոնիսիոս Կրտսերը, հետևելով Կյուրեղ Ալեքսանդրացու զատկացուցակին, հռոմեացիների համար կազմել է 95-ամյա զատկացուցակ քրիստոնեական, Դիոնիսյան թվականով, որն սկսել է 532 թվականով և ավարտել 626 թվականին: Ի դեպ, բոլոր հեղինակների մոտ, դատելով Դիոնիսիոս Կրտսերի զատկացուցակների 19-ամյակներից, 19-ամյակի 1-ին տարին A5-ի լրման տարին է, որն 1-ին համարն է:

562 թվականին ստեղծվեց և գործադրվեց Էսայան ՇԼԲ (19x28) զատկացուցակը, որի հենքի վրա խմբագրվեց Իրեոն վարդապետինը: Նրանց

19-ամյա պարբերաշրջանները վերականգնվում են Անանիա Շիրակացու և հայ մյուս տոմարագետների տեղեկություններով:

Էապան 19-ամյա պարբերաշրջանը

Ներկա թվական	Էապան ամիս-ամսաթվերը հուլյան տոմարով	ՇԼԲ-ի 1-ին տարին (հաշվման իմաստով)	ՇԼԲ-ի 19-ամյակի 1-ին տարին	19-ամյակը (ըստ Գրյումելի վերականգնման)	վերադիրը
553	A13	1	11	2	30
554	A2	2	12	3	11
555	M22	3	13	4	22
556	A10	4	14	5	3
557	M30	5	15	6	14
558	A18	6	16	7	25
559	A7	7	17	8	6
560	M27	8	18	9	17
561	A15	9	19	10	28
562	A4	10	1	11	9
563	M24	11	2	12	20
564	A12	12	3	13	1
565	A1	13	4	14	12
566	M21	14	5	15	23
567	A9	15	6	16	4
568	M29	16	7	17	15
569	A17	17	8	18	26
570	A6	18	9	19	7
571	M25	19	10	1	19

Իրեոն վարդապետի 19-ամյակը

Ներկա թվական	Էապան 19-ամյակի լրման ամիս-ամսաթվերը հուլյան տոմարով	Վերադիր-ները	Իրեոնյան 19-ամյակի լրման ամիս-ամսաթվերը հուլյան տոմարով	19-ամյակի համարները	Վերադիր-ները
553	A13	30	A13	3	30
554	A2	11	A2	4	11
555	M22	22	M22	5	22
556	A10	3	A10	6	3
557	M30	14	M30	7	14
558	A18	25	A18	8	25
559	A7	6	A7	9	6
560	M27	17	M27	10	17
561	A15	28	A15	11	28

562	A4	9	A4	12	9
563	M24	20	M24	13	20
564	A12	1	A12	14	1
564	A1	12	A1	15	12
566	M21	23	M21	16	23
567	A9	4	A9	17	4
568	M29	15	M29	18	15
569	A17	26	A17	19	27
570	A6	7	A5	1	8
571	M25	19	A25	2	19

Վ. Գրյումելի վերականգնած իրեռնյան 19-ամյակի համարները սխալ են, որովհետև ունենք Անանիա Շիրակացու և Հովհաննես Սարկավագի աներկբա վկայությունները, որ Էասյան 19-ամյակի առաջին տարին (հաշվման իմաստով) Նիսանի 23-ի (A13-ի) լրման տարին է, իսկ 19-ամյակինը Նիսան 14(A4)-ի լրման տարին, որոնք համապատասխանում են 1 և 10 թվականներին և ունեն 9 տարվա տարբերություն:

Բերենք Անանիա Շիրակացու և Հովհաննես Սարկավագի Զատկի մեկնություններից համարժեք տեղեկություններ, որոնք վերաբերում են Էասյանների ՇԼԲ-ին:

Անանիա Շիրակացի	Հովհաննես Սարկավագ
«Բայց Էասանք որ զԳ (ուղղել ԻԳ - Ռ.Վ.) Նիսան կարգեցին գլուխ բոլորի, եւ ոչ աղարտեցին զառաջինն, բայց զի տոմարն Անդրեասեան երկերիւր ամացն յերիս (ուղղել ի Դ (4)- Ռ.Վ.) Նիսան սպառեցալ եւ սկիզբն հինգհարիւրեկին ի երեք (ուղղել ԻԳ - Ռ.Վ.) Նիսան եղեւ. վասն այնորիկ եդ ի գլուխ բոլորի. ոչ ի սկզբանէ ելիցն եւ խաչելութեան, այլ նմին իսկ հինգհարիւրեակ բոլորին բայց խոստովանեցին գլուխ բոլորի զչորեքտասան Նիսան, զհրամայեալն ի Տեառնէ, որում եւ մեք հետեւեսցուք» (Անանիա Շիրակացու մատենագրութիւնը, էջ 299):	«Բայց Էասեանքն, որ ԻԳ (23) Նիսանայ կարգեցին գլուխ բոլորին և զայլոց ազգացն որ նմա հանդիպին, ոչ թէ զնա խոստովանեցան և համարել գլուխ բոլորին և ոչ աղարտեցին զառաջինսն: Այլ վասն զի տաւմար Անանդրէասայ երկու հարիւր ամացն ի չորս Նիսան սպառեցաւ: Եւ սկիզբ Շեակ բոլորին ի քսան և երեք Նիսանայ եղև, վասն այնորիկ զնա եդ գլուխ բոլորին ոչ միայն ի սկզբանն, և ելից և խաչելութեան այլ միայն ամին, իսկ հինգհարիւրեակ բոլորին: Բայց խոստովանեցին գլուխ բոլորին զԺԴ Նիսանայ հրամայելոյն ի Տեառնէ, որում մեք հետեւեսցուք» (Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրութիւնը, էջ 275):

Անանիա Շիրակացու և Հովհաննես Սարկավագի համարժեք վկայություններից, որոնք ավելի լավ են պահպանված Սարկավագի մոտ և որոնց միջոցով ենք վերականգնել Ա. Շիրակացու մոտ տեղ գտած գրչական սխալները, չի հասկացվել մինչև վերջերս կամ բացատրվել է առնվազն անհասկանալիորեն[1]: Այդ տվյալներից հետևում է, որ էասյաններն իրենց ստեղծած 532-ամյակի սկիզբն սկսել են 553 թ., երբ լուսնի լրումը նիսան 23 (=A13)-ին էր՝ շարունակելով Անդրեասի 200-ամյակը՝ ավարտը 552 թ., երբ լուսնի լրումը նիսան 4 (=M25)-ին էր, սակայն իրենց կազմած ՇԼԲ-ի 1-ին տարվա լուսնի լրումն ընկել էր նիսան 14 (=A4)-ին և տոմարական հաշվումները, հատկապես, վերադիրների համակարգը և այլ տոմարական մանրամասներ, սկսել են գործադրել 19-ամյակի 1-ին տարվանից: Այսպես են վարվել նաև հայերը, երբ ընդունեցին էասյան ՇԼԲ-ն և համադրեցին հայոց շարժական տոմարի հետ՝ ստեղծելով հայոց թվականության համակարգը և հետադարձ հաշվով ստացան հայոց 1 և 10 տարեթվերը: Ասենք նաև, որ 532-ամյա պարբերաշրջանի (19x28) օրինաչափությունները գտնելուց հետո էասյանների համար դժվար չէր հետադարձ հաշվով սկսել Անդրեասի 200-ամյակի ավարտից հետո, երբ լուսնի լրումը ապրիլի 13-ին էր, և 19-ամյակի 11-րդ տարին (կամ 19-ամյակի ցանկացած համարից), որովհետև այդ միջանկյալ տարիների համար նրանք կարող էին օգտագործել 19-ամյակի կանոնները: Այսպես վարվեցին Անդրեասի 200-ամյակի հետ կապը չկտրելու համար, այսինքն՝ շարունակեցին նրա զատկացուցակը: Սակայն, Հակոբ Ղրիմեցու արտահայտությամբ, «դարձ արեգական և լուսնի ի միում ամի»-ն չէր կարող լինել 19-ամյակի ցանկացած տարուց, այլ միայն որոշակի տարիներից, այն է՝ A 4, A 6(5), A2 (նաև M25), քանի որ արևային տարին իր շրջապտույտն սկսել էր Խոյի համաստեղությունից մարտի 20-ից, և լուսնային տարին պետք է համապատասխանեցնեին նրան այդ սկզբից: Պատահական չէ, որ էասյաններն ընտրեցին 19-ամյակի ապրիլի 4-ի տարուց, իսկ Իրենոնը՝ ապրիլի 5-ի, որն էասյանների մոտ ապրիլի 6-ի տարին էր՝ հաշվի առնելով նաև քրիստոնեական գաղափարախոսության սկզբունքային հարցերը, այն է՝ արարչության առաջին օրվա (M17) և մարդու ստեղծման (նիսան 1=M22), ինչպես և Ելից և Քրիստոսի խաչելության հետ կապված ավանդությունները: Այլ խոսքով, էասյանների ՇԼԲ-ի, հատկապես 19-ամյակի առաջին տարին, A4-ից սկսելն անհրաժեշտություն էր: Այսպես էր նաև մյուս ՇԼԲ-ների համար, որոնք սկսել են A2-ից, A5-ից բացառությամբ M25-ի տարբերակի:

---

[1] Է. Աղայան, Ակնարկներ..., էջ 155-156:

Այդ խնդիրն ավելի մանրամասնորեն պարզաբանել է Ռ. Հ. Վարդանյանը «Հայոց տոնացույցը» աշխատության մեջ:

Էասյանների մոտ նահանջյալ ամիսները (30-ական օր) ավելացվել են ՇԼԲ-ի A13-ից սկսվող տարուց (հաշվման իմաստով) 1-ին, 4-րդ, 6-րդ, 9-րդ, 12-րդ, 15-րդ և 17-րդ տարիներին: Իսկ ՇԼԲ-ի 19-ամյակի մեջ 3-րդ, 6-րդ, 8-րդ, 11-րդ, 14-րդ, 16-րդ և 19-րդ տարիներին, թեև երկուսի մոտ էլ լրման օրերը համարժեք են:

Իրեոնի մոտ A5-ից սկսվող 19-ամյակի մեջ նահանջյալ ամիսներն ավելացվել են 3-րդ, 6-րդ, 8-րդ, 11-րդ, 14-րդ, 17-րդ և 19-րդ տարիներին: Այստեղ ևս լրման օրերը նույնն են:

Անատոլիոսի և Էասյան 19-ամյակները համադրելով ստանում ենք հետևյալ պատկերը 19-ամյակի 1-ից 9-րդ և 14-ից 19-րդ համարները նույնն են, իսկ 10-րդից 13-րդ համարների մեջ գոյություն ունի մեկ օրվա տարբերություն: Իսկ ալեքսանդրյան և իրեոնյան 19-ամյակների համարների և ամիս-ամսաթվերի համադրությունը ցույց է տալիս դրանց համարժեքությունը; Հետևապես իրեոնյան 19-ամյակը հետևել է ալեքսանդրյանին: Ի դեպ, դրանց տարբերությունը վերադիրների արժեքների մեջ է: Այսպես, ալեքսանդրյանում 1-ին տարվա վերադիրը 30 է, իսկ Իրեոնի 1-ին տարվա վերադրի արժեքը 8 է, ինչպես վկայել է Անանիա Շիրակացին: Այլ խոսքով, էասյան 532- ամյակին հետևելով Իրեոն վարդապետը խմբագրեց 19-ամյակը A6-ը փոխարինելով A5-ով և 19-ամյակի 1-ին համարը A4-ից տեղափոխեց A5, որով էլ նմանվեց ալեքսանդրյան 19-ամյակին:

Ալեքսանդրյան և Էասյան19-ամյակների լրման օրերի ամիս-ամսաթվերի համադրությունը ցույց է տալիս, որ դրանք համարժեք են 18 տարիների համար, բացառություն են կազմում A5-ը A6-ով փոխելը, ինչպես և 19-ամյակի 1-ին տարվա փոփոխությունը: Ալեքսանդրացիները 19-ամյակի 1-ին տարին դրել են A5-ի լրման տարուց, իսկ էասյանները, հետևելով ավանդությանը, 19-ամյակի 1-ին տարին ընդունել են A4=նիսան 14-ի լրման տարին: Նույն պատկերն է կրկնվում, երբ համադրում ենք էասյան և իրեոնյան 19-ամյակների ամիս-ամսաթվերը: Այս դեպքում ևս տարբերությունը 19-ամյակի 1-ին տարվա փոփոխության մեջ է A6-ը A5-ի խմբագրությունը, ինչպես և վերադիրների տարբերությունը, թեև երկու դեպքում էլ վերադիրների 1-ին տարին A2-ի լրման տարին է դատելով հնգյակի և վեցյակի կանոններից և Շ-եակ զատկացուցակների վերականգնումից:

Անատոլիոսի և էասյանների 19-ամյակները համադրելով ստանում ենք հետևյալ պատկերը:

«Զատկական ժամանակագրության» մեջ պահպանված «Trocov"» հիման վրա Վ. Գրյումելը վերականգնել է «Kata; qevsin» «kata fuvsin» 19-ամյա պարբերաշրջանները, որոնք մենք համադրենք Էասյան 19-ամյակի հետ:

Էասյան 19-ամյակը

Շե-ակի 1-ին տարին հաշվման իմաստով	19-ամյակի համարները	Վերադիրները	19-ամյակի լրման օրերը
1	11	30	A13
2	12	11	A2
3	13	22	M22
4	14	3	A10
5	15	14	M30
6	16	25	A18
7	17	6	A7
8	18	17	M27
9	19	28	A15
10	1	9	A4
11	2	20	M24
12	3	1	A12
13	4	12	A1
14	5	23	M21
15	6	4	A9
16	7	15	M29
17	8	26	A17
18	9	7	A6
19	10	19	M25

«Kata; qevsin»-ի 19-ամյակը

19-ամյակի համարները	Վերադիրները	19-ամյակի լրման օրերը
1	30	A13
2	11	A2
3	22	M22
4	3	A10
5	14	A10 (M30)[1]
6	25	A18
7	6	A7
8	17	M27
9	28	A15
10	9	A4

[1] Վերականգնումն ըստ Գրյումելի:

11	20	M23 (M24)[1]
12	1	A12
13	12	A1
14	23	A20 (M21)[2]
15	4	A9
16	15	M29
17	26	A17
18	7	A6
19	18 (19)[3]	M26 (M25)[4]

«Kata fuvsin» 19-ամյակը

19-ամյակի համարները	Վերադիրները	19-ամյակի լրման օրերը
19[5]	29 (30)[6]	A14 (A13)[7]
1	11	A2
2	22	M22
3	3	A10
4	14	A10(M30)
5	25	A18
6	6	A7
7	17	M27
8	28	A15
9	9	A4
10	20	M23(M24)
11	1	A12
12	12	A1
13	23	A20(M21)
14	4	A9
15	15	M29
16	26	A17
17	7	A6
18	18	M26

1 Վերականգնումն ըստ Գրյումելի
2 Վերականգնումն ըստ Գրյումելի:
3 Վերականգնումը մերն է:
4 Վերականգնումը մերն է:
5 «Kata fuvsin»-ում նահանջյալ ամիսներն ավելացվել են էասյան 19-ամյակի (հաշվման իմաստով) նման, իսկ «Kata fuvsin»- ում ընկել են 19-ամյակի 3-րդ, 6-րդ, 8-րդ, 11-րդ, 14-րդ, 16-րդ և 19-րդ տարիներին:
6 Վերականգնումը մերն է:
7 Վերականգնումը մերն է:

Էասյան Շե-ակի հաշվման իմաստով 1-ին տարին համարժեք «Kata; qevsin»-ի 19-ամյակի 1-ին համարը, և լրման օրը A13-ն է: Վերադիրները նույնպես համադրելի են: Միայն «Kata; qevsin»-ի 19-րդ համարի վերադիրը Վ. Գրյումելը դրել է 18 և լրումը M26-ին, մինչդեռ արևային և լուսնային տարիների համարժեքությունը պահելու համար, ինչպես նշել են հայկական սկզբնաղբյուրները, վերադրին պետք է ավելացնել 1 միավոր, իսկ լրումը փոխել M25-ով: Այստեղ լրման օրվա փոփոխությամբ է պահպանված արևային և լուսնային տարիների համարժեքությունը, որը սխալ է կամ նախորդ 19-ամյակների մնացուկ:

«Kata; qevsin»-ի 5-րդ համարի A10-ի նշումը գրչական սխալ է, և Վ. Գրյումելը վերականգնել է M30-ի ամիս-ամսաթիվը: 11-րդ տարին քրոնիկոնի մեջ, ինչպես նշել է Վ. Գրյումելը, դրված է որպես զատկային թիվ M23-ի չարչարանքի համար, որը ավանդական ամսաթիվ է, և M24-ի ամիս-ամսաթվի վերականգնումը իրական արտացոլումն է 19-ամյակի լրման օրվա համար: «Kata; qevsin»-ի 14-րդ համարի տակ գրանցվել է A20-ը, որը գրչական սխալի արդյունք է, և Վ. Գրյումելն իրավամբ վերականգնել է M21-ի ամիս-ամսաթիվը այդ տարվա լրման օրվա համար: Վ. Գրյումելը ծանոթագրել է, որ «Kata; qevsin»-ի ցիկլի տարիները վերաբերում են նույնպես, ըստ սուրբ Մաքսիմիանոսի:

Էասյան Շե-ակի 1-ին տարվա (հաշվման իմաստով) համադրումը «Kata fuvsin»-ի հետ տալիս է մեկ տարվա տարբերություն: Այն հասկանալի է, քանի որ այնտեղ վերադիրը 11-ը (հնգյակի և վեցյակի արժեքներով 5+6=11) դրվել է A2-ի լրման տարուց ինչպես Ա. Շիրակացու մոտ է, և 19-ամյակի 1-ին համարն ընդունել են A2-ի լրման տարին: Միայն 19-րդ տարվա վերադիրն ու լրման օրը պետք է փոխել 30 և A13, որի միջոցով արևային և լուսնային տարիների մեկ օրվա տարբերությունը կդրվի վերադրի վրա և ոչ լրման ամիս-ամսաթվի, ինչպես արվում էր այդ ժամանակներում: Հարկ է նշել, որ 19-ամյակների վերջին տարվա վրա է դրվել մեկ օրվա տարբերությունը, այն էլ վերադրի: Այսպես, ըստ Ա. Շիրակացու էասյանները մեկ օրվա տարբերությունը դրել են հաշվման իմաստով 19-րդ տարվա վրա, իսկ 19-ամյակի իմաստով 10-րդ տարվա, այն է M25-ի լրման տարվա վրա: Իսկ Իրեոնը նույնպես իր հաշվման 19-րդ տարվա վրա, այն է A17-ի լրման տարում, վերադիրը 11-ի փոխարեն հաշվել է 12:

Այլ խոսքով, «Kata; qevsin»-ի ցիկլով առաջնորդվողները հենվել են էասյանների հաշվարկի վրա և 19-ամյակի 1-ին տարին ընդունել են Շե-ակի 1-ին տարին՝ ավանդաբար ընդունված A4(=նիսան 14-ի) լրման տարին բացառելով իբրև 19-ամյակի առաջին տարի:

«Kata fuvsin»-ով առաջնորդվողները նույնպես ընկալել են Շե-ակի գաղափարը, սակայն 1-ին տարին տեղափոխել են A2-ի լրման տարի, և բոլորի մոտ էլ վերադրի արժեքը 11 է:

Վ. Գրյումելն աղյուսակում ներկայացրել է լուսնի 19-ամյա ցիկլի հետագա դրսևորումները ևս[1]:

Հերակլիուսի մոտ 19-ամյակի լրման ամիս-ամսաթվերը նույնն են: Բացառություն է կազմում A6-ի փոխարինումը A5-ով, և 19-ամյակի 1-ին տարին դրված է M25-ի լրման տարին:

Բյուզանդական հեղինակները (Գեորգես, Պենտապլոտես, Զատկական ժամանակագրություն, Տրոխոս 1, Պսելոս, Հովհան Դամասկացի, Բլեսթարիես, Իսահակ Ալգերոս և այլք) միակերպ են ներկայացրել 19-ամյակի 1-ին տարին, այն է՝ A2-ի լրման տարին, բայց տարբեր են վերադիրներն ու լրման առանձին օրեր: Պենտապլոտեսը A6-ն է լրման օր ընդունել, ի տարբերություն մյուսների ընդունած A5-ի, ինչպես և M25-ի լրման փոխարեն ընդունել են մնացուկային ձևով պահպանված M24-ը:

Գրեգորասը 19-ամյակի 1-ին տարին ընդունել է M31-ի լրման տարին: Ըստ Գրյումելի ներկայացրած աղյուսակի՝ հայերը (Ա. Շիրակացու տվյալներն են) ընդունել են էասյան 19-ամյա պարբերաշրջանը և 1-ին տարին դրել են A13-ի լրման տարին: Հարկ է նշել, որ հայերն, իսկապես, ընդունել են էասյան Շե-ակը, հետևապես 19-ամյակը: Սակայն Շե-ակի 1-ին տարին հաշվման իմաստով համարել են A13-ի լրման տարին, իսկ 19-ամյակի 1-ին տարին ընդունել են A4-ի լրման տարին, այսինքն՝ էասյանների նման ունեցել են երկու սկիզբ, որոնցից մեկը Շե-ակի 1-ին տարին էր, մյուսը՝ 19-ամյակի 1-ին տարին, այսինքն՝ 1 և 10-րդ տարիները: Այն, միանշանակ, հիմնավորում են հայ տոմարագետներն ու պատմիչները: Միակ փոփոխությունն Ա. Շիրակացու համեմատ կատարել է Հովհաննես Սարկավագը, երբ վերադրի արժեքը A4-ի լրման տարում 9-ի փոխարեն դրել է 11:

Այսպիսով, էասյան Շե-ակի ստեղծումից, այն է՝ 562 թվականից հետո քրիստոնյաներն առաջնորդվել են 532-ամյա պարբերաշրջանով, որի հիմքը 19-ամյակն էր: Սակայն, ինչպես տեսանք, 19-ամյակների 1-ին տարիները դրել են լրման տարբեր օրերին, այն է՝ A4-ի, A5-ի, A2-ի, M-25-ի և այլ տարիների: Թեև լրման օրերը հիմնականում համարժեք են եղել, նահանջյալ ամիսներն ավելացրել են տարբեր համարների տակ՝ բնականաբար փոխելով նաև վերադիրների արժեքները:

---

[1] V. Grumel, La Chronilogie, Paris, 1958, p. 299-300.

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՍԱՐԿԱՎԱԳԻ «ՄԵԿՆՈՒԹԻՒՆ ՏՈՄԱՐԻ ՀԱՅԿԱԶՆԵԱՅ» ՏՈՄԱՐԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ

Գ. Ս. Սիմոնյան
Ռ. Հ. Վարդանյան

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Հովհաննես Սարկավագի անվան հետ է կապվում հայկական շարժական տոմարի նոր մեկնությունն ու հայոց անշարժ տոմարի նախագծի ստեղծումը: Նրա նպատակն էր կարգավորել 532-ամյա զատկացուցակների երկրորդ շրջապտույտի տոմարական խնդիրները կապված հայոց շարժական և անշարժ տոմարների հետ:

Հայ պատմիչները Հովհաննես Սարկավագի մասին գրող Անանուն պատմիչը, Սամուել Անեցին, Կիրակոս Գանձակեցին, Մխիթար Այրիվանեցին, Հակոբ Ղրիմեցին, այլ պատմիչներ և տոմարագետներ, ընդհանրացված ձևով են հիշում Հովհաննես Սարկավագի անշարժ տոմարի նախագծի մասին: Նրա անանուն կենսագրի տեղեկություններից կարելի է կռահել, որ Հովհաննես Սարկավագը կազմել է Շե -ակ «Ինն և տասնեկաց և քսան և ութեան բոլորագրաց պարունակաց»-ը, իսկ Կ. Գանձակեցու տեղեկությունից «Միաբանութիւն ամենայն ազգաց տոմարի ընդ հայոց»-ը[1], որոնցից կարելի է հետևություն անել, որ խոսքը «Ազգաց կանոնի» և պատճենների մասին է:

Հովհաննես Սարկավագի տոմարական աշխատությունները հրատարակել, հիշատակել և ուսումնասիրել են Է. Դյուլորեն, Բ. Սարգսյանը, Ե. Տեր-Մինասյանը, Մ. արք. Օրմանյանը, Գ. քահ. Աղանեանցը, Ֆ. Գինցելը, Հ. Ոսկյանը, Ա. Աբրահամյանը, Վ. Գրյումելը Ս. Բաղալյանը, Բ. Թումանյանը, Է. Աղայանը, Ռ. Վարդանյանը, Փ. Այնթաբյանը և Ջ. Էյնաթյանը[2]:

---

[1] Պատմութիւն Հայոց արարեալ Կիրակոսի վարդապետի Գանձակեցւոյ, Թիֆլիս, 1909, էջ 104-106:

[2] **Ed. Dulaurier,** Rechercher sur la chronologie Armenienne, Paris, 1859, **Բ. Սարգսյան,** Ագաթանգեղոս և յուր բազմադարյան գաղտնիքն, Վենետիկ, 1890, **Ե. Տեր-Մինասյան,** Սանահինի և Հաղբատի վանքերը, Արարատ, 1901, **Մ. արք. Օրմանյան,** Ազգապատում, Կ. Պոլիս, 1912, **Գիտ քահ. Աղանեանց,** Տօմար և տօնացոյց Հայաստանեայց ս. Եկեղեցւոյ, Վաղարշապատ, 1889, **F. Ginzel,** Handbuch der matematichen und technischen Chronologie, Leipzig, 1914, III B, **Հ. Ոսկյան,** Հովհաննես Սարկավագի գրութիւնները, Հանդէս ամսօրեայ, 1925, **Աշ. Աբրահամյան,** Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Երևան, 1956, **V. Grumel,** La Chronologie, Paris, 1958, **Ս. Բաղալյան,** Օրացույցի պատմություն, Երևան, 1970, **Բ. Թումանյան,** Տոմարի պատմություն, Երևան, 1972, **Էդ. Աղայան,** Ակնարկներ հայոց տոմարների պատմության, Երևան, 1986, **Ռ. Վարդանյան,** Հայոց տոնացույցը 4-18-րդ դարերում, Երևան, 1999, **Փ. Այնթաբյան,** Հովհաննես Սարկավագ Ի-

Վերոհիշյալ հեղինակներից հատկապես Աշ. Աբրահամյանին, Փ.Այնթաբյանին և Ջ. Էյնաթյանին աղբյուրագիտական տեսակետից պետք է հետաքրքրեր արդյոք Հովհաննես Սարկավագը գրել է մե՞կ տոմարական ժողովածու, թե՞ բազմաթիվ առանձին աշխատություններ և առանձնապես ե՞րբ է գրել: Փ. Այնթաբյանը[1] և Աշ. Աբրահամյանը «Մեկնութիւն տոմարի Հայկազնեայ»-ն ներկայացրել են իբրև Հովհաննես Սարկավագի տոմարական աշխատությունների շարք, որոնք գրվել են տարբեր ժամանակներում: Միաժամանակ Գ. բահ. Աղանյանցը[2] և Աշ. Աբրահամյանը նրա տոմարական բարեփոխությունը թվագրում են 1116 թվականով[3]: Այդ հիմնախնդիրների լուծումները, ինչպես կտեսնենք, անընդունելի են:

Ձեռագրի (նկատի ունի 1999 թվահամարի գրչագիրը) մանրամասն ուսումնասիրությունը Ջ. Էյնաթյանին բերել է այն համոզման, որ 11-րդ դարում Հովհաննես Սարկավագն անշարժ տոմարը և հայոց փոքր թվականը հիմնադրելուց առաջ խմբագրել է «Պատճէն տումարին», վերաշարադրել է Շիրակացու ստեղծած համակարգը հիմնականում ոչինչ չփոխելով այնտեղ, չնայած, Սարկավագի կարծիքով, այն գործնական չէ[4]: Պետք է նկատել, որ հիշյալ աշխատանքը Հովհաննես Սարկավագի տոմարի մեկնության հետ կապ չունի և գրվել է նրանից առաջ:

Քիչ հետո հակասելով ինքն իրեն Ջ. Էյնաթյանը գրում է. «Քանի որ Շիրակացու ստեղծած (խմբագրած - ուղղումը մերն է) «Պ.տ» («Պատճէն տոմարի») երկը իր նախնական վիճակով չի պահպանվել, սակայն որպես աղբյուր է ծառայել հետագա դարերում ստեղծված տոմարի և աստղագիտության տեսական և գործնական խնդիրներին նվիրված աշխատությունների համար, ուստի նպատակահարմար դիտեցինք հրատարակել բնագրի Հ. Սարկավագի խմբագրած, վերաշարադրած տարբերակի և նրա իսկ հիմնադրած անշարժ տոմարի և հարևան տոմարների հետ զուգահեռ հաշվումներով հարստացված օրինակը, որը, մեր համոզմամբ, 1999 ձեռագրի բնագիրն է»[5]: Հարկ է նշել, որ 1999 թվահամարի ձեռագրում առկա են երկու տոմարի պատճեն, որոնցից մեկն ունի «Սկիզբն տումարի Հայոց եւ Պարսից զոյգ ընդ միմեանս» սկսվածքը, որն ընդգրկում է տպագիր 26-114 էջերը և իրենից ներկայացնում է Ստ. Մեծրկա Որդու «Պատճէն Տոմարի» խմբագրություն, իսկ մյուսը վերնագրված է «Պատճէն Տումարի Հայոց Մեծաց» և տպագրի մեջ սկսում է 116 էջով ու ավարտվում 318 էջով, որը Սամուել Ա-

մաստասեր, Երևան, 2001, Հին հայկական տոմարը (7-15-րդ դդ.) աշխ. Ջ. Էյնաթյանի, Երևան, 2002, Պատճէն Տումարի (Է-ԺԵ դդ.), քննութիւն եւ բնագրեր աշխ. **Ջ. Էյնաթյանի** և **Գ. Տէր-Վարդանյանի**, Երևան, 2002:

1 **Փ. Այնթաբյան**, Հովհաննես Սարկավագի ժամանակագրությունը, Երևան, 2001 թ.:

2 **Գ. բահ. Աղանեանց**, Տօմար և տօնացոյց Հայաստանեայց ս.Եկեղեցւոյ, էջ16:

3 **Ա. Գ. Աբրահամյան**, նույն տեղում, էջ 65-101: **Ա. Գ. Աբրահամյան**, Հայոց գիր և գրչություն, Երևան, 1973, էջ 106:

4 Հին Հայկական Տոմարը, (7-15-րդ դդ.), աշխ. Ջ. Էյնաթյանի, Երևան, 2002, էջ 16:

5 Նույն տեղում, էջ 20:

նեցու խմբագրած «Պատճէն Տոմարին» է, թեև այդտեղ ընդգրկված են Հովհաննես Սարկավագի Ազգաց կանոնները[1], Լուսնացույցը (որը Սարկավագինը չէ, այլ նրա հետագա խմբագրությունն է)[2] և Հ. Սարկավագի կազմած Շե-ակ Զատկացուցակի հուլյան շարքը[3], որոնցից և ոչ մեկը, «Պատճէնի» մասերը չեն, այլ տոմարի մեկնության առանձին գլուխներ: Բայց հիմնահարցն այն է, որ Զ. Էյնաթյանը չի պարզել, թե այդ երկու «Պատճէնից», որն է Հ. Սարկավագի խմբագրությունը կամ նրա «Պատճէնի» վրա հիմնված հետագա խմբագրությունը:

Մեր ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ «Սկիզբն տոմարի հայոց»-ի խմբագրությունը Ստեփանոս Մեծրկա Որդունն է հիմնված Հայոց շարժական տոմարի և Հովհաննես Սարկավագի «Պատճէնի» նորությունների վրա, որն իրականացրել է 1126 թվականին: «Պատճէն Տոմարի Հայոց Մեծաց»-ի բնագիրը գալիս է Հովհաննես Սարկավագի պատճէնի խմբագրությունից, ինչպես և նախնական Պատճենից, որը 1165 թվականին խմբագրել է Ս. Անեցին: Սրանց հիմնավորումները կներկայացնենք «Պատճէն տոմարիի» հատվածի քննության մեջ: Միայն նշենք, որ Հովհաննես Սարկավագը գրել է տոմարի մեկնություն, և այդ ժողովածուի մեջ է եղել նրա խմբագրած «Պատճէնը»: Դրա հիմնավորումներն առկա են թե՛ պատմիչների, թե՛ նրա բնագրերի հետագա ընդօրինակությունների և խմբագրությունների մեջ, որոնց կանդրադառնանք ստորև:

Տոմարի մեկնության գրության թվականը

Հովհաննես Սարկավագի տոմարի մեկնության գրման ժամանակի մասին հայագիտության մեջ առկա է երկու կարծիք: Գիւտ քահանա Աղանեանցը «Տօմար և տօնացոյց Հայաստանեայց ս. Եկեղեցւոյ» ձեռնարկում առանց հիմնավորման գրում է, որ Հովհաննես Սարկավագը «1116 թուին մեր տոմարը վերանորոգեց և նոր թուական սահմանեց, որ կոչուեցաւ փոքր կամ Սարկավագադիր և կամ Յայսմաւուրաց» (էջ 11):

Աշ. Աբրահամյանը, հենվելով Հ. Սարկավագի գրած նամակներից մեկի վրա, որն իսկապես շարադրվել է 1116 թ., գտնում է, որ տոմարական բարեփոխությունն Իմաստասերը կատարել է 1116 թ.-ին, սկսել է 1084 թ.-ը՝ շարունակելով նախկին ՇԼԲ աղյուսակները[4]:

Ի դեպ, Հովհաննես Սարկավագը տոմարի մեկնության դժվարամատչ հատվածները բացատրելու համար նամակներ է գրել 1110 թ. (առ Սարգիս), 1113 թ. (արևի խավարման կապակցությամբ), 1116 թ. (մեզ անհայտ մեկին):

---

[1] Նույն տեղում, էջ 174-196:

[2] Նույն տեղում, էջ 212-230:

[3] Նույն տեղում, էջ 264-318:

[4] Ա. Գ. Աբրահամյան, Հայ գիր և գրչություն, էջ 106: 1084 թվականը 1-ին Շե-ակի վերջին տարին է և ոչ 2-րդ Շե-ակի սկսման տարին, ինչպես կարծել է Աշ. Աբրահամյանը:

Աշ. Աբրահամյանի ընտրությունն անհասկանալիորեն ընկել է մեզ հայտնի վերջին թվականի վրա, թեև նրան հայտնի էր Սարգսին գրած նամակը, որտեղ Հովհաննես Սարկավագը գրում է, որ երկրորդում է ավելի վաղ իր աշխատության մեջ գրած հայոց ամսաթվերի շարժման օրինաչափության մասին հատվածը: Այլ խոսքով, Հովհաննես Սարկավագի տոմարի մեկնությունը, որի մեջ էին նաև նրա տոմարի բարեփոխությունները, ավելի վաղ է գրել, քան կարծել են Գ. քահ. Աղանեանցը և Աշ. Աբրահամյանը:

Երկրորդ կարծիքը վաղօրոք «Հայոց տոնացույցը 4-18-րդ դդ.» աշխատության մեջ ներկայացրել է Ռ. Վարդանյանը, ում հիմնավորումները մեզ համար ընդունելի են և այստեղ փորձել ենք լրացնել այն նոր փաստարկներով: Ըստ Ռ. Վարդանյանի 2001 թվահամարի գրչագրում, որտեղ մի զգալի մաս են կազմում Հովհաննես Սարկավագի բնագրերի ընդօրինակությունները, «Սարկաւագ վարդապետ ասացեալ» ենթավերնագրի տակ գրված է. «...Քանզի ո՛չ գտաւ առ նախնեաւքն բոլորակդ այդ (խոսքը Էասյան ՇԼԲ-ի մասին է - Ռ. Վ.) մինչև յԼ Դ ամն Յուստինանոսի կայսեր յորմէ մինչև ի գիր մատենիդ այդորիկ լինի ամք ՇԼԲ...»[1]:

Էասյան Շե-ակի առիթով Ռ. Վարդանյանը ցույց է տվել, որ ՇԼԲ-ն ստեղծվել է 562 թ.-ին, որն ընկալվել է Իրրև Հուստինիանոսի 34-րդ տարին, ուստի 562-ին գումարելով 532, ինչպես նշված է բնագրում, կստանանք տոմարի մեկնության գրման տարին, այն է՝ 1094 թ.:

Վերոհիշյալ թվականը հաստատվում է Հովհաննես Սարկավագի հեղինակած «Ազգաց կանոնի» միջոցով, որտեղ 10 թ.-ի (1094 թ.-ի) կտրվածքով է տվել այդ աղյուսակները, քանի որ այն 19-ամյակի 1-ին տարին էր, ըստ Սարկավագի:

Վերջապես, «Առ Սարգիս» գրած նամակում, որը Սարկավագը գրել է 1110 թ.-ին, ասում է, որ երկրորդում է տոմարի մեկնության մեջ փաստագրված հայկական չարժական տոմարի ամիսների և ամսաթվերի շարժման մասին հատվածը: Այս փաստերն ավելի քան բավարար են հիմնավորելու համար Հովհաննես Սարկավագի տոմարի մեկնության գրության ժամանակը:

Վերնագրի հարցը

Այժմ տեսնենք, թե որն է եղել Հովհաննես Սարկավագի 1094 թ. գրած տոմարական ժողովածուի վերնագիրը: Այդ խնդիրը լուծելու միակ եղանակը հետագայում ընդօրինակված և ներկայումս հրատարակված առանձին բնագրերի քննությունն է՝ ելնելով ոչ միայն հեղինակների տեղեկու-

---

[1] Մ. Մ., ձեռ. 2001, էջ 159 ա - բ: **Ա. Գ. Աբրահամյան**, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 237, (այլ վերնագրի տակ): **Ռ. Հ. Վարդանյան**, Հայոց Տոնացույցը 4 -18-րդ դարերում, Երևան, 1999 թ., էջ 231:

թյուններից, այլև բովանդակային վերլուծությունից: Ասենք միայն, որ առկա նյութերով հնարավոր չէ լիովին վերականգնել Հովհաննես Սարկավագի տոմարական ժողովածուի նախնական կառուցվածքը: Որոշ տեղեկություններ հնարավորություն են տալիս ժողովածուի նախնական կառուցվածքը որոշել ընդհանուր գծերով:

Բերենք այդ տեղեկությունները.

1973 և 2001 թվահամարների ձեռագրերի ընդօրինակությունների հատվածների մեջ տրվում է անվան հիշատակությունը, այն է՝ «Սարկաւագ վարդապետի ասացեալ» կամ «Սարկաւագին ասացեալ»[1] և այլն՝ նկատի ունենալով Հովհաննես Սարկավագի ստեղծած լինելը, իսկ 1973 ձեռագրի ընդօրինակությունների այլ հատվածների մեջ Հովհաննես Սարկավագի տոմարական ժողովածուի վերնագիր է ընկալվել «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ»-ն:

Այդ վերնագիրը հաստատվում է բնագրի սկզածքով, այն է՝ «Պահանջեցեր յինէն ուսումնասէր վասն հա[յկա]զնեան տումարիս տաւնից տարեկանաց շրջաբերութեան՝ որ ոչ ընդ այլազգացդ զիւգեալ նահանջիցն շաբաթանալով զդարձն վերստին առնու, այլ միշտ անցեալն զվախճ[ան] առնլով լրմանցն, ի ներկայումս միշտ և յապագայսն ներգործէ մեզ, այլ տաւնից տեսութիւն յարափոփոխ անցելովք նահանջիւք և հասարակաւորութեանն գնալով, ընդ բոլոր աւուրս տարւոյն ի հարկէ ընդ իւր շարաբերելով զդրութիւն տաւնից խաղացմամբ, ի բոլոր ամին կատարէ ՌՆԿ (1460) ամ և ոչ ամիսն շարժի որպէս զայլազգացդ»[2]:

1971 և 2762 թվահամարներով ձեռագրերի ընդօրինակած հատվածների մեջ «Յովհաննու վարդապետի արարեալ մեկնութիւն, որ մականուն Սարկաւագ կոչի. Յաղագս Շե-կին» (2762 թվահամարի ձեռագիր) կամ «Յովհաննու արարեալ մեկնութիւն, որ մականուն Սարկաւագ կոչի. Յաղագս Շե-կին» (1971 թվահամարի ձեռագիր):

Աշ. Աբրահամյանն իրավացի է, երբ կարծում է, որ այս վերնագիրը երկու մասի պետք է բաժանել. «Յովհաննու [վարդապետի] արարեալ մեկնութիւն, որ մականուն Սարկաւագ կոչի» և «Յաղագս Շե-կի», որովհետև առաջին վերնագիրն ընդհանուր է և վերաբերում է Սարկավագի տոմարական-տեսական բոլոր այն աշխատություններին, որոնք մտել են տվյալ ժողովածուի մեջ, իսկ երկրորդը՝ այդ աշխատության միայն մի գլխի՝ առաջին գլխին, ուր իրապես խոսվում է հինգհարյուրյակ բոլորակի մասին[3]:

Ի դեպ, վերոհիշյալ ընդհանուր վերնագիրը, այն է՝ «Հովհաննես վարդապետէ արարեալ մեկնութիւն, որ մականուն Սարկաւագ կոչի», թեև

---

[1] Ձեռ. № 1973, էջ 237 ա-238 ա, ձեռ. № 2001, էջ 159 ա-162 ա:

[2] **Ա. Գ. Աբրահամյան**, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 222:

[3] Նույն տեղում, էջ 92:

գրված է ուշ շրջանում ընդօրինակողի կողմից և կիսատ է, բայց գալիս է նախնական բնագրից, քանի որ «Յաղագս Շե-կի» ենթավերնագրի տակ Հովհաննես Սարկավագը տալիս է մատյանի գրության ժամանակը, այն է 1094 թ.-ը՝ կապելով Շե-ակի սկզբնավորման հետ: Այդ կիսատ վերնագիրը պետք է վերականգնել «Յովհաննես վարդապետէ արարեալ մեկնութիւն [տոմարի հայկազնեայ], որ մականուն Սարկաւագ կոչի»: Այլ խոսքով 1094 թ. գրած Հովհաննես Սարկավագի տոմարական ժողովածուի նախնական վերնագիրը եղել է «Մեկնութիւն տոմարի Հայկազնեայ»:

Հարկ է նշել, որ մյուս ազգերի անշարժ տոմարների մեկնությունները կատարվել էին հայոց շարժական և անշարժ տոմարների օրինաչափությունները բացահայտելու և համադրելու համար:

Ժողովածուի կառուցվածքը

Հայկական ձեռագիր տոմարական ժողովածուների (1999, 1973, 2001 ևն) ուսումնասիրությունները և Հովհաննես Սարկավագի թողած տեղեկությունները հնարավորություն են ընձեռում վերականգնել նրա ժողովածուի ոչ միայն վերնագիրը, այլև նրա կառուցվածքն ու բովանդակությունը հիմնական գծերով, և մեզ հասած առանձին բնագրերի մոտավոր տեղը այդ ժողովածուում: Ներկայացնենք Հովհաննես Սարկավագի տոմարական ժողովածուի նախնական կառուցվածքի մոտավոր վերակազմությունը և հիմնավորենք բնագրական միավորների տեղը՝ ելնելով 1999 թվահամարի գրչագիր երկու ժողովածուների, այն է՝ Ստ. Մեծրկա Որդու և Ս. Անեցու խմբագրություններից, ինչպես և հետագա ընդօրինակություններից:

Հովհաննես Սարկավագի տոմարական ժողովածուն, այն է՝ «ՄԵԿՆՈՒԹԻՒՆ ՏՈՄԱՐԻՍ ՀԱՅԿԱԶՆԵԱՅ»-ն ունի հետևյալ ենթավերնագրերը՝

Պատճէն տոմարի Հայոց Մեծաց,
Պատճէն տոմարի ըստ Հայոց եղանակաց,
Պատճէն տոմարի Սարկաւագի
Պատճէն տոմարի Հռոմեացւոց
[Պատճէն տոմարի Հունաց],
Պատճէն տոմարի Ասորոց
Պատճէն տոմարի Եբրայեցւոց
[Պատճէն տոմարի արաբացւոց]
[Պատճէն տոմարի մակեդոնացւոց]
Պատճէն տոմարի է (7) ազգաց [Եգիպտացւոց, Եթիուպացւոց, Աթենացւոց, Բիւթանացւոց, Կապադովկացւոց, Վրաց և Աղուանից]
[Պատճեն տոմարի Պարսից և Տաճկաց]
Թուական ազգաց և ժամանակագրութիւն
Ազգաց կանոններ (Խառնախորան)

Լուսնացույց

ՇԼԲ աղիւսեակ (Հուլեան և Հայոց անշարժ)

Վասն Հայկազնեան տոմարիս Նորին Հովհաննու («Ասացաք յառաջագոյն»)

«Ըստ երբայեցւոց հնագիտաց և մարգարէից ոմանց....» սկսվածքով

Յաղագս Շե -կի

Նորին Հովհաննու. Յաղագս իններեւտասներեկ ամացն («Ի տգիտաց ոմանց.....» սկսվածքով)

Պատճառ խանգարման Զատկին

Պատմութիւն սրբոյ Զատկին

Յաղագս ըստ Հռոմոց ամսոց ... («Զթուականէն անուսանելոյ ...» սկսվածքով)

Յաղագս եղանակաց ... («Վասն երկուցն և չորիցն ապրելիոյ ամսոյ անմիաբանութիւն....» սկսվածքով)

Յաղագս յարակայից («Կարծեաւք ....» սկսվածքով):

Պատճէնների և մեկնության փոխառնչակցության հարցեր

Հովհաննես Սարկավագի «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ» ժողովածուն սկսվել է «Պատճէններով» և մեկնության հետ կազմել մեկ ամբողջություն, որը հիմնավորվում է նրա տեղեկություններով: Այդ տեղեկություններն առկա են «Առ Սարգիս» նամակում, ուր հեղինակը գրում է. «Եւ ըստ այսմ (այստեղ խոսքը Կյուրեղ Երուսաղեմցու՝ Կոստանդին թագավորին ուղղված թղթի մեջ եղած Հուլյան և Հայոց շարժական տոմարների զուգահեռների Մայիս 7 = Ահեկան 30, մասին է) հանդիպի հասարակաւորութիւն գարնանային յերկոտասան արեգ ամսոյ, ըստ որում և մեք զկանոն կարգեցաք և զբովանդակ պա[տ]ճէն տումարին»[1]:

Հովհաննես Սարկավագը Հայոց անշարժ տոմարի նախագծի այս հատվածում է դրել Արեգ 12 = Մարտ 20 կանոնը, հետևապես Նավասարդ 1 = Օգոստոս 11-ով սկսված տարին տվել է Ազգաց կանոններում «ամիսք Հայոց» կամ «ամիսք Հայոց Սարկավագի» (փետրվար ամսի) այունակում, իսկ կանոնի քննությունն իրականացրել է մեկնության տարբեր հատվածներում: Ասենք նաև, որ «Յաղագս ամսոց Հայոց...» վերնագիրը կրող նամակում (գրված 1116 թ.) է հիմնավորվում կանոնը և հիշատակվում «Ազգաց կանոնս», այն է «Գոցես և ի զուգաւորութեան ազգաց կանոնս, (հետագայի Խառնախորան անվանվող աղյուսակները) կարգեալ յառաջնոց հարց հաւասար ասացելոցդ: Բայց հաւանեալ ընտրեցաք կանովնել ըստ երանելոյն Կիւրղի, յառ թագաւորն Կոստանդիանոս թղթի վասն խաչին՝ պատուականի, յորում ասէ՝ երևել ևթն մայիս ամսոյ, այսինքն ի գլուխ ահեկանոյ:

---

[1] Ա. Գ. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 261-262:

Քանզի ըստ այսմ ի վերջ տեսանելոյ, գտանեմք յերկոտասաներորդում աւուր ամսոյն արեգ, զհասարակաւրեայն յեղանակ, որ ըստ գարնայնոյ»[1]:

Բերենք նաև մեկնության հատվածները.

«Յաղագս Շե -կին» ենթավերնագրի տակ կարդում ենք. «Ասեն ոմանք և զայս եթե սկիզբն արարչութեան վեցերորդ արեգ ամսոյ էր, մերձաւորաւքս յայն հայելով. և ասեն ա՛յնոքիկ, որք զաւուրս նահանջիցն արեգական՝ ի յաւուրս տարոյ ո՛չ արկանեն, որպէս բազումք ազգ: Իսկ զիններորդ նորին ամսոյ, որոց ո՛չ է սիրելի, զնոյն կարծել և ասել: Որոց և ես ընդ դիպաբանութեան հաղորդեցայ և կանոնեցի զամենայն անտի սկսեալ: Թէպէտ իրն, և բան անուանք յայնմ ժամանակի ո՛չ այսպէս և ըստ այսմ ունէին: Բայց քանզի հանդիպի այժմուս և ի ճշմարտութեան մասինն՝ խոտելոյ արժանի ո՛չ եղաք, այլ ուղևորեալք ի կատարածէ ի սկիզբն կոյս: Արդ՝ արհամարհեցաք այսպէս կանոնեալ և կարծեմ ո՛չ աղարտելի և անարժան գոլ յաչս իմաստնոց»[2]:

Քանի որ Սարկավագը կանոնել է Արեգ 12 = Մարտ 20-ը, ապա, արարչության 1-ին օրն էլ կհամապատասխանի Արեգ 9 = Մարտ 17:

«Նորին Հովհաննու» ենթավերնագրի տակ «Ասացաք յառաջագոյն» սկսվածքով մեկնություն տոմարի բնագրի հատվածում, կարդում ենք. «Իսկ որպէս այժմ կանոնեալն ունի յամենայն եկեղեցիս հաւատացելոց երից ազգաց՝ ի քսանն յառաջագոյն ասացելոցդ ամսոց դիւստրոսի և ադարա(յ) և մարտի ամսոյ, որ լինի ԻԴ(24). պեմենովթայ ըստ եգիպտացոց, և աւել աւուրցն երրայեցոցն ի չորսն, ուր և զերկոտասան ութերորդի (= Արեգ 12) ամսոյն ըստ հայում կանոնեցաք պատահել, ո՛չ առանց վկայութեան առաջնոց և հնոց արանց իմաստնոց, որպէս վերագոյնն ասացաւ»[3]:

Հեղինակը Ազգաց կանոններում բերել է հիշյալ զուգահեռները, իսկ մեկնության մեջ բացատրում է իր կանոնած սկզբունքը և հիմնավորում մատենագրական վկայություններով: Նույն բնագրի մեկ այլ հատվածում գրված է. «Բայց մեք ի սկիզբն բանիս և ի դիտաւորութիւն անդր դարձցուք, քանզի կամէր բանս ցուցանել՝ եթէ յարեգ ամսեան հարքն մեր ասեն լինել զհաւասարութիւն տուրնջեան և գիշերոյ»[4]:

Այստեղ պետք է հասկանալ, որ Արեգ 12= Մարտ 20=428- 431թթ. քառամյակը, իսկ 120 տարվա սահմանում Արեգ 1-ից 30-ին Մարտի 20-ը համապատասխանել է 4-րդ դարի վերջի և 6-րդ դարի սկզբի սահմաններում:

Նույն բնագրի մեկ այլ հատվածում կարդում ենք. «Բայց բաւական են ասացեալդ, ցուցանել թէ՝ յարեգ ամսոյ հաւասարի տիւն գիշերոյ և գարուն

---

1 Նույն տեղում, էջ 281:
2 Նույն տեղում, էջ 238-239:
3 Նույն տեղում, էջ 240:
4 Նույն տեղում, էջ 242:

ժամանակի ստուգապէս»[1]: Ինչ վերաբերում է Սարգսի նամակում վկայված «զԲովանդակ պատճէն տոմարի»-ն, ապա այն վերաբերում է ոչ միայն Հայոց շարժական և անշարժ տոմարների, այլև մյուս ազգերի տոմարների պատճեններին, որոնք պետք է ապահովեին Շե-ակի 2-րդ շրջապտույտի տոմարական իրողությունները նախ կանոնների կտրվածքով, ապա դրանց բացատրություններով: Ի դեպ, Ռ. Վարդանյանը նախորդ աշխատության մեջ[2] հիմնավորել է, որ «Հայոց Պատճէնի» սկզբնավորողը Աթանաս Տարոնացին էր, որից հետո նրա առաջին խմբագիրը՝ Անանիա Շիրակացին: Վերջինս ոչ միայն խմբագրեց Հայոց պատճէնը, այլ ավելացրեց 8 անշարժ տոմարների պատճենները և զետեղեց «Քննիկոն» անունը կրող տոմարական ժողովածուի մեջ:

Պատճէնի հաջորդ խմբագիրներից մեկը Հովհաննես Կոզեռնն է, իսկ Հովհաննես Սարկավագը ներկայացրել է հրապարակի վրա եղած պատճենները՝ նոր խմբագրությամբ: Վերջապես, նախորդ և Հովհաննես Սարկավագի պատճեններն օգտագործելով նոր խմբագրություն էին իրականացրել Ստեփանոս Մեծրկա որդին 1126 թվականին և Սամուել Անեցին 1165 թվականին, որոնց խմբագրությունները պահպանվել են 1999 թվահամարի գրբչագրում: Այլ խոսքով, պատճենների խմբագրությունները կապված են տոմարագետների (նաև անանուն) անվան հետ, և յուրաքանչյուր տոմարագետ իր նպաստն է բերել Պատճէնի մեջ: Հետևապես, պետք է ցույց տալ հատկապես Հովհաննես Սարկավագի նոր խմբագրությունները Պատճէնում:

Պատճէնների խմբագրությունները

Ասենք, որ Աշ. Աբրահամյանի և Ջ. Էյնաթյանի կողմից հրատարակած բնագրերը, հիմնված 1973 և 1999 թվահամարների տոմարական ժողովածուների վրա, մոտ են Հովհաննես Սարկավագի նախնական բնագրին, և դրանց միջոցով հնարավոր է վերականգնել Պատճէնի նախնական բնագիրը՝ հիմնական գծերով: Սակայն, առաջին հերթին, այդ բնագրերի տվյալներով պետք է ցույց տալ նրան պատկանող կանոնները: Այդ մենք իրականացրել ենք հիմնականում 1999 թվահամարի ձեռագրի «Սկիզբն տումարի հայոց....» և «Պատճէն Տումարի Հայոց Մեծաց» վերնագրով սկսվող երկու ժողովածուների հիման վրա, որովհետև նրանցից մեկը ժամանակակից է, իսկ մյուսն ավելի մոտ է Սարկավագի ժամանակին: Այնուհետև լրացրել ենք 1342 թ. ընդօրինակած 1973 թվահամարի ժողովածուի «Պատճէն տումարի ըստ հայերէն թուոյ» վերնագիրը կրող բնագրի տվյալներով: Բերենք Հովհաննես Սարկավագի բերած նորությունները Պատճէնի մեջ՝ ըստ 1999

---

[1] Նույն տեղում, էջ 244:

[2] Ռ. Հ. Վարդանյան, Անանիա Շիրակացին և նրա «Քննիկոնը», տես. Աճեմյան Մատենաշար, հ. Ա, Երևան, 2002:

թվահամարի (մասամբ 1973 թվահամարի) ձեռագրերի տվյալների: Ամիսք, կրկնակ, կիսակ, տանուտէր (աղյուսակի մեջ տանուտեր սյունակը Սարկավագի խմբագրությունն է):

«Զամս Մնդեան Քրիստոսի այսպէս արա.

Կալ ՇՄԳ (553) եւ զՀայ թուականն ի վերայ բեր, եւ այն են ամք ի Մնդենէն Քրիստոսի մինչեւ ցայսաւր»[1]: Այս կանոնի մեջ խմբագրված է ՇՄԳ-ն, որովհետև նախորդ պատճեններում եղել է ՇՄԲ, ինչպես հայտնի է Հովհաննես Կոզեռնի տեղեկություններից և ուշ շրջանի հայտնի Պատճէններից: Ասենք, որ քրիստոնեական հայկական թվականի հիշյալ տարբերակը ստեղծել է Գևորգ Մեղրիկը՝ Սամուել Անեցու տեղեկությունների համաձայն, իսկ Հովհաննես Սարկավագը մտցրել է Պատճէնի կանոնի մեջ և օգտագործել հետագայում: Իրրև ապացույց, արևի խավարման հատվածը, որտեղ համաժամանակյա թվականներով տվել է արևի խավարման տարին, որոնց թվում քրիստոնեական հայկական թվականով, այն է՝ 1115 և Հայոց մեծ թվականով, այն է՝ 562, որոնց տարբերությունները 553 տարի է և երկու տարով ավելի քան ներկա թվականը:

«Դարձեալ կալ ԺԸ (18) (նաև՝ ԺԳ, ըստ 1973 թվահամարի ընագրի) թիւ ի Մարգաց ամսոյ, թուեա մինչեւ ցՅայտնութիւն, չորեքպատկեա՝ Փոքր թուական է»[2]: Այստեղ Փոքր թվական ասելով Սարկավագը հասկացել է ՇԼԲ-ի 2-րդ շրջապտույտի թվական, որի մեկ թվականին Աստվածահայտնությունը Մարգաց 13-ին էր (=Հունվարի 6) և Հայոց տոմարի ամսաթվի 4 տարին մեկ փոփոխվելու հետևանքով հեշտությամբ գտնվում է Փոքր թվականը, որը հետագայում անվանվել է նաև Սարկավագադիր թվական:

«Վերադիր այսպէս արա.....

Եւ եթե Փոքր թուականաւն կամիցիս առնել զՀանապազորդն ԻԱ (21) երթ»[3]: Մեծ թվականի հանապազորդը 8 էր, իսկ Փոքր թվականինը՝ 21:

Տանուտէրք տարոյ այս[պէս արա]

Կա՛լ զթուական («զմեծն» ըստ 1973 թվահամարի տվյալների) Ե (5) թիւ ի բաց ե՛րթ է (7) ի վերայ ած (ըստ 1973 թվահամարի տվյալների) եւ զայլն երթ ԺԲ (12), ԺԲ (12). որ ի խոնարհ մնայ՝ սկիզբն ի խոյէն արա, ուր յանկի թիւն այն է»[4]:

Տանուտերը Հայոց մեծ թվականով գտնելու կանոնի մեջ Սարկավագի խմբագրությունը 5 թիվ հանելն է կամ 7 թիվ գումարելը, որը համարժեք է Հայոց մեծ թվականին 551 գումարելու և ներկա թվականն ստանալու ու դրանցով ևս տանուտերը գտնելու կանոնին: Այսպես, ըստ Սարկավագի,

---

[1] Հին Հայկական Տոմարը, էջ 116:
[2] Նույն տեղում:
[3] Նույն տեղում, էջ 118:
[4] Նույն տեղում, էջ 120:

արևի խավարումը տեղի է ունեցել 562 Հայոց մեծ թվականին, որին գումարելով 7 կամ հանելով 5, մնացորդում կստանանք 5, որն Առյուծն է: Այն հիմնավորում է ներկա թվականը ստանալով և տանուտերը գտնելով, որն է 562 + 551 = 1113 – 4 = 1109: 12 մն. 5 (= Առյուծ): Սարկավագադիր 1 թվականին (ըստ Զատկացուցակի), որը համարժեք է Հայոց մեծ թվականի 534 տարուն, գումարենք 7 կամ հանենք 5, բաժանենք 12-ի, ստանում ենք 1 մնացորդ, որը արձանագրված է Զատկացուցակի մեջ Խոյ անվամբ: Այն հաստատվում է 1185 թվականից հանելով 4 և բաժանելով 12-ի, որով ևս ստանում ենք Խոյը:

«Գարնանամուտ այս[պէս արա]

Դարձյալ կա՛լ ԻԱ (21) և զնոր նահանջն տու՛ր Նաւասարդի ամսոյ եւ գտանես»[1]:

Գարնանամուտի կանոնի 1-ին մասը Պատճէնի նախնական խմբագրությունն է, իսկ 2-րդ մասը Սարկավագինն է: Իսկապես 1 թվականին (1085 թ.) գարնանամուտը Նավասարդի 21-ին էր, իսկ 21-ին նոր նահանջը գումարելու դեպքում ստանում էին գարնանամուտի (Մարտ 20-ի) հայկական համարժեքի ամիս-ամսաթիվը:

«Ամառնամուտ այս[պէս արա]

Կա՛լ... ԻԲ (22) եւ զնոր նահանջն տու՛ր Տրէ ամսոյ, եւ գ[տանես]»[2]: Ամառնամուտի առաջին կանոնն Անանիա Շիրակացու խմբագրությունն է, իսկ 2-րդը Սարկավագինը: Իսկապես, 1 թվականին (=1085 թ.) ամառնամուտը Տրէ 22-ին էր (=Հունիսի 19) և նոր նահանջը գումարելով ստանում էին ամառնամուտի հայոց ամիս-ամսաթիվը հետագա տարիների համար: Այժմ պարզապես թվարկենք Սարկավագի խմբագրության հատվածները.

«Աշնանամուտ այս[պէս արա]

Կա՛լ... ԻԳ (23) եւ զնոր նահանջն տու՛ր Մեհեկի ամսոյ, եւ գտանե[ս]»[3]:

«Ձմեռնամուտ այս[պէս արա]

Կա՛լ... ԻԴ (24) եւ զնոր նահանջն տու՛ր Մարերի ամսոյ, եւ գտա[նես]»[4]:

«Յիսնակամուտ այսպ[էս արա]

Կա՛լ... ԻԴ (24) եւ զնոր նահանջն տու՛ր Ահկի, եւ գտան[ես]»[5]:

«Յայտնութիւն այսպէս արա.

Կա՛լ... ԺԳ (13) եւ զնոր նահանջն տու՛ր Մարգաց [ամսոյ], եւ գտ[անես]»[6]:

---

[1] Նույն տեղում, էջ 122:
[2] Նույն տեղում:
[3] Նույն տեղում:
[4] Նույն տեղում:
[5] Նույն տեղում:
[6] Նույն տեղում:

«Առաջաւորաց Բարէկենդան այս[պէս արա]

...ԽԱ (41) կա՛լ եւ զնոր վերադիրն ի բաց ե՛րթ աւելաւքն Առաջաւոր է»[1]:

«Լրումն Զատկի» կանոնի մեջ 45 հաստատուն թիվը փոխարինել է 46-ով, որի մասին բացատրություններ է տվել մեկնության հատվածներում:

«Աստվածածին այսպ[էս արա]

Կա՛լ ... ԺԹ (19) եւ զնոր նահանջն տու՛ր Արաց ամսոյ եւ գտանես»[2]:

«Սուրբ Խաչ այսպ[էս արա]

Կա՛լ ... ԺԹ (19) եւ զնոր նահանջն տու՛ր Մեհեկի ամսոյ. եւ գտանես»[3]:

Ի դեպ, 1999 թվականի գրչագրի առաջին ժողովածուի Պատճէնի մեջ, որը Ստեփանոս Մեծրկա Որդու խմբագրությունն է, վերոհիշյալ կանոնները պարզապես վերարտադրությունն են Հովհաննես Սարկավագի խմբագրության, և չեն բերված Շե-ակի 1-ին շրջապտույտի հաստատունների տվյալները:

* * *

«Պատճէն տումարի ըստ հայոց եղանակաց» վերնագիրը կրող բնագրի ստեղծողը Հովհաննես Սարկավագն է, քանի որ նրա առաջին երկու կանոնները արտացոլում են Շե-ակի 2-րդ շրջապտույտի (1085 թ. ևն հայոց շարժական տոմարի) տոմարական իրողությունները, իսկ մնացած կանոնները խմբագրել է Սամուել Անեցին: Բերենք մեր դիտողությունները հիմնավորող փաստերը: Ներկայացնենք «Պատճէն տումարի ըստ հայոց եղանակաց»-ի այդ հատվածը. «Ը, Գ, ԺԳ, Թ, Զ, Զ, Ժ, ԺԱ, ԺԱ, ԻԲ, Թ Կալ ԻԲ (22) եւ զհասարակած Հայոյն Ցայտնութիւն է Հայոյն ...»[4]:

«Կալ զՑայտնութիւնն, Ը (8) ի վերա, բեր, (նաւասարդի) տուր գարնանամուտ է.»:

Մեկ այլ առիթով ցույց կտանք, որ 22 և 8 հաստատունները առաջացել են սկսած հայոց 453 տարուց (1004 թ.): Այժմ կատարենք կանոններով սահմանված թվաբանական գործողությունները, Շե-ակի 2-րդ շրջապտույտի առաջին քառամյակի ամսաթվերն ստանալու համար:

22+21= 43-30=13 (մարգաց):

13+8=21 (նավասարդ)

Հայտնի փաստ է, որ Շե-ակի 2-րդ շրջապտույտի առաջին քառամյակի գարնանամուտն ընկել է նավասարդի 21-ին, իսկ Ցայտնությունը մարգաց

---

[1] Նույն տեղում:

[2] Նույն տեղում, էջ 126:

[3] Նույն տեղում:

[4] Տե՛ս, № 1999, էջ 196բ-197ա, տե՛ս, նաև Պարզատումար, էջ 177:

13-ին: Մեկ անհայտով հավասարում կազմելով կարող ենք գտնել գարնանամտի 8 հաստատուն թիվը, այն է՝

21-x=13, որտեղից x-ը = 8-ի, որն արձանագրված է բնագրում: Հաջորդ հիմնավորումը գալիս է անշարժ տոների, տարվա եղանակների, աստղագիտական երևույթների Հայոց շարժական տոմարի ամիսների շարքը գտնելու վերլուծությունից: Բերենք Հովհաննես Սարկավագի խմբագրած Շե-ակի 2-րդ շրջապտույտի Հայոց շարժական տոմարի ամիսների շարքը, ինչպես և նրանց սահմանները անշարժ կետերի կտրվածքով:

Հաստատուն թիվը	Անշարժ տոներ, տարվա եղանակներ, աստղագիտ. երևույթների անվանումներ	Շե-ակի 2-րդ շրջապտույտի հայոց շարժ., տոմարի ամսաշարք	Շե-ակի 2-րդ շրջապտույտի հայոց տոմ. հաստ.՝ սահմ. ներկա թվ.	Հայոց շարժ. տոմ. ամիսը՝ (1-30)՝ սահմ. ներկա թվ.
21	Գարնանամուտ	Նաւ. 21	1085-1123	1004-1123
16	Անկաստեղ	Հոռի 16	1085-1143	1024-1143
26	Ելաստեղ	Սահմի 26	1085-1103	984-1103
22	Ամառնամուտ	Տրէ 22	1085-1119	1000-1119
19	Աստվածածին	Արաց 19	1085-1135	1010-1135
19	Սուրբ խաչ	Մեհեկի 19	1085-1131	1012-1131
23	Աշնանամուտ	Մեհեկի 23	1085-1115	996-1115
24	Յիսնակամուտ	Սիկի 24	1085-1111	992-1111
24	Ձմեռնամուտ	Մարերի 24	1085-1111	992-1111
5	Յայտն. բարեկենդ	Մարգաց 5	1085-1187	1068-1187
13	Յայտնութիւն	Մարգաց 13	1085-1156	1037-1156

Հայոց փոքր թվականի կամ Շե-ակի 2-րդ շրջապտույտի հաստատունները և ամսաշարքի ամսաթվերը ցույց են տալիս, որ այն սկսվել է 1085 թվականից:

Հայոց շարժական տոմարի ամսաշարքի (1-30) առաջին թվականների վերին սահմանն է 1068 թվականը (Յայտնութեան բարեկենդանի կտրվածքում), իսկ 2-րդ շարքի ներքին սահմանն է 1111թ. (Յիսնակամտի և Ձմեռնամուտի կտրվածքներում): Ակնհայտ է, որ հեղինակն ապրել է 11068-1111 թթ. սահմաններում, իսկ միջին թիվն է 1089-ը: Հայտնի է, որ Հովհ. Սարկավագը տոմարի մեկնությունը գրել է 1094 թ., իսկ Շե-ակի 2-րդ շրջապտույտն սկսվել է 1085 թ.-ին:

«Այլ Պատճէն տումարի ըստ Հայոց եղանակաց» վերնագիրը կրող հատվածի գործնական մասը, ինչպես և «Դարագլուխքը», ուշ շրջանի խմբագրություն են: Բավական է բերել արարչությունից մինչև Քրիստոս ընկած ժամանակահատվածի տվյալները, այն է՝ «Յոհան Սարկաւագն ՐՄ

(5200) ասաց»[1]: Մեկնության մեջ «յԱդամայ մինչև հայ թուականն... և ըստ հրէիցն, որով մեք վարիմք ՐՊԻԴ (5824)»[2]: Հաշվենք արևի խավարման տարվա օրինակով, որտեղ Սարկավագը տվել է նաև Արարչության 70-ից կամ Եվսեբիոսի թվականով և հայտնի է դառնում խմբագրի սխալի աղբյուրը: Խավարումը տեղի է ունեցել հայոց մեծ թվականի 562 տարում, Հայոց քրիստոնեական թվականի 1115 տարում, Արարչության 70-ից կամ Եվսեբիոսի թվականի 6313 տարում և տեղադրելով Սարկավագի մեկնության մեջ եղած տվյալը, որով ինքն է հաշվել, այն է 5824՝ հրեաների հաշվարկին հետևելով, գումարած 562 հայոց մեծ թվականը, համաձայն տոմարական կանոնի. Արարչության 6386 տարում (5824+562), որոնք վեր են ածվում ներկա 1113 թվականի, հետևապես արարչությունից մինչև Քրիստոս կլինի, ըստ 70-ից կամ Եվսեբիոսի, 5198 (6313-1115), ըստ հայոց քրիստոնեական թվականի հաշվի, 5200 (6313-1113) ըստ ներկա թվականի, իսկ հրեաների կամ Սարկավագի հաշվարկով արարչությունից մինչև Քրիստոս կլինի 5271՝ ըստ հայկական քրիստոնեական թվականի (6386-1115) և 5273՝ ըստ ներկա թվականի (6386-1113): Պարզ է դառնում, որ Սարկավագի օգտագործած արարչության թվականն այլ է, իսկ խմբագիրը շփոթել է և Արարչության 70-ից կամ Եվսեբիոսի թվականը վերագրել է Սարկավագին:

* * *

«Պատճէն տոմարի հայոց Սարկաւագին» գլուխը, ինչպես 1999 թվահամարի ժողովածուի մեջ, այնպես էլ 1973 թվահամարներինը, հեղինակային է: Սակայն վերնագիրը և բովանդակությունը Սամուել Անեցու խմբագրությունն է: Այնտեղ բերված կանոնները բնորոշ են հայոց անշարժ տոմարի Սարկավագի նախագծի համար գործնական տեսանկյունից: Որոշ կանոններ կրկնում են նախորդ Պատճէնին (վերագիր ինն եւ Ժ-երեակ ևն): Սակայն Սարկավագի Պատճէնի նախնական բնագրում մեծ թվականից փոքր թվական ստանալու կանոնը պետք է այլ լիներ, որը հիմնավորվում է «Առ Սարգիս» գրած նամակի և 1973 թվահամարի Պատճէնի տվյալներով: 1999 թվահամարի գրչագրում գրված է.

«Թուական այսպ[էս արա]

Կա՛լ զՄեծ թուականն Հայոյն, ՇԼԲ (532) ի բաց ե՛րթ. որ մնայ՝ այն է Թուականն»[3]: Այս կանոնը Հուլյան Շե-ակի համար ճիշտ է, սակայն Հայոց Շե-ակի համար սխալ, որովհետև նույնիսկ նախորդ Շե-ակում Շիրակացին ամսաթվերով (ասենք լրումը նավասարդի կամ հոռիի որևէ ամսաթվում) փաստել է, որ հայոց թվականը մեկով աճել է, այսինքն Զատկացուցակի

---

[1] Նույն տեղում, էջ 136:

[2] **Ա. Գ. Աբրահամյան**, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 224:

[3] Հին Հայկական Տոմարը, էջ 138:

հաստատուն թվի տակ գրանցված լրումը կամ Զատիկը ընկել է հայոց շարժական տոմարի հաջորդ տարում: 1973 թվականի գրչագրում գրված է «Ի մեծ թվականէն ՇԼԳ (533) ի բաց երթ՝ փոքր է»[1]: Առ Սարգիս գրած նամակում կարդում ենք. «Արդ՝ պարտ է ըստ նորում թուականիս զվերադիրն այսպէս առնել. յորժամ երթամք ի բաց զՇԼԲ (532) և մի թիւ՝ զաւելեալն որ լինի ՇԼԳ (533), իսկ ի մնացեալն, որ է նոր թուական, ունել և զայն տեսանել զնահանջն և զիննեւտասներեակն»[2]: Այլ խոսքով Հովհաննես Սարկավագի թվականի կանոնում ՇԼԲ-ն պետք է փոխել ՇԼԳ:

* * *

«Պատճէն տումարի Հռոմայեցւոց» վերնագրի տակ ամփոփված կանոններից շատերը գալիս են Շիրակացու Պատճէններից, իսկ որոշ կանոններ Հովհաննես Սարկավագի խմբագրության արդյունք է:

Բերենք դրանք.

«Թուական Հռոմոց այսպէս արա

Կա՛լ զՀայ Մեծ թուականն, ՅԴ (304) ի վերայ բե՛ր Մեծ թուական է Հռոմայեցւոց: ՇԼԲ (532) ի բաց գնա Փոքր թուական է Հռոմի, որ կոչի Քննիկոն»[3]: Թվականի կանոնի առաջին մասը Շիրակացունն է, իսկ երկրորդ մասը Սարկավագի ստեղծածը: Ասենք, որ Հռոմեական մեծ թվականը Հռոմի հիմնադրման 1000-ամյակի հիմքի վրա առաջացած թվական է, որն սկսել է 249 թ.-ից, իսկ փոքր թվականը 532 տարուց հետո, այսինքն Շե-ակի 2-րդ շրջապտույտի թվականն է, որն սկսել է 781 թ.-ից: Հռոմեական փոքր թվականի և Հայոց Փոքր թվականի տարբերությունը 304 է, որը երևում է Սարկավագի գրած արևի խավարման համաժամանակյա թվերից (333-29): Հարկ է նշել, որ վերադրի, եւթներեակի, Աւագ լրման կանոններում երևում է Սարկավագի խմբագրությունը, իսկ հնգեակի և վեցեակի կանոնները ամբողջապես Սարկավագինն են, քանի որ Ապրիլի 4-ի լրման տարուց է սկսել հնգեակը և վեցեակը, այսինքն վերադիրը 11, իսկ Շիրակացու հնգեակի և վեցեակի 1-ին տարին Ապրիլ 2-ի լրման տարին է, որտեղ վերադիրը, բնականաբար, կլինի 11: Ի դեպ, Սարկավագի նախնական բնագրում Հռոմեական Պատճէնից հետո, պետք է եղած լինեն այդ խմբի մեջ մտած «Հունաց և Ասորոց Պատճէնները» թերևս համառոտված տարբերակով: Այդ համոզումը հիմնավորում է Ազգաց կանոններում «Հռոմոց եւ իւրոց» արտահայտությունը այունակի մեջ և նրանց ամիսների զուգահեռները, ինչպես նաև հետագա շարադրանքում բերված Հունաց և Ասորոց ամիսներն ու նրանց կրկնակները մեկ աղյուսակի մեջ[4]:

---

[1] **Ա. Գ. Աբրահամյան**, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 205:

[2] Նույն տեղում, էջ 264:

[3] Հին Հայկական Տոմարը, էջ 146:

[4] Նույն տեղում, էջ 168:

* * *

«Պատճէն տումարի Եբրայեցւոց» վերնագիրն ունեցող բնագրում ևս Հովհաննես Սարկավագն ունի խմբագրություններ, հատկապես «Թվականի, եւթներեակի, վերադիրի և լրումն Զատկի կանոններում, իսկ «Զուգաւորութիւն նոր հայոյ եւ եբրայեցւոց» կանոնն ամբողջությամբ հեղինակային է: Ի դեպ, 1973 թվահամարի եբրայական Պատճէնի մեջ հեղինակինն է հետևյալ կանոնը. «Թուական եբրայեցւոց այսպէս արա. կալ ՐՊԻԴ (5824), զհայ թուականն ի վերայ բեր, և երթ զշրջանսն ՇԼԳ (533) ՇԼԳ (533), որ մնայ՝ թուական է եբրայեցւոց»[1]: Այն հիմնավորվում է մեկնության մեջ արձանագրված 5824-ով (արարչությունից մինչև հայոց թվականը), որին, ինչպես նշեցինք, հետևել է Հովհաննես Սարկավագը: Հարկ է նշել, որ եբրայական Պատճէնի հետ միասին պետք է լիներ նրա խմբի մեջ մտնող արաբացւոց և մակեդոնացւոց Պատճէնների համառոտած տարբերակները, քանի որ Ազգաց կանոնների մեջ առկա է «եբրայեցւոց և իւրոց» սյունակը և զուգահեռ ամիս-ամսաթվերը, ինչպես և հետագա շարադրանքի մեջ բերված է «Արաբացւոց եւ Մակեդոնացւոց» ամիսների եւ կրկնակների աղյուսակը:

* * *

Հովհաննես Սարկավագի նախնական բնագրում եբրայական (արաբական և մակեդոնական) պատճենին պետք է հետևեր «Պատճէն տոմարի է ազգաց», այն է՝ Եգիպտացւոց, Եթէոպացւոց, Աթենացւոց, Բիւթանացւոց, Կապադովկացւոց, Վրաց և Աղուանից, ինչպես և Պարսից ու Տաճկաց պատճենները, որոնք մասամբ առկա են 1999 թվահամարի 1-ին ժողովածուի մեջ, սակայն բացակայում են 1999 թվահամարի 2-րդ գրչագրում: Հիշյալ պատճենների, ամիսների ու կրկնակների աղյուսակները և այն տեղեկությունները բերեցինք նախորդ պատճենների կապակցությամբ բերելով հիմնավորումները: Ասենք, որ Շիրակացին տվել է Եգիպտացւոց և Եթէոպացւոց պատճենները, իսկ Սարկավագն ավելացրել է Աթենացւոց, Բիւթանացւոց, Կապադովկացւոց, Վրաց և Աղուանից պատճենները, որը երևում է Շիրակացու և Սարկավագի բնագրերի համեմատությունից, ինչպես և տվել է Պարսից և Տաճկաց պատճենները:

1999 թվահամարի բնագրում մինչև Ազգաց կանոնների աղյուսակներն առկա են Սարկավագի հեղինակած հետևյալ կանոններն ու աղյուսակները:

«Եթե կամիցիս Հռո[ոմ]ին վերադրաւն եւ է (7)-երեկաւն զամենայն ազգաց գտանեալ

Կա՛լ զՀռոոմի վերադիրն, Բ (2) ի բաց առ՝ Յունաց է, Գ (3) առ՝ Ասորւոց է, Է (7) առ՝ Եգիպտացւոց է, Թ (9) առ՝ Եբրայեցւոց է եւ իւրոցն:

---

[1] Ա. Գ. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 214:

Կա՛լ զէ (7)-երեակ Հոռոմին, Բ (2) ի վերայ ա՛ծ՝ Յունաց է, Զ (6) ա՛ծ՝ Ասորւոց է, Ա (1) ա՛ ծ՝ Եգիպտացւոց է եւ իւրոցն»[1]:

Իսկապես Ապրիլ 4-ի լրման, այն է՝ 19-ամյակի 1-ին տարվա վերադիրը Սարկավագի մոտ 11 է, որն անվանել է Հոռոմի, որից հանենք 2 կստանանք 9, որը Շիրակացու օգտագործած վերադիրն է Սարկավագի մոտ անվանված Հունաց, իսկ 11-ից հանելով 6 և 1 կստանանք 5 և 10, որոնք համապատասխանաբար Ասորոց և Եգիպտացւոց ու նրա խմբին պատկանող վերադիրներն են Ապրիլ 4-ի լրման տարում:

«Եգիպտացւոց եւ իւրոցն» արտահայտությունը, ինչպես և հետագայում զուգահեռ բերված «ամիսք և կրկնակք Աթենացւոց և Բիւթանացւոց, Կապադովկացւոց և Եգիպտացւոց, Եթովպացւոց և Վրաց, Տաճկաց և Աղուանից» աղյուսակները ցույց են տալիս, որ նախապես Սարկավագը տվել է նրանց պատճենների համառոտ տարբերակները: Այդ է հիմնավորում Սարկավագի հեղինակած հետևյալ հատվածը. «Զթուական ազգաց» հատվածը:

* * *

Բերենք «Թուական ազգաց»-ի կանոնները և վերլուծենք:

«Զթուական ազգաց այսպէս արա.
Կալ ՅԴ (304) եւ զՀայդ՝ Հոռոմի է:
Կա՛լ զՓոքր Հայն, ՅԴ (304) ի վերայ բե՛ր՝ Հոռոմի փոքր է:
Կա՛լ ԼԶ (36) եւ զՀայդ՝ Եգիպտացւոց է:
Կա՛լ Ժ (10) եւ զՀայդ՝ Եգիպտացւոց է:
Կա՛լ զՀայդ, Ա (1) առ՝ Հունաց է:
Կա՛լ ՀԶ (76) եւ զՀայդ՝ Ասորւոց է:
Կա՛լ Ա (1) եւ զՀայդ՝ Արաբացւոց է:
Կա՛լ Բ (2) եւ զՀայդ՝ Մակեդոնացւոց է:
Կա՛լ ՇՄԳ (553) եւ զՀայդ՝ Կենարարին է:
Կա՛լ Զ (6) (ուղղել՝ ՉԾ (600) եւ զՀայդ՝ Անդրիասն է:
Կա՛լ ՐՉԺԶ (5716) (ուղղել՝ ՐՉՇԱ) եւ զՀայդ՝ Եւսեբին է:
Կա՛լ ՉԼ (930) եւ զՀայդ՝ Կիկլոնին է:
Կա՛լ զՀայդ, Կ (60) առ՝ Տաճկաց է»[2]:

Իսկապես, Հռոմեական Մեծ թվականի և Հայոց Մեծ թվականի տարբերությունը 304 է: Հետագայում, հատկապես Սարկավագի ժամանակներում Հայոց Մեծ թվականից մեկ միավոր պետք է հանել 1460 ամյա ցիկլի կրկնման հետևանքով ավելացած մեկ տարին, որպեսզի նրանց միջև եղած տարբերությունը լինի 304:

---

[1] Հին Հայկական Տոմարը, էջ 162:
[2] Նույն տեղում, էջ 162-164:

Հայոց Փոքր կամ Սարկավագաղիր թվականի տարբերությունը Հռոմեական Փոքր թվականից միշտ 304 է: Քրիստոնեական հայկական թվականի, որ կանոնել է Սարկավագը, և Հայոց Մեծ թվականի տարբերությունը 553 է:

Անդրեասի կամ Անտիոքացւոց թվականի և Հայոց Մեծ թվականի տարբերությունը 600 է, որովհետև Անդրեասի 200-ամյա Զատկացուցակը ավարտվեց Անտիոքացոց 600 թվականին=552 թվականին (600 - 552 = 48 Ն.Ք.), որից հետո սկսվեց Հայոց Մեծ թվականը:

Այս համարժեքությունը պահելու համար Հայոց Մեծ թվականին ավելացված մեկ տարին պետք է հանել, ինչպես բացատրեցինք վերևում: Հովհաննես Սարկավագը արևի խավարման մասին բերված համաժամանակյա թվերում Անտիոքացւոց թվականի և Քրիստոնեական հայկական թվականի տարբերությունը ստացել է 48 (1163 - 1115), սակայն ներկա թվականի համեմատ երկու տարվա տարբերություն է տալիս (1163 -1113 = 50):

Եվսեբիոս Կեսարացու արարչության թվականի կամ 70-ից թվականի տարբերությունը Սարկավագի արևի խավարման համաժամանակյա թվերի համեմատությամբ (6313 - 562) 5751 է, ուստի նա այդպիսի կոպիտ սխալ թույլ չէր տա «Թուական ազգաց»-ի մեջ գրելով 5716 կամ 5756: Վերջինս գրչական սխալի արդյունք է, որն ուղղել ենք դարձնելով 5751:

Հայոց մեջ օգտագործված թվականության համակարգերի մասին, որոնք Սարկավագը վեր է ածել կանոնների, բավարար ենք համարում նշել, որ Հովհաննես Սարկավագը դրանից հետո պետք է տար իր կողմից գրած ժամանակագրությունը, որը հետագայում փոխարինվել է «Դարագլուխք»-ով:

Ազգաց Ազնուականները

Հովհաննես Սարկավագի տոմարական ժողովածուի հաջորդ գլուխը Ազգաց կանոնների աղյուսակներն են, որոնց մասին վկայել է հեղինակը հետագայում գրած նամակներում: «Առ Սարգիս» վերնագիրը կրող նամակում (1110 թ.) կարդում ենք. «... կալջի՛ր զազնուականն՝ որ անմոլոր ունի զամենայն սահմանեալսն վասն տաւնի և յեղանակաց տարոյ, և լրմանց լուսնոյ զատկաց, վերադրաց, և եթներեկաց, և զառաջաւորաց պահոց և զայլոցն ամենեցունց: Ապա եթէ վասն զայդ գիտելոյ և ունելոյ ամենեցունց ո՛չ կամիցես տանել այսմ հոգ և ջան, քեզ և այդ մի՛ եղէց խորհրդակից, այլ թողուլ զաւելորդն ի թուականէն զմի թիւն և ուղղապէս վարիլ»[1]: Վերոհիշյալ հատվածում Հովհաննես Սարկավագը «զազնուականոնն»

[1] **Ա. Գ. Աբրահամյան**, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 263:

ասելով նկատի է ունեցել ոչ միայն Շե-ակ Զատկացուցակը, ինչպես կարծել է Աշ. Աբրահամյանը[1], այլև ազգաց կանոնները: Այդ երևում է նամակի բովանդակությունից: Ազնվականոններից մեկն ունի «զամենայն սահմանեալն վասն տաւնի և յեղանակաց տարոյ»: Ազգաց կանոններում առկա են հատկապես տարվա եղանակները, իսկ տոներից միայն անշարժները: Հետևապես ազնվականոններից մեկը ազգաց կանոններն են, որոնց մասին քիչ հետո կբերենք հաջորդ նամակի տվյալներում և բովանդակության մեջ: Ինչ վերաբերվում է Ազնվականոններից մյուսին, այն է՝ Շե-ակ Զատկացուցակներին (Հուլյան և Հայոց անշարժ), ապա դրանց է վերաբերում բովանդակության հաջորդ մասը, այն է՝ «...լրմանց լուսնոյ զատկաց, վերադրաց, և եթներեկաց, և զառաջաւորաց պահոց և զայլոցն ամենեցունց»[2]: Շե-ակ զատկացուցակներում կան թվարկածները և հատկապես առաջավորաց պահքերը՝ տարիների և 19-ամյակի կտրվածքով, որը բացակայում է Ազգաց կանոններում: Հետևությունը պարզ է, վերոհիշյալ տեղեկության մեջ Հովհաննես Սարկավագը Ազնվականոններ ասելով հասկացել է թե՛ Ազգաց կանոնների աղյուսակները և թե՛ Շե-ակ զատկացուցակների մեջ պարունակող խորանները:

1116 թ. գրած նամակում Հովհաննես Սարկավագն, իմիջիայլոց, պարզաբանում է Ազնվականոններից մեկի անունը. «ի զուգաւորութեան ազգաց կանոնս»[3] արտահայտությամբ, որը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ ազգաց կանոնների աղյուսակները, որովհետև տարբեր ժողովուրդների ամիս-ամսաթվերում զուգավորությունը բերված է այդ աղյուսակներում, որոնց թվում Հովհաննես Սարկավագի հայոց անշարժ տոմարի ամիս-ամսաթվերը: Դեռ ավելին Աշ. Աբրահամյանի հրատարակած Ազգաց կանոնների փետրվարի խորանում գրանցված է «Ամիսք Հայոց Սարկաւագին» ձևով, իսկ մյուս ամիսների համար ընդհանրացված ձևով «Ամիսք Հայոց»: 1999 թվականի բնագրի բոլոր ամիսների 4-5-րդ խորանում գրանցված է «Սարկաւագի» ձևով: Ուշ շրջանում Ազգաց կանոնների աղյուսակները վերանվանվել են Խառնախորաններ[4]: Այլ խոսքով Հովհաննես Սարկավագի այդ գլխի վերնագիրը կարելի է ընդունել «Ազգաց կանոններ» կամ «Ազգաց ազնվականոններ»: Հովհաննես Սարկավագի կազմած Ազգաց կանոնները խմբագրվել են՝ հետագայում թե՛ ընդարձակվելով և թե՛ համառոտվելով:

1999 թվականի գրչագրի Ազգաց կանոնների բնագիրը համառոտված տարբերակն է և կազմված է 6 կամ 7 խորաններից: Սկսում է հռոմեա-

---

1 Նույն տեղում, էջ 87:
2 Նույն տեղում, էջ 263:
3 Նույն տեղում, էջ 281:
4 Նույն տեղում, էջ 68:

կան Հունվարի 1-ին և ավարտվում է Դեկտեմբերի 31-ով: 1-ին խորանում հռոմեական ամիս-ամսաթվերի շարքն է, իսկ խորանի ներսում այդ խմբին պատկանող տոմարներինը, 2-րդ խորանում եբրայեցւոց համաժամանակյա ամիս-ամսաթվերի, իսկ խորանի ներսում այդ խմբին պատկանող տոմարների ամիս-ամսաթվերի համարժեքները, 3-րդ խորանում եգիպտացւոցը, իսկ խորանի ներսում նրա խմբին պատկանող տոմարների ամիս-ամսաթվերի համարժեքները, 4-րդ խորանում Սարկավագի հայոց անշարժ տոմարի ամիս-ամսաթվերի համարժեքները, 5-րդ խորանում աւրն (օրագյուտը), 6-րդ խորանում լուսինքն (լուսնացույցը), իսկ 7-րդ խորանում, որը երբեմն բացակայում է, որոշ անշարժ տոներ և տարվա եղանակներ:

Բնագրից ակնհայտ երևում է, որ համառոտված է: Այսպես, եգիպտացւոց խորանի մեջ չի գրված Հունվարի 26-ին համարժեք Մեքիր (1) ամսանունը, դրա փոխարեն գրված է ԵԹէովպացւոց «Եմքաթիթ եւ այլն» ձևակերպումով, մինչդեռ մյուս ազգերի պատճեններում լուսանցքներում ամսանունների ավելացնողը Սարկավագն է:

2068 թվահամարի գրչագրի Ազգաց կանոնները, որը հրատարակել է Աշ. Աբրահամյանը, բնագրի ընդարձակ տարբերակն է: Այն ունի հետևյալ խորանները՝ վերադիր հռոմոց, կիսակք լուսնի, Է-երեակ հռոմոց, շաբաթագիր, Հռոմոց և իւրոց, Եբրայեցւոց և իւրոց, Եգիպտացւոց և իւրոց, Ամիսք հայոց (Սարկավագին), ամիսք Պարսից, Տանուտերք, աւուրց, շաբաթու գիր, աստիճան արեգական, գօտիք արեգական, Աստիճան արեգական, Նզովք արեգական, Տիւ (ժամ[ք] տուրնջեան և մասունք), գիշեր (ժամք գիշերոյ և մասունք), հաջորդ էջի վրա Հունվարից մինչև դեկտեմբեր ներառյալ տրված է ժողովուրդների ամսանունները, որոնք դասակարգված են հինգ խմբի մեջ և նրանց զուգահեռ-համարժեք ամսաթվերը, ինչպես նաև արևային տարվա հիմնակետերը, տոնական տարվա անշարժ տոները:

Աշ. Աբրահամյանը վերոհիշյալ խառնախորանը համարում է Հովհաննես Սարկավագի կազմածի նախնական տարբերակը[1], սակայն չի հիմնավորում: Մենք համաձայն ենք, որ հրատարակած Ազգաց կանոնները նախնականն է՝ որոշ հավելումներով: Ահա թե ինչու վերադիրներին զուգահեռ գրված են լուսնի ծննդի ամսաթվերի զուգահեռները, որոնք Սարկավագի կազմած լուսնացույցի լուսնի ծնունդներին են համապատասխանում և հիմնավորվում են տոմարական կանոններով: Այսպես, 11 վերադիրի դիմաց, որը Սարկավագի 19-ամյակի 1-ին տարվա վերադիրն է, լուսնի ծնունդը գրված է Հունվարի 19-ին, փետրվարի 18-ին, մարտի 19-ին, ապրիլ 18-ին, մայիսի 17-ին, հունիսի 16-ին, հուլիսի 15-ին, օգոստոսի 14-ին, սեպտեմբերի 12-ին, հոկտեմբերի 12-ին, նոյեմբերի 10-ին և դեկտեմբերի

[1] Ա. Գ. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 71:

10-ին, որոնք առաջին անգամ ընկել են 1094 թ.-ին: Բացի այդ Ազգաց կանոնների Է-երեակի, շաբաթագրի խորանների սկվածքները ցույց են տալիս, որ Հովհաննես Սարկավագն այն տվել է 1094 թ.-ի կտրվածքով: Հավելումներից պետք է հիշատակել «Սուրբ Գէորգայ բարեկենդանը», որը գրված է Խաչվերացից հետո ընկնող շաբաթվա տակ, իսկ Սարկավագի ժամանակ այն ընկել է Փոխման Աստվածածնից հետո եկող շաբաթվա մեջ:

Այլ խոսքով Հովհաննես Սարկավագը կազմել է Ազգաց աղնվականոնները կամ կանոնները, այն էլ 1094 թ.-ի կամ հայոց Փոքր թվականի 10-րդ տարվա կտրվածքով, որը մեզ է հասել ուշ շրջանի ընդօրինակություններով, իսկ 1999 թվահամարի գրչագիրը նրա համառոտված տարբերակն է:

* * *

Հովհաննես Սարկավագը կազմել է «Լուսնացույց» և դրել իր տոմարական ժողովածուի մեջ: Նրա «Լուսնացույցը» վերականգնել է Ռ. Վարդանյանը[1] և հիմնավորել, որ առկա լուսնացույցերի բնագրերը Հովհաննես Սարկավագինը չեն, այլ ուշ շրջանի խմբագրություններ: Այդպիսին է նաև 1999 թվահամարի գրչագրի բնագիրը: Բավական է վերցնել 10 թվականին (1094 թ.-ին) 1-ին անգամ հանդիպող լուսնի ծննդի ամիս-ամսաթիվը, որը փաստագրված է «Յունուար ԺԸ»: Այն պետք է լիներ հունվար 19-ը, ըստ Սարկավագի և նրա օգտագործած տոմարական կանոնների, իսկ Շիրակացու կազմածում լուսնի ծնունդը 10 թվականին (562 թ.-ին), որտեղ առաջին անգամ հանդիպումն ընկել է հունվար 21-ին: Այլ խոսքով Հովհաննես Սարկավագը կազմել է «Լուսնացույց», որը մեզ չի հասել, սակայն Ազգաց կանոնների մեջ անուղղակի հասել է լուսնի ծնունդները: Հարկ է նշել, որ 1999 թվահամարի գրչագրում պահպանված կանոնը բնագրային է և Հովհաննես Սարկավագն այն հաշվել է հռոմեական փոքր թվականով:

Բերենք այն. «Զմուտ Լուսնացոյցիս այպէս արա՝

Կա՛լ զՓոքր թուական Հռոմին, Թ (9) երթ և զայլն ե՛րթ ԺԹ (19), ԺԹ (19), որ ի խոնարհ մնայ՝ Ա (1), Ա (1), մի մի դիմակացն տո՛ւր՝ սկսեալ ի սկիզբն դորա և գտանես ի գլուխ դիմակին զվերագիր ամին և զՀնգեակն, զծնունդ Լուսնին եւ զքանիքն, զտիւն եւ զդիշերն, զժամն և զմասն, զլրմանն եւ զծննդեանն:

Նոյնպէս եւ ամենայն բոլորիցդ զմնացեալն Ա (1), Ա (1) խորանացն տո՛ւր եւ գտանես ի սպառումն թուոյն զխնդրելին»[2]:

Կատարենք կանոնով նախատեսված հաշվարկը Սարկավագի արևի խավարման հատվածի հռոմեական փոքր թվականի տարով, այն է 333, որից հանենք 9 կստանանք 324, բաժանենք 19-ի մնացորդում կունենանք

[1] Ռ. Հ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 232–256:
[2] Հին Հայկական Տոմարը, էջ 230:

մեկ, որն իսկապես նրա 19-ամյակի 1-ին տարին է (Ապրիլ 4-ի լրման տարին): Վերոհիշյալ հաշվարկը հաստատվում է փոքր թվականով, որն այդ տարում 29-ն է: Հայոց Փոքր թվականի կանոնը ինչպես կտեսնենք հետագա շարադրանքի մեջ նույնն է, ուստի 29–9=20, որը բաժանելով 19-ի, մնացորդում կունենանք 1:

Լուսնի ծննդյան և լրման 19-ամյա աղյուսակների մի մասը, այն է հռոմեականը, առաջին անգամ հրատարակել է Աշ. Աբրահամյանը. «Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրության» մեջ և վերագրել նրան[1]: Սակայն հետագայում, երբ նրան հայտնի դարձավ «Անանիա Շիրակայնոյ համարողի Ցաղագս Թ եւ Ժ երեկաց լուսնի» հիշատակարանը, որտեղ ասվում է. «Արդ ես Անանիա Շիրակացի ստուգիւ քննեցի զամենայն աւուրս ընթացից եւ եղանակաց լուսնի ըստ իւրում շրջագայէ և խօրանօք փակեալ արձանացուցի, զի անաչխատ զխնդրողսն պահեսցէ, եւ եդի յառաջ զընծայումն լուսնի եւ զկնի լրումն, թէ ի քանիս ամսոյ լինի, եւ թէ ի տունջեան, թէ ի գիշեր, եւ թէ յորում ժամու...»[2], հրաժարվեց իր նախկին տեսակետից և 19-ամյա աղյուսակները վերագրեց Ան. Շիրակացուն: Աշ. Աբրահամյանի դեմ դուրս եկավ Բ. Թումանյանը՝ փորձելով ցույց տալ, որ այդ աղյուսակները Շիրակացունը չեն և հավանական համարեց, որ դրանք կազմել է Հովհաննես Սարկավագը՝ ելնելով հետևյալ կետերից.

ա) Հայոց շարժական տոմարի համար այդպիսի աղյուսակներ չեն կազմվել ընդհանրապես:

բ) Շիրակացու և Սարկավագի վերադիրների սիստեմները տարբեր են, ուստի ՇԼԲ-ի համապատասխանությունը ավելի հարմար է Հովհաննես Սարկավագին, քան Ան. Շիրակացուն:

Հայոց շարժական տոմարի համար, ինչպես ցույց է տվել Ռ. Վարդանյանը, այդպիսի աղյուսակներ կազմելը անհնարին էր, որը երևում է ՇԼԲ-ի հայոց շարքից, ուստի նրա հիշատակարանում խոսքը հռոմեական (և հույյան տոմարի տեղական տարբերությունների, այսինքն մյուս 7 ժողովուրդների) շարքի լուսնի ընծայման և լրման 19-ամյա աղյուսակներ կազմելու մասին է, որոնք զուգահեռաբար գործում էին հայկական շարքի հետ: 10-րդ դարի գրչությամբ Շիրակացու մի տոմարական պատառիկ վկայում է այդ մասին:

Այստեղ Շիրակացին գրում է, որ 19-ամյակի պարբերաշրջանի իր սկսած առաջին տարում վերադիրը եղել է 9, 2-րդ տարում 20 և «...ապա կարգաւ մինչեւ ցվախճան ինն ու տասներեկին...»[3]: Այդպիսով, կարելի է ասել, որ նա 19-ամյակի առաջին տարին սկսել է, երբ լուսնի լրումը Ապրիլ

---

[1] Ա. Գ. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 99-100, 283-293:

[2] Ա. Գ. Աբրահամյան, Անանիա Շիրակացու լուսնի պարբերաշրջանները, Երևան, 1962, էջ 40-44:

[3] Ա. Գ. Աբրահամյան, Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, Երևան, 1944, էջ 310- 311:

4-ին էր և վերադիրը դրվել է 9, երկրորդ տարում լրումը Մարտի 24-ին էր, վերադիրը 20: Ե՛վ Շիրակացին, և՛ Սարկավագը ՇԼԲ-ի առաջին տարին համարել են այն տարին, երբ լրումը Նիսան 14 = Ապրիլ 4-ին էր: Հովհաննես Սարկավագի ՇԼԲ-ի առաջին տարվա վերադիրը 11 էր:

Բ. Թումանյանը սկսել է ոչ թե առաջին տարվանից Ապրիլ 4-ից, այլ Ապրիլ 13-ից 19-ամյակի 11-րդ տարուց (Էասյան և Հայոց հաշվման առաջին տարի), մյուս դեպքում տարբեր տարիներից (Էասյան և 19-ամյակի առաջին տարուց Ապրիլ 4 և Բյուզանդական 19-ամյակի առաջին տարուց Ապրիլ 2), ուստի և հանգել է այլ հետևության:

Ակնհայտ է, որ Շիրակացու և Հովհաննես Սարկավագի յուրաքանչյուր տարվա վերադիրների տարբերությունը 2 է, իրար հաջորդող տարիները 11 է, բացառությամբ 10-րդ տարվա, ուր երկուսն էլ 12 է. «...դարձեալ զի՞նչ է Թ և Ժ երեկութիւն որ յաւելու ի վերադիրն յամենայն լուսին մաս մի յաւելու, և յապրիլ Դ -ից մինչև մարտի Իե-ի լինի ՃԻ, որ կոչի օր մի ըստ մասանց լուսնին և թիւ մի յաւելու ի վերադիրն: Եւ յապրիլի ԺԳ են մինչև յապրիլի ԺԵ-ն յամենայն լուսին մաս մի յաւելու, բայց օր ոչ կատարի, զի դառնայ լուսինն յապրիլի Դ-ից, և նոր սկիզբն առնու բոլորին...»[1]:

Փաստորեն, Շիրակացու կազմած 19-ամյակի վրա Հովհաննես Սարկավագն ավելացրել է միայն վերադիրների իր համակարգը, որով և իրարից տարբերվում են:

Իսկ սա նշանակում է, որ Հովհաննես Սարկավագը եղել է Շիրակացու 19-ամյակի առաջին խմբագիրը, բացի դրանից, երբ Հովհաննեսը պատկերում է հռոմեական 19-ամյա աղյուսակները, վերադիրները, տեսնում ենք, որ առաջինն իրենն է, իսկ երկրորդը Ան. Շիրակացունը[2]:

Հովհաննես Սարկավագն իր «Արևի խավարման մասին» գրած նամակում կիրառել է հին հնդյակների արժեքները, որոնցով հաշվել են գիշերվա ու ցերեկվա ժամերն ու մասերը: Մյուս կողմից Ազգաց կանոններում և առկա Լուսնացույցում, ինչպես և մեկնության մեջ կիրառել է նոր հնդեակների և վեցեակների համակարգը սկիզբ ընդունելով ապրիլ 4-ի լրման տարին: Այդ է պատճառը, որ Ռ. Վարդանյանը Հովհաննես Սարկավագի «Լուսնացույց»-ը վերականգնել է երկու կտրվածքով, իսկ Անանիա Շիրակացունը՝ մեկ:

* * *

Հովհաննես Սարկավագի տոմարական ժողովածուի մեջ են եղել նրա կազմած Շե-ակ աղյուսակները, որոնցից մեկի վերնագիրը վերականգնում

---

[1] **Ա. Գ. Աբրահամյան**, Անանիա Շիրակացու տիեզերագիտություն և տոմար, Երևան, 1940, էջ 78-79:

[2] **Ռ. Հ. Վարդանյան**, նշվ. աշխ., էջ 149:

են՝ «Ազնուականոնս ՇԼԲ ամաց Հռոմեացւոց տոմարի», իսկ մյուսը «Ազնուականոնս ՇԼԲ ամաց Հայոց անշարժ տոմարի (Սարկավագի)»:

Շե-ակ աղյուսակներից մեկը Հռոմեականը, գտնում ենք 1999 թվահամարի գրչագրում, որը հեղինակային խմբագրություն է հիմնված Շիրակացու Շե-ակի վրա, իսկ մյուսը Հայոց անշարժ տոմարինը, առկա է 1973 թվահամարի գրչագրում 19-ամյակի կտրվածքով, որով հեշտությամբ վերականգնված է Շե-ակը, որովհետև այն 19 x 28-ի արտադրյալի թիվն է: Հովհաննես Սարկավագի խմբագրած Շե-ակի պատկանելության խնդիրը լուծվում է նրա և Անանիա Շիրակացու կազմած Շե-ակի հուլյան շարքի համադրություններից:

Շիրակացու մոտ Ապրիլ 4-ի լրման տարվա, այսինքն 10 թվականի վերադիրը 9 է, իսկ Սարկավագի մոտ 11: Այս փաստը բավարար է, որ Շե-ակը համարենք Սարկավագինը: Այլ խոսքով Շիրակացու և Սարկավագի վերադիրների համակարգերը տարբեր են:

Շիրակացին ապահովել է Շե-ակի առաջին շրջապտույտի տոմարական իրողությունները, իսկ Սարկավագը երկրորդը: Առաջին խորանում դրված «Նահանջ»-ները երկուսի մոտ նույնն են, իսկ «Թվականի» խորանի մեկ թվականը Շիրակացու մոտ համարժեք է 553 ներկա թվականին, իսկ Սարկավագի մոտ 1085 ներկա թվականին: Շիրակացու մեզ հասած Շե-ակը ավարտվում է 550 թվով (=1102 թ.), իսկ Սարկավագինը 532 տարով, որը 1616 թվականն է: Այլ խոսքով թվականների բովանդակությունները տարբեր են: Երրորդ խորանում վերադիրներն են, որոնք ինչպես տեսանք տարբերվում են իրարից:

Չորրորդ խորանում դրված «Եւթներեակ»-ները երկուսի մոտ համարժեք են, կրկնվում են 28 տարին մեկ անգամ և 532 տարվա մեջ 19 անգամ:

«Տանուտէր»-ի խորանը, որը 5-րդ խորանում է, բացակայում է Շիրակացու մոտ:

«Աւր Յայտնութեան» խորանում, որը 6-րդն է, տրված է Հունվար 6-ի շաբաթվա օրը 532-ամյակի կտրվածքով, որը Շիրակացու մոտ ևս գրանցված է, սակայն վերջինս Հունվարի 6-ը կրկնում է բոլոր տարիների համար, քանի որ Հայոց շարժական տոմարի ամիս-ամսաթվերին է համադրել, իսկ Սարկավագը Հունվար 6-ի ամիս-ամսաթվերը չի դրել, քանի որ դրա կարիքը չուներ և ակնհայտ էր, որ Քրիստոսի Ծնունդը կամ Յայտնությունն ու Մկրտությունը միշտ լինում էր Հունվարի 6-ին:

«Առաջաւոր» և «Քանիք» խորանների մեջ, որոնք 7-րդ և 8-րդում են, տրված են առաջավորի ամիս-ամսաթվերը, դրանք բացակայում են Շիրակացու մոտ:

«Բուն Բարեկենդան» և «Քանիք» խորաններում, որոնք 9-րդ և 10-րդում են, տրված են Բուն Բարեկենդանի ամիս-ամսաթվերը: Երկուսի մոտ էլ առկա են և համարժեք:

«Լրումն», «Քանիք» և «Աւր լրման» խորաններեր մեջ, որոնք 11-րդ, 12-րդ և 13-րդում են, տրված է լրման ամիս-ամսաթիվը և շաբաթվա օրը, որոնք թե՛ Շիրակացու, թե՛ Սարկավագի մոտ առկա են և համադրելի, որովհետև լրման օրերը կրկնվում էին յուրաքանչյուր 19 տարին և 532 ամյակում նույնությամբ:

«Զատիկ» և «Քանիք» խորաններում, որոնք համապատասխանաբար 14-րդ և 15-րդում են, երկուսի մոտ էլ տրված են հուլյան ամիս-ամսաթվերով և յուրաքանչյուր 532-ամյակի համապատասխան տարիներում նույնությամբ կրկնվում են:

«Պենտեկոստէ» և «Քանիք», ինչպես և «Վարդավառ» և «Քանիք» խորաններում, որոնք 16 և 17, 18 և 19-րդում են, չկան Շիրակացու մոտ, հասկանալի է, որ Սարկավագի ավելացումներն են: Այդտեղ տրված է Հոգեգալուստի օրը, որը Զատկի կիրակիից հաշված 50-րդ օրն էր, իսկ Վարդավառը Հոգեգալուստից հաշված 50-րդ օրը:

Հովհաննեսի ՇԼԲ աղյուսակները Աշ. Աբրահամյանը հրատարակել է ՀՊՀՄ-ի 1973 թվականի ձեռագրից, որն ընդօրինակված է 1342 թ. Գրիգոր քահանայի կողմից: ՇԼԲ (532) շրջանն իր մեջ ընդգրկում է 28 հատ՝ 19-ամյակ:

Այլ խոսքով Հովհաննես Սարկավագի տոմարական ժողովածուի նախնական բնագրում եղել են երկու Շե-ակ, որոնցից առաջինը վերնագրեցինք «Ազնուականոնս ՇԼԲ ամաց հռոմեացւոց տոմարի», իսկ երկրորդը «Ազնուականոնս ՇԼԲ ամաց հայոց անշարժ տոմարի (կամ Սարկավագի)»: Ի դեպ, Ազնուականոնների մասին խոսեցինք վերևում: Միայն նշենք, որ Ազնուականոններ բառը գալիս է Սարկավագից, ուստի բնագրերի վերնագրերի վերականգնումները հեղինակային են:

* * *

Հովհաննես Սարկավագի տոմարական ժողովածուի վերլուծական մասն սկսվում է «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ» վերնագիրը կրող բնագրով:

Հովհաննես Սարկավագի «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ» տեքստը մեզ է հասել Մատենադարանի 1973, 2017 թվականների ձեռագրերից[1], որտեղ վերնագրում, ինչպես նշել է Աշ. Աբրահամյանը, հեղինակի անունն ուղղակի կերպով չկա:

Աշ. Աբրահամյանն այս աշխատությունը վերագրում է Հովհաննեսին՝ հիմնվելով հետևյալ ենթադրություններին.

---

[1] Ա. Գ. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 236:

1. Մատենադարանի 1973 թվահամարի ձեռագիրը մեծմասամբ պարունակում է Հովհաննեսի բնագրերը, ուստի այս անհեղինակ տեքստը, ամենայն հավանականությամբ, ևս նրան պետք է պատկանի:
2. Այս բնագրի ներածականից երևում է, որ այն գրվել է դարձյալ նույն պատվիրատուի հանձնարարությամբ. «Պահանջեցեր յինէն ուսումնասէր, վասն հայկազնեան տումարիս տաւնից տարեկանաց շրջաբերութեան, որ ոչ ընդ այլազգ[ե]ացդ զիւգեալ նահանջիցն շաբաթանալով զդարձն վերստին առնու»[1]:
3. Բնագրի լեզուն, տոմարական արվեստի հմտությունը և առաջադրվող տոմարական սկզբունքները դարձյալ ապացուցում են տոմարական այդ աշխատության Հովհաննեսի հեղինակության պատկանելը[2]:

Բնագրի բովանդակության մեջ առկա են փաստեր, որոնք հնարավորություն են տալիս հիմնավորել, որ «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ» ընդհանուր վերնագիրը կրող բնագիրն ունեցել է այլ ենթավերնագիր, այն է՝ «Վասն հա[յկա]զնեան տաւնից տարեկանաց շրջաբերութեան տումարիս», և այդ տեքստը հեղինակային է, չնայած որոշ գրչական և խմբագրական սխալների: Բերենք այդ տեղեկությունները:

Բնագրի սկզբում կարդում ենք. «Պահանջեցեր յինէն ուսումնասէր վասն հա[յկա]զնեան տումարիս տաւնից տարեկանաց շրջաբերութեան՝ որ ոչ ընդ այլազգացդ զիւգեալ նահանջիցն շաբաթանալով զդարձն վերստին առնու, այլ միշտ անցեալն զվախճ[ան] առնելով լրմանցն, ի ներկայումս միշտ և յապագայսն ներգործէ մեզ, այլ տաւնից տեսութիւն յարափոփոխ անցելովք նահանջիւք և հասարակաւորութեանն գնալով, ընդ բոլոր աւուրս տարւոյն ի հարկէ ընդ իւր շարաբերելով զդրութիւն տաւնից խաղացմամբ, ի բոլոր ամին կատարէ ՌՆԿ (1460) ամ և ոչ ամիսն շարժի որպէս զայլազգացդ»[3]: Դատելով այդ հատվածի սկսվածքից՝ բնագրի վերնագիրն եղել է «Վասն Հայկազնեան տումարիս տաւնից տարեկանաց շրջաբերութեան», իսկ Սարկավագի ժողովածուի ընդհանուր վերնագիրը «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ», որը պահպանվել է միայն հիշյալ բնագրի միջոցով:

Մեկ այլ պարբերության մեջ գրված է. «Զի ըստ Անդրէասայ ժամանակագրութեանն լինի յԱդամայ մինչև հայ թուականն ՅՃՄԵ (6155), և ըստ կայսերական պատմութեանն՝ ՐՁԿԱ (5761), (ուղղել՝ ՐՁՄԱ (5751), որով դառնում է այն հաստատուն թիվը, որ ունի Եվսեբիոսի կամ 70-ից թվականն արարչությունից մինչև հայոց թվականը) և ըստ Անանիայ Շիրակունւոյ (ուղղել՝ ըստ Եւսեբիա կամ 70-ից) ՐՃՂԸ (5198) (որն արարչու-

---

[1] Մ. Մ., ձեռ. 1973 թ. 158 բ: Ա. Գ. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 92:
[2] Նույն տեղում:
[3] Նույն տեղում, էջ 222:

թյունից մինչև Քրիստոս ընկած ժամանակաշրջանն է Եվսեբիոսի կամ 70-իցի), [Եւ ըստ Եպիփանու ՅԾԳ (6053)] և ըստ եբրայականին ՅՄՁԹ (6289), և ըստ հրէիցն, որով մեք վարիմք ՐՊԻԴ (5824), և ըստ շարմտացւոցն (ուղղել՝ շամրտացւոցն) ՐՊԼԲ (5832), և ըստ Շե-կին թուականին ՐՋՀՋ (5976)»[1]:

Արարչությունից մինչև հայոց թվականը Սարկավագն է, որ հաստատուն է ընդունել 5824 տարին, որը հաստատվում է եբրայական պատճենի թվականի կանոնով, որը բերեցինք վերևում, ուստի վերոգրյալ բնագիրը Սարկավագինն է: Բերենք մեկ այլ վկայություն. «... Բայց լրմանն ի քառասունէն մին այլ երթ. լրումն յարեգ ԺԷ, հասարակածն յարեգ ԺԲ, արարչութիւնն յարեգ Թ, հոռովմ լրումն մարտի ԻԵ, եբրայեցւոցն նիսան չորս, վերագիրն երկոտասան, հին վերագիրն երեսուն և աւրն երկուշաբաթ»[2]:

Իսկապես, 19-ամյակի հաշվման իմաստով 19-րդ տարվա լրումը Արեգ 17-ին է՝ ըստ Սարկավագի անշարժ տոմարի, որը համարժեք է Մարտի 25-ին և Նիսան 4-ին, որոնք առկա են բնագրում: Իսկ գարնանային գիշերահավասարն Արեգ 12-ին և արարչության 1-ին օրը Արեգ 9-ին, ըստ Սարկավագի, որի համարժեքները կարող ենք հեշտությամբ ստանալ Արեգ 17= Մարտ 25, այն է՝ Արեգ 12 = Մարտ 21 և Արեգ 9 = Մարտ 17, որոնք Սարկավագի կանոնած ամսաթվերն են՝ անշարժ տոմարի նախագծի իր տոմարական սկզբունքներից և ավանդությունից ելնելով:

Բնագրում առկա են նաև այլ փաստեր[3]: Հարկ է նշել, որ հիշյալ բնագրի օրգանական շարունակությունն է «Նորին Յոհաննու» վերնագիրը կրող հատվածը, որի սկսվածքը այս է. «Ասացաք յառաջագոյն թէ զիա՞րդ բաժանեալ են կարծիք եբրայեցւոցն և հոռոմոց վասն կարգի ամսոց հայոց»[4]:

Բնագրում գրված է. «Իսկ որպէս այժմ կանոնեալն ունի յամենայն եկեղեցիս հաւատացելոց երից ազգաց ի քսանն յառաջագոյն ասացելոցդ ամսոց դիւստրոսի և ադարա[յ] և մարտի ամսոյ, որ լինի ԻԴ (24) պեմենովթայ ըստ եգիպտացւոց, և աւել աւուրցն եբրայեցոցն ի չորսն, ուր և զերկոտասան ութերորդի ամսոյն ըստ հայում կանոնեցաք պատահել, ո՛չ առանց վկայութեան առաջնոց և հնոց արանց իմաստնոց, որպէս վերագոյնն ասացաւ»[5]: Հովհաննես Սարկավագը, իսկապես, ազգաց կանոններում է սահմանել իր սկզբունքները, հատկապես Մարտ 20 = Դիւստրոս 20 = Ադար 20 = Պեմենովթ 24 համարժեքները հայոց անշարժ տոմարի Արեգ 12 հետ, իսկ այս հատվածում մեկնում է:

---

1 Ա. Գ. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 240:
2 Նույն տեղում, էջ 224:
3 Նույն տեղում, էջ 231, 235:
4 Նույն տեղում, էջ 240:
5 Ա. Գ. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 266:

Նա բերում է նաև պատմական տեղեկություններ Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմության» հայերեն թարգմանությունից և այլ վկայություններով հիմնավորում է իր առաջ քաշած սկզբունքները: Այլ խոսքով, հիշյալ բնագրերը Սարկավագի նախնական ժողովածուի մեջ կազմել են մեկ ամբողջություն կամ իրար շարունակություն: Ի դեպ, անվերնագիր «Ըստ երբայեցւոց հնագիտաց և մարգարէից ոմանց...»[1], սկսվածքով բնագրի պատառիկն իր բովանդակությամբ կազմում է նախորդների շարունակությունը: Այն պահպանվել է 1973, 1971, 2180 և 2762 թվահամարների գրչագրերում[2]:

Մատենադարանի 1971, 2762 և 2180 ձեռագրերն ունեն հետևյալ վերնագիրը «Յովհաննու արարեալ մեկնութիւն, որ մականուն Սարկաւագ կոչի Յաղագս Շե-ակի»: Իսկ 1973-ը «Սարկաւագ վարդապետի ասացեալ» և 2001-ը «Սարկաւագին ասացեալ»: Աբրահամյանի կարծիքով, վերնագիրը 2 մասի պետք է բաժանել, ըստ նրա առաջին մասը վերաբերում է Հովհաննեսի տոմարական բոլոր «աշխատություններին», իսկ երկրորդ մասը հինգհարյուրյակ բոլորակին: Աբրահամյանը գտնում է, որ աշխատությունն այդպես է վերնագրել ուշ շրջանում տոմարական արվեստով հետաքրքրվող մի մարդ, որն ամբողջացրել է Հովհաննեսի բոլոր «աշխատությունները» և կոչել վերոհիշյալ վերնագրով: Սակայն «Յովհաննու արարեալ մեկնութիւն, որ մականուն Սարկաւագ կոչի» պետք է կարծել տոմարի մեկնության վերաբերյալ գրված աշխատություն է, որտեղ «Յաղագս Շեկին» և մյուս վերնագրերը ընդամենը ենթավերնագրեր են[3]:

Վերը ցույց տվեցինք, որ ընդհանուր վերնագիրը կիսատ է և վերականգնեցինք այն, իսկ «Յաղագս Շե-կի» վերնագիրը մեկնության մի հատվածինն է: Ուշ շրջանում գործող տոմարագետները ճիշտ են ընկալել, որ այն Սարկավագի մեկնության մասն է կազմել, որը երևում է նրա բովանդակությունից: Բանն այն է, որ Սարկավագը այստեղ տալիս է իր մատյանի գրության ժամանակը, երբ գրում է. «Քանզի ո՛չ գտաւ առ նախնեաւք բոլորակդ այդ մինչև յԼԴ (34) ամն Յուստինոսի կայսեր, յորմէ մինչև ի գիր մատենիդ այդորիկ լինին ամք ՇԼԲ (532)»[4]:

Հոդվածում ցույց տվեցինք, որ Հովհաննես Սարկավագն իր տոմարական ժողովածուն գրել է 1094 թ.-ին (562 + 532) և իսկապես Հուստինիանոսի 34 տարուց մինչև Սարկավագի 10 թվականը կազմում է 532 տարի:

«Յաղագս Շե-կի» մեջ Հովհաննեսը ցույց է տալիս, որ մինչև Հուստինիանոս կայսեր 34-րդ տարին ՇԼԲ բոլորակ չի եղել, մինչ այդ ղեկավարվել են 200-ամյա և 95-ամյա աղյուսակներով: Նա քննադատում է բոլոր այն

---

1 Նույն տեղում, էջ 266:
2 Նույն տեղում, էջ 267:
3 Նույն տեղում, էջ 92-93:
4 Նույն տեղում, էջ 237:

տոմարագետներին, որոնք ՇԼԲ-ի սկիզբը համարել են Փիլիպպոս կայսեր 2-րդ տարին, նաև նրանց, ովքեր ՇԼԲ-ն համարում են հռոմեական 252, երբայական 100 և 180 հանապազորդ կոչվող թվերի գումարը:

«Ցաղագս Շե-կի»-ն, մեր կարծիքով, հաջորդել է «Ցաղագս ըստ հռոմոց ամսոց, և ԴԿ-երորդ լուսնոյ զատկաց, և փոփոխմանց իրաց, և անուանց և յարակայից» վերնագիրը կրող բնագիրը, որի բովանդակությունը, ըստ էության, նրա շարունակությունն է:

ՀՊՁՄ-ի 1973, 2001, 1971, 2180 և 2762 թվահամարի ձեռագրերում հանդիպում ենք այս վերնագիրը կրող բնագրեր, որոնցից Աբրահամյանը առավել կարևորում է 2001 թվահամարի ձեռագիրը, որը ոչ միայն պահպանել է հին և ընտիր ձևերը ընթերցանության, այլ նաև ունի հեղինակի մասնավոր խորհուրդը Սարգսին գիտությանը հետևելու մասին:

Այստեղ Հովհաննեսը Փիլիպպոսի գահակալությունից մինչև Անդրեասի 200-ամյակը հաշվում է 304 տարի և «լինին մինչեւ ի յանկումն երկուհարիւրեկին՝ յերկրորդէն Փիլիպպեայ ամք ՅԴ (304), յորոյ վերայ ածելով զհայոյն թուականն, գտանի հռովմոցն»[1]: Աբրահամյանը այս վերջին հատվածը այսպես է թարգմանում. «...որը և գումարում ենք հայկական թվականը գտնելու համար»[2]: Սակայն Հովհաննեսը միանգամայն պարզ ասում է, որ 304-ի վրա ենք գումարում հայկական թվականը հռոմեականը գտնելու համար:

Հովհաննեսը գրում է, որ 200-ամյակի սկիզբը համընկել է Ապրիլ 4-ին և «առնու վախճան ի մարտիս ամսոյ ի քսան և հինգին»: Իսկ հայերի մոտ «սկիզբն լինի թուականին, որ ըստ հայում ի նոյն երեքտասանէն ապրիելի և յետ ՇԼԲ ամաց կարգեալ վախճանի ի քսան և հինգն մարտի լրմանն ամի»[3]: Հովհաննեսն ասում է, որ «վասն հռոմոց զերկուս եդին նախագոյնք», որից էլ հաշվել են հնգյակն ու վեցյակը: Բայց Ալեքսանդրիայի իմաստասիրաց հայտնի ժողովը «եդին սկիզբն հինգհարիւրեկին ո՛չ զերկուսն, այլ զչորս ապրիլիոսի ամսոյ...»[4]:

Էսայանների համար 19-ամյակի սկիզբը Ապրիլ 4-ից ընդունելը անհրաժեշտություն էր: Այստեղ հաշվի էին առնվել քրիստոնեական գաղափարախոսության սկզբունքային հարցերը Արարչության առաջին օրվա Մարտի 17-ի և մարդու ստեղծման Նիսան 1 = Մարտ 22-ի, ինչպես նաև Ելից և Քրիստոսի խաչելության հետ կապված ավանդությունները:

---

[1] Մ. Մ., ձեռ. 1973 թ., 168 ա:

[2] **Ա. Գ. Աբրահամյան**, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 96:

[3] Մ. Մ., ձեռ. 2001 թ., 168 բ:

[4] Նույն տեղում, թ. 169 ա:

Հայտնի է, որ Անդրեասի Զատկացուցակն ավարտվեց 19-ամյակի 10-րդ տարով (Նիսան 4 = Մարտի 25): Եթե էասյաններն Անդրեասի 200-ամյակի հետ կապը չկտրելու համար ՇԼԲ-ի սկիզբը ընտրեին 19-ամյակի 11-րդ տարին (ինչպես և վարվեցին), երբ լուսնի լրումը Ապրիլի 13-ին էր, պետք է 9-ը տարի հետ գնային (562 - 553), ինչպես վարվել է Ան. Շիրակացին (581 - 553 = 28տ.): Էասյանները, այսպիսով, ՇԼԲ-ն սկսում են Ապրիլ 13 = Նիսան 23-ից (ինչպես և հայերը), սակայն ՇԼԲ-ի սկիզբը խոստովանում Ապրիլ 4 = Նիսան 14-ը:

Այսպիսով պարզ է դառնում, թե ինչու հայերի մոտ ՇԼԲ բոլորակը սկսվում է ապրիլ 13 = Նիսան 23-ով, ինչի մասին տեղեկացնում է Հովհաննես Սարկավագը: Առավել մանրամասն վերջինս քննարկում է իր «Նորին Յովհաննու յաղագս իննեւտասաներեկ ամսացն» հատվածում, որտեղ հստակ ասում է. «Բայց էասեանքն, որ զԻԳ Նիսանայ կարգեցին գլուխ բոլորին և զայլոց ազգացն որ նմա հանդիպին, ոչ թե զնա խոստովանեցան և համարել գլուխ բոլորին և ոչ աղարտեցին զառաջինն: Այլ վասն զի տաւմարն Անդրեասայ երկու հարիւր ամացն ի չորս նիսան սպառեցաւ: Եւ սկիզբն Շե-ակ բոլորին ի քսան և երեք նիսանայ եղեւ, վասն այնորիկ զնա եդին գլուխ բոլորին ոչ միայն ի սկզբանն, և ելիցն և խաչելութեան, այլ միայն ամին իսկ հինգհարիւրեակ բոլորին: Բայց խոստովանեցան գլուխ բոլորին զԺԴ Նիսանայ հրամայելոյն ի Տեառնէ որում և մեք հետևեսցուք»[1]:

Աշ. Աբրահամյանը նշում է ՇԼԲ բոլորակի առաջին տարին Ապրիլ 13-ին լինելու փաստը և գրում. «Այս կապակցությամբ Հովհաննեսը քննադատում է մի շարք տոմարագետների, որոնք սխալ հաշիվ են առաջարկում»[2]: Սակայն իրականում Հովհաննեսը ներկայացնում և բացատրում է տվյալ խնդիրը առաջացնող հանգամանքները, նշում դրա պատճառները առանց քննադատելու որևէ մեկին: Հովհաննեսը խոսում է նաև այն մասին, թե ինչպես են ժամանակի ընթացքում փոփոխվել հռոմեական 3 ամիսները, «Որպէս Անտոնիոս արքայ առ Յուլեաւ առաջնով կայսերը հռոմայեցոց, պաշտաւն իմն առնելով նմա, զկիւինտիլիոս ամիս անուանեաց յուլիոս, վասն յայնմ ամսեան ծննդանելոյ Յուլեայ: Այլ և որ յետ նորայն ի նոյն անուան յորջորջեցաւ կայսր Աւգուստոս, յորժամ Սեբաստոս անուանեցաւ և ամիսն ևս, որ կոչէր սեքստիոս յաւգուստոս փոխադրեցաւ: Որպէս Սեպտեմբեր, որ յառաջագոյնն գերմանիկոս, և պարթիկոս հոկտեմբեր կոչեցան...»[3]:

Հովհաննեսը արծարծում է նաև հարակայի հետ կապված խնդիրը: Աշ. Աբրահամյանը նշում է, որ հարական նախկինում եղել է 40 և միայն Հով-

---

[1] Ս. Ս., ծեռ 1971, թ. 105 բ:

[2] **Ա. Գ. Աբրահամյան**, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 96:

[3] Ս. Ս., ծեռ. 2001, թ. 173 ա:

հանեսի բարենորոգությունից հետո դարձել է 46, բայց Հովհաննեսի մոտ բազմիցս ենք հանդիպում ոչ թե 40, այլ 44. «Այլ յաղագս յարակային, զի ոչ ԽԴ, այլ ԽԶ ունիմք...»[1]:

Ըստ Սարկավագի թեպետ «չորեքտասաներորդն զատկաց»-ը ընդունվեց ճշգրիտ, բայց «երկու աւուրք ի քանակութենէ լուսնին ի բացակային»: Այս 2-ն է, որ Հովհաննեսն ավելացնում է նախկին վերադիրի վրա «... և երկուցն, զոր յաւելումք ի վերադիրսն յառաջինս»: Հայտնի է, որ Շիրակացու և Սարկավագի յուրաքանչյուր տարվա վերադիրների տարբերությունը 2 է: Հավանաբար, «յառաջինս» ասելով Հովաննեսը նկատի է ունեցել հենց Շիրակացու վերադիրների համակարգը: Ի դեպ, հարակայի մասին եղած հատվածը միակ ապացույցն է, որ բնագիրը պատկանում է Հովհաննես Սարկավագին: Այստեղ գրված է. «Այլ յաղագս յարակային, զի ոչ ԽԴ (44), այլ ԽԶ (46) ունիմք, ոչ յանդգնութեամբ ինչ զայս իմանալով, որպէս թե հակառակ իսկ սմանէ կանոնեցելոցն մի լիցի»[2]: Լրման կանոնի մեջ Սարկավագը տվել է հաստատունը 46, իսկ մեկնության մեջ բազմիցս բացատրում է դրա պատճառը:

* * *

Շե-ակի և նրա պատմության հետ կապված խնդիրների լուծումից հետո Հովհաննես Սարկավագը բնականաբար պետք է անցներ 19-ամյակի հարցերի մեկնաբանմանը, որպես Շե-ակի հիմքի:

1971,2180,2762 և 1973 թվահամարի գրչագրերում պահպանվել է «Նորին Հովհաննու Յաղագս Իննեւտասներեկ Ամացն» (երեք ձեռագրում), կամ «Յաղագս Թ. երեկ ամացն» (1973-ի մեջ) վերնագրով բնագիրը[3]: Այն 19-ամյա պարբերաշրջանի բացատրությունն է, թեև հիշատակվում է 30-ամյա,8-ամյա և 10-ամյա պարբերաշրջաններով առաջնորդվելու մասին:

Նա գրում է. «Ի տգիտաց ոմանց տարակուսեն յաղագս չորեքտասաներորդաց սրբոյ զատկին, որ իննեւտասան ամաւք յառաջ և վերջ խաղայ զատիկն: Արդ թէպէտ և գիտնոցն յայտնի է ստուգապէս, յաղագս տգիտաց սուղ ինչ բանիւ նշանակեսցուք»[4]: Բնագրի սկսվածքը ցույց է տալիս նաև, որ վերնագիր կարող էր լինել «Յաղագս չորեքտասաներորդաց սրբոյ Զատկին», թեև երկու վերնագիրն էլ համարժեք են: Անկասկած է, որ 19-ամյա պարբերաշրջանի մեկնության մաս է կազմել «Վասն երկուցն և չորիցն ապրիլիոս ամսոյ անմիաբանութիւն» վերնագիրը կրող բնագիրը:

ՀՊԶՄ-ի 2001 թվահամարի ձեռագիրն ունի «Սարկաւագի սակս երկուցն ապրիելի և չորիցն անմիաբանութեան» վերնագիրը, 1973-ում

---

[1] Նույն տեղում, թ. 173 ա - 174 ա:

[2] **Ա. Գ. Աբրահամյան**, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 249:

[3] Նույն տեղում, էջ 276:

[4] Նույն տեղում, էջ 268:

«Յովհաննու քահանայի յաղագս եղանակաց և տօնից և քանիօնութեան ամաց դիպաբանութեամբ ի նոյն տեսութիւն» վերնագիրը, իսկ 1971-ում «Յաղագս ըստ հռոմայեցւոցն ամսոց...» վերնագիրը: Այս ընդօրինակութիւններն ունեն միայն գրչական տարբերութիւններ, և որոշ ընդօրինակութիւնների մեջ տեքստը կրճատված է: Համեմատաբար առավել ամբողջական է 1973 թվականի ձեռագիրը, որի վերոհիշյալ տեքստում պահպանվել է Հովհաննեսի ներածական մասը, որտեղից երևում է, որ այն ուղղված է ինչ-որ մեկին, «զորս խնդրեցերն, յառաջնումն մատենի անդ գրեալ առաքեցի առ քեզ, զոր բաւական կարծելով թէպետ և էր համառաւտ, այլ զերկրորդն քո հատուցանել խնդիր, որ վասն երկուցն և չորիցն ապրելիոս ամսոյ անմիաբանութիւն...»[1]: Ընդգծված նախադասությունը ցույց է տալիս, որ բնագրի վերնագիրը եղել է «Վասն երկուցն և չորիցն ապրիլիոս ամսոյ անմիաբանութիւն»:

Ինչ վերաբերում է բնագիրը Հովհաննես Սարկավագին պատկանելուն, ինչպես ավանդվել է նախնիների կողմից, հիմնավորվում է բնագրի տվյալներով, այն է՝ «Եւ զվերադիրսդ լուսնոյ ծանեան հաւատեաւ և փոփոխեցին զքառասուն և չորսն ի ԽԶ (46) և զվերադրացդ զինն ի մետասան, ըստ որում և հնգեակն հինգ և վեցեակն վեց»[2]: Ինչպես Հովհաննես Սարկավագն է փոփոխություն կատարել հաստատունի մեջ՝ 44-ը դարձնելով 46, իսկ Ապրիլ 4-ի լրման տարվա վերադիրը վերածել 11-ի ու դրել հնգեակի ու վեցեակի 1-ին տարին Շիրակացու Շե-ակի Ապրիլ 2 լրման տարվա փոխարեն: Այստեղ Սարկավագը դարձյալ պարզաբանում է Ապրիլ 4-ի խնդիրը՝ բերելով բազում փաստեր և դարձյալ նշում հարակաների ու վերադիրների վրա 2 ավելացնելու անհրաժեշտությունը. «Եւ որպէս աւել է չորրորդն ապրիելի, քան զերկուս իւր Բ թուով, սոյնպէս և յարակացին և վերադրացն պարտ էր առաւելուլ զոյգ թուով»[3], իսկ Ապրիլ 2 և Ապրիլ 4-ի համար ասում է. «Եւ գիտեա զսխալումն առաջնոյն այսպես: Յորժամ յերկուցն ապրիելի առնես հնգեակ և վեցեակ և ապա լուսին բոպելիւ ածէ պակաս 2 թուով և յերեսնեկի անդ, որ կոչի քառագիւն, թէ առաջնովք արասցես զմոտն վերադրաւք, ածէ սխալ զաւուրսն լուսնոյ երկու թուով և յերեսնեկի անդ, վասն որոյ յաւելեալ զերկու թիւդ ամենայն երկուսն ապրելի»[4]:

«Յաղագս յարակայի, վերադրաց և բոպէից» վերնագիրը կրող բնագիրը օրգանական շարունակությունն է վերևի հատվածի: ՀՊՁՄ-ի 1971 թվականի ձեռագրում նախորդ թեման շարունակվում է 3 այլ գլխով «Յաղագս յարակայի», «Յաղագս վերադրաց» և «Յաղագս բոպէից»: Սրա

---

[1] Ս. Ս., ձեռ. 1973 թ., 238 ա:
[2] **Ա. Գ. Աբրահամյան**, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 253:
[3] Ս. Ս., ձեռ. 1973, թ. 238 բ:
[4] Նույն տեղում, թ. 238 ա:

համար հիմք են հանդիսացել «Յաղագս յարակայի» գլխում Հովհաննեսի արտահայտած մտքերը. «Բայց վասն պատճառի յարակայիցդ գիտութեան, զոր զառաջագոյն իսկ ասացաք զքանիանութեան ամսոցն վերադրաց...»[1]: «Յաղագս յարակայի» հատվածում Հովհաննեսը քննադատում է նրանց, ովքեր «ԽԴ կանոնեցին զյարակայն»:

«Յաղագս վերադրաց» տալիս է վերադիրների համակարգի օրինաչափությունները, որտեղից իմանում ենք, որ վերադիրների միջև եղած տարբերությունը 11 է. «... զմետասան թիւսն յաւելումք ի վերադիրն»[2]:

«Յաղագս բոպէից» խոսում է ցերեկային և գիշերային ժամերի մասին, որոնք «զժամս և զմասունս բաժանեսցեն»:

«Յաղագս յարակայից» ժողովածուի հեղինակային նշումներից են.

1. «Բայց ԽԶ վասն այնորիկ ասեմք...»:
2. «Ապրիլ Դ (4) վերադիրն ԺԱ (11) և մարտ ԼԱ (31), բաղադրեալ թիւք լինին ԽԶ (46)...»:

Այլ խոսքով քննարկվող բնագրի Հովհաննես Սարկավագին պատկանելու խնդիրը միանշանակ լուծված կարելի է համարել:

* * *

«Յաղագս ԹԺ. երեկ ամացն» բնագիրը մեզ է հասել ՀՊՁՄ-ի 1971, 1973, 2762 և 2180 թվահամարի ձեռագրերից: Աշ. Աբրահամյանը հրատարակել է 1971 թվահամարի ձեռագրի տեքստը, որտեղ Հովհաննես Իմաստասերը խոսում է 19-ամյակի օրինաչափությունների, Զատկի տոնակատարության կարգի մասին և, ըստ այդմ հանդիմանում հրեաներին ու բոլոր նրանց, ովքեր «արուեստի և ուղիղ ընտրութեան ուսման ճշմարտի անտեղյակ գտանին»[3]: Այս տեքստում հանդիպում ենք 3 վերնագրի ևս «Պատճառ խանգարման Զատկին», «Պատմութիւն Սրբոյ Զատկին» և «Յաղագս Շե-կին»: Աշ. Աբրահամյանը ճիշտ է նկատել, որ «Պատմութիւն Սրբոյ Զատկին» հատվածը ամենայն հավանականությամբ չի պատկանում Հովհաննես Սարկավագին, որովհետև այն ամբողջությամբ արտագրված է Ան. Շիրակացու «Զատկի ճառից» (բառացի)[4]:

Այդ նույնը կարելի է ասել նաև «Պատճառ խանգարման Զատկին» և «Յաղագս Շե-կին» բնագրերի մասին, միայն այն տարբերությամբ, որ նրանց մեջ օգտվել է Շիրակացուց խմբագրելով նրա հատվածները: Վերջին դատողությունը իրավունք է տալիս Սարկավագի մեկնության մեջ

---

[1] Մ. Մ., ձեռ. 1971, թ. 79 ա:
[2] Նույն տեղում, թ. 82 բ:
[3] Մ. Մ., ձեռ. 1971, թ. 95 բ:
[4] **Ա. Գ. Աբրահամյան**, Անանիա Շիրակացի, Երևան, 1974 թ., էջ 161-172:

պահպանել երեք վերնագրով պահպանված բնագրերը իբրև մեկնության վերջին մաս:

Հովհաննես Սարկավագն, ինչպես տեսանք 1094 թ.-ին ստեղծեց իր տոմարական ժողովածուն, որը կրել է «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ» վերնագիրը: Բնագրի մեջ եղած ակնարկներից երևում է, որ նա պատվիրատու է ունեցել: Հնարավոր է, որ նրա պատվիրատուն եղել է Սարգիս Սևանցին Սևանի հոգևոր առաջնորդը կամ Սարգիս Կունդը Հ. Սարկավագի աշակերտը: Նա իր տոմարական ժողովածուն անկասկած օգտագործել է դասավանդման ընթացքում: Հասկանալի է, որ հայոց և այլ ժողովուրդների տոմարական խնդիրները, որոնց թվում Սարկավագի հայոց անշարժ տոմարի նախագիծը, բարդ էին աշակերտների և հոգևորականների համար, ուստի անհրաժեշտություն է առաջացել հետագայում բացատրել դրանցից մի քանիսը: Արդյունքում պահպանվեցին Հովհաննես Սարկավագի գրած նամակները:

Հայտնի են Հովհաննես Սարկավագի գրած երեք նամակ, այն է «Նորին (Յոհաննու) առ Սարգիս» (1110 թ.), «Նորին Յոհաննու» (արեգակի խավարման մասին) (1113 թ.) և «Նորին (Յոհաննու) Յաղագս ամսոց հայոց եւ տաւնից եւ Յաղագս ԴԺ աներորդաց լուսնոյ Զատկի» (1116 թ.):

Նորին (Յոհաննու) առ Սարգիս

Հովհաննեսի նամակը ոմն Սարգսի ամիսների անշարժության մասին ՀՊԶՄ-ի 1971, 2762, 2180 թվահամարի ձեռագրերում ընդօրինակված է Հովհաննեսի մի նամակը, որը կրում է «Նորին առ Սարգիս» վերնագիրը: Անկասկած, «Նորին»-ը վերաբերում է Հովհաննես Սարկավագին: Ինչ վերաբերում է «ոմն Սարգսին», ում իր նամակն է հասցեագրել Հովհաննեսը, ոչ ոք չի փորձել բացատրել ու պարզել նրա անձը: Մեր կարծիքով, դա կարող է լինել Սևանի հոգևոր առաջնորդ և Սարկավագի ժամանակակից Սարգիս Սևանցին: Սակայն չենք բացառում, որ դա կարող է լինել նաև Սարկավագի աշակերտ Սարգիս Կունդը, ում մասին Գ. Զարբհանալյանը գրում է. «Սարկաւագայ աշակերտաց մեջ կը յիշատակուին Երեմիա որ Անձրևիկ ալ կը կոչուէր, Սամուէլ Երեց և Անանիա, Խաչատուր, Գրիգոր և Յովհաննէս Անեցիք: Ասոնցմէ զատ նաև Սարգիս վարդապետ Կունդ կոչուած, Աբարատեան գաւառէն, զոր ժամանակակիցք «աշխատասէր և արի մշակ Տեառն կը կոչեն, հմուտ և հանճարեղ իմաստիւք հոգւոյն»[1]:

Հնարավոր է, որ նրա խնդրանքով է Հովհաննես Սարկավագը «վերստին երկրորդել» տոմարի մեկնության հետ կապված շատ խնդիրներ:

---

[1] Հայկական Հին Դպրության Պատմություն, էջ 615-616:

Աշ. Աբրահամյանը գրում է, որ Հովհաննեսը Սարգսի «հանձնարարությամբ» պետք է գրած լինի...[1]:

Եթե ընդունենք Աբրահամյանի «հանձնարարություն» որակումը, ապա պետք է բացառենք աշակերտի տարբերակը, որովհետև աշակերտը դժվար թե իր ուսուցչին հանձնարարեր, այլ, կարծում ենք, կխնդրեր: Բացի այդ Հովհաննեսի մոտ բազմիցս ենք հանդիպում «զորս խնդրեցերն» արտահայտությունը և ոչ երբեք «զորս պատուիրեցեր»-ին: Հետևաբար, բնական ենք համարում, որ աշակերտը խնդրեր իր ուսուցչին կրկին մեկնել և բացատրել տոմարական շատ խնդիրներ: Զկան կոնկրետ փաստեր, որոնց միջոցով հաստատենք այս կամ այն տեսակետը, ուստի սա ընդամենը ևս մեկ տարբերակ է Սարգսի անձը պարզելու խնդրում: Պարզենք հետևյալ հարցը ե՞րբ է Հովհաննեսը գրել այս նամակը: Հովհաննեսի մոտ կարդում ենք հետևյալը. «Յորժամ անարուեստ պատճէն այն կարդեցաւ, ասի հասարակ լինել գարնանայնոյն յահկի ամսոյ ԺԳ (13): Եւ ըստ փոփոխման թուոյ աւուրցն ամսոյ անցանել աւուրսն ի միւս ամն, յամիսն Նաւասարդի, որ է առ մեւք ՃԷ (107) ամ»[2]:

Հայոց 452 թ.-ից հետո Գարնանային գիշերահավասարի օրը մարտի 20-ը,համարժեք դարձավ Նավասարդ 1-ին (553 թվ-ի Ահեկանի 13-ի փոխարեն), որից մինչև Սարկավագի գրելու ժամանակն անցել է 107 տարի, ուստի 452 + 107 = 559 կամ 559 – 533 = 26 Սարկավագադիր թվական: (559 + 551 = 1110 և 26 + 1084 = 1110), այսինքն նամակը գրվել է 1110 թ.-ին[3]: Այս նամակում Սարկավագը խոսում է իր սահմանած տոմարական կանոնների մասին և դատապարտում նրանց, ովքեր «...յորժամ տեսանէին զսխալմունսն, որ պատահեալ լինէին, յաւդէին և կարկատէին բանս անոճս և անընբռնս որպէս ի խոր գիշերի առանց աչաց գաւազանաւք խարխափեալ որմն զորմով զանցս ճանապարհի հեռի եղեալք ի հաւաստագոյն տեղեկութեանց վհից և վիրապաց և քարանց գլորմանց, պատահել գայթակղութեանց»:

Հովհաննեսը խորհուրդ է տալիս «...վասն ստուգիւ լինելոյ առ ի յինէն իրաւացի պատճառաւ, կալջի՛ր զազնուականոնսն որ անմոլար ունի զամենայն սահմանեալսն վասն տաւնի և յեղանակաց տարոյ, և լրմանց լուսնոյ զատկաց, վերադրաց, և եւթներեկաց, և զառաջաւորաց պահոց և զայլոցն ամենացուցց»[4]: Այստեղ, ինչպես տեսանք, ազնվականոններ ասելով Սարկավագը հասկացել է Ազգաց Ազնվականները և Շե-ակը:

---

[1] Ա. Գ. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ-97:
[2] Նույն տեղում, էջ 262-263:
[3] Ռ. Հ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 231-232:
[4] Մ. Մ., ձեռ. 1971, թ. 88 բ, 89 ա:

Ուշագրավ է, որ նամակը վերագրված է «Նորին առ Սարգիս», սակայն նամակում կա հետևյալ տողը. «Եւ արդ դու ի՛մ Յովսէփ քաջասնունդ և պարկեշտագեղ...»:

Նամակի վերջում Հովհաննեսը հարգանքի խոսքեր է հղում նամակի հասցեատիրոջը:

Հովհաննես Սարկավագն անդրադառնում է գարնանային գիշերահավասարի խնդրին՝ բերելով «երից ազգաց» ամսաթվերի համարժեքները. «ի քսանն յառաջագոյն ասացելոցդ ամսոց դիւստրոսի և ադարայ և մարտի ամսոյ... և յերկոտասան ութերորդ ամսոյն ըստ հայում կանոնեցաք պատահել...»[1]:

Մեկնության մեկ այլ հատվածում բերում է համարժեքներ՝ Մարտ 22= Պեմենովթ 26 = Ադար 22 = Արեգ 11, ինչպես և Մարտ 20 = Պեմենովթ 24 = Ադար 20 = Արեգ 12:

Ռ. Վարդանյանը տոմարական եղանակով պարզել է, որ Արեգ 12 = Մարտ 20 բանաձևը մոտավոր հաշվարկի արդյունք է, և այս համարժեքությունը Սարկավագն ընտրել է մոտավոր հաշվարկի սկզբունքով, քանի որ Մարտ 23 = Արեգ 12, այսինքն կա երեք օրվա տարբերություն[2]:

Հովհաննեսը սա ի նկատի ուներ և հայ մատենագրությունից բերում է նոր տվյալներ, հատկապես «Կանոնք ընթերցուածոց»-ից՝ հայոց տոնացույցից, որը հունարենից հայերեն է թարգմանել և խմբագրել Սահակ կաթողիկոսը 417 - 428 թթ.-ին: Նա գրում է. «Բայց այրն Աստուծոյ Կիւրղոս Երուսաղեմի եպիսկոպոսն ի թղթին՝ որ առ թագաւորն Կոստանդին վասն պատուական խաչին գրէ. երևեալ է գլուխ ահեկանի ամսոյ, որ է մայիս ամսոյ ութն: Եւ ըստ այսմ հանդիպի հասարակաւորութիւն գարնանային յերկոտասան արեգ ամսոյ, ըստ որում և մեք զկանոն կարգեցաք և զբովանդակ պատճէն տումարի: Այլ ոմանք զինն կարգեցին նորին ամսոյ լինել զհասարակաւորութիւն գարնանոյ: Եւ ըստ այսմ ամենեցուն և սոցունց համաձայնից գոլ ուսանել թէ այժմուս կարգ ոչ է հեռի յանպատեհութենէ»[3]: Քանի որ «գլուխ» բառը գործածվել է և՛ սկիզբ, և՛ վերջ իմաստով, դժվար է պնդել, թե Սահակ կաթողիկոսը «գլուխ ահեկանի» ասելով որ իմաստը նկատի ուներ, բայց Հ. Սարկավագը Մայիս 7-ը համարժեք է ընդունել Ահեկան 30-ին, որ համընկնում է 428 - 431 թթ. քառամյակին: Այստեղից էլ Արեգ 12 = Մարտի 20-ը բացարձակացվել է և դրվել անշարժ տոմարի հիմքում: Այս հետևողությամբ զուգադրելով հայկական ամսաթիվը հռոմեականին՝ Նավասարդի 1-ն ընկնում է Օգոստոսի 11-ին:

---

[1] Ս. Ս., ծեռ. 1973, թ. 242 բ:
[2] Ռ. Հ. Վարդանյան, նշվ. աշխ. էջ 259:
[3] Ս. Ս., ծեռ. 1971, թ. 86 բ:

«Յաղագս ամսոյ հայոց եւ տաւնից» բնագրում կարդում ենք. «Արդ որպէս վերագոյնդ յիշեցաք ըստ եբրայեցոց հնագիտակ և մարգարէիցն ոմանց, ի յերկոտասան արեգ ամսոյ հանդիպի հասարակաւորութիւն տուրընջեան և գիշերոյ, ըստ յեղանակին գարնանայնւոյ: Ըստ որում գտանի ի գիրս Եզրի, քանզի ասէ Յամին վեցերորդի Դարեհի կատարեցաւ տաճարն սուրբ ի քսաներորդի երրորդ ամսոյն ադար, որ է մեհեկանի ԻԳ (23): Իսկ ի Զաքարիայ մարգարէութեանն թէ ի քսաներորդի և ի չորրորդի մետասաներորդ ամսեանն, որ է ինքն արաց, յերկրորդ ամի Դարեհին, եղև բան առ Զաքարիա մարգարէ բարաքեայ, որդի Ադովայ: Արդ ըստ այսմիկ գտցես զչորրորդ աւր աւելեացն եբրայեցոց կշիռ զոյգ հանդիպեալ երկոտասան արեգ ամսոյ, յորում սկիզբն է յեղանակին գարնանայնւոյ: Ունէի և այլև զմարգարէիցն յիշատակել զմերոց ամսոց թէ ո՞յք, որո՞ց նոցայոցն զոյգ հանդիպին: Բայց բաւական են այսոքիկ, իսկ ըստ այլոց այլազգաց ոմանց, անշարժապես կարդողաց»: Հովհաննես Սարկավագն այս հատվածները վերցրել է Աստվածաշնչի հնագույն թարգմանությունից, որտեղ կատարվել են հայերեն ամսանունների մուծումներ, որն իրականացրել են 5-րդ դարի սկիզբներին:

Զաքարիայի մարգարեության հատվածի համար ստանում ենք հետևյալ համարժեքությունը Շաբաթ 24 = Փետրվար 8 = Արաց 1 – 30 = 305/8 – 421/4 թթ.: 421 - 424 թթ. կտրվածքով, որտեղ Արաց 30 = Փետրվար 8-ին, Արեգ 10 = Մարտ 20: Այստեղ ևս առկա է մոտավոր հաշվարկ և տալիս է 2 օրվա տարբերություն Սարկավագի ընդունածի համեմատ: Ինչ վերաբերում է Եզրի հատվածին, ապա Ադար 23-ի (կամ Մեհեկի 23-ի ամսաթիվը գրչական սխալ է և պետք է լինի Մեհեկի 26, որպես Գ-ի և Զ-ի սխալ): Առաջին տարբերակի դեպքում ստացվում է Ադար 23 = Մարտ 9 = Մեհեկան 1-30 = 308/11 - 424/27 թթ.: Վերջին քառամյակը ընդունելու դեպքում ստանում ենք Արեգ 11 = Մարտ 20, որը տալիս է 1 օրվա տարբերություն Սարկավագի ընդունած Արեգ 12 = Մարտ 20-ից[1]:

Այս օրինակները բերել է Ռ. Վարդանյանը՝ ցույց տալու, որ Հովհաննես Սարկավագը Կյուրեղի թղթում բացարձակ, իսկ մյուսներում մոտավոր հաշվարկով է սահմանել Մարտ 20 = Արեգ 12, որպես հայոց անշարժ տոմարի ելակետ, որից և ստացել է Օգոստոս 11-ը: Փաստորեն, նա իր հաշվումները կատարելու համար օգտագործել է 5-րդ դարի թարգմանական բնագրերում առկա այլ ժողովուրդների անշարժ տոմարների համարժեքները հայոց շարժական տոմարի ամսաթվերին, ուստի և վերականգնել է 5-րդ դարի սկզբի հայոց շարժական տոմարի Արեգ 12 = Մարտ 20 հավասարությունը՝ փաստել է 428-431 թթ. քառամյակի վիճակը:

---

[1] Ռ. Հ. Վարդանյան, նշվ. աշխ, էջ 259-260:

Օրմանյանը գրում է. «...չենք գիտեր թէ ինչ ձեւով նաւասարդի 1-ը Փետրուար 29-էն մինչեւ Օգոստոս 11 տարին, ինչ որ հիմն էր Հայկայ շրջան կոչուած 1460 տարիներու դրութեան»[1]: Հայտնի է, որ 1084 թ. Նավասարդն ընկել է փետրվարի 29-ին: Ն. Ակինյանը Նավասարդի 1-ը Օգոստոսի 11-ին փոխադրելը համարում է «կամայական և չէ հեցած տոմարագիտական որևէ հիման վրա»[2]: Աշ. Աբրահամյանն էլ ասում է. «Հովհաննեսն այդ բարեփոխությունները կամայական ձևով չի կատարել, նա ունեցել է սկզբունք և հաշվի է առել տոմարագիտական ամենանուրբ հաշիվները: Հովհաննեսի հենման կետը տվյալ խնդրում գարնանամուտն է հանդիսացել»[3]:

Բ. Թումանյանի մոտ կարդում ենք. «Եթե հետագայում հայկական տոմարական հաշվումներում առանձին «խառնաշփոթություններ» չառաջանային, երևի Սարկավագը չդիմեր տարեսկզբի (նոր) որոնմանը, որը մտցնելով նա, փաստորեն, ոչինչ չի շահել: Ընդհակառակը տարեսկզբի այդպիսի կամայական տեղափոխությունը դժվարացրել է այդ երկու թվականները միացնող տարվա (1084 թ.) ժամանակագրական կապակցությունը»[4]:

Հովհաննես Սարկավագի կողմից Հայոց անշարժ տոմարի ամանորը Նավասարդի 1-ը հուլյան տոմարի Օգոստոսի 11-ին համարժեք ընդունելը հանգամանալից բացատրել է Ռ. Վարդանյանը, ով հենվելով Հովհաննեսի իսկ բնագրերի տվյալների վրա առաջարկում է նոր, ամփոփիչ տարբերակ[5]:

Սարկավագի լուսնի լրման և խավարման մասին գրած նամակը

Տոմարական այս նամակը հայտնի է Մատենադարանի 1971, 2180 և 2762 թվահամարի ձեռագրերից: Այս տեքստը վերնագրված է միայն «Նորին Յովհաննու» ձևով:

Այստեղ խոսվում է լուսնի լրման և արեգակի խավարման մասին: Ըստ Աշ. Աբրահամյանի վերջինս տեղի է ունեցել 1115 թ.-ին:

Սակայն Հովհաննեսն իր բնագրում տալիս է հետևյալ տեղեկություններն այդ մասին. «Յաստ խաւարման արեգականն էր Թուական հռոմայեցոց փոքրն ՅԼԳ (333), և հայոց նոյնպէս փոքրն ԻԹ (29), յերկրորդ ժամուն, ի քսաներորդ մարտի, աւուրն չորեքշաբթոջ ի սուրբ քառասներորդացն, ի հինգերորդ շաբաթին խաւարեցաւ արեգակն»[6]: Սակայն եթե 333-ին գումարենք հռոմեական փոքր թվականը 780, կստանանք 1113: Նույնպես

---

1 **Մ. արք. Օրմանյան**, նշվ. աշխ, էջ 1308:
2 **Է. Աղայան**, Ակնարկներ Հայոց տոմարի պատմության, Երևան, 1986, էջ 187:
3 **Ա. Գ. Աբրահամյան**, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 84:
4 **Բ. Թումանյան**, Տոմարի պատմություն, Երևան, 1972 թ., էջ 118-119:
5 **Ռ. Հ. Վարդանյան**, նշվ. աշխ, էջ 258:
6 Մ. Ս., ձեռ. 1971, թ. 109 բ:

նաև 29 + 1084 = 1113: Փաստորեն արեգակի խավարումը տեղի է ունեցել 1113 թ.-ի մարտի 20-ին, և ոչ թե 1115 թ.-ին:

Հովհաննես Սարկավագի կողմից բնագրում բերված համաժամանակյա թվականներով Ռ. Վարդանյանը հիմնավորել է, որ արևի խավարումը տեղի է ունեցել 1113 թ.-ի Մարտի 19-ին (հին տոմարով) = Նավասարդի 27-ին (հայոց շարժական տոմարով) = Արեգ 11-ին (հայոց անշարժ տոմարով) և բացահայտել համաժամանակյա տարեթվերի օրինաչափությունները[1]:

Հովհաննես Սարկավագը քննադատում է նրանց, ովքեր Քրիստոսի Ծնունդից մինչև հայոց թվականի սկիզբը հաշվում են 556 տարի, մինչդեռ. «... բայց ոչ այդպէս, այլ ՇՄԳ (553) ամ ի գալստենէ փրկչին մինչի ի հայոց թուական դրութիւն, ինն ամաւ զկնի երկուհարիւրեկին աւարտմանն, ի չորեքտասան ապրիլի լրմանն»[2]:

Նորին (Յոհաննու) Յաղագս ամսոց Հայոց եւ Տաւնից եւ Յաղագս Դժ. աներորդաց լուսնոյ Զատկի

Հովհաննեսի այս նամակը մեզ է հասել Մատենադարանի 1973 և 2001 թվահամարի ձեռագրերի ընդօրինակություններով, որոնցից առաջին ձեռագրում նա ունի «Յովհաննու քահանայի Յաղագս տաւնից և Դժ-աներորդաց լուսնոյ զատկի» վերնագիրը, իսկ երկրորդում «Նորին Յաղագս ամսոց հայոց և տօնից և յաղագս Դժ-աներորդաց լուսնի զատկի» վերնագիրը: Այս վերջին ձեռագրում առկա «Նորին» ձևը ցույց է տալիս, որ հեղինակը դարձյալ Հովհաննեսն է: Վերջինս այդ նամակը գրել է, ինչպես հիմնավորել է Ռ. Վարդանյանը, 1116 թ.-ին[3]:

Աշ. Աբրահամյանն իր «Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը» գրքում հրատարակել է 2001 թվահամարի ձեռագիրը: Այստեղ Հովհաննեսը ներկայացնում է այն խառնաշփոթ իրավիճակը, որն առաջացել էր 1 հավելադիր տարվա պատճառով: Հովհաննեսն առաջարկում է դուրս նետել այն և խորհուրդ է տալիս ՇԼԲ-ի հիման վրա տարին գտնելու համար հայկական թվականից հանել ոչ թե 532, այլ ՇԼԳ (533). «...վասն որոյ զաւելեացն թիւն պակասեցուցաք ի կոչելոյն թուական: Եւ երթամք ի Բաց ո՛չ ՇԼԲ, այլ ՇԼԳ, ո՛չ ամենայն ժամ, այլ յայս միում նուազի, քանզի յայսմհետէ ոչ փոխանցեալ լինի յեղանակ աւուրց յաւուրս»[4]:

Հովհաննես Սարկավագը գարնանային գիշերահավասարը արեգ 12-ին ընդունելը հիմնավորում է Եզրի և Զաքարիայի մարգարեությունների հայկական թարգմանություններից քաղած մեջբերումներով:

---

[1] Ռ. Հ. Վարդանյան, նշվ. աշխ, էջ 263-264:
[2] Ա. Գ. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի Մատենագրությունը, էջ 279:
[3] Ռ. Հ. Վարդանյան, նշվ. աշխ, էջ 232:
[4] Ս. Ս., ձեռ. 2001, թ. 166 ա:

Ի դեպ, Հովհաննես Սարկավագի տոմարական ժողովածուի առանձին մասեր մեկնել են հետագա տոմարագետները: Օրինակ, հիշատակենք Հակոբ Ղրիմեցուն, որը համառոտ ներկայացրել է Հովհաննես Սարկավագի կազմած տոմարը՝ վերնագրելով այն այսպես. «Հա[ր]ցումն Գէորգեայ Բարունապետի և ծառայաբար կատարումն Յակոբայ աշակերտի»: Այս աշխատությունը պահպանվել է ՀՊՄ-ի 2017 թվահամարի ձեռագրում: Այստեղ ներկայացվել է հայկական թվականության սկզբնավորման հարցը, ինչպես նաև Սարկավագի տոմարագիտական սկզբունքները:

Վերջաբան

Հոդվածում փորձեցինք հիմնավորել, որ Հովհաննես Սարկավագը 1094 թ. ստեղծեց տոմարական ժողովածու, որի վերնագիրն է ընկալվել «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ»: Վերականգնեցինք այդ տոմարական ժողովածուի կառուցվածքը և համառոտ ներկայացրինք նրա բովանդակությունն ու վերլուծությունները:

Հովհաննես Սարկավագը խմբագրեց հայոց շարժական տոմարը, ստեղծեց հայոց անշարժ տոմարը և համադրեց 15 ազգերի անշարժ տոմարներին: Նա ստեղծեց ՇԼԲ-ի երկրորդ շրջապտույտի և հայոց եկեղեցական տոնական տարվա անխափան հիմքերը 11-րդ դարի վերջերից մինչև 17-րդ դարի (1085 -1616 թթ.) սկզբների համար:

Սարկավագադիր թվականը հետագայում կիրառվեց հայ մատենագիրների կողմից: Ուշագրավ է, որ 1154/5 թթ. ընդօրինակված ճաշոցը՝ ստեղծված հայոց անշարժ տոմարի հիմունքներով, իսկ Յայսմավուրքները՝ մի քանի խմբագրություններով, հետևեցին Հովհաննես Սարկավագի ստեղծած անշարժ տոմարին՝ Նավասարդի 1 = Օգոստոս 11-ից սկսելով սրբերի հիշատակի օրերի ու պատմությունների գիրքը: Հետագա մատենագիրները հայոց Մեծ թվականին զուգահեռ կիրառում են Սարկավագադիր թվականը և Սարկավագի առաջարկած կանոնները:

Ինչպես պարզ դարձավ հոդվածից Հովհաննես Սարկավագն ստեղծել է տոմարագիտության գործնական և տեսական խնդիրներն ամբողջացնող ժողովածու, որը կրել է նաև հանրագիտարանային բնույթ:

ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԱԾՄԱՆ ԵՎ ԱՄՐԱՊՆԴՄԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Է. Ս. Շիրինյան

Քրիստոնեության տարածումն ավելի արագ առաջընթաց է ապրել Արևելքում: Դրա ապացույցն է, որ առաջինը պաշտոնապես քրիստոնեությունն ընդունվել է Հայաստանի և ոչ Հռոմի կողմից: Դրույթի օգտին է խոսում նաև խաչի պաշտամունքի ակնհայտ տարածվածությունն Աֆրիկայում 4-րդ դարում: Հիրավի, հարկ չկա ապացուցելու, որ քրիստոնեության տարածումն սկսվեց Արևելքից դեպի Արևմուտք[1]*:*

Քրիստոնեության զարգացման բնույթը բոլորովին փոխվեց, երբ այն դարձավ իշխող գաղափարախոսություն և Եկեղեցին հաստատվեց որպես հիմնական ինստիտուտ: Մինչև Եկեղեցու հեղինակավոր իշխանությունն ստանձնելը և որոշիչ դեր խաղալը, այսպես կոչված պրիմիտիվ նախնական Եկեղեցու մեջ նվիրապետության օրենքներն ստույգ սահմանված չէին: Եկեղեցու պաշտոնական կարգավիճակի կազմավորման շրջանում քրիստոնեությունը դեռևս իրենից չէր ներկայացնում և ոչ մի ազդեցիկ քաղաքական ուժ: Վաղ քրիստոնեական համայնքների համար իշխանությունը կամ գլխավորությունը մարմնավորված էր Աստծու մեջ, և քրիստոնյաներն առաջնորդվում էին ոչ թե մարդկանց, այլ հոգևոր ուժի կողմից:

Հիսուս Քրիստոսի կողմից նախնական Եկեղեցու ի Քրիստոս հավատացյալների համայնքի, հիմնադրման վերաբերյալ տեղեկություններ են պարունակվում Նոր Կտակարանում: Նախ դա Պետրոսին հասցեագրված Հիսուսի այն խոսքն է, որը հետագայում կաթոլիկ եկեղեցին մշտապես կիրառել է մյուս աթոռների նկատմամբ Հռոմի եպիսկոպոսական աթոռի առաջնությունը[2] *և Հռոմի պապի գերակայությունը հաստատելու համար.*

> «Եւ ես քեզ ասեմ, զի Դու ես վէմ, եւ ի վերայ այդր վիմի շինեցից **զեկեղեցի** իմ, եւ դրունք դժոխոց չնա մի յաղթահարեսցեն»[3]:

Մեկ այլ տեղում[4]*, խոսելով այն մասին, թե ինչպես է պետք վարվել, եթե եղբայրդ մեղանչել է քո դեմ և ոչ մի կերպ չի ընդունում իր մեղքը,*

---

[1] **J. Langen,** Geschichte der Romischen Kirche, Bonn 1881, S. 405-406.

[2] Աթոռների առաջնության խնդիրը երևան եկավ Եկեղեցու կողմից իշխանությունն ստանձնելուն ու նվիրապետության օրենքները կարգելուն զուգահեռ:

[3] Մատթ., ԺԶ 18:

[4] Մատթ., ԺԸ 15-17: Այս հատվածը, ի դեպ, կարելի է ընդունել նաև որպես Քրիստոսի կողմից կանոնագիտության սկզբունքների սահմանում:

Քրիստոսն ուսուցանում է, որ մինչև ծայրահեղ և վերջին միջոցը կիրառելը, հարկ է դիմել եկեղեցի.

«Իսկ եթէ եւ նոցա ոչ լուիցէ, ասասջիր *յեկեղեցւոջ*. ապա թէ եւ *եկեղեցւոյն* ոչ լուիցէ, եղիցի քեզ իբրեւ կիեթանոսն եւ կմաքսաւոր»[1]:

Իսկ Հովհան ավետարանչի հետևյալ վկայությունը կարելի է ընկալել որպես Հիսուս Քրիստոսի կողմից Եկեղեցու նվիրապետության սկզբնավորման արծարծում.

«Ասէ կնոսա դարձեալ, Ողջոյն ընդ ձեզ, որպէս առաքեաց զիս Հայր իմ, եւ ես առաքեմ զձեզ: Եւ զայս իբրև ասաց, փչեաց ի նոսա եւ ասէ, Առէք Հոգի Սուրբ. Եթէ ումեք թողուցուք զմեղս, թողեալ լիցի նոցա. եթէ զուրուք ունիցիք, կալեալ լիցի»[2]:

Նորադարձ քրիստոնյաների համայնքներով ինչպես մեկ ընտանիք, կենցաղավարելը ևս վաղ քրիստոնեության ժամանակաշրջանի կարևոր առանձնահատկություններից էր: Այդ փաստը վկայված է բազում աղբյուրներում և, մասնավորապես, Նոր Կտակարանում: Այսպես, «Գործք առաքելոց»-ից տեղեկանում ենք.

«Եւ էին հանապազորդեալք վարդապետության առաքելոցն եւ հաղորդութեան եւ բեկանելոյ հացին եւ աղօթից: ...Ամենայն հաւատացեալքն էին ի միասին, եւ ունէին զամենայն ինչ հասարակաց: Եւ զստացուածս եւ զինչս վաճառէին, եւ բաշխէին զայն ամենեցուն ում զիարդ պիտոյ ինչ լինէր: Հանապազօր կանխեալ միաբանութեամբ ի տաճարն, եւ առտնին բեկանէին զհացն, եւ առնուին կերակուր ուրախութեամբ եւ միամտութեամբ սրտի. Օրհնէին զԱստուած եւ ունէին շնորհս առ ամենայն ժողովուրդն. եւ Տէր յաւելոյր ի փրկեալսն հանապազօր ի նոյն»[3]:

Այսինքն հավատացյալներն իրենց յուրաքանչյուր օրն անց էին կացնում առաքյալների վարդապետության (τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων), *հաղորդության* (τῇ κοινωνίᾳ), *հաց կիսելու* (τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου)[4] *ու աղոթքների* (ταῖς προσευχαῖς) *ներքո: Ինքնահոժար, ինչպես երևում է այս հատվածից, նրանք տալիս են իրենց ունեցվածքն ընդհանուր օգտագործման և իրենց «դրամարկղը» հարստացնում ունևորների միջոցներով: Դրա մասին է վկայում «Գործք առաքելոց»-ի հետագա շարադրությունը.*

«Եւ ոչ ոք կարօտէր ի նոսա, զի որ միանգամ տեարք էին գեղից կամ ապարանից՝ վաճառէին եւ բերէին զգինս վաճառելոցն: Դնէին առ ոտս ա-

---

[1] Մատթ., ԺԸ 17:
[2] Յովհ., Ի 21-23:
[3] Գործ., Բ 42-47:
[4] Նկատենք, որ հաց բեկանելը հաղորդության գլխավոր հատկանիշն է:

ռաքելոցն. եւ բաշխէին իւրաքանչիւր որպէս ունէք պիտոյ ինչ լինէր: Յովսէփ որ կոչեցաւն Բառնաբաս յառաքելոց անտի, (որ թարգմանի որդի մխիթարութեան), Ղեւտացի, յազգէ Կիպրացի. Էր նորա գեղ. վաճառեաց եւ եբեր ցգինսն, եդ առ ոտս առաքելոցն»[1]:

Քրիստոնյաների համայնքներով ապրելու այս առանձնահատկությունը խորը հետքեր է թողել նաև այդ ժամանակի վարդապետության վրա, ինչը, սակայն, ուսումնասիրման առանձին թեմա է:

Մեկ այլ կարևոր առանձնահատկություն ևս. ինչպես քրիստոնեությունը, այնպես էլ Եկեղեցին սկզբնական շրջանում, քանի դեռ չկար «բաժանելու ու տիրելու» սկզբունքը և հնարավորությունը, ազգային չէին և ծառայում էին համամարդկային, քրիստոնեական նպատակների:

Այդ դարերի քրիստոնեության համար կարևոր չեն եղել անհատի ծագումն ու ծննդավայրը: Էականը քրիստոնյա լինելն էր: Կղեմես Աղեքսանդրացին, օրինակ, երկրորդելով «Առ Գաղատացիս» Պողոս առաքյալի թղթի տողերը, ասում է.

Οὐκ᾽ εἰ Ἰουδαῖος οὔτε Ἕλλην, οὐκ᾽ εἰ δοῦλος οὔτε ἐλεύθερος, οὐκ᾽ εἰ ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γαρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.[2] «Չէինք տարբերակում ոչ *հրեա*, ոչ *հույն*, չկար ոչ *ծառա*, ոչ *ազատ*, ոչ *տղամարդ*, ոչ *կին*, քանզի դուք բոլորդ մի եք Հիսուս Քրիստոսի մեջ»:

Այս հանգամանքը փաստված է նաև «սուրբ հարանց» վարքերում: «Վկայաբանութիւն սրբոց Քառասնից, որք ի Սեբաստիա կատարեցան» երկում, անտիկ և հելլենիստական ժամանակաշրջաններից սերող և բանաձևի կարգավիճակ ստացած առաջնածին հարցին «ուստի՞ էք դուք..., զո՞ր դեն պաշտէք, և զի՞նչ անուանք են ձեր», քառասուն «մանուկները» միաբերան պատասխանում են.

«*Քրիստոնեայ եմք*, և զՔրիստոս աստուած պաշտեմք զերկնի և երկրի արարիչ. և *հայրենիք մեր անանցական*՝ է երկնային քաղաքն աստուծոյ»[3]:

Նախնական՝ պրիմիտիվ քրիստոնեության շրջանը, թերևս, տևեց մինչև 4-րդ դ. առաջին երկու տասնամյակները: Այդ ժամանակաշրջանից ի վեր նկատվում է միասնական Եկեղեցու ճգնաժամ, որն իր գագաթնակետին հասավ 4-րդ դ. 70-ական թվականներին, եկեղեցական աթոռների (հիմնա-

---

[1] Գործ., Ղ 34-37:

[2] **Clemens Alexandrinus**, Paedagogus, I, VI,31, ed. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondesert and C. Matray, Clement d'Alexandrie. Le pedagogue, 3 vols. [SC 70, 108, 158. Paris: Cerf, 1:1960; 2:1965; 3:1970]: 1:108-294; 2:10-242; 3:12-`190.

[3] **Հ. Մ. Ալգերեան**, Լիակատար վարք և վկայաբանութիւնք սրբոց, որք կան ի հին Տօնացուցի ի Եկեղեցւոյ Հայաստանեայց: Վենետիկ 1810, էջ 206-207:

կանում Հռոմի աթոռի) իշխանատենչ նկրտումների հետևանքով: Ճգնաժամի մասին է վկայում նաև Եվստաթիոս Սեբաստացու և մյուս եպիսկոպոսների կողմից Փոքր Հայքում ու այլուր ծավալված պայքարը: Նշվածի օգտին խոսուն փաստ է նաև Բարսեղ Կեսարացու և Եվստաթիոսի մտերիմ բարեկամության խզումը. չնայած այն հանգամանքին, որ այդ ընկերության ընդհատման պատճառ են համարում նրանց դավանաբանական տարաձայնությունները, սակայն հենց Կեսարացու նամակներից պարզ երևում է, որ վեճը ծավալվել է այս կամ այն եպիսկոպոսի ընտրության շուրջ:

Որպես այդ ճգնաժամի արդյունք, կարելի է ընկալել նաև անապատականների շարժումը: Ժուժկալությունը որպես ձգտում, կատարյալ ներքին աշխարհի քրիստոնեական դավանանքի մենաշնորհը չէ, և այն հայտնի է շատ ավելի վաղ ժամանակներից: Ժուժկալության տարբեր արտահայտությունները տարածված էին նաև առաջին երեք դարերի ընթացքում, սակայն աշխարհիկ կյանքից գիտակցված հրաժարումը և հեռացումն անապատ վերաբերում է միայն 4-րդ դ.: Նախկինում անապատականների շարժման սկզբնավորման պատճառը վերագրվում էր Դեկիոս կայսեր հալածանքներին, սակայն այժմ աստվածաբանները համամիտ են, որ այդ երևույթը հարկ է ընկալել որպես նախնական, միասնական եկեղեցու «կարոտի» արդյունք: Փաստորեն շարժումն ուղղված էր վերոնշված յուրահատկությունները կորցրած եկեղեցու դեմ: Այդ պատճառով է, որ հավատացյալների միջև հավասարություն քարոզելով, անապատականներն անգամ համարում էին, որ իրենց շփումն Աստծու հետ հնարավոր է առանց եկեղեցու միջնորդության:

Քրիստոնեության տարածման և ամրապնդման առանձնահատկությունների ստույգ ըմբռնման համար կարևոր է նաև անդրադառնալ 4-րդ և հետագա դարերի պատմական իրականությանը: Հռոմը դեռևս «տիեզերական քաղաք»[1] էր, երբ Հռոմեական կայսրությունը պաշտոնապես ընդունեց քրիստոնեությունը, և հետագայի «Երկրորդ Հռոմը» Բյուզանդիոնը (Կոնստանդնուպոլիսը), դեռ չէր դարձել մայրաքաղաք: Ավելին, Կոնստանդնուպոլսի աթոռը շատ տկար էր (Բյուզանդիոնի առաջին պատմական եպիսկոպոսը Մետրոփանեսը, անգամ մետրոպոլիտ չէր) Հռոմի և Արևելյան եկեղեցիների, մասնավորապես Ալեքսանդրիայի աթոռների համեմատությամբ: Նշված եկեղեցիների իշխանությունն օրեցօր աճում էր:

Կոնստանդիանոս Մեծը, որն արդեն արդարացնում էր Բյուզանդիայի քաղաքական իշխանությունը, իր վերջնական նպատակին պետության համակենտրոնացմանը, հասնելու համար պետք է միավորեր եկեղե-

[1] Ագաթանգեղոս, Հայոց Պատմություն, Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Երևան, 1983, էջ 486:

ցին և Պետությունը: Սակայն Հռոմի աթոռը դեռ շատ ուժեղ էր, որպեսզի համաձայներ գրավել երկրորդական դիրք, որը, փաստորեն, առաջարկվում էր նրան, ըստ Կոնստանդիանոսի ծրագրի: Լավագույն որոշումը Կոնստանդիանոսի համար նոր աթոռ հիմնելը կամ թույլն ուժեղացնելն էր: Այսինքն, ստեղծել այնպիսի մի աթոռ, որը չունենար Հռոմի փառասիրությունն ու նկրտումները և հետագայում լիներ հպատակ և շնորհակալ Կոնստանդիանոսին իր բարձրացման համար: Ուստի ավանդական Հռոմը չէր կարող դառնալ նորաստեղծ կայսրության մայրաքաղաք: Իհարկե, բազում էին և այլ ոչ նպաստավոր պատճառներ, որպեսզի Կոնստանդիանոսը չընտրեր Հռոմը որպես մայրաքաղաք: Ամենապարզ պատճառը Հռոմի աշխարհագրական (կայսրության ծայրամասում գտնվելու) դիրքն էր: Հիմնելով Բյուզանդիոն մայրաքաղաքը և անվանելով այն Նոր Հռոմ[1] Կոնստանդիանոս Մեծը հաջողությամբ իրականացրեց այդ ծրագիրը:

Կոնստանդիանոսի հետևորդները շարունակեցին նրա որդեգրած նոր մայրաքաղաքի հզորացման ծրագիրը, և մեկ դար անց Կոնստանդնուպոլիսը դարձավ տիեզերական մայրաքաղաք: Միաժամանակ Ալեքսանդրիան և Հռոմը ավանդաբար դեռ բավական ուժեղ էին: Իրականում, եկեղեցական աթոռների խնդիրը խիստ քաղաքական էր կապված ոչ միայն դավանաբանական հարցերի, այլև մշակութային, կրթական և այլ խնդիրների հետ: Դրա հետևանքով էր, որ հետագայում այս հարցերը հատուկ ուշադրության արժանացան Թեոդոսիոս կայսեր կողմից հրապարակված «Օրենսգրքում» (*Codex Theodosianus*):

Վերը նշված հանգամանքներից ելնելով Կոնստանդնուպոլսին պետք էր մարտավարական ևս մեկ ուժեղ քայլ: Եվ դա եղավ Քաղկեդոնի ժողովը: Այն երկուսի բաժանեց ոչ միայն Քրիստոսի բնությունը, այլև ողջ քրիստոնյա աշխարհը: Այսպես կոչված դավանաբանական տրոհումները, իրականում, խիստ քաղաքական էին և ուղղված էին կրոնի միջոցով հպատակեցնելու և ձուլման ենթարկելու ինչպես Բյուզանդական կայսրության տարածքում, այնպես էլ հարևան երկրներում ապրող ժողովուրդներին: Դավանաբանական տարաձայնությունների հարցը հիանալի պատրվակ էր եկեղեցական իշխանությունը իմա քաղաքական, Արևելքի և Արևմուտքի վրա հաստատելու համար: Դա իրականացվեց չափից դուրս խելամտորեն: Արդեն այն, որ ժողովը տեղի չունեցավ Հռոմում, ինչպես փափագում էր պապը, ցույց տվեց, թե ումն է իշխանությունը:

Իրականում, այս ժողովից շահեց ոչ թե երկու բնության բանաձև առաջադրող Հռոմը, այլ դավանաբանական սուր վեճերից իր օգուտը քաղող

[1] Նոր Հռոմ անվանումը ևս խոսում է ի նպաստ առաջարկված եզրահանգման:

Կոնստանդնուպոլիսը: Առաջարկելով Քաղկեդոնի ժողովի № 28-րդ կանոնը Կոնստանդնուպոլսի աթոռը ոչ միայն հեռացնում էր Արևելյան եկեղեցիները քաղաքական ասպարեզից, այլև ստանում էր եկեղեցական առաջնորդների ձեռնադրման լիազորությունը, ինչը և խիստ կնսեմացներ Հռոմի դերը:

Սակայն Քաղկեդոնը փորձ դարձավ, պառակտման առումով ավելի ազդեցիկ, Կոստանդնուպոլսի 553 թ. 5-րդ տիեզերական ժողովին: Այդտեղ էր, որ Հուստինիանոս կայսրը, խորամանկորեն սրբագրելով Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները, միաձուլեց Արևելյան միաբնակության գաղափարը Արևմտյան երկու բնության բանաձևի հետ: Վերջինիս հեղինակը Հռոմի պապ Լեոն I-ն էր: Սակայն նսեմացնելով Հռոմի ազդեցությունը այն ներկայացվեց Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հեղինակությամբ: Ավելին

> «Արևմուտքի սիրուն նա պահում էր Քաղկեդոնի բանաձևը, իսկ միաբնակներին ու իր սեպական ընբռնմանը բաւականութիւն տալու համար հրամայում էր ընդունել աստուածաշարչարութեան բանաձևը.»[1]:

Հաջողությունը որոշ չափով պայմանավորված էր հետևյալ փաստով. այն ժամանակ գործող Հռոմի «պապը Լևոնը չէր, իսկ Հուստինիանոսը շատ աւելի էր, քան մի Մարկիանոս»[2]:

Զեռքբերված իշխանությունը Կոնստանդնուպոլիսը պահեց մոտ 300 տարի 5-րդ դարից մինչև 8-րդ դարի առաջին կեսը: Առաջնությունը վերադարձնելու ջանքերը Հռոմն սկսել էր համարյա անմիջապես Քաղկեդոնի ժողովից հետո: 5-րդ դարի երկրորդ կեսից, Գելասիոս պապի օրոք (sedit 492-496) և հետո Սիմաքիոս պապի գահակալության ժամանակ (sedit 498-514) Բյուզանդական կայսրության Արևմտյան մասի դիմադրության աճն արդեն տեսանելի էր: Կոնստանդնուպոլիսի և Հռոմի միջև ընդհարումն ավելի ակներև դարձավ, երբ Լևոն III-ը (717-741) ընդունեց պատկերամարտությունը (726 թ.): 8-րդ դարի սկզբին առկա էր նաև մեկ այլ իրադարձություն, որը ևս նպաստեց խզելու Կոնստանդնուպոլսի և Հռոմի նախկին ավանդական կապերը: Դա Շարլեմանի (Կարլոս Մեծի) Բյուզանդիայի համար ծայր աստիճանի վտանգավոր ծրագիրն էր վերականգնել Հռոմի նախկին գերիշխանությունն Արևմուտքում: Ուշագրավ է նաև նշել, որ վերջին հույն պապը Զաքարիասը, գահակալում էր Հռոմի աթոռը 752-ին:

8-րդ դարից նկատվում է Հռոմի հզորության սրընթաց աճ: Հաջորդ 9-րդ դարում սկիզբ է առնում մի նոր հզոր ընդհարում Արևելքի և Արևմուտքի միջև: Այս անգամ սակայն Արևելքը Կոնստանդնուպոլիսն էր, այլ ոչ Քաղկեդոնը: Սկսվեց Արևմուտքի ծաղկման, իսկ Արևելքի անկման

---

[1] Ե. Տեր-Մինասյան, Պատմաբանասիրական հետազոտություններ, Երևան, 1971, էջ 347:
[2] Նույն տեղում, էջ 342:

շրջանը: Քաղաքական ու դավանաբանական տարանջատության ներքո, որի սկիզբը արդեն դրել էր Քաղկեդոնի ժողովը, Արևելքը մասամբ մահմեդականացվեց: Շրջապատված լինելով մահմեդականությամբ այդ երկրները հաճախ ստիպված էին ընդունել իսլամը որպեսզի վերապրեն: Այդպես եղավ և Ալեքսանդրիայի դեպքում: Իսկ քրիստոնյա հատվածը ջանում էր, առանց տեսանելի հաջողության, ապացուցել, որ իրենք աղանդավոր չեն (ինչպիսին համարում էին նրանց քաղկեդոնականները) և գործում են ըստ Նիկիական ժողովի կանոնների, ինչպես օրինակ, հայկական և ղպտական եկեղեցիները:

Հռոմի աթոռը, որպեսզի ապացուցի իր նախկինում ունեցած առաջնությունը և մեծ ներդրումը քրիստոնեության ընդունման գործում (օրինակ, այն փաստը, որ Նիկիայի ժողովի գումարումը հրավիրված էր Կոնստանդիանոս կայսեր և Հռոմի պապ Սեղբեստրոսի հրամանով, և, որ վերջինս մեծ դեր է խաղացել եկեղեցական ծիսակատարության, եկեղեցական շինությունների և վկայատների հիմնադրման գործում և այլն), պետք ուներ գրավոր վկայված ապացույցների: Սակայն այդպիսի երկերի կամ փաստաթղթերի պակաս կար: Բայց առկա էր նաև բավական տարածված պատմական մի նախաձեռնություն, փորձ լրացնել այդ բացթողումները կեղծ գրվածքներով: Դրանք կոչված էին ապահովել հետապնդվող նպատակները և, որովհետև բացակայում էին այլ, դրանք ժխտող կամ դրանց հակադրվող աղբյուրներ, կեղծ գրվածքները կարող էին հաջողել առաջադրված խնդրում:

Վերը քննարկված վաղ քրիստոնեության ժամանակաշրջանին բնորոշ առանձնահատկությունները նկատելի են նաև Հայաստանում: Այսպես, վաղ քրիստոնեությանը հատուկ «ապազգայնության» յուրօրինակ ապացույց կարող են ծառայել Գրիգոր Լուսավորչի գործունեությունը և քառասուն կույսերի ապաստանելը Հայաստանում: Լինելով ծագումով պարթև, իր երիտասարդությունն անցկացնելով Կեսարիայում, ստանալով հունական կրթություն, սերտ կապեր ունենալով Հռոմի հետ Գրիգոր Լուսավորիչը քրիստոնեության լույսը բերեց Հայաստան և այստեղ դարձավ առաջին «լուսավորիչն» ու «կենդանի վկան»: Հռիփսիմեանց կույսերի ազգային պատկանելության մասին հայտնի չէ ոչինչ. նրանք, փախչելով Դիոկղետիանոս կայսեր հետապնդումներից, օթևան գտան Հայաստանում, որտեղ և նահատակվեցին: Այստեղից էր, որ նրանք գնացին տարբեր երկրներ Քրիստոսի խոսքը ժողովուրդներին հասցնելու (օրինակ, Նունեի առաքելությունը Վրաստանում): Իսկ ինչու՞ նրանք ընտրեցին Հայաստանը: Զարմանալիորեն այս հարցն այնքան էլ չի հետաքրքրել, մասնավորա-

պես, ժամանակակից օտար ուսումնասիրողներին: Այսօր նրանք պաշտվում են ավելի որպես հայկական, քան համընդհանուր, քրիստոնեական սրբեր:

Փորձելով պատասխանել վերը տրված հարցին նշենք, որ Հայաստանը քրիստոնեության զարգացման շրջանում «հարուստ» էր թե՛ եկվոր, թե՛ տեղացի մարտիրոսներով: Հունական աղբյուրները, որոնցից, մեծ մասամբ, տեղեկանում ենք մինչև 5-րդ դար ընկած ժամանակահատվածի անցուդարձի մասին, միշտ չէ, որ նշում են այս կամ այն անձի ծագումը: Եվ, ինչպես նշվեց, կրոնագաղափարաբանական տեսանկյունից կարևորը քրիստոնյա լինել կամ չլինելն էր և ոչ ազգային պատկանելությունը: Թերևս այդ պատճառով էր, որ քրիստոնեության վաղ շրջանի բազում հայորդի վկաներ, առանձնապես Փոքր Հայքում բնակվողները, կրում էին հունական անուններ[1]:

Սուրբ հայրերի վարքերը և վկայաբանությունները ևս հաստատում են այստեղ առաջարկված տեսակետի օգտին: Հ. Բարթիկյանն իր վերջերս հրատարակված չափազանց ուշագրավ և արժեքավոր հոդվածում[2], ուր անդրադառնում է նաև մեզ հետաքրքրող և այստեղ քննարկվող հարցերին Եվստրատիոսյանց վկայաբանության օրինակով: Պարզվում է, որ այդ վկաները հիմնականում հայեր էին[3], որոնք հաճախ օգտագործում են իրենց մայրենին որպես գաղտնի լեզու[4]:

Ամփոփելով քրիստոնեության տարածման և ամրապնդման առանձնահատկություններին նվիրված այս ակնարկը նշենք որ վաղ քրիստոնեության ժամանակաշրջանի և եկեղեցական նվիրապետության վերաբերյալ վկայությունները բավականին թերի են, իսկ Հայաստանի պարագայում դրանք է՛լ ավելի պակասավոր են՝ հասկանալի պատճառներով հայկական գիրն ու գրականությունն դեռևս ստեղծված չլինելու, իսկ այլալեզու աղբյուրներում էլ հատուկտոր վկայակոչություններ ընդգրկված լինելու հետևանքով:

---

1 Իհարկե, չենք անտեսում այն հանգամանքը, որ հայերի հունական անունները կարելի է բացատրել նաև Փոքր Հայքի հռոմեական նահանգ լինելու փաստով:

2 **Հր. Բարթիկյան**, Քրիստոնեությունը Փոքր Հայքում. Ազգային-կրոնական և սոցիալ-քաղաքական իրավիճակը նահանգում III դարի երկրորդ կեսին (ըստ IV դարի սրբոց վկայաբանությանց), ՊԲՀ, № 2, Երևան, 2001, էջ 11-12:

3 Նույն տեղում, էջ 35-39:

4 Հմմտ. օրինակ **Բարթիկյան**, նշվ. աշխ., էջ 29 Ղևոնդիոսի և Բասիանէի պատմությունը, երբ վերջինս բանտում ջուր է տալիս Ղևոնդիոսին, որը «խօսեցաւ առ Բասիանէ հայերէն լեզուաւ առ չիմանալոյ բանտապանացն», կամ Մարդարիոսի զրույցն իր կնոջ հետ (էջ 23):

«ԴԱՆԻԵԼԻ» ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅ ԱՐՎԵՍՏՈՒՄ

Լ. Ղ. Զաքարյան

«Դանիելը առյուծների գրում» խմբաքանդակը առաջին անգամ չէ, որ ուսումնասիրվում է միջնադարյան հայ արվեստի պատմության մեջ: Այս հոդվածի նպատակն է դիտարկել այն հասուն միջնադարի մշակութային տարածքում, տեղական և համաքրիստոնեական ակունքները ըստ կարելվույն, նորովի իմաստավորել դրա կենսունակության շարժառիթները տեղական մտայնության շրջանակներում: Որպես մեկնակետ մենք ընտրել ենք Աղջոց Ս. Ստեփաննոս վանքի գլխավոր եկեղեցու հարավային ճակատին 13-րդ դարի երկրորդ տասնամյակում կերտված «Դանիելը առյուծների գրում» պատկերաքանդակը: Ի դեպ, այս թեմային նվիրված մասնագիտական հոդվածներում այն երբեք չի հիշատակվել: Հետարաբական շրջանում «Դանիելը առյուծների գրում» առաջին անգամ ներկայանում է Աղթամարի Ս. Խաչ եկեղեցու հյուսիսային կողմի աջակողմյան քանդակների շարքում՝ և ապա դրանից մոտավորապես երեք հարյուրամյակ հետո մեզ հայտնի հուշարձաններից Աղջոց վանքում:

Այս երկու հարթաքանդակներն իրենց պատկերագրական հիմնական գծերով ու մանավանդ իմաստային հագեցվածությամբ շատ մոտ են իրար ու երկուսն էլ կրկնօրինակում են հայկական վաղ քրիստոնեական հուշարձանները: Դանիելի Առյուծների գրում պատկերող ամենահին օրինակի համար ներշնչման աղբյուր են ծառայել քրիստոնեության վաղ ժամանակներում տարածված Commendatio animae աղոթքները, որոնցով հավատացյալները Աստուծո տնօրինությանն էին հանձնում հանգուցյալների հոգիները՝ հայցելով փրկություն նրանց համար[2]:

Հայկական միջավայրում Դանիելի առաջին՝ որոշակիորեն 364 տարեթվով թվագրվող պատկերաքանդակը, գտնվում է Աղց գյուղի (այժմ Զորափ) Արշակունի թագավորների դամբարանում[3]: Այստեղ՝ շինության ձախ պատ, աղոթողի դիրքով պատկերված է բազկատարած Դանիելը՝ երկու հնագանդ առյուծների միջև կանգնած: Մարգարեի մեկ ուրիշ պատկեր, նորից առյուծների հետ, հայտնաբերված է Երզնկայում հայր Ղևոնդ Ալիշանի կողմից: Քարե սալիկի վրա փորագրված այս պատկերը Ալիշանը

---

1 **S. Der-Nersesian,** Aghtamar, Church of the Holy Cross, Cambridge, Massachusets, 1965, fig. 49

2 Նույնը, էջ 22:

3 **Բ. Առաքելյան,** Վաղ հայկական պատկերաքանդակները 4-րդ դարում, Երևան, 1949, նկ. 9: ***Հ. Հ. Մնացականյան,*** Рельфные изображения и символика Даниила в мемориальной пластике Армении раннего средневековья. Լրաբեր ՊԱ, 1977, № 5:

թվագրում է 2-3-րդ դարերով: Նա հետևյալ դիտողությունն է անում այդ քանդակի վերաբերյալ «...բազկաբաց անձին կերպարանքն հեթանոսության նշմար կհայտնե»: Եվ ապա հիմնավորում, թե ինչո՞ւ հեթանոսության. «Բարձր Հայքի Դերջան գավառը և նրան սահմանակից Երզնկայ, Անի, Թորդան, Սատաղ գավառները դիցապաշտության գլխավոր կենտրոններ էին», որովհետև «մոտ և առաջին բնիկ սահման (էին) Հայոց երկրի, Արտաշիսի և Տիգրանայ յարեւմտից բերած յունական չաստուածներն ընդունելով, կամ բերողքն յարմար դատէր են այն կողմը, որ դրակից և աւելի ծանօթ էր այնպիսի դից»[1]: Հիշեցնենք, որ նույն երկրամասում, Սատաղի մոտ է գտնվել Անահիտ աստվածուհու բրոնզե կիսանդրին[2]:

Հայր Ալիշանից ավելի քան կես դար հետո պրոֆ. Անդրե Գրաբարը[3], ուսումնասիրելով բյուզանդական արվեստի առնչությունները վաղ քրիստոնեականի հետ, նշում է, որ հունա-հռոմեական և միջնադարյան արվեստների ծաղկման շրջանների միջև ընկած են եղել լճացման կամ խավարի անկումային մի քանի դարեր և, սակայն, այդ ժամանակաշրջանում էլ հունական արվեստի ժառանգության ազդեցությամբ ստեղծվել են գործեր թե՛ նկարչության, թե՛ քանդակի ասպարեզում, որոնք իրենց ներդրումով հարստացրել են միջնադարյան արվեստի պատկերացանկը: Այնուհետև, պրոֆ. Գրաբարը շարունակում է. «Էական ձևախեղումները, նրանք, որոնք թույլ են տալիս խոսելու այդ (դասական) կանոնի իրական լքման մասին, ընդհանրապես թվագրվում են կայսրության վերջին դարերով, և մեծամասամբ հայտնվում են հռոմեական պետության ծայրամասային կամ էլ սահմանամերձ գավառներում, ինչպիսիք են Միջագետքն ու Հայաստանը, և ապա հասնում մինչև Եգիպտոս ու Մեծ Բրիտանիա»: Ի հաստատումն Գրաբարի, կուզենայինք հիշատակել Երզնկայի պատկերաքանդակը, որ, ինչպես տեսանք վերը, հայր Ղևոնդ Ալիշանը բնորոշում է որպես «հեթանոսության նշմար յայտնող»: Եվ իրոք, հնարավոր է, որ այն պատկանում է «հունա-հռոմեական արվեստի ծաղկումից հետո եկող լճացման կամ խավարի անկումային ժամանակներին», իսկ ավելի որոշակի 2-րդ կամ 3-րդ դարում, առաջին քրիստոնյաների կողմից ստեղծված գործերի շարքին: Երզնկայում հայտնաբերված Դանիելի պատկերաքանդակը իր հորինվածքով, հիշեցնում է պրոֆ. Գրաբարի կողմից մոտավորապես 200 թվականով թվագրվող Կալիքստոսի տոհմական դամբարանի առաստաղին պատկերված Դանիելին երկու հնագանդ առյուծներով իր կողքերին[4]: Ան-

---

1 Հայր Ղևոնդ Ալիշան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ, 1910, էջ 469, 470:

2 Այժմ այդ կիսանդրին գտնվում է բրիտանական թանգարանում:

3 **André Grabar,** L'art paléochrétien et l'art byzantin. Recueil d'études 1967-1977. London, 1979.

4 **A. Grabar,** Christian Iconography, A Study of its Origins. Bollingen Series XXXV. 10. Princeton University Press 1968, pl. 1

դրե Գրաբարը գտնում է, որ, ընդհանրապես, ամենավաղ քրիստոնեական պատկերները հայտնվել են 200 թվականից հետո, «իսկ մինչ այդ, գրեթե մեկ և կես դարի քրիստոնեական համայնքների հոգևոր կառուցվածքի և նրանց միջև եղած գաղափարական տարաձայնությունների մասին չունենք ոչ մի վկայություն»[1]:

Այնուհետև, 359 թ. Աղցի դամբարանից ընդամենը չորս տարի առաջ, Դանիելը, Փրկության հարացույցի մյուս թեմաների հետ, ներկա է Յունիուս Բասսուսի սարկոֆագի քանդակների շարքում[2] հիմնականում կրկնելով նույն պատկերագրությունը ինչ կատակոմբներում:

Միսիսում (Կիլիկիա, հին Մոպսուեստ) մի հին եկեղեցու հատակին կա խճանկար Դանիել առյուծների գբում պատկերով: Խճանկարը գտնվում է անհայտ գերեզմանի վրա և թվագրվում է 3-րդ դարով[3]: Ոճը շատ հեռու է դասական, հելլենիստականից այն գծային է ու խիստ պարզունակ: Մինչդեռ պատկերագրությունը հիշեցնում է հելլենիստական նախատիպերը: Ո՞ւմ է պատկանել եկեղեցին, ո՞ր քրիստոնեական համայնքին, պարզ չէ: 5-րդ դարում Կիլիկիայից ոչ շատ հեռու Երուսաղեմում, կար կազմակերպված հայկական համայնք, որը որպես Սուրբ Քաղաքում իր ներկայության վկա թողել է երկու մեծ խճանկար հայերեն մակագրությամբ[4]: Դրանք իրենց ոճով և պատկերագրությամբ լիովին համահունչ են հելլենիստական արվեստի արևելյան ճյուղի ավանդույթներին: Արդյոք Կիլիկիայում գտնված Դանիելի պատկերաքանդակը չի՞ ստեղծվել այստեղ հաստատված, ապա Երուսաղեմ անցած հայկական առաջին քրիստոնեական համայնքներից մեկի կողմից: Սա ընդամենը մի վարկած է, որն անշուշտ լուրջ գիտական հիմնավորման կարիք ունի:

Մեզ համար, մեր ուսումնասիրության այս հանգրվանին, կարևոր է նշել Փրկության հարացույցի կարևորագույն թեմաներից մեկի «Դանիելը առյուծների գբում» պատկերի ներկայությունը, 3-4-րդ դարերի վաղ հայկական արվեստի մեջ: Այնուհետև, 5-7-րդ դարերում այն հանդիպում է Հառիճի, Փարոսի, Ագարակի խորանարդաձև պատվանդանների, ինչպես նաև Երերույքի, Ավանի եկեղեցիների խոյակների, Մրենում Մաքենացոց վանքում և այլուր ու ապա գոյատևում մինչև 13-14-րդ դարերը[5]:

---

1 **A. Grabar,** Les voies de la création en iconographie chrétienne, Paris, 1979, p. 11.

2 **A. Grabar,** Christian Iconography, պատկերազանկ, նկար 29:

3 **A. Grabar,** L'art paléochrétien et l'art byzantin, p. 10, fig. 7.

4 Armenian Art Treasures of Jerusalem. Edited by Bezalel Narkiss, Massada Press, 1979, p. 21-28. pl. 2-39 **S. Der Nersessian,** L'art arménien, Paris, 1977, p. 71, fig 44, 45.

5 **Լևոն Ազարյան,** Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, Երևան, 1975, նկ. 3, 4. **Բ. Առաքելյան,** Վաղ հայկական պատկերաքանդակները, **Ս. Մնացականյան,** Հայկական ճարտարապետության Սյունիքի դպրոցը, Երևան, 1960, նկ. 41: Ի դեպ Մաքենացոց վանքի «Դանիելը առյուծների գբում» քանդակը հետաքրքիր է իր պատկերագրությամբ», այստեղ առյուծները կանգնած են հետևի ոտքերի վրա, գլուխները Դանիելի գլխին մոտեցրած, տե՛ս, **Ս. Ս. Մնացականյան,** Վաղ միջնադար-

Սակայն հիշյալ թեման հայ արվեստի շրջանակներում հայտնի միակը չէ, որը զուգահեռներ ունի «Փրկության հարացույցի» պատկերագրական ծրագրում: Օգտվելով առիթից նշենք նաև «Երեք մանկունք կրակե հնոցում», «Աբրահամի զոհաբերությունը», «Աստվածամայրը մանկան հետ» և Պողոս, Պետրոս առաքյալների պատկերները[1]:

Այս թեմաներից «Դանիելը առյուծների գրում» պատկերն է, որ առավել մեծ տարածում է գտել վաղ քրիստոնեական հայկական արվեստում: Շարժառիթը, հավանաբար, Դանիելի կերպարի հետ կապված վաղ քրիստոնեական շրջանի պատկերացումների գոյատևումն ու հաստատունությունն է հայկական միջավայրում: Այս առիթով տեղին է հիշել Մաղաքիա Օրմանյանին, որը գրում է, թե «Քրիստոնեությունը ստուգապես գոյություն ունեցած է Հայաստանի մեջ առաջին երեք դարերու շրջանին...», այլապես «Հայաստանի գրեթէ վայրկենապէս քրիստոնէութեան դառնալը 4-րդ դարու սկիզբը հնար չէ ուրիշ կերպով մեկնել»[2]: Նույն կարծիքին են և հայր Ղևոնդ Ալիշանն[3] ու հայր Պողոս Անանյանը: Նրանք երկուսն էլ տրամաբանական, ծանրակշիռ փաստարկներով ապացուցում են իրենց հայեցակետը: Հայր Անանյանը, ի մասնավորի, նշում է- «Արդարև Հայաստանի հարաւային և հարաւ-արևմտեան գաւառներուն մէջ քրիստոնէութիւնը շատ կանուխէն մուտք գործած է Ուռհայի կամ Եդեսիոյ ճամբով- իսկ հիւսիս-արևմտեան գաւառներուն մէջ Կապադովկիայէն Սատաղ-Արտաշատ արքունական ճամբուն երկայնքին, ինչպէս կը փաստուի ըլլա Թէոդորոս Սալհունի նահատակին պատմութենէն, ըլլայ հայ Ագաթանգեղոսի և յունարէն վարքի»[4]:

Եվ այսպես, բնական է, որ դեռևս վաղ շրջանում, նոր հավատի հիմնադրույթներին հաղորդակցված մի ժողովրդի պաշտամունքային ծեսի մեջ, Դանիել մարգարեն կարևոր տեղ զբաղեցներ: Քանի որ նա, ոչ միայն առաջին մարգարեներից էր, որ կանխագուշակեց Փրկչի Գալուստն ու Երկնային թագավորության հաստատումը, այլև մարդկանց մտապատկերում ընդհանրապես չարի դեմ հաղթանակի խորհրդանիշ էր:

Ն. Ք. առաջին երեք դարում քրիստոնեական համայնքների գոյությունն ու նրանց հալածյալ վիճակը հայոց թագավորների կողմից, հիշա-

---

յան հայկական մեմորիալ հուշարձանները, Երևան, 1982, նկ. 23- Patrick Donabédian, Jean-Michel Thierry, Les arts arméniens, Paris 1987, fig 192, 1944; M. et N. Thierry, La cathédrale de Mren et sa décoration. Cahiers Archéologiques, XXI, fig 12.

1 **P. Donabedian**, J.M. Thierry նշվ. աշխ. fig 32, 195, 222.

2 **Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանեան**, Հայոց եկեղեցին եւ իր պատմութիւնը, վարդապետութիւնը, վարչութիւնը, բարեկարգութիւնը, գրականութիւնը ու ներկայ վիճակը: Կ. Պոլիս, 1911, էջ 28, 29:

3 **Հ. Ղ. Ալիշան**, Արշալոյս քրիստոնեութեան հայոց, Վենետիկ, 1920:

4 **Հ. Պողոս Անանեան**, Քրիստոնեութեան հետքեր Հայաստանի մեջ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի քարոզութենէն առաջ, Վենետիկ, 1979, էջ 77:

տակվում է պատմիչների մոտ՝ ու փաստվում հայոց եկեղեցու Տոնացույցով ու Հայսմավուրքով[1], ուր կան այդ ժամանակաշրջանում նահատակված շատ մարտիրոսների անուններ: Այս առիթով Մաղաքիա Օրմանյանը գրում է. «Հայոց աշխարհին լուսաւորութեան բուն պատմութիւնը կը սկսի Թադէոսի (առաքյալի) Հայաստան մտնալէն» և շարունակում է, ասելով, որ Արտազ գավառում հազարավոր մարդիկ հավատի եկան և մկրտվեցին Թադէոսի կողմից. դրանցից ամենանշանավորներն են՝ Սանատրուկ թագավորի դուստր Սանդուխտը, իշխանուհի Զարմանդուխտը, իշխան Սամուէլը և այլոք[3]:

Հանուն հավատի մահվան երթի մեջ մարդիկ իրենց աղոթքներում ոգեկոչում էին Դանիելի կերպարը, որն արժանացավ Փրկության ի պատասխան այն աղոթքի, որ նա ուղղեց առ Աստված իր «փորձության մեջ դրված, երկրային, անցողիկ էության խորքերից»: Նույնպիսի աղոթքներով էին դիմում Աստծուն և Հայաստանում տեղական թագավորների կողմից մահվան դատապարտված քրիստոնյաները: Ահա մի հատված այդ աղոթքներից. «Տէր զորութեանց, դու ես Աստուած ճշմարիտ որ և Զ Դանիէլ կուր արկեալ գազանաց՝ ապրեցուցեր յահագին ժանեացն և կացուցեր զզրպարտեալն առաջի նեղչացն փառաւորութեամբ: Դու և զերիս մանկունսն, որ արկեալ յայրել վասն զքեզ պաշտելոյն՝ ողջ և անարատ ի հրոյն պահեցեր, զի փառաւորեսցեն զքեզ՝ որք տեսին զսքանչելիս քո...»[4]. դա ճշմարիտ խորը հավատի ու դրանից բխող աղոթքի աշխարհ էր: Եվ, թերևս, այս է պատճառը, որ արդեն 3-4-րդ դարերում Հայաստանի վաղ քրիստոնեական արվեստի մեջ, հռոմեական սարկոֆագներին գրեթե զուգընթաց հայտնվում է Դանիելի պատկերը: Պատկերներն այդ ժամանակաշրջանում պաշտամունքի և ոչ թե աստվածաբանական մտքի արտահայտություն են, - նպատակը Սուրբ գրքի նկարազարդումը չէր, «այլ հենվել դրա վրա, ինչպես այդ արվում էր պատարագի ժամանակ, պատարագի և այն աղոթքների, որ հաճախ

---

1 **Ագաթանգեղայ** Պատմութիւն հայոց. Աշխատասիրութեամբ Գալուստ Տէր Մկրտչեանի եւ Ստ. Կանայեանցի, Տփղիս,1912, էջ 98 գլ. ԺԶ, **Փավստոս Բուզանդ**, Հայոց պատմութիւն- թարգմանություն, ներածություն, ծանոթագրություններ Ստ- Մալխասյանցի, Երևան, 1947, գլ. ԺԲ:

2 Փետրվարի Իգ և մեհեկի ի. Յիշատակ է սբ. կուսանցն Գայիանեաց և Հռիփսիմեայ, Նոյեմբերի իթ և Տրէի իա, Յիշատակ է սրբոյն Տրդատայ թագաւորին հայոց և քուեր նորին Խոսրովիդխտոյ և Աշխէն տիկնոջ, էջ 261: Հոկտեմբերի Իթ և Սահմի Ի, Պատմութիւն ի Սրբուհի կանանցն Նունեայ և Մանեայ, էջ 212: Յայսմաւուր վկայութի Շուշանայ կրօնաւորի և մարտիրոսի, էջ 97: Յայսմաւուր կատարեցաւ ի Հայք աղախինն Քս-ի Շուշանիկ վս Քս-ի խոստովանութեանն, էջ 315: Տե՛ս, Հայսմավուրք, Կ. Պոլիս, 1834: Կան և այլազգի մարտիրոսներ, որոնք, սակայն, մկրտված են հայ առաքելական եկեղեցու կողմից, հետևաբար և հայացած են: Մանրամասն տե՛ս, Շնորհք արքեպիսկոպոս Գալուստեան «Հայազգի սուրբեր», Երևան, 1997, էջ 222:

3 **Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանեան**, Ազգապատում «Հայ ուղղափառ եկեղեցւո անցքերը սկիզբէն մինչեւ մեր օրերը, յարակից ազգային պարագաներով պատմուած», Ա հատոր, Պեյրութ, 1959, էջ 26:

4 Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, Երևան,1983, էջ 104, պարբ- ԺԶ:

լսվում էին և թերևս կրկնվում», - ասում է Պիեր Պրիժանը[1]: Հայկական նյութը գալիս է հաստատելու Պրիժանի այդ միտքը: Դրա մասին են վկայում նաև մինչ այսօր հայտնի Դանիելի ամենավաղ երկու պատկերաքանդակները՝ մեկը Աղցի Արշակունիների դամբարանից և մյուսը Երզնկայից՝ հայր Ալիշանի կողմից հրատարակված: Դրանք ոչ այլ ինչ են, քան հավատացյալների կողմից Տիրոջն ուղղված աղոթքների քարեղեն վկայություններ: Մանավանդ որ հիշյալ ժամանակաշրջանում հայատառ գրականություն դեռևս չկար, ու տեքստը չէր իշխում մարդկանց մտքերի վրա: Մինչդեռ պատարագը մատուցվում էր, աղոթքներն արտասանվում էին՝ հիշատակելով հանգուցյալներին, որոնց հոգիները աղոթքով հանձնվում էին Աստծու տնօրինությանը. - «Փրկիր Տեր նրանց հոգիները, ինչպես փրկեցիր Դանիելին առյուծների գբից»:

Ի վերջո, չմոռանանք նաև, որ հայոց հիշողության մեջ Դանիելի կերպարը դարեր շարունակ զուգորդվում էր Խոր Վիրապը նետված, օձերի մեջ երկար տարիներ ապրած ու ողջ մնացած սուրբ Գրիգոր Լուսավորչի հետ: Եվ իրոք, «պատկերները կարող էին լինել մի ժողովրդի կյանքի վկաները, որն իր հավատի կենտրոնում չէր դնում նույն սահմանումները, ինչ աստվածաբանները: Այս տեսակետից ևս դրանք շատ արժեքավոր են»[2]:

Այս բոլորից հետո հասկանալի է դառնում, թե ինչու Դանիելի հետ կապված պատմությունն այդքան տարածված էր ու հաստատուն տեղ էր գրավում հայ միջնադարյան հարթաքանդակային արվեստի մեջ: Ավելացնենք սրան, որ Պատրիկ Տոնապետյանն իր «Աստվածաշնչային թեմաները և նախաբարական շրջանի քանդակագործությունը» շահեկան հոդվածի մեջ ներկայացնում է 18 նմուշ «Դանիելը առյուծների գբում» պատկերով[3]:

Մինչ այսօր Դանիելի Գիրքը Հայաստանեաց եկեղեցում մեծ հեղինակություն է վայելում: Փրկչի ծննդյանը նախորդող գիշերը, պատարագի ժամանակ, Դանիելի մարգարեությունն ընթերցվում է ամբողջովին: Հատուկ աղոթք է նվիրված «Երից մանկանցն Դանիելի», որ արտասանվում է «յառաւօտու ժամու ի դէմս որդւոյն Աստուծոյ»[4]: Դանիել մարգարեի գրքի «Գ» գլուխը, որը նույնպես հիմնականում նվիրված է Երեք մանկանց ու Նաբուգոդոնոսոր թագավորի պատմությանը, հայոց եկեղեցում ամենօրյա ընթերցանության նյութ է[5] 5-7-րդ դարերում Հայաստանում շրջանա-

---

1 **Pierre Prigent,** L'art des premiers chrétiens, L'héritage culturel et la foi nouvelle, Paris, 1995, p. 246.

2 Նույնը, էջ 247:

3 **Patrik Donabédian,** Thèmes bibliques et sculpture pré-arabe REArm n. s. T XXII 1990-1991.

4 Ժամագիրք Հայաստանեաց Ս. եկեղեցւոյ արարեալ սրբոց թարգմանչաց մերոց **Սահակայ և Մեսրովբայ** եւ երանելի հայրապետացն մերոց **Գիւտոյ** և **Յովհաննու Մանդակունւոյ** եւ սրբոյն **Ներսիսի Շնորհալւոյ,** Վաղարշապատ, 1902, էջ 157: Ճաշոց գիրք Հայաստանեաց եկեղեցւոյ, Վաղարշապատ, 1872, էջ 778:

5 Ճաշոց գիրք Հայաստանեաց եկեղեցւոյ, Վաղարշապատ, 1872, էջ 778:

ռությանմեջ հայտնվեց «Դանիելի 7-րդ տեսիլքը» համարվող պարականոն բնագիրը: Հայր Գրիգորիս Գալեմքեարյանը գտնում է, որ «Տեսիլքը գրված է հունարեն, է դարուն կիսուն, նոյն դարէն է անշուշտ նաև հայերէն թարգմանութիւնը»[1]: Պարականոն տեքստի համար հիմք է ծառայել Դանիելի 6-րդ տեսիլքը (Դանիել գլ. Ժ-ԺԴ): Հավանաբար, արդեն 8-րդ դարում Կ. Պոլսի պատրիարք Նիկիփորոսը (վախճանված 828 թվին) հիշատակում է Դանիելի «Հայտնության» պարականոն գիրքը: Ուրեմն և պետք է ենթադրել, որ այն, իրոք, ստեղծվել է ոչ ուշ, քան 7-րդ դարը: Դա մի ժամանակաշրջան էր, երբ Հայաստանը (3-4-րդ տասնամյակներից սկսած) ասպատակություններ էր ենթարկվում արաբների կողմից: Դարակեսին երկիրը ամբողջովին ընկավ արաբական իշխանության տակ: Հասարակությունը տագնապալի հուսալքված վիճակում էր, նման հոգեբանական մթնոլորտում Դանիելի նորովի մշակված 6-րդ տեսիլքի պարականոն բնագիրն իր ապագա ազատագրման խոստումով, համահունչ էր հասարակության հոգեբանական վիճակին: Հաշվի առնելով այս բոլորը ֆրանսերեն տեքստի հրատարակիչ Ֆրեդերիկ Մակլերը թվագրության հարցում լիովին համաձայնվում է հայր Գրիգորիսի հետ: Ավելին, Մակլերն ավելացնում է, որ այնքան ժամանակ, քանի դեռ պարզ չէ, թե որն է իրական բնագիրը, որի մասին խոսում են պատրիարք Նիկիփորոսը և կեղծ Աթանասը «սպասելով դրան, մենք հակված ենք տեսնելու մեր «Հայտնության մեջ» հայկական բնօրինակ»[2]:

13-րդ դարում, երբ կերտվում էր Աղջոց վանքն ու զարդարվում պատկերաքանդակներով, կացությունը Հայաստանում նորից անկայուն էր: Իշխող ավատատիրական տոհմի Զաքարյանների ղեկավարությամբ ժողովուրդը լծված էր երկիրը ռազմական ուժով սելջուկներից ազատագրելու գործին: Տրամաբանական է, որ այսպիսի իրադրության մեջ Զաքարյանների տիրույթներում գտնվող Աղջոց Ս. Ստեփանոսում, նորից հայտնվում է «Փրկության» հարացույցի կարևորագույն, իր կենսագրությամբ բոլոր ժամանակների համար այժմեական կերպարներից մեկը Դանիելը: Աղջոց վանքի հարթաքանդակը մարգարեի կյանքի որոշակի փուլի արտացոլումն է. մարգարեի ուսերին՝ որպես իշխանական տիտղոսի խորհրդանշան, պատկերված է նրան շնորհված ուսափոկը: «Եւ հրաման ետ Բաղդասար, եւ զգեցուցին նմա ծիրանիս, եւ մանեակ ոսկի ի պարանոցին նորա, եւ քարոզ կարդայր առաջի նորա լինել իշխան երրորդ ի թագաւորութեան նորա» (Դանիէլ, Ե, 29): Այսպիսի հանդերձանքով Դանիելի պատկերագրական տիպը իր արմատներն ունի 4-5-րդ դարերի հռոմեական արվեստի մեջ: Այդ

---

[1] **Հայր Գրիգորիս Գալէմքեարեան,** Տեսիլ Դանիէլի եւ ներորդ, Հանդէս ամսօրեայ, 1882 թ օգոստոս, էջ 241:

[2] **Frédéric Macler,** Les Apocalypses Apocryphes de Daniel, Paris, 1895. p. 59.

է վկայում քանդակազարդ մի փոքր սալիկ, որ գտնվում է Իստամբուլի հնագիտական թանգարանում[1]:

Աղջոց վանքում պատկերված Դանիելի պատկերագրական այս տիպը ոգեկոչում է մեծ իշխան Իվանե Զաքարյանի կենսագրության այն դրվագները, որոնք խոսում են նրա վրաց պետության մեջ խաղացած դերի և, վերջապես, առանձնահատուկ հովանավորության մասին, որին արժանացել էին Զաքարյան եղբայրները Թամար թագուհու կողմից: Վաղուց հայտնի փաստ է, որ Իվանե Աթաբեկը վրաց պետության կարևորագույն, եթե չասենք առաջին, պաշտոնյաներից մեկն էր:

Գարեգին Հովսեփյանը, անդրադառնալով ավատատիրական այդ ընտանիքի ծագման խնդրին, նշում է, որ, ըստ արձանագրությունների Զաքարյանները սերում էին Բագրատունյաց տոհմից[2]: Իվանեի կինը Խոշաքը իրեն անվանում է «վրաց և հայոց թագուհի»: Իվանեն իրեն կոչում է «թագազն եւ աշխարհակալ»[3]: Հասկանալի է, որ այս ամենը Իվանեի պատվասիրության արտահայտությունն էր. ու, թերևս, պատահական չէր, որ նա մի հողային խոշոր նվիրատվության մասին իր արձանագրությունը զետեղում է անմիջապես Դանիելի պատկերաքանդակի հարևանությամբ: Հնարավոր է նաև, որ այս մեծանուն պետական գործչին հատկապես սրտամոտ էր Դանիել մարգարեի կերպարը որպես «չարի» դեմ հաղթանակի խորհրդանշի, իսկ երկուսի կենսագրությունների մեջ առկա զուգահեռները ոգևորիչ նրա համար: Երկու դեպքում էլ քաղաքական պաշտոնակարգության մեջ վերընթաց սկսվեց «Փրկությունից» հետո: Դանիելը անվնաս ելավ առյուծների գրից, Իվանեն գերի ընկավ անհավատների ձեռքը և ապա ազատագրվեց: Թվում է, թե սա հենց այն դեպքն է, երբ պատկերագրության ներքնահայտ շերտերի գիտակցումը լրացնում, կենսականություն է հաղորդում նրա բնազանցական բնույթին: Քանի որ միջնադարում արվեստը որքան էլ որ հոգևոր երևույթ էր, այդուհանդերձ կյանքի համընդհանուր հոսքից մեկուսացված չէր: Այն ուներ նաև ուսուցողական արժեք և արարվում էր ամենքի, բոլոր հավատացյալների համար որպես այդպիսին դառնալով փոխառությունների և փոխազդեցությունների մի հանգուցակետ, մշակույթի տարբեր ժանրերի և երբեմն կյանքից անդրադարձվող կենդանի տպավորությունների միջև: Ու եթե մենք «Դանիելը առյուծների գրում» քանդակը իր կից արձանագրությամբ, դիտարկենք որպես մեկը մյուսին լրացնող մտայնության արտահայտություն, ապա կունենանք պատկերագրական տիպերի ընտրության վրա միջավայրի ու նույնիսկ անհատականության ազդեցության մի հետաքրքրաշարժ ու հասուն միջնադարում ոչ այնքան հաճախ հանդիպող օրինակ:

---

1 A. Grabar, Sculptures byzantines de Constantinople (IV°-X° siècles) Paris 1963, pl. XVII-1.

2 Գ. Հովսեփեան, նշվ., աշխ. էջ 6, 7:

3 Նույնը, էջ 6:

Մատենագրության, ավելի ճշգրիտ, գրական աղբյուրների ազդեցությունն արվեստի վրա առավել համոզիչ է դառնում, երբ անդրադառնում ենք Գրիգոր Լուսավորչին վերագրված, 5-րդ դարում Ագաթանգեղոսի Հայոց պատմության հետ շրջանառության մեջ մտած «Վարդապետությանը»: Այն, իրոք, հայ արվեստի պատկերագրության խնդիրների պարզաբանման մի անգնահատելի աղբյուր է[1]: Այստեղ կարելի է նաև վկայություն գտնել այն մասին, թե որքան խորն էր հայոց մեջ մարդու փրկագործության հետ կապված «Աստվածային ծրագրի» ընկալումը դեռևս վաղ քրիստոնեության ժամանակներում: Ահա մի հատված այդ վարդապետությունից. «Քանզի հենց օրենքը, որը Քրիստոսի ստվերագիրն է ու օրինակատարը՝ ոչնչացրեց մահը... նա ամենքին տկարացրեց, դրեց անեծքի ու դատապարտության տակ, որպեսզի երբ գա Ամենափրկիչ Քրիստոսը և վերացնի անիծաբեր և մահածին մեղքերը, ազատվածներն ասեն՝ «Շնորհակալություն նրան, որ այդպիսի մահվանից փրկեց մեզ»[2]: Վարդապետությունը՝ իր բազմազան ու բազմաթիվ հարցերի մեկնաբանությամբ, օգնում է բացահայտելու այս հուշարձանի վրա դրոշմված այլ հարթաքանդակների իմաստը ևս: Ի՞նչ են արդյոք խորհրդանշում պատուհանի կամարի երկու կողմերին պատկերված աղավնիները, սկիհը և խաղողի ողկույզները: Նույն այս տարրերով հորինվածք հայտնի է դեռևս 4-րդ դարից, արդեն հիշատակված Աղցի դամբարանում: 13-րդ դարում աննշան փոփոխություններով, այն նորից բավականին լայն տարածում է ստանում՝ հայտնվելով բազմաթիվ հուշարձաններում[3]: Հարթաքանդակների այս փոքրիկ խմբում առկա են վաղ քրիստոնեական արվեստին հատուկ դասական սխեմայի բոլոր տարրերը:

Սկիհի մոտ պատկերված աղավնիները, համաձայն վաղ քրիստոնեական արվեստի համընդհանուր սիմվոլիկայի, խորհրդանշում են Աստուծու հոգին. «Քանզի և հոգին Աստուծոյ յորժամ յայտնեցաւ աշխարհի, զոր ի վերն պատմեցաք, ի կերպարանս մարմնաւոր աղաւնոյ երևեցաւ զի ցուցցէ զբարերարական զմիամտական սիրոյ զառաւելութիւն»[4]: Ըստ մեկ ուրիշ մեկնաբանության՝ երբ նրանք պատկերվում են խաչի թևերի մոտ խաղող կտցահարելիս, հավատի նշանակ են[5]: Համաձայն Նոր Կտակարանի՝ աղավ-

---

1 Ագաթանգեղայ Պատմութիւն հայոց, աշխատասիրութեամբ **Ա. Տեր Ղևոնդեանի**, Երևան, 1983:

2 Նույնը, էջ 193, պարբերություն 348:

3 **Lwcie Der Manuelian**, The Monastery of Getard; New Revelation of its Architectural Sculpture. Terzo Simposio Internazionale di Arte Armeno. Atti, 1981 Venezia Պատրիկ Տոնապետյանը գտնում է, որ միայն 5-7-րդ դարերի ճարտարապետական հուշարձանների թիվը Հայաստանում, որոնք կրում են խաղողի զարդանախշ, 24 է: Տե՛ս, **P. Donabédian**, Thèmes bibliques et sculpture pré-arabe.

4 **Ագաթանգեղայ** պատմութիւն, հատված 603, 604, **A. Grabar**, Le premier art chretien, Paris 1966, p. 82. fig 75, 81:

5 **L. Ազարյան**, Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, էջ 88:

նին իր մեջ խտացնում է քրիստոնեական բարոյականության կարևոր հատկանիշներ (Մատթէոս, Ժ, 16) և միաժամանակ մարմնավորում Աստուծու հոգին (Մատթէոս, Գ, 16, Մարկոս, Ա, 10 և այլն): Գրիգոր Լուսավորչի «Վարդապետության» մեջ այս բնորոշումը զարգացված է ու վերածված լուրջ բարոյաէթիկական հիմնադրույթի: Այստեղ աղավնին ներկայացված է որպես մի էակ, որն իր մեջ ամփոփում է քրիստոնեական բարոյականության կարևոր հատկանիշներ, այնպիսիք, որ արժանի են ընդօրինակման. «...զմիամտութիւն զանվնաս և զսուրբ աղաւնոյն, որ և բարս Աստուածութեանն յինքեան բերէ»- որպես մի էակ, որ մարմնավորում է Աստծու հոգին, և նրա միջոցով է, որ Աստված «ցուցցէ զբարերարական զմիամտական սիրոյ զառաւելութիւն»: Այստեղից ահա, քրիստոնեական բարոյախոսության հիմնական դրույթներից մեկը լինել «...բարերարք առ չարս և առ թշնամիս և յամենեցունց հալածեալք վասն արդարութեան, զի հայրն ձեր բարերար է...»[1]:

Ի՞նչ է խորհրդանշում խաղողը: Նախ, սա հայ քանդակագործության մեջ ի վերուստ անտի ամենից առավել տարածված զարդանախշերից մեկն է: Աղջոցում այն պատկերված է ողկույզի ձևով: Խաղողի խորհրդապաշտական նշանակությունը թերևս ամենից պարզ բացատրված է հենց իր Քրիստոսի կողմից. «Ես եմ որթն ճշմարիտ և հայր իմ մշակ է: Ամենայն ուր, որ յիս է և ոչ բերէ պտուղ կտրէ զնա- և ամենայն որ բերէ պտուղ սրբէ զնա, զի առաւել եւս պտղաբեր լիցի: Դուք արդէն սուրբ էք վասն բանին զոր խօսեցայ ընդ ձեզ: Կացէք յիս և ես ի ձեզ: Ես եմ որթ եւ դուք ուռ» (Յովհաննն, ԺԵ, 1-5):

Արդ, փորձենք պարզել, թե ինչ իմաստաբանական կապ կա հարթաքանդակների այս փոքրիկ խմբի առանձին մանրամասների միջև և ապա որն էր նրանց միավորող գաղափարը: Ակնհայտ է, որ այստեղ առկա են Հին և Նոր կտակարանային թեմաներ- Դանիելը և քրիստոնեական խորհրդապաշտական համակարգի կարևոր տարրերը աղավնիներն ու խաղողը: Դատելով վերջիններիս ներկայությունից մարդարեի կանխագուշակությունը իրականություն է դարձել, բայց ճշմարիտ քրիստոնյա լինելու համար պետք է լինել բարերար թշնամիների և հալածյալների նկատմամբ (ինչը որ արտահայտված է աղավնու կերպարով), այսինքն արծարծվում է քրիստոնեական բարոյականության կարևորագույն սկզբունքներից մեկը: Սկզբունք, որի կրողներն են մատուռի արևմտյան պատի վրա քանդակված Պողոս, Պետրոս առաքյալները: Մանավանդ որ այս քանդակները կերտված են եկեղեցու հարավային պատին, որն իր հերթին ակնարկում է հարավի Աստծու շնորհի տակ գտնվելու հանգամանքը:

---

[1] Ագաթանգեղայ Պատմութիւն... պարբերություն 604:

Խմբի իմաստաբանական կիզակետը, իհարկե, Դանիելն է: Դանիելն այն մարգարեն էր, որ կանխագուշակեց երկնային, հավիտենական թագավորության գալուստը և իր Աստծուն հավատալու և երկրպագելու համար ենթարկվեց չարչարանքների, այսինքն «հալածվեց վասն արդարութեան»: Այս պատկերագրական տիպը, արդեն հնագանդեցրած առյուծներով նշանավորում է «հանուն հավատի և հոգու փրկության հաղթանակը»: Հայտնի է նաև, որ քրիստոնեական մտայնությամբ Դանիելը նույնացվում է մեռնող ու հարություն առնող աստվածության և որպես այդպիսին, Քրիստոսի հետ: Պատկերաքանդակից վար պատկերված աղավնիները, ըստ քրիստոնեական խորհրդապաշտական համակարգի մարմնավորում են Աստուծո հոգին, որի մասին դեռ Բաղդասար արքան ասել էր, թե «Գիտեմք զի հոգի Աստուծոյ գոյ ի քեզ» (Դանիէլ, Ե, 14): Ըստ «Վարդապետության» աղավնին այլաբանորեն մարմնավորում է ճշմարիտ քրիստոնյայի կերպարը:

Խաղողն առանձին վերցրած եկեղեցու (քրիստոնեական համայնքի) խորհրդանիշն է՝, որի վրա իջել է Աստուծո հոգին, ի դեմս աղավնիների, ցույց տալով, որ Ած այդ համայնքի անդամներին ընդունում է որպես ճշմարիտ քրիստոնյաների: Այսպիսով, հարթաքանդակների այս խումբը, իր հերթին զուգորդվելով Դանիելի պատկերաքանդակի հետ, ակնարկում է Հին ու Նոր կտակարանների ավանդական, գաղափարական կապը հավատի հաղթանակի մասին:

Բայց ինչո՞ւ Դանիելի հետ կապված այս վաղեմի պատմությունը երեքդարյա ընդմիջումից հետո նորից կյանքի կոչվեց Աղջոց վանքում: Հայտնի է, որ 13-րդ դ. հայ մշակույթի բոլոր բնագավառներում նկատվում է վաղեմի ավանդույթներին վերադառնալու միտում: Սա համընդհանուր երևույթ էր: Բայց ինչպես արդեն ասվել է, առկա էր ուժեղ անհատականության ազդեցության և ժամանակի գործոնը: Այս առիթով նորից դառնանք «Վարդապետությանը»: Այն լրացուցիչ մեկնաբանությունների հնարավորություն է ընձեռում: Ուստի և ասվածին կարելի է ավելացնել հետևյալը. Իվանեն որպես ճշմարիտ հավատացյալ (թող որ օրթոդոքս դավանանքին հետևող), մեծ բարերարությամբ հաստատում է իր նվիրվածությունը եկեղեցուն՝ հուսալով Փրկություն իր հոգու համար: Արդյոք նա ի խորոց սրտի չէ՞ր հայցում Աստծու ներողամտությունը, իր դավանափոխության համար, քանզի ասված է, եթե «լիջիք դուք որդիք բարերարք հօրն ձերոյ բարերարի, որք յայսմ միամտութեան արդարութեան պատուիրանին կացեալ իցեն», կարող եք դառնալ նրանցից, որոնք «առցեն յկերպարանս արագաթևն աղաւնւոյ և թռիցեն ի թևս հոգւոյն սրբոյ հասանել յերկնից արքայութիւնն, որում ցանկացեալ մնան սուրբք յերկրի»[2]: Վերջ ի

---

[1] **P. Donabédian,** Thèmes bibliques et sculpture pré-arabe, p. 277.

[2] Ագաթանգեղայ Պատմութիւն... հատված 604, 605:

վերջո, Վարդապետությունն ուղղված էր բոլոր եկեղեցիներին: Այսպիսով, արձանագրությունը, ինչպես տեսանք, չի հակասում պատկերաքանդակներից և ոչ մեկի խորքային նշանակությանը, այլ լրացնում է այն ընդգծելով հավատի դերը մարդու կյանքում, հավատ Աստուծու Շնորհի և նրա փրկագործության նկատմամբ: Արձանագրության և պատկերի նման զուգադրումը կապված քրիստոնեական նախնական շրջանի դաղափարախոսության հետ, մի հետաքրքիր վերապրուկ է 13-րդ դարի հայկական հուշարձանում: Միայն մի միջավայրում, ուր կար վաղ քրիստոնեական արվեստի հուշարձանների ու նրանց քրիստոնեության ակունքներին հաղորդակից լինելու զգացումը, կարող էր ոգեկոչվել իր տարրերի զուգակցությամբ ամբողջական մի պատկերագրական բանաձև համակված դեռևս վաղնջական ժամանակներին հատուկ պատկերացումներով: Թերևս այս հանգամանքը Հայաստանում պայմանավորված էր դավանաբանական առանձնահատկություններով, որոնք այս կամ այն չափով եկեղեցու, (ուրեմն և մշակույթի) մեկուսացման առիթ էին հանդիսանում:

Մի ենթադրություն ևս. Դանիելի մարգարեության մեջ կանխագուշակվում է Բաբելոնի հզոր թագավորության անկումը, նրա տրոհումը մասերի և Աստուծու թագավորության գալուստը: Արդյոք Դանիելի պատկերաքանդակի երևալը հայ ժողովրդի համար այդ ծանր, ճգնաժամային օրերին մի համաժողովրդական աղոթքի արտահայտություն չէ՞ր հանուն հայոց հոգու փրկության և սելջուկյան դաժան տիրապետության կործանման: Հիշենք, որ վանքը գտնվում էր մի այնպիսի ավատատիրական ընտանիքի տիրույթներում, որը ոչ միայն սելջուկների դեմ պայքարի ոգեշնչողն ու իրականացնողն էր, այլև հանուն հավատի նահատակվածների շարքը լրացնում էր այդ իսկ տոհմի անդամներից մեկի՝ Գրիգոր Խաղբակյանի անունով, որն անմիջական կապ ուներ վանքի հետ[1]:

Եվ այսպես, Փրկության շնորհը ենթադրում է խոր հավատ, նվիրաբերում և նախնական մեղքի պատճառով կորստի մատնվածների նկատմամբ սեր: «Զի սէր ծածկէ զբազմութիւն մեղաց», - ասում է Պետրոս առաքյալը (Թուղթ Պետրոսի, Ա, գլ. Դ, 8), Պողոսը կարծես լրացնում է այդ միտքը. «Շնորհք Տեառնն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի ընդ ձեզ: Եւ սէրն իմ ընդ ամենեսին ձեզ ի Քրիստոս Յիսուս, Ամէն» (Պողոսի առաքելոյ Թուղթ առ Կորնթացիս գլ. Ա, 16, 23, 24):

---

[1] Այս Գրիգորի մասին Գարեգին կաթողիկոսն ասում է, որ հոնաց և վրաց զորքերի միջև 1222 թ. տեղի ունեցած ճակատամարտի ժամանակ գերի է ընկնում, ապա նահատակվում հանուն հավատի: **Գ. Յովսէփեան**, նշվ. աշխ. էջ 14, **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1909, էջ 194:

ՍՈՒՐԲ ԾՆՆԴՅԱՆ ԵՎ ԱՍՏՎԱԾՀԱՅՏՆՈՒԹՅԱՆ ՏՈՆԸ ՀԱՅՈՑ ՄԵՋ

Գ. Հ. Ղուշչյան

Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ և Ուղղափառ Եկեղեցին Տերունի տոնների շարքում նշում է հինգ մեծ տոն, որոնք կոչվում են Տաղավար. Սուրբ Ծնունդ և Աստվածահայտնություն, Ս. Հարություն կամ Զատիկ, Վարդավառ (Այլակերպություն կամ Պայծառակերպություն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի), Վերափոխումն Ս. Աստվածածնի և Խաչվերաց: Նշյալ Տաղավար տոներին որպես կանոն, նախորդում է պահոց շրջանը (պահք), նավակատիքը և նախատոնակը տոնի նախօրյակին, հսկումը նախօրյակի գիշերը, մեռելոցը տոնի հաջորդ օրը: Սուրբ Ծնունդն ու Աստվածահայտնությունը նշվում է ութ, Ս. Հարությունը հիսուն, Վարդավառը երեք, Վերափոխումը ինը, Խաչվերացը յոթ օրերի ընթացքում, որոնք բոլորն էլ Տերունի են: Տաղավար անվանումը և տոներին հատուկ տոնակարգն, անշուշտ, աստվածաշնչային հիմք ունեն, ինչպես կտեսնենք հետագա շարադրանքում: Ինչ վերաբերում է Տաղավար անվանմանը, հավանաբար այն ծագել է հինկտակարանյան տաղավարահարաց բառից. «Տէրը խոսեց Մովսէսի հետ ու ասաց. «Խօսի՛ր Իսրայելի որդիների հետ և նրանց ասա. «Եօթներորդ ամսի տասնհիգերորդ օրը ի պատիվ Տիրոջը եօթը օր պիտի նշեք Տաղաւարահարաց տոնը: Առաջին օրը թող սուրբ համարուի, այդ օրը ոչ մի առտնին գործ չանեք: Այդ եօթը օրերին ողջակեզներ պիտի մատուցէք Տիրոջը...: Եօթներորդ ամսի տասնհինգերորդ օրը, երբ հաւաքէք արտերի բերքը, Տիրոջ պատուին եօթը օր տօն պիտի կատարէք: Առաջին եւ ութերորդ օրը պիտի հանգստանաք: Առաջին օրը կառնէք ծառերի գեղեցիկ պտուղներ, արմաւենու ճիւղեր, տերեւախիտ ծառերի եւ ուռենիների ճիւղեր, ձորի բարդիների ճիւղեր, որպէսզի Տիրոջ առաջ եօթը օր ուրախանաք...: Եօթը օր վրանների մէջ կ՝ապրեք: Իսրայէլացի բոլոր տեղաբնակները թող վրանների մէջ ապրեն, որպէսզի ձեր բոլոր սերունդներն իմանան, որ երբ ես իսրայէլացիներին հանում էի եգիպտացիների երկրից վրանների մէջ էի բնակեցրել նրանց: Ես եմ ձեր Տէր Աստուածը» (Ղեւտ. 23. 33-43)[1]

Ինչպես երևում է մեջբերյալ հատվածից, տաղավար են կոչվել վրանները: «Թվոց»-ում մի առ մի թվարկվում են 8-օրյա տոնի ընթացքում տի-

---

[1] Այս և հետագա օրինակները հիմնականում բերվում են արևելահայերեն նոր թարգմանությունից (Աստվածաշունչ, Ս. Էջմիածին,1994-ՈՆԽՈ), հարկ եղած դեպքում բաղդատվելով այլ թարգմանությունների հետ (հայերեն և այլ լեզուներով):

բոլը մատուցվելիք ընծաները յուրաքանչյուր օրվա համար: Բնութագրական է և խորհրդանշական (նաև էական քննարկվող նյութի առումով), որ մատուցվող կենդանի զոհերի հետ (զվարակ, խոյ, գառ) հրահանգվում է ընծայել նաև անարյուն զոհաբերություն «իւղով հունցուած երեք տասներորդ գրիւ ընտիր ալիւր» (Թուեր 29.14), կենդանի զոհերի քանակին համապատասխան ընտիր ալյուր և գինի (Թուեր 29.12-39): Նույն տաղավարահարաց տոնի մասին խոսվում է նաև Բ Օրինաց-ում.

«Տաղաւարահարաց տօնը կը կատարես եօթը օր, երբ կը հաւաքէս քո կալի ու քո հնձանի արգասիքը...» (Բ օր. 13-17): Տաղավար, տաղավար տոներ անվանումներն ուղղակի չէին կարող աստվածաշնչային ծագում չունենալ: Դա են հաստատում վերը բերված հատվածները և, ինչպես ցույց կտրվի հետագա քննարկումներով, նյութական-զգայելի-առարկայական այն նշանները, որոնք ընդհանրություններ են ստեղծում հինկտակարանյան Տաղավարահարաց տոնի և հայոց Եկեղեցու Տաղավար տոների միջև: Դա են հաստատում նաև շատ աստվածաբան-հետազոտողներ, որոնցից, օրինակ, Շնորհք արք. Գալուստյանն ի մասնավորի նշում է. «Իսկ ինչու՞ այս տօները «տաղաւար» կոչուած են: Մենք նախ կ'ենթադրենք որ այս անվան շիտակ եւ հնագոյն ձեւը պիտի լինի «տաղաւարահարաց»: Մանաւանդ թէ հրէից մեծագոյն տօներէն մեկը կը կոչուէր «Տօն Տաղաւարահարաց», որ յիշատակուած է նաև Աւետարանին մեջ (Յովհ. Է. Զ.): Կը կատարուէր շաբաթ մը: Այս նմանութեամբ և հետևողութեամբ մեր մէջ ալ մեկէ աւելի օրեր տևող տօները կոչուեցան «Տաղաւարահարաց տօներ», ու առաջին բառը սղուելով վերածուեցաւ «Տաղաւար տօներու»[1]: Որ Տաղավարահարաց տոնը պահպանվել և կատարվում էր նաև I դարում, Հիսուս Քրիստոսի մարդեղության ընթացքին, նշում է, այո, նաև Նոր Կտակարանը. «Հրեաների Տաղաւարահարաց տօնը մօտ էր». (Հովհ. 7.2): Տաղավար բառը մեկ այլ իմաստավորումով նշանակում է նաև հանդիսավոր, մեծ, նշանակալից, գլխավոր: Վերոհիշյալ տոները կոչվել են տաղավար նաև տեսականորեն, շատ օրեր նշվելու համար (3-ից մինչև 5 օր): Թեև, ինչպես շատ ճշգրտորեն նշում է Շ. արք. Գալուստյանը՝ «Կ'արժէր որ հոգեգալստեան տօնին հետ եկեղեցիի տօներէն մեկն ալ «Տաղաւար Տօն» եղած ըլլային, բարձրացնելով այսպէս մեր մեծագոյն տօները եօթ խորհրդաւոր թիւի. այդպէս չէ սակայն իրականութիւնը»[2]: Տաղավար (և ոչ միայն Տաղավար) տոները, ինչպես նշվեց, ունեն աստվածաշնչային ծագում և հենք (և դա այդպես էլ պիտի լիներ): Դրա հետ մեկտեղ, նշյալ տոները դարերի ընթացքում ներմշակվել են Եկեղեցում, հարմարեցվել տեղային-ազգային պայմաններին ու ո-

---

[1] Շ. արք. Գալուստեան, Տաղավար տօներ, Երուսաղէմ, 1976, Բացատրական [Առաջաբան]:
[2] Նախկին տեղում, էջ 232:

գուն. որոշ տոնակարգային պահեր (օրինակ վրանների մեջ ապրելը) բնականաբար վերացել են, առաջ են եկել խորհրդակատարային նոր ծիսական հավելումներ ու պատշաճեցումներ կապված տվյալ տոնի բուն խորհրդի հետ: Տոները, հիմքում ունենալով հինկտակարանյան, ինչպես նաև նորկտակարանյան ատաղձը, սկսել են հանդես գալ իրենց բուն քրիստոնեական խորքով ու խորհրդով: Տոների կազմավորման, ծիսակարգային վիճակի, նոր հավելումների ու պատշաճեցումների համար հիմք են ծառայել II-IV դարերի մեկնողական գրականությունը, շարականագրությունը, Տիեզերական և Տեղական ժողովների որոշումները կամ կանոնները և այլ ազգային ու աշխարհաքաղաքական իրավիճակից բխող հանգամանքներ: Տաղավար հինգ տոնը հարցերի այսքան ընդարձակ ծիրի մեջ քննարկելը գրեթե անհնարին է: Ուստի և, թվում է առավել նպատահարմար է և իրատեսական անդրադառնալ հինգ տաղավար տոներից մեկին Սուրբ Մնդին ու Աստվածահայտնությանը դիտարկելով այն որոշակի հաջորդայնությամբ.

ա. Տոնի աստվածաշնչային հիմքը,

բ. պատմական զարգացումը,

գ. տոնի հիշատակումները հայ մատենագրության մեջ,

դ. տոնը հայկական Հայսմավուրքում, Տոնապատճառում, Ճաշոցում, կանոններում (ինչպես, օրինակ, Ջրօրհնեքի կանոնի պատմությունը կապված Սուրբ Մնդին և Աստվածահայտնության հետ),

ե. եկեղեցական տարվա հարցը, տարեհացը, ժողովրդական սովորությունները, առհասարակ տոնի հետ կապված ազգագրական նյութը և այլ հարակից հարցեր, մասնավորաբար այն, որ տվյալ տոնը հաստատվել է հեթանոսական, բազմաստվածյան պաշտամունքի պայմաններում և այնտեղից փոխ է առել որոշ ավանդույթներ դրանց հաղորդելով նոր իմաստ և նոր, քրիստոնեական բովանդակություն, ավանդույթներ, ժողովրդական սովորույթներ ու հավատալիքներ, որոնք ինչ-ինչ փոփոխությունների ենթարկվելով հարատևում են ցայսօր քրիստոնեական տարազավորմամբ:

***

Այն, ինչ Սուրբ Հոգու ներգործումով արձանագրվել-մարգարեացվել է Հին Կտակարանում, իր կատարումն է գտնում Նոր Կտակարանում: Այս առումով Հին և Նոր Կտակարանները ձայնակցում են միմյանց և կազմում մեկ կատարյալ ամբողջություն: Կարելի է ասել, որ ամբողջ Հին Կտակարանն Աստծու Որդու Հիսուս Քրիստոսի գալուստն է ակնարկում: Դրա համար էլ Պողոս առաքյալը, դարձի գալով, առաջին հերթին քարոզեց Հիսուսին ասելով. «...Նա՛ է Աստծու Որդին» (գործք 9.20): Հովհաննես առաքյալն էլ հավաստում է, որ Նա՛ է նախահավիտյան Բանը, որ մարդացավ մարդկանց փրկության համար կոչվելով Հիսուս (երբ Հեշուա-փրկիչ),

Քրիստոս. «Սկզբից էր բանը եւ բանը Աստծու մոտ էր, եւ Բանը Աստուած էր» (Հովհ. 1.1), «Եւ բանը մարմին եղաւ ու բնակուեց մեր մէջ, եւ տեսանք նրա փառքը, այն փառքի նման, որ Հայրն է տալիս Միածնին լի շնորհով ու ճշմարտութեամբ» (Հովհ. 1.14): Աստծու փրկչական ծրագրի համաձայն «Բանը մարմին (մարդ) եղաւ», իր վրա վերցրեց Ադամի սերնդին բաժին ընկած արարչական անեծքը, եղաւ «հարվածների ենթակա մի մարդ» (Եսայի 53.3), չարչարանքների և անարգական խաչի մահվան մատնվեց, այդպիսով, ինչպես գրում է Պողոս առաքյալը, «Քրիստոս մեզ վերստին գնեց օրենքի անեծքից անեծք դառնալով մեզ համար (որովհետև գրված է, թե «Անիծյալ է այն մարդը, որը կախված է փայտից), որպեսզի Աբրահամի օրհնությունը Քրիստոս Հիսուսով գա հեթանոսների վրա և Սուրբ Հոգու խոստումը մենք ընդունենք հավատով» (Գաղատ. 3.13-14), որովհետև «Աստուած, նրա արեամբ, հաւատի միջոցով, որպես քաւութիւն էր նախասահմանել յապացոյց իր արդարութեան, ի թողութիւն աւելի առաջ, Աստծու համբերութեան ժամանակ գործուած մեղքերի, յապացոյց իր արդարութեան ներկա՛յ ժամանակում, յապացոյց այն բանի, որ ինքն արդար է եւ կ՚արդարացնի նրան, ով Յիսուսին է հաւատում» (Հռոմ. 3.25-26): Եվ քանի որ Հիսուսը եկաւ, որ կատարի Հայր Աստծու կամքը («Ահաւասիկ գալիս եմ քո կամքը կատարելու, ո՛վ Աստուած», Եբր. 10.7,9) և փառավորելու Հայր Աստծու անունը, ուստի և Հայրը «...Նրան շնորհեց մի անուն, որ վեր է, քան ամեն անուն, որպեսզի Հիսուս Քրիստոսի անունով խոնարհվի ամեն ծունկ լինի թե՛ երկնավորների, թե՛ երկրավորների և թե՛ սանդարամետականների մեջ, և ամեն լեզու խոստովանի, թե Յիսուս Քրիստոս Տէ՛ր է ի փառս Հայր Աստծու» (Փիլիպ. 2. 9-11):

Ահա այս Հիսուսի Մեսիայան և Հայտնության մասին է ակնարկում Հին Կտակարանը, հայտնելով նրա գալստյան բուն նպատակը՝ ջախջախելու օձի գլուխը Սատանային (« Թշնամություն պիտի դնեմ քո և այդ կնոջ միջև, քո սերնդի ու նրա սերնդի միջև: Նա (գալիք Հիսուսը) պիտի ջախջախի քո (օձի) գլուխը...», Մեսիա. 3.15), հայտնելով գալստյան ժամանակը («Հուդայից իշխան չի պակասելու, ոչ էլ առաջնորդ նրա կողերից, մինչև որ գա նա (Քրիստոսը), ում պատկանում են հանդերձյալները: Նրա՞ն են սպասում ժողովուրդները», Մեսիա. 49.10, «Մեկ յոթանասունյոթնյակ է սահմանված..., որպեսզի վերջ գտնեն մեղքերը,...ջնջվեն անիրավությունները,... և գա հավիտենական արդարությունը» (Հանձին Հիսուսի)], Դանիել 9.24 և այլն)՝ հայտնելով նրա կատարյալ Աստված («Տերն ասաց ինձ. «Դու իմ որդին ես, ես այսօր ծնեցի քեզ...», Սաղմ. 2.7 և այլն) և կատարյալ մարդ լինելը («քո (Աբրահամի) սերնդի (Հիսուսի) շնորհիվ պիտի օրհնվեն աշխարհի բոլոր ազգերը», Մեսիա. 22.18 և այլն):

Հին Կտակարանը մարգարեանում է նաև Հիսուսի գալստյան նախապատրաստումը Հովհաննես Մկրտչի կողմից («Անապատում կանչողի ձայնն է. «Պատրաստեցե՛ք Տիրոջ ճանապարհը...», Եսայի 40.3 են), Հիսուսի սքանչելահրաշ Ծնունդը («Դրա համար էլ Տերն ինքը ձեզ նշան է տալու: Ահա կույսը պիտի հղիանա ու որդի ծնի, և նրա անունը պիտի լինի Էմմանուէլ (Աստված մեզ հետ)», Եսայի 7.14), Մանդյան վայրը («Եվ դու՛, Բեթղեհէ՛մ, Եփրաթայի սակավամարդ տուն,...քեզնից պիտի ելնի ինձ համար Իսրայելի մի իշխան, եւ նրա ծագումը աշխարհի սկզբի օրերից է», Միքիա 5.2), մոգերի երկրպագությունը մանուկ Հիսուսին («Թարսիսի ու կղզիների թագավորները նուերներ թող մատուցեն նրան, Արաբիայի եւ Սաբայի արքաներն ընծաներ թող բերեն նրան», Սաղմ. 71.10), Սուրբ ընտանիքի փախուստը դեպ Եգիպտոս (Օսէէ 11.11), Ռամայի մանուկների կոտորածը («...Մի ձայն էր լսվում Ռամայում, ողբ, լաց ու գույժ...», Երեմ. 31.15) և այլն: Մարգարեացված են տեսնվում նաև Հիսուս Քրիստոսի տնօրինական-փրկչական առաքելության մյուս կողմերը. Քրիստոսը որպես դեսպանորդ կամ ուղարկված Հորից, որպես քահանա ըստ Մելքիսեդեկի կարգի, որպես մարգարե Մովսեսի նման, որպես Արդար Դատավոր, որպես թագավորների թագավոր, ժողովուրդների և հավիտենության թագավոր և այլն, որոնցով Նա իրականացրեց և իրականացնում է Աստծո և մարդու միջև կնքված Նոր Ուխտը: Նրա հայտնությամբ Աստված ինքն է հայտնվում մարդկանց (իրագործումը մարգարեության), նրա խաչելությամբ քավվում է մեղքը, և մարդը հաշտվում է Ամենասուրբ Աստծու հետ (իրագործումը քահանայության), նրա հարությամբ հաստատվում է Աստծու ամենահաղթությունը և Սուրբ Հոգով Երկնքի թագավորությունը (իրագործումը թագավորության), նրա երկրորդ գալստյամբ իրագործվում է Աստծու վերջնական ծրագիրը (իրագործումը դատավորության և հավիտենական թագավորության միաժամանակ): Այսպիսով, հանձին Հիսուս Քրիստոսի Մանդյան Աստված ինքն է հայտնվում մարդկանց (Աստվածահայտնություն) և ավետիս է տրվում համայն մարդկությանը: Սուրբ Մանդյամբ հիմք է դրվում քրիստոսյան մյուս փրկչական տնօրինություններին Աստծու կամ Երկնքի թագավորության քարոզությանը, մեղքի քավությանը Գողգոթայի խաչի վրա, հավիտենական կյանքի ազդարարությանը հանձին Քրիստոսի Ս. Հարության, ինչպես նաև Քրիստոսի երկրորդ գալստյանը բազում փառքով և զորությամբ «դատելու զկենդանիս եւ զմեռեալս»: Այսպիսով, Աստծու փրկագործությունների առաջին հանգրվանը Ս. Ծնունդն է և Աստվածահայտնությունը:

Նոր Կտակարանում իրականացած ենք տեսնում սպասված Մեսիայի վերաբերյալ մարգարեությունները, ընդ որում, չորս ավետարանիչները տարբեր հայեցակերպերով են ներկայացնում Հիսուսի Քրիստոսի Ս.

Մնունդը և Աստվածահայտնությունը: Այսպես, Մատթեոսը ներկայացնում է Հիսուսի ազգաբանությունը Աբրահամից Դավիթ, Դավթից մինչ Բաբելոնի գերությունը և Բաբելոնից մինչև Քրիստոս (ընդամենը 42 սերունդ): Մատթեոսի ազգաբանությունում շեշտվում է Փրկչի մարդկային կողմը, Մարդու որդի լինելը Դավթի թագավորական ազգատոհմից: Մարկոս ավետարանիչն սկսում է Հովհաննես Մկրտչի անապատում կանչողի ձայնով «Պատրաստեցե՛ք Տիրոջ ճանապարհը...» (Մարկ. 1.3), այսինքն Հիսուսին ներկայացնում է ավելի հասուն տարիքում Հորդանանում մկրտվելիս, երբ Հիսուսը տեսնում է «երկինքը պատռված, և Աստծո Հոգին, որպես աղավնի, որ իջնում էր իր վրա» (Մարկ. 1.9-11):

Կարելի է ասել, որ Մարկոսը ներկայացնում է Հիսուսի կյանքի երկրորդ հանգրվանը Մնունդին հաջորդող Աստվածահայտնությունը: Ղուկասը Հիսուսի Մննդյան պատմությունն սկսում է Հովհաննես Մկրտչի Մննդյան ավետումով, ապա խոսում է Գաբրիել հրեշտակի կողմից Ս. Մարիամ կույսին տված աստվածային ավետիս-ողջույնի և այն մասին, մասնավորաբար, որ Ս. Մարիամից ծնվողը «սուրբ է և Աստծու որդի կը կոչուի» (Ղուկ. 1.35):

Այսպիսով Ղուկասն ի սկզբանե կարծես կամենում է շեշտել Հիսուսի Աստծու Որդի լինելը, ծնվելը Սուրբ Հոգու զորությամբ: Ղուկասը նաև նկարագրում է, թե ինչ պարագաներում է ծնվում Հիսուսը (երբ սուրբ ընտանիքը գնում էր Բեթղեհէմ մարդահամարի մեջ արձանագրվելու), ինչպե՛ս է Տիրոջ հրեշտակը երևում բացօթյա բնակվող հովիվներին մի հույժ կարևոր ավետիս տալով նրանց «...այսօր Դավթի քաղաքում ձեզ համար ծնվեց մի Փրկիչ, որ Օծեալ Տէրն է» (Ղուկ. 2.11): Իսկ երկնային զորքերի բազմությունը, որ երևում է հովիվներին, օրհներգում է «Փա՛ռք Աստծուն բարձունքներում, և երկրի վրա խաղաղությո՛ւն և հաճությո՛ւն մարդկանց մեջ» (Ղուկ. 2.14), որով մեզ համար բացահայտվում է Փրկչի Մննդյան ողջ խորությունն ու մեծագույն նշանակությունը: Ղուկասը նաև կարևոր այլ տեղեկություններ է հաղորդում մանուկ Հիսուսի կյանքի հանգրվանների մասին (Տաճարին ընծայվելու և այլնի): Ի տարբերություն նախորդ ավետարանիչների, Հովհաննեսն իր Ավետարանն սկսում է ոչ թե մարդացյալ Հիսուսի Մնունդով, այլ այն Հիսուսով, որ մինչ այդ կոչվում էր նախահավիտյան Բանը և իր մարդեղացման ընթացքին կոչվեց Հիսուս Քրիստոս: Այսպիսով Հովհաննեսն իր խոսքն սկսում է ոչ թե երկրից, այլ երկնքից. «Սկզբից էր բանը, և բանը Աստծու մոտ էր, և բանը Աստված էր»: Ապա շարունակում է, թե «Ամեն ինչ նրանով եղավ. և առանց նրան չեղավ ոչինչ, որ եղել է: Կյանքը նրանով էր: Եվ այդ կյանքը մարդկանց համար լույս էր: Եվ լույսը խավարի մեջ լուսավորում է, և խավարը նրան չնվաճեց», խոսքեր, որոնք կարծես ձայնակցում են Մննդոց գրքի առաջին

պարբերությանը «Երկիրն անձև ու անկազմ էր, խավար էր տիրում անհունի վրա, և Աստծու Հոգին շրջում էր ջրերի վրա: Եվ Աստված ասաց. «Թող լույս լինի»: Եվ լույս եղավ: Աստված տեսավ, որ լույսը լավ է (բարի է), և Աստված լույսը բաժանեց խավարից» (Ծնունդ. 1.2-3), որն էլ հեռավոր ենթաշերտում, մեկնաբանական մտքի համաձայն մարգարեություն է ճշմարիտ Լույսի Հիսուսի հայտնության մասին. «Այդ լույսն էր ճշմարիտ լույսը, որ լուսավորում է ամեն մարդու, որ գալու է աշխարհ» (Հովհ. 1.9): Հիսուսը, աշխարհ գալով, մարդկանց իշխանություն տվեց լինելու Աստծու որդիներ, մի աստվածային իշխանություն, որ Հիսուս Քրիստոսի շնորհիվ Աստծու Սուրբ Հոգին է հաստատում մարդու մեջ նրան կերտելով Աստծու Որդու պատկերի հանգույն: Սա նշանակում է, որ Քրիստոս, Աստծու Որդի լինելով, նույնը ժառանգում է «Նրանց, որոնք իր անվանը կհավատան: Նրանք ո՛չ արյունից, ո՛չ մարմնի կամքից և ո՛չ էլ մարդու կամքից, այլ Աստծուց ծնվեցին» (Հովհ. 1.12-13): Հովհաննես առաքյալը խոսում է ահա այդ Հիսուսի մասին, որն իր իրավունքն ու իշխանությունը տրված Հայր Աստծուց, շնորհում է նաև յուրայիններին իրեն ընդունողներին, «որովհետև օրենքը Մովսեսի միջոցով տրվեց, իսկ շնորհը և ճշմարտությունը Հիսուս Քրիստոսի միջոցով եղան» (Հովհ.1.17): Հովհաննու Ավետարանի համաձայն (որն, իհարկե, համաձայնում է մյուս Ավետարաններին, բայց առավել ընդգծված շեշտադրությամբ) Աստծուն հնարավոր է ճանաչել հայտնությամբ, այն էլ այնպիսի հայտնությամբ, որ Հիսուսն է տալիս: Իր Հիսուսի Ծնունդն էլ հայտնություն է: Երբ ասվում է, թե «Աստծուն ոչ ոք երբեք չի տեսել, բացի միայն միածին Որդուց, որ Հոր ծոցում է. Նա՛ հայտնեց նրան» (Հովհ.1.18), սա նշանակում է, թե Նա (Աստված) հայտնվեց նրանով (Հիսուսով): Ուստի և Ծնունդն ինքնին Աստվածահայտնություն է, որը երևում է, հայտնվում, ցույց է տրվում Հիսուսի Հորդանանում մկրտվելու ժամանակ, երբ մեկ և միակն Աստված հանդես է գալիս որպես Ս. Երրորդություն, որպես Հայր (=Սեր), որպես Աստծու Որդի (=Շնորհ) և որպես Աստծու Սուրբ Հոգի (=Հաղորդություն Աստծու և մարդու միջև Հոգով):

Հիսուսի Հովհաննես Մկրտչի ձեռքով Հորդանանում մկրտվելու դրվագը բազմիցս մեկնաբանվել է հայ և ընդհանրական եկեղեցու հայրերի կողմից որպես Աստծու հայտնությունը: Մկրտիչը վկայում է «Տեսա Հոգին, որ իջնում էր երկնքից որպես աղավնի և հանգչում նրա վրա: Եվ ես չէի ճանաչում նրան (Քրիստոսին). սակայն նա, ով ինձ ուղարկեց (Հայրը) ջրով մկրտելու, նա ինձ ասաց. «Ում վրա տեսնես, որ Հոգին իջնում ու մնում է, նա՛ է, որ մկրտում է Սուրբ Հոգով»: Եվ ես տեսա ու վկայեցի, թե սա՛ է Աստծու Որդին» (Հովհ. 1.32-34): Ինչպես ակնհայտ է, Հովհաննեսը վերստին շեշտում է նրա Հիսուսի Աստծու Որդի լինելը: Մատթեոսի Ավե-

տարանի մկրտության դրվագում ս. Երրորդությունը հայտնվում է երեք կերպ՝ Աստծու Հոգին աղավնակերպ, Հայր Աստված Ձայնով, Աստծու Որդին վկայված էջքով Աստծու Հոգու և Աստծուց եկած Ձայնով. «Եվ երբ Հիսուս մկրտվեց, իսկույն ջրից դուրս եկավ. և ահա երկինքը բացվեց նրան, և նա տեսավ Աստծու Հոգին, որն իջնում էր ինչպես աղավնի և գալիս էր իր վրա: Եվ ահա մի ձայն երկնքից, որ ասում էր. «Դա է իմ սիրելի Որդին, որն ունի իմ ամբողջ բարեհաճությունը» (Մատթ. 3.16-17):

Ս. Ծննդի և Աստվածահայտնության հետ միայն Մկրտությունը չէ, որ առնչվում է, այլ և այն բոլոր դեպքերը, որոնք կապ ունեն ծննդի հետ մոգերի երկրպագությունը, փախուստը դեպի Եգիպտոս, Բեթղեհեմի մանուկների կոտորածը և նույնիսկ Կանայի հարսանիքը, որպես Աստվածահայտնություն, որովհետև Հիսուս այնտեղ ջուրը գինու հրաշափոխելով նշանների սկիզբը դրեց և «հայտնեց իր փառքը» (Հովհ. 2.11):

Դիտարկում: Ինչու՞ է խոսվում այս ամենի մասին:

Առաջին հերթին, բնականաբար, Ս.Ծննդի և Աստվածահայտնության տոնի աստվածաշնչային հիմքերը ցույց տալու, ապա և տոնին առնչվող մի շարք արարողական-ծիսակարգային և ժողովրդական-ավանդութային տարրերի առկայությունն ու նշանակությունները հիմնավորելու և հասկանալու համար: Այսպես, օրինակ, իր ավետարանական խորհրդական ծիրի մեջ է հասկացվում ու գնահատվում ներկայումս եկեղեցում ջուրն օրհնելու (Ջրօրհնեքի) արարողությունը, կամ տոնի ժամանակ (տոնական սեղաններին) գինու առկայությունը, կամ գինուն նախապատվություն տալու փաստը: Երբ նախապես պարզաբանվում են որևէ առարկայի, նյութի (տվյալ դեպքում գինու) հետ կապված ավետարանական պատումները, այնժամ պարզ և հասկանալի են դառնում դրանց տոնակարգային կիրառության դրդապատճառները կամ ծիսական իմաստավորումները. Ջրօրհնեքը կապված Տիրոջ Մկրտության և գինին կապված Կանայի հարսանիքի դրվագների հետ: Երկուսն էլ ջուրը և գինին, արդեն իսկ հասկացվում և մեկնաբանվում են որպես Աստվածահայտնության հետ կապված տարրեր[1]:

Ս. Ծննդի և Աստվածահայտնության տոնի խորհրդաբանական առանցքը, թե ո՞վ է Հիսուսը, որտեղի՞ց և ինչի՞ համար ծնվեց ու հայտնվեց, – դա հայտնվում է Հովհաննեսի Ավետարանի հետևյալ պարբերությունը՝ բյուրեղի, թանկագին քարի նման թափանցիկ ու գերխիտ. «Արդ, ոչ ոք երկինք չի եղել, եթե ոչ նա, որ իջավ երկնքից՝ մարդու Որդին, որ երկնքից էր: Եվ ինչպես որ Մովսեսը անապատում բարձրացրեց օձը, այնպես էլ մարդու

[1] Կանայի հարսանիքում ջուրը գինու վերածելու հրաշքը հայտնում էր, որ հանձին Հիսուսի ներկա է Աստված, ուստի և դեռևս նախնական քրիստոնեական եկեղեցիներն այս դրվագը (գինու խորհրդով հանդերձ) ընդգրկել են Աստվածահայտնության տոնի ընթերցումների (հիշատակումների) շարքում:

Որդին պիտի բարձրանա, որպեսզի, ով նրան հավատում է, հավիտենական կյանքն ընդունի. քանի որ Աստված այնքան սիրեց աշխարհը, որ մինչև իսկ իր միածին Որդուն տվեց, որպեսզի, ով նրան հավատում է, չկորչի, այլ ընդունի հավիտենական կյանքը» (Հովհ. 3.13-16):

Աստծու Որդու Մնունդը տուրք է, ուրեմն, սիրո պատճառով արված շնորհատվություն, և «Ով հավատում է Որդուն, ընդունում է հավիտենական կյանքը, իսկ ով չի հնազանդվում Որդուն, կյանք չի տեսնի, այլ նրա վրա կմնա Աստծու բարկությունը» (Հովհ. 3-36): Մինչդեռ յուրաքանչյուր ճշմարիտ քրիստոնյայի կյանքում իրականանում է մեծ ուրախությունը և հնչում է երգը, որի «հեղինակը հրեշտակներ են»[1]. «Փա՛ռք Աստծուն բարձունքներում, և երկրի վրա խաղաղությու՛ն և հաճություն մարդկանց մեջ»[2] (Ղուկ. 2-14): Հիսուս Քրիստոսի Մնունդով և Աստվածահայտնությամբ կատարվում է Աստծու և իր ժողովրդի միջև կնքված ուխտը, որը հաստատում են իր իսկ խոսքերը. «Մի՛ կարծէք, թե Օրենքը կամ մարգարեները ջնջելու եկա, չեկա ջնջելու, այլ լրացնելու»[3] (Մատթ. 5.17): Հիսուսի կյանքը (մարդեղացյալի կյանքը) կատարյալ առաքինության օրինակն է նվիրված Հայր Աստծու կամքի կատարմանն ու նրա անվան սրբացմանը: Նա ծնվեց, որ պատարագվի մեղքի վերացման համար («Ահա Գառն Աստծու, որ վերացնում է աշխարհի մեղքը», Հովհ. 1.33.) և մարդուն կնքում Սուրբ Հոգով կնքելով փրկության և հավիտենական կյանքի համար:

Ըստ Ավետարանների և որոշ պարականոն պատումների ու պատմական վավերաթղթերի Հիսուսը ծնվել է մ.թ. [Ք.թ.] 1 թվականին: Այլ հաշվարկների համաձայն Նա ծնվել է մ.թ.ա. [Ք.թ.ա.] 4 թվականին, Հերովդես Մեծի մահվանից անմիջապես առաջ: Ըստ Ղուկասի Ավետարանի (3.23) շուրջ երեսուն տարեկան հասակում հայտնում է իրեն աշխարհին և ավելի քան երեք տարի Աստծու փրկության, երկնքի թագավորության ավետիսը հայտնում հրավիրյալ մարդկանց քարոզելով, բժշկումներ ու հրաշքներ գործելով:

Քրիստոսն իր փրկագործ տնօրինության երկրավոր շրջանն ավարտում է խաչելությամբ Գողգոթայի վրա և հրաշափառ Ս. Հարությամբ:

* * *

Քրիստոսի Մննդյան մասին տեղեկություններ են հաղորդում նաև սրբազան ավանդությունը և պարականոն գրքերը: Ինչու՞ ենք սա նշում: Որովհետև Մննդյան տոնի հետ կապված որոշ ծիսապաշտամունքային սովորույթներ ծագում են հենց այս աղբյուրներից: Անշուշտ, խոսքը Եկեղե-

---

[1] **Գալուստյան Շ. արք.**, Տաղաւար տօներ, Երուսաղէմ, 1976, էջ 135:

[2] Հունական լավագույն բնագրերում՝ «...և խաղաղություն երկրի վրա մարդկանց մեջ, որոնց նա սիրեց»:

[3] Նույնն է, թե՝ կատարելու:

ցու կողմից ընդունված որոշ ավանդությունների և հավատի համարված պարականոնների մասին է զանց առնելով գնոստիկյան կամ սուտանուն պարականոնները, որոնք մերժել է նաև Հայ Եկեղեցին[1]

Հին և Նոր Կտակարանների պարականոնները հիմնականում գրվել են II-IV դդ. հունարեն, որից էլ թարգմանվել են ղպտերեն, լատիներեն, արաբերեն, հայերեն և այլն: Ժամանակագիր և տոմարագետ Սամուել Անեցին (1100/05-1185/90 թթ.) կազմել է պարականոն ցանկեր (16 անուն), Մխիթար Այրիվանեցին (1230/35-1295/1300 թթ.) իր կազմած «Ճառընտիր»-ում թվարկում է հինկտակարանային և նորկտակարանային տասնյակ պարականոններ: Այրիվանեցին ավանդել է նաև Հովհաննես Սարկավագի (XI դ.) կազմած Աստվածաշնչի Կանոնը («Կարգադրութիւն գրոց սրբոց»), որում կան հին և նորկտակարանային որոշ պարականոններ: Հետագայում պարականոնների[2] վերաբերյալ գրվել են գրքեր: Հարցի մեջ չխորանալով հանդերձ կարելի է միայն մտաբերել հետևյալը պարականոնները, կասկածելի կամ մերժելի տարրերի հետ, պարունակում են նաև ճշմարիտ հենք ունեցող որոշ պատումներ (ի վերջո, ամեն ինչ չէ, որ արձանագրված է կանոնականացված Աստվածաշնչում), որոնք անուղղակիորեն պատճառ են հանդիսացել եկեղեցական մի շարք տոների ու ավանդությունների արմատավորման ու ձևավորման համար: Ի վերջո, պարականոնների ազդեցությունն ակներև է արվեստի և գրականության որոշ գործերի վրա մասամբ կամ ամբողջովին, օրինակ, պարականոն հենքեր ունեն Առաքելու Սյունեցու (XIV-XV դդ.) «Ադամգիրք» (հրտ. 1721) պոեմը, «Դրախտագիրք» քերթվածը, Թովմա Ագուլեցու (XVIII դ.) «Պատմութիւն Թովմայի առաքելոյն» բանաստեղծությունը: Պարականոններից և սրբազան (բանավոր) ավանդությունից ներթափանցված տարրեր կան հայկական մանրանկարչության և քանդակագործության մեջ ևս:

Մեզ հետաքրքրող Փրկչի Մանդյան և Աստվածահայտնության հետ առնչվող պարականոն գրքերից են Մանդյան Ավետարանը, Թովմասի Մանկության Ավետարանը, Տեառնեղբայր Ս. Հակոբի Քրիստոսի մանկության գիրքը[3], Հյուսն Հովսեփի պատմությունը, Մոգերի երկրպագությունը և այլն, որոնցում պատմվում է Ս. Մարիամի ծնողների, նրան Տաճարին ընծայելու, Գաբրիել հրեշտակի և Մարիամի խոսակցության, Սուրբ Հոգով հղիանալու, Մարիամի հոգեկան տվայտանքների, Հիսուսին ծնելու, Եգիպ-

---

[1] Օրինակ, Սսի Եկեղեցական ժողովի (1243) ընդունած ԺԱ կանոնը պահանջում էր արգելել կասկածելի-պատահական մարդկանց միջոցով գրքերի ընդօրինակումը և «զսուրբ գիրս եկեղեցւոյ գրել արուեստաւորաց, գիտնոց եւ ուղղափառաց»:

[2] Անկանոն գիրք Հին Կտակարանաց, Վենետիկ, 1896: Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց, Վենետիկ, 1898 և այլն:

[3] Հրտ. Երևան, 1993 (գրաբարից թրգմ. արևելահայ. Վ. Այվազյան):

տոս փախչելու, այնտեղից վերադառնալու, մանուկ Հիսուսի գործած հրաշքների և Փրկչի կյանքի այլևայլ հանգրվանների մասին:

Բացի նշյալ պարականոններից Հիսուսի Մննդյան և Աստվածահայտնության տոնի ծիսական բովանդակության կազմավորման համար որոշակի նշանակություն են ունեցել նաև Ս. Մննդի հետ կապված սրբազան ավանդությունները կապված Բեթղեհեմի և Գալիլիայի շատ տեղիների հետ: Քրիստոսի Ս. Մննդյան այրի վրա (որտեղ և մսուրն էր) կառուցվել է եկեղեցի: Կարծիք կա, որ առաջին իսկ դարերից քրիստոնյաները պատվել են Փրկչի Մննդյան այրը: Դա ցույց է տալիս, որ Փրկչի Մնունդը որպես տոն, սկիզբ է առնում դեռևս այդտեղից և ապա տարածվում աշխարհով մեկ: Ս. Հերոնիմոս Ատրիդոնացին (վախճ. 420 թ.) Ս. Մննդյան տոնին Բեթղեհեմում տված իր մի քարոզի մեջ սքանչանում է այն բանի վրա, որ աշխարհի արարիչը ծնվել է հասարակ մսուրում, որտեղից էլ սկիզբ է առնում փրկության պատմությունը: Սա ևս ցույց է տալիս, որ Փրկչի Մննդյան տոնակատարությունը արդեն իսկ արմատացած է եղել նախնական քրիստոնյաների շրջանակներում: Պահպանվել են մի շարք եկեղեցական ավանդություններ կապված Ս. Մննդյան հետ, որոնցից են.

1. Աստղի երևման ավանդությունները ըստ Ս. Իգնատիոս Աստվածազգեացի (II դ.), Ս. Հակոբ Մծբնեցու[1] (IV դ.), Ս.Հովհաննես Ոսկեբերանի (324-407 թթ.), Զաքարիա Հայոց կաթողիկոսի (IX դ.), Ներսես Շնորհալու[2] (XII դ.) և այլոց: Ս. Մննդյան տոնի հետ կապված մի առանձին պարզություն է մտցնում Ս.Գրիգոր Տաթևացին (1346-1409), թե նաև ներկայումս ինչո՞ւ են հավատացյալները տոնին նախորդող գիշերը Ճրագալույցին, վառված մոմեր տանում եկեղեցուց տուն: Նա գրում է. «Լուսաւոր աստղը առաջնորդեց մոգերը եւ եկաւ մտաւ այրին մէջ ուր էր Մանուկը իր մսուրին մէջ դրուած, կեցաւ Անոր գլխուն վրայ, և տեսան մոգերը ու հովիւները երկրպագութիւն ըրին Անոր: Այդ խորհուրդին պատճառաւ լոյսով կը մտնենք եկեղեցին և կը կատարենք տօնը»[3]:

«Մոգերի երկրպագությունը» անվավերում[4] (ԾԱ գլուխ) տրվում են մոգերի անունները պարսից թագավոր Մելքոն, հնդկաց թագավոր Գասպար, արաբների թագավոր Բաղդասար, որոնք, բացի Մատթեոսի Ավետարանում հիշված ընծաներից ոսկի, կնդրուկ և զմուռս, Մանկանն ընծայում են նաև նարդոս, մարգարիտ, բեհեղ, ծիրանի և այլն, տեսնում են հրաշալի նշաններ, և ամենակարևորը Աստծո մատով գրված ու կնքված (փակված)

---

[1] Ճառընտիրներից մեկի մեջ «Յաղագս աստեղն եւ մոգուցն եւ մանկանց Բեթղեհէմի» ճառը պահպանված Հակոբ Մծբնացու անունով (Ս. Հակոբյանց Մատեն., ճառընտիր, № 154, հ. Բ):

[2] Մեկնութիւն Մատթէի, Երուսաղեմ, 1825, հ. Բ, էջ 39-40:

[3] Քարոզգիրք «Ճմերաւն հատոր», Կ. Պոլիս, 1740, էջ 43:

[4] Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց-ում, Վենետիկ,1898:

վաղնջական գիրը տրված Ադամին: Գրության մեջ Աստված Ադամին խոստացել էր աշխարհ ուղարկել իր միածին որդուն, ով, միավորվելով անկյալ մարդուն (Ադամին), նրան պետք է շնորհել բարձրագույն կոչումը «անմահացեալ մարմնով աստուած...»[1]:

Հովիվների երկրպագության վերաբերյալ ավանդությունը[2] հիմնականում նման է Ղուկասի հաղորդմանը: Ինչպես գրում է Մ. եպս. Աղավնունին, այն դաշտում, որտեղ հրեշտակներն ավետել են հովիվներին Հիսուսի Մնունդը, կառուցված է եղել Հովվանոց կոչվող մի եկեղեցի «Ս. Հեղինե թագուհիին կողմէ: Ըստ Նիկոփորի վկայութեան,- շարունակում է Աղավնունին,- այս եկեղեցիին մէջ կը գտնուին երեք հովիւներու գերեզմանները, ինչպէս 670-ին տեսած է Արգուլֆ եպիսկոպոս իր ուղևորության առթիւ»[3]: Աղավնուն ու ասած այս եկեղեցին[4] հիշատակում են Անանիա Շիրակացին (VII դ.), Մովսես Կաղանկատվացին (VII դ.), Գրիգոր Տաթևացին: Այս եկեղեցում հնուց ի վեր կատարվել է Ս. Մննդյան Ճրագալույցի արարողություն. քրիստոնյաները Ս. Մննդյան գիշերը թափորով մեկնել են Հովվանոցի եկեղեցին «Փառք ի բարձունս» երգելու և պատարագելու: Կարևոր են նաև Մննդյան այրի մեջ վեմից բխող ջրի (մանուկ Հիսուսի լվացման համար), եզան և էշի մսուրում դրված մանկանը երկրպագելու ավանդությունները և, մանավանդ, մոգերի ջրհորի (որի մեջ երևում էր առաջնորդ աստղը) ջրով և մաքուր ալյուրով բաղարջ հաց թխելու քրիստոնեական վաղնջական և խորհրդաբանական սովորույթը Ս. Մննդյան գիշերը[5]: Ի թիվս այլևայլ ավանդությունների, որոնք առկա են Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության հավաքածուներում, հատկանշական են Աստվածածնի կամ Երիքովի վարդերի (որոնք բացվում են Փրկչի Մննդյան գիշերը) և նեզեր (NEZER-ծիլ, ծաղիկ) ծաղկի[6] (որը չի փթթում, բայց պտուղ է տալիս և խորհրդանշում է Հիսուսին, որն իսկ է «Հեսսեի արմատից ելած ծաղիկը») հետ կապված ավանդությունը:

Թվում է՝ այս ավանդությունների հետ է կապված ծաղիկներով եկեղեցու բեմեզերքը զարդարելու ծիսական սովորույթը Ս. Մննդյան տոնին[7]:

---

1 Թանգարան հայկական հին և նոր դպրութեանց. Բ Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց, Վենետիկ, 1898, էջ 42-52:

2 Տե՛ս նախկին տեղում, էջ 41-42:

3 Սուրբ երկրին սրբավայրերու աւանդությունները (աշխատասիրեց **Մ. եպս. Աղաւնունի**), Երուսաղեմ,1936, էջ 326:

4 Ավելի մանրամասն տե՛ս **Մ. եպս. Աղավնունի**, Հայկական հին վանքեր և եկեղեցիներ Ս. Երկրին մէջ, Երուսաղէմ, 1931:

5 Այս ավանդույթը հարատևում է ցայսօր: Տոնի ժամանակ հավատացյալ ժողովրդին բաժանվում է օրհնյալ տարեհաց, որը սրբությամբ պահվում է (ալյուրի մեջ կամ այլ տեղ) մինչև հաջորդ տարի:

6 Ենթադրվում է՝ այս ծաղկի անվան հետ է կապված Նազարեթ անունը. այդ քաղաքում ապրելու համար էլ Հիսուս կոչվել է Նազարեթցի:

7 Այս և այլ սովորույթների մասին՝ աշխատության վերջում:

Մեկ այլ ավանդությունում ասվում է, թե Ս. Մննդյան տոնի գիշերը ծառերն ու ծաղիկները երկրպագում են Փրկչին, հատկապես՝ Հորդանանի գետերքին[1]: Եվս մեկ ապացույց՝ վերն ասվածի:

Այստեղ տեղին է նշել, որ այս տոնի բովանդակային և խորհրդանշական առանցքն են կազմում նաև Տիրոջ անվանակոչությունը՝ Մննդյան 8-րդ օրը, Սիմեոն Մերունու և Աննայի մարգարեացումները՝ արձանագրված ինչպես Նոր Կտակարանում (Ղուկ. 2.21-40), այսպես էլ շատ անվավերներում՝ տարբեր մանրամասների հավելումներով:

***

Ինչպես ասվեց վերևում, Փրկչի Մննդյան այրը և հետագայում նրա վրա կառուցված Մննդյան եկեղեցին պաշտամունքի առարկա են եղել նախնական քրիստոնյաների համար: Հունվարի 5-ին, ըստ ավանդությունների՝ վերոնշյալ Հովվանոցի եկեղեցում Ս. Մննդյան Ճրագալույցը կատարելուց հետո հավատացյալների թափորը վերադառնում էր Ս. Մննդյան եկեղեցի: Սակայն բացառված չէ, որ Քրիստոսի Մննդյան տոնակատարումն ունենա ավելի վաղ ծագում՝ ընդհուպ մինչև I-II դդ., առաքելական շրջան, թեև Մննդյան տոնակատարման առաջին հիշատակումները երևան են գալիս III դարից: Համաձայն այլաբնույթ աղբյուրների[2] հայոց առաքյալ Թադեոսը («...Ղեբեոս, որ Թադեոս կոչվեց...», Մատթ. 10.1-3), Քրիստոսի 72 (70) աշակերտներից մեկը, I դարում (43-66 թթ.) քրիստոնեություն է քարոզել Հայաստանում: Իսկ դա նշանակում է, որ նա խոսել է նաև Քրիստոսի սքանչելի Մննդյան մասին, գուցե և ինչ-ինչ կանոններ թողել: «Կանոնագիրք Հայոց»-ում[3] առկա են Թադեոսին վերագրվող անվավեր կանոններ «Սահմանք կանոնաց սուրբ առաքելոյն Թադէոսի ի քաղաքն Ուռիա ի լուսաւորել զնոսա»[4] և այլն, որոնք պարունակում են քրիստոնեական կենցաղավարության սկզբունքներ և ճանաչողական նշանակություն ունեցող սահմանումներ, որոնք, թեկուզ անուղղակիորեն, չէին կարող կապ չունենալ Աստվածահայտնություն (Ս. Մնունդ) հասկացողության հետ: Կամ խոսելով Տիրոջ Հարության և մեռելների հարության մասին, ինչպես հայտնում է մատենագրական մեկ այլ միավոր՝ «Սրբոյն Թադէոսի առաքելոյն վասն յարութեան մեռելոց»[5], առաքյալը չէր կարող զանց առնել Քրիստոսի Հարության անդրանիկ հանգրվանը՝ Ս. Մնունդը: Նույնը թերևս կարելի է ասել հայոց մյուս առաքյալի՝ Բարդուղիմեոսի

---

[1] **Hanaver**, Folklore of the Holi Land, London,1907, էջ 287-289:

[2] **Մովսես Խորենացի**,Հայոց պատմություն, գիրք Բ, գլ. ԼԳ: Յայսմաւուրք, դեկտ. ԻԳ, 1706, էջ 343-346: Յայսմաւուրք,1834, մաս 1, էջ 63-70, մաս 2, էջ 302-303: Սուփերք հայկականք, 1853, հ.8, էջ 85-96 և այլն:

[3] Կանոնագիրք Հայոց (աշխատասիրեց **Վ. Հակոբյան**), հ. 1, 2, Երևան, 1964, 1971:

[4] Նույն տեղում, հ. 2, էջ 19-40:

[5] Տե՛ս Անկանոն գիրք առաքելականք, Վենետիկ, 1904:

մասին, որը, ընդունված տեսակետի համաձայն Հայաստանում քրիստոնեություն է քարոզել 60-68 թթ.:

Նրա մասին վկայում են մի շարք աղբյուրներ «Վկայութիւն սրբոյ առաքելոյն Բարդուղիմէոսի»[1], «Գիւտ Նշխարաց սրբոյ առաքելոյն Բարդուղիմէոսի»[2] և այլն, որոնց թվում նաև ասորական ու լատինական աղբյուրները:

Այս ամենն ասվեց ընդգծելու համար հույժ կարևոր այն պարագան, թե Քրիստոսի Ս. Մնունդը, որը Արևելյան եկեղեցիներում մինչև IV դ. կապվել է Աստվածահայտնության (=Մկրտության) տոնի հետ և նշվել հունվարի 6-ին (որը և ավանդաբար շարունակում է Հայ Եկեղեցին), չէր կարող առաքելական հիմունք և հիմնավորում չունենալ: Համապատասխան վավերաթղթերի բացակայությունը թեև հիմք չի տալիս խոսելու այդ մասին ապացույցներով, բայց տեսականորեն, առաքյալները Քրիստոս քարոզելիս չէին կարող պարզապես չշեշտադրել այն հանգամանքը, որ հանձին Քրիստոսի ծնվել-հայտնվել է Աստված, այսինքն չէին կարող չքարոզել Աստվածահայտնություն. ընդ որում, դա ոչ միայն հատուկ չէր կարող լինել Քրիստոսի առաքյալներին, այլև բուն Ավետարանի ոգուն ու ճշմարտությանը: Սուրբ Մննդի, նույնն է թե Աստծո հայտնության թեման, չէր կարող չքարոզվել նաև առաքյալներին հաջորդող անապատականների ու ճգնակեցների միջոցով (Ս. Ոսկյանք, Ս. Սուքիասյանք, Ս. Հռիփսիմյանք և ուրիշներ), որոնցից մեկը փաստորեն եղավ նաև հայոց առաջին եպիսկոպոսապետը (302 թ.) Գրիգոր Ա. Լուսավորիչը (239-325/326 թթ.): Աստվածի լավագույն ապացույցը, համոզված ենք, Նիկիայի Ա Տիեզերական ժողովի (325 թ.) ընդունած Հավատո հանգանակն է, որտեղ ասվում է. «Հավատամք ի Աստուած...: Եւ ի մի Տէր Յիսուս Քրիստոս, Որդի Աստուծոյ, ծնեալ ի Հօրէ միածին, այսինքն յէութենէ Հօր, Աստուած յԱստուծոյ, լոյս ի լուսոյ, Աստուած ճշմարիտ յԱստուծոյ ճշմարիտ է, Մնունդ եւ ոչ արարած, համագոյակից Հօր, որով եղեւ ամենայն, որ ինչ յերկինս եւ որ ինչ յերկրի, որ յաղագս մեր մարդկան եւ վասն մերոյ փրկութեան իջեալ եւ եղեալ մարդ...» և այլն: Հանգանակը պարզեիպարզ բացատրում է, թե հանձին Քրիստոսի, հայտնվում է Աստված: Քրիստոսի Մնունդով հայտնվում է Աստված, իսկ Մկրտության ժամանակ Աստված բացահայտվում է (=բացահայտում ինքն իրեն մարդկանց): Լուսավորչի որդին Արիստակեսը (Արիստակես Ա Պարթև), ներկա է եղել այդ ժողովին և Հայաստան է բերել Նիկիական հավատո **հանգանակը** և 20 կանոն (դրանք «Կանոնագիրք Հայոց»-ում 21-ն են): **Հավատո հանգանակի** կանոնականացումը վերագրվում է Գրիգոր Ա Լուսավորչին, որն, այն ստանալով իր Արիստակես

[1] Յայսմաւուրք, Վենետիկ, 1706, էջ 304-307:
[2] Անկանոնագիրք առաքելականք, Վենետիկ, 1904, էջ 333-352, 365-368:

որդուց, իր կողմից հավելել է «Իսկ մեք փառաւորեսցուք, որ յառաջ քան զյաւիտեանս, Երկիր պագանելով Սրբոյ Երրորդութեանն եւ Միոյ Աստուածութեանն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ»: Հայ եկեղեցում կանոնացվել և պահվում են այլ հանգանակներ՝ ևս, մասնավորապես Առաքելական հանգանակը, որը, ավանդության համաձայն թելադրել են առաքյալները, Մկրտության հանգանակը և այլն: Երուսաղեմի հին Հավատո հանգանակը մեզ հասել է Կյուրեղ Երուսաղեմացի հայրապետի շնորհիվ 350 թվականին: Հետևելով Արևելյան ավանդությանը Հայ Եկեղեցին հավատարիմ է մնացել երուսաղեմյան հանգանակին: Հայոց Եկեղեցու Հավատո հանգանակները Քրիստոսին դավանում են որպես Բանն Աստված, որը էությամբ նույնն է Հայր Աստծու հետ: Ուստի և դավանում են Հիսուսի Մնունդը որպես Աստվածահայտնություն:

Վերև ասվածը հիմնականում վերաբերում էր Քրիստոսի Մննդյան ընկալմանը Հայ և առհասարակ Ընդհանրական Եկեղեցու կողմից, որպես ինքնին Աստվածահայտնություն: Պարզ է, որ այս ընկալումը պետք է որ հիմքեր ստեղծեր Աստվածահայտնության տոնակատարման համար, որ այդպես էլ եղել է:

Ինչպես նշվեց, Արևելքում մինչև IV դ. Քրիստոսի Մննդյան տոնը կապվել է Աստվածահայտնության Մկրտության տոնի հետ, որը նշվել է հունվարի 6-ին: Երբ Հռոմի Եկեղեցին 336 թ.-ին որպես Հիսուս Քրիստոսի Մննդյան օր, որոշել է դեկտեմբերի 25-ը, Արևելյան եկեղեցիներն սկսել են ծնունդը տոնել այդ օրը, թեև Երուսաղեմի եկեղեցին մինչև 549 թ. շարունակել է այն նշել հունվարի 6-ին:

Իսկ Հայ Եկեղեցին, հավատարիմ մնալով հինավուրց ավանդույթին, ցայսօր Ս. Մննդյան և Աստվածահայտնության տոնը նշում է հունվարի 6-ին որպես եկեղեցական տարվա անդրանիկ տոն (այս և հարակից այլ հարցերի մասին հետագա շարադրանքում): Ինչ վերաբերում է տոնի արմատավորմանը և հիշատակումներին հայոց մեջ, առաջինը այդ մասին տեղեկացնում են ավանդությունները կապված Բեթղեհեմի և նրա շրջակայքի հետ: Ըստ ամենայնի II դ. կեսից Երուսաղեմի եկեղեցին, որ հիմնված է Սիոնի Վերնատան կամ Աշխարհամատուռն եկեղեցու վրա, Աստվածահայտնության տոնը կատարել է հունվարի 6-ին իբրև Մկրտության տոն: Դա ունեցել է հավաքական հանդիսության բնույթ: Ըստ Ղազար Փարպեցու (440/443-VI դ. սկիզբ) սկզբնական շրջանում քրիստոնյաները նշել են երկու տոն Քրիստոսի Հայտնությունը (=Մնունդը) և Քրիստոսի Հարությունը (=Զատիկը), որոնք նա անվանում է «Տոներ Փրկչի»[2]: Անշուշտ,

---

[1] Տե՛ս, Հաւատոյ հանգանակ. Դաւանանք Հայ Եկեղեցւոյ, պատրաստեց **Շահե արք. Աճեմյան**, Ս. Էջմիածին:

[2] **Ղազար Փարպեցի**, Հայոց պատմություն. Թուղթ Վահան Մամիկոնյանին, Երևան, 1982:

Փարպեցին իր ձեռքի տակ ունեցել է ավելի վաղագույն վկայագրեր: Գրիգոր Ա Լուսավորչի առաջին պատմիչը Ագաթանգեղոսը (V դ.) իր «Պատմութիւն Հայոց»-ը[1] շարադրել է Հայ Եկեղեցու առաքելականության և գերապատիվ լինելու դիրքերից, շարունակել Հովհան Ոսկեբերանի (մոտ 347-407 թթ.), Կյուրեղ Երուսաղեմացու (315-386 թթ.), Բասեղ Կեսարացու (329-379 թթ.), Եփրեմ Ասորու (306-373) մեկնողական ավանդույթներն ու դավանաբանական ուղղորդվածությունը: Ըստ որոշ հետազոտողների «Ագաթանգեղոսի Պատմությունն» ասվածն այլ բան չի նշանակում, քան «Բարի ավետաբերի» (Գրիգոր Լուսավորչի) Պատմությունն, մանավանդ որ Ագաթանգեղոս բառն ինքը նշանակում է բարի հրեշտակ[2]: Ինչևէ, «Պատմութիւն»-ն ընդգրկում է III և IV դարերի իրադարձությունների, Հայոց Տրդատ Գ Մեծ թագավորի գահակալելու, Գրիգոր Ա Լուսավորչի չարչարանքների, Հռիփսիմյանց և Գայանյանց կույսերի նահատակության վերաբերյալ պատմությունները: Հայոց դարձի, Հայ Եկեղեցու հիմնավորման ու գործունեության համար հույժ կարևոր նշանակություն են ունենում հետևյալ իրադարձությունները

1. Տրդատ Գ Մեծ արքան 301 թ.-ին քրիստոնեությունը հռչակում է հայոց պետական կրոն:
2. Գրիգոր Ա Լուսավորիչը 302 թ.-ին Կեսարիայում ձեռնադրվում է եպիսկոպոս. այն շնորհաբաշխություն էր տրված հայոց առաջին եպիսկոպոսապետին:
3. 303 թ.-ին հունվարի 6-ի առավոտյան Սուրբ Ծննդյան և Աստվածահայտնության օրը[3], Լուսավորիչը Արածանիում մկրտում է Տրդատ Գ Մեծին ու արքունիքը, նաև, յոթ օրվա ընթացքում, արքունական զորքին ու ժողովրդին:
4. Տարոնում Լուսավորչի ձեռքով հիմնվում է Մշո Ս. Կարապետ վանքը, IV դ. սկզբին, Աշտիշատում եկեղեցի Ս. Երրորդության սեղանով, Մկրտության ավազանով, որտեղ կատարել է Մկրտության խորհուրդը:
5. 303 թ.-ին, իր հայանի տեսիլքի համաձայն Վաղարշապատում հիմնում է Էջմիածնի («Էջ Միածին») Կաթողիկե եկեղեցին[4], որտեղ և հաստատում է Հայոց Առաքելական Աթոռը:

Այս հիմնարար ձեռնարկումներից զատ Լուսավորիչը հիմնել է թեմեր, հաստատել տոներ, սահմանել կանոններ ու ծեսեր: Նրան են վերագրում

---

[1] Պատմութիւն Հայոց, աշխատասիրությամբ Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ս. Կանայանի, Տփղիս,1909: Հայոց պատմություն, Երևան,1983:

[2] Հունարեն բարի հրեշտակ, լրաբեր:

[3] Հանգամանք, որը ևս մեկ անգամ շեշտում է, որ նշյալ տոնը արդեն իսկ ընդունված էր հայոց մեջ և կատարվում էր:

[4] Գրիգոր Ա Լուսավորիչն այն օծել է 303 թ. օգոստոսի 15-ին Աստվածածնի Վերափոխման տոնի օրը, քանզի եկեղեցին նվիրված էր Ս. Աստվածածնին:

նաև կրոնաբարոյախոսական 23 ճառերի ժողովածուն («Յաճախապատում»), Խորհրդատետր-Պատարագամատույցի և մի շարք ծիսական մատյանների կազմումն ու նախնական խմբագրումը որոշ տեղային-հեթանոսական սովորույթների և ավանդությունների վերատարազավորումը քրիստոնեական վարդապետության համաձայն: Գրիգոր Ա Լուսավորիչը համաքրիստոնեական սուրբ է[1]. նա է շարունակել Քրիստոսի առաքյալների գործը հայոց մեջ, սկզբնավորել Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին իր տոնական ու ծիսական կանոնակարգերով: Նրա Աջը (Լուսավորչի Աջ) պարտադիր է մյուռոնօրհնության, ջրօրհնեքի և այլ խորհուրդների ու տոների կատարման, այդ թվում նաև Ս. Ծննդի և Աստվածահայտնության տոնի ժամանակ Ջրօրհնեքին, օրհնյալ լուսավորչավանդ մյուռոնը ջրի մեջ կաթեցնելիս:

Սա նշանակում է, որ նշյալ և մյուս տոների հետ առնչվող հանդամանքները քննարկելիս, առաջնային նշանակություն ունեն Լուսավորչավանդ ծեսերն ու կանոնները: Ծեսը, առհասարակ և ծիսամատյանների կազմավորումը, կապված է «Ընդհանրական Եկեղեցու որպես վարչական միավորի կազմավորման հետ (I դ. վերջ)»[2]: Պատարագի և Մկրտության նկարագրություններ կան Եպիփան Կիպրացու Սուրբ Եպիֆանի (315-403)[3] Ավետարանի մեկնությունում[4]: Հայ Եկեղեցու արարողակարգային ծիսամատյաններից են Ավետարանը, Ժամագիրքը, Ճաշոցը, Հայսմավուրքը, Տոնացույցը, Խորհրդատետր-Պատարագամատույցը, Շարակնոցը, Մաշտոցը: Տոնն իր արարողակարգով ինքնին ծես է, որի բոլոր բաղադրիչները խորհրդաբանական նշանակություն ունեն. տոնի պատճառը, տոնի կատարման կերպը և ժամանակը օրը, տոնին պատշաճեցված ընթերցվածքներն ու շարականները, տոնի հետ առնչվող ժողովրդական սովորույթները և այլն: Այս առումով բացառություն չէ նաև Ս. Ծննդի և Աստվածահայտնության տոնը ևս, որը սերում է դեռևս առաքելական շրջանից և իր մեջ պարունակում է, մասնավորաբար, Բեթղեհեմյան ավանդությունների շատ տարրեր: Տոնի կանոնականացումը կապված է Ընդհանրական Եկեղեցու հանդես գալու (I դ.), սուրբ հայրերի (Աթանաս Ալեքսանդրացի, Կյուրեղ Երուսաղեմացի, Եվսեբիոս Կեսարացի, Բարսեղ Կեսարացի, Գրիգոր Նյուսացի և ուրիշներ) մատենագրական – ջատագովական գործունեության, Տիեզերական ժողովների (Հայերի համար Նիկիայի 325 թ., Կ. Պոլսի Բ տիեզերաժողովի 381 թ., Եփեսոսի Գ տիեզերաժողովի 431 թ.) դավանական

---

[1] Նրա հիշատակը Ուղղափառ և Կաթոլիկ քույր եկեղեցիները նշում են սեպտեմբերի 30-ին, իսկ Հայ Եկեղեցին առանձին-առանձին, նշում է Լուսավորչի Խոր Վիրապ մտնելու, այնտեղից ելնելու, նրա նշխարների գյուտի դրվագները:

[2] Քրիստոնյա Հայաստան հանրագիտարան, Երևան, 2002, տե՛ս Ծիսամատյան հոդվածում:

[3] Հայ Եկեղեցու տոների համաքրիստոնեական սուրբերից:

[4] Երևանի Մեսրոպ Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, (այսուհետև ԵՄՄՄ), ձեռ. № 949, 4750:

վճիռների ու որոշումների (կանոնների), Գրիգոր Ա Լուսավորչի, ապա Հայ Եկեղեցու հետագա մյուս գործիչների գործունեության հետ: Տոնը, առհասարակ եկեղեցական ծեսը, որը հայոց մեջ նախապես կատարվում էր հունական և ասորական առաքելական ու սրբազան ավանդությունների համաձայն, հետզհետե հայացվել է, օժտվել ազգային ինչ-ինչ բնութագրականներով սուրբ թարգմանչաց գործունեության շնորհիվ: Ծեսի (տոնի) խորհուրդը կազմող շարականների, աղոթքների և դասավորման՝ առումով մեծ ներդրում ունեն Սահակ Ա Պարթև կաթողիկոսը, Մեսրոպ Մաշտոցը, Հովհաննես Ա Մանդակունի կաթողիկոսը (V դ.), հետագա շրջանի (VIII-XII դդ.) գործիչները՝ Ստեփանոս Սյունեցին, Հովհաննես Գ Օձնեցին, Խոսրով Անձևացին, Ներսես Շնորհալին, Ներսես Լամբրոնացին ու մյուսները:

Ինչ վերաբերում է Ս. Մնդյան և Աստվածահայտնության տոնին, ինչպես նշվեց, այն վաղագույն հիմքեր ունի, սակայն դրա կարգավորության հիմնադիրը, ըստ ավանդության Գրիգոր Ա Լուսավորիչն է, ապա և Սահակ Ա Պարթևը, որին է վերագրվում Ս. Զատկի (Հարության) շարժականությամբ պայմանավորված (երբ մի շարք տոներ 7 օրվա տատանումով են նշվում) հայկական Տոնացույցին հատուկ յոթնյակ ձևը:

Ս. Մնունդը պատկանում է անշարժ տոների թվին: Անշարժ են հունվարի 5-ը (որպես Ծրագալույց Ս. Մնդյան), հունվարի 6-ը (Ս. Մնունդ և Աստվածահայտնություն), հունվարի 7-ից 12-ը (որպես Ս. Մնդյան յոթնյակ կամ ութօրեք), հունվարի 13-ը (Անվանակոչություն) և մի շարք այլ տոնական օրեր՝ փետրվարի 14-ը՝ Տյառնընդառաջ, ապրիլի 7-ը՝ Ավետում և այլն:

Հայկական ծիսամատյանները (Տոնացույց, Տոնապատճառ ևն), հետևելով հնօրյա ավանդույթին, Սուրբ Մնդյան և Աստվածհայտնության տոնը մշտապես նշանակում են հունվարի 6-ին: Այն, որ տոնն սկզբնապես անվանվել է Աստվածահայտնություն և նշվել նույն օրը, վկայում են բազմաթիվ աղբյուրներ.

1. Նախ՝ Ս. Եփրեմ Ասորի Խուրին (IV դ.) հիշատակում է, որ Միջագետքի Եկեղեցին Ս. Մնդյան տոնը կատարել է ձմեռային արևադարձից 11 օր հետո, ուրեմն հունվարի 6-ին:
2. Մինչև 379 թ. Աստվածահայտնության (Մնդյան) տոնը նշվել է հունվարի 6-ին:
3. Կապադովկիայում ևս, մինչև 380 թ., այն նշվել է հունվարի 6-ին, ինչպես երևում է Ս. Բարսեղի մահվան առթիվ Գրիգոր Նյուսացու ասած դամբանականից:
4. Ս. Հովհան Ոսկեբերանը, Ս. Փիլոգոնիոս (Ֆիլոգոնիոս) Անտիոքացու նահատակության տարելիցի առթիվ քարոզ խոսելիս ազդարարել է, թե այս տարի (386-ին), Հիսուս Քրիստոսի Ս. Մնունդը պետք է նշվի դնկ-

տեմբերի 25-ին. հետևաբար, մինչև 386 թ. Անտիոքում նույնպես տոնը կատարվել է հունվարի 6-ին:

5. Հովհաննես Կասիանոս վանականը (V դ.) հիշատակել է, որ միջագետքի եկեղեցին Ս. Ծնունդը նշում է հունվարի 6-ին:

6. Ինչպես նախընթաց էջերում նշվել է, Ղազար Փարպեցին (V դ.) ևս հիշատակում է, որ հայերը կատարում են «Փրկչի տոները» նկատի ունենալով Ս. Ծնունդը և Ս. Հարությունը:

Հար և նման հիշատակումները բազմաթիվ են, որ հաստատվելու են հայկական ծիսամատյաններից բերված համապատասխան հիշատակումներով: Բայց մինչ դրան հասնելը, թվում է, անհրաժեշտ է պարզել այն հարցը, թե ինչո՞ւ է Հայ եկեղեցին պահպանել հնավանդ կարգը (հունվարի 6-ին). ի՞նչ է դա - զուտ տոմարագիտական անհամաձայնություն, թե՞ դավանաբանական հարց:

Բանն այն է, որ երբ 335/336-ին Հռոմի եկեղեցին որոշեց առանձնացնել Ս. Ծնունդը Աստվածահայտնությունից և նշել առաջինը դեկտեմբերի 25-ին, երկրորդը հունվարի 6-ին, Արևելյան եկեղեցիները, այդ թվում նաև Հայոց եկեղեցին, շարունակեցին այն նշել հունվարի 6-ին իբրև մեկ տոն՝ Աստվածահայտնություն, քանի որ, ճշմարիտ ըմբռնմամբ, Աստվածահայտնություն է թե՛ Փրկչի երևան գալը (մարդանալը կամ ծնվելը), թե՛ Մկրտությունը (երբ ի հայտ եկավ Ս. Երրորդությունը եռամեկն Աստված): Ուրեմն, Հռոմի եկեղեցուն ընդդիմանալը, բացի տոմարական հաշվարկից, նախ դավանական-մեկնողական հայեցակերպի խնդիր էր:

451-ի Քաղկեդոնի ժողովում քննարկվում էր քրիստոսաբանական հիմնական հարցը «մի բնութիւն բանին Աստուծոյ մարդացելոյ» (Կյուրեղ Ալեքսանդրացի), թե՞ երկու բնությունների (մարդկային և աստվածային) միավորում Բանի անձի մեջ (Քաղկեդոն), որը փաստորեն նշանակում է, թե մարդկային անանձ բնությունը (մարդաբանական մինիմալիզմ) անձնավորվում է Աստծու Միածին Որդու Բանն Աստծու Անձով: Բայց քանի որ մարդկային անանձ բնություն գոյություն չունի, հետևաբար այս բնությունների կապակցումը զուտ տեսական բնույթ ունի: Նիկիայի, Կ. Պոլսի և Եփեսոսի տիեզերաժողովների դոգմաներով և ընդունված Հավատո հանգանակով առաջնորդվող Հայ եկեղեցու համար սա անընդունելի տեսակետ էր, քանզի չէր բացատրում Բանի մարդացման խորհուրդը և չէր էլ կարող: Մի կողմից քրիստոսաբանական հիմնական հարցի լուծման քաղկեդոնականների անընդունելի տարբերակը, մյուս կողմից նախկին որոշումների վավերացումը (Ծնունդը նշել դեկտեմբերի 25-ին, Աստվածահայտնությունը հունվարի 6-ին) Քաղկեդոնի ժողովի կողմից, Հայ եկեղեցուն տրամադրեցին ընդդեմ այդ ժողովի, որովհետև Ծննդյան և Աստվածահայտնության առանձնացումներն այլ բան չէին խորքում, քան Քրիստոսի մեջ եր-

կու բնությունների անջատ դրսևորումների արձանագրում. Մնունդով չի հայտնվում Աստված (=դա Աստվածահայտնություն չէ), Աստվածահայտնության Մկրտության մեջ բացակայում է կատարյալ մարդը Որդին մարդու: Մյուս կողմից, ըստ հակաքաղկեդոնական եկեղեցական հայրերի Քաղկեդոնի ժողովի հիշյալ որոշումը հիմնված էր սխալ հաշվարկի վրա և հակասում էր Ղուկասի Ավետարանին, որտեղ ասվում է. «Եւ ինքը Յիսուս շուրջ երեսուն տարեկան էր, երբ սկսեց իր գործունէութիւնը» (Ղուկ. 3.23.): Իսկ դա նշանակում է, եզրակացնում էին հայրերը, որ եթե Հիսուսը ծնվել է հունվարի 6-ին, ապա երեսուն տարի հետո լինում է նույն օրը հունվարի 6-ը, ուրեմն այդ օրն էլ նա մկրտվել է: Այսպես, Հայ Առաքելական Եկեղեցու սյուներից մեկը աստվածաբան, մեկնիչ, շարականագիր Հովհաննես Երզնկացի – Պլուզը (XIII դ.) հակաճառում է նրանց, ովքեր բաժանում են «ճշմարիտ և լուսաւոր» խորհուրդները՝ Ս. Մնունդը և Մկրտությունը: Նա ասում է. «Իսկ Եկեղեցի հաւատացելոց ի միում աւուր տօնեն զտօն Մննդեանն եւ զՄկրտութեանն»[1] և ավելացնում է՝ «Զնոյն եւ Անթիպատրոս Բոստրացի ասէ, թե յետ երեսուն ամի նոյն օր յայտնութեանն մկրտեցաւ Տէրն, զի մի էր երկոցունց խորհուրդ»:[2] Ուրեմն, հունվարի 6-ին հավատարիմ մնալն ուներ և՛ դավաբանական-քրիստոսաբանական, և՛ օրացուցային հիմնավորումներ: Սրանից զատ, Հայ Եկեղեցին ձգտել է անաղարտ պահել ս. Քաղաքի Մայր Եկեղեցու և Փրկչի Մննդավայրի ավանդությունները, ի մասնավորի, կապված Աստվածահայտնության տոնի օրվա և տոնակատարման կարգի հետ: Հայտնի է՝ մի շարք աղբյուրներով (նաև Հայ Եկեղեցու պահպանած ավանդույթներով), որ Աստվածահայտնության ծիսական արարողություններն սկսվել են հունվարի 5-ին, ցերեկվա ժամը 16-ին: Երուսաղեմի և Բեթղեհեմի քրիստոնյաները, Հովվանոցում հավաքվելով, արարողությունը բացել են ԻԲ (Հայկական կանոնի սաղմոսարանով՝ 23-րդ) սաղմոսով՝ «Տէրն իմ հովիւ է», ալելուիաներով հանդերձ երգել ՀԹ (Հայկականով՝ 80-րդ) սաղմոսը՝ «Ականջ դիր, ով Իսրայելի հովիւ», այնուհետև ընթերցվել է Ղուկասի Ավետարանից այն հատվածը, որտեղ ասվում է՝ «Եւ այդ շրջանում Բացօթյա բնակուող հովիւներ կային...եւ Տիրոջ հրեշտակը երեւաց նրանց...» (Ղուկ. 2.8-20): Արարողակարգը շարունակվել է հոգևորականների և հավատացյալների այցելությամբ ի Բեթղեհեմ՝ Սուրբ Մննդյան քարայրը, սաղմոսներ երգելով և ընթերցելով Մատթեոսի Ավետարանից Հիսուսի Մննդյան մասին հատվածը (Մտթ. 1.18-20): Քարայրից հետո ծեսն ընթացել է Սուրբ Մննդյան եկեղեցում, գիշերային ժամերգությամբ և Ս. Պատարագով, որից հետո Երուսաղեմի կրոնական համայնքը բաժանվելով Բեթղեհեմի համայնքից՝ վերա-

[1] Տե՛ս «Գանձասար» հանդես, № 6, Երևան, 1996, էջ 426 –453:
[2] Նույն տեղում:

դարձել է Երուսաղեմ երգելով «Օրհնեալ ես Դու, որ Տիրոջ անունով պիտի գաս»[1]:

Աստվածահայտնության տոնը շարունակվել է Հունվարի 6-ի առավոտյան և տևել ութ օր, ըստ էության շարունակելով բացահայտել Հունվարի 5-ի լույս 6-ի գիշերը ճրագալույցին դրսևորված սուրբ Սպասման (Քրիստոսի գալստյան սպասման) Փրկչական խորհուրդը, ապա քրիստոնյա համայնքն այցելել է Քրիստոսի Ծննդյան և Աստվածահայտնության խորհրդի հետ կապված բոլոր այն վայրերը, որոնք նկարագրվում են Ղուկասի ավետարանում: Հունվարի 5-ից մինչև 13-ը (8 օր) ընթերցվող ավետարանական տեքստերի և երգերի (սաղմոսների) մասին առավել լիակատար պատկերացում են տալիս հայկական ճաշոցները: Այդ ընթերցվածների և երգերի շնորհիվ մարդու գիտակցության մեջ ներդրվում է Սուրբ Ծննդի խորհուրդը, այն է՝ Քրիստոս ծննդյամբ, այսինքն մարդեղությամբ, բացահայտեց կամ հայտնեց աստվածային շնորհը: Տեքստերից յոթը, որ վերցված են Եսայու և Միքիայի մարգարեություններից, ակնարկում են Մեսսիայի ծնունդը և Նրա շնորհիվ հիմնված Երկնքի Թագավորությունը, իսկ զատկական տոնին հատուկ ընթերցվածները (աշխարհի արարչագործությունը, (Ծնունդ. 1.3-20) Կարմիր ծովում Փարավոնի զորքերի խեղդվելը և իսրայելացիների հաղթական օրհներգը, (Ելք. 14.24-15.21) Նաբուգոդոնոսոր արքայի ոսկե արձանակուռքի կառուցումը և կրակի հնոցը նետված երեք մանկանց օրհներգությունը), (Դանիել 3.1-20):

Հարց է ծագում, թե ինչո՞ւ են հատկապես Զատկի (Հարության) ճրագալույցին ընորոշ հիշյալ երեք ընթերցվածները մուտք գործել Աստվածահայտնության տոնի ծիսական արարողակարգ: Առկա են հետևյալ հիմնավորումները.

ա) Հարությունը (Զատիկը) տոների տոնն է, այն առումով, որ Հիսուսի մարդեղության և տնօրինական փրկագործությունների խորհուրդը հասցրեց իր հաղթական կատարումին կամ վախճանին ամենազոր Հարությանը, ուստի և Հիսուս Քրիստոսի Ծննդյան խորհուրդը, վերջի-վերջո, իր կատարմանն է հասնում Հարությամբ:

բ) Քրիստոսի Ծնունդը, որ փրկչական խորհուրդների սկիզբն է, նաև սկիզբը կամ սերմն է Հարության ողջ խորհրդի:

գ) Զատկական ճրագալույցի արարողակարգից փոխառված նշյալ երեք տեքստերի ընթերցումը Աստվածահայտնության ճրագալույցի ժամանակ նպատակ ունի բացահայտել Աստվածահայտնության և Զատկի (Հարության) միջև եղած կապը:

---

[1] Խոսքը վերաբերվում է 6ժէ (117) սաղմոսին, 26-րդ համարից սկսած:

Քանի որ Փրկչի երկրային կյանքի որևէ դրվագ չէր կարող անջատ լինել ոչ միայն փրկագործության իրականացումից Հարությունից, այլև Փրկչի կյանքի ու փրկագործ տնօրինությունների հետ կապված մյուս իրադարձություններից Սբ. Կույս Մարիամին տրված հրեշտակային ավետումից, Սբ. Կույսի Եղիսաբեթին կատարած այցից, ութօրյա մանուկ Հիսուսի թլփատվելուց, Հիսուսի Հորդանանում մկրտվելուց և այլն, ուստի և տոնի կատարման ընթացքում հիշատակվում են նաև ավետարանական այդ դրվագները ցույց տալու համար Փրկչի Ծննդյան խորհրդի ողջ մեծափառությունն ու անհունությունը իբրև բոլոր սուրբ խորհուրդների սկիզբը:

Ըստ Խոսրովիկ Թարգմանչի (VII դ.) հայերն Աստվածահայտնությունը և Մկրտությունը նույն օրն են տոնում, Աստվածահայտնությունը ըստ գրերի (գրվածքի)[1], իսկ Մկրտությունը ոչ թե ըստ գրավոր որևէ կանոնի, այլ ըստ բանավոր փոխանցման կամ ավանդության: Ըստ բազմաթիվ արդիական հետազոտությունների Ս. Կույս Մարիամին ավետելու և նրա այցի հետ կապված ընթերցվածները Աստվածահայտնության արարողակարգում մուտք են գործել Եփեսոսի տիեզերաժողովից (341 թ.) հետո, մինչդեռ Երուսաղեմյան ծիսակարգում ընդգծվել է կամ ցայտունացվել է Փրկչի մարդեղության խորհուրդը չակնարկելով Քրիստոսի Մկրտության խորհուրդը:

Այն, որ ի սկզբանե Ս. Ծննդյան տոնի մեջ շեշտադրվել է Աստվածահայտնության խորհուրդը, լավագույնս արտահայտվել է առավել վաղագույն մի աղբյուրում: Դա Հույն Եկեղեցու ու Հայ Եկեղեցու տոնելի սրբերից մեկի Ս. Գրիգոր Սքանչելագործի (210-270/273) ճառն է[2] ասված Քրիստոսի Ծնունդի առիթով, որում Ծնունդը բնութագրվում է Աստծու հայտնություն. «Ուրախության այս օրը էն Աստուած եկաւ ծնելու եւ եղավ ինչ որ չէր: Վասնզի Աստուած էր եւ եղավ մարդ առանց տապալելու իր Աստուածութենէն. եղաւ մարդ եւ մնաց Աստուած»[3]:

Սքանչելագործը խոսում է Քրիստոսի երկու ծնունդների մասին. առաջինը (վերևի ծնունդը) նախահավիտյան Բանի ծնունդը ժամանակներից առաջ, որն արձագանքում է Հովհաննեսի Ավետարանին «Սկզբից էր Բանը, եւ Բանը Աստծու մոտ էր, եւ Բանը Աստուած էր». երկրորդ Ծնունդը Սբ. Կույս Մարիամից, Սուրբ Հոգով, որով նախահավիտյան Բանը, որ Աստված էր, մարդ եղավ և իր մարդեղության ընթացքին, ինչպես և նախասահմանված էր, կոչվեց Հիսուս (Փրկիչ) Քրիստոս (Օծյալ): Բանի մար-

---

1 Գրեր ասելով ի նկատի ունի Երուսաղեմյան Տոնացույցը:

2 Տես Ա. Վարդանյան, Երանելւոյն Գրիգորի Սքանչելագործի խաւսք ի Ծնունդն Քրիստոսի, ՀԱ, 1912, էջ 392-398,469-476:

3 Թրգմ. հայոց վարդապետների կողմից:

դեղացումը (կարելի է պայմանականորեն ասել Հիսուսացում կամ Քրիստոսացում) Աքանչելագործն անվանում է շնորհ, որն, անշուշտ, ձայնակցում է Պողոս առաքյալի շնորհի վարդապետությանը: Աքանչելագործն ասում է. «Ո՛վ անհասկանալի եւ սքանչելի շնորհք. Միածինը, որ յաւիտենականութենէն առաջ կար անշօշափելի եւ պարզ, անմարմին եւ անյօդ, եկաւ մտաւ ապականացու՝ մարմինէն ներս որպեսզի յայտնուի եւ երեւի»: Գործածված երկու բառերը՝ հայտնվել և երևալ, ընդգծում են Սբ. Մեսրոպյան իսկապես Աստվածահայտնություն լինելը: Իսկ եթե Աստված էր հայտնվել, ապա, բնականորեն և հաջորդաբար, պիտի տեղի ունենային սքանչելահրաշ այդ Մեսրոպով պայմանավորված մյուս խորհրդագործությունները, որոնք մարգարեացված էին և կատարվում էին ըստ Ավետարանների: Մեսրոպը, բացի Շնորհ և Աստվածահայտնություն լինելուց, նաև անճառելի Հրաշք էր: Աքանչելագործը մեջ է բերում Եսայի մարգարեի խոսքը «Դրա համար էլ Տերն ինքը ձեզ նշան է տալու: Ահա Կույսը պիտի հղիանա ու որդի ծնի, և նրա անունը պիտի լինի Էմմանուել» (Աստված մեզ հետ), (Եսայի 7.14), որը հավաստում է, որ իրոք, Մեսրոպը նշան էր, Աստվածային հրաշք, որը տրված չէ հասկանալու, այսինքն անճառելի է, ինչպես ընդունում են սուրբ հայրերը (և Գր. Աքանչելագործը), ինչպես ընդունում է նաև հայ քրիստոսաբանական միտքը: Դա նույնպիսի հրաշք է, ինչպես Հիսուսի ծովի վրայով քայլելը, հացը բազմացնելը, մեռյալին հարություն տալը և Տիրոջ կատարած մյուս հրաշքները: Հետագա ժողովներում Քաղկեդոնի (451) և այլն, Արևմտյան եկեղեցիները սկսեցին քննարկել Աստծո կատարած հրաշքը՝ Աստծո մարդացումը. ինչպե՞ս մարդացավ Բանն Աստված, ինչպե՞ս սահմանափակվեց Անսահմանը. մարդ լինելով միավորվեց նրա հետ, որպես մարմին, հոգի և միտք, թե՞ մտքի տեղը գրավեց Լոգոսը, կամ Բանը (Ապոդինար). Աստված միայն երևույթո՞վ մարդ եղավ (երևութականորեն), թե՞ իսկապես ունեցավ մեկ բնույթ, թե՞ երկու՝ աստվածային և մարդկային և այլն, և այլն: Հարցերի շրջանակը գնալով ընդլայնվում էր, և քրիստոսաբանական հարցի քննարկման շուրջ տեղի ունեցան բաժանումներ: Հայոց Եկեղեցին, ըստ էության, ընդունեց ու պահպանեց Շնորհի, Հայտնության և Հրաշքի վարդապետությունները, որոնք բխում են բուն Աստվածաշնչի ոգուց, առաքյալների և սուրբ հայրերի ուսուցումներից: Անխաթար պահելով Նիկիո Հավատո Հանգանակը, Հայոց Եկեղեցին դավանեց և դավանում է այնտեղ ամրագրված այն ճշմարտությունը, որ Բանն Աստծո մարդացումն անճառելի հրաշք է, ինչը և կրկին անգամ հավաստում է Սբ. Գր. Աքանչելագործը՝ ասելով. «Արդ, Քրիստոս աշխարհի

---

[1] Ծնք. «ապականացու» ասելով նկատի ունի, որ Սբ. Կույսը Ադամի սերնդից էր, բայց որի ադամական բնույթը մաքրագործվում է Հրեշտակի ողջույնից հետո («Ողջո՞ւյն քեզ, շնորհընկալ») և դառնում մաքրագործյալ անոթ՝ Բանի մարմնավորման համար:

Փրկիչը իր Մնունդը ցույց տվեց որպես նոր և չքնաղ մի դեպք...»[1]: Փրկչի Մնդյան հետ կապված իր խոսքն Աքանչելագործը եզրափակում է հույժ կարևոր մի ընդհանրացումով. «Աստված իջավ երկիր, և մարդիկ բարձրացան երկինք»[2]:

Ելնելով վերը շարադրված նյութից կարելի է անել հետևյալ խիստ «ընդհանրական» եզրահանգումը, որը բխում է նախ Սուրբ Գրքի և ապա սուրբ հայրերի պարզ ու հավաստի ուսուցումներից. Աստված, որ մեկ և միակն է ի հավիտենից, ժամանակների լրումին, հանուն անկյալ մարդու փրկագործության, որոշում է շնորհազեղվել սիրո պատճառով: Քանի որ Աստված սեր է (Ա Հովհ. 4: 8), Նա մեզ է շնորհում իր Միածին Որդուն, «Որպեսզի Նրանով կենդանի լինենք» (Ա Հովհ. 4: 9), այսինքն Քրիստոսի շնորհով ու Նրա շնորհիվ փրկվենք: Եվ քանի որ Քրիստոսի տնօրինական աննախադեպ փրկագործության (խաչելության) շնորհիվ կատարվեց Աստծու արդարությունը, կամքը և իր անսահման սրբությունը երկրի վրա, Աստված հանուն Հիսուսի, Նրա հարությունից և համբարձումից հետո, հաճեցավ ուղարկել Սուրբ Հոգին, որպեսզի Նրանով հաղորդություն ունենանք Հոր և Որդու հետ և ժառանգենք Աստծով մեզ տրված սուրբ և հավիտենական կյանքը: Աստված շնորհազեղվեց (հանդես եկավ Ամենասուրբ Երրորդությամբ), որպեսզի, ըստ Պողոս Առաքյալի մաղթանքի մեր Տէր Հիսուս Քրիստոսի շնորհը, Աստծո սերը և Սուրբ Հոգու հաղորդությունը մեզ հետ լինի (Բ Կորնթ. 13: 13)հավիտյան:

Եվ այս փրկագործական տնօրինության առաջին հանգրվանը մարմնացյալ Բանի Հիսուս Քրիստոսի Մնունդն է և Մկրտությունը, միով բանիվ Աստվածահայտնությունը: (Շարունակելի)

---

[1] Թրգմ. Նույն հայոց վարդապետների կողմից:

[2] Նույն ճառում:

ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ՆԱԽԱՄԻՍԻՈՆԵՐԱԿԱՆ ԱՎԵՏԱՐԱՆԱԿԱՆ ԽՄՈՐՈՒՄՆԵՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ ՎԱՐԿԱԾԻ ՀԱՄԱՌՈՏ ԱԿՆԱՐԿ

Ա. Մ. Օհանջանյան

Ինչպես Արևելյան, այնպես էլ Արևմտյան Հայաստանում Ավետարանական շարժումը ծայր է առել 1820-ական թվականներին, սակայն ավետարանական հեղինակներից շատերը փորձ են կատարում հայ իրականության մեջ որոնել ինչ-որ նախապատմություն: Վերջիններիս համաձայն ավետարանականության տարրեր պարունակող մի շարք մասնավոր դեպքեր հայոց մեջ նկատվել են դեռևս միսիոներների գործունեությունից շատ առաջ, որոնք էլ, իբր, հետագայում հիմք են հանդիսացել Հայաստանի (և Կովկասի) տարածքում վերոնշյալ շարժման արմատավորման և ամրապնդման համար:

Նախամիսիոներական ավետարանականության առաջին դեպքը նրանք համարում են 15-17-րդ դդ. Արևելյան Հայաստանում, մասնավորապես՝ Գեղամա և Նիգ գավառներում, Քանաքեռում և Երևանում Մեխլու (Մխեյո) վարդապետի քարոզչական գործունեությունը: Սկզբնաղբյուրները հայտնում են, որ նա հրաժարվել է փիլոնից և քարոզել առավելապես գյուղերում՝ հասարակ ժողովրդին: Երևանի Ամիրգունա խանի կողմից վտարվելով Հայաստանի սահմաններից՝ անցնել է Երուսաղեմ: Մահն անհայտ է:

Մեխլուն վարել է ասկետիկ կյանք, եղել է ռիգորիստական հայացքների տեր անձնավորություն: Նա քննադատել է աբեղաներին, բայց ոչ ամուսնացյալ հոգևորականներին, քանզի աբեղաները, լինելով կուսակրոն, ըստ նրա չէին ապրում իրենց կոչման համաձայն: Չէր ժխտում եկեղեցու դավանանքն ու վարդապետությունը, ո՛չ էլ խորհուրդները, ո՛չ խաչամարտ էր, ո՛չ էլ՝ պատկերամարտ, քարոզում էր մաքրակենցաղություն և սոցիալական հավասարություն:

Իր քարոզների ժամանակ Մեխլուն հղումներ է կատարել մի գրքից, որի անունը չի նշվում: Հավանական է, որ դա Ավետարանն է եղել:

Մեխլուն չի քննադատել կամ հրաժարվել եկեղեցուց, նա սոսկ դեմ է դուրս եկել նվիրապետական կարգին, ինչն ուղղակի վկայում է նրա աղանդավոր չլինելու մասին: Հետաքրքրական է, որ Մեխլուին հարող խավը հիմնականում վաճառականությունն էր, մասնավորապես՝ ջուղայեցիները, որոնք իրենց ճանապարհորդությունների ընթացքում հավանաբար ծանո-

թացել էին Եվրոպայում բռնկված Ռեֆորմացիային: Վերջիններս խրախուսում էին Մեխլուին իր ընթացքի մեջ, որն էլ իր հերթին նրանցից գիտելիքներ էր ստանում Ռեֆորմացիայի մասին: Ակնհայտ է, որ այստեղ առկա են ավետարանական - բողոքական միտումներ:

Ավետարանականության տարածման երկրորդ դեպքը համարվում է 17-18-րդ դարերին Գևորգ վարդապետ Մխլեյիմի «Գիրք վիճաբանության» երկի անդրադարձը հայերի մեջ: Հատկանշական է, որ խոսելով բողոքականության մասին՝ նա տարբերակում է լոդրաններին (լյութերականներ) և կալվինականներին: Ըստ վարդապետի 4 եկեղեցին, թեպետ իրարից տարբեր են վարդապետությամբ, սակայն միևնույն քրիստոնեական հավատն ունեն, քանզի մի են՝ Քրիստոսի աստվածության հավատով:

Հեղինակն աղանդավոր չի համարում բոլոր նրանց, ովքեր ընդունում են Քրիստոսի աստվածությունը, նրա աստվածային բնությունը և «մի Տեր Հիսուս Քրիստոս» բանաձևումը: Ըստ նրա բոլոր եկեղեցիները միասին վերցրած միայն կարող են համարվել կաթողիկե: Հեղինակը խոսում է հիմնականում կաթոլիկ եկեղեցու դեմ՝ հակադրելով սրան «լոդրաններին»: Անդրադարձել է Հայաստանում ավետարանականների գործունեությանը, նշելով, որ դրանց շարքերը համալրում են ինչպես աշխարհիկները, այնպես էլ հոգևորականները, ինչպես ունևորները, այնպես էլ՝ չքավորները: Բողոքականությունը տարածում էր գտել հատկապես կաթոլիկ հայերի՝ «ախթարմանների» մոտ, որոնք տեսնելով և առերես խոստովանելով պապերի մոլորությունները չէին կարողանում ո՛չ դուրս գալ Կաթոլիկ եկեղեցու շրջանակներից, և ո՛չ էլ վերադառնալ Հայ եկեղեցու գիրկը: Այդու դառնում էին կա՛մ «լոդրան», կա՛մ «ինգգլիզ»՝ անգլիկան եկեղեցու հետևորդներ, կամ էլ ուղղակի աղանդավորներ:

Հայաստանում նախամիսիոներական քարոզչության հաջորդ փաստարկը համարում են Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսի կողմից նոր Տոնացույցի կազմությունը, որի նպատակը Հայ Եկեղեցու յուրաքանչյուր տարվա շարժական տոների համար մասնավոր դասավորություն ստեղծելն էր: Այս պարագայում Հայոց Հայրապետը խոսում է մի «Տոնացույցի» մասին, որն անվանում է «Թունացույց» և «Թունարան»:

Մաղաքիա արք. Օրմանյանը գտնում է, որ նա ակնարկում է Վենետիկի Մխիթարյան հայր Մ. Զամչյանի 1757 թ. հրատարակած «Լուսնացույցը», իսկ 1758-ից «Օրացույց» անունով տարեկան տետրակները, որոնք պարունակում էին յուրաքանչյուր տարվա ամսաթվերը, լուսնի օրերը և տոների դասավորվածությունը: Սակայն սա հռոմեադավան հրատարակություն էր և պարունակում էր ոչ միայն Կաթոլիկ եկեղեցու տոները, այլև Հայ եկեղեցու տոնակատարությունների մեջ մտած լատինամետ փո-

փոխությունները[1]: Բայց հնարավոր է, որ խոսքը իրոք բողոքականների Տոնացույցի մասին է: Ենթադրվում է, որ եղել է այդպիսի մի «Տոնացույց» և հրատարակվել է տետրակների ձևով պարզեցված, համառոտ եկեղեցական տոներով: Այս տետրակները բողոքականությանը վերագրելու պատճառները մի քանիսն են: Նախ նրանցում զետեղված են միայն Հիսուս Քրիստոսին նվիրված տոները, ապա իսպառ բացակայում են սրբերին նվիրված տոները և, վերջապես, Սիմեոն Երևանցին խոսում է ախթարմաների մասին՝ համարելով նրանց աղանդավորներ, որոնք իրենց համարում են հայադավաններ, սակայն պնդում են, որ «յուրաքանչյուրը ինքն իրեն քուրմ է» և մերժում են եկեղեցու անհրաժեշտությունը: Զեն ընդունում ֆրանկներին՝ ասելով, թե հայ ենք, սակայն պահք չեն պահում ասելով, թե ֆրանկ ենք[2]:

Հատկանշական է, որ կաթողիկոսը քաղքեդոնականներին տարբերակում է կաթոլիկներից: Խոսում է նաև այլ «հետեալների», այն է՝ ապըստամբների մասին: Այսչափ անհամար կրոնական ուղղվածությունների և աղանդների պատճառը Երևանցին համարում է ազգի անուսումնասիրությունը:

Ինչևէ, հալածանքների և բանադրանքի միջոցով արդյունքի չհասնելով՝ կաթողիկոսը վերջիններիս դեմ ծավալում է գաղափարական պայքար:

Հաջորդ փաստարկը համարվում է «Նոր թոնդրակեցիներ» և «Բանալի ճշմարտության» ժողովածուն: 18-19-րդ դարերում թե՛ Արևմտյան, թե՛ Արևելյան Հայաստանում հանդիպում ենք խնուսցի թոնդրակեցիների մնացորդների, որոնք ավետարանական գաղափարների կրողներն էին և ստացել են «նոր թոնդրակեցիներ» անվանումը: 1828-1829 թթ.-ի ռուս-թուրքական պատերազմից հետո Կարնեցի Կարապետ Բագրատունի եպիսկոպոսի միջոցով Արևմտյան Հայաստանից Արևելյան Հայաստան են գաղթում բազմաթիվ հայեր և բնակություն են հաստատում Ալեքսանդրապոլում, Ախալցխայում, Շիրակի գյուղերում, որոնց թվում նաև Խնուսի Զեվյուրմե գյուղի հայերը: Այսու 18-19 դդ. - ում ի հայտ են գալիս թոնդրակեցիների վերապրուկներ: Սրանց համարում են նոր թոնդրակեցիներ և ոչ թե բողոքականներ: Որոշ տվյալների համաձայն՝ արդյունքում սրանք էլ են ընդունում ավետարանականություն՝ նմանություն գտնելով իրենց աղանդի վարդապետության հետ:

1837 թ. Տայոց առաջնորդ Կարապետ եպիսկոպոսն Էջմիածնի Սինոդին ծանուցում է, որ Արխվելի գյուղում թոնդրակեցիներ կան, և քննության

---

[1] Նույն տեղում, էջ 3102:

[2] Ռ. Լևոնյան, Ա. Ղազարյան, «Հայաստանյայց Ավետարանական եկեղեցի», Երևան, 1999, էջ 35:

արդյունքում պարզվում է, որ գյուղի տիրացու Գևորգը և ուրիշներ ինչ-որ վարդապետություն են քարոզում և ունեն հետևորդներ Ալ. պոլում: Իսկ Շիրակի հոգևոր առաջնորդի փոխանորդը հայտնում է, որ սա ոչ թե թոնդրակյան աղանդ է, այլ կալվինականների: Շուտով արխվելցիները Երևանի կոնսիստորիային և Էջմիածնի Սինոդին ներկայացնում են խոստովանագիր-մեղայականներ, որոնցում խոստանում են հրաժարվել իրենց աղանդից և վերադառնալ Հայ Եկեղեցու գիրկը: Հետագայում, իհարկե, շարունակում են իրենց նույն ընթացքը և հիմնվում Կաղզվնում, Գյումրիում և շրջակա գյուղերում:

1837 թ. քննության ժամանակ արխվելցիներից բռնագրավվում է «Բանալի ճշմարտության» գիրքը, որի հեղինակի և գրման տարեթվի շուրջ բազմաթիվ վեճեր են ծագել: Գրքի հեղինակ է համարվում Հովհաննես անունով մեկը՝ քահանա Խնուսի Զեվիրմե գյուղից: Գրված է 1782 թ. Տարոն գավառում: Բաղկացած է առաջաբանից և 20-ից ավելի գլխից, որոնց մի մասը պոկված է: Բնագիրը բաղկացած է 149 էջից, կան շատ ջնջումներ. հավանաբար 1837 թ. քննության ժամանակ տիրացու Գևորգը վախից ջնջել կամ հեռացրել է Հայ եկեղեցու դեմ խոսող սուր հատվածները: Պետք է նշել, որ գրքի հեղինակը եղել է Եվրոպայում:

Խոստովանագրերում (դրանք 4 են) հանդիպում են կրկնամկրտության՝ անաբապտիզմի[1] տարրեր, այն է՝ «կրկին պարտավոր ենք մկրտվել, որ մեր ճակատից գազանի մահը վերանա»:

---

[1] **Անաբապտիզմ (կրկնամկրտականություն):** Այս աղանդն իր անվանումն ստացել է համայնքի բոլոր նորադարձների կրկնամկրտության պատճառով, ինչը բխում էր ուղղակի տվյալ աղանդի գաղափարախոսությունից: Վերջինիս համաձայն արգելվում էր երեխաների մկրտությունը: Մարդը պիտի մկրտվի միմիայն հասուն, գիտակից տարիքում: Սրա արդյունքում աղանդի շատ անդամներ նորից մկրտվում էին: Աղանդը ծագել է 1520-ական թթ. գերմանական Ցվիկաու քաղաքում (Սաքսոնիա): Առաջին քարոզիչն էր Նիկոլայ Շտորխը: Հետագայում աղանդի գլուխն անցավ նախկինում դպրոցի ուսուցիչ Թովմա Մյունցերը: Հենց նրա օրոք էլ աղանդն ստացավ հակաքաղաքական երանգավորում, երբ նա, միանալով ասպետներ Գոգեմի և Զիկենգենի հետ, ապստամբության կոչ արեց: 1535 թ. Մյունցերի մահապատժից հետո Ստրասբուրգում ուժեղացավ Մելքիոր Հոֆմանի ազդեցությունը, որի պնդումով ահեղ դատաստանից հետո սրի ուժով էր հաստատվելու Երկնային Արքայությունը: Սակայն աղանդի ամենամոլի առաջնորդը եղավ Հովհան Բոկգոլդը: Գրավելով Մյունստեր քաղաքը՝ այն հայտարարեց նոր Երուսաղեմ, իրեն՝ Սիոնի նոր արքա և 28 «առաքյալի» ուղարկեց քարոզելու: Սա ավարտվեց քաղաքի զինված գրավումով, որից հետո աղանդի գլուխն անցավ Մենոնը: Նրա ներքին «բարեփոխումների» արդյունքում այն վերանվանվեց Մենոնիտներ: Հիմնականում տարածվել է Գերմանիայում, Շվեյցարիայում և Հոլանդիայում: Ինչ վերաբերում է վարդապետական հայացքներին, այստեղ անաբապտիստները, հենվելով մարդու ազատության բողոքական կոնցեպցիայի վրա, այն է՝ մարդու կամքին բնորոշ է լիակատար ազատություն, այն տարածում էին ոչ միայն կրոնական, այլև հասարակական և քաղաքական ոլորտների վրա: Այսու մերժում էին առկա բոլոր իշխանություններն ու հասարակական հարաբերությունները և իրենց համայնքներում հաստատում ունեցվածքի՝ ընդհուպ մինչև կանանց ընդհանրություն: Ունեին միստիկ բնութագիր: Ընդունելով միայն Նոր Կտակարանը, իսկ Հինն այնքանով, որքանով որ չէր հակասում Նորին՝ միևնույն ժամանակ խիստ սահմանազատում էին արտաքին հայտնությունը (որը Ս. Գրքի մեջ է) ներքինից (որը վերից լուսավորված մարդկանց մեջ է): Ա-

Առաջաբանում խոսվում է «Մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի մասին, որ հավատացյալների և ապաշխարողների համար ավանդվեց, և ոչ թե թերահավատների և երեխաների»: «Վասն Սուրբ Մկրտության» գլխում ասվում է, որ պետք է մկրտվել ժամանակին, այն է՝ 30 տարեկանում, ինչպես Հիսուսը: Ավետարանին դեմ է այն, որ մկրտում են անհավատին և հաղորդություն տալիս նրան: Փաստորեն, խոսվում է գիտակցված հավատի և հավատով փրկվելու բապտիստական-ավետարանական կոնցեպցիայի մասին: Հարկ է անհավատին նախ հավատի բերել, ապա ապաշխարել մեղքերը և նոր միայն հավատով մկրտվել, քանզի, իրոք, մկրտվում է նա, ով գիտակցաբար է մկրտվում: Անհատի և Քրիստոսի հարաբերությունները իրականացվում են առանց միջնորդի՝ եկեղեցու, եկեղեցականի և կնքահոր: «Բանալի ճշմարտության» գրքում մերժվում է երեխաների մկրտությունը, քանզի նա գտնվում է անգիտակից տարիքում: Մեծ տեղ է հատկացվում երեխայի դաստիարակությանն ու մկրտության նախապատրաստությանը:

Գրքում մեծ տեղ է հատկացվում մկրտության ծեսին: 20-րդ գլխում նկարագրված է ողջ ծեսը: Այն կատարվում է միայն ջրով՝ առանց մյուռոնի: Մկրտողը 3 անգամ ջուր է ցանում մկրտվողի գլխին՝ հանուն Հոր, Որդու և Ս. Հոգու:

Հատկանշական է, որ մի շարք հեղինակներ գրքի՝ առաքինությունների վերաբերյալ հատվածը վերագրում են մանիքեությանը[1], իսկ վարդապե-

---

նաբապտիստների մեջ լայնորեն տարածված միստիկ հավատի վրա հենված կրոնական ինդիվիդուալիզմից էլ բխում էր արտաքին եկեղեցու անհրաժեշտության, դրա հետ հարաբերությունների և եկեղեցական խորհուրդների մերժումը: Մերժվում էր նաև զինծառայությունը, երդումը, դատերը և իշխանություններին ենթարկվելը, ինչը համարվում էր ոչ քրիստոնեական: Իհարկե, ոչ բոլոր համայնքներն էին ակտիվ հակադրվում: Ապրում էին ներքին փոքր համայնքներով, որոնցից յուրաքանչյուրի վարդապետական հայացքները, և նիստուկացը տարբերվում էր մյուսինից: 16-րդ դ.-ում անաբապտիստական աղանդն արդեն ուներ 40 տարբեր ճյուղ (Տե՛ս, ***Протоерей Митрофан,*** Православие, Римо-Католичество, Протестантизм, и Сектантство, Свято-Троицкая Лавра, 1992 г, ст. 35):

[1] **Մանիքեություն:** Սա 3-րդ դ. ծագած կրոնական ուղղություն է, որն իր անվանումն ստացել է ուղղության հիմնադիր պարսիկ Մանիից: Վերջինս սկսում է քարոզել 20-30 տարեկանում՝ Շապուհ Ա-ի ժամանակ, իսկ 276-77 թթ.՝ Վահրամ Ա-ի ժամանակ խաչվում է: Մանիքեականությունը, ունենալով ասիական (բաբելոնյան) հիմքեր, ամբողջությամբ հենվում է կրոնական դուալիզմի վրա և հանդիսանում է սինկրետիզմի վառ օրինակ: Վարդապետությունն իր հերթին հանդիսանում է գնոստիկյան բազմաճյուղ համակարգերի արտահայտությունը՝ իրեն հատուկ խավարի և լույսի թագավորությունների և լույսի մարգարե Հիսուս Փրկչի գաղափարներով: Մանիի դուալիզմին համապատասխանում է նրա էթիկան կամ առաքինությունների մասին ուսմունքը, որը պահանջում է անպայման ասկետիկ կյանք՝ լուսավոր տարրերին մոտենալու համար: Ուղղության նախանձախնդիր հետևորդը պիտի հեռու մնա անմաքուր խոսակցություններից, կենդանական կերակրից և գինուց, պիտի մերժի նյութական աշխարհի հաճույքները: Այս ուղղության համար սովորական են խիստ պահքերը, աղոթքի կանոնավոր ժամերը, որոնք սկսվում են լվացումներով: Սակայն ընտրյալները սակավաթիվ էին, որի պատճառով կար ևս 4 կարգ: Սրանք ծառայում էին 5-րդ սրբազան կարգին: Նրանց համար միակ պարտադիր պայմանը Մանիի «10 պատվիրանները» պահելն էր (հեռու մնալ կռապաշտությունից, հմայությունից, մարդասպանությունից, ժլատությունից, սուտ խոսելուց, անառակությունից և այլն): Մանիքեականները մկրտում էին յուղով և հաղորդությունը կատարում էին միայն հացով: Կիրակի օրերը բոլորը, իսկ երկուշաբթի օրերը

տությունը՝ բողոքականությանը: Ըստ Ա. Ղազարյանի և Ռ. Լևոնյանի սա զուտ ավետարանական - մկրտական ուսմունք է[1]: Ի տարբերություն վերջիններիս՝ Վ. Թութիկյանը գտնում է, որ սա թոնդրակյան շարժման վերազարթոնքն էր[2]: «Այս ժամանակ,- գրում է Թութիկյանը,- վերազարթնած էր Թոնդրակյան շարժումը Հայ Եկեղեցու կողմէ ութ դարու հալածանքներէ ետք: Թոնդակյան շարժումը անուղղակի կերպով նպաստեց բողոքականության տարածմանը Հայաստանում»[3]:

միայն ընտրյալները անցկացնում էին բացարձակ պահեցողությամբ: Տարածում է գտել հիմնականում Պարսկաստանում, Միջագետքում՝ Կոստանդին Մեծի շրջանում: Դիոկղետիանոսի հալածանքների ժամանակ կենտրոնն է դառնում հյուսիսային Աֆրիկան (Տե՛ս, **Երվանդ վարդ. Տեր-Մինասյան**, «Ընդհանուր Եկեղեցական Պատմություն», հատ. 1, էջմիածին, 1908, էջ 186):

1 **Ա. Ղազարյան, Ռ. Լևոնյան**, նշված աշխատ., էջ 52:

2 **Վ. Թութիկյան**, «Հայ Ավետարանական Եկեղեցի»,1996, էջ 82:

3 **Բապտիզմ (մկրտականություն)**: Բապտիզմի ծագումը կարելի է վերագրել Կառլոս Ա Ստյուարտի թագավորության վերջին (1625-49): Սրանք անջատվել են անգլիական մեկ այլ աղանդից՝ ինդիփենդենտներից 1633 թ.-ին (թեև շատերի կարծիքով անջատվել են անաբապտիստներից): 1639-ից տարածվում է հյուսիսային Ամերիկայի Ռոդ-Այլենդ քաղաքում, ուր համայնքի առաջնորդն է դառնում Ռոջեր Ուիլիամսը: Վերջինիս ջանքերով ստեղծվում է «Քարոզչական Միություն», որն իբր զբաղվում էր ոչ թե աղանդի, այլ սևամորթների նկատմամբ հանդուրժողականության քարոզչությամբ: Այս կարգախոսի տակ շրջելով ողջ Ամերիկան՝ բապտիստները մեծ գումարներ են հավաքում: Անգլիայում բապտիզմի նկատմամբ հանդուրժողականություն ցուցաբերվեց 1689 թ. Վիլհելմ Օռնանցու կողմից «Խղճի ազատության ակտի» ընդունումից հետո: 19-րդ դ. բապտիզմը մեծ թափ առավ: Մինչ այդ գոյություն ունեցող բաժանումը Մասնակի (Particular Baptizm) և Ընդհանուր (General Baptizm) Բապտիզմի, որոնք տարբերվում էին շնորհի խնդրում (մեկը՝ արմինիական դիրքորոշում ուներ, մյուսը՝ կալվինական), 19-րդ դ. 90-ական թթ. վերացավ: Երկու համայնքները միացան մեկ անվան տակ՝«Բապտիստական Միսիոներական Համայնք» (The Baptist Missionary Society): Հարկ է նշել, որ այս ուղղությունը հաջողությունների հասավ հիմնականում իր դեմոկրատիզմի, կրթական և բարեգործական գործունեության շնորհիվ: Ներկայումս այն ունի շատ ճյուղեր, որոնք միմյանցից տարբերվում են մի շարք գծերով: Օրինակ «7-րդ օրվա բապտիստները» կիրակի օրվա փոխարեն ընդունում են շաբաթ օրը, «Քրիստոնեական բապտիստները» մերժում են Ս. Երրորդությունը, դժոխքի մասին ուսմունքը, քրիստոնեական տոներն ու կիրակին, «Թունքերները» մկրտությունից և «ագապեներից» զատ ընդունում են եղբայրական համբույրը, ոտնլվան և հիվանդների վերջին օծումը: Կան այնպիսիք, որ համարում են, թե Եվան 2 սերունդ է ունեցել, որոնցից մեկը՝ սատանայից, իսկ «Վեց սկզբունքների բապտիստները» հենվում են միայն Պողոս առաքյալի Եբր. 4:1-2-ի վրա: Ինչ վերաբերում է աստվածաբանությանը, ապա չեն ընդունում ա) եկեղեցու գաղափարը, բ) մանուկների մկրտությունը (հիմնվում են Մարկ. 16:16): Համոզված են, որ իրենք են փրկվելու (Հովհ. 6:47 և Գ. Ա. 16:31): Խորհուրդներից ընդունում են միայն Մկրտությունը և «Սիրո երեկոները» (Հաղորդությունը): Վերջինը հասկացվում է «հոգևոր ծնով», որի ժամանակ, ըստ նրանց, մարդու հոգում հուշ է արթնանում Հիսուս Փրկչի մասին: Կարևոր պահերից մեկն այն է, որ Մկրտությունը կատարվում է մեկ անգամ, իսկ շնորհ ստանալու մյուս միջոցները մարդու կյանքի ընթացքում կրկնվում են և նորացվում: Մկրտությունը կատարվում է գետում (հոսող). նախ կարդում են մկրտության վերաբերյալ նորկտակարանյան բոլոր տեքստերը, ապա մկրտվողն ու մկրտողը հանում են զգեստները և մտնում ջուրը: Մկրտվողը ձեռքերը խաչում է կրծքին, իսկ մկրտողը աջ ձեռքով ծածկում է նրա բերանը, ձախով բռնում է ձեռքերը (կամ սրբիչը, որով փաթաթված է մկրտվողը), ամբողջ մարմնով ընկղմում ջուրը և հանում: Ապա մկրտողը կարդում է Գ. Ա.-ի 8:14-17-ը: Մկրտվողը ծնկում է, մկրտողը ձեռքը դնում է նրա գլխին և հաղորդում Ս. Շնորհը: Ողջ մկրտության ընթացքում մյուսները երգում են: Բապտիստները ամուսնությունը համարում են Աստծո կողմից հաստատված կապ՝ հիմնվելով Կանայի հարսանիքի ավետարանյան հատվածի վրա: Հավատում են 2-րդ Գալուստին և մեռելների հարությանը (հիմնականում մեջբերում են Հայտնություն 22:12-20-ը): Քարոզում են սեր առ մերձավորը (Христианство, том 1, Москва, 1995 г, ст. 157):

Վարդապետությունը ամփոփված է գրքի վերջում՝ հարց ու պատասխանի ձևով: Ընդունում են՝

ա. Եկեղեցու՝ Կյուրեղի բանաձևումը

բ. Քրիստոսի աստվածությունը

գ. Ս. Երրորդությունը

դ. Միայն Հիսուսի բարեխոսությունը

ե. 3 խորհուրդ (ապաշխարություն, մկրտություն, հաղորդություն)

զ. Մեկ մահ, այսու՝ մեկ դատաստան

է. Հիսուսից հետո Մարիամը կույս չէ

Չեն ընդունում՝

ա. Պահքը, մոմավառությունը, խնկարկությունը, պատկերների, փայտի է այլնի պաշտամունքը

բ. Մյուս եկեղեցական խորհուրդները

գ. Քահանային մեղքերի խոստովանությունը

դ. Նվիրապետական կարգը

ե. Քավարանի գոյությունը

Չնայած, որ գրքում ընդունվում է Հիսուսի աստվածությունը, սակայն արխվելցիների խոստովանագրերում շեշտվում է, որ Քրիստոս աստված չէ: Վերը նշվածից կարելի է եզրակացնել, որ իրոք գրքի վարդապետությունը ավելի մոտ է բապտիստական, քան որևէ այլ կրոնական ուղղության ուսմունքի: Փաստորեն, դեռևս նախամիսիոներական շրջանում ավետարանական հեղինակների կարծիքով արդեն իսկ նկատվում էին եթե ոչ ավետարանական, ապա բարեռորոգչական խմորումներ հայոց մեջ:

ԿՐՈՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

ՍԱՐԴԻԿԱՅԻ 343-344 ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՆԳՐՎԱՆՆԵՐԸ

Ա. Գ. Բալաշյան

Տեսական կրոնագիտության համակարգում հանրաճանաչ է, որ իր ներքին տրամաբանությամբ, բովանդակային առանձնահատկություններով ու հավատքային նպատակամղվածությամբ ցանկացած դոգմատիկական համակարգ օրգանապես կապված է կոնկրետ դարաշրջանի կրոնական աշխարհայացքի հիմնախնդիրների հետ և գործնականում հանդես է գալիս իբրև այդ հիմնախնդիրների լուծման յուրատիպ փորձ: Այդ մեկնակետից դոգմատիկական ցանկացած համակարգ ոչ միայն բնութագրվում է հավատքային սկզբունքների ու պատկերացումների օրգանական ամբողջությամբ, այլև, այդ առանձնահատկությամբ պայմանավորված, կարող է դառնալ ներկրոնական վիճաբանությունների ու պառակտումների հիմնարար պատճառներից մեկը:

Դոգմատիկական համակարգերի ուսումնասիրությունն ունի ևս մեկ կարևոր տեսանկյուն: Խոսքը վերաբերում է դրանց հավատքային ուղղվածությանը (ուղղադավան, հետերոդոքս), որն ինքնին որոշելը չափազանց բարդ գործընթաց է: Հիմնահարցի բարդությունը պայմանավորված է ոչ միայն նրանով, որ հավատքային հիմնարար սկզբունքների սահմանները ճշգրտվում են հնի ու նորի փոխհարաբերության ոլորտում, այլև այն հանգամանքով, որ այն իրականանում է որոշակի հասարակական-քաղաքական ու պատմամշակութային պայմանների ազդեցությամբ: Ու թեև կասկածից վեր է, որ հավատքային երևույթները հայտնի սահմաններում կրում են նաև կոնկրետ պատմական գործոնների ազդեցությունը, անառարկելի է և այն, որ դոգմատիկական ցանկացած համակարգ իրական է դառնում ոչ թե արտաքին (հասարակության քաղաքական իշխանության, մշակույթի անհատի և այլն), այլ՝ ներքին (հավատքային ընդհանրության, եկեղեցու) պայմանների ազդեցությամբ:

Այդ ամենի հետևանքով՝ նշված գործընթացը կարող է պայմանավորվել նաև սուբյեկտիվ գործոններով ու հանգեցնել ինչպես հարաբերական, այնպես էլ բացարձակ շեղումների: Այդ իսկ պատճառով էլ եկեղեցական պրակտիկայում նման հիմնահարցերը լուծվում են տիեզերական (երբեմն՝ տեղական եպիսկոպոսական) ժողովների կողմից: Իսկ դա նշանակում է, որ, արտաքին պայմաններից անկախ, ամեն մի դոգմատիկական համակարգ բնութագրվում է ներքին ինքնուրույնությամբ, քանի որ նրանից ներս միշտ էլ կարելի է առանձնացնել միայն համակարգին բնորոշ ներքին օրինաչա-

փություններ, որոնց պահապանի ու քարոզողի որակով էլ հանդես է գալիս եկեղեցին:

Այդպիսին էր իրավիճակը նաև IV դարի 40-ական թվականների սկզբին, երբ, կայսերական իշխանության միջամտությամբ, ընդհանրական եկեղեցին ձեռնամուխ եղավ իր համար կենսական նշանակություն ունեցող միաբարական գործընթացների իրագործմանը:

Քննարկվող հիմնահարցի վերաբերյալ մեզ հասած փաստական նյութի վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ Հռոմեական կայսրության վերնախավի (արևելյան և արևմտյան կեսարների) որդեգրած կրոնական այդ քաղաքականության հիմքում ընկած են եղել պրակտիկ-եկեղեցական պահանջներ: Հականիկեական ընդդիմության աննախադեպ ծավալումը, քրիստոնեական Արևելքի պահպանողական աստվածաբանության օրինաչափ ծնունդը հանդիսացող Անտիոքի 341 թ. ժողովների դավանաբանական գործունեությունը, քրիստոնեական Արևելքի ու Արևմուտքի փաստական պառակտումը և դարաշրջանի հոգևոր-եկեղեցական կյանքը բնութագրող բազմաթիվ այլ երևույթներ օրախնդիր դարձրեցին համատեղ քննարկումների միջոցով ներեկեղեցական ու միջեկեղեցական նորմալ համակեցություն հաստատելու պահանջը:

Արևմտյան եպիսկոպոսների ակտիվ միջամտությամբ ձևավորված այդ կացությունն ունեցել է իր նախապատմությունը: Եկեղեցական պատմության վավերագրերը վկայում են, որ, դեռևս 341 թ., «Արևմտյան թագավոր Կոստանսը», արևմուտք աքսորված նիկեականների, արևելքում ձևավորված դավանաբանական որոնումների, ինչպես նաև «հալածանքների հետևանքով հրապարակ իջած ներեկեղեցական խառնակությունների» վերաբերյալ պարզաբանումներ ստանալու համար եղբորը՝ Կոստանցիուսին խնդրել է Արևմուտք ուղարկել երեք եպիսկոպոսների: Այդ պահանջին ի պատասխան՝ արևելյան եպիսկոպոսները հաստատեցին Անտիոքի չորրորդ բանաձևը՝, որն, իր նախորդների նման, բովանդակությամբ «ազդակից» էր մինչնիկեական հանգանակային գրականությանը:

Եվ, չնայած գործադրված ջանքերին, արևելյան եպիսկոպոսների կողմից հաստատված դավանագրերը քրիստոնեական Արևմուտքի համար սկզբունքորեն անընդունելի էին, քանի որ Արևմուտքը վերջնականապես հանգել էր այն հետևությանը, թե «արևելցիները փոխում են հավատքը»: Այդ «հավատուրացության» դեմ պայքարի անհրաժեշտությունն էլ դարձավ այն ազդակը, որն իր շուրջը համախմբեց «նիկեականության պաշտ-

---

[1] Տե՛ս ***Сократ Схоластик***. Церковная история. М., 1996, кн. II, гл. 18, с. 78. Տե՛ս նաև ***Свт. Афанасий Великий***. Посланіе о соборахъ, бывшихъ въ Ариминѣ италійскомъ и въ Селевкіи исаврійском. Творения в четырех томах. Т. III, М., 1994, с. 121.

պան» արևմտյան եպիսկոպոսներին: Հենց արևմտյան եպիսկոպոսներն էլ, «եկեղեցական անկարգություններին վերջ տալու միտումով», ձեռնամուխ եղան Արևմուտքում եպիսկոպոսական ներկայացուցչական ժողով հրավիրելու գործին և խնդրեցին Կոստանս կեսարին, որպեսզի նա «իր հովանավորության տակ վերցնի նիկեական հավատքի պաշտպանության գործը»: «Հայրական ժառանգությունն անխաթար պահպանելու» հավակնությամբ տոգորված Կոստանսն ընդառաջեց եպիսկոպոսների խնդրանքին և միջնորդեց Կոստանցիուսին՝ պաշտպանել առաջարկը: Եվ, քանի որ «եկեղեցում առկա էին ժողովական բժշկման կարոտ բազմաթիվ այլ հիվանդություններ ևս», Կոստանցիուս կայսրը սիրով ընդառաջեց եղբորը և հրամանագիր հրապարակեց, որ ինչպես արևելյան, այնպես էլ արևմտյան եպիսկոպոսները «տիեզերական ժողով հրավիրեն և լուծեն ներեկեղեցական կյանքի բոլոր «հիվանդությունները»[1]:

Պետք է նկատել, որ նոր «տիեզերական ժողովի» հետ կապված սպասելիքները բավականին մեծ էին, քանի որ ենթադրվում էր, թե այն կարող էր նպաստել վերջ տալու քրիստոնեական Արևելքի ու Արևմուտքի դավանաբանական վիճաբանություններին ու պառակտումներին: Դրա համար էլ նոր տիեզերական ժողով հրավիրելու գաղափարը հաճույքով պաշտպանեցին և՛ Արևելքի և՛ Արևմուտքի դոգմատիկական հոսանքները: Եվ, քանի որ արևմուտցիները համոզված էին, որ տիեզերաժողովն Արևելքում անցկացնելու դեպքում իրենք բռնաճնշումների կենթարկվեին, Կոստանսի միջնորդությամբ ժողովի անցկացման վայր ընտրվեց Արևմտյան Դակիա պրովինցիայի Իլլիրիա միտրոպոլության Սարդիկա (Սերդիկա) քաղաքը[2]:

Դատելով կայսերական հրահանգներից՝ ժողովի հիմնական նպատակն է համարվել «վերանայել բոլոր այն որոշումները, որոնք ընդունվել են նիկեական ժողովից հետո, ստուգել բոլոր փոխադարձ մեղադրանքները և արդարացի նոր որոշում հաստատել»[3]: Օժտված լինելով տիեզերական ժո-

---

[1] Մանրամասները տե՛ս ***Феодорит еписк. Кирский***. Церковная история. СПб., 1852, кн. II, гл. 4, с. 114; ***Созомен Эрмий Саламинский***. Церковная история. СПб., 1851, кн. II, гл. 11, с. 185; ***Сократ Схоластик***. Церковная история, кн. I, гл. 20, с. 82-83.

[2] Սարդիկա (Սերդիկա՝ ժամանակակից Սոֆիա) քաղաքի ընտրությունը պատահական չէր: IV դարում այն ընկած էր կայսրության արևմտյան հատվածում, բայց, միաժամանակ, բավականին մոտ էր արևելյան կեսարությանը: Պահպանված տեղեկությունների համաձայն՝ ժողովն իր աշխատանքներն սկսել է 343 թ., որին մասնակցել են 170 եպիսկոպոսներ՝ 94-ն արևմտյան և 76-ն՝ արևելյան հատվածից: Չնայած *քանակական կազմի անհավասարությանը* (արևմտյան կողմը նախապես հոգ էր տարել այն մասին, որ «սեփական» ծրագրերն իրականացնելու համար ժողովում մեծամասնություն կազմեն և այդ գործին մասնակից էր դարձրել նաև պետական իշխանությանը)՝ *այն պետք է դասել ներկայացուցչական ժողովների կարգին* և պետք է ենթադրել, որ առկա էին բոլոր պայմանները քրիստոնեական Արևելքի և Արևմուտքի միջև դավանաբանական «հաշտություն» հաստատելու համար:

[3] Այդ մասին մանրամասները տե՛ս **Hilarius**. Fragment III, Kigne / **Migne J. P.** Patrologie cursus completus. Series Latina (այսուհետ՝ **PL**), Acc., t. X, Paris, 1877, p. 309.

ղովի կարգավիճակով՝ Սարդիկայի ժողովն, ըստ էության, օժտված էր «բարձրագույն ինստանցիայի» բոլոր լիազորություններով, և այդ տեսակետից ժողովի առաջնահերթ խնդիրն էր համարվում քննարկել և «իրավասու որոշում ընդունել» Հռոմի 340 թ. և Անտիոքի 341 թ. ժողովների դավանաբանական գործունեության նկատմամբ: Սակայն այդ սպասումներն այդպես էլ չիրականացան, քանի որ իրադարձություններն ընթացան անսպասելի հունով:

Սարդիկայում էին նաև իրենց «դատին սպասող» Աթանաս Ալեքսանդրացին, Մարկելոս Անկյուրիացին, Պողոս Կոստանդնուպոլսեցին և Ասկլեպաս Գազացին: Տեղեկանալով այդ մասին և ականատես լինելով, որ «նրանք ազատ զրուցում են Հոգիա Կորդուբացու և Պրոտոգեն Սարդիկացու հետ»՝ արևելյան եպիսկոպոսները պահանջեցին ժողովից հեռացնել իրենց կողմից աթոռազրկված եպիսկոպոսներին և, մերժում ստանալով, հրաժարվեցին հանդիպել արևմտյան եպիսկոպոսների հետ[1]:

Հոգիա Կորդուբացու գլխավորած արևմտյան և ժողովական աշխատանքներին մասնակցելու համար Սարդիկա ժամանած եգիպտական եպիսկոպոսները ժողովի «միարարական» բնույթի մասին յուրահատուկ պատկերացումներ ունեին: «Երրորդական դատավորի» կեցվածքով նրանք անվերապահորեն մերժեցին քննարկել Աթանաս Ալեքսանդրացու և աքսորված մյուս նիկեականների «գործը», քանի որ վստահ էին, որ «Եվսեբիոսի կողմնակիցներ» հորջորջված ժողովական արևելյան եպիսկոպոսները «տրվել են իրենց դատին»[2]: Կանխակալ այդ մոտեցումը ոչ միայն անթույլատրելի էր և՛ կանոնական և՛ դիսցիպլինար առումներով, այլև՝ անհարիր էր ինչպես եկեղեցական (եպիսկոպոսական) ժողովի, այնպես էլ՝ բուն քրիս-

---

[1] Անդրադառնալով Աթանաս Ալեքսանդրացու, Մարկելոս Անկյուրիացու, Ասկլեպաս Գազացու և Պողոս Կոստանդնուպոլսեցու նկատմամբ արևելցիների վերաբերմունքին՝ Թեոդորետ պատմիչը գրում է. «Այստեղ (Սարդիկա՝ Ա. Ք.) էին ժամանել նաև նրանց մեղադրողները՝ հերետիկոսական խառնամբոխի ներկայացուցիչները, Աթանասի գործի նախկին դատավորները: Տեղեկանալով, որ ժողովը ողջամտորեն ու անաչառ կերպով կանգնած է աստվածային տնօրինության դիրքերում՝ նրանք, չնայած հրավիրված լինելուն, նիստերին չներկայացան, բայց մեղադրողներն ու անարդար դատավորները բոլորը միասին փախան», տե՛ս **Феодорит епископ. Кирский.** Церковная история, кн. II, гл. 7, с. 116-117.

[2] Այդ մասին Աթանաս Ալեքսանդրացին գրում է. «Եվ, երբ բոլոր վայրերից հավաքվեցին բազմաթիվ եպիսկոպոսներ, մենք Եվսեբիոսի համախոհներին *դատի կանչեցինք* (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.)», «... եպիսկոպոսական ժողովը նրանց հրավիրեց, ասելով. «Դուք դատվելու եք եկել, ինչո՞ւ եք հապաղում այստեղ գալ», տե՛ս **Свт. Афанасий Великий.** Защитительное слово против ариан. Творения в четырех томах. Т. I, М., 1994, с. 330, 331.

Այդ փաստն է վկայում նաև Սարդիկայի ժողովական ուղերձը, ուր, մասնավորապես, կարդում ենք. «ժողովում գտնվող բոլոր եպիսկոպոսները, հատկապես իմաստուն ծերունի Հոզիան ... նրանց (արևելյան եպիսկոպոսներին՝ Ա. Ք.) հանձնում էին *ներկայանալ դատի* (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.)», տե՛ս **Свт. Афанасий Великий.** Защитительное слово против ариан., с. 342, տե՛ս նաև **Феодорит епископ. Кирский.** Церковная история, кн. II, гл. 7, с. 117-118.

տոնեության ոգուն: Այդ տեսանկյունից միանգամայն ընդունելի է ռուս աստվածաբան Ա. Սպասկու բնութագրական այն տողերը, թե դա «Կանխակալ կարծիք էր ժողովի խնդիրների մասին, որը եկեղեցում իրենց ունեցած դերի մասին արևմուտցիների և աքսորված նիկեականների անսովոր մեծամտության արտահայտությունն էր (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ֆ.)»[1]: Երկկողմանի անհանդուրժողական այդ կեցվածքի արդյունքում էլ ի սկզբանե կրախի մատնվեցին եկեղեցական միությունը վերականգնելու բոլոր փորձերը և, միանգամայն օրինաչափ պետք է համարել այն, որ «միաբարական ժողովը» տրոհվեց միմյանց դեմ բացահայտ թշնամական մոտեցում որդեգրած երկու ժողովների:

Սարդիկայի ժողովի ընթացքի և հաստատված որոշումների մասին ինչպես եկեղեցական պատմագրությունը, այնպես էլ մասնագիտական հետազոտությունները գերազանցապես առաջնորդվում են Աթանաս Ալեքսանդրացու աշխատություններում ներկայացված հայեցակարգային հիմնադրույթներով: Ականավոր աստվածաբանի և եկեղեցական գործչի կողմից շրջանառվող տեղեկատվությունից դատելով՝ Սարդիկայի ժողովի չկայացած քննարկումներում վիճաբանական առանցքային հիմնահարցը եղել է Աթանաս Ալեքսանդրացու նկատմամբ արևելյան եպիսկոպոսների վերաբերմունքի հետաքննությունը: Ցավոք, այդ հարցում կրքերն այնքան էին բորբոքվել, որ տեղ գտած անհաշտ, երբեմն թշնամական վերաբերմունքն արևելյան ու արևմտյան եպիսկոպոսների միջև գործնականում բացառում էր փոխզիջման ամեն մի հնարավորություն: Այդ իսկ պատճառով էլ քննարկվող հիմնահարցի վերաբերյալ մեզ հասած տեղեկությունները իրենց վրա կրում են սուբյեկտիվ գործոնի կնիքը:

Հավանաբար պատճառներից մեկն էլ դա է, որ մասնագիտական գրականության մեջ Սարդիկայի ժողովում և դրա շուրջ ծավալված իրադարձությունների վերլուծության և քննական արժևորման գործում, հանիրավի կերպով, անտեսվել է մեկ այլ նշանավոր աստվածաբանի՝ Հիլարիոս

---

[1] Проф. *А. Спасский*. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914, с. 325.
Մատենագրական տեղեկությունները և սկզբնաղբյուրները վկայում են, թե «արևելյան եպիսկոպոսներն ապշեցին», երբ, Սարդիկա ժամանելով, ականատես եղան, որ Աթանասը, Մարկելոսը և «Անտիքի ժողովի որոշմամբ աքսորված մյուս հանցագործները գրավել են եկեղեցին և խաղաղ զրույց են վարում Հոզիա Կորդուբացու և Պրոտոգեն Սարդիկացու հետ»: Միանգամայն այլ կերպ ըմբռնելով ժողովի խնդիրը՝ նրանք պահանջեցին վերջիններիս հեռացնել դահլիճից, պնդելով, որ «աքսորվածների գործը պետք է վերանայել» նրանց բացակայության դեպքում միայն, այլապես բացարձակ անհասկանալի կլիներ, թե «դատապարտվածներն իրենց գործում ինչպես են դատավորի դեր կատարելու»: Բայց, անհայտ պատճառներով, Հոզիա Կորդուբացին և Պրոտոգեն Սարդիկացին հրաժարվեցին ընդառաջել միանգամայն կանոնական այդ պահանջին: Մանրամասները տե՛ս **Hilarius**, Fragment, III / **Migne. PL**, s., t. X, p. 658-659. Հմմտ. ***Сократ Схоластик***. Церковная история, кн. II, гл. 20, с. 83; ***Созомен Эрмий Саламинский***. Церковная история, кн. III, гл. 11, с. 186; ***Феодорит еписк. Кирский***. Церковная история, кн. II, гл. 7, с. 116-117;

Պուատիեցու հաղորդած տեղեկությունները: Վերջինս թույլ է տալիս դուրս գալ հիմնահարցի արժևորման «ավանդական շաբլոնից» և «սարդիկյան պառակտման» պատճառահետևանքային հարաբերությունները քննարկել նաև արևմտյան եպիսկոպոսների գործունեության տեսանկյունից:

Սարդիկայի ժողովի շուրջ ծավալված իրադարձությունների վերաբերյալ Աթանաս Ալեքսանդրացու և Հիլարիոս Պուատիեցու հաղորդած տեղեկությունների համադրումը թույլ է տալիս անվարան պնդել, որ Աթանաս Ալեքսանդրացու հիմնահարցին զուգահեռ՝ քննարկվել է նաև նիկեականության պաշտպան արևելյան եպիսկոպոսներին աքսորելու պատճառների և հալածանքների իրավասության հարցը:

Փաստական նյութը թույլ է տալիս պնդել, որ Աթանաս Ալեքսանդրացու նկատմամբ իրենց մոտեցումներում արևելյան եպիսկոպոսներն անփոփոխ կերպով առաջնորդվում էին Մարետում անցկացված «հետաքննության փաստերով»: Եվ, քանի որ Տիրի 335 թ. ժողովի կողմից հաստատված հետաքննիչ հանձնախմբի 6 անդամներից 5-ը ժամանել էին Սարդիկա, ինչն, անկասկած, կարող էր բացասական ազդեցություն թողնել քննարկումների ընթացքի վրա, վիճաբանական հարցի նկատմամբ կանխակալ մոտեցումներից զերծ մնալու և անաչառություն ապահովելու միտումով՝ արևելյան եպիսկոպոսներն իրենց արևմտյան ծառայակիցներին առաջարկեցին սեփական շաբքերից ընտրել 5 նվիրակ, ուղարկել Եգիպտոս (Մարետ) և տեղում հետաքննել գործն ու ներկայացնել ժողովի քննարկմանը: «Եթե կեղծ լինի այն, - այդ կապակցությամբ գրում են արևելցիները, - ինչ հռչակվել է ժողովական կարգով, ապա չենք դիմի ո՛չ կայսրին, ո՛չ ժողովին, ո՛չ էլ որևէ եպիսկոպոսի և ինքներս կդատապարտենք մեզ»: Անդրադառնալով Հիլարիոսից քաղված այդ տեղեկատվության քննությանը՝ Ա. Սպասկին նկատում է. «Պետք է չափից ավելի համոզված լինել սեփական գործի արդարացիության մեջ, որպեսզի նման բաց առաջարկ անել» և պնդում, որ առաջադրված քննարկումը մեծապես կնպաստեր մեկընդմիշտ վերջ դնելու եկեղեցական պատմության «խոշորագույն թյուրիմացություններից մեկին և, այնուամենայնիվ, արևելցիները մերժում ստացան»[1]:

Հիլարիոս Պուատիեցին վկայում է նաև, որ սարդիկյան պառակտման գործում վճռական դեր է կատարել ոչ թե վերոնշյալ առաջարկի մերժումը, այլ այն, որ արևմտյան մեծամասնությունը նրանց հետ վարվել է իբրև «մեղադրյալների»: Այդ մոտեցումը, նրանց համոզմամբ, հանդիսացել է եկեղեցու ավանդական կանոնական իրավունքի կոպիտ ոտնահարում, քանի

[1] Սաճրամասները տե՛ս Проф. *А. Спасский.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени), с. 325, 326-327:

որ եպիսկոպոսական ցանկացած ժողովի որոշում համարվել է վերջնական: Իսկ Սարդիկայում հանդիպում ենք մի իրավիճակի, երբ արևմտյան եպիսկոպոսները փորձ են անում «ստուգել և վերանայել» արևելյան եպիսկոպոսների ժողովական որոշումները:

Չնայած երկկողմանի բանակցություններին՝ վիճաբանող կողմերի միջև ոչ մի հարցում համաձայնություն չհաստատվեց, ինչի հետևանքով նրանց միջև հակասություններն է՛լ ավելի խորացան: Իսկ այն բանից հետո, երբ արևմտյան եպիսկոպոսները բացահայտ կերպով սպառնացին, որ եթե արևելցիները նրանց հետ չհարաբերվեն, ապա այդ բանը նրանց կստիպեն անել պետական իշխանության հարկադրանքով, արևելցիները լքեցին Սարդիկան և վերադարձի ճանապարհին ժողով գումարեցին Փիլիպոպոլսում (ներկայիս Պլովդիվ քաղաքում):

Փիլիպոպոլսի ժողովում արևելյան եպիսկոպոսները աթոռազուրկ հռչակեցին ընդդիմադիր յոթ եպիսկոպոսների, այդ թվում՝ Աթանաս Ալեքսանդրացուն և Հուլիոս Հռոմեացուն, ով հայտարարվեց նաև «բոլոր չարիքների հիմնադիր ու առաջնորդ, որն ի հեճուկս եկեղեցական կանոնների, առաջինը դատապարտվածների առջև հաղորդության դուռ բացեց և հանդգնություն ունեցավ պաշտպանել Աթանասին»[1]: Դրանից հետո նրանք Սարդիկայում ծավալված իրադարձությունների մասին կազմեցին մի ընդարձակ ուղերձ և, աջակիցներ ձեռք բերելու նպատակով, ուղարկեցին բոլոր եկեղեցիներին: Իբրև Փիլիպոպոլսյան ժողովի դավանագիր՝ այդ ուղերձին կցվեց նաև Անտիոքի դավանաբանական չորրորդ բանաձևը[2]:

Ամենայն հավանականությամբ փիլիպոպոլսյան ժողովականները ձևավորված կացության համար «մեղավոր» են համարել աքսորված նիկեականներին՝ Մարկելոս Անկյուրիացուն, Աթանաս Ալեքսանդրացուն, Պողոս Կոստանդնուպոլսեցուն, Ղուկիոս Ադրիանապոլսեցուն և Ասկլեպոս Գազացուն, քանի որ իրենց ուղերձում վերջիններիս մեղադրում են ծանրագույն բազմաթիվ մեղքեր կատարելու մեջ[3]:

---

[1] Սոզոմենոս պատմիչը հիշատակում է 9 եպիսկոպոսի անուն: Այդ կապակցությամբ նա գրում է. «Հենց արևելցիները, հաստատելով Աթանասի, Պողոսի, Մարկելոսի, Ասկլեպոսի նկատմամբ նախկին վճիռները, աթոռազուրկ հռչակեցին նաև Հռոմի Հուլիոս եպիսկոպոսին, Հոգիա խոստովանողին, Տիրի եպիսկոպոս Մաքսիմոսին, Պրոտոգեն Սարդիկացուն և Գավդենցիուսին», տե՛ս ***Созомен Эрмий Саламинский***. Церковная история, кн. III, гл. 11, с. 186-187:

[2] Սոկրատես պատմիչը հավաստում է, որ Փիլիպոպոլսի ժողովում արևելյան եպիսկոպոսներն «ուղղակի բանադրեցին հանագոյության վարդապետությունը, իսկ «ոչ նման» եզրը ներմուծեցին իրենց ուղերձի մեջ և ուղարկեցին ամենուրեք» և դրանով իսկ «... կատարեցին այն ինչ ցանկանում էին և վերադարձան իրենց քաղաքները», տե՛ս ***Сократ Схоластик***. Церковная история, кн. II, гл. 20, с. 83, 86.

[3] Փիլիպոպոլսի ժողովական եպիսկոպոսները իրենց շրջաբերական ուղերձում մեծ տեղ հատկացրեցին նաև նիկեական հավատամքի գլխավոր պաշտպաններ Աթանաս Ալեքսանդրացու, Մարկելոս Անկյուրիացու, Պողոս Կոստանդնուպոլսեցու, Ղուկիոս Ադրիանապոլսեցու և Ասկլեպոս Գա-

Կասկածից վեր է, որ բոլոր այդ պատմությունները չափազանցված են, բայց պետք է ընդունել նաև, որ դրանցում առկա են պատմական որոշ իրողություններ: Խոսքն ամենից առաջ վերաբերում է նրան, որ քրիստոնեության և հրեականության ու հեթանոսության պայքարը IV դարում դեռևս չէր ավարտվել: Եկեղեցական պատմության վավերագրերը վկայում են, որ հակամարտող այդ թևերի միջև ծավալված մրցակցությունն առօրյա կյանքում սրությամբ դրսևորվել է նաև հետագա տասնամյակներում: Եվ, եթե դրան ավելացնենք նաև հետնիկեական տասնամյակներին մեծ ծավալում ստացած եպիսկոպոսական աթոռների մրցակցությունը, բարձրագույն նվիրապետների (որոնցից յուրաքանչյուրի հետևում կանգնած էին «ֆանատիզմի հասնող նվիրված զանգվածներ») աղմկալից աքսորներն ու վերադարձը, ապա դժվար չէ համոզվել այն բանում, որ հակամարտող կողմերը կարող էին «ամբոխի կրքերն» օգտագործել պրագմատիկ նպատակներով: Կրոնական ֆանատիզմը տիպական էր և՛ քրիստոնեական համայնքին և՛ առանձին հոգևորականների: Եվ անհավանական ոչինչ չկա այն բանում, որ ուղղադավանության մոլի պաշտպան շարքային հավատացյալնե-

---

զացու դեմ ուղղված մեղադրականներին: «Մարկելոսի մասին,- գրում են նրանք,- արևելցիները կարող են խոսել միայն զայրույթով՝ նրա մոլորությունն այնքան ակնհայտ և վարդապետությունն այնքան աստվածուրաց է, որ նրա հետ Աթանասի և արևմտյան նիկեականների շփումները համարվում են կանոնական իրավունքի խախտում, ոչնչով արդարացվել չեն կարող և վկայում են նրա պաշտպանների ոչ ուղղադավան լինելու փաստը»: Եվ նրա դատապարտումն ինչ-որ գաղտնի բան չի եղել: Ըստ ժողովականների՝ «այդ դատապարտումը տեղի է ունեցել եպիսկոպոսական ժողովում, որի ակտերը մինչ օրս պահպանվում են Կ. Պոլսի արխիվում: Եվ ինքը՝ Աթանասը մի՞թե խիստ պատժի արժանի չէ: Նա պղծել է սրբազան խորհուրդները, խորտակել Աստծուն ու Քրիստոսին նվիրված սկահակը (ափսեն), քանդել սեղանը, կործանել սրբազնագույն բազիլիկան: Նա մեղադրվել է անարդարությունների, բռնության, և անգամ՝ եպիսկոպոսի սպանության մեջ: Աթանասի հետ շփվելու համար նրա կողմնակիցները Ս. Զատկի օրերին, օգնության կանչելով պրեֆեկտին ու կոմիտներին, ընդդիմացողներից ոմանց ծերբակալել են, մյուսներին՝ վիրավորել, խարազանել ու կտտանքների ենթարկել: Այդպիսով, ոչ թե անձնական ազդեցությամբ, այլ ոստիկանության ու հրեաների օգնությամբ, մարդկանց, որոնք չէին ցանկանում շփում ունենալ իր հետ, Աթանասը հարկադրել է կատարել դա՝ վերքեր ու տառապանքներ պատճառելով, զնդանի, վիրավորելու և կտտանքների միջոցով: Եվ աքսորից վերադառնալիս՝ ողջ ճանապարհին նա գահընկեց է արել եպիսկոպոսների, վերականգնել դատապարտվածների, ոմանց իր հետ հաղորդակցվելու է տրամադրել եպիսկոպոսական աստիճան տալու խոստումով, մյուսներին՝ ծեռնադրություն կատարելով, նույնիսկ՝ անհավատներին (այսինքն՝ նորադարձներին), այն դեպքում, երբ այդ աթոռները տեղակալում էին առողջ եպիսկոպոսներ: Եվ Ալեքսանդրիայի եկեղեցին նա գրաղեցրել է բռնության, սպանությունների ու պատերազմի միջոցով. ժողովի կողմից նշանակված եպիսկոպոսին (Գրիգորիոսին), սուրբ այրին, նա դիմավորել է իբրև թշնամու, հեթանոսների օգնությամբ հրդեհել է եկեղեցին, կործանել ս. սեղանն ու գաղտնի կերպով փախել քաղաքից»:

Արևելյան եպիսկոպոսների կողմից նմանատիպ մեղադրանքներ են առաջադրվել նաև Պողոս Կոստանդնուպոլսեցուն և Ղուկիոս Ադրիանապոլսեցուն: Նրանցից առաջինին արևելյան եպիսկոպոսները մեղադրում էին այն բանում, որ աքսորից վերադառնալուց հետո նա մերկացրել է ընդդիմադիր քահանաներին և, նրանց վզից նշխար կախելով, զանգվածային անպատվության համար մերկ տեսքով հրապարակ է հանել: Իսկ երկրորդին առաջադրվում էր այն մեղադրանքը, որ նա «հերետիկոս» համարվող հոգևորականների կողմից տրվող հաղորդության նշխարը հրամայել է գցել շների առաջ, տե՛ս **Hilarius**, Fragment, III / **Migne J. P. PL**, s., t. X, p. 663-665.

բը կրակի էին մատնում իրենց կողմից «պիղծ» համարվող կրոնական կառույցը, իսկ զանգվածային այդ անկարգությանը մասնակից էին դառնում (անշուշտ՝ այլ նկատառումներով) նաև հեթանոսական զանգվածներն ու հրեա դավանորդները:

Ինչ վերաբերում է արևելյան եպիսկոպոսների կողմից Աթանաս Ալեքսանդրացուն ներկայացվող մեղադրանքներին, ապա դրանցից հավաստի կարելի է համարել միայն մեկը, որը հաստատվում է նաև մատենագրական աղբյուրների կողմից: Այսպես, և՛ Սոկրատես պատմիչը և՛ Սոզոմենոսը, շարադրելով Սարդիկայի ժողովից հետո Աթանաս Ալեքսանդրացու վերադարձի պատմությունը, միաձայն հավաստում են, որ նա «...արիոսական մտածելակերպի տեր եպիսկոպոսներին աթոռազրկում և դրանց փոխարեն ձեռնադրում էր իր կողմնակիցներին», նույնիսկ այն «քաղաքներում, որոնք ամենևին էլ չէին ենթարկվում իր հոգևոր իշխանությանը»[1]:

Իրենց հերթին արևմտյան եպիսկոպոսները քննարկեցին արևելցիների կողմից աքսորված եպիսկոպոսներին առաջադրված մեղադրանքները, հերքեցին դրանք, որոշում ընդունեցին նրանց վերադարձնել իրենց աթոռները և դատապարտեցին արևելյան 9 եպիսկոպոսների, այդ թվում՝ Թեոդոր Հերակլեացուն, Ստեփանոս Անտիոքացուն, Նարկիս Ներոնեացուն, Ակակիոս Կեսարացուն, Գևորգ Լավոդիկեացուն, որը Սարդիկայի ժողովին չի մասնակցել, Մինոփոնտ Եփեսացուն, Պատրոփիլ Սկյութապոլսեցուն, Ուրզակի Սինգիդոնացուն և Վաղես Մուրսիացուն[2], որից հետո «զբաղվեցին հավատքի հարցերով»:

---

[1] Հետաքրքրական մի փաստ ևս: Երկու պատմիչներն էլ ներդաշնակ համերաշխությամբ պնդում են, որ ոչ կանոնական այդ գործունեությունն էլ հետագայում առիթ է հանդիսացել Աթանաս Ալեքսանդրացուն նոր մեղադրանքներ ներկայացնելու համար, տե՛ս ***Сократ Схоластик***. Церковная история, кн. II, гл. 24, с. 93; ***Созомен Эрмий Саламинский***. Церковная история, кн. III, гл. 21, с. 219-220.

[2] Մանրամասները տե՛ս ***Свт. Афанасий Великий***. Защитительное слово против аріан., с. 346-347. Մեկ այլ աշխատության մեջ աստվածաբանը հիշատակում է 8 եպիսկոպոսի անուն և հավելում, որ ժողովը Գրիգորիս Ալեքսանդրացուն վտարել է եկեղեցուց՝ արգելելով նրա հետ հաղորդակցվելու ցանկացած ծև, տե՛ս ***Свт. Афанасий Великий***. Посланіе епископа Аѳанасія къ монахамъ повсюду пребывающимъ о томъ, что сделано аріанами при Констанціи (История аріан). Творения в четырех томах. Т. II, М., 1994, с. 117-118.

Սոզոմենոսը պնդում է, թե ժողովը որոշեց «Գրիգորիոս Ալեքսանդրացուն, Բարսեղ Անկյուրիացուն և Քվինտիանոս Գազացուն եպիսկոպոս չանվանել, դատապարտել նրանց հետ բոլոր շփումները և նույնիսկ քրիստոնյա չհամարել: Այնուհետև եպիսկոպոսական աթոռներից զրկեցին Թեոդորոս Թրակիացուն, Ներոնեայի եպիսկ. Նարկիսին, Ակակիոս Կեսարացուն, Մինոփոնտ Եփեսացուն, Ուրզակի Սինգիդոնացուն, Վաղես Մուրսիացուն և Գևորգ Լաոդիկեցուն, տե՛ս ***Созомен Эрмий Саламинский***. Церковная история, кн. III, гл. 12, с. 188.

Թեոդորետը համարում է, որ արևելյան եպիսկոպոսների դատապարտության համար հիմք է հանդիսացել նրանց «չարամիտ զրպարտանքը»: Նա մանրամասնում է, որ Աթանաս Ալեքսանդրացու, Մարկելոս Անկյուրիացու և Ասկլեպոս Գազացու արդարացումից հետո Սարդիկայի ժողովն արգելեց «գայլերի նման նրանց եկեղեցի ներխուժած Գրիգորիոս Ալեքսանդրացուն, Բար-

Ինչ վերաբերում է Սարդիկայի ժողովի ընդունած դավանաբանական բանաձևին, ապա հարկ է նշել, որ այդ մասին աստվածաբանական գրականության մեջ տեղ են գտել իրարամերժ կարծիքներ: Դրանցից առաջինն անվերապահ կերպով մերժում է «Սարդիկայի հանգանակի» պատմականությունը և պնդում, թե այդ հարցում «ժողովը սահմանափակվել է նիկեական դավանանքի վերահաստատմամբ»: Այդ տեսակետը հիմնավորելու համար վկայակոչում են 362 թ. անտիոքացիներին ուղարկված Աթանաս Ալեքսանդրացու ուղերձը, որը մասնավորապես, հրահանգում է, թե «Ոմանց կողմից հրապարակված թուղթը, որն իբր, հավատքի մասին գրվել է Սարդիկայի ժողովում, ասհասարակ արգելեք կարդալ կամ վկայակոչել այն, քանի որ Ժողովը նման բան չի հաստատել: Թեև նիկեական հավատքի անբավարար լինելու պատրվակով ոմանք ցանկանում էին գրել հավատքի մասին և աշխույժ կերպով գործում էին այդ ուղղությամբ, սակայն Սարդիկայում գումարված ս. ժողովն անբմբռնողությամբ մոտեցավ դրան և որոշեց այլևս դավանագիր չհաստատել, այլ բավարարվել այն հավատքով, որը դավանում էին նիկեական հայրերը»[1]:

Ինչ վերաբերում է քննարկվող հիմնահարցի արժևորման երկրորդ մոտեցմանը, ապա այն վկայակոչում է Սարդիկայի ժողովի ընդդիմադիր եպիսկոպոսների հիշատակումներն այն մասին, որ բոլոր եկեղեցիներին ուղարկվել է արևմտյան եպիսկոպոսների կողմից հաստատված «սարդիկայի խայտառակությունը»[1] ժողովի հանգանակը և այն վավերական են համարում: Հետազոտական այդ տեսակետի կողմնակիցներն իրենց մոտեցումը փաստարկելու համար վկայակոչում են նաև մատենագրական առանձին տեղեկություններ, որոնք հավաստում են, որ Սարդիկայի ժողովն, այնուամենայնիվ, իրապես հաստատել է նոր դավանագիր: Այդ մասին արժե-

---

սեղ Անկյուրիացուն և Քվինտիան Գազացուն եպիսկոպոս կամ քրիստոնյա անվանել» և կարգադրեց «նրանց հետ ոչ մի հաղորդություն չունենալ»: Իսկ «արիոսական խելամտությունները կիսելու և մատնություններ կատարելու համար Հերակլեայի եպիսկոպոս Թեոդորոսին, Կիլիկյան Ներոնեայի եպիսկոպոս Նարկիսին, Պաղեստինյան Կեսարիայի եպիսկոպոս Ակակիոսին, Ստեփանոս Անտիոքացուն, Միզիական Սինգիդոնի եպիսկոպոս Ուրզակիին, Պանոնիական Մուրսիայի եպիսկոպոս Վաղեսին, Մինոփոնտ Եփեսացուն և Գևորդ Լաոդիկեցուն ... ս. Ժողովը միաձայն աբոռազրկում է: Մենք որոշեցինք,- հռչակում են ժողովականները,- նրանք ոչ միայն եպիսկոպոս չեն, այլև՝ շփում չպետք է ունենան ուղղադավանների հետ, քանի որ նրանց, ովքեր Որդուն տարանջատում են Հայր Աստծու էությունից և Բանին օտարում են Հայր Աստծուց, բնականաբար, նրանց պետք է հեռացնել Տիեզերական եկեղեցուց և օտար համարել քրիստոնեությանը», որին էլ հետևում է բանադրանքը, տե՛ս ***Феодорит еписк. Кирский.*** Церковная история, кн. II, гл, 8, с. 127.

[1] ***Свт. Афанасий Великий.*** Свитокъ Аѳанасія, Александрійскаго Архіепископа, къ Антиохійцам. Творения в четырех томах. Т. III, с. 168.

քավոր հիշատակություններ են պահպանվել ինչպես Սոզոմենոսի, այնպես էլ Թեոդորետի «Եկեղեցական պատմության» մեջ[1]:

Սոզոմենոսը մասնավորապես պնդում է, որ Սարդիկայի հայրերը, արևելյան «եվսեբիոսականներին» բանադրելուց հետո «բոլոր եպիսկոպոսներին գրեցին, որ նրանք հաստատեն իրենց հավատքային սահմանումները և հավատքով համաձայնեն դրա հետ, որի համար էլ նրանք «գրեցին մի այլ դավանագիր, ավելի ընդարձակ, քան Նիկեականը»: Ընդ որում, այն լիովին արտացոլում էր «Նիկեական հանգանակի իմաստը և Նիկեական հանգանակից մի փոքր տարբերվում էր միայն արտահայտման ձևով»: Պատմիչը հավաստում է նաև, որ, մտահոգ լինելով այն բանով, որ «ոմանց մոտ կարող է տպավորություն ձևավորվել, թե ժողովականներն, իբր, նենգափոխում են Նիկեական հավատքը», Սարդիկայի ժողովի ղեկավարներ Հոզիա Կորդուբացին և Պրոտոգեն Սարդիկացին ընդունված դավանագիրն ուղարկեցին Հռոմի Հուլիոս քահանայապետին, հավաստելով, որ «այդ որոշումները կասկածից դուրս են համարում», բայց առավելագույն պարզության համար տարածում են այն, որպեսզի «Արիոսի համախոհները, չարաշահելով դավանագրի կրճատ լինելը, չկարողանան անփորձ հավատացյալներին այդ մտքերն ընդունել տալ անհեթեթ իմաստով»[2]:

Սարդիկայի ժողովի դավանագրի մասին բավականին ընդարձակ տեղեկություններ է հայտնում նաև Թեոդորետը, որը պնդում է, թե Սարդիկայի դավանագիրն արմատապես մերժում է «հերետիկոսների այն պնդումը», թե իբր «Հայր Աստծու, Որդու և Ս. Հոգու «ὑπόστασις»-ները տարբեր են և տարանջատ»: Հակադրվելով այդ վարդապետությանը՝ Սարդիկայի հայրերը հռչակում են, որ «...ընդունում են առաքելական ու տիեզերական այնպիսի հավատք ու դավանանք, ուր «ὑπόστασις»-ը մեկն է, կամ, ինչպես հերետիկոսներն են անվանում, Հայր Աստծո, Որդու և Ս. Հոգու էությունը մեկն է: Իսկ եթե մեկը հարցնի, թե ինչպիսի՞ն է Որդու «ὑπόστασις»-ը, մենք դավանում ենք այսպես՝ այն, որը համընդհանուր համաձայնությամբ պատկանում է Հայր Աստծուն, որ Հայրը չի եղել և չէր կարող լինել առանց Որդու, ճիշտ այնպես, ինչպես, Որդին առանց Հոր և Բանն առանց Հոգու, քանի որ անհեթեթ է ասել, թե Հայրը երբևէ եղել է ա-

---

[1] Ավելացնենք, որ եկեղեցական պատմիչների հաղորդած տեղեկությունները լիովին հաստատվեցին այն բանից հետո, երբ իտալական Վերոնա քաղաքի գրադարանում հայտնաբերվեց Սարդիկայի ժողովի լատինական լեզվով գրված ակտը: Նրանում ամբողջական տեսքով պահպանվել են և Հոզիա Կորդուբացու ու Պրոտոգեն Սարդիկացու կողմից Հռոմի Հուլիոս քահանայապետին ուղարկված նամակը և ժողովի դավանաբանական որոշումները: Սարդիկայի 343 թ. ժողովի կողմից հաստատված դավանաբանական բանաձևի, ինչպես նաև Հռոմի Հուլիոս քահանայապետին ուղարկված նամակի ամբողջական տեքստը հրատարակվել է Մանսիի ժողովածուում: Տե՛ս **Mansi J. D.** Sacrorum Consiliorum nova et amplissima collectio. V. 6, Paris, 1900, p. 1209; V. 7, Paris, 1900, p. 1215 sqq.

[2] Տե՛ս ***Созомен Эрмий Саламинский***. Церковная история, кн. III, гл. 12, с. 188-189.

ռանց Որդի: ... Մեզանից ոչ ոք չի մերժում, որ (Որդին) ծնված է, բայց նա ծնվել է տեսանելի ամենայնից առաջ, Նա ողջ աշխարհի, մարդկային սեռի և հրեշտակների արարիչն է: ... Մենք չենք ասում, թե Հայրը Որդին է, կամ թե Որդին Հայրն է, այլ հաստատում ենք, որ Հայրը Հայր է, իսկ Որդին՝ Հոր Որդին է: Դավանում ենք, որ Հայր Աստծու Բանը՝ Որդին է ... և որ Բանն իրական Աստված է և Իմաստություն և Ուժ ... Մենք նրան դավանում ենք իբրև Միածին և առաջնածին, բայց Որդին միածին է, քանի որ միշտ եղել է և կա Հայր Աստծու մեջ, իսկ առաջնածին է մարդկային բնությամբ, հատկապես այն բանի համար, որ նա իբրև մեռյալների առաջնածին նոր արարած է: Մենք դավանում ենք, որ Աստված միասնական է, դավանում ենք Հայր Աստծու և Որդու միասնական աստվածությունը: ... Հավատում ենք նաև ... Մխիթարիչ Սբ. Հոգուն, որին ինքը՝ Տերը խոստացավ և ուղարկեց մեզ: Հավատում ենք, որ նա (Հիսուս Քրիստոս՝ Ա. Ք.) ուղարկված է, բայց ոչ թե Նա է տառապել, այլ՝ մարդը, որի կերպարանքն առավ և ընդունեց (Քրիստոսը Ս. Հոգուց) Կույս Մարիամից, որովհետև մարդը կարող է տառապել, քանի որ նա մարդ է՝ մահկանացու էակ, իսկ Աստվածն անմահ է: Հավատում ենք, որ երրորդ օրը հարություն առավ ոչ թե իբրև Աստված մարդու մեջ, այլ իբրև՝ մարդ Աստծու մեջ և այդ մարդկությունը Որդին նվիրաբերեց Իր Հորը, այդ մարդուն ազատեց մեղքից: ... Հավատում ենք նաև այն բանին, որ սահմանված անորոշ ժամանակում նա ըստ ամենայնի կդատի բոլորին»[1]:

Տեքստաբանական վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ Սարդիկայի դավանագիրը հանդիսանում է Նիկեական հանգանակի ընդարձակ մեկնությունը, որի հավատքային միջուկը «Աստվածային մեկ «ὑπόστασις» բանաձևումն է»: Հետևաբար՝ նրանում փակվում է Հայր և Որդի աստծու բաժանման կամ տարամտության ամեն մի սողանցք: Ըստ սարդիկյան հայրերի՝ լինելով հավիտենական գոյ, Աստված Բանը չի կարող ժամանակային սկիզբ ունենալ, քանի որ անժամանակային է նրան ծնող Հայրը, հետևաբար՝ նրան ևս չի կարելի պատկերացնել այլ կերպ, քան «հավիտենական գոյ»: Ոչ ոք չի մերժում, որ Հայրը մեծ է Որդուց, բայց դա պետք է հասկանալ ոչ թե հիպոստասների կամ այլ որակների բաժանվածության առումով, այլ՝ միայն նրանով, որ «Հայր Աստծու անունը ավելին է Որդու անունից»:

Այսպիսով, արևմտյան եպիսկոպոսների «հոգեզավակ» համարվող Սարդիկայի դավանագիրը հերթական անգամ հանիրավի կերպով արևելյան (անտիոքյան) հայրերին մեղադրում է «տարանջատ ու էությամբ

---

[1] ***Феодорит еписк. Кирский.*** Церковная история, кн. II, гл. 8, с. 129-131. Տե՛ս նաև St. **Hilary of Poitiers**. De Synodis. In: **Nicene and Post-Nicene Fathers** (ed. by Philip Schaff and Henry Wace).

տարբեր երեք «ὑπόστασις»-ի» մասին հերձվածող վարդապետություն դավանելու մեջ և, բանադրելով «արիոսամետ այդ հերձվածող երրորդաբանությունը», վերահաստատում է «մեկ «ὑπόστασις»-ի մասին» նիկեական դավանանքը:

Այդ դավանագրի հաստատումից հետո Սարդիկայի ժողովի անունից այն ուղարկվեց բոլոր եկեղեցիներին և «միակ ճշմարտի ու օրինականի» հավակնություն ունեցող արևմտյան ժողովականները, Կոստանս կեսարի համաձայնությամբ, երկու եպիսկոպոսներից կազմված հանձնախումբ ուղարկեցին Կոստանցիուս կայսեր մոտ՝ խնդրելով հաստատել Սարդիկայի ժողովի որոշումները[1]:

Պատմական վավերագրերը վկայում են, որ, առաջնային համարելով պետաքաղաքական շահերը, Կոստանցիուս կայսրն ամենևին էլ հակված չէր «կրոնական հարցերում գժտվել եղբոր՝ Կոստանսի հետ: Այդ իսկ պատճառով էլ կայսրը որոշեց պաշտպանել արևմուտցիների առաջարկը և հրահանգեց «Հանուն միության և խաղաղության հաստատման» Անտիոքում նոր ժողով հրավիրել և քննարկել արևմտյան եպիսկոպոսների առաջարկները: Անտիոքի 344 թ. (345 թ.) այդ ժողովի կողմից հաստատված պատասխանն էլ հանդիսացավ Անտիոքի դավանաբանական հինգերորդ բանաձևը, երրորդաբանական մի նոր դավանագիր, որը եկեղեցական պատմությանը հայտնի է «Հավատքի բազմատող շարադրանք» անունով[2]:

Հաշվի առնելով «Հավատքի բազմատող շարադրանքի» բանավիճային բնույթը՝ կարելի է պնդել, որ այն հանդիսացել է Սարդիկայի դավանագրի նկատմամբ արևելյան եպիսկոպոսների անմիջական արձագանքը:

Մերժելով իրենց հացեին Սարդիկայի դավանագրում տեղ գտած մեղադրանքները՝ արևելյան եպիսկոպոսները պնդում են, թե «Հավատում ենք Մի Աստծու՝ Ամենակալ Հորը, ամենայնի Արարչին ու Ստեղծողին, որից ամեն նահապետություն երկնքում եւ երկրումս անուն է ասնում, և Նրա Միածին Որդուն՝ Հիսուս Քրիստոսին, մեր Տիրոջը, որը բոլոր դարերից առաջ ծնվել է Հորից, Աստված է՝ Աստծուց, լույս՝ լույսից, վասն զի նորանով ամեն բան ստեղծուեցաւ ինչ որ երկնքումն՝ եւ ինչ որ երկրիս վերայ է՝ երեւողները եւ չ'երեւողները, Բանին, Իմաստությանը, ուժին, կյանքին, իրական լույսին, Որը վերջին օրերին հանուն մեզ մարդացավ և ծնվեց Սուրբ Կույ-

---

1 V. 9 (sec. print.), Peabody, Massachusetts, 1995, 32, p. 13 (հմմտ. **Migne J. P. PL**, s. t. X, p. 504). ***Сократ Схоластик***. Церковная история, кн. II, гл. 19, с. 86. տե՛ս նաև ***Феодорит еписк. Кирский***. Церковная история, кн. II, гл. 8, с. 132-133.

2 «Հավատքի բազմատող շարադրանքի» ամբողջական տեքստը տե՛ս ***Свт. Афанасий Великий***. Посланіе о соборахъ, бывшихъ въ Ариминъ италійскомъ и въ Селевкіи исаврійском. Творения в четырех томах. Т. III, М., 1994, с. 122-127; ***Сократ Схоластик***. Церковная история, кн. II, гл,. 19, с. 79-82.

սից, խաչվեց ու մահացավ, թաղվեց և երրորդ օրը մեռյալներից հարություն առավ, երկինք համբառնեց և նստեց Հոր աջ կողմում, և ժամանակների ավարտից հետո գալու է դատելու կենդանիներին ու մեռյալներին և յուրաքանչյուրին հատուցելու ըստ իր գործի, Որի թագավորությունը հավիտենական է և շարունակվելու է անվերջ դարեր, քանի որ ոչ միայն ներկա, այլև գալիք դարերում Նա բազմելու է Հոր աջ կողմում: Հավատում ենք և Սուրբ Հոգուն, այսինքն՝ Մխիթարիչին, Որին Քրիստոսը համբառնալուց հետո խոստացավ Առաքյալներին, Որին ուղարկեց սովորեցնելու և հիշեցնելու ամեն ինչ և Որով լուսավորվում են նրան հավատացող արդար հոգիները: Իսկ ովքեր պնդում են, թե Որդին էակից չէ Հորը կամ այլ էությունից («ὑπόστασις»-ից) է այլ ոչ թե Աստծուց և որ իբր եղել է ժամանակ, երբ Նա չի եղել, դրանցից Տիեզերական եկեղեցին խորշում է: Հավասարապես, ով ասում է թե իբր երեք Աստված կա, կամ Քրիստոսը բոլոր դարերից առաջ Աստված չէ, կամ որ Քրիստոսն ու Աստծու Որդին նույնը չեն, կամ Հայրը և Որդին և Սուրբ Հոգին նույնը չեն, կամ Որդին ծնունդ չէ, կամ Հայրը Որդուն ծնել է ոչ իր կամքով ու ցանկությամբ, սուրբ և Կաթողիկե եկեղեցին դրանց բանադրում է»[1]:

Հիմնովին մերժելով իրենց հասցեին արևմտյան եպիսկոպոսների, հավասարապես նաև Սարդիկայի դավանագրի առաջադրած մեղադրանքները՝ Անտիոքի ժողովական եպիսկոպոսները անվերապահ հերքում են իրենց վերագրվող «բազմաստվածության կասկածները» և իրենց կողմից որդեգրված պահպանողական երրորդաբանության ուղղադավանությունը հիմնավորում են այսպես. «Ըստ Աստվածաշնչի ընդունելով երեք առանձնություն և երեք դեմք՝ Հայր Աստծուն, Որդուն և Սուրբ Հոգուն, մենք դրանով եռաստվածության չենք հանգում, քանի որ ճանաչում ենք միայն մեկ ինքնակատարյալ ու անծին, անսկիզբ ու անտես, որն Աստված է և միածին Հայր, Որը Միակն է, որ կեցություն է ստացել իրենից և կեցություն է պարգևում մնացյալ ամեն ինչի: Ընդ որում, ասելով որ Տեր Հիսուս Քրիստոսի Հայրը միակ Աստվածն է, միակ անծինը, մենք դրանով չենք մերժում այն ճշմարտությունը, որ Քրիստոս հավիտենական Աստված է և Պողոս Սամոսատցու հետնորդների նման չենք ասում, թե իբր նա բնությամբ հասարակ մարդ է և կատարելության արդյունքում ծնունդից հետո աստվածացել է: Մենք գիտենք որ նա ևս, չնայած Հոր և Աստծու ենթակայությանը, իբրև Աստծուց ծնված՝ բնությամբ իրական ու կատարյալ Աստված է, այլ ոչ թե մարդկանցից մեկը, որը ժամանակներ անց Աստված դարձավ, այլ հա-

[1] ***Свт. Афанасий Великий.*** Посланіе о соборахъ, бывшихъ въ Ариминѣ италійскомъ и въ Селевкіи исаврійском, с. 122-123; ***Сократ Схоластик.*** Церковная история, кн. II, гл. 19, с. 79-80.

նուն մեզ Աստծուց մարդեղացավ և երբեք չդադարեց Աստված լինել (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ֆ.)»[1]:

Միանգամայն արդարացված և աստվածաբանական առումով կատարյալ պետք է համարել նաև սարդիկյան դավանագրով արևելյան եպիսկոպոսներին «արիոսական» որակելու դեմ անտիոքյան հայրերի դավանաբանական պատասխանը: Նրանք վստահաբար պնդում են, որ Որդի Աստծուն չեն տարանջատում Հորից, մերժում են նրանց միջև անձնական բաժանման երևակայական ցանկացած տարածության մասին հերձվածող մտքերը և մտքով անգամ ժամանակագրական տարբերություն չեն դնում Հայր և Որդի Աստծու կեցության միջև: Զարմացնց էական մի առանձնահատկություն ևս: Անտիոքյան նոր դավանագրում երրորդաբանական հարցում էական առաջընթաց քայլ է կատարվում: Դրա վկայությունը Հիսուս Քրիստոսին «բնությամբ կատարյալ և իրական Աստված» որակելն է՝ նիկեական երրորդաբանական աստվածաբանությանը միասեռ «Աստծու հավիտենական պատկեր» բանաձևմամբ, որն ամրագրվում է Հայր Աստծու հետ ունեցած «միասնական աստվածային փառք և կատարյալ համաձայնություն» որակումներով: Ու թեև անտիոքյան աստվածաբանական ոգուն հոգեհարազատ «τία ὑπόστασις» (երեք հիպոստաս) բանաձևումը փոխարինվում է արևմտյան աստվածաբանության համար լիովին ընկալելի «τία πρόσωπου»-ով (երեք դեմք, անձ) եզրով, այնուհանդերձ, նոր դավանագիրն առանձնահատուկ ջանադրությամբ մանրամասնում է նաև Ս. Երրորդության անձերի ինքնուրույնության՝ «τία ὑπόστασις»-ի անտիոքյան վարդապետությունը[2]:

Եվս մեկ բնորոշ առանձնահատկություն: Բարոյական առումով «արևմուտքի կողմից նվաստացված» անտիոքյան-արևելյան եպիսկոպոսները դույզն իսկ չեն վարանում իրենց մեղադրող արևմտյան եպիսկոպոսներին մեղադրել հերձված հովանավորելու մեջ: Այդ նպատակով նոր դավանագիրը բավականին ընդարձակ հատված է նվիրել Սարդիկայի ժողովի կողմից ուղղադավան ճանաչված Մարկելոս Անկյուրիացու և նրա աշակերտ՝ Սիրմիումի եպիսկոպոս Փոտինի հերձվածողական վարդապետությունների բացահայտ դատապարտմանը:

«Մենք մերժում և բանադրում ենք հավասարապես և նրանց,- այդ կապակցությամբ հռչակում են անտիոքյան հայրերը,- ովքեր կեղծությամբ Հիսուս Քրիստոսին անվանում են Աստված Բանին ոչ էակից սովորական մարդ, որը կեցություն է ստացել օտար էությունից»: Մերժելով այդ վարդապետությունը, անտիոքյան հայրերը հավաստում են, որ հավա-

---

1 *Свт. Афанасий Великий.* Посланіе о соборахъ, бывшихъ въ Ариминъ италійскомъ и въ Селевкіи исаврійском, с. 124; *Сократ Схоластик.* Церковная история, кн. II, гл. 19, с. 80.

2 Տե՛ս նույն տեղում:

տում են իրական Աստծու Որդի Քրիստոսին, Աստծու հավիտենական պատկերին ու միջնորդին: Նրանք, միաժամանակ, Մարկելոսի, Փոտինի ու նրանց հետնորդների վարդապետությունը նույնացնում են էբիոնիտական-հրեական միաստվածային դավանանքին և պնդում, որ «Նրանք հրեաների նման, աստծու միապետության անվան տակ, մերժում են Քրիստոսի և՛ հավիտենական գոյությունը, և՛ աստվածությունը, և՛ հավիտենական թագավորությունը»: Այդ իսկ պատճառով էլ արևելյան եպիսկոպոսները հավաստում են՝ մենք Հիսուս Քրիստոսին արարված կամ ներքին Աստված Բան չենք համարում, այլ համարում ենք կենարար Աստված Բան, էակից Որդի Աստված և Քրիստոս «որը Հոր էական («ὑπόστασις»-ին՝ Ա. Ք.) Բանն է և Աստված է՝ Աստծուց»[1]:

Այդ ամենը մեկ անգամ ևս վկայում են, որ շատ ցանկալի եկեղեցական խաղաղություն հաստատելու փոխարեն Սարդիկայի ժողովն էլ ավելի խորացրեց քրիստոնեական Արևելքի ու Արևմուտքի պառակտումը: Դեռ ավելին: «Կանոնական խախտումների և հավատքային մոլորությունների» մեղադրանքով փոխադարձաբար բանադրելով միմյանց՝ «եկեղեցական գլխավոր գործիչներին», քրիստոնեական Արևելքն ու Արևմուտքը կանգնեցին իրական պառակտման ուրվականի առջև և, ի վերջո, վիճաբանող կողմերը, պառակտվելով Թրակիա - Իլլիրիա հատվածով, սահմանազատվեցին միմյանցից[2]:

Իրավիճակն էլ ավելի սրվեց այն բանից հետո, երբ Կոստանս կեսարը վճռականորեն կերպով պաշտպան կանգնեց արևմտյան եպիսկոպոսների հավակնոտ պահանջներին և պատերազմի սպառնալիքով Կոստանցիուսից պահանջեց՝ «կամ վերադարձնել Արևմուտք աքսորված եպիսկոպոսներին, կամ՝ պատրաստվել պատերազմի»: Երկրի ներքին ու արտաքին դրությունից ելնելով՝ Կոստանցիուսը որոշեց բավարարել եղբոր պահանջը: Աթանաս Ալեքսանդրացին, Պողոս Կոստանդնուպոլսեցին և Մարկելոս Անկյուրիացին վերադարձան իրենց աթոռանիստ կենտրոնները: Բայց հարկադրական այդ քայլերից հետո Արևելքում կրկին խախտվեց եկեղեցական փխրուն անդորրը: «Հերթական անգամ պետական իշխանության միջամտության արդյունքում արհեստականորեն ընդհատվեց եկեղեցական գործերի բնականոն ընթացքը: Հերթական անգամ կուսակցությունների (դոգմատիկական՝ Ա. Ք.) երկարատև պայքարի բոլոր արդյունքները արհեստականորեն զրոյի հավասարեցվեցին»[3]:

---

[1] Տե՛ս *Свт. Афанасий Великий*. Посланіе о соборахъ, бывшихъ въ Ариминѣ италійскомъ и въ Селевкіи исаврійском, с. 125; *Сократ Схоластик*. Церковная история, кн. II, гл. 19, с. 80-81.

[2] Տե՛ս *Созомен Эрмий Саламинский*. Церковная история, кн. III, гл. 13, с. 143.

[3] Проф. *А. Спасский*. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени), с. 333.

ԸՆԴՀԱՆՐԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՆԵՐՔԻՆ ԿՅԱՆՔԸ IV ԴԱՐԻ 20-30-ԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻՆ

Ա. Գ. Քալաշյան

Տեսական կրոնագիտության համակարգում հանրաճանաչ է, որ իր ներքին տրամաբանությամբ, բովանդակային առանձնահատկություններով ու հավատքային նպատակամղվածությամբ ներեկեղեցական հարաբերություններն օրգանապես կապված են կոնկրետ դարաշրջանի կրոնական աշխարհայացքի հիմնախնդիրների հետ և մեծամասամբ դրսևորվում են իբրև այդ հիմնախնդիրների արտացոլման յուրահատուկ ձև: Եկեղեցական պատմությանը բնորոշ այդպիսի իրավիճակ էր ձևավորվել IV դարի 20-30-ական թվականներին, երբ հականիկեական ընդդիմությունը ձեռնամուխ եղավ իր համար կենսական նշանակություն ունեցող տեսական մի գործընթացի, որը նպատակ էր հետապնդում եկեղեցական պրակտիկայից դուրս մղել նիկեական հանգանակը: Այն առաջին հերթին դրսևորվել է ընդդիմության կողմից նիկեական գործիչների դեմ ուղղված եպիսկոպոսական ժողովների ծավալման և դավանաբանական նոր հանգանակների ընդունման ձևով:

Պատմաեկեղեցական վավերագրերի վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ IV դարի 20-30-ական թվականների երրորդաբանական-դոգմատիկական բանավեճերն ընթացել են հոգևոր, հասարակական ու պատմամշակութային չափազանց բարդ պայմաններում և աչքի են ընկել ընդգծված հակամարտությամբ: Մեկը մյուսին հաջորդած եպիսկոպոսական ժողովները, դրանց կողմից հակասական ու իրարամերժ հանգանակների հաստատումը, դոգմատիկական նոր հոսանքների ձևավորումն ու անկումը հրամայաբար պահանջում են այդ զարգացումների քննական ուսումնասիրություն:

Հոգևոր-դոգմատիկական գործունեության առանձնահատկությունների հետ կապված՝ նիկեականության դեմ պայքարի պատմությունը, բովանդակային առումով, նպատակահարմար է ստորաբաժանել երկու հիմնական փուլերի՝ IV դարի 20-ական թվականների երկրորդ կեսից մինչև 30-ական թվականների վերջը, որը կարելի է բնութագրել իբրև համագոյության աստվածաբանության ջատագովների դեմ պայքարի շրջան, և IV դարի 40-60-ական թվականները, որը պետք է բնութագրել իբրև հականիկեական դոգմատիկայի աստիճանական ծավալման և նոր հանգանակների ընդունման ժամանակաշրջան:

Եկեղեցական մատենագրությունը և աստվածաբանական սկզբնաղբյուրները ներդաշնակ կերպով մատնանշում են, որ IV դարի 20-30-ական թվականների համագոյության աստվածաբանության դեմ ծավալված պայքարի սկիզբը հանդիսացավ Անտիոքի Եվստաթեոս եպիսկոպոսի հալածանքը:

Լինելով Արևելքի եկեղեցական կարևորագույն կենտրոններից մեկի նվիրապետը՝ Եվստաթեոսը հայտնի է եղել իբրև եկեղեցու հնավանդ ուղղադավան վարդապետության ջերմեռանդ պաշտպան և հոգևոր կյանքում աչքի է ընկել «մտքերի անաղարտությամբ, խոսքի նրբագեղությամբ և բարեգութ քարոզներով»[1]: Նրա Անտիոքի նվիրապետ դառնալու վերաբերյալ հավաստի տեղեկություններ չեն պահպանվել: Այսպես, Սոզոմենոս պատմիչը հայտնում է, որ հալածանքների պատճառով Ռոմանոս եպիսկոպոսի մահվանից հետո Անտիոքում նվիրապետական ընտրություն չէր կատարվել: Այդ իսկ պատճառով էլ Նիկեայում հավաքված հայրերը «...զարմանալով Եվստաթեոսի կյանքի ընթացքից ու խոսքից, նրան լիովին արժանի են համարում առաքելական աթոռին» և, քանի որ նա հարևան Բերիայի եպիսկոպոսն էր, որոշեցին նրան Անտիոք տեղափոխել[2]: Իսկ Թեոդորետ պատմիչը գրում է, որ Փիլոգոնիոս եպիսկոպոսի մահվանից հետո Անտիոքի արքեպեցները, հոգևորականներն ու քրիստոնեասեր ազգաբնակչությունը Անտիոքի եպիսկոպոս ընտրեցին Եվստաթեոսին (իր կամքին հակառակ) և ավանդեցին հովվել եկեղեցին[3]:

Եվստաթեոս Անտիոքացին եղել է արիոսականության մոլի հակառակորդներից մեկը, որն ինչպես Նիկեայի 325 թ. ժողովում, այնպես էլ ժողովից հետո անհաշտ պայքար է մղել «արիոսական աստվածանարգ վարդապետության դեմ»[4]: Այդ իսկ պատճառով էլ նա իր վրա էր բևեռել երրորդաբանական այդ հոսանքի սևեռուն ուշադրությունը: Լինելով բարոյա-

---

1 ***Созомен Эрмий Саламинский***. Церковная история. СПб., 1852, кн. II, гл. 19, с. 123.

2 Տե՛ս **նույն տեղում**, գիրք I, գլ. 2, էջ 21-22:

3 Տե՛ս ***Феодорит еписк. Кирский***. Церковная история. СПб., 1852, кн. I, гл. 7, с. 44; кн. V, гл. 40, с. 379.

4 ***Феодорит еписк. Кирский***. Церковная история, кн. I, гл., 7, с. 45-46.
Եկեղեցական մատենագրությունը բավականին հակասական տեղեկություններ է պահպանել նաև 325 թ. Նիկեայի տիեզերական ժողովում Եվստաթեոս եպիսկոպոսի դերակատարության մասին: Թեոդորետն, օրինակ, պնդում է, թե Եվստաթեոս Անտիոքացին ժողովի բացման ժամանակ Կոստանդին կայսրին «պսակել է գովեստի գույներով» (տե՛ս ***Феодорит еписк. Кирский***. Церковная история, кн. I, гл. 7, с. 45-46.): Ի հակադրություն դրա, Սոզոմենոսը գրում է, թե ողջույնի խոսքով կայսրին է դիմել Եվսեբիոս Կեսարացին (տե՛ս ***Созомен Эрмий Саламинский***. Церковная история, кн. I, гл. 19, с. 68): Այդ մասին մի այլ տեղեկություն է հայտնում Թեոդոր Մոպսուեստացին, որի համոզմամբ Կոստանդինի հասցեին հանդես գովաբանական ճառով հանդես է եկել Ալեքսանդր Ալեքսանդրացին (տե՛ս ***Иоанн еписк. Аксакский***. История Вселенских Соборов. М., 1995, с. 31):

կան «գերազանց հատկանիշների տեր անձնավորություն»[1]՝ նա ջերմությամբ ողջունել է Եվսեբիոս Նիկոմեդացու և Թեոգնիս Նիկեացու «զղջումը» և վերադարձն ուղղադավանության գիրկը[2]:

Մատենագիրները վկայում են նաև, որ նա առաջինն էր, որ նկատեց նիկեականության դեմ ծայր առնող դժգոհությունը և գրական անհաշտ պայքար սկսեց հականիկեականության դեմ: Հրաժարվելով ձեռնադրել «Համագոյության» աստվածաբանության հակառակորդներին[3]՝ Եվստաթեոսն անողոք քննադատության ենթարկեց նաև բոլոր այն եպիսկոպոսներին, որոնք, չհրաժարվելով նիկեական դավանանքից, ձգտում էին նենգափոխել Համագոյության աստվածաբանությունը և նիկեական հանգանակը վերաշարադրել «իրենց ըմբռնումների» դիրքերից[4]:

Դատելով մեզ հասած հատվածային տեղեկություններից՝ Եվստաթեոս Անտիոքացին «Աթանաս Ալեքսանդրացու հետ հանդես է եկել նույն դիրքերից»[5] և երրորդաբանական աստվածաբանության համակարգում առանցքային է համարել Հայր և Որդի Աստծո Համագոյության և Աստված Բանի անձնավորման վարդապետությունը: Եվստաթեոսը նիկեական քրիստոսաբանական դոգման չափազանց կարևորում էր նաև փրկչաբանության դիրքերից և պնդում, որ «Համագոյության աստվածաբանությունը երրորդաբանական այն հիմնարար բանալին է», որը թույլ է տալիս համակողմանի ու հիմնավորված ձևով մեկնաբանել Հիսուս Քրիստոսի փրկչական առաքելությունը: Այդ դիրքերից էլ նա ցույց է տվել, որ Որդի Աստծու էության նիկեական ըմբռնմանը հակադրվող ամեն մի մեկնություն անխուսափելիորեն հանգեցնում է անձնավորման, խաչելության ու փրկագործության, հետևաբար՝ Հիսուս Քրիստոսի անձի մասին ուղղադավան ըմբռնման խեղաթյուրումների:

Դատելով եկեղեցական պատմագրության հաղորդած կցկտուր, երբեմն էլ հակասական տեղեկություններից՝ IV դարի 20-ական թվականների վեր-

---

1 **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история, кн. III, гл. 19, с. 123.

2 **Феодорит еписк. Кирский.** Церковная история, кн. I, гл. 21, с. 85.

3 Սրանաս Ալեքսանդրացին հավաստում է, որ հականիկեական տրամադրվածության պատճառով Եվստաթեոս Անտիոքացին մերժել է ձեռնադրել հետագայում Անտիոքի պատրիարք դարձած Ղևոնդիոսին, Եվստաթեոս Սեբաստացուն, Եվդոկսիոս Գերմանիկեցուն, Գևորգ Լաոդիկեցուն, Ստեփանոս Անտիոքացուն և Թեոդոս Տրիպոլացուն, տե՛ս **свт. Афанасий Великий.** Посланіе епископа Аѳанасія къ монахамъ повсюду пребывающимъ о томъ, что сделано аріанами при Констанціи (История аріан). Творения в четырех томах. Т. II, М., 1994, с. 108.

4 **Феодорит еписк. Кирский.** Церковная история, кн. I, гл. 7, с. 45-46.

5 Հայտնի է, որ լինելով ժամանակի ամենաակտիվ հակաարիոսական գործիչներից մեկը՝ Եվստաթեոս Անտիոքացու գրչին է պատկանել արիոսականության դեմ ուղղված 8 հատորանոց աստվածաբանական աշխատություն, որի առանձին պատառիկներ հրատարակվել է աբբա Մինի կողմից: Տե՛ս **J. P.** Patrologiae cursus completus. Series Graeca (այսուհետ **PG**). Lib. I-III, T. XXIV, Paris, 1865:

ջին տարիներին Նիկեական ժողովից հետո հաստատված եկեղեցական փխրուն համերաշխությունը խաթարվեց: Ըստ Սոկրատես պատմիչի՝ դրա պատճառը եղել է «Համագոյություն» եզրը, որն աստվածաբանական բանավեճերի ու հետազոտությունների նյութ դարձնելով՝ եպիսկոպոսները «երկպառակտչական պատերազմ սկսեցին և այդ պատերազմը ոչնչով չէր տարբերվում գիշերային ճակատամարտից, քանի որ երկու կողմերն էլ չգիտեին թե ինչու էին հանդիմանում մեկը մյուսին»: Եպիսկոպոսների մի մասը, ըստ պատմիչի, մերժելով «Համագոյություն» եզրը՝ պնդում էր, թե «Համագոյականները» (Նիկեականները) դրանով մերժում էին Որդի Աստծու ինքնուրույն կեցությունը և մերձենում էին Սաբելին ու Մոնտանին: Իրենց հերթին «Համագոյականները» պնդում էին, թե ընդդիմադիր թևը, «տարանջատելով աստվածային էությունը», հանգում է բազմաստվածության, և նրանց մեղադրում էր հեթանոսության մեջ[1]:

Ի հակադրություն այդ անորոշության՝ եկեղեցական մատենագրությունը, ներդաշնակ համերաշխությամբ, հայտնում է այն մասին, որ Հիսուս Քրիստոսի էության վերաբերյալ երրորդաբանական դոգմատիկական հարցերի շուրջ անհաշտ ու սուր բանավեճ էր ծավալվել հատկապես Եվստաթեոս Անտիոքացու և Եվսեբիոս Կեսարացու միջև: Վավերագրերը վկայում են, որ երկուսն էլ դավանում էին Մեկ Աստծու՝ երեք անձով (հուն.՝ «πρόσωπου», լատ.՝ persona), երկուսն էլ ընդունում էին, որ Որդի Աստված ունի ինքնուրույն անձ և ինքնուրույն կեցություն: Սակայն, չհասկանալով միմյանց, նրանք փոխադարձաբար մեղադրում էին մեկը մյուսին: Եվստաթեոսը Եվսեբիոս Կեսարացուն մեղադրում էր Նիկեական վարդապետությունն աղավաղելու մեջ: Իսկ Եվսեբիոսը պնդում էր, որ դավանում է Նիկեական երրորդաբանությունը և Եվստաթեոս Անտիոքացուն մեղադրում էր սաբելականություն դավանելու մեջ[2]:

Այդ ամենից կարելի է եզրակացնել, որ աստվածաբանական «գիշերային ճակատամարտի» անխուսափելի արդյունքն էլ հանդիսացավ Համագոյության աստվածաբանության դեմ արևելյան պահպանողական եպիսկոպոսների համախմբումը, ինչը, միաժամանակ, դարձավ նաև Հականիկեական ընդդիմության ձևավորման ազդեցիկ գործոններից մեկը: Եվ, քանի որ արևելյան պահպանողական երրորդաբանության դեմ առաջինը ձեռնոց նետեց Եվստաթեոս Անտիոքացին, ապա պարզ էր նաև, որ նրա դատապարտումը, գործնականում, պետք է անխուսափելի դառնար:

---

1 Տե՛ս նույն տեղում, տե՛ս նաև ***Созомен Эрмий Саламинский***. Церковная история, кн. II, гл. 18, с. 120:

2 Մանրամասները տե՛ս ***Созомен Эрмий Саламинский***. Церковная история, кн. II, гл. 18, с. 120; ***Сократ Схоластик***. Церковная история, кн. II, гл. 23, с. 48-49:

Ըստ Սոկրատես պատմիչի՝ Եվստաթեոսը Անտիոքացու և Եվսեբիոս Կեսարացու անհամաձայնության պատճառով էլ[1] 330 թ. Անտիոքում, 250 եպիսկոպոսների մասնակցությամբ[2], հրավիրվեց հետնիկեական առաջին ժողովը, որին մասնակցում էին նաև Եվսեբիոս Կեսարացին, Եվսեբիոս Նիկոմեդացին, Թեոգնիս Նիկեացին, Պատրոփիլ Սկյութապոլսեցին, Պավլինոս Տիրացին և շատ ուրիշներ:

Ցավոք, ժողովական քննարկումների մասին մեզ հասած տեղեկությունները բավականին հակասական են: Այսպես, Եվստաթեոսի ժամանակակից Աթանաս Ալեքսանդրացին պնդում է, որ Անտիոքի եպիսկոպոս Եվստաթեոսը «...հավատքի հարցերում բարեպաշտ անձ է և խոստովանող: Եվ, քանի որ նա չափազանց նախանձախնդիր էր ճշմարտության հարցում, ատում էր արիոսական հերձվածը և չէր ընդունում նրա կողմնակիցներին, ապա նրան զրպարտեցին Կոստանդին կայսեր մոտ, հորինելով, թե նա վիրավորել է մայր թագուհուն»[3]: IV դարի մեկ այլ հեղինակ Փիլոստորգիոսը թեև հավաստում է, թե եկեղեցուց Եվստաթեոս Անտիոքացուն վտարել են «... մեղադրելով պարմանիների հետ խառնակության և ամոթալի հաճույքներով բավականանալու մեջ, որի համար էլ թագավորը նրան պատժեց աքսորելով պետության արևմտյան հատված», այնուհետև հավելում է, որ «Ասում են նաև, ... որ այդ բոլորը անօրինությունների արհեստանոցը Նիկոմեդիան էր»[4]:

Հիմնահարցը մի փոքր այլ կերպ է ներկայացվում V դարի մատենագիրների կողմից: Այսպես, Թեոդորետը գրում է, որ հականիկեականները կաշառեցին իր գեղեցկությունը վաճառող անառակ մի կնոջ, որը, եպիսկոպոսներին ցույց տալով իր կրծքի երեխային, «խոստովանեց», որ «ինքը հղիացել և երեխային ծնել է Եվստաթեոսի հետ կենակցելուց»: Տեսնելով ակնհայտ զրպարտանքը՝ Եվստաթեոսը կնոջից պահանջել է վկաներ բերել: Եվ, երբ նա պատասխանել է, թե վկաներ չունի, «դատավորներից արդար-

---

1 Տե՛ս ***Сократ Схоластик.*** Церковная история, кн. I, гл. 24, с. 49.
Փիլոստորգիոսը և Սոզոմենոսը ժողովի հրավիրման պատճառների մասին ոչինչ չեն հաղորդում: Թեոդորետը, հակառակը, ժողովի հրավիրումը բացատրում է Եվսեբիոս Նիկոմեդացու «նենգությամբ», որն, իբր բռնությամբ դարձել էր Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոս (սա ակնհայտ սխալ է, որովհետև Եվսեբիոս Նիկոմեդացին Կ. Պոլսի եպիսկոպոս է դարձել Կոստանցիուսի իշխանության շրջանում, 443 թ.՝ Ա. Ք.) և «բարեպաշտության դեմ պատերազմելու համար» իր համախոհների հետ, գաղտնի կերպով, հավաքվել էր Անտիոքում (տե՛ս ***Феодорит еписк. Кирский.*** Церковная история, кн. I, гл. 21, с. 85):

2 «Ասում են նաև,- ժողովականների թվի մասին գրում է Փիլոստորգիոսը,- որ այդ անօրեն հավաքն (Անտիոքի 330 թ. ժողովը՝ Ա. Ք.) ունեցել է 250 եպիսկոպոս», տե՛ս ***Филосторгий.*** Церковная история. СПб.,1854, кн. II, гл. 7, с. 325.

3 ***Свт. Афанасий Великий.*** Посланіе епископа Аѳанасія къ монахамъ повсюду пребывающимъ о томъ, что сделано аріанами при Констанціи (История аріан), с. 108.

4 ***Филосторгий.*** Церковная история. СПб.,1854, кн. II, гл. 7, с. 324-325.

ները կնոջն առաջարկեցին երդվել»: Այսպիսով, ըստ Թեոդորետի, զրպարտանքն ընդունվում է՝ անտեսելով աստվածային օրենքը (նկատի ունի ավետարանական «Երէցի մասին ամբաստանութիւն մի՛ ընդունիր, բացի այն դէպքից, երբ դա երկու կամ երեք վկաներով լինի» (Ա Տիմ., 5; 19) պատվիրանը՝ Ա. Ք.): Եվ, երբ կինը երդվեց, որ երեխան իրապես ծնվել է Եվստաթեոսից, «ճշմարտության ջատագովներն իբրև շնացողի անմիջապես դատապարտեցին նրան»: Մինչ մյուս արքեպիսկոպոսները, որոնց թվում քիչ չէին նաև առաքելական վարդապետության պաշտպանները ակնհայտորեն հակադրվեցին որոշմանը, այդ գործի հեղինակները հապճեպորեն մեկնեցին կայսեր մոտ, նրան համոզեցին մեղադրանքի արդարացի լինելու մեջ և այնպես արեցին, որ «բարեպաշտության ու ողջախոհության առաքյալն, իբրև շնացող ու բռնապետ, աքսորվեց Իլլիրիկա»[1]:

Եվստաթեոս Անտիոքացու դատապարտության և աքսորի մասին միանգամայն այլ վարկած է առաջադրում Սոզոմենոսը: Նրա համոզմամբ, «ինչպես շատերն են ասում», եպիսկոպոսական ժողովի կողմից Անտիոքի նվիրապետը դատապարտվել է «այն բանի համար, որ պաշտպանում էր նիկեական հանգանակը, իսկ Եվսեբիոսի հետնորդներին՝ Տիրի եպիսկոպոս Պավլինոսին և Սկյութապոլսի եպիսկոպոս Պատրոփիլին, որոնց հետևում էին արևելքի եպիսկոպոսները, իբրև Արիոսի համախոհների՝ ակնհայտորեն նախատում էր»: Բայցևայնպես, պատմիչի փոխանցմամբ, Եվստաթեոսին դատապարտելու առիթն այն էր, որ նա, իբր, իր սրբազնությունն արատավորել էր անպարկեշտ գործերով: Նա հավելում է մեկ այլ պատճառ ևս: Պատմիչը մասնավորապես պնդում է, որ Եվստաթեոսի դատապարտումից հետո Անտիոքում նախադեպը չունեցող հուզումներ սկսվեցին: Ամբոխը մեծ դժվարությամբ զսպեց իրեն «...որպեսզի զենք չվերցնի և քաղաքը վտանգի չենթարկի»: Այդ հուզումներն էլ մեծապես խաթարեցին Եվստաթեոսի հեղինակությունը: Եվ, երբ կայսրն իմացավ անտիոքյան հուզումների և այն մասին, որ տեղի քրիստոնյաները «...երկու կուսակցության են բաժանվել, խիստ բարկացավ, կարգադրեց առանց արյունահեղության կարգուկանոն հաստատել քաղաքում և կասկածեց, որ հուզումների դրդողը Եվստաթեոսն է»[2], ինչն էլ մեծապես օժանդակեց նրա աքսորին: Եվ պատահական չէ, որ այդ շինծու մեղադրանքների հիման վրա Եվստաթեոսին Իլլիրիա աքսորելուց հետո՝ կայսրն ինքնագիր նամակ է ուղարկում անտիոքացիներին, ուր դոհունակություն է հայտնում այն կապակցությամբ, որ «հավատացյալները թոթափել են ողջ այդ կեղտը»[3]:

---

1 Տե՛ս **Феодорит еписк. Кирский.** Церковная история, кн. I, гл. 21, с. 85-86:

2 Տե՛ս **Созомен Эрмий Саламинский.** Церковная история, кн. II, гл. 19, с. 121:

3 Տե՛ս **Евсевий.** Жизнь блаженного Василевса Константина. Кн. 2, СПб, 1860, гл. 18:

Քիչ հավանական է թվում Սոզոմենոսի հաղորդած այն տեղեկությունը, թե Եվստաթեոսին սաբելականության մեջ մեղադրելու գործում իր բաժին մեղքն ունի Բերրիի եպիսկոպոս Կիրը: Բանն այն է, որ Անտիոքի 330 թ. ժողովում, Մարիս Քաղկեդոնացու ներկայացրած մեղադրանքներից հետո, «սաբելականությանը հարելու» համար դատապարտվել և աքսորվել է նաև Կիր Բերրիացին: Ահա այդ տեսանկյունից միանգամայն հակատրամաբանական է ենթադրել, թե Կիր եպիսկոպոսը կարող էր համապատասխան մեղադրանք առաջադրել Եվստաթեոսին[1]:

Իր հերթին Սոկրատես պատմիչը մատնացույց է անում մեկ այլ պատճառ ևս: Նա համարում է, որ Անտիոքի եպիսկոպոսական ժողովը հրավիրվել է Եվստաթեոս Սեբաստացու և Եվսեբիոս Կեսարացու աստվածաբանական անհամաձայնության պատճառով: Ժողովը դատապարտեց Եվստաթեոսին իբրև այնպիսի եպիսկոպոսի, որն «ավելի շատ մտածում էր ըստ Սաբելի վարդապետության, քան սովորեցնում նիկեական ժողովի բանականությամբ»: Սոկրատեսը հայտնում է նաև «ոմանց» այն տեսակետը, թե այդ դատապարտությունը «կատարվել է ոչ բարի նպատակներով» և հավելում է չափազանց հետաքրքրական մի դիտողություն ևս. «Եպիսկոպոսները սովորություն ունեին այդպես վարվելու բոլոր աթոռազրկվածների հետ. նրանք դատապարտվողին մեղադրում էին սրբապղծության մեջ, իսկ դրա պատճառները չէին հրապարակում»: Այդ ամենին հետևում է պատմիչի տրամաբանական այն եզրահանգումը, թե ամենայն հավանականությամբ Եվստաթեոսը մեղադրվել է այլ պատճառներով[2], սակայն այդ պատճառների մասին ոչինչ չի հայտնում:

Այսպիսով, Եվստաթեոս Անտիոքացու դատապարտման վերաբերյալ մեզ հասած տարբերակների համեմատական վերլուծությունը թույլ է տալիս եզրակացնել այդ գործում վճռական դեր կատարած երկու՝ բարոյական և հավատքային գործոնների մասին: Այդ առնչությամբ պետք է ենթադրել նաև, որ այլ պատճառների վերաբերյալ կատարյալ լռությունը մեկ անգամ ևս հավաստում է այն իրողությունը, որ Անտիոքի ժողովական եպիսկոպոսներն ամենևին էլ չէին կարող միայն անձնական նկատառումներով առաջնորդվել: Եթե հիմք ընդունենք սկզբնաղբյուրներում պահպանված այն տեղեկությունները, որ արիոսականների (եվսեբիոսականների) կողմից աքսորված նիկեական եպիսկոպոսների թիվը հասնում էր մեկ-երկու տասնյակի[3], ապա միանգամայն անհասկանալի է, թե «նիկեականության դեմ ուղղված» գործունեության ո՞ր տարբերակին էին նախապատվություն

---

[1] Եվստաթեոս Անտիոքացու դեմ հականիկեականների կազմակերպված ելույթի մասին տե՛ս **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история, кн. II, гл. 19, с. 107, кн. I, гл. 24, с. 49. տե՛ս, նաև **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. I, гл. 24, с. 107.

[2] **Сократ Схоластик**. Церковная история.

[3] Բնագրերն ու սկզբնաղբյուրները պահպանել են արևելյան պահպանողական եպիսկոպոսական ժողովների կողմից աքսորված նիկեական մոտ մեկ տասնյակ եպիսկոպոսների անուններ:

տալիս Արևելքում գործող հարյուրավոր նիկեական եպիսկոպոսները: Կարծում ենք, միանգամայն անհեթեթ է ենթադրել, թե նիկեական ժողովից անցած 10 տարիների ընթացքում նրանք բոլորն էլ դարձել էին «եվսեբիոսականներ»:

Չի կարելի չքննարկել նաև հակառակ մոտեցումը: Եթե իրոք IV դարի 30-40-ական թվականների արևելյան ժողովների մասնակից եպիսկոպոսները «եվսեբիոսական» են կամ էլ՝ համախոհներ, ապա դրանից անխուսափելիորեն հետևում է իրականությանը միանգամայն անհարիր այն եզրահանգումը, թե եկեղեցական պատմության տևական մի ողջ շրջան անխուսափելիորեն պետք է բնութագրել իբրև «եվսեբիոսական»-արիոսական շրջան: Եվ, քանի որ այդ եզրահանգումն ընդհանուր ոչինչ չունի իրականության հետ, ապա մնում է եզրակացնել, որ IV դարի 30-40-ական թվականների արևելյան եպիսկոպոսական ժողովների ինչպես կանոնական, այնպես էլ դավանաբանական բնույթի որոշումները ընդհանուր ոչինչ չունեն և չէին կարող ունենալ արիոսականության հետ: Իրականությանն ավելի հարիր է այն պնդումը, որ հետնիկեական տասնամյակներին բնորոշ նշված գործընթացներում եպիսկոպոսական ժողովների կողմից արդարացված նախկին արիոսականները, գործակցելով արևելյան պահպանողական-հակաարիոսական եպիսկոպոսների հետ, վրեժխնդիր են եղել իրենց «նվաստացման» համար, ինչն էլ տեղի է ունեցել Եվստաթես Անտիոքացու պարագայում, կամ էլ հետամուտ են եղել այլ նպատակների, որոնց մասին կարելի է միայն ենթադրել:

Հականիկեական ընդդիմության երկրորդ զոհը դարձավ դարաշրջանի ինքնատիպ աստվածաբաններից և նիկեական ջատագովներից ևս մեկը՝ Անկյուրիայի եպիսկոպոս Մարկելոսը:

Մարկելոսը եղել է դարաշրջանի ակտիվ հակաարիոսական գործիչներից մեկը, համագոյության աստվածաբանության ջերմեռանդ պաշտպանը, որն ակտիվ պայքար էր մղում արիոսական «միջին հոսանքի» պարագլուխներ Աստերիոսի, Անտիոքի եպիսկոպոս Պավլինոսի, Եվսեբիոս Նիկոմեդացու և նրանց համախոհների դեմ: Պետք է նշել, որ Մարկելոս Անկյուրիացու դոգմատիկական համակարգի քննական արժևորումը կապված է որոշակի դժվարությունների հետ: Թեև եկեղեցական մատենագրությունը հավաստում է, որ նրա գրչին է պատկանել Աստերիոսի դեմ ուղղված հակաճառական ստվարածավալ մի աշխատություն, սակայն դրա հիմնադրույթները մեզ են հասել միայն հակամարկելական գրականության միջոցով[1]:

---

[1] Սոզոմենոսը հավաստում է, որ Մարկելոսի աստվածաբանական տրակտատը եղել է «բավականին ընդարձակ» և հավելում է. «ոմանք ասում են, Մարկելոսը դա գրել է հետազոտության (պատ-

Դատելով զրանցից, Մարկելոսի դոգմատիկական համակարգի համար ելակետային է համարվել արարչագործության արիոսական ուսմունքի մերժումը: Այդ նպատակով աստվածաբանն առաջին հերթին անդրադարձ է կատարել արարչագործության առանցքային հիմնահարցի՝ Աստծու էության հավատքային ըմբռնումների մեկնությանը: Այս հարցում արիոսական ըմբռնումը մերժելու և ուղղադավան երրորդաբանությունը հիմնավորելու միտումով՝ Մարկելոսն առաջադրում է վարդապետական այն դրույթը, թե արարչագործությունից առաջ հավիտենապես գոյություն է ունեցել Միագո Աստված, որին նա անվանում է «հավիտենական դաղարի վիճակում գտնվող, ներփակ, անսահման ու անվերջ Աստվածային Մոնադ»: Փորձելով մերժել Հիսուս Քրիստոսի մասին արիոսական ուսմունքը և, միաժամանակ, հիմնավորել համագոյության աստվածաբանությունը՝ նա պնդում է նաև, որ ի սկզբանե գոյություն է ունեցել նաև Բան-Լոգոսը, բայց ոչ թե իբրև ինքնուրույն աստվածային անձ, այլ իբրև «աստվածային ուժ»: Այլ կերպ ասած՝ Մարկելոսի վարդապետական համակարգում Լոգոսը դիտարկվում է իբրև «աստվածային Մոնադի հավիտենական ներքին հատկություն, կենսական ու գործուն ուժ», «աստվածային բանականության «դեռևս չբացահայտված ներքին ուժ», կամ էլ «աստվածային ինքնագիտակցության սկզբունք», որն այդ որակով նախապես գտնվել է «հավիտենական դաղարի վիճակում»:

Աստվածային Լոգոսն, ըստ նրա, «սկսում է գործել» այն պահից, երբ «աստվածային Մոնադն իրականացնում է իր առաջին «տարաձգումը» («առաջին իկոնոմիա»), պասիվ վիճակից անցում է կատարում ակտիվ վիճակի» և ինքնադրսևորվում է իբրև այնպիսի Լոգոս, որին եկեղեցին անվանում է Հայր Աստված: Դրա արդյունքում էլ ինքնադրսևորվում են Լո-

---

մական) տեսքով, իսկ եվսեբիոսականները ... զրպարտեցին, ... թե նա դավանում է այդ վարդապետությունը» (տե՛ս ***Созомен Эрмий Саламинский***. Церковная история, кн. III, гл. 33, с. 159.): Իսկ Սոկրատեսը հաղորդում է, որ Մարկելոսը ցանկանում էր հակադրվել արիոսական Աստերիոսին «... և մի այլ ծայրահեղության հանգեց: Սամոսատցու (Պողոս Սամոսատցու՝ Ա. Ք.) նման նա հանդգնեց Քրիստոսին շարքային մարդ անվանել: Այդ ամենը նկատեցին երուսաղեմում հավաքված (335 թ.՝ Ա. Ք) եպիսկոպոսները, Մարկելոսից ... բացատրություն պահանջեցին նրա կողմից գրված գրքի մասին և համարելով, որ նա մտածում է Սամոսատցու պես, հրամայեցին փոխել սեփական հայացքները» (տե՛ս ***Сократ Схоластик***. Церковная история, кн. I, гл. 6, с. 59.):

Ավելացնենք նաև, որ Մարկելոսի երրորդաբանության հիմնադրույթները հանգամանորեն վերլուծել է Եվսեբիոս Կեսարացին իր եռահատոր «Ընդդեմ Մարկելոսի» (տե՛ս **Eusebius**. Kontra Marcellum / **Migne J. P. PG**, Lib. I-III, T. XXIV, Paris, 1865) և «Եկեղեցական աստվածաբանություն» (**Eusebius**. De Eccleiastika theologia / **Migne J. P. PG**, Lib. I-III, T. XXIV, Paris, 1865) աշխատություններում:

Մարկելոս Անկյուրացու երրորդաբանական դոգմատիկական համակարգի վարդապետական հիմնադրույթները տե՛ս **Eusebius**. Kontra Marcellum / **Migne J. P. PG**. T. XXIV, Lib. I, cap. 1, p. 720-721; cap. 2, p. 784; cap. 4, p. 761-762; Lib. II, cap.2, p. 777, 782, cap. 4, p. 812; Lib. III, cap. 1, p. 821; **Eusebius**. De Eccleiastika theologia / **Migne J. P. PG**, T. XXIV, Lib. I, cap. 18, p. 861; Lib. II, cap. 6, cap. 8, p. 913; Lib. III, cap. 9, cap. 11-12:

գոսի հիմնական հատկանիշները և Աստված-Բանը հանդես է գալիս իբրև աշխարհի Արարիչ:

Հակաարիոսական երրորդաբանության արմատավորումը գերխնդիր համարելով Մարկելոսն անցում է կատարում Հիսուս Քրիստոսի մասին երրորդաբանական պատկերացումների հիմնավորմանը և համարում, որ «առաջին իկոնոմիայից» 400 տարի անց Աստվածային բանական ուժը Լոգոսը բացարձակ Մոնադից «տարաձգվում է» երկրորդ անգամ («երկրորդ իկոնոմիա») և «մարդկային մարմին առնելով» դառնում է «Աստծու Որդի» և «Աստծու պատկեր»: Սակայն Մարկելոսը գտնում է նաև, որ Հիսուս Քրիստոսի անձնավորումով Բացարձակ Մոնադի ակտիվությունը չի ավարտվում: Գալիս է այն պահը, երբ Աստվածային Մոնադը հերթական անգամ դրսևորում է իրեն յուրահատուկ աստվածային բանական ուժը և «տարաձգվելով» երրորդ անգամ («երրորդ իկոնոմիա») հավատացյալների վրա է իջնում «Սուրբ Հոգու կերպարանքով»[1]:

Դժվար չէ նկատել, որ հակաարիոսական ուղղադավան երրորդաբանության պաշտպանության իր փորձերում մարկելական երրորդաբանական վարդապետությունը հանգում է բացահայտ մոդալիստական հետևությունների: Ճիշտ է, աստվածաբանը խոսում է Հայր Աստծու, Աստված Բանի և Սուրբ Հոգու մասին, բայց, ի հակադրություն նիկեական երրորդաբանության Մարկելոսը դիմազրկում է Երրորդությունը, այսինքն մերժում է Երրորդության Անձերի «աստվածային ինքնուրույն կեցությունը»: Կարծում ենք ճիշտ կլինի ասել, որ, փորձելով արիոսականության դեմ պաշտպանել նիկեական երրորդաբանությունը, բայց չկարողանալով բարձրանալ համագոյության ուղղադավան մեկնության մակարդակի, Մարկելոսն, ակամա, հիմնահարցը լուծում է մոդալիստական-սաբելական երրորդաբանության դիրքերից, համարելով, որ թեկուզև արտաքնապես, վերջինս խոսում է Աստվածային եզակիության երեք դրսևորումների մասին: Այդ տեսանկյունից միանգամայն ակնհայտ է, որ Մարկելոսը խոսում է ոչ թե աստվածային համագո Անձերի, այլ խիստ անորոշ Աստվածային Մոնադի երեք անունների կամ երեք տարբեր դրսևորումների մասին: Ու թեև մարկելականության շրջանակներում արտաքնապես պահպանվում և կիրառվում են ուղղադավան երրորդաբանության եզրերը, այնուամենայնիվ, ավելի քան ակնհայտ է, որ ուղղադավան եկեղեցու կողմից վաղուց մերժված և բա-

[1] Մարկելոսական «իկոնոմիաների» տեսության մանրամասները տես **Eusebius**. Kontra Marcellum / **Migne J. P. PG**. T. XXIV, Lib. I, cap. 1, p. 717, 720-721; cap. 2, cap. 4, p. 752-754; Lib. II, cap. 1, p. 777, cap. 2, p. 785, 789, 792; **Eusebius**. De Ecclesiastika theologia / **Migne J. P. PG**, T. XXIV, Lib. I, cap. 1 cap. 2, 11, 15; Lib. III,.cap. 3, cap. 4, p. 1004-1005:

նադրված «երեք իկոնոմիաների» վարդապետության վերածնման մարկելական պրակտիկան լիովին անընդունելի է ու դատապարտելի:

Ըստ էության այս հարցում Մարկելոսի աստվածաբանությունը սահմանափակվում էր տրամաբանական հետևյալ դատողություններով եթե Որդին ծնունդ է, ապա նա ժամանակի մեջ պետք է հաջորդի Հայր Աստծուն: Ինչ վերաբերում է Աստվածաշնչում Հիսուս Քրիստոսին տրվող մյուս («Պատկեր», «Քրիստոս», «Հիսուս», «Ճանապարհ» («Ուղի»), «Ճշմարտություն», «Կյանք», «Աստծո Որդի», «Մարդու Որդի») անուններին, Մարկելոսը համոզված պնդում է, որ դրանք բոլորն էլ երկրորդային են, քանի որ Հովհաննու Ավետարանում նշվում է միայն մեկ Բան-Լոգոս անունը: Այդ համատեքստում դրվատելի պետք է համարել Մարկելոսի ձգտումը՝ Աստված Բանի վարդապետությունը խարսխել է Լոգոսի աստվածաշնչական ուսմունքի վրա: Սակայն, այս պարագայում ևս նրա կողմից առաջադրած հայեցակարգը լիովին հակադիր է ուղղադավան երրորդաբանության հիմնարար սկզբունքներին, քանի որ նա պնդում է, թե Հիսուս Քրիստոսը կարող է գոյություն ունենալ միմիայն իբրև աստվածային ինքնագիտակցության սկզբունք, որն Աստծու համար նույն նշանակությունն ունի, ինչ միտքը մարդու համար:

«Լոգոսը» համարելով «Աստծո Որդու առաջին բնութագրիչը» Մարկելոսը հավատքային այդ հիմնադրույթի իմաստը մեկնաբանում է մարդու հետ նրա ունեցած «համանմանության» դիրքերից: Այդ մեկնակետից նա փորձում է հիմնավորել, որ ճիշտ այնպես, ինչպես մարդու մտածելակերպն ու միտքը պայմանավորված են բանականությամբ ու գիտակցությամբ, համանման կերպով էլ Աստված իր «ներփակ էներգիան» դրսևորում է Լոգոս-Արարչի միջոցով: Իսկ դա նշանակում է, որ, այդ թյուր վարդապետությունն առաջադրելով, Մարկելոսը, փաստորեն, մերժում է անձնավորման ուղղադավան վարդապետությունը: Եվ ամենևին էլ պատահական չէ, որ մարկելական երրորդաբանական հայեցակարգում փորձ է կատարվում աստվածաբանորեն հիմնավորել նաև, թե «Ս. Կույսի միջոցով մարդկային կեցություն ստացած» Հիսուս Քրիստոսը երկնքից չէ, հետևաբար չի կարող աստվածային էություն ունենալ այն պարզ պատճառով, որ նրա մեջ Լոգոսը հանդես է գալիս ոչ թե իբրև էական բնութագրություն, այլ իբրև՝ «ներգործունեության էներգիա»[1]:

Այդ իսկ հիման վրա հակամարկելական աստվածաբանական դրականության մեջ միանգամայն փաստարկված կերպով ցույց է տրվում, որ

[1] Մարկելոս Անկյուրիացու վարդապետության նշված հիմնադրույթները տե՛ս **Eusebius**. Kontra Marcellum / **Migne J. P. PG**. T. XXIV, Lib. I, cap. 1, p. 720-721; cap. 2, p. 784; cap. 4, p. 761-762; Lib. II, cap.2, p. 777, 782, cap. 4, p. 812; Lib. III, cap. 1, p. 821; **Eusebius**. De Eccleiastika theologia / **Migne J. P. PG**, T. XXIV, Lib. I, cap. 18, p. 861; Lib. II, cap. 6, cap. 8, p. 913; Lib. III, cap. 9, cap. 11-12.

վարդապետական նշված առանձնահատկությունների շնորհիվ մարկելյան երրորդաբանությունը Հիսուս Քրիստոսին կրավորական դեր է վերագրում, քանի որ հեղինակը պնդում է, թե Հիսուս Քրիստոսն այլ բան չէ քան «Լոգոսի պոտենցիալ դրսևորում», հետևաբար նաև արարածների «գլխավոր ու առաջնորդ», որը մարդկային մարմին է առել բացառապես «աշխարհի համար», քանի որ Աստվածային Մոնադը «ակտուալ Լոգոսը» միայն այդ ճանապարհով կարող էր արարվածներին «անմահություն պարգևել»:

Այդ ամենը վկայում են նաև, որ, մարկելական երրորդաբանության համաձայն «երկրորդ իկոնոմիայի» «անձնավորված Լոգոսի» կամ Հիսուս Քրիստոսի միակ ու բացառիկ առաքելությունը համարվում է այն, որ նա դառնա «հարության գլխավորը», այլ ոչ թե «Առաջին հարությունը». Հավատքային այդ սկզբունքը հիմնավորելու նպատակով Մարկելոսը վկայակոչելով Աստվածաշունչը, պնդում է, թե Ս. Գիրքը լիովին թույլ է տալիս խոսել այն մասին, որ հարության բազում դեպքեր տեղի են ունեցել և՛ Հիսուս Քրիստոսից առաջ և՛ նրա առաքելության շրջանում: Անշուշտ Մարկելոսը չի մերժում, որ Հիսուս Քրիստոսը հարություն է առել և անմահ է: Բայց պնդում է նաև, թե «անմահության պարգևը նրա հատկությունը չէ», քանի որ «անմահության ոչ բոլոր տարրերն են արժանի Աստծուն»: Այստեղից էլ նրա հաջորդ եզրահանգումը՝ «Աստված անհամեմատ բարձր է անմահությունից, քանի որ անմահությունը լիովին կախման մեջ է գտնվում Աստծո կամքից»[1]: Հավատքային այդ հիմնադրույթից աստվածաբանը մակաբերում է ուղղադավանությանն անհարիր մեկ այլ հետևություն ևս: Ըստ նրա, արարվածները Հիսուս Քրիստոսով չեն փրկագործվում, այլ նրա միջոցով սոսկ «ճշմարիտ հարաբերությունների մեջ են մտնում Աստծու հետ»: Իսկ դա նշանակում է, որ, երբ Հիսուս Քրիստոսը համարվում է «առաջնածին», ապա այդ որակով անգամ նա ոչ մի հարաբերության մեջ չի մտնում աստվածային էության հետ:

Դժվար չէ նկատել, որ երրորդաբանական աստվածաբանության համար կենսական նշանակություն ունեցող անձնավորման վարդապետության իր մեկնություններում Մարկելոսը, գրեթե նույնությամբ, վերարտադրում է Պողոս Սամոսատցու (ավելացնենք՝ արիոսականության աստվածաբանական հիմքերից մեկի) հերձվածող հիմնադրույթները: Նույնքան

[1] Սանրամասները տե՛ս **Eusebius**. Kontra Marcellum / **Migne J. P. PG**. T. XXIV, Lib. I, cap. 1, p. 721-723; cap. 4, p. 763-764; Lib. II, cap.2, p. 778-780, 783-784; Lib. III, cap. 1, p. 824-825; **Eusebius**. De Ecclesiastika theologia / **Migne J. P. PG**, T. XXIV, Lib. I, cap. 18, p. 863; Lib. II, cap. 6, cap. 8, p. 914-915; Lib. III, cap. 9, cap. 11-12.

հերձվածող և անընդունելի է նաև փրկագործության մարկելական վարդապետությունը:

Մարկելոսի աստվածաբանական հիմնադրույթների վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ մարկելական երրորդաբանական աստվածաբանության էությունն արտացոլող առանձնահատկություններից հաջորդը հեղինակի ձեռնարկած փորձն է հիմնավորելու հավատքային այն դրույթը, թե Հիսուս Քրիստոսի միջոցով փրկագործությունն իրագործել անհնար է և այն պատճառով է, որ ոչ մի մարմին չի կարող «բացարձակ հավիտենական լինել» և ժամանակի ընթացքում հարկադրաբար պետք է «դադարեցնի իր գոյությունը»: Իսկ դրանից, ինչպես պնդում է Մարկելոսն, անխուսափելիորեն հետևում է, որ Լոգոսի թագավորությունը ևս ունի իր վախճանը, քանի որ Լոգոսն էլ ի վերջո հարկադրված է վերադարձ կատարել դեպի Աստվածային Մոնադի թագավորություն[1]: Դրանով իսկ մերժվում է Հիսուս Քրիստոսի անձնավորման և փրկագործական առաքելության ուղղադավան հավատամքը, քանի որ համարվում է, թե Հիսուս Քրիստոսն «Աստվածային Լոգոսով օժտված շարքային մարդ է», ունի «ժամանակային սկիզբ», հետևաբար՝ նաև վերջ: Հավատքային այդ սկզբունքների հիմնաքարն այն էր, որ Մարկելոսի երրորդաբանական համակարգում «բացարձակ ու հավիտենական է համարվում միայն աստվածային Մոնադը», իսկ նրա «երկրորդ իկոնոմիան»՝ Հիսուս Քրիստոսը, համարվում է ժամանակավոր ու անցողիկ:

Եվ հականիկեական ընդդիմության ընդգծված հակաաթանասյան կեցվածքից խորապես ազդված Մարկելոսը, հրաժարվելով մասնակցել Երուսաղեմի 335 թ. ժողովի աշխատանքներին, «ճշմարտության իր որոնումներում» փորձեց ձեռք բերել Կոստանդին կայսեր աջակցությունը: Այդ նպատակով աստվածաբանը կայսրին ներկայացրեց, իր համոզմամբ, բացահայտ հակաարիոսական ուղղվածություն ունեցող աստվածաբանական տրակտատ, որով էլ մեծ ծառայություն մատուցեց հենց հականիկեական ընդդիմությանը: Մարկելոսի աշխատանքը հանձնվեց արևելյան եպիսկոպոսների քննարկմանը և նրանք, աներկբա կերպով, ցույց տվեցին աշխատանքի բացահայտ մոդալիստական բնույթը, ինչն արևելյան պահպանողականների համար հիմք դարձավ է՛լ ավելի ամրապնդելու այն տպավորությունը, թե «համագոյության աստվածաբանությունը նույնանում է սաբելական հերձվածի հետ» և, բնականաբար, «հակադիր է եկեղեցու հնավանդ վարդապետությանը»: Այդ ամենով հանդերձ՝ Մարկելոսի եր-

---

[1] «Լոգոսի ժամանակավոր թագավորության» հերձվածող աստվածաբանության դեմ Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովի հայրերը հռչակեցին «որոյ թագաւորութեան ոչ գոյ վախճան» հավատամքը:

բորդաբանությունը ոչ միայն դարձավ հականիկեական ընդդիմության աստվածաբանական արդարացումը, այլև՝ արևելյան պահպանողական եպիսկոպոսներին վերջնականապես բերեց այն անխախտ համոզմանը, որ նիկեական հանգանակի նկատմամբ պետք ընդգծված վերապահումով մոտենալ:

Ուստի միանգամայն բնական և օրինաչափ պետք է համարել նաև Մարկելոսի դոգմատիկական հայացքների նկատմամբ Կ. Պոլսի 336 թ. ժողովի սկզբունքային դիրքորոշումը, որը եպիսկոպոսի աստվածաբանական տրակտատում առաջադրված երրորդաբանական վարդապետությունը նույնացրեց սաբելական հերձվածի հետ և դատապարտեց ու աքսորեց հեղինակին:

Մարկելական երրորդաբանությունը չափազանց ծանր հետևանքներ ունեցավ եկեղեցու կյանքում: Եվ պետք է նկատել, որ այդ հետևանքներն էլ ավելի խորացան մարկելականության նկատմամբ նիկեական գործիչների որդեգրած անհետևողական քաղաքականության արդյունքում: Այդ տեսանկյունից, որոշ վերապահումներով, կարելի է օբյեկտիվ համարել ռուս աստվածաբան և եկեղեցագետ Ա. Սպասկու այն դիտողությունը, թե «...ցավոք, նիկեականները ևս ի զորու չեղան ճիշտ գնահատել Մարկելոսի գործը և չցանկացան ժամանակին տարանջատվել նրանից: Մարկելոսի թշնամիներն իրենց թշնամիներն էին, որի համար էլ նրա դատապարտման մեջ նրանք հակառակորդների նոր խարդավանքներ տեսան, որոնք իրենց համար իրական հիմնավորում չունեին: Մարկելոսը նրանց համար անմեղ նահատակ էր, որի դատապարտումը նրա հերոսական անսասանության նոր ապացույց էր: Դրա համար էլ նիկեականները ոչ միայն դատապարտված եպիսկոպոսի հետ չդադարեցրին շփումները, այլ հակառակը, ստանձնեցին նրա հովանավորությունն ու պաշտպանությունը: Իրենց դիրքերից նիկեականները մասամբ ճիշտ էին. նրանք լիովին չէին մերժում Մարկելոսի մոլորությունները, բարձր գնահատելով նրա դիտավորությունները, ներում էին դրանք, արդարանալով նրանով, որ դրանք արտահայտված էին ոչ թե հավատքի վերջնական թեզիսների, այլ՝ ենթադրությունների տեսքով, որոնք անխուսափելի հետազոտության կարիք ունեին: Այնուամենայնիվ, Մարկելոսի հետ նրանց մշտական կապերը, նրա անմեղության մասին հայտարարությունները, աթոռը վերադարձնելու պնդումները պահպանողական Արևելքի համար հանդիսացան գայթակղության այն նոր քարը, որն էլ ավելի խորացրեց նիկեական հանգանակի պաշտպանների և հակառակորդների միջև եղած անդունդը (ընդգծումները մերն են՝ Ա. Ֆ.)»[1]:

---

[1] Проф. *А. Спасский.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914, с. 297-298.

Քանի որ մարկելական «նախադեպի» քննարկումը եկեղեցական պատմության բավականին խճճված հիմնահարցերից է, հարկ ենք համարում մեկ անգամ ևս քննարկել այն:

Փաստական նյութի վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ, արդեն IV դարի 30-ական թվականներից սկսած, աստվածաբանական սկզբնաղբյուրներում անփոփոխ կերպով հանդիպում ենք կարծիքների, թե «Մարկելոսի աստվածաբանական տրակտատը հայեցակարգային բնույթ չի ունեցել», թե դա սոսկ եղել է «պատմական հետազոտություն, իսկ եվսեբիոսականները դա համարել են Մարկելոսի դավանանքը», որ աշխատանքում քննարկված երրորդաբանական հարցերի մասին շարադրվածը լոկ «ենթադրությունների տեսք է ունեցել» և այլն:

Այդ դիրքերից է հանդես գալիս նաև Աթանաս Ալեքսանդրացին, որը գրում է. «Մարկելոսի, Գաղաթիայի եպիսկոպոսի մասին թվում է չարժե խոսել, քանի որ բոլորին է հայտնի, թե նախկինում նրա կողմից անպատվության մեջ մեղադրվող Եվսեբիոսի համախոհներն ինչպես իրենք մեղադրեցին իմաստուն ծերուկին և նրան աքսորեցին: Նա Հռոմ եկավ և նրանց (արևմտյան եպիսկոպոսների՝ Ա. Ք.) պահանջով գրավոր ձևով ներկայացրեց իր դավանանքն ու արդարացավ»[1]:

Այդ համատեքստում առանձնահատուկ հետաքրքրություն է ներկայացնում հատկապես «անսխալականի հավակնություններ ունեցող» Հռոմեական աթոռի դիրքորոշումը: Հուլիոս եպիսկոպոսի գլխավորած 340 թ. Հռոմի ժողովը, քննարկելով Մարկելոսի հարցը, ոչ միայն արդարացրեց նրան, այլև, արևելյան եպիսկոպոսներին ուղղված ուղերձում մեկ անգամ ևս փաստեց, որ «Մարկելոսը մեզ վկայեց իր մասին, քանի որ Նիկեական ժողովում էլ հակադրվում էր արիոսականությանը»: Իսկ այդ հարցում ո՞րն է Հռոմի ժողովի կովանը: Հուլիոս եպիսկոպոսը դա ներկայացնում է հետևյալ կերպ. «Երբ մենք պահանջեցինք, որ նա շարադրի իր դավանանքը, նա մեծ խիզախությամբ պատասխանեց, և մենք դա ընդունեցինք, որ նա օտար ոչինչ չի դավանում: Քանի որ նա մեր Տեր և Փրկիչ Հիսուս Քրիստոսի մասին դավանում էր այնպես բարեհունչ, ինչպես տիեզերական եկեղեցին և նա հավաստեց, որ ոչ միայն այժմ, այլև հնուց այդպիսին է նրա մտածելակերպը, և Նիկեական ժողովին մասնակից մեր քահանաներն էլ վկայեցին նրա ուղղադավանության մասին»[2]:

---

[1] *свт. Афанасий Великий.* Посланіе епископа Аѳанасія къ монахамъ повсюду пребывающимъ о томъ, что сделано аріанами при Констанціи (История аріан), с. 109.

[2] Մանրամասները տե՛ս *свт. Афанасий Великий.* Защитительное слово против аріан. Творения в четырех томах. Т. I, М., 1994, с. 315, 325.

Միանգամայն ակնհայտ է, որ արևմտյան եպիսկոպոսական ժողովը հարցի նկատմամբ ընդգծված միտվածություն է դրսևորում: Կարծում ենք, որ դա ունեցել է հիմնավոր պատճառներ: Նախ, պետք է նկատել, որ արևմտյան եկեղեցական ժողովն իր առջև ամենևին էլ խնդիր չի դրել խորամուխ լինել Մարկելոսի հայացքների քննության մեջ, այլապես Հռոմի քահանայապետը ժողովի անունից այդքան սեթևեթանքով չէր հայտարարի Մարկելոսի «ուղղադավանության փաստը»: Երկրորդ, եթե հիմք է ընդունվել Մարկելոսի այն հավաստումը, թե «Հնուց անփոփոխ կերպով դավանել է տիեզերական եկեղեցու հավատքը», ապա նա ինչո՞ւ է լռում իր «հակաարիոսական գրավոր աստվածաբանության» մասին: Չէ՞ որ «տիեզերական ուղղադավանություն» դավանող եպիսկոպոսը հրապարակել է, ենթադրենք անգամ, «պատմական հետազոտություն, որը եվսեբիոսականները համարել են դավանանք», և նա պետք է պարտավոր լիներ փաստարկել այդ մերկապարանոց պնդումը: Եվ երրորդ, դատելով այն բանից, որ Մարկելոսի «գրավոր դավանագրի» մասին ոչ մի մանրամասնություն չի հաղորդվում, պետք է ենթադրել, որ արևմտյան եպիսկոպոսները կամ ի զորու չեն եղել խորամուխ լինել երրորդաբանական-աստվածաբանական խրթին հարցերի մեջ, կամ էլ՝ գիտակցված ձևով ընտրել են խաբեության ճանապարհը՝ փորձելով այդ կերպ երրորդական դատավորի դեր ստանձնել:

Անհեթեթության աստիճանի է հասնում նաև Հռոմի քահանայապետի այն հավաստումը, թե Մարկելոս Անկյուրիացին «ամուր կանգնած է այն դիրքերում, ուր կանգնած է եղել նախկինում» և «ինչպես նախկինում, այնպես էլ հիմա արիոսական հերձվածին հակառակ մտածողության տեր է»[1]: Այդ հավաստումը թույլ է տալիս ենթադրել, որ մարկելականության հարցը պարզապես շահարկվում է արևելյան եպիսկոպոսներին հանիրավի մեղադրելու համար: Բանն այն է, որ ո՛չ Մարկելոսը և ո՛չ էլ մարկելականությունն ամենևին էլ արիոսականության մեջ չեն մեղադրվել: Նրանք մեղադրվել են մոդալիստական-սաբելական երրորդաբանությանը հարելու մեջ, մի հերձվածի, որն աննախադեպ տարածում ուներ և, բավականին տևական շրջանում, «ուղղադավան» անվան տակ անարգել գործում էր Հռոմում:

Ճիշտ նույնը պետք է ասել նաև արևմտյան եպիսկոպոսների կողմից Սարդիկայի 342 թ. ժողովում ընդունված այն «արդարացուցիչ հանգամանքի» մասին, թե իբր ժողովում «ընթերցվել է նաև ծառակից Մարկելոսի աշխատությունը և բացահայտվել են եվսեբիոսականների չար խարդավանքները: Այն ինչ Մարկելոսն ասել է հարցի ձևով, դա ներկայացրել են իբրև նրա դավանանք: Այդ իսկ պատճառով էլ ընթերցվել են նաև հարցե-

[1] Տես նույն տեղում:

րին հաջորդող հատվածները և ... բացահայտվել է մարկելական ճշմարիտ հավատքը: Բանի որ, ինչպես նրանք են պնդում, Մարկելոսն ամենևին էլ Աստված Բանին Սուրբ Մարիամից սկզբնավորված չի համարում, չի ասում որ նրա թագավորությունը վախճան ունի, այլ ի հակառակ դրանց գրում է, որ Նրա թագավորությունն անսկիզբ է ու հավիտենական»[1]: Այս առնչությամբ նախ պետք է ասել, որ այդ պնդումն ուղղակի հակասում է Սոկրատես պատմիչի հաղորդած այն տեղեկությանը, թե դեռևս Երուսաղեմում Մարկելոսն «Ամոթահար լինելով, խոստացավ այրել իր գիրքը, ... բայց չհամարձակվեց դա անել»[2]:

Եվ եթե համարենք անգամ, որ այդ հարցում Սոկրատեսն օգտվել է ոչ հավաստի աղբյուրներից, ապա անառարկելի է, որ պատմիչը ոչ միայն քաջատեղյակ է հարցի նախապատմությանը, այլև մերժում է Մարկելոսի արդարացման նպատակով Եվսեբիոս Կեսարացուն «արիոսական» պիտակավորելու անհիմն մեղադրանքը և հանդես է գալիս Եվսեբիոսի պաշտպանությամբ[3]:

Հոդվածի շրջանակներում հնարավորություն չունենալով քննարկել Մարկելոսի և մարկելականության հետ կապված վիճաբանական հարցի բոլոր տեսանկյունները՝ մատնանշենք միայն, որ ինչպես քրիստոնեական արևելքում, այնպես էլ արևմուտքում այն շահարկվել է որոշակի նպատակների համար (սեփական դիրքերի ամրապնդում, առաջնության ու «անսխալականության» հավակնությունների հաստատում և այլն): Կարծում ենք, անառարկելի պետք է համարել և այն, որ Մարկելոսի և մարկելականության պաշտպանությամբ հանդես եկած կանխակալ այդ բոլոր մոտեցումների հերքման ամենաազդեցիկ փաստը ավանդական բոլոր եկեղեցիների կողմից անառարկելի հեղինակություն վայելող Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովի որոշումն է, որը հերձվածող երրորդաբանական այլ ուղղությունների շարքում բանադրել են նաև Մարկելոսին և մարկելականությունը[4]:

---

[1] Նույն տեղում, էջ 346: Հմմտ. ***Феодорит еписк. Кирский***. Церковная история, кн. I, гл. 21, с. 85-86; ***Созомен Эрмий Саламинский***. Церковная история, кн. II, гл. 19, с. 121; ***Сократ Схоластик***. Церковная история, кн. I, гл, 24, с. 107:

[2] Տես ***Сократ Схоластик***. Церковная история, кн. I, гл. 36, с. 59:

[3] Տես **նույն տեղում**, գիրք II, գլ. 21, էջ 84-86:

[4] Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովի 2-րդ կանոնը Պողոս Սամոսատցու, Սաբելի, արիոսականների, հոգեմարտների, եվնոմիականների և երրորդաբանական այլ հերձվածների թվում նգովում է նաև Մարկելոսին: Տես ***Деяния Вселенских Соборов***. Т. 1, Казань, 1872, с. 562:

ԴԻՑԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԵՐԻ ԲԱՐԵՇՐՋՄԱՆ ԱՍՏԻՃԱՆՆԵՐԸ

Գ. Ա. Սարգսյան

Դիցաբանական համակարգերի բարեշրջման մեխանիզմների բացահայտումը տեսական և պատմական կրոնագիտության արդիական այն հիմնահարցերից է, առանց որի հնարավոր չէ ամբողջական պատկերացում կազմել դիցաբանական համակարգերի էության, բովանդակային առանձնահատկությունների, պաշտամունքային ուղղվածության, ինչպես նաև դրանց բնորոշ ընդհանուր օրինաչափությունների ու պատմական առաջընթացի վերաբերյալ: Այն միաժամանակ, թույլ է տալիս վեր հանել և համակողմանի արժեքավորել դիցաբանական շերտերի և առանձին համակարգերի ներքին բարեշրջման գլխավոր վերընթաց շրջանը (պոլիդեմոնիզմ, պոլիթեիզմ, հենոթեիզմ), ինչպես նաև այդ գործընթացի հետ սերտորեն կապված և դրանից բխող դիցաբանական պաշտամունքային համակարգերի բարեշրջման հիմնական սկզբունքները (պարզունակ բնապաշտություններից մինչև սուպրեմոթեիզմ և մոնոլատրիա):

Դիցաբանության տեսությանը նվիրված մասնագիտական գրականության հանրաճանաչ տեսակետներից մեկի համաձայն այդ համակարգի կառուցվածքային գլխավոր ձևերից մեկը համարվում է պոլիթեիզմը՝ բազմաստվածությունը, որը բնորոշ է եղել կրոնական հավատալիքների այդ փուլի ժողովուրդների ճնշող մեծամասնությանը: Անառարկելի է համարվում և այն, որ այդ համակարգերի զարգացման հիմքերը պետք է փնտրել ավելի վաղ շրջանի ցեղային հենոթեիստական-բնապաշտական և անիմիստական (ոգեպաշտական) պատկերացումների ոլորտում[1]:

Աղբյուրագիտական վերլուծությունները ցույց են տալիս, որ դիցաբանական շրջանի հասարակական գիտակցությունը լի է եղել հրեշների ու ամենատարբեր սիմվոլներով օժտված դիցերի մասին պատկերացումներով: Առաջին հայացքից կարող է թվալ, թե «քաոսային» այդ հարաբերությունների ոլորտում անիմաստ է ընդհանրություններ որոնելը: Առավել ևս, որ հավատալիքների այդ շերտը, որպես կանոն, հայտնի սահմաններում որոշվում է հասարակական-տնտեսական կոնկրետ հիմքերով: Սակայն այստեղ ևս առնչվում ենք գրեթե միասեռ կրոնական պատկերացումների որակով հանդես եկող ընդհանրական մի շարք օրինաչափությունների, որոնք, Գ. Հեգելի խոսքերով ասած, պայմանավորված են նրանով, որ «...կրոնական հարաբերություններն ամենից առաջ հանդես են գալիս իբրև պատկե-

[1] *Философская энциклопедия*. Т. 4, М., 1967, с. 294.

բացումներ»[1]: Եվ, քանի որ այդ բնագավառում մարդը հանդես է գալիս իր «անմիջականությամբ» և «էմպիրիկ ինքնագիտակցությամբ», նա իր իսկ երևակայությամբ ստեղծած դիցապաշտական ֆենոմենների նկատմամբ խիստ պրագմատիկ վերաբերմունք ունի և համարում, որ այդ դիցերը բարեգութ են միայն իր նկատմամբ: Համարվում էր նաև, որ դրանք միանգամայն «թշնամական» դիրքորոշում ունեն և «չարակամ» աստվածներ են օտարների համար: Եվ, քանի որ հավատալիքների զարգացման այս փուլում դիցաբանական պատկերացումների ձևավորման հիմքում ընկած են նաև «արտացոլման հոգեբանական գործոնները», որոնք, հասարակական-պատմական պայմաններից անկախ, ամենուր հանդես են գալիս «գիտակցական գործունեության» գրեթե նույն մոտիվներով, այդ հիման վրա էլ դիցաբանական կերպարներն ամենուր օժտված են գրեթե նույնական սիմվոլներով, թեև յուրաքանչյուր ցեղ ինքն էր ընտրում իր պաշտամունքային դիցերին:

Նախնական շերտի դիցաբանական համակարգերը խիստ խայտաբղետ են, որոնց ուղղակի կապը հասարակական-տնտեսական հարաբերությունների ու ճանաչողության տվյալ մակարդակի հետ ավելի քան ակնհայտ է: Եվ, եթե դրա բացատրությանն անդրադառնանք այդ շրջանի մարդու սահմանափակ իմագինատիվ աշխարհընկալման դիրքերից, ապա միանգամայն ակնհայտ կդառնա դից-աստվածների այն բազմազանությունն ու բազմաշերտությունը, որը բնորոշ է տվյալ դարաշրջանին: Գործնականում, ոչ միայն պրակտիկ կյանքի յուրաքանչյուր բնագավառի, այլև՝ ներհասարակական ու արտահասարակական ամեն մի երևույթի ու առարկայի համար ստեղծվում էր իր դից-աստվածը: Եվ որքան ընդլայնվում էր հասարակության պրակտիկան, նույնքան էլ ընդլայնվում էր դիցերի քանակը:

Ընդհանուր առմամբ այս միտումները պահպանվել են նաև դասական համակարգում, որը հասարակական կյանքի նախորդ փուլից ժառանգեց բազմաստվածային պանթեոններն ու դրանց բնորոշ պաշտամունքային համակարգերը:

Սակայն անցումային այդ երևույթները չպետք է դիտարկել արտաքնապես: Թեև բազմաստվածային «դասական» շերտը կառուցվեց հավատալիքների նախորդ համակարգերի հիման վրա, այնուամենայնիվ, նա այդ համակարգ ներմուծեց նաև իրեն բնորոշ արժեհամակարգեր, որոնց արդյունքում «հինը», պահպանվելով, օժտվեց նաև «նոր» որակներով: Մասնագիտական գրականության մեջ դիցաբանական համակարգերի բարեշրջման մեխանիզմների լավագույն հիմնավորում է համարվում հռոմեական հնագույն դիցարանը, ուր վաղ շերտի աստվածների մասին պատկերացումները բավականին անդեմ են ու հակասական, որի պատճառով էլ

[1] Гегель Г., Философия религии. Т. 1. М., 1976, с. 314.

այն երբեմն բնութագրվում է իբրև «պոլիդեմոնիզմ»: Դարեր անց միայն մարդակերպացման հիմունքները գերակշիռ դեր ստանձնեցին այդ համակարգում, որի հետևանքով «անդեմ համակարգից» աստիճանաբար զատվեցին «անհատականացված ու մարդակերպ աստվածները», որոնց կոնկրետ գործառնություն և գործունեության առանձնահատուկ ոլորտ վերագրվեց[1]:

Մասնագիտական գրականության մեջ ընդունված է համարել նաև, որ բարեշրջման այդ գործընթացներում անուրանալի դեր է կատարել նաև դիցաբանական պատկերացումների և, անգամ, դիցաբանական համակարգերի կոնտամինացիան, որի օգնությամբ էլ «լրացվել ու ամբողջականացվել են գրեթե բոլոր «անդեմ» աստվածները»:

Դիցաբանական համակարգերի կոնտամիանցիան[2] (լատ. contaminatio - «խառնվել»), որպես կանոն, դրսևորվում է դասակարգային հասարակության անցման շրջանում: Հասարակական և հոգևոր-պաշտամունքային պայմանների փոփոխության արդյունքում «միմյանց են խառնվում» (կոնտամինացվում են) դիցաբանական մոտիվներն ու պատկերացումները, բազմաթիվ ու բազմապիսի աստվածները, կիսաստվածները, դեմոններն ու հերոսները, որոնք աստիճանակարգված, ազգակցական, ամուսնական և այլ հարաբերությունների ենթարկվելով՝ հիմք են դնում թեոգոնիկ նոր պատկերացումների: Այդ հենքի վրա ձևավորված բազմաստվածային համակարգերն աչքի են ընկնում ծագումնաբանական «մեծ» ու «փոքր» դիցապաշտական պատկերացումներով, որոնք ենթարկվում են խմբավորման (դասակարգման) և յուրահատուկ շերտավորում են իրականացնում բուն պանթեոնում: Այս գործընթացը հստակ կերպով դրսևորվում է Հին Հնդկաստանի, Եգիպտոսի, Բաբելոնի և այլ դիցաբանական համակարգերում: Բայց առավել ամբողջական տեսքով այն արտացոլված է հին հունական դիցաբանության մեջ, որտեղ ծագում ունեցող «մեծ աստվածները», կոնտամինացվելով, «բարեկամական-ազգակցական» գծեր են ձեռք բերում և աստիճանակարգվում (դասակարգվում) Օլիմպոսում:

Դիցաբանական սինկրետացումը (հուն. sinkretismos - միավորում) նույնպես ենթադրում է դիցաբանական տարբեր պատկերացումների ու պաշտամունքային համակարգերի միավորում: Ընդ որում, սինկրետացումը դիտարկվում է իբրև «... միմյանց հետ փոխազդեցության մեջ գտնվող կրոնական տարբեր տարբերի, հավատալիքների ու պաշտամունքների միավորման, միաձուլման օբյեկտիվ գործընթաց, աշխարհայացքի, աշխարհընկալման ու պաշտամունքի նոր, ամբողջական համակարգի ձևավորում»[3]: Դիցաբանական սինկրետացման վառ օրինակ են նախնիների պաշտամունքից մշակութային հերոսների և ոգիների պաշտամունքային պատկերա-

---

1 *Культура Древнего Рима*, Т. 1, с. 107.

2 Stu, *Мифы народов мира*, Т. 1, М., 1987, с. 14-15:

3 *Капустин Н. С.*, Особенности эволюции религий, М., 1984, с. 12-13.

ցումների ձևավորումը և այդ հիման վրա գերբնական էակների՝ աստվածների պաշտամունքին անցնելու գործընթացը: Դիցաբանական սինկրետիզմը լայն նախադրյալներ է ստեղծում նաև «գաղափարական ձևի», հատկապես դիցաբանական փիլիսոփայության և տարաբնույթ «տեսական» այլ գրականության ձևավորման համար:

Հին և նոր կրոնական պատկերացումների, ինչպես նաև սինկրետիզացման երևույթների ազդեցությամբ դիցաբանական համակարգերում նկատվում են աստիճանական փոփոխության և զարգացման միտումներ, որոնք էլ հիմք են հանդիսանում միանգամայն նոր տիպի կառուցվածքային փոփոխությունների համար: Մասնագիտական գրականության մեջ այդ ճանապարհով դիցաբանական համակարգերի բարեշրջման կարևորագույն տարրերից են համարվում պոլիդեմոնիզմից բազմաստվածության (պոլիթեիզմ) անցումը և բազմաստվածության համակարգում տուպրամոթեիզմի, հենոթեիզմի (էնոթեիզմ) հաջորդական անցումները:

Կրոնագիտական և ազգագրական փաստական նյութի համեմատական վերլուծության հիման վրա ապացուցված է համարվում, որ նախնադարյան հասարակության զարգացման վերին շերտերում նախորդ փուլերին բնորոշ «անդեմ ոգիները» ոչ միայն անուն են ստանում, այլև դրանցից յուրաքանչյուրին վերագրվում է իրականության այս կամ այն ոլորտի գործառնական ղեկավարությունը: Այդ ճանապարհով է ձևավորվում պոլիդեմոնիզմը (հուն. poly-շատ, daimon–ոգի, աստված): Նախնական շրջանում պոլիդեմոնիզմի հիման վրա իրականացվում է դիցաբանական ոգիների աստիճանակարգում (զարգացած է հատկապես առաջավորասիական դիցաբաններում), որի հիման վրա դասակարգվում են իրականության բոլոր ոլորտները հովանավորող ոգիները (ստորին ոգիներ), ինչպես նաև էթնիկ ընդհանրությունները (տոհմ, ցեղ) հովանավորող (բարձրագույն) ոգիները: Գործունեության լայն ոլորտով օժտված էթնիկ դեմոններն իրենց հերթին դիցապաշտ երևակայության կողմից սահմանափակվում են «գործողության ոլորտով» և տարանջատվում մեկը մյուսից: Այդ հիման վրա էլ տեղի է ունենում բարի և չար դեմոնների դասակարգումը (դիցապաշտական այդ հավատալիքները մեծ տարածում են ունեցել հատկապես բաբելոնական և հին իրանական համակարգերում): Հասարակության հետագա զարգացման (ցեղային միությունների ձևավորման) հետևանքով միավորվում են նաև պոլիդեմոնիստական համակարգերը: Այդ գործընթացում առաջատար (միավորող ցեղի) դիցաբանական համակարգը դառնում է հիմնական, որի շուրջը համախմբվում են մնացյալ բոլոր հավատալիքները: Այդ ճանապարհով ձևավորվում է բազմաստվածությունը (պոլիթեիզմը):

Բազմաստվածության (հուն. poly-շատ, theos-աստված) մակարդակում ձևավորվում է բազմաթիվ աստվածների պաշտամունք: Դիցապաշտական

պատկերացումների որակական զարգացման արդյունքում (գիտակցության զարգացում, երևույթների հստակ տարբերակում, երևույթների (գործընթացների) ընդհանրության համեմատական խոր ընկալում և այլն) դիցաբանական գիտակցությունն ստեղծում է բնության և հասարակության ոլորտները հովանավորող ոգի-աստվածների մասին պատկերացումներ: Այդ պատկերացումները, սակայն, ամենևին էլ չէին մերժում այդ ոլորտներում գործող այլ ոգի-աստվածների գոյությունը: Զարգացման այդ աստիճանում գիտակցությունն ընդունակ էր դասակարգելու միայն գլխավոր և ենթակա աստված ոգիների: Այդ ճանապարհով դիցաբանական ոգեպաշտությունից (պոլիդեմոնիզմից) անցում կատարվեց բազմաստվածության:

Հասարակության, գիտակցության և աշխարհընկալման զարգացման հետևանքով բազմաստվածային դիցապաշտական պատկերացումների համակարգում ևս տեղի են ունենում որակական փոփոխություններ: Այդ ճանապարհով հրապարակ են իջնում դիցաբանական համակարգերի բարեշրջան ևս երկու աստիճան՝ սուպրամոթեիզմը և հենոթեիզմը:

Սուպրամոթեիզմը (լատ. supremus - բարձրագույն և հուն. theos - աստված) ձևավորվում է բազմաստվածության աստիճանական բարեփոխման հիման վրա: Այս աստիճանում բազմաթիվ աստվածների նկատմամբ հավատալիքները լիովին պահպանվում են, սակայն այդ պաշտամունքի շրջանակներում առանձնացնում է բարձրագույն աստծու պաշտամունքը: Իսկ դա նշանակում է, որ սուպրեմոթեիստական հավատալիքները կարելի է բնութագրել իբրև բարձրագույն աստծու հովանու տակ գործող դիցապաշտական բազմաստվածային պատկերացումների համակարգ:

Դիցաբանական համակարգերի բարեշրջման բարձրագույն աստիճան կարելի է համարել հենոթեիզմը (հենոթեիզմ- հուն. հեն-1 և theos-աստված): Ամենևին էլ չմերժելով տվյալ դիցապաշտական համակարգին բնորոշ բազմաստվածության անհրաժեշտությունը հենոթեիստական միտումների ազդեցությամբ այդ համակարգից առանձնացվում է մեկը, որը համարվում է տվյալ էթնոսի հովանավոր աստվածը և նախնին: Հենոթեիստական ըմբռնումների շնորհիվ դիցաբանական համակարգերում հիմք է դրվում նաև ընտրյալության, ինչպես նաև՝ աստվածային կոնկրետ անձի և էթնիկական կոնկրետ միավորի օրգանական (բացառիկ) միության պատկերացումների:

Հասարակության շերտավորման պայմաններում հենոթեիստական ըմբռնումները ևս շերտավորման են ենթարկվում: Հրապարակ են գալիս վերնախավի (արիստոկրատիայի, քրմերի) «նախնիներ» համարվող «բարձրագույն» աստվածների և հերոսների մասին դիցապաշտական պատկերացումներ ու պոեմներ (ինչպես, Եգիպտոսում, Բաբելոնում, Հունաստանում և Հռոմում), որոնք տարբերվում են «ստորին դիցաբանու-

թյուն» անունն ստացած «բնապաշտական» (լեռներ, ջրեր, անտառներ և այլն) պատկերացումներից:

Դիցաբանական համակարգերի բարեշրջման հենոթեիստական աստիճանն, իր ամբողջությամբ, պատկերացումների նոր համակարգ է: Արտաքին (քանակական) որակների նկարագրության տեսակետից հենոթեիզմն արտաքնապես նման է միաստվածությանը (մոնոթեիզմին): Բայց էության մեջ դա այդպես չէ: Բանն այն է, որ «մոնոթեիզմ» նշանակում է «միակ Աստծո պաշտամունք», իսկ «հենոթեիզմ» տերմինով բնութագրվում է այն երևույթը, երբ բազմապիսի ու բազմազան աստվածների համակարգից առանձնացվում է մեկը, որին վերագրվում է «գերագույն Աստծո» սիմվոլ: Այսինքն՝ հենոթեիզմի պարագայում պահպանվում են նաև մյուս աստվածները, որոնց, սակայն, վերագրվում են «ենթակայության» ու «ստորադասության» սիմվոլներ: Հետևաբար, հենոթեիզմի պարագայում պահպանվում են բազմաստվածությանը բնորոշ բոլոր հավատալիքներն ու «գերբնական ուժերի» մասին պատկերացումները, բայց այդ համակարգում միայն մեկն է համարվում գերագույն: Վերը նշվածից կարող ենք հանգել այն հետևությանը, որ հենոթեիզմը ևս բնութագրվում է բազմաստվածությանը բնորոշ պատկերացումներով, և, ըստ այդմ էլ, այն ունի իրեն բնորոշ պաշտամունքային ու կառուցվածքային տարբեր: Ի տարբերություն բազմաստվածությանը բնորոշ պաշտամունքային բազմազեմության՝ հենոթեիստական պաշտամունքը բնութագրվում է «մոնոլատրիա» մենապաշտություն տերմինով: Մոնոլատրիան, գործնականում, բազմաստվածության համակարգից առանձնացվող գերագույն աստծո պաշտամունքն է, իսկ դրանից հետևում է, որ մոնոլատրիայի ձևավորմամբ յուրահատուկ ձևով երկատվում է նաև ռեալ գոյություն ունեցող պաշտամունքային համակարգը:

Ավելացնենք նաև, որ «մոնոլատրիական» բազմաստվածային դիցաբանական պատկերացումների ձևավորումն ու կայուն դրսևորումը տարբեր հասարակական ու պաշտամունքային համայնքներում դրսևորվում է տարբեր ձևերով և աչքի է ընկնում զարգացման տարբեր միտումներով: Այդ հիման վրա էլ ընդունված է դասակարգել հենոթեիստական պատկերացումների մի քանի ձևեր՝ ցեղային, ազգային, քաղաքային, պետական:

Հենոթեիստական պատկերացումների հերթափոխության հետևանքով աստիճանական փոփոխությունների է ենթարկվում նաև դիցաբանական համակարգերի գլխավոր առանձնահատկությունը կազմող պաշտամունքի ողջ համակարգը: Կատարելագործմամբ համապատասխան տեսք է ընդունում նաև մոնոլատրիական, որը, վերջին հաշվով հանգեցնում է հենոթեիստական համակարգերի զարգացման բարձրագույն (պետական) աստիճանի:

Եթե հենոթեիզմի ստորին (ցեղային) դրսևորումն ուղեկցվում է այլ աստված-ոգիների բավականին կենսունակ պաշտամունքով, ապա ազգությունների ձևավորման ժամանակաշրջանում մոնոլատրիական պատկերացումներն էլ ավելի հստակ տեսք են ընդունում: «Միավորման» այդ գործընթացում առաջնային դեր կատարող սուպրամոթեիստական միտումներն աստիճանաբար հանգեցնում են հենոթեիստական (ազգային) պատկերացումների: Քաղաքային կյանքի զարգացումն իր հետ բերում է հենոթեիստական հովանավոր աստվածների (ինչպիսին է Աթենքի և Տրոյայի հովանավոր Աթենաս Պալասը) պաշտամունքի ձևավորում: Քաղաքային կյանքի աստիճանական զարգացման անխուսափելի ուղեկիցն է հանդիսանում նաև «բարձրագույն» հովանավոր աստվածների հստակ առանձնացումը: Իսկ առաջին կենտրոնացված միապետությունների ձևավորման արդյունքում հրապարակ է իջնում նաև հենոթեիզմի պետական տարատեսակը, որը երկրային միապետի բացարձակ իշխանությունը տեղափոխում է երկինք:

Այլ կերպ ասած՝ պետական հենոթեիստական հավատալիքների պարագայում մենք գործ ունենք մի այնպիսի իրավիճակի հետ, երբ տվյալ դիցարանի մյուս աստվածների պաշտամունքը դառնում է երկրորդական և կախման մեջ է դրվում «գերագույն աստծո» դիցաբանական պաշտամունքից:

Ի մի բերելով այս ամենը կարող ենք հանգել այն հետևությանը, որ պոլիդեմոնիզմից պոլիթեիզմի և վերջինիս համակարգում սուպրամոթեիզմի, հենոթեիզմի և մոնոլատրիայի անցման գործընթացներն ուղղակի կախման մեջ են հասարակական ու մշակութային այն գործոններից, որոնք պայմանավորել են նաև համապատասխան դիցաբանական շերտեր ստեղծող ազգերի (ցեղերի) կյանքը: Բայց, քանի որ հայտնի պայմաններում ամեն մի ժողովրդի հասարակական-մշակութային կյանք հանդես է գալիս իբրև բաց համակարգ, այն բազմաթիվ աղերսներ ունի այլ ցեղերի ու ժողովուրդների նույնական համակարգերի հետ: Ըստ այդմ էլ՝ մասնագիտական գրականության մեջ դիցաբանական համակարգերի զարգացմանը բնորոշող անցումային մեխանիզմների բացահայտման գործում կարևոր դեր է վերապահվում նաև դիցաբանական սինկրետիզմին:

Այդ երևույթներն օրինաչափ են այնքանով, որքանով որ պատմական զարգացման ընթացքում օրգանապես միմյանց են կապվում ոչ միայն էթնիկ միավորները (ցեղ, ազգություն), այլև՝ դրանց բնորոշ դիցաբանական շերտերը: Այդ գործընթացի արդյունքում էլ միասնական սիմվոլով կամ գործառնական ոլորտով բնութագրվող դիցաբանական աստվածները ներթափանցում են միմյանց ոլորտ և ձեռք բերում նույնական «էպիտետներ»: Այս պարագայում մենք առնչվում ենք դիցաբանական համակարգերի սինկրետացման առաջին տեսանկյանը, երբ միմյանց են կապվում (հա-

մադրվում) կրոնական (դիցաբանական) պատկերացումները, գաղափարներն ու ծիսապաշտամունքային գործունեության զարգացման տարբեր աստիճաններում գտնվող ձևերը[1]: Սինկրետիզացման այս տեսանկյունը ենթադրում է միանգամայն բարդ գործընթաց, քանի որ դրա ընթացքում տեղի է ունենում յուրատեսակ «բնական ընտրություն»: Խոսքն առաջին հերթին վերաբերում է այն բանին, որ դիցաբանական համակարգերի սինկրետացման արդյունքում տեղի ունեցող «փոխներթափանցման» ժամանակ ընտրությունը, որպես կանոն, կանգ է առնում կամ առավել զարգացած պաշտամունքային համակարգի, կամ էլ՝ տիրապետող ժողովրդի դիցաբանական համակարգի վրա, ինչը հստակորեն կարելի է փաստարկել մ.թ.ա. II - մ.թ. I դարերի Հռոմեական դիցարանի օրինակով:

Արդի կրոնագիտությունը դիցաբանության սինկրետիզացման գործընթացների բացահայտման գործում մեծ տեղ է հատկացնում նաև «աստվածների նույնականացման» գործոնին: «Նույնական աստված» ասելով հասկացվում է մի որևէ ժողովրդի դիցաբանական համակարգում տեղ գտած աստվածային սիմվոլների համապատասխանությունը մեկ այլ համակարգի՝ «օտար աստծո» սիմվոլներին: Դա ևս ունի իր հասարակական պատճառները: Այսպես, եթե երկու կամ ավելի էթնիկ կազմավորումների կենցաղում առաջնային տեղ են գրավում հողագործությունը, ծովագնացությունը և այլն, ապա նրանց դիցարանի գլխավոր աստվածներին առաջին հերթին վերագրվում է այդ ոլորտի հովանավորության սիմվոլ: Այդ աստվածների անվան շուրջ են հյուսվում նաև համապատասխան առասպելներ: Նույնականացման այդ երևույթը ոչ միայն հիմք է դառնում սինկրետիզացման համար, այլև, որպես կանոն, կարող է ավարտվել նաև երկու և ավելի համակարգերի ձուլմամբ և այդ հենքի վրա նոր համակարգի ստեղծմամբ:

Այսպիսով, դիցաբանական համակարգերի պատմական զարգացման ընթացքում ակնհայտորեն նկատվում է մի անդադար շարժում: Տարբեր աստվածների պաշտամունքները ոչ միայն հակադրվում են, այլև՝ համագործակցում են, հարստացնում միմյանց գործառնական սիմվոլները:

Համեմատական դիցաբանությունը թույլ է տալիս պնդել նաև, որ դիցաբանական համակարգերի փոփոխությանն ու զարգացմանը զուգահեռ՝ փոփոխության են ենթարկվում նաև համապատասխան աստվածների սիմվոլները:

Պատմական բարեշրջման հետևանքով ցեղային աստվածություններին փոխարինող էթնիկական մեծ խմբերի դից-աստվածներն իրենց նախորդներից տարբերվում են բազմաթիվ առանձնահատկություններով, երևույթ, որը դիցաբանության զարգացման մեջ նոր շրջան է նշանավորում:

---

[1] Տե՛ս, *Капустин Н. С.*, Особенности эволюции религий, с. 23:

Նախկին սահմանափակ «դեմոնները» վերածվում են «մեծ մասշտաբի» աստծու և էթնիկական նոր ձևավորվող ընդհանրության համար մեծ հեղինակություն են ձեռք բերում: Պոլիթեիստական, նախկին պոլիդեմոնիստական աստվածները, բարուց և չարից զատ, ձեռք են բերում նաև պահպանիչ և հովանավոր աստված-դիցերին բնորոշ սիմվոլներ: Այդ որակով դիցապաշտական ամբոխի կողմից նրանց անվան հետ է կապվում հաջող որսի, ռազմական հաղթանակների, բերրիության, բարեկեցության հովանավորությունը: Ի տարբերություն դրա՝ հենոթեիստական պանթեոնում աստվածների մի զգալի մասը դառնում է «պանթեոնի շարքային անդամ» և ամենևին էլ «պարտավորված չէ» դիցապաշտների ապահովության հարցը վերցնել իր ուսերին: Այդ բնորոշ գիծը յուրահատուկ ձևով տարալուծվում է ողջ պանթեոնում: Իսկ պանթեոնի հենոթեիստական «գլխավոր» աստվածն, ի տարբերություն ենթակա և երկրորդական դիցերի, հանդես է գալիս նոր որակով: Նա ոչ միայն կոորդինացնում է պանթեոնային բազմազանության ողջ գործունեությունը, այլև «սեփականում է» ինչպես դից-աստվածների, այնպես էլ շարքային հավատացյալների հովանավորի սիմվոլը: Այդ պատճառով էլ «հենոթեիստական» գլխավոր աստվածներն օժտվում են բացառիկ սիմվոլներով և տվյալ համակարգի համար դառնում նաև «պահապան» աստված: Այդ միտումները մեծ ազդեցություն են ձեռք բերում հատկապես մոնոգամ ընտանիքների ձևավորումից հետո:

Բայց «գերագույն աստծու» բացարձակ որակները «ենթակա» դիցերին լիովին չէին դիմազրկում: Գերագույն հովանավորության տակ գործում էին աստիճանակարգված (որդի աստվածներ, երկրորդական, երրորդական... աստվածներ, հովանավոր ոգիներ և այլն) դից-դիցուհիների մի քանի շերտեր, որոնք դառնում էին որևէ բնագավառի հովանավորներ: Դրանց զուգահեռ՝ շարունակում էին իրենց ազդեցության «մեծ գոտին» պահպանել նաև բնության ուժերի հովանավոր աստված-դիցերը:

Եթե պոլիթեիզմի համակարգում աստվածների սիմվոլները որոշվել են որևէ ցեղի պաշտամունքային գլխավոր օբյեկտի հատկանիշների համեմատությամբ, ապա սուպրեմոթեիզմի և, հատկապես, հենոթեիզմի փուլում բազմաթիվ դից-դիցուհիներ ազատվում են «ընդհանրական պաշտամունքի» կապանքներից և, պահպանելով նախկին փուլին բնորոշ սիմվոլները, պարզապես դառնում են առանձին (երկրորդական) ոլորտների, (լույսի աստված և այլն) հովանավորներ: Համեմատական դիցաբանությունը թույլ է տալիս անդրադառնալ հենոթեիստական պաշտամունքներին բնորոշ ևս մեկ առանձնահատկության: Խոսքը վերաբերում է այն բանին, որ սուպրեմոթեիստական պաշտամունքի շրջանակներում բնության ուժերի անձնավորումը միանգամայն նոր որակ է ստանում և զգալիորեն տարբերվում է բնության ուժերի նախկին անձնավորումից: Դիցաբանության տե-

սությունն այդ եզրակացության լավագույն հիմնավորում է համարում հունական դիցարանի բարեշրջումը: Այսպես, պոլիդեմոնիստական պատկերացումների շերտում Հունաստանի գրեթե բոլոր մարզերում «գործել» են երկնային երևույթները հովանավորող աստված-դիցեր: Համահունական մշակույթի ձևավորման արդյունքում դրանք դառնում են տեղական աստվածներ, որոնց «ազատված» սիմվոլների միասնացման և կենտրոնացման հիման վրա ձևավորվում է երկնային Զևսի միասնական կերպարն ու պաշտամունքը:

Հենոթեիստական շրջանի Զևսն էլ համարվում է համահունական գերագույն աստվածություն, ու թեև նրան ևս պաշտում են իբրև երկնային երևույթների (շանթ, ամպրոպ) աստված, այդ պաշտամունքն էապես տարբերվում է պոլիդեմոնիստական պարզունակ հավատալիքներից[1]:

Համեմատական դիցաբանությունը թույլ է տալիս առանձնացնել դիցաբանական բարեշրջման ևս մեկ առանձնահատկություն: Խոսքը վերաբերում է դիցաբանական համակարգերի բարեշրջմանը բնորոշ այնպիսի օրինաչափության, ինչպիսին կուլտուրական հերոսների և դից-դիցուհիների անվանադիր (էպոնիմոսի) հատկությունների փոխադարձ ներթափանցումն է: Այդ երևույթն առավել ամբողջական տեսքով դրսևորվում է հունական հենոթեիստական պանթեոնում և արտացոլված է «էպիկլեսիոյում» (հուն.՝ մականուն): Դիցաբանության մեջ այդ տերմինը կիրառվում է պաշտամունքի կենտրոնացման հետևանքով բնական կամ հասարակական երևույթների անձնավորման գործընթացը բնութագրելու համար, երբ հավասարազոր դիցերի «...միաձուլման պրոցեսը շարունակվում է, և երկու աստվածությունները պատկերացվել են որպես մեկ աստվածություն: Պակաս կարևոր աստվածության ինքնուրույն գոյությունն աստիճանաբար մոռացվում է, և նրա անունը դառնում է հաղթանակած համայնքի աստվածության էպիկլեսիո՝ մականունը»[2]: Հունական դիցաբանությունն այդպիսի բազմաթիվ օրինակներ է պահպանել (Զևս-Ամփիարաոս, Զևս-Ամփիտրիոն, Զևս-Ագամեմնոն, Աթենաս-Պալլաս և այլն):

Մեզ հասած մեծաքանակ փաստական նյութի վերլուծությունը թույլ է տալիս վստահորեն պնդել, որ առավել զարգացած դիցաբանական համակարգերում էպիկլեսիոյի վրա մեծ ազդեցություն է թողնում սինկրետիզմը: Սինկրետիզմի ազդեցությամբ տարբեր ժողովուրդների աստվածների գործառույթները խաչավորվում, համատեղվում են և այդ գործընթացը տարբեր համակարգերում ունի դրսևորման միևնույն օրինաչափությունները: Այսպես, Զևսի պաշտամունքը նույնացվում է եգիպտական Ամոնի (Ամոն-

---

[1] *Мифы народов мира*. Т. 1, с. 463-466; Ն. Կուն, Հին Հունաստանի լեգենդներն ու առասպելները, Երևան, 1979, էջ 19-25:

[2] Դիցաբանական բառարան, Երևան, 1985 թ., էջ 86:

Ռա) և Սերապիսի, հռոմեական Յուպիտերի և այլ աստվածների պաշտամունքների հետ: Արտեմիսի պաշտամունքը նույնանում է հունական Սելենի և հռոմեական Դիանայի, Ափրոդիտեինը՝ Վեներայի հետ[1]:

Այստեղ անհրաժեշտ է առանձնացնել օբյեկտիվ մեկ օրինաչափություն ևս, այն որ սինկրետիզացման երևույթներն իրականացվում են ոչ թե «ռեֆորմատորների» կամ «զարգացած միապետների» կամքով, այլ օբյեկտիվ պայմանների թելադրանքով: Այդ իրողության վերլուծությունը թույլ է տալիս բացահայտել նաև դիցաբանական բարեշրջման կարևոր մեկ այլ օրինաչափություն՝ բարեշրջման մեխանիզմների ուղղակի կախվածությունը հասարակական հարաբերությունների զարգացման մակարդակից: Դրանից հետևում է, որ տարբեր ժողովուրդների դիցապաշտական համակարգերի խաչավորման և փոխներթափանցման գործընթացների ծավալման ընթացքում պաշտամունքային օբյեկտ հանդիսացող դիցերի և դիցուհիների էպիկլեսիոն և սինկրետիզմի հիման վրա տեղի ունեցող «նույնականացումը» հանդիսանում է այդ ժողովուրդների պատմամշակութային զարգացման արդյունքը:

Այդ գործընթացում պետք է կարևորել նաև դիցաբանական սինկրետիզմի մեկ այլ տեսանկյուն: Արդեն նշվել է, որ դիցաբանական սինկրետիզմի ազդեցությամբ առաջին հերթին տեղի են ունենում պաշտամունքային համակարգերի կառուցվածքային փոփոխություններ: Էպիկլեսիոյի ազդեցությամբ կրճատվում է դիցերի թիվը: Իրականանում է նույնական աստվածների աստիճանական «միաձուլում»: Այդ հիման վրա էլ, ակուլտուրացիայի ազդեցությամբ, հնարավոր է դառնում դիցաբանական համակարգերի իմանենտ (ներքին) զարգացումը[2]: Այլ կերպ ասած՝ հասարակական հարաբերությունների զարգացման և ժողովուրդների մշակութային-պաշտամունքային խաչավորման հետևանքով առավել զարգացած պաշտամունքային համակարգերն օրինաչափորեն հանգեցնում են համեմատաբար թույլ զարգացած դիցարանների կառուցվածքային և համակարգային կատարելագործման, իսկ մյուս կողմից՝ այդ ամենը մեծապես նպաստում է դիցաբանական համակարգերի ներքին զարգացմանը:

Սինկրետիզմի հետևանքով, դիցաբանական համակարգերում տեղ գտած պաշտամունքային փոփոխություններից զատ, էական տեղաշարժեր են կատարվում նաև պրակտիկ կազմակերպչական տեսանկյուններում: Հատկապես ճշգրտվում են հեթանոսական տաճարների պաշտամունքային գործողությունների ազդեցության սահմանները, աստիճանաբար իրականացվում է դրանց միավորումը: Այդ ամենի կառուցվածքային բարձրագույն

---

[1] Նույն տեղում, էջ 15, 40, 226:

[2] Կրոնական հավատալիքներին բնորոշ սինկրետիզացման այդ տեսանկյունի մասին, տես *Канстин Н. С.*, Особенности эволюции религий, с. 24.

ձևեր կարելի է համարել հռոմեական պոլիսային «ֆիաստների», «կոնգրեգացիաների» և պաշտամունքային այլ կառույցների ձևավորումը:

Հարկ ենք համարում ընդգծել նաև, որ սկիզբ առնելով մ.թ.ա. 6-4-րդ դարերում, դիցաբանական սինկրետիզմն իր զարգացման գագաթնակետին է հասնում մ.թ.ա. 3-2-րդ դարերում: Այդ գործընթացում ևս վճռական դեր են կատարել օբյեկտիվ պայմանները, հատկապես՝ ժողովուրդների տնտեսական-քաղաքական կապեր սերտացումը, որի ազդեցությամբ էլ իրական դարձավ համապատասխան դիցաբանական համակարգերի սինկրետացումը: Մասնագիտական հետազոտություններում քննարկվում է սինկրետիզացման ակտիվացմանը նպաստող մեկ այլ պայման ևս՝ պատերազմները, որոնք նույնպես պատճառ են դառնում մշակույթների «տեղեկատվական փոխանակման»:

Կրոնագիտության և մշակութաբանության շրջանակներում քննարկվող կարևորագույն հիմնահարցերից հաջորդը հենոթեիզմից մոնոթեիզմի (միաստվածության) անցման մեխանիզմների համակողմանի ուսումնասիրությունն է: Հետազոտողների մի մասը համարում է, որ դիցաբանական շերտերի սինկրետիզացման գործընթացում տեղ գտած աստվածների քանակական կրճատումը, ինչպես նաև՝ դից-աստվածների սիմվոլների պատմական զարգացումը տրամաբանորեն հենոթեիզմից պետք է տանի դեպի մոնոթեիստական համակարգերի ստեղծում: Այդ հայեցակարգի կողմնակիցները համարում են, որ հեթանոսական պաշտամունքային համակարգերի զարգացման փուլային շրջանը չի կարող անվերջ շարունակվել, որ պատմական զարգացման ընթացքում քանակական փոփոխությունները, վերջին հաշվով, պետք է հանգեցնեն միակ (բացառիկ) աստծու դավանանքի: Նրանց ուշադրությունից չի վրիպում և այն, որ պոլիդեմոնիզմ-պոլիթեիզմ-սուպրամոթեիզմ-հենոթեիզմ արմատական բարեշրջման անցումներում մենք առնչվում ենք աստվածային որակներով օժտված բազմաքանակ դիցերի հետ, որոնք դիցաբանական համակարգերի բարեշրջման ընթացքում բովանդակային փոփոխությունների են ենթարկվում: Ու, թեև դա գերազանցապես քանակական բնույթ է կրում և հեռու է միաստվածային կրոններին բնորոշ որակական առանձնահատկություններից, այնուհանդերձ, չի կարող անվերջ շարունակվել և օրինաչափորեն գալու է այն պահը, երբ հենոթեիստական «գլխավոր աստվածն» իր տեղը զիջելու է միաստվածային արարիչ Աստծուն, որն օժտված է բացարձակ միակի որակով: Բացի այդ, պետք է նկատի ունենալ և այն, որ պատմական պայմանների թելադրանքով, բազմաստվածության «գերագույն աստվածները» երբեմն դուրս են մղվում պաշտամունքային համակարգերից (ինչպես ասենք, Ուրանոս-Քրոնոս-Զևս շղթան է), որից էլ հայեցակարգի կողմնակիցները բխեցնում են, որ զարգացման այդ տրամաբանությունը օրինաչափորեն

ենթադրում է հենոթեխնական «գերագույն աստծու» պաշտամունքի միաստվածային կրոնների դավանաբանությամբ փոխարինելու անհրաժեշտությունը:

Այսպիսով, դիցաբանական համակարգերի բարեշրջման մեխանիզմների արդի կրոնագիտական և մշակութաբանական վերլուծությունները թույլ են տալիս վեր հանել դիցաբանական համակարգերին բնորոշ հետևյալ ընդհանրական օրինաչափությունները՝

ա) Պատմական բարեշրջման ընթացքում դիցաբանական համակարգերում տեղի են ունենում կառուցվածքային ու բովանդակային մի շարք փոփոխություններ, որոնք պայմանավորված են ինչպես արտաքին (կախվածություն հասարակական պայմաններից, ժողովուրդների փոխազդեցություն և այլն), այնպես էլ ներքին (դիցաբանական համակարգերի խաչավորում) գործոններով,

բ) Դիցաբանական համակարգերի բարեշրջման և քանակական փոփոխությունների ընթացքում համապատասխան կառուցվածքային ու բովանդակային փոփոխություններ են դրսևորվում նաև դիցաբանական հավատալիքների շերտերում: Դրանով է բացատրվում այդ համակարգերի էվոլյուցիան և աստիճանական զարգացումը՝ պարզագույն պոլիդեմոնիստական հավատալիքներից դեպի առավել զարգացած ու համեմատաբար ամբողջական պոլիթեիզմ, սուպրեմոթեիզմ և հենոթեիզմ: Վերընթաց բարեշրջման այդ շրջանն ավարտվում է հավատքային նոր համակարգի՝ մոնոթեիզմի ձևավորմամբ,

գ) Դիցաբանական համակարգերի պատմական բարեշրջման գործընթացների կարևորագույն տարրերից են դիցաբանական պատկերացումների կոնտամինացիան և դիցաբանական սինկրետացումը,

դ) Դիցաբանական համակարգերի պատմական բարեշրջումն իր ավարտն է գտնում միաստվածային կրոնների ձևավորմամբ:

ԱՐԱՄԱԶԴԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ԵՎ ՀԱՅ-ԶՐԱԴԱՇՏԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

Պ. Ա. Բարսեղյան

Հայոց հեթանոսական կրոնին վերաբերող պատմագիտական և բանահյուսական աղբյուրներն, ի տարբերություն դիցաբանական այլ համակարգերի վերաբերյալ հիշատակությունների, բավականին քիչ են անդրադառնում հին հայոց գերագույն աստծուն Արամազդին: Արամազդի վերաբերյալ հիշատակությունների սակավությունը և հակասականությունը տարբեր ուսումնասիրողների հնարավորություն է տվել հայոց գլխավոր աստծու մասին հայտնել կարծիքներ, որոնք այսօր ոչ միայն մեկնաբանվում են նորովի, այլև մերժվել են տարբեր ուսումնասիրողների կողմից: Նախևառաջ բավականին հակասական և երբեմն ոչ գիտական են Արամազդին վերագրվող գործառույթների վերաբերյալ ներկայացվող կարծիքները: Ուսումնասիրողների մեծ մասը, հաշվի չառնելով հայ ժողովրդի պատմական զարգացման առանձնահատկությունները, փորձել է Արամազդին ներկայացնել որպես զրադաշտական Ահուրա Մազդայի ուղղակի փոխառություն նրան օժտելով նույն հատկանիշներով ինչ հատկանիշներով որ օժտված է զրադաշտականության գլխավոր աստվածը, կամ էլ Արամազդի գործառույթներում ակնհայտորեն ցույց են տվել իրանական ազդեցություններ:

Նախ հարկ է նշել, որ հայոց հեթանոսական կրոնի վերաբերյալ ուսումնասիրություններում Արամազդի մասին ձևավորված ընդհանուր տեսակետը հետևյալն է:

Նորագույն շրջանի հայոց հեթանոսական կրոնի գլխավոր աստվածն Արամազդն է, որը նույնանում է հունական Զևսին, հռոմեական Յուպիտերին, զրադաշտական Ահուրա Մազդային և նույնատիպ և նման գործառույթներով օժտված այլ գլխավոր աստվածությունների: Արամազդի մասին առաջին հիշատակությունները հանդիպում են Ագաթանգեղոսի և Մովսես Խորենացու մոտ: Ընդհանրապես Ագաթանգեղոսի «Պատմություն Հայոց» և Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմություն» երկերը հայոց հեթանոսական դիցարանի վերաբերյալ պարունակում են ամենահիմնական և կարևոր հիշատակությունները, որոնցից օգտվել և օգտվում են հայոց հեթանոսական կրոնի բոլոր ուսումնասիրողները: Պահպանված հիշատակությունների համաձայն Արամազդը օժտված է համաշխարհային դիցաբանական մտքին հատուկ գլխավոր աստծու հիմնական հատկանիշներով:

Ինչպես մյուս հնագարյան ժողովուրդների, այնպես էլ հայերի համար գլխավոր աստծու հիմնական գործառույթը արարչագործությունն է: Արամազդը երկնքի, երկրի արարիչն է և բոլոր աստվածների հայրը: Հայերը հավատում էին «... մեծ և արի Արամազդին, երկնքի և երկրի արարչին...»[1]: Այս հատկանիշներով Արամազդը նույնանում է պարսկական Ահուրա Մազդային, հունական Զևսին կամ Դիոսին, հռոմեական Յուպիտերին և այլն: Արամազդին հայերը վերագրում էին նաև բերքի ու բարիքի լիության և պարարտության հովանավորությունը (Ագաթանգեղոսի հիշատակության մեջ Արամազդն օժտված է նաև բերք ու բարիք պարգևող աստծո գործառույթներով «...պարարտ լիություն արի Արամազդից...»[2] և, ինչպես վկայում են վավերագրերը, նրան նվիրված գլխավոր տոնը համընկնում էր բերքահավաքի և նոր տարվա տոնին՝ Նավասարդին (նոր տոմարով օգոստոսի 11-ին): Արամազդի գլխավոր տաճարը գտնվել է Բարձր Հայք նահանգի Դարանաղյաց գավառի Անի ամրոցում, հայոց թագավորների դամբարանի կողքին, որի մասին ամենահայտնի հիշատակությունը նորից պատկանում է Ագաթանգեղոսին. «...գնաց հասավ (Գրիգոր Լուսավորիչը՝ Պ. Բ.) Անի անվանված ամուր վայրը՝ Հայոց արքաների գերեզմանների թագավորաբնակ կայանը: Այնտեղ կործանեցին բագինը Զևս Արամազդ աստծու, որը բոլոր աստվածների հայրն էր անվանված»[3]: Արամազդի անունով էր կոչվում հայոց հեթանոսական տոմարի 15-րդ օրանունը:

Եղած սակավաթիվ այս հիշատակություններն իհարկե բավարար չեն լիարժեք ու ամբողջական պատկերացում կազմելու հին հայերի գլխավոր աստծու մասին և պետք է նկատել, որ այդ պատճառով էլ բազմաթիվ հեղինակներ, նրա հիմնական դիցաբանական գործառույթները բխեցրել են այլ ժողովուրդների, մասնավորապես, իրանական Ահուրա Մազդայի գլխավոր պաշտամունքային հատկանիշներից (կամ համարել են այդ հատկանիշներին համանման): Սակայն այս հարցում ուսումնասիրողները երբեմն դրսևորել են կամայական վերաբերմունք և ոչ պրոֆեսիոնալ մոտեցում, կամ էլ, մեզ անհայտ պատճառներով, հանիրավի հաշվի չեն առել ո՛չ քննարկվող հիմնահարցի արժևորման կրոնագիտական օրինաչափությունները, և ոչ էլ հայ ժողովրդի պատմական զարգացման ազգային յուրահատուկ առանձնահատկությունները: Այդ ամենի արդյունքում էլ հետազոտողներից շատերը ընտրել են մեթոդաբանական բավականին հեշտ, բայց նաև միանգամայն հիմնազուրկ ճանապարհ և էքստրապոլյացիայի միջոցով իրանական դիցաբանական օրինաչափությունները ուղղակի տա-

---

[1] **Ագաթանգեղոս**, Պատմություն Հայոց, Երևան, 1977, էջ 45:
[2] Նույն տեղում, էջ 64:
[3] Նույն տեղում, էջ 123:

բածել են հայերի դիցաբանական պատկերացումների վրա: Արդյունքում ուսումնասիրողների մեծ մասն ուղղակի փորձել է Արամազդին ներկայացնել իբրև զրադաշտական Ահուրա Մազդայի փոխառություն՝ նրան օժտելով նույն հատկանիշներով, ինչ հատկանիշներով որ օժտված է զրադաշտականության գլխավոր աստվածը, կամ էլ Արամազդի գործառույթներում ակնհայտորեն ցույց են տվել իրանական ազդեցություններ: Լիովին անտեսելով ազգային կրոններին բնորոշ ընդհանրական, բնութագրիչ հատկանիշները՝ հեղինակների այդ խումբը համարում է, թե Արամազդը բուն հայկական ծագում չունի և իրանական փոխառություն է, կամ էլ հին հայերի անհիշելի ժամանակների գլխավոր աստծուն փոխարինած զրադաշտական Ահուրա Մազդան է: Այս կարծիքին է Հ. Գելցերը, որն այս կապակցությամբ ելակետային համարելով այն, թե Արամազդը «...ըստ ամենայնի կը համեմատի պարսիկ Ահուրամազդայի», այնուհետև շեշտում է Արամազդի այնպիսի հատկանիշներ, որոնք հատուկ են միայն հայոց աստծուն և հանգում է այն եզրակացության, որ «...Հայաստանի մէջ Արամազդ, միանալով հին հայկական դիցաբանության աստուածոց հօրը հետ, մի միայն էութիւն կամ դիք կազմեց: Ըստ այմ կրնանք նա եւ հետեւցընել, թէ կարելի է որ այն գերագոյն չաստուծոյն նախկին բնիկ անունն Արամազդ չէր եղեր, այլ ուրիշ անուն մ՚ունեցեր է նախապարթեւական շրջանին մէջ, որ յետո կորսուեր է»[1]: Նույն միտքը հետագայում հանդիպում է գրեթե բոլոր հեղինակների մոտ, ովքեր ամբողջությամբ կամ մասամբ զբաղվել են հայոց հեթանոսական կրոնի ուսումնասիրությամբ («Արամազդ.- Աւեստայի Ահուրա-Մազդան (Ամենագէտն) է որ ինչպէս տեսանք, հին Պարսիկք Օրամազդա, Օրամազդէն, Օրմուզդ, Սասանեանք Որմիզդ, Հայք Արամազդ եւ Վիրք Արմազ կ՚անուանէին»[2], «Ա. Արամազդ, որ Զէնտ Ավէնդա գրքին Ահուրա Մազդա, եւ արևմտեան, մատենագրաց Օրոմազէն, Օրմուզդ կամ Որմիզդ ըսածը»[3] և այլն):

Այս նույն կարծիքը հետագա տարիներին կրկնվել է գրեթե բոլոր խորհրդային և օտարազգի գիտնականների կողմից, որի արդյունքում այսօր ևս գիտության մեջ գերակշռում է այն մոտեցումը, թե հայոց հեթանոսական նոր կրոնի աստվածությունները հիմնականում պարսկական ծագում ունեն և հայոց կողմից պաշտամունքի են արժանացել սկսած մ.թ.ա. 7-6-րդ դարերից, աքեմենյան, այնուհետև պարթևական և սասանյան թագավորությունների տիրապետության շրջանում: Թվում է, թե այս կարծիքը հիմնավորված է, քանի որ դա «հաստատվում» է մեծաքանակ ուսում-

---

[1] **Գելցեր Հ.**, Հետազոտութիւն հայ դիցաբանութեան, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1897, էջ 23:

[2] **Տաղաւարեան Ն.**, Հայոց հին կրօնները, Կ. Պոլիս, 1909, էջ 64:

[3] **Մ. Էմին**, Հետազոտութիւնք հայկական հեթանոսութեան վրայ, Մոսկուա, 1871, էջ 12:

նասիրություններով, առավել ևս, որ բերված «փաստերը» արտաքնապես համոզիչ են:

Ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ Արամազդի և Հայոց դիցարանի մյուս աստվածությունների պաշտամունքը հայերի մոտ սկսում է տարածվել և զարգանալ Վանի թագավորության կործանումից հետո բուն հայկական թագավորության և հայ ժողովրդի վերջնական կազմավորման շրջանում: Խորենացին հիշատակում է մ.թ.ա. 3-2-րդ դարերում հայոց արքաների կողմից կրոնական բարեփոխումների և նոր սրբավայրերի հիմնադրման մասին: Արտաշես արքան Արամազդի տաճարի գլխավոր քուրմ է նշանակում իր եղբայր Մաժանին, որը մեր կարծիքով ապացուցում է Արամազդի պաշտամունքի տեղաբնիկ լինելու կարևորությունը և շեշտում տարածվածության աստիճանը, այլապես հայոց արքայատան ներկայացուցիչներն իրենք չէին իրականացնի Արամազդին նվիրված պաշտամունքային արարողությունները: Կրոնագիտական հետազոտության առումով վերը նշվածի վերաբերյալ պետք է անպայմանորեն նշել ուշագրավ ևս մեկ փաստ: Սկսած մ.թ.ա. 4-րդ դարի վերջից Հայաստանը, ինչպես և ողջ մերձավոր արևելքը, ընդգրկվեց հելլենիստական հզոր մշակույթի ազդեցության ոլորտում և այն ևս իր անուրանալի ազդեցությունը թողեց հայոց հեթանոսական աստվածների պաշտամունքի վրա: Այդ շրջանին վերաբերող հիշատակություններում Արամազդը սկսեց ներկայացվել հունական Զևսի (Ագաթանգեղոսի մոտ) կամ Դիոսի (Խորենացու մոտ) անունով, որը սակայն չի նշանակում, որ Արամազդը զրկվեց իր հիմնական գործառույթներից կամ ձեռք բերեց որակական նոր հատկանիշներ: Ընդհակառակը, հայ իրականության մեջ հունական աստվածները նույնացան հայկական համարժեք տարբերակների հետ և հայերը հունական անունների տակ շարունակում էին իրականացնել բնիկ հայկական աստվածների պաշտամունքը: Այս մոտեցման լավագույն ապացույցը թերևս այն է, որ հայոց գլխավոր աստծուն նույն Խորենացին կամ Ագաթանգեղոսը անվանում են հայկական և հունական տարբերակով միաժամանակ Զևս-Արամազդ կամ Արամազդ-Դիոս: Ժամանակակից մի շարք ուսումնասիրություններում նույնպես հանդիպում ենք այն գաղափարին, որ հայերը հնում ունեցել են բուն հայկական գլխավոր աստվածություն, որը հետագայում, պարսկական ազդեցությամբ, փոխարինվել է Արամազդով նրան փոխանցելով իր որակական հատկանիշները: Այս միտքն է զարգացնում հայտնի գիտնական Ս. Հարությունյանն իր ուսումնասիրություններում[1]:

---

[1] Մանրամասները տես Հարությունյան Ս., Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը. Ընդհանուր ակնարկ, Երևան, 2001, էջ 34:

Սակայն, մի շարք փաստերի համադրությունն այս առումով այլ բան է հուշում, որին կանդրադառնանք ավելի մանրամասն և կփորձենք ներկայացնել տեսակետներ, որոնք հնչել են դեռևս 20-րդ դարի կեսերին, սակայն գիտական նշանակություն ձեռք չեն բերել և չեն արժանացել լայն արձագանքի: Այդ տեսանկյունից հարկ ենք համարում պնդել, որ հիմնահարցի լուծման բանալին ոչ թե դիցաբանական աստվածների հատկանիշների համեմատականի հիման վրա «թեոգոնիկ» պատկերացումների բխեցումն է (ինչը խիստ տիպական է հիմնահարցի պատմագիտական բոլոր ուսումնասիրություններին), այլ ժամանակակից համեմատական դիցաբանության մեթոդաբանությունը, ինչպես նաև այդ դիրքերից ստացված նորագույն հայտնագործությունները, որոնք վերլուծաբաններին հնարավորություն են տալիս առավել ամբողջական (համակարգային) ուսումնասիրության ենթարկել հայոց հեթանոսական դիցարանի և, մասնավորապես, Արամազդի գործառնական հատկանիշներն ու պաշտամունքային առանձնահատկությունները:

Արամազդի, ինչպես նաև հայոց հեթանոսական դիցարանի իրանական ծագում վերագրվող մի շարք այլ աստվածների (Անահիտ, Միհր, Վահագն, Տիր, Սանդարամետ), պաշտամունքի ուսումնասիրությունը անմիջականորեն առնչվում է իրանական միջավայրում մինչև 7-րդ դարը գերակշռող կրոնական գաղափարախոսություն հանդիսացած զրադաշտականության ուսումնասիրությանհետ: Կրոնագիտական ուսումնասիրությունները հնարավորություն են տալիս փաստել, որ հայոց դիցարանի աստվածների և զրադաշտական պաշտամունքի մեջ գոյություն ունեն էական տարբերություններ, ինչն էլ հիմք է տալիս պնդելու, որ հայկական աստվածների պաշտամունքը զուտ հայկական է և, եթե ոչ ավելի հին, ապա գոնե իրանական դիցարանի ազդեցությունից զերծ ու առանձնահատուկ իր ազգային միջավայրում զարգացում ապրած:

Նախ հարկ է նշել, որ մինչ օրս զրադաշտականության առաջացման ժամանակաշրջանի վերաբերյալ գիտնականների տեսակետները հակասում են միմյանց, և ինչպես ժամանակակից ուսումնասիրողներն են նշում. «Իրանական հին կայսրությունների պաշտոնական կրոն զրադաշտականության առաջացման և կայացման պատմությունը առատ է անորոշ հարցերով և տարատեսակ վարկածներով: Զրադաշտականության պատմությանը վերաբերող գրեթե յուրաքանչյուր կարծիք ավելին չէ քան վարկած, և ուսումնասիրողների կողմից այդ պատմության այս կամ այն էպիզոդի վերաբերյալ ներկայացվող վարկածների թիվն անընդհատ աճում է»[1]:

---

[1] *История религии.* В 2 т., Т. 1, (под общ. ред. И. Н. Яблокова). М., 2002, с. 351.

Զրադաշտականության առաջացումն անմիջականորեն կապվում է առասպելական Զրադաշտի գործունեության հետ, որի ապրած դարաշրջանի վերաբերյալ առայսօր տեսակետներն իրարից տարբերվում են (երբեմն տրամագծորեն), և գիտության մեջ այս առումով չկա միասնական տեսակետ: Ժամանակակից պատմագիտության մեջ ընդունված է Զրադաշտի ապրած ժամանակահատվածը համարել ոչ ուշ քան մինչև մ.թ.ա. 7-րդ դարը[1]: Զրադաշտականության հայտնի ուսումնասիրող Մ. Բոյսը, առանց որևէ փաստական կամ տրամաբանական հիմնավորման, ենթադրաբար, Զրադաշտի կյանքն ու գործունեությունը տեղադրում է մ.թ.ա. 1500-1200 թթ. ընկած ժամանակահատվածում[2]: Խորհրդային գիտնականներից Ա. Մակովելսկին, որը խորհրդային շրջանում ուսումնասիրել և հրատարակել է զրադաշտականության վերաբերյալ ամենաստվարածավալ աշխատությունը[3] Զրադաշտի գործունեությունը տեղադրում է մ.թ.ա. 6-րդ դարում վկայակոչելով զրադաշտականությունն ուսումնասիրած մի շարք գիտնականների: Թ. Ալթհեյմը, վկայակոչելով Ավեստայի 13-րդ յաշտը, որտեղ ներկայացվում է երկու փիլիսոփաների բանավեճը, և որոնցից մեկը կրում է Գոտամա անունը, գտնում է, որ այդ Գոտաման Բուդդան է և, ըստ այդմ, Զրադաշտը Բուդդայի ժամանակակիցն է[4]: Հարկ է նշել, որ եղել են ուսումնասիրողներ, ովքեր Զրադաշտին համարել են հայ ծնված Ուրմիա քաղաքում[5]: Այնուամենայնիվ, քանի որ Զրադաշտի առեղծվածի ուսումնասիրությունը չի մտնում մեր հետազոտության շրջանակների մեջ, ուղղակի նշենք, որ գոյություն ունեցող փաստերի համադրությունը թույլ է տալիս Զրադաշտի ապրած ժամանակահատվածը տեղադրել մ.թ.ա. 1500-500 թթ. միջև, որը բավականին բարդացնում է զրադաշտականության առաջացման և տարածման ժամանակը որոշելը:

Ինչո՞վ է մեզ համար կարևորվում զրադաշտականության առաջացման կոնկրետ ժամանակաշրջանի ճշգրտումը: Այս հարցի կարևորությունն այն է, որ հայոց հեթանոսական դիցարանի վրա իրանական ազդեցության կողմնակիցների կարծիքով հայոց դիցարանն սկզբում ազդեցություն է կրել Աքեմենյան Պարսկաստանի լծի տակ գտնվելու ժամանակաշրջանում, իսկ պարթև Արշակունիների տիրապետության ժամանակաշրջանը համարվում է հիմնական ազդեցությունների և հայոց աստվածների փոխառության ժամանակահատվածը: Իհարկե այս դատողություններն ու կարծիք-

---

1 Նույն տեղում, էջ 353.

2 **Бойс М.**, Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988, с. 27.

3 **Маковельский А. О.**, Авеста. Баку. 1960.

4 **T. Altheim**. Weltgeschichte Asiens im griechiscnen Zeitalter. Вып. I, M. 1947, с. 100.

5 **Տաղաւարյան Ն.**, Հայոց հին կրոնները, էջ 39:

ները ճշմարտության ռացիոնալ հատիկ ունեն և հայ-պարսկական կամ հայ-պարթևական առնչություններն անպայման իրենց ազդեցությունն են ունեցել հայ հոգևոր մշակույթի վրա, ինչպես որ հայ իրականությունը նույն ազդեցությունը կրում էր նաև հելլենական մշակույթից, իսկ որոշակի ժամանակահատվածում կրել էր նաև միջագետքյան (ասորական, բաբելական, առավել հին շրջանում շումերաաքքադական) քաղաքակրթություններից:

Պահպանված նյութերի տեսական կրոնագիտական ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս փաստել, որ, սկսած մ.թ.ա. 2-րդ հազարամյակի սկզբից, երբ Հայկական լեռնաշխարհում կազմավորվում էին հայկական և ոչ հայկական էթնիկական ցեղային միությունները կամ պետական կազմավորումները, Հայկական լեռնաշխարհում և նրա հարակից սահմաններում արդեն գոյություն ունեին դիցաբանական ու մշակութային ընդհանրական պատկերացումներ: Եվ բնական է, որ հարևան ցեղերի (հետագայում ժողովուրդների) շփումները միմյանց վրա ազդելու և սինկրետացման հիման վրա ընդհանուր մշակութային ժառանգություն ստեղծելու նախադրյալներ էին ստեղծել: Այս ժամանակահատվածի կրոնադիցաբանական և պատմամշակութային վերլուծության համար հատկապես կարևորվում է ընդհանուր ծագում ունեցող հնդեվրոպական ցեղակից ժողովուրդների դիցաբանական ընդհանրական պատկերացումների ու նույնատիպ առասպելների ուսումնասիրությունը, քանի որ հայերը, լինելով նույն մշակույթի և նույն արժեքային համակարգի կրողներ, իրենց հավատալիքներում պահպանում և զարգացնում էին հնդեվրոպական հավատալիքները, և, մասնավորապես, աստվածների պաշտամունքը: Հնդեվրոպական ընդհանուր դիցաբանական պատկերացումներն ուղղակիորեն կամ անուղղակի ձևով ազդում էին հնդեվրոպական մայր ցեղից տարանջատվող և այլ տարածքներ գաղթող ցեղերի դիցաբանական պատկերացումների վրա: Հարկ է նշել, որ նույն ժամանակահատվածում հնդեվրոպական աշխարհայացքի և դիցաբանական պատկերացումների վրա ազդում էին նաև այլ քաղաքակրթությունների նույնատիպ պատկերացումները և հակառակը:

Ժամանակակից գիտական ուսումնասիրություններում արդեն գերիշխող է դառնում այն տեսակետը, որ հնդեվրոպական նախահայրենիքը Հայկական լեռնաշխարհն ու դրան հարակից տարածքներն են, որտեղից էլ մ.թ.ա. 3-րդ հազարամյակի կեսերից սկսվել է հնդեվրոպական ցեղերի արտագաղթն այլ տարածքներ, որի արդյունքում արևմտյան Ասիայում և Եվրոպայում առաջացել են հնդեվրոպական տարբեր ժողովուրդներ: Դրա հետևանքով հնդեվրոպական կրոնադիցաբանական արխաիկ պատկերացում-

ներն ու պաշտամունքը, պահպանելով խոր ազգակցական գծերը, ձեռք բե-
րեցին նոր հնչեղություն և որակներ: Այդ ընդհանրությունը հատկապե
զգացվում է հնդեվրոպական տարբեր ժողովուրդների դիցարանների աստ-
վածությունների պաշտամունքում, որոնց գործառույթներում և պաշտա-
մունքում առկա են նախաստեղծ դիցաբանական նույն (նույնատիպ
պատկերացումների և պաշտամունքային ընդհանրությունների գծեր: Այդ
ամենն էլ ցույց են տալիս, որ հնդեվրոպական նախացեղի հավատալիքներ
փոխանցվել են հետագա սերունդներին, որի արդյունքում էլ ստեղծվել են
«ազգակից» կրոնադիցաբանական նոր հավատալիքներ ու պատկերացում-
ներ: Համեմատական դիցաբանությունը հնարավորություն է տալիս փաս-
տել նաև այն, որ հնդեվրոպական մի շարք աստվածների պաշտամունքը
նույնությամբ կամ ենթարկվելով որոշակի փոփոխությունների և, կրելով
ոչ հնդեվրոպական ցեղերի նույնատիպ հավատալիքների ազդեցությունը
առկա է գրեթե բոլոր հնդեվրոպական ժողովուրդների մոտ:

Հնդիրանական ցեղերը, որոնք հիմք դրեցին հին հնդկական և իրանա-
կան քաղաքակրթությունների առաջացմանը, իրենց հետ տանելով նախա-
ցեղային հավատալիքները, նոր միջավայրում պահպանեցին դրանք
դրանց հաղորդելով նոր որակական հատկանիշներ: Մ.թ.ա. 2-րդ հազարա-
մյակի կեսերին Հնդկական թերակղզում և Պարսկական բարձրավանդա-
կում առաջացան նոր քաղաքակրթություններ, որոնց կրոնադիցաբանա-
կան հավատալիքներն ու պաշտամունքն ունեին մի շարք ընդհանրու-
թյուններ: Այդ են վկայում հին հնդկական վեդաների և զրադաշտակա-
նության հիմք հանդիսացող Ավեստայի համեմատական ուսումնասիրու-
թյունները: Հին հնդիրանական լեզուն ունեցել է երկու ճյուղ՝ Ավեստայի
լեզուն և վեդաների լեզուն: Այսօր գիտականորեն անառարկելի է համար-
վում այն, որ Ավեստայի մեծ մասը կազմող գաթերը, որոնց հեղինակը հա-
մարվում է Զրադաշտը, այս ընտանիքի ամենահին շերտն են կազմում:
Առաջին հերթին այդ ինքնուրույն դիցաբանական համակարգերում մենք տես-
նում ենք նույնատիպ աստվածներ, դիցաբանական երևույթներ, հավատալիք-
ներ ու պաշտամունք: Մասնավորապես, հատկանշական է վեդայական կրո-
նի և իրանական դիցարանի մի շարք նույնատիպ աստվածների պաշտա-
մունքը, որն ուսումնասիրողների կարծիքով առաջացել է հնդիրանական
ցեղերի բաժանումից հետո և, ուրույն զարգացում ապրելով, հանգեցրել է
որոշակի տարբերությունների ու առանձնահատուկ դրսևորումների: Վե-
դաների և Ավեստայի ընդհանրությունները հանգում են հնդիրանական

[1] Крюкова В., Зороастризм. СПб., 2005, с. 35.

դիցաբանական ընդհանուր պատկերացումներին, այսպես. «... սկզբում երկու ավանդույթներում էլ աստվածներին անվանում էին դևիա/դևիա և ահուրա/ասուրա, հիմնական կատեգորիա էր հանդիսանում ճշմարտությունը կամ բարիքը, ներդաշնակությունը, կարգը (բոլոր այս իմաստները հավասար էին) աշա/ոտա-ն, նույնականություն կա դիցաբանական մի շարք կերպարների միջև. ավեստայական Յիմա արքա՝ Վիվահվանտի որդի և վեդայական Յամա՝ Վիվասվանտի որդի, վեդայական աստված Ինդրա և ավեստայական դև, ընդհանուր աստվածներ Միթրա, Ապամ Նապատ, Վատա, Վայու, Նասատյա, Տրիտա»[1]:

Հնդիրանական դիցաբանական առնչություններն ուսումնասիրելիս ճանաչված գիտնական Ժ. Դյումեզիլն ի վերջո հանգում է այն եզրակացության, որ հնդիրանական նախացեղի դիցաբանական առանձնահատկություններից մեկն էլ եռագործառնական աստվածների խմբի պաշտամունքի առկայությունն է և առաջադրում է այդ աստվածների պաշտամունքի համեմատական աղյուսակ[2] (աղյուսակ 1), որը թույլ է տալիս վեդայական և զրադաշտական կրոններում արձանագրել հնդիրանական դիցաբանական նախնական պատկերացումների բարեշրջումը: Համեմատական կրոնագիտության նշված ուսումնասիրությունները համակարծիք են այն հարցում, որ Զրադաշտը (անկախ նրանից, թե նրա գործունեության ճշգրիտ դարաշրջանը երբ է թվագրվում) հին իրանական դիցաբանական պատկերացումների և աստվածների պաշտամունքի գլխավոր ռեֆորմատորն էր, և այդ բարեշրջման արդյունքում էլ աստիճանաբար ձևավորվում են վեդայական և ավեստայական կրոնների տարբերություններն ու, դրանցով պայմանավորված, առանձնահատկությունները: Զրադաշտը հրաժարվեց հին իրանական գլխավոր աստվածների պաշտամունքից և որակական նոր աստիճանի բարձրացրեց իրանական Մազդայի պաշտամունքը[3]: Զրադաշտը հնդիրանական նախնական դիցաբանական պատկերացումների հիմքի վրա ստեղծեց կրոնական մի համակարգ, որտեղ Ահուրա Մազդան փաստացի միակ աստվածն է (այս միտումը հատկապես ակնհայտ է Զրա-

---

[1] Նույն տեղում, էջ 44:

[2] **Дюмезиль Ж.** Верховные боги индоевропейцев. М., 1986, с. 31.

[3] Վերլուծական գրականության մեջ հանրաճանաչ է այն տեսակետը, որ հին իրանական աստվածանունը Մազդա է և «Ահուր»-ան ուղղակի մակդիր է, որը թարգմանվում է «տեր» կամ «հզոր» (Ահուրա Մազդա - Տեր իմաստուն): Այս տեսակետի հիմնական փաստարկն այն է, որ Ահուրա Մազդային նվիրված յաշտում և աղոթքներում (տես Ормазд-яшт. Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата. (пер. с авест. И. Стеблин-Каменского). М., 1993. с. 15-24; 181-183; նաև «Յասնա», 28, 29, **Հին Արևելքի պոեզիա,** Երևան, 1982, էջ 354-357) այս աստծուն Զրադաշտը անվանում է Մազդա, կամ իր անունից հանդես եկող աստվածն ինքն է իրեն այդպես անվանում: Հարկ է նաև նշել, որ հայ պատմագրության մեջ զրադաշտականությունը երբեմն կոչվում է «մազդեական կրոն»:

դաշտին վերագրվող Գաթերում), որն իր մեջ խտացրել է հնդ-իրանական մի շարք աստվածների գործառույթներ, աստվածներ, որոնք դարձել են նրա էության վերացական արտահայտությունները և «...ներկայանում էին որպես Ահուրա Մազդայի էմանացիաներ. «Մարմինները (բառացի «ձևեր»), որոնց մեջ ներթափանցում է Ահուրա Մազդան, հրաշալի Ամեշա Սպենտաներն են (Յաշտ, 13.81)»[1]: Այդ աստվածները զրադաշտականության մեջ որպես կանոն կոչվում են «Ամեշա Սպենտա» (Փոքր Ավեստայում) կամ «ահուրներ» (անմահ ոգիներ) և վեցն են՝

Վոհու Մանա - բարի միտք (հիմնականում իր գործառույթներով մոտ է հնդիրանական Միթրային),

Աշա (Արտա)-Վահիշտա-լավագույն ճշմարտություն (իր գործառույթներով մոտ է հնդ-իրանական հիմնական կրոնական պատկերացումներից մեկին՝ rtá-ին (բարձրագույն արդարություն, տիեզերական և երկրային իրավակարգ)[2],

Խշատրա - Վայրյա - ընտրյալ իշխանություն (գործառույթ, որը հնդիրանական միջավայրում ունեցել է Ինդրան)[3],

Սպենտա - Արմաիտի - Սրբազան բարեպաշտություն,

Խաուրվադատ - ամբողջականություն, առողջություն,

Ամերեդատ - անմահություն:

Զրադաշտի ռեֆորմների արդյունքում մերժված աստվածներից մի քանիսն էլ հանդես եկան արդեն «յազատ»-ների (զոհաբերությունների արժանի էակների[4]) տեսքով (չարժանանալով Ինդրայի և այլ աստվածների ճակատագրին, որոնք դարձան դևեր): Զրադաշտից հետո նրա հետևորդները, պահպանելով նրա ուսմունքի հավատքային ու բարոյական սկզբունքները, այնուամենայնիվ, վերականգնեցին հին իրանական աստվածների մեծ մասի պաշտամունքը, սակայն նրանց անվանելով ոչ թե աստվածներ, այլ «ամեշա-սպենտա» և «յազատ»: Հետզրադաշտյան շրջանում բավականին բարձրացվեց հատկապես Միթրայի պաշտամունքը, որին նվիրված յաշտում նույնիսկ ինքը Ահուրա Մազդան է նրան աղոթում[5]: Առավել հայտնի մյուս «յազատ»-ներից էին Աշին (Ատար-կրակի ոգին), Սրաոշան

---

1 Крюкова В., Зороастризм. с. 74.

2 Զրադաշտի կրոնական բարեշրջման արդյունքում առաջացած և իրանական միջավայրում պաշտամունքային այլ դրսևորումներ արձանագրած հնդ-իրանական աստվածների և «Ամեշա Սպենտա»-ների հիմնական գործառույթների ամբողջական վերլուծությունը և ընդհանրությունների բացահայտումը տե՛ս Дюмезиль Ж., Верховные боги индоевропейцев. с. 85-111.

3 Ըստ Տաղավարյանի «աշխարհավարություն», տե՛ս, Տաղաւարեան Ն., Հայոց հին կրօնները, էջ 41:

4 Дюмезиль Ж., Верховные боги индоевропейцев. с. 31.

5 Крюкова В., Зороастризм. с. 79.

(մեռյալների հոգիների դատավոր), Վերեթրագնան (հաղթանակ), Տիշտրյան (Սիրիուս աստղը), Արդվիսուրա-Անահիտան (ջրերի աստվածուհի) և այլն:

Սակայն, դարաշրջանի կրոնական աշխարհայացքային, պատմամշակութային և այլ գործոնների ազդեցությամբ Զրադաշտի կրոնական բարեշրջման արդյունքում ստեղծված միաստվածային կրոնական համակարգը երկարատև կյանք չէր կարող ունենալ: Կրոնական սինկրետիզմի արդյունքում իրանական հին աստվածների պաշտամունքը, վերահաստատվելով, սկսեց ծավալվել նախկին տեմպերով: Ժամանակագրական առումով դժվար է հստակ նշել, թե Զրադաշտի ռեֆորմներից մինչև հին աստվածների պաշտամունքի վերականգնումը որքան ժամանակ է անցել (հարցի բարդությունն առնչվում է Զրադաշտի գործունեության ճշգրիտ ժամանակաշրջանի բացակայության հետ): Սակայն, պահպանված փաստերի համադրությունը թույլ է տալիս մեզ հուզող հիմնահարցի վերաբերյալ ժամանակագրական ճշգրտում մտցնել և արտահայտել տեսակետ, որը կարող է ոչ միանշանակորեն ընկալվել շատ ուսումնասիրողների կողմից: Խոսքը վերաբերում է աքեմենյան դինաստիայի ամենահայտնի արքաներից մեկի Դարեհ I-ի Բեհիստունյան եռալեզու հայտնի արձանագրությանը (մ. թ. ա. 521-520 թթ.), որը Ահուրա Մազդայի պաշտամունքի մասին առաջին վկայությունն է, իսկ այդ աստծու պատկերը ամենահինն է մեզ հայտնի պատկերներից: Այս արձանագրությունում, թվարկելով իր կատարած գործերը, Դարեհն անընդհատ հիշատակում է գլխավոր աստծուն Ահուրա Մազդային և իր հաջողությունների պատճառ է համարում հիմնականում նրա ողորմածությունը[1]: Ահուրա Մազդայի հիշատակությունն այս դեպքում օրինաչափ է, որովհետև աքեմենյան ամենահզոր արքաներից մեկի Դարեհի ժամանակաշրջանը համընկնում է զրադաշտականության զարգացման բարձրակետին, սակայն այստեղ ուշագրավ է այն փաստը, որ անընդհատ հիշատակվող գլխավոր աստծու կողքին Դարեհը երբեք չի հիշատակում իրանական հին աստվածներին կամ հետզրադաշտյան պաշտամունքի արժանացած «Ամեշա սպենտա»-ներին և «յազատ»-ներին: Այս երևույթը հուշում է, որ Դարեհ I-ի օրոք Զրադաշտի կրոնական ռեֆորմը դեռևս շարունակում էր պահպանել իր ազդեցությունը և հին իրանական աստվածների պաշտամունքը դեռևս վերականգնված չէր: Իմի բերելով այդ ամենը կարելի է փաստել, որ Զրադաշտի միաստվածային համակարգ հիշեցնող կրոնը, գոնե մինչև մ.թ.ա. 6-րդ դարի վերջը, շարունակում էր պահպանել իր հիմ-

[1] Բեհիստունյան արձանագրության մասին մանրամասն տե՛ս, Մանանդյան Հ., Երկեր, Ա, Երևան, 1977, էջ 54-57:

նական գծերը: Ըստ այդմ, հիմնահարցի օբյեկտիվ արժևորման գործում պետք է կարևորել և այն, որ նշված ժամանակաշրջանում հին իրանական գլխավոր աստվածները դեռևս շարունակում էին «մերժված» մնալ, և ինչպես հավաստում են բազմաթիվ ուսումնասիրություններ, նրանց մարդակերպ պաշտամունքը վերականգնվել է հետագա դարերի (աքեմենյան արձանագրություններում Անահիտի և Միհրի առաջին հիշատակությունները մեզ են հասել Արտաքսերքսես II-ի (մ.թ.ա. 404-358) գահակալության շրջանից) ընթացքում:

Քննարկվող հիմնահարցի տեսանկյունից այս իրողությունը կարևոր է այնքանով, որ նշված ժամանակաշրջանում (այսինքն Հայկական լեռնաշխարհում բնիկ հայկական պետության Երվանդունիների թագավորության հաստատման սկզբնական շրջանում) իրանական միջավայրից կարող էր փոխառնվել, լավագույն դեպքում, միայն Ահուրա Մազդայի պաշտամունքը, քանի որ մյուս աստվածների, հատկապես հայ իրականության մեջ մեծ համարում ունեցող Անահիտի և Միհրի պաշտամունքը մերժված էր հենց իրանական պետությունում: Սակայն դիցաբանական համակարգերի զարգացման օրինաչափություններն իսպառ բացառում են ուղղակի փոխառման վարկածը: Լավագույն դեպքում խոսք կարող է լինել միայն որոշակի սիմվոլների սինկրետիզմի մասին: Ինչ վերաբերում է այն բանին, որ այլ ժողովրդից փոխառնված աստվածը կարող է գլխավոր դառնալ մեկ այլ ազգային կրոնում, դա հիմնովին մերժելի է: Նախ ամեն մի ազգային կրոն ունի ձևավորման ու գործառնության բացառապես «ազգային հիմքեր» և հենված է կոնկրետ ազգամշակութային և աշխարհընկալման առանձնահատկությունների վրա: Երկրորդ, ինչպես տեսական կրոնագիտության, այնպես էլ համեմատական դիցաբանության օրինաչափությունների դիրքերից նման էքստրապոլյացիան (որը նկատվում է պատմագրության մեջ) հիմնազուրկ է: Եվ երրորդ, բացարձակ անհասկանալի է, թե զրադաշտական Ահուրա Մազդան ինչպես կարող էր դառնալ մեկ այլ ազգության «աստվածների հայր», «արարիչ» և այլն: Ի վերջո այստեղ խոսքը վերաբերում է դիցաբանական տիեզերածնական պատկերացումներին, որոնք չէին կարող «ներմուծվել» կամ պարտադրվել: Թե՛ տիեզերաբանական և թե՛ մշակութային հերոսների շերտում կարող են սինկրետացվել որոշ գծեր, բայց այդ սինկրետացման համար պետք են առնվազն նույնական սիմվոլներ ունեցող երկու տարբեր աստվածություններ:

Այդ տեսանկյունից Ահուրա Մազդայի և Արամազդի գործառնական հատկանիշների համեմատական ուսումնասիրությունը մեզ հնարավորություն է տալիս փաստել, որ հին հայերի կողմից զրադաշտական գլխավոր աստծու պաշտամունքը ամենևին էլ չի փոխառնվել, այլ հայ-իրանական

երկարատև շփումների ազդեցությամբ տեղի է ունեցել ընդամենը այս երկու աստվածների գործառնական մի շարք հատկանիշների ու սիմվոլների փոխադարձ նույնացում, որը շատ ավելի բնորոշ է կրոնական սինկրետիզմին և օրինաչափ երևույթ է բոլոր հին ժողովուրդների դիցաբանական համակարգերի համար:

Եվ այսպես, համադրելով վերը նշված փաստերը և վերլուծելով այսօր գոյություն ունեցող ուսումնասիրություններն ու տարբեր հեղինակների արտահայտած տեսակետները, փորձենք ամբողջական վերլուծության ենթարկել Հայոց Արամազդի և զրադաշտական Ահուրա Մազդայի պաշտամունքը և գործառնական հիմնական դեերն ու հատկանիշները:

Նախ պետք է նշենք, որ Հայոց հեթանոսական կրոնն ուսումնասիրողները, Արամազդի պաշտամունքը ներկայացնելիս, որպես կանոն որոշակի կասկածներ են հայտնում հայկական և իրանական գլխավոր աստվածների հիմնական հատկանիշների ընդհանրության և նույնականության վերաբերյալ: Ինչպես արդեն նշեցինք, դեռևս 19-րդ դարի վերջին Հ. Գելցերը նկատել է երկու աստվածությունների դիցաբանական պաշտամունքային տարբերությունները և կարծիք հայտնել, որ Արամազդը հայ իրականության մեջ հավանաբար փոխարինել է ավելի հին, բնիկ հայ աստծու[1]:

Ժամանակակից ուսումնասիրողներից Գ. Վարդումյանը Արամազդի մասին այն կարծիքն է հայտնում, որ նա բազմաշերտ երևույթ է, իր մեջ ներառել է նախորդ դարերի պաշտամունքների և կերպարների տարրերը, մասնավորապես հայասական UGUR-ի, ուրարտական Խալդի, Հայկ նախահոր գեերը: Իսկ Արամազդի և պարսկական Ահուրա Մազդայի առնչությունների մասին հեղինակը հայտնում է այն կարծիքը, որ նրանց բնորոշ գեերն այնքան են տարբերվում, որ պետք է խոսել անվան (թեոնիմ) գենետիկ ազգակցության և ոչ թե պաշտամունքի ընդհանրության մասին: Թեև Հայաստանը երկար ժամանակ գտնվել է Իրանի քաղաքական և մշակութային ազդեցության ոլորտում, այնուամենայնիվ, հայկական կրոնադիցաբանական համակարգը զարգացել է իր ուրույն ճանապարհով: Դրա լավագույն ապացույցներից մեկը հեղինակը համարում է այն, որ զրադաշտական դուալիզմը (մեր կարծիքով սխալ է զրադաշտականությունը ներկայացնել որպես դուալիստական կրոն) այդպես էլ չարմատավորվեց հայկական դիցարանում[2]: Համաձայնելով հեղինակի այն մտքին, որ Արամազդի և Ահուրա Մազդայի պաշտամունքում ակնհայտ են էական տարբերություններ ներկայացնենք այն հիմնական տարբերակիչ հատկանիշները, ո-

---

[1] **Գելցեր Հ.**, Հետազոտություն հայ դիցաբանության, էջ 22:

[2] **Вардумян Г.**, Дохристианские культы армян, «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն», հ. 18, Երևան, 1991, էջ 106:

րոնք էական են երկու աստվածների պաշտամունքում և մեզ հիմք են տալիս կասկածներ հայտնելու նրանց պաշտամունքային նույնականության վերաբերյալ:

Զրադաշտական Ահուրա Մազդայի պաշտամունքի որակական հիմնական հատկանիշն այն է, որ նա հանդես է գալիս, իբրև գլխավոր ահուր (վեդայական ասուր), ունի վերացական (երևակայական) նկարագիր, որով, դեռևս հնդ-իրանական դիցաբանական ընդհանրական շերտում, անվանվել են հիմնական աստվածները: Ահուրա Մազդայի բուն իրանական պաշտամունքային անունն է Մազդա, որը «ահուրա» մակդիրը ստացել է հավանաբար Զրադաշտի ռեֆորմներից հետո: Վեդայական կրոնում ասուրները հետագայում, կրոնական էվոլյուցիայի արդյունքում, դասվեցին բացասական, մութ, դիվային ուժերի շարքը ի տարբերություն «դաէվա»-ների, որոնք իրանական միջավայրում մարմնավորեցին չար ուժերը և հանդես եկան ընդհանրացված «դև» անունով: Ահուրա Մազդայի հիմնական գործառույթներից մեկն էլ այն է, որ նա իր պաշտամունքային հիմնական գործառնությունները իրականացնում է մյուս ահուրների («Ամեշա Սպենտա»-ների) միջոցով, որոնք հանդես են գալիս որպես նրա հատկանիշների ու դիցաբանական գծերի հիմնական կրողներ և համարվում են գլխավոր աստծու «կցորդները»: Ավելին, ահուրներին «... Զրադաշտն անվանում է նրա (Ահուրա Մազդայի Պ. Բ.) «որդիներ». Մազդան «Հայրն է Բարի Մտքի (Վոհու Մանա Պ. Բ.), նրա դուստրն է բարեպաշտությունը (Սպենտա Արմաիտի Պ. Բ.)», նա «Հայրն է «Սուրբ Հոգու» (Սպենտա Մայնիու Պ. Բ.)», «Հայրը Ճշմարտության (Աշա Վահիշտա Պ. Բ.)», իսկ ջրերը նրա կանայք են»[1]:

Այս համատեքստում կարելի է արձանագրել այն փաստը, որ վերացական ոգիներ կամ աստվածային էակներ համարվող ահուրները հանդես են գալիս իբրև Ահուրա Մազդայի հիմնական գործառույթների «լրացում» և այդ իսկ պատճառով էլ ինքնուրույն պաշտամունքային օբյեկտներ չեն, այսինքն «...Գաթերում միայն Ահուրա Մազդան է ներկայանում իբրև ինքնուրույն գործող աստված, իսկ մնացած ահուրներում ուսումնասիրողները ավելի շուտ տեսնում են գերագույն աստծու լրացուցիչ գործառույթներ»[2]: Ահուրա Մազդայի այս հատկանիշների ուսումնասիրությունը պետք է կարևորել և այն հանգամանքով, որ քննարկվող հիմնահարցի լուծման գործում այն կարող է հետազոտական ուղենիշ ծառայել: Ահուրա Մազդային ուղեկցող և նրա գործառույթները լրացնող ահուրները հայ ի-

---

[1] **Крюкова В.**, Зороастризм, с. 71.

[2] Նույն տեղում, էջ 71:

բականության մեջ խսպառ բացակայում են, փաստ, որը նկատել են նաև այլ ուսումնասիրողներ: Այդ փաստը հուշում է, որ Արամազդի պաշտամունքն ինքնուրույն զարգացում ապրած և իրանական ազդեցություններից զերծ մնացած երևույթ է, որը արմատապես հակադիր է այն մտայնությանը, թե Արամազդը Ահուրա Մազդայի ուղղակի փոխառություն է: Այս համատեքստում հարկ ենք համարում անդրադառնալ ևս մեկ ուշագրավ փաստի: «Ամեշա Սպենտա»-ներից մեկի Սպենտա Արմաիտիի և հայոց Սանդարամետի անվանական նույնությունը ուսումնասիրողներին հնարավորություն է տվել ենթադրաբար պնդել, որ ահուրներից մեկն, այնուամենայնիվ, հայ իրականությունում հանդես է գալիս որպես կարևոր աստվածություն: Սակայն իրանական ահուրի և հայոց աստծու պաշտամունքային առանձնահատկությունների համեմատականը հուշում է պաշտամունքային այդ երկու օբյեկտների անհամատեղելիությունը: Այստեղ պետք է հաշվի առնել այն հանգամանքը, որ իրանական միջավայրում (նույնիսկ պարթևական շրջանում, երբ ահուրները վերջնականապես սկսեցին հանդես գալ իբրև աստվածություններ) ինչպես արդեն նշվել է, ահուրներն ընդհանրապես ներկայանում են «բացարձակ վերացական ոգիների» տեսքով և հիմնականում զուրկ են մարդակերպ աստվածներին տիպական գործառնական հատկանիշներից: Այդ շարքում բացառություն չէ նաև Սպենտա Արմաիտին, որը հիմնականում տարերային իգական բնույթ ունի և երկրի պահապան ոգին է[1]: Հայոց հեթանոսական կրոնի հիմնական աստվածներից մեկի Սանդարամետի (հանդես է գալիս նաև Սպանդարամետ ձևով) պաշտամունքի վերլուծությունը փաստում է մարդակերպ աստծու գոյության փաստը, աստված, որը խորհրդանշում էր երկիրը, անդրշիրիմյան կյանքը և հելլենիստական շրջանում նույնացել էր հունական Դիոնիսոսին[2]: Դիոնիսոսին (արական աստվածություն) նույնանալը և առ այսօր հայ իրականության մեջ Սպանդարատ արական անվան գործածությունը մեզ հուշում են նաև այն փաստը, որ հայոց Սանդարամետ աստվածությունը ունեցել է արական սկզբունք ի տարբերություն իրանական իգական ոգու:

Ահուրա Մազդայի պաշտամունքային առանձնահատկություններից մեկն էլ այն է, որ նա իրանական ըմբռնումներում հանդես է գալիս նաև «բարության սկիզբ» որակով Սուրբ Ոգի-Սպենտա Մայնիու և հակադրվում է չարության ակունքին Չար Ոգուն-Անգրո Մայնիուին (պահլավերեն Ահրիման): Անգրո Մայնիուն զրադաշտականության դիցաբանական

Նույն տեղում, էջ 75:

Ալիշան Ղ., Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը, Երևան, 2002, էջ 158:

պատկերացումներում Արհուրա Մազդայի պաշտոնական հակառակորդն է և դիվային ուժերի գլխավորը, որը գլխավոր աստծու արարչագործ ուժի արգասիք բարի երևույթներին հակադրում է իր ստեղծած չար էակներին ու երևույթներին: Ի տարբերություն զրադաշտականության, հայ իրականության մեջ Արամազդը չունի իր հակոտնյա չար ուժը և որևէ տեղեկություն չկա պահպանված, որը հնարավոր կդարձներ այն ենթադրությունը, թե հին հայերի աշխարհայացքային պատկերացումներում եղել է չարության սկզբունք հանդիսացող և ինքնուրույն արարչագործական հատկանիշներ ունեցող որևէ բացասական երևույթի ընկալում: Անգրո Մայնիուի բացակայությունը հայոց հեթանոսական կրոնում առաջացրել է որոշ ուսումնասիրողների տարակուսանքը[1], և առ այսօր այս հարցի պատասխանը բաց է:

Եվս մեկ դիտողություն: Եթե հայոց դիցարանի գլխավոր աստվածն իրապես իրանական փոխառություն է, ապա նրա պաշտամունքն առանց վերոհիշյալ չար սկզբունքի հնարավոր չէ պատկերացնել, քանի որ զրադաշտականության մեջ չարության սկզբունք հանդիսացող Անգրո Մայնիուն ամբողջացնում է զրադաշտական տիեզերածնական պատկերացումները և բարոյականության ըմբռնումները: Այդ իսկ պատճառով էլ նրա պաշտամունքը Զրադաշտի ստեղծած կրոնական համակարգի գլխավոր առանձնահատկությունների հիմնական բաղադրիչն է, առանց որի անիմաստ է հայ իրականության մեջ փնտրել զրադաշտականության որոշակի տարրեր և հին հայերի դիցաբանական պատկերացումները ներկայացնել իբրև իրանական փոխառություններ:

Անդրադառնալով այն տեսակետին, որ հայոց Արամազդ անունը բխում է զրադաշտական Ահուրա Մազդա (պահլավերեն Որմիզդ) անունից և նույնական է նրան, պետք է նշենք ևս մեկ կարևոր հանգամանք: Բոլոր ուսումնասիրողների կողմից ընդունվում է, որ հայ իրականության մեջ անհիշելի ժամանակներից եղել է մեծ հեղինակություն վայելող մեկ այլ աստծու Արամի պաշտամունքը, որն, ըստ Խորենացու, եղել է հին հայերի անվանադիր նախնիներից մեկը: Արամի և Արամազդի պաշտամունքային առնչությունների նախնական ուսումնասիրությունը մեզ հանգեցնում է այն եզրահանգմանը, որ բացառված չէ այն, որ հին հայկական դիցարանում Արամազդի նախատիպը եղել է հենց Արամը, որի ոչ միայն անունն է պահպանվել հայոց նորագույն դիցարանի գլխավոր աստծու անվան մեջ, այլև Արամի գործառնական մի շարք հատկանիշներ մեզ հուշում են գլխավոր աստվածների բնութագրական գծերի առկայությունը նրա պաշ

---

[1] Դեռևս 19-րդ դարի վերջին Կ. Կոստանյանը նշում է, որ հայերը չար աստված չեն ունեցել: Տե՛ս Կոստանյան Կ., Հայոց հեթանոսական կրոնը, Վաղարշապատ, 1879, էջ 5:

տամունքում: Այս առումով հետաքրքրական է այն կարծիքը, որ Արամազդ անունն առաջացել է ոչ թե իրանական Ահուրա Մազդայի անունից, այլ «զուգորդված է հայոց արևի հին աստված Արա և արևի մյուս աստծու Մազդա անուններից»[1]: Հակադրվելով այդ տեսակետին հարկ ենք համարում նշել, որ Արամի կամ Արայի և Արամազդի դիցաբանական պաշտամունքների առնչությունները կարիք ունեն ամբողջական վերլուծության և լուսաբանման, որն ուսումնասիրության նոր հորիզոններ կարող է բացել նաև հայոց հեթանոսական կրոնի ուսումնասիրությամբ զբաղվող գիտնականների համար:

Հաշվի առնելով վերոշարադրյալը պետք է համաձայնենք ժամանակակից Ա. Սարգսյանի այն պնդմանը, թե «...ազգային կրոնը ձևավորվել է հայ էթնոսի հետ միասին և արտացոլել նրա յուրահատկությունները: Շփումներ, փոխազդեցություններ հարևան ժողովուրդների կրոնադիցաբանական համակարգերի հետ անշուշտ եղել են: Դրանցից ոչ մի ազգ ազատված չէ: Բայց դրանով հանդերձ, համազգային պաշտամունքի առարկա են դարձել բուն ազգային ծագում ունեցող աստվածները և օտար աստվածներից միայն նրանք, որոնք հայացվել են»[2]:

Ավելին, կրոնագիտական ընդհանրական օրինաչափությունների դիրքերից ազգային կրոնները (այս պարագայում հայոց դիցաբանությունը) ձևավորվում և գործառնություն են կատարում բացառապես մեկ ազգի շրջանակներում: Կրոնագիտական այդ օրինաչափությունը բացառություններ չունի: Ազգային կրոնը չի կարող փոխասնվել: Այն կարող է իր համակարգում ներառել օտար աստվածություններ, կարող է սինկրետիզմի դիրքերից դիցաբանական աստվածների սիմվոլներին ավելացնել (նվազեցնել) նոր գումարելիներ, բայց չի կարող հիմնովին փոխառնվել կամ տեղափոխվել ազգային այլ ոլորտ: Կարելի է պնդել նաև, որ ցանկացած ազգային կրոն իր հիմքում ունի տվյալ ազգի հոգեկերտվածքը (մենթալիտետը) և միանգամայն օրինաչափ է պնդել, որ այդ դիրքերից հիմնովին անհեթեթ է հայոց ազգային կրոնին իրանական հիմքեր վերագրելը: Եվ, հենց ազգային հոգեկերտվածքի երկաթյա տրամաբանությամբ էլ, վերազգայինի համարում ունեցող հելլենական դիցաբանական աստվածները (Զևս, Արտեմիս, Հերակլես) հելլենիստական Հայաստանում կորցրեցին իրենց վերազգային հատկանիշները և ժողովուրդն այդ դիցերի մեջ շարունակել է պաշտել իր հոգեկերտվածքին հարազատ Արամազդ, Անահիտ և Վահագն աստվածներին[3]:

---

[1] Ումառյան Ս., Սյունիքը դիցարան, Երևան, 1981, էջ 34:

[2] Սարգսյան Ա., Ժամանակակից Հայ եկեղեցին, Երևան, 1999, էջ 9:

[3] Այս մասին արժեքավոր տեղեկություն է հայտնում պատմահայր Խորենացին: Ըստ նրա Վահունի քրմական նախարարական տան ներկայացուցիչները Հերակլեսի արծանը համարում են իրենց

Ընդհանրացնելով վերը նշվածը, հարկ ենք համարում նշել, որ հայոց հեթանոսական կրոնի ուսումնասիրությունն այսօր էլ համարվում է արդիական, քանի որ դեռևս վերջնականապես տրված չեն բազմաթիվ հարցերի պատասխաններ, որոնք վերաբերում են ոչ միայն հայ-իրանական դիցաբանական առնչություններին, այլև անմիջականորեն առնչվում են ավելի հին ժամանակներից եկող հուրի-միտանիական-ուրարտական-հայկական, հայ-ասորական, հայ-խեթական և այլ փոխադարձ հարաբերություններին: Իհարկե, այս ամենի մասին ժամանակին ընդարձակ անդրադաձ է կատարվել մի շարք հայտնի ուսումնասիրողների կողմից, սակայն այդ ուսումնասիրությունները հիմնականում ամբողջական չեն և ժամանակակից գիտական պատկերացումների տեսանկյունից կարիք ունեն վերանայման:

Աղյուսակ 1

Ռիգվեդա աստվածներ	Փոքր Ավեստա	
	աստվածներ	դևեր
I. { ՎԱՐՈՒՆԱ ՄԻԹՐԱ(*Mitra*)*	մեծ աստված. ԱՀՈՒՐԱ ՄԱԶԴԱ	
	Յազատ. ՄԻԹՐԱ (Miθra)*	
II. ԻՆԴՐԱ		ԻՆԴՐԱ
III. Երկու ՆԱՍԱՏՅԱՆԵՐ		ՆԱՆՀԱՅՏՅԱ

Նախնի Վահագնը, որից պետք է եզրակացնել, որ հելլենական պաշտամունքի տակ նրանց համար ընկալելի էր միայն սեփական աստծու պաշտամունքը: Հերակլեսի արձանը «...իրենց **Նախնի** Վահագնը համարելով, կանգնեցրին Տարոնում...»: Տես, **Մովսես Խորենացի**, Հայոց պատմություն, Երևան, 1990, էջ 80:

20-ՐԴ ԴԱՐԱՍԿԶԲԻ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԲԱՐԵՆՈՐՈԳՉԱԿԱՆ ՇԱՐԺՄԱՆ ԱՐՄԱՏԱԿԱՆ ՈՒՂՂՎԱԾՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ

Հ. Վ. Հովհաննիսյան

20-րդ դարասկզբի Հայ եկեղեցու պատմության ուսումնասիրությունը կարևոր նշանակություն ունի ոչ միայն պատմական փաստերի համակողմանի ուսումնասիրության ու նորովի արժևորման, այլև՝ ժամանակակից կրոնաքաղաքական պայմաններում եկեղեցու դերի նորովի ըմբռնման տեսանկյունից: Հայ Առաքելական եկեղեցու պատմության այս շրջանի ուսումնասիրության նկատմամբ հետաքրքրությունը մեծապես պայմանավորված է նրանով, որ քննարկվող ժամանակահատվածում եկեղեցական շրջանակներում և նրանից դուրս ի հայտ եկավ բազմաճյուղ մի շարժում, որը եկեղեցաբանական և պատմագիտական գրականության մեջ ստացել է «բարենորոգչական շարժում» անվանումը:

Ցավոք, եկեղեցագիտական և պատմագիտական գրականության մեջ բարենորոգչական շարժման ներքին բնույթի, գաղափարական ուղղվածության, դրսևորման բազմադեմության և այլ հարցերը բավարար չափով ենթարկված չեն վերլուծության ու արժևորման: Սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ բարենորոգչական շարժման նկատմամբ պետք է դրսևորել վերլուծական համակողմանի մոտեցում, որը թույլ կտա համակարգված ձևով քննարկել շարժման բազմաշերտությունը, քննարկվող հիմնահարցերի նկատմամբ բարենորոգիչների տարբերակված մոտեցումները, պահպանողական հոգևորականության հետ նրանց ունեցած հակասությունները, ինչպես նաև բարենորոգչությանը կողմնակից հոգևորականների միջև առկա տարաձայնությունները: Այս առումով սույն հոդվածի շրջանակներում մեծ տեղ է հատկացվել հատկապես բարենորոգիչ հոգևորականների գաղափարական մոտեցումների տարբերություններին, որոնցից շատերն աչքի էին ընկնում իրենց ընդգծված արմատական ուղղվածությամբ:

20-րդ դարասկզբի բարենորոգչական շարժման ամբողջական ուսումնասիրությունը բովանդակային առումով թերի և անկատար կլինի, եթե համակարգային ուսումնասիրության դիրքերից չանդրադառնանք շարժման առանձին բաղադրատարրերի քննական վերլուծությանը: Այդ ելակետից անդրադառնալով բարենորոգչական շարժմանը՝ պարզվում է, որ դարասկզբի մի շարք գործիչների հայացքներ ոչ միայն պատշաճ արժևորման

չեն ենթարկվել, այլև իրենց քննադատական և շատ դեպքերում արմատական ուղղվածության պատճառով հանիրավի կերպով դուրս են մնացել ուսումնասիրողների ուշադրության կենտրոնից: Այդ պատճառով էլ բարենորոգչական շարժման արմատական ու ծայրահեղ հոսանքների քննական վերլուծության նպատակով անդրադառնում ենք բարենորոգիչների հայացքների վերլուծությանը: Այս առումով, մեծ կարևորություն է ներկայացնում արմատական թևի ներկայացուցիչներից մեկի՝ Երվանդ Տեր-Մինասյանի հայացքների վերլուծությունը: Լինելով բարենորոգչական շարժման առավել ակտիվ կողմնակիցներից մեկը՝ Հայ Առաքելական եկեղեցու վերանորոգման հարցում նա հանդես էր գալիս արմատական դիրքորոշման դիրքերից: Ե. Տեր-Մինասյանի բարենորոգչական հայացքներն ամփոփ տեսքով շարադրված են «Հայոց եկեղեցու վերանորոգության խնդիրը» աշխատության մեջ, որտեղ նա փորձ է անում հասարակական կյանքի վերլուծության և ժողովրդի մեջ եկեղեցու նկատմամբ ձևավորված տրամադրությունների վերաբերյալ հայտնի տեղեկությունների հիման վրա առաջարկել բարեփոխությունների մի փաթեթ, որը, նրա կարծիքով, «Հայ Առաքելական եկեղեցուն կփրկեր կործանումից և կառաջնորդեր դեպի կայացած, ժամանակակից եկեղեցական համակարգ»:

Ընդհանրապես, հասարակական որևէ միավորի վերափոխումը կամ բարեփոխումը հնարավոր է դառնում ներքին կամ արտաքին ազդակների շնորհիվ: Հայ Առաքելական եկեղեցու բարենորոգումը իր մեջ ներառում էր թե ներքին՝ հոգևորականության կողմից և թե արտաքին՝ հասարակությունից եկող պահանջներ: Մեր կարծիքով, խնդրի լուծումը առավել արդյունավետ է դառնում, երբ ներքևից և վերևից եկող ազդակները համընկնում են և վերևը դառնում է ներքևի շահերի արտահայտողը և պաշտպանը: Այս առումով, Ե. Տեր-Մինասյանի բարենորոգչական հայացքների համար ելակետային այն հարցն է, թե արդյո՞ք բարենորոգությունը հասարակության կողմից առաջարկվող օբյեկտիվ թելադրանք է, թե այն պետք է դիտարկել իբրև անհատների կողմից եկեղեցուն պարտադրվող սուբյեկտիվ պահանջների մի փաթեթ: Հարցն, այնուամենայնիվ, միանշանակ պատասխան ունենալ չի կարող, քանի որ հասարակությունից եկող ազդակներն էլ իրենց հերթին բաժանվում են և, նույնիսկ, արմատապես տարբերվում են իրարից: Խնդիրն ամբողջությամբ պատկերացնելու համար՝ եվրոպական նշանավոր համալսարաններում կրթված աստվածաբանը բարենորոգումների նկատմամբ հասարակության մեջ ձևավորված հոսանքները դասակարգում է մի քանի հիմնական խմբերի.

ա) մերժողական դիրքերից հանդես եկող հոսանք, որի ներկայացուցիչները համարում են, թե իրապես որոշակի փոփոխությունների կարիք կա

սակայն համարում են նաև, որ դա դեռևս համակարգային բարեփոխություն չէ,

բ) բացառապես ծիսական բարենորոգումների կողմնակիցներ, որոնք կողմ են միայն արտաքին ծիսապաշտամունքային որոշակի փոփոխությունների և, ընդհակառակը, դեմ են ցանկացած համակարգային փոփոխության,

գ) եկեղեցամերժության կողմնակիցներ, որոնց կարծիքով հասարակության զարգացումը պետք է բացառի «միջնադարյան խավարամոլական բոլոր հաստատությունները», որպիսին եկեղեցական կառույցն է,

դ) եկեղեցին նախնական քրիստոնեական պարզությանը վերադարձնելու կողմնակիցներ, որոնց մոտեցումների հիմնական թերությունը պետք է համարել «ժամանակային հսկայական անջրպետի անտեսումը»,

ե) վերջապես հասարակության մնացած ողջ զանգվածը, որը Ե. Տեր-Մինասյանի համոզմամբ հիմնականում անտարբեր էր եկեղեցական կառույցի նկատմամբ կամ նրան վերաբերվում էր իբրև ծիսական հիմնարկության[1]:

Հարկ ենք համարում նշել, որ հասարակության գաղափարական բաժանվածության մասին բոլոր հեղինակների պնդումները միշտ էլ աչքի են ընկել ընդգծված սուբյեկտիվությամբ: Այդ առումով բացառություն չէ նաև Ե. Տեր-Մինասյանի վերոնշյալ դասակարգումը, քանի որ նրանում տեղ չեն գտել հասարակության մեջ առկա արդիականացման մեծաթիվ այլ կողմնակիցներ: Թեև պետք է ընդունել նաև, որ իր գաղափարների զարգացման արդյունքում նա առաջիններից էր, որ խնդրո առարկա հարցի շրջանակներում հոգևորականության մեջ ձևավորված հիմնական անջրպետ էր համարում հնի և նորի միջև պայքարը: «... ճեմարանաւարտ հոգևորականները եթէ մի կողմից համերաշխ էին գնում հին «ժառանգաւորաց» դպրոցի սերնդի հետ, միւս կողմից իրենց հետ բերում էին որոշ գիտակցական վերաբերմունք դէպի եկեղեցին և նոր հասկացողութիւնները, որ մինչև այն ժամանակ անսովոր էին Հայոց եկեղեցում»,- հին և նոր հոգևորականության միջև պայքարը այսպես է նկարագրում Ե. Տեր-Մինասյանը[2]: Հնի՝ «ավանդապաշտությանը» և նորի՝ «բարենորոգությանը» կողմնակից հոգևորականության պայքարն ավարտվում է առաջինի հաղ-

---

[1] Երվանդ Տեր-Մինասյանի բարենորոգչական գաղափարների վերլուծության համար հիմնական սկզբնաղբյուր է հանդիսացել «Հայոց եկեղեցու վերանորոգության խնդիրը» աշխատությունը, որը մինչև ամբողջական հրատարակությունը, հոդվածների տեսքով հրատարակվել է «Արարատ» ամսագրում և բացարձակ մերժողական վերաբերմունքի արժանացել էջմիածնական «պահպանողականների» կողմից: Տե՛ս **Երուանդ Տեր-Մինասեան**, Հայոց եկեղեցու վերանորոգության խնդիրը, Թիֆլիս, 1910, էջ 3-8:

[2] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 13:

թանակով, քանի որ այն մեծամասնությունն էր կազմում Հայ Առաքելական եկեղեցում: «Մի հոգևորականութիւն, որի մեծամասնութիւնը ոչ մի գաղափար չունի իւր կոչման և դերի մասին, իսկ փոքրամասնութիւնը այժմեան կազմով անընդունակ է մեծ գործ կատարելու. և մի ժողովուրդ, որի մեծամասնութիւնը թաղուած է սնոտիապաշտութեան մէջ, իսկ փոքրամասնութիւնը անտարբեր է դէպի ամէն կրօնական բան կամ անհաւատ է»[1],-20-րդ դարասկզբի Հայ եկեղեցու ահա այսպիսի ընդհանուր պատկեր է նկարագրում Ե. Տեր-Մինասյանը:

Այդ ամենն էլ բարենորոգչին հիմք են տվել առաջադրել այն դրույթը, համաձայն որի հին, ավանդապաշտ եկեղեցականն արագ զարգացող աշխարհակարգում չի կարող զուգընթաց ընթանալ գիտությանը և մտավոր առաջընթացին: Իսկ ներկայիս աշխարհն, ըստ հեղինակի, իր նորագույն մատերիալիստ մտածողներով ոչ միայն պահանջում է համապատասխան «առաջադիմական մոտեցումներ», այլև՝ եկեղեցական գաղափարախոսության հաշտեցում գիտական նորագույն նվաճումների հետ: Ընդ որում, հնի և նորի պայքարը բարենորոգիչ աստվածաբանի կարծիքով ամենևին էլ այն չէ, թե պարտադիր կերպով պետք է փոխել կրոնական հավիտենական ճշմարտությունները. այն միայն ենթադրում է փոփոխել այդ ճշմարտությունների մատուցման եղանակը: Այլ կերպ ասած՝ բարենորոգության խնդիրը ոչ թե բովանդակության, այլ ձևի մեջ է: «Խորտակուել են հին ձևերն ու անօթները, բայց յաւիտենական ճշմարտութիւնները իրենց զօրութիւնը դեռ չեն կորցրել և կարողութիւն ունեն նոր ձևի մէջ կրկին մի անգամ էլ աշխարհը նուաճելու, ինչպէս հազարաւոր տարիներ առաջ»,- փիլիսոփայական երկու հարակից կատեգորիաների պայքարն այսպես է մեկնաբանում Ե. Տեր-Մինասյանը: Քանի որ քրիստոնեական կրոնը հանդես է գալիս իբրև քաղաքակիրթ կրոն, ապա այն անհրաժեշտաբար պետք է հաշվի առնի իր ժամանակաշրջանին տիպական քաղաքակրթական բոլոր խնդիրները և դրանով էլ ավելի գրավիչ դառնա մարդկանց համար: Պետք է նկատել, սակայն, որ արդիականացմանն ուղղված տեսաբանի ջանքերը ոչ միայն համապատասխանում էին ժամանակի պահանջներին, այլև՝ վերարտադրում էին նախնական քրիստոնեական աշխարհայացքը, որի կենտրոնական գաղափարը մարդկանց ընդհանուր եղբայրության և Աստծո որդիներ լինելու մասին Հիսուսի քարոզն էր:

Եվ, չնայած արտաքին ընդհանրություններին, պետք է վստահաբար պնդել, որ դեպի նախնական քրիստոնեական պարզությանը վերադառնալու Ե. Տեր-Մինասյանի ըմբռնումը էապես տարբերվում էր մյուս բարենո-

[1] Նույն տեղում, էջ 15:

բոգիչների նմանատիպ գաղափարներից, քանի որ, տեսաբանի համոզմամբ, քրիստոնեական կրոնը օտար ազդեցություններից մաքրելու գործընթացն արդեն նշանակում էր, որ այն հարմարվում է ժամանակի պահանջներին: «Մոդեռն մարդու մէջ դէպի քրիստոնէական կրօնը կենդանի հետաքրքրութիւն առաջ բերել կարելի է միայն հինը, անցած-գնացածը մերժելով և նոր ժամանակի համար նշանակութիւն ունեցողը պահպանելով»,- արդիականացման իր գաղափարներն այսպես է մեկնաբանում Ե. Տեր-Մինասյանը:

Դժվար է չնկատել նաև, որ գաղափարական այդ մոտեցումն ընդունելու դեպքում ոչ միայն եկեղեցական հայրերի, այլև՝ նախնական շրջանի քրիստոնեական կենսակերպի ուղղակի վերականգնումը անհնարին պետք է համարվեր: Կարծում ենք, որ նախնական քրիստոնեական վարդապետությանը վերադառնալու և եկեղեցին արդիականացնելու ըմբռնումներում Ե. Տեր-Մինասյանը հաճախ հստակ տարանջատում չի մտցնում, իսկ դրանց համադրման հետ կապված նրա գաղափարները միշտ չէ, որ աչքի են ընկնում տրամաբանական հետևողականությամբ:

Զարգացնելով գաղափարական այդ մոտեցումները՝ Ե. Տեր-Մինասյանը հնի և նորի պայքարի տեսանկյունից էլ դիտարկում է հասարակության մեջ գործառնող բարենորոգչական տարաբնույթ ուղղությունները, որոնք գաղափարական բաժանվածության քողի տակ անձնական թշնամանք և անհանդուրժողականություն էին թաքցնում: Թշնամանքի այդ մթնոլորտում պահպանողական հոգևորականների կողմից հետադեմ համարվեցին եկեղեցական առաջադեմ այնպիսի բազմաթիվ գործիչներ, որոնք իրենց խոր աստվածաբանական կրթությունը ծառայեցնելով, փորձում էին բարեկարգել եկեղեցին և ժողովրդական վերածնություն ապահովել Հայ Առաքելական եկեղեցում: «Այդպիսով յետ են մղուել հասկացող, հիմնական բարեփոխութիւնների և Հայոց եկեղեցու ազգային ժողովրդական վերածնութեան կուսակից տարրերն ու առաջ քաշուել հին անշարժութեան, հնաւանդ սուրբ սխալների և երանելի անբովանդակ անդորրութեան ներկայացուցիչները», - ճշմարտացիորեն եզրակացնում է բարենորոգիչը[1]:

Ե. Տեր-Մինասյանի դիպուկ բնորոշմամբ՝ յուրաքանչյուր պատմական ժամանակաշրջան իր հետ նոր խնդիրներ է բերում և դրանց լուծմանն ուղղված նոր մեթոդներ ենթադրում: Ստածել, թե կարելի է 20-րդ դարի պրոբլեմները լուծել առաջին կամ երկրորդ դարերի քրիստոնեական լուծումների նմանությամբ, առնվազն ճիշտ չէր լինի: Այդ տրամաբանությունից ելնելով էլ, 20-րդ դարասկզբին, Հայ Առաքելական եկեղեցու սպասավորները՝

[1] Նույն տեղում, էջ 29:

ազատական թե պահպանողական, հաշվի առնելով ստեղծված պատմա-քաղաքական իրադրությունը, պետք է մտածեին հոգևոր հիմնախնդիրներին և եկեղեցու պրոբլեմներին համահունչ մոտեցումներ ցուցաբերելու մասին:

Բավականին ուշագրավ և համարձակ պետք է համարել Հայ Առաքելական եկեղեցու դավանաբանական հարցերի վերաբերյալ Ե. Տեր-Մինասյանի մոտեցումները:

Վավերագրերի վերլուծությունն անհերքելի ցույց է տալիս, որ նշված շրջանում եկեղեցու խնդիրներով զբաղվող բոլոր բարենորոգիչներն էլ, որպես կանոն, խուսափում էին դավանաբանական հարցեր շոշափելուց, քանի որ երեք տիեզերաժողովների դավանական որոշումներով սահմանափակված Հայ Առաքելական եկեղեցու դավանաբանությունը համարվում էր «անխախտ ու անփոփոխելի»: Ի տարբերություն իր նախորդների՝ Ե. Տեր-Մինասյան աստվածաբանը դավանաբանական հարցերի նկատմամբ դինամիկ զարգացման մոտեցում է դրսևորում և համարում է, որ «կրոնը կեանք է, իսկ ուր կեանք կայ, այնտեղ չի կարող շարժումն, փոփոխութիւն և օրգանական զարգացումն չլինել»: Այդ դիրքերից էլ նա առաջարկում է փոփոխություններ մտցնել Հայ եկեղեցու դավանաբանության մեջ, թեև բարենորոգությանը նվիրված իր հոդվածներում մանրամասնորեն չի վերլուծում Հայ եկեղեցու դավանաբանական ըմբռնումների «բարենորոգության» հետ կապված հիմնահարցերը և բավարարվում է միայն խնդրո առարկա հարցի նկատմամբ ընդհանուր մոտեցումների քննարկմամբ:

Այդ տեսանկյունից նա առաջին հերթին քննարկում է կրոնի և գիտության փոխհարաբերության հիմնահարցը և հանգում այն հետևության, որ թեև կրոնի ու գիտության ուսումնասիրության օբյեկտներն իրարից արմատապես տարբերվում են, այնուհանդերձ, դրանց հակադրության մասին խոսք անգամ լինել չի կարող: Բայց ակնհայտ է նաև, որ այդ հարցում, տուրք տալով հոգևորականների տիպական պահպանողական մտածելակերպին, նա պնդում է նաև, որ մարդկային բանականությունն Աստվածային բանականության մի մասն է, որն առավել ամբողջությամբ դրսևորվում է գիտության մեջ: Այդ դիրքերից էլ նա հանգում է ընդհանրացնող այն հետևությանը, թե յուրաքանչյուր գիտական ճշմարտություն Աստծուց է, ուստի՝ այն չի կարող հակասել Նրան[1]:

Հիմք ընդունելով քրիստոնեական վարդապետությունը՝ Ե. Տեր-Մինասյանը յուրաքանչյուր մարդու համար կարևորագույն որակ համարում է Աստծու կողմից տրված մարդու ազատությունը և պնդում, որ մարդու ազատ հոգին չպետք է կաշկանդվի դարավոր դոգմաներով: Ավելորդ չենք

[1] Տե՛ս նույն տեղում:

համարում նշել նաև, որ բողոքական մոտեցումներ հիշեցնող այդ մոտեցման արդյունքում, բարենորոգչական շարժման տեսքով, հրապարակ իջան տարաբնույթ բազմաթիվ հոսանքներ, որոնց հիմքում ընկած էր «ազատ կամքի» դրսևորման վարդապետությունը: Այս առումով դժվար չէ ենթադրել, որ կարծիքների այդ բազմազանությունը ոչ միայն չէր կարող նպաստել Հայ Առաքելական եկեղեցու ինքնուրույնությանն ու միասնությանը, այլև՝ ծայրահեղ մեկնության դեպքում կարող էր վնասել հայ ժողովրդի հավաքական ամբողջությանը:

Հայտնի է, որ 20-րդ դարասկզբի բոլոր բարենորոգիչների գաղափարների զգալի մասը վերաբերում էր ծիսապաշտամունքային համակարգի խնդիրներին: Այդ տեսանկյունից բացառություն չէր նաև Ե. Տեր-Մինասյանի հայեցակարգը: Նրա բարենորոգչական գաղափարների համար ելակետային էր այն, որ եկեղեցական կառույցը ժամանակի ընթացքում ձեռք է բերել բազմաթիվ օտարամուծություններ և ավելորդություններ, որոնցից պետք էր ազատվել: Այդ օտարամուծություններն առաջին հերթին վերաբերվում էին ծիսապաշտամունքային ոլորտին, քանի որ ճոխ շարականները և երգեցողությունը չէին ապահովում լեփ-լեցուն եկեղեցիների առկայությունը: Բարենորոգչական գաղափարներ ներկայացնելիս՝ Ե. Տեր-Մինասյանը հանդում էր դրական և բացասական մի շարք հետևությունների: Այսպես, նա պահանջում էր եկեղեցական երգեցողությունը համեմել արդիականության շնչով՝ այն մաքրել ժամանակի ընթացքում ավելացած օտարոտի տարրերից և ավելորդություններից: Մյուս կողմից «ավելորդ» ժամերգությունները և երգեցողությունը նա առաջարկում էր փոխարինել կենդանի քարոզով, որը, նրա կարծիքով, միակ ելքն էր եկեղեցին հզորացնելու և հավատացյալներին դեպի եկեղեցական կառույց հրապուրելու համար: «Մենք պէտք է վերադառնանք նախնական քրիստոնէության այն սովորութեանը, որի համաձայն շաբաթական մի անգամ, Տիրոջ նուիրված՝ կիւրակէ օրը պաշտամունքն կատարելն ու միասին համախմբուելը բոլորովին բաւական էր համարուում»,- պաշտամունքի բարենորոգությունը ի հաշիվ կենդանի քարոզի ավելացման այսպես էր պատկերացնում Ե. Տեր-Մինասյանը[1]:

Եկեղեցաբանական մտքի գրեթե բոլոր ներկայացուցիչներն, իրենց գիտական մոտեցումները ներկայացնելիս, ելնում էին եկեղեցու՝ իբրև հավատացյալների որոշակի զանգվածներ միավորող մարմնի ընդունումից: Այս առումով ակներև է, որ հավատքայինից զատ՝ եկեղեցին հանդես է գալիս նաև իբրև ժողովրդական կառույց և, հետևաբար, այդ հրամայականով

[1] Նույն տեղում, էջ 66:

էլ այն ծառայում է ժողովրդի շահերին: Ե. Տեր-Մինասյանը համոզված է, որ «եկեղեցին ու իւր պաշտամունքը, ծէսը, ժողովրդի համար է, ուրեմն պիտի աշխատի բաւարարութիւն տալ նրա հոգևոր և բարեպաշտական պահանջներին»[1]: Չնայած նրան, որ բարեռորոգիչը մարդկային հոգու և Աստծո միջև հարաբերություն հաստատելու գործում պաշտամունքը համարում էր կարևոր օղակ, այնուամենայնիվ, ակնհայտորեն տուրք տալով բողոքականությանը, պնդում էր նաև, որ պաշտամունքից ասավել մարդու փրկության համար կարևոր է հավատքը: Նրա կարծիքով Հայ Առաքելական եկեղեցու համար պետք է առաջնային լինի ոչ թե ձևը (անթիվ շարականները, երգերն ու ընթերցվածները), այլ բովանդակությունը (իրական հավատքն առ Քրիստոս): Այդ հետևությանը նա հանգում է այն պատճառով, որ, նրա համոզմամբ, ժամանակի ընթացքում, բովանդակության թուլացմանը զուգընթաց, մեծ տեղ է հատկացվել ձևին, որի դրսևորումներ են համարվում ժամերգությունների ճոխացումը, աղոթքի ժամերի ավելացումն և ավելորդ ուռճացումը: Այնուամենայնիվ, օբյեկտիվ լինելու համար պետք է նշել, որ, չնայած իր ուսուցիչ Ադոլֆ ֆոն Հառնակի ազդեցությանը, Ե. Տեր-Մինասյանը բազմաթիվ հարցերում ուղղակի շրջանցում էր միայն հավատքով արդարանալու բողոքական ըմբռնումը և, որպես ճշմարիտ կրոնական ճանապարհ, կարևորում էր յուրաքանչյուր հավատացյալի համար լուրջ գործունեությամբ զբաղվելը:

Բարեռորոգությունը, որն առաջարկում էր Երվանդ Տեր-Մինասյանը, նպատակ ուներ արմատապես վերանորոգել Հայ եկեղեցու ծիսապաշտամունքային համակարգը, որի արդյունքում, նրա համոզմամբ, Հայ հավատացյալն ավելի սերտ կապերով կկապվեր իր եկեղեցուն և համայնքի մնացյալ անդամներին: «Ոչ թե վերացնել, այլ լրացնել ու բարեփոխել» սկզբունքով էլ Ե. Տեր-Մինասյանն առաջարկում է արմատական բարեփոխումներ իրականացնել եկեղեցում, որոնք կոչված էին ոչ թե վնասելու, այլ միայն վերականգնելու նրա «փչացած» մասը, մաքրելու եկեղեցին ստից ու կեղծիքից, ինչն էլ, կհանգեցներ քրիստոնեական եկեղեցու վերակենդանացմանը և վերականգնմանը: Սխալ կլիներ կարծել, թե Ե. Տեր-Մինասյան-բարեռորոգիչը փորձում էր ընդհանրապես պաշտամունքը հանել եկեղեցուց, քանի որ յուրաքանչյուր լուրջ աստվածաբան քաջ հասկանում է, որ կրոնը ոչինչ է առանց ծեսի ու պաշտամունքի: Նրա համոզմամբ հարկ էր եկեղեցական պաշտամունքից դուրս հանել միայն առանձին տարրեր, որոնք ոչ այլ ինչ էին, քան ավելորդություն: Բարեփոխիչը եկեղեցու դերի արժևորման գործում մեծապես կարևորում էր

[1] Նույն տեղում, էջ 53:

նաև եկեղեցու կողմից անհատի կյանքի վերափոխումը, խղճի ձայնի արթնացումը և, ընդհանրապես, մարդու բարոյական կերպարի ձևավորումը[1]:

Դարասկզբի բարենորոգչական շարժման մեջ կային նաև ծայրահեղ արմատական բարեփոխման կամ, ավելի ճիշտ կլինի ասել, վերափոխման կողմնակիցներ, որոնցից իր ուրույն մոտեցումներով աչքի էր ընկնում Բենիկ վարդապետը:

Բենիկ վարդապետի գրչին պատկանող բազմաթիվ գրքերի ու գրքույկների վերլուծությունը թույլ է տալիս աներկբայորեն պնդել, որ բարենորոգիչը հանդես էր գալիս ոչ թե եկեղեցական համակարգը բարեփոխելու, այլ արմատապես տարբերվող եկեղեցական կառույց կառուցելու դիրքերից: Ողջ կյանքի ընթացքում ակտիվ պայքար մղելով «կղերականության» դեմ՝ Բենիկ վարդապետը այդպես էլ ընդունելություն չգտավ ինչպես պահպանողական հոսանքը ներկայացնող հոգևորականների, այնպես էլ՝ բարենորոգչական այլ հայացքներ ունեցող հոգևորականների կողմից[2]: Բենիկ վարդապետի հրատարակած գրքույկների և հոդվածների վերլուծությունից դատելով՝ կարող ենք պնդել, որ նա իր հայացքներով ոչ այնքան բարենորոգիչ է, որքան՝ «վերափոխիչ»: Հանդես գալով ծայրահեղ արմատականության դիրքերից՝ Բենիկ վարդապետը խոր քննադատության է ենթարկում ոչ միայն հոգևորականության երևելի ներկայացուցիչներին, այլև՝ հասարակական (այդ թվում՝ հավատացյալ) լայն զանգվածներին: Հասարակությանը ներկայացվող հիմնական մեղադրանքն այն էր, որ ժողովուրդը հավատքային ու եկեղեցու համար կենսական համարվող բարեխորհության հարցերին որևէ կերպ չէր միջամտում, որով էլ՝ դիմադարձ չէր կանգնում իր շրջապատում տեղ գտած արատավոր երևույթներին: Այս քննադատությունն ազդեցիկ էր նրանով, որ Բենիկ վարդապետն, իր տեսակետները հիմնավորելու նպատակով, հիմնականում վկայակոչում էր պաշտոնական տեղեկատուներից և աղբյուրներից վերցված փաստեր:

Վերլուծելով Բենիկ վարդապետի բարենորոգչական գաղափարները՝ պետք է նշել, որ ծայրահեղ արմատականությունն իր ամբողջության մեջ բացասական երևույթ էր, սակայն նրա առանձին գաղափարներ արժանի են մանրակրկիտ ուսումնասիրության և արժևորման: 20-րդ դարասկզբի եկեղեցական կառույցի նկատմամբ հանդես գալով բացարձակ մերժողական դիրքերից՝ Բենիկ վարդապետը համարում էր, որ միայն «եկեղեցական հեղափոխությունը» կարող էր փրկել եկեղեցին: «Հեղափոխական Հիսուսի»

---

[1] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 63-64:

[2] Քննարկվող ժամանակահատվածի Հայ եկեղեցու պահպանողական հոսանքի ամենավառ ներկայացուցիչ Գևորգ Սուրենյանցը, կաթողիկոս դառնալուց հետո, կարգալույծ հռչակեց Բենիկ վարդապետին:

օրինակով նա ցանկանում էր վերջ դնել տիրող բարոյական ախտերին[1]: Այս առումով նա ենթադրում էր, որ եկեղեցին պարտավոր է օժտված լինել հեղափոխական ոգով, քանի որ միայն վերջինս էր առաջընթաց և շարժում ենթադրում, իսկ առանց շարժման Հիսուս Քրիստոսի կենդանի մարմին համարվող եկեղեցին դատապարտված է մահվան:

Բարենորոգիչ վարդապետի պատկերացմամբ՝ «եկեղեցական հեղափոխությունն» արմատապես տարբերվում էր հասարակական կյանքում տեղ գտած հեղափոխություններից, քանի որ առաջինի հիմքում ընկած էր ոչ թե սուրը կամ իշխանության համար մղվող պայքարը, այլ՝ հոգևոր կրթությունը և իմացականությունը: Իմացականությունը բարձր դասելով ամեն տեսակ առաքինություններից՝ Բենիկ վարդապետը համոզված պնդում էր, որ հայ ժողովուրդն այդ իմացականությունը պետք է ձեռք բերի և դաստիարակվի ոչ թե հինկտակարանային սկզբունքներով, այլ՝ առաջին հերթին Նոր Կտակարանի սիրո օրենքով: Սիրո օրենքը պետք է փոխարինի այն հինը, քարացածը, որն առկա է Հայ Առաքելական եկեղեցում, իսկ այդ նորի հիմքը պետք է լինի «ճշմարտությունը, արդարությունը, լույսը, հավասարությունը, սերը»[2]:

Բարենորոգիչ հոգևորականի կարծիքով հենց «սերն ու միաբանությունն» էլ էջմիածնի համար պետք է հանդիսանային այն զենքերը, որոնք կփրկեին ոչ միայն հոգևորականությանը, այլև՝ ողջ հայ ժողովրդին: Այդ մեկնակետից էլ նա հռչակում էր, թե առկա փաստերի վերլուծությունն աներկբա կերպով ցույց է տալիս, որ միաբանություն չկա թե՛ էջմիածնի միաբանների և թե՛ ժողովրդի անունից խոսող հասարակական-քաղաքական խմբավորումների միջև: Բենիկ վարդապետի կարծիքով եկեղեցին բաժանվածության և երկփեղկվածության այդ վիճակից կարող էր դուրս բերել միայն հայ ժողովուրդը, որը, միանալով էջմիածնից հեռացած վանականների, քահանաների ու պարզապես դժգոհների բանակին, կստիպեր վերականգնել արդարությունը և միաբանությունը եկեղեցու պատերից ներս: «Իսկ յեթէ կը լռես, չես դա դատ անելու, կը նշանակէ քեզ արժանի «սուրբ հայրերը» հենց եդ յեպիսկոպոսներն են, վոր կան՝ բարով վայելք (վայելեք՝ ուղղումն իմն է՝ Հ. Հ) իրար»[3]: Ժողովրդին ուղղված այդ կոչով Բենիկ վարդապետը ցանկանում էր ոչ ավանդական միջոցներով հեղաշրջում իրականացնել հոգևոր հաստատության մեջ, որը, մեր կարծիքով, ոչ միայն հղի էր ավանդության փլուզմամբ, այլև կարող էր կանգնեցնել անկանխա-

---

[1] **Բենիկ վարդապետ**, Սրտագին խոսք, Յերեվան, 1924, էջ 28:
[2] **Բենիկ վարդապետ**, Դիմում հայ քահանայության, Յերեվան, 1924, էջ 10-11:
[3] **Բենիկ վարդապետ**, Թալանի վանքը, Յերեվան, 1924, էջ 19-20:

տեսելի ապագայի առաջ, որովհետև հայտնի չէր, թե ինչ ավանդություններ պետք է ձևավորվեին ավանդականի փոխարեն:

Այս տեսանկյունից պետք է նկատել նաև, որ Մայր Աթոռ Էջմիածնում ծրագրվող հեղափոխության առաջին քայլը, բարենորոգչի կարծիքով, վերաբերվում էր կաթողիկոսական աթոռին և այդ աթոռին բազմած անձանց: Թերևս, Բենիկ վարդապետն այն եզակի անձանցից էր, ով բացահայտ քննադատության էր ենթարկում ոչ միայն Խրիմյան Հայրիկին, այլ նաև՝ նրան հաջորդած Իզմիրյան և Սուրենյան կաթողիկոսներին[1]: Ամենայն Հայոց կաթողիկոսների նկատմամբ ցուցաբերվող նման վերաբերմունքն, ամենայն հավանականությամբ, պայմանավորված էր նրանով, որ Էջմիածնի Մայր Աթոռն այն համարում էր բացառապես հոգևոր հաստատություն, որը որևէ աշխարհիկ գործառույթ չպետք է ունենար: Պնդելով այդ տեսակետը՝ Բենիկ վարդապետը մեկ անգամ ևս վերահաստատում էր իր ծայրահեղ-արմատական դիրքորոշումը, քանի որ հաշվի չէր առնում այն օբյեկտիվ իրողությունը, որ պատմական հանգամանքների բերումով եկեղեցին ստիպված է եղել, իբրև հայ ժողովրդի ազգահավաք և ազգապահպան հաստատություն, իր ուսերին վերցնել պետությանը բնորոշ աշխարհիկ գործառույթներ:

Դժվար է չնկատել, որ Բենիկ վարդապետն, իր գաղափարները ներկայացնելիս, փորձում էր բարենորոգության հիմնահարցը հոգևոր-հասարակական ոլորտից տեղափոխել հոգևոր-բարոյական ոլորտ: Այս դիրքերից էլ հանդես գալով՝ նա գնոստիկների նման, մարդկային ցեղը բաժանում էր նյութական և հոգևոր տիպերի: «Նյութական» որակվող մարդկանց նա համարում է գործնական կամ պրագմատիկ մարդիկ, որոնք պատրաստ են ամեն ինչի՝ լոկ իրենց դիրքը և աթոռը պահպանելու համար: « ... Անհաւատի մօտ՝ հաւատը հոգնող է, բարեպաշտի մօտ՝ կեղծ երկիւղած, առանձնութեան մէջ՝ շահամոլ, ամբոխի առաջ՝ առատաձեռն բարեգործ». այսպես էր բնութագրում ժողովրդի հիմնական դժբախտության պատճառ նյութապաշտներին Բենիկ վարդապետը[2]: Սրանց տրամագծորեն հակառակվում էին «գաղափարի» մարդիկ, որոնք առաջնորդվում էին միայն հոգևորով: Հոգևոր լույսով առաջնորդվող մարդիկ փորձում էին նորանոր գաղափարներ առաջադրել մարդկանց, սակայն, շատ հաճախ, մարդու ամենամոլի թշնամիներից մեկը՝ «սովորության ուժը» դա թույլ չէր տալիս: Այստեղ է, որ գաղափարի մարդը հանդես է գալիս որպես ամբոխի կուրության թշնամի, քանի որ փորձում է բարիք անել նրանց, ովքեր դա չեն

[1] **Բենիկ վարդապետ**, Էջմիածնի «Գերագույն խորհուրդը», Յերեվան, 1924, էջ 24:
[2] **Բենիկ վարդապետ**, Հայրապետական ընտրութիւն, Թիֆլիս, 1908, էջ 15:

հասկանում ու գնահատում: Այդ մարդիկ ամենևին էլ միայն իմաստնությամբ չեն օժտված, որովհետև մարդը կարող է լինել բանաստեղծ, գեղարվեստագետ, կառավարիչ, հրապարակախոս, բայց չլինել ճշմարտության կրող կամ գաղափարի մարդ:

Այս դիրքերից քննելով հայոց հայրապետի ինքնության հարցը՝ Բենիկ վարդապետը նպատակ է հետապնդում բնութագրել հայ ժողովրդի գլխավոր «գաղափարի մարդուն», որն էլ, նրա համոզմամբ, պարտավոր էր «իր ձեռքը վերցնել եկեղեցական վերանորոգության ջահը»:

Այս ելակետից դժվար չէ հետևեցնել բարենորոգության հարցում Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի դերի մասին Բենիկ վարդապետի հայեցակարգի հիմնական բնութագրիչները: Նա, մասնավորապես, համարում է, թե՝ ա) Հայոց Կաթողիկոսը ողջ հայ ժողովրդի հայրն է, հետևաբար նա չպետք է լինի կուսակցական և ազգի որևէ առանձին հատվածի շահերի պաշտպան, բ) քրիստոնյա ժողովրդի երկրավոր գլուխը լինելով՝ Հայրապետը պետք է լեցուն լինի հավատքով, քանի որ «հաւատք առանց գործոց մեռեալ են»[1], գ) Հայոց Հայրապետին բնութագրող կարևոր հատկանիշ է ազնվությունը, խոսքի ու գործի հակասության բացակայությունը, դ) Հայոց Հայրապետի բարի գործեր անելու պատրաստակամությունը պետք է բխի նրա կրթական ցենզից: Իր կրթական մակարդակի շնորհիվ նա ոչ միայն պետք է առաջնորդ լինի, այլև, իր կոչմանը հավատարիմ, պետք է հանդիսանա ազգի մեջ տարասեռ հոսանքների հաշտարարը: Վերջին երկու կարևորագույն հատկանիշները, որոնցով պետք է օժտված լինի Հայոց Հայրապետը, բարենորոգիչը բնութագրում է «գիտական պատշաճ մակարդակ» և «վարչական հանճար» որակումներով[2]:

Ինչպես երևում է, բարենորոգիչ վարդապետը մեծ շեշտադրում էր կատարում նաև վարչական հանճարի վրա՝ այդ գործոնով պայմանավորելով Հայ եկեղեցու բարենորոգության խնդիրը: Հարկ է նշել, որ վարչական հանճարի վրա շեշտադրում անելով՝ նա Հայ եկեղեցու վերանորոգության հիմնահարցն առաջին հերթին կապում էր ոչ թե հոգևոր, այլ՝ վարչական և նյութական հարցերի հետ: Այդ մոտեցումը ելակետ ունենալով՝ Բենիկ վարդապետը շարադրում էր հարցերի այն շրջանակը, որոնք, նրա կարծիքով, պետք է բարձրացներ Հայոց Հայրապետը՝ եկեղեցու վերանորոգության խնդիրը լուծելու համար: Այսպես, Հայ Առաքելական եկեղեցու բարենորոգությունը նա տեսնում էր միայն հետևյալ կետերի անխախտ ապահովման դեպքում.

---

[1] Նույն տեղում, էջ 32:

[2] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 32-53:

ա) Կրթական պահանջների բավարարում, միջազգային մասշտաբներին համապատասխանեցում, օտարամոլությունից և թշնամանքից վարժարանների մաքրում,

բ) Նվիրապետական կարգի բարեփոխություններ: Հայրապետը «վարչական հանճարի» շնորհիվ պետք է կարողանար եկեղեցու կյանքում ի հայտ եկած «մամռոտ մասերն» այրել և եկեղեցին ազատել բարոյապես, կրոնապես ու տնտեսապես ապակայունացնող տարրերից[1]:

գ) Հայոց Հայրապետը պետք է կարողանա պատշաճորեն տնօրինել եկեղեցական գույքը և տնտեսապես բարելավել հոգևորականության մուրացիկ վիճակը: Եկեղեցում պետք է ապահովվի կարգ ու կանոն, որպեսզի այն «... պատկառելի դառնայ և՛ եկեղեցասէրի և՛ եկեղեցատեացի և՛ օտարաց համար»[2]:

դ) Բարենորոգված եկեղեցին պետք է որակական նոր աստիճանի հասցնի իր ամենաուժեղ զենքերից մեկը՝ կենդանի խոսքը կամ քարոզը: Եկեղեցու բեմից հնչող խոսքը պետք է հավատքի արթնացման գրավական լինի:

ե) Հայրապետը պետք է արմատական փոփոխություններ իրականացնի քահանայից դասի մեջ, լուծի քահանաների կրկնամուսնության հարցը, ինչպես նաև՝ ժամանակի ոգուն համապատասխան փոփոխություններ կատարի կուսակրոնության հարցում:

Վերոնշյալ բոլոր խնդիրների լուծումը Բենիկ վարդապետը տեսնում էր Մայր Աթոռի կառույցում բանիմաց աշխատակազմի ձևավորման մեջ, որը, նրա համոզմամբ, ի զորու կլիներ վերլուծել, քննել, ուսումնասիրել բոլոր լուծում պահանջող խնդիրները, դրանք կներկայացներ Հայրապետի դատին, իսկ վերջինս էլ ցույց կտար այդ հիմնահարցերի լուծման ուղիները: Հետևաբար, եզրակացնում էր վարդապետը, եկեղեցու վերանորոգության հարցը հնարավոր էր լուծել միայն հանճարեղ Հայրապետի միջոցով, որը կունենար «վարչական հանճարեղություն, վարչական շնորհալիություն, որ նոյն է թէ քաջ հովուութիւն»[3]:

Չնայած այս ամենին՝ պետք է նշենք, որ Բենիկ վարդապետի բոլոր աշխատությունների մեջ առաջնային և հիմնարար գաղափարը ոչ թե կաթողիկոսի իրավասություններն են, այլ՝ ժողովրդի ու քահանայության կրթական մակարդակի խնդիրը: Նրա կողմից հատկապես արմատական

---

[1] Գաղափարական զարգացման ուշ շրջանում Բենիկ վարդապետը ընդհանրապես մերժողական դիրքորոշում էր որդեգրել նվիրապետական դասի դեմ՝ համարելով, որ այն կազմակերպվեց միայն աշխարհիկ իշխանության ազդեցությամբ: Տե՛ս **Բենիկ վարդապետ**, Դիմում հայ քահանայության, էջ 3:

[2] **Բենիկ վարդապետ**, Հայրապետական ընտրութիւն, էջ 57:

[3] Նույն տեղում, էջ 61:

քննադատության է ենթարկվում քահանայական դասը, քանի որ նրա «տգիտության առջև գիտության դռները փակ են»: Բարեռնորոգիչ վարդապետը ցավով էր արձանագրում այն փաստը, որ քահանաների զգալի մասը երկդասարանային կրթություն ուներ և կրթական մակարդակով չէր բավարարում ոչ միայն հասարակության մեջ գործառնող հոգևորականներին ներկայացվող պահանջներին, այլև, շատ դեպքերում, կրթական մակարդակով զիջում էր այն հոգևոր հոտին, որին ղեկավարում էր: Ավելին, քահանաներից շատերին նա համարում էր գողեր, ավազակներ, ովքեր զբաղված էին լոկ եկեղեցու թալանով և նրանց երեսից եկեղեցին ոչ միայն չէր բարեկարգվում, այլ՝ դեպի անդունդն էր գլորվում: Այս ամենի մեղավորն առաջին հերթին համարվում էր հայ ժողովուրդը, քանի որ իրեն ղեկավար էր դարձրել «անիմաստ իմաստուններին»[1]: Այդ կապակցությամբ հարկ է նշել, որ քահանայից դասի անկման օբյեկտիվ պատճառներից մեկն էլ նա համարում է ժողովրդի սոցիալական ծանր դրությունը: Դրանով էլ բացատրվում այն, որ Հայ եկեղեցում գործող քահանաների մի զգալի մասը այդ հոգևոր կոչումը ստանձնում էր ոչ թե իր և իր հոտի հոգևոր կարիքների բավարարման, այլ սեփական սոցիալական վիճակը բարելավելու նպատակով: Մյուս կողմից՝ քահանայական դասի անկման պատճառ էր համարվում քահանայի պաշտոնին տիրանալու համար կուսակցությունների միջև մղվող անզիջում քաղաքական պայքարը: Այդ պայքարն ինքնին անիմաստ էր ու բովանդակազուրկ, քանի որ հոգևոր ծառայության համար աշխարհիկ-քաղաքական կուսակցությունների պայքարը սկզբից ևեթ հեղինակազրկում էր «քահանա» անվանումը:

Փաստորեն, քահանայից դասի հեղինակազրկման մեջ Բենիկ վարդապետը առաջին հերթին մեղադրում էր ոչ թե քահանաներին, այլ՝ նրանց ետևից գնացող և նրանց ընտրող ժողովրդին: XX դարասկզբի Հայ Առաքելական եկեղեցու քահանան արտացոլումն էր այն հասարակության, որում նա գործառնում էր: Բենիկ վարդապետը իր բողոքի ձայնն էր բարձրացնում այդ հասարակության մեջ տեղ գտած անարդարությունների զրկանքների, կաշառակերության, գողության և այլնի դեմ, և այդ բոլորը միասնաբար բնութագրում էր իբրև անարդարություն: Այս անարդարության գլխավոր հիմքերից հաջորդը նա համարում էր կրթվածության, կրոնական դաստիարակության պակասը, «...երբ այլևս կրոնի երկինքն իր շանթերով կամ անդրդեղեզմանական կեանքի հատուցմամբ չի սարսափեցնում տգիտությունը...»[2]: Մյուս կողմից հայ ժողովրդի դժբախտությունը

---

[1] Նույն տեղում, էջ 12:

[2] **Բենիկ վարդապետ**, Էջմիածնի արդարությունը, Թիֆլիզ, 1910, էջ 11:

ներից մեկն էլ նա համարում էր նախապաշարմունքների գերի լինելն ու ստրուկի հոգեբանությունը:

Այս առումով Բենիկ վարդապետը անխնա քննադատության էր ենթարկում ժողովրդի շրջանում տարածված բազմաթիվ հեթանոսական ու սնապաշտական վերապրուկները և հատկապես նրանք, որոնք քրիստոնեական իմաստ էին ստացել և ծածկվել քրիստոնեական շղարշով:

Չնայած նրան, որ Բենիկ վարդապետը հանդես էր գալիս ծայրահեղ արմատականության դիրքերից, այնուամենայնիվ, նրա հայացքներում նկատելի էին որոշակի կառուցողական մոտեցումներ: Զբաղվարարվելով միայն չոր քննադատությամբ՝ բարենորոգիչ վարդապետը փորձում էր, հավաքված փաստական նյութի ընդհանրացման հիման վրա, ստեղծված ծանր դրությունից դուրս գալու ուղիներ առաջարկել: Այդ ուղիներից մեկն, ինչպես արդեն նշեցինք, նա համարում էր հասարակության և հոգևորականության պատշաճ կրթական մակարդակի ապահովումը: Վերջինիս իրագործումը Բենիկ վարդապետը տեսնում էր դպրոցական ու կրթական հաստատությունների միասնական ծրագրերի պատրաստման և ներկայացման մեջ: XX դարասկզբի դպրոցներում կրթական ծրագրերը հակասության մեջ էին միմյանց հետ, ինչը կարող էր ապագա սերունդների մեջ գաղափարական տարբերություններ առաջացնել: «Գաղափարական դավանանքի» տարբերությունները կարող էին հանգեցնել ազգի որոշակի շերտերի պառակտման[1]: Պետք է նկատել սակայն, որ նույնիսկ համընդհանուր կրթական ծրագրերը ոչինչ չէին կարող փոխել ուսուցչական կազմի ոչ բավարար կրթական մակարդակի պարագայում: Ուսուցչական կազմի պատրաստվածությունն իր անմիջական ազդեցությունն էր ունենում դաստիարակվող սերնդի վարքագծի, հոգեբանության և կրթական մակարդակի վրա: Հասարակության անկման պատճառը Բենիկ վարդապետը համարում էր և այն, որ հոգևոր հաստատություններին փոխարինել էին նյութական հաստատությունները, հոգևոր մարդուն փոխարինել էր նյութական անհատը: Նյութական անհատի ի հայտ գալը վնասում էր առաջին հերթին հոգևոր մարդուն, ընտանիքին և, վերջիվերջո՝ հասարակությանը: Հասարակության «վերակենդանացման» իր մոտեցումները շարադրելիս՝ վարդապետն ընկնում էր ծայրահեղության մեջ և պնդում, որ սերն, իբրև հասարակական շարժիչ ուժ, կապված է հիմնականում կրոնական դաստիարակության պակասի հետ: Այս տեսանկյունից, փաստորեն, Բենիկ վարդապետի հայացքները մեզ են ներկայանում տրամաբանական փակ շղթայի տեսքով, քանի որ, այդ պարագայում ստացվում է, որ հասարա-

[1] Տես, Բենիկ վարդապետ, Ինչու՞ հեռացանք, էջ 11:

կության բարոյական անկումը կարող են կանխարգելել կրթյալ հոգևորականները և, առաջին հերթին, քահանաները: Իսկ այս շղթայի անխախտ գործառնությանը, Բենիկ վարդապետի հայացքների համաձայն, կարելի է հասնել մի այնպիսի կաթողիկոսի ընտրությամբ, որը վեր է կանգնած սովորական մահկանացուներից, որը տեղյակ է տնտեսագիտությանը, ունի քրիստոնեական բարձր առաքինություններ և համապատասխան կրթություն[1]:

Այսպիսով, XX դարասկզբին ծավալված բարենորոգչական շարժումն իր գաղափարական ուղղվածությամբ բազմաճյուղ երևույթ էր և աչքի էր ընկնում ընդգծված տարամիտությամբ: Չնայած նրան, որ բոլոր բարենորոգիչները ելնում էին բացառապես դրական մղումներից, այնուամենայնիվ, նրանց գաղափարներից շատերն օտար էին Հայ Առաքելական եկեղեցու ավանդական ոգուն և դարավոր պատմությանը: Իհարկե, չպետք է աչքաթող անել և այն փաստը, որ բարենորոգչական գաղափարներից շատերը կյանքի կոչելու դեպքում Հայ Առաքելական եկեղեցին կկարողանար ոչ միայն համընթաց քայլել աշխարհում տեղի ունեցող գործընթացների հետ, այլև՝ կնպաստեր հայ ժողովրդի կյանքում եկեղեցու դերի և տեղի վերաարժևորմանը: Չնայած նրան, որ ժամանակի պահպանողական հոգևորականների ջանքերով բարենորոգչական առաջարկների մեծ մասը գործնական կիրառություն չգտավ, այդուհանդերձ այդ առաջարկների մեծ մասն այսօր էլ չի կորցրել իր արդիականությունը և դրանց որոշ մասի կիրառումը շահեկան կլիներ Հայ Առաքելական եկեղեցու համար:

---

[1] Տե՛ս, նույն տեղում, էջ 11-16:

ՀՈՒՍՏԻՆԻԱՆՈՍ ԱՌԱՋԻՆԻ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Լ. Ռ. Քարիմյան

VI դարի և, հատկապես, 50-70-ական թվականների հայ-բյուզանդական եկեղեցական հարաբերությունների վերլուծությունն անխուսափելիորեն ենթադրում է Հուստինիանոս Ա-ի կրոնական քաղաքականության համակողմանի վերլուծություն: Դա ունի իր պատճառները: Լինելով իր ժամանակի ամենակիրթ ու աչքի ընկնող պետական և քաղաքական գործիչներից մեկը՝ Հուստինիանոս Ա-ն իր երկարատև իշխանապետության շրջանում, վճռական փորձ կատարեց հզորացնել կայսրությունը, միասնացնել պառակտված եկեղեցին և, պատեհ առիթի դեպքում, ստեղծել «համաքրիստոնեական մի աստվածապետական կայսրություն», որն իր կազմում կմիավորեր քրիստոնյա բոլոր ժողովուրդներին ու եկեղեցին: Այդ իսկ պատճառով էլ միանգամայն հիմնավորված կարելի է համարել այն տեսակետը, թե Հուստինիանոսի քաղաքական կրեդոն ամփոփ ձևով կարելի է ներկայացնել «Մեկ պետություն, ամբողջական (մեկ) օրենսդրություն, մեկ (միասնական) եկեղեցի» կարգախոսի տեսքով:

Եվ չնայած դրան, վերլուծական գրականության մեջ Հուստինիանոսի քաղաքականության վերաբերյալ արժեքավորումները տարանջատվում են: Հետազոտողներից ոմանք համարում են, որ կայսեր գործունեության մեջ կրոնին սպասավորի դեր է վերապահվել[1], իսկ մյուսները պնդում են, թե նա «երկրորդ Կոնստանդին Մեծն է, որը հանուն եկեղեցու պատրաստ էր մոռանալ իր վարչական պարտականությունները»[2]: Իրականում, սակայն, մենք առնչվում ենք միանգամայն ուրույն քաղաքականության, որը ներդաշնակ կերպով միավորել, իրար է շաղկապել նշված երկու գործոնները: Իբրև քաղաքական գործիչ Հուստինիանոս Ա-ն մի քայլ ավել առաջ գնաց իր նախորդներից և պրակտիկ կյանքում կարողացավ հստակ կերպով իրականացնել պետական իշխանության ամրապնդման ավանդական քայլերը և այդ գործընթացում բյուզանդական միապետության հզորացման պրակտիկ գործունեությունը սերտորեն շաղկապեց Աստծո արքայության քրիստոնեական գաղափարի հետ[3]: Մեկ ամբողջության մեջ այդ երկու որակների միավորման ձգտումը ոչ միայն դարձավ բյուզանդական կայս-

---

1 Տե՛ս, **A. A. Vasilev.** Ιστορια της Βυζαντινης αυτοκρατοριας 324–1453, Αθηνα, 1954, էջ 188.

2 Տե՛ս, ***Лебедев А.*** Вселенские Соборы VI, VII и VIII веков. СПб., 1904, с. 16.

3 Տե՛ս, ***Карташев А. В.*** Вселенские Соборы. М., 1994, с. 364; *Христианство* (энцикл. словарь), т. III, М., 1995, с. 288.

բության քաղաքական դոկտրինայի, այլև մեկ անձի ձեռքում աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների կենտրոնացման՝ կեսարապապության հիմքը, որն իր ազդեցիկ հետքը թողեց դարաշրջանի ինչպես ներպետական ու միջպետական, այնպես էլ ներեկեղեցական ու միջեկեղեցական հարաբերությունների վրա:

Ժամանակի տարեգիրների վկայությամբ իր ուսուցիչների՝ Թեոփիլ վանահոր և սկյութացի քահանա Ղևոնդիոս Բյուզանդացու ջանքերով Հուստինիանոսի մոտ ավարտուն տեսք ստացավ օրենսդրական երկու՝ «աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների ներդաշնակության մասին» տեսությունը, որն էլ դարձավ նրա կրոնական քաղաքականության անկյունաքարը: Մասնագիտական գրականության մեջ համարվում է, որ Հուստինիանոս Ա կայսեր կրոնական քաղաքականության հիմքում ընկած էր այն համոզմունքը, թե «Բարձրագույն մարդասիրությամբ ի վերուստ մարդկանց տրված աստվածային բարիքներն են սրբազնությունն ու թագավորությունը: Առաջինը ծառայում է աստվածային գործերին, երկրորդը զբաղվում է մարդկության գործերով: Երկուսն էլ ծագում են մեկ ակունքից և պահում են մարդկանց կյանքը...: Եթե սրբազնությունն անվիճելի է, իսկ թագավորությունն օգտվում է միայն օրինական իշխանությունից, նրանց միջև կիատատվի բարի համաձայնություն» (ընդգծումը մերն է՝ Լ. Ֆ.)[1]:

Ինչպես վկայում են վավերագրերը, Հուստինիանոս Ա-ն հռչակելով աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների ներդաշնակեցման անհրաժեշտությունն, ամենևին էլ չէր պատրաստվում իշխանության այդ թևերի միջև հավասարակշռություն հաստատել: Հակառակը, նա բոլորակերպ ձգտում է իշխանության բացարձակ միասնացման: «Ինքնակալ միապետի կամքով ստեղծված համաքրիստոնեական կայսրություն»՝ այսպիսին է կայսեր կրոնաքաղաքական իդեալը: Իսկ վերջինիս պրակտիկ իրագործումն ենթադրում էր բացարձակ միապետի մականի տակ միավորել Հռոմեական կայսրության պատմական տարածքները և այդտեղ էլ հաստատել միասնական հավատք:

Հուստինիանոս Ա-ի կրոնական քաղաքականության էությունն անհնարին կլինի օբյեկտիվ կերպով արժեքավորել, եթե զանց առնենք դրա ուղղվածությունը: Եվ, երբ նա «Աստծո ողորմածությունը» հռչակում է բարձրագույն իշխանության երկնային աղբյուր՝ դրանով ձգտում է պրակտիկ կյանքում արմատավորել կայսեր՝ իբրև Աստծո կողմից «առաքելահավասար» (ισαποστολος) և «երկնային փառավորությամբ» օժտված միապետի մասին տեսակետը: Ընդ որում, ինչպես ցույց է տալիս փաստական նյութը, այդ քաղաքականության արմատավորումը Հուստինիանոսն ամե-

---

[1] Sbu **Карташев А. В.** Вселенские Соборы, с. 364; **Meyendorff John.** Rome, Constantinople, Moscow. USA, 1996, p. 20, 174.

նեին էլ չի սահմանափակում բյուզանդական իրականությամբ: Նրա ձգտումներն աշխարհաքաղաքական էին՝ ստեղծել համաքրիստոնեական կենտրոնացված կայսրություն: Եվ, քանի որ նրա համար այդպիսի աստվածապետության հաստատումը «նախաձեռնության և ներշնչանքի աղբյուր» էր, Հուստինիանոսի քաղաքական ու կրոնական գործունեությունը վտանգավոր նախադեպ էր հարևան քրիստոնեական երկրների և, առաջին հերթին, Հայաստանի համար:

Հուստինիանոսի աստվածապետական քաղաքականության դրսևորումների կարևորագույն օղակներից առաջինը կրոնական ներքին քաղաքականությունն էր, որի հիմքում ընկած էր «միասնական կայսրության տարածքում պետք է գոյություն ունենա ընդհանրական մեկ հավատք և մեկ հոգևոր-եկեղեցական իշխանություն» կարգախոսը: Իսկ դրա իրականացումը ենթադրում էր հաջորդական քայլերի մի ողջ շղթայի իրականացում, որոնցից կայսրը խիստ կարևորել է արևելյան եկեղեցու պառակտման հաղթահարումը, ինչպես նաև՝ արևելյան և արևմտյան եկեղեցիների ներհակությունների կարգավորումը[1]:

Վավերագրերը թույլ են տալիս պնդել, որ քաջածանոթ լինելով դարաշրջանի աստվածաբանական վիճաբանությունների բոլոր նրբություններին՝ Հուստինիանոսն սկզբնապես եկեղեցական պառակտումներին վերջ տալու լավագույն ուղի է համարել բանավեճերի և աստվածաբանական քննարկումների ուղին: Եվ, քանի որ կայսրն արդեն իսկ համարվում էր «եկեղեցու գլուխ» և «հավատքի ուսուցիչ», կրոնական այդ քաղաքականությունը դիտարկում էր իբրև «իր բարձրագույն իշխանության» դրսևորման ձևերից մեկը: Այդ իսկ պատճառով էլ նա իրեն վերապահեց Արևելքում պատրիարքներ նշանակելու իրավունքը, թեև, առանձին դեպքերում պահպանեց պապերի ընտրության համակարգը[2]:

Պրակտիկ կրոնական քաղաքականության ոլորտում լինելով պրագմատիկ մոտեցման կողմնակից, Հուստինիանոս Ա-ն առաջին հերթին փորձեց հաղթահարել քաղկեդոնական պառակտման ծանր հետևանքները: Եվ քանի որ արևմտյան եկեղեցին անփոփոխ կերպով հանդես էր գալիս

---

[1] Հուստինիանոսի կրոնական քաղաքականության նպատակներից մեկը Հռոմի հետ սերտ հարաբերություններ հաստատելն էր, այդ իսկ պատճառով էլ նա հանդես եկավ իբրև Քաղկեդոնի ժողովի պաշտպան, որի որոշումները համառորեն չէին ընդունում արևելյան թեմերի մեծ մասը: Այդ իսկ պատճառով էլ կայսրն, իր իսկողության ներքո, ձգտեց բարձրացնել Հռոմի եպիսկոպոսի դերը, որին նա կոչում է «Պապ», «Հռոմի Պապ», «Առաքելական Հայր», «Պապ և Պատրիարք» և այլ տիտղոսներով: Այսինքն՝ ավանդաբար Ալեքսանդրիայի պատրիարքին վերապահված «Պապ» տիտղոսը նա «հանձնեց» Հռոմի եպիսկոպոսին: Կայսրը պապին ուղղված նամակներում նրան մեծարում է նաև «Բոլոր Սուրբ Եկեղեցիների Գլուխ» (caput omium sanctarum ecclesiarum) տիտղոսով և հստակորեն «սահմանում» նաև, որ Նոր Հռոմի՝ Կ. Պոլսի արքեպիսկոպոսը համարվում է երկրորդը Հին Հռոմի Առաքելական նվիրապետից հետո: Տե՛ս **Knecht A.** Die Religions-Politik Kaiser Justinians. p. 62. 63, 64, 65. Տե՛ս նաև Novella 131 B.

[2] Տե՛ս ***Карташев А. В.*** Вселенские Соборы, с. 322; *Христианство* (энцикл. словарь), t. 3, с. 288.

քաղկեդոնականության պաշտպանության դիրքերից, քրիստոնեական Արևելքի ու Արևմուտքի հարաբերությունների ներդաշնակեցման հրամայականով Հուստինիանոսը մեծ ջանքեր գործադրեց քաղկեդոնականությունն ամրապնդելու համար և այդ դիրքերից էլ փորձ կատարեց «միաբնակներին վերադարձնել ճշմարիտ հավատքի» գիրկը[1]: Ընդ որում այդ գործընթացի ծավալումը սերտորեն շաղկապվեց կայսեր կրոնական քաղաքականության հետ:

Այնուհետև կայսրը նախ վճռական պայքար սկսեց դեռևս պահպանվող հեթանոսության վերապրուկների դեմ և այն վերջնականապես արմատախիլ արեց:

Հուստինիանոս Ա-ն համեմատաբար մեղմ քաղաքականություն դրսևորեց այլադավան հրեաների նկատմամբ և նրանց ազատ դավանանքի իրավունք տվեց: Եվ, չնայած դրան, նա հրեաներին արգելեց օգտագործել Աստվածաշնչի հրեական տեքստերը, Թալմուդն ու Միշնան[2]:

Պրակտիկ այդ քաղաքականության հիման վրա և դրա ընդունման բացման արդյունքում Հուստինիանոս Ա-ն Բյուզանդական կայսրության մեջ առաջին անգամ ձեռնամուխ եղավ եկեղեցական կանոնական կոդեքս կազմելու գործին: Կայսեր կրոնական քաղաքականության համակարգում մեծ տեղ հատկացվող այդ քաղաքականության պրակտիկ արդյունքը դարձան կայսեր աստվածաբանական «Նովելներն» ու կանոնական «Կոդեքսը»: Հուստինիանոսի գրչին պատկանող կրոնաբարոյական և կրոնաիրավական այդ գործերն անառարկելիորեն ընդունվեցին եկեղեցու կողմից, և հրապարակ իջավ Բյուզանդական եկեղեցու նշանավոր կանոնական ժողովածուն՝ «Նոմոկանոնը»[3]:

Եվ, վերջապես, աստվածապետական պետություն ստեղծելու ուղղությամբ Հուստինիանոս կայսեր քաղաքականության բնորոշիչներից մեկն էլ կրոնական բնույթի հրովարտակների հրատարակումն էր, որոնցից առանձնահատուկ տեղ է գրավում 533 թ. աստվածաբանական հրամանագիրը:

Եկեղեցական մատենագիրները գրեթե միահամուռ նշում են, որ 531 թ. սկսած Հուստինիանոսը կրոնաքաղաքական նոր մոտեցում է ցուցաբերում հակաքաղկեդոնականության նկատմամբ: Այս փուլում կայսեր հրամանով ազատ են արձակվում Դերկոսում բանտարկված հակաքաղկեդոնական բո-

---

1 Այս մասին մանրամասնությունները տե՛ս, ***Карташев А. В.*** Вселенские Соборы, с. 322; **Walker W.** A History of the Christian Church. New York, 1985, p. 177. Տե՛ս, նաև *Հայ ժողովրդի պատմություն*, հ. 2, Երևան, 1984, էջ 231.

2 Տե՛ս, ***Карташев А. В.*** Вселенские Соборы, с. 365.

3 Այս մասին մանրամասնությունները տե՛ս, ***Карташев А. В.*** Вселенские Соборы, с. 364; *Христианство* (энцикл. словарь), т. 3, с. 289, **Philip Schaff.** History of Christian Church. V. 3. Massatchussets, 1996, p. 110, 115, 355; **Judith Herrin.** The Formation of Christendom. Oxford, 1987, p. 40; **Jean Danielou.** The Christian Centuries. London, 1964, p. 365; **Meyendorff John.** Rome, Constantinople, Moscow, p. 20-21.

լոր եպիսկոպոսները, որոնք վերադառնում են իրենց աթոռանիստները: Բայց դրանցից ոմանք «ազատության պարգևը» հասկացան իբրև սեփական հավատքային կողմնորոշումների ճշմարտության հավաստում, մնացին Կ. Պոլսում և լայն գործունեություն ծավալեցին հակաքաղկեդոնական հավատքն ընդունելի դարձնելու ուղղությամբ: Ըստ էության, ճշմարտությանը հետամուտ էր նաև Հուստինիանոս Ա-ն, որը Կ. Պոլսում մի շարք քաղկեդոնական եպիսկոպոսների հետ և նրանց մասնակցությամբ քննարկումներ կազմակերպեց: Կայսեր նպատակն էր օրդանապես միմյանց շաղկապել քաղկեդոնական հավատքն ու կյուրեղյան աստվածաբանությունը, որը, նրա համոզմամբ, հավասարապես օգտակար էր թե՛ Արևելքի և թե՛ Արևմուտքի համար:

Հուստինիանոսի կրոնաքաղաքական նոր կողմնորոշման օրինաչափ արդյունք էլ հանդիսացավ կայսերական իշխանության և քաղկեդոնական վերնախավի (հատկապես՝ պապական Հռոմի) միջև նոր հարաբերությունների հաստատումը, որը երբեմն ուղեկցվում էր հարկադրանք և բռնաճնշումներ կիրառելով: Սակայն հակաքաղկեդոնական ընդդիմությունը չկարողացավ օգտագործել հարմար առիթը և ներքին պառակտվածության արդյունքում, Հուստինիանոս Ա-ին անդառնալի կողմնորոշեց դեպի քաղկեդոնականություն:

Դրա հիմնական պատճառներից մեկն այն էր, որ 535 թ. մահացավ Ալեքսանդրիայի հակաքաղկեդոնական պատրիարք Տիմոթեոս Դ Էլուրոսը, որի շուրջն էին համախմբվել հակաքաղկեդոնականության հալածված առաջնորդներից շատերը, այդ թվում և Սևիրոս Անտիոքացին[1]: Միասնական կրոնաքաղաքական կողմնորոշում մշակելու փոխարեն Ալեքսանդրիայում ծայր առան Սևիրոս Անտիոքացու և Հուլիանոս Հալիկառնասցու դավանաբանական վեճը[2] և պառակտում «Հուլյանական» և «սևիրական» հոսանքների: Եվ քանի որ սևիրականությունը մեծ հեղինակություն ձեռք բերեց ասորական հակաքաղկեդոնական եկեղեցու շրջանակներում, վեճերի ար-

---

[1] Այս մասին տե՛ս, ***Карташев А. В.*** Вселенские Соборы, с. 323; ***Болотов В. В.*** Лекции по истории древней Церкви, Т. 4, М., 1995, с. 381-382; ***Поснов М. Э.*** История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.), Брюссель, 1964, с. 435; **Walker W.** A History of the Christian Church. p. 177.

[2] Հուլիանոս Հալիկառնասցու հետ Սևիրոս Անտիոքացու դավանաբանական վեճի առիթը հանդիսացավ Ալեքսանդրյան հոգևորականներից մեկի հարցումը՝ Քրիստոսի մարմինը անապակա՞ն է, թե ապականացու: Սևիրոսը գտնում էր, որ «հայրերի ուսմունքի համաձայն այն անապական չէր»: Նա Քրիստոսի չարչարանքներն ու կրքերը համարում է բնական և ստիպողական, շեշտում նրա մարդկային էությունը և դրան բնորոշ «արատների» առկայությունը: Ի հակադրություն Սևիրոսի, Հուլիանոս Հալիկառնասցին պնդում էր, որ անձնավորումից հետո Քրիստոսի մոտ գերիշխող էր աստվածայինը, իսկ «զուտ մարդկայինն» իբրև այդպիսին նրա որակներում առհասարակ տեղ չունի: Առաջնորդվելով փրկության գաղափարով՝ Հուլիանոսը Քրիստոսի մարմինը համարում էր անապական՝ կույսի որովայնից սկսած: Տե՛ս **Երուանդ վրդ. Տէր-Մինասեանց**, Ընդհանուր եկեղեցական պատմութիւն, հ. 1, (Հին Եկեղեցին), Էջմիածին, 1908, էջ 336, 339, 341, 342:

դյունքում տարանջատվեցին նաև Ալեքսանդրիայի, Անտիոքի, մասամբ՝ Կ. Պոլսի ու Երուսաղեմի հակաքաղկեդոնականները: Լուրջ տարաձայնություններ էին ծավալվել նաև քաղկեդոնական եկեղեցու շրջանակներում, ուր սրությամբ դրսևորվեց հատկապես Հռոմի Ագապիոս և Կ. Պոլսի Անֆիմոս պատրիարքների միջև: Քաղկեդոնական ջատագովների համառ ջանքերով էլ 536 թ. Կ. Պոլսում հրավիրվեց սինոդական ժողով, որը պապի նվիրակների ակտիվ միջնորդությամբ հեռակա կարգով դատապարտեց Անֆիմոսին և, կայսեր օժանդակությամբ Կ. Պոլսից արտաքսեց բոլոր հակաքաղկեդոնական նվիրապետներին[1]:

Կ. Պոլսի 536 թ. սինոդական ժողովից հետո Հուստինիանոս կայսեր կրոնական քաղաքականությունը վերջնականապես խարսխվեց քաղկեդոնականության վրա: Նա քաջ գիտակցում էր, որ բռնաճնշումների և «բանադրանքների» միջոցով անհնարին է մեկուսացնել հակամարտող կողմերին: Այդ իսկ պատճառով էլ եկեղեցական միությունը վերականգնելու գործում կայսեր կրոնական քաղաքականության հիմնատարրերից հաջորդը համարվեց Անտիոքի և Աղեքսանդրիայի աստվածաբանական դպրոցների քրիստոսաբանական լուծումների յուրատիպ համադրումը, ինչպես նաև՝ երկու դպրոցների առանձին ներկայացուցիչների քննադատությունն ու բանադրումը:

Աստվածաբանական նշված խնդիրների քննարկումների սկիզբը դրվեց «Որոգենեսի կեղծ վարդապետության» շուրջ ծավալված վիճաբանություններով:

Աստվածաբանական այդ վիճաբանությունների սկիզբը հանդիսացավ Հուստինիանոս կայսեր կողմից 543 թ. հրովարտակի ձևով շարադրված աստվածաբանական մի փաստաթուղթը: Դրանում կայսրը բնագրային ընդարձակ վերլուծության հիման վրա հանգում էր Որոգենեսի և, բնականաբար, որոգենականների դատապարտման անհրաժեշտությանը: Այդ հիման վրա կայսրը Կ. Պոլսի պատրիարք Մինային առաջարկեց տեղական սինոդական ժողովում քննարկել աստվածաբանական այդ հրովարտակը և բանադրել Որոգենեսին ու որիգենականությունը: Կայսեր պահանջը և Կ. Պոլսի սինոդական ժողովի որոշումները մեծ դժգոհություն առաջ բերեցին բյուզանդական ծայրագավառներում և, հատկապես, պաղեստինյան որոգենականների շրջանում: Որոգենեսի աստվածաբանական ավանդույթների հավատարիմ պաշտպան պաղեստինյան որոգենականներն ըմբոստացան: Իրավիճակն է՛լ ավելի սրվեց այն բանից հետո, երբ որոգենականների պաշտպանությամբ հանդես եկան հակաքաղկեդոնական եկեղեցիների ներկայացուցիչները, որոնք ցանկանում էին վիճաբանություններն ուղղել

---

[1] Մանրամասները տե՛ս, ***Карташев А. В.*** Вселенские Соборы, с. 324; ***Болотов В. В.*** Лекции по истории древней Церкви. Т. 4, М., 1995, с. 382-383; ***Поснов М. Э.*** История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). Брюссель, 1964, с. 434-435; **Երուանդ վրդ. Տէր-Մինասեանց**, Ընդհանուր եկեղեցական պատմութիւն, հ. 1, էջ 342:

Քաղկեդոնի դավանաբանական սահմանման դեմ: Սակայն կայսրը ոչ մի փոխզիջման չգնաց: Դեռ ավելին, 545 թ. Հուստինիանոսը Որոգենեսի և որոգենականների դեմ կազմեց 15 բանադրանքներ, որոնք անմիջապես շրջանառության մեջ դրվեցին եկեղեցու կողմից[1]:

Դրան հաջորդեց անտիոքյան աստվածաբանական դպրոցի «հայրեր» Թեոդորոս Մոպսուեստացու, Թեոդորետի և Իբաս Եդեսացու աստվածաբանական ժառանգության քննական վերլուծության հիման վրա Հուստինիանոսի կողմից 544 թ. հրապարակված «Երից գլխոց» հրովարտակը, որով բանադրանքի էին ենթարկվում Թեոդորոս Մոպսուեստացին՝ «իր բոլոր գրվածքներով և ուսմունքով», Թեոդորետը՝ «Կյուրեղ Ալեքսանդրացու դեմ ուղղված գրվածքների համար» և Իբաս Եդեսացին՝ «պարսիկ Մարիին ուղղված նամակի համար»[2]: Այսպես կոչված «Երից գլխոցը» քաղկեդոնականների համար մեծ անհանգստության առիթ էր երկու տեսանկյունից՝ հարցը վերաբերում էր ոչ միայն նեստորականությանը (անտիոքյան հայրերին), այլև՝ քաղկեդոնական դավանագրի հեղինակ Թեոդորետին:

Նեստորականությունը դատապարտվում էր այնքանով, որքանով որ և Թեոդորոս Մոպսուեստացին, և Թեոդորետն իրենց աստվածաբանական գործերում, և Իբաս Եդեսացին իր նամակում օգտագործում էին «նեստորական մտքեր»: Հուստինիանոսն անդրադառնում էր նաև Թեոդորետի և Իբաս Եդեսացու հակակյուրեղյան աստվածաբանական աշխատություններին վերլուծությանը: Դա բավականին բարդ կացություն էր ձևավորել և այն առումով, որ ինչպես Թեոդորետն, այնպես էլ Իբասն արդարացվել էին Քաղկեդոնի ժողովի կողմից, հետևաբար, նրանց բանադրելով կայսրը, կամա թե ակամա, կասկածի տակ էր դնում Քաղկեդոնի «տիեզերաժողովի» ուղղադավանությունը[3]: Այդ տեսանկյունից միանգամայն օրինաչափ պետք է համարել այն, որ «Երից գլխոց»-ի շուրջ բուռն վիճաբանություններ ծավալվեցին: Ալեքսանդրիայի և Երուսաղեմի քաղկեդոնական պատրիարքներն իրենց հոգևոր ենթակայության տակ գտնվող եպիսկոպոսների հետ «քաղաքավարության և պատիժ կրելու վախի» ազդեցությամբ հրո-

---

1 Տե՛ս **Карташев А. В.** Вселенские Соборы, с. 351-352; **Поснов М. Э.** История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.), с. 436; **Преосв. Иоанн.** История Вселенских Соборов. с. 229-228. **Philip Schaff.** History of Christian Church. V. 3, p. 872; **Jean Danielou.** The Christian Centuries. v. 1, p. 381-382; **Louis Duchesne**. The Early History of the Church. V. 1, p. 249-255.

2 «Երից գլխոցի» բովանդակության և նրա շուրջ ծավալված քննարկումների ու վիճաբանությունների մանրամասները տե՛ս, **Карташев А. В.** Вселенские Соборы, с. 335; **Болотов В. В.** Лекции по истории древней Церкви, с. 387-388; **Преосв. Иоанн.** История Вселенских Соборов. М., 1995, с. 229-230; **Philip Schaff.** History of Christian Church. V. 3, p. 768-770; **Jean Danielou.** The Christian Centuries. v. 1, p. 365-367; **Walker W.** A History of the Christian Church. p. 178. **Louis Duchesne**. The Early History of the Church. V. 1, p. 494-495. **Երուանդ վրդ. Տեր-Մինասեանց.** Ընդհանուր եկեղեցական պատմութիւն, հ. 1, էջ 343:

3 Տե՛ս, **Encyclopaedia of Religion and Ethics** (ed. by J. Hastings).V. 1, New York, 1964, p. 584-589.

վարտակը վավերական ճանաչեցին: Կ. Պոլսի պատրիարքը ևս այն վավերական ճանաչեց՝ «Հռոմի կողմից վավերացվելու պայմանով», իսկ Անտիոքի պատրիարք Եփրեմը թեև հետևեց իր աթոռակիցներին, սակայն, քաջ գիտակցելով «անտիոքյան հայրերի կրախի արժեքը», օգնության դիմեց քաղկեդոնական քրիստոսաբանության անփոփոխ ջատագովներին՝ Հռոմի նվիրապետներին: Արևմտյան եկեղեցին, որի համար քաղկեդոնական դավանանքը մշտապես հանդիսանում էր սեփական «հավատքային բացառիկության» առհավատչյան, կանգնեց պառակտման եզրին: Հռոմի Վիգիլիոս պապը և նրա հետևությամբ իտալական եպիսկոպոսների մեծ մասն ընդունելի էին համարում «Երից գլխոցը»: Իսկ աֆրիկյան և գալիական եպիսկոպոսները պնդում էին, որ հրովարտակն ուղղված է անձանց դեմ, ովքեր իրենց կենդանության շրջանում «հաշտ են եղել եկեղեցու հետ», ուստի՝ անթույլատրելի է դրանց դատապարտել կամ բանադրել հետին թվով: Եվ չնայած այն բանին, որ Հռոմի Վիգիլիոս պապը Կ. Պոլսում հրապարակեց «Judicatum» անվամբ հայտնի վավերաթուղթը, որտեղ նա համաձայնելով կայսեր հետ դատապարտում էր Թեոդորետին ու Իբասին[1], սակայն այն ևս վերջ չդրեց հուզումներին: Պապի դեմ ըմբոստացան Արևմուտքի եպիսկոպոսներն ու վանականները:

«Երից գլխոց»-ի դեմ ձևավորված ընդդիմադիր աստվածաբանական ուղղության հիմնական փաստարկն այն էր, թե եկեղեցին բարոյական իրավունք չունի հարց բարձրացնել մահացածներին դատապարտելու մասին[2]:

Սակայն այս հարցում ևս Հուստինիանոս կայսրը կանգ չառավ կես ճանապարհին: Քրիստոնեական արևմուտքի ընդդիմությունը հաղթահարելու և սեփական ճշմարտությունն արմատավորելու միտումով նա հրովարտակը քննարկման դրեց արևելյան եկեղեցիներում: Կարճ ժամանակում այն հավանության արժանացավ արևելյան 70 եպիսկոպոսների կողմից, և սեփական կրոնաքաղաքական նպատակները հետևողական կերպով իրականացնելու միտումով Հուստինիանոս կայսրն ամենից առաջ ազատ գործելու հնարավորություն ընձեռեց «Երից գլխոց»-ը վավերական համարած այդ եպիսկոպոսներին: Այնուհետև նա բավականին ներկայացուցչական եպիսկոպոսական ժողով հրավիրեց Մապսուեստիա քաղաքում, որը քննարկումների արդյունքում որոշում ընդունեց այն մասին, թե «Թեոդո-

---

1 Տե՛ս, **Карташев А. В.** Вселенские Соборы, с. 338; **Болотов В. В.** Лекции по истории древней Церкви, с. 398; **Преосв. Иоанн.** История Вселенских Соборов, с. 232. **Jean Danielou.** The Christian Centuries. v. 1, p. 366; **Walker W.** A History of the Christian Church. p. 178; **Meyendorff John.** Imperial Unity and Christian Divisions. p. 239-240:

2 Այս մասին մանրամասները տե՛ս **Болотов В. В.** Лекции по истории древней Церкви, с. 390-392; **Карташев А. В.** Вселенские Соборы, с. 339-340; **Поснов М. Э.** История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.), с. 433-435; **Преосв. Иоанн.** История Вселенских Соборов. с. 231-235; **Philip Schaff.** History of Christian Church. V. 3, p. 996-997:

բոս Մոպսուեստացին երբեք չի դասվել եկեղեցու հայրերի կամ սրբերի շարքը»: Արևելյան եպիսկոպոսների և նրանց գլխավորած եկեղեցիների աջակցությունը ձեռք բերելուց հետո կայսրը ձեռնամուխ եղավ կարթագենյան ընդդիմության չեզոքացման գործին:

Այդ նպատակով Հուստինիանոս Ա-ն, ընդհանրացնելով արևելյան քննարկումների արդյունքները, փորձ կատարեց նույն կերպ վարվել նաև արևմտյան ընդդիմության հետ: Եվ, քանի որ կարթագենյան եպիսկոպոսները «Երից գլխոց» դեմ էին ուղղել մի շարք աստվածաբանական տրակտատներ, կայսրը, լիովին ընդունելի համարելով այդ մարտահրավերը, ձեռնամուխ եղավ աստվածաբանական նոր քննարկումների: Պրակտիկ այդ քայլերի արդյունքում 551 թ. հրապարակ իջավ Հուստինիանոս Մեծի աստվածաբանական նոր տրակտատը, որը եկեղեցական պատմությանը հայտնի է «Օմոլոգիա» անվամբ[1]:

«Օմոլոգիայում» արծարծված աստվածաբանական հիմնահարցերը պայմանականորեն կարելի է բաժանել հիմնական երկու խմբի:

Հիմնահարցերի առաջին խումբը տեսական ուղղվածություն ուներ: Այդտեղ կայսրը քննարկում և արժեքավորվում էր արևմուտցիների կողմից առաջադրած այն առարկությունը, թե կարելի է արդյո՞ք դատապարտել ու բանադրել մահացածներին: Իսկ երկրորդ խումբ հիմնահարցերն ունեին պրակտիկ ուղղվածություն և քննարկում էին այն, թե ի՞նչ եղանակներով ու մեթոդներով պետք է իրականացվեին համապատասխան քննարկումներն ու բանադրումը:

Այդ կապակցությամբ Հուստինիանոս կայսրն առաջին հերթին անդրադառնում է արևմտյան եպիսկոպոսների այն հակաթեզին, թե եկեղեցուն անհարիր է բանադրանքի ենթարկել մահացած այն հոգևորականներին, որոնք իրենց կենդանության օրոք հաշտ են եղել եկեղեցու հետ: Հուստինիանոսը ցույց է տալիս, որ նման մոտեցումը լիովին զուրկ է ինչպես աստվածաբանական, այնպես էլ՝ բարոյական ու պատմական հիմնավորումից. «Մի՞թե բանադրանքի չեն ենթարկվել անտիկ շրջանի բազմաթիվ հոգևորականներ ու աստվածաբաններ, որոնք իրենց կենդանության շրջանում լիովին համերաշխ են եղել եկեղեցու հետ»,- պնդում է կայսրն ու հարց բարձրացնում,- «Եթե եկեղեցին իրավունք չունի քննարկելու մահացած հոգևորականների հարցը, ապա ինչպե՞ս վարվել եկեղեցու կողմից Հովհան Ոսկեբերանի հանիրավի դատապարտման փաստին»[2]:

Անդրադառնալով Թեոդոր Մոպսուեստացու դատապարտման հարցին Հուստինիանոս կայսրն «Օմոլոգիայում» համոզիչ կերպով ցույց էր տալիս, որ նրա հայացքների արդարացման գործին ոչնչով չեն կարող օժան-

---

[1] Մատենագրության մեջ այն հայտնի է նաև «Հուստինիանոս Մեծի հանգանակ» անվամբ:

[2] Տե՛ս, *Карташев А. В.* Вселенские Соборы, с. 342.

դակել ո՛չ Հովհաննես Անտիոքացու և ո՛չ էլ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու գրական արտահայտությունները: «Զէ՞ որ,- գրում է նա,- Լևոն Մեծը անձնական մեծ համակրանք է տածել Եվտիքեսի նկատմամբ, բայց դա կաթողիկե եկեղեցուն ամենևին էլ չի խանգարել, որպեսզի հետագայում բանադրի նրան (Եվտիքեսին՝ Լ. Ք.)»[1]: Այդպես քայլ առ քայլ մերժելով արևմտյան աստվածաբանների առարկությունները Հուստինիանոս կայսրը աստվածաբանորեն հիմնավորեց և՛ «Երից գլխոց»-ի և՛ «Օմոլոգիայի» ճշմարտացիությունը: Այդ իսկ պատճառով էլ «Օմոլոգիայի» հակառակորդների ջանքերն ապարդյուն անցան և այն ոչ միայն տարածվեց ողջ կայսրությունով մեկ, այլև դարձավ կայսեր աստվածաբանական կողմնակիցների, քանակական աճի վճռական գործոններից մեկը:

Բորբոքված կրքերը հաշտեցնելու և քաղկեդոնական հայրերին բանադրանքից փրկելու հուսահատ մի վերջին փորձ կատարեց Վիգիլիոս պապը, որն այդ նպատակով կապերը խզեց Կ. Պոլսի պատրիարքության հետ: Սակայն ոչ մի զիջման չգնաց նաև կայսրը, որը վճռեց վիճաբանական հարցերի լուծումը տեղափոխել նոր «տիեզերական» ժողով: Ու թեև մի հարցում նա արտաքնապես զիջման գնաց և անձնական ուղերձով դիմեց պապին՝ հրավիրելով ղեկավարել տիեզերաժողովի աշխատանքները, սակայն դա վճռական նշանակություն ունենալ չէր կարող: Բանն այն է, որ Արևմուտքի հնարավոր ընդդիմությանը վերջ դնելու նպատակով կայսրը կանոնական կարգ հաստատեց, համաձայն որի քրիստոնեական հինգ պատրիարքություններից յուրաքանչյուրը պետք է «տիեզերաժողովի» ներկայանար հավասար քանակի եպիսկոպոսներով, ինչը նրա համոզմամբ, պետք է հանգեցներ Արևելյան եպիսկոպոսների ձայների ակնհայտ գերակշռության:

Հարկ ենք համարում ավելացնել, որ Կ. Պոլսի 553 թ. «տիեզերական ժողովը» դարձավ Հուստինիանոսի կրոնական ներքին քաղաքականության տրամաբանական ավարտը և հանգեցրեց կայսեր համար միանգամայն սպասելի արդյունքների: Սակայն պետք է նկատել, որ որոգենականության և անտիոքյան «նեստորական հայրերի» «տիեզերաժողովի» կողմից հաստատված բանադրանքով փակվեց Հուստինիանոսի կրոնական քաղաքականության ներքին շղթան: Ներքին պառակտումներից թուլացած բյուզանդական եկեղեցին հարկադրված էր միասնանալ քաղկեդոնականության հիմքի վրա:

Այդ ամենով հանդերձ պետք է նկատել նաև Հուստինիանոսի քաղկեդոնամետ դիրքորոշման միտվածությունը: Նա, անկասկած, քաջ գիտակցում էր, որ անտիոքյան հայրերի բանադրումը ուղղակի կամ միջնորդավորված հարված էր հասցնում քաղկեդոնական հավատքի հիմքերին: Այդ իսկ պատճառով էլ կայսրը «Օմոլոգիայի» հարուցած խնդիրների քննար-

[1] Տես, նույն տեղում:

կումները սերտորեն շաղկապեց որոգենական վիճաբանությունների հետ, ինչն, անկասկած, ուղղված էր հակաքաղկեդոնական եկեղեցիների դեմ:

Այդ համատեքստում չպետք է աչքաթող անել նաև Կ. Պոլսի 553 թ. ժողովի «Հուստինիանոսական» ձեռագրի մեկ այլ՝ հեռուն գնացող միտումը: «Օմոլոգիան» հիմք հանդիսացավ մեկ անգամ ևս բարձրացնելու քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական եկեղեցիների հակամարտության հարցը: Կայսեր կրոնական քաղաքականության ազդեցությամբ 553 թ. Կ. Պոլսի «V տիեզերական ժողովը» եկեղեցական պատմության մեջ առաջին անգամ «միաբնակություն (այսինքն՝ եվտիքեական)» անվամբ պաշտոնապես անաթեմատեց քաղկեդոնական եկեղեցիներին: Ընդ որում, այդ ակցիան չափազանց ծանր հետևանքներ ունեցավ կայսրության քաղկեդոնական բոլոր եկեղեցիների, այդ թվում նաև Արևմտահայաստանի պատմական ընթացքի վրա: Սակայն դա ուներ նաև հեռուն գնացող նպատակներ: Հակաքաղկեդոնականությունը «հերձված» համարելով Հուստինիանոսի թեոկրատական քաղաքականությունը ձերբազատվեց «կայսրության կապանքներից» և ազատ գործունեության լայն հնարավորություններ ստացավ: «Ուղղադավանության» վերականգնման սին պահանջը բյուզանդական քաղաքական վերնախավի ձեռքին վերածվեց հզոր գործոնի հարևան քրիստոնեական ժողովուրդների դեմ երկարատև պայքար. ծավալելու համար, որի գերխնդիրն այդ ժողովուրդների ուծացումն էր և կայսրության ծավալումն արևելք:

Հուստինիանոսի կրոնական քաղաքականությունը չափազանց ծանր հետևություն ստեղծեց ինչպես Արևելյան Հայաստանի, այնպես էլ Հայ Առաքելական եկեղեցու համար: Ծակատագրի հեգնանք կարելի է համարել այն, որ նեստորականության և «Երից գլխոց»-ի բանադրման գործում ուղղադավան քրիստոսաբանական հիմքի որակով ընտրված Սահակ Պարթևի աստվածաբանական լուծումներն անգամ քաղկեդոնականներին չխանգարեցին նույն այդ քրիստոսաբանությունը դավանող եկեղեցուն բացահայտ միտումնավոր կերպով նույնացնել եվտիքական միաբնակության հետ:

Չափազանց հատակ էր մի բան՝ այդ ամենի արդյունքում VI դարի երկրորդ կեսին բյուզանդական կայսրությունը ոչնչի առջև կանգ չէր առնում Հայաստանն ու Հայ եկեղեցին ուծացնելու իր ձգտումներում:

ԻՍԼԱՄԻ ՀԻՄՆԱԴՐԻ ԿՅԱՆՔԻ ՈՒՂԵԳԻԾԸ

(Պատմակրոնագիտական ակնարկ)

Վ. Վ. Խաչատրյան

Իսլամն արդի աշխարհի խոշորագույն կրոններից է: Համաշխարհային կրոնների շարքում նա ամենաերիտասարդն է և իր դավանորդների զանգվածի վերահսկման կոշտությամբ ու ժամանակի ծավալման մեջ կրոնական համակարգի վերարտադրության առումով, ամենազորեղը: Լինելով խոշորագույն քաղաքակրթական երևույթներից մեկը այն խորապես ներազդել է իր պատմական ուղեծիրը ներքաշված ժողովրդների հասարակական գործունեության բոլոր ոլորտների վրա: Փաստենք, որ իսլամի գիտական ուսումնասիրությունն անհրաժեշտ է ինչպես անցյալի պատմության էջերը լիարժեք լուսաբանելու, նույնպես և արդի աշխարհում տեղի ունեցող փոփոխություններն ու ապագա զարգացումները ընկալելու, գնահատելու և կանխատեսելու համար:

Ծագման ժամանակաշրջանից մինչև մեր օրերը մուսուլմանությունը որպես կրոնական, հասարակական-քաղաքական ու մշակութային համակարգ, հզոր ներգործություն է ունեցել պատմության ընթացքի վրա: Մ. թ. ա. 7-րդ դարի 30-ական թվականներից մինչև 19-րդ դարը համաշխարհային պատմության հունը հիմնականում ձևավորվել է երկու զորեղ կրոնաքաղաքական աշխարհների՝ քրիստոնեության և իսլամի պայքարի և փոխթափանցման ազդեցության ներքո:

Իսլամի համակարգում գոյություն ունեցող նոր տեղաշարժերի և պատմական առանցքների ուսումնասիրությունը արդի շրջանում ձեռք է բերում հրամայական բնույթ հատկապես մեր հանրապետության համար, որը համարյա բոլոր կողմերից շրջապատված է իսլամական երկրներով:

Մեծ ուշադրությունը իսլամի հիմնադրի գործունեության պատմական ժամանակահատվածի հանդեպ պայմանավորված է նրա աննախադեպ ու բացարձակ ազդեցությամբ իսլամի հետագա զարգացման, ծավալման և կայացման վրա: Բոլոր տեսակի քաղաքական, իրավագիտական, ինչպես նաև սոցիալ-տնտեսական խնդիրների լուծումն իսլամական երկրներում առ այսօր սրբագործվում և վավերացվում է Ղուրանով, կամ ծագման ժամանակաշրջանի շերտում համանման իրողությունների իբրև նախադեպ վկայակոչելով միայն:

Մուհամմեդի պատմական դերակատարման և իսլամի շրջանակում նրա բացարձակ, անվերապահ հեղինակություն լինելու ոչ լիարժեք ընկալումը որոշ դեպքերում բերում է ոչ կոռեկտ գնահատականների Արևմուտքում, ինչը ամեն անգամ հանգեցնում է կոշտ ու անկանխատեսելի հակադարձման մուսուլմանական աշխարհի կողմից, քաղաքակրթական բախման վտանգի առջև կանգնեցնելով արդի աշխարհը: Մեր կարծիքով իսլամի հիմնադրի անցած կյանքի ուղու լուսաբանումը անաչառ դիրքերից կարող է նպաստել հասարակական գիտակցության մեջ խնդրո առարկայի հետ կապված որոշ ձևավորվող կարծրատիպերի վերանայմանը:

Անհատի ֆենոմենը, որի գործունեության արդյունքում հիմնադրվել է համաշխարհային կրոն, մարդկության պատմության մեջ այնքան եզակի երևույթ է, որ նրա ուսումնասիրությունը լինելով խիստ բազմաբարդ, երբեք չի կարող հավակնել սպառիչ լինելուն: Իսլամի հիմնադրի կյանքի գիտական ուսումնասիրությունը բարդացած է նաև նրանով, որ իսլամի պատմագիրների ձեռքով առաջին անգամ այն շարադրվել է Մուհամմեդի կյանքի ավարտից սերունդներ հետո: Առաջին առավել ընդհանրական գործը այս առումով պատկանում է Իբն Իսխակին, որը հեղինակվել է 8-րդ դարի երկրորդ կեսին: Մեզ հայտնի Մուհամմեդի կյանքին վերաբերող առավել վաղ աղբյուրը Սեբեոսի «Քրոնիկոնն» է (մ.թ. 7-րդ դար), որը պահպանվել է միայն հայերեն թարգմանությամբ[1]: Իսլամի վաղ շրջանի պատմության մասին պատմագիրների թողած տեղեկությունները, խորը նեբազդված լինելով ձևավորված իսլամական ավանդույթից և ժամանակագրական առումով հեռու լինելով նշված ժամանակաշրջանից, շատ դեպքերում միևնույն պատմական դեպքերի շարադրանքի հարցում ունեն խիստ զգալի ցրում, ինչը յուրաքանչյուր պատմական իրավիճակը խորը քննարկելու պատճառ է հանդիսանում, սակայն քանի որ մեր հոդվածը այդպիսի նպատակ չի հետապնդում, շարադրանքում մենք հաշվի կառնենք առավել ընդհանուր ընդունված տեսակետները:

Մուհամմեդը ծնվել է միջին կարողության վաճառական Աբդալլահ բեն Աբու Մութալիբի ընտանիքում: Նրա մայրը Ամինան, ամենայն հավանականությամբ, եղել է հրեադավան: Երեխայի ծնունդից (մ.թ. 570, 8 հուլիսի) մի քանի օր առաջ, առևտրական հերթական ուղերթից վերադարձի ժամանակ Հասրիբի մերձակայքում վախճանվում է նրա հայրը Աբդալլահը (հավանաբար թոքախտից): Հոր բացակայության հետևանքով Մուհամմեդի ծննդյան հետ կապված տոնական արարողությունը անում է նրա պապը Աբու Մութալիբը, իսկ ընդամենը մեկ օր հետո գալիս է Աբդալլահի

[1] Chronicle of Sebeos, Armen. text, Petrograd, 1879, pp. 104-106:

մահվան դույժը: Ապագա համաշխարհային կրոնի հիմնադրի մանկությունը, ըստ էության, անցնում է զրկանքների և փորձությունների մեջ: Վեց ամսական հասակում նրա մայրը՝ Ամինան, պապի համաձայնությամբ, երեխային հանձնում է քոչվոր Բանու-Սայադ ցեղի ստնտուներին, որոնք էլ Մուհամեդին վճարած վարձի դիմաց պահում և դաստիարակում են մինչև չորս ու կես տարեկան հասակը[1]: Մինչև կյանքի վերջը Մուհամմեդը բացառիկ ջերմությամբ հիշում էր իր ստնտու Խալիմային և հաճախակի հայտարարում, որ ինքը ավելի արաբ է, քան իրեն շրջապատող բոլոր արաբները, քանի որ մինչև հինգ տարեկանն ապրել է Բանու-Սայյադ ցեղի մեջ (այս պնդման հիմքը, ըստ իսլամի պատմագիրների՝ պայմանավորված էր առաջին հերթին նրանով, որ Բանու-Սայադ ցեղը համարվում էր մաքուր արաբախոս ցեղերից մեկը): Չորս ու կես տարեկան հասակում նրա հոգաբարձուները վերադարձնում են Մուհամմեդին: Երեխայի դաստիարակությունը իր վրա է վերցնում նրա պապը՝ Աբու Մութալիբը: Մի քանի տարիներ Մուհամեդը ժամանակն անց է կացնում Քաաբա տաճարի կողքին, որտեղ պապին օգնում է իրականացնել ուխտ եկածների մատակարարումը ջրով: Ուխտավորները գալով այցի Քաաբի աստվածություններին, անց էին կացնում այստեղ որոշ ժամանակ, և նրանց ջուր էր տալիս ու այլ սպասարկման ծառայություններ մատուցում Աբու Մութալիբը: Իսլամի հիմնադրի կյանքը ուսումնասիրողներից շատերի համար ապագա մարգարեի կյանքի այս հատվածը կրում է ընդամենը ձևական բնույթ: Սակայն, մեր խորին համոզմամբ, այս ժամանակահատվածն ունեցել է խիստ բախտորոշ նշանակություն ապագա Մուհամեդ կրոնական քարոզչի կյանքում: Այս ընթացքում Մուհամեդը որպես խիստ ընկալունակ մանուկ, ականջալուր է եղել անծայրածիր Արաբիայի տարբեր շրջաններից բերված և Քաաբի մերձակայքում ուխտավորների զրույցների և պատմությունների միջոցով բաղդատվող էթնոմշակութային, բանահյուսական շերտին, ինչը ամենայն հավանականությամբ գերսեղմվել է ընդունակ երեխայի հիշողության և ենթագիտակցականի մեջ, փոխթափանցվել և հետագայում դուրս է ժայթքել՝ որպես ճշգրիտ համաարաբական հասարակական գիտակցության համար խիստ ընկալելի հայտնության տողեր և իհարկե, որպես Քադիի միջնորդ դատավոր դատակիրառական պրակտիկա, ինչպես և հասարակության համար օրինակելի վարքագիծ: Նշենք, որ այս իրավիճակը ևս Մուհամեդի համար եղել է արագ փոփոխվող, քանի որ ընդամենը երկուսուկես տարվա ընթացքում վախճանվել են թե՛ նրա պապը և թե՛ մայրը՝ Ամինան: Երկկողմանի ծնողազուրկ երեխային իր հովանու

---

[1] Տե՛ս, *О. Г. Большаков.* История Халифата, Т. 1., ст. 65:

տակ է վերցրել նրա հորեղբայր Աբու Թալիբը, որը Աբու Մութալիբից հետո ընտրվել էր Խաշիմ տոհմի գլուխ: Իր կյանքի այս ժամանակահատվածի մասին Մուհամմեդը հետագայում նշում էր, որ այն եղել է ոչ միշտ կուշտ լինելու և չիրականացած ձգտումների մի ժամանակաշրջան, որի թերևս քիչ վառ հատվածներից մեկը տասներկու տարեկան հասակում առևտրական քարավանի հետ ապագա Մարգարեի ճանապարհորդությունն էր դեպի Բյուզանդիա: Մուհամմեդի պատանեկության ու երիտասարդության մասին տեղեկությունները բավականին սակավ են և խոսում են այն մասին, որ ապագա մարգարեն եղել է խրախճանքներ և հրապարակային միջոցառումներ չսիրող, ինքնամփոփ, բայց խիստ վստահելի և խոսքի տեր անձնավորություն: Արդեն քսանչորս տարեկան հասակում նա բավականին լավ տիրապետում էր վաճառականի գործին: Այդ տարիքում էլ իր հորեղբոր Աբու Թալիբի, միջամտությամբ և առաջարկով նա ստանձնում է Մեքքայի առավել հարուստ այրիներից մեկի Խադիջա բինդ Խուվայլիդի առևտրատնտեսական գործերի կառավարումը: Նա, ըստ պատմագիրների թողած տեղեկությունների, բավականին հաջող իրականացնում է իր վրա դրված պարտականությունները, իսկ հաջորդ տարվա ընթացքում կարողանում է իրականացնել մի առևտրական օպերացիա, որով բազմապատկում է Խադիջայի ունեցվածքը: Առաջ է գալիս Մուհամմեդի և Խադիջայի ամուսնության խնդիրը, որին, ըստ ամենայնի, փորձում են խոչընդոտել Խադիջայի բարեկամները, որոնց համար անժառանգ այրու ունեցվածքը նրա մահվանից հետո իրենց միջև բաժանվող զգալի դրամագլխի էր վերածվել: Եթե հաշվի առնենք, որ Խադիջան մինչ այդ ամուսնացած էր եղել երկու անգամ և երկու ամուսիններն էլ վախճանվել էին, կարելի է ենթադրել, թե երեք կողմերից շահագրգիռ մարդկանց ինչպիսի քանակություն էր փորձում խանգարել ամուսնությունը, որի իրականացման դեպքում ամուսնուց տարեց հարուստ այրին մահվանից հետո իր ողջ ունեցվածքը կթողներ երիտասարդ ամուսնուն (այդ ժամանակ Խադիջան քառասունմեկ տարեկան էր, իսկ Մուհամմեդը քսանվեց[1]): Չնայած բոլոր ճնշումներին ու սպառնալիքներին Խադիջան տվեց իր համաձայնությունը Մուհամմեդի հետ ամուսնանալու հարցում, քանի որ մեկ անգամ այրիացած կինը, ըստ ժամանակաշրջանի գործող բարոյաիրավական նորմի կարող էր ամուսնանալ անձնական համաձայնությամբ և այդ հարցում իր կամ հանգուցյալ ամուսնու որևէ հարազատի կարծիքը կարող էր հաշվի չառնել: Այս ամուսնությունը ամենայն հավանականությամբ շատ լուրջ տագնապ առաջացրեց Մեքքայի վաճառական վերնախավի մեջ, քանի որ Մեքքայի ու-

[1] Sb'u, *Рукайя Максуд.* Ислам, М., 1999, ст. 14;

նևոր խավը Մուհամմեդի նախորդ տնտեսական ձեռնարկումից խիստ մտահոգ էր, համարելով, որ ևս մեկ այդպիսի արդյունավետ ձեռնարկում և Խադիջայի դրամագլուխը կդառնա խոչորագույնը Մեքքայում: Ամուսնությունից հետո հասկանալի էր, որ վտանգը մրցակից վաճառականների համար մեծացել էր, քանի որ դրամագլուխը փաստորեն դարձել էր նաև Մուհամեդդինը: Հնարավոր այս վտանգը կասեցնելու համար մեքքայական վերնախավն սկսեց ծրագրված պայքար Մուհամմեդի վաճառական ակտիվության դեմ: Ամեն կերպ փորձելով խոչընդոտել Մուհամմեդի տնտեսական գործունեությունը մեքքայական վերնախավը հասավ այնպիսի ծայրահեղության, որ մեծ տոնավաճառի նախօրեին հրկիզեցին Մուհամմեդի առևտրի սեղանները: Որոշ ժամանակ Մուհամմեդը զբաղվել է կաշվե իրերի վաճառքով, ավելի ուշ ստիպված է եղել մանրածախ առևտուր անել:

Ամուսնության առաջին տասնամյակի ընթացքում նա Խադիջայից ունեցել է յոթ երեխա՝ չորս աղջիկ և երեք տղա: Սակայն, ցավոք սրտի, նրա երեք տղաները մահացել են վաղ հասակում: Մեքքայի հայրապաշտական մթնոլորտում որդի չունենալը դիտվում էր որպես խոչորագույն դժբախտություն, քանի որ հին արևելյան իմաստնությունն ասում էր. «Տղամարդը պետք է կառուցի տուն, պետք է տնկի ծառ և պետք է դաստիարակի արու զավակ»: Խադիջան, փորձելով թեթևացնել ամուսնու վիշտը, և նրան որդի դաստիարակելու հաճույք պատճառելու համար, գնեց Արաբական թերակղզու հարավում գերեվարված հինգ տարեկան մի երեխա և նվիրեց Մուհամմեդին:

Մուհամմեդի առևտրական առաջընթացի բոլոր հնարավորությունները բացառելու հետևանքով վերջինս հիասթափվեց տնտեսական գործունեությունից և սկսեց ավելի ու ավելի խորանալ հոգևոր որոնումների ոլորտը: Նա սկսեց երկարատև շփումներ ունենալ Խադիջայի Խանիֆ եղբոր Վարաքա Իբն Նաուֆալի հետ, սկսեց այցելել ճգնակյացների, զբաղվել ինքնամաքրմամբ (3–4 օր ծոմ էր պահում), մի քանի օրով հեռանում էր տանից Մեքքայի մերձակա լեռնային քարայրները և այնտեղ զբաղվում աղոթքով, ներքին ներդաշնակության կարգավորմամբ մինչև 610 թվականը: Այդ տարի աշնանային մի գիշեր, երբ Մուհամմեդը քնած էր Հիրա լեռան քարայրում, իր դեմքին զգաց սոսկալի ուժի շնչառություն: Աչքերը բացելով նա տեսավ հսկայամարմին մի էակի, որը ձեռքում բռնած պահում էր աստղալույսով ճաճանչող մի փաթույթ: Համաձայն իսլամական ավանդույթի, Մուհամմեդը հետագայում հասկացավ, որ դա Ջիբրիլն էր (Աստծո

---

[1] Sb'u, Ислам. Энциклопедический словарь, М., 1991, ст. 178:

պատգամաբեր հրեշտակապետը), սակայն այդ պահին մտածելով, որ էակն ուղարկված է իր կյանքը խլելու, Մուհամմեդը սարսափահար փախավ դուրս, բայց չկարողացավ հեռանալ որևէ ուղղությամբ, քանի որ հորիզոնը բոլոր կողմերից ծածկված էր Ջիբրիլով: Նա ստիպված ընկրկեց ու նորից մտավ քարայրը, իսկ Ջիբրիլը մոտենալով մեկնեց փաթույթը նրան ու հրամայեց կարդալ: Մուհամմեդը կարկամած պատասխանեց, որ ինքը տառաճանաչ չէ ու չի կարող ընթերցել: Երրորդ անգամ հրամայական տոնով հնչեցնելով միևնույն հրահանգը Ջիբրիլը սեղմեց փաթույթը Մուհամմեդի կրծքին, և նրա տիեզերական ճնշման ներքո Մուհամմեդի բերանից դուրս թռան Ղուրանի «Գուղձ» սուրահի առաջին տողերը. «Հանուն բարեգութ և առատաձեռն Աստծու, կարդա՛ հանուն քո Աստծու, ով մարդուն արարեց գուղձից»[1]: Այս իրադարձությունը հետագայում իսլամի դավանորդների համար վեր է ածվել կրոնի խոշորագույն տոնակատարություններից մեկի, որը կոչվում է Լեյլաթ Ալ Քադր (Փոխակերպման գիշեր): Սակայն 610 թ. հայտնի գիշերվա դեպքերից հետո Մուհամմեդը սարսափահար վերադարձավ տուն և երկար ժամանակ մոտ երկու տարի, չէր կարողանում պարզել, թե ո՞րն է իր ունեցած տեսալսողական պատրանքների աղբյուրը: Վերջապես կնոջ Խադիջայի օգնությամբ և սեփական փորձով նա եկավ այն համոզման, որ այդ ամենի աղբյուրը Ալլահն է, ինչից ելնելով էլ 612 թվականի մի օր լուսաբացին, նա սկսեց հնչեցնել աս Սաֆա լեռան գագաթին դրված զանգը, որը հնչեցվում էր միայն որպես տագնապի ազդանշան այն էլ այն ժամանակ, երբ զինված հակառակորդը մտնում էր Մեքքայի մերձակա տարածքը: Մեքքայի բնակիչները, լսելով տագնապի ազդանշանը, հապճեպ բարձրացան Առաֆաթ լեռը տեղեկություն ստանալու համար, թե ի՞նչ է պատահել: Սակայն բոլոր մոտեցողների հարցումներին Մուհամմեդը որևէ նշանակություն չտալով շարունակում էր խփել ու խփել զանգը: Երբ վերջապես քաղաքի համարյա ողջ բնակչությունը շրջապատեց Մուհամմեդին, վերջինս դադարեցրեց հնչեցնել զանգը և դիմեց հավաքվածներին իսլամի պատմության մեջ առաջին հրապարակային քարոզխոսությամբ: Նա շարադրեց իսլամի հիմնադրույթները, հայտարարեց, որ անթույլատրելի է ու մեղք հեթանոս լինելը, կուռքեր պաշտելը և անհրաժեշտ է վերադառնալ Աբրահամի միաստվածային հավատքին: Սակայն հնչեց հարցը «Իսկ ի՞նչ է լինելու մեր պապերի, հայրերի ու նախնյաց ճակատագիրը, ովքեր երբևէ չեն տեսել քեզ և ծանոթ չեն քո քարոզած կրոնին»: Մուհամմեդն, ի խորոց սրտի, առանց կեղծելու պատասխանեց, որ նրանք այրվելու են դժոխքի կրակներում մինչև ժամանակների վերջը: Այս պատասխանը հայրապաշտական առօրյայով հագեցած Մեքքայում հավասար

[1] Ղուրան, Սուրահ 96, «Գուղձ», այաթ 1, 2:

էր ինքնասպանության: Ամբոխը մոլտաց և ձեռքերը մեկնվեցին գետնին ընկած քարերին, որպեսզի քարածեծ անելով անհապաղ սպանեն նախնյաց հիշատակը վիրավորած անձին, սակայն ամբոխի վրա վեր բարձրացավ Մուհամմեդի հորեղբոր Խաշիմ տոհմի ղեկավար Աբու Թալիբի սուրը և հետևեց նրա հայտարարությունը. «Բոլոր նրանք, ովքեր կփորձեն քարածեծ անել Մուհամմեդին, կարժանանան արյան վրեժխնդրության»: Սա խիստ ընկալելի սառը ցնցուղ էր հասարակական մահապատիժն իրականացնելու ձգտող տաքգլուխների համար, որովհետև յուրաքանչյուր մեքքայացի առօրյայում տեսնում էր, որ արյան վրեժխնդրությունը կարող է շարունակվել հարյուրամյակներ: Մարդիկ կարող էին անգամ մոռանալ, թե ի՞նչն է եղել արյան վրեժի հասցրած վեճի առարկան, սակայն շարունակեին սերնդեսերունդ միմյանց արյուն հեղել: Աբու Թալիբի հայտարարությամբ գսպված ամբոխը թույլ տվեց, որ հիասթափված Մուհամմեդը ցած իջնի ու ընկճված հեռանա տուն[1]: Սրանից հետո Մուհամմեդը փորձում է հետևորդներ ձեռք բերել մերձավորների և Խաշիմ տոհմի բարեկամների շրջանակներում: Իհարկե նրա առաջին դավանորդը դեռ գաղտնի քարոզչության շրջանից նրան սիրող կինը Խադիջան էր: Երկրորդ իսլամ ընդունած հավատացյալի շուրջը առ այսօր շարունակվում են վեճեր: Իսլամի պատմագիրների մի մասը հակված է կարծելու, որ Մուհամմեդի երկրորդ դավանորդը եղել է նրա տանը բնակվող հորեղբոր կրտսեր որդին Ալի բեն Աբու Թալիբը, իսկ մի մասը հակված է այն կարծիքին, որ երկրորդ հավատացյալը եղել է նրա ընկեր հարուստ վաճառական Աբու Բաքրը: Հետազոտողների որոշ մասն էլ համոզված է, որ այդ պատվին արժանացել է Մուհամմեդի որդեգիր որդին Զայդը: Համաձայն իսլամի պատմագիրների կողմից շարադրված ավանդույթի, Մուհամմեդը ջանք էր թափում դավանորդներ ձեռք բերել իր հարազատ Խաշիմ տոհմի շրջանակից, ինչից ելնելով, բազմիցս խնջույքներ էր կազմակերպում իր տանը և ամեն անգամ փորձում ստանալ տոհմական պատկանելության դավանորդներ: Սակայն բոլոր փորձերը, ըստ էության, անցան ապարդյուն չնայած այն բանին, որ տոհմի գլուխ Աբու Թալիբը ջերմ էր Մուհամմեդի հանդեպ, հովանավորում էր իր եղբորորդուն և ապահովում էր նրա անվտանգությունը: Նշենք, որ ապագա Մարգարեի եղբայրը մինչև կյանքի վերջն, այդպես էլ չընդունեց իսլամը և մնաց հեթանոս: Մուհամմեդը վարձեց գրագետ քարտուղար, որը պետք է գրի առներ Ջիբրիլի միջոցով Ալլահից Մուհամմեդին ուղղարկված հայտնությունները: Վերջինս սկսեց շարադրել սուրահները, որպես բանաստեղծություններ, որոնք սկսեցին շրջաբերվել Մեքքայում ստեղծելով համակիրների և հետևորդների որոշակի քանակություն: Մուհամմեդի այս

[1] Տե՛ս, *В. Понова, Ю. Вахтин.* Жизнь Муххамеда. М., 1991, ст. 155-156:

շրջանում վարած գործունեությունը վառ ապացույցն է այն բանի, որ նա ի խորոց սրտի հավատում էր իր աստվածընտրեալ լինելուն, մարգարեի և առաքյալի իր կոչմանը, որովհետև իր կյանքի այս տարիների ընթացքում նա բազմիցս ստիպված էր սկսել զրոյից: Նրա ձեռք բերած դավանորդները ցրվում էին, դադարում էին հաճախել Մուհամմեդի հետ հանդիպումներին, մեկ անգամ չէ, որ Մուհամմեդը մնում էր թվապես խիստ սակավ հետևորդներով: Սակայն ամեն անգամ գործը սկսելով զրոյից նա իր ողջ հոգևոր և ֆիզիկական լիցքը ներ էր դնում իսլամի քարոզչության մեջ:

Վաճառական վերնախավն սկզբից մատերի արանքով էր նայում Մուհամմեդի հոգևոր որոնումներին և քարոզչությանը բավարարված լինելով, որ Մուհամմեդը մեկ ու ընդմիշտ հրաժարվել էր տնտեսական մրցակցության գաղափարից: Սակայն տեսնելով քարոզչության արդյունքում ձևավորվող նվիրյալների քանակությունը նրանք անհանգստացան հասկանալով, որ գոյություն ունեցող գաղափարաբանության հեթանոսության արմատական հեղաշրջումը վաղ թե ուշ կհանգեցնի հասարակական հարաբերությունների գոյություն ունեցող մանրակերտի վերանայմանը: Ստեղծված իրավիճակը խթանեց անդիջում պայքար Մուհամմեդի և Աբու Սուֆյանի գլխավորած վաճառական վերնախավի միջև: Պայքարը Մեքքայում աստիճանաբար սկսեց կրել այնպիսի դաժան բնույթ, որ 615 թվականին Մուհամմեդն առաջին անգամ վիճակի անելանելիությունը համարելով անհաղթահարելի համաձայնեց, որպեսզի իր հետևորդների մի մասը հեռանա Մեքքա քաղաքից: Վերջիններիս նա հանձնեց իր անունից շարադրված նամակը Հաբեշստանի Նեգուսին: Ըստ տեղեկությունների նրանում Մուհամմեդն իր դժգոհությունն էր հայտնում միաստվածային կրոնի Իսլամի դեմ Մեքքայում սկիզբ առած հալածանքների կապակցությամբ և խնդրում էր քրիստոնյա Նեգուսին ընդունել իր հետևորդների խումբը որպես հավատակից եղբայրների, և ոչ մի դեպքում նրանց ետ չտալ հեթանոսների ձեռքը: Նեգուսը գրկաբաց ընդունեց իսլամադավանններին և Մեքքայի իշխանությունների բոլոր պահանջներին վերադարձնել փախած համաքաղաքացիներին տվեց կտրականապես մերժողական պատասխան: Թերևս մեքքայական վերնախավի նման ագրեսիվ վերաբերմունքը հեռացած իսլամադավանների հանդեպ պայմանավորված էր նաև նրանով, որ Եդեպի հարավ Հաբեշստան տանող առևտրական ճանապարհների վրա Եթիոպիայում գտնվող իսլամադավանները ձեռք բերեցին լուրջ ազդեցություն:

Մեքքայում արդեն 615-616 թթ. Մուհամմեդի վարած քարոզչության արդյունքում ձևավորվել էր ազդեցիկ դավանորդների միջուկ: Նրանց թվում էին Աբու-Բաքրը, Օմարը, Խամզան, Ալին, Օսմանը և ուրիշներ: Մուհամմեդը ծիսակատարությունները, ամենօրյա աղոթքներն այս տարի-

ներին իրականացնում էր Քաաբա տաճարի մերձակայքում հրապարակավ, ինչը խոսում է Ումմայի ինքնավստահության մասին: Պայքարը մեքքայական վերնախավի հետ խիստ սաստկացավ 619 թ., որը թերևս Մուհամմեդի կյանքում ամենածանր ժամանակահատվածն էր, երբ ընդամենը մեկ ամիս տարբերությամբ վախճանվեցին թե՛ նրան հովանավորող հորեղբայր Խաշիմ տոհմի առաջնորդ Աբու Թալիբը, թե՛ նրան սիրող և նվիրյալ կին Խադիջան:

619 թվականին հակառակորդների ճնշումը Մուհամմեդի վրա այնքան սաստկացավ, որ մի պահ վերջինս համաձայնեց անգամ ճանաչել ալ Ուզզա ալ Լաթ Մանաթ աստվածուհիներին, ինչին ի հատուցում, մեքքայական վերնախավը խոստացել էր ճանաչել Մուհամմեդի մարգարե լինելը: Սակայն հաշված օրեր անց Մուհամմեդը հերքեց Ալլահից բացի ուրիշ աստվածությունների գոյությունը և հրապարակավ հայտարարեց, որ ինքը մոլորեցվել է: Այս դրվագը ևս, մեր կարծիքով, վկայում է այն մասին, որ Մուհամմեդը գործում էր սեփական հայացքների բացարձակ ճշմարտացիության մեջ ներքին անհողդողդ համոզմամբ: Ճնշումը Մուհամմեդի և նրա կողմնակիցների վրա դարձավ այն աստիճան անտանելի, որ իսլամի հիմնադիրն ինքն սկսեց մտածել Մեքքայից հեռանալու մասին: Հավատի քարոզչության գործը շարունակելու իսլամադավանների հանդեպ թշնամաբար տրամադրված մեքքայացիների դեմ պայքարում դաշնակիցներ ձեռք բերելու համար նա 619 թ. հունիսի 15-ին մեկնեց Թայիֆ: Այս ընտրությունը, ամենայն հավանականությամբ պայմանավորված էր առաջին հերթին նրանով, որ ժամանակին Մուհամմեդը լուրջ գործարարական հարաբերություններ մեջ էր եղել թայիֆցիներից շատերի հետ, ինչից ելնելով նրան ճանաչում էին և բացի այդ մեքքայական վերնախավի և Թայիֆ քաղաքի վաճառականների միջև կար խորը հակադրություն, որը պայմանավորված էր հայտնի «փղի արշավանքի» արդյունքում առաջացած իրավիճակում մեքքայացիների կողմից Թայիֆի տնտեսական շահերի ոտնահարմամբ: Թերևս մեքքայական վերնախավի դեմ իր պայքարում բնական դաշնակից համարելով թայիֆցիներին՝ Մուհամմեդը հեռացավ Թայիֆ: Այս որոշումը պայմանավորող վերը շարադրված պատճառները հայտնի էին նաև Մուհամմեդի թշնամիներին, որոնք այս ակտը չհապաղեցին ներկայացնել՝ որպես հայրենի քաղաքի հանդեպ դավաճանություն: Համաձայն մեզ հասած տեղեկությունների, Թայիֆում Մուհամմեդը որոշ ժամանակ ունեցավ հանդիպումներ, քարոզեց և հավատարիմ մարդկանց միջոցով կարողացավ հավաքել թայիֆցիների զգալի մի բազմություն և ներկայացնել իսլամ կրոնի հիմունքները, սակայն նրա ելույթին հաջորդեց հարցը, որը ժամանակին Մուհամմեդին ուղղել էին Մեքքա քաղաքում ա-

ռաջին հրապարակային քարոզի ժամանակ. «Իսկ ի՞նչ է լինելու մեր նախնիների վիճակը այնկողմային աշխարհում, որոնք տեղյակ չեն եղել Մուհամմեդի քարոզած կրոնից»: Մուհամմեդը, ինչպես և նախորդ անգամ ուղղակի պատասխանեց, որ նրանք այրվելու են Ջհաննամի կրակներում մինչև ժամանակների վերջը: Իհարկե, ամբոխը նորից ագրեսիվ նախանշաններ ցույց տվեց, որից հետո հնչեց երկրորդ հարցը. «Իսկ ի՞նչ է լինելու աստվածուհի Ալ Ուզայի սրբատեղին, որը գտնվում էր քաղաքային արվարձաններից մեկում և որի հաշվին քաղաքի բնակիչները ստանում էին զգալի եկամուտ այցելու ուխտավորներից: Մուհամմեդը ազնվորեն սեփական հավատքային համոզմունքների դիրքերից պատասխանեց, որ Ալ Ուզայի սրբատեղին պետք է ոչնչացվի, իսկ այնտեղ ծառայող խաբչիկ քրմուհին, մարդու ճանապարհը դեպի Ալլահը խոչընդոտելու համար պետք է հրապարակավ մահապատժի ենթարկվի: Գազազած ամբոխը հարձակվեց Մուհամմեդի վրա: Ապագա համաշխարհային կրոնի հիմնադրին սկսեցին հարվածել քարերով, փայտով, ոտքերով և հավանաբար կսպանեին և միգուցե մարդկության պատմությունը այլ հունով ընթանար, եթե վրա չհասնեին Թայիֆում ամառանոց ունեցող հարուստ մեքքայացի եղբայրներ Ուկբան և Շեյբան, որոնք հայտնի էին որպես հմուտ սուսերամարտիկներ: Նրանք սրամերկ հարձակվեցին ամբոխի վրա և գազազած մարդկանց ոտքերի տակից դուրս քաշեցին ծանր վնասվածքներ ստացած Մուհամմեդին և շարունակելով կատաղած ամբոխին ետ մղել նրան տարան իրենց տուն: Չնայած այն հանգամանքին, որ թշնամաբար տրամադրված ամբոխը փորձեց գիշերով գրոհել Ուկբայի և Շեյբայի ամառանոցը և սպանել Մուհամմեդին, եղբայրները անգամ այն բանից հետո, երբ գրոհողները խորտակեցին ամառանոցը և հարակից հողատարածքը օղակող պատնեշը, սրերը ձեռքներին կանգնած մնացին տան մուտքին և ետ մղելով բոլոր ոտնձգությունները փրկեցին Մուհամմեդի կյանքը: Ամենայն հավանականությամբ, Մուհամմեդի վնասվածքները բավականին լուրջ էին, որովհետև միայն չորրորդ օրը նա կարողացավ նստել ուղտի վրա և գաղտնի հեռանալ Թայիֆից բռնելով Մեքքա տանող ճանապարհը: Մեքքայում նրա հակառակորդների հակաքարոզչության արդյունքում համարում էին դավաճան և քանի որ Խաշիմ ցեղի գլուխ Աբու Լահաբը Մուհամմեդին զրկել էր տոհմի պաշտպանության հովանուց, յուրաքանչյուր մեքքայացի կարող էր սպանել նրան առանց վախենալու արյան վրեժխնդրությունից: Թերևս կյանքի համար սպառնալից այդ իրավիճակն էր, որ ստիպեց Մուհամմեդին մի քանի օր սպասել Մեքքայի մերձակայքում Հիրայում, մինչև որ նրա կողմնակիցներին հաջողվեց գտնել հեղինակավոր քաղաքացի, որն իր հովանու տակ կառներ Մուհամմեդին: Մուհամմեդին հովանավորելու

պատասխանատվությունը իր վրա վերցրեց Նաուֆալ ցեղի գլուխ Մութիմ բեն Ադին: Մուհամմեդը ստիպված էր անցնել սեփական կամքի բացառման ծիսակարգով: Նրան ներս բերեցին քաղաք ավանակի վրա նստած, և երասանակները հովանավորի ձեռքը հանձնած Նաուֆալ տոհմին պատկանող զինված մարդկանց ուղեկցությամբ Մուհամմեդին տարան մինչև Քաաբ տաճարը, որտեղ առաջնորդը հայտարարեց ու երդվեց Մուհամմեդի վրա իր հովանավորության տարածման մասին: Թափֆ կատարած անհաջող ուղևորությունը որոշ ժամանակով Մուհամմեդին նետեց խոր հոգևոր ճգնաժամի մեջ: Իսլամի հիմնադրի կյանքի նշված հատվածը ուսումնասիրողին կարող է թվալ, որ ավարտելով կյանքը պատմության թատերաբեմից ցած կսահի հերթական անհաջողակ մարգարեն ու առաքյալը, որն իրեն նախորդած շատ-շատերի նման հավակնում էր «ճշմարիտ ուղու» վերադարձնել համայն մարդկությանը: Սակայն ճակատագիրը արմատապես այլ ընթացք էր նախապատրաստել Մուհամմեդի համար: Նույն ժամանակահվածում Մեքքայից մոտ 400 կիլոմետր հյուսիս գտնվող արաբական աշխարհի խոշորագույն օազիսում Հասրիբում տեղի էին ունենում իրադարձություններ, որոնք շուտով հանգեցնելու էին Մուհամմեդի ճակատագրի աննախանձելի ընթացքի արմատական հեղաշրջմանը: Արաբական թերակղզու խոշորագույն այդ օազիսը ամենայն հավանականությամբ, բնակեցրել էին երկու նստակյաց հրեական ցեղեր՝ Բանու Կայնուկա, Բանու Նադիր և ևս մեկ, ոչ բազմաքանակ հրեական ցեղ՝ Բանու Կուրայզա: Վերջիններիս էլ պատկանում էր քաղաքի կենտրոնական շուկան, իսկ նրանց տները սփռված էին կենտրոնական հատվածում: Համեմատաբար ավելի ուշ այս տարածքն էին մուտք գործել անասնապահությունից հողագործության անցման փուլում գտնվող երկու արաբածագում ցեղեր՝ Աուս և Խազրաջ: Վերջիններս լրջորեն նեղել էին հրեաներին և զավթելով զգալի հատվածներ օազիսում փորձում էին վիճարկել շուկայական հրապարակը, ինչով իրենց հետ մտել էին շահերի խոր հակասության և բախման մեջ: Սակայն արաբ ցեղերի միջև սկիզբ էր առել պայքար հանուն բացարձակ հեգեմոնիայի, օազիսում որը ձեռք էր բերել դաժանագույն դրսևորումներ: Հավանական է, որ ներարաբական հակասությունների սրմանը նպաստում էին նաև հրեաները, համարելով, որ եթե արաբածագում ցեղերը տևական պայքարի արդյունքում հյուծեն միմյանց, ապա իրավիճակը կարող է շրջվել ի օգուտ հրեական ցեղերի: Արաբական ցեղերի միջև պարբերաբար դաժանագույն զինված բախումներ էին տեղի ունենում: Լինում էր, որ շուկայական հրապարակը ուր տեղի էին ունենում զինված ընդհանումները մեկ մարտի ընթացքում 3-4 անգամ ձեռքից ձեռք էր անցնում: Թե՛ Աուս և թե՛ Խազրաջ ցեղի հետ հրեաները գաղտնի բանակցություններ էին

տանում և խոստանում ճակատամարտի ժամանակ կանգնել երկուսի էլ աջ թևում: Սակայն ամեն անգամ նրանք խուսափում էին ճակատամարտին մասնակցելուց, իսկ արաբները արյունահեղ ձեռնամարտում կոտորում էին միմյանց: Վերջապես Խազրաջ ցեղի ռազմական առաջնորդը, տանելով հերթական հարաբերական հաղթանակը, հայտարարեց, որ ինքը այլևս չի հավատում հրեա առաջնորդներին և պահանջում է տալ պատանդներ առավել երևելի ընտանիքների երեխաներից, որոնք հրեաների կողմից պայմանը խախտելու դեպքում մահապատժի կենթարկվեն: Հաջորդ հաղթանակից հետո հրեաները նորից չկատարեցին խոստումը հուսալով որ Խազրաջի զորահրամանատարը հակամարդկային մահապատժի չի գնա: Սակայն Ամր բեն Անումանի հրամանով երեխաներին դուրս բերեցին շուկայական հրապարակ և գլխատեցին: Անմարդկային այս հաշվեհարդարից հետո հրեաները անցան աուսիտների կողմը և հաջորդ ճակատամարտում Խազրաջը պարտություն կրեց: Փաստորեն վերջին ճակատամարտը սաստիկ դաժան էր եղել, քանի որ զոհվել էին երկու կողմերի զորահրամանատարներն էլ: Կան թափանցիկ հիշատակություններ, որ նշված ճակատամարտից հետո արաբական ցեղերն սկսել էին բանակցել իրար հետ միացյալ ճակատով դուրս գալ ընդդեմ հրեաների և իբրև թե պայթունավտանգ իրավիճակը լիցքաթափելու համար հրեա ռաբունիներից մեկը հայտարարել է հավաքված արաբական բազմությանը, որ արաբները նույնքան աստվածընտրյալ են, որքան հրեաները և որ միմյանց կոտորել պետք չէ, քանի որ աստված ուղարկել է իր առաքյալին, որն արդեն հասուն անձնավորություն է, և հասրիբցիներին ներքին հակասությունները լուծելու համար անհրաժեշտ է ընդամենը գտնել այդ անձնավորությանը և բերել Հասրիբ, այլ ոչ թե սրով ու արյունահեղությամբ փորձել լուծել կուտակված հակասությունները[1]: Եթե այս վարկածը անգամ պատմական հավաստիության տեսակետից համարենք կասկածելի, այնուամենայնիվ պետք է խոստովանել, որ թե՛ աուսիտները և թե՛ խազրաջիտները ման էին գալիս այդպիսի քաղի (միջնորդ դատավոր), որին էլ խազրաջիտները հանդիպեցին 620 թվականին մեքքայական մեծ տոնավաճառի ժամանակ: Նրանք ականատեսը եղան այն բանի, թե ինչպես էր Մուհամմեդը կարդում հերթական սուրահը արտասվաթոր աչքերով և խոր ներշնչանքով, իսկ նրա մի քանի տասնյակ հավատավորները, թափանցված կրոնական առաջնորդի խոր ներշնչանքով, բարձրագույն կրոնական ապրումներ էին ունենում: Այս պատմական պահից հետո Հասրիբի բնակիչների կողմից սկսվեցին բանակցություններ Մուհամմեդ Բեն Աբդալլայի հետ: Բանակցություններն ան-

[1] Տե՛ս, *О. Большаков.* История Халифата, М., 1989, ст. 86:

ցան մի քանի փուլով և ավարտվեցին այսպես կոչված, «կանանց երդումով»: Երդման արարողության ժամանակ, համաձայն ավանդույթի, երբ ձեռքերն ըստ արարողակարգի դրված էին մեկտեղ, հանկարծ շրջապատող անթափանց խավարից լսվեց մի սահմռկեցուցիչ ձայն «դավաճան»: Ձայնի ազդեցությունը այնքան մեծ էր, որ երդվողները ետ քաշեցին ձեռքները, մինչդեռ Մուհամմեդ Մարգարեն առանց նյարդայնության որևէ դրսևորման առաջ բերեց ձեռքերը և անխռով ձայնով ասաց. «Սա Իբլիսի վերջին փորձն էր խանգարել մեր արդար գործին»: Ըստ իսլամի պատմագիրների այդ խոսքերն ասված էին այնպիսի հանդարտությամբ, որ ձեռքերը ետ քաշածներն անվարան առաջ բերեցին և ավարտեցին երդման արարողությունը: Վերջնականապես հաստատելով հարաբերությունները Հասրիբի բնակչության հետ Մուհամմեդը հրահանգեց իր դավանորդներին լքել Մեքքան և հեռանալ Հասրիբ: Ի պատիվ Մուհամմեդի, պետք է ասել, որ նա առաջիններից մեկը չէր, որ լքեց Մեքքա քաղաքը: Առավել հավանական է, որ մեքքայական վերնախավը տեղյակ էր իրադարձությունների վերը նշված զարգացմանը իրեն հաշիվ տալով, որ իսլամադավանների և Հասրիբի դաշինքը ուղղված է լինելու Մեքքայի դեմ: Մուհամմեդի հեռանալը քաղաքից դիտում էին որպես ռազմական հակամարտության սկիզբ: Գիտակցելով, որ մոտեցել է Մուհամմեդի մեկնման օրը, մեքքայական վերնախավը որոշեց ապագա բարդություններից և վտանգներից խուսափելու համար Մուհամմեդին Մեքքայից ողջ բաց չթողնել: Նրա մեկնման նախորդ գիշերը վեց հոգուց բաղկացած ահաբեկչական խումբը (որոնցից երկուսը Մուհամմեդի ցեղի Խաշիմի անդամներ էին) դարանակալեցին Մուհամմեդի տան ցանկապատի մոտ: Ըստ իսլամական պատմագրության ոճրի իրականացման առավել հարմար ժամանակ ընտրված էր ադամամութը: Ամբողջ գիշեր մարդասպանները հետևում էին Մուհամմեդին, որն իր կանաչ խալաթը հագին ճեմում էր տնամերձ այգում: Առավոտ ծեգին, համարելով, որ Մուհամմեդը քնած է և անգամ արթնանալու դեպքում դիմադրունակ չի լինելու, ահաբեկչական խումբը մերկացրած դաշույններով խուժեց տուն, սակայն, ի զարմանս իրենց Մուհամմեդի անկողնու վրա գտան կանաչ խալաթով փաթաթված Ալի բեն Աբու Թալիբին Մուհամմեդի հորեղբոր որդուն, որն ամբողջ գիշեր խաղացել էր Մուհամմեդի դերը: Մարդասպաններն այնքան հանկարծակիի եկան, որ առանց խոսք ասելու թույլ տվեցին, որ Ալին հեռանա սենյակից: Պարզվեց, որ Մուհամմեդը Աբու Բաքրի հետ հեռացել է գիշերով անհայտ ուղղությամբ: Գիտակցելով, որ Մուհամմեդի հեռանալը հղի է անկանխատեսելի վտանգներով, քաղաքում որոշում կայացվեց ետ վերադարձնել փախստականին ողջ թե մեռած: Ջորս, հինգ զինյալներից բաղկացած ջոկատները, համաձայն իսլամական

աղբյուրների, երեք օր շարունակ իրականացրին Հասրիբ տանող բոլոր ճանապարհների և Մեքքայի մերձակայքի հետախուզում: Եռօրյա ապարդյուն որոնումներից հետո վերադարձողները փաստեցին, որ չի հաջողվել Մուհամմեդին գտնել: Երեք օր Աբու Բաքրի հետ Մեքքայի մերձակա այրերից մեկում թաքնվելուց հետո Մուհամմեդը ընկերոջ հետ գաղտնի, գիշերով մեկ ուղտի նստած ճանապարհվեց դեպի Հասրիբ: Նա չգնաց հայտնի բանուկ ճանապարհներով, այլ դուրս եկավ Կարմիր ծովի ափը և մերձափնյա գոտով հեռացավ դեպի հյուսիս: Մուտքը Հասրիբ բավական անշուք էր այն առումով, որ ընդամենը մեկ ուղտի վրա նստած Մուհամմեդը և Աբու Բաքրը 622 թ. սեպտեմբերի 24-ին[1] հասան Հասրիբ օազիսին պատկանող առաջին գյուղը Ղուբա, որտեղ Մուհամմեդին սպասում էր Մեքքայից եկած հետևորդների մի մասը: Ըստ պատմական տեղեկությունների մոտ 150-156 իսլամադավան այդ ընթացքում Մուհամմեդի հրամանով լքել էին Մեքքան և տեղափոխվել Հասրիբ: Մուհամմեդը գալիս էր Հասրիբ կայացնելու այստեղ նոր կրոնը, որն իր խոստմամբ վերջ կդներ բոլոր տեսակի երկպառակտություններին և հնարավորություն կտար բոլոր շահագրգիռ կողմերին հրեական և արաբական ցեղերին Քաղիի միջնորդությամբ, լուծել ներքին հակասություններն իսլամի շրջանակում: Պետք է ասել, որ Հասրիբ մուտք գործելու առաջին իսկ օրերին Մուհամմեդը սկսեց մի գործընթաց, որն իր ժամանակակիցներին հայտնի էր որպես «եղբայրացում արյամբ», բայց կիրառվում էր շատ սակավ: Մուհամմեդի կողմից մուհաջիրների, այսինքն հիջրա գնացածների Մեքքան նրա որոշմամբ լքածների, և տեղաբնիկ իր կողմնակիցների անսարների օգնականների միջև զանգվածային եղբայրացման ակտ սկսեց իրականացվել: Առաջին փուլում նշված երևույթը կրում էր զանգվածային բնույթ, և զգալի քանակությամբ անձինք միմյանց հետ արնակից բարեկամ չլինելով ձեռք էին բերում մեկը մյուսի ունեցվածքը ժառանգելու իրավունք, ինչը մինչ այդ ևս իրականացվում էր Արաբիայում, սակայն ոչ այդպիսի մասշտաբներով: Մուհամմեդը խնջույքների էր հավաքում տասնյակ մուհաջիրների և անսարների և արյուն խառնելու արարողությամբ նրանց եղբայրացնում էր միմյանց հետ: Կարելի է ասել, որ ապագա վերջին համաշխարհային կրոնի Առաքյալին և Մարգարեին հաջողվեց իր ձեռքում կենտրոնացնել իշխանության մի որոշ մասը և ստեղծել Հասրիբ քաղաքի իսլամադավանների բավականին զորեղ համայնք, որը նվիրված էր Մուհամմեդին և ուներ սեփական շահեր, որոնք անընդհատ ստիպված էր սպասարկել Մուհամմեդը: Փաստենք, որ այս

[1] Բարեպաշտ խալիֆներից երկրորդի Օմարի, օրոք հաստատվեց իսլամական տարեհամրանքը, որի լուսնային օրացույցով (354 օր) հաշվարկվող առաջին օրը դարձավ 622 թվականի հուլիսի 16-ը:

շրջանում Մուհամմեդի հեղինակության անվերապահ լինելը ողջ բնակչության համար խիստ հարաբերական էր: Նշենք, որ շահերի բախման արդյունքում Մուհամմեդի դեմ եղան ոչ միայն ֆիզիկական ոտնձգությունների մի քանի դեպքեր, երբ փորձ էր կատարվել ըստ իսլամական աղբյուրների սպանել Մուհամմեդին, այլ նաև շահերի բախման արդյունքում հնչում էր ուղղակի քննադատություն իսլամի և Մուհամմեդի հասցեին: Այդ քննադատություններից առավել վտանգավորը իհարկե հրեաների կողմից ուղղորդված քննադատությունն էր: Վերջիններս լավագույնս գիտեին Հին Կտակարանը, իսկ Մուհամմեդի քարոզների, ինչպես նաև Ղուրանի որպես աստվածային հայտնություն, դրսևորվող նորանոր սուրահների հիմքում, ընկած էին օրինակներ Աստվածաշնչից: Այստեղ պարբերաբար առաջանում էր հակասություն Մուհամմեդի և տեղաբնիկ հրեաների միջև, որը, վերջին հաշվով, շահերի բախումից վերաճում էր գաղափարաբանական հակամարտությունների: Այս շրջանում տեղի են ունենում բազմաբնույթ հրապարակային վիճաբանություններ կրոնական թեմաներով, որոնք միշտ չէ, որ ավարտվում են Մուհամմեդի բացարձակ հաղթանակներով: Հրեա ռաբունիները Մուհամմեդին մեղադրում են Հին Կտակարանի չիմացության մեջ, փորձում են ծաղրել նրա մարգարեական շնորհը: Կարևորագույն խնդիրներից մեկը, որը Մուհամմեդը անհրաժեշտ գտավ լուծել հենց առաջին փուլում, շուկայական հրապարակի հարցն էր: Այն պատկանում էր Բանու Կայնուկա հրեական ցեղին: Մուհամմեդը տեսնելով, որ շուկայական հրապարակում տեղերը հրեաները վաճառում են և կատարվող առևտրից ստանում են զգալի եկամուտ, որոշեց վերցնել մի հատված շուկայից և այստեղ ստեղծել առևտրականներին սեղանիկները անհատույց տրամադրելու հնարավորություն, ինչի հետևանքով էլ առաջացավ շատ խոր հակամարտություն հրեաների և Մուհամմեդի միջև: Հրեաները չհամակերպվելով շուկայական հրապարակի շահագործումից առաջացող շահույթի կրճատման հետ, ամեն կերպ խոչընդոտում էին Մուհամմեդի ծրագրած տնտեսական բարեփոխմանը: Վերջապես լարված հակամարտության պայմաններում Բանու Նադիր ցեղի առաջնորդ Քաբ բեն Ալ Ալաֆը կտրեց «մուսուլմանների շուկա» անվանվող վրանը պահող թելերը և այն փլվեց: Մուհամմեդը ստեղծված իրավիճակում ի զորու չլինելով պարտադրել իր որոշումը հրեաներին, ստիպված եղավ քաղաքի հյուսիսային հատվածում վերցնել տարածք և հիմնել անվճար վաճառատեղերով շուկա որի գործարկմամբ շատ լուրջ հարված հասցրեց հրեական ցեղերի տնտեսական հզորությանը:

Իսլամադավանների առաջնորդը շուտով հասկացավ, որ շարունակել այդ բարեփոխումները, ներքաշվելով ամենօրյա խարդավանքների ճահիճը

անիմաստ է, քանի որ սեփական դիրքը Հասրիբում, ամրացնելը կարող է տևել չափից ավելի երկար: Ստեղծված հարաբերությունները իրենց ողջ լարմամբ այնուամենայնիվ բերել էին Մուհամմեդին հասարակական իշխանության կենտրոնացման: Նա միաժամանակ դատավոր էր, առաքյալ, զորահրամանատար և վերջապես հանդիսանում էր մարդկանց վրա ազդեցություն ունեցող որոշակի խմբի գլխավորը և լուծում էր նրանց բոլոր խնդիրները ճիշտ այնպես, ինչպես Արաբիայում ընդունված էր, որ խնդիրները լուծեն ցեղային առաջնորդները: Տեսնելով իրավիճակի անընդհատ վերարտադրությունը, խնդիրների լուծման դժվարությունը, Մուհամմեդը որոշեց ակտիվացնել արտաքին քաղաքական ուժագիծը և ձեռնամուխ եղավ մեքքայացիների դեմ պայքարին, ինչը հնարավորություն էր տալիս առաջին հերթին իր խոսքի տերը լինել՝ վրեժ առնել Մեքքայի բնակիչներից Առաքյալի և Մարգարեի հետ վիրավորական վարվեցողության համար և երկրորդ հերթին կոնսոլիդացնել Հասրիբում ձևավորվող համայնքը, որն ամենայն հավանականությամբ վերջին նպատակը չէր նշված գործընթացի մեջ:

Մեդինայում գտնվելու առաջին տարիները, վերը նշված զարգացումներից բացի, բացառիկ նշանակություն ունեցան Իսլամ կրոնական համակարգի հատկական տարրերի առաջացման համար: Իսլամը մեդինայական զարգացման ընթացքում ձեռք բերեց անկրկնելի արաբական առանձնահատկություններ: Եթե Մեքքայում եղած ժամանակ Մուհամմեդի կողմնակիցները չունեին ընդհանուր աղոթքի ճշգրիտ ուղղվածություն (քիբլա), ապա գալով Մեդինա Մուհամմեդը նախ ընդդեմ Մեքքայի հեթանոսների, աղոթքի ուղղությունը կողմնորոշեց դեպի Երուսաղեմ, իսկ ավելի ուշ համարելով, որ իր ումմայի արաբիայում ծավալած պայքարի վերջնական նպատակը Քաաբա տաճարը համաիսլամական պաշտամունքային գլխավոր կենտրոն դարձնելն է, ուղղեց աղոթքի կողմնորոշումը դեպի Մեքքա: Կարևորագույն հանգամանք էր աղոթակարգի վերջնական ձևավորումը, որը ևս տեղ գտավ Հասրիբում: Հասրիբում կառուցեցին առաջին պաշտամունքային տաճարները՝ Մասջիդները, և առաջին անգամ կիրառվեց աղոթականչը: Այս քաղաքից սկիզբ առավ Մուազինների ինստիտուտի առաջացումն իսլամում: Ընդհանրացնելով նշենք, որ նոր կրոնական համակարգի ծիսական ամբողջականացումը և ամենօրյա կիրառումը ստեղծեց նվիրյալ հետևորդների զգալի քանակություն, որը թվում է, թե երկրաչափական պրոգրեսիայով աճում էր տարեցտարի:

Պատերազմական գործողությունները ընդդեմ Մեքքայի

Հասրիբում ձևավորված հասարակական քաղաքական իրավիճակը մի կողմից, մեքքայական վերնախավի հանդեպ ատելությունը մյուս կողմից, Մուհամմեդին դրդեցին սկսել ռազմական գործողություններ ընդդեմ մեքքայացիների: Մուհամմեդի ռազմավարությունը այս առումով բավական պարզ և խիստ գործուն էր: Նրա կարևորագույն խնդիրն էր կտրել Մեքքայից դեպի հյուսիս գնացող քարավանային ճանապարհները քարավանային թալանի միջոցով խաթարել առևտրական բեռների փոխադրումը Մեքքայից դեպի Բյուզանդիա և հակառակը: Քանի, որ Մեքքայից դեպի հարավ գնացող ճանապարհները, մի զգալի չափով արդեն վերահսկվում էին Հաբեշստանում բնակված Մուհամմեդի հետևորդների կողմից, իսկ գյուղատնտեսությունը ու արհեստները Մեքքայի քաղաքային կյանքի զարգացման մեջ չունեին լուրջ տեսակարար կշիռ, ակնհայտ է, որ հյուսիս գնացող ճանապարհներով իրականացվող առևտուրն արգելակվելու դեպքում քաղաքը հայտնվում էր դաժան տնտեսական պաշարման մեջ, ինչը ցավոտ հարված էր քաղաքային տնտեսության համար և կարող էր անգամ լինել կործանարար: Մուհամմեդի հրամանով իրականացված քարավաններ թալանելու առաջին փորձերն ավարտվեցին անարդյունք, քանի որ ծրագրված գործողություններն իրականացնելու մեկնած ջոկատը, մոտենալով ռազմական թիրախ հանդիսացող քարավաններին, նրանց կողքին հայտնաբերում էր պահապան զորամիավորում, որը քանակապես գերազանցում էր իրենց կրկնակի չափով: Այս կրկնվող իրավիճակը ապացույցն է այն բանի, որ մեքքայացիները ուշի ուշով հետևում էին Մուհամմեդի գործողություններին լավ գիտակցելով վտանգը, որ իրենից ներկայացնում էր Մուհամմեդը Մեդինայում: Համոզվելով, որ իր ծրագրած քայլերը հայտնի են դառնում հակառակորդին, Մուհամմեդը հերթական արշավախումբն ուղարկելիս չհրապարակեց հարձակման թիրախը, ինչպես նաև գաղտնի պահեց արշավախմբի երթի ուղղությունը: Զորաջոկատի ղեկավարը հրաման ստացավ երեք օր շարժվել անապատում կամայական ուղղությամբ, որից հետո բացել գրավոր հրամանի ծրարը և անցնել հրամանի անհապաղ իրագործմանը, իսկ ռազմերթի ջոկատից կամայական պատճառով դուրս եկողներին թույլ չտալ լքել քարավանը, դիմադրության դեպքում մահապատժի ենթարկել: Ձեռք առած կտրուկ միջոցառումները հանգեցրին ցանկալի արդյունքի: Առաջին բախումը իսլամադավանների և մեքքայացիների միջև տեղի ունեցավ 624 թ. սկզբին: Մուհամմեդի ուղարկած ջոկատը հանկարծակի հարձակվեց հինգ ուղտից բաղկացած մեքքայական քարավանի վրա և հաղթահարելով դիմադրությունը առգրավեց այն: Հասրիբ

բերված ավարը երկակի տրամադրություններ առաջացրեց Մուհամմեդի մոտ: Վերջինիս հիմնական մտահոգությունը կապված էր այն բանի հետ, որ հարձակումը իրականացվել էր արաբների համար սրբազան Ռաջաբ ամսին, որի ժամանակ մարտական գործողություններ վարելը մեղք էր համարվում, սակայն առաջին հաջող ավարառության հետ կապված հասարակական ցնծությունը Մեդինայում այնքան մեծ էր, որ Մուհամմեդը որոշ ժամանակ անց հայտարարեց, թե Ալլահն ինքն է որոշում իր ճանապարհին պայքարողների գործողությունների ժամանակը և եթե ամենակարող Աստված որոշել է պատժել հեթանոսներին սրբազան ամսին, նշանակում է չկա հարամ այդ գործողությունների մեջ: Նշենք, որ ավարը իրենից լուրջ արժեք էր ներկայացնում, քանի որ ուղտերը բարձած էին չամիչով ու արծաթով: Տեղի ունեցող շարունակական գործողություններն ընդդեմ մեքքայցիների անխուսափելի էին դարձնում լուրջ և ընդհանուր բախումը երկու քաղաքների միջև:

624 թ. ամռանը Մուհամմեդը որոշեց մահացու հարված հասցնել մեքքայցիներին՝ առգրավելով քաղաքի գլխավոր քարավանը, որը վերադառնում էր Բյուզանդիայից: Այդ քարավանը սովորաբար բաղկացած էր լինում 1000-1200 ուղտից, և նրա մեջ դրված էին Մեքքայի ողջ բնակչության շահերը, քանի որ այդ քարավանը եզակի հնարավորություն էր ընձեռում առևտուր իրականացնել նաև Մեքքայի ընչազուրկ բնակչությանը, որ տնտեսապես ի զորու չէր բարձել ամբողջ քարավան: Այս դեպքում առանձին մարդիկ կարող էին վարձել անգամ ուղտի կես բեռնակապը: Որպես կանոն, քարավանը գլխավորում էր քաղաքի վաճառական վերնախավի պարագլուխը: Այս դեպքում դա Մուհամմեդի երդվյալ թշնամի Աբու Սուֆիանն էր: Քարավանը առգրավելու համար Մուհամմեդը ժողովեց այդ շրջանում իր տրամադրության տակ գտնվող ողջ պոտենցիալը: Հավաքվեց մոտ 300 զինվոր, որոնց հետ միասին Մուհամմեդը մեկնեց սպասվող քարավանը դարանակալելու, սակայն զորահավաքի մասին տեղեկությունները շատ արագ հասան Մեքքա, և բնակչությունն անհապաղ ժողովելով աշխարհազորը՝ Ուկբա և Շեյբա եղբայրների գլխավորությամբ շարժվեց դեպի հյուսիս Մուհամմեդի ոտնձգությունը ետ մղելու: Քարավանը գլխավորող խիստ զգուշավոր ու շրջահայաց Աբու Սուֆյանին հաջողվեց բացահայտել Մուհամմեդի դարանը և լայն խուսանավմամբ ճանապարհից դուրս գալ Կարմիր ծովի ափը, շրջանցել դարանակալածներին և ապահով շարժվել դեպի Մեքքա: Շուրջ հազար վեցհարյուր աշխարհազորայիներից բաղկացած մեքքայցիների ջոկատը Մուհամմեդից մոտ երկու օրվա ճանապարհ հեռավորության վրա ստացավ լուր Աբու Սուֆյանից, թե վերջինս՝ հաջող շրջանցել է Մուհամմեդի դարանը, և քարավանն անվնաս

անկասելիորեն ուղղորդում է դեպի Մեքքա: Աշխարհազորի մեջ սկսեցին տրտունջներ, և ջոկատի մի մասը հեռացավ Մեքքա չկամենալով բախվել ռազմադաշտում Մուհամմեդի հետ Մեքքայից հեռացած իրենց հարազատների հետ: Եղբարձի տրամադրություններն ուժեղ էին նաև զորահրամանատարների մեջ, սակայն այն մեքքայացիները, ովքեր քարավանների թալանի արդյունքում կորցրել էին հարազատներ, մեղադրեցին զորահրամանատարներին վախկոտության մեջ առաջ քաշելով փաստարկ, որ իրենք ամեն անգամ չեն կարող արշավել դեպի հյուսիս քարավանների անվտանգությունը ապահովելու համար և, քանի որ հնարավորությունն ընձեռված է, անհրաժեշտ է հարցերը փակել Մուհամմեդի հետ, անհապաղ, և մեկընդմիշտ վերջ դնել քարավանային պատերազմին: Մուհամմեդը տեղեկացավ, որ հակառակորդը մոտ յոթ հարյուր զինյալով շարունակում է ռազմերթել իր դեմ: Հակառակորդները դեմ հանդիման կանգնեցին Բադր կոչվող վայրում: Ճակատամարտից առաջ դիմելով իր կողմնակիցներին Մուհամմեդը նշեց, որ առաջիկա ճակատամարտին ինքը չի մասնակցելու, դեռ ավելին, անգամ չի նայելու ռազմադաշտին, իսկ իր կողմնակիցները կտանեն հաղթանակ, քանի որ նրանց ի մարտ կառաջնորդի ամենաանպարտելի զորավարը Ալլահը, ում նվիրման ճանապարհին ամեն օր ջանք են թափում իսլամադավանները: Բացի այդ ներկայացրեց մուսուլմաններին նաև թե ինչիպիսի՞ն է լինելու ռազմադաշտում ընկած հավատավորների վարձքը: Նշենք, որ զորաշարը դասավորելիս Սալման Ալ Ֆարսիի խորհրդով Մուհամմեդն ուղիղ գծով կանգնեցրեց իր հետևորդներին ստեղծելով հետևակային փակ զորաշար, ինչը Արաբիայում չկիրառված ռազմական մարտավարություն էր: Ճակատամարտից առաջ ռազմական ավանդույթի համաձայն տեղի ունեցան մենամարտեր Մուհամմեդի բարեկամների և հակառակորդ կողմի հրամանատարների Ուկբայի և Շեյբայի միջև: Մուհամմեդի հորեղբայր Խամզան և հորեղբոր որդի Ալին սպանեցին Ուկբային և Շեյբային, ինչի արդյունքում մեքքայացիների ջոկատը կորցրեց ռազմական ղեկավարությունը: Սկսված անկանոն մարտում մեքքայացիները ծանրագույն պարտություն կրեցին, որը հետևանք էր երկու զորախմբերի միջև գոյություն ունեցող որակական տարբերության: Ճակատամարտում մեքքայացիները փորձում էին կռվի բռնվել հակառակորդի դասավորության այն հատվածում, որտեղ չկային իրենց ազգակիցներից: Այդ անկանոն հոսքը բախման գծում փաստորեն զրկում էր մեքքայացիների բանակը հարվածային ուժից: Ի հակադրություն սրա, Մուհամմեդի հետևորդները կռվում էին ինքնամոռաց նվիրվածությամբ և առանց խտրականություն դնելու հակառակորդների մեջ: Բադրի մոտ փաստորեն միմյանց բախվեցին երկու բարոյականություններ կլանայինը և համամարդ-

կայինը: Վերջինս էլ տարավ անվիճելի հաղթանակ: Հակառակորդը ռազմի դաշտում թողեց 50-ից ավելի սպանված և մոտավորապես նույն քանակությամբ էլ գերիներ: Հաղթանակի արդյունքում կտրուկ բարձրացավ Մուհամմեդի հեղինակությունը ոչ միայն բուն Հասրիբ քաղաքում, այլև Մեդինայի մերձակայքում բնակվող ցեղերի և ցեղային միավորների մեջ: Հակառակորդի բացարձակ քանակական գերազանցության պայմաններում իսլամադավանների տարած փայլուն հաղթանակը նման էր հրաշքի, և ժամանակակիցների աչքում այն Մուհամմեդի Ալլահի, առաքյալ և մարգարե լինելու ամենազորեղ ապացույցն էր: Կյանքի նախորդող մեքքայական շրջանում, սեփական անձի աստվածընտրելականության կարգավիճակը հասարակության մեջ կայացնելու համար իսլամ կրոնի հիմնադիրը ստիպված էր Աստծո մարգարեների հանդեպ անհարգալից վարվողների հետ գերբնական ուժերի կողմից հաշվեհարդարի օրինակներ բերել տարբեր կրոնների սուրբ գրքերից և արաբական ավանդությունից, սարսափեցնել դժոխքի (Ջհաննամի) կրակներով և այնկողմնային աշխարհի զանազան տանջանքներով: Սակայն հասարակական գիտակցության վրա ունեցած ազդեցության տեսակետից Հին ու Նոր Կտակարաններից բերված հիմնավորումները անհամեմատելի էին Բադրում տարած հաղթանակի հետ: Մուհամմեդը վերադարձավ Հասրիբ ռազմավարով և երեք ամսվա ընթացքում համապատասխան գլխագնով վաճառեց բոլոր գերիներին: Բացառություն արվեց միայն Մուհամմեդի փեսայի Աբու ալ Ասի հարցում, որին Մուհամմեդը բաց թողեց առանց գլխագին վերցնելու, քանի որ գլխագնի փոխարեն իր դուստր Զեյնաբը ուղարկել էր Մուհամմեդին մորից Հադիջայից ստացած հարսանեկան նվերը ապարանջանը: Մուհամմեդը հուզվելով փեսային բաց թողեց առանց գլխագնի: Մուհամմեդը առանց գլխագին ստանալու ազատ արձակեց նաև նրանց, ովքեր ի վիճակի չէին վճարել ինչպես և անհապաղ ազատեց և համայնքի իրավահավասար անդամի կարգավիճակ տվեց բոլոր նրանց ովքեր ընդունեցին Իսլամը: Օգտագործելով Բադրի ճակատամարտից հետո առաջացած բարենպաստ իրավիճակը Մուհամմեդը առաջարկեց Հասրիբում բնակվող Բանու Կայնուկա հրեական ցեղին ընդունել իսլամ: Ստանալով մերժում իսլամադավանների առաջնորդը իր կողմնակիցներով հարձակվեց նրանց վրա: Կարճատև փողոցային մարտից հետո հրեաները հանձնվեցին հաղթողի ողորմածությանը և արտաքսվեցին:

Բադրի ճակատամարտում առավել ծանր կորուստ կրած ընտանիքներից մեկը Աբու Սուֆյանն էր: Մարտադաշտում սպանվածների մեջ էին նրա որդին և կնոջ Հինդի հայրը: Վրեժի ցասմամբ լցված Աբու Սուֆյանը ամիսներ շարունակ անձամբ էր գլխավորում Մուհամմեդի դեմ մեքքայացիների նոր ռազմական արշավանքի պատրաստությունները: 625 թ. մարտին

մոտ 2000 զինվորից բաղկացած զորաբանակի գլուխ անցած Աբու Սուֆյանը շարժվեց Մեքքայի ուղղությամբ: Բանակի առջևից գնում էին 40 սգավոր կանայք, որոնք մերձավորների կորուստ էին ունեցել նախորդ ճակատամարտում: Այդ թափորը գլխավորում էր Աբու Սուֆյանի կինը Հինդը: Ապագա ճակատամարտին կրոնական-խորհրդաբանական բացառիկ նշանակություն հաղորդելու համար մեքքայացիները դուրս էին բերել Քաաբա տաճարի ցանկապատի ներսում գտնվող հեթանոսական աստվածությունների կուռքերը և բարձել ուղտերին: Կուռքերը և նրանց հովանավոր աստվածները համաձայն հեթանոսական պատկերացումների իրենց զորությամբ պետք է ապահովեին բանակի հաղթանակը: Սգավոր կանայք ողբով ու լացով վրեժխնդրության էին կոչում աշխարհազորայիններին, իսկ Հինդը վրեժխնդրության ծայրահեղ դրսևորման պահին անգամ փորձեց Մեքքայի մերձակայքում գտնվող Մուհամմեդի մոր Ամինայի գերեզմանը քանդել, դուրս քաշել ոսկորները և պղծել չիրիմը: Միայն մեծ դժվարությամբ հաջողվեց կասեցնել անգամ իր ժամանակների համար ծայրահեղ անբարոյական այդ արարքը: Հինդը երդվել էր, որ վրեժխնդրությունը հագեցնելու համար ինքը պետք է անձամբ ուտի սպանված Մուհամմեդի կամ նրա մերձավորագույն բարեկամներից մեկի սիրտը: Այս նպատակը իրականացնելու համար նա վարձել էր կրկեսային ներկայացումներից մեկի ժամանակ բացառիկ դիպուկությամբ աչքի զարնած, ազգությամբ հաբեշ, մի ստրուկ նիզակաձիգի: Այս ռազմական կամպանիայում մեքքայական բանակի միասնականությունն ու մարտական ոգին զգալիորեն ավելի բարձր էին, քան Բադրի ճակատամարտից առաջ: Իսլամի հակառակորդները Աբու Սուֆյանի գլխավորությամբ այս անգամ պատրաստ էին լուրջ մարտական գործողությունների: Երբ մեքքայացիների բանակը հայտնվեց Հասրիբի մերձակայքում Մուհամմեդը հանկարծակիի եկավ: Նա չէր սպասում հակառակորդի վերադարձին ռազմական թատերաբեմ և փաստորեն չուներ ծրագրված գործողությունների պլան: Հասրիբ քաղաքում ծայր առան վիճաբանություններ և քննարկումներ հակառակորդի դեմ գործելու մարտավարության շուրջ: Երիտասարդ իսլամադավանները, ինչպես և Հասրիբի Աուս և Խազրաջ ցեղերի երիտասարդների մի մասը գտնում էին, որ հակառակորդի հետ պետք է չափվել բաց դաշտում: Համեմատաբար ավելի տարեց հասրիբցիների մեջ կար կարծիք, որ ավելի ճիշտ է քաղաքային ուրվագծից ներս կազմակերպել պաշտպանությունը և կռվել քաղաքի մերձակայքում: Երեք օր տևած վիճաբանություններից հետո հաղթեց առաջին կարծիքը, որը դարձել էր Մուհամմեդի համոզմունքը: Մուհամմեդի հետ անհամաձայն հասրիբցիները անջատվեցին բանակից ու վերադարձան քաղաք և որոշեցին մասնակցություն չունենալ ապագա մարտական գործո-

ղությունները: Հետագայում Ղուրանի էջերում նրանք կորակվեն որպես մունաֆիքություններ (երեսպաշտներ): Մուհամմեդի գլխավորությամբ մոտ 900 զինյալներ Հասրիբից դուրս եկան և շարժվեցին դեպի օազիսի հյուսիս արևելյան հատվածում գտնվող Օհուդ լեռը, որի ստորոտում Մուհամմեդը ուժերը բաշխեց հետևյալ կերպ: Կենտրոնական սեպը բաղկացած 600 զինվորներից, գլխավորում էին Մուհամմեդի հորեղբայր Խամզան, հորեղբոր որդի Ալին և դեռևս իսլամ չընդունած Կուզմանը, որը հասրիբցի էր և աչքի էր ընկնում ֆիզիկական մեծ ուժով ու ռազմատենչությամբ: Հակառակորդի աջ թևի դիմաց Մուհամմեդը բլրի վրա կանգնեցրել էր 50 հրեա նետաձիգների, կտրել էր տվել լեռնալանջը և այն քողարկելու համար լանջի շարունակության վրա կանգնեցրել էր թեթևազեն հետևակայիններ: Հակառակորդը մարտադաշտ էր բերել 2400 ավելի զինյալներ և ուներ բացարձակ գերազանցություն հեծելակայինների քանակի մեջ, մեքքայացիների կողմից կռվում էր ծանրազեն բեդվինական հեծելազոր, որը ներարաբական պատերազմների գլխավոր հարվածային ուժն էր համարվում: Ճակատամարտը, ինչպես ավանդաբար ընդունված էր, սկսեց մեքքայացիների աջ թևում կանգնած հեծելազորը, որը գլխավորում էր ապագայում իսլամի «անպարտելի սուր» անունը ստացած Խալիդ Բեն Ալ Վալիդը: Հեծելակի հարվածը ուղղված էր Մուհամմեդի ձախ թևին, որտեղ կանգնած էին թեթևազեն հետևակայիններ: Վերջիններս որևէ դիմադրություն ցույց չտալով տարբեր ուղղություններով փախուստի դիմեցին, իսկ հեծելակի մեծ արագություն հավաքած ողջ զանգվածը բախվեց կտրված բլրալանջին: Ետևի շարքերում գտնվողները չտեսնելով առաջին շարքերի դիմաց ի հայտ եկած անանցանելի արգելքը, շարունակում էին ճնշել այնպես, որ առջևի շարքերը մեխվել էին տեղում գամվածի պես: Բլրալանջի վրա գտնվող նետաձիգները սկսեցին անխնա կոտորել շարժունակությունը կորցրած հեծյալներին: Փաստորեն հեծելակի համար Մուհամմեդի լարած որոգայթը աշխատեց և մի քանի տասնյակ զոհեր տալուց հետո վերջիններս խուճապահար ցրվեցին: Այս հարվածին հաջորդեց Մուհամմեդի կողմնակիցների կենտրոնական սեպի հարվածը, որը մեխվեց հակառակորդի դասավորության կենտրոնում: Ցանատ իսլամադավանների ճնշման ներքո մեքքայացիների շարքերը երերացին, ապա ընկրկեցին և ամենայն հավանականությամբ կդիմեին փախուստի, եթե տաղանդավոր հրամանատար Խալիբ Բեն Ալ Վալիդին չհաջողվեր կենտրոնացնել ցրիվ եկած հեծելակը և կրկին շարժել նրան հակառակորդի ձախ թևի դեմ: Նետաձիգները, որոնց Մուհամմեդը խստագույնս պատվիրել էր ոչ մի դեպքում ցած չիջնել նշված իրենց դիրքից, խախտել էին հրամանը, իջել էին ցած և զբաղված էին զոհված հակառակորդների դիակապությամբ: Հրեա նետաձիգները այնքան

էին տարվել իրենց զբաղմունքով, որ չէին նկատել հեծելակի վերամիավորումը: Իրենց ուղղությամբ Ալ Վալիդի գլխավորությամբ արշավող հեծյալների բազմությունը նրանք նկատեցին երբ հեծելակը տասնյակ քայլերի հեռավորության վրա էր գտնվում: Նետաձիգներին ձիերի սմբակների տակ գցելով մեքքայական հեծելազորը ընթացքից հարվածեց Մուհամմեդի կողմնակիցների կենտրոնական հարվածային զորմիավորման թիկունքին: Վերջիններս ստիպված էին դադարեցնել հաղթական մարտը կենտրոնում և փորձել վերադասավորել ուժերը, թիկունքից հասցրած հարվածը ետ մղելու համար: Որքան էլ մեծ լիներ Մուհամմեդի հետևորդների անձնուրացության աստիճանը, թիկունքից հասցված հարվածը սասանեց նրանց շարքերը և փոխեց կռվի ելքը ի օգուտ մեքքայացիների: Փաստորեն, երկու կողմից հարվածի տակ ընկնելով, մուսուլմանները և նրանց դաշնակիցները հայտնվեցին փաստացի շրջապատման մեջ: Մուհամմեդը ի տարբերություն նախորդի այս ճակատամարտին անձամբ էր մասնակցում: Մարգարեի և առաքյալի անվտանգությունը ապահովելու համար մուսուլմանները նրան հագցրել էին երկու օղազրահ և մեկ շերտազրահ: Այս գերծանր բեռի տակ Մուհամմեդը կորցրել էր շարժունակությունը ու խիստ հոգնած վիճակում սեղմվել էր մի քարի և փաստորեն զուրկ էր դիմադրելու հնարավորությունից: Մուհամմեդը այդ պասիվ կեցվածքում ընդունեց մարտը: Հակառակորդը ճնշում էր բոլոր կողմերից և տեսնելով Մուհամմեդին նրանք շարժման ուղղությունը կոորդինացնում են դեպի իսլամադավանների գլխավոր հրամանատարը: Շուտով նրա շուրջը ծավալվեց դաժանագույն ձեռնամարտ հակառակորդներից մեկի սուրը այնպիսի ուժով բախվեց Մուհամմեդի կղակը պահող օղազրահին, որ օղերից մի քանիսը պոկվելով մեխվեցին նրա դեմքի մեջ, իսկ առջևի կտրիչ ատամը փշուր փշուր եղավ: Հավանաբար Մուհամմեդին կսպանեին, եթե օգնության չհասներ նրա եղբորորդի Ալին: Վերջինս արհամարհելով մահացու վտանգը շալակեց Մուհամմեդին և բաց թողնելով բազմաթիվ հարվածներ դուրս բերեց իսլամի հիմնադրին մարտական գործողությունների դաշտից: Մուսուլմանները կրեցին ծանր պարտություն: Ռազմի դաշտում ընկան հարյուրից ավելի իսլամադավան: Հաբեշ նիզակակիրը մենամարտում սպանեց Մուհամմեդի սիրած հորեղբորը Համզային, նրա կոկորդի մեջ մեխելով նիզակը նա կտրեց տապալված հերոսի օղազրահը պահող կաշեփոկերը և, պատառելով կուրծքը, դուրս քաշեց սիրտը և շտապեց այն հասցնել Աբու Սուֆյանի կնոջը Հինդին, որպեսզի վերջինս կատարի իր երդումը ու հագեցնի վրեժխնդրության ծարավը:

Մուհամմեդի պարտված բանակի մնացորդները փախան Օհուդից արևելք գտնվող լեռները, ուր պատսպարվել էր նաև Մուհամմեդը: Մեքքա-

յացիները օրվա մնացած ժամանակը ծախսեցին ռազմավարը հավաքելու և խրախճանելու վրա: Աբու Սուֆյանը ողջ գիշեր շրջում էր ճերմակ ձին նստած, և բարձրաձայն աղաղակում, որ պատերազմի բախտը փոփոխական է և այսօր իրենք տոնում են հաղթանակ: Միայն առավոտյան Աբու Սուֆյանի համար պարզ դարձավ, որ իր հաղթական բանակը հայտնվել է պատային իրավիճակում: Նա փաստորեն չէր կարող շարժվել Հասրիբի վրա, քանի որ թիկունքում գտնվում էր Մուհամմեդը թեկուզ պարտություն կրած, բայց ամբողջ գիշերվա ընթացքում միասնական հրամանատարության տակ կենտրոնացրած բանակով, իսկ Մուհամմեդի դեմ գնալու դեպքում մեքքայացիները թիկունքը փաստորեն բացում էին Հասրիբում գտնվող նախորդ օրվա ճակատամարտին չմասնակցած պահեստային ջոկատների առաջ, որոնց քանակական կազմը, ինչպես և մարտական ոգին նրանց համար անհայտ էին: Ստեղծված իրավիճակում Աբու Սուֆյանը հրամայեց պատգարակների վրա վեր բարձրացնել ռազմավարը և հեռանալ Մեքքա: Ի պատիվ Մուհամմեդի պետք է նշել, որ նա դուրս բերեց իր բանակը արշավի և մեքքայացիների բանակից պատկառելի հեռավորության վրա հետևեց նրանց, իսկ Մեքքայից մոտ 12 կիլոմետր հեռավորության վրա, հավաքելով այն ամենը ինչ հնարավոր էր այրել, հսկայական մի խառույկ վառեց մեքքայացիներին ապացուցելու համար, որ ինքը կա, ջախջախված չէ և, որ սպասում է հակամարտության հաջորդ փուլին: Գիտակցելով, որ կատարված ողբերգության տեսական սգալը կարող է քայքայիչ դառնալ իր հետևորդների միասնականության և ռազմական ոգու համար: Մուհամմեդը Մեդինա վերադառնալուն պես ձեռնամուխ եղավ պատժիչ ռազմական ակցիաների այն քոչվոր ցեղերի դեմ, որոնց համար Օհուդում կրած պարտությունը սասանել էր իսլամադավանների առաջնորդի հեղինակությունը: Հարաբերական հաջողությամբ ընթացող մեկը մյուսին հաջորդած ռազմական արշավները ոչ միայն ամրացրին իսլամադավանների մարտական ոգին այլև բարձրացրին Մուհամմեդի հեղինակությունը քոչվոր արաբների մեջ, ստվարացնելով իսլամի դավանորդների շարքերը և նոր հարկատուների հաշվին հարստացնելով ումմայի գանձարանը:

Համոզվելով, որ Մեդինայում իրավիճակը անվերապահորեն վերահսկելի է իր համար իսլամադավանների առաջնորդը շարունակեց «անվստահելի» տարրերից քաղաքը ազատելու ռազմավարության իրականացումը: 625 թ. սեպտեմբերին նա վերջնագիր ներկայացրեց Բանու Նադիր հրեական ցեղին, որի պահանջն էր 10 օրվա ընթացքում լքել քաղաքը: Ստանալով մերժում՝ իսլամադավանների Մարգարեն իր բանակով պաշարեց Բանու Նադիր ցեղի քաղաքային հատվածը: Ծայր առան տեսական լոկալ բնույթի բախումներ, որոնց ընթացքում հրեաներից գրված տները իսլամադա-

վանների կողմից անհապաղ հավասարեցվում էին հողին: Պաշարողական գործողության երկարաձգումը բացասաբար անդրադարձավ իսլամադավանների բանակի կարգապահության վրա: Հրեաների տներում հայտնաբերված գինու պաշարները իսլամադավանների կողմից սկսեցին շռայլորեն օգտագործվել վեր ածելով բանակը «Դիոնիսոսի թախտի»: Ստեղծված ճգնաժամային իրավիճակը հանգուցալուծվեց պաշարման վեցերորդ օրը նոր հայտնությամբ, որով գինին օգտագործելը արգելվեց մեկ և ընդմիշտ: Սակայն անգամ ալկոհոլը արգելելուց հետո հակառակորդի դիմադրությունը մուսուլմաններին չէր հաջողվում ընկճել: Միայն այն բանից հետո, երբ Մուհամմեդը հրամայեց կտրել Բանու Նադիր ցեղին պատկանող լավագույն արմավենիների այգին, հակառակորդը տեղի տվեց և համաձայնեց Մուհամմեդի առաջարկած պայմաններով լքել քաղաքը: Քանի որ յուրաքանչյուր երեք բնակչի թույլատրվում էր իրենց ունեցվածքից բարձել մեկ ուղտ հրեաները ավիրեցին իրենց բնակարանները, կոտրատեցին ինչքը թողնելով իրենց հետևից միայն ավերակներ:

Ճակատամարտում կրած ծանրագույն կորուստները արագ վերականգնելու, ինչպես և նախորդ կամպանիայի սխալներից դասեր քաղելու հատկանիշները վառ կերպով դրսևորվեց Մուհամմեդի կողմից հաջորդ տարվա ռազմական կամպանիային պատրաստվելու մարտավարության մեջ: Համոզված լինելով, որ մեքքայացիները արշավելու են իր դեմ նախորդ տարվա կիսատն ավարտելու համար, Մուհամմեդը Սալման Ալ Ֆարսիի խորհրդով խանդակով պաշտպանեց քաղաքը հակառակորդի հարվածի առավել հավանական ուղղությունների վրա: Նշենք, որ Մուհամմեդը ֆորտիֆիկացիոն աշխատանքներին մասնակցում էր անձամբ պարբերաբար սովորական բանվորի կարգավիճակով: Աշխատանքները ավարտին հասնելուց ընդամենը մի քանի օր հետո մեքքայացիները իրենց դաշնակիցների զորաջոկատների հետ միասին մոտ տասը հազարանոց բանակով մոտեցան Հասրիբին: Այս անգամ Մուհամմեդը որոշել էր ընդունել մարտը քաղաքում հաստատ համոզված լինելով, որ հակառակորդը իր ռազմական զինանոցում չունի պաշարողական մեքենաներ, ինչպես նաև արդյունավետ պաշարողական գործողություններ իրականացնելու փորձ: Մեքքայի և նրա դաշնակիցների գերազանցող ուժերը հասնելով խանդակին կանգնեցին նրա առջև: Մի քանի գրոհները, որոնց ընթացքում հակառակորդը փորձում էր հեծյալների անհատական քաջության հաշվին անցնել խանդակը, որևէ հաջողության չբերեցին: Համաձայն պատմագիրների թողած տեղեկությունների պաշարման տարբեր օրերի ընթացքում խանդակը անցավ ընդամենը վեց զինվոր, որոնց բոլորին մենամարտի հրավիրեց Ալի Բեն Աբու Թալիբը և սպանեց արդարացի մենամարտում:

Հակառակորդների դիմադարձ կանգնելը երկար ժամանակ հակադարձ ազդեցություն էր ունենում նրանց վրա: Մեքքայացիների կազմում գտնվող ծանրագեն բեդվինական հեծելազորը, որը սովոր էր բաց դաշտում մեծ արագությամբ ընկնել հակառակորդի վրա և վճռել ճակատամարտի բախտը, խանդակի առաջ հայտնվեց անօգնական իրավիճակում, քանի որ վերջինս անանցանելի էր ձիերի համար: Հեծելակի գանգվածի մեջ սկսվեց տրտունջն ու բողոքը: Մուհամմեդի կողմնակիցներին ոգեշնչում էր այն հանգամանքը, որ թվով գերազանցող հակառակորդը չէր կարողանում անցնել խանդակը և կոտրել իրենց դիմադրությունը: Վերջապես պաշարման տասնչորսերորդ օրը վաղ առավոտյան վրա հասած սառնաշունչ փոթորիկը կոտրատեց ու ցիրուցան արեց պաշարողների վրանները: Խիստ նեղսրտած անպտուղ պաշարման պատճառած կորուստներից, Մեքքայացիները և նրանց դաշնակիցները լքեցին բանակատեղին ու դադարեցնելով պաշարումը ձեռնունայն վերադարձան իրենց բնակության վայրերը: Այս իրադարձությունները կտրուկ բարձրացրեցին Մուհամմեդի հեղինակությունը Հասրիբի մերձակա տարածքներում և բուն քաղաքում: Հաջող պաշտպանությունը ազատեց Մուհամմեդի ձեռքերը և հնարավորություն ընձեռեց վերջնականապես ճնշել ներքին ընդդիմադիր օջախները Հասրիբում և պատժիչ ռազմերթեր կազմակերպել մեքքայացիներին սատարած ցեղերի դեմ Հասրիբի տարածաշրջանում:

Պաշարումը ավարտվելուն պես իսլամադավանների բանակը շրջափակեց Մեդինայում բնակվող վերջին հրեական ցեղի Բանու Կուրայզայի քաղաքային բաժինը և մի շարք արյունահեղ բախումներից հետո ծնկի բերեց նրանց: Վերջիններս համաձայնեցին, որ Մեդինայի դեմ գործած մեղքերի համար իրենք արժանի են միջնորդ դատարանով դատվելու: Դատարանի որոշմամբ արական սեռի հասուն հրեաները մինչև վերջինը դատապարտվեցին մահապատժի: Տեսնելով Մուհամմեդի անզիջում վարքը և համառությունը հանուն Իսլամի պայքարում, համարելով, որ նրա հաջողությունները պայմանավորված են երկնքի աջակցությամբ Հասրիբի մերձակայքում բնակվող շատ ցեղեր և ցեղային միավորումներ սկսեցին բանակցությունները Մուհամմեդի հետ Իսլամ ընդունելու հարցի շուրջ: Մուհամմեդը պատվիրակությունների տարվա ընթացքում ձեռք բերեց մեծ քանակությամբ հետևորդներ և դաշնակիցներ ու նրա հեղինակությունը փաստորեն ստացավ համաարաբական հնչեղություն: Այս շրջանում ևս իսլամադավանների, թշնամի ցեղերի դեմ հյուսիսային հիջազի ողջ տարածքում Մուհամմեդը իրականացնում էր պատժիչ միջոցառումներ:

627 թվականի ընթացքում իսլամադավանների կողմից դեպի հյուսիս և դեպի արևելք իրականացված ռազմերթերը չնայած առաջին հայացքից

կարող էին ցաք ու ցրիվ թալանչիական գործողությունների տպավորություն թողնել, սակայն մեր գնահատմամբ այդ գործընթացը իսլամի հակառակորդների դեմ աննահանջ իրականացված ռազմական քաղաքականություն էր, որը ծրագրվում էր, ուղղորդվում էր ու վերահսկվում էր մեկ միասնական կենտրոնից: Մեր խորին համոզմամբ, հսկայական տարածքների վրա նվաճողական քաղաքականությունը իրականացնելու օպերատիվ վերահսկողություն սահմանելու, փոփոխվող իրավիճակին կայծակնային արձագանք տալու, ռազմավարության ու մարտավարության իրականացումը, որով հետագայում պայմանավորված կլինեն իսլամի մարդկության ողջ պատմության համար աննախադեպ նվաճումները, իր կիրառական ձևավորումն ու հղկումն է ստացել այս շրջանում:

628 թվականի վաղ գարնանը Մուհամմեդը թե՛ իր կողմնակիցների, թե՛ հակառակորդների համար անսպասելի կերպով որոշում ընդունեց կատարել խաղաղ ուխտագնացություն դեպի Մեքքա՝ Քաաբին խոնարհվելու համար: Լուրը խիստ զարմանալի էր անգամ նրա դաշնակիցների համար, քանի որ Մուհամմեդը Մեքքայի հետ գտնվում էր պատերազմական հակադրության մեջ: Չնայած տեղեկության անսպասելիությանը ընդամենը տասն օրվա ընթացքում Մուհամմեդի հետ ուխտագնացության մասնակցելու համար Մեդինայում հավաքվեցին հազարից ավելի իսլամադավաններ: Սա ոչ միայն խոսում է Մուհամմեդի հեղինակության կտրուկ աճի մասին, այլ նաև ապացույցն է իսլամի հետևորդների արագ աճող ռազմական, հարվածային պոտենցիալի: Ուխտավորները ԶուլՀիջ ամսին 628 թ. մարտի 13-ին դուրս եկան ճանապարհ: Մեդինայի մոտ Մուհամմեդը փոխեց իր հագուստները և հագավ ուխտավորի իխրամը, իսկ իր ուղեկիցներից պահանջեց հանել բոլոր օղագրահները, թողնել բոլոր նիզակներն ու վահանները, իսկ սրերը կախել պարանոցներից, ինչը խաղաղ մտադրությունների խորհրդանիշն էր: Ուխտավորները իրենց հետ քշելով բերում էին 60 ուղտ զոհաբերությունների համար: Այս յուրօրինակ թափորը ցուցադրաբար առաջնորդում էր Բադրի ճակատամարտում սպանված նշանավոր հակաիսլամական Աբու Ջահլի ուղտը: Մեքքայացիները, իմանալով այս ակցիայի մասին, փորձեցին կասեցնել իսլամադավանների առաջխաղացումը դեպի Մեքքա, և այդ նպատակով Մուհամմեդին ու նրա կողմնակիցներին դիմադարձ ուղարկեցին երկու հարյուր հեծյալներից բաղկացած մի զորաջոկատ Խալիդ Բեն Ալ Վալիդի գլխավորությամբ: Հեծելակային այս ջոկատը չկարողացավ կանգնեցնել իսլամադավաններին, որովհետև քանակական անհավասարության պատճառով ստիպված էր խուսափել բախումից: Մուհամմեդը լայն խուսանավմամբ շրջանցեց ջոկատը և դուրս եկավ Մեքքայի մերձակա Խուդայբիյա կոչվող տարածքը, որի կենտրոնում

գտնվում էր չորացած ջրհորի խառնարան: Համաձայն իսլամի պատմագիրների Մուհամմեդը իր նետակապարճից հանել է նետը և ցույց տվել այն տեղը, որտեղ պետք էր փորել: Գործողությունը իրականացնելուց հետո նոր կտրած խոռոչից դուրս է եկել մեծ քանակի ջուր, ինչն էլ հնարավորություն է տվել Մուհամմեդի հետ եկած թե՛ մարդկանց և թե՛ կենդանիների ծարավը հագեցնել: Անհապաղ իսլամադավանների բանակատեղին մեկը մյուսի հետևից այցելում են մի քանի մեքքայացիներ, որոնք պահանջում են Մուհամմեդից լքել Մեքքայի մերձակայքը և վերադառնալ Մեդինա, հակառակ դեպքում սպառնալով հավաքել Մեքքայի աշխարհազորը և հարձակվել Խուդայբիայում գտնվողների վրա: Մուհամմեդը իրեն ընկերակցողների աչքի առաջ բոլորին ետ էր ուղարկում պատասխանելով, որ ինքը եկել է խաղաղ ուխտագնացության, սակայն, եթե կարիքը լինի, պատրաստ է զենքով հարթել ճանապարհը մինչև Քաաբա տաճարը: Տեսնելով, որ Մուհամմեդը չի ենթարկվում շանտաժի, մեքքայացիները սկսում են բանակցությունները իսլամադավանների հետ: Մուհամմեդի ուղղարկած մի քանի բանագնացների մերժելուց հետո մեքքայացիները ընդունում են և սկսում են բանակցությունները Օմարի հետ: Միևնույն ժամանակ Մուհամմեդի ճամբար մուտք է գործում Սուխայլ բեն Ամրը, որի հետ իսլամադավանների մարգարեն սկսում է բանակցությունները հաշտության եզրեր հաստատելու հեռանկարով: Այս բանակցային գործընթացի ժամանակ առաջանում է անսպասելի վտանգավոր ճգնաժամ, երբ իսլամադավանների բանակատեղին թափանցում են լուրեր այն մասին, որ մեքքայացիները դավադրաբար սպանել են Օմարին: Մուհամմեդը գիտակցելով, որ ստեղծված իրավիճակի հաղթահարումը իր կողմնակիցներից պահանջում է միասնական ու անձնուրաց ջանքեր, առաջարկեց բոլոր կամեցողներին անհապաղ երդվել, որ պատրաստ են մարգարեի գլխավորությամբ սրով վրեժխնդիր լինել Օմարի համար և արյամբ հեղել ճանապարհը դեպի Քաաբ: Կարճ ժամանակ անց կանգնած ծառի ստվերում Մուհամմեդը ընդունում էր իր կողմնակիցների երդումը, որոնք մոտենում էին նրան, ձեռքերը դնում մարգարեի ձեռքերին և հավաստում, որ պատրաստ են սրով վրեժխնդիր լինել Օմարի սպանության համար: Այս արտաքինից խիստ ազդեցիկ ակտը անհապաղ տվեց իր արդյունքը: Մեքքայացիները Օմարին ողջ առողջ բերեցին ճամբար և վերադարձրեցին Մեքքա բանակցությունները շարունակելու համար, իսկ Սուխայլ Բեն Ամրի վարած բանակցությունները Մուհամմեդի հետ կարգավորված և արդյունավետ ընթացք ստացան: Ընդամենը օրեր հետո կողմերը համաձայնության եկան պայմանագրի կետերի շուրջ: Այս ողջ գործընթացի մեջ կար բավական դժվար հաղթահարելի մի հանգամանք. Մեքքայից եկած բանագնացները Մուհամմեդի հետ վարվում էին որպես հավասարը հավասարի, ինչը խիստ վի-

բավորում էր ուխտի եկած մուսուլմաններին, որոնք Մուհամմեդին ընդունում էին որպես մարգարե և առաքյալ: Այս վարվեցողության արդյունքում ամեն անգամ առաջանում էր պայթունավտանգ իրավիճակ, որը Մուհամմեդը ստիպված էր հայացքով կամ շարժմամբ կասեցնել: Մեքքայացիների նշված մոտեցումը իր արտահայտությունը գտավ անգամ պայմանագիրը վավերացնելու պահին, երբ կողմերին ներկայացնող առաջին տողերում Մուհամմեդի անվան առջև գրված մարգարե բառը առաջացրեց բողոք հակառակ կողմի մոտ: Սուխայլ բեն Ամրը նշեց, որ «եթե իրենք համարում են Մուհամմեդին Աստծո մարգարեն, ապա ինչպե՞ս են պատերազմել մարգարեի դեմ»: Չնայած մուսուլմանների բուռն բողոքին, Մուհամմեդը արագ համաձայնեց փոփոխությանը, որով առաջացրեց զարմանք և անըմբռնողականություն իր կողմնակիցների մեջ: Վիճահարույց դարձավ նաև պայմանագրի շարադրանքի առաջին տողը, որը իսլամադավանների ձևակերպմամբ հնչում էր. «Հանուն բարեգութ և առատաձեռն Ալլահի» ինչին Սուխայլը ընդդիմացավ պատճառաբանելով, որ իրենք ալլահին որպես Աստված ճանաչում են, սակայն ինչ վերաբերում է շարադրանքում առկա հատկանիշներին ապա այդ մասին իրենք ոչինչ չգիտեն: Փոխզիջման արդյունքում կողմերը կանգնեցին «Հանուն քեզ ով Աստված» տարբերակի վրա: Հակասությունները հարթելուց հետո Մեքքայի և Մուհամմեդի միջև կնքվեց տասը տարվա խաղաղության պայմանագիր համաձայն որի մեքքայացիները հաջորդ տարին Զուլհիջ ամսին երեք օրով պետք է հեռանային քաղաքից, որպեսզի իսլամադավանները կատարեին ուխտ և բավարարեին իրենց կրոնական պահանջմունքները: Պայմանագրի կետերից էին նաև, որ կողմերը մեկը մյուսի դեմ գործողություններ չծավալելուց զատ պետք է չուղղորդեին գործողությունների նաև իրենց դաշնակիցներին: Դաշնակիցները ազատ էին նոր պայմանագրային հարաբերությունների մեջ մտնել պայմանագրի կողմերի հետ: Մնողների անհամաձայնության դեպքում Մուհամմեդը պարտավորվում էր վերադարձնել նրանց իսլամ ընդունած և իր մոտ ապաստանած երեխաներին: Մուհամմեդի հետևորդների համար անհասկանալի էր, թե ի՞նչ շահեցին իրենք այդ պայմանագրով, սակայն Մուհամմեդը արտակարգ գոհ էր բանակցությունների արդյունքներից և չէր թաքցնում իր ուրախությունը: Ըստ էության նա ընկալում էր, որ իրեն մեքքայացիների կողմից բանակցային կողմ ճանաչելը կտրուկ բարձրացնում էր նրա քաղաքական կշիռը և ազդեցությունը ամբողջ Արաբիայում: Իսլամադավանների թերևս ամենակարևոր ձեռքբերումը այն էր, որ ձեռնպահ մնալով հակառակորդի դեմ պայքարելուց, Մեքքան անպաշտպան էր թողնում իր դաշնակիցներին, որոնք ակտիվ մասնակցություն էին ունեցել Մուհամմեդի դեմ նախորդ շրջանում ծավալված ռազմական գործողություններին: Բացի վերը նշվածը մեքքա-

յացիների և Մուհամմեդի դաշնակիցների համար կողմերի միջև ազատ ընտրություն կատարելու հնարավորություն ընձեռող կետի ամրագրումը, փաստորեն վերջնականապես փլուզում էր Մեքքայի հզորությունը ոչնչացնելով նրա դաշնակցային համակարգը: Միանշանակ էր, որ դաշնակիցներից շատերի համար հզոր քաղաքական վերելքի մեջ գտնվող Մուհամմեդը նախընտրելի կլիներ քաղաքական անկում ապրող Մեքքայից: Իսլամի հիմնադիրը անհապաղ օգտագործեց ստեղծված իրավիճակը ի օգուտ իրեն: Հիմնական հակառակորդը, որը ամեն կերպ խոչընդոտում էր իսլամի ծավալմանը դեպի հյուսիս, խիստ լավ ֆորտիֆիկացված Խայբար օազիսն էր, որը պարսպապատ էր և ուներ նաև ներքին պարսպաբաժանումներ: Այստեղ բնակվել էին Մուհամմեդի կողմից Հասրիբից արտաքսված Բանու Կայնուկա և Բանու Նադիր հրեական ցեղերը, որոնց Մուհամմեդը դիտում էր, որպես երդվյալ թշնամիներ: Խուդայբիայի պայմանագրից ընդամենը երկու ամիս անց Մուհամմեդը հայտարարեց արշավանքի զորահավաք կանխավ նշելով, որ այս արշավանքը ավարառության առումով սովորական պատերազմի կարգով չի լինելու, քանի որ այն պատերազմ է հանուն հավատքի և ձեռք բերվող ողջ ավարը անցնելու է Աստծո Մարգարեին ու առաքյալին: Նա հայտարարեց, որ արշավանքին մասնակցելու են միայն այն անձինք, ովքեր երդվել են Խուդայբիայում: Մուհամմեդի բանակը մոտեցավ Խայբար օազիսին հունիս ամսին: Իհարկե մեքքայացիները համարյա համոզված էին, որ Մուհամմեդը պարտություն կկրի զառնվելով Խայբարի պարիսպներին, սակայն ինը օր տևած դաժանագույն, հետևողական ռազմական գործողությունների արդյունքում Խայբարն ընկավ: Այս հաջողությունը այնպիսի ցնցող տպավորություն թողեց ողջ արաբական աշխարհի վրա, որ արշավանքի հաջորդ թիրախը հանդիսացող Ֆադակ օազիսը հանձնվեց ամենամյա բերքի կեսը որպես ենթակայության հարկ Մուհամմեդին վճարելու պայմանով: Մուհամմեդը ձեռք բերած հսկայական ռազմավարից ցանկալի անձանց և հատկապես հարեմի կանանց ու իր աղջիկներին արեց որոշակի մասնահանում և անցավ ապագա ուխտագնացությանը պատրաստվելուն:

Հաջորդ տարվա ուխտագնացությունը տեղի ունեցավ ճիշտ ժամանակին և ըստ ծրագրված կարգի: Մուհամմեդը հազարավոր ուխտավորների գլուխ անցած եկավ Մեքքա, իսկ քաղաքացիները խախտելով պայմանագրի կետը չհեռացան քաղաքից, մեծ մասամբ հետաքրքրությունից դրդված: Երբ Մուհամմեդը թափորի հետ մտավ քաղաք, մեքքայացիները կանգնած իրենց տների հողե հարթ տանիքներին խիստ հետաքրքրված դիտում էին պրոցեսիան: Նրանք ականատեսը եղան այն բանի, որ Քաաբ տաճարի հանդեպ ունեցած վերաբերմունքում Մուհամմեդի մեջ որևէ փոփոխու-

թյուն տեղի չէր ունեցել: Մեքքայացիներին իրական զարմանք պատճառեց նաև այն հանգամանքը, որ Արաբիայի տարբեր վայրերից ժամանած հազարավոր ուխտավորներ կառավարվում էին հնազանդ կերպով Մուհամմեդի խոսքով կամ շարժումով: Մեքքայի բնակչության վրա թողած տպավորությունը այնքան մեծ էր, որ մեքքայացիներից շատերը ընդունեցին իսլամը, սակայն Մուհամմեդի համար առավել թանկարժեք ձեռքբերումը այս տեսակետից Մեքքայի երկու աչքի ընկնող զորահրամանատարների իր կողմը անցնելն էր: Մեքքա ուխտ գալու երկրորդ օրը իր ձիու երասանակները նրան նվեր ուղարկեց Խալիդ Բեն Ալ Վալիդը, որը լիարժեք հնազանդության նշան էր, ինչպես նաև հավատարիմ ծառայելու խորհրդանիշ, իսկ օրվա վերջին նրան այցելեց երկրորդ ամենահեղինակավոր զորահրամանատարը՝ Ամր Ալ Ասը և ընդունեց իսլամը: Մեքքայական առևտրական էլիտան զգալով օրհասական վտանգ այս տեղաշարժերից, փորձեց ետ բերել զորահրամանատարներին, սակայն Աբու Սուֆյանի բոլոր հորդորները ու սպառնալիքները ոչինչ չկարողացան փոխել: Երկրորդ օրվա ընթացքում Մեքքայում տարածվեց լուր նաև այն մասին, որ Աբու Սուֆյանի Հաբեշստանում բնակվող այրիացած աղջիկ Ռամլան ընդունել է Մուհամմեդի վերջինիս կնության տանելու առաջարկը: Լուրը կայծակի ազդեցություն ունեցավ Մեքքայի բնակչության վրա, այն անսպասելի էր ու հանկարծակի անգամ Աբու Սուֆյանի համար: Իհարկե այս լուրը կոտրող հոգեբանական ազդեցություն ունեցավ Աբու Սուֆյանի վրա: Մուհամմեդը իրավիճակը չշիկացնելու համար իր հերթական կնոջ՝ Աբբասի զարմուհի ալ Մայմունայի, հետ ամուսնացավ Մեքքայից դուրս:

629 թ. Մուհամմեդը որոշեց վրեժխնդիր լինել Մեդինայից հյուսիս-արևելք ընկած Մութի տարածաշրջանը վերահսկող Սասանյան Իրանի կուսակալից: Վերջինս Մուհամմեդի հանձնարարությամբ պարսկական արքունիք դիվանագիտական առաքելությամբ ուղղարկված բանագնացին ձերբակալել և մահապատժի էր ենթարկել: Մուհամմեդի հրամանով իսլամական բանակը իր հոգեզավակ Զայդի գլխավորությամբ շարժվեց Մութի ուղղությամբ: Ճանապարհին զորքը բախվեց հակառակորդի առաջապահ գնդի հետ, ջախջախեց այն և գերեվարեց ու որպէս վրեժխնդրության ակտ մահապատժի ենթարկեց կուսակալի եղբորը: Ընդամենը մեկուկես օր հետո իսլամական բանակը դեմ հանդիման կանգնեց հակառակորդի գլխավոր ուժերին: Պարզվեց, որ կուսակալին հաջողվել է հավաքել և մարտադաշտ բերել իսլամական երեք ու կես հազարանոց բանակը, զգալիորեն գերազանցող ուժեր (որոշ պատմիչների տեղեկությունների համաձայն հակառակորդը ռազմադաշտ էր բերել 80 հազարանոց բանակ): Երեք օր շարունակ հակառակորդները չէին հանդգնում սկսել հարձակում միմյանց դեմ:

Իսլամական բանակում ռազմական գործողությունների մասին կարծիքները բաժանվեցին: Մի մասը դեմ էր հակառակորդի գերազանցող ուժերին ճակատամարտ տալուն, մյուս մասը Զայդի գլխավորությամբ համարում էր, որ անգամ նահատակվելու գնով պետք է իրականացնել իսլամի Մարգարեի և Առաքյալի հրամանը: Վերջապես երրորդ օրը ճակատամարտը տեղի ունեցավ, այն ավարտվեց շատ արագ, իսկ պատմագրության տեսակետից փաստորեն չկան աղբյուրներ, որոնք իրենց մեջ ունենան այս ճակատամարտի մանրամասն նկարագիրը: Կցկտուր տեղեկություններից պարզ է դառնում, որ առաջին իսկ բախման ժամանակ նահատակվել են բանակի վեց զորահրամանատարներ, որոնց թվում իսլամի պատմության մեջ մեծ դեր խաղացած Մուհամմեդի որդեգրած որդի Զայդը և Մուհամմեդի հորեղբոր որդի Ալիի հարազատ եղբայր Ջաֆար բեն Աբի Թալիբը: Դժվար է լուսաբանել այդ ճակատամարտը, քանի որ մուսուլմանների բանակը առանց խուճապի և հետապնդման Մեդինա վերադարձավ Խալիդ Ալ Վալիդի գլխավորությամբ: Մուհամմեդի մերձավորներից շատերը պահանջում էին անհապաղ մահապատժի ենթարկել Խալիդ բեն Ալ Վալիդին, իսկ Մուհամմեդը նրան շնորհակալություն հայտնեց բանակը անվնաս վերադարձնելու համար:

630 թվականին Մուհամմեդը ստացավ այն պատրվակը, որը անհրաժեշտ էր Մեքքայի դեմ ռազմական գործողություններ ծավալելու համար: Մեքքայի մերձակայքում հանգստի կանգնած Բանու Խուզայլ ցեղին պատկանող քարավանի վրա արյան վրեժ լուծելու համար հարձակվել էին Բանու Բաքր ցեղի ռազմիկները: Շուրջ երկու տասնյակ Խուզայլիդների սպանելուց հետո մնացածներն բաքրիդները հալածել էին դեպի Մեքքա և շարունակել էին հետապնդումը նաև քաղաքի տարածքում: Փրկվել հաջողվեց Խուզայլիդներից միայն նրանց, ովքեր ապաստան ստացան Մեքքայի իրենց բարեկամների տներում: Եվ անգամ դրանից հետո Բաքրիտների առաջնորդ Նուֆալ բեն Մուավիան շարունակել էր օրեր շարունակ խուզաիտների թաքստոցների պաշարումը: Բախումի ավարտից հետո միայն գիտակցեցին, որ տեղի է ունեցել Հերամ տարածքի, որտեղ արյուն թափելը անթույլատրելի էր պղծում: Խուզայրիդները դաշնակիցն էին Մուհամմեդի, մինչդեռ Բանու Բաքր ցեղը Մեքքայի դաշնակիցներից էր: Վերահաս վտանգը կանխելու համար Աբու Սուֆյանը անձամբ ուղևորվեց Մեդինա փոխադարձ չհարձակվելու պայմանագիրը վերակնքելու հույսով: Մեդինայի ճանապարհին նա հանդիպեց խուզաիտների պատվիրակությանը, որը վերադառնում էր Մուհամմեդի հետ հանդիպումից: Մեդինայում մեքքայացիների դեսպանորդին երկար ժամանակ չէր հաջողվում ընդունելություն ստանալ Մուհամմեդի մոտ: Հուսահատության վիճակում նա

փորձեց Մուհամմեդի ընդունելությունը ստանալ մարգարեի կինը դարձած իր դստեր Ռամլայի միջոցով: Բայց Ռամլան ընդունելով իր տանը Աբու Սուֆյանին, դուրս քաշեց նրա տակից խալին հայտարարելով, որ իր ամուսինը այլևս իրեն չի այցելի, եթե իմանա, որ խալուն որին ինքն է նստում, բազմել է պիղծ հեթանոսը: Աբու Սուֆյանին հաջողվեց միայն Ալու միջոցով Մուհամմեդից ստանալ կարճ ընդունելություն, որի ընթացքում Մուհամմեդը հարցրեց Աբու Սուֆյանից այցելության նպատակը և տեղեկանալով, որ հյուրը ցանկանում է վերավերացնել Խուդայբիայի պայմանագիրը, հարցրեց թե արդյո՞ք ինչ որ բան փոխվել է մեքքայացիների կողմից և ստանալով պատասխան, թե. «Ասված մի արասցե» Մուհամմեդը հայտարարեց, որ իրենց կողմից էլ ոչինչ չի փոխվել և չսպասելով խոսակցության շարունակությանը, դուրս եկավ սենյակից: Աբու Սուֆյանը հիասթափված վերադարձավ Մեքքա, իսկ Մուհամմեդը հաշված օրեր անց հնչեցրեց զորակոչ: Բոլոր կողմերից իսլամի Մարգարեի դաշնակից ջոկատները սկսեցին հոսել դեպի Մեդինա: Մուհամմեդը հրամայեց խուզայիդներին մտնել իր իշխանության տարածքները, ազատորեն բաց թողնել անասուններին և չմտածել իրենց կայքի մասին: Բոլոր տեսակի պահանջները հոգում էր իսլամի մարգարեն և առաքյալը: 630 թ. հունվարի 4-ին մոտ երկու շաբաթ Մեդինայում բանակելուց հետո (որի ընթացքում ամբողջ բանակը մասնակցում էր իսլամական առօրյային և սովորում հնազանդվել Մուհամմեդին) զորքը շարժվեց դեպի հարավ: Մուհամմեդը բոլորից գաղտնի էր պահում արշավանքի նպատակը, դեռ ավելին, նա չէր բաժանել զորաբաժիններին իրենց ռազմական դրոշները և բոլոր հարցերին թե ո՞ւր են գնում, նա պատասխանում էր. «Այնտեղ ուր կամենում է Ալլահը»: Շատերի մեջ անհասկանալի էր մնացել նաև այն հանգամանքը թե ի՞նչու Մուհամմեդը գնաց զորքը Մեդինայում պահելու ավելորդ ծախսերին: Արշավանքի երկրորդ օրը բանակին հանդիպեց Մուհամմեդի հորեղբայր Աբբասը: Նա վերջապես հրապարակավ ընդունեց իսլամը և Մուհամմեդից խնդրեց բոլորին հայտնի սպիտակ դրաստին, որով շրջում էր իսլամի Պատգամաբերը, տալ իրեն: Այդ կենդանին ամբողջ բանակի համար անվիճելի անցաթուղթ էր և երեկոյան բանակատեղիից ավանակին նստած դուրս գալով Աբասը բանակատեղի վերադարձավ Աբու Սուֆյանին դրաստին նստեցրած և ևս երկու մեքքայացի դեսպանորդների ուղեկցությամբ: Սա ըստ էության մեքքայացիների կողմից վերահաս վտանգը իրենցից հեռու տանելու վերջին փորձն էր: Ամբողջ գիշեր տևած անպտուղ բանակցություններից հետո Մուհամմեդը տիրակալի անհանդուրժողականությամբ պարտադրեց Աբու Սուֆյանին անհապաղ ընդունել իսլամ, իսկ որպես միակ գիշում իսլամն ընդունած նախկին երդվյալ թշնամուն խոստացավ,

որ նրա ծածկի տակ տեղավորված բոլոր անձինք կտանան անձեռնմխելիություն: Աբու Սուֆյանը քիչ երկմտելուց հետո ընդունեց իսլամը: Հյուրի ճնշված վիճակը առավելագույնս խորացնելու համար Մուհամմեդը ռազմերթով անցկացրեց բանակը նրա առջևից: Աբու Սուֆյանը իր ուղեկիցների հետ խորտակված վերադարձավ Մեքքա, ուր անհամբերությամբ նրանց սպասում էին քաղաքացիները: Նա հայտնեց, որ որևէ համաձայնության գալ Մուհամմեդի հետ հնարավոր չեղավ: Եվ քաղաքացիների դժգոհությունները և ծաղրուծանակը իր հասցեին լսելով, հայտարարեց. «մի՛ խափեք ինքներդ ձեզ, «Մուհամմեդը ձեր դեմ է գալիս այնպիսի բանակով, որին դուք չեք կարող երբեք հաղթահարել»: Միայն այն բանից հետո, երբ բանակը մոտեցավ Մեքքայի քաղաքային ուրվագծին ու ճամբար խփեց, շատերի համար պարզ դարձավ, թե ինչո՞ւ էր Մուհամմեդը ձգձգում արշավանքի սկիզբը: Փաստորեն Մուհամմեդը բանակեց Մեքքայի մերձակայքում ճիշտ այն օրը, որ օրը վեց տարի առաջ տեղի էր ունեցել Բադրի ճակատամարտը, որտեղ քանակապես երկու և ավելի անգամ հակառակորդին գիջող մուսուլմանական բանակը ջախջախել էր մեքքայացիներին, իսկ վեց տարի անց նույն օրը Մուհամմեդը կանգնած էր Մեքքայի պատերի մոտ 10 հազարանոց բանակով: Գիշերը Մուհամմեդի շտաբում որոշում ընդունվեց, որ սպանել կարելի է միայն այն մեքքայացիներին, որոնք փողոցներում ցույց կտան զինված դիմադրություն: Բոլոր իրենց տներում գտնվողները, պետք է մնան անձեռնմխելի: Որոշում կայացվեց նաև, որ ներում չեն կարող ստանալ միայն վեց մարդ, ովքեր աններելի հանցանքներ են գործել իսլամի դեմ: Առավոտյան չորս շարասյուների բաժանված Մուհամմեդի բանակը չորս ուղղություններից մտավ Մեքքա: Միայն Խալիբ Բեն ալ Վալիդի կողմից գլխավորվող հյուսիս արևմտյան ուղղության շարասյունն էր, որ հանդիպեց դիմադրության: Այստեղ հեթանոսական կրոնի վերջին մոլի հետևորդները կարճ ձեռնամարտից հետո երկու տասնյակ զոհ տալով ցրվեցին: Մուհամմեդը բոլորի աչքի առաջ Աբու Բաքրի ուղեկցությամբ, զորաշարի երկարությամբ կտրեց անցավ Քաաբի հրապարակը, խոնարհվեց տաճարին, հրամայեց ջարդել բոլոր կուռքերը, որոնք դրված էին Քաաբի ցանկապատից ներս ընկած տարածքում (նրանց թիվը անցնում էր 360-ից): Ջախջախումը ավարտելուց հետո Մուհամմեդը բացել տվեց Քաաբի դռները, հրամայեց դուրս հանել նաև Քաաբի ներսում գտնվող գլխավոր Խուբալ աստծո կուռքը և ոչնչացնել այն բոլորի աչքի առաջ: Կարճ ժամանակ անց Մուհամմեդի կարգադրությամբ մունետիկները սկսեցին բարձրաձայն հրապարակել իսլամի հիմնադրույթները: Մուհամմեդը հրապարակավ հայտարարեց, որ մինչև կեսօր որպես Ալլահի առաքյալ ու մարգարե ինքը Մեքքայի վրայից վեր է առ-

նում Սուրբ Քաաբի քաղաքում արյուն թափելու մեղք լինելը և իրավունք է ընձեռում իր դաշնակից խուզայիդներին վրեժխնդիր լինել բաքրիդներից: Խուզայիդները վրեժխնդրությունը իրականացրեցին մինչև կեսօր, սակայն երեկոյան Մեքքայի փողոցներից մեկում հանդիպելով հեղինակավոր մի բաքրիդի, սրախողխող արեցին նրան: Իմանալով այս մասին, Մուհամմեդը եկավ խուզայիդների մոտ և հայտարարեց, որ իր հրամանը որևէ կետով խախտելի չի կարող լինել, և որ այդ սպանության դիմաց ինքը պետք է արյան գին վճարի: Սրանով բաքրիդների դեմ բռնարարքները կանխվեցին: Հաջորդ օրը իսլամի մարգարեն ընդունեց մեքքայացիների երդումը՝ նստած աս Սաֆա լեռան գագաթին: Բոլոր մեքքայացիները կին թե տղամարդ արտաբերում էին հավատո վկայությունը և ստանում Մուհամմեդի օրհնությունը: Կանայք բացի վկայությունը պետք է երդվեին, որ ողջ ողջ չեն հուղարկավորի (չեն սպանի) իրենց նորածին աղջիկներին[1]: Համընդհանուր երդումը ավարտելուց հետո Մուհամմեդը իրականացրեց մի շարք դատավարություններ կապված անձանց հետ, ովքեր ունեին իսլամի հանդեպ գործած աններելի մեղքեր: Իհարկե կանխավ ներում չստացածների մի մասին անհապաղ մահապատժի էին ենթարկել Մեքքան գրավելու ժամանակ: Այժմ նրանք, ովքեր կարողացել էին խուսափել վրեժխնդրությունից, պետք է կանգնեին դատավոր Մուհամմեդի առաջ: Այս հարցում Մուհամմեդի համար իրավիճակը երկակի էր՝ մեղավորների համար միջնորդում էին հեղինակավոր անձինք: Մուհամմեդի մտերիմների ողջ բազմությունը գերլարվեց երբ իսլամի Մարգարեն ձեռնմուխ եղավ Աբդալլահ Բեն Սադի դատավարությանը, որը տարիներ շարունակ լինելով Մուհամմեդի անձնական քարտուղարը, գրի էր առել վերջինիս թելադրած հայտնությունները, իսկ ավելի ուշ փախչելով Մեդինայից վերադարձել էր Մեքքա և ամենուր հայտարարում էր, որ Ղուրանը որևէ կապ չունի Մուհամմեդի հետ, այլ այն իր ձեռքի գործն է: Նրա համար միջամտում էր մարգարեի փեսա Օսմանը: Երբ մեղադրյալը սարսափից կարկամած լեզվով քրթմնջաց ինչ որ փաստարկներ ի արդարացումն սեփական դավաճանության, սենյակում հաստատվեց կապարային լռություն: Մուհամմեդի մերձավորները կանգնած էին ձեռքերը դրած սրի երախակալներին և ամեն վայրկյան սպասում էին մահապատժի որոշման, ինչը նրանք պատրաստ էին անհապաղ իրականացնել: Շատ երկար տևած լռությունը վերջիվերջո

---

[1] Արաբիայում կար սովորույթ մեկ երկու դուստր ունենալուց հետո նորածին երեխաներին անպատիժ կերպով հուղարկավորել: Համաձայն նախաիսլամական, հեթանոսական պատկերացումների դեռևս գիտակցություն չունեցող և ոչինչ չհասկացող նորածնի հուղարկավորությունը մեղք չէր համարվում: Թերևս այդ վայրագ սովորույթը արդյունքն էր տնտեսական իրավիճակի: Այդպես վարվում էին աղքատ արաբական ընտանիքները ապագայում, առանց այն էլ սակավ, ունեցվածքը ամուսնական օժիտի պատճառով չտրոհելու համար:

փարատվեց Մուհամմեդի խոսքով. «Գնա՛ Մուհամմեդ մարգարեն ներում է քեզ»: Երբ սեփական ականջների լսածին չհավատացող և ուրախությունից իրեն կորցրած Բեն Սադը մեծ դժվարությամբ գտավ ելքի դուռը և դուրս վազեց, Մուհամմեդի մերձավորագույն զինակիցներից Օմարը հարցրեց, թե ի՞նչու Մարգարեն մահապատժի չենթարկեց դավաճանին: Մուհամմեդը նրան պատասխանեց, որ այդքան երկար ժամանակ ինքը լռում էր, որպեսզի իր մերձավորներից որևէ մեկը առաջ գա և վերջ դնի «չան» կյանքին ի կատարումն իր նախորդ հրամանի: Սակայն, քանի որ որևէ մեկը գլխի չընկավ Մարգարեի նպատակը, նա ստիպված էր բաց թողնել դավաճանին: Նույնը տեղի ունեցավ Օհուդի ճակատամարտում Խամզային սպանած հաբեշ նիզակակրի հետ: Մուհամմեդը վերջինիցս պահանջեց պատմել իրողությունը առանց կեղծիքի: Վախից կարկամած, սկսելով պատմությունը հաբեշը աստիճանաբար ընկավ ինքնամոռացության մեջ և սկսեց ամենայն մանրամասներով, գունեղ նկարագրել, թե ի՞նչպես էր ինքը նիզակով խոցել Խամզայի կոկորդը, կտրել կաշեփոկերը, շրջել կուրծքը պաշտպանող օղազրահը, կտրել կուրծքը դաշույնով, դուրս քաշել սիրտը և անջատելով անոթներից, այն հասցրել Հինդին, որպեսզի վերջինս ուտի հում վիճակում և հագեցնի իր վրեժխնդրությունը: Լսելով այս խորը հոգեկան ցավ պատճառող պատմությունը, Մուհամմեդը ճնշվել էր, ու ծածկվել քրտինքի կաթիլներով, սակայն, երբ Հաբեշը ավարտեց պատմությունը, նա խիստ հուզված կարողացավ արտաբերել. «Գնա՛, Մուհամմեդ մարգարեն ներում է քեզ»: Սակայն, երբ նրա հորեղբոր սպանողը դուրս էր գալիս դռնից, Մուհամմեդը չկարողացավ զսպել իրեն և ասաց. «Հիշի՛ր, հաբեշ, քեզ ներեց Մուհամմեդ մարգարեն, իսկ մարդ Մուհամմեդի աչքին այլևս չերևաս, թե չէ աղիներդ անձամբ կթափեմ»: Երբ Մուհամմեդը նկատեց Օմարի զարմացած ու ապշահար հայացքը, ասաց. «Հիշի՛ր, Օմար ապագա սերունդների համար Մուհամմեդ մարգարեն պետք է մնա բարեգութ»: Ելնելով վերը բերված խոսքերից, կարելի է փաստել, որ Մուհամմեդը գիտակցում էր իր պատմականությունը, և բացառիկ բծախնդրությամբ էր վերաբերվում սեփական վարքագծին:

Մուհամմեդի Մեքքա կատարած արշավանքի ժամանակ անհանգստանալով, որ իսլամադավանները կարող են շարժվել իրենց դեմ, Մեքքայից արևելք բնակվող Սակիֆիյա և Խավազին ցեղերը հսկողական խմբեր էին ուղարկել Մուհամմեդի զորաշարժը վերահսկելու համար: Մեքքայի նվաճումից հետո, գիտակցելով, որ իսլամադավանները վեր են ածվում արաբական աշխարհում հզորագույն ուժի և համարելով, որ հաջորդ նվաճողական թիրախը կարող են դառնալ իրենք Սակիֆիյա և Խավազին ցեղերի միավորումը Թայիֆ քաղաքի հետ միասին որոշեցին կանխող հարված

հասցնել մուսուլմաններին: Հակառակորդի ռազմական պատրաստությունների մասին տեղեկություններ ստանալով Մուհամմեդը սկսեց նախապատրաստվել ապագա ռազմական գործողություններին: Զորքը բարձր մարտական վիճակի բերելու համար նա պարտք վերցրեց առավել հարուստ մեքքայական վաճառականներից, ինչպես նաև քաղաքում գոյություն ունեցող զենքերը, զրահները ու զինամթերքը բաժանեց իր ռազմիկների մեջ: Հակառակորդները 630 թ. հունվար ամսի սկզբին դիմադարձ շարժվելով, սրերը խաչեցին Մեքքայից արևելք գտնվող Խունայն կոչվող վայրում: Մուհամմեդի հրամանատարության տակ կար 12 հազար զորաբանակ, որից երկու հազարը կազմում էին նրա զորքը նոր համալրած Մեքքայի բնակիչները: Հակառակորդը ռազմադաշտ էր բերել Մուհամմեդին երկու անգամ գերազանցող զինուժ, իսկ միացյալ ուժերի հրամանատար Ամր բեն Ալ Աուֆը հրամայել էր մարտադաշտ բերել նաև քոչվորների ընտանիքները, ինչպես և անասունների ողջ գլխաքանակը: Ճակատամարտը մարգարեի կողմնակիցների համար սկսվեց խիստ անհաջող: Խալիդ բեն Ալ Վալիդի գլխավորած զորաբաժինը դեպի հակառակորդը կատարած առաջխաղացման ժամանակ անսպասելի հարձակման ենթարկվեց դարանակալ գնդերի կողմից, որից խուճապահար փախավ ետ առաջացնելով խուճապ և փախուստ Մուհամմեդի ողջ բանակում: Իսլամի մարգարեն կանգնած էր գլխավերևում ծածանվող կանաչ դրոշի տակ և ամեն կերպ փորձում էր կասեցնել իր բանակի արտահոսքը ռազմադաշտից, սակայն նրա կոչերը որևէ արդյունքի չհանգեցրին, դեռ ավելին, երկար բղավելուց նրա ձայնը խզվեց և թվում էր, թե դեպքերի տրամաբանական ընթացքը կհանգեցնի իսլամադավանների խայտառակ պարտությանը, սակայն այդ պահին լսվեց Մուհամմեդի կողքին կանգնած հորեղբոր Աբբասի բարձրաձայն աղաղակը. թե «այստեղ է Մուհամմեդ մարգարեն» մի պահ կասեցրեց զորքի ընկրկող շարքերը և բոլոր կողմերից դեպի երևացող դրոշը շարժվեցին մարգարեի ֆանատ նվիրյալները: Հակառակորդը հետապնդելով Մուհամմեդի բանակի փախստականներին, մտավ նրա բանակատեղին ու սկսեց թալանել գումակը: Անկանոն թալանչիական գործառույթի հետևանքով Սակիֆիյա խավազին և Թայիֆի բնակիչներից բաղկացած բանակը ամբողջովին կորցրեց զորաշարը և որպես ռազմադաշտում գործողություններ վարելու ունակ ուժ դադարեց գոյություն ունենալուց: Մուհամմեդին հաջողվեց կենտրոնացնել իր հրամանատարության տակ բանակի մի ստվար հատվածը, վերականգնել շարքերը և տանել գրոհի հակառակորդի արդեն փոշիացած զինուժի դեմ: Զդիմանալով իսլամադավանների հարվածին, հակառակորդը դիմեց փախուստի: Մուսուլմանները հալածեցին նրանց մինչև Թայիֆ քաղաքի դարպասները: Բարձունքի վրա գտնվող բոլոր կողմերից պա-

բիսպներով շրջափակված քաղաքը ընթացքից դրավել հնարավոր չեղավ: Հակառակորդը ռազմադաշտում որպես ավար թողեց ոչ միայն սպանվածների զենքն ու զրահները, այլև ողջ անասնագլխաքանակը և ընտանիքների անդամներին: Այդպիսի ֆանտաստիկ քանակի ավար արաբական աշխարհում չէին տեսել: Հակառակորդին վերջնականապես ջախջախելու համար մուսուլմանները պաշարեցին Թայիֆը, սակայն նրանց բազմաթիվ գրոհները պաշտպանները ետ մղեցին: Եղավ մի պահ, երբ անհաջողություններից նյարդայնացած Մուհամմեդը հրամայեց կտրատել քաղաքի հիմնական հարստությունը հանդիսացող խաղողի այգիները, որոնցով ծածկված էին Թայիֆի հարակից տարածքները, սակայն նրա մերձավորները համոզեցին իսլամի Մարգարեին ետ վերցնել հրամանը և չգնալ բարբարոսության: Վերջապես տեսնելով, որ պաշարումը ոչ մի կերպ ցանկալի արդյունք չի տալիս, Մուհամմեդը վերադարձավ բանակատեղին, ուր վստահելի պահակազորը հսկում էր գերիներին և ողջ ավարը: Մուհամմեդը ռազմավարից շռայլորեն նվերներ բաժանեց հիմնականում այն անձանց, ովքեր նոր էին միացել իր զորաբանակին: Հատկապես դա վերաբերում էր մեքքայական նոր դաշնակիցներից իր ոխերիմ ու անհաշտ թշնամի Աբու Սուֆյանին, որը իսլամադավանների բանակի շարքերում Թայիֆի ամրությունները գրոհելիս, հակառակորդի արձակած նետից կորցրել էր աչքը: Նա Մուհամմեդից նվեր ստացավ հարյուր ուղտ և երկու մեծ չափ արծաթ: Ավարի բաժանման անարդարացիությունը այնքան զգալի էր, որ առաջացրեց Մուհամմեդի աննահանջ ուղեկիցների՝ մուհաջիրների և անսարների բողոքը: Մուհամմեդին հաջողվեց գաղտնի սեպարատ բանակցություններ սկսել Թայիֆում գտնվող հակառակորդի գլխավոր հրամանատար Ամր բեն Ալ Աուֆի հետ: Մուհամմեդը առաջարկեց նրան ընդունել իսլամը և ստանալ ավելին քան նրա ունեցվածքն էր ճակատամարտից առաջ: Վերամիավորվելը ընտանիքի հետ և տնտեսական հզորության վերականգնումը այնքան գայթակղիչ էր Աուֆի համար, որ նա անհապաղ լքեց Թայիֆը, եկավ Մուհամմեդի մոտ, ընդունեց իսլամը, և ստանալով իրեն խոստացվածը, հեռացավ արևելք: Իմանալով իր հավատարիմ գվարդիայի շարքերում ծայր առած տրտունջի մասին, Մուհամմեդը ժողովեց մուհաջիրներին և անսարներին, գլխագնով վաճառված գերիներից նոր ազատված արգելափակոցում: Իսլամի Մարգարեն սրտառուչ խոսքով դիմեց իր զինակիցներին, հիշեցրեց նրանց հանուն իսլամի պայքարի ճանապարհին միասին հաղթահարված ելևէջները և արտասվաթոր բազմությանը դիմելով ավարտեց իր ճառը հարցով թե. «Արդյոք ի՞նչն են գերադասում իր անսարները. հեռանա՞լ այդտեղից մարգարեի հետ միասին, թե՞ անասունների զգալի գլխաքանակով»: Էմոցիոնալ փոխթափանցման այդ գերլար-

ված պահին նրա հավատարիմ զինակիցները զղջման բացականչություններով արձագանքեցին Մուհամմեդին: Իսլամագետների մի զգալի մասը Մուհամմեդի կյանքի վերը շարադրված դիպվածը համարում է վառ արտահայտությունը այն բանի, որ իսլամի մարգարեն երբեք չի դիմել հայտնությունների շարադրման առումով կեղծիքի, որովհետև ստեղծված գերլարված ու վտանգավոր պահը հաղթահարելու համար նա ուղղակի շարադրում է իր փաստարկները չդիմելով «հայտնության օգնությանը»: Ավարտելով ռազմական գործողությունները ու լուծելով հաշտեցման գործընթացի հետ կապված խնդիրները, Մուհամմեդը վերադարձավ Մեքքա, հրապարակավ կատարեց փոքր Ումրան, գլխավորեց աղոթքը, որը նրա ցուցմամբ դարձավ լիարժեք ծավալով իրականացվող ակտ[1]: Ուշ գարնանը իր հավատարիմ զորքի գլուխն անցած Մուհամմեդը վերադարձավ Մեդինա, որտեղ նա ստացավ իր համար ամենաբաղձալի լուրը, նրան նվիրած հարճերից մեկը քրիստոնյա ղպտուհի Մարիամը արու ժառանգ էր ունեցել Մարգարեից: Սակայն անգամ այս կարևոր և բաղձալի իրադարձությունը նոր ու անլուծելի հակասություններ ստեղծեց իսլամի մարգարեի ու առաքյալի հարեմում: Որդու ծնունդից հետո Մուհամմեդը անտարբերություն սկսեց հանդես բերել հարեմի կանանց հանդեպ, ինչը խորացրեց նախանձը և ատելությունը Մուհամմեդից որդի ծնած Մարիամի հանդեպ: Այս ամենօրյա խնդիրները վատթարացնում էին ու հյուծում իսլամի հիմնադրի առանց այն էլ բավական խնդրահարույց առողջությունը: Նշենք, որ հաջորդ տարիների ընթացքում ևս Մուհամմեդը շարունակում էր տարածել իսլամը թե քարոզչությամբ, թե՛ սրով:

632 թ. Մուհամմեդը կատարեց իր վերջին ուխտագնացությունը Մեքքա: Այն իսլամի պատմության մեջ կոչվում է «հրաժեշտի հաջ»: Այս «հաջը» անցնում էր բացառիկ չքեղությամբ և հանդիսանում էր վառ ապացույցը այն իրողության, որ Մուհամմեդը ձեռք էր բերել համարյա անսահմանափակ քաղաքական իշխանություն: Նրան ուղեկցում էին հազարավոր ուխտավորներ, իսկ հաջի իրականացման վերջին հատվածում Մուհամմեդին միացավ նրա փեսա Ալին: Թերևս այդ ժամանակ է ծագել իսլամում առ այսօր վիճարկվող Ղուրանի շիաների կողմից հարյուրտասնհինգերորդ համարվող «Երկու լուսատու» անունով սուրահը, որտեղ Ալուն տրված գնահատականները առանձնացնում են նրան Մուհամմեդի մերձավորագույն զինակիցների շարքերից: Միակ անհանգստացնող հանգաման-

---

[1] Նշենք, որ Մեքքայի նվաճման ժամանակից սկսած, Մուհամմեդը ոչ մի անգամ լիարժեք ծավալով չէր աղոթել, այլ իրականացրել էր Ամ Սալաթ ամենաշատը երկու ռաքաթից բաղկացած, ինչով նա անընդհատ ընդգծում էր, որ ինքը գտնվում է թշնամու տարածքում պատերազմական գործողությունների մեջ: Իր վարքագծի փոփոխությամբ Մուհամմեդը ի լուր բոլորին ցույց էր տալիս, որ հաստատվել է խաղաղություն և որ ինքը հաշտության մեջ է Մեքքայի բնակչության հետ:

քը իսլամադավանների համար այս ուխտագնացության ընթացքում Մուհամմեդ մարգարեի մտահոգիչ ֆիզիկական վիճակն էր: Մուհամմեդը Քաաբի շուրջ պտտվելիս ոտքով կարողացավ անցնել միայն երեք շրջապտույտ, իսկ մնացած չորսը նրան պտտեցրին ավանակի վրա նստած: Մուհամմեդը վերադարձավ Մեդինա և ստացավ լուր այն մասին, որ մանուկ Իբրահիմը ծանր վիճակում է: Երեխան երեք օր անգիտակից վիճակում տանջվելուց հետո վախճանվեց: Մուհամմեդը բոլոր այդ օրերի ընթացքում ծնկած աղոթում էր, խնդրելով Ալլահին վերցնել իր հոգին և բաց թողնել երեխային: Այդքան սպասված որդու մահը կտրուկ վատթարացրեց Մուհամմեդի առանց այն էլ վատացած առողջական վիճակը: Նրա ուշաթափությունները սկսեցին դառնալ ավելի հաճախակի և ավելի տևական: Մի քանի անգամ առողջական ծանր վիճակի հետևանքով նա հրաժարվեց գլխավորել ուրբաթօրյա աղոթքը, և այդ հարցում իրեն փոխարինող նշանակեց իր մտերիմ և անդավաճան ընկերոջը՝ Աբու Բաքրին: Վերջապես Մուհամմեդը խնդրեց, որ իրեն տանեն Մեդինայի գերեզմանոցը, այնտեղ ուր թաղված էին հանուն Ալլահի ճակատամարտերում զոհված ռազմիկները: Նա օրհնեց գերեզմանները ու վերադարձավ տուն: Ընդամենը մի քանի օր անց նա հրամայեց Մեդինայում գտնվող ողջ զորաբանակին մեկնել Մութի ուղղությամբ և պատժիչ գործողություններ իրականացնել Վադ իլ Քուրայից արևելք ընկած տարածքներում: Այս հրամանի անհրաժեշտությունը թե՛ ժամանակակիցների, թե՛ հետագա հետազոտողների մեջ տարակուսանք է առաջացնում հատկապես այն պատճառով, որ արաբական թերակղզու տարբեր շրջաններում հասարակական լուրջ կշիռ էին ձեռք բերել որոշ անձինք, որոնք փորձում էին կրկնել Մուհամմեդի անցած ուղին, վիճարկել իսլամի Մարգարեի և Առաքյալի հետ առաջնության դափնին և իրենց հայտարարել էին մարգարե: Արաբիան փաստորեն գտնվում էր հանուն քաղաքական և կրոնական գերակայության, քաղաքացիական պատերազմի շեմին: Ստեղծված վտանգավոր իրավիճակում ողջ բանակը հեռավոր տարածքներ ուղարկելը նշանակում էր Մեդինան թողնել անպաշտպան: Թերևս այդ հրամանը կարելի է դիտարկել, որպես անձնական վրեժխնդրության ակտ, որով Մուհամմեդը փորձում էր վրեժ լուծել իր որդեգրած Զայդի սպանության համար[1]: Սակայն իրենց հաշիվ տալով, որ Մուհամմեդը ապրում է կյանքի վերջին օրերը, քաղաքից երկու օրվա ռազմերթի հեռավորության վրա զորքը կանգ առավ ու բանակեց:

Մուհամմեդի համար վերջին շրջանում ծանրագույն փորձության էր վերածվել իր հարեմի տասը կանանց հերթական այցելությունները, որը

---

[1] Տե՛ս, *А. Хисмалутин*, Суфизм, Санкт-Петербург, 1999, ст. 30:

պահանջում էին նրա կանայք: Մահվանից երկու շաբաթ առաջ Մուհամմեդը հայտարարեց, որ Այիշեյի տանից ինքը այլևս չի տեղափոխվի: Հենց այնտեղ էլ 632 թվականի օգոստոսի 8-ին ուշքի չգալով հերթական ուշակորույսությունից Մուհամմեդը վախճանվեց[1]: Նրա հանդեպ այնքան մեծ էր հետևորդների հավատը, որ Մուհամմեդի մահվան լուրը առաջինը հավաքվածներին հաղորդած Ալին ենթարկվեց հարձակման: Ամբոխը ուզում էր սպանել Ալուն, համարելով վերջինիս ստախոս և սրբապիղծ, քանի որ հավատում էին Մուհամմեդի անմահությանը: Ստեղծված վտանգավոր վիճակը փարատեց Աբու Բաքրը, որը հաստատեց Ալու բերած բոթը՝ հավելելով, որ «Ով երկրպագում էր Մուհամմեդին թո՛ղ իմանա, որ նա վախճանվեց, իսկ ով երկրպագում էր Ալլահին, թո՛ղ իմանա, որ նա ողջ է, երբեք չի մեռնելու»[1]: Մուհամմեդի հուղարկավորությունը տեղի ունեցավ մահվան հաջորդ օրը: Ի տարբերություն սովորական մահկանացուների Մուհամմեդի դին չտեղափոխեցին գերեզմանոց, այլ հանձնեցին հողին այնտեղ, ուր վախճանվել էր նա՝ Այիշեյի տանը: Գերեզմանի վրա կառուցեցին հոչակավոր կանաչ մեջեթը, որն առայսօր Մեդինա քաղաքի գլխավոր ճարտարապետական արժեքն է: Մուհամմեդը վախճանվեց քաղաքական առումով լարված իրավիճակում թողնելով իր հետևորդներին անհայտության մեջ, թե ինչպես շարունակել Ումմայի հետագա կյանքը:

Նշենք, որ պայքարի արդյունքում Մուհամմեդին հաջողվեց 7-րդ դարի Արաբիայում համարյա իսպառ արմատախիլ անել հեթանոսական կրոնը, ջախջախել հրեական ընդդիմությունը և երկրորդայնացնել քրիստոնյաներին՝ հայտարարելով նրանց աղավաղված ճշմարտություններով ուսմունքի հետևորդներ: Քրիստոնյաներին, հրեաղավաններին ու զրադաշտականներին հասարակության մեջ հատկացվեց զիմմիի (ենթակա) կարգավիճակ, որը պարտավորեցնում էր վերջիններիս վճարել կրոնական գլխահարկ և զրկված լինել դավանանքի հրապարակային ազատ դրսևորման ու քարոզչության հնարավորություններից: Այս ամենի կողքին իր ժամանակի համար հեղափոխական կարելի է համարել իսլամի կողմից մուսուլմանների շրջանում ստրկության բացառումը: Ոչ մի մուսուլման ըստ Մուհամմեդի սահմանած կարգի իրավունք չունի ունենալ ստրուկ կամ գերի իսլամադավան: Այս հանգամանքը դրական լույսով է ներկայացնում իսլամը որպես քաղաքակրթական երևույթ, հատկապես Բյուզանդական կայսրության և Արևմտյան քրիստոնեական տերությունների ստրկատիրական վերապրուկների ու վաղ ճորտատիրության ծանր հասարակական իրավիճակի ֆոնի վրա:

---

[1] Encyclopedia Britanica. London 1962, Vol. 15, p. 652.

Մուհամմեդի ձևավորած կրոնաքաղաքական համակարգը իր մեջ կրում էր զորեղ պետականաշինության լիցք, որը պայմանավորված է իսլամի ձևավորած հասարակության աստվածապետական (թեոկրատական) առանցքով: Այս առումով ի տարբերություն քրիստոնեական համակարգի իսլամն ընդունած յուրաքանչյուր քաղաքական առաջնորդ իր ձեռքում կենտրոնացնում էր աշխարհիկ ու կրոնական իշխանությունները, հետևաբար իսլամի տարածմամբ ոչ միայն չէր կորցնում իր հասարակական դիրքը, այլև զգալիորեն ավելի ազդեցիկ էր դարձնում սեփական իշխանությունը: Թերևս դա է պատճառը, որ պատմական կարճ ժամանակահատվածում իսլամի զենքի ու քարոզչության միջոցով իսլամադավան դարձած երկրները այդպես էլ մնացին որպես իսլամական հոսքի արբանյակներ:

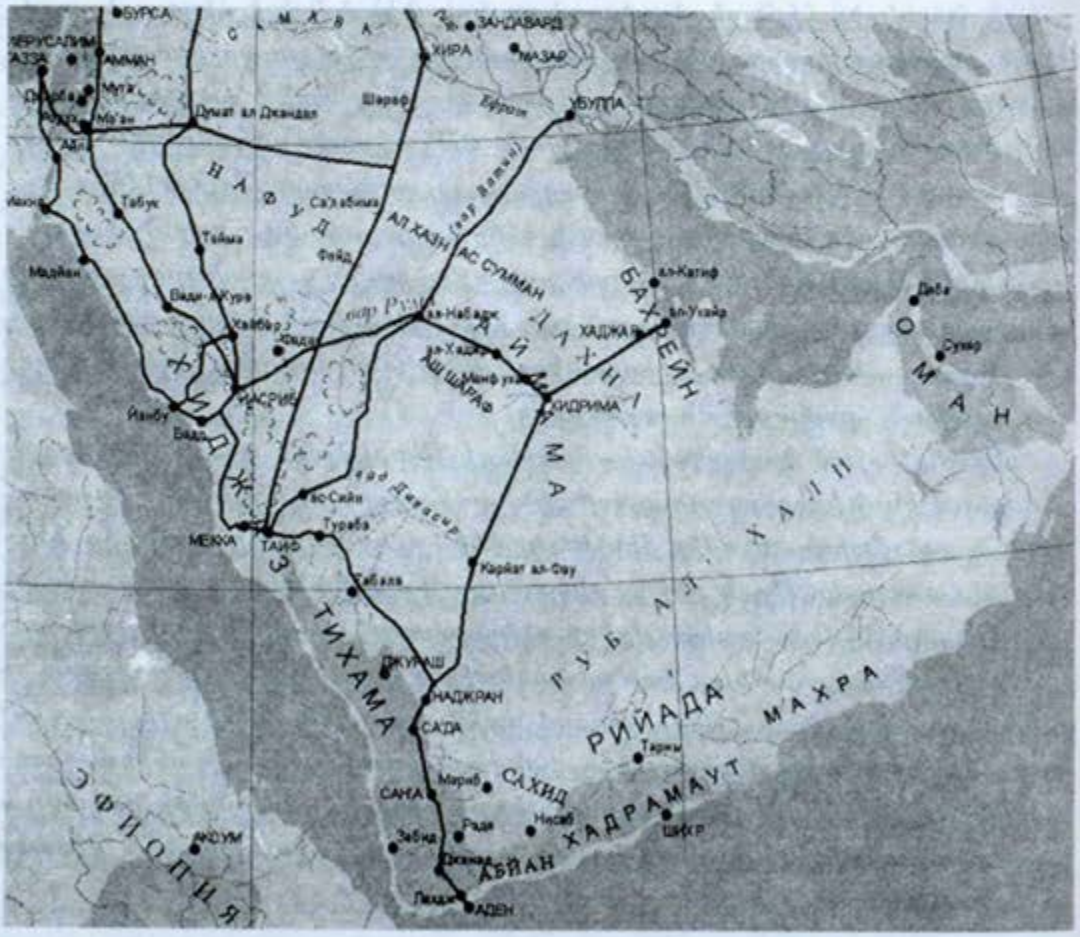
Համեմատելով, որպես համաշխարհային կրոնի հիմնադիր, Մուհամմեդի գործունեությունը Հիսուս Նազովրեցու գործունեության հետ, փաստենք, որ իսլամի Պատգամաբերի քարոզչական գործունեության մեքքայական հատվածը հիմնական գծերով բավականին նման է Հիսուս Նազովրեցու քարոզչությանը, սակայն Մուհամմեդի առջև գործունեության ուշ փուլում (617-632 թթ.) պարզորոշ կերպով առանցքային է դարձել պայքարը հանուն քաղաքական իշխանության: Եթե Հիսուս Նազովրեցին քարոզել է աստծո թագավորության ապագա գալուստը, ապա Մուհամմեդը, որպես պատմական կերպար հանդես է եկել հասարակական բարեկարգչության դիրքերից[2]: Նա ըստ էության քաղաքական ու գաղափարաբանական պայքարի արդյունքում կայացրել էր նոր արաբական հասարակություն, որը պետք է հեռու լիներ քրիստոնեությանը յուրահատուկ սիրո և ներողամտության հրամայական առանցքից:

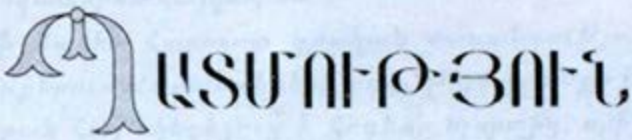
Որպես իսլամ կրոնական համակարգի թերություն այսօր շատ է շահարկվում կնոջ երկրորդայնացված լինելու հարցը, ինչը ելնում է իսլամադավան տղամարդու կողմից մինչև չորս կին ունենալու իրավունքից, ինչպես և հասարակության մեջ և ընտանիքում կնոջ ենթակա կարգավիճակից: Սակայն նշված մոտեցումը, որ քննադատում է իսլամը կնոջ դերի արդիական արևմտյան ընկալման տեսակետից և հաշվի չի առնում այն հանգամանքը, որ կանանց թիվը չորսով սահմանափակելով առավել ևս կնոջ նախաձեռնությամբ ամուսնուց բաժանվելու իրավական մեխանիզմի հաստատմամբ Մուհամմեդը լրջագույնս կարգավորել է ընտանիքի, հարեմի և կնոջ հետ կապված հարցերի խառնիճաղանջ ու բարբարոսական վիճակը 7-րդ դարի Արաբիայում:

---

[1] Ալ Բուխարի. Հադիսներ:
[2] Տե՛ս, *Ролин Армур,* Ислам и христианство, М., ст. 2004:

Ընդհանրացնելով իսլամի հիմնադիր Մուհամմեդ Պատգամաբերի կյանքն ու գործունեությունը, փաստենք, որ նա համաշխարհային պատմության առավել վառ և խոշորագույն ազդեցություն թողած կերպարներից մեկն է, որի գործը այսօր ընթանում է շարունակական զարգացման և հզորացման ուղիով: Մուհամմեդ կրոնական գործչի կյանքը բացառիկ կոնտրաստայնության օրինակ է, որը սկսվելով հալածական, հայրենի քաղաքի բնակչության մեծամասնության կողմից ատված ու արհամարհված վիճակից, իրականացված աննահանջ քաղաքականության և իր գործին բացառիկ նվիրմամբ ծառայելու արդյունքում ավարտվել է համաարաբական հոգևոր ու քաղաքական բարձրագույն հեղինակության կարգավիճակով: Գնահատելով նրա անցած պատմական ուղին, նշենք, որ անգամ 21-րդ դարի ուսումնասիրության քննախույզ լույսի ներքո նա ներկայանում է որպես մեծ դիվանագետի, հեռատես քաղաքական ու անհողդողդ կրոնական գործչի համաձուլվածք:




ԱՍՄՈՒԹՅՈՒՆ

ԿՈՄԻՏԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ

Անուշավան եպիսկոպոս Ժամկոչյան

«ՍՈՂՈՄՈՆ ՆԱԽԱԽՆԱՄՈՒԹՅԱՆ ԸՆՇԱՆ ԵՂԱՎ Ս. ԷՋՄԻԱԾՆԻՆ:
ԿՈՄԻՏԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ Ս. ԷՋՄԻԱԾՆԻ ԸՆՇԱՆ ՀԱՆԴԻՍԱՑԱՎ ՀԱՅ
ԺՈՂՈՎՐԴԻՆ»:

Վազգեն Ա Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց

Կոմիտաս վարդապետը հայ իրականության մեջ գերազանցապես ծանոթ է՝ իբրև հանճարեղ երաժիշտ, որ ոչ միայն հորինել, հավաքել և օտարաբուր ազդեցություններից զտել է հայ երգն ու երաժշտությունը, այլև տվել է նրանց նաև զուտ ազգային նկարագիր և ոգի:

Կոմիտասը՝ հայ երգի Առաքյալը, իր հոգու մեջ խտացրեց ամբողջ ժողովրդի հոգևոր ու ազգային երգի թրթռումները: Նա իր հանճարեղ ստեղծագործություններով հայ երգի գանձարանի մեջ ամփոփեց հայ եկեղեցականի ու հայ գյուղացու հոգեթով ապրումը՝ այնքա՜ն բյուրեղացած ու այնքա՜ն հարազատորեն հայկական:

Կոմիտասի մասին հարուստ գրական ժառանգություն կա: Սակայն երբեմն այդ գրքերում ժամանակների ոգու թելադրանքով փորձ է արվում հեռացնելու նրան հայ եկեղեցուց և հոգևոր ոլորտից, որից խաթարվում է Կոմիտաս վարդապետի ամբողջական և ճշմարտացի նկարագիրը: Խորհրդահայ հետազոտողներից շատերը չէին նշում նրա հոգևորական լինելու հանգամանքը համարելով նսեմացուցիչ: Այսպես, Ս. Գասպարյանը գրում է, «... Մեծաքանակ նյութերի մեջ ամենից ավելի ուշադրություն է նվիրվում Կոմիտաս վարդապետի ողբերգական կյանքի սրտառուչ այս կամ այն դրվագներին, և հաճախ հարցը դրանով էլ սպառվում է: Այդ դեռ ոչինչ: Կարևոր է նշել, որ բոլոր դեպքերում առանձնապես չեշտվում է Կոմիտասի հոգևորական լինելու հանգամանքը, նրա վարդապետական կոչումը: Դա մթագնում է Կոմիտասի որպես ժողովրդական գործչի նշանակությունը[1], որ իբր նա եղել է «աշխարհիկ գաղափարներով, ապրումներով ու համոզումներով»: Սակայն Հայաստանի Հանրապետության պատմության պետական կենտրոնական արխիվում պահպանվող եկեղեցական ֆոնդերում բազմաթիվ անտիպ փաստաթղթեր կան, որոնք ցրում են և ժխտում նրա մասին եղած զանազան անհիմն ենթադրություններն ու ո-

[1] Ս. Գ. Գասպարյան, Կոմիտաս. կյանքը եւ գործունեությունը, Երեւան 1961, էջ 10:

բակումները փաստագրելով ու ամբողջականացնելով մեծ հոգևորականի և երկյուղած աստվածապաշտի հավերժական կերպարը: Այդ նյութերի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ, իրոք, Կոմիտաս վարդապետը եղել է Ս. Էջմիածնի հավատավոր և հոգևոր գործունեությանը նվիրված բացառիկ միաբաններից մեկը, որն իր ընկերների հետ ծունկի է իջել Սուրբ Սեղանի առջև և ուխտել ծառայել հայ եկեղեցուն լինելով «մշակ առանց ամօթոյ»:

Ընդամենը հայ ժողովրդի համար ստեղծված պատմականորեն ծանր իրադրությանը եղեռնին, ինչպես եւ Հայաստանում խորհրդային կարգերի հաստատումով Մ. Աթոռի ու նրա նկատմամբ կիրառված իրավազրկումներին ու բռնություններին Ս. Էջմիածինը միշտ էլ սատար է կանգնել իր հոգևոր զավակներին:

Կոմիտաս վարդապետը եղել և մնում է Մ. Աթոռ Ս. Էջմիածնի հավատավոր և եռամեծ վարդապետներից մեկը, որի հոգին սկսել է ղողանջել Մ. Տաճարի կամարների ներքո և այնուհետև հասել յուրաքանչյուր հայի սրտին դառնալով, ինչպես բանաստեղծը պիտի ասեր «Հայոց անլռելի զանգակատունը»:

Կենսագրական ակնարկ

Կոմիտաս վարդապետի մանկության և պատանեկան տարիների վերաբերյալ տեղեկությունները սակավ են: Նրա կյանքի այդ շրջանի վերաբերյալ միակ աղբյուրը ինքնակենսագրությունն է:

Փոքր Ասիայի Կուտինա քաղաքում, կոշկակար Գևորգ Սողոմոնյանի համեստ ընտանիքում 1869 թ. սեպտեմբերի 26-ին ծնվել է Սողոմոնը: Հայրը կուտինացի էր, մայրը Թագուհի Հովհաննիսյանը բուրսացի: Երկուսն էլ հայ են: Մեկ տարեկան հասակում Սողոմոնը կորցնում է մորը, որն ընդամենը 17 տարեկան էր: 1876 թ. ապագա երգահանը ընդունվում է և 1880 թ. ավարտում է Կուտինայի քառամյա վարժարանը:

Քյոթահիան (Կուտինան) Թուրքիայի Արևմտյան Անատոլիայում գտնվող մի փոքրիկ քաղաք էր, ուր բնակվում էին հայեր և թուրքեր: 18-րդ դարում հայերը այստեղ էին գաղթել Հայաստանի Գողթն (Նախիջևան) գավառից: Հայերն իրենց նոր գաղթօջախում ապրում էին համախումբ կերպով պահպանելով իրենց ավանդությունները, սովորությունները և ազգային լեզուն: Սակայն թուրք բարձրաստիճան պաշտոնյաների կողմից գործադրվող բռնությունների պատճառով շատ կարճ ժամանակում Կուտինայի հայ բնակչությունը թրքախոս է դառնում: Հայախոս միակ վայրը քաղաքի Ս. Թեոդորոսի եկեղեցին էր, որի երգչախմբում երգում էր նաև Սողոմոնի շնորհալի հայրը: Նա ճանաչված էր նաև որպես նվագող, պարող

և զվարճախոս: Իր ինքնակենսագրության մեջ Կոմիտասը հետագայում գրում է. «Հօրս ու մօրս ազգատոհմն ի բնէ ձայնեղ է: Հայրս եւ հօրեղբայրս Յարութիւն Սողոմոնեանը, յայտնի դպիրներ են եղել մեր քաղաքի Ս. Թէոդորոս եկեղեցում: Մօրս եւ հօրս տաճիկ լեզուով եւ եղանակներով յօրինած երգերը, որոնցից մի քանիսն արդէն գրել եմ 1893 թ. հայրենիքումս, դեռ երգում են մեծ հիացումով մեր քաղաքի ծերերը: Մայրս վախճանուել է 1870 թ., իսկ հայրս 1880 թ.: Ծնողներիս մահից յետոյ ինձ միամօր զաւակիս, դաստիարակել եւ ուսմանս մասին մեծ հոգ է տարել հօրական տատս Մարիամը:

1876 թ. էր, երբ առաջին անգամ ոտք դրի դպրոցի շեմքը: Մեր քաղաքի վարժարանը չորս բաժանմունք ունեցող դպրոց էր: 1880 թուին աւարտեցի այդ վարժարանը, եւ հայրս իր մահից չորս ամիս առաջ ինձ ուղարկեց Բուրսայի վարժարանը: Դեռ տարին չբոլորած, հօրս մահուան պատճառով, մեր քաղաքը վերադարձայ: 1881 թ. մեր վիճակի առաջնորդը Գեւորգ վարդապետ Դերձակեանը պէտք է գնար Սբ. Էջմիածին եպիսկոպոս ձեռնադրուելու: Գեւորգ Դ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը հրամանագրել էր, որ առաջնորդը հետը բերէ մի որբ աշակերտ, Սբ. Էջմիածնում հիմնած Մայր Աթոռի Գեւորգեան ճեմարանի համար: Քսան որբի մէջ վիճակն ինձ ընկաւ, եւ առաջնորդն ինձ Սբ. Էջմիածին բերաւ»[1]:

Գեւորգ Դ մեծագործ և երաժշտասեր կաթողիկոսը եկեղեցիներում կատարվող երգեցողությունը միատեսակ դարձնելու, ավանդականը ձայնագրելու և կորստից փրկելու, հայ եկեղեցական երաժշտության մեջ միասնականություն մտցնելու և գեղեցիկ երգերը վերականգնելու, ինչպես նաև իր հիմնադրած ճեմարանում դասավանդվող հոգևոր երաժշտությունը կանոնակարգելու և բարձր հիմքերի վրա դնելու նպատակով 1874 թ. Կ. Պոլսից Մայր Աթոռ է հրավիրում անվանի երաժշտագետ Նիկողայոս Թաշճյանին: Այդ նպատակով Գեւորգ Դ կաթողիկոսը հատուկ շրջաբերականով հրահանգում է բոլոր թեմական առաջնորդներին, որպեսզի փնտրեն ու գտնեն լավ ձայն ունեցող երեխաներ և ուղարկեն Ս. Էջմիածին ճեմարանում սովորելու համար:

Ահա թե ինչ է գրում սինոդը 1875 թ. հուլիսի 25-ին Շամախու հայոց հոգևոր դպրոցի հոգաբարձությանը. «Ապաքէն բացայայտ պիտի լինի յարգութեանց Ձերոց, թէ գերերջանիկ թարգմանիչք եւ ծաղկեցուցիչք ազգային գրականութեան մերոյ յոսկեղարուն այնմիկ զորքան փոյթ եւ վաստակ յանձինս կրեցին եւս գերապայծառ փառս վերածել զներքին եւ զարտաքին բարեկարգութիւն մերս ուղղափառ սուրբ եկեղեցւոյ:

[1] «Կոմիտաս վարդապետ կուտինացի», (ինքնակենսագրություն), 1908 յունիս 24, Ս. Էջմիածին : «Հայրենիք» ամսագիր, Պոսթըն, 1924, մայիս:

Արդ ի բարակարգութիւն սակի է եւ եկեղեցականն երաժշտութիւն, որ արդարեւ զլսելիս ունկնդրաց գրաւէ իր մեծին եւ մերոյն Աստուծոյ, որ վասն օրհնութեան եւ փառաբանութեան միայն ստեղծ զմեզ: Եկեղեցական երաժշտութիւն կարգաւորեալ եւ ձայնագրութեան արհեստիւ վայելչացուցեալ ի թարգմանչաց սրբոց այո՛, մեծապէս պայծառացուցանէր զեկեղեցին, բայց այնինչ բռնութիւն ժամանակաց խստապէս ճնշեալ զեկեղեցականս մեր ոչ ներէին անթերի զպաշտամունս կատարել, հետզհետէ բոլորովին մոռացեալ եղեւ հայկական ձայնագրութիւն եւ իւրաքանչիւր ոք ըստ քմաց երգէր զշարականս խառնաշփոթ եղանակաւ, եւ յութից ձայնից երեքն կամ չորեքն բովանդակ մոռացեալ մինչեւ ցարդ:

Սակայն փառք ողորմութեանն Աստուծոյ, որ ազդեաց յազգասէր սիրտ վեհափառ հայրապետին մերոյ փութայ զանյայտացեալ հուրն հրէական սրբութեան զձայնագրութիւն ասեմ հայկական ի վեհութենէ թաքստեանն դնել ըստ Աւետարանին ի վերայ աշտարակի ի բարոյապատճառն լուսաւորութեան մանկանց եկեղեցւոյ, քանզի նորին վեհափառութիւնն լսելով եւ մանաւանդ տեսնելով ի բազում ուրեք, զի եկեղեցական զերգեցողութիւնս շարունակաց եւ այլոց այլ ընդ այլոց առաւել կորուսեալ են զգեղեցիկ եղանակս երգոցն: Հեռատես իմն նպատակաւ փութացաւ բերել ի Կ. Պոլսոյ զվարժապետ ձայնագրութեան եւ ժողուելու յամենայն քաղաքաց զաշակերտս ետ ուսուցանել զայն պատուական արուեստն, զի տարածեսցի այն յամենայն եկեղեցիս վասն միօրինակ ներդաշնակութեամբ երգեցողութեան»[1]:

Գևորգ Դ Քերեստճյան կաթողիկոսի այս կարևոր միջոցառումը պատճառ է դառնում, որպեսզի Թրքախոս Սողոմոնը 1881 թ. հոկտեմբերի 1-ին բերվի Սբ. Էջմիածին և ներկայացվի կաթողիկոսին:

Կոմիտասը կաթողիկոսի հետ հանդիպման մասին գրում է հետևյալը.

«Բազմած էր հայոց հայրապետը պատկառելի մի ծերունի: Սկսաւ ինձ հարց ու փորձ անել: Ես ապուշ էի կտրել մնացել, չէի հասկանում, թէ ինչ է ասում, որովհետեւ խօսում էր հայերէն, իսկ ես, որպէս եւ մեր քաղաքացիք, տաճկախօս էի. թէեւ հայերէն գրել-կարդալ գիտէի, բայց դպրոցում բոլոր առարկաները անցել էի տաճիկ լեզուով, ուստի չէի հասկանում կարդացածս ու հայերէնը: Վեհը տեսաւ, որ ես հայերէն չեմ իմանում, ասաց տաճկերէն լեզուով:

– Դու զուր ես եկել այստեղ, որովհետեւ մեր ճեմարանում ամէն բան հայերէն են անցնում: Ես էլ առանց քաշուելու, մանկական միամտութեամբ, համարձակութիւն եկաւ վրաս եւ ասացի,

[1] ՀՀ պատմության պետական կենտրոնական արխիվ, ֆ 57, ց. 1, գ. 246, թ. 61. «Էջմիածին», 1948, հունվար-փետրվար, էջ 52:

- Ես եկել եմ հայերէն սովորելու:
- Էհ, լաւ ձայն ունե՞ս եւ երգել գիտե՞ս:
- Այո՛, ունեմ ու գիտեմ:
- Ի՞նչ երգեր գիտես:
- Ինչ ասես գիտեմ, հայերէն, տաճկերէն, եկեղեցական, աշխարհական:
- Շատ լավ, «Լոյս Զուարթը» գիտե՞ս:
- Գիտեմ:
- «Լոյս Զուարթ»-ը երգելիս նկատեցի, թէ ինչպէս նորա աչքից արցունքները գլորւում էին եւ թաւալուելով երկար ճերմակ մօրուսի վրայով գլորւում էին վերարկուի ծալքերի մէջ:
- Ասոր ճեմարան տարէք, - հրամայեց վեհը Մանկունի Վահրամ եպիսկոպոսին՝ իր դիւանապետին»[1]:

Եվ այսպես «Լոյս Զուարթ» երգի հոգեթով կատարումով 12 տարեկան Սողոմոնը դառնում է Գևորգյան ճեմարանի ուսանող:

Ուսման առաջին իսկ տարում Սողոմոնն իր բացառիկ առաջադիմությամբ և արտակարգ ընդունակություններով գրավում է բոլորի ուշադրությունը և բացահայտում աստվածատուր շնորհները:

Մանուկ Աբեղյանը Կոմիտասի մասին իր հուշերում գրում է. «Ես չեմ կարող ասել, թե Կոմիտասը ճեմարանում ինչպիսի աշակերտ է եղել իր առաջադիմությամբ, որովհետև նա մի չորս տարով ինձանից փոքր էր, իսկ դասարանի թվով ավելի ևս ցածր էր: Բայց գիտեմ, որ նա հիմնովին կերպով յուրացրել էր հայերենը՝ թե՛ հին, թե՛ նոր, լավ գիտեր հանրահաշիվ եւ երկրաչափություն, այնպես որ ճեմարանում ուսուցիչ եղած ժամանակ այդ քննության ընթերական նա էր, եւ երբեմն ինքը մենակ էր վարում քննությունները»[2]:

Վավերագրերը հավաստում են, որ թրքախոս Սողոմոնը ընդամենը մի քանի ամսվա ընթացքում իր աշխատասիրության և ուշիմության շնորհիվ սկսում է վարժ կերպով հայերեն խոսել և բարձր առաջադիմություն ցուցաբերել բոլոր առարկաներից: Շնորհիվ երաժշտության դասախոս Սահակ վարդապետ Ամատունու, Սողոմոնի մեջ առանձնահատուկ սեր և հակում է դրսևորվում երաժշտության նկատմամբ: Նա հափշտակությամբ էր կարդում նաև հայ եկեղեցու և հայ ժողովրդի պատմություն: Ճեմարանի դասախոսները Կոմիտասին հոգատարությամբ են շրջապատում: Մասնավորապես բանաստեղծ Հովհաննես Հովհաննիսյանը, որ ռուսերեն էր դասավանդում, անչափ սիրում էր իր սանին: Նրա պատվերով Մոսկվայից

---

[1] Աբել վրդ. Օղլուգեան. Գրական նշխարք Կոմիտաս վարդապետի բեղուն գրչէն. Սոնքրէալ, 1994, էջ 8:

[2] Ա. Գ. Գասպարյան. Կոմիտաս. Երեւան, 1961, էջ 58:

ստացվում է երաժշտագիտական գրականություն: Կոմիտասը ինքնամոռացորեն տարվում է այդ գրքերի ուսումնասիրությամբ: Դեռևս 5-րդ դասարանում նա առանց դժվարության կարողանում է ձայնագրել ամենաբարդ եղանակները: Մակար կաթողիկոսի հրավերով Մայր Աթոռ է գալիս Մաղաքիա արք. Օրմանյանը: Նա գործադրելով իր եկեղեցական և աստվածաբանական գիտելիքներն ու կազմակերպչական կարողությունները հիմնովին վերափոխում է Գևորգյան ճեմարանի դասավանդման ձևերն ու բարձրացնում մակարդակը:

Օրմանյանի ձեռնարկած բարեփոխումների ընթացքում, 1890 թ. հունիսի 9-ին, Գարեգին Հովսեփյանի, Գևորգ Զորեքչյանի, Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի հետ Սողոմոն Սողոմոնյանը ձեռնադրվում է սարկավագ և նվիրվում հոգևոր ծառայությանը[1]:

1893 թ. Սողոմոն սարկավագը ավարտում է ճեմարանի լսարանական բաժինը գրելով «Շնորհալին, նրա դարը եւ նրա ժամանակ յուզուած կրոնական խնդիրները» թեմայով ավարտաճառը: Նույն թվականի հոկտեմբերի 5-ին Կոմիտասը նշանակվում է ճեմարանի երաժշտության դասատու և Մայր Տաճարի խմբավար Կարա-Մուրզայի փոխարեն: (Սբ. Էջմիածնի միաբանությունը դժգոհություններ ուներ Կարա-Մուրզայի կաթոլիկական դավանանքի և սկզբունքների պատճառով): Կարա-Մուրզային հեռացնելը մեծ հուզում և զայրույթ է առաջացնում թե՛ աշակերտների և թե՛ ուսուցիչների շրջանում: Ճեմարանի տեսուչ Կ. Կոստանյանը նույնիսկ հրաժարական է ներկայացնում կաթողիկոսին, որում գրում է. «Նորին Վեհափառութեան Տ. Տ. Մկրտիչ Առաջնոյ Սրբազնասուրբ Կաթողիկոսին Ամենայն Հայոց

Յայտարարութիւն

Համաձայն պատուիրանի սրբութեան ձերոյ զպ. Կարա-Մուրզա արձակեցի ի պաշտօնէ ուսուցչութեան երգեցողութեան եւ զՍողոմոն սարկաւագ կարգեալ ի նոյն պաշտօն կամ մատուցանել զՀրաժարական իմ ի պաշտօնէ տեսչի ճեմարանի եւ ամենախոնարհաբար խնդրել զտնօրինութիւն Վեհափառութեան Ձերոյ»[2]:

1894 թ. Մկրտիչ Ա Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի հրամանով Մ. Աթոռի ավագագույն միաբաններից Մեսրովբ արք. Սմբատյանցը Ս. Գայանեի վանքում Սողոմոն սարկավագ Սողոմոնյանին ձեռնադրում է աբեղա վերանվանելով նրան Կոմիտաս՝ 7-րդ դարի (615-628 թթ.) նշանավոր կաթո-

---

[1] «Արարատ», 1890թ., էջ 472:

[2] ՀՀ ՊԿՊԱ. ֆ. 57, ց.1, գ. 202, թ. 64:

ղիկոս, շինարար, բանաստեղծ և երաժիշտ, շարականագիր Կոմիտաս Աղցեցու անունով:

Որպես ճեմարանի դասախոսի Կոմիտասի առջև գործունեության լայն ճանապարհ է բացվում: Դասավանդելուց բացի նա ուսանողներից երգեցիկ խումբ է կազմակերպում, որը Մ. Տաճարում երգում էր տոնական և շաբաթ ու կիրակի օրերին: Տեսչի հանձնարարությամբ բոլոր լսարանների համար կազմում է «Եկեղեցական երգեցողություն» առարկայի ծրագիրը[1]: Նա լուրջ փաստերով հիմնավորում է իր կազմած ծրագրի առավելությունը: Նա նշում է նաև այն բոլոր պատճառները, որոնց հետևանքով վերջին երեք տարում եկեղեցական երաժշտության դասավանդումը ճեմարանում թերի է եղել[2]: Կոմիտասի ներկայացրած ծրագրերը կազմված էին մասնագիտական հմտությամբ և կարճ ժամանակաընթացքում տալիս են դրական արդյունք:

1896 թ. փետրվարի 26-ին Խրիմյան Հայրիկի կարգադրությամբ, Վաղարշապատի Ս. Աստվածածին եկեղեցում Մեսրոպ արք. Սմբատյանցի կողմից Կոմիտաս աբեղան վարդապետական տվչություն է ստանում: Դեռևս աբեղայական տարիներից Կոմիտասը հայտնի էր ստեղծագործական աշխատանքներով և, արդեն մամուլում իր տաղանդի և գործունեության մասին հաղորդումներ ու հոդվածներ էին տպագրվում: Սակայն միայն ճեմարանում ձեռք բերածը նրան չէր բավարարում, և նա խիստ պահանջ էր զգում նոր գիտելիքներ ձեռք բերելու: Այդ նպատակով Խրիմյան Հայրիկի արտոնությամբ 1895 թ. սեպտեմբերին Կոմիտասը մեկնում է Թիֆլիս և դառնում Մակար Եկմալյանի ուսանողը հաղորդակից լինելով Թիֆլիսի երաժշտական բուռն կյանքին, ուսման ծարավը հագեցնում համերգներում և օպերաներում: 1896 թ. ապրիլի 19-ին Խրիմյանի հրավերով Կոմիտաս վարդապետը Թիֆլիսից վերադառնում է գիտելիքների նոր ձեռքբերումներով:

«Նոր դարը» այսպես է գրում այդ մասին. «Բարեշնորհ Կոմիտաս վարդապետ Սողոմոնյանը, որ աշունքվանից գտնվում էր Թիֆլիսում եւ պարապում էր երաժշտության ուսումնասիրությամբ, ապրիլի 19-ին ճանապարհվեց դեպի Ս. Էջմիածին, վեհափառ հայրապետի հեռագրի համաձայն»[3]:

Վերադառնալով Ս. Էջմիածին Կոմիտաս վարդապետը հոգևոր և մանկավարժական մեծ գործունեություն է ծավալում և իր համեստ ու բարի էությամբ դառնում ուսանողների կողմից սիրված դասախոս: Այդ առիթով Դ. Դեմիրճյանն իր հուշերում գրում է. «Կոմիտասն իջեցրեց իմ մեջ Կարա-

---

1 ՀՀ ՊԿՊԱ Ֆ. 312 (Էջմիածնի Գեւորգյան ճեմարան) g 1, 243, p. 8, 30, 31:
2 ՀՀ ՊԿՊԱ Ֆ. 312, թղթ. 32, g. 4, p. 1:
3 «Նոր Դար», 1896, № 70:

Մուրզայի հալածանքի պատճառով նրա դեմ բորբոքված զայրույթը: Ես ներքուստ հաշտվեցի նրա հետ[1]...: Առաջին իսկ օրերում ես մի ծածուկ համակրանք զգացի դեպի Կոմիտասը: Նրա դասավանդությունը հանգիստ, ընկերական էր, մեղմ ոգեւորությամբ տոգորված: Նրա ժպտուն աչքերում թաքնված թախծալի ցոլքը, պարզ ինտոնացիան, խանդաղատալի ձայնը մատնում էին նրա ներքին կրակը: Նա հիվանդ էր ժողովրդական երգով: Նրա երգերի մեջ զգացվում էին ինչ-որ նրբերանգներ, յուրահատուկ ռիթմ, որից զուրկ էր Կարա-Մուրզայի ժողովրդական երգն իր զինվորական պրիմիտիվով»[2]:

1881 թ. մինչև 1910 թ. նա միայն անհրաժեշտ դեպքերում էր բացակայել Ս. Էջմիածնից և միշտ ձգտել է արդյունավետ կերպով ծառայել Մ. Աթոռին և հայ եկեղեցուն:

Կոմիտաս վարդապետն իր առջև նպատակ էր դրել ամբողջությամբ նվիրվել հայ եկեղեցական և ժողովրդական երգերի ուսումնասիրությանը, գտնել անհայտ մեծաց խազերը բացելու բանալին: Սակայն այդ ամենը անելու համար նրան պետք էր երաժշտական նոր գիտելիքների ձեռքբերում, լրացում, որպեսզի հնարավորություն ունենար գիտականորեն ապացուցելու և լուծելու իր առջև դրված խնդիրները, իրականացնելու իր նպատակներն ու ծրագրերը: Կոմիտաս վարդապետը բուռն ցանկություն ուներ ուսումը Գերմանիայում շարունակելու: Այդ մասին նա տեղյակ է պահում իր հոգևոր հորը՝ Խրիմյանին: Խրիմյան Հայրիկի բարեխոսությամբ Կոմիտասը դիմում է հայ ժողովրդի մեծ զավակ և մեծագործ բարերար Ալեքսանդր Մանթաշյանին իր ուսման ծախսերը հոգալու համար: Մանթաշյանի պատասխանը դրական էր, որովհետև Խրիմյանն արդեն բարեխոսել, երաշխավորել էր նրա երաժշտական բացառիկ ընդունակությունների և եկեղեցանվեր գործունեության համար:

Ահա թե ինչ է գրի առել Կոմիտասի պատմածներից նրա աշակերտը՝ Գ. Մխիթարյանը. «Երբ Էջմիածին վերադարձա եւ խնդրագիրս մատուցի Հայրիկին, գոհ եղավ եւ հրամայեց, որ երթամ Մանթաշյանի ստորագրությունը բերեմ: Անմիջապես Թիֆլիս գնացի ու կաթողիկոսի հրամանը հաղորդեցի: Մանթաշյանը հայտարարեց. «Գնա Կոմիտաս, առ սա ստորագրությունը տուր Հայրիկին, եւ ես կսպասեմ համերգներուդ...»:

«Ողջագուրվելով կու գամ Էջմիածին: Նոր աղերսագիր կը պատրաստեմ եւ կը հանձնեմ դիվանապետին, Մանթաշյանի հավանության գրին հետ: Ես ալ հետեւացա անոր, ձեռքս մելան թաթխած գրիչ մը, դեպի վեհարան գացի, ուր բազմած էր Հայրիկը: Անմիջապես վեղարս դեպի աջ ծռելով

---

[1] Դ. Դեմիրճյան, Երկերի ժողովածու, հ. 14, էջ 236:
[2] Անդ:

ծնրադրեցի անոր առջեւ, մինչեւ կը կարդար խնդրագիրս: Երբ ընթերցումն ավարտեց, առանց վայրկյան մը սպասելու վերարկուիս տակ պահած գրիչը վեր բարձրացուցի: Հայրիկը, երբ իմ այդ փութկոտ ընթացքս տեսավ, ջղայնոտ շեշտով մը պոռաց. «Կորի՛ր խայտառակ, ուրկե՞ առիր այդ համարձակութիւնը: Վեղարս ձեռքս շանթահար ու գլխիկոր սկսա հետ-հետ նահանջել: Վեհարանին դուռը հազիվ հասած՝ հրամայեց, որ իրեն մոտենամ: Դարձյալ ծնրադրեցի իր առջեւ: Առավ գրիչս եւ մակագրելե վերջ աղերսագիրս, ըսավ գորովոտ ձայնով մը. «Առ եւ գնա այդ համարձակութիւնն ու կամքը երաժշտական ասպարեզիդ մեջ ունեցիր»[1]:

Կոմիտասը, իր հետ վերցնելով ձեռագիր աշխատութիւնների մի մասը, Խրիմյանից այդ առթիվ ստացած նվերն ու կոնդակը, հրաժեշտ է տալիս Մ. Աթոռին և մեկնում Բեռլին: Այդ առթիվ «Արարատ» ամսագիրը գրում է. «Ճեմարան ավարտած սաներից Կոմիտաս վարդապետը, որ երգեցողության ուսուցիչն էր ճեմարանում, անցյալ տարի եւ այս տարի Թիֆլիսում Մ. Եկմալյանին էր աշակերտում, իրավունք ստացավ նորին վեհափառությունից արտասահման գնալու եւ երաժշտական արվեստում կատարելագործվելու: Հայր Կոմիտասի ուսման ծախսը հոգալ խոստացել է հայտնի բարեգործ Ալեքսանդր Մանթաշյանը, որին այդ առիթով ազգիս վեհափառ կաթողիկոսն յուր առաքելական օրհնությունն հաճեցավ տալ հատուկ կոնդակով»[2]:

Հունիսի սկզբին Կոմիտասը հասնում է Բեռլին, որտեղ կոնսերվատորիայի ռեկտոր Յոզեֆ Յոախիմի մոտ քննություն տալուց հետո ընդունվում և նրա խորհուրդներով սովորում է գերմանացի անվանի երաժշտագետ մանկավարժ Ռիխարդ Շմիդտի մասնավոր երաժշտանոցում:

Կոմիտաս վարդապետն իր կենսագրականում այդ մասին գրում է. «Եոախիմը խորհուրդ տուաւ մտնել Ռիխարդ Շմիդտի մասնաւոր երաժշտանոցը: Ուսուցչապետ եւ արքունի երաժշտագէտ տեսուչ Ռիխարդ Շմիդտը յանձն առաւ ինձ հետ պարապել առանձնապէս»[3]:

Վաստակաշատ երաժիշտն առաջին իսկ պահից նկատում է, որ գործ ունի բացառիկ տաղանդի տեր մի հոգևորականի հետ և նրա ուսման համար կազմում է բարդ ու համալիր մի ծրագիր: Այդ բոլորով հանդերձ Կոմիտաս վարդապետին պետք էր սովորել նաև գերմաներեն:

Բեռլինում օրըստօրե նրա առջև բացվում են երաժշտության ծովածավալ աշխարհի բազմաբնույթ բնագավառները, ծալքերն ու խորքերը: Կո-

---

1 «Ժամանակ», Կ. Պոլիս, 1929:

2 «Արարատ», 1896, № 4, էջ 58:

3 **Աբել Վրդ. Օղլուգեան**, Գրական նշխար Կոմիտաս վարդապետի բեղուն գրչէն, Սոնթրէալ, 1994, էջ 4:

միտաս վարդապետը, ինքնամոռաց կերպով գիշեր ու ցերեկ քրտնատանջ աշխատանք տանելով, շատ կարճ ժամանակում մեծ առաջադիմություն է ցուցաբերում և հիացմունք պատճառում իր ուսուցչապետին, որը նույնիսկ նրան հանձնարարում է երաժշտանոցի նախապատրաստական դասարաններում տեսական առարկաներ դասավանդել:

Գերմանիայում ուսումնառության տարիներին Կոմիտասը հոգևոր թելերով կապված է հայրենիքի և Մայր Աթոռի հետ: Հայտնի են բազմաթիվ նամակներ, որոնք երաժշտագետը գրել է հայաստանյան իր ընկերներին:

Այսպես, նա Գևորգյան ճեմարանի բազմավաստակ տեսուչ և նշանավոր հայագետ Կարապետ Կոստանյանին գրում է. «Չափազանց գոհ եմ իմ ուսուցչապետիցս, որ այս մի տարվա ընթացքում ինձ այնքան առաջ տարավ երաժշտության մեջ առհասարակ, որքան վեց տարում չեն անցնում այստեղի պետական երաժշտանոցում անդամ: Ինձ համար եթե մի դժվար բան կա, դա դաշնամուր նվագելն է, որ շատ դանդաղ է առաջ գնում, մատներս կոպտացել են, ոսկորներս պնդացել, քիչ - շատ նվագում եմ, բայց իմ ուզած աստիճանին դեռ չի հասել: Ուսուցչապետս Ռիխարդ Շմիդտը, յուր երաժշտանոցում, պատրաստական դասարաններում դասեր է նշանակել, յուր հսկողության տակ դասեր եմ տալիս եւ խումբ կազմելու, պատրաստելու, կառավարելու վարժվում, որ չափազանց շահավետ արդյունքների է հասցնում իմ փորձառությունը»[1]:

Կոմիտասը իր ժամանակի մեծ մասը սիրով նվիրում է դաշնամուրին և հասնում հաջողության, թեև արդեն 27 տարեկան էր: Բացի երաժշտական մասնագիտական առարկաներից, Կոմիտաս վարդապետը մասնակցում էր նաև բազմաթիվ այլ առարկաների դասընթացներին, թղթակցում մասնագիտական մամուլին, կատարում ստեղծագործական աշխատանքներ, հայ եկեղեցական երաժշտության վերաբերյալ ուսումնասիրություններ ուղարկում «Արարատ» ամսագրին:

Այդ տարիներին Բեռլինում Կոմիտասին է այցելում Գևորգյան Ճեմարանի դասախոս հայագետ Մանուկ Աբեղյանը, որը հետագայում իր հուշերում գրում է.

«... Երբ որ գնայիր նրա մոտ, նրան կգտնեիր դաշնամուրի առաջ: Տնից դուրս էր գալիս նա կա՛մ պրոֆեսորների մոտ դասի գնալու, կա՛մ թատրոն, օպերա եւ համերգ հաճախելու համար: Քիչ անդամ էր զբոսնելու իջնում, բայց ուսանողական հավաքույթներից չէր հրաժարվում:

...Ես գրեթե ամեն կիրակի ճաշից հետո նրա մոտ էի լինում»:

---

[1] «Կոմիտաս», ժողովածու, Երևան, 1930, էջ 57:

Գերմանիայում ուսումնառության տարիները հարթ և դյուրին չէին: Կոմիտասի առջև ծառացած էին բազմաթիվ դժվարություններ ու խոչընդոտներ, նյութական սղություն, սննդի պակաս: Այնուամենայնիվ նա կարողացավ հաղթահարել այդ դժվարությունները, երեք տարի ապրեց Գերմանիայում, հարստացրեց և կատարելագործեց իր երաժշտական գիտելիքները:

Բեռլինում Ռիխարդ Շմիդտից բացի նրան ուսուցանում են Օսկար Ֆլայշերը, Գոտֆրիդ Բելլերմանը, Մաքս Ֆրինդլենդերը և այլք:

Ուսումնառության տարիներին նա ուսումնասիրել է երաժշտության էսթետիկա, հին հույների երաժշտություն, երաժշտության ընդհանուր պատմություն, երաժշտական գործիքների գիտություն, միջնադարյան երաժշտություն, եկեղեցական երաժշտության պատմություն և այլն:

1899 թ. Կոմիտաս վարդապետն ավարտում է երաժշտական դասընթացները և նոր մտահղացումներով ու ստեղծագործական ավյունով ճանապարհվում է Ս. Էջմիածին: Վերադառնալուց առաջ հունիսի 14-ին, Բեռլինի հռչակավոր կոնսերվատորիայում, բազմաթիվ աշխարհահռչակ երգահանների ու երաժշտագետների համար հայ երաժշտության մասին երկու դասախոսություն է կարդում հիացնելով բոլորին: Եկեղեցական երաժշտության դասախոսության սկզբում Կոմիտաս վարդապետը համառոտակի ներկայացնում է հայ եկեղեցու ամփոփ պատմությունը: Պահպանվել են վավերագրեր այդ եզակի դասախոսության մասին, որոնցում ըստ արժանվույն գնահատվում են Կոմիտասի մտավոր և հոգևոր կարողությունները: Դասախոսության ունկնդիրներից մեկը նիստի նախագահ Օսկար Ֆլայշերը, այսպես է արտահայտում իր տպավորությունը. «Առաջին անգամ է, որ Բեռլինում այսպիսի մի դասախոսություն է կարդացվում եւ գուցե նաեւ Փարիզի աշխարհանդեսում անգամ նման դասախոսություն չի կարդացվել»[1]:

1899 թ. սեպտեմբերի առաջին կեսին Կոմիտասը վերադառնում է Մ. Աթոռ, նորից նշանակվում Գևորգյան ճեմարանի երաժշտության դասախոս, ինչպես և Մ. Աթոռի երգեցիկ խմբի ղեկավար[2]: Նա մեծ եռանդով ձեռնամուխ է լինում իր սիրած գործին և զբաղվում երաժշտական բազմապիսի հարցերով, հասարակական աշխատանքով, կրթում աշակերտներ:

Կոմիտաս վարդապետի վերադարձից հետո Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Խրիմյան Հայրիկը պրոֆեսոր Ռ. Շմիդտին հղում է օրհնության կոնդակ, որում ասվում է. «Սրտի անհուն բերկրությամբ եւ խորին շնորհակա-

---

1 Ա. Ե. «Հայկական երաժշտությունը Բեռլինում», «Նոր Դար», 1899, № 115:

2 «Արարատ»,1899, № 9, էջ 384:

լությամբ կը հաղորդենք ձեզ գերազնիվ պրոֆեսոր Ս. Էջմիածնի Առաքելական աթոռեն, թե ձեր խնամոտ ջանքերի պտուղը կը տեսնենք հանձին մեր հարազատ եւ սիրեցյալ որդվույն Կոմիտաս վարդապետի, որ մոտավորապես երեք տարի առաջ ուղարկել էինք Բեռլին, որպեսզի երաժշտական արվեստին մեջ, որն այնքան ծաղկած է եւ ընդհանրացած ձեր երկրում, հարկ եղած զգացումը ձեռք բերելով կարենա կատարելագործել նաեւ տոհմային երաժշտության պակասավոր կողմերը:

Այսպես նա ճոխացած ձեր իրեն շնորհած բոլոր ծանոթություններով եւ գիտելիքներով հագիվ վերադարձած է ի հայտ բերելով գերազանց կարողություն երաժշտական արվեստի մեջ եւ մեզ բոլորիս գոհ ձգեց ամեն տեսակետով:

Հոգեպես մխիթարված ի տես եկեղեցվո փառավորման եւ իր լուր այն քաղցրաձայն ու բազմաձայն երաժշտության, շատ հաջողապես կերգեն մեր հոգեւոր ճեմարանի սաները առաջնորդությամբ Կոմիտաս վարդապետի, կօրհնենք զձեզ եւ ձեր գործը այսու կոնդակով եւ կը խնդրենք ամենակարող երկնավոր հորմեն, որպեսզի ձեզ ույժ եւ կարողություն պարգեւէ մնալու համար միշտ ի ծառայության այս արվեստին:

Կը մաղթենք ձեզ, գերազնիվ պրոֆեսոր առողջություն, երջանկություն եւ երկար տարիներ»[1]:

Այս կոնդակը հրատարակվում է Բեռլինում 1900 թվականին[2]:

Կոմիտաս վարդապետը Մ. Աթոռում իր դասախոսական և խմբավարական աշխատանքներին զուգընթաց մեծ ոգևորությամբ զբաղվում է ժողովրդական երգերի հավաքագրմամբ և մշակմամբ: Անդրկովկասի բազմաթիվ քաղաքներում միաժամանակ հանդես է գալիս զեկուցումներով, կազմում է դասագրքեր, հրատարակում ժողովածուներ, զանազան ուսումնասիրություններ Ս. Էջմիածինը վերստին դարձնելով հայ երաժշտության դարբնոց:

1901 թ. հունիս-հուլիս ամիսներին Կոմիտաս վարդապետին Խրիմյան Հայրիկը նորից գործուղում է Գերմանիա, որտեղ մասնակցում է Բեռլինի եկեղեցական երաժշտության համաշխարհային կոնգրեսին և հանդես գալիս հայ եկեղեցական երաժշտությանը նվիրված զեկուցումով: Այդպիսով նրա անունն ու գործը հռչակվում են երաժշտական աշխարհում: Վերադարձի ճանապարհին, Փարիզում հանդիպում և ծանոթանում է Արշակ Չոպանյանի հետ, որը դառնում է նրա կյանքի մտերիմ բարեկամը:

---

[1] **Թերլեմեզյան Ռ.**, Կոմիտաս, Երեւան, 1992, էջ 32:

[2] ՀՀ ՊԿՊԱ, Ֆ. 56, վարչա-կազմակերպչական բաժին, Գ. 271, թ.1:

Մկրտիչ Ա Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը, հաշվի առնելով Կոմիտաս վարդապետի եռանդուն գործունեությունն ու վաստակը, 1900 թ. հունվարի 15-ին № 26 կոնդակով նրան շնորհում է ծաղկյա փիլոն[1]:

Ճեմարանի վաթսուն աշակերտներից բաղկացած երգչախմբով 1905 թ. Կոմիտաս վարդապետը մեկնում է Թիֆլիս՝ համերգներ տալու և դասախոսություններ կարդալու:

Հայ եկեղեցական և ժողովրդական երգերն օտարներին ծանոթացնելու նպատակով 1906 թ. մեկնում է Փարիզ և ֆրանսերեն լեզվով դասախոսություններ կարդում, կազմակերպում երգչախմբեր:

Փարիզյան ուղևորության մասին մեծ երգահանը գրում է. «Պարտք եմ համարում ձեզ տեղեկացնելու, որ արդեն Փարիզի համերգն էլ պատրաստ է, երգելու են տեղական հայտնի երգիչներից երեսուն հոգի եւ դեկտեմբերի 6-ին էլ հրավեր ստացա դասախոսության տեղական երաժշտագետների միության նախագահից: Մեծ ցանկություն կա կրկնել տալու համերգը, որովհետեւ տոմսերը ծախվել են, իսկ պահանջ շատ կա»[2]:

Կոմիտաս վարդապետի փարիզյան համերգների մասին օտարալեզու մամուլում հիացական խոսքերով հանդես են եկել բազմաթիվ նշանավոր երաժշտագետներ:

Այդ մասին «Արարատ» ամսագիրը գրում է. «Հայկական երաժշտություն, ահա մի նորություն, մի հայտնություն, որ մեզ տանում է հեռու եւ ապրել է տալիս մի մոռացված ժողովրդի կյանքով»[3]:

Փարիզի երաժշտական ամսագրերից մեկը գրում է. «Այս համերգը մի հայտնություն, մի սքանչանք էր: Ես կարծում եմ՝ մեզանից ոչ ոք չի կասկածում այս արվեստի գեղեցկության վրա, որ իսկապես ոչ եվրոպական է, ոչ էլ արեւելյան, բայց եզակի է իր բնույթով, շնորհագեղ քաղցրությամբ, թափանցող եւ հուզիչ քնքշությամբ:

Սա քնքուշ ելեւէջներով, ընտիր, ճկուն ու կենդանի ռիթմով մի երաժշտություն է, որ բխում է ամբողջովին սրտից: Երգերն արեգակ ունեն, բայց ոչ կիզիչ արեւը Արաբիայի կամ Պարսկաստանի անապատների:

Մի տեւական հովվերգություն՝ անդորր ու քաղցր, եւ այդ էր իսկապես Հայաստանի հովիտների կյանքը, չնայած այն բոլոր չարիքներին, որ ակոսեցին այդ աշխարհը:

Այսօր սիրո երգերի չքնաղ շարքով մեզ մատուցվեցին վառ, անուշաբույր ծաղիկներ: Այդ սիրո երգերը մելամաղձիկ են ու խանդակաթ, ինչ-

---

[1] ՀՀ ՊԿՊԱ, Ֆ. 56, վարչա-կազմակերպչական բաժին, Գ. 276, թ.1:

[2] ՀՀ Եղիշե Չարենցի անվան արվեստի և գրականության թանգարան, Կոմիտասի արխիվ:

[3] «Արարատ», 1907, էջ 140-144:

պես եւ ամբողջ աշխարհում, բայց օժտված են մի առանձին նուրբ երանգով, քնքուշ հույզերով:

Ժողովրդական երգերը երկրագո մի աղաղակ են, հարուստ գեղգեղանքով, որ արձագանք են տալիս մի լեռից մյուսը:

Պաշտամունքի (Պատարագ) երգերը նույնպես ազգային-ժողովրդական հոգու զեղումներ են:

Վերջապես պարերի եղանակը, որ չունի մեր չափի կոշտությունը, երբեմն կրոնական, երբեմն մեղմ, ինչպես սիրո երգ, երբեմն թեթեւ ու անմեղ ուրախությամբ, բայց խորապես հմայիչ... ներդաշնակ ու ազատ:

Կոմիտասը, որ չէր վախեցել գալ եւ ղեկավարել խումբը ու երգել պաշտամունքի մեղեդիները, մեր «Stabat Mater»-ի համապատասխան կտորի մեջ հասավ հուզմունքի այնպիսի ուժգնության, որ համարյա արտասվեցինք, եւ Կոմիտասն արժանացավ օվացիայի»[1]:

Փարիզում Կոմիտաս վարդապետը զբաղվում է նաև հրատարակչական գործունեությամբ:

Փարիզից Կոմիտաս վարդապետը անցնում է Շվեյցարիա, համերգներ է տալիս և դասախոսություններ կարդում Ցյուրիխում, Լոզանում, Բեռնում, Ժնևում: Այնուհետու լինում է Իտալիայում, Վենետիկում: Արտասահմանյան հաղթական շրջագայություններից մոտ կես տարի բացակայելուց հետո «համաշխարհային երաժշտական խաչմերուկում հաղթանակած, փառաբանված ու վաստակած Կոմիտաս վարդապետը վերադառնում է Ս. Էջմիածին»[2]:

Կրկին սկսվում են բեղուն գործունեության ստեղծագործական աշխատանքի տարիներ: Կոմիտաս վարդապետի միաբանական համեստ խուցը հայ և օտար այցելուների, մտավորականության ու ուսանողության համար դարձել էր ուխտավայր:

1910 թ. մայիսի 16-ին Կոմիտաս վարդապետը կաթողիկոսին դիմում է ներկայացնում, որում խնդրում է թույլ տալ մեկնելու ծննդավայր: Ծննդավայրում մի քանի օր բնակություն հաստատելուց հետո Կոմիտասը մեկնում է Կ. Պոլիս, որտեղ նրան ընդունում են գրկաբաց և աջակցություն ցույց տալիս գործունեության ծավալմանը: Հետզհետե Կոմիտասի շուրջն ստեղծվում է գրական-հասարակական կարծիք: Նրա առաջին նախաձեռնություններից մեկն է լինում «Գուսան» երգչախմբի կազմակերպումը, որի համերգները արժանանում են հայ և օտար երաժշտասերների խանդավառ ընդունելությանը: Այդ տարիներին Կոմիտաս վարդապետը Կ. Պոլ-

---

[1] «Արարատ», 1907, № 1-2, էջ 144-146:

[2] **Վ. Վարդանյան**, Հավերժ ճամփորդ, Երեւան, 1969, էջ 153:

սում արդյունավետ գործունեություն է ծավալում: Համերգներից ու դասախոսություններից բացի հրատարակում է բազմաթիվ ուսումնասիրություններ, շարունակում զբաղվել հայկական խազագիտության ուսումնասիրությամբ և այլն:

1913 թ. Կոմիտաս վարդապետը նորից գալիս է Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին և ծավալում արդյունավետ գործունեություն: Երկու ամսից հետո նա ճանապարհվում է Կ. Պոլիս և այլևս չի վերադառնում: 1915 թվականի մահաբեր մրրիկը լռեցնում է նրա սրբազան քնարը, և Կոմիտաս վարդապետը Հայաստան է բերվում 23 տարի հետո որպես թանկագին աճյուն ամփոփվելու համար հայոց մեծերի հավերժական պանթեոնում:

Առաջին նվաճումներն ու ներդրումները

Էջմիածնում հայտնվելու առաջին իսկ օրերից Սողոմոնը առանձնակի ուշադրության է արժանանում: Ահա թե ինչ է գրում էջմիածնական առաջին օրերի մասին Ավետիս Ահարոնյանը.

«Հազիւ երիտասարդ մի հինաւուրց ճգնաւորի նման... աշխարհից հրաժարուեց, անծանօթ ու անյայտ գեղեցկութիւնների խորհուրդը գրկեց... ամառ-ձմեռ իր խցիկը միշտ մերկ մնաց մի սեղան, մի պարզ աթոռ, իր մահճակալի փոխարէն մի չոր թախտ, ուր երկու բարակ սաւան, մէկը տակը փռելու եւ միւսը վերմակ...

Արդարեւ յափշտակութիւնների մէջ:

Կոմիտասը ճեմարանի մեծագոյն հրաշքն էր»[1]:

Շարականներն ու փոխառությունները լիովին գրավում են նրան, աշխատում է ըմբռնել դրանց իմաստը, կլանում է անհագորեն, սերտում, յուրացնում: Շատ վաղ հասկանալով գեղջուկ երգերի հմայքը 18-19 տարեկանից սկսում է գրի առնել ժողովրդական երգեր:

Հավաքչական գործունեություն է ծավալում ժողովրդական հավաքույթների, ուխտագնացությունների ժամանակ: Հետաքրքրական և հարուստ բանահյուսական պաշար ունեին նաև ճեմարանականները, որոնք էջմիածին էին եկել հայաշխարհի բոլոր ծայրերից:

Հավաքված երգերը նա դասակարգում էր, ուսումնասիրում, առանձնացնում շեղումներն ու զարտուղիությունները, «մաղում» և ընտրում ընդունելի տարբերակները: Հետզհետե ուսուցչի խանդավառ և նվիրյալ գործելակերպը համակում է ճեմարանականներին: Կոմիտասը երաժշտության ուսուցումը բարձրացնում է մի նոր աստիճանի և մեծ հետաքրքրություն առաջացնում երաժշտության նկատմամբ:

---

[1] Յ. Ասատուրեան, «Կոմիտաս վարդապետի հետ, Հայ երգի արահետներով», Ն. Ճ., 1994, էջ 199:

Ճեմարանական այս մթնոլորտի մեջ է ծնվում Կոմիտասի առաջին տպագիր ժողովածուն, որը երկուսուկես տասնյակ երգ էր պարունակում: Դրանում նա ընդգծում էր ժողովրդական երգի անքակտելի կապը շարականների հետ: Գրքի հրատարակության համար նա դիմում է Խրիմյան Հայրիկին. «Ժողովրդական եղանակքն հայոց ի պարզութիւն եւ վեհութիւն իւրեանց զնմանութիւն զնուագաց շարականաց նախնեաց մերոց սրբոց, յորս արտայայտեն կեանք եւ միտք հայկեան սեռիս, եւ սոքա ցարդ կան թաղեալ ի թագստի եւ ի կողմն յուշից յուրուշից յիմաստանոց ի փիլիսոփայից, եւ արդ պահեալ կան ի գեղջկական հանճարի նախնեաց թարմ եւ անխառն զգացմանց երաժշտութիւն»[1]:

Կոմիտասն իր գրության մեջ շեշտում է, թե այդ երգերի մեջ շողի պես ցոլում է հայ ազգի բնատուր հանճարը: Ազգային երգի և ժողովրդական բառ ու բանի նման ճշմարիտ գնահատանքը, բնականաբար, անտարբեր չի թողնում հայոց Հայրիկին:

Կոմիտասը միայն երաժշտությամբ և մանկավարժությամբ չէ, որ զբաղվում էր: Անկախ նախասիրությունից միևնույն պատասխանատվությամբ էր կատարում իրեն տրված յուրաքանչյուր հանձնարարություն:

1908 թ. սկզբին առաջադրում է Մայր Տաճարի նորոգության խնդիրը, և կազմվում է հանձնաժողով Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի տեղակալ տ. Գևորգ արք. Սուրենյանի նախագահությամբ: Ապրիլի 14-ի նիստում հանձնաժողովի քարտուղար են ընտրում Կոմիտաս վարդապետին[2]: Հանձնաժողովը լրջորեն զբաղվում է իրեն վստահված գործով:

Չնայած Կոմիտասը նվիրումով էր մասնակցում վանական կյանքի առօրյային և կրում վերանորոգության հանձնաժողովի քարտուղարի պարտականությունները, սակայն ստեղծագործելու անհագ տենչ ուներ և երազում էր ավելի խաղաղ և նպաստավոր պայմաններ սիրած աշխատանքին երաժշտությանը նվիրվելու համար: Այդ տարիներին Կոմիտասի առջև ծառանում են մի շարք խոչընդոտներ, որոնք նրան առավել ևս մղում են ինքնամփոփվելու և սիրած գործունեության մեջ իր հոգեկան անդորրը գտնելու: Գարեգին Ա Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը Կոմիտասին նվիրված «Հայ երաժշտության առաքելը» գրքում գրում է. «Նեղմտութիւններ, թիւր հասկացողութիւններ արուեստի նկատմամբ, անձնական հաշիւներէն բխող սին զրպարտութիւններ, վանական ներքին լարուածութիւններ, անհանդուրժողութիւն եւ այլ յարակից ու նմանօրինակ երեւոյթներ այնպիսի հոգեկան դրութիւն մը կը ստեղծեն հաւատաւոր հոգեւորականին եւ ճշմա-

[1] «Էջմիածին», 1947, Ե-Զ, էջ 61:
[2] ՀՀ ՊԿՊԱ, Ֆ. 57, ց. 2, գ. 120, թ. 1:

բիտ ու նուիրեալ արուեստագէտին համար, որ այլեւս անկարելի կը գտնէ ապրիլն ու ստեղծագործելը նման մթնոլորտի մէջ»[1]:

1909 թ. սեպտեմբերի 5-ին Կոմիտաս վարդապետը Մատթէոս Իզմիրլյան կաթողիկոսին հասցեագրված մի դիմում է գրում, որում ի մասնավորի նշում է. «Քսան տարուայ ընթացքում շրջապատն ինձ թոյլ չի տուել այն անելու, ինչ կարող էի... ծարաւ եմ ազնիւ աշխատանքի»[2]:

Ճնշող մթնոլորտը և հոգեկան ընկճվածությունն ստիպում են նրան դիմել Վեհափառ Հայրապետին.

«Եթէ հաճոյ է վեհիդ ինձ չկորցնել, այլ գտնել, արտասուելով աղերսում եմ արձակեցէք ինձ Ս. Էջմիածնի միաբանութեան ուխտից եւ նշանակեցէք Սեւանայ մենաստանի մենակեաց: Քսան տարի կորցրի, գտնէ մնացած տարիներս շահեցնեմ եւ անդորրութեամբ գրի առնեմ ուսումնասիրութիւններիս պտուղները իբրեւ առաւել կարեւոր ծառայութիւն հայ տառապեալ սուրբ եկեղեցւոյ եւ գիտութեան»[3]:

Այս գրության վերջին արտահայտությունը վկայում է, որ Կոմիտասը չի տարանջատում եկեղեցին և գիտությունը:

Ուսումնասիրողներն իրավացիորեն վերը նշված նամակի բնական շարունակությունն են համարել նույն թվականի հունվարի 12-ին նույնպես Մատթեոս Իզմիրլյան կաթողիկոսին հասցեագրված նամակը, ուր Կոմիտասը կարևոր է համարում շեշտել «Համարձակութիւն եւ վստահութիւն եմ ստանում յայտնելու, որ արդէն 11-րդ տարին է, ինչ ես ուսումս կատարելագործել, սկսել եմ Մայր Աթոռի երաժշտութեան պայծառութեան համար ծառայել, բայց իբր մի անպէտք կոճղ մնացել եմ այստեղ, բախտի հովերին յանձնուած, եւ քանի աւելի ժամանակս անցնում է, մարում է սրտիս բոցը, հոգուս եռանդը եւ մերձ է յուռեսեսութիւնն ու յուսախաբութիւնը, որից յետոյ մնում է ինձ միայն մի ելք, որոնել այլ տեղ հանգամանքներ, որպէսզի անպէտք ընկած չմնամ այստեղ»[4]:

Նույն թվականի մայիսի 10-ին Կոմիտասը վերստին դիմում է Իզմիրլյան կաթողիկոսին.

«Վեհափառ տէ՛ր,

Ամսիս 15-ից յետոյ փափագում եմ մեկնել հայրենիքս Կուտինա, որտեղից սեպտեմբերին անցնելու եմ Եւրոպա անձնական գործով: Մայր Աթոռ կվերադառնամ հոկտեմբերի մէջ: Խնդրում եմ Վեհափառութեանդ

---

1 **Գ. եպս. Սարգիսեան**, Կոմիտաս վարդապետ, Հայ երաժշտության առաքելը, Պէյրութ, 1969, էջ 30:

2 Անդ, էջ 31:

3 **Գարեգին եպիսկոպոս**, նշվ. աշխ., էջ 31:

4 **Ս. Գասպարեան**, Կոմիտաս, Երեւան, 1961, էջ 81:

հրամանը, որ ինձ տան գիւանական անցագիր եւ միանուագ մայիս, յունիս, յուլիս, օգոստոս, սեպտեմբեր եւ հոկտեմբեր ամիսների ռոճիկն ու սննդադրամը:

Միաբան Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի Կոմիտաս վարդապետ»[1]:

Բերված վավերագրերը հավաստում են, որ Ս. Էջմիածինը եղավ հոգևոր այն դարբնոցը, որում հասունացավ ու թրծվեց Անատոլիայից եկած մի որբուկ, որի համար մայրենի լեզուն անդամ անհասկանալի էր: Սակայն այդ մանուկը մի մասնիկ էր հայկական ոգու, որն իր մեջ ամբարում էր ազգային մշակույթի ու ժողովրդական իմաստնության հունդերը:

1910 թ. հոկտեմբերին ներկայանում է առիթը, և հանճարեղ երաժիշտն ստանում է բաղձալի ազատությունը: Պատրվակը թերևս այցելությունն էր հայրենի Կուտինա: Ճանաչված հոգևորականին ու գիտնականին սիրով ու խանդաղատանքով է ընդունում Պոլսի մտավորականությունը, նրա շուրջն է համախմբվում մանավանդ երաժշտասեր հասարակությունը: Կոմիտասը հայ երգը հնչեցնում է ոչ միայն Պոլսում, այլև Զմյուռնիայում, Եգիպտոսում, Հմայում և խանդավառում ունկնդիրներին: Կոստանդինապոլսում Կոմիտասը գտնում է որոնածը, որը դժբախտաբար կարճատև է լինում:

1911 թ. ունկնդրելով Կոմիտասի համերգը Տիգրան Կամսարականը գրում է. «Անցեալ գիշեր երգով ու բարբառելով, զուարճաբանելով, երբեմն ալ միշտ հակուցանելով Հայաստան ուխտագնացութեան տարաք զմեզ, կամ լաւ է ըսել, քիչ մը Հայաստան բերիք Եգիպտոսի հայերուս: Մենք կը կարծէինք, թէ հայ կրօնաւոր մը, որ Էջմիածին կու գայ, միւռոն միայն կը բերէ: Դուք Մասիսն ու Արագածը փոխադրեցիք հոս պահ մը, ո՞վ ըսաւ, թէ լեռները չեն քալեր»[2]:

Կոմիտասը Եվրոպայում

1896 թվականին Կոմիտասը մեկնում է Բեռլին Ռ. Շմիդտի մասնավոր երաժշտանոցում և արքունական համալսարանում ուսանելու կամ, ինչպես ինքն է գրում նույն թվի դեկտեմբերի 31-ի իր տեղեկագրում, «առ ի լցուցանել զթերութիւն յուսումն երաժշտութեան»[3]: Ըստ նշված տեղեկագրի Կոմիտասն սկսում է ուսանել «Ա. Զուսումն երաժշտական ներդաշնակութեան, Բ. զուսումն դարձուածոյ դասական երաժշտագիտաց, Գ. զխիստ ոճ զեկեղեցական երաժշտական շարադրութեան, Դ. զազատ ոճն, Ե. զդաշնակն, Զ. զպատմութիւն երաժշտութեան ի ԺԶ դարու անտի ի վեր է զե-

---

[1] ՀՀ ՊԿՊԱ Ֆ. 57, g. 2, գ.183, p. 22:

[2] Ժամանակակիցները Կոմիտասի մասին (կազմեց Գասպար Գասպարյանը), Երևան, 1960, էջ 100-101:

[3] ՀՀ ՊԿՊԱ, Ֆ. 312, g. 1, գ. 41, p. 11:

բաժշտական գիտական զհրահանգս, Ը. զտարերս երաժշտական շարադրութեան»[1]:

Մայր Աթոռը նրան թոշակ էր հատկացրել և ուսումնառության ամբողջ ընթացքում կապ էր պահպանում իր մեծատաղանդ սանի հետ: Կոմիտասը չի սահմանափակվում միայն ունկնդրությամբ: Նա այդտեղ խորանում է կոմպոզիցիայի տեսության մեջ, մշակում ձայնը, դաշնամուրի ու երգեհոնի դասեր առնում, հմտանում խմբավարական արվեստի մեջ: Համալսարանում Կոմիտասը հետևում է փիլիսոփայության և հոգեբանության դասընթացներին:

Բեռլինում շուտով ստեղծվում է միջազգային երաժշտական ընկերություն, որի հիմնադիր անդամներից մեկը դառնում է Կոմիտասը: Նա հանդես է գալիս դասախոսություններով, ներկայացնում է հայ ժողովրդական երգերի իր մշակումները, եվրոպական մամուլում տպագրում է երաժշտագիտական հոդվածներ:

Կոմիտասի ելույթները հայտնություն են եղել նրա եվրոպացի ուսուցիչների և դասընկերների համար: Նրանք անկեղծ հիացմունքի նամակներ են գրել հայ հանճարին: Այդ նամակների մի մասը հետագայում տպագրվել են և դարձել հանրության սեփականությունը: Դրանք չափազանց արժեքավոր վկայություններ ու գնահատականներ են: Դրանցից մեկի հեղինակը Բեռլինի արքայական համալսարանի երաժշտության պատմության ուսուցչապետ Օսքար Ֆլայշերինն է, ով միաժամանակ նորաբաց միջազգային երաժշտական ընկերության նախագահն էր: Նա այսպես է գրում.

«Շատ յարգելի տէր վարդապետ, իմ պարտքս կը համարեմ, յանուն միջազգային երաժշտական ընկերութեան, Ձեզի շնորհակալութիւն յայտնել այն սիրայօժարութեան համար, որով Դուք Ձեր դասախօսութեանց միջոցով հայ երաժշտութեան մասին մեր ընկերութեան նպատակները կանխեցինք: Ձեր հմտալից եւ խորիմաստ դասախոսութեանց միջոցով խորունկ հայեացք մը ձգել տուիք այն երաժշտութեան մէջ, որ մեզի համար ցարդ գրեթէ գոց էր, եւ որ մեզի արեւմտեաններուս շատ բան ուսուցանել կարող է: Այն աշխատութիւնը, որ Դուք ձեռնարկած էք, փոքր չէ եղած, եւ ես խօսած կ՚ըլլամ յանուն այն ամէնքին, որոնք Ձեր դասախօսութիւնները լսեցին, - որոնց մէջ կային առաջնակարգ նշանակութիւն ունեցող գիտնական աշխարհահռչակ մարդիկ, - Ձեր ջանքերն ու ճիգերը զուր չեն: Դուք արդի գիտութեան անգին ծառայութիւններ կարող էք մատուցանել, եթէ Ձեր աշխատութիւնները հրատարակէք, եւ այդ առթիւ եթէ կարողանամ օժանդակութիւնս ընծայել Ձեզի, մեծ ուրախութիւն մը պիտի զգամ»[2]:

---

[1] Անդ, թ. 12:

[2] Երուանդ Յակոբեան, ժամանակակիցները Կոմիտասի հմայքին տակ, Գահիրէ, 1989 թ., էջ 35:

Երկրորդ նամակի հեղինակը միջազգային երաժշտական ընկերության Բեռլինի մասնաճյուղի քարտուղար, ուսուցչապետ, Բեռլինի արքայական համալսարանի երաժշտության պատմության դոկտոր Մաքս Զայֆերթն է:

1899 թ. հուլիս 19 թվակիր նամակով վերջինս գրում է. «Մեծայարգ տէր վարդապետ,

Ինծի բոլորովին առանձին ուրախութիւն մըն էր պատիւ ունենալ միջազգային երաժշտական ընկերութեան Պերլինի մասնաճիւղին անկեղծ ու ջերմագին շնորհակալութիւնները մատուցանելու Ձեզի այն արտաքոյ կարգի սիրայօժարութեանը համար, որ կրկին դասախօսութեամբ մեզի նուիրած էք հայ երաժշտութեան պատմութիւնն ու էութիւնը: Այն խորունկ հայեացքը, որով Դուք, մեզմէ բոլորովին հեռու եղող բարձր ու զարգացած քաղաքակրթութեան մը վսեմ կարողութիւնը մօտէն ճանչցուցիք մեզի: Անակնկալ կերպով նշանակալից են Ձեր դասախօսելու եւ երգելու կատարելագործ արուեստը, ասոնք այնպիսի բաներ են, որոնք մեզ զարմացնել կարող էին եւ որոնք Ձեր ունկնդիրներէն ոչ մէկուն յիշողութեան մէջ պիտի թառամի: Ասով Դուք ոչ միայն մասնաճիւղիս շնորհակալութիւնը, այլեւ ապահովաբար, Ձեր հայրենիքի քաղաքակրթական արժանիքի գնահատումը ստացաք:

Ներկայիս իմ խորին յարգանքներս կը համարձակիմ մատուցանել եւ պատիւ ունիմ մեծայարգ տէր վարդապետ, ստորագրելու իբրեւ Ձեր բոլոր անուէր Տօքտ. Մաքս Զայֆերթ»[1]:

Այս նամակներն ավելի քան խոսուն են և լիապես են ներկայացնում Կոմիտասի գիտական սխրանքի ծավալն ու տարողությունը, սխրանք, որով ոչ միայն բարձրանում է նրա անունը, այլև պանծանում էր նրա հայրենիքը՝ որպես բարձր քաղաքակրթության, ինքնատիպ արվեստի երկրի, որ արժանի է հատուկ ուշադրության ու հարգանքի:

Այստեղ հետազոտողի առջև ծառանում է ևս մի հարց, որ պակաս կարևոր չէր Կոմիտասի պարագային: «Գերմանիայում,- ասել է նա,- երբ սկսեցի ուսումնասիրել ամբողջ աշխարհի երաժշտության փառքերը, ամենից շատ ոգեւորեց ինձ «Տանհաուզէրի» անմահ եղանակը: Սկզբում, իհարկէ ես ձգտում էի դէպի այդ երաժշտութիւնը, որ շոյում էր մարդու սիրտը՝ տանելով դէպի իտալականը: Բայց... երբ ես վարժուեցի երաժշտութեան մէջ փնտրել ոչ թէ զգացումը, այլ միտքը, գաղափարը... իմ մէջ ծնուեց բուռն ցանկութիւն լուրջ կերպով ուսումնասիրելու Վագների գործերը, որոնց բոլորի միջով պայծառ, կարմիր թելի նման անցնում է զուտ գերմանական ազգային երաժշտութեան ոգին»[2]:

---

[1] Անդ, էջ 36:

[2] «Անահիտ», Փարիզ, 1907, թիվ 8:

Պարզվում է, որ երիտասարդ երաժշտին դրական լիցք է տվել Վագների ստեղծագործական մեթոդը. «Մեծ խանդավառութեամբ ընդգրկեցի նրա ազնիվ եւ վսեմ սկզբունքը տալ ամէն ժողովրդի երաժշտութեան, նրա ցեղային հոգեբանութեան համապատասխան դրոշմ: Նրա մեթոդը, եղանակ հանել խօսքերից, եւ ոչ թէ խօսքին եղանակ դնել,- ասում է Կոմիտասը եւ ընդգծում հատկապես վերջին տողը[1]:

Կոմիտաս վարդապետն այնուհետև հիշում է, որ իր ուսուցիչ Ռիխարդ Շմիդտը խրախուսել է իրեն և շեշտել, որ թեպետ շատ կարևոր երաժշտական օրենքների իմացությունը, այնուամենայնիվ պետք չէ մոռանալ, որ ճշմարիտ արվեստագետը «օրենքի ստրուկ» չպիտի լինի, որ օրենքը միայն ուղեցույց պիտի լինի, որ ստեղծագործություններն օրենքից չեն բխում, այլ ճիշտ հակառակը՝ օրենքն է բխում նրանցից: Իզուր չէ, որ Կոմիտասը հետագայում գոհունակությամբ էր հիշում իր ուսուցչապետին գրելով. «Մի տարուայ ընթացքում ինձ այնքան առաջ տարաւ երաժշտության մէջ, որքան վեց տարում չեն անցնում այստեղի պետական երաժշտանոցում անգամ»[2]:

Այս արագ առաջադիմությամբ է բացատրվում այն, որ ուսման երկրորդ տարվանից արդեն Կոմիտասը կարգվում է պետական երաժշտանոցի նախապատրաստական դասընթացների տեսության դասախոս:

Երաժշտանոցի եռամյա ուսումնասիրությունից հետո Կոմիտասը դառնում է Բեռլինի Ֆրեդերիկ Վիլհելմ արքունի համալսարանի իսկական ուսանող, ուր աշակերտում է Բելլերմանին, Օսկար Ֆլայշերին և Ֆրիդ Լենդերին: Ուսումնասիրության ավարտին, հաջողությամբ պաշտպանելով ավարտաճառը, Կոմիտասը վերադառնում է հայրենիք:

1906 թ. Կոմիտասը հանգրվանում է Փարիզում, ապա անցնում Շվեյցարիա: Հոդվածներ, համերգներ, հոգևոր երգեցողություն հայոց եկեղեցում, դասախոսություններ ֆրանսերենով, մի խոսքով հայ երաժշտության քարոզչություն հնարավոր բոլոր միջոցներով: Շատ շուտով Կոմիտասն արժանանում է Փարիզի երաժշտագետների բարեհաճ ուշադրությանը: Նրանց ամենահմուտ երաժշտագետներից մեկը Լալուան, հանդես է գալիս դրվատական հոդվածով: 1906 թ. մի հոդվածում նա գրում է. «Ինձի կը թուի, թէ մեզմէ ոչ ոք, բացի յոյժ սակաւաթիւ խելամիտներէ, պիտի կրնան կռահել գեղեցկութիւնները այն արուեստին, որ իրօք ոչ եւրոպական է եւ ոչ ալ արեւելեան, բայց որ կը բովանդակէ չնաշխարհիկ նկարագիր մը շնորհագեղ քաղցրութեան, խորաթափանց յուզման եւ ազնուական խան-

---

[1] Անդ:

[2] Տե՛ս, Ս. Գասպարյան, Կոմիտաս, Երեւան, 1947, էջ 17:

դաղատանքի: Քնքուշ, միանգամայն ճշգրիտ բեկբեկումներով մեղեդիներ, ճկուն ու կենդանի կշռույթներ, երաժշտութիւն, որ ամբողջովին սրտէն կու գայ ու կը հոսի զով, վճիտ ու լուսափայլ ջուրի պէս: Արեւ կայ այդ երգերուն մէջ, բայց ոչ անապատային լափող արեւը»[1]:

Ավելին, Եվրոպացի երաժշտագետները խոստովանում են. «Հայ երաժշտութիւնը իր կազմական դրութեամբ շատ աւելի հարուստ է, քան եւրոպականը»[2]:

Կոմիտասյան համերգներն իրենց արձագանքն են գտնում նաև հայրենիքում: «Հայկական համերգ Փարիզում» վերտառությամբ ընդարձակ հաղորդագրություն է տպագրել «Արարատը» Ս. Հարությունյան ստորագրությամբ, որով տեղեկացնում էր, որ Ս. Էջմիածնի միաբան հայր Կոմիտաս վարդապետի ելույթները բարձր է գնահատել մամուլը, հատկապես երաժշտական մասնագիտական երկշաբաթաթերթերը՝ «Le Curricr» (թիվ 24) եւ «Le Mercure Musical» (թիվ 23-24), «Le Monde Musical» (թիվ 23), ինչպես նաև «L, Auror» օրաթերթը (21-դեկտեմբերի) և բարձր գնահատական են տվել: Հոդվածագրի հավաստմամբ՝ նրանք խոսք չեն գտնում գովելու հայոց պատարագի արարողության եղանակների քաղցրությունը, վեհությունը և ներդաշնակությունը[3]:

«Le Mercure Musical» երկշաբաթերթի «Հայկական երաժշտութիւն» հոդվածում գրում են. «Այս երգերը արեգակ ունեն... ոսկեզօծ պարզութեամբ, ամբողջովին երկնային, որի ջերմութիւնը մի գգուանք է ձիւնապատ լերանց գագաթների, սաղարթագեղ անտառի եւ խոխոջող վտակաց փայլով:

Թերեւս սխալ չլինէր ոմանց կարծելը, թէ երկնաւոր դրախտը Հայաստանում՝ Արարատ լեռան ստորոտին էր, որովհետեւ այն աշխարհը, որի պատմութիւնը այնքան չարաբաստիկ եղաւ, իրօք ընտրեալ երկիր է, ուր արգաւանդ եւ բարեբեր բնութիւնը բաշխում է մարդուն ամէն բարիք»[4]:

Հոդվածն ամփոփող պարբերության մեջ հեղինակը չի խուսափում «Հանճարեղ» բառը գործածելուց իր ժամանակակցի հասցեին. «Արժանապատիւ հայր Կոմիտասը, որին պատկանում է այս եղանակները հաւաքելու եւ առաջին անգամ նրանց գեղեցկութիւնը ճանաչելու պատիւը, մի հանճարեղ, շնորհալի երաժշտագէտ է, որովհետեւ այդ երգերից շատերը յարմարեցրել է երգեհոնի եւ խմբերգի, ուր ցոյց է տալիս շատ ճիշտ եւ նուրբ ըմբռնում, պահելով ազգային առանձնայատկութիւնը եւ երանգը»[5]:

---

1 Թէոդիկ, Ամենուն Տարեցոյցը, 1926 թ., էջ 486:
2 Անդ:
3 «Արարատ», 1907, Ա, էջ 142:
4 Անդ, էջ 144:
5 Անդ, էջ 146-147:

Թերևս ավելի նշանակալից է Գարեգին վարդապետ Հովսեփյանի (հետագայում Սսո կաթողիկոս) հոդվածը, որը կոչվում է «Կոմիտաս Վարդապետի երաժշտական ճանապարհորդությունը Եվրոպայում»: Հոդվածը ամփոփում է այդ ճանապարհորդության արդյունքները՝ տեղեկացնելով, որ 1907 թ. սեպտեմբերի 30-ին մեկուկես տարվա բացակայությունից հետո «վերադարձավ Մայր Աթոռի դպրապետ Տ. Կոմիտաս վարդապետը»[1]: Գարեգին վարդապետը տեղեկացնում է նաև Փարիզում, Շվեյցարիայում և Իտալիայում Կոմիտասի ունեցած ելույթների ու դրանց արձագանքների մասին:

Այսպիսով, 1906-1907-ի ուղևորությունը արժանիորեն ճանաչելի դարձրեց ոչ միայն հայոց երաժշտության հանճարին, այլև պանծացրեց ու տարածեց հայ երգը՝ սքանչացնելով Եվրոպայի ունկնդիրներին այդ երգերի ինքնատիպությամբ:

Գերմանացի երաժշտագետ Ռայնարդ Շեսկուրսը (Լայպցիգ), որ քաջածանոթ էր Կոմիտասի ժառանգությանը, իրավացիորեն նկատում է, որ մինչև Բեռլին մեկնելը Կոմիտաս վարդապետը էջմիածնում «արդեն ստացել էր տասներկուամյա գործնական երաժշտական կրթություն, որը համապատասխանում էր հայկական եկեղեցական արարողությանը ծառայելու պահանջներին, ինչպես նաև Թիֆլիսում ավարտել էր կիսամյա տեսական դասընթաց»: (Այստեղ նկատի ունի աշակերտելը Մակար Եկմալյանին)[2]:

1906-1907 թթ. եվրոպական ուղևորությունը նույնպես արդասավոր եղավ: Կոմիտասը նախ ժամանեց Բեռլին, ուր զբաղվեց իր ստեղծագործությունների առաջին հատորի «Հայ քնար»-ի տպագրության նախապատրաստական աշխատանքներով: 1906 թ. նոյեմբերին անցավ Փարիզ: Այստեղ տրվելիք համերգի նախապատրաստության մասին օրիորդ Մարգարիտ Բաբայանը՝ Կոմիտասի երբեմնի աշակերտուհին, հիշում է. «Ծրագրի մասին վիճելով, աշխատելով, վազվզելով՝ Կոմիտասը մեկ ինձ էր սովորեցնում նոր եղանակներ, մեկ հանգուցյալ աշակերտիս՝ Մուղանյանին էր խրատում, հետո սովորեցնում էր Շահմուրադյանին, մեկ խմբի եղանակներ էր գրում եւ h, omourcux-ի շատ անվանի խմբի հետ փորձում եւ չարչարվում էր հայերեն արտասանելու եւ զգացնելու համար, մեկ էլ քրոջս դաշնամուրի համար Մշո պարերն էր հարմարեցնում»[3]: Հուշագրողները, ինչպես նաև Մ. Բաբայանը, շատ կենդանի գծերով են պատկերում Կոմիտաս վարդապետին աշխատանքի եռուն պահին:

---

[1] Անդ, էջ 906-909

[2] Կոմիտասական՝ հտ. 2, էջ 25:

[3] Ժամանակակիցները Կոմիտասի մասին (կազմեց Գասպար Գասպարյանը), Երևան, 1960, էջ 139:

Ստեղծագործական առաջին մեծ լիցքը Կոմիտասն ստացել է Սբ. Էջմիածնում Մայր Տաճարում վարելով մի շարք պաշտոններ, մշտապես ունենալով իր հիմնական սկզբունքներն ու նպատակամետությունը: Իր Եվրոպա կատարած այցը ևս արդասաբեր ու արդյունավետ էր արդյունքը «երկրորդ լիցքի»:

Կոմիտաս վարդապետի գեղագիտական հայացքները

«ԹԷ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ, ԹԷ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ
ԵՂԱՆԱԿՆԵՐԸ... ՔՈՅՐ-ԵՂԲԱՅՐ ԵՆ»[1]:

Կոմիտասը 1905 թ.-ին տպագրված «Հայ ժողովրդական եւ եկեղեցական երգերը» հոդվածում, որն իր դասախոսության սղագրությունն է, նախ մեկնաբանում է ելակետային երկու հարց. 1. ի՞նչ է ազգային երաժշտությունը և 2. ի՞նչը կարող է նյութ հանդիսանալ ազգային-ժողովրդական երգերի համար:

Կոմիտասը նախ ներկայացնում է ազգային երաժշտության էությունը, մեկնաբանում նրա առանձնահատկությունները ընդգծելով, թե որ երաժշտությունն է, որ իրապես կարելի է ազգային համարել: Ազգային երաժշտությունն իր մեջ պետք է խտացնի տվյալ ազգին բնորոշ հույզերն ու ապրումները համապատասխան գեղարվեստական արտահայտչականությամբ ու հնչերանգով: Ազգային երաժշտության նյութ կարող է դառնալ այն ամենը, ինչ ազդում է տվյալ ազգի զգայարանների ու մտքի վրա: Հայ արվեստի, մասնավորապես երաժշտության վրա ազդում են «հպարտ լեռները, խոր ձորերը, դաշտերը, բազմազան կլիման, պատմական հազար ու մի դեպքերն ու անցքերը, ժողովրդի ներքին ու արտաքին կյանքը»: Ահավասիկ մի հանգամանք, որով ազգային արվեստն ազգային կերպարանք է ստանում ձուլվելով ժողովրդի հոգեկան ունակություններին, խառնվածքին, ստեղծագործական կարողություններին: Այս բոլորը միասին պայմանավորում են ազգային դեմքը, ստեղծում յուրօրինակ գեղարվեստական ոճ և դառնում անշփոթելի: Ահավասիկ այն ելակետը, որ թույլ է տալիս մեծ արվեստագետին հայ երաժշտությունը մաքրելու օտարամուտ տարրերից:

Այնուհետև Կոմիտասը մեր երաժշտությունը բաժանում է երկու գլխավոր խմբի.

Ա. Եկեղեցական

Բ. Աշխարհական կամ ժողովրդական:

Թե՛ առաջինում, թե՛ երկրորդում խոսքն ու երաժշտությունը միևնույն անձի ստեղծագործության կնիքն են կրում: Եվ եթե «երաժշտության

---

[1] Կոմիտաս, Երգեցողութիւնք ս. Պատարագի, «Արարատ»: Էջմիածին, 1898, էջ 115:

արտահայտության եղանակը, ոգին կախում ունի բնությունից, ապա բովանդակությունը կախված է ժողովրդի կյանքի պայմաններից»[1]:

Կոմիտասը ժողովրդական երգերն իրենց հերթին ստորաբաժանում է վեց հիմնական խմբի.

1. մանկական երգեր, որոնք ամենապարզն են,
2. պարերգեր,
3. դյուցազներգեր,
4. մահերգեր,
5. հարսանեկան երգեր,
6. բնության երգեր.

Կոմիտասը մատչելիորեն, խորությամբ լուսաբանում է այս երգերի ամենաէական հատկանիշները բերելով բազմաթիվ օրինակներ: Նա ցույց է տալիս, որ բոլոր ակնառու յուրահատկություններով հանդերձ ամենասերտ առնչություն կա ժողովրդական և եկեղեցական երգերի միջև: Բնականաբար խոսքն առաջին հերթին վերաբերում է երաժշտությանը, երգի եղանակին: Եվ բերվող օրինակները կատարելապես հիմնավորում են Կոմիտասի առաջադրած հիմնադրույթները, ունկնդիրներին համոզելով, որ, իսկապես, թյուրիմացություն է կարծել, թե «մեր ժողովրդական եւ եկեղեցական եղանակները բոլորովին տարբեր նկարագիր ունին»[2]:

Համեմատելով ժողովրդական և եկեղեցական երգերը Կոմիտասը գրում է. «Մեր ժողովրդական եւ եկեղեցական երգերը հավասար չափով են զարգացած, եթե առաջինները արտաքին քաղաքական պայմանների ազդեցության տակ ճնշվել, սեղմվել, ամփոփվել են, առանց կորցնելու իրենց խորությունն ու արտահայտել ուժը, ապա երկրորդները եկեղեցու անձեռնմխելի հովանու տակ աճել, ընդլայնվել եւ զարգացել են»[3]:

Այս վարկածը գալիս է մեկ անգամ ևս հաստատելու անուրանալի այն դերը, որ ավելի քան մեկ ու կես հազարամյակ կատարել է հայ եկեղեցին երաժշտության և ընդհանրապես մշակույթի պահպանության և զարգացման գործում:

Նույնպիսի խորությամբ են աչքի ընկնում «Հայ գեղջուկ երաժշտությունը», «Հայ գեղջուկ պարը», «Պարն ու մանուկը» և մի շարք ուրիշ հոդվածներ, որոնցից յուրաքանչյուրը մի նոր գիտելիք է ավելացնում, մի նոր ներդրում է կատարում հայ երաժշտության մեջ:

Առանձնակի հետաքրքրություն է ներկայացնում «Հայոց եկեղեցական եղանակները» հոդվածը, որը Կոմիտաս-երաժշտագետի երախայրիքն է

---

[1] Կոմիտաս, Հոդվածներ և ուսումնասիրություններ, (հավաքեց Ռ. Թերլեմեզյան), Երեւան, 1941, էջ 11:
[2] Անդ, էջ 18:
[3] Անդ, էջ 14:

տպագրված 1894 թ. «Արարատ» ամսագրում: Նկատելով, որ նախամաշտոցյան հայ եկեղեցու երգեցողությունը սաղմոսերգությունն էր, նա ենթադրում է, թե, հավանաբար, սաղմոսերգությունը կատարվում էր ժողովրդական հին եղանակներով[1]: Այնուհետև հորինվեցին շարականները, որոնք գլխավոր շարժառիթ ծառայեցին ութ ձայնի և երկու ստեղնի եղանակների առաջանալուն: Հանդիսավոր ժամերգության պահանջից աստիճանաբար հանդես եկան տաղեր, գանձեր, ավետիսներ և այլ հոգևոր երգերի տեսակներ[2]: Այսպես կազմվեցին «Տաղարան», «Գանձարան», «Երգարան» կոչվող ժողովածուները, որոնց սկզբնավորությունը չնչին վերապահումով Կոմիտասը համարում է 5-րդ դարը:

Այս հոդվածի մեջ հանգամանորեն հետազոտվում են հոգևոր երգերի հնչերանգը, ձևն ու բովանդակությունը, շարականների և մյուս հոգևոր երգերի եղանակները և գեղագիտական այլ հարցեր:

Ինչպես այս, նույնպես և «Հայոց եկեղեցական երաժշտությունը ԺԹ դարում» (անավարտ), «Հայ եկեղեցական երաժշտություն» հոդվածները, որոնք գրվել են ավելի քան հարյուր տարի առաջ, իրենց բազում հարցադրումներով ճանապարհ են հարթել հայ երաժշտության հիմնավոր ուսումնասիրության համար: Կոմիտասը միասնության մեջ, իբրև անբաժանելի ամբողջություն էր ճանաչում հայ աշխարհիկ ու եկեղեցական արվեստը, երբ գրում էր. «...աւելի զօրեղ զէնք չունենք, քան մեր հին ու նոր եկեղեցին ու աշխարհիկ եւ գիտական ու գեղարուեստական կարողութիւնները ցուցադրել, որ տեսնեն, թէ իբր ողորմութիւն չէ, որ խնդրում ենք, այլ իբր մարդկային զարգացմանը զօրավիգ ազգ ենք հրապարակ ելնում»[3]:

Պատարագ

Ժողովրդական և եկեղեցական երգերից բացի, Կոմիտասն առանձնակի մանրակրկիտությամբ ուսումնասիրել է Հայաստանյայց Եկեղեցու Ս. Պատարագը: Հարյուր տարի առաջ է գրվել «Երգեցողութիւնք Ս. Պատարագի» ուսումնասիրությունը, որ նույնպես տպագրվել է «Արարատ» ամսագրում: Այն եկմալյանական պատարագի հանգամանալից քննությունն է կատարված մեծ վարպետությամբ: Դրվատելով, իր խոսքերով ասած, «Յարգելի երաժիշտ պ. Մակար Եկմալյանի այդ մեծածաւալ գործի» արժանիքները, Կոմիտասն սկզբունքային հարցերում առարկում է նրան՝ մասնավորապես մերժելով Մ. Եկմալյանի պնդումը, թե հայ երաժշտությունը «պարսիկ-արաբացի երաժշտութեան ոգու մի մասն է»[4]: Այլ բան է, որ հայ

---

1 Անդ, էջ 105:
2 Անդ, էջ 106:
3 «Պատմաբանասիրական հանդես», 1958, № 1, էջ 265:
4 Անդ, էջ 138:

երաժշտությունը «Իւր ամբողջ ոգովն ու ոճով նոյնքան արեւելեան է, որքան պարսիկ-արաբացին, բայց ոչ պարսիկ - արաբականը մերն է, եւ ոչ մերը նորա մի մասն է»:

Երաժշտական մասնագիտական հետազոտությունների մեջ Կոմիտասի եզրակացությունն ուսանելի է, և լավապես բացատրում է նրա ստեղծագործական մի շարք սկզբունքներն ու գիտական ըմբռնումները: «Յարգելի երաժիշտ պ. Մակար Եկմալեանը մեր երգեցողութեան ամայի անդաստանի մէջ ներդաշնակութեան անդրանիկ բուրաստանը տնկեց: Սրտանց ուրախ ենք, որ հայերս այժմ կարող ենք պարծենալ, թե մենք էլ յետ չենք մնացել վսեմ գեղարուեստի եւ կատարելագոյն երաժշտութեան զարգացումից: Դէպի կատարելագործութիւն ձգտելով մենք կուզէինք մի այսպիսի ծրագրով մշակուած եւ կազմուած, գեղարուեստական միութիւն ներկայացնող պատարագ.

Ա. Խորշել օտար եւ աւելորդ գեղգեղանքներից:

Բ. Նոյն եղանակի զանազան երգուածքներից պատշաճաւորն ընտրել:

Գ. Եղանակների տաղաչափութիւնն ու ներդաշնակութիւնը, ըստ կարեւոյն, համաձայնեցնել երգերի խօսքերի իմաստին պահելով միանգամայն հայոց եկեղեցական երաժշտութեան ոճն ու ոգին եւ մի այսպիսի սրբազան աւանդին վայել պարտ ու պատշաճ ակնածութիւն եւ հաւատարմութիւն:

Դ. Եղանակն ու տաղաչափութիւնը ուղղելիս առաջնորդ ունենալ ձեռագիր պատարագամատոյցները եւ հին խաղերը, որոնք անշուշտ աւելի խօսուն են մեռած լինելով, քան մեր արդի կենդանի մեռած ձայնանիշները»[1]:

Կոմիտասի առաջին մտահոգություններից ու ստեղծագործական ձեռնարկումներից մեկը Ս. Պատարագի բազմաձայն դաշնավորումն էր: Երբ դասախոսում էր Էջմիածնի Գևորգյան ճեմարանում և ղեկավարում էր Մայր Տաճարի երգչախումբը, զուգահեռաբար զբաղվում էր նաև պատրագով: Աշխատանքն ամփոփվեց և հրատարակվեց անհամեմատ ուշ 1933 թ. իր երբեմնի սան Վարդան Սարգիսյանի ուժերով: Բայց այդ գործը Մայր Տաճարում կատարվել էր արդեն 1908 թ.-ին: Մինչ այդ երգչախումբն այդ գործը կատարել էր Անիի Մայր Տաճարում, և ունկնդիրների թվում էին Հակոբ Մանանդյանը, Նիկողայոս Մառը, Հովսեփ Օրբելին, Թորոս Թորամանյանը և այլք: Ճիշտ է ներկայացվեց գործը, բայց Կոմիտասն այն ավարտուն չէր համարում և երկար ժամանակ շարունակում էր երաժշտական մշակման աշխատանքները: Այդ ստեղծագործությունը Կոմիտասի ղեկա-

[1] Անդ, էջ 152:

վարությամբ կատարվել է նաև Կ. Պոլսում եղեռնական 15-ին: Զավեն ավ. քհն. Արզումանյանը այսպես է գրում կոմիտասյան պատարագի մասին, «Կոմիտասի պատարագը, - երաժշտական բարձր մակարդակի ստեղծագործութիւն մըն է, հայ ժողովրդի եկեղեցական եւ ժողովրդական երաժշտութեանց միաձոյլ արտայայտութիւնը: Կոմիտաս ինքը այդ երկուքը «հարազատ քոյր ու եղբայր» համարելով մշակած է իր պատարագը»[1]: Եվ չնայած այն վիթխարի հետազոտական, ստեղծագործական, մանկավարժական, խմբավարական արդյունաշատ աշխատանքներին, լիովին իրավացի կլինի, եթե ընդգծենք, որ Պատարագը Կոմիտաս վարդապետի ամբողջ կյանքի գործն էր, որին մղում էր հոգևորականի իր կոչումը և խթանում անսահման սերը մշակույթի նկատմամբ:

Կոմիտասյան պատարագը արժանիորեն բարձրագույն գնահատական է ստացել ոչ միայն հայ արվեստի ու գրականության նշանավոր դեմքերի, այլև բազմաթիվ օտար երևելի անձանց կողմից: Այսպես Ֆրանսիացի բանաստեղծ, հայ գրականության, մասնավորապես Գրիգոր Նարեկացու թարգմանիչ Լյուք-Անդրե Մարսելը խոստովանում է. «Ես որ եկեղեցի չեմ երթար, հեռու եմ կրօնական ջերմեռանդութենէ, ամէն անգամ, որ կ՚ունկնդրեմ Կոմիտասի Պատարագը, կը յեղափոխուիմ, կը վերանամ... Իր Պատարագը գլուխգործոց մըն է»[2]:

Միանգամայն իրավացի են նրանք, ովքեր պատարագի երաժշտությունը համարում են հայ մշակույթի մեծագույն նվաճումներից, «կոթողական ստեղծագործութիւններից մէկը»:

Մ. Եկմալյանի պատարագին նվիրված իր վերոհիշյալ քննախոսության մեջ Կոմիտասը շեշտում էր, որ երաժշտա-ծիսական այդ ստեղծագործությունն ըստ կարելվույն պետք է ազատել օտար ազդեցություններից: Բայց նա ընդհանրապես անհանդուրժող չէր, ամբողջությամբ չէր մերժում ազդեցության հնարավորությունը ո՛չ արվեստի և ո՛չ կյանքի որևէ բնագավառում: Կոմիտասը համոզված էր, որ մշակութային փոխազդեցություններն անխուսափելի են, և չի կարող որևէ ազգ զերծ մնալ ազդեցություններից: Ընդհակառակը, ով ինչ չունի, փոխ է առնում ուրիշներից: Այդ ազդեցությունն ու փոխառությունը շահեկան և արդյունավոր են, եթե փոխառուն դրանց տալիս է իր հոգու գույները և ազգայնացնում է այն:

Շուրջ հազար տարի է տևում շարականների ստեղծումը: Այնուհետև շարունակում են որոնումները, և հազարամյակների ճանապարհն իր տրա-

---

[1] Դոկտ. տ. Զաւէն աւ. քհն. Արզումանեան, Ազգապատում, Դ հատոր, Ա գիրք, Նիւ Եորք, 1995, էջ 47:

[2] Յակոբ Յ. Ասատուրեան, Կոմիտաս վարդապետի հետ. Հայ երգի արահետներով, Թէնըֆլայ, 1994, էջ 163:

մաքանական ավարտն է գտնում Պատարագով, որ հայոց հոգևոր բանաստեղծության ու երաժշտության պսակն է: Երկարատև ճանապարհին կրած ազդեցություններն իրացվել ու ազգայնացվել են լիովին և բնավ չեն խաթարել հայոց պատարագի ինքնատիպությունը: Տակավին 1859-ին Բելգիայի գիտության ճեմարանի անդամ Ֆերդինանտ Լուազեն գրում է. «Բանաստեղծութեան ճիւղին մէջ աշխարհի ոչ մէկ գրականութիւն կրնայ հաւասարիլ կամ բաղդատուիլ հայկական բանաստեղծութեան հետ իր յուզական խորհրդաւոր խորութեամբ, կրօնաշունչ ջերմութեամբ, նուրբ եւ անարատ սիրով ու գաղափարի վեհութեամբ: Եւրոպայի մէջ, քրիստոնէական բանաստեղծութիւնը երբեք չէ կարողացած հաւասարիլ հայկական շարակնոցին»[1]:

Մասնագետները հավաստում են, որ հայոց հոգևոր երաժշտությունն ի մասնավորի Պատարագը, ունի այնպիսի ինքնատիպություն, որ եվրոպական հոգևոր երաժշտության բարձր նվաճումները մեծապես պայմանավորվում են հայ հոգևոր երաժշտությամբ:

Ահավասիկ այսպիսի հետնախորքի վրա դարձյալ ընդգծվում է Հայոց Պատարագը իր կատարելությամբ, և դրանով անգնահատելի է դառնում Կոմիտասի դերը, որով և նա իրավամբ համեմատվում է Մեսրոպ Մաշտոցի հետ:

Կոմիտասյան Պատարագի մեջ ինքնահնար ոչինչ չկա: Նրա ստեղծագործության հենքը գրավոր աղբյուրներն են: Նա շատ բան ճշտել ու սրբագրել է հիմք ունենալով ժողովրդական երգեցողության ավանդների ուսումնասիրությունը:

Շրջելով հայոց աշխարհի հեռավոր գյուղերում, ունկնդրելով գեղջուկ կատարողներին նա գիտնականի բարեխղճությամբ համեմատում և քննում էր բոլոր տարբերակները: Նա բարձր է գնահատում ավանդական պարզ եղանակները, որոնք, իր կարծիքով, ավելի անաղարտ ու հարազատ էին հայ հնօրյա երգին: Նրա մտորումներն ու ըմբռնումները հստակորեն արտահայտված են բազմաթիվ նամակներում և զանազան գրություններում: Դրանցում առկա է գեղջուկ երաժշտության ըմբռնումն ու բարձր գնահատականը, և խորապես բացահայտվում է դրանց կապը մասնագիտացված երգասացության հետ: Իբրև նմուշ բերենք մի հատված 1895 թ. հուլիսի 25-ին Խրիմյան Հայրիկին հասցեագրված նամակից, որ հրապարակել է Գ. Հարությունյանը: Նամակը հետաքրքիր է նաև նրանով, որ Կոմիտասը տեղեկություն է տալիս նաև իր մասին:

«Եօթն ամս անյուցեալ է իմ ի վերայ, յորմէ հետէ ժողովեմ զհայոց ժողովրդական երգս եւ զպարերգս,- գրում է Կոմիտաս վարդապետը Ամենայն

[1] Ա. Մկրտչյան, Բանաստեղծություններ եւ իրականություն, Երեւան, 1959, էջ 38:

Հայոց Կաթողիկոսին,- զորոց տակաւին կարի սակաւ ինչ է յայտ զեղանակացն, զկազմութեանցն եւ զկնի:

Ժողովրդական եղանակքն Հայոց ի պարզութիւն եւ ի վեհութիւն իւրեանց զնմանութիւն բերեն զնուագաց շարականաց նախնեաց մերոց սրբոց, յորս արտայայտին կեանք եւ միտք Հայկեան սեռին, եւ սոքա ցարդ կան թաղկեալ ի թագստի եւ ի կողմն յուշից եւ յուրուշից յիմաստնոց ի փիլիսոփայից, եւ արդ պահեալ կան ի գեղջկական հանճարի նախնեաց թարմ եւ անխառն զգացմանց երաժշտութեան, որ եւ խառն առ խառն ի կորուստ, դիմեալ յառաջէ յերեւումն օտար եղանակները: Եթէ ոչ տարածեսցէ զձեռսն, ի բարձր բազուկ, յօճուն լինիլ. հօտապետդ քարշել, հանել ի կորստենէն իսպառ յայտնութիւն եւ ի մոռացունս դատապարտեսցին»[1]:

Ընդգծելի են հատկապես երիտասարդ հետազոտողի դիտարկումները, մտահոգություններն ու ստեղծագործ, խորաթափանց հայացքը ուսումնասիրության նյութի հանդեպ: Այնուհետև նամակագիրը հարում է. «Բայց յայդմանէ ի ժողովրդական եղանակսն Հայոց իբրեւ զծիր իմն կարմիր նկատին առնչութիւնք սոցա եղանակաց շարականաց: Ի մէն միում յերգսն գեղջկայինսն որպէս զշող ցոլալ բնատուր հանճար Հայաստան ազգին, որ եւ կարօտի բազմապիսի ուսումնասիրութեանց»[2]:

Վերջապես, իր նամակի ավարտին Կոմիտաս վարդապետը Խրիմյան Վեհափառից խնդրում է նրա բարձր հրամանը տպագրելու «զանգին գանձնս, զորս աւանդեալ էր մեզ բազմահարուստ հանճարոյ նախնեաց մերոց սրբացելոց»[3]:

Կոմիտասը համոզված էր խորապես, որ հայ երաժշտության և ընդհանրապես մշակույթի պատմության ուսումնասիրությունն ինքնին կարևոր է: Երեկվա նվաճումները հաճախ մոռացության են մատնվում, և կյանքի տվյալ բնագավառում հաճախ արձանագրված է լինում նահանջը: Հետազոտությունները ցույց են տալիս աշխարհին, որ հայ ժողովուրդը թե՛ անցյալում, թե՛ այժմ ստեղծել և ստեղծում է արվեստի կոթողներ, որոնք վկայում են նրա ստեղծագործական անսպառ կարողությունների մասին:

Ազգային- Հայրենասիրական երգը Կոմիտասի գնահատմամբ

Հայ պետականության կորստյան անմիջական արձագանքը եղան ազգային-ազատագրական բովանդակությամբ երգերը, որոնք տարփողում էին հայրենիքի և ժողովրդի քաղաքական անկախության անհրաժեշտու-

---

1 «Էջմիածին», 1947, մայիս-հունիս, Գ. Հարությունյան, Կոմիտասի երկու նամակը, էջ 60:
2 Անդ:
3 Անդ, էջ 62:

թյան գաղափարը, գովերգում հայրենիքի համար մղվող պայքարն ու նրա հերոսներին: Այս կարգի երգերը, մասամբ, հիմք էին ընդունում 19-րդ դարի հայոց բանաստեղծությունը (Ղ. Ալիշան, Ռ. Պատկանյան, Մ. Պեշիկթաշլյան, Ռաֆֆի և այլն), իսկ ավելի հաճախ ծագում էին ժողովրդական բանահյուսությունից: Եվ եթե դասական բանաստեղծությունն իբրև հերոս մեծամասամբ ընտրում էր հայոց պատմության ցանկացած ժամանակաշրջանից, ապա ժողովրդական երգերը նվիրված էին ազատագրական մարտերում աչքի ընկած այնպիսի հերոսների, ինչպիսիք են Անդրանիկ Զորավարը, Գևորգ Չաուշը, Աղբյուր Սերոբը, Սասեն, Քեռին, Վարդան Գոլոշյանը և շատ ուրիշներ: Իհարկե այս երգերը երբեմն թե՛ քերթողական արվեստի, թե՛ երաժշտական տեսակետից չունեին ոճական այն յուրահատկություններն ու ազգային դրոշմը, ինչպես դա կարելի է տեսնել, դիցուք, քնարական երգերի մեջ: Բայց դրա փոխարեն այս երգերն ունկնդիրներին գրավում էին բովանդակության գրավչությամբ ու ջերմությամբ, հերոսական ոգով. և՛ 19-րդ դարի վերջին, և՛ 20-րդ դարի սկզբին արագորեն տարածվում էին նախ քաղաքային բնակչության շրջանում, ապա նաև գյուղական վայրերում:

Այս հանգամանքները վճռական նշանակություն են ունենում ժողովրդական այդ երգերի նկատմամբ մեծն Կոմիտաս վարդապետի վերաբերմունքի և գնահատանքի հարցում: Լինելով ազգային երաժշտության անաղարտության ջատագովը նա վերապահումով էր մոտենում դրանց գեղարվեստական արժեքի գնահատությանը:

Սկզբունքորեն մերժելով «Մայր Արաքսի ափերով» երգի մի տարբերակ իբրև ոչ հայեցի (բողոքական եկեղեցուն յուրահատուկ երգ), Կոմիտասը հրատարակել է այդ երգի մի այլ, իր համար ընդունելի մի փոփոխակ, ինչպես նաև «Զայն տո՛ւր, ո՛վ ծովակ», «Ո՛վ մեծասքանչ դու լեզու», «Հայրի՛կ, հայրի՛կ», «Հայ մեռնենք», ժամանակին շատ տարածված երգերը իր մշակումներով:

Հայտնի էր, որ նա հատկապես մեծ ուշադրություն է նվիրել Ավարայրի հերոսներին, Վարդան Մամիկոնյանին ձոնված թե՛ հոգևոր, թե՛ աշխարհիկ երգերին: «Հիմի էլ լռենք», «Մեզ նոր արեւ ծագէ», «Իմ հայրենեաց հոգի Վարդան» և այլ երգեր նա սիրով է ներդաշնակել, մեծ վարպետությամբ հղկել և հարստացրել: Պատահական չէ, որ այսօր ևս դրանք հնչում են բեմահարթակներից հմայելով հանդիսատեսին:

Լինելով մեծ հայրենասեր Կոմիտասը մեղմ վերաբերմունք է դրսևորել այս կարգի ստեղծագործությունների նկատմամբ գերազանց գիտակցելով դրանց կառուցողական արժեքը հայրենիքի համար ճակատագրական հեղաբեկումների նախաշեմին: Բայց և նույնքան հասկանալի ու բնական է, որ նա պիտի մշակեր այդ երգերն իր նախասիրությամբ, ավելի ճիշտ,

ստեղծագործական սկզբունքներին ու ճաշակին համապատասխան աշխատելով առավել ևս շեշտել ազգային հնչերանգը, ժողովրդային ոգին: Կոմիտասյան հանճարի կնիքը կրող այդ երգերը բյուրեղանալով դառնում են ավելի երկարակյաց, և ավելանում է նրանց ազդեցիկ ուժը: Դրանք կենսունակություն են ստանում, որոնց կատարումը ամենատարբեր համերգասրահներում խմբավար Կոմիտաս վարդապետի ղեկավարությամբ նոր փայլ է հաղորդում ազգային երգին:

Հայ գրերի 1500-ամյակին և հայ գրքի տպագրության 400-ամյակին նվիրված հանդեսին Կոնստանդնուպոլսում կոմիտասյան մեծահռչակ «Գուսան» երգչախումբը «ձայներ ու դիւթիչ ու քնքուշ ներդաշնակութիւն սփռելով», հնչեցրել է «Տէր, կեցո դու զհայս». «Ով մեծասքանչ դու լեզու» և մի շարք այլ երգեր, որոնց կատարումը բարձր է գնահատել պոլսահայ մամուլը, մասնավորապես «Ազատամարտը» (13 հոկտեմբերի 1913 թ.): Կոմիտասի հեղինակությունը մի նոր խթան էր դառնում ազգային-հայրենասիրական երգերի տարածման համար: Դրանք կատարվում էին բեմահարթակներում տարբեր առիթներով: Հետաքրքրական է, որ 1914-ի հունվարին Բեռլինի «Տիերգարդեն» համերգասրահում Մաքս Բատկեի ղեկավարած գերմանական երգչախումբը մեծ հաջողությամբ կատարել է «Մայր Արաքսի ափերով» երգը: Այսպես կոչված քաղաքային բանահյուսության ստեղծագործությունները նա ներդաշնակում է խստագույն ընտրությամբ, իսկ դա արդեն երաշխիք էր հաջողության:

Այդ երգերի հարատևության, հետագա սերունդների կողմից ճանաչվելու և սիրվելու, ինչպես և համաժողովրդականացման համար մեծապես պարտական ենք Կոմիտաս վարդապետին, որի ներդաշնակումները որակական նոր աստիճանի հասցրին խնդրո առարկա երգատեսակը:

Հոգևոր երգերի ժողովածու

«Հոգեւոր եղանակներ հաւաքեց Սողոմոն սրկ. Սողոմոնեանց, միաբան Ս. Էջմիածնի. 24 մարտի 1893 թ. Էջմիածին» այսպիսի տիտղոսագրով մի ձեռագիր ժողովածու է պահվում Ե. Չարենցի անվան գրականության և արվեստի թանգարանի Կոմիտասի դիվանում (15 միավոր գումարած 1 պատառիկ)[1]:

Կոմիտասի ժառանգության և ընդհանրապես հայ երաժշտության պատմության վաստակավոր հետազոտող Ն. Թահմիզյանը ահա թե ինչպես է գնահատում ցարդ անծանոթ մնացած այդ գրառումները. «Ժողովածուն ունի ճանաչողական եւ գեղարվեստական մեծ արժեք: Այն, նախ Կոմիտասի նախաբեռլինյան շրջանի մյուս ձայնագրությունների հետ միասին ըստ

---

[1] **Նիկողայոս Թահմիզյան**, Նշխարներ հայոց հոգեւոր եղանակների Կոմիտասյան գրառումներից, Էջմիածին, 1969, ԺԲ, Հոգեւոր եղանակների Կոմիտասյան կանխագույն գրառումների վերծանությունը, Էջմիածին, 1970, Բ.Դ.Ջ.Է.:

ամենայնի լուսաբանում է կոմպոզիտոր-երաժշտագետի ստեղծագործական կենսագրության մի կարեւոր հատվածը, եւ միաժամանակ, հայ երաժշտության նորագույն շրջանի վերելքին իրենց նպաստը բերած նոր անուններ է հայտնաբերում: Ապա հանդես է բերում մի ամբողջ շարք նոր, հազվագյուտ գրառումներ եւ կամ արդեն գրառված երգերի եղանակների գեղեցիկ տարբերակներ: Ու դրանով էլ շատ կողմերով ուշագրավ նյութ է մատակարարում հայ հոգեւոր եղանակների տարբեր երգվածքների նկատմամբ կոմիտասյան մշակման ընթացքում գտնված վերաբերմունքը հասկանալու եւ ճշտելու առումով»[1]:

Կոմիտասի կազմած հոգեւոր երգերի սույն ժողովածուն ամփոփում է ներքոհիշյալ 15 երգերը. «Հավիկ, մի պայծառ», «Ահեղ ձայն», «Հաւուն հաւուն», «Ստեղծող մանկանց», «Դասքն հրէական», «Տէր ողորմեա», «Միաշաբաթ օր հանգստեան», «Կեցո Տէր, շնորհեա Տէր», «Բաց մեզ, Տէր», «Եւ եւս խաղաղութեան», «Եղիցի անուն Տիառն օրհնեալ», «Թագաւորեսցէ Տէր յաւիտեան», «Փառք յարութեան քո, Տէ՛ր»:

Տակավին երիտասարդ Կոմիտասի կազմած այս անտիպ ժողովածուն շատ բարձր են գնահատում հայ երաժշտության պատմաբանները: Սույն մատյանը ցույց է տալիս նաև այն աստիճականությունը, որով վեր է բարձրացել Կոմիտաս-երաժշտագետը ավելի ու ավելի թափանցելով հայ երգի բազմախորհուրդ ու բազմաճոխ աշխարհը հայտնաբերելու համար եկեղեցական և ժողովրդական երգեցողությունների ազգային անապական ակունքները: «Որպեսզի հնարավոր լիներ հայ ժողովրդական եւ եկեղեցական երգերի կապը գտնել, ես հիմք բռնեցի ժողովրդական երգերը, որովհետեւ նրանց ինքնուրույնությունը անժխտելի էր»[2],- մեկնաբանում է հանճարեղ երաժիշտը:

Համակողմանիորեն ուսումնասիրելով հայոց հոգեւոր երաժշտությունը Կոմիտասը կազմում է իր դասավանդած առարկաների ծրագրերը:

Կոմիտաս վարդապետը մտահոգ էր հայ եկեղեցիներում կատարվող երգեցողության աղավաղված և խառնաշփոթ վիճակով: Վիճակը շտկելու նպատակով նա 1910 թ. մայիսի 10-ին կաթողիկոսին է ներկայացնում իր առարկությունները.

«Նորին վեհափառության սրբազնագույն հայրապետին Ամենայն Հայոց Տ.Տ. Մատթեոսի Բ

Վեհափառ տեր,

Հայ եկեղեցական երաժշտությունն անցյալ ԺԹ եւ մանավանդ Ի դարում դեպի անկում է դիմում, զի եկեղեցիներում առավելապես ուշք են

---

1 Կոմիտասական, հ. 2, էջ 84:

2 Անդ. էջ 98: Տե՛ս նաեւ «Կոմիտաս» ժողովածուն, Երեւան,1930, էջ 88:

դարձնում լոկ Ս. Պատարագի եւ այլ աղավաղված երգեցողության, որ հիմն ի վեր կորցրել է իր պարզ ու վսեմ, անպաճույճ ու մանկական միամտությամբ համեմված, անմեղ ու հավատով ներկված եղանակները եւ տեղի տվել խառնաշփոթ անհարիր, անպատշաճ, մուրացածո եւ մեղկիչ երաժշտության: Մեր նախնյաց արեւի պես ջերմ, օդի պես ջինջ ու ջրի պես կայտառ շարականները բոլորովին երկրորդական, նույնիսկ հետին տեղ են անցել, մոռացության մատնվել, որովհետեւ մեր հոգեւոր երաժշտության գարկերակն է կտրվել: Արդ, շարականագետներն օր ավուր նվազում են: Շարականներն անարգությամբ նսեմանում են, եւ փոխարենը աճում թերուս, տգետ, անփորձ ու անշնորհք դպիրներ ու դպրապետներ, որոնք նախքան զտեսությունն երաժիշտք են եւ որոնց անսանձ ու շահատակ կամայականությանն է հանձնված հայ ժողովրդի հոգեւոր ու պատասխանատու դաստիարակության գեղարվեստականը: Չեմ խոսում հոգեւոր երաժշտության վեհ ու կրթիչ դերի մասին, այլ ամենաէական ուրվագծերով ստորեւ շեշտում եմ, թէ ինչպես կարելի է վառել ազգային - հոգեւոր երաժշտության վերակենդանության միջոցով հայ - քրիստոնեի սառած սիրտը եւ վերստին բորբոքել ջերմեռանդության թաքնված հուրը:

Ա. Բանալ հայ հոգեւոր երաժշտարան, վարժապետ, երգիչ, դպիր, դպրապետ, երաժիշտ եւ առհասարակ հոգեւոր պաշտոնեություն զինել, կորստից փրկել մեր նախնի երաժշտության բեկորները, զարգացնել ազգային գեղարվեստը եւ մեր երաժշտական ճոխ գրականությունը ծանոթացնել օտարներին ուսումնասիրություններ առնելով եւ համերգներ տալով:

Բ. Հաստատել Մայր աթոռի տպարանում երաժշտական տպագրական բաժանմունք եւ հրատարակել, մի ձեռնահաս քննիչ մարմնի հսկողությամբ, հոգեւոր երգեցողության ամենատեսակ գրքեր ու տետրեր:

Գ. Հայ եկեղեցիներում հանապազօրյա դպրոց - դաս սահմանել:

Ե. Դպիրներին ընտրել խիստ ընտրությամբ, իսկ դպրապետներից պահանջել անթերի պատրաստության եկեղեցական երաժշտության գիտելիքների:

Զ. Հայ դպրոցներում հաստատել կանոնավոր եւ ծրագրված երգեցողության ու տարրական երաժշտություն՝ վկայված ուսուցիչների ձեռքով:

Է. Անդրանիկ օրինակ տվող պիտի հանդիսանա Մայր Աթոռը, որ պարտավոր է «այժմեն իսկ մշտական եւ օրինակելի դպրաց դասի հիմը դնելու այսպես.

1. Բազմաձայն երգեցողության համար, մայր Աթոռի անվան ու դիրքին վայել դպրաց դասն ունենալու է առնվազն քառասուն ընտիր երգիչ: Միաձայն երգեցողության համար՝ քսան եւ չորս:

2. Միաձայն երգեցողության համար, խումբ կազմել քսան եւ չորս հոգուց բաղկացած:
3. Աշակերտներից բաղկացած խումբը պետք է անկախ լինի ճեմարանի աշակերտներից, որի ձայնեղ սաներից կարելի է օգտվել տոներին երգեցողության հանդիսավորություն տալու նպատակով:

Ես պատրաստ եմ, իմ բոլոր ջանքերս ու ճիգս նուիրել մի այնպիսի սուրբ գործին, որ ինձ ոգեւորել է դեռ շատ վաղուց, արծաթ հույսով օրորել, տոգորել ու մեծացրել է առանց իրականանալու:

Եվ արդ ինձ մնացել է նույն հույսով այրվիլ, ծերանալ ու հեռանալ անցավոր կյանքից, որպես մի ազազուն հասկ, որ հողմահար ու ծարավ կորանում ու չորանում է.

Վեհափառ տէր

Ոտքս դրել եմ կյանքիս երկրորդ շեմքին, բայց դարձեալ նոյն աննկուն հույսով: Թեպետ պատանի աշխուժս լրջացավ երիտասարդ թափս նրբացավ, բայց եւ այնպես այրական եռանդս, մշտաշող հույսով դեռ նոր է եփ ու եռ գալիս:

Երկտողս մատուցանելով վեհափառությանդ անսպառ հույսով մնամ Ձերդ Ս. Օծության խ. ծ. եւ միաբան Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի:

Կոմիտաս վարդապետ

1910 թ. մայիսի 16

ՍԲ. ԷՋՄԻԱԾԻՆ.»[1]

Կոմիտասը երաժիշտ

3000-ամյա հայ երաժշտության անդաստանում Քրիստոսի ծնունդից հետո մոտավորապես 5-րդ դարից Մեսրոպ Մաշտոց, Սահակ Պարթեւ, Հովհաննես Մանդակունի, Կոմիտաս Աղցեցի կաթողիկոս, Բարսեղ Ճոն, Ներսես Շնորհալի, Ներսես Լամբրոնացի, Հովհաննես Երզնկացի, Գրիգ, Առաքել Բաղիշեցի, Գրիգոր Աղթամարցի, Ներսես վարդապետ ահա ոչ ամբողջական շարքն այն ստեղծագործողների, ովքեր սկսեցին, արարեցին ու հյուլե-հյուլե նախապատրաստեցին կոմիտասյան հանճարի ձեւավորումն ու թռիչքը: Եվ բնավ էլ զարմանալի կամ պատահական չէ, որ նկատի ունենալով Կոմիտասի գործի սկզբունքային խոր նշանակությունը և ծավալը նրան կոչել են երաժշտության Մաշտոց ու Նարեկացի, նոր ժամանակների Շնորհալի:

Վալերի Բրյուսովը նկատել է, թե միջնադարի հայ քնարերգուները «Մեկընդմիշտ ազնվության վկայական են շնորհել հարազատ հայ ժո-

[1] ՀՀ ՊԿՊԱ, Ֆ. 57, գ. 2282, թ. 1-2:

ղովրդին»[1]: Հենց այդ ազնվության վկայական-շնորհի միջնադարյան հայ երաժշտության ու առհասարակ մշակույթի վերականգնումն ու պահպանումը դարձավ 19-րդ դարի մտավորականների կարևորագույն խնդիրներից մեկը: Գարեգին եպիսկոպոս Սարգսյանն անչափ դիպուկ է բնութագրում հայ երաժշտապետի ասպարեզ իջնելու ժամանակաշրջանը. «Երբ Կոմիտաս հասաւ իր կազմաւորման հասուն հանգրուանին, արդէն իսկ հայ հոգիի որոնումին ու վերայայտնութեան սպասաւորների դաշտի մէջ էին քրտնաթոր: Սրուանձտեանցներ ու Լալայեաններ կը յայտնաբերէին հայ կեանքի ամէնէն հարազատ պատկերը գաւառներու մէջ հաւաքելով եւ լոյսին բանալով հայ բարբառները, գեղջկական երգերը, պարերը, բարքերը:

Աբեղեաններ, Մալխասեաններ եւ Մանանդեաններ հայ մատենագիրներու էջերէն դուրս կը բերէին հայ միտքն ու կեանքը: Աճառեան կը ճգնէր ներկայացնել հայ լեզուի իսկական, հարազատ նկարագիրը: Թորամանեան... կը վերակառուցէր մեր հոյաշէն տաճարները իրենց ճարտարապետական հարազատ ոճի յատկանիշներուն մէջ: Գարեգին Յովսէփեանց... տմոյն եւ դժգոյն մագաղաթներէն կը փրկէր գիծեր... պայծառացնելու համար հայ գրչութեան եւ մանրանկարչութեան իւրայատուկ աւանդոյթները»[2]:

19-րդ դարի երկրորդ կեսին հայ երաժշտությունը, թևակոխելով իր զարգացման նոր շրջանը, արդեն ձեռք էր բերել ակնառու արդյունքներ և ոտք էր դրել ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի ձևավորման ուղու վրա: Չնայած դրան, նույնիսկ դարիս սկզբին, շատերը հանդգնում էին պնդել, թե հայ ժողովուրդը չունի ինքնուրույն երաժշտական մշակույթ: Հետևապես անհրաժեշտ խնդիր էր աշխարհին ծանոթացնել, ներկայացնել հայ երաժշտությունն ու ճանաչում նվաճել: Այս դժվար առաքելությունն իր վրա վերցրեց մեծ Կոմիտասն ու հասավ բացառիկ արդյունքների:

Ոմանք, եվրոպական մշակույթը բարձրագույնի խորհրդանիշ դարձրած, ճգնում էին հայ և արևմտյան երաժշտության ընդհանրությունները հայտնաբերել: Առաջին հայացքից նպատակը հեշտ ու իրագործելի է թվում: Օրենքները կային, օրինակարգ նույնպես, կար նաև նյութը: Մնում էր հայտնաբերել ընդհանրությունները: Հենց այս վերջին պարագան էր դժվարին: Եվ Կոմիտասը փոխեց մեկնակետը, խնդրին մոտեցավ ճիշտ հակառակ կողմից՝ գտավ և ընդգծեց դրանց տարբերությունները: Ընդամին հայ երաժշտությունը հստակորեն առանձնացրեց նաև արևելյան

---

[1] **Կ. Խուդաբաշյան**, Կոմիտասը և նրա հաջորդները, Կոմիտասական, հատ. 2-րդ, Երևան, 1981, էջ 6:

[2] **Գարեգին եպիսկոպոս Սարգիսեան**, Կոմիտաս վարդապետ, Հայ երաժշտութեան առաքելը, Պէյրութ, 1969, էջ 15-16:

մելոսից և ուսումնասիրության առարկան բյուրեղյա մաքրությամբ ներկայացրեց իր անկրկնելի և անշփոթելի յուրօրինակությամբ: Սա նման է մաշտոցյան սխրանքին, ով գտավ մեր լեզվի առանձնահատկությունների բանալին: Լեզու, որ նմանը չունի հնդեվրոպական լեզվաընտանիք կոչված խայտաբղետ կաթսայում:

«Հայն ունի ինքնուրույն երաժշտություն» վերտառությամբ հոդվածում Կոմիտասը գրում է. «Խեղճ հայ ժողովուրդ, ազգ ես եւ ինքնուրույն այնքան, որքան միւսները. այդ ոչ ոք կարող է հերքել: Ունիս յատուկ լեզու, կը խօսիս: Ունիս յատուկ ուղեղ, կը դատես... Սակայն սիրտդ, որ զգացմանդ աղբիւրն է, քուկդ չէ եղել, այլ մի ինչ-որ ասորա-բիւզանդական եւ հնդկա-պարսկական»[1]:

Այլևս հստակ է Կոմիտասի կյանքի ուղին, ուղիղ և աննահանջ գտնել, կյանքի բերել, մշակել և տարածել ճշմարիտ հայ երաժշտությունը: Հստակ էր նաև նպատակին հասնելու ուղին:

Դեռ ճեմարանի սան Սողոմոնյանը գրում է. «Մեր կարծիքով, հայ ժողովրդական երգերը դաշնակելուց առաջ պէտք է քաջ հմուտ լինել հայ ժողովրդի պատմութեան, բնութեան եւ ազգային պայմաններին»[2]:

1914 թ. Փարիզում կայացած Միջազգային երաժշտական ընկերության համագումարին, որին հրավիրված էր աշխարհի 400 խոշորագույն երաժիշտ, Կոմիտասը տվեց կշռայնության (ռիթմիկա), չեշտավորության և ամանակի օրենքների մեզ բնորոշ սահմանումը: Այս համագումարում դրվեց հայ երաժշտության համաշխարհային հռչակի սկիզբը:

Եվրոպական դասական երաժշտությունը մինչև 20-րդ դարը (մինչև իմպրեսիոնիստների հանդես գալը) հյուսվում էր շեշտված և անշեշտ մասերի փոխհարաբերության խիստ համակարգի վրա: Երաժշտական նախադասության մեջ չափերի բազմազանությունը եվրոպական երաժշտության օրենքների տեսակետից բացառություն էր դիտվում: «Մինչդեռ հայկական երգերում տրոհականները (տակտի գիծ) ոչ թե բաժանում են երաժշտական ֆրազները, այլ ցույց են տալիս տաղաչափական միություն»,- գրում է Կոմիտասը[3]: Նա հրաժարվեց տրոհակի եվրոպական ըմբռնումից և ապացուցեց, որ այդ կաղապարը հայ երաժշտության համար ոչ միայն պարտադիր չէ, այլև շատ հաճախ խաթարում է այն:

Եվրոպականից խիստ տարբերվում է նաև շեշտի ու ամանակի օրենքը: Ի տարբերություն եվրոպականի, որտեղ շեշտն ու ամանակը իրարից կախում ունեն և որոշակի օրենքներով պայմանավորված են իրարով, հայ ե-

---

1 **Գարեգին եպս. Սարգսեան**, նույն տեղում, էջ 17-18:

2 Անդ, էջ 29:

3 **Ռ. Համբարձումյան**, Կոմիտասի դերը հայ երաժշտության պատմության մեջ, Էջմիածին, 1994, ԺԱ-ԺԲ, էջ 88:

բաժշտության մեջ դրանք անկախ են: «Հայ քնար» ժողովածուում Կոմիտասը գրում է. «Մեր երաժշտության մեջ երաժշտական ոտքերը տրոհվում-բաժանվում են ոչ թե շեշտադրության օրենքով, այլ ամանակադրության օրենքով: Եվրոպականը հիմնված է շեշտերի դասավորության վրա, հայկականը՝ ամանակների դասավորության: Ամանակների կարճ և երկար վանկերը իրար հաջորդում են ճիշտ նույն օրենքով, ինչ օրենքով որ բաժանվում են բանաստեղծական վանկերը: Այստեղից էլ հայ երաժշտության մեջ շեշտերը ազատ են»: Ասել է թե, մեր երգերի մեջ բառը ոչ թե վազում է երաժշտության հետևից, այլ նրա հետքն է հանդիսանում: «Շեշտավոր եւ անշեշտ բառերը հավասարակշռելու համար շեշտվածները ցածր, անշեշտները բարձր ձայնով են ստեղծված: Նույն ձեւով էլ շեշտվածները կարճ ժամանակ ունեն, անշեշտները՝ երկար ժամանակ», - գրում է Կոմիտասը[1]:

Այսինքն մեր երգի մեջ շեշտն ընկնում է բառի շեշտված վանկի վրա՝ սա էլ արևելյան ու արևմտյան երաժշտությունից տարբերակող մեր մյուս առանձնահատկությունն է: Հաջորդ առանձնահատկությունը կապված է ելևէջի (գամմայի) հետ: «Հայկական եկեղեցական եւ ժողովրդական երաժշտությունը հիմնված է ոչ թե եվրոպական ութնյակի համակարգի վրա, այլ քառալար համակարգի: Հայ երաժշտության տիրող քառյակը մաժոր քառյակն է, որի սկզբի եւ վերջի ձայները անփոփոխ են մնում, մինչդեռ միջինները փոխվում են, մեր եւ արեւելյան եղանակների զանազանությունն է սա», - նկատում է Կոմիտասը[2]:

Կոմիտասի գործունեության մյուս կարևոր ոլորտը դաշնավորման (հարմոնիայի) տեսության ստեղծումն է: Եվրոպական դաշնավորման կանոններն անկիրառելի են մեր դեպքում: Անհրաժեշտ է քննել հայ երաժշտության ոգու, ներքին գեղագիտական կառույցների խորքը, որպեսզի հնարավոր լիներ հայտնաբերել միայն մեզ հատուկ և դրանով անշփոթելի հատկությունները: Կոմիտասը մայր եղանակին միացնում էր մեղեդիորեն տարբեր, բայց հոգեբանորեն մոտիկ եղանակներ: Որպես բազմազանության տարր գործում էին նույն երգի տարբերակները: Երգի գլխավոր մեղեդու և նրա ազգակից եղանակներին հյուսում էր բովանդակությունից ելնող հնչյուններ՝ մարդկանց ու կենդանիների բացականչություններ, բնության ձայներ: Նա թե՛ դաշնամուրային գործերում, թե՛ խմբերգերում նրբորեն օգտագործեց նաև ձայնատառությունը:

Հայկական ձայնաշարի կառուցվածքը բացահայտելուց հետո Կոմիտասը, բնականաբար, ձեռնամուխ եղավ ազգային հոգևոր երաժշտության

---

[1] Անդ:

[2] Է. Փաշինյան, Կոմիտասի խմբերգերում, Կոմիտասական, հ. 2-րդ, էջ 175:

այն ձևերի քննությանը, որոնք իրենց լարային կազմով հենվում են այդ ձայնաշարի վրա: Ցավոք, նա չհասցրեց կատարել հայ երաժշտության ձայնեղանակների հիման վրա ծավալված հոգևոր երգերի տարբեր տեսակների ու նրանց առանձնահատկությունների ուսումնասիրությունը: Իր հոդվածներից մեկում երաժիշտը գրում է, թե 5-րդ դարից, գրերի գյուտից հետո, երբ ըստ ձայնեղանակների կատարվող բուն սաղմոսերգությունը պաշտամունքային արարողություններում գերակշռող դերը աստիճանաբար զիջում էր ինքնուրույն, նորաստեղծ հոգևոր երգին, առաջացան շարականներն ու եկեղեցական արվեստի մյուս ժանրերը[1]: Նա, կարճ, ամփոփ բնութագրելով շարականները, նկատում է, որ դրանց «մեծագույն մասը արձակ, փոքրագույնը տաղաչափական բանաստեղծություն է, որոնցում տաղաչափության երկու ձև եւս կա՝ շեշտական եւ վանկական»: Ուսումնասիրողների կարծիքով գանձերի և տաղերի «զանազանությունն այն է, որ առաջիններն իսկապես ճառեր են, արտաքին ձևը փոխած՝ տաղաչափական, իսկ ավետիսների ոճը խիստ փոխված է՝ ժողովրդի մեջ բերներերան անցնելու հետեւանքով»: Հոդվածում եղած բնորոշումները թեև մակերեսային, հպանցիկ, բայց շահեկան են խիստ, թերևս ուղենշային: Հայ հոգևոր երաժշտության ուսումնասիրման ոլորտում անգնահատելի է նաև Կոմիտասի «Հայ եկեղեցու առոգանության նշանները» դասախոսությունը, որը կարդացել է Փարիզում 1914 թ.:

Մեծ երաժշտապետի գործունեության կարևորագույն ուղղություններից մեկն էլ երգեցողական դպրոցի հայտնաբերումն էր: Եթե առանձնահատուկ է լեզուն, եթե դրա հետևանքով առանձնահատուկ են երաժշտության ստեղծման օրենքներն ու օրինաչափությունները, ապա միանգամայն բնական է, որ յուրահատուկ պետք է լինի առոգանության վրա հիմնված երգեցողությունը: Ինչպես մեր լեզուն, այնպես էլ երաժշտությունն ուներ քառասունից ավելի բարբառ և առնվազն 3000-ամյա գուսանական երաժշտություն: Անհրաժեշտ էր ուսումնասիրել յուրաքանչյուրն առանձին-առանձին և ամբողջության մեջ: Կոմիտասը հենց սկզբից հայտնաբերեց ելակետը. «Հայ ժողովրդական երաժշտությունն ունի երկու գլխավոր ճյուղ՝ արեւմտյան եւ արեւելյան: Առաջինի եղանակները լայն են եւ բարդ, ճոխ են եւ լուրջ, պայծառ են եւ եռանդուն: Իսկ երկրորդինը՝ սեղմ են ու պարզ, աղքատ են եւ թեթեւ, դալուկ են եւ խաղաղ»[2]:

Կոմիտասն արևմտյանի ու արևելյանի է տարբերում նաև միջնադարյան հայ երաժշտությունը: Նա խիստ կարևորել է երգեցողությունը: Այդ

---

[1] **Ն. Թահմիզյան**, Կոմիտասը և հայոց հոգևոր երգարվեստի ուսումնասիրության հարցերը, Կոմիտասական, Երևան, 1969, հ. 1-ին, էջ 191:

[2] **Ռ. Համբարձումյան**, նշվ. աշխ., էջ 93:

են վկայում նրա «Հայ ժողովրդական երգեցողություն», «Գործնական, հոգեբանական եւ բանախոսական վարժություններ», «Ձայնամարզություն» և այլ ուսումնասիրությունները: Եվրոպայում երաժշտական կրթություն ստացած Մ. Բաբայանի վկայությամբ Կոմիտասի մշակած ձայնամարզության սկզբունքները նրա հիվանդանալուց հետո կիրառել են արևմուտքի առաջնակարգ ձայնաբանները:

Երգեցողության ոլորտում Կոմիտասի գործունեությունից անբաժան են նրա մատուցած ծառայություններն իբրև խմբավարի: Քանզի անհրաժեշտ էր ոչ միայն տեսականորեն վեր հանել հայ երաժշտության առանձնահատկությունները, այլև շատ կարևոր էր դրանք անաղարտ, անապական ներկայացնելը: «Իր ողջ գործունեության ընթացքում Կոմիտասն առանձնակի ուշադրություն դարձրեց հայ երաժշտության պրոպագանդայի հարցերին թե՛ հայ իրականության մեջ, թե՛ Եվրոպայում»[1]:

Դասախոսությունները Եվրոպայում համեմվում էին անթերի կատարումներով: Դարձյալ դիմենք Մ. Բաբայանի հուշերին. «Հայ երաժշտությունը ունեցավ իր պատվավոր եւ արժանի ներկայացուցիչը Հանձին Կոմիտաս վարդապետի, որ այդ երկու շաբաթվան մեջ (Փարիզում) գրավեց բոլոր միջազգային երաժիշտների թե՛ համակրությունը եւ հիացմունքը իբրեւ մեծ արվեստագետ, եւ թե՛ երաժշտագետների խորին հետաքրքրությունը եւ հարգանքը»:

Երաժիշտ-տեսաբան-բանահավաք Կոմիտաս վարդապետին իբրև կոմպոզիտորի սակավաթիվ ուսումնասիրողներ են անդրադարձել: Ու եթե նկատել են իբրև այդպիսին, ապա կարծես միայն «չնեղացնելու» համար: Այո՛, քիչ են իր սեփական գործերը դաշնամուրային մենանվագները. «Առ գետս բաբելացւոց» կանտատը, մեկ տասնյակի չափ երգեր. «Վարդան», «Անուշ»...: Կոմիտասի գործունեության այս ոլորտը կարոտ է լուրջ ուսումնասիրության:

Ճիշտ է Կոմիտասի դաշնակած ժողովրդական երգերը կրում են նրա անհատականության զորավոր կնիքը, նրա ստեղծագործական տարերքի դրոշմը, սակայն այսպես կոչված, ինքնուրույն գործերը մեր առջև բացահայտում են կոմիտասյան հանճարի նորանոր ծալքեր:

Դժբախտաբար, քիչ բան է փրկվել ու հասել մեզ հիշյալ երկերից, բայց այդ քիչը նույնպես պերճախոս է և իմաստալից: Էջմիածնում «Անուշ» օպերայի առաջին ունկնդիրներից է եղել Դ. Դեմիրճյանը, որը ներկայացման մասին թողել է շատ արժեքավոր դիտողություն. «Ինձ թվաց, թե նա ուժեղ ազդեցության տակ էր եկեղեցական երաժշտության եւ կարողացել

---

[1] **Մ. Մուրադյան**, Կոմիտասը և հայ երաժշտության ցուցադրումը Եվրոպայում, Կոմիտասական, հ. 2-րդ, էջ 15:

էր ժողովրդական երգի եւ եկեղեցականի միջեւ մի սինթեզ, օրգանական կապ գտնել»[1]:

Ասվածը թույլ է տալիս հետեւություն անելու, որ բացի երգային փոքր ժանրերից, Կոմիտասը հոգեւոր և գեղջկական երաժշտությունների բնական միասնությունը պաշտպանել ու զարգացրել է նաև օպերային ժանրի մեջ:

Պետք է շեշտել, որ «Անուշի» մյուս ունկնդիրները նույնպես տպավորվել և արտահայտվել են այն ժամանակ, երբ օպերան (գրված բեկորները) դեռեւս հայտնի չէին ոչ միայն հանրությանը, այլև մասնագետներին: Բաղմահմուտ Ա. Զոպանյանը գրել է. «Կոմիտաս «Անուշի»-ին քանի մը մեներգներուն եւ խմբերգներուն եղանակը յօրինած էր (ինքնահնար եղանակներ՝ ժողովրդական երգերու ոճով), ատոնք ինծի երգեց Էջմիածին, եւ շատ սիրուն գտայ»[2]:

Ահա և Շ. Պերպերյանի կարծիքը. «Յ. Թումանյանի «Անուշ»-ի վրայ օփերայի մը պատրաստութեան ձեռնարկած էր. ի՞նչ պիտի ըլլար այդ գործը, պատճառներ ունիմ կարծելու, թէ մեծարժէք պիտի ըլլար: Ինծի երգած ու նուագած է անոր նախերգանքը, եւ խոր տպաւորութիւն եմ կրած»[3]:

Այսպիսով, Կոմիտասի «Անուշը» մեծ հետաքրքրություն էր առաջացրել երաժշտասերների շրջանում: Կոմպոզիտոր Թովմաս Հերտմանը 1910 թվականից ի վեր հետամուտ է եղել այդ ստեղծագործությունը հայտնաբերելու գործին: Նա ցանկանում էր մշակել, ամբողջացնել և ի վերջո բեմադրել այն: Սակայն, ավաղ, որոնումները հաջողությամբ չէին պսակվում: 1921 թ. Հերտմանն իր համերգային ծրագիրը ներկայացնում է Կոստանդնուպոլսի արվեստասեր հասարակությանը: Անդրադառնալով այս երևույթին՝ «Ժողովրդի ձայն» թերթը, ի թիվս այլոց, հետևյալ հանգամանքն է շեշտում Հերտմանի վերաբերյալ, որ նա «փնտրում է, բայց դժբախտաբար, չի կարողանում գտնել Կոմիտաս վարդապետի «Անուշ» եւ Ս. Պատարագը, եւ եթէ ընթերցողը կարողանայ նրան օգնել այդ բանում, մեծ ծառայութիւն մատուցած կլինի: Նա մտադիր է ուսումնասիրել «Անուշը», որը իրօք մի հարուստ, սակայն մշակման կարօտ եւ գեղեցիկ երաժշտական նիւթ է»[4]:

Ցավոք, այդ թերթում արված կոչը նույնպես անպտուղ էր: Բայց, չնայած դրան, Հերտմանը չի հուսալքվում: Այժմ նա դիմում է Կոմիտասի խնամատար հանձնախմբի անդամներին, վարդապետի ծանոթ-մերձավորներին, յուրաքանչյուր անհատի, ումից կարելի էր շահավետ տեղեկություն ստանալ: Նույն խնդրին է առնչվել նրա և Մարգարիտ Բաբայանի

---

1 Դ. Դեմիրճյան, Երկերի ժողովածու, հ. 14, էջ 236:

2 «Անահիտ», 1931, թիվ 1-2 (քաղվածքն ըստ հետեւյալ գրքի. Յակոբ Ասատուրեան, Կոմիտաս վարդապետի հետ. Հայ երգի արահետներով, 1994, էջ 117):

3 «Սիոն», 1936, թիւ 1:

4 «Ժողովրդի ձայն», Ժամանակ, 1921, № 736:

գրույցը, որի մասին վերջինս իր նամակներից մեկում գրում է. «Երէկ ծանօթացայ յայտնի ռուս երաժիշտ Հերտմանի հետ, որը Կոմիտաս վարդապետի մեծ երկրպագուներից մէկն է: Նա Կովկասում շատ նուագահանդէսներ տուած է խեղճ վարդապետի երգերից եւ դիտաւորութիւն ունեցել է օրկեստրի վերածել «Անուշը»: Այդ պարոնը շատ յուզուեց իմանալով Կոմիտաս վարդապետի այժմեան դրութիւնը»[1]:

Եվ միայն դարիս 60-70-ական թվականներին հայտնաբերվեցին և երաժշտասեր հասարակության ուշադրությանը ներկայացվեցին (ձայնասփյուռով, հեռուստատեսությամբ և այլ միջոցներով), «Անուշի» պատառիկները: Դրանց ուսումնասիրությամբ զբաղվել է բազմավաստակ կոմիտասագետ Ռ. Աթայանը[2]:

Դժբախտաբար, Վարդան Մամիկոնյանին նվիրված օպերայից, ինչպես նաև «Անուշից», «Սասնա ծռերից», «Բաղաքավարության վնասները» օպերաներից քիչ բան է պահպանվել, որը սակայն հնարավորություն է ընձեռում ամբողջական կարծիք կազմելու հանճարեղ նվագահանի մտահղացումների բազմազանության ու ստեղծագործական ծրագրերի լայնության մասին:

Վերջապես, Կոմիտասը նորանոր ու բարեփոխիչ էր ևս մի բնագավառում: Նա վերականգնեց ու լրացրեց մեր երաժշտության եզրութաբանությունը: Ցավոք, այս գործը ևս աչքաթող է արված: Բայց չեշտենք ու փաստենք, որ նա հայ երաժշտական եզրութաբանության մշակողն ու հիմնադիրն է:

Երգիչը

Կոմիտասի հանճարն իր ինքնատիպ արտահայտությունը գտավ նաև երգեցողության, երգի կատարման արվեստի մեջ: Ինչպես վկայում են ժամանակակիցները, նրա կատարումն աչքի էր ընկնում գեղարվեստական նուրբ ճաշակով, հնչողության վայելչագեղությամբ, զարգացման ելևէջի հստակությամբ: Այդ արդյունքին նա հասել է ձայնամարզության, հատկապես ձայնարտադրության իր սեփական տեսական ըմբռնումները մշակելով, և տեսականի ու գործնականի անթերի համադրումը հանգեցրել է կատարելության:

Մարգարիտ Բաբայանը, որ հայտնի էր Կոմիտասյան երգերի իր կատարումով, հիշում է. «Նրա հասկացողությունը իբրեւ երգչի այնքան կատարյալ էր եւ խորունկ, որ ամեն տեսնվելիս զարմանքով դիտում էի, թե

---

[1] Բ. Հովակիմյան. Կոմիտասի թատերական աշխարհը, «Կոմիտասական», հ. 2, Երևան, 1981, էջ 251:

[2] Տե՛ս, օրինակ, «Սովետական արվեստ», 1955, № 9, էջ 42-47, «Կոմիտասական», հ. 2-րդ, էջ 42-82 և այլն:

ինչ կատարելության է հասցնում երգելու նույնիսկ գործողությունը (տեխնիկան)... Եվ որովհետեւ աննման քանքար էր այնպիսի կանոններ էր ստեղծած երգեցողության նույնիսկ գործողության վերաբերյալ, որոնք այժմ քարոզում են աշխարհիս ամենամեծ երգեցողության վարպետները եւ մասնագետ բժիշկները...

Դր. Վեկարտի գաղափարները Կոմիտաս վարդապետը արդեն վաղուց քարոզած էր իր տասն պատվիրանների մեջ»[1]:

Ա. Երգելուց առաջ ամբողջ մարմինը կարծես մեռած (մարզանքը կմեռցնե մարմինը, բայց միտքը կմնա ուշիմ ու եռանդուն).

Բ. Ձայնը հազիվ լսելի շշուկով սկսել եւ երգել պիանո-պիանիսիմո, կիսաստիճաններով բարձրանալ եւ կամաց-կամաց լայնացնել ձայնաշարը.

Գ. Երգելիս չշղայնանալ եւ խուսափել հուզմունքից.

Դ. Ամեն ջանք թափել ձայնը ներսը չպահելու, այլ որքան հնարավոր է, դուրս արտաբերելու.

Ե. Ձայնը առաջ մղել ինչպես մի նետ եւ այնքան հեռու, որքան շունչը թույլ է տալիս.

Զ. Հազիվ լսելի շշուկով զարգացնել կիսաստիճանները եւ կամաց-կամաց ընդլայնել երաժշտական աստիճանները, եւ միայն այն պարագայում, երբ նախընթաց աստիճանը կատարյալ է ելնում, քիչ-քիչ ձայնի ուժը ավելացնել պահպանելով ամենայն հանգստություն առանց որեւ է հուզմունքի.

Է. Շատ աշխատանք (երգելու) կատարել շատ քիչ շունչ գործադրելով.

Ը. Ձայնը մարգելիս այնպիսի բառեր պտրել, որոնք մեծ գաղափարներ են պարունակում կամ պատկերազարդ են, կամ զորավոր իբրեւ զգացմունքի արտահայտություն, զորօրինակ, գարուն, աշուն, ձմեռ, երկինք, աբեւ, ամպ. երգել դոցա աստիճանաբար ձայնաշարով: Այդ կըզարգացնե տարածության գաղափարը, կընդլայնե ու կհեռավորե ձայնը.

Թ. Այս ամբողջ աշխատանքից հետո փորձել աստիճանաբար ուժեղացնել եւ աստիճանաբար պակասացնել ձայնը եւ ընդհատումներով երգել...:

Ժ. Մի ձայնանիշ առնել իբրեւ հիմնավոր եւ շուտ անցնել մի ուրիշ ելեւէջի ավելի բարձր, կամ ավելի ցածր, եւ շունչի մեջը լեցնելով, ուժեղացնելով մեկ նոտայեն մյուսը:

Երաժշտագետների վկայությամբ այս սկզբունքային թելադրանքներն են ընկած երգչի ձայնի վերաբերյալ ժամանակակից գիտության հիմքում. «Պայմանական ռեֆլեքսների տեսությամբ մեկնաբանված վոկալ ընախոսություն, երգչի երգեցողական ունակությունների զարգացում, նրա ընկալումը, մտածողությունը, ուշադրությունը, երեւակայությունը, այն ա-

[1] Կոմիտասական, հ. 2, էջ 136 (1981 թ.):

մենն, ինչ այս բնագավառներում մեզ ասում է ժամանակակից վոկալ մանկավարժությունը, Կոմիտասը հասել էր իր պրպտուն մտքով», - գրել է արվեստաբան Թ. Շահնազարյանը[1]:

Ահավասիկ ևս մի բնագավառ, որտեղ փայլատակել է Կոմիտասյան հանճարը: Սրա հետ սերտորեն շաղկապված է Կոմիտասի խմբավարական գործունեությունը, որ երաժշտական քանքարի համակողմանի արտահայտություններից է: Այստեղ նույնպես Կոմիտասը եզակի հաջողություններ է արձանագրել: Մեր խնդրից դուրս է նեղ մասնագիտական բնագավառի նրբություններն արծարծելը: Դրանց մասին է վկայում Կոմիտասի երախտագետ աշակերտներից մեկի Վարդան Սարգսյանի «Կոմիտասը որպես խմբավար» հոդվածը, որում նա գրում է. «Տեսիլք մըն էր Կոմիտասը բեմին մէջտեղը, պատուանդանի մը վրայ կանգնած, գլխին թաւշեայ գդակով, բարեձեւ ու սլացիկ, մինչեւ ոտքերը ծածկող սքեմով: Իր ձեռքին ունէր ձայնատու փոքր դիապազոնը միայն: Կանգնած տեղը գրեթէ անշարժ, իսկ ձեռաց շարժումները զուսպ եւ ժուժկալ: Անտեսանելի զօրութիւն մը, յորձանուտ մը կծմրէր ամբողջ իր անձէն, դիմախաղերէն, շրթներէն, ձեռքերէն ու մատներուն ծայրերէն: Ձեռքեր, որոնք ընդունակ էին յարուցանել ալեկոծութիւն սրտերու մէջ, ձեռքեր, որոնք կարող էին ողջ սրահը ոտքի կանգնեցնել արբշիռ ու յափշտակեալ, հոգեզմայլ գեղեցկութիւններու ալիքներ հոսեցնել վարարուն ու երանութեան մէջ տանիլ սաւառնեցնել հոգիները: Մեկ խօսքով գերմարդ մըն էր ան, ճշմարտապէս եւ ոչ կարծեօք»[2]:

Այսպիսով, բազմաթիվ վավերագրերը և պահպանված ձայնագրությունները վկայում են Կոմիտաս Վարդապետի կատարողական արվեստի վեհության և առանձնահատկության մասին: Հանձին Կոմիտասի հայ ժողովուրդն ունեցել է անզուգական մի կատարող, ձայնային եզակի տվյալներով օժտված մի երգիչ:

Նա հավաքել ու գրի է առել ավելի քան 3000 ժողովրդական երգ, գրել բազմաթիվ ծանրակշիռ ուսումնասիրություններ ժողովրդական և եկեղեցական երաժշտության մասին, ստեղծել է շուրջ 80 խմբերգ, քառասունից ավելի մեներգ դաշնամուրի ընկերակցությամբ, դաշնամուրային վեց պար, «Պատարագը» և հոգևոր այլ երգեր: Ստեղծել է «Անուշ» օպերայի երգային հատվածներ (առանց նվագակցության), «Քաղաքավարության վնասները» երաժշտական պատկերների կլավիրը, ուսումնասիրական բնույթի վոկալ, դաշնամուրային և նվագախմբային գործեր: Կոմիտաս վարդապետն աշխատանք էր տանում «Վարդան», «Սասնա ծռեր» օպերաների ստեղծման համար, որոնք, ավա՜ղ, շատ մտահղացումների հետ մնացին անկատար:

---

[1] Կոմիտասական, հ. 2, էջ 137:

[2] Անդ, էջ 41:

Կոմիտասին զբաղեցրել է նաև քուրդ ժողովրդի հարուստ ժողովրդական ստեղծագործությունը: Դեռևս 1899 թ. Բեռլինի երաժշտանոցը վերջացնելու համար գրում է քուրդ երաժշտության մասին իր ուսումնասիրությունը, որը մեծ ուշադրության է արժանանում: Կոմիտասը գրի է առել 13 քրդական երգ «Լեյլի եւ Մեջնուն», «Մամազին», «Քուլիկ գեարո», «Դարվիշի սվգի» և այլ սիրավեպեր:

Կոմիտասի գործունեության վերջին էջը եղավ Պոլսո շրջափուլը: Ստեղծագործական հաջողությունները մեծ էին ու շլացուցիչ, սակայն ինչպես գրում է Հակոբ Ասատուրյանը «Պոլիսը թէ բարձրացուց զինք Ոլիպոսի բարձունքները, եւ թէ վերջ ի վերջոյ նետեց տարտարոսային անդունդ ու թրքավարի մթութիւն Պոլսոյ մէջ, ու Պոլսէն դուրս, շուրջ չորս տարիներու առաքելական ու ստեղծագործական բեղմնավոր գործունէութենէ մը յետոյ վրայ հասաւ 1915 թիւը, եւ թուրքերը մէկ անգամ եւս աւելորդ անգամ հաստատեցին մարդատեացի ու բարբարոսի վաղուց վաստակած իրենց վարկանիշը»[1]:

1915 թ. ապրիլյան աղետը, որպես մահաբեր խորշակ անցնելով հայոց դաշտերով, սասանեց նաև կոմիտասյան կաղնին: Պարույր Սևակի «Անլռելի զանգակատուն» պոեմը մի հուշակոթող է, որը խոյանում է կոմիտասյան վեհությամբ: Այդ պոեմի «Ղողանջ աքսորի» մասը մի պատշաճ վերջաբան է Կոմիտաս վարդապետի պոլիսյան գործունեության.

...15 թիվ, Ապրիլի 10...
Ապրիլյան արբշիռ բույրեր,
Գարնանային ծաղկածլում,
Կանաչների շքահանդես,-
Եվ... ծաղկաբույր գիշերվա մեջ
Հեռուներից մոտենալով
Գաղտագողի-ծածուկ-անտես՝
Խորշակը նույն.
Որ շատ շուտով պիտի տաներ միլիոն հայեր,
Խորշակը նույն անցավ նաև
Պոլսո բոլոր հայ թաղերով՝
Իր հրեղեն ոտների տակ
Խարխափելով ու թաղելով
Վերջին հույսի շունչը մեր տար...
Ահեղ գիշեր,
Որ բորբ ներկվեց ոչ արևով,
Այլ մեր արյամբ...
Ղողանջ աքսորի

[1] Յակոբ Ասատուրեան, Կոմիտաս վարդապետի հետ, Հայ երգի արահետներով, 1994, էջ 134:

Հայ ժողովրդին բաժին ընկած պատուհասը ճաշակեց նաև նրա հանճարեղ զավակը՝ Կոմիտաս վարդապետը:

1915 թ. ապրիլի 11-ին հայ նշանավոր մտավորականների՝ Սիամանթոյի, Դ. Վարուժանի, Ռ. Սևակի և մյուս նշանավոր հայազգիների հետ Կոմիտասը, տանջամահության գնացող բազմությանը խառնված, Պոլսից քշվում է Անատոլիայի խորքերը: Աքսորի ընթացքում կրած անհուն տառապանքները, ահն ու սարսափը, հայկական կոտորածները հոգեպես ցնցում են մեծ արվեստագետի ողջ էությունը:

1916 թ. Կոմիտաս վարդապետին փոխադրում են Պոլսի հոգեբուժարան:

1919 թ. Պոլսի հոգեբուժարանից Կոմիտասին տեղափոխում են Փարիզի Վիլ-Էվրար արվարձանի հիվանդանոց, որտեղ մնում է մինչև 1921 թ.:

1921 թ. մինչև իր մահը Կոմիտաս վարդապետը մնում է Վիլ-Ժուի հիվանդանոցում:

1930-1931 թթ. մեծ հանդիսավորությամբ ու շուքով Մայր Հայրենիքում և սփյուռքում տոնվում է Կոմիտասի 60-ամյակը...

1935 թ. հոկտեմբերի 21-ին երկուշաբթի, առավոտյան ժամը 6-ին, հայրենիքից հեռու, վշտից ճերմակած ու ծերացած, Փարիզի հոգեբուժարանում վախճանվում է մեծն Կոմիտասը:

1935 թ. հոկտեմբերի 27-ին կատարվում է թաղման կարգ:

1936 թ. մայիսին հայտնի հոգեբույժ Հ. Ցազմաշյանի գլխավորությամբ Ֆրանսիայից ներգաղթող հայերի հետ Կոմիտասի զմռսված աճյունը փոխադրվում է Երևան, ուր մեծ հանդիսավորությամբ հայ ժողովուրդն իր երախտավոր զավակին ուղեկցում է վերջին ճանապարհը դեպի պանթեոն:

ԱՆՇԱՐԺ ԵՎ ՇԱՐԺԱԿԱՆ ԿԱՅՔԵՐԻ ԵՎ ԳՈՒՅՔԵՐԻ ՆՎԻՐԱՏՎՈՒԹՅՈՒՆԸ՝ ԸՍՏ IX-XIV ԴԱՐԵՐԻ ՎԻՄԱԿԱՆ ԱՐՁԱՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ

Լ. Ա. Սարգսյան

Զաքարյանների տիրապետության ժամանակաշրջանում երկրի գյուղատնտեսության հիմնական ճյուղերը մնում էին երկրագործությունը (դաշտավարությամբ հանդերձ) և անասնապահությունը, որոնք, իբրև կանոն, զարգանում էին օտարի լուծը թոթափելուց հետո միայն: Նոր հիմունքներով էր ձևավորվում ժառանգական խոշոր հողատիրությունը, որը նախանշում էր նաև առևտրի ու արհեստների զարգացում: Աստիճանաբար յուրացվում են «ի կորդո» խամ ու խոպան կամ լքված հողատարածքները, այլ խոսքով՝ երկիրը զարթոնք է ապրում: Հանդես են գալիս մեծահարուստ մարդիկ՝ հատկապես Զաքարյան իշխանների ազատագրած տարածքներում: Այս ամենի հետևանքով վերելք էին ապրելու նաև հոգևոր-կրթական և բարեգործական հաստատությունները, շենանալու էին վանքերն ու եկեղեցիները, որոնք հավատացյալ մեծահարուստներից ստանալու էին առատ շնորհաբաշխումներ՝ ամենատարբեր եղանակներով ու ձևերով: Այս առումով առանձնանում են Հայաստանի տարբեր մասերում հանդես եկած մեծահարուստներ Ումեկը, Ճարը, Գեչ մարդը, Ավետենց Սահմադինը, Տիգրան Հոնենցը և շատ ուրիշներ, որոնք պատմության մեջ հիշատակվում են իբրև հայրենանվեր բարեգործներ: Սակայն այս պահին նպատակահարմար ենք համարում խոսել հատկապես Տիգրան Հոնենցի կարողության մասին, որի առթիվ վկայված է Անիի իր իսկ կառուցած տաճարի՝ Ս. Գրիգորի հարավային պատի արևելյան հարթության վրա փորագրված 75 տողանոց նվիրատվական արձանագրության մեջ: Նույնական բնագիրը տրվում է Հ. Օրբելու ընթերցմամբ, առանց վերծանության պայմանական նշանների:

Ա. Տիգրան Հոնենցի նվիրատվությունը

«Թվին: ՈԿԴ: (1215) Շնորհիւն եւ ողորմութեամբ Աց, յորժամ տիրեց քաղաքիս Անո հզաւր և տիեզերակալ ամիրսպասալար եւ մանդատուրթուխուցէս Զաքարիա եւ որդի նորայ Շահնշահ, ես Տիգրան ծառայ Աց, որդի Մնբատաւրենց Սուլեմա, յազգէն Հոնենց, վասն յերկարկենդանութեան տերանց իմոց եւ որդոց նոցայ շինեցի զվանքս սուրբ Գրիգորոյ, որ ի հինն մատռան Ածածին կոչիւր, որ էր քարափն եւ մացառ տեղեաւ էր, զոր իմ հալալ գանձով գնեցի ի հերենէ տիրաց եւ բազում աշխատութեամբ եւ գանձով պարսպեցի շուրջանակի, շինեցի զեկեղեցիս յանուն սրբոյն Լու-

սաւորչին Գրիգորի եւ զարդարեցի բազում զարդիւք, փրկական նշանաւք, սուրբ խաչիւք ոսկիւք եւ արծաթիւք եւ պատկերագործ խատերով՝ զարդարեալ ոսկով եւ արծաթով եւ ակամբք եւ մարգրտաւ եւ կանթեղաւք ոսկի եւ արծաթի եւ նշխարաւք սրբոց առաքելոց մարտիրոսաց, եւ մասամբ Աջընկալ եւ տէրունական խաչին, եւ ամենայն ցեղ սպասք յոսկո եւ արծաթո եւ բազում զարդաւք: Շինեցի զամենայն ցեղ զընակարան վանականաց եւ իշխանաց, եւ կարգեցի ի սմայ քահանայք պատարագողք մարմնոյ եւ արեանն Քրիստոսի, որ անխափան պատարագ մատչի վասն արեւշատութեան տերանց իմոց Շահնշահի եւ որդոց իւրոց, եւ վասն թողութեան մեղաց իմոց, եւ ետու ընձայս ի վանքս սուրբ Գրիգորոյ հայրենիք զոր գնել էի գանձով, եւ վճռմամբ հայրենէտիրաց եւ զոր ես ի հիմնէ շինել էի զայսոսիկ՝ Գաւառոխոնեց գեւղն կէսն, Քարհտին: Է: (7) դանկն, Մշակունեց կէսն, Կաղղուց կէսն, Ցամաքծովն բոլոր, Խուզած Մահմունդ ի Կարուց յերկիրն ու Ցընդոյ: Բ: (2) դանգն, Խաչորկանն հողերն եւ Փնդուկն, ի քաղաքիս հայրենիք բաղնիսն ու միլն, ի Մոդանիս խանապարն կուղպակնովն ու Կամարակապ փնդուկն ու մարագն հետ բաղնեցն, Տէր Սարգսի ախոռն ու մարագն զոր գնեցի կալն եւ: Բ: (2) ակն ձիթահանք եւ ախոռնի ու մարագնի վանիցս, ի դռանս վանիցս առջեւ պահէզն ու լանջին չուրվի Գլիձորի դուռն ինչվի գետն ու գետեզերն, պահեզն զոր գնել էի եւ շինել Դվնա դռանն, կէս ակն ջաղաց, թարփ մի բոլոր ու մին այլ թարփին շաբաթ: Բ: (2) աւր, Գլիձորին ջաղաց: Ա: (1) թարփն շաբաթ: Բ: (2) աւր ի Բէշքենակապէն ինչուրվի կարմունջն գետին կէսն իմ գնած է, Պապենց խանաբարն: Դ: (4) դանգն ու դռան կուղպակն, բոլոր տներ Հատէցոնց, զուկակի, քաղաքիս դռանս բազում հողեր գնած, այգի: Ա: (1) Յերեւան, այգի: Ա: (1) Յոչական, այգի: Ա: (1) ի Կոշ, էգի: Ա: (1) Յարուճ որ Մազոտն կոչի, այգի: Ա: (1) ի Մրեն, այգի: Ա: (1) ի Ծմակին, որ Կաթողիհող կոչի, զայս որ գնած է, եւ այլ բազում գրաւկնած էր զոր ոչ արձանագրեցի, վանացս էի տվել ու թէ տէրքն թափեն ոսկին վանացս զոր ուրիշ իմ անդարձագրին եմ գրել: Եւ զվանքն Բեխենց կոչեցեալ, զոր ես շինեցի եւ նորոգեցի, ընձայաւք փարթամացուցի ամէնովն սուրբ Գրիգորոյ վանացս հոգացողս հոգայ զորպիսութիւն: Արդ թէ ոք ի մեծաց կամ ի փոքունց յիմոց կամ յաւտարաց, զոր ինչ արձանագրիս է, խաբանել ջանա կամ թէ իրք շորթէ յարդեանցս, որ ի սմա հաստատեալ է, կամ զյիշատակ զմեղուցեալ ծառայիս ԱՅ, խաբանէ զինչ եւ իցէ պատճառաւք, այնպիսին որոշեալ լինի ի փառացն որդոյն ԱՅ, եւ պատիժս զԿաենի եւ զՅուդաի ժառանգեսցէ, ի գլուխ իւր եւ երեք սուրբ ժողովոցն եւ: Թ: (9) դասուց հրեշտակաց նզովեալ եղիցի եւ մեր մեղացս համարս տացեն առաջի ԱՅ, եւ կամարարքն եւ հաստատուն պահողքն աւրհնին ՅԱՅ: ԻՍՐԱԷՂ ԳՐԻՉ»[1]:

---

[1] Դ, 1. էջ 62-63: Հմմտ. Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն, հ. Գ, էջ 156-157:

Ինչպես երևում է արձանագրությունից,

1. Տիգրան Հոնենցի կառուցած Ս.Գրիգոր եկեղեցու տեղում նախապես եղել է Ս. Աստվածածին մատուռը,
2. Բնագիրն աչքի է ընկնում հատկապես ոսկեղեն և արծաթեղեն իրերի նվիրատվությամբ,
3. Նվիրատուն Ս.Գրիգոր եկեղեցուն է շնորհել ձիթհանքեր՝ ամբողջովին կամ մասնակիորեն, մարագներ, ախոռներ, բաղնիք, կալատեղեր և այլն:
4. Արձանագրությունն աչքի է ընկնում նաև լեզվաոճական առումով: Օգտագործված են տեղական բարբառի կամ խոսվածքի բնորոշ արտահայտություններ (չուրվի, ինչվի, ինչուրվի, իգի, գրավկնել և այլն):

Կարևորն այն է, որ մեզ հայտնի է արձանագրությունը փորագրող վարպետի անունը՝ Իսրաէղ (Իսրայել) գրիչ:

Համանման նկարագրի ենք հանդիպում Մարմաշենի 1225 թ. վիմագրերում (տես Հավելվածի 21-22-րդ արձանագրությունները): Գրիգոր արքեպիսկոպոս Պահլավունին, պահպանելով քաղաքավարության ընդունելի կանոնները, նախապես նշում է՝ «աստուածասէր պատրոններ» - աթաբակ Իվանեին և ամիրսպասալար Զաքարեի որդի Շահնշահին, որոնց հրամանով նորոգվել է Մարմաշենի վանքը: Հարգանքի տուրք է մատուցում Ապուղամր մագիստրոսի որդի տեր Գրիգոր եպիսկոպոսին, ապա նաև իր հարազատին՝ Խարիփին, իշխանաց իշխան Վահրամի թոռներին, որոնք ներկայացված են իբրև Գրիգոր Լուսավորչի շառավիղներ: Ապա հաջորդաբար մեկ առ մեկ ներկայացվում են այն բոլոր նվիրատվությունները, որոնք տրվել են այս հռչակավոր վանական միաբանության անդամներին՝ «Հոլով գեղաւրեայս, այգեստանս, կուղպականի, ջաղացանի...»: Վանական միաբանությանը հատկացնում են մի շարք գյուղեր՝ «լերամբ եւ դաշտաւք: Աւանդեցաք ի սա (իմա՝ Մարմաշենի վանքին)» հանձին վանահայր Երեմիայի՝ «գեղս եւ ագարակս գանձագինս՝ զԲագարանի գեղ եւ զիւր ագարակն, զ Գոդիսն եւ զ Պորտանգն, զ Արագէճ (գուցե Արագե՞ղ) եւ զ Ազատայ, զ Ազասմանէն եւ Եղնկայ եւ յԱւշականի այգիք եւ երեք ջաղաց ի Դողս, ի յԱշտարակի այգի, ի Կարբոյ դաշտի այգի, ի Սերկեւլի այգի, ի Վժան այգի, ի Մրենի այգիք, ի յԱնի տներ եւ կղպականի»: Նշվում է, որ Մարմաշենի վանքը «աւերեալ էր յանաւրինաց եւ զվանքս գեղ արարեալ էր», իսկ կաթողիկե եկեղեցին «բերդանման ամրացուցեալ էր»: Վանական միաբանությունը գտնվում էր «ի խաւարի սգաւորութեան՝ զրկեալ յամենայն գոյից մինչև յաւուրս յայսոսիկ», ապա «արի զաւրական» Խարիփի աջակցությամբ հեռացնում են վանքի տարածքը զբաղեցրած բնակիչներին, որից հետո Մարմաշենի վանքը «եղեւ բնակարան սրբոց քահանայից եւ կրաւնաւորաց»: Պահլավունի իշխանները նույն 1225 թ. արձանագրությամբ

վանական միաբանությանը շնորհում են «ոսկեղէն եւ արծաթեղէն» սրբազան մասունքներ, ընդ որում, նաև հայրենի գիւղ Ազատան, որը վերանվանվում է Տիրաշէն: Ապա ցավով արձանագրվում է, թե ինչպես Պահլավունիների արյունակիցը՝ մագիստրոս Խարիփը «մարտիրոսացաւ ի պատերազմի անաւրինաց», իսկ նրա եղբայր Գրիգոր եպիսկոպոսը, հանգուցյալի մարմինը հողին է հանձնում Մարմաշենի վանքում իրենց նախնու՝ սպարապետ Վահրամ Պահլավունու կողքին[1]:

Բ. Գյուղերի, ագարակների և հողատարածքների նվիրատվություն

Վիմական արձանագրություններում բազմաթիվ վկայություններ են պահպանվել գյուղերի նվիրատվության մասին: Գյուղը նվիրաբերվում էր կամ ամբողջովին կամ մասնակիորեն, այսինքն, նրա կես մասը[2]

Գյուղերի նվիրատվության գործառույթում երբեմն նշվում է, որ գյուղը (նաև կալվածը) տրվում է «ոչ ի հարկէ», «ոչ յաւագաց բռնութենէ» կամ «յարբելութենէ», այսինքն՝ հարբած վիճակում, այլ «վասն հոգու փրկութեան»[3]: Նվիրատվական պայմանագրում նշվում է օտարողի ցանկության մասին, թե ինչպես պետք է վարվել շնորհված գյուղի հետ հետագայում: 844 թ. կալվածագրերից մեկում հատուկ նշվում է, որ Դավիթ եպիսկոպոսը Նորաշինիկ գյուղը կարող է «ուտել և վայելել, պահել և ունել, գնոյ տալ և գրաւական դնել և զինչ կամք են՝ առնել մինչև յաւիտեանս ժամանակաց»[4]: Մոտավորապես նույն պահանջներն են ներկայացնում Փիլիպե Բ[5] և Ջևանշեր[6] իշխանները և Քուպղիդուխտ իշխանուհին[7]: Ընդհակառակն՝ Տաթև գյուղի նվիրագրում նվիրատու գահերեց իշխանը պատգամում էր «զգիւղդ (Տաթևը) սահմանաւդ յեկեղեցւոյդ մի իշխեսցեն հեռացուցանել՝ մի վաճառել, մի փոխել, մի գրաւական դնել»[8]:

Հոգևոր հայրերն ամենուր արձանագրում էին, որ իրենց ունեցվածքն ու հասութաբեր հաստատությունները ձեռք են բերել ամենատարբեր եղանակներով՝ «ոչ ի զրկմանէ և յափշտակութեանց», «ոչ ի գեղէ», այլ հիմնականում «հոգեցատուր» կամ «գանձագին» եղանակներով: Ի դեպ, «ոչ ի գեղէ» կապակցությունը Լ. Բաբայանի կարծիքով նշանակել է «հա-

---

1 ***Ի. Ա. Օրբելի.*** Избранные труды, Ереван, 1963, с. 443: Հմմտ. Հ. Շահխաթունյանց, հ. 2, էջ 521:

2 Վ. տ. էջ 15, 16, 20, 28, 33, 57, 58, 104, 105: Հմմտ. Սարգիս Ջալալյանց, Ճանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան, մասն Բ, Տփղիս, 1858, էջ 120:

3 **Ստեփանոս Օրբելյան**, էջ 152-153:

4 Նույն տեղում:

5 Նույն տեղում, էջ 153:

6 Նույն տեղում, էջ 158:

7 Նույն տեղում, էջ 160:

8 Նույն տեղում, էջ 151:

9 Նույն տեղում, էջ 153:

մայնքի հողը»[1]: Վիմական արձանագրություններում բազմաթիվ վկայություններ կան հողատարածքների նվիրատվության մասին[2]:

910 թ., ավարտելով Եղեգնաձորի շրջանում գտնվող Քարկոփի (Խոտակերաց) վանքի կառուցումը, իշխանաց իշխան Աշոտի կինը՝ իշխանուհի Շուշանն իր որդիների հետ վանքի սպասավորներին է նվիրում «զգեաւդս Արաստամուխ ի սուրբ ուխտս իւր սահմանովք զոր իւրեանց հարքն կերեալ էին վասն երանելի իշխանին եւ իմ՝ Շուշանի՝ Սիւնեաց տիկնոջ...»[3]: Այս արարողությանն անձամբ մասնակցել է Հովհաննես Դրասխանակերտցի կաթողիկոս-պատմիչը[4]:

Պատմագիր Ստեփանոս Օրբելյանը նշում է, որ «յիշելով զունայնութիւն վայրկենի կենացս...», Նորավանքին է ընծայում «զՁվա գեղն իւր բոլոր սահմանաւքն ազատ յամէն աշխարհական հարկաց՝ ի դիւանէ ի խալանէ եւ յամէն չարէ, զոր գնել էի յիմ ախբաւրէն՝ Ջալալէն եւ տվել ի գինն: ԻԱ: (21) հազար դրամ եւ Փոշահանքն, զՍբ Սահակ եւ զԱբասաշէն, եւ այլ ետու յիմ հալալ հայրենաբաժնէն ի Հր/ա/շկաբերդ, զԲարկոփելեանքն իւր սահմանաւքն եւ յԵղեգնաձորին՝ զԱրատեան իւր գեղովն եւ ամէն հայրենիքն ի մաս ժառանգութեան ի սբ ուխտս Նորավանից հայրենիք անխախտ եւ անդաւի մինչեւ ի գալուստն Ա/ստուծո/յ...»[5]: Նույն Ստեփանոս Օրբելյանը Նորավանքի միաբանությանն է ընծայում «զԱրատէս, որ մեր սեփական հայրենիք էր իւր ամէն սահմանաւք՝ գեղով...»[6]: Ինչպես տեսնում ենք, եթե Ձվա (Ջուա) գյուղը և մյուսները «գանձագին» էին, ապա Արատեսը, Հրաշկաբերդն ու Քարկոփավանքը կազմում էին պատմիչ-մետրոպոլիտի ժառանգական սեփականությունը, այսինքն՝ նրա «սեփական հայրենիքն» էին հանդիսանում: Վիմագրում հատուկ նշված է, որ Նորավանքին նվիրաբերված հիշյալ բոլոր գյուղերն ազատվում են «աշխարհական հարկէ»: Շարունակենք. պատմագրի հորեղբայր Սմբատ գահերեց իշխանը, ավարտելով Նորավանքի մեծ եկեղեցու գավթի կառուցումը, տեղի հոգևոր հայրերին տալիս է «: Բ: գեղ ի սբ Նախավկայս զԱվէշ ու զԱնապատ և յԱկոռի զնորատունկ մեծ այգին իւր կիրակնաջրովն»[7]:

---

1 **Լ. Բաբայան**, Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական պատմությունը 13-14-րդ դարերում, Երևան, 1964, էջ 535:

2 Հողերի նվիրատվության մասին տե՛ս Վ.տ., էջ 18, 40, 55, 58, 94, 96, 100, 103,110, 125, 165: Երբեմն հիշատակվում է, թե քանի օրավար հող է նվիրաբերվում: Մենք վկայություններ ենք գտել «:Ա: աւրավար» (Վ. տ., էջ 73), «քսան աւրավար» (Վ.տ., էջ 64), «30 աւրավար» (Վ. տ., էջ 158) «40 աւրավար» (Վ. տ., էջ 58) և այլն:

3 Դ, 3, էջ 206-207, Ներդիր, արձ. թիվ 666:

4 Նույն տեղում, էջ 215-216:

5 Նույն տեղում, էջ 125, արձ. թիվ 363:

6 Նույն տեղում, էջ 125-216, արձ. թիվ 685.:

7 Նույն տեղում, էջ 218-219, Ներդիր, արձ. թիվ 692:

Հովհաննեսի որդի Ստեփանոսը գրում է. «Գնեցի զԽորակերտ եւ զիւր գեղն, զայգին, որ ի Շղեր վանիցս յաւիտեան ի: ԿԱ: (61) սպիտակ սուլտանի[1]:

Սոփիա Սյունյաց տիկինը, ավարտելով Գնդեվանքի կառուցումը,[2] նրա սպասավորներին նվիրում է «զերկու գիւղ ի ժառանգութիւն» նորահաստատ վանական միաբանությանը[3]: Մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանում մի շարք գյուղեր է ստանում Հաղբատի վանքը[4]: Լիպարիտ Օրբելյանը, Նորավանքի Ա. Նախավկա եկեղեցին կառուցելուց հետո, նրան նվիրում է երկու գյուղ «զԱգարակի ձոր ու Տխարբ իւր սահմանաւքն...»[5]: Մարմաշենի վանքը իրրև նվեր, ստանում է «Հայրենի գեղն Ազատա»[6]: Ինչպես նշեցինք, երբեմն նվիրաբերվում էր գյուղի միայն կեսը[7]: Ոմն Կարապետ հավատացյալ իր եղբայր Դավթի հետ միասին նշում է, որ «զմեր գանձագին գեղն՝ զՎահրամագեղ և զՂամազանցն իւրեանց ամէն հող ու ջրով... Կարբի զմեր գնած եւ զմեր ձեռատունկս այդին...որ սեփական հայրենիք էր եկեղեցւոյս եւ ի չարէ եւ ի դառն բերմանց ժամանակին եկեալ էր ի վանացս...դարձուցաք, ընծայեցաք եւ պահարան զարդարեալ ոսկւով եւ արծաթով...»[8]:

Գ. Ջրաղացների նվիրատվություն

Հասութաբեր հաստատությունների մեջ առանձին կարևորություն էին ներկայացնում ջրաղացները, որոնք նվիրաբերվում կամ վաճառվում էին ամբողջությամբ կամ մասնակիորեն[9]: Այսպես, Գրիգոր Սյունյաց վարդապետը նշում է, որ գնելով «զՀուներս ջաղաց ի Հալալ արդեանց իմոց եւ ետու ընծա սբ Ածածնիս», ինչպես նաև «զՑուրա հողն»[10]: Ապիրատի որդի Շարափշահը 1234 թ. գրում է, որ «ետու ի մեր սեփական եկեղեցիս (Բագնայրի-Լ. Ս.) ի սուրբ Աստուածածինս: Գ: (3) ակն ջաղաց ի Շիրակուանին (իմա՝ Շիրակավանին)»[11]: Ջրաղաց է ստանում նաև Հոռոմայրը, որի ընծայատուն նշում է, որ տալիս է իր «Հայրենի ջաղացն, կողպակն, արտերը»[12]: Ոմն «Վարդան կրաւնաւոր», կառուցելով Քարահատին ջաղացը», նվիրում

---

1 Կ. Դաֆթարյան, Հաղբատ, էջ 150, տե՛ս նաև՝ 155, 157, 168, 177 էջերը:
2 Դ, 3, էջ 211:
3 Ստեփանոս Օրբելյան, էջ 191:
4 Կ. Դաֆթարյան, Հաղբատ, էջ 150, 155, 156, 168, 177, 194, 213:
5 Դ, 3, էջ 211:
6 Վ. տ. էջ 70-71:
7 Նույն տեղում, էջ 56-57:
8 Վ. տ., էջ 43: Գյուղերի նվիրատվությունների մասին տե՛ս նույն տեղում, էջ 44, 47, 57, 70, 74, 95, 110, 131, Դ, 6, էջ 92, 136:
9 Դ, 2, էջ 41:
10 Նույն տեղում:
11 Վ. տ., էջ 78:
12 Նույն տեղում, էջ 131:

է այն Տաթևի վանքի Սուրբ Առաքելոց եկեղեցուն[1], Մարմաշենի վանքն ստանում է «յայնկոյս գետոյն ջաղացանի»[2]: Բագարանի վիմագրերից մեկում կարդում ենք, որ այս հանրահռչակ եկեղեցին նվիրատուներից ստացել է Մրենում մի ջրաղաց[3], ապա նաև «Ջրաղացի բակ» «Ջաղաց բակն շինեցաք եւ տվաք ի սբ կաթողիկէս»[4]: Առյուծ Հոգևորյանը Հոռոմոսի վանքին նվիրում է իր հայրենի կուղպակը և ջրաղացը, «յոր աւերման տաթարին ջաղ|ցա|նիս աւէր և գրաւական էր.: Խ: (40) դահեկան տուի և զջաղացն թափեցի»[5]: Ինչպես տեսնում ենք, այդ ջրաղացն ավերել էին թաթար-մոնղոլները:

Դ. Խոշոր և մանր եղջերավոր անասունների նվիրատվություն

Հայաստանը նաև անասնապահական երկիր էր, ուներ կանաչավետ ալպյան մարգագետիններ, խոտառատ հովիտներ, ուստի և պետք է զարգանար նաև խաշնարածությունն ու անասնաբուծությունը: Մատենագրական և վիմագրական աղբյուրներում բազմաթիվ հիշատակություններ են պահպանվել հատկապես խոշոր և մանր եղջերավոր անասունների նվիրաբերության մասին: Վկայված են եզների («:Դ: (4) եզն և այլ արդիւնք»)[6], գոմեշների[7], կովերի[8], էշերի և ձիերի[9], ոչխարների[10], ջորիների[11] նվիրատվության մասին: Այսպես՝ Հոռոմոսի վանքը իբրև նվեր, ստանում է: Դ: (4) եզն,: Գ: (3) կով,: Դ: (4) էշ,: Բ: (2) ձի» և այլ նվերներ[12]: 1278 թ. Հաղբատի վանքը նվիրատվության եղանակով ստանում է «ԺԶ: (16) եզ,: ԳՌ: (3000) սպիտակի» հետ միասին[13], ապա նաև «: Գ: (3) եզն և: Ա: (1) կով»[14]: Անասունների նվիրատվությունները երբեմն պարզապես կոչվել են «ընծա»:

Զմոռանանք նշել, որ ձիերից, էշերից, ջորիներից և այլ քարշող անասուններից հարկ չէին վերցնում «զի նոքաւք բազում անգամ ծառայէ զտերունիսն»[15]:

---

1 Դ, 2, էջ 20:
2 Վ. տ, էջ 70:
3 Վ. տ., էջ 18:
4 Նույն տեղում, էջ 68:
5 Նույն տեղում, էջ 95:
6 Դ, 5, էջ 50 :
7 **Կ.Ղաֆադարյան**, Հաղբատ, էջ 227:
8 Դ, 3, էջ 36:
9 Վ.տ., էջ 90:
10 Դ, 3, էջ 213:
11 Դ, 3, էջ 220:
12 Վ. տ., էջ 90:
13 **Կ. Ղաֆադարյան**, Հաղբատ, էջ 159:
14 Նույն տեղում, էջ 164, Վ. տ., էջ 235:
15 **Մխիթար Գոշ**, Գիրք դատաստանի, էջ 32:

Ե. Ձիթհանք-սրանոցների նվիրատվություն

Հասութաբեր հաստատությունների շարքում առանձնակի տեղ են գրաղեցնում ձիթհանք-սրանոցները (վիմագրերում՝ նաև ասարանոցները), որոնք ձեռք էին բերվում ամենատարբեր եղանակներով՝ հիմնականում «գանձագին» և կամ ընծայաբերման ճանապարհով՝:

Ձիթհանքերում մշակում էին կտավատ, քունջութ, սորեկ: Վերջինիս յուղն օգտագործվում էր ձիթաճրագներն ու կանթեղները վառելու համար կամ պարզապես կիրառվում էր իբրև քսայուղ: Անիի պեղումների ժամանակ հայտնաբերվել են 19 ձիթհանքի մնացորդներ[2]: «Ձիթհանքն այն ձեռնարկությունն էր,- գրում է Գն. Գրիգորյանը,- որտեղ ձիթատու բույսերից ձեթ էին ստանում»[3]: Ձիթհանք-սրանոցները, ինչպես նաև ջրաղացները նվիրաբերվում էին կամ ամբողջությամբ և կամ մասնակիորեն: Այսպես՝ ոմն Ավագ տիկին Արջոառիճի վանքին ընծայում է ձիթհանքի «կէս ակն»[4]: Անի մայրաքաղաքում նվիրաբերվում է «գանձագին ակն ի ձիթահանին»[5]: Մամախաթունը Սանահնի վանքին է ընծայում ձիթհանքի «զմի ակն, որ ի Վահրամայ որդիացն գնեցի»[6]: Դավթի որդի Վասակը Հոռոմոսի վանքին նվիրում է «գանձագին ձիթհանքը, որ ի վանացս գնեցի վճռմամբ...»[7]: Հաղբատի վանքն ստանում է նվեր «ձիթատունս»[8]: Ձիթհանք է ընծայվում Անիի կաթողիկե եկեղեցուն»[9]: Սեփական ձիթհանք ուներ Հառիճի վանքը, որն այն ձեռք էր բերել գանձագին եղանակով[10], ինչպես նաև Սանահնի վանքը[11]: 1265 թ., այցելելով Դաղի վանք, Սյունիքի գահերեց իշխան Սմբատ Օրբելյանը տեղի վանական միաբանությանը շնորհում է Եղեգիսում իր գնած ձիթհանքը[12]: Ձիթհանք-սրանոցների մասին մի շարք հիշատակություններ են պահպանվել «Դիվան հայ վիմագրության» մատենաշարի պրակներում և այլուր[13]:

Զ. Բնակելի տների նվիրատվություններ

Անիում տների նվիրաբերության խնդիրներին անդրադարձել է Գնել Գրիգորյանը և նպատակահարմար չենք գտնում դարձյալ շոշափել այս

---

1 Դ, 1, էջ 62-63, Հաղբատ, էջ 159,
2 Հայ ժողովրդի պատմություն, Բազմահատորյակ, հ. 3, Երևան, 1976, էջ 162:
3 **Գն. Գրիգորյան**, նշվ. աշխ., էջ 44-45:
4 Վ. տ., էջ 48, 224, 234:
5 Նույն տեղում, էջ 54:
6 Նույն տեղում, էջ 63:
7 Նույն տեղում, էջ 72:
8 Հաղբատ, էջ 174, Վ. տ., էջ 63, 85:
9 Դ. 1, էջ 36:
10 Վ. տ., էջ 153-154:
11 **Կ. Ղաֆադարյան**, Սանահնի վանքը, էջ 138:
12 Դ, 5, էջ 206:
13 Նույն տեղում, էջ 194: Ձիթհանքերի մասին տե՛ս նաև Վ. տ., էջ 39, 48, 85, 131:

հարցը[1] և կբավարարվենք մեկ-երկու օրինակների հիշատակմամբ՝ փաստերը քաղելով վիմական արձանագրությունների ժողովածուներից: Այսպես, 7 տուն է նվիրաբերվել Անիի եկեղեցիներից մեկին[2]: Սահակ երեցի դուստր Թագուհին Աշտարակում տալիս է «Հայրենի տունն եւ Քարահանուցն այգին ի սբ Մարիանէս»[3]:

Հայոց: ՈԿԲ: (1213) թվականին կրոնավորներից մեկը Հանրահայտ Խծկոնքի վանքին նվիրում է «երկու դուռն տներ»[4] իսկ: ՈՀ: (1221) թ. Խեչեանց Խաչոտն իր կենակից Ավագ տիկնոջ հետ միասին, ի թիվս այլ ընծաների նույն Խծկոնքի վանքին նվիրում են իրենց «Հայրենի տներն», որոնք գտնվելիս են եղել «ընդդէմ Գոգոնց Ս. Սարգսի»[5]: Բագնայրի վանահայր Սիմէոնը հիշատակագրում է, որ երբ Վարդի որդի Խաչերեսը «ի ՔՍ փոխեցաւ», «զիւր գանձով շինած տներն» երեք օր պատարագ ստանալու դիմաց հարազատները նվիրաբերում են հիշյալ վանական միաբանությանը[6]: Կողբացի երեց Որդէկը՝ Դավթի որդին և «Թոռն Պառաւ իրիցո» տուն է նվիրում Արջոառիճի վանքին[7]: Աստվածատուրի որդի Խաչեղբայրը իր տիկնոջ՝ Սիմամի հետ միասին Բագնայրի Ս. Աստվածածնին է նվիրաբերում «ներքիւն տուն»-ը[8]: Անիի Առաքելոց եկեղեցուն նվիրաբերում են «գանձագին սարաւոյթով տուն»[9]: Հավատացյալ Քրիստափորը Ապլղարիբ Պահլավունու եկեղեցուն նվիրաբերում է «գանձագին հայրենիք...: Է: (7) տուն»[10]: Անեցի ոմն Շահիկ իր որդի Վարդի հետ միասին նույն եկեղեցուն նվեր են տալիս «ի կորդո շինած տուն»[11]: Երբեմն տունը նվիրաբերվում է կուղպակի հետ միասին[12]:

Է. Աշխատանքային գործիքների նվիրատվություն

Մատենագրական աղբյուրներում հիշատակվում են քաշող անասունների՝ եզների ու գոմեշների նվիրատվության փաստեր: Առավելապես հաճախ են հանդիպում աշխատանքային գործիքների հիշատակությունները, մասնավորապես «վեցկի»[13], կոչվող թեթև արորը: Վեցկի բառացի նշանա-

---

1 **Գն. Գրիգորյան,** Նվիրատվություններ, էջ 36-43:
2 Դ, 1, էջ 43:
3 **Ս. Տ. Սաղումյան,** Աշտարակ, Երևան,1998, էջ 147: Վիմական արձանագրություններում բազմաթիվ վկայություններ կան տներ նվիրաբերելու մասին (տե՛ս Վ. տ., էջ 55, 63, 77, 130, 146 և այլն):
4 Վ. տ., էջ 55:
5 Վ. տ., էջ 63
6 Վ. տ., էջ 77:
7 Վ. տ., էջ 130:
8 Վ. տ., էջ 146:
9 Դ, 1, էջ 12:
10 Նույն տեղում, էջ 43:
11 Նույն տեղում:
12 Նույն տեղում, էջ 68:
13 **Հր. Աճառյան,** Հայերեն արմատական բառարան, հ. 4, Երևան, 1979, էջ 333:

կում է վեց լուծ եզներ ունեցող արոր կամ գութան, թեև «վեցկի» ասելով երբեմն հասկացել են նաև «: Ա: (1) լուծ եզ»[1]: Ավելի քան «վեց եզ ունեցող» գյուղատնտեսական գործիքը կիրառվել է հատկապես լեռնային շրջաններում: Դրանք կոչվում էին «ութնոց վեցկի», որի մասին հատուկ նշում է մեծանուն բանաստեղծ Համո Սահյանն իր համառոտ կենսագրականում[2]: «Ութնոց վեցկիի» մասին հիշատակվում է Սանահնի վանքի վիմական արձանագրություններում[3]: Սահակ Ամատունու կազմած հայտնի բառարանում գրված է, որ վեցկին նույն արորն է՝ քաշող անասուններով միասին[4]: Վանեցիներն ասում են «ոսկի», «չորեց չութ»: Արցախում գութանին լծում են երկու գոմեշ և երկու եզ և անվանում են «չորեց»: «Տեղ կա,- գրում է բառարանագիրը,- որ չորս լուծ կլծեն, ուստի կանուանեն չորոց: Տեղ կայ, որ վեց լուծ կը լծեն: Սա արդեն «վեցկին» է: «Ութ հարիւր վեցկի եզանց ելանէին ի տանէ Նորայ» (Դավթուկ քորեպիսկոպոսի – Լ. Ս.)[5]: «Տունը մեկ վեցկի տվէք վարելու համար»[6]: Վիմական արձանագրություններում վկայություններ կան «վեցկե կոռ»-ից ազատելու մասին[7]:

Ը. Ջրատարների նվիրատվության հիշատակությունները վիմագրերում

Հայաստանը հարուստ չէ ոռոգման ջրի պաշարներով, և եթե չլինեին լեռնային ձագարների մեջ ամբարված ջրերն ու ձնհալի ժամանակ լեռներից հոսող գետերն ու գետակները, երկիրը կվերածվեր անապատի: Խաղաղ իրադրության պայմաններում կառուցվում էին նոր առուներ, մաքրվում էին նախկին ջրամբարները, լքված ջրատար կավե փողրակները (քյունգերը): Եվ պատահական չէ, որ եղած ջուրը միշտ օգտագործվել է խնայողաբար, առուները կառուցվել ու նվիրաբերվել են հաշվենկատորեն:

Վիմական արձանագրություններում բազմաթիվ տեղեկություններ են պահպանվել ջրատար առուների[8] կառուցման, վերանորոգման և նվիրատվության մասին: Նկատենք, որ ջուրը երբեմն տրվել է կամ բահբերաններով («մեկ բահի ջուր») և կամ շաբաթվա նախանշված օրերին՝ ամենատարբեր նկատառումներով: Մարդասիրական այս քայլը նվիրատուին վերադարձվել է՝ նրա կամ հարազատների հոգու փրկության համար հիշատա-

---

1 Դ. 3, արձ. թիվ 216, տե՛ս նաև արձ. թիվ 681:

2 Տե՛ս **Հ. Սահյանի** համառոտ կենսագրականը «Այուցյաց Երկիր» շաբաթաթերթի 2005 թ. թիվ 47-ում:

3 **Կ. Ղաֆադարյան**, Սանահնի վանքը և նրա արձանագրությունները, է ջ 118:

4 **Սահակ ծ. վ. Ամատունի**, Հայկական բառարան, էջմիածին, էջ 390: Այսուհետև՝ Սահակ Ամատունի:

5 **Մատթեոս Ուռհայեցի**, Ժամանակագրություն, էջ 112, 113:

6 **Սահակ Ամատունի**, նշվ. աշխ., էջ 390:

7 Դ. 1, էջ 37:

8 Նույն տեղում, էջ 64:

կութեան օրեր սահմանելով: Ջրատարներ անցկացնելու հնագույն հիշատակութիւնները քարի վրա պահպանվել են վաղուց ի վեր: Այսպես, Գեղարքունիքի իշխան Վասիլի որդի Ամիր - Վահապը ջուր է անցկացնում Նորատուս գյուղի բնակիչների համար[1]: 911թ. Վահան Ջևանշերյան իշխանազուն եպիսկոպոսը Խուստուպ լեռան արևմտյան լեռնալանջից՝ Տիգրանասարի ակունքներից կավե փողրակներով՝ «բերէ զջուրս ի դուռն Նորա» (իմա՝ Վահանավանքի)[2]: Վարարակնի 29 կմ երկարություն ունեցող ջրատարը, որ բերված էր 932 թ. Հակոբ Ա (Ապստամբ) եպիսկոպոսի նախաձեռնությամբ և դրամական միջոցներով, Ցաքուտ կոչվող տարածքը ջրարբի դարձնելու նպատակով[3], վերստին նորոգվում է 1294 Տաթևի Հովհաննես վանականի ջանքերով և Հայրապետ եպիսկոպոսի հորդորով[4]: 985 թ. վերականգնվել է Բյուրականի առուն: Հիշատակություն է պահպանվել Հալիձոր գյուղում անցկացված առվի մասին[5]: 1008 թ. Ձկնարած (նախկին Բազարչայ) գետից տասնյակ կիլոմետրերի երկարությամբ ջուր է անցկացվում Գնդեվանքի վանական եղբայրության կարիքների համար[6]:

Գողթնի իշխան Շաբիթի թոռ Վասակը (հետագայում՝ Գյուտ կրոնավորը) իր կառուցած Ս. Երրորդության եկեղեցուն «Տայր ընծայ ամ յամէ ութ օր կէս ի գետոյն Երասխայ»[7]: Անիի Ս. Փրկիչ եկեղեցու սպասավորներին Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսն ի շարս այլ տիրույթների՝ շնորհում է նաև «: Գ: (3) աւր ջուր ազատ ի խալաէ եւ ի գեղջէ յամենայն հասուց...»[8]: 1198 թ. ջուր է անցկացվում Հոռոմոսի վանքում[9]: Ջրով ապահովվում է Այրիվանքը[10]: Մեծ սպարապետ Բուբան (Բուպակ) Հայրավանքին է նվիրում «Քանաքեռի առուն» «: Բ: (2) ակն ջաղացով»[11]: Վահրամ Հեճուպը Հառիճավանքի ժամատունը կառուցելուց հետո «եբեր զջուրս յիշատակ հոգոյ իւրոյ» և հարազատների[12]: Ինչպես առաջին օրինակում նկատեցինք, երբեմն ջուրը տրվել է բահբերաններով: Մինա Խաթունի և Տարսայիճի դուստր Ասփան վանական եղբայրությանը նվիրում է «: Ա: (1) բահի ջուր խաս հողովն»[13]:

---

1 Դ, 4, էջ 126:
2 **Ստեփանոս Օրբելյան**, էջ 176:
3 Նույն տեղում, էջ 185-187:
4 Նույն տեղում:
5 Նույն տեղում, էջ 52: Ջրի և առուներ հանելու մասին տե՛ս նաև՝ Դ, 3, էջ 143, 218, 219, արձ. թիվ 692, Վ. տ., էջ 9, 37, 135, 165:
6 **Ստեփանոս Օրբելյան**, էջ 191-192:
7 Նույն տեղում:
8 Դ, 1, էջ 48:
9 Նույն տեղում, էջ 39:
10 Վ. տ., էջ 20, տե՛ս նաև էջ 37, 39, 133:
11 Դ, 4, էջ 69:
12 Վ. տ., էջ 40:
13 Նույն տեղում, էջ 51, տե՛ս նաև **Ս. Ավագյան**, Վիմական արձանագրությունների բառաքննություն, էջ 203:

Անիում Ա. Փրկիչ եկեղեցու մոտակայքում՝ Ապլղարիպ մարդպանի նպաստավորությամբ, կառուցվում են միլեր (կարծում ենք՝ խմելու ցայտաղբյուրներ)[1]: Ն. Յա. Մառը միլ ասելով հասկացել է «ջրամբարը կամ մեկ այլ շինություն, որի մեջ ջուրը լցվում էր խողովակով», ընդ որում միլը նա մակաբերում էր վրացերեն միլիից[2]: Բոլոր դեպքերում, հավանական ենք համարում, որ այս բառը նշանակել է ցայտաղբյուր, ջրի ծորակ՝ վերգետնյա ավազանով հանդերձ: Պռոշ իշխանի թոռ Էաչի Բ-ն Ցաղաց քարի միաբանությանը նվիրաբերում է Սրկղոնքում գտնվող իր այգին՝ «նորակերտ իւր ջրովն»[3]: 1251 թ. Առյուծ Հոգևորյանը Հոռոմոսի վանքի կարիքների համար անց է կացնում «զջուրս, զոր ... խոպանեալ էր եւ տուի ընձա զհայրենի զիմ կուղպակն»[4]: Ասլանը և Շերանիկը Հոռոմոսի վանքին նվիրում են իրենց «գանձագին կալվածի» «զկէս դանգը՝ հողով եւ ջրով»[5]: Մեծահարուստ Ումեկը հիշատակագրում է՝ «բերի ջուրս յիմ հալալ վաստակոց»[6]: Արդեն ակնարկել ենք, որ Ավետենց Սահմադինը գնում է Երևան քաղաքը՝ «հողով եւ ջրով»[7]:

Հաճախ վերացվում է ջրօգտագործումից գանձվող հարկը, որը միջնադարյան սկզբնաղբյուրներում կոչվել է «Արգան» կամ «Աւգան»[8], իսկ երբեմն նաև «Ջրհասին բաժն»[9] անուններով: Տարսայիճ մեծ իշխանի որդի Փախրադղան իր հարազատ մոր՝ Արուզ Խաթունի (մահ. 1286 թ.) հիշատակը հավերժացնելու նպատակով վերացնում է ջրից վերցվող հարկը՝ «զաւգանն»[10]: Ջրահարկից՝ արգանից ժողովրդին ազատում են նաև այլ հավատացյալներ[11]: Բարեպաշտ Տիգրան Հոնենցի բերած ջուրը, որ «ի վանքս ու ի անտիրութենէ խաղտել էր ու կտրել», 1310 թ. դարձյալ վերանորոգվում է՝ «բերաք ջուրս և հաստատեցաք...»[12]: Ահարոն Մագիստրոսը ջրատար է անցկացնում «ի գեղեցկաշէն բերդս Անի...յուրախութիւն եւ ի զովացումն ծարաւեաց»[13]:

Նկատենք, որ հատկապես ոռոգելի ջրի համար բազմաթիվ ընդհարումներ են տեղի ունեցել հարևան գյուղերի բնակիչների միջև: Այս տե-

---

1 Դ, 1, էջ 45:
2 Դ, 5, էջ 129: *Н. Мар.* Ани. М.-П. 1934, с. 34: Միլի մասին տե՛ս նաև Ս. Ա. Ավագյան, Վիմական արձանագրությունների բառաքննություն, էջ 203-206, 215:
3 Դ, 1, էջ 63, Դ, 3. էջ 143:
4 Վ. տ., էջ 95:
5 Դ, 3, էջ 143:
6 Վ. տ., էջ 240:
7 **Կ. Դաֆթարյան**, Երևան, Միջնադարյան հուշարձանները, էջ 137:
8 Վ.տ., էջ 164:
9 Վ. տ., էջ 71:
10 Դ, 2, էջ 97:
11 Նույն տեղում, էջ 109:
12 Դ. 1, էջ 64:
13 Նույն տեղում, էջ 38:

սակետից հետաքրքրություն է ներկայացնում Ջրվեժ, Կոշ, Արուճ և Գաւաբ գյուղերի բնակիչների միջև ջրի համար ծագած վեճը՝ «...Եղեւ կռիւ ընդ Արուճ եւ ընդ Կաւշ...», որն ավարտվում է թագավորի միջամտությամբ: Վահրամ իշխանի որդի Գրիգորը Սմբատ թագավորի հանձնարարությամբ որոշում է կայացնում գյուղերի միջև հավասարապես բաժանել ոռոգելի ջուրը. «...Ես հաւասարեցի զջուրն ընդ Կաւշ եւ ընդ Արուճ...»[1]: Ջրօգտագործման վերաբերյալ բազմաթիվ հիշատակություններ կան վիմական արձանագրություններում[2]:

Թ. Կուղպակ-կրպակների նվիրատվություն

Հասութաբեր հաստատությունների ստացված արդյունքը պետք է նաև իրացվեր՝ առավելապես կանխիկ դրամ ձեռք բերելու և արտադրությունը ծավալելու նպատակով: Այդ գործում վճռական դեր էին կատարում առավելապես քաղաքներում գտնվող կուղպակ-կրպակները կամ խանութները[3], որոնք հանդիսանում էին տարբեր մեծության ու նշանակության վաճառատներ: Գն. Գրիգորյանի կարծիքով՝ «քաղաքային կուղպակների արտադրա-առևտրական կարողություններն անհամեմատ ավելի լայն և, հետևաբար, առավել շահութաբեր էին[4]: Կուղպակները երբեմն տրվում էին վարձակալությամբ: Նվիրաբերված բազմաթիվ կուղպակների սեփականատեր էին դարձել Անի մայրաքաղաքի հոգևորականությունն ու առաձին վանական եղբայրություններ: Այսպես, Անիի Ապլղարիպ մարզպանը 1036 թ. գնում է 3 կուղպակ, ձիթհանք, այգի և նվիրաբերում է տեղի Ս. Փրկիչ եկեղեցուն[5]: Անեցի հավատացյալ Տիգրանը (Հավանաբար՝ Տիգրան Հոնենցը) արձանագրում է, որ կաթողիկե եկեղեցու աստիճանները նորոգելուց հետո «ետու նուէրք ի սուրբ կաթողիկէս զիմ գանձագին կուղպակն...»[6]: Իշխանաց իշխան Վահրամ Պահլավունին երկու կուղպակ է գնում Անիի Ս. Գրիգոր եկեղեցուն նվիրաբերելու նպատակով[7]: Նույն եկեղեցուն կուղպակ է նվիրում տիկնանց տիկին Շուշանը[8]: Բագնայրին կուղպակ է նվիրաբերում Խաչերեսի դուստր Մամախաթունը[9]: Մեկ ուրիշ հավատացյալ՝ Խաչերես Լոռեցին, Բագնայրի վանքին շնորհում է «գանձագին եւթն կուղ-

---

1 Վ. տ., էջ 3:

2 Դ, 5, էջ 76,129: Այստեղ նշվում է, որ Տարսայիճի և Մինա Խաթունի դուստր Աստիեն (Աստիան) Խաղարի վանքին (Խաթրավանք) նվիրում է «մեկ բահի ջուր» (տե՛ս Դ, 5, էջ 129):

3 Կուղպակների մասին տե՛ս Վ. տ., էջ 11, 17, 22, 49, 54, 63, 70, 77, 95, 109, 131:

4 **Գն. Գրիգորյան**, Նվիրատվություններ, էջ 16:

5 Դ, 1, էջ 44:

6 Նույն տեղում, էջ 34:

7 Նույն տեղում, էջ 32

8 Նույն տեղում, տե՛ս նաև Վ. տ. էջ 11:

9 Վ.տ., էջ 49:

պակն...և երեք տուն[1]»: Մարմաշենի վանքը 1225 թ. ստանում է «արդիւնս յոլովս գեղաւրեայս, այգեստանս, կուղպականի, ջաղացանի»[2]: Գեղ մարդը Երևանի ս. Աստվածածին եկեղեցուն նվիրաբերում է «: Բ: (2) կուղպակն ներքին տներով եւ խղերով» և «այլ բազում արդիւնք»[3]: Խղեր ասելով, կարծում ենք, հասկացել են նկուղահարկեր, որոնցով այնքան հարուստ է եղել հատկապես Երևանի Հանրապետության հրապարակի տարածքը: Այստեղ հետախուզական պեղումների ժամանակ հայտնաբերվել են բազմաթիվ նկուղահարկեր, որոնք թվագրվում են ուշ միջնադարով: Շարունակենք. նվիրատվության եղանակով կուղպակ են ձեռք բերում Խծկոնքի վանքը[4], Հոռոմայրը[5], Բագնայրը[6]: Կուղպակների վերաբերյալ հետաքրքիր դիտողություն ունի Գրիգոր Տաթևացին: Նա կես-կատակ, կես-լուրջ նշում է, թե ինչ է նշանակում կուղպակը՝ «կողբակ, որ է գողի բակ»[7]: Նա, ըստ երևույթին նկատի է ունեցել կուղպակատեր անազնիվ և խաբեբա վաճառականներին: Կուղպակների՝ իբրև վաճառատների մասին մի շարք վկայություններ սկզբնաղբյուրներում շատ կան[8]:

Ժ. Հյուրանոց-հյուրատների նվիրատվություն

Հոգևոր օջախների հարևանությամբ հյուրանոցները կառուցվում էին ուխտավորների համար՝ ամենայն հավանականությամբ կոռային աշխատանքների միջոցով[9]: Հիշենք Ամաղուի Նորավանքի հյուրանոցը կառուցող Սարգիս եպիսկոպոսի արձանագրությունը[10]: Այս շինարար հոգևորականը հյուրատան կարիքների համար նվիրաբերում է «գեղ Աւեշ իւր ամէն սահմանաւքն եւ զերկու ակնի ջաղացն յԱռափա» և մի շարք այլ կալվածներ, որոնցից ստացված մուտքը «հիւրերին պէտքն անցանեն, որ աւտարքն եւ կարաւտեալքն ուտեն, պարոնացն եւ երախտաւորացն աղաւթք եւ Ա|ստուա|ծ ողորմեա ասեն»: Նույն եպիսկոպոսը Նորավանքի հյուրատան պատին փորագրած 28 տողանոց արձանագրության մեջ հայտնում է. «Շինեցի զհիւրատունս եւ տուի ի հիւրանոցս...»[11]: Առաջին հայացքից կարծեք թե հյուրատունը և հյուրանոցը հոմանիշ բառեր են, սակայն, ենթադրում

---

1 Նույն տեղում, էջ 49: Տե՛ս նաև՝ **Գ. Սարգսյան,** Միջնադարյան կուղպակները և դրանց նվիրատվությունը 9-14-րդ դարերում, ՊԲՀ, 1977, թիվ 3, էջ 269:

2 Նույն տեղում, էջ 70:

3 **Կ. Դաֆթարյան,** Երևան, Միջնադարյան հուշարձանները, էջ 138:

4 Վ.տ., էջ 76

5 Նույն տեղում, էջ 131:

6 Նույն տեղում, էջ 78:

7 **Գրիգոր Տաթևացի,** Քարոզգիրք, Ամարան հատոր, էջ 25:

8 Հայ ժողովրդի պատմություն, Բազմահատորյակ, հ. 3, էջ 212, տե՛ս նաև **Գն. Գրիգորյան,** նշվ. աշխ. էջ 21-24, 36 և հետո:

9 Դ, 6, էջ 196:

10 Դ, 3, էջ 246:

11 Դ, 3, էջ 2:

ենք, որ հյուրատունն (բարբառային արտահայտությամբ՝ «հույրատուն, հյորատուն»)[1] ավելի նեղ իմաստ է արտահայտում, այսինքն՝ հյուրերի համար նախատեսված մեկ տուն կամ սենյակ, իսկ հյուրանոցը կարող էր բաղկացած լինել մի քանի սենյակներից, վերջինիս էլ տրվել է այդ հյուրատունը: Բացի դրանից՝ հյուրանոցը տրվել է վանքին իր սպասարկող անձնակազմով, ուր հանվանն նշված են Թոման, Ովանեսն ու Պետրոսը, իսկ եպիսկոպոսին շարունակելու էր սպասարկել իր «աշխատասէր Առաքելը»[2]: Այս վկայությունից կարելի է մակաբերել, որ տվյալ դեպքում Ամաղուի Նորավանքի հյուրանոցում հյուրընկալվողները սնվել են անվճար. այսպիսի փաստը առավել բարձրացնելու էր թեմական առաջնորդի հեղինակությունը հյուրերի մոտ: Վանքապատկան հյուրանոցները հետագայում չեղվեցին իրենց առաքելությունից՝ դառնալով առևտրական դասի խրախճանքի վայրեր, քանզի այստեղ սկսեցին հյուրընկալվել նաև առևտրականները[3]: Նույն երևույթը տեսնում ենք Հին Ռուսիայում[4]: Միջնադարյան վանքերն ունեին իրենց պանդոկ-կարավանատները, որոնցից էր Գորիսի շրջանի Հարժիս գյուղի այսօր արդեն կիսավեր կարավանատունը: Առանձին կարևորություն էր ներկայացնում Սելիմի (Սուլեմա) լեռնանցքի կարավանատունը կամ ինչպես արձանագրության մեջ է կոչվում՝ «Հոգեատունը», որը կառուցվեց 1332 թ. Զեսար Օրբելյանի մեկենասությամբ և մեծ բարեխնամ Եսայի Նչեցու օրհնությամբ[5]: Զեսար Օրբելյանի կառուցած «Հյուրատունը» գտնվում է Գեղարքունիք-Վայոց ձոր վերջերս նորոգված մայրուղու վրա և ունի ռազմավարական մեծ նշանակություն:

Պանդոկ-իջևանատները, հատկապես մեծ քաղաքներում, աստիճանաբար կորցնում են իրենց բուն նշանակությունը՝ վերածվելով խրախճանքի վայրերի և խաղատների: Պատահական չէ, որ Ներսես Լամբրոնացին զայրանում էր, որ եկեղեցիներն ու վանքերը դարձել են «պանդոկ և օտարաց մաքսատուն»[6]:

1326 թ. Սյունյաց եպիսկոպոս Ստեփանոս-Տարսայիճը՝ Մինա Խաթունի և Տարսայիճի թոռը, այցելելով Որոտնավանք, այս հոգևոր օջախին նվիրում է «զԽՋահորին զգոմեր եւ զԿիւրզի վանս ագատ ի մեր յամէն հարկէ, զի առաջ տված էր ժողովուրդ եւ մեք զմեր բաժին հասն տվաք ի

---

1 Դ, 6, էջ 69:

2 Դ, 3, էջ 246:

3 Ի դեպ, սկզբնաղբյուրներում հանդիպում է «Արգասու վաճառականներ» արտահայտությունը: (Հայ ժողովրդի պատմություն, Բազմահատորյակ, հ. 3, էջ 244): Արդյոք դա Վայոց ձորի Արկազի մասին չէ՞, որը հայտնի էր մինչև օրս գործող իր ընդարձակ հրապարակով և Ս. Խաչ վանքով:

4 ***М. Н. Тихомиров,*** Крестьянские и городские востание на Руси в XI-XIII вв, М., 1955, с. 48.

5 Դ, 3, էջ 177-178:

6 **Ներսես Լամբրոնացի,** Խորհրդածութիւն ի կարգս եկեղեցւոյ և մեկնութիւն խորհրդոց պատարագին, Վենետիկ, 1847, էջ 168:

պէտս պանդոկին»[1]: Նկատենք, որ Սյունյաց արքեպիսկոպոսը հօգուտ պանդոկ-հյուրանոցի հրաժարվել է գանձել եպիսկոպոսարանին տրվող «հաս» հարկից: Հիշյալ թվականից տասը տարի առաջ Բուրթել Մեծն ու նրա եղբայր Բուղտան նույն Որոտնավանքին նվիրաբերում են գյուղեր, հողատարածքներ, այգիներ և ոռոգման համար ջուր[2]:

ԺԱ. Այգիների և արտերի նվիրատվություն

Այգիները նույնպես տրվել են՝ հատուկ նշված իրենց աշխարհագրական սահմաններով, ըստ երկուստեք կազմված «Գիր-վճիռների»՝ «գանձագին» կամ «դրամագին» եղանակներով: «Գանձագին» այգիները եղել են առք ու վաճառքի առարկա: Նոր մշակելի հողերն ու նորատունկ այգիները կոչվել են նորք, այսինքն նոր այգիներ[3]: Դրանցից շատերն աճեցվել էին «կորդո», այսինքն՝ խոպան, անմշակ, անվար հողերի վրա: Ի դեպ, հիշատակություններ կան «կորդո» վայրերում տներ կառուցելու վերաբերյալ՝ «կորդո շինած տուն»[4]:

Ընծայաբերված այգիները հիմնականում լինում են սեփական-մասնավոր: Վայոց ձորի Սպիտակավոր Աստվածածնի արձանագրություններից մեկում Մարգարե վարդապետը հայտնում է, որ ինքն ու իր մերձավորները հիշյալ եկեղեցուն են ընծայում «զԹաճերի հողն ու զՋՀտին ու զՄուսկանց պատաւն ու զԹեղուտն, որ մեր գնուածք էր»[5]: Այստեղ մեզ հետաքրքրում է «զՋՀտին» եզրույթը: Ինչպես հայտնի է, Եղեգիս գյուղաքաղաքի մերձակայքում վերջերս հայտնաբերվել է հրեական գերեզմանոց, որի եբրայեցերեն վիմագրերի վերծանությամբ զբաղվել են հնագետ-պատմաբան Հուսիկ Մելքոնյանն ու հայագետ Մայքլ Սթոունը: Կարծում ենք, «ՋՀտին» այգին եղել է այս տարածքին մոտ: Հաճախ նվիրատուներն իրենց կայքն ու ունեցվածքը նվիրում էին դեռևս իրենց կենդանության ժամանակ: Ցաղաց քարի ս. Հովհաննես եկեղեցու գավթի հարավային պատին փորագրված է, որ մահամերձ նվիրատուն հիշյալ միաբանությանն է նվիրաբերել իր ունեցվածքը՝ «...Ու մեռանէի՝ Ցաղաց քարի սբ. Յովանէս տուի...»[6]: Վիմական արձանագրություններում, ինչպես նշեցինք, բազմաթիվ վկայություններ կան «ի կորդոյ», այսինքն՝ խոպան հողերը մշակելուց հետո այգիներ աճեցնելու և նվիրաբերելու մասին, սակայն առավելապես նվիրաբերվում են դրամով գնված այգիները: Այսպես, Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսը նշում է, որ Աշնակում իր նվիրաբերած այգին, «որ ի կորդո

---

1 Դ, 2, էջ 101:
2 Նույն տեղում, էջ 100-101:
3 Հայ ժողովրդի պատմություն, Բազմահատորյակ, հ. 3, էջ 158, Վ. տ., էջ 147:
4 Դ, 1, էջ 43:
5 Դ, 3, էջ 98:
6 Դ, 3, էջ 152:

արկած էր», 1036 թ. տալիս է «որմովք եւ ծառովք պտղաբերովք եւ անպտղովք եւ խոտագետնովք եւ: Գ: (3) աւր ջուր ազատ ի խալաէ եւ ի գեղջէ յամենայն հասուց»[1]: Գագիկ Ա-ի (990-1020) որդի, Հովհաննես-Սմբատ թագավորը (1020-1042) Հռոմոսի վանքին նվիրում է Սահառունի գյուղը, ինչպես նաև մի «փնդուկ»-պանդոկ[2]: Նույն թագավորն այս վանքին է շնորհում Կողբում եղած իր այգին և «: ճ: (100) բեռ աղ յամենայն ամի»[3]: «Ի պետական իշխանութեան Շահնշահ Զաքարիայի», Հասանի որդի Պարսիմը՝ Օշական գյուղի ռաիսը (գեղջավագ, գյուղապետ), 1210 թ. Բագնայրի վանքին է նվիրում մի շարք այգիներ[4]: Նույն Օշական գյուղի մեկ այլ ռայիս, Արտաշիր անունով, Բագնայրին է ընծայաբերում իր գանձագին այգին, «որ Աշոտոնց կոչի»[5]: Մարմաշենի վանքը իրրև նվեր, ստանում է «զխոտ, զհող, երկու այգի ի Մարմեսի»[6]: Հռոմոսի վանքը այգի է ստանում Օշականում[7]: Վախտանգի որդի Զաքարեն գրում է. «Շինեցաք զԱշտարակայ նորքն (իմա՝ նորատունկ այգին - Լ. Ս.) եւ տուաք ի սուրբքս»[8]:

Վիմական արձանագրություններում հետաքրքիր վկայություն է պահպանվել այն մասին, թե ինչպես Սանահնի վանքը այգիներ է գնել «ի Թուրքէն»[9]: Այս փաստը ենթադրել է տալիս, որ այդ այգին բռնազավթված է եղել Թուրք-սելջուկների կողմից և ավելի թանկ գնով վերավաճառվել է Սանահնի վանքին, ինչպես նշել ենք վերևում: Միջնադարում վանքապատկան այգիներն այնքան էին բազմացել, որ կրոնավորներն աղոթք ու եկեղեցի մոռացած, ներգրավվել էին այգեգործական աշխատանքների մեջ[10]: Վարդան Այգեկցին խիստ բողոքում էր նման երևույթի դեմ և առաջարկում էր ոչնչացնել վանական միաբանությունների տարածքներում եղած այգիները[11], թեև այգիներ ոչնչացնելը, կանոնական որոշումների համաձայն՝ համարվում էր հանցագործություն. Թշնամիները, երբ ներխուժում էին որևէ երկիր, առաջին հերթին կտրատում էին պտղաբեր այգի-

---

1 Վ. տ., էջ 20:
2 Նույն տեղում, էջ 20-21:
3 Նույն տեղում, էջ 21: Ի դեպ, Հովհաննես - Սմբատ թագավորը Հռոմոսի վանքին ընծայում է նաև «:ճ: (100) բեռն աղ յամենայն ամի ազատ յամենայն չարէ» (Նույն տեղում, էջ 21): Սանահնի վանքին վերաբերող արձանագրություններում նշվել է ոմն Մովսես և *արգունին* (կարդալ *արգանին* –Լ. Ս., ջրից վերցվող հարկ) հաշվին աղ բերէ (Սանահնի վանքը, էջ 60, Վ.տ., էջ 248): Կ. Դաֆթարյանը «արգանին» բառի վերծանությունը կասկածելի է համարում (Սանահնի վանքը, էջ 60, 123):
4 Վ. տ., էջ 50:
5 Նույն տեղում, էջ 52:
6 Նույն տեղում, էջ 70:
7 Նույն տեղում, էջ 72:
8 **Ս. Սաղումյան**, Աշտարակ, Երևան 1998, էջ 147:
9 Սանահնի վանքը, էջ 111:
10 Նույն տեղում, էջ 135:
11 ***Н. Я. Марр***, Сборник причт Вардана, ч.1, СПб, 1899, с. 317.

ները[1]: Վասիլ կայսրը «Հրամայէ զօրացն կոտորել զծառատունկս քաղաքին» Հերա: Մինչև Վարդան Այգեկցին այգեգործական աշխատանքներով զբաղված հոգևորականներին խստորեն դատապարտում էր Ներսես Շնորհալին[2]:

. Այգիները, ինչպես նաև այլ հասութաբեր հաստատություններ, նվիրաբերվել են կամ ամբողջությամբ, կամ մասնակիորեն, այսինքն, այգու մի մասը: Օրինակ, Աշտարակի ս. Մարիանե եկեղեցու վիմագրերից մեկի համաձայն՝ Տիկնանց տիկինը իր ամուսին Արջուկի հետ միասին գնում և հիշյալ եկեղեցուն է նվիրում «զՓարոսանց այգւոյ կէսն...գնեցի եւ տվի»[3]: Կամ մեկ այլ օրինակում ասվում է՝ «զԴաւթենց այգայ տեղին կէսն տվաք»[4]: Այգիներ և հնձան է ստանում Հառիճավանքը[5], իսկ Դադի վանքին տրվում է «Զորապանոյ հողն»[6]: Այգիները երբեմն տրվում են իրենց «կատապաններով», այսինքն, այգեպաններով հանդերձ[7]: Արդյոք այս կամ համանման այլ փաստերը դարձյալ ենթադրե՞լ են տալիս, որ այդ այգեպանները եղել են ճորտ գյուղացիներ: Բոլորովին էլ՝ ոչ: Դրանք պարզապես այգեգործությամբ զբաղվող շինականներ էին, հողագործ-բանվորներ, որոնց գործը եղել է այգի մշակելը, դաշտավարությամբ զբաղվելը: Շինականի նվիրաբերության կարելի է հանդիպել բազմաթիվ աղբյուրներում: Օրինակ, Խծկոնքի վանքին նվիրաբերվում է «շինական մի ի գիւղս»[8]: Այսինքն այս գյուղացին այդուհետև ծառայելու էր Խծկոնքի վանքում: Հաղբատի վանքում աշխատելու էին «: Գ: (3) շինական»[9]: Պատմությունից հայտնի է, թե ինչպես աշխարհիկ և հոգևոր ավատատերերը միահամուռ ուժերով, բռնությամբ տեղահանեցին Տաթևի վանքի շրջակա գյուղերի բնակիչներին և սեփականեցին նրանց պապենական հողակտորները: Ահա թե ինչու սկսվեց ցուրաբերդցիների 915 թ. հայտնի ապստամբությունը Սյունիքի եպիսկոպոսական աթոռի դեմ: Համանման երևույթ տեսնում ենք Շիրակում, մասնավորապես Մարմաշենի վանքի մերձակա գյուղերի բնակիչների նկատմամբ կիրառված բռնի ուժի գործադրումը: Վիմագրերից մեկում կարդում ենք. «Հանեալ (Մարմաշենի մերձակա գյուղերից – Լ. Ս.) արտաքս զշինականս եւ եղեւ բնակարան սրբոյ քահանայից եւ կրաւնաւո-

---

1 Դ, 3, էջ 36:
2 Դ, 3, էջ 218: Դ, 6, էջ 196:
3 Նույն տեղում, էջ 238:
4 Դ, 4, էջ 267:
5 Վ. տ., էջ 97:
6 Դ, 3, էջ 50-51, արձ. թիվ 135 (ներդիր):
7 Դ, 5, էջ 114, 115-116, Դ, 6, էջ 184:
8 Վ. տ., էջ 80:
9 Նույն տեղում, էջ 10-11:

բաց»[1]: Շինականների նվիրատվության մասին կան բազմաթիվ այլ վիմական բնագրեր[2]:

Վայոց ձորի արձանագրություններից մեկում նշվում է, թե ինչպես Արտաբույն գյուղի բնակիչները «յաւժարութեամբ» նվիրատվություն են կատարում Ամաղուի Նորավանքին[3]: Արձանագրության երկրորդ հատվածը ցույց է տալիս, որ Մինա Խաթունի նվիրաբերած այգին նախկինում պատկանելիս է եղել այդ վանքին: Իշխանուհին հատուկ ընդգծում է, որ այս նվիրատվությունը նա կատարել է «ոչ ի զրկանաց, ոչ ի գեղէ, ոչ ի պարոնհողո, այլ մեր հալալ դրամագին, ազատ յամէն հարկաց...»[4]:

Ժողովրդի սոցիալական ծանր վիճակը թեթևացնելու նպատակով ոմն Զոլբեկ վերացնում է դեհմեթարին (կողմնապետ, հարկահավաք-կուսակալ) տրվող մի շարք հարկեր[5]: Հովհաննես արքազունը Հոռոմոսի վանքին շնորհում է «: Խ: (40) կապիճ ցորեն սերմացու»[6]:

Օրբելյանների սպարապետ Վահրամ Շահուռնեցու հարազատները, կառուցելով Հերհերի Ս. Սիոն եկեղեցին, ի թիվս այլ ընծաների, տեղի հոգևորականությանը նվիրում են «Կոռ արտոքն», այսինքն, կոռային աշխատանքով մշակվող արտը և «Երիցակալերը»[7]: Ինչպես հայտնի է, կոռը հարկադիր, ձրի աշխատանք էր կամ ծառայություն, որպիսի երևույթը տարածված էր միջնադարյան Հայաստանում: Աշ. Հովհաննիսյանի կարծիքով՝ ֆեոդալական հողերը մշակողները, այսինքն «անմիջական արտադրողները հողամրացված կոռավորներ էին»[8]: Վանական միաբանությունները, ինչպես նշեցինք իբրև նվեր, ստանում էին «կոռավար հողեր»[9]: Օրինակ, Գագիկ Շահնշահը Սահակ Արշարունյաց եպիսկոպոսի խնդրանքով ազատում է «զՄրենոյ կոռն, որ ի Նախճաւանի էր, զմարդոյ եւ զեզին»[10]: Մարծպանի որդի Գրիգորը ի թիվս այլ ընծաների Դսեղի վանքին շնորհում է «Մեծ կոռավարն»[11]: Գյուղացիները կոռային աշխատանքները շարունակում էին կատարել նաև նվիրաբերումից հետո: Վիմագրերում հանդիպում ենք մարդու, եզան, իշու և «յամենայն ցեղ կոռ»-երի[12]:

---

1 Դ, 3, էջ 238: Վ.տ., էջ 83:
2 Նույն տեղում, էջ 161:
3 Նույն տեղում, էջ, 39, 59, 85, 131:
4 Նույն տեղում, էջ 39:
5 Դ, 3, էջ 50, Դ, 5, էջ 53, Վ. տ., էջ 48, 83:
6 Վ. տ., էջ 69, 85, 105:
7 Դ, 3, էջ 145:
8 Վ. տ., էջ 102, 113
9 Նույն տեղում, էջ 10, 27, 80, 161:
10 Վ. տ., էջ 70-71:
11 Դ, 3, էջ 145:
12 Նույն տեղում, էջ 54:

ԺԲ. Հնձանների նվիրատվություն

Այգեգործական մթերքները մշակելու նպատակով այգետեղերում կամ այլ վայրերում կառուցվում էին հնձաններ, որոնք ջրաղացների նմանությամբ պատկանում էին առանձին ազգատոհմերին, ինչպես նաև վանական եղբայրություններին: Պտղահյութն օգտագործվում էր ամենատարբեր նպատակներով (ոգելից խմիչքներ՝ իբրև Քրիստոսի արյուն պատարագների ժամանակ հավատացյալներին հրամցվող, օշարակներ, այլ ըմպելիքներ): Այսպես, Վարդան վարդապետն ու Մխիթարիչը, ի շարս բազմաթիվ այլ նվիրատվությունների Հովհանավանքին են ընծայաբերում «հնձանս բազմածախս»[1]: Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսի ժամանակ Հառիճավանքը ի թիվս այլ շնորհների իբրև նվեր ստանում է նաև հնձան[2]: Հնձանների սեփականատեր են դառնում Բագարանի և Բագնայրի վանքերը[3]:

ԺԳ. Գրքերի և սրբազան մատյանների նվիրատվություն

Դեռևս վաղնջական ժամանակներից հայ ժողովուրդն ի թիվս այլ քաղաքակիրթ ժողովուրդների պաշտամունք է ունեցել գրքի նկատմամբ: Դրանք հիմնականում ձեռագիր սրբազան մատյաններն էին, որոնք շատ թանկ արժեք ունեին և համարվում էին հարստություն ու գանձ: Վիմական արձանագրություններում բազմաթիվ հիշատակություններ կան սուրբ գրքերի, ավետարանների[4], գրակալների[5] և այլ նվիրատվությունների մասին: Մարմաշենի վանքը մի շարք կալվածների հետ ստանում է ընդ սմին հին եւ նոր կտակարաններ[6]: Ի դեպ, նշենք, որ Ապլղարիպ մարզպանը Անիի Ս. Փրկիչ եկեղեցուն վիրում է «Աւետարան և տաւնական»[7]: Աբաս իշխանի որդի Գրիգոր վարդապետը Մակարավանքին ընծայում է «պատուական գրեանք եւ խաչ մասամբ»[8]: Խոշոր կրոնական գործիչ Գրիգոր Տուտեորդին Սանահնի վանքին ընծայում է «ութն գիրք, երկու վերացման խաչ մասամբ, երկու վառ ատլաս, ոսկեգիր հարցնատետր»[9]: Նույն վանքին «ոսկետուփ աւետարան» է ընծայում իշխան Վաչեն, որն իրեն այս վիմագրում կոչում է «Ծառայ Զաքարէի»[10], ավետարաններ, «պատուական գրե-

---

1 Նույն տեղում, էջ 48, 52:
2 Վ. տ., էջ 39:
3 Նույն տեղում, էջ 18, 146:
4 **Կ. Ղաֆադարյան,** Սանահնի վանքը, էջ 135:
5 Հատկանշական ցուցակ թանգարանային ժողովածուների, պրակ I, աշխատասիրությամբ Եվգինե Մուշեղյանի, Հայերեն արձանագրությամբ առարկաներ, Երևան 1964, էջ 60, 62, 66:
6 Վ. տ., էջ 70:
7 Դ. 1, էջ 44-45:
8 Դ, 6, էջ 187-188:
9 **Կ. Ղաֆադարյան,** Սանահնի վանքը, էջ 111:
10 Վ. տ., էջ 52:

ան» և զարդեղեն ստանում է Դսեղի վանքը[1]: Առատ նվերներ (ոսկեզօծ խաչ, նափորտներ, ատլաս) է ստանում Հաղբատի վանքը[2]: Իբրև կանոն, սուրբ գրքերի վաճառքը համարվում էր նվիրատվություն: Կան ուղղակի վկայություններ եկեղեցական սպասքի[3], սկիհների[4], ոսկյա և արծաթյա խաչերի[5], բուրվառների[6] և նրանց պահարանների[7], քշոցների[8], կանթեղների[9], տարազի՝ շուրջառների[10], նափորտների[11], ընծայաբերման կապակցությամբ, ինչպես նաև եկեղեցիների զանգակատների կառուցման[12], նորոգման և զանգակների նվիրատվության մասին[13]: Զանգակատուն կառուցելու մասին վկայություններ կան նաև հետագույն ժամանակաշրջաններում, ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ հայկական տարբեր գաղթօջախներում[14]:

Մեծահարուստ ավատներից վանքերն ու եկեղեցիներն ստանում էին «Ցիթագին»[15], «մոմագին»[16] կամ «լուսագին»[17]:

Դարպաս (նախկին՝ Ըղուերծ) գյուղի ս. Աստվածածին եկեղեցուն Տարսայիճ Օրբելյանը շնորհում է կալվածներ», որոնց եկամուտներից բաժին պետք է տրվի Տաթևի վանքին՝ իբրև լուսագին[18]: Հաղբատը և այլ վանքեր ստանում են մոմագին[19]:

ԺԴ. Ոգելից խմիչքների նվիրատվություն

Վանքերում և եկեղեցիներում արարողությունների ժամանակ, ինչպես նշել ենք, օգտագործվում էր անապակ գինին՝ իբրև Քրիստոսի արյան խորհրդանիշ: Իհարկե, այն օգտագործվում էր նաև այլ նպատակներով: Մենք ունենք բազմաթիվ վկայություններ ոգելից խմիչքների նվիրատվության մասին:

---

1 Նույն տեղում, էջ 83:
2 **Կ. Ղաֆադարյան**, Հաղբատ, էջ 167, 171:
3 Դ, 3, էջ 149:
4 **Կ. Ղաֆադարյան**, Հաղբատ, էջ 172:
5 Վ. տ., էջ, 73, 78, 103:
6 Նույն տեղում, էջ 125:
7 **Կ. Ղաֆադարյան**, Հաղբատ, էջ 175, 176, 194:
8 Վ. տ., էջ 125:
9 **Կ. Ղաֆադարյան**, Հաղբատ, էջ 171:
10 **Կ. Ղաֆադարյան**, Սանահնի վանքը, էջ 108, 138: Դ. 6, էջ 91:
11 **Կ. Ղաֆադարյան**, Հաղբատ, էջ 171:
12 Դ, 3, էջ 101:
13 Նույն տեղում, էջ 85, **Կ. Ղաֆադարյան**, Հաղբատ, էջ 224:
14 Դ, VII (Ուկրաինայի և Մոլդովայի հայկական վիմագրերը), կազմեց **Գր. Մ. Գրիգորյան**, Երևան, 1996, էջ 195:
15 Դ, 1, էջ 60, Վ. տ., 97:
16 **Կ. Ղաֆադարյան**, Հաղբատ, էջ 171:
17 Դ, 2, էջ 114:
18 Նույն տեղում:
19 **Կ. Ղաֆադարյան**, Հաղբատ, էջ 171:

1301 թ. Ճարի որդին և Ումեկի թոռ Թաղարտերը իր «խաս այգուց» «:Ճ: (100) կուժ գինի» նվիրաբերում է Հաղարծնի վանքին՝ հանձին Դասապետ վարդապետի[1]: Աշտարակի Կարմրավոր եկեղեցու սպասավորները 1324 թ. իբրև ընծա, ստանում են «:Ժ: (10) փաս գինի ի Թամրայ այգոյն»[2]: Գինիները պահպանվել են հատուկ պատրաստված հորերում, որոնք կոչվել են «գուբ գինւոյ»[3]:

ԺԵ. Այլ նվիրատվություններ (Վախմ)

Աթաբակ Վահրամը Ս. Հովհաննեսին տրված «ոխմի» (վախմի) շարքում տալիս է վարելահողեր՝ իրենց «ջրով ու: Դ: (4) կոբարովն» (իմա՝ սահմանովն)[4]: «Վախմի» մասին հիշատակություններ են պահպանվել Վայոց ձորի և այլ շրջանների վիմագրերում[5]:

Վկայություններ ունենք, որ Վարագա վանքը հասույթ էր ստանում կապալավարձով[6], որը հարկադրման ենթակա չէր, և եկամուտը լինում էր «ազատ յամենայն չարէ»[7]:

Փաստեր կան նաև «ոսկի ապարանջանների» և թանկագին քարերի[8] փոխանակության գնով կալվածքներ ձեռք բերելու և նվիրաբերելու մասին[9]:

Ընդ սմին, զգուշացվել է, որ նվիրաբերված շարժական և անշարժ գույքը պետք է մնար նախատեսված վայրում և ոչ մեկ այլ տեղ[10]:

Քանիցս նշել ենք, որ իբրև կանոն, հոգևոր օջախներին արված նվիրատվություններն ազատվում էին պետական հարկերից[11]: Պատահական չէ, որ օտար ներխուժումների ժամանակ իրենց ունեցվածքն անձամբ հսկելու նպատակով այս կամ այն տոհմին պատկանած վանքերում իբրև վանահայրեր հանդես են գալիս նույնիսկ խոշոր իշխաններ: Վերն արդեն ակնարկել ենք, որ Արցախյան հզոր իշխան Վախտանգի որդի Հասանը 1182 թ. իր կարողությունը բաժանելով վեց որդիների միջև՝ իր տիկնոջ՝ Մամայի հետ միասին գալիս է Խութավանք «...եւ զգեցաք զձեւ միանձանց»[12]: Այս

---

1 Դ, 6, 78:

2 **Ս. Սաղումյան**, Աշտարակ, Պատմական անցքեր, հուշարձաններ, վիմագիր արձանագրություններ, Երևան, 1998, էջ 169: **Փաս** եզրույթի մասին մանրամասն տե՛ս **Ս. Ա. Ավագյան**, Վիմական արձանագրությունների բառաքննություն, էջ 332-338:

3 **Ստեփանոս Օրբելյան**, էջ 141:

4 Վ. տ., էջ 165-166:

5 **Կ. Դաֆթարյան**, Սանահնի վանքը, էջ 189, Դ, III, էջ 101, Դ. V, էջ 24, 167, 138,194, 215 և այլն:

6 **Գր. Մ. Գրիգորյան**, Սյունիքի վանական կալվածատիրությունը 9-13-րդ դարերում, էջ 200-202:

7 Նույն տեղում, էջ 80:

8 Դ. III, էջ 56, Դ. VI, էջ 31:

9 Նույն տեղում:

10 Դ, 5, էջ 133:

11 Դ. II, էջ 97, 101, Դ. III, էջ 55, 216, 218-219 (ներդիր), Դ. IV, էջ 265, Դ. VI, էջ 85, 139, 204:

12 Վ. տ., էջ 34:

առումով կարելի է զուգահեռներ անցկացնել մուսուլմանական աշխարհի վակֆի հետ: Ականավոր արաբագետ Արամ Տեր-Ղևոնդյանն ի մասնավորի քննել է վակֆի էությունն ու բովանդակությունը: Նրա կարծիքով վակֆ նշանակել է «վաճառքն արգելված կալվածք, ունեցվածք, որ իր ձեռքում ունեցողը կարող էր միայն հասույթից օգտվել, բայց չէր կարող այն օտարել: «Վակֆ կոչվում էին այն հողերը,- շարունակում է երջանկահիշատակ գիտնականը,- որոնք բարեգործական նպատակներով առհավետ նվիրված են մահմեդական կրոնական հաստատություններին»: Վակֆ էին համարվում նաև քրիստոնեական վանքապատկան կալվածները[1]:

Այս առումով մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում Ռուստամ Օրբելյանի 1431 թ. դեկտեմբերի 21-ին կաթողիկոս Գրիգոր Մակվեցուն և Տաթևի առաջնորդ Շմավոն Անգեղակոթցուն 1450 թ. կատարած «վակֆերը» Էջմիածնի և Տաթևի վանքերին բազմաթիվ գյուղեր ու կալվածներ նվիրաբերելու մասին: Կալվածագրերում մանրամասնորեն նշված են օտարվող տիրույթների աշխարհագրական սահմանները: Պրոֆ. Հ. Դ. Փափազյանը ի նորո թարգմանելով և ուսումնասիրելով առուծախի շարիաթական բոլոր կանոններով ձևակերպված և վավերացված այս փաստաթղթերը գտնում է, որ այդ առքուվաճառքն իրականում կրում էր «ֆիկտիվ բնույթ» և ըստ էության նվիրատվական բովանդակություն ուներ[2]:

---

[1] Տե՛ս Արաբական աղբյուրներ, Բ, Իբն ալ-Ասիր, թարգմանությունը բնագրից, առաջաբանը և ծանոթագրությունները **Արամ Տեր-Ղևոնդյանի**, Երևան, 1981, էջ 380, ծանոթ., 143:

[2] **Հ. Դ. Փափազյան**, Մատենադարանի պարսկերեն կալվածագրերը, պրակ Ա, Երևան, 1968, էջ 66-76, 78-82:

ՀԱՅ-ՎՐԱՑԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՄԻԱՍՆՈՒԹՅԱՆ ՊԱՌԱԿՏՈՒՄԸ (VII դարի սկիզբ)

Արծր. Ա. Սահակյան

Հայտնի է, որ ամեն մի ազգային եկեղեցու ինքնուրույնություն խարսխված է լինում երկու հիմքերի վրա դարձաբանական և նվիրապետական (չենք ասում նաև դավանաբանական, որովհետև բոլոր եկեղեցիներն իրենց համարում են ուղղափառ դավանանքի հետևորդներ): Դարձի և եկեղեցու հիմնադրման ու կարգավորման պատմություններն այն երկու ուժեղ փաստարկներն են, որոնցով տվյալ եկեղեցին կարող է հավաստել իր ինքնուրույնությունը թե՛ իր, թե՛ օտարների առջև: Շատ եկեղեցիների ինքնուրույնությունը հավաստող ավանդույթի հիմքում ընկած է միևնույն անձնավորությունը. օր., Հայաստանում դարձի բերողն ու լուսավորողը և եկեղեցին հիմնադրողն ու կարգավորողը եղել է Գրիգոր Լուսավորիչը: Այդ երկու ֆունկցիաների գիտակցված տարբերակման օրինակը կարող ենք դիտել Ագաթանգեղոսի գրքում: Երբ Գրիգոր Լուսավորիչը քարոզչությամբ լուսավորում ու դարձի է բերում Հայոց աշխարհը, դրանով նա իր առաջին դերակատարումն ավարտում է: Նրա սկսած գործի շարունակությունը պետք է լինի արդեն մկրտությունն ու եկեղեցու հիմնարկումը, որի իրավունքը չի ունենում, քանի դեռ այդ ֆունկցիայի մեջ մտնելու համար անհրաժեշտ ձեռնադրություն չի ստանում: Լուսավորչի այդ երկու ֆունկցիաները շատ հստակ է տարբերակում նաև Ուխտանեսը (X դ.), երբ գրում է. «Բայց ո՛չ ուրեք առնէր յայտ հիմնարկութիւն եկեղեցւոյ, և ո՛չ սեղան ուղղէր, վասնզի դեռ ոչ ունէր (Գրիգորը-Ա.Ս.) պատիւ քահանայութեան, որպէս ասէ պատմութիւնն: Բայց յաղագս նշանացն և սքանչելեացն, որ լինէին, տեսեալ զայն թագաւորին և բազմութեան զօրացն հաստատէին ի հաւատս» [Ուխտանես, էջ 97]: Նույն կերպ է վարվում նաև ս. Նունեն. Վրաստանը լուսավորելուց հետո, ըստ հայկական աղբյուրների Հայաստանից, ըստ վրաց աղբյուրների Բյուզանդիայից, նա եպիսկոպոս ու քահանաներ է խնդրում երկիրը մկրտելու և եկեղեցին հաստատելու համար, որովհետև ինքը, որպես կին, ձեռնադրվելու իրավունք չուներ: Շատերդյան տարբերակի կազմող-խմբագիրը երբեմն ուշադիր չի եղել և Նուներին մկրտելու դեր է վերագրել: Ըստ Ե. Թաղայշվիլու ռուսերեն թարգմա-

նության նա Հռիփսիմեին լուսավորելու փոխարեն մկրտում է, կամ Աբիաթար քահանան նրա ձեռքից ավազանի մկրտություն է ընդունում և այլն [Թաղայշվիլի, էջ 96-97]: Կարճ ասած լուսավորելը մի բան է, մկրտելն այլ բան է, և դրանց մեջ ավելի կարևորը երկրորդն է: Եկեղեցին ավելի կարևորություն է տալիս իր հիմնադրման ու կանոնավորման հոգսերին և ինքնուրույնության պայմաններ առաջանալու դեպքում նախևառաջ գիտակցաբար զբաղվում է նրանով օգտագործելով իր գիտական-վարդապետական լավագույն ուժերը: Եվ քանի որ անկախությունն ամեն մի եկեղեցու թաքնված բաղձանքն է, ապա ամեն մի եկեղեցի, կախյալ վիճակում անգամ, ունենում է ինքնուրույն նվիրապետական հիմքերի սաղմերը, այդ հիմքերի հայտնաբերման հնարավորությունները: Ընդհակառակն, ժողովրդական լայն շրջաններում և ստորին հոգևորականության մեջ եկեղեցու հիմնադրումից առավել կարևորություն տալիս էին քրիստոնեության սկզբնավորմանը, իրենց դարձի ու լուսավորության պատմությանը: Նրանք չէին հետաքրքրվում եկեղեցու հիմնադրման ու կանոնակարգման նուրբ հարցերով, որովհետև նվիրապետական դոգմայի հարցերը չէին էլ հասկանում: Եվ իրոք, դարձաբանական պատմությունները, սովորաբար, ավանդապատումնային, վիպական բնույթ են ունենում, որովհետև դրանց ստեղծման ակունքը վանական բանահյուսությունն է, որի կրողներն ստորին հոգևորական և աշխարհիկ խավերն են, իսկ եկեղեցու ստեղծման ու կանոնակարգման պատմություններն ավելի գիտական բնույթ են կրում, և նրանց հորինողն էլ հոգևորական ու աշխարհիկ վերնախավն է, ժամանակի վարդապետական մտքի ազդեցիկ պատվիրատուն:

Բնական էր, որ IV-VII դարերի հայ-վրացական եկեղեցական համերաշխության շրջանում վրաց եկեղեցին չուներ սեփական նվիրապետական դոգմա, ընդհանուր եկեղեցու հիմնադիր էր դիտվում, ինչպես երևում է Կյուրիոնի խոսքից, Գրիգոր Լուսավորիչը: Իսկ սուրբ կնոջ միջոցով Վրաստանը դարձի բերելու մասին Կյուրիոնը թեկուզ լսել էր, բայց լուրջ չէր ընդունում, որովհետև պաշտոնապես ընդունված չէր: Մինչև Կյուրիոնին դառնալը արժե ուրեմն ներկայացնել նախընթաց դարում ձևավորված միջեկեղեցական հարաբերությունների այն կառուցվածքը, որ գերիշխող էր Այսրկովկասում Գրիգոր Լուսավորչի քարոզչական շրջագծում:

Vդ. վերջին, երբ Վահան Մամիկոնյանի գլխավորած հակապարսկական ապստամբությունը հաջող ելք է ունենում, և քրիստոնյաները դավանության ազատություն են ստանում, Վախթանգ Գորգասարը Վրաց եկե-

ղեցու վերանորոգում է կատարում և Մցխեթում կաթողիկոսական աթոռ հիմնում Պետրոսի կամ Սամվելի առաջնորդությամբ [Ի. Զավախով, 1908, էջ 522]: Հավանաբար այդ ժամանակից ի վեր հայ-վրացական (նաև հայ-աղվանից) եկեղեցական հարաբերությունները վերակառուցվում են primus inter pares սկզբունքով, և նշված եկեղեցիները Հայոց կաթողիկոսի հեղինակության շուրջ համախմբվելով և Զենոն ու Անաստաս կայսրերի բարենպաստ քաղաքականությունից օգտվելով ամրանում են իրենց ավանդական միաբնակ դավանանքի մեջ: Հետագայում քաղկեդոնական վեճերի ուժեղացումը և հավանաբար միաբնակության հիմքերի թուլացումը առաջ է բերում Դվինի 555 թ. եկեղեցական ժողովի անհրաժեշտությունը, որի միաբնակ որոշումներին եկեղեցիները հավատարիմ են մնում մինչև դարի վերջերը:

Այդ ժողովը վերջնականապես մերժում է Լևոնի տոմարը և հայ եկեղեցին հոգ է տանում իր շուրջ համախմբելու միաբնակ քույր եկեղեցիներին: Մեզ թվում է, որ հենց այդ ժողովում էլ վավերացվում է Թադեոս առաքյալին վերաբերող հայկական ավանդությունը, և հայոց եկեղեցին դրա վրա հիմնում է իր ինքնուրույնությունն ու առաքելականությունը: Դրա համար նպաստավոր էին ոչ միայն քաղաքական, այլև եկեղեցական դավանաբանական պայմանները: Հայ եկեղեցին իր արեալում մնում է միաբնակության ամենաուժեղ հենարանը, նա ստանում է հիերարխիայի իննաստիճան կարգ շնորհիվ վրաց և աղվանից կաթողիկոսությունների առանձնացման: Վերջինս, ինչպես ասվեց, հավանաբար եղել էր Vդ. վերջին կամ VIդ. սկզբին: Այս տեսանկյունից նայելու դեպքում հնարավոր է լինում վրաց և աղվանից կաթողիկոսությունների հիմնադրման գործում տեսնել հայ եկեղեցու շահագրգռվածությունը և հովանավորումը: Այսինքն պարզ է դառնում, որ հայ եկեղեցին իր աթոռի առաքելականության հոգսերով զբաղվել է դեռևս դարասկզբից, բայց վերջնականապես ձևակերպել և արտահայտել է հավանորեն VI դ. կեսերից, ինչպես երևում է «Գիրք թղթոց»-ից: Մյուս վկայությունն էլ այն է, որ երբ հայ-վրացական և ընդհանրապես քաղկեդոնական վեճերի ժամանակ հարուցվում էին 9 դասերի կամ 5 աթոռների հարցերը, հայոց եկեղեցին կողմնորոշվելու և պատասխանելու հիմք էր ստանում: Դա ավելի երևում է մի քիչ ավելի ուշ հանդիպող մի վկայությունից, ըստ որի բանավեճում հայոց պարտությունը բացատրվում է իբր այս հարցերից մեկին պատասխան չտալու անկարողությամբ[1]:

---

[1] Պետք է ենթադրել, որ VI դ. կեսերին ևս հայ եկեղեցականները իրենց թղթերում զգուշավորությամբ էին օգտվում «ս. Թադեոս» տերմինից: Երբ Կյուրիոնը հարցնում է, թե 5 աթոռներից որի՞ հետևորդն եք, Աբրահամը պարզ պատասխան չի տալիս, շրջանցում է այդ հարցը, ոչ էլ ասում է,

Դառնալով ուշադրությունը բևեռենք վրաց կաթողիկոս Կյուրիոնի գործունեության վրա. VII դ. առաջին տասնամյակում նա վարում է անկախացման մի քաղաքականություն, որը հավանաբար խնամքով ծրագրել էր դեռևս Հայոց Մովսես կաթողիկոսի ժամանակներից:

Կյուրիոնը վրաց առաջին նշանավոր կաթողիկոսն էր, որի եկեղեցական քաղաքականությունը վրաց թագավորական իշխանության բացակայության պայմաններում հետապնդում էր նաև ազգային նպատակներ: Պատմականությունից զուրկ են այն տեսությունները [Ի. Ջավախիշվիլի, Ն. Ակինյան և այլք], որոնց համաձայն Կյուրիոնի քաղաքականության հիմքում ընկած էին նրա դավանաբանական համոզմունքները: Համոզմունքն, իհարկե, դեր ունեցել է, բայց այդ վճռորոշ չէր, որովհետև դժվար թե բոլոր մյուս եպիսկոպոսները, վարդապետներն ու իշխանները ևս անխտիր այդ համոզմունքը դավանեին, Մովսես Ցուրտավեցուց բացի, եթե չլիներ ազգային-եկեղեցական ինքնուրույնության շահը: Կյուրիոնը, ինչպես երևում է նրա թղթերից, ազգային շահի բարձր գիտակցման շնորհիվ է նախ և առաջ կարողացել իր շուրջը հավաքել բոլոր վրաց եպիսկոպոսներին ու իշխաններին: Վրաց ազգային եկեղեցական ինքնուրույնությունը հաստատելու համար նա դիմադրության եղը պետք է ընտրեր միայն մեծավոր ու հավակնոտ հայ եկեղեցուն և հենց դրանում էլ տեսներ իր տարբերությունը նախորդ կաթողիկոսներից. «...Մանավանդ զի յիմումս Տէր Աստուած մեր զեկեղեցիս մեր ավելի պայծառացոյց, և զհաւատս մեր առաւել հաստատեաց, և յարքայից արքայի փառաց զիս աւելի մեծացոյց և յառաջագեմ արար, քան զհարսն իմ, մանաւանդ թէ, և քան զամենայն ընկերս իմ» [Գիրք, էջ 179]:

Վերջապես, եթե Հայոց Աբրահամ կաթողիկոսը, ինչպես ճիշտ նկատել է Ի. Ջավախիշվիլին [Ջավախով, 1908, Գիրք, էջ 164], վրաց եկեղեցու հետ հարաբերություններում ազգային միտումներ է դրսևորում (օր. Ցուրտավի եպիսկոպոսի և Շուշանիկի պաշտամունքի կանոնավորման հարցում)[1], ա-

---

թե ինքը ինքնուրույն առաքելական աթոռ է ներկայացնում: Իսկ երբ Աբրահամը 3-րդ թղթում իր աթոռն «առաքելական» է անվանում, Կյուրիոնը անուղղակիորեն պատասխանում է այդ կետին հետևյալ կերպ. Պատասխան թղթում թվարկում է եղած 5 աթոռները (Հռոմ, Ալեքսանդրիա, Անտիոք, Կ. Պոլիս, Երուսաղեմ) և ընդունում նրանց հեղինակությունը դրանով կարծես մերժելով հայոց աթոռի առաքելականությունը: Սրան Աբրահամը չի անդրադառնում, որովհետև նրա հաջորդ բուղթը լինում է արդեն Շրջագայականը, որում նզովում է Կյուրիոնին [Գիրք]:

[1] Ըստ մինչև Կյուրիոնը գործող կարգի հայ-վրացական սահմանային թեմի կենտրոն Ցուրտավում ս. Շուշանիկ եկեղեցին սրբի վկայարանը, որպես միջեկեղեցական միասնության և հավատարմության խորհրդանիշ ընդդեմ Քաղկեդոնական դավանանքի, արարողությունները («պաշտոն» =

պա դա միակողմանիորեն չպիտի դիտել, ինչպես անում է Ի.Զավախիշվիլին, որովհետև վրաց կաթողիկոսը դրան հակադրվում էր նույնպիսի դիրքերից (օր., հենց նույն այդ Ցուրտավի խնդրում):

Ինչևէ, դարասկզբի հայ-վրացական եկեղեցական հարաբերությունների վերակառուցումը մենք-նրանք (մեր-ձեր) հակադրության վրա որոշակիորեն փաստարկված է «Գիրք թղթոց»-ի տվյալներով, և այն պետք է բնորոշել իբրև ազգային եկեղեցա - քաղաքական հարաբերություններ: Խնդիրն այն է, թե ինչից սկսվեցին և երբվանից այդ հարաբերությունները նման բնույթ ստացան: Այս հարցի քննության համար կուզեինք ուշադրություն հրավիրել մի կետի վրա:

Արդեն քանիցս վկայակոչված թղթերում, մի շարք խնդիրների շուրջ բացահայտ վիճելուց բացի, Աբրահամը և Կյուրիոնը մղում են նաև մի լուռ ու զսպված պայքար, որն այդպես էլ պարզ նկատելի չի դառնում անգամ վերջին Շրջագայական թղթում՝:

Կյուրիոնին ամենից շատ մտահոգում են հայ եկեղեցու հետ վերամիավորվելու քաղաքական հետևանքները այդքան մոտիկ հարևանից կախման մեջ ընկնելու հեռանկարով: Դրա համար էլ նա պիտի հայոց ինքնուրույն ազգային եկեղեցուց ավելի վեր դասեր ժամանակի հինգ պատրիարքական աթոռներից ու տիեզերական հայրապետներից մեկի հեղինակությունն ու գերագահությունը: Մի բան, որ Կյուրիոնին հնարավորու-

---

պաշտամունք) կատարում էր հայերեն, հավանաբար, սկսած 550-ականն թվականներից: Կյուրիոնը ավելացրեց նաև վրացերեն «կարգը», որը հայերի կողմից ընկալվեց այնպես, իբր թե Կյուրիոնը «զպաշտոնն սրբոյ Շուշանկա ի բաց փոխեց» [Գիրք, էջ 180] և Մովսես Ցուրտավեցուն հալածեց, տեղը վրացի դրեց: Ի պատասխան մտահոգ արծագանքների (Վրթանես, Սմբատ և այլն) Կյուրիոնը բացատրում էր, որ ինքը «զպաշտոնն չի փոխեալ», միայն այն թարգմանել է վրացերենի, որի հետքերից մեկն էլ, ի դեպ, Շուշանիկի վկայաբանության համառոտ խմբագրության վրացերեն բնագիրն է թարգմանված հայերենից: Այս ամենն այլ կերպ է երևում, եթե անգամ Պ. Պետերսի և այլոց նման «պաշտոն սուրբ Շուշանկա» արտահայտությունը հանիրավի ընկալում են որպես Շուշանիկի կողմից կարգավորված արարողություն, մի բան, որ անհնար է բացում առումներով, և հատկապես միջնադարյան ծչակութաբանական հայեցակետից [Սահակյան, 2001, էջ 91]: Վերոնշյալ արտահայտությունը միայն երկու իմաստով կարելի է ընկալել. մեկ որպես «Ս. Շուշանիկ» եկեղեցում ընդունված արարողություն, մեկ էլ որպես Շուշանիկ սրբուհու պաշտամունք իր իսկ վկայարանում. առաջինը տարին բոլոր, երկրորդը տարին մեկ: Ի դեպ, երկրորդը արդեն իսկ կա առաջինի մեջ, բխում է նրանից:

՝ Ի դեպ այս թղթի առիթով Ի. Զավախիշվիլին պակասավոր է համարում «Թղթոց գիրքը», որովհետև նրանում բացակայում է Կյուրիոնի պատասխանը [Զավախով, 1908]: Գիտնականի ուշադրությունից վրիպել է Շրջագայականի տիպը. այն կոնկրետ պատասխան չպահանջող թուղթ է և Կյուրիոնին ուղարկելու համար չէր գրված: Իսկ եթե Կյուրիոնը իր հերթին դրան հակառակ մի Շրջագոյական թուղթ էր գրել, ապա դարձյալ Հայաստան ուղարկելու համար չի արել, և «Գիրք Թղթոցի» կազմողները պարտավոր չէին այդ «հակահայկական» թուղթը գտնել ու պահպանել: Դա վրաց խմբագիրների գործը պիտի լիներ:

թյուն կտար տարածական մեծ հեռավորության վրա պահպանել իր կախվածության ձևականությունը և շարունակել վրաց եկեղեցու ազգայնացման քաղաքականությունը՝ իր բացարձակ ինքնուրույն կառավարումն ապահովելու միջոցով: Իզուր չէ, որ նա Վրկանա մարզպան Բագրատունի Սմբատին գրած պատասխան թղթում շեշտում է այն խոսքը, թե «... արքայից արքայ բարերութեամբ արար զիս աշխարհարձակ» (ընդգծումը իմն է- Ա. Ս.) [Գիրք, էջ 170]: Արդ, Կյուրիոնը հավատի «աշխարհարձակության» իրավունքից չէր կարող բացարձակ օգտվել, քանի դեռ իր վրա զգում էր հայոց Մովսես կաթողիկոսի ազդեցիկ ու հսկող հայացքը: Մանավանդ, որ նա մի անգամ արդեն արժանանում է իր հոգևոր հոր՝ հայոց Մովսես կաթողիկոսի հանդիմանությանն ու ստիպված է լինում պատասխան թղթով արդարանալ նրա առաջ՝ իր սխալը խոստովանելու և այն ուղղելու միջոցով ներողամտություն հայցել [Ուխտանես, էջ 13]: Հետևաբար, Կյուրիոնը իր եկեղեցա - քաղաքական նկատառումները կարող էր երևան հանել միայն ծեր Մովսես կաթողիկոսի մահից հետո: Այդպես էլ լինում է: Դեռ ավելին, ի նպաստ Կյուրիոնի, Դվինում նոր կաթողիկոսի ընտրությունը ձգձգվում է մի քանի տարով: Իսկ կաթողիկոսական տեղապահ Վրթանես վարդապետի պաշտոնական կշիռն ու հեղինակությունը Կյուրիոնի համար աննշան էր այնքանով, որ նա իրեն թույլ է տալիս անգամ չպատասխանել Վրթանեսի նամակին, ընդհակառակն, զայրույթով է լցվում նրա հանդեպ, և ինչպես Մովսես Ցուրտավեցին է վկայում, խոստանում է այդ նամակը Երուսաղեմի հայրապետին ուղարկել, որ պատասխանը նա տա [Գիրք, էջ 140]: Ավելորդ չէ նշել, որ Քչկան որդի Վրթանես Քերթողը Սմբատ մարզպանի եղբայրն էր: Ի դեպ, հայ կաթողիկոսական աթոռի այս կարճատև թափրության շրջանը կարևորման կարիք է զգում նաև հայ-աղվանից կաթողիկոսական աթոռների հարաբերության տեսակետից, եթե նկատենք, որ Աղվանից Վիրոյ կաթողիկոսը այդ ժամանակ հիմնավորապես երկաբնակություն էր դավանում:

Ինչևէ, մինչև նոր կաթողիկոս Աբրահամի ընտրությունը (607 թ.) Կյուրիոնը բավականին առաջ է գնում իր նպատակադրումների իրագործման մեջ: Վերջին հարցը, որ կապված էր հայ և վրաց եկեղեցիները կապող օղակի՝ Ցուրտավի թեմի հետ, նա լուծում է հօգուտ իր ազգային-եկեղեցական քաղաքականության՝ Մովսես Ցուրտավեցու փոխարեն վրացի եպիսկոպոս կարգելով և Շուշանիկի պաշտամունքի վրացական արարողության սկիզբը դնելով: Այս դեպքում ևս երևում է բացարձակ ինքնուրույն կա-

ռավարման հասնելու Կյուրիոնի ձգտումը: Աբրահամի երկրորդ թղթի պատասխանում նա Մովսես Ցուրտավեցու վարքագիծը հետևյալ կերպ է բնորոշում. «Մինչ յայնժամ աւրհնեցաւ ի մենջ, արդ զի՞ պարտի զմեզ քննել...» [Գիրք, էջ 178]:

Աբրահամը կաթողիկոսանալուց հետո, երբ անդրադառնում է վրաց եկեղեցու հետ հարաբերությունների, արդեն իսկ վատ կանխազգացումներ է ունենում: Նախ նրա համար, որ Կյուրիոնը, որպես կարգն էր, հայ կաթողիկոսի օրհնությանն արժանանալու համար Դվին չի ժամանել, Կյուրիոնի պատճառաբանությամբ «վասն չար ժամանակիս և աշխարհի կարեաց» [Գիրք, էջ 167], և ապա՝ որ արդեն Վրթանեսից տեղյակ էր նրա քաղկեդոնական գործունեության, իսկ Մովսես եպիսկոպոսից նրա ազգային-եկեղեցական անջատողական քաղաքականության մասին: Ահա թե ինչպես է Մովսես Ցուրտավեցին Աբրահամին հիշեցնում նրա համակովկասյան եկեղեցապետական իրավունքների մասին. «... ըստ աւրինակի երանելոյն Մովսեսի և սրբոյն Պաւղոսի... եղիցի և ձեզ պարծել ի Քրիստոս թե ինձ տուան շնորհքս այս ի Տեառնէ, ի Վրաց մինչև յաշխարհն Աղուանից քարոզել զանքննին մեծաթիւն փառացն Քրիստոսի, և զայսչափ ազգս շահել ձեր...» [Գիրք, էջ 162]:

Մինչ այդ Մովսես Ցուրտավեցին գրեթե նույն բանը գրել էր նաև Վրթանեսին («... զոր ամաչեցուսցե Տեր Աստուած աղոթիւք սրբոյն Գրիգորի, և ըստ առաջնոց վարդապետացն ի ձեռն ձեր խզել զայդ վարմ խորամանգ անձին, և երգակցել ընդ երանելոյն Պաւղոսի, թէ յԱղուանից մինչև յաշխարհն Վրաց. մեզ եհաս լի՛ առնել զաւետարանն Քրիստոսի» [Գիրք, էջ 133]), որովհետև նախ և առաջ հայոց կաթողիկոսարանն էր պարտավոր հսկելու և պաշտպանելու «...սուրբ և զուղիղ հաւատն,- ինչպես գրում է Ցուրտավի եպիսկոպոսը,- զոր մեծին սրբոյն Գրիգորի սերմանեալ էր յայս ի Կաւկասային կողման...» [Գիրք, էջ 132]:

Որ Մովսես Ցուրտավեցին անհիմն սնապարծություն ներշնչելու համար չի ասում, երևում է այն բանից, որ հայ-վրացական փոխադարձ թղթերը լի են այն գիտակցումով, թե ս. Գրիգոր Լուսավորիչը համակովկասյան քարոզիչ է: Բավարարվենք միայն Կյուրիոնի խոսքերով. «Եւ միաբանութիւն էր Վրաց և Հայոց ընդ միմեանս և ամենայն իսկ վիճակիս սրբոյ տեառն Գրիգորի միաբանութիւն էր ընդ հաւատոյն Երուսաղէմի...» [Գիրք, էջ 179]:

Սակայն Կյուրիոնը, ինչպես կտեսնենք, ընդունելով Հանդերձ Գրիգոր Լուսավորչի համակովկասյան դերը, չի ընդունում դրանից բխեցված այն հետևությունները, որ անում էին հայ կաթողիկոսները, տվյալ դեպքում Աբրահամը: Ըստ Կյուրիոնի՝ Գրիգոր Լուսավորչի համակովկասյան վիճակում երեք քույր եկեղեցիները (Հայոց, Վրաց և Աղվանից) իրավահավասար են, և նրանց կաթողիկոսներն էլ իրենց իշխանության սահմաններում հավասարազոր են, բայց քանի որ Վաղարշապատի կաթողիկոսն է ներկայացնում հենց Գրիգոր Լուսավորչի աթոռը, հետևաբար Հայոց եկեղեցին այդ հավասարների մեջ առաջնապատիվ է, և մյուս կաթողիկոսները պետք է, ըստ այդմ, ընդունեն նրա ավագությունն ու հեղինակությունը հավատքին վերաբերող հարցերում (ինչպես Գաբրիելը՝ Բարկենի, Կյուրիոնը՝ Մովսեսի, համապատասխանաբար VI դ. սկզբում և վերջում):

Անդրկովկասի միջեկեղեցական հարաբերությունների հիշյալ սկզբունքը՝ առաջինը հավասարների մեջ (primus inter pares), հավանաբար հաստատվել է Vդ. վերջերին, երբ առաջին անգամ կաթողիկոսական աթոռներ հիմնեցին Վիրքը և Աղվանքը՝ օգտվելով քրիստոնեական դավանանքի ու տեղական եկեղեցիների վերարթնացման այն ազատություններից, որ հռչակվեցին պարսից դեմ Վահան Մամիկոնյանի գլխավորած ապստամբության հաջող ելքի շնորհիվ՝ Նվարսակի հաշտության պայմանագրով [Ղազար Փարպեցի, Մովսես Կաղանկատվացի, Ջուանշեր]: Սակայն, եթե այս նոր կաթողիկոսներն իրենց թեմերի համար եպիսկոպոսներ ձեռնադրել կարող էին, ապա նույն այդ եպիսկոպոսների ժողովում կաթողիկոս ձեռնադրվել չէին կարող: Գոնե Վրաց առաջին երկու կաթողիկոսների (Պետրոս և Սամվել) օրինակով կարող ենք ասել, որ նրանք, լինելով հույն, ձեռնադրությունը առել էին Բյուզանդիայում (ըստ Վախթանգի տեսիլի՝ Քարթլիս ցխովրեբայից) և եկել Վրաստան՝ Վախթանգի հրավերով: Ազգությամբ հույն էր նաև հաջորդ կաթողիկոս Գաբրիելը, որը մասնակցեց Բարկեն կաթողիկոսի հրավիրած ժողովին՝ Դվինում (506 թ.), և որը նույնպես ձեռնադրվել էր Կ.Պոլսում կամ Անտիոքում (ավելի ճիշտ, վերջինիս ենթակա Կեսարիայում): Իսկ հայոց կաթողիկոսն ընտրվում և ձեռնադրվում էր հայ եպիսկոպոսական ժողովում:

Թե ովքեր են եղել Անաստաս կայսեր մահից հետո (+518 թ.) Վրաց և Աղվանից եկեղեցիներում կաթողիկոսները, հայտնի չեն, բայց մի բան պարզ է, որ նրանք, լինելով միաբնակ դավանանքի հետևորդներ, չէին կարող ձեռնադրություն ստանալ քաղկեդոնականությանը վերադարձած մեծ

աթոռներից, դրա համար էլ պետք է դիմեին հայ կաթողիկոսին, որի ավագությունն ու հեղինակությունը նրանք առանց այդ էլ ընդունում էին և որի հետ իրենց սերն ու միությունը վավերացրել էին վերը նշված Դվինի ժողովում Բաբկեն կաթողիկոսի նախաձեռնությամբ ու նախագահությամբ:

Բայց ահա ըստ Աբրահամի և նրա նախորդների հայոց կաթողիկոսի ավագությունը նրան իրավունք էր տալիս միջամտել նաև քույր եկեղեցիների ներքին գործերին (օր., մերժել տալ կամ հանձնարարել որևէ եպիսկոպոսի ձեռնադրությունը և այլն) և դրանով իսկ հավասարների մեջ առաջնության իր պատիվը վերածել գերագահության:

Հայ եկեղեցու այս միտումն սկիզբ է առնում VI դ. սկզբներին Բաբկեն Ա կաթողիկոսից, որն օգտվելով կայսրության մեջ միաբնակների աշխուժացումից իր շուրջը համախմբեց հայոց եպիսկոպոսներին և վրաց ու Աղվանից կաթողիկոսներին իրենց եպիսկոպոսներով և 506 թ. Դվինի ժողովում միության ուխտ կազմեց Գրիգոր Լուսավորչի համակովկասյան վիճակի համար: Այդպիսով Բաբկեն Ա կաթողիկոսը որոշ հիմքեր ստացավ այդ ընդհանուր վիճակի վրա գերագահության հավակնություններ դրսևորելու համար, որքան էլ Աղվանքի և Վիրքի առաջնորդները կոչվեին կաթողիկոսներ: Եթե հայ կաթողիկոսարանի այդ միտումը պսակվեր հաջողությամբ, ուրեմն առաջին անգամ հայ կաթողիկոսը ձեռք կբերեր պատրիարքական (հայրապետական) ստատուս «de Facto»: Եվ որպեսզի չհակասեր ժամանակի պատրիարքական աթոռների «իրավաբանական» նկարագրին և գոնե ձևականորեն նմանվեր նրանց, հայ եկեղեցին սկսեց լրջորեն մշակել իր առաքելականության վարկածը, որը վաղուց գոյություն ուներ հայ վանական ոչ պաշտոնական ավանդույթում (օր., Փ. Բուզանդ) և կապված էր Թադևոս առաքյալի անվան հետ: Ս. Թադևոսի հայկական քարոզչության պատմությունը վավերականացնելով և ընդունելով հայ եկեղեցին կարող էր գոնե յուրայինների աչքում «de jure» հիմնավորել Լուսավորչի աթոռի առաքելականությունը: Հայ եկեղեցու նշված միտումի առաջին պաշտոնական արտահայտությունը գտնում ենք Բաբկեն Ա կաթողիկոսի գրած «Ի Պարսս առ ուղղափառս» թղթում. «...Ի սուրբ կաթողիկե և յառաքելական եկեղեցւոջ, որք զճշմարիտ հաւատս ունիմք ի Հայր և Որդի և ի սուրբ Հոգին, յամենայն Հայաստան աշխարհէս, յեպիսկոպոսաց, յերիցունց, և ի վանականաց, յազատաց և ի շինականաց առ ձեր ուղղափառ սրբութիւնդ, սիրովն Քրիստոսի ուրախանալ» [Գր. թղթ. էջ 42]: Բաբկեն

կաթողիկոսի օրոք (490-516) երևան եկող այս քաղաքական միտումը շարունակվե՞ց, թե ոչ նրա մոտակա հաջորդների կողմից, չգիտենք, բայց կարող ենք ասել, որ հայ եկեղեցին «առաքելականության» հավակնություններ կարող էր ունենալ գոնե Քրիստափոր Ա Տիրառիջցի (539-45) և Ներսես Բ Բագրեվանդցի (548-57) կաթողիկոսների օրոք, որովհետև վերջիններիս գործունեությամբ հայ եկեղեցին շարունակում էր տանել միաբնակության կամ եփեսոսականության հենարանի դերը ոչ միայն Այսրկովկասում, այլև Պարսկաստանում, մանավանդ քաղկեդոնականության հաղթանակի պայմաններում [Օրմանյան, §§ 355-57, 360-61]: VIդ. ամեն մի ազգային կամ թեմական եկեղեցի, որպեսզի միայնակ չմնար ժամանակի դավանաբանական «խառնարանում», փնտրում էր իր դավանական ուղղության դաշնակիցներ նախ և առաջ իր արեալում, տվյալ պետականության սահմաններում: Միայն դաշնակիցների շնորհիվ կարելի էր սեփական եկեղեցական դավանական քաղաքականությունը զուգորդել պետական քաղաքականության հետ և ապահովություն ստանալ: Հայ եկեղեցին այդպիսով դարձավ ոչ միայն վրաց և աղվանից, այլև ասորվոց մի շարք թեմերի դաշնակցության գլուխ: Հայտնի է, որ, օր., Քրիստափոր Ա կաթողիկոսը ձեռնադրել է ոչ միայն ասորի եպիսկոպոսի, ինչպես հետագայում նաև Ներսես II-ը, այլև, ըստ ասորական մի աղբյուրի, Գարմայի մետրապոլիտին [Օրմանյան, Ա, էջ 531-32]: Դեռ ավելին, Քրիստափորը ուղղափառությունը պաշտպանող թղթեր հղելուց բացի, ինքը ճամփորդեց հայ և ասորի ուղղափառների սահմաններում և գնաց Պարսից արքունիք վերջիններիս հարգն ու հավատը նեստորականների համեմատ ավելի բարձր ու ապահով անելու [Օրմանյան, էջ 532]: Փաստորեն, հայ եկեղեցին, իր ինքնուրույնության շահերից ելնելով, միշտ ձգտել է հասնել համաքրիստոնեական կամ գոնե տարածաշրջանային հեղինակության տվյալ գերտերության (պարսկական, արաբական և այլն) պայմաններում, մի բան, որ անհնար կլիներ քրիստոնյա բյուզանդական կայսրության սահմաններում միանգամայն հասկանալի պատճառով: Դրա համար էլ հայ եկեղեցու աշխարհիկ ու հոգևոր քաղաքական կողմնորոշումների հիմքում քողարկված կամ բացահայտ կերպով գործել է «հակաբյուզանդական» միտումը որպես միջեկեղեցական հարաբերություններում հայ եկեղեցու նվիրապետական ինքնուրույնության խարիսխ:

Հայ եկեղեցու «առաքելականության» վերաբերյալ խոհերը, փաստորեն, դատարկ հոլեր չէին, այլ ժամանակի միջեկեղեցական հարաբերու-

թյունների ծնունդ: Ահա թե ինչպես, օրինակ, կարող էր շոյվել հայ կաթողիկոսի (Ներսես Բ) հայրապետական վեհությունը դիմումի այն ձևից, որով սկսվում է ասորի միաբնակների թուղթը՝ հղված Հայաստան. «Լավաց ճշմարտից և աստուածասիրաց, հովուաց արդարոց և հարանց հոգևորաց, որ էք լոյս աշխարհի և սիւնք հաւատոյ, քարոզիչք արդարութեան և աշակերտք առաքելոց, ընկերք սրբոց և բարեկամք արդարոց, սիրելիք Քրիստոսի և պահապանք խաչին Նորա» և այլն [Գիրք, էջ 52]:

Ներսես II-ից հետո հայ եկեղեցու նշված միտումի կրող ենք տեսնում Հովհաննես Գաբեղենացի կաթողիկոսին (557-72 թթ.), որն առաջին անգամ պարզ արտահայտում է իր նախորդների դեռևս զուսպ ցանկությունն առ այն, որ Գրիգոր Լուսավորչի աթոռը հռչակվի Թադևոս առաքյալի աթոռ. «...յառաջագոյն երանելի հարքն մեր և զկնի նոցա մեք ընկալաք զհաւատ ճշմարտութեան, զայն զոր քարոզեցին մարգարէքն և առաքեալքն, և ուսուցին հարքն ճշմարիտք, սուրբն Գրիգորիոս՝ սրբոյն Թադէոսի յաջորդն» և այլն [Գիրք, էջ 78]:

Հովհաննես Գաբեղենացու հաջորդ Մովսես Բ կաթողիկոսի երկարամյա կառավարման շրջանում (577-604) թեկուզ հայ եկեղեցու թեմերի միասնությունը զգալիորեն խախտվեց, հայ քաղկեդոնական թևը հույների օգնությամբ Ավանում հակաթոռ կաթողիկոսություն հիմնեց և այլն, այսուամենայնիվ, Մովսես Եղվարդեցին մնում էր միաբնակության միակ ազդեցիկ ջատագովը, և ընդհանուր միաբնակ քրիստոնեական եկեղեցու մեջ նրա ունեցած գերագահության բարձրագույն աստիճանի մասին մենք դատում ենք արդեն կոնկրետ փաստով, որ նա Այրարատյան թեմի քորեպիսկոպոս վրացի Կյուրիոնին ձեռնադրել է Վրաց կաթողիկոս [Գիրք թղթոց, Ուխտանես]:

Դառնալով Աբրահամ կաթողիկոսին՝ պետք է ասել, որ նա բացահայտ տեր է կանգնում Մովսես II-ի՝ կաթողիկոս ձեռնադրելու իրավունքներին և Կյուրիոնի հետ բանավեճում փորձում է խնդիրը լուծել իրավաբանական ուժի դիրքերից, իհարկե, ոչ առանց «դիվանագիտական», թեկուզ և թույլ, բառախաղերի, որոնց նպատակն էր ետ դարձնել Կյուրիոնին հայ եկեղեցու գերագահության տակ: Բայց երբ համոզվում է, որ Կյուրիոնն անդրդվելի է, հետևաբար և դիվանագիտական նրբաբանություններն ավելորդ են, նա իր Շրջագայական թղթի ամբողջ առաջամասում առանց կաշկանդվելու հստակ ձևակերպում է հայ կաթողիկոսարանի առաքելականությունը. «Նազելի և ի վեր քան զբանի բերման պարգև, զշնորհ զոր ետ Բանն Աս-

տուած արժանեաց մարդկութեանս, աթոռ ունել երկնային զառաքելական ասեմ, և զնոցուն յաջորդաց, որ և ես Աբրահամ անարժան, կոչեցայ յաթոռ երջանիկն Գրիգորի յաջորդեցելոյ մեծի առաքելոյն Թադէոսի»[1] [Գիրք, էջ 189]:

Ակնհայտ է, որ Աբրահամ կաթողիկոսը նախորդներից ժառանգած այդ հավակնության մեջ իր նախորդներից առաջ էր անցել, որովհետև վերջինիս օրոք որոշ հայկական թեմերից բացի անջատողական քաղկեդոնական ուղին էին բռնել և՛ Վիրքը, և՛ Աղվանքը՝ օգտվելով մանավանդ նրան նախորդած մի քանի տարվա անիշխանությունից: Այնպես որ Աբրահամը, գահ բարձրանալով, փաստի առաջ կանգնեց և ստիպված եղավ իր ավագությունը վերջնականորեն վերածել գերագահության՝ անգամ ամենակոպիտ միջոցների գնով, մի բան, որ մի շարք հետազոտողների առիթ տվեց իրավամբ կասկածել Աբրահամի դիվանագիտական հմտությունների վրա:

Ավարտենք հայ-վրացական եկեղեցա-քաղաքական հարաբերությունների պատմագիտական փոքրիկ ամփոփումով:

1. Այսպիսով ստացվում է հայ-վրացական եկեղեցա - քաղաքական հարաբերությունները լուսաբանող երեք տեսակետ. վրացական (Արսեն Սափարացի, «Ճառ Վրաց և Հայոց բաժանման մասին»), հայկական (Ուխտանես, «Պատմութիւն բաժանման Վրաց ի Հայոց») և իրական-պատմական («Գիրք թղթոց». պայմանական անվանումով՝ «Բաժանումն վրաց ի Հայոց»): Սակայն վերջին «բնագիրը» լրիվ չի ծառայել խնդրի լուծմանը և առաջինների նման «սուբյեկտիվացվել» է, որովհետև այն օգտագործող գիտնականները որոշ չափով նախապաշարված էին վերոնշյալ երկու ազգային տեսակետներից որևէ մեկով: Պայմանականորեն «Բաժանումն...» կոչված այդ բնագրի վերլուծությունը թույլ է տալիս վեր հանել վրաց եկեղեցու ազգայնացման մի ծրագիր, որի հղացողն ու առաջին կիրարկողն էր Կյուրիոն Վրացին:
2. Հայոց Մովսես կաթողիկոսի վստահությունը շահելով ու նրա մոտ ծառայության անցնելով՝ Կյուրիոնը դրսևորել է իր վարքագծի երկու կարևոր կողմ.

ա) որ նա հատուկ նպատակով թաքցրել է իր համոզմունքները Դվին ներթափանցելու համար, բ) որ նրա համար, ի վերջո, դավանական ուղղությունը առաջնային չէր, կարևորն այն քաղաքականությունն էր, որից

[1] Այն կարծիքը, ըստ որի հայ եկեղեցուն տրված «առաքելական» անունը հետագա ընդմիջարկություն է բնագրում, հիմնազուրկ է, որովհետև, ինչպես արդեն համոզվեցինք, նման վկայությունները շատ են և բխում են բուն հարաբերությունների կոնտեքստից:

բխում է տվյալ ուղղությունը, այլապես Կյուրիոնը, էությամբ իսկական երկաբնակ լինելով, չէր կարող տարիներ շարունակ համոզված միաբնակի դեր խաղալ:

Կյուրիոնի հատուկ նպատակը բացահայտվում է, երբ վախճանվում է Վրաստանի ծեր կաթողիկոսը, և նա ինքն է իր թեկնածությունն առաջարկում Մովսես Եղվարդեցուն (նույնպես ծեր), որն էլ «խոհեմաբար» ընդունում է և իրեն հավատարիմ պաշտոնյային Արարատյան գավառի քորեպիսկոպոսին օծում վրաց կաթողիկոս: Սա ևս վկայում է այն մասին, որ Կյուրիոնից առաջ վրաց կաթողիկոսները ձեռնադրվում էին Դվինում հավանաբար 539 թ. Անտիոքի աթոռի քայքայման և ընդհանրապես քաղկեդոնիտացման պատճառով [Ակինյան]:

3. Հայոց կաթողիկոսի մահից հետո, Դվինի աթոռի թափրության տարիներին, Կյուրիոնն անցնում է ինքնուրույն ազգային եկեղեցու ստեղծման մի քաղաքականության, որը հավանություն է գտնում վրաց աշխարհիկ ու հոգևոր վերնախավերի մեջ:

Այսինքն, եթե Կյուրիոնը երիտասարդության տարիներին (Պոնտական շրջան) կարող էր երազել ուղղափառությունը (= քաղկեդոնականությունը) վրաց եկեղեցում հաստատելու մասին, ապա Դվինում ծառայելու տարիներին նա կարող էր երազել Մցխեթում ինքնուրույն ազգային եկեղեցի ունենալու մասին, որովհետև նա տեսնում ու յուրացնում էր ազգային-եկեղեցական այն քաղաքականությունը, որ վարում էր Դվինի կաթողիկոսարանը, և որի նպատակն էր Վիրքի ու Աղվանքի վրա լիարժեք գերագահություն հաստատելով վերջնականապես հռչակվել առաքելական-տիեզերական եկեղեցի: Մանավանդ որ անկախացման համար ժամանակը խիստ նպաստավոր կարող է թվալ Կյուրիոնին. Դվինի աթոռը թափուր էր, Հայաստանում և նրա շուրջ աշխուժացել էր քաղկեդոնական սեպարատիզմը, քաղաքական մթնոլորտում խոստումնալից էր բյուզանդական կողմը, Պարսից արքան իրեն «աշխարհարձակ» էր արել, ինքն էլ երազել է կաթողիկոս դառնալ Հայաստանում ծառայելու միջոցով հենց դրա համար:

4. Նամակագրության մեջ Կյուրիոնը ընդունված մեղմաստությամբ ոչ միայն չի ընդունում Աբրահամի թելադրած գերագահությունը, այլև մերժում է հայ եկեղեցու առաքելական հավակնությունները՝ ամեն անգամ թվարկելով 5 պատրիարքական աթոռները:

Կարծում ենք, որ այս ժամանակվանից էլ սկիզբ է առնում մի յուրահատուկ գրական տեսակ՝ պատրիարքական աթոռների փոքրիկ ցանկերը, որոնք կապվում էին եկեղեցու իննաստիճան կարգի հետ և արդյունք էին հայ-քաղկեդոնական վեճերի: Հետագայում հայ միաբնակ եկեղեցու գործիչներն այդ ցանկն ընդունում և ընդարձակում են՝ բացատրելով, թե ինչու տիեզերական աթոռները յոթն են, երբեմնի չորսի կամ հինգի փոխարեն:

5. Վրաց եկեղեցին անջատվելուց հետո զգում է ինքնուրույն դարձաբանության և նվիրապետական դոգմայի անհրաժեշտություն, որի համար Կյուրիոնը դիմեց Երուսաղեմին՝ ուղղակի շրջանցելով հայկական միջնորդությունը: Մցխեթի երուսաղեմյան կողմնորոշումը շարունակվում է այնքան ժամանակ, մինչև որ գլուխ է բարձրացնում Բյուզանդամետ կուսակցությունը, որը X-XI դ. վրաց եկեղեցին կողմնորոշեց դեպի Կ.Պոլիսը: Կարծում ենք, որ ոչ միայն հակահայկական (Gussen, Matagne, Mapp), այլև հակաերուսաղեմյան կողմնորոշման հաղթանակն է պատճառ դարձել, որպեսզի վրաց մատենագրությունից ջնջվեն Կյուրիոնի հետքերը (չէ՞ որ դրանք կային դեռևս X դարում):

Վրաց եկեղեցական ավանդույթի երուսաղեմյան ակունքների «գիտական» հիմնավորումը, որ անց էր կացվում VII-IXդդ. ընթացքում, արտացոլվել է նաև Վրաց-դարձի և վրաց եկեղեցու ստեղծման ու կանոնավորման պատմություններում: Վրաց ազգային եկեղեցին այլևս հնարավոր չէր պատկերացնել առանց այդ երկու պատմությունների հերոսների՝ ս. Նունեի (վրաց առաքելուհի) և Վախթանգ թագավորի (վրաց կաթողիկոսարանի հիմնադիր ու եկեղեցու նորոգիչ), ովքեր շատ յուրովի էին կապվում Երուսաղեմի հետ. Նունեն՝ ազգաբանությամբ (որպես, անաքրոնիզմով, Vդ. կեսի Հոբնաղ պատրիարքի քրոջ դուստր), Վախթանգը՝ ուխտագնացությամբ (որպես, վերագրումով, տիրոջ փայտի մասնիկը բերող):

6. Հետագայում, երբ իշխող է դառնում Մցխեթի Բյուզանդական կողմնորոշումը, վրաց դարձաբանական ու նվիրապետական դոգման խմբագրման է ենթարկվում (X դ.) և ս. Նունեն այժմ Կ.Պոլսից է ստանում ոչ միայն սրբազան խաչամասնիկ, այլև քահանաներ, որոնք մկրտում են ժողովրդին:

Իսկ Վախթանգը Երուսաղեմ գնալու փոխարեն, ըստ Տարեգրքի՝ արշավում է Պոնտոս և Նեոկեսարիայում Նինոյի միջնորդությամբ Գրիգոր

Աստվածաբանից ստանում է նրա երկու աշակերտներին և բերում Վրաստան որպես I կաթողիկոսներ (Պետրոս և Սամվել): Այս Գրիգորը սկզբնապես եղել է Սքանչելագործը, որ թաղված էր Նեոկեսարիայում, բայց որովհետև նա միաբնակության խորհրդանիշերից էր, փոխարինվում է Նազիանզացիով [M.Van Esbroec]: XI-XII դդ. այս խմբագրման ընթացքն ավարտվում է այնքանով, որ երուսաղեմյան հիշատակները վրաց դարձի ու եկեղեցու նվիրապետության ստեղծման պատմություններում ծածկվում են «բյուզանդական» շերտով: Այդ շերտը, ցավոք, ծածկել է նաև վրաց ազգային-եկեղեցական ու կուլտուրական մեծագույն գործիչներից մեկի Կյուրիոնի հիշատակը:

ԲԱՆԱԳՐԵՐ

ԷՋԵՐ ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՍՅՈՒՆԵՑՈՒ ԵԿԵՂԵՑԱԲԱՆԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

Հ. Հ. Քյոսեյան

Ը դարի մեծանուն հեղինակ Ստեփանոս Սյունեցու բազմաթիվ ու բազմաբովանդակ երկերի մեջ ուրույն տեղ և հետաքրքրություն ունեն եկեղեցուն նվիրված աշխատությունները: Դրանք, ըստ էության, պարունակում են ժամանակագրության բացատրությունը: Այդ և նման երկերի (Հովհան Մայրագոմեցի, Օձնեցի, Գրիգորիս Արշարունի) շարադրումն ու հրապարակումը նպատակ ուներ ստեղծել եկեղեցու հեղինակությունը հաստատող ընդդիմադիր ոգի դարը խռովող պավլիկյան եկեղեցամերժ գաղափարների նկատմամբ, ինչպես նաև կարգավորելով միօրինակության բերել եկեղեցու ծիսաարարողական գործառույթը, որ այդ ժամանակ զգալիորեն խաթարված էր: Ահա այդ վիճակով մտահոգ Ստեփանոս Սյունեցին շարադրում է Ժամակարգության մեկնությունը, որ այսօր հայտնի է ընդարձակ և համառոտ տարբերակներով[1]: Իբրև ժամակարգության մարգարեական, առաքելական ընթերցումների խորհրդաբանական իմաստը բացատրող երկեր դրանք զետեղվել են Տոնապատճառ ժողովածուների մեջ[2]: Եկեղեցաբանական բովանդակությամբ այդ երկերի հետ որոշակի հարաբերություն ունեն նաև եկեղեցու ճարտարապետական մանրամասների, ծիսաարարողական գործառույթի մեջ կիրառվող սրբազան առարկաների (խունկ, մյուռոն, բուրվառ, քշոց և այլն) անոթների, եկեղեցական հանդերձանքի և այլ հարակից պարագաների խորհրդաբանական բացատրությունը պարունակող աշխատությունները[3]: Այդ բնույթի աշխատությունները, որոնք դարի պահանջով տարածված էին բյուզանդական իրականության մեջ ևս (Մաքսիմոս Խոստովանող 580-662, Գերմանոս պատրիարք 715-730 և այլն) ինչպես երևում է, եկեղեցական շրջանակներում սիրված ու փնտրված էին: Հայոց մեջ այդօրինակ երկերի հեղինակ են Հովհան Մայրագոմեցին, Հովհան Օձնեցի հայրապետը և Ստեփանոս Սյունեցին: Առաջին երկուսի աշխատությունները հրատարակված են, մինչդեռ Սյու-

---

[1] Տե՛ս «Ժամակարգութեան մեկնութիւն ընդարձակ եւ համառօտ Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի եւ նորին ճառ հիմնարկութեան սրբոյ եկեղեցւոյ», աշխատասիրությամբ **Սահակ վրդ. Ամատունու**, Ս. Էջմիածին, 1917:

[2] Տե՛ս ՍՄ, ձեռ. 1007, թ. 372ա-383ա, 419ա-423ա, 2039, թ. 229բ-231ա:

[3] Դրանք ըստ էության «մաշտոց» ծիսամատյանի մաս կազմող «Կանոն եւ արարողութիւն վասն հիմնարկութեան եկեղեցւոյ» միավորի («Մայր մաշտոց», Կ. Պոլիս, 1807, էջ 155-166) բացատրությունն են:

նեցու աշխատությունները տակավին անտիպ են: Ձեռագրերում դրանցից առաջինը հայտնի է «Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի եւ այլոց վարդապետաց ի խորհուրդ եկեղեցւոյ» խորագրով: «Եւ այլոց վարդապետաց» բառերը ցույց են տալիս, որ միավորս ունի խմբագիր բնույթ: Ինչպես երևում է, նրա գերակշիռ մասը կապված է Ստեփանոս Սյունեցու անվան հետ: Խմբագրված հատվածների հնարավոր աղբյուրները բերված են երկի քննական բնագրի տողատակում: Դրանք ներկայացված են հետևյալ համառոտագրություններով՝

Մայրագոմեցի = «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ եւ որ ի նմա յաւրինեալ կարգաց», տե՛ս Մատենագիրք Հայոց, հտ. Դ, Անթիլիաս, 2005, էջ 349-354:

Աւձնեցի = «Յովհաննու իմաստասիրի Աւձնեցւոյ մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1833, էջ 130-144:

Մյուս բնագիրը ձեռագրերում կրում է «Խորհուրդ եւ կարգաւորութիւն եկեղեցւոյ» խորագիրը: Ելնելով ՄՄ 2039 Տոնապատճառ ժողովածուում «Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի ասացեալ յաղագս եկեղեցաւրհնեացն կարգաց, թէ զինչ է խորհուրդն» (թ. 230ա-231ա), «Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի եւ այլոց վարդապետաց ի խորհուրդ եկեղեցւոյ» (թ. 236ա-241ա) միավորների խնդրո առարկա երկին նախորդելու և հաջորդելու (թ. 231ա-236ա) հանգամանքից, ինչպես նաև այդ միավորների բովանդակության նմանությունից՝ Փ. Անթաբյանը Տոնապատճառ այդ ժողովածուի նկարագրության մեջ անանուն այդ միավորի խորագրին ավելացնում է «նորին» դերանունը[1]: Հետևելով տվյալ վերագրումին՝ այս երկը խիստ վերապահությամբ ընծայում եմ Ստեփանոս Սյունեցու գրչին: Ի տարբերություն նախորդի այստեղ գերակշռում է տարփողական ոգին: «Ուրախ լեր եկեղեցի սուրբ» հարասումով պարբերութիւն առ պարբերություն նրբին բնորոշումներով բացվում է եկեղեցու այս կամ այն արժանիքը, աստվածաբանորեն բացատրվում հինկտակարանյան իրողությունների հետ նրա ունեցած խորհրդաբանական աղերսները, տիպաբանական համադրումներով վերհանվում նրա՝ իբրև բացարձակ հայտնության, փրկագործող նշանակությունը: Այս տեսակետից հատկապես բնորոշ են «Քանզի ոչ այժմ ծանեաք զխորհուրդ եկեղեցւոյ, այլ յառաջ քան զլինելն աշխարհի էր առ աստուած խորհրդածանութիւն[2] սորա» բառերը, որոնք ոչ միայն հատորոշիչ դրսևորումն են աստվածաբանական բացարձակաբանության, այլև երևան են հանում եկեղեցու նախագոյության մասին խոսող այս

---

[1] «Տոնապատճառ» ժողովածուն, «Բանբեր Մատենադարանի», № 10, էջ 112:

[2] Ի դեպ «խորհրդածանութիւն» տարողունակ բառը բացակայում է ՆԲՀ-ում:

մտածումի հարաբերությունն Առաքելական հայրերի ժառանգության հետ: Այսպես, Հերմասի «Հովիվը» երկում առկա է հետևյալ երկխոսությունը- «Դու տեսա՞ր աշտարակը կառուցող բազմությունը»,- հարցրեց նա: «Տեսա, տեր»,- ասացի: «Նրանք բոլորը... մեծափառ հրեշտակներ են: Նրանցով, իբրև պարսպով, շրջափակված է տերը, իսկ դուռը՝ Աստծո Որդին, միակ մուտքն է առ Աստված: Ոչ ոք այլ կերպ չի կարող մտնել նրա մոտ, բայց միայն նրա Որդու միջոցով: ... «իսկ աշտարակը ի՞նչ է նշանակում»,- հարցրեցի ես: «Դա եկեղեցին է»[1]: Առավել ակներև ու հավանական է կապը հայերեն թարգմանությամբ հայտնի սբ. Իրինեոսի «Ընդդէմ հերձուածոց» երկի հետ, ու դարձյալ շեշտվում է եկեղեցու նախագոյության այս գաղափարը. «արդ եկեղեցւոյն քարոզութիւն ճշմարիտ եւ առանց եղծանելւոյ եւ հաստատուն է, առ որում մի եւ նոյն փրկութեան ճանապարհ ի բոլոր աշխարհիս ցուցանիմ, քանզի սմա հաւատացալ լոյսն Աստուծոյ....քանզի տնկեցաւ եկեղեցի դրախտն յաշխարհի» (Ե 20,2)[2]:

Երկերը հրատարակվում են ըստ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի հետևյալ ձեռագրերի:

1007- Տոնապատճառ-Ճառընտիր: Ժամանակ՝ ԺԱ-ԺԲ դդ.: Վայր՝ Հռոմայր (?): Գրիչ՝ Առաքել: Ստացող՝ Յովհաննես քհն: Թերթ՝ 466: Նյութ՝ թուղթ: Մեծություն՝ 34,5 x 24: Գրություն՝ երկսյուն: Գիր՝ բոլորգիր: Տող՝ 25:

2020- Ժողովածու: Ժամանակ՝ ԺԴ դար: Թերթ՝ 456: Նյութ՝ թուղթ: Մեծություն՝ 17 x 11,5: Գրություն՝ միասյուն: Գիր՝ բոլորգիր: Տող՝ 21-25:

2039- Տոնապատճառ: Ժամանակ՝ 1357 թ.: Վայր՝ Կաֆայ: Գրիչ՝ ստացող՝ Անտոն քհն.: Կազմող՝ Մելքէսէդ դպիր: Թերթ՝ 323: Նյութ՝ թուղթ: Մեծություն 28,5 x 22: Գրություն՝ երկսյուն: Գիր՝ բոլորգիր: Տող՝ 39-43:

2042- Ժողովածու: Ժամանակ՝ ԺԴ դար: Գրիչ՝ Սիմաւոն: Ստացող՝ Աստուածատուր աբղ.: Թերթ՝ 336: Նյութ՝ թուղթ: Մեծություն՝ 24 x 16,5: Գրություն՝ միասյուն: Գիր՝ բոլորգիր: Տող՝ 30:

4853- Ճառընտիր: Ժամանակ՝ ԺԵ դար: Գրիչ, ստացող՝ Անտոն երեց: Թերթ՝ 412: Նյութ՝ թուղթ: Մեծություն՝ 28 x 21: Գրություն՝ երկսյուն: Գիր՝ բոլորգիր: Տող՝ 33-35[3]:

---

1 Տե՛ս Գիրք Գ, Առակ Թ, § 12-13:

2 Տե՛ս Irenoeus, Gegen die häretiker, bugh IV u V; in armenichen version entdeckt. von Karapet Ter-Mëkërttschian, heausgegeben von Ervand Ter-Minassiantz, Leipzig, 1910, s. 200, 201:

3 Նկարագրությունն ըստ՝ Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, Հտ. Ա, կազմեցին՝ **Օ. Եգանյան, Ա. Ջեյթունյան, Փ. Անթաբյան**, խմբագրությամբ Լ. Խաչիկյանի, Ա. Մնացականյանի, Եր., 1965, էջ 457, 701, 706, 707, 1301:

Խորհուրդ և կարգաւորութիւն եկեղեցւոյ*

Ուրախ լեր եկեղեցի սուրբ, իմանալի դրախտ, աստուածագործ հրաշք և սքանչելիք[1]: Քանզի դու, փոխանակ եղեմական դրախտին, պարգեւեցար մեզ[2] յերկրի դրախտ հոգեւոր[3] եւ պայծառ[4] քան զառաջինն: Եւ փոխանակ վարսաւոր ծառոյն, որով պսակեալ վայելչանայր ի քեզ, ի քեզ տնկեցան առաքեալքն եւ մարգարէքն եւ մարտիրոսացն հանդէսք քաջուղղէշք[5] եւ վարսաւորք զանազան առաքինութեամբ, թանձրախիտ տերեւով[6], առաւել քան զմայրսն Լիբանանու: Ըստ այնմ. «Արդարքն որպէս զարմաւենիս ծաղկեսցին, որպէս մայրքն Լիբանանու բազումք եղիցին[7] տնկեալք ի տուն Տեառն եւ ի գաւիթս Աստուծոյ մերոյ ծաղկեսցին»[1°:8]

Քանզի ոչ այժմ ծանեաք զխորհուրդ եկեղեցւոյ, այլ յառաջ քան զլինել աշխարհի էր առ Աստուած խորհրդածանաւութիւն[10] սորա, որպէս առաքեալ ասէ- «զխորհուրդն, որ ծածկեալ էր յաւիտեանցն եւ յազգացն»[2°], եւ Աստուած յայտ արար յարարչութեանն զաւրինակ եկեղեցւոյ ի նմանութիւն երկնի և երկրի: Եվ երկու ծառք ի մէջ դրախտին կենաց փայտն, խաչն կենսակիր, որ կանգնեցաւ ի մէջ եկեղեցւոյ բերելով պտուղ զԲրիստոս, որ է կեանք աշխարհի և լոյս և յարութիւն և փրկութիւն: Որպէս Սողոմաւն ասէ-[11] «Փայտ կենաց է ամենեցուն, որ պատսպարին ի նա իբրև ի Տէր հաստատութեամբ»[3°], եւ Դաւիթ. «Ցուպ քո և գաւազան նոքա մխիթարեցեն[12] զիս[4°]. զի նախ խաչիւն ծանեաք զխաչեալն Աստուած: Ըստ այնմ[13] յորժամ բարձրացուսջիք զՈրդի մարդոյ, յայնժամ ծանիջիք[14] զնա, այսինքն է՝ սեղանն սրբութեան, ունելով յինքեան զկենաց պտուղն[15] որ աղաղակէր և ասէր. «Ես եմ ճշմարտութիւն և կեանք»[5°] եւ «Որ ուտէ զմարմին իմ և նա կեցցէ վասն իմ»[6°]: Եւ փոխանակ աղբերն, որ ելանէր ի մէջ դրախտին, աւրինակաւ[16] աւազանին, որ կանգնեցաւ յեկեղեցւոջ: Եւ որպէս աղբեւրն ոռոգէր զդրախտն, նոյնպէս և աւազանն ոռոգանէ[17] զեկեղեցին և լուսափթիթ պայծառացուցանէ զմանկունս նորա: Եւ որպէս Ադամաւ ապականեցաւ[18] պատկեր Աստուծոյ, նոյնպէս եւ[19] քրիստոնեայք պատկեր Աստուծոյ եղէն[20] աւազանաւն. որպէս Դաւիթ վկայէ»[21] «Սիովնի ասի մայր և մարդ ծնաւ ի նմա»[7°] եւ[22] քառակի բաժանին[23] գետք արբուցանեն[24] զերեսս

---

* Աղբիւրներ
A = ՄՄ, ձեռ. 2020, թ. 134ա-147ա
B =ՄՄ, ձեռ. 2039, թ. 231ա-236ա
C= ՄՄ, ձեռ. 4853, թ. 310ա-318բ

1° Սղմ. ՂԱ 13:
2° Կող. Ա. 26:
3° Առակ. Գ 18:
4° Սաղ. ԻԲ 4:
5° Յովհ. ԺԴ 6:
6° Յովհ. Զ 58:
7° Սաղ. ՃԶ 5:

երկրի: Ի քեզ բղխեաց աստուածախաւս վարդապետութիւն քարոզել չորեք բաժին[25] աւետարանութեամբ ի ներքոյ յերկնից ընդ ամենայն երկիր, որպէս ասաց առաքեալ. «Եւ որպէս Ադամ պատուէր ընկալաւ գործել և պահել, նոյնպէս ետ մեզ պատուէր պահել[26] զկամս Աստուծոյ»: Իսկ Եւա, որ առաւ ի կողից Ադամայ և ոչ յայլ նիւթոյ, այս է պատճառն, զի Քրիստոս ի կողմից իւրոց չինեաց[27] զեկեղեցի: Որպէս Ադամ մարգարէական հոգւով ասաց. «Թողցէ այր զհայր իւր և զմայր և երթիցէ զհետ կնոջ իւրոյ եւ եղիցին երկոքեան ի մարմին մի»[8' 24], այսպէս Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս իջեալ ի Հաւրէ առ մեզ, մարմնացաւ ի սրբոյ Կուսէն, թողեալ զՄայր իւր յերկրի եկ ի Խաչ վասն Եկեղեցւոյ, որպէս Պաւղոս յայտնէ զխորհուրդ վասն[28] եկեղեցւոյ. «Արք սիրեցէք զկանայս ձեր»[9'], որպէս և[30] Քրիստոս սիրեաց զեկեղեցի և զանձն իւր[31] ի մահ մատնեաց[32] վասն մարդկան: Իսկ զԵւա առնու ի կողից Ադամայ, զի Քրիստոս ի կողմն իւր ընդունելոց էր զխոցումն գեղարդեանն, յորմէ ել արիւն եւ ջուր, որք ջրով աւազանին ծնանին որդիք աստուծոյ, և արեամբն կերակրին, որպէս Ինքն[33] Տէրն ասաց. «Որ ուտէ զմարմին իմ և ըմպէ զարիւն իմ, զմահ մի տեսցէ յաւիտեան»[10']: Քանզի աղբեւրն, որ ել ի կողից նորա, կանգնեաց զեկեղեցի Իւր փառաւոր ըստ Յովելայ[34] մարգարէին. «Արբուցանել զձորն վիճակայ»[34' 11'] զգաւր իմ, որ են[35] հեթանոսք «վիճակն» ամուլն[36] յօրհնութենէ եւ ի փառացն Աստուծոյ: Անդ ուղղեաց զաղբեւրս աւազանին մկրտութեամբ լուանալ զմեղս բնակչաց նորա: Ի նմանէ մեղուցեալքն ելին դատաստանաւ և յանդիմանութեամբ, վասն զի ոչ ելին դատաստանաւ և յանդիմանութեամբ, վասն զի ոչ զղջացան: Իսկ ի քեզ գան մեղուցեալքն հաւատով և զղջմամբ խոստովան լինել և արդարանալ, ի նմա սրովբեն[37] սրով պահէր զմուտ դրախտին: Իսկ ի քեզ Տէրն ամենեցուն բարբառի ասելով. «Ես եղեց նմա պարիսպ հրեղէն շուրջանակի»[12'], ընդ[38] նմա սողոսկեալ աւձն եմուտ կա ճառեցաւ[39] ընդ Եւայի: Իսկ ի քեզ ոչ կարէ մտանել, վասն զի հարեաւ[40] յոտից և բարձաւ ի թեւոց և կուրացաւ յաչաց աղիւն[41] ճշմարտութեան: Վասն որոյ յանարատ արգանդի քո ծնունդք առին իշխանութիւն կոխել զկամակոր զաւրութիւն նորա:

Ուրախ լեր եկեղեցի սուրբ, Քրիստոսաշէն տապան կամ աստուածաբնակ խորան, առաւել գերագոյն և պատուական քան զառաջինն: Զի նա թէպէտ և յարդարոյն Նոյէ կազմեցաւ, իսկ դու ի Տեառնէ ամենեցուն գոյացար: Նա ապաւէն չինեցաւ տարեւորական աղետից, իսկ դու յարկ ապաւինի գտար մեղաւորաց ըմբռնեալք ի թակարթէ գեհենի ի[42] հրեղէն հե-

8' Ծննդ. Բ. 24:
9' Կող. Գ. 19:
10' Յովհ. Զ 55, 57:
11' Յովել Գ. 20:
12' Զաք. Բ 5:

ղեղին: Նա կպերբ[43] եւ ձիւթով անմուտ յարկածից ջրոյն եղեւ, իսկ դու ի շնորհաց Սրբոյ[44] հոգւոյն պահպանեալ ներքուստ եւ արտաքուստ: Ուստի ամենայն մարմին յաւդեալ եւ պատշաճեալ ամենայն խաղալեաւք ազդեցութեամբ զաճումն մարմնոյ գործէ ի շինուած անձին իւրոյ սիրով: Եւ զաւրինակ Ինքն Աստուած եցոյց ասելով. «Ներքնատունս և միջնատունս և վերնատունս արասցես ի նմա»[13'] : Զայս երիս կարգս յեկեղեցւոջ տեսանեմք. Խորանն Սրբութիւն[45] սրբութեանցն, Տաճարն, Գաւիթն: Ի ներքնատունն գազանքն և անասունքն մտին: Իսկ յեկեղեցի գազանաբարու և անասնական մարդիկ մտեալ որդիք Աստուծոյ լինին: Ի նմա գազանքն համբուրեցան ձեռնընդելիցն և մոռացան զբարս հմակերութեան: Իսկ ի քեզ մտեալ գազանաբարու մարդիկ զգաւնանան[46] եւ ի կերպարանաց անասնոց փոխին եւ փոխանակ հեթանոսաց, լինին լուսակիզն սպիտակութեամբ եւ գառինք անմեղք եւ հանդարտք, որպէսզի կատարեսցի մարգարէութիւն Եսայեայ. «Յաւուր յայնմիկ[49] ճարակեսցէ[50] գայլ ընդ գառին» ի վարդապետութենէ Տեառն և «ինձն[50'] առ ուլու մակաղեսցի»[14'] ի մէջ եկեղեցւոյ: Եւ մի՛ կարասցեն հարկանել զոք ի լերինս սրբութեան իմոյ: Իսկ ի վերնատունն թռչունք. ի նմանէ խառվարեր ագռաւն[51] ելեալ և ոչ ևս դառնայր անդրէն խնդակից գոլով անիրաւութեանցն: Իսկ ի քէն մեղուցելոց սեւաթեւ[52] զդժնեգոյն մեղաց խոստովանութեամբ ելեալ, ոչ ևս դառնա[53] յեկեղեցի, այլ երթեալ դադարեն յարժանիսն իւրեանց: Ի նմա շղաբեր աղաւնին, տերև ձիթենւոյ ունելով, աւետիս բերելով արդարոցն վասն գարնանաբեր ժամանակին: Իսկ ի քէն աւազանաւն ծնեալ[54] յերկինս երամանան որպէս Հոգին Սուրբ արարչագործելով ի վերայ ջուրցն գոյացուցանելով զանազան գունով, երփնանկար[55] թռչունս ի ջրոյ գոյացուցանելով[56] զծնունդն վերանան յերկինս: Իսկ ի քեզ ապաշխարողքն յուսովն թողութեամբ[57] մխիթարին, քանզի ձեթն նիւթ է[58] լուսոյ և ապաշխարութիւն սկիզբն է յառաջելոյ և լուսաւորելոյ: Այն տապանն երթեալ դադարեաց ի վերայ լերինն կորդուաց, և ծածկեցաւ ի մարդկանէ տեսութիւն նորա: Իսկ դու դադարեալ հանգեաւ ի վերայ հիման առաքելոց և մարգարէից և աւր ըստ աւրէ երթայ երթայ եւ նորոգի: Այն տապանին փակեցաւ դուռն և արգելան մարդիկ մտանել ի նա, իսկ քո դրունք բաց են հանապազ ի տուէ և ի գիշերի, և թագաւորք կրեն ի քեզ զզաւրութիւնս իւրեանց:

Ուրախ լեր եկեղեցի սուրբ, քանզի ի քո խորհուրդ նահապետն, երկրորդ հայրն աշխարհի, յետ ելանելոյն ի տապանէն, շինեաց սեղան Տեառն և մատոյց ողջակեզս փրկութեան Աստուծոյ, յորս խոնարհեալ հոտոտեցաւ Տէր ի հոտ անուշից: Իսկ ի քեզ անդրանիկն ամենայն արարածոց յետ ցածուցանելոյ զՋրհեղեղ կռապաշտութեան շինեաց ի քեզ[59] սեղան և կանգ-

---

13' Ծննդ. Զ. 16:

14' Եսայի ԺԱ 6:

նեաց ի քեզ արձան[60] հաստատուն եւ անշարժ, եւ մատոյց ի քեզ զկուսածին մարմինն զատեցուցիչն և զբարձաւղն մեղաց ամենայն աշխարհի, յորս խոնարհեալ երկնաւորն հայր հոտոտեցաւ ի հոտ անուշից: Յայնր պատարագաց վերայ եղեւ ուխտադրութիւն[61] Աստուծոյ ոչ ևս ապականեալ զերկիր վասն գործոց մարդկան: Եւ յայսմ պատարագի հաշտեցաւ ընդ մեզ Հայր և Որդի եւ Հոգին սուրբ[62]: Եւ եդ մեզ ուխտ խաղաղութեան, ասելով. «Ընդ ձեզ եմ մինչ ի կատարած աշխարհի»[15*] :

Ուրախ[63] լեր եկեղեցի սուրբ աշտարակ հզաւր, բարձր քան զառաջինն նա որսասիրէն Ներբրովթայ շինեցաւ առանց Աստուծոյ, վասն որոյ եւ վաղվաղակի կործանեցաւ, եւ եղեն ծաղր սատարք նորա, եւ յուժգին հողմոյն անկաւ եւ եղեւ կործանումն նորա մեծ յոյժ: Իսկ դու յամենեցուն Տեառնէն շինեցար ի յորսորացն ամենայն տիեզերպաց, ըստ խոստմանն, որ առ Պետրոս, թէ «Դու ես վէմ, եւ ի վերայ այդր վիմի շինեցից զեկեղեցի իմ»*, յորոյ վերա թէպէտ եւ յարեան գէտք եւ իջին անձեւք եւ շնչեցին հողմք, բախեցին զտունն եւ սակայն ոչ կարացին կործանել, զի ի վերա վիմի հաստատեալ էր: Զի[63'] խափանեցաւ աշտարակն երկրաւոր, զի մի՛ անդ ապաստան լինիցին, այլ յարդարութիւն, զի թէ խորքն ծնան զջրհեղեղն, թէ նոքա ի բարձունս ելանիցեն եւ ապրեսցին, այլ անաւրէնութեան հեղեղն հեղձոյց զնոսայ, եւ արդարութիւն փրկեաց զնոյ, Իսկ մեզ[63''] առանց աշխատութեան ետ կենարարն մեր զեկեղեցի - աշտարակ[63'''], որ հանէ զմեզ ի բարձունս երկնից[64]:

Ուրախ լեր եկեղեցի սուրբ, խորհուրդ աբրահամեան խորանին, յորում տաղաւարեաց Աստուած ճշմարտապէս միջաւրեայ և անստուեր: Այլ դու առաւել գտար[65] քան զնա, զի նա ի ժամանակեան[66] միոջէ եղեւ եւ դու յաւիտենից[67]: Նա ի Քանանացւոց[68] աշխարհին[68'] այսր անդր[69] պանդխտանայր, իսկ դու անշարժելի հիմամբք հաստատեալ, իբրև ի Քրիստոս սեպհական ժառանգութեան: Ի նմա զենցի[70] որթն դիեցիկ, իսկ ի քեզ պատարագի[71], զոր սուրբ կոյսն Երինջն ծնաւ: Ի նմա յանծանաւթս երևեցաւ Աստուած Աբրահամու երկու հրեշտակաւք, իսկ ի քեզ գոլով երկնաւոր զաւրաւք, անթիւ և անհամար գնդիւք, ծանաւթ և ընտանի գոլով հաւատացելոց իւրոց:

Ուրախ լեր եկեղեցի սուրբ, քանզի ճշմարիտն Իսահակ որդին Աբրահամու, որում Պաւղոս վկայէ Անդրանիկն[72] Միածին Բանն Հաւր ի Քեզ պատարագեցաւ[73], ոչ խոյ ընդ ինքեան փոխանակելով, այլ Ինքն փոխանակ ամենեցուն զենանի, զի մահուամբ Իւրով մեռելոց և կենդանեաց առհասարակ[74] կեանս շնորհեսցէ:

Ուրախ լեր եկեղեցի սուրբ, առաւել պատուական եւ գերագոյն, քան զծառն Սաբեկայ, քանզի ի քո խորհուրդ խոյն կատարեալ կախի զեղջե-

---

15* Մտթ. ԻԸ 20:

բաց[75] քառաթև սուրբ խաչին, յորմէ[76] ոչ մի անձն Իսահակ փրկի ի մահուանէ, այլ ամենայն սեռք ադամածինք[77]:

Ուրախ լեր եկեղեցի սուրբ, երկնաչափ սանդուխք հաստատեալ յերկրի, ըստ տեսողին բանի եւ հրեշտակաց, ոչ միայն էջք և ելք, այլ եւ բանակատեղք[78], վասն զի «Տէր, ասէ, հաստատեալ ի քեզ»[78'] ի քեզ է և աւծեալ քարն, այսինքն Սեղանն խորհրդական և այլն ամենայն Բէթէլն եւ դուռն երկնից, եւ որ ինչ մի անգամ ցուցանի ըստ տեսլեանն աւազաք[79], որով ընտրեալքն որոշին, հաւատացելոց և անհաւատից գումարք, որպէս անդ անբանիցն[80] ծնունդք և մերոյն Յակովբայ և ասորոյն Ղաբանայ[81]:

Ուրախ լեր եկեղեցի սուրբ, անկիզելի մորենի աստուածային հրովն պայծառացեալ, ոչ իբր ահագնատեսիլ կերպարանք ի զարմանս մարգարէական դասուց, այլ հեղ եւ հանդարտ երեւմամբ տնաւրինեալ ի քեզ զխորհուրդն, որ անյայտն[81'] էր ազգացն եւ յաւիտեանցն յայտնեալ ի քեզ, որով լուսաւոր ոչ մի անձն եւ տեղի, այլ զբազմութիւն նորածնելոյ նորոյ ժողովրդեանն[81'], որք ըստ առաքելոյ զաւանդութեանցն մերկացան ի մեռեալ մտածութեանցն, եւ նորոգութեամբ նորոգեցան ի պատկեր կերպարանացն Աստուծոյ: Վասն որոյ ճշմարտապէս երկիր սուրբ կոյս յերկիր կամաց, որ հանապազ աչք Տեառն ասի հայել:

Ուրախ լեր եկեղեցի սուրբ, երկնային անապատ անկոխ եւ անմերձենալի, ամաղեկամարտ զաւրունս կենդանիս եւ անմահացուցիչ կերակրոյն, որ ի հաւրէ ելանէ եւ կեանս տա աշխարհի, ճշմարիտ տեղի եւ ընդունարան ի քեզ բխեալ տեսանեմք զՋուրն ոչ ի ծայրատաշ վիմէն, այլ ի կողմից[81'] կենարարին. վէմն, ասէ, որ երթայր զհետ նոցա, որ է Քրիստոս, զոր ինքն աղբիւրն կենաց ձայնէ ասելով. «Թէ ոք ծարաւի իցէ, եկեսցէ առ իս եւ արբցէ». որովայնի եւ ջրոյ զաստուածային շնորհս[81'] նմանեցուցանէ:*

Ուրախ լեր եկեղեցի սուրբ, նմանութիւն երկնային խորանին, զորոյ աւրինակն նկարեաց, զի յորժամ եհան զնոսա ի լեառն եւ տպաւորեաց ի յամպն զնմանութիւն խորանին. «Արասցես, ասէ, ըստ նմանութեանն, որ ցուցաւ քեզ ի լերինն»[17]: Եւ եկեալ կատարեաց զհրաման Տեառն, որ է եկեղեցի եւ Հոգոյն ակամբ եցոյց զնմանն: Եւ ասէ. Այսպես արասցես զխորանն[81'], եւ ես երեւեցայց անտի քեզ եւ ժողովրդեանն: Հոգի Սուրբ[81'], ելից զԲեռելիէլ զճարտարապետ խորանին եւ Մովսէս ետ նմա զաւրինակն եւ զբարձրութիւն, եւ ի քսան զլայնութիւն, եւ Սրբութիւն սրբութեանցն ընդ խորանաւն ծածկեալ ի մէջ նորա: Եւ Մովսէս կանգնեաց կրելի եւ փոփոխելի խորան, որպէս նիւթն ի կապուտակէ եւ ի ծիրանոյ եւ ի կարմրոյ եւ ի բեհեզ նիւթոյ[81'] եւ զի ժողովուրդն յայնժամ զարաւտականաց կեանս կեայր,[82]

[16'] Ծնդ. ԻԸ 13:

[17'] Յովհ. է 37:

[17'] Ելք. ԻԵ 9:

այսր-անդր պանդխտանալով[83], եւ խորանն զհետ նոցա յօթեւանաց[84] յօթեւանս գնալով վասն մխիթարելոյ զնոսա, թէ եւ[85] ընդ նոսա պանդխտանայ և խորանն[86] և քաջալերեսցեն[87] առ Թշնամիսն, թէ Աստուած ընդ նոսա է: Մովսէս մի անգամ մատոյց պատարագ և յԱհարովն և յորդիսն ետ: Նոյնպէս և Քրիստոս մի անգամ[88] մատոյց պատարգ ի վերնատունն և ետ յառաքեալսն և նոքա յամենայն հաւատացեալս ի Քրիստոս, զի[89] Քրիստոս միանգամ խաչեցաւ: Բայց քահանայապէտն մի անգամ մտանէր[89] ի տարւոջն ի սրբութեան, և Քրիստոս մի անգամ եմուտ ի սրբութիւնս երկնից, սրբութիւն մեղաց մերոց արարեալ. մի անգամ ասի որ զթզենին թողացուցանէր այս ամ մինչև բրեցից և այլն[90] Երրորդ գերութեան դարձն[91]: Եւ երրորդ[92] ամքն աստուածագործ նշանքն, զոր[93] յետ յարութեան: Եւ Մովսէս յամենայն աւուր մտանէր[94] առանց պատարագի յօրինակ այժմու քահանայիցս, որ յամենայն ժամ մտանեն[95]: Եւ[96] մի անգամ պատարագեաց Մովսէս[96], եւ մի պատարագ կոչի, զի ել փրկական արիւնն և հանապազաւր մատչիս[97]: Իսկ առ Մովսէիւ բազում պատարագ մատչեին, վասն ազգի ազգի անասնոցն[98], և ոչ կատարեալ փրկութիւն կարէին առնել[98], զի օրինակք էին եւ ոչ ճշմարտութիւն: Իսկ ի գալ ճշմարտութեան զօրինակն երարձ: Ըստ առաքելոյ. Քրիստոս մի անգամ մատոյց պատարագ և եգիտ զփրկութիւն յաւիտենից: Նաև Սողոմոն չինեաց նմա տուն ի դադարել պատերազմացն, ըստ նմանութեան վրան ի ժամուցն[98u] խորանին ի լերինն Ամոհացւոց ի տեղւոջն խորհրդական, յորում վայրի մատոյց Աբրահամ զիսահակ պատարագ: Եւ խորան վկայութեան կոչեցաւ, զի նորոյս էր վկայ: Եւ օրինակքն կալան զիւրաքանչիւր տեղիս և ի ձեռն եկեղեցւոյ յայտնեցաւ բազմապատիկ իմաստութիւն Աստուծոյ: Եւ երիս ունելով սեղան պատարագաց և սեղան խնկոց և սեղան սրբութեան[99] հացին ի խորհուրդ Երրորդութեան, որ բնակելոց էր եկեղեցւոջ: Որպես առ Մովսիսիւ, Աստուած իջաներ ի խորանն յանդիման ժողովրդեանն, իսկ առ մեզ ծածկաբար երևի որպէս յերկինս բնակեալ ի խորանին լուսոյ: Սոյնպէս և յեկեղեցւոջ: Յայնժամ թողաւ խորանն այն թափուր և աւերակ, և որ ի նմա պայծութիւնք էին[100] ամենայն հոգևորապէս յեկեղեցւոջ թարգմանեցաւ: Եւ սեղանն այն մերոյ սրբութեան սեղանոյս և վարագոյրն ի չորից նիւթոց ի վերայ չորից սեանցն[101] ի մէջ խորանին, որ Սրբութիւն կոչէր օրինակ մերոյ վարագուրիս: Եւ աւազանն, յորում քահանայքն մկրտեին, այսմ աւազանիս, յորում մկրտին սրբոյ, զոր պարտ է բարեպաշտ կրօնիւք սպասաւորել, զի մի չիջցի որպէս առաքեալ պատուիրէ. «զհոգին մի չիջուցանէք»[18*]: Եւ թէ զիա՞րդ այս լինիցի, ինքն մեկնէ- «Զամենայն ինչ փորձեցէք, զբարին ընկալարուք, յամենայն իրաց չարեաց ի բաց կացէք»*: Եւ արար Բեսէլիել զաշտանակն

---

* Տե՛ս Ղուկ. ԺԳ 8:

[18*] Թեսաղ., Ե 19:

լուսոյ, ձոյլ ոսկի և ջահ ի վերայ նորա: Իսկ աշտանակն՝ ոսկի հաւատ ի Սուրբ Երրորդութիւն է[102], որով լուսաւորեալ պայծառանայ եկեղեցի սուրբ և աննենգութեամբ սնուցանէ[103], զառ ի յինքենէ զծնեալսն, քանզի այսոքիկ ամենեքեան. յեկեղեցւոջ[104] առեալ լինին: Եւ[104'] աշտանակն լուսոյ անօթ է: Դարձեալ եկեղեցի իբրև պատուեալ Աստուծոյ յաշխարհի, զի իբրև երևելի առաքինութեամբն իբրև ի բարձունս ամբարձեալ – ճշմարիտ աստուածգիտութեամբ օրինօքն: Վասն այսորիկ մի ասաց զաշտանակն, որ յայտնապէս զեկուցանէ զվերակացուս եկեղեցւոյ: Զջահ[105] ոսկեղեն գոլով վասն պատուականութեան և մաքրութեան, որով ուսանիմք թէ պարտ է, որք[106] զգահերիցութիւն եկեղեցւոյ ունիցին, յստակ և անաղտ վարս ստանալ, ըստ առաքելական խրատուն, թէ՝ «Պարտ է եպիսկոպոսին անարատ լինել»[19'] իբրեւ[107] Աստուծոյ տնտեսի, որով բերէ յինքեան զոսկւոյ նմանութիւն, քանզի ոսկին ի նմանութիւն Աստուծոյ առեալ լինի: Նոյնպէս երիցանց և սարկաւագաց դնէ օրէնս, ըստ եպիսկոպոսաց կարգի: Վասն այսորիկ մի ասաց զաշտանակն ոսկի, զի թէպէտ և զանազանք են յեկեղեցւոջ պաշտամունք, այլ մի ասի, վասն զի չեն[108] բաժանեալք ի միմեանց: Քանզի ամենեցուն մի է սպասաւորութիւն պաշտամանն ասաց և զջահն, յայտ է թէ զՔրիստոս: Յաղագս որոյ ասէ Աստուած և Հայր- «Վասն Սիովնի ոչ լռեցից և վասն Երուսաղէմի ոչ ներեցից»[20'] մինչև ելցէ իբրև զլոյս արդարութիւն իմ և փրկութիւն իմ իբրև զփայլեակն վառեսցին- այս ջահ զամենեսեան լուսաւորեսցէ[109] զընդերկնաւս, զի[110] ի վերայ աշտանակի եդ Աստուած, զի ամենեքեան, որ մտանիցեն, զլոյսն տեսանիցեն[111]: Իսկ եւթն ճրագ ի վերայ նորա[112] և եւթն բերան ճրագացն: Եւ եթէ ճրագունքն լոյս ոչ ունին զիւրեանց, այլ ի վերուստ եկեալ և արտաքուստ իւղով մատակարարութեամբ սնեալ, որ նշանակեն նոքա զառաքեալսն և զաւետարանիչսն և ըստ ժամանակաց զեկեղեցւոյ վարդապետս, ընդունելով իբրեւ զճրագունս ի միտս եւ ի սիրտս զՔրիստոսի լուսաւորութիւն[113], զոր Հոգւոյն Սրբոյ մատակարարութեամբ կերակրեալ ունին՝ ծագել լոյս այնոցիկ, որ ի տանն իցեն և ջահիւն միանգամայն պայծառուսցեն զհաւատացեալսն: Ցուցանէ այսու[114], թէ պարտ է իւրաքանչիւրում ի նախասացեալ կարգացն իբրև զճրագ անշեջ վառմամբ առաջնորդել և լուսաւորել զտկար և զտգէտ ոգիս: Վասնորոյ և ճրագացն վերակացուք[115] ասին գոլ, զի ցուցցէ թէ ոչ ի յանձանց ինչ, այլ ի վերին շնորհացն ունին զլուսավորութիւն բանին: Եւ զգուշացիր, զի ճրագացն բերանք էին ընդ որս ի ներքս հեղեալ էր[116] եւղն, բայց ջահն բերան ոչ ունէր: Վասն որո՞յ պատճառի – վասն զի լոյսն ճշմարիտ Քրիստոս ոչ ի վերուստ և ոչ արտաքուստ անկեալ եւ[117] ոչ յայլմէ պարգևէ զլուսաւորելոցն զօրութիւն վիճակելոյ ունի, այլ իմն[118] բնութեամբ լոյս հաղորդութիւն

19' Ա. Տիմ., Գ 2, Տիտ. Ա 7:

20' Եսայի ԿԲ, 1:

տալով և սրբոցն յինքենէ: Եւ հաւանեցուսցէ[119] ասելովն իմաստունն Յովհաննէս. «Եթե ի լրութենէ անտի[120] նորա մեք ամենեքեան առաքզնորհս»: Վասն զի լոյս է ճշմարիտ Որդին Աստուծոյ, լոյս աշխարհի անուանին և որք ի նմանէ - պայծառութեան ընդունակք եղեն, քան զի ասէր սրբոց առաքելոցն- «Դուք եք լոյս աշխարհի»:

Իսկ երկու ձիթենիքն, կացեալ մի ընդ աջմէ և մի ընդ ահեկէ ջահին, զերկու ժողովուրդսն նշանակէ, յոյժ յայտնապէս և շուրջ կացեալ[121] Քրիստոսիւ[122]: Վասն զի պատուեցան իբրև զողորմեալք, իբրև զայնպիսի կայանօք ոմանք էին ի բարի ձիթենւոյն, որք և ի հեթանոսաց բազմութենէ, սակայն պատուաս//տեալք ի բարի ձիթենւոջն հաղորդք եղեն պարարտութեան արմաւենոյն[123], ըստ Պօղոսի ձայնին: Իսկ վեց ստեղունք նշանակ կարծեմ, թե պարտ է յամենայն կողմանց հաստատուն բերիլ և ոչ իւիք կազանալ, քանզի վեց թիւդ նշանակ հաստատութեան է, որ ցուցանէ ի գլուխս և յոտս և յաջս եւ յահեակս, ի խորութիւն, ի բարձրութիւն, զսահման բարեպաշտութեան հաստատուն ցուցանել: Իսկ ի նոցանէ շառաւիղք ելթն արձակեալք և այս առաջնոյն[124] միաբանէ, զորոյ զնռանակն ցուցուք փոքր մի յառաջ զպաշօնէիցն: Իսկ առ մի մի ստեղն երեք ասին գոլ ստեղունք, զեկուցանէ այսու, թէ պարտ է զխոստովանութիւն Երրորդութեան հաւասարապես ուսանել և ուսուցանել, քանզի այս իսկ է ճշմարիտ[125] լուսաւորութիւն հաւատոյ, որով պայծառանայ ընդհանրական եկեղեցւոյ լրումն: Յայսմանէ բազումք ի վերակացուաց եկեղեցւոյ վէս ունելով յինքեան զբարս ոտն հարին[126] և նորաձայն բանիւ իբր հողմով շիջուցին յանձանց և յաշակերտաց իւրեանց զճրագն հաւատոյ, որպէս Արիոս զՈրդւոյն խոստովանութիւն ուրացաւ, և Մակեդոն զՀոգւոյն և Նեստորականքն և այլք զԲանին Աստուծոյ[127] միաւորութիւն ընդ մարմնոյն դրեցին, և խաւարեցան անմտութեամբ սիրտք նոցա, փոխանակ զի զանձին առ իմաստունս ունեին, յիմարեցան և եղեն խաւար և վիհ կորստեան անձանց և հաւանելոցն նոցին:

Իսկ ճշմարիտ վարդապետք, անդրանիկ գոլով եկեղեցւոյ, պայծառացուցին անթերի խոստովանութեամբ զջահն հաւատոյ, եդին ի վերայ բարձր աշտանակի, որով լուսաւորեալ պայծառանայ եկեղեցի սուրբ: Արդ[128], է տապանակն տեղի պատգամացն Աստուծոյ[129], զոր երանելի առաքեալն «արկղ կտակարանաց»[21*] կոչէ զնա: Եւ սա դարձեալ զեկեղեցւոյ խորհուրդն նկարէ մեզ, քանզի փոխանակ երկու[130] տախտակացն յեկեղեցի Հին և Նոր կտակարանք: Եւ փոխանակ ոսկի սափորոյն, յորում մանանայն պահիւր, յեկեղեցիս յոսկեղէնս և յանարատ ոգիս ամբարին աստուածային և երկնային խորհուրդք: Զի թե ի չար անձն[131] արուեստ իմաստութիւն ոչ

[21*] Յովհ. Ա 16:

[21*] Եբր. Թ 4:

մտանէ ըստ առակողին բանի և ոչ բնակէ ի վարանեալս մեղօք, ապա յայտ է թե ի հեզս և ի հանդարտ հոգիս զեղուն շնորհք հոգւոյն, որպէս առաքեալ ասէ- «Զմիտս Քրիստոսի ունիմք»:

Իսկ գաւազանն Ահարովնի, որ ծաղկեցաւ- և այս խորհրդական, զի ցուցցէ, եթէ քահանայից է այս[133] առանձին յամենայն երկրաւոր հոգւոց պարապեալ, որպէս գաւազանն այն ի դալական հիւթիցն ցամաք էր և անբեղուն, և յանկարծակի դալարացաւ և[134] պտղաբերեաց մեռեալն և ցամաքն արտաքոյ բնութեան: Այսպէս և պարտ է սոցա[135] մեռանել աշխարհի և յամենայն ստորին բերմանց[136] որպէս առաքեալ ասէ- «Ինձ աշխարհս ի խաչ ելեալ է, և ես աշխարհի»[22'], որպէսզի համարձակ լիցի ասել ըստ Պողոսի- «Զի[137] կենդանի եմ ես ասէ ոչ ևս ես, այլ կենդանի է[138] յիս Քրիստոս»[23']: Իսկ ի քարեայ պնակիտսն[139] գիրն վասն հաստատութեան և անեղծ և անապական պահելոյ զգրեալսն յայտնի և առանց ծածկութի զտէրունական հրամանսն ունելով[139]: Իսկ առ մեզ, փոխանակ քարեղէն նիւթոյն, ընկալաք զբանն Քրիստոսի որ ասէ- «Երկինք և երկիր անցցէն և բանք իմ մի անցանիցեն»[24']: Եւ դարձեալ թէ- «Դիւրին է երկնի և երկրի անցանել, քան, միոյ նշախեցի յօրինաց և ի մարգարէից անցանել[140] »[25']:

Ուրախ լեր մայր Սիովն[141], եկեղեցի սուրբ, քանզի օրէնքն, որ ի Սինայ[142] տուան, այժմ դադարեաց և տեղի ետ հոգևոր օրինացս որ ի քեն ել, ըստ յառաջասաց մարգարէին, թէ «Ի Սիովնէ ելցեն աւրէնք և բան Տեառն յԵրուսաղէմէ»[26']: Այն գրեցաւ ի տախտակս քարեղէնս, իսկ այս ի տախտակս սրտի մարմնեղէնս: Այն գիր էր[143] ի ծառայութիւն, իսկ այս գիր յազատութիւն[144]: Այն տուաւ միում ազգի, իսկ այս ամենայն տիեզերաց: Այն[145] օրինացն բերող միայն Մովսէս[146], իսկ այս օրինացս երկոտասան առաքեալքն, զոր երանելին Պողոս յերկու կանայսն Աբրահամու առակեաց[147] եւ զառաջինն ի դէմս Հագարու աղախին գոլով ի ծառայութենէ է ծնեալ զորդին իւր ասէ: «Իսկ զերկրորդս ի[148] դէմս ազատին Սառայի ծնեալ որդիս ըստ ազատի Իսահակայ»[149 27'], զոր մարգարէն ի վերուստ աղաղակէ ասելով «Ուրախ լեր ամուլ, որ ոչ ծնանէիր- գոչեա և աղաղակեա որ ոչդ երկնէիր, զի բազում են որդիք ամլոյդ առաւել քան զարամբոյն[150] »[28']: Տեսանե՞ս զօրինակն համեմատ գոլ ճշմարտութեանս, քանզի ո՞ ոք[151] այնչափ ամուլ և անցեալ ըստ չափ ժամանակաց, բայց սակայն եղև մայր բազում բիւրուց[152]: Այսպէս եկեղեցի ամուլ գոլով զառաջինն և անայր[151'] եւ յորմէ հետէ հարս-

---

22' Գաղ. Զ 14:
23' Գաղ. Բ 20:
24' Մատթ., ԻԴ, 35, Մար., ԺԳ 31, Ղուկ., ԻԱ, 33:
25' Հմմտ. Մատթ., Ե. 18:
26' Եսայի, Բ 3:
27' Հմմ. Գաղ. գլ. Զ-Դ:
28' Եսայի, ԾԴ 1, Գաղ. 7, 27:

նացաւ Քրիստոսի, յաղթեաց բազմորդութեամբ առաջին ժողովրդեանն, և որպէս յերկինս բնակեալ է[153], նոյնպէս և յկեղեցւոջ ըստ մարգարէին «Երկինք աթոռ իմ են և երկիրս պատուանդան ոտից իմոց», որպիսի տուն շինիցէք ինձ ասէ Տէր[154]»[29]: Եւ զտաճարէն Զօրաբաբէլի ասաց Տէր- մարգարէին Մաղաքէին[155] «Փոխանակ զի դուք բնակէք ի տունս գմբեթաւորս և տուն իմ աւերակ կայ: Դուք ամբարէք ի տունս ձեր և ես արտաքս հանեմ և դարձեալ լալով խնդրեցէք զիս և ի տան իմում գտանիցէք զիս: Եսայի վկայէ վասն եկեղեցւոյ «Եղիցի յաւուրս, յետինս յայտնի լեառն Տեառն, և տուն Աստուծոյ[156]»[30]: Եւ Զաքարիա ասէ հրամանաւ Տեառն- «Ես եկից և բնակեցայց ի միջի քում, ասէ տէր, և եղեց պարիսպ պղնձի և պատուար երկաթի, և կացուցից տան իմում[157] վերակացուս[31]: Այսինքն յեկեղեցւոյ[158] իւրում,[159] որպէս ասաց Քրիստոս- «Ընդ ձեզ եմ զամենայն աւուրս մինչ ի կատարած աշխարհի»: Որպես ասաց, դատապարտեցից նովաւ որ անցանեն, այսինքն եկեղեցեի[160] և զամենայն լեզու, որ մտանեն ընդ նմա[161] ի դատաստան: Եւ որք նեղեցին[162] զնա և ծակոյթ եղեց[163] ժողովրդեան իմոյ որպէս սիւն հրոյն յանապատին, որ նստէր և յառնէր և լուսատու լինէր Իսրայէլի և փառք բնակեցայցի ի միջի քում: Զի ստուգապէս Աստուած է, որ բնակէ ի միջի նորա[164] որպէս ասաց Փրկիչն- «Տուն իմ տուն աղօթից կոչեսցի»: Եւ ցհրեայսն ասէր «Ընդէ՞ր առնեք զտուն Հաւր իմոյ տուն վաճառի»: Արդ, եթէ զտաճարն տուն Հաւր իւրոյ կոչէր որչա՞փ ևս առաւել զեկեղեցի, որպէս ասէրն, թէ առաւել քան զտաճարն է աստ: Իմաստութիւն շինեաց իւր տուն»[32] զեկեղեցի- «Քրիստոս Աստուծոյ զաւրութիւն և Աստուծոյ իմաստութիւն»*, ըստ Պօղոսի, որոյ տունն մեք իսկ եմք և դարձեալ, թէ շինէք տաճար և բնակեալ է Քրիստոս ի ձեզ: Կանգնեաց սիւնս եւթն, զոր յառաջագոյն տեսեալ զեւթնարփեան բարձրեալ ունի զբովանդակ շինուած եկեղեցւոյ զէն զենլիս իւր, զոր Քրիստոս ասաց- «Ճաշ իմ պատրաստ է, զուարակք իմ և պարուրակք զենեալ են»[33] ի խաչին, որ ի դարձ ի անառակին: Եղէն Հայր զգառն, փափկութեան զմարմին և զարիւն կենարարին խառնեաց[165] ընդ Աստուածութեան[166] որով կենդանացաւ մեռելութիւն մեր: Առաքեաց զծառայս իւր առաքելոցն, ասելով «Երթայք աշակերտեցէք զամենայն ազգս»[34]: Ո՞ր ոք իցցէ անզգամ, եկեսցէ առ իս[35], անհաւատք ի կոչումն հաւատոցն արդարութեան: Եւ զպակասամիտսն ասէ- «Զի պակասամիտ է շնացողն»: Որպէս Ովսէ ասէ- «Որ երթայ զհետ պոռնկութեան

---

[29] Եսայի, ԿԶ - 1:
[30] Եսայի, Բ 2:
[31] Զաք., Թ 14:
[32] Առակ. Թ 1:
[33] Մտթ. ԻԲ 4:
[34] Մտթ. ԻԸ 19:
[35] Առակ. Թ 4:

սպառի գիտութիւն նորա և նուազի հանճար նորա»: Եւ Սողոմոն պակասամիտ զչնացողն ասէ- Եկայք կերայք ի հացէ իմմէ և արբէք զգինի, զոր խառնեցի զաստուածային զմարմինն և զարիւնն: Եղբարք և եղբօրորդիք թողէք զանզգամութիւն, որք յառաջագոյն ըմբռնեալ էին սնոտի պաշտմամբք ամենայն ազգք: Իսկ մերձենալովն առ Աստուած եղբարք անուանեցան Քրիստոսի: Ուղղեցէք[167] խոստովանութեամբ եւ իմաստութեամբ[168] զապաշխարութիւն, զի ապրեսջիք ի բորբոքեալ հրոյն: «Այս զուռն Տեառն է»[36]- որ ոչ մտանէ յեկեղեցի ոչ մտանէ յարքայութիւն Աստուծոյ: Եւ դարձեալ- «Յեկեղեցիս օրհնեցէք զՏէր»[37], եւ «Պատմեցից զանուն քո եղբարց իմոց, եւ ի մէջ եկեղեցւոյ օրհնեցից զքեզ»[38]: «Եկեղեցի» զհեթանոսս կոչեաց, զոր և Քրիստոս եղբարս անուանէ, եւ Պօղոս տաճար կոչէ, ասելով- «Դուք տաճար եք Աստուծոյ և Աստուած բնակեալ ի ձեզ»[39]: Զի եկեղեցւոյ անունն ժողովոյ անուն է, որպէս ցՄովսէս ասէր Աստուած- «եկեղեցեացո զժողովուրդդ»[40]: Որպէս Պօղոս յամենայն թուղթսն գրէ «Եկեղեցւոյդ Աստուծոյ, որ է ի Կորնթոս»[41] և եկեղ[եց]ի զսուրբ հաւատացեալս անուանէ:

Բայց պարտ է մեզ զայս[169] գիտել, թէ զիարդ եկեղեցի, որ յանշունչ քարանց և ի փայտից չինեալ է տաճարի[170] կոչի Աստուծոյ, զի երկնից եւ զերկրի ունի աւրինակ, որպէս կամարն գմեթահարդ զերկնից ունի զաւրինակ, իսկ անտաշ քարինս ԺԲ (12) ի հիմունս զառաքելոցն: Եւ մեծամեծ քարինս ի համագումար որմունս եւ գլուխս անկեանց զմեծամեծ պայազատ իշխանացն ունի զաւրինակ: Իսկ մանրամասն քարանցն եւ խճացն ընդ մէջ նոցա զհամագումար ռամիկ ժողովրդոցն ունի զաւրինակ: Վասն զի հաւատով կարգամբ զամենակարող անունն Աստուծոյ ի վերա քարանց եւ փայտից եւ յանուն Աստուծոյ աւծանեմք, լինի տուն Աստուծոյ, նոյնպէս եւ հաւատացեալքս:

Եւ արդ, զի՞նչ եւս ասացից տանս Աստուծոյ եւ մաւրս լուսոյ Կաթողիկէիս, վասն զի չինեալ է ի վերա առաքելոց եւ մարգարէից:

Այլ է, զոր նահապետն Յակոբ ասաց, եթէ «Ոչ է սայ, եթէ ոչ տուն Աստուծոյ»[42]:

Սա լեառն Տեառն եւ տուն Աստուծոյ:

Սա է Բերդլէհէմ եւ տուն հացի, զի «բէթ»-ն տուն ասի եւ «լէմ»-ն հաց:

---

36 Սղմ. ճԺ 20:
37 Սղմ. Կէ 27:
38 Սղմ. ԻԱ 23:
39 Ա Կորնթ. Գ 16:
40 Թիւք. Ի 8:
41 Բ Կորնթ. Ա 1:
42 Ծնդ. ԻԸ 17:

«Սա է երկիր եւ ի սմանէ ելցէ հաց»[43]:

Սա է վերին Երուսաղէմ եւ որք մտանեն ընդ սա տեսցեն զԱստուած:

Սա է դուռն արեւելեան եւ որք մտանեն ընդ սա, տեսցեն զկեանսն յաւիտենից:

Ի սմա պատարագի Քրիստոս:

Ի սմա բաշխի մարմին եւ արիւն տէրունական:

Սովաւ աշխարհ լուսաւորին:

Սովաւ փրկին հոգիք ննջեցելոց:

Սովաւ լինի պտղաբերութիւն աշխարհի:

Սովաւ զմայլին մանկունք եկեղեցւոյ:

Սովաւ գտցի թողութիւն մեղաց:

Եւ զկենսակիր սուրբ նշանս, որ իբրև զարեգակն փայլէ ընդ ոլորտս տիեզերաց:

Սա է, որ զանտանելին եբարձ յինքեան:

Սա է, որ Միածին տարածեաց զբազուկս իւր:

Սա է փայտ կենաց պատսպարողաց իբրեւ ի Տէր հաստատութեամբ:

Սա է յերկին ի վեր ճանապարհորդութիւն:

Սա է, որ զամենեցունց թագն ծաղկեցաւ ծաղիկ:

Սա է երկնաւոր հացին սեղան, զոր սերովբէն ունելեաց կարաւտանայր, որպէս փիլիսոփայն ասէ, թէ՝ Որ եդ զանձն ապաքէն սովաւ եդ, եւ ի սմա եդ եւ ի սմանէ ոչ հեռասցի երբէք[171]:

Տարընթերցումներ

1 C սքանչելի: 2 C չիք մեզ: 3 A հոգեւորական դրախտ փխ- դրախտ հոգեւոր: 4 BC պայծառագեղ: 5 A քաջալերեալք C քաջուղղեղք փխ- քաջուղղէշք: 6 A մաքրութեամբ: B առաքինութեամբ, փխ- տերեւով: 7 A չիք որպէս մայրքն... եղիցին: 8 A չիք եւ ի գաւիթս... ծաղկեսցին: 9 C ոչ թէ: 10 BC խորհրդածութիւն: 11 BC ասաց: 12 A մխիթարեսցէ փխ- նոքա մխիթարեսցեն: 13 C չիք ըստ այնմ: 14 A գիտասջիք փխ- ծանիջիք: 15 A չիք սրբութեան... պտուղն: 16 C աւրինակ: 17 BC նորոգէ փխ- ոռոգանէ: 18 BC Ադամ ստեղծաւ փխ- Ադամաւ ապականեցաւ: 19 A չիք եւ: 20 BC չիք եղէն: 21 ասէ փխ- վկայէ: 22 C յորմէ փխ- եւ: 23 BC բաժանեալ: 24 C արբուցանել: 25 A չորս բաժանմամբ: 26 BC առնել: 27 BC չինելոց էր փխ- չինեաց: 28 BC չիք եւ եղիցին... մարմին մի: 29 BC չիք վասն: 30 A չիք եւ: 31 C իւր եդ: 32 BC չիք մատնեաց: 33 A չիք ինքն: 34 A Յովելեա: 34ա B վիճակաց: 35 A չիք Արբուցանել... որ են: 36 A Ամովնա փխ- ամուլն: 37 BC սրովբեազէնն: 38 BC ի փխ- ընդ: 39 A կատճառեցաւ: 40 A Հարաւ: 41 A աղին: 42 C չիք ի: 43 A կպրով: 44 C Սուրբ: 45 A չիք Սրբութիւն: 46 C զգաստանան փխ- զգաւնա-

[43] Յովհ. ԻԸ 5:

նան: 47 C իւրայովքն: 48 A չիք փոխանակ: 49 A չիք յայնմիկ: 50 A ճարակեսցի: 50ա B ինձն: 51 C ագռաւուն: 52 BC սեւաթիւր փխ- սեւաթեւ: 53 A դառնայր: 54 BC ծնան: 55 A երփնական: 56 BC ունելով փխ- գոյացուցանելով: 57 C թողութեան: 58 A չիք է: 59 BC զքեզ փխ- ի քեզ: 60 A արձան կանգնեաց փխ- կանգնեաց ի քեզ: 61 A խոնարհեալ Տէրն ընկալաւ, յայնր պատարագաց վերա եղեւ ուրախութիւն փխ- խոնարհեալ... ուխտադրութիւն: 62 A երրորդութիւն փխ- Հայր... Սուրբ: 63-64 չիք : Ուրախ լեր... երկնից: 63ա B եւ զի: 63բ A չիք իսկ մեզ: 63գ A չիք աշտարակ: 65 C եղեր փխ- գտար: 66 C ժամանակի: 67 A յաւիտեան: 68 A Քանանու: 68ա աշխարին: 69 A չիք այսր անդր: 70 C զենլի: 71 A պատարագիչ: 72 C Անդրանիկին: 73 BC պատարագեալ: 74 A հասարակակաց: 75 AC զեղջերուաց: 76 C յորում: 77 A Աղամայ ազգին, B ադամազինք: 78 A բանակետղ: 79 A աւազակքն փխ- աւազանք: 80 A անբաւիցն փխ- անբանիցն: 81 AB Լաբանու (B Ղաբանու): 81ա A անյայտն: 81բ B ժողովրդեանս: 81գ B կողէ: 81դ B շնորհն: 81ե A զխորհուրդն փխ- զխորանն: 81զ B Տեառն փխ- Սուրբ: 81է A բեհեզոյն նիւթեալ: 82 A կրէր, C կայր: 83 C փոփոխելի փխ- պանդխտանալով: 84 B յաւթեւան: C յաւթեւանոց: 85 C չիք եւ: 86 A չիք եւ խորանն: 87 A քաջալերեցին: 88 A հանապազ փխ- մի անգամ: 89 A չիք զի: 89ա B եմուտ: 90 A չիք որ զթզենին... եւ այլն: 91 BC չիք Երրորդ... դարձն: 92 C երեք: 93 A որ: 94 C մատուցանէր փխ- մտանէր: 95 C մատուցանեն փխ- մտանեն: 96 C չիք եւ մի անգամ պատարագեաց Մովսէս: եւ: 97 C հանապազ մատչիս: 98 C ժամոյն, ժամուց: 99 A խնկոց փխ- սեղան... սրբութեան: 100 A են: 101 A նիւթոց փխ- սեանցն: 102 A չիք է: 103 A ի նոցանէ փխ- սնուցանէ: 104 BC յեկեղեցի: 104ա B չիք եւ: 105 A Իսկ փխ- Զջահ, չիք զջահ: 106 C որ: 107 C իբր: 108 A ոչ: 109 C լուսաւորէ: 110 BC չիք զի: 111 A տեսանիցեն զլոյսն: 112 չիք իսկ... նորա: 113 C չիք ընդունելով... լուսաւորութիւն: 114 A այսում: 115 AB վերարկուք փխ- վերակացուք: 116 B լինէր C լինէին փխ- էր: 117 C այլեւ: 118 C ինքն փխ- իմն: 119 C հաւանեցուցանել: 120 C չիք անտի: 121 A կացեալ շուրջ: 122 C Քրիստոսին: 123 BC արմատոցն փխ- արմաւենոյն: 124 BC յառաջնումն: 125 C լուսաւորութիւն ճշմարիտ: 126 BC առեցին փխ- հարին: 127 BC չիք Աստուծոյ: 128-129 չիք Արդ... Աստուծոյ: 130 A սուրբ փխ- երկու: 131 C անձն չար: 132 BC ոչ մտանէ իմաստութիւն: 133 A չիք այս: 134 A չիք եւ: 135 BC սոցա պարտ է: 136 B բերմանս, բերմունս: 137 AB չիք Զի: 138 A չիք է: 138ա B քարե բնակիտն: 139 C հրամանս ունել: 140 չիք անցանել: 141 չիք մայր Սիովն: 142 C Սինեայ: 143 C չիք էր: 144 A ազատութեան: 145 C այնր: 146 C Մովսէս միայն: 147 C առակէ: 148 A ընդ: 149 C Սահակայ: 150 A չիք զի բազում··· զարամբոյն: 151 A զի փխ- քանզի ո՞ ոք: 151ա A անմայր փխանայր: 152 A իրաց փխ- բիւրոց: 153 C բնակէ փխ- բնակեալ է: 154 A Աստուած փխ- Տէր: 155 C Մաղաքեայ: 156 A չիք եւ տան Աստուծոյ: 157 A

իմոյ: 158 C յեկեղեցւոջ: 159-160 A չիք իւրում... եկեղեցի: 161 C սմա: 162 BC նեղեսցեն: 163 A եկեղեցի փխ- եղեց: 164 BC ի նմա փխ- ի միջի նորա: 165 BC փրկչին խառնեալ փխ- կենարարին խառնեաց: 166 BC արեան մարդկան փխ- աստուածութեան: 167 A Ուղղէք: 168 BC իմաստութեամբ զհանճար, խոստովանութեամբ փխ- խոստովանութեամբ եւ իմաստութեամբ: 169 A չիք մեզ զայս: 170 BC եւ զժողովս հաւատացելոց միապէս կոչէ եկեղեցի: Պատճառն այս է- զի որպէս յանշունչ քարանց եւ ի փայտից շինեալ տաճար արարչին Աստուծոյ եւ զամենակարաւղ անուանն Աստուծոյ կարդամք ի վերայ եւ յանուն Աստուծոյ աւծանեմք, նոյնպէս եւ զհաւատացեալս յանուն Հաւր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ մկրտեմք եւ իւղովն աւրհնութեամբ աւծանեմք, եւ յանուն Աստուծոյ կոչեմք քրիստոնեայ (B կոչիմք քրիստոնեայք): Եւ զորս եդ Աստուած յեկեղեցւոջ, նախ զառաքեալսն, երկրորդ զմարգարէս, որպէս ասէ թէ՝ «զստուեր հանդերձելոց բարեացն ունեին աւրէնքն» (Եբր - Ժ 1), եւ աւրինակաւ երկնաւորացն պաշտէին, զի նմա երկնից չինեցաւ եկեղեցի: Զի նոյն դասակարգութիւն տեսանի յեկեղեցի, վասն զի ինն դաս կարգեցան յերկինս - հրեշտակք, հրեշտակապետք, զաւրութիւնք եւ փառաբանութիւն: Նոցա է ալէլուիա, Իշխանութիւնք, Պետութիւնք եւ Սերովբէք, որք ասեն- «Սուրբ, Սուրբ, Սուրբ Տէր զաւրութեանց» (Եսայի Զ 3), Աթոռք, Տէրութիւնք եւ Քերովբէք, որ ասեն- «Աւրհնեալ է Տէր ի տեղւոջ իւրում»: Նոյն աւրինակ եւ յեկեղեցի ինն դաս- Կաթողիկոսս, (C Կաթողիկոս) Եպիսկոպոս, Երէց, Սարկաւագ, Կիսասարկաւագ, Գրակարդաց, Դպիրք, (C դպիր) եւ ամենայն ժողովուրդն, որում գլխոյն Քրիստոսի Աստուծոյն մերոյ անդամքս փառս տացուք ընդ Հաւր եւ Հոգւոյն Սրբոյ այսու (B այժմու) կենաւքս եւ յաւիտեանս յաւիտենից (C չիք յաւիտենից) Ամէն փխ- տաճար... երբէք:

ՍՈՒՐԲ ԽԱՉԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

Արծր. Ա. Սահակյան

Միջնադարյան Հայաստանում մեծ տարածում ունեին բազմազան սուրբ նշաններ, խաչեր ու խաչամասնիկներ, որոնք բաժանվում են երկու խմբի. ա) Տիրոջ խաչափայտից պոկված մասունքներ և բ) ինքնաշեն, ինքնահայտ, բուսեղեն խաչեր:

Ստորև ներկայացնում ենք նրանց մասին եղած պատմություններից մեկական նմուշ: Հրատարակվում են առաջին անգամ, համապատասխանաբար, ՄՄ 5128 և 4878 թվահամարների ձեռագրերից:

Հաշվի առնելով հիշատակարանային մի շարք տվյալների կարևորությունը հարկ ենք համարել նշված խաչապատումներին կից հիշատակարանները ևս ներկայացնել:

ա. Պատմութիւն Ապարանից խաչի

Ի սմին աւուր պատմութիւն ամենազօր կենսատու սուրբ խաչին, որ պարգևեցաւ ի թագաւորացն յունաց Վասլի և Կոստանդեայ և բերեալ եղաւ ի սահմանս Մոկաց, որ կոչի Ապարանք:

Ի ժամանակս թագաւորացն տիեզերակալութեան երկուց հարազատ եղբարցն Վասլի և Կոստանդեայ, քանզի էին սոքա արք երևելիք ի տոհմէ վեհից, ի ցեղէ պայազատութեանց, ի տանէ պետաց, ի դասակարգէ քաջաց, ի շառաւեղէ ընտրելոց, յազգէն Մելիքսեդեկի, որ քահանայեր տանն Աբրահամու, ի զաւակէ Քանանու, որ նա ինքն է թոռն Նոյի, որ շինեաց զտապանն: Այդպէս էին պատուէլիք սուրբք թագաւորքն Վասիլ և Կոստանդ աստուածապաշտ և բարեգործք:

Իսկ ի յազգէն հայոց տէր Դավիթ, դաւանող երից անձնաւորութեան, ընտրեալ և անհամեմատ ծառայ Քրիստոսի, որ էր հաճոյ Աստուծոյ և մարդկան, գտաւ արժանի առաքելական վիճակին և եղեւ եպիսկոպոս ուսուցիչ բանաւոր հօտին Քրիստոսի ըստ հրամանի Փրկչին Յիսուսի, զոր ասաց Պետրոսի. «Արածեայ զոչխարս և զգառինս իմ», որ են ամուսնացեալք և կուսանք: Եւ այնպէս կացեալ բարութեամբ բազում ժամանակս, ծերացեալ հաւաքեցաւ որպէս ցորեան յշտեմարան գերեզմանի մարմին նորայ, կամ, իբրև խաղողի հնձանի, վերացաւ հոգին առ Աստուած, որ ետ զնա, հանգեաւ ի դասս անդրակաց, ուր երկնայնոյ կաճառքն են հրեշտակք և ամենայն սուրբք:

Արդ, յետ վախճանելոյ սուրբ հայրապետին Դաւթի [որ էր դիտապետ երկրին մայեկաց, սպասաւոր սուրբ ուխտին, որ յանուն սուրբ Կարապետին կառուցեալ է, իսկ տէր Դավիթ ի կենդանութեան իւրում ձեռնադրեաց զտէր Ստեփաննոս, որ էր որդի դստեր եղբօր իւրոյ, քաղցր պտուղ բարի ծառոյն]: Ի յայնմ ժամանակի ճգնաւոր ոմն անուն Մանգլիկ, որ նայ էր եղբօր-որդի սրբոյն Դաւթի, թողեալ զտուն, օտարացեալ ի յարկէ բնակութեան հայրենեաց իւրոց, ի գեաւղաքաղաքէն Ապարանից, ցուպ ի ձեռին առեալ, ըստ մեծին Յակոբայ, որ ասաց. «Ցուպ ի ձեռին անցի ընդ Յորդանան», ոչ ինչ տանելով ընդ իւր, բայց սակաւ մի հող ի տապանէ սրբոյն Դաւթի, գնացեալ. եհաս ի յօգոստոսբնակ քաղաքն յՍտմպոլ: Եւ եղեն անդ մեծամեծ հրաշք, զի կոյրք լուսաւորեցան, հիւանդք առողջացան, դիւահարք սգաստացան, կաղք ընթացան, և ամենայն ախտաժետք փարատեցան և մեռեալք կենդանացան ի հողոյ տապանէ սրբոյն Դաւթի: Եւ հարցեալ իշխանացն զՄանգլիկ, թէ. «Ով ոք իցես դու»: Եւ նա ասաց. «Եղբօրորդի եմ տէր Դաւթին»: Դարձեալ հարցանէին, թէ. «Ով է նստեալ յաթոռ նորա մետրապոլիտ»: Ասէ Մանգլիկ. «Որդի քրւերն իմոյ»: Ասեն թագաւորքն և իշխանքն. «Խնդրեայ ի մեզանէ, զոր ինչ կամիս, զի տամք ոսկի և արծաթ ի շինուած բնակութեան սուրբ ուխտին»: Ասէ Մանգլիկ. «Ով աստուածասէր կայսր և գաւառակալ իշխանք, եթէ կամիք, գրեցէք քարտէզ և յուղարկեցէք յԱպարանց, առ բնակիչս նորա, թէ զինչ խնդրեն»: Եւ նոքա գծագրեցին նամակս և ետուն ի սուրհանդակն, զոր առեալ զհրովարտակն, ելեալ ի դիւանէն, և նոյնժամայն, կամօքն աստուծոյ անեղին, եհաս ի յԱպարանք:

Եւ նոքա առեալ ի ձեռաց նորա զպատճէն, ընթերցան, խնդացին և ուրախացան: Յայնժամ գրեցին պատասխանի և խնընդրեցին մասն ի կենաց փայտէն Քրիստոսի: Եւ նոյնժամայն առեալ սուրհանդակն զթուղթն ի ձեռին, ել ի ճանապարհ և զօրութեամբն աստուծոյ եհաս փայտեկն ի Կոստանդինուպոլիս, եկաց ի մէջ նոցա:

Եւ նոքա հիացեալ աւրհնեցին զամէնիմաստ հրաշագործն Աստուած: Իբրև տեսին զնամակն, իմացան և ծանեան, փութացան, վաղվաղակի պատրաստեցին և կազմեցին յարկեղ յանփուտ փայտից ոսկէ կուռ ընդելուզեալ ոսկով և մարգարտով քառա[ա]տեսակ աստուածեան սուրբ խաչին. և վասն փառաց պանծալի աստուածընկալ սուրբ Նշանին և զգործի մահուն չարչարանացն Քրիստոսի, ի լեղւոյն, զոր ճաշակեաց Քրիստոս, և զփայծանելին, ի փուշ պսակէն, ի բևեռէն, որ Քրիստոսի արեամբն ներկեցաւ, ի սպուգէն, և ի տիգէն, որ ի կող Փրկչին մխեցաւ, ի խանձարրէն, որ ի ծննդեան աւրն պատրուակեցաւ: Զայս ամենայն մասունս հիւսեալ միատարր, յօրինեցին ընդ գերահրաշ սուրբ խաչին. և հանդե[ր]ձս մեծագինս և

ոսկէթել ծածկոյթիւ պայծառ վարշնմակօք զարդարեցին: Եւ ելին ի ճանապարհ և հասին ի Նփրկերտ, որ է Մուֆարդին:

Եւ լուեալ զգալուստ նոցին տէր Ստեփանոս, առեալ զժողովուրդն համագումար քահանայիւք, վարդապետօք, և եպիսկոպոսիւք, գնացեալ ընդյառաջ Քրիստոսեան խաչին, և անդ երգեաց զսրբութիւն սրբոց շարականն ըստ գրոյ անուան իւրոյ: Եւ բերեալ եդին զպատուականն խաչն հուպ դամբարանին տէր Դավթի, ի մէջ տաճարին, որ ասի սուրբ Կարապետ, որ է առաջին աթոռ գաւառին:

Եւ յայնմ հետէ սկսան հիմն արկանել սուրբ տաճարացն և խորանացն ի մեծ պասեքի ուրբաթին: Եւ շինեցին զորմ նորա վիմախարիսխ արձանակառոյց իբրև յակ(?)անց վանեաց համանման Սողոմոնի տաճարին, երկնանման, գմբեթաւոր, որպէս տեսիլն Եզեկիելի, որ ետես մերձ ի դարձին զշինուած տաճարին զանազան յօրինուածովք, կամ իբրև զքաղաքն Վերինն Երուսաղէմի, զոր ետես Յոհաննէս ի տեսիլն այնպէս գեղեցիկ յօրինուածով զարդարեալ: Ի կողման աջոյ, ի հիւսիսակողմ, ուր է սուրբ աւազանն, շինեալ եկեղեցի յանուն սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին, և անդ եդեալ է մասն ինչ սրբոց առաքելոցն: Իսկ ի հարաւու դիմաց զՀերբաեցի ընտրեալ պատանին զԱրգլմսեհ և ի միջին զԱստուածայծնին և զսուրբ Խաչի խորանն, զի Աստուծայինն ծնող է Քրիստոսի և սուրբ խաչն ծանուցանող, զի խաչիւն փառաւորեցաւ Քրիստոս ի մեծի խորանի սուրբ Աստուածամօրն ի մէջ շինուածի որմոյ սեանն: Անդ եդեալ է զոսկերս սրբոցն զՅովհաննու Կարապետին և զսրբոյն Ստեփաննոսի նախավկային, որ կոչեցաւ Նոր Աբէլ, զՅակոբայ Տեառնեղբօրն, զԱնդրէի առաքելոյն, որ է առաջին աշակերտ Քրիստոսի և եղբայր Պետրոսի, զՀզօր զաւրավարացն Ատոմեանց, այլև զսրբոց քառասնիցն, որք նախատակեցան ի Սեբաստիայ, և զսրբոց զինուորացն Կոզմայի և Դամիանոսի: Այլև ի կողմանէ հարաւոյ, ուր է եկեղեցին Արգլմսեհի, ի խորանի սեանն, անդ եդեալ է զոսկերս Կիպրիանոսի Կարկէդովնացոյ եպիսկոպոսին և Յուստիանեա կուսին, որ էր անարատ հարսն և եղև մարտիրոս Քրիստոսի, եւ զմերազնէիցս զաստուածաշնորհ Ղևոնդեանց քահանայիցն. այսպէս զամենեսեան սրբոց մարմին ժողովեալ յաջմէ և յահեկէ ընդ հովանեաւ թևօքն իւրովք-տիրուհին և Աստուածածինն, զի մայր է ամենայն որդոցս Ադամայ, որք հաւատան յորդի նորա ի Քրիստոս:

Սկիզբն ի յուրբաթի խաչելութեան օրն եղև և կատարեցաւ ի Խաչվերացի ուրբաթ օրն ի փառս խաչելոյն Քրիստոսի:

Եւ էր ժամանակս թագաւորութեան Հայոց երից եղբարց, որ էին յազգէ արքայից, ի տանէ տերանց, ի գաւազանէ հզօրաց, յերևելի և յանուանի նախնեաց ի դստերէն Սեմայ: Զի Սեմ ետ զդուստր իւր Ներրովթայ, որ է

թուին տղայ Քամայ: Ի նոցանէ եղեն. գ. եղբարք. առաջին Աշոտ, երկրորդին Գուրգէն, երրորդին Սենաքերիմ, որ տիրէին Վասպուրական երկրին ի թվին Յաբեթեան տումարին. չորեք հարիւր. լբ. ամին (=983/4): Անդ գումարեցան ժողովուրդք բազումք և աղաղակեցին բերկրալիր բերանով ի ձայն ցնծութեան ասելով զՀոգեպարգև և զԱստուածաշունչ սաղմոսն. «Եւ տուր երկիւղածաց քոց նշան, զի ապրեսցեն յերեսաց աղեղան»: Եւ եղև ուրախութիւն ամենայն քրիստոնէից:

Սահմանեցին զնա վանք միաբանակեցայց մինչև ցայսօր ժամանակի: Եւ յաղագս Քրիստոսի խաչին և սրբոց մասանցն և վասն նշխարացն առաքելոցն և նախատակացն, զոր յառաջագոյն յիշեցայք, հաճեցաւ Աստուած բնակիլ անդ ի պահպանութիւն երկրին, զոր պատմէ աստուածամերձ և աստուածաբանն սուրբ վարդապետն Գրիգոր Նարեկացին ի լի[ա]կատար պատմութիւն իւրում, զոր ասէ, թէ երկիր լեռնային և երկիր դաշտային, մրգաւէտ և բազմապտուղ, ծաղկաւէտ յոքնադրախտ երկիր, զոր Տերն անուցանէ. ի ցողոյ երկնից արբուցանէ, հանապազ աչք Տեառն ի վերա նորա ի մուտս [...] ի տարոյն մինչև ի կատարումն տարոյն. ի խնամել ի յանձանձել զսուրբ ուխտն և զերկիրն ամենայն:

Այս ամենայն բարութեանց պատճառ նախասացեալ մեծ եպիսկոպոսն եղև տէր Դաւիթ և տէր Ստեփաննոս և սուրբ միակեցն Մանգլիկ, որոց յիշատակն աւրհնութեամբ եղիցի և աստուածն աստուծոց մեզ ողորմեսցի: Մանաւանդ բանիս ժողովողի և սրբագրողի Բրգութենց Յովանէս վարդապետի և գաղափարողի, ամէն:

Աստուածընկալ խաչ Յիսուսի || Ահեղ նշան Մեսիայի.
Յերկորդ գալուստ խաչն երևի || Եւ Կարապետ գայ [անընթ ... թիւն]
Յորժամ գայ ի հանդիսի || Լուսով լնու զերկիրս բնաւի,
Արքայ գթած, տէր համայնի || Ողորմեայ ինձ տառապեալ Յովանէսի
Որ մականուն Բրգութ ասի || Ի փոքր գեաւղէն Վառնիշատի,
Որ է տապանն Եղիշէի || Աստուածաբան վարդապետի
Մերձ ի քաղաքն յՌըշտունի || զՈր այժմ յայտնի Ոստան կոչի,
Կայ առաջի անապատին, || Որ Պատրկայ վանք անուանի
Մօրն լուսոյ Աստուածածնի || Եւ Գեորգեայ զօրավարի:
Յարմարեցաւ բանս ի թվին || Հայոց. Ռ.Լ. և հինգերորդի, (= 1586)
Ի դրունս սուրբ Յովանիսի || Մայրաքաղաքս, որ Բաղէշ վերաձայնի:
Տէրըն տացէ ձեզ բարի, || Գրողի և փոխարկողի
Յաւուր մեծի դատաստանի: Ամէն:

Շարունակությունը՝ Գանձ Ապարանից սուրբ Խաչին

(սկ. «Ցանեղական լուսոյն խոնարհեալ, բան Աստուած և յերկնից իջեալ...»):

բ. Պատմութիւն վասն Բողա խաչին

284 ա. Ի տիրելն յանօրինաց ի կողմանս Վասպուրականի, ի ամուրս դղեակին ի Շամիրամակերտին, մերձ ի ծովու, ուր ձկունքն մանունք ելանեն, հուպ ի կողմանս հարաւոյ, յանդիման մեծի անյաղթելի յաթոռոն Վարագ կոչեցելւոյն, ի կից գեղջին զՈւռուպաշայ է բլրակ մի անուանեալ Եկմալ ըստ բարբառոյ մարաց, կայր անտանօր զետեղեալ այր մի յազգէն մարաց մեծատուն յոյժ յամենայն ընչիւք և ունելով նորա որդի մի արու միամօր տղայ հասակաւ, և յազգմանէ ներհակաց խութացեալ անողջանալի ըսպեղանեաց. մինչ ոլովք բժշկացն յուսահատեալք ի բաց կացին ի նմանէ, իսկ հայրն մանկան յորժամ տեսանէ թէ բըժըշկացն ոչ ինչ օգտեցաւ, անճարակ լեալ, յետ անորիկ մտաւ ածէ վասն բազում սքանչելեացն և նշանացն ամենայաղթ մեծի սուրբ նշանին, որ ի կենաց փայտէն, զոր երբեր չքնաղագեղ սուրբ կոյսն Հռիփսիմէ, և յետոյ յայտնեցաւ յումմէ ճգնաւորին Թոթիկ կոչեցելոյն, զոր և զետեղեալ կայր ի նոյն լեառն, ի ստորոտ բարձրաբերձ լերինն Գալիլեայ ուր զաւանդ աստուծոյ անդ մակաղեալ: Եւ գայ ի սուրբ ուխտն Վարագայ մեծահաւատ այրն որպէս հարիւրապետն առ Քրիստոսն, խնդրելով միաբանից աղօթք յօժանդակ առ ի բառնալ զանբուժելի զախտն ի զաւակէ յիւրմէ: Եւ ապա խնդիր առնէ մեծի աւագ սուրբ Նշանին առ ի տանել ի տուն իւր, որպէս զՔրիստոս ի տունն Այրոսի: Սակայն յաջորդ սուրբ ուխտին հանդերձ միաբանաւ տարակուսեալք վարանէին, ոչ կամելով շարժել զանշարժելին, սարսափելին հրեշտակացն և ահարկուն դիւացն, զսուրբ Նշանն, և ի միւս կողմանէ երկնչէին ի նմանէ զի գազանաբարոյ էր և խրոխտ այրն, վասն որոյ հնարս իմացեալ ազդմամբ և խնամոցն աստուծոյ բերեալ խոտ իմն, որ ասի բոզ զայն ի խաչ ձեւացուցին, քանզի եղանակ գարնանային էր, և առեալ զայն խաչն եդին ի մեծագոյն մաքուր ոսկեզօծ դաստառակի, և առեալ տանէին մեծաշուք փառօք, հանդերձ վարդապետօք և սարկաւագօք ի տունն այլազգոյն յայնմիկ:

284բ Իսկ բարեխնամ մարդասերն աստուած փառաւորէ զփառաւորիչս իւր, եւ առնէ նշանս և արուեստս մեծամեծս առ ի կազդուրել զհաւատացեալս խաչին իւրոյ, և ի բառնալ զկնդեան աչաց կուրացելոց այլազգաց Իսկոյն ի մըտանել ձեւակերպեցեալ խաչն, որ ի խոտոյ, ի տուն հիւանդին, ուր դնիւր ի մահիճս անփարատելի ցաւօք անդամալոյծն այն, իսկոյն ոստուցեալ ի խշտիցն, ելանէ ընդ առաջ խաչին, յորոց տեսողացն հիացեալ, փառս վեր առաքէին սքանչելագործին աստուծոյ. և լինի ուրախութիւն ո՛չ

սակաւ. երկուց կողմանց. նախ ի այլազգուոյն կրկին կերպիւ, որ որդին իւր այնքան ժամանակաց ախտացեալ անողջանալի ցաւօք, և անկարծ եղակարծ ժամու ետես ամենեւին ողջացեալ: Իսկ երկրորդ, որ ետես անտեսանելի սխրագործ սքանչելի Աստուծոյն ամենակալի, որ չնչին իրօք ըստ հաւատոց իւրոց յարեաւ Որդին իւր կենդանի: Իսկ ի կողմանէ միաբանից վանաց և անտանօր պատահելոց քրիստոնէից ուրախութիւն ով բավականէ գրել, գրէ թէ ամենայն կողմանց, ուր համբաւ սքանչելեացն էհաս ի շուրջանակի գաւառս մինչև արգելեալ աղչրկունքն անտանօր հասանէին շեշտիւ իբրև թևոց հողմոց սլացեալք, առ դուռն վանաց երկիր պագանէին նորահրաշ սուրբ Նշանին հանդերձ մեծաւ պատկառանօք և լիալիր ցնծութեամբ, իբրև ասաց (աւաղ) սուրբ Նշանին տալով համարեալ զայն պատիւ և երկրպագութիւն: Իսկ այլազգի քուրդն այն, ձգեալ զձեռն ի խաչինս, բազում զենմունս և խրախութիւնս առնելով կերակրէր զբազմութիւնս աղքատացն և առատօրէն բաշխէր տուրս ի քահանայիցն և կրոնաւորացն, մանաւանդ սուրբ վանիցն ի հօտեաց և ի խաչանց տալով մատաղ: Եւ զայն տեղն, ուրանօր ինքն բնակէր շուրջանակի արտօրէիւք, ետ սրբոյ վանիցն յիշատակ և վախմ արքունական նոմոսիւք, և բազում իշխանացն այլազգեաց մատանեաւ կնքեալ անջնջելի յիշատակ յորում այժմ կայ և վայելեն աջորդք սուրբ ուխտին Վարագայ, և ոչ ոք կարէ իշխել հրպիլ և կամ մերձենալ անտանօր անդաստանին, հերկել և կամ ցանել և կամ (285ա) սերմանիս առանց առաջնորդաց հրամանին, ո՛չ այլազգիք և ո՛չ քրիստոնեայք: Եւ ինքն քուրդն անտի չու արարեալ յետ սակաւ աւուրս գնաց այլ տեղիս հեռաբնակս: Իսկ միաբանք հանդերձ գերապատիւ իշխանօք Վանայ քաղաքամիջին, արարին պատուական խաչս ոսկիայ զարդարեալ ականակուռ քարամբք պատուականաւ, ելուզեալ եւ օծեալ աստուածագործ սուրբ մեռոնաւ, բազմահումբ եպիսկոպոսօք քահանաեօք և կրօնաւորօք, և եդին հուպ աւաղ սուրբ Նշանին ի մէջ արկղի արծաթեայ: Այս եղեւ ի թուին Հայոց. թ հարիւր ... (անընթ, հազար չորս հարյուր հիսունականից մինչև հազար հինգ հարյուր հիսունը ընկած որևէ թիվ)* մայիս ամսոյ. ի. որ և այժմ և յաւէտ առնէ սքանչելիս. ի վերա հիւանդաց և այսահարաց ի փառս Քրիստոսի և կենազէն խաչի նորին: Ամէն:

Դարձեալ գիտասջիք, ո՞վ եղբարք, զի այսպէս գրեալ կայր յիշատակարանն սուրբ աւետարանիս և տեսաք զի խանդարեալ և քայքայեալ էր վասն բազմաժամանակեայ գոլուն, և մեք վերստին նորոգեցաք զի մի ոք ընդ հարկաւ իւրոյ մուծցէ տեղն այն. ի թուին Հայոց

* Եթե մայիսի 20-ի տակ նկատի ունի Երևման խաչի տոնի օրը, որը Զատկից հաշված 5-րդ կիրակին է, ապա կարելի է ասել, որ անընթեռնելի թիվը եղել է 57, այսինքն ԹՕԷ, որն էլ համապատասխանում է 1508 թվականին:

ռ. ճ. ձ. (=1731) տեսողացն հաճոյ լիցի, և որք ընթեռնուցուք միշտ յիշատակեսջիք՝ ի սենեկի սրբութեան սրտի ձերոյ զգծող սորին և դուք յիշողքդ վարձս՝ ի Քրիստոսէ առջիք: Ամէն:

(Հաջորդ երեսը՝ 285 բ, դատարկ է, շարունակությունը 286ա-ից՝ նոր նյութ):

286ա Փառք համագոյ և միասնական անբաժանելի Սուրբ Երրորդութեան Հօր և Որդւոյ և Հոգւոյ սրբոյ յաւիտեանս: Ամէն:

Յիշեսցուք զանուանս սրբոց եկեղեցեացն որ աստ կան կառուցեալք: Նախ վերին Վարագ. սուրբն Գալիլեայ ստորոտ լերինն որ անդ բնակեցաւ աւագ սուրբ Նշանն. նորա եկեղեցին Թոթկայ էջմիածին կոչեցաւ. անտի ասպարէզ մի հեռի ի մէջ պարսպին գմբեթայարկ եկեղեցիք.. բ. Աստուածածին յահեակ կողմանէ. գ. միջին Փրկիչ. դ. միւս կողմանէ սուրբ Լուսաւորիչ փոքրիկ խորան. բլուր մի ևս կայ անդ, որ հայի՝ ի վերա Սալնապատու վանից, Երուսաղեմայ բլուր ասի վասն բազում պատճառաց: Անդ կայ ամփոփեալ երիս սուրբ կուսանաց մարմինք ընկերաց սրբոց Հռիփսիմեանցն, այլեւ սրբոյն Հռիփսիմեայ հերն՝ հողաթափ բերօղն որ ասի սրտկապ: Այլև սուրբ կուսանաց արիւնաշաղախք հանդերձք. անտի. գ. ասպարէզ հեռի՝ ի մէջ ձորակին առ ափն գետոյն եկեղեցի մի ևս կայ սուրբ Ստեփաննոս յորջորջի. զի ոմանք յՈւր[բ]աթ այր ասեն վասն բազում պատճառաց, այլև Առաքեալ պատմագիրն. Խ. աբեղայից եկեղեցի ասի նմա: Ե. ներքին Վարագն հռչակաւոր և յոյժ գեղեցիկ է գմբեթայարկ եկեղեցիք. զ. սուրբ Աստուածածինն ...(անընթ. աջ կողմն սուրբ Խաչ. է. ահեակ կողմն սուրբ Յովհաննէս Մկրտիչն. ը. ի ներքոյ սուրբ Աստուածածնին սուրբն Գէորգ ի վերա չորս սեան կառուցեալ կայ, յոյժ զարմանալի. թ. աջ կողմն սորա է սուրբ Նշանի անուամբ կառուցեալ եկեղեցին. ժ. յահեակ կողմն սուրբ Սիօն. ժա. սուրբն Սոփեայ զոր Առաքել պատմագիրն բերթով եկեղեցի ասէ նմայ. ժբ: Աստ կան ամփոփեալք զմարմինս բազում սրբոց. նախ նշխարք սրբոյն Պետրոսի Գետարգել հայրապետին և մեծին ... (անընթ.) և Սինաքէրիմ արքային և սրբոցն ձագայարոյց և արաօհ վարդապետաց դամբարանք. Այսքան եկեղեցիք չինեցան ի տեղի երկոտասան լուս[ո]ց սեանցն զոր էջ յերկնից՝ ի պատիւ ամենազօր սուրբ Նշանիս, զոր ակներև տեսին յամենայն աշխարհացն և փառս տային աստուծոյ:

286 բ Եւ թէմք սրբոյ ուխտիս են այսոքիկ. նախ օրհնեալ մայրաքաղաքն Վան. մետասան եկեղեցիքն: Եւ գիւղորայքն նախ զՌուպշն. Առեղ. եմալ. Կենդանանց. Շուշանց. Սղգայ. Հարարք. Աւանց. Շահբաղի, Լէսկ, Աւէրակի. Ատնականց. Մագդար, Գօսնենց. Արաջ Ալկուզաղաջ. Բայրադ. Բողանց. Ատգօզալ. Կոճ. Աղճավէրան. Մանդան. Ով որք հակառակ լինիցի

սրբոյ աթոռոյս Վարագայ սուրբ խաչի թէմի և վիճակի. յափշտակէ այլոց տացէ կամ ներհակ լինիցի. նա պատիժն Կայենին առցէ. և. գճժը. հայրապետաց նզովից ներքև մնասցէ. Ամէն, եղիցի եղիցի:

Դարձեալ գիտասջիք, ով եղբարք և սուրբ աւետարանիս ընթերցողք, զի այսպէս գրեալ կայր յիշատակարան սուրբ աւետարանիս և տեսաք զի խանգարեալ և քայքայեալ էր վասն բազմաժամանակեայ գոլոյն, քանզի առաջին թիւն էր հազար և. ԺԱ. (=1862), վերստին նորոգեցաք և յիշատակարանս ևս գրեցաք զի մի կորիցէ զանուանս սրբոց. բ.ժ.ան (երկոյտասան) եկեղեցեացն, զթէմս և զվիճակս սուրբ աթոռոյս Վարագայ, և եղաք կրկին ի սուրբ ուխտս, ով ոք գողանայ կամ տանէ այլ տեղ, անէծս եւ զնզովս առցէ ի սուրբ նշանէս կացցէ աստ անջինջ յիշատակ. եթէ վասն ծովացեալ մեղաց մերոց գերի վարի, ով ոք թափեսցէ վերստին ի սուրբ ուխտս յղեսցէ, բարերարն աստուած ինքն հոգով և մարմնով օրհնեսցէ. և վարձս ի կենսատու խաչէն առցէ, ամէն:

Նորոգեցաւ յիշատկարան սուրբ հրաշագործ աւետարանիս ի քաղաքն Վան ընդ հովանեաւ սուրբ աթոռոյս Վարագայ ի թվոջն հազար հարիւր ինըսուն (=1741):

287ա Ով սուրբ նշան արեամբ մածեալ, /յոր կենսատուն բեւեռեցեալ:
Վեհ ախոյեան չարին զենեալ,/ և օգնական առ մեզ տուեալ:
Արդ պարտաւորս անձամբ թաշծեալ,/ ես Յովհաննէ[ս] զդիրս ծրեալ:
Ժտեմ փայտիցդ ամէն օրհ[ն] եալ, /զիս ի լուսոյդ պճնեցուցեալ:
Եւ թէ խնդրի թիւս զոր գրեալ, /դիցուք յայտնի շարաբանեալ:
Որ էր հազար հարիւրացեալ / և մի ութսուն վերաբերեալ (=1731):

Տակը գրված է.

«Յիշատարարանս ընդօրինակեցի
1906 Յունիս 18 Վարագ, Օ. Բարաղամ.»:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԿՐՈՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

ԲԵԼԳՐԵՐ

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՖԱԿՈՒԼՏԵՏ

ՏԱՐԵԳԻՐՔ Ա

Կազմի և համակարգչային ձևավորումը *Տիգրան Ապիկյանի*

Ստորագրված է տպագրության 12. 12. 2006 թ:
Չափսը 70x108 1/16, տպագրությունը օֆսեթ, թուղթը օֆսեթ:
Պատվեր 90, տպաքանակ՝ 500:

Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, Երևան, Ալ. Մանուկյան 1

Երևանի համալսարանի տպարան, Երևան, Աբովյան 52