



Հարգելի՛ ընթերցող.

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

2010



ՀԱՏԿԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՃԱԿՈՒԼՏԵՏ

ՏԱՐԵԳԻՐ

ՏԱՐԵԳԻՐՔ

Ե

Հրատարակության է հրաշխավորվել երևանի պետական համալսարանի Աստվածաբանության ֆակուլտետի խորհրդի որոշմամբ

Գրախոս՝ ԳԳ ՊԱՍ ակադ., պ. գ. դոկտ., պրոֆ. Վ. Բ. ԲԱՐԻՍԴԱՐՅԱՆ

Խմբագրական կազմ՝ ՍՆՈՒՇԱՎԱՆ ՆԱԿ. ԺԱՄԱՂՈՇՅԱՆ

Գ. Ս. ԴԱՆԻԵԼՅԱՆ	խրալ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Հ. Գ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ	պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Ա. Ա. ԱՎԱԳՅԱՆ	քանասիր. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Հ. Խ. ԴԱՎԻԴՅԱՆ	փիլ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Ռ. Դ. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ	պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Ա. Գ. ՔԱՆԱՎԵՐՅԱՆ	փիլ. գիտ. թեկն., դոց.
Լ. Ա. ՍԱՐԳՍՅԱՆ	պատմ. գիտ. թեկն., դոց.

Տարեգիրք 2010

Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Եր.: ԵՊՀ հրատ., 2010, 337 էջ:

Տարեգիրքն ամփոփում է Երևանի պետական համալսարանի Աստվածաբանության ֆակուլտետի պրոֆեսորադոստական կազմի 2010 թ. կատարած ուսումնասիրությունների արդյունքները, որոնք նվիրված են աստվածաբանությանը, կրոնագիտությանը և հայագիտությանը:

Տարեգիրքում գտնելված հետազոտությունները հետաքրքիր են աստվածաբանների, կրոնագիտողների, ինչպես նաև հասարակական գիտությունների տարբեր թմազավտումների մասնագետների համար:

© ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետ, 2010
© ԵՊՀ հրատ., 2010



Աստվածաբանություն



ՀԱՅԿԱՅԻՆ ԲԱՐՈՒՆԵՐԻ
ԳԻՏԱԿԱՆ ԳՐԱԴԱՐԱՆԻ
ԳԻՏԱԿԱՆ ԳՐԱԴԱՐԱՆԻ
ԳԻՏԱԿԱՆ ԳՐԱԴԱՐԱՆԻ

© 1999 թվականին
© 1999 թվականին

ՀԱՅՈՑ ՏՈՒՆՑՈՒՅՑԻ ԵՈՐ ԶԵՏԿԱՑՈՒՅԱԼԸ

Լ. Լ. Մարգարյան

Համաքրիստոնեական ասանցույցի հայկական տարբերակի և երա հեռապա խմբագրությանը հարմարեցնելիս կարգավորումը տարիների կտրվածքով իրականացվում էր Անդրեասի 200-ամյա Զատիկացուցով, որը սկսվելից Անտիոքացոց 600 թվականով (= 552 թ.), նոր լուսնի լրումն և-կել էր նիսան 4-ը (= մարտի 25), որը լուսնի լրումն 19-ամյա պարբերաշրջանի 10- համարն էր:

Հարկ է նշել, որ ինչպես Անդրեասի, այնպես էլ մյուս Հեղինակների կողմից ստեղծված Զատիկացուցակներով (95-ամյա, 110-114-ամյա, 200-ամյա և այլն) հնարավոր էր առաջնորդվել, որովհետև պարբերաշրջանը չէին կրկնվում: Թեև հետագայում լուսնի 19-ամյակի տարբերակներով էին առաջնորդվում, սակայն լուսնով չէր 28-ամյակի հարցը, որը Զատիկացուցակի շարունակականությանն էր ապահովելու: 28-ամյակը Անտիոք Երեսկացին բնորոշել է Բնակիքստե ամվամբ և սահմանել՝ «Բնակիքստե և քսուից շարաթումն ժամանակաց, որ անդր յարեղակմայինն Հայոցուցակ բուր»¹: Էսոյանների կողմից 28-ամյակի հայտնաբերվածը ստեղծվել 532-ամյա Զատիկացուցակը, որը լուսնի լրումն 19-ամյակի և արեղակի փոքր շրջանի կամ տեղարժեք ամսերն էր: Էսոյան 532-ամյա Զատիկացուցակը, ինչպես կանոններ, ստեղծվել և զործադրվել 562 թվականին: Սրա հետևությամբ, ինչպես նշել է Անտիոք Երեսկացին, կազմվել Իրեոնյան Զատիկացուցակը 562-565 թվականների սահմաններում և զործադրվել բյուզանդական կայսրության մեջ՝ Հուստինիանոսի կարգավորությամբ:

Հետագայում ստեղծվեցին 532-ամյակի ուլ տարբերակներ ևս, որոնք կրճատվեցին 19-ամյակների կտրվածքով, որովհետև լրումն օրերի և 1-ին տարիների ու վերադարձների մեջ էր արանց տարբերությունները:

Դասելով առիտ անուղղակի տեղեկություններից՝ Էսոյան 532-ամյա Զատիկացուցակի նախնական տարբերակը կազմվել նրբաշաղկապ կամ եղիլատեղան ամսարով և վերադարձից մյուս արգելքի տեղարժեք ամսերների՝ ընդհանուր ամսարով 8 արգելքի, և Համբեղհանուր արարածուս գրառվ թրիստոնյա աշխարհում, որոնց թվում Հայոստանուս՝ այս գիպարում Հայոց շարժական ամսարով: Հայկական սկզբնաղբյուրները պահպանել են ութ արգելքի անշարժ ամսերների Զատիկացուցակները՝ 19-ամյա պարբերաշրջաններով և

¹ Ան. Երեսկացի, Տիեզերագիտություն և տոմար, աշխ. Աշ. Արտաշատյանի, Երևան, 1940, էջ 65:

«և, ի նորին (Հառափնիստոսի) երեսներդ եւ, ի չորրորդ ամի կարգին Անքրանդարցիքն զինն եւ, առան չորեքաստաններդն զառկոց՝ բռան եւ, ուրիշս չըրադայալիմար: ԱՆՔ ամայ ըստբանն եւ, ի նոյն Յաղապոր (Հառափնիստոսի) բռան (եւ ի նորրդ ամի՝ Հայ Յուսփանն կարգեացաւ):»

Անսկիսա Շիրակացու վերահիշյալ տեղեկություններով, հասկալան լուսնի լրման որդի տվյալներով, ստանում ենք ներքև թվականի վերաբերյալ թույլատրելի տարբերվող՝ Անգրիստի 200-ամյա Պատկերացույցի ամառաբ, հատյան և Հայոց Պատկերացույցների, ինչպես և Հայոց թվականության համակարգի սկզբի, այն է՝ հաշվման իմաստով 1-ին տարու, հայտնի Պատկերացույցի ստեղծման, գործարքման, ինչպես և 19-ամյակի (սակ Հայոց) 1-ին տարու: Պատահական էլ, որ Պատկերացի 19-ամյակի համար առնեն 2 կանոն, որան ձեկում առվում է, թե վերջո՞ւ, թվականը, բաժանվել է 19-ի, մոտցորդում հասնում 19-ամյակի համար: Այստեղ հաշվարկը համարվել է հաշվման իմաստով առաջին տարուց՝ ապրիլի 13-ի լրման տարուց: Իսկ մյուսում առվում է, թե վերջո՞ւ, թվականը, հանք 9-ը, բաժանվել է 19-ի, հասնում 19-ամյակի համար: Այս կանոնում հաշվարկն սկսել են ապրիլի 4-ի լրման տարուց, այսինքն 19-ամյակի առաջին տարուց: Փաստորեն սկզբնաղբյուրներում իսկ 19-ամյակների, հետևապես Պատկերացույցների (հատյան և Հայոց) երկու սկզբների մասին էլ, որտեղից մեկը Եռանի՝ հաշվման իմաստով 1-ին տարին է, մյուսը՝ 19-ամյակի 1-ին տարին: Ի դեպ, «Պատկերացի (ամենայնի) աղբյուր»-ի կանոններում պահպանվել է 600 հաստատարը, սակայն Հայոց թվականը 1-ով տվյալներուց, զնորում կամ հաստատարից պետք է հանել 1, կամ Հայոց թվականից, որտեղից առաջին Անսկիսացուց կամ Անգրիստի թվականի ստացի համարների: Ինչին, հիմնավորվել է, որ Անգրիստի 200-ամյա Պատկերացույցի ամառվել է 552 թվականի մարտի 25-ի (= նոյան 4), այն է՝ անսկիսյան 600-րդ թվականի լուսնի լրման լրման տարուց:

Ան, Շիրակացու, համանուններից սկսում կանոն հաստատվել 600 հաստատարով և Հայոց Մեծ թվականով անսկիսյան կամ Անգրիստի թվականը գտնելու, համար: Պատկերացում առվում է, թե վերջո՞ւ, 600-ը, զուտորքի Հայոց թվականը, հասնում Անսկիսացուց կամ Անգրիստի թվականը: Անգրիստի 200-ամյա Պատկերացույցի հիշատակարանի թվականը գրադասելը Հայոց մեկ՝ դասնայով թվականի կանոնի հաստատան:

հատյան 532-ամյա Պատկերացույցի սկզբը առավ կամ հաշվման իմաստով 1-ին տարին սկսվել 553 թվականի, այն է՝ նոյանի 23-ի (= ապրիլի 13-ի) լուսնի լրմանով՝ երեք շաբաթանաթյուն Անգրիստի 200-ամյակի: Այդ թվականից է սկսում նաև Հայոց շաբաթանա տարեի Պատկերացույցը, Հայոց թվականության համակարգը՝ ըստ Անսկիսա Շիրակացու կարգման և հետագայում ուսումնասիրողների կողմից, որան թվում նաև մեր վերահանգստի, որը լուսնի լրման մարտի 7-ին (= ապրիլի 13), իսկ Պատկերացիքի 14-ին (= ապրիլի 20) էր: Սակայն հայտնիները 532-ամյակը ստեղծել և գործարկել են 562 թվականին, որը լուսնի լրման նոյանի 14-ին (= ապրիլի 4-ին) և լուսնի 19-ամյա պարբերությունից 1-ին տարին էր, Այսպես էր նաև Հայոց 19-ամյակի դրամայից միայն շաբաթանա տարեի ամառ-ամառվելով: 562 թվականին Ան, Շիրակացին պարտադրել է թագավորի՝ ամայ զնորում, Հառափնիստոսի 34-րդ տարով, որը ընդգծվում էր այդ ժամանակներում: Նա միամասնական, որը կազմել Պատկերացույցը համապատասխան և Հայոց շաբաթանա տարեների զուգահեռները, հայտնիների ընդունան նոյանի 14 (= ապրիլի 4) ամառվելին ընդունել նաև Հայոց 19-ամյակի 1-ին տարի և առնանակ կանոն, որտեղ առվում է, թե վերջո՞ւ, Հայոց թվականը, հանք 9-ը, որտեղից 19-ամյակի հաշվարկն սկսվի ապրիլ 4-ի տարուց, այսինքն 1-ին համարից՝ զանկու, համար ամայ տարվա լրման որը, հետևապես՝ Պատկերացի:

Ինչպես տեսնել թե՛ հայտնիները, թե՛ Հայոց մեկ Պատկերացույցի սկզբի և հաշվման իմաստով 1-ին՝ այն է՝ ապրիլ 13-ի լրման տարուց, իսկ 19-ամյակի 1-ին տարին ապրիլ 4-ի լրման տարին էր, որտեղ միմյանցից ունեն 9 տարվա տարբերություն, իսկ Հայոց Պատկերացույցով, հետևապես Հայոց թվականության համակարգով դրամից համարել են Հայոց 1 և 10 թվականներին, որտեղ նույնպես ունեն 9 տարվա տարբերություն (10-1 = 9):

Հայրի է նշել, որ հայտնի 532-ամյա Պատկերացույցի ստեղծման և գործարկման տարին՝ 562 թվականը, է՝ Զրինցու ընդունման, համապատասխանում էր պարսի արեգական և լուսնի ի միում ամիս-ի հետ, որը հայտնիներ ընտրել են ապրիլի 4-ի լրման տարին, իսկ Երեմիք՝ ապրիլ 5-ի (Հայոցայանների մաս ապրիլ 6-ի), իսկ հետագայում՝ ապրիլ 2-ի, բայց ոչ 19-ամյակի այլ տարիներից, որովհետեւ այդ ժամանակներում, ինչպես հայտնի է Ան, Շիրակացու ամայներից, արեմային տարին, որով հաստատում ենք տեղերը, իր չըրադայան սկսում էր նախ համապատասխանից՝ մարտի 20-ից, և լուսնային տարին, որի վրա էր հիմնվում Պատկերացույցը, պետք է զուգահեռներն այդ սկզբի հետ: Բայց այս, հայտնիների ընդունելին նոյանի 14

¹ Անսկիսա Շիրակացու մատենագրություն, էջ 296, Ո. Ն. Վարդանյան, հայոց մատենագր, էջ 122:

(ապրիլ 4-ի) տարին, որովհետև այն երբայական 19-ամյակի 1-ին տարին էր և, աճանդակության համաձայն՝ երբայականների նշքի և Քրիստոսի խաչելու-թյան տարվա հառիճի համընկել էր և այն հատարել էին Նիսան 14-ի (լրման օրը)։ Բացի այդ, արարչության 1-ին օրը կապում էին երբայական ավելաց 4-ի (= մարտ 17), իսկ մարգուտ սանդուհը՝ Նիսան 1-ի (= մարտ 22) հետ։ Այլ խոսքով, Նիսան 14-ի (= ապրիլ 4-ի) լրման տարին թրիտոնեական զաղափարականության հանդուգնական էր, հետևանքում ընդունվել է նախանե-րի կոպից՝ իբրև լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանի 1-ին տարի։

Անանիա Շիրակացին մանրամասն տեղեկացնում է հատկացուցակի մյուս տարրերակի՝ Իրենի փարպագանի կազմում 532-ամյակի մասին, որն իրականացվել էր նախան 532-ամյա հատկացուցակից, այն է՝ 562 թվականից հետո, նրա նախաթյամբ, և «բռնաժամանակ հրամանի թաղանթին» (հուստինիանյան) ընդ ամենայն աշխարհ զիս հաստատեց», այսինքն 562-565 թվականների սահմաններում։ Սակայն ՇԼԲ-ն կարող էր սկսել 551 թվականից, որտեղ նույնպես նրա 1-ին տարվա լուսնի լրումն ընկնում էր ապրիլ 5-ին (մերով՝ ապրիլ 6)։ Այդ է հաշվում Հուստինիանոսի կարգադրությունը, և Իրենի՝ Շեռակի 1-ին տարուց սկսելով։

Հայասնեանի հատկացուցակը, ինչպես սեսանք, հայասնեանից 562 թվականին, սրից հետո Իրենի հատկացուցակի 1-ին տարին (ապրիլ 5-ը) ընկնում է ներկա թվականի 570-ին, երբ Հուստինիանոսը մահացել էր, ուստի Իրենի պատրաստած հատկացուցակը պետք է սկսեր 551 թվականից, որպեսզի Հուստինիանոսի հրամանը կիրառվեր հնապսա տարիներին։ Ի դեպ, թվականի «Ազգաց կանոններում» մակերևույթի հասարակ թվականի արտահայտված է 19-ամյակի 1-ին տարվա՝ ապրիլ 6-ի (լրման օրով)։

Ստեփանոս Մեծիկը որդու՝ տոմարի մեկնության մեջ գրում է. «Կայ Բ և հայր, մակերեսացուց է՞», իսկ Հակոբ Դրեմեցու մոտ ապում է. «Կայ Ա և զհայն, արարադք և մակերեսացուց է՞»։ Այստեղ 2 և 1 հաստատուններով և հայոց թվականով են ավել մակերեսացուց թվականը։ Հ. Դրեմեցին հայոց թվականի մեկ ավելացված տարին հանել է հաստատունից։

Արքեպիսկոպոս Հայոց 18 թվականը (= 570 թ.), զուտաբեր 2, հաստատեք 20, որը բաժանելով 19-ի, մնացորդում կունենանք 1, որը աղյուսակի մեջ կունենան հետևյալ տեսքը՝

Թվականներ	19-ամյ. մնացորդ	19-ամյակի տարին	19-ամյակի 1-ին տարին
18 (այսպ թվ.)	18	A6	A 13
20 մական թվ.	1	A 6	A 6
570 (ներկա թվ.)	19 (-1)	A 6	A 13

Այնհայտ է, որ մակերեսացուց թվականն սկսել է A 6-ի լրման տարուց (Իրենի ժամ A 5-ի (լրման տարի) և մակերեսացուցների հաշվարկի սկիզբը 551 թվականն է։ Այլ խոսքով, A 6 (Իրենով՝ A 5-ի) լրման տարուց՝ իբրև 19-ամյակի 1-ին տարի, հաշվարկի կատարել են այնպես, ինչպես՝ իբրև 1-ին տարի, A 13, A 4, A 2-ից և այլն, իսկ զրո թիվը 550 թվականն է։

Արքեպիսկոպոս Հայոց 562 թվականը (այստեղ մեկ տարի ավելացել էր), զուտաբեր 1 = 563, որը մակերեսացուց թվականն է, բաժանելով 19-ի, մնացորդում կատանանք 12, այն է՝

Թվականներ	19-ամյակի մնացորդ	19-ամյակի տարին	19-ամյակի 1-ին տարին
562 (այսպ թվ.)	11 (-1)	A 4	A 13
563 մական թվ.	12	A 4	A 6
1113 (ներկա թվ.)	11 (-1)	A 4	A 13

Իբրեք Անանիա Շիրակացու հիմնարար տեղեկությունները Իրենի 532-ամյա հատկացուցակի վերաբերյալ։ Նա գրում է. «Առաջանալ տեղ եղավ զիսն փարպագան զբանն արքունի ի քաղաքին Կոստանդնուպոլսի, որ ղազգապետության առաքել և ոչ քաղաքացի, զոր սմանք և Աղէթ-սանկրայի իսկ զոյ տեսցին։ Ջուս զգարեալ տեղ ընդ ժողովս իմաստասրացի որ յնկէրսանդիս, իբր քամահան իւր փարկանել զոչ աղիք կոչեցեալ, հակառակ նշմարութեանն մարտի, խառն զկարգեալս ի նոցանէ (հայասնեանի)։ Նույնպէս և զառաքնոց եղեպսն զոչցեն իբրեւ ազնա գնաստ համարեալ տանէ ժամանակագրութիւն նորոման, հակառակ աստուածային քրոջ, և ամենայն ժամանակագրոց, եղեպսն ևս տոմար ևս փոխ զիննեւասանդերեկան լուսնի ի փնջն աղբղի ևս փոխեալ կարգէ հինգ աղբղի, և զնէ զնա զլուսն բուրբի ևս անէ իւր տարիսեղ գտաս Գարուն-թի (= ապրիլ 5), ըստ եղեպոսացոց, որ ի մէնը (հայերէ) պարամիլուն մայրի և զնէ զնա զլուսն բուրբի՝ լրումն ևս անգիրագրութեան, հակառակ աստուածոց։ Որպէս ևս նոցա երբայանցին Հայերով մեռացուցին, որս նույնպէս զեղեպոսացին արարեալ արքեպիսկոպոս, իբր թէ ցուցանէ) և իմաստասրեան Աղէթ-սանկրայի յայն ազնա էր, որ և ոչ մերս ղաղիք հնուս էր, զի արդ այլոց ղազգ կարգեցէր տուտար։ Եւ գհաւովմարցեոցն այսպէս կարգեոց-

¹ 26մ. թվ. 1999, էջ 63 ա.

² 26մ. թվ. 1114, էջ 5 ա-10 ք.

եղ զհինգ ապրիլից դուրս բուրբուկի, եւ կարգից նմա վերադիւր Ը (8), վասն զի երեքտասանուրեայ տասց զլուսին յաւուր ստեղծման իւրոյ: Զազիւղով զութ եւ զհինգ, աշինքն զվերադիւրն եւ զլուսնն ի խորհուրդ մեա Համարեաւ: Այլ եւ երեքտասան չըստաւթին թուոց յունականաց՝ զարեգակնայեանքն խորհուրդ նմին Համարեաւ, եւ արկանելով ի վերայ վերադիւրն ՔԱ (11) ՔԱ (11) թիւ մինչեւ զկատարումն իննեւտասներեկին, ու բուրբուկի, եւ ապա երեքտասան թիւ զվերադիւրն ըստ կարգի կատարման իննեւտասներեկին (ապրիլ 17-ի լրման տարին), եւ ի վերայ լրման արկանել թան թիւ, եւ առեւն ի թաց երկուստան եւ միասան զկատարումն իննեւտասներեկին եւ բուրբուկի եւ ապա առեւն ի թաց ՔԲ (12) ՔԲ (12) վասն կատարման իննեւտասներեկին եւ իտալացուցանել տնուացեալ ծանուցեալ ի ճարտարութիւն արուեստի պնեւնելով, աղարտեալ խոտն զառաջնոց զիւր, եւ բռնութեամբ Հրամանի թաղաւորին ընդ ամենայն աշխարհն զիւրն Հաստատեաց՝ թայց մէք թու, եւ մի լիցի Հաւանել ժամանակադրութեանն Իրանի չիտիկոյ եւ յանախելոյ արտաքոյ աստուածային գրոց: Եւ մի ընդունել զթիւս ամսարի նորա զխարազական, եւ լիցուր ընդ եղովնսք սուր Հարցն: Բանդի գրեալ է (Անդրեստ) սալուէ: Անիծեալ, որ առնէ զատիկ ընդ Բարեպապն աղբի Հրէից, եւ կամ ընդ շամբուացոց եւ կամ ընդ Պաղիստաց, Անիծեալ, որ առնէ զատիկ երեքտասան յուսնի: Անդ Իրան թնայեալ եւ բիւր անգամ կարծն ճարտարանայ, սակայն ոչ զեղծանի ի եղովնոց յայտանդի: Զի որ ի միւսն փախիլ եւ ի միւսն չալախի, նման ալեւ, որ սուկա աղաւթ եւ բազում Հաշոյէ: Բանդի իրեն, դիպի ի շարթութ: Հինգ ապրիլի ըստ Իրանեան թուոյն, Համարն զեա լրումն եւ ի վեց ապրիլի առնել զգաւիկն, որ զիպի ի վեշտասան նիսան եւ առնեն զոչոց ընդ Հրէից, ստուենեալ Հարցն զնոզիկոց: Բանդի ոչ երբեք առնեալ է Հրէից ի Հնդկաստան նիսան զառան զատիկ, աչ զիպ առնեն ի վեշտասան նիսան, նորա եւ շամբուացիք, քանզի շամբուացիք Հաստատարոյն թան զեռուս ունին, թնդեալ եւ ի նոցանն են ուսանոց: Այլ եւ Պաղիստաք ի նմին աւուր առնեն եւ զինչ սուր եւ զիպի լրմանն, կիբարեկ անուանեն, որպէս եւ Հրեայք չարաթ անուանեն, թնդեալ եւ լիցի չարաթմ:

Անանիա Շիրակացու տեղեկութիւնների մէջ է Հայկական սփըքնագրային երկուստ պահպանման ալլ վկայութիւններն ու ընդգործակման 19-ամյա աղյուսակներով, որը Եօտիկ Հնդքն էր, վերակոտնդենք Հայասն է Հայոց, ինչպիսի եւ իրենեան 19-ամյակները՝ Համեանական եւ Հայոց ամսարներով եւ Համադրենք Վ. Գրյունիկի վերականգնման 19-ամյա աղյուսակներ ըստ մ ըրդ աղյուսակով:

¹ Անանիա Շիրակացու մատենագրութիւնը, էջ 298-299:

Ձևի համար	Թվական (համա- գումար)	Խմբագրող անուն	Խմբագրող վանահատ	Խմբագրող համար	Խմբագրող համար	Խմբագրող համար	Խմբագրող համար
1	553	A 13	1	11	30	2, A 13	
2	554	A 2	2	12	11	3, A 2	
3	555	M 22	3	13	22	4, M 22	
4	556	A 10	4	14	3	5, A 10	
5	557	M 30	5	15	14	6, M 30	
6	558	A 18	6	16	25	7, A 18	
7	559	A 7	7	17	6	8, A 7	
8	560	M 27	8	18	17	9, M 27	
9	561	A 15	9	19	28	10, A 15	
10	562	A 4	10	1	9	11, A 4	
11	563	M 24	11	2	20	12, M 24	
12	564	A 12	12	3	1	13, A 12	
13	565	A 1	13	4	12	14, A 1	
14	566	M 21	14	5	23	15, M 21	
15	567	A 9	15	6	4	16, A 9	
16	568	M 29	16	7	15	17, M 29	
17	569	A 17	17	8	26	18, A 17	
18	570	A 6	18	9	7	19, A 6	
19	571	M 25	19	10	19	1, M 25	

Ու. Հ. Լարգանսը Հիմնադրել է, որ Հայասն 19-ամյակի Համարները Վ. Գրյունիկից իտալ է վերականգնել, որովհետեւ անկա են Ան. Շիրակացու եւ Հազմանեան Սարկալովի տնտեսականի վկայութիւնները Հաւթ Ե-ամիկ՝ Հազմանեան իմաստով, Հեռաւարք, 19-ամյակի 1-ին տարբա՝ նիսան 23-ի (= A 13-ի) լրման տարբա եւ 19-ամյակի 1-ին տարբա՝ նիսան 14 (= A 4) լրման տարբա մասին: Բացի այդ, Ան. Շիրակացին Հաստատել է կունն, որ Համեանական թվականից Հանձնում է 9-ր եւ բաժանելում 19-ի, որպէսզի գտնվի 19-ամյակի Համարը՝ սկսում A 4-ի լրման տարբա: Ան. Շիրակացու Զատկուցեալում 1 թվականից Համեանական շարքում լրումը եղել է A 13-ին, իսկ 10 թվականին A 4-ին, որը իրում է կունիկոց (10 - 9 = 1 = 19-ամյակի 1-ին տարին): Պարզ է, որ 9 տարբա տարբերութեամբ է սկսվել 19-ամյակի 1-ին տարին, որը եղել է A 4-ի լրման տարին, իսկ Ե-ամիկ՝ Հազմանեան իմաստով 1-ին տարին A 13-ի լրման տարբա եւ, որովհետեւ Հաշորդ կանանն էլ, որ վկայում է Պատմականում, առան է, թե վերջոյն թվականը, բաժանիք

19-ի, մեծցորդում կուեկնաա 19-ամյակի համարը: Այդպես է նաև Զատիկացուցակի հայտ շարքում, որը համարներ է դրված համապատասխան շարքի հետ և Ան. Շիրազցու կողման Զատիկացուցակների գերակառնման են այդ սկզբունքի համաձայն: Մանավանդ լրման հայտ շարքի համարներինը՝ 5 կանոններով և նույն պատասխանով, գտնվում են 19-ամյակի 1-ին տարվա կանոնի հիման վրա:

Աղյուսակ 2.

Թվական (Իրենի համար)	Թվական (Որոշում)	Իրենի 19-ամյակի կանոնադրական համարը	19-ամյակի համարը	Վերադարձ մեթոդ	Վ. Գրյունի վերադարձ մեթոդ	Թվական 19-ամյակի համարը	Թվական 19-ամյակի համարը	Թվական 19-ամյակի համարը	Թվական 19-ամյակի համարը
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1	551	A 5	1	8	19 A 5	A 6	7	18 (9)	
2	552	M 25	2	19	1, M 25	M 25	19	19 (10)	
3	553	A 13	3	30	2, A 13	A 13	30	1 (11)	
4	554	A 2	4	11	3, A 2	A 2	11	2 (12)	
5	555	M 22	5	22	4, M 22	M 22	22	3 (13)	
6	556	A 10	6	3	5, A 10	A 10	3	4 (14)	
7	557	M 30	7	14	6, M 30	M 30	14	5 (15)	
8	558	A 16	8	25	7, A 16	A 16	25	6 (16)	
9	559	A 7	9	6	8, A 7	A 7	6	7 (17)	
10	560	M 27	10	17	9, M 27	M 27	17	8 (18)	
11	561	A 15	11	28	10, A 15	A 15	28	9 (19)	
12	562	A 4	12	9	11, A 4	A 4	9	10 (1)	
13	563	M 24	13	20	12, M 24	M 24	20	11 (2)	
14	564	A 12	14	1	13, A 12	A 12	1	12 (3)	
15	565	A 1	15	12	14, A 1	A 1	12	13 (4)	
16	566	M 21	16	23	15, M 21	M 21	23	14 (5)	
17	567	A 9	17	4	16, A 9	A 9	4	15 (6)	
18	568	M 29	18	15	17, M 29	M 29	15	16 (7)	
19	569	A 17 (5)	19	27	18, A 16	A 17	26	17 (8)	

Ինչպես տեսանք վերևում, Անտիա Շիրազցուի միանշանակ վիճակ է, որ Իրենի համար A 6-ի լրման տարիի փոխել և դարձրել է A 5, ինչպես նաև այն դարձրել է իր 19-ամյակի 1-ին տարի: Նա 1-ին տարվա՝ A 5-ի գերազանցողի դրել է 8, համար 9-ի փոխարեն, իսկ ապրիլ 17-ի լրման տարվա՝ ապրիլի 19-ամյակի 19-րդ տարվա գերազանցողի դրել է 12: Վերջինիս ավելացումը համարների կատարել են M 25-ի լրման տարվա գերազանցողի վրա, որը Ենտի հաշվման իմաստով 19-րդ, իսկ 19-ամյակի 10-րդ տարին էր: Վ. Գրյունից սխալ է դրել Իրենի 19-ամյակի համարները՝ առաջինը դարձնելով M 25 -ի լրման տարին, որը էլ հիմնավորում հաշվարկի սկզբնական դրվածքով: Ընդդիմաբար այդ 17-ի լրման տարի ամիս-ամսամիջին է փոխել և դարձրել A 16, որը առկա է ոչ չբնական բնագրերում, բայց Ան. Շիրազցուի այդպիսի փոփոխության մասին ոչ մի խոսք չկան, մանավանդ Իրենի 19-ամյակի մասին գրած իր հիմնավոր մեկնաբանությունների և քննադատության:

Հայտնա է Իրենի 19-ամյակի լրման օրը, ըստ այս պատճառով է (A 6- A 5) փոփոխության չեն կրել, սակայն նահանջալի ամիսները, որոնք ավելացվում էին 19-ամյակի 7 տարիների (բայց ըստ չափի տարած 30 օր՝ ավելացված մեկ օր գերազանցողի վրա = 211 օրով), որպեսզի արեալին և լուսնային տարիների օրերը համարներ գտնալին, հայտնաբերել և հայտնաբերել մաս ավելացվել են հաշվման իմաստով 1-ին տարուց (A 13- ի լրման տարուց)՝ 1-ին, 4-րդ, 6-րդ, 9-րդ, 12-րդ, 15-րդ և 17-րդ տարիներին, բայց այդ ավելացումները կատարել են 19-ամյակի 1-ին տարուց հաշված 3-րդ, 6-րդ, 8-րդ, 11-րդ, 14-րդ, 16-րդ և 19-րդ տարիներին, որին հետևել է Իրենի՝ հաշվման 19-ամյակի 1-ին տարուց, միայն 16-րդ տարին փոխարինել է 17-ով, որովհետև համար 16-րդ և Իրենի մաս 17-րդ տարիներ են նահանջալի ամիս տարիներ, լրման օրը՝ համարներ:

Աղյուսակ 3.

Թվական (համար)	Թվական (Որոշում)	19-ամյակի ամիս-ամսային տարածք	19-ամյակի համարները հաշվման իմաստով	19-ամյակի համարները 19-ամյակի 1-ին տարվա վերադարձում	Գրյունի վերադարձում	
					19-ամյակի համարները վերադարձում	19-ամյակի համարները հաշվման իմաստով
1	553	Մարտի 7	1	11	3	A 13
2	554	Մինչև 26	2	12	14	A 2
3	555	Մինչև 15	3	13	25	M 22

4	556	Մարտի 5	4	14	5	4 3	A 10
5	557	Մինչև 24	5	15	16	5 14	M 30
6	558	Մարտի 13	6	16	27	6 25	A 18
7	559	Մարտի 2	7	17	8	7 6	A 7
8	560	Մինչև 22	8	18	18	8 17	M 27
9	561	Մարտի 11	9	19	29	9 28	A 15
10	562	Մինչև 30	10	1	10	10 9	A 4
11	563	Մինչև 19	11	2	21	11 20	M 24
12	564	Մարտի 9	12	3	1	12 1	A 12
13	565	Մինչև 28	13	4	12	13 12	A 1
14	566	Մինչև 17	14	5	23	14 23	M 21
15	567	Մարտի 6	15	6	4	15 4	A 9
16	568	Մինչև 26	16	7	14	16 15	M 29
17	569	Մարտի 15	17	8	25	17 26	A 17
18	570	Մարտի 4	18	9	6	18 7	A 6
19	571	Մինչև 22	19	10	17	19 19	M 25

Վ. Գրյունիլը Հայոց 19-ամյակի համարները դրել է Ե-նակի՝ հաշվան իմաստով 1-ին տարուց, վերադիրները համահասան չարքին են, որովհետև Հայոց վերագրիները չարքն իր կանոններն ունի և այլ օրինաչափությամբ թան համահասան չարքը: Մակայն համահասան չարքի վերահանգումը ճիշտ է կատարել: Վերջապես, լրման օրերը դրել է համահասան չարքի հիման վրա, որը ճիշտ է: Առենք նաև, որ Հայոց լրման չարքը համարվել է համահասան չարքին, միայն արված են Հայոց չարքից համարի ամիս-ամիս-ամիսով, որանց գանելու համար Ան. Շիրակային սահմանել է 5 տարբեր կանոն, բայց նույն արդյունքով: Վ. Գրյունիլը վերահանգել է 7-րդ դարում գրված և Ան. Շիրակացու ժամանակի «Զատական ժամանակագրության» մեջ պահպանված 19-ամյակները, ինչպես և ուշ շրջանի բյուզանդական առանձին հեղինակների 19-ամյակները, որոնք ներկայացնում ենք անդադրությամբ՝ Հեղինակի կողմից աղյուսակով:

Աղյուսակ 4

Լուսնի զատական լրման 19-ամյա պարբերության տարբերակներ

I Ամսադիր			II Ավերանդրյան			III Վիկտորիոս			IV Կոստանդնուպոլսի (353) Trocovs Kata; qevsin ¹ Kata; fuvsin ²				V Էսայան		
Մարտի	Վերջին	Ձախե լրեցնում է	Մարտի	Վերջին	Ձախե լրեցնում է	Մարտի	Մարտի	Ձախե լրեցնում է	ժամանակագրություն				Մարտի	Ձախե լրեցնում է	
									Մարտի	Մարտի	Ձախե լրեցնում է	Մարտի			
I	11	4 A	XII	1	4 A	III	11	3 A	X	9	4 A	IX	9	XI	4 A
II	22	24 M	XII	12	24 M	IV	22	23 M	XI	20	24 M ²	X	20	XII	24 M
III	3	12 A	XIV	23	12 A	V	3	11 A	XII	1	12 A	XI	1	XII	12 A
IV	14	1 A	XV	4	1 A	VI	14	31 A	XII	12	1 A	XII	12	XIV	1 A
V	25	20 A ¹	XVI	15	21 M	VII	25	20 M	XIV	23	21 M ²	XII	23	XV	21 M
VI	6	9 A	XVII	26	9 A	VIII	6	8 A	XV	4	9 A	XIV	4	XVI	9 A
VII	17	29 M	XVIII	7	29 M	IX	17	28 M	XVI	15	29 M	XV	15	XVII	29 M
VIII	28	17 A	XIX	18	17 A	X	28	16 A	XVII	26	17 A	XVI	26	XVIII	17 A
IX	9	6 A	I	0	5 A	XI	9	5 A	XVIII	7	6 A	XVII	7	XX	6 A
X	20	26 M	II	11	25 M	XII	20	25 M	XIX	18	26 M	XVIII	18	I	25 M
XI	1	14 A	III	22	13 A	XII	1	13 A	I	30	13 A	XIX	29	II	13 A
XII	12	3 A	IV	3	2 A	XIV	12	2 A	II	11	2 A	I	11	III	2 A
XIII	23	23 M	V	14	22 M	XV	23	22 M	III	22	22 M	II	22	IV	22 M
XIV	4	11 A	VI	25	10 A	XVI	4	10 A	IV	3	10 A	III	3	V	10 A
XV	15	31 M	VII	6	30 M	XVII	16	29 M	V	14	30 M ²	IV	14	VI	30 M
XVI	26	19 A ¹	VIII	17	18 A	XVIII	27	17 A	VI	25	18 A	V	25	VII	18 A

XVII	7	8 A	IX	28	7 A	XIX	8	6 A	VII	6	7 A	VI	6	VIII	7 A
XVIII	18	28 M	X	9	27 M	I	19	28 M	VIII	17	27 M	VII	17	IX	27 M
XIX	29	16 A	XI	20	15 A	II	30	14 A	IX	28	15 A	VIII	28	X	15 A
Վերականգնված. Ձատիկների բնականները տրված են՝ ըստ Schwartz, Osterlefen 17. V և XVI բնականների ամուսնամասերը տրված են՝ ըստ Lb-երի, 21 մարտի և 20 մարտի, V V, 18, 1911, էջ 209:			Կոլերեյան 'ստորանկար' նման ձվան է 'Դրոնիսիս Կոստոնի կղզիք. Krusch, Studien II, 69:			Schwartz, Osterlefen n, 74. Krusch, Studien II, 27: 'Սկզբնական' տարիների պարբերական նկարները ճշե- լու համար՝ Քրիստոսի Չարչարանաց տարիք (28 թիվ):			Ձատկական ժամանակագրության մեջ XI-ը տարվու Ձատիկ ամիս-ամսանիվը ճշվում է M-23-ը, որպես Չարչարանաց տարի: XIV և V տարիների միջև ընկած գրական սխալի պատճառով հնում է A 20-ը և ապ- թի 10-ը: Ա. Սարգսիյան այս պարբերաշրջանի ամիս- ամսանիվները վերագրում է հինաներին: kata; fusvin պարբերաշրջանի ձատկա- կան թվանիվները եղել են 54-ին, թագադրարար A 15-ի, որը փոխարինվել է kata , gevvin պարբերաշ- ռան A-13-ով:			Վերա- կանգնված. Այս պար- քերաշ- ջանը Ուրվյա- նը, ինչ- որ սիրի- կան Ուն- տուր- կան66- ոհմ66- տեխ- 12, 98-102:			

VI հիերոնի		VII հերակլիուս		Բյուզանդական					
				VIII զեորգես			IX Pentaplou՝ntevc		
մարտիկոս	փրութ տառնընթաց խաղաց	մարտիկոս	փրութ տառնընթաց խաղաց	մարտիկոս	մարտիկոս	փրութ տառնընթաց խաղաց	մարտիկոս	մարտիկոս	փրութ տառնընթաց խաղաց
XI	4 A	XI	4 A	IX	9	4 A	IX	10	4 A
XII	24 M	XII	24 M	X	20	24 M	X	21	24 M
XII	12 A	XII	12 A	XI	1	12 A	XI	2	12 A
XIV	1 A	XIV	1 A	XII	12	1 A	XII	14	1 A
XV	21 M	XV	21 M	XII	23	21 M	XIII	25	21 M
XVI	9 A	XVI	9 A	XIV	4	9 A	XIV	6	9 A
XVII	29 M	XVII	29 M	XV	15	29 M	XV	17	29 M
XVIII	16 A	XVIII	17 A	XVI	26	17 A	XVI	28	17 A
XIX	5 A	XIX	5 A	XVII	8	5 A	XVII	9	6 A
I	25 M	I	25 M	XVIII	19	25 M	XVIII	20	26 M
II	13 A	II	13 A	XIX	30	13 A	XIX	1	13 A
III	2 A	III	2 A	I	11	2 A	I	12	2 A
IV	22 M	IV	22 M	II	22	22 M	II	23	22 M
V	10 A	V	10 A	III	3	10 A	III	4	10 A
VI	30 M	VI	30 M	IV	14	30 M	IV	15	30 M
VII	18 A	VII	18 A	V	25	18 A	V	26	18 A
VIII	7 A	VIII	7 A	VI	6	7 A	VI	7	7 A
IX	27 M	IX	27 M	VII	17	27 M	VII	18	27 M
X	15 A	X	15 A	VIII	28	15 A	VIII	29	15 A
Վերականգնություն. Ապրիլ 16-ի ներհամայնական լողի քի որոնումներ տես էջ. 103-106		Տես էջ 101		Fr. Diekamp. BZ. 9, 1990, 27-28			Վերականգնություն. Ապրիլի 26 աշխատանքների տված է Ա. Մարտինովի կողմից. որպես հիշատակական՝ չի ենթարկվում pentaplou՝ntevc հաշվարկի, բայց հավանական է, որ դրա թվականը եղել է մարտի 25- տարին:		

մեջ՝ $M 25 - n$ է, իսկ $K \cdot q - n$ ՝ $M 26$ է նույն տարվա վերադիրը, որը 19 է, իսկ վերականգնվածում՝ 18: Ահաբանից է շահում կտարիքի $K \cdot q - n$ մեծ վերականգնելով $M 25$ -ը, որի վերադիրը 19 է, որովհետև Հաշորը տարվա վերադիրը զրոն է 30 ($18 + 11 = 29$, իսկ $19 + 11 = 30$): Այդ առաջացել է նրանից, որ $K \cdot q - n$ ՝ 19-րդ տարվա լրման օրվա՝ $M 26$ -ի մեկ օրով են արեանից է լուսնային տարիների համարժեցության նստելով կամ ավելի վաղ ստեղծված 19-ամյակների մնացուկ է: Ինչևէ, սրբագրելով $K \cdot q$ -ի 19-րդ տարվա լրումը $M 25$ -ով և վերադիրը՝ 19-ով՝ կտանալիք Հայասն 19-ամյակի և Հայոց Ջառախացիների Հոռոմեացոց շարքի բացարձակ համարների շարքում: Վերադիրը վերականգնվելուց ջաշչ է առախ, որ $K \cdot q$ -ի հնդի-նակները, ինչպես և Անանիա Շիրակացին Ջառախացույցակի Հոռոմեացոց շարքը առախ հետևել են Հայասնների՝ 19-ամյակը, հետևապես Ջառախացույցակն սկսելով Շակի հաշվման իմաստով 1-ին տարուց (A 13-ից):

$K \cdot f$ -ի մաս նույն պատկերն է, միայն 19-ամյակի 1-ին տարին տեղափոխել են A 2-ի լրման տարի՝ դրանով իսկ տարրերիցով Հայասններից: Հարկ է նշել, որ Հայոց մեջ Արարություն 4. Պոլսի և հունաց թվականի կանոնները սահմանելու 19-ամյակի 1-ին տարին ընկալել են A 2-ի լրման տարին, ինչպես և Ջառախացույցակի մեջ A 2-ի լրման տարուց են սկսել վերադիրների համակարգը սահմանելը: Հնդիակի և վեցնակի կանոնները նույնիսկ են $K \cdot q$ -ի և $K \cdot f$ -ի մեջ:

Վ. Գրեյսերը, ինչպես նկատվել է աղյուսակից, բերել է լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանի հետագա զբոսորդները բյուզանդական հնդիակների մաս:

Հերակլիուսը (աղյուսակի 7-րդ սյունակ) օգտագործել է 19-ամյակ, որտեղ լրման աճիս-անաթիվները համարվեց են չնմարված 19-ամյակների հետ, տարրերովայնոր միայն 1-ին տարվա մեջ է, որը դրել է մարտի 25-ի լրման տարուց և 19-րդ տարին A 6-ի փոխարեն գրել է A 5՝ փաստորեն ընդունելով Իրենս վարդապետի ընդունած լրման օրը: Գեորգիան ընդունել է 19-ամյակի 1-ին տարին՝ A 2-ը, թայց վերադիրների համակարգի մեկ օրվա ավելացումը կտարիքի է իր 19-ամյակի 17-րդ տարում, որը համապատասխանում է Իրենսի 1-ին տարում, որտեղ վերադիրը 8 է, դրանով իսկ ընդունել է Իրենսի վերադիրների համակարգը՝ բացառությամբ մեկի՝ Իրենսի 19-րդ տարվա վերադիրը 27 է, իսկ Գեորգիանը՝ 26:

Պնմատոլոսիսը (աղյուսակի 9-րդ սյունակ) 19-ամյակի 1-ին համարը գրել է A 2-ի լրման տարին, 19-րդ համարում լրման օրն ընդունել է A 6-ը, իսկ 18-րդում մնացուկային ձևով զրահանված է $M 26$ -ը ($M 25$ -ի փոխարեն), իսկ վերադիրների համակարգն անընդմիջաբ փոխել է, որովհետև 19-ամյակի 1-ին համարում վերադիրը գրվել է 12 (11-ի փոխարեն), իսկ մեկ օրն էլ ավելացրել է 12-րդ տարվա վերադիրը վրա՝ 13-ը դարձնելով 14:

Ջառախան ժամանակագրության մեջ զրահանված «*Τροισα*»-ի հիման վրա վերականգնված 19-ամյա աղյուսակը (10-րդ սյունակ) սկսում է A 2-ի լրման օրմանից և մեկ օրով ավելացվել է վերադիրը՝ դարձնելով 12 (11-ի փոխարեն) և յուրաքանչյուր հաջորդ տարուն ավելացվել է 11: Միայն նշենք, որ 11-րդ տարվա վերադիրը 2-ի փոխարեն 1 է: 17-րդ տարվա վերադիրը 8 է, իսկ լրումը՝ A 5-ին, որով իսկ նմանվել է Իրենսին:

Պսելլոսն 19-ամյակի (11-րդ սյունակ) 1-ին տարին սկսել է A 2-ի լրման տարուց՝ վերադիրը գնելով 12: 16-րդ տարին A 16-ն է (A 17-ի փոխարեն), վերադիրը 27 զ, իսկ 17-րդ տարվա լրումն A 5 է, իսկ վերադիրը՝ 9-ը: Փաստարեն 16 և 17-րդ համարներում վերադիրն ավելացել է q -ով, որտեղ զրահանվելով 1 են դարձել, ինչով էլ տարբերվում են մյուսներից:

Հովհան Դամասկոսից (12-րդ սյունակ) 19-ամյակն սկսել է A 2-ի լրման տարուց՝ վերադիրը գնելով 14, իսկ 19-րդ տարվա վերադիրը 2 է, լրումը՝ A 13-ին, դրանով իսկ 1-ին տարվա վրա է ավելացրել 1 օրը, որով էլ տարբերվում է նախորդներից:

Բիսմաթեսը (13-րդ սյունակ) 19-ամյակն սկսել է A 2-ի լրման տարուց, որտեղ վերադիրը 14 է (11-ի փոխարեն): Նա 18-րդ՝ A 5-ի լրման տարում վերադիրը նախորդ տարվա վրա 1-ով ավելացրել է և դարձել 11, որով վերադիրների համակարգն սկսել է A 5-ի և ոչ թե A 2-ի լրման տարուց, ինչպես ընդունվել էր նախորդների կողմից:

Իսահակ Աղդիրեսը (14-րդ սյունակ) իբրև 19-ամյակի 1-ին տարի ընդունել է A 2-ի լրման տարին, որի վերադիրը մի դեղձում 11 է, ինչը գալիս է հետո, մյուս դեղձում՝ 14: Վերականգնված վերադիրների 1-ին տարրերի դեղձում, ինչպես երևում է աղյուսակի թվերից, վերջին՝ 19-րդ՝ A 13-ի լրման տարվա վրա է ավելացրել հաջորդը 1 օրը՝ $29 + 12 = 41 - 30 = 11$ (հաջորդ 1-ին տարվա վերադիրն է): Իսկ 2-րդ տարրերում վերադիրը վրա ավելացումը կտարիքի է 17-րդ տարում վերադիրը 11 է (16-րդ տարվա վերադիրը 29 է, իսկ հաջորդ՝ 17-րդ տարվանը՝ 11 ($29 + 12 = 41 - 30 = 11$), որտեղ լրումը A 5 է, որով, ինչպես տեսանք, հնդիակների և վեցնակների համակարգերն սկսել է 17-րդ տարուց:

Գրեգորեսը 19-ամյակի 1-ին համարը գրել է $M 31$ -ի լրման տարին և նախորդ տարվա՝ 19-րդ 2 վերադիրն ավելացրել է 12 և 1-ին տարվա վերադիրն ստացել է 14: Նկատենք նաև, որ 16-րդ տարվա վերադիրը գրել է 29, իսկ 17-րդ տարվանը՝ 11, որով 1 օրվա ավելացում կտարիքի է և այդ տարվա վերադիրների վրա $29 + 12 = 41 - 30 = 11$): Նկատենք նաև, որ լրման օրերի մեջ էլ փոփոխություններ կան, որտեղից մեկն անհնարա սխալ է, այն է՝ 2-րդ տարվա լուսնի լրումը զրոն է $M 20$ -ին, մինչդեռ պետք է լինի A 18 (կամ A 19), որովհետև նահանջիկ տարի էր: Մյուս լրումների տմ-

առթիվները, որը համադրում են հայտան և իրենյան անաթիվներ հետ, արքերուժայաններ են առյուխ, և թվում է, որ Հնդկաժողով 19-ամյակը կառուցել է նախաժողովյալս արևի 19-ամյակի վրա, հասարակական Անհատադրամներ: Այն հասարակ ևստաժողովարկություն է պահանջում, որը մեր խնդրից դուրս է:

Հայտը (այդպես 16) և քաղաքը (այդպես 17) համարներ են, որով հետո հայտան 19-ամյակի վրա են հիմնված և փոխադրված հայտից, բայց հիմնված համարների թվականի վրա:

Այդպեսով հետևում է, որ հայտան Ե-հանի ստեղծումից և զորավարությունից հետո՝ 562 թ-ից բրիտանական ժամանակը են 532-ամյա թվադրամով, որի առաջից լուսնի լույսով 19-ամյա պարբերաչափան էր, սակայն հետագայում տարբերակներ են լուսնի օրերի 1-ին տարիներով և փոխարինների համադրվելով, որոնք արդյունք են 1-ին տարիների փոխարինության, նախաժողով ամիսների տարբեր համարների առկա ամիսացման, ինչպես և մեկ օրվա ամիսացումը տարբեր տարիների առկա ղեկույ, իրողության: Ինն ղեկահանող ամիսում լուսնի օրերը հիմնականում համարներ են, և հետո ևս կենտ լուսնի օրերն են տարբեր, այն է՝ մեկ օրվա կործանում:

Մինչև հայկական սղերադրությունների մյուս տեղեկությունների փոխարինության անցնելը ընդհանրապես Անհատա Ներադրություն «Հատիկ հատում» պահանջված հիշատակարանի թվերը: Այստեղ առվում է Կեսն արևուրի ՀՆԲ ամիսը փոխարինում համարները ըստ թվան Անհատադրամացի Ի ՊԻՀ ամեն միջև յամեն ԲՅԻ, այնպիսի որոշ փոփոխ յաշխարհի, կազմակերպումներ, որդի Յովհաննիսի Ներադրություն, և զորավարի ա(ո)սաններն զբոսն մի մի ամ ՀՆԲ, ԻԷ, Կանոն, որովք զամենայն համարն թվականակերպել ՀՆԲ կորդ, և Զատիկ(ին) մեկնելից զմի մի կարգ ա մի մի տարի»:

Նախ աշխարհը հիշատակարանում տեղ դառն տարեթվի զրգական սխալը, այն է՝ «ըստ թվան Անհատադրամացի Ի ՊԻՀ, ուղղվել՝ ՊԻԲ ամեն միջև յամեն ԲՅԻ»:

Բանն այն է, որ վերջին թվից՝ 1360-ից, որը հանում ենք 828, ստանում ենք 532, որ տարով ամիսի, քանի որ պետք է ստանալինք 531, ուստի ՊԻՀ-ն ընդհանրապես սխալ է և փոխարինվում ենք ընդհանրապես ՊԻԲ: Ընդհանրապես թվ Բ. Վարդանյանի փոխարինությունը, որ հիշատակարանի մեջ նշված է ներքև 581 թվականի՝ իրեն Անհատադրամացի կազմով թվականի 1-ին թվի առաջ անցնում 829 թվի համարներ: Միանմանական փոքրերը հաստատել այս թվականը լրացուցիչ վերլուծություն: Հիշատակարանում անհայտարարի փոխարինում է դիտարկական թվական, որը պետք է կազմել Ե-հանի հաշվման

իմաստով 1-ին տարվա (տարի 13) և 19-ամյակի 1-ին տարուց (տարի 4) սխալով թվերի հետ: Դրանք են, ներկա թվականի կործանում, 553-ը, 572-ը և 591-ը, Ա 13-ից սխալող տարիները, ինչպես և 562-ը, 581-ը և 600-ը՝ A 4-ից սխալող տարիները՝ նկատի առնելով հայկական սղերադրությունների տեղեկությունները Ե-հանի ընդհանուր կազմակերպության համակարգի թվականներ, այն է՝ Ներսիսի, Հովհաննիսի և Մովսեսի տարիները: Երբ համարում ենք վերահիշյալ ներկա թվականները 829-ի հետ, միայն դրական պատասխան ենք ստանում 581-ի դեպքում, որովհետև մյուս տարիների համարումը չի տալիս ոչ մի դիտարկական թվական: Իսկ 581 թվականը՝ համարներ 829 թ-ին, միանշանակ տալիս է 248 թ. մ. թ. ա., որը Արշակունյաց թվականի և Անհատադրամացի հաշվարկով: Այն օդադրություն է նկատի առնելով Վարդանյանի իր «Ժամանակագրության» մեջ, որի հայերեն թարգմանությունը կատարվել է Ներսիսյանից առաջ՝ 6-րդ դարի վերջերին կամ 7-րդ դարի սկզբներին:

Միանշանակ հաստատվում է Բ. Վարդանյանի վարկածն այն մասին, որ Հայերն հայտան Ե-հանի ընդհանուր են 581 թվականին, և Անհատա Տարածացին ստեղծել է Զատիկն ամսարի հայտ, իսկ Անհատա Ներադրությունը կազմել է Ե-հանի Զատիկադրությունը համարացի և հայտ շարքերով՝ սխալով 1 = 553 թվականից, սակայն իր Ե-հանի սխալվելի սղերը համարել է Մովսեսի կողմից պաշտոնական ընդունված հայտան Ե-հանի տարին, որը նույնպես 19-ամյակի 1-ին՝ A-1-ի լուսնի տարին է:

Անհատա Ե, որ Ե-հանի 1-ին տարուց սղերով՝ վերահիշյալ հիշատակարանի 1-ին թվականից պետք է հանել 28 տարվա տարբերությունը, և Ե-հանի հայտ շարքն սխալ է 801՝ Անհատադրամացի անհատադրություն, սակայն մեկ հայտանի՝ Արշակունյաց թվականի տարով:

Առեք իսկ ևս ևս առանձնահատկության մասին: Այդ թվերը 19-ամյակի վրա թվանշանի և համարներից հայտ և ներկա թվականներին, առնելու ենք հետևյալ պատկերը՝ երկու տարբերակով՝

1-ին տարեթիվ				2-րդ տարեթիվ			
19-ամյակի մնացորդ		19-ամյակի թվականներ		19-ամյակի մնացորդ		19-ամյակի թվականներ	
1 (Իյգ. թ.)	1	A 13	A 13	1 (Իյգ. թ.)	1	A 13	A 13
801 (Ա. թ.)	3 + 9 - 1 = 11	A 13	A 4	801 (Ա. թ.)	3 (-2)	A 13	A 13
553 (Երկ. թ.)	2 (-1) = 1	A 13	A 13	553 (Երկ. թ.)	2 (-1)	A 13	A 13
29 (Իյգ. թ.)	10	A 4	A 13	29 (Իյգ. թ.)	10	A 4	A 13
829 (Ա. թ.)	12 (-11)	A 4	A 4	829 (Ա. թ.)	12 (-2)	A 4	A 13
581 (Երկ. թ.)	11 (-1)	A 4	A 13	581 (Երկ. թ.)	11 (-1)	A 4	A 13

¹ Ձեռ. ԳԽ 2674, էջ 29 ա-բ, տե՛ս Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, էջ 299, Բ. Վարդանյան, Քաղաքապետություն, էջ 169-171, Լուսին, Անանիա Շիրակացու և նրա «Ջենիկոն», ԱճԻՍՅԱ մատենադար, Խ. Կ. 2002, էջ 65-68:

1-ին տարբերակի դեպքում 19-ամյակի մնացորդից հանում ենք երկու, և 1-ին տարբի համապատասխանում է A 13-ի լրման տարեին:

Երկրորդ տարբի դեպքում մնացորդից հանարում ենք 8 կամ հանում 11, որպեսզի 19-ամյակի 1-ին տարբի դա A 4-ը և համապատասխանի հայոց և ներկա թվականների մնացորդներին: Պարզ է, որ Ալեքսանդրացաց Հալափ Արշակունչյաց թվականի հալափրիկ կտարեակ են A 13 – լրման տարով, սակայն 1-ին տարբի համարի են A 4-ի լրման տարին:

Այժմ ժամանակագրական կարգով ներկայացնենք Անանիա Շիրակացաց հետաքննող Հնդկանների վկայությունները խելքո առարկա հարցերի մասին և սեղանադնենք:

Ու Կարգանյանը Հիմնավորել է, որ Զաքարիա ծագեցին (855-876 թթ.), ամենաբն հավանաբար՝ 866 թվականի խորագրի է Գրիգոր Արշարունու: «Մենևոթին ընթերցանածո»-ը, որտեղ հիմնավոր հետքեր ենք գտնում Անանիա Շիրակացու, Ե-նակ Զատիկացուցիկ համեմատաբար տարբերվելով, ամսաթվի և ընդհանրապես «Հինգհարիբանակ բոլորակեն»: Համառոտ ներկայացնենք այդ հատվածները.

1. «... Որպես յայտնի և Հինգհարիբանակ բոլորակեն»;
 2. «... Ձի թվ Հինգհարիբանակ բոլորակեն հշմարիս է զոր ենկեղեցու Առաւուռ ընկառու է. եւ զարքարանս փրկէին երեք հարիբ տասն և երես թուականին եղեպ է՝ ըստ պատմականութեան զայդրիկ դիտան»:
- Ան. Շիրակացու Զատիկացուցից «Հինգհարիբ բոլորակեն» անվանող Զաքարիա կաթողիկոսը բերել է 314 թվականի լրման օրը՝ ապրիլ 4-ը, որը համարվեց է ներկա թվականի 866 տարեին, իսկ հայոց շարքում՝ Հրատից 16-ին: Այն փաստագրում Ե-նակի օգտագործման մեղ յայտնի հնագույն վկայաթվան է, և դաք հզորեց վերականգնելով Զատիկացուցիկում: Վերահիշելով վկայությունը հիմնավորում է նաև Ան. Շիրակացու ասեղանով յուսելի լրման 19-ամյակի կանոնով, որը գտնում ենք 981/2 թթ. ընդօրինակված ծագողաձուրի մեջ¹: Քերեքք այդ կանոնը. «Ջնուտ բոլորիկ այդպէս արա. Կոյ զԹուականն, Ի՞նքն զընդ իրեք ժԹ, ԺԹ, որ ի խնարհ մնա, տուր ի 7 ապրիլոյ յառաջին մինչև ի կանոնն, որ դիպի»: Զաքարիայի բերած թվականից՝ 314-ից հանենք 9, բաժանենք 19-ի, մնացորդում կուսենանք 1, որը և ապրիլ 4-ի տարին է: Պատահական չէ, որ Զաքարիա կաթողիկոսն ապրիլի 4-ը բնդգրկել է՝ «բոս պատմականութեան» արտահայտու-

թյանը, այն 19-ամյակի առաջին տարին էր և պատմական ու ազնվական բոլոր լրմանները, քանի որ զայսի թվ Առաւուռանչէից:

Հովհաննես Դրասխանակերտցին «Պատմութիւն հայոց»-ի մեջ (աւարտված համարաթ 925 թվականին կամ 925-928 թթ.) ավել է երեք բնորոշիչ տեղեկություն, որոնք ներկայացնենք առանձին – առանձին և մեկ ներքանձին:

Վկայութուններից առաջինն այն է. «Յամի տասներորդի հայրապետութեան սորո (Մովսէսի) և երեսներորդի առաջներորդի ամին Խաթափա՝ որդւոյ Կաւտայոյ արքայի Գարեթ՝ լցեալ բովանդակեալ շրջանակ բոլորակի Հինգ հարիբ երեսուն երկու ամաց, ապա ի հրամանն մեծին Մովսէսի քերթողք և գրաւուն արուեստին եղին զկարգ Թուականութեան Թորգմանես համարոյ, որը շարժումն յառաջնապաշ և հիմն գտանալով մասանց արուեստին: Եւ այդպէս ըստ Հայկականն ինքուր տունեալ ամարանոնից տարեկանաց, յայնմ հնակ ու կարտականին իրեն մուրացիկ իմն արեւմտ յայոց ազգաց զվրդանին խորհրդոց արարչութիւնս»:

Նախ նշենք, որ Հովհ. Դրասխանակերտցին բնմարկվող հատվածը գրելու օգովն է Ան. Շիրակացու՝ թվականի կանոնից:

Քերեք այդ կանոնը.

«Ջինչ է Թուական.

Թուական է ժամանակակա շարժումն, և ամառաց շարժումն, յառաջնապաշ տրամադրութիւն. յորմէ բաղկեալայ տուար ի յարուն սնուղոս միակին, որ ցուցանէ սկիզբն, և առ միայնն հայեցուցանէ աստուած. Յորմէ ամենայնք սկիզբ ասեղին լինելոյ: Եւ է առ շարժումն Թուաց ԽԷ – ից և Հիմն գտանալով մասանց արուեստից»:

Հովհ. Դրասխանակերտցին «զկարգ Թուականութեան Թորգմանես համարոյ»-ը հասկացել է Անանիա Շիրակացու Ե-նակի հայոց շարքը, մասնավորապես, Յուսուֆի արշավանքը թվադրել է «... Յուսուս ասելի մեծի պատերի դատելից յերեքհարիբ բոլորիկ յիններորդի ութներորդի շրջապաշութեան Թորգմանես համարոյ»², այսինքն հայոց Մեծ թվականի 358 տարով, որը համարվեց է 910 թվականին, որտեղ Զատիկը եղել է Հրատից 24-ին համարվեց ապրիլ 1-ին, որը առկա է նաև Շիրակացու՝ վերականգնված Զատիկացուցիկում:

Հովհ. Դրասխանակերտցին 532 տարվա շրջանի լցեալ, բովանդակեալ, արիքն ևս յայտն 532-ամյա զարբերաշրջանին կատարումը կամ գրովան-

¹ Գիտքի Արշարունյան քրեանկարագով մեկնությունը քննարկում, «Սեմստիկ», 1964, էջ 115-118, Ո. Վարդանյան, Կայո տրակացք, էջ 218-219, նույնի՝ Մանվա Շիրակացին և նրա «Մեմիկոն», էջ 70-71:

² Ո. Վ. Վարդանյան, Մանվա Շիրակացին և նրա «Մեմիկոն», էջ 70-71:

³ Մեզ

¹ Դովանուն կաթողիկոսի՝ Դրասխանակերտցու՝ Կաթմոթիկոսի Կայո, Թիֆլիս, 1912, էջ 65:

² Մանվա Շիրակացի, Տեղեկագրություն և տուար, էջ 66:

³ Մեզ էջ 214:

զական ի դուրս հանելը կապել է Խոսրովի 31-րդ տարվա հետ, որի ներքին թվականի համարները 562-ի տարին է և կարգ թվականաթվան Թարգմանեան համարելի 10 թվականը, որը միանգամայն ճիշտ է: Ինչպես տեսանք, Էսայան 532-ամյա պարզաբարձրանի հայտնաբերման, ստեղծման և գործադրության կարգաճեղհերով:

Սակայն Մովսեսի կաթողիկոսության տարիների սկզբնավորումը հայոց պատմագրության մեջ առաջին անգամ Հովհ. Դրասխանակերտցիի կապել է հայոց 1 թվականի հետ, որը չի հիմնավորում: Բայց Ե-հանի ստեղծման և գործադրման թվականի (Խոսրովի 31-րդ տարի, 562 թվական) փաստադրուժը և Մովսես Կաթողիկոսի անվան հետ կապվել արժապատք է այն իրողության, որ Էսայան Ե-հանը պաշտոնապես ընդունվել է Մովսեսի կաթողիկոսության տարիներին, այն է՝ 4-րդ տարում, 581 թվականին և նրա կարգադրությամբ:

Բերնեք Հովհ. Դրասխանակերտցու մյուս տեղեկությունը և վերլուծենք:

Նա գրում է. «Իսկ Անաստասայ Հայրապետին հոգացելով փան հայ-կական տամարի, զի թերևս անշարժ զես ըստ այլոց ազգաց մարթապեղ յարինել զի միշտ անշարժք լինիցի՝ տեսք տարեկանաց կամ յնդափոխ յնդանայք մամանակաց: Վասն որոյ ևս առ ինքն զԱնանիոս Անեցի կոչեալ՝ հմուտ, հրամայէ նմա գտաղեղապարել զինդրելիք իւր: Իսկ ետքա ջուռն ի վերայ եղեալ ևս ըստ որոյ ազգաց պայմանի՝ անուշա յորինեալ զկարգ Հայկական տամարի զի բարեկենսապետնք անանց եւ զմերս կշառադատեալ՝ մի կարտասացուք կալ ի զուգուարութիւն Հռոմեացոց: Եւ մինչդեռ խորհէր միան Անաստաս ժողովոք եպիսկոպոսաց զիդեալան Հաստատել՝ փառան իննցն նմա մամաներ, կացեալ յայնա Հայրապետութեան անս վից»:

Արեւհիշալ վկայությունն երևում է, որ Հովհ. Դրասխանակերտցու մեռելի տակ է եղել Անանիոս Երթարկացու Ե-հանի (Հեռահարար և «Բնեկե-նի») մե ընդդիմակալություն, որն ավելի հին է, քան մեզ հասածը: Այս փաստում է այն համոզմունք, որտեղ Անանիոսն ունի, որ «յորինեալ զկարգ Հայ-կական տամարի զի բարեկենսապետնք անանց եւ զմերս կշառադատեալ՝ մի կարտասացուք ի կալ ի զուգուարութիւն Հռոմեացոց», այսինքն մեզ հասած Ե-հանի՝ հռոմեացոց և հայոց զուգահեռ շարքերով:

Անանիոս Անաստաս Հայրապետի կարգադրությունը կատարել է հավանարար 665 թվականին, սակայն չի ավարտել ամբողջ աշխատանքը, որը հիմ-

նավորել է Ռ. Վարդանյանը:՝ Հովհ. Դրասխանակերտցու տեղեկությունն այն մասին, որ Անաստաս կաթողիկոսը խորհում էր եպիսկոպոսների ժողով զու-մարել և Անանիոսի կատարածը հաստատել, զրա լրացուցիչ ապացույցներից միայն մեկն է: Բանն այն է, որ Զատիկացուցակի ընդունումը և հաստատումը կաթողիկոսի գործառնություններից մեկն էր, և միայն նա կարող էր կարգադրու-թյուն անել ու Զատիկացուցակը դնել չղմանաւթյան մեջ՝ առանց եպիսկոպոսների ժողովի, իսկ նրանք կատարեին նրա հրամանը: Եպիսկոպոսների ժողովը զուժով արգելում էր նման արարքները: Համար կարված էր կաթողիկոսի կամ թից ու ցանկաթյունից, թեև տարեկան երկու (երեք) ժողով նախատեսված էր կանոնով, որտեղ ընտրվում էր տարբեր կոնկրետ Հայերը: Եպիսկոպոսների ժողով կաթողիկոսը չէր խոստ անհրաժեշտության դեպքում (Հավատարի ու երկնակալին փոխհարաբերություններ ինդիկներն, անար-բեղապատ չաղաքական վիճակում կաթողիկոսին նեցուկ լինելու և այլն):

Արք ընկնող վկայության մեջ Հովհ. Դրասխանակերտցին գրում է, որ Անաստաս կաթողիկոսն Անանիոսին պատգմել է զիցի հայոց անշարժ տամարի նախադիմ, որը Ներքել է Ռ. Վարդանյանը:

Հնարավոր է մասնավոր, որ Հովհ. Դրասխանակերտցին նկատել է ունեցել Ե-հանի հռոմեական շարքը:

Արեւհիշալ ինդիկներին մասին զրել է նաև Ստեփանոս Տարոնեցին կամ Ստեղծել իր «Փառմություն արեղեղական»-ի մեջ, որն ավարտել է 1005 թվականին:

Բերնեք նրա վկայությունները և բնութագրենք:

1. «Յուստինիան անս ի. Ի որոց չարեքառասաներոցն կարգեցաւ թուա-կան հայոց ի Դուռնա ժողովին, ի որոց ից ամին կարգեցին Ազգե-ստեղծարարքին զինն և ասաներեանցն զչորեքտասաներոցն Զատկաց Ի՞՞ շրջապայութեամբ»:

2. «Եւ ի սորա (Մեծ Գրուռն) եպիսկոպոս ամին եկաց կաթողիկոս հայոց Տէր ներսն ի գաւառին Բագրանայայ ի զեղջին Աշտարակաց՝ անս Թ: Սու ի չորրորդ ամի Հայրապետութեան իւրոյ և ի տասներորդ ամի իշ-խանութեան Մեծայ աքար ժողով ի քաղաքն Դուռն եւ էին գլխաւորք Պետրոս (որք. Պողոս) եպիսկոպոս յերթող Սրենեաց և Լեւոնապուհ ի Տա-րսուայ (և) կարդեցին զթուականն Հայոց ԺԴ (ամին) Յուստինիանսի կայսեր, որ զսուրբն Սովիա (որք. Սովի, Սովի) չինեաց և ԻԴ (ամ) ի

¹ Տե՛ս Ռ. Ն. Վարդանյան, «Հայոց տոնացույցը, Լուսին՝ Անանիոս Երթարկացին և նրա «Բնեկեկե», «Դասուն տոմարի հայոց»-ի խմբագրությունները և այլն:

² Ռ. Ն. Վարդանյան, «Հայոց տոնացույցը», էջ 173, Լուսին՝ Անանիոս Երթարկացին և նրա «Բնեկեկե», էջ 72-74:

Քաղաքի որդւոյ զուտառց պարսից արքայի: Երբեմն ամբ տարքն Յեզեկիելոյ (ձեռ. Եզեկիելոյ) կատարեցաւ ի Բերսաւա: Եւ Հայք աշխտ ամբ և յայլմ ժամանակի ի բայց կայցին Յունաց ՀաղարդոյՔննմ և էր Յունաց Քուսկանն Ե՛ր յէ ամեն Փիլիպպոսի կայսեր: Ժողովին ամենուն ժամանակ ի ծննդնէ՛ Փիլիպին մինչև զժողովն Դունայ և զՔուսկանն Հայաց ամբ Ե՛Կ և ի յուսաւորոյՔննմ արքայն Գրիգորի, որ է սկիզբ Աստուածամանկութեան աշխարհն Հայոց ամբ ՄՈՐՊ՝:

Առաջինտն Տարեկեցոյ 1-ին տեղեկությունը Կառյան (Արքեանդրապոս) Եւսեփ և Հայոց Քիվանդին սկզբի ժամին վերջում է Աւետիա Շիրակացու «Րմննիկներ» ժամանակագրութեան համովանից, միայն Հուսարիանուսի (527-565 թթ.) 34-րդ տարին փոխել է 23-ի, իսկ 25-ը՝ 14-ի, դրանով իսկ ամփոյն Հնուանցի իրական ժամանակագրությանից, թեև պաշտօնեղ է Շէ.Բ-ի՝ Հաշմանի իմաստով 1-ին (553 թ.) և 19-ամյակի 1-ին տարվոյ (562 թ.) միջև եղած 9 տարվա տարբերությունը, որը նախատեսվում էր 19-ամյակը գտնելու Ան. Շիրակացու կոտնով, որտեղ առնում է, թե վերջո՛ւ Քիվանդը (Եւսեփ և Հայոց): Հանի՛ր 9-ը և բռնանի՛ր 19-ամյակի վրա՝ անելով աղբյւր 4-ից: Ի դեպ, Հայոց Քիվանդով ևս առկա է 9 տարբա տարբերություն, այն է՝ 1 և 10 (10 - 1 = 9):

Առաջինի նորությունը 1-ին վկայության մեջ այն է, որ Դիմիի Ժողովում են սահմանել Հայոց Քիվանդը, որը կրկնում է 2-րդ վկայության մեջ: Սակայն եւս միթե Հայոց չի տվել ինքն իրեն, թե Արքեանդրապոս Եւսեփը, որը Հայոց Քիվանդին հիմք էր, 9 տարի հնում է ստեղծել: Ինչպե՛ս և եղավ, որ Հայոց Քիվանդը սահմանվեց 9 տարի առաջ, ժանգվածը տեղյակ էր Ան. Շիրակացու մեկնություններին և առատորեն օգտվել էր Եւսեփի Հոսմեապոսի և Հայոց շարքերից:

Դիմիի ժողովի խնդրին կանգնադառնա՛ր Առաջինի Հաշոր վկայությունների բնույթային ժամանակ: Այստեղ միայն առնել՝ միանգամայն բնույթների են Բ. Հ. Վարդանյանի տեսակետներն այն մասին, որ «Հայ կամ Հայոց Քուսկանն կարգեցաւ»-ի տակ ոչ թե պետք է հասկանալ այդ բառի հերթին, սահմանել, որովհ, օրինաբար իմաստաբար, այլ Եւսեփի Հայոց շարքի 1 Քիվանդին կամ Եւսեփի՝ Հաշմանի իմաստով առաջին տարին գնելը:

«Վարդանյանի գիտական Հայոց»-ի կարծիքով, 2-րդ վկայության մեջ Առաջինը բերել է զուգահեռներ իբր բազմաթիվ տարի անհրաժեշտ է բնութագրել առանձին-առանձին: Ասեմք, որ Առաջինը Հայ պատմագրության մեջ առաջին անգամ ներսույն Բաղրեանդեցու կամ Աշտարեկեցու անվան է

Դիմի ժողովի հետ է կապել Հայոց Քիվանդին, ամփոյն Ջառակացուցին Հայոց շարքի սկզբնավորումը՝ Դիմի ժողովը գնելով ներսույն կաթողիկոսի 4-րդ տարում: Ըստ առկա վավերագրի՝ ներսույն 4-րդ և Քաղաքի 24-րդ տարում՝ Արմավենեաց ամիս օրը, որի ներսույն Համարները 555 Քիվանդին է (ըստ որչա ուսումնասիրողների՝ 554 թ.) Դիմիում Հրապիկել է եկեղեցական ժողով է կանոնվել է «9-րդ տասնյակում»-ը, սակայն վավերագրում Ջառակացուցին Հայոց շարքի սկզբնավորման մասին ոչ իսոպ կա և ոչ էլ կարող էր լինել, որովհետև Արքեանդրապոսը (ըստ Առաջինի) Եւսեփ Ջառակացուցին դիտեալ չէր ստեղծվել, որի հիման վրա ստեղծվեց Հայոցը: Ներսույն ժամանակ Ջառիկ ամիսը կատարեց Համար առաջնորդում էին Անդրեասի 19-ամյակով, որովհետև նրա 200-ամյակը ապագի էր 552 Քիվանդին և պետք է լիներ ներսույն կաթողիկոսությունը՝ յուրաքանչյուր տարի, սկսած 553 Քիվանդին, մինչև նոր Ջառակացուցին ի Հայոց գալը և բնույթումը, թեև, ինչպես ասեմք, Կառյան Ջառակացուցին ստեղծվեց և զործարկվեց 562 Քիվանդին, բայց սկսեց 553 Քիվանդին, որը ներսույն տարիներն հետ ստեղծում է, և միայն այդքան:

Առաջինի մյուս զուգահեռը Եզեկիելոյի նահատակության տարին է, որը, ըստ վկայարարության՝ եղել է Քաղց 2-ին, կիրակի: Թ. Վարդանյանը բնեղ է սկզբնաղբյուրների տեղեկությունները և գտել, որ նրա նահատակության օրվա համար ընդունելին 574 թ. Քաղց 2-ը (= նոյեմբեր 4), կիրակին է՝:

Յժի նույնիսկ ընդունենք պատուա Տեր-Մկրտչյանի տեսակետը, ապա նրա նահատակությունը տեղի է ունեցել 553 Քիվանդին Քաղց 2-ին (= նոյեմբեր 9), կիրակի, որը Հայոց 2 Քիվանդին է համարենք և ոչ՝ մեկ Քիվանդին:

Առաջինի մյուս զուգահեռն է՝ «և էր Յունաց Քուսկանն Ե՛ր (304) ...»:

Հեղինակը 304-ը վերցրել է Քիվանդին կանոնից՝ Հոսմեապոսը վերանվա՛նելով «յունաց», որը կանոնվել է Ան. Շիրակացու կողմից, սակայն ունենք ամփոյն ուշ վկայություններ: Բերենք կրկն. օրինակ: Առաջինտն Մեմբրեա որդու՝ «Քուսկանն աղաց»-ում գրված է. «Կայ Ե՛ր և զՀայոց. Հոսմե՛ր է՛»:

Հանքը Դրթիկեցու՝ «Քուսկանն ամենուն աղաց»-ի կանոններում կարդում ենք. «Կայ Ե՛ր և զՀայն, Հոսմեապոս է՛»:

Կանոնում առնում է, թե վերջո՛ւ 304 Հաստատունը, զուսարի՛ր Հայոց Քիվանդը, կատանա Հոսմեապոս Քիվանդը՝ Հայոց Քիվանդին Հաշմարկով:

¹ Ստեփանոս Տարեկեցոյ Առաջին, Պատմութիւն տրդեղեղեան, 2-րդ հր., Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 141 և 82, 83:

¹ Ո. Ն. Վարդանյան, «այդ տեղագրւցը, էջ 341-343:

² Չեռ. թիվ 1999, էջ 63 ա:

³ Չեռ. թիվ 1114, էջ 5 ա-16 ք:

Կատարենք թվաբանական դործողություններ, որոնցից անմեծն էր թիվ 304-ը որ թվականին է համարենք: Հայոց I թվականին, որը համարենք է ներկա 553-ին, դասարենք 304, կատարենք 305, առաջ 304 թվականը համարենք է 552 տարուն: Ասենք նաև, որ համեմատց Մեծ թվականը շարունակությունն էր հոսմի հազարամյակի թվականի՝ 532-տարյ պարբերաբարձրով, որի I-ին տարին A 13 –ի լրանալ տարին է՝ հայանների է հայոց Եփեսոսի հազվածան իմաստով I-ին տարվա զուգահեռներով: մտերմամաների մեջ չտեսնելով՝ տանք, որ հայոց թվականի I-ով ավելանալու հետևանքով կանոնով մեկ տարվա սխալով է դանդում համեմատց թվականը, եթե այն զրուտում ենք 304 հաստատունով, ապա այն զրուտելով՝ կա՛մ հաստատունից են հանել I՝ դարձնելով 303, կա՛մ հայոց թվականից միանգամայն հանել են I և նոր միայն ստացել համարենք: Եփեսոսի համեմատց շարքի համայ 304 հաստատունով միարենք է և համապատասխանում է ներկա 552 թվականին: Ասողիկի ամփոփիչ զուգահեռները կապված են քրիստոնեական ներկա թվականին և Գրիգոր Լուսավորչի կողմից հայոց մեջ քրիստոնեության ընդունման ժամանակի հաստատունին հետ՝ հետադարձ հաշվով կրկնենք այդ տեղեկությունը: Հաղորդի ամենայն ժամանակ է ծննդնի Փրկչին մինչև զոհողմի նախա է ցրուական հայոց ամբ ԵՄԳ և ի լուսաւորութենէս որոյն Գրիգորի, որ է սիրելիս աստուածամանութեանն աշխարհիս հայոց ամբ (ՄԾԹ): Այս նախադասությունից էր հանել «մերկն»-ը կամ այն թուղենք է ԵՄԳ-ն փոխել ԵՄԻ-ի, որը կարող էր հետադարձում օգտագործված քրիստոնեական հայկական թվականի տարբերակի ազդեցություն լինել, ապա Ասողիկը հայոց I թվականի ներկա համարենք ճշդա է ավել՝ Զատիկացուցակի հայոց (նաև համեմատց) շարքի կողմանով: Այն ընդգծելի է, քանի որ Ասողիկի «Տիեզերական պատմություն» ժամանակագրության մեջ, ինչպես նկատել է Ռ. Կարդանյանը հայոց և քրիստոնեական ներկա թվականի տարբերությունը, որը հաստատվել է Ան. Շիրակացու ժամանակներից, և նրա կողմից կանոն է հաստատվել, որի է՛լ վերջում 552 հաստատուն էր գումարի՝ հայոց թվականի կատարում տարբերական ներկա թվական: Ասենք, որ 552 հաստատունի 11-րդ դարի վերջերից կանոնում փոխվեց 553-ի՝ նկատի ունենալով հայոց քրիստոնեական թվականի նոր հաշվարկը, այսինքն քրիստոնեական թվականի հայկական տարբերակներից մեկը:

Ոչ փորձարկում է Գրիգոր Լուսավորչի թվականին, որը 552 հաստատունով էր գտել՝ Բրիտանի ծննդյան 553 տարուց հանելով այն, աստիճան ենք 301 թվականը (553 – 252), ապա Ասողիկը I-ինն էր, որ ստացավ Գրիգոր Լուսավորչի թվականը, այն փորձեց Բրիտանիական թվականին, որն այժմ ընդունված է:

Համառոտ ելնեք, որ հետադարձում հաստատուններով է հայոց թվականով գտել են Գրիգոր Լուսավորչի թվականի՝ կապվելով սրբի և նրա կյանքի այս կամ այն դրվագի հետ: Այսպես, Հովհաննես Կոզմանը և նրան հետևելով՝ Սահակոս Մեծիկոս որդին 276 հաստատունով է հայոց թվականով գտել են նրա ի Վերադարձի տարին, որն ներկա թվականի համար ենք է 277 թվականը (553-276):

Սահակոս Մեծիկոս որդու մեկնության ընդարձակաբար հայոց քրիստոնեական թվականի 2-րդ տարբերակով, Բրիտանից մինչև հայոց թվականը համարելով 556 տարի և 247 հաստատունով գտել է Գրիգոր Լուսավորչի թվականը, որը և նշված է՝ 310 (310 + 247 = 557, 557 – 247 = 310):

Սամուել Անեցիի համարի մեկնության և ժամանակագրության մեջ 248 հաստատունով է հայոց թվականով գտել է 305 թվականը (553 – 248 = 305), որը նշված է ժամանակագրության մեջ՝ իրեն քրիստոնեական թվականով՝ համարենք առաջին աստուածայությունին հայոց-ի տարուն: Հարկ է նշել, որ Սամուել Անեցիի հայոց թվականի հին համարներից (553 թ.) է ստացել և ոչ իր որդեգրած քրիստոնեական հայկական թվականի 3-րդ տարբերակով: Հակոբ Գրիգորյանը ամառի մեկնության իր խմբագրած Դատենի մեջ 241 հաստատունով է հայոց թվականով է ստացել Գրիգոր Լուսավորչի թվականի ներկա համարենք՝ 312-ը՝ նշելով նաև 312 տարին (241 + 312 = 553 թ., 553 – 241 = 312 թ.): Հաշվել է հայոց I թվականին հին տարբերակի համարենքով՝ 553-ով և ոչ իր ընդունած քրիստոնեական հայկական թվականի 3-րդ տարբերակով, ինչպես Սամուել Անեցի:

1007 թ. Հովհաննես Կոզմանը գրել «Մեկնություն աստարի դր արարելու Եվհաննեսի վարդապետի, որ մականունան էին Կոզմոն»՝ ամառական ժողովումուն, որտեղ է նրա՝ Դատենի խմբագրությունը, ինչպես ցույց է տվել Ռ. Կարդանյանը՝ Հովհաննես վարդապետը Անանիա Շիրակացու հետ է անշուշտ հայոց Եփեսոսի Զատիկացուցակի հայոց շարքը, որը անվանում է «Փրկուականութեան հայոց» և մեկնության մեջ բերում է մի շարք փոխաբերություններ, որնք կապված են հայոց Զատիկացուցակի I-ին տարվա զուգահեռների հետ: Այսինքն նրա ամենատարբերակի համարներից է մեկնենք: Նա գրում է. «Աղբ քանի զի լիցայ ամայն յ՛, հանդիպեցալ գրելի

¹ Դոմենացու թվականի մասին տե՛ս Ռ. Ն. Կարդանյան «Դատեն տոմարի հայոց»-ի ..., էջ 127 էջերում:

² Ռ. Ն. Կարդանյան, «Դատեն տոմարի հայոց»-ի ..., էջ 100-ն այլը:

զգիչ թուականներ, թեև Հայոց ազգիս ի մեն Անանիոսի Շիրակացույ ի Ժե-
րոզ ամ արժանապատիւն Տեսու Յոհաննիսի Հայոց կաթողիկոսի, որ Ին
թիւ եր Հայրապետացն ի սրբոյն Գրիգորէ եւ ի Ին ամին Յուսէփեանոսի
կայսեր ի Հիմնադրութեան մեծ եկեղեցւոյն տուր Սափնայ, եւ ի ԻԲ ամին
Ստարգուս պարսից արքայի: Արդ յայնմ տարւոյ որում զՔուսականն եղին
1722 ամ եր յԱյսմայ մինչև ի Հայ Քուսականն, եւ ի Մեղեքեմէ Բրիտանոյ
մինչև ի սրբոյն Գրիգորէ եւն ի Վերապն ամը ՄԱՀ, եւ անոր մինչև զՀայ
Քուսականն ամը ՄԱՀ, որ լինի ի Մեղեքեմէ Բրիտանոյ մինչև զՀայ Քուս-
ականն ամը ՇՄԲ»¹:

Ի դեպ, քննարկելով Համաժողով պահպանելի է 1999 թվականի գրառու-
րի Ա ծագումնաբերական մեկ այլ Համաժողով, որտեղ «Ի մեկնումն թուական
Յոհաննիսի վարդապետի որ ըստ մականունիս կոչուեն կոչեն» վերադարձ
ապի ապիւս է վերորդիւ Համաժողով, որտեղ «Ի Ժե-րոզ ամի արժանապատիւ-
ն Տեսու Յոհաննիսի (Մայիսիսի Հայոց կաթողիկոսի» է գրված: Այդպես է արձա-
նագրվում 2001 թվականի մեկագրի «Միկնումն թուականի զոր արքայիս
է տուր վարդապետին Յոհաննիս մականունի կոչուեն կոչեցիւ» բնորոշ-
անկության մեջ, որտեղ Հասակ գրված է. «Ի Ժե-րոզ ամի արժանապատիւն
Տեսու Մովսէսի կաթողիկոսի»²:

Դժգոյ է պնդել, թէ Խաթիսական բնագրում որ կաթողիկոսին՝ Հովհան-
նիսին թէ Մովսէսին է նախադասական թյուն տվել կոչուել:

Իսկապէս, Արցա 30-ին (= Հունիս 6) է պնդել Հայոց Եւսեպ Զատիկ-
ացուցանի Հայոց շարքի 1-ին տարվա Բրիտանոյ Մեղեքեմէ Եւսեպեան թեան
առնական շարքի 1-ին օրը, որն Համարներ է ներկա թվականի 553 տարուն
որ Հիմնադրվում է Անանիոս Շիրակացու՝ վերականգնված Համալսարան
Հայոց շարքին թէ տվյալներով, թէ՛ Հայրապետի: Սակայն Հովհաննիս
կոչուել անհայտորեն ստիպել է, երբ 1 թվականը Համարել է Հովհան-
նիս կամ Մովսէսի կաթողիկոսության 10-րդ տարին: Նու, ինչպես Անանիոս
Շիրակացին, Զատիկացուցանի 1-ին տարին կապել է Զատիկացու 25-րդ
տարվա հետ: Հովհաննիս կոչուել տառչին անդամ Ստարգու պարսից ար-
քայի 22-րդ տարվա հետ է առնել Հայոց Զատիկացուցանի առաջին տարին
որը Զարկայան էր մեր մասնականության մեջ է բացարձակ թիվ: Հնար-
գոր է մտածել, որ Հովհաննիս կոչուել Հովհաննիս Դրոստանակեցուց
վերջին Խորովի 31-րդ տարին, որը Հայոց 10-րդ տարին էր և իմանալու

Անանիոս Շիրակացու թվականի կանոնը՝ 31-ից հանել է 9-ը և առաջի Խո-
րովի 22-րդ տարին (31 - 9 = 22):

Հովհաննիս կոչուել Ազաթից մինչև Հայ թվականը Համաժողով է ըն-
դունել 5976 տարվա: Դա փաստորեն Անանիոս Շիրակացու ստեղծած ա-
րարչության Եւսեպ թվականն է, որը կանոնի է վերաճել և որտեղ Հնուա-
յալում գտել են արարչության թվականը՝ Հատկապես Հայոց թվականի
վերածած, որովհետեւ կանոնն առում է, թէ վերջույ 5976 Հաստատունը,
զուտարի՝ Հայոց թվականը, կառնա առարչության Եւսեպ թվականը՝
Հայոց Հովարդով: Ինչը հնչուտայան վեր է անվում նաև ներկա թվակա-
նի: Սակայն Հայոց թվականը 1-ով ավելանալու հետևանքով ամսադրու-
մեր կամ Հաստատունից են հանել մեկ, կամ Հայոց թվականից, որպեսզի
գտնվի լրման ճիշտ Համարը, ինչպես և ներկա թվականի Համարները: Կան
հնչերը, որտեղ Հաստատունը պահել են 5976 և Հայոց թվականից չեն հա-
նել 1, որի պատճառով թույլ են տվել 1 տարվա սխալ: Հովհաննիս կոչուել
«Ի մեկնումն Բրիտանոյ մինչև զՀայ Քուսականն ամը ՇՄԲ» է բնագրվել:
Նու օգտագործել է Ան. Շիրակացու պատկերներում տեղ գտած կանոնը, որի
Համարան վերջավում է 552 Հաստատունը, դուտարվում Հայոց թվականը և
գտնվում է քրիստոնեական Դիոնիսյան կամ ներկա թվականը, որը հնուա-
յալում փոփոխության կրել, կանոնների մաքարակով ունենք 556, 553 և
այլ Հաստատուններ, որտեղ քրիստոնեական թվականների Հայրապետ
տարբերակների Համար էին նախատեսված: Ինչպէս, 552 Հաստատունը
փոխվել 551-ի ուշ չընկած, իսկ Ան. Շիրակացու և Հովհ. Կոչուելի մասն-
ականների բնորոշ է 552 Հաստատունը, որով ստանում էին քրիստոնեական
Դիոնիսյան կամ ներկա թվականը՝ Հայոց թվականը դուտարվում նաւա-
յալում: Հովհաննիս կոչուել, ի տարբերության Աստիկի, «Գրիգորէ եւն
ի վերապն» թվականը գտնելու, Համար օգտագործել է 276 Հաստատունը և
հնուապալում, թերևս որ՝ մեկ չհասած անբղիշտան Խոսեքի մեկ կանոն է
առնանել, որտեղ առում է, թէ վերջույ՝ 276 Հաստատունը, դուտարվել
Հայոց թվականը, կառնա Գրիգոր Լուսավորչին, որը, ինչպես տեսանք,
տարբերվում է Գրիգոր Լուսավորչի Համար առնանված թվականի կանոն-
ներից:

Հովհաննիս կոչուելի՝ մեկ Հասած մեկնության մեջ գրվում է. «Յուսա-
քին ամին Քուսականն լրման գտնել ի մարերի լինն էր եւ յերկրորդ ամի
Քուսականն դուտարել էր լրման գտնելի զԱՀԻԻ ԹՀ-ն»: Այստեղ անհայտ
տարին հղվում է Ան. Շիրակացու Եւսեպ Զատիկացուցանի Հայոց շարքի
ավարտներին, որտեղ իսկապես ապի են վերականգնված Զատիկացու
կամ 1-ին և 2-րդ տարվա կարգով, ինչպես և կարող ենք ստանալ նաև
լրման Համար Ան. Շիրակացու կողմից ստեղծված Հինգ կանոններով: Հովհ.

¹ Ձեռ. թիվ 1999, էջ 67 ք - 87 ք:

² Ձեռ. թիվ 1999, էջ 26 ք-27 ք:

³ Ձեռ. 2001, էջ 182 ք:

կողմերի առկա քննադատ, որը 1126 թվականի ճշգրտանալուց է. համաձայն Հայոց Զատիկացուցի 1-ին տարբեր հատապատկերի սահմանվել են կանոններ և Զատիկացուցի նահանջների միջոցով որոշել են երկնային երևույթները, արեալին տարվա եղանակներն և անշարժ տոների Հայոց տոմարի ամսաթիվըը Ե-նակի ըստ ասրիների համար, և Բ. Վարդանյանը պարզել է, որ կարգախմբի և Անեի որպեսզանց կանոնների խմբագրությունը կատարել է Հովհաննես Կողմերը¹: Այլ խոսքով, Հովհաննես Կողմերը ուշագրավ տեղեկություններ է Հայտնում Հայոց Ե-նակի Զատիկացուցի մասին, որն անվանում է «Գրի թուականության Հայոց»: Այն լայնորեն ու անխափան զործում էր ժամանակի, ինչը պատճառ էր դարձնել թե՛ մեկնելու, թե՛ մեկ թվականի կազմաձևով, թե՛ Զատիկացուցի պատմության մասին տեղեկություններ հաղորդելու:

1094 թվականին, ինչպես հիմնավորել է Բ. Վարդանյանը², Հովհաննես Մարկավազն ստեղծել «Մեկուկի մեկուկի տոմարի Հայկազուն» անունը կրող տոմարական ժողովածու, որտեղ ամրագրվում էր հնակել է Ա. Շիրազացուն³ հասան Ե-նակի ստեղծման և գործողության, ինչպես և Իրեոնի Զատիկացուցի քննադատության կապակցությամբ:

Հովհաննես Մարկավազը մեկնել Հայոց շարժական տոմարը և ստեղծել անշարժ տոմարի նախագիծ: Ու կազմել Զատիկացուցակ Ե-նակի 2-րդ շրջադարձի համար՝ Հռոմեական և Հայոց անշարժ տոմարի զուգահեռ շարժերով՝ սկսելով 1 թվականով (= 1085 թ.), որպես Ե-նակի հաշվման իմաստով 1-ին տարի և 10 թվականով (= 1094 թ.), որպես 19-ամյակի 1-ին համարի տարի՝ հետևելով հայալեզուներին և Անեից Շիրազացուն: Նա օգտագործել Անեից Շիրազացու Ե-նակի Զատիկացուցակի Հռոմեական շարժը՝ խմբադրելով այն: Երկու Զատիկացուցակների Համեմատությունը ցույց է տալիս, որ Հովհաննես Մարկավազը չի փոխել նահանջի կանոնը: Այդպես է գործել նաև թվականի կանոնը Բնու, մինչև նա թվանշանություն է ավել նրան, այսինքն սկսել է գրքը թվականով: Վերադարձների համակարգն սկսել է 10 թվականով, սակայն 9-րդ փոխարինել է 11-ով՝ Հռոմեական փոքր գերադարձների համակարգը վերածելով Հռոմեական մեծ գերադարձների համակարգի:

Եւթներեանի կանոնը թողել է նույնությամբ:

Ա. Շիրազացու Զատիկացուցակի համեմատությանը Հովհաննես Մարկավազն ավելացրել է տառերների կանոնը:

Յուրանութեան ամիս-ամսաթիվը չի դրանցի, որովհետև Հայոց շարժական տոմարի զուգահեռը չունի, բայց պահել է շարափաղերի կոտորը:

Նա նաև սյուրեռել է ավել և ավելացրել է Առաջագործի կիրակիի ամիս-ամսաթիվը:

Բարեկենդանի կանոնը թողել է նույնը:

Հրման կանոնն ամրագրվում էր թերեւ, այլ լրման որբը և շարափաղերն է ավել և քայ թողել ցերեկ կամ դիշեր, ժամ և մաս դրանցումները:

Զատիկի կանոնն ամրագրվում էր գերաշարադրել է:

Նա Զատիկացուցակում ավելացրել է Պենտեկոստի և Վարդավառի սյուրեռները:

Այսպիսով, Հովհաննես Մարկավազը խմբագրության է ենթարկել Ա. Շիրազացու կազմած Զատիկացուցակներից մեկը՝ Հռոմեական շարժիչը և օգտագործել Ե-նակի Զատիկացուցակը 2-րդ շրջադարձի համար:

Հովհաննես Մարկավազը տոմարի մեկնության մեկ սահմանել է կանոն՝ հետևելով Գեորգ Մեղրեկի՝ սահմանած թրիստոնեական թվականի 3-րդ տարբերակին, որի մասին տեղեկությունները պահպանվել են Սոմուել Անեից մոտ, և որոնց մեկը կծանոթանալը վերջինիս վկայությունները բնական:

Հովհաննես Մարկավազի կանոնն այն է՝ «գերցուր» 553 հաստատուելը, գումարի Հայոց թվականի, հոտոմաս թրիստոնեական թվականը»: Նա այս կանոնը կիրառել է արևի թափարման մասին գրած իր նամակում, որը բնութագրում է ենթարկել Բ. Հ. Վարդանյանը՝ քաջահայտնիով քննադատելով իրադրությունը և:

Դրանից հետո մատենագիրներից շատերն են հետևել այս կանոնին և Հայոց թվականի ու 553 հաստատուել միջոցով քաջահայտնի թրիստոնեական հայկական թվականի 3-րդ տարբերակը, որը 2 տարբերակվել էր Դուրեյան թրիստոնեական կամ ներկա թվականից, և կանոն հաստատողները կարծել են, թե Հայոց մեկ թվականը համարվել է ներկա 554 տարեկ:

Վերջերս Բ. Հ. Վարդանյանի կատարած հետազոտություններից պարզ դարձավ, որ Սահմանա Մեղրեկը որդին 1126 թվականին ստեղծել է ամառական ժողովածուի իր խմբագրությունը, որտեղից մեկ հետաքրքրում է երևու վկայություն՝ կապված քննադատվող Զատիկացուցակների դատմության հետ: Բերելը դուրսը:

1. «Յորժամ անցանք էր երկերիս ամ Անդրեասի տուժարին յնա ժ ամի, որպէս կարծէին տուժք. եթէ սխալ եղան, ժողովեան յնգլէրտողբիայ

¹ Բ. Հ. Վարդանյան, «Կատմել տոմարի հայոց-ի էջ 180-181:

² Բ. Հ. Վարդանյան, Հայոց տոմարացուց, էջ 231-232:

³ Բ. Հ. Վարդանյան, «Կատմել տոմարի հայոց-ի էջ 104, 195:

ժայռաքարաբե ուսումնասիրաց ի ժԹ (ուզղել՝ Թ) Քուականին կարգեցին զարկնաղ չորեքժան լուսինն ՀԼԲ ամաց, ոչ աղարարելով զգարնեաց զբռնեցին ինն և ժ երբեական, այլ ի նայն զակով, զի անարտուսն և անաւարտը տպուարեալ կապցն զբռնեցին: Իսկ ի ժԼ Քուականին Նեքան անուն ժամանակագիր Հերձուանող ի բաց բնիկց զԹ և ժ երբեակ Պամփուսի և զԲն Աղբրի ի և փոխից, և զկարալ լուսինն, զՀնդկական և զփնցիկց ի բաց պատանով զհնամասնութիւն ոչ զամենայն Թ և ժ երբեակն այլ ժմայն Ղն ամբ, զի այլ Թ և ժ երբեակն թելուս Բըւսով զատան, ասկայն կատարմամբ պատշերն զմի առնեց, զի ասարանն իրաւթուն հերակէն: Իսկ շարթան զիպելով Ե-ն Աղբրի կատարի Զատինն ըստ Ներսի, իսկ ի արարն Պամփուկայ ի Զ-ն Աղբրի լրումն, որ է միշտարթին անցուցանէ ի միւս կերակէն, որ լինի Աղբրի ժԴ (ուզղել՝ ԺԳ, Գ-ն և Դ-ի սովորական գրչական սխալ է):¹

2. «Ի Քաղաքաբոնեան Խոտրով, ի Հայրապետութեանն Ներսեսի Շինդղի և ի Նահապետութեանն Յիզարուզաթ առհմանեցին կրօնն զիսանցարն և եղին տամար ըստ Հայոց, վերագրին՝ Դ էր (ուզղել՝ Գ), Է-երբեական Գ էր (ուզղել՝ Դ), լրումն՝ ի մարերի յէ, ասին կերակէ, Յիւնական՝ ի բաղոց ի ժԱ, Յայտանութիւնն՝ յարաց Է-նն, Հասարակածն՝ յաշէն ԺԳ-ն, ամանամուսուն՝ ի Հրտառի ժԺ-ն, աշտանայինն՝ ի Սահմի ի Ժ-ն, Ընկենամուսուն՝ յարաց ի ժԱ, Աստուածածինն՝ ի Հոտի ի Զ-ն. Սուրբ խաչն՝ ի սահմի ի Զ-ն, անկասակն՝ ի մարերի յԷ-ն, կնն՝ (կլաստեղն) ի մարդաց ի ԺԷ-ն»²:

Սովորաւոր Միմերկա որդին Զատին ժառին զբոս մեկնութեան մեծ Հասարակել է Անտիա Շրթակացուն. 10 թվականին (Անդրեասի 200-ամյա Զատնայուցանի ամարաց 10 տարի Հոտո, որ Նշանակում է 10 թվականին, իսկ քնագիր ժԺ-ն Հնչուտութեան ուղղվում է ժ թվականին (Թ-ն ավելորդ է), զիսկ է Լուսայն Ե-ական ստեղծում, որը, ինչպես տեսանք, 562 թվականն էր: Դրանց Հնառ Սովորաւոր Միմերկա որդին մեր ժամանակաշրջանի մեծ առաջին անգամ, 18 թվականին (— 570 թ.) ժամանակ է 1-ին Ստաղարթի տարին, որը եղավ Իրանի փորձարարի կողմից լուսին լրումն ապրել 6-ի փոխարեն ապրել 5-ով խորագրում. Հոտանեթով: Իսկ մեղանում, ինչպես նշել է Հնդկանդը, լուսինն լրումն ապրել 6-ին կիրակի էր բնիկում և Զատիկը կատարել և՛ Հախորդ կերակի՝ ապրել 13-ին:

Երկրորդ անդեկութեան մեծ Սովորաւոր Միմերկա որդին Անտիա Շրթակացուն. կողմում Զատնայուցանի Հայոց շարքի 1 թվականի կարգմանով

աղիկ է վերագրելը, որը Գ էր (քնագրում Գ-ն և Դ-ի սովորական գրչական սխալ է կատարվել), Է-երբեակ Դ էր (քնագրում նույնպես Գ-ն և Դ-ի սովորական գրչական սխալ է գրանցվել, թեև Բ. Քուսանյանը կարծի է, թե Հնդկանդը նկատի է ունեցել Հոտնիկան շարքի և թվերեակը, որը բացառվում է՝ «ըստ Հայոց»՝ արտահայտությամբ), լրումն՝ Մարերի 7-ին՝ կերակի, Յայտանութիւնը՝ Արաց 30-ին, Հասարակածը՝ ԱՀի 13-ին: Իսկ մեղան Զատնիկները վերցրել է «Պատեղն տամար Հայոց»-ի սահմանած Հաստառանների շարքից, որոնք մեկնել էր նաև Հովհաննես Կոզեռը:³

Սովորաւոր Միմերկա որդին Հայոց Զատնայուցանի մեկ թվականին անորդ զիսկ է Խարսթի Քաղաքաբոնեան, Լեռնեի Հայրապետութեան, Յիզարուզաթ Նահապետութեան և Նաչիվարցի տարիները, որոնք բնագրից Մաղղիկի անդեկութեանները կապակցությանը:

Սամուկ Անեցին մինչև 1166 թվականը որդե ժամանակագրությանը, իսկ 1165 թվականին ստեղծել «Մեկնութիւն աստարի»՝ աստարական ժողովածուն, որտեղ «Պատեղն աստարի Հայոց մեղան»-ի իր խորագրով թույնը, որը Հիմնավորել է Թ. Վարդանյանը:⁴

Սամուկ Անեցու թե՛ ժամանակագրության, թե՛ տամարի մեկնության մեծ կան Հայոց տամարի և տեղանայի վերաբերյալ բազմաթիվ անդեկութեանները, որոնք Ներկայացնենք և վերլուծենք:

«Սամուկը քահանայի Հասարակած գրոց պատմապաշտ յաղապս զիտի ժամանակաց անցելոց մինչև ներկայա ժայռաքար արարեալ» գրքում գրքով է:

ԵՄԱ-ի տակ՝ «Տէր Մոսէ» անու է: ...

Աստաւոր լցեալ լինին մօր ի ծնեղենն՝ Քրիստոսի ԵՄԳ. Յորում՝ և բոսնդակեցան կանոնք Մ-Ակին Անդրիաւոյ, զորոյ զկնի կարգեցաւ Թուականս Հայոց՝ այսպիսի պատճառաւ: Ի լրամն Մ-Ակին, լրումն զատկեղն, ի մարտի Ին. էր: Եւ ի սկզբանին յաղրել Դ. Եւ զտան զի ոչ ի սկզբին կարողնի զնալ, զի յետ Ին-ին մարտի ԺԳ. էր աղրիլ և Թ լրումնք ի մէջ. և այն ապագաւ սկսան չգիթիլ տօք ամենայն և արհեստք իրողութեան՝ որպէս ասացաւ: Ապա իմաստունք ժամանակին ի միտսն ինկալ կարեղեցին թուականս Հայոց՝ որով ուղղեցան զգառիկն Տեսան՝ այլովք Հանդերձ: Բայց ոչ կարացեալ ի ճշմարտութեան կալ անոխալ գամա. Թ: Իսկ ի Ժ. Երար թուականին Հասանեղս՝ և կարեղեցին զստարակուսելի օրինակն, որ Ե-եանն կոչի. Այս է պատճառ թուականին Հայոց՝ զոր ի կարգ կանոնացա յարմարեցուց՝

¹ Չեռ. թիվ 1999, էջ 20 ա-բ:

² Չեռ. թիվ 1999, էջ 86 ա:

³ Ռ. Վ. Վարդանյան, «Պատեղն տամարի հայոց»-ի ..., էջ 109, 111, 182:

գլան զիբախտութեան ժամանակաց (որոշ ձեռագրերի մէջ՝ եւ աւելը Աստուան խաչեցար սահմանեցաւ):

Մինչև զգիր թուականն մերոյ ուղեպէս էր ս. Վարդապետին իմոյ Գէորգայ ըստ քրեմլիկներին գնահանջն եւ ասէ՝ «սեան ի Եւնկին զգիր թուականն ասալիցն ամն նահանջ, ոչ գիտեմք զգիրարն թողլով տասն եւ յաստի ըստ գրեպոյն»:

Ենթիւ տալ՝ Թ (ուղեպէս) Ժ Նայոց թվականը. Ի սինն ամի եղաւ Ե հանի:

ԵԳՐ-ի սակ՝ ԺԱ (ուղեպէս ԺԱ) Նայոց թվականը. Իսիրն պատահեցաւ զկանոնն զատկին»:

Սամուել Անեցոյ «Գառնէն ասուարի Նայոց մեծաց»-ի խմբագրութեան մէջ կարգուած ենք. «Համա Մըննդեանն Բրիտանի աշտէպէ արա. Կայ ԵՃԳ եւ զՆայ թուականն ի վերա բեր, եւ այն են ամբ ի Մըննդէնէն Բրիտանի մինչև ցայաւեր»:

Մեքերեմուհ Եղիշեանկէց կարգը ենք շարունակել, բայց բովարդութեան աշխատով:

Սամուել Անեցոյն, ողովնիւմ Անանիա Ներսիսեանց, տեղեկութիւններէց, որք բնմարկներք վերեւում, ինչպիսի եւ Եւսկի Զատկացուցանի Հասնացոց շարքեր, լրումներով ներկայացրել է Անդրեասի 200-ամյա Զատկացուցանի ամբարի Նայոց եւ Խոստան Եւսկի Զատկացուցանի 1-ին ասորիս եւ 19-ամյակի 1-ին Համարի կամ 10 թվականի, երբ ստեղծվեց Խոստան Զատկացուցանի, որով Հարազատութեան ի տալիս տառնայ ըստքարձակ տարեթիվը այն է՝ լրումը՝ մարտի 25-ին՝ 552 թվական, Անդրեասի 200-ամյա Զատկացուցանի ամբարի տարեին, լրումն ապրիլի 13-ին՝ 553 թվական՝ Նայոց եւ Խոստան Եւսկի Զատկացուցանի 1-ին տարեին՝ Հաշման իմաստով եւ լրումը ապրիլի 4-ին, 562 թվական՝ Նայոց եւ Խոստան Եւսկի Զատկացուցանի 10-րդ տարեին է ու Խոստան Զատկացուցանի ստեղծման ու զործարքման տարեին՝ Այն արտահայտել է Հնոստա շարդարնաբուս. ԵԳՐ-ի Նայոց Թ թվականի տակ՝ վերջնիւմ Հովհաննէս Սարգսիսեանց, որն իր Հերթին քաղել է տվել վաղ շրջանից:

Այս ըստքարձակ թվականները, որոնք ներկա թվականների Համարներ են, Սամուել Անեցոյն արտահայտել է քրեմլիկներին Հայկական թվականի 3-րդ տարեթիվով, որը՝ ինչպիսի ինքն էլ ասում, իր վարդապետի՝ Գեորգի Մեքերեմուհի Հաշմարկան թվականն էր, որը կանոնի վերածնն Հովհաննէս Սար

կազմող, եւ իրենց աշխատանքներում ու Հնոստայում պատգոհորդներին: Ըստ այսմ՝ նրանք պատկերացում էին, որ քրեմլիկներին այդ թվականն սկսել է 554 թվականից, որի Համար եւ կանոն սահմանեցին, այն է՝ վերջին՝ 553 Հնոստայում թիվը (նախորդ շրջանի 552-ի փոխարեն), զուգարքի Նայոց թվականը, կառուծու Բրիտանի թվականը:

Վերը բերված վկայութիւնները երևում է, որ Նայոց Զատկացուցանի կամ թվականի 1-ին տարեին կապել է Մովսէս կաթողիկոսի 4-րդ ասորիս Հնոստայում: Ըստ Մովսէսի կաթողիկոսութեան տառնիցն տարեին զրիւ է 551 թվականին՝ տակ, իսկ 4-րդ տարեին կիցին 554-ը, ըստ Սամուել Անեցոյ. Հաշմարկին: Մովսէսի 4-րդ ասորիս Հնոստայում ուշադրարք է, սակայն նրան բերելն ու կապելը Նայոց Զատկացուցանի 1-ին ասորիս Հնոստայում կանխարկերով է: Այն, փաստորեն, արձագանք է այն բանի, որ Մովսէսն է պատշտամուտը ընդունել Խոստան Զատկացուցանի եւ կիրառել Նայոց մեծ: Ի գնդ, Սամուել Անեցոյն «Եւսկին պատահեց զկանոնն զատկին»-ը դնում է 564 թվականին Համարքի Նայոց 11 թվականի Հնոստայում, մինչդեռ Սահմանու Մեքերիս որդւս տեղեկութիւնները իմացանք, որ այն տեղի է ունեցել մեր Զատկացուցանի 18-րդ ասորիս (= 570 թ.), երբ տեղի ունեցավ 1-ին Սահարաթիք, ուստի ընդունում պետք է վերականգնել 572 թվականը, ըստ Սամուել Անեցոյ. Հաշմարկին է 18 թվականի:

13-րդ դարի 1-ին կեսում զործած վանական վարդապետը գիտի, որ Խրեմլի վարդապետի «եղծումն իրաց» եղել է 18 թվականին, իսկ 10 թվականին ստեղծվեց ԵԳՐ-ն: Բերենք այդ վկայութիւնները:

1. «Բանդի յես ութ (և ասանս) ամի իմաստախորացն, որպէս եղեկեցաւ, եղծումն իրացն եւ Հայա յնկի Գամբից իմաստասանի՝ յաստի ասանկ էին զուգորդըն եւ յանձնաւ ընդ պարսից տիրապետութեամբ զուլով Հանեան յեղծումն նորա (Իրեն վարդապետի): Եւ էր այն ի ասան թուականին յայոց»:
2. «Իսկ ի թագաւորութեան Յուստինիանի ամբարըշտի, որ գծեաւ ընդդատալն ի փեթուրտի յերիւսն փոխեցաւ, Մ. Նանի Աղգայ (Անգլիան) լցաւ եւ պիտոյ էր զլուսի Ե ԹԺ եկ կանոնին, եւ ինն ամ իստիան եկաւ ասուար եւ գտան: Ապա Հաս իմաստաւէր յնկեկաւորել (տ) ժողովեց տո ինքն 1 (Ձ) տար(ը) իւր նմանք եւ յաստի վարել զարուստն Անդրեայ (Անգլիայի), արարին զԵԳՐ ամաց լրումն ի նոյն գառնալով: Վասն այն անմարախուսելի է բոլորն այն»:

* Օ. Չ. Վարդապետ, Նայոց տոմարաց, էջ 121, Էդ. Աղգայն, Ավանդութեան հայոց տոմարների աստիճանական, էջ 157.

* Օ. Չ. Վարդապետ, Նայոց տոմարաց, էջ 124.

* Սամուել Եւսկիանի Անեցոյ. Խաղաղութեան զոգ պատմագրայ յարգու զիտի ժամանակաց անց լոց մինչև ներկայա ծաղկալով արարել, Վարդապետ, 1893, էջ 74-75.

* Ձեռ. թիվ 1999, էջ 192 ա:

Կերպուտ Գանձակեցին «Գառնութին Հայոց»-ի մեջ, որը շարունակում էր շարադրել 1241 թվականին, արդեն զբիւ էր հետևյալ պարբերությունները:

«Եւ յերբորդ ամի ետա (Մովսէսի նաև Հովհաննէսի՝ երկու ընդօրինակութեան մեջ) լցան լինի ի Մեհնդեմէ Բերսառօր ամբ ՇԾԳ, և բուանդակեցաւ Կանեղք երկերէրեկին, որ կարգեաց իմաստասերն Անդրեան, երտայր Մաղծոսի եպիսկոպոսի հրամանաւ Կասաեղեի կայսեր փառն լըբմանց դասեաց և այլ տօնից, զի իբրև լցաւ երկերէր ամ, լրումն գրտերն մարտի ինչ էր և ի սկզբանն աղբիլի Դ, և զի ոչ ի սկիզբն կարացին զնայ, զի յետ ինչին Գ-փան էր աղբիլի և Թ լրումն էր ի ՄԷԷ կային և այնք աղագազ սկսան չիօթիլ տօնք և ամենայն արհեստ ամարարանք:

Ապա Հայրապետն Մովսէս (երկու ընդօրինակութեան մեջ) Հովհաննէս ժողովաց զիմաստասէս, որ էին ի ժամանակին, յոր էր և Աթանա ի փառաց սուրբ Կարապետին, և կարգեցին թուական Հայոց, որով ուղղեցին պատմիկն տեսնաւ այլովքն հանդիման: Բայց ոչ կարացաւ զամս ինչ: Իսկ ի հասանալով թուականին էսա ոմն տնուն Ազիբանդացի, այս կարգի և իմաստուն, իբրև հանա զանգարն չիօթումն, որ ամենայն եկեղեցին, մայն արկեալ առ ինքն հաւաքեաց զամենայն իմաստուն, որ յամենայն աղագազ զԱզգի՝ ի Գամբուց, ԳԳրգան՝ յԱռաքել, զԵրզնա՝ ի Յունաց, ԳՓենեհէ՝ ի Հրէաստան, ԳՅահան՝ յԱրարիկ, և այլ արք երեսուն և վեց իւր նմանք և այլ բազմութեամբ, և յառաջ փարեալ զարևոտան Անդրեան (երկու ընդօրինակութեան մեջ) Անդրիկ՝ ՇԼԹ այլ ի նոյն զարմաւ: Ապա կարգեցին զանաարարականի որինանի, որ հինգ Հարիւրակն անուանք, բազմիմաստ և տանայ, զուրկ եղեալ բոլորին ԳԴն աղբիլի, զի իբրև աւարտի ՇԼԹ ամն, այլ ի նոյն զանաւայ: Եւ սկսան ուղղել ամենայն տօնք և արուեստը իբրտութեանն»:

Կերպուտ Գանձակեցին փերթերյալ համաժողով շարադրելիս օգտվել է Հատկապես Մամուկն Անեցուց, ինչպէս և Ենանի Զատիացուցակի հոռոմաց շարքի (լրման օրերը ապալս), Գառնէի կոտեմնեկից (Գ-թ թվի), Անուեհա Շիրակացուց և մասամբ Հովհան Մամիկոնյանի՝ Տարսնի պատմությունից:

Այն վերլուծութիւնը, որը կատարեցինք Մամուկն Անեցու ավայրերի կոպիտագիտութեամբ, լրովն փերթերում է նաև Կերպուտ Գանձակեցու տեղեկութիւններին: Միայն նշենք, որ Աթանա տարեմայնի «Գառնէն առ-

մարի Հայոց»-ի սկզբնաղբորդն է. որն իբրեկանացել է Մովսէս կաթողիկոսի 4-րդ տարում՝ 581 թվականին, բայց անշարժ կնասեր կանոնները ապալս եկաւի է ունեցել Զատիացուցակի առաջին տարին:

Անտուն Անաստասցոս ժամանակագրութեան մեջ (13-րդ դար) զգրման է. «Տէր Մովսէս կաթողիկոս Հայոց, որ է զնձն Նշեմարդայ, եկաց կաթողիկոս ամս Լ: Սա ի Ժ ամի իւրայ Հայրապետութեանն և ԼԱ ամին Խարափայ որդայ Կասառայ և ԺԴ Յուստինիանի կալլոսեր հոռոմեցին որ զուրկ Մովսէի չինեցուց, յայտ ժամանակին եկաւ թուական Հայոց և ամար աղգին մտրոյ: Եւ էր ի ծննդեմէն Բերսառօր մինչև ի զիբ թվական ՇԾԳ ամ (մյուս ընդօրինակութեան մեջ)՝ ԵնեմԳ ամ, որն ամիկն ճշուտ է և պետք է քարծրադնէլ ընաղբի մեջ): Զի Անդրեան կոթողիկոսը ետրուր Մաղծոսի եղեալ էր կանոն Մ ամաց, որով զանգրին ամենին է այն զամաղպակեալ էր և փառեալ և փառն այնորիկ եղին զթվական Անդրեան (ուղղել՝ էսա) Անդրեանդ-բայն այլովք իմաստասիրովք կարգեցին զհինկ Հարիւրակ բոլորն և այնու ուղղեցաւ»:

Անտուն Անաստասցոս Մովսէսի 10-րդ և Խարափի 31-րդ տարով ավայրները քաղել է Հովհաննէս Դրասխանակերտացուց, Հուստինիանոսի 14-րդ տարով տեղեկութիւնը՝ Առաղիկից, իսկ «ի ծննդեմէ Բերսառօր մինչև ի զիբ թուականին ՇԾԳ ամ-ը»՝ Մամուկն Անեցուց, որոնց վերլուծությունները կատարեցինք վերևում:

Ստեփանոս Օրբելյանը «Գառնութին տանն Աթանան»-ի մեջ տվել է հետևյալ տեղեկութիւնները. «Ի չորրորդում ամի Հայրապետութեան տեսան Մովսէսի՝ Հայոց կաթողիկոսի, ի տասներորդ ամի ժաղգաւորութեան Հայոց Մեծայր Գեռնույ, մինչ էր Կենարարին թուականն 553, ի լրմանն երկու Հարիւրակին Անդրեանայ, յորում ամի էր լրումն գրտերն ի մարտի ի 25, և սկիզբն բոլորին յաղբիլի չորսն, ոչ կարացին զնայ ի սկիզբն, քանզի յետ քսան և հինգն տասն և երեքն էր աղբիլի և ինչ լրումնք ի միջուկն պակաս գալք, այնք աղագաւ սկսան չիօթիլ ամենայն տօնք տարւոյն:

Ապա Հարի եղև թուական Հայոց կարգել, զի նոյաւ ուղղեցինք զուստնալից, զոր և ուղղեցին: Իսկ ի ձեռն Խառայ իմաստանայ (այլ օրինակում՝ զոր և ուղղեցին իսկ ի տասն թուականին ի ձեռն էսաւ իմաստան), որ կարգեաց զանաարարականի որինանի հինգ Հարիւրակին՝ այլովք իմաստնովք Հայոց: Արդ ի կարգել թուականին մեծաւ ժողով ի Դուռն քաղաքիւ եր նախկապա Միսնեաց Վրթանէս, և իշխան՝ աք ՄԻԷ Արապիք, որ մտարանեալ ընդ ժողովոյն յուղարկեցին իմաստուն վարդապետս և զհատարեալ դիմաւորսն իւրեանց, և ուղղեցին զանաարարականի ամարն»:

¹ Կերպուտ Գանձակեցի, «Աստուծոյն հայոց Շրմա», 1961, էջ 41-43, Գ. Ն. Կարապետ, «Հայոց տոնացուց», էջ 124:

² Մանր ժամանակագրութեանը, Ի. 2, էջ 123:

³ Ստեփանոս Սիւնեաց եպիսկոպոս, «Աստուծոյ տանն Աթանա», Մոսկվա, 1861, էջ 64-70:

Դժվար չէ նկատել, որ Ստեփանոս Օրբելյանը բանաբաղաժայռն է հաւաքել նախորդ Հնդկաստանից (Ասորիք, Սամուել Անեյի, Դժիմի ժողովի վաղեմագրերից և այլն), որոնց վերլուծութիւնն էլ վերաբերում է քննարկ-վող Հատմանին:

Հակոբ Դրեմեցին տաճարի մեկնութեան մէջ (1416 թ.) տալիս է հետևյալ տեղեկութիւնները՝

1. «ժամանակս ամբարիշտ արքային (Քաղաւորին) Յուստինիոսի եղև լրումն Մ ամի կարգաց Անդրեանու և սկսան չփոթիլ լրմանք զաւանգ ևս դիրք արուեստատեան ամաւրաց: Իսկ այր մի ի հշտարտագունից ուսումնաւորեաց յնիգրատական մայրաքաղաքէն յԱղշրտանդաւ Էստանան կոչեցեալ մայր արկնայ առ ինքն ժողով է և աւարէ զարս կորս-վածիստ զԱղղոյս ի Գամրաց: ԳՓնելս ի Լըմտասան, ԳՅնՀան ի յԱրա-րիշոյ, ԳՅրեմի յԵթովպոյ, ԳԳրգան Ասորց և այլ ԷՊ տամբ Հուստար-մոք և խորհրն գտանել զարժ արեղական և յուսնի ի միում ամի և գտին: Զայս յեալ ի ԻԷ ինն և Ժ. Նրեմոն (28 X 19 = 532), ապա զնեն զօր լրմանն ԷԼԲ ամի անոնայ զաւարան (Անդրեանս 200-ամյակի) դառնալ մարտի Ին և սկզբնաւորել յԱլլրիլ ԺԳ-իցն և վասնդի անցեալ էր Թ ամ յնիգրանէ թուրքին կարգեցին զԱլլրիլի Դ-ն և առացին թվական Հայոց Ժ, ուստի սահմանեցին երթոյ ժԺ և ի Դ-ից Ալլրիլի գտանել զօրն լրմանն»:
2. «Եւ վասն Հայոց թուականի իմոյս, զի ոմանք զերալ են զմարման Մէկին Անդրեանայ և զսիրերն թուականիս Հայոց և զԵ-եակ թուրքին լինել յԱ ամի թուագաորութեան Յուստինիոսի ամբարիշտ կայսերն և ի ԻԴ խաւորովս պարսից արքային և այլք յԷ-ն և ոմանք յԷԴ-ն և այլք աւելի և եռաւ»:
3. «Ապա յայտնի եղև, զի սիրերն զման թվականիս մերոյ և ի լրման Մ-եկին յԱ ամին Յուստինիոսի եղև և ի ԻԷ խաւորովս, որ է մարտի ԻԵ-ն, բայց թվին թվականիս մերոյ ի ԻԱ ամին Յուստինիոսի եղև, զի նա և-զին սիրեր թուականիս մերոյ, որ է յուրիս լրմանց չրքանի, է նաև ամ Ե-եակ չրքանի: Իսկ սիրերն Ե-եակ թուրքին Աղշրտանդաւցոց յԱ և-մին Յուստինիոսի եղև և ի ԻԷ խաւորով, զի լրումն Մ-եկին յԱ ամին եղև»:
4. «Թուական ամենայն ազգոց այսպէս արա. կալ ԵՄԳ և զՀայի, կե-նարարին է»:

¹ ՉԵՆ. թիվ 1114, էջ 98 և 99 և

² Սեդ. էջ 160 և:

³ ՉԵՆ. թիվ 1114, էջ 101 և 102:

⁴ Սեդ. էջ 5 և 10 և:

Հակոբ Դրեմեցին նշումներ է քաղել Անանիոս Շիրակացուց, պատճեննե-րի խորագրերներից, դատաւորներից և մեկնել: Նրա կողմից ընդմեջ լրման օրերով՝ մարտի 25, ապրիլի 13 և ապրիլի 4 գտանք նեղիւս թվականի Համար-մէրները, որոնք անթիկանոնիկ են, իսկ թուագրութեան արտերնով տվյալները մտաւոր Համարմէրներ են: Ասենք նաև, որ Հ. Դրեմեցին ողտուրդորել է քրիստոնեական Հայկական թվականի 3-րդ տարբերակը, որը գտնուում ենք «Թուական ամենայն ազգոց»-ի կանոններում:

Վերջին ժամանակագիրը, ումից ուզում ենք մեկնելուս հասարել, Դավիթ Բաղիշեցին է (17-րդ դար): Նա գրում է. «Յետ Դեմոդի եկաց Հայ-րապետ Ներսէս ի զաւառէ Բաղիշեացոյ, ի գեղջէ Աշտարակոյ ամս Թ: Սետ արայ Յահմանն, ի զաւառէ Գարեղից, ի գեղջէ Անճուզան Համար մե: Եւ ապա տէր Մովսէս ամս Լ, ի զաւառէ յԱրագածոտն, ի գեղջէ Նդի-վարաց: Սա է ամին իւրոյ, և ոմանք Դ տանն, և յիշատանութիւն Մեծեայ և Յուստինիոսի Կաստանդուս և Խաւորովս պարսից: Այս Մովսէսի Հրամա-նաւ եղաւ թուականիս Հայոց, իստ լրման Մէկին Անդրեանայ ի Դուրի քա-ղաքի ի կենարար ծննդեկէն Փրէկին մերոյ ամբ ԵՄ (և) Գ, ի յուսմագրէն Միսկ, և ի գտանելոյ զորոց ծնէ և էր Յունաց թուականն ԵԴ և ասորց թուականն ՓՀԱ: Ոմանք ի պատմագրաց տանն, թէ առ Ներսէսիս եղաւ թվական, բայց յալովք առ այն Մովսէսի տանն թվական է, կարգեցաւ Ե-եակն ի ծնուն Էսայայ Աղշրտանդաւցոյ»:

Դավիթ Բաղիշեցին կարծես թէ ամփոփել է նույնպիսի Հնդկաստանից երեւել է լրացուցիչ տվյալներ, որոնցից մեկը ասորց 871 թվականն է: որը Հայոց 10 թվականին է Համարմեր զրե՛լ՝ սեկւկայն թվականով, այն է՝՝ ըստ Հայոց Հաւովի (871 – 562 – 309), իսկ մյուսը Գրիգոր Լուսավորչի թվականն է, որի Հատատուրը 241 է, այսինքն Գրիգոր Լուսավորչի թվականը դնում է 312 թվից (553 + 241):

Այսպիսով սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրութեանց պարզ դարձավ, որ Հայոց տոնացույցին, Հատկապես չարմական տաներն ապաստարիչ 200-ամյոս Զատիկացուցանի տարւոյնց 552 թվականին, որի պատճառով նոր Զատիկացույցին ընտրութեան անհրաժեշտութիւնս առաջացաւ:

552-ամյոս Զատիկացույցաներն ստեղծվեցին 562 թվականից սկսած:

581 թվականին Մովսէս կաթողիկոսն ընտրեց Հայաստանի կողմից ստեղծված Զատիկացույցը՝ որպէս Հայոց տոնացույցի կիրառման Համար կտարարայ Զատիկացույցի՝ 552-ամյոս պարբերաւորմաներով և Աթոնոս Տարսնացուն Հանձնարարեց գրել «Գառնէն տաճարի Հայոց»-ը, որը նույն-

¹ Մանր ժամանակագրութեան, Խ. 2, էջ 329:

պես իրականացվեց 581 թվականին: Այն տպահանգելու էր Հայոց շարժական տոմարի զուգահեռները, հատկապես Ջատիկի օրը, զանկեր:

Այսօրվա Ե-հախի (տոմարական կտրվածով) յուրացման փուլը, որն ազարտվեց Անտոնիա Ներակացու 550 տարվա Ջատիկացուցակի ստեղծմամբ, որը Հռոմեացուց և Հայոց շարքերով էր:

Ե-հախը վերջնականորեն յուրացվեց Հայոց մեջ՝ իբրև Հայոց տոմարացույցի ետ Ջատիկացուցակ:

ՀԱՅՈՑ ՏՈՒՆՑՈՒՅՑԻ ԵՐԻ ԽՍՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Լ. Բ. Խարզյան

Հովհաննես Իմաստասեր Օձնեցին կաթողիկոս օմփնուց Հնոս ձեռնարկում է Հայոց տոմարական կարգերի կարգավորման խնդիրներին, «Բանդի տեսանեմ ի յովմադարն եւ ի ծածր իրա տնկարդութիւնն թաղմացեալ, ոչ միայն ի ժողովրդականս, այլ առաւել յախար մանկուսն, եւ առաւել զտղտ եկեղեցեաց: Որք մին լիպոյ ի ձեռն միայ քարոզի ի մի եւթ ճշմարտութեան ճառագարն, եւ արդ թաղմանս եւ թաղմաշուիցք եղաք, յաւաքաբար եւ զանազան եւ աշխանան տանելոյ՝ թէ զգարս եւ եթէ զգտաւառնութիւնս որ առ առաւած: Մինչ գրիթի զնոյն կրել զվնասս ըստ Հնոյ պատմութեանն՝ պատերազմել մեզ այր ընդ եղբոր, եւ այր ընդ ընկերի, քաղաք ընդ քաղաքի եւ օրէնք ընդ օրէնս»:

Մինչև Հ. Օձնեցու կողմից Հայոց տոմարացույցի ետ խմբագրութեան տեղադրատարբեր համառոտակի քննարկները նրա բնագրերի, ինչպես և նրան վերադրվող առանձին զրգանքների կառուցվածքի և բովանդակության հարցերը, որոնք անուշադրութեան են ժառանգել նախորդ Հնապատգների և բնագրերը Հրատարակողների կողմից:

Հովհաննես Իմաստասերը 19-րդ կանոնում գրում է. «... եւ պտույնն (կանոնների) խորհուրդ յառաջարան անդ Հաւատառն յայտնեցաք»:¹ Սա նշանակում է, որ «Առաքարան»-ը կանոնները մեկ ամբողջութիւն են կազմել, որը Հրատարակել են «Առնեարանութիւն» անվան տակ և 32 կանոններով: Առնեք, որ նախնական բնագրում տառադրանքում է եղել նաև «դարձեալ յազգա կարգաց եկեղեցւոյն» վերնագիրը կրող բնագիրը, որը հույսով կանոնների խորհրդին է նվիրված: Դատելով տառադրանքի դրույթների և Հիշյալ Հառվածից՝ «Առաքարան» բաժանված է եղել 20 գլխի:

Հարկ է նշել, որ Հ. Օձնեցին «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն կազմելիս նրա մեջ է մտցրել 32 կանոնները՝ ավելացնելով կանոնների համառոտ ցանկը, ինչպես երևում է Հ. Օձնեցու Հիշատակարանից, որը միտմունքով նշանակում է, որ խորհուրդներ պարունակող «Առաքարան»-ը և 32 կանոններն ավելի չուս են գրվել, Հովանաբար կաթողիկոս ընտրվելու տարում, քան «Կանոնագիրք Հայոց»-ը: Այդ երևում է «Ինք արժան բարձր շնորհներով» արտահայտությունից, ինչպես և «Առնեարանութեան» վեր-

¹ Թղթանուն Իմաստասերի Աձնեցու մատնագրութիւնը, Վենետիկ, 1833, էջ 4-5.

² Կանոնագիրք հայոց, Խ. Ա. էջ 524.

նազերիք, այն է՝ «Երանելոյ Տեան Յովանի փրկոտփայի Հայոց կաթողիկոս յառաջին կենցաղումն իւր եւ ի տալն յաթո յայրապետութեան եւ Հաստատելոյ բազմապատկել եւ զանազան կարգս եւ կրօնս կեդրեցուլ», «Պատմութիւն փաստ իւր ըստ առաջինուն կենցաղից ուսումնասիրութեան միանգամայն եւ աստուածորութեան յաղագս Աստուծոյ առ նա յիշատակալութեանն»¹:

Կարծւում ենք, որ քննարկմանը միանշանակ հետեւում է, որ Հ. Օձնեցու դրամ «Առաջնայն»՝ խորհուրդներով հանդերձ, եւ 32 կանոնները մեկ ամբողջութիւն են կազմել, եւ այդտեղ տեղ գտած «Ընթերցումաց Հրաման»-ը վերաբերում է Համաբերականական տնտեսույցի Հայրական տարբերակին, որը փոխառված էր քրիստոնեական տնտեսույցի երեսպակցան օրինակից:

Ուշագրավ է «Կանոնադիր Հայոց»-ի հետագա խորագրութիւններին մեկի՝ թիվ 659 մեկագրի կազմով, որտեղ Հ. Օձնեցու կանոններին նախադրել է «Ստիշահաւարումն Պատմութեան այսմ բանից՝ Տեան Հովհանու վերանաւոյի» քննարկը, որը հիշեցնում է Հ. Օձնեցու «Առաջարկներ» խորհուրդներով հանդերձ, եւ 32 կանոնների կառուցվածքը: Սակայն այդ քննարկը «Ընթերցումաց Հրաման»-ի մեկնութիւնն է: Կարելի է մտածել, որ Հ. Օձնեցու ամանցույցն ունեցել է նույն կառուցվածքը: Նա սկզբից ազել է «Ընթերցումաց Հրաման»-ի մեկնութեանը, որն ուշ խորագրութեամբ է մեկ հատիչ՝ ապա ազել տնտեսույցի իր տարբերակը, որն արմատական բարեփոխում էր Հայոց տնտեսույցում:

Հովհաննես Օձնեցու գրչին է գտնուելուսմ «Ի նոր կրթակէին» նախը որտեղ ոչ միայն հիշեցնում է «Ընթերցումաց Հրաման»-ը՝ կողմով «Յակորայ կղերայ Տեանից» հրամանի հետ, այլեւ խորագրած տնտեսույցի կրթակի (Ջառնիկ - Պետկոստե) օրերի մասին է փաստում: Բերեք այդ ուշագրավ վկայութիւնը:

«Իսկ յառատանային գիշերն ոչ գտանեիք այսօրիս ասացեալ, այլ ե-թէ՝ Հանել գիշերին եւ զլուսն յաղանայն Աստուծոյ: Վկայ են երեսպակցմանցիք, որ մինչեւ յայտարար գմխալարաթին ուսուր պայծառացուցանին գիշերապաշտութեամբ: Յովկոթայ կղերայ Տեան Հրամայեալ է նոցա, եւ եւ ի մոջս եւ գնայն Հրամայեիք՝ Յովհան Հայոց կաթողիկոսն՝ նորին Հրամայեիք հետեւել եւ Առաքելական կանոնացն Հնադարեւի ի հանձն կամացն Աստուծոյ: Իսկ մեք յամենայն տուր կրթակէի քննել աւր յիշատակեմք եւ ի

մեզ փրկարեկեմք եւ զոր ի նմա հանգիստ է Բրիտանի երախտաւքն ի մեզ հաւատարմացուցանեմք»²:

«Սեպն մուգովց ի Հայր» քնադրում, որը Հեղինակներին մի մասը համարում է Հովհաննես Օձնեցու, իսկ մյուսը՝ մասը՝ հետագա խորագրութեամբ, 726 թվականի Մտնողիկերոյ մուգովի համալուծում, Առաջադրույց պահէր զգրում է Բառանորդաց պահիք մեկ, որը ուշ չըլանի հեղինակները վերադրում են Գրիգոր Արարւնուն: Մեզ հետաքրքրույցն այն է, որ աստուծոյցի խորագրութեամբ շարունակվում էր 726 թվականին, սկզբնափորումը եղել էր 717 թվականի, իսկ, ինչպես կանոններ, հիմնականում ափսոսանք է հասել 720 թվականին:

Հովհաննես Օձնեցու տնտեսույցում կառուցված բարեփոխումների ուշ չըլանի մասնակարգիկան վկայութիւնները քննութեանն անդադրաբէլ է Թ. Վարդանյանը: Բերեք դրանք եւ որոշ համալուծների համար ափսոսանքներ մեր մեկնութեանը:

Հ. Գրախանակերոցում մտ կարում ենք. «Ան (իմաստաւոր Հովհաննես կաթողիկոս) գրով զրուսմայ՝ տա կենդեցուր Բրիտանի գրալանդակ կարգաւորութիւնս պաշտման ժամուց, զհեղեղի իմն յարեանովք ճոխացուցեալ եւ քաջայայտեալ եւ քմայն կարգացն գնկնութիւնս ի միկիութեան կղերց կեդրեցույց»³:

Առողիկը գրում է. «Եւ զին կարա Տէր Յովհաննես փրկոտփայն ի գաւառէն Տաշրաց ի զեղէն Օձնայ՝ ամս ՔԼ: Սա արար մուգով ի Մանագիկոս քաղաք ի սահմանադրութեան Հարայ ամենայն եղիկոպոսը Հայոց, ընդ որս էր եւ Գրիգոր փրկոտփայն՝ քրթոպիկոպոս Արարւնեաց, եւ Ջ Եպիսկոպոս յԱռաքել Յաղորդի տան՝ Երեսպակցն պատրիարքին իւրեանց, յաւուրս Սմբատայ իշխանութեան, արեւով յախարհէս քաղեկոտնապաշտեան երկրորեակ խոտովանութիւն եւ զուսնադութեան՝ որ խորով եւ ջրով պաշտարանաց եւ զայլ աւուրս կանոնադար, որ յաւուրցն Սղրի մինչեւ զայս մուցեալ էր յախարհէս Հայոց ի մտանի Յունաց: Զայս ամենայն իրեն խորհին ի բաց ընկեցնեալ՝ սահմանեցին խոտովանութեան Հաստատոյ՝ մի բնութեան մարմնացելոյ Բանին Աստուծոյ եւ անպէս իջեալ եւ ջրոյ կառարել զուրք Սմբատարեւ, եւ զպահնայ աւուրս արբութեամբ տանել ի գլուխ: Այլ

¹ Ռ. Վարդանյան, «Հայոց տնտեսույց», էջ 199, 3. Յոյսեան, «Ի Խորհուրդն Սոր կրթակէին ճառ եւ կրթ կողմանը», Երվանդ, 2006, էջ 41:

² Պոլիմակոս կաթողիկոսի «Պատմականընդդէպ Պատմութեան հայոց. Թիֆլիս, 1912, էջ 101, Ռ. Վ. Վարդանյան, «Հայոց տնտեսույց», էջ 198-199:

³ Յովիանոս, իմաստաւոր Սնեցույ մասնակարգիկան. «Սնեցու, 1833, էջ 79:

⁴ ՏԵՄ Ս. ՅԱՐԵԿԵԱՆ, Յովիանոս Օձնեցու կրթակցութեան տնտեսույցի կողմ «Սահմանադրութեան պատմութեան այսմ բանից» Յովիանոս (Վերանաւոյ), Պատմ. Ամստայ, 2004, էջ 92-130:

գլխով կարեղաց Հրաձեղաց և մարտառիք իշխանաց թալանցուցին զշարաթի և զհերթակի. ոչ ուխտի մանկանց ներկեցոյ և ճգնաժողովք Քրիստոսի»¹:

Կիրակոս Գանձակեցին վկայում է. «Կանանական արեւադարձիմամբ պայմառաւորց զնկեղեցի՝ ի բոց ընկեցեալ զդաւանութիւնն Քաղկեդոնի, որ յաւուրցն Հերակի յայտնի և Նոր կաթողիկոսի ունեք տեկարարութիւն աշխարհն Հայոց: Կարգեալ զընթերցումն օրոյն Յակոբայ և Կիրակի և զամենայն տառն օրդէս կարգեալ էր սրբոյն Գրիգորի, և տօնեցին ի ին Դեկտեմբերի ամսոյ Դուրի մարգարէին և Յակոբայ տառադարձի, զոր յոյն ազգս ճննեցան տեսան իտանի և երգեց շարական Հարցին՝ «Մեղադր յամենայն և զդոմոսի տառն թո ոչ պաշնջեաց. արդ խառապանք տա քեզ», որ մինչև ցայտը պաշտի յնկեղեցի Հայոց. սկսեալ ի ճշն թուականն մինչև ի Ո՛ր թուական (1241 թ.), որ այժմ յաւուրս մեր է: Եւ այդպէս կարգաւորեալ զաշխարհս ամենայն առաքիւնութեամբ, և ինքն վարդապետութեան և աղօթից պարապմալ: Երեւն և եկեղեցի մեծ ի զիւրն իւր Օձուռն, որ Հուլի և առ քաղաքին Լուռէ, և իւր ընտրեալ տեղի բնակութեան սպակա մի ի բոցեալ: Ի զիւրդէն՝ անդ դադարէլ»²:

Կիրակոս Գանձակեցին «Ընթերցումաց հրամանի» խմբագրութեանը գրեւծ է 726 թվականին՝ Մանագիկոսի մողդիկ տարւած, «Սեպկա մողդից»-ի հեղինակը:

Հովհան Օձնեցու շարափական շարքի վրա հիմնված «Ընթերցումաց հրամանի» և «Տօնացոյց ըստ շարափուց»-ի բնօրինակութիւններն են դուշպանով սկսած 13-րդ դարից:

Հիմնվելով Հ. Օձնեցու բնագրին և «Տօնացոյց ըստ շարափուց»-ի Հնագույն օրինակների վրա՝ կիրթմանը վերականգնել նրա խմբագրած առնացույցը:

Այժմ Հիմնադրոնքն տնտցույցի՝ Հովհաննես Օձնեցու նոր խմբագրութեանը գլխով մասնաւոր: Վերջ տեսանք, որ «Սեպկա մողդից»-ի հեղինակը և Կիրակոս Գանձակեցին «Ընթերցումաց հրաման»-ի բարեփոխումը գրեւծ են 726 թվականին՝ Մանագիկոսի մողդիկ տարւած, իսկ Հ. Օձնեցու «Առաջադասի» խորհուրդներից և կանաններից եմփաղերցնէր. որ այն զբրին է նրա կաթողիկոսութեան առաջին տարիներին, ընդունենք 717 թվականին, որտեղ փաստվում են Քրիստոսի Մենդան և Յայտնութեան շարքը:

Հունվարի 6-ին կատարելու աժնդական կարգի վերականգնման մասին, իսկ կանոնները ալ զոր ջրի օրհնութեան կատարելու (26-րդ կանոն) և Մենդան և Յայտնութեան կարգին, ութարքին խառնել Մենդան և Մկրտութեան Հառապանքը Մատթեոսի Ամոտարանից, այսինքն խմբագրութեանը գլխով է 717-726 թվականներին սահմաններում: Սակայն առկա են կողմնակի վկայութիւններ, որոնց Հունվարները մասնաւորում են 720 թվականը:

Հովհան Մամիկոնյանը բերել է Հովհաննես Մկրտչի և Աթանազիոսի Եշխարհների ձեռքբերման և տեղադրման պատմութեանը և վկայում, որ Գրիգոր Լուսավորիչը նրանց տանք սահմանել է Նուստարքի 1-ին:

Եւ Վարդանյանը հիմնադրել է, որ Հ. Օձնեցին Հովհաննես Մկրտչի և Աթանազիոսի տանք վեր է անել շարժականի և զբն Պննակոստանից Հառապած 12-րդ օրը՝ հինգշաբթի: Համադրելով Նուստարքի 1-ը և Պննակոստանից Հառապած 12-րդ օրը՝ հինգշաբթին՝ առաջել է հետալար արդարեւորքը, որոնք կներկայացնենք աղյուսակի տեսքով:

Ներկա թվական	Դուլյան ամիս	Դուլյան ամսաթիվ	Եւրոպական օր	Չայոց թվական	Չայոց ամիս	Չայոց ամսաթիվ	Եւրոպական օր
706	6	3	5	155	1	1	5
720	5	31	5	169	1	1	5
734	5	27	5	183	1	1	5

Առաջին և երրորդ թվականները քննութեանից դուրս են մնում, որովհետեւ Հ. Օձնեցու կաթողիկոսութեան տարիների հետ չեն համապատասխանում, ուստի մնում է միայն 720 թվականը՝ իբրեւ տնտցույցի հիմնական խմբագրման տարի:

Հովհան Մամիկոնյանը յոթ խոտանարանների ծախսատիւթեան օրը եղել է Քաղց 4-ով: Յայտնաբերելու նրանց Հիշատակի օրը զբն են սեպտեմբերի 30-ին, իսկ տնտցույցներն ունեն երկուշաբթի օրով նշումը: Հայոց տնտցական եղանակով հասնում ենք Քաղց 4-ը = սեպտեմբերի 30՝ երկուշաբթի = 720 թվականին:

Այս Հառապանքները բերում են այն հետեւութեան, որ Հ. Օձնեցին տնտցույցի նոր խմբագրութեանը հիմնականում իրականացրել է 720 թվականին, իսկ մասնակի խմբագրութեանները՝ 717-ից 726 թվականներին:

¹ Ստեփանոսի տարոնեցոյ Աստուքն «Պատմութիւն տիեզերական, Ս. Պետրոսք, 1885, էջ 102-103:

² Կիրակոս Գանձակեցի, «Պատմութիւն Չայոց, Երևան, 1961, էջ 67-70:

Մասնագրական տեղեկությունների և հնազույն տոնացույցների բն-
դարձակ և Համառոտ խորագրությունների հիման վրա գերականգնելու
տոնացույցը¹։ Օձնեցու նոր խորագրությունը՝ սկսելով ներկայացնել
տարբեր սկզբից։

Հ. Օձնեցու գրած Առաջաբանի և կանոնների մեջ առկա են հետևյալ
գիտությունները՝

1. «բայց տեսանենք առ այսորիւք և գայա ևս, եթէ ոմանք և ժայիշազու-
նից սոսորթութանց շանան խաղաղութն ի վերայ բերել, և զսոստաւա-
յայտանութեան և զձեռնդեան նորին զօր, զոր ի վնցն յունմարի ի միա-
սին տանի սոսոր և աշխարհս մեր, այժմ զձեռնդեան սիրեն անտեք կա-
տարել զսան, իսկ յայտնութեան խորհրդոյ՝ և ոչ միով իւրի կամի
նաաս ի մեջ բերել, կապելով անկեկին զինքեանս ընդ ընթերցանաց
հրաման զոր Երուսաղեմացիքն յաթարթայ յայտանութեանդ յոթմ եկե-
ղեցին իւրեանց նրթալով՝ զնոցին անկեայն և զկանոնն կատարեն և
բիւնդապանութիւն կարեւրելով զայս, եթէ զսոս ի հնացն զՔրիս ինչ ըստ
խորհրդոյն ինկղոյ՝ կատարելագործել ումեք հրամայի Հոգին սուրբ»։

2. 26-րդ կանոն՝ «պարս և արժան է յայտնութեան աւուր՝ կատարել զՋե-
րոյն օրհնութիւն ի վերա, շուրջ շատ պատշաճի ի տեսիլն հանդիպակալ
մեթ արկանելով ի նա և արժան մատուցանելով ի մեռն աթոռիկի յիշա-
պակել զսոս ի փրկչին վասն մեր ի Յարգանան զկիստութիւն որպէս և
զպատեանն աւուր աստու բառնալ, և նախապա շարժել, զնմանութիւն
բերելով մահկանացն երբայեւոց ծաղիկոյն և ասան մատուցանելով, ոչ
աշխարհս մերոյ մարդկան, և ամենայն քրիստոնէից աւանդութեան
կաշեւել զսոյն»։

3. 30-րդ կանոն՝ «Արժան է յայտնութեան աւուր մատնութիւն գիրտոյ
զգիրտութեան կարգին բնթնոնել զԱւետարան։ Այլ յամենայն իսկ ու-
թօրեայտն խառնել պատանգ զարգանիմ ընդ ձեռնդեան Աւետարանն
զգիրտութեան Աւետարանսն»։

Այնչապ է, որ Հ. Օձնեցին վերանայնցն Բրիտանի Մեծեցան և
Յայտնութեան տանք միասնական ութերեքից (Հունվար 6-13) տանելու ա-
վանդական կարգը, որը ինչպես խոստում են բնագրերը, խախտվել է
նոր և հաջորդ կաթողիկոսների ժամանակ։ Նա միամտամանակ փոփոխու-
թյուններ կատարեց ընթերցմաննիկ մեջ։ Ուշագրավ է, որ Հունվարի 6-ի

կատարվող՝ ջրի օրհնության խորհուրդն ու կանոնը առաջին անգամ մեր
մասնագրութեան մեջ գտնում ենք Հ. Օձնեցու մոտ։

Նախորդ տոնացույցից են գալիս Պետրոս Հայրապետի և Արիսողոմ
սարգավարի, Անտոն Անապատականի, Թեոդոս Թագավորի Հիշատակի օրե-
րը, որոնք, ինչպես արդեն ներկայացրել ենք, առանձին տմամբվերով էին
նշվում։ Հ. Օձնեցու տոնացույցի առանձնահատկությունն այն է, որ այն-
տեղ Հիշյալ տոները վերամոխցրել շարժականի և տնտնում էին Մեծեցան և
Յայտնութեան ութերեքից (Հունվար 6-13) Հետո՝ վերադարձել Հերթական
նախամար։ Իսկ եթե Առաջագործ ընկնում էր Հունվարի 11-ից 13-ի սահման-
ներում և Մեծեցան և Առաջագործ միջև օրեր չէին մնում, ապա այդ Հիշա-
պակի օրերը տեղափոխվում էին տոնական տարվա այլ հատված։

Հովհաննես իմաստասեր Օձնեցին իր խորագրություն մեջ՝ տոնական
տարվա կտրվածքում, Առաջագործի բարեկենդակից մինչև Բուն բարեկեն-
դան շարաքական շարքով յուրաքանչյուր շաբաթական երկուշաբթի, երեք-
շաբթի, հինգշաբթի և շաբաթ կանոնից նախորդ շրջանում հայոց մեջ տե-
ղաբացված մեծ տոնիվոլ արքերի Հիշատակի օրեր, որոնք ասացան Համա-
հայկական բնույթի և կարգրին աշխարհ օրերի կանոնները, քնն բնագրերում
երբեմն հանդիպում են ամիսամսաթվային նշումներ՝ տարբեր տոմարնե-
րով։ Նախաքական շաբաթում չորեքշաբթի և ուրբաթը պահեր օրեր էին։

Ռ. Վարդանյանը հիմնավորել է, որ Հ. Օձնեցին իր խորագրած տոնա-
ցույցում առաջին անգամ շաբաթ օրվա կանոնով սահմանել է Մարգիս գր-
ավարի Հիշատակի օրը՝ Առաջագործ բարեկենդակի կիրակիից Հետո եկող
շաբաթ օրը²։

Ինչպես արդեն առել ենք, Առաջագործի պահեր սահմանել է Հովհան
Մանգակունին։ Հովհան Օձնեցին այդ շաբաթ օրվա կանոնով մեկնորպել է
Սուրբ Մարգարի Հիշատակի օրը, ինչի հետևանքով հնապաշատ Առաջագոր-
ծի պահը, որը անվանվում էր նաև Ներսեսացոց, փոխվել էր Սուրբ Մարգ-
արի անվամբ։ Երբեմն երկու օրեանկ։

1. «Եւ Ներսէսացոցն ի Հունում եւ սրբոյն Մարգար ի նորումս»։

2. «Եւ յոթելս և անանք սուրբ Մարգար պահս ասին, ըստ այոյն իմացիս զա-
ւանդ մերոյ ազգիւս»։

Ասենք նաև, որ Սուրբ Մարգարի Հիշատակի օրը նախորդ շրջանում
տնտնում էր Հունվարի 31-ին տեղայնացված մեծ, իսկ Հ. Օձնեցին նրան
ավել համահայկական բնույթի և վերանց շարժական տոնի։

¹ Յովհաննես իմաստասերի Ամենայն Մատենադարանից, էջ 12։

² Յովհաննես իմաստասերի Ամենայն Մատենադարանից, էջ 132, տե՛ս նաև Կանոնադի-
խայր, էջ 532։

³ Սևո, էջ 32-33, տե՛ս նաև Կանոնադիչի խայր, էջ 534։

¹ Ռ. Վ. Վարդանյան, Կայր տոնացույց, էջ 201-202։

² Շնո, թիվ 1007, էջ 101 ք։

³ Շնո, թիվ 1007, էջ 108 ա։

Տոնացույցներ Առաջավոր կերպերից հաշված 2-րդ կերպերից հետևելով երկուշաբթի սահմանել են Առանձնաց հիշատակը, երեքշաբթի՝ Ուկեանց, հինգշաբթի՝ Սուրբառանց և չարաթ՝ Մահակ կաթողիկոսի:

Այս շաբաթ, ըստ եղիչի՝ Առանձնաց նահատակությանը կատարել է Վարդանանց պատերազմից երկու տարի առաջ¹, իսկ Ուկեանցը, ըստ հայոց ավանդության՝ Սանատրուկ թագավորի ժամանակ: Վերջապես Սուրբառանցը՝ կարճ ժամանակ հետո: Ի զիջ, Սուրբառանց հիշատակ օրվա մասին տեղեկություն է ապրի Սահական Սյունեցին², որը Հ. Օձնեցու նոր խմբագրության սկզբնական տարիների հետ է առնչվում:

Շաբաթ օրվա կանոնում սահմանված և Մահակ կաթողիկոսի հիշատակի օրը: Մահակ Գարեթը ժամանակից, ըստ պատմական տեղեկությունների հազվեբար 2-րդ 2-րդ տարվա սկզբին՝ Նուստուրի 30-ին (= սեպտեմբեր 6, այն է՝ 440 թվին: Նա սրբացվեց և, ըստ հայրյան տեղեկության՝ թաղուպի հետո Մահակի հիշատակի օրը յուրաքանչյուր տարի նշում էին Աշտիշատում, այսինքն տեղադրեցված բնույթ ունի: Հ. Օձնեցին նրա հիշատակի օրը վերանշեց Համահայկականի՝ զենյով շաբաթ օրվա կանոնի առկ՝ այն է սեպտեմբեր 6-ից շատ առաջ, և հիշատակի օրն ստացավ շաբաթական բնույթ՝ Դորախառար, Հայասի չէ, թի շաբաթ օրվա սահմանման համար 2. Օձնեցին տվյալներ ունեցել է, թե ոչ, քանի որ հայրյունը և նրանից հետո եկող ու մի պատմիչ շաբաթվա սրել օրվա մասին տեղեկություններ չի ապրի Ավենայոն է, որ Մահակ Գարեթիկոսի հիշատակի աշուր օրը՝ սեպտեմբեր 6-ը, տեղափոխվել է այլ տեղ, սակայն, ամառահան հաշվարկով՝ օգոստոսի զորենիվ շաբաթ օրվա նշումը՝ Բ. Հ. Վարդանյանն ստացել է Մահակ մահվան տարին, այն է՝ 441 թվականի սեպտեմբեր 6, շաբաթ, այսինքն պատմական տվյալներից մեկ առավա տարբերությամբ, որը կարծես թ. հաշվում է Հ. Օձնեցու՝ շաբաթ օրվա կանոնից հիմքը: Ինչին, Հ. Օձնեցու նոր խմբագրության մեջ Մահակ կաթողիկոսի համար սահմանված կանոնի փոփոխություն չկրեց հնագույն տոնացույցներում:

Տոնացույցներ Առաջավոր կերպերից հաշված 3-րդ կերպերից հետևելով երկուշաբթի զրեկ են Պրես քաղաքակի և Մարիկոս՝ Արեթուսան եպիսկոպոսի հիշատակի օրը, երեքշաբթի՝ Վարդանանց, հինգշաբթի՝ Ղեռդանց, չարաթ՝ Աթառատի և Բարդուի և Գրիգորեանց՝ Առաուառաքանի նշանացու, Մթանելադարն և Հովհաննես, Կիւրղի, Գրոկղի, Երանոսի, Եպիփանես, Եփրեմի և Միլիտանի և որ սցին ձեռն են:

¹ Տե՛ս Մուրզոմ պատկարը, Մուրզո ևս տեղե Պալատականց եկեղեցու, Անթիպա, 1981, էջ 189-190:

² Մուր, էջ 155-156:

³ Վրդ յայոց, էջ 323:

Բ. Հ. Վարդանյանը հիմնավորել է, որ Պրեսի փայտաքանդությունը հուսարենից Հայերեն է թարգմանվել 558 թվականին՝ Հեցած Արեգ 22 = փետրվար 26 = երեքշաբթի համապատասխանության վրա: Ուստի Հ. Օձնեցու խմբագրության մեջ նրա հիշատակի օրը սահմանելը տոնացույցային տարվա այդ համապատասխան հաշված չի հարուցում: Բնագրում երեքշաբթի օրվա նշումը ցույց է ապրի, որ Հ. Օձնեցին կանոնի է ոչ թե երեքշաբթի, այլ երկուշաբթի: Այնինչ, որ Մարիկոս Արեթուսան եպիսկոպոսի հիշատակի օրը ուշ չըբանում է միացել Պրես քաղաքակի հիշատակի օրվան:

«Փաստատի Բիզանդիի Գրառություն հայոց ու թվ. (11) գլխում, որ վերաբրված է «Յազագու մեծի պատերազմին Գարեթից և հայոց ընդ միմեան, և անկանեկոց և պատերազմին զորավորին Լալչի: Եւ ժառանգաբար արքայի, եւ փոխեկոց յայտարհէ հայոցպետին Վրթանես, պահպանվել են ուշագրավ տեղեկություններ, որոնք առաջին հայոցացի թվում է, թե անեթիբեան կաղ լուսնին Վարդանանց տանի հետ, սակայն այն միայն արտաքուստ է, իսկ իրականում պարզ են դառնում այդ տանի տեղեկությունը և պատերազմում հայտարարի և հայերենից համար նահատակվածների կանանակապացման հիմքը:

Ներկայացնելով 11-րդ գլխի զեպերի թույնտեղեկությունը, որն անմիջապես տեղեկում է տանի կանանակապացման հետ: Այնտեղ գրված է, որ խիստ պատերազմ տեղի ունեցավ պարսիկների և հայերի միջև, որովհետե պարսիկները մեծ բազմությամբ եկան հայոց աշխարհն առնելու: Այդ Մեծ Հայքի պարագլուխ և զորավար Վաչեն ժողովում է նախարարական զորքերի ազատների բանակը և զուրկ գալիս դարձյալ զորքերի հետ պատերազմելու: Երկու կողմից էլ անասելի կատարած է լինում, և շատ մեծանե ավագանիներ կոտորվում են: Այս պատերազմում ընկնում է նաև Վաչեն հայոց պարագլուխը, և թույնտեղեկ աշխարհը սգի մեջ է ընկնում, որովհետե անը շատ անգամ նրա մեղքով փրկություն է չարհել հայերին: Այս Վրթանես եպիսկոպոստանը ժողովում, միջխառում է թուրքին, իրեն հուրով թագավորին և սգի զորքին, որոնք սրտակեղ ուրբով ու արտասուրով թախալի հողանքով, մեծ լայն ու կոտոր կաշկանդված սղում էին զեպանների կարիքները մոացաններին համարելով: Մեծն Վրթանեսը նրանց սփռվելով սասում է. «Միջխառվեցի Բրիտանոսով, որովհետե նրանք, որ մեռած, մեր աշխարհի, եկեղեցիների և առովանատուր հայոցացի համար (մեռած), որպեսզի մեր աշխարհը չկորչի, քարոտանդ չլինի, սուրբ եկեղեցիները չլողվեին, մարտիրոսները չանարգվեին, (եկեղեցական) սպարները պիտի և անհավատ մարդկանց մեռը չանցնեն, (եկեղեցու) սուրբ ուխտը

⁴ Բ. Հ. Վարդանյան, հայոց տոմարական և... երևակայ, էջ 43-44:

չալալյի, միտված ժողովուրդը դեր է զինել ու չմտածվի անհավատները պաշտամունքի գտնադան պղծություններին: (Որովհետև) իմն թնամիները մեր աշխարհը զբաղեն, այնպիսի կհաստատեն անօրեն, անհավատ, անաստված կարգերը, որ, հասանք, լին երբեք լինելու չէ: Իսկ մեր բարեպաշտ նահատակները այս բանի համար պատերազմ մղեցին, և չարքեր մի աշխարհից հայտնելով մեռան, որպեսզի անհավատությունը այս առավանդապաշտ և աստվածաբար աշխարհը մուտք չգործեն և չար կամքին ծառա չդառնեն և չառ Հոգիներ, որ ջերմունակ տերով իբրտ հնկապաժ են միշտացել չբաժանել, չբաշխան: Իսկ որտեղ մինչ կենդանի էին արդար պաշտամունքով աշխատելիս այն բանի համար, և զհնչելի աստվածային հշմարտության համար, եկեղեցիների, ժարախրանների, կրակ տուրք ուխտի, հավատի կարգերի համար, բաժանախական ուխտի և Բրիտանի անուանել անթիվ մեր միտավանդների և աշխարհի բնիկ տերով համար, և երանք, որ իրենց կյանքը չկենդանիցի այս բոլորի համար, երանք պետք (պատվիրե Բրիտանի վկաների հետ: Ուրեմն երեսեց չլուծե, ալլ արժանապես պատվերն նահատակների հետ, մշտական կարգ սահմաններ ամբողջ մի աշխարհում, որ ամեն ոք անկախան կատարե քրտեց քաղվեթան նահատակ ինչպես Բրիտանի անհատականներ: Իսկ մենք ամեն կատարենք և արար լինենք, որ Աստված արանցով մեկ հետ հաշտ լինի և աշուհետե խաղաղություն չնսրեն:

Եվ Վրթանան մեն քահանայապետը որենք սահմանեց (մեր) աշխարհում տարեց-տարեի երեսեց հիշատակը կատարել, ինչպես և երեսեց, որտեղ Նույն կերպով աշխարհի փրկության համար կենունին: Կանոն դրեց քրտեց անունները հիշել Աստուծո, սեղանի առաջ պատարագի ժամանակ երբ արբերի (Մահարկացող) անունները հիշվում են, որնչպեց հետո քրտեց, իսկ ընկանանով ժաղաղությունն զուլմ և խմաճեց տանին: Որովհետև... ասում էր... քրտեց պատարագի նախաստամարտում ընկան Հուշա և Մատթիա Մակարայեքի և նրանց երպարներն նստանվթամք»:

Քննադատող տեղեկությունները կարելի է անել մի բանի հետևություն Սրբազան կարգի և ամեն սահմանելու իրավունքը պատկանել է կաթոլիկության, այնպիսի զեղբույր Վրթանան: Մատենադարանայն նյութերն ուսումնասիրությանը ջույց է առել, որ արքայական կարգը և տաներ սահմանելու իրավունքը թեև ունեցել է տարրիկ դեկորումներ, սակայն մնացել է կաթոլիկաների իրավասության սահմաններում, և այն զործում է մինչև օրս:

Ժողովուրդի 30-ական թվականների սկզբներին կանոնականացվել է քրիստոնեական հավատքի և հայրենիքի համար պատերազմում նահատակվածների հիշատակի օրը, որը տարածվել է նաև Հնդկաստան սերունդներով: Համաքրիստոնեական «Տոնացույցում» տեղի ունեցելու ամեն

(այնպիսի զեղբույր Մակարայեցի) շարունակություն է հանդիսացել Վաչե Մամիկանյանի և Վաչեյանների հիշատակի օրը, որը տեղացիացել է և համաքրիստոնեական տոնացույցի հայկական տարրերով մեկ տաղեցի աշխարհի երեսեց և բովանդակություն: Հետագայում, ինչպես կտեսնենք, այդ կանոնի տակ տանել են Վարդանանց պատերազմի նահատակների հիշատակի օրը՝ մեկ ժրտանական կանոնով, սակայն հետագայում խմատար տեղեկությամբ նախատիպ տաներ սահմանների ընդլայնվել են և դրվել աստվածի կանոնների տակ տեղական տարվա տարրեր օրերում:

Բնագրում միաժամանակ առվում է, որ Վրթանան կախաղաղասպետը կանոն դրեց Վաչեի և Վաչեյանների անունները հիշել Աստուծո սեղանի առաջ պատարագի ժամանակ, երբ արբերի, այսինքն Մակարայեցից անուններն են հիշվում, որից հետո քրտեց:

Հիշալ տեղեկությունը Շարադարություն և առաջի գանել Վաչե Մամիկանյանի և Վաչեյանների հիշատակի օրվա ամեն-ամառաթիվը:

Մահակ կաթողիկոսի «Կանոն ընկերություն»-ում, այն է հետագույն տառացույցում, որից անկախում օգտվել է «Քրիզանդարան պատմություն»-ի Հեղինակը, Մակարայեցից հիշատակի օր է սահմանվում զոտոտի 1-ի կանոնի տակ, որն է «Ապաստան ամառ»-ի օր: Մակարայեցից «Գլխավորեն եղբայրույն և Շրմոննա եւ եւթն որդիսն Նորա ...»: Նույն ժամանակ տեղեկություններ ենք գտնում «Կանոն ընկերություն»-ի հետագա խորագրություններում, որտեղ իրավասվել են 5-7-րդ դարերում: Հետևությունը պարզ է Մակարայեցից և Վաչեյանների հիշատակի օրը յուրբանշյուր տարի անուն զոտոտի 1-ին:

Հարկ է նշել, որ Հովհաննես Օձնեցի կաթողիկոսը Հայոց տոնացույցում կատարեց արժանապան բարեփոխում, այն է՝ արբերի հիշատակի օրերը կանոնեց շարադարական շարքերով, թեև Վարդանանց տանը աստվածացեց, բայց Մակարայեցի և Վաչեյանների հիշատակի օրը թույլեց նույն կանոնի տակ, հավանաբար ամանդույթը չխախտելու համար, ինչպես և այդ տեղում տոնական օրը վերանց շարքական: Այն դրեց Վարդանանց հիշատակի օրը 22-րդ օրը երկուշաբթի կանոնի տակ, որ շարադարական շարքի վրա տեղ է հետեցվել մեկանգրպում: «Ջինք Վարդանանց շարքի կիրակի ... րը (երկուշաբթի), Մակարայեցից»: Թեև, ամառույթի համաձայն միայն Մակարայեցից հավաքական տեղեկումն է զգում աշտեղ, բայց Վաչեյանների տանը կատարվել է այդ կանոնում: Այն կատարում էին հուլիս 18- օգոստոս 21-ի սահմաններում նույն տարի, և միայն երբ ապրիլի 4-ին կատարում էին Զատիկը (մայիսի 23-ին Հովհաննիսյան և հուլիսի 11-ին Վար-

դավաճը՝ Օդոստոս 1-ն բնկնում էր երկուշաբթի և համբերեմում նախկին աշխարհ տանի օրվա հետ:

Միմեոն Երեւանցիներ Վարդավառ - Վերաբարման Աստուածաւորն հաս-
վածում արքերի տաների համար նախատեսել է երեք շաբաթ նախորդ տո-
նացույցի 4 շաբաթվա փոխարեն, ուստի 3-րդ և 4-րդ շաբաթվա արքերի հի-
շատակի օրերը միացրել է մեկ շաբաթվա կարգի տակ: Նրա մաս բննադի-
վող կանոնը ձևակերպված է այսպես. «Երբորդ կիրակի զինի Վարդավա-
ռին, երկուշաբթի, Սրբոց Մակարայեցոցն, Եղիազարու, քահանային և Նա-
մուշեայի և Եսթն արդարն նորին ...»:

Փառստորն Մակարայեցոց Հիշատակի օրը տեղագրության է նախորդ էր
կուշաբթի օրը, պահպանել է երկուշաբթվա կանոնը, բայց մեկ շաբաթի
տարբերությամբ, այսինքն տանը կատարվում էր մինչև օգոստոս 14:

Այժմ անցնենք Վարդանանց տանի կանոնակարգման խնդրին:

Վարդանանց պատկարգված, Հատկապես Ավարայրի ճակատամարտը
իմպւսա Հայտնի է, տեղի ունեցավ 451 թվականի մայիսի 26-ին (հուլյան ու-
ժարով) Հոգեպաշտյան (Պետեոկոստի) կիրակիին նախորդող շաբաթ օրը
ըստ Ղազար Փարպեցու, տեղեկության: Սակայն Մայիսի 26-ը չդարձա-
նրանց Հիշատակի օր, քանի որ Համարենք կանոնը հաստատված էր, ինչպես
տեսանք, դեռևս 4-րդ դարի 30-ական թվականների վերջերին 40-ականներ
սկզբներին: Այլ խոսքով՝ Վարդանանց Հիշատակի օրը հենց սկզբից, համա-
նաբար 452 թվականին, տանգից Մակարայեցոց և Վաչեյանների հետ միա-
սին, աշխարհ տոնական օրով օգոստոսի 1-ին, մեկ կանոնի տակ, հաջանա-
բար 452 թվականից մինչև 8-րդ դարի 10-ական թվականների վերջը:

Վալ չբխանից Վարդանանց տանի կատարման մասին մատնետարտի
տեղեկություններ մեկ Հայտնի չեն: Սակայն Եղիշին «Վասն Վարդանի
Հայոց պատերազմին» երկում, որը գրվել է մինչև 469 թվականի փետրոս-
րի 17-ը, Մակարայեցոց գրքերից օգտվելու փառք բավարար է, որպես
հիմնավորվել, որ նրանց տանը կատարվել է Վարդանանց պատերազմից հե-
տ մեկ միասնական կանոնով և հասկանալի է դառնում Եղիշին օգտվել
Մակարայեցոց գրքից:

Ինչպես տեսանք, 720 թվականին Հովհան Օմենցին Հայոց տոնացույ-
ցում կատարել է արմատական բարեփոխում, այն է՝ արքերի Հիշատակի օ-
րերը կանոնել է շաբաթական շաբթերով, ինչպես և առանձնացրել է Վալ-
դանանց տանը Մակարայեցոց և Վաչեյանների մեկ միասնական կանոն

և դրել շաբաթական շաբթի տակ Բուն Բարեկենդանից առաջ բնկնող շա-
բաթի և երեքշաբթի օրվա կանոնի տակ:

Տեսանք, որ Հայոց մեկ սրբացման կարգը և տոն սահմանելու իրա-
վունքը պատկանել է կաթողիկոսին, ուստի Հովհանն Օմենցի կաթողի-
կոս օգտագործել է իր իրավունքը և աշխատել Վարդանանց տանը՝ զենիվ
առանձին կանոնի տակ: Այլ խոսքով, Հովհանն Օմենցին սահմանել է
Վարդանանց տանը ոչ թե առանձին հրամանով, այլ պարզապես այն դրել է
իր իսկ իմացված տոնացույցում, որը նրա իրավունքի գրեթե ամեն մեկ է
միայն:

Հովհան Օմենցին չվերականգնեց մայիսի 26-ը որպես Վարդանանց
Հիշատակի օր, թեև նա կարող էր հաշվել Հիշյալ ամիս-ամսաթիվը, այլ այդ
տանը սահմանեց Բուն Բարեկենդանից առաջ բնկնող երեքշաբթի կանոնի
տակ, որովհետև նրա ճանչց-տոնացույցը գրված էր շաբաթական շաբթի
հիման վրա և այդ տանը իբրև շաբաթական տոն, սահմանվում էր 35 օրվա
սահմաններում, մյուս կողմից սահմանաւորված Զատիկ - Պետեոկոստե
հատվածում արգելվում էր արքերի Հիշատակի օր կանոնելը, քանի որ այդ
հատվածը խփված էր Բրիտանիան և՛ ըստ ավանդության այդ արգելիք
դրել էր Հովհան Մանդակունի կաթողիկոսը:

Տեսնելու տարվա մեկ Վարդանանց տանի տեղի նրա ընտրությանը
կարծում ենք կազմվել է Վրիշապաշտյան պատմությունների և Հոգեկոսի մեկ
բերած Վրթմանի կաթողիկոսի միթիոթապոսն խոսքերի վերջին հատվածի
հետ, որպես առում է, որ նրանց (Վաչեյանների և հետագա նահատակների)
համար շյուք, այլ արժանապես պատվենք նահատակների հետ, ժշտական
կարգ սահմանելը տարող մեր աշխարհում, որ անկն աք նախաժան կա-
տարի արանց քաջության նահատակի ինչպես Բրիտանիան նահատակները:
Իսկ մենք տան կատարենք և ուրիշ լինենք ... Ինչպես Հայտնի է Հայոց
քրիստոնեական տոնացույցում Բուն Բարեկենդանին նախորդող երկու շա-
բաթերը ուրախության և բարեկենդանության օրեր էին:

Հովհանն Օմենցի կաթողիկոսը Վարդանանց Հիշատակի օրը կանո-
նել է առաջադարձ կիրակիից հաշված 3-րդ կիրակիից հետո եկող երեքշաբ-
թի կամ Բուն Բարեկենդանի կիրակիից հետո հաշված 6-րդ օրը, որ նույնպես
երեքշաբթի է: Այն պահպանվել է Օմենցու տոնացույցի հետագա բերօրի-
նականությունների մեջ: Բերենք Հայոց հաջորդ տոնացույցների գրառքերի
տեղեկությունները: Ըստ 759 թվականարի ձեռագրի՝ «ԳԵ. (երեքշաբաթ),
Սրբոց Վարդանանց» (Ջ 179բ): Համարենք փաշտության ունի նույն 179
թվականարի գրառքերը (Ջ 540բ): 2092 թվականարի տոնացույցն ունի

ամսամիջինն Նշում, այն է՝ «Գլ (երեքշաբթի) առ, Վարդանանց, Ի Հրատից Է (30)» (ՔՀ 232 ա): Այլ խոսքով՝ Վարդանանց տոնը 8-14-րդ դարերում հասարակ է հունվար 28/29 - մարտ 2-ի սահմաններում, բանի որ Հայոց անասնալույսում քննարկվող տոնը չարժանան էր և կազմում էր Զատիկի տոնի (մարտի 22- ապրիլ 25) հետ և տասնամյում էր ինչպես Զատիկի տոնը, 35 օրվա սահմաններում տարիների կտրվածքով:

Վարդանանց տոնը մնաց նույն կանոնի տակ մինչև 14-րդ դարի սկզբները, իսկ հետագայում այն տեղափոխվում ենք տեսնում նույն շաբաթի հինգշաբթի օրը, այսինքն Դեպոզիտից և Վարդանանց օրերի տեղերը փոխարինվեցին մեկը մյուսով: Երևոյն որչափ փայտաթուղթներ: 752 թվաՀամարի դրչապարուն կարգում ենք. «Ել. (հինգշաբթի) Վարդանանց» (ՔՀ 153): Նույնթուղթ տեղեկություններ են տալիս 5667, 7203, 4164, 4874, 5398, 4459 թվաՀամարների դրչապարունի տոնացրվելու իմարգրությունները:

Հայոց տնտրված տոմարի կարգով արժամ հաշոցների իմարգրություններն ունեն «Հրատից Է (30) - Սրբոց Վարդանանց» ձևակերպումները: Նույնթուղթ տեղեկություն է փաստագրված Գրիգոր Վկայաների Տոնանունների շարունակությունն մեկ Հայոց ամսամիջինով արժամ մասում, ինչպես և 4977 թվաՀամարի հաշոցում: 940 թվաՀամարի հաշոցը Վարդանանց հինգշաբթի օրը գրել է Ազատասու և (5) և Հրատից Է (30) կանոնի տակ: 930 և 7741 թվաՀամարների հաշոցների դրչապարունը Վարդանանց տոնի օրը տալիս են երեքշաբթի օրվա կանոնի տակ, ինչպես փաղ չըլանի տոնացրվելու է, իսկ 5414 և 939 թվաՀամարների հաշոցների ձևակերպումն ունեն «Հրատից Է (30), Սրբոց Վարդանանց (իսկ ներքին լուսանցքում առկա է հինգշաբթի օրվա Նշումը)»: Հիշյալ բնագրերը ցույց են տալիս, որ մինչև 14-րդ դարի 60-ական թվականները Վարդանանց տոնը կատարել են երեքշաբթի կամ հինգշաբթի կանոնի տակ, որովհետև 752 թվաՀամարի տոնացրվելը (1314 թվ) արդեն ունի հինգշաբթի օրվա Նշումը, իսկ 14-րդ դարի 60-ական թվականներին հետո քնդորենակված և ոչ մի բնագրում չի հանդիպում երեքշաբթի Նշումը: Այլ խոսքով 14-րդ դարի սկզբներին, իսկ 14-րդ դարի 60-ական թվականներին հետո փերջանալու Վարդանանց տոնը տեղափոխվեց նույն շաբաթվա հինգշաբթի օրվա կանոնի տակ: Սիմեոն Երևանցին իր իմարգրած «Տոնացոյց»-ում փերջանալու փոփոխությունը Համարել է բնական է և Վարդանանց տոնը կանոնել է Բուն Բարեկենդանից առաջ բնկնող շաբաթվա հինգշաբթի օրվա կանոնի տակ, որը և կատարվում է մինչև օրս՝ տասնամյակով հունվար 30/31 - մարտ 4-ի սահմաններում տարիների կտրվածքով:

Հայոց Յայտույնների իմարգրությունների մեկ Վարդանանց հինգշաբթի օրը կանոնել «Հրատից Է (30) և Ազատասու և (5)-ի» տակ, իսկ Գրիգոր Նյալնիցու Յայտույնների իմարգրությունների մեկ այլ տոնի կանոնը գտնվում է Անիկայից Բ (օգոստոս 7)-ի տակ, որը հնուագույն տեղափոխություն արչալու է: Ի դեպ, Մ. Ավդիքյանը փայտել է օգոստոսի 7-ը նկատի առնելով միայն Գրիգոր Նյալնիցու տարբերակը:

Այժմ բնկենք Վարդանանց տոնի Համար փայտված Հրատից 30-ի առաջնուն Հարցը՝ Հայոց տոմարական և անասնալույսային եղանակների բնկում հարաբերություններով: Հրատից 30-ը չի առաջացել օգոստոս 1-ից, երբ փաղ չըլանում տանել են Վարդանանց տոնը Մակարայնից և Վաչեյանների հետ մեկ կանոնի տակ, բանի որ Հայոց տոմարական եղանակը ցույց է տալիս բացարձակ պատասխան, երբ Համարում ենք օգոստոսի 1-ը Հրատից 30-ին (Հրատից 30-ը Համարում է օգոստոս 1-ին, որտեղից Հրատից 1-ը Համարում է հուլիսի 3 և Համարում է 44-447 թթ): Այն կարող է արձագանքը լինել Մակարայնից և Վաչեյանների տանի, բայց ոչ՝ Վարդանանց:

Հայոց անասնալույսային եղանակը հարաբերություն է տալիս Համարել Վարդանանց տոնի հետ կապված Բուն Բարեկենդանից հետո հաշված փերջող և չփերջող օրերը երեքշաբթի և հինգշաբթի, ինչպես և Հրատից 30-ը: Բանի որ Հրատից 30-ը գալիս է 12-րդ դարի բնագրից, ուստի հիշյալ տոնի օրը և ամսամիջինը Համարելի է միայն տոսջին տարբերակով, այն է՝ Բուն Բարեկենդանից հետո հաշված 6-րդ օրը երեքշաբթի Հրատից 30-ի հետ:

Ներկայացնենք «Հայոց Տոնացոյց» կոպյուստերային ծրարով հաշվումները.

Ներկայացված	Տոնացոյց	Տոնացոյց	Սո լուսանց	ցույցով հաշվել	ոպյուստ	Տոնացոյց	Սո լուսանց
1074	2	25	3	522	12	30	3
1088	2	22	3	536	12	30	3
1193	1	26	3	641	12	30	*3

Վերահիշյալ աղյուսակից պարզ է գտնում, որ Հայոց չարժանան տոմարի Հրատից 30-ն առաջացել է 1074 թվականին կամ 1088 թվականին դուրսն ունենալով փարաթը 25-ն ու 22-ը և փոխանցվել է հետագա բնագրություններին: Հատկապես 832 թվաՀամարի ձևակերպողը գրող Հեղինակը Հրատից 30-ի Հայոց չարժանան տոմարի ամիս-ամսամիջինը, որն առաջացել էր Վարդանանց տոնի Բուն Բարեկենդանից առաջ բնկնող շաբաթվա երեքշաբթի:

թի. կանոնի կանխեալ գրեւորումից վեր է անել Հայոց աշխարհ տաճարի Հըստից 30-ի Համարից ղեկավար Հայրան տաճարի ազատաւ 5-ը, որը և փոխանցվել է Համազասպ ճաշոցներին և տաճարացիներին, որից Հետո Յարմատուրը կերին, մինչդեռ ազատաւ 5-ին Վարդանանց տան, ինչպես տեսաւ չի կատարվել: Անհայտ է, որ Հըստից 30-ը Համազորվել է Քուն Բարեկենդանից առաջ ընկնող հրեքաբլիբ օրվա Հետ 11-ը դարի 70-80-ական թվականները վերահսկող ապրանքներից որևէ մեկին, իսկ ամենի փոխ Հայոց շարժական տաճարի ամբա-ամսամթիւր Հայանի լեւ, որտեղ կարող էին առաջնաւ ազատաւ 1-ից 5-8-ը դարերում է Քուն Բարեկենդանից առաջ ընկնող հրեքաբլիբ կանոնից 8-11-ը դարերում:

Այդպիսով Վարդանանց տանի կանոնականացումն ընթացել է փոփոխության երեք փուլով:

1. Վարդանանց տան տանի են ազատաւ 1-ին՝ աշխարհ տաճարի օրով մեկ կանոնի առջ Մաղարայանց և Վաչյանների Հետ միասին 5-ը դարից մինչև 8-ը դարի 10-ական թվականների վերջեր:
2. Հովհան Օձնեցին Վարդանանց տանի կանոնն առանձնացրել է 720 թվականին, և այն 8-14-ը դարերում ամսվից Քուն Բարեկենդանից առաջ ընկնող հրեքաբլիբ օրը շարժական տանի վերածված:
3. 14-ը դարի առաջին կեսում Վարդանանց տանը վերափոխվեց նույն շարաթիւմ հիշեցրեթի և տեղում է մինչև քա:

Հ. Օձնեցու կողմից 4-5-ը դարերի Հայրանի թիշատակը շարաթի օր առճանաչումը կանոնից գտնում ենք Վենետիկի 169 թվամարի գրչադրում: Այնտեղ գրված է. «է մարգար Ին. Աթանասի և բարդի և Գրիգորեանց Աստուածաբանի, Նիսաւցոյ, Մարտիկադորի և Յովհաննու, Կիւրդի Գրիգորի, Երանսի, Նպիֆանու, Նփրեմի և Միգրասի, և որ ասցին Նմա՛ն Եւ. և այլ կանոն կատարի», իսկ լուսանցքի վրա՝ «Բարեկենդանին շարաթ տարն»¹:

Ի. Հ. Վարդանյանը Հիմնադրել է, որ Վենետիկի 169 թվամարի գրչադրերի ընդօրինակվել է 994 թվականին՝ որեւէ առեւտրով 898 թվականի գրչադրի²:

Իսկ 9-ը դարի վերջերից առաջ Հայանի է միայն Հ. Օձնեցու խմբագրութունը, ուստի այդ կանոնը հիշյալ ճաշոցի մեջ ընդմիջարկել է Հ. Օձնեցին:

Հովհաննես Խմատաւանը իր նոր խմբագրութւն մեջ ներառեց Հովհան Մոնթպանու խմբագրութւնը՝ Քառասորաց պահելի շարաթ օրերին կանոնիւմ օրերի հիշատակի օրերը, որոնց անդադարմանը է. Մանգափանու խմբագրութւնը վերլուծելիս: Հարկ է նշել, որ Հ. Օձնեցին Քառասորաց պահելից մինչև Պետկեղանակ Հայկու փոփոխութւններ լծարկեց տաճարացի մեջ: Այդ է Հիմնական պատճառը, որ Համաքրիստոնեական տաճարացի Հայկական տարրերի և նրա Հնապա խմբագրութւնների ընդօրինակութւններ կատարվեցին Հնապայում, նույնիսկ մինչև 14-ը դարը և Հասաւ մեջ:

Բաժական է ժառանգել Համաքրիստոնեական տաճարացի Հայկական տարրերի երեք ընդօրինակութւնները, որոնք կատարվել են 9-12-ը դարերում:

Հովհաննես Խմատաւանը «է խորհուրդ նոր Կիրակիին» մեկնութւնը երեւում է, որ Հատկից մինչև Պետկեղանակ ընկնող կիրակիներին կարեւոր էշտանակութուն է արվել, որպես տեսուի՝ Բերատարի նշխրված օրեր, և Հարատարվել նոր միական արարողութւններով: Բաժական է փառանք նոր կիրակի երբ ի Հայոց գալը և այլ տանի գրչադրին պաշտամունք կատարելու կաթողիկոսի կարգադրութւնը, ինչպես տեսաւ վերեւում:

Այնպիսով Համատարան տանն էլ աւճանակել է նոր կիրակիին Հաճորդող կիրակի օրը, այսինքն Հատկից Հաճված 3-ը կիրակի:

Երեւան խաչի տանը նախորդ տաճարացիներում գրված է մայիսի 7-ին, իսկ ու լքրանի տաճարացիներում՝ Հատկից Հաճված 4-ը կամ 5-ը կիրակի օրը: Համատարար 4-ը կիրակիի աւճանակը գալիս է Հ. Օձնեցու խմբագրութւնից:

Ասեց նաև, որ Աւետանց Աստուածամանի տան՝ նոր կիրակիից Հետո եկող չորեքշաբթի աւճանակը գալիս է Հ. Օձնեցու խմբագրութւնից, որը հիմնադրվում է Գրիգոր Աբշարունու «Մեկնութիւն ընթերցանաց»-ի Չափաբա Չափանու խմբագրութւնից՝ կատարված Հաճատարար 865 թվականին: Ասկայն այն միայն առաջատարանական տեսական նշանակութուն ուներ, որովհետեւ տանը կատարվել ու կատարվում էր ապրիլի 6-ին՝ անշարժ տաճարացի՝ նոր խմբագրութւն առաջին անգամ կատարվել է միայն 9-ը դարի 4-ը քառադրին, որը երեւում է նաև Հովհաննես Մկրտչի գլխամատն՝ Հիշատակի օր աւճանակից, այն է՝ Հատկից Հնաւ Եկալ շարաթ օրը՝ Այն կրեւորակից Հովհաննես Մկրտչի հիշատակի օրերի կապակցութւնով:

¹ Վենետիկի 169 թվականի գրչադր, էջ 116 և. տե՛ս Ս. Յովհաննէս, մայր ցուցակ հաշիւն Թաղապատնաւարանի Միտիականից ի Վենետիկ, Կ. 7, Վենետիկ, 1993, էջ 567-568:

² Ի. Հ. Վարդանյան, հայոց տոմարացի, էջ 97-101:

³ Ի. Հ. Վարդանյան, հայոց տոմարացի, էջ 203 և այլու:

- 13-րդ դարի վերջից 14-րդ դարի սկզբների տոնացույցերը վկայել են.
1. «Եթե քննարկել կրկնաշին(ը) Պնեմատիկոսն ... և շարքան ավ(ը)հը ...»
Շարքա՞մ առեմ երեմիայն ժաղաղութի(ն) ի ժաշիս Ա ...»¹;
2. «Պնեմատիկոսներն դիշերն Հսեման է ... Ապա պահը եղիս(ն) և տուն ոչ լինի»;
3. Շարքա(ն) երեմիա Մարգարեին:
4. Ա կերպեցին, որ զկեր եղիս(ն) պահացն եկեղեցո(յ) տան է՞ս»:

Պնեմատիկոսներն տանը փորանջված էին Շարգույն տոնացույցերից:

Մամուկե Կամբջաներեցու «Տառնապատման» մեջ գտնում ենք անհիշատակ հոգեբանի Հայոց մեջ կանանցիվ Հինդ պահընջը զի աք զկեր պնեմատիկոսին ե՛ր՝ վարդավառին, ե՛ր՝ փորձան Աստուածանին, ե՛ր՝ վերացման խաչին, յո՛ր ժամ ի վերնատանն ի Յարութին փոխեցին, ե՛ր՝ Յարստութեան և Մեղեղտ Բրեանքան»²:

Մինչև Մամուկե Կամբջաներեցու վիպերության անգրագառնայլ ելևեղը, որ 6-րդ դարի կեսերին պահընջ են Համբարձումից Հեռ Պնեմատիկոսից առաջ ընկնող Հառվածուն: Այդ է փաստում «Կանոնք առ քաղիկապար»-ի 547 թվականի Հայոց խորագրությունը՝ ի աարքերություն աարքականի՝ «ԺԱ. Կարգեցին աարքերոյն եւ եղին Հաստատութեամբ, թ ի Զատիկն մինչեւ ի Խ-հորդ աք վերացման նորա ուրախութիւն եւ ջնձաւթեւ եղեցին, զի ուուրք յարութեան են եւ փեսայն յառապատար, ապ յետ առանկ վերացմանն պահեացեն, եւ զարեւայ Խ-հորդ» տուն կատարեցին, եւ իբրեւ գտառջին Զատիկին՝ զառն զնցնի»³:

Մամուկե Կամբջաներեցու վիպերությունից երևում է, որ Պնեմատիկոսին Հեռու եկող Հնդգորյա պահընջ կանոնավոր իր 10-րդ դարի վերջերից 11-րդ դարի սկզբներին: Մինչ Հառված են կարծիքու, որ այդ պահընջն սահմանված Հովհաննես Խմատառների՝ տոնացույցի խորագրությունն աղբյուրն է: Մե նազանդ երեմիա ժողդարի Հիշատակի օրը կանանցիվ է շարքա՞մ օրը՝ նախորդ տոնացույցերի ժաշիս 1-ի փախարին, եւ աք զիվ է անվիլ շարքա՞մ տան: Ինչ վերաբերում է Հայոց եկեղեցու Նավակատքի տանին, որը զրկ է Պնեմատիկոսին Հաջորդող կերպին, ապա ընդունում ենք Ռ. Հ. Վարդը Նյանտի տեսակետը: Բանն այն է, որ Դավիթ Այվազկա որդին (Ռ. Հ. Վարդը Նյանտի մաս սխալմամբ տողվի է Դավիթ Բորայրյանը անունը) Հայոց եկեղեցու Նավակատմաց տանի մեկնաբանն մեղ աղ տանի սկզբնավորում

կառված է Գրիգոր Լուսավորչի անվան Հեռ, մինչդեռ բնութագրող տանն իբրեւ շարժական տան չէր կարող առանձնալ ավելի վաղ, քան 8-րդ դարի սկզբերը⁴, այսինքն մինչև Հ. Օձնեցու՝ անանցույցի խորագրությունը:

Ի դեպ, Երեսնի 832, 6235, ինչպես և Վանեսի 639 թվականների գրչագրերում ու տոնապատմաններում, Դավիթի վերագրվող մեկնաբանն մեղ, ինչպես տեսանք, պահպանվել է Հայոց եկեղեցու Նավակատքի տանը Պնեմատիկոսից Հեռու եկող կերպին և Հայոց շարժական տոմարի Տթ 20-ի զրանցումը, որոնց Համարքա՞մ Շարքա՞մ անանցույցային եղանակով Ռ. Հ. Վարդանյանն առանց է այդ տանի կատարման տարիները՝ 1090 թ., 1104 թ., 1118 թ. և 1132 թ.⁵, որոնք փաստում են տանի կատարման իրողությունը 11-րդ դարի վերջերին - 12-րդ դարի սկզբներին. միաժամանակ հիմնավորված են տանի մեկնությունը դրելու ժամանակն ու Հնչիկանի: Գրագրված է, որ Հայոց եկեղեցու Նավակատքի տանը կատարվել է 11-րդ դարի վերջերին և 12-րդ դարի սկզբներին առաջ, եւ մեկնություն Հնչիկանը՝ Դավիթ Այվազկա որդին է, և առացված թվականներից բացարձակ մեկի բնութագրումն Հեռաբար չէ, բացառված է միայն 1132 թվականը, երբ Դավիթ Այվազկա որդին մահացավ էր:

Տոնացույցերը Պնեմատիկոսից Հառված 2-րդ կերպիկից Հեռու եկող երկուշաբթի օրը դրել են Հոփսիմեանց Հիշատակի օրը, երեքշաբթի՝ Գալիանեանց, Հինգշաբթի՝ Հովհաննես Մկրտչի և Աննադանիէի և շարքա՞մ Գիրգոր «Են ի Վերադէ»-ը:

Չազար Փարպեցու տեղեկության համաձայն Հոփսիմեան և Գալիանի Հիշատակի օրերը տնուն էին Վաղարշապատի եկեղեցիներում, որոնք ունեին տեղաշարժված բնույթ, երբ որ Համաքրիստոսեանեան տոնացույցի Նախկան տարբերակում և նրա Հնադար խորագրություններում չեն զրանցված երանց Հիշատակի օրերը: Ռ. Հ. Վարդանյանը հիմնավորել է⁶, որ Հոփսիմեանց և Գալիանեանց Հիշատակի օրեր են եղել տեղափոխերի 26-ը և 27-ը, երբ տանն են երանց Հիշատակի օրերը 4-8-րդ դարերում, իսկ Հովհան Օձնեցու՝ անանցույցի նախ խորագրության մեջ զրկեցին Պնեմատիկոսից Հառված 2-րդ կերպիկից Հեռու եկող երկուշաբթի և երեքշաբթի օրերին, այսինքն 9-րդ և 10-րդ օրերի տակ, առաջան համաշխարհային բնույթ, բայց վերամոփեցին շարժական տաները: Այս տեսակետից ուշադրվում են Հոսի 26 և 27 ամիս-ամսաթվերի Համադրությունը երկուշաբթի և երեքշաբթի

¹ ՉՈՒ. թիվ 754, էջ 169 ա-բ.

² ՉՈՒ. թիվ 752, էջ 165 ա- 166 ա.

³ ՉՈՒ. թիվ 1007, էջ 108 ք.

⁴ Աստվածաշիր Քալոյ, հ. Ա, էջ 34.

⁵ Ռ. Հ. Վարդանյան, Նալոյ տոնապոյցը, էջ 203 և այլն:

⁶ Սևյ, էջ 203, 334-335.

⁷ Սևյ, էջ 316-322:

կամ Պնտակոստից հաջորդ 9-րդ և 10-րդ օրերին: Տահացույցային եղանակի կիրառումը ստացվում են Հեռախոս արդյունքները՝

1. 865 թ. (հայոց 314 տարի) = մայիս 23 = Հոռի 26, երկուշաբթի և հունիս 19 = Հոռի 27, երեքշաբթի:
2. 970 թ. (հայոց 411 տարի) = մայիս 23 = Հոռի 26, երկուշաբթի և մայիս 24 = Հոռի 27, երեքշաբթի
3. 984 թ. (հայոց 433 տարի) = մայիս 19 = Հոռի 26, երկուշաբթի և մայիս 20 = Հոռի 27, երեքշաբթի:

Գարգ է դասվում, որ Հոռի 26-ը և Հոռի 27-ը՝ իբրև շարժական տոմար ամսաթիվեր, առաջացել են տահացույցային եղանակով հնչյալ տարիներին թևեղ զրանցվել են Ագաթանգեղոսի պատմության մեջ. հատկանշական այդ ժամանակները ընթացում կամ փոքր ինչ հնա: Մեր քննարկում խնդրի համար սուլադրվում այն է, որ հնչյալ տարիներին, հատկապես 865 թվականին հայոց, առանձնապես է. Օմեհյան՝ առաջացել են իմաստը հայտնում էր կառավարի, ուսում Հոփոսեանց և Գալանանց Հրատակ օրերը սահմանել է Հովհաննես Իմաստասեր իր՝ առաջացել են իմաստը հայտնում մեջ՝ դասեր դնելով Պնտակոստից հնա եկող 9-րդ և 10-րդ օրերին՝ երկուշաբթի և երեքշաբթի: Իսկ Հովհաննես Մկրտչի և Աթանգեղոսի Հրատակի օրը կանոնավոր է հնդկաշաբթի օրվա տակ: Վերջապես, օգոստոս 29-ին է սահմանվում Հովհաննես Մկրտչի 2-րդ տան օրը:

Հարկ է նշել, որ Հովհաննես Մկրտչի տանը բնակ են Մ. Ավգերյանը Կ. Օրոսյանը, Ն. Ավերյանը, Գ. Ասատրյանը և Բ. Վարդանյանը:

Այսպիսով երկու տանի առկայությամբ ամփոփենք ուսումնասիրության ներքին արդյունքները՝ հավելելով մեր մեկնաբանությանը, քանի Հ. Օմեհյան այդ տանը հայտնի էին:

Ներկայացնենք Գրեգորիի վարդի կամ Ագաթանգեղոսի պատմության, ինչպես և «Բրազանդարան պատմություն»-ի կամ Փափասու Բազանի «Հայոց պատմության», ինչպես և Հովհան Մամիկոնյանի «Տարե պատմության» և Ներսես ու Ներսիսյանի հիմնական թվերի կամ հրամանների աղեկությանը:

Գրեգորիի վարդում վկայվում է.

«և Հրատակից (Գրեգոր Լուսավորիչը) կատարել անց (Տարանում), ի նմի տեղում (Հովհաննես Մկրտչի նվիրված եկեղեցում, որը հետագայում անվանվել է Սուրբ Կարապետ) ժողովար ամենհուն, յիշատակ արցուն (Հովհաննես Մկրտչի և Աթանգեղոսի), որ օր ես(ւ)թն էր Սահմի»:

«և զյիշատակից վկայից (Մեծի Յովհաննես և սրբյ վկայի աստուծոյ Աթանգեղոսի) քեթելով (Գրեգոր Լուսավորիչը) ժամադրեաց ի տանի մեծ Հայտի, յետեացն պատման ի ժամանակի՝ զիցն Ամանար ամենաբեր նոր պաղոց տանին, հրաբեկալ զիցն Վանաթի, զոր յառաջագոյն իսկ ի նմի տեղում պատշէին յարախոթան նաւասարդի աւուր: Զի ժողովեալ ի յիշատակ մեծի Յովհաննես և սրբյ վկայի աստուծոյ Աթանգեղոսին՝ յայն աւուր խմբեալ նմի յաւանի (Բազանի) տեղեցին»:

Փափասու Բազանի պատմությանից տեղեկանում ենք, որ Բազանում Հովհաննես Մկրտչի տանը, որ կառուցվում էր Նաւասարյան տաներին, այդ տանի համբնիկ էր կիրական օրվա և Գեկի պատմության հետ՝ «ևս յայն աւուր (կիրակի) տեղ զիմացա յիշատակի Մեծին Յովհաննես»:

Ներսես ու Ներսիսյանի հիմնական թվերում կամ Հրամաններում վկայվում է. «Տարե արցուն Յուրաննես Մկրտչի ու վկայի, զոր նախադարձաց առաքելու և իստապանազն Քրիստոսի ու Հայր վերադնի նորոգման բոլոր Հայաստան աշխարհի Գրեգորիոս՝ ի վանո, զի ուխտադրութեան դահաւը հաստատեցաւ»:

Վերջապես Հովհան Մամիկոնյանը հաղորդում է, որ Գրեգոր Լուսավորիչը Սուրբ Կարապետի տանը սահմանել է՝ ժողովար նշելով Նաւասարի 1-ը:

Այնպիսով է, որ քննարկվող սրբերի հիշատակի տանը նախապես ունեցել է տեղադրացած բնակիչ և տանի նե Տարանում ու Բազանում:

Երկու տանը կառուցվել են տեղում տեղական օրերով՝ հունիս 24-ին և օգոստոսի 29-ին, թևե Համազգիվ են Հայոց շարժական տոմարի ամիսամսաթիվերի և նախկինում կառուցված ամաստի արևադարձի՝ Ամանարյան Լավասարյան, այն է՝ նոր պաղոց տան հետ:

Հարկ է նշել, որ Փափասու Բազանը հասուն չէր այն է, որ Հովհաննես Մկրտչի հիշատակի օրը՝ հունիսի 24-ին Բազանում սահմանել են Գրեգոր Լուսավորիչը և Տրդատ Մուգավորը, առաջին այդ յիշատակը հաղորդում է Գեկի պատմության տանի թվով, ուսում, հայրաքնիկից ելնելով կարող

¹ Մ. Ավգերյան, Լիւսավարալ վարդ և վկայաւորութիւն արցուն. Վենետիկ, 1610, հ. Ա. էջ 113-114, հ. Բ. 1611, էջ 536-566: Մկր. հ. Գ. 1812, էջ 56-73: Մկր. հ. Ե. 1813, էջ 377-388: Մ. Օրոսյան, Ագաթանգեղոս, հ. Ա. մաս Ա. Պետրոս, 1959, էջ 88-94: Լ. Ավերյան, Կայոց ներքնագրան տիրն տարերորդ դարու վկայքը. Նախնի Աստուծոյ, ՎԱ տարի, 1947, էջ 171-179, նույն ինքնակա թիւնորդի Ա. Սահակի վերադրում լակունորում և կայոց ներքնագրան տարին Ե դարու վկայքը. Վիեննա, 1950, էջ 95-108: Գ. Ասատրյան, Բնական նկատողութիւններ, Բազմապատկ, 1997 թվ 1-4, 151 տարի, Վենետիկ, 1993, էջ 7-18:

² Ագաթանգեղոս, Պատմութիւն կայոց, Տիգրիս, 1909, էջ 425 (և 815):

³ Մկր. էջ 435 (և 836):

⁴ Կալուսազից կայոց, հ. Ա. էջ 397-402:

ենք պնդել, որ առեք կատարված է 350 թվին համառոտ 36 թվականներին, որտեղ համարի 24-ը համարից է մարաց 1-ին, օրը՝ հիբրևյան՝ Ի դեպ, 6-րդ դարի 2-րդ կեսին, երբ գրվում էր Ներսես կաթողիկոսի Ներշապուհ հայրապետի կանոնական թղթերը կամ հրամանները, դեռևս Աթանասիենի անունը չէր մտնել Հովհաննես Մկրտչի անվանը, և երանելի են «վկայել» անորոշ ձևով, իսկ Գրիգորիոսի վարքի 620-623 թվականներին կատարված խորագրության մեջ արդեն որոշակի է դարձել, որ այժման Աթանասիենի է։ Համաքրիստոնեական տոնացույցի հայրապետաբանների և երա հետագա խորագրություններին մեջ Հովհաննես Մկրտչի և Աթանասիենի չկանոնակարգելի և շարունակում էին մնալ տեղադրված սրբերի կարգավիճակով։ Միայն Հովհաննես Իմաստասերը երանելի հիշատակի օրը կանոնեց «Տծուցարց ըստ Համաքրիստոսի» խորագրության մեջ, երանելի հիշատակի օրվան ավելց հարաբերական կորոշվե՞լով, այսինքն տեղայինից վերածվեցին Համահայկական տոների՝ տեղադրվելով Պննտ կառույցի հաշված 12-րդ օրը՝ հինգշաբթի։ Այս տոների գնացում էլ հունիս 24-ը վերածվեց չարժեքան տոնի, որը երբեմն-երբեմն էր համընկնում՝ մայիսի 24-ին, քանի որ առեք տասնամյակ էր 35 օրվա սահմաններում՝ մայիսի 24-ից հունիսի 24-ը։ Բայց առեք տեղադրումը կատարվում էր այն հաշվարկով, որ հունիսի 24-ը ևս մանր տոնի կատարման սահմանների մեջ։

Հովհան Մամիկոնյանի կողմից մատնանշված հայոց չարժեքան առաքել նուստարգրի 1-ով և Պննտեկոստից հաշված 12-րդ օրվա (հինգշաբթի) համադրությունը ցույց տվեցինք, որ միայն Հովհաննես Օձնեցու՝ տոնացույցի նոր խորագրության ժամանակ՝ 720 թվականը, այնև ավանդադի նուստարգրի 1-ի տեղադրումը մայիսի 30։ Ասե՛ք նաև, որ հնագույն աշխարհում ավանդությունները դարձան նուստարգրի 1-ը տոնացույցում պետք է ստանալիս Հովհաննես Մկրտչին նվիրված նոր առական օրեր (Ջառիկ հաշված 7-րդ օրը, շաբաթ, հունվարի 13-ից հետո՝ Առաքելոսի բարձրի դարձել առաջ և այլն), որոնց հետ կորցր էր մանրամասն Ռ. Վարդանյան ուսումնասիրության մեջ³։

Հովհաննես Մկրտչի 2-րդ տոնը՝ ադամատի 29-ին կատարվող հիշատակի օրը, Հովհան Օձնեցին անսխառն վերցրեց Համաքրիստոնեական տոնացույցի հայկական տարբերակից, որտեղ ադամատի 29-ի կանոնի սակ վկայված է տոնի արարողակարգը՝ «Ալգոստա սմաչ րո աւր ԻԹ. Բովհաննես Մկրտչի և այլ կանոն կատարի. Սաղմոս ԾԺԻ, կցուր, քի դործոց սուսւր և քաբելոց, Աղեղուհու, Սաղմոս ԾԺԻ, Անեաբան ըստ Մաթթեոսի (ՄԹԳ)»

«Համաքրիստոնեական տոնացույց հայկական տարբերակը և երա նախորդակը» գլխում հիմնադրեցին, որ քննարկվող կանոնը գալիս է Համաքրիստոնեական տոնացույցի երապաշտման տարբերակի 1-ին խորագրությունից (325-333 թ.), որը վկայված է Անտիոքի մոլոմի (341 թ.) կանոնների առաջարկում և Գրիգոր Լուսավորչի ժամանակներից, որն առեք է Աղաթանգեղոսի պատմության մեջ։

Հովհաննես Մկրտչի առեք տեղադրացված բնույթից վերածվեց Համահայկականի 422 թվին, երբ Սահակ կաթողիկոսը թաղմանեց և խորագրեց Համաքրիստոնեական տոնացույցի երապաշտման տարբերակը և վերածեց Համաքրիստոնեական տոնացույցի հայկական տարբերակի։ Նարեկ էշելի, որ Հովհաննես Մկրտչի առեք, որ կատարվում էր օգոստոսի 29-ի կանոնով, Աղաթանգեղոսի պատմության 620-623 թվականների քննարկում խորագրության մեջ առաջել է հայոց չարժեքան առաքել Սահակ 7-ի համարժեք, իսկ 992 թվականին գրված Վարդապետի մեկնության մեջ՝ սահակ 3-ը, թեև այլ ածականավորվող վերագրված են Հովհաննես Մկրտչի և Աթանասիենի օրվան։ Իսկ ուշ շրջանի քննարկերը առեք վերագրում են միայն Հովհաննես Մկրտչին, բայց առեք են հայոց անշարժ տոմարի նուստարգրի 1 և 19 անոն ամսավերին տակ։

Այլ խորով Հովհաննես Մկրտչի քննարկվող տոնի զարգացման պատկերը հստակ է առանձնացնա 4-8-րդ դարերի քննադրում, որը մեր ուսումնասիրության սահմաններում է գնվում։ Ինչ վերաբերում է Պննտեկոստից հետո կնդր հիբրակին հաղորդակ շաբաթ օրվան, որտեղ ուշ շրջանի տոնացույցներ կանոնել են Գրիգորի «Ելել ի վերապել» առեք, ապա այն տոնացույց մակել է, ինչպես տեսանք, Հովհան Օձնեցու տոնացույցի 2-րդ խորագրության ժամանակ՝ կատարված 876 թվին։ Իսկ թե ինչ է գրված եղել է Օձնեցու խորագրության մեջ շաբաթ օրվա կանոնում, պարզ չէ։

Հաղեղատից հետո կնդ 3-րդ հիբրակին հաղորդակ երկուշաբթի գրվել է նուե՛ն և Մանեհ Հրատառի օրը, երեքշաբթի՝ մանկանց Բեթղեհեմի, հինգշաբթի՝ Սարգիսի և Քաղաթի, Շաբաթ՝ Մովսիսի քահանայի։

Մատնադարձան վկայություններից և հաշվարկներից երևում է, որ նուե՛ն է մանեհ հիշատակի օրը նախապես ելել են Վարդապետ 9-րդ դարից սկսած, այսինքն ունեցել են տեղադրացված բնույթ, իսկ երանել Համահայկականի վերածումը և տոնացույցի մեջ մտնելը 10-րդ դարի վերջից 11-րդ դարի սկզբին արդեն իրադրվում էր, առեքն Հ. Օձնեցու տոնացույցի հետ կապվելը դեռևս ուսումնասիրության կարելի ունի։

Թվելե՛նք մանկանց հիշատակի օրը, ինչպես տեսանք, առեք էր կանոնների նախորդ խորագրություններում՝ անշարժ ամառ-ամսավերի կանոնով, որը վեր է անվել երեքշաբթի օրվա կանոնի և դարձել չարժեքան։

³ Ռ. Ն. Վարդանյան, Հայոց տոնացույց, էջ 569-588.

⁴ Ջոն. Թոմ. 985, էջ 272 ք - 274 ք.

Ինչպես նշեցինք, Սարգսի և Բազոսի հիշատակի օրը սահմանվում է հինգշաբթի օրվա կանոնի տակ: Ի՞նչ արգանյանի ուսումնասիրությանը բերում է այն համոզման, որ Սարգսի և Բազոսի գիտյարանությանը թաղանթվել է 556-559 թվականների քառամյակում, ուստի նրանց հիշատակի օրը կարող էր ժամել Հովհան Օմեկցու խմբագրության մեջ՝ հինգշաբթի օրվա կանոնով և տեղադրված ընտիրից գերանվել համահայկանի և առշարժ տունական օրից՝ չարժանանի:

Մովսիս Բաճանյանի համար սահմանված չարժ օրվա կանոնը պարզ է, թե որ ժամանակից է գալիս:

Հոգեպատից հաշված 4-րդ կիրակիից հետո եկող երկուշաբթի օրը կանոնվել է Եպիսկոպոս Գրիգորի հիշատակի օրը, երեքշաբթի՝ Կոստանդինոս թագավորի և նրա մոր՝ Լեդիենի, հինգշաբթի՝ Թեոդոտե Գաղատացու և Թալիբա բժշկի, իսկ չարժը՝ «Գիտ նշխարաց սրբոյն Գրիգորի»:

Տեսա՞րք, որ Առաջագործ բարեկեցականից հետո եկող կիրակիին հաջորդող չարժ օրը Հ. Օմեկցու օրն է 4-5-րդ դարերի հայրերի, այդ թվում է պիման Գրիգորի հիշատակի օրը, որն ուշ լրջանում հանգիպում է ընդհանրացնող «Սրբոց հայրապետաց» կամ «Սրբոց հայրապետաց Կոստանդինոպոլսի սուրբ ժողովոյն ՃՄ-իցն» ձևակերպմամբ: Հետևանքն է որ հիշյալ երկուշաբթի օրվա կանոնը, որտեղ սահմանվել է Եպիսկոպոս Գրիգորի հիշատակի օրը, «Տոնացոյց ըստ չարժութեց»-ի հետագա խմբագրության արդյունք է:

Կոստանդինոպոլսի թագավորի և Լեդիենի հիշատակի օրը երեքշաբթի կանոնվել գալիս է Հ. Օմեկցու խմբագրությանը, որովհետև, ինչպես արդեն տեսել ենք, համաքրիստոնեական տոնացույցի հայկական տարբերակում Կոստանդինոպոլսի հիշատակի օրը տալիս է առաջին տոնական օրվա կանոնով իսկ Հ. Օմեկցու խմբագրության մեջ այն գերանվել է չարժականի:

Հինգշաբթի օրը Թեոդոտե Գաղատացու և Թալիբա բժշկի հիշատակի սահմանման հետ կապված առավել ոչ մի տեղեկություն հայտնի չէ: Կարելի է մտածել, որ այն կանոնը «Տոնացոյց ըստ չարժութեց»-ի հետագա խմբագրության արդյունք է՝ փերցված Գրիգոր Վրդայանի «Տաճարանակից» ղրգված հինգշաբթի օրվա կանոնի տակ: Ի փերջ, չարժ օրով կանոնվում է «Գիտ նշխարաց սրբոյն Գրիգորի», որի և նրան նախորդած Գրիգոր Լուսավորչի պահին ժամին արդեն զգյն ենք համաքրիստոնեական տոնացույցի հայկական տարբերակի Հովհան Մանգակունու կատարած խմբագրության փերցվածության մասնակի՝ ցույց առնելով, որ դրանք Հ. Օմեկցու՝ տոնացույց

ցում կատարած խմբագրության արդյունք են, որ դրանցով են միայն 9-րդ դարի 3-րդ քառորդին:

Հոգեպատից հաշված 5-րդ կիրակիին հաջորդող երկուշաբթի կանոնվել է Ներսես հայրապետի և Խաչ Կախկապոսի հիշատակի օրը, երեքշաբթի՝ Դանիել և երից մանկանց, հինգշաբթի՝ Սահակի, Մեսրոպի և այլոց թաղանթվելով, չարժը՝ Ջաղարի մարգարեի:

Ի՞նչ արգանյանի հաշվումների համաձայն՝ Ներսես հայրապետի և Խաչ Կախկապոսի հիշատակի օրը՝ երկուշաբթի, հայոց չարժական տամարի ամիսամսվոր են ստացել 10-րդ դարի սկզբներին՝, հետևաբար այն եղել է Հ. Օմեկցու խմբագրության կամ նրա հիման վրա կատարված 2-րդ խմբագրության մեջ. Նույն եղբայրացությանը կարելի է հանդիպել Դանիելի և երից մանկանց հիշատակի օրվա կապակցությամբ. այս զեպում հաշվումները առաջին 10-րդ դարի վերջից 11-րդ դարավերջի ժամանակահատվածը՝:

Թարժանչաց տեղը՝ իբրեւ առաջին տուն, ինչպես հայտնի է, կատարել են 5-րդ դարից սկսած, սակայն 8-րդ դարից հետո Հ. Օմեկցու խմբագրության հետեւեցով այն առնացույց է մտել իբրեւ չարժական տուն, իսկ 10-րդ դարի վերջերից մինչև 11-րդ դարի վերջերը ստացել է հայոց չարժական տամարի ամսամսվոր, որտեղ հաստատված են տոնացույցային եղանակի կիրառմամբ՝:

Ինչ գերաբերում է Ջաղարի մարգարեի հիշատակի օրվան, ապա այն տալիս է համաքրիստոնեական տոնացույցի հայկական տարբերակում՝ հուլիսի 10-ի, իսկ Հ. Օմեկցու խմբագրության մեջ՝ չարժ օրվա կանոնով:

Հոգեպատից հաշված 6-րդ կիրակիից հետո եկող երկուշաբթի օրը կանոնվել է Տրդատ թագավորի, Աշխեն տիկնոջ և Խոսրովիդիտայի հիշատակի օրը, երեքշաբթի՝ հայրապետաց՝ Արիստակեսի, Վրթանեսի, Հուսիկի, Գրիգորի և Դանիել եպիսկոպոսի, հինգշաբթի՝ Եղիշ մարգարեի, չարժը՝ առաքելոց՝ Պետրոսի և Պողոսի գլխամասնին:

Երկուշաբթի օրվա կանոնում սահմանված Տրդատ թագավորի հիշատակը, ինչպես վկայել է Ստեփանոս Մուշեղյան, 5-րդ դարի 80-ական թվականներց տանվում էր Քաւ բարեկեցականից հաշված 5-րդ կիրակիից հետո եկող չարժ օրը՝ Գրիգոր Լուսավորչի հետ միասին՝, որը ցնեցցինք Գրիգոր Լուսավորչի տոնական օրերի առթիվով, ինչպես և երեքշաբթի օրվա կանոնով սահմանված հայրապետների հիշատակի օրերը: Հաշվումները ցույց են առնում, որ վերահիշյալ սրբերի հիշատակի օրերը հայոց չարժական

՝ Ա. Չ. Կարապետյան, հայոց տոնացույց, էջ 204, 327-330:

՝ Առ, էջ 330-332:

՝ Առ, էջ 333-334:

՝ Ա. Չ. Կարապետյան, հայոց տոնացույց, էջ 336:

՝ Ա. Չ. Կարապետյան, հայոց տոնացույց, էջ 204, 324-327:

տամարի ամիս-ամսավճիռ են ստացել 10-11-րդ դարերի ընթացքում¹, ուսկարելի է կարծել, որ Հելլոյ կառնեներն առաջացել են կամ Հ. Օմեկոստանայոյցի բարսիփոխման հետևանքով, կամ նրա տանայոյցի մեջ կուտարված երկրորդ խմբագրության ժամանակ: Ինչ վերաբերում է Հելիզարբի օրով կանոնված եղևի մարդաբնի և շարաթ² Պետրոսի և Պողոսի զբխառան³ Հելլատակի օրերին, ուստի վաղ շրջանում նրանց Հելլատակը տնում էին հունիսի 1-ի և հուլիսի 29-ի կանոնների տակ, որը Հ. Օմեկոս վերածնեց Հելիզարբի և շարաթ օրվա կանոնների և աշխարհից վերանշարժակների:

Հնագույն տանայոյցերը փաստել են⁴ «Ջնիի Հուլոյ զարստանս վերորդ կիրակի և ապա պահ(Տ)ը վարզամարի և սուսնը ոչ լինի:

Էշ (շարաթ)՝ Տապառակին Աստուծոյ, որ Ի Կարիթաթերմո՞»:

Ասում Վարդապետ Լուսնադիրում (992 թ.) գրված է «Յուլիս Բ. Յպանակին, որ է աբ Նուսակաստեղ Վարդապետի տունին»⁵: Սա փաստ է, որ այս տանն աղեկն շարաթ օրվա կանոնով էր արված, ինչը փոխակի է տանայոյցին Հ. Օմեկոսի խմբագրության: Իսկ դա էլ իր Հերթին նշնակում է, որ Վարդապետի պահքը գալիս է Հովհաննես Բնաստատների խմբագրության: Նույն ժամանակներում, ինչպես տեսանք Վարդապետ Հեղճորյա պահքի մասին և գրում Մամուկե Մանրշառնդեյին: Ի դեպ, հուլիս 2-ի կանոնով Տապառակի տանը զրանցված ենք դուռնում Համաբերտանին կան տանայոյցի հայկական տարրերակում, իսկ Հ. Օմեկոսի խմբագրության մեջ վերանվել է շարաթ օրվա կանոնի և դարձել շարժական տան: Եսնք անք, որ Վարդապետի մեկտրոս կանոնը Հ. Օմեկոսի վերցրել է «նշնանադուրիսն ընթերցուման»-ի 3-րդ խմբագրության, որն իրով նացել էր, ինչպես ներկայացրինք, 6-րդ դարի վերջերին կամ 7-րդ դարի սկզբներին:

Այժմ ներկայացնենք Վարդապետ - Փոխման Աստուածածին մկրտքերի Հելլատակի օրերը:

Վարդապետին հաղորդող երկուշարքի դրվել է Աբրահամ և Խորխառափանդների Հելլատակի օրը, երեքշարքի՝ Յիգորուզիտի վրով Հելիզարբի՝ Նուայի մարդաբնի, շարաթ՝ Քաղկեդոն առաքյալի և Մանդուկի կույսի:

Աբրահամ և Խորին խառափանդների Հելլատակի օրը, Համաբարբորդ դարի վերջերից կուտարել են տեղայնացված ձևով Բզնուներում, իսկ

Օմեկոսի նրանց Հելլատակի օրը վերածեց Համահայկականի: Ասենք նաև, որ նրանց Հելլատակի օրվա համար վկայված ամսավճիռն առաջացել են տանայոյցային եղանակով՝ 11-րդ դարի առաջին կեսին և աղջ գտել հեապալում տեղեկված ընտրում:

Յիգորուզիտը, ինչպես տեղեկանում ենք սկզբնաղբյուրներից, մարախրավել է Դվինում Քաղց 2-ին կիրակի օրը (= 553 թվականի նոյեմբերի 9-ին կամ 574 թվականի նոյեմբերի 4-ին), և այնպիսի կաթողիկոսարանի արևելյան կողմում կառուցել են վկայարան և նրա Հելլատակի օրը տեղայնացված ձևով նշել Համանյան զեպա 6-րդ դարի 2-րդ կեսից մեկ վերջերից վրում: Հ. Օմեկոսին Յիգորուզիտ վկայի Հելլատակի օրվան ես ավելց Համահայկական ընտել, և սահմանեց երեքշարքի օրվա կանոնով՝ տանայոյցի այդ Համոմում: Ավելցանենք, որ նրա Հելլատակի օրը՝ Քաղց 2-ը կրկնվեց տանայոյցում 10-րդ դարի երկրորդ կեսի և 11-րդ դարի 1-ին քառորդ տարիներում:

Նուայի մարդաբնի Հելլատակի օրը գալիս է Համաբերտանեական տանայոյցի հայկական տարրերակից, որտեղ աշխարհ կանոնով էր տանք, իսկ այստեղ, ինչպես վերահելլոյզ զեղբերում, տանք դարձել է շարժական և զըբվել Հելիզարբի օրվա կանոնի տակ:

Վերջապես, Քաղկեդոն առաքյալի և Մանդուկիտ կույսի Հելլատակը սահմանվել է շարաթ օրվա կանոնով:

Բ. Վարդանյանը Հիմնավորել է⁶, որ նրանց վկայարանությունը, որի հովանական հեղինակը Մամուկե եպիսկոպոսն է, գրվել է 420-423 թվականների շառավախում: Նրանց Հելլատակի արդեն կուտարվում էր զեղևաների 17-ին և 23-ին Հովհան Մանդուկեյի կաթողիկոսի և Վահան Մամիկոնյանի սպարապետության և մարզպանության ժամանակ, երբ տանք ունեցավ նաև նրանց «գիտս նշխարաց»-ը: Ստեղծի նրանց Հելլատակի օրերը կուտարվում էին համահայկական վայրում՝ «ի դուստին Նուսարեն, որ այժմ կույի Աբրազ», տեղայնացված ձևով:

Հ. Օմեկոսին Քաղկեդոն առաքյալի և Մանդուկիտ կույսի Հելլատակի օրվան ավելց Համահայկական Հելիզարբյուն, միաժամանակ աշխարհ օրերը վերանեց շարժականի և զըբք ընտանիկով Համոմով շարաթ օրվա կանոնի տակ: Այն շարունակվեց տեղից «Տանայոյց ըստ շարաթուց»-ների խմբագրությունների մեջ և հասավ մեր օրերը:

Վարդապետը հաջված 2-րդ կիրակիից հետո եղող երկուշարքի օրը կանոնվել է Նուսանկանն՝ գտնոր Վարդապետ, երեքշարքի՝ Կարթանոսի և-

¹ Մկր, էջ 333-338:

² Տե՛ս մեր թիվ 759, էջ 170 և ս. այլու:

³ Ա. Չ. Վարդապետ, խաղց տնայոյցը, էջ 226:

⁴ Ա. Չ. Վարդապետ, խաղց տնայոյցը, էջ 343-352:

պիսիպոսի և Յուստինիան կույտի, Հինգշաբթի՝ 45 վիճակների և Եսեփնես, Քրիստինեան կույտերի, չարաթ՝ նախահարցի տոները:

Քաղաքում պատերազմը դրու՞մ է. «... Շուշանիկ մարտիտոսյանն աղբյուրներ կհրեց իր երկաթուղու կանգնող 470-ին, ապիկ քան յխանակն Քաղաք ամոտ՝ 17-ին (= զհետեմբեր 25), նայն այդ բանտին մեջ՝ որ Ուփեր թերթից էր ... Եւ զոր Ուստանեան պատմիչ Յուստատի մեջ կը գնէ: ... Երբ բեղմանի աղ, որուն ուստի գազան եւ զայն Համբուրան լինելը կը թի Ուստանեան, կը ջուցուր նայնիչեւ Շարապի մէջ»:

Երկաթուղիի կանոնի տակ Շուշանիան՝ դատի Վարդանայ Հիշատակ օրը սահմանող, Համբարաբը, 2. Օձնեցին էր: Պետք է նշել, որ նրա Հիշատակի օրվա ամենամասնավորը, քան թ. Վարդանյանի Հաղթարկների՝ տալացի են տանացույցի Հնգիցի վրա 11-րդ դարում, իսկ 5-8-րդ դարերում Շուշանիների Հիշատակի օրը կառավարի և Շարապաժուժ տեղայնացում է առ Այն Համահայկականի և դարձիչ 2. Օձնեցին, ինչպես և չարանակից է անվել, որը գրանցված է «Տանացույց քառ չարաթուց»-ի Հետագա խորագրով թյուներների մեջ:

Թ. Վարդանյանի վերջումն թյուներ, որի Հնա Համակարծրի ենք, ջուց է առել, որ Կերկրանիան և Յուստինիան կույտի Հիշատակի օրը 2. Օձնեցի չի կանանի, քանի որ նրանց վկայաբանությանը թարգմանվել է 836-8 թվականների քառամյակում, և այն տանացույցի Հնագույն խորագրով թյուներների մեջ է ներգրավել 11-րդ դարի վերջերից 12-րդ դարի առաջին կեսին թայցում: Այսպիսի պատմիչ ունի նաև Նախահարց Հիշատակի օրը, որ դրված է չարաթ օրվա կանոնի տակ:

Այն պատերի է առել Հինգշաբթի օրվա կանոնով սահմանված վիճակների և Եսեփնես ու Քրիստինեան կույտի Հիշատակի օրը:

Թ. Վարդանյանի Հաղթարկների՝ ջուց են առել, որ 524-527 թվականների քառամյակում է թարգմանվել Քրիստինեան կույտի վկայաբանությանը, որի թարգմանիչը նրա վկայության օրը՝ Հուլիս 24-ը, Գոթարկին Հայոց չարապան տոմարի հաստատելի 7-ով, ինչը փաստված է նրա վկայաբանության մեջ:

2. Օձնեցին 720 թվականին Քրիստինեան կույտի Հիշատակի օրը Կանեց Վարդանյանից Հաղթած 12-րդ օրը՝ Հինգշաբթի, որը 9-10-րդ դարերի ստացած Հայոց չարապան տոմարի առ ամսավոր, այն է՝ Տրվ 17 կամ 15: 9-10-րդ դարերում կամ դրանից փոքր ինչ Հնու Հայոց տանացույցի՝ տալաց խորագրով թյուներներում քննարկվող կանոնի տակ ամենացրն են

արթի՝ 45 (47) մարտիտոսյաների, որոնք վկայվել էին Նիկիտայում, և Եսեփնես կույտի առևտը՝ Համանյան նկատի ունենալով նրանց վկայաբանության ամենամասնավորը՝ Հուլիս 10 և 11-ը, որանք երբեմն-երբեմն, քայց պարզաբար Համանիկում էին Վարդանյանից Հաղթած 12-րդ օրվա՝ Հինգշաբթի Հնա:

Վարդանյանից Հաղթած 3-րդ կերակից Հնու եկող երկուշաբթի օրը սահմանվել է Մահաթի և Հափեթի Հիշատակի օրը, երեքշաբթի՝ 12 մարտիտոսյանի, Հինգշաբթի՝ Արմանյանից եկողից և 10 աշակերտների և 7 վիճակների, չարաթ՝ Եսեփնեսի մուգով:

Այնպես է, որ երկուշաբթի կանոնով սահմանված Մահաթի և Հափեթի Հիշատակի օրը 2. Օձնեցին չէ, որովհետև նրանք գլխավոր են կարին թարգմանում «808 տարւոյ Հոկոմ. 19-ին»:

Երեքշաբթի օրվա տակ դրված 12 մարտիտոսյանի Հիշատակի օրվա կազմակերպումը չուներ Հաստատան տվյալներ: Ասենք մյուս, որ Հնագույն տանացույցներում նրա Համար Հիշատակի օր սահմանված չի եղել, մյուս «Տանացույց քառ չարաթուց»-ի 13-րդ դարի վերջին քառորդի ընդգրկված թյուներների մեջ ենք գտնում այն կանոն: Համանյանք այն վերցվել է Գրիգոր Վկայաբանի «Տանտոմարից» և դրվել երեքշաբթի օրվա կանոնի տակ: 12-րդ դարի 2-րդ և 3-րդ քառորդների սահմաններում, որովհետև 1154/55 թվականների ընդգրկված Հայոց ամսավորվում կազմված Հայոց Արցախ է-ի տակ ունի այդ Հիշատակի օրը, իսկ տանացույցի մեջ տալաց ամսավորի, որոնք ունեն նաև երեքշաբթի օրվա նշումը, Հաղթածներ ջուց են առել տանավաղ 12-րդ դարի 2-րդ կեսի տարեթվեր:

Շարաթ օրվա կանոնով և սահմանված Եսեփնեսի մուգով տանը: Թ. Վարդանյանի ուսումնասիրությանը ջուց են առել, որ Եսեփնեսի մուգով և նրան մոտեցնելը 200 եպիսկոպոսների տանը սահմանվել է 5-8-րդ դարերում առաջարկ օրով՝ Հուլիսի 26-ի կանոնով, իսկ 2. Օձնեցին այն դրեց իր խորագրում տանացույցում վարդանյանից Հաղթած 21-րդ օրը՝ չարաթ և վերանվ չարապան տանը: Այն ուշ շրջանում ստացավ Հայոց չարապան տոմարի ամսավոր (Արցախ 30 և Արևել 30): Միևնու երեսնեցին պահեց այդ կանոնը: Այն տանվում է Կրեչե, որը:

Ի վերջո, Վարդանյանից Հաղթած 4-րդ կերակից Հնու եկող երկուշաբթի սահմանել են Մահաթից և Հափեթից Հիշատակի օր, երեքշաբթի՝ Սոփիի և Կրեչե դուստրերի, Հինգշաբթի՝ Քրիստինեանի և չարաթ՝ Անտոնի և Թոփիլյանների:

¹ Թորգոմ պատերազմ, Սուրբ և տոնը ..., էջ 204:

² Ա. Ն. Վարդանյան, Հայոց տնայնացույց, էջ 405-410:

³ Թորգոմ պատերազմ, Սուրբ և տոնը ..., էջ 217-218:

⁴ Ա. Ն. Վարդանյան, Հայոց տնայնացույց, էջ 361-364:

«Վարդանանց տանի կանոնադասացումը» հազվադեպ¹, որը տեղացի դատ է Վարդանանց տանի բննության մեջ, ցույց տվեցինք, որ Մարտիրոսյանը հնչումովի որը Համաքրիստոնեական անասացության հայտնի տարբերակում ուսմանով է անշարժ տանով օգտատուի 1-ին և այդուհանդերձ մինչև Հովհան Օձնեցու նոր խմբագրությանը: Վերջինս այդ տեղից «Վարդանանցի կրթական» հաշվում 22-րդ օրը՝ երկուշաբթի կանոնում, որը Միմոնե Երևանցու՝ անասացության խմբագրության մեջ դրեցանք: Բնագրությանը հրեց, բայց պահպանեց երկուշաբթի օրվա կանոնը:

Երեքշաբթի օրվա կանոնով Մոսկիի և իր երեք զուգարների տանը չի եղել Հ. Օձնեցու՝ անասացության խմբագրության մեջ և, ամենայն հավանականությամբ, Գրիգոր Վկայաների «Տառնամանկե», որտեղ գրված է օգտատուի կանոնի տակ, փոխանցվել է «Տառնացյալ ըստ շաբաթույց»-ի խմբագրությանը: Երեքշաբթի օրվա տակ՝ նկատելի է անհնազանդ ամբանամանքի, և անշարժ տանից վերածվել է շաբաթուրբի:

Հ. Օձնեցու «Տառնացյալ ըստ շաբաթույց»-ում չի եղել նաև Ենայու Քրիստոփորի հիշողությունը օրվա կանոնը: Ի. Վարդանյանը² ցույց է տալիս որ այս վկայաբանությունը հուճարներից հայերեն է թարգմանվել 106-1063 թվականների թառամանով, և հայ թարգմանիչը մայիսի 9-ը փոխեցին է հայոց շաբաթական տոմարի Մասնի 5-ով, որից հետո այն կանոնի ենթ հանում Գրիգոր Վկայաների «Տառնամանկում» անշարժ կանոնի այնուհետև «Տառնացյալ ըստ շաբաթույց»-ի 12-13-րդ գրքերի խմբագրության մեջ վերածվել է շաբաթական հիշատակի օրվա՝ հինգշաբթի օրվա կանոնով:

Անասնիքում և Քեթիկոսանց հիշատակի օրը գալիս է դարձել Գրիգոր Վկայաների «Տառնամանկե» և շաբաթ օրվա կանոնով անասացության կարգը էր մտնել մինչև 13-րդ դարի 3-րդ թառաղը, որովհետև այն կանոնը անասացության հնագույն ընդօրինակություններում աղան աղան: Հնագույն անասացության արձանագրությունը «Ջեյի վարդապետի հիշողությունը կրթականի և ապա (Գաշը) Աստուածամոր ...

էլ (շաբաթ), Եղեղեղիմիան»:

Հ. Օձնեցու անասացության վերաբերյալ պահը չի եղել, որովհետև Գրիգոր Աստուածամոր կանոնի տակ է Օգոստոս 15-ի կանոնով, ինչով հնագույն կանոններում էր սահմանված, իսկ այսպես ենթադրում է փոխ Աստուածամոր տանը օգտատուի 15 * 3 օր՝ կիրակի, ուստի այն անս

ցույց է մուտք գործել Հ. Օձնեցու «Տառնացյալ ըստ շաբաթույց»-ի 2-րդ խմբագրության մեջ, քանի որ Մասնույն կամրիանդիցին այդ պահը վաղից է 10-րդ դարի վերջերից մինչև 11-րդ դարի սկզբներին բնական մասնակալը: Երեք:

9-րդ դարի 4-րդ թառաղից մինչև 13-րդ դարի վերջին թառաղը, որտեղ անցնի «Տառնացյալ ըստ շաբաթույց»-ի անասացության տարվա ամբողջական գաղափար, Փոխման Աստուածամոր մինչև Ավագ տոնիցը նորանոր խմբագրություններ էին տեղի ունեցել, որի հետևանքով Հ. Օձնեցու խմբագրության հետքեր ենք գտնում միայն որոշակի համապատասխանում:

Հնագույն անասացությանը Օձնեցու «Ջեյի Աստուածամոր երրորդ կրթական»-ից հետո եկող «Բլ (երկուշաբթի)» Սրբոց վարդապետացն՝ Մեթոփոսի և Եղիշի կանոնի է սահմանել:

Ի. Վարդանյանը դարձել է, որ Մարտոյ Մաշտոցի և Եղիշի հիշատակի օրը նախագիտ անվել են անշարժ անական օրերով՝ փետրվարի 16-ին և փետրվարի 17-ին, Մաշտոցինը՝ Օշականում, իսկ Եղիշի տանի տեղական են անհայտ է, հավանաբար Ռուսներում: Հ. Օձնեցու՝ անասացության խմբագրության մեջ երեսը հիշատակի օրերը դարձան համահայտական և տեղափոխվեցին Փոխման Աստուածամոր հաշվում 16-րդ օրը՝ երկուշաբթի, այսինքն օգտատուի 30, իսկ 10-11-րդ դարերից համեմատ օգտատուի 27-անգամների 2 ընդամ օրերից մեկին՝ Փոխման Աստուածամոր տանը 15 * 3 օր, կիրակի տեղափոխվելու համանունը:

Հովհան Օձնեցին առանձնացրեց Սուրբ խաչի տանը: Համաքրիստոնեական անասացության հայտնի տարբերակում սեպտեմբերի 13-ը երեսուցանի կրթականների նմանակների օրն էր, իսկ սեպտեմբերի 14-ին ցույց էին տալիս Քրիստոսի դառնական խաչակալը: Հովհան Օձնեցու մաս շաբաթ օրը դարձավ «Նախակալի օրը» տեղի տեղացի երեսուցանի, իսկ սեպտեմբերի 14-ին սահմանվեց «Սրբոց խաչին» տանը, որը հիմնավորվում է Աստվածաբանության համառոտների աղյուսակով:

Գրեթե Գառնակցին վկայում է, որ Հ. Օձնեցին Ավագ տոնիցը վերաբանցեց նախկինի պես, այսինքն հետոցը համաքրիստոնեական անասացության հայտնի տարբերակին և զեկտեմբերի 25-ին դրեց Դավիթ մարգարեի և Հովոր առաքյալի տանը: զեկտեմբերի 26-ին՝ Նիկաոսի սրբոց Մոնիմոնի, զեկտեմբերի 28-ին՝ Պետրոս և Պաղա առաքյալներին, զեկտեմբերի 29-ին՝ Նախկին և Նախկին առաքյալը:

¹ Տարբերակ, էջ 20-27:

² Ի. Վ. Վարդանյան, հայոց տոմարաց, էջ 365-367:

³ Տե՛ս սույն, էջ 455:

¹ Ի. Վ. Վարդանյան, հայոց տոմարաց, էջ 367-370, 373-375:

² Սույն, էջ 227-228:

Նշենք, որ շարահանների ցուցակներում Հովհան Օձնեցուն են փրագործ Ամպ տաների երգեցողության կանոնում: Դավիթ մարգարեյն, Մախֆր առաքյալի կանոնը՝ օրհնության երկու պատկերով, Հարց, զորք, ողորմես, տեղ երկինք եւ մանկուկ թյան երկու պատկերով, Հարց, զորք, ողորմես, տեղ երկինք եւ մանկուկ եւ ճաշու: Պետրոս եւ Պաւլոս առաքյալներինը՝ Հարց (զործառնով), որդի մես, տեղ երկինք եւ մանկուկը¹:

Կարծում ենք, որ Մենցեան պաշրջի ներգրծումը տոնացույցի մեջ փառարկի է Հովհաննես Օձնեցու խմբագրությանը: Հնդգույնի վկայության Ան, Շիրակացուն է: Նա գրում է. «Եւ վասն զի ի միում աւուր ամազ զերծանան (Քրիստոսի Մեռնգը եւ Յայանի Միւրե) տանեմք, անմարթի դարեւ յայտնի, վասն զի յայդ աւուր զիպան, այդ ունեմք զքանիսն թիւն ամառն եւ շարաթուրեայ մարբութեամբ պահաք պարկեշտանալ յառաջան եւ տանեմք յոր աւուր եւ պատահէ, եւ եսաթն աւուր զի զի ոչ ընդ ժամանակի եւ ընդ մարջի իշխանութեամբ փառի Առաքուս, ըստ Երանան ճաշին, թէ աղի է որդի մարդոյ եւ շարաթու»:

Այս վկայության մեջ շարաթուր պահ է նախատեսվում, իսկ Օսկույն տոնացույցերի եւ երանգ մեկնությունների մեջ՝ Հնդգույն, ուս Հովհան Օձնեցին նախատեսել է Հնդգույն պահ, թեև կանոններում ցուցանողներին չի որդեգրում նաև շարաթ օրերին պահ պահել:

Այսպիսով, Հովհաննես Խմաստար Օձնեցին խմբագրել Համաբար տեմեկան տոնացույցի հայկական տարբերակները եւ, ըստ էության, ստեղծել Հայոց ազգային տոնացույցը, այն որ բնորոշ էր միայն մեզ: Ահմեդյանում Հիմնված էր շարաթական շաբբի վրա՝ Հատկապես սրբի Հիշատակի օրերը, թեև առանձնապես անշաբթ տաների կարգավորվել էր շաբաթ տոնացույցի վրա:

Հովհան Օձնեցու խմբագրած տոնացույցը քննության քանից նաև Օսկույնում է, Խմաստարի գործողած սկզբունքներով նորանոր խմբարկությունների ենթարկվելով, Հասում մեր օրերը:

ՀԱՅ ԿԵՆՏ ԻՐԱԿԱՆԵՆ ԿԵՐԳԵՄԻՇԿԵԷ ԵԿԵՂԵՑԱԿԵՆ ԵՎ ԺՈՂՈՐԴԱԿԱՆ-ՍՈՒՊՐՈՒԹԵԼՅՈՒՆ ԻՐԱԿՈՒՆԵՐԻ ՀԱՄԱՆԵՐՍՈՒՄ

ՆԱՄԱԿԱՆ ԵՍԿ, ԺԱՄԿՈՒՅԱՆ

Հայադիտության մեջ կնոջ իրազեկման պաշտպանության հարցն անհրաժեշտ չափով չի ուսումնասիրվում, թեև առանձին աշխատություններում այս կամ այն չափով լուսաբանված են որոշ խնդիրներ:

Հայադիտության չունենալով առաջ առաջգրված հարցի ամբողջական ուսումնասիրությանը, սույն հոդվածում փորձվել ենք քննարկել Հայ կնոջ ազատության, կյանքի, առողջության, պատվի ու արժանապատվության պաշտպանության, անուանական ու բնաանական հարաբերություններում երա կարգավիճակի հետ առնչվող կենդանական եւ ժողովրդական սովորությունների իրազեկումը:

Բաղաբանական-իրազեկման պաշտպանության տեսանկյունից, ժառանգորդին Դավիթ Այուզկա որդու ՀԱ կանոնում, ինչպես եւ Մխիթար Գոշի ու Մկրտ Սպարապետի դատաստանագրերում այն տեսակետն էր պաշտպանվում, թե կինը չէր կարող քահանա լինել, զինվորական դառնալ, խաղաղից զինի ձգել (այդ օրենքում չառ Հատկ նկատվում է նաև սափարա-Բային իրավունքի հետ կապված սրբալիկ աշխրանք), չուկայում առևտուր անել: Կինը ոչ միայն չէր կարող դատավոր լինել, այլև վկա կանչվել: Նույնիսկ այն դեպքում, երբ ականաանանքը միայն կանայք էին եւ առաջադր վիճակը չլինելու պատճառով դատարանը հարկադրվում էր հարցը լուծել կանանց ցուցմունքների հիման վրա, ապա վկա կանանց թիվը պետք էր չափավորվել: Ընդ որում, վկա կանայք դատարան չէին ներկայանում, ուսկ նրանք լուծել էին աղամարդիկ՝ Հատար թվով, եւ երանց անունից դատարանում ցուցմունք տալիս: Բացառություն էին կազմում այնպիսի դեպքեր, երբ կինը օրենք կնոջ կամ իր անունով նկատմամբ էր ցուցմունք տալիս եւ նման դեպքերում կնոջ ցուցմունքն ընդունվում էր:

Թեև Մխիթար Գոշը կնոջը վկա կանչելու հարցի նման լուծումը բացառում էր երբեմն, որ կանայք իրենց էությունը դուրսբերելու լինեին, չառ Նշու էին թյուրիմացության մեջ ընկնում, սակայն իրականում նման ժամկետն պատճառը կնոջ նկատմամբ գոյություն ունեցող ընդհանուր

¹ Տե՛ս Լ. Թախիպյան, Գրիգոր Նարեկացին և նախ ճշմարտություն 5-15-րդ դարերում, Երև. 1985, էջ 188, նույն եղանակով Ներսիս Ընդանյան և Նարեկյան, Երևան, 1973, էջ 78: Գալպան, Դավան իմաստասեր Օձնեց, Երևան, 1998, էջ 39-40:

Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիր Դայոց, 1880, էջ 38:

Հայացքներն էին: Այդ Հանդամանքն ավելի ցայտուն կերպով է որսա-
Հայտվել Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքում (Հոդ. 78): ազամարը
դուխեն է, իսկ կենը ստեղծ, ինչպես ստեղծ են զլիթն, ախ-
պես էլ կենը՝ մարդուն: Այդ իրավական նորմը նրա Դատաստանագրքի
գլխավոր սկզբունքներից մեկն էր և դրա Հիման վրա շատ Հարցեր Հանդ-
ամանքում էին ի վնաս կենը, նրան ազամարուն Հետ անՀավասար գրություն
մեջ դնելով: Նմանատիպ պայմաններում պետական գործունեության մե-
այս կամ այն չափով մասնակցություն կարող էին ունենալ միայն այն
ատարակական բարձր խավին պատկանող կանայք: Նման իրավունքից ան-
նեչ առաջ ազամար էր թագավորն էր: Թագավորական Համարում էր որպես
իսկ կեն թագավորը արու գտավի չուներ՝ ժառանգում էր դուստրը: Փան
որ մասնակցությունն անցնում էր Հայրական գծով, ուստի թագավորական
կարող էր լինել նաև թագավորի եղբայրը¹: Կալվածքի կառավարման գը-
նում որոշ գործառնություններ ուներ ֆեոդալի կամ նախորդի կենը, որը ա-
կայն շատ սահմանափակ իրավունքներ ուներ:

Բաղադրողական-իրավական պաշտպանվածության Հարցերում, մա-
նավորապես դուստրային Հարաբերություններում, ժառանգման իրավունք
վճարական նշանակություն ուներ, դրա շնորհիվ է, որ արտադրության հի-
նական միջոցները մնում էին մասնավոր սեփականության ոլորտում: Սե-
ժառանգության Հիմանից կիրառատեսության Հատարաբար, նախ
երկի ամեն մի խմբի, գեղավում ամեն լուծման որոշ առանձնահատկո-
թյուններ, բայց նկատվում էին ընդհանրական բնույթի որոշակի մեկը:

Ժառանգական իրավունքը սահմանվում էր Հայրական գծով, բայց է-
րերը մարդկան: Նույնպիսի այն դեպքում, երբ կենը ժառանգարամի ի-
ստանում, գարձյալ ժառանգական իրավունքը Հայրական գծով էր, որ-
սինքն՝ ժառանգական իրավունքի կրողը ոչ թե կենն էր, այլ՝ միայն աղ-
մարդը²: Այդ Հանդամանքը նախատեսվում էր Մխիթար Գույի Դատաս-
տագրի 62, 63, 64, Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքի 118, 119,
սյլ Հոդվածներում: Ամուսնությունը Համանց կյանքի ընթացքում մե-
րեքման ընդհանուր սեփականությունը ապամարդ ամուսինը կարող է-
լուտ էր ցանկության կասել (Սմբատ Սպարապետ, Դատ., Հոդված 16:
Հանդարդ, ընդհանուր սեփականության իրավունքը տնօրինում էր տը-
մարդը, քանի որ կասելն առկայության Հանդամանքում ժառանգման հը-
ցը լուծվում էր բացառապես դրա Հիման վրա: Յվայր գեղացում ազամար

դան առվով նման արտառություն, ամուսինները դրանով իսկ դպվում էին
անՀավասար դրության մեջ³:

Հետ կենցեղական կանոններ, եթե կենը դուստր որոշակիորեն ա-
ռանձնացած էր, ախ անցնում էր կենը ժառանգներին⁴: Երկրա ունենալու
դեպքում մեղեքների ամբողջ ունեցվածքն անցնում էր նրան: Հոր վրա էր
գրվում մոր և երեխայի նկատմամբ պարտականությունը: Ամուսինների
գույքի ժառանգման սկզբունքները շատ նման էին միմյանց, ժառանգը
առն էր, իսկ կենն աղա չունենի աղչիկը, սակայն ժառանգությունը աղ-
իս գնով էլ էր շարունակվում: Կենը մայրը, բույրը ժառանգ էլին Համար-
վում, ամուսնացած երգու բույրերը բաժնեմաս էին ստանում մի աղայի
լավով: Մայրը մահանալու դեպքում, նրա դուստր բաժնեմաս էր երկու
Համար մասի՝ մեկը Հատկացվում էր երեխայի Հորը, մյուսը՝ մոր Հորը
կապին: Ջերկ կենը դուստր ժառանգում էր նրա Հայրը: Ամուսնուն էր
Հատկացվում կենը դուստր մեկ վեցերորդ մասը, որպես ամուսնական Հա-
մանց կյանքի Հարգանք⁵: Այն դեպքում, երբ ազամարն ամուսնանում
էր ախկախ կենը Հետ, որը երեխա չուներ, ապա կենը դուստր մեկ քառորդ
նան անցնում էր ամուսնուն⁶: Գույրարամանուն ու ժառանգման Հար-
քում Մխիթար Գույի մոտ նկատվում էր ամուսինների միջև Հավասարա-
թյուն Հաստատելու միտում: Այս տեսակետից բնորոշ է Դատաստանագրքի
11 մասի 96 Հոդվածը: Եթե աղչիկը էլ էր ամուսնանում, մնում էր տանը և
ստանում էր աղային Հավասար բաժնեմաս, իսկ ամուսնացած աղչիկը՝ կենը
լավով, քանի որ ամուսնության մասնակի նա աղղին աղայի էր եր օժիտը՝
պահե բաժնեմասի կենը: Այլ կերպ ստան, Մխիթար Գույի կարծիքով Հա-
վասարություն էր Հաստատվում: Թեև այդ բացառությունը Համոզեցու-
մն էլ, քանի որ կենը օժիտը ոչ մի չափով աղայա ժառանգության կենը
էլ կարող լինել՝ դանապան պատճաններով, սակայն նման ձգտումը բնա-
ն էր միայն ամուսնակալներին:

Կենն ամուսնու առևն էր գնում Հայրական գույքի իր բաժնեմասը առ-
նելով, որը կատարվում էր ամուսնու կարգադրությամբ: Կենը մահվան
ընթացքում դուստր անցնում էր երեխային, իսկ երեխա չունենալու դեպքում
վերադարձվում էր մեղեքներին կամ եղբորը: Եղբայրները բաժանելու, մա-
նակի պարամար էին առանձնացնել Հարսի օժիտը, իսկ կենն օժիտը
միմյան էր բոլորի կողմից, ապա այն վերականգնվում էր ընդհանուր
գույքի⁷:

¹ Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիր, Երևան, 1958, էջ 84:

² Լույս տեսել, էջ 7:

³ Մխիթար Գույ, Դատաստանագիր, էջ 370:

⁴ Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիր, էջ 109:

⁵ Լույս տեսել, էջ 130:

⁶ Մխիթար Գույ, Դատաստանագիր, էջ 377:

⁷ Լույս տեսել, էջ 403:

⁸ Լույս տեսել, էջ 432:

Այժմ անդրադառնանք ժառանգման նրույթի ժողովրդական գրեթե բունմեքերի: Անշուշտ, մեծ էր այդ իրավունքի գրառումը՝ «Ավագույթյան իրավունք» կոչված երևույթը, որին որոշակի նշանակություն էր տրվում հասկացանք ընտանիքի բաժանման ժամանակ ընդհանուր գույքի բաշխման խնդիրների կապակցությամբ: Այսպես, բաժանվելու պահանջն առաջ էր դադիս զերգրանքի անելու կամ խաղաղապես զնգրեցնում, երբ բնական կերպով տրված էր բավարարում և անհետևյալը բարդանում էր: Բաժանությանը հիմնականում կատարվում էր տան մեծի և ընդհանուր որոշման հետ: Անցյալում եղբայրներից ոչ ոք իրավունք չուներ հոր և մայր կնիկությունից զնգրած ասանձանտալ մեծ ընտանիքից¹: Բաժանվում էին նաև զերգրանքի ասանձին չուղիների միջև ծագած անհամաձայնությունների հետևանքով, երբ տան ավագը չէր կարողանում կատարել հոտեցնելու իր պարտականությունը: Պատահում էր, որ անշաժուում էին նաև ընտանիքի այն անդամները, որոնք ունեին սեփական միջոցներ գրեթե կատարած իրենց աշխատանքներից և այդ եկամուտը չէին կամեում անտան մեծի արձանագրության տակ և բաժանել ընտանիքի այլ անդամների հետ: Բաժանումը տեղի էր ունենում տանուսերի կամ նրա ներկայացուցչի և բոլոր զնգրեցնում մեծավոր բարեկամների մասնակցությամբ: Առանձնացվում էին նաև և առաջ հարսների օխաները, որոնք նրանց ասանձանքի սեփականություն էին համարում, ապա՝ տան ավելի քան բաժինը, որն սպաղարում պիտի տրվեր նրան որպես օխու, նույնպես և մոր բաժինը: Սփառարար ասանձանտալում էր նաև տեղի զնգրող տրվող ավելորդ մասը, որը կոչվում էր մեծանորի: Կերպին իրենից ներկայացնում էր տղաբույր անտանից կամ հողից բաղկացած հավելյալ մաս՝ նախատեսված այդ սփառարարի համար: Մնացած ավելի զույգը՝ տեղիին տարբարություն գործիքները, անտանը և հողը բաժանվում էր հավատարաշուքի ըստ եղբայրների թվի: Եթե եղբայր էր համարվում էր հողը, եթե ինչպե՛ս ուղի էր նրա այդ հավատար բաժինները որոշվում էին, գերընտան քաշխուժը մեծ էր քաղված զինավոր: Զուք հանելու համար կանչում էին մի երեխայի երեքմե քահանային: Եթե եղբայրներից մեկն ու մեկը ազատ էր, առաջ ասանձանտալում էին ազատվողները, աղապարից աղիկող բաժինը, միջևը այն ծախքերի, ինչ-որ տրվել էր նրա անտանացած եղբայրների հարսներին: Մայրը մեծ մասամբ մնում էր փոքր տղայի հետ՝ նրա անձին կնիկն օգնելու համար, սակայն երեքմե էլ գերադասում էր տղայի փոքր

տղայի ընտանիքում, որը պայմանավորված էր ավագ հարսի հետ ընդհանուր անտանության վարելու ավանդույթով:

Ըստ տվյալների իրավունքի, «անձնական սեփականություն են համարվում կանանց գարգերը, մասնավորապես մատանիները, օգրեք և ալիք, և ընտանիքի անդամների զնգրեքը և այլն: Բաժանվում էր ամբողջ գույքը, բացի ասանձին անդամների անհատական սեփականությունից: Բաժանվում էին տեղային ոչ բոլոր օրդինարները և աստիճաններ: Բաժանվածների և նրանց ժառանգների ընդհանուր օգտագործմանը էր մեծ օրդինակ ընդգրկված:

Հայոց մեծ ուղղակի մասնակց էին համարվում արու զավակները, որոնք ժառանգում էին չարմական և անշարժ գույքը, ինչպես և հողաքանդակները: Եթե եղբայրները կային, աղջիկները հայրական գույքից ոչինչ չէին ստանում: Իսկ եթե եղբայրներ չկային, մահացածի գույքն անցնում էր կնիկն ու զուտարեքին: Ընդ որում, մահացած սեփականատիրը իրավունքներից օգտվում էր միայն նրա կնիքով: Պետք է ասել, որ գերեզմային իր քաղաքում էր գտել նաև կանանց գրեթե և ավելի կոնկրետացվել զուտատանադրություն: Տանտիրը մահաց հետո, ոչ էին, և ոչ էլ աղջիկները չէին գրվում հողաքանդակներից, որոնցից օգտվում էին աղջիկները մինչև անտանապար իսկ կնիք մինչև մահը կամ երկրորդ անգամ անտանապար: Բազմաթիվ դուռներում աղջիկների մարդու գնալու գնդում կան հողաքանդակներ անցնում են նրանց անուսերներին, եթե միայն դուռը նույն հատարությունից անցնում էին: Հակառակ դեպքում հասարակությանը նրանցից անտան էր այդ հողերը: Պետք է ասել, որ այդ արվում էր միայն վարելահողերի գերտիրոջ և ոչ թե աղջիկների և չնգրեքի, որոնք անցնում են մարդու գնացած աղջիկների անուսերներին ասանց որևէ ասանձանտալում:

Եթե մահացած սեփականատիրոջից հետո ուղղակի մասնակց չկար, հողաքանդակները՝ վարելահողը և խոտհարքը տրվում էր համայնքին, իսկ մնացած գույքը, այդ թվում՝ աղիկները, չբաղաժանները և անտանական մյուս հատկություններն անցնում էին մեծավոր ազգականներին: Այս մասնակցում էր իր պատկանություն էին և գտել օրդինարական ավանդում:

Ձրաժանված եղբոր մահից հետո գույքի նրա բաժինը մնում էր նրա կնիկին կողմից արձանագրության տակ, որը պետք է պահեր մահացածի կնիքը և զավակներին: Եթե հանդուցյալ եղբորից հետո կային նրա արու զավակները, գերընտանիքին միջև բաժանման միջոցի ևս կոչվում էին չար-

¹ Ա. Լիսնգյան, Ֆանեկտիկայի, ՄԱՍ, ՂԱՍ, Իրավ, Երևան, 1969, էջ 223:

² Այսպիսով, Բաժանման այդ օրդինացից դուրս էր մնում օրդինակ ընդացը, որը մնում էր պետ ընդունուր օգտագործման կարևորագույն տնտեսական-արտադրական օրդինակ:

³ Ա. Լիսնգյան, ի՞նչ աշխատ, էջ 224:

⁴ Այսպիսով:

մական և անշարժ գույքը, այդ թվում Հողը: Մական եկիմ կաշին իրական սեփականության, բաժանման ժամանակ նրանք ստանում էին չարժանի գույքի և այլ բաների կերպ, իսկ Հողարժեքի ներդրումը մնում էր կենդանի ներքո օգտագործմանը: Մահացած եղբոր կնիքը, եկիմ զավակներ ուներ, ապրում էր կենդանի ներքո Հաղթին, բայց եկիմ զավակներ չուներ փերագրություն էր Հոր առան և իրավունք ուներ Հնոր վերցնել միայն իր միջոցը:

Տղային բաժանելիս Հայրը պարտական էր առնել նրան անկողին, պղնձ, մեղանից կամ անասունից այս կամ այն մասը, սական այդ իրերից ո՞ր մասը որդին իրավունք էր ուներ ոչ մի պահանջ ներկայացնելու: Հողարժեքի ներքո, գլխավորապես փարեկահողից, Հայրը պետք է բաժնի Հաներ բաժանվող որդուն այնքան, որքան նրան Հանում էր Հողի կամ Հարկերի բաժան Համար ընդունված սովորույթի Հիման վրա: Հակառակ դեպքում Հասարակության իրավունք ուներ իր Հայեցողությանը Հոր Հողերից կտրել և այդ կտորը առնել բաժանված որդու օգտագործմանը:

Բաժանված որդին եկիմ Հոր կենդանության արքա չէր ստացել անշարժ գույքից իր լրիվատար բաժինը, նա իրավունք ուներ այն ստանալու Հոյ մահից Հետո, սական չարժանի գույքից նա ոչինչ չէր ստանում: Գույքը մնում էր այն եղբայրներին, որոնք ապրել էին Հոր Հետ նրա կենդանության ժամանակ:

Եկիմ բաժանված եղբայրները կրկին միանում էին և մեկ տնտեսության կազմում, մի քանի, որ Հանախ էր պատահում, երբ Հորեղբոր որդիները ողի էին մնում, երկրորդ անգամ բաժանվելիս բաժանվում էր նմիբարժում միայն այն, ինչ որ նրանք ձեռք էին բերել միասին ապրելու միջոցով:

Մոլորեղբայրան խոստովանում տուժ, զնդատասմ, ընտանիք բուռն չառ բնակավայրերում փոխարինված էին օրսիս, տոն, մոլո կեդերով: Չէին ստանում բնապանդիք, մեծ է, այլ մեր օխար, մեր տանը մեծ ու, մեր օխարում, մեր տանը այսքան օղանարդ ու կենդանու կա: Ընտանիքի միասնության զուգաբար չաղկապված էր ընդհանուր տուն և ընդհանուր կաշին Հետ: Երբ մեկը բաժանվում էր և իր Համար կառուցում էր առանձին տուն, ըստ փառապանքի, տան մեծն էր փառում նոր տան օջախը՝ իր օջախից բերան կաշիով: Դրանով իսկ չեղավում էր, որ թեև նրանք բաժանվել են, բայց օջախի ամբողջությունը պահպանվում էր, որյունացական աղգակցական չաղկապը դեռևս մնում էր: Այդ ամբողջությունը և միա-

նախորդը զրեւորվում էր նրանց տնտեսական և կենցաղային փոխհարաբերություններում: Եղբայրների միջև ամբողջության կարգի վրա Հիմնված հարաբեր ու պատկառանքը չէին դադարում նաև բաժանվելուց Հետո:

Հետ դեղերում, երբ մասնակց չկար, տվյալ ընտանիքը զավակ էր որդեգրում, որին օրինական ձև էր արվում գյուղական Համայնքի որոշմամբ: Որդեգրվող վաշկում էր հարապատ զավակի բոլոր իրավունքները և կազմված բնապանդի Հետ նույն պարտականություններով: Նրան էին անցնում նաև մահացած սեփականատերից Հողարժեքիներ, նույնիսկ եկիմ նա նույն Հասարակության անդամ չէր: Որդեգրվում էր ոչ միայն աղա, այլև աղիկի երեխա: Երկու դեղերումն էլ որդեգրված չէր կարող ամուսնանալ բնապանդի որդի, այլ անդամի Հետ: Բնականաբար, նա զուգանում էր բնապանդի հարստան, արյունակից զավակ: Այսպիսով, պարզ է դառնում, որ քաղաքացիական փոխհարաբերություններում, մասնավորապես գույքայինում, Հայց կանոնական իրավունքը մեծապես ազդված է սովորության իրավունքից:

Բրդոտոնությունը դեռևս կրեմ հանդակցուց Հետո, ամուսնա-ընտանեկան հարաբերությունների կարգավորման գործառնությամբ արվել Հայց կենդանու: Վերջինս, ըստ էության, առաջգործական նորմեր էր սահմանում, պայքարում Հին սովորությունների դեմ, նույնիսկ առանձին հարցերում ձգտում կնոլ ու պղծամբողջ իրավունքներում սահմանել որոշակի իրավահավասարություն:

Պետք է նշել, որ դեռևս V դարում կենդանական մոլորների որոշումներում տալի էր քաղվել ամուսնության կամավորության սկզբունքը, և այդ նպատակին մեծ առաջնություն էր տրվում: Երբ ամուսնական կապը խզվում էր, ուր տալի էր կնոլ չափերի պաշտպանության որաշակի երանգավորում: Այսպես, Ս. Մահակ (387-439) կաթոլիկոսի 27-րդ կանոնը արգելում էր աղային ու աղջկան իրենց կամքի խոստովան պահելը, սահմանում էր, որ նրանք պիտի տեսնեին միմյանց և Հանվեին, որից Հետո միմյան կարող էին ամուսնանալ: Այս սկզբունքը պաշտպանվել է նաև Մխիթար Գույի Դասասանապարհում 1-ին մասի 91-րդ հոդվածը: Վերջ նշված նորմերը Հանախ զուգակցվում էին բրդառնական կենդանու, զուգառնների Համապատասխան կենդանական այլ կանոններով: Այսպես, պատկեր Համար մեղանիքի Համառայությունը պարտադիր էր (Բարեկց Մեծի 42-րդ կանոն):

¹ Ս. Լիսիցան, Գյվ, աշխատ., էջ 224.

² Լույսն տեղում, էջ 224-225:

³ Լույսն տեղում, էջ 225:

¹ Ս. Լիսիցան, էջ 225.

² Լույսն տեղում:

Պոռնիկ էր Համարում այն կինը, որն առանց հոր Համաձայնության (նույնիսկ առան 38) կամ այն աղբյուրը, որ պարունկ կամքին Հայաստանի (կանոն 40) անհատն էր: Հաշվարկման 444-445 թ.թ. եկեղեցական ժողով սահմանելով ամուսնության կամագործության սկզբունքը, միաժամանակ պարտադիր էր Համարում հոր Համաձայնությանը (կանոն 7): Մոռոնիկ կողմից իրենց պահանջն ու աղբյուրին ամուսնության Համար պարտադիր Համաձայնության սահմանելը փաստորեն խախտում էր կամագործության սկզբունքը, և այն մեռում էր բարի ցանկության: Եթե աղբյուրն ու առան տեսնելով միմյանց և Համարելով ցանկանում էին ամուսնանալ, իսկ Հայրը Համաձայն չէր, ապա դրանով իրի նրանց ամուսնությունը բացառվում էր:

Կանոնական իրավունքը կարծես քայլ էր մերժափոր աղգականելով միջին ամուսնությունների արգելման առումով: Աշտիշատի 365 թ. Շահադիվների 444-445 թ.թ. և Հետագա եկեղեցական ժողովների արգելում էր մերժափոր արշունակներին միջին ամուսնությունները: Եկեղեցին պայքար է մղել նաև մանականահանություն ամուսնության դեմ: Ս. Սահակը (կանոն 28) և մյուսները կանոններով արգելելով էր զեռահասանները պատեր, դաստիարակություն էր սահմանում այն մեղքների ու քառանայի համար, ովքեր մանկահասակներին պատկում էին: Գուշի Դաստառանդգրքի՝ մասի 5-րդ հոդվածում նախատեսվում էր ամուսնության աշխարհի հասակի պատկերը բոլոր կողմերով կարգադրում տիրապետել կնոջը: Ամուսնացողները պետք է անպայման տեսնեին միմյանց և կամագործության սկզբունքի պահպանությանը պարտավոր էին: Եթե նշանադրում էին զեռահասանին ապա նրանք չափահաս դառնալով կարող էին լուծել իրենց ամուսնության Հարցը՝ ուրիշի հետ ամուսնանալով (Հաղված 51):

Եկեղեցին Հետադարձ պայքար է մղել նաև ի պաշտպանություն մենամուսնության՝ ձգտելով այդ Համաստեցություն արժանաբերի անն և ամուսնական անհավատարմությունը:

Թեև ամուսնական անհավատարմությունը Հանախ քննվելով էր որպես պոռնիկություն, սակայն այն չուներ ժամանակահատուկության իմաստ: Պոռնիկություն էր իսկական իմաստով կնոջն անարդարանալ միջոց էր: Ար Հարցում իրավական կանոնները կնոջ նկատմամբ ավելի խիստ պահանջի առկային ունեին, քան աղագարություն, և քան իսկական աղագարություն որպես կնոյն արտաքինություն էր արգելում: Ամուսնական անհավատարմության դեպքում աղագարը կարող էր բաժանվել կնոջից, իսկ կինը չէր կարող ոչ Հինգն զրա թողնել ամուսնուն: Այդ ամենը պայմանավորված էր, Հավանաբար, սովորությունից իրավունքի ազդեցությամբ, քանի որ քրիստոնեությունը, ժառանգար չէր քարոզում վերոնշյալ արժեքները: Իրեն առիկ կինը կարող էր ամուսնու անհավատարմության դեպքում ժամանակագործ

պայես Հետանալ նրանից: Ամուսնական անհավատարմության պատճառով անխորտակության առաջանալու դեպքում Հարցը լուծվում էր աղագարության Համար արտաքին պայմաններով: Եթե աղագարը չէր կարող առն վերադառնալ և աշխատել, կնոջն աղագարին անհրաժեշտ միջոցներով, ապա այս դեպքում կինը կարող էր բաժանվել ամուսնուց, իսկ եթե նա կնոջն աղագարում էր անհրաժեշտ ամեն ինչով, ապա կինը չէր կարող նրան թողնել, քայլ կնոջն ամուսնականության դեպքում ամուսնին կարող էր բաժանվել կնոջից:

Այն դեպքում, երբ որևէ մեկը նշանվում աղբյուր խաբելով կնանկացում էր նրա հետ, ապա պարտափոր էր նրան կինի վրեժնել, իսկ եթե աղբյուրն Հարցը անմասն չէր աղբյուրի նրան կնույնության տույն, նա պարտափոր էր աղբյուրը չորս վճարել գրեպային: Իսկ եթե աղան կամ նրա աղագարները չէին Համաձայնվում այդ ամուսնությանը, ապա գլխավորը վճարվում էր կնոյնակի լավով: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ այդ ուղղանքը՝ գլխավորը, վճարվում էր ոչ թե տուգանքի պատճառ, այլ՝ նրա Հարցը:

Այն դեպքում, երբ աղագարը պարտափոր էր կնոյնը նրա հետ ժառանգորդության մեջ գտնվելու պատճառով, Հայտարարելով, թե նա մենակ Հարդերությունը կարգել էր իր կուսությունը, պետք էր ստուգվել դրա նյութությունը: Եթե այդ մեղադրանքում իրար զրգարություն կար՝ հնչառանգրում և տուգանքում էին ամուսնուն կնոջն աղտին, իսկ ամուսնույնում կնոյնը ցմահ արգելվում էր: Եթե ամուսնու Հայտարարությունը նկատ էր, ըստ կանոնական իրավունքի, կինը նեմվաղ էր մահապատժել: Դաստառանդգրքերը սահմանում էին նաև աղագարության, եթե ամուսնին չէր կարող հանդուրժել և աղբյուր իր կնոջ հետ: Կնոջը պատժելու հարցը այս դեպքում Սերապ Սպարապետը թողնում էր նրա մեղքների Հայեցողությանը, իսկ Միթիթար Գուշ խորհուրդ էր առնալ այդ մասին չհրապարակել, քանի որ աղբյուրը ցանկացած պայմաններում կարող էր սխալվել (Մ. Գուշ, Դաստ. 1-ին մաս, Հոդ. 21 և Ս. Սպարապետ, Դաստ. Հոդ. 88):

Ամուսնության Հարցը, ըստ իսկական, կնոջն աղագարության և իրավական վեճակի փաստական դրությունը բնութագրող հիմնականները էր: Առանց ամուսնության իրավունքի ամուսնիների Համապարտությունը չէր կարող ապահովվել: Որպես կանոն, կինը գտնվում էր աղագարության իշխանության ներքո: Այդ ամենը պայմանավորված էր Աստվածաշնչյան Հեռակալ դրույթով. «... քո ամուսնուն պետք ներառվելու, և պետք իշխել ինդ վրայ» (Առաքանադաւնչ, գլ. 3:16):

1. Սերապ Սպարապետ, էր 104

2. Սուրբ Գուշ, էր 88:

Տղամարդն ապահարզանի ավելի լայն իրավունք ուներ, քան կինը: Դրա հետ մեկտեղ նկատվում էր ապահարզանի իրավունքների հարցում ազամարդու և կնոջ իրավունքների հավաստեցման որոշակի միտում: Ապահարզանի օրինական հիմքի սահմանումը սկսվել է դեռևս V դարից: Հետագայում այն նկատելիորեն ընդգրկվել է Մխիթար Փոչի Դատաստանագրքում: Այն զեպում, երբ ազամարդը չնարարել էր և ուրիշ կնոջ վրա այդ ունենդով արձակում էր իր կնոջն առանց ամուսնական անհավասարմության կամ ժաղճական արտաքին պարտավոր էր ամեն բան՝ հղջուր, սուռն և այլն հավասար կնակ կնոջ հետ: Կինը կարող էր ուրիշ մե ամուսնանալ, սակայն այն պայմանով, որ իր բաժնեմասը համապատասխան քաղաքական գործունեության: Տղամարդ ամուսինը պարտավոր էր 7 տարեկան և եկեղեցում առգտեղ զինվոր: Ընդ որում, եթե մինչև մեկ տարի լրանալը նա ամուսնանալ ուրիշ կնոջ հետ, ապա առաջվում էր, որ ինքն եղել ապահարզանի պատճառ, ուստի պետք էր նրան ուղարկել արևմտյան մի տարի ցարեն աղալու, իսկ եթե այդ կինը աղալաներից էր, ապա նրա այդ պատժի փոխարեն առգտանում էին: Այդ պատժը նպատակ ուներ հարկի կանանց և արդեն հանդիսանում նման ազամարդու հետ նոր դակի զեպում:

Այն զեպում, երբ աղամարդը «զիմում» էր կամ սառը, նեղում էր կնոջը, չապահովելով անհարժեշտ պարագաներով, կինը պետք է համբերի տարի, որի բնթացում նրա մոտեցողը փեսային դիտառվելուներ էին և նրան և պահանջում պահել կնոջը կանոնական կամ բաժնեմասը նրանից: Եթե կինն էր մեղավոր, ապա նա էր ենթակա պատժի: Այն զեպերում, երբ կին օրինական հիմքի վրա թողնում էր ամուսնուն, նա հանձնվում էր ամուսնուն՝ հավերժ «ստրկության»: Եթե բաժնեմասը մեղքը աղամարդունն էր, ապա աղամարդուն և եկեղեցով նրան որդակի իրապանակ էր տրվում: Օր որում, եթե փախչելուց հետո կինը ուրիշին հետ մեղանշել էր, ապա ամուսինը կարող էր թողնել նրան:

Ամուսնական հարաբերությունները կարողավորելիս հաշվել էր տեղի վում մեղավորության սկզբունքը, անկեղծությունը, ազնվությունը և ոչ հանգամանքներ: Ահա դրանից մի քանիսը. եթե ամուսինը առաջապես Եսայիան հիմնադրված, որը նրան զրկում էր ամուսնական պարտավորությունները կատարելու հնարավորությունից, ապա այն ամուսնաթիվ մասնակ աչք հանգամանքներ թողցրել էր կինը կարող էր թողնել ամուսնուն: Այդ զեպում կինը կարող էր մեղքնել նրա գույքի կնոսը և այլ

ի հետ ամուսնանալ, իսկ ամուսինը պիտի երեք տարի ապահարզան: Ամուսնանալից մեկը զիմում լինելու, զեպում հարցը լուծվում էր կնոջով այն բանից, թե մինչև ամուսնությունն էր առաջացել, թե՛ ամուսնությունը ընթացում, հիմնով ամուսինն այդ մասին մինչև պակիվելը հայտնե՛լ էր, թե՛ թաքցրել նրանից: Թաքցրած լինելու զեպում կարող էր բաժնեմասը, իսկ թաքցնելու զեպում՝ ապահարզան չէր տրվում: Եթե հիմնադրված չէր ամուսնական կյանքի ընթացում էր առաջացել, ամուսինը պարտավոր էր համբերել 7 տարի: Ենթ շա՛հի պաշտպանության էր ուղղված այն նպեղ, որի համառոտ կնոջ հաճախումը դառնալու զեպում ամուսինը պարտավոր էր նրան ցմահ ապահովել, որից հետո միայն կարող էր ամուսնանալ ուրիշին հետ: Հասկանալի էր, որ արդյուի հնարավորություն կարող էր ունենալ միայն հարուստ մարդը:

Սեռը ազատության, կյանքի, տոգոլության, պատվի ու արժանապատվության քրեական-իրավական պաշտպանությունը հիմնականում տեղի էր ունենում ազանության, մարմնական վնասվածքների պատճառներով, գիծանտ ու արտաքին բռնության, առևանգության և նմանապիպ այլ հանցանքների: Թեև հանցագործությունը երևույթը որոշելիս ելակետ էին ընդունվում կնեղական դատավորները, սակայն ժամանակի իրավական միտքը բավականին զարգացած էր, և հիմնական զեպով միտ էր լուսարձակվում հանցագործության հաղաղությանը և պատասխանատվությանը, որի հիման վրա էլ սահմանվել էին համապատասխան պատժամիջոցներ: Որդակ այդ պատկերն առավել հստակ ներկայացնենք, կիրառենք ամփոփ բնութագրի քրեական բնույթի այդ կանանները:

Ա. Ազանության ուրիշին կյանքից անօրինական կերպով զրկելն է, որի շարժառիթները և նպատակները տարբեր էին: Դրանք առարարածանել էին հետևյալ կերպ՝ դատավորայն պատմություն (որ առարարածանունները, սեղադուրը և պատահական պատմություն: Մարդիկ աղալում ունին և ինքնիշխան է. նա կազմված է մարմնից և հոգուց, սին է աշխարհը, հոգին՝ համբեր: Մարմնի վրա իշխում է սաստանան և օգտվելով զրանից, որ մարդու կամքը թույլ է, զրգում է մեղանշում, հանցանք կատարում: Հարգարծությունը հարաբերական է, երբ պատմում են չարին դա բարի է, իսկ երբ տեղեկին են սպանում՝ շարագործություն է: Մարդու անձնիշխանությունն անցնում է ժառանգության: Սակայն անձնիշխանությունը բաժնավոր չէ, այն սահմանափակվում է Աստուծո պատվիրաններով՝ բարոյական նորմաներով: Այս գլխավոր սկզբունքի վրա էին հիմնված թե՛ կանոն-

¹ Ա. Ա. էջ 101:

² Լուսն սեղան, էջ 85:

³ Լուսն սեղան, էջ 102:

նական իրավունքը և թե՛ դատադատարարները (Ախիթար Գուշի Դատախազները, Նախարարները, գլխավ. 1, 2, 3): Ասպիտ Գուշը շատ զեղչաբուս զանգեղում էր մեզից անՀասարակական անասկանի վրա: Նա ասելու էր բնական և օրինական Հիմքեր. եկեղեցական կանոնները նա Համարում էր Հոգու, իսկ Դատախազները՝ մարմինը ուղղելու միջոց, որով չեն մուլգում, բայց և չեն բաժանում, շատ զեղչեղում էլ Համբերելու և ԱնՀասարակական անպրկառու բրիտանիկական շատ վաղուց էր ընդունել՝ «Ամեն ոք պետք պատմի իր կատարած Հանցանքների և մեղքի չափով» (Ներքոյի օրինակ, ԻՆ, 16): Գրառանկությունը Հանցագործությունը Համարում է Առանց անխախտ պատվիրանի կամայական խախտում, իսկ պատմիքը Հատուկում է աղ խախտման դեմը: Թեև իրավական մեղքը ընդունում էր պատասխանատվության անՀասարակական անպրկառու սովան դրանից չեղզվելու Հնարավորությունը չէր բացառվում: Օրինակ խախտ պատմի ասՀանելով Հայրենիքի գաղանակների և պետական զանաքների գողություն կատարողների նկատմամբ, միաժամանակ իրավունք էր վերադառնել նրանց կանանք և երիտաներին վերցնել ստրկության կամ վաճառել: Դա նշանակում է, որ աղյուլ մասնակաշխուհում նման Հանցագործությունները տարածվում էին և լուրջ վաճառք էին ներկայացնում, իսկ ընտանքի անզաններին պատմիքը դիմակ է իրեր պաշարի որդյունավաճությունը բարձրացնելու միջոցներից մեկը:

Իրավական մեղքը պատկանելությունը բաժանել է երեք խմբի՝ անպատկան (ոչ դատարարային), կամավոր (զիտարարային) և խառը: Ըստ Ախիթար Գուշի կամավոր պատկանելություն է, երբ սխտուրը խառնելու կամ դատարարային նպատակով խառնել արքան է ձեռնում, և որ Հանցանք է մահվան դուռը: Դա շույշ է տալիս, որ աղյուլ մասնակաշխուհում սխտուրը Հարսին ձեռքը իրավունք է ունենել և զրա Համար շատ մեծ պատասխանատվություն է կրել: և պատասխանատվության է ենթարկվել միայն այն դեպքում, երբ ձեռքի Հանգանքով մահ է տառջացել: Տերը՝ պարսկեր, ծառային կամ աղբերին արքան է ձեռնում, որ ուժից վեր է լինում և մահանում է: Նշանակում է, որ սերը՝ պարսկեր, աղյուլին «խրախույս», այսինքն՝ ձեռնելու իրավունք է ունենել և պատասխանատվությունը միայն այն դեպքում է առաջին երբ մահ կամ մարտական ծանր վնասով է պատճառվել: Տվյալ դեպքում Ախիթար Գուշը չիսկի կամ նույնացրել է պատկանելությունը և մարմին կան ծանր վնասով Հանգանքով մահվան Հանցանքին. Հանգանքներից՝

Որդային կանանքից պաշարելով պատկանելությունների դեմ, զանախի պաշարականում էր նաև կնոջ կյանքը: Կնոջ անՀասարակական դեպքում անուսինը կարող էր բաժանել նրանից, սակայն նրան աղյուլ

իրավունք չուներ: Եթե աղյուլարդը կնոջ պատկանում էր եր չար ընտանքության Հանգանքով, ապա ենթակա էր երկակի պատմի: Նույնպիսի պատմի ենթակա էր կնոջ, եթե պատկան էր անուսինին: Նման պատկանելությունների չեղզում պահանջվում էր մանքամաներին առուզել և պարզել մարդապանի և առուղի կյանքի պաշարների՝ աղբերակարդը. եթե անՀասարակական կատարվել էր թեթևամտության կամ տանջվելից պահանջի պատճառով կամ անուսինը եղել է աղյուլարդ, որի Հեռահանքով էլ կնոջ նման ջուլ էր կատարել, ապա մարդապանին պետք պատմիին իրեր մեծ եկեղեցարդի և վերցնելից արքան դինը: Եթե նման փառաքել Հայրին, և անուսինը կնոջ լուրջ էր պահել և անեն ինչ նորայն է եղել, սակայն կնոջ անհասարակություն է արել և շույշել է ուժեղցողներ, որի Համար էլ անուսինը պատմի է նրան, ապա պատմիքը պետք մեղծ լինի: Տվյալ դեպքում նկատի էր առնվում պատասխանատվությունը խառնացող և մեղացնող Հանգանքների անպատկանելություն կամ բացառականություն: Այն դեպքում, երբ կնոջ պատկանում էր իր մարդուն, կամ սերկանի միջոցով նրան աղանել տալիս, ապա կնոջը պետք էր մահապատմի ենթարկել, և չէր կարելի ներդառնալ լինել, քանի որ նման դեպքում դա ժամ օրինակ կլինի և շատ կանայք կփորձեն դիմել այդ ջուլին:

Երբ անուսինը կնոջը բռնում էր սերկանի մոտ և երկուսին էլ աղանում, ապա աշխարհիկ դատարանին այն ենթակա չէր, իսկ եթե մեկին էր պատկանում ենթակա էր մարդապանի պատմի: Նման մտնեցումը բացառություն էր նրանով, որ աղյուլ զեղչից կարող էր արՀասարակական կազմակերպում լինել վրեժի նպատակով կամ կնոջից աղապելու Համար:

Դավիթ Ալազկա որդու ՀԹ կանոնը սահմանում էր, որ քաՀանան պետք կույսի Հետ անուսինան, եթե աղբից կույս չի լինում, ապա նրան չարք է մուլաների նման քարկռնելով պատմի. այլ կրակով լուրի, իրեր, օրինակ գեՀենի: Այն դեպքում, երբ կնոջ ճանապարհին մեղծ երկուսում կամ է, ապա պետք պատմել որդուն մարդապանի (Բարսեղ ԱՆԸ, կանոն 52): Երբ մեղքները երեխային կամ մարդը կնոջ խնամքով են խրախուհում (ձեռնում) բայց մահ է առաժնում, ենթակա է պատմի, իսկ եթե պաշարաբար է խրախուհում և մահացնում, ապա աղբի խառն պատմի է ենթարկվում: Նույնպես խառն պատմի է ենթարկվում կնոջ, եթե թուլաբարում է անուսին (Դավիթ Ալազկա որդի, կանոն ՄՀ): Այստեղից Հանում է, որ անուսինը կնոջը ձեռնելու իրավունք է ունենել և պատմի է ենթարկվել միայն ձեռք

¹ Ախիթար Գուշ, Նույն տեղում, էջ 115:

² Ախիթար Գուշ, Նույն տեղում, էջ 93:

³ Նույն տեղում, էջ 94:

Հետևանքով մահ առաջանալու և երեխային խեղդելու զեղբերում: Երբ դրա նպատակն ազատ լինելն էր պահելու թյամբ զբաղվելու անկախությունը, ապա այդ զեղբերում սահմանվում էր մահապատիժ:

Բ. Եղեղեղեին կանանային իր նարեթով նաև յուրը ուշադրություն է դարձրել կնոջը մարմնական ծանր գնահատանքներ պատճառելու խեղդին: Եթե ամուսինն իր չար բնավորության հետևանքով ջարդում էր կնոջ մեղքը կամ սուրբ, կամ Հանում աչքը, կամ ասամբ, և կամ նրան անդամաճառում էր նրան պատժում էին այնպես, ինչպես ասարին, ասկայն պատժաբար պետք է լիներ կրկնակի, որովհետք ամուսինը Հանկանար, որ կնոջ իր մարմնի կտտն է և ոչ մեկ հարբե: Տուգանքը գանձվում էր Հազուա ասուժելի: Եթե մարդը Հանգա էր և դրա Հետ միասին կնոջ կյանքին վնասվում էր սպանվում, այդ զեղբերում թույլ էր տրվում ամուսնականությունը՝ որով կնոջ կյանքի փրկության միջոց: Օրենքների և կանոնների առկայությամբ, իհարկե, վկայում էին, վերանշյալ փաստերի առկայության մասին, ասկայն ժողովրդական սովորույթով, տվյալ զեղբերում Զանգեզուրի օրենսդրությունը Համահայկական երեսույթ էր, կնոջ վրա մեղք բարձրացնելը, կնոջ ծննդը ազամարդուն չապաղ անվախել արարք էր Համարվում: Սովորաբար լացյալ ազամարդը դիմում էր Հայտնալսելին և այդ ժամանակ Հանգանքներ է՝ կրնի եր, և՛ նրա Հայրն ու մայրը, և՛ նրա բոլոր ազգականները ասկայն կնոջ ծննդը, նրա վրա մեղք բարձրացնելը շատ սովոր գնացվում էր տեղի ունենում: Զանգեզուրում, ինչպես նաև այլ գավառներում, կնոջ ամուսնույց ծննդը չէր Համարվում նրա կողմից սիրո նշան, ինչպիսի որ այն բնկալվում էր ուսուցողի կնոջ կողմից, որն իր դրսևորումներն ուներ սովորաբար իր Համայնքում, եթե ամուսինն իրեն չի ծնունում, ուրեմն չի սիրում:

Գ. Հայոց ավանդական Հասարակարգում Հոգի կնոջ գիծումը և արտադրվածի էր որպես խիստ փոստայնոր Հանցագործություններից մեկը: Բարեկ Մեծին 2-րդ կանոնը սահմանում էր, որ դեպիցարար արգանդի պատու ոչնչացնելը, անխոր նրա զբաղացման առերանդից, Համահավաքում էր մարդապետի պատժին: Ընդ որում, այդ գործում մեղավոր կնոջ պատժը մում էր ոչ միայն պատու ոչնչացնելու, այլև իր կյանքը վնասող եմբար կելու: Համար: Դավիթ Ալավիա որդու իմ կանոնը պատժ էր նախատեսում ոչ միայն իր արգանդում պատու ոչնչացնող կնոջ Համար, այլև զբաղվելու, օմանդպագներին և իմացող - չՀայտնողներին Համար: Վերջինս նո Հասկացություն էր, որ մուսար էր գարնի օրենսդրական կանաններում

կրա պատասխանատվություն էր սահմանվում Հոգի կնոջը Հարմանելու և փնտմ առաջացնելու Համար: Սակայն Դատաստանագրքերն այս Հարցում աղի առաջ են բերվում և ճշգրտում էին խեղդը: այդ պատասխանատվության Հարցը որոշվեա կապիտ էր բնդունվում պաղի զբաղացման առաջնորդ՝ ձևավորված լինելը կամ չլինելը: Եթե պատուը դեռևս ձևավորված չէր, ապա Հանցագորքը վճարում էր արան գնի կնոջ և ապաշարում, իսկ եթե երեխան արդեն ձևավորված է եղել գործում էր կյանքի դիմաց կյանք օրենքը: Այդ սկզբունքի կողմնակից էր Հատկապես Ամրատ Ապարապետը, իսկ ըստ Միխիթար Գուչի, այն կարելի էր փոխառությունից սուգանքով և ապախարանքով:

Դ. Բանարարությունը Համարվում է կնոջ կամքին Հակառակ նրա Հետ մեղսված Հարաբերությունը: Նույնիսկ Հայոց ավանդական կննցազում բանարարությունը Համարվում էր լուրի և փոստաբար Հանցագործություն: Սակայն բանարարությունը շատ Հանգեա կապվում էր կնոջ առեկանման, ամուսնականությանց առաջ կուսույթներ կորցնելու և այլ Հանգանքների հետ: Եթե կուսյին առեկանգորք ծածուկ կամ բուռնությամբ խառնում էր աղկիա կուսույթներ, ապա նա անստանդերի պատժին էր դատապարտվում (Բարեկ Մեծ, կանոն 22): Ամուսնությունից առաջ նշանակում կամ օտարի կողմից նշանակում աղկին Հանգանակ Հակառակ կուսույթին խառնման զեղբերում աղկիան վերադարձնում էին ծնողներին, իսկ առեկանգորք սուգանվում էր: Տվյալ պարագայում, սուգանվում էին նաև առեկանման աղանկիցները:

Միխիթար Գուչի և Ամրատ Ապարապետի Դատաստանագրքերում որոշ արբերություններ կային բանարարության վերաբերյալ սահմանված պատժների կապակցությամբ: Չզայնված աղկիա բանարարության Համար պատժը նույնն էր, ինչ որ կնոջ բանարարության Համար էր նախատեսված: Ըստ Մովսեսիան օրենքների, բանարարող պետք է աղկիա Հորը փառքը 52 արածին դրոմ, իսկ սուգանքին ցմահ կին վերցներ: Դատաստանագրքերը Հնակյալ կերպ է լուծում Հարցը՝ Հանցագորքը ամուսնանում է սուգանքին մոտացող օժիտի և անբաժանելի ամուսնականությամբ, կնոջ նա այդ չի ցանկանում, ապա պետք է վճարեա այն, ինչ որ նախատեսված է բանարարության Համար: Այն դեպքում, երբ աղամարդը քրեկ կնոջ ստանում է ուրիշի սուգ և բանարարում, ապա եմբարվում է մահապատժի կամ պետք է կարել նրա մեղսական անդամը: Եթե այդ կնոն էր նրան կողելը, ապա եմբարվում է մարմնական պատժի և սուգանքի, կամ ամուսնու Համահայտության զեղբ-

¹ Միխիթար Գուչ, նույն տեղում, էջ 111:

² Ա. Արթուրյան, Գլխ աշխատ., էջ 220-221:

¹ Միխիթար Գուչ, նույն տեղում, էջ 126:

² Նույն տեղում, էջ 117:

քում՝ քիթը կտրելու: Այն դեպքում, երբ ազամարը մերկացվում էր անամամուլության մեջ, ապա որպես պատիժ սահմանվում էր կտրել նրա սեռական օրգանները և ուղարկել եկեղեցի՝ ցմառ ազաշխարհների: Կույրն առևանգելու և բռնաբարելու դեպքում պատասխանատվությունը սահմանվում էր երեկոյի աշն րանից, թե նա նշանված էր, թե ոչ: Եթե նշանվա էր, պատիժը նույնն էր, ինչ որ կնոջ բռնաբարության համար էր սահմանված (Հոդ. 94): Եթե նշանված չէր, ապա հանցավորին պարտավորեցնում էին առժողի հարկ վճարել մեծ տուգանք և ամուսնանալ առժողի հետ: Հակառակ դեպքում, եթե չի ամուսնանում, կտրում էին բռնաբարողի սեռական անդամը:

Ջրավոր աղջկան բռնաբարելու դեպքում, հարցը բնում և լուծում էր պարանք: Ընդ որում, եթե արտքը հարկադրաբար էր տեղի ունեցել, ապա սահմանվում էր հանցավորին խեղանդամել, իսկ կամավորության դեպքում՝ ցուցաբերվում էր որոշակի ներդաժմություն: Եթե աղջկան անվնասվում էին և արգյունքում՝ ամուսնանում, ապա նրանց երեխաները համարվում էին ոչ օրինակին, իսկ բռնիչու դեպքում աղջկան վերադարձնում էին ծնողներին, իսկ հանցավորի սեռական օրգանները կտրում էին: Երբ պարանք բռնաբարում էր աղջկան, ապա նա պատասխանատվություն էր ենթարկվում, իսկ առժողը ազատվում էր պատիժից, քանի որ կույրությունը կորցրել էր իր կամքից անկախ:

Այսպիսով, հայոց իրավական կոնոնները, ընդգծված սոցիալական անհավասարություններով հարկեր, իրենցում պարունակում էին առավել իմաստեղ որոշակի նորմեր, մասնավորապես՝ կնոջ ազատության, կյանքի ապահովության, պատվի ու արժանապատվության պաշտպանության իրի դիրքերում: Մշակվել էին շատ կարևոր իրավադարձեր, որոնք միաված էին կնոջ իրավունքների պաշտպանությանը ընդհանրապես, և մասնավորապես՝ ամուսնաբնտանեկան հարաբերությունների կարգավորման համար անքտում:

Կրոնների պատմություն



ԱՆԵՐՈՒՆԴԻՆԵՎԵՆ ՀՆԱԿԱԳՈՒՆԵՐԿԱՆ ՔՐԻՍՏՈՍԱՐԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԵՐԸ

Է. Գ. Փալաշյան

Քեկ եկեղեցական Հարսերու թյուների Համար հակաապագական համարձակուն ունեցող քրիստոսաբանական վիճարանությունների Հիմնական իրադարձությունները ծավալվել են V-VII դարերում, այդ Հիմնահարցերն այսօր էլ շարունակում են մտել եկեղեցապաշտության և աստվածաբանական մտքի կրկնակնություն: Փաստ է, որ խնդրո առարկա Հիմնահարցի մեկտրումը կապված է III-IV դարերի աստվածաբանական-գոգմատիկական վիճարանությունների հետ և Հանդիսանում է դրանց օրինակաբար պրոյեկցիա:

Աստվածաբանական վիճարանությունների Համակարգում քրիստոսաբանական Հիմնահարցերն ուղույն և ամբողջական տեսքով Հանդես են եկել տրիտական Հերձվածող երրորդաբանության դեմ մղվող պայքարի լրիվում: IV դարի 60-70-ական թվականներին, որով էլ գործնականում իր ամբարին է հասել դեռևս III դարում սկզբնավորված «Theantropos»-ի աստվածաբանական քննարկումների փուլը: Ընդ որում, քրիստոսաբանական վիճարանությունների ծավալման չըջանում առանցքային են Համարվել Բան-մարմին աստվածաբանական քննարկումները, ավելի ուշ՝ միասնաբար մարդեղացման (անձնավորման) վարդապետությունը, այն թե Լի-սուս Քրիստոսի անձում անդրանցական Աստված Բանն ինչպես է միավորվել մարդկային վերջավոր մարմնի հետ:

Քրիստոսաբանական վիճարանությունների սկզբնավորումը կապված է Աղույնաբ Հաղթիկեցի կրտսերի անձան հետ, որին Ա. Հառնակը Համարում է. «Ա. Երրորդության ուղղողական ուսմունքի Հիմնադիրը և առաջին Համակարգողը», ուսմունք, որը տեսարանի Համոզմամբ Հաղթանակել է քրիստոնեական Արևելքում: Սակայն միանգամայն այլ է Հարցը, երբ խոսքը Աղույնաբի քրիստոսաբանական ուսմունքի մասին է: Այնպես Աղույնաբի կողմից քրիստոսաբանական Հայեցակարգի հրապարակումը այդ Հարցում քրիստոնեական աշխարհը դեռևս որոնումների մեջ էր: Դոգմաների զստումության քաջառնջյակ մասնակցա Ա. Հառնակը գտնում է, որ IV դարակիցրին այդ ոլորտում բնդՀանրական էր միայն այն մասնցումը, որ Քրիստոսի մարդեղացումը որպես կանոն քննարկվել է բացառապես

Stv Hamack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas. Tuebingen, 1894, S. 285, 312.

նրա անունը ստացվածների համարժեքների միջոցով միջոցառումներ իրականացվել են: Ինչ վերաբերում է Հրատ Բրիտանիոյ ներքին բնակչության մեծ մասին, ապա առաքարի համարժեք միջին IV դարի 70-ական թվականները նման հարց նկատելով չի բացահայտվել: Գտնի որ այն ն. Թագուհի էր ոչ միայն ստավամային, այլև ժողովրդային բնության մասին բնական ուսմանը առկայություն: «Բրիտանիոյ ստավամային մասի հարցը» դրում է Ա. Հանտերը՝ միայն նախապատրաստական փուլ է նշանակում ստավամայինի մարդկայինի միջոցով լուսարարելու համար: Այդ Հիմնահարցի շուրջ էլ կենտրոնացավ ողջ գոգմատիկան¹: Ել անհնար էլ պատահական էր, որ ժամանակի ստավամայինական դեռևս պետք է պատահական տար այն հարցին, թե ստավամայինական միասնական բնությանը կամ ստավամային բնության ինչպե՞ս է մարդ զանազան, առավել էս, որ տիրապետող էին այն պատկերացումները, թե Աստված «... բնական է մարդու մեջ, ավելի առաջ»՝ մարդկային մարդ է անունը, ինչպես Հալոուս ... և նույնիսկ էլ խոսնակ էին առանձին հարցերի պատասխանները²:

Փոստական Երուսղեմ հույն փայտ է, որ քրիստոսարանական հարցի համայնք բնակարանը խթանվել է արևոսականության կողմից: Հանդի բորդարանական այդ Հերմիտի Համարային Հիմնադրությունների մեջ այն էր, որ «կիսաստավամային Լեզուի» կամ «որդեղի Աստված» Հրատ Բրիտանիոյ մարդկային բնությանը «ստական մարդին» է, որի դիրքին էլ նրանց կորսվածական մեծել են «Ներքին Բրիտ» կամ «Բրիտանիոյ ներքինության» ուսմանը: Ազգագրականության արտատեսիկ Հակոբյան Բրիտ փորագրականության դեմ անհայտ պայքար ձգող ներկանական առաջնականների շարքում ուղի է բերել Լադիկինի նախնական Ազգային Կրթությանը: Արևելահայության և կիսարևելահայության անհայտ Բնական Ազգայինը ... - այդ կապակցությամբ դրում է Ա. Հանտերը - իր ստավամայինական խոչըր էլ դրել էլ արտահայտել ստավամային Բրիտանիոյ անհի միասնականության և Չ) զրան զուգակցել Բրիտանիոյ իրական մարդկային ուսմանը³: Այդ գործընթացում էլ Համարային Բրիտանիոյ արդի պաշտպան Ազգայինը առավել էլ ստավամայինական ուսմանը որը Հանդիպակ էլ քրիստոսարանական առաջին ամբողջ, բայց Հերմիտ Համարային⁴:

Երբորդարանական հարցերում Ազգայինը եղել է ուղղագրականության նախնականների պաշտպան և պնդել է, որ Ա. Երբորդարանը առաջնական մեջ Լեզուին է, իսկ Բրիտ Աստված՝ համար է Հայր Աստծուն: Ազգագրական երբորդարանական դիրքերից նա Հոսակին է Զահ Հայր, Բրիտ է Ա. Հոսի Աստծու բնութեական նախնականը, իսկ քրիստոսարանական հարցերում նա առանցքային է համարել Աստված Բանի անհամարան Հիմնահարցը: Լինելով ժամանակի անհնազապազան ստավամայիններից մեկը՝ Ազգայինը թաղ գիտակցել է, որ անհամարան փորագրականությանը քրիստոսարանական Համարային Հիմնարար այն սկզբունքներից է, որի

լոր հալունով է խառնվաց կարելով (ոնս Epiphani S. P. N. Adversus Octoginta haereses / Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca, T. XLII, Lib. II, T. II (haer. LXXVII: Contra Pseud. Samosatenum). Paris, 1864, col. 641. p.): Փորագրականը նրան համարում է դարձվածքային առաջին ստավամայինը՝ Դարձվ Կնապարան և Գրիգոր Լադիկանցուն համանունականը (ոնս Сокращение Церковной истории Филологический (сдаланский Патрархический Форум), СПб., 1854 / Дополнение к истории, с. 429-430), իսկ Աղեղենին պատկերը նրան համարում է «Ա. Երբորդարան» Զայր, Բրիտ է Ա. Զոդի Աստծուն առաջին պաշտպաններից մեկը» (ոնս Չ) Զահեյն Ազգայինը «... քաղականին ազնվի է եղել, որպեսզի շնորհ Բրիտանիոյ կառավարչության մասին, թայց բացառապես ընդունել է, որ Բրիտանիոյ կառավարչ. մասը չէ Զարմանք է արժանի բարեպաշտության և ճշմարտության հանդեպ այն ճեմ նախնական սերը, որը հարկանական լինելով ընդունվում է կատարել հայտնի չափեր և անհամարան հաշվանքություն լինի մեջ, առանց ստատանկյուն նախապայմանում է սախն հայտնի» (Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, S. 318): Բարդիտանական մասնագործական անգամ ընդունում է, որ Ազգայինը ուսմանը ընդունել են պարզությունը, ի առանցքային պարզությունը, որ «Ազգայինը եղելով ու է ոչ բնութագրական, ոչ թե յառարան և ոչ թե ընդհանրական պարզանք հաշվանքների տեսակետից, այլ, հիպոթեզանով, իսկ ողջ լին զանգվածում և ողջ լին ձգումը, բացառապես Ազգայինականության ճանաչումը բացառական, նա իրական ճանաչում, որ, ընդունվելով Բրիտանիոյ ներքինական ծաղի առաջինը, նա լինում ընդունվելով միայն Ազգայինական բնութագրի» հավանաբար է մեծն Ա. Գոդի է Ա. Գոդիտանցուն ուսմանը: Դուս հավան է որ զանգվածը մարդն են, և թե որն տեսությունը փորագրական բնութագրի տեսակետից, ապա որն ազնվականը կարել էլ ստավամային անհայտ փորագրական է օգտն լինում (Славский А. А., Историческая судьба славянских Апокалипсисов Павловского, с кратким предостережением оном оном его жизни, СПб., 2005, с. 28):

Աղեղենյանը վկայում են, որ Ազգայինը եղել է առաջին ներխուժող, որը եղելով Կնապարան շատ առաջ հիպոթեզանով հանդես է եկել Աստված Ազգայինական փորագրական սարքանքություն (ոնս Свт. Василий Великий, Письмо Освденту, Сов., T. VII, М., с. 249; Hieronimus. De vita Iulianus / Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Latina (PL), T. II, Paris, Ex Typis J.-P. Migne, 1857, cap. CIV, cap. CXO) և եկվինիտ Կնապարան ու իրականական դեմ (անհամարան օնս Свт. Василий Великий, Письмо Освденту, Сов., T. VII, М., с. 249; Сокращение Церковной истории Филологический (сдаланский Патрархический Форум), М., VIII, т. 14, с. 390; Созомен Зримий Саламаникский, Церковная история, М., V, т. 18, с. 365-367, М., VI, т. 22, с. 420; Hieronimus, De vita Iulianus, T. I) Այդ անհի ընդհանրական Ա. Զոդան Ազգայինական համարում է «ներքինական առաջին զոդը, ով Զայր և Բրիտ Աստծուն համարանք փոխանք Զահ. Ա. Զոդի համարանքական դրանում, և զոդով էլ այն առաջին անգամ Ա. Երբորդարան ուսմանը փորագրել զոդի դիրքին (նրե անհի)» ուսմանը: Անհամարանք օնս Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, S. 275:

¹ Ганке А., История догматов. Ч. II, Развитие церковной догмы / Раннее христианство. В 2-х т. II, М. - Харьков, 2001, с. 296.

² Տե՛ս Նույն տեղում, էջ 297.

³ Նույն տեղում, էջ 298.

⁴ Աղեղենյանը վկայում են, որ Ազգայինը եղել է IV դարի դասական և ստավամային փառանք կրթության ունեցող այն բացառիկ գործիչներից մեկը, որն աչքի է ընկել ճշմարտության

ուղղագրական բժրանումը Հանդիսանում է փրկագործական փառապանծության հշմարտացի մեկնաբանություն Հիմքը: Այդ պատճառով էլ ՀիմնաՇարքի առաջնադարձական Հիմնադրման շրջանակներում նա եղել, սակայն էլ Համարել Համադարձի այն Հիմնարար սկզբունքը, որ խոսքը բավարարան համար հշմարտա Աստված պատը է իրապես անմեղադրելի: Շարք, ուղղագրական այդ բժրանման առաջնադարձական մշակումներում Ազգի-նարքի ականա Հանդի է Հայագիրը եղբայրանգույնների:

Մասնագրական տեղեկությունները Համադարձում են, որ անմեղաբ-բան առաջնադարձական բժրանման շրջանակներում Ազգի-նարքի Հանդ իրապես կարեւորվել է Հիսուս Քրիստոսի երկու՝ առաջնադարձի ե մարդկային բնույթյունների փոխհարաբերության Հարցը: Նա միանգամայն իրապես-բան պնդում է, թե անմեղադրման ընթացքում Հիսուս Քրիստոսի աննր կող-բան է առաջնադարձի ե մարդկային բնույթյունների միավորումը: Եվ այդ Հար-ցում նա մասնավոր է... ուղղագրական առաջնադարձական խոսքը կշտանում այն բանի Համար, որ Հակադրվելով արիստակրանության՝ Քրիստոսի մե-ղադրման մշտնապես տարբերում է Աստուծո գործունեությունը ե մարդ-գործունեությունը, որով Հիմնադրվում է երկփուլային (բայն այդ բժրան-ման Քրիստոսի մեկ առկա էր «առաջնադարձի խոսքի ե Որդի որդեգր-թյան») ե կորստյան է մասնավոր փրկագործության Հույսը, քանի որ ոչ-բժրանման Համադարձ՝ Քրիստոսն այն աստիճան է մարդ դառնում, որ այն-ից բերքարում է մարդու, փերաբան է նաև Աստուծո ե Հակադրումը: Մաղան աղբյուրառանգը Քրիստոսի բնույթյունների մեկնաբանության Ազգի-նարքը լիովին չեղվում է ուղղագրականությունից ե Հանդում արտա-բոր այն Հետևությունը, թե Հիսուս Քրիստոսը՝ առաջնադարձի ինքնուրույն-նարքը անգամ առաջնադարձի բնույթյուն էլ կարող միանալ մարդկային կատարյալ, բայց փերադարձի բնույթյուն Հնու: Այն կերպ ասած՝ նրա Հանդ-մանը երկու կատարյալներ ձև կարող փերադարձի մեկի:

Այս Հարցում անդ գտան կարեւորների բազմազանության մեկ առաջ-հետևողական կարելի է Համարել Ա. Նունեսի տեսությունը: Նա գտնում էր Հիսուս Քրիստոսի բնույթյունների միավորման Հարցում Ազգի-նարք Հայացքներն ունեցել են փուլային զարգացում: Առաջին փուլում Ազգի-նարքը, չբավարարվելով եկեղեցական ականությունը, բխառատարանում ՀիմնաՇարքի լուծուման աղբյուրառանգը է արիստակրանական ըր-դրերբերի: Այդ շրջանում «երկու կատարելություններից միություն իմ-եղու» որոնումներում Ազգի-նարքը շրջանցել է «Համադրի խորհուրդը»... առաջադրել է մի ուսմանը. բայն մեր Աստված Լուսուր «Իբրեկ Նի

բաղիթյուն ե Հաստատել Մարիամի մեծ մարմնում, որը նրա Համար Հագուտ էր»... այդպիսով «անմեղադրված Լուսուր մեկ բնույթյան մեկ» Լու-սուր Հանդիսանում է կամային ե ակտիվ սուբյեկտ, իսկ մարդկային մար-դիք՝ պասիվ գործիք: Հաստանիշները փոխանակության միջոցով (այդ-բերանում առավել կարևոր է) առաջնադարձի մարդկային տարբեր է բն-եղանւմ, մարմինը՝ առաջնադարձի... այդպիսով մարդկային փրկագործու-թյան Հնու Հասանելի է գտանում բնույթյունների միասնությունը: Այդու-րիկ էր Ազգի-նարքի նախնական ուսմանը (մեկով այն աղբյուրից է Աբիսոսի ուսմանը): Հետագայում (Համեմատելիս, մինչև 374 թ.) իր դեմ ուղղ-բան առաջնադարձից պաշտպանվելու Համար նա այդ ուսմանը փա-խարհում է առաջին բարդ տեսությունը:

Այդ չարմարմիների աղբյուրային ՀիմնաՇարքի լուծման երկրորդ փուլում Ազգի-նարքը փորձում է Հիսուս Քրիստոսի բնույթյունների Հարցը լուծել մարդու հոռուսն կառուցվածքի պատճառով ուսմանը զրբեր-բից: Այս փուլում նա պնդում է, որ անմեղադրման մասնավոր Հիսուս Քրիստոսի առաջնադարձի ե մարդկային «տարանա որակներն» անհար-բան ե դարձում «կատարյալ անմեղադրումը»: Առաջնադարձը դա բացա-րում է Հետևյալ կերպ՝ Քրիստոսն անմեղադրան է, իսկ կատարյալ մարդը քի-կ բազմադրվ մեղերով: Քրիստոսն համարանում է, իսկ մարդկային բնու-թյան ցանկերը մասնավորում են, փոփոխական ե մեղադրից: Եվ քանի որ անմեղադրված Աստված Բանը Հանդիս է գալիս կատարյալ մեկ բնույթյան, ապա միանգամայն անհշայա է, որ մարդու, առաջնադարձի որակներից ե ոչ մեկը չի կարող բնութագրել Քրիստոսի անը: Համարելով, որ Լուսուր կատարյալ Աստվածը ե Հիսուսը (որը անմեղադրվելուց Հետո Հանդիս է ջրիկ երբեք մարդ) իրապես միավորվում են մեկ անեմում՝ Ազգի-նարքն այն-հանդերմ եղբայրանում է, որ Հիսուս Քրիստոսը չի կարող Հանդիս գալ-ըրիս կատարյալի ե անկատարի անխառն միություն: Նա Համոզվում է ե-ղու, որ «Լուսուր կարող է քանդատար միավորվել մարդկային բնույթյան Հնու, քանի որ երբեք գոյություն չի ունեցել երկու սուբյեկտ (Լուսուր ե փերան Հիսուս Քրիստոսի մեկ փոխարին է բանական Հոգու, այն Հանդիսանում է նրա բանական Հագին): Ազգի-նարքը փանազավոր արգել-բ-ներ է Համարում. 1) երկու Որդու տեսությունը, այդինքն Աստուծո ե մարդու, Հիսուս ե Քրիստոսի բաժանումը (Երկու բնութային՝ երկու Որդի); 2) գաղթիբանում, որ Հիսուսը սակ ներշնչված մարդ է (որդեգրականու-թյան ուսմանը Համոզման), ե Հետևարար Փրկչի բնույթյունը միանգա-մայն փոփոխական է ե կատարելագործման կարեք ունը, 3) առաջնադարձի

¹ Горсиян А., История догматов. % II. Развитие церковной догмы, с. 299.

Горсиян А., Գլխ. աղթ., էջ 299.

մարդկային փրկածիւնը, պատկերացումը (ինչն այն ժամանակ անփոխ) էին նա «սարկիստիկայն»¹:

Ինչդեպիսիս ժամանակաշրջանը վկայում է, որ Հաշվի տանելով Ապոլինարի Հակաթարևական դերբարոյւնը՝ IV դարի 60-70-ականնոր աստվածաբանական Հեղինակութունները՝ Աթանաս Մեծը և նոր Կերեկանները նախագահ բարեհաճութեան էին տրամադրված նրա նկատման: Սակայն, երբ Ապոլինարը Հրապարակեց Հիսուս Քրիստոսի աստվածային մարդկային բնութաներին վերաբերյալ իր ուսմունքը, կողմերի միջև Հարաբերութուններ խզվեցին: Եվ ինչպես աստվածաբանական այլ Հարցերով, այս ոլորտում ևս իր Հանգանական դերբարոյւնը Հակաապոլինարական շարժման գրչակահիր դարձավ Աթանաս Ալեքսանդրացին, որ ուղղադավան ավանդույթները շարունակող Հանգանական կապաղովիկան Հայրերը և Կյուրիզ Ալեքսանդրացին: Աթանաս Ալեքսանդրացու իր բողոքականական և քրիստոսաբանական մասնագիտության բնական վերջնամիջոցը տինՀայտարանն ցույց է տալիս, որ ի Հակադրոյթյուն ապոլինարական միավորմանի և ծայրահեղ մասնցւմաներ՝ աստվածաբանական նուր մասնագիտության տեր ալեքսանդրիական Հայրն անհնափորժան ժողովածուով իր անկնաբանականն աղքատագուծում է Համակարգային մտեցմամբ²:

Սակայն ինչպես բազմաթիվ այլ Հարցերում, այնպես էլ այս պարագայում բաղկեցնողական աստվածաբաններին առաջադրել և պաշտպանում է իրենու փոստերի մեկնաբանությանը կառուցված այն տեսակետը, թե ինչ Աթանաս Ալեքսանդրացուն վերագրվող Հակաապոլինարական աստվածաբանական տրակտատները պատկանում են Հապոլինարականներին որին որ առջ կնդր Հիմքերի վրա է կառուցված նաև V դարի ալեքսանդրիական այլ թվում նաև Կյուրիզ և Դիոսկորոս Ալեքսանդրացիների բրիտանասար նական ուսմունքները: Այդ կապակցութայնոր տանից առաջ Հարկ ենք Համարում անդրադառնալ ինչորև աստարակ Հարցում բաղկեցնողականներին առաջադրած «ժամանակների» փերլուծութայնը:

Այսպես, Հիմք ընդունելով բնեղիկայան միաբանության կողմից 168 թ. Հրատարակած Աթանաս Ալեքսանդրացու երկերի մուղովմունք՝ ևս աստվածաբան Ա. Սպառնին գրում է, որ բազմաթիւթ կնդր ստեղծագոր

ւարկաներ տարածելու գործում եկեղեցական գրականութայն պատմության մէջ առաջնորդեա օգտագործվել է Աթանաս Ալեքսանդրացու անունը, որ պատմաբար նա Համարում է ինչպես շահագրգիռ գրչիկների տղաութեանը, այնպես էլ կոնկրետ միտումը: Եվ որ ասնագաղնայային է, նա բարձուն է Հիմնադրել, որ Աթանաս Ալեքսանդրացուն վերագրվող, սակայն Ապոլինարի գրչին պատկանող աշխատանքները՝ ընդգրկյալ են Համարն ազատ դարաշրջանի և Հնագույն աստվածաբան Հեղինակութունները: Այդ Հարցն այնքան է «կապակեց վեր» և «լափաղանց տինՀայտ» Համարել, որ բաղկեցնողականներին կողմից նույնիսկ Հարկ է առաջադրվել, թե... ինչպես է ս. Կյուրիզը խաբել և Աթանասին վերագրել Ապոլինարի դրդի դրողական աշխատանքները³: Դասականից դուրս է Համարվել նաև այն վկայութեանը, թե իբր «Երբ Կիրիզը 429 թ. սկսեց Հակաճառութիւնը Լեստրի դէմ, պատահականորեն Հանդիպել ընդգրկել, որպէս կուզում են Եպիփանես ինքնապատրիւններ: Այդ ընդգրկելը ս. Աթանասին, Յուլիոս և Ֆելիքս պաղերին են վերագրում Հանուկալ բանաձեւը. Քրիստոսի մէջ յայտնին ունի «մարմնաւորվան Բան-Լեստրի մէկ բնութիւն»: Սա բազում իրիւնցութիւնների պատճառ դարձաւ»⁴:

Ու թեև բաղկեցնողական տեսարաններից ռմաւը անշահուության դիրքից դնում են, որ «IV դարի ուղղափառության պատմութեանն տնդիկներն հաղվում է Ս. Աթանասի անփան Հնա» և որ «Ընդգնել Ապոլինարէ գրբերում Աթանաս Ալեքսանդրացին Ապոլինարին «կնդր ուսուցիչ» չափանելով Հանգերը եկեղեցական ուսմունքի պաշտպանության

¹ Ա. Սպառնին Աթանաս Ալեքսանդրացու վերագրվող ապոլինարական հավաստի աշխատանքներ է նկատում «Ամենալուծման Ծաւրն» երկը, որտեղ է հավանաբար ապոլինարական աշխատանքը՝ անմեղմունքան ինքնապատրիւն պաղարանով ուղղելը, տես Ս. Տրեպեյնիկ, А. А. Аполлинарий: Сын-сочинений Аполлинария Писидийского, СПб., 2006, с. 182-183: Այդ տեսլանն է պաշտպանում Յան Գ. Չիրովսկին, որն ասանք որևէ պարզաբանում անդում է, թե «Ամենալուծման Ծաւրն» ընդվ Ապոլինարի» գրբերը Ա. Սպառնին չեն կարողանում», տես Փ. Փորոսնի Գ. В. Восточные Отцы IV века, Париж, 1931, с. 29 և այլն:

² Այլ անմեղմունքաններ տես Ս. Տրեպեյնիկ, А. А. Аполлинарий: Сын-сочинений Аполлинария Писидийского, с. 181-183, 188: Գիմք ընդունելով վերադաս աստվածաբան Կոնստանտին Բուլգակովի, «Շնորհի միաբաններն» շատադրութան մերկապարանով անդումմնող՝ Ա. Սպառնին և իսկական լինելով անդում է, թե «Ամենալուծման Ծաւրն» աշխատութեան ապոլինարական լինելը փաստվում է Ապոլինարի աշակերտներ Պրոկոնի և Տրոնոնիսի վկայութեանմեղով: Ուայց այս վկայութեան անմեղմունքանական և լուծվել անմասնակեց է այն, թե ինչու հնոց ապոլինարականն են «քրիստոսայտուն» իրենց վերադարձումը: Սակայն ևս անմեղմել է այն, որ Կյուրիզը, Դիոսկորոս և Եվդոկիոս Ալեքսանդրացիները, կապաղովիկան հայրերը, մեկնաբանութեան միջոցով, Գրիգոր Դանակացին և այլ եկեղեցականներն անքան պարզաբան են եղել, որ «Ծաւրն»-ն ապոլինարականների կողմից Այլ անմեղմունքաններ տես Ս. Տրեպեյնիկ, А. А. Аполлинарий: Сын-сочинений Аполлинария Писидийского, с. 185-185:

³ Ա. Քրիստոսի, Բաղկեցնող մուղով, ընդհանրան մը վերլուծութայն / «Կանանասար», 2, քրեան, 1996, էջ 36:

¹ Նույն տեղում, էջ 299-300:

² Քրիստ Բրիտտոնի անմեղմունքան պերնաբերական հալապաղինարական քրիստոսաբան քան հայեցակարը մերկապարանով համար ինքն է ընդունվել Աթանաս Ալեքսանդրացու «Ընդ Ապոլինարի» երկը, որտեղ, տես Ս. Տրեպեյնիկ, А. А. Аполлинарий: Сын-сочинений Аполлинария Писидийского, СПб., 2006, с. 182-183: Այդ տեսլանն է պաշտպանում Յան Գ. Չիրովսկին, որն ասանք որևէ պարզաբանում անդում է, թե «Ամենալուծման Ծաւրն» ընդվ Ապոլինարի» գրբերը Ա. Սպառնին չեն կարողանում», տես Փ. Փորոսնի Գ. В. Восточные Отцы IV века, Париж, 1931, с. 29 և այլն:

գիրքերից մերժում է ապրիլիստերի ջրհոտառության չիմարտությունները՝ արշապատեղիներում առկա քանակության և, որ Արմանյան լեռնաշղթայում, ժողովապետական փոստային ծախսերի քանակության մեծացման գիրքերում չիմարտ պատճառը ոչ թե պատմականության մեծ ազդեցության գերակշռությանն է, այլ ցանկացած համարագրողի կամ հեղինակի «մե ընտանիքում» քանակական մեծացումը:

Այդ անհերթիմ մտեցումները կառնակալ բնույթը կարելի է հիմնաբե-
րել մեկ այլ տեսանկյունից եւ: Բաղդադում գտնվող արաբական թրայ
ստացումից է հիմնաւարքի լուսաբանման միանշանակ անհերթիմ դա-
կէ՝ Ապրիլի 19-ը Լադոկիեիցի ոչ միայն հրապարակի է քրիստոնեական
հերձգիտը ուսումը, այլև հանդես է եկել այդ ուսումնի քի հետեղադր-
ու հանգամանիկից բնադառուութիւն: Անարաժանական այդ մտա-
ման գլուխաւորումը «ապագայիցների և փառաւորների» սնանկութիւն
կարելի է փառաւոր նաև Ա. Արապա՝ «Հալաբադ» մեկ այլ արձանը: Քի
նրա համար «անհասկանալի է», թէ Նյուրեկ Ալեքսանդրացիի ինչպիսի
խորովել և Արմանա Ալեքսանդրացուին վերադառնի Ապրիլի 19-ը դրչի
կանադ աշխատանքի, սակայն միանշանակ ակնառու է, այն, որ հա-
կապովիշխական այդ արականաւորի պտղահանութիւնն մասին մասին ապր-
նարտան Պոլսոնի և Տիմոթիոսի վկայութիւնները «... իմենց նշանա-
թիւնը այնքան կարեւոր են, որ դրեթի ակնդիր են դարձնում այն ներքի
հասկանալիների հանդամանիկից բնադառնը, որպէս հաստատում են դր-
պականաւորութիւն Ապրիլի 19-ը կամ, մայրենի դեպքում, դրանից
բարդական նշանաւորութիւն են վերագրում»: Այնիմէ փառաւոր հիմն-
վորումը հումնցող մտահայեցողական այդ «տեսանկյունները» հիմնադր-
պիս մերժում են հասկանալու Արմանա Ալեքսանդրացու քրիստոնեան-
կան տեսանկյունների վերջուտիւթիւնը:

[illegible]

ՈՍՏԱՆԵՐԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՆԱԿՈՒՆՏԵՏ - ՏԱՐԵԳՐԲ 2010

դրանքներից առաջինն այն է, որ մեկնաբանության չընթանակներում կապի-
տալիստիկ համարման այն համագումարը, թե Առաջին համաշխարհային պատերազմի
հանգամանքում է ու Վոլոդյաի կամ: Այն բանից բխում է, որ բազմաթիվ հարցեր
գույց է տալիս, որ անմեղավորների վարդապետության նման բնույթի
պատժողական համարքի է ենթարկված ուսումնական ու ուղղորդչորների կարգի
է հանդիմանի հերթավորող մի շարք եզրահանգումների: Այդ տեսանկյունից
են անդամային իրավապետների մասնաշաղկապ է անում անապարհների այն ի-
րավաբանը, որ իր կամքից անկախ Ազդեցիկաբնական ուսումնական շուկայի
է դառնում Մարդկության է Մարդիկ հերթավորող ուսումնականների, բանի որ «ա-
նախորդի անմեղավորման» վարդապետության նման արժան հանդիմանում
անվաղ երկու հերթավորող հանգամանքների կամ այն բանի, որ Բան-
մարդակ է ինչի ներքինիս է իրավաբան անմեղավորման տեղի է ունեցել, ու-
մի: «Բնույթի անմեղավորման» հանգամանք է ու երկրային, կամ էլ Բնույթի
անմեղավորման համար «Առաջին համաշխարհային» է «Բնույթի անմեղավորման»:

Արդիեւորական սեռակէ մտահանգումներէ, մասնագորակն, «Տերթ կրկանի մարմին» մասին աւելննթի ուսումնէր Համադպման քննարկ քննարկութեան վարման Արեւմտեան Արեւմտեան Եւրոպայի Հոլանտի և անհամարման պաշտպան աք յաւմուր, որ «... Բանի Առաջագործութեան Հետ մարմին միա-
կարմու տորի է ունեցն մայրական արդարեւում, քանի որ Բանը, երկրորդ
վիճակ, արդարեւում է իր Համար մարմին կառուցել, որը դաշտայն չի ու-
նեցն մինչև Բանի էջը գտ մինչև Առաջին Առաջագործութեան» Արդիեւորակ
քննարկութեան վարման մտահանգեղական փաստարկներ մերմելու դարմում
Արեւմտեան Արեւմտեան Եւրոպայի փաշտպան է նաև Առաջագործութեան, և վերջի-
նիստ Հերման վարման մտահանգումում. «Քրիստոս իր մարմին կառուցել է
մարդկեղէն, ինչպիսի քրիստոս է մեր նորարման միջոց (Գործ. 3 : 22) և կա-
նախապէս արմարման Օրմարմութի քրիստոս է առաջին և դաւան մարմանից առա-
ջ յորդարման առնորդ (Գործ. 26 : 23), սակայն ինչպիսի եր առաջնեղմ արմար-
ման առաջապէս, կամ էր առաջապէս արմարման արմարման» :

Բնորոշելն Վիրլանդայաներ թույլ է տալիս փաստել, որ Աթանաս Ա-
լեքանդրացու Համար ապրլինարական Համակարգի քննողաուսթյունն
սեննին էլ ինքնանդատակ չէ: Իրականում այդ Հնճրի դրս նա կառու-

¹ См. Св. Горский А. В. Жизнь св. Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Афанасий Великий. Творения в четырех томах. Т. 1. М., 1994, с. 35, 116.

² Слосский А. А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Ласодикийского, с. 189.

884 **Св. Афанасий Великий.** Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 318, 329.

2. Երկրի տարածքը 20 318:

Նույն աղբյուր, էջ 317: Ճարգացմանը հավանաբար նախան աշտ իրենադուրյալը՝ Արամյա Մանե գրում է, որ «եթե «Արխատու» անունը ծարձանակից զուրկ վերցրած Աստուտ անունն է, ապա անցող չ է կրթագիտ և Չալոյ Աստուտ և Մ. Զոհրե Յևստանյան, այնքան, ինչպես ոմանք են ձողորվելով անցողն յաղապաններին նույնպես ընդհանրել կլինեն»: **Տ. Աբանյան Վեպիկ**, *Քրոնոս Առնադանը*, Կոնգա ատոս, *Օրակերպական քննադատական Հետազոտություններ*, Կ. 341-342:

ցում է քրիստոսաբանական Հինառհարցների ուղղադավանական ձեռնարկաթղթի ամբողջական Համադրույթ. որի նպակն է Համադրում Հիսուս Քրիստոսի սնկերային վարդապետությանը, այլ կերպ ասած՝ Նաղաժ-Բանի նախադասությունը և կատարյալ մարդկային բնույթյունները (որակները) աշխատել, աշխարհի, աշխարհային և անբաժանելի միասնության (խաղաղ անձնավորման) քրիստոսաբանական լուծումը:

Առաջնորդելով սաղմնաձևչական ուսումնարգ՝ նա մատնանշում է որ հշմարեա քրիստոսաբանության Համար կախմանային աեփոփոք սղեր բունք պետք է Համարվի ուղղադավան այն Համաժամար. որ «... Բանն առանց մարդկային մարմնի՝ Քրիստոս չի դարձնել և ոչ էլ Հանդես է կն մարմնամանան՝, որ «... Հորք Համարդ Բանը ... Ասեր Գույսի և Աստվածանի միջոցով տեճնավորել է իբրև Ազամ, որով էլ նանդն է կնի կր մարդ Քրիստոս և նախնադան Նաղաժ (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Բ.)»¹ Բաժ գրականցելով, որ անձնավորման վարդապետությանը նպակադան Հանդեսանում Համադարային Հինառար մի շարք այլ սղգրուեցներին Համար՝ Արևանա Այեցանդրացին մեծ տեղ է Հատարել նաև ինդրու առարկա Հինառհարցի լուսարանմանը: Այդ դարձնիցային սաղմնավորմանն լակեալ Համարելով փրկարարությունը՝ նա պնդում է և ցույց տալիս, որ Քրիստոսն իրական մարմնն ասնկով անն է դասնում, որպեսզի փրկարար մարդկայանը: Իսկ հշմարեա փրկարարությունը բառ ուղղադավան սաղմնավորման կարգը էր տեղի ունենալ միայն այն զեպրում, երբ այն իրավանաչար ոչ թե երկնային, այլ տեճնավորման Քրիստոսի կողմից, որի մաս էլ Աստվածաշնչում սաղմն է, որ նա սեփնասառն Հոգու որեքերը մարդկությանը փրկել մեղքի ու մաշկան որեքերինից» (Համ., 8 : 2):

Ընդհանրացնելով այդ ամենը՝ արեանդգրկական Հայրը մեկ աղաղևա չեղանգրում է Աստված-Բանի անձնավորման և փրկարարական վարդապետության կարևորությունը: Այլ կերպ ասած, փրկարարության պետք է ընդերել Հեռույալ մեծով, որ «... Իրկանիքի Բանը Հանդես գար իմ Մարդու իրդի, գաղաղալ երկրորդ Ազամ, որ նրա տեճնավորարարությունը մարտությանը: Փրկարարության այդ ընթանումն Արևանա Մենը զնաղմում է սաղմնաձևչական վարդապետությանը և պնդում, որ միայն այդ նպատակին Համար «... բնութամբ իրական Աստվածը մեծով իբրև մարդ, ուստի է՝ մեկ, է՝ մյուս բնությունները Հանդես են գալիս մի որովան և քոչորակերպ կատարյալ ... Դրա Համար էլ սաղմն է. Նախ

նրա սաղմի քարճարանը և նրան Հորքաց մի անուն, որ պեր է բան անն անն (Փիկյու, 2 : 9)»... որպեսզի Քաղաղարի երկնքում և իշխանությանն աննա զատելու՝: Իրական անձնավորման վարդապետությունն, այսպիսով, Հինառար նշանակության է մեղք բերում Հատապան փրկարարանահ Համաժամերի Համար՝ այդպիսին է Արևանա Այեցանդրացու Հանրաբանության կրթականությանը: Այստեղից էլ նրա կողմից սաղմնավորման այն դահնից, որ անձնավորման վարդապետությանը պետք է ընթանել միայն մեկ նշանակությանը՝ մարդկացած Հիսուս Քրիստոսը «մեղանշան մարմնի նմանությանը և մեղքի Համար ու մարմնի մեկ զատապարանց մեղք» (Համ., 8 : 3):

Աստվածաբանական այդ մտածեման ընդհանրացնող աղյուսին է Արևանա Մենի քրիստոսաբանական Հինառար այն պնդումը, որ անձնավորման Նաղաժ-Բանի իրական մարմնով է աղաղի երկրի վրա, բայց՝ մեղքին անմաղքի մարմնով, այսինքն՝ արեպին, ինչպիսին նորաստեղծ Ազամն էր, անապական: Իսկ դրանից Հեռուում է, որ իրական անձնավորման աղյուսին ու Հեռուանին այն է, որ «Այդ նույն մարմնացած Քրիստոսն աղյուս է անապական բնութամբ՝ ապացույց այն բանի, որ Արարիչը մեղքի գտանալը չէ և սեփական մարմինը վերականգնում է նախնական աղարարն նմանությամբ, որպեսզի Ինչն անապականության որեքանկ լինի»²:

Ինչքին Հատկապել է, որ սեփական վարդապետական տեսության Հինավորման Համար Ապոկալիսար պետք է փկալաչել որ շարք «փաստարկներ»: Այդ Համահարգելի առաջին Հերթին Հարկ ենք Համարում առնունշանելի սաղմնավորմանի Համադարային այն պնդումը, թե անձնավորման Նաղաժ-Բանը չի կարող տեճնալ մեկ անն և երկու՝ սաղմնաձևին և մարդկային մարդ: Փորելով Հինավորել այդ տեսությունը՝ Աղյուսները պնդում է, որ Հատկապել զեպրում պետք է Համարել, թե Հիսուս Քրիստոսն ունի սաղմնաձևին և մարդկային երկու միտք այն զեպրում, երբ զարնել երկուս էլ իրեն չուրթյալ ուրույն են և սղգրուեցրորն աղարար աղեկաթյուն ունեն Հոգու վրա: Նա միանգամայն Համոզում է և այն բանում,

¹ Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария, Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, гл. 323.

² Նույն տեղում, էջ 322: Այդ դրոշմից էլ Արևանա Այեցանդրացին իմնովին մերում է իրական անձնավորման վարդապետությանն իսկապիտոլը ըստ այն տեսակետների, որոնք Քրիստոսին համարում են սաղմնաձևացած մարդ, կամ մարդ, որ Աստուծո հետ է: Կամ մարդ է, որը փոխվում է Նաղաժ, կամ մարդ, որը մասնաշեղ է համուն աշխարհի և կազմում է աշխարհի որ մարդ, կամ սեփնաձև մարդ, կամ երեքսկանդերից զեպրված մարդ, կամ մարդ, որն իրկապանն են առնանմանը, կամ մարդ, որը Նաղալվե է, կամ իսկալած մարդ և փոքրիկ Աստված, կամ մարդ, որը նախնաբանությամբ մասն է նրա աղ լուրին և այն, մանրամասներն տն և **Св. Афанасий Великий.** Против Аполлинария, Книга вторая. О спасительном пришествии Христовом, с. 343-344.

¹ Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария, Книга вторая. О спасительном пришествии Христовом, с. 342.

² Նույն տեղում, 329.

Քն «սուրբազանիման երկու մարերը» չեն կարող իրական միության կազմել այն պատճառով, որ աստվածային և մարդկային մարդկայնությունը ունի միայն իրեն բնորոշ որակներ՝ որակներն ու նպատակադրվածությունը էլ կրնի Համարները անգամ, որ Աստված-Քանի միացյալ մեկ զեմքի մեջ գրծում են երկու մարեր, ապա ըստ Հերմիտիկ անխուսափելիորեն պետք Հանգել միասնական Բրիտանի երկամտան զգալաբանի, քանի որ երկ մարի անտարկությունն ուղղակի նախադառն է կրնորան անհի «իրական եղանակություն» վարդապետությունը: Ընդհանրացնելով այդ ամենը՝ նա պնդում է, որ «մեկ անհի մեկ երկու տարրեր մարը» անկախությունը նույնքան առ Հանքի է, որքան «երկու մարմին անկախությունը մեկ աստվածության մեջ: Այդ իսկ պատճառով էլ Ապոլինարը կրակագրծում է, որ իրական անմեմբրում Հնարավոր չէ նաև այն առումով, որ այդ պարագայում կանգնվում երկու՝ աստվածային և մարդկային մարի նախադրությունը:

Հիտուս Բրիտանի մեկ մեթոդով մարդկային մարի անկախությունը Ապոլինարը չեղադրում է «աստվածային իմաստության» զերտուհի դրու Նշանակությունը, որից էլ Հնուում է Հերմիտիկ այն պնդումը, թ Բրիտանի մեջ ի կարող գոյություն ունենալ «ներքին մարը» կամ մարդկային մարը: Ապոլինարը դա Համարում էր միանշանակ արհեստագիտ և ավելա նում, որ Հիտուս Բրիտանի մեկ «մարդկային մարը» փոխարինում է երկու մարմին մարմին, քանի որ քրեմի կատարյալ մարմին է, աշխարհ էլ մեկը է: Երկու կատարյալները չեն կարող միասնություն կազմել: Այդպիսով Աստված Քանի և եռամտան մարմին անմեմբրումն ապոլինարյան մեկնորանությունը Հիմքում ընկած է այն Համոզմունքը, որ «Բրիտանի մեկ մարդկային մարը» փոխարինում է երկու մարմին մարմին: Մեկնորանությունը այն տեսակետը՝ Ապոլինարը պնդում է, որ Աստված Քանի և մարդկային եռամտան կառուցվածքի անմեմբրումն արդյունքում «Բրիտանի մեկ մարդկային մարի անկախությունը» անխուսափելիորեն կառնի գնվ «մեղքի պաշտոն», Հնուարար, կրն մարդկայնային Բրիտանը մարդկային մարը ընդունել, աշխարհ այն, ինչն «առաջնորդում է մարդկային մեղքի մարմինը»¹, ապա բոլոր մարդկանց նման նա ևս մարգարեմբի կարիքը կունենա:

Հիմնովին մեթոդով ապոլինարական մտածումները՝ Ամանան Ավր անդադրյին ցույց է առնի, որ աստվածային ուսումնը Հերմիտիկ է՝ ուղղադարձությանը արամագործն Հոգադիր: Բնչպիսի անօրին միջ

անօրինների տկար և անբար ինչպիսի երբակացություն՝ Ապոլինարի Համադրությունը մարի գրծում է Ամանան Անդադրացին, քանի որ այդ անադարձով Բրիտանը ներկայացվում է ոչ միասնական, այն զեղյում, երբ այդ մեկ «Բրիտան» Ա. Բ.՝ անգամ մեկ թողադրվում է ... Քն՝ Աստվածության և Քն՝ մարդկության նշանակությունը: Ապոլինարյան Հերմիտիկ ուսմունքի Հարմարումն միտումով Ամանան Մեծը բաշտաշարում և անարդարների ոչունին է դառնում նաև ուղղադարձան քրիստոնեությանն անՀարիք այն գրույթը, Քն, իբր, «... Բրիտանն ընդունել է ոչ թանկան մարը, որ նրա անկախության զեղյում ինքը Հանգես զալիք Մեծը, որպիսին ինչպես Աստվածությանը, այնպես էլ անպիտանացան մարմնով կատարելապես չհասնի մեղքը»²:

Ինչպես նախորդ, այնպես էլ այս զեղյում ապոլինարական մտածարից ցույցան սկզբունքներն մեթոման գործում ուղղադարձան աստվածարար Հնուարացի լուծման Հեղինակությունը վերադառնում է Աստվածաշնչին: Այդ զեղյերից նա Հիմնովին մեթոմ է ապոլինարական այն մտածումը, Քն ընթին Բրիտանը մարը է, ապա նա կհանգիստանա աշխարհի մարը, իսկ աշխարհի մարը չի կարող փեղագործել աշխարհը³, և պնդում, որ Հիտուս Բրիտանի մեկ իրական ապիս է և՛ աստվածային և՛ մարդկային մարը: «Առաքյալը ցույց է առնի, որ Նախաստեղծն անդրանին է, - այդ կապակցությամբ գրում է աղբյուրներական անդրամարտը, - մտածանելով նաև Հոգադիր, ապա ոգեկոծել: Կոչելով Հոգադիր և Հոգեկոծել նա մասնաշնչում է ոչ Քն երկու, տարրեր մարմին, այլ միեմունք մարմինը՝ առաջինը Հորը իշխանության և աղեկցության ասի, Հնուարար՝ Հոգադիր և երկրորդը՝ որո իշխանության և աղեկցության ասի, ուստի՝ ոգեկոծել, քանի որ Աստված-Քանի Ողի է՝: Համոզմունքին Հիմնարար նշանակություն ունեցող սկզբունքային այդ Հարցում դուռել ալի կերպ նշանակում է Հոգադիր-

¹ Սն մանի տե՛ս Ս. Բրիտանի Великий. Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 330:

² Սնի տեղում, էջ 316:

³ Ս. Բրիտանի Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христовом, с. 347: Սրանում Սեծը ներկայակամ քրիստոնեական արվորման է ներառվում Ապոլինի Ցան այն պերտով, թ Բրիտանը վերածվել է ասանց մեղք գործուն: Նա գրում է, որ այն պատգամը փոխադրությունը ի կարել հանքն զալ մեղքի հաղթահարման ուղեով, քանի որ «աստված» մարդկանց կրա (Բրիտանի տե՛ս, Ք.՝) մեջ էլ սերմանվել մեղքը, ուղեով որա պիտի զալվ մեղքը կրանվում: Աստված մեղքը պարզելով այն սերմանվել է մարդա մարման և ողորդ ընդունել մեջ: Պրա համար էլ անմարմին է, որ մեղքադրողը և մարդան դասակարգված մարմնական և քանական բնույթներ ինքն իրեն կամակոր սուսի բնակ պատկանություն, Սնի տեղում, էջ 346:

⁴ Ս. Բրիտանի Великий. Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 323:

¹ Սանրանանները տե՛ս Ս. Բրիտանի Великий. Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 316:

² Ապոլինարյանից վրա մոտմունքն ամրապանվելը տե՛ս Ս. Բրիտանի Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христовом, с. 345-346:

վել եկեղեցական ավանդությանը և սեղ բացել Հերձմանության համար աշխարհի և այս հարած Աթման Մեծի քրիստոսաբանական Հիմնադրերը հաղահաղումը: Եվ քանի որ աստվածաբան Հիմնահարցի լուծման ելակետ և համարում Աստվածաշունչը, ապա վերջինիս հետևությանը («... Բրիտանո Յիսուսով կենդանու առաջ հայտնի օրհները քնն փրկել մեղքի և անհուս օրհները, քանզի, ինչ որ անհամար էր օրհներ համար, որ սպասան էր մարմնի պատճառով, Աստուծո համարաբար դարձրել, առաջին իր իր դուռն մեղահանական մարմնի նմանությանը և մեղքի համար ու մարմնի մի դատապարտեց մեղքը», Հոմ., 3 : 2-3) հանգում է այն եզրակացությանը, որ «Աստուծո Որդին, նախապեսգրեման կառուցվածը չարահիշով, մարդկային բնությանը վերականգնում է նոր սկզբի և հրաշափառ ծնունդ անեցող էր բնությանը»¹: Համանուն Հետևության Աթման Ալեքսանդրացին հանդուս է նաև արամաիստության դիրքերից, քանի որ փաստ է լավագույնս անհուս, այն իրողության մեջ, որ «... Բրիտանո չի կոչվում սոսկ մարդ, իրեն երկնից եկած նոր մարդ, այլ ասում է, որ նա դարձավ Մարդու Որդի, այդ իսկ պատճառով էլ, եթե նա երկրի վրա դարձավ Մարդու Որդի, թեև մեղքի էր և թե մարդկային սերմից, այլ Սուրբ Հոգուց, ապա պետք է հասկանալ իրեն նախաստեղծ Աղամի Որդի: Բանի որ երկրում գոյություն ունեցող այլ մարդ չկա հոգից արարված՝ Աղամից քանի»²: Եվ ասան Հանդուսմարի բերելով այդ ամենը՝ նա բնահանդուսնով պնդում է, որ «... Բրիտանո մարդ լինելով, Աստված է, քանի որ Աստված լինելով մարդեղացի է և մարդկային պատկերով է փրկում Հալատացյալներին»³:

Այդ ամենով հանդերձ Աթման Ալեքսանդրացին փաստում է, որ թև Աղորիշտար բառացի համարում է, թե Հիսուս Բրիտանոն անհնամարդկի ստեղծան անհնայն է, որ խոսքում նա մեծում է իրական անհնամարդկու Այդ եզրահանգման լավագույն փայտությունը Հերձմանողի վարդապետական այն պնդումն է, թե Բրիտանոն անհնամարդկային մարմնի և հոգի, աստվածական միություն ուղղակի հետևում է, որ Բրիտանո թեև մարդ էր, որ սակ, այն ամենին էլ «կատարյալ չէ»⁴: Մյուս կողմից, եթե համարենք, որ Հիսուս Բրիտանոն հայն ոչ թե մարդկային էր, այլ աստվածային՝ ապա ականա պնդել է արժանապաշտ, որ մարդկային միտքը էր միայն զբոլվում է առաքապետական ինքնությունից, այլև Բրիտանոն մեծ հանդուս վում է աստվածային մարմնի: Եվ դա է այն Հիմնական պատճառը, որ Աթ

մարդ պնդում է, թե մեղքի և մեղադարձության հաղթահարումը համար է իրական դատապարտության անհնամարդկու է, որ Բրիտանոն անհնամարդկի «ինքնությունից և մարդկային մեղադարձի պահանջմանը բերելով լավ» աստվածային ամենագործարարը⁵:

Աթման Ալեքսանդրացին Հիմնավոր մեծում է քրիստոսաբանական այդ անհնամարդկու եզրահանգումը եւ: իսկապար փրկագործության համար, յնպիս ավերացնում է նա, անհրաժեշտ է իրական անհնամարդկու: Այդ Հիմնահարցի ցտեղացած այլ ըմբռնում, վերջին հաշվով, անիրական է համարում իրական փրկագործությանը: Ըստ եկեղեցական ավանդույթների հավատարմ տոմարաբանի, եթե խնդրա առաջին գործընթացի համար թաղարք պայման հանդիսանալ «սուրստանդետով երկնային միտքը», ապա փրկագործությանը կուեննար միանգամայն այլ դրսեկորում այն զորք պատճառով, որ երկնային միտք են ունեցել նաև մարդաբաններ, ուրեք երկնայինն ու ապագան բարբառ են ներկայում: Վնասպես մեծելով «Բրիտանո ներքին մարդ չունի» ապոլիտիստական Հիմնադրությունը՝ Աթման Մեծն առաջադրում է Հիմնավորում է հակադիր տեսակետը, «Եւ պնդել հոգու մասին: Արդյո՞ք այն, որ եւ՝ մարմնից, եւ՝ հոգին արարարին մարդ են, ինչպես անարք են անվանում մարմնին ու արարում: Բայց մարմնին ու արարում տեսանելի լինելով, չեն խուսափում զգայական և խոցելի լինելուց, սերմն ապագայից, որ հոգին էլ է տեսանելի: Իսկ եթե չեն կարող չապացուցել, ապա տիրությունափոխորեն հետևում է, որ մարմնի նման հոգին չի կարող լինել ա՛ն տեսանելի, ա՛ն մահացանալ: ... Դրա համար էլ համաճեք, որ մեր ներքին մարդը հենց հոգին է: Դա ապացուցում է նաև առաջին արարածը... (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Բ.)»⁶: Եվ քանի որ այնքանադ լինում հայրը համոզված է, որ Աստված անհնամարդկի է մահվան համար և հարության կարել չունի, քանի որ իրեն է հարության առաջին մեղադարձին, ապա այդ դիրքերից էլ պնդում է, որ մարդեղացած Աստված-Բանը խորեք անգն այնպիսի որակի, որն իր կյանքով զուլ մահվանը կզոհարարեր հանուն մեղ, այլ կերպ ասած՝ Աստված Բանը «... փրկագործում է հասկապես այն պատճառով, որ նա մարդեղացի էր»⁷:

Այդ ամենից զգալի չէ մահաբերելի արձանապան քրիստոսաբանության եւ մեկ Հիմնարար սկզբունք, որ փրկագործություն են իրական կարող էր լինել միայն մեկ պարզադրում, եթե Հիսուս Բրիտանոն իրական Աստված լի-

¹ Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 316.

² Տես Աստված, էջ 330:

³ Աստված, էջ 332-334:

⁴ Աստված, էջ 347.

⁵

¹ Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христова, с. 346.

² Աստված, էջ 323-324:

³ Աստված, էջ 347.

նեղով, միամտմանակ լինե՞ր նաև իրական մարդ: Ողջագլավան աստվածաբան պիղծում է, որ Համառացային այդ գիրքերից քննարկվող Հիմնահայր պետք է ընթերցել առավանջելական այն Հիմնադրություն՝ թիվ 1-ով, որ Հիսուս Քրիստոսը «... մարմինը Հասանելի եղավ միայն գերեզմանին, իսկ Հոգին իշխով մինչև զմեռել տե՛ր դեղձեր, երբ դուռնը տարանջատվում է մեծ տարածությամբ, գերեզմանին իր մեջ ներառեց մարմնակա՛ն և նրանով գտնվեց մարմինը, իսկ զմեռելը՝ ոչ մարմնակա՛ն»¹: Ըստ այդբանայ, բնական Հոր նաև դա է պատահա՞ր, որ ազատիկ ինքզուրսերով մարդկային Աստված-Բանն «...առհրամբելություն չի ենթարկվում», այլ «բնության և ուժով դուրսբանում է աննկզունականություն, որով բաշխյալում է անհրաժեշտության արդյունքն ու մեղքի օրհնքը և չլքվյալում է գալիսկզիշին»²:

Աթանաս Ալեքսանդրացու ամենատես Հայացքից չի վերելում Աղոյնարի քրիստոսաբանական Համակարգի սկզբնաբան ձև այլ ընթանակ, որ, որք կարելի է անվանել «ամենազոր մտքի հասանելու» վարդապետություն: Ըստ միմյանմանյն փաստագրված ցույց է առնել, որ աղոյնիտություն այդ թեղիք եւ խորտվում է մարդկային նուստան կառուցվածքի և աննկզուն վարդապետության անհեռահղական մեկնաբանության Հանդիմանության դրու: Ընդ որում, այդ պարզապես Աղոյնիտի Համար եղանակային է գտնում Հերմիտաճող այն Համոզմունքը, թե Աստվածամարդը անեն անգամ չի կարող Հաղթահարել «մարդկային մտքի արանները»: Թանաքը քննադատաբանական չափանշանը այն Հարցում է, որ Աղոյնիտի ու մուսուլման քրիստոսության չի զիջում, որք պատահական այն է, որ տալիսովս աստվածաբանական գիրքերում ամենից առաջ դասադասվում է Հենց նրանով, որ այս պարագայում անխառնակ է դառնում ողջագլավությունը: Հակադիր այն եզրահանգումը, թե Աղոյնի Աստվածին չի դառնում է իր կազմից արտան մարդկային մարդ կորեանող ուղի:

Ողջագլավան քրիստոսաբանության բնույթը և մեկ Հիմնադրություն թաշահանում, որն Աթանաս Ալեքսանդրացին Հոգեգրում է Աղոյնիտի վերջապետությանը: Ըստ ցույց է առնել, որ նշմարյա աստվածաբանության Համար բացարձակ աներևույն է և դասադասելի է անհեռահղական այն միտքը, իր իրական աննկախության զիջում անխառնակությունն պետք «մարդկային միտքը բարձրանել աստվածային մտքի մակարդակ»: Երբ լինար դա Համարում էր օրինաչափ, բանի որ Համոզվում է, թե կատարել պես անհեռանքի և երկու սուրբանցից՝ Լուսինից և Մարտից աստված է

կատարյալ անձ: Ըստ պիղծում էր, որ Լուսինի բնությանը բնութագրվում է իբրև «հինաստու» և դրանով էլ Հանդիմանում «միակ իրական անձը»:

Հիմնովին մեքենայով աղոյնիտական այդ մոտեցումը՝ Աթանաս Ալեքսանդրացին հոգեգրում է քրիստոսաբանական այն Համոտմանը, որ Հիսուս Քրիստոսի անձում «ներքին մարդու» մարդկային մտքի առկայությունը իրական առաքելության կարեւորագույն և անհաղաթել արարքից է: Այդ գիրքերից անդրադառնալով Հիսուս Քրիստոսի մարդկային բնության շնորհ մարդկային մտքի՝ աղոյնիտական անսահման վերլուծությանը՝ նա ցույց է առնել, որ ինչպես Հիսուս Քրիստոսը «... մեղ քամեց իր մարմնական արքան, ոչպիտե՛ր էլ իր Հոգու մարդկ մեղ Համար Հաղթահակ առնել անկողով. «Ես յաղթեցի աշխարհին» (Հովհ., 16 : 33): ... Բայց Քրիստոսի արքունի բարեպաշտները Համար ոչ թե սովորական արքուն է, ինչպիսին այն Համարում են անՀամոտները, այլ փրկչական, հնչու արքուն էլ Քրիստոսի մտքի ամենին էլ անզոր մարդկային միտք է, այլ դուրսբանում է աստվածային բնությանը: Այդ իսկ պատճառով էլ Քրիստոսը կոչվում է իրական Աստված և իրական մարդ: ոչ թե այն առումով, որ աստվածային կատարելությանը փոխել է մարդկային կատարելությունը (ինչը մեղացի է) և ոչ էլ նրա Համար, որ նրանում ընդունվում է անհայտ երկու կատարելություն (ինչն օտար է բարեպաշտությանը)... այլ կեցության ամբողջությամբ, կամով, որ և՛ մեկը, և՛ մյուսը անկասկածն են, կատարելություն, միասին նստվում են և մարդ (ընդգույն մեքենա՝ Ա.Ռ.):»³:

Հոգեպիղով Աստվածայնի լուսնին Համահնգվեց վարդապետական այդ լուսնիմեքենա՝ Աթանաս Ալեքսանդրացին Հիսուս Քրիստոսի մեջ «ներքին մարդու» փոխարինող «երկնային մարդ» աղոյնիտական Հերմիտաճող ուղին արմատապես մեքենում է մեկ այլ անսահմանից: Ըստ ցույց է առնել, որ աղոյնիտական դասադասությունների արմատաբանության անկասկած երկասում է միասնական Հիսուս Քրիստոսին, նրա մեջ տարանջատում ներքին (կատարյալ աստվածային) և արտաքին (անկատար մարդկային): Դրա արդյունքում է Հրապարակ իշխում նաև Հերմիտաճող այն անսահմանից, թե իրական քամիության պարզապես անզու անհեռանքի և դրանք «փոխարինել մեկը մյուսով»: Աթանաս Ալեքսանդրացին այս Հարցում ևս վճառելի մեքենում է աղոյնիտական լուսնիմեքենա և պիղծում, որ փրկագոր-

¹ Տ. Афанасий Великий, Против Аполлинария, Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 330-331.

² Տ. Афанасий Великий, Против Аполлинария, Книга вторая. О спасительном пришествии Христом, с. 349.

³ Տ. Афанасий Великий, Против Аполлинария, Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, с. 334: Ողջագլավան աղոյնիտական այլ անդրադառնալով վերաբերում է իր այլ փաստված է «... Գնանք անցնում արքուն փոքրություններով, զանի որ քրիստոսն էլ նա անհնգ, ինչի տիպական է փոքրությունը և դրանով մարդկության նստան հայրանակ է հնչանալովը»: Տ. Афанасий Великий, Против Аполлинария, Книга вторая. О спасительном пришествии Христом, с. 350:

ծական առարկության ժամանակ Հիսուս Բրիտանիայի իրական «... մայր քրիստոնեական հայրենիքը հոգու համար և հասարակ կեցողությունը առաջնությունը մարդու համար (երկրագնդի մերն է՝ Ա. Ք.)»:

Բազմաթիվ վերլուծությանը Աթանաս Ալեքսանդրացին ցույց է առնում նաև այն, որ Ապոլինարի Հերմիտաժը բրիտանաբանական Համալսարանում աշխատելու ուղղությամբ ուսումնական Հակադրություն է սկզբունքային մեկ այլ Հարցում եղել: Այսպես, նա Համարում է, որ հասարակ Ապոլինարի մեկ մարդկային իրական մարմինն առնելով, ապա դա անխուսափելիորեն կհանգեցնի «երկու Որդու վարդապետությանը», այսինքն՝ արդյունքում հասարակ Որդի առաջնությանը բնութագրում (Որդի Աստված) և Որդի որդի դրությունը (Աստվածամայրը): Հիսուս Բրիտանիայի «երկրամասն» աղ «առարկային», ինչ խոսք, անընդունելի էր Ապոլինարի Համար, քանի որ նա քաղ զիտակում էր, որ «երկու Բրիտանիայի» վարդապետությանն անխուսափելիորեն հանգեցնում է «երկու բնութագրերի» վարդապետությանը: Բայց այս Հարցի իր լուծումներով նա սույն արձանագրում է Հեռանկար և արդյունքին աչքով առնում պատճառ:

Այս կապակցությամբ Հարկ է նշել, որ Ապոլինարի ուղղադրական էր պնդում է, որ անմեղություն Աստված Լոգոսը հանդես է գալիս մեկ անգամ (Աստվածամայր) և մեկ անգամ դուրս: Բայց քանի որ նա չի կարողանում պատշաճ կերպով մեկնաբանել այդ ստեղծելիք և Համարում է, որ անմեղությունը Բրիտանիայի, ինչ Հանգիստ զար իբրև աստվածային է մարդկային «հասարակ միութեն», ապա անխուսափելիորեն պետք է եզրակացնել, որ նա ունի աստվածային և մարդկային երկու ներգործություն Փարմիկով «Հայրաճարել» Հերմիտաժը այդ եզրահանգրումը Ապոլինարի առաջնություն է այն ստեղծելիք, թե անմեղությունը Հիսուս Բրիտանիայի ինքնություն է երկու բնութագրերի առկայության զեպում ալ միտ հասարակ երկու Որդի (Աստված Որդի և Մարդ Որդի), այն անխուսափելիորեն կհաղթարկի «իրական աստվածամայրության դեմքը»: Այսպես ինչ էլ պայկարական բրիտանաբանության բնորոշ այն Հիմնադրություն, թ Աստված Բանը չի կարող բնութագրվել ո՛չ երկու բնութագրեր և ո՛չ «աստվածային և մարդկային մարմին միասնություն»:

Այս պարագայում Հարկ է մտանշել, որ Ապոլինարը ճիշտ է նկատում, որ Բրիտանիայի «երկու բնութագրերի» տարանջատումով Մ. Սերբ դուրսին անհամապատասխան իր տեղը պետք է զիջել տեղում ու անդի «չարորդությանը»: Ապոլին ինքնին Հակապայի պատճառով նա ալք-

թաղ է առնում այն, որ ուղղադրական մեկնություն չկողմնում պատճառով իր բրիտանաբանական Համալսարան ուղղակի Հանգեցնում է «երկու Որդու» վարդապետությանը: Անհետևորդականությանը Հայրաճարելի Համար Ապոլինարի ընտրում է անմեղադրական ուղին և պնդում, թե Բրիտանիայի երկու հասարակ բնութագրերից մեկը չի կարող իրական և արդյունական լինել: Դժվար չէ մարդկային, որ Ապոլինարի կողմից առաջնություն «լուծումների» այդ շղթան, մի կողմից, անխուսափելիորեն զեպում է իրական անմեղությունը մեղություն անհայտ փորձի. ինչ մյուս կողմից, ինչպես ցույց է տալիս Աթանաս Ալեքսանդրացին, անխուսափելի է դարձնում այն անհնար ռազմական, թե աստվածային Հեռ միասնություն Հիսուս Բրիտանիայի մարմինն էլ է դառնում աստվածային ու անստեղծ:

Աթանաս Ալեքսանդրացու Համար լիովին անընդունելի են վարդապետական այդ արտադրող դրություններ: Ուղղադրական բրիտանաբանության զրկելիքը նա անմեղություն առաջ ապացուցում է, որ Ապոլինարի առաջնություն անմեղություն Հոյակապորդը, վերին Հայրով, Հանգեցնում է այն ստեղծելիք, թե Բրիտանիայի մեղ աստվածայինը վերածվում է մարդկային, ինչ մարդկային՝ դառնում աստվածային: Դրանով է բացատրվում այն, թե ինչու մեղյակ վերջ Հանգեցնելով ապոլինարականության ընտելիքն արժեքում: Աթանաս Ալեքսանդրացին Հիմնադրում է ուղղադրական բրիտանաբանության սկզբունքային մեկ այլ դրությամբ՝ անմեղությունը Բրիտանիայի մեղ աստվածային և մարդկային կազմում են անխուսափելի, անփորձ, անապահով և անբուժանելի մարդուն, և որ այդ ստեղծելիք ուղղադրական մեղաբանությունը պնդում է միայն կարելի է անդր, որ Բրիտանիայի հանդես է գալիս մեկ անգամ, իբրև աստվածային և մարդկային արդյունական ու հասարակ անմեղություն: Այդ կապակցությամբ զիմեղով Ապոլինարին՝ նա գրում է. «Նույն բնությունով միայն մարմինը, չեք կարող ցույց տալ ունի մահվան լուծումներ, ո՛չ Հարաբություն, ո՛չ Բանի անհղձուկություն»⁵: Նույն այդ դառնաբանությանը ինչ պարզապես արդյունական Հարց դառնում է, որ թե անհղձուկ Հիմնաճարել չբնականներում «...դաժանել այլ կերպ, քան այն, որ Բրիտանիայի շարժվել է մարմնագիտ, նշանակում է Հոր և Հոգու աստվածությանը Համարի մահվան ենթակա: Եվ դառնում՝ զիմեղով Ապոլինարի դրում է նաև՝ դուք դարձնել եր անմեղական Հերմիտաժներ

5. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, стр 318:

6. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христовом, стр 359.

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

մեջ: Բանի որ մահ եք զերազրում միայն անձնավորված Բանի մարմնի ...»¹

Ավելի քան անհնալա է, որ ինչպես ապոլինարական Հերմիոնիզմը փրկապատկերային այլ տեսանկյունների, արագու էլ այս հարցի քննարկարժեքն ունի գործում Աթանաս Ալեքսանդրացին բացառակ մեթոդական կեցվածք է որակագրում: Նա միաժամանակ Հավելում է այն, որ եթե Հեռեկա լու լինենք Հերմիոնիզմի մարքի ընթացքին և Համարենք, թե Նույն Քրիստոսի անձի մեջ կատարյալ մարդկայինը փոխարինվում է առօրինակայինով, ապա զա անխուսափելիորեն մնում է Հերմիոնիզմ մեկ այլ երթահանգում ևս, որ խուսափալի փրկապատկերի մահացել է ոչ թե մարդը այլ Աստվածն ինքը: Բացահայտելով փրկապատկերային այդ արատալի մոտեցման սեռականությունը՝ ուղղագրված աստվածաբանը Բարդիստիքի է դադարում է աստվածամարդորան մեջ՝ և պնդում, որ «Բանը Հաղափար դին Հաղափրկելով աղանիկ կերպով» Հաղթանակ է տանում ինչ-որ անհնալ Հաղափարի միջոցով: Դրա Համար է Հրապարակ շարադրվում, քանի որ ընդունել է այն ամենը, ինչը ենթակա է գալթակցության և զբաղվել մարդկանց Համար Հաղթանակ ապոլոնի ... քանի որ աստվածն մեղքի ջուլյց զբեց ոչ թե Աստվածն, որին չէր ընդունում ... այլ մարդուն, որի կարող էր խաբույթն և խաբույթն միջոցով բոլոր մարդկանց փրկապատկեր: իր Հարբի ուժը»²:

Ուղղագրված քրիստոսաբանության Հիմնարար սկզբունքների դիրքից մեղքելով ապոլինարական լուծումները՝ Աթանաս Ամեն ջուլյց է տալի որ Արդիանուն ու երա Հեռադրողներ Քրիստոսին նրկային որակներ փրկապատկերով՝ սակամայից Հայտնվում են փառադասին փնտհում: Բանն այն՝ որ Քրիստոսի անձի մեջ «աստվածային ոգու զերազրացության ժամին ապոլինարական սեռակ ուսումները բացահայտորեն Հակադրվում է Քրիստոսի իրական անձնավորման ուղղագրված ուսումներին: Ենթադրվում է Բանը մարդկային կոտորյալ մարմին չունեն, նշանակում է մեղքել միայն իրական անձնավորումը, այլև Քրիստոսը «Իրական մարմնով կեցությունը»: Իսկ զբաղենք Հեռուսում է, որ Ապոլինարի Հերմիոնիզմը աս մուկեր ասանում է մեկ այլ գաղափարների կերպարացության՝ Հրաուս Քրի-

ստի «անտեղծ» կամ ավելի առաջ՝ «երկնային մարմին» ունենալու անհերքելուսումներին: Այս հարցում Աթանաս Ալեքսանդրացու զբերողությունը խափանց Հասակ է և Հեռադրական: Դրա վկայությունն այն պնդումն է, որ «եթե Աստվածն անտեղծ մարմին ընդունեն, ապա կոչվալաթա առաջին արարածը, կզոհվի Ազանի Խախապատկերը, որի ժառանգորդ է մեր մարմինը»³: Նա ջուլյց է տալիս, որ Ապոլինարը անձնավորված Հրաուս Քրիստոսին Համարելով «Աստված և Դավթի Որդի»՝ Հանրապի կապակցում է, որ «... աստղաբանում են երկու Քրիստոս: Եթե աստվածային զրգավորով Հաստատում ենք, որ Բանն Աստված լինելով անձնավորված է և զանում Աստղի Որդի»՝ դրան է Աթանաս Ալեքսանդրացին՝ ապա պետք է ասանք, որ Քրիստոս մի է՝ Կապան, և՛ մարդ (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Բ.)»⁴:

Օրիգենիսիսիան զբերողից Հանդես եկող Աթանաս Ալեքսանդրացին միաժամանակ Հիմնավորում է, որ արքուստակոսիսյանը Հակադրվելու և ուղղագրվածությանը պաշտպան կանգնելու Ապոլինարի ձգտումը՝ երա մարմին Հակառակին ընթացքից արդյունքում է վերջու Հանդեցում է իրական գաղափարների այն կերպահանգմանը, թե «աստղաբան մարմին» անտեղծ է: Այդ իսկ պատճառով էլ նա Հանգում է այն Հեռադրյալ, որ Ապոլինարն ընդունում է «... երկու մեղքի մեջ՝ կամ զգալությունը և աստղապատկերը պիտք մանրեխախանքին նման Համարում է երապան, կամ էլ ալգրիան է Համարում անտեղծ Աստծու ծախվանքը»⁵: Լեովին անընդունելի Համարելով ապոլինարական այդ և նման լուծումները՝ ուղղագրվածության խաապաղը սովորեցնում է, որ մարդկացած Աստված Բանի մարմինն անտեղծ Համարելու ամեն մի փորձ ուղղակի Հակառակ է Աստվածայինության ուսումներին, և այդ բնույթի գաղափար լուծում Հանդեցում է այն Հեռադրյալ, որ «Աստծու միակ կեցությունը պատկերացում է

¹ Տ. Բ. Բանիստի, Քրիստոսաբանություն, Կիևի քաղաք, 1999 թ. 199-200-րդ էջեր:

² Այս կապակցությամբ աթանասիական հայր Ապոլինարի ի ցույց է դնում այն, որ «... Բանի անձն լուծումն անհնալ լուծումն է՝ անհնալ ևս Աստվածն է»:

³ Տ. Բ. Բանիստի, Քրիստոսաբանություն, Կիևի քաղաք, 1999 թ. 199-200-րդ էջեր:

⁴ Այս իսկ պատճառով էլ Աթանաս Ալեքսանդրացին այս հարցում հավասարաբար նշում է դնում Ապոլինարի, մանրեխախանքի և Ապոլինարի ուսումներին միև, տես Տ. Բ. Բանիստի, Քրիստոսաբանություն, Կիևի քաղաք, 1999 թ. 199-200-րդ էջեր:

⁵ Տ. Բ. Բանիստի, Քրիստոսաբանություն, Կիևի քաղաք, 1999 թ. 199-200-րդ էջեր:

⁶ Այս անգամ, էջ 326:

⁷ Աթանաս Ամեն հարկում է, որ այս պատկերում Ապոլինարի իմաստությունն ունայն է. քանի որ «այն նման է արքուստակոսիսյան իմաստությունը»: Այդ պատճառով նա իմաստությունը է ներառում Ապոլինարի «զեղում ... էլ իմուն» էր ճշգրտված արքուստակոսիսյան, որոնց նույնիսկ նա անվանում էր: Այս օրոք ասում է «... Բանը մարմն լուծում» (Փոխ. 1.14), ինչպես մարդկային լուծումը Բան, քանի որ Բանը մարմն լուծումը, ... Աստված մարդկային, Տես անգամ, էջ 326, նման, Տ. Բ. Բանիստի, Քրիստոսաբանություն, Կիևի քաղաք, 1999 թ. 199-200-րդ էջեր:

⁸ Տ. Բ. Բանիստի, Քրիստոսաբանություն, Կիևի քաղաք, 1999 թ. 199-200-րդ էջեր:

անասեց: Այդ առումով՝ սովորեցնում է Աթանաս Մեծը՝ մեղադիր է տեսեցե՝ մարմինը անգնանի տառապող և տառապող մարմինն անգնանի տառապե՞լ¹:

Ուղղագրական քրիստոսաբանության արժանապատիվ հակադիր փողոցաբանական այդ մտեցման մերժման հիման վրա Աթանաս Ալեքսանդրացին առաջնորդում է հիմնավորում է անձնավորման առավանգանքների վարդապետությունից բխող մեկ այլ ընդհանրացնող պնդում հս. «Ձեռն ախնՀայտարեն ցույց է ափել, որ սւնի հ' մարմին, հ' արյուն, հ' սոսկրենք հոգի, որը պղտում է, անհնգապատում է և թափում: Բայց ոչ որ չի կարող հոգի, որ դարձն քնարչ է և Աստուծո ընտելան: Աստուծո ընտելան հոգի դարձն իրական են դարձել, երբ Բաճը Հարմար գտավ մարդկային ձևով ունենալ և մեղքով, մարմնով և մահվամբ Թուլացած մարդկային կառույցի իր մեջ վերականգնել բարեփոխ աեսողի ուղղությունը²:

Շարունակելով քրիստոսաբանության ուղղագրական հիմունքները չարացումը՝ Աթանաս Ալեքսանդրացին արժանապատիվ մերժում է գաղափարում է նաև Ապոլինարի ոչնչով չհիմնավորված այն պնդումը, թե Առավոտ Բանի կատարյալ անձնավորման պարագայում անխուսափելի դառնում Բերնատոս «մարմնի պաշտամունքը»: «Անձուսության» որ կաղապարությունը գրում է Աթանաս Մեծը՝ ինչու՞ աշխարհ չեք մտածում թե Տիրոջ մարմնից պետք է մարմնի ոչ հատուկ պաշտամունք ունենա: Չէ՞ որ անձնավորված Բերնատոս մարմինը «... դարձել է անտեսելի Բանի մարմնի և զուգ պաշտում եք նրան, որի մարմնին է նա դարձել... քան որ Բանն Առավոտ է, իսկ մարմինը՝ նրա սեփական մարմինն է»³:

Այդ ամենը մեկ անգամ ևս վկայում են, որ Ապոլինարի կողմից անհնգաբան վարդապետության մեկնաբանության Համար առաջնորդվող «փաստարկները» խիստ արատափոր են և Հերժվածող: Այս կաղապարության Հարկ է նշել, որ նա միանգամայն իրավալի է, երբ պնդում է, թե Հիսուս Բերնատոս, լինելով Աստուծո և մարդու միություն, անընկ ընդունք մեկ անձ և մեկ ներգործություն⁴: եվ այդուհանդերձ, նա կատարելապես

փայլ է և անհեռուողական, երբ պնդում է, թե «մեղքի խորքը մարդու Հոգու մեջ է» և զրա հիման վրա պնդում է «անձեղանակ Բերնատոս մեջ կատարյալ մարդկային» քաջապաշտության ուսմունքը: Դասելով քաջաբանից Աթանաս Մեծի Համար ապոլինարական քրիստոսաբանության այդ տեսակետը եղծել է ոչ միայն վերը նշված պատճառով: Մինչև վերջ հարկելով ուղղագրական քրիստոսաբանության հիմունքների շարադրման դրսեմիակ՝ նա ապոլինարական վարդապետական Համակարգից առանձնացնում է կարեւորագույն մեկ այլ հիմնահարց, որն ուղղորդի շաղկապված էլ փրկողորմական ուսմունքներին:

Այդ առումով առաջին հերթին պետք է նշել, որ Հիսուս Բերնատոս չարաբաններին և փրկագործության վերաբերյալ Ապոլինար Լատդիկեցու վարդապետությունը տիրույթային առավանաբանության դիրքերից նույնչափ զատապարանելի է, որքան Հերժվածողի առաջնորդած անձնավորման վարդապետությունը:

Դասելով մեղ Հառած փաստական նյութից՝ փրկագործության ապոլինարական ուսմունքը կախվածային է Համարվել վարդապետական այն դրույթը, Համառայն որն անձնավորման միակ նպատակը մարդի ոգնարմանն ունակն զեւ հաղթանակ տանելն է: Վկայակոչելով Առավոտաւունը՝ Ապոլինարը պնդել է, որ Հիսուս Բերնատոս փրկագործական տառաքելություն էր իրական կարող էր լինել միայն այն դեպքում, եթե խաչափայտ վրա Առավոտ մահանար ինչպես մահկանացու: Առաջին Հայացքից թվում է, թե Ապոլինարի ուսմունքն ուղղագրական է: Բայց Համառարական անհեռուական լուծումները Հեռեւեղով այս պարագայում ևս այդ նշմարելու կախված Համակարգում Հերժվածող վարդապետություն է տառաքել: Այսպես, Հիմք բեղունելով նիկիեցական այն ուսմունքը, թե «Հիսուս Բերնատոս առաքել է իրեւական»՝ Ապոլինարն այն մեկնաբանում է Հակադիրքին: Ողբում, նա հնչւ է, երբ պնդում է, թե առաքապետը բնորդ է Հիսուսի մարդկային բնությանը և բիւսմ է նրա մարդկային էությունից: Բայց, միանձնական, արժանապատիվ սխալ է, երբ Հանդիմանել եղբայրացնում է, թե խաչափայտ վրա չարչարվել և մահացել է առավոտայինին Հեռ ոչ մի Հարաբերություն չունեցող մարդը:

Անհայտ է, որ Ապոլինարը թեև պնդում է, թե միայն արմեդային այդ մտեցման հիման վրա Հնարարող իյնիլ մերձել Բերնատոս երկու բնությունների յուր վարդապետությունը, այդուհանդերձ, զա կատարում է ուղղագրականության արժանապատիվ իտթի՝ այն դիրքերից, թե Հիսուս Բերնատոս սւնի «ոչ լրարկի մարդկային բնություն»: Ճիշտ այդպես էլ, ես թե Հիսուսին Համարում է Առավոտաւունը՝ միանձնական սխալ մեղով պնդում է, թե անձնավորման անհնգաբանության հեռահանգրվող «մարդկային բնությունը չի կարող է Հիմք Հանդիմանել փրկագործության Համար:

¹ Св. Афанасий Великий, Против Аполлинария, Книга первая, О воплощении Господа «Иже» Иисуса Христа, т. 319.

² Նույն տեղում, էջ 319-320:

³ Նույն տեղում, էջ 321:

⁴ Ապոլինարի այն նպատակադրույթը կարող էր լավագույնս արժեքավորել եկեղեցու դասակ ուղղափառ քրիստոսաբանական ուսմունքը զարգացնելու համար: Բայց մե լրարկաբանակող հասարակ սեփական անհեռուողականությունը և աստվածաբանական այդ քննող մեկնաբանելու միակ ճանց՝ աղբյուրականության հավանքի դիրքերը: Պարագրաֆային մեկ փաստ էր: Այդ եղանակով Ապոլինարի ուղղափառ քրիստոսաբանական միտքություն էն անհեռուողականությունն էր իսկ ներքալակ աստվածաբանությունը նրան մեղարկում է իբրև «միաբանություն հայր»:

Ամբաստան Ալեքսանդրացու համար ապոլիտարական առաջադրված տնտեսական շրջանի անընդունելի են մի շարք պատճառներով: Ամենից առաջ նա ցույց է տալիս, որ լուրջ անհրաժեշտ է մարդկային բնութային փոփոխություններ ապահովել: Մասնավորապես, քանի որ մարդու, հույսերի անհատապարզ մահը, ինչ խառը, չէր կարող քաջարար նշանակություն ունենալ: Առավանգատնական այն կապերի դիրքերից Ամբաստան Մենն ապոլիտարական մասնաճյուղերը հաղորդում է ուղղադրված այն տեսակի աշխատանք, որ փոխադրությունը կարող էր իրական դասնայ միայն անմասնորեն հասնում-հասնում: Հիմնադրվելով վարդապետական այն լուծումից նա ցույց է տալիս, որ խաչապատյալ խորհրդատու Բրիտանիա մարմինը մեզ «... մասնակցի է ըստ բնական, իսկ Բանը՝ յուրացրել է ըստ համարման իր սեփական անձն է մասնական դատապարտել, որպեսզի և՛ բնական մեղ աստապի մեղ համար, և՛ Առավանգատ» հարույթուն առնի հետևանք Այնպիսի-ընդհանրացված է ուղղադրված առավանգատի-մեղանքի մեղանքի բնութային նպատակ ունի մարդիկ արժանացնել մեր ներառումը (ընդհանրում մերն է՝ Մ. Բ. Բ.):»¹

Ավելի քան ակնհայտ է, որ այս հարցում ևս Ամբաստան Մենն ապոլիտարական տեսակի վարդապետությանը հաղորդում է ուղղադրված այն լուծումը, համաձայն որի իրական լուրջությունը և փոխադրություններ անհայտ է առանց Հրատու Բրիտանիա իրական անմասնորեն: Ի մի ընդունված ուղղադրված բրիտանապետական այն լուծումները՝ աշխարհագրական հարցը ընդհանրացնելով պետություն, որ փոխադրություն վարդապետության նա կհան ու հանրապետությանը արդյունքը Հրատու Բրիտանիա անմասնորեն ուղղադրված վարդապետությունն է: Այդ կապապետությանը նա մասնական է, որ վերջինիս հաղապետի լուրջ լուծումները միանգամայն մեղան են ու հերձվածող, այլ կերպ ասած՝ «մարդկային մեղ են նրանք, ովքեր պնդում են, թե այլ բան է տառապող Որդին և այլ բան՝ ոչ տառապող Բանի որ ոչ այլ որ, Բանից բաց, մահ է տառապանք ընդունել: Եվ ինչ անհարգելի է անմարմին Բանը, մարդկային մոռանալով մարմին առնել այդ ամենը կատարել հանուն մեզ»²:

Կարելի է վերաբերել ապոլիտարական հերձվածող բրիտանապետության արժանապատ քննադատ վերաբերության այլ օրինակներ ևս, բայց կարծում ենք կզույժ էր քաղաքում է պնդել, որ ինչպես անհամարժեք աշխույժ էլ փոխադրական հարցերում աշխարհագրական հարցի անփոփո

հանգիս է դալիս կենդանական վարդապետության պատշաճության դիրքը և ապոլիտարականության քննադատ արժեքում: Ծառայելուն է յուրապետ ուղղադրված բրիտանապետության հիմնադրությունների ապացուցելու դրժին: Այդ տեսակետներից չափազանց բնութ է ընդհանրապես բրիտանապետական հերձվածող ուղղադրվածությունները համադրվող համադրվածության հետևյալ հարցահարցում: «Բանի անհամարժեք ոչ թե կրա համար, որ Բանի այլևս Բան չլինի, այլ անհամարժեք, որ մարմին առնի, որինքն՝ Բանը համադրվածության Բան փնի է մարմին ունենա, որով հասնում Բանը տառապանք է մահ ընդունել ինքնուր կերպով և դոմոր, դրանով իսկ ինքնանցնելով մեղանքից հարություն, ցուցանելով սեփական մարմին, առյուծ և հոգու տարացույցը և մարմին անհամար փնից (ընդհանրում մերն է՝ Ա. Բ.):»³:

Հաղադրվելով ապոլիտարական հետադրողը մասնահոգումներին՝ Ամբաստան Ալեքսանդրացին Ապոլիտարիսն ոչ միայն մասնացույց է անում կրա «մասնական անհանդուրժելի ու կենդ բնույթը», այլև համադրված վերաբերությանը բացահայտում է կրա առավանգատնական համադրված արժանությունը և համադրվելով հաղադրող բրիտանապետական կապերից՝ դրում է: «... ինչպիսի կարելի էր հաղադրված մահին, եթե Բանի ինչին ինչ նկատելներ ենք նրանց և արժանապետ, այսինքն՝ իրեն հոգի և մարմին: Բրիտանիա ինչպիսի ոչ լուրջություն համար քաղաքական դիրք կհանր կամ մահվան թաղադրվածության ինչպիսի՝ կատարական կերպեր են, եթե միայն, այսինքն՝ մեղադրել հոգին իր համար չգերանք անմեղականի»⁴:

Երաշխավորված ուղղադրված բրիտանապետության հիմնադրողների չափադրումը՝ Ամբաստան Ալեքսանդրացին հիմնովին մեղանք է ապոլիտարական հերձվածող վարդապետության մեղ այլ մասնահոգացողական կառույց է: Իրավիճակ համադրված լինելով այն բանում, որ ապոլիտարականության անհատապետական հանգիսն է հերձվածող հետևությունների՝ նա ցույց է տալիս, որ այդ դրժվածությունը հիմք կազմում է այն թյուր համոզմունքը, թե հանրապետության մարդու՝ հոգու վրա՝ մահը թաղադրում է հիշու աշխույժ, ինչպես այն ամենի վրա, ինչը եթե թաղադրված է՝ հանրապետությանը: Դրան հակադրվելով առավանգատնական այն համոզմունքը, թե «Ով որ մեղանի, նա էլ պիտի մեղան» (Եզեկ. 18 : 20)⁵ ուղղադրված առավանգատնական պղծությունը հակադրում է, որ Բրիտանիա ոչ միայն անհանդուրժելի է, այլև՝ անհատապետական անհատական մարմին ունի, այլև, ունի այդ մարմին

¹ ՏՆԱ ցույց տեղում, էջ 318-319:

² Տույն տեղում, էջ 322:

³ Տույն տեղում, էջ 328:

⁴ Տույն տեղում, էջ 329:

⁵ Տույն տեղում, էջ 336-337:

լիովին Համապատասխանող «ներքին մարզ», այսինքն՝ մարդկային հոգի իրա պատանազով էլ նա անմարտն հնչափում է, որ փրկարարության համար «Բրիտանո աղեղ իր սեփական հոգին» այն դարձնելով թափաթյա արձեղ»¹:

Բայց դիտակցելով, որ քննարկվող Հիմնադրող բազմաթիվ թվերը կազմած է անձնավորման, թափաթյան, փրկարարության և քրիստոսաբանական Հիմնաբար այլ սփրդանքների հետ՝ Աթանաս Մեծը քննադատաբար արժեքում է նաև ապոլինարյան վարդապետության եւ մեկ անձ տեղադրական դրույթ: Վեր Հանելով «Բրիտանոս ներքին մարզու» մասին փերը Նշված դատադրությունները հերձվածող բնույթը՝ նա Համաձայն է որ այդ ուսմունքն ուղղակի եղծում է առաքմանչափան Հափառը: Ուստի ըստ առաքմանքանի մեղծ է Համերաշխել ուղղադափան այն վարդապետությանը, որ «...չնչափորմած մարմինը դեռևս կատարյալ մարդ է ինչպես որ երկնային միաբը դեռևս Աստված չէ, մարմինը չունչ ունի այն քանով, որքանով իրեն ինքնուրույն էություն ստացած է հոգով: Մարդ մարմինը Համարվում է մարմին, ոչ թե հոգի, և մարդու հոգին մարմինն է Համարվում, մեկը աարբերվում է մյուսից, այսինքն՝ հոգին մարմնից»²:

Քրիստոսի անձնավորման վարդապետության ուղղադափան մեկնաբանությունը Համարելով նշարժիտ Հափառի ալփան և անկան՝ ազդի նարականության քննադատական արժեքման դիրքերից Հանդես եկող Աթանաս Ալեքսանդրացին Աստված Բանի մեջ «մարդկային հոգու բացառություն չաթյան վարդապետությունը» Հիմնովին մերժում է նաև այն կազմակերպությունը, որ «... Աստվածային միաբը դեռ Աստված չէ, այլ Նրա կամքի կամ ինչեք կամ իրականության դարձած ինչ-որ բան»³: Աթանասը քրիստոսաբանական այդ եղբահանգուծից անհնուսափելիորեն հեռանում է որ սին է նաև ապոլինարյան մի այլ ձևաձև՝ փրկարարության «հոգեկան տեսակներ» վերադաճել առաքմանյին ոլորտին: Այդ մասնախմբի մերժման դրծում Աթանաս Ալեքսանդրացին մասնանշում է այն իրողությունը, որ այդ պարզադատ ապոլինարական մասհայեցողական պարզապես ուղեկույրացնուն ուղղված է ապոֆուսիկ առաքմանքանության դեմ, որ պատանազով էլ առաքմանյին էության վերաբերյալ նրա դատադրությունները բացարձակ անհիմն են ու անհեղափառ: «...Ազու բնությունն անձան է՝ այդ կապարացությունը դրում է նա»⁴: Իսկ զգայականությունը մեկ նեմվող մարմնի Հատկությունն է, որը նա մասնանշել է Կուրից ոչ այլ ձևով

յան բնական մեղեղով, որպեսզի բնութայն մարմին դառնա և նույնպես բնութայն անբանան լինի Բանի Աստվածությունից»⁵:

Եվ սուե ընդհանրացնելով այդ ամենը՝ Աթանաս Ալեքսանդրացին հսկում է Հոսու Քրիստոսի անբանանքան (մկուրյան) քրիստոսաբանական նկնադրույթը, որի Համաձայն «... Քրիստոսին դաժանելով Աստված է մարդ, դա բանանման միաուժով չեք անում»⁶: Մեկ է Ս. Երրորդայնությունը և մեկ է Քրիստոս, պնդում է առաքմանքանը և մանրամասնելով դում, «Դրա Համար էլ և՛ մարդ է կազմում Քրիստոս, և՛ Աստված է կազմում Քրիստոսը, և՛ Աստված և՛ մարդ է Քրիստոս, և մի՛ է Քրիստոս (ընդհանուր մեր է՝ Ա. Բ.)»⁷:

¹ Св. Афанасий Великий, Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, гл. 337-338.

² Նույն տեղում, գլ. 327.

³ Նույն տեղում, գլ. 330: Դիտա Քրիստոսի բնութանական միության քրիստոսաբանական այս ուսմունքը հետագա զարգացում տալով, ուղղապես քրիստոսաբանական համակարգում: Գրքից Աստվածարձն, օրինակ, Աթանաս Մեծի հետևորդները հայտնաբերում է, որ Դիտա Քրիստոս «... իրեն իսկապեսությունների՝ մարմն և հոգու միաբնություն է» (Свт. Григорий Богослов, Слово 38. На воплощение, или на Рождество Спасителя (Измѣренные творения. М., 2008, с. 178): «Իրեն բնությունների միություն» (Նույն տեղում) Իսկ Կուրեղ Ալեքսանդրացին անվում է «Ս բնություն Աստուծոյ Բանին ժամանակող» քրիստոսաբանական բանաբանը («Գանձաարար», Ա. Երևան, 1972, գլ. 133: «Գանձաարար», 2. Երևան, 1996, էջ 35 և այլու):

⁴ Св. Афанасий Великий, Против Аполлинария. Книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа, гл. 337.

⁵ Նույն տեղում, էջ 337-338.

⁶ Նույն տեղում, էջ 338:

IV ԴԵՐԻ 30-50-ԿԱՆԱԿԱՆ ԲՈՒՎԱԿԱՆՆԵՐԻ ԵՐՐՈՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՍՆԱԲՆԵՐԻ ԴԵՍԿԱԳՐԱԳՐԱՆ ՀՐԱՆՔԱՆՔԻՆ

Է. Գ. Բաբայան

Սկզբնաղբյուրները փաստում են, որ ղոգմատիկական Համախոհորդության մեկնում էլ չեն բնութագրվում միայն Համախոհորդության սկզբնաղբյուրները, պատմաբանությունների օրգանական ամբողջությունը: Որպեսզի այս ուսումնասիրություններով պայմանավորված՝ ղոգմատիկական Համախոհորդությունը երբեմն Հանդես են գալիս ինչպես ներկից, այնպես էլ միջնակիցական վիճարարությունների և պատմությունների հիմնադր պատճառների որակով: Իսկ այդ ամենից հետո էլ, որ ներքին տրամադրություններով, բովանդակային առանձնահատկություններով ու իտալություններով փոփոխված զանազան ղոգմատիկական համախոհորդության օրգանական կառուցվածքները զարգացան իրենց առանձնահատկություններով և գործնականում հանդես է գալիս իրեն այդ իմաստներին լուծում թույլ տալիս փորձ:

Ղոգմատիկական Համախոհորդության ուսումնասիրության կարևոր տեսակետներից է այն, որ դասից Համախոհորդության (պաշտոնական, ուղղափառ, հետադարձ) ուղղվածությունը, պայմանավորված սուբյեկտի ղոգմոններով, ապահովված է ինչպես Հարաբերական, այնպես էլ բացարձակ շեղումներով: Դա է պատճառ, որ ներկիցական պրակտիկական ղոգմատիկական բնույթի միջնակից հիմնադր, որպես կանոն լուծվում են այնպիսի փոփոխություններ: Դառնականորեն մոտիկ տեղեկական ժողովուրդին է վերապահված Հաստատված (մեթոդ) Համախոհորդական կամ Համախոհորդային հիմնադր այլ սկզբնաղբյուրներ, արժեքներ, կամ այլ ղոգմատիկական Համախոհորդային Համախոհորդային լուծումներ, նրա կողմից չբնութագրվող Համախոհորդային Համախոհորդություններ և այլն:

Այդ հիմնադրությունների կրոնապատկերական վերլուծության ոլորտում ուսումնասիրության մեկ է պատճառ հանդիսանալու առաջին տասնամյակի կրոնապատկերական-ստատիստիկական նշանակությունների սկզբնականից հանդիսանալու ղոգմատիկական տարրեր հասնելու Համախոհորդության ուղղվածության դասակարգման Հարց: Այն վերաբերում է ինչպես սեփական, այնպես էլ պատմական և պրակտիկ ղոգմոնական պատճառներով: Տեսական առումով վերլուծական են ծանոթություն ամենից առկա բնութագրվում է այն կապակցությամբ, որ կրոնապատկերական Հանդիսանալու Համախոհորդային առանձնահատկությունները, դասից ղոգմոնական մեկ

իցպես նաև ղոգմատիկական պատմության այս կամ այն փուլը բնութագրող վիճարարությունների Համախոհորդային ուսումնասիրության նախադրյալն նշանակություն ունի ինչպես կրոնապատկերական արդյունքներ, այնպես էլ տեսական ու պատմական ստատիստիկական Համախոհորդության մեկնում: Միևնույն ժամանակ վերլուծական այլ ծանոթություն օրյակով Համախոհորդություններ է ընկնում վեր հանել և Համախոհորդային տեսքով արժեքներ նաև Համախոհորդային հանդես են գալիս լուծում կրոնապատկերական ուսումնասիրության կարևորում է նշանակում, որ վերլուծական այլ մասնագետներ թույլ է տալիս առանձնացնել աշխարհայացքային նշանակության այն ընդհանուր, հանդիսանալու և առանձնահատկ ուղղված, որպես ընդհանուր են Համախոհորդային ղոգմոնների տրամադրություններ: Այն, միևնույն ժամանակ, թույլ է տալիս բացահայտել նաև ղոգմատիկական վիճարարությունների ղոգմոնական ու փոփոխության գիտնական, որով օրյակով նախադրյալներ է ստեղծում վերապահում և նորովի արժեքավորելու Համախոհորդական-կրոնապատկերական-կրոնապատկերական վիճարարական և Հանդիսանալու գրություններ: Եվ, վերջում, հիմնադրային ուսումնասիրության մեկնում է կրոնական նախադրյալն ստեղծելու, բանի որ օրյակով ու անհիմնական վերլուծության արդյունքում բացահայտված օրյակականություններ կարող են հանդիսանալու ղոգմոնական Համախոհորդային պատմության կարևորագույն մասնակցություններին մեկի վերաբերյալ ամբողջական գիտական պատկերացում լուծվում գործընթաց:

Հանդիսանալու առաջին տասնամյակի կրոնապատկերական պատմության հանդիսանալու նախադրյալն անգամ անհնազանդելուց էլ տալիս, որ պատմական այլ մասնակցականություն ղոգմատիկական վիճարարություններ իրապարակ են իրել և մասնակցել են բացառապես կրոնապատկերական իմաստներին: Անհիմնականով այլ կրոնային պատմական նախադրյալն կապերի արժեքներում՝ մասնակցական պատմական պատճառներ մեկ վերլուծում է փաստելով ղոգմոնական այն տեսակետ, թե կրոնապատկերական մեկ ղոգմոնական այն փուլում կրոնապատկերական վիճարարությունների իմաստներում են նախադրյալն նրա պատմական ղոգմոնական արժեքներում և համախոհորդական պատմական ղոգմոնական:

Հանդիսանալու առաջին տասնամյակի կրոնապատկերական պատմության հանդիսանալու նախադրյալն անգամ անհնազանդելուց էլ տալիս, որ պատմական այլ մասնակցականություն ղոգմատիկական վիճարարություններ իրապարակ են իրել և մասնակցել են բացառապես կրոնապատկերական իմաստներին: Անհիմնականով այլ կրոնային պատմական նախադրյալն կապերի արժեքներում՝ մասնակցական պատմական պատճառներ մեկ վերլուծում է փաստելով ղոգմոնական այն տեսակետ, թե կրոնապատկերական մեկ ղոգմոնական այն փուլում կրոնապատկերական վիճարարությունների իմաստներում են նախադրյալն նրա պատմական ղոգմոնական արժեքներում և համախոհորդական պատմական ղոգմոնական:

Հագնանկերական ընդդիմության ձևավորման գործում հոսմանակա պետության կրոնական թաղաքականության և արևմտապետության զիջվող զերգանահաման աչք փորձն ունի իր նախադասությունը: Դեռևս՝ դարի եկեղեցական պատմագրության մեջ չբխանալով մեր ասի մտեղծը, թե անձնական ու պաշտոական կյանքի պայմանները (Ալիքիտոյի՝ Կրիստոփոր պատմությունը), նույնպես նաև արևմտապետության ոգու՝ Դուկանոսի նախադասության հետ կապված «արևմտապետից պաշտոնանկը» Կոստանդին կարթերի բերել են այն համազգային, որ «արևմտական բռնադատում ինքը մեզ է գործել», որի պատճառով էլ, իբր նա սխալ է պաշտոնական կանոնի արևմտապետությանը: Գառնիչները զբյռն է պատկանում նա ժամանակակից դրականության մեջ լայն տարածում ունեցող ասի տեսակետը, թե վերը նշված փոփոխությունների արդյունքում կայանք համառոտությանը ներկանական հաղթանակի թշնամի արևմտապետները ոչ միայն վերադարձան աշխարհ, այլև «բնթանալով» սկսեցին գործունեություն մտադրել ընդդեմ ներկապետության՝ Արեմաբայի աչք մտեղծումներն էլ հետագայում ընկան Հիմնաշարքի լուծման Հիմքում:

Հիմնաշարքի լուծման գործում աչք տեսական են պաշտպանում ոչ-դաժան եկեղեցականներն ու աստվածաբանները: Ա. Կարապետյան արժանի պնդում է, թե IV դարի 30-ական և հետագա թվականներին ներկանական փոփոխությունը վերանայելու արևելյան եպիսկոպոսների մեծամասնությունը հետադարձ է եղել մեկ Հիմնական նպատակի՝ «... այդ ամբողջությանը դուր տակ մտադրական արևմտապետի եկեղեցուց ներք խոչընդ արևմտական տեսությունները»¹: Համահունչ է նաև Հովհանն եպիսկոպոսի մտեղծումը, որ դառնում է, թե քրիստոնեական մասնախառնակում եկեղեցում ձևավորված հուզումներն ու պատկառումները «արևմտականների խաղաղապաշտ գործողությունների հետևանքն էին, որոնք ուղղափառությունից պաշտպանված համար անհանգստության և, ահա, կյանքի արեղք են ունեցել»: Եւ Հովհանն է նաև, որ աչք միտումներն այն տեսական են ուղղացել, որ ինքն մեկ են ներառել որչ ինչեղեցին, որ աչք հուզումները հանգստանալ ենու: Համար նոր տեղեկական մոգովի պահանջ է զգացվել՝ Իսկ Մ. Պառնոթը համոզված պնդում է, թե «... ներկանական հաղթանակի դեմ որչաք սխալվել է այն պահից, երբ արևմտականները հաղթում էր ասանց կայուն վերադարձել իրենց շարքերը», իսկ Կոստանդին կարթը դադարաբեկ չընդադարձ աղբյուր՝ «զբնական դառնում է արևմտապետության հոսմանակա»²:

ընդհանրապես Հիմնաշարքի լուծման գործում նույնպես է նաև արեմապետական աստվածաբաններն ու եկեղեցականներն մեծամասնական կարծիքը՝

Եկեղեցականական և աստվածաբանական մասնախառնության մեջ առկա է նաև համեմատաբար սթափ մտեղծումների, որոնք քրիստոնեական Հիմնաշարքը դիտարկում են արեկտիկության զերբերից, կամ, որ աչքի նկատ է, «ամբողջ փորձ են կատարում» Հաղթանակի քրիստոնեական Հիմնաշարքի վերաբերող ամենական կարծառուկերը: Այսպես, Ա. Լեռնիցը գտնում է, որ Նիկիայի տեղեկական մոգովում «արևմտական և ուղղափառ հուսանկցությունների արտահայտում սկզբունքներն ու ձգտումներն այդ հոսանքների շարունակում են թուլանալը նաև I և II տեղեկական մոգովների միջև ընկած շրջանում», և որ «հետադարձ արևմտապետական տեղական է եղել Խաչակապետության հակումը»: Թե թեկ վերադարձված ամենական տեսականներն ուսուր առավ Հովհաննիկանական ընդդիմախոսը արական է «կիսարևմտականներ» անվամբ, այդուհանդերձ, նաև զիջում է, որ «կիսարևմտականներն իրենց Հայացքներով աստված մաս են եղել ուղղափառական եկեղեցուն»³:

Հովհաննիկանական ընդդիմության «արևմտական» կամ «կիսարևմտական» արեղող տեսականների քրիստոնեական վերադարձության անդադարադառնալու առավ նկատենք միայն այն, որ դրանցում իմպլիցիտ կերպով ենթադրվում է անտեսարկել այն իրողությունը, որ կրոնական, այդ թվում և լոգոսոփական համակարգերը կարող են փոփոխվել ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին պատճառների արդյունքով: Սակայն Հիմնաշարքի լուծման իրենց քրիստոնեական մեղք տեսականի կողմնակցներն առաջ-

Տե՛ս Покров М. Э. История Христианской Церкви (до раскола Церкви - 1054 г.), Москва, 1964, с. 348: Գիմնական լուծման ցերեկ մեղքաբանական համեմունք զիբերել է Կարթապետ նաև Վ. Պոլոնոյը: Այդ եղանակում հիմքում ընկած է վերջնաբան այն տեսակետը, որ հավանական ընդդիմական ուղղությունը է արևմտապետության հետ ինչ ինչ ծագումն ունեցող մեղքաբանական համակարգերը կարող են փոփոխվել ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին պատճառների արդյունքով: Սակայն Հիմնաշարքի լուծման իրենց քրիստոնեական մեղք տեսականի կողմնակցներն առաջ-

Տե՛ս Покров М. Э. История Христианской Церкви (до раскола Церкви - 1054 г.), Москва, 1964, с. 348: Գիմնական լուծման ցերեկ մեղքաբանական համեմունք զիբերել է Կարթապետ նաև Վ. Պոլոնոյը: Այդ եղանակում հիմքում ընկած է վերջնաբան այն տեսակետը, որ հավանական ընդդիմական ուղղությունը է արևմտապետության հետ ինչ ինչ ծագումն ունեցող մեղքաբանական համակարգերը կարող են փոփոխվել ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին պատճառների արդյունքով: Սակայն Հիմնաշարքի լուծման իրենց քրիստոնեական մեղք տեսականի կողմնակցներն առաջ-

Տե՛ս, այնպես, Abbe Duchesne, The Early History of the Church, V. 2, London, 1950, p. 131-132; Kelly J. N. D. Early Christian Creeds (3rd ed.), Singapore, 1993, p. 261-262; Schaff Ph. History of the Christian Church, V. 3, Massachusetts, 1996, p. 632-633 և այլն:

Սկզբնականում տե՛ս Реубенс А. П. Вселенские соборы IV и V веков (Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ александрийской и антиохийской), СПб., 1904, с. 65.

¹ Տե՛ս Сократ Схоластик. Церковная история, М., 1906, кн. I, т. 14, с. 37-38, кн. 25, с. 308; Созомен Змий Саламинский. Церковная история, СПб., 1851, кн. II, т. 27, с. 143-144, 145-146.

² Տե՛ս Карпачев А. В., Вселенские соборы, СПб., 2002, с. 45.

³ Տե՛ս Иоанн епископ. Александрийский. История Вселенских соборов, М., 1995, с. 41-42.

նորոգվում են այնպիսի սկզբունքներով, որոնցում ուղղակի անտեսվում են զոգմատիկական վիճարանությանները բարդ ու բազմաբնույթի մեծության հետ կապված ներքին՝ նախնի հարցերը: Միջոցառումական այդ հաստիքները աղբյուրներում ոչ միայն երկրորդականի պլանն է մղվում Հիմնահարցի լուսման Համար փնտապան նշանակության ունեցող Հաղատություն մոդիֆիկացիաների Հոդքի Հիմքերի վերլուծությունը, այլև առանցքային է որդում նյութաբանական-ըզգմատիկական վիճարանությունների պատմական կենդանացող գոյութիւնը և արտաքին գործունեւրով բացատրելու ընդգծման միտումները: Այնինչ Հնունկինական առաջին տասնամյակների երրորդ-բանական Հոսանքների Հաղատությանն ազգայնականության և դատաւարական Հիմնահարցերի տեսնորին է որդիկադրորն լուստարանի առանց զրան մեադորման և բարեշքման Հոդքի Հիմքերի վերլուծություն:

Փաստական նյութը Քույլ է առելու պնդել, որ Հնունկինական առաջին տասնամյակների Հոդքի որ կարելի է դաշտանել է բազմապիսի բարդ և Հակառակի պատմամաշակութային պայմաններում: Այդ տեսանկյունից Հիմնահարցի ուսումնասիրող Հնդինական երրորդ-բանական վիճարանությունների պատմաառնետեաներային կապերը ընդհանրող կորեորագույն այն իրողությունը, որ արտաքին գործունեւր (պայմանների) աղբյուրությունը տեսական շրջանում չի կարող բացարձակաբն նույնը քննել և որ հոդքի որ ուստարական մեմոնը կենդանուր կապը: Նմանց տալ հաղատորային միանգամայն տարբեր սկզբունքներ:

IV դարի 30-ական և Հնունկ քվականների զոգմատիկական վիճարանությունների առաջնաբանական Հիմքերի արեւորման առանցքային պատկերացումները և պատմական իրականության սկզբունքային անեմադատաբանության մասին կարելի է վկայակոչել բազմաթիվ աղբյուրներում:

Հայտնի է, որ կրնական պատկերացումներն ընդհանրապես, և զոգմատիկական բնութագրերը մասնավորապես կարող են գոյատևել միայն պարագայում, երբ ունեն իրենի կրողները: Փաստերը վկայում են, որ առանցքային կա Հիմնահարցի լուսման ալանդական մոտեցումը լիովին ապագատարան է թողնում ալանդաբաշտարային առումով չափազանց կոկոր այն Հարցը, թե կենդանուր կրողին արևատապան մեքման և բանադրն հաղատորայնական փարագայնությունը (արեւատապանություն) ասմական ալանդազան կարծ մասնամասնապատման ինքնին է հաղատարանը բաշտար դիրք տալու այն հոդքի կատուրյում, որը բանադրն է, բնականաբան իրենից տարել է այդ ներկանքը: Նրկորող, Հաղատարապան պատմաալան: որդում է այն Հարցին, թե IV դարի 30-ական քվականներից պետք էրը դարտանկան-ըզգմատիկական վիճարանությունների ընթացքում միջ:

և Հաղատարապ ինչ զանգված (Հաղատի բնույթի) և կանգնած արեւատապան հաղատորայնության իրենից: Այդ երրորդ, լիովին ալանդատապան է մեւում հասն այն Հարցը, թե նիկնական Հանդատակն ստորադրան միջ նիկնական ուղղադաղմանությունն ընդունան) արեւայան Հարյուրաբար կախիկություններն ինչ պոյմաններում, ինչ գործունեւրի ալանդալանքում է ինչպե՞ս են Հաղատարապ իրենց իսկ կողմից նոգման արեւատապանության, կամ, որ աղելի էրը կլինի տեւել, Հակաերրորդաբանության չարերը:

Ներկայական պատմության վաղիերագրերը միահամուռ վկայում են, որ նեւորման ու ծաղալման շրջանից պետք՝ արեւատապանությունը նիկնիցում միշտ էլ Հանդես է կենլ ընդդիմադիր փորձառնությունների տեսքով: Գործառնանում ունիւր պետք է պնդել հասն արեւատական երրորդաբանության ալանդությունն և առանցքայինության առնանիք մասին, որի առանցքային վկայությունը պետք է Համարել այն, որ արեւատական երրորդաբանությունն ալանդառնալի պարտություն կրեց նիկնային 325 թ. տեղեկութան ծաղուում: Այդ տեւելը Քույլ են առելու փաստել, որ Հնունկինական երրորդաբանական վիճարանությունների ընթացքում կենդանուր կողմից բանադրման է կենդանուր ալանդալանքին վաղաքան արեւատապանությանն ի դարմ չի վնասական զեր կատարել զոգմատիկական վիճարանությունների պարում: Բազմաթիվ գործունեւր վկայում են, որ քննարկվող Համատեւառան իրականությանն առաջին մաս է այն պնդելը, որ Հնունկինական զոգմատիկական վիճարանությունների ողջ ընթացքում Հնունկինական արեւատական մայրն լսելի են միայն IV դարի 50-ական քվականներին, այնպե՞ս՝ իրենց դատապարտող ծաղուից (նիկնային 325 թ. Ա. Բ.) երեսուն տարի առն, երբ Հակաերկնական ընդդիմությունը, Հանելով պարագայան իրողությունն առնանիք, սկսեց քաշարվել ... բայց այդման արեւատապանությունն արդեն իր դարն պարան վարագապանություն էր¹:

¹ Այդ նշանակությունը վկայություններից մեկը Փիլոսոֆիայի հայտնային այն տեղեկությունն է, ըստ որի համանուն նիկնային 325 թ. տեղեկությունն ծողով մասնակցների արեւատական են նրել նրանից 22 նախադասություն, որոնցից յոթն ալանդել են: Իսկ Բնորդուն պատմվող նիկնատանում է միայն տալե նախադասությունները (մանրամասնել տես Փիլոսոֆիան, Արեւատապան, Տրոնիս, Տրոնիս, 1854, Дополнения к истории, с. 425-426; Феофот еписк. Кирский, Церковная история, СПб., 1852, кн. I, гл. 5, 38, гл. 7, с. 45): Մասնակցների թվականը թվականի նիկնատապանությանը հարկ են համարում մեւել, որ զորդապետական արեւատական ընթան թվականի արեւատական նախադասությունը չկենլ փորձառնությունը չի կազմում և բնական պետք է համարել այն պնդելը, որ ընթան հաղատարապ հայտնային նիկնային ալանդանում ալանդանում ընթան թվականի զարգարանական ոչ փորձառնությունը չեն կաղող ունենալ:

² Саваски А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с Философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). Собрание Писания, 1914, с. 237. Այստեղ տեսարանը նկատի ունի 367 թ. հաստատված Սինոդի

Գաղափարային վաղից քննարկվող հիմնադրամի թույլ է տալիս հետիմիտական առաքելի տասնամյակների կրթաքաղաքական ընդգիծման ձևավորման մասին ամփոփական տեսանկյուն տեղադրել համարյա մեկ ալ սեանակյունից ևս: Խնայք վերաբերվել է Հիմնադրվող լուսարանման Համար չափազանց բնութագրական ալի փառախել, որ հավանականում ընդ մարդան մնալովման և ծաղկման շրջանում արվանում հուկարաբարդար մարդան պարագրիմներ (Արիստ, Եվեթրիստ Երկուեղացի, Քեդեյիս Երկուեղացի) հիմնադրված էին հանդիս Կաթոլիկանությունից մարդանում տնայի և, ինչպես վաղից քննարկվող են փառախել, երեսեք «Հակաբրետական պաշտոնական դաժանաք» Ներկայացնելուց և եղիկադասական ժողովի կողմից արդարադիկուց (տարիներ «Կաթոլիկանությունից մաքրագործիկուց») Հետ միայն կարողացան եկեղեցու զերիք վերադառնալ:

Դրանից արամարաներեն հետևում է, որ Համարությունից կրթաքաղաքանություն դեմ պայքարում «ձգտված արիտականներն» ամենեկին էլ չէին կարող «զգլալոր պառանա» Հանդիսանալ, քանի որ քրեանք «... Հարկադրված էին Համարովիկ Արեկիլուսի տիրադիտող մասնակիություններին»: Հետևաբար միակողմանյա օրինադի կարիքի է Համարի ընդհանրացված ալի պնդումը, որ հավանական ընդգիծությունն ամենեկին էլ չէր կարող մնալովմի արիտականության հենքի վրա, և որ հավաքաբան հայրենյում ևս կանխիկական ընդգիծությունն ընդհանր տեղի: Դրանք Երիտիմական հավակն ըրդդարամության հետ: Չնայած արաքալին սրել ընդհանրություններին Հակաիմիտական ընդգիծությունն արիտականություն հետ նույնաշեղու

կրթումը բացառված անհիմն է մեկ այլ տեսանկյունից ևս: Վ. Բոլոտովը, զիմիս, իրավունք է, երբ գրում է. թե «*Ожесточились*»-ի նկատմամբ ածարեհանք արամադրված եղիկադասները, հետևաբար Երկուեղացի, չպողապատեհից նիկեական վարդապետությունը, լայն դրամով նրանք նաև արիտական զարան ընդգծումը մերեն է՝ Ա. Բ. /10/:

Հիմնադրից օրիկկովի արեկեթման զարմած չի կարիքի անուսել հավան մեկ այլ գործան ևս: Ինչպես իրավամբ նկատում է Վ. Բոլոտովը, բրետանական արեկեթի եկեղեցական կյանքն աչքի է ընկել բազմաշերտություն և բնականաբար ամենեկին էլ չի օւժմանադիվել միայն զոգմատիկան գործունեությունը: Արիտականությունը զոգմատիկական հոսանք էր: Ուսիսի դա ամենեկին էլ չի կարող հիմք հանդիսանալ պնդելու, թե իբր խաղը եկեղեցական երկու (ուղղադավան և արիտական) կատույցների մասին: Առաջիկ ևս, որ արիտականներն «... Թիվն ալիքան էլ մեծ չի եղել և երեսք ամենեկին էլ արեկյան եկեղեցու տալիք չեն եղել: Երեսք սեփական ճարտարաբանության և էկեղեցուի Հաշվին եկեղեցական գործերին բունադրում կարող էին տալ միայն զոգմատիկական բանաձևումների կնամոթը առաարքա անհատների ընդ չիման շնորհիվ»:

Ըստ Հուկյան Հակաիմիտական ընդգիծություն հետադրման գործում նույն պետք է առել նաև պետական իշխանությունից զերի մասին: Անուստ փետրոսը - եկեղեցի փոխարարություն համակարգում աշխատելի իշխանությունների կրտսեման և բաղարան կրտսեմությունն օրիկկովիներն իրենց ներքին են դրել եկեղեցիական կրտսեմ տարրեր ոլորտների վրա: Սակայն փառապաշան Երեկի վերլուծությունն անեկեթա ցույց է տալիս, որ համայնական առաջին տասնամյակներից ո՛ր կայարքի կրտսեման բաղարանությունը, և ո՛ր էլ «պարտական խորդապետները» չէին կարող ընդդիմադի կրթաքաղաքական վարդապետությունների մնալովման կիսի հանդիմանալ: Այդ կրթահանգամ օգտին վկայում են անառաքելի ժի չաղք փաստեր: Նախ պետք է վկայադիլի անառաքելի ժի կրթությունը, որ համայնական պետության և եկեղեցու փոխարարությունից ոլորտում Երեկի 325 թ. արեկեթական ժողովի իրենով միադադանալ նոր փուլ է նշանակել:

Ֆոլետ Բ. Բ. Печники по истории древней Церкви. Т. IV, с. 69.

Նախ տեղում, էջ 71:

Այն, որ Կատույցի ԱՅՏՏ ընդհանրական եկեղեցու եպիսկոպոսների համարում է «մասնակցից նկատման», իսկ եկեղեցու իրի իսկա կարևորում էր պետություն անվանադրան համարեթում, հավաստում է այն, որ Դոմանական պետական իշխանությունը եկեղեցու կնամադում ոլորտին իր փառապաշան նոր թաղարանությունը Այ դարի 20-30-ական թվականների Դոմանական պետության և եկեղեցու փոխարարությունը խաղի հարց հանգամանալից լուսարանում դրուս է ներդրել շրջանակներից, որի պատճառով սահմանափակվում ենք այն պնդման, որ հավանական

դավանաբանական 2-րդ քառամյակ: Դամադությունն աստվածաբանության դեմ պայքարի աս փուլում արեկապական հավաքաքաղաքանման այլ քառամյակ փորձերին նմանադրանում էր խաղից: Մեղծիմիտական փուլին ընդդիմ էր Որդի Աստուծո աստղադասության վարդապետը. «Ի մեկի կողմում, ոչ որ կատույց, որ Դար մեծ է, քան վրդու: Դոպալում է Արիտուի թե բանաձև»,- եւ ամեն որ հաստատական համաձայնեցի, որ Դար իր փառքը, արմանալ, փառապետության և Անուստ քաղք քան վրդու, զոր վկայ էր Որդի «... իմ Դարը մեծ է, քան եր (Պեկի, 14: 28): Երկամյա քաղ է ամենայն ուսումնից ևս, որ Դար իմ երկուսա Դար էր Որդու, եւ Դար քաղք է իմ վրդու ամենայնից երակալ է Դար: եւ Դարն է ամենայն, ամեն անման և անկրթ: Իսկ Որդի ծնվել է ի Դարը, Աստուած յնստուղի, Լոյս ի Լույսը» (սեւս և Kell 82 Early Christian Creeds, p. 114): Եւ յնայալ անմիայն ճանաչելի, ի կարեի յնայալ, որ քառամյա թեև պաշտպանում է տոլարադասության հնազադ վարդապետությունը, սակայն այն ամենին ճանաչական ի կարեի համարել Դիստ Բրիտանի աստվածային Լույսում արմատապես մեծու արիտականություն հետ:

¹ Այդ տեսանկյունից լիովին ճիշդից պետք է համարել Ա. Կարաուչի ծայրահեղ միակողմանի ևս հիման այն պնդումը, թե իբր հավանականությունից հարցանալից հետոյից հոնու, մեծապես նախա է եկեղեցու իրկությունը, որն «... իր նախկնմով նշակել է նաև Կատույցի ժխտաբարդությունը ... իմ եկեղեցու կրտսեմական աստվածական նախակական ներշնչումներով հասալ իր նպատակին» (սեւս և Караулов А. В. Восточные соборы, с. 43).

² Спасопис А. История догматических движений в эпоху Восточных Соборов (в святи: Философиями учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 238.

Կրթագիտական (հոս՝՝ տառամարանական) տեսանկյունից Հիմնադրքի լուծման առաջին Հերթին ենթադրում է «միջնդիվական (հառանդակական)», «նիկեոսական» և «Հականիկեոսական» Հատկացությունների բովանդակային հատկանիշների հոսույի սահմանադրումը: Վերլուծական այդ մոտեցման տրամաբանական ընդհանուր ուղղվածությունը մեկ է քանի որ զոգմատիկական Համակարգերի մեադորումը և փոփոխությունը պայմանավորված է ինչպես ներքին (Համադրային), այնպես էլ արտաքին (Հասարակական, մշակութային) զորոններով, ապա դրանք պետք է դիտարկել իրենց պատմական զարգացման մեջ: Հակառակ դեպքում զոգմատիկական նշված Հասանքների բովանդակային (Համադրային) առանձնահատկություններն ուսումնասիրությունը կկործակի իր պատմական Հիմքի բից, ինչն անհրաժեշտություններն կարող է Հանգեցնել կամայական (սուբյեկտիվ) կորահանգումների՝:

Չգիտք է մոռանալ նաև այն, որ «միջնդիվական», «նիկեոսական» և «Հականիկեոսական» երբեքն ունեն յուրահատուկ բովանդակություն և տառամարանական լեզվամասնագիտության ոլորտ են ներթափանցել պատմական զարգացման արդյունքում: Հանդես գալով միևնույն երևույթի (երբողորդական առաքմատրանության) արտացոլման որակով՝ նշված Հանգեցությունները պատմական առաքման են ինչև Հանրադարձ: Զարգացման և փոփոխության տեսանկյունից դրանք բնութագրում են ար ընդհանուր (միաժամանակ՝ առանձնահատուկ), ինչը բնորոշ է զոգմատիկական ցանկացած Համակարգի: Հետևաբար՝ պատմական Հանրողականության արտացոլում Հանդիմացող այդ Հանգեցություններն են Հանդես են եկել երբողորդական առաքմատրանության զարգացման արդյունքում: Հնդ որում, այդ Հակացությունները մի կողմից Հանդես են գալիս երբողորդական ցանկացած Համակարգի բնորոշ ընկանկից կախությունն որակով, իսկ մյուս կողմից՝ յուրահատիկ մեզով արտացոլում են բացահայտում են երբողորդական զոգմատիկական ըմբռումների

զարգացման ու փոփոխության դիմադրական: Այդ ամենը գալիս են վկայություն, որ «միջնդիվական», «նիկեոսական» և «Հականիկեոսական» Հատկացությունները երբեքտես պատմական զարգացման արդյունք են, որոնց բովանդակությունը թեև անխղիճորեն կապված է Համադրային Հիմնադրվածությունների Հետ, այնուամենայնիվ դրանք բնութագրում են նաև պատմականությունը:

Նշված Հակացությունների բովանդակային վերլուծությունն անհրաժեշտությունն առնչվում է մեկ այլ դիմադրություն: Հայտնի է, որ ցանկացած առաքմատրանական Համակարգում կրոնների իմանական հատկանիշ՝ հաղորդ, բնութագրվում է ամփոփությունային որակով: Այլ կերպ ասած՝ կրոններում «Համադր» երևույթը դուրս է դրվում տարածմամանական ինքնագրություններից: Նվ չհասած ընդհանրական այդ օրինաչափությանը՝ առաքմատրանական և կեղեցիկագիտության վերլուծական աշխատանքներն ինքնուրույն առաքմա Հիմնահարց լուծվում է տարրեր կրկնությունների դիրքերից, որի Հնաներով տարրեր են նաև վերջինիս նկատմամբ արեքետրին ընդհանրումները: Դա միաժամանակ մասնաճյուղ է այն փաստը, որ համադրային (զոգմատիկական) իմանաբար սկզբունքների նկատմամբ միասնական մտնոններն դիտես չեն մշակվել, ինչպես նաև վկայում է այն, որ Համադրային վերլուծական սկզբունքների կիրառման սահմաններն որոշվել են, ամենի միտ՝ առաքմատրանական տարրեր համակարգերում տարր են: Հարկ են Համադրում մասնաճյուղ, որ Հիմնահարցի օրինակով արեքետրին տեսնաքմայինորեն ենթադրում է նաև Համադրատրանական աշխարհայայտության վերլուծություն: Դա պայմանավորված է նրանով, որ զոգմատիկական ցանկացած Հասանք Համադրային և առաքմատրանական Հարցում ուղղակի կամ միջնորդավորված կերպով կապված է նաև ճանաչություն Հետ, ինչը թույլ է տալիս այդ զորոններում արձանագրել առնանդականության, Հանրողականության և զարգացման պահերը: Նվ լույս է հաղորդ զորոնների զուգընթաց այդ զորոններացները կարող են իրենցին նաև Հասարակական պայմանների թելադրանքով, այսպե մանավանդանքով ենթեցնել և հոգնոր դար, ընդամենաբար, հայացքն ուղղված են միտ ամենադրություն:

Այդ օրինաչափություններով է թելադրված այն, որ համադրային տվածանքներն սկզբունքների կանոնադրական զոգմաների անկախորդ պատմությունները հանդիմանում է կրոնի բովանդակային սահմանափակությունը: Ինչ կված օրինաչափության դիրքերից ամբողջության որակով Հանդես կող նիկեոսյին մշակել է Համադրային տարրերի ցանկացած փոփոխությունն տեղադրված արտաքին ոլորտ: Ներքին և արտաքին պայմանների փոխադրությունային չբխանդանքներում էլ պետք է առաջադրանքով «միջնդիվական»

⁴ Գիմնադրքի սուրբնկիվ գնահատման ցայտուն օրինակ կարելի է համարել քննարկելով Խոնա Խորդի վերաբերյալ ուղղակի առաքմատրանների և Եկեղեցիականների արեքետրին մոտոնով: Ա. Բուրուկով, օրինակ, միաճյանս օրենիսկիներն հավատում է, որ արեքետրին (հախկնդանիք՝ Ա. Ե.) մեծամասնությունը դեռ էր զուտուսուղի, քայց ոչ թե այն պատմաբար, որ այդ մեծամասնությունը արեքետրին էր այն, որ ևս պատմաբանական էր և մասնակցել էր առաջին աստվածաբանական աշխատությունների առաքմատրանական վարդապետությանը: Բայց այդ ստեղծարարական արեքետրին չեն (Boskovic B. Բ. Պատուս ու Խորուս քրառա՝ Արաքու. Ե. IV, Կ. 70): Սուրբն օրենիսկի այդ գնահատված վերադարձումն ամենվիճ էր ինքնուրույն արեքետրին որակել հավանականացնող ընդորդումը այնպիսի իրանքների, ինչպիսիք են քառանյակաները (ռաճանակալանները, որոնց ուղղաքայանական ցեղուն էլ էր որոն հանդիմանում էր ինչև Խոնա Խորդի արեքետրինը) և այն (այդ մասին մանրամասնորեն տես Լույս տեղում, էջ 72-73):

կեանքի» և «Ներկեական» երբեք բովանդակվող վերլուծությունը, քան որ այդ Հակացույցությանը անդեղելիորեն կապված են Համադարձային գործերի հետ և դրանց բովանդակային զմբեր ձևավորվել են կրեական համադրության (առավարականության) զարգացման համաժամեցումով: Երկ Հակացույցություններ էլ ղոգմատիկական (առավարական) և պրոտիկ-Համադարձային զորուհեության արդյունքում ձևավորվել են եկեղեցում, սակայն պատմական զարգացման արդյունք էլ ենելով, բնութագրվում են պատմականությանը: Եղ տեսանկյունից «մեկնակիական» և «մեկնական» համադրությունների փոխարարությունը պետք է ընտրվել ինչպիսիս հորիզոնական, անվան էլ ուղղադարձ հարաբերակցություն:

Որպես կանոն Հորիզոնական Հարթությանը «մեկնակիական» և «Եկեական» Հակացույցությունները դիտարկվում են իբրև պատմական (կեղեցական) երբեքարականական մեկնակիականությունների Հանդուգական մեկ Այդ Համաժամեցումում քննարկվող Հակացույցությունները բնութագրվում են ղոգմատիկական (Համադարձային) այն շարժումները, որոնք Հանդես են եկն որպես երբեքարականական վարդապետության պատմականորեն Հանդուգությունը: Այդ իսկ պատճառով էլ Համադարձական դաշտում այդ Հակացույցությունները պետք է դիտարկվել իտանական մեկ, որովհետև երկուսիս էլ բնորոշ է մեկնական խորհրդապաշտական փերիտիտայությունը, երկուսիս արձանագրում են Համադարձային կապականության և անփոփոխության բնույթը մեկ: Այդ սաների օրինակությունը հետևում է, որ բովանդակային ստույգ առավարականական-ղոգմատիկական նշված Հակացույցություններ միայնացից տարբերվում են նախ ժամանակային գործնական, և ապա, կեկեցական կայանքի ենթերին իրողություններով պայմանավորված, դիտարկվող բնականացված, մասնակցողական կառույցներով և մեկնողարանական մտածողությունով: Եվսմ Հարաբերության օրինակով արժեքային գործը թացի պարտադիր պայմանների շարքում անհրաժեշտաբար պետք է Համաժամեցումավարականայն այն կամ այն ղոգրոշի դերը: Բանն այն է, որ IV դարերի երբեքարականական-ղոգմատիկական վիճարանություններ խաղերի խաղված կապված էին դարաշրջանի առավարականական դրոշմից հետ և արշալիս առումով Հանդես էին գալիս որպես այդ ղոգրոշները համար մտածողությունների խոսքոված արտահայտություն: Այդ սաների արժեքները հետևում է, որ Հորիզոնական Հարթության մեկ «մեկնակիական» և «Ներկական» Հակացույցությունների անհրաժեշտաբար պետք է դիտարկվել և արժեքների համագործակցություն մեր:

Այլ է պատկերը, երբ նշված Հակացույցությունները դիտարկվում են ուղղահայաց վերլուծության համաժամեցումում: Այն պարագայում որի անհայտություններ խորհրդանշում են արժանագործների Հակացույց երբեք

բանական մեկնարանական ուղղություններ կամ հոսանքներ: Այդին ճիշդ՝ նախ հարաբերության մեջ «մեկնակիական» և «Ներկական» համադրությունների կապված են ղոգմատիկական (առավարականային) տարբեր ուղղություններ (Հասանքներ) նշանակելու որակով, որանց արտահայտվումով սկզբի է վարդավում, այսինքն՝ դրանք համալին են գալիս ինքնուրույն գրի կարգավիճակով: Եվ միանգամայն բնական պետք է Համարել այն, որ առավարականական Հիմնարար նշանակություն իտանցի երբեքարականական Հարցերում դրանց վերաբերյալ արժեքային մտածողությունները սկզբունքորեն արտահայտվում են: Այդ սաներ մեկ անգամ ևս վերադառնում է այն իրողությունը, որ Համադարձային մեկնական երևույթի նկատմամբ արժանագործների տարբերվող իտաններն ու մեկնողարանական մտածողությունների օրինակությունից դիտարկվում են ուղեղներով և իտացիոնալի, բացարձակի և Հարաբերականի, կապականության և փոփոխականության, անգործի և վերջավորի փոխհարաբերության ղրգրերից: Հակուղեղական է, որ վերլուծական նշված Համաժամեցումում «մեկնակիական» և «Ներկական» Հակացույցությունները կերտվում են ընտարկվող համադրության որակով:

Հանդիմական երբեքարականական-ղոգմատիկական վիճարանությունների փաշում, մեկք առնչվում ենք դրան նշված Հակացույցությունների գաղաղանք բնականումների հետ: Արևիչ զրանց իտիզոնական վերլուծության տեսանկյունից պետք է ընտարկել կեկեական և հանդիմական հոսանքի պատճառված թեի փոխարարություններ, իսկ ուղղադարձաց առումով երբեքարական և հակադարձարարական հոսանքների փոխարարությունը: Մեկնարանական այդ ղրգրերից միանգամայն սկնհայտ է դառնում, որ առավարականական զրահականության մեկ «մեկնակիական» և «Ներկական» Հակացույցությունների միջև որս կերտավոր առհամադրություն հանդես եկառույթների կարիք ունի: Բանն այն է, որ ինչպես անցյալում, այնպես էլ մեր օրերում վերլուծարանների բացարձակ մեկնականությունն այդ Հակացույցությունները դիտարկվում և արժեքում են միտայրը տեսլով և հակադարձ իտանով: Իսկ վերլուծական նման մտածողում արժանագործների նկատմամբ է նաև «մեկնակիական ուղղադարձականության» և «Ներկական ուղղադարձականության» Հակացույցությունների օրինակությունից անհրաժեշտ առհամադրություն, կամ լավագույն դեպքում նրանց միջև արժանարանական (կեկե յաների Համադարձային) տարբերությունների (Քեկուզե՝ անհայտ) արձանագրում:

Հպանցիկ այդ վերլուծությունն անգամ միանգամայն սկնհայտ է շարժում բնահարաբերող այն պնդումը, որ հանդիմական երբեքարականական-ղոգմատիկական վիճարանությունների փաշում «մեկնակիական» և «Ներկական» Հակացույցություններն օպերացիոնալ նշանակություն

պետք է կիրառել ոչ թե միահաթթի, ինչպես ընդունված է, այլ դործառնական (բազմահաթթի) նշանակությամբ: Այդ Հասկացությունների կիրառումն աճանակները պետք է որոշվեն մի կողմից եկեղեցական երրորդադասության անկեղծառնական զորադասումները փեր Հանելու միտումով՝ Հինարքելով Համադասյան սկզբունքների անփոփոխությանը և անկեղծառնական մատչելունների փոփոխական բնույթը, իսկ մյուս կողմից դրանք պետք է մեթոդաբանական Հենք Հանդիսանան ուղղադասականության և Հետադարձ պետքները Հատուկ առհասարակառնական, Համադասյան կանխիկադասականության տարանջատման և զոգմատիկական սկզբունքների ուսցիտայլ բժնունեն տարբեր մոտեցումները մատնանկելու Համար: Ըստ որում՝ բացառապես այդ Համառաքառում միայն պետք է բննարկել և առնաթել «միջնիկիկական ուղղադասականության» և «նիկիկական ուղղադասականության» Հասկացությունները: Հակառակ դեպքում Համադասյան (զոգմատիկական) հոգեբանական անխոստանքների կոչումն Հենք «միջնիկիկական ուղղադասականության» և նորի («նիկիկական ուղղադասականության») անխոստանքների գտնադասության հոգեք, ինչն արտառաքան Համադասյան և միջնիկիկական անխոստանքական (կրոնական) բժնունենաթ:

Հարցն է՝ առկա է խճճում, երբ իտաք փերաթելում է Հականիկիկական ընդգիծության իտիքյանը և Համադասյան ուղղադասականությանը: Ետանիկիկ V դարի եկեղեցական իտառադասության ամանդադասները՝ առփառանական և եկեղեցադասական փերոնական գրադասության մը ընդունված է Հանիկիկական երրորդառնական-զոգմատիկական Հոստեքները գրադասական կրկու Հինանական՝ «ուղղադասական» և «առնաթանիկներին»: Բոք ղեպքերում, Ետիկան Գիդրադու Հանուկյամբ, IV դարի երրորդառնական փերառնականության ընդհանրական բնուկասության Համար չբնառնադում է նաև իտառադան առումով իտառ առնա «կիտառադական» որակները: Ետիկան փիչ թն շատ օրյեկիկ փերական Համար նշված գրառադասականները, մեղմ առում, Համոդչի Հեն: Են այդ ամենն ի Հրառապ են դարձում Հականիկիկական ընդգիծության երկույթի Հուկյան, բնուկասական առանձնահատկություններ, ինչի

նա ամանդական (ուղղադասական) եկեղեցական Համադաս և արիտառնական Հոստեքն ընդհանրություններն ու տարբերություններն ընդամենն առնաթանք:

Ամենից առաջ Հարկ ենք Համարում նշել, որ արադանակ անընդունիկ է հանիկիկական ընդգիծության և արիտառնական նուրադում: Դառառնական մի բաննան են: Ետիկ պետք է կիտիկ ունենալ այն իրադասականը, որ այդ չբնառնա արեկյան նախադասանների ղոգմատիկական երանդը առնաթանքն առնաթանքն իտառադասական կը: ΟΜΟΙΟΥΤΟΣ-ը գտնառադասական եկեղեցականները, Հոստանալով Նիկիկայից, չպառադանեցին Նիկիկական փերադասականները, թայց դասումը նախ արիտական չարանան (ընդգիծումը մեր է Ա. Բ.): Նրկերը՝ թեն թառնադասական գրադասության մեղ փաթ է արվում Հինանաթիկ, թե իր Հանիկիկական փաթում Հանիկիկական առառադանական Հոստեքը Համադասիկ է միում այն ղոտիկներին, որանը Ետանիկիկ Հեն Նիկիկայի մադոփ Հարերի կողմից, այն դեպքում, երբ արիտականության սկզբունքները Հենվում էին բանականության (կրկնիկիկ կամ իրեկայ առառադասականության) վրա: Սակայն դա են նպառադանիկ պոքում է: Փաստն այն է, որ Նիկիկանոթյան, ամիկ միշտ առնաթանքն օտար համադասության առառադասության պառադասության դիքերից հանդակական կրկնով հանդի է կել միայն արեկյան նախադասանների փաթ հատվածը: Նիկիկան Հառադոգիկից ոտանք (Մարիկու Անկուրիան, Արկիկար Հառիկիկ): Իրենց մեղանառնականներով Ետն Նոր Հերիկաների դառառն են դարձել: Իսկ իրեկանի արեկիկանոթոփ մատանից արեկանի արեկանոթանիկ օտն մատ արիտականությանը դառադասանից ետառ փաթիկ է հանիկիկական ընդգիծության միտակը և հանդի է կել ոչ թե «արիտականության» կամ «կիտառադականության», այլ դառնադանական կրադասության դիքերից:

Թեն ղաՀանված փաթիկադերը Համառառն են, որ Հականիկիկական ընդգիծությանը բազմանիկ իտառադան կաթմ է ունենել, առկայն փաթիկերիցի օրյեկիկով փերոնականները թալչը: Են այդ փառնիկ, որ Հոստեքն իր կաթմ Հականերադասանների չի մադոթել: Բանն այն է, որ արիտականությանը դառնադանոթն հանդի է կել արառադան հանաթ-

¹ Դասական ընթերցումով արիտականությանը մոնառադանիկ (յանական Նիկիկ) արառնադանանք է պիտքն՝ արառնական հանաթիկադասանոթն է Ետիկիկական երրորդական փերադասականներում այն որակով հանդի է գառն փաթ ամոնադասանիկ այդ պառնադոկ է այն լադադադառ ամոնադադոկ նեմոնոն: Կիտառադականությանը հանաթիկաները հանաթիկանիկ արումով ընդանադադոկ է և ըստ Ետանք ի կառո ետառանական արեկ հոստեքն օրյեկանիկ: Բանն իր նեմոնադան փառնադանն ամոնաթ չաթ ղադանադան և մոնառնական այդ ղադանադանոթն ընթող երրորդականությանը սանքոթ: Այն իրառառն՝ «ոչ Նիկիկան» կամ «հանիկիկական» երրորդականությանը արեկանոթիկ հանաթ փերադասականները չի կառո բնադանադան լոնո:

² Եսեկոն Բ. Յ., Покли по истории древней Церкви. Т. IV, с. 69. Աստվածաբանը լոնիկ հանաթիկ է մոն այն հանդում նա՝ «պարզ է բնաթ, որ 343 թ. որ արեկից փառնադել իր արիտականությանը: այդ կառնադանոթն գոնմ է հան. բանն իր արեկյան հանդերը ամրեց կաթմով ղառնադոն Ետանքն Փիլադոդուկ և պառնա իտառադասական հաստանադոն Արառնադ ղառնադասական: Բայց արեկից գործերի փառնադել մոն գնառառնոթն իտոն է ճարադասանոթն (նույն տոնոն):

³ Եսեկոն Բ. Յ., Восточные Соборы IV и V веков (Обзор их догматической деятельности и ее связь с изгнанием иконоп alexandрийской и антиохийской), с. 66.

բորոգարանության որսկով, այնինչ հայկականական ընդդիմությունն իր դոմատիկական գործունեության ընթացքում, որտեղ կանոն, անփոփոխ կանգնել է նրվ միջնորդական երրորդարանության (պաշտպանողական ուղղափառության) դիրքերում: Արտաքին այդ Համեմատությանը անգամ միանգամայն ակնհայտ է երրորդարանության և Հայկաբերդարանության նախնացման անհերքելիությունը: Անհնձին չքաղաքակրթ, որ Հայկականական ընդդիմության շարքերում կարող էին լինել նաև որ Հայկաբերդարանների (այդ թվում և նորինին կամ ծագված արեսականներ) միանգամայն չպետք է մոտանայ, որ Հայկաբերդարանությանը՝ ի դեմս արիտոսականության, բանադրվել էր Նիկիայի 325 թ. արևելքական ժողովում, և նրվցույց Հերմոսում Հերմոսում, քանակում է, ասանամայնից շարունակ չէր բարդ գերիշխող դիրք գրավել նրվցույց: Ահա թե ինչու, միանգամայն ընդունելի և արամարականական պետք է Համարել այն տեսակետը, որ արտականության և Հայկականական ընդդիմության նույնացման դեպքում «... նրվական Հանգանակին դեմ միջոց կնպաստի պայտարը Հարկ է Համարել նրվցույցական պատմության առաջին տարրերի և տեղաշարժելի և ուղիղները մեկը»¹: Նույն մնում է ընդունել, որ հայկականական ընդդիմությունը հանդես է եկել ոչ թե հայկաբորդարանություն, այլ պատմականորեն երրորդարանության դիրքերից:

Այդ տեղին էլ թույլ են ապին փաստել, որ հայկականական ընդդիմության ձևավորման ընթացքի է ազդեցիկ երկու գործոնների թերադանը: Դրանցից առաջինը, մեր Համագրական, արիտական Հայկաբերդարանության անդերադակ Հաստատությունն էր՝ ինչը պաշտպանողականների նմանգամ ամբողջ էր դարձնում Առաջնորդելին օտար «Համագրություն» երկի ներմուծումը Հանգանակի իսկ երկրորդը նրվականն որդ գերիշխող կողմից Համագրության աստվածարանության Հերմոսով մեկ նույնությունն էին:

ՀԱՅՈՑ ԴԵՑԱՐԵԼՆՈՒԹՅԱՆ ԵՈՐ ՀԵՐՏԻ ՌԻՍՈՒՄԵԼԱՄԻՐՈՒԹՅԱՆ ՍԻ ԲԱՆԻ ԵՈՒՆԵԶԵԼԱՏՎՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Գ. Ե. Բարսեղյան

Հայոց դեցարանության ուսումնասիրությանը զբոլովող վերլուծարանները որպես կանան ազգային դեցարանը պայմանականորեն բաժանում են երկու շերտի՝ Հին (Հնագույն) և նոր:

Հայոց նոր շերտի դեցարանության ձևավորումը պայմանավորված էր Հայկական լուսնայնարում և թ. ա. Ե-րդ դարից տեղ գտած գործընթացներով, Հասարակական կյանքի արմատական փոփոխությանը: Տեսնացույցին կարգերի վերջնական փյուլումը, քաղաքական թատերարժեքում պետական նոր կազմավորումների ի հայտ գալը, Հասարակական-անտեսական նոր Հարթերությունների Հաստատումը իրենց անգարմ կնիքը թուլեցին նաև Հայկական պետականության վրա: Այդ ամենով պայմանավորվելին նաև շարունակացույցին տեղաշարժերը, և Հասարակական դիտակցության մեկ ամբողջվելին ընդհանուր Հայրենիքի գաղափարի, ազգային միասնականության, պետականության և ազգային հագեցեցվածքի սաղմերը:

Այդ գործընթացները որոշիչ դերակատարություն են ունեցել Հայ ժողովրդի հոգևոր-մշակութային պատկերացումների ձևավորման գործում: Նշուրհայացույցին փոփոխությաններն արտացոլվել են Հատկապես Հայոց դեցարանության նոր շերտում, որտեղ մոլեղական Համատայիցներին և ցնդային նախկին աստվածներին փոխարինելու եկան ավելի զորակա նոր դեցարանական կերպերը: Համատայանական փոփոխությանը նկարագրելու համար հիշատակահան աշխարհընկալում: Որոշիչ դեր սեղեցին խղով այն առաջակներն ու միասպալատմունցային արտացույցումները, որոնք առավել Հոգեհարգում էին Հասարակության և աշխարհականությունական անհատական կյանքի թափարարում էին նոր ձևավորված Հոգևոր հանձնումներին: Հայոց դեցարանության նոր շերտը դարձավ հայ հասարակական կյանքի արտացոլման Հասարակական գործընթացներն արտացոլվելին Հնագույն ժառանգում ունեցող, բայց նոր խմատ ստացած մի շարք աստվածությունների գործառնություններում, որոնց Համարական սիմվոլներում արտացոլվելին բնական և Հասարակական երևույթների վերաբերյալ աշխարհայացույցին պատկերացումներն ու մտածումները:

¹ См. Спасский А., История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени), Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 237.

² Արիտականական ազդեցության անկումը վստահում և այն փաստով, որ Նիկիայի տիեզերքի վր կողմից արքայական արիտական հեղինակությունները (Նիկիայի Նիկիայից, Սաղմոսի Նիկիայից, Արիտ) արքայից վերադառանալ համար հարկադրված լին հարապրողական համար նախ ներդրալին: Նախկինական ժողովների դասին, և դրանց երրորդականական լուսն տուրյունը փաստելուց նեոտ միայն նշված գործիչներին թույլ տրված վերադառնալ ներքին:

Գ. Բարսեղյանը դիտապաշտական այս շրջանն անվանում է «հայոց նախնական դեցարան», նախնականը տես Գ. Բարսեղյան, Ջին հայոց հավատականները, կոնց, պաշտպանման ու դիտակցել, Ե., 2001, էջ 20:

Հայոց դիցաբանության նոր շերտն առանձնանում է առաջին ամբողջական և հստակ գործառույթների իրականացման աստիճանագրությամբ՝ դերեր և դիցուհիների պատմությունով: Այն իրենից ներկայացնում էր ազգայնական-արյունահեղության կոսմոսով միմյանց կապված աստվածությունների պատմությունը Համակարգ, որտեղ յուրաքանչյուր աստվածական էր իրեն հատուկ կոնկրետ գործառույթներով և սինվոլներով: Այլ շրջանի դիցաբանական պատկերացումները չըջապատող բնական և հասարակական կեցության արտացոլումն էին: Ընդ որում, այն շերտն առնչվում ենք կառուցվածքային ազդարանն տեղը ստացած բազմառակաժայռի Համակարգի հետ, որը Գ. Հեղինը բնութագրում է իբրև ապարհանի և կենդանական ուղի և նպատակ¹, իբրև կեցության հետ օրյկեօր սուբյեկտի միասնություն²:

Հարկ է նշել, որ այսօր էլ թիրախական կրեալոգիայի ներկայացուցիչները ինչպես առցանցում դիտում են բազմաստվածությունը ներկայացնել իբրև «Հսկող ուղարկող զույգ գտնվող երեւոյթ»³ և պնդում են, թի այն «... դուրս է ճշմարիտ կրեոների սահմաններից»⁴, և որ այն «... նախ է 1) ստորին կեցության ձգտող զգացմունքի, 2) սխալվող բանականության, 3) կամքի ինքնահաստատման հիման վրա»⁵: Սակայն զրանք միանգամայն կանխապատկերներ են: Փոխաբանական կրեոալոգիայությունը դիցաբանությունը դիտարկում է իբրև օրյկեօր-սուբյեկտային Հայրերությունների դուրսում գործառնող ընդհանրական թնդոնիկ երևույթ և զգացող աղբյուր իսկ պնդում, որ դիցաբանությունը կրեոական երևույթ է՝ կից տեսանկյանից ոչ մի հնձր չիա չհամապատասխանում: Նեյթերի այն տեսակետին, որ «Դիցաբանության ճշմարտությունն առաջին հերթին... կրեոական ճշմարտություն է, քանի որ գործերից, որում ձևավորվում է դիցաբանություն, թնդոնիկ գործերից է... այն օժանդ է միայն այդ հնձր կրեոական նշանակությանը»⁶:

Դիցաբանական Համակարգերը բնութագրող նշված ընդհանրական օրինաչափությունները բնութագրական են նաև Հայոց նոր շրջանի դիցաբանության Համար:

Հայոց դիցաբանության վաղ շրջանի Համեմատությունը⁷ այսպիսով առնչվում ենք ազդարանն տեղը ստացած գործառնական Համակարգին:

Ընդ որում, Հայոց նոր դիցաբանում նախկինի պես զերիշխում են տիեզերածական և աշխարհամասնական պատկերացումները⁸: Ձևավորվում է աշխարհի արարչագործության ու կենսատու ուժի հնձր, աստվածների Հայր Համարող դիցաբանություն (Արամազդ) պատմությունը, որը Հանդիսանում էր դիցաբանական օրինաչափ գաղափարն Հայկական տարրերի: Հենթ թիվին մերձեցող այդ պատմությունը Համեմատն էր դիցաբանական մշտնի կոզմից բազմաստվածային այլ Համակարգերին բնորոշ պատմությունը: Հատկանշիներին: Այդ պատմությունը հիմնական առանձնահատկություններն առաջին աստված մասին պատկերացումներն էին, որոնք էական զանգված նույնաշուն հին ժամանակի դիցաբաններին հատուկ արարչի լավ արարչաբան Հատկություններով օժանդ աստվածություններին Ձև-ի, Ցույտերին, Ահուա Մազադին և ուրիշների գործառնական հատկանշիներին: Հնչա է, արարչական Հատկանշիներ «յուրացրած» նոր սերնդի դիցաբանական այդ բարբառային հանիները դուրս օժանդ չեն միաստվածային կրեոների Արարչ Աստված, որակները, սակայն դրանից ամենին էլ չի հնձում, թի դիցաբանական Համակարգերը նույնաշուն են պահանջող-ի հետ: Փոխաբանական դրականության մեջ վաղուց հիմնավորվում է այն տեսակետը, որ դիցաբանության և դանթերիցին նմանությունը թվաբան է, քանի որ դիցաբանության մեջ, «ամեն ինչ ստանում է» կարգադրող հնչիտ կերպով չի բնութագրում իբրև բնություն: «Առհամաբանական մշտնի Համար այդ դուրսին աղան պահանջում է»- այդ կապակցությանը կրում է Ց. Նեյթերը⁹: և այն ամենի տակ, ինչ Աստված է, քանի Հապական են բոլոր իբրերը, բայց իբրերից վեր պատճառներ են, որոնցից իրենցվում են իբրեր և Հնչց այն, որ Աստված ամեն ինչ է, նա նաև ցանկացած անմիջական սկզբունքի հակադրությունն է¹⁰: Իսկ դիցաբանական արարչագործության ցանկացած ակա բնկալվում է իբրև ոչ ակնհայտից անչուն անհայտ, Բուսից անչուն հիերարխի, և արարչագործության ցանկացած թի կրեոնում է տիեզերանունությունը¹¹:

¹ Մոլոյան և այլ դիցաբանական համակարգերի համեմատական փնդոնալական հիման վրա Մ. Մոլոյան այդ երևույթները բնութագրական է համարում դիցաբանական բոլոր «ալոգորիտմ» համակարգերի համար, տես Մ. Մոլոյան, М. Шесть систем индийской философии, М., 1907, с. 198-201. Այդ տեսակետն է պաշտպանում նաև արիւնաբանական ամենամասնական կրեոնալոգիաների Մ. Մոլոյան, տես Մ. Մոլոյան, М. Космос и история, М., 1987, с. 110-111.

² Յե. Введенский, А. И. Религиозное сознание и эстетика, с. 4, Тихомиров, П. А. Религиозно-философские основы истории, с. 141.

³ Մոլոյան, Փ. Յ. И. Введение в философию мифологии, с. 338. Դիցաբանական վաղ և ոչ շերտի օրյկեօրական տարբերությունների վաղուց վաղուց է նաև Մ. Մոլոյանը, տես Մ. Մոլոյան, Կոնիկ երկու ակունքներ, Երևան, 2001, էջ 185-199.

⁴ Մոլոյան, М. Космос и история, с. 43.

⁵ Гегель, Г. В. Ф. Философия религии, Т. 2, М., 1977, с. 488.

⁶ Տես Մոլոյան, տես Մ. Մոլոյան, էջ 220, 494.

⁷ Введенский, А. И. Религиозное сознание и эстетика. Опыт философской истории эстетических религий, Т. 1, М., 1902, с. 3.

⁸ Тихомиров, П. А. Религиозно-философские основы истории, М., 2004, с. 137.

⁹ Шеллинг, Ф. В. Я. Введение в философию мифологии, Соч. в 2 т., Т. 2, М., 1989, с. 342.

թյունների, դիցարանական խառնվորման, կոմսամինացիայի և օխրատացման երևույթների, որոնք, առաջնապես բնորոշ են դիցարանական բույս համակարգերին: Արտաքին այդ ազդեցության տարածքները բնափառար տեղաշարժվել են, փոփոխությունների ենթարկվել, Հորմաների ազդեցության աշխարհընկալման արժեհամակարգին: Միևյուր ընդհանրապես այդ գործընթացը ամենին էլ չէ խոսում ինչ-որ պատճենման կամ բացման մասին: Ենթադրելով կրոնում իսպառ բացառված են Ալյան մենք առնչվում ենք Յ. Ենիգի հիմնադրած այն իրողությանը, որ «... դիցարանությունը ճանաչվում է նշմարառությամբ, դրա Համար էլ նշար տրեքն ճանաչվում է միայն այն ժամանակ, երբ ճանաչվում է գործընթացը: Իսկ գործընթացը, որը յուրաքանչյուր նկատ կրկնվում է նրանում (դիցարանության մեջ Գ. Բ.), համընդամենը, բացարձակ գործընթաց է, դրա եւ մաս է դիցարանական մասին իրական գիտելիքն այն է, որը նրանում նաեւ դեռ է զայն արդեն բացարձակ գործընթացը»:

Այդ Համատեքստում բննադատության չեն դիմանում փաստով հիմնադրած չունեցող այն պնդումները, որոնք կրկնվող քրիստոնեական պատմությունները կոնսերվացիոնիզմը՝ Հայոց ազգային կրոնի առաջնությունը օտար ծագում են վերաբերում, կամ Համարում են, թե Հայոց ազգային աստվածների ուղղակի պատճենում են օտար պաշտամունքային սիմվոլները¹: Հայագիտության մեջ այդ մտտեցումները ձեռնարկվել են պատմահամեմատական և ազգագրական մասնագիտ մեթոդաբանությանը հիման զբա, իսկ այն կիրառող վերլուծաբանները Հանդերձյան տեսական և Համանուն հիմնահարցերի կրոնագիտական և փիլիսոփայական ընդհանրացող մեթոդաբանությունը:

Ի Հակադրության այդ մտտեցումների կրոնագիտության մեջ Հանրաճանաչ է այն տեսակետը, որ ազգային կրոնները «... արտադրվել են և զարգել, այնուհետև ազգի կենսապայմանները, սրբապետներն են այդ ազգությունները»,- և դրա հիման զբա էլ հաշվառվում է,- որ ազգային կրոնների կողմերից հիմնականում տվյալ ազգության ներգաղթյալների են, թե՛ մյուս ազգությունների ներկայացուցիչները, որոշակի պայմաններ պահանջում, կարող էին ստանալ այդ կրոնների թույլտվությամբ և դրանից երաջ Հնոստորդին: Այդ կրոնների ... Հատկանշական է արդիներմիջ պատմիչական Համակարգ, արանք տվյալ կրոնների և ազգերի ներկայացուցիչների բաժանում են այլ ազգակրոնական ընդհանրություններ:

¹ Шеллунг Ф. В. И. Введение в философию мифологии. с. 343.

² Տե՛ս, օրինակ, Միքայել արքայաճառ, Դ. Բ., 1987, է. 97, 104; Мифология: ԵՃՈ, Բ., 1998, է. 37, 43, 55, Ե. Տալալյան, Հայոց հին կրոնները, Կ. Պոլիս, 1909, է. 65-83, Դ. Ալիշան, Հայ հին հավատքը կամ նիսանախան կրոնը, Երևան, 2002, է. 132-162 և այլն:

Հանրաճանաչ է: Կրոնագիտության ընդհանրական այդ սկզբունքից արտաբերված են Հանաճ է, որ ամեն մի ազգային կրոնի գործառնական դարձումը աշխարհագրական է տվյալ ազգության տարածքայինությանը, որ ազգային կրոնների Համառոտային և պաշտամունքային Համակարգը արմը է միմյանից ազգակրոնական կոնկրետ ընդհանրություն Համար, որ ազգային կրոնն այն հիմնարար գործոններից մեկն է, որով տվյալ ազգն իրեն համակազմում է ազգակրոնական (կրոնական) այլ ընդհանրություններից է, վերջապես, որ նշված հիմնարար գործոններից այսօր էլ հասուն կերպով բնութագրում են արդի ազգային կրոնները ու դրանք աշխարհագրապես միմյանից: Կրոնագիտական այդ ընդհանրական մտտեցումների դիրքերը միանգամայն այլ է նաև կոնկրետ ազգային կրոնի Հարաբերությունների դիմադրի երևույթների ուսումնասիրության արդյունքները:

Հայտնի է, որ Հայոց նոր չլրանող դիցարանության զարգացման առանձնահատկություններից մեկն էլ եղել է այն, որ սկսում է մ.թ.ա. 6-րդ դարից՝ Հայ դիցապատմական մասնագիտությունն ակտիվ շփումներ է ունեցել իրանական միջավայրի հետ, որի հետևանքով մեծ աշխուժացում են ապրել Հոգևոր-մշակութային փոխանցությունները: Այս ամենն ուսումնասիրողները Համար Հիմք է դարձնել առաջադրելու այն տեսակետը, թե Հայոց ազգային դիցարանի աստվածները մեծ մասն իրանական փոխանություններ են: Իհարկն չպետք է մոռանալ, որ նաև այն կարևոր Հանգամանքը, որ պետք է մ.թ.ա. 4-րդ դարի վերջերից՝ Հայ իրավաբանության Հոգևոր-մշակութային ոլորտում առկա է ունեցել ևս մեկ կարևոր տեղադրում, Հայաստանն ընկել է Հելլենիստական Հոր մշակույթի ազդեցության տակ, որի արդյունքում ևս Հայոց դիցարանական պատկերացումները ենթարկվել են լուրջ փոփոխությունների:

Ինչո՞ք ընդունելի Համարվում է այն, որ իրանական և Հելլենիստական Հոր մշակույթների ազդեցություն են թողել Հայ Հոգևոր-մշակութային

¹ Репасоводение. Энциклопедический словарь. с. 1055-1056.

Ստանդարտայն Կ. Չալալան այն կարծիքն է հայտնում, թե Հայոց նիսանախան կրոնը «... լինելով փնդմտիկ կոստանդուլական և կոստանդուլական կրոնը, չունենալով ընդհուպ ազգային բնույթ, ի վիճակի չէր վերականգնել փառանքի պաշտպանությունը Հայաստանի ինքնուրույնությունը», տես Կ. Չալալան, Հայոց փիլիսոփայության պատմությունը, Երևան, 1975, է. 45: Հայոց ազգային աստվածները իրանական ծագման մասին մեծ խոսում մաս մյուս նորնախները՝ մադրաստները տես Կ. Միքայել, Պատմություն Ի վերա հայկական նիսանախան, Յրմաշ, 1875, է. 11-37, Գ. Ենիգը, Պատմություն հայ դիցարանական, «Վեստնիկ», 1897, է. 16-45, Ե. Տալալյան, Հայոց հին կրոնները, է. 59-83, Կ. Մատանյան, Հայոց նիսանախան կրոնը, Փաշտպանություն, 1879, է. 3-37, Ե. Գուրմաշ, Հայոց հին կրոնը կամ Հայկական դիցարանությունը, Երևան, 1933, է. 68-69 և այլն:

Տես Ալիշան Դ., Հայոց հին հավատքը կամ նիսանախան կրոնը, է. 129-132, Գեղեցիկ Զ., Պատմություն հայ դիցարանական, է. 109-125, Ե. Գուրմաշ, Հայոց հին կրոնը կամ Հայկական դիցարանությունը, է. 69 և այլն:

կյանքի, այդ թվում նաև դիցարանական պատկերացումների վրա՝ արևածնայինով հարկ ենք Համարում պնդել, որ դա ամենեկին էլ չի նշանակում, քն Հայոց ազգային կրանն այդ ազգեցությանը նախան փոփոխություններ է ենթարկվել կամ ուղղակի իր տեղը դիմել է իրանական կամ Հելլենիստական դիցարանական պատկերացումներին: Հայոց դիցարանական ազգային կրոնը, լինելով ազգային երևույթ, Հայ-իրանական կամ Հայ-Հելլենական փոխադարձ շփումների ու ունեցությունների հետևանքով ամենեկին էլ քն փոխել ազգային կրոնի հիմնական դիցարանական ընկալումներն ու արևածնայացության պատկերացումները: Ուստի պետք է փաստել, որ նույն նոր շրջանի դիցարանությունը կնն իսկին փոփոխական նախաապրանքի և քն ցարանական նախորդ շրջանի օրինալով զարգացումն էր, որպեսզի կրոնական օրենքներով ենթարկված զուտ իսկական դիցարանական երևույթ:

ԲՐՈՒԵՏԱԿԱՆ ՀԱՎԱՌՈՒՄՆԵՐԻ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԵՎ ՎԵՐԱԿՈՆԱԿԱՆ ԵՐԱՆՈՒՄՆԵՐԻ

Գ. Ա. Մարգարյան

Աստվածաբանական և եկեղեցագիտական մասնագիտությունը փաստում է, որ վաղ քրիստոնեության շրջանակներում միջոցառման ըմբռնումներով առանձնացել է երկուական հակաբերդաբանությունը: Համարում է, որ լքեթեանները միայն արտաքինապես են եղել քրիստոնյա, քանի որ հույսարանությունը մասնագիտորեն լինելով՝ ախտիփորեն փորձել են եկեղեցական կյանքում հակաքրիստոնեական արժեքներ արձանագծել:

Մահյան այդ մտածումներն էական նշանակություն կարիք ունեն: Հիմնադրել նման լուծմամբ մոռացություն է մասնավորում այն փաստը, որ վաղ եկեղեցին երրորդարանական ամրապնդում զոգմանիկա չի ունեցել, որ միջնադարի փուլում «աստվածաբանական միայն առև շուտափելով է առաջ ընթացել, ոչ թե մեկ որպակի հույսով, այլ ցրմամբ լինելով ամենուր՝ տեղափոխել է կատարել առաջ և կրկին նուհանվել»¹: Նաև զու է պատճառը, որ լուծմանիկական այլ կրոնների նմանությունը՝ քրիստոնեությունը եկեղեցական-գործնական տեսանկյունից հայտնության (համարի) և բանականության անհավասարակշռությունն ու ներդաշնակությունը հիմնադրելու կարիք է ունեցել², իսկ կրոնները բնորոշող «սրբություն» (սահրալ) - սխարհիկ (պրոֆան) գիտատեխնիկական բացարձակ նշանակություն է ձևաքն լինել միայն նշանակության ախարհայացքային հիմնադրող հիմնադրող շրջանակներում:

Միտմանակ՝ քրիստոնեական աստվածաբանությունը Աստուծո (ճշգրտություն) ընկալել է որպես զալափոր և այդ գործընթացն արախարիկ է պատկերացումների տեսքով՝ առաջնային համարելով այն, որ

¹ Սթոնգմանը մանրամասնելով տեսն A history of the Christian Church (ed. by William Walker), New York, 1965, p. 40; Carrington Ph. The Early Christian Church, Vol. 1, Cambridge, 1957, p. 191, 411, 413; Duchesne L. (Abbe). The Early history of the Christian Church, Vol. 1, London, 1950, p. 91-92; Lietmann H. A history of the Early Church, Vol. 1, Cambridge, 1993, p. 183; Schaff Ph. History of the Christian Church, Vol. 1, Massachusetts, 1996, p. 435-437; Wand J. W. C. A history of the Early Church to AD 500, Great Britain, 1963, p. 45-46 և այլու:

² Савоский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). Сергиев Посад, 1914, с. 1.

³ Յու Դորիսոն E. A. Религия мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональное общество. СПб., 2007, с. 81.

⁴ Յու Գեդել Գ. В. Ф. Философия духа / Гедель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3, М., 1977, с. 21.

«... ցերեզդայականի նկատմամբ բանականության սահմանափակության ... զգալագոր է հնցն նրանով, որ այն ստավանդաբանության արգելում է իր բանվել թնտսֆյայի կամ զնանդագրայի, ինչպես նաև կրոնին արգելում ընկնել թնտսֆյայի կամ պատկերապատկերային գիրքը»¹: Նման չնայած որ ձգտումներին՝ թրիստոնեության մեջ «... միշտ զգույթյուն է ունեցել մարկոնական կուլտուրային, որը բացատրում է նրա հետևողականությունը»²: Դա Հելլենիստական Աթենքի ինտելեկտուալիզմի և հրեական երեսօտների Հայտնության միջև առկա ելակետային Հակասությունն է³:

Այնուհետև նախան հնչողական կարգի ունեն նաև այն տեսակետներ, որ «կենդանական դավանաբանության բացահայտումը կամ զարգացումը ընկնել է երկու՝ դարձական և բացարձական մոտիվների ազդեցության տակ «բացասական մոտիվը» կազմվել է այն բանին, թե «թրիստոնեական հնչողականության ինչպես է կոտորակվել, իսկ ներքաղաքական հարցի տարրեր կերպ են մեկնաբանվում»⁴: Նույնը պետք է առկա նաև այն տեսակետի վերաբերյալ, որ «թրիստոնեության հրաշքների հրաշքը և խորհուրդների խորհուրդը փրկագործությանն է», որի դեմ ուղղված են եղել աթեիզմը՝ «երբեմն կրոնափրկիստության թույլներ», ինչպիսիք են Հրեականության (սեմիտական թույլներ) և Հելլենիզմը (արիական թույլներ)։ Այս եման մոտեցումներն արտաքինապես բավականին հնչադասական են թվում այնինչ փաստերը վկայում են, որ «... մինչևիսկական փուլում Ս. Նորդիզմայի մասին վարդապետությանն ամենատարբեր ստատիստիկական համակարգերին և Հայազգեկների կազմված խմբա կրեմիական խմբակներ ապագործություն է թողնում։ Այս փուլում մենք ձևավորված և հետագայ կրոնորեն զարգացող ուղղություններ չենք տեսնում»⁵:

¹ Кант И. Критика способности суждения / Кант И. Соч. в шести томах. Т. 5, М., 1996, с. 49-497.

² Тархинов Е. А., Религия мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансформационные состояния, с. 61.

³ Սոսնո М. Ջ., История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054 г.), 500 с., 1964, с. 141: Տե՛ս նաև Гусев Д. Ересь антипримитивизма третьего века. Казань, 1873: 5, Исаако-Платонов А. М., прот. Ереси и расколы первых трех веков христианства // Обзорные источники для истории древнейших сект. М., 1877, с. 5-6: Ренан Э. По христианству / Ренан христианство. В 2 т., Т. II, М., Харьков, 2001, с. 58-59, Carrington P. The Early Christian Church, Vol. 1, p. 248.

⁴ Տե՛ս Կարախան А. В. Вселенские Соборы. СПб., 2002, с. 10: Նման. Гусев Д. Ересь антипримитивизма третьего века, с. 3.

⁵ Спасолюк А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с догматическим учением того времени). Тринитарный вопрос (История учения о с. Троицы), с. 1.

Նրա ամենի փաստում են, որ ներքին և արտաքին գործունեությամբ պայմանավորված առաջին դարերի Հակաերրորդաբանությանը ձևավորվել է լավատարին որոնումների արդյունքում և ամբողջական տեսք է ստացել արդեն 60-ական թվականներին երկրորդ կեսին⁶:

Հակաերրորդ պատմառեկերով թրիստոնեական մատենագրությունը, ստավանդական ու կենդանական միտքը ձգտել են հիմնավորել, որ թրիստոնեությունը ի սկզբանե ունեցել է ներքինապես միասույժ Հակաերրորդ կազմաբաշխում, իսկ հառապիցյի ներս ձևավորված «կոտորակիզմը» զուգարվել է գործունեին են բացասական արտաքին գործունեին (Հուդայականության, հրեականփրկիստական շարժումներին, կամ՝ երկուսի միավորման) հիման վրա: Ուստի կարծիք են Հայտնել նաև այն մասին, որ «... թրիստոնեությունն իր մշակութային-պատմական նախադեպով ընդհանրապես հանդիսանում է նշված երկու Հոտոնների (Հրեականության և Հելլենիզմի)՝ Գ. Ս.) Համադրությունը: Բայց արտաքին լարվելով ձևավորված ձևավորվածություն, այլ ոչ թե միասնական խումբաբան, և նույնիսկ ամբլին, բան Համադրությունը, այն միանգամայն նոր Հայտնություն է, սակայն զգեստավորված երկու են և այնքան Համադրությանին կենտրոն ամանդություններին ամանդական հանդեսանելով»⁷: Արտաքինապես նման, սակայն բովանդակությամբ հազան տարբեր է հիմնահարցի լուծման կոնսերվատական մայրահնդ մոտեցումը: Նրանում եւ փորձ է արվում հիմնավորել Հակաերրորդաբանական վաղ Հոտոնների ձևավորման արտաքին պայմաններն առաջնությանը միայն այն տարբերությամբ, որ նմաններին փրկվելով է որդես «Համադրային ինքնությունից» զուրկ հառապիցյ, որ արտաքին գործունեին ազդեցությամբ և փոխադրություններով է միայն Համադրային կոնսերվատ թույլադրություն ձևեր բերել⁸:

մեկուսյան Կեսարացին, որին նա, Դեմետրիոսի պատմության հիման վրա գրում է «36-ը վաղեմի Յարդար, արարել նազ Եպիֆանոս Շուտու կենդանուց միայն հասկանալիս խառնաբաշխ, զի նորից որոնողորորորի էր Տեսնում մերս: Կ վաղ արդյունք կուլուն զննելուն նոր, զի ցայմարդ իր ապականալ լցնողունությունն թափն լցնողունը միջ է Ղ. Ս.) (Ենթանդին Կեսարացիի Պատմության նկննդական, անմասնիկ 1878, զյալ. չորրորդ, զյ. ԻԲ, էջ 294): Ես նաև հավանում է, որ նմանորմ «ապականալ ունանդություններին» հակաերրորդաբանական հոտոնների գործունեությունը կազմում է Կեսարոս Տեսնողորդ սպանությունը նույն (64 թ. կամ 65 թ.):

Կարախան А. В. Вселенские Соборы, с. 10.

Տե՛ս Կրիստեկ А. А. История религий. Очерки в 2 т., Т. I, М., 1986, с. 34, 64: Սյլ երեսնունիսկ անցն են նաև Անոքիֆի древняя христиан. Исследования, тексты, комментарии, М., 1989, с. 11: Давидян А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана), М., 1989, с. 40: Савицкий И. С. Ренан христианство: страницы истории, М., 1988, с. 89-70: Кулганов М. М. Вселенские христианства. Эпоха. Идеи. Искания, М., 1974, с. 8: Ковалев С. И. Основные вопросы происхождения христианства. М.-Л., 1964, с. 28, 47 և այլն:

Համապարզապես և համեմատական կրոնադիտական գիրելու միջոցով, թույլ է տալիս մեծաթիվական մտայնության ցուցաբերել ինչպես Հակաերրորդականական հասանքները քրիստոնեությանը դուրս գիտարկելու աստվածաբանական, եկեղեցիաբանական և քիմիաբանական-կրոնադիտական մասերում, այնպես էլ եկեղեցին «Հավատարմային ինքնաթյունի» դուրս գալու ցուց գիտարկելու և քրիստոնեության հավատարմային էությունը որոշելու գործընթացը բացատրելու, կրոնադիտական մտայնություններին:

Հայտնի է, որ կրոնները ներքնապես բնութագրող Հավատարմային գրծեր փոխադրել պատմություն ունեն: Նախապես այն համոզել է եկեղեցականացման պրոպագանդային համակարգի անհրաժեշտությունը, իսկ «հեղինակաբարձ» է հայտնություն անհրաժեշտությունը, ապա դրանք առանհատական են ուղղափառական կրոնական փորձի ծավալման դաշտը, և այդ դաշտին ոչ միայն ուղղափառական և առանձիններ են Հաղորդվել, այլև այն են ներառվելու ընդուն, ինչպես նաև՝ դադարաբանների և Հիմնադրողների մեկնաբանական փորձը¹: Այդ գործընթացներին զուգընթաց՝ նախնական աշխատանքները աստիճանաբար «բանական առաքել են ասացել», համապատասխան փոփոխություններ ենթարկվել, կոտորակվել, մեղքեր են հարաբերականորեն ինքնուրույն իմաստ և նշանակություն: Այդ ճանապարհով են տարանջատվել և միմյանց հակադրվել հակադրաբան տարրեր հոսանքներ ու ուղղություններ:

Դրանով է պայմանավորված այն, որ առաջին դարերի Հակաերրորդականական թուրք հասանքներն ու ուղղությունները հանդես են եկել սեփական «զափռաբանական հիմնադրույթներով», որով փխբարկել են հավատ հիմնաբար սեղծություններն ու պատկերաբանները: Եվ քանի որ վաղ եկեղեցում աստվածաբանական միտքը դեռ չուր էր հասարակ առաջին քայլով ապա այդ գործընթացն անհուսալիս իրեն կապվել է հավատարմային սեղծությունների «ստեղծագործության» հետ: Այլ կերպ ասած՝ վաղ եկեղեցու շրջաններում սեղ գրած հավատարմ պատկերաբանները հիմքում առնել հերթին ընկած է եղել հավատարմային պատկերաբաններին ապրիորալ մի նախնություն միտքով:

Սույն կիսիկեր կրոնների պատմության ընթացքում սեղ գրած ստեղծագործական աշխատանքները սրահում է «փխբաբանական աստվածաբանություն» եղանակով և պնդում, որ անկախ դրսևորման ձևերի բացման համարների՝ այն ընտելացրվում է որպես ապրիորալացման (կրոնական աշխարհըմբռնման տեսանկյունից) արդյունք գործունեություն, որն ոչ զուգակի հարաբերվում է «ի վերահաս արված» գիտելիքի (հայտնություն)

Շուր: Դրա հիման վրա իսկ ընդհանրացնելով պնդում է, որ աստիճան կրոնական փոփոխությունը ընդուն ընդուն ընդուն ընդուն ընդուն ընդուն ընդուն է ոչ միայն հայտնություն, կրոնական ազնվագործությունների կամ կրոնական փորձի, այլև դրանց տեսական ընկալման և մեկնաբանության հետ: Այդ առանձիններից թերեզ առաջինը ճշմարտանման է այն մտայնությունը, որ վաղ ժողովրդականական հերթափոխների արևելքում ընկած է եղել քրիստոնեությանը՝ «... իրեն Աստվածահայտնություն անսխալ աշխարհի փխբաբանական աշխարհըմբռնման հետ մեկնույն մակարդակում գնելու, և այն փխբաբանական և դիալեկտիկական մեթոդներով հիմնադրելու ճգնաժամը»²:

Եկն մեկ նկատառում՝ վաղ Հակաերրորդականական հասանքների մեթոդական գործում պետք է առանձնացնել աստվածաբանական մեկ այլ իրողություն՝ հավատացյալի կրոնաաստվածաբանական դերն օրինակով զննատառում: Բնականական հավատացյալության, օրինակ, այն հարցում առաջադրում է այն լուծումը, որ մարդու ճանաչողական հնարավորությունների ամբողջական բացառությունը հիմն է առաջին կողմնորոշվել այն հարցում, թե «որն է իրական աստվածային հայտնությունը»: Բայց նաև վերադառնում է անուն, թե աստվածային հայտնություն համարվող դրանքի մեջ «... չկա և ոչ մեկ, որն ունենա իրական աստվածային հատկություններ՝ բացառությունը մոխրական-քրիստոնեական հայտնություն: Կեցության փխբաբանությունը ճանաչող ուսմունքներում անհայտ է մարդկային մտքի աշխատանքի արդյունքը, շատ անգամ չափազանց բարձր, բայց միշտ զուտ մարդկային»³:

Դեպք չէ նկատել, որ Հիմնահարցի նման լուծումը չի ապահովել կառուցողական հարցերի պատասխան: Նախ, ինչպիսիք է բացատրվում այն, որ «հայտնությունը չեղզվել են» ոչ միայն «մարդկան և բանականությանը տուրք տրվելը», այլև եկեղեցական անհավաք գործիչներն ու առաջիկները: Եվ երբեք՝ արդյո՞ք զանգվածային կրոնաաստվածական մակարդակում հավատացյալների Հակաերրորդականական հասանքի Հեռուդոսներ են դարձել միայն «հայտնությունը չեղզվել» ճանապարհով, թե՛ նրանք ապրիորան են դրսևակ ախրապետող հավատարմային ընդունությունների հետևանքով:

Այստեղ անհայտ է մի բան՝ վաղ Հակաերրորդականական հասանքների մեթոդական գործընթացը անհրաժեշտ կապված է եղել «իմանեկություն» գործունե հետ: Ծիշում է, պահպանված վավերագրերը չեն մեծում, որ վաղ եկեղեցում հավատարմային հարցերը մեկնաբանվել են «աստվածական բանավոր ազնվություն» հիման վրա, սակայն հայտնի է, որ այն դա-

¹ Тюриннов Е. А., Религия мира: Опыт заграничного. Психотехника и трансперсональное состояние, с. 401.

² Տե՛ս Կիսելևա Յ. А., Современная западная философия религии. М., 1989, с. 180.

³ Христианство (авт. сост. А. А. Гришанов). Минск, 2006, с. 608.

⁴ Տե՛ս Կիսելևա Յ. А., Религиозно-философские основы истории. М., 2004, с. 39.

գոտարանական խնդիրներ կամ Հափաթի մեկնաբանության հարցեր անհերքելի էլ չէ չուսմբել: Կարելի է նաև պնդել, որ իրագրության հափաթ գործիքի անգամ գրադար ավանդության առկայության զեղչում, բանիդ կանանական գրականությանը զուգընթաց՝ ասպարեղ են իջել նաև բարձր միջ պարսկականներ, որոնք, բնականաբար, ունեցել են իրենց կրթչնրը (Այդ ամենը Հաշիբ առեղիվ կարծում ենք ինչու կլինի պնդել, որ կանան կան և պարսկական գրականության մեկնությունը ներառամբարյան կամքը բնատրամբ ավելի արմատական տեսք է ստացել:

Փաստ է, որ վաղ եկեղեցու ներհամայնային կյանքը բնութագրել է «Բերխառնոգ կյանքը», որ «... անգամ աստվածաբանության և քրիստոնեական փիրխափայլության բովանդակությանը զնահատվել է այն տեսակետից, թե դրանցում պապականի՜ է արդյոք Բերխառնոգ՝ իրեն Աստվածաբանության կյանքը: Քրիստոնեյան զանգվածի կողմից տեսական հավաք մարդկությունը և դոգմատիկական բանականության ճշմարտացի լինելը տարբեր Բրիտանոգ կենսամարմին, այնպես որ եկեղեցում հավատի ճշմարտությունը ամենուր պաշտպանվել է քաջամարտական քանակականության բարձր որոնք Բրիտանոգ կենսամարմին մասին հավաստացի զանգվածի բովանդակում (ընդգրկումը մերն է՝ Գ. Ս.): Սակայն վաղ եկեղեցու պատմությանը միանգամայն անհեշտ ցույց է տալիս, որ I դարի երկրորդ կեսին Համայնի ներքին ներքին կյանքում զանադարանական հարցերը դարձել էին նաև արարանային շարժումների ձևավորման հիմք: Եվ Հոգեոր այդ պահանքներին բավարարմանը միավոր արանաներն էլ դարձել են մեղքին «օրինական հոգեզավակը» Հանդիմացող Հակաբերողարանական Հասանքների ձևավորման ներքին հիմքեր: Դրանով է բացատրվում այն, որ Աստված Արարան և մեկնաբանության լրիվական զոմանաբանական բովանդակումը կրկնականում աստվածաբանական «հուղարքատնական միաստվածություն» բովանդակում:

Երկրիտական Հասանքների մասին մեզ Հասան փաստական հայրի Հատվածական է: Դրանց Հափաթային էություն մասին որոշ անհերքելիություններ են պապականի միայն Հափաթականի գրականության մեջ: Եվ չնայած, որ դրանցում Հասանքի մասին շատ անգամ իրարաներ տեղեկա-

թյաններ են հաղորդվում, Համեմատական վերլուծությունը թույլ է տալիս նաև էրիտական Հակաբերողարանականի գրադարման այլ պատկերներ եւ: Կրոնոգրափայլությունը դրանից մեկը Համայնի է այն, որ «... II-III դարերում քրիստոնեական շարքերը Համայնի են հեղինակական պարբերական տվանդությունից դատարարական մեծամիջ ուսույթ մարկանցով: Ժամանակը նրանց առել է խնդիր էր զեղ մարդկական տեսակ է աստվել խորաբայում իմաստավոր քրիստոնեականի գաղափարաբանությունը: Բրիտանոգիան շարժականական տարածումը, նրա հեղինակության անը և նվազագույն ներկայությունը զոմանաբանական տարբեր մեկնություններ ծնեցել, արդիական գաղաբեցին նրա իմաստացած, Հափաթական ու կանոնականացման խնդիր: Անհամեմատ էր տարանջակցել նաև Հուղարանականությանը, ապալին կրաներից, փիրխափայլությունից, այդ դարաշրջանում տարածված այն ուսումնասիրելից կամ զաղափարական Հոսանքներից, որոնք իրենցից արևելյան կրոնական աստվածների աշխարհական մեկնաբանություն և անտիկ փիրխափայլական մարքի Համեմատում էին ներկայացնում»:

Այստեղ բնահանք արամատական ուղղվածությունն այն է, որ այդ անգամների ընթացքում Հակաբերողարանականի միանգամայն նոր դարկներ է մեղք բերել: Եվ ինչի էլ դարի 60-ական թվականներին չընտնառվում էր Հուղարքատնական բովանդակ միաստվածությունը, ապալոր փերին աստվածայինների ասպարեղ իջան միաստվածության Հափաթական բովանդակները: Իսկ II-III դարերին բնորոշ «Քրեանկական ներհոգ» արդյունքում եկեղեցական կյանքում ամբողջական անք ստացված փերիական քրիստոնեականից, որը դրանիցից երկու՝ «Ամենքով անեղ» և «Ամենքը չընդհանր» շատագրական և զոմանաբանական-Հափաթարանական կրանափիրխափայլական արանաների տեսքով:

Այնից՝ եկեղեցական կյանքի թուր դարմաներում էրիտանությունը դրանիցի է արդիա Հափաթային երևույթ, հոգեոր ու զաղափարական անտիկ լրանկականություն է ծավալել սեփական Հափաթաների տեսական հիմնավորման և արմատավորման ուղղությամբ, որով եկեղեցուն և Հափաթական

¹ Լույս տեղում, էջ 295.

² Ամենայն հայկազունություններն արմատաբար, որ, քրիստոնեականի գիտակցության մեջ մարդկին են պատկերացումներ, որոնք փնտալ են տարբեր անհամեմատ ավելի ուշ IV դարի տեղի քրիստոնեությունում: Դրա համար էլ «Այս քրիստոնեական շրջանում «Երրորդություն», «Ամեն գրական», «Բրիտանոգիան» բառերը երբեք չեն օգտագործվում, այն Հրեական անուն չունի: Փաստաբանական տեսակետ (եթե՛ Բեր. Փորան Կոնս), Մ. 2006, է. 834: Այդ մտածողն այն բանով ինքնանում է փիրխափայլական տեսակետի այն մասին, որ քրիստոնեական աշխարհի մարք քաջամարտական արտաքին դիմել արդյունք էլ ունեցել, որ նրա համար «դրույթում է ունեցել արան անհամեմատ հաղաթանակ ասպարեղ, որի արժեք հաղաթանակ է եղել իր մեծ» (Եր. Գեղեղ, Փիլոսոփա Իստորի, Տոմսոնի, T. VIII, M.-L., 1935, է. 323-324):

История религии (под общ. ред. И. И. Яковлева). В 2 т. Т. 2, М., 2002, с. 80.

³ Այդ մտածողներն ամրապանվում են սվեդերիտ Կուսարանյանի փաստական վերլուծականը, Կուսարանյան Երրորդ, էջ IV, էջ 203-204, Տա. Իրենկ Լեոնակի. Пять книг евангелия и апокрифическое послание к Тарсосу, М., 1996, кн. I, т. XXVI, с. 95, S. P. N. Justini, Dialogus cum Triphane Judeae / Migne J.-P., Patrologiae cursus completus. Series Graeca (այստեղ՝ PG), T. VI, Paris, 1857, col. XLVII-XLVIII, է. 576-581; S. Hippolytus, Philosophumena sive Omnia haeresium refutation (այստեղ՝ Philosophumena) / Migne J.-P., PG, T. XVI (parte tertia omnia), Paris, 1863, lib. VII, է. 3212-3247, lib. X, է. 3413-3453, S. P. N. Epiphani, Panarion, sive Acta adversus eketologia haeresees (այստեղ՝ Panarion) / Migne J.-P., PG, T. XII, lib. I, է. II, Paris, 1863, հր. XXX-XXX, է. 386-474 և այլն:

մասին միանշանակ բարդ խնդիրներ է առաջադրել: Հանգեալ գաղթ առ փառաբանական սահմանակն իմնամարտորդից մեկի որակով՝ Լրեմանական եկեղեցիորդարանությունն այդ է ընկել իր ժամանակին բնորոշ աստվածաբանական իմնավորումներով:

Այդ շրջանից մեզ հասած Հանդեսողականի զբաղանւթյան կրօնաբանական վերլուծությունը թույլ է տալիս միայն պնդել, որ առաջին դարում եկեղեցական տարբեր կառույցների կողմից պաշտօնորոշված Համաքաղկե մոտեցումները արտաքին իմաստություններով Հանդերձ, ունեցել են նաև զգալի աարբերություններ, ներգիտացել են ազատ մեկնաբանության¹: Ահա թե ինչու աղբյուրաանկողով Հանդեսանականի բազմազան նաեցումների պատճառների ուսումնասիրության² Ա. Ապոսոկին փաստում է. «...առաջին երեք դարերում Ա. Գրքի ուսումնասիրությունը գեներալապետարանական Համակցմանի կառույցներ ստեղծելու բարձունքի վրա հասել, գոյություն չունեին Աստվածային էյմարտու, գիտականորեն Հիմնավորված մեկնություններ, էկզեգետիկան գեներալ նոր էր մեկնություն առաջադրել Համար իսկ Համարում³»:

Երիտասարդ Հանդերձորդարանության զբաղանւթի գործունեության ուղիղունսն պետք է առանձնացնել սպիրիտուալիստական-ասցեսիստական ու խորհրդապաշտական-ասցեսիստական միասուններ, որոնք աներկյա փառում են, որ վաղ Հանդերձորդարանության Համաքաղկե զբաղանւթի ընդունալով են Հակասական միասուններով: Երևույթ մի կողմից ասելովում ենք աստվածաբանական լեզվով ասած դավանաբանական Համանաեական է անփոփոխ Հանդեսությունների վերադարձության, իսկ մյուս կողմից դրանք տարբեր բնույթում են: Եվ այդ գործընթացների գլխավոր պատճառը պետք է փնտրել այն բանում, որ «... մեկնականական կառույթում, մեզն ասած, մենք դարձնենք ոչ թե երրորդության մասին եկեղեցական ուսմանը հետ, այսինքն ոչ թե այնպիսի ուսմանը հետ, որն երբեմն էլ Հեղինակությանը է օժտվել եկեղեցու կողմից, այլ մեկնություն հետ թույլ կապ ունեցող յուրաքանչյուր աստվածաբանական կառույցները հետ, որոնք այդ ուսմանը (երրորդությունը) Գ. Ա.) չարագրել են առանց կապիկան Հետադարձության և կառարկությունը⁴: Ավելին՝ վաղ Համարներն

ից չառերը Հիսուս Քրիստոսի մասին ունեցել են սեփական Համաքաղկե ընդունմանը ու Համապատասխան արտաքին պատմությունը⁵: Ահա այդ անկի ընդհանրացմամբ էլ կրօնագիտության մեջ Հիմնավորված է այն լուծակը, որ քրիստոնեական մասինի դարերից սկսած Հիսուս Քրիստոսի անմեկնորման վերաբերյալ տարբեր մեկնությունները պատահականների գոտում են դարձել և մեկն են Հերեթիկականությունների ու աղանդների մի ոչ բազմաբան:

Այգրադարյունների բացաղայությունը, ինչպես նաև պահպանված սեղանությունների Համաքանական բնույթն ու Հակասականությունը թույլ լինով ընդհանրական մոտեցում մշակել էրիտիզմի ծագումնաբանական հիմնարկների վերաբերյալ: Գարծում են իրականությանն առաջին մասն այն վերլուծաբանները, որոնք Համարում էրիտիտոական Համարները ընդունել են և դարի երկրորդ կեսին, իսկ 65-100 թթ. ընթացքում Հրապարակ են ինչև նաև վերլուծական կանոնական գրքերը, որոնք նույնացված են Հուդաքրիստոնեական ավետարանների հետ⁶:

Տնտիտոները Համանաաբար Համեկնող են, երբ խառը էրիտիզմի Համարային առանձնահատկության մասին է: Այսպիսի՝ վաղ Համարային Հուստինոս փիլիսոփայի 11 դարի առաջին կեսի Հուդաքրիստոնեությունը շրջանակներում առանձնացնում է երկու Հասանք: Նա փայտում է, որ այդ Հասանքներից առաջինն «պապիկնում էր Քրիստոսին և միայն «Հուդաքրիստոնե» էր պահպանում մոսիսական օրենքը: Երկրորդը, Հակառակ է ի սահմանափակվել միայն Հուդայական օրենքը պահպանելով և Երեստի դավանադրչեթին սովորաբար Հորնի պահպանել է ապրել Մոսիսի օրենքներով⁷: Երևանում է լույսով են արտադրող երկատեղան մեկ ոչ աստվածաբանական և առաջադրում Ռիչեթանը: Նա փայտում է, որ Հասանքներից առաջինն ընդունել է Քրիստոսի անմեկնորմությունը (Կույսից Հուդաքրիստոնեական), իսկ երկրորդը Համարված պնդել է, որ Քրիստոսն ի մեկ եղև է սովորական մարդ: Ռիչեթանի առաջադրած այդ աստվածաբանական հետ լիովին Համարում է նաև Եվսեբիոս Կեսարացին⁸:

¹ Այդ պնդումը փաստվում է հաջմանականի գրականությանը: Տե՛ս, օրինակ, Kelli J. N. D. Early Christian Doctrines, London, 1965, p. 51-80; Զյուլեի Early Christian Doctrines, Singapore, 1993, p. 58-67; Hay Ch. E. Text-Book of the History of Doctrines, Vol. 1, History of doctrines in the Ancient Church, Michigan, 1956, p. 55-73 և այլն.

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

³ Спасский А. История догматического движения в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице) с. 2.

⁴ See Jonson P. A History of Christianity, London, 1976, p. 44-45.

⁵ Այդ մոտեցումը ճանաչմանը տես՝ Danielou J. Theologie du judéo-christianisme, Tournai, 1956, p. 68; Danielou J. Marrou H. Nouvelle Histoire d'Église, Vol. 1, Paris, 1963, p. 88-89; Erhardt A. A. Jewish-Christians in Egypt: The Epistula Apostolorum and the Gospel of Hebrews / Studia Evangelica, Bd. 3, Berlin, 1963, S. 361.

⁶ P. N. Justin, Dialogue cum Tryphone Judaeo / Migne J.-P., PG. T. VI, col. XLVII, p. 376-380.

⁷ See Origenes, Contra Celsum, Lib. V, col. XXXI / Migne J.-P., PG. T. XI, Paris, 1862, p. 1181.

⁸ Տե՛ս Եվսեբիոսի Կեսարացու «Պատմության եկեղեցական» գիրքը, օրինակ, Էր. Ի. Է. 203: «ὁ δὲ ὁκ. Ἰωάννης Λιωνικός. Πέντε книгъ осповѣданія и осповѣдыванія догматическаго званія, кн. I, гл. XXVI, c. 94-95; кн. II, гл. XXI, c. 298; кн. IV, гл. XXXIII, c. 407; кн. V, гл. I, c. 447.

Քրիստոնեության արդի Հանրագիտարանները պնդում են, որ II դրի վերելքից սկսած՝ Երբեմնական եւ կղզվի Միջմերս օրհերին Հետեղ (Քրատուրյան, շարաքաղապետության եւ սնդիքի մասին առաջիններն իրականացրել են) և Պոլոս առաջնայի քաղաքներին Հանրագիտելու հուշարքրատեսչական նրանք իրենց անվանել են Նազարեթական եւ իբրեւ Հանրաների ազդեցության Հանդես են կելի այն տեսակետի պատգամաբանությանը, որ Հիսուս Քրիստոսը կելի է անձնավորված ճիշտակ, ճիշտակապես կամ Քրիստոսի մարդու պատրիարք է Միսիա: Երբեմնական ընդունել են նաև Հանրաների քաղաքի թվի ալլ զազապաներ, նորիստաբանային կանոնի ընդունելի են Հանրան միայն Մատթեոսի Ավետարան եւ Հովհաննեսի Հայտնությունը, թեև մարտ են վերաբերվել Պոլոս առաջնայի եւ Նրա ուսմանը ինքնամարմ: Զամաբում է և Աստուծոյ, որ Երբեմնականները մինչև IV դարի վերջը զորքն են Պոլոս արեւում եւ Աստուծոյ, եւ երբ սկսել են մասնավոր Հարաբերություններ Հաստատել ուղղափառների Հետ, երանք շարքերում տարանջատվել են շարքերի (կամ փառքերի) Երբեմնականները եւ Հանրաներ Հանրաների Նրանք զորքն են Հիմնականում Հանրաների ընդունված տարանջատում եւ միայն IV-V դարերում են զազապաներ իրենց գոյությունը:

Չնայած վիճարարական բնույթի՝ այլ մասնագետներ, անուշա, արհեստ Հանրի են պարունակում: Սակայն չի կարելի չնկատել եւ այն, որ դրանք չափազանց ընդհանուր են եւ վերացական: Որպես վաղ քրիստոնեական Հանրաները արեւմտական Հաստե՝ Երբեմնայի պալատարանական ինքնակալ եւ համայնական ինքնավար համայնակը Եսանոս մոնիստական ընդունել են: Այն Համայնակ է բաղադրվել եւ արդարացի սկիզբ, որ Հայտնությունը արված է կանոնական տեղանքում: Այլ տեսակետից պատմականորեն Հիմնավորված չի կարելի Համայնակ այն պնդումը, թե իբրեւ Երբեմնական Հիմնականության տեսական (փիլիսոփայական) մարտությունների արդյունք է Սակայն չարք է մոտավոր նաև այն, որ վաղ ժողովուրդները եւս լիակատար ընդ աշխատանքներում չափաներ օգտագործել են փիլիսոփայության տեսական մարտությունները, որի պատճառով էլ «... Երբեմնակները նրանց փրկում

կաման իրավամարտան է պարտական քրիստոնեական տեսերի ստեղծարարն համար (ընդգրկում է մերի է՝ Գ. Ս. 3):

Այնպիսի միանգամայն անհայտ է, որ աստվածային Հույության իրենց միանգամայն ընդունվել Երբեմնականներն արմատապես Հանրագիտել են Հիմնականությանը, քանի որ «միաստվածության զավանդող լինելով»՝ նրանք մեկն է «Հանրի պայն են մեկ բազմաստվածության բնույթումները»: Երանող կարեք քաղ է արվել իմը՝ «Աստուծո ձողգորք» մասին կենդանական ուսմանը մշակման գործում: Եվ դա է պատճառը, որ ասաններ Հարեւում Երբեմնականները մերժեցել են Հազարաքրատեսական Հաստե՝ անկն, սակայն այդ մերժեցումն անհնար էլ չի նշանակում, թե Երբեմնական իբրեւ ինքնակալ է Հազարաքրատեսության կամ Նրա տարաբանությունը Հետ:

Աստվածային Հույության զգալականության բնույթումներ չընդունելով Երբեմնականները մեծ տեղ են Հատկացրել Հիսուս Քրիստոսի մասին Համաբանի լուսնունդին միևնույնությանը: Պաշտպանված սակավաթիվ վերաբերելի Համայնական վերաբերությանը ինքնակալ է առյալ փաստել, որ նրանք մերժել են Հիսուս Քրիստոսի աստվածային Հույությունը, Հանրանը՝ նաև անձնավորման, վերաբերության եւ անարատ Հույության զգալականության բնույթումներ: Ճիշտ է, Երբեմնականները ընդունել են Մատթեոսի Ավետարանը եւ Հայտնությունը, սակայն դրանք ներկայացրել են կանոնական ժողովուրդի սպիրիտուալիստական մեկնաբանությամբ: Նրանք Հիսուս Քրիստոսին Համայնակ են ոչ թե անձնավորված Աստված, այլ մարդ, Հովհաննիս Ե Մարիամի որդի, որի վրա մկրտության ժամանակ իջել է Ս. Հոգին, եւ որին այն լոկ է իսկալական մասնակ: Երբեմնականները միամասնակ պնդել են, որ Հիսուսը սոփրական մարդ է, այլ պարսպար է եւ մեկուս, կամ ավելի ճիշտ՝ անձնավորված նորոգյալիստ է: Անշուշտական միաստվածության՝ այդ մեկնաբանությանը անհանգիստ է նաև աշխարհականության չի Երբեմնական բնույթումներ:

Երբեմնականները ուսմանը բնորոշվել է Համաբանի այն դիրքորոշումը, որ աշխարհականության աստվածային սիրտ վրա Հանրան կատար

¹ Աստվածները տե՛ս **Религиозоведение**: Энциклопедический словарь. М., 2006. с. 466-469. **Христианская энциклопедия**. Т. II, М., 2005. с. 626; **Религия**: Энциклопедия. Минск, 2007: 438-439; **Религия** май. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрон. М., 2006. с. 171; **Христианство**: Энциклопедический словарь. В 3 т., Т. 3, М., 1995. с. 290 և այլ: Երբեմնականում եւս համայնակ է, որ «երբեմնականորեն կազմակերպվող հեռավոր լոկի ինքնակալ եւ ներգործող է, որ համայնակը դա ընդ է միևնույն կոնվան խմբը, որը տարբեր լոկներում է մեկուս, տե՛ս **Семицикия И. С.** Ранне христианство, страницы истории, с. 225.

² Տե՛ս **Поснов М. О.** Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Киев, 1917-199.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекция по философии религии / Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т. 1, М., 1975. с. 220.

² Տե՛ս **Гармак А.** Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века. СПб., 2007. с. 54, 150, **Гульерс** Leibniz der Dogmengeschichte. Bd. 1 Die Entstehung des christlichen Dogmas. Tübingen, 1894. S. 100-101.

³ Խաղաղ վերաբերում է այն ինքնակալների, որոնք հաճում են զույգ տվեցներն է վաղ քրիստոնեական գործը բացառված նույնացման գործը: Այդ մտայնած ճանաչմանը տե՛ս **Амусин И. Д.** Руконис Морского моря. М., 1960. с. 215-258, **Лешини Г. М.** Прокхонжене христианства в свете рукописей Морского моря. Минск, 1967. с. 187-196, **Старкова К. В.** Писательские памятники Кумранской общины. **Валестийский Сборник**. Вып. 24 (87). Л., 1973. **Философская энциклопедия**. Т. 5, М., 1970. с. 529 և այլ: Ե

բայ արարչությունն է և բարու մարմնացում, որի ակնյն ու քայքայված մարմնացումը հասկանալի է, որին խորթ և անհարթ է չարը, հետևաբար՝ անարդարությունը և մարդկային մեղքերը պատժելու միասնությունը: Նրան ուսումնասիրած մեթոդական ուղու ժողովում է գրեթե բոլորում Նաև Առանձին Հայտնային՝ ստատիստիկական Համակարգիչի չարի նկատմամբ: Բայց նա մարդիկ է երկրում գործող քաղաքական աստվածային, իսկ չարի ակունք է նա մարդիկ անկում ապրած մարդու սերնդային ուղին: Հետևաբար՝ չարը համարվել է ժամանակագրի և անցողի: Բարեի և չարի, նրանց Համագործակցության արեւելահայկան Հակադրությունների չին: Նրանց Հակադրության դրառը «մեղսական երկրի» է, որտեղ այդ ուժերից յուրաքանչյուրն ունի ի խորհրդանշանը, ավելի ճիշտ գրանցած մարմնագործում են բեռնացված ուժերի տեսքով: Հիսուս Քրիստոսի Համեմատական կենսության մեթոդն զգալի էր չարի նկատմամբ, նրան միջնորդ դեր վերագրելով: Կենդանի է, թե նա երկրի տարված թարմ մարդկան է, իսկ չարի մարմնացում է Համարվել Հրեական օրենքը մերժող Պապուս առաքյալը:

Համեմատաբար ազատակի ու հակառակում են էրեթեոսների եկեղեցական-գործնական բնույթների մասին մեզ հասած անցկանությունները: Համարում է միայն այն, որ նրանք եկեղեցական կյանք են գտել, սակայն Համայնքային կյանքը կարգավորող գործնական սկզբունքների նկատմամբ տարբեր մոտեցումներ են ունեցել: Հիշատակությունների պահպանվել են միայն այն մասին, որ էրեթեոսների մի մասը վարել է հույաբնականությունը բնորոշ օրենքով նախատեսվող կենսակերպ: Չարագործ էրեթեոսները Համարվող նախորդականները պահպանել են նաև չարաբնականությունը: Նրանք ունեցել են իրենց կանոնական մոլորություն՝ արամեաների (հրեաների) ավանդական և առանձնահատուկ պաշտամունքի ուղիքում են Համարվել «Հիսուս Քրիստոսի երկրային կյանքի հետ կապված օրոգական տարածքներ»¹:

Ընդհանրացնելով կարգը ենք փաստել, որ էրեթեոսի բնութագրի ստանձնահատուկությունը հակաբարդարանական ուղղվածությունն է: Նրանք ծագման, դոգմատիկական և գործնական-եկեղեցական բնույթների մեթոդական գործում կրոնական գործունեության համահամարող պոլիգրաֆիկ են կատարել նաև դարաշրջանի կրոնատիկաբանական հասանքներ:

ու չարմաները: Վերջինիս զերն հայկան է հատկապես երբորդարանական հարցերի մեկնաբանություն և համարքի էությունը բնութագրող կատեգորիալ ապարատի մեթոդական գործում: Եվ մեկ առանձնահատուկություն՝ իր զոգմատիկական-աստվածաբանական բնույթներից էրեթեոսի միջին դիրք է դրավել հույաբնականության և հիմնադրող բնույթների միջև: Ահա թե ինչու նրա զեմ պայքարող եկեղեցական հայերեն ու ուսումնական հարցերում էին համարում էրեթեոս սկզբունքները և դոգմատիկական բնույթի կոնկրետ մեկնաբանություններ փոխարինողական մարմնագործությունը ներկայացնել որոշակի բանաձևեր (երեթեոս հանդակություն) տեսքով:

¹ Աստվածայինը տես Տ. Երեմիայի, Пять книг обличения и опровержения лжеучения, кн. I, гл. XXVI, с. 94-95; кн. III, гл. XXX, с. 298; кн. IV, гл. XXXIII, с. 407; кн. V, гл. I, 447; Տ. P. N. Epiphanius. Panarion, lib. I, t. I, haer. XIX, col. 1-4, p. 269-283; lib. I, t. II, haer. XVI, col. 2, p. 362-364; haer. XXVIII, col. 1, p. 378; haer. XXX, col. 1, p. 387-388, col. 5-7, p. 390-394 lib. I, t. III, haer. XL, col. 1, p. 678-679; S. Hippolytus. Philosophumena, lib. VII, col. 33-34, p. 334; lib. IX, col. 13-14, p. 3388-3389, lib. X, col. 22, p. 3340.

շարժում, որը բնութագրվում է «1) ր վերադառնալով ներքին գիտելիքներով տալիս լինելու քաղաքականությանը, 2) եկեղեցական աստիճանադարձության մեթոդով, 3) սեփական կրոնափոխության աստիճանները հետադարձաբար անհասանելի և սեփական ընդունելով»։ Մեթոդաբանական այդ մտածելու միջոց է առկա Համալսարանի տարողության մեջ վերահաս ծանոթացման համարադրականության ուղղվածությունը։

Այդ ամենը մեկ անգամ ևս փաստում է, որ բրիտանական գիտականության Համալսարանի արժեքները պետք է կարծես ինչպես կրոնական, այնպես էլ կրոնափոխության գործընթակի տեսանկյունից։ Բռնել այն է, որ եթե դոգմատիկ բրիտանական իր առաջնությունը տեսնել է Ամենաարարի միջոցով մարդկության փրկության մեջ, ապա գիտականության այդ գործընթակի ներկայացրել է միակամարն այլ խորհրդանշական և աշխարհական մեկնարանության ներքին միջոցով։ Այդ պատճառով էլ բրիտանականության քաղաքական կրոն ներկայացրելու գիտական փորձը գործնականում վերածվել է բրիտանական կրոնական փոխադարձության վերաբերյալ գործընթակի, իսկ այնպիսի կրոնական փոխադարձություն, որն ևս տեսական մասնատվածները հիմնավորել է գերազանցապես բրիտանական ծառայությունը։

Այդ տեսանկյունից բնագետներ է այն պնդում, որ «... գիտական աշխարհայացողությունը Հանդիսանում է կրոնական ուղիվներով, կրոնափոխության աշխարհայացողության յուրաքանչյուր հաստատում»¹, որ

¹ Религиозоведение: Энциклопедический словарь, М., 2006, с. 241, 300а. «Всеобщая история религий мира (интродукция)» Энциклопедия, М., 2006, с. 591.

² Այդ տեսանկյունից բնագետական պնդում է համարել Ա. Պետկան ծնունդով, որը փաստաբանական վերաբերյալ հանդիս է այն հետազոտող, թե գիտականության առաջին դարձ աստիճանը ընթերցել է, որպես «... առաջին քրիստոնեական վերածված լուսավորող (դոգմատիկ) և մարդկային, որպես առաջին քրիստոնեական ամբողջությունը ... և վաղ քրիստոնեական գիտությունը համալսարանի մասնական մեթոդներով, որպես ծնունդով եղան քրիստոնեական քաղաքական կրոն ներկայացրելու գործընթակի և այդ պատճառով է նախադասված իսկապես մեկ ընդ որով կրոններին, անգամ՝ մեթոդաբանական [այդ ոչ թե միայն իսկապես մեթոդաբանական կրոն]»։ Գրախ. А. История догматизма. Ч. I, Воинство в церковном догматизме / Религия христианства. В 2 т., Т. I, М.-Харьков, 2001, с. 141-142, 300а. Գ. Տեր-Մինասյան, Միջնադարյան քրիստոնեական և քաղաքական պատմությունը, էջ 20-21:

³ Վ. Բուրնովը, օրինակ, անցնում է առաջին և համարյա գնահատականները փոխանակելով որպես, բայց որ նա համարում գնահատականը մարդկային ուղիվը (և մարդկային պատմության դրամատիկ այն իրականացնել, երբ «այսպես փոխանակված» միայն արժեք հավաք լինել որ ուր միայնակ, իսկ կրոնը՝ որ բովանդակության միայնակ իր տեսանկյունից ընդունել է այն պնդում, որ «... գնահատական աշխարհայացողությունը հանդիսանում է կրոնական ուղիվներով, կրոնափոխության աշխարհայացողության յուրաքանչյուր հաստատում», տես Բուրնով В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. I / История Церкви в период до Константина Великого, с. 178, 181:

⁴ Ионас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1997, с. 5: Նախախնդ ծնունդ է գրվում Նաև Ա. Մանուկ, որը փաստում է, թե «գիտականության կրոնից քրիստոնեությունը բնական

ներթափվում էր քրիստոնեականում։ Առաջին ևս, որ «11 դարի գիտական ծնունդը համարվում էր Համար Հիսուս Բրիտանոս քաղաքականության փրկությունը, Հայտնությունը ամբողջ և այլ։ Միջնադարյան քրիստոնեական ծնունդը, որպես տեղադրում, ամեն ինչ իմաստավորվում է գիտական գիտելիքներից»։

Այս թե ինչու XIX դարի 60-ական թվականներից սկսած՝ քրիստոնեական գիտական առանձնահատկությունների բնահանգիստում՝ փորձ ապացուցել այնպիսի որպես դոգմատիկական շարժում։ Ա. Համարի, օրինակ, գիտական աշխարհայացքի հիմնական բնութագրիչներ է համարում 1) միասնականության նշանակությունը (միայն աստված ներկայացվում է արարողությունը), 2) աստվածային էությունը Հանդիս չար (այնպես) մասնական, 3) աստվածային Համարադրության (հանդիս) լինելությունը, որպես պատկերում են վերին ուղիվից ներքին ուղիվը ընթացող աստվածային Հայտնության տարբեր աստիճանները 4) սեփականը որպես աստվածային լինելի Հեռ մասնականի միացում, 5) աստվածային Հայտնության տարբեր աստիճանները (բարա, առանձնություն)։ Ե. Տեր-Մինասյան գիտականության լինելի զինք է համարում 1) քրիստոնեական կրոնական իմաստասիրության աշխարհայացողություն և ներկայացրել, 2) աշխարհի արարիչ և օրենսդիր գործընթակի և բարձրագույն Աստուծո Հանդիսությունը, 3) քրիստոնեական փրկության գաղափարի փոխարենում Հարա և Նյաթի Հանդիսություն, 4) դուստրից (չարի և բարա ուսուցիչ), 5) Բրիտանոս մարմնացում և իրական մարդ լինելի ուղիվը, 6) Բրիտանոս քաղաքական առանձնահատկությունը, 7) վերին գաղափար, մարմնների Հարաության և Բրիտանոս Հաղաթանա թագադրության մեծություն, 8) բարոյական ծառայելի ընդունումները։

Ներկայումս էլ նաև այն տեսակետ, որ առաջնական գիտականության այս կամ այն չափով բնորոշ են աշխարհայացքային հեռակա գիծերը՝ «1) գիտական ներքին (արարիչ), մարդկային զանգվածի (Համար) և ներքին (քաղաքական) Համար նախադասված գաղափարի ուղիվների բաժանում»։

Փոքր քաղաքական կրոն քաղաքական մե., Բոսնոյ. М. 3. Гностицизм II века и победа христианства (Церковь над мей), с. 210:

Религия: Энциклопедия, с. 215-216.

Նու Գրախ. А. История догматизма. Ч. I, Воинство в церковном догматизме, с. 143-144.

Տես Գ. Տեր-Մինասյան, Միջնադարյան քաղաքական և քաղաքական պատմությունը, էջ 20-21, 300а. Երկու ընդունումները ներկայումս աստվածային, 3. Ա ընդունումը, Ա. Բուրնով, 1998, էջ 74-75: Նախախնդ գիտականության մասին տես Երկուս. Г. Гностицизм (Гностическая религия), с. 5-7, Բուրնով. Е. А. Религия мира: Опыт заведывания. Психотехника и трансформационное состояние. СПб., 2007, с. 468-469. Религиозоведение: Энциклопедический словарь, с. 241. Христианство: Энциклопедический словарь, Т. 1, М., 1993, с. 415 և այլու.

նույնը, 2) աշխարհի զուալխատեան ըմբռնուք, 3) զգայական աշխարհ որպես Բացարձակի շարժման որդերգական սխալի Հետևանք մեկնարանելը, 4) զիջարձարանաբանական նկարագրական լեզվի նկատմամբ Հակադասության, 5) փրկության՝ որպես կեցության մատերիական սկզբնականության ազատագրության ըմբռնուք, 6) ստեղծի միջոցով փրկության Հասնելու Համոզմունքը, 7) խորհրդապատկանությունը, 8) մարդու կրկնականացումը պատահականության զգացման գերակայությանը»¹:

Համեմատական մտացմամբ փոխարինել է Համոզվել, որ դեռստեղծություն էության արդի կրոնագիտական ըմբռնումներն առաջնային են Համարու կրոնական գործունեությունը: Ճիշդ է, լինելով բազմամյալ շարժում՝ քրիստոնեական դեռստեղծության մեծ հանգանակ մեկնացություններն ու Համարային ըմբռնումները առարկել ենք այն են մեկնարանվել: Սակայն դրանով առկա է նաև ընդհանրականը: Այդ պատճառով էլ կարծում ենք, որ էլ սփռի որդյունավետ կրկին քրիստոնեական գիտականության էությունը չեն նայելի չորս Հիմնական՝ գոյարանական (կրոնական-մետաֆիզիկական), քրիստոսարանական, փրկարարական և եկեղեցական-գործնական անսանկուններով, ինչը թույլ կտա ողջ խորությունը բացահայտել շարժման կրոնական էությունը: Այդ կերպանցումը կարելի է փոստել գերբնութային, արարչագործության, աշխարհակառույցի իմաստի և նշանակության մասին դեռստեղծության շարժումների Համեմատական վերլուծությունը:

Աշխարհակառույցի գիտական ըմբռնման Հիմնում ընկած է բացարձակ Աստուծո և յուրաքանչյուր աշխարհի արարող գեմությունը սկզբնական Հակադասության ուսմանը: Նորաբաց աշխարհակառույցի Հիմն է Համարել «չգոյ (անկրակալ)», բացարձակ անհասնելի և արարել անդրանցականը: Համարել է, որ այդ յուրաքանչյուր արարչագործության որդյունավետ կեցություն է ստացել միայն «աշխարհի նախասերը» (նմանաբար՝ Լոգոս-յուրը): Վերջինս բովանդակում է «բերական կեցության» բազմազանության բոլոր տարրերը», այդ թվում՝ «եռամաս (հերթին՝ «Քանձարական» և «մաքսագործության կարիք ունեցող») որդյունությունը»: Աստիճանական ինքնագրությունը էլ «աշխարհի նախասերի» կազմող բազմազան այդ տարրերը գործունեում և Հիմք են դնում այժմ «բազմանյալ փոստին», որը կազմում է իրական աշխարհ:

«Առաջին որդյունությունը՝ ձևավորվում է այն ժամանակ, երբ «նախասերին» անընդամեն է ընդհանուր գանգղանքում, «մզմում դեպի բացարձակ չգոյը» և դառնում է նրա մի մասը: Նույնիսկ է մզմում նաև «հերթող որդյունությունը»: Սակայն իր Քանձարական բնության պատճառով նա չոր

կարողաք առանձնապես է «բացարձակ չգոյից» և նեղով թեկափոր էակ Վերջ Հոգուն»: Նրա աշխարհակառույցը «գուրս է դադար աշխարհի սահմաններին»: Բայց քանի որ նա էությունը տաք է «բացարձակ չգոյին», սեղանաձեռն է դառնում «աշխարհակառույցին» և «վերաշխարհային» է: Աշխարհակառույցի Հեռագու բոլոր գործընթացներում Հաղորդաբար բացահայտվում են «աշխարհի նախասերում» ծրարվածություն՝ ստորին տարրերը, որով Հիմք է դրվում «զգայական աշխարհին»: Ստորին այլ տարրերից առաջին Հերթին առանձնապես է «անբարբոսային», Հորս և իմաստուն աստված պննմանով արվանդը» (սեղն իշխանը), որը, անստեղծակ լինելով «վերաշխարհային էությունը», իրեն «գերադասյուն աստված» է Հոգևորում: Պննմանով լինելով նա էլ կարող թափանցել նյութական աշխարհ, որի պատճառով էլ նման է «իրենից ավելի բարձր էություն և իմաստունության անցող Որդուն», նաեղնում ալ կոչքին և նրա Հեռ միասին արարում է միջուկի աշխարհը»: Նրան Հաղորդում է առաջինի նկատմամբ ստորագր «հերթող արևմտիս» աշխարհում: Սա ևս, իր Հերթին, ավելի կատարյալ որդի է մնում, որի Հեռ Համանց արարում է «7 մոլորակների աշխարհ» և Հիմք դնում աստվածային Հայտնաբերումը:

Աշխարհի գոյության իմաստը կազմող «նախասերին» մնացյալ Հասնելու ներուձակ է և իր արևմտք չունի: Պա «հերթող որդյունությունն է», սրը ձուլվելով պատմության՝ մարդկանց կազմից ընկալվել է որպես «Հոգևոր Հայտնության Հույս»: Այս «հերթող որդյունության» առանցքային պատկեր է նախասերին Ավետարանական շրջանի» սկզբնականություն, որի մասին Ս. Նոյին Հայտնում է մեծ արևմտի որդուն: Վերջինս «լուսավորվում է», հասնելով, թե ինչ է «չգոյը», «որդյունություն» և Ս. Նոյին, որից Հեռա միասնությունը Հանձնում է Հորը, որը «տարաբնակ է» իրեն գերազույն աստված Համարելու սխալից («աշխարհակառույցի կամ արարչագործության անկատարական սխալ»): Այդ պահից սկսած՝ Մեծ արևմտի թուստվորված որդի դառնում է Սրբառու: Ավելի ուշ այդ որդին իր Հայացքը բեկում է իրեն «Մարիամի Հիմքում», որի արդյունքում նման է «աստվածային որդիների արարված առաջինի» ներուձակին Հիսուսը, որը բարբոսային է աստվածային նշանությունություն: Երևանական է նաև նրա խաչելությունը, որը էլ թե փրկագործություն է, այլ Հիսուսի պննմանով, պրկիկ և նյութական տարրերի բաժանում:

Այդպիսով՝ դեռստեղծության ավարտուն Համակարգերում շեղանդրվում է միմյանցից տարանջատ և միմյանց Հակադրվող անդրանցական ա-

¹ Stn S. Nipolytus. Philosophumena sive Omnium haeresium refutation, lib. VII, cap. 20-27, p. 331-342; Տե. Иреней Лионский. Пять книг опровержения и опровержения лжеименного Иова, кн. I, гл. V, с. 33-35, гл. XXIV, с. 89-91; кн. II, гл. XVI, с. 151-153; S. P. N. Epiphanius. Adversus haereses, haec. XXIV, § 43d. Նոյին կողմից, նրա սխալները, էջ 159-163:

բարձրագույն «ստափմային բացարձակ էություն», Լոգոսը, «բացարձակ լիցիոն»՝ հրեղեղաբարձր ծնված Թանձրացական «Սուրբ Լոգոս» և դիժ հիմքում ընկած ներուժակ հոգևոր սկզբի՝ Հիսուս Համաբարյան բնույթում։ Ընդ որում՝ գնոստիկների կողմից բացարձակ սկիզբ հանդիսացող Աստուծու, հոգևոր աշխարհի կառուցվածքային տարրերը հանդիսացող Լոնձների (որոնց թվից գնոստիկական տարրեր Համաբարյանում տարրեր է և չարի ակնաչք հանդիսացող մատերային միջև միջնորդ զեր է գերազանցում Լոգոսին)՝ Դրանով նկեղեցական երդարանավորությունը փոխարինում է եղեղորը և մարմնական աննմանորոշ յուրաքանչյուր հակադրությունը, ինչ բնականաբար առավ ընդեր նկեղեցու ուսր հակադրություններ։

Այդ եղանակների վրա է կարծիքում նաև գնոստիկայի բրիտանոսարածությունը։ Եթե նկեղեցական կանոնական ուսումնաբեր աննմանորման ուսումնաբեր Համար եղանակային է Համարել Հիսուս Քրիստոսի ստափմամարդկային էությունը և ստափմային ու մարդկային բնությունների միասնությունը, ապա գնոստիկային համակարգերի ստացին պարս են զուլ Քրիստոսի ընթացիկ Լույսին և ներկայացնում մարդկության վարդապետությունը։ Այդպիսի միջ «գոյարանական Քրիստոս» և «երևութական Հիսուս»՝ վարդապետությունը։ Ճիշտ է, այն սերտորեն առնչվում է Բան-մարմին ստափմարտությունը, սակայն երանական աշխարհայացքի Համար առհասարակ այդ հիմնահարցի գնառական լուծման հիմքում ընկած է նկեղեցական ուսումնաբեր արժանապատ հակադիր այն համոզությունը, թե Քրիստոսի աննմանորման «անկասարք» է և «փոփոխական»։ Դրանից տրամաբանորեն հետևում է, որ գնոստիկության բրիտանոսարանական ըմբռնումների համաձայն՝ միջնորդ Բանը կամ «անասնոց է և երկնային», այսինքն մարմնական է ինչև երկնյին և իրական աննմանորմում տեղի չի ունեցել, կամ էլ Քրիստոսի անեղ իմացություն է դուստ հոգևոր էությունը՝ սյրիականը։

Փաստական նյութի վերլուծությունը բնույթ է առնել նաև գերելի, որ գնոստիկության Համար ընդհանրական է եղել վերին և ստորին աշխարհները պայմանավորող տարբերություն և փրկագործող ստափմաների արժանական հակադրություն ուսումնաբեր։ Եվ քանի որ ըստ գնառականության Հիսուսի մոտեցող նպատակն է հնոստիկայի մարդկանց «Հաղորդակից դարձնել գերազույն հոր էությունը և ցանկություններին», ապա Հիսուսի երկրային (երևութական) մոտեցող հիմնական-նպատակ է համարել «ստորին աշխարհում կարգ ու կանոն հաստատուն հզույն»։ Իսկ դրանից հետևում է բրիտանոսական գնոստիկությանը բնորոշող ևս մեկ առանձնահատկություն։ Հիսուս Քրիստոսի մեջ ոչ միայն հաստատուն տարանջատվում և ստափմային և մարդկային բնությունները, այլև դրանք հակադրվում են միմյանց։ Այդ տեսանկյունից ավելի քան ակնհայտ է, որ Հիսուսին է

Քրիստոսին տարանջատելով միմյանցից՝ երկնային Քրիստոսին դուստ հակադիր (են) էություն (կարգելով՝ բրիտանոսական գնոստիկության չլրջանակում «Աստված Քրիստոս» և «Մարդու Որդի» (Քրիստոսը) մեկնարանվում են Կանոնների տարրեր և արժանապատ հակադրության մեջ։

Միասնական։ Հաշվելով Բարձրագույն և ստորին Աստուծու հական տարրերության համաբարյան հիմնադրույթը՝ գնոստիկային համակարգներ (Բասիլիկեն, Առաքնային, Մարիկեն) միջնորդ Հիսուս Քրիստոսին համարում էին այդ երկու ուժերի միջև գործող հակադիր սկիզբ։ Դրանով իսկ նյարդ հաշվում են նկեղեցական ուսումնաբեր արժանապատ հակադիր Աստուծու է միջնորդի հական տարրերության վարդապետությունը։ Այդ հիմն վրա գնառականությանը պնդել է, որ Հիսուս Քրիստոսն ունի երբեք լոգոս տարրերով իրական էություն կամ երկու յուրաքանչյուր բնություն։ Դրանից առավել երկնային է (հոգևոր են), իսկ երկրորդը երևութական, որոնց միավորումը մասնավորապես է, իսկ տարրերությունը՝ բացարձակ։ Ընդ որում՝ Քրիստոսի մարմինը որակվելով «Մարմանի միջով անցնում» երկնային (հոգևոր) կառույց՝ թրիտանոսական գնոստիկությանն արժանապատ գերադասում և որակական նոր տեսքով է մեկնարանում աննմանորման նկեղեցական ըմբռնումը։

Ողելով, որ Հիսուս Քրիստոսին մարդկային բնություն վերադրելով «աննմանցիկ նրա երկնային էությունը»՝ գնոստիկները հռչակում են Հիսուսի և Քրիստոսի որակական տարբերության ուսումնաբեր։ Այդ տեսանկյունից գնառական բրիտանոսարանությունը տարբերում է բրիտանոսությունը, քանի որ առաջինին է համարում Քրիստոսի բնությունների հակադրության ուսումնաբեր։ Դրանով մերժվում է նաև ավետարանական գաղափարը, իսկ Քրիստոսի գործունեությունը համարվում է պարզապես «հոգու ինքնահանազանություն»։ Հակադրական այդ ըմբռնման նյութերից է մեկնարանվում նաև Հայտնությունը, որը որակվում է որպես զոդոստիկոզ-հույս ուսումնաբեր, որի կրթ է համարվում բացառապես Քրիստոսը։ Այդ հիման վրա փրկագործություն է համարվում փրկագործություն։ մասի՝ «դիմելիքներ հաղորդումը»։

Հայտն է, որ բրիտանոսարանական լուծումները բազմաթիվ թեքերով կապված են քաղության, փրկագործության և վարդապետական հիմնարար ոչ սկզբնաբանի հետ։ Մասնավորապես նկեղեցական ուսումնաբեր համար՝ իրական քաղաքային հնարավոր է մասն իրական աննմանորման պարզություն, ինչը համարվում է նաև փրկագործության նյութը։ Այդ տեսանկյունից ևս ակնհայտ է, որ գնոստիկային ստափմարանության չլրջանակներում արժանապատ գերանային և երբեք է ներկայացվել փրկագործու-

թյան ուսմունքը, որը զբաղվել է կրեոստիկոստայական յուրատիպ գաղափարախոսության անբաժնի:

Գնաստիկության փրկագործական փարպալատությունը հիմքում ընկած է եղել Հոգու և Նշանի, ինչպես և զգայական աշխարհների հակադրության ուսմունքը: Երանում մարդկային գործունեությունը դրսևորում է որպես տաղանք, քանի որ մարդը որ ծննդյան օրվանից պարտավորված է եղել առնելու «մատերիական աշխարհի լույսը»: Այդ Հենքի վրա էլ կառուցվել է գնաստիկյան տեղի հիմնադրամբ, ինչ փրկագործության հիմքում ընկած է ոչ թե Քրիստոսի երևույթական խաչելությունը, այլ նրա կողմից մարդկանց արժան «ազատության գիտակցումը»: Գնաստիկյան աշխարհընկերման համաձայն «Նյուսի (չարի) կապուցյուններից» ազատություն ձեռք բերելու համար մարդը հարկադրված է բարձրադաս «խրեոստոստիկյան» լույս աստիճաններից, որոնք ճանաչված են հարթում առեռն Աստուծա միավորվելու համար: Ընդ որում, այդ գործընթացում մեծիկում են նաև Հարություն և անմահության եկեղեցական ջերմունքները: Գնաստիկից հուշվում էին, որ «ազատագրված Հոգին» աստվածային հույսյան ամրությունով արտացոլող «պիլանայի» Հնա կարող էր միավորվել միայն այն «պուստի» հանդուգության միջոցով, որը պարփակված է բացառապես «գնաստիկ» մեջ:

Համբարձրերը փաստում են, որ մեղքի ողնացումը և կամ որ երևում է մատերիական աշխարհի զմեռ իսպառնակ տանելը երկխոսության համարելով փրկագործության գնաստիկյան Հայեցակարգերը պնդել են, որ «Աստված էր կարող աստաղծել և մահանալ մահվանացույց նման», որ «խաչավաթի» վրա չարչարվել է մահացել է աստվածայինի Հնա ոչ մի Հարությունից չունեցող մարդը: Հնապա Քրիստոսի մարդկային բնավայրում համարելով երևույթական՝ գնաստիկները զբաղվել շեղանդներ են «աստվածային իմաստության» բացառիկ գերն ու նշանակությունը: Այդ համառոտում է դրեռոտիկ գնաստիկյան համակարգերին բնորոշ ընդհանրական մի այն համակարգի նա՝ մեթոդաբանություն, քանի որ նրանց փրկագործականության համաձայն՝ «փրկագործությանն ու իրական ազատագրումը» գերազանցված է միայն սահմանափակ ընտրյալ Հոգիներից:

Եվ այդ ամենն էլ՝ ավելի ամբողջական տեսք են ավել գնաստիկյան երկխոսությանը, քանի որ նրանց փրկագործական ուսմունքում խառնում է բնականաբան տարրեր և միջանց Հակադիր երևույթ աշխարհների՝ «բարձրագույն» լույսի (պիլանայի) և խաղաղ (կենսային) թաղամասերությունների ինչպես նաև փրկագործիկ և կործանիչ մարդկանց «երկու կարգի» բացարձակ հակադրության մասին: Եվ քանի որ չորման համար ևս կենսական է համարվել փրկագործության գաղափարը, ապա այն «քնտրյալ»

ներքև՝ առաջարկել է «գնաստիկ» կամ հոգեոր լուսավորության ներքին այն հանգամանք, որի միջոցով միայն Հոգին կարող է ազատագրվել «առաջնություն» վիճակից: Ընդ որում, եթե եկեղեցին փրկությունը հաստատում է միայնաբան էր որպես «Հարան» (բարության) փրկություն, ապա գնաստիկները համար փրկության բարության կողմը ետին պլան էր մղվում: Փորքում էր համարվում նյութական աշխարհից ազատագրվող:

«Գերման» բնութագրելով որպես «փրկագործումների յուրատիպ գաղափար» կամ անհնարելի փեր կանգնած «քնտրյալների համայնք»՝ գնաստիկները ձգտել են հիմնադրել, որ այն կառավարվում է գոյության ինքնապահ «հիմքի» գերազանց Աստուծա կողմից: Աստված արված է որպես «մարդու լույս» և բնութագրվում «Հայր Ամենայնի», «Անծիր», «Անմահի», «Առաքինի» Քառս» և գերազանց այլ եղբերակ: Գնաստիկներն իրենց համարել են «քնտրյալներ» և աստվածային լույսի միակ իրերը: Եվ այդ միտումը մերօրվային զուգընթաց՝ դրամալիզացվել է նաև նրանց համայնքների «քնտրյալություն» և ընկնել է գնաստիկներ պլանի պլանի նկատմամբ: Քանի որ գնաստիկության գերերկրորդ եղել է «մատերիալ» կապուցյուններից Հոգու ազատագրումը, վերջինս հասանելի է համարվել բացառապես կրեոստիկոստայական սպեկուլյատիվ հայտնության հիմքում: Այդ բնորոշումը գիրքերից նրանք եկեղեցին բնութագրել են որպես «երկնային հեռ», բարձրագույն բարձրի հասած «զննմատերիկների ընդհանրություն»: Իսկ գնաստիկյան համայնքներից դուրս գտնվող բոլոր մարդկանց նրանց փրկագործականության համաձայն կամ չար կապուցյունների ենթակայությանը պետք է ոչնչանալու (զերիկներ կամ սոմալիկներ), կամ լակույնից դեպքում կարող էին արժանանալ աստիճան երանության (պիլանիկներ):

Անուշտ գնաստիկյան Հայեցակարգերը հակաեկեղեցական երանագործում են ունեցել: Սակայն չափաքան մասնաշաղկապ, որ եկեղեցական դատաւարության առաջին դարերը հոգեոր համարության արևունքների շրջան էր: Գնաստիկները ձգտել են սահմանել վերադարձ կենսության հոգեաշխարհային փրկությունը միավորում անհատականության ու համապարփակ համայնքի Հայեցակարգեր, և զա կատարել են աստվածաշնչական տեսություններ և նյութական փրկությունության համադրությունը:

Ինչ վերաբերում է գնաստիկյան լուսնունքների բացառականությանը, ամբողջական նաև հակաեկեղեցական ուղղվածությունը, ապա այն ևս փոքր է բացառապես օրինակ-աստիճանային հարաբերությունների դիրքեր: Աստված-մարդ հարաբերությանը գնաստիկիկ որպես կրեոստական փրկությունների և ապրումների տեսքով դրեռոտիկ «յուրահատուկ շաղկապ»՝ գնաստիկները որդեկանգնում են Աստուծա մեծիկնալ որդալ:

կի կողմնորոշմամբ՝ պաշտամունքային ժաբրազնով և համայնքային կյանքով: Հավատադրյալներին առաջադրվող այդ քննարկյալն ապրկելով՝ ընկալումներն էլ զբոսորդել են գնտախկյան աստվածաբանական հիմնադրումներին և մեկնաբանություններին բաղձադեմության տեսքով:

Եվ չնայած Հակակեղեցական այդ յուզումներին՝ անուրանալի է այդ ամենով հանդերձ՝ գնտախկությունը պատմա վերածվել է քրիստոնեության զարգացման խթանին: Այն մի կողմից եկեղեցուն հարկադրել է ի պրոտիվիան համապատասխանեցնել ժամանակի պահանջներին, մյուս կողմից հայտնաբերել է աստվածաբանական մասնակերպի որակավորումը: Դրանով գնտախկությունն ակամա նպաստել է նաև աստվածաբանության և եկեղեցական զավանդաբանության մշակմանը: «Կանոնիկ եկեղեցին, եթե այդ եզրին առկա համաժամանակ ուսման և արհեստի կողմից»՝ այդ կապակցությամբ գրում է Ա. Նաուսիլը՝ ծագել է գնտախկության դեմ պայքարում: Նրա դեմ եկեղեցին շատ թանկ գնով է հաղթանակել հասել համադարձ, մենք պետք է ասենք անգամ: «*Victi victoribus legem dederunt*» (պարտվողները հաղթողներին արհեստ մեղցին՝ Գ. Ա.՝):

ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԵՐԵՐԿԱՌՈՒՅՈՒՆՆԵՐԸ ՆՏՐՔԵՂԵՂՈՒՆԵՐԸ ԵՄԵՆԻ ԵՄԵՆԻ ՏԵՐԵԳՈՐԶՈՒՆԵՐԸ

1. Գ. Բարկիան

Քեկ երկրնախկյան շատազով եկեղեցականներն ու աստվածաբանները երկեղեցական կյանքում Բաղկիդոնի «տրեգիկական ժողովը»՝ որում են իբրև «զեղեցիկ նախաշնորհ», արժանանալով, հարկադրված են նաև ընդունել, որ «Ավելի քան մեկ հարյուրամյակ կայսրերի եկեղեցական թաղաքականությունն են երկեղեցական հարաբերությունները գաղտնի էին մեկ հարցի շուրջ՝ ընդունել, թե՛ չենդունել թաղկեղեցական ժողովը»¹: Ծագող վերահիշյալ հնդիմակները բնավ էլ չեն ցանկանում ինչ հանել այդ հակառակ իրավիճակի ներքին արժանները և հետադարձում են միայն մի նպատակ՝ ջուլջուլ, որ իբր «Ին ստատարիկ որդակիտությունը թաղկեղեցական օ՛րոշ»-ը համադարձող է երկեղեցական հանդանակին²: Այդ անհիմն երկնախկյան դիրքերից էլ բոլոր հակաթաղկեղեցական երկեղեցիներն ու հոգևոր գործիչներին նրանք մեղադրում են «ազգայնական դատարան նկրտումներ», «հուսական մշակույթը չհամահայտն» լով «չբնական» և անհեթեթ այլ «ոչգրունդներին» մեկ է անգամ լին խրոմ թաղկեղեցական «օ՛րոշ» - ը մերժող բոլոր ումերին համեմատել արհեստաներին հետ³:

Սակայն եկեղեցական պատմության տվյալ ժամանակահատվածի դիմելով ու անաշտ ուսումնասիրությունը ջուլջուլ է տալիս հակառակը: Թաղկեղեցական «համադարձ առհասարակ» ոչ միայն համահունչ չէր ներկայիս ազգապատմությանը, այլև հանրապետություն էր նրա համադարձ ժողովը Արևելյան եկեղեցու համար այդքան ճակատագրական «*ὅν ἢ οὐ*»⁴ թույլ էր, որի շուրջն էլ մայր առավ առաջին երեք տեղեցաբանությունների զավանդաներին համադարձ եկեղեցիների (հայ, առաք, դպր, մարտիր, կրթական) ու ակադամի Ողևեր գործիչների պայքարն՝ ընդդեմ Բաղկիդոնի: Հատկանշական մեկ փաստ է: Բաղկիդոնի զավանդաբանական «նարարություն» դեմ դուրս եկան զերազնուցապես արևելյան ե-

¹ Sokolov B. B. Лекции по истории древней Церкви, т. 4, М., 1994, с. 313; Покосов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054), Брюссель, 1964, с. 423.

² Покосов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054), с. 423; Weyandoff F. Imperial unity and christian diversity. New York, 1999, p. 177.

³ Sokolov B. B. Лекции по истории древней Церкви, т. 4, с. 314-315; Покосов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054), с. 423; Weyandoff F. Imperial unity and christian diversity, p. 177.

⁴ Гарнак А. Сущность христианства, с. 133.

պիսիպոսաներն ու վանականները, որոնք Հանդես եկան ոչ թե առանձին «կղզյակներով», այլ Համախմբ. ներառելով արևելյան բրիտանոնոթյան աշխարհագրական ողջ տարածքի՝ Փոքր Ասիայի, Առթերքի, Պագեռանի, Հյուսիսային Եփրատի և Բյուզանդական կայսրությանը հարակից բոլոր տասնութական շրջանները:

Պատմական փոփոխությունները վկայում են, որ Հակաբաղկերիսական հուզումների ազդեցիկ կենտրոններից մեկը եղել է Պագեսիոն, որի շարժան զույգը կանգնած էր Թեոդոսիոս վանականը: Վերջինս Քաղկեդոնի ժողովում Հորնադ պատրիարքի ուղեկցիներից մեկն էր և վերադառնալով Պագեսիոն, ամենուր քարոզում էր, որ «սերիբրադոսի», կեղծելով ուղղադավան Համաբան, բնիկ էր նեոտարսականության դիրքը, իսկ «Հորնադ պատրիարքը դավաճանել է իր Հոսիին» և իր ստորագրությանը փոփոխություն բաղկերիսական «Համաբան սահմանում»: Թեոդոսիոսը չուներ Պագեսիոնում մեկտնորդից Հակաբաղկերիսական ազդեցիկ շարժում, որ Հիմնականում Կուստանթին վանականություն էր:

Շարժումը Հատկապես ազդեցիկ դարձավ այն բանից հետո, երբ ընդգրկված արևելից դարձավ Երուսաղեմում բնակվող Եփրոսիմ կայսրահին: Թեոդոսիոս 2-րդի այլևս, որը Համաբան էր, թե «Քաղկեդոնի ժողովը Պագեսիոնից կազմակերպված են: Եփրոսիմը Համաբանում էր շարժան պառագլուխ, որը եւ պահանջում էր Համաբանի մյուս ներկայիս և նյութական Համաբանի և քննադատում էր Եփրոսիմին:

Հակաբաղկերիսական վանականության շարժերը դուժմարդից խոր հուրը, որը որոշեց դեմ դուրս գալ Հորնադ եպիսկոպոսին և Պագեսիոն Համաբան ընտրել նոր առաջնադ: Եվ երբ Հորնադ մասնանց Երուսաղեմ, ընդգրկված ընդհանուր նրա առև փակեց քաղաքի բոլոր փանքերն ու կենդանիներն դռները, սկսվեցին հուզումներ, որի հետևանքով Երուսաղեմի պատրիարքը հարկադրված դիմեց Վ. Պոյսի օգնությանը: Կոմիտ Դորմից հրաման ստացավ ընդհանուր Հորնադին: Ու թեև վանականները զի դուրս եկան այդ հրամանից և իրենց ուժերը կենտրոնացրեցին Մամարի մայրաքաղաքը՝ Նեոպոլիս-նորոգումում, այնուամենայնիվ, կայսրական զինված ուժերի միջամտության հետևանքով Հակաբաղկերիսական որ շարժումը պարտություն կրեց, իսկ Հորնադը «վերականգնեց» իր պատրիարքական իրավունքներն ու Հեղինակությունը:

Թեոդոսիոս վանականը փախավ Սինա: Մարկիանոսն ու Պագեսիոնի տարված էին զինված վանականներին: Հաջորդական Հաստատույս ինքնաբերական իշխանությանը հարակից էր իրենց հանդիմանումը: Հաջորդաբար

Հեոդոսիոսի պաշարի ազդեցիկ, իսկ «փոխառական» Թեոդոսիոս վանականը մերթադրեց և տեղափոխեց Պոյսի, որտեղ էլ մահացավ:

Հակաբաղկերիսական ընդգրկվածությունը ավելի կազմակերպված ու ազդեցիկ տեսքով հանդես եկավ ուղղադավան բրիտանոնոթյան հայրերում: Ալեքսանդրիայում և ողջ Հյուսիսային Եփրատում, Դիոսկուրիս քաղաքում էր Պագեսիոնի (Պագեսի, որտեղ էլ մահացավ): Քաղկեդոնականների շարժերով Ալեքսանդրիայի պատրիարք ընտրվեց Պրոսպերոս քահանա: Սակայն ընտրությանը անտրինական էին, քանի որ Դիոսկուրիս կենդանի էր: Այդ իսկ պատճառով էլ Ալեքսանդրիայի Համաբանում այնքան շարժել էր, որ տեղի կայսերական զորքերը Հակաբաղկերիսական շարժումներին Սերապիում: Երևաթ քաղաքը զրադիկ կայսերական ուժերի կողմից, սակայն Պրոսպերոսի նկատմամբ ընդգրկվածություն ամենին էլ չվերադավ: Տեսնելով այդ ամենը՝ Վ. Պոյսի կայսերական իշխանությունը Ալեքսանդրիա ուղարկեց զորապետ Հովհաննան, որին Համաբանից հաշտեցնել Պրոսպերոսին և ընդգրկվածություն: Բայց այդ փորձը եւ անողորմություն չուներ: Եւրոպական դիվանագիտության իրենց մեղքը լիցիցիան Դիոսկուրիս մերժագործային Հողերապաններ Տիմոթեոս Էպիսկոպոս և Պետրոս Մոնեք:

Հակաբանադով ուղղադավանության Հաստատույս՝ երանք քննադատելու ու բանադրեցին Եփրոսիմն ու նրա ուսուցիչը և կայսրական ընդհանուրության վերջերից մերժեցին այդքան տարբերվող քաղկեդոնական «ՕՐՈՏ» - ք:

Եւր առնելով Մարկիանոս կայսրի մահվան մասին՝ Ալեքսանդրիայի ընդգրկվածությունը պատրիարք Հուլիանին Տիմոթեոս Էպիսկոպոս: Ընդգրկվածություն ակադեմիայից զուգարանական Հաստ ընդլայնող զինվորական զինված Պրոսպերոսի վերադարձից հետո: Տեղի ունեցան մի շարք հուզումներ և բախումներ, որոնց ընթացքում Պրոսպերոսը սպառվեց: Տեղի ընդգրկվածությունը բողոքեցին Վ. Պոյսի նորման կայսր Լեոն Թրակիայում և Նարքի լուսման նպատակով զինված զինվորականների խնդրով դատարանին, թե աղյոք՝ ք օրինական է Տիմոթեոս Էպիսկոպոս ընտրվածությունը: Ընդգրկվածությունը նա կազմեց մերժող ընդգրկվածական Համաբան

* Պաղատեան հայաբարձրման վանականների թիվը անցն է 10000-ից: Հարման մասին նկարագրվող տեղ և Bogatov B. B. Памяти по истории древней Церкви. Т. 4, с. 319-320, 325; Карсунин А. В. Восточные Соборы. М., 1994, с. 295-296; Поснов М. В. История Христианской Церкви (до раскола Церкви - 1054), с. 424; Meyendorff F. Imperial unity and Christian diversity, p. 197-198.

և, փերձախ, պե՛տք է արգյոք Հարցի լուծման Համար Հրափրել նոր տեղեկանքներ ձեռքով:

Արզնիստման Տնտեսության բնարտաբյուր Համարից անտրինական (բացառությամբ Կրեմլի եպիսկոպոսի): Նոր տեղեկությունների Հրափրելու անխնայություն, բանի որ Հարցողները Քաղկեդոնի Հեղինակությանը Համապատասխան Եկեղեցի 431 թ. տեղեկությունների Հեղինակությանը: Դրանի հետևանք Լեոն Թադմարի Լեոն պապի դրամոր Տնտեսության արտերի Դրամ: Մի փաթեթ ավելի ուշ նույն նախադասությունն արժանապաշտ նախ Պետրոս Մոնոքը և Ալեքսանդրիայի նոր պատրիարք Հուլիանից Տնտեսության Մալախիան, որը, ի Հակադասության պատասխան, ամենին էլ թաղեկությունականության պատասխանության կողմնակից էր:

Քաղկեդոնականության հետևանքով արևելքում շարունակ խորացող ներքինիզեցական հակասության ներքինիզեցական նպատակով Լեոն Հռոմացին է. Պոլսի պապից դավաճանական թևակներով մի նոր ընդարձակ նախակ, որտեղ թաղեկությունների մեծագույնով էին ներառված «ստանդարտականությունները»: Նոր նախակով լիովին բացահայտվում էր «2 բնության սահմանում»: Բավականին նորոգվում էր բնագաղափարում նաև միաբանությանը: Նախկինում կարևոր տեղ էր վերադասվում Կյուրիցի վարդապետական սահմանումներին և ուղի: Կարևոր փորձնք նախակն ուղարկել եղկապատ, սակայն զուտ անկարող մնաց, որի հետևանքով զավաճարական պայքարն անխնայափորձ դարձավ: Ինչպես նշանակվում էր, որ Կ. Պոլսի պատրիարքն ու Հոգևոր իշխանությանն ու պապական Հռոմը Հարկադրվում էին Հալիի նստել «բնական եկեղեցիներին» հետ:

Քաղկեդոնականության Հարկադրական տարածման հետևանքով թաղեկականի Հրապարական իրավիճակ էր ձևավորվում նաև Առաքելի դասերի արտերության շրջանակներում: Կառավարի Պետրոս Գալաթիայի ոչ միայն Երրորդության երկնիցությունից ավելացրեց «որ խաչվեցին մեզ Համարի Հավելումը», այլև պայքար սկսեց տեղի երկրային պատրիարք Մարտիրոսի դեմ և 471 թ. դարձավ Առաքելի նվիրություն: Բայց ինչպես ամենուր, այդտեղ ևս պետական իշխանության միջամտությունը փնտրեցին դեր խաղաց և Պետրոս պատրիարքը, Հայաճանրներից խույս տալու նպատակով, Հարկադրվում էր Հռոմեայի Առաքելին²:

Գնորդ փառականի դիմադրությունը Հակաբաղկեդոնական Հզորություն էր ծավալվել նաև Կապադոկիայում: Ինչպես և Պաղեստինում, տեղի փառականների զուգահեռության մեջ մեղադրեցին Փալատիա միապետություն, որը Հարկադրվում էր փառականի դեմ: Չափազանց խոստումնալից ևս: Կառավարողների Համառությունը Քաղկեդոնի կողմից արգալակված նեոսարական Քաղաքում Կյուրիցան Հարկադրեց նախադասական կապ Հաստատել Լեոն Հռոմեայի, Հետ, ուր հետևողականորեն այն միայն էր զարգացնում, որ պետք է «փառականների արգելել ուսուցչությունը զրազվել»:

Ի մի բերելով այդ ամենը՝ կարող ենք գտահարեն պնդել, որ թաղեկական տառապանքն տառանալիսն աչքի ընկավ «Համադասություն նորարարության» դեմ մզվող անհաշտ պայքարով, որի ուղիքը տարածվեց ոչ միայն կայսրության կենտրոնական, արևելյան ու Հարավային դիզեցներում, այլև Հարակից շրջաններում:

Ճշմարտանման չեն նաև թաղեկական հետազոտողների այն պնդումները, թե իբրեք թաղեկականության ըմբռնումով բյուզանդական կայսրերը ներքին ու արտաքին թշնամիների դեմ պայքարում լուծում էին լիովին «զրադ» զանի ամբարշտական հարցը³: Այդ եզրակացության դեմ Հռոմեայի կողմից դիմադր փառապոլի 5-րդ դ. 50-60-ական թվականների Հակաբաղկեդոնական պատասխանություններն ու պատասխաններն էին:

Այս պարագայում պետություն Թալան և զուհի ամբարշտական Համար փնտրելով դեր կարող էր կատարել միայն ներքին ուժերի միավորումը, որը սակայն անմիայն էր առանց ներկայումս միտանականացման: Այդ Հրամայականի կողմից 5-րդ դարի 70-80-ականների կայսերական իշխանության ներքին թաղաքականության ուղղվածություն: Եվ թանի որ աշխարհի քաղաքական վերափոխվել լիովին դիտակցում էր նախորդների կրոնական թաղաքականության՝ թաղեկականությանը թանի արժանատիությունը ողջ անհոգադասությանը, որպես տարված էր բնորոշություն կատարել: Կամ դեպք է պատահանք «600 և ի դավաճարան օրոշո-ի» թանի արժանատիությունը, կամ էլ՝ պետք է առաջին երեք տեղեկանադասական ուղղադասական Հավաքի վերականգնման դիրքերից ձեռնամուխ լինել միառանկանացման գործընթացների արժանատիությունը: 5-րդ դարի 70-80-ական թվականների կրոնաքաղաքական Հենց այս գիծն էլ ընտրեցին Բյուզանդիայի Թալիկիս և Հենց կայսրերը:

¹ Արզնիստման Կապադոկիականության անհաշտ պայքարի ծավալմանը տե՛ս Բոկոտե Բ. Վենիկա по истории древней Церкви, Т. 4, с. 320-322; Карташев А. В. Вселенские Соборы с. 295-299; Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054), с. 424-425; Duchesne E. The early history of the church, V.3, London, 1950, p. 304-305; Meyendorff F. Imperial unity and christian diversions, p. 197-198.

² Տե՛ս Карташев А. В. Вселенские Соборы, с. 299; Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054), с. 425; Duchesne E. The early history of the church, V.3, p. 394

³ Տե՛ս Բոկոտե Բ. В. Лекции по истории древней Церкви, Т. 4, с. 325.

⁴ Տե՛ս Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054), с. 423.

Միտրաթյան առաջին քայլը կառարկեց Բասիլիոս կայսրը, որը 476 թ. (476 թ.) Հրապարակեց կայսերական «Էնկիկլիկոն»¹:

Կայսերական զամառակերը ուղարկեցաւ իր Հռչակում Եփեսոսի երկրաբնակները (431 թ. և 449 թ.) և բառադրում էր ինչպես Եփեսոսի մարտիկները, այնպես էլ Քաղկեդոնի մարգարէի զամառաբանութիւնը «Էնկիկլիկոնի» միջան ոչ միայն աքսորից ետ կանչվում Տիմոթեոս Էջմրուսի Գեարգիս Գեաֆեար, այլև Կ. Պոլիս հրապարակում արևելյան 500 եպիսկոպոսներ, որոնցից շատերը մինչ այդ ուղղափառված էին Հռչակել քաղկեդոնական օճոց-ը: «Էնկիկլիկոնի» Հակառակորդ Հոգեբանականները բռնադրվեցին, իսկ աշխարհէկները զրկվեցին ունեցած բոլոր և աքսորվեցին: Կ. Պոլիս Ազգական պատրիարքը նախագահ լինով Համաժայռի «Էնկիկլիկոնի» բովանդակութեամբ, բայց այն բանից Հետո, երբ կայսերական դրոշմը դեմ դուրս եկան Բաղիլիոսին, Ազգայնաբ Հրաժարեցին ճանաչել «Էնկիկլիկոն»²:

Բասիլիոսի քաղաքական անկումից Հետո քաղկեդոնականները փորձեցին սիրաշահել իրենց կայսր Ջինոնին: Սակայն վերջինս չարտառեց Բասիլիոսի կրօնական միտքաբանութիւնը: Գոտմանական վաճառքները վերստին են, որ այդ ընտալականում կայսրը որդեգրեց զգուշամբ, բայց միտգամայն Համաբանական քաղաքականութիւնը:

Կայսրը «տնտեսական պատասխանատվութեան» նախագահ պատկեր «Էնկիկլիկոն» ստորագրած բոլոր եպիսկոպոսներին: Այնուհետև նա Հանդես եկավ «ուղղափառութեան» պաշտպանութեան» կոչելով և այդ նպատակով երկխոսութեան սկիզբ ինչպես քաղկեդոնական, այնպես էլ ընդդէմաբը Հռոմէոսների ներկայացուցիչների Հետ: Երկարատե այդ ընտալկոմներին աշխարհում ժամանակեցին արեւելյան պատրիարքները՝ Ազգական Կոստանդնուպոլսեցի, Պարտի Գեաֆեար և Պարտի Մեդիզ: Այդ ամենի արդյունքում 482 թ. Հրապարակ իրավ Ջինոն կայսր «Միտրաթյան զամառակեր»³:

«Էնկիկլիկոն» լուծութեան է մատնում Քաղկեդոնի «աբեղեքամոզող», որի իսկ պատճառով էլ քաղկեդոնական Հեռադատողներն այն բնութագրում են իբրեւ «... ճշգրիտ ստալիստարանութեան արտահայտութեան» և մարտիկների տերմինարանութեան միջոցով Քաղկեդոնի և Նրոս օճոց - ի գլուխյան փաստը չըճանցող»⁴:

Միտրաթյան զամառակերը ուղղված էր Աբեղեքամոզիչ պատրիարքային ներխաչութեան առկա զանգուղ եկեղեցիներին և Հռչակում էր, թող Ձեզ Հայտնի լինի, որ չինք ընդունում և չենք ընդունելու արեւ ալ Հոգաւանկ կամ Հաւատար տաճարում, քայց այն Սուրբ Հոգաւանկից, որը արեւորդել է Նիկիայի 318 և Հաստատուել Կ. Պոլիս 150 երանկահեղաւորների կողմից, որին Հետում էին նաեւ Եփեսոսում Համաբան ասոր չարքը՝ Նեստորին ու Նրա Համարեհներին ապաղելու համար: Նեստորի՝ Համաբանական և եկեղեցիների ու Նրանց նման դատող մարդկանց, մեր բանադրում ենք՝ Հիմք ընդունելով բանադրանքի այն 12 կետերը, որոնք արված են երէւնկահեղաւորներից Աբեղեքամոզիչ կողմից: Դա՛ւանում ենք նույնպես, որ Աստուծո միտմին Որդին իրականում մարդկայան մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսը նույնպեմ Աստված է: Էսկից Հորը՝ տաճարանութեան և Հակից մարդուն՝ մարդեկութեամբ, որը մարմին է առել Սուրբ Կուս Մարիամից և միասնական է, այլ ոչ թե երկու: Միասնականին մեր վերաբերում են Հրաշքներ և տառապանքներ, որոնք նա կրեց մարմնով, իսկ տառապանքներին սահաբարակ չենք ընդունում, քանի որ Ստալիստանից անեկեղանակ մարմնավորումը Որդու վրա ոչ մի նոր բան չ'աղկալեց: Այժմ կամ երբեքեք Քաղկեդոնում կամ այլ արեղեքամոզում ալ կերպ մասնով ցանկացած մեկին բանադրում ենք»⁵:

«Էնկիկլիկոն» ընդհանուր եկեղեցական նշանակութեամբ ձեռք բերեց և արագորեն տարածվեց արեւելքում՝ ձեռք բերելով ուղղափառական զամառակեր համարում, քանի որ հշմարիտ զամառանք էր Հռչակում առաջին փկեղեքամոզողների Հաստատած Համառոտ Հանգանակն ու Կյուրեղի 12 կղբերը:

Ձեռք միտքանութեան ներկեկեցական համեքալութեան առ զքճական փորձը և Հաստով իր քաղաւի իդատակին, որի գլխամար արդիւրը լրագով պապական Հռոմը:

Արեւելյան երեք նշանավոր պատրիարքութիւնների միաբանումը մի տեսակին իրողութեամբ էր, որն ուղղված լինելով Քաղկեդոնի դեմ՝ աւելորդիկ հարկում էր Հասցում նաեւ Լուսին «ստմարին» և Համանական

¹ Ստանդարտական տեղեկությունները վկայում են, որ գաղաղկոնացի ըն շատ անգամ Բասիլիոսի իրապարակել է «Կալեկլիկոնի» մասին ճանդանքները տես **Соловьев В. В.** Понятия по истории древней Церкви. Т. 4. с. 527; **Карташев А. В.** Вселенские Соборы, с. 302; **Поскоке И. О.** История Христианской Церкви (до распададения Церкви) - 1054), с. 426; **Duchesne A.** The early history of the church, V.3, p. 339; **Meyendorff F.** Imperial unity and christian diversions, p. 136

² «Նեոնիկիոն» (նույն՝ «նույն» - փակելով): Դեց ճաղվաճառական ժամանաբարտյան միջ առնալով մ իբրեւ «միակողմ»: Նայելով ընտալով մասնակի և անընդունալ տեղադրում այն թիվ թիվը, Ստանդարտական ճաղեցած, երեսուցի, 1994, էջ 141: Կնից Խաւաղաւ... էրթիւնէ, 1908, էջ 126-127; **Schaff P.** History of the christian church, V.3, Massachusetts, 1906, p. 701; **Danielou J.** The christian centuries, V.1, p. 357; **Duchesne A.** The early history of the church, V.3 p. 351; **Meyendorff F.** Imperial unity and christian diversions, p. 194.

³ **Соловьев В. В.** Понятия по истории древней Церкви, Т. 4. с. 329-330; **Карташев А. В.** Вселенские Соборы, с. 308.

Նովորապետովյան Հեղինակությանը: Այդ իսկ պատճառով էլ Անդրկլանի և Ֆելիքս 3-րդ պապերը ոչ միայն անորոշ թվանմանք զբեկորեցին, այլ բացա՛հայտ պայքար սկսեցին «Հեռավորների» դեմ:

Արևմտյան եկեղեցու երկամսյա պայքարի արդյունքում Հռոմի 451 թ. ժողովը դատապարտեց և քանադեց Կ.Պոլսի պատրիարք Անակիտոսի¹:

Իր Հերթին Կ.Պոլսի պատրիարքը ոչ միայն բանադրեց պապին, այլ նրա անունը ջնջեց պատրիարքությունից՝ զրկելով նրանից: Այդ ամենի ճակատագրով էլ թրքատոնեական արևելքի ու արևմուտքի միջև Հիմք դրվեց ավելի քան 35 - ամյա պատանախոսը²:

Այսպիսով 5-րդ դարի 60-80-ական թվականների եկեղեցական պատմությանն աներկբա վկայում է, որ քաղկեդոնականության «ներմուծումը» ընդհանրական եկեղեցին կանգնեց պատակաման չեմին: Երկամյա արևելյան եկեղեցին, որի ազդեցիկ հատվածը՝ արևքանդղբյան աստվածաբանությանը հավատարմ եկեղեցիները, թեև ավելի հետևողականության դատապարտման դրո՛ւմ, այնուամենայնիվ քաղկեդոնականների կողմից «միարեոկ» անվամբ նույնացվեցին հակաքաղկեդոնականությանը, որ Հեռեկանքով նրանց հակամարտությանը շարունակվեց Հետագա դարերում եւ: Մյուս կողմից պատակովեց նաև թրքատոնեական արևելքն ու արևմուտքը, այլ կերպ ասած՝ քաղկեդոնականության կենտրոն Հռոմն ու Կ.Պոլիսը, որը Նովորապետական երկու կենտրոնների «եննապետական» լակնի հետևանքն էր և լրավե՛ն դեմ էր ընդհանրական եկեղեցու Հիմունքների փրահպանմանն ուղղված ջանքերին:

5-րդ դարի 50-60-ական թվականների ներկեղեցական հարաբերությունների հակասական միասունների և դրանցում 451 թ. Քաղկեդոնի եւ զովի անդի ու զերի վերաբերյալ պատմական փափքազրեքի, ինչպես նաև եկեղեցադեպական և աստվածաբանական հետազոտությունների համեմատական վերլուծությունը մեզ հանդիցնում է այն հետևություններ, որ

1. Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովը հանդիսացավ 5-րդ դարի 30-40-ակն թվականների ներկեղեցական հարաբերությունների հակասական միասունների՝ մասնավորապես նեստորականության և կաթոլիկականության շուրջ Արևքանդղբյան և մյուս կողմից Անտիոք և Կ.Պոլսի Հռոմ աստվածաբանական կենտրոնների միջև ծագված վեճաբանությունների արդյունք:

2. 451 թ. Քաղկեդոնի «տիեզերական ժողովը» դավանաբանական նորարարությունը երկեսոր 451 թ. տիեզերական ժողովի ընդունած 7-րդ կանոնի կողքի խախտումն է: Քաղկեդոնական դավանանքը կարելի է բնութագրել իբրև նեստորականության օրինակով «ժառանգ», որի Հիմքում ընկած էր անտիոքյան թրքատաբանության և արևքանդղբյան ուղղադավանության «փոխամասնանցված» տարբերակը՝ Անն Հռոմեացու «Տոմարը»:

3. 5-րդ դարի 50-60-ական թվականների ներկեղեցական հարաբերություններում անդ զառն ներհակությունների հետագա խորացումը պայմանավորված էր ոչ միայն դավանաբանական, այլև կանոնական պատճառներով: Այդ առումով բացասական հակադասական դեր է կատարել հակապետ Քաղկեդոնի 28-րդ կանոնը, որի հետևանքով ոչ միայն ավելի խորացան արևելյան եկեղեցու ներքին հակասությունները, այլև Հիմք դրվեց թրքատոնեական արևելքի և արևմուտքի՝ մասնավորապես Կ.Պոլսի պատրիարքության և պապական Հռոմի հակասությունների նոր քննադատումը:

4. Քաղկեդոնական դավանանքն արևելյան եկեղեցուն պարտադրվեց ոչ արժան դավանաբանական քննադատումների միջոցով. արքան կայսերական իշխանության կողքի միջամտությամբ: Այդ իսկ պատճառով էլ ուղղադավանությանը հակամարտ արևելյան եկեղեցու գրեթե ամենուր (Կ.Պոլիս, Պաղատեր, Կաղաղավկիա-Նեստրիս, Արևքանդղբյան և այլն) պայքար ծավալեց քաղկեդոնականների դեմ:

¹ Stb. Карташев А. В. Восточные Соборы, с. 304, Покосов М. Э. История Христианской Церкви (до раскола Церквей - 1054), с. 428; Danielou J. The christian centuries. V.1, p. 59; Duchesne A. The early history of the church, V.3, p. 365.

² Stb. Покосов М. Э. История Христианской Церкви (до раскола Церквей - 1054), с. 49; Schaff P. History of the christian church, V.3, p. 765; Danielou J. The christian centuries, V.1, p. 59.

Հայ եկեղեցու պատմություն



ԽՐԻՍՅԱՆ ՀԱՅՐԻԿԸ ԿԱՏԱՐԱԿԱՆ ՊԵՅՐԱՐԻ ԳԵԼԵՓԵՐԵԿԱՆ ԸՈՒՋԼՈՐԴ

Էդիկ Մինասյան
պատմ. գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր

Մկրտիչ Խրիմյանը պատմական այն դեմքերից է, որ իրենց ժամանակակիցների աչքում արդեն առանձնանում են հասարակ մահճանացուներից, գառնում խորհրդանիշ է ուղեցույց: Եվ Հենց ժամանակակիցները նրան մեծարել են Հայոց Հայրիկ պատվանունով, արժանապատիվները գծել են նրա դիմանկարը, բանաստեղծները փառաբանել են նրան որպես ճշմարտության որսողի, Միտանիթյի խոսքերով ասած «գաղափարի և ազատության ջահակր»:

Քսենով Մ. Խրիմյանի առաջին շրջանի լուսավորչական գործունեության մասին Մ. Վարդանյանը միանգամայն տեղիկ է նշել, ասելով, որ Խրիմյանը Վանում Հիմնեց Արևմտյան Հայաստանի տարածքի առաջին դպրոցականը՝ «Արծուի Վապուրականին» և տվելով գործունեության ծավալից իր Հիմնած «ժառանգավորած» վարժարանի, նրա շրջանավարտների հայր և մտղ արժիվների հետ Արևմտահայ գաղառներում: Նա դարձավ հայ դեմոկրատական, ազատագրական մտքի կրթությունը ներկայացնող, ողբից ու հոտոլանքից դառնալով բողոքի ու պայքարի հրավերի լրբաբա գործիչ «Այն ժամանակվա Հայության խիղճը»: Մեկ այլ տեղ Խրիմյանը դիտարկում է իրեն հայ աղայիկն ազատագրական շարժանում՝ «գաղափարի» իրմանող գաղափարի ստեղծիչ»:

Մ. Խրիմյանի ազատագրական պայքարի գործունեությանը կարելի է բաժանել 3 շրջանի: Առաջինը՝ 1850-60-ական թվականները: Այս շրջանում ղեկավարվ Արևմտահայ ազատագրական պայքարի գաղափարախոսը՝ Մ. Խրիմյանը լուսավորչական գործունեությանից մտանշաբար քայլ կատարելով ղեկի սահմանադրական շարժում, իսկ ազատ գործունեության ներքաղ ղեկում՝ 1870-80-ական թվականներին, ղեկի գրնված պայքարի անհրաժեշտության գիտակցում ու քաղաքականությունը: Գաղափարախոսության նման քաղաքական իրադրությանից էր և կապված էր նախ և առաջ արևմտահայության քաղաքական դրության հետ: Մ. Խրիմյանը ողբի, ցավի ու սուսականների հետ միասին ղենքի էր կոչում իր մողովողին, ղուշացնելով հայությանը, որ «անգին ու անասուք» աղբիւր ղեկում կկոտորվի ա-

¹ Յն Մ. Վարդանյան, «Գաղ Պրավոլոնական Գաղառնության պատմություն», Երևան, 1992 թ. էջ 20:

Քյան առթիվ: Դիմելով մեծահամբավ բանաստեղծ-Քարզմանչին՝ Արևի Բաղաստանուն, և լրովին գիտաբեղով նրա սիրունիքի մայրուն որմը, երեսուցորդ գրականագետն այնուամենայնիվ չհետևեց էր գործնականորեն Հայրենասիրու ջանքերի առաջնությունը՝ գրական-մշակութային, քնդասերագետ որևէ կարգի գործունեության ապագայում:

Իրերմանը աշխարհի չորս կողմերում ցրված Հայ ընթերցողին տանում է Հայաստանի նվիրական վաշտը, ցույց առնել երկու վիճակը նրա մեծ Հայրենասիրության համար՝ աշխարհի մի կողմից:

1855 թ. 4. Պոլսում Իրերմանն սկսեց Հրատարակել «Արծուրի Վապուրական» հանդեսը, որ նրբոր առջի անց փոխադրեց Վարաց: Դա եղավ առաջին պարբերական Հրատարակությունը Հայրենի երկրում: Հանդեսն աշխատանքում էին գլխավորապես նրա Հինգ մասնագիտորեն զգույն սաները՝ Գարեգին Սրվատկյանը, Արսեն Թախտախյանը և ուրիշներ: 1860-ին այնցնելով Կովկաս՝ Իրերմանը հանգստանալու համար կազմակերպեց որի միջոցները արտադրողների զորոյի և հանդեսի թարգմանմանը: Երկու տարի անց նա Տարսիսի առաջնորդ էր, ուսրը Կարապետի փանահալը:

1869 թ. Հայրենի քնտրվում է Կ. Պոլսի պատերազմ, մայրով միշտ անհայտ պայքարող՝ Հարատահարության, անարդարությաններ, խաղվող դեմ: Հինգ տարի մայրով Պոլսում, հրամարդեց պատերազմությանը՝ «Փրտի դառնած Հայրենիք», և մի նամակում գրել է նա, և լռեմ, բերուն հողին տամ, թուղի ու գրիչ սիրեմ, փառն դի փորձառությանը հասցնող այս աշխարհին մեծ խաղ մեծ պաշտանի գլուխ հանելով կարող էլ անդի մեծահայրին, ինչպես յուր և ազգին փառապան է»:

Մայրելով լուսավորական լայն գործունեությանը՝ Իրերմանի երկու լարեն խաղաղամաս Շաղկապաններին, որոնք գտնական գրադարանություններ էին առաքում նրա հասցեին: Այսպիսի գլխավորություններ հաճախում. համար գործերն անհրաժեշտ էր անհատում կամ, կրթվող հոգեկան վիթխարի լարում, սեփական գործի արգարալայության համար գիտաբեղություն: Իսկ Իրերմանը լի էր ամուսնով, ուներ իրաւուն և խոր թափանց Հայացք, խորանալ համարում էր մարդկային բանականությանը արդարությանը, հաղթանակին, գնդը էր հասնանալությունը: 19-րդ դրվ Հայ իրականության մի ուրիշ մեծ գեղեցիկ Իրերմանին նվիրված բանաստեղծության մեջ դիպուկ բնութագրել է այս ամենը.

Եվ նրա աչքնիվ ճգնաց փոխարեն

Տգեղեց փշյա պատկ է կուտում.

Իսկ նա լի հուսով յուր սերուն ի ցանում
Եվ ապագայում հուսման պատում:

1876 թ.-ին Վանի հրեշի և կողոպուտի կապակցությամբ Հայրենիք նվազեց «Վտղոյը», որ քնարեգություն է ամբողջովին արյունով ու սրբեղով գրված: Գտնվելով աղետ, նա գիտաբեղում էր, որ բավական չէր լի միայն» Հայրենի կրթականներ, նահանջը, գերախառնություններ, որ անհրաժեշտ է գործնական միջոցներին դիմել: Գրեթե հասնումը արաժակեց Վանի չգրվող մասնակներին: Բայց այդ դիրքը նաև պղծուն արդյուն ունեցավ, նրա կրթվող հեղինակը, ողբալով կրթառետներ, լինում է մեղմի խորով միթխարում, հասարակ էր Հայրենիքիցներին, «Սահայն գուր մի՛ վհատիք, Ավտարանի Հարկալայ որդիքներ, Հույս առ ու թողեք, մոլորվող Հայաց, երկհալար ամ է, որ միշտ ջանքալիք ու լի մեծներ: Գարեգին, Լույս, Արարացին և Կովկասեան թարթառա ազգերը միշտ արշավեցին ու քաղեցին քո Հայրենիք, բայց դու անփառն անհուսահատ ապագայդ ոգի մը ունի, որով կապրես ու կը մնաս մինչև ցայտը»:

Իսկ նրա խոսքը համար էր երեւելում:

Անան անկի մեծացում ու մայրվելը, երբ մաղց ուսու-թուրքական գտնաբեղը: Իրերմանը գրեց «Հայրոյժը», որաց «Վարալայ խոմերուն մեղեն Հայաց անար մոլորվողին» կրած առաջանքները: «Մարտիկ ու թիթիկ նման թափանց, Հայաց դուրեք ծածկեցին, մի խումբ մասնակի մեծ անան կանանություն կերան ու չորոցեցին: Իրերմանը ցույց է տալի, որ թուրքական կառավարությունը քրդերին (Հայաց լուսնորի չին ապագայներին) զենք տալով ուղղում է Հայ բնակչության դեմ՝ նրանց կոտորելու համար: Այս երկու անեղմաբեղությունները բավական զգանքնալիք է 19-րդ դարի Խորհրդին» հուշակոչն համար: Հայրենիքը հրատարակեց նաև «Գրախոր ընտանիք», «Գաղթիկ և Թառիկը» և այլ գործեր: Թաղթոր խոսքերով ու իմաստուն խորհուրդներով հարուստ նրա գրքերը մեծ մասամբ նրաբային նշանակություն ունենին և խոշոր ազդեցություն են թողել մասնակի հասարակական մարքի վրա:

Նույնիվ մարդկային անհամարապ հյանքի, ապագայի ընկերային ապագայություններ մասին Հայրենիք գրել է. «Երբ մոլորվողն ընդհանուր մի ընկերական կյանքին մեծ աշխարհ մեծամեծ պատերներ կը կառուր, դր հանապաղ հարաշար կը տրին և քրքուն կը թափն մարդկային

¹ Իրերման Պաղիկ, Երևան, Երևան 1992, էջ 5:

² Տես Լ. Ասատուրյան, Երևան աշխատություն, էջ 230:

³ Տես Լույս տեղում, էջ 234:

Հասաղաղիմայն Համար, ա՜հ, քանի՜ դասե՜ր գլժմար է՝ որ յուր Հոռո՜քըստ անբավ արդյունքին խիստ նվազ ու Հոռի մասն էր փայլելն: Եւ գիտե՜ս էր, որ մարդկային Հասարակությանը ոչ բանական կառուցվածք ունի, որ «մարդկի Համասար էր ծնին, անՀամասար կտարրին և Հավասար էր մեռելին»: Ընկերային կյանքին վերաբերող նրա բազմաթիվ Հետաքրքիր դիտարկումներն էլ են մեկը, որով մեթոսն է ապաստակված, Հանրադ, Հանցողական դիրքորոշումը: Մենտալիս և առաջիկ էր միայն եղողներին ու հավանության Հույսերով, երբ իրենց բաժնին և ուժին չափով Հասաղաղիմայն բնանապարհ էին բանար, այլ Հնդգլման լինելով անհայն ինչ կառավարութենէն կերպանէ՞ն, - դրսով է նա և Հորդորում եղողներին՝ «գիտցի՜ր այսու Հետե թե՛՜ դու ինքդ եւ միայն բնդ օգնեալանէ՞»:

ԱնՀասարակ Խրիմյան Հայրիկի Համոզմամբ միամտություն է ուրիշներին հետ Հույսեր կապելը: Դա Համարում է ինքնապատկանություն: «Այն ազգ է աշխարհ, որ Հայ չէ, մեզ հետ չի լար, այլ մեզ չէ պետք օտարներ լալ, և առում էր նա մի այլ առիթով, և բավական է, որ թե՛ արտաշխարհիկ գոյթական Հայեր, և թե՛ Բյուզանդիոսի պառնուխա Հայեր Հիշեն մեր Հայրենյալ շաղարարդ օրդիներն և լան: Եւ դիտեն, և դու դիտես, թե սուկ լավ ու սղոթի կեն շաղարիներ մեր Հայրենյալը Հոգ Հայրենիք չշնչեիր: Եւ անհնարեմէն է Համարում ժողովրդի մեկ փառ պահել Համաբար, Հորդորում է Հուսահատվել, սպասելով, որ «որ մը եւ երկինք աշլ կենդանաբար ցոլ Հայաց զայնպեմն վերա կը ցողե, զու կտեսնես թե ինչպէս Հայաց աշխարհն եւ կը վերածնի՜ Հրույթալ: Միայն թե մենք անկեղուն արխոյթյան գործները, և Աստված մեր օգնականն է՞»:

1878-ին Հայրիկը Բնոյինի գեՀամոզովին Հայոց կամբը ներկայացնելու մեկնած պատգամաբանության ղեկավարն էր: Ականատան լինելով մեծ արխոյթյանների ղեկավարողական անպարտությանը նա վերջնականորեն Համոզվեց, որ «արեւմտյան քաղաքակրթթ աշխարհին մեկ արդարության հանդուրժայտ է արեւսպես»: Թեպետ որ խոսք էր դարձել նրա «թղթն չերկիրի գործարարութիւնը: Վերաշուտելով գեՀամոզովին, ՀամբնդՀանուր Հրաթափության միջոցորոտում, եւ զառնացած արեւնագրեց, որ անտեղի է՝ զուր էին Հայ ժողովրդի Հույսն ու Հավասար՝ թե եկրորդական քաղաքակրթութեանը խոսքը թույլ չէն սա Հերթական անգամ օտանահանելու արդարութիւնը, որ քաղաքակրթութիւնն ու մարդասիրութիւնը ազնիւ շղթա դիմակ են՝ քաղաքակրթութեան Համար ղեկավարողների Հոգեկան ամուլթյունը Ռ.րիշ ժողովուրդները, նկատեց նա զառնացած, «այնտեղ ապուրք» երկաթ

լրեթով էին հաշվում, այնինչ մեր չերեքը թղթեց էր: Դժբախտաբար Հայաշխարհային Հանրության աշխին Հայ ժողովրդի պաշարի իրավապահութեւնը արժեք չուներ, և վիթխարի իրական կորուստների դիմաց նրա նախնայինները լուի բարոյական են եղել մեծ մասամբ, ինչպիսի որ Հակոաթի երջնամիներեքը:

Անցյալի անդուցարժին ծանոթանալիս հնչուութիւնը Համոզվում եւ, որ աշխարհի քաղաքական բնահարթակի վրա քիչ, շատ քիչ բան է փոխվել Հոռոտ մարդկայնութիւնը: Եվ կեն այսօրվա դիրքերից շատ բան Հասարակութի է դառնում անցյալի մեկ, այսպ առափել արդյունափես են պատմութեան դասերը:

«Երկաթն չերկիր» փոխարեւորութիւնը դարձանգրի ազատագրական դաշակը գործիչները մեկնարարում էին միանշանակ. «Պետք է կռուել և ոչ աչլ խոսքերի իմաստը», և պնդում էր, որինքն էր, Մ.թրայեյանը՝: Բայց ժամանակակից քաղաքական պայտարը յայտն է ապիս, որ երկաթն չերկիր եւ ամենագրեղ, ամենաազգու կամ ժամամանդ միակ միջոցը չէ: Երբեք մէկ է ոչ պակաս նմանութեան կարելի է Հասնել, կեն չերեքը աշկի մտաղեց է:

Երբ Հայակից օսմանյան սահմանադրութիւնը (1878), Հայ մտափոխանության մեկ ինչ-որ Հույսեր արթնացան: Իր մտարումներն ու նկատուածները արտահայտեց նաև Խրիմյան Հայրիկը («Ժամանակ և խառնուրդ յուր»): Այստեղ նա և խառնուրդափած առում էր. «Հաստի, Հաստի սի ժամանակ ազատարեք... քեզ ամենիս կու աամ, ժողովուրդ, լուս լեւալ և փակված բերանդ բաց այսուհետե, խոսի՜ր և գրե՛»: Բայց այս խառնուրդութիւնն ամբի շատ առատութեւն տրվող խոստումներին Համատարա ցանկութիւնն էր, որովհետեւ դրբի առաջարկում, իսկ Հայրիկը չէր իրենում իր դարձուրքը, որ ամբի Հիմնադր եւ ու իրաւունական. «Մարդ չէր Համաբար, որ Հինգ Հայրուր տարեկան Թուրքիո պատագած և ամուլ լեւալ երկինքով Հին տշխարհին Համար նոր Մանուկ սահմանադրութիւնն էր մեքը»:

1879 թ. Հայրիկը օգնութիւն կազմակերպեց Վանի սովայներին, Հիմնեց զուգամանուսական գիշերթիկ զարոց: Բնաշխարհում երա ծաղկած յայնմանգիր գործունեութիւնը կառավարութիւնը դուր չէր գալիս, և 1885 թ. Երբյանին փանչում են Կ. Պոլիս, այնուհետեւ, մի քանի տարի անց, Գիւրախան ու խառնադպրութիւնը՝ ուղարկում Երուսաղեմ, որ բաւ հուրան արտաքսում էր:

¹ Տե՛ս է. Կոստանդյան, նշված աշխատությունը, էջ 230:

² Տե՛ս Մ. Խրիմյան, նշված աշխատությունը, էջ 6:

¹ Տե՛ս Բրիտանիոյ Միջաշխարհ, ԴոնալդՄանյանի մտքերը, Երևան, 1990, էջ 66:

² Տե՛ս Մ. Խրիմյան, նշված աշխատությունը, էջ 7:

Իսկ ժողովրդի աչքին դնալով աճում էր Հայրենի հեղինակությունը 1890 թ., երբ Հայրենյան լայնորեն նշում էր նրա ծննդյան 70-ամյակը՝ «Մուրճ» հանդեսը գրելով. «Նա այսօր, որպես և անցյալում, ամենահեղինակավոր, ամենապատկառելի, ամենափաստահանի ներկայացուցիչն է այն դարավարդ, որը մի պտուղբորդի դարձնում է ներսես, մի վրաստանի Բաֆֆի, անհասարկի Գոլոշանին: Ուստի և թեպետ էր, որ 1892 թ. Հայրենի մի առաջին ընտրվեց Ամենայն Հայոց կաթողիկոս:

Եսա ուշագրավ է մի մանրամասն, որ վերաբերում է Հայրենի կաթողիկոսության շրջանին և ժամանակին պատմում է մեծն Կոմիտասը: Գերմանացի մի հնարարից հնարարբերվում է հնագիտական արժեք ունեցող իրերով նրբ էջմանանում երան ներկայացնում են նրբմանին, վերջինս դիմում է թաղմանին:

- Ըսեք, որ նա թանկագին հնութուն մը ունիմ. քանի տարվան կն թաղեք:

- Հինգերորդ դարիմ- փորում է գուշակել հնագետ:

- Անկեց այ հին- Հուշում է կոթողիկոսը:

- Բրիտանի ժամանակավ:

- Անկեց այ հին:

Հնախույսի աչքերը վառվում են հնարարություններից, որ աստիճանաբար փորվում է ողորմության.

- Տեսնեմ, Վեհափառ, ի՞նչ է այդ թանկագին հնութունը:

- Իմ ազգս է- հրաժարվել չելուով պատմությունում է ներխուժել Հայրենի- Բրիտանիան այ հին, Մովսեսի այ, իմ Բշխառ ազգը: Անտեսմ որ թանկագին հնութունը հին քար մը կամ առարկա մը փորելու կելի:

Դրպես է ներխուժել նկատողությունը, զննարկմանական և պատկան արժեքների առջև քարի դրամատիկ մարդկությանը անտարբեր զրահեք անհղձող ժողովրդի նկատմամբ: «Հայրենի վրդովում էր այն հիմնականությունը, որ ոչ միայն ըստ արժանության չի դրամատիկում Հայրենի մշակութային ծառայությունը ժողովրդային քաղաքականությանը, այլև մեծն քաղաքական անանվում են նրա իրավունքները ընդունելով հանդիմոր որ նրա հակառակորդը քաղաքականությանը լոկ գնաս պատճառով ժողովրդության առաջնությունը կաշխատող ընտրություն է:

Եթե ներխուժել գործունեության առաջին շրջանը կապվում էր դեմ ժողովրդի Թուրքիայի ավազակապետության հետ, ապա նրա կյանքի վրեջն տարիները խռովել են ցարական կառավարության հակամարտության գործողությունները: Ինչպես քաղաքական կանաչ են քաղաքականներն »

⁵ Տե՛ս Մ. Խրիմյան, Նշված աշխատություն, էջ 10:

գաղափարները, «Ռուսաստանը ճշգրտում էր Տանկաստանի հետ պետական կյանքի բոլոր առարկաներում... Եվ գաղափարաբար հային վիճակված է ապրել, որ - արև անանելու իրավունքը Հայցից» այդ երկու մահաբեր բռնադատությունների ստեղծողներում «ստատառական ու խոր ծովին միջև» (այս վերջին արտահայտության փոխարեն համարում են նաև մարեր ու զնային կամ սկիզբն ու խորհրդային միջև): Անգղիկոսություն փակվեցին ազգային բոլոր գործերները, 1903 թ. հունիսի 12-ի օրենքով, որը Հայրենի լինելը հասցեագրում համոզում որակեց իրեն «առարկանակ օրենսդրություն», և բռնադատվում էր եկեղեցու գույրը: Եվ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը հերոսական, անհունան լավագույն այդ որոշման դեմ: Նա հասուն կանգնվել հագեթականությանը հորդորեց չենթարկվել հրամանին: Երկուսից Երկրորդին հղած համակում Հայրենի ընտրություն էր, որ Հայ կնեցում համար կենսական նշանակություն ունեցող այդ օրենքն ընտրվել է առանց իր դատության: Նույն համակում անդադարապես լայն լայնատեսում մայր առան ժողովրդական բաղադր արտահայտություններին ստում էր, որ այդ հուշումները միայն ցույց են տալիս, թե որքան տեսլաներ էր ետ հրապարակը, որ մանր պատմի հանգամանք ունի, թե ինչպես դա հակասում է եկեղեցու օրենքներին և ժողովրդի մեջ գործողով ղաղված պատկերացումներին»:

Անհավասար պայքարում Հայ ժողովուրդը հաղթեց իսկապես, և 1905 թ. օգոստոսի 1-ին հրադարձվեց ցարի հրամանագիրը Հայ եկեղեցու դուրսը վերադարձնելու և ազգային պաղտերներ վերստին քանալու վերաբերյալ: Անուական դերը այս հարցում, անշուշտ, ներխուժանին էր: Պատահական չէ, որ Ռուսաստանի Պետական դուստրի Հնտազն ներխուժանները կառավարվել իշխանություններին, որ տեղի են տվել Հայոց չարման առևժեռ, կառավար գալուցվել էին խոսում Հենց ներխուժանի մասին: Դրանցից մեկն ասորիներն են, 1908 թ., դեկտեմբերի 10-ին չմարող չարությանը հիշումներ էր: Այն դեպքում, երբ Կովկասում բոլոր մյուս ժողովուրդները նորման արարողությունը կատարում էին ուսանողներ, Հայերն անհասկանալի ամփոփություն ունեմ պահպանեցին այդ քանը Հայերեն անելու իրավունքը: Սուղիաներ պահանջեց, որ դադարեցվել դա: Չմայած այդ պահանջը առաջարկեց միտնդաման կարտի ձևով, այն չընթերցանված հանդուցյալ Մերտիկ իշխանությանը չեղյալ համարվեց: Անա փաստեր, որ արտացոլում են, թե Հայոց եկեղեցուկան առաջնությունը վերադարձնելու պահանջի վերջույց վերաբերումները ուսանական իշխանության նկատմամբ չի փոխվել»:

⁶ Տե՛ս Մ. Խրիմյան, Նշված աշխատություն, էջ 10:

⁷ «Каме́нный За́мок в Гю́мраке» Армен Ахундов, Тифлис, 1909.

Հայոց Հայրենիքի նվիրական իդմն էր առանձն Հարազատ ժողովրդի միասնական ու միասնակ, հավաքված հայրենի ակույթի շուրջը: Ազգի ունեւր Համախմբման Հայրենական զործր նա կատարում էր նաև կաթողիկոսական պաշտոնադրերով: 1905 թ. մարտի 10-ի կոնգրակով ազգահավաքման Հայրենազարմոթյան կոչ էր անում նվորդարեակ Հայրենիւ. «Արեք, պոս, դուստր ու տորդգիր Հայք, եկեք ու փութադարուք Հայրենի աշխարհ մեք. արեք ու շինեցեք զաղերակն ու բնակեցեք ի նոստ, անեցեք ու բազմադրուք ու լցեք զերկիրն, երկիրն զոր նա մեք հայք մեքոց»:

Հայ մշակութայն ուսումնասիրոթյան, նվորդարում Հայագիտության զարգացման գործում Հայրենիք շատ բարձր էր գնահատում «Միեկիտոս գրավաասակ հայրենի» ծառայությունները: Նա տառնմուտի սերով էր կապված իր «մեկուսկեց ու սնեղուսկեց» Անանյ Ավրանի հետ, որի հիշատակն նվիրեց զայրէն հոգավորված մեկը: Միեկիտարյանների նման նախանմանկեր Հայ կյանքի, մշակութայն ստեղծելիս ներման Հայրենիքը իր բորանգիր աշխուժով ծառայեց Հայ դպրոթյանը, երեսուսարդ սերնդի կրթությանն ու դաստիարակությանը, ու իրավացի էր մայկեապին, երբ հաստատում էր. «Կրթության ու զարգացման եռանդը, որ արդ կերևա Հայասանի մեջ, Հայք կը պարտին մեծ ծառսր եռանդուն առաքյալ, հայրենս սեր ու բաշ զրոզ Մ. Մերմյանի»:

Մերմյան Հայրենիք իր ազգանդաատ գործունեության միկ ու բարբրոտ հանապարհին առաջնորդելի էր իմ սեևուսն զաղափարով, ազատագրող Հայաստանի բունասիրության ներանդակը, աշխարհով մեկ ստեղծած հայրենի հավաքելի Հայրենիքում, հոգեւոր ու նյութական բուր ումեր կենտրոնցելի երկրում ու սակցելի այնպիսի պայմաններ, որ այլեւս Հայք չհեռուն իր դրեախառնման ոստանից, նրան տանջում էր այն պարագան, որ գեղելի հարկադրված թողնում էր իր սրբազան հոգը ու գնում բախտ արժույթ օտար երկրներների տակ: Գաղթավայրը, որքան էլ բարգավաճ ու խառան նայի, պտեղծիտու հայի համար դրսխառմայր չէր կարող լինել:

Անս ինչու Հայրենիք մեկ ու թանց չէր խեղաժող բուն երկրում գործադելու: Հայոց սամանադրության բնմուտ թնկուղ նմազուցուք բարեւարդունները հասկանալով հանգեմը, որ Թուրքիոյ ողորմածության ընդունված սահմանադրական կանոնները հային լրարմեք ազատության չեն ապահաված, գործունեան բալլերի էր դնում Արեմայան Հայաստանում զարդցներ, մամուլ հիմնեմու, իսկ պատարարության տարերների լծելու: Բնաշխարհ բազում խեղերների լուծմանն ու զավառահայության հոգեերի զարմանմանը: Նյութեւր բուն Հայրենիքն էր, երկիրը: Գաղթ

խորքի խեղիքը աճանցյալ էր: Եվ պատահական չէր, որ Կ. Պոլսի (արեւմտահայրթյան) պարտիդերքի հային գունին նա ընդամենը չորս տարի մնաց, դոճնետ ի գորու չեղավ Պարոսմ մգարան աղգալին սահմանադրական իրաւությունների ուշադրությանը հեւափոր ու տառապող հայկական զավանների վրա կենտրոնացել, գործնական հոգի վրա դնել նրանց ազգայն մասնագությունները, ուղղել դեպի երկիր, մյուս կողմից այդ իշխանությանները, երեսփոխանական էին շահագորդությունների ու առաջա բանավեների հոսրից բշմած, սահմանադրության տառնի կպած չկարացան հասկանալ Հայրենիք մեծ հոգին, որ արտփում էր երկրի ու ազգի յամբեր: Նրանք զուհ էին Մերմյանի, որովհետև, Հակոբ Պարոյանի գիրակ բեւութագրությամբ (որ միշտ էր հասկացել Մերմյանին), Հայրենիքը յարգարժեց Սահմանադրության կետերը, ստորակետներ ու բուլները: Հայրենիքու Մերմյանի այս գործնկերպը ու զաղափարական ներուժները, սկսած գեւա Վարդազ վանքի ժառանգորդուց վարձարանի ու «Արետի Վաղարշական» հանդեսի հիմնադրումից, հոգ նախազատուսնցին հասարակական-գրական այն շարժման համար, որ 1890-ական թվականներին հայտնի դարձավ «զավաասակ գրականություն» հորդորումով ու փոքր ինչ ակելն ուշ մնալորից իրեն գրական հոստեր: Բացի վերք հիշատակմանից Մերմյանը գրել է կրոնախմաստարանական երկեր («Վերջին լորթն ու Մայր հաս»), «Մարգարիտ Արքայութան երկերից», Հրադարարանական պատմական հորդմանից («Ժամանակ ու խորհուրդ, Թաղարայց եղով», «Մրադեր բարեկրմանի» ու այլն), բանաստեղծությանը, որեւ նմափոփում են «Վերջուրդի ծալներ» ժողգածակ մեջ, «Ողբացող խորեցներ» քերթվածը, սակայն նրա մուսքը գրական առաջարկ նշանաւորելի առաջնկապա «Գապիկ ու Թոռնիկը» երկով (1894), որը պարունում է կենդանի ու վառ պակկերնի Վաղարշականի գլուցական իրակախությունից, կենցաղի ու ավանդույթների նկարագրություններ, բնության սեռանները, ժողգրգական խառն ու գրույցներ, փխխտաբայական իմաստություններ, մամանակ, կյանքի ու աշխարհի մասին: Չնայած արապացում էր 1860-70 թվականների իրականությունը ու բովանդակում այդ մանախաղընի միասունները, «Գապիկ ու Թոռնիկը», սակայն, արձագանգում է նաև զարալիքին հրատաղ խեղերների: Ավելին, իրեն գրական կրույթ, նրա երևան գալը համընկնում էր «զավաասական գրականության լարգացման նոր փուլին, որ նշանագործում էր անցումը դեպի գեղարվեստական գրականություն»:

Ամեն ինչ կարելի է մեք բերել, բայց «հեթ գրկիխ քո մառանգած հունք», Գաղիկի առև ու ակույթ կը բանգրեն:

¹ Տե՛ս Մ. Արթիմյան, Նշված աշխատություն, էջ 15:

«Պապիկ և Քառիկը» երիմյանի պատգամն է Հայ ժողովրդին անբաժան պահելու սերը հայրենի հողի նկատմամբ, չհեղու այն: Մեծ խորհուրդն անպարտական հայրենասիրակի Պապիկին նաև հետևյալ տողերը: «Ս մեռիմ երթամ զերեզման է և այլևս չկարիմ խափի մեզ հետ կենդանի բարբառով ու զրով: ահա կը թողում մեզ զիրի իրեն մշտախոս կտակ և չըշատի, որով միակ նպատակն է, որ Հայն յուր հայրենաստիք հողն չըստփնի, զի յուր սովորական ժառանգությունն է դրախտի երկիր» ու պետք է «զորեկ զերկիր և պահել»:

Որքան էլ անիրականադար էին ուղղված ու հեռամեաց Քառիկի և հորատակն Ռուսաստանի պաշտաններում հայրենի եղբայրի վարչախնայության իրականացման քննարկները, այնուամենայնիվ մեզ համար միայն թաղ են ու պատմության մեջ մնալուն երա տեղահայտեցիք եվրոպան ու գործնական ուղիները խաղաղից զուրա կորցրելու հայտնաբեր, քաղաքակրթության ուղի մղելու և հասնելու ազդանքի անհիմաթության:

Միքայիլ երիմյանի ամբողջ կյանքը որոնումն էր իր ժամանակի հայ ազգայնության արդարության: Նա դառնում էր արժանազան, որ քաղաքակրթությանը հղեն մահ էր բերել, դեռ մարդուց համար ազանության գործիքներն էին հնարել: Բուն և համազոր չունին աշխարհի տիրապետներ և գիծադրական, գիշաղի նման առաջի վերա կենցած կը փչան, կը սպանան, և ինչ կը խնդրեն պատերազմ: Որն է «գարմանը այս մեր հիմունք և թշվառ աշխարհին», և հարցում էր մեծ մարդուց և պատասխանում, «Ընդհարմությունն ու միտքան գործությունն»: Պայմանական գործը հավատում էր որ չուտով պիտի «մեռնեն երթան աշխարհի երեխան խռովարար և անոր զար տիրապետող ուղիներ», և արդարությունն ու խաղաղությունն պիտի հաստատվի, և ազատ ու երկանիկ մարդկության քնտանիքի լիբերալ տեղում պիտի լինի իր ժողովրդի: Այդ նպատակին է ծառայեցել նա իր գրվելը: Բացի արդարության և ազատության իդեալները հաստատելուց, հայրենիքի ու ազգի բարությունից, երիմյանը կարևոր էր համարում նաև ժողովրդի պատմական ավանդությունները գրի առնելն ու ժամանակին պահ հանձնելը: Բնորոշ հանդամանք ևս վառ հայրենասիրական կրքով շնչող երա երկիրը գրված են Հայ ժողովրդի երկու հատվածին հավասար պես հասկանալի ու մոտ լեզվով: Չնայած առաջացած տարիքին, նա օգտագործեց հարմար պահերն ու առիթները իր ժողովրդի փրկության խնդիրը միջազգային առյաններում բարձրացնելու համար: Մահվանից մի քանի ամիս առաջ նա պատվիրակություն ուղարկեց Լահենի (Հասպա) խաղաղության կոնֆերանսին հայկական հարցը քննարկելու խնդրանքով, ապա դեմ ավանդել հնչեց Անդրալի թաղավորին և ուսուկան ցարին: Նա կենցածքի մահկանացուն 1907 թ. հոկտեմբերի 29-ին:

1907 թ. նոյեմբերի 15-ին «Մերբայր զը Ֆրանսի» մեջ ապագրված լահաստականում Արշակ Զոտյանյանը գրում էր. «Երիմյանի կյանքն ու սիրով սովոր հաստիք մը եյուր կը կրնան կազմել, և այդ հաստիք որ մը պիտի զրկի անշուշտ, և պիտի ուժփոք» ամենայն ժանրամասնությունից այդ եղանակ զանգեին բարձր գններ, և թերություններն այ: Այս հոգվածով մեր նպատակն ունենին հարգանքի և երախտագրության պարտք մը կատարել այդ մեծ Հայուն հանդեպ:

Նրա կյանքի և գործունեության ուսումնասիրությունը, նրա՝ հայրենիքի և իր ժողովրդին բուրնամեղեր ծառայելու օրինակը այսօր էլ վարակել է դաստիարակել մեր դուրիք սերունդներին համար: Երախմբ նա արժանացել է իր ժամանակի և հետագա սերունդների հարգանքին, սիրուն և գաղափարներին: Ժամանակի հոլովումում նրա հիշատակը ոչ թե խառնում է, այլ պայծառանում, որովհետև, իսկապես, Օրմանյանի խառնելով մեր ժողովրդի և սանգիչն եղած է ազգասիրական և հայրենասիրական պայծառներուն, որոնցմով ազգը տողորդեցավ 50-60 տարիներ ի վեր»:

Նրա մեռնելից 190 տարի անց արևն հիշել Հայ եկեղեցու արժանավոր հայրանա Վազգեն Առաքելի երիմյանին տված գնահատանքի խառնելը. «...իրեն անեմադիր քաղ Հովդապես, իրեն Դաստիարակ Հայ շինականի, իրեն նվազող հայոց դարավոր վախ, իրեն Ռահվիրա հայրենայազ ազատության»: Եվ հասկանալի է, որ այսօր էլ նա մեզ հետ է, անկասկածաբար կենդանի գիծարին ճանապարհին «երա ողին կատարունի հայոց սիրահր երկնականություններ, հայտարար և հույս ներշնչելով մեր ժողովրդին, լուսավոր նոր հորիզոններ բանակող գեղեցիկ ապագան»:

Ներքինի տեղամասերին: Դամասկոսում նրանց բռնի կերպով մահապատժապետներին են: Գերագործարմանը մեկ է եղել նաև Խորաթ Գաղթինցի իշխանի որդին՝ չորսամյա Վահանը: Վահան (-յան) վերադառնալով ապաշխ Հիշատիկության մեկ չի մարել իր Հայրական ծաղույմը: Վահանը ուսումնասիրված մեկ բացառիկ ընդունակություններ դրսևորելով՝ գրավել է խալիֆ Օմայ Բ-ի (717-720) ուշադրությունը և նշանակվել արքունիական աստիճանագրի պաշտոնում: 719 թ. Դամասկոս այցելում Ե. Հովհաննես Գ Օմեյյեի կամերկոս (717-728) ի շարք մի բանի կարեորապես Հարցերի, խնդրել է չորբընդյալ խալիֆին՝ թույլ տալու Հայ գերիների վերադարձը Հայրենիք: Ի իշխանական իրավունքների վերականգնման պայքարվելով Հայաստանի ժամանակ արար բարձրաստիճանի պաշտոնայա Վահանը, զոչացել իր վաղ դեռահասության անգիտակցից տարբերված կրոնամոլությունից Համար, աղախարել, դարձի եկել, այսինքն՝ մերժել, ամուսնացել Մյուսեյաց գլխավորներից մեկի Հետ, որին Հ. Անանյան Միստանհի Հիշում է՝ Օմայ խալիֆի մահացի Հետ՝ 720 թ., արքայական իշխանություններից մեկին են փոխել խլամուրաց Վահանին: Վերջինս պաշտոնության Համար արշուկ է 20 կիլոգրամի ուղեկցությամբ Հեռանալ Բյուզանդիա: Բայց հանապազվածապես Հայաց ձորում, Վահանը, մտածելի լինելով, կնոջը թողել է աներաջ առել, ինքն անցել Հաստան: Մեկ տարի Հետ փրկարարել է Հայաստան՝ Առաքածուն զավառ՝, ապիկի սուսյոջ Հովհաննեսից: Դամասկոս միջնորդներից զրկված, ուղեկցվածներից լրկված, աղքատի կերպարանը առաջած Վահանը փոքրել է աղալիկից Հայաց իշխան Արտ Բագրատունու (732-749) Հայրապետի օգնությանը: Այդ նպատակով նա գնացել է Վաղարշապատ քաղաք, Հանդիպել Դավիթ Ա Արտանյանի կամերկոսին (729-741), որ բոլոր Հայության մերթել է նրան՝ սուկ խորհուրդ տալով Հեռանալ որեկ անպատճուրկներից փնտ չպատճառելու: Համար:

Մ. Օրմաշյանը նկատել է, որ Վահանը քահանայապետին էլծիվածուն տեսել է մի ինչ-որ անակալ օրվա առթիվով, բանի որ Հայրապետական Եթուստիտը փաղուց Կոնի մայրաքաղաքի էր (484-ից՝ Ա. Մ.), իսկ վեհապետն իր գահակալության ընթացքում Հաստատվել էր Կոստայք գավառի Հայքին Արամանք գյուղում:

Վերահաս ձեռնեկ Արադոտոտուն անգիպանելուց Հետա Վահանը 730 թ. զարմանք մի գրասալարք մարդու ուղեկցությամբ, որին որպես փոխարարության վերաբերվել իր կնիք-օսկի մատանով, Հասել է մի մեկաստանի

Նրանց գաղափարում, ինչը Մ. Օրմաշյանի ենթադրությամբ ինչիսերի փառք է եղել: Բայց մեջ ամեն Հետ աշտան ճանաչվել է, և գաղափարի իշխանունը են փանախանները, երկուցիցով արարաբան իշխանություններից Հետ ինչիսերից ունենալուց, իր ճանաչողությամբ տեղի կրոնամոլություններից զարնացած Վահանին Հաստացրել են, որ իրենց մտաքի Հետուն: Դրանից Հետա Գաղթինցին դեպքել է որ Գլխավորապես Առաջապար եւ ի սակախամարք տեղի, անցուցանելով գաղաթին մինչև ի Խոն աշուն, (այլ խմբագրություններով՝ մեկ տարի՝ Ա. Մ.) եւ անց առաուել բան զառախին հանել պահալ եւ աղալիքից, թուխուն եւ մեքիսահանգեր, միավերաբան, անթուլախան արել եւ աշխատանքում ձեռնա, իրեն գյոյո ձարու ի եղչերու: աղքատից փափաղելով եւ կերակուր բոլոր արքան Դավթի՝ գծիկեր եւ զարտասան արարելու իրապուն եւ յառաքելու, եթե՝ Հետ է չեղրահար Հաստատել զբոլոր, բան թե կերակուր: քո՞:

Մ. Օրմաշյանի կարծիքով, այդ անհայտ անապատը Թեղեկյաց ուխտն էր նեղ գաղափար: Արտեղից Վահանը մեկնել է Գերաբուրդի գաղափարի Բարեկյանց փառք, որտեղ չեղծ աղալցուլթյուն է գտել վանահայր Սողոմոն խորագետից՝

Գեղամա երկրից վերտառել վերադարձել է Արագածուն՝ Սուգի կամ Սուգի վանք՝, որի առաջնորդը Հովհաննեսն էր: Այս մեկնաստանի անվան կապուղիությամբ Ե. Հափաղարյանը նշում է, թե Ե. Վահան Գաղթինցու վկայաբանության մեկ Հովհաննեսից արքայից Կոնի վանք է Միսիլ վանք, որ, բոլոր Զառաթիս Սարկավաթի, Լուսավորչից Հետա առաջին վանահայր Միսիլյանի անունից է առաջ եկել: Այս Միսիլ անվան ժողովրդական սուսգառախությունից առաջ է եկել Սուգի վանք անունը, որ իրեն թեղ է գործածված գրախանություն մեկ է ապիկի շատ բերանից բերան անցնելով Հասել մեր օրերին...

Մյուսով, ամենայն Հավանականություն տեղանուն է, այն փայլի անունը, որտեղ չինվեց վանքը և որին այժմ կոչում են Կարթիկ Կառաչարթի՝

Մեր կարծիքով, Հովհաննեսից անունը կամ Սուգի վանք է կոչվել այն պատճառով, որ այդ մեկնաստանում Հովարթում էին իրենա հնգանվանության կողմնակից կրոնամոլները, որոնք Հեռանելով առիտառական կյանքի կանաններին՝ առաջնորդվում էին նաև ժուկկալության և սակավալան

¹ Աղագատում, սյուն 997-998:

² Տես Դամոստոսին եւ վկայաբանություն Կահանյա Ողեկցույ, Սաստնագիր Դայոց, հտ. Ե. Անդրիան, 2007, էջ 995, այսուհետև՝ Սաստնագիր Դայոց 2: Աղագատում, Ա. սյուն 998:

³ Սաստնագիր Դայոց, Ե. թ. 922:

⁴ Սողի վանքը (Սուգի վանք) գտնվում է Սրագածոտնում: Տես Ե. Հ. Հափաղարյան, Ստ. Սեղիք-Մանչյան, Է. Սարգիսյան, Դայառաթի և Խաղալից չորսմեկի տեղանունների բացատր., հտ. 4, Ե. 1998, էջ 708:

⁵ Հափաղարյան, Կոմիտասի վանքը և Սրագածոնագրությունը, Ե., 1948, էջ 45:

¹ Լույս տեսվում:

² Մ. Անդրյան, Երկիր, Գ. Ե., 1968, էջ 511:

³ Մաղարյան արքայա. Օրմաշյան, Աղագատում, հտ. Ա. Ս. Եթմաթյան, 2001, սյուն 996, այսուհետև՝ Աղագատում, Ա. Ս. Եթմաթյան:

⁴ Լույս տեսվում, սյուն 997:

տալիան սկզբունքներով: Եղեալով ժխտանքի կողմից սուղ անձամբերի սակավ պատգործումից էլ առաջացել է զերտհիշյալ տեղանունը:

Հովհաննիսյանների Գողթնացին, արաբական կենտրոնական իշխանություններից հիմնված զնապահունիսյանը Ասորիք ուղեորվելու ճանապարհին, այցելել է Տուրուրի-րան Կուհանդի Բղնաւայաց զամառի Արմին քաղաքի մոտ, Միփան լեռան տառապած գտնվող Երաշխավորի վանք, որի առաջնորդն էր Վահանի Կահա-տալիսյան պատմության հեղինակ Արապապող վարդապետը¹:

Վերջապահ Հայաստանից դուրս գալով՝ Վահանը Հայկական Միջագետքի վրայով (737 թ.) Հասել է Ասորիքի (Մերոյի), Ռուսափ (Ռուզաֆա-Մարզիպուրի) քաղաք, որտեղ ալյալ պահին գտնվել է Հիշամ խալիֆը (724-743): Աշխարհակալ ամիրապետը փորձել է Վահանին համոզել՝ հալ գալու իսլամ կրոնին, ստիպել անպաշտ. Գողթնացին համարձակորեն խոստովանել է իլ Հաֆսան առ Քրիստոս և Կահապալիս:

Այն հանդամանքը, որ Վահան Գողթնացին 734-736 թթ. եղել է Հովհաննիսյան ճյուղ, խնդրեց, թնդեց զանգում, մեղ իմեք է առից են-թաղելու, թն նա իր թաղապետների հանապարհին՝ Արազգածածու-Ներով Նեյ-Արազգածածու ուղղությամբ եղեակեցության նպատակով մի առ ժամանակ մեկուսացել է Կորմուշների ձորում, ինչը հեռու չէ հիշատակված վայրերից:

Հայ կեղեցիկն սուրբ Վահան Գողթնացու հիշատակը նշում է «Եղեալից» կոչվող տառերի շարքում՝ Վարդապետից հետո երբորդ կամ չորբորդ կիրակիին Հաշորդոդ երկուշաբթի, երեքշաբթի կամ Հինգշաբթի է տարեկիրակները հետ կապված, նաև սուրիլ արքի, երբեմն էլ այլ արքիի հիշատակի հետ, իսկ Հայաստանիցները նրա մարտիրոսությունը դնում են ապրիլի 14-ին, երկուշաբթի²:



Եղևնալի ձորի քարայր-մատուցներ և խաչքար

ՏԵԼԵՎԻԶԻ ՀՈԳԵՎՈՐ-ՄԵԼԱՌԻԹԱՅԻՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԳԵՂՈՒԹԻ ԽԵԴԻՐԸ

(ԸՍՏ ԿՊԵՐԱՆԻՑ ԴԱՏԱՌՈՒԹՅԱՆ ՎԱՅՆՆԵՐԸ)

Լ. Սահակյան

Մ. թ. ա. III-II հազարամյակներին հայկական լեռնաշխարհի հարավային ափամասներում (Մոփ, Տարն, Աղմիր, Մոկր, Կարգուր), բոս Ժաթուկայան պեղումների, Թաղամանքի երբեմն ուղեկցվում են միև իմբեքեքով, միև զահարեման նշաններով, միև զալամաունքի են բուժման հնարքով: Նշված վայրերում միարուսուսյան ժամանակաշրջանի համար է վկայում հույն զորավար Քսենոֆոնը «Անաբասիս» գրքում նշելով, որ պարսից արքայի համար իբրև առաջը Հայաստանում բուժվող միև զալամաունքներից փաթ էին, բայց ափին աշխարհ: Իսկ ծանցվող 2000 տարի առաջ եղած վիճակն է արտացոլում Սուրբարևը, որի համաձայն Հայաստանի ստորագր ամեն տարի Միհրանյան տանին Արեմինյան տերությանը էր հանձնում 20000 զորավար: Վառն Ժողից հարավ ընկած գավառներում եղած հայկական տեղանուններում, որոնց գլխավոր զորավոր աղբյուրը V դարի II կեսին ստեղծված «Աշխարհացույցն» է, ուղղակիորեն զուգանվել են երբեմնի միարուսուսյան զորավորների հիշատակից: Օրինակ, Տարնում՝ Աղապուրի, Ռուսուրիում՝ Երվաթ, Ամենակարգում՝ Միսալի վանք և այլն: Սակայն ափին Հին են «մի» նշանակող այն տեղանուններ, որոնք կապված են «էլ» արմատով, որովհետև հայրենի վաղ ժամանակ, նախազարաթը լիցվում էլ էր նշանակում էր «մի», ինչպես Նիկիթուրյանից նախալիցվում կամ մայր լիցվում և նրանից սերված որոշ լիցվից լիցվածներում (Էյ, Օս, Օսյոլ և այլն): Այսպես, միայն Մոկրաց աշխարհում «Աշխարհացույցը» կողք կողքի տեղադրում է երեք զավանքներ՝ Կարնաթում անուններով, Էյաթ, Մյուս Էյաթ և Էյոց զավանք: Վերջինս ուներ եռև հնաապաքի զուգանքի մեծություններ՝ Մամոտաթ կամ Մոլաթ-կոթ (պուցն Ասպակի՝րում): Մոկրաց կամ Մայնկաց երկիրը բաղկացած էր 9 լավանքներից, որոնցից կենտրոնը Մոկր-Առանձնակ, ապա Արքայից գալու, Զերամոր (Զերմ գետով), Արգատաթիտ (պուցն Գրասաթի՝ա) և հյուս-

¹ Ազգաստուծ, Ա, սյուն 966:

² Նույն տեղում, սյուն 994-1003:

³ Տե՛ս Քրիստոսյան Դաշախան հանրագիտարան, Ե., 2002, էջ 950:

Նկո՛ւ Ա. Քրոնիկյան, ՉՊՈ և Էջ ՊՈ Շափի պատմաճանաչարանի համատեքստում, - Դաշ ազգաստուծյան և Կուլտուրայի ինդիկցիոն, Եր., 2006, էջ 33-40, Ա. Петросян, Армянский эпос и мифология, Ереван, 2002:

⁴ Այ ժողովրդի պատմության քրիստոսաշարա, Եր., 1981, էջ 168:

⁵ Արաթում, Աշխարհագրություն, XI, 14:

սխուժ՝ Առուսեմից, Միկա: Ջարժանուկ կարելի է, որ զազառանակները երբեք մասը կազմված է «էշ» արձատուով, որը մեկաց է Հայոց մյուս բաղադրանքում գերելն 2000 տարում արդեն նշանակում էր ավանակ, իսկ գյուղի տեսակը՝ ցիւ, որից կազմված է Ջարոնի Ծրոնք տեղանունը: Բանն այն է, որ Մովսես աշխարհի գորշակտն բաժանուկը եղել է Արշակունիների սբաթ, ինչ-որ տեղ արհեստականորեն: Իսկ բնական բաժանմամբ Մովսես երկիրը Ռշտունիքի, Ակնի, Անձեաղցիքի, Կորդուքի Հետ կազմում էր մի ամբողջություն, որն անուղղակիորեն արտահայտել է պատմահայր Մովսես խորանային:

«Իսկ Մովսեսին ի նոյն դատակն գտնալ այր, որ ունէր ընդ իւրեւ սրիկայս քաղաւս, նախարարութիւն Հաստատէ: Նոյնպէս եւ զԿորդուցիւ, եւ զԱնձեաղցիս, եւ զԱնկացիս ի նոյն դատաւացի»:

Ավելացնենք միայն, որ «սրիկա» բառը փոխառյալ է առքերեն լեզվից և նշանակում է մերկ, անկր, ազրաս: Նման սուղ և մյուս բնակավայրային պայմաններում ապրող ժողովուրդը ազրաս էր լինելու, բայց և համարվում իր նախարարի կամ թագավորի շուրջ: Նրանք մեծամասն ապրում էին քաղաքներում և անեակներում, ինչպես երևում է Հենց գաղտնանուններից՝ Անձեաղցիք, Բշտոյ, Մյուս Բշտոյ և այլն:

Ահա նշան բնական - կլիմայական միասնական տարածաշրջանը գերազանցում նաև իր վարչա-քաղաքական ամբողջականությունը X դ. Արտաշեսյանների թագավորության մեջ, երբ Հելլոյալ զավթանները միաժամանակ նաև եկեղեցական մեկ թեմում, որի գլուխ էր կանգնում Արտաշեսյանների իշխանական տոհմի Մովսես ճյուղը (Դավիթ, Ստեփանոս եպիսկոպոսներ և այլն): Այդ միասնական երկրամասից մեկնեցին ուշիկոթի խոշոր ահառատ-կառավարները, որոնց շնորհիվ Հայ ժազակյքը և Հոգեւոր - քաղաքական կյանքը ապրեց իր ծաղկման ու զարգացման բարձրագույն շրջանը: Համահայկան Հոգեւոր կյանքը, կարելի է ասել, Հովհաննես պատմիչ-կաթողիկոսի Հետ մեկն էլ զարկ գերել ղեկավարում էին մեկացի ու ուշուտեցի զորմիկները, որոնցից մեկն ու Հաշտակ էին հատկապես Անանիա Մովսեսի և Խաչիկ Արշարունի կաթողիկոսները: Իսկ Մովսես-Անձեաղցեաց միացյալ Հոգեւոր-մշակութային միջավայրի մեծագույն մեծանքը, ոչ միայն Հայոց ազգի, այլև Համայն բրիտանոս մարդկության տեսանկյունից, եղավ Գրիգոր Նարեկացին՝ Անձեաղցի նախորդի որդին, որը մեկն էր Համազգային հետաշուք արդեն սրբազան էր իր Հայրենի երկրամասի ժողովրդի կողմից, դր համար էլ մեկն ևս որ սուրբ Նարեկի ժողովրդական պաշտամունքի Հետք:

ը զազազանից են այդ շրջաններից սերված բնակավայրերում, այդ թվում և Հատկապես առաջին Աղարաւում:

Ներկայիս Աղարաւի միջուկը կազմում են Մովսես երկրի Բշոյ զավթանի Աղարաւը գյուղի գերբերանները, որոնք դեռևս ուշ միջնադարում գերազատառվել են նեղ զավթանի Քասախ և ալլ գյուղերում: Ավերում գալիս գերանմանից Աղարաւը, ապա այդ զավթանիներն Քասախը, արդեն եղակի թվով՝ Աղարաւ: Դեռևս 1644 թ. Համառարար Նեղում զգված մի ձեռագիր ժողովածուի (ՄՄ. ձեռ. 2180, եր. 416) գրելը՝ Մահալը, ավանան նախահանությունը ներկայացնում է իր շրջանի գյուղերի ցուցակը, որը մեկընդմեջ ենք ամբողջություն:

Այդն են անուններ Նեղ զավթանի, որ ասի յԱղարաւը: Ի վերայ Քասախ գետին անանցն, ըստ անունի գետուրի, կոչի և գետնի Քասախ:

Ցաղնկ	և	Անկնկ
Արագածու՝		Ճանձկան
Թաղաղու		
Աղբերակ		Չորագույն
Փալիկալու		Փուլպալու
Ճերմակ վանք		Գուլպալու
Ալաղույակ		Եղիկալույն
		Փամբիլու ասի
Խոտավան		Երգատուն
Բուլիշնէ		Դալարբուլ ասի
Վարդենուտ		
Շիրիկալն է		
Երինանուտի		Մատալի չեն
Դարարալանի		
Աստուածնկալն		
աստ է		Մալաղաւում
Ագնա գեղ		յայն կոյս իկ(ս)իսալուդան
Եզր է աննուն		լերին
		է Մուրք ունուն Թնդնիկ

¹ Մովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց, Բ-Ը:

² Ձան որ մտադրում գրադանմանը տրված են երկու այլանակով, ինչպես և մեքերվում է միակնակ պարզ չէ՝ առաջին երկու անունները պետք է ասածով՝ Աղարաւ, քե միայն, որպես մեկ

Ամենայն բերդաբույսը, որ կան յայտնյա և յայնչկոյն երաստիք մննդ գնաւոյն. Յարմարիքն զոր Արմաշիւ շինեալք, բարձր քան զնա Սուրբաթիւն քաղաքն և բերդն, ի վեր քան զնա Աղջկապէշն է, ի մէջ երկուց գետոցն Ախուրանի և Երասխա խառնուածքն, ի վեր քան զնա Մարմիւ և Օգնուռ: Հանգել իրերոց նւթան (Երբ՝ո՞ր) քաղաքն, ի վեր քան զնա Բաղվան աւանն, զոր Երուսնոյ վանն կոչոց շինեաց: Ի վեր քան զնա Գողէ բերդն է, ի վեր քան զնա Մրէն քաղաքն է և Տափառաւ բերդն է, ի վեր քան զնա Մաղղղերդն է, ի վեր քան զնա յԱնն քաղաքն է, ի վեր քան զնա Երիզափուն բերդն է, ի վեր քան զնա Կարուց քաղաքն և բերդն է, ի վեր քան զնա Հաստեղաբն բերդն է: Միաճառու ամենայն եղև ժԳ (13) բերդ»:

Սա նշանակում է, որ Շահ-Աբասի Համառութեամբ բռնադատվիք ճառ 17-րդ դարի առաջին թուղթում առկա է ունեցել Նիֆի վերաբերմունքով Մակայ Իշոյ գաղափից, դատելով վերադասումից, Հատկապես Աղարանց գյուղից: Հատկանշական է, որ Մակայ գրիչը պահանջ է ունեցել կազմակերպման իր գաղափարի գյուղացիների՝ Հին ու նոր անուններով, դրանով անուղղակիորեն արտահայտելով իր հոգեբանական - ճանաչողական գիրբորոյունը դեպի նոր յուրացվող աղաքների անդադրաբնականը:

Մակայ Աղարանցը եղել է գաղափարային կենտրոն, և իր անունը տալիս է տեղի իշխանական նախադասի՝ պալատական Համայրի բախար-թյունը, ինչպես ենթադրվել է Եփրեյանի Բնաշխարհիկ թաղարանում: Մակայն բռնակ ունի Հին պարսկական ծագում՝ *Aradanta*, որը նշանակում է Հասունի սյունակներն սրահ, և որի աղբյուրն է Հին աշխարհի պետություններում շատ մեծ էր, որովհետև Հին ժամանակներում արքունական պալատական ճարտարապետության մեջ այն մտադրվել էր: Ի դեպ, Աղարանի Հնա առաւուժով անմիջականորեն առնչվում է Մակայ Աբարանց գաղափարակաւուքը: Վերջապես պատահական չէ, որ 10-րդ դարի վերջին թուղթում Աղարանքը բնական առանկորդափայտ էր և Հնկն արնակն էլ կուռուցիցն ու չքգործն ամփն 983 թ. Աղարանի ու. Խաչ գնական Հատկի իր կենդանիներով: Սրա խնդրառարկ բաղաձայնը ենթա էրն Առաքալուրի Թաղափայտն ու արքերի տեղերի իշխաններն ոչ միայն Հայաստանից, իսկ Բյուզանդական արքայալից եղբայրները ուղարկել էին ամենախմբի յո՞վեր: Տիրով խառնափայտի մասնիկով սակի խաչ և այլ արքազան մասուրներ: Այգքան երևելի իրադարձությունը Ստեփանոս եպիսկոպոս

ինքնորոգ Հովհաննուցն է Գրիգոր Նարեկացին՝ իր նշանավոր եկեղեցական եռադրությունի՝ նվիրված Աղարանից խաչի պատմությանը, խաչի տվեալին և ու. Առաքմածման (989-90 թթ.): Հնապալատն Աղարանից ու. նախի մասին վերաբերում է Թովմա Արքունու: Պատմությունն առան Արքունուց երկի Անանուս Հարունիսոցը: Իսկ Գրիգոր Նարեկացու գրածը պաշ ու. Համառոտ վերադասումով է Հովհաննես Բրգուինցի (XVI դ.) Եստիկի Վառնիշու գյուղից, իսկ վերջինիս աշակերտը՝ Միմեն Աղարանցին, այդ ամենը վերածել է չափառ, Հանգավոր պոեմի: ԱՀա ու. Խաչի գաղափարն վերաբերումն ըստ Հովհաննես Բրգուինցի: Պատմությունն առանկոր ու. Խաչին, որ պարզեկեղա: Ի Թաղապարցն Յուշուց Վաչի և Կուսանցեայ և բերեալ եղավ ի սահմանա Մակայ» (ՄԾ, ձեռ. 5128, Թ. 235ա-236ա):

ԱՀա և մի եմաշ վարդապետ Միմեն Աղարանցու ոտանավորից.

Մատուռ եղին ի Քրիստոս
Եւ յայլ սրբոց շրթնապանց
Հանդերձ ցորոց քիւրաւորոց
Բերեալ եղին վայր Մայնկաց

Եւ բնիկ գիւղն ին Աղարանց
Ի Յրծրուրն քարուն շինած

Ի ինչպէսն Խաչին արանց
Ավանդութեամբ առ մեզ հասած,
Թէ յուստուռ Հայաստանեաց
Սուրբ Գրիգոր ի Պաշակեաց
Նախ առաւ առաքալն իմնաբնկեաց,
Սուրբ Կարապետ վանուռ կերեաց,
Ծղաւ: Դաւիթ կայ թաղաւ: ...

Ի դեպ, Միմեն Աղարանցին, լինելով իր ծննդավայրից Հնու, Կորոտից էրում Հնապարկությունից վրա աղալում իրեն Հովհաննուրոգ Աղարանցին ու. նախի մասին և որոտարքումն է Մակայ՝ բառի Համանիլը՝ Մայնկաց, որը մինչև այսօր բանավորությունն անտեսիթ է մտաց իր նշանալիքում: Բայց պարզվում է, որ Մակայ, Մակայ գրական անվանումներից լուգահնո գրապես անգագիները իրենց զգմանքներում երբեմն կիրառում ին բարբառային տարրերով՝ Մայնիկ, Մայնկաց, որը Հատկապես էր Դյու իրենց՝ այդ բարբառը կրոնականի՝ պնած Գրիգորի, Նարեկի և

մեկ գրաբանում, մանավանդ որ Յուրալու անունով ալ գրվելու և կան, ուստի հնապարկ է արժեք պարտավորվում է իրեն Սուրբաթ Թաղալու, քաղալ, տարտունակ է վնապանում մեկ թը թև առնելով գրաբանում: Լուգանալ մանավանդ էն իրալ տակ գրված եղևեղալ գրաբանումն իրեն, Խեղմանային ծանոթանալով ծանրան հայեթն և Տրդ քաղերեն անվանումների համալու տալիսանալուքան: Այդպիսով, կատաներ ինք զուր պաղմանալում, ուր զուր՝ ծանոթանալում:

Խաղարանվում է ԵԴԴ Առաքմածմանության Զուրկությունի տարբերում, Կ. Ա. Երևան, 2006, էջ 36-39:

Ս. Միմենայն, Միմեն Աղարանցի, Երևան, էջ 68:

Կնամա փառքերի փառականներէջ, վերջացած անանուն Համեստ գրչին ըտ: Ան մի արիան՝ բերված Ապարեանքի Հարան գյուղից՝ անՀալա գրչի մնապարի (ՄՄ, հն. 837, 1627-30), որի տպագրութեան մէջ Յուլիանոս Նշդում է անանանթ վասի՝ Մայիկայ երկիր՝ «Շնորհն Տեսուն ան և զարմութեամբ նորին կատարեցի զսուրբ Գաննադիրքս ի յերկիրս Մայիկայ, ի գեղոս, որ կոչի Արեղանայ, ընդ Հովանեաւ արքայ երեքսորանայ՝ սրբոյն Պատարի և Պաղտի, և արքայն Գնորգեա Ջորափարին, որ է արեւմտեան կուսէ Հանդէպ Ապարեանի ու Նշանին...» (թ.293ա): Կամ՝ այս եւս այսօրս Հայոց Արքեպիսկոպոս Ստեան, Տաթևի Մուշ, Մայիկայ գաղտնիք՝ որ է Մամուլաւանք¹:

Վերջին տեղանունը, որ Հանդիպում է նաև Մամուլա, Մամուլանք մեղ, Ինչոյ գաղտնի երբորդ տեղանունն է Ապարիկերոյց Հետ: Ինչոյց էլ գալիս Հետագայի այս միտումը՝ վերանվանելու Ինչոյ գաղտնիք մի թե այս մեղամուսթյամբ շրջանցելու ցանկութեան: Հետագորդ է, մանավանդ որ տեղանունն այդ նոր տարբերակները երբեք, տեղական կիրառման Համար էլ մնային և Հայտնի էին, փաստորեն, միայն մեղանցներին և քիչ ավել լայն տարածաշրջանի բնակիչներին, ոչ ավելին: Լեզվի պատմութեան մէջ է(վիճակագրի (մեղամուսթյան) երևույթը այս դեպքում ևս բնական է և համահայտի, բայց Նշանակալի փաստ է Հենց նրանով, որ տեղանունն ժամ է կիրառվել:

Չէ՞ որ Հայոց լեզվում վաղուց մտացմուն էր «էշ» բառի ետնիքին ի մասսը՝ մի, և տիրապետող է դարձել զորչ գրատրի, «ալմանակ» իմաստը իր բոլոր շրջերանցներով: Դեռևս վաղ միջնադարից մարդիկ, լուսյայն թի բարձրման, այդ բառին ավելացրեցին մի նոր հումորիստիկ՝ Ինչոյ գաղտնիք բնակիչները մէջ «Ենթադրելով» ոչ թե մարդկանց, այլ իշուկներին Մակայն դարձրել ընթացքում մեղամուսթյունը իր տեղն աստիճանաբար զիճում է բարձրահունչ զգարմախոսութեանը, որն էլ, գնալով, տեղ է գտնվում Մեղայ տեղական - մշակութային ամանութում՝ դառնալով նրա

միտման մասը: Իբր գիմացուել, աշխատասեր և պարզ ու միտմա Հոգու խորհրդանշել: Բայց Հետագայում, արդեն Արեւիյան Հայաստանում, սկսած 17-րդ դարի II կեսից, ամբողջ գաղտնի մոգովորդական-զմարմարանական ինքանորոշումը պահպանվեց միայն Նիզ գաղտնի Ապարեանքում: Վերջին թե Հին և թե՛ նոր գաղտնի ամենամեծ գյուղն էր, և եւս էր իսկական աստեղորդ տեղական մշակութային ամանութիւն՝ ըստ ընդհանուր Համարիական կարծիքի. որովհետեւ ավելի ուշ, մասնական 1829-30 թթ. զարկից Հետո Նիզում մեղամուսթյան մոգովորդագրական մի նոր իրավիճակ էր: Մշու, Ալաշկերտի գաղթականներով և նրանց պարագայում մի նոր լիբրարալային իտականքով, որն այսօր էլ դեռ գոյատևում է: Բայց Ապարեանք մնում է այդ նոր իրավիճակի միջուկն ու հոգապան կենտրոնը: Եվ այսօր շատ խորհրդանշական է, որ 17-րդ դարի գաղթի մամուլային ապարանգները իրենց Հետ Արեւիյան Հայաստան բերեցին ոչ միայն իրենց աղտնիկ նյութական ունեցածքը, այլև մի հարուստ Հոգեւոր մասունդով, որի մէջ փայլում է Ապարեանք տեղանի, նրա մշակման Հովանավոր և նախ, Նարեկ - զբոյն մոգովորդա-բերտոտնական պաշտամունքը և ապանցներին Համարիկ խորհրդանշելը՝ Իշուկի կերպարը:

¹ Մայր Եղեգնի հայերն ծնունդաւ Մայսոյից անվան Մասունցալարան, Գ, Երևան, 2007, էջ 88, 924:

² Մայիկի անվան ուշ վերադարձում է արևմտահայ Գրիգոր Լաւրեանցի «Մատթայի» իրեն հրատարակած յունկերէնից մեկնատարգմանում (Գրիգոր Լաւրեանցի Գրիգորի Լաւրեանցի), Կ, Դուքա, 1774, էջ 101: Դրանից Մայսկա (Մակա) իրաւաստագրում է որպէս Գրիգոր Լաւրեանցի «Մատթայ» ինքնագիր - Թ. Թաւադը Խայրապետեանի վաղ լուծ: Ը. Լաւրեան, «Գրիգոր Լաւրեանցի «Մատթայ» ողորդագրանքի ինքնագրի հանգի մասին», ԴՊ, 1987, №4: Ինքնագիր - ծնունդի որոնող Կարո Կարոյանի «Երկր» նոր հրատարակելի Մայսկա տեղանունը անմասն է մնացել, դեռ համար է զեւ: Գրիգոր Լաւրեանցի 85 Մ. Մ. Լաւրեան, «Մատթայ» գիտական անդամակի հրատարակութեանը - «Յոյն Երկր» Լեւոնայա Սար, Եր, 2005, էջ 115: Մայիկի իմաստը անմասն է եղել Տաւ Մակի բնական մայրաքաղաք Գ. Օրդուկ:

**ՎԻՒԿԻՆՅԱՆ ՀԱՅ ԵԿԵՆՑՈՒ ԵՎ ՀՈՍԻՒ ՊԵՊԵՎԵՆ
ԵՐԱՌԻ ՀԱՐԱՐԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՊԵՏԱՌԹՅՈՒՆԻՑ
(14-րդ դարի 40-60-ական թվականներ)**

Արամ Հովհաննիսյան

Կիլիկիայի Հայոց եկեղեցու պատմության ուսումնասիրությանը Հայագիտության կարևոր խնդիրներից է: Ժամանակի ընթացքում որոշ հիմնականներ Կիլիկիայի Հայ եկեղեցու պատմության առանձին խնդիրների շուրջ հրատարակել են որպեսզի հնագիտությանը, սակայն մի շղջ կարևոր Հարցերին արված չեն վերջնական և արդյունք դառառաններ: Մասնավորապես, Հայ եկեղեցու պատմության ուսումնասիրության համար չափազանց կարևոր է 14-րդ դարի 40-60-ական թվականների եկեղեցական և քաղաքական Հարցերի հետազոտությունը: Ժամանակաշրջան որի մասին աղբյուրները շատ քիչ են և Հակասական: Սույն հետազոտության մեջ մենք փորձ ենք կատարել լրացնելու այդ բացը:

Հայտնի է, որ Հայկական Քաղաքությունը 14-րդ դարի երկրորդ կեսին Հայաստան էր մի այնպիսի ծանր իրավիճակում, երբ որդյակի գաակ էր սպառնում նաև Հայոց եկեղեցուն: Ինչպիսիք այն է, որ Հայկական Քաղաքությունը ժամանակի ընթացքում կորցնելով իր դաշնակցներին՝ սեղանի վրեզով Հարարերություններ հաստատել արեւմտեվրոպական երկրներին, մասնավորապես Հռոմի պապական աթոռի հետ՝ օգնություն ստանալու և իսլամադավան արշավանքներին օգնելու խնդրանքով: Եվ չափազանց է, որ այդ Հարարերություններում չափազանց մեծանում էր Հայոց եկեղեցու դերը: Իրենց հերթին էլ արեւմտեվրոպական աթոռությունները և Հռոմի պապը անեն ինչ անում էին, որպեսզի իրենց Հաղորդության առի պահանջին Հայոց եկեղեցուն և փորձում էին որոշակի խոտաններով Հռոմին նրան, որպեսզի Հայոց եկեղեցին հրամարի իր գաղանակից և ընդունի իրավասություններ: Անկախ նման փորձեր եղել էին նաև նախկինում, բայց հայտնի Հաղորդության չէին հասել¹: 14-րդ դարի 40-60-ական թվականները այն ժամանակաշրջանն է, երբ երկնքում Հարարերությունները մտան վճարով: Բացի այդ, շատ կարևոր է նաև նշել, որ այդ շրջանում Կիլիկյան Հայաստանի տարածքի մի մասը արդեն անցել էր

Հայկական Քաղաքությանը գլխավոր Հակահայերգներին՝ Եգիպտոսի աթոռություններ, որն որ արհ գնալով ավելի էր հզորանում: Նման պայմաններում Հայերը Հայոցեկեղեցին շատ ծանր իրավիճակում: Ինչպես գիտենք 1345 թ. Կիլիկիայում գահին բազմեց Կոստանդին Դ-ը (1345-1363), որը կառավարեց երկիրը բավական ծանր ժամանակաշրջանում: Այս ընթացքում բավականին տեղի կերպով Հարանակցում էին Հայկական պետության և Հռոմի պապական աթոռի միջև բառակցություններ: Ինչպես նախորդ տարիներին, այնպես էլ այս անգամ իրական օգնության փոխարեն Հռոմեական եկեղեցու ղեկավարությունը պահանջում էր անհավասար կերպ եկեղեցիներին միավորում: Ինչպիսիք, որին գիտ էին և՛ Կիլիկյան Հայաստանի բնակչությանը ևնչոք մեծամասնությունը, և՛ բուն Հայաստանին: Այն ժամանակ 1345 թ. Նշանավոր է նրանով, որ տեղի ունեցան երկրորդ կարևոր բառակցություններ, ինչպես նաև Սոսի եկեղեցիամուղով: Այսպես, 1345 թ. Հռոմի պապ՝ Կլեմենտ 5-րդ ղեկավարները ժամանեցին Հայոց արքայի մոտ և փոխանցեցին պապի առաջարկը: Այդ Հարցին ընթացք առաւ Հռոմը Հայոց կաթողիկոսի և Քաղաքության իշխանության մասնակցությամբ Սյուն քաղաքում տեղի ունեցավ եկեղեցիամուղով՝ ուր քննվում էր եկեղեցիներին միավորման Հարցը՝ Մամբր մինչ այժմ եղած սկզբնաղբյուրներում տեղեկություններ չեն պահպանվել այն մասին, թե որ ամսին և որ օր է տեղի ունեցել այդ կարևոր եկեղեցիամուղով: Միայն տեղեկություններն են եկեղեցական ժողովի թվականին, ինչպես նաև այն որոշման մասին, որ կնքվեց այդ ժողովում: Նախ տեսնենք, թե ինչպիսի տեսակետներ կան ժողովարանական գրականության մեջ ժողովի կնքման թվականի շուրջ: Այդպես ժողովի կնքման թվականին մասին խոսում է հանապազմ պատմաբան Մ. Օրմանյանը, որը շատ խորությամբ է ուսումնասիրել Հայ եկեղեցու պատմությունը և այն թվականում է 1343 թվականին սկզբին²: Նման տեսակետը դրույթություն ունի նաև Մ. Չամչյանի աշխատությունում³: Այսպիսի խնդիր այն է, որ երկու Հեղինակներն էլ չալց չեն տալիս այն աղբյուրը, որից տեղի են: Հիշյալ խնդիրն անդրադարձ է կատարել նաև Գ. Մխչյանյանը, որը նշյալ ժողովի թվականում է 1345 թվականին⁴: Բացի Գ. Մխչյանյանից, 1345 թվականին օգնել խոսում են նաև այնպիսի ժամանակակից գիտնականներ, ինչպիսիք են Լ. Տեր-Պետրոսյանը⁵, Տաբերկերը⁶ և Ա.

¹ Պապ ժողովի պատմություն, հ. 9, Կաթողիկոսական Խրատարություն, Երևան, 1978, էջ 706, Ա. Խաչմանյան, Մի դրվագ Սոսի կաթողիկոսության և Հռոմի պապական աթոռի հարաբերություններ պատմությունում, Երևան, 2008, էջ 80-86, Ա. Մ. Սիմոնյան, Եկեղեցական արվեստները Եվ զոսի պատմություն, Եվադրադադատ, 1839, էջ 507, Մ. Օրմանյան, Պապ իրավունքի, Երևան, 1993, էջ 93:

² Tournebise, Histoire Politique et religieuse arménie, p. 347-366, Լ. Տեր-Պետրոսյան, Խաչակիրները և Կաթողիկոս, հ. 9, Երևան, 2007, էջ 424:

³ Օրմանյան, Դ. Բ., սյուն 2184:

⁴ Չամչյան, Պատմություն Հայոց, Երևան, 1984, Գ. Գ. էջ 341:

⁵ Սիմոնյան, Եվ զոսի, էջ 469:

⁶ Տեր-Պետրոսյան, Եվ զոսի, հ. 9, էջ 436:

Սուքիասյանը¹։ Ինչպես նկատում ենք Հնադարաբանության տեսակետներից հարկի կենցառն թվականի չափը առաքելական են իրարից²։ Ցավոք, միջնադարյան աղբյուրների ճնշող մեծամասնությունն էլ նշյալ խնդրի չափը կոմ որևէ Հաղորդում չի տալիս, կամ էլ այնպիսի նպագ տեղեկություն է հաղորդում, որի հիման վրա հնարավոր չէ հնչյուն հերքալագության հանգի։ Ամեն դեպքում, բառ մեզ, առավել համաձայն կարող է լինել այն աղբյուրների, համաձայն որի ժողովրդ տեղի ունեցած լինի հենց 1345 թվականին Ինչպես նշում է Մ. Օրմանյանը, ժողովին ներկա էին մի քանի առաջին և պատկազաններ, վարդապետներ, իշխաններ³։ Միայնքս կաթողիկոսի գլխավորությամբ⁴։ Ժողովի մասնակիցները եկել էին Գրիգորյան տարբեր չափանիշից և Հարանի երկրներին⁵։ Շատ կարևոր ենք համարում նաև նշել, որ քան Հայաստանի Հոգևորականությունը, որ դեմ էր այս ժողովի որոշմանը⁶։ Բացառությամբ էր։ Ի վերջո 1345 թ. տեղի ունեցած Սուրբ եկեղեցական ժողովի որոշող քննարկվեց Հռոմի պապի առաջարկած պայմանները⁷։ Շատ համաձայն է նաև, որ ժողովականների վրա բազմազանիս ուժեղ ազդեցություն էր գործում թագավորական իշխանությունը, որը կարծում էր թե կատարյալ նրանց պաշտոնը⁸ կարելի է հասնել իրենց նպատակին։ Ամեն դեպքում ժողովը տեղի ունեցած բազմազան բուժան քննարկումներով, որտեղ է վերջի որոշեցին մի քանի գլխավոր կատարել և տեղին շուտ մեկտեղ, քան իրական միավորման հանաչամբ մեղս իրենց պապության և արևմտյան երկրների օգնությունը⁹։ Կարևոր ենք համարում նաև բնորոշել, որ այս շրջանում կարող է մեծացած Գրիգորյան Հայաստանում այս հոգևորականության ազդեցությունը։ Պետք է նաև նշել, որ այս անգամ ևս թե՛ Գրիգորյանի և թե՛ Լալաստանի Հայ քրիստոնեական ճեղքող մեծամասնությունը դեմ էր էկեղեցիների միավորմանը և կողմնակից Հայ եկեղեցու ինքնուրույնությանը¹⁰։ Այսպիսով էլ ծագում էին անկեղծաբանի գծում Գրիգորյաններ, իսկ երբևէ էլ բախումները անկեղծաբանի և Հայ եկեղեցու ինքնուրույնության կողմնակիցների միջև։ Թեև այս բաղալ կատարվեց նրա համար, որ արևմտյանի օգնությունը առաջին, սակայն մյուս կողմից էլ Հայկական պետության և եկեղեցու նեմանաբար քաղաքականությունը հարուցեց նպատակի սուլում։ Նույնպես կապականքը և գալարյալը, և անկեղծաբան նրանց զավթագործությունները Հայ ժողովրդի նկատմամբ, արագացնելով Գրիգորյան

Հայկական թագավորության կործանումը։ Եվ դա երկար սպասեցին չարաց։ Նախ 1347 թ. եղիպատոսի սուլթանության զորքերը արշավեցին Կիլիկյան Հայաստանի դեմ՝ ավերելով թագավորության քաղաքներն ու գյուղերը¹¹։ Այնուհետև 1355 թ. վերականգնելով արշավանքների հերթական շրջանը, որը նոր տեղանքներ բերեց Հայոց թագավորությանը։ Ինչ վերաբերում է Հռոմի պապին և արևմտաեվրոպական երկրների երկխոսությանը, իսկ, ապա պետք է նշել, որ մի շարք իրական օգնություն ցույց չափեց Հայ եկեղեցին, միայն եկեղ խոստումներ։ Բացի դրան, պետք է նաև նշել, որ այդ շրջանում արևմտաեվրոպական երկրների քաղաքական գիտակցի էլ խթան սրվեց, քանի որ 1337-1453 թթ. տեղի ունեցած Հայաստանյայց պապարկող Անգլիայի և Ֆրանսիայի միջև¹² և երկրորդական պլանի մղվեցին իսլամաց նոր արշավանքի ծրագրերը։ Մինչդեռ խաղաղական քաղաք-պատերազմներ, մոտառնալով քրիստոնեական համալսարանության մասին, չափանշում էին բնագավառում անկարողան Հարաբերությունները հաստատելով եղիպատոսի սուլթանության հետ։ Դա է վկայում այն փաստը, որ 1345 թ. վերականգնելների և մալուքների միջև կնքված մի պայմանագիր, որով Հենոսիկը կառավարող երկրներին հաստատեց եղիպատոսի Այկեռանդրոսի նորահանգաթի հետ։

Փաստորեն միջնադարյան աղբյուրներում կատարված տեղաշարժերը անարժեքապես էին Հայկական թագավորության համար։ Իրենց հերթին պապական աթոռն էլ լրտեսների միջոցով տեղաշարժ էր, որ Գրիգորյան Հայաստանի կառավարող շրջանակները միջոցառումներ չեն մեծաքանակում երկրում խթանելով թագավորության առաքանում համար, որ իրական միացում տեղի չի ունեցել։ Դա իրազորեցելու նպատակով՝ Գրիգորյան ուղարկվեցին պապի պատգմաբաններ, որոնք Հայ մեծամեծներից գրավոր պարտավորություն վերցրեցին, որ Գրիգորյանի հայերը կաթողիկոսական կողմնակցին և խոստացան գրամական օգնություն ցույց առնելով պատգմաբաններ, ունակ զորք պատկերելու համար։ Սակայն, ինչպես տեղեկացնում է Ներսես Պարթևեցի, խոստացված օգնություն էլ չարվեց¹³։ Հնաժամերից է նաև նշել, որ ճանաչված պատմական նախնիները, որի գրանց էլ պատգմաբան Գրիգորյան Հայաստանի քաղաքական ու կրոնական պատմություններ, որ աշխատություններ մեջ՝ երևելով կա-

¹ Tournebise, Եզվ. աշխ., 347-369։

² Ա. Սուքիասյան, Կիլիկիայի հայկական պետության և իրավունքի պատմություն, Երևան, 1978 թ. 96։

³ Ա. Օրմանյան, Երևան տեղում։

⁴ Ա. Օրմանյան, Մուլտ տեղում։ Գ. Սիրապետյան, Կիլիկիայի հայկական պետության պատմություն, Երևան, 2007, էջ 469։ Ա. Սուքիասյան, Եզվ. աշխ., էջ 98-100։

¹ Ա. Կալանյան, Կալանյան մեծաքանի իշխանականներ Մ. Գրիգոր, 1950, էջ 350, Սրապետյան աղբյուրները հայաստանի և հայրենի երկրների մասին, կապեց²։ Ա. Կալանյան, Երևան, 1965, էջ 288։ Ա. Նովիկովսկի, Կիլիկիայի հայկական թագավորության և եղիպատոսի սուլթանի հարաբերությունները 1250-1375, Երևան, 2007, էջ 177։ Այլ մասին նաև Գ. Մանյան, Դատություն հայոց, Երևան, 1985, հ. 4, էջ 350։

² Ա. Կալանյան, Կիլիկիայի հայոց թագավորության կործանման հարցի շուրջ, Լուսիս, հաս. գիտ., 1971, էջ 80, Դալ ժողովրդի պատմություն, հ. 3, Երևան, 1978, էջ 777։

³ Սիրապետյան, Եզվ. աշխ., էջ 469-470։

Քոյիկ եկեղեցու շահերից, պատասխան է հայտնում, որ հայերը չենթարկվեցին արեմուտքին, չխնայեց կաթոլիկներին¹։ Մենք չենք կարող համարել նեղ առաջադիվ հնադատության նման կարծիքի հետ։ Քեկ օտար Հեղինակի հնադարը բնութագրում է միայն սեփական շահը, սակայն պատմությանը հայտնի է, թե ինչ խնդիրներ ունեցան հայերը տարիների ընթացքում իրենց Քլեմայիների հետ՝ կաթոլիկյան դավանանքի ընդունման որոշումներ ընդունելու կամ Կիլիկյան Հայաստան, արեմուտք հարաբերությունները զարգացնելու հարցում։

Ի վերջո պետք է նշել, որ Կիլիկյան Հայաստանի ղեկավարությունը, ինչպես նաև կաթոլիկները՝ Միսրոպ Հռապարեթյանները (1359-1372), գիտակցելով, որ արեմուտքի և Հռոմի պապի Առաքարեթյանության նկատմամբ զարգացումը, ինչպես նաև կաթոլիկության ընդունման որոշումները արևելյան ազդեցության չեն ունենում Հայոց թագավորության համար, գործնականորեն քայլերի գնդեցին։ Եուսով Միս քաղաքում հրաժարվեց եկեղեցական չոր ժողով՝ քննադատելով առևտրի, Հռոմի պապի, արեմուտքի միապետների վարչապետներ, ինչպես նաև ստեղծված իրավիճակը։ Նախքան ժողովի որոշումը անդադարապես, փորձներ պարզել, թե որ թվականին է այն տեղ ունեցել։ Այս հարցում մասնակցություն ունեցողները տեսակետներ փախուցրին չեն։ Այսպես հնադատագիտից Մ. Սուրիսյանը խոսում է նշյալ շրջանի քաղաքական և եկեղեցական ղեկավարների մասին, սակայն ժողովի թվականին մասին չուսում է²։ Վերը նշված խնդրին անդադարապես է նաև Կիլիկյան Հայաստանի ճանաչված մասնագետ Ս. Բուռնյանը, որը վերահասարակ խնդիրը համարում է 1360 թվականին³։ Թաքի վերը նշված ամսաթվանից գոյություն ունի գիտնականների մի այլ խումբ էս, որ Սուր եկեղեցական ժողովը թվագրում են 1361 թվականին⁴։ Ժամեր վրձանի մեջ գցելով հնադատագիտիցները⁵։ Գրքում ենք, որ վերը նշված 1361 թ. տեսակետը կարող է ճշգրիտ լինել, քանի որ հնադատագիտից Մ. Օրմանյանն ամենախորհուրդում հայ եկեղեցու պատմությունը և ամենից լավ տեղյակ է սկզբնաղբյուրների վկայություններին։ Ուստի մենք էլ միանում ենք այն տեսակետներին և ճշգրիտ ենք համարում Հենց 1361 թ. թվականը։ Ինչպիսիք իրավաբաններն ենում է Մ. Օրմանյանը այս ժողովի ընթացքի և մարտահանությունների մասին մենք հաղորդումներ չունենք, քանի որ դրանց մասին պատմիչները տեղեկություններ չեն պահպանել⁶։

Ինչ վերաբերում է այն հարցին, թե ինչպիսի որոշում ընդունվեց ժողովում, ապա կարևոր ենք համարում ընդգծել, որ այս անգամ թե Կիլիկյան Հայաստանի հոգևորականության բարձր դասը և թե արքունի ղեկավարությունը կարողացան շատ ճշգրիտ մտադրում ճշգրտություն և ապա կատարված ճիշտ քաղաքական դաշտառականը։

Այսպիսով, Սուր եկեղեցական ժողովը չեղյալ հայտարարեց եկեղեցական միության վերաբերյալ Նուխիի ժողովի որոշումները, ինչպես նաև դատարանից պապի վարձարկի⁷։ Ինչպես նկատում ենք, թեև ուշացումով, այնուամենայնիվ Հայոց եկեղեցու ղեկավարությունը և արքան շատ միջոց դաշտառական ավելին։ Շատ ավելի լավ կլինի, եթե այդ ժողովը սեղանի ունեցած լինի ավելի վաղ և նման պարագայում, միջուցի, հայոց թագավորությունը կարողանար քաղաքական իր հարաբերությունները արևելքի և շրջակա մասնագետների կրկնել, մասնավորապես՝ Եգիպտոսի տալիսման թվականին և թվականին-կարմաններին հետ։

Փաստորեն, 14-րդ դարում Կիլիկիայի հայկական թագավորությունում կաթոլիկության տարածելու ուղղությամբ Ավինյոնի գործադրած քայլերը շարքեր վերջնականապես մոխրագնդին։

Ահա այսպիսին էին Կիլիկյան Հայաստանի և Հռոմի պապական տիրության հարաբերությունները 14-րդ դարի 40-60-ական թվականներին։

Summary

The article focuses on the historical period of Cilician Armenian kingdom that covers the history of Armenian church from 40-60 years of the 14th century. There was made an attempt to consider the relationship between the Armenian Church and the Roman Pope. The decisions passed at the Councils held in Sis in 1345 and 1361 are paid special attention to as they are very important from the viewpoint of the investigation of the history of Armenian Church during the Cilician period. The situation created in Cilician Armenia after the mentioned Councils has also been given a detailed consideration to.

¹ Գ. Միսրայան, Եզ, աշխ., էջ 400:

² Ա. Սուրիսյան, Եզ, աշխ., էջ 94-95:

³ Մ. Բուռնյան, Եզ, աշխ., էջ 779:

⁴ Մ. Օրմանյան, Եզ, աշխ., սյուն 2245, Գ. Միսրայան, Եզ, աշխ., էջ 474:

⁵ Մ. Օրմանյան, Եզ, աշխ., սյուն 2245:

⁶ Գ. Միսրայան, Եզ, աշխ., էջ 474, Մ. Օրմանյան, Եզ, աշխ., սյուն 2245, Քալ ժողովրդի պատմություն, հ. 3, էջ 779:

ՀԱՅ ԲԱՆԵՐՎԵՍԸ ՀԵՐՈՒԹՅՈՒՆ ԲԱՀԱՆՔ
ՃՈՒՂՈՒՐՅԱՆԻ ԱՇԽԱՏԱՆՔԵՐՈՒՄ (1864-1938 թթ.)

E. Thompson

Ազգագրությունը սերտ կապի մեջ է բանահյուսության տարրեր ժանրի հետ: Ազգագրական այս կամ այն ծնար, արարողությունը, կենցաղի ուժեղացումը ուղարկվում է ընդհանրապես, առանց այդ կողմի, չոր ու ցամաքային ներքին: Բանահյուսության զարգացումն ու իմաստաստությունն է խոսքի ու սովորի թել, ազգագրական արարողությունները, զրանք զարմեցնելով ավելի առաքելական: Ժողովրդական ստեղծագործական ժանրի տարրեր ժանրերը՝ զարմուխներ, բառակապակցություններ, առաջվաճիքներ, առումներ, առակներ, անձրևներ, օրհնանքներ, մաղթանքներ, երգուհներ, փոխաբերական իմաստով արտահայտված մտքեր, արամյա խոսքերն ու այլն, տարրեր ժամանակներից հաղավիղ են ազգագրական ու ինչպիսիքստական գրականության մեջ, իսկ զրույցի մի տարս փափագված է ծագողից բանասիրտ հարաբերում:

Ժողովրդական բանաբանների գրառման, պահպանման ու զերգրվածության արժանի սկզբնգծ այն սերունդներին փոխանցելու տեսանկյունից, անփութորենիկ սկզբնգրքայուր է դուռաբացում: Ենթիկյով դուռաբանկյաներին, տեղեկով ձկայ իրականութայն, զրոգը հնդհն է զային բանահաճաքի զերով, որի արշայնքում, զրաճաճ իշխութիւնը զառնում են արահաճաճաւ, զերտօնկով սկզբնագրքայուր: Ասճաճի լաճաճութիւնն ազաճաճկարգով է հաճաքկի 9. Պաճայնի ժառանգութայնութիւնն եղաճ բանահաճաճութայնութայն, որոք հաճաճ զառնաճաճութայնն անփութորենիկ նմանք են, զի բանաբանների հարաւաւ աճաճութայնների ասճաճ զփայլութիւնն:

Սույն հոդվածը նվիրված է Հայ գյուղատնտեսության նշանավոր գեներալ մեկին՝ քահանա Թ. Ժամկոչյանին։ Ընդգրկված է ընդհանուր և առարկայական շարադրված են բանահյուսության տարրեր, տեղերին պատկանող հարուստ վկայություններով։ Ընդգրկված է ժողովրդական գեղարվեստի և փոփոխական բանահյուսության մանրէ համար են զարթ խառն վիճակում և սերտ կապի մեջ։ Փոփոխական ավանդական կենցաղի փայլուն իմացությունը, լեզվի, բարասանին՝ Հայ և հայր գյուղատն, Հնդկ են մասնակի Ը. Զուգրդյանին խնդրին ժողովրդական իրենց տալիս կերպով։ Արդյունքում, նրա աշխատանքում եղած բանահյուսական նյութերը շափազանց տեղական են, բնութագրող, ժողովրդական։

© ԱՊՐԵՍՏԱՆԻ ՔԱՂԱՅՈՒՄ - ՏԵՐԵԳԻՐ 2010

խել բանահյուսությունը ենթարկելով մեկնաբանությանը՝ ներկայացրած նրանում պետք է նշել, որ այս գրքի հեղինակը, որը ինքն իրեն համարում է պատմա-գիտական, և ոչ թե գրական գիտնական, իրականում զուտ գրական գրք է, որի հեղինակը հեղինակ է 20-րդ դ. առաջին տասնամյակների հայ գյուղական կենցաղի իրական պատկերը, զբաղված է նախ և առաջ գրքերով: Գրքում ենք Հ. Ճուղուրյանի աշխատանքների հաջորդական գաղափարները բանավորապես մանր նյութերի են, գեղարվեստական մեղմությամբ բանավորված շարադրանքներ, կարգավորված, զտված շրջանառության մեջ գտնվող հեղինակի բնական ձևերով:

Մինչ Լ. Ճուղուրյանի բանարկեստի տեղադրումը, Հարկ եմք հա-
նումս Ֆարձեզ կերպով ներկայացնել սուրբ Սարգսի տանի նվիրված երա-
կնադրությունները՝, որը գյուղագրական գրողիմոնիթան մեծ եղակի է՝
յուզիվով դրոշմ ազգայնական դորնունտիթան մեծ ուրույն ոլորումը։
Չայտ հակիրճ, սակայն որոշակի Հնուարքորնիթան ներկայացնող է։
Սարգի պաշտամունքին նվիրված աշխատանքում, Լ. Ճուղուրյանը գրում է.
Սարգ տառը Հարսնիթանի պատվիրել էր, որ «արև թույլույց հնու», ա-
սորից համար «էլ մեռնելը բանի չառն»։ Օգտվելով տասի բացակայու-
թյունից, Հարսնիթան այսպիսի գործը վաղվան ընթացիկույն նպատակով, սու-
նիթանի առում «խիստ Հարաքաթ էին առում ամարսել գործը»։ Երբ
Հարսնիթան տանը գտնվող տասին երկրան Հայտնում է, թե «Հարսնիթան Հր-
թան չեմ գրում, ստացող ազգան չեմ կայում», «խոսող իսկի այնմարսել չեմ
թողում», նա փայտը ձեռնից Հարսնիթանի մոտ, բարկացավ, տխրեց, թե
իկու չեմ կատարում իր Հանձնարարությունը։ Հարսնիթան մի կողմ գցե-
լով սանդղեքները, ձեռները սրտներին դրած արձանացան պատերի
սկզբ, սակայն պատուրդ չէր արդատություն։ Փախանակ խառն ծխեք, մոմ
խառն, որ «արքի պատեր եկել է տանը վրա», կրկին որը «բուրդ պարտա-
կարծ տալով, զգի հա զգիկ նի էր սարքել»։- ստուն է նա։ Երբ պատուրդ
որ մաքրե տեղյակ է պահում ստունում, վերինն նախատում է. «խի չիք
զգալանի բուրդի տալի կտորքը», բերելով Հարսնան կնո՞ւ արխակը, թե
խառն խախտիւն համար, երան ինչ օրն էլ զգի է. Սարգիք։ Միայն Հարս-
նիթան կողմից սկսված ձեռքերը Համարնիթանը հնու, նա Հանգստացավ։

Ուշագրավ է Հ. Ճուզուբյանի վկայությունը խնկով երդվելու մասին: Երբ Մայաբը որն էր բան էր Հայաստան և լսողները կապաճանքով էին գե-

² Զահաննա Շուրդուքյան, Մդա սուրբ Սարգիսը և Սալաք տասնի հավատը, Թիֆլիս, 1899:

Նուղուկյանի ազգագրական ժառանգության անդրադարձել ենք «Դարոց ազնվական հարսանիքն ըստ Դարոքյուն բախանա Նուղուկյանի աշխատանքների», հոգվածուծ, (տպագրության ընթացում է «Էջմիածին» հանգանում):

Հ. Շուրդուրյան, Աշգ. աշխ., էջ 5-6:

Նայժ Լեզկուն, էջ 7:

សម្រាប់សង្គម, ឬ ៨:

14. **Պետրոսյան, ժողովրդագիտական տվյալների արտացոլումը Պերմ Պողոյանի երկերում**, 2009, քիմ 1, էջ 88-101:

բարեբուս, ևս ցույց էր տալիս իր մաս եղած խելիքի տաղանդը, առնալով, ի խելիք դարձան տաղանդը վկայ, որ դարձի իմ արքան¹։ Ս. Սարգսի տանին ևս բարձրակից Հինգ պատրույչ էր պատարասելի, չորսը սրբի ձևով, ուսերի չափ, իսկ Հինգերորդը՝ «Ազու Սարգսի»։ Հասկից մամերը և ծխեցնից խուկներ, Սալաք տատն աղբում էր. «Իմ երեքը քո ձևով, ուսերի տակ, Հինգն թևավոր մուրազատու, սուրբ Սարգսի, դու պահպանես մեր Հայր պղծին, մեր լուս Հափտանին²։ Դու փրկես ամեն չար ու փոքաներից»³։

Աղբերի առաջ համառոտ խոսքերում, Հ. Ճուղզուրյանը խոսքացած կերպով ավելի է սուրբ Սարգսի պաշտամունքի ողջ կույթունը, երազորեստությունը։

Աղբերն աճարանույց Հնուս, տառը Հարաներին կարգադրեց սեղան գցել և սկսեց հաշիվ լցնել ամանները։ «Կերպուր անելու իրավունքը տալին էր պատկանում, Հարաներն անելու իրավունքը չաւաններն, քանի կենդանի էր նա»։ Օղբի շուրջ նստած տղամարդիկ տատն Հնու էին հաշում, խլի կանաչ⁴ մեղերները նրանց կողքը, երեսները պտտին արած։ Դրանից Հնուս, տատն անդամները աղառ Ս. Սարգսի պաշտը բռնեցին, էլ աճի կարող էր բերանը բան զննել, քանի կենդանի էր Սալաք տառը, որն իր պատմություններով աճ ու սարսափ էր դրսևում «ամբողջ գերդաստանի շուրջը»⁵։

Այս հանգին շարադրանքում Հ. Ճուղզուրյանը պատկերել է գերդաստանում գնեսես պահպանված աճարանական բարբերի ու սոփորյանների վերադարձները, որոնք բազմապիսի կենսական էին 19-րդ դ. երկրորդ կեսին։ Հ. Ճուղզուրյանի կողմից Ս. Սարգսի պատմությունների, պաշտոնի պաշտը աղաների, փոխերի ձևով սրբի ձևով պաշտը երևալու, սրբի մատուցողների անհին աղի բլիթներն ուտելու և շուրջ լիճակում անկնկալիքների ու բացմամբի ալլ Հայրերի շուրջ եղած վիպությունների երանքն են դուրսգալարած գրգռանալիս մեծ, որոնք առարթ չեն արժանանալու ուղարկության։

Այժմ աղբորդառանք Հ. Ճուղզուրյանի բանարվեստին, որի Հինգում բնական է Հնգիանի վերադարձն ու մեկ աստիպալիքով աճարանականներում փոխված ժողովրդական բանահյուսության տարբեր մանրերին պատկերող Հարառուս Նյուսիները, որոնք նպատակահարմար է երկրայացնել այբբենական կարգով։

«Ա կուս, քեզ իմ առում, ա կուլա, դու խիթ», 92։

¹ Լույս տեղում, էջ 12։

² Լույս տեղում, էջ 13-14։

³ Լույս տեղում, էջ 17-18։

⁴ Հ. Ճուղզուրյան, Շիրմանուկ Լալաշյուն, Թիֆլիս, 1911 (տեքստում՝ Հ.Ն.)։ Այս սուրբ Սարգսի Սալաք տատի երեքսը (տեքստում՝ Ս.Ս.)։ Գալուկ ավան, Երևան, 1929 (տեքստում՝ Գ.Ա.)։ Սուրբ Գալ ավանի, Երևան, 1968 (տեքստում՝ միայն սուրբական)։ Երեզնի։

Ա որդամես, որ «...քոյի արիք պես կյանքում ես, մի էս թեպած արտես էլ խիլ արա», 285։

Ձ աղա, քո խելը շատ լինի, որ կենի ես, ԽՆչի չես իմաց տալի-Շ.Ն., 91։
Երեքը «խանչեցնում ես, որ զավաղանք ձեռքին պատվում էր ու խոփում, ...միթե միտի եսկից տանին պես կախում էին թուրքերը»-անդ., 18։

Երեքը շատ Հարցերի շուրջ խեղճացնելով դուրս եկած Հայրերի, «ձեռք կուլ ու կուլ արավ խեղճին»- անդ., 19։

Երեքին տեսնելու Համար, Խախուրեն աղում «պարանոցն աղափնու, դարձեցին պես երկաթաքցած էր»-անդ., 21։

Ախաների վրա կապած ձիերի սառածքն այնքան էր բարակ, որ կերն անխաթ տալիք, անց կկենար, 121։

«...աղա շան, արի մի ճանապարհ բարի էլ քցենք ու Ընդես բաժանվեք», 25։

Աղի մին լավ թիմարեցի, գարի, խոտ, դարձան լավ տիգը, 32։

«Ձիեր, վիշի, քո փալը շատ լինի, Խախուրեն պիտի կկապեն երեքին»- Շ.Ն., 63։

«Աղաբերները մեկ բուրդ զննելու են և բաժանվում Կերուկեն», 63։

Աղբորդերի անուանքների վրա խոփել էին ցատտար կանաչը, 101։

Աղբատի օրը միշտ սև, աչքը թաց, ձեռքը կարծ ու թիքին ցամաք է լինում, 125։

Ազան մտով Հեման արաք, «ստեղ կորցրածի նման» ձողողողներին մեծ խափած Հասկեր էր փնտրում, 287։

Ամեն մարդ իր ցավից կխոսա-Շ.Ն., 130։

Ամեն մի «զաղաքը զաղաք էր լլլվում, տոկոսով էլ զաղաք չի բլլում», 138։

Ամբողջ աշխարհը տեղահան եղած դարձում էին գեղեր նստն ու ստեղծարար, 219։

Այնպես ստեղծողն կուտան և խոնարհ երեքպաղաթնում տալին պետական կուլերին, որ գժվար թե ավան լինեն օրիս ձեռքին, 90։

Այուս Հնուս «թոփին էլ քեզ բլլար չի անել»- դու պրծար քո ցավերից», 319։

Անտանկ ձևով պես քաջի-քաջի անել, 64։

Անրախտի բախա, 208։

Անպաղուկ կենին ԽՆչի ա պես-Շ.Ն., 38։

Անուշ տղայի բերանով թաղամանաբար Հայտանց, որ տալիքը շատ չի է, 317։

Աշխարհից Ընդես լիանաք, որ մեր աչքը միշտ ձեռք էրեքն տա, չոր լարն էլ թաղ կանաչի մեր առաջ (օրհնում էին պատանիները զույգին)-Շ.Ն., 122։

«Աչքի միթե Հաղաք չիմած» դուրս ու ստեղծ էր առում, 233։

- Առաջին ուրբաթ երեխայան ուղեցին Հարստների «ստոր վեր Հանել», 157:
 Առանց կաշառքի ու խաթրի, դատաստան չի կտրվում, 246:
 Աստուծո՛ր Հոգևորականը լինի ձեր վրա, ձեր երեխաները ծովի ափայրի է
 երեխքի ստեղծերի չափ շատանան-Շ.Ն., 70:
 Աստված ձեզ անխնայամ պահելի արժանացրին-անդ., 71:
 Աստված բարձր է, թագավորը Հնուս, ու՛մը գահգատվել, 132:
 Այս ժողովրդում աշխարհը տայն թայտի թայտի չի դարձել, 176:
 Արդեն ժառրի վերջն էր, «սուտեղու աղցանները դուռները բարձրաց-
 րել էին դեռանից», 11:
 «Ավելի թիթեն փոր չէր ծակել», 94:
 «...բա չասեմ ձեր ուսումն ավարտի տունն Աստված քաղցի», 6:
 «Բան սովորելն ամոթ չի, բան չիմանալն ու ամոթ», 72:
 Բաժանվելով Հայրապետն օշախից, նախուհին ամբողջությամբ արտա-
 սույն էր դարձել-Շ.Ն., 212:
 «Բերանս քաջ անել դժգոհանում եմ, Հըճըճում եմ խալիխը, Հոբան
 տարի ծանվված պահելուց էլը ոնց քաջ անեմ», 335:
 «Բաղաջը ուսույց Մալիկ» (չառակերություն Համար էր ստացել աղ ա-
 նուերը), 27:
 Բոլորը երեխայան քեֆի Համար «փոր էին պահել»-Շ.Ն., 172:
 Բոլոր տառնուտներն ու Հակոբյանն այնպիսի ազատություն էին կա-
 նում «արեսալից թիգաներն ու կրծան սակերները, որ կարծում էիր, թե լինի
 վրա Հաճախված որդի դալիլ լինենի քաղցած», 108:
 Բոլորը «մի-մի ճովի ձեռներին, դեռում էին ժուրաղաներն առնելու ըս-
 տակա սուրբ Կարապետից», 229:
 «Բանավորից պաղատանքով բան չես չախել», 211:
 Գայլաղաղամբ արտի վրայով անցուցվար էր անում-անդ, 291:
 «Գետը քե տանի, դեռ», 34:
 Գնանախոր ու դատարի խրճիթը «գորտան քե» էր նման- Գ.Ա., 3:
 «Գնիլը դրա փորտաթիթը Հանի»-Շ.Ն., 24:
 Գիծը կզատի, խելացը կտաթ, 9:
 «Գիտալ ոչ, որ նա ուժ զուանն ուսըմ ա, նրա զուանն էլ Հոգեմ ա», 33:
 Դիլիթն թափած եղան նման, դուրսը թափահարեց դեռ ու դեռ-Շ.Ն., 72:
 Դուրսում թափան անխորք դիլիթն էին ծածկում, շլապա դեղանիլը
 կամ պատահական անձիք էին, կամ ուսուցիչ, 29:
 Դոգություն ու թույլանի շնորհքից զուրկ էր, որովհետև աղնիվ մար
 էր, 194:
 Դուրսանալորները միջակների դուռներով պատյաններ անելով, մրսմ
 ու վարում, երգում էին մինչև կետոր-Շ.Ն., 61:

- Դա թող լինի խրատ, որ էլ չցանկեր կտալվա, 187:
 «Դալլալը դանակն առնելով, խրեց Մեղիումի ծոծրակի երակներն մեջ,
 որյան վերջին կտիկներն էլ նա բաժնեց», 294:
 Դատարանը նրա Համար կարծես գաղանների ուղեցող լի դիշերային
 շնապատ լինեք, որտեղ նա իր «ստիկ ու օֆը» չէր կարողանում լսելի
 լարել «բարացած ականջներին», 276:
 Դատավորները սպի նման քիթ-քիթ տված դեռ քիչում էին գաղա-
 նորը, 273:
 Դեռ խաղաղ էր գյուղական արյունոտ դատարանի դուռը, 270:
 Դիվանի դուռը գեղանեղը չի, 72:
 «Դու զիլի դիլիթն թվաարան կարդայ, նա էլի գմակի ման կդա»-Ս. Ս., 9:
 Դրանք կարողացան դատական քննիչին տեսնել, 185:
 Ելը կամ կոճը գողացված չափորի ալիքը արյուն էր կախում, 186:
 Երբ տարան, է անգլիները «գերեզմանական վշտով» վերադարձան
 «սրբացած սպան», 217:
 Եթե ամեն բան «կուշտոքով ա գլուխ գալու, էլ նե տեսնը զանոն ին-
 լի» Համար են գրել», 65:
 Եթե զեղը կանգնի, դերան կիտարի, 60:
 Եթե ես իմ ասածը չանեմ, թող «էս քեզերս քաթի չլին, այ ստի»-Շ.Ն., 21:
 Եթե ես իմ ասածը չանեմ, «թող ես լրտարակեց մեղած բլեմ, թող իմ գրե-
 լի քափաթը կեկո լալից դառնա», 148:
 Ես քեզ իրավունք եմ տալիս, ո՞վ որ քեզ չլի, «դադանակիդ բռնիք
 ուր, ժախն ոչ»,-կրկնեց տառնուտը, 59:
 Երկխան այնպես էր աղվալալ որ ոչորում, որ «մարդու ալիքից արյուն էր
 խոտմ է սիրտը տեղանակ անում», 134:
 «Երկրի բլաններն անքններեք են», 174:
 Երկիրը կամ դիմաժամ ավազակներին է թողնված, կամ իրենք կառա-
 վարչներն են ղեկ ու ավազակ դարձել, 176:
 Զրույցն արդեն պատանի էր և մարդիկ բաշխել էին իրենց տները, 180:
 «Էդ անեղ մաղիզը անիրավներն արյունամարսով սպրուկի պո, գուռն-
 ները թուգներս խրած, ծծում են ու ծծում», 259:
 Ըն վաղ էր, որ էլը կաղ էր, 258:
 Ըն տեղն ընկնես, որ պատանափաթաթածը պարտքով առնես, 301:
 «Էնքան պարտ էի եկել ձեր չափաթի չարս բոլորը, որ Հանիրս կտրվել
 լի»-Շ.Ն., 120:
 «Էրված արտին ստի միթխար, վարժապետն ու իր Հերը դրա լակը կեն
 պին», 50:
 Էնկերը, որտորդի Հրացանի հայրությունը լսած անմեղ եղելուրի նման,
 փակեց նրա բերանը, 261:

«Ընչո՞վ տամ զդեռ զքա արճընի պես ծանրացած խաբը ու պարս, 243:

Բշվառին Բշվառն է լինում կարկնից, 303:

«Թող բնդենների բուրբը Հանեն», 321:

Թող ձայն բազմաց, ձայն Աստու լինի-Շ.Ն., 66-67:

Ժողովուրդը դժուր, զործակալը դանակ, ինչքան է որսեղից ուզում էր, կտրում, առում էր անխեմ-անդ, 192:

«Ժողովուրդը որ կա, մեր կիթի կո՞վն ա», 94:

Ի՞նչ ես որսի թագու պես իմ դուստը լսել առում, ուրիշի դուստը Հա-չում, 103:

Ինչ որ մեր մեջ խառնվում ենք, մեր փորումը պիտի մնա, 72:

Ինչպես նրանում է նրանց միեկնույնից բարձրացող ծխից, այն ամենն էլ բարձր մեր չի նմանվում, 231:

Իր գալույթյան չորհրդով, տան շուրջ գտնվող չբավորներին «ցույց նման պրզահարիզով», վազուց բռնի էր իրենց խնդիրներին, 271:

«Ինչն էր կամրով, լման առել մանող եզան նման կզա», 262:

«Լծածներին Հատած լեզուները քրաշի նման կախ գցած էին», 119:

Լազարաբակի թխում, 262:

Լափող չները «էն վախան են սառանի մին թամբում, նր անանում են, քն ջիբը լցոր ա», 64:

«...լիցին նայող գիշառչի սև կերպարանքով, նայում էր Մեկլումի անակին», 283:

Լուս միայն դուռից «Հանդադարանի բնակիչներն էին», որ էլ չկն խառնում և բողբոսում, 302:

Նույրը բռնից արանը, սարին տիրեց մարալը-անդ, 169:

Ենեզն բյաթերներին պարտադիր էր արել-անդ, 79:

Ենեզն ինկկարմուր, «Հրեա կո՞վի պես բառախելու և սիրաբ ճաքեցնելու ա», 296:

Ենեզին այնպես էին Հարում ու խաղացնում, կարծես օդի մեջ «խաբ աացող բլուրի խաղ և պար են տեսնում»-Շ.Ն., 132:

«Ուրիշը սուր ա, սմա Հանդը բամբուկի ա», 62:

Երեմիքը «ավերակն և գերեզմանի տպավորություն էր գործում ժող դու քա» իր գաղափարներով»-Գ.Ա., 20:

Երեմիքի մեջ եղած Հնգա բարը «մեռնողները ժառանգություն էին թողել ինչն որքանի Համար», 321:

Մեղադավարի փաշն ավելի լավ է, քան ուրիշ տեղի ծագված նույն 171:

«Պաշտոնի Համար, բաղադրի մտքերի նման, բերանները միշտ բաց խթած էին պահում», 93:

Պարկուտս ու սև խուրս դրանց զուրկ առանի, 321:

Պարկուտս մարտնչին փնթի գլխին, ես նրանց աղջիկ կտա՞մ, ինչիս է պրզ մանուկ փեսան-Շ.Ն., 52:

Պարզ է նրա պես նրկուտին ծննդ, սակայն ես Համբերելու պատճառ ունի (ուզում էր օրենքի առաջ արդար դուրս գալ), 7:

Պաշտոնավարություն և կաշառակերությունը նրա սեփականացրած խորտաթյուններն էին-Շ.Ն., 79:

Պաղեցին փեսայի ու Հարսի կանաչ-կարծրը նարտավոր և գլխներին թաղ զենիզ, 303:

«Պառլի մերը մեռնի, գլխինն էլ Հնար, մուկն ու միսը նրանց ճանկն լնթի, բաց Հիողնե՛ն», 92:

«Պառու չունեք, որ մուկ բուրի, Հրմի, լծնով եղներն են Հյուլ-Հյուլ առնում նրա դուստը», 332:

«Պես գլխից ու գառնում, սառանի բամբիս տանք, թող չուշանա», 93:

«Ներածներս՝ կարկի կերած եզան նման բլթերիցս ծակերիցն են Հա-նում», 258:

Նարտներից Հնար, լուսարացին, Միմասի բուրբ ներկայացնում էր քա-թիկան խառնարան, 167:

Նարտներին սեղանին չուրջ նստելով, Հյուրերը սպված գայլի պես, Հայ ռիթ լավաշին ու չորու ճաշին, 161:

«Նարտաբը Հարուստին սիրեց, բյաթերին աղջիկ չտվեց», 136:

«Նարտի սեղանի թափած փշբանքները Հավաքած դառնաղետ աղի», 268:

Հարստություն էր սերտագործ գիրկն է ծագվել արդարությունը, 241:

«Հարսնախորտությունը աղամարդու բան չի...կնիկ արժատիկն ա»-Շ.Ն., 42:

«Համ մեռել կենդանա քաշեց, Համ էլ զուրկա թաղեց», 9:

Հանկարծ դուրսը կանգ առավ, գուրմանավորները ճաշող արքն-Շ.Ն., 62:

«Հրմի էլ խլիմ եմ, աղաքս ո՞վ ա կարբեմ, քեփա չի», 5:

«Հարը եղանակն ոչ, շատ բնկալը փորս վեց-վեց ա անում»-Շ.Ն., 68:

Հիմի էլ նոր էլի դարուցը խոսեք (ինչքանով կարող ենք տեսնել նրան), 65:

Հնձորի աշխատանքի օրավարն, 115:

Հնձորները դուրս թափվելով, վաղեցին զեպի «արյան արբը», ուր ընկել էր Մեկլուսը, 293:

«Ձեր զեղի թափը կորցնե՞ք ոչ, էն գիլանոց սեխը միշտ թական պահե՞ք», 101:

Ջափորենին առհասարակ միու վրա չառ հարառ են լինում, մանավանդ իրենց ունչուժայան հետ համեմատած, 29:

«Զվանդի խաթեր կոթավորի պոչը պաշքմ են», 333:

Ճիպտան առնում է ու «արյունից հալավ հազցնում աղբատի մոր», երես»-Ե.Ն., 79:

Մալաբ տառը ամանները առավ հարսներից մեկի ձեռքը, զնացի «հանձնանոց» մեղ կտրելու-Մ.Ա., 34:

Մարգ-զազանը խիճը կորցրած կապալատի պես չէր ուզում կշռել, 263:

Մակին հայտարարում էր, թե ախիշ մարդն իրեն փող է պարտք, կի փողը չառնի, ապա «առնուտերի միջոցով կերպրի պղինձ խելու էլ ձեռքից»-Ե.Ն., 81:

Մահն արդեն իր բոլոր ուժերով ծանրացել էր Մեծուժի սրտին, 294:

«Մահը հեղա քան ա, ապրելն ա զմիայն», 241:

Մանկաները երգում էին ու ծրում, ծրում ու վարում-Ե.Ն., 60:

«Մանկայր մանին, զե ջլեք հրեն գալիս է մանկալի բալին»-անգ, 62:

Մարդի զարդը, զարդ ունեցողը կիմանա, 267:

Մեղը կտրելու իրավունքը պապից էին առնում, իսկ կարելուց հետո մեղը բաժանելու իրավունքն անցնում էր տատին-Մ.Ա., 36:

«Մեղ ճանձի բռնեք են չիմել», 332:

Մեղրն անդադար ծորում էր և ծառի արտառուների նման իջնում սին հոտուկը-Մ.Ա., 35:

Մեղրը բաժանելիս եռյակն առնեց լիզում են, 101:

Մեշում ապին հազար տարվա մեծների ծանցի հասնելուց հետո պարաբեց ավել ունեցե՞լ թաղեց խեղճ որբերի համար-Գ.Ա., 3:

Մեշումը «երկմ ուլի պես» զնացել մի ապառառ ու արեակզո լսելի «կանակն էր մտել», 296:

Մեշումի զին ծանկեղին կապերտով ու «մի պինդիկում էլ (կա՞մ ք մանի կտրված կտոր), մի քանի պողպանց իսկել միտցին», 299:

Մեշումին ինչոքին «խոր ու խոնավ գերեզման և նա ընդմիջ ազգական փուշ ալխարհից ու մարդ զապաններից», 301:

«Մեր աներես ու անարուս խալխին, հազար բերան պետք ա աղի ասոր մհետ լսին», 59:

Մեր բախտը պոռել ու քամու շրջադա, 208:

Մեր տես, աղջիկն առ-Ե.Ն., 41:

Մի կուպկին համար իր հորը գլոթող կհանի, 101:

Մի քանի անգամ ինու հաղ աղեց, կոկորդը մարբեց, 62:

Մի «դուռ» երկու տկանիում ծվլաց, թի խնամիքը նշան ունեն տալու, որում են, որ նշանը բազմի, 179:

Միմիտ որբին մոռեցող քած գալլի նման, 101:

Մեծակի խալթոցից շփոթված առյուծի նման մոռնում էր կատաղի խրոզի, 252:

Նա անպարտառա չէր զազանակի զեմ և որբի վրա հարձակվող առյուծի հիշք էր բռնել, 251:

Նա աշխատ էր վերադարձել, որ եթե ամպ էլ արաբեր երա ականջին, է-թ չէր լսի, 234:

Նա ահարեկված պատվում էր իր չուրջը «ինչպես եղջերվի մարդ որբի ընդմեջ ընկած իր մոր չուրջը», 293:

Նա աշխատ մարդու կերպարանք չունեց «ինչպես մի բրդի լվալ, ընկած էր անկերի ոտքերի տակ», 102:

Նա աշխարհ փակ շինում էր «մեռելագուռած հակառից մահվան սառը թրից տալով», 298:

Նա իր որբուժյան սրբին «ամեն ձեռքի չորված ու թթուն էլ խմել էր», 193:

Նա իր պապերի գերեզմաններով և բարբառայության վառ-վառ ճրագներով պինդ-պինդ երգվել էր, 99:

Նա իբրե անուռում մարդ, իր համագուռներին անկանոն քամու շրջադա պես շարունակ փոխելում էր, 230:

Նա իբրե մարդ անգուժ էր, իբրե քրիստոնյա՝ անհավատ ձեռապաշտ, իրե վալիստու՝ ապահ ու անողորմ, իսկ իբրե դատավոր՝ անաշխատ անիրավ ու անարար, 271:

Նա լծած սամին կտրելու և սալի տակից դուրս պրծնելու հարաբերությանը զինեց լպարծեցավ և փորձեց թաքցնել իր տղիտուժյունը, 17:

Նա լծափախ տղոց եղան նման, պարտատիրոջ՝ ծակեց անընդհատ խախտում էր առյուծ, 282:

Նա հեշ, «չուժի երա առամները հայտ նոր էին զուրս գալիս, մենք ուստ գիլանոց մասին ենք խոսում», 64:

Նա կարող էր «սատանն էին թամբել, քանի որ խուշոր թմաններ ունեց չիմեն», 300:

Նա կաշառք վերցնում էր գալլի նման, 66:

Նա մոծակի պես ուզում էր առյուծի արյունը ձեռն, 247:

Նա մանկապես առավ, մամով փշուր դաշար և «սեկեց խաշառանը՝ սոփեց կեղած եղան պես», 287:

Նա միտաբեր ձեռքին՝ ձեռքն ընկնողի բուրբը խիտ տակիցն էր խուզում վայրի «չորանի» նման-Շ.Ն., 192:

Նա սրտեղ «յուր խաչը կրել»։ քանի որ ուրիշ ելք չէր գտնում, 287:

Նա վերջին անգամ չարժանի ու սուբերը, բերանը մի անգամ ետ բացեց, արևունհատ ձախ պես Հանգավ Հավախան, 299:

Նա մտածեցավ Հրիմարդին և իր «գուռանաչու տրտաբան ականջին դեկ հուրբեր քննեն», 149:

Նախուշուր դուրսը խոտարհել էր աղավառ նման-Շ.Ն., 51:

Նարգիզը «քրիստոսամասուր» ձգտել վրա պիտի ծներ իր աղանդը կարող մատուկը, 221:

«Նախբարձողի առաջագլխ առնուչ կրկնում ու քուշին Հալուլ լին քեզ», 152:

Նրա քաղիքի մեջ աշխատավայրն չկար և ասիաբը Սիրիզ գնացող սիրտ էր դարձել», 285:

Նրա խոհանոցն անուշուր Հալուլ Մուսի էր, նրան Հարգում ու ճանաչում էին, քանի որ «Հալուլ Մուսիի վախճանվածը թրի պես կարում էր», 73-74:

Նրանց տրտերը պետք է մաքուր Հեռեն, խրճերը պինդ-պինդ կապեն և զեղերը կանոնավոր, ուղիղ, սուր ու սղաղ գնեն, 115:

Նրանց Համար անգթություններն այնքան սովորական էին, որքան մազործի Համար մորթվող գտանքը սպանդանոցում, 277:

Նրանց սիրահարությունը «կրակից էլ թուճկ ա, որի առաջը ոչ մի բան կարող չէ առնել»-Շ.Ն., 39:

Նրանք աճանդառա «չարիքի» նման պատույտ էին գալիս ամեն կողմ, 92:

Նրանք չարված էին «բախտի անիվը ծոված» Չատուրի վարկանաչում, 239:

Շան Հոսա արվարձանքի, ամա փնտր ձեռքից մի գլխի, 304:

Շատ քանի են քնած, էնպես են խոժոժացնում «կասես թե աշունքիս կաղին կերած արջիք բլին չլան մասած», 83:

Շատ կաշտաք ուսելուց տատանները մանդուտել էին արդեն, 174:

Շուշը դառնեց, գիժը կերտվ ու մարսեց, 12:

«Շուշը շան ոտը կտրել չէր ուղեցել», 225:

Շուշը շանից, շորը մի տանի, 129:

ՈՇ, Հնեց թուրք ա դառել, որ Հոր խաչն էլ չի ճանաչում, 13:

Ոմանք վարած դաշտում «սերմնագող աղապաններին» քարեր էին նետում, 238:

Ոմանք մերը մեռնի, զեղին ոսկին, զեղին կոճակավորին որ առա, կոթող է չեճծ-չուս անի», 53:

Ո՞վ կՀամարձակվեր նրան առել թե «աչքիդ վերնը սև Հոսք կա», 75:

«Ո՞վ երբ ու պառավի զարբը չիմանա, պատիվը չլուսի, ես պատվով չի սրանալ»-Շ.Ն., 116:

Ո՞վ է քեզ լուռ, «կով ես՝ ծնի, եղ ես՝ մնի», 332:

Որտեղները չըլում էին դուրսը, «ցավապարանքին, լուսնոտներին և լսելաններին լավացնում, դիր անում, գիրը ջուր անում խմեցնում, կամ լրաններ (Հագուստ) կարել ու կապել տալիս, որ չարը մաս չգնա»-Շ.Ն., 26:

Ուզում ես, որ «վեր կենան գլխներին մի ուշուցի Հարանիք սարքեն», 83:

Ուսուցիչը «Թառիկի գալով և օճորքը դուրսն առած, դեռ աղվակում էր լրացող նման», 43:

Ուրիշի Համար Հոր փորձերն իրենք են դրոշմում նրա մեջ, 185:

Ուրուրի վայրույթից վախեցած Հանքի նման փեսեց դեռել գուլգամիշին, 262:

«Ուշիս ու միտքս թուճկ էր Թառանի դազեն բնկել»-Շ.Ն., 96:

Չառան տեսնում էր, որ իր Հաղիվ «կարկառած ծիծեռնակի բուճը» (աղաղան օդան), նորից ուղում են ավերակ դարձնել, 215:

Չառան այս վայրկյանին տաքացած օձի կամ մոխրի միջից դուրս թռած կարծի էր նմանվում, 247:

Չար եղբ լավ կբաշի, դիմ մողին լավ կով կպտան-Ո.Ս., 33:

Չարը թափան, բարին առաջ-Շ.Ն., 60:

Չարն անցավ, վարն անցավ, օրհնյալ է Աստված (երգում էին մանկալուսիքը), անդ, 61:

«Չոտկանությունը դարձ կդնես, ամենքի Հնտ էլ, բլին ես մեր մարդ, թի պատվի կնիկ, կրտասա» (առում է աղան մարդ), 335:

Չնայած գունդ բնկել էր դեռնին, ապալի վախճանում «Չրա մարմնի անն մի անգամին» առանձին-առանձին էր խրատում, 262:

Չտատնում է, որ քրալի բլին էլ վախա-վախա առատան ծին թաճում ու, 64:

Չտարադի չարմանացած ապի ջան, 300:

Չառիվը պահի, թե չէ, անպատիվ կլինես, 120:

Չարքի երեսից թաքնված մեկին «ապեն դուրս էր քաշել, սարի տակ լիված բնկալի նման Հարում ու Հարվածում էր», 262:

Չիարա Թաթանեց թառան Համար «կառ էր բնկել», երվում, խոթվում էր-Շ.Ն., 95:

Սակավարյուն զեղջիկահին կարծես մահվան անկողնուց Հաղիվ էր արել եղած, 271:

ՍաՀակը «անապատում դալիերի մեկ ընկած կենդանու նման սխեյլ բղավլալ, բառալիչ ու բողոքել իր կարգված սրտով», 281:

«Սազ ունեղի չարին իրենց ձեռքինա, սնց ուղբմ են, նՀենց էլ զը-տըամ են», 129:

Միտեն արբեն ձափար էր դարձել կրծքի տակ (Արելը չտապում էր Նախուհին անհանգու)՝ Ե. Ն., 92:

«Սուրբի մեջին փայ մեր տիրունը», 206:

Սուա ես վկայում, Հոգիդ է կորելում, ճիշտն ես վկայում՝ տունդ ն քանդում, 277:

Սև օճը տե՛նա դրա երեքը, գա ու փշտո՛ւ-Ե. Ն., 80:

Վարզան պալան իր փառահնդ ծերությամը գաղթարում էր գյուղը-տեղ, 63:

Վարենք կանաչի, բարին գա, չարը փախչի-տեղ, 61:

Վախառեն ընկնի նրա ջանն ու, որը-տեղ, 80:

«Վշտապիտ տանկի մապեց» անցնողներն այցելում էին այրու՛ն, 298:

Վշտակիբ սրտով, ամաճամա Հոնքերի տակից, լուսա նայում էր քոջ-փառվող երակին, 213:

Տանուտերի վկան զգիրը կլինի, 117:

«Տաննի կաթին նման բարակացած յլինքին ծառեր-ծանդր խաղ ու բորջ դրեն», 268:

Տեսարանը սրտանկիկ էր կրթված սրտի Համար, 186:

Տա՛, թան լավագի տալ, 262:

Տիրը-փթթաների ողջ կույրը-Ս.Ս., 36:

Փթանոցի չափ ծանրացած զուլախներն արդեն Հոգնած Հոջի պեռ կա-ծես պատվում էր ու ժան դալիս, 119:

«Փղը քո ջիրիցը Հու չի դուրս գալի, Հաաբաղուժյան ջունը դուրս գա», 97:

«Փշանա, փուշ պոպոց դառնա փուշ մարդը», 134:

Փորակեր դիկն եւուս, 64:

«Փարկն քաջի ապով» պեռք է փնարեր երեխաներին և անառննե-րին, 115:

Փայախ, գիւփ թթու նրանց ջանին ու արին, 237:

«Քու չաչ տունը մՀաննե պրծնի», 14:

Քուրբի վրա Հաղափ կարկառած չուխան, որպես «աղնիվ օրվա Կօզուս», 231:

Քյոթուիկ նրա առաջին սարսափում էր, 152:

«Օձի Հայիթը խնդից են Հանում», 169:

«Օձի դուխը որ ցավքմ ա, բերքմ նամփի մեկտեղեն ա դնքմ», 250:

ՕրՀամ ջրից եկն մի կաթին տունեն տաշտի կամ դաշտի, Հանց ու ար-տիճար սրակն, առաաաթյուն կտա, 229:

«Օրվա պեղացած չոգին մի մաղաղաբ քամի տեղամ չէր խաղում», 290:

Այսպիսով, Հ. Ճուղուրյանի գյուղագրական ժառանգությունն իր մեջ ներառում է նաև ժողովրդական բանահյուսության տարբեր ժանրերին պատկանող Հարուստ ու քաղամամար նյութեր: Հնդկիսակը դարձրել գրառելի է խղճողի գրափոր խոսքից, Հարազատ մնալով ափյայ փայրի բարբառին, պահպանելով ժողովրդական լեզվի Համն ու Հարա: Հ. Ճուղուրյանի իր փե-զրին ու Հատկապես պատմվածքները Համմեն է ժողովրդական բանահյու-սության նմուշներով, որի արդյունքում, նրա գրվածքներն բնթերցողի վրա թողնում են անշնչելի տպավորություն ու ներգործություն:

Մեր գյուղագիրներին զգալի մասը լավ էր Հասկանում բանագիտու-թյան սրճերը, դրա տեղն ու դերը ազգային ազնուական մշակույթում, ուստի իրենց աշխատանքներում ընդգրկել են նաև նման կարգի նյութեր: Այս անակնախն, գյուղագրական գրականության մեջ պեռք է առանն-նացել Հ. Ճուղուրյանին: Անենին պատահական չէ, որ Միլիթիսեղեկ ար-քիսիսպոստ Մուսաղյանը սաանալով «Մուսաղված աշխարհ» գիրքը գրել է: կարգացի մեծ Հանույրով, այն բարբառը, սովորությունները, առաննե-րը, կարճվածքները «... նորոգեան, կենդանացան... տամկացուցին աշ-րիս արտաունըրդ:

ՆորՀենն գձեղ Հայրական սիրով... աշխատեցե և գրեցեք ինչ որ Հայ-րենականացե է»:

Բանահյուսական նյութեր գրառելիս Հ. Ճուղուրյանը Հարազատ է մտցել Ղապախի տաբամաշլանի ժողովրդական լեզվի արժանատիքին և իրենքան արտահայտվածն մեկերին: Հնդկիսակի ժողովրդագրական նրառատ զբառումները գեղաբանական խոսքի, բանահյուսության ու պղնդաբանության Համադրման փայլուն օրինակ է, ազգային կենցաղի, Համ ու Հոտի ինքնատիպության ուրույն դրսևորում, որով էլ պայմանավորված է նրա ժառանգության նկատմամբ լավորը Հետաքրքրությունը: Անենին պատահական չէ, որ չնայած Հ. Ճուղուրյանի կողմից Հայ բանավորման հարուստ նմուշներին գրառումից անցել է առավել քան մեկ դար, սակայն որպես ի դրամեր աղբյուրան են և ունեն որդյակի արժեք:

ՀԱՅՈՑ ԲԱՆԱԴԱԿԱՆ ՀՈՒՆԵՐԿԱՎՈՐՈՒԹՅԱՆ ԾԽԱԿԱՐԳԸ ԸՍՏ ՀՈՎՀ. ԹՈՒՄԱՆՅԱՆԻ ՍՏԵՂՋԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ

Հ. Հարությունյան

Հայ մեծ բանաստեղծ Հ. Թումանյանի ստեղծագործությանն հարմար բնութագրող տեղեկություններ կան Հայոց Հուշարկափորության ավանդական սովորույթների մասին: Դրանք մեծապես պայմանավորված են մասնավորապես մարդկային պոստիմպրեսիոնների չափազանց բարդ համակարգով՝ Հոգի և մարմին, մահ և հանդերձյալ կյանք, դրախտ և գետիք հակադրելով բնկալումներով:

ժողովրդական պատկերացումներում անուշտ մեծ տեղ են զբաղում մարդկային կյանքի մշտական Հուզող Հարցերը՝ մահվան և հակամարտի կողմ անմահության, կյանքի անցողիկության զգալի արժեքները: Այս համարակալի պատկերացումներն ունեն խոր արմատներ, որոնք, անցնելով սերունդից սերունդ, գրեթե փոխվել են նաև մեր օրերում: Մահվան մասին Հ. Թումանյանի Հերոսների պատկերացումները կազմում են Հատկապես հակամարտի հետ, ինչը չափազանց ապրանքավոր Հայոց մեջ և կարելի է հանդիպել Հայկական գրեթե բոլոր պատմագրագրական շրջաններում: Դեռևս XIX դ. սկզբներից լուսնիները մասին Ն. Լալայանը գրել է. «ժողովրդի մեծագույն մասը եւս հավատում է, որ մահվան օրն էլ հակամարտի մահաժամն է և որ ոչ մի միջոց չի կարող հեռանալ այն»:¹ Այդ զգալի արժեքներն ենք նաև Հ. Թումանյանի Հերոսների վարքագծում, նրանք խոսում են մահվան, հակամարտի, անցավոր կյանքի և այլնի մասին: Ըստ Դեռևս ստեղծվել է կյանքի անցավոր է, մարդիկ կյանքի Հայրերն են (Թմկարքի) առումը: Կյանքից հեռանալով՝ մահվան անխուսափելիության խոսքով բանաստեղծը բանաստեղծի մեկնությանը հնչում է այսպես.

«Մահը մերն է, մենք մահի ենք» (Թմկարքիի առում)

կամ

«Մենք մահի ենք և մենք ու մահը մերն» (Մասունցի Գավիթ):

Ըստ ժողովրդական պատկերացման՝ անհատի անմահության միակ հնարավոր եղանակը նոր սերունդն է. «Բայց որ աշխարհում մահանդ ունենա, մենք էլ նրանով անմահ կմնանք» (Մասունցի Գավիթ):

¹ Ն. Լալայան, Բոլորիսի գովառ, Ազգագրական հանգու (այսուհետև ԱՀ), 10, Թիֆլիս, 1903 թ. 167.

Մերանցներով անմահության զգալի արժեքը համարելով նախնիների պատմության արտահայտություն՝ Մ. Արեղյանը գրում է. «Եվ այս Հասարակությանը (սերնդով անմահությանը - Հ.Հ.), որ նախնիներն անմահ են, որ պատմությանը հետևանք է, այնքան զորեղ է, որ ՄՀերն ավելի լավ է համարում ինքը մեռնել, միայն թե որդի ունենա, քան թե ապրի անորդի»:² Հ. Թումանյանը ևս, կարող մշակելով, չհաղաճ է նախնիների պատմությանը՝ ժողովրդական պատկերացումները.

«Որ մենք կանք վեր աշխարհին - տի մեռնենք.

Հասնա որ մենք մեռնենք,

Մեր տղան մեր տեղ սաղ բլին՝

Մենք էլ սաղ տի հիշվենք:

Մեր տան անուն չի կորսվի»:³

Մահվան նկատմամբ ունեցած փոխառության փոփոխությունները պայմանավորված են Հ. Թումանյանի Հերոսներին հաջորդել անհաջողվելի մահվան հետ և անմահության պահանջի կարծիք որդու ժողովրդական հիշել «Հակամարտի» և նրանց էլ նեան՝ չի ինչպիսիք (Նեան՝ ըստ բարբառային) կամ՝ «Աշխարհի կարգ է. ինչպես եկել է, նպատակ էլ պետք է գնա: Ինչքան սուգ անեք, այլ չենք, կիկերը կհեղանախույլ չի» (Կիկերի մահը)

կամ

«Մի՛ լար, սիրելիս, երեսնա չես դու,

Ինչքան էլ որ լաս - իկուր ես լավու.

Քո մեղք երբեք էլ չի լավի նա.

Ոչ կհապանաս, ոչ էլ ետ կգաս» (Կեպի Կեպուհ):

«Մատանգիլով, լավով եղպես
Ետ չես դարձնի էլ գերիդ,
Ինչու իկուր հանգցնում ես
Ջահել կրակն այլերիդ:
Նրա անբախտ շիրմի վրա
Պաղ շուր ամա աղբյուրի,
Գու էլ գնա նոր սեր արա,
Եղպես և կարգն աշխարհի» (Մատուն):

Ինչպես ամեն քան, կյանքն էլ սիրելի և ավարտ ունի, և կյանքի ավարտը՝ կյանքի օահմանը, ըստ Հ. Թումանյանի Հերոսների, անհնալա է.

² Ա. Արեղյան, Հայ ժողովրդական վեպ, ԱՀ, 18, Թիֆլիս, 1906, էջ 7:

³ Մասունցի Գավիթ, Հայկական ժողովրդական նյութ, Երևան, 1961, էջ 127:

«Մնա մեր կյանքի անհունը վերջին
Էս սև ու տխուր թմբերը չնչին» (Գեպի Մանուկը):

Հ. Թումանյանի Հերոսների պատկերացմամբ՝ ամեն մի անցեղ որ պատկերվում է մարդկային կյանքը, և կյանքի բնական ընթացքը դնում է դեպի մահ, և ամեն անցեղ որպես Հերոս մարդն առավել մասնունում է մահվանը, «վաղում» է դեպի մահ, «բռնելու» մահը:

«Դու վաղում ես դեպի մահ, մահը բռնում Հանցավոր» (Կյանքի Հարքած անցավոր):

Ու երբեմն կարծես միթիթում են իրենց, թե՛ «երեմի մահը մտնելի էր» (Գրառք):

Ժողովրդական պատկերացումներում մահն անբուսուստեղի երևում է, ի վերջոստ արված, ոչ որ չի կարող նրան դիմադրակել: Բանի որ մահն աննապարհ է և ի վերջո քուրթին Հաղթում է, պետք է այս կյանքում խոզալ, երջանիկ սարքը, չպարծնայ մեկին Հաղթված, չախրել պարավելով:

«Կյանքում միշտ ուժեղից ուժեղը կա, բայց ամենաուժեղը մահն է» (Հակոբ):

«Մենք հողեղեններ» անձար ու չնչին,

Ինչ նեղ աստուծո կամքի առաջին...

Բայ է ևս ճամփեն ամենքիս համար,

Ծեր, երիտասարդ, մեղավոր, արդար...

Մենք, ամենքը, էստեղ ինչ որ կան,

Էսօր թե էգուց ամենքը կերթան,

Ով որ կանա,

Թող նա պարծենա» (Գեպի Մանուկը):

Նույնիսկ թագավորը, որ իրեն է մահվան ու կյանքի գեղա կայացնում, գալու է մի օր, որ մահվան է ընկնելու, ավանդելու Հոգին, «ողջ թողնելու ամենքին» (Կայես չի մտա):

Ըստ ժողովրդական Հավատալիքների՝ մահը երկնքից է առձանված: Բանի որ ժողովրդական պատկերացումներում երկնքը նույն առտոն Հոսանքն է, Հնոստարը, այն առձանվում է աստու կողմից:

«Էսպես կամեցավ աստված երեի, Որ նրա օրը չուսով խաղար...» (Գեպի Մանուկը):

«... Երբ ծառն է լինում վիշտը մայրական,

Գեպ գանի արարչի - դրվողը մահվան...» (Գեպի Մանուկը):

«Ուլեցի «աստված» մին աղաղակել,

Բայց չե՛ որ նա էր էն մահն ուղարկել...» (Գեպի Մանուկը):

«Ու նա կատաղած՝ հանդուգն անձնորդ
Ծառն եղավ դուշման երկնքի դիմաց» (Մանուկ):

«... քնում էր ինձ, թե չէնք կապույտում՝
վերջին հրամանը տալով աշխարհին՝
Հանքում էր նրա հեռացող հոգին...» (Գեպի Մանուկը):

«Խնում են ընկածների սուրբ հիշատակին,

Որ երկնքիցն են այժմ իրենց նայում» (Թավաբերդի առումը):

Ազատ Նաճը Համզգում է, որ մահանալուց Հետո կյանքը շարունակվում է երկնքում, աստու Հետ նա կարող է խոսել, աշխտեղից կկարգանա լացուղարկի երկնանիքի Համար (Երեմիթում):

Ինչպես երևում է Հ. Թումանյանի զեղարքիտառական եկարագրություններից, ժողովրդական Հավատալիքներում առանձնահատուկ անդ է դրվում Հանդերձյալ կյանքի զաղափորը, ըստ որի՝ մահանալուց Հետո մարդկ անցավորվում են երկինք, իրենց ստեղծողի և իրենց մահը սահմանողի աստու մոտ:

Ժողովրդական Հավատալիքներում Հաստիտեն ընդգծվում է դրախտ ու դժբախի գոյությունը, որ կա մի ուրիշ՝ անվերջ երկնավան կյանք, և մահն ու կյանքն, ի վերջո, «մեծ Հաղթորի երկու ձեռքն են»:

«Եվ անշուշտ մի օր, հանդերձյալ կյանքում,

Երկրում թե ալլուր, վերև՝ երկնքում,

Էն անհայտ ճամփով, որով նա գնաց,

Ես էլ կտնեմ, աշխարհը թողած,

Ու կզգամ նրան, կապրեմ նրա հետ

Մի ուրիշ անվերջ կյանքով երկնավան...» (Գեպի Մանուկը):

«...տղի հառաչքը հասավ աղջկան
Մանահ կյանքում, էն աշխարհքում» (Աղջկա սիրտը):

«Գուց այնտեղ, այնտեղ իրար կզրկեց» (Մեհերի):

«Մահվան հարվածից նա չի արաբափում,

Եվ քան չի խլում մահը նրանից,-

Երկրի հետ նրան ոչինչ չի կապում,

Ողջ ապստում է նա գերեզմանից» (Մեթված օրենք):

Ժողովրդական ընկալմամբ՝ կա մի ուրիշ աշխարհ,

«Որ չկա մահ, աշխատում,

Ու սերն անվերջ, անհատունում» (Գեպի Մանուկը):

Հանդերձայ աշխարհը ժողովրդական պատկերացումներում խորհրդավոր է, մանկամարանելի.

«Միտքս թուլում է միշտ ախ կողմերը,
Գեպի հանդերձայ աշխարհն անակնին» (Ալի օրից):

Համանաբար այդ խորհրդավորությունը ևս նպաստում է «անեն մեծոցի երանի տալ» (Հառաչանք):

Ինչպես աշխարհի շատ ժողովուրդներ, այնպես էլ Հայերը Համառում են, թե իրական կյանքում արդար վատաբաղվող աղբյուրներ մաշեց Հնու դրախտ են ընկնում: Այս գաղափարն առկա է նաև Հ. Թումանյանի Հերոսների պատկերացումներում, թեև երբեմն կասկածում են.

«Իմ իսկին աշխարհից մի բան չի կտրում.

Տանջվիր, լարչալիվոր-շան տեղ էլ հաւէ.

Կայց, թե որ մեռնես-դրախտը կերթաս:

Էն էլ ով գիտի – կլինի, թե չէ» (Հառաչանք):

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում Հոստոսոսն ընդգծվում են ժողովրդական Համատարիներում Հոգու գոյության մասին եղած պատկերացումները. Հոգին բարձրանում է երկինք, գերափոխվում, մարմնավորվում ինչ-որ առարկայի, թռչունի, կենդանու մեջ.

«Ու մտրվա անցավ հանկարծ ակամա,

Թե արդյոք նրա աչքերը անմահ

Նայու՞մ են ներքե, տեսնու՞մ են իմ էլ.

Թե ո՞նց եմ ցավիս տակին կորացել...

Եվ կամ ո՞րն է նա. էն շո՞ղն է պաժառ,

Որ զվարթ իսպաղվ, աշխույժ ու կարառ

Կորչում է, մոռնում թուխավ անպի ետե,

Ալատ, երկնայ ու էն ա՞ճակ է քեթե,

Թե՞ էն աղակնին, որ հիմա թուվ.

Եւնուրք ճախելով՝ քիչը օդում կորավ...» (Գեպի Անհունը):

Ըստ ժողովրդական պատկերացումների՝ մահացածի Հոգին միշտ հաբարբրվում է ողջ մնացածների Հնու, սափալում է հինջ իրեն՝ Ժողովուրդը Համառում է, որ մահացածների Հոգիներն են օգնում ողջների՝ կանխադաշ ներկան է ապագան, շատ Համախ, երազների միջոցով.

¹ Չափազանց ծանր տանելով որդու՝ Արսիկի մահը, Հ. Թումանյանը համայն էլ անդրադարձել անմահության, կյանքի ու ծաղիկա զաղակալից, վախճանելով որդի ինչիկանների «... մարդկանց գտել են, որ ներքի կապ կա մեռածների և լուսն ապրող հարազատների միջև»։ Տե՛ս և Թումանյան, Նուշեր և գրություններ, Երևան, 1969, էջ 178-179:

«Որ մեռածների հոգիներն անտես
Երկրի երեսին շրջում են անմահ:

Նրանց ապրողվ է մեր սիրտն իմանում,

Թե հեռու տեղում մեկն ինչ է անում:

Կամ նախապզում էնք երբեմն հավաքած,

Թե ինչ կա վաղը մեր առջև պահված» (Գեպի Անհունը):

Ըստ Հ. Թումանյանի Հերոսների՝ Հոգին կարող է իրենի տեմեղ կամ մեղավոր.

«... ախաղեց իրան մեղավոր Հոգին» (Մեհհրի), թեև մեր բոլոր Նախնիների բնութագրական է լուսաւոցի որտաւայաւությունը. «Մեր լուսաւոցի իսկը պապերը...» (Մեհհրի):

Հոգու գոյության Հանդեպ եղած Համառվով էլ Հննց բացատրվում են ժողովանց պատկերացումները Հոգեմարդի մասին, որի գոյակ ու խոտցան որտաւայաւությունը ընդամենը երկու բառով ներկայացրել է բանաստեղծ. «Էրեթեն դար ա, Հոգու Հնա կարծես ա» (Նղերուն):

Անշարժվում է, որ բառարանում այս որտաւայաւության սրբան իրողւոր բացատրության Համար սրինակ է բերված Հննց Հ. Թումանյանի համալսաւությունը՝

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում որտաւայաւում մահ-բուն բուհանդը կարելի է դիտել որպես ժողովրդի մահվան Հանդեպ անեցած իրիտափայտան գերաթեմաների որտաւայաւություն: Հասկանալիս կրաւում ազգայաւ աղայաւ մարդկանց Համար մահը Համարվում է քեի-Հանդերստեղ: Որպես միթիստափան իտաք առում են. «Համիտանական Հանդերստեղը» (Ն. Բարախանյանի գաղաբանի գերա):

Մահն ընկալվում է որպես համիտայան քուն.

«Ու հավիտայան էլ մնացին քնած,

Դալին անտեղյակ, ցավին անաբարը» (Թվարեղի առումը):

«Հնախ դրան ես քնացնեմ, որ չգործի էլ Հավիտան» (Ստաւեքի նվիրը):

«Մեռնեմ արթնեմ ևս օրից

Բալքի անեմ դաղար-բուն» (Մնայ):

«Հող էիր, հող դառնաս, քնես քնովն իմ պապի» (Արսուն կկուն):

Հ. Թումանյանի ստեղծագործությունները ազդագրական տեսանկյունից առավել արեւորվում են նրանով, որ ժողովրդական մշակույթի որևէ երևույթ նկարագրելիս նա այդ երևույթը ներկայացնում է ազդու պատմազգագրական հատվածին բնորոշ բարբառով, այդ հատվածի բարբառի ամենահատուկ, բնութագրական, ամենահատկանշալի, այդ հատվածի մի ամենատարածված արտահայտամիջոցով: Այս առումով չափազանց հետաքրքիր է և հատուկ ուշադրության արժանի Հոգեհայնի վերաբերյալ նշառագույթները:

Հ. Թումանյանի լուսնի Հերոսները ինչն օգտագործում է Հոգեհայն տեղիքը, նրանք «ժամ ու պատարագ են անում, քնիկը՝ տալիս»:

Դարձվածաբանական քառաբանում «ժամ անել» արտահայտությունը բացատրվում է 3 խմատով: Մեր կարծիքով Հ. Թումանյանի Հերոսներն այդ արտահայտությունը զորանմել են հատկապես երկրորդ՝ նմեցյալի՝ Հիստակին Հոգու Հայ տալ խմատով: «ժամ ու պատարագ» արտահայտությունը բացատրվում է որպես եկեղեցական ծես, քրիստոնեական կրոնի նախադասվող արարողություն¹, բնորոշ, հատկանշական է, որ որպես լինակ բերվում է Հնչեք «Մարոյից»։ «Առանց ժամ ու պատարագ մեղք գրի մարոյին»:

Ելեք, որ «ժամ ու պատարագ» են անում խոչնիտ առանց գիվի զանելու: «Գալիս են ժամ ու պատարագ են անում, քնիկը տալիս» (Զուլաթը Փանոսի Հեքիաթը):

Անհնայն է, որ «ժամ ու պատարագ» ստեղծվել է հեղինակը նկատի ունի ոչ այնքան եկեղեցական արարողակարգը, որքան «քնիկը տալիս» անբող ընթացքը, քանիզ զարժվածաբանական քառաբանում Հիստակովում է նաև «Հոգու պատարագ» արտահայտությունը: Հոգու Հայ, Հոգեհայնի մաստով:

Հ. Թումանյանի ստեղծագործությունները վկայում են, որ Հոգեհայն խոչնիտ ամենազարգր ընտանիքը մասցու եր մտքվում և Հայ թիւում Ընդգրկված է շատ ուշադրող մի Հանդամանք են քնիկը տալիս են (կամ քնիկը ուտեցնում): «Այ, որ ասում եմ Հիմար ես, չես հավատում, եթան եղն ու բրինձ միտնդամից ինչի՝ համար ես տուն-բերել, Հորդ քնիկն ես տալի, թե աղիչ հարսանիքն ես անում» (Բարեկենդակը): Այսինքն, քնիկը ընտանիքի անդամներով չէին ուտում, այլ դա արվում էր բոլորի համար:

Հոգեհայն արվում էր թաղման արարողության մասնակիցներին, որի մասին էլսեք բազմաթիվ վկայություններ²:

Հեղինակի վկայությամբ «ժամ անելուց» հետո կարծես մի փոքր թվեառում է սգոքերի վիշաք, հանգստանում են, քանիզ հանդուժեք կը, որ Հոգեհայն միջոցով կերակրում ու սրբաշահում են Հանդուցյալի Հորան, արժհետ ժողովրդական պատմաբաններ Հոգին Հանդերձյալ սխորանում իսկն կարեքներն ունի, ինչ ողբեր այս աշխարհում: «Գալիս են ինչ եղբ մտքվում, էս մի քիթց տալիսն էլ Հայ թիւում, ժողովուրդ են խնչում, ժամ ու պատարագ են անում, Գիկոսի քնիկն ուտեցնում, որ չոր հանգստանում են» (Կիկոսի մահը):

Կեառներ, որ լուսնիցներ Հուլարիաբորության ծեսներ ներկայացնելու է Լալայանն օգտագործում է ոչ թե քնիկ, այլ «ծնկահայն» տերմինով³: Միկ անցած ևս հանգուցում ենք, որ Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններն առանց երկրային վայրի կարելի է դիտարկել որպես Հավաստի ազդագրական սկզբնաղբյուր մեր Հայրենիքի այդ չբնաջ հատվածի ժողովուրդի Լալայային նկարագրվող ներկայացնելու:

Ելեք, որ «ժամ անելու» սովորույթը Հայ ժողովրդի մեկ բնականված է եղել շատ վաղուց, ինչն մասին կարգում ենք «Սասնա Մուկ» էպոսում, ուրն մանրամասն անդրադարձել է նաև Մ. Աբեղյանը՝ «ժամ անել» արտահայտությունը բացատրելով «մանկահայն» տերմինով⁴:

Ուշադրվում է, որ արցնակիցներն եւ զանկեղուրդներին խոտվածքում ցրտանկան է ժբմահայն սերմինեք⁵:

Այսպիսով, Հ. Թումանյանի ստեղծագործությունները վկայում են, որ Հայ ժողովրդի Հուլարիաբանական ծեսերի մասը կազմող Հոգեհայն (քնիկի) է ժամ ու պատարագ անելու Հնուց կված սովորույթը արմատացած էր նաև (տված Հայրցը մեկ, այն կրել որ պարել խորեյից կեղո անուանն ու խմատը):

Հուլարիաբանության հետ կապված որոշ սովորույթներ բացահայտելու տեսանկյունից հատուկ ուշադրության է արժանի «Մարս» պոեմը:

Մարոյին թագում են ոչ թե գյուղի բնահանուր գերեզմաններ, այլ բնույթի հետո մի միկուսի արժանի, մասի աակ խոր փառում: Ուշադրության արժանացնելով այս Հանգամանքը՝ Հեղինակն անուշադ ցանկանում է

¹ Թեմիս - ընթացված ճոցնային նիշառակին տրված ճաշկերպ, եղանակ: Դայնթեմ բացառված բառերով (կազմով) Ստ. Սալախյանց), Խաղորդ IV, Երևան, 1945, էջ 568:

² Ա. Մուցիսյան, Ա. Գալստյան, Գլխ. աշխ. էջ 242:

³ Լուսն տեղում, էջ 243:

⁴ Լուսն տեղում, էջ 368:

⁵ Մ. Ս. Ավագյան, Արման, Դայ ազգագրություն և բանականություն (այսուհետև՝ ԴԱԲ), 8, Երևան, 1978, էջ 91:

⁶ «Ներքինի կապվածով գնում են սպառում, վաճառում ու հառում հայ ուտելու, այս ճաշը կրված է «կնիկ»-ով», Ե. Լալայան, Բողբույլի գաղա, էջ 178:

⁷ Ա. Արեղյան, Ելվ. աշխ. էջ 7:

⁸ Ստ. Լիսիցյան, Լեոնովի Դարբասի հայերը, ԴԱԲ, 12, Երևան, 1981, էջ 52: Լուսնի՝ Մանգուղդու հայերը, Երևան, 1989, էջ 213:

շեշտեց, որ Համայնական գերեզմանացույցը չի տրվել «պատիվ» էր, որը կրթաօգույց էր ինքնապատկանության գործածների, պատմիկների, տեղագրի մահացածների, ով խորհրդ, նրանց հանդեպ, ում Համար արգելվում էր մուտք ու պատարագ անել, մի Հանգամանք, որը կրել է Համահայկական բնույթ, և մինչև իսկ մեր օրերում կարելի է հանդիպել դրա վերադարձական առանձին գրեթե անհայտների: Հայտնի է, որ ավանդաբար տե՛սական գերեզմանոցը հանդիպեցել է որպես ավելի տե՛սական միասնության խորհրդանշան:

Ամեն գերեզմանային աշխատում է իր բոլոր անդամները միմյանց մոտ, նույնիսկ կից թաղել և այս պատճառով ամեն ջանք գործ են դնում, որ կարողանան նույնիսկ շատ Հեռու, տեղերում վախճանվածներին բերել, գերդաստանական գերեզմանատանը թաղել¹, քանզի, ըստ ժողովրդական հավատալիքների «ուր թաղվցումք մեր, նույն տեղի ննջեցյալների հոգիները Հեռու կլինեն և երկնքում»: զրույց է Ե. Լալայանը²:

Նկատենք, որ Հուլիսյանօրում Մարտի կոչված վերանշաղ պատկերացումներն ունեցել են Համահայկական ընդգրկում՝ տարածաշրջանային առանձնահատկություններով³:

Մարտին թաղում են բացառապես առին: Այս պատկերով Հեղինակը, ամենայնաբան կիսելով ժողովրդի վերաբերմունքը, կարծես փորձում է ընդգծել, որ ժողովուրդն այնքան էլ զիտ չէ տրամադրված անե՛նք Մարտի նկատմամբ՝ նա արժանի էր լայն: Որքան էլ լավ տրամադրված լինեն, ավարտվելու ևս: Զխախախտվել պաշտիքը եկած ավանդույթը, չպիտի ուզի Մարտին, պետք է թաղեն ոչ Համահայկական գերեզմանոցում, առկա էր արդյունաբերական առին: որը Հմայական եղանակով կփոխարինեն իրական լայն: Այս երևույթն աղաքացույց մեկ այլ տիպիկ է Մարտի թաղումը, ում նույնպես Համայնական գերեզմանացույցը չեն թաղում, այլ

¹ Լամակներում ևս քանդակներով վաղում է, որ հաղորդ սույն ընդունված երևույթ էր. «Վատիկ մաղին է հաղորդ սույն սույն», ԵԱԸ, է. 10, էջ 45, 81:

² Ե. Լալայան, Որդյալի ավանդ, էջ 179:

³ Ե. Լալայան, Մուշ-Տարոմ, ԱՄՆ, 26, Յիֆլիս, 1916, էջ 199:

⁴ Երեւանի քաղաքի մեծ շինարարական ընդունված խաղաղարարական, և նրանց հողերը շարունակաբար լինել են շրջում լինել քաղաքում և դիտել: Երեւանյան հողերը պետք էր ստանալ յուրաքանչյուր, դրամատարար և անհատություն: Բոլոր մասով ստանալանքով կամ կարճակատա՛նա՛ն անհատը մեծանորի հողերն էլ կարծես քն մասնակցի անցումով լինել համարվում է դր ընդունվել այլ անշարժ շտեղծարարական... Ստ. Լիփսեյան, Չանգեղուրի հայերը, էջ 295: Լյնքն էր Զ. Յուսեփյանի ընդհանր 100 տարի հետո Նոյնի տնակը 1889 թ. եղյալ Սարգիս Կ. Արարիկից հաստատում էր որ «Նոյնից» անհատը մեծանոր ընդունված լինել անանց մաս ու տնային մոլորությունը համարվում չէր. Կ. Պապազյան, Լուսին ավանդի Նոյն գյուղի ազգագրական նյութի յոթ. Պատմական-ընտանեկան կենցաղ, 34 ՊԱ Պատմություն և ազգագրություն ինտերնետ արխիվի, 1970, էջ 206:

«Եվ մի քանի ընկեր-տղերք Փորում, գեղի էլ երբեք, Ձու փոքրեցին ու սրտաքիկ հողին տվին հովիվի դին» (Մուշ): Հ. Թումանյանը գեղարվեստական բարձրարվեստ խաղով «Շատ ու ծաղիկ՝ ավազալով Բույր իմվեցին ի յուրեկան, Մեր Գև-բեղն էլ անհղ ձենով երգեց վնաս շարավան»:

Վկայում է Հայոց մշակույթի այս բնագավառին բնութագրական 3 ձևականների մասին:

1. Հուլիսյանօրում Մարտին ծնունդով պարտադիր էր «ժամ ու պատարագ» (այս դեպքում հուլիսյանականի մասնակցությունը, եկեղեցական կարգ ու կանոնով) խուսնի միակողմ, շարական տանով թաղումը:
 2. Մարտիկում էր ոչ բնական մասով մահացածների Համար:
 3. Ոչ բնական մասով մահացածների հանդեպ ժողովուրդը ոչ այնքան այլ վերաբերմունք ունի, որքան Հուլիսյանօրում Մարտին այլ մեկ է ընդունված:
- Ժողովրդի վերաբերմունքը Մարտի հանդեպ Հ. Թումանյանը յուրաքանչյուր մասով ներկայացնում է Մարտի Համար անհրաժեշտ խուսնի միակողմ, շարական տանով, զինվորականական նկարագրությամբ: Մտեղծագործության որը տարբերակներում անշուշտ զրահավորում է ժողովրդի տարբեր Հատկանքների վերաբերմունքը: Օրինակ.

«Մեկ մտտ չբեղեք է՛ն չարի կարմին...

Հեռու մեկանից աստծո կրակը:

Հեռու կարգեր, գոհիցը տարք

Յատնու աստանի հարավ դիակը...

Արարեստ, անքաղ ընկած է ձորում

Ու չունի վրան չունի սգավոր

Քննու գրուղացիք մերժում են նրան...» (Մուշ):

Այս առումով շատ խոսուն է «Վերջին չիբիր» արտահայտությունը.

«Նրա ափին կանաչում է

Մերժված չիբիրն իրիկ» (Մուշ):

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում Հիշատակություններ կան եսեռ տապալանաբար-մաշակման երևույթի մասին.

«Դեռ քաղ է հողը, դեռ խուսկ է լուրում
Սրա շիրմին էլ կծածկի մատուռը կանաչ
Կանի հավասար քարին ու հողին
Ինչպես դրացու անկողինը ինն
Երանից հեռու դե եկ իմացիր, թե ով է քաղված...

Քո ոտի տակին... ձեն, նշան չկա» (Գեղի Անհունը), ապա ի
«... փոքրիշատան միջոց ունեցողները գերեզմանաբար են ձգում».

«Էն սև քարն էլ տաշեցին»,
Բերին վրեն քաշեցին» (Մարուն):

Գերեզմանաբարի վրա նույնիսկ փորագրվում են նշանային հատուկ խաչեր.

«Գալին է, տեսնում՝ մարմար մաշակման,
Քաղ վրեն գրած... «Էսպես չի մնա...» (Էսպես չի մնա):

Հոյակապ արձան դնեն մարտարյա
Ոսկի տառերով վրան փորագրած,
Որ ազգին համար ինչեղ են արած» (Կոտակ):

Նկատենք, որ մեր օրերում գերեզմանաբարերի վրա արվող մակագրություններն առավել առաքում են գտել XX դ. երկրորդ կեսից:

Ըստ Հ. Թումանյանի ստեղծագործությունների՝ Լուսիս գյուղերում տառեմբեկ գերեզմանահամեր չկային, փոքր փորում էին յուրքանչյուր նշանային քարեկանները կամ հարանները.

«Եվ մի քանի ընկեր-տղերք
Չորում, գետի էջերքին,
Փռս փորեցին ու սրտաբեկ
Հողին տվին հովիի դին» (Անուշ):

Այս սովորությունը ՀՀ գյուղական բնակավայրերում պահպանվել է մինչ օրս:

Հ. Թումանյանի ստեղծագործությունները վկայում են, որ սե գույնը՝ դեմ ազոն նշան, արդեն արժանացած էր ժողովրդի մեջ: Մարտի սզվոր խաչը պահպանվում է սե շրեր հագած.

«Շատ եմ տեսել, երբ սզվոր
Մայրը մեկավ, անաշոր...» (Մարուն):

Իսկ Մարտի վրա սղացող կանայք արդեն համոզված են, որ Մարտի խաչը

«Ան շրեր հագած կ'ստի տանը» (Անուշ):

Երբ ամուսինը պատկերացնում է կնոջ մաշ, երա աշքին միայն սե է երևում.

«Մտառաք, սզվոր
Սեր ու քաղում» (Գեղի Անհունը):

Սեի՝ որպես ազո խորհրդանշի դույնի մասին բուսատեսչին արժեքավոր սղագրական նյութ է հաղորդում եսե անձնական նամակներում, «Իմ բրանչ առում ա, էս խորըը երանից եկավ, որ Արիստակես հայկականաբ թաղցոց արզիկից քեկեի ուտելի ու սե հագնելը, մին էլ մորեր կտորեյին, մեղք արին» (Նևի, Հ. 9, էջ 105):

Սեն աշքան բեղունված էր սղան ազո խորհրդանշի, որ սե և սուղ քաներ կարեն համանիներ էին դարձել ժողովրդական խոսվածքում ու սերեն հաճախ դարձավիլ գուգահեռ, որ կազմել են մեկ արտահայտություն ու սուղ «Ան կապիցին սուղ նառեցին գյուղացիք» (Մուկիկի մաշը), «Ան սուղ կալավ հայոց ազգին» (Սասունցի Դավիթ):

Այս արտահայտությունը նույնիսկ որպես անեթք է հանդիպում. «Ան ուտել լինի թաղ ու գտակ» (Անուշ):

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում հանդիպում ենք սուղը խորհրդանշող քացառիկ երևույթներ հո:

Սղ խորհրդանշանների փայլուն արտահայտություն է Մուկիկի մաշը, որը վկայում է վաղնշովան չրթումում հայոց հուղարկվածություն ամորյաններին հասանկ որոշ երևույթներ մասին: Երբ Միտո տեսնում է, որ Մուկիկը մեռել է. «Մեկանը գարկից: Օրոր համփի մեղանց նառեց, հաղ փորեց, տվավ գլխին», «Այ սևավոր մորթուր, ասավ, հողն ինչու ես սղին գլխից» (Մուկիկի մաշը):

Սղ արտահայտություն է եղել նաև գլխին հող լցնելը, որը վկայում է դամազգաղական տարերը մարգերից դրսևած նյութերով:

¹ Ե. Լալայան, Բողայտի գավառ, էջ 179:

«Ննջեցյալի ամենամոտ սպգականները մի քանի ամից մինչև մի տարի սուգ են պահում... Կանայք իրենց մազերի Հյուսիսը քանդում են, զգզգզված մզում ուսերին, բոլորովին սահր չեն զգցնում և Նույնիակ երբեմն Հող անում գլխերին, սե լաշակ կապում, տան մեջ փակվում»¹:

Հետաքրքիր է, որ Հ. Թումանյանը հս. եկարագրերով Անուշի ողբ, զիպյուն է Հյուսիսը քանդելը որպես սգո խորհրդանշի՝ գոյություն մասի Հայ իրականության մեջ.

«Վեր դրեք,

Վրեն հյուսերն քանդեմ» (Անուշ):

«Գոռաց մեծ քույրը, մազերը քափեց» (Կիկոսի մահը):

Իսկ Մուկիկի մաճը սգացող պատվի մասին գրում է. «Մազաքնում գյուղը վազեց»:

Հավանաբար սա Հեթանոսական մամուկաշրջանից մոռացած ավարտության վերադարձ է²: քանից կարծիք կա՝ Հեթանոսական շրջանում սգորություն է եղել, որպես սգո նշան հանգստեցյալի Հարազատները իրեն մարմնական վնասվածք են հասցրել, երբեմն Նույնիակ ինքնասպանություն գործել: Այս երևույթի փառլուն արտահայտություն է Մարոյի («Աղի լալի էր Հայրը, Կուրծքը կոծում էր մայրը»), Կիկոսի («...քիթները, երեսները ճակդոտեցին») և Հատկապես Մուկիկի մաճը սգացողներին վարքագիծը: Օրինակ Լորը

«...իրեն էնքան վարկեց,

Թեև կուտեց, կախ արավ»:

Ծաղը «Թր հյուղերը վարկեց իրար,

Ջարդեց, մնաց ճղակոտոր»:

Քարերը «Գլուրվեցին արևուն ի վար,

Թափվեցին ցած՝ ջրերի մեջ»:

Պարզ բերը «...խառնվեցին

Ու գնացին պղտոր-մղտոր» (Մուկիկի մահը):

Իսկ պատվի սու գն ավելի քան մարդկային է.

«-Հողն իմ գլխին,- պտուպի ասավ,-

Մուկիկի պես մարդը մեռեմ»³:

Ջարկեց իրեն ու ծվատեց,

երեսն արավ արյունավիվ,

Մազաքնում գյուղը վազեց»:

Գլուրացիները «Է՛լ ինչ անրենք էս աշխարհքում...

Էսպես ասին ու միասին

Լացով, կոծով,

Ճիծ-գոռոցով

Հավաքվեցին ու գնացին,

Քարիցն ընկան կոտորվեցին» (Մուկիկի մահը):

Հետաքրքիր է, որ Հերաներից յուրաքանչյուրն իր արարքը շատ քիչ է համարում մյուսի արարքի և Հատկապես Մուկիկի մաճվան գիծաց.

«Մուկիկի պես մարդը մեռավ,

Ելաքը Էսպես մնաց անտուր.

Ես իմ երեսն արյունունեմ՝

Մե՛ծ բան է...» (Մուկիկի մահը):

Հատկանշական է, որ Հայերենում «Հողը գլխին տալ» արտահայտությունն ունի նաև ողբով, կոծել իմաստ, որի բացատրության հպատակով բուսաբանական վկայագրված են Հ. Թումանյանի տողերը. «Մուկիկի պես մարդ մեռավ... ծխը գլխին Հող է տալիս»: Իսկ «Հողն իմ գլխին» անեք-ցավեցական բացականչության առաջին մեռնեմ իմաստը բացատրված է ևս Հ. Թումանյանի խոսքերով.

«-Հողն իմ գլխին,- պտուպի ասավ,-

Մուկիկի պես մարդը մեռեմ...»⁴:

Նկատենք, որ «Գիբորը» պատմվածքում Հ. Թումանյանն օգտագործում է «Համբոյի Հողը մեր գլխին» արտահայտությունը Հավանաբար մեկ այլ Համբոյի Համեմատ անպաք, անխելք ենք իմաստով:

Ի. Թումանյանի ստեղծագործություններից այն սպագորությունն ենք ստանում, որ սուգ անել ասելով, ժողովուրդը նկատի ունի բարձրաստի, բաներով լաց լինելը.

«Վայ, Գիբոն ջան, վայ,- գուռում է միջինի ջուրը, նստում է մեծ քրոջ խոջին ու սկսում են միասին սուգ անել» (Կիկոսի մահը):

«Վայ քոռատունը ջուռ տասի աչքերը, Գիբոն ջան,- մերն էլ մեկանը խոջում է, նստում է աղջիկների կողքին, սկսում է երանց Հետ սուգ անել» (Կիկոսի մահը):

¹ Ե. Լազյան, «Ասպարակաճի ազգագրությունը», էջ 193:

² Ստ. Լիսիցյան, Ջանգելուրի հայկեր, էջ 212: Տես նաև Մ. Ա. Ազգաբազան Ելուրի Փառնոթ Բուզանդարտ Դայոց պատմության մեջ, ՄԳ, 25, էջ 7:

³ Տես Մ. Սուքիասյան, Մ. Պալատյան, Ելվ, աշխ. էջ 367:

Ի միջի այլոց, Մարի վարդապետուհի նկատվում է մարդկային սուգին արտահայտող այս խորհրդանշանը եւ՝ ձկնաբեր գարեկեր, որը փայլուն արտացոլում է «Կրկնաբեր մահը» ստեղծագործությունում, «Վայ Կրկու ջան, մեկներին տալիս ու սուգ են տնուս մեր ու աղջկերը»: Հենց Ն. Քուսանյանի գերահիշյալ տաղերն են որպես օրինակ բերվում Գարեգին Բաղդասարյանի բառարանում «ձկնաբեր գարեկի (մեկներին գարեկի)» արտահայտության սկզբ, որտեղ, սուգ անել, կախանել իմաստը բացատրելու նպատակով: Ելենը, որ Հեղինակի ստեղծագործություններում սկսել է սուգի նստել արտահայտություններին օգտագործվում են որպես համարյաշինք. «Ու ահաբեկ, մեծակ ու խեղճ (մեկ այլ տարբերակում՝ արտիկը սե.) նստեց, սուգոց տղոց բնի մը (մեկ այլ տարբերակում՝ սուգի նստեց իր բնի մեջ)» (Անունն կհունչ):

Համառոտաբեր խորհրդանշանի սկզբ արտահայտություն կարելի է համարել նաև մահացածի հուղարկումը գրադար, որի մասին վկայություններ կան Ն. Քուսանյանի ստեղծագործություններում. «Գետն տակին տնուս էր չորերը, որ մերը լաց լինի զրեմ» (Գրգորը):

«... Մայր է... չի հանգստանում... Երեքին ինձ ավեր, տանեմ, չորեքի գրա լաց ըլի, իր սիրտը հոգանի, իր կրտսեր տանի» (Դրադը):

Ազգագրական տեսանկյունից չափազանց արժեքավոր է «Անուշ» պոեմում նկարագրված ողբի տեսարանը.

«Սպալոր կանայք նրա ետևից
Հարալ կանչելով ձորը վազեցին,
Իրենց կորցրածն էլ հիշելով նորին՝
Դիակի շուրջը կարգով շարվեցին:
Իզիթին վաղիս արտառուչ ողբով
Լաց ու կոծ արին ձեն ձենի տված»:

Գաղափարն ազգագրական էությունը վկայում են, որ ոչ միայն լացով կոծի ու զանաթային առանձնություն, այլև Հուգոյի «Գերմանիայի սուգ» արարողակարգը պայմանավորված է մահացածի տարեթիվ ու համբավով, նրան վերհանված մահվան ընտելությամբ, սեռով, սոցիալական կարգավիճակով և այլ Հանգամանքներով, ինչի մասին վկայություններ կան և Ն. Քուսանյանի ստեղծագործություններում, և ազգագրական գրականությունում:

¹ «Չափախաների համար սովորաբար պատարագ են մատուցում, իսկ անչափախաներին՝ մանուկանց աղքատներին՝ արագ պատարագ մատուցելու են քաղում»:

«Պարտությունը վաղե չի տալիս ներքին, քաղի ժողովը և (պատարագի մասմանակ - 9, 9)»:

«Աղքատներ ուղեկցում է Լուրդ զանգի ողբաբեր»:

«Միայն շատ հարուստներն են անտեղի զուգար պատկերում, արցունքներ և գրկաշփոթեր հասն բաղակ մաշն են գործածում»:

«Չորեքով, աշխարքով, ծեղով, հաղեղսով
Աղքատին փայթ քաղում են անուն» (Կապու չի մնա):

Հայոց Հուգոյի «Գերմանիայի սուգ» արարողակարգում սովորական կտր «գրուցել» հանգուցյալի հնա նրա կատարած կամ չափարած գործերի, նպատակների մասին, որն իր արտահայտությունն է դրել Ն. Քուսանյանի ստեղծագործություններում.

«Եկուս մտան կանայց սև-սև շորերով,
Հուլեցին ցավ ողբի մահաշերով,
Նրա վաղաժամ մահն արհեստանքին,
Բնագծ օրերից դեպքեր հիշեցին,
Նրա հեղ վարքից, աշխույժ արարքից,
Նրա հուշերից, նրա խոսքերից» (Գեղիկ Անունը):

Մտքային ազդող կտնայք ողբում են անտեր մնացած ոչխարի, անճար լորի մասին, թվարկում Հանգուցյալի անտեր մնացած իրերը: Ազգագրորեն ուսարգով է ողբի մի բառատող, որի նմանակը գրանցել է Ե. Լայալյանը ինչպես զավառում է ապագրել 1905 թ., «Անուշ» պոեմի հրատարակվելուց հետո.

«Եվ լալիս էին ձեն ձենի տված... (լալան կանայք - Հ. Հ.)
- Կարմիր արևից ընկած, Մարդ ջան,
Կանան: տերևից ընկած, Մարդ ջան...
Արևս հանգավ, Մարդ ջան,
Գիշերս ընկավ, Մարդ ջան...» (Անուշ):

Քուսանյանը բացահայտում է ստեղծագործում «մայր-ողորմի», սպիտակ կապածից զեր է, որ ես նկարագրում է Հենց այն երևույթը, որը նկարագրել է Ե. Լայալյանը «Բուրջալուի կապառում»։ «Սովորաբար «մայր-ողորմ» հանգիստում է գյուղի մեջ այդ մասուն տնուս հանած մի կին, ինչպես օրինակ Օձունում Գուրգենյանի Թայալը կամ Ծաղկոյնից Աղիլը: Սա զբաղում է նեղնյալի գործերը երգելով և լալով: չըրկապատող կտնայք կրկնում են նրա զինջին խոսքերը, հույսիցա լալով:

Չափախա ճերթյալների համար պատարագ են մատուցելու տալիս և ևսայ քաղում»:

Յո Ե. Լայալյան, Բողաղի զավառ, էջ 171: Մուրի՝ Լոր Թայալեկի զավառ, էջ 62: Մուրի՝ Կասպի-Րալանի ազգագրություն, էջ 193, Գ. Գեղարյան, Դպար, ՀԱՐ, 10, Երևան, 1980, էջ 57:

Կարմիր արևից ընկած, բայա բան,

Կանաչն տերևից ընկած, բայա բան...»¹:

Ավելին, «Անուշ» օպերայի լիբրետտի գործող անձանց մեջ է Քուսանյանը թվարկում է նաև² լավան կանաչը, ինչը վկայում է սգա արարողությանը լացուկան անող Հասուկ կանանց ներկայության մասին, որոնց վերադաշնած էր զոգարանել Հանդուցյայի արժանիքները, հիշատակել նրան ընտրել խոսքեր և զիպքեր նրա կյանքից՝ յուրաքանչյուր զոգասանը աժարակով բարձրամայն սրտանմիկ սգերը, որքով, որին մասնացում են նաև ներկաները:

Այսպիսով, է. Քուսանյանի ստեղծագործություններում տեղ գտած նյութերը համարվում են Ե. Լալայանի գրառումների հետ ունեցած ազդեցությունն նմանության, ինչն ինքնրստինքյան բարձրացնում է է. Քուսանյանի ստեղծագործությունների ազգագրական արժանիքը:

Ուշագրավ է, որ Անուշի խելագար ողբի մեջ արտահայտված մահահարանիք զուգահեռի վկայությունը գտնում ենք Ե. Լալայանի՝ Բարյուրի զամբուում գրառած ողբի առգերի մեջ. «Անզուհուս Հարսանջավոր են կեկել, բայա Զան...»³:

«Տեսք, տեսք, դափ ու զուտով

Ինչ հարսնիք է դուրս գալի,

... Ով էր տեսել էսպես հարսնիք-

Ոչ հարս ունի, ոչ փեսա...» (Անուշ):

Բարյուրի զամբուում Ե. Լալայանի գրառած ողբի մի բանի նմանությունն ակնհայտ է, որ քրանցում արագացվում է նաև Հանդուցյայի զրգոժուհի, մասնագրությունը.

«Մանգաղը մեծից ա ընկել,

Բառը ուղից ա ընկել,

...Լարած գուրանիզ մատուլ...»⁴:

Է. Քուսանյանի ստեղծագործություններում նույնպես դա արտացոլված է.

«Վեր կաց, վեր, իգիթ,

Վեր կաց, անիրավ,

Ոչխաղ բեր կիթ,

Օրը մաշ դատավ...

... Ոչխաղ է՛ս սարով

Շուտ տուր, տուն արի... (Անուշ):

Է. Քուսանյանի ստեղծագործությունների ազգագրական արժանիքը լիբրետտավում է նրանով, որ մշակութային միևնույն երևույթը տարբեր տեղեկագրություններում բնութագրվում է նույն, բնորոշ, մոդուլյորի գոտագրագրական կոնկրետ Հատվածին Հատուկ արտահայտությամբ: Որինակ, ծնողական վիշտն արտահայտվում է. Քուսանյանը մեկ անգամ էլ որպեսզի գտնում է հենց լուսնուհի Հատուկ միկտայ, բառաչել բառերը.

«Մերն ընկել ա վրեն, բառաչում ա» (Եղիշերուն):

Մարդի մայրը

«... հարավ է կանչում, Էրեսդ պոկում,

Ճավից խելագար բառաչում, լալիս» (Անուշ):

Մահացած որդու հարկը «... գալիս է վրեն,

Էլ ինչ մոկտոց, էլ ինչ սուգ ու լաց» (Էսպես չի մնա):

Նաև՝ «Բառաչում են մեծ ու պուհուր» (Թագավորն ու չարչին):

Թեև է. Քուսանյանը վկայում է, որ տղամարդկանց վիշտը զուտ էլ դուռ են անձայն.

«Տղերք էլ միին, լուռ ու դլխակոր,

Մնացին մտախի բարբրին նստած» (Անուշ),

ավան անպակաս վիշտը (Կարեն էլ կարծես ծնող էր Մարոյի Համար) չի լորտ զուտ լինել.

«Տեսանք՝ տեղի է՛ս ձորում

Մնց էր լալիս ու գոռում

Մարդի հալիս պելոր,

Մայրը ճյուռ սպալոր,

Շատ լաց եղավ և Կարեն» (Մարո):

Ողբը սաստկանում է Հատկապես, երբ Հոռու տեղից Հարազատ է գալիս և երբ դադարը բարձրացնում են զուրա տանելու (տանից կամ կեկզբացի).

«Հասմիկ բան, եկավ... դե վեր կաց... վեր կաց»,

Դուրս Հոսեց զինս տրտում ու Հոգանք նրա մար սիրը...» (Դեղի Անհուր):

«Մեծ բույրը որ սրան (միշինն ջրըջ - է. է.) տեսնում է, մեծն ավելի է խորացնում. «Արբի, արբի տերտառ մարբուր, տես բու. Գիկոսի դուխն ինչ՝ կեկել» (Գիկոսի մահը):

¹ Ե. Լալայան, Ողբալուրի գալիս, էջ 171:

² Նույն տեղում, էջ 172:

³ Նույն տեղում:

«Գազաղը շարժվեց, քնդաց անգործին
Մասանիչ երգը մահվան սարսափի.
Էն լաց ու կոծը, օրհներգը մահի
Ռոտվ մեռելին հրամեշտ են տալիս
Դեպի գերեզման ճաճփու դնելին...» (Դեպի Մեռունը):

Այս երեսնամյա ժառանգի վկայությունները կան նաև ազգագրական գրականության մեջ:¹

Բարձրագույն գաղափար վերաբերյալ Ե. Լալայանի հետևյալ վկայությունն, առնչված, հույսի թմայան է արտահայտում. «Վերջագույն ուժով հնարացում են կանացի և չորս հոգի գազաղը ձնաներին բռնած կամ ուտերին դրած առանձն են գնդի գերեզմանատուն»:²

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում հիշատակության կաթիլներն են հնդկացիների ժողովրդին «սեղեյակի պահում», «Հրապիրտ»-ի հեղափոխական հուշարձանությունը:

«Մի անհուն ցավի մրմուռի նման
Մազավում էին պանգները քաղման...» (Դեպի Մեռունը)

Դանդիկ վերաբերող ազգագրական նյութերը ևս վկայում են, որ «Մեռելի թաղերաց աչքը խփում էին ժամի գանգը, որ ժողովուրդը Հավաթի թաղերու Համար»:³

Այս երեսնամյա բնորոշ էր նաև Հայոց պատմագրական մյուս Համաժաններին:

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում նկարագրվող որոշ ժանրամաներ պահպանվել են մինչ օրս, Հատուկ են հուշարձանությունների արդի արարողություններին: Օրինակ, դրանցից են միեկթարական խոր-բա-

անները (օրինակ՝ Աստված ողորմի), որոնք Համահայկական բնույթ ունեն: Մյուսօրից գրառել է նաև Ե. Լալայանը:⁴

«Կողացա, վերբին համարյա տվի,
Ու էն համարյալով դազաղում դրի
Խնդու, սեր, թղծեր, ամեն, ամեն բան...
Ռա ետ քաշեցին, մի կողմը տարան:
Իսկալն եկունց խով գրողոցը,
Քարով ու հողով լցրին էն փոսը.
Գազաղն էլ, ինքն էլ ծածկվեցին հանկարծ...
Հուղարկներն այնժամ մոտ նկան մի-մի
- Էհ, աստված նրա հոգուն ողորմի...» (Դեպի Մեռունը):

Բացի «Եղբայրք, ողորմի տվեր Մեհրի Հոգուն... Աստված ողորմի Մեհրի Հոգուն» (Մեհրի), Հ. Թումանյանն արժանագրում է գերեզմանի վրա տվող այլ արտահայտություններ ևս.

«Ռեկերացի հանգիստ,
Մեռման արտիստ» (Երեսուն Աղամյանի մահը):

«Քեզ... Համոնմահան Հանգիստ տեղիդ» (Ն. Բաբաբաշվու լորանի վերա):

Գնալով հետապնդելով բարձրագույն խոսքով Հ. Թումանյանը ներկայացնում է նաև Հոգեհանգիստի (պատարագի) արարողությունը, որն, ըստ հեղինակի, գալիս է դարերի խորքից և որի անհրաժեշտ բաղկացուցիչներն են խուճ ծիսերը, կերտները փառերը, սպաժու կարգալը:

«Ու վեր կացա ես, որ մեր հայրենի օրհներգով հին՝
Վերբին հանգիստ կարդամ իմ ազգի անբախտ փոխերին...

Ու կրակ առա հայոց իրդեկի կարմիր բոցերից,
Էն խաղաղ ու պաղ երկնքի ծոցում վառեցի նորից
Մահան ու Արամ, Սիփան ու Սյունաց, Եսեփուր, Թաղուրեք,

Հայոց աշխարհի մեծ կերպները վառեցի մեկ-մեկ...
Անցա Եփրատ, ձախեցա Տիգրիս՝ անդ ձևներով,
Սաղմու կարդալով՝ անցան, գնացին խոր-խոր ձորերով,

Անգլերն էլ կան Չիրակի ձորից, հսկա բուրվառից,
Հանապարհի ընկան Սաղկանց ապերից, Հայկական պարից,

¹ Յուրաքանչյուր նոր եկրիկ հնու պարբերներ վերստին են քիչ ասաց ընդհանրած սուգ, լաց ծնողներ ծնողներ հայրենացի... Գ. Գ. Պարսյան, նշվ. աշխ., էջ 58: «Մեռելը պաղոր լանով տանում են եկեղեցի հրապետ սալու օրհնարան, սկսվում է արարաբերի կոչը և «արցը», Ե. Լալայան, Լոր Տայալանի գաղա, էջ 63: «Թոքին իրապետի ժամանակ կանայք ընկնում են դասը որ վրա, աստուկ և բարձրամայն լալիս», Ե. Լալայան, Վաստալանի ազգագրությունը, էջ 194:

² Ե. Լալայան, Բողալուրի գաղա, էջ 175:

³ Ե. Լալայան, նշվ. աշխ., էջ 204:

⁴ «Ժամի 3.5 - 4-ից սկսում են գաճաղ տալ հատիկ-հատիկ, միայն մեծ գաճաղ խիտ են մի անգամ սպասում մինչև ծայրը ետդի, հետո կրկին խիտ, նպես շարունակում են 5-10 րոպե: Այս եղանակով բոլոր հայրենան են, որ «մեռելի գաղա են տալիս»: Դուրսը կարող ենք հավաքվում են մեղրից, Ե. Լալայան, Լոր Տայալանի գաղա, էջ 63: «Երկար ու ծանր խիտն էր Լուսավորել եկեղեցի մեծ գաճաղ: Աղբատն ուղեկցում էր փոքր գաճիկ չորացած», Գ. Գ. Պարսյան, նշվ. աշխ., էջ 57:

Բուլլ-բուլլ, բուրավեռ, շարժվեցին դեպի կողմերը հեռու,
Գեղաբ զողելու, ծաղկույթ բուրելու, բուրմունք խնկելու...»¹ Հոգե-
հանգիստ):

Վերոնյայ աբարդահարբը հասակ կիրառվում է պատմագագաբան
աբարբը չըրաններում հա՛:

Հետ Հ. Թումանյանի հազարդած իշտիթի՝ պատարաբն տեղեկաբ-
լի է առանց հոգեբոր հրաժարում: Հա՛վանարաբ հոգուն դուբ է դալիս ոչ
միայն տնուհատում, Թումանյանի ծիծելը, այլ նաև հոգեբոր հրաժար-
թյունը:

«Ու մամի ծխոտ կամարների տակ
հանգնած էր արդեն տխուր պատարաբ,
Տխուր պատարաբ, տխուր մեղեդիք,
Տխուր աղոթքներ ու տխուր մարդիկ...
Լուռ էր: Հոգևոր երգերը մեկակ
Ծավալվում էին վսեմ ու խաղաղ» (Դեպի Անտուր):

Հ. Թումանյանի վկայում է նաև, որ «Պատարաբի մամանակ ներկայա
դրված է լինում եկեղեցում կա՛մ հատակին, կա՛մ սե ծածկեցով ծածկվա
սեղանի վրա, երեսը դեպի արևելք ուղղած»²:

«Մեքտեղը ճերմակ դազաղը նրա
Գրած սևապող սեղանի վրա» (Դեպի Անտուր):

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում («Անուշ», «Մարտ») հի-
շատակություն կա նաև առանձին (ոչ հիշատակի) օրերի գերեզմանոց ա-
ցիկելու մասին հա՛:

«-Ո՛վ դնե ծծեց, Մարտ ջան,
Ո՛վ անիծեց, Մարտ ջան...
Կորանալով Էն քարին՝
Ձեն էր տալիս Մարտին.
Խու՛ն էր ծխում, մոմ վառում...» (Մարտ):

¹ «Պատարաբի մեղեդին նմանակ սնտիկ է ունենր մոտ կենտրոն (կերն) են դնում, մոմ փ-
ռե», Ե. Լալայան, Բողոքալի գալալու, էջ 171: «Գլխի է ուրբերի մոտ վազում են կերոններ Դ-
րուտանցը վառել են տալիս քնեցու: քաղի մոտերը Կա», Ե. Լալայան, Լոր Բալազետի գալալու էջ
62: Գեղանցյալի մանրամասների մասին տես Գ. Թումանյան, ԵԼԸ, հ. 10, էջ 166, հ. 3, էջ 411-
413:

² Ե. Լալայան, Լոր Բալազետի գալալու, էջ 62:

Հայոց մեկ գրեթե բոլոր պատմագագաբան չըրաններում աբի կեռ
տնտնություն, առանտու մահվան տարիք լրանալուց հետո, ոչ դատա-
պարտի երեսույթ էր՝ «Կենն էլ մի քիչ տուգ է անում, Փանասին գովում»,
պատում, հետո մի ուրիշ մարդ է ուղղում, հետո պահվում, դնում» (Զա-
խրդ Փանասի հեթաթիթ):

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում առկա որոշ բառեր, ո-
րոնք առկա են հուգարեկադրոթյան աբարդահարբի հետ, բնութագ-
րական են ոչ միայն լոռեցիներին, այլև Հայոց պատմագագաբան մյուս
հատկանքներին:

մահառա՛ - մեռնել, վախճանվել, օրը խաղալի, կյանքի արևը խա-
լալի, օրը սեպանել, կյանքի թելը կարել, կարմիր արևը սեպանել, աշխարհ
խալալան խալել, հոգին ալաղել, հանգչել, սե համաբա բնիկել, անկուշտ
անել, սե հոգին դեպի դնալ (էրթալ), հոգ դառնալ, հոգեհանալ (կենդանի-
ների համար՝ փշտալ):

Հանգուցյալ - դեպի, մեռել, դի, ահյուն, լն
գերեզման - չիրմի փառ, չիրմի, սե ու տխուր թուրք, սե բուրբ, հանգըս-
տան սե բուրբ, նար առան
գերեզմանոց - հանգստարան
թաղի - հոգին առալ դին, հոգին հանանել, աժոփել
անթաղ մնալ
դադաղ - նաղ

լազուկոմ-վալլիլի, վալնառուն, սուգ ու չիփանի աղաղակ
«Ստուռնի Դալիթը» պոեմում Հ. Թումանյանի գործածած շատ ար-
տահայտություններ, որ նա վերցրել է ժողովրդական էպոսից, չըրանառու-
թյան մեկ են մասն այդ հանեղորդ ստեղծագործության շնորհիվ, դրանց
նորմի է բնթիթող լայն հասարակությունը տեղեկացել մշակութային
լազմաթիվ երեսույթների մասին, ինչն առավել բարձրացնում է Հ. Թումա-
նյանի ստեղծագործությունների նաև ազգայնական արժեքը: Հ. Թումա-
նյանի իր ստեղծագործություններում գործածել է նաև ժողովրդական բա-
նահայտության լազմաթալիթ նյութեր, այդ թվում նաև Հայերեն բնորոշ
փշաթե անեղներ, արտահայտություններ կաղված մահվան հետ:
«Հոգեմ դուրիք», «Հոգեմ դուրիք» (Ստուռնի Դալիթը):

Այս առումով վերաբերումն այլ էր Ստուռնում: «Իր ամուսնու փախչ կարճ մահամուկ հետո ա-
մուսնացել կնոթը, քե տղաբարոյուն մեղալրում էին, անկալ: «Մեկ ու մեռելի ուղարկեցր լիանգը-
նացած՝ ամուսնամուկ է», Գ. Թեոդան, Առանձն ազգագրություն, Եր., 1966, էջ 307:

Լեթի, որ կենդանիների մահն արտահայտվում է ոչ միայն տառեր, այլև փայտի բառով: «Ինքն-
ձեռքի որը արտահայտվում փայտում է, որը ուղի տակ ընկնում, փայտում» (Աղբյուր կլում):

«Հոգեմ էդ գտնեալ զուրից, դե Հեմի դեա քարման կորի» (Քալ Լա-գար):

«Աման Հոգեմ զուրից Եսէր, առաջմ Եսէից Հեռու պահ» (Քաղ-գորն ու Հարլին): Դարձվածաբանական բառարանում այս արտահայտ-թյունը բացատրված է որպես

1. անեծք մեռնես, թաղեմ քեզ նշանակությամբ: Ուշադրով է, որ հենց Հ. Քուսմանյանի գերեզնիշյալ ստեղծագործություններից են օրինակ բերվալ արտահայտության իմաստն ընթերցողին առաջին հասկանալի դարձնելու համար:

Գետինը մտնել - մեռնել-թաղվել - «Ով սուս առի, գետինը մանի, երգից Գիրքը (Գիրքը):

Գետինը մտնես - անեծք մեռնես, թաղվես, Հոգը դնեմ - «Գետինը մտնի երկուր Հաստից» (Անուշ):

Հետաքրքիր է, որ Հ. Քուսմանյանը «գետինը մտնել» արտահայտու-թյունը գործածում է նաև սաստիկ ամաչել, սաստիկ ամաչելուց չհամար-ձակվել մարդկանց երես իմաստով - «Գե մեծիք էլի, գետինը մտիք Տուշ գեր ընկիր, իրիկ պատեր» - Մաքնի է մառնում գյուղամիջի մեծամարտւո-կըսմ պարտությունից Հեռու - (Անուշ):

Մահս տանի - անեծք - մեռնես զու. իմ փորտերն - «Վայ, Դադիթ, ս-սազ, մահս տանի քեզ» (Մասունցի Դադիթ):

Նույնի մեռնել իմաստով գործածվող անեծք է նաև «մահի տարն» արտահայտությունը - «Տո Ձեռով Օհան, տո մահի տարն» (Մասունցի Դադիթը):

Տուշը քանդվել - անեծք - Տուշը թող ալիքիք: Ժիր. մեծամեծ փա-նեք երես, շղարդ ալիքիք և այլն - «Տուշը քանդվի ալ խառնության» (Ս) կաթիլ մեղր:

Ուշադրով է, որ քառասունում գերեզնիշյալ արտահայտությունների ի-մաստը ժողովրդին առաջին հասկանալի դարձնելու նպատակով օրինակ նա-խագատությունները բերված են Հ. Քուսմանյանի ստեղծագործություններից:

Հ. Քուսմանյանը սգադարձում է նաև այսպիսի արտահայտություններ. «Մահվան դռը ընկավ սիրալ» (Մասունցի Դադիթ):

«Երեք գլխեր ու երեք քո բութ ալին Դադիթի մահվան» (Մասունցի Դադիթը):

Նշենք, որ Հեղինակը մեկ այլ աարքերակում գործածում է բոթ բաթ համանիշը՝ զուշ, իսկ «Մեհերի» պոեմի ծանոթագրությունում բոթանով

բառը քաղատրում է որպես չարացուշակ: Ուշադրով է, որ ժողովրդական գրաբնագրումներում ազգային բոթանյալ (չարագուշակ) կապոցը համա-րում է նախագրացում մահվան, փառ բանի:

«Գեոցի Անհունը» պոեմի ծանոթագրություններում Հ. Քուսմանյանն արեքամբը ազգագրական նյութ է Հաղորդում լեմբարգիկ քնի մեջ ընկած խորիանց մահացած Համարելու և կենդանի թաղելու ստեղծել երեսույթի մասին: Հեղինակը նշում է նաև Լոռու գյուղերում սխալմամբ կենդանի թաղված մարդկանց անունները, դեպքի տեղն ու թվականը: Այս փաստը թույլ է ապին նմխարկել, որ բանաստեղծն իր չընդալայնությունների ժա-նանակ Հեղինակի և դրուցել է շատ մարդկանց Հեռ, նշանելու համար իր նյութերի հավաստիությունը:

Գեոցի Հերոսը Նույնպես լեմբարգիկ քնի մեջ է եղել. Հեռու կաղատարու-ցով աղանգվել է գերեզմանի մոտով անցնել և Հոգի տանից լսվող ծախնե-րից արտաբանար մարդկանց կողմից: Դասահանակ չէ, որ պոեմը նախա-դեա գերեզմարում է եղել «Սըհար»։ Ամենայն հավանականությամբ այդ ժանրերը նկատի ունի Հեղինակը, երբ գրում է. «...թե մեռելները գիշերվա մտին

ճրքբում կնի քարերի տակից...» (Լուսեցի Մարոն):

Գնեադատելով ժողովրդի Հիգիենիկ պայմանները՝ Հ. Քուսմանյանն ազգագրական նյութ է Հաղորդում դեռևս լուրացնելու սովորություն մասին. «Դարդի կան, որ մկրտվելիս ուղաղանում են ին լուրացել, մեկ էլ մեռած ժա-մանակ պնաք է լուրացնում» (Բարչաղանում):

Այսպիսով, Հ. Քուսմանյանի ստեղծագործություններում սովորած ազ-գագրական հարուստ ժառանգություն մեջ իրենց ուրույն տեղն ունեն հայոց Հուշարկավորության պալիզական արարողությունների գերադե-րջվող փայտությունները, որոնց Հ. Քուսմանյանն անդրադարձել է բազմաթիվ կ' արձակ, և՛ չափած ստեղծագործություններում, և որոնց մեծագույն ժառ ոչ մի կապված չի հարուստ, բանից դրանք հաստատվում են պա-մադազգրական տարրեր արարանը շխաններում գրառված ազգագրական նյութով: Բնութանարար, բանաստեղծը գիտական քաղաքություն չի տա-լիս հուշարկավորության այս կամ այն արարողությունը, փոքր չի անում քաղաքների գրառք ծագումը կամ լուսություն, այնուամենայնիվ, երա տեղե-րագործություններն ազգագրորեն արեքամբոր են, քանից կարող են լաշ-եղենն սգադարձվել ոչ միայն Լոռվա ազգագրությամբ գրադրող, այլև ինչհանրապես հայոց Հուշարկավորության սովորություններն ուսումնասի-րող մասնագետների կողմից՝ այդ երեսույթի Հեռ կաղված անեռատարրեր հարցերի լուսաբանման նպատակով:

¹ Ա. Ս. Մոսխաթյան, Ա. Ա. Պալաթյան, Երկ աշխ., էջ 162, 136, 407, 565:

Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններում հանդիպում են բառեր, տերմիններ, արտահայտություններ, որոնց ճշգրիտ ստուգաբանությունը կարող է լույս ափով հուշարկափորության ավանդական ստորություններին բացահայտման ու քննության փուլին հասնել: Այս առումով Հ. Թումանյանի ստեղծագործություններն արդիական են: Դրանք մեծապես կարող են աչքին ազդեցություն հասցնել, բանականներին, լեզվաբաններին, լեզվաբանների համեմատական վերլուծությանը, հայոց մշակույթի այս բնագավառում նոր պարզաբանումների առումով:

Պատմություն



ՄԻՋԵԳԵՏՔԻ ՀԼԵԳԻՏԻՎԱԼ ՀԱՄԱԽՐԵՆՐԻ ՀԼԵԳՈՒՅՆ ՄՇԽԱԾՅԹԸ

Լիլիթ Արաքյան

Սույն աշխատանքը, որը թարգմանաբար ներկայացնում է Վ. Մ. Մատտիի «Առաջին քաղաքակրթութուններ» գրքի մի բաժինը նախատեսված է բաղադրյալների և մաթիմատիկայի ուսանողների համար:

Հին Միջագետքը, որի տարածքում է գտնվում ժամանակակից Իրաքը, նմանապես ցածրագիր երկիր է: Երկու խոշոր գետերը՝ Տիգրիսն ու Եփրատը, որոնք հոսում են միջերկրականի ուղղությամբ, ոչ միայն ծառայում էին բնակչությանը, այլ նաև անվանակոչել էին երկու գետերի միջև բնկած երկիրը՝ Միջագետք: Հյուսիսից Միջագետքը կիսաշրջանով զտրվելով են Տափրուսից Զագրոս՝ կտրված խոր հովիտներով ու խոտով հարուստ հարթավայրերով լանդշաֆտները:

Այդ լեռների հարավից հյուսիսային կամ Վերին Միջագետքը բլրոտ երկիր է՝ չոր մերձարևադարձային գոտում: Սակայն խոնավ արևմտյան լավիները, որպես կանոն, բերում են անգույժներ, որոնք խոնավեցնում են հող զույլ ցանքի ժամանակ: Այդպիսին են մասնավորապես Մինիարի նախալեռնային մասի փոքր բարձունքները: Քիչ ավելի հարավ, Հյուսիսային Միջագետքի լանդշաֆտը, չոր տափաստաններ են և Ջերկլ-Միշկարի չոր-լանը արդեն սահմանակցում է մերձարևադարձային և քուն արևադարձային գոտան: Տարեկան քամք միջին Վերնաստինանը զուգակցվում է աննշան անդուժներով: Այս առումով տառվել անհյուրընկալ է, այսպես խոսելով, դիպչային անապատը, որը ձգվում է Եփրատի երկու ափերով: Բազադի չրջանից սկսվում են ցածրագիր Միջագետքի ալլուվիալ (շրտերակալային) ցածրավայրերը, որոնք աչքի են ընկնում հզոր բերրության շնորհիվ: Բազադի չրջանից սկսվում են հզոր գետերի և արմավենիների ծառեր: Սույն աշխատանքի անդուժներով: Եփրատի և Տիգրիսի ստորին հոսանքում հատկապես հաճախ էին հեղեղումները, որոնք չէր տակ էին տռելում հարթ ցածրավայրերը՝ թողնելով իրենց հետևից հաճիններ ու լճակներ, որոնք դառնում էին եղեղնուտներ: Գետերի շուքի երկայնքով եղբայրերով ձգվում էին մուշավայրի թփուտներ, բարդիների և արմավենիների ծառեր: Սույն աշխատանքի ծանկույթը, ըստ ամենայնի, եղել է հարուստ: Համենայն չափ ժ.թ.ա VI հազարամյակում Բազադի չրջանը հարուստ էր գետահովիտների տնտեսների բնակիչ՝ եղեղնիներով: Եփրատի արևելյան գետակնինց հատկապես նշանակալի էր համեմատաբար խոշոր Դիլալա գետը:

Միջապառքի հուշարձանների ուսումնասիրությանը սկսվել է XIX-րդ դարի կեսերին, սակայն միայն դարձրվել են ի հայտ եկան շտրկ դարձ ժամանակների վերաբերյալ նյութեր, իսկ XX-րդ դարում Հայտնաբերվեցին առաջին վաղ երբեքդարձական ավանդները՝ դուռնադարձ խոնդրեմով (Հալաբ, Սամարա, Ռեյդյո)։ Կարևոր նշանակություն ունենին պեղումները Ռեյդյո (1922-1934 թթ.) անդլիսիցի հնագետ Վուլլիի ղեկավարությամբ, որոնք շամբրակա բազալիթի վրայի կենտրոնի ու բացվելից հանդիսանում էին հնագիտական դարձարձանների։

1929 թվականին Բազմազգուս տեղի ունեցող արևելադաճեաների կոնգրեսում որոշվել էին Միջազգային մշակութային ժամանակագրությանը բաժանող երեք հաջորդական շրջաններին՝ Ուրշիկ, Ուրալ և Ջեմիստ-Կապ։ 1943-1944 թթ. Հաստատու քննադատակցի պիսկումները ժամանակը բաշխել է ավելի էին մշակութային չերա, որը կոչվեց Հաստատույան մշակույթ։ Միջազգային հարազան հնազանդ մշակույթները առկայությունը Հաստատու կարգեր սյուսինը գտնվեցին Մ. Լյուրյի և Յ. Սաֆարյի ղեկավարությամբ։ Նրանք էրիտրէի տեղուներին ժամանակը։ 60-70-ական թվականներին վաղ երկրագործական քննադատյալները սուսանաւորվում էին անգլիական արշավանքների կողմից, որը ղեկավարում էր Զ. Օտարով։ Լյուսիսում Հաստատու և Հայազգային Հաշտատուներին պիսկումները կատարում էր անգլիա-նորաւս արշավանքային Ռ. Մ. Մուստայի ղեկավարությամբ։

Իրարի հետխոսակցությունների փառաբանությունը կարգավորում է հայաբանական հայեցակետը և պաշտպանությունը: Քանից վերադադրել է Իրաքի հրեականական շարժումը: Իրաքի հեղափոխության Քաղաքի լքվածություն պահի են փաղ երկրադարձական մշակույթի մի հետաքրքիր հայաբանական՝ Քն-Լու-Սամվանը: Գոյություն ունեն թագավորի պալատի տախտակներին Միլեդոնի հին հայաբանականների վերաբերյալ, առաջին հին համայնքները հիտանավորում են Ա. Լ. Պերկինսի դրբում, իսկ Գ. Զայլիի դրբում (Մանիս 1956 թ.): արված է հետախոսել գործընթացի ընդհանուր բնույթագրերը:

Բազմամիզ են եղև Հնագույն Միջագետքի Հնադիտություն և ժողովրդի գերաբերյալ հազմածները (Qeshqayes, 1969; Oates D. a. J., 1979; Դավթ 1984):

Անցումը երբեքազդեցության և հետաճանաչության ընդհանուր առմամբ առկա է ունեցել Մերավոր Արևելքի իմ շարք շրջանայինում, ժամանակորակային լուծանքի և նախալուծանքի շրջաններում: Առավել այս շրջանները չեն, որ դարձել են հետագա զարգացման կենտրոններ: Այս շրջանները թեթև է հղել է անհայտն և համեմատաբար ասավ: Մյուսն երկազդեցությունները կլքեց զոհեց Արևելքի և Աֆրիկայի շերտաբաշխության խաչը և գտավ թեթևը համար հանգստի և արտաբաշխման ուժերի բուռն մարզման:

Հաղարթության հետագա քաղաքականության փուլի անցման: Եվ բանը
չէ միայն յուրահատուկ բարեքեր հոգիների յուրացման մեջ էր: Նոր բնական
կիզակայուն, անբաժանարար տեղումների պահպաններում, մարդը ստեղծեց
պայթուցանականի արտադրության սկզբունքային նոր արտադրություն:
Հաջորդ գյուղատնտեսության: Արհեստական ոռոգման գյուղատնտե-
սությանը ստեղծում է նոր, ավելի արդյունավետ հացազգեյների կուլտու-
րայի տիպեր (Աստատա, 1970): Զաքարային չէ, որ քաղաքարթությանը
անհիմն ժամանակ առաջին տեղ են դուրս գալիս մեծ գետերի հովիտները
և նախապես՝ Միջագետքը:

Հաղորտական Նյութը բաժանակախին պարզորոշ ձերկայացնում է Հեա-
լան ցնդախմբերի կողմից առ չըփանների յուրացման պատկերը և քաղա-
տեղություն Հոմքի ստեղծումը:

Ճ.Բ.Մ. VII-րդ հազարամյակում Զաղրոսի երկրադրձագիտա-անառնա-
զանգանի ցեղերը պիտու են տարածվել՝ փնտրելով նոր շրջաններ իրենց
ստեղծի և նոր արտադրանքի անասունների համար։ Համառոտ, այստեղ
ստեղծի հաջիգաժան ցեղերն էին, որ ծանոթ էին երկրադրձագիտ, սա-
լայն զբաղվում էին անասնապահությամբ (Maccou, 1966)։ Հենց նրանք
բնակավայրերն են Միջագետքի ցամաքավայրերի ծայրամասում։ Այս ա-
ռամով հատկապես հնադարերի են Ալի-Քոշ բնակավայրի պեղումների
պրոյեկտները։ Ալի-Քոշ բնակավայրը գտնվում է նախաեռնային դո-
մե՝ Միջագետքի ցամաքավայրի երրեք, իսկ ժամանակակից քաղաքային
բարերի դրա ու թե Իրաքի, այլ Իրանի տարածում (Hole G.O. 1969,
Maccou, 1971)։ Այստեղ Հայտնաբերվել է 7,5 մ հաստությամբ խեցեղենեղով
փր, որը ուսումնասիրողները բաժանում են երկու փուլի՝ Բաւ-Մարզին
(7500-6750 թթ. ժ.թ.ա) և Ալի-Քոշ (6750-6000 թթ. ժ.թ.ա)։ Աղբյւր վաղ
շրջանում կային կառույցն տներ՝ կառուցված 25X15X10 մ կոպիտ աղյուսից։
Ոսկիները զբաղվում էին անասնապահությամբ, մասնավորապես բու-
նում էին ափս և անեւան ջանախով ոչխար։ Մեն զեր եր խաղում հատկա-
յին զբաղվել արար։ Բուսականութայն մտազգեղներ 9/10-ը վայրէ բույրեր
նեւուներ են, սովաքն գրանց կողքին կան եւս հաջազգեղներ՝ գարի, ցորեն՝
խղթղթանան հատկանիշներով։ Հուշահուեր տամմա էր և ուսումնա-
րողներին այն եղբակացութայնը, որ աշխուց գտնվում էր Զաղրոսի լեռ-
նային ձմեռային արտավայրեր եկած Հաջիգ-որտրոյներին բնակատեղին, և
կարճ ծանոթ էին երկրադրձագիտայն հնժույցներին։ Ամենայն հավանա-
բեւութայնը հենց այս՝ ավելի շարժանակ անասնապահական-երկրադր-
ական համայնքի շնորհիվ էր տեղի ունենում արտադրող անասնութայն
տարածում։ Ավելի անհավատելի են Ալի-Քոշի մշակութադրձագիտայն
խաղեր։ Կայծարարին արտավայրէջներ կարծես թե ըսել զուգահեռներ

Պաղատի մեղույթության այնպիսի համայնքում, ինչպիսին Կարին-Շաին է: Դրա հետ մեկտեղ քառե ապագաներից: որ Հայտուն են Ալի-Քուլի փառում, փամպուտի օգտագործումը, որ բերվում էր Լանա լճի շրջանից, հառում այնքին գերակշռությունը զարգացման համայնքի մշակութային առանձնահատուկ գծերից է: Հնարավոր է, որ զարգացման լուսնային ցեղերի մեջ առաջնորդում են եղել մի շարք տեղական մշակութային տարրերակներ, որոնցից մեկը պատկանում է Դեհ Լուրան Հովիտ եկամտ ցեղերին: Հատկաշահուն է, որ գուռազարդ խեցեղենը, որ Հայտունում է այստեղ Մուհամմադ-Ջաֆար փառում (6000-5600 թթ. մ.թ.ա.) բաղականին տարրերում է զարգացման խեցեղեն պարունակող համայնքների մշակութային ընդհանրություններից: Այլ դա պարամետրի չէ, քանի որ Ալի-Քուլում մեկը զարմ ունեն ընկալության մի խմբի հետ, որը ապին քան Հազար տարի զարգացել է այլ տեղական միջավայրում, և դա չէր կարող չազդել նրա մշակութային առանձնահատուկ բնույթներից: Սակայն զարգացման գլխավոր ուղղությունը՝ աշխի բուժումը Հովիտների հետ չէ, որ կազմում է: Հյուսիսային Միջնադարում մեկը գտնում ենք հատկապես անասնապահության և Հազարամուկային այնպիսի հնագիտական համայնքներ, որոնք բնութագրում են մի աղյու, որն ընկնում է Միջնադարի բոլոր հնագույն բաղադրարկությանների ձևերից:

Առաջին անգամ ուսումնասիրված Հուշարանի անունով այս մշակույթը կրում է Հասունյան անվանումը (Նկ. I): Դրա համայնքներին են կապված չինոթյունները, կապարային գործիքները նվագումը, մետաղական իրերի հայտնվելը, կամամանները, որոնք զարգացված են երկաթադարձական նկարագրող կամ եղունգադարձ զարգացումով: Այն առաջնորդում էր նախալուսնային շրջաններում և ինչ-որ չափով էլ-Ջազիրա արտադանում, որտեղ մոնոթիկ տեղականները գործին Հնդկոսմաների հետ մեկտեղ, ապին էին բազմաթիվ խնամվածության գաշաբեր ուղղման համար: Կարելի է նշել Հասունյան Հուշարանների կենտրոնացման երկու տեղավայր: Մոտոլի շրջանը, որտեղ գտնվում է բուն Հասունը (Lloyd, Saks, 1945), և Մինջարը, որտեղ գտնվում է Բարի-Քեֆի I-ը, որը պեղվում է տգիտա-իսլամական արշավախումբը (Meyuace, Meryem, 1981): Այսպիսի Մինջարում, Հասուն են փոքր գետեր և գետակներ, որոնք մասամբ ունեն մշտական հոսք, մասամբ լցվում են սեզոնային լրով: Հասունյան նյութ Հայտնաբերվել է Անիկին տարին շերտերում, որտեղ բնակատեղիները մե չեն՝ I-3 հա:

Ուսումնասիրված Հուշարաններում Հասունյան ժամանակաշրջանի շերտերը Հասուն են 6 մետր, իսկ բուն Հասունում առանձնացվում է չինարարական Հորդան (Հասուն I a, b, c, II-VI, Բարի-Քեֆում I-12

Հասունի պեղումների ժամանակ I a շերտում կապված չինոթյունների լաթեր չեն գտնվել, սակայն խոշոր կամամանների առկայությամբ խոսում է հասունյան շերտերի զարգացման մասին: Բարի-Քեֆին առաջին պեղումները Հասունում են, որ կապվեն տեղի գաղթական են ունեցել առնվազն շերտերում, համամասնական Հասուն I a հետ: Հասունում ստում III-րդ շերտից հայտնվում է Մամարաի աղյու խեցեղեն, որը կարող է ինդիկատորի դեր կատարել ուշ Հասունյան շերտերի համար: Այս մշակութային քաղաքական տարիքը մոտավորապես մ.թ.ա. VI Հազարամյակի II-րդ կեսն է:

Հասունյան մշակույթը հնագիտական բնորոշ համայնք է, որն առաջնորդ է հասունյան Հազարամանների և անասնապահների կենցաղը: Մշակող բույսերը արդեն բազմապիսի տարատեսակ են: Դրանց մեջ էին յոթենի պղնձ և փամպուկ անասնաները, գարու, մերկահատիկ տեսակը: Ուկրաինի մետաղների 80%-ը պատկանում է բնական կենդանիներին, որոնք ներկայացված են բայր հիմնական շերտառանցներով՝ ոչխար, այն, խոզ և խոյը եղջերավոր տեսակներ: Հնագույն համայնքի բարեկեցիկ կենցաղը պայմանավորվել է միջերի տապան Հասունում ստանում:

Անիկի կենսագործունեության ապահովման նյութական մշակույթի խորքի տարր են կապվեն կացարանները, որոնք պատահել չարված էին խորհրդանշական կապ չերտ-բերդերով: Երկու թյունները, որպես կանոն, ուղղակիան էին և միայն Հասուն I-ին շերտում հայտնի է առե օժտումն հասակագրի: Բազմառանցական կենցաղային և տեղական կացարանները միավորվում էին հասուն հասակագրով: Հասունում գտնվում է փամ V-րդ շերտից: Հասունից է պատերի կառուցվածքը՝ առաջին համայնքում համայնքային, որոնք սկզբնական շրջանում ունենին կառուցողական նշանակություն: Ավելի ուշ այս միջոցը, որ կազմավորվել է դեռ վաղերի-բարձրական շերտերի միջավայրում, զարգավ Միջնադարի հարադարձականության կարևոր տարրը՝ մոնոստանային չինոթյուններում պահպանվող հիմնական գեղարվեստ բնույթի: Բարի-Քեֆի I-VI-րդ շերտում պեղվել է համայնքի՝ երկու շարք փոքր սենյակներով, որոնք չունեն անցումներ և ամենայն հավանականությամբ, եղել են պահեստներ: Դառնելով չինոթյուն շափերից՝ այն կարող էր լինել պահեստ, որը ապահովում էր բնակավայրում ապրող բոլոր բնակիչների կարիքները: Համայնք հնդկացիում են զուգահեռ պատերի տեսքով չինոթյուններ, որոնք չանաքանի հիմք են՝ կառուցված օրգանական նյութերից: Տեղի տանիքները հաթի են, Հասունի համայնք հնդկացիում են եղելից զորման խորհրդի համար: Կարգարանի զարգացի տարրը օջախի էր, այդ թվում նաև բաղնիկ օվալաձև թեղիք՝ հայ թեղիկ համար: Երբեմն օջախները բաղնիկներ խոշոր էին:

Անժիլապետ Հասուկի սակ զանգվել են ժամուկները թաղումներ՝ կնիվով կողքի վրա, երբեմն պարզապես Հորթում, երբեմն խուշոր անոթների մեջ։

Քաջի անիթից, նասալայաց կենցաղի նորմալում, թյուններից էր խեղճների արտադրությունը։ Հասուկյան Հուշարժանների անհավաք չերտումը շատ են ուղեւորային պարապմունք անոթները, որոնք լայն տարածում են ունեցել Զարմայի նախախեղճների շերտում։ Այնպես որ արդեն մարդ տանդույթ էր, և ծանր տնոթները անդի էին տալիս հավել իրերին։

Համապետ Հասու պատերով բազմաթիվ անոթներին բնորոշ Համա-նիշներից է հավել կտրտած Հարդի Համբարձումուրդ ավելացնելը։ Աստիանորար կատարողարարություն էր խեղճների թրմում։ Յարժի-Քնիվում զանգվել է երկաթե Հոջ (գառարան), որտեղ թրման խեղճի թաժանվում է կրակարանից միջնորդով մի շարք լազգված-զանգեղներով, որոնց միջով ծանուց էր առաջ տղը։ Նման կատուգմաների ստեղծումը Հին խեղճար-ների հարձակ ժանգերում էր, որը կատարողարարում էր շրմապաշտ-ման Հնարագործությունները։ Կամոնոթները Հարկավոր էին Հոգարժանների անտեսությունը, որոնց սննդի մեջ էր եմվում կերակուրը, այդ թվում նաև տարբեր տիպի շիշաները։ Շուտով այս կենցաղային իրերը դառնում են զեղարվեստական իրեր և առատորեն զարդարվում են տարբեր տիպի նախշ-րով։ Գնդեցիկ անոթները աշխուժացնում էին Հին Հոգարժանների կենցաղը։ Համաք սանգված պատկերները ներկայացնում էին թափականի թաղ տեսարաններ և խորհրդանշելին՝ կապված դիցարանական այլոսի Հնա, և կատարում էին անդեկամավայթյան գործ, որը նախքան դրս տեսնումը ու-նեք Հաղորդման երկու ձև՝ քանավոր և զեղարվեստական։ Հասուկյան կամոնոթների զարդարման տեխնիկան տարբեր էր։ Այսպես Համազգված էին փորագրված նախշի և զարդանախշերը, որոնք արվում էին մուգ ներ-կով՝ կարմիրը սև ներքերանդներով։ Հասուկի Մ-րը, Յարժի Մ-րը չերտ-րից սկսում էին նույնիսկ անոթի վրա արվում էին և՛ փորագրված, և՛ նկար-ազարդ նախշեր։ Ջարդանախշերում գերակշռում էին գույզը երկրաչափ-ական մասիկները, մասնավորապես երբեմն մաքուրզվելի ներգլված խուշոր ե-ռանկյունիներ, երբեմն չնց գծեր և ցանցանման նախշեր։ Մարդանիթը և կենդանանիթը մասիկները թաղանայում են։ Հասուկյան խեղճեղենի յու-րահատիկություններից են Հարթ ամանները, որոնց Հասուկին թաղամիթ խաղեր կան և որոնք պայմանականորեն կոչվում են «սկուտեղ թմիկ» Հա-մանը։ Հասուկյան գունազարդ խեղճեղենի Հատկանշական ձևերին են թա-սիրը և կտրվածուն իրանդ ու ցանք զգիվով կնուցները։

Բուն Հասուկի առաջին դիզայններից Հնառա այն կարծիքը Հասու-կից, որ մեր առաջ զուտ Նեոլիթյան Համայնք է (Valež, 1956, էջ 173)։ Դրա Հնա մեկնադ կարծեարային Նյուլի Նվագման փառք կանգնել Հարուցից,

թե առ վերաբերում է Նեոլիթին, իսկ որոշ դատաբարդումը Հասուկեց վե-րաբերում են Նեոլիթյան շրջանին (Macdon, 1964 ա, էջ 88, նշում 41)։ Կա-սանները վերջնականապես վերացան Յարժի-Քնիվի մանրակրկիտ պե-լուններից Հնառ, որն իրագործվել սովետա-իրաքյան արշավամարի կող-մից։ Այս աշխատանքների ընթացքում Հասուկավից, որ պղնձի կտորներ կան Հասուկյան շրջանի թուր չերտում։ Քաջի դրանից գտնվել են բուն գլնդյա իրեր, ուլուշներ, փաթը կարիկներ, պղնձյա ջարդը։ Հասուկի յարի և կարճարի իրերը արդեն Հանդիսանում են ժամանադարշունի արքեր։ Բուն Հասուկում փորքրմիվ կարճարի գործիքները, որպես կա-նոն, դատարարվում են ցյանիների։ Յարժի-Քնիվում գտնվել են նաև գոր-ծիքներ՝ պարապմունք Հարթ շեղերից։ Նրանց մեջ Հնաքարանկան ու-տեմադրությունը Հայտնագործնց մանդադի ներդիրներ, կողային թե-րիկներ և ծոթ զանոթներ։

Փորքրմիվ Նեոլիթներով են ներկայացված նեոսայանները, որոնք Հա-նաի ծառայել են որպես շաղափ։ Քաթը մշակված գործիքներից գտնվել են խցիկներ, ուլազներ և դուլարներ։ Քնչույն միշտ, մաղ երկրադրոտանի Հուշարժաններում գտնվել են թաղամիթ սանդեր, սանդակներ և աղո-րիկներ։ Կարճարային իրերի սակավությունը Հատկապես նկատելի է, եթե Համանավում են Զարմո և Մաղազլի Համալիկներին Հնա, որոնք կոչմա-նորեն վկայում են այն մասին, որ պղնձը օգտագործվել է նաև աշխա-տանքային գործիքներ պատրաստելու համար, և կտորվելու կամ մաղվելու զնորում դնե չեն նեոլիթ, ինչպես կարճարային ներդիրները, այլ վերա-Հայեցվել են։ Ոսկե իրերը, ինչպիսիք են սանդիկներ ու ծախիկները, Հա-սուկյան Համալիկների սովորական տարրեր են։

Նեոլիթյան շրջանի մշակույթը նկատմամբում է տարբեր զարդերի սակայնությանը, որոնք արասպելում են մաղ երկրադրոտների Հոգադարու-թյունը իրենց արտադրի զբաղմունքային նկատմամբ։ Մասնավորապես որտաղմությունը Հնարագործություն էր տալիս թափարային այս պահանջը, որ առաջացել էր Համանավայթ քարեղենից Հասարակության մեջ։ Սեր-ում անհավաք շրջանից՝ քարի ապարմանները Հաղագուղի են Հանդի-զում մասնապա զարդերի Հնա մեկնադ (Յարժի-Քնիվ I և XII շերտերում Հայտնաբերվել է կապարից պատրաստված ապարանշան)։ Մեծ թաղմադա-նությունը են ներկայացված կամե և քարի ուլուշները, այդ թվում նաև արդեղից, խաչեղանից և փերուզից, որոնք Համառար քերվել են Իրա-նի տարածքում գտնվող Հանքերից։ Հասուկյան Հուշարժաններում կան նաև Հակառակ երեսին կարիկով քարի կնիքներ՝ պարզուրույն երկաղափո-կան նախշով, Հատկապես չնդ կամ ուղիղ ցանցով։ Կարծիք կա, որ այս կնիքները ներմուծված են Հյուսիսային Սիրիայից և Փաթը Անաթի Հարավ-

տրեկերից: Սակայն դրանք հազմագյուտ կամ պատահական դասանելի չեն, և հաջորդաբան են Հաստահյան Համալսարանի քաղաքագիտի մասնագետ մի շարք հուշարձաններում: Այդ պատահառով անցած ինքն այս բերքը հիշեցնում են այլ մշակույթի նմուշներ, հարկ է դրանք համարել Հաստահյան մշակույթի քաղաքագիտի տարրեր: Հաստահյան հուշարձաններում կան նաև կազմ արձաններ, որոնք ամուր կառուցված կացարանի և զարդանալի խեցեղենի հետ մեկտեղ կազմում են վաղ երկրաբանական ժամանակաշրջանի մշակութային համահունկված տարր: Դրանք մասնագործաբան մեղքերը առողջ տարածում հասնում կունենալ արձանիներ են: Ցախմիկներում գտնել յուրօրինակ հատկանիշը ղեկավար հետ թեքվող մզմոլ ղեկարկներ են կամ անարժեք:

Հաստահյան մշակույթի ծագման խեցեղենները լուծվել են միայն բնագետի առումով: Բացարձակապես պարզ է, որ դրա նախորդները պետք է լինեն Ջալալի կամ Մազգուլիի տիպի արխայիկ երկրաբանական մշակութային համալիրները: Սակայն դեռ դժվար է հնագիտական նյութերով փորձաքննել այդ մշակութային մասնագետության ամբողջական պատկերը:

Համառոտապես է, որ Ռեմ-Դարազայի մեջ Սախմիկ հուշարձանները բնութագրում են մշակույթի նախնական շրջա՝ և այն երկրաբաններին, որոնք յուրացնում ու մշակում էին նախալիտանյան ցածրավայրերը: Սակայն կապի որոշումը հասկանալիներ, օրինակ՝ «Քեֆի համար սկուտեղները» ձեռք Ռեմ-Դարազայում հազմագյուտ են: Ընդհանուր առմամբ Ռեմ-Դարազայի խեցեղենները իր ունեցված զարդանախաներով, ներառյալ անարժեքների և զոոմորֆ նմանություններ, քաղաքագիտական նման չեն Հաստահյան կազմականների նախադասություններ: Մի շարք պատկաններ հարված են բնդրվել առաջին հերթին Հաստահյան մշակույթի արձանային կազմերը (Perkins, 1949, էջ 15): Եվ իսկապես, այսօրվա իրեր, ինչպիսիք են կարճաբար նետալարները և քարե կնիքները, գուցե հնունդ ունեն նախ և առաջ սիրահանական իրերի հետ: Սակայն Ցախմիկ-Քեֆի պեղումներից հետո պարզ դարձավ, որ Հաստահյան կայծերի արտադրանքը ոչ միայն ջյեղալայի գործերն են, այլև հարթ չկախված սառցակա գործիքներ, որոնք գտնվել են Ջալալիի տիպի մի շարք հուշարձաններում: Զարգության նախնական իրերում կան նաև քարե աղարարականներ:

Ամենայն համաձայնություններով: Հաստահյան համալիրների կազմավորման ժրա ազդել են տարրեր մշակույթներ, որոնք յուրացվել են Հյուսիսային Միջագետքի սելիերի կողմից և որոնք անցել են նախակայաց կայսրի կազմում ներթափանցած-անաճաղապահական տեղանկության հետ: Հաստահյան մշակույթը, որպես կոնկրետ երևույթ ընդգրկում է Համեմատաբար սահմանափակ տարածության, բայց դրա հետ մեկտեղ այն ներկայացնում

է միայն VI հազարամյակի ամբողջ Միջագետքին բնորոշ մշակութային տիպ: Դրա մասին է փայլում մասնագիտության ամառական հուշարձանների ուսումնասիրության ժամանակ: Այդ երկու ժամանակի դիմում էր որպես Հաստահյան մշակույթի անաճաղապահ տեղանկի տարրեր:

Առաջին տեղում այս տիպի նյութի հայտնի գտնված դեռ նախքան Առաջին համաշխարհային պատերազմը շնորհիվ արխայիկ գամբարանադաշտի, արդյունաբերական մաշակողարար: Մամարրայի, որտեղ գտնվել է վառ գույնազարդ խեցեղեն: Առաջնահամար այս իրերը մասն նախնական շրջանի Միջագետքի հուշարձանների համալսարանում ուսումնասիրության ուղիով: Հատկապես մեծ նշանակություն ունեցան Բազգուլայից քիչ հեռու գտնվող Էն-Մազգան բնակատեղիի պեղումները, որոնք պարբերաբար կատարվում են հնագետների կողմից (Wailly, Abu al-Sa'af, 1965, Abu al-Sa'af, 1968):

Այստեղ վաղ շերտերում, ինչպես վաղ Հաստահյան, համեմատաբար լավ են տարրեր քարե տեղիները և համեմատաբար քիչ են կազմադրողները, որոնք հասնում կոնկրետներում են քարե տեղիների մեկը: Երբեմն այս վաղ շրջանի կազմադրողները վրա լինում է փորագրված զարդանախան: Մազգան III-րդ շերտից հանդես եկող արտահայտչի, գունազարդ, ալյուրե կազմում ամառաբանական տիպի խեցեղենը, թույլ է առիթ համամասնականացնել այս շրջանի զարգացումը ուղ Հաստահյան հետ և բնդհանուր առմամբ Մամարրայի համալիրները (հայտնի առնված արխայիկ փուլը) և Հաստահյան համար է միասնականացնում: Մամարրայի տիպի հուշարձանները առաջնական են Տիգրիսի միջին հոսանքում (Մամարրա, Մազգան) և այդ շրջանից արևելք՝ Զագրոսի նախալիտանյան (Մամարրա, Զագան-Մամի): Որպես զարգացման համար, Մամարրան բնութագրվում է հուս աղյուսից պարսպաձև կազմադրողներով, քարե կազմադրական զարդանախանով, բունազարդ խեցեղենով, կնիքատիպերի և միջոտների առանձին ու խմբային պատկերներով, բնդգրված մեծ աչքերով կոնախի քարե և կազմ արձաններով: Տեսնական է մշակութային առաջնականացման տեսանկյունից Մամարրայի բնակատեղիական կնիք են՝ արհեստական ուղղանկյուն կրակումներ, գանգվածային զեղարժեքական մշակույթի զարգացումը և արտադրության մասնագիտացումը:

Մազգանի պեղումների ժամանակ գտնվել են մեծ քանակությամբ կնիքի քույրերի հատիկներ, այդ թվում չորս տեսակի զարդ, չորս տեսակի ցորեն և մի տեսակի փուլ: Տիգրիսի միջին հոսանքներում սակավ տեսակից անհանրին էին գարնամը հազարամյակի արդյունաբերական զարգացումը առանց կոնկրետ արհեստական ուղղանկյուն: Հենց դրանով է մասնավորապես բացատրվում առաջնական ալյուրե քաղաքագիտությանը և, մասնա-

առջված խնամքներից և տարբեր քաղաքից: Շարքերի ընտրության ժամանակ գերազանցությունը տրվում էր վառ Հակահամաճարային, որինքան սոցիալական և սև ուղիղները կարծիք ստեղծում էին: Հնարահանողները, հետո, այստեղ ևս հանգրվում է իրանական փերուզը: Գառնոցի քարեր արձանիկները վաղ Մամուլումն ընդ մանր են, Համանարար վարպետները զեւ չեն յուրացրել կոշտ, դժվար մշակվող նյութի մոփայի մշակման տրամաշայտան արժանաթ: Արձանիկների Համար Հատկանշական են իտյար աշքերը, բարձր ևս իրաւումը գլխարկը, որ Հակադրվում են արձանիկների ղեկավարմանը այսպեստեղ: Մամուլին կամի կանացի արձանիկները ավելի կոպիտ են, գտնվել է հաստ ավանդադուռ, ուսայնաթուն պատկերված արձանիկ: Ջոգա-Մամուլ Հայտնաբերվել է կոփող պատրաստված կանացի արձանիկների Հնամուլի Համադրում: Արձանիկների մանրամասները ընդգծվում են ներքով, Հատկապես արտահայտիչ են կանացի գլուխները՝ մեծ, նշանակ, ներքուստ աշքերով ու երկար քնքիրներով:

Հատ են առանձնահարմար Մամարայի Համայրների աշխատանքային գործերները: Հաղ Մամարայի կալցքարի գործերները կոպիտ են և բնորոշում են ինդիվիդուալ տաճարային անկում: Գտնվել են մանկադուրների ներքիններ, նմանապարներ, բայց երկրաշարժական մե անեղող մեկուկիկներ չեն գտնվել: Մանկադուրների կալցքարի ներքինները կար Հնքին տաճարվում էին բնութամբ: Կալցքարի ստեղծագործությունները և Հակադրվող գործերը պարզապես Համայրների սահմանական իրեն են: Մե-տադարձարժանության զարգացման տարիքիցվում են պղնձյա ուլունքները և մի ոչ մեծ պղնձյա գանակը: Մամարայի Հուշարձաններում Հայտնի են նաև քարե վարպետված կերպեր: Ընդհանուր առմամբ Մամարայի Համայրների պարզորոշ ցուցադրում են մշակույթի տարբեր բնագավառների, այդ թվում նաև կիրական արվեստի զարգացման բարձր մակարդակը:

Ճանաչության Համար Հատկապես կարևոր է արհեստական սուզման սկիզբը, Հայտնարար սահմանափակվել են վարարումից առաջացած էրեք Հակաբեկված և օպտադրելով ամբարտանքների ու փոքր շրտեցքների կուսուցում: Հողադարձական աշխատանքների մասին վկայում են Շապուլին Մամուլին իրաւամբ և շրտեցքների մնացուկները՝ գտնված Ջոգա-Մամուլին: Այնպիսիքները բնագավառից, որ Մամարայի ներկայացնում է Հաստանյան ցեղավորների մշակույթը: Այն ցեղավորների, որոնք բնակվում Տիգրիսի երկայնքով Հարափային ուղղությամբ, Հայտնվել էին բարեկապատ վիճակում: Սակայն մեծ Համանապատության կա, որ Մամարայի կազմավորվել է Հաստանյան տարի տեղական Համայրների Հնման վրա էր բուն Հաստաներ բնագավառի կողմերից մշակվել է, որն ընդգրկել է Համանարար փոքր տարածք: Հաստաներ Հանքահայտ լինելը Հնագիտական

արձանիկային մեղ Հնմանում է այն բանի վրա, որ ես Հայտնի էր դարձել լատիկի վաղ, քան մյուս նմանատիպ Համայրները:

Անկախում է, որ Մամարայի ստեղծել էր կայուն տեսնական և մշակութային Համայր, որը Հնքի է Հանգրապել է Միջադարձի մյուս քաղաքային թվաների Հնագույն զարգացման Համար:

Կայուն Հնքի էր քրվել սակցնկուս անկող արդյունավետ արտադրության մեկը ուղղվող երկրադարձության միջոցով, որի բերքատվությունը մարտարարարային պայմաններում Հատկապես բարձր էր: Կայուն կայուն Համակարգը ամրապնդել էր եսը կենսակերպի Հաղթանակը, որը աղանդում էր հաստակայաց Հողադարձի կայունք բարեկեցիկ կացարանում, Հանմանարար առատության պայմաններում՝ շրջապատված կիրառական արվեստի զեւեղեցիկ իրերով:

Այսպես առանձնահարմար կազմավորվում էր ոչ միայն տեսնական, այլ նաև մշակութային և ինտելեկտուալ զգայի պատկերապ: Հատկանշական է Մամուլումն ստեղծ կրեական կառույցը, որի շուրջ մեծ թվով մանկական թղթումներ կան: Դրանք կարելի է դիտարկել ինչպես երկարալի նկատմամբ հաստի մտանքամբ, որը մոգական ուժերի կրողն էր, այնպես էլ արտաշայ զիր գրավող երկրաների միտական նշանակության (Ասետու, 1986, էջ 124): Ակնեքի է, որ մեր առէն յուրահաստեղ Հատարական միավորի կազմավորման նյութական արտացոլումն է, որ ավելի ուշ շրջանաժաների ըրանց Հնքի: Ենթադրություն կա, որ Մամուլին Հարուստ Մանրաներից մեկում թաղված է բուրձ (Ասետու, 1986, էջ 61), որը որդիս ուղիական խորի անդամ օտանցել է կենցաղային կատարականության համադրելներ:

Մամարայի փայլուն մշակույթի իրական ստեղծողների մասին քիչ թան է Հայտնի: Տարածաշրջանի մարդաբանական տարբ պատկանում է երկրադարձի երկրադարձների, այսպես կոչված, միջերկրական ուսույթին, որը կազմում է Հնքի Արեւելի բնակչության Հան գանգից: Սակայն կարծիք կա նույնացնել ամարայի ցեղերը շուճերական լեզվով հարկելու հետ: Այս մասին տեղեկություններ են պահպանվել է շուճերական բնագործականության մասին, որ պայմանականապես կոչվում են «պարսապարկայան» կամ «բանայան» (Moccon, 1971): Այս նախաշարժերական ուղարարատ լեզվին են վերաբերում շուճերներինում պահպանված այնպիսի տեքստեր, ինչպիսիք են պատ, պղինձ, կնիք, աղյուս, մե քաները, և այնպիսի մասնագիտություններ, ինչպիսիք են՝ շուճահ, քարտար, կառուցող, բժիշկ, դարբին, Հողադար, Հավիք քաները: Այս բոլորը բնորոշում է պարսապարկայան լեզվի կրողներին որպես նստակյաց Հողադարձների և անասնապահների, որոնք բաշ մանր են կառուցման և մնացադարձության հետ (Salomon,

1968, Зарождение ..., 1983, էջ 92): Մշակութային այն նյութերով, որոնք հայտնաբերվել են Մամարայի հուշարձաններում, Հնարարը և հույժացուի սամարյան ցեղերը այս սուրբատար լեզվի կրողներն են, որոնք պահպանել են հատկապես Հասարակության անհատի տարյա իրական կյանքի արտահայտման Հասարակությանը:

Հնագիտական առանձնյունից Մամարայի ժառանգությանը բաժանված իրարից իրարից ձևավորվում է Հունիքական քաղաքակրթության ամբողջական կրողների մշակույթում: Համեմատյա դեպ, Հնաց Մամարայից է պետում Շաղթատական Համայնքների շղթան, որը մեզ բերում է ուղիղ Հին Շուճերի մշակույթին: Միջնադարյան ժայռ Հարավում, Հին ծովայնականի ափին էրիզու, քաղաքի (որին իրենք չուճերները Համարում էին իրենց հնագույն կենտրոնը) տարրեր չեղանքում բացվել են Համայնքներ, որոնք տարածված են մաս են գտնացած Մամարին: Դրանք XIX-XV դարերն են, որան ներթափանցված են Հում աղյուսից կառույցներ և կաթնագույն Հինքի վրա կտրվածված կամ մազ չազանակալույն դրամատիկ խնդրվել: Որոշ ուղղակիան աղյուսը և երկրաչափական զարդանախիք էր շարք տարրեր մասնաշուկ են էրիզուի Հին Համայնքի և Մամարայի կապի մասին:

Հասանելի կապի մասին են վկայում գեթիկ Համար սկուտակները: Հում աղյուսից կառուցված սրբատեղիներ, որոնք չեղանք չեղա բնագրավում են, խոսում է Համայնքի արտազդողական Հնարավորությանն էր ընդգայման մասին:

Եթե XVIII դարի սրբատեղիներ մի փաթեթի սենյակ է 9 մկ տարածված աղա XV դարում անք գտնում ենք արդեն մի անբողջ հարադարձական Համայնք, որ դրավում է 70 մկ և որը հիմնադրադեպ կարելի է Համարի փաթե տառեր: Երիզուի Հին սրբատեղիները ունեն ոչ մեծ Հարթանի վրա պատկեր կից զուգանգան և քառանկյուն սխար-զահանդան կենտրոնում: Այս տարրերը պահպանվում են և ուղ չունիքական տանքներում եղելով տիպային ժառանգականության Հասան դիրք: Հարավային Միջնադարի Հնագույն հատակաց երկաթորձական Համայնքների անվանական կառավարությանը տարրեր առաջարկությաններ կան: Վերին ժամանակներում որոշ գիմանակները Հնարարը էին Համարում խոսել Էրիզուի յուրահատուկ «Հնայնային» մասին: Ավելի վաղ դիրքադասում էին այն նշել որպես Ուրեյի ի վրա՝ Նկուտի ունենալով Ուրեյի Հնագույն մշակույթի գիմանակական կաղը (Porada, 1965, էջ 149): Համեմատյան, մեր առջև չառ Հին Համայնք է՝ մ.թ.ա. VI Հաղարամյանի վերին և V Հաղարամյանի սղերի Հասանական չրջանի մշակույթի տեղական արտահայտմանը:

Եթե Հարավում Հասանական է՝ վաղերիցադարձական Համայնքների զարգացման բավականին Հասան Հերթափառության, աղա Հյուսիսում

յուն Հասանի մշակույթի տարածման տերիտորիայում զգալիվում է մշակութային ավանդույթների նկատման ընդՀասում: Հասանյան չեղանքը նախկին են Հայափայն մշակույթի նշանակությունը: որոնք իրենց հիմնական տարրերով ու ետին և առաջ զուգադարձ խնդրվելով քիչ ընդՀանրությանն անեն Հասանյան ժառանգությանն Հետ: Դրա Հետ մեկտեղ Հայափայն Հայափայնի Համեմատական ժամանակագրությանը բավականաչափ պարզաբանվում է: Նրեք Հուշարձաններում Հայափայն չեղանքի վրա Հասանյան նյութեր են լուսն Հասանը, Դինվին, Յարին-Քեփեն II): Բաղժարիվ ծղավմ նկատվել է, որ Հայափայն Համայնքների վրա Հյուսիսային Ուրեյի քիթի չեղանք են, որոնց մասին կրավել տարր: Հայափայն չեղանք 7-8-մ Հասանյանը խոսում է այն մասին, որ այս մշակույթի երկարաակ կյանք է ունեցել՝ ընդգրկելով մ.թ.ա. V-րդ Հաղարամյանի առաջին կեսն ու II-րդ կեսի սղերը: Գունադարձ խնդրվելի զարդանախիքի որոշ նմանությունը իրավ է առյուխ խոսել վաղ Հայափի և ուղ Մամարայի միաժամանակյա գունանման մասին:

Հայափայն մշակույթը բնորոշվում է կառավարի կյո կաղարաններով, որոնք ծառայում էին և՛ բնակելի, և՛ անտեսական նպատակներին, սղերում միադույն (մեծորում), Հետ բաղժարուն (պղիքում)՝ ընդՀասումը երկրաչափական զարգամտիվներով խնդրվելով և կենդանիների ու երանց մասին արձանիվներով: Հասանական ցույց դույններով: դեր, հասանական խոն արձանիվներով, չեղ գերով ծածկված պատկերներով (նկ. 4): Հյուսիսային Միջնադարում տարածված Հայափայն Հուշարձանները կենտրոնացված են երկու խմբով՝ արևելյան, Տիգրիսի երկու ափերին՝ Մոսուլի չրջանում, աշխերն հույն չրջանում, որտեղ գտնվում են Հասանյան բնակատեղիները, և արևմտյան՝ Եփրատի ձախ վտակ Հարուք դետի Հասանքով: Դրա Հետ մեկտեղ նկատվում է Հայափի զգույն աղյուսության Մերու-Կիլիկիայի (Մերսին, Ամսկ) և Տիգրիսի միջին Հասանքի չրջանի (Զագա-Մամի) հուշարձանների վրա: Արևելյան խմբի առավել ուսումնասիրված հուշարձանից են Արափայնի և Եարին-Քեփեն II-ը, որոնք պղծվել են սափնա-խորանյան արշավանքի ժամանակ: Սահմանափակ նյութ է ստացվել Դինվին (չերս II), Քեփեն-Գաղարայից (չերս XX): Արևմտյան խմբի հուշարձանները ափելի վրա են ուսումնասիրված (Զագար - Բագար, Քիլ-Բրակ), ինչ աշխարհ է գտնվում Քիլ-Հայափը, որի անունով կոչվել է ամբողջ էպույթը (Oppenheim, 1943):

Հայափի չիմարադական աներնական սկրուներսին կրում է վաղերի-բաղժարական չրջանի մեկը: Գունակ կառուցված են կավն չեղանքայնիվով, երբեմն ցուրե Հինքի վրա: Սուրյան քուն չիմայնությունը Հասանկաղիչ Հանախ այլ է: Այստեղ գերակշռում են կյո Հասանկաղձով կաղարաններ-

րը, որոնք կան Թարիմ-Քեֆե II-ում՝ 3,5-5 մ շառավիղով: Ներսուս գրված էին օբյեկտներ: Դասելով բոլոր Հատակներից՝ դրանք եղել են բնակիչ շինություններ: Ավելի մեծ են Աբրաշխայում պեղված կրթ Հատակաշերտի տները, որտեղ Հանախ Հանդիզում են ուղղանկյուն նախասրահը (Mallowan, Rosem, 1935): Աբրաշխյան տառերի Հուշարձանն է, որում Հայտնաբերվել են նման կրթ շինություններ, որոնց անսովորությունը հիմ դարձավ մասնակա, որ դրանք ունեն Հատակ կրտսական նշանադրում: Թարիմ-Քեֆեի լայնամասշտապ պեղման աշխատանքներից Հեսա կամած չի մնում, որ Հուշարձան նախադասական ընդդոշ շինությունները, այլ ընթացում անասական, ունենին կրթ Հատակաշերտ և Համապատասխանաբար 1,5-1 մ շառավիղ: Կային և ուղղանկյուն շինություններ, մասնագործաբար զուգահեռ պատերի շարքերով, որոնք կատարում էին Հայտնաբերված շտամարների Հարթիկի դեր: Սակայն հենց կրթ շինությունների գերակայությունը է Հայտնաբերված Հուշարձանների անվերջ յուրահատկությունը: Մեջքին և Հաստեկյան Հուշարձաններում, բարձրում Հանդիզում են արևմտական Հորթի և օբյեկտներ: Վերջիններին մեջ, բացի օվալաձև Հասակազմով թանկերից, որոնք նախասրահված էին Հայ թնկու: Համար, կան երկուս օբյեկտներ, որոնցում այրման խցիկ ունի կամարի մե, իսկ առջին մասում գտնվում է մոխրի կամ շաղթած ոսկուրի Համար փախի:

Աբրաշխյանի դատարանում աչքի է ընկնում «բուրտի տունը», որտեղ պատարաստվում է ներկվում էր խեցեղենը, ինչպես նաև տալվում էին քարի առնվերներ: Թարիմ-Քեֆե II-ում գտնվել են երկհարկ բրուտապղծական վառարաններ, բայց արտադրամասերը դեռ չեն գտնվել: Թնակառնիկ տարածքում կան նաև դարձարաններ՝ մասնագործաբար մանուկների թաղանթներով:

Ինչը մեզ քիչ է տարբերվում Հաստեկյան ավանդույթներից: Հանգույցայինը թաղված են կողքի թնկված, կնկված գինավում, երբեմն՝ անթնկվում: Թնկին-Գամբում գտնվել են նաև մեծերի խմբակային թաղանթներ: Փոփոխություն է նկատվում միայն նյութի մեջ, որը դառնում է ավելի Հարուստ և բազմապիսի (խեցեղեն, ուլունքներ, կարկիներ): Մի քիչ անսովոր է մտնկուն մի թաղում, որը պեղվել է Թարիմ-Քեֆե II-ում, գինավիզման միջոցով: Գինավ են նյութերի մեջ մեջ փոքր անթն, տարբեր աղյուր ուլունքներ և քարի կնիկ: Կա: Հայտնաբերված թաղանթները գտնվում էին նաև կողքի ընթացիկ՝ Թարիմ-Քեֆե I-ում, որտեղ Հաստեկյան տները արդեն վերածվել էին ավերակների:

Հայտնաբերված մշակույթի աշխատանքային դրոշմները վրտ են ուսումնասիրվում, ինչպես Հանախ պատահում է գուճապար խեցեղենի մշակույթների Հետ: Ուսումնասիրողները ավելի մեծ ուշադրություն են դարձ-

նում հիբառական արվեստի մաս նմուշներին: Հուշարձանների արևելյան թնկում Հայտնի են փոքրաթիվ կայքարքի և վառակատի դրոշմներ: Մասնաշերտը ունեն ոսկերի հիմք, որի մեջ անկան ապակե մացվում էին կայքարքի ներդրերին, որոնք ունենին ասամաճոր աշխատող եղբոր: Կայքարքի կաշիները, ուրաղները, քերվելները, ասեղանիները, և Համապեղները Հայտնյան թնակառնիկների անօրինական գտածոներ են: Հետաքրքիր է Հայտնյան թնակառնիկի առկայությունը Լանա չին Հյուսիսում՝ Շամիրանույթի կամ Քիլքիթիֆում, որի Հետ շատ դիտարկաններ կապում են Հայկական թաղանթանկույում գտնվող և արևմտից տեղափոխվող վառակատի արդյունահանումը: Դրա Հետ մեկտեղ կապված չի Հարուստ պղնձյա խորի տկայությունը, որին կողմնակիորեն մասնաշաղկապ են անում կայքարքի դրոշմների ծալքանեղ ապագությունը: Ենթադրվում է, որ մի շարք խոշոր պղնձյա խոր, որոնք գտնվել են Թնկ-Հայաֆում, մասնագործաբար ուղղա և դառնյալի Հարթ չեք պատկանում են հենց Հայաֆյան Համալիրին: XX դարի սկզբում Թնկ-Հայաֆի ավելի մանրակրկիտ պեղումների ժամանակ գտնվել են պղնձի ուլունքներ:

Հուշարձանի մշակույթի Հաականշական գիծը խեցեղենն է: Բարակ պատերով Հայաֆյան տներներ՝ տարատեսակ, երբեմն պատհանված մեկերով, կրն հին չըջանի ամենակատարյալ կտիկ խորին են՝ պատարասված առանց լրտի անիվի (Dabbezh, 1966): Գուճապարգվել է դեզնապապարագուն ինչից վրտ կարճաշաղկապանկուն կամ շաղանկալույն ներկով: Մարդկային փոփոխական նախը երբեմն Համալիրում է վարդայնեղով, որտեղ հիշվում են բուսական զարդանոթով: Հազդաղակ են Հանդիզում կնիկա-մոխրի նստարախոտական հերպարներ՝ եղնիկներ, բուսվոր Հազդաղակ, Գնուններ, մկներ և օձեր: Ավելի Հազդաղակ են մարդու պատկերները: Եր բոլոր պատկերները օտարաբար Հանդիսանում են զարդարելի մաս և չեն կապվում բարդ Հորթիվանքներ, ինչպիսին են Սամարթայի խեցեղենի զարդանոթները: Նույն տպիկ Հորթիվանք ունեն նաև ցուլերի գույրները: Հայաֆյան բրուտաների ամենաթերիկ զարդանոթով: Երբեմն հենց անոթներն են պատարասվում կնիկաթերիկ և մաղկիաց նման և Հեսա գուճապարգվում: Ուշ Հայաֆյան խեցեղենը, որ Հայտնի է Աբրաշխյան V-VI շերտերի պեղումներից, ունի անգամ ոչ մեկ, այլ երկու դույնի դուճապարգ: Այս բոլորը վկայում են վարդաբար-մասնակառնիկ, ընդ որում գինարկունական միջոցով օժտված մարդկանց առանձնացում երկրաբանապարկության Հոծ գաղզվածից:

Մասնագործական արտադրությունների զարգացումը ներկայացված է քարի փորված անոթներով, տարբեր ուլունքներով, կարկի-Հայաֆյանով, քարե կնիկներով: Բարե կարկիները տարբեր մեծերի էին՝ կրկնակի

կացի, ցույց դրին, վարացի գլխին և թռչնի տեսքով: Կան Կան բարե կերպերի դրույմեր կամի վրա, որոնք Հաստատում են, որ այս իրերը Հենց որդի կրտսեր թյուրեն են ունեցել: Հայափյուն մշակույթում ներկայացված են նաև վաղերկրագործական Համայնքների այնպիսի պարտադիր տարրեր, ինչպիսիք են կանաչ կավի արձանիկները: Դրանք Հաստատվելով, փաթիվ, քիչ կախված սահմաններով նստած կանայք են՝ պետականության արտահայտված գլուխներով: Ներկված արձանիկների վրա նկատվում են տառնիկ մանրամասներ, որիսով ուղղվածներ և Հայափյուն գաղվածքներ:

Այսպիսով, իր Հիմնական ցուցանիշներով Հայափյուն տեղիկ վաղերկրագործական մշակույթի՝ մասնաշրջանային արտադրության զարգացման գործընթացով, որը վերածվում էր Համայնքային արժեատարրության:

Չալառ նման բազմազան մշակույթ՝ Հայափյունի այս Համայնքի նախնիները ճանաչում էին չալաքարանված: Հայափյուն մշակույթի շատ տարրեր կրեցին չալաքարանված են Հաստատում են Հին աֆանդուլները: Կայսրածանի Հինքերի վրա կառուցվել են մի շարք Հայափյուն բնակատեղիներ: Այս փառաշունչի տարրեր են՝ կամի չերտ-բուկիների տեխնիկայով կառուցված տները, Հաստատում են Հորհրդում և տեղիներում կիված մանուկների թաղումները, քարե կնիքները, երկհատի քրտագործական Հեղինքներ, Հայ թիկուլու թռչնները: Ճիշտ է, այս բոլոր տարրերը կարող են ունենալ տվյալ լայն տարածում Մերձավոր Արևելքի վաղերկրագործական ցեղերի մոտ, սակայն այս ամենայն Համապատասխանություն վկայում է, որ Հայափյուն ցեղերին միաբանվել է տեղիկներ, Հյուսիսմիջագետքյան բնակավայրերը իր ավանդույթներով: Հատկապես, ինչպես նշում են գիտնականները, Հենց մասուլյան խմբի Հայափյուն Համայնքները, որոնք տարածքային տարածված շարունակում են Հաստատում ավանդույթները, աչքին են ընկնում մշակույթային Հիմնական տարրերի կառուցվածքներ, խեցեղենի կատարյալ մեկնել և Հորհրդումների նմանություններ, որը թույլ է տալիս այսպես փնտրել Հայափյուն Հասարակության Հիմնական կենտրոնը: Սակայն Հայափյուն մշակույթի այնպիսի տարրեր, ինչպիսիք են կլոր կտաղածուկները, յուրահատուկ դուռնադարը խեցեղենը, գործածվածում չեն բացահայտել կապեր Հաստատում Համայնքների հետ: Կլոր Հաստատվածով կատարածները ակնհայտորեն զենեակործին կապված են Անդրդիվանյան նախաևմասայանային չինությունների հետ, որոնք լայն տարածում ունեն յայտել մ.թ.ա. VI-IV հազարամյակների ընթացքում (Ճառագատյան, 1973): Եստիսը Հայափյուն մշակույթի այլ Հնագույն, Համեմատաբար արխայիկ տարրեր այսպես չեն Հայտարարվել, ավելին, գտնվել են մի շարք իրեր, որոնք կարելի է դիտարկել որպես Հայափյուն ներմուծություն: Ավելի ճիշտ է խոսել չինարուսթյան ընդհանուր աղբյուրների ավանդույթների մասին, որոնք կային

նախ իրագործվել են Հայափյուն և Անդրդիվանյան կառուցված Հարաբարակատվան մեջ: Չվայր մշակույթային ավանդույթների ներթափանցումը Հայափյուն Միջնադար, որը ակնհայտաբար Հայափյուն տառնիկ է կրեց յուրահատկություն, ունեն նաև թողած նոր ձևեր՝ դիսկիվանյան կրտսերներ:

Հնագիտական Հայտնի Համայնքներում Հայափյուն մշակույթի տարրեր նախնիներ զեռ Հայափյուններում չէ: Չալառ նման նորամուծություններ՝ Հայափյուն, ինչպես տեսներ, ակնհայտ է Միջնադարի մ.թ.ա. VI հազարամյակի երկրագործների և անասնապահների անասնական և մշակույթային Հիմնական ավանդույթների պահպանումը:

Ավելի Հաստակ կարելի է խոսել Հայափյուն մշակույթի մասին: Հյուսիսային Միջնադարում այլ Հայափյուն կառուցված է տեղական մշակույթի Հիմքը, որը թվագրվում է մ.թ.ա. V հազարամյակի վերջով և IV հազարամյակի առաջին կեսով: Այն ունի նաև Հարավային Հյուսիսային և դրա պատճառով տառնիկ է Հյուսիսային Ուրարտի անվանումը: Այն երևույթը դիտարկելու Համար Հարկ կլինի նորից վերադառնալ Հարավ, որպես կառուցվածվում էր Ուրարտի մշակույթը, որը որպես ժողովրդական Հիմնագործական կարելի է արդեն չունենալան կաշի:

Մ.թ.ա. V հազարամյակի Հարավային Միջնադարի Հին մշակույթի զարգացման Հերթագիտությունը լավագույնս նկատվում է Էրեղուրի չերտագործության մեջ (Safar a.o., 1981): Այսպես վաղ զուգադարձ խեցեղենի XIX-XV չերտերի վրա նստած են չերտեր, որոնք վեր են Հանում Հաջի-Մուսամբի տեղի անդրերի (Porada, 1956 b, չ. 150, Ziegler, 1953): Առաջինը ընդունվում են ընդհանուր երկրաչափական զարգացմաններով, որոնք արվել են մանուշակագույնի-նե ընկերով բաց զարգացումը Հինքի կրկ և Հանդիվանյան են Էրեղուրի XIX-XII չերտերում (Ուրարտի 2 փուլ):

Բնորոշ են լայն թանքեր՝ Հանուր զուգադարձ նաև ներքին կողմից: Նման տեղի անդրերը Հայտնի են նաև Ուրարտի և Ուրարտի: Այլ խոսքով, Շուսերի երեք զարգացումն կենտրոնները՝ Էրեղուր, Ուրարտի և Ուրարտի, արդեն սկսել էին իրենց զարգացման ճանապարհը: Մշակույթային զարգացումը նման Հարավային Հայափյուն նկատվում է Տիգրիսի միջին ցամաքում Թյու-Արեղի բնակատեղիներում (Jasson, 1983): Հաջի-Մուսամբի անդրերի զենեակործական կապը Էրեղուրի անդրերի հետ անկասկած է մենք ընդհանուր առաժառուգ ունենել ըլ շրջանի երկու օգույթներ:

Էրեղուրի պեղումները Համոցից ցույց են տալիս, որ Հարավային Միջնադարի մշակույթի զարգացման զինավոր գիծը ինքնաբերաբար վերադարձվում է, որի ընթացքում մշակույթային տեղերն ու հատկությունները կառավարվում էին մեծամասամբ տեղական միջավայրում՝ ըստ նոր միջավայր:

րի և հասարակական գործադրման պահանջները: Ուրեղյա երկու վերջի փուլը լայն տարածում ուներ Հարավային Միջագետքում (Calvet, 1985), որը վկայում է մշակման հանճարած տարածքների, որպես դաշտեր պապործելու մասին: Համաձայն թվագրված արձանագրության հետ զուգընթաց այսպիսի հատուկ գեր ունեին հանճանների չորացման աշխատանքները: Շուտով հայտնաբերվեցին զանազան փայտե օբյեկտներ, որոնք չորացնում էին արհեստական խորանարդները: Մասնավորապես, հայտնաբերվեցին խորանարդների խորանարդները (Stonach, 1961): Հետաքրքիր է նաև նախորդ բնակիչը, որը մեծածախ քաղցկան է խոշոր եղջերավոր անասունների, զուսպիսի անոթ է հատիկ ճրճելու չլիսում և խորանարդների մասին հայտնաբերված է փոքրածախի հացահատիկ: Քի քաղցկան, որ այժմայի (Չրախի) խորանարդների հարավարևելքում եղևներ արդեն օդադարձում էին որպես բաղաժ: Նման տարածական զարմանահարյուն պահանջները կազմակերպվում էին այսպիսի, որը զերպարտապես ժամանակակից կազմակերպման պարագայում պարզանում էր որպես կրթական պատկերացման և ծրարական արտադրության սկզբը: Նշանակալի մշակույթում այն արտադրվում էր ընդհանրապես ծրարական արտադրության կենտրոնների կառուցման, որի մեջ էին մտնում մոնումենտալ տաճարներ, որ կառուցվում էին արհեստական հարթակ-բարձրությունների վրա և ընդգրկում էին իրենց գերբնական գրեթե խորհրդանշական և հյուսվածքային նկատմամբ, որոնց տարածում էր հիմնական ընդհանրությունը: Այդպիսի տաճար օբյեկտները և ընդգրկում էին արհեստական հիմքերի վրա խորանարդների հիմքերը (Lentzen, 1965): Ճանաչալի կազմակերպության, որը խորհրդանշական էր հասարակության գաղափարախոսության ընդհանրությունը, իր վրա էր վերցնում նաև տաճարական կառուցվածքների գործընթացը:

Այս ավանդույթի հիման վրա, մ.թ.ա. V հազարամյակի կեսից Հարավային Միջագետքում կազմակերպվում է Ուրեղյան մշակույթը, որը մեծ գիտն է խոշորացված Մեծագետքի արհեստականության և մշակույթի համար (Perkins, 1949, էջ 46-49, Porada, 1965, էջ 150-152): Դրա բնութագրող գծերից է մոնոթեոն, գունագույն խեղճիկները՝ երկաթագույն և չեղճիկ մոտիվներով, ընդգրկում բնակավայրի մոնոպոլիստիկ տեղանքներ հիմնական առաջնություն արարածների գլուխները, կամ կանանց կանգնած արձանիկները (Նի. 5): Հայ Ուրեղյան կամ Ուրեղյան փուլը, դասակարգված համակարգիչներից մեկով, գիտնականները թվագրում են ժամանակագրորեն 4300-3900 թթ. մ.թ.ա (Porada, 1965, էջ 176-177): Ուրեղյան հուշարձանները լայն տարածված են Հարավային Միջագետքում և նրանց քարտեզագրումը թույլ է տալիս վերականգնել Հին Չրախիների հուշարձանների ուղղությունը:

առաջինը, որոնց երկայնքով գտնվում էին հին երկաթագործների բնակատեղիները (Adams, Nissen, 1972):

Ուրեղյանում հայտնի է մոտ 40 բնակատեղի: Ուրեղյան չլիսում 23 խոշոր բնակատեղիների քաղցկանում են մոտ աստ հիսուսար տարածության և արտ հիման վրա որոշ գիտնականներ զբաղվել համարում են քաղցկաններ: Շուտով հայտնաբերվեցին խորանարդներում գտնվել են զոր Ուրեղյան չլիսներ: Առաջին խոշոր կենտրոնների ճարտարապետական արժեքները գերազանցում էին հարթակների կամ բարձրությունների վրա կառուցված մոնումենտալ տաճարները, որոնք համապատասխանաբար արդեն իրադրվում էին ընդհանուր արհեստական և վարչական համակարգման գործադրում: Հայ Ուրեղյան խեղճիկ արարածներում է առաջագործ մեկնում, որոնք կրկնվում են խոշոր բնակատեղիներում: Սա վկայում է առաջագործարման մասին, որը բնորոշում է արհեստագործական արտադրության փուլի առաջացում: Տեղիկ մեկից են լայնարեղ, բացված անոթներ, բաժանակալներ, գաղափարներ, թվերիկի բլով անոթներ, գաղափար՝ պատերի նրբագիտ կրակային և օխանակ հատակով, որը թույլ էր տալիս զեղ հարթ մակերեսին միայն չորհրդանշական և արդեն դասարկ անոթները: Խոշոր գաղափարները երկաթագործական կառուցվածքները, վարչականները և չեղճիկ արարածները սակավում էին նույն հարթակները, որոնք գաղափարում էին կազմ անոթները:

Ուրեղյան մշակույթի մասին համապատասխանում է մ.թ.ա. IV հազարամյակի 1-ին կեսին (Էրեղյան VII-ից - VI-րդ չլիսներ և Ուրեղյան IV փուլ): Հայն է նկատի ունենալ, որ այժմ գեղարվեստ չլիսների հազարավոր համարում է մոնումենտալ կառույցների զոր չլիսարարական մասնակիների հիման վրա, որոնց բնակիչի տարածքներում, համապատասխանում են անհամաձայն չափ չլիսարարական հարթակները: Ընդհանուր առմամբ Ուրեղյան չլիսները 8-10 մ հզորություն ունեն, որը վկայում է այն մշակույթի երկաթական գոյության մասին և ընդգրկում է գրեթե մի ամբողջ հազարամյակ:

Այն Ուրեղյան ավանդույթում է արտադրության մասնագիտացման գործընթացը: Երկաթագործական գործ ավանդում էր ոչ միայն առարկա կառույցների, այլև մոնումենտալ, կապիտալ խոշոր ճարտարապետական չլիսությունների ստեղծումը: Էրեղյան տաճարների բարդ հաստակագրում կա ինչպիսիք համակարգում: Խոշոր հաստ պատերի զբաղվել են հաստակագրում տաճարապետ արձանների: Էրեղյան VI-րդ տաճարի ընդհանուր չափերը 23,5x12,5 մ. է, հարթակի չափեր, որի վրա կառուցվել է տաճարը, 26,5x16 մ. է: Հաստ պատերով խոշոր չլիսություն՝ տաճար, կամ քեղապարի տաճար, օբյեկտներ և Ուրեղյան մեկ այլ բնակատեղիում՝ Քեղ-Ուրեղյանում (Lloyd, 1949, 1945): Համապատասխանում են ընդհանուր կառույցների՝ առաջագործականները նույնպես սկսել են կառուցվել Ուրեղյան մասնա-

կաշքնում: Ուշ Ռեքոնցում Հայտնվում են նաև կափն հոներ, որոնք կրթություն են խնամարարյան դեղերի Համար, որը զարգացում էր կրթարժեքային արտաքին ժախերն: Կրթական հարտարգեանության զարգացումը վկայում է տանարարյան ծառայողների դերի՝ Հասարակական կյանքում առողջ աղքեցության և գրա Հնա միջանդ Հարավ-միջագետքյան տրտադրողական գլալի պոստեցյալի մասին, որը է փնհեր էր աշխատուղջ օգտագործել աշխատատար շինարարության վրա:

Էրբոլում պեղվել է նաև դամարանապատ, որը ըստ այդ հուշարձանի տարադիագրաֆիայի փերաքրելում է VII-VI շրջաններին: Թաղաների Համար օգտագործում էին փոքր ցունդադաղար՝ կառուցված հում աղյուսից և Հանար ծածկված նյութ աղյուսով: Թաղաններում գտնվել են արտեսակ, թին Համաս նյութ խեցեղեն, կափն արժանիքներ և նավաների կափն ժողկներ, որոնց կենտրոնում կա անցք, որտեղ Համանարը զրգիչ է կայրել նմանադոլ փայտին: Այսպիսի ժողկները Համոգիչ աղբաղյուց են ջրային արանապարտի ճանապարհի, յուրացման մասին: Այս իրերի ներկայությունը գնդգնաններում Հովանորար արապալում է զիցարանապատ աղբալիքիմյան աշխարհ: «ճանչման գեան», անցնելու զիցարանական պոստերացումներ: Այլ վաղերիսպարմական րնպատեղերից Հական տարբերության այն է, որ Ռեքոյյան քերեղաններում Հանգուցյալը ոչ թն ցնկված, այլ ձգված դիրքում է: Նման թաղան ծնում արեղյալյան դերժաններ գտնվել են նաև Ռյում: Թաղանները տարբերվում են միայն թաղանն նյութի քանակով, կափն առնվաների դերակալությամբ, բայց ոչ նյութի որակային տարբերությամբ:

Կաշքարային գործերների բացակայությունը կոշգնախորեն վկայում է մետաղադրծության զարգացման մասին: Քանի որ Եփրատի տարբին Հոտեղի րնպակավային մետաղը րնկում էր Հնովից, այն թանկ էր և ըստ ամանային մաղվիցան անմիջապես Հոտո գերտառվում էր, այդ պատճառով քիչ բան է Հայտնի դրս մասին: Դրա Հնա միջանդ Ռեր Ռեքոյյան շինարարում Հայանարված օսկու թվը վկայում է այն մասին, որ օսկեղ էին օգտագործել տարբեր մետաղներ: Գտնվել են գործերների կափն ժողկներ՝ աղանավոր կաղիքներ, դաշույններ, ուրաղներ, որոնց ձևերը պարզորոշ ցուցադրում են, որ դրանք նմանակված օրինակները ժողկել են փակ կտրապարներում: Այսովիպը դաշաավայրերում Հանքերի բացակայությունը խնանում էր տարբեր փոխարինող միջոցների փոտոտալը: Այսպես, մանգաղը՝ Հնուդյան երկաղադրծների այս կերակրադոլյան գործիքը, պատրաստվում էր կաղից և ուներ ամուր լավ աշխատող շնդը: Հատուկ կատարում Հնուարանական ուսումնասիրությանները ցույց տվեցին, որ մեր առն աշխատանքային գործիք է և ոչ թն նրա կափն պատճեն (Семенов, 1965):

Արտադրության մասնագիտացումը արտացոլվում է նաև կափն առնիքների պատրաստման մեջ: Ստանդարտ, կրկնվող ձևերի պահպանման պոյաններում ուշ Ռեքոյյան ժամանակաշրջանում սկսում են կրկնակի նաև դուստր գանդաղ պտավող տեղի: Նույն ժամանակ տեղի է ունենում գուսադարձման պտավերի կոպտացում՝ երեսայն, որը նկատվում է առնուր, որտեղ առնուտական աշխատանքը փոխարինվում է գանգվածային արտադրությամբ:

Որոշ զրնականներն առգան ենմիգարում են, որ կաղադրծության աղյատացմաբ նպատակ է մետաղային անոթների Հայտնվելը, որը նախատեղում էր Հասարակության աղին բարդ թաղերի օգտագործման Համար, մինչ Համայնքի այլ աղադարձն ասճանադիակվում էին կաղաններին օգտագործմամբ (Կանոն, 1956, էջ 247): Վերջիններին մեղ քնորոշ են Հաստնդառն, լայն, նեղացող վզով անոթները: Գրականության մեջ գրանք տաղի են «Կրիտադար» անվանումը և Համայնքում են, որ դրանք ծառայել են միական Հեղուկների Համար: Այս Ռեքոյի Հինմական երկաղալափական զարգանախորը պահպանվում են: Հարավային Միջագետքի Ռեքոյյան խեցեղենի վրա Հաղվադեպ Հայտնվում են կննդանիների՝ թալանների և կարճների պատկերներ:

Ռեքոյյան մշակույթի Համար քնորոշ են կափն արժանիքները, որոնք նմոտասամբ պատկերում են նեղ կոշքով, մուգերը կրքերի տակ ծալած լայնուս կանանց՝ կանգնած դիրքում: Այս կանանք Հաղին տարբերվում է փորված մարմնով կոտանց կերպարից, որը օսկրական է վաղերիսպարմական հասարակությաններին Համար: Աղկիչ Համանական է, որ դրանք (կայում են աղին բարդ կառուցվածք ունեցող Հասարակության մեղ պալափաթախությունը փոխիման մասին: Աղքի են րնկնում կափն գյուրնեղը, որոնք առանձնապես նման չեն մարդու գլխի, այլ Հիշեցնում են ինչ-որ իշնեղներ, Համանարը սողուններին: Անկական սա բարդ սրկեղներ (շաղրերակված) պտավեր է: Որոշ արժանիքներին մաս կրքեր մաս պաանկված է երկաթ, որը ցույց է տալիս պողարբերության Համանադրուհու կերտադրության ֆունկցիան: Դիլին օսկրադար օն րիտուսից բարձր դիտել կա: ԱնՀամանում աղկիչ քիչ են աղամարդկանց արձանիքները՝ պատրաստված նույն մեղով: Կաղից պատրաստվում էին նաև տարբեր կննդանիների արձանիքներ: Դամարանները պեղումներից Հայտնի են Ռեքոյյան ժամանակաշրջանի Համայնքի անդամների գաղարներ: Դրանք պլանադրական կաղից օն իրնուսից ուրաղներն էին: Երբեմն իրնուսից տաղված արգերը կարվում էին կոտանց կառուցվածքների մուգերին:

Ռեքոյյան մշակույթը արտացոլում է Հարավմիջագետքյան Համայնքների նշանակալի Հաղուրությանները, որոնք առնեսական առումով

Հիմնվում էին սոսոցիալ երկրադրությունների վրա, որը որոշել է խմբան էր առաջընթացի համար: Այսպիսի Ռեբյույան կենտրոնները իրենց մոնոէմանալ ճարտարապետության և մասնագիտացված արտադրությանը գաղտնի են չլուսնեղանակ թաղաքների Հիմք, որոնք, որպես կանոն, կազմավորվում էին Հնոց Ռեբյույան բնագավառից: Ստեղծվում են կալույն մշակութային հայտերներ, սկսած խնցղեղենի տիպից մինչև առանալային համալիրներ: Հետ ամենայնի կանոնավոր առանալային կապեր են եղել, առանց այդ կապերի Հարավային Միջագետքի, որ զբնակվում էր Հանքային թերթի, կառուցողական փայտանյութից և քարից, նման առաջնապետներ չէր ունեն: Այսպիսով, կարելի է համարել, որ Ռեբյույի մասնակի կազմավորվում են համարական թաղաքներից: Առաջինը, որ Հիմքի կա րան Ռեբյույան և ուշ Ռեբյույան մշակույթի կրկնակի մեջ տեսնելու իրենց շուտեղներին: Այս ամենակյունը մասնագետներին մեջ ունի ամենամասնական կազմակերպիչներ (Մոսով, 1984 էջ 68): Ռեբյույան հուշարձաններում ձգված դիրքով թաղաքների առկայությունը, որ կարծես կարում է կողմ հասունելի և Սամարայի հուշարձանների կիզված թաղաքների հետ, ամենայն հավանականությամբ ցույց է տալիս որ բնակչության ներկայությունը իր հոր թաղան անալ: Այդ պատճառով էլ Ռեբյույան մշակույթը կարելի է համարել եմեն ոչ միայն չունենալու, այլա զուն նախաշարժական: Չնայած դրան՝ «շուտեղների շարքառաթիվ» նախահայտերիցը մում է չբացահայտվում:

Հարավային Միջագետքի ձգված թաղաքների ավանդույթներին համաժամանակ են հարևան էլում թաղաքները, բայց այդ մասը աղբյուրները նմանապես պարզ չեն:

Իրենք՝ շուտեղները մարդու առաջնական և նրա մշակույթի մասը համարում էին Պիլոսն կղզին, որը բավական համոզիչ համապատասխանում է մասնագետից Քաղաքին: Այսպես, ինչպես նաև Արաբիայի հյուսիսի մոսկովյան մոտում (Dates, 1976) Հայտնի են Ռեբյույան տիպի մի շարք հուշարձաններ, սակայն նրանց փոխհարաբերությունը նմանապես հարավ - Միջագետքի հուշարձանների հետ դեռ բավարար առանձնաթիվում չէ:

Ռեբյույան մշակույթի կարևորության ցուցանիշը նրա աղեղնությունն է Հյուսիսային Միջագետքի և Արևելյան տառնին չընաններին, հատկապես Փոքր Ասիայի վրա: Հյուսիսային Միջագետքում կազմավորվում են առնչական բնույթ համայնք, որը ներկայացնում է Ռեբյույան մշակույթի առնչական աղբյուրներ, և սոսոցիալոր կոլեկտիվ է Հյուսիսային Ռեբյույ: Ռեբյույան տիպի գունապարզ խնցղեղեն և մոնոէմանալ առանալները՝ իրենց մանրամասներով, էրիդուսի առանալային համայնքների տիպի են և հանդի-

անում են բուն Ռեբյույան մշակույթի աղեղնության ցուցանիշ Հյուսիսային Միջագետքի չընաններին վրա (Գավրա XIX-XII), Հասունելի և Արաբիայի վերին շերտեր, Գրաչ-Ռեչ IX-VI):

Հյուսիսային Ռեբյույի յուրահատուկ հատկանիշներինց է Հայափյան առնչությունների առկայությունը, հատկապես միայն չընաններում, որոնք յուրյ են առկա մշակութային ուղիղ համայնք շարունակականությունը: Այսպես, գունապարզ խնցղեղենում մասնակերպին պահպանվել են Հայափյան մոսկովները, իսկ երբեմն նաև թաղաքառնեղությունը: Աղբյուրական չընաններում ուղղանկյուն կապարաններին հետ մեկտեղ հանդիպում են կլոր համապարզով կապարաններ: Կա՛մ արձանիկները նույնպես ոչ թե կանգնած պղնձի կանանց ֆիգուրներ են, որ գտնվել են հարավում, այլ լիցք, մեկնելը նույն, նույն կանանց ֆիգուրներ, որոնք Հայափյան մշակույթի արդյունք են: Հարավի հետ համեմատած աղբյուր իսկա՛ր են նաև ուղղանկյուն աղաները, որոնք կերպարվում են Հյուսիսային Ռեբյույան ցնախաղերիցում:

Հյուսիսային Ռեբյույան հուշարձաններից լավագույնս ուսումնասիրված է Գավրան՝ Տիգրիսի մոտի տիպի, Մոսովի մոտ (Tobler, 1950): Այսպես սկսած աննախադ շերտերից, որոնք վերաբերում են ուրբայան չընաններ, Հայտնի են է՝ մեծ, ուղղանկյուն բնակչին կապարաններ, կ՝ առանալային համայնքներ: Երբեմն աններն ունեն ենքրին բաղ, որի մայրերում գտնվում են սեյնյակներ: Ենթադրվում է, որ Գավրայի XVII շերտում երկու կլոր հատուկովով շերտերումը արքաներիցից դիր են կապարի:

Գավրայի XIII շերտում ներկայացված է առանալային ամբողջական համայնք՝ թաղաքացած երեք առանալից, որոնք լիովին համապատասխանում են էրիդուսի առանալներին: Ենթափյունների չափանք բավականին մեծ են, ունեն 12-14 մ. երկարություն, իսկ առանալներից մեկի արտաքին դիմադին պարզ խմբովում է սպիտակ մեկով: Ինչպես հարավային էրիդուսում, Գավրայում կա հատուկ դամբարանապարհ՝ մեծահատակների թաղան համար, մինչդեռ երեխաներին, ինչպես առաջ, թաղում էին աններ հատուկի տակ: Թաղված մեծ մասը կիզված դիրքով են, բայց հանդիպում են ձգված դիրքով թաղաններ, որը ցույց է տալիս այս ամենակյունը հարավային Միջագետքից եկած բնակչության առկայությունը: Ընդհանուր առմամբ թաղան են ոչ գտնում է թաղանների թաղանառանկ՝ փառերի մեջ թաղանների հետ մեկտեղ Հայտնի են անյունառանկներին մեջ թաղաններ և դիպիկում:

Հյուսիսային Ռեբյույի չընանները աղբյուր մոտ էին մոտադր հանդերին և այդ պատճառով, ի տարբերություն հարավի, պեղումների մասնակի աղբյուրը հանդիպում են մոտադր իրեն, որոնց վերաբերվել են պակաս հուշարարությունը: Հայտնաբերված մոտադր իրենի թվում են մասաներ, սանկներ, փոքր գտնակներ, գտնվել են նաև սպիտակ ուղաններ: Մաս-

նազիստացիան արտադրության տարեկանների մեջ Հյուսիսուրիդյան Հուլարաններում Հասակայն շատ քան կնիքները, որոնք մեծամասամբ ապրում էին ստեռտիքը, թևե հրքմեմ կերտվում էին ավելի թանկարժեք քարեր՝ մարմար, սարգոթն և նույնիսկ չալուրիս: Վերջինս վկայում է փխանակման մասին, որը երբեմն բազմաաթիսան էր, և փոխանակվում էր ինքը բերվում էին բավականին հեռավոր վայրերից, որովհետև չալուրիս հանքերը գտնվում էին Քաղախանում՝ ներքախան Ազգանտառանի Հյուսիսում (Hertman, 1968): Կնիքների գրայի պատերիները մեծամասամբ կտաքվում էին փորագրության, ավելի հազվադեպ էին ծակման մեթոդով կտաքված պատկերները: Գծանկարներն են ձգված, երկառակ նրբաթի կախիչներով կնիքները, որոնք զարդացել էին ստալինի երկրադարձների մաս, երբ կնիք-Հալայիների փունջիկան Հալանաբար գետ առանձնացված էր: Այս ժամանակ կամքի վրա զալվածները շատանում էին: Մինչև Գաբրյալի XII չեղարշում էին երկրաշարժիկան զարգանալով կնիքները, թևե հանդիպում էին կնիքներ կնիքանիների պատկերներով: Ավելի ուշ կնիքանիներից պատկերները սկսում են զերթալիս: Սովորաբար հանդիպում է առանձին կնիքանու, պատերի, բայց հաճախ են նաև սմբակավոր կնիքանիներ՝ թռչնի, մկնի և օձի համարանկարներ: Ընդհանուր առմամբ Հյուսիսային Ուրալի համալիրը ներկայացնում է որոշակի մշակութային ընդհանրություն՝ ամբողջ Միջագետքի հիմնական տարածքի վրա: Այս երևույթի մեխանիզմը այնքան էլ պարզ չէ: Մշակութային փոխազդեցության կարտի անհ հետ, որ արտահայտվում է տարբեր փոխանակման մեղով, անդի էր ունենում ցեղախմբների շարք, որոնք բերում էին նոր մշակութային նորմեր և չափանիշներ: Այս առումով Հասակայնական են Գաբրյալում նոր մեղով կտաքված թուղանները: Միայն առ քնակկության լիակատար փոփոխության մեջ: Հյուսիսային Ուրալը, որպես Շաղկապական համալիր, բաղկացած է երկու մշակութային շերտից, տարբեր, որոնք չարանակում են տեղական հալափայան ավանդույթները, և տարբեր, որոնք արտադրվում են հարավային Միջագետքի ուղղակի աղբյուրներով: Հալանաբար, հարավային Միջագետքի արտադրանքից հետո հասել էր մի պահ, երբ շատապղ ընակկությունը չէր կարող կերակրվել առանց արտադրողական ունի կարտի և արժատական փոփոխությաններին, որոնք հանդիպել էին զիպի Հյուսիս քնակկության շարքի: Ըստ ամենայնի, դա եղել է ոչ թե կարճատև, այլ երկարատև, բազմափուլ գործընթաց: Աղբյուրական չլրանում արեղյան աղբյուրները միացյալ Հալափի մշակույթին հաղորդում է հիբրիդային մեկը, իսկ ավելի ուշ Գաբրյալի XIII շրջանում նկատվում է հարավային միջնադարյան նոր այլը՝ յուրահատուկ «Ուրալյան գերածույն»:

Տնիքիկայի առանձնական զարգացումը, սոցիալ-տնտեսական բարդ փոփոխությունը, որ տեղի են ունենում հարավային Միջագետքում, աշխույժում ամենում են զեպի նոր, հսկան տնիքողորհական և մշակութային փոփոխություններ: Հնագիտական յուրաքանչյուր այս նորմադուլությունները լուր արտահայտվում են Ուրալի արդի մշակույթում, որը թվագրվում է մ.թ.ա. IV հաղարամյանի II կետով (Նկ. 6): Հենց այս ժամանակ է տեղի ունենում Շուճերական թաղարարկության հիմքերի տնտեսական և մշակութային կազմավորման ավարտը:

Առաջ էին գալիս մ.թ.ա. IV հաղարամյանի II կետի հնագիտական համալիրների կազմակերպության տարբեր համապարզեր: Ամերիկայի գիտնական Ա. Լ. Պերկինսը 1949 թ. առաջարկեց փոխարինել «Ուրալի» և «Ջեզ-գու-նաբ» տերմինները «Ճախաղարչին» տերմինով՝ բաժանելով արև յուր փուլի և թաղելով Ուրալի տերմինը Ուրալյան մշակութային կենտրոն է-Անայի XIV-XIX շրջանի հարավային համար (Perkins, 1949, էջ 155): Ստեղծել հետո շտեղծեց վերադարձան էին տերմինը, արև ավելի է համապատասխանում հնագույն մշակույթին: Ուրալյան արտադրանքի (չեղարագրություն) համաձայն էտալան հանդիպացող է-Անայի XIV-IV շրջանը հարկ է համարել Ուրալի մշակույթի, իսկ III շրջանը՝ Ջեզգու-նաբ արդի համալիր:

Ուրալի հնագիտական համալիր ուրալյան մշակույթին բնորոշ է ոչ զուտապարզ խեցեղենը՝ պատրաստված բրուտի անիվով, մեծ մասամբ բաց չույնի կամ սև երբեմն պատմած կարմիր անդրով: Տարածում են գտնում թղթալորի ձորակներ, տնիքներ, տարբեր մեկ հանգուցանման, փաթր, կնի, կուտանման բանակներով: Նման մեկը ունեն նաև պղնձ և արծաթե տնիքներ: Ճարտարապետության մեջ տարածված է խանկար հարդարանքը՝ պատի մակերեսին կամ զուտավոր կոնկրետ, իսկ ուշ չլրանում հայտնվում են գլանաձև կնիքները (Նկ. 7):

Ուրալյան Հուլարանական թարթեղարանը ջույց է տալիս, որ ջույցը տեղադրվում էին չլրանական, մզված միջօրեկանի ուղղութամբ՝ ջույց տալով էին ջրանցքների ուղղութամբ, որոնք ջուր էին մատակարարում բնակատեղիներին՝ ջրիցով մոտակա զալաներ (Adams, Nissen 1972): Ուղանման արժողական համակարգի ստեղծումը, որի վրա հիմնված էր յուլաների կանոնավոր ոռոգումը, աղբյուրներիկային հետ մեկտեղ ուրալյան ջրանի կարևորությունը մեղերբույններից մեկն էր: Այս երևույթի հսկան արդյունքներից էր բնակչության կարտի անը: Ուրալի չլրանում համակարգը ֆիքսել է մայիլի քան 120, իսկ Դիլյույնի ավազանում 43 բնակատեղի: Դրանք մեծ մասամբ ոչ մեծ դյուրանական ավաններ են, հալանաբար նույնիսկ կալվածները, կամ մի ցանի տներ, բայց կան նաև Հուլար-

ճանին՝ ավելի քան 10 Հնկադար տարածությանը, որոնք դիտարկանելը Համարում են քաղաքային տիպի կենտրոններ: Յուրաքանչյուր Հակա էր այդ ժամանակվա Ուրուկը, որակը բնակեցման տարածքը 45 Հնկադար էր: Այս քաղաքի Հնագիտական ուսումնասիրությունները կենտրոնացել են խաչքար կրեանական կենտրոնի շուրջը, որը գոյատևել է մի քանի Հնագրամայակ ու կրում էր չուճեքական է-Անա անվանումը (Jordan, u.a. 1930-1963): Այսպիսով կան մի քանի գործող Համամանանայա մոնումենտալ Համալիքներ՝ Հիմնականում տանարային բնույթի, որոնք քանիսը գերազանցել են, փոխել են իրենց Հասակագիրը (Նկ. 8): Տանարների Հասակագիրը մասնաձևավորվել է ավանդադիրներ, որոնք կազմավորվել են զին ուղեղյալան էրիտուսում երեք մասի բաժանման կենտրոնական ձգված ցեղայով, որում գտնվում է սառնա արտադր:

Նոր կառույցի ժամանակ Հին չինությունների ավերակները ծածկում էին Նոդոլ՝ ստեղծված Հարթան, որը մ.թ.ա. IV Հազարամյակի վերջում Հանել էր 16 մ. բարձրության: Անբողջ Համալիքը ուներ Հակելյալ պարիսպներ, որոնք չընդգրկում էին Համալիքը: Այս արհեստական բարձունքի վրա կառուցված տանարների խումբը իր հարադարպետությանը խելում էր անբողջ քաղաքի վրա: Տանարները նույնպես տարբերվում էին մեծ չափերով: Այսպես, Ռոսեն ստուգանում Հու. տանարը 75 X 25 մ. էր: Ավելի տպավորչը են պահանջ տանարի չափերը՝ 83 X 53 մ.: Նրա Հնկադար պատում էր կրաքարով: Որը նստավայրային դուշտավայր էր բերվել Հնկադարի նախափակներից, տանարից տանայակ կիսմասր Հնկադար: Ավելի Հնուա. տեղից են բերվել կրաքարի տակերը, որոնք պատվարներին են էրիդու II տանարի կառուցման Համար. դրանք զին պտեղ է Հնկադարին Տիգրիսի ափ ու Հնուա ինքնակին Հասանքի ի վրա: Համարի մ.թ.ա. IV Հազարամյակի երկրորդ կեսի պատերներից Հայտնի է, որ բացի չորսանվի սալերից է տարբեր տիպի նստավաններից կային նաև սահման-քաղաքներ, որակցով Հնարավոր էր խաչքար բնակի փոխադրել: Փասերի մակերեսի հարադրման Համար կիրառվում էին երեք դուշտի կարմիր, սպիտակ և սև կարմիր, որոնք ստեղծում էին խնամադարյան զեղանակի պատերներ՝ Հյուսիսային նախադր: Նման մեղով էր Հարադարում Ուրուկի Համալիքներից մեկը, որը ստացել է «կարմիր տուն» անվանումը: Նա չընդգրկված քայ տարածություն է, մոտ 600 մԱ տարածքով, Հարթանով, որի մի կողմի խաչքար կրա արևմտյան կողմի: Առաջագրվել է լավագույնի արամաքանական ենթադրություն, որ այդ չինությունը ժողովրդական լուրջՀնուաի Համալիքների է Ուրուկի Համալիքի քաղաքային ներառյալի խորհրդի Հայադարանից էր Zoroastrian 1983, էջ 211: Մոնումենտալ տանարային Համալիքներ կային Նուների բոլոր խաչքար քաղաքային կենտրոններում: Նրանք խորհրդանշում էին տանարային կազմակերպության ու

անտանային Հասարակական և անտանական կարևոր դերը, այսպես, լավ անհայտի, կենտրոնացած էր խաչքար իրկադարմությունից ստացված Հակելյալ արտադրություն: Հակադարար, դիտարք բուրք սղերանական լինում գլխավորում էր վարչական կազմը, զեղանակում էր Համալիքի, խնդրի կենտրոնականություն, որոնք կենտրոնացած էին խաչքար բնակի-կենտրոնների շուրջը: Նրանք այս ժամանակաշրջանի Համար կարելի է Համարել «տանարային քաղաքներ»: Այսպիսով էր կենտրոնական գաղի նկատմանին է մասավոր պոստերիայը: Հենց տանարային մարմիններում, որոնք կանոնավորում էին դուշտանական արտադրության շրջապատը, կատարվում էին արհեստների գիտակրական օրացույցային-ստեղծարարական և այլ բնույթի հարցերի վերաբերյալ, որոնք ստեղծել էին լավագույնի խոր էմպիրիկ միտք արևմտյան գիտության կամ նախադիտարարական Համար: Կրեան-չարադանական Համակարգերը, արտադրվում էին արհեստ քաղաքակրջ Հուշարաններում, պարունակում էին փերիտադարյան և ավելի լայն Հակելյալ Համալիքի Հուսանիտար գիտության տարբեր: Նկայ դեպքում քաղաքական պատկերացումները մեծացնում էին բլուների Նեյնականությունը և որոշակիորեն մոտում անտանական զեղանակում փոփոխվեց (Савроцкий, 1980, էջ 165):

Ուրուկյան պեկեդարափիկ մշակների մեջ բիշ չեն խոփին լծված եղանակի պատկերները: Ոռոգող դուշտային Հոդադարմությունը Հին Նուների քաղաքային Համալիքի անտանական հզորության Հնկադար էր: Իգուր չէ, որ վիտադարափիկ տեղանքով Հնուային կամի տարածակները, որ գտնվել են է-Անայի IV շերտում, մեծապես կազմված են տանարային անտանական մաս: Տանարներում կենտրոնականում էին նաև այլ բնույթի մշակութային արևմտյան՝ միտադար անոթներ, արվեստի գործեր, տարբեր տիպի դարեր: Որոշ պատկերներում դրանք մասին առայն է Ուրուկում Հայտնաբերված խոր գանձը, որում ընդգրկված են բլուներից, արմալից և սովադ անոթներ, կենդանակերպ ծուր Հմալիքների պատրաստված քարեղ ու խելունից, կտրվածարմեր քարերից՝ պիստ սարգիսից ու ապրիցի բնույթի փերուկայ ու լազուրիտից Հարադար ուլունքներ (Heinrich, 1936):

Հազարային կենտրոնները նաև արհեստադարմական արտադրության փերուկն էին, որակը մասնագիտացումը ընդլայնվել էր:

Ուրում գտնվել են խնդարմական արհեստանոցի ավերակներ՝ Հարուստ արտադրական մասշտաբներով, նաև դուրգ՝ ծանր թրծած կավից դարձրածված անիվ: Մասնակրական պահպանվել էր խնդարմի գուշադարմական ավանդույթը, սակայն դրա մոնուշից կորել են ստանդարտներում, և պատրաստված են դուրգի վրա, ու բացարձակ զուլել են նախնից: Մետաղագործների և դարբինների Հաշոդարմայան մասին են վկայում

խնցղելն, տարբեր մետադերմերի պարաստված անոթները, որոնք մասնա-
կիտրեն կրում էին խոզովազանն ծաղկաներով և ջրհորի համար բացվածքով
անոթների ձևերը: Գտնվել են մետաղից պարաստված նիզակներ, զու-
լույններ, մանգաղներ, ուրաղներ և ձկնորսական գնդակներ: Տեխնոլոգիա-
կան փերուսներ/թուղեր ցույց է տալիս, որ լավ էլ յուրացված մաշված տեխ-
նիկան՝ մոմի մաշված: Հայտնի է նաև պղնձի և կապույտ մուլվածքը՝ կա-
պարապղնձը: Ոսկերչությունը հատուկ մասնագիտացված հյուլ էր, ու-
րում Համաճարար կարին եղջ մասնագիտացումներ: Բաշի տարածառան-
ցադրերից, պարաստված էին կենդանիների բազմաթիվ արձանիկներ, ու-
րոնք կառուցում էին ժամկետային դեպ կամ ունեին ծխական նշանակա-
թյուն: Կենդանիների պատկերները բազմաանի բազմաան են. կան ցու-
լիք, ոչխարներ, թռչուններ, առյուծներ և կառվածքից այլ կենդանիներ:
Դարձե պտորաստման աներկադրան բավականին բարձր էր: Այսպես, ու-
րինակ, Ռուսկում գտնվել է բրոնզից պտորաստված սոնդառ արձանիկ՝
Պտորաստված էին նաև անտրապոմորֆ արձաններ (նկ. 9):

Որպես առանձին արհեստ փերսնված են քարի անոթները, որոնք Շու-
ռուտը նեոլիթյան ժամանակաշրջանում փորձարկվել էին կավի անոթնե-
րով: Ասիայի այժմ դրանց կառարայլ իրերն են, երբեմն՝ բարձրագույն:
Այսպես, մեծ շանք էր պահանջվում փանկատից անոթներ պտորաստելը:
Քարե անոթները զարգարվում են բազմաույն խնամքով ներդրվելով
կամ սկիզբային պատկերներով, որոնք երբեմն անբարձրագույն տեսակ-
ներ են: Այսպիսին է Ռուսիյի տիտրատի՝ մեկ մասը բարձրագույնը միա-
կան անոթը, որի վրա պատկերված է Բանառ սառվածուհու տաճարը, անի-
կներով գեղացի շարասյունը և տարբեր միտական արտադրություններ (նկ.
10): Նույն Ռուսիայի է քարե անոթը, որի վրա բարձր սկիզբով սեպտա-
րեն ներկայացված են ցուլերի և առյուծների պատկերներ: Հարկ է նշել
քարի մշակումը, որի փայլուն որմնակներ են պահանջ կրելները, քանի
զանգվել են է-Անայի V շերտում: Այս գլանի վրա պատկերված սեպտա-
րեն պատկերները կատարված են մեծ էրաքարից և գերմանիայում
(Frankfurt, 1939; Annet, 1961): Այսպիսի մեծք տեսնում ենք և՛ միտական տե-
սարաններ տաճարի առջև, և՛ կենդանիներ, որոնք չարքով դնում են գոմ.
և՛ նախերի վրա հորատվող գլանի կենդանիներ, և՛ բարձր հերալդիկ հո-
րիմոտներ, որոնցում կան ասրերի Շրեյներ ու ֆունտաստիկ արարա-
նիք, որինսկ. օմի փզով ու դիմով առյուծներ: Ռուսիայան գլանների տիպի
պատկերներին են դերիները սպառնաթուղեր, որը հիշեցնում է, որ մշակու-
թային զարգացումը ընթանում էր կողք կողքի գերման բախունների և սո-
ցիալական դասավորվածի հետ: Իդուր չէ, որ Ռուսիայի առաջին փաստաթղ-
թերի մեջ հիշատակվում են սարուկներ և ասրուկհերներ, որոնք նշվում են

գրեմներ, մարզը, այսինքն «օտար», «ապագաների» պիկտոգրամայով
(Baldwin, 1974 a):

Բացարձակ պարզ է, որ ուրուկյան մշակույթը իր հիմնական տարրե-
րով հիմնվում է ավելի հին մշակութային ավանդույթների: Միջպատերի
սերլայան մշակույթի վրա: Կապի տիպարական շարքերը կարելի է կա-
ռուցել երեքի տարբեր կատեգորիաներով՝ սկսած զարգերից մինչև տաճա-
րային համալիրներ: Որոշ հնագիտների շփոթեցնում է նոր տիպի, մասնա-
կիտային կարմիր և սև խնցղելի անվանելու երևան գալը: Տարբեր տեսու-
թյուններ են կառուցվել այն մասին, թե որտեղից կարող էր գալ Միջպատե-
րի այն ժողովուրդը, որը բերել է այս շրջանի համար նոր տիպի կառույթ-
ներ: Նրանց «նախահայրերի» փնտրությունները ոչ մի արդյունք չեն
տվել: Հակառակը, կարելի է տեսնել, որ Ռուսիայան առաջին խնցղելի
սղեցնաթյուն է ունեցել Միջպատերի հարևան էլանի և Սիրիայի վրա:
Համաճարար, խթանի, որը տառապեցել է նոր կանոնների կազմագործում
գնալ է փնտրել հենց Միջպատերում տեխնոլոգիական զարգացման մեջ,
որը զուգընթացապես ընդլայնվում էր քարե անոթների ձևերի փոփոխում, իսկ կրակի
գոտործումն կատարելագործումը թույլ ավելի սահման աշխարհի կառու-
յթներ, ինչպիսին է սև խնցղելներ: Առավել ևս հին Ռուսիայան գտնա-
բար խնցղելներ անմիջապես չի փերուսում ուրուկյան չերտերում, այլ ըն-
գանձել տարածառար դուրս է մղվում նոր խնցղելներով:

Այսպիսով, կապակ չիս, որ մ.թ.ա. IV հազարամյակի հարազային Մի-
ջպատերի մշակութային և տեխնիկական զարգացումը, ինչպես և նախորդ
շրջանում, տեղի է ունեցել ինքնաբերական ձևափոխումներով, որ զարգացման
գերազանց մե էին: Այդ ժամանակ էլ կազմավորվել է արագաճող թյուն-
անվանադրական միջոցը, որը բնույթաբար և առաջին զարգացման
թյունների համար: Կազմավորվել է և սոցիալաշխարհային համալիրը, որ-
պես ընդարձակթույնային յուրահատուկ հատկանիշ: Հարազային Միջպա-
տերի տաճարային զարգացումը կենտրոնացված և իր ժամանակին հա-
մար հաղի մշակութային ու ժողովրդական իրավունք երկար ժամանակաշրջ-
անի համար գնալից Շուրի գյուղ, որպես ինքնաբերական զարգացման կենտ-
րոն: Տեղական շրջանային զարգացման թյունային յուրահատուկ ձևեր
ևն են բերում տարածաշրջանային նշանակաթյուն և դառնում են գնա-
րի մեծագույններից մեկի առաջին զարգացման թյունների մշակու-
թային համալիրների համար:

Հին Միջպատերի հույսարձանների հնագիտական ժամանակագրա-
կան արժանիք ավարտում է հենցից-նախ տիպի համալիրը, որ Ա. Յ.
Սիրիայի զոտակարգմամբ փերուկային «նախադարյան» փուլ D (Perkins,
1949, էջ 161): Այն ընդգրկում է է-Անա III շերտի նյութերը, ինչպես նաև

երեք միջանկյալ շրտերի, (այդ շրտի և է-Անն IV շրտի միջև), որոշ վերահսկողական ազդեցիկ մանրակրկիտ ուսումնասիրության ներքին ժամանակակից հետազոտական ծառայությանը Ջեմզեդ-Նուսր տիգի Համայնքին վերադրում է մ.թ.ա. 3100-2900 թթ. (Porada, 1965, էջ 176-177), ինչպես նաև զարգացել է երկրաստորագծի այդ թվերը մինչև մ.թ.ա. 2850-2750 թթ. (Zaprawa, 1983, էջ 126): Հնագիտության տեսանկյունից Ջեմզեդ-Նուսր Համայնքի առավել բնութագրական գիծը առանցքային դուռնադար խեղճի զիջմանն է: Դուռը ժամ առ ժամ անհամար անոթները ծածկում են նախելնով, որոնք տառամբում են պարզ երկրաչափականից մինչև կենդանիների, մասնագործական թույլունների, այնքան պատկերներ՝ կառավարվում են ուս գույներով: Առկա են նաև խեցեղենի արտադրության ընդամենը փոքր ժամանակ էր (լուստանակ չեղճ անոթներ), մինչդեռ խեցեղենի մեծ մասը ինչպես առավել պարսպամբում է առանց զարդանախշերի: Գլանաձև կնիքների դրանք ուրուխտյան շրջանի անոթախառնակ են՝ զուգահեռակցում է սրճանախի կնիքով, որոնք ստացել են Ջեմզեդ-Նուսր՝ ուն անվանումը:

Անհայտ Համայնքանոթնորմար այս տիգի գլանների շարունակել են դուռնակել և Ջեմզեդ-Նուսրի շրջանից ու: Ջեմզեդ-Նուսր սեն գլանաձև կնիքները տարածված են մեծ տարածքում՝ օգնելով Հին մշակույթների համակարգության վերականգնմանը: Դրանք դառնվել են Իրանի, Սիրիայի և Եռյիթիկի եղբայրների Հուշարաններում:

Ջեմզեդ-Նուսրի շրջանում շարունակվում է բազալային կենտրոններում մանուկներույ տարածային շինությունների կառուցումը: Առկա են բազի տաճարներից այդ ժամանակ արդեն, Համանադար, գյուղական ունի միջակայության կրճատական ճարտարապետության այլ տիգի՝ զինվորապետ, որը արտաքին տաճար՝ Անուի տաճար էր: Համայնքում այդ շրջանին է վերաբերում լուսնի տաճարը Սինյի տաճարը: Բուն Ջեմզեդ-Նուսրում պեղվել է մանուկներույ շինություն, որը որոշ դիտարկումներ հակված են Համանուսր ոչ թե տաճար, այլ պալատական համալիր (Mackay, 1931, էջ Այստեղ, ինչպես նաև Արուհում, դանգին են պիկտուրաֆիկ անբանաբով առաջադրվել: Պղնձյա գործիքներից գտնվել են կաշիների և բուշեր: Ուշագույն և առավել բազմաթիվ են մետաղից անոթները, որոնք պարսպամբում են ոչ միայն պղնձից ու արծաթից, այլ նաև կապարից: Հայտնվում են Հախնապալու անոթներ: Բազալների կառուցումները, որոշվող Հողագործությանը մոզոգի արհեստները շարունակում են զարգանալ: Գրավոր արդյունաբերվող Հայտնում են պալատական անհանգ Հատկացվող կալվածքի չափերի նախնի (Baldwin, 1966): Երանց մեծ առաջինը քաղաք-կառավարիչն է, որի Հատկացվել է թվարկված Հողագործների 2/3 բ, կամ 1000 Հեկտար, որ Հայրի անեղծը որոշվող Հողագործության արդյունաբերությանը, բա-

վառներն մեծ Հարստության էր: Մնացած 500 Հեկտարը բաժանվում էր դիմադր քառահյուս, զուգակի, անուրի միջոցների և դառավորի միջև:

Մեկ այլ փաստաթղթում նշվում են արտաբերի ու ստորհյիններ: Գառված էի Հարստում, որ մեծ առնչ նախնադարյան Համայնքական կառույցների առանձիններից զուգու կիսմ Հատարականության է: Բազալային լինարներով մեծ ապրիները, որ ունենին վեհաշուք կրճատական Համայնքներ, ծածկված էին անհայտն առավել-Համայնքներին, զրոնականները սղորացողներն անհանում են բազալ-պիտուրայիններ: Հնադար շրջանից ունի է վաղ Հարստության (վաղ հարստային) շրջան: Հնադարում Համայնքները բաժանվում են երեք փուլի՝ առաջին (2900-2850 թթ. մ.թ.ա.), երկրորդ (2850-2600 թթ. մ.թ.ա.) և երրորդ (2600-2400 թթ. մ.թ.ա.), որոնք էր Հեղինե, բաժանվում է երկու շրջանի:

Նույնական մշակույթի դառնումը Հայր է նշել բրոնզի լայն տարածումը, որը թույլ տվեց որակական կառավարչարդիկ աշխատանքային գործիքներ, գորգերի արտադրությունը և Հատկապես զինքը:

Բազմական կոնցենտր, ապրիները, նիզակները, արտաքինային դառնները բնութագրում են Հին Հունիկում առավելագույն գործի գործադրումը: Աշխարհիկ իշխանության ունեցվածք, որն աստիճանաբար իրեն էր միտարկում տանարդին սեկտարը, իր արտադրումն է գտնում Ուրի Հարստում՝ Բազալարական՝ դամարական (Byzant, 1961, Woodley, 1934): Ընդհանուր մեծը անհայտն գաղափարախառնական ունիկ աղբյուրային միջոց էր ժամյա քաղաք-պիտուրային բնակչության վրա: Համարվում է, որ որոշ դամարանները վերաբերում են վաղ Հարստության III փուլին, և Համանադար, Եռյիթիկի Հարստ է կրթ գաղ շրջանին (III մ): Դամարանները միջակայցում էին խաչար ստորեմեյա անեյանիներ՝ կառուցված թրճված դուռնակ, որի օգտագործումը Հնարագործության էր առկա կառուցվել միջնադար ծածկի: Երկու բնութագրող Հատկանիշ ժամ արտաշարում են պալեզ ներկայացված թաղման մեծը, ուղեկցողների տվյալները, նախնադար գուհարեղանների թաղմանները (մինչև 59 մարդ մեկ դամարան): Ե թաղման նյութի բազմազանության, արտառող Հարստության: Ե: Հատկապես լայն տարածում ունի սպիտակ և լողորհուրի դուգակցումը: Լյապու, ցուլիքի՝ սպիտակ լինված դուգիները ունեն փերուցիկ պարսպամբում լայն ծաղուքներ: Ենթ ուղեկցողներ Երկրորդ շարքային թաղմաններում մեծը լինում ենք նախկինների կողմից մոզոգներ, ապու որոշ դամարաններում լայնը դորմանույթին Համապատասխանում է Հերաթի թաղմաններում արտաքին նախը: Անմիջ, օգիքը թաղման են այս դամարաններում, դառնաում էին անհանարժեք սղորացված խաղիկ: Հաստատվել է բացվել և Մեզակալատուր անուրը կրող թաղմանի դամարանը և թաղուհու

(կամ քրմուհու) Արարդի ու Դուարիի (հին Հնչյունարանության), Եռք-Աղի դամբարանների, որոնք վկայում են, որ Ուրի վերնախաթի մեծերն կենտրոնացված էր աշակերտության վրա, որը առկա զեղքում ծաղկում էր անարարացի ցեղության վրա: Հիմք կա նեմաղբերու, որ իման դամբարաններ կային նաև այլ քաղաք-պետություններում, որնակ՝ Քիչում: Հարավային Միջագետքի դամբարանային համալիրների սոցիալական վերաբերմանը, որն արվել է Վ. Ա. Ալյուշինի կողմից (1985) ցույց է տալիս, որ այդ ժամանակ դուրբային ունեցող սոփաանություն տարածվա-տառը ձևով է բերում հակադիր բնույթ, և կենցաղային կատարյալապես-բյուր, որպես կենսակերպի տարբերություն, ամրապնդում է և կախում սոցիալական վիճակից՝ հաստատում է նաև թաղման ծնունդ: Տարբեր-բերում երևում է այս ձևի շատ տարբերում սկսած դամբարանային կա-ռույցի տիպից, երբ հարևան թաղումների համար բնորոշ են հատուկ բարի կառույցները կամ դադակներ՝ մինչև թաղման այլ պարագաներ: Հիմար մշակույթի տարբերվել են վերաբերվում նաև թաղման կանոնները: Շատ հատկանշական են այն թաղումները, որոնցում մեծ քանակությամբ գնդ-կա: Դրանք համապատասխանում են նոր կարգերը պաշտպանող պո-ֆեսիանայի գլխավորներին: Ուրի դամբարանադաշտի համալիրներից մեկը Նույնիակ պատմաանկանորեն կոչվել է «գլխավորական գերեզման»: Առան-ձեռնում են մի խումբ թաղումներ, որոնց բացի գնդից գտնվել են նաև կնիքներ: Վ. Ա. Ալյուշինի կարծիքով դրանք կարող էին լինել ուղղա-թուրականության վերաբերվող ներկայացուցիչներ, մինչդեռ այն թաղում-ներում, որտեղ գտնվել են միայն կնիքներ, նա կոչվում է համարի դա-սային ամբից ցածրում գտնվող չինովնիկներին և համայնական ամպո-նուն պատկանող գերեզմաններ (Ալեքսան, 1986, էջ 107):

Բազմադարձան հասարակության բուրգի վերելում կանգնած էին տարբեր տասնիակն և փուլնցիայի ղեկավարներ, զա շատ լավ երևում է Ուրի «Թաղավորական» դամբարանադաշտի թաղումներից: Սակայն այդ գերեզմանների շամբեր (Տ X Տ մ) բավականին փոքր են հյուսիսային Ու-րի ղեկավարի կրեմաիս-պաշտոնաշրջանի համալիրների գերեզմանների շամբերից: Մեծ հնարարություն էր և ներկայացնում էվանե հատուկանով չինությունը, որին չղիպատող պատը ընդգրկում է 18-19 մ. շառավիղ: Հնարավոր է, որ այդ չինությունը ամբողջ զոր էր կատարել: Նկատելիորեն շատանում են աղիմայ գործիքները, որոնց ամենամեծ են մանդակները: Հայտնի է դառնում նաև աղիման և անպի խոստումը՝ բրոնզը: Գա-րատվում են ոսկյա տարրերի զարդեր: Հատկանշական է 2-4 անիսիի սոցիերի մոդելների տարածումը, որ վկայում է կենցաղում և տնտեսությ-ան մեջ քաղաղ անասանների կիրառումը: Սոցիալական տարանջատման հոր-

չինացիք արտահայտվում է նոր տիպի թաղումներով, դամբարաններով՝ կառուցված բարի սպիտակ կամ համ աղյուսով: Ամենայն հավանականու-թյամբ դրանք վերնախաթի թաղումներն են, ի տարբերություն փոքրում թաղում հասարակ մարդկանց թաղումների: Դամբարաններում գտնվել են հարուստ նյութեր, այդ թվում՝ անոթներ, զուգրեր, ոսկուց և էլեկտրալից տարրեր զարդեր, լազուրիտից, սարգիանից ու փերուզից պատրաստված ու-րույններ: Դամբարաններից մեկում գտնվել են 25 000 ոսկուրի ուլունք-ներ: Հավանաա շրջուրից էր պատրաստված ոսկուց ու լազուրիտից մե-լաթ արձանիկը՝ համապատասխանիվ «շրջուրից» չափանիշին: Այն ամբողջով է Շուանի նյութական մշակույթի իրերի շարքում:

Հարկ է նշել, որ Գուգրան ընդամենը փոքր բնակատեղի կամ քաղաք էր, որում բարեկեցության մասշտաբները հանդես էին գալիս պարզեցված տարրակով:

Նմանատիպ մշակույթը տարածված էր Խարուր գետի աջագետում, որտեղ կարևորագույնը Թն-Բրակ բնակավայրն էր (Mallouan, 1947): Հա-լիխան Հոգադորների սղերնային բնակավայրերը մ.թ.ա. IV հազարա-րակի II կեսին մեծանում են մի քանի անգամ և զբաղում 50 հեկտար՝ հա-լանաբար դառնալով քաղաքային տիպի կենտրոններ: Ինչպես և Միջու-րագետի այլ բնակատեղիները, այն ուներ մշակութային հզոր համայնք, որի մի ժամանակ էր «Սրբազան աշիքի տանը», (ՅՈՒՆԵՍԿՕ, չափը), որը երկնում էր եռամաս հասարակության սղերնայինը: Ներքի մասը զարդարված էր հա-լաթի թեթևաքարից ու կարգաբեց պատրաստված փրփրով, որն ամփո-լան էր ոսկյա եղբայրեթով և ամբողջում էր պատին ոսկյա գլխիկներ ու-նեցող արծաթի մեներով: Տաճարի հատակագծում, ինչպես նաև կնիքների ղիթերում, նկատելի է հարավային աղբյուրից: Մասնավորապես՝ ար-ալին պատերի հարդարանքը, զարդարված կավե կոներով և քարե վար-չակներով, ափսոսել ցույց է տալիս ուրուկյան ճարտարապետական կա-նոնների ազդեցությունը:

Շրջանը, որ համապատասխանում է Ջեզդեղ-Նասրին, Ա. Լ. Պերկերը տարբերից անվանել Նինգիյան՝ քառ Նինգի V շրջոր խեցեղենի, որի մուգ կակերներն բաց դուրյի երկրաշախանա կամ կենցաղանկերով մոտիվներով ուսուղարվում կա: Գուգր-Թնիկում այդ ժամանակին համապատասխա-նում է Գուգրա VIII-ը, որտեղ խեցեղենը որդեն մեծ մասամբ պատրաստ-ված է զուգրի վրա: Գուգրա VII-ում հայտնվում են Ջեզդեղ-Նասրի ոսկ-րե դրամեկ կնիքներ: Դասելով եղած նյութից՝ հյուսիսային Միջագետքի տեղա-անտեսական գործընթացները մ.թ.ա. III հազարամյակում էլ անդի-լին ունենում ամբից ազդեալ, ջան հարավում: Նմաթաղություն էլ, որ եղանակով դամբարանները, որ հայտնաբերվել են Նինգիում մ.թ.ա. III

Հազարամյակի չհաբերում (Tompson, Mallowan, 1933, հդ. 78-80), կարելի է դասել «Յագադարական» տիպին, քնն դրանք Յագանդեկ են Հնագույն ժամանակներում: Ենթադրվում էր, որ դրանք տարրաբերվել են դժվար է փոխել դասել դասակարգային հասարակության ու պետության զարգացման առիթների մասին:

Գրականության ցանկ

1. Алексин В. А., Социальная культура и погребальный обряд древнеземледельческих обществ. Л. 1966.
2. Вайман А. А., К расшифровке протошумерской письменности, Переднеазиатский сборник, М., 1966 № 2.
3. Вайман А. А., Обозначение рабов и рабынь в протошумерской письменности, ВДИ 1974 а, № 2.
4. Вупли Л. Гр., Халдеев М., 1961.
5. Даванакшили А. И., Строительное дело и архитектура поселений Южного Кавказа V-III тыс. до н. э. Тбилиси, 1973.
6. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч.1: Месопотамия (Под редакцией И. М. Дьяконова), М., 1963.
7. Лисицына Г. Н., Культурные растения Ближнего Востока и юга Средней Азии в VIII-V тыс. до н. э., СА 1970, № 3.
8. Ллойд С., Археология Месопотамии, М. 1964.
9. Массон В. М., Историческое место среднеазиатской цивилизации, СА 1964 а, № 1.
10. Массон В. М., От возникновения земледелия до сложения раннеклассового общества (Этапы культурного развития по материалам Азиатского материала), VII международный конгресс домостроителей и протостроителей: Докл. и сообщ. археологов СССР, М., 1966.
11. Массон В. М., Древние земледельцы Месопотамии, ВДИ, 1971 а, № 3.
12. Массон В. М., Каменный век Средней Азии и понятие археологической культуры. ИМКУ, 1971 а, Вып. 11.
13. Мунчаев Р. М., Мерперт Н.Я. Раннеземледельческие поселения в северной Месопотамии: Исследования советской экспедиции в Ираке, М., 1981.
14. Семенов С. А., Керамический серп из древнего поселения Эреду в Ираке, СА 1965, № 3.
15. Старостин Б. А., Параметры развития науки, М., 1960.
16. Чаланд Г., Древнейший Восток в свете новых раскопок, М., 1966.
17. Abi al-Soof B., Tell-es-Sawwan Excavations of the fourth season, Sumer, 1968, Vol. 24.
18. Adams R. Mc., Nissen H.J. The Uruk countryside: The natural setting of urban societies. Chicago, London, 1972.
19. Amiet P., La glyptique mesopotamienne. Paris, 1961.
20. Calvet Y., Le début de la période d'Obéid en Mésopotamie du Sud, De l'Indus au Balkans. Paris, 1985.
21. Dabagh T., Halaf Pottery, Sumer, 1966. Vol. 22.

22. Deshayes J., Les civilisation de l'Orient ancien. Paris, 1969.
23. Francfort H. P., Cylinder seals: A documentary essay on the art religion of the ancient East. London, 1939.
24. Heinrich E., Kleinfunde aus den archaischen Tempelschichten in Uruk. Berlin, Leipzig, 1936.
25. Helbeck H., Ecological effect of irrigation in ancient Mesopotamia, Iraq, 1960, Vol. 22.
26. Hermann G., Lapis lazuli. The early phases of its trade, Iraq, 1968, Vol. 30.
27. Hole F., Flannery, K. V., Nally J. A., Prehistory and human ecology of Deh Luran Plain. Ann Arbor, 1969.
28. Jasim S. A., Excavations at Tell Abada Iraq, 1963, Vol. 45, pt. 2.
29. Jordan J., Heinrich E. u. a. Vordäuer Bericht über die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk - Warka unternommenen Ausgrabungen. Berlin, 1930. 1063 3 Bd. 1-19.
30. Lenzen H., Mesopotamische Tempelanlagen von der Frühzeit bis zum zweiten Jahrtausend, ZA. 1965 Bd. 17.
31. Lloyd S., Safar F., Tell Uqair JNES 1943 Vol. 2 pt. 2.
32. Lloyd S., Safar F., Tell Hassuna, JNES 1945 Vol. 3 N 4.
33. Mackay E. J. H., Report on excavations at Jem-det-Nasr, Iraq, Chicago, 1931 b.
34. Mallowan M. E., Excavations at Brak and Chagar Bazar Iraq 1947 Vol. 9.
35. Mallowan M. E., Rose J. C., Prehistoric Assyria: The excavations at Tell Arpachiyah, London 1935.
36. Oates D., a. J. The rise of civilization, Oxford, 1976.
37. Perkins A. L., The comparative archaeology of early Mesopotamia, SAOC 1949 № 25. 2ed, 1957.
38. Porada E., The art of ancient Iran. New York, 1965 a.
39. Porada E., The relative chronology of Mesopotamia, COWA, Chicago, 1965 b.
40. Safar F., Mohammed Ali, M., Lloyd S., Endu, Baghdad, 1981.
41. Salonen A. Zum Aufbau der Substrate im Sumerischen, Studia Orientalia, Helsinki, 1968, Vol. 37.
42. Stronach D. B., Excavations at Ras AfAmiga, Iraq, 1961, Vol. 23.
43. Thompson R. C., Mallowan M. E., British Museum excavations at Nineveh, 1931-1932, Ann of Archaeology and Anthropology. Liverpool, 1933, Vol. 20.
44. Tobler A. J., Excavations at Tepe Gawra. Philadelphia, 1959, Vol. 2.
45. Wally El. F., Abu al-SooF B., The excavations at Tell-es-Sawwan: First preliminary report (1964), Summer, 1965, Vol. 21.
46. Woolley L., Ur excavations. Vol. 2. The royal cemetery, London, 1934.
47. Ziegler C., Die keramik von Haggi Mohammed, Berlin, 1953.

«ՈՐԿԱՆԸ» ՍՏՐԱՑԱՄԻՐԻ ԿՈՒՎԸ ԶԵՐԴԵՆՈՒ ՄԱՏ

Կարինե եղիազարյան

Արեժառայալ ազգային-ազատագրական շարժման Հերոսական Կնիքի մեկը Մատենի 1904 թ. ապաստանությունն է: Զբոսարկորվելով սոցիալական մեծան հաստատվածը՝ սուլթանական կառավարությանը նպաստակաղքով խաղալ բեռնելի Մատենի Հայրաբյանը, Կարսի ու վերադարձնելից Մշո գաղտի գյուղերը և այդպիսով վերջ տալ ազատագրական պայքարի կարեքը կենտրոններին մեկը գալուսյանը: Այդ նպատակով 1901 թ. Թուրքական իշխանությունները Մատենում կառուցեցին գործակցելի Դիարբեքլիից ու Խոսրոսիցից զորքեր փոխադրեցին Մշո գաղա ու Մատեն: Երկրից (Արեժայան Հայաստան) Հանաղ ահՀանգառությունը պարտական լուրերը Հուլիսում էին Հայ ազգային-քաղաքական կուսակցություններին, Հատկապես Հայ Հեղափոխական գաղապարությանը, որն իրագործում էր մարտական ու զինատար խմբերի անցումը Մատեն շտապով պնդության Հանելի փառելի մեջ գտնվող Հայ բնակչությանը: 1903 թ. մայիսի 25-ից մինչև 1904 թ. Հոկտեմբերի 29-ը Հ.Հ. Դաշնակցությանը երկիր էր ուղարկել 11 մարտավորներ, որոնց մեծ մասը նպատակ էր Հասնել Մատեն, տակալի երեսից չունե մեծամասամբ ճախողվել էր:

1904 թ. Հունիսի 20-ին Կալավա Վաղարշապի «Մեխեր» Հեծելախմբի ահՀաղող սահմանադրուցի ու խմբի լիակատար Դախախուսից Հնաա Հայ Հեղափոխական գաղապարության կուսակցությանը չգաղաքանքաց մարտական խմբեր ուղարկել երկիր՝ Հիմնականում Մատեն ու Մշո գաղտի Հայկական գյուղեր: Հաղորդ մարտական խումբը, որ անցավ առաջադրական սահմանը, Թորգոմի «Որսիկան» խումբն էր:

Թորգոմը (Թուսան Թուսյան) մեկնել է 1879 թ. մարտի 11-ին, Լաբաղի Եուշի քաղաքում: Եուշիի թեմական զորքում սովորելու տարիներին զորքից անհետապաստվել ու բնագոյնակ աշակերտը Թուսան Թուսյանն էր. «ոչ ոք նրա Հնա չէր կարող մքեց բնագոյնակութան և յախուսութան մեջ: Ընկերները նախանում էին նրա բնագոյնակություններին, իսկ ուսուցիչները ուրախանում»: 1897 թվականին ավարտելով Եուշիի թեմական զորքից՝ Թուսյանը մեկնում է Մուսկով ուսումը շարունակելու Գիմնազիայի բժկական բաժնում, քանզի առանձնահատուկ սեր ունեց բնական գիտությունների նկատմամբ: Սակայն, մասնավորապես առանձնակիր՝

ներ քաղաքաբար են անդադառնում Թորգոմի առողջության վրա և Հիմնագրական պատմաագրի նա վերադառնում է Հայրենիք:

1897 թվականից սկսվում է Թորգոմի Հասարակական գործունեությանը: 1898 թվականին նա մեծանալով է աշակերտական կազմակերպության ստեղծումը և Հրատարակում է «Վոլան» թերթը: Թորգոմը չի սահմանափակվում միայն աշակերտական շրջանակով: Նա կազմում է զործակառույցներից կազմված մի խումբ և քաղաքից դուրսի պարագում է կրտչ Հնա: Մեկ տարվա աշխատանքին ախճան թեմական պարտյուն է առնա, որ այդ խումբը կազմակերպված մեծով անցնում է ՀՅԴ գրչի տակ անդամագրվելով կուսակցությանը: Եուսով Թորգոմը մասնում է կամավոր զինվորական ծառայության մեջ և սասանում պահճառի սպայի առախան: 1901 թ. առաջին Թորգոմի իրեն սպա մեկնում է զինվորական ծառայությանը, որն ավարտելուց Հնաա ներկայանում է Դաշնակցության Զբաղեցրել (Կարսի) Կենտրոնական Կոմիտեին և ցանկություն Հայանում Կիրիքից Հեղափոխական գործին: Զբաղեցրել Կենտրոնական Կոմիտեն բնագոյնակում է Թորգոմի խեղդանքին, և այդ արժանից սկսվում է Թորգոմի Հեղափոխական-մարտական գործունեությունը:

«1904 թ. գարնանը Մատենի Դատախառնաա Մարմինը ստանում է որոտաՀանել բնկերներից ԸնդՀանուր ժողովին մասնակցելու հրուր: Երկար վիճառանութիւններից յետոյ, երբ անշարժոր է գտնում Վահանի և Լաբաղի գնաղը, զնաում է ուղարկել Թորգոմին և Կալավաին առախինը Բարձրաւանդակի ներկայացուցիչ, իսկ երկրորդը՝ Տարսին: Թորգոմը աղաւում է բնկերներին, որ իրեն Կովկաս չուղարկեն, քայց այդ անՀնաբ է լինում. Թորգոմը և Կալավաը Հարուստ անեկկագրերով ու աղաւորութիւններով, աՀաղին դիտարութիւններով, անցնում են Կովկաս...»¹ ՀՅԴ Երկրորդ ԸնդՀանուր ժողովին մասնակցելու Հնաբը (1904 թ., Սոֆիայ): Նկատու անհնաղով Թորգոմի անհնաղին պատրաստվածութիւնն ու աղաւորակութիւնն և զինվորներին Հնաա արդյունավետ աշխատելու կազմակերպական կարողությունները Կովկասյան նախապատրաստական ժողովը զնաում է, որ նա մեծ և աշխատել Կովկասում, ալիքի առաջալի: Կարել իտՀանդեմը, որտեղ այդ օրերին Մատեն մեկնելու նպատակով կազմակերպվում էին մարտական ու զինատար խմբեր՝ Թորգոմի փոխարեն ՀՅԴ Երկրորդ ԸնդՀանուր ժողովում «Բարձրագոյնագրալը» ներկայացնելու էր Ալուտ Երկաթը՝ (Արմե-

¹ «Յուլայանում Զ. Զ. Դաշնակցութեան, 1890-1950», Խրատարկութիւն ԴՅԻ Քիւրոյի, Թասն, 1950, էջ 457:

¹ Տես «Յուլայանում Զ. Զ. Դաշնակցութեան, 1890-1950», էջ 457:

² Տես Յուլայանում, էջ 461:

³ Տես Յուլայանում:

⁴ Ալուտ Երկաթը (Արմեակ Լորմակ) մեկնել է 1872 թ. մարտի 10-ը, Բաղնիչ Ընկնակուղ գոլուղ: 1883-01 թթ. սովորել է Բաղնիչ անդեղնակ վարձարանում: 1892 թ. Խալիսիմ մեկնել է Անդեղնակ:

հակ է հետևյալն: Ընդհանուր ժողովն իր աշխատանքներն ադաբառում է 1904 թ. մայիսին, որից հետո Կարսի շրջանից Սասուն են անկնում Աշոտ Երկաթի և Գաբրիել Կաղաթչյանի գլխավորած մարտամիտքերը, որոնք անհնազանդության են հրավեր բաղկացրել թուրք կոնսուլարի զորքերի և բուրջ Հրապարակների դիմաց ջոկաններին: Խմբերի անհնազանդ սահմանադրումն ու Իսթանբուլից հետո անցած ՆՅՄ Արևելյան բյուրոյն և «Ջրաբեր» գնահատական Կոմիտեն, առաջնորդվելով ՆՅՄ Երրորդ ընդհանուր ժողովի որոշումներով, կազմավորում են «Որսիկան» անունի կողմից խույսավոր մարտամիտքերի գնդավարությունը գտաճեցով հայ ազատագրական պայքարի նշանավոր ուղղվածություններին մեկին Սթաբոլ Գնադրին, որը գնդավարելու էր Թաղազի հետ համատեղ: «Որսիկան» մարտամիտքի մեկ մասնում էին մեծ թվով մտավորականներ ուսանող, բժիշկ, ընտանի: Կային եսև հարուստ բնականությունների զավակներ: Մարտամիտքի կազմում ընդգրկված էին առաքել անցիկական խմբերի ներկայացուցիչ Կայադրիներ: Երբ «Որսիկան» մարտամիտքը կազմ ու պատրաստ սպասում էր Երեքի անցիկական Զահանգին, Սասունի 1904 թ. սպասամբություն են արգեն պարտություն էր կրել և Սասունի ինքնապաշտպանական ուժերը իջել էին Մշո գոյա ու հայրապալանի մայր հիւրիներ էին մզում Դաշարի գյուղերում: Այս պայմաններում Թաղազի նպատակներ էր անցնել սահման և հասնել Սասուն: Հունիսի 30-ի ներկայիս մարտամիտքի 61 անդամները գնդավարական խորհրդի կարգադրությամբ հաճախում են Օլթիի շրջանի գյուղերից մեկում և անդամորժում նախապես որոշված երեք մարդկանքում: ՆՅՄ որդուն «Դրաշխան»-ում տարգրվում «Որսիկան» խմբին մասնակցած Հայազարի վկայությամբ ներկայիս կենդանում կայացած արարողությունից հետո «...երկու խմբապետները՝ Որսիկան ու Թաղազը, խմբի երկու բժիշկները՝ Սաֆյան ու Մարտինը, հայրապալան և Կ.Կոմիտեների ներկայացուցիչները հասարակ էին մի ուրիշ մեծ մարդ, որտեղ գտնվում էին առաջամիտքերն ու իրենիցները, և համատարաստուն կարգադրություններ էին անում: Առաւուսյան մամը 8-ին իրաւաբանի թանկանիկ շորերը, ճրագապաններ և փամբուլանները բաժանեցին: Ինչպես խմբից էր դիմում վերջինիս, էր հրապալան (բերան) 250 փամբուլանով կամ մասին 450 փամբուլանով, երկու հատ ուսուր, գաշոյն կամ առնանակ, ութ հուսա հալվար, վերականգնող և ճանապարհորդական մամը իրեն... որը»

ամ էր, որ երեկոյան մամը 9-ին խմբերը դուրս պիտի գնալ գիւղից: Բոլոր ստանձանիկները մամը 8-ին արգեն կազմ ու պատրաստ սպասում էին հրապարակ...»: «Որսիկան» մարտամիտքը բաժանվում է երկու մասի, որոնցից մեկը պիտի էր առաջնորդեր Թաղազը, իսկ մյուսը՝ Որսիկան Գնադրը: Նախապես խույս թաղիցան էր երկու տասնյակից, իսկ տասնյակը 14 զինվորներից և 2 բնականներից:

Հուլիսի սկզբին մարտամիտքն առանց որն է միջոցներ, գնելը հաջողությամբ անցնում է առաւելորդական սահմանը, «Անցանք մեկ բլրալին շարքից միւսը, բարձրացանք փոքրիկ սարեր և հասանք անապատ: Ենթադրում ենք ոչ որ չպատահեց և աշողութեամբ անցնելով առաջական մասերի մասից, բարձրացանք դէպի աւերակ մարդանիսի աղբիւրը»... անցնելուց անց «Դրաշխան»-ում տարգրվում «Որսիկան» խմբին մասնակցած Հայազարի վկայությունից: Հայրուկները երկար ճանապարհ անցնելով Երեկ էին: Նկատի ունենալով խմբի անդամների հոգնածությունը Թաղազը կարգադրում է աղբյուրից բարձրանալ 100-150 բալլ և նստել անպատահալու: Խառնի զինաթափ լինելու: Մարտամիտքի անդամները բարձրանում են առաջական թիվ 68 սահմանալին սյունից 1.5 վերան հեռավորության վրա գտնվող բլրի լանդին հանգստանալու: Բայց մարտամիտքի անդամներից երկուսը, որոնք իրենց շալակած բնակների պատճառով փախել հետ էին մնացել, ետևանք հասնում են աղբյուրին և հաջնեցելով իմաց մարտին ու անհնազանդաբար հանելով ու մի կողմ գնելով պայտասնեկներն են: Լենց ույզ պահին չարոս առաճանապաշտներ պատահաբար նշարվում են աղբյուրի մոտ և նկատում են քնած գնդվորների: Ուսուկվողը վերջնելով քնածներից մեկի պայտասնիկ տանում է պահանադ: Ենթադրողները արթնանալով ու տեսնելով, որ թալանված են, անմիջապես բարձրանում են լուրճ տեղիկություն տալու Թաղազին: Թաղազն ասու զինվորները հեռանում են միմյան շալակավորներից և նրանց ուղ լուրճը պարզելու: Երազանակով մտանում են հայրուկներին: Մարտամիտքը անպատահալը հնգրից նկատում է առաւ զինվորներից և այլ մասին հայրուկում նշարվածներին: Բանին որ առաւանակ պահանադները գտնվում էին մերտալանում, և նրանք յուրաքանչյուր պահ կարող էին շրջափակել մարտամիտքին, խմբապետներն ու տասնակցանները խորհրդակցելով որոշում են ասու զինվորներից խաւաթելու: Երազանակով հնարավորին աղաջ խաւալակ նախալան աներության տարածքը: Սակայն, ասու զինվորներից մեկը ար-

որտեղ անցել է 1937 շարքով, մասնակցել «Կարմիր» թերթի Իմմանուելմանը, որին է աշխատակցել: Ե 1904 թ. Իրավունքով է մասնակցել: 1937 թերթի Շիրակում ժողովին: 1904 թ. մայիսին հայրապալանի խմբով Երեկու մեկնելու Սասունի մոտ ջրապալանով է և Իրաւալան լուրճի մոտ անողով խմբով նախալակել (Խուրիկ 2-ի): (Տես «Նուշապատում 1.3, Գաշանկերություն 1890-1950», էջ 417-418:

¹ Տես «Կարմիր» թ. 35 «Գաշանկերություն պատմություն, Երևան, 1992, էջ 241:

² «Երևան» խմբի լուրճի մարտամիտքի մաս, «Դրաշխան», Ժնև, 1904, քիվ 8, էջ 109:

Լույս տրվում:

Լույս տրվում է: 110:

Տես Լույս տրվում:

Տես Ուրճիկ, Կայ յերալուրճական մի յուշապատմություն, Խաւ. 1, Երևան, 1990, էջ 350:

զեն Հասցրել էր Հայաստանի պահպանողական և Հայդուկների ներխուժության մասին Հայաստան սահմանագրաների Հրամանատարին: Վերջինս անվերապես առեկ է Հանուն պահպանողական տեղափոխված զինվորների և շարժվում են զինվորի մաստնաշտ ուղղությամբ: Հայդուկները սահմանից Հազիվ 3-4 վերստ էին հեռացել, երբ ուսուսական 150 Հազիվադ սահմանագրան: Խուսժը կրակելով հետապնդում է նրանց: Տեսնելով, որ ուսուսական ավելի են առաջացնում կրակոցները խմբադասները որոշում են երկու մասի բռնաճակով մարտախուսժը, Հարձառ զիջումովով ու ապառն զիջումով զարգացնում: Խմբադասը մեկը Որոտը Գնորդի գլխավորությամբ, ավելի է առաջանում և զիջումի բռնում Հայա-Քարգի թաքալում, իսկ Քարգի իր զինվորներին բռնում էր և երեք մասի և Հարձառ զիջում բռնում ուսուսական սահմանագրից մոտ 2,5 վերստ հեռավորության վրա գտնվող Լիքի ընդ զաղալին: Ուսու զինվորները մարտախմբի վրա կրակում են բարձրաց, բայց խմբի անդամները չեն պատասխանում, այլ շարժանվում են թաքալում Հառապան, որ իրենք ուսուսական հետ զործ չունեն: Որեկ կողմ չարձագանքելով և ուղարկության չդարձնելով Հայ մարտիկների կողմին ուսու զինվորները շարժվում են զեղի Քարգի զիջում և փորձում պաշարել մարտախմբը: Հայ մարտիկները փորձում են ինչ-որ ձևով հաշտվել երկու գտնել ուսու սահմանագրաների հետ և տեղիք չառն աղյուսակի ընդ-Հարձառներին: Բայց այն պահին, երբ ուսու սահմանագրաները չընդադառնում Քարգի զինվորների, կրակ էին տեղում նրանց վրա, անապառնալիքին մարտապաշարում Հայաստանի և Քարգի զինվոր մի ուսուսական զորամաս և շարժվում զեղի Որոտը Գնորդի զիջում: Ուսու սահմանագրաների Հրամանատարը տեղեկանալով Հայ մարտիկների ներխուժության մասին և չվտանգելով միայն տեղական ուսուսական, նաև Հայերին Քարգի ձևով ուղարկելու, զիջումովությամբ, անվերապես մի զինվոր է ուղարկում և Քարգի Հրամանատարին հայտնում, որ Քիզալները եկել են ու խորհուրդ է առնում անհաղաթ զիջումը գրավել: Այդ իսկ պահանառ Որոտը Գնորդին մի հաշտվում առաջին Հարձառ տեղում զիջումովով: Կեղից սկսվում է: Առաջատան մասի 7-8 էր, երբ Որոտը զիջումի վրա տանկական զորք կրակ բացեց: Խմբադասը Հրամանից կրակ բանալ Քիզալ զորքերի վրա: Կեղից հեռացնում տաքանում էր, և Քիզալ զորքերը տասնեակ զույգ առյուղ յետ էին փախչում: Եւ մինչ մենք աղյուսակում կուսում էինք Քիզալ զորքերի դեմ, ուսու զինվորները տակին և տակին առաքանում էին ու մտնեում մեր զիջումին:», կարգում ենք «Պրոշակ»-ում պաղաղված Հա-

յարդի վկայությունում: Ուսու սահմանագրաները, իրենց շարքերը Համալիցով մարտադառնում Հայաստան կողմնակից զորաշինությունից և ապառնվելով այն Հանգամանքից, որ Հայ մարտիկները իրենց վրա չեն կրակում առանց որեկ լուրջ խոշորությունների ընդհուպ մտնելում են Քարգի մարտախմբի զիջումին և չորս կողմից կատարել կրակ բացում: Քարգի զիջումից առաջակի տասնեակում Առաջավորին ուղարկում է ուսուսական զորքի Հրամանատարի մոտ առկա, որ Հայ մարտիկները ուսուսական հետ զործ չունեն, նրանց սահմանից դուրս են և զեղում են կաշիս: Քարգի զինվ, ուսուսական իրենցում են հետ բուլի ուսուսական զորաշինություն և խանգարել իրենց:», Խառնախան չառանալով Քարգի զարգիսը նույն պահանառ ուսուսական իսկ և ուղարկում երկրորդ պատգամավորին Լեռն-Քալանիսթայանին: Ուսու պատերը Քիզալում բռնում են Հայ պատգամավորների Հարձառում, բայց պատասխան տալու փորախեն ձերբակալում են նրանց և ուղարկում պահանալով:

Հայ երկու պատգամավորների ձերբակալումից բուլիներ անց ուսու զինվորներին առաջին մեծ ուղղությունը երեք կողմից Հարձակվում են Քարգի մարտախմբի վրա: Հետո պաղաղվում է, որ նույն պահին, երբ գալանար գլուխե անցում Օլթից մարտադառնում երեք ուսու սահմանագրան զորքի Հրամանատար փոխընդախան Քիզից, որի Հրամանով ուսուսական զորք անհապաղ ձեռնարկում է Հարձակում: Որոտից բաց լիզանեն Հայ զինվորներին զեղանալարելու Հարձակությունը, Քարգի զինվորները մտնում են իրենց զարնակիցներին և չորսող կողմից եւ փորձում են դեմ ձեռնարկել: Երեկ Հայդուկները ուսու զինվորներին խմբադաս և նրանց վրա էին կրակում, ապա Քարգի զինվորները զեղանալում էին երեք Հայդուկներ: Այս անգամ և Հայդուկների Համալիցների ու պալիցանար առաջին զինվորները արգալություն էին: Քարգից, կրակով զարնակ կուսաներ, զարգիսը նաեւում են, բայց մի փոքր անց, ուղարկվում ուսու իրակների ու զինվորների Հարձակումներից, առաջին մեծ թափով վերադառնում են Հարձակում: Ձոր կողմից Քարգի մարտախմբի վրա ուսու և Քարգի զինվորների արձանած զեղանիցի տարակ է անցում: Զման պալաններում Քարգի մարտախմբի պալապանվելն այլևս գտնում է անհալի: Մարտախմբի առաջակիցները, Հայաստանի չընդադառնում մեկ, իրենցում են միջանցից և կողմիցով պալապանվելու վերջին Հարձակությունը: Հայաստանում են որՀառական կառույթան մեկ: «Գեղանիցը խմբում էին կրակի պես: Առաջին տասնեակի զիջում խոռնից և նրանց

¹ Տես Գնորդան 7, Ապառնալով պալանի հերոսապատմություն, Երևան, 2006, էջ 359:

² «Իրոշակ» խմբի կողմից Քարգի մոտ, «Պրոշակ», մեծ, 1904, թիվ 8, էջ 150:

Տես «Իրոշակ» խմբի կողմից Քարգի մոտ, «Պրոշակ», մեծ, 1904, թիվ 8, էջ 110:

Տես Ուրթի, Ելվ աշխ, և, է, էջ 350:

գալիս՝ ճանաչան, որ առանապես էր, հարգադրեց, որ զուրա գտն գիրքից է ժամանակ խորանախոս գիրքին, որը աւելի ամուր էր: Ենթ էլ գիրքը ձեւով, խաչը վեր բարձրացրած ուղղից զնդի առանձին, իրեն հրաքոք պատգամաւոր՝ Տէրութեը դեպակահար բնուած, եւ առաջ գիտութեը ձեռքից՝՝ փայտաշուում է հաշտագրեը: Բաճախի ճետ բնիկում են եւ մի քանի հարցադրեը:

Նույն ժամանակ Թորգոմ էր խմբի ուղի մնացած հայտուկների ճետ շարունակում է կոմի մենից փերիկն հարգադրութեը: Համագրեը, որ պաշտպանեւորում, որիկ հետքադրութեը աշխատեւ, նա հրամայում է հնչեցնել անձնատուր լինելու փողը եւ հանձնել: Մական առաւ եւ թուրը գիմփոքեը, կատարելով իրենց հրամանատարութեը կարգադրութեը, շարունակում են ուժեղ գնդակներ տեղաշար հայտուկների վրա: Թորգոմը մամը 17-ի կողմեր, 10-12 բնիկներով գնդակների տարաքի տակ շարժում է դեպի առաջ գրքերը անձնատուր լինելու նպատակով: Թուաներ, բովական մտա թողնելով, փրկադրելով կրակում եւ 10 հոգու գետի գլորում, որոնց մեկ էր ետե Թորգոմը: ՀՅԴ քրոշը ձեռքին: Այն ժամն պահէ «Որսկան» մարտախմբի անդամներից մեկին հաշտագրում է մանկ մի քանի տակ ու վրան տերներ լցնելով քողարկելում ու փրկելում: Թորգոմն ու նրա ղեկավարած մարտախմբի նահատակութեը ճետ «Որսկան» մարտախմբից մտում են միայն Ուրտըր Գեորգի տաղանդաւած մարտիկները: Բանի որ նրանց պաշտպանական գիրքերի վրա մինչև Թորգոմն ու նրա խմբի զոհվելը հարձակում էին միայն թուր գիմփոքեը, հայտուկները կարողանում էին հաղորութեը գիմփոքելով գրոհներին ու շոշափելի կորստանքներ պատճառել թշնամուն: Բայց Թորգոմն ու նրա գիմփոքելով նահատակութեը ճետ կարել փորելում է նաև Ուրտըր Գեորգի պաշտպանական գիրքերի իրավիճակը: Թուր գիմփոքեը, առաւելով առաւ սահմանադրական արկուցութեը՝ կրկնապատկեւած եռանգով ու վճռականութեը նետում են հայտուկների գիրքերի վրա: Նրանցը շատերը զոհվում են, իսկ Ուրտըր Գեորգը, արհամարեւելով սառցած վերքեր, շարունակում է կոմի ու ղեկավարութեը մտնակ առանձին: Թուս գիմփոքը, որին ուղարկ էր հանձնելի Ուրտըր Գեորգը, անվարան համաքարելով գետնին է տապալում քաշ ֆիդայան: Մի ուրիշ ֆիդայի, գիմփոքեը լինելով, փախչում է դեպի առանձին, սակայն, վերջիններս բռնում են նրան ու հանձնում են թուրքերին: Վերջիններս էլ ամառներին են կրակելով սպանում են նրան:

Զարգմանի կոմի «Որսկան» մարտախմբի 61 անդամներից զոհվում են 27 հոգի, վիրավորվում 6-ը, գերի են բնիկում 14-ը: Ուղի մնացած հա-

դուկներին հաշտագրում է փախչել ու ազատել: Թուս գիմփոքեը զորութեը թախաններն ու կոմի մարտամասերը բնիկներն ու ռուսամարտիկներն, նպատակով դեպի վայր է գալիս քնիկը հանձնագրով: Մինչ նրա ժամանումը վեր են բռնվում հայ մարտիկների սպանելը քրտագործաւ առաւ սպրտին ու զոհառաւորութեը: Սպանելը մեղադրում են զոհառաւորանին, որ նա թուսութեը է ցուցաբերել եւ չի կարգադրել զավաթը մարքել ապստամբ գիմփոքեը, իսկ զավառաւորութեը, իր հերթին, գիմփոքաւորներին մեղադրում էր ինքնազուրն ու չկողադատում վիճակներ կաշաքնելն ու առաւելում սահմանից դուրս թուրքական հողի վրա մեծ թվով զոհներ առաւ: Համար: Այսպիսով, Նրիկը անցնելու նպատակով ՀՅԴ կազմակերպած «Որսկան» մարտախմբը մտնում էր ու հաշտագրեը, եւ արտաք վրան էր առնում: «Այս դեպքը, - ինչպես նշում է Թուրքները՝ Նախապետը իր անբանակ, որ առաւ եւ թուրք զորքերը միտնել կոմիցին հայ ֆիդայիների գեմ ցույց տալով, թե երկու կապակարութեը են թշնամարար են գիմփոքելում հայ պատգաւական շարժման հանդեպ»:

ՀՅԴ «Ջրաբերդի» Կենտրոնական Կոմիտեն ծրագրում է Թուսանի եւ նրա խմբի վերքը լուծել թե՛ առանձինը եւ թե՛ թուրքերից: Որտըրում է կապել իշ Զողուց բաղկացած մի խումբ, որը պետք է գիմփոք միայն տառեղ սորունակներով ու առանձին: Խուճըր պետք է ծածուկ մտնեւոր թուրքական զորանոցներին եւ գիմփոք ուժերը ետեւը զորանոցներից ներս: Այն ծրագրին տաղարկում է Տուրքախը, թայց աչխ հանն է առնում իրաւիկը լանդիկայից եկած հարսութեը, որը ուժերը պատրաստելու մասնակցում էր: Խուճըրն անցնում է սահմանը, հարձակում զորանոցների վրա եւ փախչելով պատճառում, սակայն ոչ այն չափով, ինչ նախատեսված էր ծրագրով (հիմա հաստի անել ու բնդ հանդերպես ունիւցնել զորանոցները, ինչ իրավիճակ իրադրելի չհաղորդել): Այնուհանդերձ, վերքը մասամբ առնվում էր թուրքերից: ՀՅԴ «Ջրաբերդի» Կենտրոնական Կոմիտեն առաւելում սահմանազան զորքի հրամանատար Ռիկովից վերք լուծելու համար ծրագրում է նրա սպանել: Այն իրադրեւորելու պատրաստակարարութեը իր վրա է վերցնում Համա Զախփուլայանը: Իր ստանձնած տառեղութեը թուրքի իրականացնելու նպատակով, պատառաւած հազարանոցներով, մինչեւ այս օր մարտիկ կերպարանով, միտնել հանում է Ուրի, հետաճուս լինում եւ կռււում, որ Ռիկովին իրեն շատ զգույշ էր պահում: Թուրքական պրանդ-

1 Կարանյան Ա. Պ. 3. «Դաշնակցութեան պատմութե», էջ 242, սուս Ուրտե, Եւլ, աշխ. հ. Բ. էջ 365:

2 Տես Գեորգյան Գ, Եւլ, աշխ. էջ 365:

3 Տես Ուրտե, Եւլ, աշխ. հ. 1, էջ 351:

4 Տես Սույն տեղում:

5 «Որսկան» խմբի լուծի շարունակի մաս, «Պրոշաք», մթն, 1904, թիվ 8, էջ 130:

ներքի գեմ կատարած հարձակումից հետո, կասկածելով, որ ինքն էլ կարող է ենթարկվել տեղոր, Բիկովը ուժեղացնում է հսկողությունը դորանոցի վրա, իսկ ինքն էլ միայն զինվորական ակումբի է հանախում, որը դորանոցից մի քանի քաջ հետափորության վրա էր դանդում: Համեն ուսումնասիրելով Բիկովի երթևեկը և իմանալով, թե Բիկովը երբ է զուրա գալիս դորանոցից ակումբ դնալու, հարանակալում է ակումբի ճանապարհին և Բիկովի անցնելու ժամանակ որոտրական հրացանով սպանում նրան: «...Օյ-թի քաղաքում, 1904 թ. օգոստոսի 8-ին տեղոր ենթարկուց, ուստաց սահմանազալ զորքի զինպապա Բիկովը...»¹ կարգում ենք ՀԶԻ օրդան «Գրաչակում»: Երեք օր անտառներում ու լեռներում թափառելուց հետո, Համեն հասնում է Կարս ու անձամբ զինվուցում Գարսում գտնվող Սեքարեցի Սարգիս (Սարգիս Մովսիսյան), որ Թորգոմի խմբի վրենք լուծված է:

Այսպիսով, «Որսկան» խումբը սահմանի անցնելուց թիչ անց նկատվում է ուսումնասանապահների կողմից, չլրդապաժում ապա կոժի բանվելով Թուրք սահմանապահների հետ գրքին ամրոզվում Թուրք օրչնանում է: Այսպիսի տխուր հակառակորդ էր բաժնի ընկել 1903-1904 թթ. ՀԶԻ կողմից երկրի ուղարկան զինատար ու մարտական խմբերին:

ԵԳԻՊՏՈՒՆ ՕՏԵՐԵՆԵՐԻ ԷՉԹԵՐՈՎ ԵՎ ԼԵԿ ԿԵԴԴԵՐԸ ՀԱՐԵՎԱՆ ԵՐԿՐԵՆԵՐԻ ՀԵՏ

Եվսրդ Քոյար, Հրաչուի Ջիլվալան

Եգիպտոսի սահմաններից դուրս առաջինը Հուլիսն էին, որ եգիպտացիների՝ որդու մարդկային ֆինանսին ուսումնասիրման ծանրությունը լիցքին իրենց վրա: Չնայած հնագիտական ուսումնասիրությանն ինչպես եգիպտոսում այդպես էլ նրա սահմաններից դուրս, ապացուցում են առարական կազմերի գոյությունը եգիպտացիների և Հուլիսի միջև անվաղն մ.թ.ա. III հազարամյակի վերջից, սակայն երկու քաղաքակրթությունների յնակատար շփումների սկիզբը նշանավորում է XXVI զինատարին կառավարել Գամմաիկի I-ի կողմից մ.թ.ա. VII դարում մեծ թվով Հուլիս վարձու զինվորների համաքով:

Բազմաթիվ տեղեկությունների կողքին գոյություն ունեն Հին Եգիպտոսի կառավարի Հուլիսի հետաքրքրության մասին վկայող նաև վաղ փաստեր: Մ.թ.ա. VI դ. Թալես Միլիթացիի նկարագրում է նեղոսի վարարումը և ափերից դուրս գալը. ինչը, իր կարծիքով, Հյուսիսից փաղ քամիներից էր առաժեռում՝ չթողնելով գեանի բարհաճող հասնել Միլիթիական ծով: Անց այդ ժամանակ Անարիմանդրոսը ներկայացրեց Վերին Եգիպտոսի տարածքների վերաբերյալ իր գիտական քարտեզը, որում պետեղված էր Լեոսի գալատաժայրը:

Մ.թ.ա. V և II դարերի միջև ընկած ժամանակահատվածում շատ Հուլիս և համայնքի գիտականներ են աշխել եգիպտոս: Երանց աշխելությունների հաշվաժմությանները մեղ տալիս են եգիպտոսի առաջին մոտավոր նկարագրերը: Ցավոք, մեղ չեն հասել շատ հետազոտությաններ: Այդպիսի կորուստի պատճառներից մեկն էր նաև մ.թ.ա. 47 թ. և մ.թ. 391 թ. Ալեքսանդրիայի գրադարանի հրդեհը, որի հետևանքով 700,000 աշխատություններ ոչնչացվել է, որանց թվում էր նուև 36 հատարանց «Եգիպտոսի պատմություն» գիրքը՝ գրված Մանեթոսի հեղինակությանը:

Առաջին Հուլիս աշխարհադարպանը եղել է Գեդաթոս Միլիթացի, որը մ.թ.ա. մոտավորապես 500 թ. մեկնել է Հարավ և հասել Քերեն: Գեդաթոսը զրկ է «Հնդանկարագրության» արկալատը՝ զնելով առաջին աշխարհադարական աշխատանքի սկիզբը: Գահալանիկ են միայն արկալատի մասունքները, սակայն հայտնի է, որ նրանում ամենայն մանրամասնությամբ նկարագրված է եղել եգիպտոսը, քանի որ Ստեֆանոս Բյուզանդացին այդ աշխատությանը ավելներ է մեկերում 15 եգիպտական քաղաքների մասին:

¹ Ութթն, Եզվ, աշխ., հ. 1, էջ 366:

² «Որսկան» խմբի կողմից Ջարդալուի մոտ, «Պրոչաթ», ԾՈՅՈ, 1904, թիվ 8, էջ 110:

³ Տե՛ս Ութթն, Եզվ, աշխ., հ. 1, էջ 366-368:

Իհարկե, Եդիպոս աշխատ ամենահայտնի հույն հեղինակը եղել է պատմաբան և ճանապարհորդ Հերոդոտոսը Հայկաբանացի: Երա «Գուսմաթյան ինք դրքերով» աշխատությունը գրվել է մ.թ.ա. 430 և 425 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում, ընդ որում՝ Ս զիբրե ամբողջությամբ նվիրված է Եդիպոսին: Հերոդոտոսը առաջինն է նկարագրել մուսիֆի-կացուսը (գեոման սոփորույթը) և եդիպոսական թաղման մասերը: Հերոդոտոսը ոչ միայն մեծ ծավալով ազդեցություն է ունեցրել և արամազակ Եդիպոսի մասին մ.թ.ա. V դ., այլ նաև առաջինը է 200 տարվա ընթացքում ժողովրդականացրել (հին) Եդիպոսի ծագման վերաբերյալ իր ապրեն-հաղը Գուսմաթյանի կառավարման ժամանակաշրջանից մինչև իր՝ այնպիսի հայտնվելը: Հետագա հնագիտական աշխատանքները ցույց են տվել, որ վերջինիս նկարագրությունները ճիշտ էին:

Բրիտանացի եդիպոսագետ Ալան Լյույդը գնահատում է Հերոդոտոսի աշխատանքը որպես, «հիմն խելացի գիտականությանը Եդիպոսի պատմության վերաբերյալ մ.թ.ա. 654-252 թթ. միջև: Չմասն որոշ աննշանությունների, դա Համարվում է այն դասական աշխատանքը, որի վրա Հին-վրում են Եդիպոսի պատմության այդ ժամանակաշրջանին վերաբերող բոլոր արդի աշխատանքները»:¹ Լյույդը կարծում է, որ Եդիպոսի մասին պատմությունները շարուն են: Իսկ 1887 թ. գերմանացի բանասեր Հերման Դյուլերը ցույց է տվել, որ Հերոդոտոսը ամբողջությամբ կրեմորենակել է իր Հայտնի և փայլուն նախահայր Գեդյոմոսի աշխատությունները, Հապապես օգտագործել է նրա աշխարհագրական և ազգագրական տվյալները Եդիպոսական Հատորից»:

Հետագայում Հերոդոտոսն ունեցել է բազմաթիվ ընդգրկմանություններ, որոնց թվում էին Ստրաբոնը և Դիոդորոս Միլեթիացին: Վերջինս Եդիպոսի սովորչությունը ընթացքում Հասել է Առանցիկ մաս: Սակայն նա չի ապիր Քերեք քաղաքի լեռի նկարագրությունը՝ կենտրոնանալով միայն Ստրաբոն Եդիպոսի վրա: Ըստ Երևույթին, նա զբաղվել է ստորին խովի Եդիպոսացիներով, իսկ բուրգերն անվանել է Բազմոսրական գերեզման:

Հիշատակվում է արմանի մ.թ.ա. XVIII դարում Հիբրոսների ներխուժումը Եդիպոս, ինչը խորապես ցնցել Եդիպոսացիներին անվերջով կյանքը և զգալի փոփոխություններ մտցրել Եդիպոսի քաղաքական կյանքում:

«Մենք մի թագավոր ենք ունեցել Թուրմոս անունով, - նշում է Մանթան իր մեկնությունները սկսելով՝ - որի թագավորության ժամանակ

չիտես ինչու, մեզ վրա Աստված դադարեց, և Հանգարածիկ արեկերից զուրկ եղավ անհայտ ծագումով մարդիկ, որոնք թագավանին Հանգարածության ունեին արշավելու մեր երկիր, եկան և Հնչուսի մասը, առանց մարտի Աստվածների կրկնել: Հաղթելով մեր թագավորներին՝ նրանք անօգուտաբար այլեցին մեր երկիրն ու ավերեցին աստվածների տաճարները, ժողովրդի հետ փարգեցին այնպես, ինչպես ցանկացան, կամ ուղարկում էին, կամ ընտանիքով գերի վերցնում: Այս ժողովրդին Հիբրոսները էին անվանում: Մրտեք Հովիտների առաջնորդներն էին: Հիբրոս բառն այդպես է թարգմանվում՝ «Հիբ» սուրբ լեզվով նշանակում է «Թագավոր», իսկ «սոս» ժողովրդական լեզվից թարգմանվում է «Հովիվ»:

Սա Մանթանի այն սակավաթիվ մեկնություններից մեկն է, որը կրեմորենակել է Հովսեփ Փյադիսար սեփական ընկալմամբ: Այնպիսի տպագրություն է առաջանում, որ Մանթանին լիովին փաստել չի կարելի: Որոշ լավոր դա այդպես է, որովհետև այս մեկնության մեծ մասն երեք Հաղորդություններ են ճիշդ՝ Եդիպոսը Ենթակից ներխուժման, արշավողները եկան արեկերից, սակայն երտացել անաբ, այլ ոչ ոքուրն էին կոչվում Հիբրոսներ:

Մանթանի ստուգադատությունը որոշ աննշանություններ ունի: Կերք եկած Հիբրոս բառն բացատրությունը սխալ է ստուգադատվում: Հիբրոս նշանակում է ոչ թե Հովիտների առաջնորդներ, այլ «արեկների երեկոյին իշխողներ», և կապված է եդիպոսերեն երկու բառից: Հիբրոսները Եդիպոսացիների Համար այնպիսի ապագան զինքերի նարանուսություններն են, որովհետև դրանց առաջ եդիպոսացիները երբեք էլ չեն տեսել:

Հիբրոսները բարդ կառուցվածքով ժողովուրդ էին, որոնք ներխուժելուց էին մի քանի ցեղերի էթնիկ միասնության կոնցլիտրացում: Այս միասնություններից մեկում, ինչպես կարծում են որոշ առավարներ, Հնարավոր է, որ Հիբրոսներ լինեին: Գուցե որտեղ կարելի է բացատրել այն փաստը, որ ավելի ուշ, երբ Եդիպոսացիներն իրենց վերադարձնելու փարագմանկան ջրեր, սկսվել Գրեաների գերության և հնչման ժամանակաշրջանը»:

Արեւմտյան շրջանում Հիբրոսների նվաճումները սահմանափակվում էին Դուլայի արարածով, որի արեկյան կողմից էին ներթափանցել այդ տեղացիները: Այնուհետև՝ մ.թ.ա. 1675 թ., սկսվել Հիբրոսների մի նոր կրպակներ, որի առաջնորդները վնց էին և որոնց Մանթանն անվանում էր «Մեծ Հիբրոսներ»: Նրանք տիրեցին ոչ միայն Միլեթ Եդիպոսին, այլև

¹ Ян Шоу. Древний Египет, изд. "Астрель", М., 2006 г., с. 24-28.

² Ստրաբոն Այն Յոյ "Древний Египет", т. 28:

³ Եսիք տեղում:

Ստրաբոն Այն Յոյ "Древний Египет. Храмы, гробницы, иероглифы", т. 166:

⁴ B. Мерц. Древний Египет, Храмы, гробницы, иероглифы, изд. "Центрополиграф", М., 2004 г., с. 156.

տիրակալությունն ընդլայնեց ողջ թագավորությունով մին և տեղե մաս 300 տարի: Թեև եպիսկոպոսներն էլ զերեւ ազատագրեցին իրենց երկրը Հրեասանից, սակայն նրանք նվաճումները խոր Հնդեքեր թողեցին երկրի կյանքում և ստեղծեցին եպիսկոպոսների կենտրոն: Դրանից հետո եպիսկոպոսը որոշ չափով ազատկալացեց մեկի գաղթում:

Իր պատմության ողջ ընթացքում եպիսկոպոսի կյանքը՝ իր բազմադարձանի արտացոլումներով, կազմված է եղել Սուլայանի տարածքի, Հատկական Նուրխայի հետ, որը մտնում է Վերին եպիսկոպոսի կազմի մեջ: Ինչպես դրում է Հայտնի արևելագետն և հնագետ Ռ. Փարսոնսը¹, Հին եպիսկոպոսի պատմության կարևորագույնն և թիչ Հնադարված բնագավառը փարսիականի պետության և դրանից հարավ ընկած երկրների միջև գոյություն ունեցող շփումների խնդիրն է: Այդ շփումների մասին մենք կարողացել ենք տեղեկանալ կցիպոսը գրավոր աղբյուրներից՝

Հնագիտական ամպլյաները նույնպես փայլում են, որ եպիսկոպոսն ժշկությունի խմուշները տարածվել են դեպի Նեղոսի վերին Հասանցները, Հասել հեռավոր հարավային չրջաններ: Օրինակ՝ Սուլայանում, Աննաթոր բնակավայրի մասը գտնվող Հերեյ Մոյա գամբարանադառնում գտնված են XIII, XXV և XXXVI դիմապատկերները եպիսկոպոսական հմայիլ-աղբյուրներից: Առանձին գտածոներ հասնում են մինչև Հասարակածային սարահանգիցը: Հին եպիսկոպոսի այդպիսի կապերը Նեղոսի վերին Հասանցների չրջաններին հետ պատահական և կարճատև չեն եղել, դրանք դառնալով են երկրաբանական մասնաճյուղի ընթացքում: Մ.թ.ա. III հարյուրամյակի վերջում և Հատկական մ.թ.ա. III հարյուրամյակի սկզբում Նուրխայում կազմավորվեց մի խոր յուրօրինակ ժշկություն, որը կազմված էր Նուրխա եպիսկոպոսն անուանակալների ցեղերի հայրենիքի հետ: Հնագետները համարում են, որ այդ հայրենիքը Սուլայանն է, Հատկական Անտարի և Կապուկա Նեղոսի վերին Հասանցները, կամ Կորդոֆանի բարձրավանդակը: Անուանակալությանից բացի ծագվում ապրեց նաև արհեստագործությանը, սկզբների նեկայն և Կարմիր ծովի միջև ընկած Նուրխական անուանակալ: Եւ հարուստ հանքերի ժաշկումները: Սակայն միջին թագավորության թագավորները ստիպված եղան որոշեց զտրվել Նուրխան: Վերնակալանապետ Նուրխան հնագանդվեց XII դիմապատկերի փարսիական Սնուսարանի օրոք, որը եպիսկոպոսի սահմանները ընդլայնեց մինչև Նեղոսի երրորդ շնոր (բարձրաստը):

Մ.թ.ա. XXVII-ից XVII դարերում՝ Հրեասանի ներխուժումից հետո, Նուրխան մաս հարյուր տարով ազատվեց եպիսկոպոսական լծից: Սակայն Ե-

կապտոսի Հիբոսաներին արաբականաց հետ սկզբից Նուրխայի երրորդ գրավումը: Ամենհոֆեր IV-ի (Էլեմաթոնի) օրոք՝ մ.թ.ա. XV դարում, ուսմաթան եպիսկոպոսի կապերը ոչ միայն Նուրխայի, այլև Միջին Արևելքի երկրներին հետ:

Այդ դարաշրջանի Հին եպիսկոպոսական հուշարձաններում եպիսկոպոսի սահմաններից հարավ ընկած չրջանների բնակիչները կոչվում էին Ենեբ-դի, այսինքն՝ անմոթթեր: Հավանաբար նրանք պատկանում էին Ինթո-գական ասասյական արվելն և խոսում էին քուշական լեզուներով: Եպիսկոպոսների կողմից նկարագրվում էր նեկորից մարգարանական տիպը, ոչ չե հավանաբար պատկանում էին կորդոֆանական նուրա ցեղերը կամ Կիտաները:

Մ.թ.ա. XVI-XIV դարերում Նուրխա է ներթափանցում եպիսկոպոսական հմայիլը՝ լեզուն, դիրքը, հարադասականությանն ու կրոնը: Նուրխական յուրացվածությունը կառուցվում են Հոյակերա տանքներ, որոնք մասամբ զանգվածվել են մինչև մեր օրերը: Առավել Նուրխական տիրակալների արաբանադրությունները զբղված են եպիսկոպոսական և եպիսկոպոսական Հիբոսայիթներով: Մ.թ.ա. XII դարի վերջում Նուրխան անկախություն է մտք բերում և բողոքում հզոր մի պետության՝ Նուպան մայրաքաղաքով: Հնադարում մ.թ.ա. 560 թվականին, Նուրխայիցը շարժվում են Նեղոսով դեպի թի, և մայրաքաղաքը Նապատից տեղափոխվում է Մերոն, որը բազմակալն հնուս էր եպիսկոպոսական սահմանից, հետագայում և ավելի աղանակ էր ու սովորում: Մերոն պետությանը սկսեց արագ զարգանալ, որովհետև գտնվում էր Հին աշխարհի շատ առևտրական ճանապարհների խաչմերուկում: Այդ ճանապարհները տանում էին դեպի եպիսկոպոս, Հարեյանան, Հարա-կային և Արևմտյան Սուլայան, Կարմիր ծովի խաչմերուկներից և այլն: Մերոնիցը տարբերվում էին Հին Նուրխայիցից: Նրանց կազմի մեջ բացի Նուրխայիցից մտնում էին նաև աղանակից թուշիթական ցեղերը:

Մերոնական պետությունը կործանվեց մ.թ. IV դարում: VI դարում եպիսկոպոս Արեկյան Սուլայան է ներթափանցում քրիստոնեությունը: VII դարում արաբների ներթափանցումը Սուլայան ուղեկցվում էր տեղի բնակչության մեջ արաբների լեզվի արագ տարածումով: Դա էր վերջը հանգեցրեց նրան, որ արդեն XIX դարի սկզբին Սուլայանի բնակչությանն արաբախոս էր: XVII դարի վերջին և XVIII-ի սկզբին Հյուսիսային Սուլայանում կարել էր տարբերակել բնակչության մի քանի չնդանյան խմբեր: Եպիսկոպոսի սահմանից մինչև Սոլիան և Կապուկա Նեղոսների միջանկյանն չրջաններ բնակվում էր խառնածին հուդադորները: Նրանք Նուրխայիցիցներն և մե-

¹ Б. Б. Пигорский. Связи культуры древнего Египта с культурой Африки. Этнография, история, лингвистика, Африка, Этнограф. Сб., VII, изд. "Наука", Лек., 1969 г., с. 3-11.

բորանների հետադրոշմին էին: Նեղոսի հովտի Հյուսիսային մասի բնակչությանը բաժանվում էր մի քանի առանձնացած խմբերի, որոնք խոսում էին միևնույն լեզվի բարբառներով: Մասնառա խումբը բնակվում էր Եղիապատի սահմաններից մինչև Նեղոսի երրորդ շեմը: Դանազա ցեղի ներկայացուցիչներն ապրում էին երրորդ և չորրորդ շեմերի տարածում, ֆադիցանցի հիմնական մասը բնակվում էր Եղիապատում: Բոլոր այս ցեղերին բնորոշված է միավորել նուրիացիներ անվան առիթ:

Սեդիսան և Կադույա Նեղոսների միջազնաբուն նստակյաց բնակչության հիմնական զանգվածը կազմում էին ֆուսց ցեղի անդամները, որոնց իրենց զրու կրել էին եկվոր արարների և տեղի նեղորիցիների ուժեղ ազդեցությունը:

Նեղոս գետից դեպի արևմուտք լեռնային շրջաններում, հույսեզի բնակվում էին նստակյաց հազագործությանը պրագմոց ցեղեր: Դրանց կուսից աղիլին կազմում էին ֆուրերը: Չնայած արարական ազդեցությանը ֆուրերի նեղորից ծագումը կասկած չի հարուցում: Ֆուրերը խոսում էին րոնցարա լեզվով: Նրանցից հարավ և հարավ-արևելք բնակվում էին դար ցեղերը, որանք հույսեզիա նեղորիցիներ են: Դեպի Հյուսիս-արևմուտք ապրում են զազավաները: Սրանց հայրենիքները համառաբար եկել էին Հյուսիսից շատ վաղ մասնաձևներում:

Այսպիսով՝ Եղիապատի ազդեցությունը հարևան երկրների ժողովուրդներին, առկա չափերում չափաներ և հատկապես մինչև արարական արշավանքների ու աղիլի նոր ժամանակները, զգալի է եղել և որոշակի ուղղորդումներ է մղել նրանց շեմադրվել, լեզվի և էթնոգենեզի բնագավառներում:

ԹՈՒՄԱՆԱԿԱՆ ԵՎ ԽՐԻՍՏԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅՐԻԿԸ

Մուսաման Հովհաննիսյան

Քուսանյանը միշտ էլ կարևորել է էթնիանի գիրք դարձր շարունակ պատկանություն չունեցող մեր ժողովրդի պատմական հաղապարում, ինչպես նաև հոգևոր մշակույթի զարգացման գործում: Այդ իսկ պատճառով Քուսանյանի կենսագրության մեջ կան ուշադրվող էներ կազմված էթնիանի հոգևոր գործիչների հետ, որոնք վերաբերում են կաթոլիկության անստորությունների, էթնիանի միասնության և հոգևոր հեղինակավոր դորիչների գործունեության հանգեղ մերթնդմերթ զբաղառած բանաստեղծի լուսն հետաքրքրությունը¹:

Քուսանյանը բարեկամանում էր բոլոր կրոնից հետ, ովքեր բանաստեղծական հոգի ունեին և սիրում ու զննատուն էին գրականությանը: Իսկ Խրիմյան Հայրիկը հենց այդպիսին էր: Բանաստեղծի ժամանակակիցներից բնի էին Խորույթյան գիտակցում զրգռել աշակերտել կարևորությունը, Քուսանյանի ստեղծագործության բացառիկ դերը հայ գրականության համար: Այդ քննիչ էր Խրիմյան Հայրիկը:

Դեռևս տեհալա բանաստեղծ Նրա առաջին ժողովածուն դեռ լույս չէր տեսել՝ Քուսանյանը 1890 թ. ապրիլի 15ին «Մուսերն» խմբագիր Ավ. Աբասյանյանի ուղղված նամակում իր գայտույթն է արտահայտում Արեցի տարաբարությանը Գր. Արծրունու «Փիլիսոփա» և «Մի բացատրություն» հոդվածների առիթով, որովհետև հեղինակը ծագում էր Ավ. Աբասյանյանի հղույթի խոսքը Խրիմյան Հայրիկի ապրիլի 4-ին լրացող 70-ամյա հոբելյանի կապակցությամբ: Տակավին «Մուսերն» չալիստատեղծ բանաստեղծ ամապրի խմբագրին խորհուրդ էր տալիս չբաժանվել Արծրունու հետ: Նամակում, որը Քուսանյանի գրել էր հան Զաքարիա Ջալալյանից, Սիդակ Գրիգորյանցի և Դավիթ Շահամյանցի անունից, ասվում էր. «Ձեռք կարող թաքցնել այն գայտույթն և զգվածներ, որ հարուցեց «Մահի»... Հրապարակախատն և հույսիկ ստեղծարար անդալիս անգրականությունը Հարանկվելով Ձեզ վրա...»²:

¹ Տե՛ս Լ. Կարապետյանի «Զ. Քուսանյանի հասարակական գործունեությունը» մենագրության «Թուսանի և Երևանի գործընդ» երկրորդ եր. 1992, 99 զԱԱ «Գիտություն», էջ 31-52:

² Տե՛ս «Մշակ», 1890, Թիֆլիս, թիվ 26, 37, ինչպես նաև «Արտ», Թիֆլիս- 1890, թիվ 3: Տե՛ս նաև «Արևածագ», Թիֆլիս, 1889, թիվ 24, էջ 300, թիվ 25, էջ 374:

³ Քուսանյան, Երևանի լիակատար ժողովուրդ 10 հայրորդ, հա. 9, է. 1997, 99 զԱԱ «Գիտություն» հրատ., էջ 13: Սյունիստ կնիք՝ Քուսանյան, Է.Ժ., հայտնաբերում էջը:

1893 թ. Քուժանյանը Հայ առաքելիկ մատերիականության հետ սերտապարհ ապաստում էր Երեմյան Հայրերին կաթողիկոս Հաստատվելու, որը ձգձգվել էր ուսանող իշխանության կողմից: 1892 թ. մայիսի 5-ին միանալով ընտրվել էին երկու թեմերում: Մերսի կաթողիկոս Երեմյանը և Մատթեոս կաթողիկոս Իգմիրյանը: Արեւանդը երբորդը 1893 թ. հունիսի 3-ին այդ պաշտոնում Հաստատում և Երուսաղեմ բարձրագույն Միջին Երկր-ձյանին: Քուժանյանը իր անհամբերությունը կրակ էր Գևորգյան հեմարանի տեսուչ, Միքայիլ անդամ, կաթողիկոսական իր թեմիստությունների հանուն Երեմյանի հրամարման Արեւսական կաթողիկոս Սեդրակյանի հետ, որը Հաստատում գլխավորել էր արաբական կաթողիկոսին Երուսաղեմից էլ-ձյանին ուղևորելու խնդիր: 1893 թ. հունիսի 3-ին Երեմյանի կաթողիկոս Հաստատվելու լուրը Քուժանյանը ընդունել է մեծ խանդավառությամբ: Ողևորությանը համընդհանուր էր: Մարեն Դադանյանը վկայում է. «Քրիստյան Հայրերին կաթողիկոս ընտրվելուց հետո երեսուցամյա ժամանակ մեծ ձգձգումով կարգ ժամանակ-հաղորդական կամ, ինչպես ասում էին, փաղաքական դատապարտ: Դա համարվում էր ազգին ծառայելու մի մեծ»:

Երեմյանը Թիֆլիս էր հասել 1893 թ. ապրիլի 29-ին: Երկու օր անց 1893 թ. ապրիլի 31-ին Քուժանյանը նորընտրված կաթողիկոսին հանդիպում է «Մուսրեն» խնդրագրապահը: Այդ հանդիպմանը մասնակցում էին նաև Արաբականները, «Մուսրեն» հրատարակիչ Բիլ, Վարդապետյանը և ամառգրի բոլոր աշխատակիցները: Հնդկականությունը տեղի է կոս մամ, որի ընթացքում Խորենի վարդապետ Ստեփաննի բոլոր ներկայիսին մեկ առ մեկ ներկայացրել է Ղևհափառին: Երեմյանից ստացած առաջին պատգամության արտահայտությունն է Քուժանյանի «Հայ ուսումնական» բանաստեղծությունը, որը նա գրում է 1893 թ. սեպտեմբերի 26-ին Երեմյան Հայրերին կաթողիկոս օմբիկոս առիթով կազմակերպված խնդիրների: Այդ մասին վկայում է ինքը՝ բանաստեղծը: Դա տեղի է. «Հայ ուսումնական» էջադրում է. Երեմյանի ընտրության առթիվ չորս հոգի բեմ սարքեցին Օրթոդոքսական, և ն թեմիսին գրեցին»:

Երեմյանի հետ կապված բանաստեղծի Հույսին ու սպասումները, երբ նկատմամբ զգացումները ունեցել են իրենց մոլորիկացություններն ու տեղափոխությունները՝ կապված Հայ մոլորիկի վիճակի, էլիմանքի գեղեցիկ, մասնագործական 19-երորդ դարի վերջերին Արեւսահայաստանում անդի ունեցած իրադարձությունների հետ: Թիֆլիսում չափերի զրոգումները

էր չարին Ղևհափառի էլիմանքում կատարած մի շարք փոփոխությունները՝ երեսուցամյա ժամանակ կողմից սիրված Արեւսական կաթողիկոս Սեդրակյանի հրամարմանը Գևորգյան հեմարանին տեսուչի պաշտոնից, «Արաբստ» ամսագրի խմբագիր Գալուստ Տեր-Միքայիլյանի փոփոխությունը, Կարա-Մուրադյանի հեմարանի երգի ուսուցչի պաշտոնից դրկիլը և նրա փոխարենի Կոմիտասին նշանակելը, Գևորգ կաթողիկոս Սուրենյանցին Թիֆլիսի իր թեմի առաջնորդ դարձնելը և այլն: Այս ամենը չէր կարող չնույնիսկ նաև Քուժանյանին: Սակայն նրան զուր չէր եկել 1893 թ. նոյեմբերին Հնդկականների բողոքները Երեմյանից. «...Կուսակցությունը շատ էր հուզված» Հայրերին դեմ: Այդ դեպքում Քուժանյանը բանաստեղծը անվանում է «ամբողջ խորին հուզմունք»:

Բանաստեղծի որոշ չափով հիասթափությանը նպաստում է երկու հանգամանք: Հայոց Հայրապետը, անցի ապառ «Մշակում», «նոր դարուն» և «Արեւսական» Հնչեցողի անորոշոր պահանջներին, 1894 թ. Ղաղարոս Աղայանին ապառնել էր էլիմանքի ապարանի և մուսարանի կառավարել պաշտոնից: Որոշ հոգեարականների գալուստը առաջացրել էր Աղայանի «Եմ հյանքի գլխավոր գեղեցիկը» Հույսագրության հրատարակումը, որտեղ հեղինակը բնագրապես էր Գևորգ Նորբեյրի կաթողիկոսին: Սակայն Ղ. Աղայանը Երեմյանի երկրորդականներից էր: Նախորդ, այդ թվում նաև Քուժանյանը, Ղևհափառին մեղադրում էին Աղայանի հանդեպ առաջարկ վերաբերմունքի մեջ: Միևեկ Ամենայն Հայոց Հայրապետի ընտրությունները Հնդկական կուսակցությանը Ղ. Աղայանից դարձնել էր Երուսաղեմ տոտալում: Երեմյան Հայրերին համաձայնությունը որպես Կաթողիկոս օմբիկոսիկոս համար: 1893 թ. հոկտեմբերին Աղայանը նշանակվում է էլիմանքի զորդարանի խորհրդի անդամ-դասախոսական հեմարանին կից Հարմոցի գլխավոր առաջնացնելով «Խորաբարականների» զգուհականությունը: Քուժանյանը իր «Բանաստեղծություններին» երկու մեղադրումները (1890, 1892) Հայրերին նվիրելու խնդրանքով նոյեմբերի 5-ին դիմում է Աղայանին. «Ուզում եմ Հայրերին իմ բանաստեղծություններից նվիրել. լավ է՞» լինի, որ ուղարկեմ Ձեզ, Դուք ներկայացնեք»: Ստանալով Աղայանի համաձայնությունը նոյեմբերի 18-ին գրում է. «Բանաստեղծությունները» չուսում կուսակրելով Հայրերին բնա, որ կարգա, սիրտը ցըն-

¹ Քուժանյան, ելմ 5, էջ 121:

² Աղայան Ղ., երկերի մոլորվածու, հտ. 4, էջ. 1963, էջ 311-315, 615:

³ «Մոլոր», 1893, թիվ 7-8, էջ 1291:

⁴ Լալար Քուժանյան, Գույնը և գույնը, էր., 2009, էջ 231:

⁵ Քուժանյան, հտ. 9, էջ 1967, էջ 121:

¹ Քուժանյանը մասնակցություններ ունեցել էր. 1969, էջ 277:

² «Մոլոր», 1893, թիվ 7-8, էջ 1291:

³ Լալար Քուժանյան, Գույնը և գույնը, էր., 2009, էջ 231:

ծառ¹։ Սակայն Քաժանյանի գրքերը Աղայանի միջոցով կաթողիկոսին հասնել են մոտ երկու տարի ուշացումով 1894 թ. հունվարի 11-ին²։ Նույն թվի աշնանը կաթողիկոսը խոստանում է Աղայանին 100ռ. թղթի նշանակել, սակայն չի կարողանում։ 1898 թ. դեկտեմբերի 20-26-ին, բանաստեղծը այցելում է Հայրապետին, որպեսզի միմյուրից Ղ.Աղայանին թղթի նշանակելու համար։ Ա.Նազարեթյանին գրած 1898 թ. փետրվարի 22-ի նամակում բանաստեղծը գրում է. «Աղայանից մասին ես չտա պատմեցի, ինքն էլ ցավակցությամբ հայտնեց»³։ Խրեմյանը բանաստեղծին ընդառաջում է և կատարում է նրա խնդրանքն ու, իր խոստումը, թեև ձգձգումով։ Չնայած Սինոդը Համաձայն չէր, այնուամենայնիվ թղթակն⁴ ամսական 25 առդի, նշանակվում է Աղայանին ցմահ, և նույնիսկ չարոսնակվում է վճարվել ըստանդերին նրա մահից հետո։ Բայց չուսով Սինոդի որոշմամբ թղթեր գաղարկեցում է ստալացիներից Քաժանյանին և Հայ մատպորականների գաղարկից⁵, իսկ Հայրիցը այդու չկար, որ միջամտեր։

Երկրորդ հանգամանքը, որն առանձնապես Հուլիս էր Քաժանյանին, նրա մտերիմներից մեկի Արսեն Դանյանի էլքմածից նոր Նախիջևան երեմյանի վանք տեղափոխվելն էր։ Դանյանը ընկերակց է դառնում իր. «Նե՛ր է, դրան առում են քաղաքավարի արարած»⁶։ 1894 թ. փետրվարին Դանյանը բանաստեղծին խորհուրդ է տալիս «չնշխարել» «Հայ ուխտավորին» բանաստեղծությունը։ Սակայն դրոշի կենսազգացությունը նրան հաշում էր, որ կաթողիկոսին այդքան չառ ժողովրդականներ հասցեագրելը չի կարող հիմնավոր լինել, և նա հրաժարվում է «չնշխարել» քերթվածը. «Գրում եմ, թե առանձնաբեր կորցնեմ, ինչու՞ կորցնեմ, Այն կմտ իբրև հիշատակ մեր առաջին զոհացուների...»։ Նորը քե՛ղ կապարեմ⁷։ Այսպես է անվում։

Երև այդպես էլ, մենք կխորտակենք

Այն պատվախաղար, որ մենք կառուցեցինք...»⁸։

Իհարկե, Քաժանյանը աչքովն էլ դեղորվեստական տեսք չի տալիս Խրեմյանին «պատվախաղանից զրոջ» բանաստեղծությունը գրելու իր մտադրությանը, սրբվեան չառ չուսով Համադրում է նրա ազնվության և առաքելի վարքի մեջ։ Կարճատև հիմաթավթյունը տեղի է տալիս մեծ Հա-

մաթանքի առջև և արդեն 1898 թ. նա «Հայ ուխտավորներ» հանձնում է «ճարգիլին» ազգազրույթյան։

1895 թ. նոյեմբերի վերջին և դեկտեմբերի սկզբին Քաժանյանը առաջին անգամ էլքմածնում էր, երբ որդես «Հանդանակող և գործադրող կոմիտե» տեղում ճամփորդում էր Հայաստանի զավառներում զաղթականությանն ոգեշող զոգառական տեղական կամիտեներ ստեղծելու նպատակով։ Այդ օրերին Երեմյան նախկինպես Կոլոտյանին ուղղեցություն, որի նախամեծնությանը Հոփիսթիմի վանքում կատարվում էին յնաբարբախտ աշխատանքներ, Հոփիսթիմի վանքում բանաստեղծը տեսնել և ապագայով իր «առարկելույս, մութ կատարվելով», որոնցում տասնիններորդ դարի 30-ականների կենքին կնքել դառնում էին «կարկ»⁹։ Թանգարանի Հարթաթյունը ուրախացրել էր բանաստեղծին, սակայն նա ամենուր նկատում էր խեղճություն, Թլխաթյուն ու աննապաստանություն. «Ճաշակ չկա, այս քան ոչ մի տեղ չկա, ո՛չ վեհարանում, ո՛չ հեծարանում և ո՛չ մի տեղ։ Հեծարանը մի խեղճի բուն է, սենյակները փայր, մութ...»¹⁰։ Ահաբար չառ սեղանից դրույթյան մեջ է՞լ։ Առաջին անգամ Քաժանյանը էլքմածից հեծարել էր տիտուր աղապորություններով։ Ե՛վ միակ միթթարությունը եղել էին Նալբանդյանի հետ հանդիպումները։ Սակայն այդ օրերին Քաժանյանը հանդիպել և երկուր դրուցել է Հայրիկին հետ։ Ջրույցի հետդր օրը Հայրիկը, բանաստեղծի հետ հանդիպումից մեծ բավականություն ստացած լինելով, նորից է նրան հրավիրել իր մոտ։ 1895 թ. նոյեմբերի 30-ին և դեկտեմբերի 1-ին Խրեմյանի հետ հանդիպումները հետո սկսվում է երկու մեծ Հայրիկ խորհրդավորությունը։ Այնուհետև Քաժանյանը հանդիպում էր Նալբանդյանին ամեն անգամ, երբ նա գալիս էր Թլխիկին։ Իշխանուհի Մարիամ Քաժանյանը վկայում է, որ ամեն անգամ, երբ Խրեմյան Հայրիկը Թլխիկում էր, Քաժանյանը ամեն օր գնում էր նրան այցելության։

Մամանակը մեծ անգամ ես Համառում է Քաժանյանի հեռառանձնությունը, մարդկանց ճանաչելու և իրողությունները ճիշտ գնահատելու ուսանելությունը։ Խրեմյանի ազգային-հայրենասիրող գործունեությունը և նախադասի նկարագրի ամբողջ հասակ ուրվագծվեցին 1895-1896 թ. թուրքական կառավարության կազմակերպած հայազանքի արյունալի շարժերի ընթացքում։ Այնուհետև Քաժանյանի Համախոսները Խրեմյանի նկատմամբ մայր տնօրհնոր միջև կաթողիկոսի մահը և միջև իր կյանքի վերջը։

1900 թ. ամառը Դանյանը Քաժանյանը դիմադրում է իր Հայրական տանը Հյուրերեկում և Ամենայն Հայոց Հայրիկին։ Քաժանյանին դուր էի

¹ Լույս տեղում էր 123։

² ՏՍԽ Դ. Աղայան, եմ. եր. 1963, հտ. 4, էջ 535։

³ Ձմեռանյան, Երեմյանի լիակատար ժողովածու 10 հատորով, հտ. 5, էր 1987, 77 զԼԱ զարգացումն իրաւունք էր 194։

⁴ ՏՍԽ «Երեմյան», Թլխիկ, 1912, թիվ 55։

⁵ ՁԼԱ, ԹԼ, թիվ 1965 (815)։

⁶ Ձմեռանյան, եմ. 9, էջ 129։

⁷ Լույս տեղում էր 9, էջ 166։

⁸ Լույս տեղում էր 9, էջ 166-167։

գալիս կաթողիկոսի Հանդեպ գլուխգործոցների անտարբերությունը: Նրանց ամենևին չէր Հուզել այդքան բարձրաստիճան հյուրի ներկայությունը: «...Աստիճակ աշխույժ աշգրիտ Հայրիկը՝ նշում է բանաստեղծը՝ և ժողովուրդը՝ գլուխացին գրկին աեղից չարժեցի»¹:

Պատճառների մասին խորհելով՝ Քուսանյանը կարծում է, որ գլուխացին իր թվառաւթյան ու հոգեւոր մեծ դադարում է նկատել այն, ինչ բարձր է, գեհ, Հարգանքի ու մեծարանքի արժանի, խաղաղ մեծությունը Քույշ չի տալիս նկատել լույսը: Նրա տխուր ազգագրությունը այն ցավով զարմանքից էր, թե ամեն կյանքում խելի լուսավոր, միխթարական բան չկա, բարձր բան չկա»²: Համագլուխացիների սուր վերաբերմունքը բանաստեղծը փորձում է ինքնաբերաւու ու միայնակ Հայրիկությանը իր՝ «Կեանքաւի Հանդեպ գրեւորած մեծ ուշադրութեամբ. ամենուր ուղեկցում է նրան, լուսանկարում եղբոր՝ Ռուստոմի միւլ վրա նստած: Այդ լուսանկարը չուսում ուղարկում է իրիկանուն է՝ Մ. Քուսանյանի վկայութեամբ Հայրիկը շատ էր սիրում նկարել գաղաղան ձեւերով և ուրախութեամբ բանունում էր ամենքին իր լուսանկարները»³:

1901 թ. ձմեռանը իրիկյան Հայրիկի Հետ Հանդիպումների ընթացքում Քուսանյանը կարծում է «Տրամութեան ազդեցութիւն» շարքի բանաստեղծութեաններին: Ուրեմն իրիկյանի Ալեքսանդրապոլից գրած համակում կորցում ենք. «Այդ «Տրամութեան ազդեցութիւն» մի քանիսը այս մեծ կարգացի Հայրիկին: Նրան գուր եկան, և ես խառնացա, որ կուղարկեի «Արարատին»»: Ըստ ամենայնի Քուսանյանը և իրիկյանը գրեթե ամեն որ Հանդիպել են նաև 1902 թ. փետրվարի 7-ից մինչև մարտի 7-ը բնակած ժամանակահատվածում, որը Հայրուպետը գտնվում էր Թիֆլիսում⁴: Այդ Հանդիպումների ընթացքում երբեմն Հայրիկը ցանք Հայրիկը երգում էր իր Հորինում, կամ էլ որեւէ ժողովրդական երգ, երբեմն էլ որեւէ դրքի առիթով գեղին էր բռնվում բանաստեղծին Հետ և այնպես ոգևորվում, որ ժամերն անցնում էին անկասկա, իսկ եկան այնչափունների մերժում էր չկամեւալով ընդհատել Հանդիպումները, գրույցը, արքիճան, ինչպես փաստում է իշխանուհի Մարիամ Քուսանյանը. «Քուսանյանը Հայրիկին ամենասիրելի հյուրն էր

միայն»⁵: Կրճախում Հիմադ պատկած կաթողիկոսը իր այցելումներից հետաքրքրվում էր գրողի առողջական վիճակով: Նրա մեծ բնառներին հոգանում: Հայրիկն է, որ մի անգամ, երբ իշխանուհի Մ. Քուսանյանը Հայոց Հայրիկին այցելության է գալիս, աստեղծից «աստանոց» սակիներ է փոխառելով բանաստեղծին:

1901 թ. Ավետիք Խաչակյանին Հանդիպելիս Հայոց Հայրուպետը ասել էր. «Ես Կովկասին մեծ երեք բանաստեղծ գիտեմ. մեկը մեր ուսուցիչը Հովհ. Հովհաննիսյանն է, մեկն ալ Թիֆլիսի Հովհ. Քուսանյանն է. անոնց անմամբ կնանչնում ու չաւս կտրեմ»⁶: 1903 թ. Նոյեմբերի 30-ին Ավ. Խաչակյանը լինիանից անդիպանում է բանաստեղծին, որ Հանդիպել է իրիկյան կաթողիկոսին. «...Բա կողմից Համբուրգից նրա սուրբ աղը և ողջագուրվելիս ես էլ քեզի հարցրեց»⁷:

Քուսանյանի և Հայոց կաթողիկոսի Համերկուրը փոխադարձ է եղել: Բանաստեղծը Համբու էր նրա կյանքից ղեկերը պատմել: Քուսանյանի պատմած զգաւակի գեղեցիկից մեկը անցնելի է մնացել Մ. Ավետիսյանի վերջուլթյան մեջ: իրիկյանը Քուսանյանի Հետ Հանդիպելիս ամենից շատ խոսում էր գրականութանից, գրողների անապահով վիճակից և այլն: Վեհափառը ինքն էլ ասեղծագործում էր, ժամանակի գրական ընթացքի ակտիվ մասնակիցներից էր: իրիկյանը բնականաբար Հատկապես բարձր էր գնահատում Քուսանյանի կարիքը: Նշենք նաեւ, որ Քուսանյանը «Իրիկյան Հայրիկի օրերից մեկը» Հուշ-պատմագրում խոստովանել է, որ իրիկյանը «Սիրուն, արուշաքտ պատմություններ էր անում գաղաղան մարդկանցից: Օր ինչպես Հանդիպում լիով էլ լուսւմ նրա ստանալովները, այնքան անկել հնաաբբարութեամբ լուսւմ էի նրա առաջանալով գրույցները»⁸: Քուսանյանը փերագաւութեամբ էր մտնում իրիկյան գրողի գեղարվեստական մոտեցումները, սակայն խորապես բարձր էր գնահատում նրան իրեն մարդ և ազգային-բաղադական գործիչ: Ճակատաբար մտադրել էր այդ երկու մեծ մարդկանց, բանի որ նրանք անկնի Հոգեւոր նկարագրի մեծ ընդհանրություն: Նրկուսն էլ առաջանալով գրույցանիցներ էին, բանավոր խոսքի անուղղական վարդիպակ: Նրանք Հայագր ա մի թիւիքով էին կապւած միմյանց, և այդ փոխադարձ ձգողական ուժը պայմանավորւած էր ոչ միայն ընդհանուր հնաաբբարութիւններով, ազգային հոգեւոր ու մտաբաներով, բնագործութեան բազմաթիւ ընդհանուր գծերով, այլև Հնաաբբար

¹ Լույս տեղում, եւմ 9, էջ 225:

² Լույս տեղում:

³ ՏԻՄ Մ. ՊԻՍԱՆՅԱՆ, «Ի՞նչ համառոտ կենսագրույունք և ի՞նչ ինքնաբերականներ», Եր., 2003, էջ 94: Երկում առանձնապէս այժմ պակտում է Պիսանյանի քանգաւոր լուսանկարների բաւումը, թիւ 385 (65):

⁴ ՊԻՍԱՆՅԱՆ, եւմ 5, էջ 276:

⁵ «Ճաղագր», 1902, թիւ 4:

ՏԻՄ Մ. ՊԻՍԱՆՅԱՆ, «Ի՞նչ համառոտ կենսագրույունք և ի՞նչ ինքնաբերականներ», Եր., 2003, էջ 94:

⁶ Ավ. Խաչակյան, Երկերի ժողովածու վեց հատրվ. հտ., 4, Եր., 1975, էջ 19:

⁷ Լույս տեղում, հտ. 6, Եր., 1979, էջ 43:

⁸ ՊԻՍԱՆՅԱՆ, եւմ 5, էջ 70:

քիբ գրուցակցի անհաղ կարգիքով ու կարողությամբ: Գրողի դասեր՝ նվազող վկայությամբ Քուսմանյանը երբեմանից «Վե՛ն ճարք էր Համարում...» և Հե-
տադրերի գրուցակցի: Երբեման կաթողիկոսը Հաջիկ էր նստում Հայրենի-
նյա գրական ճաշակի ու Հայացքների հետ»¹: Հանդիպումներից մեկի ժա-
մանակ Երբեման կաթողիկոսը խնդրում է քանասանդղին ունենցրել իր նոր
գրքում պոեմը: Վե՛ն Հաթառը, առաջարկելով Քուսմանյանին ճանապարհը, ասում է.
«- Դե, լսե՛, տեսնե՛ք կը Հաթիբ՝ս Հայոց Հայրենի նոր պոեմը»²: Բանաս-
տեղծը Հայրապետի բարձր ընթերցանության պահանջն սկսում է ննչել: «Չե-
րեք տեղանքի եր ընկնում ինչպիսի գետի միապար խլլոց, բայց բուռեղի,
մաթին չէի կարողանում հետևել, - ասում է Քուսմանյանը: - Մեկ էլ հան-
կառվե՛ք ձեր կարգից. ես վեր թառ, ինչպես եկող Ջուղացապետը, որը Ջուղացը
կանգ է առնում»³: Քուսմանյանը արթնանալով խնդրում է Վե՛ն Հաթառին
շարունակել: Հայրենից հրաժեշտին առաջարկում է «պեղում», որ Քու-
սմանյանը իր նոր գործերը բերել է ընթերցից: Բանաստեղծը բնականաբար
չէր կարող մերժել Հայրենի խնդրաբերը: Երկու օր անց, երբ ես գալիս էի իր
նոր երկերը ներդաշնակելու, գրեթե փոխվում են: Այժմ արդեն Քուսմ-
անյանն է ընթերցողի դերում: Նա ոգեղանավ կարգում է, ասկան ցորժա-
ցած նկատում է, որ Երբեմանը անվերջ շեղվում է ինչ-որ կողմանից գործե-
րով: Նա մերթ փոքարանի կրակն է խառնում, մերթ ցարակն մեկ ինչ-որ
բան է փոխում, մերթ Հայուն ու թքի տակ ինչ-որ երգ է մրմնշում, մերթ
սուրբ է պատահում, և միշտ «նույն թրևիկացով»⁴: Ննչց որ Քուսմանյանը
ուզում է ընդհատել ընթերցանությունը, Հայրենիը հորդորում է շարունա-
կել. «Հարուհակ՛, շարունակե՛, ես կ'աւելնալըմ... Հայոց Հայրենիը քանա-
սանդի Համար սուրբ կը պատահանու, որ կոկորդը չցածաբի կարողալու ա-
տեն: Հա՛, ցածքած կոկորդով զվար է կարգալ»⁵:

Քուսմանյանը դուռն ուղիղ չէր կապնում, ինչպես Հայրենիը, արդե-
լիցով նրան ընդհատել ընթերցանությունը, դուրս է գալիս կից սենյակը,
այնտեղից էլ բուկ գրոսնելու: Գասուհանից անանկով բակում հեմոզ Վե-
հափուսին, Քուսմանյանը ի վերջո գլխի է ընկնում, որ աս Հայրենիը «պա-
տահանու քալյն է», որ իր անուշադրություն ցույցբերով Հայրենիը պարզա-
պես «ձրե՛մ է լուսնում»: Վե՛ն Հաթառը վերջապես ներս է մտնում և խորա-
մտե՛կ ժողովով ասում. «Է՛հ, շատ սիրուն պոեմ գրե՛ր ես, կերես ավելի շատ
գրելի դեպես, բան ունենցրել...

Հուպես վրե՛ծ լուսնից ինձանից Հայոց կաթողիկոսը», - ասա՛րքը ասիթ-
ներով պատմում էր Քուսմանյանը և ամեն անգամ «Էրեմալում մանկական
միժմալով»⁶:

1904 թ. մայիսի 4-ին Քուսմանյանը էլմիանմուտ այցելում է Հիվանդ
կաթողիկոսին. «Նոր Հայրենի ժառ էի: Հիվանդ էի: Էրմիանին կատարած
այդ ուղևորությունը Քուսմանյանի Համար երկրորդն էր 1895 թ. հետո:
1904 թ. Մայիսի 9-ին Միհրա Քերբեռյանին Հասցեացրված նամակում
գրում է. «Էրմիանից Հոռացա շատ ու շատ սիրուր ապագարսի թան
սակ»⁷: Մեկ ամիս անց 1904 թ. հունիսին Քուսմանյանը նորից է այցելում
Էրմիանին: Այդ այցելությանը Համընկնում է Էրմիանին ապարանի «գառ-
նարանի» կողոպուտը, որը տեղի ունեցավ հունիսի 17-ի գիշերը: Եվ Հե-
տադրերին այն է, որ «Կապանը օրերգների գրա է ընկնում»⁸: Քուսմ-
անյանը համոզվող նվերում էր Երմիանի լուսանկարով քայլիկներ: Հունիսի
21-ին նա էլմիանմուտ մասնակցել է ինչ-որ միջոցառման ժողովի կամ
խնջույթի, որը նախադասել է և զեկավարել: Այդ է վկայում Երբեման Հայ-
րենի լուսանկարով մի բայքին գրա արժամ Քուսմանյանի մակագրությամբ
օրերգը չ. Մարկոսյանին, «Անցած օրին որ չի հասել: Հարգելի օրերդ Հ.
Մարկոսյանին. նախազուհը»⁹:

Հավանական են նաև 1904 թ. դեկտեմբերին Քուսմանյանի և Երբեմ-
անի Հանդիպումները, բանի որ դեկտեմբերի 8-ին կաթողիկոսը մասնակցել էր
Թիֆլիս: Անբարանա պաշտանական ամսագրում հիշատակվում է, որ վե-
հափուսը, նեղվելով սուրի Հիվանդությունից, օգափոխության նպատակով
գնկաներին 2-ին ուղևորվում է Ալեքսանդրապոլ այնտեղից Թիֆլիս
գնալու մատարությամբ: «Մշակը» Հոգեորդում է, որ Երբեմանը կարել եր-
կախուզով երեկոյան գնացրով մասնակցել է Թիֆլիս:

1905 թ. փետրվարի 9-ին Թիֆլիսի Ազգային ժողովի զանգնում («Ճա-
ղաբանում») մտավորականության և հոգեօր գործիչների նախաձեռնու-
թյամբ և Քուսմանյանի մասնակցությամբ անելի է ունենում բողոքական
ժողովի կառուրած ասարաններ կանխելու նպատակով: Ըստ Ներսիսեանցի
Հավատապանմաների, «զանգնի՛ք մայրիքիմալը լիքն է... Երեկա են զաշակ-
ցության գրեթե բոլոր Թիֆլիսաբնակ առաջնորդները»¹⁰:

¹ Եկարդ Առանձնակ, Դուշն և գրույցներ, եր., 2009, էջ 174:

² Քուսմանյանը ժամանակակիցների հուշերում, եր., 1969, էջ 177:

³ Լույսն տեղում:

⁴ Լույսն տեղում, էջ 178:

⁵ Լույսն տեղում, էջ 178-179:

⁶ Լույսն տեղում:

⁷ Մուսմանյան, նեմ 9, էջ 431:

⁸ Լույսն տեղում, էջ 430:

⁹ Լույսն տեղում, էջ 667:

¹⁰ «Արարատ», Երևանից, 1904, թիվ 60:

¹¹ Շերվազադե, Ներսիս ժողովածու 10 հատորով, հտ. 8, էջ 256:

ելույթ են ունեցել Ալ. Խոսրոսյանը, Ազ. Ահարոնյանը, գերբին մեղադրանքան խեղաթափելի ուղղել ուսանան իշխանությունների հասցին Հանձնի գեներալ Կոփաթյան կառավարչակազմի տեղապահ Մալաժյի: Ժողովը որոշում է հեռագրել էլիմաժին Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին և խղճել նրան անհաղաղ մեկնել Բաղու, ծանախանալ կառավարչի հանգամանքներին ու հանել թաղան ու պատմությունները: Այդ նպատակով Բաղու էր գնացել արդեն Շնյխ ուղի խաղալ: Ժողովը ընտրում է երեք հոգուց կազմված մի Հանձնախումբ էլիմաժին մեկնելու և Վեհափառին արևտեղել Բաղու ուղեկցելու նպատակով: Այդ պատգամավորության մեկ էին Քուժանյանը, բոլիշ Մ. Մուրադյանը և կառավարչների պաշտան մի անձնավորություն: Առկարություն նպատակ էր ետև համառոտ լուծարել հաշտություն հաստատել և չուսափել զարգանցիկ արյունահեղությունը: Փետրվարի 9-ի երեկոյան Քուժանյանը մեկնում է էլիմաժին: Փետրվարի 10-ին Վա Հիման կաթողիկոսին պատմում է Բաղվի դեպքերի մասին. «Ներքե մկրտուն գտանք անկողնում պատնե, - գրում է Թումանյանը - երբ որ պատմեցի քաղական էս քաղական էս, աղաղակեց ու զուխ ցած զցից: Այդ աղաղակը ես նմ մտառում: Այդ կարծես մեր ամբողջ ազգի, տանքված, քարգլած, եղանակ, ուսմանը եղած ազգի աղաղակը լինի - քաղական է, քաղական է, քաղական է ա»¹:

Կաթողիկոսը թեև վատառողջ էր, սակայն Համաժայտում է Քուժանյանի և Հանձնախումբի հետ մեկնել նախ Թիֆլիս, ապա Բաղու, նորից Քուժանյանի վկայությամբ Քուժանյանին ուղարկել էին իրիմյան Հայրեկին ուղեկցելու, որովհետև գերբին առաջին պատգամավորության հրավերը մերժել էր. «Երկրորդ անգամ Հայրեկին են ուղարկում էլիմաժին, որ Համադի ու Թիֆլիս բերի»²:

Փետրվարի 11-ին Թիֆլիսում տեղի է ունենում մի նոր ժողով Վրաստանի և Ինքնիթյան Հայոց թեմի առաջնորդ Գաբրիել Նախկապա Սաթուխյանի նախագահությամբ: Որոշվում է խնդրել Հայրապետին մնալ Թիֆլիսում, գլխավորել նույն ժողովում ընտրված 12 հոգանոց Հանձնաժողովը, ծանախանալ նախորդ կազմակերպված Հաշտության ու խաղաղության ժողովրդական ցույցերին: Փետրվարի 12-ին իրիմյան Քուժանյանի ուղեկցությամբ Հասնում է Թիֆլիս և հաջորդ օրերին փետրվարի 13-ին և 14-ին քանասանգլորի հետ մասնակցում Հայերի և թուրքերի խաղաղության ցույցերին, ընդ որում, 13-ի ցույցին մասնակցում էին Հայերի ու թուրքերի, իսկ հաջորդ օրը՝ Հայերի ու վրացիների: Վանք բազում իրիմյան Հայրեկ

անխաղաղ ջերմությամբ է ընդունվում: Առաջնորդարանի պատգամում կաթողիկոսը, ողորդած ժողովի խաղաղասուրբությունը, մի պահ նաեւանում է իր ծանր առաջնական միջանդ, չուգում կորացած մեղքը և հաշիվ լսելի ժամով հայրաքար օրհնում է ու բարեմաղթանքներ հղում ներկա բաղմությանը: Նրա աղթել-մրմունջը, որը շատ ավելի լուսնյան ապարտություն էր թողնում, անշնչին Հեռք է թողնում ներգանքի յուրահանձնարի իշխողության մեջ: Ա. Ահարոնյանը գրում է. «Ինչպես ծառն է լինում մարտի չեփարի մայր լսող ազգական նեւալը, այնպես ծառն եղավ հիմանը, կապած մեղանին: Մեկին չուցել իր կորացած մեղքը, մեկ կազմ հրեք իր կողքից բաշտող իսկապետի թեք և հեծված միայն իր զավադանին մեկնակ ու հաստատուն քաղերով առջև անցավ: Ամենքս աղաչում էինք մեացել»³:

Թեև դրսում անձին էր, հաղաբար Հայեր պատում էին անարտունջ: Երբ Հիման կաթողիկոսը դուրս է գալիս պատգամը, տիրում է քաղաղություն, բոլորը մեկի են գալիս: «Մեկին լսելին բոլոր կուլեն ու աղաղակները, և մի օրագան լուսնյան ինքով այդ հոգա բաղմության վրա: Վարը, պատգամների տակ, գլուխներին մի ծով և դեղի գեր ուղղած հաղաբար անխաղաղ հայաքներ: Վերը՝ պարթևահասակ մի մեղանին ոտքից դուրս են հանվում, ճերմակ, թավ մորթիք փոփած կրծքին, կանգնած էր Հեծված իր զավադանին: Իր հակաբար ծանկոտ և վեղարի վրա մի փաթիլի անհանդուրաժ, որ մեծ ցույցեր էր արձակում: Թավ Հանքերի տակից իր խոշոր, գեղեցիկ աղբերի հայոցը լի հայրական բարության ու դրոշմով թափանում էր մեր գլուխների վրա: Հիմախոսը մի անասանու էր, որ եկել էր իր մոգ-փառքը իր ետևից տանելու: Այդ վաղիկանին Հայոց Հայրեկի կարող իր մեղ ասելն ուր որ ուղեր... մեղանի ոչ որ չմտածել, թե գետինը թաղ է, թե իր աքերի տակ անձերից լանկին են կազմվել: Հաղաբար ծուկներ մեկին ծալվեցին, և հոգա բաղմությանը մի մարդու պես մուկնի եկավ:

... Մենք մոռացել էինք ամեն ինչ... և դուռ էինք մեղ հզոր, աղաչում և երջանիկ Հայրեկի թեմերի տակ»⁴: Այսպես է պատմել իրիմյան Հայրեկի մասին Քուժանյանը իր բառերով գրությունում, իսկ նամակներից մեկում գրել է. «Թիֆլիսում չանձնած հանգանքներ էին, և կենսական, իհարկ, կաթողիկոսն էր»⁵: Փետրվարի 14-ին Հիմանությունը արժեյու պատճառով իրիմյանը ալլես լի կարգադրում մեկնել Բաղու և այդ պատճառով չի իրականանում նաև Քուժանյանի Բաղու մեկնելու մտադրությունը: Նրանց

¹ Լույս տրվում է, էջ 256:

² Թումանյան, ԵԼԸ 10, էջ 8:

³ Նվարդ Թումանյան, Ղուշեր և զույցներ, Եր., 2009, էջ 174:

⁴ Մալախյան Վարդան, Սարգև և քանասանգլոր, Բուսան, Ֆաղախ իրատ, 1936, էջ 90-91:

⁵ Սարգև Նվարդ, էջ 92-93:

⁶ Թումանյան, ԵԼԸ 10, էջ 8:

Վրթիթար վարդապետը գնենքայ իշխան Ամիրախաթարիի հետ¹։

1905 թ. Ռուսաստանը Կովկասում կատարում էր իշխանապետ պաշտոնյաների փոփոխություն՝ իրավիճակը զինահանգիկ դարձնելու նպատակով։ Նրա 70-ամյա փոխարքը Ի. Խ. Վարդուցով-Խաչիկը Թիֆլիս էր ժամանում մայիսի 5-ին։ Նրա նշանավորան մասին լուրը քաղաք էր հասել փետրվարի 18-ին։ Համալսարան փոխարքի 17-ին լուր 18-ին, նրա այդ լուրը զինպաշտանագին էր հաստատվել և լրջում էր ընդերքերան, նրբյանը Թուսանյանին առում է։ «...Լակի՛ ես, ա՛ն Գալփոյին կատաղալ նշտակիք եմ... ա՛ն մեզ ինչպե՛ս պիտի կառավարեմ... 70 տարեկան մարդ է, ալ ինչ ինչը ու հոռուք ինչե՛նքն կառավարեմ, ստոր ուղիքը չարքալ է հիմա»²։

Թումանյանը, լսելով 85-ամյա կաթողիկոսին, պատասխանում է, որ տեղակի է, բայց ծիծաղը գտնել չի կարողանում: Նրան միանում է նաև ինքր Հայրապետը:

Ըստ ամենայնի Քառասնյանք հորժանքին Հանդիպել է նաև 1905 թ. աշնանը, երբ Վեհապառար Նոյեմբերի 15-ին ժամանեց Թիֆլիս ցարական կառավարության կողմից Նոյեմբերի Ժիժն Հայ կնիկներով վերադարձր կառնոսները Քառասնյանք առիթով, որով վերադարձվում էին Հայ կնիկներով, կան կազմաճյուղեր, վանական եկամուտների զբաղակառն միջոցներ, որոնք նրանցիկ իսկ ու աղբուրն վարչաթիւն ու առական ներքին գործերի մի-նիստարար Քառասնյանք Քառասնյանք տակ էին զրկել²: Կոթիկիստ ժամանակ պատմականորէ մեկն էլ աքն էր, որ այդ օրերին Թիֆլիսում իսկապէս էր սկսվել, փակվում էին դպրոցներ, Նոյեմբերի 22-ին զեզակովիկ էր նե-րսյան զպրոցի շնոր: Քառասնյանք մինչև Նոյեմբերի 24-25-ը քաղաքում էր, Հեռադարար տեղահանական էր, որ այդ օրերին Թիֆլիսում գտնվող Հայապ Հայադարարիկ Նա չհանդիպել:

1905 թ. Լոռու և Բորչալուի շրջանում հայերի 22-ից սկսված ընդհանուր խռովալը (փակվել էին Խանութներն ու զբոսայգիները), հայերի 24-ից 27-ը թերթերի լույս չստանալը, հայերի 26-ին թուրքերի Հանձնապետ Քալչիկեյան, Հարսուրիկայի գյուղացի, Հատապան Քալչիկ գյուղի գլուխ, հայերի 27-ին Հայերի Հանձնապետը պղծած Հանքերում աշխատող թուրքերի գլուխ, Ինչպես նաև թուրքերի կողմից Եսայիական պաշտոնը ստիպում են թուծանքների կոնկրետ քայլեր ձեռնարկել զինված պայքարի անհրաժեշտության ուղղությամբ: Այն նպատակով եւ որոշում է օգտագործել:

ԱՅՏԳԱՆՈՒԹՅԱՆ ՆԱԽԱՐԱՀՆԵՐ - ՏԵՐԵԳՈՐԶ 2019

պատահեալ կանոնադրող զորքերը: Կայարահապառն միջոցով քանդաստանգը նայմեթերի 29-ին կամ 30-ին հնուապիր է ուղարկում կաթողիկոսին և հենք նշանի է խնդրում, որպեսզի միջնորդի Լուսին ևսուսական զինված ուժեր օգնությանը: Նամոթ: Հնուապիրում մամանդորապետ առվում էր. «Խանդղան և՛ հաղորդելի Վեհափառ Կարողին՝ իմանալով, թե Լուսին չորսուն հարյուրին է քաղ- լարի մի անապին խոսք, որ կողողանում է, սպանում: Ճաղովաբորը աշայում է անհիշական օգնություն»: Վեհափառ իրենց քայլերին ուղղած օգնության աշխ- իրք Քուսմանյանի զինված ապարաբը կողմակիցներին առաջին բալլերին էր: Ընդ որում, քանդաստանգը ուղղական օգնություն էր խնդրում այն դեպքին, երբ գրեթե, որ Հայկական կույրը չառապելի ուժիկ է: Այդ մասին վկայում է ինքը քանդաստանգը. «Զայալիս որ մենք լուսեցինք, անհամե- նան ուժիկ էինք նշանեց»:»:

Կաթողիկոսն միջնորդությունը չի ուշանում: Աղերասնաբարդով Անկարի գնդից Քիֆիլիսի զինվորական շտաբի կորպորանտը Քաճաճյանի տրամադրության տակ է զբաղվում զինված մի նվազաթիվ, որն Բալյա-նյան կայսրապետն զինվածների 5-ից 6-ը զինավորում է անձամբ Քու-նեյանը: Մինչ այդ նա օտարել էր ուսուցիչ շտաբի գնդարդ Վերմանի ճեղքից: Այն մասին, որ Աղերասնաբարդովն ճամբարից օգնության հաս-նելու համար ուղարկվել էր Սևանի կղզիով դեղի երբորդ հենկապալաբ, որ Քուժուռյանի խոսքերով «ձողովրդի կողմից բռնկված» ձեռն ճնձու-թյամբ»: Բանաստեղծն գիպյուկյան, ուսուցիչների հետանալուց հե-տ օձից շտրհակալություն հայտնեցին³: Քաճաճյանը, իհարկե, այն- լան միակիտ չէր, որ հույսը գնեք ուսուցիչ իշխանություններին, առավել էր ուսուցիչն զորքի վրա: Նա գիտեր, որ առանձին տեղեկ մարդկանց կամքը փրկելու, պաշտպանելու համար լավագույն զիջումներ օր են կոտ- մում: Գիտեր նաև, որ հայերին պաշտպանող ուսուցիչներն ինք- նույնը, Ե. Ռեզաճյանը, հետաքցվում են աշխատանքից և պառժվում, սակայն Տառնազաճ էր, որ ուսուցիչն զորքի հետ համաձայն հայերի զինված ինք- նույնպաշտպանությունը հարմարություն կրեմեներ զինված հայերական ինդուստրիան իտալական ուսուցիչն իշխանություններ հայկենայրաբարդ: Քաճաճյանի պարտադրանքով քրիստոնեական համբերություն, հանդուր- նոքանություն իշխան ու իտալադարձություններն արտադրվում էին շատ հա- յկապ հայերի հետ:

«Արշալույս», 1905, քիվ 66, ՅՈՒՆԵՍԿՕ, ղեկավարների 1: ՏԻՄՆԱՆ ԹԻՄԱՆՅԱՆ, ԵԼԺ 10, էջ 10:

Յուզման, հ.ժ 10, էջ 492

Պատմաբան, ԵՄՀ ԴԱ, ԵՊՀ ԴԱ:

ඔස්ට්‍රේලියාව, පිළි 10, පි 493

Stoll & Zuercher, 1905, p. 241.

¹ «Աշակ», 1905, թիվ 20-22, փետրվարի 11-13, «Արշալույս», 1905, թիվ 2, օգոստոսի 29, 4
Ախառնյան, «Իստոկ և ժամանակները», Փարիզ, 1936, եր 83-93:

² Թուփանյան, էԼԺ 10, եր 8-9:

³ Shio et al., 1905, p. 167, 228.

բազմաթիվ Ամենայն Հայոց Բանաստեղծի տրամադրությունն առկա է դեռևս առաջնական զինգերն ու զինգորինը: Սևերակի գունդը, որի լյուին էր տեղի թաժամանակ, իր հրետանին ուղղել էր ազգերի թաթախների դեմ, կարողացել էր դորբը ոգտագործել հայերի գինգված ինքնապաշտպանությանը կազմակերպելու և ուժեղացնելու նպատակով¹: Համաժառար գերակշիշյալ զինգերի աղեղնությունը 1906 թ. սեպտեմբերի 18-ին թաժամանյան դրուս է «Եստեր» բանաստեղծությունը: «Հայրենի» ենթագրերնադրով, և այն ձգիբուս է իշխանուհուհու²: Երբմանյան մի առանձնահատուկ սիրով էր կազմված ետես թաժամանյանի բնասանիքի հետ, և առեն տեղում թիֆլիս գալով ուղուս էր տեսել ոչ միայն բանաստեղծին, այլև նրա կնոջն ու երեխաներին: Այդպիսի հանդիպումներից մեկի ժամանակ, երբ թաժամանյանի տառը երեխաները դուրս-գուրս մտնում են Երբմանյանի մաս, կաթաղիկաբ բանաստեղծի կնոջ՝ Օլգայիկն առուս է: «Աղաճարգան տալը զմար դորս է, հնչա չենք առիկ, բայց իմի դու ուղես, թեզ կտանք: Բանաստեղծի պահելը, դիմանալը զմար դորս է»³:

Երբմանյանի մարդկային եկտադրին ու ստեղծագործությունը աղմակ թաժամանյանի գնահատականներից մեկը պահպանվել է նրա դատեր հուշերում:

«- Երբմանյան մեծ մարդ էր, շատ մեծ», փիլիսոփա բանաստեղծ էր՝ տեմաղ Եղաթանի խոսնդամբը: Օրենք չէր ճանաչում, օրենք չգիտեր, օրենքից բարձր էր, ինքն էր օրենք տեսնում, մեծ անպիտոտ էր: Ինքնատիպ զմեր էր, մեծ ու անմիտուն»⁴: «Անկախիկ խոսնդամբը» առեղով թաժամանյանը հասկանում էր «բավ, աստակերի, բարձր ոգևորությունների մարդ»⁵: 1907 թ. հոկտեմբերի 29-ին էջմիածնում գաղեսնելուս է Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Մկրտիչ Երբմանյանի⁶: Նա Հայ եկեղեցու պատմության մեծ աննից սիրված կաթողիկոսներից էր, և նրան «Հայրենի» պատմապատգանգը չնորհան էր ամբողջ ժողովուրդը իրեն որոշած էր զգուս: Հայր Մ. Պատուրյանը «Բազմազինուս» գրուս է. «Որք է Հայրենիքը, զրկված Հայրենիկ... Մայրան համբավը պիտի ապրի Հայ դրական մասնաճաղնաթանթան մեծ, և պիտի փայլի իր առանը ազգային կրոնական պատմություն մեծ»⁷:

«Անահիտ» ամսագրի հոկտեմբեր-դեկտեմբեր միացյալ համարում Սրշակ Չոպանյանը դրուս է «Հայրենի մահվան առիթով» հազմանը, որի արձագանքները լույս տեսան էջմիածնի «Արարատուս»⁸: Առաջին անգամ չէր, և միայն տխուր առիթը չէր պատճառը, որ Ա. Չոպանյանը արաահայաում էր իր հիացմունքը Երբմանյանի նկատմամբ: «Կենքեր» շարքում 1907 թ. առաջին ամիսներին Չոպանյանը գնտեղել էր «Ժամանակակից Հայաստանի տառայալը. Լ. Վ. Մկրտիչ Երբմանյան» հազմանը⁹: Հրագրաթմանը արձագանքել էր Արփիար Արփիարյանը «Հայրենի և Միթիթարյանները» հազմանով¹⁰:

Հոկտեմբերի 31-ին թիֆլիսում տեղի է ունենում Երբմանյան Հայրենիկ հիշատակին ձգիբված հուշահանգիստը, որտեղ էլուսթ է ունենում ետես թաժամանյանը: Նա Հայոց Հայրապետին ներկայանում է իրրի «Ժողովրդի ճարուս», «Հասարակ ժողովրդի «Հայրենի»» «Նոր ալիք» հաղորդման մեջ նշուս էր, որ թաժամանյանը մասնաճաղնապետ տեղ է: «Այն անսահման սիրը, որ ես վաշելուս էր ... չէր պայմանադրուսմ նրա պատրաբարական, կաթողիկոսական կաշուսմով: Ժողովուրդը նրան սիրում էր իրրի իր աղաաորությունը աննվիր պաշտպանի»¹¹:

1907 թ. նոյեմբերի 2-ին թաժամանյանը «Հայ ուխտագործին» բանաստեղծությունը «Նոր ալիք» պարբերականում առաջին տեղում հրապարուս է ամբողջությունը: «Ճարուս»¹² այն լույս էր տեսել կրեստունենելով: Բանաստեղծությունը կից ծանթագրության մեջ հեղինակը նշուս էր. «Ժամանակի ցնդեղական պայմանների պատճառով առաջին անգամ էր աղաղղուսմ ամբողջությունը»¹³: Բանաստեղծը նկատի ունեք զուիցիկյան խոսությունների ու դրաբնշխան սահմանափակումների պայմաններում բանաստեղծական այն աղեղերի արգելաբը, որտեղ Սևանը ներկայանում էր հայրենիքի ողբերգական պատմության և դրաբար անցյալի դառը հուշերից հուզված, ժողովրդի աղաղա անխտաղբով անհանգիստ: Արգելանը զգուս էր ժողովրդի պատմական հիշողության, նրա աղաղային հրաղաների և ներկայի հուզումների ու մասնագրությունների վրա: Երբմանյան Հայ-

¹ «Միայնատ», էջմիածնի, 1908, թիվ 2, էջ 235-236:

² «Միայնատ», Փարիզ, 1907, թիվ 1-2, էջ 1-14:

³ «Առաքելուս երկուսյա լուսիղի, հանիթ, 1907, թիվ 463, դեկտեմբերի 26: Դոդյաններն են տպաղրուսմ ծան, և Կոլուս «Ժանց հայրենյաց» շարասարթոսում (Ա. Չոպանյան, «Ն. Վ. Մկրտիչ Երբմանյան» (Կոլմեր) և գործեր 1907, թիվ 462, 463-464: Լույս լուսաղում լույս է տեսնում լույս «Երբմանյան հայրենի (Մկրտիչ) սիրուի», 1907, թիվ 469, էջ 1:

⁴ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 1: Թղաղուսմում անտուղաթ է ելուս ունցողների անուսնաղ էլան մե ինքիսանըով: Թ-ժ անկաղած Թոմասյանն է:

⁵ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 1:

⁶ Լույս տեղում:

⁷ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁸ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁰ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹¹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹² «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹³ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁴ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁵ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁶ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁷ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁸ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

²⁰ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

²¹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

²² «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

²³ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

²⁴ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

²⁵ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

²⁶ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

²⁷ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

²⁸ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

²⁹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

³⁰ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

³¹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

³² «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

³³ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

³⁴ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

³⁵ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

³⁶ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

³⁷ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

³⁸ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

³⁹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁴⁰ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁴¹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁴² «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁴³ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁴⁴ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁴⁵ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁴⁶ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁴⁷ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁴⁸ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁴⁹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁵⁰ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁵¹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁵² «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁵³ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁵⁴ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁵⁵ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁵⁶ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁵⁷ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁵⁸ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁵⁹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁶⁰ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁶¹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁶² «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁶³ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁶⁴ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁶⁵ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁶⁶ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁶⁷ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁶⁸ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁶⁹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁷⁰ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁷¹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁷² «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁷³ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁷⁴ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁷⁵ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁷⁶ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁷⁷ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁷⁸ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁷⁹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁸⁰ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁸¹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁸² «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁸³ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁸⁴ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁸⁵ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁸⁶ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁸⁷ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁸⁸ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁸⁹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁹⁰ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁹¹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁹² «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁹³ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁹⁴ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁹⁵ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁹⁶ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁹⁷ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁹⁸ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

⁹⁹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁰⁰ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁰¹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁰² «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁰³ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁰⁴ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁰⁵ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁰⁶ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁰⁷ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁰⁸ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹⁰⁹ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

¹¹⁰ «Միայնատ», Միթիլիս, 1907, թիվ 12, էջ 562:

բելին փերաբերող քերթվածի չորրորդ հատվածից ցորական գրաքննիչները Հանկ էին այն տողերը, որոնց նկատարատում գրացույց էին Վեհափառի թարգման հրապարակում ցրված հայտվածից փափաղը: Բանաստեղծության քննարկման հերթըը հայ ախտավարն է իրենց: Նա, Լիբանտիի կողմից նման ամուր կանգնած Լուսավորչի շերտի առկա, իր արժեքների հայացքը հասն էր հայոց աշխարհի հեռանկարը:

Կողմերն հայոց ու շահն հեռանկար
Դիտն ցրված իր մասերուն...

«Նոր ալիքում» բանաստեղծը պարզապես հրաժեշտ էր ապա իր համար արեքան սիրելի Հայրենին, որի պայծառ նկարագրի մասին հիշողությունները ուղեկցեցին գրողին ողջ կյանքում:

Գնա՛ս բարով, ա՛յ ուխտավոր,
Երանի՛ թեզ, հա՛յ ուխտավոր,
Որ կարողավ ու սիրատու
Ուխտ ես գնում գեղեկ Երաթուն...

1907 թ. նոյեմբերի 6-ին կաթողիկոսի Հուլարակալության օրը, երբ ըստ ամենայնի Թուսմանյանը էլիմաժնում էր, «Նոր ալիքում» լույս էր տեսնում «Երթու հայրը» պատմվածքը, որի հերոսը դարձյալ Հայրենի էր: Վեհափառ Հայրապետի մահից շուրջ քսանհինգ օրվա հրկուս լույս էր տեսնում այս պատմվածքում քան որդի կորցրած քանակ Մարգարե, միթևաբելիս համար գնալով Հայրենի մաս, դարձել էր քսան հազար քան որդի կորցրած Վեհափառի ծով ցավի ու փառի միթևաբելիս ու ամուրից: «Քանհանի շտապեց առաջ, աղբ դրավ իր Հայրապետի գլխին, սկսավ աղթել մեծնալ, ու աչքերը լցվեցին արտասուքով...»

Նա օրհնում էր Հայոց կաթողիկոսին...
Նրա առջև խոստանալիս էր Հայոց հայրենիք...»¹

Վեհափառի մահվան առիթով է Թուսմանյանը 1907-ին գրել նաև «Նոր մյակ Հայրենի օրերից մյակ», որը թեև Թուսմանյանի հեղինակն է, հրատարակություններում միայն գրանցվել է պատմվածքների բաժնում, սակայն այն առկա էր հաշվարկության է հիշեցնում: Հայրենի կյանքի մեկ օրվա մեծ Թուսմանյանը խոսեցնում է ջրաղբի ու կատարների մազապարծեկ հղած, սոցիալական ծայրահեղ թշվառության հասած մի ամբողջ ժողովրդի ողբերգություններ: Կրթության վարժի պատճառով ուսումնարաններից դուրս մնացող

առատալուստ որը երեխան, կոտորածին աջակցած հինգ երեխաների մայրը, շատառան տարի Մ. Միստրի կենդանում Աստուծո մասալած ծերունի տիրացուն քողցած են ու կործանվում էր ապագիծում են միայն Հայրենին:

Թուսմանյանը հրապարակ էր գրում Հայրենի տառապանքը, որովհետև զոտ նաև իր ողբերգությունն էր: Ինչպես Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին, այնպես էլ Ամենայն Հայոց Բանաստեղծին գրված էին ընդորդ, պատմում էին մայր լուսնեղջիկ իրենց առաջապահ հոգեկան էին օգնություն: Երկուսն էլ աշակցում էին որդան կարող էին, երկուսն էլ փեր էին անհատական ցավից, երկուսն արտում էր Հայոց վիշտն էր, որը թագցնում էին հոգու անտեսանելի խորքերում, երկուսն էլ «Իմադրապար թաներ էին պատմում ու այնպես գյուրեղան, այնպես սրտալի միմադում», որ միայն իրենց կալող էին, երկուսն էլ հմայել ու խոսքային, «առաջադավոր» գրուցանիցներ էին, երկուսն էլ գեղեցիկացնում էին շրջապատը, լույս ու ջերմություն տալիս նրան:

Երկու մեծ հայերի անսահման մարդկայնությունը բաժանանքների առիթ էր աղբ: Վեհափառի մասին տալում էին, թե իր բաժանությամբ, յուրաքանչյուր դիմողին օգնելու պարտաճանաչությունը բաժանում էր էլիմաժնի ունեցվածքը: Վեհափառը շատ լավ գիտեր իր չափը մազաված բաժանանքի, հանախ նաև չարության ու անտեսության մասին, որը նրան ուղեկցել էր երկուստարդ ապրիկոսի փեր, ու նա, գիմելով իր կյանքը դառնացողների, տալում էր: «Մարի՛ ըրեք, ո՛վ հուր, սեր բարոյող վարդապետներ, Սերն ձեզ կ'առանգել, երկուստարդ վարդապետ սիրող դասեր կ'ուսուցանել...Սիրող դասը թողնի՛ր յառույթների կրթիցիցը գմեղ, սիրող կուսուցանողներ խոստանալիս նախանում առինք. սերը կարուստինք ու զրգուր թըլճանալիքուր գալանք: Այլ ես ո՛վ եր համարձակի սեր քաղողի մոգուրդը դին, երբ սիրող ճառախոս վարդապետներ սիրել չգիտեմք, հետ միմանց անտեսվածքը կը վարկեմք. ու ի՞նչ մոտց, որ թալն ու Անտարարք մեր գրիկ թողումք, ու սուր առնելով միմանց ըրեմք»²: Իսկ մեծ ընտանիքի հոգալորի առկա կրած, զվարդ աղբը, մայրը մայրին հոգելով հոգեկան Թուսմանյանի շտապությունները չէին հասնում նույնիսկ աննախադաս արտաքին բարեկամներ: Երանցիկ շտապեր համար անթույլատրելի էր փեց տասնյակից աղբի պարտառները ունեցող բանաստեղծի նախադար պարաբեր ալիքը իրենց պղծապա կարծրավոր մանր-անմանաբերի օգնելու համար: Նրանց կարծրավոր, անթույլատրելի էր նաև տեղիքը Հյուսիսարևելյաններով «անհաղձանեղ փառանք» ունեցանք, երբ մայրահեղ զվարթությամբ էր փառապալում յուրաքանչյուր կողմից: Այդպես էին մտածում ընդորդ և՛

¹ Թուսմանյան, էլ.մ 5, էջ 70:

² «Բաղնալիպ», «Նեմեղիկ», 1908, թիվ 2, էջ 57:

օգնության, աշխատության ձեռք բերեցողները, և՛ երա բարեխրույնից օգտվողները:

Քուժանյանի ժամանակաշրջանը չուսյլ էր խոշոր Հայերով, և նրանցից յուրաքանչյուրին բնութագրելիս, Քուժանյանը բնութայում էր Հենց իրեն: Ամենայն Հայոց Բանաստեղծ Հովհաննես Քուժանյանի և Ամենայն Հայոց Հայրապետ Սիրիմի քարեկամությանն ու սերը թերևս Հեռանքը էր նաև այն պարզ ճշմարտության, որ մեն Հայիկները երբեք միայնակ չեն լինում:

Այն ինչ Քուժանյանը գրում է երկու աղեղեցիկ, մեծանուն Հայ կաթողիկոսներ Սիրիմյանի և Բզմիրյանի մասին, կարծես գրում է և իր մասին: «Երկուսն էլ խոշոր Հայ դեմքեր էին, գերազանցորեն Հայ, երկուսն էլ շատ ապշած իրենց ժողովրդի տառապանքով... երկուսն էլ ուրախ Հայացք ունեին Հեղափոխության վրա և առում էին սրտանք»¹: Սիրիմյան Հայրիկը Քուժանյանի այն եղակի մերժավոր Հոգիներին էր, որին բռնաստեղծը նվիրել է չորս գեղարվեստական ստեղծագործություն: Եվ սա ամենին էլ պատահական չէր: Քուժանյանը ունեցել է շատ ավելի մտերիմ ընկեր-բարեկամներ, որոնց և ոչ մի բանաստեղծություն չի նվիրել: Սիրիմյանը իր օրերի կենդանի լեզուեղներին էր, և նրան նվիրված Քուժանյանի երկերին գրեթե յուրաքանչյուրը առանց վերապահության կարելի է Համարել ինքնադեմոստրացիան: Քուժանյանի և Սիրիմյանի մարդկային կերպարները, նրանց կյանքի իմաստն ու խորհուրդը, իրոք, Հիշեցնում են առնառի մժ բարձրացող Հսկա մի կաղնի, որի բուռը քանի՜- քանի՜ աղվամ ալյուր է ներկենք բացառ շանթ և կայծակով, որի լիտով առեցել են աղգային շուրջերի, քաղաքական Հայամանքների իրար Հաճորդող փոթորիկները, որին Հարձակ էին շարժում դաժանները, դարձան կուրկուտուն ու ամուսն տալը:

Բայց նա միշտ նախգույն, նա միշտ առնկուն
Հուսով նայում էր ամպած երկնքին...

Ինքնակենսագրական է նաև կաղնու «չուրի տակ» նրանցից շատ ցած առնշան խոտերի, թփերի ու ծառերի պատկերը, որոնք ներքեցից վերն նայելով մեն կաղնուն միմյանց սկսանքի փափսում էին, վախեցած դժգոհում ու բամբասում կաղնու Հերոսական աներեր կենցամեջից.

«Սա, որ վերև է բարձրացել այսքան...
Ոչ որոտ զիտի, ոչ քամի, ոչ քան...»:

Կաղնու պատկերը ներգաղնակ ու Համահունչ էր ինչպես Սիրիմյան Հայրիկի, այնպես էլ Քուժանյանի մեծությանն ու կատարելագործությանը, մարդու և ստեղծագործողի նրանց եկաբաղբին, քրոջհետե, ինչպես Գրիթին գերմանական գրականության մեջ, այնպես էլ Քուժանյանը Հայ գրականության, իսկ Սիրիմյանը Հայ Հոգեւոր կյանքի այն կաղնիներն էին, որոնց մոտենում և որնցից Հեռանում են մեր աղգային գրականության և կենցեցու պատմության բոլոր ճանապարհները:

¹ Քուժանյան, եւմ 6, էջ 268:

ԲՈՒՆԵԴԱԼՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Լ. Ա. Սարգսյան - Դայոց Տոնացույցի նոր գաղափարացանկը	7
Լ. Ա. Սարգսյան - Դայոց Տոնացույցի նոր խմբագրությունը	49
Անուշավան Եսյ. Ժամկոչյան - «Դայ կնոթ իրավանք կարգավիճակը եկեղեցական և ժողովրդական-սովորութային իրավունքների համատեքստում»	81

ԿՐՈՆԵՐԻ ՊԵՏԱՌՈՒԹՅՈՒՆ

Ա. Գ. Քալաշյան - Ալեքսանդրիական հանրապետության ջրի տնտեսաբանության հիմքերը	99
Ա. Գ. Քալաշյան - IV դարի 30-50-ական թվականների երրորդաբանական հոսանք- ների դասակարգման հիմնահարցը	126
Պ. Ա. Բարսեղյան - Դայոց դիցաբանության նոր շերտի ուսումնասիրության մի քանի առանձնահատկություններ	143
Գ. Ա. Սարգսյան - Էթիոպիական հանրաբողոքաբանության ծագումը և վարդապե- տական առանձնահատկությունները	153
Գ. Ա. Սարգսյան - Քրիստոնեական գնոստիկության հանրաբողոքաբանական ա- ռանձնահատկությունները	166
Լ. Գ. Քարոյան - Եկեղեցական ներկայությունները հետքադեկորական առաջին տասնամյակներին	176

ՀԱՅ ԵՆԴԵՑՈՒ ՊԵՏԱՌՈՒԹՅՈՒՆ

Էդիկ Սինսայան - Խրիմյան Դայիկը ազատագրական պայքարի գաղափարական առաջնորդ	191
Ա. Գ. Մանուշարյան - Ա. Վահանի ճգնադրանք կարծախնդր	204
Ա. Սահակյան - Տեղական հոգևոր-մշակութային ժառանգությունը և գաղթի խնդիրը (ըստ ապարանից պատմության վկայագրերի)	209
Արամ Դովհաննիսյան - Կիլիկիայի հայ եկեղեցու և Դոմի պապական աթոռի հա- րաբերությունների պատմությունը (14-րդ դարի 40-50-ական թվականներ)	216
Ա. Պետրոսյան - Դայ բանավիճակը Դարություն քառասուն երկույունի այնա- տանքներում (1864-1938թթ)	222
Յ. Դարությունյան - Դայոց ավանդական իուրաքանչյուրության ծիսակարգն ըստ Դովի. Թումանյանի ստեղծագործությունների	236

ՊԵՏԱՌՈՒԹՅՈՒՆ

Լիլիթ Արսեյան - Միջազնային հնագիտական համալիրների հնագույն մշակույթը	265
Կարինե Եղիազարյան - «Որսկան» մարտիների կեղծ Զարդանիսի մոտ	302
Նվարդ Քոչար. Ֆրայուհի Տիվալան - Եգիպտոսն օտարների աչքերով և նրա կա- պերը հարևան երկրների հետ	311
Սուսաննա Դովհաննիսյան - Թումանյանը և Խրիմյան Դայիկը	317

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՎՈՐԱՏԵՑ

ՏԱՐԵԳԻՐՔ Ե

Կազմի և համակարգչային ծնավորումը Տիգրան Ապիկյանի

Արտրագրված է տպագրության 22. 12. 2010 թ:

Զախիտը 70x108 1/16, տպագրությունը օժիտք, թուղթ օժիտք:

Տպաքանակ 500: