

«ԱՐԱՐԱՏ»- Ի ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ

ԵՐՎԱՆԳ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆ

ՀՈԳՎԱԾՆԵՐ



Ս. ԷՋՄԻԱԾԻՆ - 2011



ՀՐԱՄԱՆԱԲ

ՆՈՐԻՆ ՍՈՒՐԲ ՕԾՈՒԹԻՒՆ

Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ

ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ ԵՒ ՎԵՀԱՓԱՌ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

8(971923)
ՍՈ-37

«ԱՐԱՐԱՏ» -Ի ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ

Թ.

ԵՐՎԱՆԴ ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆ

ՆՈՂՎԱԾՆԵՐ

4534



Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին

2011

ԵՐՎԱՆԴԻ ԳԱԼՈՒՍՏԻ ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆ

Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանը եկեղեցական ասպարեզում գործել է Ի դարի առաջին տասնամյակում՝ 1901-1910 թթ.: Նոգևորականի նրա գործունեությունը թեև կարճ ժամանակաշրջան է ընդգրկում, այդուամենայնիվ նա կարողացել է նշանակալի ներդրում ունենալ Նայոց եկեղեցու գիտակրթական կյանքի զարգացման գործում: Նրա սրեղծած դասագրքերը մինչ օրս կիրառվում են մեր հոգևոր ձեմարաններում, մեծ է նրա լույսն նաև հայագիտության զարգացման մեջ:

Երվանդ վարդապետի եկեղեցագիտական գործունեությունը (1901-1910 թթ.) շատ բուռն է եղել, վերելքներով ու վայրէջքներով հարուստ: Այստեղ ամենաբարավորիչը թերևս նրա երիտասարդ տարիքն է և մտքի թոխքը: Եկեղեցական ասպարեզը թողնելուց հետո էլ Երվանդ Տեր-Մինասյանը շարունակել է իր հոգեմտավոր ծառայությունը հայ ժողովրդին՝ մնալով Նայոց եկեղեցու և մշակույթի հավատարիմ զավակը:

Երվանդ վարդապետի 1901-1910 թթ. եկեղեցագիտական գործունեությունը ներկայացնող այս ներածականը գրված է «Արարատ»-ի ժառանգություն շարքի համար: Այստեղ ըստ կարևորության անդրադարձել ենք Երվանդ վարդապետի՝ «Արարատ»-ում տպագրած կյոթերին, մասնավորապես «Էջմիածնական» շրջանի նրա գիտական գործունեությանը:

Ցավոք, պատմական հանգամանքների բերումով հայ եկեղեցական միտքն ընդհատումներով է զարգացել, որի պարճատով անցյալի հետ կապը հաճախ կտրվել է: Մայր Աթոռի պաշտոնական ամսագիրը՝ «Արարատ»-ը, վերջին անգամ հրատարակվել է 1918 թ.: Մի քանի տարուց կրոյորի հարյուր տարին, որ բաժանում է մեզ նշված համարի հրատարակությունից: «Արարատ»-ը մեր ժողովրդի պատմության մի քախորրոշ ժամանակահատվածի հիշողության յուրօրինակ ամփոփագիրն է: Սերունդն առանց հիշողության դապապարտված է կորստյան: «Արարատ»-ի ժառանգության հրատարակությունը մի միջոց է՝ վերա-

կանգնելու անցյալի հենք շփումը, պահպանելու մեր հիշողությունը: Երվանդ վարդապետի ժառանգության պարագայում այն օգնում է մեզ կապ սրեղծել անցած վերջին հարյուր տարվա և ներկա աստիճանական մարտի միջև, վերականգնել մի շարք պարունակյալ մանրամասներ, որոնք ազդել են մարդկանց և իրադարձությունների զարգացման վրա, հասկանալ, թե ժամանակի հոսքում որտեղ է կանգ առել հայ աստիճանական մարտի զարգացումը և ինչպես պետք է շարունակել այն: Այս իմաստով շատ սպասված էր «Արարար»-ի ժառանգություն շարքում Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանի երկասիրությանց հրատարակությունը: Նա այն երջանիկներից է, ով ընդհանուր առմամբ կարողացել է իր ծանրակշիռ ներդրումն ունենալ Ի դարի Հայ եկեղեցու աստիճանական մշակութային կերպման մեջ: Թեև մենք կենդանուց եկեք նրա գիտական գործունեության որոշակի շրջանի վրա, սակայն մեր ներածական խոսքը կառուցել ենք Երվանդ Տեր-Մինասյանի գործունեության ամբողջ համապարկերի վրա, որպեսզի նրա ժառանգությունն ընթերցողի համար պարզ դառնա որպես մի յուրօրինակ երևույթ հայ հոգևոր մշակույթի զարգացման պարունակյալ մեջ: Այս առումով գիտական վարդապետի գործունեությանն անդրադարձել ենք նրա կենսագրության համապատասխան մասում:

* * *

Երվանդ Տեր-Մինասյանը ծնվել է 1879 թվականի նոյեմբերի 19-ին Արթիկի շրջանի Նախիճ գյուղում, տեղի Գալուստ քահանայի ընտանիքում: Նա տարրական կրթությունն ստացել է տեղի ծխական երկդասյան դպրոցում, որը բարձր տաճարայինությամբ ավարտել է 1892 թ.¹: Նույն թվականին Ե. Տեր-Մինասյանն ընդունվում է Մայր Աթոռի հովանու ներքո գործող՝ ժամանակի հայ իրականության ամենահայտնի կրթօջախ՝ Գևորգյան հոգևոր ձեռնարան²: Ընկերակցում էր նա աշակերտում է այնպիսի նշանավոր գիտնական մտավորականների, ինչպիսիք էին Կարապետ Ժ. վրդ. Տեր-Մկրտչյանը, Գարեգին վրդ. Նովակյանը,

¹ ՀԱԱ, ֆ. 312, ց. 2, գ. 1624, ք. 3:
² Ե. Տեր-Մինասյան, Գուշեր իմ կյանքից, Երևան, 2005, էջ 27-28:

Մեսրոպ վրդ. Տեր-Մովսիսյանը, գրաբարագետ Մկրտիչ Պալյանը, ուսագետ-բանասերեղ Լևոն Մանվելյանը, պարսկաբան-բանասեր Կարապետ Կուսրանյանը, Կոմիտաս վարդապետը և այլք³: Ընկերակցական տարիները մեծապես ազդում են ապագա մտավորականի խառնվածքի ձևավորման վրա՝ օժտելով նրան գիտնականին բնորոշ բնավորության կայուն գծերով, խորաթափանց մտածողությամբ: 1900 թ. Ե. Տեր-Մինասյանը գերագնացությամբ ավարտում է Գևորգյան ձեռնարանը՝ որպես սովորաբար ներկայացնելով «Նաղրատ և Սանահին վանքերը և նրանց նշանակությունը հայոց պարունակյալ մեջ»⁴: Նրա ավարտանալու իբրև այդպիսին այնքան հաջող էր շարադրված, որ ձեռնարանի տեսչության միջնորդությամբ այն, ի խրախույս հեղինակի, 1901 թ. հրատարակվում է «Արարար» ամսագրում՝ որպես օրինակելի աշխատանք: Այդ առիթով «Արարար» ամսագրի խմբագրությունը հետևյալ ծանուցումն է տարածում. «Տպագրում ենք «Արարար»-ի այս համարի մեջ անցնալ տարուայ ուսումնասիրող Տեր Մինասյան Երուանդ սարկազի ներկայացրած շարադրության մի հատվածը, որին ի լրումն կրկնագրոսի նաև Անահիտ Սանահինցու վերոյիշնալ գրուածքը, և հետզհետե կրկնալու ուրիշ նմուշներ»⁵: Փաստորեն «Արարար»-ի էջերում Երվանդ Տեր-Մինասյանի անունն առաջին անգամ հայտնվում է նշված թվականին: Նախաբար կարող ենք 1901 թվականն ընդունել որպես նրա՝ «Արարար»-ի ժառանգության սրեղծման սկիզբ: Նույն թվականին Ե. Տեր-Մինասյանը Խրիմյան Հայրիկ կաթողիկոսի բարձր տեսչությամբ ձեռնադրվում է սարկազի⁶ և ուսման⁷ մեկնում արքայապետին: 1900-1904 թթ. Երվանդ սարկազի Տեր-Մինասյանը սովորում է Լայպցիգի և Բեռլինի համալսարաններում, որտեղ նրան դասավանդում են այնպիսի նշանավոր գիտնականներ, ինչպիսիք են Նախալը, Նախալը, Յիմեները, Վուդդորը, Լամարկայը, Էրմանը, Չախատն և այլք: Նշված համալսարաններում էր խորամուխ և լիկում բրիտանական եկեղեցու դասականների պարունակյալ, արևելագիտություն, Վիլ Կրակարան, երթայերեն, ստորերեն և փիլիսոփայություն տարկանների ուսումնասիրության և յուրացման մեջ:

¹ Նույն տեղում, էջ 35:
² Տես Ե. Տեր-Մինասյան, Հաղթատ և Սանահին վանքերը և նրանց նշանակությունը Հայոց պատմության մեջ, «Արարատ», 1901, էջ 271-277, 338-344:
³ «Արարատ», 1901, էջ 290:
⁴ «Արարատ», 1900, էջ 462:
⁵ Ե. Տեր-Մինասյան, Գուշեր... էջ 38:

Գեոնա արքայազանները ստիպված փախչելիս սկսած՝ Երվանդ սարկավազ Տեր-Մինասյանը Գերմանիայից կոտրեք էր ուղարկում «Արարար» ամսագրի խմբագրությանը: Այս շրջանի նրա գիտական գործունեությունը գիտավորական թարգմանական բնույթ էր կրում, քանի որ ապագա մրավորականի հիմնական ուշադրությունը սնեղված էր ուսման վրա: Երվանդ սարկավազը ընթերցող հանրությանը ծանոթացնում էր ժամանակաշրջանի աստվածաբանական շրջանակներում ընթացող քննարկումներին¹: Իհարկե, նա ընդարձակ վերաբերմունք է ցուցաբերում իր հրատարակած կոտրեքի նկատմամբ: Սա պայմանավորված էր նրանով, թե Երվանդ սարկավազը րվյայթ թեմայի արդիականությունը որքանով էր առկա հայ իրականության հետ: Մասնավոր հետաքրքրություն է ներկայացնում 1901 թ. «Արարար»-ում հրատարակած «Աստվածաբանության և Կրոնների ընդհանուր պատմություն» հոդվածը, որը մյուսների համեմատ ավելի ինքնուրույն է: Ներկայացված գիտական մրավորությունը, քննադատական հայացքը, վերլուծական միտքը և խորը կոտրեքությունը միակզամից աչքի են զարկում: Հոդվածում Երվանդ սարկավազը անդրադառնում է աստվածաբանության և կրոնների ընդհանուր պատմության դասավանդման շուրջ գերմանական մրավոր շրջանակներում գոյություն ունեցող տարածայնություններին:

Նախնական հետևողությամբ Երվանդ սրկ. Տեր-Մինասյանը քննարկում է ժամանակի եվրոպացի որոշ նշանավոր գիտնականների մտքացումները համալսարաններում աստվածաբանության ինքնուրույն ֆակուլտետ ունենալու հարցի շուրջ: Նշված գիտնականները երկու խմբի էին բաժանվում՝ ծայրահեղներ և չափավորներ: Չափավոր թեև առաջարկում էր աստվածաբանական ֆակուլտետում կրոնների ընդհանուր պատմությանը հարկազան միայն մեկ կամ մի քանի ամբիոն: Դրան հակառակ՝ ծայրահեղական թեև պնդումը բնավ կարիք չկար առանձին աստվածաբանական ֆակուլտետ ունենալու, քանի որ դրա ուսումնասիրության ընդգրկված դաշտը «խիստ սահմանափակ է»: Ըստ այդմ՝ աս-

¹ Տես «Կրոնի տիպիկը փիլիսոփայական տեսակետից: (ըստ Ռուդոլֆ Օլկի)», «Արարատ» 1901, էջ 450-455, Բեթթոլդ Ալֆրեդ. «Քրիստոնեություն և Բուդդայականություն», «Արարատ», 1902, էջ 639-658, Պաուլսեն Ֆրիդրիխ, «Պեգնություն Յիսուսի գրություն և խօսքի մը», «Արարատ» 1902, 1088-1099, Տրոյչ, «Կրոնի և կրոնի գիտությունները ըստ Տրոյչի», «Արարատ», 1907, 471-488, 581-600:

նաջարկվում էր աստվածաբանության ֆակուլտետը միացնել փիլիսոփայության կամ կրոնների ընդհանուր պատմության ֆակուլտետին: Սա ենթադրում էր, որ քրիստոնեությունը պետք է ուսումնասիրվեր բուդդայականությանը, մահմեդականությանը և մյուս կրոններին համարժեք ձևով՝ առանց որևէ էական տարբերություն դնելով նրանց միջև:

Այս բանավեճի արդյունքում, ինչպես նկատում է Երվանդ սրկ. Տեր-Մինասյանը, Նյույորքի համալսարաններում փակվել էին աստվածաբանության ֆակուլտետներ, մրավախություն կար, որ նույնը կարող էր տեղի ունենալ նաև Փրանսիայում: Գերմանական մրավորական հասարակությունն իր հերթին սնման չէր մեկնել եվրոպական շրջանակներում ծավալվող զարգացումներից: Այս առիթով, ինչպես նկատում է Երվանդ սարկավազը, Բեռլինի համալսարանի աստվածաբանության պրոֆեսոր Ադոլֆ Նաոնակը ձեռնամուխ է լինում 1901 թ. մի դասախոսությամբ հանդես գալ շահագրգիռ հանրության առջև՝ աստվածաբանության և կրոնների ընդհանուր պատմության ուսումնասիրության և դասավանդման խնդրահարույց հարցերի շուրջ: Բեռլինի համալսարանն իր մեծահամբավ պրոֆեսորի գլխավորությամբ հավանաբար որոշել էր հրատարակել պաշտպանել ավանդական մտքացումը աստվածաբանության ուսուցման և ուսումնասիրության հարցի շուրջ: Դրան, իհարկե, նպաստում էր այն հանգամանքը, որ այդ տարվա համալսարանի տեկորը էր ընդգրկել Ադոլֆ Ֆոն Նաոնակը (Գերմանիայում համալսարանի տեկորը մեկ տարով էր ընդգրկում)՝ Երվանդ սարկավազի ուսուցիչը:

Տեր-Մինասյանի հոդվածը կառուցված է աստվածաբանության ֆակուլտետի ինքնուրույն գոյությունը մերժող զաղափարական երկու թեև թեև առարկությունների քննարկման և դրանց քննադատության սկզբունքով: Հոդվածագիրն իր խոսքում ընթերցողին իրազեկում է, որ քննադատության մասը հիմնված է վերոհիշյալ հարցի մասին Ադոլֆ Նաոնակի դիրքորոշման վրա:

Սպորն մեջբերում են հոդվածից աստվածաբանության ֆակուլտետի դեմ հանդես եկած գիտնականների երեք հիմնական առարկությունները, ապա դրանց համապատասխան քննադատությունները.

Ա. Կրոնը պետք է ուսումնասիրվի աստիճանական զարգացման տեսանկյունից: Որևէ ազգի կրոն պետք է ընդհանուր կրոնի շրջանակում հետազոտվել՝ անկախ րվյայթ ազգի մշակութային ողջ ժառանգությո-

յունից՝ լեզվից, պատմությունից, գրականությունից, ընկերային և քաղաքական դրությունից: Բոլոր կրոնները փոխկապակցված են հեղինակաբար անհրաժեշտ է նրանց բոլոր աստիճաններն ուսումնասիրել՝ հասկանալու համար, թե ինչու են ազգերը ձգտել բարձրացնել կրոնը:

Բ. Բոլոր կրոնները պետք է պարմագիրական եղանակով ուսումնասիրել, որը ինչպես որ ոչ մի ժամանակային սահմանում չի ճանաչում, այնպես էլ մի ազգակից կյոթից անցնում է մյուսին: Ըստ այդմ՝ կրոնները պետք ուսումնասիրել որպես մի ամբողջական միություն և ոչ առանձին միավորներ:

Գ. Նթանոսների մեջ առաքելություն իրականացնելու համար անհրաժեշտ է լավ ուսումնասիրել նաև հեթանոսական կրոնական ժառանգությունը:

Նառնակը հեղինակը հակափաստարկներն էր օգտագործում վերոհիշյալ առարկությունները մերժելու համար:

Առաջին առարկության թննադատության մեջ նա շեշտում է, որ որևիցե ազգի կրոնի էությունը լավ ըմբռնելու համար անհրաժեշտ է այն ուսումնասիրել ժամանակի մշակույթի, պատմության, լեզվի, գրականության հարաբերությամբ, հակառակ դեպքում րպա՛վորություն կարեղծվի, որ ամբողջ բույսի փոխարեն միայն նրա արմատն է ուսումնասիրվում: Կրոնի այս միջդիսցիպլինար ուսումնասիրությունն իր սահմաններում միաժամանակ նպաստում է ազգակից գիտական դիսցիպլինների զարգացմանը:

Երկրորդ փաստարկի թննադատության մեջ շեշտվում է, որ Սուրբ Գրքի կրոնի ուսումնասիրությունը որևէ ձևով խզում չի ենթադրում պարմական եղանակի մեջ: Ընդհակառակը, ով այս կրոնին իր պարմությամբ հանդերձ ծանոթ է, նշանակում է գիտի նաև մյուս կրոնները: Նառնակը բոլոր կրոնները և մշակութային ժառանգությունները ստորադասում է քրիստոնեականին, որի ուսումնասիրությունը նրա համոզմամբ բավական է մյուս կրոնների մասին ընդհանուր պարկերացում կազմելու համար: Սա ոչ այն պարճառով, գրում է նա, «որ հեղափոխողները քրիստոնեաներ են, այլ որ նրա մեջ են հանդէս գալիս կրոնական կեանքի ամենահարուստ և ամենարագմագան ձևերը»:

Երրորդ առարկության թննադատության մեջ հեղինակը նշում է, որ քրիստոնեությունը գերազանցում է բոլոր կրոններին և կարող է փոխարինել նրանց: Սրա հիման վրա արդարացվում է աստվածաբանական ֆակուլտետի՝ որպես զուտ քրիստոնեության ուսումնասիրության

կենտրոնների գոյությունը: Նեղիմակը, ավելի առաջ գնալով իր որդեգրած ուղղության մեջ, պնդում է, որ «քրիստոնեությունը իր մարտը ձևով ոչ թե մի կրոն է այլ կրոնների կողքին, այլ նա իսկական կրոն է: Սա կրոն է, որովհետև Յիսուս Զրիստոսը ոչ թե մի վարդապետ է միսսեթի մօտ, այլ նա է իսկական վարդապետը, որի անձնատրոթիսը իսկ կազմում է աստուածաբանական ուսման բովանդակությունը, որին իր աշակերպները Փրկիչ ընդունեցին և իրենց նրա շնորհիւ փրկուած, և այնպէս բարոզեցին ամենուրեք»:

Եզրակացության մեջ շեշտվում է, որ աստվածաբանության ֆակուլտետի նպատակն այն է, որպեսզի այդ բարձրագույն բարեբը՝ քրիստոնեությունը, գիտության մեջ և գիտության միջոցով պահպանվի և փոխանցվի հաջորդող սերունդներին: Ըստ այդմ՝ աստվածաբանների կոչումն է, եզրակացնում է հողվածագիրը, ջանքեր թափել, որ քրիստոնեությունը մարտը մնա և բացարեղ արդի հասարակությանը նրա պարմական անցքերն ու զարգացումը՝:

Իր ուսուցչապետ Նառնակի մրաւոցությունն ու րեւակները «Արարար»-ի ընթերցողների հետ կիսող ապագա գիտականը րարիներ հետո ներկայացված դրոյթներից երկրորդը հարցականի րակ պիտի դնէր իր «Բարերոնը և Սուրբ Գիրքը» աշխատության մեջ, որտեղ նույն գնահատականը րոված չէ Նին Կրակարանի կրոնական ժառանգությանը: Այդ աշխատության մասին կիսուսնէք մեր ուսումնասիրության համապարասիսան մասում:

Նպարակ ունենալով իր ուսումը ծառայեցնել ազգային կեղեցու շահերին և դրանով հանդերձ նպաստել հայագիտության զարգացմանը՝ Երվանդ սարկավագ Տեր-Միևասյանն ուսման ընթացքում որպես ավարարճատի թեմա ընտրում է հայ-ասորական կեղեցիների հարաբերությունները: 1904 թ. նրա ավարարճատն արդեն պարարաստ էր: Նույն թվականին Ե. Տեր-Միևասյանը Բեռլինի համարարան է ներկայացնում «Տայ կեղեցու հարաբերությունները ասորիների կեղեցիների հետ միևն Ջ. դարի վերջը»² ուսումնասիրությունը: Նրա ավարարճատը գնահատվում է գերազանց: Գերմանացի գիտականները Եր-

¹ Երուանդ սարկավագ, Աստուածաբանութիւն և կրօնների ընդհանուր պատմութիւն, «Արարատ», 1901, էջ 365-368:
² ՄԱՍ, Ե. Տեր-Միևասյանի անձնական արխիւ, թղթ. 239. 7, էջ 108:

վանդ Տեր-Մինասյանին արժանացնում են փիլիսոփայության դոկտորի բարձրագույն աստիճանի: Նա այդ աշխատությունն այնուհետև ներկայացնում է Գիտնի համալսարանի աստվածաբանության ֆակուլտետի աստվածաբանության լիցենզիատի զիտական աստիճան ստանալու նպատակով: Ֆակուլտետը, հաշվի առնելով աշխատության վերաբերյալ հնչած բարձր կարծիքները, առանց համապատասխան պարտադիր պաշտպանության նրան շնորհում է աստվածաբանության լիցենզիատի աստիճան¹:

1904 թ. Ե. Տեր-Մինասյանը վերադառնում է հայրենիք՝ իր հոգևոր ծննդավայր Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին: Մայր Աթոռն անհամբեր սպասում էր նրա վերադարձին: Այդ առիթով Էջմիածնի պաշտոնական «Արարատ» ամսագիրը հեղինակալ հաղորդագրությունն է տրամադրում իր ընթերցողներին. «Մայր Աթոռ վերադարձան շնորհունակ Երուսաղեմ և Ներսես ասրկաագները, որոնք սովորում էին Գերմանիայում: Երուսաղեմ ասրկաագն իր դիտարկումների համար նիւթ էր ընտրել «Հայոց և Ասորոց եկեղեցիների յարաբերությունները», որն առանձին գրքով լոյս է տեսել: Ընդհունակ ասրկաագն այդ աշխատության համար արժանացած է Լիցենզիատի պատվանունան²: Ինչպես տեսնում ենք, Երվանդ ասրկաագի հաջողությունները Գերմանիայում մեծ արձագանք էին գրել հայրենիքում հայարտության և ոգևորության այիբ բարձրացնելով յուրայինների շրջանակում: Հայրապետական բարձր փնտրիչությունը Երվանդ ասրկաագ Տեր-Մինասյանը ուսուցիչ է նշանակվում Գևորգյան ձեռնարանում: Մինողի թ. 1114 արձանագրության մեջ կարդում ենք. «Տրափրել գերուսաղեմ ասրկաագն Տ. Մինասյանն ուսուցիչ ի ձեռնարանին կրօնական զիտկեաց»³:

Հայոց եկեղեցու հանդեպ պարտքի բարձր զիտակցությունից մղված՝ նա որոշում է ամբողջովին նվիրվել եկեղեցու սպասավորությանը: Նույն թվականին խրիմյան Հայրիկի բարեհաձ փնտրիչությանը նա ընդունում է կուսակրոն քահանայի եկեղեցական աստիճանը:

«Արարատ» ամսագրում կարդում ենք, որ դեկտեմբերի 4-ին Հայոց եկեղեցու հիմնադիր ստաթյալների՝ սր. Թադևոսի և Բարդուղիմեոսի արևին «Վեհափառ Հայրապետի հրամանով Սր. Գայանեի վանքում ա-

¹ Ե. Տեր-Մինասյան, Գոշեր..., էջ 51-52:

² «Արարատ», 1904, էջ 939:

³ «Արարատ», 1904, էջ 1018:

բեղայ ձեռնադրուցին Ներսես ասրկաագ Տեր-Միքայելեանը և փիլիսոփայության դոկտոր և Աստվածաբանության լիցենզիատ Երուսաղեմ ասրկաագ Տեր-Մինասյանը¹:

Երվանդ Տեր-Մինասյանը գերմանական համալսարաններում այնպիսի համակարգված կրթություն էր ստացել, որ կարող էր միաժամանակ մի քանի առարկաներ դասավանդել: Նրա ձեռնարանական գործունեությունը հեղինակալ տեսնում ենք, որ փարի առ փարի աճում է գիտնական վարդապետի դասավանդած առարկաների թիվը: Եվ ամենապատվոքիչն այս խնամքով այն է, որ դրանք ներկայացնում են գիտության փարբեր ճյուղեր: Սա պայմանավորված է բնականաբար, երկու կարևոր հանգամանքով՝ ընդունակություն և աշխատասիրություն, որոնք այդքան բնորոշ են Ե. Տեր-Մինասյան մտավորականի խառնվածքին: Ընդհանուր առմամբ ձեռնարանում նա դասավանդում է հեղինակալ առարկաները՝ գերմաներեն, Ընդհանուր եկեղեցու պատմություն, Կրոնների պատմություն, Տիեզերական և միջնադարյան քրիստոնեական փիլիսոփայության պատմություն, Տիեզերական և միջնադարյան աստվածաբանություն, Նոր Կրակարանի աստվածաբանություն, ինչպես նաև Հայոց եկեղեցու պատմություն²:

1905 թ. Վեհափառ հայրապետի փնտրիչությանը Մայր Աթոռի լուսարարապետ Ղ. Լոնդե կաթոլոգոս Հովակիմյանի ձեռամբ Երվանդ ասրկաագ Տեր-Մինասյանին փրվում է վարդապետական մասնատր աստիճան³: Երվանդ վարդապետը գործուն կերպով մասնակցում էր ոչ միայն Գևորգյան ձեռնարանի կրթական գործունեությանը, այլև միաբանական կյանքին: 1905 թ. դեկտեմբերին Մայր Աթոռում տեղի է ունենում միաբանական մասնավոր խորհրդակցություն: Խորհրդակցության արդյունքում ընտրվում է մի մասնաժողով, որի մեջ ընդգրկվում են Եղիշե, Միխայիլ, Կարապետ, Երվանդ վարդապետները, միաբան Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը և աշխարհական Սիրական Տղաբալյանը: Ինչպես «Արարատ»-ի խմբագրությունն է տեղեկացնում, ժողովի նպատակն էր «պարտադրել միաբանության, վանուցս և կալուածոց կառավարության հա-

¹ «Արարատ», 1904, էջ 1046:

² ՀԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 186, ք. 4:

³ «Արարատ», 1905, էջ 526:

մար ներթիև կանոնադրություն և միաբանության հասանդինից յեպոյ մարտոցանկո Նորին Սրբութեան ի հասարարութիւնս¹:

Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանի Լջմիածնական շրջանի գործունեությունը կարելի է պայմանականորեն բաժանել երկու փուլի: Այս մտքեցումը հիմնված է այն բաժանման վրա², որը կարարված է հեղինակի «Նուշեր»-ում: Նպարակահարմար գրանք այստեղ առաջերդրվել հեղինակի իսկ մտքեցմամբ, որը կօգնի նաև այլևի համակարգված ներկայացնել նրա այդ շրջանի գործունեությունը: Առաջին շրջանն ընդգրկում է 1904-1907 թթ., իսկ երկրորդը՝ 1907-1910 թթ.:

Ամենայն հայոց կաթողիկոս Խրիմյան հայրիկը մեծ կարևորություն էր տալիս հոգևորականության պարարասրման պարասիանարու առարկությունը: Պնար է սաել, որ նրա շրջանում Գևորգյան հոգևոր ճեմարանի կրթական որակը բավականին առաջ էր գնացել: Ոչ միայն հայագիտական, այլև ասրվածարանական առարկաների ուսուցանումը կազմակերպվում էր պարզաձ մակարդակով, ժամանակի գիտական պահանջներին համապարասիան: Ծնորհիվ ճեմարանի որակյալ դասարանների՝ կրորուկ բարձրացել էր նաև Մայր Աթոռի պաշտոնական «Արարար» ամսագրի գիտական որակը: «Արարար»-ում տպագրվում էին ոչ միայն սրարմական, մարեկագրական բնոյթի կրթութեր, այլև անմիջական ուշադրություն էր դարձվում ազգային-եկեղեցական կյանքը հուգոյ խնդիրներին:

Արդեն իսկ 1905-1906 թթ. սկսած «Արարար»-ի վրա գզացվում էր հեղափոխական հովերի ազդեցությունը: Պարմարան Է. Կոստանդյանն իր «Մկրորիչ Խրիմյանի հասարակական-բարաբական գործունեությունը» մեկագրությունում³ նկարում է, որ հոգևորականության բննադարությունը գրադվում էր կոյն հոգևորականության արմարական-առաջադիմական հոսանքը, պահանջում բարեկամիկ դարոցական ծրագիրը: Նեղիական առաջադիմական հոսանք ասելով նկարի ունի Կարապետ ծ. վրդ. Տեր-Մկրորյանի և Գարեգին վրդ. Նովսեփյանցի ծավալած գործունեությունը: Նրանք «Արարար»-ի Լջերում բարձրացնում էին ոչ միայն դարոցական կրթության բարեփոխման, այլև կոր սերերի

¹ «Արարատ», 1905, էջ 1073:

² Ե. Տեր-Մինասյան, Չուշեր..., էջ 59-62:

³ Է. Կոստանդյան, Մկրորիչ Ա. Խրիմյանի բարաբական-հասարակական գործունեությունը, Երևան, 2000, էջ 427:

բահանայության պարարասրման որակի բարեկամման հարցը: հայ Առաքելական եկեղեցու սահմանադրության նախագծի, ազգային դարոցական ծրագրի և կանոնադրության մշակման նպարակով Ամենայն հայոց կաթողիկոս Խրիմյան հայրիկը 1906 թ. նախամեկուն է ազգային-կեկերոնական ժողով գումարել Լջմիածնում: Այս նպարակի իրականացման և ժողովի աշխարանքների համակարգման համար հարարակական տնօրենությամբ կազմվում է հարուկ կարգադրիչ հանձնաժողով: հայրիկի՝ Միկոյի անդամ Նահապետ եպիսկոպոսին ուղղված մարտի 25-ի Կոնդակում կարդում նեք, որ «վասն կանոնարու նախարարասրութեանց գումարելի ժողովոյն» կարգադրիչ հանձնաժողով է սրեղծվում Նահապետ եպիսկոպոսի նախագահությամբ: հանձնաժողովի կազմում Մայր Աթոռի գիտական վարդապետերից ընդգրկվում են Կարապետ ծ. վրդ. Տեր-Մկրորյանը, Գարեգին վրդ. Նովսեփյանցը և Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը, իսկ աշխարհականներից՝ Նովհանենս Նովհանեհայանը, Սրեփան Կանայանը, Մանուկ Աբեղյանը և Միրական Տիգրանյանը, որոնց հրահանգվում է «այժմեկ իսկ պարարասրել գնախագիծ հերթական պարարմանց ժողովոյն և ի դէպս հարկատրութեան ունեւոյ տեղեկութիւնս»: Մպասված ժողովը գումարվում է 1906 թ., սակայն ժողովականների գաղափարական հակասությունները թոյլ չեն տալիս, որ այն իր բուն նպարակին ծառայի:

1906 թ. ժողովում առաջադրված կրթական ոլորտի բարեփոխության հարցն առաջնային կերպով կապվում էր Գևորգյան ճեմարանի հետ: Թեև ժողովը ձախողվել էր, այնուամենայնիվ մամուլում շարունակում էին հեկել կրթական բարեփոխությունների անհրաժեշտության մասին կոչերը: Ե. Տեր-Մինասյանը, նկարի ունենալով դրա հրարարությունը, «Արարար»-ում հրարարակում է ճեմարանի բարեկարգության վերարերյալ Կեկերոնական ժողովի պարովերով մակկավարժական խորիրդի կազմած ծրագիրն իր լրացուցիչ առաջարկներով հանդերձ: Բունն այն է, որ Գևորգյան ճեմարանում ուսման ողջ շրջանը բարկացած էր երկու հիմնական բաժիններից, առաջին վեգամյա շրջանում, որը կոչվում էր դասարանական բաժին, շրջանավարտներն սրակում էին ընդհանուր գիմնագիական կրթություն, իսկ երկրորդ՝

¹ Վաերագրեր, Գիրք Է, Խրիմեան հայրիկը և ցարական բոնապետութիւնը (1903-1907), էջ 418:

մասնագիտական բաժնում ուսանողներն սրանում էին զուր սարվածարանական կրթություն, որը փնտում էր երեք փարի: Այսպիսով, ուսումնառության ողջ շրջանը փնտում էր ինը փարի: Մանկավարժական խորհուրդը, ելնելով այն փորձից, որ վեց փարին միջնակարգ ուսում փայտ համար բավարար չէ, առաջարկում էր մի նոր՝ յոթերորդ դասարանի սրեղծմամբ ուսման առաջին շրջանը երկարաձգել ևս մեկ փարով՝ «փայտով այդ դասարանին առանձնապես մասնագիտական բնոյթ՝ մանկավարժական և կրօնական գունատրութեամբ, որպէսզի հնարատր լինի, ձեւարանի նպարակի համաձայն, հայոց դպրոցների համար ուսուցիչներ և Հայասրանեայց եկեղեցու համար սպասատրներ պարրասպել»¹:

Ներկայացված ծրագիրը նպարակ էր հեարակելում «ձեւարանը վերածել իսկական բարձրագոյն դպրոցի՝ քառամեայ դասընթացով և Ասրուածարանական ու հայագիտական երկու բաժանմունքներով»: Ժողովը դեկավարվել էր այն արամարանութեամբ, որ աներածեար չէ սարվածարանական առարկաների ուսումնասիրութոյնը պարրադրել այն ուսանողներին, ովքեր հոգևորական կամ սարվածարան չէին դատելու, և, ընդհակառակը, պեար չէր հայագիտական առարկաներով ծանրաբեռնել նրանց, ովքեր կամենում էին խորանակ սարվածարանութեան մեջ:

«Արարատ» ամսագրում ձեւարանի բարեկարգութեան ծրագրի հրարարակութոյնն ինքնին դրական երևոյթ պեար է համարել: Այն ցոյց է փայտ, որ իմբարգրութեանը հաջողվել էր հրարարակումների միջոցով մի այնպիսի միջավայր ձևավորել, որտեղ կրթական բարեկարգութեան շուրջ ձեւարանի ուսուցիչները, հոգևորականութոյնը կարող էին կարծիքներ փոխանակել, մտրեցումներ ձևավորել, մարտողութոյններ կիսել:

1907-1910 թթ. Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը ձեւարանում ուսուցչութեանը գուգահեռ կարողիկոսական սրօրիկութեամբ սրանձնում է ևսն Մայր Աթոռի փարարանի կառավարչի պաշտոնը՝ միաժամանակ վարելով «Արարատ»-ի իմբարգրի օգնականի պարրականութոյնը²:



Երվանդ սարկավագ Տեր-Մինասյանը Լայպցիգում ուսանելիս (1904 թ.)

¹ Երուանդ վարդապետ, «Մայր Աթոռի Զոգեւոր ճեւարանի բարեկարգութեան մի ծրագիր», «Արարատ», 1907, նշվ. էջ 228:

² «Արարատ», 1907, էջ 791:



Երվանդ վարդապետ
Տեր-Մինասյանը (1905 թ.)



Երվանդ Տեր-Մինասյանի
ուսուցիչ Ա. Դանանկը

1907 թ. Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի և Գարեգին վրդ. Նովակի-
յանցի համարեղ նախաձեռնությամբ Էջմիածնի «Արարար» ամսագ-
րում հաջորդաբար լույս են տեսնում սոցիալական աստվածաբանու-
թյան գերմանական դպրոցի հայերի և երկայացուցիչ Ֆրիդրիխ Նաունանի
(1860-1919) քարոզները: Նայոց եկեղեցու գերմանական վարդապետներն ին-
չի՝ համար էին հարմար նկատել և երկայացնելու գերմանացի այդ աստ-
վածաբանին, և նրա քարոզներն ի՞նչ առումով պարի օգտակար լինեին:

Նաունանն իր կրթությունն ստացել էր Էդլագենի աստվածաբանա-
կան համալսարանում, որտեղ նրա վրա մեծ ազդեցություն էր թողել
լութերական դավանաբանության մասնագետ Ռեյնհոլդ Ֆոսնկը, որը
շեշտում էր, թե հովվական կյանքում պետք է ներառել սոցիալական
խնամքը: Ուսումն ավարտելուց հետո Ֆ. Նաունանը Սաքսոնիայում
յծվում է հովվական կյանքին՝ միաժամանակ պաշտպանելով բողոքա-
կան աշխատավորների ընկերություն հիմնելու գաղափարը: 1890 թ. նա
տեղափոխվում է Ֆրանկֆուրտ, ուր սրանձնում է տնային առաքելու-
թյան համար հիմնված բողոքական ընկերության հովվի պաշտոնը:
Այստեղ ավելի մշակված կերպով է արտահայտվում նրա հետաքրքրու-
թյունը քաղաքականության նկատմամբ, որի արդյունքում նա իր գոր-
ծուն մասնակցությունն է բերում բողոքական աշխատավորների ընկե-
րության գործունեությանը: Նա միևնույն ժամանակ ընդգրկվում է նաև
ավերարանական-սոցիալական կոնգրեսի գործունեության մեջ: Կոնգ-
րեսի նպատակն էր զարգացնել քրիստոնեական սոցիալական այլընտ-
րանքը սոցիալ դեմոկրատների պահանջներին հակառակ, ովքեր որո-
շակիորեն հակակեղեցական դիրքորոշում ունեին: 1894 թ. Նաունանը
հիմնում է մի լրագիր, որը կրում էր Die Hilfe (Օգնություն) խորագիրը:
Որպես լուծարական նա հավատում էր երկու թագավորությունների
և չէր ցանկանում իր սոցիալական ծրագրերը հիմնել քրիստոնեական
հողի վրա, բայց ձգտում էր մարմնավորել քրիստոնեական մի կեցու-
թյուն, որը հակադրվում էր իր ժամանակի խնդիրներին¹:

Սակայն հայությունը դարասկզբին ինչպիսի՞ սոցիալ-տնտեսական
դրության մեջ էր գրկվում, որ Նայոց եկեղեցու գերմանական վարդապե-
տերի մոտ միտք էր առաջացրել թարգմանաբար հանրությանը և երկա-
յացնելու Նաունանի քարոզները, քանի որ, ինչպես պարամբան Լևոն է

¹ H. Schwarz, *Theology in a Global Context*, Eerdmans: Cambridge, 2005, p. 164-166.



նկատում. «յուրաքանչյուր մարդկային գործ իր միջավայրը կազմող հանգամանքների արդյունք է»¹: Ի դարի սկզբին ուժեղանում է ուսական և արտասահմանյան կապիտալի մուտքը Անդրկովկաս, հիմնվում են նոր աշխատատեղեր, արդյունաբերության մեջ տեղի է ունենում կենտրոնացում, աճում է բանվորների թիվը, սրվում են հակասությունները աշխատանքի և կապիտալի միջև: Կապիտալի և արտադրության կենտրոնացման հեղինակն էր Արևելյան Տայաստանում աշխատավորական զանգվածների դրությունը բավականին վատնում է, ուժեղանում է բանվորների և գյուղացիների ճնշումը, նրանց քայքայման և աղքատացման գործընթացը: Սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների այս մթնոլորտը չէր կարող չմտախոցել Տայոց եկեղեցուն, մասնավանդ նրա հոգևորականների կրթված խավին, որոնք քաջ ծանոթ էին արևմտյան քրիստոնեական եկեղեցիների կողմից իրականացվող սոցիալական ծառայության փորձին: Ամենայն հավանականությամբ Երվանդ վարդապետն ու իր ընկերները Ֆ. Նաունմանի բարոզների թարգմանությամբ նպատակադրվել էին գաղափարական այնպիսի մթնոլորտ ստեղծել, որը Տայոց եկեղեցուն կօգներ հասարակական դիրքորոշում ձևավորել ժամանակի սոցիալ-տնտեսական խնդիրների նկատմամբ: Տայոց եկեղեցին, որ դարեր շարունակ կիսել է իր ժողովրդի ճակատագիրը, ողջ ուժով ծառայել նրան, չէր կարող անարարքեր լինել անարդար սոցիալ-տնտեսական համակարգերի նկատմամբ, որոնք սրում էին դասակարգերի միջև օրավոր աճող տարբերությունները:

1907 թ. Երվանդ վարդապետի եկեղեցագիտական գործունեությունը բնորոշվում է մի շար կարևոր ձեռքբերումով, որը, հիրավի, հայրենագործություն էր քրիստոնեական աշխարհի, մասնավանդ եկեղեցու պարմությունը և դավանանքի զարգացումը հետագոյորդ մասնագետների համար: Երվանդ վարդապետի ուսուցիչ Կարապետ ծ. վրդ. Տեր-Մկրտչյանը Երևանի թեմակալ եղած շրջանում՝ 1904թ. դեկտեմբերին, Երևանի Սբ. Կաթողիկե եկեղեցում պահվող ձեռագրերից մեկում պատահաբար հայտնաբերել էր մի շար կարևոր հայրաբանական աշխատություն: Խոսքը Լիոնի եպիսկոպոս Իրենիոս Լուզոնացու «Յույցք առաքելական բարոզութեանն» գործի մասին է, որը մինչ այդ կորած էր համարվում քրիստոնեական գրականության մեջ: Ինչպես Ե. Տեր-Մի-

¹ Լեո, Երկերի ժողովածու, հ. 7, Երևան, 1984, էջ 7:

նասյանն է նկատում, Կարապետ ծ. վրդ. Տեր-Մկրտչյանը, լինելով բազմազբառ, ժամանակ չէր գտել վերոհիշյալ գործի ձեռագիրը պատրաստելու և գերմաներեն թարգմանելու: Այդ տարին հարմար առիթ էր երկուսի համար էլ՝ իրենց եպիսկոպոսի հիշյալ գործի գերմաներեն թարգմանության և հրատարակության աշխատանքին: Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանն ու նրա ուսուցիչ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը կյանքի են կոչում Իրենիոսի վերոհիշյալ գործի հրատարակությունը. այն 1907թ. տպագրվում է Ադոլֆ Տառնակի խմբագրությամբ լույս տեսնող «Texte und Untersuchungen Zur Geschichte der altchristlichen Literatur» ժողովածուի մեջ: Իրենիոսի գործի հրատարակությունը եվրոպական գիտնականների շրջանակներում մեծ հետաքրքրություն է հարուցում համրավի արժանացնելով նրա թարգմանիչներին և հրատարակիչներին, որոնք գերմանական գիտնականների շրջանակներում արդեն բավական անուն և հեղինակություն էին վայելում: Երվանդ Տեր-Մինասյանի և Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի աշխատասիրությամբ հրատարակված վերոհիշյալ գործը 1908թ. վերստին լույս է ընծայվում որպես բարեփոխված հրատարակություն: Իրենիոսի երկրորդ հրատարակության առիթով իր հուշերում Երվանդ Տեր-Մինասյանը գրում է. «Սրանով վերջացավ իմ գործունեության առաջին շրջանն Էջմիածնում, որ տևեց 1904թ. նոյեմբերից մինչև 1907 թվականի առաջին կեսը»¹:

Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի Էջմիածնական գործունեության երկրորդ շրջանում մասնավորապես առանձնանում է 1908 թվականը: Նա իր ուսուցչությամբ, Գևորգյան հոգևոր ձեռնարանի հարկից ներս դնում էր կրթական շար կարևոր գործի հիմքերը, որի պրոդյուսերը պիտի վայելեին նաև հետագա սերունդները: Նա ամենայն վճռականությամբ ձեռնամուխ էր եղել իր դասավանդած առարկաների համար դասագրքեր պատրաստելու պատրաստանարու և տրեսպան աշխատանքին:

1908 թ. Մայր Աթոռի տպարանում լույս է տեսնում նրա կազմած «Ընդհանուր եկեղեցական պարմութիւն» դասագրքի առաջին հատորը, որն ընդգրկում էր հին եկեղեցու շրջանի պարմությունը: Երվանդ վարդապետի ծրագրերի մեջ էր մտնում նաև երկրորդ հատորի հրատարակությունը, որն ընդգրկելու էր քրիստոնեական եկեղեցու միջև-

¹ Ե. Տեր-Մինասյան, Գուշեր..., էջ 59:

դարյան և երբ շրջանի պատմությունը: Դասագրքի հրատարակությունը նա ձեռնում է իր ուսուցիչ Նովիանենու Նովիանենիայանին՝ որպես ուսանողական փարիսիների երախտիքի խոսք: Առաջարկնում վարդապետը գիտնականի բարեխղճությամբ նշում է, որ ողջ աշխարհությունը քաղվածք է «գերմանական ներկայ գիտության լազգոյն դասագրքերից ու այլ մասնագիտական աշխատանքներից»¹: Դասագրքի կազմման համար հիմք են ծառայել ոչ միայն փրկագիր հրատարակությունները, այլև իր ուսուցչապետների աներիպ դասախոսությունները: Ի մասնավորի Տեր-Մինասյանը շեշտում է, որ այն կազմված է «Գեորգեան հոգևոր ձեռնարանի Մասնագիտական բաժնի ուսանողների համար իբրև ձեռնարկ»: Երվանդ վարդապետը գրում է, որ առաջին հատորը միտումնավոր է ընդարձակ կազմված. նախ՝ հին եկեղեցու պատմությունը՝ որպես քրիստոնեական եկեղեցու սկզբնավորման և զարգացման պատմություն, ավելի մեծ ուշադրության առարկա է, և երկրորդ՝ որովհետև նրա կարծիքով Նայոց եկեղեցու համար ավելի կարևոր է մասնավանդ այդ շրջանի պատմությունը: Նեղիևակը հավելում է նաև, թե ելնելով այն հանգամանքից, որ մեզանում դեռևս երկար ժամանակ «Դավաճանների պատմություն» գրելու հնարավորություն չի լինելու, ուստի աշխատել է նաև ներկա հատորով հնարավորինս լրացնել այդ բացը: Դ. Ե. և Զ. դարերի եկեղեցական պատմությունն անհասկանալի կլինեն «ատանց այդ ատանձևայապոսկ զարգացման ըմբռնման ու նկարագրություն»², շեշտում է հեղինակը: Երվանդ վարդապետը նկատում է նաև, որ դասագիրքն սրեղծելիս հաշվի է առել այն հանգամանքը, որ եվրոպական գիտության նվաճումները հասանելի են հայ հասարակության միայն մի փոքր մասի համար: Ներկայից ինքը ջանացել է այս դասագիրքն այնպիսի ոճով շարադրել, որ մատչելի լինի քրիստոնեական եկեղեցու զարգացման պատմությամբ հեղափոխության յուրաքանչյուրի թե՛ ձեռնարանցու և թե՛ հասարակ քրիստոնեայի համար³: Տեղին է նշել, որ մինչ օրս Երվանդ վարդապետի կազմած «Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն» դասագիրքն օգտագործվում է Նայոց եկեղեցու հոգևոր կրթօջախներում:

¹ Ե. Տեր-Մինասեան, Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն. հ. Ա, Գրն եկեղեցին, Էջմիածին, 1908, էջ IV:

² Ե. Տեր-Մինասեան, նշվ. աշխ., էջ VI:

³ Նույն տեղում, էջ VII:

1908 թ. հունվարի 29-ին Երվանդ վարդապետ Եր-Մինասյանը Գևորգյան հոգևոր ձեռնարանում կարդում է «Բարեկունը և Սուրբ Գիրքը» թեմայով դասախոսությունը: Դասախոսության սրեղծման համար հիմք էին ծառայել Գևորգյան ձեռնարանում դասավանդած Ծննդոց Գրքի մեկնություն, Նին Կրակարանի սարվածաբանությունն առարկաները: Այս դասախոսությունը Գևորգյան ձեռնարանում կարդացվել է 1908թ. հունվարի 29-ին: Նույն թվականին «Արարար» ամսագրում կարդում ենք հետևյալ հաղորդագրությունը. «Երուսեղ Վարդապետ մի դասախոսություն կարդաց ձեռնարանում՝ «Բարեկունական քաղաքակրթության և կրոնի ազդեցությունը Իսրայելի վրայ» վերնագրով: Դասախոսությունը հեղափոխական էր, աշակերպների և ուսանողների համար՝ նորություն»: Այս միևնույն հաղորդագրության մեջ կարդում ենք, որ «Վարդությունը ծրագրել է մի շարք այդպիսի դասախոսություններ, որոնցով ուսուցիչները արտաքին սովորական դասերի իրենց սաներին պետք է ծանոթացնեն գրական-գիտական շարժումների և երևոյթների հետ»¹: Նշված դասախոսությունը հողվածի փեսքով հրատարակվում է Էջմիածնի պաշտոնական «Արարար» ամսագրի երրորդ համարում, որին նույն թվականին հաջորդում է նաև ատանձևափայի հրատարակությունը՝ «Բարեկուն և Սուրբ Գիրք» (հավելված՝ Գիյզամեջի վեպը) վերնագրով: Դասախոսությունը հեղինակի իսկ ծանոթագրությամբ հիմնականում քաղված էր իր ուսուցիչների՝ հայրենի արևելագետներ Յիմմեռնի, Գունկելի և Վինկլերի աշխատություններից: Երվանդ վարդապետի այս աշխատության լույսընծայումը պայմանավորված էր նաև ժամանակի արևելագիտության մեջ տեղի ունեցող գիտական փոփոխություններով: Դեռևս 1902 թ. Բեռլինի համալսարանի ասորագիտության հայրենի պրոֆեսոր Ֆրանց Նույնու Դելիշը Babel und Bibel վերնագրով մի դասախոսություն է կարդում, որի առաջ բերած հեղափոխությունը պարզապես դառնում, որ այն երկու անգամ վերահրատարակվի՝ 1903 և 1905 թթ.: Երվանդ վարդապետն ուշադիր հետևում էր տեղի ունեցող զարգացումներին՝ նախանձախնդիր կերպով ձգտելով այդ քննարկումները ներմուծել հայագիտական շրջանակ: Գիտական շրջանակներում մեծ բանավեճերի տեղիք էր ցվել պրոֆեսոր Դելիշի առաջ քաշած փեսականությունը: Եթե մինչ այդ արևելագիտության մեջ ընդունված էր, որ Իս-

¹ «Արարատ», 1908, էջ 44:

րայելի կրոնն ամենահինն է, ասյա Դելիչը լրիվ հակառակն է պնդում: Ահա թե ինչ է նա գրում. «Այժմ, երբ բուրգերը բացեցին իրենց խորքերը, և ասորական պալատները՝ իրենց դարբանները, Բարայելի ժողովուրդն իր գրականությանը հանդերձ պարզվում է, որ ընդամենը պարզվածան և հին ազգերի խմբում ամենաներիպասարդն է»: Դելիչն իր եզրակացությունների մեջ ավելի հեռուն է գնում: Ելակեր ընդունելով պարունական հետազոտությունների արդյունքում ձևավորված այն տեսակները, որ բարելոնյան քաղաքակրթությունն ավելի հին է, քան իսրայելականը, նա եզրակացնում է, որ Տին Կրակարանում այն ամենը, ինչը կարևոր է կրոնական, բարոյական և մշակութային իմաստով, պետք է ավելի հին կրոնի հետևանք լինի: Նա նույնիսկ մերժեց այն տեսակները, որ Բարայելի էթնիկական մոնոթեիզմը գերազանց էր բարելակակնից՝ պեղելով, որ Նոդայի և Բարայելի թագավորներն անուղղակի պոլիթեիստներ էին: Ասորաբարելական դաժանությանն ու բարբարոսությանը Դելիչը հակադրում է իսրայելական ցեղերի կողմից Քանանի գրավման արյունոտ էջերին: Նկարի ունենալով այն հանգամանքը, որ Ասրվածաշնչի Երկրորդ Օրինաց գրքում Ասրված դաժան կերպով է ներկայանում, իսկ Բարայելի մոնոթեիզմը նեղ ազգային իմաստով է արտահայտվում, Դելիչը վիճարկում է հրեական Սուրբ Գրքի՝ ասրվածաշունչ լինելու հանգամանքը: Այս դիտողությունների կողքին պրոֆեսորը, սակայն, խոստովանում է, որ հրեական Սուրբ Գիրքը կպահպանի իր կարևորությունը՝ որպես կրոնապարմական մեծ գործընթացի եզրակի հուշարձան²:

Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանը, վարսահարս ծանոթ լինելով Դելիչի արմատական մտրեցմանը, իր ուսուցիչների աշխատությունների հետևողությամբ ուսումնասիրությունը կառուցում է ավելի համեմատական տեսանկյունից՝ ցույց տալով, թե ինչ նմանություններ կան աշխարհաստեղծման իսրայելական և բարելակական առասպելների միջև: Դեռևս հողվածի սկզբում նա պաշտպանում է արևելագիտության մեջ ընդունված այն տեսակները, թե բարելակական քաղաքակրթությունն ավելի հին է, քան իսրայելականը: Երկու կրոնական մշակույթների միջև գուցաևս թերևս անցկացնելու միջոցով նա այն տեսակներն է զարգաց

¹ H. Schwarz, *Theology in a Global Context*, Eerdmans: Cambridge, 2005, p. 233.
² Նույն տեղում, 233-234:

նում, թե մեկն ազդվել է մյուսից, իսկ այս դեպքում, բնականաբար, իսրայելականն է ազդվել բարելակակնից: Այնուհետև նա իր ենթադրությունների մեջ ավելի առաջ է գնում: Վկայակոչելով Բարելոնի թագավոր Նամմուրաբի օրենսգիրքը (մ.թ.ա. 2250 թ.)՝ նշում է, որ այնտեղ «նկարագրված սոցիալական դրությունը շատ ավելի բարդ է, և օրինական հարաբերությունները շատ ավելի առաջ գնացած են, ավելի խոր քաղաքակրթության հետևանք, քան թե մենք տեսնում ենք Մովսիսական օրենքի մեջ: Օրինակ՝ Բարելոնում արդեն վաղուց վերացած է արյան վրեժխնդրությունը, այնինչ այն գոյություն ունի դեռ Բարայելի մեջ»¹: Այնուհետև Երվանդ վարդապետը համեմատական կարգով քննում է աշխարհաստեղծման բարելակական և իսրայելական առասպելների հարաբերակցությունը: Այդ հարաբերակցության վերաբերյալ նա հիմնականում քննարկում է արևելագիտության մեջ շրջանառվող երեք տեսակներն էր. ա) այդ առասպելը բարելակակնից էր վերցրել են իսրայելացիներից, բ) երկու ավանդությունների համար եղել է ընդհանուր մի սեմական աղբյուր և գ) իսրայելացիներն են վերցրել բարելակակնից: Նա բացարձակապես մերժում է առաջին տեսակները. «Խոսք չի կարող լինել այն մասին, թե Բարայելից են վերցրել բարելակակն իրենց առասպելը, այդ անկարելի է քաղաքակրթության և կրոնների պարունության տեսակետից», քանի որ ջրհեղեղի մասին բարելոնյան ավանդությունը գրական սեփականություն էր այն ժամանակ, երբ դեռ իսրայելակակն չէին կազմավորվել որպես ազգ: Երվանդ վարդապետի համար անընդունելի է նաև երկու ավանդությունների համար մի ընդհանուր աղբյուր ընդունելու տեսակները: Այս պարագայում, ըստ նրա, այդ ավանդությունները պիտի բոլոր սեմական ցեղերի սեփականությունը դիտվել, այնինչ նմանությունները միայն իսրայելականի և բարելակակնի միջև են: Նա այն կարծիքին է, որ այդ ավանդությունը իսրայելացիներն են վերցրել բարելակական կրոնից, քանի որ բարելակակն ավելի հին է²:

1908 թ. Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանը հայերենի է վերածում և հրատարակում իր դոկտորական արևմտախոսությունը՝ «Տայոց Եկեղեցու հարաբերությունները Ասորոց Եկեղեցիների հետ հայկական և ասորական աղբյուրների համաձայն»՝ ընդարձակ լրացումներով և

¹ Ե. Տեր-Մինասյան, Բարելոնը և Սուրբ Գիրքը, Տես Ե. Տեր-Մինասյան, Պատմաբանասիրական հետազոտություններ, Երևան, 1971, էջ 9:
² Ե. Տեր-Մինասյան, նշվ. աշխ. էջ 23-24:

փոփոխություններով: Գիրքը լույս է տեսնում Մուրիաս արքեպիսկոպոս Պարգյանի հովանավորությամբ, որը Տեր-Մինասյանի իսկ վկայությամբ բարի վերաբերմունք ուներ իր անձի հանդեպ (Պարգյանը հասնախ էր ոգևորում և կյուրասպես աջակցում երիտասարդ գիտնականին): Ինչպես Երվանդ վարդապետն էր կշռում գրքի ստաբիլությունը, «Նայ-ասորականի» փոփոխությունները հարկապես վերաբերում էին ստաջին երեք գլուխներին՝ Նայոց եկեղեցու սկզբնավորությունը, ասորական ազդեցությունը Նայասարանում մինչև Ջ. դարի սկիզբը, Ջ. դարի եկեղեցական կուսակցություններն ասորական արևելքում և նրանց հարաբերությունները Նայոց եկեղեցու հետ, Նայոց եկեղեցու հարաբերություններն ասորի հակաբիկների հետ: Ներկայումս հրատարակության մեջ չէր բնագրիկն գերմաներեն հրատարակության մեջ եղած ստորերեն բնագրերը, այլ գեպեղել էր միայն թարգմանությունները, որոնք բառացի են: Նա գիտնականին հատուկ բարեխղճությամբ կշռում է, որ իր աշխատությունը շարադրելիս չի օգտվել ասորական վիզյաբանություններից, որոնք ավելի կհարստացնեին այն¹:

Պրոֆ. Լևոն Մելիքսեթ-Քեկը, մեջբերելով ՆՍՄԿ ԳԱ լեզվի ինստիտուտում Երվանդ Տեր-Մինասյանի ծննդյան 80 և գրական-գիտական ու մանկավարժական գործունեության 60 ամյակի առիթով իր ասած խոսքերը՝ գրում է. «Ե. Տեր-Մինասյանը, ձիշտն ասած, **առաջին** ասորագետն է հայ իրականության մեջ և իբրև այդպիսին **առաջին** հետազոտողն է հայ-ասորական կամ որ նույնն է, ասորահայկական փոփոխարարության պարամության»²:

Նայ-ասորական եկեղեցիների հարաբերությունների թեման լիարժեք կերպով լուսարևակած է Երվանդ վարդապետի «Նայոց եկեղեցու յարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ» (1908) մենագրության մեջ, որը հետագայում ավելի մանրամասնորեն ընդարձակվեց հեղինակի «Նեստորականությունը Նայասարանում» (1946) աշխատության միջոցով: Քննադատները Երվանդ վարդապետի աշխատության մեջ հիմնականում առանձնացնում են երեք կարևոր դրույթներ, որոնք կոր լույս են սփռում հայ-ասորական եկեղեցիների հարաբերությունների պարամության վրա: Մտորեն ներկայացնում են վերոհիշյալ դրույթները.

¹ Տես Ե. Տեր-Մինասեանց, նշվ. աշխ., էջ 9:
² Լ. Մելիքսեթ-Քեկ, Երվանդ Տեր-Մինասյանի կյանքն ու գործունեությունը, էջ 167:

ա. Ըստ Տեր-Մինասյանի՝ ասորական եկեղեցին Նայասարանում ազդեցիկ է եղել մինչև Ե. դարի կեսերը: Սակայն Ջ. դարից հետո Նայոց եկեղեցին ինքն է ազդեցություն ունեցել բաժանումների պարճառով թուլացած ասորական եկեղեցու հարվածների վրա՝ նրանց կողմից ճանաչվելով իբրև ուղղափառ և օրինակելի եկեղեցի:

բ. Ջ. դարի կեսերից մինչև Ը. դարի սկիզբը Նայոց եկեղեցին պաշտոնապես հարել է միաբնակության ամենահետևողական թևին՝ հուլիանականությանը:

գ. Նեստորականությունը բազմաթիվ փորձեր է արել Նայասարանում հաստատվելու, սակայն այդ ասպարեզում որևէ լուրջ հաջողություն չի գրանցել՝ բախվելով անհաղթահարելի դժվարությունների³:

«Նայ-ասորական հարաբերություններում» Տեր-Մինասյանի առաջադրած երեք հիմնական դրույթներից ամենալիճելին թերևս բ. կետն է, որի համաձայն՝ Նայոց եկեղեցին Ջ. դարի կեսերից գրեթե մինչև Ը. դարի սկիզբը պաշտոնապես հարել է միաբնակության ամենահետևողական թևին՝ հուլիանականությանը:

Ի դեպ, որոշ բանասերների համոզմամբ Երվանդ վարդապետը սկզբունքորեն լուծում է Նայոց եկեղեցու հուլիանական լինելու հանգամանքը⁴, մի տեսակետ, որը մենք չենք կիսում: Այս դրույթը Երվանդ վարդապետը զարգացնում է պատմական այն վկայության հիման վրա, որ Ներսես Բ. կաթողիկոսի օրոք Սասնո գավառի ասորիները նրան դիմում են Արդիշո երեցին եպիսկոպոս ձեռնադրելու խնդրանքով՝ միևնույն ժամանակ շեշտելով. «զի հասար մեր և ձեր մի է», խնդրում են Նայոց հայրապետին առանձին թղթով տեղեկացնել, թե «հասասար է հասար մեր ընդ հասարոյ ձերում», որպեսզի ասորիները կարողանան «զուցանել այնոցիկ, որք կամին ճանաչել զհաղորդութիւն մեր ընդ ձեզ»: Նամակում ի մասնավորի ասորիները շեշտում են, որ ընդունում են երեք տեղեկության ժողովները, ինչպես նաև կզովում են բոլոր հերձվածողներին՝ Նեստորին, Թեոդորին, Դիոդորին, Բարծունային, Թեոդո-

³ Լ. Տեր-Պետրոսյան, Չայ-ասորական հարաբերությունների մեծագույն հետազոտողը (ծննդյան 100 ամյակի առիթով), Էջմիածին, 1980, № Բ-Գ, էջ 65:
⁴ Ա. Սրապյան, Երվանդ Տեր-Մինասյան (կենսամատենագիտություն), Երևան, 1986, էջ 12-16:
 Պ. Մուրադյան, Երվանդ Տեր-Մինասյան, Նշանավոր ճեմարանականներ, Պրակ Ա, Էջմիածին, 2005, էջ 398:

րևորին, Եվրոխրեանին, Սևերոսին, Պողոս Սամնուսարցուն, Մանիին, Մարկիոնին և Արիստին: Նրանք ավերացնում են. «Եւ որ ընդունի մի յայդ դիմաց և յունանէ, ընդ նմա ո՛չ հաղորդիմք, զի զհրեմք եթէ դուք զայս հասարս ունիք և զայն հերձուածողսն ևզովք և ընդ ևոցա ո՛չ հաղորդիք»: Սևերիոսի անվան հիշատակությունը Երվանդ վարդապետին ենթադրել է Կալիստոսը, որ այդ ասորիները պարտադիր հույնական պիտի լինեին¹: Ընչպես կան հենվելով ասորիների թղթում պատկանված հավատը դավանության վրա, թե «Չարչարեցաւ, խաչեցաւ և մեռաւ վասն մեր, որպէս և կամեցաւ, սարուգապէս և ոչ կարծէաք ոչ գրաս ի նմա. զի մարմինն, որ ի մեզ է ստաս, անապականութիւն էր և փառատոր ի նմանէ միտոթիւն է», եզրակացնում է, որ նրանց հույնական կան լինելու իրողությունը² կասկածից վեր է: Հավատը այս համատար դավանությունը իրավացիորեն հիշեցնում է հույնական վարդապետությունը, ինչպես նկատում է Ե. Տեր-Մինասյանը: Հույնանոսը ևույնպես ուսուցանում էր, որ Քրիստոսի մարմինը ծննդից անապական էր, և որ մարդկային կրթերը ևս կրեց կամովին: Հույնականները ասպականություն ասելով հասկանում էին ոչ թե մարմնի վերջնական քայքայումը բաղադրյալ տարրերի, այլ այն, թե Քրիստոսի կրթերը եղել են կամավոր, թե արհարար: Երվանդ վարդապետը իր աշխատության մեջ թեև սկզբից Հայկկառնացուն չի համարում անապականության վարդապետության հիմնադիր, սակայն նրա կարծիքով հայերի և ասորիների միջև համաձայնությունը կայանում է այն հիմքի վրա, որ «Յույնանոս Հայկկառնացու դասանութիւնը յունական փրկագործութեան ուսման հետևողական զարգացմանն անլի համապատասխան էր»: Ուստի ևս եզրակացնում է. «Հայոց կաթողիկոսի և եպիսկոպոսների համար էլ նոյն դասանութիւնն ինքընարիւնեան հասկանալի և ճշմարիտ պիտի համարուէր, քանի որ նրանց համար հեղինակութիւն էին Աթանասն ու Կիրիլոս Աղեքսանդրացին»³: Բնականաբար այստեղ հարց է առաջանում՝ եթե ասորիների ներկայացրած հավատը դավանությունը մոտ էր ավերասողոթյան և կապաղովկյան դպրոցների աստիճանաբանությունը, ապա ինչո՞ւ է Երվանդ վարդապետը նրանց Հույնանոսի ան-

¹ Ե. Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորոց եկեղեցիների հետ, Եջմիածին, 2009, էջ 79-83:
² Ե. Տեր-Մինասյան, Եջվ. աշխ., էջ 85:
³ Նույն տեղում, էջ 87:

վան հետ կապում՝ փոխանակ նշված դպրոցների ավանդների հետևորդ համարելու: Գերմանիայում կրթություն ստացած ձեռնարանավարտ դոկտոր Մ. Խոստիկյանը «Արարատ» ամսագրում դեռևս 1907թ. տպագրված մի գրախոսականում իր անհամաձայնությունն էր արտահայտել Երվանդ վարդապետի զարգացրած այս դրոյթի վերաբերյալ՝ նկատելով, որ «այդ ժամանակի աստուածաբան գրողները երբեք նրան (իմա՝ Յույնանոս Հայկկառնացուն) չեն յիշել կամ երբեք նորս գրածների կամ հեղինակութեան վրայ չեն յեկնուել իրենց ուղղափառությունը ցոյց տալու, քանակն մեծ փաստ է, որ նորս հայկկառնեան չեն եղել»¹: Մեր կարծիքով հիմնավոր չէ կան Երվանդ Տեր-Մինասյանի այն եզրակացությունը, որ եթե ասորիները ևզովում են Սևերիոսին, ուրեմն Հույնանոսի հետևորդներ են: Ընչ վերաբերում է ասորիների թղթից մեջբերված համատար հավատը դավանությանը, ինչպես արդարացիորեն նկատում է Եզնիկ Ժ. վրդ. Պետրոսյանը (այժմ՝ արքեպիսկոպոս, ծան. հրատ.), հայ-ասորական վերոհիշյալ «թղթակցություններում չեն արտահայտված Հույնանոսի այն սխալները, որոնց համար հետագայում Հայ եկեղեցին նրան դատապարտեց Մանազկերտի ժողովում Ասորիների ևամակներում ներկայացված է Հայ եկեղեցու համար ընդունելի մի դավանանք»²:

Երվանդ վարդապետը ճիշտ է այն հարցում, որ Հայոց եկեղեցին անապականության վարդապետության հետևորդ է: Սակայն այդ վարդապետությունը հույնական անապականության վարդապետությունը չէ, որը մեր եկեղեցու հայրերին հայրերի դարձավ Հայաստանում ապաստանած ասորիների միջոցով, այն Հայոց եկեղեցու Քրիստոսաբանության մաս է կազմել Ե. դարից սկսած³, այնուհետև զարգացել և մշակվել է մասնավորապես Ը. և հետագա դարերում: Հետագայում՝ հույնական վեճերի շնորհիվ, Հայոց եկեղեցին արիվաված է լինում ավելի որոշակի բացարրություններ տալ, թե ինչպես պետք է ընթերցել Քրիստոսի մարմնի անապականությունը՝ փորձելով հավատարիմ մնալ

¹ Մ. Խոստիկյան, Հայաստանեայց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորի եկեղեցիների հետ, «Արարատ», № 12, 1907, էջ 1094-1099:
² Ե. Ժ. վրդ. Պետրոսյան, Հայ եկեղեցու Քրիստոսաբանությունը, Էջմիածին, 1995, էջ 28:
³ Սրբոյ Գորն մերոյ Գրիգորի Լուսաորչի Յաճախապատում ճառք և աղօթք, Վենետիկ, 1954, էջ 25:

այերսանդրյան ուսմունքին, միևնույն ժամանակ հույիսնուսին դասապարտերու միջոցով խոսափել հույիսանականների հետ կույնասալուց:

Տեղին է նկատել, որ աշխատության գերմաներեն հրատարակությունից հետո (1904 թ.) Ե. Տեր-Մինասյանը, չբավարարվելով կապարած հեղափոխությունների արդյունքներով, նախքան աշխատության ընդարձակ հայերեն վերահրատարակությունը, ինչպես նաև դրանից հետո, պարբերաբար անդրադարձել է իր ուսումնասիրության առարկայի հետ առնչվող մի շարք մասնավոր խնդիրների: Դրանցից են «Այսպես կոչված Պարսից ժողովը» (1907), «Մանագիկերպի 726-ի ժողովի վեց ասորի եպիսկոպոսները և Խոսրովիկ թարգմանցի հիշած երկու ասորական վանքերը» (1907), «Բարգեն Կաթողիկոսի ժողովի թվականը և տեղը» (1908)¹, «Կնիթ Նասարոյ» ժողովածուն և Հայոց եկեղեցու դավաճանական դիրքը Զ. և Է. դարերում» (1921-1922) և «Տիմոթեոս Կուզի «Նակաճատութիւն առ սահմանեայսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» (1960) հոդվածները: Նշված աշխատություններից առաջին երեքն ամփոփում են Տեր-Մինասյանի դոկտորական արեւախոսության դրոյթները, «իսկ վերջին երկուսը, ընդհակառակը, հանդիսանում են մեկագրության առանձին դրոյթների հեղափոխական ծավալումն ու հիմնավորումը»²: Պատմ. գիտ. դոկտոր Կ. Յուզբաշյանը Երվանդ Տեր-Մինասյանի գիտական գործունեության մասին արած իր դիտարկման մեջ ճիշտ է նկատում, թե նրա դոկտորական աշխատությունը միաժամանակ մի ծրագիր էր հեղինակի հեղափոխական հեղափոխության համար, «որը նա ձգտում էր իրագործել իր ամբողջ կյանքի ընթացքում: Նրա մի շարք հոդվածների համար ելակետ են ծառայել սույն մեկագրության մեջ շարադրված սկզբունքները»³:

1908 թ. Երվանդ վարդապետի գիտական գործունեության մեջ նշանավորվում է մեկ այլ կարևոր քրիստոնեական հուշարձանի հրատարակությամբ: Խոսքը վերաբերում է Տիմոթեոս Կուզի «Նակաճատութիւն առ սահմանեայսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» հակաքաղկեդոնա-

¹ Այս հոդվածների բովանդակություններին այստեղ մասնավորապես չենք անդրադառնում, քանի որ նրանցում հեղինակի կատարած ճշտումներն ու եզրակացություններն ընդգրկվել են նրա «Հայ-ասորականի» երկրորդ՝ հայերեն հրատարակության մեջ:

² Լ. Տեր-Պետրոսյան, Եջվ. աշխ. էջ 65:

³ Կ. Յուզբաշյան, Երվանդ Տեր-Մինասյանի գիտական ժառանգությունը (ծննդյան 100 ամյակի առիթով), «Պատմաբանասիրական հանդես», 1980, № 1, էջ 91:

կան երկին: Այս գործը, ի դեպ, հունարեն բնագրով չի պահպանվել, գիտությանն առայժմ հայտնի են միայն ասորերեն և հայերեն թարգմանությունները: Գալուստ Կարկավազ Տեր-Մկրտչյանը Տիմոթեոս Կուզի «Նակաճատության» թարգմանության ժամանակաշրջանի մասին գրած իր հոդվածում նկատում է, որ ժամանակին սարվածաբան Արշակ սարկավազ Տեր-Միքելյանի ուշադրությունն է հրավիրել այդ երկի վրա, որը խոսարացել է գրադվել դրա հրատարակությամբ¹, սակայն ուսուցիչ պաշտոնով Շուշիի թեմական դպրոց տեղափոխվելու հանգամանքը թույլ չի տվել նրան իրականացնելու այդ գործը: Ե. Տեր-Մինասյանն իր «Նուշերում» նկատում է, որ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը, Էջմիածնի ձեռագրասեր ժամանակին ծանոթանալով «Նակաճատությանը» և կարևորելով նրա նշանակությունն Ընդհանրական եկեղեցու և Հայոց եկեղեցու դավաճանության գարգացման պարսպարանի աշխատանքի համար, ձեռնամուխ է եղել ձեռագրի արտագրման աշխատանքին: Սակայն հեղափոխումը բազմազարդ լինելու, ինչպես նաև տպագրության համար դրամական միջոցներ չունենալու պատճառով նա հրաժարվում է իրականացնել այդ գործը: Ե. Տեր-Մինասյանն իր ուսուցիչ Կարապետ Ժ. վարդապետ Տեր-Մկրտչյանի հետ միասին ձեռնամուխ է լինում բնագրի պարբերաբար ու հրատարակմանը²: Բնագիրը հրատարակվում է 1908 թ. Մայր Աթոռի տպարանում Սուրբաս արքեպ. Պարզյանցի դրամական օժանդակությամբ:

Տիմոթեոս Կուզի «Նակաճատությունը» պատմական մեծ արժեք էր ներկայացնում Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ Հայոց եկեղեցու որդեգրած դավաճանական դիրքորոշման ուսումնասիրության առուձնով: Նրան կարևոր տեղ է հատկացվել հայ միջնադարյան դավաճանական մտածողության մեջ: Ինչպես Եզնիկ Ժ. վրդ. Պետրոսյանն է նկատել. «Է. դարի սկզբին հայ-վրաց եկեղեցական հարաբերությունների ժամանակ գրված «Պատճառք Դ. ժողովոյն երկարեակացն, Մովսեսի Վրաց ուղղափառ եպիսկոպոսի» գրության մեջ այն դասվել է Քաղկեդոնի ժողովը և Լևոնի արմարը մերժող հինգ կարևոր գրությունների շարքին. «Թ-ուղթ Զենոնի ուղղափառ թագաւորի, որ կոչի Նեւաբիկոն և Թ-ուղթն երանելոյ Անաստասայ թագաւորի, և գիրք Տիմոթեոսի Աղեք-

¹ Գ. Տեր-Մկրտչյան, Տիմոթեոս Կուզի Հակաճատութեան հայ թարգմանութեան ժամանակը և այլն, «Արարատ», 1908, էջ 564-589:

² Ե. Տեր-Մինասյան, Գուշեր..., էջ 71-72:

ասանդրացոյ, և թուղթ Յովհաննու եպիսկոպոսապետի, և թուղթն Պեպրոսի Անպիոբացոյ»¹: Տիմոթեոսի հրատարակությունը, ըստ Ե. Տեր-Մինասյանի, կարևորվում էր նաև հայոց լեզվի համար՝ իբրև հունաբան դպրոցի թարգմանական երկ: Հրատարակիչները բնագրին կցում են նաև ընդարձակ առաջաբան, որտեղ շեշտում են, որ Տիմոթեոսի հայերեն թարգմանությունը որոշ դավանաբանական արտահայտություններ ու բանաձևեր է սրեղծել հայ աստվածաբանական մտածողության մեջ, որոնց հեղուկներն ակնհայտ են հեղուկա շրջանում գրված դավանաբանական բնույթի երկերում: Նրանք ցույց են տալիս, որ «հայոց դավանաբանական գրականության համար դարագրուի կազմող» այս երկը թարգմանվել է այնպիսի ժամանակաշրջանում, երբ հայոց եկեղեցին ներքաշված էր դավանաբանական վեճերի մեջ, սրիպված էր իր դիրքորոշումը հայտնել այս կամ այն դավանական կուսակցության նկատմամբ: Ուստի հրատարակիչները կգրակացնում են, որ «Տակաճատության» թարգմանության թվականը պետք է տեղադրել Զ. դարի կեսերին, երբ 554 թ. հայոց եկեղեցին Դվինի երկրորդ ժողովում վերջնականապես դադարաբերեց քաղկեդոնականությունը:

1908 թ. թևն գիտական իմաստով բեղուն էր Երվանդ Տեր-Մինասյանի գործունեության համար, սակայն այն բնկում մտքրեց նրա հեղուկա ընթացքի մեջ: 1908 թ. «Արարաբ» ամսագրում Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը հաջորդաբար երկու հոդված է հրատարակում հայոց եկեղեցու բարեկարգության վերաբերյալ՝ «Վերանորոգության կարիքը հայոց Եկեղեցու համար» և «հայոց Եկեղեցու վերանորոգության խնդիրը» («Արարաբ», 1908), որոնք աղմուկ են հարուցում նրա անձի և հայացքների շուրջ²: Խոսքը վերաբերում է այն հարցին, թե հայոց եկեղեցին արդյոք կարիք ունի բարեկարգման, որի վերաբերյալ մասնավորապես արդեն առիթներով հրատարակումներով հանդես էին գալիս եկեղեցական և մտավորական գործիչները: Հոդվածում նա այն միտքն է արտահայտում, թե մարդկային մտածողության մեջ լուրջ փոփոխություններ են տեղի ունեցել, որի արդյունքում երևան են եկել եկեղեցու և կրոնի իրավունքը մերժող ևոր տեսություններ: Այս իրավիճակում, ըստ նրա, եկեղեցին և կրոնի ներկայացուցիչներն իրավունք չունեն հայեցողական

¹ Ե. Ժ. վրդ. Պետրոսյան, Հայ Եկեղեցու Բրիտոսարանությունը, Էջմիածին, 1995, էջ 23-24:
² Տես, Լեօ, Իմ պատասխանը, «Հորիզոն», 1910, № 63, Տեսակցութիւնց յետոյ, «Հորիզոն», 1910, № 281, Լոր Լիւթըր եւ իր վկան, «Հորիզոն», 1910, № 292:

դիրք գրավել և սպասել, թե ինչ կլինի, այլ պետք է սթափվեն ու մտածեն, թե ինչ է ակնկալում մարդկությունը կրոնից և եկեղեցուց: Երվանդ Տեր-Մինասյանն իր հոդվածում հռեպորական հարցադրում է անում, արդյոք եկեղեցին պե՛տք է մնա իր ներկա դրությամբ, թե՞ պետք է ևորովի ներկայանա աշխարհին ու մարդկությանը: Նա իր հոդվածներում առաջարկում է մի շարք բարեփոխություններ իրականացնել հայ Առաքելական եկեղեցում, մասնավորապես եկեղեցական դավանանքի, պաշտամունքի և վարչական կազմակերպության բնագավառներում: Նրա հիմնական մտքընդմէջն այն է, որ եկեղեցին երբևէ չի կապվել որևէ կոնկրետ պատմական ժամանակաշրջանի հետ, այլ միշտ ընդառաջ գնալով ժամանակի մտավոր հոսանքներին՝ վերցրել է նրանցից լավագույնը՝ հարմարեցնելով այն իր աշխարհայացքին: Երվանդ վարդապետն իր տեսակետը հիմնավորում է հարկապես քրիստոնեության և ևորպիսի կազմակերպության փոփոխության օրինակով՝ եկեղեցական իշխանությանն առաջարկելով քրիստոնեական ուսմունքը՝ հասարակությանը ներկայացնել արդի աշխարհայացքի և ևորագույն փոփոխության նվաճումների հիման վրա: Պաշտամունքի վերաբերյալ էլ առաջարկ է անում փոխել ծեսի լեզուն, գրաբարի փոխարեն կիրառության մեջ դնել բոլորի համար հասկանալի աշխարհաբարը, որոշակի կրճատումներ կատարել ժամերգությունների մեջ, դրանք մաքրել ավելորդ տարրերից և ճոխացնել համապատասխան գեղեցիկ կրթնողությամբ, «որպեսզի ևորից դեպի ինքը գրաւի հասարակայնեւրին՝ կրօնական սրբագան յոյզեր ու գգացմունքներ առաջացնելով նրանց մեջ»³: Նա շեշտում է նաև քարոզի կարևորությունը քրիստոնեայի կենցաղում՝ առաջարկելով վերջինիս ավելի մեծ տեղ հարկացնել պաշտամունքային կյանքում: «Պէտք է եկեղեցում յաճախանայ քարոզը, կենդանի խօսքը և վերացունեն անհասկանալի և աննպատակ ընթերցումները»³, գրում է Երվանդ վարդապետը: Նա բարեփոխությունների շարքում էական է համարում նաև կուսակրոնության խնդիրը: Ըստ նրա՝ անհրաժեշտ է վարչական կազմակերպության մեջ կուսակրոնությունը վերացնել, քանզի այն կրոնական հակում ունեցող կրթյալ աշխարհականներին թույլ չի

¹ Տես Ե. վրդ. Տեր-Մինասյան, Վերանորոգութեան կարիքը հայոց եկեղեցու համար, «Արարատ», 1908, էջ 466-468, 478-482:
² Նույն տեղում, էջ 483:
³ Նույն տեղում:

պայիս գործուն մասնակցություն ունեւայ ազգային-եկեղեցական կյանքին և խթանել վերջինիս առաջընթացն ու բարգավաճումը¹:

Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանի հողմածների շուրջ աղմուկի բորբոքումը հիմնականում պայմանավորված էր քրիստոնեական եկեղեցու դավանանքի վերաբերյալ արտահայտած նրա արմատական տեսակետներով²: Նա մասնավորապես առաջարկում էր սնանկ քրիստոնեական նոր դավանակր. քանի որ ներկա դավանանքը արտահայտում է Ե. դարի եկեղեցու համոզումը: Սա, իհարկե, կասկածի տակ էր դնում քրիստոնեական հայրնությունը՝ Սուրբ Գրքի հեղինակությունը, եկեղեցու ավանդությունը: Այստեղ նա կրում է գերմանական լիբերալ-աստվածաբանական դպրոցի վառ ներկայացուցիչ՝ իր ուսուցչապետ Ադոլֆ Հառնակի ազդեցությունը: Հառնակը եկեղեցական դավանանքը դիտում էր քրիստոնեության հելլենականացման արդյունք, որից նրա կարծիքով պետք էր ազատագրել Քրիստոսի քարոզը³: Հառնակն իր արմատականության պատճառով ընդունված չէր նույնիսկ բողոքական շրջանակներում, էլ ուր մնաց որ Երվանդ վարդապետի «հավատն հանգանակը» վերացնելու կոչն ընդդիմության չարժանանար Հայոց եկեղեցուն, որը հետոց սևաբի հայրնի էր իր դավանանքի պահպանողականությանը, ավանդության հանդեպ խստապահանջ վերաբերմունքով:

Թեև սրեղծված մթնոլորտը Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանի համար հոգեբանորեն ձնշող էր, այնուամենայնիվ նա շարունակում է իր արդյունավետ գործունեությունը Մայր Աթոռում. փայտանի կառավարչի գործին զուգահեռ նա Գևորգյան ձեռնարկում կենտրոնանում է մասնավորապես ուսուցչության վրա: 1909 թ. Երվանդ վարդապետի եկեղեցագիտական գործունեության մեջ հրատարակությունների առումով նա բեղմնավոր էր: Նա Գևորգյան ձեռնարանի սաների համար լույս է ընծայում մեկ այլ դասագիրք: Խոսքը վերաբերում է Երվանդ վարդապետի «Կրօնների պատմություն» աշխատությանը: Դասագրքի սրեղծման համար, ինչպես մյուսների պարագայում նշեցինք, հիմք էր հանդիսացել համանուն առարկայի դասավանդումը: Գիրքը տպագրվում էր Գևորգյան ձեռնարանի մանկավարժական խորհրդի



Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանը և Կովիտա վարդապետը
(Երևանի վարդապետների ժողովի անդամները)

¹ Տես Նույն տեղում, էջ 484-485:

² Տես Նույն տեղում էջ 478-482:

³ Տես M. Rumscheidt, ed. *Introduction to Adolf von Harnack: Liberal Theology at Its Height*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 110:



Երվանդ Տեր-Մինասյանը (կենտրոնում), ակադ. Ա. Ս. Դարիբյանը (ձախ կողմում) և Մ. Ա. Գևորգյանը (աջ կողմում)



Երվանդ Տեր-Մինասյանը գրադարանում աշխատելիս

որոշմամբ. Մեղփինյան կրակի հաշվին: Մյուս դասագրքերի նման «Կրօնների պատմություն» առաջաբանում ևս նա նշում է, որ ներկայացվող կյուրը հիմնականում քաղվածք է վերջին շրջանի մասնագիտական ուսումնասիրությունների՝ համայնության արժանացած եզրակացություններից¹: Գիրքը քաղկացած է 433 էջից, ունի նաև անվանացանկ: Բովանդակությունն սկսվում է կրոնի սկզբնավորության մասին եղած տեսությունների քննարկմամբ, ապա ներկայացվում են եգիպտական, ասորաբաբելական, իրանական, հունահռոմեական կրոնները, այնուհետև անդրադարձ է կատարվում ազգային և համաշխարհային կրոնների ծագման և զարգացման պատմությանը, նրանց դասակարգման և նախնական սկզբունքներին: Նեղիևակը դասագրքի առաջաբանում ներկայացնում է այն գրականության ցանկը, որը հիմք է հանդիսացել գրքի սրեղծման համար: Աղբյուրները թվով տասնչորսն են. դա մեզ հուշում է, որ հայր Երվանդի կատարած աշխատանքը լիովին համապատասխանում է դասագրքի սրեղծման չափորոշիչներին. այն կարող էր նաև հեղազոտություն համարվել, քանի որ հեղինակը, համեմատելով զոյություն ունեցող տեսակետները, նախապատվությունը տալիս է մեկին կամ մյուսին՝ իր մեկնարկությամբ հասնելով: Նեղիևակը գրքի վրա աշխատել էր մտաւորապես երկու տարի: Դասագրքի առաջաբանում Երվանդ վարդապետը նշում է, որ Կրոնների պատմությունն առարկան դասավանդելով «տեսանք, որ պակասում է մի այնպիսի գիրք, թե՛ հայերեն և թե՛ ռուսերեն լեզուներով, որի մէջ ամփոփուած լինեն արդի գիտական ուսումնասիրութեան եզրակացութիւնները»²: Այն իրողությունը, որ նույնիսկ ռուսերենով նման դասագիրք չկար, մի խոստովանություն է, որ Նայոց եկեղեցու մտաւորական սպասավորների ակիտնջ և նախանձախնդիր ջանքերի շնորհիվ մեր հոգևոր-կրթական հասարակություններն իրենց գիտական մակարդակով քսաներորդ դարասկզբին հասնելու են գերազանցել Ռուս Ուղղափառ եկեղեցու հոգևոր կրթօջախներին: Նրաւի, եթե կրոնական առարկաների դասավանդման փոխյալ ժամանակի որակը և ուսուցիչների պատրաստվածությունը համեմատելք Ռուս Ուղղափառ եկեղեցու կրթօջախների համապատասխան ցուցանիշների հետ, ապա կրեաններ, որ

¹ Ե. Տեր-Մինասեանց, Կրօնների պատմութիւն, Էջմիածին, 1909, էջ 3-4:

² Ե. Տեր-Մինասեանց, նշվ. աշխ., էջ 9:

նությանը չհուշընդորակ գրքի լույսընծայումը, այս հանգամանքը վկայում է, որ Երվանդ վարդապետի գործունեության համար մթնոլորտը նպաստավոր էր: Դրանից բացի՝ շատ մտավորական հոգևորականներ բազմակերում էին նրա եռանդը, ինչպես, օրինակ, ժամանակի նշանավոր մտավորական Մադաթիա արքեպ. Օրմանյանը, Մտրիաս արքեպ. Դարգյանը, որի անձնական հոգածությանը է փոխադրվել Երվանդի երկասիրությունների մի մասը: Ահա թե Մադաթիա արքեպ. Օրմանյանը 1905 թ. հուլիսի 4-ին Ե. Տեր-Մինասյանին գրած նամակում ինչպիսի գովասանական խոսքեր է շտայլում՝ խրախուսելով նրան նույն ոգով շարունակել իր գործը. «Սրացայ վերջերս յղումս «Կրօնների պատմություն» և «Յիսուսի կեանքը» երկասիրությունները: Նիտերը ասելի ընդհանուր են, և ոչ յարույ ազգային, ինչպես նախընթաց աշխատությունները: Ինձի կմնայ զարմանօք և խնդությանը դիպել աշխատասիրությունը և բնդմնատրոնական առաքությունը և պեսայիությունը, շնորհատրել և բարենմադթել րոկուն առողջություն և նորանոր արգասեսց համար կարողություն: Եթե միս ընկերներդ այ թեզի հեղեղին, Էջմիածնի միաբանության նշանատր ժամանակամիջոցը կկազմիք անշուշտ»¹:

Չիշված հրատարակությանը հաջորդում է մեկ այլ կոթողային նշանակության բնագրի լույսընծայումը, որը հայրաբանական գրականության համար մեծ կարևորություն է ներկայացնում: Խոսքը վերաբերում է Բ. դարի նշանավոր քրիստոնյա մտածող Լիոնի եպիսկոպոս Իրինեոսի «Ընդդեմ հերձուածոց» աշխատության չորրորդ և հինգերորդ գրքերին: Նշված երկն սրեղծվել էր գեոսոփիլաների դեմ եկեղեցու պաշարի արդյունքում և եկեղեցական դավանանքի զարգացման պատմության ուսումնասիրության համար կարևոր վավերագիր է: Ի տարբերություն իր ժամանակների շատ ջատագովների, որոնք ակտեսում էին ավանդույթը, Իրինեոսը հիմնվում է բացառապես քրիստոնեական ավանդության վրա: Իրինեոսը սրեղծագործել է հունարեն, սակայն նրա գործերից ամբողջությանը պահպանվել են երկուսը՝ լատիներեն և հայերեն թարգմանությանը: «Ընդդեմ հերձուածոցը» բաղկացած է հինգ գլուխներից, որոնք ամբողջությանը պահպանվել են լատիներեն թարգմանությանը: Նայերեն թարգմանությանը պահպանվել են միայն չոր-

¹ Վաերագրեր..., Գիրք ԺԵ, էջ 486:

րորդ և հինգերորդ գրքերը: Ե. Տեր-Մինասյանի և Կարապետ Ժ. վրդ. Տեր-Մկրտչյանի աշխատասիրությանը հայերեն հրատարակությունը Երվանդ վարդապետի գերմաներեն թարգմանության հետ կազմում է 272 էջ: Երվանդ վարդապետի առաջարկով Իրինեոսի «Ընդդեմ հերձուածոց» իր ուսուցչապետ Ա. Նառնակի և գերմանացի հրատարակիչ Վերիիսի հավանությանը 1909 թ. հրատարակվում է Էջմիածնի տպարանում, սպա փոխադրված մամուլներն ուղարկվում են Լայպցիգ, որտեղ 1910 թ. հրատարակվում են *Texte und Untersuchungen* ժողովածուում: Սա բարձր մակարդակի համագործակցություն էր հայ մտավորական հոգևորականների և Գերմանիայի հայրենի գիտնականների, ինչպես նաև հրատարակիչների միջև¹, որն արժանի է մասնավոր ուսումնասիրության:

Թեպետև գիտնական վարդապետը մեծ ոգևորությանը Մայր Աթոռում շարունակում էր մտավոր գործունեությանը գրադվել, սակայն մինևնույն ժամանակ խորհում էր հոգևոր ասպարեզից հեռանալու մասին: Բանն այն էր, որ Երվանդ վարդապետի՝ եկեղեցու բարեկարգման վերաբերյալ գրած հողվածների արդյունքում նրա հանդեպ որոշ եկեղեցական և մտավորական շրջանակներում կասկածամիտ վերաբերմունք էր ձևավորվել: Գրեթե երկու տարի շարունակ մամուլի էջերում շրջանատվում էին Եկեղեցու բարեկարգության վերաբերյալ նրա առաջադրած գաղափարները: Բնևնատարության կողմին հնչում էին նաև կողմ կարծիքներ, սակայն ոչ մասնագիտական շրջանակներից: Այնպես որ բանավեճի մասնակիցներից ոչ որի չհաջողվեց Երվանդ վարդապետի արքայապարած գաղափարները համոզիչ կերպով հիմնավորել, մասնավորապես եկեղեցու դավանանքը վերակազմելու արմատական րեաակների առևնչությանը²: Մթնոլորտը հոգևրանորեն ճնշող էր երիտասարդ վարդապետի համար: Սակայն եկեղեցական բարձրագույն իշխանության կողմից մինևնույն ժամանակ քայլեր էին ձեռնարկվում նրան հոգևոր ասպարեզում պահելու համար³: Երկրորդ կարծիք չկար Երվանդ վարդապետի մտավոր պատրաստվածության վերա-

¹ Ե. Տեր-Մինասյան, Գուշեր..., էջ 68:

² Տես, Գ. վրդ. Սարոյեան, Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանի եկեղեցագիտական գործունեությունը (1892-1910) և Լիբերալ-բողոքական դպրոցի հետ ունեցած առնչությունները, Էջմիածն, 2011:

³ Ե. Տեր-Մինասյան, Գուշեր..., էջ 80:

բերյալ, պարզապես նրա արքայապետը որոշ գաղափարներ հակա-
սում էին քրիստոնեական եկեղեցու սրբազան ամբաստանության ոգուն:

1910 թվականի փետրվարի 9-ին Երվանդ Տեր-Մինասյանը Մար-
թոսու Բ. կաթողիկոսին դիմում է ներկայացնում՝ իրեն ազատելու Էջ-
միածնի միաբանությունից և դասելու Տայոց եկեղեցու աշխարհիկ
հավատացյալների շարքը¹: Թեև ևս հեռանում է եկեղեցականի ծառա-
յությունից, սակայն ոչ երբևր եկեղեցուց²:

Այնուհետև Երվանդ Տեր-Մինասյանը գլխավորապես զբաղվել է
մանկավարժական գործունեությամբ փարբեր ուսումնական հասար-
պություններում: 1910/1911-1917 թթ. դասավանդել է Ալեքսանդրապոլի
հայկական Արդության և առևտրական դպրոցներում (9 փարի): 1918-
1919 թթ. Թրիխսիի Տայոց ազգային խորհրդի անդամ և ուսումնական
մասի վարիչ էր (1 փարի): 1919-1920 թթ. Երևանում և Ալեքսանդրապո-
լում պաշտոնավարել է որպես համալսարանների պրոֆեսոր (1 փա-
րի): 1920-1921 Վաղարշապատի Բ. սարգսյանի դպրոցի և մանկավար-
ժական տեխնիկումի ուսուցիչ և վարիչ (1 փարի)³: Այս ընթացքում գոր-
ծուն կերպով թղթակցել է փարբեր թերթերի («Ախուրյան», «Տայրենիքի
ձայն»)՝ իր հայագիտական և աստվածաբանական արժեքավոր աշխա-
տություններով հարստացնելով մամուլի էջերը: 1921 թ.՝ խորհրդային
կարգերի հաստատումից հետո, երբ հիմնվում է Էջմիածնի կուլտուր-

¹ Վաերագրեր Հայ եկեղեցու պատմության, Գիրք Ը, Սատթոս Բ. Իզմիրեան Կաթողիկոս
Ամենայն Հայոց (1908-1910), էջ 655:

² Եկեղեցին թողնելուց հետո Գևորգ Ե. Սուրենյանց Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի թույլտվու-
թյամբ Երվանդ Տեր-Մինասյանը Ալեքսանդրապոլի Սբ. Փրկիչ եկեղեցուն կից կիսամիջնա-
կարգ դպրոցում 1910-1917 թթ. դասավանդել է կրոնական առարկաներ: Նրա հանդեպ եկե-
ղեցու բարձրագույն իշխանության վերաբերմունքը ժամանակի ընթացքում աստիճա-
նաբար փոխվում է դեպի դրականը, որը հնարավորություն է տալիս Երվանդ Տեր-Մինասյա-
նին շարունակելու իր արգասաբեր գործունեությունը Հայ եկեղեցու և ժողովրդի համար: Իր
«Հուշերում» նա այս մասին գրում է. «2-3 տարի անցնելուց հետո հոգևոր բարձրագույն իշ-
խանությունն էլ փոխել էր արդեն իր բացասական դիրքորոշումն իմ նկատմամբ»: Այնու-
հետև Ս. Աստվածածին եկեղեցու հոգաբարձական ընտրությունների ժամանակ 1913/1914
թթ. Երվանդ Տեր-Մինասյանն ընտրվել է հոգաբարձության անդամ և նախագահ և հաս-
տատվել Երևանի թեմակալ Խորեն Մուրադբեկյանի կողմից: Մուրադբեկյանի առաջարկով
նա հետագայում ընտրվել է նաև Հառիճի, ապա Անիի հոգաբարձության անդամ: Ավելի ուշ՝
1941-1945 թթ. Ամենայն Հայոց Հայրապետության Տեղապահ Գևորգ Զ. արքեպիսկոպոս
Չորեքյանը (այնուհետև՝ կաթողիկոս) Երվանդ Տեր-Մինասյանին նույնիսկ առաջարկել է
վերադառնալ հոգևոր ասպարեզ, արտասահմանում ստանձնել որևիցե կարևոր թեմի
առաջնորդի պատասխանատու պաշտոնը: Տես, Ե. Տեր-Մինասյան, Հուշեր իմ կյանքից,
Երևան, 2005, էջ 88-122:

³ ՄԱՍ, Ե. Տեր-Մինասյանի անձնական արխիվ, թղթ. 239. 7, էջ 110:

պատմական ինստիտուտը, Ե. Տեր-Մինասյանը դատում է նրա առա-
ջին բարբոտաբար (2 փարի Էջմիածնում): Նրա անմիջական նախաձեռ-
նությամբ հիմնադրվում է «Բաների Տայասրանի գիտական ինստիտու-
տի» հանդեսը, որի շուրջն են համախմբվում ժամանակի լավագույն
մտավորականները⁴: Նրա հեղինակությամբ հանդեսում լույս են տես-
նում հայագիտական նշանակություն ունեցող հեղինակ հոդվածները՝
«Արրահամ Խոստովանողի «Վկայք Արևելից»-ը և նրա ասորական
սկզբնաբնիկը», «Կ. Տեր-Մկրտչյան, «Կնիք հասարկոյ» և Ն. Տաշյան,
«Ուսումն դասական հայերէն լեզուի» («Բաների Տայասրանի գիտա-
կան ինստիտուտի», 1921-1922): 1930-1931 թթ. ևս նշանակվում է Երևանի
մանկավարժական տեխնիկումի և Գյուղատնտեսական ինստիտուտի
գերմաներենի դասախոս: Մանկավարժական տեխնիկումում Ե. Տեր-
Մինասյանը պաշտոնավարում է միայն մեկ ուսումնական փարի, իսկ
գյուղատնտեսական ինստիտուտում՝ 17 փարի (1930/31-1946/47 թթ.), ո-
րից երկու փարի՝ միայն իրեն գերմաներենի դասախոս, իսկ 15 փարի՝
նորաստեղծ լեզուների ամբիոնի վարիչ և գերմաներենի դասախոս⁵:
1943 թ. Երվանդ Տեր-Մինասյանը մի շարք արժեքավոր հայագիտական
հոդվածներ է հրատարակում՝ «Եղիշն Վարդապետի «Վարդանանց
պատմության» նորագույն քննադատը», «Մոյխես Խորենացու քաղկե-
դոնական լինելու առասպելի շուրջ» («Известия арм. фил.науч. АН
СССР», 1943): 1943-1944 թթ. առանց պաշտպանության Ե. Տեր-Մինաս-
յանին տրվում է բանասիրական գիտությունների դոկտորի աստիճան⁶:
1946 թ. լույս է տեսնում նրա «Ոսկեդարի հայ գրականությունը» գրքույ-
կը, որը սխալ է ընկալվում կոմունիստական գաղափարախոսների
կողմից: Ե. Տեր-Մինասյանին մեղադրում են անցյալը իդեալականաց-
նելու մեջ⁷, որը բնականաբար պետք է համարել փրոտո ռեժիմի արդ-
յունը: 1943/44-1947/48 ուս. փարիներին Ե. Տեր-Մինասյանը Երևանի
պերհամալսարանում պաշտոնավարում է որպես օտար լեզուների
ամբիոնի վարիչ և գերմաներենի պրոֆեսոր: 1948/49-1949/50 թթ. ուս.

¹ Ս. Սրայան, Երվանդ Տեր-Մինասյան (ծննդյան 90 ամյակի առիթով), «Պատմաբանասիրա-
կան հանդես», 1969, № 4, էջ 189-196:

² ՄԱՍ, Ե. Տեր-Մինասյանի անձնական արխիվ, թղթ. 239. 7, էջ 110:

³ Կ. Յուզբաշյան, Երվանդ Տեր-Մինասյանի գիտական ժառանգությունը (ծննդյան 100 ամյա-
կի առիթով), «Պատմաբանասիրական հանդես», 1980, № 1, էջ 89:

⁴ Ե. Տեր-Մինասյան, Հուշեր..., էջ 116-121:

փարիսերին ևս չարարաստիկ «Մակեդարի հայ գրականությունը» գեկուցման պարմատով չէր աշխատում: 1950-51 թթ. ուս. փարվանից ևս կարողանում է վերականգնել իր դասախոսական իրավունքները և 1959-60 թթ. ուս. փարվա վերջը կես դրոյթով պաշտոնավարել Բրյուսովի անվան օրսար լեզուների ինստիտուտում և պերական համալսարանում: Նրա մանկավարժական գործունեության վերջին փարին եղավ 1963-1964 ուսփարին Բրյուսովի անվան օրսար լեզուների ինստիտուտում: 1964թ. սկսած Ե. Տեր-Մինասյանը թողնում է մանկավարժական աշխատանքը և գիտական գործունեության անցնում ՀՍՄՏ Գիտությունների ակադեմիայի Հր. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտում¹: Երվանդ Տեր-Մինասյանը 1957թ. լույս է բերում «Եղիշեի «Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին» գրքի գրաբար գիտական հրատարակությունը բոլոր ձևազարդում և լեզվական ծանոթագրություններով»: Երվանդ Տեր-Մինասյանը հավասարաչափ գրադիում էր բանասիրության, պարմության, աստրագիտության, վիմագրության, հնագիտության և միջնադարյան հայ գրականության հարցերով: Մեր ասածի վատ ապացույց են նրա հրատարակած բազմաբովանդակ գիտական հոդվածները, որոնցից մասնավորապես կարելի է առանձնացնել հեյրլյակները՝ «Նաթիմա վանքի արձանագրությունները», «Էջմիածին» ամսագիր, 1958, № 1 և 12, «Ամբերդի շրջանի հնություններն ու արձանագրությունները», «Էջմիածին» ամսագիր, 1960, № 5, «Վերջին անգամ Ն. Ակիկյանն ու Եղիշեի «Վարդանանց պարմությունը» (առանձնատիրիպ), «Բաները Մարենադարանի», 1960, № 5, «Տիմոթեոս Կուզի «Նախաճառն առ սահմանակալս ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» երկի թարգմանության ժամանակը» (առանձնատիրիպ), «Բաները Մարենադարանի», 1960, № 5, «Վեղերոյ դարի Հայոց եկեղեցու և Հայոց հին գրականության պարմության մի բանի հանգուցային հարցերի մասին», «Էջմիածին» ամսագիր, 1962, № 5-6, «Զգան» գրքի հեղինակի հարցը», «Պարմարևասիրական Հանդես», 1964, № 1, «Հայոց գրերի գյուրի ժամանակը և այլ հարակից հարցեր», «Բաները Մարենադարանի», 1964, № 7, «Բյուզանդական կայսրության սահմանակից երկրամասի վրա Հագկերը Բ-ի արշավանքների մասին», «Բաները Մարենադարանի», 1964,

¹ Երվանդ տեղում, էջ 109:

№ 7, «Մարոյ Մաշտոց, «Температурная энциклопедия», 1968, «Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պարմությունից», 1968, «Եղեհայի ժամանակագրությունը (Chronicon Edessenum)», «Պարմարևասիրական հանդես», 1969, № 4, «Հայոց գրականության սկզբնավորությունն ու զարգացումը», «Պարմարևասիրական հանդես», 1970, № 2, «Եղիշեի, Վարդանի և Հայոց պատերազմի մասին (աշխարհաբար թարգմանություն, ներածություն և ծանոթագրություններ, Լորրոդ հրատ.), 1971:

Ե. Տեր-Մինասյանը թարգմանական և խմբագրական լուրջ աշխատանք է ծավալել ՀՍՄՏ պերտարում և կուսերարում (համապարասխանարար 47 անուն գիրք փարեր լեզուներով և ավելի քան 15 աշխատանք): Նա թարգմանել է մարթիզ-լեհիհիզմի դասականների շարգործեր, որոնք ինքն էլ խմբագրել է կամ մեկ առ մեկ համեմատել գերմաներեն բնագրերի հեյր: Թարգմանական երկերի բնույթը, իհարկե, պայմանավորված էր ժամանակաշրջանի փիրոդ գաղափարախոսությամբ: Հայագիտությունը մեծապես կշահեր, եթե Ե. Տեր-Մինասյանին թույլարվեր թարգմանել նաև գերմանական իդեալիստական դարոցի մարածողներին: Նրա գիտական պարրաստվածությունը լիարժեքներ կրավարարեր նման ծրագիր իրագործելու համար: Նա ծավալում աշխատանք է փարել նաև բատարանների կազմման և խմբագրման ոյրարում (նրա աշխատանքների ընդհանուր թիվը կազմում է 135 անուն գիրք)¹:

Գիտական հասարակությունը բարձր գնահատանքով է արտահայտվել Երվանդ Տեր-Մինասյանի գիտական և մանկավարժական գործունեության մասին և բազմիցս շնորհակարարեր ուղղել նրան, ավելին՝ հանդիսավոր կերպով կշել է նրա ծննդյան 80 և 90-ամյա, ինչպես նաև գիտական և մանկավարժական գործունեության 60 և 70-ամյա հոբելյանները²:

¹ ՍՄՍ, Ե. Տեր-Մինասյանի անձնական արխիվ, թրք. 239. 7, էջ 110:

² Տես Ա. Ն. Սրայան «Երվանդ Տեր-Մինասյան, կենսամատենագիտություն», Երևան, 1986, Ա. Գրիգորյան, «Ամիտը գիտնականը», (ծննդյան 80 ամյակի առթիվ), «Գրական բերք», 1959, № 51, 18 դեկտեմբերի, (խմբագրական), «Աշխատանքը սեր ու հարգանք է բերում», (ծննդյան 80 ամյակի առթիվ), «Երևան», 1959, № 253, 23 դեկտեմբերի, (խմբագրական), «Чествование ученого (ծննդյան 80 ամյակի առթիվ)», «Коммунист», 1959, № 303, 25 դեկտեմբերի, Շ. Հարությունյան, «Պատմագիտության զարգացումը Սովետական Հայաստանում (1920-1963 թթ.), Ուրվագծեր», Երևան, 1967, էջ 10, 200, 204, Ա. Սրայան, «Երվանդ

Նայկական ՍՍՀ գերագույն խորհրդի նախագահությունը 1964 թվականին նրան շնորհել է «Նայկական ՍՍՀ գիտությունների վաստակավոր գործիչ» կոչումը: ՆՍՍՀ լուսավորության նախարարությունը ժողովրդական կրթության բնագավառում կատարած բեղմնավոր աշխատանքի համար 1968 թվականին նրան պարգևատրել է «Խաչատուր Աբովյան» շքանշանով: Երվանդ Տեր-Մինասյանը «գիտական երկարամյա բարեխիղճ և անբասիր աշխատանքի համար» արժանացել է նաև ՆՍՍՀ Գիտությունների Ակադեմիայի և Լուսավորության, բարձրագույն դպրոցի ու գիտական հաստատությունների աշխատողների արհմիության հանրապետական կոմիտեի նախագահության պարվոզրերի, Մարենադարանը նրան շնորհել է «Մեսրոպ Մաշտոց» շքանշան: Նա արացել է նաև կառավարական պարգևներ. Նայրենական Մեծ պարերազմի ավարդի կապակցությամբ՝ «За доблестной работы» շքանշան և «Լենին» հուշամեդալ՝ ծննդյան 100 ամյակի կապակցությամբ և վերջապես ծննդյան 90 ամյակի և գիտական ու մանկավարժական գործունեության 70 ամյակի կապակցությամբ ՍՍՄՄ կառավարությունը Երվանդ Տեր-Մինասյանին շնորհել է «Աշխատանքային կարմիր դրոշ»-ի բարձր շքանշանը¹:

Երվանդ Տեր-Մինասյանի վաստակը գնահատվել է որպես խոշոր ավանդ մեր մշակույթի պատմության գանձարանում: Նա իր մահկանացուն կնքել է 1974 թ. հուլիսի 12-ին:

Տ. Գևորգ վրդ. Սարգսյան



Ա. ԱՏՈՒ ԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ

Տեր-Մինասյան» (ծննդյան 90 ամյակի առթիվ), «Պատմաբանասիրական հանդես», 1969, № 4, էջ 189-196:

¹ ՍԱՄ, Ե. Տեր-Մինասյանի անձնական արխիվ, թղթ. 239. 7, էջ 111:

ԱՍՏՈՒԱԾԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆ
ԵՒ ԿՐՕՆՆԵՐԻ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆԸ¹

Արարատի մայր-յուզնիս համարի առաջնորդողում Կ. Վ. նպատակ է դնում պարզաբանել պատմական տեսակետից քրիստոնէութեան իսկութիւնը, նրա էականն ու մնայունը՝ ծանօթացնելով պրոֆ. Հառնակի «Քրիստոնէութեան իսկութիւնը» գրքի հետ, որ շատ անտեղի է մոլեռանդ յարձակումների ենթակայ եղաւ եւ, դեռ մի տարի չլրացած՝ արդէն 5 հրատարակութիւն է տեսել, մօտ 25000 օրինակ տարածուած է:

Մի այլ կարեւոր վէճ, որ բաւական ժամանակ տեւում է, արժանի է նոյնպէս ոչ պակաս ուշադրութեան, մանաւանդ որ վերեւ յիշուած խնդրի հետ սերտ կապ ունի, Կ. Վ.-ի դրած խնդիրը մի այլ կողմից պարզաբանում է եւ նոյն պրոֆ. Հառնակի մի ուրիշ նորագոյն գրուածքի նիւթ է դարձել: Դա իսկապէս մի կենսական խնդիր է աստուածաբանութեան համար. ամեն կողմից վաղուց ի վեր լսելի են ձայներ, նշանաւոր գիտնականներ անգամ (Պաուլ Պէլագորդէ) գոչել են եւ գոչում են. «Աստուածաբանական ֆակուլտետն այնպէս ինչպէս որ նա այժմ կայ, իրաւունք չունի միւսների կողքին գոյութիւն ունենալու. նրա շրջանը խիստ սահմանափակ է, նա կամ պէտք է փլիխոփայական ֆակուլտետի միանայ, կամ՝ ընդհանուր կրօնների պատմութեան ֆակուլտետ դառնայ (Allgemeine Religionsgeschichtliche Facultät), որի մէջ բուդդայականութիւնը, մահմեդականութիւնը եւ այլ կրօններ նոյնչափ ուսումնասիրութեան նիւթ պիտի լինեն, նոյնչափ դասախօսուին, որչափ քրիստոնէականը»: Աւելի չափաւորները պահանջում են միայն մի կամ մի քանի ամբիոն աստուածաբանական ֆակուլտետում յատկացնել ընդհանուր կրօնների պատմութեան: Յայտնի է, որ այս շարժումները պատճառ դարձան Հոլ-

լանդիայում աստուածաբանական ֆակուլտետների վերացնելուն. այլ երկիրներում, օրինակ Ֆրանսիայում, սպաւոււմ է նոյնը, որից երեւում է որ խնդիրը լուրջ կերպարանք է ստանում:

Այս խնդրի մասին պրոֆ. Հառնակ մի ճառ խօսեց օգոստոսի 3-ին Բերլինի համալսարանում, իրրեւ համալսարանի այժմեան տեսուչը¹, որ 5 օրուայ մէջ արդէն տպագրուած հազարաւոր օրինակներով տարածոււմ էր. ճառի վերնագիրն է. «Աստուածաբանական ֆակուլտետների նպատակը եւ ընդհանուր կրօնների պատմութիւնը»²:

Հառնակ նախ մէջ է բերում համառօտ կերպով հակառակորդների 3 Հիմքերը. ա. կրօնները ներկայացնում են մի սանդուխք, ասում են նոքա, այդ պատճառով անհրաժեշտ է բոլոր աստիճաններն ուսումնասիրել, բոլոր կապակցութիւնները պարզել, այն միջոցներն ըմբռնել, որոնցով ազգերը կրօնը բարձրացնել են ձգտել: Այս տեսակետից կարող է շատ իրաւացի թուալ պահանջը եւ միայն մի կրօնով զբաղուելը մի անիմաստ կրճատումն: Բ. Բոլոր կրօնները կարելի է միմիայն միեւնոյն պատմագիտական եղանակով ուսումնասիրել, որ կամայականօրէն կրճատուելու ենթակայ չէ. ինչպէս որ այդ պատմագիտական եղանակը ոչ մի ժամանակական սահման չէ ճանաչում, այնպէս էլ անցնում է մի ազգակից նիւթից դէպի միւսը, առանց որեւէ ստիպման. նա չի ճանաչում առանձին առանձին անդամներ, այլ միայն կապակցեալ միութիւններ, շղթաներ: Քրիստոնէութիւնն եւս նոյն եղանակով պիտի ուսումնասիրել, ուրեմն կապակցուած միւս կրօնների հետ: Գ. Վերջապէս, հեթանոսների մէջ առաքելութեան գործը կատարելու համար նոյնպէս խիստ կարեւոր, մինչեւ իսկ անհրաժեշտ է բոլոր հեթանոսների կրօնները հիմնովին իմանալ, ուսումնասիրած լինել: - Ահա այն երեք գլխաւոր հիմունքները, որոնց պահանջմամբ այժմեան աստուածաբանական ֆակուլտետները պէտք է վերացնել եւ ընդհանուր կրօնների մի ֆակուլտետ կազմակերպել:

¹ Գերմ. համալսարաններում, ինչպէս յայտնի է, տեսուչը մի տարով է ընտրուում, հերթով, այս կամ այն ֆակուլտետի ուսուցչապետից:

² Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. A. Harnack. Giessen. 1901:

Կաշխատենք այժմ, Հառնակին հետեւելով, շատ անգամ բառացի թարգմանելով, ցոյց տալ յիշեալ երեք առարկութիւններէ սխալ լինելը եւ այն հիմունքները պարզել, որոնց համաձայն աստուածաբանական Ֆակուլտետը պիտի կազմակերպած լինի այնպէս, ինչպէս ներկայումս:

Ամէնից առաջ պէտք է ի նկատի ունենալ, որ որեւէ ազգի կրօնի ուսումնասիրութիւնը ամենամեծ դժուարութեամբ կարելի է, մինչեւ իսկ անհնար է, բաժանել նորա պատմութիւնից, որի մէջ մտնում են լեզուէն, գրականութիւնը, ընկերական եւ քաղաքական դրութիւնը:

Միայն կրօնը իբրեւ մի առանձին ամբողջութիւն ուսումնասիրելը կլինէր մի այնպիսի պարզամտութիւն, ինչպէս օրինակ ամբողջ բոյսի փոխարէն, նորա արմատը կամ կատարը միայն ուսումնասիրել: Ի՞նչպէս կարելի է օրինակ մի ազգի կրօնը առանց նրա լեզուին ուսումնասիրել. չէ՞ որ մասամբ լեզուէն է կրօն ստեղծում, եւ լեզուի պատմութեան մէջ է արտացոլում կրօնի պատմութիւնը: Ոչ ոք չէ կարող ուրանալ, որ մի ազգի քաղաքական դրութիւնը նրա կրօնական գաղափարների եւ ծէսերի կազմակերպութեան համար վճռական նշանակութիւն է ունենում: Պէտք է ուրեմն աստուածաբանական Ֆակուլտետը զբաղուէ՞ ընդարձակօրէն լեզուաբանութեամբ եւ պատմութեամբ, ուրիշ խօսքով այն, ինչ որ փիլիսոփայական Ֆակուլտետի գործն է, պէտք է այն աստուածաբանութիւնը կատարէ, եւ վերջապէս մի՞թէ այն ժամանակ աստուածաբանական Ֆակուլտետը խիստ ընդարձակ չէր լինի: Իսկ եթէ այդտեղ միայն կրօնների պատմութեամբ, առանց լեզուի եւ պատմութեան, զբաղուել է առաջարկուում - դա ոչ թէ գիտութիւն կղառնայ, այլ անօգուտ ղիլետատանութիւն: Առանց այն էլ աստուածաբանութեան սահմանը բաւական ընդարձակ է եւ, եթէ աւելի ընդարձակուի, նա չպիտի կարողանայ այլ եւս իւր պարտաւորութիւնները հեշտութեամբ ու լաւ կատարել, այն ինչ այժմ յոյն եւ եբրայական լեզուաբանութեան հետ սերտ կապուած, այլ կրօնների յարաբերութիւնը քրիստոնէութեան հետ պարզելով այնքան, ինչքան կարելոր է, եւ կրօնական ու պատմական հետախուզութիւնը միաւորած պահելով՝ նա ոչ մի պատմական գիտութիւնից յետ չէ մնում: Ընդհակառակը, վստահօրէն

պնդել կարելի է, որ նա իւր սահմանում իրեն ազգակից գիտական ղիպցիպլինների համար օրինակելի գործեր է կատարել:

Ուսումնասիրութեան պատմական եղանակի կամայական կրճատման, միայն մի կրօնով զբաղուելու մասին խօսք լինել չէ կարող. որովհետեւ այս այն կրօնն է, որի սեպհականութիւնը ս. Գիրքն է, որի պատմութիւնը անընդհատ 3000 տարի է բովանդակում իւր մէջ, որը այսօր եւս իբրեւ կենդանի կրօն ուսումնասիրուել կարող է: Նա այնպէս է գերազանցում այս բոլորով բոլոր մնացած նման երեւոյթներից, որ մարդ համարձակ ասել կարող է. ով այս կրօնը չէ ճանաչում, նա ոչ մի կրօնի ծանօթ չէ, իսկ ով այս կրօնը իւր պատմութեամբ Հանդերձ գիտէ, գիտէ բոլոր կրօնների պատմութիւնը: Ամէնից առաջ նրան է պատկանում ս. Գիրքը - այդ Հին դարերի, Միջին դարի եւ դեռ այսօրուայ, թէեւ ոչ հրապարակի վրայ, ինչպէս առաջ, գիրքը: Ի՞նչ են Հոմերոսը, Վեդաները եւ Ղուերանը ս. Գրքի հետ համեմատած, որի բովանդակութիւնը անհատներէ է, որից իւրաքանչիւր դար իրեն կարելոր մի նոր կողմ է գտել եւ որ այսօր դեռ այնքան նոր է, որքան հազարաւոր տարիներ առաջ:

3000 տարուայ պատմութիւն է այստեղ թագնուած. ի հարկէ թուերն ըստ ինքեան շատ բան չեն նշանակում. Եզիպտոսը, Հնդկաստանը եւ Չինաստանը կարող են աւելի երկար ժամանակից խօսել. տարբերութիւնն այն է, որ այստեղ կրօնի պատմութիւնը մի եւ նոյն ժամանակ ամբողջ պատմութիւնն է ներկայացնում: Հին Կտակարանի կրօնը սկիզբ է առնում իբրեւ մի միամիտ ազգային կուլտ եւ աստիճանաբար զարգանալով Սաղմոսերգուի կրօնը դառնում: Ով որ այս զարգացումը հետախուզելով, քրքրելով, խորը մտածելով եւ իսկապէս պատկերացնելով ուսումնասիրել է, նա այլ եւս կարիք չունի այլեւայլ կրօններ ուսումնասիրել իմանալու համար, թէ ինչպէս է զարգանում կրօնը, եւ կրօնի պատմութիւնը ինքն ըստ ինքեան պարզ կլինի նորա համար: Այս կրօնի պատմութիւնը կարող է միւսների տեղը բռնել, մինչեւ անգամ աւելին կասենք՝ ո՛չ թէ աստուածաբանը կարիք ունի մի կրօնների պատմաբանի, այլ սա նորան: Հին Կտակարանի կրօնի պատմութիւնը հասկանալի է կացուցանում միւս կրօններին վե-

լարերեալ շատ եւ շատ խնդիրներ, որոնք առանց նորան անլուծելի կմնային: Այս կրօնի պատմութիւնը լեզու է տալիս անցած գնացած հին կրօնների աւերակներին եւ նրանց արձաններին կյանք ներշնչում:

Բայց այս բոլորը դեռ միայն նախապատմութիւնն է. նոր Հանդէս են գալիս Նոր Կտակարանն ու քրիստոնէութիւնը: Սա կրօնի պատմութեան երկրորդ աստիճանն է, որի վրայ բոլոր հին երեւոյթները զարմանալի կերպով կրկնուում են: Վերցրէք օրինակի համար արեւմտեան կաթողիկոսութիւնը միջնադարի հետ միասին եւ քննեցէք ուշադրութեամբ. դուք կգտնէք, որ ոչ մի կրօնական վարդապետութիւն, ոչ մի ծէս չկայ պատմութեան մէջ, որ այնտեղ իրեն զուգահեռականը չգտնէ. ոչ մի կրօնական տրամադրութիւն, սկսած խոնարհագոյն եւ քնքրագոյն անձնուիրութիւնից դէպի սրբութիւնը՝ մինչեւ իշխանասիրական ծայրագոյն տենչը, որ այնտեղ իւր ներկայացուցիչը, այո՛, մինչեւ իսկ պատուէրներն ու օրէնքները չունենայ: Ամբողջ կրօնի պատմութիւնը իւր երեւոյթների հետեւականութեամբ կրկնուել է եւ ձեւաւորուել կաթողիկոսութեան մէջ: Ով որ ուզում է, սակայն, իմանալ թէ ինչ կապակցութիւններն են մէջ կարող է մտնել կրօնը գիտութեան, տիեզերագիտութեան, բարոյագիտութեան, քաղաքականութեան եւ արդարագատութեան, քաղաքատնտեսութեան հետ, թող ուսումնասիրէ՛ Օրիգինէս, Օգոստինոս, Թոմաս Աքուինացի եւ Շլայերմախէր. աւելի մեծ աստուածաբաններ չի կարելի գտնել: Գրիգորների եւ Իննոկենտինների պատմութիւնը պարզում են կրօնի քաղաքականութեան կապը: Այս բոլորից յետոյ ի՞նչպէս կարող է մի եկեղեցական պատմաբանի մտքովն անցնել, թէ մինչեւ անգամ նա ամենամեծ հետաքրքրութիւն էլ ունենայ կրօնի համար՝ Բաբելոն, Հնդկաստան, Չինաստան, կամ նեգրերի եւ պապուասների մօտ գնալ: Եւ որ գլխաւորն է, վերջապէս, այստեղ նա իւր առաջ ու շուրջը տեսնում է կենդանի կրօնը, որից միայն կարելի է ճշմարիտ հաստատուն ըմբռնումն, ճանաչողութիւն ձեռք բերել: Յայտնի է վաղուց «բիօզփի»ից եւ լեզուագիտութիւնն էլ նորերս հաստատեց, որ մարդ միայն կենդանի օրգանիսմը ճիշտ կերպով հասկանալ կարող է: Եթէ քրիստոնէութիւնը համեմատենք էլ

միւս կրօնների հետ, կտեսնենք, որ նա ամենից բարձր է կանգնած եւ քննութեան դէմ բաց ճակատ ցոյց տալ կարող է. ո՛չ նրա համար, որ հետախուզողները քրիստոնեաներն են, այլ որ նրա մէջ են Հանդէս գալիս կրօնական կեանքի ամենահարուստ եւ ամենաբազմազան ձեւերը:

Գնանք մտքով ֆրանսիացի մի գրչի հետ Lourdes, այնտեղի հրաշք փնտրող ջերմեռանդութիւնը գիտելու համար. ապա մտնենք մի աւետարանական պատորի տուն, ուր Լութերի եւ Շլայերմախերի աւանդութիւններն են իշխում. ուսումնասիրենք ուսու ժողովրդի ջերմեռանդութիւնը, ինչպէս այն Տալստոյն է նկարագրում իւր գիւղական պատմութեան ժողովրդի մէջ, եւ նրա կողքին դնենք մի ամբերիկացի Պուրիտան կամ փրկութեան բանակի մի սպայ: Անշուշտ Բուրդայականութիւնն ու Իսլամն էլ ունին նման երեւոյթներ, սակայն այն, ինչ որ մենք մեզ մօտ հաստատ իմանալ կարող ենք, այնտեղ, եւ այն էլ ամենայաջող դէպքում, անհաստատ է: Քրիստոնէութեան շատ բարձրագոյն եւ լաւագոյն ջերմեռանդութեան տիպերը պակասում են այնտեղ, այն ինչ ընդհակառակն ասել չենք կարող: Մինչեւ անգամ կատաղի դերելիչներն ունեցել են բոլոր շրջանների եկեղեցական պատմութեան, մինչեւ իսկ նորի մէջ, իրենց նման երեւոյթը:

Սակայն այն հանգամանքը, որ քրիստոնէութիւնը բոլոր միւս կրօնների տեղը բռնել կարող է եւ ահագին նիւթ տալ ուսումնասիրութեան, դեռ բոլորը չէ: Հէնց միայն նորա համար աստուածաբանական ֆակուլտետները պիտի մնան իբրեւ քրիստոնէութիւն ուսումնասիրող կեդրոններ, որովհետեւ քրիստոնէութիւնը իւր մաքուր ձեւով ոչ թէ մի կրօն է այլ կրօնների կողքին, այլ նա իսկական կրօնն է: Սա կրօնն է, որովհետեւ Յիսուս Քրիստոսը ոչ թէ մի վարդապետ է միւսների մօտ, այլ նա է իսկական վարդապետը, որի անձնաւորութիւնն իսկ կազմում է աստուածաբանական ուսման բովանդակութիւնը, որին իւր աշակերտները Փրկիչ ընդունեցին եւ իրենց նրա շնորհիւ փրկուած, եւ այնպէս քարոզեցին ամենուրեք: Սա մի երեւակայութիւնն է, այլ մի անընդհատ գործող իրականութիւն, ուստի եւ չկայ մարդկութեան համար աւելի նշանաւոր բան, քան այս, եւ շատ իրաւացի բան է այս

կրօնին իւր արժանավայել տեղը տալ գիտութեան միւս ճիւղերի մէջ, որովհետեւ սա է մարդկութեան ամենաթանգագին եւ ամենասուրբ գանձը, որ նրան բնութիւնից բարձրացնում է, իսկական ազատութիւնն ու եղբայրութիւնը հաստատում եւ նրա առաջ մի բարոյական անփոփոխ նպատակ դնում:

Աստուածաբանական ֆակուլտետների նպատակն է այդ բարձրագոյն բարիքը գիտութեան մէջ եւ գիտութեան միջոցներով պահպանել, նրա մաքուր մնալուն հսկել, թիւրիմացութիւնների առաջն առնել եւ նրա պատմական յայտնի ընթացքը պարզ հասկանալի կացուցանել: Դրանով նոքա ընդհանրապէս կրօնով են զբաղուած լինում եւ պէտք է մերժեն երկրի բոլոր կրօններով զբաղուելու ծանր բռն առնել իրենց վրայ:

Թող ինքօրօզները, արաբիստները, սինոյօզները եւլն. բարեմասարար զբաղուեն նաեւ այն ազգի կրօնով, որի լեզուի եւ պատմութեան ուսուցման նոքա նուիրել են իրենց՝ տեղեկացնեն դասախօսութիւններով ու գրքերով նոցա մասին. աստուածաբանական ֆակուլտետը մեծ շնորհակալութեամբ կօգտուի նոցանից, ինչպէս մինչեւ այժմ արել է:



ԿՐՕՆԻ ԷՈՒԹԻՒՆԸ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՏԵՍԱԿԷՏԻՑ*

«Արարատ»-ի յուլիս-օգոստոս համարում մենք ծանօթացրինք ընթերցողներին մի նշանաւոր Աստուածաբանի կարծիքների հետ՝ քրիստոնէական կրօնի մասին. այժմ կամենում ենք մի հռչակաւոր փիլիսոփայի մտքերն ու դատողութիւնները նոյն կրօնի եւ առհասարակ կրօնների մասին ի մի ամփոփել, որպէս զի ընթերցողները տեսնեն, թէ ինչ են մտածում ու խօսում կրօնի մասին 20-րդ դարու Եւրոպայի, լուսոյ այդ կենտրոնի՝ պատուականագոյն ներկայացուցիչներն ու ապագայ սերունդ պատրաստող իմաստուն գիւլիսները:

«Արարատ»-ի մեջ յիշուած էր, թէ ինչպէս երկու տարի առաջ Իենայի համալսարանի բնական գիտութիւնների ուսուցչապետ Հեքէլը (Häckel) իւր «Տիեզերքի հանելուկը» (Welträthsel) գրքով հանդէս եկաւ եւ մօնիսմուսը, կամ աւելի ճիշտ՝ նիւթապաշտական համաստուածութիւնը իբրեւ միակ ուղիղ աշխարհայեցողութիւն հռչակեց եւ դրանով մեծ աղմուկ հանեց. այժմ նոյն Իենայի համալսարանից յառաջ է բերուում մի նոր ուղղութիւն, բոլորովին հակառակ առաջին, որի առաջնորդն ու քարոզիչն է անուանի գիտնական Բուդուֆ Օյկէն (Eucken): Մենք թողնում ենք նրա ուրիշ խիստ հետաքրքրական աշխատութիւնները, որպիսիք են «Ներկայ ժամանակի հիմնական ըմբռնումները» (Die Grundbegriffe der Gegenwart), «Հոգեւոր կեանքի միութիւնը մարդկութեան գիտակցութեան ու գործի մէջ» (Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit), «Մեծ մտածողների հայեացքները կեանքի մասին» (Die Lebensanschauungen der grossen Denker), «Մաքաուումն կեանքի մի հոգեւոր բովան-

* Արարատ, 1901 թ., էջ 450-455:

գահուլթեան համար» (*Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*), որոնք բոլորն էլ իդէալականութեան նոր հիմնաքարեր գտնելու փորձեր են: Մենք կամենում ենք ծանօթացնել նրա նորագոյն (այս տարի լոյս տեսած) «Կրօնի բովանդակած ճշմարտութիւնը» (*Der Wahrheitsgehalt der Religion*) մեծածաւալ գրուածքի հետ, որ սիրով ողջունուեց գերմանական մամուլի կողմից եւ համարուեց առաջին նշան մինչեւ այժմ միմեանց դէմ թշնամական դիրք բռնած փիլիսոփայութեան ու կրօնի հաշտութեան համար: Բացի յիշեալ գրուածքից՝ ձեռքի տակ ունինք նոյն փիլիսոփայի մի փոքրիկ բանախօսութիւնը, որ նա արել է սոյն տարուայ Ապրիլի 17-ին Քեմնիցում նոյն խնդրի մասին, եւ որը միայն մի սիրուն համառօտութիւն է մեծ գրուածքի: Ղորանից եւ գլխաւորապէս օգուտւմ ենք ու մեծաւ մասամբ նրա մտքերը հարազատաբար տալիս:

Այն մեծ բաժանումը, որ ցարդ եղել է կրօնի եւ փիլիսոփայութեան մէջ, Օյկէնն ընդունում է իբրեւ անբնական, որովհետեւ նրանց երկուսի նպատակը, եւ մասամբ նիւթը, մի եւ նոյնն է. մի փիլիսոփայութիւն, որ իւր միջից արտաքսել է կամենում այն խորին խնդիրները, բացարձակ ճշմարտութեան եւ հոգեւոր ինքնապահպանութեան (*Geistige Selbsterhaltung*) պրոբլեմները, որոնք նկատուած են իբրեւ կրօնի թոյլ կողմը, չի կարող ապահովել իրեն անկումից դէպի մի դատարկ ու անմիտ բովանդակութիւն: Ընդհակառակն եթէ կրօնն ուղենայ իւր բոլոր յարաբերութիւնները փիլիսոփայութեան հետ կտրել, ոչ միայն կվնասէ իւր ազդեցութեանը կեանքի ամբողջութեան վրայ, մերժելով մարդկային քաղաքակրթութիւնը, այլ եւ կստանայ չափից աւելի անձնական, աֆֆեկտիւ ու չնչին կերպարանք: Կրօնն էլ, փիլիսոփայութիւնն էլ հակառակում են իրերի առօրեայ ըմբռնման ու գործադրութեան. երկուսի էլ նպատակն է եռանդուն մաքառմամբ հնի տեղ մի նոր աշխարհ հաստատել: Փիլիսոփայութիւնը տեսնում է, թէ ինչպէս քանի գնում զօրանում է կրօնը եւ իւր բարերար ազդեցութիւնն աւելացնում, թէ ինչպէս գեղեցիկ գրականութիւնը օր աւուր աւելացող լրջութեամբ կրօնական խնդիրների բացառու-

թեամբ է զբաղում. երաժշտութիւնն ու արուեստը նրանից են վերցնում իրենց նիւթը եւ պետք է նրան իւր ազատ տեղը տայ: Կրօնն ու փիլիսոփայութիւնը ոչ թէ իբրեւ հակառակորդներ պէտք է դորձեն, այլ միացած, թէ եւ տարբեր ճանապարհներով դիմելով դէպի ընդհանուր նպատակը, առանց, հարկաւ, իրենց առանձնայատկութիւններն ու անկախութիւնը կորցնելու:

Մինչ կրօնը սիրոյ ու շնորհի թագաւորութեան յայտնութիւնը, իբրեւ մի մեծ աշխարհածաւալ իրականութիւն՝ ներկայացնում է պարզօրէն մարդկութեան առաջ, փիլիսոփայութիւնը սկսում է փոքրից եւ միայն կամաց կամաց հասնում այնտեղ, ուր կրօնի մատուցած իրականութիւնը իւր սեպհական ձգտման համար էլ անհրաժեշտութիւն է նկատուում: Փիլիսոփայութեան ճանապարհն, այսպիսով, աւելի ընդարձակ է եւ բազմազան, որ սակայն իրեն յատուկ առաւելութիւններն ունի կրօնի անհրաժեշտութեան հաստատութեան համար:

Կրօնի համար, անշուշտ, էական է մի նոր, ներկայիցս բարձր աշխարհի գոյութիւնը. սակայն լոկ որ եւ է իրականութեան գոյութիւնը ղեռ շատ քիչ է կրօն յառաջ բերելու համար: Եպիկուրեաններն էլ ընդունում էին աստուածային էութիւնների գոյութիւնը, սակայն նոցա ոչ մի դեր չտալով մեր աշխարհում՝ մերժում էին կրօնը: Հերբերտ Սպենսերի ընդունած իրերի անքննելի հիմունքն եւս աւելի կրօնի բացասութիւն է, քան թէ հաստատութիւն: Այստեղ ոչ միայն էական է նոր աշխարհի գոյութիւնը, այլ գլխաւորապէս նրա յարաբերութիւնը մեզ հետ, նրա կենդանի ներկայութիւնը մեզ կարիքից ազատելու եւ մի նոր կեանք ձեռք բերելու համար: Ի՞նչ օգուտ մեզ այն բոլոր իրերը, որոնք թէ եւ ինքն ըստ ինքեան կան, սակայն մի գործունեայ «Մեզ համար» չեն դառնում:

Գերբնական աշխարհի կենդանի ներկայութիւնն ու գործունէութիւնը մարդկութեան մէջ, ահա թէ ինչն է կրօնի համար էական: Ինչպէս պէտք է ապացուցանել այս: Հնումը երկիրքն ու երկիրը իրենց համապատասխան ու ներդաշնակ կարգաւորութեամբ բաւական էին Աստուծոյ գոյութիւնը ապացուցանելու համար: Սակայն այս ժ. դարու հայեացքը մեզ համար հնացած է. քննա-

կան փրկիսոփայութիւնը եւ բնական գիտութիւնները զգուշացնում են մեզ հեջտութեամբ բնութեան ոյժերի եւ գերբնական ազդեցութիւնների մասին վճիռ տալուց. որտեղ է վերջանում բնութեան կարողութիւնը, եւ ուր սկսում գերբնական ներգործութիւնը՝ անկարելի է որոշել: Կրօնն ինքը ցոյց չէ տալիս մեզ այն միջոցը, որով մենք այս հաստատել կարողանայինք: Անպէտք է նաեւ այն մեթոդը, որ կրօնն ու գիտութիւնը իբրեւ իրար թշնամի ներկայացնելով, մէկի գոյութիւնն ու ծագումը միւսի ոչնչացումն ու վնասն է համարում: Այդ նպատակի համար ամէնից աւելի յարմարութիւն ունի փրկիսոփայութիւնը, որի ամբողջ բովանդակութիւնը մարդու եւ մարդկութեան հոգեւոր ու մտաւոր կեանքն է: Այստեղ ոչ թէ եզրակացութիւններն են իշխում, այլ անմիջական իրականութիւնը, փորձառութիւնը (*Erfahrung*), որ մեզ համար եւ մեր մէջ գործունեայ է:

Սակայն զգոյշ պիտի լինել այս զէպքում, մի աւելի մեծ փորձանքի՝ ենթակայականութեան (*Subjectivism*) մէջ չընկնելու համար: Անմիտ բան կլինէր բարձրագոյն աշխարհի, ընդ նմին եւ Աստուծոյ գոյութիւնը՝ հաստատել ու հիմնել աշխատել մարդու ներքինից: Այդ նոր աշխարհը յառաջ չէ գալիս բնութեան ոյժերի աստիճանաբար զարգանալուց, ոչ էլ մարդն իբրեւ անհատ կամ կապուած ուրիշների հետ պատմական-ընկերական կենսացութեամբ՝ կարող է նոր կեանքի ստեղծող լինել, ինչպէս թւում էր ժ.թ. դարու շատ փրկիսոփաներին: Դա պարզ ի պարզոյ մի հակասութիւն է: Եթէ այդ ընկերական միութիւնները բնութեան մէջ են լինում եւ գործում լոկ բնական ոյժերով, այն ժամանակ պարզ է որ այդ աշխատանքի բոլոր միացումներից ու գումարից մի էսպես այլ կեանք յառաջ գալ չէ կարող. իսկ եթէ նրա մէջ գործում են զազտնապէս նաեւ այլ զօրութիւններ ու կարգեր, դրանով ընդունում է գերբնականի իրականութիւնը:

Ամբողջ խնդիրը պարզւում է այս կերպ. կամ հոգեւոր կեանքը իւր բոլոր երեւոյթներով ու մասերով միայն լոկ ստուեր է, որ խիստ ճշմարտութեան առաջ դիմանալ չէ կարող, կամ թէ չէ նա մի նոր անյայտ աշխարհի բացատրութիւն, երեւոյթ ու յայտարար է: Արանով ընդունւում է այդ աշխարհի իրականութիւնը եւ մարդ

դիմում է դէպի կրօնը, որը միայն նորան իւր անհրաժեշտ անկախութիւնն ու վեհութիւնն է շնորհում ընդդէմ ներկայ կեանքի: Մարդկութեան պատմութիւնը մի փառաւոր ապացոյց է վերեւ ասածի, որովհետեւ ներկայացնում է անընդհատ կռիւ մի իսկական անկախ հոգեւոր կեանքի մարդկային փոքրամտութեան ու չնչիւնութեան դէմ, որ ուզում է բարձրը խոնարհեցնելով իրեն հասցնել, իւր նպատակին ծառայեցնել. բայց որը նրան երբէք կատարելապէս ու վերջնականապէս չէ յաջողւում: Ուր որ քաղաքակրթութիւնը բոլոր կապը այդ աշխարհի հետ կտրել եւ մարդկութեանը միայն ներկայ կեանքը ցոյց տալ եւ նրանով բուականանալ սովորեցնել աշխատեց՝ ընկաւ եւ անբովանդակ դարձաւ:

Հոգեւոր կեանքը եւ կրօնը՝ ընդհանուր մտքով, խիստ սերտ կապուած են իրար հետ. առաջինը մղում է մարդուն զէպի երկրորդը. միայն չնչին ու անպտուղ բնութիւններն են կրօնը ամենայն սառնութեամբ ու խստութեամբ մերժել: Սակայն հոգեւոր կեանքը, աստուածայինը միշտ յաղթական կերպով չէ ընթանում. ոչ միայն արտաքին աշխարհի երեւոյթներն են նրա ճանապարհը փակում, այլ եւ հէնց իւր մէջ հակառակող տարրեր ունի նա. խոհականութեան հետ հանդէս է գալիս անխոհականութիւնը եւ սպառնում ոչնչացնել նրան, ստորինը շատ անգամ յաղթահարում է վեհին, բնական ձգտումները հոգեւոր ոյժերին, մարդկային եսականութիւնն ու անարդարամտութիւնը հոգեւոր կեանքի բարիքներին: Այո՛, մարդկութեան մէջ հոգեւորը վտանգի է ենթարկւում. չարը իւր թուլութիւնից բարձրանում է եւ իբրեւ մի իրական զօրութիւն հակառակել է սկսում բարուն, մինչեւ իսկ յաղթահարում է նրան եւ սատանայական ուրախութիւն զգում իւր աւերածի վրայ: Շատ զժուար թէ մարդկութիւնը այնքան զբաղուէր սատանայի բնութեամբ ու կերպով, եթէ հէնց մարդկային բնութիւնը զրա համար առատ նիւթ չտար: Այսպիսի խոչընդոտները եւ անդունդների առաջ ընկնում է մարդը եւ լոկ մարդկաների եւ անդունդների խոստովանում: Սորա վրայ աւելանում է նաեւ այն միզապատ խաւարը, որ մեր ճակատագիրն է չրջափակում. մի չնչին կոյր արկած, մի անբացատրելի գարհուրելի պատճառ իշխում է կեանքի վրայ՝ ոչ արդարութեան կարգն է երեւում

եւ ոչ էլ սիրոյ իշխանութիւնը: Հասկանալի է, որ այսպիսի դրու-
թիւնը շատերին դէպի յուստեսութիւն (Pessimism) է տանում:
Սակայն այդ կեանքի վերջարան լինել չէ կարող: Յաւը, տանջան-
քը հենց նրա համար աւելի դառն է դառնում մեզ համար, որով-
հետեւ բարին առաջներս է, բայց իրականութիւն չէ գտնում.
մենք ձգտում ենք, շարժում ենք գործում ձեռք բերելու այն, սա-
կայն մեր գործողութիւնները շեղում են եւ աննպատակ մնում:
Վտանգի մէջ եղածը կամ կորածը պէտք է մեզ համար որ եւ է
զին ունենայ, եթէ նրա կորուստը մեզ ցաւ է պատճառում: Եթէ
բարին ոչ թէ իրականութիւն, այլ լոկ ստուեր լինէր, այն ժամա-
նակ ցաւն ու կսկիծը իրենց ճշմարտութիւնն ու ոյժը կկորցնէին:
Բայց իրօք այդպէս չէ. մենք տանջում ենք յիբաւի, որովհետեւ
կեանքի իսկական բարիքներին հասնել չենք կարողանում. ուստի
կեանքը իբրեւ զուտ չարութիւն ու տանջանք մերժել ու ոչնչաց-
նել, ինչպէս այդ անում է յուստեսութիւնը, կարելի չէ. դա հա-
կատութիւն կլինէր:

Մի եւ նոյն ժամանակ բարւոյ կատարեալ հաստատութեան
համար մենք ու մեր աշխարհը տկար ենք: Ի՞նչ է մնում ուրեմն
անել մեզ, եթէ երկուսն էլ մեզ համար անկարելի են, իսկ միւս
կողմից կեանքի անհրաժեշտութիւնը եւ ապրելու հոգսը ստիպում
է մեզ շտապով վճիռ տալ:

Այստեղ արդէն հասնում ենք այն կէտին, ուր միայն, իսկա-
պէս ասած, կրօնի կարիքը խիստ զգալի է դառնում, ուր մենք մի
փոփոխութիւն սպասում ենք բարձրագոյն ոյժի եւ բարութեան
միջոցաւ. միայն մեր աշխարհից բարձրն ու վսեմը՝ Հոգեւորն իբ-
րեւ մի ամբողջութիւն, կարող է այդ փոփոխութիւնը յառաջ բե-
րել եւ դրանով մարդուն կեանքի մի նոր խորհուրդ ու վեհութիւն
շնորհել. դրանով դառնում է Հոգեւորը մեր իսկական ետր եւ անձ-
նաւորութիւնը. իսկ Հոգեւոր կեանքի կատարելագոյն պսակը
կրօնն է:

Բոլոր կրօնների նպատակն է մարդուն Աստուծոյ հետ սերտ
յարաբերութեան մէջ մտցնել եւ նրան առօրեայ հոգսերից ու կա-
րիքներից բարձրացնել. սակայն նրանց բովանդակութիւնն ու ո-
րակը, ի հարկէ, խիստ բազմազան է ու տարբեր: Ամէնից առաջ

նորա բաժանում են երկու տեսակի. օրէնքի եւ փրկութեան կրօն-
ներ: Առաջինների նպատակը չէ հիմքից նոր մարդ պատրաստել.
աշխարհի խառնիճաղանճութիւնը նրանց համար դեռ այնքան
մեծ չէ, որ յոյս չուենան որոշ օրէնսդրութիւններով նպատակին
հասնելու, առանց որ եւ է մեծ յեղաշրջման. վարձն ու պատիժը
բաւական է համարում այստեղ, որպէս զի մարդուն ստիպեն իւր
սեպհական ոյժերով արդարն ու իրաւացին գործել:

Փրկութեան կրօնների համար խնդիրը բոլորովին այլ է. ազա-
տութեան բոլոր յոյսը կապուած է այստեղ մի ամբողջական ներ-
քին յեղաշրջման հետ. այստեղ նոր աշխարհի համար նոր մարդ է
հարկաւոր:

Փրկութեան կրօնները երկու են. Բուդդայականութիւն եւ
Քրիստոնէութիւն:

Բուդդայականութեան բոլոր ոյժը նրա վճռական մերժման
մէջ է. նա մերժում է կեանքը իւր բոլոր չարիքներով: Եւ այս բո-
ւոդանում չարիքը յաղթահարելու ու բարին ձեռք բերելու ոյժը
ներշնչել: Այդ պատճառով Բուդդայականութեան վերջին իմաս-
տուն վճիռը մնում է՝ ըստ կարելւոյն դադարեցնել գործունեու-
թիւնը եւ ոչնչացնել դէպի գործունեութիւն դրդող եռանդը
(Energie):

Ով քրիստոնէութիւնն իւր ամբողջութեամբ ճանաչում է, ոչ,
ի հարկէ, զանազան հասկացողութիւններին ու կեանքին յարմա-
րեցրած ու ստորացրած քրիստոնէութիւնը, նա կնկատէ այնտեղ
մի հսկայական մերժումն ու վճռական բացասութիւն՝ ո՛չ թէ
կեանքի եւ հասարակական կազմակերպութեան այս կամ այն կէ-
տի, այլ նրա ամբողջութեան հաւասարապէս: Սակայն այս բոլոր
ոչնչացումից եւ աւերից յետոյ, այդ ծանր պայքարից յետոյ, նա
էլի գտնում է նոր կեանքի ճանապարհը, որ նրան դէպի մի նոր
աշխարհ է տանում, ուր Աստուծոյ արքայութիւնը, անվերջ սէրն
ու շնորհն են իշխում:

Բայց հակասութիւնը միայն յաղթահարուած է այստեղ, ոչ
թէ ոչնչացած. ընդհակառակն այժմ տանջանքն ու խաւարը աւելի

դառն ու անտանելի են դառնում՝ նոր աշխարհի վեհ իրականութեան պարզուելով, եւ միւս կողմից նոր կեանքի երանութիւնը եւս առաւել մեծ է դառնում, որչափ ցաւալի է շրջապատող կեանքը: Մարդկութիւնը մնում է սրանով երկու ծայրայեղ հակասութիւնների մէջ, տարուբերում է մէկից զէպի միւսը. աշխարհի կարգը դրանով էլ փոխուում, բայց մարդու ներքին ճնշումը արդէն վերացած է եւ վեհութեան ճանապարհը բաց նրա առաջ:

Նոր, աստուածային յարաբերութեան վրայ հիմնուած աշխարհի հանդէս գալը այլ եւս ոչ մի կասկած էլ թողնում յաղթութեան մասին. հերոսութիւնը, որ այստեղ աւելի է պէտք մարդուն, քան որ եւ է այլ տեղ, ստանում է իւր ամուր հիմունքը, եւ հակառակ բոլոր ահալի «Ոչ»երի դուրս է պրծնում մի ուրախ «Այո՛» մարդկային կրծքից՝ կեանքի համար:

Սակայն քրիստոնէութիւնը այս բոլորը իբրեւ լոկ վարդապետութիւն էլ քարոզել, այլ տիեզերական-պատմական աշխատանքով ու ծանր մաքառմամբ՝ արտաքուստ աւելի զօրեղ ոյժերի զէմ, մի իրականութիւն է դարձրել, որն ազգեր ու ժամանակներ ի ներքուստ սերտ կերպով կապում է եւ իւր ամրացնող ու բարձրացնող ոյժով նաեւ անհատներին առ ինքն է քաշում, միշտ վտանգների ու փոթորիկների ժամանակ իւր ապաստանարանը իւր ուսուցչի՝ Յիսուսի արտասովոր անձնաւորութեան մէջ որոնելով. նա իւր հերոսի մաքառումների, տանջանքների եւ յաղթութեան շնորհիւ նոր կեանքի իրականութեան անզրդուելի համոզումն է կազմել, իւր վարդապետի մէջ այդ կեանքի հրաշալի վեհութիւնը դիտել, առանց, ի հարկէ, մոռանալու այս աշխարհի խորտակիչ ողբերգութիւնը, որ միայն ամենադառն տանջանքից ու ամենածանր զոհողութիւնից յետոյ աստուածայինին ու հոգեւորին յաղթանակ է շնորհում: Այսպիսով քրիստոնէութիւնը՝ կեանքի ուրախ եւ յաղթական վերջաբանի հետ, այնու ամենայնիւ նրա մեծ լրջութիւնն է ներկայացնում: Այս բոլորով՝ Քրիստոնէութիւնը ներկայանում է մեզ ոչ թէ իբրեւ մի կրօն առհասարակ, այլ նա կրօնների կրօնն է եւ յաւիտեանական ճշմարտութեան մարմնացումը. նա մի ժամանակաւոր գործողութիւն էլ, այլ մի մնայուն ճշմարտութիւն՝ մի բան, որը ոչ մի յեղաշրջումն կործանել էլ կարող, որը

ժամանակի յառաջ բերած բազմատեսակ փոփոխութիւնները միայն աւելի ամրապնդել կարող են:

Քրիստոսի քարոզած եւ նրա անձնաւորութեան մէջ կենդանի Աստուածը մի զօրութեան ու սիրոյ Աստուած է, որ նո՛ր աշխարհ է ստեղծում, նո՛ր էութիւն տալիս, աստուածային կեանքին հաղորդակից անում, եւ դրանով մարդուն մի անջնջելի արժէք շնորհում. այդ Աստուածը կապահովէ մարդոց մէջ նոր կեանքը, նրա հոգեւոր արմատը կանուցանէ եւ բոլոր վտանգների զէմ կաշտպանէ:

Ինչքան կուզէ թող այնուհետեւ արտաքին աշխարհը մնայ ինչպէս էր առաջ՝ հակառակութեան ու խաւարի մի վայր. թող ներքին ու արտաքին արգելքները շարունակուին ու մարդուն իւր հոգեւոր կարողութիւնները հետ նեղեն, եւ ըստ երեւույթին ոչնչացնեն. թող ամեն ինչ այստեղ ի զուր ու կորած թուի. այնու ամենայնիւ նոր կեանքի եւ նոր աշխարհի հանդէս գալով ամեն ինչ յեղաշրջուած է արդէն եւ խաւարի բոլոր անդունդները միայն լուսոյ արեգակնային պայծառութեան զգացմանը կնպաստեն, եւ մինչեւ իսկ չարը ստիպուած կլինի միայն բարու զարգացմանը ծառայելու:

Այս բոլորը տալիս է մեզ քրիստոնէութիւնը, ուստի եւ մենք նոյն իսկ փիլիսոփայական տեսակէտից ամենակատարեալ բաւականութիւնը գտնել կարող ենք նորա մէջ: Այո՛ մենք կարիք չունինք նոր կրօնի. քրիստոնէութիւնն է իսկական կրօնը:

(Ընթերցողը թող չմոռանայ, որ այսպէս խօսողն աստուածաբան էլ, այլ 20-րդ դարու նշանաւորագոյն գերմանական փիլիսոփաներից մէկը):

Սակայն Օյկէնը այստեղ կանգ էլ առնում. նա ի նկատի ունենալով ժամանակի եւ քաղաքակրթութեան փոփոխութիւնը, անհրաժեշտ է գտնում քրիստոնէութեան միջից հանել այն, ինչ որ ժամանակաւոր է, եւ միայն անմահն ու մնայունը թողնել, որպէս զի աւելորդ հին ձևերը գայթակղութեան եւ փորձի քար չդառնան շատերի համար եւ սառցնեն քրիստոնէութիւնից: Շատ բաներ կրօնի մէջ, ասում է նա, շնորհիւ կեանքի, քաղաքակրթութեան ու պահանջների փոփոխման՝ երեւում են փոքր, մարդկային

ու ժամանակաւոր. այն, ինչ որ մի ժամանակ լիովին բաւականութիւն տալ կարող էր բոլոր պահանջներին, այժմ դատարկ ձեւ է դարձել եւ պիտի անհետանայ: Քաղաքակրթութիւնը այդ պահանջում է, եւ պէտք է բաց ճակատով իրերին նայել ու ճշմարտութեան համար կռիւն սկսել: Ի դուր այդ պայքարը շատերին իբրեւ կրօնի համար վտանգաւոր է երեւում, ընդհակառակն այդ մաքառումը առիթ կտայ աւանդական ստացուածքը նոր եղանակով կազմակերպելու՝ յօգուտ կրօնի. փոքրոգութիւն ու անհատատարմութիւն է այդ կռուից խոյս տալը: Եթէ մեր անդրդուելի համոզմունքն է, որ քրիստոնէական կրօնի մէջ հոգեւոր իրականութեան ամենախորին յայտնութիւնն է իշխում, այն ժամանակ թող քաղաքակրթութեան աշխատանքի այլ եւ այլ փոփոխութիւնները մեզ՝ մարդկանցս համար աշխատանքի ու հոգսի դուռ բանան. իսկական գործին նոքա միայն օգնել կարող են՝ նրա վեհութիւնը եւ սքանչելիութիւնը աւելի լուսաւորելով, որովհետեւ մի ճշմարիտ յաւիտենական բան չի կարող ժամանակի մէջ կորչել, այլ նրա մէջ մանելով, յաղթում է նրան:



ՆԻՆ ԿՏԱԿԱՐԱՆԻ ՄՆԱՅՈՒՆ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹԻՒՆԸ*

1901 թուի հոկտեմբերի 16-ին (ն. տ.) Հալլէի համալսարանի Հին Կտակարանի աստուածաբանութեան հռչակաւոր ուսուցչապետ էմիլ Կաուչը կարդացել է վերեւ բերած վերաբերութեամբ մի դասախօսութիւն, որն այս օրերս տպագրուած լոյս տեսաւ: Մեր նպատակն է համառօտակի, առանձին կարեւորութիւն ունեցող մասերը թարգմանելով, տալ այդ խիստ հետաքրքրական դասախօսութեան բովանդակութիւնը «Արարատի» ընթերցողներին:

Հին Կտակարանի վրայ յարձակումներն սկսուել են քրիստոնէական եկեղեցու մէջ շատ հին ժամանակներից: Արդէն Մարկիոնը, Բ. դարու առաջին կէսում, բոլորովին մերժում էր Հին Կտակարանը, Մովսիսական օրէնքի մէջ յայտնուած Աստուծուն բոլորովին այլ, աւելի ստոր աստիճանի վրայ գտնուող՝ Աստուած համարելով, քան թէ Քրիստոսի մէջ յայտնագործուածը: Կրօնական յեղափոխութեան ժամանակ էլ նոյն խնդիրը մեծ դեր էր կատարում այսպէս կոչուած «Հակաօրինական վեճերի» մէջ: Կանտի նման մեծ փիլիսոփան նոյն իսկ՝ հետեւելով իւր ժամանակի սխալ հասկացողութեան, օրէնքի մէջ էր տեսնում Հին Կտակարանի կրօնի հիմքն ու ծուծը, այդ պատճառով էլ բացարձակօրէն մերժում էր. մանաւանդ որ Հին Կտակարանի մէջ չէր գտնում մի հատուցման վարդապետութիւն հանդերձեալ կեանքի համար: Մինչեւ անգամ Շլայերմախէրը, չնայելով իւր խոր ըմբռնման, չկարողացաւ անաչառ վերաբերուել դէպի Հին Կտակարանը եւ յայտարարեց այն իբրեւ երկրորդական, եւ մինչեւ իսկ աւելորդ, մի հեղինակութիւն քրիստոնէութեան համար:

* Արարատ, 1901 թ., էջ 485-491:

Այս բոլոր մերժումներն ունին սակայն տեսական, մասամբ նաև կրօնական՝ հիմունքներ: Բողոքովին այլ տեսակի են այն յարձակումները, որ կրեց Հին Կտակարանը նոր եւ նորագոյն ժամանակներում. այստեղ խօսքը ոչ թէ Հին Կտակարանն աւելի ստոր աստիճանի վրայ զնկու մասին է, քան թէ՛ Նորը, այլ բացարձակ կերպով արտաքսելուն՝ թէ՛ եկեղեցուց եւ թէ՛ դպրոցից: - Դոցա հաշուում էէ, ի հարկէ, Հեքէլի «Աշխարհի առեղծուածի» (Welträtsel) 17-րդ գլուխը, որ միայն իւր հեղինակի փայլուն տգիտութիւնն է ապացուցանում, ուրիշ ոչինչ. իւրաքանչիւր փոքր ի շատէ գեղարուեստական ճաշակ ունեցող ընթերցողի զգուանքը միայն կարող է բաժին լինել այդ տեսակ «գիտութեան»:

Սոցիալ-դեմոկրատներն եւս, Հին Կտակարանը համարելով ներկայ ընկերական կազմակերպութեան գլխաւոր օժանդակիչ սիւներից մէկը, խիստ յարձակումներ են գործում նորա վրայ. սոցա նպատակն է Հին Կտակարանի օրինակելի անձնաւորութիւնների բարոյական բնոյթը կասկածելի դարձնել, դորա հետ միասին նաև նոցա ներկայ հետեւողներինը: Վտանգաւորն այստեղ այն է, որ այս մարդիկ գիտութեան անվիճելի փաստերն են իրենց նպատակին ծառայեցնում, բայց բոլորովին խեղաթիւրելով եւ ծուռ կերպով պատկերացնելով այն:

Վերջապէս, վերջին տասնեակ տարիներում յարձակումներ եղել են հակա-սեմիտական եւ մանկավարժական տեսակէտից: Առաջինները պնդում են, որ արդէն Հին Կտակարանի մէջ հանդէս են գալիս երբայցիների առանձնայատկութիւններն՝ առանձնապէս եսականութիւնն ու անագնուութիւնը առուտուրի մէջ: (Այդ բանը հաստատելու համար ի չարն են գործ դնում Ծննդոց ԺԸ. 23 եւ հետեւեալ համարները): Այդ պատճառով ամէն կերպ աշխատում են Հին Կտակարանը դպրոցներից հեռացնել տալ: 1899 թուին Համբուրգում գերմանական սոցիալական բարեփոխութեան կուսակցութեան (Deutsch-Soziale Reformpartei) ընդհանուր ժողովում մինչեւ անգամ այդ մասին առաջարկ եղաւ, որի գործադրութեան վերաբերութեամբ խօսք անգամ լինել էէ կարող հարկաւ:

Մանկավարժական տեսակէտից տարակուսանք յայտնողն էր Կատցէրը 1893 եւ 1896 թուին զրաժ մի երկու գրքոյկներով: Շատ սխալ կլինի Կատցէրի շարժառիթները նոյն համարել, ինչ որ հակա-սեմիտականներինը. Հին Կտակարանի պատմական նշանակութեան եւ յարաբերական բարձրութեան նկատմամբ նա էլ նոյն կերպ է մտածում, ինչպէս մենք՝ աստուածաբաններս: Սակայն քրիստոնեայ մանկան ներմուծելը Հին Կտակարանի կրօնի մէջ նկատում է նա իբրեւ աւելորդ յետագնացութիւն դէպի կրօնի մի աստիճան, որն արդէն վաղուց յաղթահարուած է քրիստոնէութիւնից եւ յետ մնացած: Դա ոչ միայն աւելորդ է, Կատցէրի կարծիքով, այլ եւ միանգամայն վնասակար, որովհետեւ առիթ տալ կարող է մանկան մտքի մէջ զանազան աստիճանները խառնելու: Սա էլ մի յարձակումն է Հին Կտակարանի մնայուն նշանակութեան վրայ, բայց բոլորովին այլ մտքով եւ շարժառիթներով, քան թէ՛ բոլոր վերեւ յիշուածները:

Հին Կտակարանը պէտք է, սակայն, պաշտպանել այս բոլոր յարձակումների դէմ, եւ այդ կարող ենք մենք ամենայն յաջողութեամբ, եթէ հետեւեալ 3 բանը աչքից չփախցնենք.

- 1) Հրաժարուլ պէտք է բոլոր սխալ ջարդարանական ապացոյցներից.
- 2) Աշխարհի ապացուցանել Տին Կրակարանի նշանակութիւնը պարմական եւ գեղասիրական արեսակերից.
- 3) Վերջապէս պարզել Տին Կրակարանի իսկական մնայուն նշանակութիւնը բարոյական, եւ յարկապէս կրօնական արեսակերից.

Ամէնից առաջ հիմնովին սխալ է ընդունել մեքենական ներշնչման վարդապետութիւնը, որը Հին Կտակարանի իւրաքանչիւր տառին անսխալականութիւն է վերագրում եւ նորա բոլոր մասերին հաւասար արժէք տալիս:

Ոչ ոք չպիտի վստահանայ Մնացորդաց ազգաբանութիւնները եւ օրէնքի զանազան ժողովածուները Եսայի մարգարէի զրքի Ա. գլխի կամ Ա. սաղմոսի հետ հաւասարարժեք հրատարակել: Գործնականապէս այս արդէն ընդունուած է. դպրոցներում ոչ ոք այդ բաներին հաւասար նշանակութիւն էէ տալիս: Բայց պէտք է վերջապէս այդ ընդունուի նաև տեսականապէս: Յայտնութեան

ոգին, որով լցուած է ամբողջութիւնը, պէտք է տարբերել մարդկային մտքի ստեղծագործութիւնից, որ այդ յայտնութիւնը գրի է առել:

Եթէ դեռ այնպիսի մարդիկ կան, որոնք Հին Կտակարանի բոլոր մասերը հաւասարաբէք համարել կարող են, թող իմանան, որ մինչև անգամ հրէական ժողովարաններն իրենց աւանդութիւններով այդ բանը չեն անում, այլ օրէնքն են միայն ամէնից բարձր դասում, մնացածը՝ մարգարէք եւ այլն, իբրեւ բացատրութիւն օրէնքի ի նկատի առնելով, եւ այդ պատճառով անհրաժեշտ չեն համարում նոցա գոյութիւնը: Հին Կտակարանի յայտնութեան այսպիսի հիմնական սխալ հասկացողութիւն կարելի է միայն բարբիական տառապաշտութիւնից սպասել, որ օրէնքը երկինք է բարձրացնում, իսկ մարգարէութիւնը, Իսրայէլի կրօնի իսկական յայտնութիւնը կազմող տարրը՝ աւելի ստոր աստիճանի վրայ դնում:

Այս պէտք է արդէն սովորեցնէ մեզ, որ Հին աւանդութիւնների վրայ հիմնուելով բան անել չի կարելի: Մեր չափը բոլորովին ուրիշ պիտի լինի: Հին Կտակարանի օրէնքը մեզ համար չունի այլ եւս այն նշանակութիւնը, ինչ որ ունէր մի ժամանակ հրէաների համար, որովհետեւ Քրիստոսի միջոցով լրացած է եւ անգործադրելի դարձած: Թէ ինչ է նշանակում Հին Կտակարանի իւրաքանչիւր տառն իբրեւ կենդանի պատգամ պաշտպանել, ցոյց է տալիս հետեւեալ փոքրիկ պատմութիւնը՝ անգլիացի եպիսկոպոս Կոլենգօի կեանքից, որ նոյնպէս խիստ կերպով պահանջում էր՝ Հին Կտակարանի իւրաքանչիւր տառի ներշնչուած լինելն ընդունել: Երբ այդ եպիսկոպոսը թարգմանում էր Հին Կտակարանը ցուրտները լեզուով եւ հասել էր Ելից ԻԱ. 20-21 համարը, ուր ասած է. «Եթէ տէրը ծառային կամ ստրուկին խփէ եւ նա այդ հարուածից մեռնի, տէրն ազատ է պատասխանատուութիւնից, եթէ ստրուկը խփելուց յետոյ անմիջապէս չէ մեռնում, այլ մի կամ երկու օր ապրում է, որովհետեւ իւր փողի գինն է», - այն ժամանակ եպիսկոպոսին օգնող ցուրտն բոլորովին վհատած հարցնում է. «Իսկապէս Աստուած ի՞նքն է այդ ասել»: Անշուշտ նա պիտի

մտածէր ինքն իրեն. «Եթէ նոր աւետիքն այս է քարոզում, ուրեմն մեզ՝ ստրուկներին համար, ամեն ինչ անփոփոխ է մնում: Բայց դուք երեւակայեցեք Կոլենգօի դրութիւնը. ցուրտի այդ մի հասարակ հարցը պարզեց նրան, որ չի կարելի Աստուծուն Հին Կտակարանի բոլոր տառերի համար պատասխանատու հրատարակել, եւ նա նոյն բոպէին խորին համոզմամբ ցուրտի հարցին բացասական պատասխան տուեց. «Ո՛չ, Աստուած չէ ասել այդ եւ դրա նման շատ ուրիշ խօսքեր»: Հակառակը պնդել՝ նշանակում է Հին Կտակարանը մէջտեղից վերացնելուն օգնել: Այլ այնտեղ, ուր մարդկային մտքերն ու չար խորհրդածութիւնները չափի տակ են դրւում, ուր նա աշխատում է այդ բաները ոչնչացնելը նախապատրաստել՝ այնտեղ է Աստուծոյ ոգին ու խօսքը, այնտեղ է մնայունն ու անյեղեղը, եւ փա՛ռք Աստուծոյ, Հին Կտակարանը լի է այդ անանցանելի բարիքով:

Ինչ որ ասացինք Հին Կտակարանի բարոյական տեսակէտի մասին, նոյնը պիտի կրկնել նաեւ կրօնականի մասին:

Անհնարին է մերժել, որ Հին Կտակարանը մի նախապատրաստող դեր ունի, եւ այդ պատճառով էլ շատ կրօնական խնդիրներում անկատար հասկացողութիւն կայ այնտեղ: Պէտք է մանկավարժական տեսակէտից այն ամէնը մի կողմ թողնել, ինչ որ նախապատրաստող է եւ Նոր Կտակարանի մէջ արդէն իւր կատարելութեանն է հասել: Խիստ անտեղի բան է երեխաներին ժամերով չարչարել վկայութեան խորանի կազմութիւնը՝ քահանայի զգեստները ձեւը, գոհերի տեսակները եւ այլն անգիր անել տալու համար:

Այդ բոլորն ունին իրենց հնագիտական եւ կրօնա-պատմական նշանակութիւնը, բայց կրօնի դասաւանդման համար ոչ մի կարեւորութիւն չունին, եւ պէտք է ջնջուին բոլոր դասագրքերի միջից: Միանգամայն սխալ է եւ մերժելի նաեւ Հին Կտակարանի իւրաքանչիւր խօսքի մէջ մեսիական գուշակութիւն որոնելը: Ի հարկէ, սրանով չենք ուզում ասել, թէ քարոզիչն իրաւունք չունի ամենեւին մեսիական գուշակութիւնների մասին խօսելու. ընդհակառակն, շատ լաւ է, որ նա այդ գուշակութիւնից սկսելով մատ-

նացոյց անէ նրա կատարման վրայ. սակայն պէտք է վերջնականացնել վերջ տալ այն տեսակի բացատրութեան, որ իբր թէ գուշակութիւնն ու կատարումը տառացի կերպով համապատասխանում են իրար: Սա էլ մի տեսակ ջատագովութիւն է, որ աւելի քանդում է, քան թէ շինում: Անմտութիւն է Հին Կտակարանի մէջ իւրաքանչիւր «Սիոն» բառը «Երկնային Սիոն», «Աստուծոյ արքայութիւն» դարձնելը. շատ աւելի ճիշտ են հասկանում այդ կտորները հրէաներն իրենք, որոնք տարիներով փող են յետ ձգում, որպէս զի Երուսաղէմ երթան, այնտեղ մեռնեն եւ այդպիսով յարութեան ժամանակ Յովսափաթի դաշտին մօտիկ լինին:

Այս օրինակը ցոյց է տալիս, որ քրիստոնէական եկեղեցու մէջ մարդարէական խօսքերը չպէտք է տառացի բացատրել, ոչ էլ պէտք է բոլորովին խեղաթիւրել. այլ պէտք է ցոյց տալ, որ կատարումը բոլորովին այլ կերպ՝ այսինքն շատ աւելի մեծ եւ սքանչելի է եղել. քան թէ գուշակողն այդ զգալ կարող էր: Այն ժամանակ Հին Կտակարանի այդ կտորներն եւս, որոնք շատերին գայթակղութեան առիթ են տալիս, բոլորովին այլ. եւ շատ աւելի պայծառ՝ լուսով երեւան կգան, եւ գայթակղութեան պատճառներն էլ կվերանան:

Այն մարդարէն, որ Նոր Կտակարանից է խօսում, ուր օրէնքը մարդու ներսն է լինելու եւ սրտի մէջ գրուած. կամ թէ միւսը, որ սրտի եւ շրթունքների թլփատումն է պահանջում՝ սրտի եւ ոչ թէ հանդերձի պատահուտելը ցանկանում. Սաղմոսերգուն, որ ընկճուած ու ջարդուած հոգին ու սիրտն է իբրեւ իսկական «պատարագ Աստուծոյ» ընդունում, — ունեցել են յիրաւի զգացումն Աստուծուն հոգւով եւ ճշմարտութեամբ երկրպագելու մասին, հասկացել են, որ Հին Կտակարանը Նորի նկատմամբ դեռ շատ անկատար է: Կրկնում ենք, ամենուրեք, ուր այսպիսի ըմբռնումն է հանդէս գալիս, այնտեղ է եւ Աստուծոյ ոգին ու խօսքը. այնտեղ կանգնած ենք մենք իսկական մնայունի եւ անանցի առաջ:

Այս կամաւոր հրաժարումը բոլոր անընդունելի ըմբռնումներից կարեւոր է Հին Կտակարանի յաջողակ պաշտպանութեան համար: Սակայն նախ քան իսկական ուղն ու ծուծը պարզելը, մի քանի խօսքով պարզենք նրա գեղարուեստական եւ պատմական

նշանակութիւնը առանց ի նկատի առնելու նրա՝ յայտնութեան աղբիւր լինելը:

Գեղարուեստական տեսակէտից ի նկատի պիտի ունենալ, թէ որչափ աչքի ընկնող կերպով զարգացած է պատմելու արուեստը եւ բանաստեղծութիւնը Հին Կտակարանի մէջ: Այդ արուեստի կատարեալ բարձրութեան վրայ են կտնդնած օր. Մննդոց Ա. ԺԱ. ԺԸ. եւ հետեւեալք. ԻԴ. ԽԳ. 24 եւ հետեւեալք. Դատաւորաց Թ. գլուխը զարմացրել է Ալֆրիդ Փոն Գուդզմիդի նման նշանաւոր պատմաբանին: Պատմելու արուեստի գագաթնակէտին են հասնում Բ. Թագաւորաց Թ-ի գլուխները եւ Գ. Թագաւորաց Ա. գլուխը: Առաջին հայեացքից թւում է թէ Դաւթի տան այդ պատմութիւնը շատ կասկածելի կէտեր է պարունակում իր մէջ, Դաւթի համար ամօթաբեր բաներ է պատմում. այնպէս որ մինչեւ անգամ կարծիքներ են յայտնուել, որ այդ գլուխները Դաւթի թշնամի մի մարդու ձեռքից պիտի լինին, Բենիամինի ցեղից: Բայց երբ որ մարդ ուշադրութեամբ հետեւում է, տեսնում է, թէ ինչպէս Դաւթը, չնայելով իւր բոլոր պակասութիւններին ու թուլութիւններին, դարձեալ խիստ լաւ տպաւորութիւն է թողնում ընթերցողի վրայ եւ իբրեւ իսկական մեծ մարդ, որին միայն յարգել կարելի է՝ հանդիսանում մեր առաջ: Այն ժամանակ միայն կարող է մարդ այդ արուեստն ըստ արժանւոյն գնահատել, հասկանալ այն զարմանալի նուրբ պատճառաբանութիւնը եւ հոգեբանական բնութագիրը, որ այնպէս համոզեցուցիչ է եւ Դաւթին իբրեւ օրինակելի անձնաւորութիւն է ներկայացնում:

Հին Կտակարանի բանաստեղծական արժանիքի մասին երկար խօսել պէտք չէ. բաւական է միայն մատնացոյց անել Սաղմոս ԻԴ. ԽԳ, Դ եւ ԾԳ, իմանալու համար, թէ ինչպիսի կրօնական քնարերգութիւն է բովանդակում իւր մէջ Հին Կտակարանը: Յովբի ամբողջ գիրքը իւր զարմանալի կաղմակերպութեամբ եւ բնութեան հրաշալի նկարագիրներով (գլ. 1Ը. եւ հետեւեալները) միայն բաւական է, որ Հին Կտակարանին իւր վայելուչ տեղը տայ ընդհանուր գրականութեան բանաստեղծական արտադրութիւնների մէջ:

Իբրև պատմական աղբյուր նոյնպէս Հին Կտակարանը անդնահատելի է: Վերջին ժամանակներս նոր գիւտերն ու սեպածեւ արձանագրութիւնները ահագին լոյս են սփռել Հին ազգերի պատմութեան վրայ, մինչեւ անգամ Հին Կտակարանին վերաբերեալ շատ խնդիրներ պարզուել են դրանով. սակայն կարծել, թէ այդ նոր լոյսը աւելորդ է դարձնում Հին Կտակարանը, միանգամայն սխալ է, բացի այն, որ արձանագրութիւնների շատ կէտերը միայն Հին Կտակարանի օգնութեամբ ճշմարիտ կերպով հասկանալ կարելի է, կան նաեւ շատ բաներ, որոնց համար միայն Հին Կտակարանին ենք դիմելու. Ասորեստանի սեպագրերը միայն մի քանի թագաւորների անուն են յիշում Իսրայելի եւ Յուդայի համար, այն ինչ Հին Կտակարանի մէջ երկու տէրութիւնների թագաւորների շարքը լիովին ունինք: Ծննդոց դրքի Ժ. գլուխը, այսպէս կոչուած «Ազգերի ցուցակը» մնում է դեռ, չնայելով բոլոր սեպածեւ արձանագրութիւններին, մի անփոխարինելի ազգագրական ա. կարգի աղբյուր: Հասկանալի է նոյնպէս, որ Հին Կտակարանը խիստ մեծ նշանակութիւն ունի նաեւ իբրեւ մի աղբյուր Իսրայելի, ինչպէս եւ հարեւան ազգերի, քաղաքակրթութեան եւ կրօնի պատմութեան համար, եւ այն՝ անընդհատ 1000 տարի տեւող պատմութեան: Բոլորովին մի կողմ ենք թողնում այն ահագին ազգեցութիւնը, որ նա ունեցել է եւ ունի քրիստոնեայ ազգերի վրայ, ով որ կարծում է, որ այդ կապը հեշտութեամբ կտրել կարելի է՝ դեռ լիապէս չի հասկանում նորա գօրութիւնը:

Մնում է Հին Կտակարանի նշանակութիւնը բարոյական եւ կրօնական տեսակէտներից ապացուցանել, եւ այդ ամենագլխաւորն է:

Որ Հին Կտակարանի բարոյական հասկացողութիւններն ու նախադրութիւնները պակասաւոր են, որոնք եւ անկարելի են դարձնում այն իբրեւ օրինակելի եւ մանկավարժական տեսակէտից բացարձակապէս գործածական հռչակելու՝ արդէն առաջ առանց այլ եւ այլի ընդունեցինք: Սակայն ինչքան էլ որ անյարմար բաները խստութեամբ ջոկուին եւ հեռացուին, դեռ որքան նիւթ է մնում, որ բարոյական դրդիչ լինել եւ օրինակելին ցուցնել կարող է:

Մի անփոխարինելի կորուստ կլինէր, օրինակ, եթէ քրիստոնէական մանկավարժութիւնը հրաժարուէր սքանչելի կարճ ու կտրուկ նախադասութիւններից կազմուած տասնաբանեայ պատուիրանները, իրենց անպայաման հրամայական «Պիտի»-ով, (կամ մեր գրաբառի «Մի»-ով), իւր սանիկներին սովորեցնելուց:

Ինչո՞վ կարելի է հասկա փոխարինել նախահայրերի պատմութիւնը. Բորինգոններո՞վ, ազգային նախապատմական հէքիաթներո՞վ, թէ՞ Ողիսեւսից վերցրած պատմուածքներով. ի հարկէ ոչ մէկը չէ կարող նախահայրերի պատմութեան տեղը բռնել: Սկզբում մանուկը շատ չնչին բան կհասկանայ այդ պատմութիւնից. սակայն այդ քիչը ընդունում է նա բնազդաբար իբրեւ մի խորին եւ նշանաւոր բան. այդ զգացման հետեւանքն է լինում մի սուրբ ահ, մի զգացումն, որ ասում է, թէ սուրբ հոգի վրայ ես կանգնած: Եւ այս է իսկապէս այս պատմութիւնների ամենալաւ կողմը. միայն սրանք են կարողանում այդպիսի զգացում յառաջ բերել եւ խորապէս ազդել մանկան հոգու վրայ: Այդ պատճառով էլ շատ լաւ կլինի այդ պատմութիւնները բոլորովին այնպէս սովորեցնել, ինչպէս որ կան Հին Կտակարանի մէջ, առանց որ եւ է փոփոխութիւնների եւ բացատրութիւնների՝ դրանով միջոց տալով, որ պատմութիւններն իրենք իրենց բովանդակութեամբ ազդեն: Ի հարկէ, նիւթի ընտրութիւնը պէտք է լինի, եւ այն խիստ՝ ըստ կարելոյն:

Մայրերը, ուսուցիչները, եւ վերջերս միախոնարները՝ խոստովանում են, որ Յովսէփի պատմութեան տեղ ոչինչ աւելի լաւ եւ ազդու նիւթ դնել չէ կարելի: Շատերը կարծում են, թէ այդ ազգեցութիւնը յառաջ է գալիս նրանից, որ այդտեղ պատմուած են ընտանեկան դէպքեր, տպաւորութիւն գործող իրողութիւններ մարդկային՝ ընդհանուրին ըմբռնելի, յարաբերութիւններից. բայց այդ չէ հիմնականը: Հիմնականն այն է, որ այդ պատմուածքների մէջ փայլում է այն միութարիչ հաւատը, թէ մարդոց բախտը գտնուում է Աստուծոյ զարմանալի եւ բացարձակ արդար կառավարութեան ներքոյ: Յովսէփին ինքն այն նշանաւոր նախադասութիւնն է արտասանում, իբրեւ իւր պատմութեան ամբողջ բովան-

դակուծիւն, թէ «Դուք մտածեցիք ինձ հետ չար վարուել, բայց Աստուած մտածեց այն բարի դարձնել»:

Ամբողջ բարոյական աշխարհայեցողութիւնը Հին Կտակարանի մէջ շատ վեհ է առհասարակ. այդ յառաջ է գալիս ամենից աւելի այն կենդանի հաւատի շնորհիւ, թէ Աստուած բացարձակ սուրբ է եւ արդար, ուստի նրանից պիտի երկնչել: Աստուծոյ երկրւն է բոլոր իմաստութեան սկիզբը, ասում է Հին Կտակարանի իմաստունը:

Թէ ինչպիսի բարոյականութիւն էր յառաջ բերում Իսրայէլի կրօնը կեանքի մէջ, երեւում է ոչ թէ օրէնքի պատուիրաններից, որոնցից մի քանիսը, հարկաւ, խիստ նուրբ բարոյական հասկացողութիւն են ցոյց տալիս, ինչպէս Ելից ԻԳ. 4... կամ Երկրորդ օրինաց ԻԲ. 1., եւ գլխաւորապէս ԻԴ. 10., այլ այնպիսի յանկարծական վկայութիւններից, որպիսին, օրինակ, մեզ Հռութի փոքրիկ գիրքն է տալիս: Այդտեղ արդէն կեանքն իւր ամբողջ էութեամբ կրօնական գաղափարի ներքոյ է եւ նրանից բղխող բարոյական տեսակէտն է իշխում: Այդ փոքրիկ գրքի նմանը չունի ամբողջ Հեթանոսական գրականութիւնը:

Հին Կտակարանի անփոխարինելիութիւնը կրօնական տեսակէտից յառաջ է գալիս Աստուծոյ գաղափարի խոր եւ մաքուր լինելուց: Զարմանալիս այն է, որ Աստուծոյ գաղափարը, զարգանալով եւ աւելի ու աւելի լուսաւոր կերպով ըմբռնուելով պատմութեան ընթացքում՝ մի տեսութիւն չէ դառնում, այլ Իսրայէլի Աստուածը կենդանի Աստուած է մնում միշտ. նա այն ապահով ժայռն է, որի վրայ հաւատն է հանգչում՝ այն նպատակը, զէպի որն ուղղուած է բարեպաշտի յոյսն ու անձուկը:

Մինչեւ անդամ Աստուծոյ յաւիտենականութիւնը, ամենուրեք լինելը եւ ամենագիտութիւնը զարմանալի կերպով իսկոյն կրօնական հիմքի վրայ են դրւում, եւ ոչ թէ բացատրութիւնների յետեւից ընկնելով՝ անոնց մէջ կորչում, ինչպէս այդ անում էր միջնադարեան սքոլաստիկը: Սաղմոսերգուն ասում է միայն խիստ պարզ կերպով. «Տէ՛ր Աստուած, Դո՛ւ ես մեր ապաւէնը ընդ միշտ»: Այո՛, միայն Աստուած, որ աշխարհի ստեղծումից առաջ կար, կարող է մարդու մխիթարութիւնն ու ապաւէնը լինել: Շատ

գեղեցիկ եւ անօրինակ է նմանապէս Աստուծոյ ամենուրեքութեան եւ ամենագիտութեան գաղափարը ձԼԹ. սաղմոսի մէջ. բոլոր բնագանցական խնդիրները մի կողմ են թողնուած եւ միայն կրօնականը ի նկատի առած. «Տէ՛ր, Դու քննում ես եւ ճանաչում ինձ, նստիլս ու կանգնելս յայտնի է Քեզ, իմ մտքերս հասկանում ես Դու արդէն հեռուից»: Աստուած ճանաչում է եւ դիտէ մարդկային սրտի ամենախորին գաղտնիքները եւ նրա առաջից ոչ մի կերպով փախչել չի կարելի, ոչ դէպի երկինք եւ ոչ դէպի դժոխք. ամէն տեղ հասնում է նրա ամենակարող ձեռքը եւ ամենախորին խաւարը լոյս է նրա առաջ: Այսպէս ազդեցիկ կերպով Սաղմոսերգուն դժուարին վերացական խնդիրները մարդու սրտի եւ խղճի ազդարար է դարձնում. եւ այն աստուածգիտութիւնը, որ նրան ազդարար է դարձնում, անշուշտ մարմնոյ եւ արեան յայտնագործածը չէ: Աստուծոյ գաղափարը Հին Կտակարանի մէջ արդէն այն աստիճանի է հասել, որ նոր Կտակարանը նրա վրայ աւելացնելու գրեթէ բան չունէր այլ եւս: «Մանուկ էի եւ ծերացա, բայց չտեսայ, որ բարեպաշտը երեսի վրայ թողած մնայ եւ նրա ժառանգները հաց մուրան» (Սաղմ. ԼԷ. 25). «Եթէ մարմինս ու հոգիս բոլորովին կորչի էլ, Աստուած է հոգուս ապաւէնը եւ իմ բաժինը» (Սաղմ. ՉԳ. 26). — միայն այս նախագաստութիւնները, որ բղխում են մի ներքին կռիւ մղողի բերանից, ցոյց են տալիս, թէ ինչ է եղել Հին Կտակարանի Աստուածը: Այնպիսի աղօթք է այս, որի մէջ փայլում է անասան յոյսն առ Աստուած, եւ առհասարակ Հին Կտակարանի մէջ աղօթքը ներկայանում է իբրեւ կրօնական կեանքի պիտանացու գործը եւ կրօնական հոգու անհրաժեշտ շունչը: «Արժանի չեմ այն բոլոր շնորհներին եւ ողորմութեան, որ դու քո ծառային ցոյց տուիր» - Յակովբի աղօթքն է այս: Բայց ամենաաքանչելին Յովբի կարճ խօսքերն են. «Իհնչեմ¹ տուել էր, Իհնչեմ առաւ, օրհնեմ¹ լինի Իհնչեմ անունը»: Այս խօսքերից ոչ մէկը չի կարելի ինքն իրեն առանձին վերցնել եւ կապակցու-

¹ Այսպէս է Իսրայէլի Աստուծոյ իսկական անունը: Իեհովա ընթերցուածը քիրիմացութիւն է՝ այն հանգամանքից յետոյ ելած, որ հրեաները Աստուծոյ անունը տակ մտքը էին համարում եւ Աստուածաշունչի մէջ բոլոր այն տեղերը, ուր Իհնչեմ է գրած՝ Արոնայ (Տեր իմ) էին կարդում, ոգնելով սորա ձայնաւորները «Իհնչեմ» բառի վրայ: Խմբ.

թիւնից տանել, եթէ չենք ուզում, որ նոքա իրենց ազդեցութիւնը կորցնեն:

Սակայն դեռ այս չէ բոլորը. ամենաբարձրը դեռ յետոյ է դալիս: Հին Կտակարանի մնայուն նշանակութիւնը Հիմնուում է այն բանի վրայ, որ նրա մէջ է պահպանուած խիստ որոշ կերպով աստուածային փրկութեան նախազիծը եւ փրկութեան ճանապարհի էութիւնը՝ այն փրկութեան, որ Նոր Կտակարանի մէջ, յանձին Յիսուս Քրիստոսի, իւր վերջն ու կատարումն է գտնում:

Անշուշտ, Հեթանոսական կրօնների եւ փրիսոփայութեան մէջ էլ Հանդէս են զալիս բարոյական մեծ լրջութիւն եւ կրօնական խոր Հասկացողութիւն, բայց մենք այստեղ փրկութեան նախազիծ չենք էլ մտածում որոնել:

Իսրայէլի կրօնի մէջ մի բան կայ, որ բարձր է բոլոր մարդկային տեսութիւններից եւ մարդկային մտքով բացատրել չի կարելի՝ որ բացարձակապէս խայտառակում է բոլոր զարգացման տեսութիւնները: Դա Իսրայէլի կրօնի մարգարէութիւնն է: Կարճ ասելով, երբայական մարգարէներն ուսումնասիրել՝ նշանակում է Աստուածային յայտնութեան էութիւնը ուսումնասիրել ամենալաւ աղբիւրներից. այդ մի կողմ դնել, նշանակում է արՀամարՀել կրօնական ըմբռնման եւ Հաւատի Հաստատութեան ամենաՀակաան խթանը: Ով որ Հին Կտակարանի մարգարէութեամբ զբաղուէ, նրա Համար այլ եւս ոչինչ նշանակութիւն չեն ունենայ միւս գայթակղութիւն յառաջացնող տեղերը եւ կկորցնեն իրենց յիտ մղող ոյժը: Այս մարգարէութեան առաջ ամբողջ Հին Կտակարանն օտի տակ տուող սոցիալ-դեմոկրատներն անգամ կանգ են առնում եւ Հին Իսրայէլին խիստ կերպով յանդիմանում, որ իւր մարգարէներին եւ նրանց վարդապետութիւնը արՀամարՀել է. այդ վարմունքով նոքա, ի Հարկէ, ցոյց են տալիս մարգարէութեան իրաւունքն ու արժէքը ընդՀանրապէս:

Մարգարէների նշանակութիւնն այն չէ, ինչ որ սովորաբար նրանց տրւում է՝ մի կարողութիւն առաջուց գուշակելու գալիք երեւոյթները, այլ այն Հաստատուն իրականութիւնը, որ նոքա Աստուծոյ անմիջական գործիքներն ու կենդանի վկաներն են, որի անունից խօսում են՝ երաշխաւոր այն բանի, որ մի կապակցու-

թիւն կայ յաւիտենական Աստուծոյ եւ Իւր ընտրեալ գործիչների մէջ: Ինչպէ՞ս, դա մի գաղտնիք է եւ կմնայ գաղտնիք: Այսպիսի գաղտնիք է, օրինակ, մի Հոգու ունեցած ազդեցութիւնը միւսի վրայ. բայց այդ ինչքան էլ անբացատրելի, այնուամենայնիւ իրականութիւն է եւ Հաստատ իրականութիւն՝ նման ելեքտրական կայծի, որ դատարկ օդի միջով էլ կարող է իւր նպատակակէտին Հասնել եւ ներքին Հաղորդակցութիւն յառաջ բերել:

Բայց մի՞թէ մարգարէութիւնը բացառապէս Հին Կտակարանին է պատկանում միայն. մի՞թէ Հեթանոսական կրօնները միշտ այդպիսի երեւոյթներ չեն ունեցել. մի՞թէ յունական եւ այլ ազգերի տեսանողները, Աստուծոյ ողուց ընդունածները, բոլորը խաբեբաներ եւ կեղծաւորներ են եղել. մի խօսքով, ինչո՞ւ Համար Հին Կտակարանի մարգարէութիւնը այս բոլոր երեւոյթներից տարբեր է նկատում եւ ուրոյն կերպով գնահատութեան արժանանում: - Ըջմարիտ է, որ այլ կրօնների մէջ էլ այդ տեսակ երեւոյթներ՝ արեւելքում ընդՀանրապէս մինչեւ ՄուՀամէդ, եղել են. բայց ի՞նչ Համեմատութիւն Իսրայէլի զարմանալի եւ անչափ բարձր մարգարէութեան Հետ: Որոշիչ նշանը եւ գլխաւորն այստեղ այն է, որ Հին Կտակարանի մարգարէութիւնը ծառայում է մի աստուածային փրկութեան նախազիծի (Heilsplan): Ինչ անՀեթեթ եւ անիրագործելի բան կլինէր ընդՀակառակն Թերեղիասին կամ Կասսանդրային Զեւսի կամ Ապոլլոնի փրկութեան նախազիծ յառաջ տանողներ Համարելու գաղափար՝ միայն: Եթէ սոցա թողնենք եւ անմիջապէս Եսայի կամ Երեմիա մարգարէին դառնանք, իսկոյն կնկատենք, թէ ի՞նչ մեծ նշանակութիւն ունի այս մարգարէութիւնը Իսրայէլի կրօնի Համար, եւ թէ ինչպէս մինչեւ այսօր էլ մեզ Համար պահպանում է իւր նշանակութիւնը: Մարգարէանալ, նշանակում է այստեղ մի նպատակի ծառայել, որից ինքը մարգարէն ոչ մի ուժով խուսափել չէ կարող. ի զուր եւ անօգուտ է նրա Համար դէպի Արեւմուտք փախչել, երբ Աստուծոյ ձայնը դէպի Արեւելք է կանչում: Այդպէս է սովորեցնում Յոնան մարգարէի փոքրիկ պատմութիւնը:

«Առիւծը մոնչում է, ո՞վ է որ չի վախենայ. Տէր Իահուէն է խօսում ո՞վ է որ չի մարգարէանայ» (Ամովս Գ. 8). աՀա այն ոյ-

ժը, որ կապած է պահում Իսրայէլի մարգարէին իւր առաջ դրած նպատակի հետ: Երեմիա մարգարէի տարօրինակ խոստովանութիւնը (Ի. 7. եւ այլն) ուղղակի մի բանալի կարելի է համարել, որ պարզում է Հին Կտակարանի մարգարէութեան էութիւնը. «Դու ինձ յիմարացրիր, Իահուէ, եւ ես թոյլ տուի ինձ յիմարացնելու. բռնեցիր ինձ եւ յաղթահարեցիր, ծանակ եմ դարձել ընդհանուրին, ամէնքը ծաղրում են ինձ: Ես մտածեցի, - էլ չեմ յիշի նրա անունը եւ նրա անունից էլ չեմ խօսի. բայց զա դարձաւ ինչպէս մի բորբոքած կրակ իմ ներսը, ոսկորներս վառուեցան. ես աշխատեցի դիմանալ, բայց չկարողացայ»:

Աւելի ուժեղ եւ աւելի ազդեցիկ կերպով չէր կարող արտայայտուել մարմնաւոր կամքի եւ Աստուածային յայտնութեան խօսքի ճնշող ուժի հակառակութիւնը, եւ ով կարող է յանդգնել պնդելու, որ Երեմիան այս ներքին մարտը միայն հնարել է իրենից, կամ թէ ինքն իրեն խաբել է դրանով:

Այս բոլորից յետոյ իսկոյն կերեւայ, որ Հին Կտակարանի մարգարէութեան գլխաւոր եւ հիմնական կէտը մեսիական գուշակութիւնները չեն: Յիրաւի, մենք Բարելոնի գերութիւնից առաջ եղած մարգարէների մէջ համարեա ամենեւին չենք պատահում մեսիական գուշակութեան, եւ հիմնական գիծն այդ չէ առնուազն: Ի հարկէ այնտեղ էլ կան մի քանի մխիթարական խօսքեր՝ մեսիական նշանակութեամբ, բայց ամենագլխաւորն է՝ մի կողմից մեղքի ծանրութիւնը, որը ժողովրդի յանցանքների շնորհիւ աւելի եւ աւելի է մեծանում եւ որի նկատմամբ պակասում է ժողովրդի ինքնագիտակցութիւնը, միւս կողմից՝ մի այլ փրկութեան, քան Աստուծոյ կողմից եկածի, անհնարին լինելը. այս երկու գիտակցութիւնը զարթեցնել եւ անոնց սնունդ տալ, ահա մարգարէների սուրբ նախանձախնդրութեան նպատակը: Առքա են այն հաստատուն սիւները, որոնց վրայ ապա հիմնւում է նաեւ Նոր Կտակարանի քարոզը: Ապաշխարութեան յորդորը բերանին է հանդէս գալիս Յովհաննէս Մկրտիչը իւր քարոզով. փրկչի քարոզն անգամ դրանով է սկսւում. «Ապաշխարեցէ՛ք, որովհետեւ երկնքի արքայութիւնը մօտ է»:

Այն հանգամանքը, որ Քրիստոսի քարոզն եւս սկսւում է մարգարէների քարոզի հիմնական կէտից, ցոյց է տալիս պարզ, որ Քրիստոսի մէջ յայտնագործուած Աստուածը այն Աստուածն է, որ մի ժամանակ Իսրայէլի մէջ մարգարէների միջոցաւ խօսել է: Նա կատարելագործում է միութեան այն կապը, որ Հին Կտակարանի մէջ սկսւում էր: Տիրոջ այս վկայութեամբ Հին ու Նոր Կտակարանները կապւում են միմեանց հետ անբաժան կերպով: Եւ յիրաւի՛, ոչ ոք չէ կարող Նոր Կտակարանը ճշմարտապէս հասկանալ, եթէ լաւ ծանօթ չէ Հին Կտակարանին: Իսկ Հին Կտակարանի այս անհրաժեշտութիւնն արդէն ամենալաւ ապացոյցն է նրա մնայուն նշանակութեան: Սակայն եթէ մենք կամենում ենք, որ Հին Կտակարանն ամենեւին չկորցնէ իւր նշանակութիւնը, պէտք է մի կողմ թողնենք անցանելին ու փոփոխականը նրա մէջ եւ եռանդ գործ դնենք անփոփոխն ու մնայունը աւելի եւս բարձրացնելու՝ թէ եկեղեցում եւ թէ Դպրոցում:



ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹԻՒՆ ԵՒ ԲՈՒՂՂԱՅԱԿԱՆՈՒԹԻՒՆ^{□*}

Առաջին հարցն է այստեղ, թե արդեօք այդ կրօններից մէկը միևսի վրայ անմիջական ազդեցութիւն ունեցե՞լ է՝ արդեօք 6-5 դար առաջ հրապարակ եղած բուզդայականութիւնը որեւէ ազդեցութիւն գործել է քրիստոնէութեան ծագման վրայ: Շատերը կարծում են, որ այդ ազդեցութիւնը տեղի է ունեցել, քանի որ շատ նման դժեր կան երկու կրօնների աւանդութիւնների մէջ: Սիմէօն ծերունու, սիրեցեալ Յովհաննէսի, Յուզայի, աւետեաց, հրաշալի ծննդեան, փորձութեան, առաքեալների քարոզութեան ուղարկելու, սամարացի կնոջ պատմութիւնները՝ մինչեւ իսկ Աւետարանի խօսքերի եւ առակների, համեմատ կամ նման աւանդութիւններ կան նաեւ բուզդայականութեան մէջ: Այս հանգամանքը առիթ է տուել շատերին կարծելու, որ բուզդայականութեան ազդեցութեամբ են այդպիսի բաներ գտնուում նման քրիստոնէութեան մէջ: Բոլորովին մի կողմ ենք թողնում մի քանիսի, գլխաւորապէս Նոտովիչի՝ այն երեւակայական եւ անմիտ ենթադրութիւնը, թէ Քրիստոս իւր մկրտութիւնից առաջ Հնդկաստանում բուզդայականութեան աշակերտ է եղած: Բուզդիք Չայդէլը կամենում էր ապացուցանել, որ մեր ներկայ աւետարանների վրայ բուզդայական գրականութիւնը մեծ ազդեցութիւն է ունեցել. այս ենթադրութիւնը ըստ ինքեան կարող էր հաւանական լինել, բայց Չայդէլի ապացոյցները շատ թոյլ են: Այդ ենթադրութիւնը ապացուցանելու միջոց առ այժմ չունինք եւ չենք էլ կարող որոշել, թէ

ինչ ճանապարհով է եղել ազդեցութիւնը, բայց բոլորովին անհաւանական համարել պէտք է: Եթէ այժմ հաստատապէս պնդում են շատերը, թէ յոյների Եզովպոսի առակները հնդկական ծագումն ունին, այն ժամանակ հասկանալի կլինի նաեւ այդպիսի ազդեցութիւնը քրիստոնէութեան վրայ: Սակայն շատ հաւանական է, որ այդ ազդեցութիւնը բանաւոր, եւ ոչ գրաւոր, ճանապարհով կատարուած լինի: Ինչ որ է, այս հնարաւոր ազդեցութիւններից ոչ մէկը չի վերաբերում քրիստոնէութեան որեւէ կական կէտին, այլ նրա աւանդութիւններին միայն. ուրեմն կրօնի կութեան տեսակէտից միանգամայն անհետաքրքրական են դոքս: Բախտի մի խաղն է սակայն, որ յետոյ Բուզդան իբրեւ Յովսափաթ ընդունելութիւն է գտել կաթոլիկ եկեղեցու սրբոց շարքում եւ միեւնոյն ժամանակ այսպէս կոչուած «Թովմասի (Յիսուսի աշակերտ) գործեր»ը, Գուտշմիզի ապացուցման համաձայն, գտնուում են ներկայումս մի բուզդայական սրբի դարձի պատմութեան մէջ:

Կարելի էր համեմատութիւնը երկու անձնաւորութիւններից, Յիսուսից եւ Բուզդայից, սկսել եւ դրանց տարբերութեամբ կրօնների առանձնայատկութիւնները բացատրել: Սակայն այդ անձնաւորութիւնների պատկերը մի կողմից բաւականաչափ սուր կերպով գծազրուած չէ, միւս կողմից շատ զարդարուած է: Այնուամենայնիւ, ինչպէս քրիստոնէութեան ոյժը Քրիստոսի, այնպէս եւ բուզդայականութեան ոյժը Բուզդայի մեծ անձնաւորութեան մէջ պէտք է որոնել. թէեւ նրա միլամաղձոտ խրատները շատ հեռու են Յիսուսի սրբազան գայրոյթից, որ արտայայտուած է, օրինակ, սքանչելի կերպով փարիսեցւոց դէմ ասած ճառի մէջ. այլ եւ չի կարելի համեմատել երկուսի ուսուցման եղանակը. Բուզդայի ուսուցման եղանակը յոգնեցուցիչ եւ սքոլաստիքական բնաւորութիւն ունի, Յիսուսինը պարզ է եւ բնական: Այնուամենայնիւ, Բուզդան մեծ անձնաւորութիւն է. այդ երեւում է Բենարէսում տեղի ունեցած յայտնի տեսարանից, ուր 5 ճգնաւորներ Բուզդային, իբրեւ ուրացողի (որովհետեւ առաջ նա էլ նոյն ճգնաւորական խմբին էր պատկանում), ոչ մի պատիւ չեն տալիս, սակայն շուտով յաղթահարուում են նրա վեհ երեւոյթից եւ դէմքի արտա-

Այս յօդուածը քաղում ենք նորերս լոյս տեսած մի գեղեցիկ գրքոյկից, որի հեղինակն է Բագելի համալսարանի աստուածաբանութեան ամուսնի ուսուցչապետ Ալֆրեդ Բերթոլեն եւ որ իւր կողմից հիւսուածք է Օլդենբերգի նշանաւոր գրուածքից եւ այլ յայտնի գրքերից:

Արարատ, 1902 թ., էջ 639-658:

յայտութիւնից եւ դառնում են նրա առաջին ու յարգանքով լի աշակերտները. «այդ բոլորից ի վեր աշխարհում ճ հաստ սրբեր կային». բաւական է միայն յիշել այն խօսքերը, որ ասում է նրանցից աւագագոյնը, Սոււնիտան. «Մագամար հասարակ սերնդից եմ, ազքատ եւ սակաւապետ. հասարակ էր այն գործը, որ ես կատարում էի՝ ես հաւաքում էի թառամած ծաղիկներ. մարդիկ արհամարհում էին ինձ եւ ծաղրում՝ ես հեղ հոգւով յարգանք էի մատուցանում շատերին, այդ ժամանակ տեսայ Բուդդային իւր ճղնաւորներին խմբի հետ, երբ նա, մեծ հերոսը, ներս էր մտնում Մագագայի ամենավեհ քաղաքը: Այն ժամանակ ես դէն նետեցի իմ բռնը եւ մօտեցայ նրան յարգանքս մատուցանելու. խղճալով վրաս կանգնեց մարդկանցից մեծագոյնը. ես ընկայ վարդապետի ոտները եւ խնդրեցի նրան, բոլոր էակներից ամենաբարձրին, ինձ իբրեւ ճգնաւոր ընդունելու: Այն ժամանակ ողորմած վարդապետը, ամբողջ աշխարհի վրայ գլխացողը, պատասխանեց. «Արի՛ ինձ մօտ, ո՛վ ճգնաւոր». այս էր այն ձեռնադրութիւնը, որ ես ընդունեցի»:

Ամենայն իրաւամբ Հոպկինսը համարում է Բուդդային այն մարդկանցից, որոնց լոկ անձնաւորութիւնը բաւական է ոչ միայն առաջնորդ, այլ եւ կուռք դարձնելու նրանց մարդկանց համար: Աւելի միամիտ կերպով արտայայտում է ձեռունի Մարկո Պօլօն միեւնոյն միտքը. «Si Budda fuisset Christianus, fuisset apud deum maximus factus» («Եթէ Բուդդան քրիստոնեայ լինէր, Աստուած նրան ամենաբարձր տեղը կգասէր»):

Ինքը՝ Բուդդան, իւր անձնաւորութեանը այդպիսի կենդրոնական տեղ տալ չէ կամենում. նա համարում է իրեն միայն առաջինը այն շատերից, որոնք անդիտութեան ձուն կտորել են եւ նրա միջից դուրս եկել. իւր մահից անմիջապէս առաջ պահանջում է նա իւր աշակերտներից, որ իւր անձնաւորութիւնը բոլորովին մի կողմ թողնեն. նրա վերջին խօսքը իւր սիրելի աշակերտ Անանդային հետեւեալն է. «Կարող է պատահել, որ դուք այսպէս մտածէք. խօսքը կորցրեց իւր վարդապետին, մենք այլ եւս վարդապետ չունինք. բայց Դուք այդպէս չպիտի մտածէք, Անանդա՛. այն վարդապետութիւնը, Անանդա՛, եւ այն օրէնքը, որ ես Ձեզ ուսուցի եւ քարոզեցի՝ ձեր վարդապետը կլինի, երբ ես մեռնեմ»: Ով որ

բուդդայականութեան սկզբնական էութիւնը ճանաչել է ուզում, չպիտի մոռանայ այս խօսքերը: Միանգամայն իրաւացի կերպով է Օլդենբերգն ասում. «Բուդդայական վարդապետութիւնը կարող է բոլոր էական կէտերում այն լինել, ինչ որ է, առանց Բուդդայի անձնաւորութեան էլ»: Այստեղ արդէն տեսնում ենք մի մեծ տարբերութիւն բուդդայականութեան եւ քրիստոնէութեան մէջ, եւ սա խիստ նշանաւոր է այն տեսակէտից, որ մենք այստեղ անձնական տարրի յետադասումն ենք նկատում կրօնի մէջ:

Երկու կրօնների համեմատութեան համար աւելի լաւ է մի այլ կէտից սկսել, որ երկուսին էլ յատուկ է. երկուսն էլ կամենում են «փրկութեան կրօն» լինել (Erlösungsreligion). Բուդդայականութեան ամենայայտնի մտքերից մէկն է՝ «ինչպէս որ մեծ ծովը, ո՛վ աշակերտներ, միայն մի համ ունի իւր մէջ, այն է՝ աղի համը. այնպէս էլ, ո՛վ աշակերտներ, այս վարդապետութիւնն ու օրէնքը միայն մի համով, այն է՝ փրկութեան համով է լցուած»: Որ քրիստոնէութիւնը նոյնպէս փրկութեան կրօն է, կարիք չկայ ապացուցանելու. բաւական է միայն յիշել, որ նրա հիմնադիրը փրկիչ է կոչուում: Դէպի փրկութիւն մղողը քրիստոնէութեան մէջ մեղքի, մարդկային յանցանքի զգացումն է: Ինչ որ Բուդդային է դէպի փրկութիւն մղում, այդ, համաձայն յայտնի աւանդութեան, որ, անշուշտ, ուղիղ կերպով է ըմբռնուել՝ ձեռութեան, հիւանդութեան եւ մահի՝ նրա վրայ արած ճնշիչ տպաւորութիւնն է:

Բայց ձեռութիւնը, հիւանդութիւնը եւ մահը մարդոց դրութիւններ են, եւ ոչ գործ՝ այս աշխարհի ցաւ ու տանջանք են, բայց ոչ չարը. կարճ ասած, դժբա բնական երեւոյթներ են, եւ ոչ բարոյական: Բայց այդ երեքը Բուդդայի համար բաւական են փրկութեան ճգտելու. «Եթէ երեք բան աշխարհումս չլինէին, ո՛վ աշակերտներ, այն ժամանակ չէր գայ կատարեալը՝ սուրբ եւ բարձրագոյն Բուդդան, այս աշխարհը. այն ժամանակ աշխարհս չէր լուսաւորի այն վարդապետութիւնն ու օրէնքը, որ Կատարեալն է քարոզում. ի՞նչ են այդ երեք բաները. ծնունդ, ձերութիւն եւ մահ»: Բուդդայական հաւատամքի առաջին նախադասութիւնն է դարձել այդ պատճառով. «Ո՛վ ճգնաւորներ, այս է ճշմարտութիւնը սանջանքի մասին. ծնունդը տանջանք է, ձերու-

թիւնը տանջանք է, հիւանդութիւնը տանջանք է, մահը տանջանք է, չսիրածի հետ միացած լինելը տանջանք է, սիրելուց բաժանուելը տանջանք է, չստանալ այն, ինչ որ մարդ կամենում է, տանջանք է. կարճ ասած, աշխարհայինից հնգակի կերպով կախուած լինելը տանջանք է»: Ուրեմն, բուզդայականութիւնը կամենում է տանջանքից, զուտ երեւութական գրութիւնից փրկել. «Մի բան եմ միայն քարոզում այսօր, ինչպէս առաջ, ո՛վ աշակերտներ, տանջանք եւ տանջանքի ոչնչացումն»: Այստեղ տեսնում ենք արդէն երկու կրօնների տարբերութիւնը. նոքա ծնունդ են բոլորովին տարբեր տրամադրութիւնների:

Հնդիկ ժողովուրդը, որ, անշուշտ, մի ժամանակ գործունեայ եւ կենսունակ ազգ էր, քանի որ դեռ թերակղզու հիւսիս-արեւմտեան մասում էր բնակուած՝ ենթարկուեց հասարակածային տաք ու խեղդող կլիմայի ազդեցութեան, հայրենիքը փոխելուց յետոյ: Այդ փոփոխութեան հետեւանքն եղաւ այն կենսազուրկ եւ յոգնած զգացմունքը աշխարհայինի եւ իւր տանջանքների, որի լի ու լի պատկերը Բուզդան է ներկայացնում, որը մինչեւ անգամ ընտանեկան երջանկութիւնն է մերժում: Բուզդայականութիւնը յառաջ չէ գալիս միայն Բուզդայի անձնական զգացմունքից, այլ մի ընդհանուր պատկեր է իւր ժամանակի տրամադրութեան, եւ Բուզդան յաջողութիւն ունեցաւ ոչ այն պատճառով, որ նա աւելի պակաս հնդկական եղանակով էր մտածում, քան ուրիշները, այլ ընդհակառակը, որովհետեւ նա իւր բարեփոխութիւնները հնդկական ժողովրդի հոգուն էր յարմարեցնում եւ ինքն անձնապէս այդ տրամադրութեան կատարեալ ներկայացուցիչն էր:

Բոլորովին այլ կերպ է ընթանում զարգացումը Իսրայէլի ժողովրդի մէջ: Այստեղ չկան այլ եւս այն հայեցողական կամ սպեկուլատիւ ձգտումները, ինչ որ հնդիկների մէջ. գորա փոխարէն մի երկար շղթայ կենդանի եւ փոխադարձ յարաբերութեան՝ պատմութիւն ստեղծող եւ պատմութիւնը ղեկավարող Աստուծոյ հետ. մի Աստուծոյ, որ սկսած Իսրայէլի ազգ դառնալու օրից, Եգիպտոսից ելնելուց, ուր նա իւր հզօր օգնութիւնը ցոյց տուեց, միշտ ի նորոյ ստեղծաւործում եւ իւր հզօր բազուկը աշխարհի վրայ տարածելով յառաջ է տանում իւր կամքը, չնայելով իւր ժողովրդի

անհասկացողութեան եւ հակառակութեան, չի կամենում բաժանուել նրանից, որովհետեւ մի հաստատուն նախագիծ ունի նրա համար: Նա իւր ազգին մեծ փառքի հասցնել է կամենում, բայց այդ դեռ տեղի չի ունենում շնորհիւ հակառակող զօրութիւնների եւ ժողովրդի մեղքի: Այս ձգտումների եւ յոյսերի միջից, այս դէպի ապագան ուղղուած տրամադրութեան մէջ յառաջ եկաւ ու ծնունդ առաւ քրիստոնէութիւնը: «Աստուծոյ արքայութիւնը մօտեցել է»- քարոզով է սկսում Յիսուս, եւ նրա վարդապետութիւնը մինչեւ վերջն էլ դէպի գալիքն ուղղուած է մնում: Նրա ամբողջ քարոզի նպատակն է զարթեցնել մարդկանց խիղճը յաւիտենականութեան հանդէպ: Սա բոլորովին այլ բան է, քան միայն այս աշխարհի տանջանքից փրկելը: Նոր յառաջացած կրօնը այստեղ չի հիմնուած յոռեսեսական հայեցողութեան վերջին նախադասութեան վրայ՝ այլ մի կենդանի եւ անձնական պատմութեան փաստի վերայ, մի պատմութեան Աստուծոյ եւ իւր ժողովրդի մէջ, եւ կամենում է այն արդելքները ոչնչացնել, որոնք այս պատմութեան կատարելութեան խոչընդոտ են հանդիսացել: Այդ պատճառով այս կրօնը հէնց ինքը դառնում է մի կտոր պատմութիւն Աստուածութեան եւ մարդկութեան մէջ, մի պատմութիւն ողորմած հօր եւ իւր որդուց մէջ, ինչպէս որ Յիսուս «Հայր մեր»-ի միջոցաւ ուսուցանում է, մի պատմութիւն մարդկային հոգու եւ իւր Աստուծոյ մէջ: Օգոստինոսն ասում է. «Աստուծուն եւ Հոգուն եմ կամենում ճանաչել, ուրիշ ոչինչ, ոչինչ»:

Այս է քրիստոնէութեան եւ բուզդայականութեան ամենախոր տարբերութիւնը: Այստեղ կրօնի հիմնաքարը պատմութիւնն է, այնտեղ, ընդհակառակը, հայեցողութիւնը (Spekulation):

Եթէ այդ հայեցողութիւնը մօտիկից քննենք, կտեսնենք որ բուզդայականութեան հաւատամքի երկրորդ նախադասութիւնը մեզ առաջնորդել կարող է այս կէտում. «Տանջանքի յառաջ գալու սուրբ ճշմարտութիւնն այս է. ո՛վ ճշմաւորներ. սա մի ծարաւ է, որը մի վերածնութիւնից դէպի միւսն է առաջնորդում... մի ծարաւ՝ ցանկութիւնների, ծարաւ՝ լինելու, ծարաւ զօրութեան»: Այստեղ ամէնից առաջ մեր ուշադրութիւնը գրաւողը մի երեւոյթ է, որն ինքն ըստ ինքեան աւելի հին է, քան բուզդայականութիւնը,

բայց որ այդ կրօնի համար էական նշանակություն է ստացել: Ամենից առաջ պէտք է նկատենք որ այստեղ եւս բուզդայականություն մի անհետեւողականությունն ունինք մեր առաջ. որովհետեւ Հէնց վերածնությունն զազափարի մէջ մի ահազին կտոր բնազանցություն կայ, որից իբրեւ թէ բուզդայականությունը ազատ պիտի լինի: Թէ ինչ չափով Ֆանտաստիքական է այս վերածնությունն պատկերացումը, կարող է ցոյց տալ Բուզդայի ճառը 30 անապատականների առաջ: «Ի՞նչ էք կարծում, ո՞վ աշակերտներ, ձեր արի՞ւնն է շատ, որ այս վերածնությունն ճանապարհի վրայ միշտ եւ միշտ ձեր գլխատուելու ժամանակ հոսում է, թէ չորս մեծ ծովերի ջրերը»:

«Ո՞վ ատէր, ինչքան մենք վեհի ուսմունքը հասկացել ենք, որով միշտ գէպի նոր ծնունդ եւ նոր մահ ենք ընթանում, մեր գլխատուելու ժամանակ աւելի արիւն ենք թափել, քան թէ 4 մեծ ծովերի մեջ ջուր կայ»:

Այնուհետեւ Բուզդան զովում է նրանց պատասխանը եւ կրկին հաստատում, որ յիրաւի իւր աշակերտները աւելի արիւն են թափել, քան թէ 4 մեծ ծովերի ջրերը, մինչ նոքա վերածնունդ են իբրեւ ոչխարներ, գառներ, եզներ, կովեր եւլն:

Ի՞նչ հիմունքներով բուզդայականը կարող է այս ձեւի վերածնությունն զազափար յառաջ բերել իւր սեպհական փորձերից. արդեօ՞ք այստեղ դեր է կատարում անցեալ էականների մասին եղած յիշողությունը: Բայց բուզդայականությունը հերքում է այդ լիսվին: Ինչպե՞ս յայտնի է, Պղատոնը ուզում էր այդ երեւոյթի վրայ հոգու անմահութեան ապացոյցը հիմնել: Սակայն գոյաւոր Հոգի (Substantielle Seele) բուզդայականությունը ամենեւին չի ընդունում: «Ո՞վ աշակերտներ, ինչ որ մարդիկ հոգի, միտք կամ հասկացողություն են անուանում, գիշեր ու ցերեկ յառաջանալով եւ ոչնչանալով միշտ փոփոխուում է»:

Այստեղ նկատում ենք բուզդայականությունն մի նոր անհետեւողականությունը. հակառակ բոլոր գոյաւոր իմացականությունն եւ հոգու մերժման, բուզդայականությունը կատարեալ լուսաւորեալին (Բուզդա), այլ եւ առանձնապէս քանքարաւոր մարդկանց, մի կարողություն է վերագրում՝ դիտելու իւր բոլոր

նախկին եղելությունները (Existenz). Հասարակ մահկանացուին, որ այդ շնորհը չունի, մնում է միայն հարցնել, թէ արդեօք իւր այժմեան տանջանքները կարող են անցեալ մեղքերի քաւությունն համարուել, թէ ոչ: Վերջապէս բուզդայական վերածնությունն զէմ է եւ ժառանգականութեան օրէնքը: Ըստ Բուզդայի մարդ միայն իւր նախկին գործերի, իւր «կարման»ի արդիւնքն է. «Իմ գործը այն որովայնն է, որ ծնում է, իմ գործը այն սեռն է, որին ես ազգակից եմ»: Սա մերժումն է ամենայն ժառանգականութեան, որ, սակայն, ամէն ըստ է հօր եւ որդու մէջ նկատել կարելի է: Այս մերժմամբ զանց է առնում բուզդայականությունը մի բարոյական պարտականություն, որ ունի իւրաքանչիւր ծնող գէպի իւր որդին կրթութեան տեսակէտից. եթէ ամէն մէկը իւր նախկին գործերի ծնունդն է միայն, ապա ուրեմն ծնողն ազատ է բոլոր պարտականություններից:

Այն շատ լուսաւորումները, որոնք կարծում են, թէ բուզդայականությունը աւելի բարձր է, քան քրիստոնէությունը, որովհետեւ որոշ բուզդայական ուղղություններ իրենց համաձայնությունն են շեշտում նորադոյն գիտությունն հետ, մինչ, օրինակ, այն հարցին, թէ արդեօք հրաշք կայ՝ բացարձակ «ոչ» են պատասխանում, թող լաւ դիտեն, որ մեղուկներ չքամեն եւ ուղտեր կլանեն. բուզդայականութեան վերածնությունն զազափարը բաւական է նորա խելքությունն ապացուցանելու համար. նա հիմնուած է լիովին բնազանցական հոգի վրայ:

Ասացինք, որ քրիստոնէությունը ներկայացնում է մի պատմություն հոգու իւր Աստուծոյ հետ ունեցած հաղորդակցութեան. մինչ բուզդայականությունը հոգու էականոր գոյությունը մերժում է. չի ինչպում միեւնոյն ժամանակ նաեւ Աստուծուն. յայտնի է, որ Բուզդան իւր սխտեմի մէջ Աստուծուն ոչ մի տեղ չէ տալիս: Սակայն կրօն առանց Աստուծոյ ըստ ինքեան մի հակասություն է. այդ պատճառով շատերը հարցրել են, թէ արդեօ՞ք բուզդայականությունը կրօն կոչուելու իրաւունք ունի: Բուզդայականութեան բարեկամները մեղմացնում են խնդիրը նրանով, որ ասում են՝ բուզդայականությունը գէթ անասուած չէ, այլ միայն մարդուն ամենաբարձր Աստուծոյ գահը բարձրացնել է կամենում: Սա, ի

թեան համար. այդ պատճառով շատ ուղիղ է նկատում Ֆրիդրիխ Ֆիշերը, թէ յուեանուութիւնը իսկապէս նրաթապաշտութիւն է, քանի որ նա կեանքի բարոյական գործօնները առ ոչինչ է համարում, այն պատճառով միայն, որ նոքա շօշափելի բաներ էն:

Մի այլ կողմից եւս դէմ առ դէմ կանգնած են քրիստոնէութեան աստուածականութիւնն ու բուզդայականութեան անաստուածութիւնը. քրիստոնէութիւնը սովորեցնում եւ զգալ է տալիս, որ հաւատացեալին ոչ մի բան չէ կարող Աստուծոյ սիրուց յետ կասեցնել (Հռովմ. 8, 38): Այդ տեսակէտից էլ Պողոս առաքեալը այլ կերպ է հասկանում տանջանքը. նա ոչինչ է համեմատած այն երանութեան հետ, որ մեզ պէտք է յայտնուի: Այսպիսի մտքերը ստիպում են քրիստոնեային ոչ թէ տանջանքն ըստ ինքեան ուշադրութեան առարկայ դարձնել, այլ ուղղել հայեացքը դէպի յուսոյ երանելի դաշտը, եւ հէնց սորանով քրիստոնէութիւնը բուզդայականութեան վրայ անկասկած յաղթանակ է կանգնեցնում. որովհետեւ բուզդայականութիւնը, ընդհակառակն, սովորեցնում է, կամովին եւ մտադիրութեամբ դիտել իւր տանջանքը եւ այդ տանջանքի մէջ իւր հայեացքը խորացնել, եւ ի վերջոյ, եթէ հնար է, ոչնչացնել այն: Այդ է բուզդայականի իսկական նպատակը. եւ բուզդայականութեան հաւատամքի երրորդ նախադասութեան բովանդակութիւնն է՝ «դէպի կեանք ձգտող ծարաւի վիրացումն, ցանկութեան ամբողջական ոչնչացմամբ»: Սա միանգամայն բացասական իդէալ է՝ ամէն ցանկութիւն մեռցնել մարդու մէջ, մարդուն անօգնական մեռնակ թողնել, որպէս զի նա իրեն ոչնչացնէ, եւ ապա այդ իբրեւ բոլոր յաղթութիւններից ամենամեծը հրատարակել, ինչպէս անում է բուզդայականութիւնը. «Ոչ թէ նա է ամենամեծ հերոսը, որը պատերազմի դաշտում հարիւր հազարաւորների է ընկճում, այլ նա, որ միայն իրեն է յաղթահարում»: Այսպիսով մարդ հասնում է մի զրութեան, որ բարու եւ չարի սահմանից այն կողմն է, եւ այդ զրութիւնն է վերագրուում Բուզդային իրեն: Սա մի կատարեալ կրաւորականութիւն է, մի կեանք, ուր մեռած է ամենայն ցանկութիւն եւ ամենայն ձգտումն. եւ երկու կրօնների պահանջած կեանքն ու նրանց տարբերութիւնը շատ լաւ տեսնել կարելի է նրանց հիմնադիրների

վախճանի մէջ: Բուզդան մեռնում է 80 տարեկան հասակում հանդիստ, բնական օրէնքի համաձայն. իւր վերջին խօսքերն են իւր սիրելի աշակերտ Անանդային. «Ո՛չ այդպէս, մի՛ ողբար, մի՛ լար, չէ՞ որ առաջ եմ ասել քեզ Անա՛նդա, որ մարդ պէտք է բաժանուի, զրկուի այն բանից, ինչ որ իրեն սիրելի է եւ հաճելի. ինչպէ՞ս կարելի է, Անա՛նդա, որ ծնուածը, զարգացածը, անցաւորութեան ենթական, չանցնի. այդպիսի բան չի կարող լինել»: Այսպէս է խօսում կատարեալ կրաւորականութիւնը:

Դորա հակառակ Յիսուս, որ Պետրոսի՝ իրեն խնայելու համար տուած խորհրդի մէջ սատանայական միտք է տեսնում (Մատթ. 16, 25), երիտասարդ հասակում տանում է իւր անձը կոչման կուրսի մէջ դէպի բռնի մահ խաչի վրայ, որպէս զի մեռնելու րոպէին ասել կարողանայ կատարելագոյն ներգործականութեան խօսքը՝ «կատարեալ է»:

Իգուր է աշխատում նոր բուզդայական ջատագովութիւնը ապացուցանել, որ կրաւորական չէ իւր կրօնը. այդ բանը կրկնակի կերպով ապացուցանելու համար բաւական է յիշել, թէ ինչ դիրք է բռնում բուզդայականութիւնը ամուսնութեան խնդրի նկատմամբ: «Իմաստունը պիտի զգուշանայ դրանից (ամուսնանալուց) այնպէս, ինչպէս որ մարդ այրուող ածուխից է զգուշանում»: Դրայ վերայ աւելացնենք եւ այն, որ Բուզդայի՝ իւր խօսքերով որդի ունենալը ոչ թէ ուրախութիւն է իւր համար, այլ տանջանք, որովհետեւ որդին մի շղթայ է իւր համար. կամ Բուզդայի աշակերտ Սանգամայի վարմունքը դէպի իւր կինը եւ որդին: Բուզդայականութեան այդ սուրբը թողնում է իւր կնոջը եւ որդուն անօգնական եւ չի արժանացնում նրանց մի հայեացքի անգամ. իւր կնոջ եւ որդու գժբախտութեան առաջ կանգնած է նա առանց որեւէ զղացմունքի, եւ Բուզդան, որ այդ տեսարանին ներկայ է, կնոջ հեռանալուց յետոյ հետեւեալն է արտասանում.

«Եկողը (կինը) նրան չի ուրախացնում,
 «Գնացողը նրան տրտմութիւն չի պատճառում.
 «Կարօտից ազատուած ճգնաւորին,
 «Այո՛, նրան միայն սուրբ կանուանեմ ես».

Ահա Բուզղայի բերած օգուտը Հնդկաստանին, որի ժողովուրդը սկզբում այլ կերպ էր մտածում այդ խնդիրների մասին եւ դժգոհ էր անորդիութիւն, անկնութիւն քարոզող Բուզղայից:

Հասարակ մահականացուից խլում է Բուզղան փրկութեան բուր յոյսը. նրա ճանապարհի վրայ միայն իսկական ճշմարտութիւն չունենալ կարող է. մինչեւ անգամ աշխարհական հետեւողները նիրուանային չեն հասնում՝ նրանց բաժինն է առաւելն մի փոքր ի շատէ բարւոք վերածնութիւն. իսկական նպատակը, նիրուանայի հասնելը, մնում է միայն ճշմարտութիւն (Բհիկչու) բաժինը: Ուրեմն առանց աշխարհից փախչելու չկայ փրկութիւն. բուզղայականը միայն ճշմարտն է: Այս բոլորն արդէն ցոյց է տալիս, որ բուզղայականութիւնն իսկապէս թշնամի է որ եւ է քաղաքակրթութեան:

Այստեղ շատերը կարող են մեզ ասել, թէ քրիստոնէութիւնը նոյնպէս աշխարհը մերժող եւ քաղաքակրթութեան թշնամի է. ինչպէս այդ անում են Շտրաուսը եւ Շոպէնհաուէրը: Այս մարդիկ ի նկատի ունին գլխաւորապէս քրիստոնէական ճշմարտութիւնն ու վանականութիւնը, եւ նրանց կարծիքով քրիստոնէութեան բուն էութիւնը եւ նրա զրած պահանջն այդ է. սակայն հեշտ է տեսնել որ այդ կարծիքը հիմնովին սխալ է: Ինքը Յիսուս շատ հեռու է ճշմարտ լինելուց եւ ճշմարտի նման մտածելուց. այս բանը հաստատելու համար բաւական է յիշել նրա մասնակցութիւնը Կանայի հարսանիքին, նրա բռնած դիրքը դէպի ամուսնական խնդիրը-(միայն պոռնկութիւնը կարող է առիթ տալ պատկալուծման), նրա դիրքը դէպի երեխաները (Մատթ. 19, 14). վերջապէս պէտք է յիշել, որ շատերը նրան «ուտող եւ արբեցող» են անուանել, մաքսաւորների եւ մեղաւորների բարեկամ (Մատթ. 11, 19), որ նա ամենեւին չի պահել հրէից պահքերը իւր աշակերտների հետ միասին: Այս բոլորը ցոյց է տալիս թէ որքան հեռու է Յիսուս ճշմարտ լինելուց եւ թէ որչափ զնահատում է նա կեանքի անմեղ զուարճութիւնները. եւ եթէ Քրիստոս աշխատանքի մասին շատ բան չէ ասել, միայն այն պատճառով, որ նրա համար ամէնից գլխաւորը հոգու փրկութիւնն է: Քրիստոնէութիւնը գործ ունի մարդու ներքինի հետ միայն եւ այդ է պատճառը, որ նա իւր զարմանալի ճկունութիւնը պահպանել է:

«Ձեզնից ոչ ոքի մօտ զուր հաց չենք կերել, այլ զօր ու զիշեր ծանր աշխատել ենք, որպէս զի ոչ ոքի վրայ ծանրութիւն չլինենք. ձեզ մօտ եղած ժամանակ այս ենք պատուիրել ձեզ, ով որ աշխատել չէ ուզում, նա չպէտք է նաեւ ուտէ» (Բ. Թեսաղ. 3, 8-10). այսպէս է խօսում Պօղոս առաքեալը աշխատանքի մասին, նա, որ իրեն միայն տնկող է համարում Աստուծոյ անդաստանի (Ա. Կորնթ. 3, 6): Քրիստոնէութեան այսպիսի մտքերը եւ սկզբունքները հազարաւորների եւ հարիւրհազարաւորների մղիչ են եղել դէպի քաղաքակրթական աշխատանքը, եւ հէնց քաղաքակրթական տեսակէտից ահապին աշխատանք է կատարել քրիստոնէութիւնը:

Ի՞նչ է արել զրա փոխարէն բուզղայականութիւնը, բացի միլիոնաւոր ժողովրդների աշխատանքից յետ պահելուց եւ թմբեցնելուց: Յօն Հելլվալդը անուանում է բուզղայականութիւնը ծուլութեան կրօն, եւ իսկապէս մարդ կարող է կասկածել, թէ արդեօք բուզղայականութեան մեծ յաջողութիւն ունենալու գաղտնիքը նրա այդ դէպի մարդկային ծուլութիւնն ունեցած բարեհաճ տրամադրութիւնը չպիտի համարել: Քրիստոնէական վանականները անապատները պարտէզ են դարձրել իրենց ձեռքի աշխատանքով, իսկ բուզղայականութիւնը արգելում է միանգամայն իւր ճշմարտներին ծառ տնկելը կամ ծաղիկներ ցանելը: Ամէն ինչ խառն ի խուռն է բուզղայականութեան մէջ. ամենամեծ պատուէրի կողքին ամենամանր ու հասարակ բաներ յիշատակած. օրինակ, մի կողմից արգելում է սպանել ու կողոպտել, միւս կողմից հացահատիկներ ընդունել, եւ սոքա երկուսը իրար յետեւից իբրեւ նման ու հաւասարաբէք բաներ: Մի խօսքով էականն ու երկրորդականը զանազանելու կարողութիւնը, իսկական մեծութիւնը տեսնելու ընդունակութիւնը պակասում է բուզղայականութեան:

Սակայն եւ այնպէս բուզղայական բարոյագիտութիւնը նրա ամենաբարձր ու զօրեղագոյն կողմն է եւ քրիստոնէութեան ամէնից աւելի մօտիկը: Օրինակ, բուզղայականութիւնը միայն արտաքին գործը պահանջելով չէ բաւականանում՝ նա պահանջում է նաեւ համապատասխան ներքին զգացմունք. ամէնից առաջ սէր կամ իսկական ցաւակցութիւն ու բարեհաճութիւն է կամենում

նա: Ցաւակցութիւն դէպի կենդանիները, որը սակայն չափազանցութեան է հասնում եւ միանգամայն արգելում է մտակերութիւնը: Ընդունուած բան է, որ Հնդկաստանը միայն այն ժամանակ նոր ոյժ եւ կեանքի ընդունակութիւն կստանայ, երբ մտակերութիւնը կրկին տարածուի այնտեղ: Այս է բուդդայականութեան բերած օգուտը Հնդկաստանին եւ մարդկութեան: Բուդդայի աւետած փրկութիւնն անգամ չէ վերաբերում ամբողջ մարդկութեան, այլ իսկապէս միայն ճգնաւորներին: Ի նկատի պիտի ունենալ սակայն նաեւ, որ մի ամբողջ շարք հիւանդութիւններ ունեցողները ամենեւին ճգնաւոր դառնալու իրաւունք իսկ չունին, ուրեմն միանգամայն զրկուած են փրկութիւնից, այն ինչ քրիստոնէութեան հիմնադիրը ոչ թէ միայն առողջներին, այլ առաւել հիւանդների համար եկաւ՝ նրանց մխիթարելու եւ փրկութիւն քարոզելու:

Երկար ժամանակ մարդիկ սիրում էին Բուդդային փառաբանել իբրեւ սոցիալական բարենորոգչի եւ նրան վերազրուած էին մի մեծ յաղթութիւն ընդդէմ դասակարգական խտրութեան, սակայն այսօր բոլորը գիտեն լաւագոյն աղբիւրներից, որ նա այդ բանում յաղթող լինել չէր կարող, քանի որ դրա դէմ կռիւ չէ մղել: Այսօր միայն ուղիղ է, որ նրա միաբանութեան մէջ յիրաւի դասակարգ գոյութիւն չունի. այնտեղ իրար հաւասար ճգնաւորներ են ամէնքը: Սակայն այն մարդիկը, որոնց հետ Բուդդան սովորաբար գործ ունի, ոչ թէ ազբատներն ու ստորիններն են, այլ հարուստներն ու բարձրերը՝ նոքա իսկապէս, որոնց հետ բարձր բաների մասին խօսել կարելի է: Ուրիշ կերպ էլ չէր կարող լինել այնտեղ, ուր որ ոչ թէ մարդկային հոգու կապը իւր Աստուծոյ հետ գտնել են աշխատում, այլ իրենց անգիտութեան մէջ ձգտում են մարդկային տանջանքի գաղտնիքը բաց անել: Ինքը Բուդդան ասում է, որ իւր օրէնքը ծանր ու խորին է եւ հասարակ մահկանացուների համար անհասկանալի:

Յիսուս բոլորովին այլ կերպ է մտածում. նա փառաբանում է իւր Երկնաւոր Հօրը, որը իւր յայտնութիւնը իմաստուններից ու զիտուններից ծածկել է, ազաներին ու տհասներին յայտնագործելու համար (Մատթ. 11, 25). նոյն կերպ է մտածում նաեւ Պողոս առաքեալը (Ա. Կորնթ. 1, 27): Եւ չնայելով որ քրիստոնէութեան

այս ոչ արիստոկրատական ուղղութիւնը շատերին ատելի է, այնուամենայնիւ ցոյց է տալիս մեր կրօնի իսկական մարդկայնութիւնը եւ հանրամատչելիութիւնը:

Շատ հետաքրքրական է նաեւ երկու կրօնների բռնած դիրքը դէպի կանանց հարցը: Բուդդայականութեան տեսակէտից կանայք անհասկանալի եւ անքննելի են այնպէս, ինչպէս ձկների ճանապարհները ծովերում: Նոքա ճշմարտութիւնը ստի եւ սուտը ճշմարտութեան տեղ են ընդունում, անհաստատ են ինչպէս անպատի աւազը, ահռելի ինչպէս օձը: Բուդդան եւ իւր սիրելի աշակերտ Անանդան միանգամ խօսում են միմեանց հետ. «Խնչպես պէտք է պահենք մեզ կանանց նկատմամբ», հարցնում է Անանդան: Բուդդան պատասխանում է. «Կանանցից միշտ խոյ պէտք է տալ, Անանդա».- «Իսկ եթէ արդէն ստիպուած տեսել ենք նրանց, այն ժամանակ», հարցնում է աշակերտը.- «Ձխօսել նրանց հետ, Անանդա», ասում է վարժապետը: «Իսկ եթէ հետը խօսել ստիպուած լինինք».- Այն ժամանակ լաւ պէտք է հսկէք ձեզ վրայ», ասում է Բուդդան: Այդ պատճառով էլ Բուդդան կանանց չէր ուզում ընդունել իւր միաբանութեան մէջ իբրեւ ճգնաւորներ, բայց երբ զիջանելով իւր մօր թախանձանքներին, թոյլ տուեց, նոյն ժամանակ ասաց իւր Անանդային.- «Ինչ միաբանութեան մէջ որ կանայք մուտք գործեն, այնտեղ կգաղարի սուրբ կեանքը»: Անգամ ընդունելուց յետոյ էլ կինը մարդուն հաւասար էլ անդամ ընդունուած լինին, իւրաքանչիւր նորամուտ ճգնաւորի առաջ ոտքի կանգնել եւ խորին հարգանքի նշաններ ցոյց տալ: Կնոջ ամենամեծ մխիթարութիւնը մնում է, որ նա մի այլ վերածնութեան ժամանակ այլեւս իբրեւ կին աշխարհ չզգայ:

Քրիստոնէութեան մէջ այլ է պատկերը. այստեղ շատ սիրող կնոջ շատ մեղքերին է թողութիւն տրուում (Ղուկ. 7, 47). Քրիստոսին օժող կնոջ պատմութիւնը պիտի պատմուի ամեն տեղ, ուր որ աւետարանը քարոզուի (Մատթ. 26, 13). կանայք են կանգնած խաչի տակ, ուր Քրիստոս իւր մօրը ցոյց տալով ասում է իւր աշակերտին՝ «Ահա քո մայրը» (Յովհ. 19, 27). եւ կանանց հետ այսպէս վարուողը միայն քրիստոնէութիւնն է:

Այս բոլորով չենք կամենում, ի հարկէ, բուզդայական բարոյազիտութեան բարձրութիւնը ուրանալ. միայն այսքանը հաստատուն է, որ աւելի բարձր դասել այն, քան քրիստոնէութիւնը ոչ մի կերպով կարելի է: Բուզդայականութիւնն էլ ասում է, որ թշնամուն թշնամաբար չպիտի վերաբերուել, բայց ի՞նչ մտքով. «Թշնամութիւնը չի վերջանայ թշնամութեամբ, այլ ոչ թշնամութեամբ»: ուրեմն միայն խաղաղութիւն գտնելու համար է, որ բուզդայականութիւնը ներելը աւելի լաւ է գտնում, քան վրէժը: Բուզդայականութեան մէջ գոյութիւն չի կարող ունենալ նաեւ անձնագոհութիւն, որովհետեւ բուզդայականութեան համար կեանքը տանջանք է եւ ոչ մի արժէք չունի, իսկ արժէք չունեցող բանի գոհելը նմանապէս անարժէք է: Մինչեւ անգամ ապագայ կեանքի յոյսը չէ կարող գուտ եւ անկեղծ լինել, որովհետեւ եթէ մէկին այս կեանքը անարժան բան է երեւում, չէ կարող մի ապագայ կեանքի համար ցանկութիւն ունենալ. անարժէք կեանքի տանջանքները կրեղզեն նրա մէջ ամէն ցանկութիւն եւ յոյս, նաեւ այն ապագայ կեանքի նկատմամբ:

Եւ այս կրօնը համեմատում են շատերը քրիստոնէութեան հետ եւ աւելի բարձր են գտնում, միեւնոյն ժամանակ միամտաբար հաւատալով, թէ իսկապէս Քրիստոսից 5-6 դար առաջ աշխարհ եկած բուզդայականութիւնը լիովին համապատասխանում է ներկայ գիտութեան: Մեր ամբողջ յօդուածից երեւում է, թէ որքան ծիծաղելի է այդ կարծիքը:

Մենք՝ քրիստոնեաներս, կարող ենք ասիական այդ մեծ մտքի վերայ դարմանալ, բայց նրան թողնել, որ մեռած մնայ, քանի որ մենք կարող ենք կեանքը փնտռել այնտեղ, ուր գտնել կարելի է, այնտեղ ուր մարդկային հոգու եւ իւր կենդանի Աստուծոյ պատմութիւնը կայ:



ՆԵՔՆՈՒԹԻՒՆԸ ՅԻՍՈՒՄԻ ԴՐՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ԽՕՍՔԻ ՄԷՋ ^{Ո*}

Յիսուսին սովոր ենք պատկերացնել հանդիսաւոր եւ վեհ լըջութեան արտայայտութիւնն երեսին, մի քիչ խառը խորին տիրութեան հետ. նկարիչներն այդպէս էլ նկատում են նրան, եւ նորա անձի հիմնական խառնուածքին լիովին համապատասխան է այդ: Սակայն կարելի է Յիսուսի մէջ նաեւ մի գիծ գտնել, որ շատ ուշադրութեան չէ առնուած եւ քիչ էլ աչքի է ընկնում, այն է՝ մի հեզնական ժպիտ. Աւետարանի մի քանի կտորները միայն այն ժամանակ ուղիղ հասկանալ կարելի է, երբ այդ կտորներն իբրեւ հեզնական ժպիտն երեսին ասած ենք պատկերացնում Յիսուսին:

Նախ մի քանի խօսք առ հասարակ հեզնութեան էութեան մասին:

Հեզնութիւնը մտածողութեան եւ խօսքի այն դրութիւնն է, որ առաջ է գալիս, երբ մի իրապէս բարձր մարդ ինքն իրեն բարձր երեւակայող եւ ինքնահաւան շրջապատողների նկատմամբ իւր անձն իբրեւ աւելի ստոր է ցոյց տալիս, կամ իւր վերայ է վերցնում շրջապատի՝ նրան վերագրած դրութիւնը եւ այդ դրութեան համապատասխան խօսում կամ գործում:

Այսպէս օրինակ. Սոկրատէսը, յունական փիլիսոփայութեան մէջ այդ մեծ հեզնողը, սոփեստների հետ ունեցած յարաբերութիւնների ժամանակ իրեն իբրեւ չիմացնող է ձեւացնում. ի հարկէ, ինքը մի խեղճ ու անկիրթ մարդ է այդ՝ ամբողջ յունական աշխարհը զարմացնող, գիտութիւն եւ կրթութիւն վաճառողների

¹ Այս յօդուածը քաղում ենք Բերլինի համալսարանի փիլիսոփայութեան հօշակաւոր ուսուցչապետ Ֆրիդրիխ Պաուլսնի մի փոքրիկ գրուածքից. Das Ironische in Jesu Stellung und Rede.

² Արարատ, 1902 թ., էջ 1088-1099:

մօտ. նա գիտէ միայն, որ ինքը դեռ ոչինչ չգիտէ, ուստի կամենում է նրանց իմաստութիւնից օգտուել. բայց որովհետեւ նրանց երկար ճառերին հետեւելու կարողութիւն չունի, այդ պատճառով յարմար է դառնում փոքրիկ հարցերով նրանց իմաստութեանը տեղեկանալ: Իրօք իւր հարց ու փորձով նա այնտեղ է հասցնում, որ այն մեծ մարդիկն էլ վերջը մոլորւում են իրենց մեծ իմաստութեան մէջ: Վերջն այն է լինում, որ Սոկրատէսը հանդէս է բերում, թէ երկուսն էլ իսկապէս գործին կարգին տեղեկ չեն, եւ զժբախտաբար ինքը յոյս է ունեցել թէ՛ ահա գտայ վերջապէս մէկին, որ իւր հարուստ իմաստութեամբ իմ աղքատութեանն օգնել կարող էր:

Ձեւական տեսակէտից Յիսուսի դիրքը իւր շրջապատի նկատմամբ շատ էլ աննման չէ. տարբերութիւնը միայն այն է, որ այստեղ, համաձայն երբայական ազգի ընդհանուր յատկութեան յունականի հանդէպ, գործը ոչ թէ մտաւոր, այլ աւելի կրօնա-բարոյական սահմանում է կատարւում: Ինչպէս Սոկրատէսը կանգնած էր սովեստների հանդէպ, այնպէս Յիսուս՝ փարիսեցիներին եւ դպիրներին հանդէպ. ինչպէս նոքա գիտութեան եւ իմաստութեան՝ այնպէս սոքա օրէնսգիտութեան եւ սրբութեան տէր էին համարում իրենց: Նրանց խորին համոզումն էր, որ իրենք են իսկական բարոյական օրէնքին բոլորովին համապատասխանող մարդիկը. նոքա չեն անամօթ կեղծաւորներ կամ սրիկաներ, ինչպէս եւ սովեստները դատարկ ու իրենք իրենց ուռցնող յիմարներ չեն. շարաքը երկու անգամ ծոմ են պահում եւ բոլոր ունեցածից տասանորդ են վճարում:

Սոքա են այն մարդիկը, որոնց մէջ մտաւ Յիսուս: Նա բոլորովին նոյն տպաւորութիւնը թողեց այս կատարելութեան տէրերին եւ նրանց յագեցած ինքնագիտակցութեան՝ ինչ որ Սոկրատէսը սովեստների վերայ. ինչպէս որ Սոկրատէս այդ ճանաչուած եւ ընդունուած իմաստունների աչքում մի տարօրինակ եւ անընական մարդ նկատուեց, այնպէս էլ Յիսուս փարիսեցիներին աչքում. նա կամենում է իրեն իբրեւ ժողովրդի ուսուցիչ, կրօնա-բարոյական կեանքի վերանորոգիչ ցոյց տալ, բայց չգիտէ եւ չէ պահում

Մովսիսի օրէնքը: Շարաքն անգամ չէ պահում նա, ասում են նրա մասին այդ կատարեալ արդարները: Նրա աշակերտներին նոյն մարդիկ հասկացնում են. «Ձեր վարդապետը կարծես առանձին սէր ունի դէպի վատ ընկերութիւնը. նա ուստում է մաքսաւորների եւ մեղաւորների հետ, եւ կամենում է մեր Աստուծոյ, Աբրահամի Աստուծոյ առաքեալը լինել: Նա, անշուշտ, Բեէզզեբուզի ուղարկածն է, աւելացնում են նոքա. այդպէս կբացատրուի խիստ բնական կերպով նաեւ նրա իշխանութիւնը դեւերի վրայ, որի պատճառաւ այնքան աղմուկ է հանւում»:

Ինչպէս որ Սոկրատէսի համար իբրեւ կուռի գէնք մէջտեղ եկաւ ինքն իրեն հեզնութիւնը սովեստների դէմ, այնպէս էլ Յիսուսի համար նոյն գէնքը հանդէս է դալիս իւր հակառակորդների դէմ. եւ այս հասկանալի է: Բաւական է միայն, որ Յիսուս իւր վրա ընդունէր փարիսեցիների՝ նրան վերագրած դիրքը եւ այդ դիրքից խօսէր այն «կատարեալ»ների հետ՝ իսկոյն խօսքը հեզնական կերպարանք պիտի ընդունէր:

Մի քանի օրինակներ Աւետարանից ասածներս հաստատելու համար: Նախ նկատենք, որ այսպիսի դէպքում իրաւունք ենք համարում Աւետարանի մի բառով կամ նշանով արտայայտած խօսակցութիւնը կամ դրութիւնը մի քիչ աւելի ընդարձակել, այսպէս ասած, տողերի մէջ էլ կարդալ. չէ՞ որ Աւետարանի հէնց այդ յատկութեան վրայ է հիմնուած նրա քարոզի այդպէս յաջող նիւթ լինելու զաղտնիքը:

Յիսուսի առաջին հանդիպումը փարիսեցիներին պատմում է Մատթէոս Թ. 9. Յիսուս անցնում է մի մաքսատան առաջից, տեսնում է Մատթէոսին եւ կանչում նրան՝ արի՛ իմ յետեւից: Երբ նա ներս է մտնում վերջինիս տունը, գալիս են նաեւ շատ մաքսաւորներ եւ սեղան են նստում նրա եւ նրա աշակերտների հետ: Մի քանի փարիսեցիներ, այս տեսնելով, չկարողացան համբերել եւ ասացին նրա աշակերտներին. «Չէ՞ք տեսնում թէ ինչ ընկերութեան մէջ է բերել ձեզ այն Յիսուսը, որի յետեւից էք ընկել. Յիսուս լսեց այս եւ դառնալով ասաց նրանց. «Ոչ թէ առողջները կարիք ունեն բժշկի, այլ հիւանդները»,- անշուշտ ոչ թէ ուսուց-

չական տաք եղանակով, այլ մի հեզնական ժպտով. ի հարկէ, այդպիսի քաջառողջ բարոյականի տէր, այնպիսի ուղիղ կեանք վարող մարդիկ, ինչպէս դուք փարիսեցիներդ էք, ինձ կարիք չունիք. ձեր ի՞նչ պէտքն է Փրկիչը: Իսկ այն մարդիկ ընդհակառակը, որոնք վտանգաւոր կացութեան մէջ են, սոցա պէս, որ իմ շուրջն են խմբուած,- բժշկի կարիք ունին. այդ պատճառով էլ ինձ մօտ են եկել, եւ ես պէտք է նրանց մօտ մնամ՝ լաւ թէ վատ, որովհետեւ ես ինձ միանգամ արդէն իբրեւ հոգւոյ բժիշկ եմ ցոյց տուել: Ապա շարունակուած է նա, եւ այստեղ ժպտոր փոխուած է մի խորին լրջութեան. իսկ դո՛ւք, որ կարծում էք թէ օրէնքն ու արդարութիւնը ամբողջովին հասկացել էք ու գիտէք՝ «Գնացէ՛ք եւ սովորեցէ՛ք, թէ ինչ է նշանակում՝ գութ եմ պահանջում եւ ոչ թէ զոհ»:

Որ Յիսուսի խօսքն այդ բժշկի կարօտութիւն չունեցող առողջների մասին հեզնական է, չի կարող որեւէ կասկածի տեղիք լինել, քանի որ յայտնի է, թէ ինչ կերպ է մտածում Յիսուս փարիսեցիների առողջութեան մասին. նրանք կոյր են, եւ կոյր առաջնորդ լինելով՝ իրենց ժողովրդին դէպի անկումն են տանում. ուզում են օրէնքի միայն արտաքինը պահել, բոլորովին զանց անելով էականը՝ ընկերասիրութիւնն ու արդարութիւնը: Բայց ամենամեծ չարիքն այն է, որ նոքա, կոյր լինելով, իրենց շատ լաւ տեսնող, մինչեւ անգամ միակ տեսնողն են համարում. եթէ նոքա զգային իրենց կուրութիւնը, այն ժամանակ կարելի էր նոցա օգնել. բայց այժմ անհնար է, որովհետեւ նոքա իրենցն են համարում ամենայն արդարութիւն: Ամէն օր տաճար են գնում՝ Աստծուն իրենց գոհացողական աղօթքը մատուցանելու, ի հոտ անուշից. «Շնորհակալ եմ քեզնից, Աստուած, որ ես էլ ուրիշ մարդկանց նման չէմ՝ աւագակ, անարդար, շնացող կամ — նրա հայեացքը ընկնում է այնտեղ անկիւնում կանգնած մի հարեւանի վրայ — կամ ինչպէս այդ մաքսաւորը»: -Հազիւ թէ այս առակն եւս առանց ժպտի ասած լինի Յիսուս, առանց հեզնութեան եւ մի ներքին գոհունակութեան ժպտի, որ եւ ամէնից աւելի նպատուած է պատկերի այդպէս լաւ յաջողուելուն: Յիսուսի միայն այս հոգեբանական պատկերը՝ մի կողմը փարիսեցին, ինքնապատահ եւ

Համոզուած, որ ինքն ամենալաւ մարդն է աշխարհում, միւս կողմը մաքսաւորը մի անկիւնում՝ կարծես ամաչելով այս արդարից, իւր կուրծքն է ծծում եւ վա՛յ ինձ՝ մեղաւորիս, ասում,-միայն այս պատկերը բաւական է նրա հեղինակին գրականութեան մէջ առանձին տեղ տալու համար:

Միեւնոյն հեզնական ժպտն է նկատուած նաեւ շնացեալ կնոջ պատմութեան մէջ: Առաւօտ էր, Յիսուս քարոզում էր տաճարում. փարիսեցիներն ու դպիրները մի կին բերին, որ բռնուած էր շնութեան մէջ եւ հարցրին Յիսուսին. Մովսէսի օրէնքով սրան պէտք է քարկոծել, դո՞ւ ինչ ես ասում: Նրանց միտքն էր անշուշտ, թէ Հիմա Յիսուսն էլի այդ անառակի դատը կպաշտպանէ, եւ նրա հետեւողները կտեսնեն, թէ ում հետ դործ ունին: Յիսուս պատասխան չտուաւ. նա քաշ արեց գլուխը եւ սկսեց գետնի վրայ գրել, կարծես ասելիս լինէր՝ իմ ի՞նչ գործն է այդ, դատելը ձեր, բարոյականներիդ բանն է. դուք խօշտ լաւ էք հասկանում ընկերներին դատելու ձեւը: Սակայն փարիսեցիներն ստիպում են նրան պատասխան տալ, եւ ահա Յիսուս ասում է. «Ով որ ազատ է մեղքից, թող առաջին քարը ձգէ նորա վերայ», -ով որ այնպէս անմեղ է, ինչպէս դուք, նրանցն է այստեղ առաւելութիւնը: Նա նորից կուացաւ եւ սկսեց գրել գետնի վրայ. երբ յետոյ աչքերը վեր բարձրացրեց, ոչ ոք չկար իւր շուրջը. բացի անառակ կնոջից, որին այն ժամանակ ասաց Յիսուս՝ այս անգամ մի աստուածային բարեգութ ժպտով. «Ես էլ չեմ դատապարտում քեզ, գնա՛, այսուհետեւ մի՛ մեղանչիր»:

Մի անգամ էլ ինքը Յիսուսն է դատապարտուողը. Սողոմոնի սրահում շրջապատեցին նրան հրէաները եւ հարցրին. Հերի՛ք եղաւ, ինչ որ մեղ դէս ու դէն ձգեցիր, եթէ դո՞ւ ես Քրիստոսը, համարձակ ասա՛ մեզ: Յիսուս պատասխանում է. «Ես ասացի ձեզ, բայց դուք չհաւատացիք, թէ եւ այն գործերը, որ ես հօրս անունով գործում եմ, վկայում են իմ մասին»: Այս խօսքերի վրայ հրէաները քարեր բերին նրան քարկոծելու համար. իսկ նա պատասխանեց. «Շատ բարի գործեր կատարեցի ձեր առաջ հօրս կողմից. նոցանից ուրի՞ պատճառով էք կամենում ինձ քարկոծել» (Յովհ. 10. 32):

Հեզնական են նաև Յիսուսի շատ հարցումները. «Ո՞րը ձեռքներից շարաթ օրը իւր էշը կամ եզը ջուրը չէ տանում, կամ ո՞րը ձեռքներից շարաթ օրը հորից իւր անասունը չի հանի. մի՞թէ մի Արքահամու դուստր իւր ցաւից փրկելը մեղք է շարաթ օրը» (Ղուկ. 13, 15, 14, 5): Մի քանի անգամ էլ Յիսուս հարցերով դպիրներին ու փարիսեցիներին նեղ տեղն է ձգում. «Ի՞նչպէս է, որ Դաւիթը Մեսիային տէր է անուանում, թէև նա իւր սրգին պիտի լինի» (Մատթ. 22, 43), կամ Սողոմոնի մի այլ կտորը. «Ես ասացի, Աստուածներ էք դուք», - դորձ է անում ցոյց տալու համար, թէ ոչ մի հայհոյանք չկայ այն բանի մէջ, որ նա իրեն Աստուծոյ որդի է կոչում (Յովհ. 10, 35). կարծես ուզում է ասել, դուք կարող էք ձեզ գրքի այդ խօսքի հիման վրայ Աստուածներ անուանել եւ հիմա ինձ արգելում էք Աստուծոյ որդի համեստ անձնան անգամ:

Մի անգամ էլ Պետրոսին է դիմում նա կատակով, երբ իրենից հարկ են պահանջում տաճարի համար. «Միմո՛ն, ասում է նա, ի՞նչ ես կարծում, աշխարհի թագաւորներն ումնի՞ց են հարկ առնում՝ իրենց սեփական զաւակների՞ց, թէ՛ օտարներից. - Պետրոսն ասում է. Օտարներից. - Յիսուս պատասխանում է. Ուրեմն իբրև Աստուծոյ որդիներ մենք պէտք է իսկապէս տաճարի հարկից ազատ լինէինք»:

Նոյնպես հեզնական են Մատթ. 21, 28 եւլն, Ղուկաս 7, 36 եւլն (500 դինար եւ 50 դինար պարտքի թողութիւնից յետոյ ո՞րն աւելի կսիրի պարտատիրոջը):

Մի այլ տեղ հեզնութիւնը փոխում է դառն երգիծանքի. Ղուկաս 13, 31 եւլն պատմում է, թէ մի քանի փարիսեցիներ եկան Յիսուսի մօտ եւ ասացին նրան. «Փախի՛ր այստեղից, որովհետև Հերովդէսը կամենում է քեզ սպանել. նա պատասխանեց. Ասացէք այն աղուէսին, այսօր եւ վաղը դեռ այստեղ եմ, դեւեր եմ հանում եւ բժշկութիւններ անում. երրորդ օրը պրծած կլինիմ. սակայն այն ժամանակ պէտք է Երուսաղէմ գնամ, որովհետև չի կարելի, որ մի մարգարէ Երուսաղէմից դուրս մեռնի»: - Վերջին խօսքերի ծաղրը հասկանալի է լիովին. իբրև մարգարէ իրաւունք ունիմ ես էլ Երուսաղէմում, այն սուրբ քաղաքում, ուր իսկզբանէ

անտի մարգարէներին կոտորում էին, սպանուել: Ուրեմն Հերովդէսը ժամանակ ունի միայն այսօր ու վաղը ինձ սպանելու. բայց այդ էլ չի յաջողուի նրան, որովհետև մարգարէն Երուսաղէմում պիտի մեռնի: Արդէն Ղուկ. 11, 47 եւլն, ծաղրում է Երուսաղէմն իբրև մարգարէներ կոտորող. վա՛յ ձեզ, փարիսեցիներ՛, դուք, որ մարգարէները գերեզմաններ էք շինում, եւ ձեր հայրերը նրանց սպանեցին. շատ սիրուն էք բաժանել աշխատանքը՝ հայրերը սպանեցին մարգարէներին, որդիքը գերեզմաններ են շինում նրանց համար, որ իրենց հարց գործի յիշատակը յաւերժացնեն:

Նոյնպիսի հեզնութիւն կարելի է նկատել Յիսուսի խօսքերի մէջ նաև հարստութեան եւ հարուստների մասին. «Աղուէսները որջ ունին, երկնքի թռչունները բոյն, բայց մարդու որդին գլուխը դնելու տեղ էլ չունի», ասում է նա մի դպրի, որ իրեն հետեւել է ցանկանում: Անշուշտ, այս խօսքերն ասելիս ժպտ է եղել Յիսուսի երեսին, եւ ոչ թէ տխուր լրջութիւն. նա կամեցել է նորեկին հասկացնել միայն, որ ինքը երկրային վայելքների վրայ առանձին ուշադրութիւն չէ դարձնում, եւ թէ՛ նորեկը, դուրս հակառակ, երկրայինից հրաժարուել չէ կարող, այն ժամանակ ի դուր է կկել իւր մօտ, թող երթայ, ուրիշ վարդապետ գտնէ իրեն համար:

Եւ այստեղ էլ կարծեցեալ յիմարութիւնը աշխարհի իմաստութեան առաջ յաղթող է մնում, ինչպէս փարիսեցիների արդարութեան առաջ: Մահն է, որ խնդիրն այստեղ էլ պարզաբանում է: Հարուստի մէկի դաշտերը լաւ պտուղ բերին. խոհեմութեամբ կարգադրեց նա հաւաքել իւր արդիւնքը եւ ամբարել, ապա ասաց ինքն իրեն. «Միրելի հոգի՛, այժմ ունիս շատ բարիքներ, շատ տարիներ ի համար ամբարած, կեր, խմիր եւ ուրախ եղի՛ր. բայց Աստուած ասաց. - Յիմա՛ր դու, այս գիշեր հոգիդ կառնուի քեզնից. ո՞ւմ պիտի մնայ այն ամէնը, ինչ որ դու ձեռք բերիր»: - Այսպէս՝ աշխարհի հարուստները գանձ են հաւաքում ցեցերի եւ ուտիճների համար, կամ գողերին աւար տալու համար. շատ աւելի լաւ կանէին նոքա, եթէ զիտէին, թէ ինչպէս են ապրում երկնքի թռչուններն առանց սերմանելու, եւլն:

Հարստութիւնը հեշտութեամբ, մինչեւ անգամ կարելի է ասել անխուսափելի կերպով՝ դէպի կորուստ է տանում մարդու, մինչ

արգելք է դառնում յաւիտենական բարիքները մասին մտածելու. բայց դրա վերջն էլ սարսափելի հիասթափութիւն է. այս ցոյց է տալիս հարուստի եւ սղաքատ Ղազարոսի առակը: Յիսուս նկարագրում է, թէ ինչպէս մէկը փարթամ, միւսը ողորմէլի կերպով ապրում է, յետոյ գալիս է մահը. Ղազարոսը մեռնում է եւ մի անկիւնում թաղւում, իսկ հրեշտակները նրան Աբրահամու գոգն են տանում. մեռնում է նաեւ հարուստը եւ մեծ պատուով ու փառաւորութեամբ թաղւում, դրան հետեւում է, սակայն, դժոխքի տանջանքը: Ուրեմն, հարուստի հաշիւները աշխարհի վերայ սխալ էին: Դառն հեղնութիւն է հնչում ամբողջ առակի մէջ. բաւական է միայն յիշել Աբրահամի՝ հարուստին ուղղած այն հանդարտ, սառը խօսքերը. Մտածի՛ր, որդիս. դու քո բարիքն ընդունեցիր կեանքիդ մէջ, իսկ Ղազարոսը դրա փոխարէն միայն դժբախտութիւն տեսաւ կեանքում. արդարացի է, որ այժմ էլ դրա հակառակը տեղի ունենայ:

Հեղնութիւն է արտայայտում նաեւ անօրէն տնտեսի առակը. միտքն այդտեղ այն է, որ հարստութիւնը լոկ աշխարհային բան է եւ պատկանում է այս աշխարհի իշխանին՝ ձեռք բերուած միշտ անարգար միջոցներով. ինչքան լաւ կլինէր, որ հարուստները հասկանային այդ հարստութիւնից այն ձեւով օգուտ քաղել, ինչպէս անիրաւ տնտեսը, եւ ինչպէս որ սա հարստութիւնից օգտուելով իրեն համար ապագայ ապաստանարան պատրաստեց երկրի վրայ, այնպէս էլ նոքա հետամուտ լինէին անօրէն մամոնայի միջոցով յաւիտենական բարիք ձեռք բերելու:

Յիշենք նաեւ հարկի դահեկանի պատմութիւնը (Մարկ. 12, 13 եււն): Փարիսեցիներն ու Հերովդէսի կուսակիցները գալիս են Յիսուսի մօտ եւ մի նշանաւոր հարց են առաջարկում նրան՝ նոյն ժամանակի մեծ, ազդային—քաղաքական խնդիրը. Պէ՞տք է կայսերը, այդ օտարին, այդ հեթանոսին՝ հարկ տա՛լ, թէ՞ ոչ: Յիսուս հասկանում է խորամանկութիւնը, բայց այնպէս է ձեւացնում, իբրեւ թէ ինքը խնդիրը լուրջ է ընդունում. նա խնդրում է ցույց տալ իրեն այն դահեկանը, որով հարկը պէտք է տալ: Դահեկանը գիտելով, ասում է նա, կործես զարմացած. Սրա վրայ պատկեր ու գիր կայ, ու՞մն են սոքա. նրան պատասխանում են թէ՛ Կայսրինը.

Ուրեմն տուէ՛ք կայսրինը կայսեր, ի՞նչ դժուար բան է եղել այդ հասկանալը. նրան է պատկանում, նրան էլ պէտք է տալ: Այստեղից փոխում է Յիսուս իւր խօսքը կէս դժկամակ կէս կատակ ձեւը եւ ասում մեծ լրջութեամբ. բայց մի՛ մոռանաք այն, ինչ որ կարեւորագոյն է. տուէ՛ք Աստծուն, ինչ որ Աստծունն է:

Ի հարկէ, այստեղ Յիսուսի համար զլխաւորը դարձեալ վերջինն է, եւ ոչ առաջինը, ինչպէս մարդիկ շատ անգամ հասկանալ են ուզում. առաջինը նրա համար աշխարհային է եւ երկրորդական՝ երկրորդն է, որ մեծ է եւ որից կախուած է ամէն ինչ:

Յիսուսի հեղնութեան ամենալաւ կտորներից են նաեւ հետեւեալները. «Աւելի հեշտ է, որ մի ուղտ ասդի ծակով անցնէ, քան թէ մի հարուստ Աստուծոյ արքայութիւն մտնէ» (Մատթ. 19, 24), կամ «Դուք քամում էք մժղուկները, բայց ուղտերը կուլ էք տալիս» (Մատթ. 23, 24):

Նոյն հեղնութիւնը կարելի է գտնել նաեւ նրա դրութեան մէջ դէպի իւր դատաւորները: Քահանայապետներն ու հոգեւոր իշխանութիւնը գտնում են, որ Յիսուսի մահը միանգամայն անհրաժեշտ է, եթե նոքա չեն կամենում, որ իրենց հայրերին աւանդած հին աստուածային նուիրապետութիւնը խորտակուի եւ ժողովուրդը հեթանոս դառնայ: Ամբողջ դատաստանի նպատակն է այդ պատճառով՝ որ եւ իցէ հիմունք գտնել Յիսուսին մահուան դատապարտելու համար. սկզբում չի յաջողում պատճառ գտնել, վերջապէս քահանայապետը վերջին մեծ յարձակումն է դործում. «Երդուեցնում եմ քեզ կենդանի Աստուծով, որ դու մեզ ասես թէ՛ դո՞ւ ես Քրիստոսը, Աստուծոյ որդին»: Այս հարցին պատասխանում է Յիսուս, մինչ նա մինչեւ այդ ժամանակ լուռ էր, անշուշտ մի ցաւակից—հեղնական ժպիտով. «Դո՛ւ ասացիր». այո՛, դու ասում ես արդէն, ինչ որ ես պէտք է պատասխանէի. ես գիտեմ, որ դու կարիք ունիս այդ խօսքին քո նպատակիդ համար, ուրեմն թող այնպէս լինի, ինչպէս դու ես ասում. մի բան էլ կաւելայցնեմ, որ թերեւս ձեզ համար դարձեալ կարեւոր կլինի. «Կարճ ժամանակից յետոյ կտեսնէք մարդու որդուն նստած զօրութեան աջ կողմը եւ գալիս երկնքի ամպերի վրայով»:

Ուրիշ տեսակ է խնդիրը Պիղատոսի առաջ. նա տեսնում էր, որ Յիսուսին դատապարտում են նախանձից եւ դաւադրութեամբ, ուստի կամենում էր նրան ազատել. նրա առաջին հարցը կարելի է միայն իրբեւ բացատրական պատասխան հասկանալ. «Դո՞ւ ես հրէից թագաւորը». դո՛ւ, խեղճ մարդ, որ կապուած ես իմ առաջ, խօս հե՞ս կամենայ քեզ այս ամբողջ երկրի թագաւոր հռչակել: Սակայն Յիսուս պատասխանում է հաստատելով նրա հարցը, փոխանակ ցոյց տուած ճանապարհով խոյս տալու վտանգից, եւ դրանով նա Պիղատոսի մօտ վերջին խօսքն է ասում. Պիղատոսի բոլոր յետագայ հարցերին նա ոչ մի բառ չէ պատասխանում, համաձայն 3 առաջին աւետարանիչների, այնպէս որ Պիղատոսը շատ զարմանում է. այդպիսի դատապարտեալ նա դեռ չէր տեսել: Կապուածի դէմքը նրան կարող էր հասկանալի կերպով հեզնորէն ասած լինել. —տեսնում եմ, որ դու էլ վատ դրութեան մէջ ես. դու, խեղճ մարդ, որ այստեղ ամենաբարձր իշխանութիւնն ունիս երկրի վրայ, ցանկանում ես, ի հարկէ, արդարացի լինել, բայց միեւնոյն ժամանակ ուզում ես ամբողջ աշխարհի հետ լաւ լինել եւ լաւ մնալ. ներկայ դէպքում այդ արդէն միանգամայն անկարելի է, ուստի ցաւում եմ քեզ վրայ, բայց քեզ օգնելու ոչ մի յարմարութիւն ու միջոց չունիմ:

Պիղատոսը դեռ աշխատում էր նրան ազատել. փորձեց Բարբրայի հետ փոխել նրան, բայց այդ էլ չյաջողուեց: Բանն այնտեղ հասաւ, որ Յիսուս պիտի մեռնէր. նրան խաչեցին եւ երկու կողմը նոյնպէս երկու չարագործների, որպէս զի նա մահուան ժամանակ էլ ունենայ այն ընկերութիւնը, ինչ որ էր կենդանութեան ժամանակ՝ մեղաւորների ընկերութիւնը:

Ուրեմն մինչեւ անգամ մահուան բոլորին սարսափելի հեզնական վիճակ. մարդկութեան ամենամեծ եւ ամենամաքուր զաւակը չարագործների շարքում դատուած:

Եւ, դարձեալ, զարմանք. հեզնութիւնը (*Ironie*) նրա մահից յետոյ էլ կապուած է մնում նրա եւ իւր գործի հետ: Ասում են թէ՛ քրիստոնէութիւնը աշխարհին տիրեց: Այդ ճշմարիտ է. այժմ ամէն տեղ ունեւորները Յիսուսին են խոստովանում. բայց ազքատներն ու տանջուածները, որոնք մի ժամանակ ամէնից առաջ

քրիստոնէութեան յարեցան, այժմ պաղել են եւ հեռացել քրիստոնէութիւնից, համարելով այն միայն տէրերի կրօն, ունեւորների կրօն, եւ ոչ թէ՛ աղքատ մարդկանց:

Եթէ Յիսուս այսօր աշխարհ գալու լինէր, անշուշտ պիտի աւէր մեզ. —«Շար փարփրակ է, որ աղքատներն ու փոքր մարդիկն այդպէս մի կողմ են բռնած. իմ ժամանակ այդպէս չէր, եւ իսկայս ես ոչ մի ժամանակ հարուստների եւ երկրի մեծերի կողմը չեմ բռնել»:



ՆՈՂԻ ՎԱՇԵՆԱՌՈՒԹԻՒՆԸ*

«Վա՛յ այնոցիկ, որ յարեն տուն ի տուն եւ ագարակ առ ագարակ մերձեցուցեն, զի զընկերին հանիցեն: Մի՞թէ միայն բնակելոց իցէք յերկրի»: Եսայի Ե. 8.

Հողը ժողովրդին է պատկանում եւ նրա համար է, որ մարդիկ շնչեն նրա վրայ, ապրին աշխատեն ու զուարճանան: Այն հողը, որ որեւիցէ կերպով չի նպաստում մարդու կեանքին, կորցնում է իւր նշանակութիւնը: Չենք ուզում ասել թէ հողը մասնաւոր սեպհականութիւն լինել չէ կարող, բայց պէտք է պահանջել, որ հողատիրութիւնը ընկերոջ ապրուստի ու զարգացման արդեւք չհանդիսանայ: Այս է Եսայիի նման պատկանելի մարդարէի կարծիքը:

Ի հարկէ, մենք Եսայի մարգարէից շատ առաջ ենք գնացել. մենք տանում ենք, որ ահագին հողեր մասնաւոր մարդկանց ձեռքում լինի եւ շատ տնտեսողներ սրա նրա իշխանութեան տակ: Մենք չենք վրդովուում այլ եւս, երբ տեսնում ենք մեծ, անմշակ տարածութիւններ, որոնց վրայ հարիւրաւոր ու հաղարււոր ընտանիքներ բնակուել կարող էին, բայց տէրը դեռ չի կամենում վաճառել, որպէս զի գիրը մի քիչ ասելի բարձրացնէ: Մեր հովիւները չեն քարոզում այլ եւս Իսրայէլի մարգարէի հնացած կարծիքի մասին. Հին Կտակարանի այգօրինակ մտքերը մարդկային պատուիրան են համարում եւ չեն ուզում ոչինչ լսել Հին մարգարէական ոգու մասին: Այն հաւատը, որ Աստուածաշնչի այգօրինակ խօսքերը բառացի էր ընդունում, չկայ այլ եւս. ամենաուղղափառ հաւատացողներն անգամ մարգարէի կոխը հողատէրերի դէմ համարում են միայն այն ժամանակուայ դրութեան հետեւանք: Ինչ կարիք կայ, որ մարդ գործնական դժուարութիւնները մէջ ձգի ի-

րեն Ս. Գրքի խօսքերի համար: Դրա համար չէ Ս. Գիրքը, այլ սեղանի վրայ դնելու ու առաջը մոմ վառելու. չկայ այլ եւս այն հարցը, թէ ի՞նչպէս կարգաւորենք մեր կեանքը, որ Աստուծոյ հաճելի լինի:

Եսային, ի հարկէ, իւր ժամանակի պայմանների մասին է խօսում եւ իւր ժամանակակիցների հետ, այնպէս որ կարելի էր մտածել, որ նրա «Վա՛յը» մեր ժամանակի համար անտեղի կլինի: Բայց իւրաքանչիւր ուժեղ զղացմունքի տէր մարդու խղճի ճայնը հէնց այս դէպքում պիտի ասէ՝ Եսային իրաւունք ունի: Նա իրաւունք ունի, որովհետեւ այսօր էլ մեր մէջ մարդիկ են ապրում, «որոնց համար տեղ չկայ» կարծես երկրի վրայ: Տեղի այս կրճատումը մի բռնութիւն է մարդկանց կեանքի վրայ. տեսէ՛ք, ինչքան դեղին են նեղ ծակերում ապրած երեխաները. տեսէ՛ք, որքան աստանդական ու տեղագուրկ է խղճ ժողովուրդն այնտեղ, ուր արտը արտին են կպցնում, մինչեւ մեծ կալուածքներ կազմելը: Դու՛րս արի, Եսայի՛, քո գերեզմանից եւ օգնի՛ր մեզ, որ ապրում ենք այժմ անարգարութեան դէմ կոխ մղելով:

Մեր հովիւները թող քաղաքականութեամբ չզբաղուեն, բայց իրական կեանքը լուսաւորեն աստուածային լուսով: Այնպէս է թուում շատ անգամ, թէ սպանութիւնը, շնութիւնն ու գողութիւնը միակ մեղքերն են, որոնց դէմ արժէ մաքառել. հապա աղահուծութիւնը. հապա Աստուծոյ պարգեւների ետեւան շահագործումը. այստեղ ոչ մի մարգարէ ոչինչ ասել չի՞ կարող. թէ՞ դուք ասում էք, բայց լսող չկայ: Եթէ այդպէս է, խնդրում եմ, միանգամ էլ ստացէք, ասացէք բարձրաձայն, այնպէս ազատ թիւրիմացութիւններէ, ինչպէս Եսային:

Հին ու Նոր Կտակարանների մէջ մի ներքին զօրեղ հակումն կայ դէպի հասարակ ժողովուրդը: Սուրբ Գիրքը կուսակցական է. նա այնպէս կոկիկ ու ոգորկ չէ, այլ ունի ներքին նկատելի կոշտութիւններ: Մի՞թէ սա մի կարեւոր հանգամանք չէ բոլոր քրիստոնեայ լինել ցանկացողների համար: Շատ մեծ վտանգ կայ, որ Սիրոյ Աւետարանը մարդիկ անտարբերութեան Աւետարան դարձնեն: Հին մարդկային ծուլութիւնն ու երկչոտութիւնն է այստեղ կրկին, որ թագոււմ է սիրոյ վարագուրի յետեւը, որպէս զի ստի-

* Արարատ, 1907 թ., էջ 28-30:

պուսած չլինի բնաւորութիւն ցոյց տալու: Անշո՛ւշտ մեղաւորին էլ սիրում է Աստուած, հոգի վաշխառութեամբ զբաղուողին էլ, բայց նրա յանցանքի դէմ իւր առաջին մեծ մարգարէի բերանով մի «Վա՛յ» է նետում, որ այսօր էլ կպչում է եւ զգացւում: Վա՛յ նրանց, որոնք տունը տանն են կպչնում ու արար արտին, ընկերին գրկելու համար:



ՊԻՂԱՏՈՍԸ*

Եւ տեսալ Պիղատոսի թէ ոչինչ օգնէ, այլ առաւել խռովութիւն լինի,
առեալ ջուրլուաց զձեռս առաջի ժողովրդեանն եւ ասէ:
Քաւեալ եմ ես յարենէ արդարոյղ այդորիկ: Մատթ. Իէ. 24:

Լուա՛, լուա՛. լուա՛ ձեռներդ, լողացի՛ր Յորդանանում, ձգի՛ր քեզ ծովը, որ ալիքների հեղեղը վրայիցդ անցնի: Ի դո՛ւր է բոլորը: Ո՛չ մի ջուր չի կարող քո խիղճը մաքրել: Եթէ մինչեւ անգամ բոլոր սրբերի կողմից օրհնած ջուրը հղունդներիցդ կաթէ, դու էլի միշտ նոյն Պիղատոսը կմնաս: Դու կամենում ես պատասխանատուութիւնը լուանալ վրայիցդ, բայց չես կարող:

Հռովմում էր, որ դու վիճում էիր երիտասարդ բարեկամներիդ հետ. բոլորդ ուզում էիք առանց տանջանքի ճամարտութիւնը գտնել. այնպէս էիք խաղ անում զանազան փիլիսոփայութիւնների հետ, կարծես նրանք գառեր լինէին արծաթեայ բաժակների մէջ: Դուք վիճում էիք՝ արդեօք մարդը ազատ կամք ունի՞, թէ ոչ: Եւ դու այն ժամանակ կարծում էիր, որ լաւ է այդ խնդիրը անվճիռ թողնել: Առանց իմանալու՝ կամք ունիս, թէ ոչ, կեանք մտար: Օրեր եկան, որ դու հռովմէական սուրդ չըխկացնելով՝ ոտդ բարբարոսների հոգի վրայ էիր դնում եւ նրանց հանդէպ իբրեւ մի ամբողջական մարդ ու հռովմայեցի ասում. «Ես կամենում եմ»: Բայց եկան նաեւ այնպիսի ժամանակներ, երբ ծովափում արեւի տակ նստած խաղ էիր անում կանանց հետ, ամբողջովին ըտպէին նուիրուած եւ ուրախ էիր, որ կարող էիր պնդել թէ՛ «կամք չկայ»: Դու հոսանքի մէջ ընկար եւ այդ էր լաւը քեզ համար, որովհետեւ հոսանքը տարաւ քեզ դէպի վեր. օրին մէկը ասէր դարձար ամբողջ Հրէաստանին. մի պաշտօն՝ կէս հետաքրքրական, կէս սրանեղիչ

* Արարատ, 1907 թ., էջ 115-117:

Հռովմայեցու համար: Բայց ի՞նչ կայ որ. կարելի է զիրք տալ իրեն, հրապարակով խիստ լուրջ կերպարանք ցոյց տալ, իսկ ծածուկ ծիծաղել բոլոր քահանաների, սաղուկեցիներին ու փարիսեցիներին վրայ, ի՞նչ կարիք կայ ամեն բանի վրայ լուրջ աչքով նայելու: Հռովմայեցին էլ տիմարի մէկն է, բոլորս տիմար ենք, ոչ ոք չի իմանում, թէ ո՞րն է ճշմարտութիւնը. կեանքը մի թատրոնական խաղ է, կուզես՝ ողբերգութիւն, կուզես՝ կատակերգութիւն... :

Քեզ էր վիճակուած լինել այն մարդը, որի մօտ ապաստան պիտի որոնէր արիւնոտ ճշմարտութիւնը: Քեզ մօտ եկաւ Յիսուսը դատաստան խնդրելու. ողորմութիւն չեմ ուզում, այլ արդարութիւն: Մի դժուար հա՛րց: Ծերակոյտը արժանի էր մի հարուած ստանալու՝ անմտութիւնն ու նախանձն է, որ նրանց ստիպում է խեղճ մարդուն մինչեւ ի մահ տանջել: Բայց քահանաների հետ այսպէս կոչուած հաւատոյ խնդիրներում վէճի մտնելը առհասարակ դժուար բան է. չի կարելի իմանալ, թէ ինչ խորամանկութիւն կայ մէջտեղը. եւ վերջապէս չարժէ, որ դու քեզ որ եւ է վնաս հասցնես մի գալիլիացու պատճառով: Ուզում ես նրա երեսը տեսնել, զինուորները բերում են սփրթնած, տանջուած Գալիլիացուն: Դու հարցնում ես, արդեօք նա թաղաւո՞ր է եւ անսպասելի պատասխան ես ստանում. կարծես յաւիտենականութիւնն է խօսում նրա մէջ. այնպէս է հնչում նրա ձայնը: Այդպիսի հրէայ, կարելի է ասել, ընդհանրապէս այդպիսի մարդ չես տեսել մինչեւ այդ օրը: Այստեղ աւելի մեծ ոմն է կանգնած քո առաջ, քան թէ Հռովմի դպրոցներում. աւելի անհատականութիւն: Որ այդ մարդը օրէնքով դատելով, յանցաւոր չէ, պարզ է. դու նրան ազատ պիտի թողնէիր, որովհետեւ մեղք չգտար նրա վրայ: Բայց այդպիսի բան անելու համար պէտք է մարդ կամք ունենայ, որ դու չունիս. կամք ունենալու համար պէտք է պատասխանատուութեան զգացումն ունենալ, որ պակասում է քեզ: Հռովմայեցի փիլիսոփաները քո առանց այն էլ շատ բարոյականութիւն չպարունակող գլխից բոլորովին հանել են ամեն բարոյականութիւն, նոքա բնաւորութիւնից զուրկ են դարձրել քեզ. այդ պատճառով էլ այժմ դու ողբերգութիւն կամ կատակերգութիւն ես ներկայացնում: Յիսուսին ու Բարաբրասին կանգնեցնում ես կողք կողքի եւ թոյլ ես

տալիս այն ամբոխին, որին դու արհամարհում ես, խնդրելու քեզնից ազատ արձակելու Բարաբրասին, գանահարում ես Յիսուսին, զարդարում փշեայ պսակով եւ խուժանին արիւն ցոյց տալուց յետոյ, նրա գլխարտութեանն ապաւինում. յետոյ էլ ջուր ես բերել տալիս ու ձեռներդ ես լուանում բոլոր ամբոխի առաջ, դու՛, Պիղատո՛սդ:

Լուա՛, լուա՛, լուա՛ ձեռներդ. ի զուր է ամենը: Քո ձեռները արիւնոտ կմնան, քանի կայ մարդկային ազգի պատմութիւնը: Բոլոր յետագայ սերունդները տեսնում են քեզ ձեռներդ լուանալիս, բայց նրանք բոլորը ծաղրում են ջուրն ու Պիղատոսին:



ՄԵԾԱՄԱՍՆՈՒԹԵԱՆ ՎՃԻՈՎ*

«Եւ նոքա աղաղակէին ամենայն բազմութեամբն եւ ասէին. բա՛րձ զգա եւ արձակեա՛ մեզ զԲարաբրա. որ էր վասն խոսովութեան իբրք եղելոյ ի քաղաքին եւ սպանութեան մտեալ ի բանս»: Ղուկ. ԻԳ. 18-19.

Ճշմարտութիւնն ու իրաւունքը բախեցին Կայիափա քահանայապետի դուռը եւ նա ասաց. «Այսօր չեմ կարող ձեզ լսել, որովհետեւ գործը վերաբերում է մեր եկեղեցական կարգ ու կանոնի կենսական խնդիրներից մէկին: Եթէ այս Յիսուսը յաղթէ, այն ժամանակ եկած կլինի մեր բոլոր օրէնքների ու զոհաբերութիւնների վերջը. այդ պատճառով պէտք է խնդիրը գործնական կերպով վճռել. նա պիտի մեռնի, որպէս զի ամբողջ ժողովուրդը չփչանայ»: Եւ երբ ժողովրդի այս ազատարարը այսպէս խօսեց, ճշմարտութիւնն ու իրաւունքը գնացին Պիղատոսի մօտ՝ տեսնելու, թէ նա ինչ վճիռ կտայ: Նա ասաց «Ի՞նչ է ճշմարտութիւնը». եւ «Ես անմեղ եմ այս արդարի արիւնից»: Բայց, այնուամենայնիւ, Պիղատոսն էլ յանձնեց նրան խաչուելու, որովհետեւ նա էլ այդ Համարեց ամենագործնականը:

Ով որ սպացուցանել է կամենում, թէ հոգեւոր եւ աշխարհիկ իշխանները շատ անգամ վճիռ են տալիս խիստ սովորական եւ մարդկային տեսակէաներով առաջնորդուելով, այդպիսին թող օրինակ բերէ միայն Կայիափային եւ Պիղատոսին: Յաճախ զլուխն է անպէտքացած լինում, եւ այդ պատճառով մարդիկ արմատին են զիմում. հարցնում են ամբոյսի, մեծամասնութեան կարծիքը: Յոյս ունին այնտեղ մի առողջ զգացումն գտնել ճշմարտութեան ու արդարութեան համար: Անհատները կարող են սխալուել, ա-

սում են մարդիկ այդպիսի զէպքերում, բայց մասսան իւր մութ ձգտումների մէջ զիտակից է ուղիղ ճանապարհին: Բազմութեան համար ոգեւորուելով ապա ասում են՝ ժողովրդի ձայնը Աստուծոյ ձայնն է, «Ձայն բազմաց ձայն Աստուծոյ»:

Ապա մի տեսէ՛ք Երուսաղէմի բազմութիւնը. նա փոփոխական է, ինչպէս մարա ամսի եղանակը: Կիւրակէ օրը նոքա թռչկոտում էին Գալիլիացի մարգարէի շուրջը, ծառերից ճիւղեր էին կտրատում, վերաբրկուններն էին փռում ճանապարհի վրայ, ովսաննա՛ էին կանչում եւ արբած էին Մեսիայի գալստեամբ: Այնուհետեւ մի երկու օր բազմութիւնը չէր երեւում. Յիսուսը մաքրեց տաճարը խաբազանը ձեռին եւ եօթնապատիկ վա՛յ կարդաց փարիսեցիների ու դպիրների գլխին. նա խօսեց սուրբ քաղաքի կործանման մասին եւ առհասարակ այնպէս դառն ու սուր էին նրա խօսքերը խաբեբայութեան, ստութեան ու կեղծաւորութեան դէմ կռիւ մղելիս, որ շատ անդորը հոգիները համար անտանելի դարձաւ նա: Մէկը միւսի յետեւից գաղանի կերպով ամաչել սկսեցին, որ մի այդպիսի մարդու ովսաննա՛ են կանչել. եւ հազիւ մի քանի օր անցած, բազմութիւնն արդէն նրան հակառակ էր: Ուրբաթ օրը ամբողջ խուժանը բղաւում էր «Կորչի նազովրեցին»:

Չէ կարելի ասել, թէ այդ ամբոյսը կազմուած էր առանձնապէս վատ մարդկանցից. նոքա Երուսաղէմի գործաւորներն ու բանուորներն էին՝ դերձակ, բրուտ, կտաւ գործող, առեւտրական ու աղքատ: Բոլորն էլ փափուկ մոմի նման. գալիս է քամին արեւելքից, նրանց նաւը շարժում է դէպի արեւմուտք եւ ընդհակառակը: Այսօր փչում են քահանայապետներն ու դպիրները, եւ նրանց փչածի համեմատ գոչում է մասսան «Սաչե՛լ, խաչե՛լ»:

Այդպիսի մեծամտութիւնը նման է ալեկոծուած ծովի, որ իւր գոհն է պահանջում. մէկը պիտի ընկնի, իսկ միւսը դառնայ օրորււայ հերոսը: Կեցցէ՛ներով է ընդունւում ազատ արձակուած յիդափոխական Բարաբբասը: Թէեւ նրա ձեռներն արիւնոտ են, բայց այժմ մոռացուած է ամեն ինչ. այժմ բոլորն էլ խնդրում են այն մարդու համար, որից շատ քիչ ժամանակ առաջ վախենում էին ինչպէս ոչխարը գայլից: Կեցցէ՛ Բարաբբասը. կորչի՛ Յիսուսը. կեցցէ՛ մարդասպանը, մեռնի՛ Փրկիչը. սպրի՛ սպանողը, ի խա՛չ

* Արարատ, 1907 թ., էջ 216-218:

անմեղք. ապրի՛ արիւնոտ մարդը, կորչի՛ հաշտարարը: Ահա՛ այն Ուրբաթ օրուայ բազմութիւնը:

Իրաւունք չունի՞ Առաքեալը՝ ոչ մի տարբերութիւն չկայ, բոլորն էլ մեղաւորներ են:

Թէ՞՞ այսօր աւելի լաւ կլինէր: Եթէ Յիսուսը դար, ի՞նչպէս կընդունէին նրան հոգեւոր ատեաններն, իրաւաբաններն ու դատաւորները, կուսակցութիւններն ու բազմութիւնը: -Ի՞նչպէս կընդունէինք մենք նրան՝ Հզօրին:



ԿՐՕՆԱԿԱՆ ՃՇՄԱՐՏՈՒԹԻՒՆԸ*

Ես եմ ճշմարտութիւն: Յովհ. ԺՂ. 6

(ՓՈՒԱՌՈՒԹԻՒՆ ՆԱՌՄԱՆԻՅ)

Ծերութեան հասակում մարդիկ ճշմարտութեան մասին ուրիշ տեսակ են մտածում քան երիտասարդ ժամանակ: Հազիւ պատահի մէկը, որ ծերութեան հասակում նոյն իրէպլներն ու աշխարհայեացքն ունենայ, ինչ որ պատանեկութեան հասակում: Մարդը ծիծաղում է յաճախ իւր անցեալի վերայ եւ հարցնում ինքն իրան. «Ի՞նչ է ճշմարտութիւնը»: Ըշմարի՛տ, ի՞նչ է այն: Վարդապետութիւն է, ուղղութիւն է, ի՞նչ է այն: Այնպիսի բա՞ն է, որ միշտ փնտրում ես եւ չես գտնում, թէ մի երա՞զ է այն:

Փիլիսոփաները յաջորդում են միմեանց: Ամէն մէկը հաստատում է, թէ իւր նախորդը ճշմարտութիւնը չէր գտել: Նա ջնջում է տախտակից իւր նախորդի պատկերը, որ ս՛յնքան ջանքերով գրողումուած էր այնտեղ եւ նորա փոխարէն իւրն է նկարում, բայց դեռ եւս նորա նկարելու ժամանակ, յետին նստարանների վերայ նստած երիտասարդները ծիծաղում են այդ ճշմարտութեան վերայ եւ անուանում են այն ծերայած վարպետի ուղեղի ցնորք: Յոգնած եւ ջարդուած տուն է գնում նա, պառկում է իւր սենեակում եւ մեռնում: Նա երկար մտածել էր եւ շատ բան գտել, բայց նորագոյն ճշմարտութիւնը իւր հակառակորդների աշակերանների կողմից փառաբանւում է արդէն:

Եկեղեցիները հետեւում են միմեանց, եւ իւրաքանչիւրն ասում է, թէ ինքն է ճշմարիտ: Արեսիւնիայի քրիստոնեաները, Բաղ-

* Արարատ, 1907 թ., էջ 758-760:

դադի նեստորականները, արեւելքի ուղղափառ վանականները, Հռոմի պապերը, լուսեբրականները, տիեզերական ժողովները, ամենքն էլ քարոզում են առանձին-առանձին, թէ նղովուած է նա, ով տարրեր է ուսուցանում, քան իրենք: Նոքա քարոզում են այնպիսի մտքեր, որոնցով լցուած է նոցա գլուխն ու սիրտը, եւ որովհետեւ այդ մտքերը թանգ են նրանց համար, կարծում են, թէ միակ մտքերն են, որ կարող են գոյութիւն ունենալ: Բայց եկեղեցու պատմութիւնը ամէն մէկին իւր տեղն ու արժէքն է տալիս: Իւրաքանչիւրը նրանցից ունէր ճշմարտութեան մի մասը, բայց այդ ճշմարտութիւնը չէր ամբողջովին:

Վարդապետական-դաւանական նախադասութիւնները չեն ճշմարտութիւնը, այլ եկեղեցին, մի միտք, որ էական էր Հին եկեղեցու զաղափարների մէջ: Վարդապետութեան ձեւակերպութիւնները փոփոխական են, բայց այդ փոփոխական երեւոյթի մէջ կայ մի մնայուն բան, ճշմարտութիւնը: Եկեղեցին ճշմարտութիւն է, նա չի սխալուած, չի տատանուած, նա լուսաւորուած է Ս. Հոգւով: Եկեղեցին ճշմարտ է ուղիղ ճանապարհի ապահովութիւնն է. արտաքոյ եկեղեցու չիք փրկութիւն: Յաճախ այս միտքը քարոզում է ամենայն եռանդով եւ ջերմեռանդութեամբ, հարիւր հազարաւորներ զօրանում են այն հաւատով, թէ եկեղեցին ճշմարտութիւն է, բայց եւ այնպէս հաւանելի չէ, որովհետեւ ո՞րտեղ է այն եկեղեցին, որն այդքան մեծ նշանակութիւն ունի. նա արգեօք Հռովմո՞ւմն է Լեւոն Ժ.-ի՞, թէ Աղէքսանդր Զ.-ի կառավարութեան ժամանակ: Ո՛չ, եկեղեցիներն էլ մարդկային զիւտեր են եւ անցաւորութեան ու փոփոխականութեան ենթակայ: Ով ճշմարտութիւնն է կամենում որոնել, պէտք է հասնի մինչեւ սրբազան գետի ակունքները՝ մինչեւ Յիսուս Քրիստոսին:

Յիսուս ասում է. «Ես եմ ճշմարտութիւնը»: Այս խօսքի մէջ մեծ խորհուրդ կայ: Նա մի ճեղքուած, խորտակուած, բազմամաս անձնաւորութիւն չէ, ինչպէս մենք, միւս մարդիկս, նա իւր մէջ մի է եւ պայծառ, որովհետեւ նա մի է եւ անբաժան Աստուծոյ հետ: Նա գնում է իւր ճանապարհով առանց երկրորդական ցանկութիւնների, առանց հասկանութեան: Նորա անձնութիւնը յստակ է, նոյն իսկ խաչի վերայ Նա չի գանազանուած իւր ան-

ցիալից, Նա ճշմարտ է մինչեւ խորքը, ճշմարտ մինչեւ ի մահ: Ոչինչ արուեստական չէ նորա մէջ, ընդօրինակուած, ճարտարամտութեամբ ծրագրուած: Նա վեր է բոլորից իւր ազատութեամբ: Նա պայծառ երկնքի թափանցկութիւնն ունի եւ ճառագայթող լոյսի ազատութիւնը: Նա հին սուրբերից չէ, որոնք եպիսկոպոսական խոյր են կրում եւ մեծ ու ծանր զրքեր ունին իրենց ձեռքին, նա ուսումնական չէ, այլ Աստուծոյ բղիսած՝ անմիջապէս յաւիտենականութիւնից, անանց իւր տալաւորութեամբ, բոլոր ժամանակների Փրկիչը, հոգիների առաջնորդը, յաւիտենական առաքինութեան աստուածային մարմնացումը: Մեր սրտերը նորա հետ են կապուած, եւ եթէ ժամանակի բոլոր փոփոխական ճշմարտութիւնները մեզ դառնացնում են, նայում ենք նորան եւ ասում. «Դո՛ւ ես ճշմարտութիւնը»:



**ՄԱՅՐ ԱԹՈՒԻ ՆՈԳԵՒՈՐ ՃԵՄԱՐԱՆԻ
ԲԱՐԵԿԱՐԳՈՒԹԵԱՆ ՄԻ ԾՐԱԳԻՐ***

Մի քանի տարի է, որ Մայր Աթոռի ձեմարանը գտնուում է անկարգ վիճակի մէջ: Թէ Կարապետ Կոստանեանի տեսչութեան վերջին տարին, թէ անցեալ եւ թէ ներկայ ուսումնական տարեշրջանում անսպակաս են եղել աշակերտութեան դժգոհութիւններն ու «գործադուլները», խնդիրներն ու «պահանջազերբը». երեք տարի է, որ ուսումը ուշ սկսւում է եւ շատ վաղ վերջանում. եւ այդ բոլորի մէջ ամենից աւելի տուժում է հաստատութիւնն ու աշակերտութիւնը: Ուսումնական յառաջադիմութեան համար ամենից առաջ հարկաւոր է որոշ հաստատուն կարգ ու կանոն. այդ կարգ ու կանոնը այժմ բոլորովին չքացել է: Հինը խախտուած է իրրեւ անպէտք եւ ժամանակի պահանջներին անհամապատասխան, իսկ նորը գնելու համար առ այժմ կարծես ոչ ոք չի մտածում, այն ինչ միանգամ ընդ միշտ պարզ պէտք է լինի մեզ համար, որ անհնարին է որեւէ դպրոց բարեկարգ վիճակի մէջ դնել առանց որոշ հաստատուն ու պարտադիր կանոնների:

Ոչ ոք չէ մերժում, որ ձեմարանի թէ՛ նախկին ծրագիրը, թէ՛ կանոնադրութիւնը եւ թէ աշակերտների նիստ ու կացի համար յօրինուած կանոնները հնացել են եւ պէտք է անհրաժեշտաբար բարեփոխութեան ենթարկուին: Բայց փոխանակ այդ իսկապէս անհրաժեշտ բարեփոխութիւնները մտցնելու, մի քանի տարի է, որ ձեմարանում սկսել են հետեւել աշակերտներին իրենց քէֆին թողնելու սխտեմին, որը տարէցտարի աւելի զարգանալով, այժմ հասել է արդէն անտանելի չափերի: Կարծես բոլորովին մոռացել ենք, որ Հայոց երկրի ամեն անկիւններից ժողովուած մանուկների

մտաւոր եւ բարոյական դաստիարակութեան համար պատասխանատու ենք Աստուծոյ, մեր խղճի ու Հայոց ազգի առաջ:

Պէտք է վերջապէս վերջ տալ թէ՛ մեր բոլոր դպրոցներում եւ թէ՛ Մայր Աթոռի ձեմարանում տիրող խառնաշփոթ դրութեանը. հոգեւոր իշխանութեան վրայ ստիպողական պարտաւորութիւն կայ վերջապէս իւր դերի մէջ մտնել, իւր ձեռքն առնել դպրոցները բարեկարգելու գործը: Դրա համար անհրաժեշտ է, որ գոնէ այժմ, երկու տարուայ խայտառակութիւններից յետոյ, Հայոց ծխական դպրոցներին ու հոգեւոր դպրանոցներին հաստատուն ծրագիր ու կանոնադրութիւն տրուի:

Մեզնում վերջերս սովորութիւն է դարձել ասելը, թէ Բ. Կենդրոնական ժողովը կգայ եւ կբարեկարգէ բոլոր գործերը: Մեր կարծիքով բաւական է մեզ եւ ուրիշներին ինքնախաբէութեամբ կերակրելը. Կենդրոնական ժողովները գուցէ կարող են ուրիշ բաների համար լաւ եւ նպատակայարմար լինել, բայց դպրոցական խնդրի համար այդպիսի ժողովները միանգամայն անպէտք են եւ մինչեւ անգամ վնասակար: Դպրոցական խնդիրը յաջող լուծել կարող են միայն հայ ուսուցիչները, փորձուած մանկավարժները, ձեռք ձեռքի տուած մի հաստատամիտ, բարենորոգութիւնների կողմնակից եւ զօրեղ գործադիր մարմնի հետ, որպիսին պիտի ներկայանայ այժմ մեր հոգեւոր բարձրագոյն վարչութիւնը:

Եթէ չենք ուզում յաջորդ ուսումնական տարին էլ նոյն խայտառակութիւններին ակնհաստես լինել, ինչ որ այս տարի տեսանք, պէտք է վերջապէս կտրուկ միջոցների դիմել: Հոգեւոր բարձրագոյն վարչութիւնը պէտք է անհրաժեշտաբար խորհրդակցութեան հրաւիրէ մեր փորձուած մանկավարժներին, ուսուցչական ընտրեալ համագումար կազմէ եւ միանգամից վերջ դնէ բոլոր կամայականութիւններին մեր դպրոցներում: Այդ է ժամանակի անյետաձգելի պահանջը, որի գանցառութիւնը պարտադանցութիւն է Հոգեւոր իշխանութեան կողմից: Ոչ ոք հակառակ չէ, նոյն իսկ ամենաթունդ կղերական համարուածները, որ մեր դպրոցներում իշխէ եւրոպական ամենաազատամիտ դպրոցի ծրագիրն ու կանոնադրութիւնը. տուէ՛ք մեզ այդ եւ ազատեցէ՛ք կամայականութիւններից, որ մեզ դէպի կործանումն են տանում:

* Արարատ, 1907 թ., էջ 226-236:

Գալով առանձնապէս Մայր Աթոռի հոգևոր ձեմարանին, պէտք է դժբախտաբար կրկնենք, որ նա էլ կարօտ է այժմ հիմնական բարեփոխութեան եւ վերանորոգութեան: Եւ այդ կարիքը նոր չէ զգացւում. մի քանի տարի է, որ խօսուած է շարունակ, առանց գործի կազելու: Անցեալ ուսումնական տարեշրջանին վերջապէս աշակերտների մատուցած «պահանջագիրը» ստիպողական առիթ դարձաւ, որ ձեմարանի մանկավարժական խորհուրդը լուրջ կերպով զբաղուի այդ կարեւոր հարցով, եւ ահա այդ խորհրդի կազմած ղիտողութիւններն են, որ կամենում ենք դնել հասարակութեան առաջ, քաղուածօրէն յառաջ բերելով ձեմարանի անցեալ տարուայ տեսուչ Տ. Գարեգին վարդապետի՝ Նորին Վեհափառութեան մատուցած զեկուցագրից:

Ամենից առաջ ձեմարանի մանկավարժական ժողովը ուշադրութիւն է դարձնում այն հանգամանքի վրայ, որ վեց տարին միջնակարգ դպրոցի ուսումն տալու համար քիչ է, ուստի եւ ձեմարանի աշակերտների պատրաստութիւնը բնագիտական եւ մատենատիբական առարկաներից յատկապէս պակասաւոր է, ինչպէս եւ ընդհանուր պատմութիւնից: Այդ պատճառով մանկավարժական ժողովը անհրաժեշտ է համարում բանալ է. դասարան, տալով այդ դասարանին առանձնապէս մասնագիտական բնոյթ մանկավարժական եւ կրօնական գունաւորութեամբ, որպէս զի հնարաւոր լինի ձեմարանի նպատակի համաձայն Հայոց դպրոցների համար ուսուցիչներ եւ Հայաստանեայց եկեղեցու համար սպասաւորներ պատրաստել: Ընդունելով է. դասարանի բացումը իբրեւ անհրաժեշտ կարիք, հետեւեալ փոփոխութիւններն են կարեւոր համարում մտցնել նախկին ծրագրի մէջ:

Ա.) Կրօնուսոյցների առաջարկութեան համաձայն կրճատել կրօնական առարկաների դասերի թիւը եւ կարգաւորել կրօնի դասաւանդութիւնը ըստ այսմ.

- Ա. դասարան շաբաթական 2 ժամ Սրբազան Պարմութիւն Հին Ուխտի.
- Բ. դաս. ---- 2 ժամ Սրբազան Պարմութիւն Նոր Ուխտի.
- Գ. դասարան Եկեղեցու համաօր պարմութիւն, Ս. հայրերի կենսագրութեամբ. 2 ժամ շաբաթական.

- Դ. դաս. Մարգարեական գրքերի ընթերցում, 3 ժամ.
- Ե. դաս. Համալեւն Աւերարանների ուսում, 2 ժամ.
- Զ. դասարան. 2 ժամ Բրիստոնէական Վարդապետութիւն եւ 2 ժամ Հայոց եկեղեցու պարմութիւն.
- Է. դասարան 3 ժամ Հայոց եկեղեցու պարմութիւն, 2 ժամ Բրիստոնէական Բարդապետութիւն եւ 2 ժամ մեկնութիւն Ս.Գրոց կամ առաքելական թղթերի ուսում:

Բ.) Մինչեւ այժմ գրաբարն սկսում էր Ա. դասարանից մանկավարժական խորհուրդը որոշեց Ա. Բ. եւ Գ. դասարաններում անցնել միայն աշխարհաբար լեզուն թերակատարութեան հետ միասին, իսկ Դ. դասարանից սկսել գրաբարը, հետգիտել պակասեցնելով աշխարհիկ լեզուի եւ համապարասիւսն չափով ավելացնելով գրաբարի ուսուցումը, անցնելով եւսեւ համաօր տեսութիւն մարտնչական:

Գ.) Հայոց պարմութիւն սկսել Գ. դասարանից շաբաթական երկու ժամով եւ վերջացնել Ե. դասարանում - ընդամենը 6 ժամ. իսկ Հայոց մարտնչականութիւն անցնել Զ. եւ Է. դասարաններում 2+3 ժամով շաբաթական:

Դ.) Ռուսաց լեզուն աւանդել Հայոց լեզուի հասարակ դասերի թոյլ, ուսման չափն էլ համաձայնեցնելով պարսկական միջնակարգ դպրոցների ծրագրին. բարձրագոյն դասարաններում անցնել եւսեւ համաօր Ռուսաց գրականութիւն:

Ե.) Նոր լեզուներից աւանդել գերմաներէնը, սկսելով Գ. դասարանից իսկ եթէ յարապայտը հետարտոր լինի ֆրանսերէն էլ մտցնել, նոցանից մէկը միայն պարտադիր անել:

Զ.) 9 ժամը քիչ համարելով ընդի. պարմութեան համար. որոշուեց 2 ժամ էլ ավելացնել:

Է.) Մտանձնապէս ոչք դարձնել բարութիւնը բնագիտական եւ մարտնչական առարկաների դասաւանդութիւնը. մտցնել եռակիսնաչափութիւն, քարտական թիմիս, քոմարագիտութիւն եւ առաջապահութիւն: Ստորին դասարաններում բնական պարմութիւնից անցնել կենդանաբանութիւն, հանրաբանութիւն եւ բուսաբանութիւն:

Ը.) Է. դասարանում կարեւոր է մտցնել ուսումն մանկավարժութեան, համաօր տեսութիւն եւ հոգեբանութիւն:

Ուսման դասաւորութիւնը եւ դասերի բաշխումը պէտք է լինի հետեւեալ ցուցակի համաձայն.

Կարգ	Ա ո ա ր կ ա ն ն Ե ր	Դ ա ս ար ա ն ն Ե ր						
		Ա.	Բ.	Գ.	Դ.	Ե.	Զ.	Է.
1	Կրօն	2	2	2				
2	Ուսումն Ս.Գրոց				3	2		
3	Քրիստոնէական վարդապետութ.						2	
4	Հայոց եկեղ. պատմութիւն						2	3
5	Բարոյագիտութիւն							2
6	Մեկնութիւն Ս. Գրոց							2
7	Հայոց լեզու	6	6	5	5	5	4	2
8	Ռուսաց լեզու	6	6	5	5	5	4	2
9	Եկեղեցական երաժշտութիւն	3	2	2	2			
10	Գերմաներէն			3	3	3	2	2
11	Հայոց պատմութիւն			2	2	2		
12	Հայոց դրականութիւն						2	3
13	Հայաստանի աշխարհագրութիւն	2						
14	Ռուսաց պատմութիւն					2	2	
15	Մանկավարժութիւն							4
16	Հոգեբանութիւն							2
17	Տրամաբանութիւն							2
18	Ռուսաց աշխարհագրութիւն					2		
19	Ընդհանուր պատմութիւն				3	3	3	2
20	Ընդհանուր աշխարհագրութիւն	3	3	3				
21	Թուաբանութիւն	4	3					
22	Մատեմատիկա- (թուաբանութիւն եւ հանրահաշիւ)			4	2	2	2	
23	Երկրաչափութիւն				2	2	2	
24	Բնագիտութիւն եւ տարրական քիմիա					2	3	2
25	Եռանկիւնաչափութիւն						2	
26	Տիեզերագիտութիւն եւ Տոմարագիտութիւն							2

27	Բնախօսութիւն եւ առողջապահութիւն				3			
28	Բնական պատմութիւն	3	2	2				
29	Նկարչութիւն		2	2				
30	Վայելչագրութիւն	3	2					
31	Գումար.	30	30	30	30	30	30	30

Ճեմարանի Մասնագիտական բաժնի մանկավարժական խորհուրդն էլ Մասնագիտական բաժնի համար է աշխատել ծրագիր կազմել եւ ի նկատի ունենալով այն դժգոհութիւնները, որ շարունակ յառաջ են եկել աշակերտութեան մէջ իրենց չսիրած պարտադիր առարկաների պատճառով, կարելոր է համարում ճեմարանը վերածել իսկական բարձրագոյն դպրոցի քառամեայ դասընթացով եւ Աստուածաբանական ու Հայագիտական երկու բաժանմունքներով: Ովքեր կամենում են Աստուածաբանութիւն ուսանել, նոցա համար պարտադիր պիտի համարուին հետեւեալ առարկաները.

- 1) Նին եւ Նոր Կրակարանների ներածութիւն.
- 2) Ս. Գրոց մեկնութիւն.
- 3) Նին եւ Նոր Կրակարանների Աստուածաբանութիւն (կրօնի պատմութիւն).
- 4) Ընդհանուր եկեղեցական պատմութիւն.
- 5) Դասուստութիւն.
- 6) Բարոյագիտութիւն.
- 7) Տոմարական աստուածաբանութիւն.
- 8) Պատմութիւն Հայաստանեայց Եկեղեցոյ.
- 9) Հայոց եկեղեցական գրականութեան պատմութիւն.
- 10) Հայոց եկեղեցական իրաւագիտութիւն.
- 11) Հայոց գրականութեան պատմութիւն (հին շրջան).
- 12) Քաղաքաբանութիւն.
- 13) Տոգրութիւն.
- 14) Փիլիսոփայութեան պատմութիւն.
- 15) Գերմաներէն.
- 16) Յունարէն.

Հայագիտության ուսանողների համար պարտադիր են համարուելու.

- 1) Հայոց եկեղեցու պատմություն.
- 2) Հայոց եկեղեցական գրականության պատմություն.
- 3) Եկեղեցական իրաւաբանություն Հայոց.
- 4) Հայոց գրականության պատմություն.
- 5) Հայոց պատմություն.
- 6) Հայոց հեախօսություն.
- 7) Հայ հեղինակների ընթերցանություն.
- 8) Հայոց լեզուի քերականություն.
- 9) Բիզանդական պատմություն.
- 10) Արևելյի պատմություն.
- 11) Ընդհանուր գրականության պատմություն.
- 12) Ռուսաց գրականության պատմություն.
- 13) Փիլիսոփայության պատմություն.
- 14) Գերմաներէն.

Ճեմարանի մասնագիտական բաժնում պիտի աւանդուին նաեւ հետեւեալ գիտութիւնները, որոնց դասախօսութիւններին մասնակցելը կամաւոր է թողնուած երկու բաժնի ուսանողների համար.

- 1) Բարդարական դասակարգություն.
- 2) Եկեղեցական հեախօսություն.
- 3) Պատմություն կրօնի եւ Փիլիսոփայություն կրօնի.
- 4) Եկեղեցական երաժշտության պատմություն.
- 5) Ընդհանուր պատմություն.
- 6) Պնպական իրաւունք.
- 7) Տրամաբանություն.
- 8) Մանկավարժություն.
- 9) Նոգեբանություն.
- 10) Ֆրանսերէն.
- 11) Պարսկերէն.
- 12) Եբրայեցերէն.

Իւրաքանչիւր ուսումնական տարուայ վերջին մանկավարժական խորհուրդը որոշում է յաջորդ տարուայ աւանդելի գիտութիւնները, նոցա դասերի թիւը իւրաքանչիւր յարանի համար:

Սակայն Մայր Աթոռի Հոգեւոր Ճեմարանի միայն ծրագիրը չէ բարեփոխութեան կարօտ. նոյն, գուցէ եւ շատ աւելի մեծ չափով զգացում էր կանոնադրութեան փոփոխութեան կարեւորութիւնը: Մինչեւ այժմ ուսուցիչները ճեմարանում օգտուել են շատ քիչ իրաւունքներով, այն ինչ համարեա ամեն բանի համար պատասխանատու են համարուել. իսկ իրաւագուրկ մարդու վրայ պարտականութիւններ դնել չէ կարելի: Տեսուչները միշտ նշանակուել են Վեհափառ Հայրապետի բացարձակ կամքով, առանց ուսուցիչների գիտութեան կամ գոնէ խորհրդակցութեան, եւ արդէն մի անգամ այդ ձեւով նշանակուած տեսչի ու նրա օգնականի հետ նոքա պիտի տեսնէին, թէ ինչպէս գլուխ կզան:

Ուսուցիչների նիւթական դրութիւնը եղել է եւ մնացել է աննախանձելի. տեսուչներն իրաւունք են համարել երբեմն առանց հիմնաւոր պատճառների արձակել բազմամեայ ուսուցչին եւ նրան փոզոց նետել գուցէ միայն անձնական հաշիւներով առաջնորդուելով. մի խոսքով՝ անտանելի իրաւագուրկ մի դրութիւն, որ տարիներ շարունակ ճնշել է ամենին: Այս բոլոր հանգամանքներն ի նկատի ունենալով, ճեմարանի մանկավարժական ժողովը կարեւոր եւ անհրաժեշտ է համարում հետեւեալ փոփոխութիւնները մտցնել գործող կանոնադրութեան մէջ:

Ա.) Որպէս զի հնարաւոր լինի համերաշխ կերպով գործել տեսչի հետ միասին դպրոցի կանոնաւորութեան եւ յառաջագիւժութեան համար, ուսուցիչներին պիտի տրուի իրաւունք ընտրել տեսուչ: Թէեւ իսկապէս ճեմարանի դպրանոցական եւ մասնագիտական բաժինները տարբեր վարչութիւն պիտի ունենային եւ կառավարուէին առանձին տեսուչներով, բայց որովհետեւ երկու հաստատութիւնները ըստ տնտեսականին սերտ կապով կապուած են միմեանց հետ եւ գտնուում են միեւնոյն շինութեան մէջ, որոշում է առժամանակ կառավարել մի տեսուչով: Մանկավարժական խառն ժողովի ընտրած տեսուչը, որ, ի հարկէ, պիտի բարձրագոյն

կրթութիւն ունենայ, հաստատուում է իւր պաշտօնի մէջ Վեհափառ Հայրապետի կոնդակով:

Տեսուչ Գարեգին վարդապետը ընտրելի է համարում միայն մասնավրտական բաժնի ուսուցիչներին, իբրեւ բարձրագոյն դպրոցի առանձնաշատկութիւններին լաւ ծանօթ, իսկ դրսի մարդկանցից միայն այն համալսարանաւարտները կարող են ձեմարանի տեսուչ դառնալ, որոնք ծանօթ են Աստուածաբանական եւ բանասիրական-հայագիտական ուսմանց:

Բ.) Տեսչի օգնականին էլ ընտրում է խառն ժողովը բարձրագոյն կրթութիւն ունեցող անձերից, նախապէս առնելով տեսչի հաճութիւնը:

Գ.) Ուսուցիչներին եւ վերակացուներին պիտի ընտրեն տեսուչը, նրա օգնականը եւ մանկավարժական ժողովի ընտրած երկու ուսուցիչ-ներկայացուցիչները՝ փոխադարձ համաձայնութեամբ:

Դ.) Ուսուցիչ կամ վերակացու արձակելու դէպքում տեսուչը պիտի ներկայացնէ իւր ապացոյցները 4 հոգուց բաղկացած մի մարմնի, որոնցից երկուսին ընտրում է տեսուչը, իսկ երկուսին արձակելի ուսուցիչը. սոքա պէտք է ընտրեն մի հինգերորդին նախագահ եւ խնդիրը քննութեան ենթարկեն. այդ քննութեան արդիւնքը տեսուչը պիտի մատուցանէ Վեհափառ Հայրապետին ի բարեհայեցողութիւն եւ ի տնօրէնութիւն: Կարեւոր նշանակութիւն ունի մանաւանդ հետեւեալ վճիռը:

Ե.) Մանկավարժական ժողովը անհրաժեշտ է համարում, որ ձեմարանից դուրս լինի մի ընտրեալ մարմին՝ հաստատութեան տնտեսական եւ ուսումնական յառաջադիմութեան վրայ հսկելու համար:

Այնուհետեւ մանկավարժական ժողովը մատնացոյց է անում այն անարդարութեան վերայ, որ Մայր Աթոռի ձեմարանի ուսուցիչը ստիպուած է բաւականանալ պաշտօնավարութեան ամբողջ ընթացքում իւր չափաւոր ուճկով, այն ինչ պետական դպրոցներում որոշ տարիներ ծառայելուց յետոյ ուճկի յաւելումն է լինում եւ ձերութեան դէպքում էլ կենսաթոշակ կայ նշանակուած: Ներ-

սիսեան դպրոցում եւ Նոր-Նախիջեւանի թեմական դպրոցում էլ արդէն ուճկի յաւելումն լինում է եւ խնայողական գանձարան կայ կենսաթոշակի համար, եւ միայն ձեմարանն է, որ բացառութիւն է կազմում, թէեւ այստեղ մինչեւ անգամ մասնաւոր պարսպմունքներ գտնելն անհնարին է: Այդ բոլոր հանգամանքներն ի նկատի ունենալով, Մանկավարժական ժողովն որոշում է խնդրել Նորին Վեհափառութեանը՝ ա) ստորին դասարանների դասագիրքը հաւասարեցնել միւսների հետ՝, բ) իւրաքանչիւր 5 ամեայ ծառայութեան համար ուճկի վրայ առնուազն 150 բուբլի յաւելումն անել եւ գ) առանձին վարձատրութիւն նշանակել դաստիարակութեան պաշտօնի համար, ինչպէս ուրիշ դպրոցներում է. որովհետեւ դաստիարակութեան ծանր պարտաւորութիւնը դնել ուսուցիչների վրայ, առանց վարձատրութեան անհնար է, իսկ դաստիարակութեան պաշտօնը շատ կարեւոր է աշակերտներին բարոյական հաշուեւորութեան եւ քաղաքավարութեան վարժեցնելու համար:

Վերջապէս մանկավարժական ժողովը առաջարկում է մի քանի փոփոխութիւններ մտցնել աշակերտների նիստ ու կացի մէջ եւ նոցա պահանջներից մի քանիսին բաւարարութիւն տալ: Յայտնի է, որ ձեմարանում դժգոհութիւնների մեծագոյն ազդիւրը եղել է սնունդի անկանոն մատակարարութիւնը. որովհետեւ այդ դժգոհութեան առաջն առնել հնարաւոր է եղել աշակերտների սեղանատան ու խոհանոցի անջատմամբ վանքից, մնում է մէջ տեղ դժգոհութեան մի ուրիշ խոշոր ազդիւր. այդ աշակերտները՝ ամենայն օր իբրեւ երգիչ եկեղեցի յաճախելու խնդիրն է: Արդէն նախորդ տեսուչ պ. Կարապետ Կոստանեանը իւր վերջին տեղեկագրի մէջ Նորին Վեհափառութեան բարեհաճ ուշադրութիւնն է հրաւիրում այդ հանգամանքի վրայ, յիշատակելով ամենայն օր, մանաւանդ ձմեռը աշակերտներին եկեղեցի տանելու դժուարութիւնները: Այդ դժգոհութիւնն էլ մէջտեղից վերացնելու համար մանկավարժական ժողովը որոշում է խնդրել Նորին Վեհափառութիւնից

* Ճննարանի ուսուցիչներն սքսմում են իւրաքանչիւր դասի համար Ա-Գ. դասարան 50 բուբլի, Դ-Զ. 75 բուբլի, եւ յարաններում 100 բուբլի դասագին:

եթէ Հնարաւոր է թոյլ տալ բոլոր աշակերտներին եկեղեցի բերել միայն տօն եւ կիրարկէ օրերը. ազատելով նրանց ամեն օր հերթով եկեղեցի գնալու պարտաւորութիւնից:

Որովհետեւ աշակերտները իրենց պահանջազրի մէջ խնդիր են յարուցանում նաեւ վերարկուի եւ գլխարկի մասին, մանկավարժական ժողովը որոշում է տնօրինութիւն խնդրել հոգեւորականի վերարկուն ու գլխարկը փոխելու, եւ աշակերտներին աշխարհիկ վերարկու եւ սովորական գլխարկ տալու:

Աշակերտներին ներքին կեանքի համար նոր, աւելի նպատակայարմար կանոններ սահմանելը, նրանց ազատութիւնների չափը որոշելը ժողովը մտածում է թողնել հետեւեալ ուսումնական տարուայ սկզբին:

Մի խիստ կարեւոր խնդրի վրայ էլ մանկավարժական ժողովը հրաւիրում է Վեհափառ Հայրապետի ուշադրութիւնը. շատ անյարմար է եւ միանգամայն անհնարին հասակաւոր պատահիներին եւ անշափահաս երեխաներին մի եւ նոյն կարգ ու կանոնով կառավարելը, ուստի ժողովը կարծում է, որ լաւ կլինի ձեմարանի մասնագիտական բաժնի ուսանողները գիշերօթիկութիւնը վերջացնել, նրանց որոշ թոշակ (ստիպենդիա) տալ եւ երթեւեկ դարձնել: Ձեմարանի տեսուչ Գարեգին վարդապետը այն կարծիքն է յայտնում, թէ պէտք է դրսում մի հանրակենցարան հիմնել ցանկացող ուսանողների համար, ուր նրանք անհատական ազատութիւն վայելելով հանդերձ, որոշ հսկողութեան տակ պէտք է լինին:

Առհասարակ ցանկալի է համարում, որ տարէցտարի փակուելին ստորին դասարանները եւ մնան միայն, այն էլ առայժմ, Ե. Զ. եւ Է. դասարաններն ու 4 լսարանները. առաջին յարմարութեան դէպքում պէտք է փակել նաեւ վերին դասարանները եւ Ս. Էջմիածնում պահել միայն բարձրագոյն դպրոց՝ վերեւ յիշուած կազմութեամբ եւ 4 ամեայ դասընթացով:

Սուքա են անցեալ տարուայ մանկավարժական ժողովի կարեւոր համարած բարեփոխութիւնները ձեմարանի ուսումնական, տնտեսական եւ ներքին կեանքի նկատմամբ: Իւր ժամանակին,

սրանից 10 ամիս առաջ այս ծրագիրը ներկայացրած է Նորին Վեհափառութեան բարեհաճ տնօրէնութեանը: Կարելի է, անշուշտ, շատ կէտերում համաձայն չլինել անցեալ տարուայ մանկավարժական ժողովի կարծիքների հետ, բայց անկարելի է ուրանալ, որ այս ծրագիրը մեր առաջ է դնում ձեմարանի իսկապէս վիրաւոր կողմերը եւ իւր կողմից բժշկութեան միջոցներն առաջարկում: Մեզ չի վայելէ մանրամասն գնահատութեան ենթարկել առաջարկուած ծրագիրը, քանի որ ինքներս անցեալ տարի հղել ենք այդ մանկավարժական խորհրդի անդամ եւ մեծ մասամբ համաձայն ենք նրա հետ: Ով որ աւելի լաւ ծրագիր ունի առաջարկելու, թող հանդէս գայ, մանաւանդ որ ուսումնական տարին արդէն վերջանում է եւ պէտք է մեր բոլոր դպրոցների հետ նաեւ Մայր Աթոռի Հոգեւոր ձեմարանը հանել իւր քաօսային գրութիւնից: Բաւական է, ինչքան որ տուժեց հաստատութեան համբաւը, հերիք է տանջուլին մեր ազգային նահատակ Հայ վարժապետները անորոշութեան ու պատահականութեան պատճառով. թող բաւական համարուին նաեւ աշակերտութեան անգիտակցաբար կրած վնասները՝ թէ՛ ըստ բարոյականին, եւ թէ՛ ըստ ուսումնականին:

Մայր Աթոռի ձեմարանի բարեկարգութեան խնդիրն է դրոււած մէջտեղ, եւ ով որ ցանկանում է ձեմարանից հայ ժողովրդին եւ Հայ գիտութեանը օգտակար մարդիկ դուրս եկած տեսնել, պէտք է իւրովսանն աշխատի ձեմարանը բերակարգ վիճակի մէջ դնելու համար: Այդ է պահանջում թէ Հայոց եկեղեցու, թէ՛ Հայ ժողովրդի, թէ՛ Հայ Հոգեւորականութեան եւ թէ՛ նոյն իսկ ձեմարանի ուսուցիչների, եւ որ գլխաւորն է, աշակերտների շահը:



ԿՐՕՆԻ ԵՒ ԿՐՕՆԻ ԳԻՏՈՒԹԵԱՆ ԷՈՒԹԻՒՆՆԸ¹

ԸՍՏ ՏՐԵՕԼՉԻ*

Ներածութիւն. Կրօնի գիտութիւնը միւս բոլոր քաղաքակրթական գիտութիւնների նման այն դժուարութիւնն ունի, որ նրա հիմնական նախադրեալները սկզբից եւ եթ պէտք է որոշել, որովհետեւ նրանցից է կախուած այդ գիտութեան ամբողջ կազմութիւնը: Խնդիրն այն է, թէ ինչպէս պէտք է ըմբռնել մարդկային հոգու բոլոր խոշոր քաղաքակրթական ստեղծագործութիւնները. արդեօք նոքա հոգու ինքնուրոյն, անկախ ունակութիւնների եւ ոյժերի զարգացման եւ ներքին անհրաժեշտութիւնից առաջ եկող մտածմունքների ու արժէքների հետեւանք են, թէ հոգին ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ մի ֆորմալ կարողութիւն, որի շնորհիւ արտաքին իրական երեւոյթները ըստ կարելւոյն իրական կերպով ըմբռնուելուց յետոյ բնական կապակցութեան մէջ են զբուծւում եւ այդ բնական գուճարութիւնը ծառայեցնում են ինքնապահպանութեան եւ ցեղական յառաջագիմութեան մարդկային նպատակներին: Առաջին դէպքում մեր առաջ կլինին բանականութեան խորհրդաւոր, սկզբնական եւ միշտ յառաջագիմող ունակութիւններ եւ ձգտումներ, որոնց զարգացմամբ գոյանում են քաղաքակրթական մեծ ստեղծագործութիւնները՝ ընտանիք, պետութիւն, հասարակութիւն, իրաւունք, գեղարուեստ, գիտութիւն, կրօն եւ բարոյականութիւն: Երկրորդ դէպքում մեր առաջ է միայն արտաքին աշխարհի առարկայական փաստերի կանոնաւոր եւ միատեսակ գուճարութիւնը, իսկ ներքին աշխարհում չունենք մենք եւ ոչ մի

¹ Կրայպար, 1907 թ. էջ 471-488, 581-600:

^{*} Wesen der Religion und Religionswissenschaft von Ernst Troeltsch=(Kultur der Gegenwart, Hrsg. von Paul Hinneberg; Teil I, Abteilung IV, Die Christliche Religion. Berlin und Leipzig, 1906. S. 461- 491).

զաղանիք. այստեղ ամբողջ ձգտումն է այդ կանոնաւորութիւնը ճանաչել եւ մարդկային ցեղի պահպանութեան համար ծառայեցնել: Առաջինը իդէալիստական ըմբռնումն է, որը հոգուն որակական ստեղծագործող ոյժեր եւ առանձնայատուկ հոգեւոր արժէքների յառաջացումն է վերազրում, իսկ վերջինը պոզիտիւիստական հասկացողութիւնն է, որը ամէնից առաջ միայն հաստատուն իրողութիւններ եւ նրանց օրինական գուճարութիւնն է ճանաչում եւ ապա այս իրողութիւնները յանձնում է կամքին կարգաւորելու, որի ժամանակ, սակայն, միակ արժէքը դարձեալ մարդկային կեանքի պահպանութիւնն ու կատարելագործումն է: Կան նաեւ ուրիշ ըմբռնումներ, որոնք կամենում են ազդեցութիւն ձեռք բերել գիտութեան մէջ, բայց նոքա արժէք չունին եւ սկզբից եւ եթ պէտք է որոշուի, թէ վերեւ յիշուած երկուսից ո՞ր հասկացողութեան նախադրեալներին է հետեւում կրօնի գիտութեամբ զբաղուողը կամ կրօնի էութիւնը բացատրողը: Այդպիսի որոշման համար նշանակութիւն ունի այն անձնական համոզումը, թէ հոգեւոր կեանքի մէջ կան բոլորովին առանձնայատուկ, նոր իրողութիւններ առաջ բերող ոյժեր, կամ այն հիմնական դաւանանքը, թէ իսկական գիտութիւնը միայն հաստատուն իրողութիւնների օրինական կապակցութիւնն է, եւ հոգին միայն այն չափով անկախ է ու ինքնորոշման տէր, որչափ որ այդ չի հակասում վերեւի հիմնական նախադրեալին. իսկ ի՞նչ որ դրանից աւելի է, լոկ մարդկային երեւակայութեան անարժէք ծնունդ է:

Մեր այս համառօտ ակնարկը հետեւում է բացարձակապէս իդէալիստական աշխարհայեացքին եւ մերժում է պոզիտիւիստականը, որովհետեւ քաղաքակրթութեան իդէալական բովանդակութիւնների (Inhalt) իրական տպաւորութիւնը հակառակում է այդպիսի ըմբռնման, որովհետեւ նրա հիմնական դաւանանքը մի նատուրալիստական նախադրեալ է, առանց ստիպողական հիմնաւորման, որը դեռ արտաքին աշխարհի համար էլ միակ անվիճելի չէ, եւ վերջապէս որովհետեւ պոզիտիւիզմը հակասում է իրեն, ընդունելով հոգու աւտոնոմիայի եւ ինքնորոշման մի որոշ, թէեւ չնչին չափ. դրանով նա միանգամայն ցոյց է տալիս, որ անհնար է բոլորովին ուրանալ այն հոգեւոր, շատ աւելի հարուստ իրակա-

նութիւնը, որ աշխատել է նա ամեն կերպ ոչնչացնել եւ աննշանակ ցոյց տալ:

Այդ պատճառով էլ պէտք է կրօնի պոզիտիւիստական տեսութիւնը մերժել, որը կրօնի մէջ էլ ուրիշ ոչինչ չէ տեսնում, բայց եթէ մարդկային մտածողութեան գործունէութիւն՝ արտաքին երեւոյթները զուգորդելու եւ այդպիսի ծանօթութիւնները մարդկային անհատական եւ տեղական նպատակների համար գործադրելու: Այդպիսով կրօնը դառնում է մարդկային նախնական մտածողութեան արդիւնք, երբ մարդկութիւնը զուրկ արտաքին իրականութեան իսկական գիտական մեկնութիւնից, ջանք է գործ դնում իւր նախնական պարզ մտածողութեան միջոցով այդ իրականութիւնը բացատրել, ստեղծում է անձնաւորեալ աստուածներ (որովհետեւ ուրիշ կերպ մտածել դեռ չէ կարող) եւ այդ աստուածներին դարձնում է մարդկային նպատակներին ոյժ ու զօրութիւն տուող եւ նրանց իրագործումը ապահովեցնող: Կրօնն, ուրեմն, մի տեսակ նախնական պարզ գիտութիւն է, որ անխուսափելիորէն պիտի գոյութիւն ունենայ մարդկային մտածողութեան այդ նախնական շրջանում եւ նոյն իսկ օգտակար էլ է, բայց որը իսկական գիտութեան առաջ գալով հետզհետէ չքանում է: Կրօնի գիտութիւնն էլ այդ պատճառով դառնում է այս դէպքում միայն մարդկային նախնական մտածողութեան զարգացման պատմութեան մի ուսումնասիրութիւն, իւր սկզբնաւորութիւնից սկսած մինչեւ դրական գիտութիւն դառնալն ու գիտական բարոյագիտութիւն յառաջ բերելը: Դրական գիտութեան պարտքն է ուշադրութիւն դարձնել ուրեմն կրօնի սկզբնաւորութեան, նրա սոցիալական գործունէութեան, առանց որի նա այնպիսի մեծ ազդեցութիւն ձեռք բերել չէր կարող, եւ վերջապէս նրա ոչնչացման՝ կազմալուծման վրայ:

Այս տեսութեան մէջ ամենից առաջ անկարելի է ընդունել այն նախադրեալը, որի վրայ կառուցուած է ամբողջ շէնքը: Մարդ ազատութիւն պէտք է ունենայ կրօնի էութիւնն ըմբռնելու համար, իսկ այդ տեսութեան մէջ արդէն սկզբից եւ եթ յայտնի է, թէ ինչ է կրօնը: Այս տեսութեան համար չկայ ուրիշ ոչ մի հոգեւոր գործունէութիւն, բայց եթէ զուգորդող մտածողութիւնն եւ

այդ մտածողութեան գործադրութիւնը մարդկային ցեղի ինքնապահպանութեան կամքի միջոցով: Կրօնն էլ ուրեմն այդպիսի մի մտածողութիւն պիտի լինի, միայն սկզբնական մարդկային մտածողութիւնից յառաջ եկած, անձնաւորեալ պատկերացումների շրջանը դեռ չանցած եւ դեռ եւս չսովորած մարդկային նպատակները գանազանել նրանց նկատմամբ բոյորովին անտարբեր տիեզերքից: Այս ըմբռնումը մերժելով եւ ընդունելով, որ անկարելի չէ առանձնայատուկ որակական հոգեւոր ընդունակութիւնների ու բովանդակութիւնների գոյութիւնը, միջոց է տրւում ճանաչելու, որ կրօնը իւր ծագմամբ, զարգացմամբ ու կազմալուծմամբ միայն մի պատմական, անցողական պրոբլեմ չէ, այլ իւր ներքին բովանդակութեամբ եւ քաղաքակրթութեան նկատմամբ ունեցած նշանակութեամբ կարող է մշտական եւ իրական լինել: Եթէ այդպէս է, չի կարելի ուրեմն առանց այլեւայլութեան, առանց մանրազնային վերլուծութեան ենթարկելու իմանալ եւ ըմբռնել, թէ ի՞նչ է կրօնը իսկապէս: Եւ այդ պատճառով էլ նրա էութիւնը կարելի է ճանաչել գլխաւորապէս իրենով, քննելով ու համեմատելով իւր իսկ վիկայութիւնները իրեն մասին: Հետախուզողի ձեռք ու ոտքը այստեղ արդէն կասկած չէ. նա սկզբից եւ եթ չզիտէ, թէ ինչ չէ կարող լինել կրօնը. նրան անյայտ է, թէ նա չէ կարող ամենեւին այն լինել, ինչ որ ցոյց է տալիս: Վերլուծութիւնը կապուած չէ մի արդէն պատրաստի հաստատուն աշխարհայացքի հետ, որի համաձայն եւ պէտք է կրօնի ըմբռնումը կարգաւորել, այլ նիւթից իրենից պէտք է տեղեկութիւն ստացուի իւր էութեան մասին, եւ այդ միջոցով պէտք է պարզուի, թէ ի՞նչ է այն ըստ իւր գիտակցութեան:

Այդ բանի պարզուելուց յետոյ է միայն գալիս երկրորդ հարցը՝ թէ ի՞նչպէս է տեղաւորում այս առանձնայատուկ էութիւնը միւս իրականութեան մէջ, արդեօք համաձայն է նրան եւ ի՞նչ փոփոխութիւններ պիտի կրէ դեռ եւս: Գլխաւորապէս պոզիտիւլիզմի շնորհիւ հաւաքուած փաստերի ահագին կոյտը իսկական հետազօտութեան համար միայն նիւթ կարող է ծառայել, եւ գլխաւոր հարցն է դառնում այժմ, թէ իսկապէս ո՞րն է կրօնակաւոր այդ ընդհանուր անուամբ կրօն կոչուող խիստ խայտաբղէտ եւ

զանազանակերպ երեւոյթների մէջ, ինչպէս պէտք է գտնել զուտ կրօնականը եւ ինչպիսի նշանակութիւն է ստանում, զարգացման խորութիւն ու հետեւանքներ յառաջ բերում այս կրօնականը իւր պատմական ծաւալման ընթացքում: Ապա նոր գալիս են միւս հարցերը՝ նրա բովանդակութեան ճշմարտութեան, զարգացման օրէնքների ու նպատակների մասին եւ վերջապէս նրա յարաբերութիւնը քաղաքակրթական միւս երեւոյթների հետ:

Առհասարակ պէտք է հեռու մնալ այս կամ այն մետաֆիզիքական գաղափարը սկզբից եւ եթ, առանց քննութեան, հուշակելու իբրեւ կրօնական ճշմարտութիւն, մանաւանդ որ մեր ժամանակում այդպիսի մետաֆիզիքան շատ սառն եւ անտարբեր կերպով է ընդունւում եւ զիտութիւնն աշխատում է գլխաւորապէս իրականը, թանձրացեալն ու փորձի ենթական շինել ուսումնասիրութեան նիւթ, այս դէպքում ուրեմն կրօնական երեւոյթները: Այդ է պատճառը, որ կրօնի փիլիսոփայութիւնը դարձել է այժմ կրօնի զիտութիւն, մետաֆիզիքայի ճիւղը՝ կրօնական զիտակցութեան իրողութիւնների անկախ ուսումնասիրութիւն, բարձրագոյն զիտութիւնը՝ մի նոր մասնաւոր զիտութիւն: Պոզիտիւիզմն էլ իւր կողմից մեծ օգնութիւն է մատուցել այսպիսի զրուցիւն յառաջ բերելուն, ցոյց տալով, որ մետաֆիզիքական կրօնի փիլիսոփայութիւնը իսկապէս զօրեղ կենսունակութիւն ունեցող կրօնական գաղափարների նսեմացումն է միայն: Այդպիսով երկու կողմից էլ ազատութիւն պիտի տրուի կրօնի զիտական հետախուզութեանը, որպէս զի հնարաւոր լինի պարզել, թէ ինչպիսի առանձնայատուկ որակական հոգեկան կարողութեան արդիւնք է կրօնը եւ ինչպէս է պատկերանում այն իւր սեպհական զիտակցութեան ու կամքի մէջ:



I. ՊԱՐՉ ԵՒ ԳԻՏԱԿԱՆ ԶԱՐԳԱՅՄԱՆ ԵՆԹԱՐԿՈՒԱԾ ԿՐՕՆ

Այս հարցերի պատասխանը տալու համար ամէնից առաջ հարկաւոր է մի այնպիսի անկախ հայեացք ձեռք բերել կրօնի վրայ, ուր դեռ եւս գիտական համեմատութիւններն ու բացատրութիւնները, զուգորդութիւններն ու հետեւութիւնները դեր չեն խաղում ամենեւին եւ ուր որ դեռ հնարաւոր է առարկային իրեն խօսեցնել: Բայց այդպիսի դրութիւն ստեղծելն էլ շատ դժուար է, որովհետեւ ամենանախնական կրօնն էլ ճիշտ այն ձեւով շաղկապուած է նախնական գիտական մտածողութեան հետ, ինչպէս որ իւրաքանչիւր կուլտուրական կրօն կապուած է իւր շրջանի բարձրագոյն կուլտուրայի մտածողութեան՝ փիլիսոփայութեան եւ տիեզերքի բացատրութեան հետ: Թէեւ կրօնը կապակցուած է լինում նաեւ բարոյական, գեղարուեստական, իրաւական, քաղաքական եւ սոցիալական ըմբռնումների հետ, բայց այստեղ կրօնականը ջոկելը սովորաբար շատ աւելի հեշտ է, քան թէ երբ կապուած են լինում Աստուծոյ գաղափարն ու տիեզերքի բացատրութիւնը:

Եթէ զիտութեան էութիւնն է զանազան ձեւերով համեմատել, յարաբերել կամ զուգորդել եւ այդպիսով ընդհանուր գաղափարներ յառաջ բերել, որոնց միջոցով հնարաւոր է դառնում լուսաւորել եւ ճիշտ կերպով ըմբռնել առանձին երեւոյթները, այն ժամանակ զիտութեան ազդեցութիւնից դեռ եւս ազատ կրօնի էութիւնը պէտք է լինի, որ նա նախ կերպով, առանց համեմատութիւնների եւ յարաբերութիւնների հետեւի կրօնական գաղափարի անմիջական մղմանը: Կրօնի անմիջական, նախ երեւոյթները պէտք է ուրեմն այնտեղ որոնել, ուր դեռ եւս զարգացած չէ զիտութեան ձգտումը եւ չեն հետաքրքրում ընդհանուր կապակցութիւնները, այլ միայն այն չափով հետաքրքրութիւն կայ կիսանքի ու մտածո-

դուլթեան միւս երեւոյթներէ նկատմամբ, որչափ անհրաժեշտ է այն՝ նրանց վրայ ազդեցութիւն գործելու եւ տիրապետելու համար. պէտք է մանաւանդ այնտեղ որոնել, ուր գոյութիւն ունի մի գործող կրօնական զգացումն: Կրօնական գաղափարներէ հսկայական ստեղծագործութիւնը պէտք է յառաջ եկած լինի մի շատ զօրեղ նախ եւ ներքին մղումից մեզ անձանոթ նախամարդկութեան մէջ. այդ պատճառով էլ դեռ եւս հնարաւոր է ընդունել պարզ կրօնական գաղափարներ այնտեղ, ուր այդ ձգտման վերջին մնացորդները դեռ չեն անհետացել: Այս բանին վկայ կարող են լինել իսկական նախնական վիճակի մէջ մնացած ազգերը եւ հնագէտներէ ու բանասէրներէ գիւտերի շնորհիւ մեզ մատչելի դարձած պատմութեան հնագոյն շրջանները: Բայց այստեղ էլ շատ զգոյշ պէտք է լինել անձնաւորող մտածողութիւնն ու առասպելը իսկական կրօնի հետ չչփոթելու եւ ամեն կրօնական ծէս ու սովորոյթ իբրեւ կրօն չբացատրելու համար: Ամեն հասկացողութիւն անտեսանելի եւ իրականութեան վրայ ազդեցութիւն ունեցող ոյժերի մասին կրօնական չէ ըստ ինքեան: Կրօնական նշանակութիւն է ստանում այն միայն պաշտամունքի մէջ, իսկ պաշտամունք յառաջ է գալիս միայն այնտեղ, ուր այդ ոյժերը որեւէ կերպով յայտնագործում են իրենց մարդկանց եւ այդպիսով պաշտամունքի առարկայ դառնում: Որոշ իրողութիւններ եւ տպաւորութիւններ են պէտք, որպէս զի յառաջ գայ այն կրօնական հայեացքը, թէ այս ինչ կամ այն ինչ գորութիւնը կրօնական նշանակութիւն ունի եւ կամենում է ժամանակաւոր կամ յարատեւ կրօնական յարաբերութեան մէջ մտնել մարդկանց հետ:

Ուրեմն ինչ չափով որ այս յայտնութեան հաւատը եւ նրա հետ կապուած պաշտամունքը զօրեղ, պարզ եւ անմիջական ներքին իրականութիւն են դառնում, այն չափով միայն կարելի է խօսել նախ կրօնի մասին, եւ մենք մօտենում ենք նրան այնքան, որքան յոյս ունինք պաշտամունքը եւ նրա նախորդ ու հետեւորդ զգացումները ըմբռնելու: Պաշտամունքի, աղօթքի եւ արարողութիւնների մէջ է թագնուած պարզ կրօնական ըմբռնումը, եթէ նոքա սովորական չեն դարձել եւ իբրեւ սովորոյթ չեն գործադրուում: Այդ պատճառով էլ կրօնի զուտ ազգապարական եւ մարդա-

բանական հետազօտութիւնը շատ մեծ չափով կարող է աչքը սրել, որովհետեւ այստեղ գիտական հետաքրքրութիւնն ու արուեստը դեռ շատ քիչ է զարգացած, թէեւ պէտք է միշտ զգուշութեամբ օգտուել նախ կրօնի համար նրա տուած ցուցումներից: Առասպելական մտածողութիւնն էլ մի տեսակ գիտութիւն է, որ յաճախ կարող է եւ հետամուտ է գեղարուեստական երեւակայութիւն (Phantasie) դառնալու, որ իւր երկու ճիւղաւորութիւններով էլ մեծ ազդեցութիւն է գործել կրօնի վրայ. բայց նրա կապակցութիւնը շատ էլ ամրակուռ չէ եւ այդ պատճառով էլ հեշտ է այստեղ պարզ կրօնական հասկացողութիւնների կազմակերպութիւնը:

Ապա պարզ կրօն գտնել կարելի է այն բոլոր մեծ, յատկապէս կրօնական անձնաւորութիւնների մէջ, որոնք մեծ մասամբ ժողովրդների այն դասերից են դուրս գալիս, որ դեռ եւս դուրս է գիտութեան ազդեցութեան շրջանից եւ որոնց ամբողջ կեանքն ու գործունէութիւնը ուրիշ ոչինչ է, եթէ ոչ բացարձակ ենթարկումն իրենց վրայ բոլորովին իշխող, անկասկածելի եւ անապացոյց կրօնական գաղափարի: Գոքա կրօնի հիմնադիրներն ու բարենորոգիչները, մարգարէներն ու տեսանողները, քարոզիչներն ու միսիոնարներն են, որոնք իրենց կրօնական ինքնագիտակցութեան մէջ շատ թէ քիչ գիտնականօրէն յառաջ գնացած կարող են լինել, բայց որոնք կրօնի մէջ ուշադրութեան են առնում միայն կրօնական գաղափարը, եւ իրենց ինքնավստահութեան (Selbstgewissheit) համար ամենեւին կարիք չեն զգում ընդհանուր ճշմարտութիւնների կամ իմացութիւնների: Այստեղ էլ, ի հարկէ, Աստուծոյ գաղափարը շատ անգամ նոյնն է, ինչ որ նախահայրերինը եւ գտնուած է ժամանակի աշխարհայեացքի ընդհանուր շրջանակի մէջ, բայց գլխաւորը այստեղ ամեն անգամ Աստուծոյ կողմից յայտնուած յարաբերութիւնն է, յայտնութիւն, լուսաւորուելը, մի իրական աստուածային գորութիւնից բռնուելը եւ իբրեւ դորա հետեւանք՝ պաշտամունք, աղօթք, յարաբերութիւն, միութիւն աստուածային էակի հետ— մի խօսքով այնպիսի դրութիւններ, որոնք սերտ կերպով կապուած են առանձնայատուկ կրօնական զգացումների եւ արամադրութիւնների հետ: Ուսում-

դուժեան միւս երեւոյթների նկատմամբ, որչափ անհրաժեշտ է այն նրանց վրայ ազդեցութիւն գործելու եւ տիրապետելու համար. պէտք է մանաւանդ այնտեղ որոնել, ուր գոյութիւն ունի մի զօրեղ կրօնական զգացումն: Կրօնական գաղափարների հսկայական ստեղծագործութիւնը պէտք է յառաջ եկած լինի մի շատ զօրեղ նախ եւ երբեք մղումից մեզ անձանոթ նախամարդկութեան մէջ: այդ պատճառով էլ դեռ եւս հնարաւոր է ընդունել պարզ կրօնական գաղափարներ այնտեղ, ուր այդ ձգտման վերջին մնացորդները դեռ չեն անհետացել: Այս բանին վկայ կարող են լինել իսկական նախնական վիճակի մէջ մնացած ազգերը եւ հնագէտների ու բանասէրների գիւտերի շնորհիւ մեզ մատչելի դարձած պատմութեան հնագոյն շրջանները: Բայց այստեղ էլ շատ զգոյշ պէտք է լինել անձնաւորող մտածողութիւնն ու առասպելը իսկական կրօնի հետ չչփոթելու եւ ամեն կրօնական ծէս ու սովորոյթ իբրեւ կրօն չբացատրելու համար: Ամեն հասկացողութիւն անտեսանելի եւ իրականութեան վրայ ազդեցութիւն ունեցող ոյժերի մասին կրօնական չէ ըստ ինքեան: Կրօնական նշանակութիւն է ստանում այն միայն պաշտամունքի մէջ, իսկ պաշտամունք յառաջ է գալիս միայն այնտեղ, ուր այդ ոյժերը որեւէ կերպով յայտնագործում են իրենց մարդկանց եւ այդպիսով պաշտամունքի առարկայ դառնում: Որոշ իրողութիւններ եւ տպաւորութիւններ են պէտք, որպէս զի յառաջ գայ այն կրօնական հայեացքը, թէ այս ինչ կամ այն ինչ զօրութիւնը կրօնական նշանակութիւն ունի եւ կամենում է ժամանակաւոր կամ յարատեւ կրօնական յարաբերութեան մէջ մտնել մարդկանց հետ:

Ուրեմն ինչ չափով որ այս յայտնութեան հաւատը եւ նրա հետ կապուած պաշտամունքը զօրեղ, պարզ եւ անմիջական ներքին իրականութիւն են դառնում, այն չափով միայն կարելի է խօսել նախ կրօնի մասին, եւ մինք մօտենում ենք նրան այնքան, որքան յոյս ունինք պաշտամունքը եւ նրա նախորդ ու հետեւորդ զգացումները ըմբռնելու: Պաշտամունքի, աղօթքի եւ արարողութիւնների մէջ է թաղանթաւ պարզ կրօնական ըմբռնումը, եթէ նորա սովորական չեն դարձել եւ իբրեւ սովորոյթ չեն գործադրւում: Այդ պատճառով էլ կրօնի զուտ ազգագրական եւ մարդա-

բանական հետազօտութիւնը շատ մեծ չափով կարող է աչքը սրել, որովհետեւ այստեղ դիտական հետաքրքրութիւնն ու արուեստը դեռ շատ քիչ է զարգացած, թէեւ պէտք է միշտ զգուշութեամբ օգտուել նախ կրօնի համար նրա տուած ցուցումներից: Առասպելական մտածողութիւնն էլ մի տեսակ դիտութիւն է, որ յաճախ կարող է եւ հետամուտ է գեղարուեստական երեւակայութիւն (Phantasie) դառնալու, որ իւր երկու ճիւղաւորութիւններով էլ մեծ ազդեցութիւն է գործել կրօնի վրայ. բայց նրա կապակցութիւնը շատ էլ ամրակուռ չէ եւ այդ պատճառով էլ հեշտ է այստեղ պարզ կրօնական հասկացողութիւնների կազմակերպութիւնը:

Ապա պարզ կրօն գտնել կարելի է այն բոլոր մեծ, յատկապէս կրօնական անձնաւորութիւնների մէջ, որոնք մեծ մասամբ ժողովրդների այն դասերից են դուրս գալիս, որ դեռ եւս դուրս է գիտութեան ազդեցութեան շրջանից եւ որոնց ամբողջ կեանքն ու գործունէութիւնը ուրիշ ոչինչ է, եթէ ոչ բացարձակ ենթարկումն իրենց վրայ բոլորովին իշխող, անկասկածելի եւ անապացոյց կրօնական գաղափարի: Դոքա կրօնի հիմնադիրներն ու բարենորոգիչները, մարգարէներն ու տեսանողները, քարոզիչներն ու միսիոնարներն են, որոնք իրենց կրօնական ինքնագիտակցութեան մէջ շատ թէ քիչ դիտնականօրէն յառաջ գնացած կարող են լինել, բայց որոնք կրօնի մէջ ուշադրութեան են առնում միայն կրօնական գաղափարը, եւ իրենց ինքնավստահութեան (Selbstgewissheit) համար ամենեւին կարիք չեն զգում ընդհանուր ճշմարտութիւնների կամ իմացութիւնների: Այստեղ էլ, ի հարկէ, Աստուծոյ գաղափարը շատ անզամ նոյնն է, ինչ որ նախահայրերինը եւ գտնւում է ժամանակի աշխարհայեացքի ընդհանուր շրջանակի մէջ, բայց զլիսաւորը այստեղ ամեն անզամ Աստուծոյ կողմից յայտնուած յարաբերութիւնն է, յայտնութիւն, լուսաւորուելը, մի իրական աստուածային զօրութիւնից բռնուելը եւ իբրեւ դորա հետեւանք՝ պաշտամունք, աղօթք, յարաբերութիւն, միութիւն աստուածային էակի հետ— մի խօսքով այնպիսի դրութիւններ, որոնք սերտ կերպով կապուած են առանձնայատուկ կրօնական զգացումների եւ տրամադրութիւնների հետ: Ուսում-

նասիրութեան համար նշանակութիւն ունին նաեւ զանազան կրօնական ընկերակցութիւնները եւ վերջապէս հետազոտողի անձնական ներքին փորձը եւ ինքնագննութիւնը, երբ մանաւանդ նոքա կապ չունին փիլիսոփայական մտահայեցողութեան հետ, այլ ներկայանում են իրրեւ զուտ կրօնական զգացումն, որի մէջ հետազոտողը աշխատում է հնարաւոր եղածի չափ խորը թափանցել:

Հետազոտութեան ամենամօտիկ եւ իսկական նիւթը այդ երեւոյթներն են. եթէ նոցանից չհեռանանք, յոյս կայ, որ կարողանանք քաղաքակրթութեան այս ճիւղի բնորոշ եւ էական կողմերը ըմբռնել: Բացարձակ պարզութեան (Naïvität) մասին, ի հարկէ, խօսք լինել է կարող, բայց այնքան պարզութիւն կլինի, որ հնարաւոր կզառնայ հետախուզութեան ուշադրութիւնը կենդրոնացնել ամենաէական եւ գլխաւոր երեւոյթների վրայ: Պէտք է զգոյշ լինել սակայն այնպէս դատելուց՝ թէ որովհետեւ պարզ կրօնի միջոցով հնարաւոր է այդ երեւոյթի հիմնական գծերը երեւան հանել, այդ պատճառով էլ պարզ կրօնը իսկական, մաքուր ու ճշմարտագոյն կրօնն է, հակառակ գիտութեան միջոցով մշակման ենթարկուած կրօնի, որը այդպիսի դէպքում պիտի լինէր կեղծ, անճիշտ եւ օտար երեւոյթների հետ խառնուած: Ընդհակառակը, պարզ կրօնն է, շնորհիւ գիտութեան ազդեցութիւնից ազատ լինելուն, մեծ մասամբ միակողմանի, քաղաքակրթութիւնից զուրկ, նեղսիրտ, խառնակ եւ անհամաձայնութիւններով լի: Բացառութիւն կազմում են այս դէպքում միայն շատ քիչ մեծ մարդիկ, որոնց մէջ իսկական պարզ կրօնականութեան հետ միացած է մի նոյնքան պարզ, մեծ, մաքուր եւ շիտակ հոգեկան ունակութիւն, առանց որ եւ է սասիրութեան եւ անձնական իրաւասիրութեան: Այդպիսիների համար գիտութիւնն ու իւր ձեռք բերած բարիքները օտար են բոլորովին, եւ զուտ գիտական մտածողութիւնը նրանց հետ միանալ չէ կարող, բայց նոքա կրում են հանճարի կնիքը, որի համար Շիլլերն ասում է. «Բեզ գիտութիւնը ոչինչ սովորեցնել չէ կարող, նա թող քեզնից սովորի»: Նոցա նման են այն աւելի փոքր հոգիները, որոնք պարզ ու միամիտ կերպով ենթարկուած են կրօնական մղմանը, եւ այդ պատճառով էլ մնացած կեանքը իւր երեւոյթներով, որ չեն ըմբռնում, թողնում են իրենց

Աստուծոյ կամքին ու խնամքին: Բայց սոքա բացառութիւններ են եւ պարզ կրօնի մէջ ընդհանրապէս այդպէս չէ. այդ պատճառով էլ կարեւոր ու անհրաժեշտ է գիտական զարգացումը՝ կարգ, հանդարտութիւն, համաձայնութիւն եւ համբերատարութիւն առաջ բերելու, միտքն ընդլայնելու եւ արտաքին աշխարհի վրայ էլ ուշադրութիւն հրաւիրելու՝ եւ կրօնը նրա երեւոյթների հետ համաձայնեցնելու համար: Վերջինը մանաւանդ կարեւոր է նոյն իսկ ամենամաքուր եւ ամենամեծ կրօնական յայտնութիւնների համար, որպէս զի նրանք այդ յայտնութեամբ բռնուած զրգոռւած ամբոխի շնորհիւ նեղսիրտ հերձուած եւ քաղաքակրթութեան թշնամի զօրութիւն չզառնան: Քրիստոնէութիւնը իւր համաշխարհային ազդեցութիւնը ձեռք բերեց միայն միանալով հին յուսահատութեան քաղաքակրթութեան հետ, այն ինչ Կոպտերի եւ Եթովպացիների մէջ քրիստոնէութիւնը այլասեռուեց բոլորովին: Իսլամական կրօնը զարգացաւ պարսկական եւ յունական կրթութեան ազդեցութեան տակ եւ միայն տաճիկների շնորհիւ դարձաւ մի կործանիչ հակակուլտուրական զօրութիւն: Ուրեմն պարզ եւ գիտութեան ազդեցութեամբ զարգացած կրօնների մէջ բաժանում դնելը նշանակութիւն ունի միայն կրօնի գիտութեան հիմքը դնելու համար, որպէս զի հնարաւոր լինի կրօնական կեանքի բնորոշ ու էական գծերը ըմբռնել ու որոշել եւ ոչ թէ մակերեւութային կերպով դատելով, կործանիչ ազդեցութիւն անել կրօնի վրայ: Կրօնը գիտականօրէն հետազօտելու նպատակն էլ, անշուշտ, կրօնի վրայ ազդեցութիւն անելն է. որովհետեւ այստեղ էլ կորիզն ու կեղեւը որոշել պէտք է, եւ մանաւանդ անհրաժեշտ է կրօնական կեանքը կեանքի միւս երեւոյթների հետ հաշտեցնել ու նրանց յարաբերութիւնը պարզել:

Մարդկային կուլտուրայի բոլոր ստեղծագործութիւններից ամէնից ուշ յառաջ է եկել գիտութիւնը. միւսները նախ զօրեղ ուժերի ստեղծագործութիւններ են՝ գիտութիւնից շատ առաջ հանդէս եկած: Բայց վերջ ի վերջոյ գիտութիւնն ասպարէզ է գալիս, որովհետեւ անհրաժեշտ է այն, որովհետեւ անհնար է նախ չէզոքութեան մէջ մնալ եւ վերջապէս որովհետեւ պէտք է միացնել եւ որոշ փոխադարձ համաձայնութեան մէջ դնել մարդկային կուլ-

տուրայի տարբեր բովանդակութիւնները: Կեանքի բոլոր երեւոյթներին առոյգութիւնն ու էներգիան յառաջ է գալիս նախ ուժերից եւ նրանց ստեղծագործութիւններին շնորհիւ եւ առանց այդ ոյժերի նորոգութեան նոքա գոյութիւն պահել չեն կարող, բայց դիտութիւնը բերում է կարգաւորութիւն, որոշութիւն, խաղաղութիւն, ընդհանուր կապ եւ փոխադարձ արդիւնաւորումն: Զանազան ուժերի գիտական կարգաւորութիւնը միմեանց հետ ունեցած յարաբերութեան նկատմամբ նոյնչափ կարեւոր է, որչափ այդ ոյժերի յառաջ բերելը նախ կերպով: Այդ պատճառով գիտութիւնը ամէնից յառաջ պիտի սովորի զանազանել իրեն նախ ուժերից ու նրանց ստեղծագործութիւններից, բայց դրանից յետոյ պէտք է ամենայն եռանդով ու շիտակութեամբ արդէն պատրաստի կազմակերպութիւնների վրայ ազդել աշխատէ: Որ այդ ազդեցութիւնը անփոփոխ չի թողնում նրանց, հասկանալի է ինքն ըստ ինքեան: Գիտութիւնը կրօնի մէջ էլ այն արուեստը չէ, որ կարող է մուշտակը լուանալ՝ առանց նրան ջրոտելու: Գիտութեան ազդեցութեան տակ մտած կրօնը ուրիշ կդառնայ եւ պէտք է որ ուրիշ դառնայ: Այստեղից է յառաջ գալիս նաեւ կրօնի ու գիտութեան մէջ եղած անխուսափելի ծանր պայքարը, այստեղից է պարզ ու զարգացած կրօնի եւ երկուսի մի միջնորդի տարբերութիւնը: Գլխաւոր խնդիրն այն է, որ կռիւը այնպէս վերջացնենք, որ ոչ կրօնի առանձնայատուկ եւ բնական դորութիւնը ոչնչանայ եւ ոչ էլ գիտական համաձայնութեան ու կարգաւորութեան, այլ եւ համբերատարութեան բարիքը մէջտեղից վերանայ:



II. ԶԱՆԱԶԱՆ ՓՈՐՉԵՐ ԿՐՕՆԸ ԳԻՏԱԿԱՆ ՄՇԱԿՄԱՆ ԵՆԹԱՐԿԵԼՈՒ

Այդ է պատճառը, որ կրօնը գիտական մշակման ու ազդեցութեան ենթարկելու փորձը այնքան հին է, որքան կուլտուրական աշխարհն ընդհանրապէս: Ամենահին ժամանակներից սկսած մարդիկ աշխատել են գիտաւորեալ կերպով՝ միացնել միմիանց դէմ ելնող զանազան պաշտամունքներն ու աստուածութիւնները եւ կապել են կրօնական գաղափարը հնար եղածի եւ կարողութեան չափ մնացած ծանօթութիւնների հետ:

Ա. Առաջին տեղն է բռնում այստեղ մեր այժմեան պատմական տեղեկութիւնների համաձայն Հնդկաստանի, Բաբելոնի եւ Եգիպտոսի քահանաների ստեղծած մտահայեցողութիւնը: Զանազան անկախ կամ քաղաքական նուաճումների շնորհիւ ի մի գումարած Աստուծոյ պատկերներն ու պաշտամունքները միացւում են եւ այդպիսով յառաջ է գալիս մի պանթէոն, որի մէջ առանձին-առանձին աստուածութիւնները ազգակցական ու ցեղակցական կապերով կապւում են միմեանց հետ եւ ներկայանում են իրբեւ սերունդ մի նախաստուծոյ: Աստուածների ծագման վարդապետութիւնը միութիւն է յառաջ բերում, միեւնոյն ժամանակ համադրւում են պաշտամունքի առասպելները, զանազան այլաբանական բացատրութիւններ են ստանում եւ այդպիսով ստեղծւում է մի տեսակ աստուածաբանութիւն, որն ի հարկէ միայն քահանաների եւ գիտունների սեպհականութիւնն է մնում: Սակայն այստեղից մտահայեցողութիւնը աւելի յառաջ է գնում, դառնում է հայեցողական, ժողովրդական առասպելը բոլորովին այլաբանօրէն բացատրող մի միաստուածութիւն: Առանձին աստուածութիւնները դառնում են ընդհանրապէս աստուածային էակի երեւոյթները, տարբեր անուններ եւ յայտնութեան կերպեր միեւնոյն աստուածութեան: Ժողովրդական բազմաստուածութիւնը չի վե-

րանում, բայց նրա վրայ սաւառնում է քահանայական բացատրութիւնը եւ մինչեւ անգամ երբեմն փորձ էլ է լինում այդ ուղղութեամբ մի միաստուածական պաշտամունք յառաջ բերել, որ բոլոր աստուածութիւններին նախահիմն ու միութիւնը մի սիմբոլի միջոցով պաշտում է, եւ ուր մի Աստուածը բոլոր միւս աստուածներին իւր մէջ է պարունակում: Ապա այդ կրօնական գաղափարի հետ միացնում են նաեւ ժամանակի աշխարհայեացքը, ընդհանուր միութիւն եւ կապակցութիւն յառաջ բերելու կամ այն հակասութիւններն ու հակառակութիւնները վերացնելու, որ կարող են ելնել այս կողմից կրօնական գաղափարի դէմ: Թէպէտնիայից կամաց-կամաց անցնում են կոսմոգոնիայի՝ տիեզերքի սկզբնաւորութեան ուսմանը, որը պատկերանում է իբրեւ արդիւնք աստուածներին գործուհեցութեան եւ ապացոյց նոցա իշխանութեան իրականութեան բոլոր երեւոյթների մէջ: Յառաջ է գալիս մի առասպելական տիեզերաբանութիւն՝ ուսումն վերին աստուածային եւ ստորին մարդկային աշխարհների, նրանց բացարձակ ու լիակատար համաձայնութիւնը իրար հետ, վերին աշխարհի իրողութիւնների կրկնութիւնը ստորին աշխարհում, աստղաբաշխութիւնն ու սիստեմատիքական գուշակութիւնը (Mantik): Այն հսկայական ազդեցութիւնը, որ գլխաւորապէս բաբելոնական գիտութիւնն է ձեռք բերել այդ տեսակէտից հին աշխարհի վրայ, այսօր աւելի եւ աւելի պարզում է: Յոյների մտահայեցողութիւնն էլ նոյն ճանապարհով է ընթանում, միայն այստեղ այն քահանաների ձեռքին չէ, այլ անկախ մտածողների եւ գրագէտների:

Բ. Կրօնները իրար հետ համաձայնեցնելու մի ուրիշ ձեւ է սինկրետիսմուս կոչուածը, որ աշխատում է զանազան կրօնների տարբերութիւններն ու հակառակութիւնները համաձայնեցնել եւ մի միութիւն ստեղծել: Այս ձեւը յառաջ է գալիս ամեն անգամ այնտեղ, ուր վերանում են տարբեր ազգութիւնների մէջ եղած պատնէշները եւ մի ընդհանուր կուլտուրական միութիւն է ասպարէզ գալիս: Այստեղ տարբեր ազգութիւնների զանազան աստուածութիւնները համարում են միայն տարբեր անուններ միեւնոյն աստուածութեան համար: Մեծ ջանք է գործ դրում մի

ազգի աստուածներին մի ուրիշի աստուածների, նրա առասպելների հետ նոյնացնելու համար, բոլորը ըմբռնում է իբրեւ միեւնոյն կրօնը, միայն տարբեր լեզուներով եւ աստուածների տարբեր անուններով: Սինկրետիզմի ամենալաւ օրինակն է հելլենականութիւն կոչուածը եւ նրա շնորհիւ յունական ու հռոմէական աստուածութիւնների խառնուրդը, որին հետեւեց նաեւ միւս նուաճած ու չնուաճած ազգերի աստուածների նոյնացումը յունա-հռոմէական աստուածների հետ:

Այդ նոյնացմանը, բնականաբար, պիտի հետեւէր նրանց ընդհանուրի հիմքը գտնելու ձգտումը եւ ապա անհրաժեշտ պիտի դառնար նաեւ նրանց կապը պարզել տիեզերական մտահայեցողութեան հետ: Այդ բանը տեղի ունեցաւ ամենամեծ չափով ազգերի եւ կուլտուրաների մեծ խառնուրդի ժամանակ հռոմէական պետութեան մէջ: Գնոստիքականութիւնը մի այդպիսի փորձ է զանազան պաշտամունքներն ու աստուածութիւնները միացնելու եւ մի ընդհանուր տիեզերական միութիւն ստեղծելու թէպէտնիայի եւ կոսմոգոնիայի միջոցով: Առանց որեւէ պատմական քննադատութեան օգտուում էր նա զանազան առասպելներից եւ հաւատում նրանց ու Ֆանտաստիքական հայեցողութեամբ գործ էր դնում ստոիկեան եւ պլատոնական փիլիսոփայութիւնը իւր նպատակների համար: Այդպիսով նա մի նախակարապետ էր այն փորձերի, որ ժԹ. դարում աւելի պարզ պատմական ըմբռնմամբ եւ խիստ մետաֆիզիքական մտածողութեամբ Հեգելն ու Շելլինգը ձեւնարկեցին:

Գ. Այս բոլոր զէպքերում կրօնի գիտութեան առարկան կրօնական կեանքի արդէն պատրաստի երեւոյթներն են՝ առասպել, պաշտամունք եւ այլն: Մտածողութեան առարկան այստեղ կենդանի ներքին կրօնական իրողութիւնը չէ: Վերջինս կատարում է այն սիստեմների մէջ, որոնք զբաղում են գլխաւորապէս ներքին աշխարհի երեւոյթները գիտելով ու նկարագրելով, կրօնական տրամադրութիւնները վերլուծելով եւ այդպիսիք յառաջ բերելով: Հնդկական միստիկան այստեղ առաջին տեղն է բռնում: Առասպելը եւ պաշտամունքը գաղարում է կոնկրետ լինելուց եւ սկսում են առանձնապէս շեշտուել կրօնական տրամադրութեան

սկզբնաւորութիւնն ու ազդեցութիւնը, որի բացարձակ նուերումը առ աստուածայինը իւր բոլոր խորութեամբ նկարագրութեան նիւթ է դառնում: Սա կրօնի առաջին հոգեբանական վերլուծութիւնն է, որի մէջ, բնականաբար, բոլոր թանձրացեալ երեւոյթները վերանում են, պատմական կապակցութիւնը ոչնչանում է, եւ կրօնը հանդէս է գալիս իբրեւ մի բացարձակ, ամեն տեղ միեւնոյն եւ ժամանակի ազդեցութեան չենթարկուող երեւոյթ: Բայց այդպիսի հոգեբանութիւնը մի ամուր հիմք պիտի ունենայ ընդհանուր աշխարհայեացքի մէջ, եւ այդ պատճառով էլ Հանդէս է գալիս մի ծայրայեղ պանթէիստական բնագոնցական աշխարհայեացք: Միայն աստուածայինն է իրականը. կրօնական անձնութիւնները ոչնչանում է ժամանակաւոր եւ զգայական աշխարհի երեւոյթը: Մի նոյնպիսի զարգացումն սկսում է նաեւ յունական միստիկայի շնորհիւ, որ իւր կատարելագործութիւնն է գտնում Պլատոնի փիլիսոփայութեան եւ նոր պլատոնականութեան մէջ:

Դ. Մի այլ տեսութիւն է կրօնի մասին իլլուզիոնիստականը, որ նոյնպէս հոգեբանական վերլուծութեամբ է զբաղւում, բայց որի նախադրեալները բոլորովին տարբեր են. կրօնը այստեղ չէ նկատւում իբրեւ մի իրական ճշմարտութիւն: Այս տեսութիւնը յառաջ է եկել շնորհիւ յունական քաղաքակրթութեան մէջ զարգացած մեխանիստական բնագոնցութեան, որի մէջ տեղ չունի ամենեւին աստուածների մասին եղած ուսմունքը: Այստեղ վերլուծութեան առարկան միստիքական դրութիւններն ու զգացումները չեն, այլ կրօնական աշխարհայեացքը, դործնական պաշտամունքը եւ երկիւղի ու յուսոյ զրգիւնները: Կրօնը հանդէս է գալիս այստեղ իբրեւ արդիւնք ոչ գիտական երեւակայութեան, երկիւղի եւ յուսոյ, իբրեւ մի քաղաքական տեսակէտից նպատակայարմար ստեղծագործութիւն ու շէնք: Կրօնական տեսութիւնների արդիւնքը պիտի լինի ազատել մարդկանց զգայական կեանքից, անհանգստութիւններից ու հակասութիւններից: Առաջին անգամ մեծ ուժով ասպարէզ եկաւ այս տեսութիւնը Եպիկուրի դպրոցի մէջ եւ Եւհեմերոսի անուամբ, որը բացատրեց կրօնական առասպելները, Եւհեմերականութիւն կոչուեցաւ: Այս տեսութիւնը կրկին Հանդէս եկաւ Վերածնութեան շրջանում եւ առանձնապէս

զարգացաւ ներկայիս մատերիալիստական եւ սոցիալիստական փիլիսոփայութեան մէջ:

Ե. Մեծ տեսութիւններից վերջինը սուպրանատուրալիզմինն է կամ յայտնութեան վարդապետութեանը: Հիմնական կերպով զարգացել է այն հրէութեան մէջ եւ աւելի յառաջ գնացել շնորհիւ քրիստոնէութեան եւ իսլամի: Ինչ չափով նոյն բանը կարելի է պարսկական կրօնի կամ բուդդայականութեան մէջ գտնել, դժուար է ասել: Յամենայն դէպս հրէութեան մէջ մի բոլորովին առանձնայատուկ զարգացումն է ունեցել այն: Իսրայէլի կրօնը միակ ժողովրդական, մտահայեցողութիւնից առաջ չեկած միաստուածութիւնն է: Նա մի բարոյական միաստուածութիւն է, որի վերջին հիմքը աստուածային բարոյական կամքի միութիւնն ու անկախութիւնն է, որը բոլորովին հակաբազմաստուածեան մի կրօնական ժողովրդական ոյժ է: Այդ պատճառով էլ նրա ճշմարտութիւնները համարւում են ընդհանուրի համար պարտաւորական. նա մի աստուածային յայտնութիւն է, որի մօտ բոլոր միւս յայտնութիւնները ստութիւն ու կեղծիք են դառնում: Սուրբ գիրքը, որի մէջ նկարագրուած է այդ աստուածային կամքը, դառնում է միակ ճշմարիտ եւ միակ սուրբ աղբիւրը ճանաչողութեան. իսկ ընտրեալ իսրայէլացոց ազգի պատմութիւնը մի բոլորովին առանձնայատուկ յայտնութիւնների ու հրաշքների պատմութիւն, որի մօտ բոլոր միւս ազգերի հրաշքները առասպել կամ դիւական սնոտիք են: Յառաջ է գալիս մի ամեն ինչ բովանդակող պատմութեան փիլիսոփայութիւն. Աստուծոյ կամքը տիեզերքի նկատմամբ իւր սուրբ բարոյական պատուիրանի կատարումն է: մարդկութիւնը սուրբ բարոյական պատուիրան է, միայն Իսրայէլի ժողովուրդն է մնացել, որին վիճակուած է իւր ընտրութեան շնորհիւ ճշմարտութիւնը պահպանել եւ առաջնորդ դառնալ մոլորուած մարդկութեանը զղջման ու դարձի բերելու համար:

Այս տեսութիւնը յետագայում մեծ զարկ ստացաւ շնորհիւ քրիստոնեաների գիտական աստուածաբանութեան եւ կապուեց չին աշխարհի տիեզերաբանութեան եւ կրօնական փիլիսոփայութեան հետ: Յայտնութիւնը աւելի է, քան միայն յայտնութիւն. նա աշխարհի սկզբից գործող եւ Քրիստոսի մէջ կատարելութիւն

գտած փրկութեան նախապատրաստութիւնն է. իսկ փրկութիւնը Աստուծոյ լիակատար ճանաչողութիւնն է, Աստուծոյ հետ միացում, բացարձակ վստահութիւն յաւիտենական երջանկութեան վրայ, ոչնչացումն եւ թողութիւն մեղքերի: Այս փրկութեան վարդապետութիւնը ապա միանում է յունական վերջին շրջանի փիլիսոփայութեան հետ: Հոգին բղխում է աստուածութիւնից եւ ընկնում մեղքի մէջ եւ այդպիսով մնում է իւր ընական զօրութեան ու բանականութեան յուսով. նա ձգտում է նորից դէպի աստուածութիւնը եւ այդ փրկութեան ճանապարհի վրայ նախապատրաստող դեր են կատարում նախահայրերն ու Իսրայէլի մէջ եղած յայտնութիւնը, մինչեւ որ աստուածային ամբողջ բանականութիւնը Քրիստոսի մարդկութեամբ յայտնագործուում է եւ եկեղեցու ու նրա խորհուրդների հիմնադրութեամբ առիթ ու պատճառ է դառնում մարդկանց աստուածացնելու: Կրօնի գիտութեան այս տեսութեան հիմնական գաղափարները հետեւեալներն են. մարդկութիւնը բաժանուում է երկու մասի՝ ժառանգական մեղքի մէջ մնացած եւ փրկուած. հեթանոսական գիտութեան մէջ էլ պէտք է ընդունել մասնակի յայտնութիւն. կատարեալ յայտնութիւնը երեւացել է Աստուածամարդու մէջ. եկեղեցին մի կազմակերպուած օրգան է՝ բանականութիւնը իւր կատարելութեանն հասցնելու եւ մարդկութիւնը փրկելու համար:

Այս գաղափարների միջոցով քրիստոնէութիւնը այնպիսի հսկայական ազդեցութիւն ձեռք բերեց համաշխարհային պատմութեան մէջ, որ մինչեւ այսօր էլ զգալի է: Բայց կրօնական կենդրոնական ճշմարտութիւնների իսկական վճռական ապացոյցները, ի հարկէ, մնում էին փրկութեան պատմութեան հրաշքները, որոնց միջոցով միայն կարելի էր ճանաչել Աստուծոյ անմիջական յայտնութիւնը եւ գործունէութիւնը. մնացած բոլորը մարդկային արտադրութիւն է, ուրեմն ամենայաջող դէպքում՝ միջնորդական կերպով աստուածային, մեղքի շնորհիւ մթազնած ճանաչողութիւն:



III. ՆՈՐԱԳՈՅՆ ԳԼԽԱԲՈՐ ՄԻՍՏԵՄՆԵՐԸ.

Այս բոլոր գիտական նախադրեալների եւ միջոցների հանդէպ ներկայ աշխարհը նորագոյն բնական գիտութիւնների եւ քննական պատմագիտութեան միջոցով ստեղծել է մի նոր հիմունք գիտական մտածողութեան համար, որը թէեւ հին գիտութեան հետ շատ կողմերից կապուած է, բայց էլի բոլորովին նոր հիմնադրումն է յառաջ բերել ոչ միայն փիլիսոփայութեան համար ընդհանրապէս, այլ նաեւ կրօնի գիտութեան համար: Այդ պատճառով էլ կարեւոր է, եւ կրօնի գիտութեան հասկացողութեան ու զարգացման համար անհրաժեշտ է, ընտրուել այն ժէ. դարուց սկսած հանդէս եկած դիսաւոր սիստեմները, որոնք հիմնուած են նոր աշխարհայեացքի վրայ: Ամենից առաջ յիշելի են այստեղ մեծ մեխարհայեացքի վրայ: Ամենից առաջ յիշելի են այստեղ մեծ մեխարհայեացքի փրկիսոփաների Աստուծոյ գաղափարը նոր ի նորոյ հիմնաւորելու եւ կազմակերպելու փորձերը, որոնց մէջ այդ Աստուծոյ գաղափարը փոքր ի շատէ նոյնանում է քրիստոնէական յայտնութեան հետ, մանաւանդ վերջինիս ուղիղ ըմբռնելու դէպքում (Դեկարտ, Սպինոզա, Մալբրանշ, Լայբնից): Ապա այն ձգտումը, որ աշխատում էր բազմատեսակ դաւանութիւնների միջոց հոգեբանական վերլուծութեան շնորհիւ ամեն կրօնի համար ընդհանուր ճշմարտութեան ուղն ու ծուծը գտնել եւ որը աշխատում էր համաձայնութեան մէջ մնալ բնական գիտութիւնների հետ յարմարեցրած բնագանցութեան (Metaphysik) հետ. մեծ դեր է կատարում այստեղ բարոյական գիտակցութիւնը եւ քրիստոնէութիւնը դառնում է այս բնական ճշմարտութեան համար մի տեսակ աստուածային ներածութիւն կամ նախապատրաստութիւն. (Դեիզմ եւ նրա փիլիսոփայական գլխաւոր առաջնորդը՝ Ջոն Լոկը): Վերջապէս ուշադրութիւն է դարձնում նորից կրօնի միստիքական տրամադրութիւնների վրայ. կրօնի միջոցով է ըմբռնուում Աստուծոյ եւ աշխարհի միութեան զգացմունքն ու փորձը,

բոլոր կրօնների մէջ հիմնական ճշմարտութիւնները միեւնոյնն են եւ մի միաստեղծական քրիստոնէութեան մէջ ամեն ու բոլոր կրօնների կուրթիւնը ճանաչուում է: Այդպէս է բազիլիալ պիետիզմը եւ վերածնունդը նոր սլլատոնական միաստեղծական, այլ եւ Բուսսոյի ուսմունքը պարզ, բնական կրօնական զգացմունքի մասին: Պակաս չէ նաեւ կրօնի բացարձակ մերժման ուսմունքը. բնութեան մէջ տեղ չի մնում վերացականի համար, եւ պատմական համեմատական քննութիւնը խախտում է բոլոր կրօնների հաստատութիւնը: (Պաւլոյ Հիւմբը եւ նրանից էլ այն կողմն անցնող ֆրանսիական Բազիլիալիզմը):

Բայց այս բոլորը դեռ եւս նոր ըմբռնողութեան միայն առաջին շարժումներն են: Նորագոյն կրօնի գիտութեան գլխաւոր սիստեմները այս շարժումների շնորհիւ եւ ազդեցութեամբ յառաջ բերեց ժԹ. դարը: Չորս այդպիսի գլխաւոր եւ մեծ սիստեմներ կան:

Ա. Առաջին տեղն է բռնում քննական իդէալիզմը: Այս իդէալիզմը այն բոլոր մետաֆիզիքական տեսութիւնների վախճանական արդիւնքն է, որոնք ձգտում էին նոր մատեմատիք-միաստեղծական բնափիլիսոփայութիւնը միացնել մի իդէալիստական վախճանաբանական աշխարհայեացքի հետ: Համոզուելով լիապէս, որ բոլոր այդպիսի փորձերը ապարդիւն են, նա բոլորովին մերժում է ամեն մետաֆիզիքա եւ կենդրոնանում է մարդկային սուբյեկտիւ բանականութեան վերլուծութեան վրայ, այդ բանականութեան մէջ է տեսնում միակ իրականը եւ ամեն իրականութիւն, որը, սակայն, հանդէս կարող է զալ միայն այդ բանականութեան հիմնական տուեալներից: Բայց վերլուծութիւնն այստեղ գլխաւորապէս հոգեբանական չէ, որ գիտակցութեան բովանդակութիւնը անդամահատում է եւ հետագոտում նրա ծագման հոգեբանական եղանակը, այլ իմացաբանական (erkennnistheoretisch), որը հոգեբանական իրական բովանդակութիւնից հանում է մեր ճանաչողութեան ինքնորոշիչ (autonom) պարտադիր օրէնքները: Միայն այդ օրէնքների շնորհիւ հնարաւոր է մարդկային բանականութեան համար ճանաչողութիւնը

կամ իմացութիւնը: Այդ օրէնքները մէջ իւր տեղն ունի բնագիտական, բարոյագիտական, էստետիկական—վախճանաբանական մտածողութեան օրէնքների կողքին նաեւ կրօնական գաղափարների կազմութեան օրէնքը: Ըստ Կանտի եւ նրա անմիջական հետեւողների, կրօնական գաղափարների կազմութեան օրէնքը սերտ կապ ունի բարոյական գաղափարների կազմութեան օրէնքի հետ: Կրօնը գործ ունի իրերի հիմքի հետ եւ այստեղ ոչ թէ անհատները գիտակցութիւնն է արտայայտութիւն գտնում, այլ ընդհակառակը ընդհանրապէս գիտակցութեան ներքին անհրաժեշտութիւնը, ուրեմն անհատականից գերադաս, ընդհանուրի համար պարտադիր նշանակութիւն ունեցող բանականութեան անհրաժեշտութիւնը: Այսպիսով «գոլտ բանականութիւն» գաղափարով բարձրանում ենք դարձեալ դէպի մետաֆիզիքական—կրօնականի սահմանը, բայց առանց մետաֆիզիքական հիմնական գաղափարից հանել փորձելու մեր իրական գիտակցութիւնն ու նրա բովանդակութիւնը: Այդպիսով Կանտի կրօնի տեսութիւնը կախումն ունի կրօնի դէխստական բարոյագիտական վերլուծութիւնից. այն ինչ Շլայերմախերը նոյն նախադրեալների հիման վրայ փորձում է կրօնի մի իմացաբանական (erkennnistheoretisch) վերլուծութիւն, որն աշխատում է կրօնի առանձնայատկութիւնները բոլորովին անկախ բարոյական օրէնքներից ըմբռնել: Շլայերմախերի կարծիքով կրօնական գաղափարների համար իրբեւ հիմնական օրէնք պէտք է ընդունել վախճանականի եւ անվախճանականի միութեան զգացմունքը: Շլայերմախերի տեսութիւնը կապ ունի այդ տեսակէտից կրօնի միաստեղծական եւ պիետիստական վերլուծութեան հետ: Կրօնի այդ ապրիորին գտնելուց յետոյ միայն կարելի է հետեւել գտնելու նրա հոգեբանական եւ պատմական իրականութեան ճանապարհը. մի նպատակ, որի վրայ կանտը մեծ ուշադրութիւն չգարձրեց եւ լուծեց խնդիրը շատ ընդհանուր դժբով, այն ինչ Շլայերմախերը աւելի սկզբունքով եւ աւելի մեծ յաջողութեամբ լուծեց այն: Երբորդ նպատակն է դառնում անհրաժեշտաբար՝ կրօնի պատմական հոգեբանական գարգացումը քննադատական կերպով դնահատել, որի ժամանակ չափը բնականօրէն հետեւեալն է. այն կրօնն է ամենաբարձրը, ո-

րի մէջ կրօնի ապրիորին ամենամաքուր կերպով է հանդէս գալիս: Կանտի եւ Շլայերմախերի համոզմամբ ամենաբարձր կրօնը այդպէս դատելով քրիստոնէութիւնն է, բայց նոքա քրիստոնէական գաղափարը ի հարկէ քննական կերպով մշակուած էին եւ նրա միջից հանում այն գլխաւոր գծերը, որոնք նշանակութիւն ունին ներկայ ժամանակի գիտակցութեան համար:

Բ. Երկրորդ մեծ խումբը հետեւում է Հեգելի վարդապետութեանը. այդ վարդապետութեան էութիւնն այն է, որ այստեղ Կանտի փիլիսոփայութեան մէջ եղած՝ գիտակցութեան վերլուծութեան վերջին սահմանագաղափարը, «զուտ բանականութիւնը»՝ գործադրուած է դարձեալ բնագոյնական տեսակէտով, եւ այդ «զուտ բանականութիւն»-ից արտածուած է բնական եւ հոգեկան պատմութեան իրականութիւնը իբրեւ բանականութեան անհրաժեշտ տրամաբանական հետեւանք: Այդ բանն անել կարողանալու համար Հեգելը աւելացնում է զուտ բանականութեան վրայ մի ուրիշ երեւոյթ՝ շարժումն հակադրութեան միջոցով, հակադրութիւնը մի աւելի բարձր աստիճանի վրայ հաշտեցնելու համար: Այդպիսով բանականութիւնը մի յարաշարժութիւն է ստանում եւ յառաջ է գալիս բանականութեան զարգացման սկզբունքը: Իրականութիւնն, ուրեմն, ամեն անգամ եւ միշտ անհրաժեշտ բանականութիւնն է կամ իդէան՝ զարգացման մի որոշ աստիճանում եւ մարդկային հոգին է, որ ներկայացնում է բանականութեան մեզ ծանօթ զարգացման աստիճանը, որը կարող է իրեն վերաբերող եւ իրենից առաջացող ամբողջ զարգացումը վերլուծել եւ վերանորոգել: Կրօնը մարդկային բանականութեան ապրիորիական մասերից մէկն է եւ կարող է ոչ միայն ապացուցանել իւր զուտ բանականութիւնից յառաջ գալու անհրաժեշտութիւնը, այլ կարող է վերլուծել ինքն իրեն՝ իւր զարգացման շրջանները, իբրեւ տրամաբանական անհրաժեշտութիւն: Կրօնը տիեզերքի միութեան միատիքական հաւատն է եւ այդ պատճառով էլ կարելի է հասկանալ այն իբրեւ իւր կենդրոնում ըմբռնող բանականութիւն: Նա վախճանական բանականութեան այն գիտակցութեան գալն է, թէ ինքը անհրաժեշտաբար բղխել է անվախճան տիեզերական բանա-

կանութիւնից: Կրօնը, ուրեմն, միջոց է տալիս եղած վախճանական աշխարհի միութիւնը կրկին ձեռք բերելու նրան յառաջացնող անվախճանի հետ՝ մարդկային գիտակցութեան մէջ: Բայց կրօնը «տիեզերական բանականութեան» միտքը ըմբռնում է մոտ զգացողութեամբ եւ պատկերացնում է այն հայեցողական պատկերներով եւ սիմբոլներով. կարեւոր է կրօնի փիլիսոփայութիւնը այդ պատճառով, որ նրա բովանդակութիւնը գաղափարական իմացութեան վերածէ: Սակայն կրօնի հանրագրեցիկ ուժի համար անհրաժեշտ են իւր պատկերներն ու սիմբոլները եւ միայն փիլիսոփայական կրօնի մէջ են նոքա գաղափարներ դառնում: Իսկ ժողովրդի կրօնին պէտք է անշուշտ փիլիսոփայական ըմբռնողութեան համաձայն ուղղութիւն տալ եւ հեռու պահել մոլեռանդական եւ սնտիապաշտական զարտուղի ճանապարհներից:

Հեգելի այս ուսմունքը հսկայական յաջողութիւն ունեցաւ, գոնէ սկզբում աւելի մեծ յաջողութիւն, քան թէ Կանտինը կամ Շլայերմախերինը: Դրա պատճառն այն էր, որ նա աւելի մօտ էր կրօնի մետաֆիզիքական ձգտումներին եւ կրօնի զարգացման պատմութեան համար էլ մի ամուր ներքին անհրաժեշտութիւն էր ասպարէզ հանում: Նրա համար ամենագլխաւոր նպատակը բանականութեան լիակատար ինքնաճանաչութիւնն է, մարդկային ու աստուածային բանականութեան միացումը, որոնք զարգացման ընթացքում բաժանուել էին միմեանցից: Այդ պատճառով էլ քրիստոնէութեան աստուածամարդութեան վարդապետութիւնը ի նկատի է առնւում այստեղ իբրեւ կրօնի եւ բանականութեան զարգացման վերջնական նպատակ, թէեւ եկեղեցական քրիստոսաբանութիւնը բացատրուած է վերելի տեսութեան համաձայն: Սակայն շատ շուտով Հեգելի աշակերտները ոմանք այս վարդապետութիւնից հետեւութիւններ հանեցին եւ ստեղծեցին մի բազիկալ յառաջադիմականութիւն, որի համաձայն քրիստոնէութիւնը արդէն թառամող, թէխտական-անթրոպոմորֆական գաղափարների հետ շողկապուած կրօնական զարգացման մի շրջան է, որից յետոյ գալու է իբրեւ ապագայի կրօն էստիաիքական համաստուածութիւնը:

Գ. Առաջին երկու տեսակին բոլորովին հակառակ դիրք է բռնում երրորդ գլխաւոր տեսակը՝ պոզիտիւիզմի կրօնական փիլիսոփայութիւնը Կոնտի դպրոցից: Առաջին երկու տեսութիւնները, չնայելով նրանց բոլոր տարբերութիւններին, հիմնուած էին իրաւիտական ըմբռնման վրայ եւ իրականութեան հիմքը փնտրում էին զգայական աշխարհից դուրս եւ ընդունում էին միեւնոյն ժամանակ բանականութեան իդէալական ինքնորոշ արժէքներ: Այդ պատճառով երկու տեսութիւններն էլ զբաղւած վերաբերմունք էին ցոյց տալիս դէպի կրօնը: Դրա հակառակ՝ պոզիտիւիզմը հիմնուած է այն հակադիր նախադրեալի վրայ, թէ միակ իրական ու հաստատուն մտածողութեան առարկան, գիտութեան իսկական էութիւնը, զգայական իրականութեան օրինական կամ դոնէ կանոնաւոր կապակցութիւնն է. իսկ վերացական աշխարհի համար մնալ կարող է միայն այն, ինչ որ չի հակասում դրան:

Սրանով պարզուած է, որ զբաղւած փիլիսոփայութեան կամ պոզիտիւիզմի հիմքը ԺԸ. դարու Ֆրանսիական մատերիալիզմն է. եւ թէեւ նա, վերջինիս թոյլ կողմերից խուսափելու համար, մերժում է ամեն մետաֆիզիքա, չի ընդունում մինչեւ անգամ բնութեան օրէնքների մետաֆիզիքա, բայց նրա սկզբունքը որոշ օրէնքներով սահմանափակուած փորձն է եւ այդ պատճառով էլ նրա դիրքը շատ էլ ուրիշ չէ, քան թէ մատերիալիզմինն էր: Բնութեան զօգմատիքական օրէնքների տեղը բռնում են կանոնաւոր, փորձի ենթակայ կապակցութիւնները եւ հոգեւոր իրականութեան տարբերութիւնը մարմնական աշխարհից ընդունուած է: Բայց գիտական ճանաչողութեան համար միակ հաստատունը մնում են բնութեան իրողութիւնների նկատուած եւ համադրուած կանոնաւորութիւնները եւ մարդկային ընկերութեան կազմութիւնը. իսկ հոգու անկախութեան համար ուրիշ ոչինչ չէ մնում, բայց եթէ մի կարելիութիւն այդ ճանաչուած կանոնաւորութիւնները կեանքի եւ գոյութեան պահպանման օգտին ծառայեցնելու:

Այստեղ կրօնը իբրեւ ճշմարտութիւն այլ եւս տեղ չունի. նա պէտք է բնականօրէն երեւակայութիւն, իլլիւզիա դառնայ. իսկ

այն մեծ դերը, որ կատարել է կրօնը, պէտք է ուրիշ հիմք ունենայ, քան այն, ինչ որ կրօնն ինքն է կարծում. նա պիտի լինի ինքն իրեն համար դեռ եւս անգիտակցական մի կարեւոր գործունէութիւն: Այդ գործունէութիւնը տիեզերքի նախագիտական բացատրութեան եւ նախագիտական ընկերական բարոյագիտութեան (Sozialethik) գործունէութիւնն է: Այդ նախադրեալների պատճառով բոլոր շեշտն ընկնում է նախապատմական եւ նախնական դրութեան մէջ մնացած ազգերի եւ կրօնների վրայ: Այդպիսով Հեգելի դպրոցի կրօնական առասպելների բացատրութեանն ու կրօնների պատմութեանը հանդէպ է ելնում եւ լրացնում է մի ազգագրական—մարդաբանական հետազօտութիւն, որ նկարագրում է զանազան ազգերի եւ զանազան քաղաքակրթութիւնների մէջ զարգացած կրօնները եւ ցոյց է տալիս, թէ ինչպէս կրօնը այդ ուղղութեամբ յառաջադիմելով՝ իւր վախճանն է գտնում դրական գիտութեան կրօնազուրկ ընկերական վարդապետութեան մէջ: Չպէտք է ուրանալ սակայն, որ այս ուղղութեան շնորհիւ բաւական չափով յառաջագիմել է թէ նախնական ազգերի կրօնների, եւ թէ՛ առհասարակ հին կուլտուրական ժողովուրդների կրօնների ուսումնասիրութիւնը: Այդպիսով հնարաւոր է դարձել առասպելական նիւթերը աւելի լաւ ըմբռնել ու պարզել. բայց բարձրագոյն հոգեւոր եւ բարոյական կրօնների ըմբռնման համար համարեա թէ ոչինչ չկարողացաւ տալ պոզիտիւիտական ուղղութիւնը:

Դ. Վերջապէս մնում է յիշել եկեղեցական-զօգմատիքական յայտնութեան վարդապետութիւնը, որը նոյնպէս ներկայ գիտութեան յառաջ բերած փոփոխութիւններին ենթակայ լինելով՝ վերակազմուել է, եւ որը, ազդեցութիւն ունենալով աստուածաբանական եւ եկեղեցական շրջանների վերայ, այսօր էլ դեռ ամենատարածուած կրօնական գիտութիւնն է: Ընդհանուր առմամբ եկեղեցու մէջ ազդեցութիւն ունեցող աստուածաբանութիւնը նորագոյն ժամանակներում բոլորովին հեռու է քաշուել կրօնի գիտութիւնից եւ բաւականանում է քրիստոնէական իդէան նկարագրելով իբրեւ յայտնագործուած ճշմարտութիւն, միանգամայն մէկզի

թողնելով ոչ քրիստոնէական կրօնները: Բայց նորագոյն գիտութեան ազդեցութիւնը նրա վրայ էլ երեւում է այդ յայտնագործուած ճշմարտութեան ապացուցութեան եւ հիմնաւորման մէջ: Յայտնութեան զաղափարը ապացուցուած է ոչ թէ հրաշքների կամ Ս. Գրքի ներշնչման վարդապետութեան միջոցով, այլ քրիստոնէական կրօնական տրամադրութեան հոգեբանական վերլուծութեամբ. այժմ այդ ներքին տրամադրութիւնն է հրաշքի տեղ ծառայում, այլ եւ այդ հրաշքը յառաջացնող փրկութեան միջնորդները՝ եկեղեցին, Ս. Գիրքը եւ փրկութեան պատմութիւնը, ամենից աւելի՝ ամեն ինչ իւր անձի մէջ պարունակող Քրիստոսի անձնաւորութիւնը: Բայց այդ, ներքին հրաշքի մէջ գործող եւ իբրեւ աստուածային վկայուած՝ յայտնութեան ճշմարտութիւնն էլ այժմ հեղինակաւոր դօզմա չէ, այլ մի միացեալ, մեղքի թողութեան վարդապետութեան շուրջը համախմբուած, առանձնայատուկ կրօնական բարոյական զաղափար: Ոչ քրիստոնէական կրօնների նմանութիւններն ու ճշմարտութեան նշոյլները բնութեւում են իբրեւ նախամարդոց մէջ գործող բնական բանականութեան ազդեցութեան հետեւանք եւ գնահատուած են իբրեւ աստուածային նախապատրաստական շնորհ: Բոլոր այս զաղափարների կազմութեան գլխաւոր հիմքն այն է, թէ ամեն իրական, զօրեղ կրօն յառաջ գալ կարող է մի որոշ դրական յայտնութեան հաւատից եւ միայն այդպիսի հաւատի մէջ կայ ընկերութիւն կազմող զօրութիւն: Բացի այդ առանձնապէս շեշտուած է որոշ նախադրեալներից ազատ լինելու անկարելիութիւնը: Կրօնի գիտութեան նպատակը կարող է լինել այդ պատճառով միայն որոշել քրիստոնէական յայտնութեան զաղափարը, իբրեւ ժառանգական մեղքը մի ներքին հրաշքով ոչնչացնող եւ միակ յայտնութիւն. իսկ այդ յայտնութեան բովանդակութեան բացատրութիւնը նա պիտի թողնի քրիստոնէական աստուածաբանութեանը:

Ով աւելի առաջ է գնում աստուածաբանութեան համար ընդհանուր կրօնների գիտութիւնը իբրեւ շրջանակ ծառայեցնելու գործում, նրա համար Շելլինգի յետին շրջանի վարդապետութիւնը կարող էր միջոցներ եւ կարեւոր մտքեր ընձեռել: Աշխարհը

երկպառակութեան մէջ է եւ ընդդիմութիւն է Աստուծոյ, ինչպէս այդ բանը ուղիղ կերպով զգացուած է եւ նկարագրուած նախահայրերի անկման պատմութեան մէջ: Բայց այդ բանականութեան ընդդիմադիր եւ արարածական դարձող կամքի դէմ գործում է աստուածային բանականութիւնը՝ աստիճանաբար զարգացող յայտնութեան միջոցով: Ոչ քրիստոնէական կրօնները բանականութեան նախապատրաստական երեւոյթներն են, իսկ իսրայէլական եւ քրիստոնէական կրօնը ընդհակառակն՝ նորա լիակատար յայտնութիւնը, իսկ դրանով հաշտութիւնն ու փրկութիւնը, որ այստեղ Շելլինգի փիլիսոփայութեան մէջ աւելի հաստատուն կերպով մետաֆիզիքական հիմունքների վրայ է դրոււմ, քան թէ էր այն Հեգելի փիլիսոփայութեան մէջ: Կրօնական զարգացումը այստեղ այլ եւս չի նոյնանում հոգեւոր զարգացման հետ ընդհանրապէս, այլ ունի իւր առանձնայատուկ տեղը նրա մէջ եւ յառաջ է գալիս միշտ յայտնութեան ընձեռած հիմունքների շնորհիւ:



IV. ԿՐՕՆԻ ԷՈՒԹԻ ԻՆԸ

Այս դիլսաւոր տեսութիւնները՝ միմեանց դէմ ունեցած հակա-
ուակութիւնները ցոյց են տալիս, որ չի կարելի խօսել մի ընդհա-
նուրի համար ընդունելի կրօնի գիտութեան մասին: Նախապաշա-
րուամերից ազատ գիտնականը կարող է, անշուշտ, այս բոլոր տե-
սութիւններից էլ շատ բան սովորել, բայց նոցա բոլորին էլ որ եւ
է ձեռով իրաւունք տալ, եւ մի կոմպրոմիս առաջ բերելը կլինէր
ամենախառնիխուռն եւ երկչոտ էկլեկտիցիզմը: Գիտնականը այս-
տեղ քաջութիւն պէտք է ունենայ ընտրութիւն անել զանազանա-
կերպ տեսութիւնների մէջ, առանց քաշուելու միւս վարդապե-
տութիւնների խիստ հակաճառութիւններից կամ անկրօն ու ան-
գիտնական լինելու յանդիմանութիւններից: Այս համառօտ տե-
սութիւնը հետեւում է գլխաւորապէս Կանտ—Շլայերմախերեան
մեթոդին, աշխատելով նաեւ այդ սահմանում միւս տեսութիւննե-
րի մէջ ճշմարտութեան գծեր գտնել ու միացնել իւր ընդունածի
հետ:

Սովորական է դարձել կրօնի նորագոյն գիտութիւնը համարել
մի հետազօտութիւն կրօնի էութեան մասին: Եթէ այդ արտայայ-
տութեամբ ուզուած են ասել, թէ կրօնը քննութեան առարկայ է
դառնում իրբեւ մարդկային գիտակցութեան մի երեւոյթ եւ ոչ թէ
Աստուծոյ զաղափարի եւ կրօնական օբյեկտների մետաֆիզիքա-
կան ապացուցութիւն, այն ժամանակ վերցրած արտայայտութիւ-
նը ճիշտ է: Բայց ընդհանրապէս վերցրած «Կրօնի էութիւնը» ար-
տայայտութիւնը մոլորեցուցիչ է իւր բազմազան նշանակութիւն-
ների պատճառով: Սխալ կլինի կարծել, թէ միայն մի հետազօտու-
թեամբ հնարաւոր է կրօնի էութեան մէջ պարունակուող բոլոր
հարցերի պատասխանը տալ: Կրօնի էութիւն ասելով կարելի է
հասկանալ ամենից առաջ այն բոլոր էական ու բնորոշ առանձնա-

յատկութիւնները, որոնց շնորհիւ կրօնական երեւոյթները հոգե-
բանօրէն ճանաչուած են իրբեւ հոգեկան երեւոյթներ. ուրեմն մի
ընդհանուր եւ սեռի գաղափար (Gattungsbegriff), որը նկարագ-
րում է հոգեբանական երեւոյթի ընդհանուր եւ առանձնապէս
բնորոշ առանձնայատկութիւնները: Բայց նա նշանակում է նաեւ
խակական էութիւնը՝ հակառակ լոկ երեւոյթի, կամ ուրեմն կրօնի
բովանդակած ճշմարտութիւնները: Իսկ այս վերջինը հնարաւոր
չէ գտնել հոգեբանական հետազօտութեան շնորհիւ, այլ կարելի է
միայն իմացաբանական քննութեամբ: Բայց իմացաբանական
քննութեան արդիւնքն էլ վերաբերել կարող է միայն կրօնի ընդ-
հանուր երեւոյթին. այն ընդհանուր բովանդակութեանը, որ
պատմական բոլոր զարգացումների մէջ էլ միեւնոյնն է: Սակայն
ինչպէս որ կրօնի հոգեբանութիւնը ստիպուած էր ճանաչել բազ-
մազան պատմական տարբերութիւններ կրօնական կազմութիւն-
ների մէջ, այնպէս էլ «կրօնի բովանդակած ճշմարտութիւնների»
գաղափարը պիտի ի նկատի առնի այդ զանազան զարգացման
ենթակայ կրօնական կազմութիւնները. նա կդառնայ այդպիսով
կրօնների պատմական զարգացումների մի աստիճանական կար-
գաւորումն, համաձայն նրանց արժէքի, եւ այդպիսով մէջտեղ
կգայ կրօնի իդէալը կամ ապագայի կրօնի գաղափարը:

Կրօնի էութեան գաղափարը, այդպիսով, կտանի մեզ դէպի մի
պատմափիլիսոփայական հետազօտութիւն, որ չի կարող կանգ-
նած մնալ բոլոր կրօնների մէջ հղած ընդհանուր ճշմարտութեան
վրայ, այլ պէտք է հետեւի այդ ճշմարտութեան զարգացմանը
ամբողջ պատմութեան ընթացքում: Վերջապէս «էութեան» հար-
ցին է վերաբերում եւ այն խնդիրը, թէ ինչ միտք եւ նշանակու-
թիւն ունի կրօնը ընդհանրապէս մեր կեանքի համար. իսկ այդ
հարցին անհնար է միայն կրօնով իրենով պատասխանել, այլ
պէտք է ի նկատի ունենալ նաեւ շրջապատն ու նման կամ կապ
ուրեցող միւս երեւոյթները: Ուրեմն ամեն անգամ, երբ դուռն է
կրօնի էութեան հարցը, մէջտեղ է գալիս նաեւ կրօնի յարաբերու-
թեան խնդիրը տիեզերքի մասին ունեցած մեր միւս իմացութիւն-
ների եւ աշխարհայեացքի հետ: Այդ է պատճառը, որ անհրաժեշտ
է դառնում պարզել կրօնի իրողութիւնների դիրքը դէպի մեր ամ-

բողջ աշխարհայեացքն ու արտաքին աշխարհի մասին ունեցած ծանօթութիւնը. մի խօսքով հանդէս է գալիս Աստուծոյ գաղափարի գիրքը փելիսոփայութեան նկատմամբ: Այնպէս որ ինչքան էլ կրօնի նորագոյն գիտութիւնն աշխատել է կրօնը ըմբռնել հէնց կրօնի միջոցով, քննելով կրօնական երեւոյթները նրանցից տեղեկութիւններ ժողովելով իրեն մասին, այնուամենայնիւ այդ դեռ միայն առաջին քայլն է, եւ բոլոր հին փորձերը՝ կրօնի փելիսոփայութիւն ստեղծելու, կրօնական գաղափարների հիմնաւորումն ու տեղը գտնելու մեր ամբողջ աշխարհայեացքի մէջ, վերջ է վերջոյ իրենց իրաւունքի մէջ կաման արդարացի կերպով:

Այդ տեսակէտից բոլորովին սխալ է եւ հնացած մի ձեւ կրօնի էութիւնը որոշել գնահատան «սահմանումն»երով, այն համոզմամբ, թէ այդպիսի «սահմանն»երի մէջ արտայայտել կարելի է բոլոր հարցերը. որոնք պատասխանի են սպասում: Նոյնպիսի մի սխալ «սահման» է նաեւ «կրօնի սկզբնաւորութիւնը» գաղափարը, որը յաճախ եւ սիրով նոյնացնում են «կրօնի էութեան» գաղափարի հետ: Ի՞նչ է նշանակում այստեղ «սկզբնաւորութիւն»։ Եթէ վերցնելու լինենք այն իւր իսկական իմաստով եւ սկզբնաւորութեան հիմքն ու պատճառը հարցնենք, այն ժամանակ կարող է նշանակել այն միայն կրօնի սկզբնաւորութիւնը իւրաքանչիւր առանձին մեզ ծանօթ արդի կամ նախկին կրօնական անհատի մէջ: Սակայն մի բոլորովին նոր սկզբնաւորութիւն այստեղ մենք երբէք չենք կարող ունենալ մեր առաջ: Անհատական կրօնը ծագում է միշտ կրօնական մտքերի ու գաղափարների աւանդութիւնից, լինի այդ աւանդութիւնը շատ խոշոր, թէ նեղ գծով: Մի բացարձակ նախասկիզբն գիտել վիճակուած չէ մեզ, եւ ամեն անգամ կրօնական գագաթնային ծագման պատճառը պէտք է համարել գլխաւորապէս աւանդութեան շարունակութիւնն ու զօրութիւնը: Մտքից է, սակայն, յառաջ գալիս այդ աւանդութեան սկիզբը, ինչպէս է սկսուել կրօնը նախամարդկութեան մէջ եւ ի՞նչ պատճառներ ունի այն, բոլորովին անծանօթ է մեզ եւ անծանօթ էլ կամայ, բարոյականութեան ու տրամաբանութեան սկզբնաւորութեան նման: Երեւակայութեան բոլոր փորձերը՝ այդպիսի մի սկզբնաւորութիւն վերանորոգել, կատարում են ներկայի

սկզբնաւորութիւնների նմանութեամբ, որոնք ամենագլխաւոր նախադրեալը ունին արդէն՝ կրօնական պատկերացումների գոյութիւնը: Այդ պատճառով էլ «կրօնի սկզբնաւորութեան» գաղափարն էլ անորոշ է եւ անարժէք, որովհետեւ կրօնի իսկական նախասկզբի մասին ոչինչ ասել չի կարելի, այլ միայն հնարաւոր է այն արտաքին պատճառները քննել, որոնք առիթ են եղել նորա յառաջ գալուն: Կրօնի սկզբնաւորութեան գաղափարը միայն այն ժամանակ միտք ունի, եթէ համաձայն ուրիշ հիմունքների մեզ համար արդէն մի անգամ պարզ է, որ կրօնը լոկ մի անցողական կողմնակի դիժ է, առանց սեպհական ներքին անհրաժեշտութեան, մարդկային հոգու իսկական էական գործունէութիւնների մէջ: Բայց այս էլ պողիտիւրիզմի տեսութիւնն է, որի իսկական ելակէտը ոչ թէ կրօնի սկզբնաւորութեան առեղծուածն է, այլ այն մետաֆիզիքական համոզումը, թէ կրօնը չի կարող ճշմարտութիւն բովանդակել իւր մէջ: Ուրեմն «կրօնի սկզբնաւորութիւն» գաղափարը «կրօնի էութեան» նման պարունակում է իւր մէջ կրօնի ամբողջ պրոբլեմը, որի առանձին խնդիրները մէկ-մէկ քննութեան պիտի ենթարկուին: Իսկ այդ խնդիրները չորսն են. կրօնի հոգեբանութիւնը, իմացաբանութիւնը, պատմա-փելիսոփայութիւնը եւ մետաֆիզիքան: Այս չորս հետախուզութիւնների արդիւնքների համադրութիւնը կստէ մեզ, թէ ինչ է ներկայ գիտութեան ըմբռնումը կրօնի նկատմամբ եւ ինչ է այն օգնութիւնը, որ գիտութիւնը տալ կարող է կրօնական կեանքի եւ կրօնի զարգացման համար:

Ա. Կրօնի հոգեբանութիւնը: Կրօնի հոգեբանութիւնը առաջին նախադրեալն ու հիմունքն է ամեն իմացաբանական աշխատանքի կրօնի նկատմամբ, ինչպէս որ առհասարակ հոգեբանական վերլուծութիւնը ամեն իմացաբանական հետազոտութեան հիմքն է: Պէտք է ամենից առաջ ճանաչել երեւոյթը իւր իրականութեամբ եւ առանձնայատկութիւններով նախ քան նրա արժէքի մասին խօսելը: Կանտի տեսութեան թող կողմն հէնց այս նախադրեալի նկատմամբ ցոյց տուած զանցառութիւնն է. եւ մինչեւ անգամ Շլայերմախերն էլ, որ յայտնի է իւր նուրբ հոգեբանական ըմբռնողութեամբ, շատ արագ կերպով սկսեց իւր կրօնի տեսութեան մէջ օնտոլոգիական եւ իմացաբանական գաղափարներ մտցնել:

Սակայն հոգեբանությունների դերը այստեղ շատ դժուար է երեւոյթի խոշոր բաղմամբանութեան, մեծ ծաւալի եւ ներքին աշխարհի հետ ունեցած սերտ կապի պատճառով: Ամենատառջին նպատակը պիտի լինի ըմբռնել երեւոյթը դեռ եւս իւր ամբողջ պարզութեան (Naïvität) մէջ, դեռ եւս չենթարկուած գիտական բացատրութեան ու դարգացման: Հոգեբանութիւնը պէտք է որոշէ, թէ ո՞րն է կենդրոնականը եւ մակերեւութայինը երեւոյթի մէջ եւ որոնք են նրանց բնորոշ նշանները: Կենդրոնականը ամեն տեղ էլ Աստուածայինի ներկայութեան հաւատն է, որ զգացուած է որոշ պայմանների մէջ, - աստուածայինի դադափարը նախադրուած է արդէն իբրեւ իրական - եւ այդ աստուածայինի ազդեցութեամբ յառաջ եկած առանձնայատուկ կրօնական զգացումն ու կամքը: Իսկ մակերեւութայինը ամեն տեղ կրօնի բարոյական եւ սոցիալական տարրերն են, ամենից առաջ առասպելները, որոնք իսկապէս կրօն չեն, այլ միայն սերտ կերպով կապուած են նրա հետ:

Բայց հետազոտութիւնը կարող է կա՛մ ազդերի հոգեբանութեան շաւղով կա՛մ անհատական հոգեբանութեան ուղիով ընթանալ: Առաջին ուղիութեան մէջ հանդէս են գալիս գլխաւորապէս միատեսակ մասսայական երեւոյթները, պաշտամունքի ձեւերի միատեսակութիւնն ու օրէնքները եւ առասպելական մտածողութիւնը: Երկրորդ ուղիութեան մէջ գլխաւորը զգացմունքի խորութիւնն է, որը նոյնպէս ամեն տեղ միեւնոյն ընդհանուր գիծն ունի, բայց որը իրական է միշտ եւ միայն անհատական առանձնայատուկութեան մէջ, եւ ուսանելու նիւթ է դառնում լոկ շնորհիւ որեւէ ժամանակի կրօնական անձնաւորութեան եւ նրա ներքին կեանքի մասին եղած տեղեկութիւնների: Այս բոլոր դէպքերում մենք զգում ենք ուրիշների միանգամ արդէն զգացածը եւ աշխատում նկարագրել այդ հոգեկան դրութիւնը մեր սեպհական կրօնական զգացմունքի օղնութեամբ: Բոլոր քննութեան եւ հոգեբանական վերլուծութեան արդիւնքն այն է ի վերջոյ, որ ամեն կրօնի նախնական երեւոյթը միատիքական է, այսինքն հաւատ դէպի գերմարդկային զօրութիւնների գոյութիւնն ու գործուէնութիւնը եւ նրանց հետ յարաբերութիւն հաստատելու կարելիութիւնը: Էական գծերով ուրեմն ճշգրտուած է կրօնի միատիքական տեսութիւնը, այն տարբերութեամբ միայն, որ նախ կրօնը մի կոնկրետ հայեացք ունի աստուածայինի եղանակի եւ գործուէնութեան

մասին, լինի այն յայտնութեան կամ աւանդութեան միջոցով ստացուած, այն ինչ միատիքական կրօնի տեսութիւնը. ի վերջոյ, այս հայեացքը մակերեւութային է դարձնում եւ նրա փոխարէն դնում է մի առանձնայատուկ համաստուածային մետաֆիզիքա՛:

Բ. Կրօնի իմացաբանութիւնը: Իմացաբանական քննութեան նպատակն է պարզել կրօնի հոգեկան երեւոյթի արժէքը ճշմարտութեան եւ իրական լինելու տեսակէտից: Գլխաւոր հարցն է այստեղ, թէ ինչ ձեւով հնարաւոր է հոգեբանական իրողութիւններից եզրակացութիւն հանել կրօնի իրական արժէքի մասին: Այդ հարցի պատասխանը տալ կարելի է միայն ընդհանուր իմացաբանութեան միջոցով: Իսկ այդ հարցի պատասխանից յետոյ գալիս է երկրորդ հարցը՝ ինչ ծառայութիւն կարող է մատուցանել կրօնական կեանքի առանձնայատուկ շրջանում ճշմարիտ արժէքի այդպիսի մի հետախուզութիւնը: Յամենայն դէպս նա աւելի բան չէ կարող անել, քան թէ ցոյց տալ բանականութեան էությունից բխող մի տարիտրական օրէնք կրօնական գաղափարների կազմութեան համար, որն իւր կողմից, անշուշտ, սերտ օրգանական կապակցութեան մէջ կլինի բանականութեան մնացած ապրիորիի հետ: Նա կարող է փորձել ապացուցանել միայն կրօնական գաղափարների կազմութեան անհրաժեշտութիւնը բանականութեան տեսակէտից, այլ ոչ թէ կրօնի առարկայի գոյութեան ապացոյցներ բերել: Առհասարակ իմացաբանութիւնը գործ չունի գոյութեան ապացոյցների հետ. նրա համար միակ հնարաւոր գոյութեան ապացոյցը այն բանականութեան տեսակէտից անհրաժեշտութիւնը որոշելն է, որ գիտութեան բոլոր ճիւղերի՝ բնափիլիսոփայութեան, պատմութեան, բարոյագիտութեան, էստետիկայի, եւ կրօնի մէջ հանդէս է գալիս տարբեր սկզբունքների գործունէութեամբ: Պէտք է զգոյշ լինել կրօնական գաղափարների իրականութեան ապացոյցը առանձին օբյեկտների գոյութեան ապացոյցների հետ չչփոթելու համար, որովհետեւ առանձին օբյեկտների ճանաչողութիւնը եւ ապացոյցը հնարաւոր է միւս օբյեկտներէ հետ ունեցած յարաբերութեան ըմբռնմամբ, այն ինչ կրօնական օբյեկտը իսկապէս մի օբյեկտ չէ միւսներէ նման: Այդ պատճառով

ամենազլխաւոր խնդիրը այստեղ կրօնական ապրիորիի բովանդակութիւնն ու էութիւնն է: Այդ ապրիորին, ի հարկէ, կապ պիտի ունենայ միւս ընդհանուր ապրիորիների հետ. իսկ որովհետեւ այդ միւս ապրիորիների մէջ ընդհանուր գիտակցութեան համար բարոյականն ամենազլխաւորն է եւ տրամաբանականն ու էստետիքականը միայն երկրորդական են, այդ պատճառով կրօնի իրական պարտադիր կարեւորութիւնը կամ նրա բովանդակած ճշմարտութիւնը պարզելու համար կարեւոր է որոշել նրա համերաշխութեան չափը բարոյականութեան եւ ապա նաեւ տրամաբանութեան ու էստետիկայի հետ: Մի կրօնական գաղափարի իրականութիւնը կարող է շատ ու քիչ լինել, նայելով թէ ինչ չափով է նա համապատասխան եւ համերաշխ ամբողջ գիտակցութեանը եւ արդեօք այդ գիտակցութեան մէջ առաջնորդի դեր չէ՞ կատարում: Այդ հանգամանքի շնորհիւ հնարաւոր է տարբեր կրօններին տարբեր չափով իրականութիւն վերագրելը: Սակայն գրանով մենք դառնում ենք կրկին դէպի կրօնի հոգեբանական ծննդաբանական իրականութիւնը եւ պէտք է ցոյց տանք, թէ կրօնի բովանդակած ճշմարտութիւնը ի՞նչպէս է իրողութիւն դառնում այդ հոգեբանական ձեւերի մէջ:

Գ. Կրօնի պարմափիլիսոփայութիւնը: Այդպիսով մենք վերադառնում ենք կրկին դէպի կրօնական կեանքի պատմական հոգեբանական իրականութիւնն ու բազմազանութիւնը, որ ամեն տեղ որոշ կոնկրետ եւ դրական պատմական կազմութիւնների մէջ է հանդէս գալիս: Բայց այժմ էական պարտականութիւն է դառնում ըմբռնել այդ բազմազանութիւնը յառաջ եկած մի ներքին միութիւնից եւ յետագայում դարձեալ նորմատիւ նպատակի ձգտող: Այդ կրօնի պատմա-փիլիսոփայութեան գործն է: Հեզելի վարդապետութիւնն այս տեսակէտից մինչեւ այսօր այդ խնդրի ամենահսկայական լուծումն է: Բայց այժմեան գիտութեան պահանջի համաձայն պէտք է խոյս տալ նրա զուտ մետաֆիզիքական փիլիսոփայական դրութիւնից (տիեզերական բանականութիւն): Առանց բնազանցութեան անկարելի է, ի հարկէ, այստեղ գործ տեսնելը, բայց պէտք է մի բնազանցութիւն ստեղծել, որ յառաջ է գա-

լիս իրողութիւններըց եզրակացութիւն հանելով եւ ոչ թէ մի մետաֆիզիքա, որ իւր եզրակացութիւնները հանում է բացարձակ էութիւնից: Պէտք է մի վախճանաբանական զարգացման օրէնք գտնել՝ ամենայն պատմափիլիսոփայութեան վերջին եւ ամենազլխաւոր գաղափարը ամեն դէպքում: Սրանով սկսում է սկզբունքային պատմա-փիլիսոփայական հետազոտութիւնը, որի նպատակն է զարգացման գաղափարի էութեան ու բովանդակութեան մասին վճիռ կայացնել եւ գլխաւորապէս տեղեկութիւն տալ բանական զարգացման տարբերութեան մասին՝ գիտակցութեան լոկ շարժումից ու յառաջխաղացութիւնից: Յատկապէս կրօնի գիտութեան համար խնդիրն այն է դառնում, թէ ո՞րն է կրօնական զարգացման վերջնական նպատակը, դէպի ո՞ւր է զնում այդ զարգացումը, դէպի մի պատմութիւնից ազատ ընդհանուր բանականութեան կրօն, դէպի միութիւնն ու խառնուրդ բոլոր եղած ճշմարտութիւնների, թէ դէպի գրական կրօնի զարգացումը: Միւս գլխաւոր հարցն է, թէ ի՞նչ դիրք են բռնում եւ ինչ նշանակութիւն ունին կրօնական զարգացման համար արդի գլխաւոր կրօնները: Որովհետեւ վերջինների մէջ քրիստոնէութիւնը յամենայն դէպս ամենանշանաւորն ու ամենահարուստն է, այդ պատճառով էլ վերջին խնդիրը կլինի քրիստոնէութեան նշանակութեան եւ ապագայի խնդիրը:

Դ. Կրօնի մետաֆիզիքան: Սակայն կրօնը երբէք միայն կրօնական հաւատ յառաջ բերելու ու կազմակերպելու հոգեկան գործողութիւնը չէ. նա միեւնոյն ժամանակ դրական կերպով հաստատում է իւր հաւատի օբյեկտի, Աստուծոյ գաղափարի գոյութիւնը: Իսկ Աստուծոյ գաղափարը մատչելի չէ ոչ մի այլ ճանապարհով, քան թէ կրօնական հաւատով: Բայց նա պնդել է աշխատում մի այնպիսի իրողութիւն, որ պէտք է որեւէ կերպով մնացած գիտական ճանաչողութեան հետ համաձայնութեան մէջ լինի, եթէ մարդկային բանականութիւնը մի ներքին միութիւն է ներկայացնում: Այդպէս սկսում է Աստուծոյ գաղափարի փիլիսոփայական ընթրումը, որն, անշուշտ, անհնար է արտածական մետաֆիզիքայի միջոցով, բայց որը պիտի ստացուի դարձեալ մետաֆիզի-

քական հետեւութիւններ հանելով փորձնական աշխարհից: Բացարձակ իմացարանական փրկիստփայութիւնն էլ պէտք ունի այդպիսի բնագիտական, եթէ նա չէ ուզում պսիխոլոգիզմի եւ սկեպտիքականութեան մէջ մնալ: Սրանով կրօնի գիտութեան պրոբլեմները դառնում են սկզբունքային փրկիստփայութեան կամ մետաֆիզիքական պրոբլեմներ: Այդ է պատճառը, որ մենք սկզբից եւ եթ մերժեցինք պոզիտիւիզմի տեսութիւնը եւ հետեւեցինք իդէալիզմին, որից ոչինչ չէր մնայ կրօնի մէջ, եթէ դրական փրկիստփայութեան նախադրեալները ճիշտ լինէին: Ապա երկրորդ գլխաւոր պրոբլեմն է այստեղ՝ հաստատել, որ տիեզերքի հիմքի եւ բացարձակ գիտակցութեան յարաբերութիւնն իրենց մասնակի բովանդակութիւնների հետ այնպէս է, որ միշտ յառաջ գալ կարող են նոր սկզբնաւորութիւններ եւ իրողութիւններ, առանց որոնց ամեն կրօնական միտք լոկ խօսք է դառնում կամ անպտուղ միտիկա. մի խօսքով պլուրալիզմի եւ ազատութեան պրոբլեմը՝ հակառակ մոնիզմի, որ միայն ինքն իրեն հետ միշտ նոյնացող գոյութեան (Substanz) անհրաժեշտ ծաւալումն է ընդունում: Եթէ այդ նպատակին հասնենք, այն ժամանակ կրօնի այս մետաֆիզիքան ոչ թէ միայն մի ջատագովութիւն կլինի արդէն հաստատուն եւ միանգամ ընդունուած Աստուծոյ գաղափարի համար, այլ միեւնոյն ժամանակ Աստուծոյ գաղափարի հիմնական վերակազմութիւն եւ համերաշխութիւն նորագոյն գիտական աշխարհայեացքի հետ:

Այսպիսի, կրօնի ամբողջութիւնը քննութեան նիւթ դարձնող, կրօնի գիտութեան գործն ու նշանակութիւնը այն է, որ նրա միջոցով յետ է մղւում հին եկեղեցական հեղինակաւոր ուսմունքների ազդեցութիւնը եւ համբերատարութեան ոգին իշխել է կարողանում: Սակայն նրա դրական միացուցիչ գործունէութիւնը մինչեւ այժմ շատ աննշան է: Կարելի էր սպասել, թէ նրա միջոցով հաշտութիւն եւ համերաշխութիւն կստեղծուէր կուլտուրական մարդկութեան մէջ, բայց այդ տեսակէտից կրօնական եւ կրօնագիտական կոնգրեսները մինչեւ այսօր շատ քիչ բան են տուել եւ դժուար թէ տան էլ: Առհասարակ այդպիսի մեծ պայքարները

իրենց վճիռն են ստանում մարդկութեան մէջ ոչ թէ գիտութեան միջոցով, այլ աւելի տարերային ուժերի: Մեր նկարագրած կրօնական գիտութիւնը Եւրոպական կուլտուրայի ստեղծագործութիւնն է եւ այդ պատճառով էլ նշանակութիւն ունի միայն կուլտուրական այդ շրջանի համար:

Սակայն այստեղ էլ նրա ազդեցութիւնը հաշտութիւն յառաջ չէ բերել: Մի կողմից նա պատճառ է դարձել նորագոյն աշխարհի մի մեծ մասի՝ կրօնից բոլորովին հեռանալուն, գիտական միջոցներ ընձեռելով նրան պրոպագանդա անելու կրօնի դէմ: Միւս կողմից նա միջոց տուեց հրէական եւ քրիստոնէական եկեղեցիներից հեռացածներին հետեւելու մի ընդհանուր անժամանակ, անպատմական բանականութեան կրօնի, որը տարբեր է եւ չի կարողանում մի գորեղ կրօնական շարժումն յառաջ բերել: Վերջապէս նա ազդեցութիւն ձեռք բերեց զանազան դաւանութիւնների քրիստոնէական աստուածաբանութեան վրայ եւ այդպիսով մի բուռն պայքար մտցրեց աստուածաբանութեան մէջ, մեծ զարկ տուեց նորագոյն քրիստոնէութեանը՝ այնպէս որ այժմ կարելի է խօսել քրիստոնէութեան վերակազմութեան եւ վերանորոգութեան մասին բոլորովին ուրիշ հիմունքների վրայ, քան թէ մինչեւ այժմ եղած եկեղեցականն էր:

Որովհետեւ կրօնը իւր ամբողջ գորութիւնը ծաւալել կարող է միայն իբրեւ դրական կրօն, իսկ Եւրոպայում եւ Ամերիկայում դեռ քրիստոնէութիւնն է միակ իրական կրօնական գորութիւնը, պէտք է ընդունել, որ քրիստոնէական կրօնի վերակազմութեան համար մատուցած այս ծառայութիւնն է եղել ցարգ կրօնի գիտութեան ամենամեծ գործը:

ԲԱԲԵԼՈՆ ԵՒ ՍՈՒՐԲԵ ԳԻՐՔ *□

Վերջին տարիներս քաղաքակիրթ աշխարհի հետաքրքրութիւնը աւելի եւ աւելի կենդրոնանում է Միջագետքի վրայ, ուր մի ժամանակ բարձր զարգացման հասած քաղաքակրթութիւն է եղել, եւ աւելի յաճախ լսելի են դառնում *ex oriente lux* = Արեւելքից է լոյսը գալիս խօսքերը: Այդ մեծ հետաքրքրութեան պատճառը մի կողմից այն է, որ բաբելոնական քաղաքակրթութիւնը մինչեւ այսօր էլ ազդեցութիւն է գործում մեր հասկացողութիւնների վրայ. իսկ միւս կողմից, եւ աւելի մեծ չափով այն, որ բաբելոնական քաղաքակրթութիւնը ամենասերտ կապերով կապուած է Իսրայէլի ժողովրդի, ուրեմն նաեւ Հին Կտակարանի հետ: Անգլիան, Ֆրանսիան, Գերմանիան եւ Ամերիկան, ուր այնքան տարածուած է Ս. Գրքի ընթերցանութիւնն ու ուսումնասիրութիւնը, մրցում են միմեանց հետ գիտական էքսպեդիցիաներ կազմելով, որպէս զի հնարաւոր լինի ընդարձակ պեղումներ կատարել եւ լոյս աշխարհ հանել այն քաղաքակրթութեան զբաւր մնացորդները, որ կարելի է ասել մեր այժմեան քաղաքակրթութեան հիմքն է կազմում, եւ որը այնքան առատ լոյս է սփռում արդէն Ս. Գրքի շատ անհասկանալի տեղերի վրայ, եւ մեզ գլխաւորապէս միջոց է տալիս ըմբռնելու այն զրոյցներն ու առասպելները աշխարհի ստեղծագործութեան եւ առաջին մարդկանց մասին, որոնք պատմուած են Ծննդոց գրքի առաջին 11 գլուխներում:

Սեպագիր արձանագրութիւնների ընթերցումը մարդկային մտքի ամենահոյակապ գործերից մէկն է. նրա շնորհիւ մեր հաս-

կացողութիւնը հին եւ հնագոյն արեւելքի մասին կարելի է ասել վճռական կերպով փոխուել է: Մինչ նախորդ սերունդների գիտնականները ստիպուած էին հին արեւելքի պատմութեան համար բաւականանալ Ս. Գրքի եւ յոյների տուած կցկտուր տեղեկութիւններով, այսօր մենք հնարաւորութիւն ունինք արեւելքը ճանաչելու իւր իսկական աղբիւրներից. իսկ այդ աղբիւրները սկսում են ամենաքիչը 3000 թուականին Ք.Ա.: Երկու հազար տարով ընդարձակուած է մեր աչքի առաջ պատմութիւնը, եւ մենք տեսնում ենք, թէ ինչպէս այդ մեծ ժամանակամիջոցում ազդեր են ծաղկում ու անհետանում, հսկայական տիեզերական աշխարհակալ պետութիւններ են յառաջ գալիս եւ կռիւ մղում միմեանց հետ իշխանութեան համար: Եւ այդ բոլոր ժամանակը արեւելքի կենդրոնը Բաբելոնն է. այստեղ արդէն 3000 թուականին մի քաղաքակրթութիւն է տիրում ամենածաղկած դրութեան մէջ, որի սկզբնաւորութիւնը անյիշատակ ժամանակներից է: Այդ կուտուրայի հիմնադիրներն են սուամերները, հաւանօրէն Միջին-Ասիայից գաղթած մի ժողովուրդ. սեմական բաբելոնացիք այդ քաղաքակրթութեան աշակերտներն ու շարունակողներն են միայն: Բայց Բաբելոնից տարածուած է այն ամբողջ արեւելքում եւ մինչեւ Եգիպտոս է հասնում: Բաբելոնը արեւելքում այն դիրքն է ստանում, ինչ որ հազարաւոր տարիներ յետոյ Հռոմը արեւմուտքում: Մի քանի օրինակներ բաւական են պարզելու համար այդ քաղաքակրթութեան նշանակութիւնը: Մի քանի տարի միայն առաջ գիտական աշխարհը յանկարծ պարգեւ ստացաւ Բաբելոնի թագաւոր Համմուրաբիի օրէնսգիրքը (2250): Այդ օրէնսգրքի մէջ նկարագրուած սոցիալական դրութիւնը շատ աւելի բարդ է եւ օրինակալից քաղաքակրթութեան հետեւանք, քան թէ մենք տեսնում ենք Մովսիսական օրէնքի մէջ: Օրինակ, Բաբելոնում արդէն վաղուց վերացած է արեւմտի վրէժխնդրութիւնը, այն ինչ այն գոյութիւն ունի դեռ Իսրայէլի մէջ: Որքան բարձր աստիճանի վրայ էր կանգնած բաբելոնական քաղաքակրթութիւնը, երեւում է այն հանդամանքից, որ Համմուրաբիի օրէնսգրքի մէջ բժիշկների համար վարձատրութեան որոշ չափ, տաքսա է նշանա-

Արարատ, 1908 թ., էջ 304-327:

Ղապալտուքիւն. կարդացում ճեմարանում անցեալ յունուարի 29-ին: Գլխաւոր աղբիւրները, որոնցից բաղուած է ամբողջ միջը, հետեւեալներն են. H. Zimmern, Biblische und babylonische Urgeschichte. Leipzig, 1901; H. Gunkel, Israel und Babylonien. Göttingen, 1903; E. Schrader's Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Auflage von H. Zimmern und H. Winckler, Berlin, 1903.

կուած: Եւ այդ օրէնքները կազմուած են, ի մի են ժողովուած 2250 թուին, որից 1000 տարի յետոյ էլ դեռ Իսրայէլի ժողովուորը գոյութիւն չունէր: Բարեկրօնական քաղաքակրթութեան տարածման եւ ազդեցութեան մի այլ փառաւոր պայացոյց տալիս են մեզ 1887 թուին Եգիպտոսի Տելլ-Ամարնայում գտնուած կաւէ տախտակները: Այստեղ Ամենոփիս Դ-ի արխիւում գտնուեցին Բարեկրօնի, Ասորեստանի, Միջագետքի, Կիպրոսի, այլ եւ Քանանի վաստալ թագաւորների նամակները Եգիպտոսի փարաւոններին ուղղուած: Այդ նամակները գրուած են բարեկրօնական լեզուով. ուրեմն Բարեկրօնի լեզուն եղել է ժամանակի դիւանագիտական լեզուն. մինչեւ անգամ Քանանի փոքրիկ թագաւորները, որոնք կենթարկուած էին Եգիպտոսին, իրենց նամակները չեն գրում եգիպտական մատերիայի՝ պապիրոսի վրայ, այլ գործ են ածում բարեկրօնական կաւէ տախտակները եւ գրում են բարեկրօներէն: Ասորիքն ու Քանանը ուրեմն ճիշտ նոյն ձեւով գտնուել են բարեկրօնական քաղաքակրթութեան ազդեցութեան տակ, ինչպէս 18-րդ դարում ամբողջ կրթուած աշխարհը եւ նրա Հետ միասին դիւանագէտները Քրանսերէն էին խօսում: Այդ նամակագրութիւնը 1500/1400 թուականներից է: Քանանը կուլտուրայի տեսակէտից բարեկրօնական մի նահանգ էր Իսրայէլի ժողովուրդի այնտեղ մտնելուց առաջ: Մի այլ պատկեր. յետագայ ժամանակներում, երբ Հանդէս են դալիս պարսիկները, յոյներն ու Հռովմայցիք, ազգերը խառնուում են եւ կրօնական հասկացողութիւնները միանում, այդտեղ էլ դեռ դեր են կատարում բարեկրօնական ըմբռնումները: Եթէ այստեղ խօսք է լինում Եօթը ամենամեծ Հանճարների կամ աստուածների մասին, պէտք է չմոռանալ, որ դռքա բարեկրօնական 7 մոլորակների աստուածութիւններն են, որ յետոյ Հրէական եւ քրիստոնէական աւանդութեան մէջ շարունակուած են իրենց գոյութիւնը իրբւե 7 ամենարարձր Հրեշտակներ կամ Հրեշտակապետներ: Բայց դեռ այսօր էլ, թէեւ թոյլ կերպով, մի քանի բաներ յիշեցնում են մեզ բարեկրօնական իմաստութիւնը: Բարեկացիք են եղել մեր քաղաքակրթութեան ուսուցիչները գլխաւորապէս աստղագիտութեան եւ այն ամեն բաների մէջ, որոնք կապ ունին դրա Հետ՝ մատեմատիկայի եւ չափերի մէջ: Երկնային էքուատորը այ-

սօր էլ բաժանուում է Համաձայն 12 կենդանակերպերի, եւ շրջագիծը 360 աստիճանի. արդի քրիստոնեայ ազգերը շաբաթուայ 7 օրերը կոչում են բարեկրօնական 7 մոլորակների անունով (Sonntag, Montag, Mardi, Mercredi, Donnerstag, Freitag, Saturday): Մինչեւ անգամ մեր այժմեան ժամացոյցների 12-ի բաժանումը, ինչպէս եւ ժամի բաժանումը 60 մասի կապուած է Հին բարեկրօնական աստեղային հաշիւների հետ:

Բոլորովին ակներեւ է Բարեկրօնի քաղաքակրթութեան ազդեցութիւնը Իսրայէլի վրայ. ամենից առաջ Իսրայէլի մէջ Հայրը, կշիռն ու փողն բոլորովին բարեկրօնական է. Իսրայէլի մէջ եւս սուրբ թուեր են 7 եւ 12, որոնք Բարեկրօնում կապուած են աստուածութիւնների հետ. ուշադրութեան արժանի է, որ բարեկրօնական ստեղծագործութեան առասպելը 7 տախտակի վրայ է գրուած, իսկ Գիլգամեշի ազգային գրոյցը 12: Նոյն ազդեցութիւնն է ապացուցանում նաեւ Համմուրաբիի օրէնքը. այնտեղ էլ այն սկզբունքն է իշխում, թէ աչքի տեղ աչքը պէտք է Հանել, ատամի տեղ ատամը. բարեկացին էլ որդեգրում է մէկին ասելով. «Դու իմ որդին ես», ինչպէս եւ իսրայէլացին, կամ մերժում է ամեն յարաբերութիւն, ասելով. «Դու իմ Հայրը չես» կամ «Դու իմ Տէրը չես»: Լաբանի եւ Յակովբի վէճն էլ հիմնուած է բարեկրօնական օրէնքի վրայ. եթէ վայրենի գազաններն են սպանում կենդանիներին, վնասը տիրոջն է, եւ ո՛չ թէ պահապանին. եթէ մէկը կասկածում է միւսի վրայ, նրան գող Համարելով, իրաւունք ունի վկաների առաջ նրա տունը խուզարկել տալու: Բարեկրօնում էլ կիրը կարող է չբերքութեան դէպքում իւր ամուսնուն մի Հարձ տալ եւ այդպիսով երեսայ ձեռք բերել: Բարեկրօնական օրէնքի ամենապարզ օրինակն է Իսրայէլի մէջ Աբրահամի Հարձի, Հագարի պատմութիւնը, որ այդ ձեւով մայր է դառնում եւ բարձրամրտում է իւր տիկնոջ նկատմամբ:

Բայց թողնենք այդ մանր-մունր նմանութիւնները եւ տեսնենք, թէ ի՞նչ յարաբերութիւն ունեն միմեանց Հետ բարեկրօնական առասպելները աշխարհի ստեղծագործութեան, առաջին մարդոց, Նրհեղիզի մասին եւ Ս. Գրքի առաջին գլուխներում պատմուածները: Սկսենք ստեղծագործութեան պատմութիւնից: Ս. Գրքի

Ա. գլխում նկարագրուած է ամենից առաջ այն քառասային դրու-
թիւնը, որի մէջ գտնուում է տիեզերքը նախ քան Արարիչ Աստու-
ածը կարող ու կանոն է սահմանում նրա մէջ: Բնորոշ է այդ
սկզբնական դրութեան համար, որ քառսը պատկերանում է իբրեւ
խաւար եւ ջուր: Այդ նախնական ուղիւնոսը երբայցին թեհում է
անուանում, որ մեզ շուտով կպատահի բարեխոնական առասպելի
մէջ իբրեւ թիհամատ: Այդ մութ քառսի մէջ Արարիչ Աստուածը
առաջին օրն իսկ լոյսն է յառաջ բերում: Դրանից յետոյ միացած
նախաջրերը բաժանուում են երկու մասի, եւ զատուում են միմեան-
ցից հաստատութեամբ: Այդ բանը ըմբռնելու համար պէտք է ի
նկատի ունենալ, որ հին աշխարհի մարդիկ այն հասկացողու-
թիւնն ունէին, որ ինչպէս երկրի վրայ, այնպէս էլ երկնականարից
վերեւ ուղիւնոս կայ: Այդ երկու ուղիւնոսները՝ հաստատութեան
վերեւը եւ ներքեւը, բաժանում է Արարիչ Աստուածը եւ այդպի-
սով ստեղծում տեսանելի երկինքը: Երրորդ օրը ստեղծուում երկի-
րը, որ ջրերի միջից է դուրս գալիս եւ անմիջապէս Աստուծոյ
հրամանով ծածկուում է բուսականութեամբ: Չորրորդ օրը ստեղծ-
ուում են երկնային մարմինները եւ առանձնապէս շեշտուում է ա-
րեւի եւ լուսնի իշխանութեան մասին, որ, անշուշտ, այնպիսի
կրօնի մէջ առաջ գալ կարող էր, ուր այդ լուսաւորները նաեւ իբ-
րեւ Աստուած էին պաշտուում: Հինգերորդ օրը ստեղծուում են
ձկներն ու թռչունները, եւ վերջապէս վեցերորդ օրը ցամաքային
կենդանիներն ու ստեղծագործութեան գլուխգործոցը՝ մարդը:
Վեց օր աշխատում է Աստուած մարդկանց նման եւ եօթներորդ օ-
րը՝ շաբաթ օրը, հանգստանում:

Բայց միայն Ս. Գրքի Ա. գլխում չէ, որ այս խնդրի մասին
խօսք է լինում: Ս. Գրքի այլ տեղերում եղած զանազան ակնարկ-
ներից դեռ եւս հնարաւոր է մի աւելի հին վարիանտ փոքրիշտէ
պարզ կերպով վերականգնել: Այդ ակնարկները մեծ մասամբ բա-
նաստեղծական գրքերի մէջ են գտնուում եւ խօսում են Եահուէի
կռուի մասին մի ինչ որ առասպելական էակի հետ, որ ներկայա-
նում է նախնական ուղիւնոսի անձնաւորումը: Այդ էակի ա-
նունն էլ փոխուում է. մի տեղ նա Բահար է կոչուում, մի այլ տեղ՝
Լեւիթան, կամ վիշապ, օձ, երբեմն էլ պարզ կերպով ծով, ան-

շուշտ, անձնաւորեալ կերպով մտածուած: Առանձին գծերն այդ
նկարագրութիւնների մէջ, ի հարկէ, տարբերուում են, բայց մի
գլխաւոր միտք բոլորի մէջ էլ ընդհանուր է. այդ այն միտքն է, թէ
սկզբում Եահուէն կռիւ է ունեցել մի թշնամի էակի հետ, որ նա-
խաջրերի անձնաւորումն է, եւ այդ կռուի հետեւանքն է, որ Եահու-
էն ստեղծել է երկինքն ու երկիրը: Այդպէս ՁԸ. Սաղմոսի մէջ
կարդում ենք (10-12). «Դու տիրես զօրութեանց ծովու, եւ զխոռ-
վութիւն այեաց նորա դու ցածուցանես. դու խոնարհեցուցանես
որպէս վիրաւորս զԲահար, ի զօրութիւն բազկի քո ցրուեցեր
զթշնամիս քո: Բո են երկինք եւ քո է երկիր, զաշխարհս լրիւ իւ-
րով դու հաստատեցեր: Ձհիւսիս եւ զհարաւ դու արարեր»:

Աչքի է ընկնում առանձնապէս, որ նախ յաղթուում է Բահարը
եւ ապա ստեղծուում են երկինքն ու երկիրը. ապա Բահարը օդնա-
կաններ ունի, որոնց նոյնպէս իւր բազկի ոյժով փախցնում է Եա-
հուէն:

Եսայի մարդարէ ԾԱ. 9-10. «Զարթի՛ր, զարթի՛ր, զգեցի՛ր զգօ-
րութիւն բազուկ Տեառն. զարթի՛ր իբրեւ յաւուրցն իսկզբանէ, իբ-
րեւ յազգացն յաւիտենից: Ո՛չ դու այն ես, որ ջախեցեր զԲահար,
վիրաւորեցեր զվիշապն: Ո՛չ դու այն ես, որ ցամաքեցուցեր
զբազմութիւն ջուրցն անդնդոց, որ արարեր զխորս ծովուն ճանա-
պարհ անցից փրկելոցն եւ ապրելոց»:

Անշուշտ, այս կտորի մէջ դեր է կատարում նաեւ Իսրայէլի
ազատուելը Կարմիր ծովից, բայց Բահարի եւ վիշապի յաղթուելու
իշխատակութիւնը, անկասկած, Եահուէի կռուի հետ է կապուած
ստեղծագործութիւնից առաջ: Նոյն նկարագրութիւնն են անում
եւ Յովբի խօսքերը (ԻԶ. 12-13). «Զօրութեամբ հանդարտեցոյց
զծով, իմաստութեամբ իւրով եհար զԲահար. հոգևով իւրով զար-
դարեաց զերկինս եւ ձեռք նորա անարգեցին զվիշապն փախս-
տեայ»:

Այն դերը, ինչ որ այս կտորների մէջ կատարում է Բահարը,
այլ տեղերում վերագրուած է Լեւիթանին. այդպէս Սաղմոս ՀԳ.
13-17. «Դու պատառեցեր զօրութեամբ քով զծով. դու խորտակե-
ցեր զգլուխս վիշապաց ի վերայ ջուրց: Դու փշրեցեր զգլուխս Լե-
ւիթանայ եւ հտուր զնա կերակուր ժողովրդոց բնակելոց յանա-
պատի: Դու բղխեցուցեր զաղբիւրս եւ զվտակս, դու ցամաքեցու-

ցեր զգեաւ սաստիկս: Քո է տիւ եւ քո է գիշեր. զլոյս եւ զարեւ զու հաստատեցիր. եւ զու հաստատեցեր զամենայն սահմանս երկրի. զգարուն եւ զամառն զու ստեղծեր»:

Ուրեմն վիշապի պարտութիւնը դարձեալ կապուած է աշխարհի ստեղծագործութեան հետ: Այս կտորները պարզ կերպով ցոյց են տալիս, որ Իսրայէլի մէջ գոյութիւն է ունեցել մի առասպել Եահուէի եւ ԹՀոմի մասին, որ յետոյ մոռացութեան է արուել, մանաւանդ որ նոյն պատմութիւնը Մենդոց Ա. գլխում արդէն կար՝ յարմարեցրած Իսրայէլի ժողովրդի հասկացողութիւններին եւ նրա միաստուածեան ըմբռնմանը: Այդ մաքուր եւ զտուած հասկացողութեանն յարմարելով է անշուշտ Մենդոց Ա. գլխուր գրի առնողը յետ մղել Եահուէի ու ԹՀոմի կռիւր, որի գոյութիւնը գեռ եւս երեւում է ԹՀոմ անուան յիշատակութեան եւ այն գծի մէջ, թէ ԹՀոմ երկու մասի է բաժանւում:

Տեսնենք այժմ, թէ ի՞նչ յարաբերութիւն ունի Իսրայէլի այս առասպելը բարեխոնական առասպելի հետ: Բարեխոնական զրոյցը աշխարհի ստեղծագործութեան մասին ծանօթ էր մեզ Բերոսոսից (300 թ. Վ.Ա.), որ հետեւեալն էր պատմում այդ մասին. «Սկզբում տիեզերքը խաւար էր եւ ջրերով լցուած. այդ քառսի մէջ սկիզբն են առնում գա- նազան հրէշային էակներ, որոնց բոլորի վրայ իշխում է մի կին՝ Թամթէ անուանով: Ապա հանդէս է գալիս Բէլը, երկու կէս է անում այդ կնոջը եւ նրա երկու մասերից երկինքն ու երկիրն է կազմակերպում ու կանոնաւոր վիճակի մէջ դնում: Սակայն երբ Բէլը տեսաւ, որ երկիրը դատարկ է եւ անպտուղ, հրամայեց կտրել աստուածներից մէկի գլուխը. արիւնը խառնեց հողի հետ եւ այդ խառնուղից ստեղծեց մարդկանց ու կենդանիներին: Ապա նա ստեղծեց նաեւ արեւը, լուսինը, աստղերը եւ հինգ մոլորակները»:

Բերոսոսի այդ կարճ պատմութիւնը բոլորովին հաստատուեց սեպագիր արձանագրութիւններով, որ գտնուեցին Ասսուրբանիպալի (668-626) մատենադարանում: Սեպագիր արձանագրութիւնների մէջ աշխարհի ստեղծագործութեան առասպելը պատմուած է հետեւեալ կերպով.

«Մի ժամանակ, երբ վերեւում երկինք չէր կոչւում եւ ներքեւում երկիրը անուն չունէր, երբ դեռ ամենասկզբնական ովկիանոսը՝ Ապսուն եւ ամեն բանի մայր Նախանդունդ Թիհամատը իրար էին խառնում ջրերը յառաջ եկան առաջին աստուածները»:

Ուրեմն ամեն բանի սկիզբը նախաջուրն է, որ անձնաւորեալ կերպով իբրեւ արական եւ իգական էութիւն է պատկերացւում: Առասպելի մէջ այնուհետեւ մանրամասն նկարագրւում է աստուածների ստեղծագործութիւնը, Թէոգոնիան, յատկապէս յետագայի արարիչ Մարդուկի: Սակայն շուտով այդ նոր ստեղծած աստուածների մէջ մի երկպառակութիւն է ընկնում, որովհետեւ Թիհամատը՝ աստուածների մայրը, զժողհ իրերի նոր դրութիւնից, ապստամբում է վերին աստուածների դէմ եւ նրանց մի մասին կարողանում է իւր կողմն անցկացնել: Ապա նա ստեղծում է հրէշաւոր էակներ, որպէս զի իրեն օգնեն կռուի մէջ: Թիհամատի այդ ապստամբութիւնը քնակաւորաբար դառնում է վերին աստուածների համար հոգսի եւ վրիժառութեան առարկայ: Բայց աստուածներից ոչ մէկը չի համարձակւում կռուի դուրս գալ Թիհամատի դէմ, մինչեւ որ Մարդուկը պատրաստակամութիւն է յայտնում ասպարէզ իջնելու, միայն այն պայմանով, որ Թիհամատին յաղթելուց յետոյ նրան յանձնուի տիեզերքի իշխանութիւնը եւ ճակատագրի որոշումը: Աստուածների համար մի փառաւոր հացկերոյթ է պատրաստուում եւ այստեղ, գինով արբենալուց յետոյ, վերջապէս խոստանում են կատարել Մարդուկի պահանջը. «Ով Մարդուկ, որովհետեւ դու ուզում ես մեր փոխաբէն վրէժխնդիր լինել, քեզ ենք տալիս տիեզերքի արքայական իշխանութիւնը»:

Ապա Մարդուկը պատրաստուում է կռուի, գինւում է նետ ու ալեղով, եռաժանիով, վերցնում է նաեւ աստուածային զէնքը՝ մի կայծակ, հողմերի պարկը (?) եւ հրեղէն ձիերը լծած, պատերազմական կառքի մէջ նստած, դնում է Թիհամատի դէմ. վերջինիս պատահելով՝ Մարդուկը մի անգամ եւս յիշեցնում է նրան իւր բոլոր չարութիւնը եւ ապա առաջարկում է կռուի դուրս գալ. «Պատրաստուի՛ր, ես եւ դու պիտի կռուենք միմեանց հետ»:

Մենամարտի մէջ յաղթում է Մարդուկը, որը իւր սուրը խրում է Թիհամատի մարմնի մէջ եւ նրա դիակը մի կողմ է նետում. ապա յարձակւում է

նաեւ Թիհամատի օգնականների վրայ, յաղթում է նոցա եւ բանտարկում. ի վերջոյ գալիս է կրկին Թիհամատի դիակի մօտ, երկու մասի է բաժանում այն – «Մի կէսը վերցրեց նա եւ դարձրեց երկնակամար, առաջը պատնէշ դրեց, պահապաններ կարգեց, հրամայելով նրանց, նրա ջուրը բաց չթողնել»: Թիհամատի վերին ջրերն ուրեմն պատնէշով բաժանած եւ վերեւ քշուած՝ կազմում են երկինքը: Առասպելի մէջ այնուհետեւ պատմուած է երկնային մարմինները՝ արեւի, լուսնի, մոլորակների ստեղծագործութիւնը եւ յիշած, թէ ինչ բանի պիտի ծառայեն նոքա, յատկապէս արեւն ու լուսինը: Դժբաղդաբար մի մեծ հատուած կորած է այստեղ առասպելի մէջ, ուր անշուշտ պատմուած է եղել երկրի, բուսականութեան, մարդկանց ստեղծման մասին. յատկապէս մարդկանց մասին վերջերս մի հատուած գտնուեց, որի բովանդակութիւնից երեւում է, որ յիրաւի բաբելացիք մարդու ստեղծագործութիւնը նոյն ձեւով են պատմել, ինչպէս աւանդում է Բերոսոսը (300թ. ն. ք. Բ.): Այստեղ մենք տեսնում ենք, որ Արարիչ Աստուածը հրաման է տալիս կտրել աստուածներից մէկի գլուխը, որպէս զի նրա արիւնը խառնէ հողի հետ եւ մարդիկ ստեղծէ: Ամբողջ առասպելը վերջանում է մի օրհներգութեամբ ուղղուած Մարդուկին, որ փառաբանում է նրա ստեղծագործութիւնները առանձին առանձին եւ իրեն՝ իրբեւ աստուածների պետի:

Բարելոնի եւ Իսրայէլի առասպելների նմանութիւնը ակներեւ է բոլորովին. երկու աւանդութեան համաձայն էլ սկզբում ամեն ինչ ջուր է եղել. ծովային անդունդը մի անձնաւորեալ սոսկալի էակ է, որ բաբելոնեցիք Թիհամատ է կոչւում, իսկ երբայցեբէն՝ Թեհոմ: Երկու առասպելների մէջ էլ այդ էակը վիշապածեւ է նկարագրած: Երկուսի մէջ էլ խօսուում է օգնականների մասին: Ապստամբութիւն վերին Աստուծոյ դէմ այստեղ էլ, այնտեղ էլ. այնտեղ Մարդուկն է կուռի դուրս գալիս, այստեղ՝ Եահուէն: Թիհամատն էլ յաղթում է, Թեհոմն էլ. վերին ու ներքին ջրերը այդ էակի բաժանմամբ նոյնն են երկու առասպելների մէջ էլ. այստեղ էլ, այնտեղ էլ յաղթութեանն անմիջապէս հետեւում է աշխարհի ստեղծագործութիւնը: Յիշելի է նաեւ այն, որ Մարդուկն իբրեւ

լուսոյ եւ արեւի Աստուած է հանդէս գալիս եւ այդպիսով յաղթում խաւարի զօրութեանը, իսկ Ս. Գրքի մէջ ամենից առաջ ստեղծւում է լոյսը:

Մի անգամ այս նմանութիւնը նկատելուց յետոյ, որ չի կարող, ի հարկէ, պատահական լինել, հարց է առաջ գալիս, թէ ինչ յարաբերութիւն ունին նոքա միմեանց հետ: Այդ հարցը կարող է երեք տեսակ պատասխան ունենալ. ա. բաբելացիք իրենց առասպելը փոխ են առել իսրայէլացիներից. բ. երկուսն էլ հիմնուած են նախնական սեմական ընդհանուր առասպելի վրայ եւ գ. Իսրայէլացիք փոխ են առել բաբելացիներից: Առաջին պատասխանը լուրջ կերպով մէջտեղ գալ ամենեւին չի կարող, որովհետեւ բաբելոնական առասպելը շատ աւելի հին է, այդ մենք յետոյ էլ կտեսնենք, քան թէ իսրայէլականը: Բ. այլեւայլութիւնը կարող էր աւելի հաւանական լինել եւ ըստ ինքեան կարելի բան է, բայց առասպելի մէջ այնպիսի դժեր կան, որոնք անհասկանալի կմնային, թէ ինչ ձեւով են առաջ եկել, եթէ ընդունէինք, որ Իսրայէլի ժողովրդի մէջ առասպելը սկզբնական է, այն ինչ բոլորովին հասկանալի են դառնում, եթէ տեսնք, թէ առասպելը ծագել է Բաբելոնում եւ իսրայէլացիք այնտեղից փոխ են առել: Օրինակ, Իսրայէլի համար բոլորովին անհասկանալի պիտի լինի, թէ ինչու առանձնապէս ծովը եւ ջուրը պիտի լինին ամեն բանի սկիզբը, այն ինչ այդ բոլորովին բնական ու հասկանալի է Բաբելոնի համար: Որովհետեւ բաբելացիք իւր երկրի կլիման տեսնելով, պիտի սաչք. Տիեզերքը այն ձեւով է առաջ եկել, ինչպէս նա այժմ էլ ամեն տարի եւ ամեն օր առաջ է գալիս: Ինչպէս իւրաքանչիւր զարուն զարնան արեւի աստուած Մարդուկը ձմեռուայ անձրեւներից հեղեղուած ու ծովին (կամ Թիհամատին) նման դարձած երկիրը նորից ցամաքեցնում է եւ երեցնում, այնպէս էլ եղած պիտի լինի ամենաառաջին զարնանը, եւ տիեզերքը ստեղծուած պիտի լինի Մարդուկի եւ Թիհամատի կուռից յետոյ: Կամ-որովհետեւ Մարդուկը միեւնոյն ժամանակ առաւօտեան արեւի աստուածն է-ինչպէս որ արեւը ամեն առաւօտ կարում անցնում է տիեզերական ծովը եւ զիշերային քաօսից յետոյ նախ երեւցնում է երկինքը, ապա երկիրը, այնպէս էլ ստեղծագործութեան առաջին առաւօտը

ամենից առաջ ստեղծուել են երկիրնքն ու երկիրը: Եթէ փորձենք նոյն պատկերը Պաղեստինի կլիմայով բացատրել, մեծ գոռաբու- թեան կհանդիպենք. բացի այդ, պէտք է այս պատկերի համար մի գարնան կամ գարնան արեւի Աստուած, ինչպէս Մարդուկն է, բայց ո՛չ թէ Եահուէն:

Ասկայն այս առասպելը միակը չէ, որ խորայնլացիք վերցրել են բարելացիներէրից: Նոյնպիսի նմանութիւն գտնուած ենք նաեւ Դրախտի զրոյցի մէջ, որ պատմուած է Մինդոց Բ. եւ Գ. դրութիւն- րում: Այստեղ, կարելի է ասել, բոլորովին ուրիշ տեսարան է բաց- ւում մեր առաջ. այլ եւս ծովը չէ ամեն բանի սկիզբը եւ պէտք չէ զսպել այն, որ տիեզերքն առաջ գայ. այստեղ ամեն բանի սկիզբը անապատ երկիրն է, ուր ջուր է պէտք, որպէս զի բուսականու- թիւն առաջ զալ կարողանայ: Այստեղ չկայ նաեւ Ա. Գլխի վեհ հասկացողութիւնը Արարիչ Աստուծոյ մասին, որ իւր լոկ խօսքով ստեղծում է ամեն ինչ: Այստեղ Եահուէն իսկապէս յոգնեցուցիչ աշխատանք է կատարում. նա կաւից մարդ է շինում, ինչպէս բրուտը իւր ամանները. ապա նա կենաց շունչ է փչում նորաչէն մարդու քթածակերից, մի պարտէզ է տնկում եւ նրա մէջ տեղա- ւորում մարդուն. պարտէզի մէջ են նաեւ Կինաց ծառը եւ Գիտու- թեան ծառը: Այդ պարտէզի մէջ է հոսում դրախտի գետը, որ իս- կոյն չորս ճիւղի է բաժանում: Աւելորդ եմ համարում այլ եւս խօսել պատուիրանազանցութեան մասին իւր հրաշալի նկարագ- րութիւններով ու խօսակցութիւններով կնոջ եւ օձի մէջ, որի հո- գերանական նուրբ ըմբռնողութիւնը միշտ էլ հիացմունքի առար- կայ է եղել: Այդտեղ խորին կրօնական զգացմունքով նկարագրել են կամենում, թէ ի՞նչպէս է յառաջացել թշուառութիւնը մարդ- կանց մէջ, ո՞րտեղից են կեանքի դառնութիւններն ու մահը իրենց սկիզբն առել:

Բարեխոնական զրոյցը, գրի առնուած ԺԵ. դարում Ք. ա., հե- տեւեալն է պատմում մեզ այս խնդրի մասին:

Ադապան, որ ամենայն հաւանականութեամբ բարեխոնական առասպելաբանութեան առաջին մարդն է, հանդէս է գալիս այս- տեղ իբրեւ ծովերի Աստուած Էա-ի որդի: Սա է ստեղծել նրան, բարձրադոյն իմաստութիւն պարգեւել, բայց առանց յաւիտենա-

կան կեանք շնորհելու: Ադապայի բնակատեղին է Էա-ի սրբավայ- րը Էրիզուում Եփրատի եւ Տիգրիսի բերանին մօտիկ: Այստեղ նա Էա-ի տաճարի քահանայ է, զբաղւում է ձկնորսութեամբ ծովի վրայ. որպէս զի կարողանայ սրբավայրին ձուկ մատակարարել: Երբ նա այդպէս օրին մէկը դարձեալ ծովի վրայ էր, յանկարծ բո- լորովին հանդարտ ծովի վրայ փչում է հարաւային քամին, խոր- տակում նաւը, եւ նա ընկնում է ծովը: Իբրեւ վրէժ այդ բանի հա- մար, Ադապան կտորում է հարաւային քամու թեւերը եւ վերջինը 7 օր շարունակ դադարում է երկրի վրայ փչելուց: Այս գէպի մասին լսում է երկնքի Աստուած Անու, մի պատգամաւոր է ու- զարկում երկիր, որպէս զի Ադապային իւր գահի առաջ պատաս- խանատուութեան հրաւիրէ: Էա-ն այժմ նախօրօք սովորեցնում է Ադապային, թէ ինչ է սպասում նրան երկնքում՝ Անուի առաջ. «Երբ դու Անուին կներկայանաս, քեզ կառաջարկեն մահուան կե- րակուր, չուտն՝ս. մահուան ջուր կառաջարկեն, չխմես»: Անուի ներկայացուցիչը գալիս է Ադապայի մօտ եւ նրան իւր հետ եր- կինք է տանում, անցկացնելով երկնքի դռնից: Երբ Ադապան ներկայանում է Անուին, ամեն բան կատարում է ճիշտ այնպէս, ինչպէս Էա-ն ասել էր, այն տարբերութեամբ միայն, որ ո՛չ թէ մահաբեր կերակուր եւ ջուր են առաջարկում նրան Անուի հրա- մանով, այլ ընդհակառակը, կեանքի կերակուր եւ ջուր: Բայց Էա- ի հրամանին հնազանդ՝ Ադապան մերժում է առաջարկած հացը եւ ջուրը եւ այդպիսով զրկւում է յաւիտենական կեանքից: «Կե- նաց կերակուր բերէք նրան, որ ուտէ. կենաց կերակուր բերին, եւ նա չկերաւ. կենաց ջուր բերին նրա համար, եւ նա չխմեց. Անուն զարմացած նայեց նրան եւ ասաց.՝ «Օ, Ադապա, ինչո՞ւ չկերար ու չխմեցիր. ուրեմն չես սպրի». ապա նա հրամայեց. «Վերցրէ՛ք նրան եւ յետ տարէք երկիր»:

Սխալ կլինէր, անշուշտ, այս բարեխոնական առասպելն համա- րել Ա. Գրքի դրախտի պատմութեան նախօրինակը. բայց մի շարք նման գծեր կան երկուսի մէջ, որոնք ստիպում են մեզ ընդունել, որ Ադապայի զրոյցը, անշուշտ, որոշ ազդեցութիւն գործել է դրախտի պատմութեան կազմութեան վրայ: Այդպէս կենաց հացն ու կենաց ջուրը եւ նրանց հակադրութիւնը մահուան կերակրի ու

ջրի հետ (հմմտ. Էա-ի խօսքերը մի կողմից, իսկ Եահուէի ու օձի խօսքերը ծառի պողից ուտելու մասին միևս կողմից): Երկու զրոյցի մէջ Հիմնական գլխաւոր գաղափարներից մէկն է՝ գիտութիւնը ձեռք բերելուց յետոյ մարդուն միայն անմահութիւնն է պակաս, որպէս զի նա բոլորովին աստուածանման դառնայ: Ծննդոց Գ. 22. «Եւ ասէ Տէր Աստուած. Ահա Ադամ եղեւ իբրև զմի ի մէնջ՝ գիտել զբարի եւ զչար. եւ արդ՝ դուցէ ձգիցէ զձեռն եւ առնուցու ի ծառոյն կենաց, ուտիցէ եւ կեցցէ յաւիտեան»: Այդպէս էլ երկնքի Աստուած Անուն է մտածում. Էա-ն Ադապային շնորհել է բարձրագոյն իմաստութիւնը, ինչն^օվ կարելի է միայն այդ պարզելը լրացնել. պատասխանն է՝ կենաց հացով: Որովհետեւ Ադապելը լրացնում է, կորցնում է նա անմահութիւնը թէ իրեն եւ թէ, ի պան մերժում է, կորցնում է նա անմահութիւնը թէ իրեն եւ թէ, ի հարկէ, նաեւ իւր յաջորդների համար: Հետաքրքրական է առանձնապէս, որ Ս. Գրքի խորամանկ եւ մոլորեցուցիչ օձը հանդէս է գալիս նաեւ մի բարեխոսական հին նկարի մէջ (այժմ բրիտանական մուզէյում), որի մէջտեղը բարեխոս սուրբ ծառն է, աջ ու ձախ մի մարդ ու կին, որ ծառից պտուղներ են քաղում, իսկ կնոջ յետեւը սողում է մի օձ: Սեպագիր արձանագրութիւնների մէջ դեռ եւս չի գտնուած մի զրոյց, որ բացատրէր մեզ այդ պատկերը. բայց ամենեւին զարմանալի չի լինի, եթէ մի օր Բաբելոնի աւերակներից մի բնագիր ելնէ ու պատմէ այդ օձի մասին, թէ ինչպէս նա մոլորեցրել է առաջին կնոջը սուրբ ծառի տակ:

Բոլորովին նման են միմեանց նաեւ Ս. Գրքի (Ծննդոց Դ. եւ Ե.) նահապետների եւ բարեխոսական նախնական թագաւորների մասին պատմածները: Այստեղ էլ, այնտեղ էլ նրանք թուով տասն են, շատ երկար ապրում են եւ վերջանում են ջրհեղեղի հերոսով: Նրանք են զանազան արհեստների ստեղծողը մարդկանց համար: Չարմանալի կերպով անուններն անգամ եւ նրանց մասին պատմածները նոյնն են երկու զրոյցների մէջ էլ: Այդպէս՝ Ս. Գրքում երրորդ նահապետը կոչւում է Ենոչ, որ նշանակում է «մարդ». բարեխոսական Գ. թագաւորի անունն է Ամելոն, որ նոյնպէս «մարդ» է նշանակում: Զորրորդ նախահայրը Ս. Գրքում կոչւում է Քենան, որ «գարբի» է նշանակում, Դ. բարեխոսական թագաւորը Ամենոնն է, որ նշանակում է «գործաւոր, վարպետ»: Աւելի

աչքի է ընկնում այն տեղեկութիւնը, որ կայ Ս. Գրքում Ենոփի մասին. «Եւ գնաց Ենոփ ընդ Աստուծոյ, յետ ծնանելոյ նորա զՄաթուսաղա, ամս երեքհարիւր. եւ ծնաւ ուստերս եւ դստերս: Եւ եղեն ամենայն աւուրք Ենոփայ ամք երեք հարիւր եւ վաթսուն եւ հինգ: Եւ քանզի գնայր Ենոփ ըստ հաճոյից Աստուծոյ, ո՛չ ուրեք գտանէր, զի փոխեաց գնա Աստուած (Ծննդ. Ե. 22–24)»: Այս Ենոփի անձնաւորութիւնը յետագայի հրէական զրոյցների կենդրոնն է կազմում. նա համարուած է բարձրագոյն իմաստութեան տէր, գիտակ երկնքի եւ երկրի գաղտնիքների. նաեւ աստղագիտութեան, աստղաբաշխութեան, գրի ու հաշուի գտնող:

Մինչեւ վերջին ժամանակները անհասկանալի էր բոլորովին Ենոփի այդ պատկերը՝ իւր 365 տարուայ կեանքով: Այժմ սեպագիր արձանագրութիւնների շնորհիւ բոլորովին պարզուած է եւ այդ: Ենոփը Ս. Գրքի է. նախահայրն է: Բաբելացիք էլ իրենց է. թագաւորի մասին զանազան բաներ են պատմում: Էնմեդուրանկին, այդպէս է նրա անունը, եղել է Արեւի Աստուած Շամաշի քաղաքի՝ Սիպպարի թագաւորը: Շամաշը վերցրել է նրան իւր մօտ եւ սովորեցրել երկնքի ու երկրի գաղտնիքները. գլխաւորապէս այն արուեստը, որով հնարաւոր է երկնքի ու երկրի վրայ կատարուած նշանների միջոցով գուշակել սպագան: Այդ պատճառով էլ բարեխոս մէջ այս Էնմեդուրանկին համարուած է կախարդ ու հմայող քահանաների նախահայրը: Մենք տեսանք, որ այդ նոյն յատկութիւնները վերագրում են նաեւ Ենոփին: Ս. Գրքի մէջ Ենոփին տուած է 365 տարուայ կեանք. այդ բանը տարօրինակ էր, որովհետեւ միևս նախահայրերի տարեթուերը շատ աւելի են: Այժմ այդ 365 տարին եւս իւր բնական եւ հասկանալի բացատրութիւնն է գտնում: Ինչպէս որ Էնմեդուրանկին Արեւի Աստուած Շամաշի ծառայութեան մէջ է, այնպէս էլ Ենոփը ստանում է արեւի տարուայ օրերի թիւը՝ 365, իբրեւ իւր կեանքի տեւողութեան չափ:

Նամանութիւն կայ երկու աւանդութիւնների մէջ նաեւ այն տեսակէտից, որ, ինչպէս ասացինք, թագաւորների եւ նախահայրերի տարիները շատ-շատ են նշանակուած: Բաբելոնական արեւելի հսկայական թուեր է ասում. հաշուելով ստեղծագործութիւնից

մինչև ջրհեղեղ 432,000 տարի, իւրաքանչիւրին 10 թագաւորնե-
րից բաժին է տալիս 43,200 տարուայ կեանք: Նմանութիւններն,
ուրեմն, այնքան ակներեւ են, որ կասկած լինել չի կարող նրանց
միմեանց հետ ունեցած առնչութեան մասին. եւ այստեղ էլ պէտք
է ասենք, որ նախնականը բարելոնականն է եւ փոխ առածը՝ իւ-
րայէլականը, որովհետեւ յատկապէս ենովքի տիպը, օրինակ, Իս-
րայէլի կրօնի մէջ անհասկանալի է բոլորովին, այն ինչ բարելո-
նական կրօնի մէջ՝ իրրեւ Շամաշի պաշտօնեայ, էնմեղուրանկին
ուրիշ կերպ լինել չէր կարող:

Այս խնդրի հետ կապուած մի հարց է մնում միայն լուսաբա-
նել. ո՞րտեղից են յառաջ գալիս այդ հսկայական թուերը նախա-
հայրերի կեանքի մասին: Խօսք լինել չի կարող, ի հարկէ, այն մա-
սին, թէ հնում պարզ պայմանների մէջ մարդիկ երբ եւ իցէ այդ-
քան երկար ապրած լինել կարող են: 900 տարուայ հասակ ընդու-
նել մարդկանց համար հակառակ է ամեն բնախօսական գիտու-
թեան: Ուրեմն, երկար տարիների բացատրութիւնը դարձեալ միւ-
թոլոգիայի մէջ պիտի որոնել: Յայտնի է, որ Հին արեւելքում շատ
մեծ դեր են կատարում զանազան հաշիւներ աշխարհի յարատե-
ւութեան մասին: Խօսք է լինում տիեզերական տարուայ մասին,
որ ճիշտ նոյն բաժանմունքներն ունի, ինչ որ սովորական տարին,
ուրեմն չորս եղանակների է բաժանուում. ունի իրեն գարունն ու
ամառը, աշունն ու ձմեռը: Այդ մեծ տիեզերական տարուայ մէջ
առանձին տեղ է բռնում, ի հարկէ, ջրհեղեղը: Նա պատկանում է,
բնականաբար, տիեզերքի ձմռանը, այսինքն այն ժամանակ, երբ
օրերը ամենից աւելի կարճ են եւ խաւարն ու յորդահոս անձրե-
ներն են տիրում Բարելոնում. այն ինչ ստեղծագործութիւնը, ի
հարկէ, տիեզերական տարուայ գարնանը պիտի համապատասխա-
նէ, մանաւանդ, որ բարելացիք իրենց գարնան Արեւի Աստուած
Մարդուկին էին վերագրում ստեղծագործութիւնը: Եթէ այժմ
հարցնելու լինինք, թէ ինչ գիրք ունին տիեզերական տարուայ
մէջ 9 նախահայրերը կամ թագաւորները, պատասխանը պարզ
կլինի. գարնան սկզբից՝ մարտի 8 (21)-ից մինչև ամենակարճ օրը՝
դեկտեմբերի 9-(21) ուղիղ 9 ամիս է: Ուրեմն 9 թագաւորները կամ
անդրջրհեղեղեան նախահայրերը տիեզերական տարուայ առաջին

ինն ամիսների ներկայացուցիչներն են, իսկ տասներորդը, որի
ժամանակ սկսում է ջրհեղեղը, տասներորդ տիեզերական ամսու-
այ ներկայացուցիչն է:

Որ Ս. Գրքի նախահայրերի տարեթուերը շատ աւելի պակաս
են, քան թէ բարելոնական թագաւորներինը, յառաջ է գալիս այն
հանգամանքից, որ Ս. Գրքի տիեզերական տարին շատ աւելի
փոքր է, քան թէ բարելոնականը:

Նախապատմական վերջին զրոյցի, ջրհեղեղի զրոյցի մէջ Ս.
Գրքի եւ Բարելոնի առնչութիւնը ամենից աւելի որոշ է եւ ակնե-
րեւ: Այդ պատճառով էլ կարող ենք այս անգամ բարելոնականից
սկսել եւ ապա նրա հետ համեմատել Սուրբ Գրքինը:

Արձանագիր առասպելը գտնուելուց առաջ բարելոնական
զրոյցը ծանօթ էր մեզ բարելոնացի քահանայ Բերոսոսի տուած
տեղեկութիւնից, որի բովանդակութիւնը հետեւեալն է. «Կոտնոսը
երազում երեւաց 10-րդ նախաջրհեղեղեան թագաւոր Քսիստուորո-
սին եւ յայտնեց նրան, որ դայեղիոս ամսի 15-ին մարդիկ պիտի
ոչնչանան մի ջրհեղեղի միջոցով. այդ պատճառով հրամայեց
նրան մի նաւ շինել, նրա մէջ տեղաւորուել իւր ազգականների
հետ, վերցնել նաեւ կերակուր, թռչուններ եւ չորքոտանի կենդա-
նիներ: Քսիստուորոսը լսում է նրան, մի նաւ է շինում 15 ստա-
ղիում երկարութեամբ եւ 2 ստաղիում լայնութեամբ եւ տեղաւոր-
ւում է նորա մէջ իւր կնոջ, որդիների եւ բարեկամների հետ:
Ջրհեղեղից յետոյ, երբ ջուրը սկսում է պակասել, նա բաց է թող-
նում թռչուններից մի քանիսին, որպէս զի իմանայ, թէ արդեօ՞ք
ցամաքը երեւում է, թէ՛ ոչ. որովհետեւ սոքա ոչ կերակուր են
գտնում եւ ոչ հանգըստանալու տեղ, վերադառնում են կրկին
նաւ: Մի քանի օրից յետոյ նա նորից արձակում է թռչուններին,
որոնք վերադառնում են ցեխոտ ոտներով: Երբ նա երրորդ անգամ
արձակում է նրանց, այլ եւս չեն վերադառնում: Քսիստուորոսը
մտածեց, թէ ուրեմն երկիրը երեւացել է ջրերի տակից եւ վերցրեց
նաւի տախտակներից մի քանիսը. տեսնելով, որ նաւը իջել է մի
լերան վրայ, ցած իջաւ կնոջ, որդիների եւ նաւավարի հետ, համ-
բուրեց երկիրը, սեղան շինեց, զոհեց աստուածներին եւ իւր հետ
իջնողների հետ վերացաւ: Որովհետեւ նա եւ իւրայինները այլ

եւս չվերադարձան, նաւի մէջ մնացածները ցած իջան եւ սկսեցին նրանց որոնել. բայց նա այլ եւս չերեւաց նրանց աչքին, միայն մի ձայն լսեցին օդի մէջ, որ հրամայում էր աստուածավախ լինել, որովհետեւ Քսիսուտրոսը իւր բարեպաշտութեան պատճառով արժանի է համարուել աստուածների մօտ ապրելու. նոյնպէս եւ նրա կիները, աղջիկները եւ նաւավարը: Նոցա հրամայում է կրկին Բաբելոն վերադառնալ եւ յայտնում, թէ այն երկիրը, ուր նոքա այժմ գտնուում են, Հայաստանի մի մասն է: Այն ժամանակ նոքա էլ աստուածներին զոհ են մատուցանում եւ ոտով ճանապարհ են ընկնում Բաբելոն»:

Այն զարմանալի նմանութիւնը, որ կայ այս եւ Ս. Գրքի ջրհեղեղի մէջ, առիթ է տուել առաջ կարծելու, որ Բերոսոսը ազդուած է Ս. Գրքից. բայց այդ մասին այժմ խօսք լինել չի կարող, որովհետեւ գտնուած է սեպագիր զրոյցը Ասուրբանիպալի կամ Սարգանապալի մատենադարանի մէջ Նինուէում (668-626), որը այժմ պահուած է բրիտանական մուզէյում: Սեպագիր արձանագրութեան մէջ ջրհեղեղի զրոյցի բովանդակութիւնը հետեւեալն է. «Աստուածները, նրանց մէջ յատկապէս Բէլը, որոշում են մարդկանց խիստ պատժի ենթարկել իրենց մեղքերի պատճառով եւ ոչնչացնել նրանց մի ջրհեղեղով: Սակայն աստուածներից մէկը՝ Էա-ն ընտրում է մարդկանցից մէկին, Ուտնապիշտիմին Շուրիպակ քաղաքից, որը «չատ իմաստուն» (Ատրախազիս կամ Խազիսատրա, որ=Քսիսուտրոսին) էր, որպէս զի ազատի նրան. մի երագի միջոցով տեղեկութիւն է տալիս նա սորան աստուածների վճռի մասին եւ հրամայում է նորան ազատուելու համար մի նաւ շինել եւ ամեն տեսակ կենդանի էակներից իւր հետ վերցնել: «Դու՛, Շուրիպակիցի մարդ, մի նաւ շինիր, թո՛ղ քո կայքը եւ մտածիր կեանքիդ մասին, թող ստացուածքդ եւ ազատիր կեանքդ, ամեն տեսակ կեանքի սաղմ վերցրու նաւիդ մէջ. այն նաւը, որ դու այժմ պիտի շինես, թող լաւ որոշուած լինեն նորա չափերը»: Ատրախազիսը (=Ուտնապիշտիմ) կատարում է Էա-ի հրամանը, շինում է նաւը հրամայուած չափերի համաձայն, ծեփում կպրով, բազմաթիւ խցերի է բաժանում այն եւ նրա մէջ տեղաւորում է իւր բարեկամներին, այլ եւ ամեն տեսակ ընտանի եւ վայրենի

կենդանիներ: Ջրհեղեղն սկսելուց ոչ շատ առաջ, որ նրան առանձին նշանով իմաց են տալիս, մտնում է նաւը, իսկ դեկավարը սկսում է նաւի ղեկավարութեան դործը: Ջրհեղեղը սկսում է, որը նկարագրւում է իբրեւ բացարձակ ազատութիւն բոլոր տարերային զօրութիւնների եւ ջրերի, միացած թանձր խաւարի հետ: Ամբողջ երկիրը փոխւում է ծովի, որի երեսին լողում են մարդկանց դիակները. 6 օր տեւում է ջրհեղեղը, 7-րդ օրը հանգստութիւն է տիրում եւ դադարում: Ջրհեղեղից սարսափում են մինչեւ անգամ աստուածները, որոնք բարձրանում են ամենաբարձր երկինքը՝ Անուի մօտ եւ այնտեղ պազում շների նման: Ատրախազիսը բաց է անում օդանցքը եւ տեսնում է ընդհանուր աւերածը. «Նա չոգում է, նստած լաց է լինում, եւ նրա յայտերի վրայ հասում են արտասուքները»: Ապա սկսում է երեւալ երկիրը. նաւը կանգ է առնում Նիդիբ (?) սարի վրայ, ուր մնում է 6 օր. 7-րդ օրը, պատմում է Ատրախազիսը. «Մի աղաւնի արձակեցի եւ բաց թողի նրան. աղաւնին թռաւ այս ու այն կողմ, բայց որովհետեւ հանգչելու տեղ չկար, նորից եկաւ: Այն ժամանակ արձակեցի մի ծիծեռնակ եւ բաց թողի նրան. ծիծեռնակը թռաւ այս ու այն կողմը, բայց հանգչելու տեղ չգտաւ, վերադարձաւ. այն ժամանակ արձակեցի մի ագռաւ եւ բաց թողի. թռաւ ագռաւը, տեսաւ որ ջուրը պակասում է, դիշատեց եւ կռկոսաց, բայց չվերադարձաւ»: Ագռաւի չվերադառնալը Ատրախազիսին նշան է ծառայում, թէ ջուրը պակասել է. իւրայիններով իջնում է նա նաւից, բաց թողնելով բոլոր կենդանիներին: Նրա առաջին դործն է լինում զոհ մատուցանել, որի անուշահոտութիւնից հաւաքւում են աստուածները «եւ ինչպէս ճանճեր շրջապատում են զոհողին»:

Սակայն Բէլը սաստիկ բարկացած է, որ Ատրախազիսը ազատուել է կորստից, իսկ Էան յանդիմանում է նրան հետեւեալ խօսքերով. «Դու՛, իմաստունդ աստուածների մէջ, հզօրդ, որքան անմիտ ես, որ ջրհեղեղ ես անում. պատժի՛ր մեղաւորին իւր մեղքի համար, յանցաւորին իւր յանցանքի համար. փոխանակ ջրհեղեղ հանելու, ուղարկի՛ր վայրի գազաններին, որ ոչնչացնեն նրանց, ուղարկի՛ր սովն ու ժանտախտը, որ կոտորեն նրանց»: Բէլը յանդիմանում է Էաին որ նա աստուածների խորհուրդը յայտնել է

Ուտնապիշտիմին. բայց էան մերժում է այդ յանդիմանութիւնը յայտնելով, որ ինքը չէ յայտնել աստուածներէ խորհուրդը, այլ «չափազանց իմաստունին» (=Ատրախազիս) երազ է ուղարկել, եւ նա դրանից գուշակել է աստուածներէ գաղտնիքը: Վերջապէս Բէլլը հանգստանում է եւ ի վերջոյ մտնում է նաւը, բռնում է Ուտնապիշտիմի ձեռքից, նրա կողքին չոքեցնում է կնիջը, շօշափում է երկուսին էլ, անցնում երկուսի մէջտեղը, օրհնում է նրանց հետեւեալ խօսքերով. «Առաջ Ուտնապիշտիմը մարդ էր, այժմ Ուտնապիշտիմը եւ իւր կինը թող մեզ՝ աստուածներին նման լինին. Ուտնապիշտիմը թող ապրի հեռու, գետերի բերանի մօտ»: «Այն ժամանակ վերցրին նրանք ինձ,- այսպէս է վերջանում զրոյցը-եւ բնակեցրին հեռու, գետերի բերանների մօտ»:

Նմանութիւններն այստեղ Սուրբ Գրքի ջրհեղեղի զրոյցի հետ այնքան ակներեւ են, որ երկար ու մանրամասն համեմատութիւններ անելու կարիք անգամ չկայ. բաւական է յիշել թռչունների տեսարանը: Այստեղ էլ ուրեմն գլխաւոր հարցն այն է, թէ ինչպէս պէտք է հասկանալ այդ առընչութիւնը: Այժմ էլ ի հարկէ խօսք չի կարող լինել այն կարծիքի մասին, թէ Իսրայէլից են վերցրել բարեկացիք իրենց առասպելը. այդ անկարելի է քաղաքակրթութեան եւ կրօնների պատմութեան տեսակէտից: Բարեկրօնական առասպելը ջրհեղեղի մասին արդէն գրականութեան սեփականութիւն է դարձած այն ժամանակ, երբ Իսրայէլացիք դեռ եւս ազգութիւն չէին կազմում, այլ թափառական ցեղեր էին ասորական եւ արաբական անապատներում: Պէտք է ի նկատի ունենալ, որ բարեկրօնական առասպելը յայտնի է մեզ ո՛չ միայն Աստուրբանիպալի մատենադարանից, այլ նրանից հատուածներ կան, գրուած 21. դարում Քրիստոսից առաջ: Բ. կարելիութիւնն այն կը լինէր, որ երկուսի համար էլ մի ընդհանուր աղբիւր ընդունէինք. բայց այս դէպքում այդ աւանդութիւնը սեպհականութիւն պիտի լինէր բոլոր սեմական ցեղերին եւ առհասարակ հին աշխարհին, այն ինչ այդպէս չէ. սերտ առընչութիւնը նկատելի է միայն Ս. Գրքի եւ Բարեկրօնի առասպելի մէջ: Եթէ այդպէս է, առասպելի բուն հայրենիքը, անշուշտ, դարձեալ Բարեկրօնն է, մանաւանդ, որ տեղական

կողորիտն էլ միայն Բարեկրօնին է համապատասխան, բայց ո՛չ երբէք Իսրայէլի երկրին: Որովհետեւ մի կողմ թողած, թէ արգեօք այդ առասպելին հիմք ծառայե՞լ է որ եւ է պատմական դէպք, որ եւ է մեծ հեղեղումն, որ, ի հարկէ, դարձեալ միայն Բարեկրօնին է համապատասխան, պէտք է ասենք, որ ընդհանրապէս այդպիսի աշխարհայեացք առաջ գալ կարող է միայն այնպիսի երկրում, ուր ջրերը շատ առատ են լինում եւ երբեմն էլ մեծամեծ վնասներ են հասցնում ազգաբնակչութեանը: Իսկ այդպիսի երկիր է Եփրատի եւ Տիգրիսի ստորին հովիտը, բայց ո՛չ երբէք Պաղէստինը:

Ի՞նչ բանի վրայ է հիմնուած իսկապէս ջրհեղեղի զրոյցը: Որ որ եւ իցէ պատմական տեղական դէպքի յիշողութիւն կապուած կարող է լինել նրա հետ, այդ ուրանալ չի կարելի: Բայց զրոյցի իսկական վերջնական սկզբնաւորութիւնը, անշուշտ, դարձեալ գուտ միւթողգիական է, եւ ջրհեղեղն էլ այդ պատճառով ո՛չ թէ երկրի վրայ պէտք է որոնել, այլ երկնքի: Ջրհեղեղի հերոսը, որ իւր նաւով կամ տապանով կտրում անցնում է ջրերը, սկզբնապէս Արեւի Աստուածն է, որ նաւարկում է երկնային ովկիանոսի վրայով: Ջրոյցների եւ առասպելների մէջ այդ երեւոյթը շատ նկատուած է, որ որ եւ իցէ Աստուծոյ հետ կապ ունեցող երեւոյթները փոխանցուած են մարդկանց վրայ: Որ ջրհեղեղի հերոսը սկզբնապէս աստուածների հետ կապ ունեցող էակ է եղել, երեւում է այժմեան զրոյցի մէջ եւս այն հանգամանքից, որ նա վերջ ի վերջոյ Աստուած է դառնում, աստուածների մօտ է վերանում:

Այս է ընդհանուր գծերով բարեկրօնական կրօնի եւ քաղաքակրթութեան ունեցած ազդեցութիւնը Իսրայէլի կրօնի, եւ նրա միջոցով նաեւ ամբողջ քրիստոնէական աշխարհայեացքի վրայ: Եթէ մենք հարցնելու լինինք, թէ ե՞րբ է տեղի ունեցել այդ ազդեցութիւնը, պատասխան տալը դժուար չի լինի: Ոմանք ասում են՝ այն շրջանում, երբ ասորեստանցիք վերջին անգամ շատ մօտիկ յարաբերութեան մէջ մտան Պաղեստինի հետ, կործանեցին Իսրայէլի թագաւորութիւնը եւ այլն, ուրեմն՝ Ը. դարու կէսերից մինչեւ է. դարու կէսերը: Ուրիշները Դաւթի եւ Սողոմոնի ժամանակն են համարում այս շրջանը, երբ Իսրայէլի մէջ մուտք գործեցին օտար

Հասկացողութիւններն ու առասպելները, ուրեմն՝ մօտաւորապէս ժ. դարը: Բայց ամենից աւելի հաւանական ենթադրութիւնն այն է, որ այս հասկացողութիւններն ու զրոյցները մուտք են գործել Քանան դեռ Իսրայէլի այնտեղ հաստատուելուց շատ առաջ: Ուրեմն այն շրջանում, որ մենք վերեւ նկարագրեցինք իբրև Տեղ-Ամարնայի շրջան, 1450-ի եւ 1350-ի մէջ: Եւ այդ դէպքում Իսրայէլն, ի հարկէ, միայն միջնորդաբար՝ քանանացիների միջոցով է ծանօթացել այդ նիւթերի հետ:

Այդ կարծիքն է հաստատում նաեւ այն հանգամանքը, որ Իսրայէլի մէջ այս զրոյցներն ու առասպելները բոլորովին կերպարանափոխուել են եւ յարմարեցրած են Իսրայէլի ժողովրդի աւելի մաքրուած ու գտուած հասկացողութիւններին Աստուծոյ եւ աշխարհի մասին: Այդպիսի դարգացման համար կրկար ժամանակ էր հարկաւոր: Այնտեղ մենք տեսնում ենք ամենաթոււնդ բազմաստուածութիւն, այստեղ, ընդհակառակը, կատարեալ միաստուածութիւն: Բաբելոնական կրօնը բոլորովին ընկած է կախարդութեան եւ հմայութեան ազդեցութեան տակ, որին բոլորովին հակառակ են Իսրայէլի մարգարէները. այնտեղ տիրում է աստուածների պատկերների պաշտամունքը, իսկ այստեղ ո՛չ մի պատկեր չկայ, եւ մարգարէներին յաջողում է զրսից մտած այդպիսի սովորութիւններն արմատախիլ անել: Այնտեղ աստուածները կապում են բնութեան հետ, իսկ այստեղ արդէն առաջ է եկել այն կրօնական համոզումը, թէ Աստուած բարձր է բնութիւնից եւ բնութիւնը ենթարկում է նրան:

Սակայն Իսրայէլի ամենագեղեցիկ դանձր մարգարէների այն խօսքն է, որի համար նոքա ամենայն եռանդով կռիւ են մղում, թէ Աստուած զոհ ու ծիսակատարութիւն չի պահանջում, այլ սրտի բարեպաշտութիւն եւ գործերի արդարութիւն: «Թող իրաւունքը ջրի նման յորգանայ եւ արդարութիւնը անհուն հեղեղ դառնայ»: Կրօնը ամենասերտ կապերով կապում է բարոյակաւնութեան հետ Իսրայէլի կրօնի մէջ. եւ այդ է, որ նրան անչափ բարձր է դարձնում բոլոր հին արեւելքի կրօններից: Էլ ուրիշ ո՞րաեղ կարելի է այնպիսի մեծ կրօնական անձնաւորութիւններ գտնել, ինչպէս մարգարէներն են-զայրացկոտ Ամովսը, փառա-

պանծ Եսային, խորին քնքոյշ զգացմունքներով լի Երեմիան, մի կողմ թողած դեռ Մովսէսն ու Եղիան: Բաբելոնական կրօնի եւ քաղաքակրթութեան ազդեցութիւնը ամբողջ հին աշխարհի, ուրեմն նաեւ Իսրայէլի ժողովրդի վրայ անուբանալի է. բայց Բէլը կործանուեց, Նեբոն խորտակուեց, իսկ Իսրայէլի կրօնների որոտընդոստ ցնծութեան ազդակը հազար տարիներից ի վեր դեռ այսօր էլ լսում է. «Ո՞վ է աստուածների մէջ քեզ նման, եա՛հուէ»:

Եթէ պատմութեան դատաստանը նշանակութիւն ունի, եւ մենք ստիպուած ենք նրան ամենամեծ նշանակութիւնը տալ, Բաբելոնի բազմաթիւ աստուածները կորան ժամանակի հետ, իսկ փոքրիկ Իսրայէլի Աստուածը գրաւեց հիթանոսների սրտերը եւ ամենաազդեցիկ զօրութիւնը դարձաւ մարդկութեան պատմութեան մէջ հազարաւոր տարիներ շարունակ: Ի՞նչ ուրիշ պատճառ ունենալ կարող է այդ երեւոյթը, բացի այն, որ այս կրօնը անպայման բարձր է կանգնած եւ մարդկանց սրտերին շատ աւելի մօտ է, քան բոլոր միւսները:



**ՎԵՐԱՆՈՐՈՂՈՒԹԵԱՆ ԿԱՐԻՔԸ
ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՎԱՄԱՐ***

Մեր միաբանակից, «Արարատ»ի խմբագիր Գարեգին վարդապետ Յովսէփեանը այս տարուայ Յունուարի համարում մի առաջնորդող էր գրել «Հայոց Հայրապետական աթոռը» վերնադրով, աշխատելով որքան կարելի է զգուշաւոր եւ մեղմ ոճով ցոյց տալ մեր եկեղեցու մի քանի այնպիսի պակասութիւններ ու թերութիւններ, որոնք անպայման կարօտ են բարեփոխութեան: Թւում էր, թէ նոյն իսկ Հայոց հոգեւորականութեան ամենապահպանողական մասի մէջ անգամ այդ խնդրի մասին ուրիշ կարծիք լինել չէր կարող: Բանն այն է, սակայն, որ այդ յօդուածի բարենորոգչական պահանջները հաճելի չեն եղել Տաճկահայոց բարձրաստիճան մի եկեղեցականի. նա «նորութիւնք» վերնադրով մի քանի դիտողութիւններ է ուղարկել, որը տպուած է «Արարատ»ի սոյն տարուայ ապրիլի համարում, Գարեգին վարդապետի նկատողութիւնների հետ միասին: Թէեւ դրանով «Բացակայ Միաբանը» իրեն արժանի պատասխանը ստացել է արդէն, բայց նրա դիտողութիւնները այնպիսի կէտեր ու գաղափարներ են պարունակում իրենց մէջ, որոնք մեր առաջ մի անգամ էլ բաց են անում այն խոր վիճը, որ կայ Հայ եկեղեցականութեան մէջ: Մինչեւ այժմ այդ հակադրութիւնը լուծութեան էր տրուած կամ արտայայտուած էր շատ խուլ կերպով: Բայց այժմ Հայոց եկեղեցին այդպիսի անտարբերութեան եւ անհետաքրքրութեան շնորհիւ այնպիսի դրութեան է հասել, որ լուրն այլ եւս նրա իւրաքանչիւր սրտացաւ պաշտօնեայի համար ծանր յանցանք կլինի թէ՛ հայ ժողովրդի ու հայ եկեղեցու, եւ թէ՛ իւր սեպհական խղճի ու կրօնական սրբազան պարտականութեան առաջ:

* Արարատ, 1908, էջ 465-486:

Բացակայ Միաբանի յօդուածից մարդ այն տպաւորութիւնն է ստանում, որ Հայոց եկեղեցին հիմնական բարեփոխութեան ամենեւին կարօտ չէ, ուրեմն շատ լաւ վիճակի մէջ է դտնուած, եւ խիստ աննշան բաներ են, որոնք սրբագրութեան կարիք ունին: Այդպիսի կարծիքը տիրող է մեր հոգեւորականութեան բազմութեան մէջ եւ յառաջ է գալիս այն հանգամանքից, որ հին սերնդի ներկայացուցիչներն ընդհանրապէս եւ յօդուածագիրը մասնաւորապէս, ապրելով բոլորովին այլ շահերով եւ առանձնացած կեանքով, ամենեւին չեն նկատել, թէ ինչ է կատարուած իրենց շուրջը, ինչպիսի ողբալի դրութեան է հասել այն հաստատութիւնը, որի ներկայացուցիչներն ու ղեկավարները լինելու բարձր պատիւն ունին իրենք: Ով որ ձգտում է եւ եկեղեցու տեսուչ՝ եպիսկոպոս է դառնում, նա պիտի կարողութիւն ունենայ ըմբռնելու ամբողջ ժամանակաշրջանի ողին ու ուղղութիւնը, պիտի հասկանայ, թէ ու՞ր է գնում ընդհանուր շարժումը, եւ իրեն յանձնուած նաւի ղեկն այնպէս ուղղէ, խաղալիք չզառնալով ժամանակի տարուբեր վաղանցիկ հոսանքներին, իւրաքանչիւր նոր շարժման ու հանրամարդկային զարգացման աստիճանների արդիւնքները բեղմնաւոր դարձնէ կրօնական-եկեղեցական կեանքի համար, նրանց օգտաւէտ եւ զօրեղ կողմերը կրօնական աշխարհայեացքին յարմարեցնելով: Քրիստոնէութեան ամենամեծ զօրութեան եւ յաղթանակի նշանը իւր ամբողջ պատմութեան ընթացքում եղել է այդ զարմանալի ընդունակութիւնը. նա կարողացել է ընդառաջ գնալ բոլոր իրենից յետոյ սկսուող մտաւոր շարժումներին, նրանց հական եւ առողջ գծերը իւր մէջ է առել եւ այդպիսով աւելորդ դարձրել բոլոր նոր ուղղութիւնները, ասպարիզի վրայ մնալով միակ յաղթականը: Եւ իւրաքանչիւր մտաւոր շարժման ոյժը, եթէ նա արդէն քարացած դաւանանք չէ դարձել, այդ ճկունութեան ու յարաշարժութեան մէջ պէտք է տեսնել:

Կա՞յ այդպիսի յարաշարժութեան ու ճկունութեան ընդունակութիւն մեր այժմեան կրօնական կեանքի մէջ: Այդ հարցը տալն անգամ աւելորդ է. որովհետեւ այդ յատկութիւնները ամենազօրեղ կենսունակութեան ու կենդանութեան նշաններն են. իսկ մեր կրօնական կեանքը, որ ամփոփուած է մեր եկեղեցու մէջ, համա-

րեա մեռած է բոլորովին, չնայելով արտաքին բոլոր հանդիսաւորութեան ու գանգաւհարութեան: Պէտք է մտածել այդ խնդրի մասին, գտնել այդպիսի դրութեան պատճառները եւ միջոցներ ձեռք առնել նոր կեանք ու վերածնութիւն առաջ բերելու մեր եկեղեցում, եթէ նա թանկագին է մեզ համար: Մեր նպատակն է այստեղ այդ ուղղութեամբ մի քանի խօսք ասել «Արարատ»ի ընթերցողներին:

Ներկայ պատմական դրութիւնը եւ հասարակական միջավայրը ըմբռնողի համար նորութիւն չէ, որ մենք այժմ ապրում ենք կրօնական ժգնածամի մի շրջանում: Այդ ծանր ճգնաժամը առաջ է եկել այն հանգամանքից, այդպէս է նկարագրում յայտնի փիլիսոփայ Օյկենը*, որ հնաւանդ սովորական մտածողութեան համաձայն գերպատմական ճշմարտութիւնը կապուել է պատմական որոշ շրջանի հետ միայն եւ այն միտքն է իշխող դարձել, թէ պէտք է ըստ կարելւոյն անփոփոխ պահպանել արդէն մի անգամ գտած ճշմարտութիւնը եւ մնալ այն բարձրութեան վրայ, որին հասել ենք: Այդպիսով պատմութիւնը դառնում է ո՛չ թէ ձգտումն դէպի նոր ճշմարտութիւն, այլ անընդհատ վերադարձ դէպի հինը: Կրօնական ասպարիզում այդ հանգամանքը այն տեսակէտից մեծ նշանակութիւն ունի, որ իւրաքանչիւր կրօնի առաջին սկզբնաւորութիւնների մէջ է երեւացել նրանց առանձնայատուկ էութիւնը եւ այդ պատճառով էլ սկզբնաւորութիւնը միշտ գլխաւոր ուղղութիւնն է տուել ամբողջ շարժմանը:

Ընդունելով սակայն այդ մտքի մէջ որոշ ճմարտութիւն, պէտք է, այնուամենայնիւ, ասենք, որ հասարակական կեանքի եւ պատմական զարգացման շնորհիւ անհրաժեշտաբար այնպիսի փոփոխութիւններ են առաջ եկել մեր մտաւոր եւ հոգեւոր կեանքում, որ բոլորովին վտանգաւոր կլինի կրօնի համար հաշուի չառնել նրանց եւ մտածողութեան հին եղանակը անփոփոխ պահպանել: Դրանով մենք կապում ենք մեզ համար շատ կարեւոր յաւիտենականը մի ժամանակաւոր մտածողութեան հետ, որը մենք

* Rudolf Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart, Berlin, 1907 էջ 62-75.

այսօր ընդունել այլ եւս չենք կարող. խեղդում ենք մեր համոզմունքը եւ օտար ենք դարձնում մեզ համար այն, ինչ որ ամենից աւելի մօտ է մեր զգացմունքին ու մտքին: Գլխաւոր վտանգը այստեղ սակայն այն է, որ մի տեսակ լարուած յարաբերութիւն եւ երկպառակութիւն է ընկնում կրօնի եւ մտաւոր աշխարհի մէջ, եւ կրօնը հետզհետէ կարծես յետ է մնում եւ մի տարբեր աշխարհ կազմում իրեն համար: Այդ է պատճառը, որ կրօնը հեշտութեամբ երեւում է մի աւելի ստոր աստիճանի քաղաքակրթական կեանքի արդիւնք, մի զուտ մարդկային ստեղծագործութիւն, որից վաղուց առաջ է անցել տիեզերական պատմական շարժումը, եւ որը այլ եւս տեղ ունենալ չէ կարող մտաւոր կեանքի մէջ:

Հարց կարող է լինել միայն այն, թէ արդեօք քրիստոնէութեան սկզբնաւորութիւնից յետոյ այդպիսի հիմնական փոփոխութիւններ առաջ եկե՞լ են մարդկայն կեանքի մէջ: Այդ հարցի պատասխանը, կասկած չկայ, որ դրական է: Արդի քաղաքակրթութեան զարգացումը ո՛չ միայն շատ մասնակի բաներ է փոխել քրիստոնէութեան սկզբնաւորութեան շրջանի համեմատութեամբ, այլ, կարելի է ասել, փոփոխութեան է ենթարկել ամբողջ կեանքը: Ո՛չ ոքի համար կասկածելի չէ, որ վերջին դարերը բոլորովին շուռ են տուել հին ըմբռնողութիւնը բնութեան, պատմութեան, մարդու մտաւոր եւ հոգեւոր կեանքի մասին: Թողնենք բնութիւնը մի կողմ. եթէ առաջ կեանքի ներքին էութիւնը մարդկային առանձին անհատների փոխադարձ յարաբերութեան եւ անձնաւորութեան ներքին կեանքի մէջ էին գտնում, այժմ դրան բոլորովին հակառակ՝ ամենեւին կենդրոնական նշանակութիւն չտալով անձնաւորութեանն ու իւր ներքին կեանքին, կեանքի ընդլայնացումն են պահանջում, գտնելով այն իրական անհրաժեշտութիւնից բղիտող մի անանձն պրոցեսի մէջ, լինի այն բնական, թէ հոգեւոր յառաջախաղացութիւն: Հին մարդը մի անբացատրելի պատկառանքով հեռու էր պահում իրեն տիեզերական շրջապատից. արդէ մարդը ձգտում է մօտիկ յարաբերութիւն ստեղծել նրա հետ եւ մասնակից լինել տիեզերական կեանքին: Ներկայ պանթէիստական աշխարհայեացքների մէջ այս ձգտումն է, որ ճմարտութեան տարբեր է բովանդակում իւր մէջ, եւ այդ տեսակ մտածողութեանն է, որ հին

կրօնական կապանքները շատ նեղ են գալիս: Ահա թէ ինչից է առաջ գալիս բուռն տարերային ձգտումը՝ խորտակելու կրօնական Հին, արդի կեանքի համար ծանր բեռ դարձած կապանքները եւ նրանց տեղը դնելու նորագոյն, ազատ ժամանակի անկախ մտածողութիւնը:

Բայց բացի մտաւոր կեանքից, քրիստոնէութեան հիմնադրութիւնից ի վեր բոլորովին փոխուած է նաեւ կեանքի ձգտումն ընդհանրապէս: Երբ որ քրիստոնէութիւնը հանդէս եկաւ, իւր առաջ գտաւ մի յօդնած եւ իւր կարողութիւնների վրայ կասկածող ու յուսահատուած մարդկութիւն: Այդ մարդկութեան տենչանքն էր մի հաստատուն նեցուկ գտնել, եւ ո՛չ թէ ազատ շարժման ասպարէզ. անդորրութիւն ու խաղաղութիւն, եւ ո՛չ թէ պայքար ու յառաջադիմութիւն. ապահովութիւն եւ թեթեւացումն, եւ ո՛չ թէ անկախութիւն ու սեպհական պատասխանատուութիւն: Բնական էր, որ քրիստոնէութիւնը, չնայելով իւր բոլոր հակառակութեանը ժամանակի պահանջներին, այդ ժամանակի բնորոշ գունաւորումն ստանար: Այդպիսով առաջ եկաւ մի կողմից կազմակերպութիւնն ու հեղինակութիւնը՝ եկեղեցին, միւս կողմից ստորադասութիւնն ու հնազանդ բարեպաշտութիւնը՝ ժողովուրդը. ապա կատարումն տրուեց նաեւ անտեսանելի ճշմարտութիւնը տեսանելի կերպով պատկերացնելու ձգտմանը. հրաշալին, անըմբռնելին, կախարդականը իւր տեղն ստացաւ եւ քրիստոնէութիւնն էլ իւր շրջապատի արեւելեան բազմազան կրօնների երփներանգ միատերիաների եւ խորհրդաւոր ծիսակատարութիւնների ազդեցութեամբ ու հետեւողութեամբ ստեղծեց ծէս, պաշտամունք, բարք եւ այլն. սակայն դէկադէնտական ժամանակին յատուկ՝ ամբողջ կեանքին կրօնորակին բնոյթ տալով:

Մեզ յայտնի է, որ նոր ժամանակում այդ բոլորը փոխուել է. այժմ տիրող ձգտումն է աշխատանքի ու գործունէութեան գոլարթ ցանկութիւնը, յառաջադիմութիւնը, անկախութիւնն ու պատասխանատուութեան զգացմունքը: Բնական է միանգամայն այդ պատճառով, որ Հին եւ նոր տեսակի մտածողութեան մէջ կոնֆլիկտ առաջ գայ: Մենք չենք կարող այժմ առաջուայ նման յաւիտենական ճշմարտութիւնը կապել միայն մի ժամանակամի-

շոցի հետ, յետագաներին վերապահելով միայն անաղարտ պահպանելու եւ ընդօրինակելու իրաւունքը, որովհետեւ այդ կլինէր ներգործականութեան իրաւունքի ժխտումը, որից մենք հրաժարուել չենք կարող: Այն, ինչը որ մենք չենք առաջ բերում ու շինում, որը իւր գոյութեան համար ամենեւին կախուած է մեր վճռից, երբէք չէ կարող մեր էութեան ամբողջ ոյժը գրաւել, մեր ամբողջ հոգեւոր եւ մտաւոր գորութեանը տիրանալ: Մի ընդհանուր գաղափար պիտի լինի բոլոր ոյժերը կապող եւ միացնող եւ բոլորին դէպի մի նպատակ առաջնորդող: Եւ յիրաւի, քանի քրիստոնէութիւնը դեռ ծանր պայքարի մէջ էր մի թշնամի աշխարհի հետ, նրա մէջ իշխում էր այն գաղափարը, թէ մի ընդհանուր գործ միացնում է բոլոր ոյժերը եւ իւրաքանչիւրը իւր տեղում սեպհական գործով յառաջ է տանում կեանքի ընթացքը: Արեւելեան եկեղեցու ամենամեծ փլիխսոփան եւ մտաւոր դեկավարը՝ Օրիգենէսը (նրան հետեւելով նաեւ ուրիշ եկեղեցական հայրեր, ինչպէս, օրինակ, Աթանաս) այն կարծիքն է յայտնում, թէ Քրիստոսի մէջ սկսուեց աստուածային եւ մարդկային բնութիւնների կատարեալ միացումը, եւ այդպիսով մարդկային բնութիւնն աստուածային դարձաւ ո՛չ միայն Յիսուսի մէջ, այլ նաեւ նոցա բոլորի, որոնք ընդունում են նրանով սկսուած կեանքը: Ըշմարիտ հետեւողը ո՛չ թէ միայն պիտի հաւատայ Քրիստոսին, այլ ինքը պէտք է Քրիստոս դառնայ եւ իւր կեանքով ու ասնջանքներով ծառայէ եղբայրների փրկութեան գործին: Քրիստոնէութեան յաղթանակից յետոյ այդ մտածողութիւնը եկեղեցական կեանքում յետ մղուեցաւ. այժմ պէտք է փոխուած պայմանների մէջ եւ այլ կերպով վերստին առաջ բերել այն:

Այդպիսով յաւիտենականութեան բնորոշ նշանն էլ չի լինի անշարժութիւնը ժամանակի փոփոխութիւնների հանդէպ, այլ այն ընդունակութիւնը, որ նա ժամանակի բազմազանութեան մէջ իրեն չի կորցնում, այլ ընդհակառակն, ապացուցանում է իւր գերակշիռ ոյժը՝ ազատելով ժամանակը գոլտ ժամանակականից: Անշուշտ, անհնարին կլինի այդ դէպքում ուշք դարձնել մանրամասնութիւնների վրայ եւ կրօնական կեանքը բնականաբար կդառնայ անմիջական եւ պարզ: Միայն այն, ինչ որ էական է եւ կարեւոր,

պիտի անմիջական կեանք դառնայ եւ իւր գործունէութիւնը ազատ կերպով ծաւալէ, առանց երկրորդականի ու մասնաւորի հետ խառնուելու կամ կապուելու: Հէնց այս տեսակետից է, որ քրիստոնէութեան մէջ ծանր հակասութիւններ են առաջ եկել. հակասութիւններ, որոնք հիմնաւորուած են թէ նրա բնութեամբ եւ թէ պատմութեամբ: Այն, ինչը որ մի ժամանակ բոլորին հասկանալի եւ մինչեւ անգամ անհրաժեշտ է եղել, այսօր մեզ համար բոլորովին օտար է եւ անըմբռնելի: Այդ նկատելի է թէ դաւանութեան, թէ պաշտամունքի ու ծիսակատարութեան եւ թէ առհասարակ քրիստոնէական սովորոյթի մէջ: Մեր նպատակը պիտի լինի այդ պատճառով պայքար՝ աւելի մեծ պարզութիւն եւ անմիջականութիւն ձեռք բերելու կրօնի մէջ, գլխաւորն ու երկրորդականը աւելի որոշ կերպով տարբերելու միմեանցից, ազատուելու քրիստոնէութեան մէջ մտած օտար եւ այժմ բոլորովին աւելորդ ազդեցութիւններից եւ այլն:

Գերմանացի նշանաւոր փիլիսոփայի այս նկարագրութիւնը արդի կրօնական կեանքի առանձնայատկութիւնների ու հակասութիւնների մասին լիովին համոզեցուցիչ են եւ ճշմարիտ ո՛չ միայն եւրոպական միջավայրի, այլ եւ մեր եկեղեցու համար. ուր թէեւ դեռ եւս չափազանց պակաս է կրթութիւնն ու կրօնական ծանր պրոբլեմի մասին մտածելու ընդունակութիւնը, բայց նոյն առանձնայատկութիւններն ու հակասութիւնները, նոյն պայքարը հնի եւ նորի մէջ հետզհետէ աւելի նկատելի եւ արդէն իսկ սպառնալից է դառնում: Եթէ մինչեւ այժմ Հայոց հոգեւորականութեան մէջ զանազան կուսակցութիւններ են որոնել եւ կնքել են նրանց ազատամիտ կամ պահպանողական անուններով, արեւ են բոլորովին ուրիշ դիտումներով առաջնորդելով եւ մեծ մասամբ այնպիսի բաների վրայ հիմնուելով, որոնք բացարձակապէս ո՛չ մի կապ չունին յառաջադիմութեան կամ պահպանողականութեան հետ: Այդտեղ դեր են կատարել եւ՛ անձնական բարեկամութիւն եւ՛ շահ եւ՛ կուսակցական կուրուլթիւն. բացակայել է միայն առողջ դատողութիւնը: Դրա անմիջական հետեւանքն այն է եղել, որ մեր կեանքում իսկական ազատամիտներն ու նորագոյն մտածողութեան ներկայացուցիչները համարուել են յետադէմ ու

պահպանողական, իսկ հնի ու նորի մասին հասկացողութիւն անգամ չունեցողները կամ մինչեւ իսկ ձեռագրերի մէջ եղած սխալներով երգուողներն ու նրանց անփոփոխ պահել ցանկացողները համարուել են ազատամիտ ու յառաջադէմ, այդ տիտղոսը կրող լրագրերի հետ անհասկանալի թիւրիմացութեամբ ունեցած բարեկամութեան պատճառով միայն: Այդպիսով յետ են մղուել հասկացող, հիմնական բարեփոխութիւնների եւ Հայոց եկեղեցու ազգային-ժողովրդական վերածնութեան կուսակից տարրերն ու առաջ քաշուել հին անշարժութեան, հնաւանդ սուրբ սխալների եւ կրանելի անբովանդակ անդորրութեան ներկայացուցիչները:

Մի կողմից հնի ու նորի թշնամութիւնը, միւս կողմից մեզ նուժ արդէն ծայրայեղութիւնների հասած անհասկացողութիւնը կրօնական պրոբլեմի ու հոգեւորականութեան դերի մասին ապա այնտեղ հասցրին, որ մի ժամանակ գուցէ ներքին ողբերգութեամբ ու Հայոց եկեղեցու վերածնութեան սրբազան գործին ծառայելու եռանդով կուսակրօն հոգեւորականութեան ծանր լուծն իրենց վրայ առնող երիտասարդ ոյժերը ստիպուած զգացին իրենց հիասթափուել եւ յուսախաբուած տեսնել, դժուարանալով այլ եւս մնալ այն ասպարիզում, ուր ամեն բան կայ, բացի որ եւ իցէ միութարութիւնից. այն շրջանի մէջ, որի ներկայացուցիչները մեզնում անհասկանալի կերպով ու յանդուգն սանձարձակութեամբ արհաւիրահանքի ու ծաղրի առարկայ լինել կարող են, չնայելով իրենց բարձրագոյն կրթութեան, եւ անձնական բարիք, մի իրենց համար սուրբ նպատակի ծառայելու համար: Եւ այս բոլորն այնպիսիների կողմից, որոնք կրթութեան հոտն հազիւ թէ առել են եւ իրենք ուրիշ ոչնչի չեն ծառայում, չնայելով բոլոր փքուն խօսքերին, բայց եթէ անհատական օգտին ու բարօրութեանը:

Հայկական կիսակրթութեան այդպիսի վերաբերմունքի պատճառով է նաեւ մասամբ, որ այժմ ո՛չ միայն քրիստոնէական կրօնը վերեւ նկարագրած իմաստով, այլ նաեւ Հայ հոգեւորականութիւնը գտնուում է մի ծանր ճգնաժամի մէջ. այնպիսի ճգնաժամ, որից դուրս դալ հնարաւոր է միայն հասկացող տարրերի աջալուրջ եւ սրտացաւ բարեացակամութեամբ ու օգնութեամբ: Ի՞նչ է այս բոլորի Հայոց ամբողջ հոգեւորականութեան դրութիւնը:

Իւրաքանչիւր եկեղեցական կեանքով հետաքրքրուողի եւ հոգեւորականութեան դերն ու նշանակութիւնը փոքր ի շատէ ուղիղ ըմբռնողի համար պարզ պէտք է լինի միանգամայն, որ հոգեւորականութիւնը այն մտքով պաշտօնէութիւնն է եւ չպիտի լինի, ինչպէս հասկացում է այն մեզանում եւ է իրականութեան մէջ: Իսկապէս ասած քրիստոնէական կրօնի մէջ չպէտք է լինի իբրեւ առանձին դասակարգ, առանձին գործունէութեամբ հոգեւորականութիւն: Այստեղ իւրաքանչիւր ոք, ամեն առանձին անհատ նոյնքան մօտ է իւր Աստծուն, որքան միւսը եւ կարիք չունի ո՛չ մի Միջնորդի: Եթէ այժմ բոլոր քրիստոնէական եկեղեցիներում, ուրեմն նաեւ մեզնում, հոգեւոր գինուորութիւն՝ քահանայութիւն կայ, այդ ո՛չ էթ է իրէլ պէտք է համարել, այլ քրիստոնէական հասկացողութեամբ անկումն իրէլալից: Շատ հեռու կտանի մեզ պարզել, թէ ինչպէս է եղել, ինչպիսի ազդեցութիւններով է անհրաժեշտաբար առաջ եկել, այնուամենայնիւ, այս ձեւի հոգեւորականութիւնը քրիստոնէական եկեղեցու մէջ: Դրա համար մենք ստիպուած պիտի լինէինք ամբողջ եկեղեցական վարչական կազմակերպութեան ծագումը նկարագրել, որ անհնարին է մեր յօդուածի շրջանակում եւ կարեւոր էլ է: Գլխաւոր խնդիրը մեզ համար այն է, թէ ինչպէս է առաջ եկել մի հաստատութիւն, այլ աւելի այն, թէ կարեւոր է նա այսօր էլ. եւ եթէ այո՛, արդեօք այն ձեւով, ինչպէս որ կա՞յ, թէ հիմնական փոփոխութիւններ են պէտք:

Մենք արդէն ասացիք, որ զուտ քրիստոնէական սկզբունքով առանձին քահանայական դասակարգ պէտք է եւ գոյութիւն չպէտք է ունենայ, որովհետեւ Յիսուս Քրիստոսի շնորհիւ ամեն քրիստոնէայ առանց որ եւ է միջնորդի յարաբերութեան մէջ կարող է մտնել իւր Աստուծոյ հետ, ուրեմն միայն ընդհանուր քահանայութեան սկզբունքն է ճմարիտը քրիստոնէութեան համար: Եթէ այդպէս է, այժմեան ամբողջ հոգեւորականութիւնը միայն մի կոչում ու նպատակ կարող է ունենալ. կրթել ու զարգացնել իրեն խնամքին յանձնուած ժողովրդին այնպէս եւ այն ուղղութեամբ, որ ինքը՝ հոգեւորականութիւնը այնպէս, ինչպէս որ կայ, աւելորդ դառնայ ապագայում: Այդ է ամենագլխաւորը. եւ մեր

բոլորիս նպատակը պիտի լինի այդ գործի համար աշխատել ոյժերի չափով:

Այստեղ արդէն շօշափում ենք Հայոց եկեղեցու ամենավիրաւոր տեղը: Ընդունա՞կ է արդեօք մեր այժմեան հոգեւորականութիւնը այդպիսի նպատակ ըմբռնելու եւ նրա համար աշխատելու: Պատասխանը բոլորիս համար պարզ կերպով բացասական կլինի, եթէ մտածենք, թէ ի՞նչ է հարկաւոր այդ բանի համար ամենից առաջ: Գիտութիւն քրիստոնէական կրօնի հիմնական սկզբունքների, պատմութեան, ներկայ աշխարհայեացքի եւ այլն: Իսկ ո՞վ կպնդէ, որ այդ բոլորը Հայոց հոգեւորականութեան մէջ, անհատներին մասին է խօսքը, ամենաչնչին չափերով անգամ տարածուած է: Այն ինչ պարզ է, որ պատմական զարգացման շնորհիւ առաջ եկած հայեացքներն ու հիմնարկութիւնները միայն այն ժամանակ կարող են յաղթահարուել եւ ասպարիզից դուրս ելնել, երբ ամենի համար որոշ կլինի, թէ ի՞նչպէս, ի՞նչ պատճառով ու ազդեցութեամբ են առաջ եկել նոքա եւ իրենց ժամանակի ո՞ր պահանջին են բաւարարութիւն տուել: Մի խօսքով քրիստոնէութեան պատմութեան ուսումնասիրութիւնն է միայն, որ իւրաքանչիւրին յիշաւի ազատ կացուցանել կարող է անցեալի աւանդական կազմակերպումներից եւ ցոյց տալ կողմնակի կերպով, որ ամեն ժամանակ իւր պահանջներն ունի, որոնց բաւարարութիւն տալը պատմական անհրաժեշտութիւն է:

Մեր հոգեւորականների մէջ էլ «զարգացած», «յառաջադէմ» մարդիկ շատ կան, որոնք ամեն բանի մասին զրոււմ են, խօսում. բայց հարցրէ՛ք այդպիսի մէկին Քրիստոսի մասին, էլ չեմ ասում եկեղեցու պատմութիւնից, եւ դուք կտեսնէք, թէ ինչպիսի յուսահատական խնդրի առաջ էք կանգնած: Հայոց հոգեւորականութեան մեծագոյն մասը տղէտ է բացարձակաբար. հասկացողութեան չունի ո՛չ քրիստոնէական կրօնի, եւ ո՛չ էլ եկեղեցու մասին. իսկ եղած «զիտուններն» էլ չափազանց մոգեւուն են կրօնական եւ եկեղեցական, պատմական ու կենսական խնդիրներով հետաքրքրուելու համար: Հոգեւորականութիւնը նրա համար կոչում է, այլ միայն Հայ մատակարարող պաշտօն: Եւ ի՞նչպէս կարող է ուրիշ կերպ լինել մի միջավայրում, ուր ամեն կրօնական բան ան-

յատակ տգիտութեամբ ու թեթեամտութեամբ արդէն «խորտակուած եւ ոչնչացած կամ ոչնչանալու դատապարտուած, մարդկութեան նախնական շրջանի մանկական երեւակայութեան ու մտածողութեան մնացորդ» է համարուում: Այդպիսի հասկացողութիւնների դէմ կռուելու կարողութիւն չունի այսօր մեր եկեղեցին միայն հոգեւորականութեան տգիտութեան պատճառով. ուրեմն ամենից առաջ պէտք է այդ ցաւին դարձան տանել: Միայն իսկական գիտութիւնը, յայն աշխարհայեացքը եւ կրօնի ու բնագիտութեան սահմաններն իրար հետ չչփոթող ըմբռնումը կարող է այստեղ յեղաշրջումն առաջ բերել: Սակայն մենք տեսանք, թէ ինչպիսի երկպառակութիւն կայ արդի գիտութեան, յատկապէս բնագիտութեան եւ հայրերից մեզ աւանդութիւն մնացած քրիստոնէական կրօնի զանազան երեւոյթների մէջ, տեսանք, թէ ինչ է այդ հակառակութեան արդիւնքը. կարծես բնականաբար առաջ է եկել այդ պատճառով այն համոզումը, թէ Աստուծոյ հաւատը, կրօնը նախնական մտածողութեան հազարաւոր սխալներից ու իլլուզիաներից մէկն է, որ գիտութեան շնորհիւ պիտի անպատճառ վերանայ աշխարհից:

Այդ համոզումը, ի հարկէ, բոլորովին անհիմն է եւ սխալ. ընդհակառակը՝ ինչպէս Բերլինի համալսարանի փիլիսոփայութեան սկանաւոր պրոֆեսոր Ֆրիդրիխ Պաուլսենն ասում է իւր նորագոյն գրուածքներից մէկում¹, «Այնուամենայնիւ հաւատը մնում է կենդանի, եւ մինչեւ անգամ ապացուցանում կրկին ու կրկին, որ ինքն է բոլոր պատմական կենսական զօրութիւնների մէջ ամենաուժեղը: Առանց հաւատի դէպի բարին, ինչ կերպ ուզում է արտայայտուի այն՝ իբրեւ հաւատ առ Աստուած եւ նախախնամութիւն, հաւատ դէպի յառաջագիմութիւն եւ զարգացում, դէպի ճշմարտութիւնն ու արդարութիւնը եւ նրանց անհրաժեշտ յաղթանակը,- ոչինչ մեծ եւ յարատեւ բան գեռ չէ ստեղծուել: Եթէ նա չէ կարող իւր առարկայի իրականութիւնը ապացուցանել, ապացուցանում է իւր գործունէութեամբ, որ ինքն իրական է: Ո՛չ մի կասկած չկայ, որ հաւատն է եղել, եւ ո՛չ թէ գիտու-

Friedrich Paulsen: Die Zukunftsaufgaben der Philosophie. (=Die Kultur der Gegenwart, I 4. Systematische Philosophie. 1907, S. 415.

թիւնը մինչեւ այժմ, ամբողջ պատմութեան ընթացքում սարեր տեղափոխողը. արգելքների սարերը, որ իւրաքանչիւր գաղափարի իրականացման հանդէպ են կանգնած: Մարդկութեան կեանքի մէջ առաջ եկած բոլոր մեծ շարժումները կրօնական սկզբնաւորութիւն ունեն. պատմութեան մեծ ղեկավարներին անդիմադրելի զօրութիւն պարգեւողը այն հաւատն է եղել, որ նոքա Աստուծոյ գործն են առաջ տանում եւ Աստուած նրանց հետ է: Եւ մենք ո՛չ մի պատճառ չունինք ընդունելու, որ ապագայում ուրիշ կերպ պիտի լինի: Հաւատը կորոչ է մարդկութեան ճակատադիրը գալիք դարերում էլ ճիշտ այնպէս, ինչպէս եւ անցեալներում. հաւատը դէպի ապագան ու բարու եւ արդարութեան վերջնական յաղթանակը»:

Բայց, այնուամենայնիւ, չպէտք է մոռանալ, որ ճգնաժամը կրօնի համար ներկայումս շատ լուրջ է եւ պէտք է ամեն կերպ աշխատել վերացնել այն բոլոր առիթներն ու պատճառները, որոնք այդ ճգնաժամի լուծումը աւելի եւս դժուարացնում են:

Այստեղ պէտք է ամենից առաջ ուշադրութիւն դարձնել այն երեւոյթների վրայ, որոնք իբրեւ անցեալի մնացորդ դեռ այսօր էլ դեր են կատարում մեր եկեղեցական կեանքում. թէև, իսկապէս ասած, նրանց նշանակութիւնը բոլորովին կորել է եւ կամ այժմ ո՛չ ոքի համար հասկանալի չէ: Մենք չենք ուզում այստեղ մանրամասն կերպով նկարագրել, թէ ինչ բան ինչ ձեւով պիտի փոխել, այլ կամենում ենք միայն համառօտ կերպով մատնացոյց անել ամենաէական բաները եւ այն ուղին գծել, որով պէտք է այսուհետեւ ընթանալ մեր կարծիքով: Ի հարկէ, այլ առիթ մենք պատրաստ ենք նաեւ աւելի ընդարձակ յօդուածներով վերադառնալ նոյն խնդիրներին:

Քրիստոնէական կեանքի չորս գլխաւոր կողմերն են աշխարհայեացքը եւ դաւանանքը, պաշտամունքը, վարչական կազմակերպութիւն եւ սովորոյթ: Վերջինի մասին խօսել չենք ուզում, որովհետեւ միւսների նկատմամբ նա երկրորդական է, թէև շատ անգամ աւելի դիմացկուն ու ճկուն, եւ նոցա հետ էլ բնականաբար փոփոխութեան է ենթարկուում: Խօսենք ուրեմն գլխաւորների մասին: Ամենից առաջ քրիստոնէական եկեղեցու դաւանանքը:

ՄԼժ համար այսօր կասկածելի է, որ կրթուածները շատ շատերին յետ մղողը մեր կրօնից ու եկեղեցուց այդ դաւանանքն է. եւ մենք ստիպուած ենք խոստովանել, որ այդպիսի կրթուածները մեծ մասամբ իրաւունք ունին: Նրանք տեսնում են այստեղ իրենց առաջ շատ կողմերով մի բոլորովին օտար, անըմբռնելի աշխարհ, որ յաւակնութիւն ունի միեւնոյն ժամանակ ընդ միշտ իբրեւ յաւիտենական ճշմարտութիւն ճանաչուելու, բոլորի համար պարտադիր. մի ճշմարտութիւն, որից շեղուողները նզովքի են արժանանում: Բայց այդ դաւանանքը կամ հաւատոյ հանգանակը կազմուել է սկսած Բ. դարուց Քրիստոսից յետոյ եւ իւր վերջնական կատարելութիւնն է դտել Հիմնական գծերով Գ. եւ Ե. դարերի ընթացքում: Փիլիսոփայութեան եւ քրիստոնէական եկեղեցու պատմութիւնն ուսումնասիրողի համար միանգամայն պարզ է, թէ ինչպէս է առաջ եկել այդ դաւանանքը, ինչպիսի աշխարհայեացքի ու պայքարի արդիւնք է այն:

Երբ Յիսուսի աշակերտներն իրենց վարդապետի պարզ քարոզը սկսեցին տարածել ամբողջ Հռովմէական պետութեան մէջ եւ ամեն տեղ սկսեցին քրիստոնէական համայնքներ կազմուել, ո՛չ ոքի մտքով չէր անցնում դեռ եւս յարմարուել աշխարհի պահանջներին, որովհետեւ բոլոր քրիստոնեաներն անհամբեր սպասում էին Տիրոջ ք. գալստեանն Հէնց իրենց օրով: Բայց սերունդ սերնդի վրայ անյայտացան երկրի երեսից ու Տէրը ք. անգամ չեկաւ: Այն ժամանակ քրիստոնէութիւնն ստիպուած զգաց իրեն յարմարուելու աշխարհի պահանջներին եւ նրա բարիքների ու տուեալների նկատմամբ որոշ դիրք բռնելու: Քանի տարածուած էր քրիստոնէութիւնը, այնքան աւելի ծանրանում էր խնդիրը, այնքան աւելի օտար տարրեր սկսում էին այս ու այն անկիւնից մուտք գործել նրա մէջ: Փոքր բաները մի կողմ թողած. մի մեծ խնդիր կանգնած էր Բ. դարուց սկսած, Գ. դարուց աւելի ծանրացած, քրիստոնէութեան դիմաց: Ի՞նչ է ասում քրիստոնէութիւնը Հին աշխարհի կրթուածներին. ի՞նչ դիրք է բռնում զէպի Հին աշխարհի փիլիսոփայութիւնն ու աշխարհայեացքը:

Տես այս բոլորի եւ հետեւեալի մասին Երուանդ վարդապետ, Ընդհանուր եկեղեցական Պատմութիւն, հատոր Ա. 3ին դար. Ա. Էջմիածին 1908:

Եթէ քրիստոնէութիւնը ամեն օտար բան մերժէր իւր միջից եւ առանձնանար աշխարհից, նա ամենայն հաւանականութեամբ աւելի չէր լինի, քան թէ մի հրէական հերձուած եւ իբրեւ այդպիսի էլ շատ շուտով կանհետանար: Բայց քրիստոնէութիւնն այնքան մեծ ներքին դորութիւն ու ճկունութիւն ունէր, որ ամեն կողմից դէպի նա սլացող մտքերն ու գաղափարներն իւր մէջ առաւ, նրանց քրիստոնէական գոյն տուեց եւ այդպիսով մի կողմից ինքն յարմարուելով, միւս կողմից հին աշխարհի փիլիսոփայութիւնն յարմարեցրեց իրեն: Հին յունական փիլիսոփայութեան, յատկապէս Պլատոնի եւ Նոր-Պլատոնական գաղափարների հետ ունեցած շատ սերտ շփմամբ ու անմիջական խորին ազդեցութեամբ է կազմուած հին քրիստոնէական աշխարհայեացքը, որ իւր կլասիքական արտայայտութիւնն է դաել «Հաւատոյ Հանգանակի» մէջ: Գ. Դ. եւ Ե. դարու եկեղեցական հայրերը այնքան մտքի կորով ու ոյժ են ունեցել, որ առանց շփոթուելու եւ իրենց կորցնելու ծանր պայքարի մէջ, որ տեղի էր ունենում քրիստոնէութեան ու փիլիսոփայութեան մէջ, իրենց սեպտական աշխարհայեացքն են կազմել, նոքա իբրեւ իրենց ժամանակի որդիք չեն կարողացել բնականաբար բոլորովին մեկուսանալ եւ ազատ մնալ փիլիսոփայական աշխարհայեացքի ազդեցութիւնից, բայց միեւնոյն ժամանակ աշխատել են, որ քրիստոնէականը ո՛չ մի վնասը չկրի դրանից: Եւ իրենց ժամանակի համար յաջողուել է նրանց այդ անել: Այն հանգանակը, որ մենք այսօր մեծ մասամբ առանց մտածելու եւ որեւէ բան զգալու անգիր ստում ենք, պէտք չէ մոռանալ, որ գրուած է շատ ազնիւ սրտերի արիւնով, ուրեմն, ժամանակի խորին համոզմունքի ու աշխարհայեացքի արտայայտութիւն է, եւ ո՛չ թէ «քահանաների կեղծիք ու անմիտ վիճարանութեան արդիւնք», ինչպէս կարծում են կիսակիրթ եւ տգէտ մարդիկ: Եկեղեցու պատմութիւնից յայտնի է, որ ծանր վիճարանութիւններին մասնակցել են ո՛չ միայն Հոգեւորականները, այլ երբեմն նոյն իսկ Աղէքսանդրիայի եւ Անտիոքի արհեստաւորները: Մարդիկ իրենց մտքով ու սրտով կռել են իրենց համոզումը:

Բայց ի՞նչ է հետեւում այդ բոլորից: Մի՞թէ այն, ինչ որ մի

ժամանակ ընդհանուր աշխարհայեացքի արտայայտություն է եղել, կարող է այսօր էլ առանց այլ եւ այլու թեան նոյնը լինել եւ իբրեւ յաւիտեանական ճշմարտություն կաշկանդել մարդկանց միտքը: Շատ հասկանալի է, որ մինչեւ այն ժամանակ կարող էր այդ համոզումը ճշմարտություն համարուել, քանի որ դեռ եւս տիրող էր նրա հիմքը կազմող ընդհանուր աշխարհայեացքը: Իսկ քրիստոնէական եկեղեցու այժմեան դաւանանքի հիմքը կազմող Նոր-Պատմական փիլիսոփայական աշխարհայեացքը շատ վաղուց է համարեա արդէն Ջ. դարուց ի վեր, որ կորցրել է իւր նշանակությունը եւ, կարելի է ասել, բոլորովին անհետացել: Այդ ժամանակներից ի վեր մեծամեծ, կարելի է ասել աներեւակայելի փոփոխություններ են մտել մարդկության մտաւոր կեանքի, ընդհանուր աշխարհայեացքի (ներկայ բնագիտությունն ու աստղագիտությունը) մէջ, խախտելով եկեղեցական ներկայ դաւանանքը իւր որոշ մանրամասնություններով:

Արդի, նորագոյն ժամանակի քրիստոնեան իւր ազատ իրաւունքն է պահանջում աշխարհայեացք կազմելու ներկայ գիտությունն ու փիլիսոփայութեան համաձայն, եւ ո՛չ ոք նրա առաջ այդ տեսակէտից արգելք դնել չէ կարող, եւ ամեն արգելք կլինի ի վնաս քրիստոնէական եկեղեցու եւ կրօնի: Փոքրրոգություն է եւ ծոյլ անդորրություն սիրելուց առաջացած երկչոտություն կարծել, թէ քրիստոնէական կրօնը դրանից կվտանգուի: Մեր թուլությունը մենք իրաւունք չունինք քրիստոնէությունը վերազրելու: Վերջապէս պարզ պիտի լինի ամենքի համար, որ եթէ Գ. Դ. եւ Ե. դարերում եկեղեցական հայրերը իրաւունք ունէին քրիստոնէությունը յարմարացնելու իրենց ժամանակի փիլիսոփայական աշխարհայեացքի ու հասկացողությունների հետ, այդ նոյն իրաւունքը ունինք եւ մենք այսօր: Ո՛չ միայն իրաւունք է այդ, այլ մինչեւ անգամ մեր սրբազան պարտականությունն է, եթէ մենք յիւրաւի քրիստոնէական կրօնի բարեկամներն ենք եւ ուզում ենք, որ նա գործունեայ ու դերակշիռ դեր կատարէ մեր ժողովրդի կեանքում եւ ո՛չ թէ ներկայ գիտական աշխարհայեացքից յետ մնալով եւ օտարանալով, հին նախապաշարմունք եւ անդարձ կերպով անհե-

տացած մարդկային մտածողութեան անցած դնացած աստիճան համարուի:

Եզրակացությունն այն պիտի լինի անշուշտ, որ մենք պիտի կազմենք մեր քրիստոնէական աշխարհայեացքը, մեր դաւանանքը, անկախ եւ ազատ մնալով միանգամայն քրիստոնէական եկեղեցու պատմական զարգացման հանդէպ եւ նրանից վերցնելով միայն այն, ինչ որ արժէք ունի ներկայ ժամանակի համար: Այդ աշխարհայեացքի հիմքը պիտի լինի, անշուշտ, ինչպէս միշտ, այնպէս էլ այժմ, քրիստոնէական աւետարանական սկզբունքը, Յիսուսի քարոզը մարդկանց եղբայրութեան ու Աստուծոյ որդիներ լինելու մասին, բայց ներկայ գիտությունեան արդիւնքները աշխարհի ու տիեզերքի եւ մարդկանց մասին չպէտք է մոռացություն տրուին: Նոցա հակառակ ոչինչ չի կարող լինել քրիստոնէական աշխարհայեացքի մէջ, որովհետեւ տիեզերքի յառաջանալու, նրա զարգացման, մարդու յառաջանալու եւ պատմութեան մասին ոչինչ չի կարող ասել կամ ոչինչ չունի ասելու քրիստոնէությունը, որ հակառակ լինէր արդի գիտությունը: Կրօնն ինքն էլ մարդկային հոգու զարգացման մի արտադրություն է եւ նոյն ձեւով ենթակայ զարգացման, ինչպէս միւս երեւոյթները: Վերջապէս չպէտք է մոռանալ, որ մարդկային բանականությունն էլ աստուածային բանականութեան մի մասն է եւ գիտություն մէջ էլ յայտնուում են մարդկանց աստուածային ճշմարտությունները: Հակակրօնական եւ Աստուծոյ հակառակ կլինի արհամարհել գիտությունը, որովհետեւ դրանով մենք արհամարհած կլինենք աստուածային կայծը մարդու մէջ:

Այսքանը բաւական համարելով դաւանանքի մասին, անցնենք այժմ պաշտամունքին: Մեր եկեղեցու այժմեան ամբողջ պաշտամունքն ու ծիսակատարություններն եւս պատմական զարգացման արդիւնք լինելով, կրում են իրենց վրայ իրենց սկզբնաւորութեան ժամանակի զրոյմը: Զանազան կրօնների խառնուրդի ժամանակ, արեւելեան խորհրդաւոր միստերիաների ազդեցությունամբ ու նմանողությունամբ առաջ եկած, անցեալում կազմուած ամբողջ եկեղեցական պաշտամունքն ու ձէսը այսօր այլ եւս այն

տպաւորութիւնը չեն թողնում արդի մարդու եւ քրիստոնեայի վրայ, ինչ որ սպասուում է եւ ինչ որ նրանց նպատակն է: Ո՛չ միայն այլ եւս չեն հասկացւում խորհրդաւոր ծիսակատարութիւնների ժամանակ կատարուած, երբեմն մեծ կարեւորութիւն ունեցող եւ նշանակալից գործողութիւնները, այլ առհասարակ մեր օրերում կարելի է ասել կորել է հետաքրքրութիւնը հանդիսաւոր պաշտամունքի համար առհասարակ: Շատ հեռու չգնանք. ինչպիսի մեծ փոփոխութիւն է առաջ եկել մեր ժողովրդի վերաբերմունքի մէջ դէպի եկեղեցին ու իւր պաշտամունքը վերջին երկու տասնամեակում: Մի ժամանակ հանդիսաւոր պաշտամունքի ժամանակ լի էին լինում եկեղեցիները եւ եկեղեցական տօները մեծ դեր էին կատարում մեր կեանքում: Իսկ այսօր նոյն իսկ մեր ամենանուիրական ազգային տօները, էլ չենք ասում զուտ քրիստոնէական-կրօնական տօները, զրկուել են իրենց նշանակութիւնից, եւ եկեղեցին մեծ մասամբ դատարկ է լինում այդպիսի տօներին:

Դրա պատճառները բազմաթիւ են. կատարուածի անհասկանալի լինելը, անտանելի ձանձրոյթը ժամեր շարունակ, անճոռնի երգեցողութիւնը եւ այլն եւ այլն: Ինքն ըստ ինքեան հասկանալի է, թէ ինչ է ուղութեամբ պիտի լինի այստեղ բարեփոխութիւնը: Այն ինչ որ անդառնալի կերպով հնացած է եւ անհասկանալի, պէտք է վերանայ պաշտամունքի միջից: Արդի մարդը ձգտում է ամեն բանի մէջ դէպի պարզութիւն. նոյն պահանջն է անում նա նաեւ պաշտամունքից. եւ այսօր ո՛չ մի կասկած չի կարող, հակառակ Բացակայ Միաբանի բոլոր հաւաստիացումների, որ մեր եկեղեցական պաշտամունքը հիմնական վերանորոգութեան ու բարեփոխութեան կարօտ է: Նա պիտի կրճատուի, մաքրուի աւելորդ, օտար եկեղեցիների ազդեցութեամբ խճողուած տարրերից (մի քանի այդպիսի աւելորդ բաների վրայ արդէն մատնացոյց է արել Գարեգին վրդ. Յովսէփեանը «Արարատ»-ի անցեալ համարում), համապատասխան գեղեցիկ երգեցողութեամբ ու երաժշտութեամբ ճոխանայ, որպէս զի նորից դէպի ինքը զբաւէ հաւատացեալներին, կրօնական սրբազան յոյզեր ու զգացումներ առաջացնելով նրանց մէջ:

Ինչո՞ւ համար ենք կարգում եկեղեցում բազմաթիւ ընթերցուածները, քանի որ կարելի է ասել ո՛չ ոք նոցանից բան չէ հասկանում, իսկ հասկացողներն էլ չեն լսում. ինչո՞ւ համար շատ անգամ երկար, տաղտկալի ժամերգութիւնից յետոյ դեռ եւս Բարսեղ Կեսարացու կամ մի այլ նշանաւոր եկեղեցականի ճառն ենք կարդում, քանի որ համոզուած ենք, որ ո՛չ ոքի եւ ո՛չ մի օգուտ չենք տալիս զրանով, այլ ընդհակառակը, շատերին ուղղակի փախցնում ենք եկեղեցուց, մեռցնելով նրանց մէջ ամեն բարեպաշտութիւն: Բարսեղ Կեսարացին եւ ուրիշները ժողովրդին հասկանալի լեզուով մի ժամանակ բացատրել են կատարուած տօնի նշանակութիւնը. նրանց ասածը ունկնդիրների համար կենդանի խօսք է եղել: Միայն յետոյ, երբ հոգեւորականներն անշնորհ են դարձել անձամբ մի քանի խօսք ասելու եւ բացատրելու տօնը, վերցրել են հին հայրերի ճառերից համապատասխան հատուածներ առել ժամերգութեան մէջ, առանց այլ եւս հասկանալի եւ անհասկանալի լինելու վրայ ուշադրութիւն դարձնելու: Մեր ներկայ ցաւերից մէկն էլ պաշտամունքի նկատմամբ ուրեմն այն է, որ պէտք է քարոզը, կենդանի խօսքը յաճախանայ եկեղեցու բեմից: Անհասկանալի եւ աննպատակ ընթերցումները պիտի վերանան եւ ամեն ինչ կատարուի ժողովրդին հասկանալի լեզուով: Մենք չպէտք է մոռանանք, որ եկեղեցին եւ իւր պաշտամունքը, ծէսը ժողովրդի համար է, ուրեմն պիտի բաւարարութիւն տայ նրա հոգեւոր եւ բարեպաշտական պահանջներին:

Վերջին խնդիրը եկեղեցական վարչութեան կազմակերպութեան ղեկավարին խնդրն է: Այստեղ էլ, ինչպէս նախորդ խնդիրներում, ելք գտնել հնարաւոր է միայն պատմական զգացումն ըմբռնելով: Չենք ուզում երկար կանգ առնել այդ խնդրի վրայ այժմ, բայց ո՛չ ոքի համար ծածուկ չէ, որ հայոց բարձրագոյն կամ կուսակրօն հոգեւորականութիւնը այսօր ծանր ճգնաժամի մէջ է: Այդ ճգնաժամի պատճառները վերեւ արդէն նկարագրուեցան եւ ընդհանուր կերպով ցոյց տրուեցին այն միջոցները, որոնցով հնարաւոր է ճգնաժամը մեղմացնել, գուցէ նաեւ բոլորովին վերացնել: Ամենաձանր խնդիրն այստեղ մեր կարծիքով այն է, որ

Հասկացող տարրերը այժմ խոյս են տալիս այդ կոչումից, նրա ժամանակը անցած համարելով: Ինչի՞ց է այդ:

Եկեղեցական պատմությունը մեզ ուսուցանում է, թէ ի՞նչ պայմանների արդիւնք է կուսակրօն վանականությունը քրիստոնէական եկեղեցու մէջ: Աշխարհից ձանձրացած, նրա չարիքներից փախչող հին աշխարհի մարդիկ, մի կողմից փրկխոսիայութեան, միւս կողմից հեռաւոր արեւելքի կրօնների ազդեցութեամբ խոյս են տուել դէպի անապատները, այնտեղ միայնութեան մէջ գտնելու իրենց հոգին ու իրենց Աստծուն, այնտեղ սրբավայել կեանքով փառաւորելու Աստծու անունը: Այժմեան մարդու հասկացողութեամբ Աստծուն փառաւորել կարելի է միայն գործնական կեանքի մէջ աւետարանական ճշմարտութիւնների, եղբայրասիրութեան համար կուր մղելով, մարդկութեան սոցիալական վերանորոգութեան համար աշխատելով: Մի ժամանակ կուսակրոն կեանքը համարուել է աւելի սուրբ, աւելի աստուածահաճոյ կեանք, այսօր դրա մասին խօսք լինել չէ կարող, իսկական սրբութիւնը մեր հասկացողութեամբ այս ու այն բարիքի արգելքը չէ, այլ սրտի սրբութիւնը: Բնական է, որ այս հասկացողութիւնների տիրապետութեան շնորհիւ կուսակրօնությունը իւր ոտքի տակի հողը կորցնէր եւ մենք յիրաւի տեսնում ենք, որ մեր կուսակրօն հոգեւորականութիւնը մի կողմից պակասում է, առանց միւս կողմից աւելանալու: Այսպէս որ եթէ հանգամանքները չփոխուեն, մի տասն տարուց յետոյ շատ ծանր դրութիւն յառաջ կը գայ:

Ի՞նչ պէտք է անել ուրեմն, որ այս խիստ ճգնաժամն էլ յաջող եւ եկեղեցու համար օգտակար լուծումն ստանայ: Մեր կարծիքով պատասխանը պարզ է. ինչ որ ներկայ հասկացողութիւններին անհամապատասխան է եւ կրօնի համար էլ անտարբեր է, ուրեմն ո՛չ մի նշանակութիւն չունի, պէտք է վերացնել եւ նրա տեղ աւելի կենսունակ, ժամանակի պահանջներին աւելի համապատասխան բան դնել: Մենք չպէտք է հետամուտ լինենք պահելու ան-

¹ Ձերմ կուսակից լինելով Գ. եկեղեցոյ բարեփոխութեան գաղափարին, սակայն անժամանակ եւ ոչ գործնական ենք համարում կուսակրօնութիւնը վերացնելու հարցը. մեր հայեացքը, թէ եւ հարեւանցի կերպով, պարզել ենք «Ս. Էջմիածնի միաբանութիւնը»

ցեալի նշանակութիւնը կորցրած ժառանգութիւնը ի վնաս կրօնի, այլ ընդհակառակը՝ կրօնի օգուտն ի նկատի առնելով՝ պէտք է այնքան ոյժ եւ աջալրջութիւն ունենանք, որ ըմբռնենք թէ դէպի ուր է գնում ընդհանուր շարժումը, որպէս զի ըստ այնմ էլ, ընդհանուր հոսանքին դէմ, թէ նրան համաձայն կարգաւորենք մեր դորձերը: Թէ չէ կանցնի ժամանակը, ուզենք չուզենք միեւնոյն է, կկորչի անհետ մեր պինդ բռնած անօգուտ ժառանգութիւնը, իսկ մարդկութեան ամենաթանկագին գանձը՝ կրօնը դրանից խոշոր վնաս կկրէ: Այն ինչ այդ չի կարող լինել մեզնից ո՛չ ոքի ցանկութիւնը:

Մենք ընդհանուր գծերով ասացինք այն, ինչ որ հարկաւոր է Հայոց եկեղեցուն: Վերածնութիւն ու վերանորոգութիւն հիմքից ի վեր Յիսուսի Աւետարանի հիման վրայ, առանց յապաղելու եւ առանց տատանուելու. ահա մեր պահանջը եւ մեր զգացած ծանր կարիքը:

«Բացակայ Միաբան»-ի նման մարդիկ անհուատարմութիւն կհամարեն այդ դէպի Հայրենի ժառանգութիւնը: Իսկ մենք ասում ենք. երբ որ մեր Հայրերը իրենց զգացած կարիքներին բաւականութիւն են տուել, միեւնոյն ժամանակ հարկ վճարելով իրենց շրջանի պահանջներին, նրանց մտքովն անգամ չէ անցել եւ նպատակ ամենեւին չեն ունեցել կաշկանդել, շղթայել մեզ: Նոքա իրենց ազատ համարելով իրենց աշխարհայեացքը կազմելու եւ կեանքը կարգաւորելու, ցոյց են տալիս մեզ ընդհակառակը, որ մենք եւս, եթէ մեր Հայրերի արժանաւոր որդիներն ենք, նոյնպիսի իրաւունք եւ պարտականութիւն ունինք. մանաւանդ որ եթէ մենք հակառակ կերպ վարուենք, կվնասենք մեր սիրած եկեղեցուն եւ բոլորովին կոչնչացնենք Հայրերի աւանդը. նոյն իսկ նոցա թողած այնպիսի բաները, որոնք դեռ այսօր էլ իրենց նշանակութիւնը չեն կորցրել եւ պիտանի լինել կարող են:

Այդ պատճառով քրիստոնէական եկեղեցու թշնամի ու անհատարիմը ո՛չ թէ նա է, որ վերածնութեան կարիքն է զգում ու

վերնագրով յօդուածի մէջ. Արարատ 1908 փետր. կես մամուլագր եր. 140: Խմբ. Գ. Վ. Յովսէփեան.

պահանջում, այլ նա, ով անշարժ կանգնած մնալ է ուզում հայրերի աւանդի վրայ, դրանով կանգնեցնել կամենալով մարդկային մտքի ու զգացմունքի զարգացումը. որովհետեւ «Սովորութիւնը կամ աւանդութիւնը առանց ճշմարտութեան մի հին մոլորութիւն է»:



ՆԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՎԵՐԱՆՈՐՈԳՈՒԹԵԱՆ ԽՆԴԻՐՈ՞

Մեր նախկին յօդուածում՝ աշխատել էինք սկզբունքի տեսակէտից պարզել վերանորոգութեան կարիքը Հայոց Եկեղեցու համար, հակառակ այն քարացած մտածողութեան եւ անշարժ զգացմունքի, որ հայրերի աւանդը անաղարտ պահպանելու ցնորական ցանկութեամբ եւ առանց ժամանակի շարժումն ու զարգացման ոգին ըմբռնելու, ո՛չ մի էական փոփոխութիւն մտցնել չէ կամենում մեր եկեղեցու մէջ, ամեն բարեփոխութիւն կործանիչ նորմութիւն է համարում եւ դրանով ինքը պատճառ դառնում պահպանել ցանկացածի անդառնալի կորստեան: Մենք շեշտել ենք այնտեղ, որ տիեզերական պատմական զարգացումը մեզ արդէն մի կէտի է հասցրել, ուր այլ եւս անխուսափելի է դարձել քրիստոնէութեան մէջ մինչեւ այժմ տիրող հայեացքների հիմնական վերաքննութիւնն ու արդի գիտական աշխարհայեացքին յարմարեցնելը: Փոխուած է մարդկութեան մտաւոր ամբողջ կեանքը, փոխուած է ընդունվին նաեւ կեանքի ձգտումն ընդհանրապէս: Իսկ այդ փոփոխութիւններն անհրաժեշտ են դարձնում քրիստոնէութեան մէջ որոշելու յաւիտենականը ժամանակաւորից, որպէս զի ժամանակի շնորհիւ առաջ եկած կեղեւն ու շրջանակը պահպանելու կոյր ձգտումով կորիզն եւս չկորցնենք: Ժամանակի ընթացքում, օտար ազդեցութիւնների զօրեղ շփմամբ կազմուել է եկեղեցու աշխարհայեացքը, պաշտամունքը, կազմակերպութիւնը: Որ նրանց մէջ շատ-շատ բան այսօր հնացած է եւ անպէտքացած, իբրեւ հին ժամանակի արտազրութիւն՝ կորցրել է իւր հիմքն ու նշանակութիւնը, որովհետեւ անհետ վերացել են

Արարատ, 1908 թ., էջ 872-887.
* Արարատ 1908, մայիս-յունիս, էջ 465-486. Ճանե առանձին տետրակով հրատարակուած:

նրանց կազմութեան ժամանակի ընդհանուր աշխարհայեցողութիւնից առաջացած պայմանները, այդ չէ կարող ժխտել ո՛չ ոք, որ ընդունակութիւն ունի մտածելու, իւր շուրջը դիտելու եւ ժամանակի նշաններն հասկանալու: Մեզ ուրիշ ոչինչ չէ մնում այլ եւս, բայց եթէ խոստովանել, որ ժամանակի հոսանքն ու մարդկային յանդուգն մտքի խիղախ քննադատութիւնը խորտակել է այն ամեն ձեւերն եւ անօթները, որոնց մէջ մինչեւ այսօր մենք սովոր էինք սուրբը եւ յաւիտենականը ճանաչել: Խորտակուել են հին ձեւերն ու անօթները, բայց յաւիտենական ճշմարտութիւններն իրենց զօրութիւնը չեն կորցրել եւ կարողութիւն ունին նոր ձեւի մէջ կրկին մի անգամ էլ աշխարհը նուաճելու, ինչպէս հազարաւոր տարիներ առաջ: Որովհետեւ, ինչպէս Գեօթէն ասում է. «Թո՛ղ մտաւոր քաղաքակրթութիւնը միշտ առաջադիմէ, մարդկային միտքը ընդարձակուի որքան կամենում է. նա չի կարող երբէք գերազանցել քրիստոնէութեան վեհութիւնից եւ բարոյական քաղաքակրթութիւնից, ինչպէս այն փայլում է Աւետարանների մէջ»: Պէտք է ուրեմն միայն ժամանակաւորը հեռացնել նրանից, աւելի ճիշտ՝ հազցնել նրան մեր ժամանակի զգեստը, որպէս զինա նորից գրաւէ մեզ մեր ամբողջ էութեամբ: Ծանր պարտականութիւն է դրել մեզ վրայ ժամանակը, բայց այդ պարտականութիւնից խոյս տալ չենք կարող, եթէ թանգագին է մեզ համար կրօնը եւ սուրբ՝ մեր վարդապետի աւանդը:

Եթէ հին քրիստոնէական աշխարհայեացքը խորտակուած է, որի մասին կասկած յայտնելն անգամ անտեղի է, պէտք է ուրեմն նորը կազմել, ժամանակի պահանջների եւ հասկացողութեան համաձայն: Այդ անհրաժեշտ, պատասխանատու գործը կատարելու ժամանակ մեր ամբողջ ջանքը պիտի լինի ամեն կերպ աշխատել, որ գուտ, մաքուր քրիստոնէական բարոյական գաղափարները ո՛չ մի վնաս չկրեն եւ իրենց կենդրոնական տեղը բռնեն նաեւ նոր աշխարհայեացքի մէջ: Այդ նոր աշխարհայեացքի հիմքը անշուշտ պիտի լինի, ինչպէս ասել ենք, Յիսուսի քարոզը մարդկանց ընդհանուր եղբայրութեան եւ Աստուծոյ որդիներ լինելու մասին: Բայց երբէք չպէտք է ընկնենք այն սխալի մէջ, թէ կրօնն առհասարակ, ուրեմն նաեւ քրիստոնէականը, միայն անհատական

խնդիր է, գործ ունի անհատի զգացումների հետ եւ նպատակն է անհատի փրկութիւնը: Այդպիսի կարծիքը սխալ է նոյն իսկ ամենա[նախ]նական կրօնների նկատմամբ, ո՞ւր մնաց քրիստոնէութեան, որ բոլոր կրօնների զարգացման գաղաթնակէտն է կազմում: Ընդարիտ է, քրիստոնէութիւնը ամենից առաջ անհատին է դիմում եւ նրան ստիպում հաշիւ տեսնել իւր ներքին աշխարհի հետ, իւր հոգին գտնել, որի առաջ ոչինչ է ամբողջ մարդկութեան նիւթական հարստութիւնը. բայց երբ որ մէկը արդէն քրիստոնեայ է դարձել, քննել է իւր ներքին աշխարհը ամեն կողմից, ճանաչել է իրեն եւ գտել է իւր հոգին, նա այլ եւս միայն իրեն մասին մտածել չէ կարող, այլ իւր ամբողջ կեանքն ու զօրութիւնը ստիպուած է յօժարութեամբ դնել իւր եղբայրների փրկութեան օգտին: Այնպէս որ քրիստոնէութիւնը լոկ անհատական կրօն չէ, այլ ամենամեծ չափով սոցիալական, որովհետեւ նրա նպատակն է Աստուծոյ արքայութիւնը՝ մարդկանց եղբայրութիւնն ու հաւասարութիւնը հաստատել երկրի վրայ: Այդպիսի վեհ եւ տիեզերական նպատակի համար անհատական ոյժերը բաւական չեն. մի ընդհանուր նպատակը կապում է անքակտելի կապելով բոլոր միատեսակ զգացող եւ միեւնոյն պահանջն ու ըմբռնումն ունեցող անձնաւորութիւններին: Կեանքը տանջանք է. աշխարհը դառնութեան եւ վշտի հովիտ, իսկ քրիստոնէութեան բոլոր ոյժերի միահամուռ գործունէութեան նպատակն է վերացնել տանջանքը մարդկային կեանքից, արցունքը սրբել բոլոր զէմքերից եւ դառնութեան ու վշտի հովիտը Աստուծոյ ուրախ զուարթ որդիների ընդհանուր աշխատանքով եւ միմեանց գերազանցող անձնուկրթութեամբ երջանկութեան պարտէզի փոխել:

Հէնց այդ պատճառով էլ, որովհետեւ մէջտեղն ընդհանուր նպատակ կայ եւ բոլոր ոյժերը պիտի միանան այդ նպատակն իրագործելու համար, քրիստոնէութեան համար անտարբեր բան չէ, թէ ի՞նչպիսի մտաւոր բովանդակութիւն ունի այն: Որովհետեւ միմեանց հետ շողկապող ամենագորեղ օղակը մտաւոր կապն է, որը զգացմունքի հետ միանալով՝ արդէն բոլորովին անքակտելի է դառնում: Իսկ այդպիսի՝ ընդհանուրին միացնող մտաւոր կապը չի կարող լինել, ի հարկէ, հին ժամանակի անցած գնացած աշ-

խարհայեացքը, այլ պիտի լինի, բնականաբար, նորագոյն ժամանակի գիտական ընթուճումը տրեզերքի, Աստուծոյ եւ մարդու մասին: Քրիստոնէութիւնը, ուրեմն, մտաւոր կրօն է. այդպէս է եղել նա միշտ. ապացոյց, որ նա շփման մէջ է մտել բոլոր մտաւոր շարժումների հետ եւ իրեն համար պէտքականը վերցրել նոցա միջից: Այժմ էլ մենք պէտք է նրա այդ բնավորութիւնը ամեն կերպ պահենք, որովհետեւ առանց դորա նա իւր գորութիւնը կկորցնէ եւ ո՛չ թէ ընդհանուրի կրօն կդառնայ, այլ ճգնաւորների կամ իրենց անհատական փրկութեան յետեւից ընկած անձնաւորութիւնների, որ ո՛չ Աստուծոն է հաճելի, եւ ո՛չ էլ մարդկանց օգտաւէտ: Մենք չենք կարող երբէք անուշադիր թողնել այն հանգամանքը, որ քրիստոնէութիւնը քաղաքակրթական կրօն է. այսինքն՝ նա առաջ չէ եկել միայն կրօնական զգացմունքի ընդհանուր եւ բնական մտտիւններից, այլ այդ զգացմունքի եւ ժամանակի ամբողջ քաղաքակրթութեան ամենագլխաւոր գործոններ միմեանց հետ ունեցած փոխադարձ յարաբերութիւնից. մի կողմից՝ արտաքին պաշտամունքների եւ փիլիսոփայական վարդապետութիւնների հետ ունեցած անընդհատ մրցմամբ, միւս կողմից հէնց քրիստոնէական համայնքների մէջ մղուած մի ներքին կռուով սնուել ու զօրացել է քրիստոնէութիւնը: Միայն այդ պատճառով էլ կարողացել է տիրել ամբողջ քաղաքակիրթ աշխարհը: Եթէ նա պիտի իւր գորութիւնը պահպանէ եւ նաեւ արդի քաղաքակրթութեան ամենատեղի գործոնը լինի, չի կարող հրաժարուել իւր քաղաքակրթական կրօն լինելու բնասրութիւնից: Քրիստոնէական նոր աշխարհայեացքը պէտք է այդ բոլոր բաներն ի նկատի ունենայ եւ ըստ այնմ էլ կազմուի, որպէս զի միասնակ ձգտող քաղաքակրթական կեանքով միմեանց հետ անբաժանելի կերպով միացնէ քրիստոնեայ համայնքի բոլոր անդամներին:

Այսքանը իբրեւ լրացումն մեր նախկին յօդուածի բաւական համարելով քրիստոնէական արդի աշխարհայեացքի մասին, այժմ կամենում ենք մի քիչ աւելի մանրամասն կանգ առնել յատկապէս պաշտամունքի եւ նրա հետ կապուած խնդիրների վրայ եւ ցոյց տալ, թէ ի՛նչը այնտեղ եւ ի՛նչ ձեւով կարօտ է վերանորոգութեան ու բարեփոխութեան, որպէս զի հնարաւոր լինի քրիս-

տոնէական եկեղեցուց հետզհետէ հեռացող եւ իրաւամբ օտարացող տարրերին կրկին կապել նրա հետ: Որովհետեւ ինչպէս նախկին յօդուածում շեշտել ենք, բացի ընդհանուր աշխարհայեացքից, շատերին խրատեցնում է երբեմնի անըմբռնելի խորհրդաւոր, այժմ մեծ մասամբ անխորհուրդ դարձած պաշտամունքն ու մի ժամանակ զօրեղ, հաստատուն, որոշ գաղափարներով ապրող, այժմ զրեթէ անզօր, ուժասպառ եւ գաղափարների կողմից անբովանդակ դարձած նուիրապետութիւնը:

Հայոց եկեղեցու ամբողջ պաշտամունքը, սկսած ժամապատութիւնից, հիմնական բարեփոխութեան կարօտ է: Պաշտամունքը այն միջոցն է, որով բարեպաշտ հոգին յարաբերութեան մէջ է մտնում իւր Աստուծոյ հետ. ուրեմն նա պէտք է այնպէս լինի եւ այն ձեւով կարգաւորուի, որ գոնէ բարեպաշտական զգացումները չմեռցնէ: Քրիստոնէական եկեղեցու ընդհանուր զարգացմանը ծանօթ մարդը գիտէ, թէ ո՛րչափ պարզ եւ միեւնոյն ժամանակ որչափ վեհ է եղել նախնի քրիստոնեայ համայնքների սովորական պաշտամունքը: Այնտեղ չկան այն բազմաթիւ ձանձրալի կրկնութիւններն ու տաղտկալի ընթերցումները, անթիւ, շատ անգամ անմիտ շարականների հետ, որոնցով այսօր լցուած է մեր եկեղեցական պաշտամունքը: Քրիստոնեայ համայնքի անդամներն հաւաքուած են մի տեղ Սուրբ Գրքից մի հատուած կարդալու եւ այդ հատուածի մասին խօսելու, իրենց ըմբռնումն արտայայտելու համար: Եւ այստեղ խօսելը որոշ ընտրեալների սեպհականութիւն համար: Եւ այստեղ խօսելը որոշ ընտրեալների համար, ով որ իւր մէջ Սուրբ Հոգու շնորհն է զգում՝ եղբայրներին մխիթարելու եւ նրանց տարակուսանքները փարատելու: Յայտնի է, թէ ինչպէս յետոյ, Բ. եւ Գ. դարերի ընթացքում այս միայն կիւրակէ, Տիրոջ անուանը նուիրուած օրերը կատարելով աստուածապաշտութիւնը ընդարձակուած է ամեն կողմից, ի՛նչպէս ազատ խօսքը հետզհետէ լուծւած է եւ դրա համաձայն էլ պաշտամունքը հաստատուն ձեւակերպութիւն է ստանում: Դեռ եւս մինչեւ Գ. դարու վերջերը անհրաժեշտ չէր համարուած ամենեւին լի օրերի ժամերգութիւնը, որ ստիպան յաճախ լինում էր: Միայն Ե. եւ Զ. դարերից սկսած ամենօրեայ, առաւօտեան եւ երեկոյեան ժամերգութիւնը համարուած է պարտա-

դիր¹: Յետագայում, քանի պակասում է եւ նուազում քրիստոնէական ոգին, այնքան աւելանում են ձեւը, աղօթքի ժամերի թիւը եւ անթիւ կրկնութիւնները: Քրիստոնեաները մոռանում են իրենց վարդապետի գլխաւոր պատւէրներից մէկը. «Աղօթք անելու ժամանակ հեթանոսների նման շատախօս մի՛ լինիք, որոնք կարծում են, թէ շատ խօսելու պատճառով կլսուին. նախ քան ձեր խնդրելը ձեր Հայրը գիտէ, թէ ձեզ ինչ է պէտք»: Եւ այդ տարօրինակ մոռացութիւնը շատ եկեղեցիների նման մեզնում էլ դեռ մինչեւ այսօր պահում է իւր դոյութիւնը եւ արդէն այնքան հաստատուն արմատ է բռնել, որ այդպիսի սխալի դէմ խօսելը հակաքրիստոնէական բան է համարւում: Այն, ինչ որ ո՛չ մի նշանակութիւն պիտի չունենայ քրիստոնէութեան համար, արտաքին ձեւն ու երեւոյթը, այսօր այդպիսով դարձել է ամենամեծ նշանակութիւն ունեցողը, առանց որի կարծւում է միամտաբար, թէ քրիստոնէական եկեղեցին գոյութիւն ունենալ չէ կարող: Յիւրաւի՛, ի՞նչ է մեր եկեղեցու այժմեան ժամերգութիւնը:

Հայոց եկեղեցու սովորական ժամերգութիւնը բաժանւում է հետեւեալ մասերի. Ա) Գիշերային. Բ) Առաւօտու. Գ) Արեւազալի, որ այժմ միայն Մեծի պահոց օրերն է կատարւում, բայց մի ժամանակ կատարուել է ամեն օր. Դ) Ծաշու, երեք մասի բաժանուած՝ երրորդ, վեցերորդ եւ իններորդ ժամերին, այժմ միացած է կատարւում, առաջ անշուշտ երեք համապատասխան ժամերին մինչեւ ճաշը. Ե) Երեկոյի. Զ) Խաղաղական. Է) Հանգստեան: Նախկին ժամանակներում ուրեմն մեր հայրերը կարելոր են համարել ամբողջ օրը անդադրում աղօթք անել Աստծուն, օրական 9-7 անգամ: Դժուար թէ մեր եկեղեցում, սակայն, այդ անհնարին սովորութիւնը երկար ժամանակ տեւած լինի: Շուտով կարիք է զգացուել մի քանիսը ժամերգութեան կարգերից միացնելու եւ միասին կատարելու միեւնոյն ժամին: Դրանից ստացուել է հետեւեալ պատկերը, որ մինչեւ այսօր էլ իշխող է մնում մեր եկեղեցու մէջ: Առաջին չորս կարգերը միացրել են եւ դարձրել մի ժամերգու-

¹ Հմմտ. այդ զարգացման մասին՝ Երուանդ վարդապետ, Ընդհանուր եկեղեցական Պատմութիւն, Հատոր Ա. Գին եկեղեցի, Էջմիածին 1908, էջ 30, 52 շար., 68 շար., 191-199, 360-361:

թիւն, վերջին երեքը նոյնպէս: Որ նոքա մի ժամանակ առանձին ժամեր են կատարուել, երեւում է նրանից, որ Մեծի պահոց օրերին հին կարգի մնացորդները մէջտեղ են գալիս: Ուրեմն, ժամանակի պահանջները ստիպել են մեր հայրերին իրենց եռանդը չափաւորել մարդկանց աշխատելու ժամանակ էլ թողնել. որովհետեւ շարունակ աղօթելը ո՛չ միայն հաճելի չէ Աստծուն, այլ եւ ուղղակի վնասակար է մարդու համար: Առանձններից երեւում է, որ ժամապաշտութիւնն անգամ, եկեղեցական կեանքի ամենից աւելի անշարժ դարձած ու մնացած երեւոյթը, դարերի ընթացքում թէ՛ գիտակցական, եւ թէ՛ անգիտակցական փոփոխութիւնների է ենթարկուել: Իսկ դրանից անմիջապէս հետեւում է, որ նոյնպիսի փոփոխութիւնների ենթարկուել կարող է այն նաեւ այսօր եւ յետագայում, եթէ կարիք զգացուի: Իսկ որ այդ կարիքն այսօր իւր բոլոր ծանրութեամբ ու լրջութեամբ զգացւում է մեր ժողովրդի բոլոր խաւերի, առաւելապէս Հէնց իրենց՝ հոգեւորականների մէջ, այդ վեր է ամեն կասկածից: Ո՞ր եկեղեցու քահանան առաւօտեան եւ երեկոյեան ժամերգութիւնից յետոյ յետ չէ դարձել «Օրհնեալք եղերուք» ասելու, եւ եկեղեցին դատարկ չի գտել. եւ այն ո՛չ թէ մի, երկու երեք անգամ, այլ տարին տասներկու ամիս շարունակ: Ի՞նչ է նշանակում այդ երեւոյթը. այդ նշանակում է, որ ամեն օր առաւօտ եւ երեկոյ աղօթելու պահանջը ամենեւին չկայ այլ եւս մեր ժողովրդի մէջ եւ եթէ կայ էլ, բաւականանում են առաւօտեան լուացուելուց յետոյ եւ երեկոյեան քնելուց առաջ խաչակնքելով իրենց կամ մի «Հայր մեր» ասելով, եթէ գիտեն: Պէ՞տք է եւ իրաւունք ունի՞րք անուշաղիթ թողնելու այդ երեւոյթը: Մենք կարող էինք նշանակութիւն չտալ եւ անուշաղիթ թողնել այն, եթէ ժամապաշտութիւնը ժողովրդի համար չլինէր: Բայց ո՛չ ոք կասկած յայտնել չէ կարող, որ պաշտամունքը ժողովրդի համար է. իսկ եթէ նա կարիք չի զգում այդ պաշտամունքին, բոլորովին աւելորդ է ուրեմն նրա անունից եւ նրա համար կատարուող ժամեր տեւող կարգը: Ասողներ կլինին անշուշտ, որ հոգեւորականութիւնը պարտաւոր է, ժողովուրդը եկեղեցում լինի, թէ չլինի, նրա կողմից աղօթել Աստծուն, ուրեմն եւ ամբողջ պաշտամունքը

կատարել: Այդպիսի հասկացողութիւնը քրիստոնէական չէ, ո՛չ միայն նրա համար, որ քրիստոնէական կրօնը մերժում է այդպիսի միջնորդութեան գաղափարը, այլ նաեւ այն պատճառով, որ պաշտամունքի միջոցով իւր արտայայտութիւնն ու բաւարարութիւնը գտնող կրօնական կարիքը անհատական, անձնական կարիք է եւ նշանակութիւն ունի անհատի համար միայն այն ժամանակ, երբ նա զգում է այդ եւ անձամբ էլ բաւարարութիւն է տալիս: Եզրակացութիւնն այն է, որ եթէ մեր ժողովուրդը այդ կրօնական կարիքը չունի եւ պէտք չի համարում նրան բաւարարութիւն տալ, բոլորովին աւելորդ է ուրիշների աշխատանքը:

Անցեալ յօդուածում մենք շեշտել էինք, թէ ժողովրդի կրօնական պաշտամունքից եւ եկեղեցուց սառչելու գլխաւոր պատճառը կատարուածի անհասկանալի լինելն է, անտանելի ձանձրոյթը ժամեր շարունակ, անճոռնի երգեցողութիւնը եւ այլն եւ այլն: Այդ բոլորի վրայ աւելանում է ուրեմն նաեւ այն հանդամանքը, որ քրիստոնեայ մարդը, եկեղեցի մտնելով, ամենայն օր ստիպուած է լսել միեւնոյն խօսքերը, որոնք եթէ մի ժամանակ նրա մտքին ու սրտին որ եւ է բան ասել էլ են, այժմ շարունակ թուլանալու, առանց մտածելու կրկնուելուց կորցրել են իրենց նշանակութիւնն ու բովանդակութիւնը: Բացարձակ կուրուցութիւն կլինի մեր կողմից ուրանալ կամ չգիտակցել, թէ ի՞նչ սոսկալի դրութեան մէջ ենք գնում մենք մեզ եւ ուրիշներին, երբ ամենայն երեկոյ գնում ենք եկեղեցի, «Սոնարհեցո՛, ապրեցո՛» ասում եւ ուրիշներին էլ ստիպում, որ ամեն օր գան մեզ լսեն: Առաջ եկած դրութեան լրջութիւնը պիտի ստիպէ մեզ մտածելու եւ մի այնպիսի ելք գտնելու, որ առանց քրիստոնէական եկեղեցու ամբողջութեանը վնաս հասցնելու, հնարաւոր լինի նրա անդամներին կրկին կապել ընդհանուր գործի հետ, դարձեալ ջերմութեամբ լցնել նրանց սիրտը դէպի եկեղեցին: Իսկ այդ հնարաւոր է միայն այն ժամանակ, երբ մենք առանց կեղծիքի եւ ստութեան, առանց քաշուելու եւ վարանելու կխոստովանենք աղնուութեամբ, որ այս ձեւով ու եղանակով շարունակել մենք՝ հոգեւորականներս, այլ եւս չենք կարող, որովհետեւ մենք զգում ենք, որ սոսկալի կեղծիք ենք կատարում:

ընում. իսկ կեղծիքն ու սուտը այն բաներն են, որոնք երբէք կրօնի էջ ոտք կոխել չենք կարող, եթէ այդ կրօնը որ եւ է բարոյական բարերար պղբեցութիւն է ուզում թողնել իւր շրջապատի վրայ:

Մինչեւ այժմ իմ խօսքս սովորական պաշտամունքի մասին էր. նոյնը կրկնակի ուժով պնդել կարելի է նաեւ տօն օրերի, հանդիսաւոր պաշտամունքի մասին: Բայց մենք այդ ինքն ըստ ինքեան հասկանալի ենք համարում եւ անցնում ենք, վերջնական եզրակացութիւնից առաջ, եկեղեցական պաշտամունքի ամենախորհրդաւոր եւ ամենից աւելի սիրուած մասին, պատարագին:

Պատարագը, սկսած նախնական քրիստոնէութիւնից, եղել է եկեղեցական պաշտամունքի գագաթնակէտը եւ մնում է մինչեւ այսօր. բայց բոլորովին սխալ կլինի կարծել, թէ պատարագը սկզբից եւ եթ նոյն բնոյթն ու նշանակութիւնն է ունեցել, ինչ որ ունի նա այժմ: Ընդհակառակն՝ եթէ մենք համեմատելու լինինք նախնական քրիստոնէութեան սովորութիւնը եւ մեր այժմեան, համարեա Դ. դարից մինչեւ այժմ անփոփոխ կերպով ձեւակերպուած պատարագը, կտեսնենք, որ ամեն ինչ փոխուած է: Նախնական քրիստոնէութեան մէջ մի պարզ սովորութիւն էր այն. որ եւ իցէ հաւատացեալի տուն էին հաւաքուած քրիստոնեայ եղբայրները, օրհնեալ հաց էին կտրում միասին եւ բաժակից խմում Տիրոջ յիշատակը պահելու համար, նրա կտակի համաձայն: Ուրեմն մի տեսակ կրկնուում էր ամենայն շաբաթ Տիրոջ խորհրդաւոր ընթրիքը. եւ նրա նպատակն էր կապ պահպանել քրիստոնէական համայնքի անդամների մէջ: «Ինչպէս որ այս կտրուած հացը ցրուած էր բլուրների վրայ եւ այժմ հաւաքած մի է դարձել, թող այնպէս էլ քո եկեղեցին երկրի ծայրերից հաւաքուի քո արքայութեան մէջ», ասած է նախնական քրիստոնէութեան աղօթքներից մէկի մէջ: Բայց այս պարզ եւ միանգամայն ըմբռնելի հասկացողութիւնը ժամանակի ընթացքում, յատկապէս արեւելեան խորհրդաւոր միտերիքների եւ ծիսակատարութիւնների ազդեցութեամբ, փոխուում է եւ արդէն Գ. դարում կազմուում է այն հայեացքը, որ այնուհետեւ իշխող է մնում քրիստոնէութեան մէջ մինչեւ մեր օրերը: Այժմ այլ եւս խորհրդաւոր ընթրիքի յիշատակը չէ, որ կատարում են Տիրոջ կտակի համաձայն. մոռացութեան է տրուում նաեւ

նրա նպատակը, որ, ինչպէս տեսանք, քրիստոնեայ համայնքի անդամների մէջ միութեան կապ լինելն էր: Ամբողջ մանրամասն մշակուած ծիսակատարութեան միտքը այժմ այն է, որ հացն ու գինին, նրանց վրայ կարգացուած աղօթքների զօրութեամբ գերբնական զօրութիւն ստանան, «անմահութեան կերակուր» դառնան եւ անանցութիւն շնորհին մարդուն¹: Այդպիսով կազմուած է այժմեան ըմբռնումը պատարագի մասին, որի համաձայն հացն ու գինին աղօթքների միջոցով անիմանալի եղանակով փոխարկուած են Քրիստոսի իսկական մարմնին եւ արեանը: Դրանով պատարագը մի զոհ է դառնում. ամենայն անգամ զոհուած է Քրիստոսը, որպէս զի նրա մարմինը ճաշակելով եւ արիւնը ըմպելով ապաշխարած եւ մաքրուած հաւատացեալը մեղքերի թողութիւն ստանալով, մասնակից լինի Աստուծոյ արքայութեանը կամ կրկին քրիստոնէական «սուրբ համայնքի» անգամ համարուի: Այդ պատճառով էլ ապաշխարողները, չմկրտուածները եւ այլն չեն կարող ներկայ լինել խորհրդաւոր հանդիսին եւ մասնակցել սուրբ հաղորդութեան խորհրդին:

Չեմ կարծում, թէ որ եւ է մէկը կամենայ լուրջ կերպով պնդել, թէ այդպիսի հասկացողութիւնը կարող է այսօր մեզ համար նշանակութիւն ունենալ կամ մինչեւ իսկ պարտադիր համարուել: Չուզեմնալով երկար խօսել այդ խնդրի մասին, առ այժմ միայն այսքանը կարեւոր ենք համարում ասել, որ, ի հարկէ, ժամանակի ընթացքում պատարագն էլ իւր հասկացողութեամբ եւ ծիսակատարութեամբ հետզհետէ պէտք է փոփոխութեան ենթարկուի եւ մօտենայ նախնի քրիստոնէական հասկացողութեան ու պաշտաման եղանակին:

Ընդհանուր եզրակացութիւնը պաշտամունքի մասին այն է ուրեմն, որ անիմաստ ծէսն ու մեքենայական ձեւականութիւնը, որոնց կատարման ժամանակ ո՛չ հոգեւորականն է որ եւ է բանի մասին մտածում կամ որ եւ իցէ բան զգում, ո՛չ էլ ժողովուրդը, պէտք է վերանան: Քրիստոնեայ հոգեւորականի սրբազան պարտականութիւնը մեռել թաղելն ու մկրտութիւն անելը չէ, որ կա-

րող է անել ամեն քրիստոնեայ մի «Հայր մեր» կամ «Յանուն Հօր» ասելով, այլ հաւատացեալներին Յիսուսի քարոզն ու վարդապետութիւնը ուսուցանելը եւ բարոյական, Աստուածահաճոյ կեանք առաջ բերելը: Այդ նպատակին պիտի ծառայէ առհասարակ քրիստոնէական եկեղեցու ամբողջ պաշտամունքը: Իսկ դրանից անմիջապէս հետեւում է, որ ամենօրեայ, այն էլ օրական երկու անգամ, պաշտամունքն աւելորդ է, որովհետեւ նա չի ծառայում իւր նպատակին, եւ ժամանակն էլ ուսուցանում է մեզ մեր անելիքը, ցոյց տալով, որ եկեղեցիները դատարկ են լինում բոլորովին այդպիսի ժամերգութեան ժամանակ: Եթէ կարծողներ կան, թէ օրական երկու անգամ պաշտամունք է կատարուում նրա համար, որ քրիստոնեաները անդադար աղօթեն, այդպիսիները թող չմոռանան, որ աղօթելու համար զանգահարութիւնը ո՛չ միայն կարեւոր չէ, այլ եւ միանգամայն աւելորդ: Աղօթող սիրտը Աստուծուն մօտիկ է, եթէ նա տարին մի անգամ էլ եկեղեցի չմտնի, իսկ աղօթելու անտարամադիր հոգին, եթէ լոկ սովորութեան համաձայն ամբողջ օրն էլ եկեղեցում անցկացնէ, միեւնոյն է, հեռու է մնում իւր Աստուծոց եւ ոչինչ չի շահում: Չպէտք է մոռանանք երբէք Տիրոջ այն պատուէրը, թէ աղօթքը ցուցամոլութեան համար չպիտի լինի, այլ հոգու ներքին խորին պահանջ: Այդպիսի պահանջ ունեցողը կարող է իւր սենեակում էլ աղօթել, կարող է առանց մի բառ արտասանելու էլ աղօթքի, սերտ հաղորդակցութեան մէջ լի՞նել իւր Աստծու հետ եւ ամենեւին կարիք չունի, որ մենք զանգահարութեամբ նրան եկեղեցի հրաւիրենք: Ընդհակառակը՝ ճշմարիտ աղօթքի տրամադրութիւնը կորչել կարող է այդպիսի հանգամանքներում:

Ուրեմն՝ աղօթելու համար էլ ամենեւին կարեւոր չէ ամենօրեայ եկեղեցական պաշտամունքը: Մենք պէտք է վերադառնանք նախնական քրիստոնէութեան այն սովորութեանը, որի համաձայն շաբաթական մի անգամ, Տիրոջ նուիրուած Կիւրակէ օրը պաշտամունք կատարելն ու միասին համախմբուելը բոլորովին բաւական էր համարուում: Մենք այժմ աւելի կարիք չունինք եւ չենք զգում, քան թէ այն ընդհանուր ողբերգութեան ժամանակ էր: Իսկ եթէ համայնքի մէջ աւելի մեծ կարիք ունեցողներ կլինին,

¹ Հմմտ. մեր Ընդհանուր Եկեղեցական Պատմութիւն, Հատոր Ա, Գիճ Եկեղեցին, Էջմիածին 1908, էջ 30, 53-54, 194:

կարիք կլինի աւելի յաճախ յիշեցնել նրանց Յիսուսի վարդապետութիւնն ու կեանքը, այդպիսիների համար առանձին գումարումներ անելը միշտ կմնայ քրիստոնեայ հովուի եւ ժողովրդի առաջնորդի սրբազան պարտականութիւնը:

Դրանով եկեղեցին կլինի լուսաւորութիւն տարածող մի քաղաքակրթական գործոն, ինչպէս վայել է նրան եւ ինչպէս եղել է նա առաջ: Եւ միանգամայն կորոշուի նաեւ այն դիրքը, որ նա իւր ամբողջ հոգեւորականութեան հետ միասին պարտաւոր է բռնել դէպի այն դարէ դար անցնող հեթանոսական սովորութիւնները, որոնք մուտք գործած լինելով քրիստոնեայ համայնքի մէջ, ո՛չ միայն հանդուրժում են քրիստոնէական եկեղեցու եւ հոգեւորականութեան կողմից, այլ կարելի է ասել, մինչեւ անգամ քաջալերուած են: Մեր խօսքը ժողովրդի մէջ տարածուած սնապաշտութեան ու կռապաշտութեան մասին է, որի հետեւանքը զանազան հրաշագործ պատկերների, կարմիր ու ճերմակ աւետարանների, յայտնի եւ անյայտ սրբերի եւ սրբատեղիների պաշտամունքն է: Մեր եկեղեցին այժմ ամենայն հանգստութեամբ հանդուրժում է այդ բոլորը եւ թոյլ է տալիս, որ աւելի նիւթական առարկաները պաշտուին իրբեւ առանձին գօրութիւնների բնակարաններ, քան թէ կենդանի Աստուածը: Այդպիսի հանդուրժողութիւնը, սակայն, ամենամեծ նախատինքն է թէ՛ եկեղեցու, եւ թէ՛ հոգեւորականութեան համար. եւ վերջապէս, ժամանակ է, որ մենք մտածենք այդպիսի կռապաշտութիւնը, կրօնի անիմիստական եւ ֆէտիշիստական ժամանակի մնացորդները, արմատախիլ անել մեր ժողովրդի միջից, գոնէ բուռն կերպով աշխատել արմատախիլ անել: Որքա՞ն այդպիսի սովորութիւնների մնացորդներ կան մեր Մաշտոցի մէջ, որ նոյնպէս հիմնական բարեփոխութեան կարօտ է: Քրիստոնէական եկեղեցին չի կարող թոյլ տալ, որ հայ քահանաները կարմիր աւետարանի եւ հրաշագործ պատկերների սնտախիլ պաշտամունքը տարածեն մեր ժողովուրդի մէջ. այն էլ պաշտօնապէս, հոգեւոր վարչութիւնների թոյլտուութեամբ ու իրախուսանքով: Մենք այլ եւս չենք կարող թոյլ տալ եւ չպիտի թոյլ տանք, որ հայ հոգեւորականները կարկուտ կապելով եւ անձրեւ բերելով զբաղուեն: Այդպիսիները չեն կարող մինչեւ անգամ քրիստոնեայ համայնքի

անդամ լինել, ո՞ւր մնաց թէ հովիւ եւ առաջնորդ. որովհետեւ լուսաւորութիւն տարածողը չի կարող հմայն ու կախարդը լինել: Շատ են, դժբախտաբար, մեր հոգեւորականների մէջ այդպիսիները, բայց լուրջ եւ սխտեմատիկական կերպով առաջ մղուած երկարատեւ աշխատանքն ու գործունէութիւնը կարող կլինին այդ անպատել բիծն էլ մաքրել մեր եկեղեցու վրայից:

Սրանով հասնում ենք մենք դարձեալ եկեղեցու նուիրապետութեանը, որի աշխատանքն ու գործունէութիւնը պիտի ուղղուած լինի վերեւ նկարագրած կռապաշտութիւնն ու սնապաշտութիւնը ոչնչացնելուն:

Նախկին յօդուածում մենք մանրամասն կանգ չառանք եկեղեցական նուիրապետութեան վրայ, այլ միայն ակնարկելով, որ այստեղ եւս վերանորոգութիւններ ու բարեփոխութիւններ են պէտք, շեշտեցինք մանաւանդ բարձրագոյն կուսակրօն հոգեւորականութեան մէջ առաջ եկած ճգնաժամի վրայ եւ այն կարծիքն յայտնեցինք, որ կուսակրօն հոգեւորականութեան վերջը ըստ երեւոյթի իրերի բնական բերմունքով եկել է, եւ մենք այլ եւս այդ շարժման առաջն առնել անկարող ենք: Մանաւանդ որ պէտք է շատ լաւ հասկանանք, որ հոգեւորականութեան ամուսնացած ու կուսակրօն լինելուց ոչինչ կախուած չէ, քանի որ այն կապ չունի կրօնի էութեան հետ. ընդհակառակը մեր ընդհանուր շարժման դէմ յամառելն ու «Հայրերի աւանդը» ամուր պահելու ձգտումը կարող է այն վնասակար հետեւանքն ունենալ, որ մենք գուցէ արուեստական միջոցներով, սոցէտների եւ կեանքից բեզարածների առաջ լայն բաց անելով կուսակրօն հոգեւորականութեան դռները, կարող կլինինք առժամանակ առնել վերջնական ճգնաժամի առաջը, բայց դրանից կտուժէ կրօնը եւ քրիստոնէական գործը, որովհետեւ այդպիսի նշանակութիւն չունեցող արգելքների պատճառով եռանդուն, գործունեայ եւ կրթուած մարդկանցիկ եկեղեցական բարձրագոյն պաշտօնէութեան մէջ չեն մտնի, այն ինչ միայն այդպիսիները կարող են իրագործել եկեղեցու քաղաքակրթական եւ լուսաւորչական նպատակները եւ նրա ազդեցութիւնը կրկին զօրացնել ժողովրդի մէջ:

Այժմ եւս, այս յօդուածի շրջանակում, մեր միտքը չէ եկեղեցական կազմակերպութեան մի ուրուագիծ տալ, որին մենք կղառնանք մի այլ անգամ, այլ կամենում ենք գէթ մի հիմնական սկզբունք աւելացնել մեր ասածները վրայ: Պատմական հանգամանքներն այնպէս են բերել, որ մեր այժմեան եկեղեցական կազմակերպութիւնը զուտ միապետական է: Վճռական խնդիրներում բոլորս պարտաւոր ենք հնազանդել առանց այլ եւ այլութեան, եթէ ուզում ենք դեռ եւս կամ կարող ենք նոյն եկեղեցու մէջ մնալ, մի անհատի որոշման: Հեռու կտանէր մեզ բացատրել, թէ ինչպէս է առաջ եկել միապետութիւնը քրիստոնէական եկեղեցու մէջ: Այսքանը միայն կասենք, որ սկզբում քրիստոնէական եկեղեցու կազմակերպութիւնը այդպէս չի եղել: Համայնքը կառավարուել է իւր երէցներով, աւագ անդամներով, որոնք դեռ միապետութիւն առաջ գալուց յետոյ էլ երկար ժամանակ պահել են իրենց խորհրդակցական ձայնը եւ միշտ նշանակութիւն են ունեցել համայնքի վերաբերեալ խնդիրները լուծելիս: Միայն այժմ է, որ համայնքը համարեա թէ իրաւագուրի է հռչակուած իրեն վերաբերեալ խնդիրների նկատմամբ:

Այդպիսի կրաւորականութիւն արդի, ժամանակից մարդը ընդունել կարող չէ մեր ներդործական դարում: Բացարձակ հեղինակութիւնների շրջանն եւս անցել է վաղուց, եւ մենք իրաւունք ու պարտք ունինք պահանջելու, որ մեզ վերաբերեալ խնդիրները առանց մեր մասնակցութեան ու խորհրդի այսուհետեւ ո՛չ ոք իրաւունք չհամարէ վճռել: Իւրաքանչիւր առանձին համայնք իւր ներքին գործերի իրաւատէրն է. իսկ ընդհանուր եկեղեցական խնդիրները անհատները չեն կարող վճռել, այլ միայն ընդհանուր եկեղեցական ժողովը: Այդ սկզբունքով պիտի վերանորոգուի մեր եկեղեցական քայքայուած կազմակերպութիւնը³:

³ Յօդուածագիրը իւր արտայայտութիւնների մէջ, կարծում ենք, խիստ է եւ մասամբ եւ միակողմանի: Շատ ընթերցողներ նոյն իսկ կարող են գայթակրուել որոշ նախադասութիւններից, եթէ յօդուածի ամբողջ հոգին ի նկատի չառնեն: Բայց սիրով հիւրընկալւում ենք իբրեւ Մ. Աթոռի միաբաններից մէկի խորհրդածութիւնը *եկեղեցույ վիճակի մասին*, եւ կցանկայիցք ուրիշների հոգին էլ զբաղուէր այդ կարեւոր խնդրով: Մենք պատրաստ ենք տեղ տալ ամէն մի նտածուած եւ մշակուած այդպիսի յօդուածի, լինի յօգուտ կամ դէմ արծածուած հարցին: **Խմբ. Գ. վ. Յովսէփեան**

Բ. ՊԱՏՄԱԿԱՆԱԿԱՅԻՆ ԲԱՆԱԿ

ՏԱՐԱԿԱՆ ԵՒ ՍԱՆՎՈՒՆ ԿԱՆՔԵՐԸ¹

(967—1300)

Գրուիս Ա.

ՀԻՄՆԱԿՆԻ ԿՈՒԹԻՒՆ

ԵՒ ՀԱՍՏԱՏՈՒԹԻՒՆ ԱՌԱՋ ՆՈՐԴՈՒԹԵԱՆ

Հաղբատ եւ Սանահին վանքերի հիմնարկութեան մասին տարբեր տեղեկութիւններ են տալիս մեզ թէ՛ ժամանակակից, եւ թէ՛ յետագայ պատմիչները, յաճախ միմեանց անհամապատասխան. նոյն իսկ շատ մութն են արձանագրութիւնների վկայութիւնները, եւ երբեմն պարզելու փոխարէն՝ աւելի են բարդում խնդիրը: Յամենայն դէպս, հիմք ընդունելով Կիրակոս Գանձակեցու եւ Վարդանի այն տեղեկութիւնը, թէ Ռոմանոս Ա. Կայսեր (911-945) հալածանքից փախած կրօնաւորներն են հիմնել Սանահինի սուրբ Աստուածածինը ուրիշ բազմաթիւ նշանաւոր վանքերի հետ, որպիսիք են՝ Կամրջաձոր, Կապոյտ քար, Դպրեվանք, Հոռոմոս եւլն, կարող ենք հաստատապէս ասել, որ Սանահինը Հաղբատից առաջ է հիմնած եւ անշուշտ մինչեւ 945 թուականը. 928-ից էլ առաջ հիմնուած լինել չէ կարող, որովհետեւ դէպքը պատահել է Աբաս արքայի ժամանակ, որ դահ է բարձրացել 928-ին:

Սակայն այդ տեղեկութիւնը, ինչքան էլ կարեւոր լինի, չի կարելի համարել Սանահինի հիմնարկութեան իսկական սկիզբն:

Բիւզանդական կայսրի ձեռքից փախած կրօնաւորները իրենց համար միայն ապաստանարան էին շինել, առանց, հարկաւ, դուշակելու՝ թէ ժամանակով այդ տեղը ահագին հռչակ պիտի ստանայ եւ մեծ նշանակութիւն ունենայ Հայոց եկեղեցու պատմութեան որոշ շրջանի համար:

Բայց անշուշտ այս կրօնաւորների հիմնած աղբատիկ մենաստանն էր, որ Հայոց ողորմած եւ բարեսէր զշխոյի՛ Աշոտ Ողորմածի (951-977) կին Խոսրովանոյշ թագուհու ուշքը գրաւեց եւ պատճառ դարձավ շինելու եւ աւելի եւս պայծառացնելու այդ երկու վանքերը, իւր որդոց՝ Սմբատի եւ Գուրգէնի հոգւոյ փրկութեան համար: Այստեղ եւս թուականների շփոթութիւն կայ մատենագիրների մէջ. Ասողիկ, Վարդան, Մատթէոս Ուռհայեցի, Մինաս Համթեցի միաձայն վկայում են, որ շինողն է Խոսրովանոյշ թագուհին. վերջին պատմագիրը մինչեւ անգամ շինութեան թուականն է դնում՝ ՆԺ. (410+551=961): Տարբեր թուական է տալիս մեզ Հաղբատի սանիւր՝ Սամուէլ Անեցին. նա ասում է «ի ՆԺՁ. (967) թուին Հայոց շինեցաւ Հաղբատ. եւ Սանահին տասն ամաւ առաջ քան զՀաղբատ ի Խոսրովանոյշ թագուհւոյն՝ ի կնոջէն Աշոտայ Շահընշահի (100)». ուրեմն Սանահինի հիմնարկութիւնը դնում է 957-ին: Կիրակոս Գանձակեցին աւելի մեծ շփոթութիւն է մտցնում խնդրի մէջ. «Իբրեւ ետես, ասում է նա, Կիւրիկէ արքայ Բաղրատունեաց՝ որդի Դաւթի, որդոյ Դերենկան, որ հիմնարկեաց զհռչակաւոր ուխտն Հաղբատայ...» (55). այսպիսով նա Հաղբատի հիմնարկութիւնը դնում է ԺԱ. դարում, որ ի հարկէ ակներեւ սխալ է. քանի որ այդ ժամանակ Հաղբատը արդէն ծաղկած դրութեան մէջ էր: Կիրակոսի վկայութիւնը, անշուշտ, վերաբերում է Հաղբատում յետագայ ժամանակները շինուած բազմաթիւ մատուռներից մէկին, որով Կիրակոսի մէջտեղ բերած շփոթութիւնը ինքն իրեն վերանում է:

Մի ուրիշ շփոթութիւն է մտցնում Հաղբատի կաթուղիկէ եկեղեցու հիւսիսային պատի լուսամուտից վերեւ եղած հետեւեալ արձանագրութիւնը. «Ի թուին Հայոց ՆԽ (991) ես Սիմէօն հայր եւ Տիրանուն երէց շինեցանք զեկեղեցիս փրկութեան Սմբատայ եւ Գուրգենայ...»: Հայր Սիմէօնը Հաղբատի վանահայրն է, իսկ

¹ Արարատ, 1901 թ., էջ 271-277, 338-344:

Տիրանուն երէջը՝ միաբան. պէտք է ենթադրել, որ Խոսրովանոյ թագուհու կենդանութեան ժամանակ բոլորովին վերջացած չէր շէնքը եւ միայն 991-ին վերոյիշեալ անձանց հսկողութեամբ աւարտուել է:

Այս մի քանի խառն տեղեկութիւնները պարզելուց յետոյ, աշխատենք համաձայնեցնել շինութեան թուականները, որ, ինչպէս տեսանք, տարբեր կերպով են աւանդում մատենագիրները: Ունինք ուրեմն իրրեւ հիմնարկութեան թուական 961-ը, 957-ը (Սանահին համար) եւ 967-ը (Հաղբատի համար). ուրիշ թուական որոնելը միանգամայն աւելորդ եւ զուր աշխատանք կլինի: Մատենագիրները եւ մնացած արձանագրութիւնները ոչ մէկի օգտին էլ չեն վկայում. մնում են ձեռագիրների յիշատակարանները, եւ յիրաւի՝ դոցանից մէկը ժամանակակից անձնաւորութեան ձեռքով գրուած, վկայում է վանքերիս շինութեան մասին, որին եւ լիովին հաւատ պիտի ընծայենք, իրրեւ ժամանակակից եւ դէպքին ականատես անձնաւորութեան: Սարգիս վրդ. Ջալալեանց իւր «Ճանապարհորդութիւն ի մեծն Հայաստան. Մասն Ա.» հեղինակութեան մէջ, Սանահին արձանագրութիւններից յետոյ դնում է հետեւեալ ծանօթութիւնը. «Ի կանոնագիրս սրբոյն Բարսղի գրեալ է այս յիշատակարան, զոր տեսի ես ի քեթիւկ անուանեալ մատենին՝ վասն շինութեան վանուց Սանահին». այս ծանօթութեանը հետեւում է յիշատակարանը, որ է. «Ես անարժանս ի կրօնաւորաց փցուն գրիչս Սիմէօն ի թուականութեան Հայոց ՆԻԱ-ին (972) ի նորաշէն վանքս կոչեալ Սանահին, հրամանաւ հօր իմոյ Յովհաննիսի, որ էր վանիս շինութեան ամբ վեց (972-6=966-967), զոր շինեաց բարեպաշտ թագուհին Խոսրովանոյ՝ ամուսին Աշոտոյ Հայոց Շահնշահի, որդի Սմբատայ Բագրատունւոյ Հայոց թագաւորի, եւ յառաջին ամի հայրապետութեան հոգեւոր հօրն հանուրց Տեառն Խաչկայ արժանաւոր վերատեսչի (այս Խաչիկ կաթողիկոսը Խաչիկ Ա. Արշակունին է, որ 972-992-է բազմել ս. Լուսաւորչի աթոռի վերայ) եւ յեպիսկոպոսութեան մերումս զաւառի Տաշիր Գրիգորի, արժանաւոր հօտապետի, որ եւ նորա առաջնորդութեանն ամբ երկու ի թագաւորութեան Աշոտոյ եւ Նորին որդւոյ Սմբատայ՝ քաջք եւ յաղթողք թագաւորաց Հայոց: Արդ՝ որք ըն-

թեւնոյք եւ լուսաւորիք ի բանից գրոցս, յիշեալիք ի մաքրամատոյց աղօթս ձեր զԱշոտ Շահնշահ եւ զշինող սուրբ ուխտիս՝ դարբեպաշտ եւ զաստուածասէր թագուհին եւ զիւրեանց որդեակն, զարի եւ քաջն շինաւղն Հայոց թագաւորն Սմբատ եւ զեղբայրն նորին զԳագիկ եւ զԳուրգէն. եւս առաւել յիշելոյ արժանի համարեալիք զհանգուցեալ սուրբ հայրն մեր առ Քրիստոս Պօղիկարպոս, որ սկիզբն արար վանիցս շինութեան եւ փոխեցաւ ի դասս անմարմնոց, որոյ հանգստեան են ամբ երկու (†970). եւս առաւել յիշեալիք զնորին փոխանորդ զուխտի առաջնորդս զհայրն Գրիգոր մաքուր յոյժ եւ ամենայն առաքինի գործովք լցեալ.»: »

Այս յիշատակարանը մեզ համար առանձին կարեւորութիւն ունի 2 տեսակէտից. Ա) սրանով վերջնականապէս լուծուում է Հաղբատ եւ Սանահին վանքերի հիմնարկութեան թուականի խնդիրը. մենք իմանում ենք, որ այդ վանքերը հիմնուած են Խոսրովանոյ թագուհու ձեռամբ 967-ին, ի հարկէ, չհաշուելով Յունաստանից փախած կրօնաւորների 930-ական թուականներին շինածը. միւս թուականները միայն պատահական սխալմունք կարելի է համարել: Իսկ այն հանգամանքը, որ Սամուէլ 10 տարի առաջ է ընդունում Սանահինի շինութիւնը Հաղբատից, թերեւս հիմնուած է այն տեղեկութեան վերայ, թէ Սանահին մենաստանը հիմնել են Ռոմանոս Ա. Լեկապեանից հալածուած կրօնաւորները Աբաս արքայի ժամանակ (928--951): Բ) Այս յիշատակարանը աւանդում է 2 նախկին վանահայրերի անունները, որ չունէինք: Ասողիկի տուած տեղեկութեան համաձայն (181) Սանահին առաջին առաջնորդն է եղել «Յովհաննէս զիտնական այրն Աստուծոյ». իսկ այս տեղեկութեան համաձայն առաջին առաջնորդը եղել է Պօղիկարպոս ոմն (967-970), ապա Գրիգոր անունով մէկը. երեւի սոցանից յետոյ է Ասողիկի Յովհաննէսը եւ ապա 979-ին Սմբատ Արքայի հրամանաւ եպիսկոպոս դարձած Եսային: Իսկ Հաղբատի առաջին առաջնորդը, ինչպէս վկայում է նոյն Ասողիկը, եղել է «Սիմէօն ճգնազգեաց ծառայն Քրիստոսի», ապա, ոմն Տիրանուն ՆԽԵ. (996), որին միանգամ արդէն պատահեցինք արձանագրութիւններից մէկի մէջ:

Հասել է մեզ նաև Սմբատ Բ. Բագրատունի արքայի (977—990) հրովարտակը, գրուած Սանահնի ուխտին, վանքի շինութիւնից 12 տարի յետոյ ՆԻԸ. (979) թուին: Այդ հրովարտակը, ինչպէս վկայում է Զալալեանը, գտնուում էր «ի տան ազգասէր իշխանացն Հայոց երկուց հարագատաց Մովսիսի եւ Յովհաննու եւ Հօրեղորորդուոյ նոցա Վասլի Երկայնաբազուկ Արղութեանց ի Տիխիս», որից ինքը ամենայն զգուշութեամբ եւ խնամքով արտագրել է: Այդ հրովարտակում ի միջի այլոց ասած է. «Ես Սմբատ Բագրատունի թագաւոր Հայոց՝ թոռն տիեզերակալ եւ մեծ թագաւորին Սմբատայ, որդի թագաւորին Աշոտոյ Ողորմածն կոչեցելոյ, եկի ի տեսութիւն սուրբ ուխտիս Սանահնի, զոր շինեալ էր թագաւորն Աշոտ եւ Խոսրովանոյշ թագուհի՝ հայրն եւ մայրն իմ, եւ տեսի զի Աստուածաշէն եւ թագաւորաշէն էր, վասն որոյ սիրեցի եւ սիրոյ նշան արարեալ հաստատեցի զսա աթոռ եպիսկոպոսութեան եւ սահմանեցի զվիճակ սուրբ Աստուածածնիս, եւ զսուրբ հայր վանացս զԵսայի ետու առնել եպիսկոպոս մեծի հայրապետին Հայոց Խաչկայ. եւլն: Գրեցաւ ի թուականին Հայոց ՆԻԸ. (979)-ին»:

Այսպէս տեսնում ենք, որ Սանահնի սուրբ Աստուածածինը այդքան կարճ միջոցում 12 տարուայ ընթացքում, կարողանում է Բագրատունի արքաների սէրը գրաւել եւ նրանցից զանազան արտօնութիւններ եւ հրովարտակներ ստանալ, որ, ի հարկէ, խիստ բարեյաջող մի հանգամանք էր նորա արագ յառաջադիմութեան համար: Իսկ այն հանգամանքը, որ նա շուտով եպիսկոպոսական աթոռ դարձաւ, մեծապէս նպաստեց նորա հռչակին եւ հեղինակութեան տարածուելուն, եւ առաջնակարգ դիրք է տալիս նրան:

Այս բարեյաջող հանգամանքները պէտք է համարել պատճառ, որ հէնց սկզբից Սանահնին ու Հաղբատը գրաւում են իրենց մէջ մօտ 500 կրօնաւոր, ինչպէս վկայում է Ասողիկ:

Սակայն ինչ որ ասացինք Սանահնի զարգացման համար, դժբաղդարար նոյնը չենք կարող ասել նաև Հաղբատի համար. բաւական երկար՝ մօտ դար ու կէս, շրջանից շատ քիչ ու կցկտուր տեղեկութիւններ ունենք նորա մասին: Այդ ժամանակուայ ընթացքում նա պատրաստուում էր արժանապէս հանդէս ելնելու եւ

իշխելու բոլոր արեւելքի վերայ: Այդ իսկ պատճառով ժամանակաւորապէս ստիպուած ենք մի կողմ թողնել Հաղբատը եւ զբաղուել Սանահնով եւ նորա դպրոցով ու հեղինակութեամբ, մինչեւ կգայ նաև Հաղբատի փառաւոր ժամանակը, երբ նա ոչ միայն հասաւ իւր քոյր Սանահնին, այլ եւ վստահութեամբ կարելի է ասել՝ անցաւ նրանից եւ բոլորի համար առաջնորդ եւ ուղեցոյց դարձաւ շատ երկար ժամանակ:

Գլուխ Բ.

ՍԱՆԱՀՆԻ ԴՊՐՈՅ

Նախկին գլխում յիշած բարեյաջող հանգամանքների շնորհիւ հետզհետէ պայծառացաւ եւ ճոխոցաւ Սանահնի վանքը թէ՛ մտաւորապէս եւ թէ՛ նիւթապէս: Ծնորհիւ մի քանի նշանաւոր եպիսկոպոսների՝ ուսումն ու կրթութիւնը այնքան յառաջ դնաց այս վանքի մէջ, որ շատ մարդիկ, նրա համբաւը լսելով, մեծ փափագով դալիս էին ուսումն ու գիտութիւն ստանալու այդ հռչակաւոր ուսումնավայրից: Հայոց աշխարհի ամէն կողմերում տարածուած էր նրա անունն ու հռչակը իբրև ամենամեծ դպրոցի, որի համար համալսարան անունը ժառանգեց:

Յիրաւի, այս շրջանում ԺԱ. դարում, Սանահնը ամէն կողմից պապհովուած լինելով եւ հզօր պաշտպանութիւն վայելելով, նորա միաբանները այլ եւս ոչ մի հոգս չունէին եւ ամենայն դիւրութեամբ կարող էին գիտութիւն մշակել եւ տարածել շրջակայքում եւ հեռաւոր տեղեր, որ եւ նոքա ամենայն յաջողութեամբ եւ փառքով կատարուած են: Եւ ահա յառաջ է գալիս Սանահնի դպրոցը, որ այնքան գիտուն եւ բանիմաց վարդապետներ է տուել Հայ ազգին, այնքան հայ եկեղեցու անկախութեան նախանձախնդիր եւ պաշտպան պաշտօնեաներ մատակարարել եւ մեծապէս նպաստել Հայոց համար կորուսիչ միութեան գործը խանդարելու, որին այնպէս եռանդով հետեւում էին զանազան քաղաքական պատ-

ճառներից զբոլուած արեւմտեան Հայ եպիսկոպոսներ, իշխաններ եւ նոյն իսկ կաթողիկոսներից ոմանք:

Սանահնի դպրոցի Հիմնադիր կարելի է համարել յայտնի Դէոսկորոս Սանահնեցուն, որ 14 ամիս կաթողիկոսութիւն արեց Պետրոս Գետադարձի բանտարկութեան ժամանակ (1036--1038): Իսկ երբ Աղուանից Յովհաննէս կաթողիկոսը հաշտեցրեց Յովհաննէս արքային եւ Տէր Պետրոսին, վերջնիս բանտից ազատել տալով, այն ժամանակ Անւոյ ամբոխը մոլեղնած յարձակուեցաւ Դէոսկորոս կաթողիկոսի վերայ, որ այդ ժամանակ Տիրոջ մկրտութեան Հանդէսն էր կատարում, եւ կաթողիկոսական քողը պատառ-պատառ արեց նորա անմեղ գլխին, ցանկանալով կաթողիկոս տեսնել նորից սիրելի Գետադարձ Հայրապետին: Այնուհետեւ Դիոսկորոս, խիստ վշտացած, վերադարձաւ Սանահնի եւ շուտով սրանեղութիւնից վախճանուեցաւ եւ թաղուեցաւ այնտեղ՝ եկեղեցու մօտ: Մատթէոս Ուռհայեցիին սորան կոչում է մեծ հռետոր եւ գիտնական:

Դէոսկորոս Սանահնեցու աշակերտներից է եւ նշանաւոր Յակովբ վարդապետ Քարափնեցիին կամ Սանահնեցիին: Իւր գիտութեամբ եւ տեղեկութիւններով Հպարտացած, սա, իրբեւ ժամանակի Հայոց նշանաւոր աստուածաբաններից մէկը, Վասպուրականի Սենեքերիմ արքայի որդւոց՝ Ատոմի եւ Ապուսահլի ցանկութեամբ Բիւզանդիոն տարուեցաւ, ուր վիճարանութիւն ունեցաւ յոյն աստուածաբանների հետ եւ մի քանի կէտերում համաձայնելով նորանց հետ, 1060-ին միաբանութեան գիր տուաւ: Իսկ այդ գիրը Գագիկ արքան պատառեց Կոստանդին X Դուկաս կայսեր առաջ, յայտնելով, որ մի վարդապետի գրածը չի կարող ամբողջ Հայ եկեղեցու կողմից գրուած համարուել: Յակովբ ՇԼԴ. (534+551=1085) թուին մեռաւ Ուռհայում եւ այնտեղ էլ թաղուեցաւ, ինչպէս վկայում է Մատթէոս Ուռհայեցիին. «Յակովբ Քարափնեցի, որ յորջորջեալ կոչէր Սանահնեցի, այր հզօր, կորովի սորա հասեալ ի վերայ հին եւ նոր Կտակարանացն Աստուծոյ, ուսեալ եւ հասեալ սորա ի վերայ հռետորական իմաստութեանց եւ տեղեկացեալ ամենայն փիլիսոփայական խորին գիտութեանցն. սա էր յաշակերտաց Մեծին Դէոսկորոսի հօրն Սանահնի. եւ յայսմ

ժամանակի էր ի քաղաքին Ուռհա եւ ծերութեամբ քաղաւարեալ գկեանս իւր եւ դաւով նենգութեամբ լուծեալ եղել ի կենաց վասն զի գտանէին զնա մեռեալ ի մահիճս իւր առանց հեծութեան եւ ցաւոց եւ մեծաւ Հանդիսով թաղեցին զնա ի դուռն սրբոյ եկեղեցոյ իւրոյ, ի Հիւսիսային կողմն քաղաքին, իրբեւ նետընկէց մի հեռի ի պարսպէն»: Սորա անունով է մնացել «Յանսկղբնական ծոցոյ Հօր» հանգստեան շարականը:

Բայց Սանահնի փառքն ու պարծանքը, նորա ամբողջ գիտնական ուսման եւ ոգու ներկայացուցիչը, այն բազմիմաստ եւ պերճաբան վարդապետն է՝ Անանիա Սանահնեցիին, որի գրուածքները այժմ էլ կարդալիս ընթերցողն զղուճ է, թէ ինչպիսի ուժի եւ գրչի տէր է եղել նա: Սորա երկերից եւ ոչ մէկը մինչեւ այսօր հրատարակուած չէ, չնայելով նրանց կարեւորութեան, բազմազանութեան եւ ընտիր լինելուն: Կիրակոս Գանձակեցիին սորա մասին ասում է. «Այր մտաւոր եւ հանճարեղ, գիտող տուժարական արուեստի եւ աստուածային զրոց մեկնող. սորա ասեմ հավաքեալ ի մեկնութիւն առաքելոյ զբանսն Եփրեմի եւ Յովհաննու Ոսկերբանին եւ Կիւրղի եւ այլ սրբոց, արարեալ համառօտ վասն զիրահասութեան ընթերցողաց. արար եւ խորհրդական եւ մտաւոր տեսութիւն եւ համեմատութիւն աւետարանացն առ օրինակս. գրեաց եւ լուսաւոր իմացուածս վասն խորհրդական սրբասացութեանս, որ յեկեղեցիս ուղղափառաց խաչեցարիւ ասեմ, եւ զներբողեան շողակաթին»:

Անանիա Սանահնեցու անուամբ ձեռագիրներ ձեռք պատահում են հետեւեալ աշխատութիւնները.

- Ա) Կիրակոսի յիշած Պօղոսի չորեքտասան թղթոց մեկնութիւնը.
- Բ) Բան հակաճառութեան ընդդէմ երկարնակաց.
- Գ) Խրատ ոգեշահ, թէ ո՞րպէս կարացցէ մարդ զմիտս որոշել յերկրաւորացս.
- Դ) Խրատ քահանայից.
- Ե) Ի խորհուրդ Յովնանու մարգարէի.
- Զ) Անանիայի դրուատ ի սուրբ Մկրտիչն Յովհաննէս.

- է) Սակս անխտիր հաղորդելոյն Յունաց.
- ը) Վասն խոնարհութեան.
- թ) Վասն համբերութեան եւ խաղաղութեան.
- ժ) Վասն զղջման եւ արտասուաց.
- ժԱ) Վասն անցաւոր աշխարհիս.
- ժԲ) Վասն ապաշխարութեան.
- ժԳ) Յաղագս խորհրդոց.
- ժԴ) Խրատք, (եւ այլ շատ քարոզներ).
- ժԵ) Մեկնութիւն Մատթէոսի աւետարանին:

Վերջին աշխատութիւնը նա կատարել է իւր ուսուցիչ եւ Սանահնի առաջնորդ Դէոսկորոսի հրամանաւ, ինչպէս երեւում է Մայր Աթոռի № 178, 179 (Գէորգեան) ձեռագիրների յառաջաբանից, որ քաղուածորէն մէջ ենք բերում. «Ընկալեալ զհրաման Տեառն իմոյ Հօր Դէոսկորոսի եւ հոգելի վարդապետի՝ Սանահնի սուրբ ուխտի առաջնորդի, զոր յոյժ ըզձիւ եւ սիրական բազմանօք հայցեալ պահանջեցեր ի մէնջ, վասն բացայայտութեան տէրունեան բանից կենսաբեր աւետարանին՝ համառօտաբար շարադրել զսրբոց վարդապետացն վերածառութիւն, որք տեսութեամբ հոգւոյն բացափայլեցին ի մեզ զլոյս գիտութեան եւ զծածկեալ խորհուրդ հոգւոյն, որ բազմաց զանխլաբար թաքչիւր... Արդ՝ իմ ապաստան եղեալ ի զօրութիւն Աստուծոյ, որ ոչ միայն ավետարանչաց, այլ եւ արտաքնոցն բացայայտէ զծածկեալ խորհուրդ կամաց իւրոց, յապագայսն վասն օգտի բազմաց, հավատամ թէ եւ ձերով աղօթիւք տացէ եւ ինձ արարողութիւն սկսանել եւ կատարել զհայցուածս ձեր առ ի յօգուտ բազմաց...»:

Այս յիշատակարանից արդէն երեւում է, թէ ինչքան աշխատում էին սանահնեցիք, մանաւանդ նոցա առաջնորդները, զիտութիւն ծաղկեցնելու եւ հարստացնելու համար, ի՞նչպէս ստիպում էին, թախանձում եւ խնդրում այս ու այն կարող անձին, որ մի կարեւոր նիւթ մշակէ, նրա մասին մի բան գրէ, եւ այն ոչ թէ միանգամ, այլ մերժումն ստանալուց յետոյ իսկ շատ ու շատ անգամ խնդրում, մինչեւ վերջապէս հասնում էին իրենց փափազին:

Անանիա Սանահնեցու միւս ծանր աշխատութիւնը Պօղոսի չորեքտասան թղթերի մեկնութիւնն է, որ իսկապէս ծայրից ծայր քաղուածք է Ոսկերեանի, Եփրեմի եւ Կիւրղի նման գրուածքներից: Սակայն չնայելով որ ինքնուրոյնութիւնը քիչ է այս գրուածքների մէջ, այնուամենայնիւ Անանիա Սանահնեցու մատուցած ծառայութիւնը նոյն իսկ այդ կէտում խիստ մեծ է. որովհետեւ Աւետարանների կամ Պօղոսի թղթերի մի ամբողջական մեկնութիւն տալով ժամանակակիցներին, հիւսուած այնպիսի նշանաւոր մեկնարաններից, որպիսիք են Ոսկերեան, Կիւրեղ եւ Եփրեմ, նա միջոց է տալիս լաւ հասկանալու, գիտակցութեամբ ըմբռնելու սուրբ Գիրքը:

Մեր խնդրից դուրս է ի հարկէ, եւ անշուշտ շատ հեռու կտանէր, Անանիա Սանահնեցու բոլոր մանր-մունր աշխատութիւնների վերլուծութիւնը, բայց եւ այնպէս թող աւելորդ չհամարուի նրա գլուխ գործոց «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկարնակաց» գրուածքի մասին մի քանի տեղեկութիւն հաղորդել՝ ծանօթացնել ընթերցողներին Անանիա Սանահնեցու ողու, կրթութեան, աստուածաբանական հայեացքների հետ: Այդ բանը կարեւոր է նաև այն պատճառով, որ Անանիայի ոգին Սանահնի դպրոցի ոգին է, Անանիայի ուսումը ամբողջ Սանահնի դպրոցի ուսումն է. ուրեմն Անանիայի ոգին ըմբռնելով եւ նորա ուսման ու հայեացքներին ծանօթանալով, մենք մասամբ ըմբռնած կլինենք Սանահնի դպրոցի ոգին ու ուսումը:

Հակառակորդների դէմ Անանիայի բերած փաստերը, որ անշուշտ մեծ մասամբ նա կրկին ուրիշ հայրերից է քաղել, հետեւեալներն են.

Ամէնից առաջ երկարնակների դաւանութեամբ երրորդութիւնը չորրորդութիւն է դառնում. նա ասում է. «Զնոյն եւ զմի բնութիւն ասեմք ի կուսէն ծնեալ, որ ի հօրէ անսկզբնաբար ծնեալ, եւ ոչ այլ ոմն ի կուսէն, եւ ոմն զ՛ի հօրէն ծնեալն»: Հակառակորդների այն կարծիքի դէմ, թէ Աստուած չէ խաչուողը, նա ասում է. «Եթե ոչ Աստուծոյ են չարչարանքն եւ արիւնն, զի՞՞րք հաղորդիմք ի նա կամ ո՞րպէս փրկէ զմեզ արիւն մարդոյ. ապա ուրեմն եւ ոչ զմահն Աստուծոյ խոստովանիմք, եւ զի՞՞րք լուծաւ մահ.

զի մարդոյ մահ զթագաւորեալն յԱդամայ մահ ոչ կարէ լուծանել, զի եւ ինքն գրաւեալ է ընդ իշխանութեամբ մահու, որպէս եւ նախահայրն մեր»։ Այսպիսի փաստարանութեամբ նա քանդուած է Համարում երկարնակների ամբողջ դաւանութիւնը եւ ցոյց է տալիս, որ նոքա իրենք իրենց են Հակասում։ Մարմինը երկնքից իջած լինել չէ կարող եւ կեանք պարզեւել։ Հարկաւոր է անպատճառ խաչեալ ընդունել Աստուծուն, որովհետեւ այդ է մեր փրկութեան խարխալը. «Մատնեցաւ վասն յանցանաց մերոց եւ յարեալ վասն զմեզ արդարացուցանելոյ»։ Դիմում է Հակառակորդներին. «Արդ՝ ասացեն, յո՞ Հաւատամք, որ զմեզ արդարացուցանէ. ի մա՞րդն, որ մատնեցաւն եւ մեռաւն վասն զմեզ արդարացուցանելոյ։ Թէ ի մարդն Հաւատամք, մարդ ոչ արդարացուցանէ, եւ եթէ յԱստուած՝ ոչինչ կրեաց ըստ նոցա վասն զմեզ արդարացուցանելոյ։ Դարձեալ ասէ առաքեալ, թէ մեռաք ընդ նմա, Հաւատամք, թէ յառնեմք ընդ նմա. եթէ ընդ մարդոյ մեռաք, ոչ Հաւատամք, քանզի եւ ոչ իսկ յառնեմք. իսկ եթէ ընդ Աստուծոյ, Աստուած որ ի մարմին ոչ եղեւ, զի՞մք մեռանի. ահաւանիկ բարձաւ յոյս յարութեան մերոյ»։ Ինքն ընդունում է, որ «Աստուծոյ է մահն այն, որ ի մեռեալս Հպեալ կենդործէր, ի զժոխս եւ որ մեռեալ էին մեղօք, ի մահ նորա պատուաստեալ, արմատ անմահութեան բողբոջեալ պտղաբերեցին, եւ զայս մահն Քրիստոսի ներգործեաց ի մեզ»։ Պէտք է խոստովանել «նոյն բանն, որ ի ծոց Հօր էր, նոյն ի ծոց կուսին, նոյն ի խաչին, նոյն ի գերեզմանի, նոյն ի զժոխս, նոյն յարուցեալ եւ ի վեր Համբարձեալ եւ զալոց է նովին միացեալ մարմնովն եւ դատելոց է գերկարնակսն. զի մի է ընտրիւն բանին եւ մարմնոյն վասն միաւորութեան։ Միեւնոյն է տեսանելի մարմինն եւ անտեսանելի բանն, եւ ոչ բաժանին յերկուս. որպէս Հուր ընդ երկաթ միացեալ կամ լոյս ընդ օդս, եւ Հուր զընտրիւն երկաթոյ ընկղմէ եւ լոյս զօդս լուսաւորէ, եւ որպէս Հուր զընտրիւն երկաթոյն փոփոխէ յիւր լուսաւորութիւն եւ յօդս լուսաւորէ, սոյնպէս եւ Հուրն աստուածութեան զմարմինն մաքրեալ եւ պարզեալ եւ ձգեալ ի ծայր աստուածութեանն, միացոյց յինքեան՝ աստուածացոյց. եւ մի են նոքա, եւ ոչ երկու, թէպէտ եւ դու Հնարես յերկուս բաժանել», որ միանգամայն սխալ է։ Անանիան շա-

րունակում է. «նոյն քահանայապետ միջնորդ Աստուծոյ եւ մարդկան մարդն Յիսուս Քրիստոս, որ եղ զանձն վասն մեր»։ Իսկ նա քահանայապետ էր իրբեւ Աստուած։ «Մարդոյն չէ Հնար զայս ի մեզ ներգործել եւ մերկ բանն ոչ պատարագի ի խաչին. ապա ուրեմն յայտ է թէ միացեալ բանն միով ընտրեամբ եւ միով զօրութեամբ ներգործեաց զայս ամենայն ի մեզ»։

Իմ բերած մի քանի օրինակներից արդէն պարզ երեւում է Անանիա Սանահնեցու տրամաբանութեան ուղղութիւնը, վիճարանական արուեստն ու հմտութիւնը։

Բայց Անանիա Սանահնեցին միայն տրամաբանական հերքումներով չէ բաւականանում. նա շատ լաւ Հասկանում է, որ ամէն բան քննելով չի պարզուելի. կան բաներ, որ բարձր են մարդկային տկար մտքից, ուրեմն եւ քննելով ոչ թէ ճշմարտութիւնը կգտնենք, այլ աւելի եւ աւելի կխարխափենք խորին խավարի մէջ. «Աստուծոյ չարչարանք եւ խաչ ասել ոչ է մտաց քննելի, այլ Հաւատոյ ընդունելիք եթէ կամիս շահել յայդմ անճառ խորհրդոցդ, մի՛ քննիր, զի մի՛ ընկղմեսցիս, այլ նի՛ստ ի վերայ լուսափայտին Հաւատոցն եւ նաւեա՛ ընդ անդունդս խորոց աստուածային իմաստիցն եւ խնդրեա՛ զպատուական մարգարիտն Քրիստոս եւ զտցես զնա բարձեալ ի վերայ փայտի խաչին եւ ըմբռնեա՛ Հաւատովք զԱստուած մարդացեալ եւ միացեալ ի մարմնի եւ բեւեռեալ ի խաչին», ասում է նա ուղիղ մտածելով։

Ինչպէս որ Հայոց եկեղեցւոյ ուղիղ վարդապետութիւնն է պաշտպանում Անանիա Սանահնեցին, այնպէս էլ սովորութիւնները, օրինակ անխմոր Հացիւ եւ անապակ գինով պատարագ մատուցանելը, խորհրդաւոր ընթրիքի աւետարանական նկարագրութիւնից վկայութիւններ բերելով, Հաստատում է, որ մերն է ճշմարիտը։

Այս նոյն գրքի մէջ Անանիա Սանահնեցին բացատրում է անարժանութեամբ հաղորդուելու վնասակարութիւնը. Աւագ Հինդչաբթի օրը ճաշակուելու անպատշաճութիւնը, հերքում է Տիրոջ մարմինը ապականացու աստղների կարծիքները, եւ իւր ճշմարիտ Հայեացքն է մէջտեղ բերում. խօսում է ներքինացեալների եւ պատկերապաշտութեան զէմ. Քաղկեդոնի դաւանութեան մերժ-

ման համառօտ պատմութիւնն է անուամբ, Վրաց բաժանումն է պատմում, խօսում է բաղարջի եւ մեռոնի, ծննդեան տօնի բաժանման եւ, վերջապէս, «Սուրբ Աստուած»-ի գործածութեան մասին: Մեզ համար շատ կարեւոր եւ հետաքրքրական է այստեղ այն տեղեկութիւնը, որ նա տալիս է մեռոնօրհնութեան մասին. այստեղից, եթէ չեմ սխալուամ, առաջին անգամ մեր գրականութեան մէջ վկայութիւն ունինք այն հին սովորութեան մասին, որ նոր մեռոնօրհնելիս հինը մէջն են անում:

Այս բոլորից յետոյ մի բան սակայն չենք կարող անուշադիր թողնել. առ հասարակ վիճաբանական գրուածքներէ մէջ խիստ աչքի են ընկնում կրքերն ու մարդու հոգեկան յուզումները. վիճողը ամէն կերպ աշխատում է ծաղրել, արհամարհել, անվայել խօսքեր ուղղել իւր հակառակորդի հասցէին. դեռ եւս ոչինչ չապացուցած, գրգռուած դրութեան մէջ, մի տեսակ յարձակողական դիրք է բռնում եւ աշխատում է ամենավատ կողմերից ներկայացնել հակառակորդի կարծիքներն ու փաստերը: Շատ անգամ պատահում է, որ այս ձեւով յարձակուելով մոլորուած մի մարդու վերայ, նորան հերետիկոսների դասը ձգելով եւ գլխին անէծք ու նզովք թափելով, աւելի են հաստատում նորան իւր մոլորութեան մէջ, եւ այդպիսով փոխանակ իրենց վիճաբանութեան նպատակին հասնելու եւ մոլորուածին դարձի բերելու, բոլորովին կորցնում են նորան, սանձարձակութիւն տալով իրենց ընդհանրական գրգռման եւ եսականութեանը:

Բայց այստեղ Անանիա Սանահնեցին ներկայանում է մեր առաջ իբրեւ ուրիշ տեսակի վիճաբան. նա չի դայրանում, չի տաքանում ամենեւին, հակառակորդներին հերետիկոս չի անուանում եւ նզովում, միշտ աշխատում է եւ կարողանում է իրեն զսպած պահել. չի խնդաթիւրում հակառակորդներէ կարծիքները եւ միայն վատ կողմերը դնում մեր առաջ, այլ անաչառութեամբ աշխատում է պարզել ուղիղն ու սխալը՝ բոլորովին հանգիստ եւ անվրդով կերպով:

Անանիա Սանահնեցու հակաճառութեան եղանակն այս է. նախ՝ մէջտեղ դնել հակառակորդի կարծիքը այնպէս, ինչպէս որ կայ, ապա աշխատել տրամաբանօրէն, կամաց կամաց, առանց

շտապելու հիմնովին հերքել այն: Ինչպէս ասացինք, նա յաջողութեամբ կարողանում է իւր այդ նպատակն իրագործել եւ շատ քիչ անգամ դուրս է գալիս այդ սահմանից, այն էլ խիստ չափաւոր կերպով. այդպիսի դէպքերից է օրինակ «գալոց է դատել զերկաբնական» խօսքերը. սակայն հէնց այսպիսի համեստ գրգռումներն էլ շատ քիչ են պատահում եւ այս կազմում է իսկապէս Անանիա Սանահնեցու ամենազլխաւոր արժանիքներից մէկը, որ նա հարկաւ ժառանգութիւն է ստացել իւր հեզ ու խաղաղասէր ուսուցիչներից եւ Սանահնի դպրոցից:

Գլուխ Գ.

ՍԱՆԱՀՆԻ ՀՈՉՊԿԸ ԵՒ ՎԱՅՅԵԼԱԾ ՀԵՂԻՆԱԿՈՒԹԻՒՆԸ.

Այսպիսի գիտութեամբ եւ առաքինի վարքով ճոխացած Սանահնը, անշուշտ, երկար ժամանակ անյայտութեան մէջ մնալ էէր կարող: Այդ այնպիսի մի ժամանակ էր, երբ գիտնական եւ բանիմաց վարդապետներին մատերի վերայ կարելի էր հաշուել, եւ ահա արեւելքում իրար ետեւից հանդէս են գալիս Դէոսկորոս, Յակովբ եւ Անանիա Սանահնեցի գիտնական վարդապետները: Այն ինչ Հայոց մնացած վանքերը իրենց ժամանակին շատ ու քիչ նշանակութիւն ունենալուց եւ հեղինակութիւն վայելելուց յետոյ այժմ արդէն մթութեան քօղով էին ծածկուել՝ Սանահնը խաւարի մէջ իբրեւ մի լուսատու փարոս է երևում, որ բոլորի ուշքը իրեն վերայ է դարձնում, ու ամէն կողմից գալիս են այնտեղ ուսանելու եւ գիտութեան պաշարով ծանրաբեռնուած յետ դառնալու եւ գործելու իրենց տեղերում: Յովհաննէս արքան կաթուղիկոսական աթոռի վրայ բազմելու է հրաւիրում նորա առաջնորդին, Դէոսկորոս արքեպիսկոպոսին. ամենայն Հայոց սրբազնագոյն քահանա-

յապետները անմիջապես Սանահնի գիտնականներին էին զիմուս իրենց հրամաններով եւ խնդիրներով այս կամ այն գիտնական աշխատանքն յանձն առնելու կամ մի բան գրելու: Այդպէս՝ յայտնի է, որ Անանիա Սանահնեցու «Բան Հակաճառութեան ընդդէմ երկնարնակաց» երկը գրուած է Տէր Պետրոս Գետադարձի հրամանաւ. այդ երկի փոքրիկ յառաջաբանը, որ ուղղուած է յիշեալ հայրապետին, հետեւեալն է. «Ով Տէր Հովուապետ, շնորհօքն առ լցեալ երկնայնովք, վերատեսուչ Հայաստանեայց եւ ամենայն ազգաց եւ ազանց ուղղափառաց, առ որ հրամայեցիք սուղ ինչ տրամաբանեալ ընդդէմ Քաղկեդոնի, զորս իբրեւ ի հայելոջ յայտնի ցուցցուք եւ ի գրոց սրբոց, յառաքելական եւ ի մարգարէական մատենից եւ ի սրբոց, հոգելիր վարդապետաց... եւլն»: Սակայն նախ քան երկին վերջացնելը Տէր Պետրոսը վախճանուած է լինում եւ այդ պատճառով Անանիան իւր երկը նուիրում է նրա յաջորդ Խաչիկ կաթողիկոսին (1054-1060) հետեւեալ վերջաբանով. «Բայց արդ՝ առեալ զաղքատ իմոց մտաց ընկալցիս զպտուղ, ո՛վ գերազարդ եւ ամէնիմաստ հանճարով աւուրցեալ Տէր Խաչիկ, վերադիտող Հայոց Մեծաց, փոխանորդ մեծի Լուսաւորչին, թէ եւ ոչ զյաւէտ կատարեալն, սակայն ըստ կարի մերում գլխաւորութիւն լիապէս ցուցեալ. յաղազս որոյ աղաչեմ ըստ աղքատատուր տրոց տառապելապետ այրւոյն այնորիկ, համարեսցին զվարձս շնորհին, որ ոչ ըստ տրոցն, այլ միայն հարուստ յօժարութեան ընդ քաջահաւանսն գովեցաւ յամենեցունց Տեառնէն: Ըստ այնմ եւ մեր ընկալցիս զսակաւ տուրս երկուց լուծայիցդ: Եւ եթէ սխալանք ինչ իցեն ի բանիդ ըստ տկար եւ հոսանուտ բնութեանս մերոյ, ուղղես՞իք սիրով հոգւոյն եւ կորովահանճար իմաստիւք. լցցի պակասն եւ սխալանքն ծածկեսցի՝ ըստ գրոյն, եթէ սէր ծածկէ զբազմութիւն յանցանաց եւլն»: Ինչպէս յայտնի է, Պողոսի չորեքտասան թղթոց մեկնութիւնն էլ Անանիա Սանահնեցիին գրել է Գետադարձ հայրապետի հրամանով:

Պետրոս Գետադարձ հայրապետը նաեւ տեղ զնայիս՝ այդ վանքերից էր ուղեկիցներ առնում իւր հետ. այդպէս օրինակ՝ Մատթէոս Ուռհայեցու վկայութեամբ նորա հետ Կ.Պոլիս են գնում Վարդան Սանահնեցի եւ Մատթէոս Հաղբատցի վարդապետները:

Սանահնի միաբաններն այնպիսի հեղինակութիւն են վայելում, որ մինչեւ անգամ ժամանակի ամենանշանաւոր գիտնականներից մէկը՝ Գրիգոր Մագիստրոսը, իւր հեռու զգեակից սկսում է գրաւոր յարաբերութեան մէջ մտնել նոցա հետ, ընծայ ուղարկել նոցա եւ միշտ հազորդակցութիւն պահպանել:

Այս բոլոր տեղեկութիւնները ստանում ենք Գրիգոր Մագիստրոսի մի թղթից, Սանահնի միաբաններին գրած: Այդ թուղթը շատ կարեւոր կէտեր է բովանդակում Սանահնի միաբանների կեանքի եւ գործունէութեան մասին, ուստի եւ հարկ եմ համարում քաղուածօրէն դնել այստեղ, վերցնելով Մայր Աթոռի №222 (Գէորգեան) ձեռագրից:

«Գրիգոր Մագիստրոսի պատասխանի սրբազան եղբարցն սուրբ ուխտին Սանահնի, որ գրեալ էին թուղթ օրհնութեան ի Միջագետս եւ մեղազրականս սակս ոչ գրելոյ թուղթ առ նոսա». «Ջսրբազանից եւ զի մարմնի անմարմնոցն եւ աննմանիցն հանգիսակցելոցն միեղինաբար կցորդութեամբ եւ յարատեւական արտահանութեամբ, մշտաշարժ ի գերակատարսն խաղակցութեամբ վկայից եւ մայրաքաղաքական բարեկարգութեամբ ի միասին բնակելոց, իմաստնոց բոլոր արհեստից եւ մակացութեանց պարսուկոց եւ յաստուածպետական բանն միացելոց, անրնդմիջաբար եւ անխեղկեալ եւ անզօսացեալ անզամոց, եւ առ նոյն ինքն Յիսուս զլուխն շարամանելոց եւ յարամանութեամբ յօգելոց եւ, եթէ պարտ է ասել՝ հարց մերոց եւ եղբարց. քանզի ի միոջէ յորովայնէ աստուածայնոյ գիտէ զմեզ բանս վերստին ծնանել: Ընկալայ զգիր, կամ լրբու պարս էր արտալածելոյ եւ տարագիր եղելոյ կըբօր տեսանել զգիրս կամ զոմանս ի նոցանէ՝ այսպէս ի վերայ իմոյ եղեալ զսա հայարանի արտօսը եւ կալանն ոչ սակաւ հոսեցուցանէի, արտասորեալ իբրու ի վտակաց աղբբց, ի ստորակացեալ երախանաց, որ եւ յերկիր ծովացեալ ծորմանն ծաւալէր շիթս յիշելով զհայրական ծերոցդ ծայրագունից խնամո առ մեզ եւ խրատ եւ ողորմութեամբ բարեկարգութիւն եւ զերիտասարդաց եւ որք ի վարժարանսն հռետորականն եւ երաժշտական, զնոցայն զմտաւածեալ հանդէս եւ զմրցումն եւ զգեղեցիկ մոլութիւնս, զմանկանց սաղմոսերգութիւնս քաղցրածայնութեամբ վերառեցեալ, որ գրե-

Թէ պետութեանց եւ բոլոր երկնային դասու եւ գորութեանց գերակատար գտեալք եւ ոմանց զանազան եւ պէսպէս առաքինութեամբ եւ ճգնութեամբ սքանչելի եւ վարմանալի երեւեալ(նկարագրում է Սանահնի միաբանների խիստ ճգնողական, համբերատար, հեզ ու խոնարհ կեանքը, որի համբաւը ամէն կողմ տարածուել է)․․․իսկ զի՞նչ արուեստ եւ կարգաւորութիւն մայրաքաղաքիդ, ուղղափառ վարդապետութիւն ի գիշերի եւ ի տուրնջեան, եւ այն ոչ սուտ կամ սնոտի պատիր եւ Ատտիկեցի առասպելիօք, այլ աստուածեղէն արդեամբք եւ գորութեամբ եւ քաղցրաձայնութեամբ երաժշտականաց, եւ նուագումն սաղմոսելոյ եւ ընթերցումն հարցն վարուց եւ հակառակել զգեղեցիկ հակառակութիւնս եւ զմիմեամբք ելանել, եւ մերոյ ճրագի եւ կայծական սպասեալք, յամենայնի նեղեալք եւ կարօտեալք, եւ յերեկորեայ եւ յառաւօտէ առ հովիւն եւ առաջնորդն իւրեանց ընթացեալք՝ ճշմարիտ դաւանութեամբ Երրորդութեան խոստովանութեամբ, եւ եթէ այլ ինչ շնչական մտածութիւնս ի նոսա կրեալ, առաջի արկանել ոչ դանդաղին, վասն որոյ գորութեամբն Աստուծոյ ոչ հիւանդացեալք, այլ քաջութեամբ իրրոյ, զակն է մարմնի բոլոր Արամեանս գտեալք, հանդերձ աստուածպետականիդ, նմանեալք ծայրացելոյ առաջնորդի ձերոյ․․․Այլ զի գրեալ էր ձեր, թէ յորժամ կամեցար ի կենցաղոյս հրաժարել՝ ի բոլոր Թորգոմեանս վիճակի զմեզ գտեալքո հանգիստ եւ ապահով, այս արդար եւ յիրաւի, եւ ոչ տխմար կամ անգիտարար: Այլ թէ աւագ աչօք ոք պարառաբար շուրջ հայեացի, թուի ինձ եթէ ոչ այլ ոք գտցէ»․․․ Խոստանում է ամենեւին չմոռանալ նոցա: Նամակից երեւում է, որ նրա հօր մահուան անթիւ սանահնեցիք միութարական նամակ են գրել: Յանկութիւն է յայտնում Սանահնին ընծաներ ուղարկել, սակայն վախենում է, թէ տեղ չհասնի եւ ասպատակների ձեռքն ընկնի, որից ոչ ինքը օգուտ կունենայ, եւ ոչ էլ՝ սանահնեցիք: Ապա աւելացնում է. «Եթէ ճշմարիտ սէր եւ կատարեալ առ ձեզ ունիք, սրբոյ խաչին ի մեզ մարդ եկեսցէ եւ մեք գկնի նորա մինչեւ ի Մարմաչէն առաքեմք. այլ ի սուրբ եւ ի խորհրդական աղօթս ձեր մի՛ մոռանայք վասն սիրոյն Քրիստոսի»:

Այսպիսով, Գրիգոր Մագիստրոսի նման տկանաւոր անձնաւորութիւնը Սանահնի միաբաններին իրեն հայր եւ խրատող է անուանում, բոլոր արուեստից եւ մակացութեանց մէջ իմաստուն, ամբողջ Արամեան սեռի մէջ ակունք, եւ ամենալաւ տեղում կեանքից հեռացողի եւ Աստուծոն նուիրողի համար: Յիրաւի Գրիգոր Մագիստրոսի այս նշանաւոր թուղթը Սանահնի վանքի հռչակի եւ հեղինակութեան ամենափառաւոր յայտարարն է:

Չմոռանա՞նք յիշել, որ նոյն Գրիգոր Մագիստրոսը շատ թղթեր ունի գրած նաեւ Անանիա Սանահնեցուն զանազան խնդիրների համար. ժամանակի երկու նշանաւոր գիտնականները մտերիմ յարաբերութիւն ունէին եւ շարունակ նամակաբերները գնում եւ գալիս էին միմեանց մօտ:

Գլուխ Դ.

ՀԱՂԲԱՏԻ ԴՊՐՈՅ ԵՒ ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ՎԱՐԴԱՊԵՏ.

Մինչ այս մինչ այն, Սանահնի մօտ գտնուած Հաղբատի վանքն էլ սկսեց ծաղկել եւ իւր պտուղները տալ: Անշուշտ, Հաղբատի արագ յառաջ գնալուն մեծապէս նպաստեց Սանահնը. Սանահնի ազդեցութեամբ այստեղ կազմուեց մի դպրոց, որի ուսուցիչներն ու սաները շարունակեցին եւ աւելի եւս կատարելութեան հասցրին Սանահնում սկսուածը:

Հաղբատի դպրոցի մասին նախ քան հռչակաւոր Յովհաննէս Սարկաւագ վարդապետը տեղեկութիւն չուներ: Թէեւ նրանից առաջ էլ գոյութիւն ունէր վանքը, բայց որովհետեւ իսկապէս դպրոց եղաւ Յովհաննէս Սարկաւագ վրդ.-ի միջոցով, ուստի նրան եւս պէտք է համարենք Դպրեվանքի հիմնադիրը ԺԱ. դարու Բ. կիսին:

Յովհաննէս Սարկաւազ վարդապետը Արցախի Փառխոս գիւղից էր, ծնուած ժԱ. դարու կիսին: Քահանայական ընտանիքից լինելով՝ Հայրը Հետամուտ էր եղել նորան լաւ կրթութիւն տալու, ուստի եւ ուղարկել էր ժամանակի գիտութեան կեդրոնները՝ Սանահին եւ Հաղբատ, կրթուելու եւ ուսում ստանալու համար: Այստեղ Սարկաւազ վարդապետը աշխատում է «Զօր ամենայն եւ զգիշերն բովանդակ՝ առ իմաստս ցանգոութեամբ, նաեւ սիրովն որ առ Հանճար» (Նրզ սարեկի). ինքն իւր մասին վկայում է նոյն երգի մէջ.

«Ի նախնեաց բարեպաշտից եւ յիմաստուն ծնողաց բուեալ,
Որք սնուցին զիս օրինօք հոգւոյն կենաց,
Առնել քան ըստ բնութեան տածիւք խնամս յառ մանկունս,
Որովք յառաջնումն Հասակիս դաստիարակեալ, յոյս տայի
քաջութեան»:

Իւր անխոնջ աշխատասիրութեամբ նա ընդարձակ հմտութիւններ է ձեռք բերում, եւ պատմական, բնական, տօմարական աստուածաբանական գիտութիւնների վերաբերեալ մի շարք այնպիսի Հեղինակութիւններ է թողել, որ կարող են նորա անուանը պատիւ բերել: Կիրակոս Գանձակեցի Պատմիչը նորա բազմաթիվ հմտութիւնները գովելով, ասում է. «Մեծիմաստն գիտութեամբ քան զյուրով եւ զՀանճարեղն յամենայնի՝ մտահարուտն Յովհաննէս, Սարկաւազն կոչեցեալ ի Հաղբատ...յոյժ իմաստուն էր այրն եւ աստուածային շնորհօքն զարդարեալ. սորա բանքն ամենայն իմաստասիրական ոճով, որպէս զԳրիգորի Աստուածաբանին եւ ո՛չ գեղջուկ». (Գանձ. 1858. 63-65): Նորա ուսումնասիրութեան մասին հրաշքներ են պատմում. 3 օր 3 գիշեր նստած Հաղբատի մատենադարանում՝ մի քարայրում, նա իւր սիրելի գրքերն է կարդում մի անկիւն քաշուած. դուռը նորա վերայ փակում են եւ 3 օրից յետոյ, երբ նորից բաց են անում, տեսնում են նորան իւր գրքերն առաջը ուսումնասիրելիս. իսկ երբ զարմացած Հարցնում են, թէ այդքան ժամանակ ի՞նչպես է, որ քաղցած մնացել է, նա պատասխան է տալիս, ցոյց տալով իւր գրքերը. «Այդ է իմ կերակուր եւ ըմպելի, զոր կերայ եւ արբի զաւուրս զայսոսիկ»:

Նոյնպիսի հրաշքներ են պատմում նաեւ նորա սուրբ կենցաղի մասին. բաւական է յիշել Կիրակոս Գանձակեցու պատմած Զոմզոմայի դէպքը եւ Վարդանի պատմած ս. Ստեփաննոսին տեսութեան գնալն ու նորա Հետ Համբուրուելը: Զարմանալի չպիտի թուի ուրիմն, որ այսպիսի իմաստութիւն սիրող եւ սուրբ մարդու համար ժամանակակիցները եւ Հետագաները այնպէս գովեստով են խօսում անուանում են նորան սուրբ իմաստասէր, մեծ իմաստասէր, աստուածային իմաստասէր, գերուսակ վարդապետ, մեծ ստիքասէր:

Թէ Յովհաննէս Սարկաւազ վարդապետը Հետեւել է յատկապէս ճարտասանական եւ քերթողական արուեստներին, երևում է նորա «Սարեկի երգ»-ի Հետեւեալ տողերից.

«Որով յաղթեալ մեզ իմաստնոցս եւ կարծեցեալ բանաստեղծիցս
«Աստ զաս նստիլ մերձ առ ինեւ, իրր արուեստիւ ինձ յանգա-
կից,
«Բազմագեան երգարանաւ եղանակես եւ կաքաւես.
«Հոմերական տաղիցն չափ քեւ ծանուցեալ լինի բազմաց,
«Յոտանաւոր եւ ցուցական ըստ քերթողացն տեսակի
«Կամ թէ եւս առավելագոյն, որպէս թուի ինձ գիտողիս»:
(Բազմավէպ, 1847, 221--225):

Նորա անունով մնացել են մեզ Հետեւեալ Հեղինակութիւնները.

- ա) Ներբող Լուսաւորչի (տպուած Սոփերքի մէջ).
- բ) Ներբող Սրբոյն Սահակայ եւ Մեսրոպբայ.
- գ) Ներբող Մեծին Ներսիսի.
- դ) Ներբող Տրդատայ.
- ե) Ներբող Ղեւոնդեանց.

Այս վերջին 4 ներբողները այժմ մեր ձեռքը Հասած չեն, ուստի եւ ոչինչ ասել չենք կարող նոցա մասին:

- զ) Վասն մասանց պատուոյ եւ պատկերաց ընդունելութեան.
- է) Վասն շարժման երկրի.
- ը) Մեկնութիւն տօմարի եւ յաղագս անկիւնաւոր թուոց.
- թ) Բան խրատու առ ուսումնասէքս.
- ժ) Ղեւոնդեանց «Պայծառացան ախօր» շարականը.
- ժա) Ճառ ի սուրբ Հոգին. (իւր աշակերտ Կունդ Սարգսի վկայութեամբ).
- ժբ) Երգ սարեկի, որից հատուածներ մէջ բերինք.
- ժգ) Տաղ ի յարութիւնն Քրիստոսի.
- ժդ) Յաղագս ամսոց Հայոց եւ տօնից չորեքտասաներորդ լուսնոյ դատկաց.
- ժե) Յովհաննու Իմաստասիրի, որ մականուանի սարկաւազ ասացեալ, յառաջ քան զգրութիւն իւրոյ տումարին.
- ժզ) Տօմար ժամանակաց եւ թուականաց.
- ժէ) Բան յաղագս Ծ-եկաց.
- ժը) Հարցումն վարդապետաց առ Սարկաւազ.
- ժթ) Յաղագս չորից առաքինութեանց.
- ի) Բանք ընդդէմ այնոցիկ, որք վասն բաժակին մոլին.
- իա) Յեկեղեցական պատմութենէ, զոր երկրորդեալ է սարկաւազ վարդապետի.
- իբ) Հարցմունք Վրաց եպիսկոպոսի ի Հայոց վարդապետէ Սարկաւազին, գեր զոլով յագգս ամենայն, թէ գիւրգ ունի երգ սողմոսին ասացեալ. «Դու խորտակեցեր զգլուխ վիշապանց ի վերայ ջուրց. դու փշրեցեր զգլուխ».
- իգ) Յովհաննու քահանայի յաղագս նշանակութեան հաւատոյն նիկիական.
- իդ) Նորին Յովհաննու քահանայի ի խնդրոյ Գազկայ կրօնաւորի յաղագս քաղկեդոնականացն:
- Այս գրուածքը, որ նորա ամենից նշանաւոր վիճաբանական գրուածքն է, շատ տեղ քաղուածք է խոսրովիկ Թարգմանչի գրուածքներից:
- իե) Առ որս պիղծ գմիս վարկանեն եւ գանձինս ոչ արգելուն.
- իզ) Յաղագս բաղարջին.

- իէ) Մի բնութեան, մի կամքի եւ մի ներգործութեան պաշտպանութիւն.
- իր) Պատասխանի հարցման Զաքարիա քահանայի.
- իթ) Ճառ յաղագս քահանայութեան, (որի մէջ մանրամասն բացատրում է քահանայի կոչման ծանրութիւնը եւ ցոյց է տալիս նորա պատասխանատուութիւնները).
- լ) Վարդան, Կիրակոս, Մխիթար Այրիվանցի, Սամուել Անեցի պատմիչները յիշում են, որ Սարկաւազ վարդապետը գրել է նաեւ մի պատմութիւն 2 մասից կազմուած: Առաջին մասի մէջ պատմած է եղել Սելջուկեանց եւ Տուղրիկեանց ծագումը եւ Ալփասլանի ու իւր նախորդների դործքերը, իսկ Բ. մասի մէջ Ալփասլանի որդու՝ Մելիքշահի պատմութիւնն է արել, որի մահով եւ վերջացրել է իւր պատմութիւնը: Տարբարխտաբար այս գրուածքը ամբողջովին մեր ձեռքը հասած չէ. միայն Սամուել Անեցու մէջ գտնուում են նորա պատմութիւնից մի քանի կտորներ, պատմութեան բովանդակութիւնը եւլն. առ հասարակ այդ պատմութեան մասին ամէնից աւելի է խօսում եւ մեզ տեղեկութիւններ հաղորդում նոյն Սամուել Անեցին:
- լա) Ոչ պակաս նշանաւոր է Յովհաննէս Սարկաւազ վարդապետի աղօթամատոյցը, որից միայն 22 հատ աղօթք տպուած են Սոփիքի մէջ: Այս աղօթքների բովանդակութիւնը յարմարեցրած է գանազան կրօնական հանգամանքների. աղօթքները ուղղուած են առ սուրբ Երրորդութիւն, առ Հայր Աստուած, առ Որդին եւ առ Հոգին սուրբ. կայ մի աղօթք ի սուրբ Աստուածածինն. զղջման աղօթք, ընդդէմ հայհոյութեան հոգւոյն, խոստովանութիւն պանդխտի, եւ վերջապէս մի ողբ եւ գանգատ իւր անձի դէմ:
- Աղօթքների բովանդակութիւնը պարզ է եւ մատչելի առօրեայ զործածութեան համար. գրուած են պարզ եւ հասկանալի ոճով:
- Յովհաննէս Սարկաւազ վարդապետի աղօթքների ձեւը հետեւեալն է: Նոքա միշտ սկսուում են մի նախաբանով, որի մէջ Հեղինակը իւր անհուն մեղաւորութիւնն ու նուաստութիւնն է հանդէս

րերում Աստուծոյ առաջ. այս նախաբանին անմիջապէս հետեւում է խնդրուածքը, որ աղօթքի կեդրոնն է կազմում, եւ ապա գալիս է վերջաբանը, որ սովորաբար գոհութիւն է արտայայտում:

Այս աղօթքների մէջ փայլում են Սարկաւազ վարդապետի խորին աստուածաբանական հմտութիւնը, զգայուն հոգին եւ տպաւորուող միտքը: Այս սիրուն եւ պարզ աղօթքները, ընթերցողի վերայ խորը տպաւորութիւն են թողնում եւ մարդ այնպէս է կարծում, թէ ինքն է այդպէս աղօթում առ Հայր, իւր ոչնչութիւնն ու մեղաւորութիւնը նորա առաջ դնում եւ նորա անյիշաչար ներողամտութիւնն ու թողութիւնը հայցում: Մի խօսքով՝ Սարկավազ վարդապետի աղօթքները ամենայն համարձակութեամբ կարելի է մեր աղօթքներից լաւագոյնների շարքում դնել համեմատել նոյն իսկ Նարեկացու աղօթքների հետ:

Բացի այս բազմաթիւ աշխատութիւններից Յովհաննէս Սարկաւազ վարդապետը շատ աշխատել է նաեւ փիլիսոփայական խրթին գրուածքները պարզելու եւ դիւրիմաց անելու. Հ. Ղ. Ալիշանը Իտալիոյ երեւելի համալսարաններից մէկի մէջ հանդիպել է Դաւիթ Անյաղթի գրուածքների ԺԳ. դարու մի ընտիր ձեռագրի, որի վերջը գրուած է եղել. «Իմաստութիւն Հօր եւ Բան, սիրողին իմաստութեան, վարդապետին սարկաւազ կոչեցեալ՝ աշխատանաց յուղղութիւն տառիս, գարժանն հատո՛յ յանյաչաղ ձրիցդ». ինչպէս վկայում է նա իւր յուշիկների մէջ, այդ գիրքը կանոնաւորապէս շեշտադրուած եւ կէտադրուած է եղել, որից եզրակացնում է, թէ Սարկաւազ վարդապետը սրբագրել է այդ գրքի օրինակը, եւ դորանից արտագրութիւն է իւր տեսածը: Անշուշտ, այդպէս է վարուել նա «նուրբ գրեանք» կոչուած յիշատակարանների հետ եւս, որով նպաստել է այդ դժուարիմաց գրքերը հասկանալի դարձնելու:

Սակայն Սարկաւազ վարդապետը միայն արտաքին գրոց լուծմամբ չէ պարսպել. Կիրակոսի ասելով նա գրել է նաեւ «Օրինակս ստոյգ գրոց». Աստուածաշնչի դժուարիմաց տեղերն եւս ըստ իւր կարողութեան աշխատել է լուսաբանել: Սարկաւազ վարդապետը ամէնից աւելի ջանք է գործ գրել սաղմոսի բնագիրը վերականգնելու, որ շատ արտագրուելով տգէտ գրիչների ձեռքով,

բոլորովին աղաւաղուած էր: Շատերը փափագում էին սաղմոսի մի ընտիր հնագոյն օրինակ գտնել եւ եղած սխալները վերացնել. այդ փափագողներից մէկն էր նաեւ մեր Յովհաննէս Սարկաւազ վարդապետը, որ երկար աշխատելուց յետոյ վերջապէս Հաղբատի գրատան մի անկիւնում ընկած փոշիների միջից հանեց մի հին թարգմանչագիր սաղմոսի հնացած օրինակը եւ խնամքով անձամբ արտագրելով, աշխատեց տարածել Հայոց մէջ, որով եւ մի մէծ ծառայութիւն մատուցեց Հայոց եկեղեցւոյն:

Բազմադիմի են Սարկաւազ վարդապետի մատուցած ծառայութիւնները Հայոց եկեղեցւոյն: Մենք արդէն այդ ծառայութիւնների մեծագոյն մասը թուեցինք. սակայն անյիշատակ թողնելու չէ նորա մի այլ գործը, տոմարի նորոգութիւնը, որ բաւական միջոց գործ էր ածոււմ, թէեւ ոչ ամբողջ Հայաստանում, բայց գոնէ Հաղբատի շրջականերում: Յայտնի է, որ Մխիթար Գօշք գործ էր ածում այդ նոր տուժարը: Կիրակոս պատմիչն այդ առթիւ ասում է. «Սա զբազմաց փափագելին եւ ոչ ձեռնհաս զհաստատ եւ զանշարժ սոմարն կարգեաց Հայոց, փոխանակ շարժականին եւ անհաստատացն. արար եւ զմիաբանութիւն ամենայն ազգաց սոմարին ընդ Հայոց» (63-65): Այս տոմարի հաստատութեամբ Սարկաւազը կամեցաւ Հայոց տօներն եւս ուրիշ ազգերի տօների նման անշարժ դարձնել. այս բանը նա արեց 1084-ին, որով եւ մի նոր թուական սկսեց, որ կոչուեցաւ սարկաւազագիր կամ մտրուկ եւ որը շատ անգամ պատահում է Հաղբատում եւ շրջակայքերում գրուած ձեռագրիների յիշատակարաններում:

Այսպիսով մեր թէ՛ եկեղեցական, եւ թէ՛ քաղաքական տոմարն հաստատուն, յստակ եւ յայտնի կերպարանք ընդունեց: Սակայն մի անգամից չեղաւ Սարկաւազագիր տոմարի հաստատութիւնը Հայոց մէջ. շատ անհասկացողների եւ տգէտների հարկաւոր էր հասկացնել բանի էութիւնը, եւ Յովհաննէս Սարկաւազը մեծ դժուարութիւններից յետոյ միայն կարողացաւ ընդունելի անել իւր տոմարը: Այդ գրութիւնը նա նկարագրում է իւր մի մտերմին գրած նամակում, որ եւ տպուած է Հայր Ալիշանի Յուշիկների Բ. հատորում. նա ասում է. «Արդ՝ դու ընկալ այժմ զսարկաւաբան պատասխանի հարցմանն, նիստ խաղաղութեամբ, ոչ

ուճեք հակառակելով եւ ոչ վիճելով. քանզի բանս ընդդէմ դնել անզգամին՝ ոչինչ օգնեսցէ. վասն որոյ լուել եւ առանձին իմաստասիրել՝ կամ ընդ խորհրդականս, յոյժ շահաւոր է... եւ դու որպէս եւ գրեցերն, եւ կարես դալ՝ բարեւոք է. ապա թէ ոչ՝ զամենայն ինչ որ տարակուսելի քեզ՝ հարցցես գրով. շնորհօքն Աստուծոյ պատրաստ եմք լուծանել զտարակուսանսն եւ ուսուցանել զանգիտացեալսն, ապաստանի յոյս հոգին սուրբ. Այլ ա՛յլ ինչ, որ պակասն իցէ, եւ եթէ հաճոյ իցէ քեզ, զամենայն օտոն՝ նորովս (տոմարով) գրեմք, գոր չեն գրած»:

Հայր Ղեւոնդ Ալիշանը շատ գեղեցիկ կերպով ընտրոշուճ է Յովհաննէս Սարկաւազ վարդապետին. «Բնատուր մեծ հանճար, կրթութեամբ եւ երկար ուսմամբ կրկնակի մեծցած եւ զօրացած, բարակամիտ բմբունումն եւ վարպետ բացատրութիւն, լեզու արուեստաւոր՝ բայց յստակ եւ հայկաբան, արտաքին եւ աստուածային գիտութեանց հմտութիւն, քաջախոհ դատողութիւն, վսեմ եւ անխուզ հոգի՝ անխոնջ, հետաքննին եւ սիրող ստուգութեան, պատկառելի ծանրութեան հետ զուարճախառն ընտանութիւն միանգամայն եւ մէկ զարմանալի խորհրդաւոր կերպ մը՝ որով կարծի թէ ինքզինքը կու քօղարկէ հասարակ նայուածքներէն. ասոնք են մեր մեծանուն Յովհաննէս սարկաւազ վարդապետին յատուկ բնութիւնը, բարքը եւ ձիրքը» (Յուշիկք Բ. Հատոր):

Իւր այս մեծ արժանաւորութիւնների շնորհիւ Յովհաննէս Սարկաւազ վարդապետը արժանի եղաւ նաեւ Հաղբատի սուրբ ուխտի առաջնորդը լինելու. բայց թէ ինչքան ժամանակ կառավարեց նա, յայտնի չէ մեզ. այսքանը միայն գիտենք, որ Հաղբատայ Մեծ Սոփեստէսը ՇՀԸ. (578+551=1129) թուին վախճանուեցաւ, ինչպէս վկայում են Կիրակոս եւ Սամուէլ Անեցի պատմիչները եւ թաղուեցաւ «Յարեւելից կուսէ մեծի եկեղեցւոյն առ դուրս փոքրագոյն եկեղեցւոյն, գոր յետոյ քակեաց եպիսկոպոսն Համազասպ եւ շինեաց հրաշալի շինուած, ուր զզանգական կախէին, յարմարեալ ի նմին եւ եկեղեցիս», ասում է Կիրակոս (65):

Նորա տապանի վերայ մինչեւ օրս էլ անեղծ մնում է հետեւեալ արձանագրութիւնը. «Արձանս այս սեմական է Սոփեստոսի սարկաւազին»:

Յովհաննէս սարկաւազ վարդապետը, Հաղբատի կրօնական--գիտնական զարոցի հիմնադիրը լինելով հանդերձ, նորա ամենանշանաւոր ուսուցիչն է ու ներկայացուցիչը, եւ անշուշտ, բազմաթիւ պիտանի եւ բանիմաց մարդիկ է սուել իւր ժամանակակիցներին, որոնցից սակայն մի քանիսի անուանները միայն յայտնի են մեզ այժմ, իսկ ոմանց դրուածքները մինչեւ այժմ էլ անյայտութեան մէջ են մնում:

Այդպէս օրինակ, յայտնի է մեզ մատենագիրներից, որ Յովհաննէս սարկաւազ վարդապետի աշակերտներն են եղել ամենից առաջ՝ Սամուէլ Անեցի ժամանակագիր պատմիչը, որ շատ կարեւոր տեղեկութիւններ է հաղորդում մեզ իւր ուսուցչի մասին.

բ) Մի անգամ արգէն յիշուած Կունդ Սարգիս վարդապետը, որ գրել է Յովհաննու եւ Ղուկասու Աւետարանների մեկնութիւնը, օգտուելով, ի միջի այլոց, նաեւ իւր վարժապետի դրուածքներից :

գ) Երեմիա, Անճրեւիկ կոչուած, որից միայն այսքան է յայտնի, թէ մի անգամ Սարկաւազ վարդապետը հրամայել է նորան լուռ կենալ եւ նա երեք տարի շարունակ ոչ ոքի հետ չէ խօսել:

Յիշուում են նաեւ երեք այլ աշակերտներ, որոնց գործունէութեան եւ երկերի մասին, եթէ ունեցել են, ոչ մի տեղեկութիւն չունինք. այդ 3 հոգին են՝ Խաչատուր, Գրիգոր եւ Յովհաննէս Անեցիք:



**ՄԱՆԱԶԿԵՐՏԻ 726-ի ԺՈՂՈՎԻ
ԱՍՈՐԻ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍՆԵՐԸ
ԵՒ ԽՈՍՐՈՎԻԿ ԹԱՐԳՄԱՆՉԻ
ՅԻՇԱՅ ԵՐԿՈՒ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ՎԱՆՔԵՐԸ.***

Մանազկերտի ժողովի մասին մինչև 1904 թուականը տեղեկութիւն ունէինք հետեւեալ աղբիւրներից.

1. Սակս ժողովոց, որ եղեն ի Հայք (Գիրք թղթոց. Տփլիս, 1901, էջ 220-223), էջ 223 շար.
2. Ստեփաննոս Տարօնեցի՝ Ասողիկ II 2. էջ 102 շար. Պետերբուրգ 1885.
3. Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 37 շար. Մոսկուա, 1858.
4. Վարդան Պատմիչ, էջ 72 շար. Վենետիկ, 1862.
5. Խոսրովիկ Թարգմանիչ, էջ միածին, 1899 (1903).
6. Սամուէլ Անեցի, էջ միածին, 1893, էջ 87 եւ ծանօթ. 36. էջ 287 շար., ուր տպուած են ժողովի 10 նզովքները.
7. Բարհեբրէոս, Chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy I. էջ 299-303. Հմմտ. Աստեմանի Bibliotheca Orientalis II, էջ 296.
8. Միքայէլ Ասորի (Հայերեն. էջ 351-353. Երուսաղէմ, 1870, էջ 338 340. Երուսաղէմ, 1871):

Այս աղբիւրների մեծ մասը յիշում է, որ ասորի եպիսկոպոսներ էլ են եղել Մանազկերտի ժողովում եւ յատկապէս 6 հոգի, բայց միայն առաջին տեղն յիշուածն է մի քանիսի անունները տալիս:

Սակս ժողովոցը (Գիրք թղթոց, էջ 223 շար.) Հայ եպիսկոպոսներից մի քանի նշանաւորների անունը տալուց յետոյ, յիշում է հետեւեալ ասորի եպիսկոպոսներին, որոնք եկել են Մանազկերտ միութեան խնդրի համար:

* Արարատ, 1907 թ., էջ 75-80:

ա. Կոստանդին եպիսկոպոս.

բ. Մետրոպալիտ Ուռհայ քաղաքի (անունը չկայ).

գ. Շմաւոն Խառանու եպիսկոպոս.

դ. Թէոդոս Գարգմանից եպիսկոպոս
(Չամչեան՝ «Դարգամակաց»).

ե. Աթանաս Նփրկերտոյ եպիսկոպոս.

զ. Թէոդորոս Ամասիա եպիսկոպոս.

Չամչեանը (II. 397) ինձ անյայտ աղբիւրից առնելով, տալիս է նոյն անունները, աւելացնում է միայն ա-ի կողքին «փոխանորդ պատրիարքին», իսկ բ-ի անունը դնում է Բասիլ, որ անյայտ է Սակս ժողովոցի մէջ:

1904-ի Օգոստոսին սակայն լոյս տեսաւ Chabot-ի հրատարակութեամբ Միքայէլ Ասորու բնագրի այն մասը, ուր պատմուած է մանրամասն կերպով Մանազկերտի ժողովի մասին եւ բերուած ժողովի ամբողջական արձանագրութիւնը¹: Այդ արձանագրութեան մէջ յիշուած ասորի եպիսկոպոսները հետեւեալներն են.

ա. Կոստանդին Ուռհայի.

բ. Սիմոն Խառանու.

գ. Թէոդոր Գերմանիկիայի.

դ. Աթանաս Մայփերկատի.

ե. Սիմոն Դարայի.

Ուրեմն Հայ աղբիւրների ա. ու բ. միւսնոյն անձնաւորութիւնն է, «Գարգմանից կամ Դարգամակաց եպիսկոպոս»-ը Գերմանիկայի Թէոդոր կամ Թէոդոտ եպիսկոպոսն է, Հայ աղբիւրների գ.-ը Ամասիայի Թէոդորոս եպիսկոպոսը չի յիշուած ամենեւին, բայց յիշուած է մի նոր մարդ՝ «Սիմոն Դարայի եպիսկոպոս»: Այդպիսով Միքայէլ Ասորու բնագիրն էլ չի ամբողջացնում վեց եպիսկոպոսների անունները:

Վեցերորդ անունը դանելու համար մեծ ծառայութիւն է մատուցանում մեզ մինչև 846 թուականը հասնող մի ասորական

¹ Chronique de Michel le Syrien. ed Chabot, Paris. 1904, II 3. էջ 457-461 ասորերէմ. ֆրանս. քարգմ. II 492-500. արտատպած եւ գերմաներէմ քարգմանած մեր «Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen. Leipzig, 1904» գրքի մէջ, էջ 178-195:

ժամանակագրություն¹, որի մէջ յիշուած է, թէ 724 թուին պատ-
րիարք է դառնում Աթանասը, 734-ին մեռնում է Խառանի եպիս-
կոպոս Սիմոնը (709-ից եպիսկոպոս), 735-ին մեռնում է ՈւռՀայի
եպիսկոպոս Կոստանդինը, եւ 738-ին մեռնում են Գերմանիկայի
Թէոդոտոս եւ Սամոսատի Թէոդորոս եպիսկոպոսները²:

Ուրեմն Հայ աղբիւրների մէջ յիշուած զ. Թէոդորոս Ամասիա
եպիսկոպոսը պատմական անձնաւորութիւն է եւ Սամոսատի (ոչ
թէ Ամասիայի, որ յիրաւի կասկածելի կլինէր) եպիսկոպոս եւ
մասնակցել է Համաձայն «Սակս ժողովոց»ի, Մանազկերտի ժողո-
վին: Այդպիսով, Մանազկերտի վեց ասորի եպիսկոպոսները կլի-
նեն հետեւեալները.

1. Կոստանդին եպիսկոպոս Եղեսիայի.
2. Սիմէօն եպիսկոպոս Խառանու.
3. Թէոդոտոս (այսպէս ըստ 846-ի ժամանակագրութեան եւ
Խոսրովկայ) եպիսկոպոս Գերմանիկայի.
4. Աթանաս եպիսկոպոս Մայփերկատի (Մայաֆարկին,
Նփրկերտ, Մարտիրոսոպոլիս).
5. Սիմէօն եպիսկոպոս Դարայի (Միքայէլ Ասորի բնագիր).
6. Թէոդորոս եպիսկոպոս Սամոսատի (Սակս ժողովոց եւ 846-
ի ժամանակագրութիւնը):

Մեր գրքի մէջ³ յիշել էինք, որ Միքայէլ Ասորին, մէջբերելով
Մանազկերտի ժողովի ամբողջական արձանագրութիւնը, յայտ-
նում է, որ ինքը քաղել է իւր տեղեկութիւնները Յովհան Սիւնա-
կեաց Լիտարբացու ժամանակագրութիւնից: Ո՞վ էր Յովհան Լի-
տարբացին, այն ժամանակ չգիտէինք Հաստատապէս եւ ենթադ-
րութեամբ միայն յայտնել ենք, որ նա պիտի Մանազկերտի անց-
քերին ժամանակակից մէկը լինի: Այժմ՝ վերեւ յիշուած 846-ի ժա-
մանակագրութիւնը միանգամայն հաւաստի է կացուցանում մեր

¹ Chronicon ad annum Domini 846 pertinens (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptorum Syri, Series tertia, tomus IV. Chronica Minora, pars secunda). Edidit E.-W. Brooks, interpretatus est J.-B. Chabot. Paris-Lipsia, 1904.

² Էջ 235 շար. ասորերէն, 178 շար. լատիներէն:

³ Die Armenische Kirche, էջ 196:

ենթադրութիւնը, յայտնելով, որ Յովհան Սիւնակեաց Լիտարբա-
ցին էլ մեռել է 738 թուին¹:

Ինչպէս յայտնի է, Խոսրովիկը իւր գրուածքի Դ. գլխում, ուղ-
ղուած առ Աթանաս պատրիարքն Ասորոց, խօսում է «Դերայիդ-
րոշտադ»ում տեղի ունեցած մի վիճարանութեան մասին պատ-
րիարքի ներկայութեամբ ասորի Թէոդոտոս եւ Աթանաս եպիսկո-
պոսների հետ²: Ի՞նչ անուն է «Դերայիդրոշտադ»ը դժուար է
հաստատապէս ասել: Խոսրովկայ հրատարակիչ Գարեգին վարդա-
պետ Յովսէփեանը կարծում է, որ այդ տեղը Ասորիքում պէտք է
որոնել³: Մենք մեր, վերեւ արդէն մի քանի անգամ յիշած, գրքի
մէջ ենթադրել ենք, որ շատ հեռու գնալ պէտք չէ եւ անշուշտ
Միջագետքում գտնուած մի ասորական վանքի մասին է խօսքը,
մանաւանդ որ վիճելի անուան առաջին մասը՝ «Դերայ», ամենայն
հաւանականութեամբ ասորերէն «Դայրա» կամ «Դէյրա» խօսքն
է, որ նշանակում է վանք⁴: Ի՞նչ էր մնացած «...Դրոշտադ»ը մենք
չէինք կարողացել գտնել: Գրքիս լոյս տեսնելուց յետոյ, 1904 թու-
ւի հոկտեմբերի 31-ին, սեմական գիտութեան նեստոր Թէոդոր
Նեօլդեկէն գրում է ինձ նամակով իւր ենթադրութիւնը. «Ես
սրբագրում եմ «Դայրա դրոշտադ» կամ, աւելի ճիշտ՝
«...պատ»=«վանքի բժշկապետի»: Դուրուստպատ կամ դուրուսա-
բադ Խոսրով Պարուէզի ժամանակակից շատ անգամ յիշուած
Գարբէէլի տիտղոսն է. որովհետեւ Հայերը միշտ պարսկական
հնագույն ձեւերն են գործածում, կարելի է այստեղ էլ վերջաւո-
րութիւնը «...պատ» ընդունել»⁵:

Նեօլդեկէլի յիշած Գարբէէլի, իբրեւ Պարսից 615 կամ 616-ի
ժողովի միաբնակութեան նշանաւոր ներկայացուցչի մասին, տե-
ղեկութիւն են տալիս մեզ բոլոր այդ ժողովի մասին եղած աղ-

¹ Chronicon ad annum Domini 846 pertinens. էջ 235 շար. ասորերէն բնագիր. 178 շար
լատիներէն քարգմանութիւն:

² Խոսրովիկ Թարգմանիչ, բնագիր, էջ 100:

³ Նոյն տեղում, ուսումնասիրութիւն, էջ 22:

⁴ Տես մտր Die armenische Kirche etc, էջ 82, ծանօթ. 1:

⁵ «Ich conjiciere: daira dedrustbadh oder vielmehr «pat»=«Kloster des Gesundheitsmeisters»=Archiatros. Durustpat oder Durustbadh war der Titel des vielgenannten Gabriel unter Chosrow Parvez. De die Armenier durchweg die altertumlicheren pers. Formen wiedergeben, so darf man hier as Auslauf pat annehmen».

բիւրնները¹: Պէտք է ենթադրել ուրեմն, եւ այդ ենթադրութիւնը շատ հաւանական է, որ «ղերայիդրոչպատ»ը (այսպէ՛ս) այդ Գաբրիէլ «մեծ բժշկապետի», ինչպէս նրան անուանում են հայ աղբիւրները, անունով կոչուած մի մոնոֆիզիտական վանք էր, անշուշտ հիւսիսային Միջագետքում, Հայաստանի սահմաններին մօտիկ:

Երկրորդ մինչեւ այժմ անյայտ մնացած տեղը Գերաղիկորն է, որտեղի եպիսկոպոս Սարգսին ուղղում է Խոսրովիկը մի թուղթ, տպուած իբրեւ գլուխ Ե. Խոսրովկայ միւս երկասիրութիւնների հետ²: Հ. Բ. Սարգսեանը, իրեն յատուկ թեթեւութեամբ նոյնացնում է Դերաղիկորը Գերմանիկայի հետ, առանց որ եւ է հիմունքի. իսկ Գարեգին վրդ. Յովսէփեանը Դերայիդրոչտաղի նման այս տեղն էլ որոնում է, հասկանալի պատճառով, Ասորիքում³, առանց որոշել կարողանալու յատկապէս որ մասում:

Մեր կարծիքը «Գերաղիկորի» մասին հետեւեալն է. ամենից առաջ՝ այդ անունն ազաւաղած է. պէտք է կարգալ «Դերաղիկոր»: «Դայրա» կամ «ղէյրա» վանք է նշանակում ասորերէն, ինչպէս վերեն յիշուած է. «ղ» տառը ասորերէնում ենթակայութիւն ցոյց տուող շաղկապ է (subordinierende Konjunktion). մնում է «իկոր» կամ գուցէ «իկորա» բառը, որը պէտք է նոյնացնել անշուշտ Մայփերկատի սահմանում գտնուած եւ մեզ արդէն Միքայէլ Ասորու բնագրից յայտնի «Իգրայի» կամ «Իկրայ»ի վանքի

հետ⁴: Շատ հետաքրքրական է այն հանգամանքը, որ Խոսրովիկը իւր թղթի մէջ առ Սեւերեան Յակոբիկների պատրիարքն Աթանաս գլխաւորապէս կռիւ է մղում Սեւերոսի դէմ, այն ինչ «Դերաղիկրայ»ի (այսպէ՛ս) Սարգիս եպիսկոպոսին գրած թղթի մէջ յարձակում է աւելի Յուլիանիտների վրայ. իսկ մեզ յայտնի է, որ Իգրայի ասորի կրօնաւորները, որոնք միացած են Հայոց եկեղեցու հետ, Յուլիանիտ են համարւում²:

Եթէ ի նկատի ունենանք նաեւ այն հանգամանքը, որ Իգրայի վանքի առաջնորդը միեւնոյն ժամանակ լինում էր նաեւ Սասունի կամ Սանասնացուց եպիսկոպոսը³, պէտք է ասենք, որ Խոսրովկայ յիշած Դերաղիկրայի վանահայր Սարգիս եպիսկոպոսը ամենայն հաւանականութեամբ նոյն անձնաւորութիւնն է, ինչ որ Սանասնացուց Սարգիս եպիսկոպոսը, որը յիշուած է Հայ եպիսկոպոսների հետ միասին, թէեւ ամենից վերջը, իբրեւ Մանազկերտի ժողովական⁴:



¹ Ueber die, q. l. 9, էջ 123. Ասողիկ II 2, էջ 97 շար. G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer, Leipzig 1880. էջ 104-109 եւ 115-121. O. Braun, Das Buch der Synhadon ubersetzt. Stuttgart und Wien, 1900. էջ 307-331. Նոյնը Ասորիքում բնագիր եւ ֆրանսերէն բարգմանութիւն՝ Synodicon Orientale ou Recueil de synode Nestoriens, par J. B. Chabot, Paris 1902. էջ 562-598, Chronicon Anonymum, edidit et interpretatus est Ignatius Guidi (=Corpus Script. Christ. Orient. Script. Syri. Series III, tomus IV, Chronici Minora) Paris 1903. բնագիր, էջ 19, 23. Լատիներէն բարգմանութիւն, էջ 18, 20 շար.: Նոյն փոքրիկ ժամանակագրութիւնը 1893-ին գերմաներէն բարգմանել է Նեօլդեկէն: Յմտ. մեր «Die armenische Kirche etc». էջ 65, ծանօթ. 3 եւ 4: Ասորական բոլոր աղբիւրները յիշում են Գարիիլի «Durspat=Բժշկապետ» տիտղոսը: Արարատի հետեւեալ համարներից մէկում մենք մանրամասն տեղեկութիւն կտանք Պարսից ժողովի մասին՝ ասորական աղբիւրներից:

² Խոսրովիկ թարգմանիչ, բնագիր էջ 149-183:

³ Նոյն տեղ. ուսումնասիրութիւն, էջ 22:

¹ Chronique de Michel le Syrien. Paris 1904. բնագիր, էջ 457, 458. ֆրանս. բարգմ., II, 3 էջ 492-493, հմմտ. մեր «Die armenische Kirche etc», էջ 179 շար.

² Միքայէլ Ասորի կամ մեր գիրքը, նոյն տեղը:

³ Նոյն տեղը, նոյն տեղը:

⁴ Տե՛ս մեր գիրքը, էջ 182 եւ 189:

ԱՅՍՊԷՍ ԿՈՉՈՒԱԾ ՊԱՐՄԻՅ ԺՈՂՈՎԸ*

Այս ժողովի մասին տեղեկություն են տալիս մեզ հայ պատմագիրներից Սերէոսն ու Ասողիկը, բայց անուղղակի կերպով: Սոքա պատմում են, որ բելզանդացի զինուորները գանդատուում են Կոստանդին կայսրին (= Կոստանոս II. 642-668), թէ Հայոց երկրում նրանց անօրէնների տեղ են դնում եւ առհասարակ չեն ընդունում Քաղկեդոնի ժողովն ու Լեւոնի տուժարը: Կայսրը «չարիքի» առաջն առնելու համար հրովարտակ եւ մի Բագրաւանցի փրկիսոփայ Դաւիթ անունով ուղարկում է Հայաստան, որպէսզի հակառակութիւնը մէջտեղից վերցնեն եւ «Հոռոմի» հետ միաբանին, ընդունելով Քաղկեդոնի ժողովն ու Լեւոնի տուժարը:

Այդ հրովարտակին ու միութեան առաջարկին պատասխանելու համար հայերը ժողով են անում Դուինում Ներսէս Գ. Շինող (641/642-661) կաթողիկոսի նախագահութեամբ եւ թէզոքորոս Ռշտունու ներկայութեամբ, եւ միութեան առաջարկը չընդունելով՝ ընդարձակ պատասխան են գրում կայսրին¹: Ահա այդ պատասխանի մէջ յիշատակուած է Պարսից ժողովը հետեւեալ կերպով: Իբրեւ թէ Պարսից թագաւոր Խոսրով II. Պարուէզը (590-628) լսելով, որ քրիստոնեաների մէջ հերձուած կայ, եւ նոքա երկու խմբի բաժանուած նպովում են մէկ մէկու, ցանկանում է վերահասու լինել ճշմարտութեանը եւ այդ նպատակով հրաման է տալիս արեւելքի եւ Ասորեստանի եպիսկոպոսներին արքունի դուռը գալ, ճշմարտութիւնը վերականգնել եւ սխալը մերժել. իրեն կողմից ներկայացուցիչ է կարգում ժողովում Սմբատ Բագրատունուն

եւ արքունի բժշկապետին: Հայոց կողմից այդ ժողովին պատահամբ ներկայ են լինում Մամիկոնէից Կոմիտաս եւ Ամատունեաց Մաթէոս եպիսկոպոսները, «արք հաւատարիմք, զօր վասն բռնութեան աշխարհին էին արձակեալ, զի ծանուցեն թագաւորին»: Վիճաբանութիւններից յետոյ ճշմարիտ է ճանաչուում երեք առաջին տիեզերական ժողովների վճիռը միայն, մերժում է Քաղկեդոնի ժողովը եւ հրամայում է Պարսից թագաւորի կողմից ուղիղ ճանաչել միայն Հայոց հաւատը, որովհետեւ միայն նա է համաձայն 3 տիեզերական ժողովների վճիռին, ինչպէս վկայում է նաեւ գերութեան մէջ եղած Երուսաղէմի պատրիարք Զաքարիան (609-629)¹: Նեստորականները պարտուում են եւ Հայոց հետ միանում են Կամիլիով մետրոպոլիտը ուրիշ տասն եպիսկոպոսների հետ, որոնց անունները չեն յիշում Սերէոսն ու Ասողիկը, «եւ ատուածասէր թագուհին Շիրին եւ քաջն Սմբատ եւ բժշկապետն մեծ»²: Բայց այն, որ Զաքարիա պատրիարքը յիշուում է իբրեւ այդ ժողովում ներկայ, սկզբից էլ շեշտուում է, որ ժողովը եղել է «յետ գերութեանն Երուսաղէմի»: Իբրեւ եպիսկոպոս Պարսկաստան գնացած Մամիկոնէից Կոմիտասը՝ Հայոց կաթողիկոս դարձած, իւր եկեղեցու դաւանութեան թուղթն է տալիս ժողովին եւ նրա հետ միանում են Կամիլիով մետրոպոլիտն ու վերեւ յիշուած տասն եպիսկոպոսները, անուն անուն յիշուած Կոմիտասի հաւատոյ թղթի մէջ³:

Ե՛րբ է եղել այդ ժողովը. Կոմիտաս կաթողիկոսի թուղթը մեզ ոչ մի ցուցումն չէ անում թուականի համար, բայց Սերէոսն ու Ասողիկը պարզ ասում են, ինչպէս վերեւն էլ յիշուեցաւ, թէ ժողովն եղել է Երուսաղէմի գերութիւնից յետոյ, եւ Երուսաղէմի պատրիարք Զաքարիան գտնուում էր գերութեան մէջ ու մասնակցում էր ժողովին. այդ վկայութեան համաձայն Պարսից ժողովը

¹ Գմնտ. Smith-Wace, Dictionary of the Christian Biography, London, 1887. IV. էջ 1207.

² Գմնտ. մեր Die Armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syr. Kirchen. Leipzig, 1904. էջ 62-65:

³ Գիրք Թորոց, Թիֆլիս 1901, էջ 212-219. Գմնտ. Արարատ, 1896. էջ 531-536, որտեղ Կարապետ վարդապետն հրատարակել է ամբողջ թուղթը. Գիրք Թորոցի մէջ սկզբից մի խոշոր կտոր պակաս է:

* Արարատ, 1907 թ., էջ 179-195:

¹ Պատմութիւն Սերբոսի եպիսկոպոսի ի Դերակլն. Պետերբուրգ, 1879. էջ 118-119. Դայոց պատասխանը՝ էջ 120-134. մեզ համար կարեւոր է միայն առաջին մասը՝ 120-123. հմնտ. Ստեփանոսի Տարօնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական. Պետերբուրգ, 1885, էջ 90-98:

պէտք է եղած լինի 614-ից յետոյ, ուրեմն Հաւանորէն 615-ին կամ 616-ին: Յօգուտ այդ թուականի է խօսում նաեւ այն փոքրիկ թուղթը, որ երկու ասորի միաբնակ եպիսկոպոսներ՝ Պետրոսն ու Մարութան, անձամբ ներկայացնում են Դուինում Կոմիտասին, իրենց միաբանութիւնը Հայոց Հետ ապացուցանելու համար, որովհետեւ այդ թղթի վերնագիրը որոշ կերպով ասում է, որ յիշեալ եպիսկոպոսները Դուին են եկել խոստով Պարուէզի Իէ. տարին, ուրեմն 616-ին կամ 617-ին¹: Այդ էր պատճառը, որ մինչեւ այսօր 615 կամ 616-ն է համարուել Պարսից ժողովի թուականը²:

Բայց խնդիրը այնքան էլ պարզ չէ, ինչքան արտաքուստ երեւում է. ասորական աղբիւրները 615-ին կամ 616-ին եղած մի ժողովի մասին մեզ ոչ մի տեղեկութիւն չեն տալիս, որքան մենք գիտենք: Այդ ուշագրաւ հանգամանքն արդէն կասկած է յարուցանում. եւ որովհետեւ խօսքը նեստորականների ու միաբնակների մէջ տեղի ունեցած մի վիճարանութեան մասին է, որի մէջ, համաձայն միաբնակ Հայ աղբիւրների վկայութեան, յաղթութիւնը միաբնակներն են տարել, ուստի, ընականաբար, Հարց է ծագում, թէ արդեօք նեստորականները որեւէ յիշատակութիւն չունին՞ այս իրենց Հետ եղած վիճարանութեան մասին: Եւ այդ Հարցին մենք կարող ենք պատասխանել, որ նեստորական ասորիները մինչեւ անգամ շատ ընդարձակ տեղեկութիւններ են տալիս մեզ մի վիճարանութեան մասին, որ եղել է իրենց եւ «Հերձուածող» միաբնակների մէջ խոստով Պարուէզ արքայի հրամանով ու Գաբրիէլ Դուրուստպետի (բժշկապետի) ղրղմամբ, բայց ոչ թէ 615-ին կամ 616-ին, այլ խոստով ԻԳ. տարին, այն է 612-ին կամ 613-ին:

Տեսնենք ուրեմն նեստորական ասորիները ի՞նչ են պատմում այդ Հետաքրքրական ժողովի ու վիճարանութեան մասին: Երեք տեսակ աղբիւր ունինք այդ վիճարանութեան պատմութեան համար. ա) մի նեստորականի գրած ժամանակագրութիւն³. բ) Գէորդ

Իգայացու վկայաբանութիւնը՝ գրուած Բարայ Իգայացու ձեռքով՝. եւ գ) նեստորականների Սիւնհագոս կոչուած գիրքը, որի մէջ ժամանակագրական կարգով գրուած են բոլոր նեստորական ժողովների վաւերական արձանագրութիւններն ու որոշուած կանոնները՝ ժողովականների ստորագրութեան հետ միասին, եւ ուր բերուած են նաեւ վիճարանական ժողովի առթիւ նեստորականներէ գրած թղթերն ու խնդիրները²:

Առաջին աղբիւրը՝ ժամանակագրութիւնը պատմում է Հետեւեալը. Դուրուստպետ Գաբրիէլ Շիգգարացին, բժշկապետը, որ խոստով Պարուէզ թագաւորի աչքն էր մտել նրա քրիստոնեայ թագուհի Շիրինին ամուլութիւնից ազատելով եւ այդպիսով պատճառ էր դարձել Մերզանշահի ծննդեան, անցել էր Հերետիկոսների (իմա՝ միաբնակների) կողմը եւ ամեն կերպ աշխատում էր վնասել նեստորականներին: Մար Սարբիշօ նեստորական կաթողիկոսը (596-604) մեռնում է 604-ին. Շիրին թագուհու ազդեցութեամբ կաթողիկոս է դառնում Գրիգոր Պորաթեցին, թէեւ եկեղեցականները եւ թագաւորն ինքն էլ իսկապէս Գրիգոր Կաշկարցուն էին ուզում: Գրիգոր Պորաթեցին սակայն կարճ ժամանակ է կաթողիկոսութիւն անում. 3 կամ 4 տարուց յետոյ նա մեռնում է եւ եկեղեցին երկար ժամանակ մնում է առանց առաջնորդ, որովհետեւ Գաբրիէլ Շիգգարացին ոչ միայն կարողանում է իւր ազդեցութեամբ նոր ընտրութիւնն արդելել, այլ եւ ուղղափառներին (նեստորականներին) մեծ նեղութիւն է պատճառում, քչելով նրանց Մար Պեթրոնի եւ Շիրինի վանքերից եւ նրանց տեղ բերելով իւր Հերետիկոսական կուսակիցներին:

Բաւական ժամանակ անցնելուց յետոյ Գաբրիէլը դրդում է թագաւորին հրաման տալ, որ նեստորականները հրաւիրուին մի

¹ Արարատ 1896. էջ 536 եւ Սամուէլ Անցի, Էքմիածին, 1893, էջ 290 շար.:
² Չմստ. G. Hoffman, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer, Leipzig 1880. էջ 121. եւ մեր վերեւ յիշուած գիրքը՝ էջ 63:
³ I. Guidi. Un nuovo testo siriano sulla storia degli ultimi Sassanidi. Leyden 1891, J. Brill. (=Actes du huitième Congrès international des Orientalistes). Գերմաներէն թարգմանեց Th.Nöldeke, die von

Guidi herausgegebene syrische Chronik, Wien, 1893.(Sitzungsber. d. Wien. Akad. phil.-hist. Classe. Band CXXVIII). Երրից արտատպած եւ լատիներէն թարգմանած I.Guidi-ի ձեռագիր Corpus Script. Christ. Orient. Scriptores Syri. Series III, tomas IV, Chronica Minora հատորի մէջ, Paris, 1903. քնագիր էջ 15-39, թղթմ. էջ 15-32:
¹ G. Hoffman, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer, Leipzig, 1880 էջ 91-115.
² Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens. հրատարակեց եւ ֆրանսերէն թարգմանեց J.-B. Chabot Paris. 1902. գերմաներէն O. Braun. Das Buch der Synodos, Stuttgart und Wien, 1900.

վիճաբանութեան իւր կուսակիցները՝ միաբնակները հետ. որովհետեւ նեստորական եկեղեցին կաթողիկոս չունէր, որը կարող էր հրամայել, թէ ս'վ պէտք է գնայ վիճաբանութեանը, ուստի կամաւոր կերպով արքունի դուռը գնացին Հերետիկոսների հետ վիճելու համար Խզհայեարի մետրոպոլիտ Յովնադաբը, Կարխա դբբեթ Սլոխի մետրոպոլիտ Շուբխալըմարանը, Գէորգը Իզալայի լեռններից (այժմեան Թուր Աբդին) եւ ուրիշները: Գարբիէլն ու իւր կուսակիցները պարտուեցան եւ «մեր» նեստորական ուղղափառները յաղթեցին: Թէեւ թագաւորն էլ, աւելացնում է ժամանակագրութիւնը, յանդիմանեց Գարբիէլին եւ հրամայեց նրան նեստորականներին այլ եւս չնեղացնել, բայց Գարբիէլը շարունակեց ուղղափառներին ամբաստանել ամենախիստ կերպով, մինչեւ որ Իզալայի Գէորգին էլ մատնեց, թէ նա թողել է մոզայ կրօնը, քրիստոնեայ է դառել՝ ու անարգում է Որմզդին ու Քեւանին: Այդ մատնութեան հետեւանքն այն եղաւ, որ Խոսրով Պարուէզը հրամայեց Գէորգին բանտարկել եւ մի տարուց յետոյ խաչել տուեց նրան Բեհարաշիր¹ քաղաքի հրապարակում²: Գլխաւոր դերը կատարում է, ուրեմն մեզ արդէն ծանօթ Գարբիէլ մեծ բժշկապետը, թագաւորի ու թագուհու սիրելին, որ նպատակ էր դրել իրեն առաջ, ինչպէս երեւում է, ոչնչացնել նեստորականութիւնը Պարսից երկրում եւ միաբնակութիւնը հաստատել: Աւելի մանրամասն տեղեկութիւններ է տալիս վիճաբանութեան մասին երկրորդ աղբիւրը՝ Գէորգ Իզալայու ճշմարտապատում վկայաբանութիւնը, որի հեղինակն է նեստորական Մար-Բաբայը, Գէորգ նահատակի կրտսեր ժամանակակիցը:

Ահա նրա տուած տեղեկութիւնները: Գէորգ Իզալային յաղթահարում է Խաննանեաններին³ եւ Մեսալեաններին. ապա նաեւ

¹ Պարսից պետական օրէնքով մոզական կրօնը թողնելը եւ քրիստոնեայ դառնալը մեծ յանցանք էր համարում եւ պատժում էր մահով:
² =Սելեւկիա, տես *Hoffmann, Auszüge*, էջ 90.
³ *Chronicon Anonymum ed. et interpr. est I. Guidi, (Corp. Script. Chr. Orient. Scr. Syri. III, t. 4. Chronica Minora)*, էջ 19, 21-23 բնագիր, 18-21 Լատին. քարգմն. հմմտ. Նեոլոգիկի գերմ. քարգմ. էջ 13, 18-22.
⁴ Խաննանա Խիթայեարցին Սօրիմի դպրոցի նշանաւոր ուսուցիչներից մէկն էր, որ մօտ 800 աշակերտ ուներ եւ արդէն Խիզբիլ կաթողիկոսի օրով (567-580) պատճառ էր դարձել մի մեծ դաւանական վեճի նեստորական եկեղեցու մէջ: Նա, շնորհիւ իւր հետախուզութիւնների

Հին աստուածաչարչարների հերձուածն է տապալում, որոնք այն ժամանակ մի բժիշկ ներկայացուցիչ ունէին արքունիքում: Այդ աստուածաչարչար Շիզգարացին մտնում է թագաւորի մօտ եւ ասում, թէ նոցա ուսուցիչն անգամ (խօսքը երեւի Խաննանային հետեւող մի նեստորականի մասին է) համաձայնում է ինձ հետ եւ նամակ է ուղարկել իւր մի աշակերտի ձեռքով: Թագաւորը նրան լիազօրութիւն է տալիս իրեն ուղած մարդուն ընտրելու եւ (նեստորականները) կաթողիկոս դարձնելու¹: Այն ժամանակ արեւելքի եպիսկոպոսները շատ զայրանում են եւ պատրաստում են շտապով արքունիք գնալու եւ թագաւորին հասկացնելու, որ այդ կարգադրութեամբ ամբողջ Պարսից աշխարհի եկեղեցում մեծ խռովութիւն կընկնի եւ թագաւորը կարող է վերջը դեռ նրանց մեղադրել, թէ ինչո՞ւ ժամանակին իրեն չեն պարզել իրերի դրութիւնը: Եպիսկոպոսները թողթ են դրում Իզալայի կրօնաւորներին եւ խնդրում են ուղարկել Գէորգին, որ իրենց օգնէ, մանաւանդ որ նա ծանօթ է «պալատական կարգերին»: Գէորգը մի քանի ընկերներով իսկոյն ճանապարհ է ընկնում. երբ Գէորգը արքունիք է հասնում, նեստորական եպիսկոպոսները նրան ուղարկում են պալատ իւր Հին ծանօթներից (առաջ նա ծառայած է եղել պալատում) իմանալու իրերի դրութիւնը. նրան յայտնում են պալատում, որ դրութիւնը վտանգաւոր է, հերետիկոսները մեծ վտահուտիւն ու շնորհ են վայելում, աւելի լաւ է նեստորական եպիսկոպոսներն երթան իրենց տեղերը: Բայց Գէորգը ուշադրութիւն չի դարձնում այդ հանգամանքի վրայ եւ համոզում է, որ

եւ մեկնաբանութեան, հասել էր այն եզրակացութեան, որ անընդունելի պէտք է համարել թեոդոր Մոպսուեստացու մեկնաբանութիւնն ու դաւանութիւնը եւ վարդապետում էր, ի միջի այլոց, հետեւեալը: Մարդոս ի ծնէ յատուկ է մեղքը. այդ պատճառով նա անպատասախատու է, ինչ որ մարմնին է վերաբերում: Միւս կողմից մարդն անմահ է, որչափ որ նա միեւնոյն բնութիւնն ունի Աստուծոյ հետ (իբրեւ հոգի). այդպիսով կարելի է խօսել ուրեմն միայն հոգիների վերստին միացման մասին Աստուծոյ հետ, եւ ոչ թէ մարմնի յարութեան: Սրանով վերացնում էր Խաննանան նաեւ Քրիստոսի երկու էութիւններն ու նրանց անխառն որոշութիւնը. այդ է պատճառը, որ Գեորգի կենսագիր Սար-Բաբայը նրան աստուածաչարչարների, այսինքն Յակոբիսների կողմն է դնում: Չմտն. *G. Hoffmann, Auszüge*, էջ 117:
¹ Այս նախադասութիւնը, որ Չոֆմանը լաւ չէ հասկացել, դրինք համաձայն Նեոլոգիկի սրբագրութեան. տես «Die von Guidi herausg. syrische Chronik, ubersetzt und commentiert von Th. Nöldeke», էջ 21. ծանօթ. 4:

Թոյլ տրուի եպիսկոպոսներին պալատ գալու եւ իրենց խնդիրն անելու: Եպիսկոպոսներին էլ քաջալերում է Գէորգը եւ վերջապէս նրանց արքունիք տանելով մի պալատականի միջոցով յայտնել է տալիս Թագաւորին իրենց խնդիրը, այն է՝ համաձայն օրէնքի եւ սովորութեան Թոյլ տրուի իրենց մի գլուխ ընտրելու: Պալատականի (Ֆարրուխան անուամբ, ասած է բնագրում) գեկուցմանը Թագաւորը պատասխանում է: «Առաջ պէտք է տեղեկանալ, թէ ո՞րն է ճշմարիտ հաւատը, ապա նրանց իշխանաւոր կնշանակեմ»: Ֆարրուխան առարկում է՝ եթէ Թագաւորը կամենայ, կարող է մի վիճաբանութիւն կամ հակաճառութիւն տեղի ունենալ այդ խնդիրը պարզելու համար: Թագաւորը պատասխանում է՝ մենք չենք հրամայում, բայց թող լինի (?) այն մեր առաջ եւ այդ խնդիրը առ ժամանակ մի կողմ է դնում առանց որոշում անելու: Ֆարրուխանը մի անգամ էլ է խօսք բաց անում հակաճառութեան մասին եւ առաջարկում է, Գէորգից նախօրօք խրատուած լինելով, հրամայել, որ քրիստոնեաներն իրենց դաւանութիւնները գրաւոր ներկայացնեն: Թագաւորն այս բանին համաձայնուում է: Նեստորականները ժողով են անում եւ իրենց հաւատոյ դաւանութեան մէջ բողոքովին պարզ կերպով յայտարարում են, որ Աստուծոյ Որդի Քրիստոսի մի անձնաւորութեան մէջ կայ երկու բնութիւն եւ երկու էություն՝ աստուածային եւ մարդկային, որոնք պահպանում են իրենց առանձնայատկութիւնները: Հաւատոյ դաւանութեանն ապա կցում են այն առարկութիւններն ու հարցերը իրենց լիակատար Հերքման Հետ միասին, որ միամտաբար տալիս են մոլորութեան մէջ գտնուող Հերետիկոսները:

Հաւատոյ դաւանութիւնն ու առարկութիւնները Գէորգ Իգալացին Թարգմանում է պարսկերէն եւ յանձնում Ֆարրուխանին: Թագաւորը կարգալուց յետոյ պատասխանում է՝ թող իմացած լինին, որ քանի Նեստորի անունն են քարոզում, չեմ թոյլ տայ, որ գլուխ (կաթուղիկոս) ունենան: Նա երեք հարց տուեց, պահանջելով պատասխանել. ա) Որ՞ն է առաքեալների քարոզած հաւատը եւ ո՞վ է Հեռացել ամենից առաջ այդ հաւատից՝ (միաբնակ) վանականները, թէ նեստորականները. բ) Ի՞նչ է Մարիամը. Աստուածածի՞ն, թէ մարդածին. գ) Նեստորից առաջ եղե՞լ է մի վարդա-

պետ, որ Քրիստոսին երկու բնութիւն եւ երկու էություն վերագրէր:

Այս հարցերին պատասխանեցին եպիսկոպոսները համաձայն Ս.Գրքի եւ եկեղեցական հայրերի եւ ուղարկեցին Թագաւորին: Սա նոյն դիրքը բռնեց, ինչ որ առաջ. սկզբում լռեց, իսկ մի քիչ անց՝ նեղուց յետոյ իւր սովորութեան համաձայն, ելաւ դնաց Բեթ-Մադայէ՝ նահանգը²: Այնուհետեւ պատմում է, թէ ինչպէս նեստորականները որոշում են Հետեւել նրան, դնում են նրա յետեւից Մարաստան առանց որ եւ է օգուտի, ինչպէս Գարբրիէլը փորձում է այնտեղ միաբնակների ձեռքը ձգել մեծ հոշակ ունեցող, մինչ այն նեստորականներին պատկանող .Ս. Սարգսի ուխտատեղին, ինչպէս Գէորգն ու նեստորական եպիսկոպոսները հակառակում են, որի հետեւանքն այն է լինում, որ Գարբրիէլը մատնում է Կարխա դը բեթ Սլոխի մետրոպոլիտ Շուբխալըմարանին իրրեւ Թագաւորի դէմ դաւադրութիւն սարքել տուողի եւ նրան սպանել ցանկացողի, իսկ Գէորգ Իգալացուն՝ իբրեւ նախկին մոզական կրօնի երկրպագուի եւ այժմ ուրացողի: Գէորգին բանտարկում են 7+8 ամիս³ եւ ապա խաչում յունաց 826 թուին «Կանոն խրայ» ամսի 14-ին, որ է Պարսից Թագաւոր Որմզդի որդի Խոսրովի ԻԵ. տարին (=14-ին Յունուարի 615 թուի)⁴:

Այստեղ էլ ուրեմն շատ մեծ դեր է կատարում Գարբրիէլ բժշկապետը, որի ազդեցութեան շնորհիւ իզուր են անցնում նեստորականների բոլոր ջանքերը իրենց համար կաթուղիկոս ընտրելու նկատմամբ: Բացի այս մանրամասն տեղեկութիւններից վիճաբանութեան մասին, որ, ինչպէս շուտով կտեսնենք, միանգա-

¹ Մեդիա=Մարաստան.
² Մինչեւ այստեղ, մեզ հարկաւոր եղած մաքր բերինք ընդարձակ, տեղ տեղ բառացի բարգմանելով:
³ Գ. Յոֆմանը յայտնում է, որ ծեռագրի մէջ 8-ից յետոյ եկող բառը եղծուած է եղել մի նորագոյն գրիչ վրայով գրել է «տարի». այնպէս որ դուրս է եկել 7 ամիս եւ 8 տարի. մենք տեսանք, որ ժամանակագրութիւնը, մեր առաջին աղբիւրը, ամբողջ բանտարկութեան ժամանակը համարում է մի տարի. երեւում է, որ կենսագիրը աւելի որոշ գրել է 7+8=15 ամիս. եղծուած «ամիս» նշանակող ասորերէն բառի տեղ նոր գրիչը հեշտութեամբ կարող էր «տարի» նշանակող բառը կարողաւ ու գրել. նրանք միմեանց բաւական նման են: Յմտ. G.Hoffmann, Auszüge, էջ 110, ծանօթ. 999. եւ Th. Nöldeke, Guidis Chronik, էջ 21, ծանօթ. 7:
⁴ Տե՛ս Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Martyrer, Leipzig. 1880. էջ 91-115.

մայն Հաւաստի են եւ ապացուցում են նաեւ նեստորականների «ժողովոց Գրքի» փաստաթղթերով, Գէորգի վկայաբանութիւնը միջոց է տալիս մեզ նաեւ որոշելու, թէ երբ է եղել այդ վիճարանութիւնը: Խաչի մահով մեռնելուց առաջ Գէորգը 15 ամիս բանտարկուած է մնում, մահուան օրն անգամ յայտնի է մեզ՝ 615-ի Յունուարի 14-ը. նա բանտարկուած է եղել ուրեմն սկսած 613-ի հոկտեմբեր ամսից: Նեստորական եպիսկոպոսները Մարաստանում երկար սպասել են թագաւորի Հրամանին, նախ քան Ս. Սարգսի ուխտատեղիւ վէճը. Գէորգի վկայաբանութիւնն ասում է, որ «երկար ժամանակ մնացին նոքա այնտեղ, առանց եկեղեցական խնդիրները մասին խօսելու: Եթէ այդ «երկար ժամանակը» ընդունենք գէթ 4 ամիս, այն ժամանակ վիճարանութեան ժամանակը կլինի 613-ի դարնան ամիսները, հաւանօրէն Ապրիլ, Մայիս, Յունիս, յամենայն դէպս 612/613 թուականը, ուրեմն Խոսրով Պարուէզի թագաւորութեան ԻԳ. տարին¹:

Եւ յերաւի, մեր երկրորդ աղբիւրը, «ժողովոց Գիրքը» 2 անգամ յիշում է Խոսրովի ԻԳ. տարին, իբրեւ այսպէս կոչուած Պարսից ժողովի թուական: Նախ նեստորական եպիսկոպոսների՝ թագաւորին ներկայացրած շնորհակալական ուղերձի եւ ջատագովութեան վերնագրի մէջ² եւ ապա Հաւաստի դաւանութեան վերնագրում. վերջին անգամ յիշուած է այսպէս. «Հետեւում է Հաւաստի տուժարը, թագաւորի Հրամանով կազմուած այն եպիսկոպոս Հայրերից, որոնք Հորմիզդի որդի Խոսրովի ԻԳ. տարին Հաւաքուել էին Բարձր Դուռը»³:

Աւելորդ ենք Համարում երկար խօսել այլեւս Գ. աղբիւրի, «ժողովոց Գրքի» մասին. այնտեղ պահուած, ամեն կասկածից ազատ վաւերական փաստաթղթերը բոլորովին նոյնն են, ինչ որ մենք վերեւը տեսանք Գէորգ Իզալացու վկայաբանութեան մէջ յիշուած: Մի դիմումն թագաւորին նոր կաթողիկոսի ընտրու-

թեան թոյլտուութեան Համար, մի ուղերձ ու ջատագովութիւն, մի նեստորական Հաւաստի դաւանանք եւ ապա մի ընդարձակ Հերքումն հակառակորդների դէմ, ուր առանձնապէս նաեւ Մարիամի Աստուածածին լինելու դէմ, վերջապէս պատասխան նոցա, որոնք ասում են թէ նեստորականները նախկին Ս. Հայրերի աւանդած Հաւաստից հեռացել են. վերջինս սկսում է մինչեւ անգամ այսպէս. «Եղե՞լ է Նեստորից առաջ մէկը, որ ասած լինի թէ՛ Քրիստոսը երկու բնութիւն եւ երկու անձն ունի»: ուրեմն ճիշտ այն, որի Համար բացատրութիւն էր պահանջում Խոսրով Պարուէզը, Համաձայն Գէորգ Իզալացու վկայաբանութեան (տե՛ս վերեւը)⁴:

Այս բոլոր տեղեկութիւնները ցոյց են տալիս բոլորովին պարզ կերպով մի բան. մենք տեսնում ենք, որ սկսած 604 կամ 605 թուականից միաբնակ Դուրուստպետ Գաբրիէլը Շիրին թագուհու միջոցով այնպիսի ազդեցութիւն է ձեռք բերել բոլոր եկեղեցական խնդիրներում Պարսից պետութեան մէջ, որ ամեն կերպ եւ յաջողութեամբ աշխատում է բոլորովին ոչնչացնել նեստորականութիւնը եւ որքան կարելի է ոյժ տալ միաբնակութեանը: Միաբնակները խնամք ու վստահութիւն են վայելում, այն ինչ 608-ից կամ 609-ից սկսած նեստորականներին չի թոյլատրում մինչեւ անգամ իրենց Համար կաթողիկոս ընտրել: Բանն այնտեղ է Հասնում, որ Խոսրով Պարուէզը լիազօրութիւն է տալիս միաբնակ Գաբրիէլ Շիրազարացուն նեստորականների դէմ ինչպիսի կաթողիկոս նշանակել ում որ ինքը կամենայ: Այդ վերջին անպատեհութեան առաջն առնելու Համար է, որ նեստորական եպիսկոպոսները «զայրացած» արքունիք են գալիս՝ Հասկացնելու թագաւորին, թէ ինչպիսի վտանգաւոր հետեւանքներ կարող է ունենալ այդպիսի կարգադրութիւնը: Նոցա ամենագլխաւոր ներկայացուցիչ Գէորգ Իզալացուն պալատում մինչեւ անգամ պարզ կերպով Հասկացնում են, որ իզուր են եկել նեստորականները եւ աւելի լաւ է ցրո-

¹ Խոսրով Պարուէզի ԻԳ. տարին սկսում է 612-ի յունիսի 21-ից:

² *Synodicon Orientale par Chabot, Paris 1902*. էջ 652 շար. բնագիր, եւ էջ 580 ֆրանս. թարգմ. Դմմտ. *O. Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart und Wien, 1900*. էջ 307.

³ *Synodicon Orientale*, էջ 564 Ասորիէն, 581 շար. ֆրանսերէն Դմմտ. *O. Braun, Das Buch der Synhados*, էջ 309.

⁴ Բոլոր այդ փաստաթղթերը տես *Synodicon Orientale*, էջ 562-580 ասորերէն, էջ 580-598 ֆրանսերէն թարգմանութիւն. Դմմտ. *O. Braun, Synhados*, էջ 307-331: Պարսից ժողովի վերաբերեալ միւս նիւթերն է՝ Շուժի-ի ժամանակագրութեան կարեւոր կտորներն ու Գերգի վկայաբանութիւնը, *Chabot-ն* թարգմանելով ֆրանսերէն, տպել է *Synodicon-ն* ի մէջ, էջ 625-634:

ւին ու իրենց տեղերն երթան, որովհետեւ հերետիկոսները (=միաբնակները) մեծ վստահութիւն են վայելում: Եւ իրօք նեստորականներին ոչ միայն չի յաջողում իրաւունք ստանալ իրենց համար կաթողիկոս ընտրելու, այլ Գաբրիէլ բժշկապետի զրդմամբ թագաւորը նրանց գլխաւորներին բանտարկում է եւ նշանաւոր Գէորգ Իգալացուն էլ վերջը խաչել տալիս: Բոլոր վիճաբանութիւններն եւ գրաւոր ներկայացրած հաւատոյ դաւանութիւններն ու հերքումները մնում են կա՛մ անհետեւանք, կա՛մ անպատասխան: Միայն այն չափով են օգտուում նեստորականները, որ Գաբրիէլին էլ չի յաջողում իւր ուզած մարդուն նեստորականների կաթողիկոս դարձնել, ինչպէս նրան լիազօրութիւն էր տուել Խոսրով Պարուէզը¹:

Խոսրով Պարուէզի այս շրջանի քաղաքականութեան համար շատ բնորոշ է այն տեղեկութիւնը, որ տալիս է մեզ Գրիգոր Բարհերէտը. Խոսրովը թոյլ է տալիս եղեսպացիներին, որոնք ոսից գլուխ միաբնակ էին, ընտրելու իրենց դաւանութեան մի եպիսկոպոս իրենց համար², ուրեմն բացարձակ պաշտպանութիւն միաբնակներին եւ հալածանք նեստորականների դէմ: Բայց որ Խոսրովը «թոյլ է տալիս» ընտրել, արդէն ցոյց է տալիս, որ նա արգելած է եղել առաջ եւ անձամբ ամենեւին համակիր չէ եղել միաբնակներին, այնպէս որ եղեսպացիներին շնորհած թոյլտուութիւնն էլ կատարուել է, անշուշտ, դարձեալ Գաբրիէլ բժշկապետի ջանքերով: Որ այդ այդպէս է, որ Խոսրով Պարուէզը ներքին կամ անձնական ոչ մի համակրութիւն չէ ունեցել դէպի քրիստոնէական որ եւ է եկեղեցի, պարզ կերպով երեւում է այն հանգամանքից, որ Գաբրիէլ բժշկապետի մահից յետոյ միաբնակների մայրաքաղաքում ունեցած վանքերն էլ աւերում են, եւ 624 թուականից սկսած միաբնակների կաթողիկոսական աթոռն էլ թափուր մնա-

¹ Ուրեմն յաղթող միաբնակ կուսակցութիւնն էլ անյաջողութեան է հանդիպում, եւ ինչպէս նեստորական ժամանակագրութիւնն իրաւամբ նկատում է, Գաբրիէլ պարտութիւն է կրում նեստորականներից. բայց, ի հարկէ, միայն այս կէտում: Դմմտ. Nöldeke, Die von Guidi herausg. syrische Chronik. էջ 21. եւ ժամօք. 4. նոյն տեղում:
² G. Barhebr. Chron. eccl. I, էջ 265 շար.

լու է դատապարտում¹: Առհասարակ իւր թագաւորութեան ընթացքում Խոսրովը դառնացրել է, կարելի է ասել, բոլոր քրիստոնեաներին, որոնց վրայ անշուշտ շատ մեծ ազդեցութիւն պիտի անէր նաեւ Երուսաղէմի առումն ու Սուրբ տեղերի պղծութիւլը: Այդ է պատճառը, որ թէ՛ ասորի եւ թէ՛ հայ պատմիչները առանձին գոհունակութեամբ են խօսում հայրասպան Շերօէի ապստամբութեան եւ Խոսրով Պարուէզի անկման մասին:

Ուրեմն միանգամայն սխալ պիտի համարել Սերէոսի եւ Ասողկան տուած այն տեղեկութիւնը, թէ Խոսրովն ինքը հետաքրքրուել է առանձնապէս իւր պետութեան մէջ եղած քրիստոնեաների վիճակով եւ ճշմարտութիւնը պարզելու եւ միութիւն վերականգնելու համար է հրաւիրել այսպէս կոչուած Պարսից ժողովը: Մենք տեսանք, որ այդ գումարման միակ շարժառիթը նեստորականների կաթողիկոսութեան խնդիրն էր, որի յաջող լուծման ամեն կերպ արգելք լինել էր աշխատում, յայտնի քրիստոնէական եղբայրասիրութեամբ, մի այլ քրիստոնեայ՝ ղուրուստպետ միաբնակ Գաբրիէլը:

Արդեօք վիճաբանութիւն եղե՞լ է, ինչպէս վկայում է ասորական ժամանակագրութիւնը, թէ թագաւորը թոյլ չի տուել այդպիսի հակաճառութիւն սարքել եւ միայն գրաւոր բացատրութիւններ է պահանջել, ինչպէս պնդում է Գէորգ Իգալացու կենսագիրը, երկրորդական խնդիր է մեզ համար. այսքանը միայն պարզ է, որ միաբնակները շատ մեծ եռանդ են գործ դրել տապալելու հակառակորդ նեստորականներին ու թոյլ չտալու, որ նրանք կաթողիկոս ունենան: Հայոց Կոմիտաս կաթողիկոսը իւր տուած դաւանութեան թղթի մէջ անուն-անուն յիշում է 9 միաբնակ եպիսկոպոս եւ աւելացնում է. «եւ այլ բազում եպիսկոպոսք եւլն», որոնք Պարսից արքունիք են գնացած եղել²: Պարզ է նաեւ, որ վիճաբանութիւն սարքելու նպատակ եղել է եւ գուցէ Գաբրիէլի ու միաբնակների իղձն է եղել առանձնապէս մէջտեղ բերել նաեւ

¹ G. Barhebr. Chron. eccl. II, էջ 111. Դմմտ. այս դրութեան համար առանձնապէս Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasanidan, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt von Th. Nöldeke. Leyden 1879, էջ 358.
² Տես Կոմիտասի թուրքը՝ Գիրք Թղթոց, Տիփլիս 1901. էջ 218.

այն դաւանութեան թղթերը, որ մի ժամանակ Սիմէոն Բեթ-Ար-շամցին հաւաքել էր հայերից, յոյներից ու ասորիներից, թէ նրանք հետու են բոլորովին նեստորի վարդապետութիւնից եւ ներկայացնելով Կաւատ թագաւորին (488-531) հաստատել էր տուել արքայական կնիքով¹։ Սերէոսն ու Ասողիկը գոնէ մի այդպիսի տեղեկութիւն տալիս են²։

Սակայն ի՞նչ գործ ունէին հայերը այս ժողովում։ Սերէոսի եւ Ասողիկան մէջ պահուած հայկական աղբիւրի համաձայն երկու հայ եպիսկոպոսները՝ Կոմիտաս Մամիկոնէից եւ Մատթէոս Ամատունեաց, միայն պատահամբ են ընկել այս գումարման մէջ։ Թէեւ մեր հայ աղբիւրը պարզ կերպով ասում է, թէ յիշեալ ժողովն եղել է Երուսաղէմի գերութիւնից յետոյ եւ Զաքարիա պատրիարքն էլ ներկայ է եղել ժողովին, բայց, վերելի բոլոր հանգամանքներն ի նկատի ունենալով, մենք շատ անհաւանական ենք համարում այդ շատ դժուար է ընդունել, որ ինքուրով Պարուէզը այդքան երկար տարիներ զբաղուել է քրիստոնեաների դաւանութեան խնդրով եւ գումարել է տուել երկու ժողով, մէկը 612/613-ին ինչպէս ցոյց են տալիս ասորական աղբիւրները, իսկ միւսը 614-ից յետոյ, ինչպէս ղենում է հայկական աղբիւրը։ Մանաւանդ որ չգիտենք, թէ այս Բ. ժողովն էլ ի՞նչ պիտի անէր, քանի որ Ա. ժողովից յետոյ բոլորովին ճնշուած էին նեստորականները, եւ նրանց դէմ եղած հալածանքը իւր գագաթնագէտին էր հասել Գէորգ Իզալացու բանտարկութեամբ։ Այդ պատճառով մենք լոկ թիւրիմացութեան արդիւնք ենք համարում եւ սխալ ներսէս Գ. Շինողի թղթի մէջ Զաքարիա պատրիարքի անունն ու Երուսաղէմի առումն յիշուելը, ենթադրում ենք, որ այնտեղ յիշուած Պարսից ժողովը նոյնն է, ինչ որ գումարել է տուել ինքուրով Պարուէզը Գաբրիէլ Շիգաբացու զրգմամբ 613 թուին։

¹ G. Barhebr. Chron eccl. III, էջ 85. Հմմտ. Գիրք Թղթոց, էջ 41-47. Թուրք Յայոց ի Պարսս առ ուղղափառս. եւ այդ բոլորի մասին Erwand Ter-Minassiantz, Die armen. Kirche in ihren Beziehungen zu den syr. Kirchen, 1904, էջ 35, 33 շար. 63.

² Սերէոս, էջ 123., Ասողիկ 97. «Եւ հրաման տուեալ թագաւորն խնդիր առնել ի գանձու տեղոյն, եւ գտին գրեալ գնիկիայն հաւատս ճշմարիտս եւ ի վերայ հասեալ ըստ միաբանութեան հաւատոյ աշխարհիս Յայոց, որ էր կնքեալ մատանեաւ Կաւատայ արքայի եւ որդւոյ նորա խոսրովու»։

Եթէ այդպէս է, այն ժամանակ Մամիկոնէից եպիսկոպոս Կոմիտասի՝ Պարսից ժողովից իբրեւ Հայոց Կաթողիկոս վերադառնալն էլ նոր լուսաբանութիւն է ստանում եւ մեզ համար աւելի հասկանալի դառնում։

Սերէոսը վկայում է, որ ինքուրով Պարուէզի ԻԱ. տարին, ուրեմն՝ 610/611-ին, վախճանուած է Աբրահամ կաթողիկոսը¹։ Ինչպէս երեւում է ինքուրով ընդհանուր արգելք է դրած եղել՝ առանց իւր գիտութեան Կաթողիկոսի ընտրութիւն չկատարել։ այդ է պատճառանում վերեւն յիշուած թոյլտուութիւնը՝ եղեսպայի համար նոր միաբնակ եպիսկոպոս ընտրելու համար։ Հայոց Հայրապետական Աթոռը բաւական երկար ժամանակ, մօտ 2 տարի, թափուր է մնում այդ պատճառով, վերջապէս որոշում են պատգամաւոր ուղարկել ինքուրով Պարուէզի մօտ՝ «երկրի ծանր գրութիւնը նկարագրելու համար»։ Որ պատգամաւոր են ընտրուած երկու եպիսկոպոս, որոնցից մէկը յատկապէս Հայ եպիսկոպոսութեան աւագը՝ Մամիկոնէից եպիսկոպոսը², պարզ կերպով ցոյց է տալիս, որ եկեղեցական խնդրն այստեղ մեծ դեր է կատարել եւ եղել է պատգամաւորութեան ամենագլխավոր նպատակը։ Շատ հաւանական է, որ Կոմիտասը իբրեւ եպիսկոպոսների ու իշխանների կողմից արդէն ընտրուած՝ գնացել է Ամատունեաց եպիսկոպոսի հետ Պարսից Դուռը, որպէսզի պէտք եղած հաճութիւնն ու հաստատութիւնն ստանայ ինքուրով Պարուէզի կողմից։ Իբրեւ միաբնակութեան ներկայացուցչի յաջողուել է այդ նրան, ի հարկէ, Սմբատ Բագրատունու եւ Գաբրիէլ բժշկապետի միջոցով, շատ հեշտութեամբ. եւ այդ է պատճառը անշուշտ, որ իբրեւ եպիսկոպոս Պարսից Դուռը գնացած Մամիկոնէից Կոմիտաս եպիսկոպոսը ժողովում ներկայանում է իբրեւ Հայոց կաթողիկոս³ եւ իւր հօտի կողմից, միաբնակ ասորի եպիսկոպոսների խնդրով, դաւանութեան թուղթ է ներկայացնում։

¹ Սերէոս, գլ. ԻԳ. էջ 77-78. մեր կարծիքով Սերէոսի այդ կտորը ուրիշ կերպ հասկանալ կարելի չէ։

² Հմմտ. Գիրք Թղթոց, էջ 40, 48, 52, 55, 62, 70, 73, 76, 79, 81, ուր Մամիկոնէից եպիսկոպոսի անունը գալիս է անմիջապէս Յայոց կաթողիկոսի անունից յետոյ։

³ Գիրք Թղթոց, էջ 218. «Ես Կուսիտաս մամիկոնէից եպիսկոպոս, որ յաջորդեցայ ի կաթողիկոսութիւն Յայոց Սեճաց»։

Եզրակացութիւն: Ա. Այսպէս կոչուած Պարսից ժողովն եղել է ամենայն հաւանականութեամբ 613 թուին¹ նեստորականների կաթողիկոսութեան խնդրի առթիւ: Բ. Այդ ժողովում պատահամբ ներկայ է լինում նաեւ Մամիկոնէից Կոմիտաս եպիսկոպոսը, որը նոյն ժողովին՝ իբրեւ Հայոց կաթողիկոս, դաւանութեան թուղթ է ներկայացնում. ուրեմն, Կոմիտասի կաթողիկոսութեան առաջին տարին է 613 թուականը: Գ. Ներսէս Գ. Շինողի առ Կոստանս Բ. կայսր գրած թղթի մէջ այդ ժողովի յիշատակութեան առթիւ սխալմամբ է յիշուած Զաքարիա պատրիարքը իբրեւ ներկայ, եւ ժողովը եղել է Երուսաղէմի գերութիւնից ոչ թէ յետոյ, այլ առաջ:



ԲԱՐԳԷՆ ԿԱԹՈՒՂԻԿՈՍԻ ԺՈՂՈՎԻ ԹՈՒՎԿԱՆԸ ԵՒ ՏԵՂԸ²

Շատերի համար գուցէ մեր այս յօդուածի վերնագիրը տարօրինակ կթուի, քանի որ մեր հայկացքն այդ խնդիրների մասին յայտնի է հետաքրքրուողներին¹, եւ մենք այժմ էլ ո՛չ մի առիթ չունինք փոխելու մեր արտայայտած կարծիքը: Մեզ թւում էր, թէ վերջնականապէս պարզուած է, որ Բարգէնը իւր յայտնի ժողովը գումարել է 505/06 թուականին եւ Դուինում: Բայց դուրս է գալիս, որ այդ կասկածի է ենթարկուած Վիեննայի Մխիթարեան երկու հայրերի կողմից, որոնք քաջածանօթ են հայ բանասէրներին եւ որոնց կարծիքը կարող է նշանակութիւն ստանալ այդ խնդրում: Կասկածի ենթարկողներն են Հ. Հ. Գաթրըճեան եւ Ն. Ակինեան:

Վերջինս, Վիեննայի Մխիթարեան երիտասարդ, ապագայ խոստացող եռանդուն եւ աշխատասէր բանասէրներից մէկը, «Հանդէս ամսօրեայի» սոյն 1908 թուականի յունիսի տետրակում մի աշխատութիւն է սկսել տպագրել «Կիւրիոն կաթողիկոս Վրաց. պատմութիւն հայ-վրացական յարաբերութեանց եօթնորորդ դարու մէջ» վերնագրով (էջ 166-172). Այդ յօդուածի մէջ, խօսելով Զենոնի Հենոտիկոնի ընդունելութեան մասին (Հանդէս, էջ 169), ասում է. «Բարգէնն էր այն ժամանակ Հայոց կաթողիկոսը (506/07-512/13): Պատասխանելու համար կայսեր խնդրանքին ու Հենոտիկոնին, գումարուեցաւ ժողով մը: «Գումարման տեղն այս անգամ Դուին Հայոց ոստանն եղած է, հասպա նոր-Քաղաքը, այսինքն Վաղարշապատ Մայր եկեղեցւոյ մէջ, ան-

¹ Արարատ, 1908 թ., էջ 691-707:

² Հմմտ. մեր Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen, 1904. էջ 31-39:

¹ Հակոբակ չէ կարող լինել այդ թուականին նաեւ Մարութայի ու Պետրոսի թղթի վերնագիր թուականը, որովհետեւ ԻԷ. եւ ԻԵ. հեշտութեամբ շփոթուել կարող էին:

շուշտ, ասիկա աւելի կենդրոնական ըլլալով Վրաստանէն, Աղուանից եւ Սիւնեաց երկիրներէն գալու եպիսկոպոսաց համար»։ Այս տողերին ապա աւելացնում է հետեւեալ ծանօթութիւնը. «Գաթրըճեան Ն. Յ. — Իրաւախոհ, կեղծիքը եւ այլն։ Բ. (անտիպ)։ Հմմտ. Յովհ. պատմաբան, 36. «Բարգէն առնէ ժողով եպիսկոպոսաց Հայոց, Վրաց եւ Աղուանից ի նոր Քաղաքի ի Սուրբ կաթուղիկէին ի մայրն եկեղեցեաց Հայոց։ Տէր Մինասեանց Ե. վ. Die armen. Kirche, թ. 32. անիմանալի պատճառաւ Դուին կհամարի ժողովատեղին։ Այս մասին տե՛ս մեր մատենախօսականը Հանդ. Ամս., 1904, էջ 212»

Այդպիսով մեզ վրայ պարտականութիւն է ընկնում բացատրելու, թէ ինչու մենք Դուինն ենք համարում ժողովատեղին։ Բայց նախ քան մեր բացատրութեանն անցնելը, կարեւոր է ծանօթանալ Հ. Հ. Գաթրըճեանի եւ Ակիւնեանի բոլոր պատճառաբանութիւններին հետ։

Մատնացոյց արուած մատենախօսականի մէջ Հ. Ն. Ակիւնեանը (Հանդ. ամս. 1904, էջ 211-212) խօսում է Բարգէնի ժողովների (!) մասին եւ գալիս է հետեւեալ եզրակացութեան. Բարգէնը գումարել է 3 ժողով. առաջինը տեղի է ունեցել Կաւատայ ժժ. տարին։ Այդ թուականի համար էլ Հ. Ակիւնեանը կասկած է յարուցանում հետեւեալ կերպով (Հանդէս ամսօրեայ 1904. էջ 42. «Կաւատայ 18. տարին որոշելու համար պատշաճ կհամարենք Հ. Գաթրըճեանի «Հանգանակ Հաւատոյ» երկին հրատարակողին սուր եւ միանգամայն ճիշտ դիտողութիւնն յառաջ բերել, որ ցարդ մեր եւ այլոց ուշադրութենէն վրիպած էր. Կաւատ ըստ նորագոյն քննութեանց (Նեօլոգիկէ) թաղաւորած է 488-ին. ըստ այսմ այս թուղթն գրուած ըլլալու է 506-ին։ Սակայն Կաւատայ թագաւորութիւնն իբր 4 տարի ընդհատած է Ջամասպայ ապստամբութեամբն՝ յամին 496։ Արդ, խնդիր կընայ յառնել, թէ ինչպէս կհաշուէին Հայք Կաւատայ թագաւորութեան տարիներն. արդեօք այս 4 տարին իւր կառավարութեան թուականէն կհանէին, թէ մէկտեղ կգումարէին։ Հիմակուան ժամանակս յայտնի բան է եւ որոշ գիտենք. թէ ինչպէս գործածած են Պարսկաստանեայք եւ մեր Հայք. այսինքն՝ թողելով մէկզի Ջամասպայ թագաւորութեան

4 տարին, հաշուելով միայն իւր կառավարութեան տարիները։ Ըստ այսմ Կաւատայ ժժ. տարին կըլլայ 510»։ Իւր կողմից այս, ինչպէս յետոյ կտեսնենք, միանգամայն սխալ դատողութեանն ու հաշուին Հ. Ն. Ակիւնեանն աւելացնում է (Հանդ. ամս. 1904, էջ 211 շար.). «Ըստ այսմ պէտք է ենթադրել, թէ Բարգէնի Ա. թղթին մէջ յիշուած ժողովն գումարուած է 510-ին։ Բարգէնի Բ. թղթի մէջ եւս կտեսնուի ժողով մը. որովհետեւ թուղթը կառաքուի կաթուղիկոսէն, եպիսկոպոսներէն «ըստ գաւառաց եւ ըստ տանց, յամենայն ուխտէ ս. եկեղեցւոյ մերոյ եւ յիշխանաց Վարդայ Մամիկոնից Տեառնէ եւ ի Հայոց մարդպանէն» եւ այլն։ Գրութեան ժամանակն առաջին նամակէն շատ ուշ չերեւար, որովհետեւ Վարդ տակաւին կենդանի է, որ, ըստ Սեբէոսի «սակաւ ինչ» ժամանակ ապրեցաւ։ Ուրեմն կարելի է դնել 514-515-ի մէջերը»։ Ապա յիշելով, որ մի Գ. թուղթ էլ, պայման նամակ կոչուած, գրած պիտի լինի Բարգէն կաթուղիկոսը Վրաց հետ միասին Քաղկեդոնի ժողովի եւ Լեւոն պապի տուճարի ղէմ (Գիրք թղթոց էջ 165, 182-183.) ուր շեշտուած է եղել Հայերի եւ Վրացիների միաբանութիւնը, աւելացնում է. «Արդ՝ որովհետեւ այս թուղթն գրուած է ժողովի մը մէջ, ուր ներկայ գտնուած են Հայոց, Վրաց, Աղուանից կաթուղիկոսք եւս, եւ նզոված են Քաղկեդոնի Ս. ժողովն ու Մեծին Լեւոնի տուճարը «Ջենոնի բարեբանելոյ թագաւորին Հոռոմոց» թղթոյն համեմատ, չի կրնար այս ժողովն նոյն ըլլալ Ա. եւ Բ. թղթոց մէջ յիշատակուած ժողովոց հետ։ Ժողովը գումարուած կերեւայ Ա. եւ Բ. ժողովներու մէջտեղը, իբր 512-3, վասն զի Բ. թղթի մէջ Քաղկեդոնի ժողովն արգէն մոլորական կհամարուի եւ Ջենոնի Հենոտիկոնի վարդապետութեան քաջ յարեալ։ Ըստ Հ. Գաթրըճեանի, Հայք առաջին անգամ հոս ընդունեցան Վրաց եւ Աղուանից հետ Ջենոնի Հենոտիկոնն, որով եւ Քաղկեդոնի ժողովոյն սահմանն մերժեցին»։ Եւ այս ժողովը գումարուած պիտի լինի ո՛չ թէ Դուինում, այլ Վաղարշապատում 512/13 թուին։

Մենք դիտամաք ընդարձակ կերպով եւ իւր իսկ խօսքերով մէջ բերինք պատճառաբանութիւնները, որպէսզի թիրիմացութեան ո՛չ մի առիթ չլինի։ Տեսնենք այժմ, թէ որքան հիմք ունին այդ ենթադրութիւնները։

Ամենից առաջ բոլորովին անվիճելի է, որ Կալասայ ԺԸ. տա-
րին Բարգէնը մի ժողով է գումարել Դուխնում, եւ ո՛չ այլ տեղ,
ինչպէս այդ պարզ կերպով շեշտուած է ժողովական թղթի մէջ.
«Ժողովելալ էաք յԱյրարատ գաւառ, յոստանն Հայաստան աշ-
խարհիս ի Դուխն քաղաք»¹: Այլ ժողով Բարգէնի օրով գումարու-
ած եւ այլ տեղ մենք չենք ճանաչում: Այդ պատճառով էլ մեր
գրքում ասել ենք, որ ժողովը գումարուած է եղել Դուխնում: Այդ
ժողովի տեղի մասին վէճ, ուրեմն, լինել չի կարող: Բայց ո՛չ
միայն տեղի, այլ եւ ժամանակի մասին խնդիր յարուցանելը յա-
ռաջ է գալիս գործին լաւ տեղեակ չլինելուց: Չնայելով Զամասպի
ապստամբութեան ու Կալատի թագաւորութեան ընդհատուելուն,
Կալատի ԺԸ. տարին, այնուամենայնիւ, պէտք է հաշուել 506-ը,
եւ ո՛չ երբեք 510:

Զարմանալի է, որ Կալատի թագաւորութեան համար վկայու-
թեան կոչելով Նեօլդեկէին, Մխիթարեան հայրերը չեն հետաքրք-
րուել տեղեկանալու նրա կարծիքը հէնց իրենց շօշափած խնդրի
մասին: Եթէ նոքա այդ արած լինէին, նախ սխալից ազատ կմնա-
յին եւ ասա՛ւ այնպէս վստահ եւ վճռական կերպով չէին պնդի, թէ
«հիմակուան ժամանակս յայտնի բան է եւ որոշ զիտենք, թէ ինչ-
պէս գործածած են Պարսկաստանեայք եւ մեր Հայք. ախիւքն՝
թողլով մէկդի Զամասպայ թագաւորութեան 4 տարին, հաշուելով
միայն իւր կառավարութեան տարիները»: Չէին պնդի եւ խնդիր
ամենեւին չէին յարուցանի, ասում ենք, որովհետեւ կտեսնէին, որ
Կալատը ինքը այդ 4 տարին հաշուել է եւ հոգ է տարել, որ այդ-
պէս էլ հաշուեն իւր հպատակները: Բայց աւելի լաւ է, լսենք
Նեօլդեկէին²: Նրա ասելով Կալատը մեռել է 43 տարի երկու ամիս
թագաւորելուց յետոյ, 531 թուականի սեպտեմբերի 13-ին: 43 տա-
րի երկու ամիս իշխանութիւն է վերագրում նրան Մալալան, եւ
աւանդութիւնն էլ համաձայն է նրա հետ: Աւելի կարեւոր նշանա-
կութիւն ունի սակայն այն, որ նրա թագաւորութեան տարեթուե-

¹ Թուրք Ֆայոց ի Պարս առ ուղղափառս, Գիրք Թղթոց, էջ 42:
² Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari
übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen von Th.Nöldeke. Leyden,
1879. Excuse. I. Chronologie der Sasaniden, էջ 427-428.

րը իւր զրամները վրայ յիրաւի մինչեւ 43 հասնում են: «Այդպի-
տով նրա առաջին տարին կլինի 488 թուականի յուլիսի 22-ին
սկսուողը: Նրա թագաւորութեան միջոցին են ընկնում նաեւ իւր
եղբօր ու հակառակորդի՝ Զամասպի տարիները: Սրա զրամները
կրում են 1-3 տարեթիւր. զրանով նա կամենում էր որոշ կերպով
իւր իշխանութիւնը իրրել նոր, անկախ ցոյց տալ: Բայց հէնց որ
Կալատը նորից ասպարիզի վրայ երեւաց, իսկոյն իւր զրամները
վրայ էլ տարեթուեր նշանակեց, որով նա սեպհականեց Զամասպի
տարիները եւ նրան յայտարարեց այդպիսով բռնապետ: Այդ հա-
շիւր (զրամների վրայ) սկսում է նրա 11-րդ տարով եւ, ինչպէս
ասացինք, դնում է մինչեւ 43-րդը: Նրա 11-րդ տարին կլինէր, ու-
րեմն, 498 թուի յուլիսի 20-ին սկսուողը, որ եւ հաւասար կլինէր
Զամասպի Գ. տարուան: Զամասպի Ա. տարին, այդպիսով, կլինի
496-ի յուլիսի 20-ին սկսուողը»¹:

Կալատից առաջ նոյն կերպ վարուել է Պերոզը, որի զրամնե-
րի վրայ առաջին անգամ տարեթուերը հանդէս են գալիս, սեպհա-
կանելով Հորմիրզ 111-ի երկու տարին, թէ՛ եւ ինքը գեռ թագաւոր
չէր, այլ միայն թեկնածու արքայական գահի: Թէ՛ եւ նա 459 թո-

¹ Kawadh starb nach einer Regierungszeit von 43 Jahren und 2 Monaten am 13. September 531, 2
Monate nach dem Beginn des neuen persischen Jahres 43 Jahr giebt ihm auch die gewöhnliche
Überlieferung, und bis 43 gehen die Jahreszahlen auf seinen Münzen. Sein erstes Jahr ist also das
am 22. Juli 488 beginnende. In seine Zeit hinein fällt nun die seines Bruders und Rivalen Gämâsp.
Die Münzen desselben zeigen die Jahreszahlen 1-3; er wollte somit ausdrücklich seine Regierung
als eine neue, selbständige hinstellen. Aber als Kawâdh wieder auf dem Schauplatz erschien, versah
er seine Münzen auch mit Jahreszahlen, wodurch er sich die Jahre des Gämâsp aneignete und
diesen für einen Usurpator erklärte. Diese Zählung beginnt mit seinem 11. Jahre und geht dann,
wie gesagt, bis an sein 43-stes. Sein Jahr 11 ist das am 20. Juli 498 beginnende. Die Münzen dieses
Jahres scheinen sehr selten zu sein; er hatte damals wohl erst einen Teil des Reiches in Händen,
und das Jahr ist vermuthlich dasselbe, welches sein Bruder als sein drittes zählte».

Նեօլդեկէն մինչեւ անգամ ծանօթութան մէջ (էջ 427) զարմանք է յայտնում, որ ուրիշ կերպ
ճտատողներ կան. «Es ist seltsam, dass Mordtmann als möglich annehmen kann, ein orientalischer
Fürst in der Lage Kawâdhs habe für die Zeit seiner Ausschliessung vom Thron den Rivalen
nachträglich als legitim anerkannt. Dass die Datierung der Münzen eben von seiner
Wiedereinsetzung an einen bestimmten Zweck hat, grade wie die bei Pêrôz und bei Gämâsp, ist
doch deuteich. Die chronologische Feststellung des Todesjahres von König Pêrôz entzieht jener
Annahme allen Boden» 484-ի յունուար 14-ին արեւի լիակատար խաւարումն է եղել, ինչպէս
պատմում է եղիա ժամանակագիրը (Ann. zu Barh. Hist. eccl. II, 65), եւ այդ ժամանակ մտել
է Պերոզը: Նրան տալիս են ոմանք 24-25 եւ մեծ մասամբ 27 տարի՝ հաշուելով եղբոր երկու
տարին եւս նրա վրայ: Եթէ 24/25 հաշուենք, կստանանք, սկիզբը 459-ին, իսկ եթէ 26 կամ
27, 457-ին (ճմտ. վերելք):

ւին է արքայից արքայ դառնում, բայց այդ թուականը հաշուում է իւր Գ. տարին, գահակալութեան սկիզբն ընդունելով 457-ին:

Ուրեմն, այս բոլորից յետոյ ո՛չ մի կասկածի խնդիր լինել չէ կարող Դուինի ժողովի թուականն եւս. ժողովը տեղի է ունեցել Կաւատի ԺԸ. տարին, որ թէ՛ Կաւատի, թէ՛ ժամանակագիրների, եւ թէ՛ ամեն տեսակ հաշուով կլինի 506 թուականը եւ ո՛չ թէ 510-ը:

Անցնենք այժմ միւս խնդրին: Հ. Ն. Ակինեանն ասում է, թէ «Բարգէնի Բ. թղթի մէջ եւս կտեսնուի ժողով մը, որովհետեւ թուղթը կառաքուի կաթուղիկոսէն, եպիսկոպոսներէն ըստ գաւառաց եւ ըստ տանց, յամենայն ուխտէ Ս. եկեղեցւոյ մերոյ եւ յիշխանաց» եւ այլն. ապա Բ. թղթի գրութիւնն ու «ժողովը» դնում է 514-515-ին (1904-ին գրած յօդուածում Հանդ. ամս. էջ 211), այն ինչ Բարգէնի կաթուղիկոսութիւնը դնում է վերջին յօդուածում (Հանդ. ամս. 1908, էջ 169) 506/07-512/13: Այստեղ պէտք է նկատենք, որ Հ. Ն. Ակինեանը սխալում է, կարծելով թէ Բարգէնի Բ. թուղթն եւս ժողովական թուղթ է: Եթէ այդ թուղթը որ եւ է ժողովում գրուած լինէր, անպատճառ յիշուած կլինէին թղթի սկզբում կամ վերջում անուն-անուն բոլոր ներկայ եպիսկոպոսները, ինչպէս այդ սովորութիւն է այդպիսի թղթերի մէջ: Այստեղ թղթին ստորագրել են հոգեւորականներից միայն Բարգէնի կաթուղիկոսը եւ իւր գլխաւոր աթոռակիրը՝ Տարօնի եպիսկոպոս Մերչապուհը, անշուշտ ամբողջ Հայոց եկեղեցու կողմից: Ամբողջ նամակում եւ ո՛չ մի ակնարկ կամ խօսք որ եւ է ժողովի մասին: Հ. Ն. Ակինեանին սխալեցնողը «եւ այլոց եպիսկոպոսաց Հայոց որք ըստ գաւառաց եւ ըստ տանց» խօսքերն են, որոնք, սակայն, նշանակութիւն ունենալ չեն կարող, քանի որ եպիսկոպոսների անունները չկան, որ անհնարին կլինէր, եթէ որ եւ է ժողովում խմբագրուած լինէր այդ թուղթը:

Բայց այս խնդիրը երկրորդական է. շատ աւելի կարեւոր է Հ. Ն. Ակինեանի միւս ենթադրութիւնը, որի համաձայն մի ուրիշ ժողով պիտի գումարած լինի Բարգէնը 512/13-ին Վաղարշապատում, ուր հայերը մերժել են Քաղկեդոնի սահմանը եւ ընդունել Ջենոնի Հենտոփկոնը: Տեսնենք, թէ այդպիսի մի ժողով ընդունելու

լու հիմք կա՞յ, եւ կարեւոր է այն որ եւ իցէ խնդիր բացատրելու համար:

Հ. Ն. Ակինեանը գրում է¹. «ժողովոյն ներկայ էին Վրաց Գարբէլէ կաթուղիկոսն իւր եպիսկոպոսներով, Աղուանից եւ Սիւնեաց եպիսկոպոսները եւ այլ բազմաթիւ ազատորեար (Գիրք թղթոց 117): Վրաց եպիսկոպոսաց անունները պահուած են, թէպէս «ի կարի ծածուկ եւ այլաձեւք», Աբրահամ կաթուղիկոսի առ Կիւրիոն երրորդ թղթին մէջ (Գիրք թղթոց, 182-183, հմմտ. Ուխտանէս Բ. գլ. Ծ)»: Այն հանգամանքը ուրեմն գլխաւորապէս, որ Վրաց կաթուղիկոսը իւր 24 եպիսկոպոսներով չէ յիշուած Բարգէնի 506-ի ժողովական թղթի մէջ, իսկապէս առիթ է տուել Հ. Ն. Ակինեանին, եւ ինչպէս մեզ յայտնի է, նաեւ ուրիշներին, մի Բ. ժողով էլ ենթադրելու, յատկապէս մասնակցութեամբ Վրաց եւ Աղուանից: Մենք կտեսնենք, որ այդպիսի ժողով ընդունելու հիմքերը ո՛չ միայն բոլորովին խախտու են, այլ գրեթէ գոյութիւն չունին:

Այդպէս՝ ասում են, որ այդ ժողովը գումարուած պիտի լինի 506-ի ժողովից յետոյ եւ ո՛չ թէ Դուինում, այլ Վաղարշապատում: Ժողովի տեղը Վաղարշապատն ընդունելու վկան գլխաւորապէս Յովհաննէս կաթուղիկոսն է, որ հետեւեալն է ասում. «Բարգէն առնէ ժողով եպիսկոպոսաց Հայոց, Վրաց եւ Աղուանից ի նոր քաղաքի ի սուրբ կաթուղիկէին, ի մայրն եկեղեցեաց Հայոց»²: Յայտնի չէ մեզ, թէ ինչ հիման վրայ Հ. Ն. Ակինեանը այդքան մեծ նշանակութիւն է տալիս Յովհաննէս կաթուղիկոսի վկայութեանը: Մենք նրան այդպիսի նշանակութիւն տալ չենք կարող, որովհետեւ բաւական է Յովհաննէս կաթուղիկոսից միայն 2 երես կարդալ. հէնց թէկուզ յիշուած 36 եւ 37 երեսները, համոզուելու համար, թէ որչափ ճշմարտապատում է նա: Օրինակ, Վարդան Մամիկոնեանի ապստամբութիւնն ու Սուրէն մարզպանի սպանութիւնը Դուինում եւ Հայ նախարարների՝ Յունաց երկիր փախչելը դնում է Ղեւոնդ կաթուղիկոսի օրով 530-ական թուականներին, այն ինչ ժամանակակից Յովհաննէս Եփեսացի պատ-

¹ Հանդ. Ամս. 1908. էջ 469:

² Յովհ. կաթուղիկոս, էջ 36:

միջին ասում է, որ այդ դէպքն եղել է 571 թուին եւ Յովհաննէս Բ. Գաբրիելեցու օրով, որ նոյնպէս Կ. Պօլիս է փախել, պատմել Յովհաննէս Եփեսացուն ամբողջ ապստամբութեան մանրամասնութիւնները եւ երկու տարուց յետոյ մեռել ու թաղուել Կ. Պօլսում: Այնպէս որ Յովհաննէս Պատմաբանը, մեր կարծիքով, վստահելի աղբիւր համարուել չէ կարող:

Միւս աղբիւրը, որ իսկապէս աւելի դեր է կատարել Վաղարշապատը Բաբգէնի ժողովի տեղն համարելու մէջ, Յովհան Օձնեցուն վերագրուող «Սակս ժողովոց, որ եղէն ի Հայք»¹ գրութիւնն է, որի մէջ կարգում ենք. «Հինգերորդ ժողով արար Բաբգէն ի Քաղաքուղաշտի, ի յԺԼ.-երորդ ամի թագաւորութեանն Կաւատայ արքայի, յաղագս չար հերձուածոյն Ակակայ եւ Բարսումայի, որք պիղծ աղանդաւն վարժեալ անիծեալ ախտիւն Նեստորի, ջանային շիջուցանել զուղղափառ հաւատս կողմանց արեւելից, եւ անկել զժանդացեալ որոմն գաղձին վնասակարի Նեստորի անիծելոյ: Վասն որոյ զիր արարեալ Տէր Բաբգէն, սահման կապելով, թէ իւ պատրեալ խաբեսցեն զձեզ բանք դոցա, քանզի մեք Հայք, Հռոմք, Վիրք եւ Աղուանք մի խոստովանութեամբ եմք հաստատեալ ճշմարիտ հաւատով ի լաւ անդր, զոր աւանդեցին մեզ ս. հարքն յերիս ժողովս. ո՛չ ընդունիմք զայդպիսի բանս հայհոյութեան, այլ նզովեմք միաբան զնմանիս նորա. եւ եւս մանաւանդ, որք կցորդին զկնի պիղծ աղանդոյն նոցա, նզովեալ եղիցին, եւ ի սրբոյ եկեղեցւոյ արտաքս մերժեցին»²:

Ընդիրը այստեղ, սակայն, չափազանց պարզ է: Ինչ է հասկացել «Սակս ժողովոց»-ի հեղինակը Քաղաքուղաշտ ասելով, արդեօք անպատճառ Վաղարշապատ, թէ գուցէ Դուիւնն էլ այդպէս կոչուել է, որոչ կերպով ասել չենք կարող: Յամենայն դէպս յետագաների բերանում Քաղաքուղաշտը Վաղարշապատն է: Բայց, այնուամենայնիւ, արեւի նման պարզ է, որ «Սակս ժողովոց»-ի հեղինակի յիշած Բաբգէնի ժողովը եւ Բաբգէնի Ա. թղթի մէջ յիշուածը բոլորովին նոյնն է: Այդ բանը երեւում է ո՛չ միայն

¹ Գիրք Թղթոց, էջ 220-233:
² Գիրք Թղթոց, էջ 220-221:

նրանից, որ երկուսի մէջ էլ ժողովի թուականը յատկապէս յիշուած է Կաւատի ԺԼ. տարին, այլ նաեւ նրանից, որ ժողովի նիւթն եւս երկու աղբիւրների մէջ միեւնոյնն է՝ Նեստորականների, Ակակի եւ Բարձուճայի խնդիրը Պարսկաստանում: Մինչեւ անգամ Բաբգէնի նամակից գրեթէ բառացի կտոր կայ մէջ բերուած «Սակս ժողովոց»-ի մէջ:

Բաբգէնի Թուղթ¹

Սակս ժողովոց²

«Եւ զի կամեցայք ի մէնջ վասն նորին իրաց ուսանել. ծանուցանեմք ձեզ, եթէ Հռոմք եւ մեք Հայք, եւ Վիրք եւ Աղուանք զհայիոյութիւնս զայսն ո՛չ ընկալաք եւ ո՛չ ընդունիմք եւ ո՛չ հաղորդիմք եւ ո՛չ հաւատամք, այլ եւ նզովեմք, որ այսպէսն ասեն եւ ուսուցանեն»:

«Գիր արարեալ Տէր Բաբգէն, սահման կապելով, թէ ի՛ւ պատրեալ խաբեսցեն զձեզ բանք դոցա. քանզի մեք Հայք եւ Հռոմք, Վիրք եւ Աղուանք մի խոստովանութեամբ եմք հաստատեալ ճշմարիտ հաւատով ի լաւ անդր, զոր աւանդեցին մեզ սուրբ հարքն յերիս ժողովսն. ո՛չ ընդունիմք զայդպիսի բանս հայիոյութեան, այլ նզովեմք միաբան զնմանիս նորա»

Կարծում ենք, որ մեր ասածի ճշմարտութեան մասին ո՛չ մի կասկած այլ եւս լինիլ չի կարող: Ժողովը եղել է Դուիւնում. եւ եթէ «Սակս ժողովոց»-ի հեղինակը Քաղաքուղաշտում կամ Վաղարշապատում է գումարուած համարել այդ ժողովը, խոչոր սխալ է արել, քանի որ Բաբգէնի թղթի մէջ, ինչպէս վերեւ տեսանք, որոչ կերպով Դուիւնն յիշուած է իբրեւ ժողովատեղի:

Հ. Ն Ակիւնեանը Հանդ. Ամս. 1908. էջ 169 շար. վերջին ծանօթութեան մէջ աւելացնում է հետեւեալը. «Ժողովքիս (իմա՛ նրա

¹ Գիրք Թղթոց, էջ 46:
² Գիրք Թղթոց, էջ 221:

կարծիքով 512/13-ին Վաղարշապատում գումարուած ժողովը Վրաց հետ միասին) ծանօթ կերեւայ Բեթ-Արշամացի Սիմէօն եպիսկոպոսը, երբ կէրէ Անաստաս կայսեր օրով, թէ Հենոտիկոնն կընդունին եւ իւր հաւատքին կհետեւին այժմ եւ ունին յայտնի Վրաստանի (Gurzan) 33 եպիսկոպոսք իրենց թագաւորներու եւ նախարարներու հետ, ինչպէս եւ Պարսկահայոց 32 եպիսկոպոսք իրենց մարդպաններու հետ. *Assemani Bibl. Or. I, 355*»:

Ջարմանալի է, որ Հ. Ն. Ակինեանը այդ տեղեկութեանը ծանօթ լինելուց յետոյ էլ սխալների մէջ է մնում եւ չի կարողանում ուղիղ եզրակացութիւնը գտնել: Սիմէօն Բեթ-Արշամացին յայտնի է իբրեւ նեստորականութեան ամենակատաղի հակառակորդ, որ ոտքի տակ է տուել ամբողջ Պարսից պետութիւնը յոյներէց, Հայերէց եւ ասորիներէց վաւերաթղթեր հաւաքելու, որ նրանք հեռու են նեստորի վարդապետութիւնից¹: Մենք արդէն ապացուցել ենք, որ Սիմէօն Բեթ-Արշամացին յիրաւի Հայաստան էլ եկել է Բարզէնի կաթողիկոսութեան օրով, երբ Հայերը Կաւաթի ԺԸ տարին, 506 թուին, ժողովի էին հաւաքուած Դուինում, յիշուած է Բարզէնի Ա. թղթի մէջ իբրեւ «Շմաւոն Բերդոշմայ երէց»², Հայերէց էլ դաւանական թուղթ է վերցրել, որ նրանք հեռու են նեստորականութիւնից եւ որ այդ դաւանական թուղթը հէնց մեր ձեռքն հասած Բարզէնի Ա. թուղթ համարուածն է³: Ուրեմն, Սիմէօն Բեթ-Արշամացին ո՛չ միայն ծանօթ է Հայոց մի ժողովի, այլ անձամբ, իբրեւ պարսից ուղղափառների կողմից ուղարկուած մի մարդ, ներկայ է եղել ժողովին: Բայց այդ ժողովը ո՛չ 512/13-ին է եղել եւ ո՛չ էլ Վաղարշապատում, այլ ԴՈՒԻՆՈՒՄ ԵՒ 506 ԹՈՒԻԻՆ: Որ եւ իցէ կասկած յարուցանել այդ մասին թէ՛ անհնարին է, եւ թէ՛ անտեղի, քանի որ ժողովի վաւերաթուղթն է մեր առաջ:

Ապա լուրջ ուշադրութեան արժանի է նաեւ այն հանգամանքը, որ Բարզէնը հէնց իւր Ա. թղթում, 506-ին գրած, շեշտում է Հայերի, Հոռոմների, վրացիների եւ աղուանների համաձայնութիւնը դաւանութեան խնդրում: Եթէ Հայերը, վրացիները եւ աղու-

¹ Հմմտ. *Barhebr. Chron. eccl. III, 85* կամ մեր *Die armenische Kirche*, էջ 35:

² «դ» եւ «ր» բաղաձայների տեղափոխութիւն:

³ Տե՛ս այդ բոլորի մասին մեր՝ *Die armenische Kirche etc.*, էջ 34-35, յատկապես 34-36:

ւանները համաձայն են Հոռոմների հետ, այդ կարելի է միայն այն մտքով հասկանալ, որ Զենոնի Հենոտիկոնը ընդունելութիւն է գտել արդէն այդ երկիրներում: Ուրիշ կերպ հասկանալ անկարելի է այն պարզ պատճառով, որ Քաղկեդոնի դաւանութիւնը կայ մէջտեղ: Եզրակացութիւնն այն է ուրեմն, որ 506 թուից առաջ արդէն, կամ գոնէ ամենաուշը այդ թուին, Հայերը, վրացիք եւ աղուանները պէտք է Զենոնի Հենոտիկոնը ընդունած լինին եւ Հոռոմները հետ համաձայնած: Վերեւ յիշեցինք, որ Սիմէօն Բեթ-Արշամացին տեղեկութիւն է տալիս, որ Հայերն ու վրացիք, առաջինները 32 եպիսկոպոսներով, վերջինները՝ 33 եպիսկոպոսներով, ընդունել են իւր ժամանակ Զենոնի Հենոտիկոնը¹: Մեր կարծիքով այդ բոլորը տեղի է ունեցել Բարզէն կաթողիկոսի ժողովում, 506 թուին, Դուինում:

Այս պարզ եւ շատ հաւանական ենթադրութիւնը շատերի համար կասկածելի է թւում միայն այն պատճառով, որ Բարզէնի Ա. թղթում չի յիշուած ամենեւին Զենոն կայսեր միութեան հրովարտակը մի կողմից, իսկ միւս կողմից չեն յիշուած անուն-անուն նաեւ Վրացիք եւ Աղուանները, որոնք ներկայ են եղել ժողովին: Բայց պէտք է նկատի ունենալ, որ այդ չյիշուելը իւր պարզ ու հասկանալի բացատրութիւնն ունի: Պարսկաստանի «ուղղափառ» (իմա՛ միաբնակ) քրիստոնեաների մէջ մեծ յուզումն էր ընկել Ակակի ու Բարծուսայի, առհասարակ ամբողջ նեստորական շարժման պատճառով, որովհետեւ նեստորականները Հոռովմէական պետութիւնից քուլելուց յետոյ Պարսկաստան էին ապաւինել: Այնտեղ կարիք էր զգացուել իմանալու, թէ ի՞նչ դիրք են բռնել հարեւան եկեղեցիները դէպի նեստորականութիւնը, եւ այդ պատճառով էլ Պարսկաստանից մի քանի հոգեւորականներ էին ուղարկուել, ի թիւս որոց եւ յայտնի Սիմէօն Բեթ-Արշամացին, հարեւան եկեղեցիներից, ուրեմն նաեւ Հայերից, դաւանութեան թուղթ բերելու: Այդ մարդիկը Դուին են հասնում այն ժամանակ, երբ Բարզէնի ժողովն էր. եւ Հայոց կաթողիկոսը իւր եպիսկոպոսներով նրանց հակաճեստորական դաւանական գիր է տալիս: Խնդիրն

¹ *Epistola Simeonis Beth-Arsamensis de Barsauma, episcopo Nisibeno. Assemani, Bibl. Orient I, 355*:

այնքան պարզ է եւ բնական, որ ուրիշ կերպ սպասել էլ չի կարելի, եւ ամենեւին զարմանալի էլ չէ Հենոտիկոնի չլիշուելը Բարզէնի թղթում: Թուղթը գրուած է որոշ նպատակով եւ որոշ խնդրի համար եւ այդ խնդրից դուրս ոչնչի մասին չի խօսում: Չպէտք է մոռանալ, որ Բարզէնի թղթում մինչեւ անգամ չէ յիշուած, թէ ինչու համար էին հաւաքուել այդչափ եպիսկոպոսներն ու իշխանները Դուրեմում¹. անշուշտ այն պատճառով, որ այդ դուրս էր Պարսից «ուղղափառներին» գրած թղթի բովանդակութեան շրջանակից: Կասկած չկայ, որ ժողովը Պարսից քրիստոնեաների տարակուսանքները լուծելու համար չէր. ժողովը արդէն գումարուած էր, երբ նրանց պատգամաւորները Դուրեմ հասան: «Վասն զի ժԸ. ամի Կաւատայ արքայից արքայի, մինչդեռ ես Բարզէն Հայոց եպիսկոպոսապետ ամենայն եպիսկոպոսաւք եւ վանականաւք եւ նախարարաւք ժողովեալ էաք յԱյրարատ գաւառ, յոստանն Հայաստան աշխարհիս ի Դուրեմ քաղաք, եկեալ հասին առ մեզ արք ոմանք, որք ասացին զինքեանս լինել ի կողմանցդ յայդցանէ, ի Տեսքոնէ եւ ի Գարմիկանէ եւ ի Վեհարտաշիր Նահանգէ»²:

Ուրեմն, ժողովի գումարման պատճառներն այլ էին. իսկ այդ պատճառները կարող էին լինել մի կողմից ներքին խնդիրները, միւս կողմից՝ Հենոտիկոնի ընդունելութիւնն ու դրանով Քաղկեդոնի որոշումների լռելեայն մերժումը³, ինչպէս տեղեկացնում է մեզ Սիմէօն Բեթ-Արշամացին, թէ այդ ժամանակ հայերն ու վրացիները ընդունել են Հենոտիկոնը: Որ քաղկեդոնականութիւնն յիշատակուած չէ որոշ կերպով, ոչինչ չի ապացուցանում. Դուրեմի Բ. ժողովի (554) ժողովական թղթի մէջ էլ չէ յիշատակուած այն, այլ խօսուում է նեստորականութեան մասին միայն, թէ եւ պարզ է, որ քաղկեդոնականութիւնն եւս վերջնականապէս մերժուած է այդ ժամանակներից սկսած⁴: Դրա պատճառն այն է, որ Զ. դարում, եւ առհասարակ, միաբնակները «նեստորական» ասելով մեծ մասամբ «քաղկեդոնական» էլ են հասկացել եւ երկու անունները

միմեանց փոխարէն անխտիր գործածել: Քաղկեդոնականութիւնը ո՛չ առանց որոշ իրաւունքի համարելով վերադարձ դէպի նեստորականութիւնը¹:

Մնում է պատասխանել վերջին խնդրին. եթէ յիրաւի Բարզէնի 506-ի ժողովում, Դուրեմում, ներկայ են եղել նաեւ Վրաց եւ Աղուանից եպիսկոպոսները, ուրեմն Աբրահամի Գ. թղթում առ Կիւրիոն² յիշուած ժողովը նոյն է, ինչ որ 506-ի ժողովը Դուրեմում, ինչպէս մենք, իբրեւ շատ հաւանական, ենթադրում ենք, հապա ի՞նչպէս է, որ Բարզէնի թղթում «ի Պարսս ուղղափառս» չեն յիշուած Վրաց եւ Աղուանից եպիսկոպոսները: Այդ հանգամանքը, որ շատերին դժուարացնում է ենթադրեալ ժողովները նոյնն համարելու եւ թիւրիմացութիւնների տեղիք է տալիս, մեր կարծիքով նոյնպիսի հեշտութեամբ վերանում է, ինչպէս բոլոր միւսները: Պարսկաստանից եկած պատգամաւորները կամենում էին Հայերից դաւանութեան գիր վերցնել եւ ամենեւին կարիք չկար, որ Հայերի տուած դաւանական գրին (Բարզէնի Ա. թուղթ համարուածը. Գիրք Թղթոց, 41-47), որ «Հաւատոյ Նամակ» է կոչուում, ստորագրէին նաեւ Վրաց եւ Աղուանից եպիսկոպոսները: Աբրահամ կաթողիկոսի Գ. թղթի մէջ էլ առ Կիւրիոն անունն յիշուում են միայն Վրաց եպիսկոպոսները, որովհետեւ այս դէպքում միայն այդ էր կարելոր, առանց հայերի եւ աղուանից եպիսկոպոսների յիշատակութեան: «Արդ՝ այս երանելի եպիսկոպոսունքս, որ յաշխարհէ ձերմէ էին, եւ ընդ Աղուանիւք եւ ընդ Սիւնիւք ի Հայո ղիպեցան յաւուրս Բաբելոնայ Հայոց կաթողիկոսի, յայն ժողովն, յորում անիծան ի նոցանէն միաբանութեամբ ժողովն Քաղկեդոնի եւ տումարն Լեւոնի»³: Ինչպէս որ այստեղ կարելոր չէ համարուել մէկ-մէկ դրել բոլոր հայ, վրացի եւ աղուան եպիսկոպոսների անունները, որովհետեւ խօսքը միայն վրացիներին է վերաբերում, այնպէս էլ Բարզէնի նամակում կարելոր

¹ Հմմտ. Գիրք Թղթոց, էջ 41-42:

² Գիրք Թղթոց, 42:

³ Տես մեր *Die armen. Kirche*, էջ 31 շար.:

⁴ Տես Գիրք Թղթոց, 72-75. եւ մեր *Die armen. Kirche*, 46:

¹ Հմմտ. G. Krüger, *Monophysiten* ընդարձակ յօդուածը գերմանական *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*-ի մէջ, 3-րդ հրատարակութիւն, հատոր 13. էջ 399:

² Գիրք Թղթոց, 180-184:

³ Գիրք Թղթոց, 183:

չեն համարել գրելու Վրաց եւ Աղուանից եպիսկոպոսների անունները, որովհետեւ այդ նամակը գրուած է ՄԻԱՅՆ հայերի կողմից:

Ամենեւին կարեւոր չէին Վրաց եւ Աղուանից եպիսկոպոսների անունները Բարզէնի Ա. թղթում ո՛չ միայն այն պատճառով, որ թուղթը գրուած էր հայերի կողմից, այլ մանաւանդ այն, որ ինչպէս մի քանի ակնարկներ ու տեղեկութիւններ ցոյց են տալիս, Պարսկաստանից եկած պատգամաւորները նոյնպիսի դաւանութեան գիր, ինչպէս հայերինն է, վերցրել են նաեւ միւս ազգերից՝ վրացիներից եւ աղուաններից: Արքայազամի Գ. թղթի մէջ առ Կիւրիովն յիշուած է, որ ժողովում «պայման նամակ» են տուել միմեանց հաւատոյ վերաբերեալ իւրաքանչիւր ազգ իւր լեզուով¹. «Եւ զի պայման նամակն, որ հայերէն գրով էր, յապտամբութեանն կորեաւ, եւ թարգմանեցաւ այս յուրհայ քաղաքի ի Հոռոմ գրոյ. քանզի եւ նոքա ունէին ի մէնջ. եւ ստոյգ եւ սուրբ, որպէս արժան էր, չկարացին թարգմանել. զի են, որ քաջ յայտնի են եպիսկոպոսացոյ եւ եպիսկոպոսարանացն անուանք, եւ են որ կարի ի ծածուկ եւ ալլաձեւք: Բայց թէ կամիք անուամբք եպիսկոպոսացն եւ յաջորդաւք տեղեացն եւ ալլաձեւ անուամբք եպիսկոպոսացո՞ որպէս գրեալ են, կարէք զստոյգ անուանս եպիսկոպոսարանացն գտանել, եւ զայլոցն եւս, քանզի եւ մեք գմերս, այդ տարազու մարթացաք գտանել, եւ մանաւանդ թէ զպայման նամակն իսկ գտանիցէք ձերով գրով»: Բայց այս պայման նամակը տրուած է փոխադարձաբար միմեանց, ինչպէս ասացինք, եւ ո՛չ թէ Պարսից «ուղղափառների» պատգամաւորներին:

Սակայն Բարզէնի Բ. թղթում «Ի Պարսս առ Ուղղափառսս²» մի քանի խօսք կայ պահուած, որ մեզ միանգամայն հասկանալի է կացուցանում, թէ ինչու Վրաց եւ Աղուանից եպիսկոպոսները չեն յիշուած Հայոց հաւատոյ նամակի մէջ: Այդ կտորը, որ վրիպել է տարբեր ժողովներ ընդունողների ուշադրութիւնից, հետեւեալն է. «Այսուիկ վարիմք հաւատովք, զոր եւ գրեցաք իսկ ձեզ յառաջագոյն, Վրաց եւ Աղուանից միաբանութեամբ, ԻԻՐԱՔԱՆՉԻԻՐ

ԱՇԽԱՐՀԻ ԳՐՈՎ: Եւ այժմ զնոյն երկրորդեցաք ի ձեռն հասարակաց եղբօր ըստ հաւատոյ՝ Սիմէովնի նախանձաւոր երիցու, զի մի՛ ոք համարձակեցի յայսմ հակառակել եւ ընդդիմանալ պատճառաւ առ ի մէնջ¹»:

Այս պարբերութիւնը, յատկապէս «Իւրաքանչիւր աշխարհի գրով» խօսքերը, պարզ եւ անվիճելի կերպով ապացուցանում են, որ Բարզէնի Ա. թղթի հետ միասին Դուրիի 506-ի ժողովի մասնակից Վրաց եւ Աղուանից եպիսկոպոսներն էլ առանձին առանձին «Հաւատոյ նամակ» են տուել Պարսից ուղղափառների ներկայացուցիչներին, իրենց ստորագրութիւններով վաւերացրած, ինչպէս մեր ձեռքն հասած Հայոց նամակն է, կամ Բարզէնի Ա. թուղթը: Այդ հասկանալի պատճառով էլ Հայոց նամակում չեն յիշատակուած Վրաց եւ Աղուանից եպիսկոպոսների անունները, ինչպէս եւ նրանց տուած թղթերում չէին լինի Հայոց եպիսկոպոսների անունները:

Այդպիսով մենք խնդիրը համարում ենք վերջնականապէս պարզուած եւ անվիճելի կերպով ապացուցուած:

Հայոց Բարզէն կաթողիկոսը, մեզ հասած բոլոր աղբիւրների տուած տեղեկութիւնների համաձայն, գումարել է միայն ՄԻ ԺՈՂՈՎ ԴՈՒԻՆՈՒՄ, եւ ո՛չ մի ժողով Վաղարշապատում. իսկ այդ միակ ժողովը կայացել է անկասկած 506 ԹՈՒԱԿԱՆԻՆ Վրաց եւ Աղուանից մասնակցութեամբ, եւ այն ժողովն է, որ յիշուած է նաեւ Արքայազամ կաթողիկոսի Գ. թղթի մէջ առ Վրաց Կիւրիոն կաթողիկոսը:



¹ Գիրք Թղթոց, 183:

² Գիրք Թղթոց, 48-51:

¹ Գիրք Թղթոց, 51:

Գ. ՄԱՏԵՆԱԽՕՍԱԿԱՆ

Die Katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Ein Beitrag zur christlichen Kirchen- und Kulturgeschichte von Simon Weber, Doktor der Theologie, a. o. Professor der Apologetik zu Freiburg i. Br. (XX+532). Freiburg in Brelsgau. Herdersche Verlagshandlung.1903

Կաթոլիկ եկեղեցին Հայաստանում. նրա հիմնադրութիւնը եւ զարգացումը բաժանումից առաջ հեղինակ Սիմոն Վեբեր, Աստուածաբանութեան Դոկտոր եւ Զատագովութեան արտակարգ ուսուցչապետ Ֆրայբուրգում (XX+532). 1903. Ֆրայբուրգ.

Երբ, սրանից 3 ամիս առաջ, սոյն գրքի սկզբնական յայտարարութիւնը կարդացի մի մասնագիտական շաբաթաթերթի մէջ, ուր միայն կարճ կերպով «Կաթոլիկ եկեղեցին Հայաստանում» վերնագիրն էր գրուած, կարծեցի թէ (եւ ո՞ւմ մտքով նանցնէր ուրիշ բան) հեղինակը մտադիր է կաթոլիկ քարոզչութեան պատմութիւնը Հայաստանում նկարագրել, ցոյց տալ՝ երբ եւ սկսուել այդ շարժումները, ինչ միջոցներով եւ ինչ յաջողութեամբ յառաջ տարուել. մի խօսքով սպասում էի տեսնել ունիթոռների, կաթոլիկ քարոզիչների, Մխիթարեան հայրերի եււն. դործունէութեան մի պատմութիւն իմ առաջ: Սակայն գրքի լոյս տեսնելուց անմիջապէս յետոյ տեսայ, որ խիստ սխալուած եմ. «Կաթոլիկ եկեղեցին Հայաստանում» վերնագրի տակ հեղինակը տալիս է մեզ Հայոց եկեղեցու նախնական պատմութիւնը, նրա հիմնադրութիւնից սկսած մինչեւ Զ. դարու սկիզբը: Հէնց միայն այս վերնագիրը պարզում է, թէ ինչ պատմական հայեցողութեան արդիւնք է այդ աշխատութիւնը: Եթէ հեղինակը «Կաթոլիկ եկեղեցի» ասելով հասկանար Հին կաթոլիկէ եկեղեցին մինչեւ Ե. դար՝ այն կաթոլիկէ եկեղեցին, որի անդամներն էին բոլոր քրիստոնեայ եկեղեցիները, այն ժամանակ թերեւս ոչինչ չէր կարելի ասել հեղինակի վերնագրի դեմ. բայց գծրախտարար կաթոլիկ հեղինակի հայեցակէտով միշտ յաւիտեան «Կաթոլիկէ եկեղեցի» եւ «Հռովմի պապական եկեղեցի» նոյնանիշ են եղել. իսկական կաթոլիկէ եկեղեցին միայն Հռովմինն է, մնացած բոլորը հերձուածող եկեղեցիներ են, մոլորութեան մէջ, հետեւաբար եւ պիտի դառնան կրկին պապական եկեղեցու գիրկը: Այս տեսակէտով է ահա, որ հեղինակը իւր ստուար գրուածքին յիշեալ վերնագիրն է տուել եւ Հայոց եկեղեցին մինչեւ Զ. դարի սկիզբը պատկերացրել իբրեւ «կաթոլիկ» եկեղեցի, Հռովմի հետ սերտ կապուած, նրա գերիշխանութեան տակ. իսկ նրանից յետոյ միայն հերձուած ու մոլորութիւն գտել Հայոց եկեղեցու մէջ: Ուստի գրքի յանդուգն վերնագրի դէմ բողոքելով, կանցնենք նորա վերլուծութեանը, տալով նորա բովանդակութիւնը: Առաջուց պիտի նկատեմ, որ հեղինակի շօշափած բոլոր խնդիրների մէջ մի հարեւանցի մատենախօսականով մտնել

չի կարելի, ուստի եւ ես այդ չեմ փորձի. իմ նպատակն է միայն հայ բանասէրների ուշադրութիւնը հրաւիրել այս՝ իւր տեսակի մեջ առաջին եւ մանրամասնութիւնների կողմից բաւական հետաքրքրական աշխատութեան վրայ:

Գրքի յառաջաբանում հեղինակը բացատրում է, որ Կաթողիկ (իմա՝ Հռովմէական) եկեղեցին իրաւունք ունի պարծենալու Հայոց եկեղեցւով, քանի որ նա կաթողիկական հիմունքներից է յառաջ եկել. երկու տեսակէտ է ունեցել հեղինակը աչքի առաջ դիրքը գրելիս: Նախ՝ պապի կոնդակը, որ բոլոր հաւատացեալներին ի միութիւն է հրաւիրում (Հռովմի հետ): Միութեան համար, սակայն, ասում է Վերեր, հարկաւոր է ոչ միայն, որ բաժանուածները հռովմէական եկեղեցին լաւ ճանաչեն եւ արդարապէս զնահատեն, այլ նաեւ կաթողիկները բաժանուածներին արդարապէս զնահատեն եւ նրանց արժանիքները եւ ծառայութիւնները քրիստոնէութեան գործին չուրանան: Երկրորդ տեսակէտն է Հայերին Արեւմուտքում ծանօթ կացուցանել, որպէս զի այնպիսի դազանային կոտորածներ, ինչպէս մի քանի տարի առաջ պատահեցին, այլ եւս տեղի չունենան: Ինչպէս տեսնում ենք, ազնիւ դիտումներ ունի հեղինակը իւր գիրքը գրելիս: Այդ երկուսի վրայ աւելանում է եւ մի գիտնական պահանջ՝ Հայոց եկեղեցու սկզբնական պատմութեան նկատմամբ, որ մինչեւ այսօր լուրջ ուսումնասիրութեան առարկայ չի եղել: Վերերն ինքն ասում է յառաջաբանում, որ շատ կէտերում աւանդութեանը աւելի արժէք է տուած, քան թէ քննադատներից ոմանք կկամենային. բայց, ի հարկէ, այդ էլ իւր պատճառն ունի, որ բացատրել է խոստանում պէտք եղած տեղում:

Յառաջաբանին հետեւում է, ի միջի այլոց, մի ընդարձակ ցանկ գործածած գրքերի եւ աշխատութիւնների, եւ այստեղ պէտք է խոստովանել, որ հեղինակը արել է այն ամէնը, ինչ որ կարողացել է, որպէս զի ոչ մի կարեւոր աշխատանք չթողնի առանց օգտուելու: Մի կոպիտ սխալ, սակայն, ուղղելի է այդ ցանկի մէջ. էջ XVI Կարապետ վրդ. Տէր Մկրտչեանի յայտնի գիրքը Պօղիկեանների մասին գրած է Գալուստ Տէր Մկրտչեանի անուն

տակ, ինչպէս եւ առ հասարակ այդ երկու հեղինակների աշխատանքները նաեւ Արարատի մէջ իրարից որոշ կերպով զանազանուած չեն. շատ անգամ կարգում ենք. տես՝ Տէր Մկրտչեան, Արարատ եւլն. եւ չի իմացում, թէ ո՞ր Տէր Մկրտչեանն է: Ցանկի մէջ կան նաեւ այնպիսի գրքեր նշանակած, որոնց անունը կողմնակի կերպով միայն մի կամ երկու անգամ յիշում է Վերերը իւր գրքի մէջ:

Գրքի առաջին մասն է սկզբնական պատմութիւնը, որ բաժանուած է հետեւեալ գլուխների.

Ա. Երկիր եւ ժողովուրդ (Հայոց). համառօտակի պարզած է ներկայ գիտութեան կարծիքը Հայ ժողովուրդի ծագման եւ Հայաստանի գաղթելու մասին., երկրի բնութեան եւ կլիմայի մասին եւլն. էջ 1-25.

Բ. Հայոց հեթանոսական կրօնը, քաղած գլխաւորապէս Ալիշանի եւ Գեղցերի նոյնանուն աշխատութիւններից. էջ 25-54.

Երկրորդ մասի վերնագիրն է «Քրիստոնէութեան հիմնադրութիւնը», որի գլուխներն են՝

Գ. Առաջին երեք դարերի մասին եղած տեղեկութիւնները. ընդարձակ քննութիւն Աբդարի զրոյցի էջ 55-88. հեղինակը բաժանում է զրոյցը նրա պարունակած պատմութիւնից եւ գալիս է այն եզրակացութեան, որ հայերը ունեցել են իրենց անկախ աւանդութիւնը առաքեալների Հայաստանի գալու մասին նախ քան ասորական աւանդութեան հետ ծանօթանալը, սակայն յետագայում փոփոխել են իրենցը ասորական Ադդէոսի աւանդութեան համաձայն: Վերերը միանգամայն հնարաւոր, մինչեւ իսկ շատ հաւանական է համարում, որ առաքեալները Հայաստան հասած լինին, եւ յիշեցնում է մեզ այնպիսի ընդհ. բաներ, ինչպէս նաեւ Կարապետ վրդ.-ը Արարատի 1902-ի սեպտեմբեր-հոկտեմբեր համարի մէջ, այսինքն՝ Հայերի հաղորդակցութիւնը Պաղեստինի հետ, հրէական գաղութներն Հայաստանում եւլն, որոնք բոլորը հաւանական են կացուցանում առաքեալների գործունէութիւնը Հայաստանում:

Բարդայծանի (202) Հայաստան գայն է յիշում ապա Վեբեր եւ Մերուժան Հայ եպիսկոպոսի մասին Եւսեբիոս Կեսարացու Հաղորդածը (էջ 88-104) եւ ապա անցնում Տրդատի շրջանին, որին նուիրում է իւր գրքի երկրորդ մասը:

Դ. Գլուխ. Տրդատի, Հայոց Կոստանդինի, թագաւորութիւնը. միայն քաղաքական դէպքերը (էջ 104-115):

Ե. Գլուխ. Տրդատ եւ քրիստոնէութիւն. Տրդատի գլխաւոր արժանիքն է ներկայանում քրիստոնէութեան օգնելը, որպէս զի յաղթող կրօն դառնայ: Նրա օրով քրիստոնէութիւնը պէտք է արդէն բաւական զօրացած լինէր, նկատում է իրաւամբ Վեբերը, որպէս զի նա վստահանար այդ կրօնը իբրեւ պետական միակ ընդունելի կրօն հռչակել եւ դիմադիրներին անխնայ կոտորել: Տրդատի քրիստոնէութիւնն ընդունելը դնում է Վեբերը 295 թուին (էջ 115-118):

Զ. Գլուխ. Ի՞նչն է պատմական եւ ի՞նչը միայն աւանդութիւն աղբիւրների մէջ. գլխաւորապէս Ազաթանգեղոսի քննութիւն (էջ 128-165)

Է. Գլխի վերնագիրն է. Հայոց եկեղեցու կազմակերպութիւնը Գրիգոր Լուսաւորչի ժամանակ. Հակառակ Տէր Միքելեանի կամենում է Հեղինակը Հաւատացնել, որ յունական տարրը այդ ժամանակի Հայ Հոգեւորականութեան մէջ շատ աւելի էր եւ ազդեցիկ, քան թէ ասորի: Վեբերը կամենում է սրանով միանգամայն ջրել Տէր Միքելեանի այն տեսութիւնը, թէ Հայոց եկեղեցին հէնց Լուսաւորչից սկսած անկախ է եղել: Այս տեղերից սկսած փնջում է արդէն կաթոլիկութեան հոտը, որ հետեւեալ գլխում շատ աւելի է սաստկանում: Եթէ յոյները աւելի շատ էին, այսպէս է կարծում Վեբերը, ապա եւ նրանց ազդեցութեան շնորհիւ Հայոց եկեղեցին միացած պէտք է մտածել Կեսարիոյ եկեղեցու հետ եւ նրա իշխանութեան տակ մտած. իսկ վերջինս, ի հարկէ, ընդունում էր Հռովմի գերիշխանութիւնը, կաթոլիկ հեղինակի կարծիքով (էջ 165-184):

Ը. Գլուխը խիստ կարեւոր է մանաւանդ Հեղինակի պատմական Հասկացողութեան Համար, որի նմուշներն արդէն վերեւ տե-

սանք: Գլխի վերնագիրն է «Հայոց եկեղեցու նուիրապետական յարաբերութիւնը արտաքին եկեղեցիներին հետ» (էջ 184-199). որովհետեւ այս գլխի առաջին հատուածը շատ գեղեցիկ կերպով ցոյց է տալիս մեր հեղինակի դիտումները, ուստի տալիս եմ այն գրեթէ բառացի թարգմանութեամբ:

«Գեւեցիքը, Հայոց հին զրականութեան վկայութիւնները ուղիղ գնահատելով, սխալ է համարում հերձուածող Գրիգորեանների (իմա՛ այժմեան Հայ-լուսաւորչականների) այն կարծիքը, թէ արդէն Լուսաւորչին է Հայոց եկեղեցին իբրեւ ինքնիշխան հիմնել: Հայոց եկեղեցական պատմութիւնը ապացուցանում է, որ մի այդպիսի սկզբից եւ եթ եղած ինքնագլխութիւն ընդունելը բոլորովին անհիմն է եւ ինքն ըստ ինքեան չապացուցուած, մինչեւ իսկ հակասում է Հայոց հին եկեղեցական կեանքի իրականութիւններին. որովհետեւ Գրիգոր Լուսաւորչի տեսլան վրայ հիմնուելը պատմական հիմունքներից զուրկ է, քանի որ այդ աւանդութիւնը ուշ է յառաջ եկել: Դաւանական եւ իրաւական տեսակէտից տեսլան վրայ հիմնուելը հէնց սկզբից եւ եթ անհիմն էր. ինչպէս որ այդ տեսիլը Գրիգորին քահանայապետական իրաւունքներ չձնորհեց եւ նրան չազատեց եկեղեցու աւանդութիւնից՝ ընդունելու իւր քահանայապետութիւնը խորհրդաւոր ձեռնադրութեան միջոցով, այնպէս էլ Լուսաւորչի տեսիլը նրա համար մի նոր օրէնքի հիմք չղրեց, քան այն, ինչ որ Քրիստոս էր դրել, եւ նա, որ քահանայապետական պատիւը սկզբում խոնարհութիւնից մերժում էր, այն մարդը չէր, որ յեղափոխական օրինազանցութեամբ մի ազգային եկեղեցի հիմնէր: Պատմական իրողութիւններն էլ ցոյց են տալիս, որ Հայաստանի Լուսաւորչը այն ժամանակուայ եկեղեցական կարգերին հնազանդ մնաց. այդ իրողութիւններն են. Գրիգորի ձեռնադրութիւնը Կեսարիայում, հարեւան եկեղեցիների աստուածապաշտութեան հետեւելը (ժամերգութիւն), Տրդատի եւ Գրիգորի ճանապարհորդութիւնը դէպի Հռովմէական արքունիքը (Römischer Hof) եկեղեցական-քաղաքական միութեան Համար, Հայաստանի մասնակցութիւնը Նիկիոյ ժողովում»:

Այսպիսի սկզբունքը կարգալուց յետոյ էլ կարելի⁶ է զարմանալ հեղինակի ամբողջ գրքի վերնագրի վրայ. պատմական իրողութեան մասին խօսել կամ վիճել աւելորդ է այսպիսի մի եկեղեցական պատմաբանի հետ, որի համար պատմական իրողութիւնները միայն այն ժամանակ են իրողութիւն, երբ համապատասխանում են կաթողիկ եկեղեցու դաւանանքներին եւ նորա կանոնական իրաւունքին: Վերերի համար սկզբից եւ եթ պարզ է, որ Հայոց եկեղեցին անկախ հիմնուած է կարող լինել. նա համոզուած է այդ բանին դեռ գրիչը ձեռքը չառած, որովհետեւ այլապէս կաթողիկ եկեղեցու դաւանութեան չէր համապատասխանի. չէ⁶ որ այն ժամանակ պէտք է ընդունել, որ եղել է մի եկեղեցի Հռովմի գերիշխանութեան երբէք չենթարկուած, իսկ այդ բանը Վերերը դեռ չէ կարդացել ոչ մի կաթողիկ դաւանաբանութեան մէջ, որոնք ամէն իրողութիւն ոտի տակ տալով եւ ամէն պատմութիւն յեղաշրջելով, պապականութեան ակնոցներով են նայում ամբողջ աշխարհի պատմութեան վրայ եւ ամէնքին հերձուածող ու հերետիկոս անուանում ով կհամարձակուի պապի գերիշխանութիւնը ընդունել:

Սրանով չեմ ուզում, իհարկէ, ասել, թէ Լուսաւորիչ յիւրաւի ոչ մի յարաբերութիւն չէ ունեցել հարեւան քրիստոնեաների հետ կամ նրանցից ոչինչ փոխ չէ առել. բայց միազամայն ծիծաղելի է, երբ մի գիտնական դաւանական միտումներով պնդել է աշխատում, թէ, օրինակ, Հայերի Նիկիոյ ժողովին մասնակցելը նոյնիսկ ս. Գրիգորի՝ Կեսարիայում ձեռնադրուած լինելը, կամ հարեւաններից ժամերգութեան տարրեր փոխ առնելը ապացոյց են, որ Հայոց եկեղեցին ենթարկուած է եղել անմիջական կերպով Կեսարիային եւ միջնորդապէս՝ Հռովմին: Վերերի եւ այլ պատմական իրողութիւնները խեղաթիւրողների աչքում, ի հարկէ, Նիկիայում հավաքուած բոլոր եպիսկոպոսները ընդունում էին պապի իրաւական հեղինակութիւնը, այն ինչ իւրաքանչիւր փոքր ի շատէ ժամանակակից պատմական հանգամանքներին ծանօթ անձնաւորութիւն իսկոյն պէտք է նկատէ, որ այդպիսի բան տեղի ունենալ անգամ չէր կարող, քանի որ Նիկիոյ ժողովում Հռովմը չէին գեր է կատարել: Թէ ովքեր էին Նիկիոյ հերոսները, այդ կաթողիկներն

էլ լաւ գիտեն, բայց այդ էլ պէտք է իրենց դաւանանքին յարմարեցնեն. ուրիշ կերպ անկարելի է: Այդպիսի փաստերով մի եկեղեցու անկախութիւն կասկածի ենթարկել կամ ուրանալ չի կարելի: Տրդատի եւ Լուսաւորչի ճանապարհորդութիւնը դէպի Հռովմէական արքունիքը նոյնպէս չէ կարող իբրեւ փաստ ծառայել Հայոց Հռովմի գերիշխանութիւնն ընդունելուն: Տարօրինակ է նաեւ, որ հանդիպման տեղը Հռովմն են համարում միայն կաթողիկները. այդպէս Ալիշան, Բալգի (Balgy), Գաթրճեան, Չաքրջեան, Տաշեան, եւ Վերերն ինքն էլ հակուած է այդ կարծիքի կողմը. այն ինչ Գեղեցիքը, ինչպէս յայտնի է, շատ աւելի հաւանական է համարում Սարգիկան: Ի՞նչ էր վերջապէս ս. Գրիգորի Արեւմուտք գնալու նպատակը, այդ մեզ յայտնի չէ, եւ Վերերը ջուր է ծեծում, այդ անյայտ խնդրից Հայոց Հռովմին ենթարկուած լինելն ապացուցանելու: Թէ վերջապէս ի՞նչ իրաւական յարաբերութիւններ կային այդ ժամանակի եպիսկոպոսների մէջ, գոնէ գլխաւոր եպիսկոպոսների, այդ էլ յայտնի է եկեղեցական պատմութիւնից՝ հակառակ Վերերի, որ պնդում է այդտեղ էլ, դարձեալ յօգուտ Հռովմէական դաւանութեան, թէ ամբողջ եկեղեցին կեդրոնական կազմակերպութիւն ունէր եւ կեդրոնը, ի հարկէ, Հռովմն էր: Ծձմարութիւնն այն է միայն, որ Հռովմի եպիսկոպոսի բարոյական, ոչ իրաւական հեղինակութիւնը ընդունում էին համարեա բոլոր արեւմուտքի եպիսկոպոսները, իսկ արեւելքում նմանապէս մեծ էր Հռովմի վարկը, թէեւ ոչ այնպէս, ինչպէս արեւմուտքում՝:

Շարունակութեան մէջ Վերերը նկարագրում է թ. գլխում «Հաւատը եւ հաւատոյ կեանքը (Glaubensleben) Գրիգորի ժամանակ», ուր նա պատմում է, թէ Ս. Գրիգորը ընդունել է Նիկիական հանգանակը, ապա խօսում է Հայոց հանգանակի եւ այլ հաւատոյ խնդիրների մասին, ուր, ի միջի այլոց, առանց ապացոյցի պնդում

⁶ Եպիսկոպոսների յարաբերութեան մասին տես. Արարատ 1902, սեպտեմբեր-հոկտեմբերի համարում 4-4-ի յօդուածը, ինչպէս նաեւ Աշտիշատի հայրապետական արքանճիստ լինելու գրոյցի մասին. Վերերի կարծիքն այս դէպքում էլ, ի հարկէ, այն է, որ Էջմիածինը չէ եղել հայրապետանոցը: Նա, ի հարկէ ամենայն ուրախութեամբ հետեւում է Գեղեցիին. հմտ. Վերերի գրքի Է. գլուխը, ուր նա Աշտիշատն է դնում իբրեւ կեդրոն Հայոց հոգեւոր կենտրոնի: Սնայառ քննադատը կտեսնէ 4. 4-ի յօդուածից, որ գոն Փաստոսին էլ կոյր կերպով չի կարելի հետեւել, քանի որ նա էլ նպատակներ ունի եւ առանձին միտումներով է Աշտիշատը բարձրացնում ու Վարդաշապատը ամենեւին ցիշում:

է, թէ Հայերը այն ժամանակ արդէն «քաւարան»-ի գաղափարը ունեցել են (էջ 199-216):

Ժ. Գլխի նիւթն է «Արտաքրիստոնէական ազդեցութիւնները Հայոց հաւատոյ կեանքի վրայ (Glaubensleben)»՝ նախապաշարուածներ, հեթանոսական մնացորդներ եւլն. (էջ 216-231):

Իւր գրքի Գ. մասի վերնագիրն է դնում Վերբը՝ «Չորրորդ դար. ճգնաժամեր եւ փոթորիկներ», որի ԺԱ. գլխում մի պատկեր է տալիս Հայոց քաղաքական կացութեան մասին, մինչեւ պետութեան երկու մասի բաժանուելը-385-ին, եւ ոչ թէ 390-ին, ասում է Վերբը (էջ 232-273):

ԺԲ. Գլուխը հասցնում է պատմութիւնը մինչեւ Ներսէս Մեծի ժամանակները (էջ 273-287), որին հետեւում է ԺԳ. գլխում Ներսէս Մեծի շրջանը (287-316):

ԺԴ. Գլխի վերնագիրն է «Ներսէսի եւ Սահակի մէջ եղած ժամանակամիջոցը, Պապի հերձուած յառաջ բերելու փորձը»: Էջ 316-330 Կեսարիայի միջամտութիւնն է մէջ բերում Վերբը ապացուցանելու համար, թէ Հայոց եկեղեցին իւր ամբողջութեամբ գտնուում էր Կեսարիոյ մետրոպօլիտի իշխանութեան տակ:

ԺԵ. Գլուխը վերաբերում է այս շրջանի Հաւատին եւ կրօնական կեանքին (330-353), ուր Վերբը, ի միջի այլոց, թէեւ ընդունում է, որ հիւանդաց վերջին օծման սովորութիւնը ոչ մի տեղ չի յիշուում, բայց այնու ամենայնիւ աշխատում է ընդհանուր խօսքերով պնդել, թէ այդ չէ նշանակում, որ այս սովորութիւնը ամենեւին չէ եղել այն ժամանակ, եւ գալիս է այն եզրակացութեան, թէ Հայոց եկեղեցին այս շրջանում կրել է իսկ եւ իսկ կաթոլիկութեան կնիքը իւր վերայ:

Էջ 353-383 կազմում է ԺԶ. գլուխը. -Նուիրապետական կազմակերպութեան զարգացումը. -Կաթոլիկութիւն եւ ազգայնութիւն:

Այս ամբողջ երկար գլխի նպատակն է ցոյց տալ, թէ Հայոց եկեղեցին անկախ չէ եղել, հէնց սկզբից եւ եթ հպատակել է Կեսա-

րիայի մետրոպօլիտներին, եւ այդպիսով նաեւ Հռոմին. ինչ որ նրա փաստերին է վերաբերում, պէտք է նկատել, որ ոչ մէկը դոհացուցիչ չէ եւ չէ կարող ապացուցանել նրա պնդած խնդիրները: Օրինակ, նա իբրեւ փաստ է բերում, որ Ասորի եւ Յոյն եպիսկոպոսներ կային Հայ հոգեւորականութեան մէջ, որ Հայերը օտարազգի սրբերի յիշատակը պատուել են իրենց եկեղեցում, որ Հայ կաթոլիկոսները Կեսարիայից են ընդունել ձեռնադրութիւնը, որ Հայերը որոշ ժողովների մասնակցել են, ինչպէս Իսակիլիսը Անտիոքի 363-ի ժողովին (Սովրատ III. 25): Այս բոլոր փաստերից ո՞րը կարող է մի անաչառ եւ որոշ դիտումներից ազատ քննադատի համոզել. թէ Հայոց եկեղեցին ենթարկուած էր Կեսարիային ըստ ամենայնի եւ ընդունում է Հռոմի գերիշխանութիւնը:

Գրքի չորրորդ մասի վերնագիրն է-«Հայոց եկեղեցին օտարների իշխանութեան տակ. Հաւատոյ մարտը եւ յաղթանակը»:

ԺԷ. Գլուխը այս մասի մէջ վերաբերում է Ս. Սահակի եւ Մեսրոպի գործունէութեան (էջ 384-422), ուր Վերբը, ի միջի այլոց, ասում է, թէ Հայերը գրեթէ զիւտից առաջ Հայերէնի համար գործածելիս են եղել յունարէն տառերը. Ս. Գրոց թարգմանութեան մասին այն կարծիքն է յայտնում, թէ առաջին անգամ եղել է, ըստ Ղազար Փարբեցու, ասորերէնից, յունարէնի օրինակ չլինելու պատճառով. եփեսոսի ժողովից յետոյ միայն յունարէն օրինակներ ստանալով նորից խմբագրել են, սակայն հաւանական է, որ յունական Աստուածաշնչի հետ ունեցած նախնական ծանօթութիւնները (յունական գրքերն այրելուց առաջ) ազդած լինին նաեւ սկզբնական թարգմանութեան վերայ: Այդ գլուխը վերջացնում է Վերբը Ս. Սահակի եւ Մեսրոպի գործունէութեան գնահատութեամբ, ուր նա գրականութիւն ստեղծելու մեծ նշանակութիւնը յիշելով ասում է. «Ս. Սահակ եւ Մեսրոպը մի հիմք դրին, որի վերայ Հայոց ազգը մինչեւ անգամ մոլորութեան տարիներում (իմա՛ Զ. դարից մինչեւ այսօր) մի զօրաւոր եւ ընտանի կայան գտաւ»:

ԺԸ. Գլուխը նկարագրում է Վարդանանց պատերազմը (էջ 422-472) եւ յետագայ կրօնական հալածանքը Պարսից կողմից,

մինչև եւ Յովհանն Մանգակունու գործունէութիւնը, որին նա Հայ քրիստոնէայ ազգի վերանորոգիչ է անուանում:

ԺԹ. Գլուխը, որ վերջինն է, ներկայացնում է այս վերջին շրջանի կրօնական կեանքի եւ հաւատոյ այլ երեւոյթիւների նկարագրութիւնը (էջ 472-523):

Այս վերջին գլխում արդէն Վերբը իւր կոյր կաթողիկական ջատագովութիւնը հասցնում է տարօրինակ չափազանցութիւններին: Եթէ մարդ խնդրին ծանօթ չլինի եւ հաւատայ Վերբին, կկարծէ, թէ Հայոց եկեղեցին Ե. դարում միանգամայն նման է եղել այժմեան կաթողիկ եկեղեցուն: Հռովմի գերիշխանութիւնն ընդունելու մասին աւելորդ եմ համարում այլ եւս յիշել, թէ եւ Վերբը ընդարձակ կերպով պատմում է այստեղ էլ դրա մասին, ի հարկէ մեծ մասամբ դաւանական տէսակէտից ապացուցել աշխատելով: Թե որտեղ է հասնում Վերբի կաթողիկոսեան ջատագովութեան եռանդը, այդ երեւում է նրանից, որ ապացուցանել է աշխատում, թէ Եղիշէն եւ Եզնիկը ընդունում էին պապի անսխալականութիւնը: Ապացոյցների եւ փաստերի մասին խօսելն այստեղ արդէն աւելորդ է: Ահա Վերբի խօսքերը. «Այն հանգամանքը, որ Պետրոսը իրրեւ վէմ հաստատութեան եկեղեցւոյ պատուում է եւ Եղիշէն շեշտում է, թէ մեր հաւատը նոյնն է, ինչ որ Հռովմինը (?), առիթ է տալիս Բիքելլին (Bickell) պապի անսխականութեան ընդունուած լինելը ենթադրելու (Եղիշէ, Մատենագրութիւնք, մէջ, 55 բերած է վկայութիւն): Այստեղ կարելի է մէջ բերել նաեւ Եզնիկի փաստաբանութիւնը Մարկիոնի վարդապետութեան դէմ, թէ անկարելի է, որ Պետրոսը, առաքեալների գլուխը, յայտնութեան մի մասին անծանոթ մնացած լինէր»:

Սակայն այս բոլորը դեռ այնքան էլ մեծ բան չեն մի կաթողիկ հեղինակի համար, որի մօտ «անկողմնակալութիւն» ասածը պատմութեան մէջ գոյութիւն չունի, չնայելով որ նա էլ աշխատում է գոնէ այնպէս երեւցնել, թէ անկողմնակալ է: Իսկական կաթողիկը երբէք չէ կարող անկողմնակալ լինել. այս է ապացուցանում կրկին անգամ Վերբի ամբողջ գիրքը: Նա այնքան կուրացած է իւր կաթողիկական սկզբունքով, որ չի նկատում, օրի-

նակ, թէ ինչ անհեթեթութիւնների մէջ է ընկնում, երբ ապացուցանել է աշխատում, թէ Հայերը մասնակցել են նաեւ Քաղկեդոնի ժողովին: Վերբի այս գիւտը բոլորովին նոր է մեզ համար ի հարկէ, բայց մենք հասկանում ենք, թէ ինչ է նրա նպատակը: Հայոց եկեղեցին մինչև Զ. դարի սկիզբը իսկական կաթողիկ հռովմեական եկեղեցի էր, սերտ կապուած պապի հողաթափի հետ. այս ապացուցանելու կամ գոնէ պնդելու համար Վերբը յիշաշընում է ամբողջ իրողութիւնը եւ կարծես կամենում է Հայոց ազատ եկեղեցու ճակատից խլել այն մարտիրոսական պատկը, որ ստացաւ Ե. դարում Պարսից զազանական կառավարութեան ձեռքից: Այդ, ի հարկէ, չի յաջողուի նրան, բայց զարմանալի է, թէ ինչպէս մի գիտնական, ուսուցչապետ անունն էլ վրան, առանց այլեւայլութեան, առաց որ եւ է հիմնաւոր փաստի գրել կարող է, թէ Հայ եպիսկոպոսներ կային Քաղկեդոնում, եւ Հայերը մինչև Զ. դարի սկիզբը ընդունել են Քաղկեդոնի ժողովը. ինչպէ՞ս չի հասկանում նա, որ այդպիսով Հայերի Զ. դարում յանկարծ Քաղկեդոնի հակառակ գիրք բռնելը միանգամայն անբացատրելի կմնայ: Տեսէ՛ք, թէ ինչ վկայութիւններ է բերում Վերբը իւր այս նորանշան գիւտի համար. Բալգի (Balgy) *Historia doctrinae catholicae inter Armenos. Viennae 1878.*

Լաւ է չէ՞. ԺԹ. դարու մի կաթողիկ հեղինակ վկայում է, թէ Հայերը Քաղկեդոնի ժողովին մասնակցել են, եւ մեր գիտնական Վերբը ընդունում է այդ իրրեւ այնքան հաստատ բան, որ ոչ մի աւելորդ խօսք չի կորցնում, նոր ապացոյցներ բերելու: Բացի յիշեալ հեղինակից, վկայութեան է կանչում նա Չամչեանին եւս. Պատմ. Հայոց II. 163, ուր, սակայն, ոչինչ չկայ այս խնդրի մասին. իսկ այլ տեղ Չամչեանը, ինչպէս յայտնի է, բացարձակաբար հերքում է այն սխալ կարծիքը, թէ որ եւ է Հայ եղել է Քաղկեդոնում: Եթէ Վերբը Չամչեանին ի հաստատութիւն իւր ասածի է կանչում, այն ժամանակ չէ հասկացել Չամչեանին. եթէ իբրեւ հակառակորդ է յիշում, այն ժամանակ պէտք է, որ այդ պարզ յիշէր. նրա յիշատակութեան եղանակից ամենեւին իմանալ չի կարելի, թէ ո՞րն է նրա միտքը. յամենայն դէպս, Չամչեանի խօսքերը շատ աւելի սրամիտ եւ ապացոյցի նմանութիւն ունեցող են, քան թէ Վերբի երեւակայութիւնները Քաղկեդոնի մասին:

Այսքանը բաւական եմ համարում նորա Հայոց եկեղեցու պատմութեան մասին. «Զ. դարում թէեւ Հայոց եկեղեցին դժբախտաբար բաժանուեց, ասում է նա, բայց այն հոգին, որ մենք նկարագրեցինք, բոլորովին չմեռաւ նրա մէջ. միշտ եւ շարունակ յառաջ բերեց այդ հոգին ազգի ազնուագոյն գաւակների մէջ մի ցանկութիւն ընդհանուր եկեղեցու հետ, Հռովմի գերիշխանութեան ներքոյ՝ միանալու»:

«Ինչքան էլ որ կաթողիկը կարողանայ այնպէս երեւցնել, թէ անկողմնապահ է, այդ այնու ամենայնիւ անկարելի է. կաթողիկ եկեղեցու հասկացողութեամբ իսկական ճշմարտութիւնը իրեն է պատկանում եւ բոլոր մնացեալ եկեղեցիները մոլորութեան մէջ են, ուստի եւ ոչ մի իսկական կաթողիկ անկուսակցական լինել չէ կարող»: Աշխարհահոյսակ պատմարան Հառնակի իւր մի դասի ժամանակ ասած այս խօսքերով վերջացնում եմ ասելիքս:



ՄԵԽԹԱՐ ՎԱՐԴԱՊԵՏ,
ՆԱՅԵՐԸ ՌՈՒՄԱՍՏԱՆՈՒՄ.

Վաղարշապատ 1906. 136 էջ.¹

Մայր Աթոռի միաբան Մխիթար վարդապետը աշխատում է այս գրքոյկի միջոցով Հայոց եկեղեցու, նրա կալուածների ու եկամտների մասին որքան կարելի է ճշգրիտ տեղեկութիւններ տալ հայ հասարակութեանը: Որ շատ անգամ ճշգրիտ տեղեկութեան փոխարէն մենք միայն մօտաւոր հաշիւների ու հաւանական ենթադրութիւնների ենք հանդիպում գրքոյկի մէջ, դրա պատճառն այն է, որ Հայոց եկեղեցու բարձրագոյն Հոգեւոր Վարչութիւնը ճշգրիտ տեղեկութիւններ չունի իրեն ենթադրեալ հաստատութիւնների եւ նրանց եկամտների մասին: Եւ Մխիթար վարդապետը, որ իւր գրքոյկով ճանապարհ հարթել է աշխատում Հայոց եկեղեցական մանրամասն ու ճիշտ վիճակադրութեան համար, արժանի է առանձին շնորհակալութեան: Համակրելի է եւ ուշադրութեան արժանի նրա ձեռնարկութիւնը մանաւանդ այն պատճառով, որ հանդէս է գալիս այնպիսի ժամանակ, երբ ամեն ոք խօսում է Հայոց եկեղեցու Հարստութեան, նրա կալուածների ու ապագայ զարոցական Փօնդի մասին, բայց ոչ ոք որոշ գաղափար չունի, թէ որո՞նք են Հայոց եկեղեցու կալուածքները եւ ինչքա՞ն եկամուտ են տալիս նոքա Հայոց եկեղեցուն եւ մասնաւորապէս Ս. Էջմիածնին:

Գրքոյկը բաղկացած է 8 հատուածներից, որոնցից մի երկուսը արդէն մի անգամ տպուած են եղել «Արարատում» կամ «Արշալոյսի» մէջ: Հատուածների բովանդակութիւնը հետեւեալն է.

¹ Արարատ, 1907 թ., էջ 66-69:

Ա) Ռուսաստանի Լուսաւորչական Հայոց վանքական անշարժ կալուածները. (էջ 1-21):

Այդ Հատուածից երեւում է, որ Էջմիածինն ունի ընդամենը 45.000 դեխիտին հող, որից ստացւում է տարեկան մօտ 51.000 ռուբլի. դրանից 3000ր. Հափ տրւում է հողային եւ երկրաչափական հարկ:

Անշարժ կալուածներից (Վաղարշապատում, Ախալցխայում, Երեւանում, Ալէքսանդրապոլում, Ախալքալակում, Գանձակում, Թիֆլիսում եւ Քիչնեւում) Էջմիածինն ստանում է տարեկան ընդամենը 50.301 ռուբլի 32 կոպ. արդիւնք. ամենաշատ արդիւնք տուող կալուածքը Քիչնեւինն է (24.000 ր.) եւ ապա Տիֆլիսի տներն ու կրպակները (14.536 ր. 32 կ.), Վաղարշապատի անշարժ կալուածները (6314 ր.) եւլն:

Նոր Նախիջեւանի եւ Բեսարաբիայի թեմի 3 վանքերը միասին (Նրիմի ս. Խաչ, ս. Փրկիչ Ղարասուբազարի մօտ եւ ս. Խաչ Նոր Նախիջեւանի) ունին մօտ 4418 դեխ. հող, որ բերում է տարեկան 13.085 ր. արդիւնք:

Աստրախանի թեմում վանքական հող չկայ: Շամախու երկու վանքերը միասին ունին 79 դ. հող, 1830 ր. տարեկան արդիւնքով:

Ղարաբաղի թեմում կայ 14 վանք, որոնք ունին 58.698 դ. հող, տարեկան մօտ 6700 ռուբլի չնչին արդիւնքով, որի կէսից աւելին (3708ր.) տրւում է հողային եւ երկրաչափական հարկ:

Երեւանի թեմի 48 վանքերը ունին միասին մօտ 32.440 դ. հող, որից ստացւում է հողային եւ երկրաչափական հարկերը Հանած՝ մօտ 16.484 ռուբլի արդիւնք:

Վրաստանի եւ Իմերեթիայի թեմում կայ 17 վանք, որոնք ունին միասին մօտ 12.250 դ. հող, տարեկան 3080 ռուբլի արդիւնքով, հողային եւ երկրաչափական հարկերը Հանած:

Ռուսահայոց բոլոր վանքերը միասին ունին մօտ 153.000 դեխ. հող, որից ստացւում է տարեկան միայն 85.000 ռուբլի արդիւնք: Ծխական եկեղեցիներն էլ եթէ հետը հաշուենք, Հայոց եկեղեցին Ռուսաստանում ունի ընդամենը մօտ 175.000 դ. հող 110.000 ռուբլի տարեկան արդիւնքով:

Բ) Տեղեկագիր Ա. Բ. Գ. Դ. 1900թ. (21-40), որից երեւում է, որ ամբողջ Ռուսաստանում նոյն թուին եղել է 1327 եկեղեցի, 79 վանք, 7 եպիսկոպոս, 34 վարդապետ, 1547 քահանայ, 360 եկեղեցական սպասուոր եւ ընդամենը 1.131.474 ծխական: Բոլոր եկեղեցիների դրամազրուխն Հաւասար է 1.522.513 ռուբ., մուտքը՝ 478.472 ռուբ., ելքը՝ 393.636 ր. (կոպէկները թողնում ենք):

Ամբողջ Ռուսաստանում կայ 4 թեմական դպրանոց եւ միայն 3 անկեկանոց (էջ 36 շար.):

Գ) Ծխական եկեղեցիների անշարժ կալուածքները, որոնց մասին կանոնաւոր տեղեկութիւններ պակասում են:

Դ) Հետաքրքրական է Ս. Էջմիածնի 1906 թուի նախահաշիւը. (էջ 40-45). Ընդհանուր մուտք նախատեսուած է ընդամենը 156.003 ռուբլի, իսկ ելք 127.343 ռուբլի, ուրեմն պիտի աւելանար 28.660 ռուբլի, բայց ճշմարտութիւնն այն է, որ այդքան մուտք վանքը երբէք չի ունենում (սովորաբար լինում է 132.000 ր.), իսկ ծախս լինում է նախահաշուի որոշածից միշտ աւելի: Մուտք վիճակային արդիւնքից 1906-ին նշանակուած է 35.000 ռուբլի, յայտնի չէ՛ ինչ Հիմունքներով, այն ինչ 1902-ին, երբ աւելի կանոնաւոր էին ստացւում վանքի բոլոր եկամուտները, վիճակային արդիւնք եկել է միայն 26.000 ռուբլի: Նշանակուած 35.000 ռուբլի վիճակային արդիւնքից 15.000 էլ գոնէ եթէ եկած լինէր 1906-ի ընթացքում, կարելի էր գոհ լինել: Յիշատակելու արժանի է, որ 1906-ի նախահաշուով 56.100 ռուբլի նշանակուած է ճեմարանի համար, բացի Հացից, որ ստացուել է Մայր Աթոռի շտեմարանից:

Էջ 45-48 համեմատութեան համար զրուած է 1902-ի ելքի հաշիւը:

ե) 48 էջի վրայ 1897-901 հնգամեայ շրջանի Մայր Աթոռի միջին մուտքն է հաշուած՝ մօտ 131.638 ռուբլի:

Ղ) Էջ 49-52. խօսուում է վիճակային արդիւնքների մասին 1902-ի ընթացքում. այդտեղից երեւում է, որ ա. երեւանի թեմը վիճակային եւ օտարային արդիւնք միասին ուղարկել է էջմիածնին 24.677 ր. 83 կ. ր. Վրաստանի թեմը միայն 5 ռուբլի. գ. Ղա-

րաբաղի թեմը ոչինչ. դ. Շամախու թեմը ուղարկել է 3399 ր. (որից 2000 ր. հանդուցեալ առաջնորդի ոտճիկը). ե. Աստրախանի թեմը ոչինչ չի ուղարկել. եւ գ. Ն. Նախիջևեանի եւ Բեսարաբիայի թեմը ուղարկել է վիճ. եւ օտարային արդիւնք միայն 152 ր: Բոլոր 6 թեմական հաստատութիւնները ծախսում են տարեկան 60.326 ր. 64 կ.:

է) էջ 52-53 Մայր Աթոռի դրամադլիսի եւ աւանդադրամների մասին է, որոնց ընդհանուր գումարն է եղել 1902-ի յունուարի 1-ին 465.723 ր. 28 կ. եւ 4000 ֆրանկ, որից էջմիածնին պատկանում է միայն 377.428 ր. 81 կ. եւ 4000 ֆրանկ:

Ը) էջ 53-126 Հայերը Ռուսաստանում, ըստ 1897-ի առաջին ընդհանուր աշխարհագրի, բազմաթիւ հետաքրքրական աղիւսակներով, քաղած Տրոյնիցիու խմբագրութեամբ 1905-ին լոյս տեսած երկհատոր աշխատութիւնից այդ աշխարհագրի մասին:

էջ 126-132 մի քանի հաշիւներից յետոյ Մխիթար վարդապետը գնում է իւր եզրակացութիւնը, որի համաձայն 1907 թուի սկզբին Ռուսաստանի վեց թեմերում Լուսաւորչական Հայերի թիւը լինելու է 1.392.129 հոգի (Երեւանի թեմ՝ 668.813, Թիֆլիսի թեմ՝ 372.800, Ղարաբաղի թեմ՝ 175.632, Շամախու թեմ՝ 62.649, Աստրախանի թեմ՝ 60.842, եւ Բեսարաբիայի թեմ՝ 51.393): Իսկ բոլոր այլ դաւանութեան Հայերն էլ հաշուելով, Հայերի ընդհանուր թիւը Ռուսաստանում պիտի լինի 1.438.000:

Գիրքը վերջանում է Հայերի թուի ընդհանուր հաշուով, որ, ըստ Մխիթար վարդապետի, պիտի լինի մօտաւորապէս 3 միլիոն, թէեւ անհրնար չէ համարում նա, որ 3 միլիոնից էլ աւելի լինի:

Ով առհասարակ հետաքրքրւում է Հայոց եկեղեցւով եւ Հայոց վիճակագրութեամբ, նրան խորհուրդ ենք տալիս ձեռք բերել Մխիթար վարդապետի գրքոյկը:

ԱՆԱՊԱՏԱԿԱՆՆԵՐ ԵՒ ՎԱՆԱԿԱՆՈՒԹԻՒՆ

(ԳՐԵՅ)

ՍԻԱՐԱՆ Ս. ԷՋՄԻԱՇՆԻ ՅՈՒՄԻԿ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ. ՎԱՂԱՐՇԱՊԱՏ 1906. 156 էջ. 3

Այս գրքոյկը նախ մաս-մաս տպուել է «Արարատ»-ի մէջ: Իւր ժամանակին անհասկանալի էր մեզ համար, թէ ինչու է գրուել եւ ինչո՞ւ է տպւում յօգուածների այդ երկար շարքը. եւ այժմ, երբ արտատպուած գրքոյկն է մեր առաջ, նոյն զգացումն ունինք:

Ո՞ւմ համար է գրուած այն եւ ի՞նչ նպատակով, մենք չենք կարող ասել. եւ դժուարանում ենք հաւատալ, թէ Յուսիկ եպիսկոպոսը կարող կլինի պատասխանել այդ հարցին: Լուրջ ուսումնասիրութիւն չէ, որ ասենք պատմական մութ խնդիրներ պարզելու համար է. հեղինակն էլ վանականութեան կողմնակից չի երևում, որ մտածենք թէ իւր գաղափարը քարոզելու ու պաշտպանելու համար է: Ընդարձակ պարբերութիւններ այն տպաւորութիւնն են անում, կարծես թէ «Յայսմաւուրք» ես կարգում. մի մասը թարգմանութիւն է Զ. Բորերատոնի չափազանց հնացած եկեղեցական պատմութեան ուսերէն թարգմանութիւնից, իսկ մնացածը իրեն՝ Յուսիկ եպիսկոպոսի սեպհականութիւնն է:

Գրքոյկն սկսւում է եղիայով, որ առաջին անապատականն է եղել: Բ.-ը Յովհաննէս Մկրտիչն է, որի մասին հեղինակը հետեւեալն է ասում. «Յովհաննէս Մկրտիչը յղացաւ եւ ծնուեց, որպէս Նազովրեցի ուխտաւոր, հրեշտակի աւետիքով...«Հին ուխտի մէջ նրանք, որոնց յղութիւնը հրեշտակի աւետիքով էր լինում,...Նազովրեցի էին կոչուած»: Ապա երկար ու բարակ խօսուում է Ռաքա-

Արարատ, 1907 թ., էջ 70-74:

բիմեանց, Պողոս Թեբալիդացու եւ Անտոնի ու Պախոմէոսի մասին: Յուսիկ եպիսկոպոսին, ի հարկէ, չէր կարող ծանօթ լինել նորագոյն գիտութեան եզրակացութիւնը Պաւղոսի վարքի մասին, թէ այն մի բոման է միայն, որի պատմական կորիզի մասին խօսելն անգամ աւելորդ է:

Շարունակութեան մէջ խօսուում է Եւստաթէոս Սեբաստացու մասին, որը յայտնի չէ, թէ ինչու հայ է անուանած մի քանի անգամ: Գանգրայի ժողովն եղել է ըստ նորագոյն քննութեանց ոչ 358-ին եւ ոչ էլ 361-362-ին, այլ 340-ին, կամ գուցէ աւելի ճիշտ՝ 343-ին:

Յուսիկ եպիսկոպոսը յունարեն չգիտէ, այդ յանցանք չէ ամենեւին. բայց խիստ զուարճալի է, որ նա Բորերտոսի մէջ կարգացած լինելով խոտաճարակների յունարեն βουκολο անուան ուղտերէն տառադարձութիւնը (βοσκου), անմիջապէս եզրակացրել է, որ այս βοσκου –ները եւ Հայոց Ոսկեանք նոյնն են. եւ այդ գիւտը նրան այնքան դուր է եկել, որ չի կշտանում շարունակ, անթիւ անգամ, կրկնելուց:

Էջ 52-53. Բարսեղ Կեսարացին մեռել է 379 թուի յունուարի 1-ին, իսկ Գրիգոր Աստուածաբանը Կոստանդնուպօլիս է գնացել 379-ի դարնանը. ուրեմն Բարսեղը չէր կարող Գրիգորին Պօլիս ուղարկել: Այնուհետեւ Յուսիկ եպիսկոպոսը երկար զբաղուում է հոգեւորականների ամուրիութեան խնդրով. դրանով էլ վերջացնում է գրքոյկի առաջին մասը:

58 էջի վրայ թոյլ է տուել իրեն Յուսիկ եպիսկոպոսը մի այնպիսի կոպիտ սխալ, որ ներելի չի կարող լինել ամենեւին մի մարդու համար, որ յաւակնութիւն ունի Հայոց եկեղեցու պատմագէտ համարուելու: Մենք կարգում ենք, եւ աչքերիս չենք հաւատում. «Ներսէս Բ. Կաթողիկոսի գահերէցութեամբ 527 թուին Դուինի Բ. ժողով»... Յուսիկ եպիսկոպոսը գրել է այս 1905 կամ 1906 թուին, եւ վկայութեան է կանչում իւր եկեղեցական պատմութիւնը (նոյն էջ), այն ինչ 7-8 տարի առաջ արդէն պարզուած է, որ Ներսէս Բ.-ը չէր կարող 527-ին կաթողիկոս եղած լինել, շատ անգամներ գրուած է նրա թուականը Հանդէս Ամսօրեայում եւ վերջապէս Մայր Աթոռի Արարատում: Ձի՞ կարգացել սրբազանը գո-

նէ 1899 թուի Արարատի դեկտեմբեր համարում լոյս տեսած կաթողիկոսաց ցանկը եւ հայրապետների տարեթուերը, որոնք լուրջ ուսումնասիրութեան հետքն են կրում իրենց վրայ: Վերցնէր գոնէ Կ. Պօլսի ազգային Ս. Փրկչեան հիւանդանոցի ընդարձակ օրացոյցի որ տարուայ հատորը կկամենար 1900-ից սկսած, եւ կտեսնէր, որ Ներսէս Բ.-ը 548-557-ն է հայրապետութիւն արել: Միայն էջմիածնում 1902-ին տպուած ժամագիրքն է, որ Յուսիկ եպիսկոպոսի նման շարունակում է հին սխալը, հետեւելով այն սկզբունքին, թէ միանգամ ընդունուած ու դարերով սրբագործուած սխալը չի կարելի ուղղել:

Յուսիկ սրբազանի գրքոյկի Բ. մասը (70 երեսից սկսած) զբաղուում է գլխաւորապէս Ոսկեանց եւ Սուքիասեանց խնդրով: Դժուար է մի առ մի թուել այն բոլոր անհեթեթութիւններն, որ կան այստեղ. դրա համար հարկաւոր կլինէր ամբողջ տասնեակ էջեր արտագրել: Ամեն բան խառնուած է իրար՝ խոտաճարակ – βοσκου – ոսկի – որում տեղեացն ոսկիք կոչեն – Լուսաւորչի Սեբաստիայից բերած կրօնաւորները – Անտօն եւ Կրօնիդէս. եւ այդ խառնաշփոթից յետոյ՝ «Հաւանական է, որ (Լուսաւորչի օրով) Միջագետքից եկած խոտաճարակ կրօնաւորները հետները բերին իրանց, արդէն յայտնի, ոսկի կոչումն» !? :

Էջ 77. «Նրիւսի – ոսկի դեսպանութիւնից խոտաճարակ դարձած ու ս. Թադէոս առաքելի ձեռքով մկրտուած՝ քննելի է. Խոտաճարակ Ոսկեանք Դ. դարում Ս. Լուսաւորչի օրով Հայաստան եկած միջագետքից՝ պատմական իրողութիւն է, համաձայն պատմական անցքերին թէ՛ ընդհանուր քրիստոնէական եկեղեցու պատմութեամբ, եւ թէ՛ մեր ազգային»?!¹: Այսպիսի նախադասութիւն գրել կարող է միայն նա, ով շատ ողորմելի հասկացողութիւն ունի պատմութեան եւ պատմական քննութեան մասին: Բայց շարունակութեան մէջ այսպիսի «պատմական իրողութիւնները» այնպիսի չափեր են ընդունում, որ մարդ սկիւմայ հարցնում է իրան՝ ե՞րբ պիտի վերջանայ այս առասպելաբանութիւնը:

¹ Բոլոր ընդգծումները մերն են:

Մի նմուշ էլ (էջ 89-91). Ոսկեանք իրանց անուներ առել են Միջագետքի խոտածարակ ոսկիներից: «Նոյնը կասենք մենք Սուբխասեանց մասին. այդ անուներ առել են նրանք Սերաստիայից եկած յոյն կապագողիկացի հոգեկորականներից: Ահա թէ ինչպէս, «Եկեղեցական աւանդութեան մէջ յիշուած են մի քանի Հիւսիքոսներ կամ Իսիւքոսներ. այդ անուներ նոյնն է, ինչ որ Սուբխաս. «Այսքան Սիւքիոսների եւ Հիւսիքոսների անունները, որ յայտնի են Դ. դարուց սկսած, կարող էին անցնել ուրիշների էլ. այդ անունով կարող էին կոչուել վկայաբանութիւն կազմողներից նախալուսաւորչեան նահատակների մի խումբ, կամ Լուսաւորչի օրով եւ յետոյ յայտնի կրօնաւորների մի դաս, որի առաջնորդը կարող էր նոյն անունով կապագողիկիայից եկած լինել»: Եւ այսպիսի անվերջ կարեկիտութիւնները տասնեակ երեսներ շարունակ:

Շատ գուարճալի է նաև Յուսիկ սրբազանի Սուկաւէտի բացատրութիւնը հակառակ Բարդուղիմէոս եպիսկոպոսի, որինը համեմատաբար աւելի հաւանական է ու խելացի: «Ջրաբաշխը ոչ մի առընչութիւն չունի ջրառատ, ջրաշատի հետ». վերջին խօսքն է Սուկաւէտի մասին, որը մի ժամանակ ջրաբաշխ էլ է կոչուել:

էջ 103. «Այս ճգնաւորներն ու կրօնաւորները Յոյն եւ Ասորի են կոչուած մեր պատմութիւններում եւ եկեղեցական աւանդութեան մէջ, բայց կարող էին եւ Հայ լինել, որովհետեւ դրանք Միջագետքից, փոքր Հայքից եւ Սերաստիայից էին: Մեր նախնիք դրանց Ասորի, Յոյն են անուանել, ըստիս, նրանց աւելի խորհրդաւոր եւ պատկառելի դարձնելու համար»: Այս «ըստիս»-ը ցոյց է տալիս միայն, որ Յուսիկ սրբազանի համար օտարները խորհրդաւոր են եւ աւելի պատկառելի, քան իւր ազգակիցները. եւ ուրիշ ոչինչ:

էջ 104. Յուսիկ սրբազանը նոր տօն մտցնել է առաջարկում մեր տօնացոյցի մէջ. բարի ախորժակ:

էջ 114. Լուսաւորչի ժամանակ Սերաստիայի Քրիստոնէութիւնը բոլոր մեր ունեցած տեղեկութիւնների համաձայն հելլենական էր. զուր է ճգնում Յուսիկ եպիսկոպոսը Թոփչեանին այդ կէտում ընդգրկմախօսել:

Աւելորդ եմ համարում այլ եւս երկարացնելը. խորհուրդ եմ տալիս հետաքրքրուողներին միայն գուարճութեան համար կարդալ Յուսիկ սրբազանի գրած Ղազար Փարպեցու հիւանալի բնութագիրը (էջ 125-127) - «ըմբոստ, ամբարհաւած, կրակոտ, անհանգիստ, դիւրագրգիռ միշտ բողոքող, միայն իրան անմեղ ճանաչող: Այդպիսիները գործի մարդ չեն. իրենց եռանդը, տաղանդը, եթէ ունեն, սպառում են միայն ուրիշներին դատափետելով, չհաւանելով, անցկացնելով ու սեւացնելով իրանց օրը ուրիշներին խժժելով: Այժմ եւ պակաս չեն այդպիսիք եւ Ղազարը այդպիսիներից մէկն էր»: Խեղճ Ղազար Փարպեցի: Երէց ու վարդապետ իրարից չջողող 20. դարու հայ եպիսկոպոսը (էջ 138) մեղադրական է կարգում քեզ:

Վերջապէս, Յուսիկ սրբազանը յանձնարարելով վարդապետների ու եպիսկոպոսների ամուսնութիւնը, վերջացնում է իւր զիրքը մի մարգարէութեամբ. «Ժամանակի հոսանքին նայելով, երեւի, ոչ հեռաւոր ապագայում վանականութիւնն ու կրօնաւորութիւնը իրենց կարգ ու կանոններով պատմական անցքերի շարքը կանցնեն եւ կզաղարհն գոյութիւն ունենալուց» (էջ 140): Եւ այս մարգարէութիւնն անում է այն հայ եպիսկոպոսը, որ սրանից դեռ 3 տարի միայն առաջ եկեղեցական գրքերը «մշտնջենաւոր» էր համարում եւ նոցա մէջ մի տառ փոխելը ազգակործան մի յանդդնութիւն. այժմ առանց աղմուկի ինքը վերջացնում է մի շատ հնադարեան, «Եղիա մարգարէից սկսուող» եկեղեցական հաստատութիւն: Երեւի ժամանակի հոսանքն է պահանջում այդ:

ՄԵՐ ՎԵՐՋԻՆ ԽՕՍՔԸ*

Յուսիկ սրբազանը կարեւոր է համարել մեր մատենախօսական յօդուածին բաւական ընդարձակ պատասխան տալ. «Արարատի» խմբագիր Տ. Գարեգին վարդապետը ուղարկելով մեզ այդ պատասխանի սրբագրութիւնը, խնդրում է մի քանի խօսքով մեր ասելիքն ասել ու հարցը փակել:

Շատ դժուար է իսկապէս այդ «պատասխան»ի մասին խօսք ասելը. նրա մէջ շատ բաներ մեզ ամենեւին չեն վերաբերում եւ գործի հետ էլ ոչ մի առընչութիւն չունին. օրինակ Յուսիկ սրբազանը յիշում է, որ Ոսկեանց մասին իմ կարծիքը հարցրել է, բայց որոշ պատասխան չէ ստացել. չիմացածս բանի մասին չէի կարող, ի հարկէ, ուրիշին հաստատուն տեղեկութիւններ տալ: Որ ամեն ոք անապատականների մասին գրելիս Յայմաուղերքները պիտի արտազրէ, այդ Յուսիկ եպիսկոպոսի վճիռն է. որին, կարծեմ, չի ենթարկուելու ոչ ոք: Բայց սօքա մանր խնդիրներ են. Յուսիկ սրբազանը այնպիսի բաների վրայ է պնդում իւր «պատասխանի» մէջ, որ կարգացողը զարմացած է մնում: Որ Յուսիկ սրբազանը ինձ խորհուրդ է տալիս կարգալ Ղուկասու Աւետարանի առաջին գլուխներն ու Ղազար Փարպեցու թուղթը, դրա համար կարող եմ շնորհակալ լինել միայն. բայց որ նա ինձանից ամբողջ եկեղեցական պատմութիւն է պահանջում, ցոյց է տալիս, որ նա պարզ ըմբռնումն չունի, թէ ինչ է նշանակում այսօր եկեղեցական պատմութիւն գրել եւ որպիսի նախապատրաստական աշխատանքներ է պահանջում այն, ինչքան մանր ուսումնասիրութիւններ պիտի գրուին դեռ «Հանդէս Ամսօրեայ»ի եւ «Արարատ»ի նման թերթերում, որոնց մէջ եղած պատմական ուսումնասիրութիւնները աչքից բաց թողնելը Յուսիկ սրբազանը մեծ

յանցանք չէ համարում, որպէսզի հնարաւոր լինի եկեղեցական պատմութիւն գրելու մասին մտածել: Յամենայն դէպս, ով որ գրելու լինի ապագայ եկեղեցական պատմութիւնը, չէ կարող աչքաթող անել այն մանր ուսումնասիրութիւնները, որ լոյս են տեսնում մեր ամսաթերթերում:

Իւրաքանչիւր դիտութեամբ զբաղուող մարդու համար միանգամայն անհասկանալի են Յուսիկ սրբազանի առարկութիւնները իւր գործածած սխալ թուականների նկատմամբ. տասնեակ տարիները նրա համար նշանակութիւն չունին, իսկ գիտնականները ամիսներն ու օրերը գտնելու համար տասնեակ տարիներ գլուխ են կոտրում: Ինչ որ այժմ հաստատուն կերպով իրբեւ սխալ է ճանաչուած, պէտք է գործածութիւնից ելնէ. իսկ Յուսիկ եպիսկոպոսը իւր գրքում մի այնպիսի սխալ թուական է գործածել, որի օգտին եւ ոչ մի գիւտ այլ եւս խօսել չէ կարող: Վերջապէս, գիտութեամբ զբաղուողը քաջութիւն պիտի ունենայ շարունակ ուսանելու եւ ոչ թէ նոր գիւտերից վախենալով, հին սխալի մէջ ամբապնդուի:

Ղազար Փարպեցու մասին Յուսիկ սրբազանը կրկնում է իւր մեղադրանքը. մենք մեր ասելիքն ասել ենք եւ ցաւում ենք, որ Ղազար Փարպեցին չի կարող գերեզմանից ելնել. նա, անշուշտ, միակ արժանաւոր պատասխանը կտար իրեն զուր տեղը դատապարտողին:

Յուսիկ եպիսկոպոսը կրկնում է իւր սխալը նաեւ վարդապետների ու երէցների մասին: Խոհեմութիւնը պահանջում է չիմացած բանի մասին չխօսել. վարդապետները բոլորովին անկախ երէցներից գոյութիւն ունին քրիստոնէական ա. դարից սկսած եւ նրանց նախահայրերը հրէութեան մէջ դպիրներն են: Նոցա ամուրիութեան խնդիրը բոլորովին ուրիշ խնդիր է, եւ այդ խնդրի, ինչպէս եւ վարիչ հոգեւորականների ամուսնութեան կամ ամուրիութեան ու դրա օգտակարութեան եւ վնասակարութեան մասին մենք ոչինչ չենք ասել, այնպէս որ այդ առթիւ իզուր է սրբազանը մեզ դիմում եւ իւր ասածների հերքումը պահանջում: Եթէ մենք առաջարկէինք հայոց եկեղեցուն կարեւոր բարեփոխութիւնները, համոզուած ենք, որ Յուսիկ եպիսկոպոսը առաջինը կլինէր մեր «ազգակործան» նորմուտութիւնների դէմ ելնողը:

* Արարատ, 1907 թ., էջ 154-157:

Իզուր է պնդում Յուսիկ սրբազանը նաև, թէ ինքը դէմ չէ քննելուն ու ճշմարտութիւնը պարզելուն. ամենից առաջ կասենք, որ Կ. վ.-ի 3 տարի առաջ մտցրած «բարեփոխութեան» մէջ հաւատի եւ դաւանութեան վերաբերեալ ոչինչ չկար. իսկ որպէս զի ամեն մէկի համար պարզ լինի, թէ որքան կողմնակից է Յուսիկ սրբազանը քննադատութեան, մէջ տեղ կրերենք նրա հետեւեալ խօսքերը. «Կարապետ Հ. ս-ը համոզմունքն ու ներքին ազատութիւնը կրօնական խնդիրներում ամենաէական պայմանները համարելով՝ նոր Կտակարանի աստուածաբանութեան թէ ներածութեան մէջ այնպիսի ազատութիւն էր տուել իրան, որ 1901 թուի քննութիւնների ժամանակ արժ. Ներսէս վրդ. Մելիք-Թանգեանը աւելի քան ազատամիտ համարեց, ես եւս յայտնեցի ում պէտք է: Ամբողջ քննութեան ժամանակ եկեղեցական հայրերից ոչ մէկի անունը չյիշուեց: Վճռական ձայնը Հառնակինն էր ու Շլայերմախերինը, որոնք փոխարինել էին ս. Յովհան Ոսկեբերանին, ս. Գրիգոր Աստուածաբանին, Բարսեղ Կեսարացուն եւլն»: (Լուծայ. 1903, № 3. էջ 218-219):

Այսպէս են խօսել 3 տարի առաջ մեր ազատամիտ համարուած հոգեւորականները:

Յուսիկ սրբազան, վերեւի տողերը գրած ժամանակ դուք ո՛չ ճշմարտութեան բարեկամ էք եղել եւ ո՛չ քննադատութեան կողմնակից: Բայց այն ժամանակ դուք պաշտպանում էիք Մովսէս Խորենացուն յարձակումների դէմ (տ. Լուծայ, նոյն էջ), այժմ ինքներդ յարձակում էք Ղազար Փարպեցու վրայ: Եթէ յիշուի դուք այժմ քննադատութեան բարեկամ էք դարձել, եթէ այդպիսի մեծ փոփոխութիւն է առաջ եկել Ձեր մտքի մէջ, այն ժամանակ միայն ուրախանալ կարելի է:

Ես խնդիրը փակուած եմ համարում¹:

ՄԱՂԱՔԻԱ ՊԱՏՐԻԱՐՔ ՕՐՄԱՆԵԱՆ²

Ազապի, Օրմանեան ընտանիքէն Միհրան էֆ.
Տէր Ներսէսեանի ամուսին տիկին Ազապիի անմոռաց
յիշատակին յուշարձան.
Կ. Պօլիս, 1906. 151 էջ.

Թուրքիոյ Հայոց Պատրիարք Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանեանը մտածել է իւր սիրեցեալ քրոջ համար մի յուշարձան կանգնեցնել եւ հրատարակել է մի զիրք, որի մէջ նա նկարագրում է իւր կրած անհուն վիշտը քրոջ ամբողջ հիվանդութեան ընթացքում, նրա մահուն ընթացքներին եւ յուղարկւորութեան ժամանակ, մէջ է բերում հոգեւորականների ու աշխարհականների արտասանած ճառերը, ապա լրագրական յօդուածները, հանգուցեալի յիշատակին ձօնուած յատուկ գրութիւնները եւ, վերջապէս, հանգուցեալի յուշագրքից քաղուածքներ:

Ամբողջ գրքոյկը շատ ախորժ տպաւորութիւն է անում. մենք տեղեկանում ենք նրանից ամենից առաջ Կ. Պոլսոյ ամենապատիւ Պատրիարքի հանգուցեալ քրոջ բարեմասնութիւնները, մանաւանդ աղքատների ու թշուառների խնամատարութեան գործի մէջ ցոյց տուած գնահատելի եռանդը, գրուած յատկապէս Տաճկահայոց աչքի ընկնող անձնաւորութիւնների ձեռքով. հոգեւորական ու աշխարհական ձեռք են մեկնել միմեանց յաւերժացնելու հանգուցեալի յիշատակը. մենք պատահում ենք Սոսյ Վեհափառ Կաթողիկոսի, Եղիշէ եպիսկոպոս Դուրեանի, Գէորգ եպիսկոպոս Իւթիւճեանի, Գէորգ եպիսկոպոս Երէցեանի, Հմայեակ եպիսկոպոս Դիմաքսեանի, Արմաշու դպրեմանուց միաբանութեան, Բարզեն

¹ Երկու կողմն էլ իրենց ասելիքը յայտնած լինելով, փակում ենք այս հարցը: Ծանօթ. խմբ.

² Արարատ, 1907 թ., էջ 268-269:

վարդապետ Կիւլեսերեանի, Բիւզանդէֆ. Քէչեանի, տ. Զապէլ Ասատուրի, Թովմաս Էֆ. Թերզեանի, Յակովբ Էֆ. Թոփչեանի, Ռէթէոս Էֆ. Պէրպէրեանի, Հրանտ Էֆ. Ասատուրի եւ այլ բազմաթիւ հոգեւորական ու աշխարհական, այլ ու կին գրողների ցաւակցութիւններին ու գրութիւններին:

Գրքոյկը մի յուշարձան է ոչ միայն հանգուցեալ Ագապիի, այլ եւ նրա եղբօր, Մաղաքիա Պատրիարքի համար. նա ցոյց է տալիս, որ Պոլսոյ արքեպիսկոպոս եւ Թիւրքիոյ Հայոց Պատրիարք Օրմանեան սրբազանը, չնայելով բոլոր հակառակ ջանքերին, իրաւամբ մեծ սէր եւ համակրութիւն է վայելում թիւրքահայերի կողմից:



ՆԱՅՔ Ի Կ.ՊՕԼԻՍ XX. ԴԱՐՈՒ ՍԿԻՉՐԸ¹

ԳՐԵՅ ԱՐԾՐՈՒՆԻ.
ՓԱՐԻՉ, 1906. 67 էջ.

Այս գրքոյկը արտատպութիւն է Գահիրէի «Լուսաբեր» լրագրից եւ նպատակն է «ներկայացնել Կ.Պոլսոյ Հայութեան ներկայ վիճակը»: Յառաջարանի մէջ արդէն հեղինակը ազդարարում է, թէ «150.000 հայ բնակչութեամբ հայերու ամենէն մեծ ու կարեւոր կեդրոնն համարուած Վոսփորի ավերն այլեւս հեռի են այն երբեմնի մխիթարական վիճակէն, ուր հայուն նիւթական եւ բարոյական զարգացման կեդրոն եւ հնոց կնկատուէին, եւ թէ հոն՝ պատրիարքական իշխանութիւնն իր ոյժը, ուսումնարանք իրենց փայլը, ազգային գործիչք իրենց եռանդը, կրօնականութիւնն իր շուքը, մեծատունք իրենց արժանապատուութիւնը եւ ժողովուրդն իր կարեւորութիւնը կորսնցուցած են»:

Գրքոյկը բաժանուած է ԺԳ. հատուածների.

Ա. Սահմանադրութիւն եւ երեսփոխանական ժողով, որի իրաւունքը գրեթէ խլուած կհամարէ հեղինակը եւ կշեշտէ, որ մինչեւ անգամ արգելուած է Սահմանադրութեան տարեդարձի մեծահանգէս տօնը:

Բ. Վարչական ժողովք եւ խորհուրդք. նկարագրում է, թէ ինչպէս կրօնական եւ քաղաքական ժողովները կազմալոյժ են եղել. անդամներից շատերը մեռել են, մնացողներն էլ հրաժարուել են ուզում ամեն օր եւ միայն շքանշանների ու պատիւների ուժով են պահուում իրենց պաշտօններում:

¹ Արարատ, 1907 թ., էջ 460-464:

Գ. Յանձնաժողովք, խնամակալութիւնք եւ ընկերութիւնք. Հեղինակի նկարագրութեամբ բոլորն էլ ցաւալի վիճակի մէջ. եկեղեցական երգեցողութեան յանձնաժողովը միայն անուանական գոյութիւն ունի, ուսուցչաց հանգստեան սնդուկը աղքատ, նպաստից յանձնաժողովի գանձը վերջերս դատարկացած, Իզմիրեանց մրցանակի յանձնաժողովը «աւելի հակամիտութիւն ունի Արմաշականները եւ երբեմն ալ անկեալները նպաստաւորելու, քան թէ իրապէս արժանաւոր գործերը», ազգային ընկերութիւնները իսպառ լուծուած եւ արգելուած: Միայն Սանասարեան վարժարանի խնամակալութիւնը «բաւական լաւ գործունէութիւն մունի. ցաւալի է միայն որ վարժարանը դէպի արեւմուտք (Պարբերք կամ այլուր) փոխադրելու կարեւոր ծրագիրը գործադրելու փոյթ չտարուիր»:

Դ. Գաւառաց ազգային գործերը. այստեղ էլ նոյն կազմալուծումն ու զեղծումները, թէեւ «գաւառաց մէջ սահմանադրութիւնը առերեւոյթս աւելի կյարգուի»:

Ե. Թաղական խորհուրդք եւ հոգաբարձութիւնք վարժարանաց. «Թաղական խորհրդոց շատ քիչեր օրինական ընտրութեամբ կազմուած են». գործը մնացել է անկարող երիտասարդների ձեռքը. ժողովուրդը երկիւղից չի բողոքում եւ աւելի ու աւելի անտարբեր է դառնում դէպի ազգային գործերը: Վարժարանների հոգաբարձուներից էլ շատ քչերն են յարմար իրենց պաշտօնին. օր. Կեղրոնական վարժարանի «գործօն անդամոց միայն մին զպրոցի լեզուէ կհասկընայ ու այն ալ ունելիով բռնած է գործն»:

Զ. եւ է. Վարժարանք. ուսուցիչք եւ ուսուցչուհիք. ազգային ազատ վարժարանաց գլխաւորն է Պէրպէրեանը. կան մանկապարտէզներ, թաղական նախակրթարաններ, որոնց ծրագիրը Ֆրանս. նախակրթարանների ծրագիրն է, վրան աւելացրած հայ եւ թուրք լեզուների ուսումը: Կ.Պոլսոյ հայոց միակ բարձրագոյն վարժարանը Կեղրոնականն է, որի ուսուցիչներն այժմ մեծ մասամբ անկարողներ են: Հեղինակը ցաւ է յայտնում, որ իզական սեռի համար մի նոյնպիսի վարժարան գոյութիւն չունի Կ. Պոլսում: «Պոլսոյ մէջ ուսուցչութիւնը իյնալու վրայ է». կարողները յետ են

քաշուած, իսկ «տափակներն ու միջակութիւններ» բարեկամների պաշտպանութեամբ եւ երբեմն աններելի միջոցներով տեղ են բռնել հայոց զպրոցներում:

Ը. Ազգային մամուլ. խեղճ դպրութեան մէջ. գովեստները բոլորը վճարովի են եւ «անոնց փոխարինութեան գումարը՝ գործածուած ածականներու փայլին, թիւին եւ գրութեան տողերուն համեմատական են»:

Թ. Բարեգործական Հաստատութիւնք. ընդամենը երկու հատ՝ Ս. Փրկչի ազգային հիւանդանոցը եւ Սաս գիւղի Գալֆայեան որբանոցը: «Ս. Փրկչի Հաստատութիւնը՝ ո՛չ միայն հիւանդանոց մէ, այլ եւ յիմարանոց, անկելանոց, ծերանոց, որբանոց» եւ ուսանողաց ապաստանարան: Ունի 1000 պատուարեալ (200 հիւանդ, 300 յիմար, 150 ծեր ու անկեալ, 50 ուսանող, 300 որբ) եւ աւելի քան 100 պաշտօնեայ: Ազգին պատուաբեր այս Հաստատութիւնը 3000 օսմ. ոսկի ծախք ունի տարեկան, որի «մէկ չորրորդէն աւելին կընէ հացի ու մսի ծախսն, զոր կայսերական կառավարութիւնը կուտայ»:

Գալֆայեան որբանոցում կան 70 որբ սանուհիներ. տարեկան պիւտճէն է 900 օսմ. ոսկի: Կան նաեւ աղքատախնամ մարմիններ, որոնք բաւական լաւ գործունէութիւն ունին:

Ժ. Պատրիարքութիւն եւ պատրիարքական իշխանութիւն. ըստ Հեղինակի անկեալ վիճակի մէջ. իրաւունքները բռնաբարուած, ջնջուած եկեղեցականների անձեռնմխելութեան դարաւոր իրաւատութիւնը: Պատրիարքի առաջարկները չեն ընդունում. թագբիրները անպատասխան կմնան, խնդիրները կմերժեն, բայց Պատրիարքը մնում է պաշտօնի մէջ, կամ եթէ հրաժարում էլ է, որոշ ժամանակ անցնելուց յետոյ, խնդիրները դեռ անկատար, կրկին պաշտօնի մէջ է մտնում: Հասկանալի չէ պ. Արծրունու ցանկութեան միտքը. եթէ հրաժարուի Օրմանեան սրբազանը՝ հետեւանքը ի՞նչ է լինելու: Զէ՞ որ ինքը՝ պ. Արծրունին, շեշտում է մի քանի անգամ, որ մեծ դժուարութիւններ կլինին առաջիկայում նոր պատրիարք ընտրելու առթիւ թուրք կառավարութեան կողմից:

ԺԱ. Օրմանեան սրբազանի գործունէութեան եղանակը վերնազրոյ վատուածում հեղինակն աշխատում է ամեն կերպ ձգել Ս. Պատրիարքի վարկը եւ պարզ երեւում է, որ ամբողջ գրուածքի իսկական նպատակն այդ է: Չենք ուզում կրկնել պ. Արծրունու վայր ի վերոյ ասէկօսէնները Պատրիարքի անձնաւորութեան, նրա բարեկամների, մտերմական յարաբերութիւնների եւ սովորութիւնների մասին. այդպիսի գրութիւնները ստոր են ամեն քննադատութիւնից: Այսքանը միայն յիշել կարեւոր ենք համարում, որ պ. հեղինակի կարծիքով շատ մեծ պակասութիւն է Օրմանեան սրբազանի համար Պոլսոյ բոլոր եկեղեցիներն այցելելը եւ տարեկան 50 անգամ պատարագ անելը կամ 100 անգամ քարոզ խօսելը, որովհետեւ նրա նախորդները միայն կարեւոր թաղերու եկեղեցիները կերթային. միայն տաղաւարներուն պատարագ կմատուցանէին ու կքարոզէին: Եթէ յիշենք նաեւ այն, որ պ. Արծրունու կարծիքով մեծ պակասութիւն է, որ կանայք ու օրիորդներն էլ այցելութեան են գալիս Հայոց Պատրիարքին, այն ժամանակ ընթերցողը կարող է գաղափար կազմել պ. Արծրունու իրեն հասկացողութիւնների ու բնաւորութեան մասին: Այդ տեսակէտից շատ ուշագրաւ են հետեւեալ տողերը. «Քանի մը տարիներ առաջ ժողովրդեան զաւակ մը հանրութեան իղձն իրագործել ուզեց սպանման փորձով. սակայն դժբախտաբար չյաջողեցաւ»:

ԺԲ. Եկեղեցական դասակարգն. Կ.Պոլսում կայ 10 եպիսկոպոս, որոնցից երեքը բաւական են Պոլսին հեղինակի վկայութեամբ իր Պատրիարք, ատենապետ Կրօն. ժողովոյ եւ Երուսաղէմի պատր. փոխանորդ. իսկ եղած 15 վարդապետներից 3 բաւական կլինէին իրրեւ քարոզիչ. մնացեալներին պէտք է ուղարկել վիճակները, որոնք թափուր են եւ առաջնորդների կարօտ: Քահանայական դասն եւս անկեալ վիճակի մէջ է պ. հեղինակի կարծիքով:

ԺԳ. Վերջին հատուածի վերնադիրն է՝ Աշխարհական դասակարգն: Հարուստ դասի մէջ քիչ է ազգային գործերով զբաղուողների թիւը, նրանց մեծ մասը զբաղուած է թղթախաղով եւ կերու-

խումով: Կառավարութեան հայ պաշտօնեաների թիւը զնալով նուազում է: Միջին եւ խոնարհ դասակարգի հայն ընդհանրապէս աւելի լաւ է պահուած, ունի հայու սիրտ եւ զգացում, նախանձախնդիր է ազգային սովորութեանց ու կրթութեան: Ընտանեկան կեանքը անկման շրջանի մէջ է եւ կանայք խիստ օտարամոլ են, ինչպէս հեղինակն ասում է «ի մի բան՝ եւրոպականացեալ կապիկներ են»:

Վաճառականութիւնը դեռ հայերի ձեռքն է՝ 70%, թէեւ օտարները արդէն մուտք են գործել եւ նպաստաւորում են: Գեղարուեստի եւ արհեստների ճիւղերի մէջն էլ հայերն յառաջադէմ են եւ մեծ սեղ ունին գրաւած:

Կ. Պոլսոյ Հայ պանդուխտների թիւն էլ, որ առաջ 30.000-ից աւելի էր, այժմ շատ պակասել է: Իսկ թրքահայերի համար ընդհանրապէս խիստ դժուար, նոյն իսկ երբեմն անկարելի է դարձած թէկուզ վաճառականութեան համար օտար երկիրներ երթալը:



ԿԱՐԱՊԵՏ Ծ. ՎԱՐԴԱՊԵՏԻ
ՆԱՅՈՅ ԵԿԵՂԵՅԻՈՅ ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ,
ՄԱՍՆ Ա.¹

Ս. ԷՋՄԻԱԾԻՆ 1908. VI. 218 էջ.

Հայոց եկեղեցու պատմութեան դասագրքի կարիքը, այդ բոլորովին անվիճելի է, շատ մեծ է: Այնպէս որ երբ անցեալ աշնանը մամուլի մէջ էլ հրատարակուեց, թէ Կարապետ Ծ. վարդապետը հրատարակութեան է տուել իւր բազմամեայ աշխատանքների եւ ուսումնասիրութիւնների պտուղ եկեղեցական պատմութիւնը, շատերը սրտատրոփ հրճուանքով եւ ուրախութեամբ սպասում էին այդ գրքի ամբողջութեան լոյս տեսնելուն: Որովհետեւ էլ ուրիշ ումի՞ց պէտք է սպասեր հայ հոգեւորականութիւնն ու ուսուցչութիւնը հայրենի եկեղեցու պատմութիւնը, եթէ ոչ նրանից, որ անդրանիկը լինելով էջմիածնի աստուածաբաններից, միեւնոյն ժամանակ խոշոր մտաւոր ոյժի եւ կարողութեան տէր, ամեն յարմարութիւն ունեցել էր Հայոց եկեղեցու պատմութիւնը ուսումնասիրելու եւ հրատարակելու՝ երկար ժամանակ դասաւանդած լինելով այդ առարկան Մայր Աթոռի ճեմարանում: Սակայն, չնայելով այդ բոլորին, այսօր մեր առջեւ է գրուած միայն մի կիսակատար գործ, Հայոց եկեղեցու պատմութեան Ա. մասը, մինչեւ Դուիւնի Բ. ժողովը 554-ին: Դժգոհութեամբ արձանագրում ենք այն փաստը եւ ցաւում, այսուհետեւ էլ անորոշ ժամանակ հայ ուսուցիչները Հայոց եկեղեցու պատմութիւն ւաւանդելիս մոլորուած պիտի մնան եւ չիմանան, թէ ինչ տան իրենց աշակերտների ձեռքը, էլ չեմ ասում, թէ որտեղից իրենք հանեն նիւթը: Բայց այդ իրողութեան հետ ստիպուած ենք հաշտուել, որովհետեւ Կարապետ

Ծ. վարդապետը յառաջարանի մէջ կտրական կերպով յայտնում է, որ մեր առաջ գրուած գիրքը այսպէս կիսատ էլ պիտի մնայ, եւ եթէ ինքը ժամանակ ու յարմարութիւն ունենայ կրկին եկեղեցական պատմութեամբ զբաղուելու, պէտք է սկսէ «սորա շարունակութեան փոխարէն» աւելի լուրջ եւ բազմակողմանի, ճոխ ծանոթութիւններով հարուստ եւ աւելի կատարեալ մի աշխատութիւն Հայոց եկեղեցու պատմութեան մասին: Ծանօթանանք ուրեմն մեր առաջ գրուած աշխատութեան հետ առ այժմ:

Ամենից առաջ պէտք է նկատենք, որ այս գիրքը յարմարութիւն չունի իրրեւ դասագիրք գործածուելու. ո՛չ միայն այն պատճառով որ կիսատ է, այլ եւ որովհետեւ հեղինակը չէ աշխատել տալ որոշ, հաստատուն իրողութիւններ ու թուեր, որոնք միայն պէտք են աշակերտին, ինչպէս ընդունում է նաեւ ինքը՝ Կարապետ Ծ. վարդապետը, այլ իւր գրուածքի մէջ մեծ տեղ է տուել քննադատութեան, կողմնակի դատողութիւններին եւ կարծիքներին: Այնպէս որ այս աշխատութիւնը աւելի յաջողութեամբ կարող են գործ ածել ուսուցիչները եւ այնտեղից նիւթ ու տեսակէտ փոխ առնել իրենց դասաւանդութեան համար:

Հայոց եկեղեցու պատմութիւնը Կ. վ.-ը բաժանում է երեք դարերի. ա) Հին կամ Կազմակերպութեան դար, մինչեւ Դուիւնի Բ. ժողովը 554-ին (ներկայ գրքի նիւթը), բ) Միջին կամ Մաքառման դար՝ Դուիւնի Բ. ժողովից մինչեւ հայրապետական աթոռի փոխադրութիւնը Ս. Էջմիածին (1441) եւ գ) Նոր կամ Վերակենդանութեան դար, աթոռի փոխադրութիւնից մինչեւ մեր օրերը: Կարելի է, անշուշտ, լուրջ կերպով վիճել Կ. վ.-ի հետ, թէ ինչու², օրինակ, Դուիւնի առաջին ժողովով (506-ին) չի փակուում Ա. շրջանը, եթէ այդ բաժանման համար դեր է կատարում դաւանական խնդիրը եւ Հայոց մասնակցութիւնը դաւանական վէճերի մէջ: Կ. վ.-ի դրած բաժանման օգտին խօսում է այստեղ միայն այն հանգամանքը, որ 552-ից Հայոց թուականն է սկսում. բայց այդ հանգամանքը միայն արտաքին մի բան է եւ դաւանութեան համար նշանակութիւն չունի: Չպէտք է մոռանալ, որ Հայոց եկեղեցու ո՛չ միայն այն ժամանակի, այլ եւ ներկայ դաւանութեան տեսակէտից շատ աւելի նշանակութիւն ունի Մանազկերտի ժողովը

¹ Արարատ, 1908 թ., էջ 825-832:

726-ին, որ մի տեսակ բաժանման կէտ է Հայոց եկեղեցու անցեալ եւ յետագայ դաւանութեան համար, եւ ուրեմն նոյնչափ, գուցէ եւ աւելի, իրաւունքներով կարելի էր Հայոց եկեղեցու պատմութեան Ա. մասը փակել Մանազկերտի ժողովով. մանաւանդ որ Դուրի ժողովից անմիջապէս յետոյ եւ նրա հետ կապուած մի մեծ, Հայոց եկեղեցու վրայ էլ ազդեցութիւն ունեցող, պառակտուած է սկսուած Հայոց եւ հարեւան Սիւնեաց, Աղուանից եւ Վրաց եկեղեցիների մէջ, որ առանձնացնել եւ միջին շրջան տանել այնքան էլ յարմար չպէտք է համարուի, քանի որ Ա. մասը Կ. վ.-ը կազմակերպութեան դար է կոչուած եւ Հայոց ազգային եկեղեցու ինքնատիպ կազմակերպութիւնը դնում այդ շրջանում:

Նոյն ձեւով արտաքին մի հանգամանքի՝ աթոռի փոխադրութեան վրայ է հիմնուած Կ. վ.-ը միջին եւ նոր շրջանի բաժանումը, վերակենդանութեան դար անուանելով այն, թէեւ 1441-ից յետոյ դեռ երկար ժամանակ վերակենդանութեան նշոյլ անգամ չենք տեսնում Հայոց եկեղեցու մէջ, որ բաւական ուշ է սկսուած եւ կապ չունի հայրապետական աթոռի հետ, այլ դրսից է գալիս: Բայց պէտք է խոստովանել, որ աւելի յարմար թուական գտնել չի կարելի, եթէ առհասարակ անպատճառ պէտք է Հայոց եկեղեցու պատմութիւնն էլ ընդունուած ձեւի համաձայն 3 շրջանի բաժանել, որ մեր կարծիքով կարելոր չէ: Այդպիսի բաժանումները պէտք է հիմնուին յեղաշրջումն առաջ բերող դէպքերի վրայ, իսկ այդպիսի ո՛չ մի դէպք չունինք մեր եկեղեցու պատմութեան մէջ Մանազկերտի ժողովից այս կողմ:

Հայոց եկեղեցու պատմութեանն անցնելուց առաջ Կ. վ.-ը երկու գլխում մեզ մանրամասն տեղեկութիւն է տալիս ա) Քրիստոնէութեան տարածման առաջին 3 դարերում եւ ընդհանրական եկեղեցու հաստատութեան մասին (էջ 6-23) եւ բ) ընդհանրական եկեղեցու վարչական, դաւանական եւ ծիսական զրութեան մասին Գ. դարի վերջին (23-47):

Այդ ընդարձակ հատուածները իսկապէս ընդհանուր եկեղեցական պատմութեան են վերաբերում. այդտեղ խօսք է լինում Երուսաղէմի մայր համայնքի, հրէյայ եւ հեթանոս քրիստոնէաների, Ստեփանոսի եւ Պօղոս առաքեալի գործունէութեան, առաքելա-

կան ժողովի, միւս առաքեալների գործունէութեան, աւետարանի տարածման նպաստող հանգամանքների, քրիստոնէութեան դէմ հանած հալածանքների, հնագոյն աղանդների (յատկապէս զնոստրիկականութեան եւ միլիշիանականութեան), առաքելական հայրերի, ջատագովների եւ Աղէքսանդրիայի դպրոցի (մինչեւ անգամ Իրենէոսն ու Օրիգենէսն էլ իւր «վեցիջեան»ով մէջ են գալիս), քրիստոնէութեան տարածման ընդհանուր երեւոյթի, զանազան երկրներում ունեցած յաջողութեան (Մայր երկիր, Մերձաւոր Արեւելք, Փոքր Ասիա, Արեւմուտք, Կապադովկիա, Միջագետք, Պոնտոս, Պարսկաստան), եկեղեցու վարչական կազմակերպութեան, նոր կտակարանի եւ հաւատոյ կանոնի, ծէսերի, տօների եւ, վերջապէս, վարք ու բարքի մասին: Բայց այդ բոլորը, պէտք է ասենք, որ այդպիսի ընդարձակութեամբ չեն կարող մտնել Հայոց եկեղեցու ո՛չ ընդարձակ, եւ ո՛չ մանաւանդ համառօտ պատմութեան մէջ, իսկ դասադրքի մէջ նոցա համար միայն 5-6 երես տեղ կարող է լինել եւ ո՛չ թէ 40 երես: Սակայն քանի որ այս գիրքը դասագիրք լինել չէ կարող, այլ լոկ ընթերցանութեան եւ նիւթ հաւաքելու համար պիտի ծառայէ, ընդհանուր եկեղեցական պատմութեան այդ ընդարձակ հատուածն էլ օգակար կարող է լինել ընթերցողների համար:

Գ. դիսի վերնագիրն է «Աւանդութիւններ եւ հետքեր նախ քան ս. Լուսաւորիչ Հայաստանում եղած քրիստոնէութեան» (էջ 47-60), որի մէջ նախ քան պատմուած են բաւական ընդարձակ կերպով աւանդութիւնները եւ ապա՝ ցոյց է տրուած նրանց պատմական արժէքը եւ, ի վերջոյ, յիշուած են բուն պատմական վկայութիւնները: Ամբողջ նիւթը այստեղ էլ այն ձեւով է տրուած, որ միայն ուսուցչին եւ պատմութեանը լաւ ծանօթ անձնաւորութեանը մատչելի լինել կարող է:

Ա. մասի երկրորդ շրջանը՝ քրիստոնէութեան հաստատուելն է Հայաստանում եւ նորակազմ եկեղեցւոյ մաքառումը ներքին եւ արտաքին թշնամիների դէմ:

Դ. գլուխ. Հայոց դարձն ի քրիստոնէութիւն, ուր նախ պարզուած է ժամանակի քաղաքական զրութիւնը, ապա նկարագրուած

Հայոց ներքին կեանքն ու հեթանոսական կրօնը, որպէս զի աւելի հասկանալի դառնայ Տրդատի եւ Գրիգոր Լուսաւորչի միջոցով քրիստոնէութեան պետական կրօն դառնալն Հայաստանում (էջ 60-81): Ուշադրութեան արժանի է այս մասում յատկապէս էջ 73-75, ուր Կ. վ.-ը աշխատում է ս. Գրիգորի ձեռնադրութեան առթիւ պարզել Հայոց հայրապետական աթոռի կապը Կեսարիայի աթոռի հետ եւ այն ուղիղ եզրակացութիւնն է հանում, հիմնուելով իւր նախկին ուսումնասիրութիւնների վրայ, որ ստորադասութիւն Հայոց եկեղեցու Կեսարիայի աթոռին չէ եղել, թէեւ այդպէս են ընդունում Գեղեցիի հետեւողութեամբ արեւմտեան շատ գիտնականներ:

Գլուխ Ե. Հայոց եկեղեցին ս. Գրիգոր Լուսաւորչի եւ Տրդատի անմիջական յաջորդների օրով՝ մինչեւ Ներսէս Մեծ (81-90):

Գլուխ Զ. Ներսէս Մեծ (էջ 90-104), ուր, ինչպէս եւ առհասարակ, մեծ տեղ է տուած ժամանակի քաղաքական հանգամանքների նկարագրութեանն ու նրանց ունեցած ազդեցութեանը եկեղեցական կեանքի վրայ: Գլխի վերջում համառօտ կերպով պատմուած է Զաւէն, Շահակ եւ Ասպուրակէս կաթողիկոսների հայրապետութեան մասին:

Գլուխ Է. Ս. Սահակ եւ Մեսրոպ. նոցա վերանորոգչական գործունէութիւնն ու դպրոցը (104-125):

Ը. գլխի նիւթը հայրապետական աթոռի վիճակն է Ս. Սահակից եւ Մաշթոցից յետոյ, Շահապիվանի ժողովն ու մծղնէութիւնը, եւ ապա ա. կրօնական պատերազմը իւր հետեւանքներով (էջ 125-156):

Թ. գլուխը բ. կրօնական պատերազմի, Գիւտ եւ Յովնան Մանդակունի կաթողիկոսների մասին է (էջ 156-186): Ինձ թւում է, թէ այստեղ էլ քաղաքական հանգամանքների նկարագրութեան աւելի տեղ է տուած, քան թէ կարելու էր:

Ճ. գլուխ. Հայոց եկեղեցույ մասնակցութիւնը դաւանական վէճերի մէջ եւ բռնած զիրքը. Դուինի ժողովները (էջ 186-218): Յատկապէս ինձ համար այս գրքի ամենահետաքրքրական հատուածը:

Այս գլխում ամենից առաջ բաւական ընդարձակ տեղեկութիւն է տրուում նեստորական եւ քաղկեդոնական վէճերի, եփեսոսի ժողովների, Քաղկեդոնի ժողովի եւ միաբնակութեան վէճերի մասին մինչեւ Զենոնի Հենոտիկոնի հրատարակութիւնը (482) եւ հաստատութիւնը: Ապա անցնում է Բարզէն կաթողիկոսի թղթերին ու Դուինի ա. ժողովին եւ պարզում այն ուղիղ հայեցակէտը, թէ Դուինի ա. ժողովում Քաղկեդոնը բացարձակ բանադրանքի սակ չէ դրուել, որովհետեւ Հենոտիկոնի ընդունելութեամբ արդէն նա լուսւյայն դատապարտուած էր, այլ Դուինի ա. ժողովի նիւթը եղել է զանազան եկեղեցական, գուցէ եւ քաղաքական խնդիրների հետ, Հենոտիկոնի ընդունելութիւնն ու նեստորականների խնդիրը, որոնցից հռոմ լինելուն իրրեւ ապացոյց Պարսից քրիստոնեանների պատգամաւորների ձեռքն է տրուում Բարզէնի ա. թուղթ կոչուածը: Ապա Կ. վ.-ը խօսում է Բարզէնի աննշան յաջորդների մասին, որոնց մէջ այժմ, շնորհիւ տողերիս գրողի ասորական աղբիւրներից ասպարէզ հանած տեղեկութիւնների, առանձին նշանակութիւն է ստանում Քրիստափոր Ա., Բազբեւանդի Տիրառիճ գիւղից, իրրեւ միաբնակութեան նշանավոր դործիչ եւ Հայոց եկեղեցու իրաւասութեան սահմաններն ընդարձակող, որովհետեւ նա ձեռնադրել է շատ ասորի եպիսկոպոսներ: Ուշադրութեան արժանի են նաեւ Քրիստափորի նախորդ Սահակ Բ. Հարքացու մասին Կ. վ.-ի ասածները, յատկապէս նրա օրով գուժարուած մի ժողովի մասին, որի կանոնները մնացել են մեր կանոնագրքերում:

Անցնելով Հայոց եկեղեցու յարաբերութեանն ասորիների հետ Ներսէս Բ.-ի օրով (էջ 200 շար.), Կ. վ.-ը ամենից առաջ Յուլիանոս Հալիկաոնացու եւ Սեւերիոս Անտիոքացու վարդապետութիւններն է նկարագրում, Հայոց եկեղեցու դիրքը դաւանական խնդրում որոշելու համար. եւ ապա մէջբերելով թէ՛ ասորիների գրած թղթի վարդապետութիւնը, եւ թէ՛ Հայոց պատասխանի մէջ

20

եղածը, միանում է մեր այն կարծիքին (առանց անունը տալու, ինչպես եւ առհասարակ Կ. վ.-ը համարեա ամենեւին չի յիշում գիտնականների անունները), թէ այս ասորիները Յուլիանոս Հալիկառնացու ուսման հետեւող են եղել եւ հայերն էլ Ներսէս Բ-ի օրով համաձայնութիւն են յայտնել այդ ուսմանը՝ այն համարելով նախկին ուղղափառ հայրերի վարդապետութեան հետեւողական զարգացումը:

Գրքոյկի վերջաբանն է Դուինի Բ. ժողովը, նրա պատմական նշանակութիւնն ու հետեւանքները, ուր մեծ հմտութեամբ ճիշտ կերպով պարզուած են Դուինի Բ. ժողովի հետ կապուած բոլոր ինքիւրները՝ նեստորականութիւն, քաղկեդոնականութիւն, մծղնէութիւն, ազգային եկեղեցիների կազմութիւն, Հայոց թուականութեան սկիզբ, քաղաքական հանգամանքներ եւ եկեղեցական նշանաւոր գործիչներ (Պեսարոս Սիւնեցի եւ Ներշապուհ Մամիկոնէից): Շատ ցաւում ենք, որ այստեղ վերջանում է Կ. վ.-ի Հայոց եկեղեցու պատմութիւնը:

Վերջացնելով մեր համառօտ գրախօսականը Կ. վ.-ի, Հայոց եկեղեցու պատմութիւն աւանդող ուսուցիչների համար այսուհետեւ միանգամայն անհրաժեշտ, գրքի մասին, յանձնարարում ենք այն յատկապէս նաեւ բոլոր հայ հոգեւորականներին: Հայոց եկեղեցու պատմութեան ամենազժուար շրջանը կգտնեն նոքա այստեղ, առաջին անգամ, ժամանակակից պատմական գիտութեան արդիւնքների համաձայն եւ ուղիղ ու սուր պատմական ըմբռնողութեամբ նկարագրուած: Միայն մի ջերմ ցանկութիւն կարեւոր ենք համարում աւելացնել մեր կողմից. թող Կ. վ. իւր ազատ միջոցը գործադրէ այս գրքի շարունակութեան վրայ, որին մեզ հետ, յոյս ունինք, շատերն են սպասում:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ա. ԱՍՏՈՒ ԱԾ ԱՐ ԱՆ ԱԿ ԱՆ

1. Աստուածաբանութիւն եւ կրօնների ընդհանուր պատմութիւնը: Արարատ, 1901, էջ 365-368:
2. Կրօնի էութիւնը փիլիսոփայական տեսակետից: (Ըստ Բողոյժի Օյկէի): Արարատ, 1901, էջ 450-455:
3. Հին Կտակարանի մնայուն նշանակութիւնը: Արարատ, 1901, էջ 485-491:
4. Բերքոյկտ Ալֆրեդ: - Քրիստոնէութիւն եւ Բողոյսայականութիւն: Թարգմ. Երուանդ սարկուսագ [Տէր-Մինասեան]: Արարատ, 1902, էջ 639-658:
5. Պատուէն Ֆրիդրիխ: - Հեզմութիւնը Յիսուսի գրութեան եւ խօսքի մէջ: Թարգմ. եւ քարտած՝ Երուանդ սարկուսագ [Տէր-Մինասեան]: Արարատ, 1902, էջ 1088-1099:
6. Նատման Ֆ.: - Հողի վաշխատութիւնը: (քարոզ): Փոխադրեց Ե.Վ.: Արարատ, 1907, էջ 28-30:
7. Նատման Ֆ.: - Պիղատոսը: (քարոզ): Փոխադրեց Ե.Վ.: Արարատ, 1907, էջ 115-117:
8. Նատման Ֆ.: - Մեծամասնութեան վճիռը: (քարոզ): Փոխադրեց Երուանդ վ. Տէր-Մինասեան: Արարատ, 1907, էջ 216-218:
9. Նատման Ֆ.: - Կրօնական ճշմարտութիւնը: (քարոզ): Արարատ, 1907, էջ 758-760:
10. Մայր Արոտի Հոգեւոր Ենմարանի բարեկարգութեան մի ծրագիր: Արարատ, 1907, էջ 226-238:
11. Տրեօյլ - Կրօնի եւ կրօնի գիտութեան էութիւնը ըստ Տրեօյլի: Գերմ. փոխադր.՝ Տէր-Մինասեան Երուանդ Վ.: Արարատ, 1907, էջ 471-488, 581-600:

12. Բարեղուն եւ Սուրբ գիրք: Արարատ, 1908, էջ 304-327:
13. Վերանորոգութեան կարիքը հայոց եկեղեցու համար: Արարատ, 1908, էջ 465-486:
14. Հայոց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը: Արարատ, 1908, էջ 872-887:

Բ. ՊԼՏՄ ԵՎ ԲԼՆԱՍԻՐԼՎԸՆ

1. Հաղբատ եւ Սանահին վանքերը. (967-1300): Արարատ, 1901թ., էջ 271-277, 338-344:
2. Սանազկերտի 726-ի ժողովի ասորի եպիսկոպոսները եւ Խոսրովիկ Թարգմանչի յիշած երկու ասորական վանքերը: Արարատ, 1907, էջ 75-80:
3. Այսպէս կոչուած Պարսից ժողովը: Արարատ, 1907, էջ 179-195:
4. Բարգէն Կարողիկոսի ժողովի թուականը եւ տեղը: Արարատ, 1908, էջ 691-707:

Գ. ՄԱՏԵՆԱԽՕՍԸԿԸՆ

1. Կարողիկ եկեղեցին Հայաստանում. Նրա հիմնադրութիւնը եւ զարգացումը բաժանումից առաջ... Հեղինակ Սիմոն Վեբեր, Աստուածարանութեան ղրկատոր եւ ջատագովութեան արտակարգ ուսուցչապետ Ֆրայբուրգում: (XX+532 էջ): 1903, Ֆրայբուրգ: (Մատենախոսութիւն): Արարատ, 1903թ., էջ 535-545:
2. Մխիթար Վարդապետ: Հայերը Ռուսաստանում: Վաղարշապատ, 1906, (Մատենախոսութիւն): Արարատ, 1907, էջ 66-69:
3. Յուսիկ Եպիսկոպոս: «Անապատականներ եւ վանականութիւն»: Վաղարշապատ, 1906, 156 էջ: (Մատենախոսութիւն): Արարատ, 1907, էջ 70-74:

4. Մեր վերջին խոսքը: (Յուսիկ Արքեպիսկոպոսի «Պատասխան»-ի առիթով: «Անապատականներ եւ վանականութիւն» գրքի շուրջը): Արարատ, 1907, էջ 154-157:
5. Մաղարիա Պատրիարք Օրմանեան: Ազապի, Օրմանեան ընտանիքէն Միւրան Լ.Ֆ. Տեր Ներսէսեանի ամուսին տիկին Ազապիի անմոռաց յիշատակին յուշարձան: Կ. Պոլիս, 1906, 151 էջ: (Գրախօսութիւն եւ ընդդիմախօսութիւն): Արարատ, 1907, էջ 268-269:
6. Հայք ի Կ. Պոլիս XX. դարու սկիզբը: Գրեց Արծրունի: Փարիզ, 1906, 67 էջ (Գրախօսութիւն): 1907թ., էջ 460-464:
7. Կարապետ Ծ. Վարդապետի Հայոց եկեղեցոյ պատմութիւն, Մասն Ա.: Ս.Էջմիածին, 1908, 218 էջ: (Գրախօսութիւն): Արարատ, 1908, էջ 825-832:

«ԱՐԱՐԱՏ» - Ի ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ, Թ.

Երվանդ Տեր-Մինասյան, Նոդվածներ

НАСЛЕДИЕ ЖУРНАЛА “АРАРАТ” ПЕРВОПРЕСТОЛЬНОГО

СВ. ЭЧМИАДЗИНА (1868-1919), Т. 9

Երվանդ Եր-Մինասյան, Статьи

THE HERITAGE OF “ARARAT” MONTHLY OF MOTHER SEE

OF HOLY ETCHMIADZIN (1868-1919), v. IX

Yervand Ter-Minassian, Articles

ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ

Հրատարակչության տնօրեն՝ Տ. Նաթան եպ. Հովհաննիսյան

Սրբագրիչ՝ Յու. Հովհաննիսյան

Թուղթ՝ օֆսետ 80գր, 70x100, 1/16
Ճավալը՝ 20,5 տպագրական մամուլ
Տպաքանակը՝ 300 օրինակ



ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՐ. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՏՊԱՐԱՆ