

ԱԼԲԵՐՏ ՄՈՒՇԵՂՅԱՆ

ՍՈՒՐԲ ԳԻՐՔԸ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆԵԼՈՒ ՀԱՆԳԱՄԱՆՔՆԵՐԸ ԵՎ ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑԻ ՀԱՄԱՌՈՏ ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆԶԸ

«Մենք կարող ենք ակնհայտ ցույց տալ առաքելական եւ մարգարեական ուսմունքների զորութիւնը, քանզի բովանդակ արեւի տակ Համատարած Հնչում են նրանց խոսքերը: Եւ երբայեցոց բարբառն էլ թարգմանվել է ոչ միայն հունարեն, այլեւ հոռմայերեն, դալտիերեն, պարսկերեն, հինդի, հայերեն, սկյութերեն եւ սավրոմատերեն, կամ կարճ ասած՝ բոլոր լեզուներով, որոնցով շարունակում են խոսել ամենայն ազգերը»:

Թեոդորետոս Եպիսկոպոս Կյուրացի
(մոտ 390-457 թ.թ.)

Ե դարի սկզբին Վոսաճապուհ արքայի հրամանով եւ Սուրբ Սահակ կաթողիկոսի հովանութամբ Մեսրոպ Մաշտոց վարդապետը իր աշակերտների հետ գնաց Միջագետք (ըստ Կորյունի՝ Արամի կողմերը)՝ Դանիելյան նշանագրերի պակասող մասը գտնելու հույսով: Բայց ասորի Դանիել Եպիսկոպոսի մոտ ավելին չգտնելով, ապա եւ ասորի, եւ հույն գրչության ճարտարներից օգնություն չստանալով, նա ապավինեց աղոթքի, ինչպես նշում են վարքագիրները, եւ աստվածատուր շնորհով ստեղծեց հայերեն լեզվի նշանագրերը: Սակայն Մաշտոցի առաքելությունը Միջագետքում եւ Ասորիքում չէր ավարտվում միայն հայոց գրերի գյուտով:

Հայաստանում քրիստոնեություն տարածման հենց սկզբից անհրաժեշտ բարդվում եւ սրվում էր հայոց լեզվի ճանաչման խնդիրը՝ որպես «աստվածաշնչյան լեզվի», ի դուգալչիո հույն, ասորի եւ լատին լեզուների: Այդ լեզվական պայքարը փայլուն կերպով ցույց է տրված Ագաթանգեղոսի Պատմության եւ հատկապես Ս. Գրիգորի Վարդապետության մեջ: Ինչպես ցույց է տալիս Վարդապետությունը, Հայ եկեղեցու առաջնորդները հանձարեղ կերպով օգտագործեցին Պենտեկոստի հրաշքը (երբ սուրբ Հոգին կրակի բաժանված լեզուների ձևով իջավ Երուսաղեմի վերնատանը ժողովված առաքյալների վրա, եւ նրանք սկսեցին խոսել այլ լեզուներով), որպեսզի հիմնավորեն հայերեն լեզվով եւ հայ գրով Աստվածաշունչ քարոզելու իրավունքը: Չափազանց կարեւորելով մայրենի լեզվի դերը քրիստոնեական հավատի տարածման գործում՝ նրանք խիզախություն ունեցան, ժամանակի հրամայականին հետևելով, նորովի մեկնելու նույնիսկ Հիսուսի հայտնի պատվիրանը, որ տվեց առաքյալներին համարձույնից առաջ՝ «Ելէ՛ք

ընդ ամենայն աշխարհս եւ աշակերտեցէ՛ք զամենայն լեզուս» (Ագաթ. § 66)²: Ոչ թե «զամենայն հեթանոսս» կամ «զամենայն ազգս», ինչպես Մատթեոսի Ավետարանում է ասված (ԻԸ, 19), այլ «զամենայն լեզուս», - սրանով հիմնական սկզբունք էր հռչակվում՝ ուսուցանել ոչ միայն բոլոր ազգերին, այլեւ բոլոր ազգերի լեզուներով: Ծարունակելով Պենտեկոստի ոգով, Վարդապետությունը շեշտում է ազգային լեզուներով քարոզելու պահանջը՝ «Այլ զի զՀոգւոյն սրբոյ առին (առաքեալքն) զգորութիւն՝ եւ զամենայն ազգացն, լեզուացն բաժանելոց, ընկալան զգիտութիւն, զի ամենայն աշխարհաց որ ընդ ամենայն տիեզերս մարդիկ իցեն՝ բաւական լիցին ուսուցանել զհրամանս Աստուածութեանն...» (Ագաթ. § 663), «(Առաքեալքն) խօսեցան յանկարծակի զամենայն լեզուս», «եղին ընդ տիեզերս, զի տացեն զգիտութիւն սքանչելեաց Աստուածութեանն բազմազգեան լեզուացն» (Ագաթ. § 672, 674):

301 թվականից ի վեր, Գրիգոր Լուսավորիչը եւ նրա հաջորդները մի ամբողջ դար ստիպված էին բավարարվել Հայաստանում միայն քրիստոնեություն բանավոր քարոզով: Ընդ որում բանավոր ասելով պետք է հասկանալ ոչ միայն բերանացի, հիշողությունը քարոզելը, այլեւ ինչպես ճիշտ նկատել է ակադ. Գ. Ն. Սարգսյանը, օտարալեզու օրինակելի եւ կանոնական բնագրերի հետերոգլիֆ կամ այլալեզու ընթերցումը, երբ քրիստոնյա քարոզիչը բերանացի թարգմանում էր ձեռքի տակ եղած օտար բնագիրը՝ Երբայերենի արգելման պատճառով Պաղեստինի եւ հրեական սփյուռքի համայնքներում հրեաները հարկադրված էին երբայական (Հին) կտակարանը բանավոր թարգմանել արամեերեն: Այդ բանավոր ընթերցումը, ինչպես եւ հետագայում (Քրիստոսից հետո Բ դարում) Միջագետքի եւ հատկապես Եդեսիայի հրեական համայնքներում տարածված գտած արամեերեն տեքստը կոչվում էր թարգում, որ արամեերեն նշանակում է «թարգ-մանություն»: Այստեղից էլ առաջ է եկել հայերեն թարգմանել բայը՝ թարգում անել կամ թարգումի նման կարդալ: Նույն կերպ էլ հայ քարոզիչները հույն եւ ասորի կանոնական բնագրերը եկեղեցական քարոզի ժամանակ միանգամից կարդում էին հայերեն: Գրիգոր Լուսավորիչը Հայաստանում հիմնեց ասորի եւ հայկերեն դպրոցներ՝ հենց այլալեզու ընթերցման մեջ հմուտ թարգմանիչներ պատրաստելու համար: Այս կապակցությամբ ընթերցման հմտությունների բացակայությունը համար: Այս կապակցությամբ չափազանց հետաքրքիր է Մովսես Որբենացու վկայությունը: Գանգատվելով հայերեն եւ հունարեն պատմական հին աղբյուրների բացակայությունից՝ Պատմահայրը նշում է. «նա եւ ոչ մատենագրութիւնք Դիողորի հույ առ մեզ են, զի ի նմա պահելով զակն՝ անմոռաց անցանէաք ընդ բանաւն»³, - ոչ նույնիսկ Դիողորի մատյանները մեր ձեռքի տակ են, որ աչքերս վրան պահելով՝ բոլորն անմոռաց չարագրելինք: Ահավասիկ հետերոգլիֆ ընթերցման մասին ժամանակակից հայ պատմագրի ուղղակի վկայությունը, որ կասկած չի թողնում, թե հայերիս մեջ էլ ընթերցման այդ հմտությունն ընդունված էր: Հայոց գրի բացակայությունը պայմաններում սովորում էին այնքան վարժ թարգմանել, որ, ինչպես Որբենացին է ասում, աչքը պահած գրքի վրա, օտար բնագիրը միանգամից կարդում էին հայերեն: Լեզվական այդ շփումներով պետք է բացատրել, որ ղեռ գրերի գյուտից առաջ հայոց լեզուն, հիմնականում իր բառազանձի եւ քերականական միջոցների հաշվին, հասել էր գրական մշակման եւ հղկման բացառիկ բարձր աստիճանի, որի շնորհիվ հայ նոր գաղության առաջին իսկ երկրի լեզուն զարմանք է հարուցում ոճերի պերճությունը ու կատարելությունը: Եվ դա խոստովանում են հատկապես Սուրբ Գրքի այլալեզու

² Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, աշխատություններ Գ. Տեր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանայեանց Տիգրիս, 1909: (Այսուհետեւ՝ Ագաթ.): § 508--ում «արբոյց բազում լեզուացն զբաժան հատուցման մեղեցն» խոսքը, որ քաղված է Երեմիայի մարգարեությունից (ԻԵ, 15), «արբոյցնս զդա (զբաժան գինոյ- Ա. Մ.) ամենայն ազգաց» նույնպես հաստատում է վարդապետության հեղինակի ձգտումը շեշտելու ազգային լեզվի գաղափարը:

³ Г.Х. Саркисян, К предистории армянской письменности (Кавказ и Византия, Ереван 1980, выпуск 2, стр. 19-20):

⁴ Մովսէսի Որբենացու Պատմութիւն Հայոց, աշխատություններ Մ. Արեղյան եւ Ս. Յարութիւնեան, Տիգրիս 1913, Գ. Ա. էջ 257:

Թարգմանություններին հմուտ օտար բնագրագետները:

Քրիստոնեությունը հայերեն քարոզելու, հույն և ասորի քարոզիչ միսիոներների ազդեցությունը նվազեցնելու նպատակով Գրիգոր Լուսավորիչը կարողացավ հմտորեն օգտագործել հայ բրնձական ազդեցիկ տների հեղինակությունը, և նրանց որդիներին ասորի և հելլեն դպրությունների կարգելով և ապա իր ձեռքի տակ սնուցելով՝ ձեռնադրեց եպիսկոպոսներ (Ագաթ. §840, 845):

Այդ պայքարը ավելի եւս սրվեց հայ գրերի գյուտի շրջանում: Հայերեն նշանագրերն աստվածային աջով վեմի վրա գծագրելու հրաշապատում տեսիլքը, որ երեւաց Մեսրոպին⁵ կարեւոր դեր խաղաց ասորի և հույն եկեղեցիների ընդդիմությունը հաղթահարելու համար: Այժմ արդեն Հայ եկեղեցին հետամուտ էր հայոց նորաստեղծ դպրությանը ամենից առաջ հոգալու Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության խնդիրը: Եվ ահա, բացահայտվում է Ասորոց Միջագետքում Մաշտոցի հետապնդած երկրորդ նպատակը: Կորյունը հաղորդում է, թե Եդեսիայում հայերեն նշանագրերը ստեղծելուց հետո, Մաշտոցն իր օգնականների հետ իջավ Սամոսատ և այստեղ, Հոռոփանոս գրչի օգնությամբ տառերը հարգարելով, ձեռնարկեց թարգմանության իր երկու աշակերտների հետ և սկիզբ դրեց <Սուրբ> Գիրքը թարգմանելուն՝ նախ Սողոմոնի Առականից. «Եւ եղեալ սկիզբն թարգմանելոյ զգիրս՝ նախ յԱռական Սողոմոնի»:⁶ Բայց սրա հետ միասին խորհրդարար ունի շատ կարեւոր հավելում՝ «եւ իսկոյն ի թարգմանութիւն ձեռն արկեալ, խորհրդարար սկսեալ յԱռական, բովանդակելով զքսան եւ երկու յայտնիսն, եւ զնոր Կտակս յեղու ի հայ բան»⁷: Սուտ Կորյունը, ինչպես այլ ղեպքերում, այստեղ եւս հետեւում է խորհրդարարին:⁸ Ակադ. Ստ. Մալխասյանը Մ. խորհրդարարին «Հայոց պատմության» աշխարհաբար թարգմանության 187-րդ ծանոթագրության մեջ այս առթիվ լուրջ առարկություն է անում՝ «այսպես բան չէր կարող լինել, որ Մեսրոպը, երկու աշակերտների հետ, հենց Ասորիքում թարգմանած եւ ավարտած լինի Հին եւ Նոր Կտակարանները... Մեզ թվում է, - չարունակում է ականավոր հայագետը, - թե բնագրում ընդմիջարկություն է «բովանդակելով զքսան եւ երկու յայտնիսն եւ զնոր Կտակս յեղու ի հայ բան» խոսքը, որ եւէ ձեռագրի լուսանցքից բնագրի մեջ մուծված: Խոսքն էլ անկապ է. «յեղու» բայը չի հարմարվում»⁹: Նախ, գանք զքսան եւ երկու յայտնիսն կապակցությանը. ըստ իս՝ յայտնիսն (հայապատմ. «ուրիշ» մասնակցով) պետք է ուղղել յայտնուիսն եւ կարգալ՝ յայտնութիւնսն: Քսաներկու հայտնությունների մասին Մովսես խորհրդարարն պետք է որ իրազեկ լիներ հենց Կյուրեղ Երուսաղեմացու «Կոչումն ընծայութեան»¹⁰ ճառից եւ Հին Կտակարանի լատին թարգմանության առթիվ Հիերոնիմոսի գրած նախաբանից¹¹, որ հայերեն են թարգմանվել

⁵ Խոր. Պտմ. Գ. ԾԳ. էջ 327:

⁶ Կորյուն, վարք Մաշտոցի, բնագիրը, ձեռագրական այլընթերցվածքներով, թարգմանություններ, առաջարկում և ծանոթություններով ի ձեռն պրոֆ. դ-ր Մանուկ Աբեղյանի, Երևան 1941, էջ 50, հատված Ը:

⁷ Խոր. Պտմ. Գ. ԾԳ. էջ 327:

⁸ Կորյուն, Պատմութիւն վարուց եւ մահուան Սրբոյն Մեսրոպայ վարդապետի մերոյ թարգմանչի. Վենետիկ, 1894 էջ 19 (երկրորդ տարբերակ)՝ «Եւ իսկոյն ի թարգմանութիւնս ձեռն արկեալ խորհրդարար սկսանելով յԱռական Սողոմոնի, բովանդակեալ զքսան եւ երկուս յայտնիսն, զՀին Կտակարանսն յեղու ի հայ բան»:

⁹ Մովսես խորհրդարար, «Հայոց Պատմություն», թարգմանություն, ներածություն եւ ծանոթագրություններ ակադ. Ստ. Մալխասյանի, Երևան 1968, էջ 365:

¹⁰ Երանելոյն Կիւրղի Երուսաղեմայ հայրապետի, Կոչումն ընծայութեան, Վիեննա 1832 էջ 70:

¹¹ Յերոնիմեայ վասն ի քսան եւ երկուս գիրս առ ի Հերայեցվոց դպատմութիւնսն բաժանելոյ. գերմաներէն-հայերէն ներածություններ եւ հայ-լատին բնագրով հրատարակեց Արիստակէս Վարդանեան Մխիթ. ուխտէն, Վիեննա 1920, էջ 58-76: Կարծիք կա, որ այս հնագույն թարգմանությունը կատարվել է հունարենից՝ ավագ թարգմանիչներից մեկի ձեռքով - տես՝ Նորայր Բիւզանդացի, Կորիւն վարդապետ եւ նորին թարգմանիչներից, Տիգրիս 1900, էջ 26: Ոսկան Երևանցիին իր հրատարակած Աստվածաշնչում ղեկավարել է Հիերոնիմոսի լատիներեն

հայ դպրությունների վաղ շրջանում, ուստի և հետագա ընդմիջարկությունների ամենեւին խնդիր չկա: Ըստ այս հեղինակների՝ քսաներկու հայտնություններ էին կոչվում երբայերեն (Հին) կտակարանի կանոնական գրքերը, որոնք խմբակարգված էին երբայական այբուբենի քսաներկու նշանագրերով, իսկ պարականոն (հունարեն ապոկրիֆ) գրքերը կոչվում էին ծածուկ յայտնություն կամ ծածկոյթ յայտնություն¹²: Ուրեմն, խորհրդարար քսան եւ երկու յայտնություններ կապակցությամբ պետք է հասկանալ Հին Կտակարանի կանոնական բնագիրը:

Անտարակույս, խորհրդարար «Պատմութիւն Հայոց»-ի հմուտ թարգմանիչն ու մեկնաբանը, ինչպիսին Ստ. Մալխասյանն է, տքնել է Պատմահոր յուրաքանչյուր բառի վրա եւ քաջ ծանոթ պետք է լիներ նրա բառ ու բանի գործածության ամենատարբեր նրբերանգներին: Մակայն, գոնե այս ղեպքում այդպես չէ: Ինձ համար հասկանալի չէ, թե ինչ ասել է «յեղու բայը չի հարմարվում»: Ստ. Մալխասյանը զարմանալիորեն չի հիշում, որ Պատմահայրը յեղու բայը գործածել է առնվազն երեք անգամ հենց միայն «Պատմութիւն Հայոց»-ում, եւ երեք ղեպքում էլ «մի լեզվից մյուսը փոխադրել» նշանակությամբ: Պատմության հենց սկզբում, խոսելով քաղղեական մատյանները հունարեն լեզվի փոխադրելու մասին, խորհրդարարն գրում է. «Այլ եւ բազում արքաներ եւ իմաստութեան պարապեալք ի Յունաց աշխարհէն՝ հոգացան ոչ միայն զգիրս դիւանացն այլոց ազգաց թագաւորացն եւ զմեհնիցն յեղու ի յոյն բան»¹³: Հաջորդ անգամ, պատմության երկրորդ գրքում, ասորի Բարդաճան պատմագրի Հայաստան գալու եւ Անի ամրոցում մեհնական պատմությունը ասորի և հույն լեզվով փոխադրելու առիթով եւս խորհրդարարն դիմում է նույն արտահայտությանը՝ «եմուտ նա (Բարդաճան) յամուրն յԱնի, եւ ընթերցեալ զմեհնական պատմութիւնն, յորում եւ զգործս թագաւորացն, յաւելլով յիւր եւ որ ինչ առ իւրեան, եւ փոխեաց զամենայն ի լեզու ասորի. որ եւ ապա անտի յեղաւ ի յոյն բան»¹⁴ (յեղաւ - անցյալ կատարյալն է լեզու բայի): Երրորդը մեր վերը բերած օրինակն է՝ Պատմության Գ գրքից: Այսպիսով, «յեղու ի յոյն բան», «յեղալ ի յոյն բան», «յեղու ի հայ բան», որոնք ընկած են իրարից շատ հեռու՝ Ա, Բ, Գ գրքերում, խորհրդարարն սիրելի ոճական դարձվածներ են՝ գործածված երեք ղեպքում էլ նույն առիթով՝ քաղղեական մատյանները, հայոց մեհնական պատմությունը, ասորերեն Հին եւ Նոր Կտակարանները մի այլ լեզվով փոխադրելու իմաստով: Ել ինչ «անկապ խոսքի» կամ Հարմարվելու մասին է հարցը: Պարզապես այստեղ գործ ունենք հայագիտության մեջ ոչ սակավ հանդիպող ղեպքերից մեկի հետ, երբ պատկանելի գիտնականի թեթեւ ձեռքով պատմական աղբյուրի կարեւոր վկայությունը հայտարարվում է անվավեր ընդմիջարկություն, անկապ խոսք, որ իբր լուսանցքից մուծվել է բնագրի մեջ:

Մինչդեռ տեսնում ենք, որ խորհրդարար վկայությունը միանգամայն հավաստի է եւ հարազատ նրա ոճին, եւ ամբողջ խնդիրը միայն մեկնաբանելու մեջ է: Անշուշտ, չի կարելի կարծել, թե Մեսրոպն Ասորիքում երկու աշակերտների հետ կարող էր թարգմանել ամբողջ Հին ու Նոր Կտակարանները: Իրողությունն այն է, որ նա ոչ թե թարգմանում, այլ ասորերեն Հին ու Նոր Կտակարանները համառոտ փոխադրում էր հայ լեզվի՝ յեղու ի հայ բան: Մասնավորապես չորս Ավետարաններն ամփոփ շարադրելու օրինակ կարող է ծառայել Տատիանոսի Դիատեսարոն (քառապատում) կոչված ասորերեն համաբարբառը (Evangeliorum harmonica), որը մինչեւ 431 թվի Եփեսոսի երրորդ տիեզերական ժողովը լայն գործածության մեջ էր Եդեսիայում, Մծրինում եւ հարակից շրջաններում: Հարկ չկա ապացուցելու, որ Մաշտոցը Սահակ Պարթեւ կաթողիկոսից հատուկ հանձնարարությամբ

նախաբանի (Hieronymi prologus galeatus) նոր թարգմանությունը, բառացի պահպանելով վերնագիրը՝ «Ջերոնիմոսի առաջարկությամբ սաղաւարտեալ», որ բացակայում է հնագույն թարգմանության մեջ: Արիստ. վարդապետը այն վերատպել է իր հրատարակության մեջ, էջ 78-82:

¹² Երանելոյն Կիւրղի Կոչումն ընծայութեան, էջ 68, 69-70:

¹³ Խոր. Պտմ. ԱԲ. էջ 8: Մի այլ տեղ նույն առիթով Մ. խորհրդարարն գրում է՝ «Այս մատեան հրամանաւ Աղեքսանդրի ի Քաղքէացւոց բարբառոյ փոխեալ ի յոյն» - Ա.Թ. էջ 31:

¹⁴ Խոր. Պտմ. Բ. ԿԶ. էջ 201:

է ունեցել այդ գործը եւս կատարելու: Խորենացու սույն վկայութեան վավերականութիւնը հաստատելու համար ունենք նաեւ մի կողմնակի ապացույց, որի վրա ուշադրութիւն չեն դարձրել Ստ. Մալխասյանցը եւ մյուս հետազոտողները: «Հայոց պատմութեան» մեջ պատմահայրը բերում է Կոստանդնուպոլսի ինքնագլուխ եպիսկոպոս Ատտիկոսի թուղթը Հայոց կաթողիկոս Սահակ Մեծին, որով հույն աթոռակալը հանդիմանում է Հայոց կաթողիկոսին, թե «ինչպես նա, թողած եկեղեցու աղբյուր Հովհան Ոսկերեքանին եւ զանց առնելով նրա վարդապետութիւնը, որով լուսավորվեցին ամբողջ աշխարհն ու համայն քրիստոնյաները, իր ծառայել կամեցավ հագեցնել անձրեւաջրերով. «Եւ առաւել ընդ այս դարմանամբ, եթէ դիափող թողէր զաղբիւրն եկեղեցւոյ, զհայրն մեր Յովհաննէս, որ ոչ միայն տիեզերական մայրաքաղաքիս, այլեւ սոփաւ եւ ամենայն քրիստոնեայք եւ ընդհանուր աշխարհ ՚ի նմանէ վարդապետեալ ուսանի, ուստի եւ Ոսկի բերան կոչեցին զնա: Եւ ձեզ զանց նովաւ արարյալ, կամեցայք ՚ի սահանական ջրոց զփափագ ծարաւոյն յագեցուցանել»:¹⁵ Անկախ նրանից, վավերակա՞ն է Ատտիկոսի այս թուղթը, թե Խորենացու հորինածն է, միեւնոյն է՝ Ոսկերեքանի վարդապետութիւնն անտեսելը որեւէ կերպ չէր կարող առնչվել կամ համեմատվել Աստվածաշնորհ Հայոց գրերի գյուտի հետ: Կնչանակի, Մեսրոպն Ասորիքում իսկապես շարադրած է եղել ինչ-որ դավանաբանական գրվածք, որի համար էլ (եւ ոչ թե նրա ստեղծած Հայոց գրերի համար) Ատտիկոսը քամահարանքով ասորական Վարդապետութիւնն անվանում է «սահանական ջուր» (Հոսքաջրեր): Աստվածաշնչի լիակատար հայերեն թարգմանութիւնը պահանջում էր երկար տարիների տքնաջան աշխատանք: Դյուրին չէր լինելու ինքնին նաեւ նրա բազմացումը՝ Մեծ Հայքի 180 գավառներում զանգվածաբար տարածելու համար, եթե մանավանդ նկատի առնենք, որ դրան պետք է նախորդեր նորագյուտ հայերեն նշանագրերը երկրորդ մեկ ուսուցանելու դժվարին խնդիրը, ինչին եւ ձեռնամուխ եղան Սահակն ու Մեսրոպն առաջին հերթին: Ուստի եւ Հայ եկեղեցու առաջնորդները հոգ տարան՝ Աստվածաշնչի լիակատար թարգմանութիւնից առաջ նորագյուտ հայերեն գրերով ստեղծելու համառոտ, առձեռն Աստվածաշունչ, որը մեծաթիվ քարոզիչների ձեռքին պետք է ծառայեր որպէս հավաստի գրավոր հավատամատյան՝ Մեծ Հայքի դավառներում կենաց խոսքը քարոզելու եւ իրրել Վարդապետութիւն՝ դպրոցներում դասավանդելու համար:

Հենց այս համառոտ Աստվածաշունչն է, որ Կորյունը, հետեւելով Ագաթանգեղոսին (Ագաթ §776), «նորագիտ վարդապետութիւն» է անվանում, ոչ թե «նորագիտ ուսումը», ինչպէս կարծում են Կորյունի մերօրյա թարգմանիչները:

Փաստորեն Աստվածաշնչի թարգմանութիւնը սկսվել է գրերի գյուտից անմիջապէս հետո, եւ նրա առավել կարեւոր մասերը պետք է ավարտված լինեին մինչեւ 431թ. Եփեսոսի եկեղեցական ժողովը, քանի որ այդ ժովովից հետո, 432-435թթ. հայերեն Աստվածաշունչը խմբագրվել է ժողովի հաստատած հունարեն կանոնական բնագրով: Ընդ որում հիմնական գրքերը հայերեն են թարգմանվել տարբեր հերթականութեամբ: Նախ, ինչպէս որ Հիսուսը սկսեց ուսուցանել առակներով, մաշտոցն էլ «խորհրդաբար» (իմաստնաբար) թարգմանութիւնը պետք է սկսեր Սողոմոնի Առակներից, որոնք իրենց աշխարհիկ բնույթով ավելի մատչելի էին մատաղ սերնդին: Կորյունի եւ Խորենացու վկայութիւնը, որ Մեսրոպ Մաշտոցն Ասորիքում Սուրբ Գրքի թարգմանութիւնն սկսեց Սողոմոնի Առակներից, հաստատվում է նաեւ կողմնակի փաստերով՝ առաջին թարգմանիչների հայացրած մեկնութիւնների եւ ճառերի միջոցով:

Մեր քննութիւնը ցույց է տալիս, որ Գրիգոր Նազիանզացու «Ի մկրտութիւն», «Ի Բասիլիոս Կեսարացի» եւ այլ ճառերում հանդիպող Սողոմոնի Առակները բառացի մեջ են բերված ոչ թե սեփական թարգմանութեամբ, այլ հայերեն Աստվածաշնչի Առակաց գրքից, օրինակ.

Նազ.՝ «Առակացն լուր: Եթէ նստիցես աներկիւղ իցես եւ եթէ ննջիցես հեշտալի քունեսցես» (Մաշտոցի Մատենադարան, ձեռ. 946՝ ճառընտիր, թերթ 43ա):

¹⁵ Խոր. Պտմ, Գ. Ծէ, էջ 336:

Առակը Սող. (Գ, 24)՝ «Զի եթէ նստիցես՝ աներկիւղ իցես, եւ եթէ ննջեսցես՝ քաղցր քունեսցես» (ձեռ. N946):

«Քաղցր»-ի փոխարեն ճառընտիրն ունի «հեշտալի»:

Նազ.՝ «Յեց ոսկերաց՝ սիրտ հոգացող» (Գր. Նազիանզացի, «Ի Բասիլիոս Կեսարացի» ԽԳ):

Առակը.՝ (ԺԴ, 30)՝ «Յեց ոսկերաց՝ սիրտ հոգած» (?).

Գրիգոր Նազիանզացու ճառի օգնութեամբ կարելի է նույնիսկ ուղղել Առակաց գրքի ընթերցվածքը.

Նազ.՝ «Սողոմոն վն դառնապէս թշնամանէ զձեզ զանգործսդ եւ զպղերզս, մինչեւ յերբ ով դանդաղկոտ ի վայր անկեալ կաս ասելով եւ երբ ի քնոյ զարթիցես զայս ինչ եւ զայս բաղրաղես» (Գր. Նազիանզացի, «Ի մկրտութիւն»- Մ.Մ., ձեռ. 946, թերթ 57):

Առակը 2,9՝ «Մինրեւ յերբ յորսայսեալ կաս, ո՛վ վատ, կամ ե՞րբ ի քնոյ զարթիցես»:

Մինչդեռ Դավթի Սաղմոսները Նազիանզացու ճառերում մեջբերված են զգալի չեղտումներով. օրինակ՝

Նազ.՝ «Ոչ երկիւնէ գիշերայնվոյն ի դիպուածոց եւ ի միջաւրէական դիւէն» (Մ.Մ. ձեռ. 946, թերթ 43 ա):

Սաղ. (Ղ, 5)՝ «Ոչ երկիւղես ի գիշերի եւ ի նետէ որ թռչի ի տուէ, յիրէ որ շրջի ի խաւարի, ի գայթակղութենէ դիւի ի հասարակ աւուր»:

Նազ.՝ «Կրէր (Բասիլիոս) զԴաւթա կիրս, վտանգէր հոգովն, ոչ տայր քուն աչաց եւ ոչ նիրհումն կոպոց»... Մինչեւ գտանիցէ չարին լուծումն» (Գր. Նազիանզացի, «Ի Բասիլիոս Կեսարացի» ԽԳ):

Սաղմ. (ՃԼԱ, 4)՝ «Թէ [ոչ] տաց քուն աչաց իմոց, կամ նինջ արտեւանաց իմոց, կամ հանգիստ իրանաց իմոց, մինչեւ դառնի յարկի տեառն Աստուծոյ Հակովբայ»:

Սաղմոսի սույն հատվածը հանդիպում է եւ Ագաթանգեղոսի պատմութեան մեջ՝ բառացի քաղվածի ձևով. այստեղ Ս. Գրիգորի մասին ասված է (§ 888)՝ «Չտայր քուն աչաց, եւ նինջ արտեւանաց, եւ ոչ հանգիստ իրանացն, մինչեւ հասանել հանգիստ Տեառն»:

Տեքստերի քաղադրումից պարզ է դառնում, Նազիանզացու ճառերում Դավթի Սաղմոսները զգալի չեղտումներ ունեն Աստվածաշնչից:

Կնչանակի, Գր. Նազիանզացու ճառերը թարգմանվել են հայ դպրութեան վաղ շրջանում, երբ հրապարակի վրա էր հայերեն Առակաց գիրքը, բայց դեռ թարգմանված էին Դավթի Սաղմոսները: Այսկերպ կարելի է ճշտել նաեւ Աստվածաշնչի մյուս գրքերի թարգմանութեան ժամանակը:

Աստվածաշնչի այս համառոտումը Մեսրոպ Մաշտոցի ձեռքով, նախորդել է Սուրբ Գրքի ամբողջական թարգմանութեանը, որն ըստ Խորենացու, առաջին անգամ կատարվեց միայն Մեծն Սահակի ձեռքով ասորերենից՝ հունարեն չլինելու պատճառով¹⁶: Դա տեղի ունեցավ, ըստ Խորենացու, այն ժամանակ, երբ Մեսրոպն արդեն ստեղծել էր վրացերեն եւ աղվաներեն նշանագրերը¹⁷, այսինքն՝ 420-ական թվերին: Եփեսոսի ժողովից հետո Սահակն ու Մեսրոպն աշակերտների հետ նորից թարգմանեցին եւ նորոգեցին «զմի անգամ Սահակն ու Մեսրոպն աշակերտների հետ նորից թարգմանեցին եւ նորոգեցին»-մի անգամ հապճեպ թարգմանածը՝ նոր բերված հունարեն թարգմանեալն փութանակի»-մի անգամ հապճեպ թարգմանածը՝ նոր բերված հունարեն Սուրբ Գրքի ստույգ օրինակներով¹⁸: Այստեղից պարզվում է, որ փութանակի թարգմանած Սուրբ Գրքը Սահակ Պարթևի ասորերենից կատարած առաջին թարգմանութիւնն է: Սուրբ Գրիգոր Սահակ Պարթևի ասորերենից կատարած առաջին թարգմանութիւնն է: Վերջին տեղեկութիւնը Խորենացին քաղել է անմիջապէս Կորյունից, ըստ որի, երբ Եղեսիա Կորյունի տեղեկութիւնը Խորենացին քաղել է անմիջապէս Կորյունից, ըստ որի, երբ Եղեսիա եւ Կոստանդնուպոլսի ուղարկված թարգմանիչները (Եփեսոսի ժողովից հետո) բազում շնորհազիր հայերի գրվածքների, Նիկիայի եւ Եփեսոսի կանոնների հետ հայոց աշխարհ

¹⁶ Խոր. Պտմ, Գ. ԿԱ, էջ 343:

¹⁷ Կորյունի վկայութեամբ («Վարք Մաշտոցի», /ԺԶ/ էջ 70), երբ Մաշտոցն արեւմտյան կողմերը ուսուցանելուց հետո վերադարձավ Վաղարշապատ՝ Աղվանք գնալու, նրանց լեզվի նշանագրեր ստեղծելու համար, Արեւելյան Հայաստանում արդեն թագավորում էր Վոսաշապուհի որդի Արտաշես Վերջինը (422-428):

¹⁸ Խոր. Պտմ, Գ. ԿԱ, էջ 343:

բերեցին աստվածատուր գրքերի (Աստվածաշնչի- Ա. Մ.) Հաստատուն օրինակները եւ «առաջի դնէին Հարցն զբերեալ կտակարանսն եկեղեցւոյ սրբոյ»¹⁹, երանելի Սահակը Եզնակի (Եզնիկ Կողբացու- Ա. Մ.) Հետ միասին առաջիկա Հանկարծագրուտ Հապճեպ թարգմանութիւնները ստուգեց բերված ճշգրիտ օրինակներով՝ «Դարձեալ յետ այնորիկ առեալ (Սահակայ) Հանդերձ Եզնակաւ դառաջագոյն զյանկարծագրուտ զփութանակի զթարգմանութիւնս Հաստատէր ճշմարիտ օրինակօք բերելովք»²⁰: Կորյունն այստեղ խոսում է թարգմանութիւնների մասին, բայց մինչ այդ հիշում է միայն մեկ թարգմանութիւն, որ կատարվեց մաշտոցյան Հայերեն նորագրուտ նշանագրերը փորձով ստուգելու շրջանում, եւ որը նա մատնանշում է «յորում յանկարծ ուրեմն օրէնստուայց Մովսէս» մարգարէական դասուն...»²¹ սկսվածքով, - սրանով միայն կարելի է բացատրել «յանկարծագրուտ» (յանկարծ ուրեմն...գտան) եւ «փութանակի» մակդիրները: Բայց դա Հենց Մաշտոցի ստեղծած եւ Սահակ Պարթևի լրացրած եւ խմբագրած Համառոտ Աստվածաշունչն է, այլապես պետք է կարծել, որ դրանք երկու տարբեր թարգմանութիւններ են եղել՝ «զյանկարծագրուտ / եւ/ զփութանակի թարգմանութիւնս»: Իսկ թե որ լեզվից է կատարել Սահակը Սուրբ Գրքի այս «յառաջագոյն փութանակի» թարգմանութիւնը, երեւում է երեք չորս տող վերեւ Կորյունի Հաղորդածից՝ «Իսկ Երանելոյն Սահակայ զեկեղեցական գրոց գումարութիւնս՝ կանխաւ ի յունական բարբառոյն ի Հայերէն դարձուցեալ»²²: Կորյունի «եկեղեցական գրոց գումարութիւն» արտահայտութիւնն ստակ Հետադոտողները (Մ. Արեղյան եւ շատ ուրիշներ) մինչ այժմ Հասկացել են ժամասացութիւն գրքեր (ժամագիրք, պատարագամատույց, տոնական)՝²³ Այդ սխալը բացահայտվում է Կորյունի մի նույնպիսի վկայութեամբ, որ գտնում եմ նրա նախաբանում եւ որը, չգիտես ինչու, վրիպել է այս խնդրի մեկնաբանների ուշադրութիւնից. «Իսկ մեծին Մովսէսի զառաւելագոյն զաստուածամուխ մերձաւորութիւնս՝ ամենայն եկեղեցական գրով(ք) Հնչեցուցեալ»²⁴: Այստեղ Կորյունը եկեղեցական գիր(ք)-ը, անկասկած, գործածել է «Սուրբ Գիրք» իմաստով, որի մասին վկայում են Մովսէս մարգարեի Հետ կապված Հաջորդող բոլոր վկայութիւնները Հին Կտակարանից: Ակնհայտ է, որ «ամենայն եկեղեցական գիրք» եւ «եկեղեցական գրոց գումարութիւն» միեւնոյն բանը պետք նշանակեն: Հիերոնիմոսի նախաբանի վերը հիշված Հնագույն Հայերեն թարգմանութիւն մեջ, որ, ըստ Հմուտ ոճաբանների, պատկանում է թարգմանչաց առաջին դասին եւ կատարվել է Ե. զարի առաջին քառորդում, երրայական Հին Կտակարանը բաժանվում էր երեք մասի՝ առաջին գումարութիւն՝ Մովսէսի Հինգ գիրք կամ օրենք, երկրորդ գումարութիւն՝ Մարգարէից ութ գիրք. երրորդ գումարութիւն՝ սրբագիրք, Սաղմոսք եւ այլք: Միաժամանակ ամբողջ Հին Կտակարանը եւս իր քսաներկու գրքերով կոչված է գումարութիւն²⁵: Այսպիսով «եկեղեցական գրոց գումարութիւն» նշանակում է Սուրբ Գրքի ամբողջութիւնը: Հենց իբրեւ Սուրբ Գիրք ընդունելով էլ Կորյունը կարելու է նկատում այս միակ անգամ չեղտելու Սահակ Պարթևի ձեռքով Հունարենից թարգմանված լինելը²⁶:

¹⁹ Կորյուն, վարք Մաշտոցի, /ԺԹ/, էջ 76

²⁰ Նույն տեղում:

²¹ Կորյուն, վարք Մաշտոցի, /ԺԱ/, էջ 55:

²² Կորյուն, վարք Մաշտոցի, /ԺԹ/, էջ 76:

²³ Մ. Արեղյան, Մեսրոպ Մաշտոցն ու Հայ գրի ու գրականութեան սկիզբը- Կոր., էջ 49-50 եւ ծան. 124, էջ 164:

²⁴ Կորյուն, վարք Մաշտոցի, /Ա/, էջ 28:

²⁵ Յերոնիմոսայ վասն ի քսան եւ յերկուս գիրս..., էջ 66, 68, 72. Հմմտ. նաեւ «Աստուածակերտ գումարութիւն» (էջ 72), «Արտաքոյ քան զայս գումարութիւն գիրք գտանիցին» - էջ 76 վերջին երկու օրինակով ակնարկում է ամբողջ Հին Կտակարանը:

²⁶ Հարկ է ուշ դարձնել նաեւ, թե ինչ առիթով է Կորյունը գործածում «եկեղեցական գրոց գումարութիւն» ասվածք: Մաշտոցի վարքագիրն ուղում է ասել, թե երբ (Հունարեն)ստույգ կտակարանները Հանձնեցին սուրբ Հայրերին (Սահակին եւ Մաշտոցին), Սահակը մինչ այդ արդեն Սուրբ Գիրքն ամբողջութեամբ Հունարենից Հայերեն էր թարգմանել: Եվ քանի որ այդ առաջիկա (յառաջագոյն) թարգմանութիւնը Հապճեպ (փութանակի) էր արվել ուստի Հարկ եղավ այն ստուգել բերված ճշգրիտ օրինակներով: Էլ ի՞նչ ժամասացութիւն Գրքի մասին կարող

Ղազար Փարպեցին եւս Կորյունի «Եկեղեցական գրոց գումարութիւն» կապակցութիւնը Հասկացել է ոչ այլ ինչ, քան Սուրբ Գիրք, Որ Սահակը թարգմանել էր Հունարենից, ուստի եւ գրել է. «Ապա ժողովեալ ամենայն առաք. քահանայք աշխարհին Հայոց Հանդերձ երանելեալն Մաշտոցի եւ ամենայն նախարարօք աշխարհիս Հայոց եւ մեծամեծ տանուտերօք առ թագաւորն Հայոց Վռամշապուհ, եւ Հանդերձ թագաւորան սկսան աղաչել զսուրբ կաթողիկոսն Սահակ, արկանել զաճն յաշխատութիւն Հոգեւոր եւ թարգմանել զԱստուածաշունչ կտակարանս ի յոյն լեզուոյ ի Հայ բարբառս»²⁷:

Սակայն սույն Հետադոտութեան նպատակն է ոչ միայն Հավաստել Որոնեացու վկայութեան վավերականութիւնը՝ Մաշտոցի ձեռքով Համառոտ Աստվածաշնչի ստեղծման մասին, այլ ավելի քան բավարար ապացույցներով Հաստատել, որ Մաշտոցի ստեղծած Համառոտ Աստվածաշունչը պահպանեց իր գոյութիւնը նաեւ Հետագայում եւ մեր ձեռքն է Հասել Ազաթանգեղոսի պատմութեան կազմում՝ «Վարդապետութիւն սրբոյն Գրիգորի» վերտառութեամբ: Մաշտոցյան Համառոտ Աստվածաշնչի նույնացումը Ս. Գրիգորի Վարդապետութեան Հետ եւս Հիմնավորում եմ Հետեւյալ փաստարկներով:

Ա. Առաջինը Ազաթանգեղոսի պատմութեան Հեղինակն է վկայում, որ երանելի Գրիգորիոսը Հեթանոս Հայերին իր Վարդապետութիւնը քարոզում էր՝ ո'չ թե (Սուրբ Գիրքը) այս ու այն ծայրից քաղելով, ո'չ թե օղից վերցրած բառերով (օղաբանս) կամ սրբնթագ էր խոսում, այլ Հստակապատում անելով (յստակապատում արարեալ), այսինքն՝ պարզեցրած պատմելով ուսուցանում էր ամենքին, սկսելով ամենասկզբից՝ աշխարհահամար, աշխարհապատում արարչութիւնից, մինչեւ Աստծո սուրբ պատգամախոսների (իմա՝ մարգարեների) առաքինի գործերն ու Հոգեպատում պատգամները, եւ աստվածասեր այրերին (իմա՝ առաքյալներին)՝ Քրիստոսի ավանդած ճշմարիտ Հրահանգները՝ նրանցից յուրաքանչյուրի աստվածամուխ կյանքով ու վաստակասեր Հոգեւոր վարքով, վկայութեամբ Հանդերձ: Եվ նրանց ծանոթացնում էր Աստծո խոսքին՝ կարգված ու Հարմարեցված Սուրբ Հոգու բոլոր պատգամներով. ընդամին եւ սրա մեկնութիւնը գրեց (Սուրբ Հոգու)՝ զորութեամբ (Ազաթ. § 723-724):

«Ոչ եթէ ծայրաքաղ ինչ արարեալ օղաբանս կամ սրավարս խօսեցաւ», - այս առարկութեամբ պատմութեան Հեղինակը կանխում է քննախոսների Հնարավոր կշտամբանքը, իբր Համառոտողը (Ս. Գրիգոր կամ Մաշտոց) տարբեր տեղերից կցմցելով՝ թռուցիկ անցել է Ս. Գրքի վրայով: Բայց այս առարկութիւնն իսկ վկայում է, որ «յստակապատում արարեալ» խոսքը վերաբերում է Հենց Համառոտելուն, միայն թե կարգված եւ Հարմարեցված եւ ոչ թե ծայրաքաղ արած:

Իսկ որ Գրիգորիոսի ձեռքին եղել է Աստվածաշունչ մատյանը (Հավանաբար Հունարեն), Հաստատում է Վարդապետութիւնը Հենց նրա բերանով՝ «Ձայս վկայութիւն ասացեալ՝ կարգեցաք ի ձեր լսելիս զսուրբ Հաւատս ճշմարիտս, որ յայտ յանդիման վարդապետեցին մեզ Գիրք սուրբ՝ սուրբ Հոգւովն, [...] եւ ավետարանեցաւ սրբովք մարգարէիք եւ առաքելովք, եւ տուաւ մեզ Հաստատութիւն Հաւատոց» (§ 361).- «Այլ եւ զամենայն պատգամս աստուածութեան կարգեցի եւ եղի ի լսելիս ձեր առ Հասարակ, ոչ թաքուցեալ զօգուտն. ի սկզբանցն մինչեւ ի վախճան՝ զամենայն պատմեցաք ձեզ» (§ 716):

Այսու Համոզվում ենք, որ Հենց Ե զարի սկզբին Ս. Գրիգորի Վարդապետութիւնը ընդունված եւ ճանաչված էր Հայ եկեղեցու կողմից որպէս ամփոփ, առձեռն Աստվածա-

է խօսք լինել: Կորյունի «Կանխաւ ի Հայերէն դարձուցեալ»-ը Հենց նույն «յառաջագոյն փութանակի» թարգմանութիւնն է, Որոնեացու մոտ՝ «զմի անգամ թարգմանեալն փութանակի» (Գ. ԿԱ, էջ 343): Կորյունը եւ Որոնեացին Համեմալն են Սուրբ Գրքի առաջին Հայերեն թարգմանութեան Հարցում՝ երկուսն էլ այդ թարգմանութիւնն անվանում են «փութանակի», երկուսն էլ այն վերագրում են միայն Սահակ Պարթևին, թեեւ թարգմանութեան բնագրի լեզվի խնդրում տարակարծիք են: Եվ ուրեմն, Որոնեացին եւս. «Եկեղեցական գրոց գումարութիւն» ընդունել է իբրեւ Սուրբ Գիրք:

²⁷ Ղազար Փարպեցի, Պատմութիւն Հայոց եւ թուրք առ Վահան Մամիկոնյան, աշխատութեամբ Գ. Տեր Մկրտչյան եւ Ստ. Մալխասեանց, Տիֆլիս, 1904, դրուագ Ա, գլ. ԺԱ, էջ 16:

չունչ, որը Հին կտակարանի Մենդոց գրքի նման սկսվում է աշխարհի արարչությունից (Ագաթ. §259) եւ ավարտվում Նոր կտակարանի նման՝ առաքյալների ընդհանրական թղթերի վկայություններով (Ագաթ. §700-714)²⁴։ Հովհաննու Հայտնությունը, Նոր կտակարանի վերջին գիրքը, 431 թ. Եփեսոսի ժողովից առաջ, ինչպես եւ Հետո, չէր մտնում Նոր կտակարանի մեջ (տես՝ ստորեւ)։ Հնարավոր է նաեւ, որ Երանելի Գրիգորիոսի ձեռքով Ս. Գիրքը հստակապատում անելու տեղեկությունը եղել է Հենց Դ ղարից ավանդված Հունարեն Վարքում, - այդ դեպքում առավել եւս տրամաբանական է, որ նույն օրինակով ստեղծված Մաշտոցյան Համառոտ Աստվածաշունչը պիտի ընդունվեր իրրեւ «Վարդապետութիւն սրբոյն Գրիգորի»։

Բ. Ագաթանգեղոսը հայտնում է, թե Գրիգոր Լուսավորիչը Վարդապետությունը բարոգել է վաթսուհինգ (§722) կամ վաթսուվեց (§729) օրում։ Ըստ իս, այդ թիվը խորհրդանշում է, որ Ս. Գրիգորի Վարդապետությունը, ինչպես եւ Մաշտոցի Համառոտ Աստվածաշունչը, շարադրված է եղել Հին եւ Նոր Կտակարանների 65 կանոնական գրքերի Հիման վրա։ Եվ, իսկապես, ըստ Կյուրեղ Երուսաղեմացու (315-386թթ.) ինչպես եւ Հիերոնիմոսի (+420թ.) Հին Կտակարանի քսաներկու գրքերը պարունակում էին 39 անուն կանոնական գործ, դրանք կանոնյալ ճանաչվեցին նաեւ 364 թ. Լավոդիկեի եկեղեցական ժողովի կողմից²⁵։ Ըստ Կյուրեղի եւ Լավոդիկեի ժողովի ցուցակների, Նոր Կտակարանի կանոնը ամփոփում էր 26 անուն գործ՝ 4 ավետարան, Գործք առաքելոց, 7 ընդհանրական թուղթ, Պողոս առաքյալի 14 թղթերը, ինչպես ներկայիս Նոր Կտակարանը՝ առանց վերջին գրքի՝ Հովհաննու Հայտնության, որը չի հիշատակվում նաեւ վերոհիշյալ ցուցակներում եւ բացակայում էր նույնիսկ 431 թ. հաստատված Նոր Կտակարանում։ Այսպես, Եփեսոսի ժողովից Հետո Երեսիայի Ռարուլաս եպիսկոպոսը արգելելով Դիատեսարոնը, փոխարենը գործածության մեջ դրեց իր կազմած՝ ասորերեն Նոր Կտակարանը, որի կազմում բացակայում էր Հովհաննու Հայտնությունը՝ անշուշտ, այն պատճառով, որ կանոնական չէր համարվում²⁶։ Ուրեմն Ագաթանգեղոսի նշած 65-ը ոչ այլ ինչ է քան Հին եւ Նոր Կտակարանների կանոնական գրքերի գումարը (39+26)²⁷։ Իմ այս ենթադրությունը հաստատվում է նաեւ Մովսես Կաղանկատվացու խորհրդանշական վկայությամբ, ըստ որի Երուսաղեմի Գյուտ Ուաչի կոչված կաթողիկե եկեղեցին ուներ «վաթսու եւ Հինգ սիւն ի վերոյ եւ ի ներքոյ երկարութեանն»²⁸։

Գ. Ագաթանգեղոսի վկայությամբ, Աստվածաշունչը հստակապատում անելու Հետո՝ Երանելի Գրիգորիոսը սուրբ Հոգու զորությունը գրեց նաեւ նրա մեկնությունը (§724)։ Եվ իսկապես այդ մեկնությունը եւ գտնում եւ՝ Վարդապետության մեջ՝ միջանկյալ հավելվածի ձեւով, թեւեւ առանց որեւէ վերտառության։ Վարդապետության §497-ից սկսվում է նոր

²⁴ Ա. Մուշեղյան, Ագաթանգեղոսի Հայոց պատմությունը եւ Հին վրացերի «Հաւատոյ» դավանաբանական երկը, ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրաբեր Հասարակական գիտուլ» 1987, N4, էջ 66-68։

²⁵ Հին եւ Նոր կտակարանների կանոնական գրքերի մասին մանրամասն տես՝ Ա. Մուշեղյան, Կորյուն թե՛ Ագաթանգեղոս՝ բնագրերի քննությունը նոր տեսանկյունից, «Լրաբեր Հասարակական գիտությունների», 1996, N52, էջ 59-60. նույնի՝ դոկտորական ատենախոսություն, Երեւան 1996, էջ 37-38։

²⁶ R. Duval, La littérature syriaque, Amsterdam 1970, p. 42։

²⁷ Ուխտանեսը երկու անգամ հիշատակում է Ս. Գիրքը վաթսուհինգ օրում վարդապետելու մասին, բայց ոչ մի բացատրություն չի տալիս՝ «Վարդապետե /.../ աւուրս վաթսու եւ Հինգ՝ որպէս ասէ. ՅԱղամայ սկիզբն արարեալ» - Ուխտանէս. Պատմութիւն Հայոց, Վաղարշապատ 1871, էջ 94-95։ Տես նաեւ Ա. Մուշեղյան, Ագաթանգեղոսի Հայոց Պատմությունը եւ Հին վրացերեն «Վասն Հաւատոյ» դավանաբանական երկը - «Լրաբեր», 1987 N4, էջ 67. նույնի՝ «Կորյուն թե՛ Ագաթանգեղոս՝ բնագրերի քննությունը նոր տեսանկյունից», «Լրաբեր», 1996 N2, էջ 60. նույնի՝ դոկտ. ատենախոսություն՝ 1996, էջ 38։

²⁸ Մովսէսի Կաղանկատուացոյ. Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ Էմին, Մոսկվա 1860, Բ. ՄԱ, էջ 225։

բաժին²⁹։ Սուրբ Հոգու զալստյան մասին՝ նախաբանով հանդերձ, §499-ում բերվում է Գործք Առաքելոցի հայտնի դրվագը (Բ, 1-4)՝ Երուսաղեմի վերնատանը Սուրբ Հոգու իջնելը առաքյալների վրա Հրե լեզուների ձեւով, իսկ §500-ում՝ Դավիթ մարգարեի կանխասացությունը Հրի նմանությունը Աստծո Հոգու հայտնվելու մասին. «Աստուած մեր յայտնապես եկեացէ, եւ Հուր առաջի նորա գնացէ, եւ շուրջ նովաւ մրրիկ յոյժ. <...> եւ ժողովեալ առ ինքն զսուրբս իւր» (սաղմ. ԽԹ, 3-5), որոնց մաս առ մաս լուծմունքն ավարտվում է §506-507-ում՝ Հրի երկու բնույթների (լույս տվող եւ այրող) բացահայտմամբ։ Ապա հաջորդում է դառնությունների մասին մի բանախոսություն (Ագաթ. §507-516, 538-551, 560-564)։ Իսկ §510-ից սկսվող նոր գլխում՝ ս. Գրիգորն անակնկալ ընդհատում է Սուրբ Գրքի Համառոտ վերապատումը եւ, Երուսաղեմի դեպքերից խոսքը դարձնելով Վաղարշապատի հնձանի առաջխոնված հեթանոս Հայերին՝ հայտնում է, թե քաղցր գինու եւ դառն մրուրի երկու բաժանները Հոփսիմյան կույսերի ձեռքով հասել են արդեն Հայաստան։ Իսկ այդ բաժանները խորհրդանշում են հավատքով հավիտենական կյանք վայելելու շնորհ կամ երկմտությամբ ու անհավատությամբ հավիտենական մահվան արժանանալու պատիժ, որ ս. Գրիգորը ժողովրդին մատչելի ձեւով բացատրում է առօրյա կենցաղից քաջ ծանոթ վար ու ցանքի, արդար ցորանի եւ անօրեն փշի սերմերի ծլարձակման փոխաբերությամբ (§517-532)։ Մեկնությունն ավարտվում է բնության զարնանային զարթոնքի ճոխ համապատկերով, Տիրոջ վերջին զալստյան փողհարությամբ (§641-3-659)։ §510-ից սկսած, այս միջանկյալ հավելվածն ուղեկցվում է Հոփսիմյանց կույսերի Հայաստան բերած պատժի եւ ուրախության երկու բաժանների մատուցվածքի, նրանց նա հատակվելու եւ երկինք վերանալու մասին բազմաթիվ անդրադարձներով, որ մեծ մասամբ քաղված են Ագաթանգեղոսի Ա գրքի Հոփսիմյանց վկայաբանությունից։ Ուշագրավ է, որ միջանկյալ հավելվածից դուրս Վարդապետության մյուս մասերում Հոփսիմյան կույսերի վերաբերյալ որեւէ ակնարկ այլեւս չկա։ Եզրակացությունը միակն է՝ Ագաթանգեղոսի պատմության հեղինակը, որ ամենայն հավանականությամբ Սահակ Պարթեւն է, Ա գիրքն ավարտելուց Հետո, Գր. Լուսավորչի կամ Մաշտոցի Վարքն ու Վարդապետությունը ամբողջացնելու համար, պատմության մեջ ներառել է եւ Մաշտոցի Համառոտ Աստվածաշունչը, վերջինիս մեջ մուծելով §724-ում հիշատակված բավական ծավալուն մեկնությունը (§507-659), որի համար ակներեւ հիմք են ծառայել հանդերձալ կյանքի եւ հարության Հույսի վերաբերյալ Գր. Լուսավորչի այն ճառերը, որոնք ըստ Ագաթանգեղոսի եւ Կորյունի հավաստման (Ագաթ. §886, Կոր. Ի) եղել են Հաճախապատում ճառերի ժողովածուում, բայց այսօր չկան։

Մեկնության եզրափակիչ մասում հեղինակը կրկին վերադառնում է սերմերի ծլարձակման թեմային կամ փոխաբերությանը, որով կարծես ակնարկում է «Հաճախապատումից» ներառված հարության ճառերից սկիզբն ու ավարտը. «...որք զիւրեանց մարմինս իւրաքաչիւր զգենլոց են եւ ըստ գործոյն ըմբռնել զիւրաքանչիւր պատրաստութիւն, զիւրաքանչիւր վաստակոցն սերմանեացն զպտուղսն, որպէս ի վեր անդ պատմեսցաք (տես՝ §§517-532-Ա.Մ.) եւ կամ անդր եւս պատմեսցուք ձեզ» (Ագաթ. §658)։

Եվ այստեղ, Մեկնությունն ու հարության ճառը Համառոտ Աստվածաշունչի ու վերնատան ընդհատված դրվագի Հետ կապելու համար Ագաթանգեղոսի «Պատմության» հեղինակը առաքյալներին նմանեցնում է Տյոնգաղալուստն ավետող փողերին եւ թռչուն-

²⁹ Վարդապետության անգլերեն թարգմանության իր ներածության մեջ Ռ. Թոմսոնը §489-ից §586-ը համարում է առանձին բաժին (sektion), որում «Վարդապետությունը» կենտրոնանում է Սուրբ Հոգու զալստյան եւ առաքյալների գործունեության վրա որպես բարոյիչների» (The Teaching of Saint Gregori, an Earli Armenien Catechism, Cambridge, Massachusetts, 1970, p. 67, 339, note 1)։ Իրականում 489-496 պարբերություններում ամփոփ շարադրված են Հիսուսի հարությունն ու համբարձումը։ Իսկ Սուրբ Հոգու բաժինն սկսվում է §497-ից։

ներին, որոնք թեև առնելով վեր են բարձրանում Քրիստոսի երկրորդ գալուստը հեռվից տեսնելու և ավետելու համար (§ 659), որպեսզի անմիջապես էլ ավելացնի, թե սրանք կատարեցին իրենց Տիրոջ կամքը և սիրեցին միմյանց, դրա համար էլ ժողովվեցին Երուսաղեմի վերնատանը, որտեղ և գտավ նրանց Մխիթարիչ Սուրբ Հոգին (§ 660-661): Այս երկու տարբեր թեմաների անսպասելի զուգակցումը և ոչ սահուն անցումը մի անգամ ևս հաստատում է, որ մեր վարկածը, որ «Մեկնություն» կոչված միջանկյալ հավելվածը Մաշտոցի համառոտ Աստվածաշնչի մեջ է մուծվել «Ազաթանգեղոսի պատմությունը» գրվելու ժամանակ:

Օգտագործվել են նաև առանձին դրույթներ Հաճախապատումի այլ ճառերից, որով և Մաշտոցի համառոտ Աստվածաշունչն արժանապես կոչվեց «Վարդապետություն սրբոյն Գրիգորի»: Իրեն օրինակ կարող եմ մատնանել Ազաթ. § 678-ում բերված դրույթը՝ «Երկու ինչ իրք պաշտեցան. մին կենաց աւետիք, միսն արհաւիրք սպառնալեաց պատուհասից», որը մի քանի անգամ հիշվում է Հաճախապատում ճառերում³⁴ և այնտեղից էլ մուծվել է Վարդապետություն մեջ, բայց անզգուշաբար զետեղվել Հովել մարգարեից բերված քաղվածում (մեր նշած անկյունավոր փակագծերի տեղում)՝ «Արին և Հուր և մորիկ ծխոյ. <...> Արեգակն դարձցի ի խաւար, և լուսին յարին» (Յովէլ, Բ. 31):

Եթե Վարդապետությունից մտովի անջատենք նշված ամբողջ միջանկյալ հավելվածը, ապա §509-ին կհաջորդի անմիջապես §660-ը և Հոգեգալստյան ընդհատված գրվագը վերստին կգտնի իր իսկական շարունակությունը, ինչպես որ եղել է Մաշտոցի սկզբնական բնագրում, և այնուհետև շարադրանքը կընթանա դարձյալ Գործք առաքելոց-ի Հունով. օրինակ Հովել մարգարեի կանխասացությունը՝ Աստծո Հոգին հետին օրերում սփռելու մասին (Բ, 28-32) նույն ծավալով մեջ է բերված՝ եւ Գործք, Բ, 17-21-ում, եւ Ազաթ. § 666-ում (Ազաթ. կցում է նաև դրա մաս առ մաս լուծմունքը մինչև §679-ը ներառյալ):

Բայց այդ կանխասացությունը Գործք առաքելոց-ում կապված է Պենտեկոստի Հոգեգալստյան հետ, ուստի և Մաշտոցի հանառոտ Աստվածաշնչում ևս պետք է մոտ գտնվեր §499-ին, որը հենց վերաբերում է Պենտեկոստի Հոգեգալստյան գրվագին:

Այժմ առավել քան ակնհայտ է դառնում, որ Ազաթանգեղոսի Պատմության հեղինակը՝ § 723-724-ում և § 854-ում խոսելով Ս. Գրիգորի համառոտ «յատակապատում» Աստվածաշնչի մասին, իրականում աչքի առաջ ունի հենց Ասորիքում Մեսրոպ Մաշտոցի համառոտած Հին և Նոր կտակարանները, որի մասին վկայում է Նորենացին, և որը վերոհիշյալ «Մեկնություն» միջանկյալ հավելվածի հետ կազմում է Ս. Գրիգորի Վարդապետությունը: Հենց այս միջանկյալ մեկնությունը նկատի առնելով էլ Կորյունն առաջին անգամ հայացված համառոտ Աստվածաշնչի, իր խոսքով՝ նորագույն վարդապետության թարգմանիչներ է համարում Մաշտոցին և Սահակ կաթողիկոսին:

Ս. Գրիգորի Վարդապետությունը իր ժամանակին, ինչպես և այսօր, եղել և մնում է այն բացառիկ ամփոփ Աստվածաշունչը, որը Հին կտակարանի աշխարհաստ/ րն և արարչագործությունից այլ գրվագներում, ինչպես և մարգարեական վկայութ/ րում հետեւողաբար ներմուծում է Նոր կտակարանի գլխավոր գաղափարը՝ աստված/ սուրբ

Երրորդությունն իր երեք անձերով՝ երրայական միաստված արարչի փոխարեն³⁵: Ըստ Վարդապետության, բոլոր սկիզբներից առաջ էր տեր Աստված և նրանից ծնյալ միածին Որդին և սուրբ Հոգին՝ նրա էությունից: Ոչ թե միայնակ Տեր Աստված, այլ միասնական Երրորդությունն է, որ ամենազոր կամքով և միախոհ, միակամ, միաբուն ինքնությունը արարեց աշխարհը, երկինքը և երկիրը. երկինքը կախեց ոչնչից և երկիրը դրեց ոչնչի վրա (Ազաթ. § 259): Վարդապետության մեջ արարիչ Հայրը միշտ և շարունակ խորհուրդ է անում արարչակից Որդու և համագործ Հոգու հետ, որ չըջում էր ջրերի վրա՝ «Եւ անդէն իսկ ընդ ասելն Հօրն արարչութեան ցարարչակից Որդին և զհամագործ Հոգին որ ի վերայ ջուրցն չըջէր, անդ ի ներքոյ ջուրցն հրամայեաց լինել կազմածոյն յօրինուածոց արարածոց: Ասացեալ ի Հօրէ առ խորհրդակալսն, խորհրդակատարսն համագործսն՝ լինել լոյս, և անդէն եղեալ լոյսն համասփիւռ՝ խաւարակուլ օրաբեր»³⁶ (...) Եվ յետ այսորիկ ասացեալ միասնական Երրորդությունն զօրութեան՝ լինել լուսաւորացող առ ի ջրեղէն խորանանման հաստատութեան երկինքն» (Ազաթ. § 260): Այսպես միածին Որդին և սուրբ Հոգին մասնակից են արարիչ Հոր բոլոր արարումներին և նրա հետ միասին ստեղծում են հրեշտակներին՝ Հոգեղեն և հրեղեն, իսկ մարդուն՝ Հողից (Ազաթ. § 262-263), կնոջը՝ Ազամի կողից (Ազաթ. § 275): Սուրբ Երրորդության երեք անձինք են կործանում երկնաբերձ աշտարակը, միալեզու ազգը դարձնում բազմալեզու և բաժանված ազգերին սփռում երկրի երեսին (Ազաթ. § 622): Վարդապետությունը տալիս է և մարդկային ցեղի ճյուղագրությունը՝ Ազամից մինչև Նոյ, ապա և Աբրահամից մինչև Մովսեսի մահը (Ազաթ. § 277-315):

Այսուհանդերձ Վարդապետությունը Հին և Նոր կտակարանների սխեմատիկ համառոտումը է, այլ որոշակի ծրագրով համակարգված հավատամատյան: Դրա համար էլ Ազաթանգեղոսն ասում է, թե երանելի Գրիգորիոսը (Մաշտոցը) «Վարդեալս և յարմարեալս բնծայեցուցանէր դամենայն ասացեալ զպատգամսն Հոգւոյն սրբոյ» (Ազաթ. § 724): Եւ իրոր, Վարդապետության քննությունը ցույց է տալիս, որ այն բաղկացած էր երեք բաժնից՝ Սուրբ Երրորդության անձերի թվով, որ կարելի էր վերնագրել այսպես՝ 1) Հայր Աստված Արարիչ (Ազաթ. § 259-338), 2) Որդի Աստծոյ և Որդի Մարդոյ (Ազաթ. § 339-496) 3) Սուրբ Հոգի, մխիթարիչ և բարեխոս (Ազաթ. § 497-714): 298-360 պարբերություններում ի մի են բերված Հին կտակարանից բազմաթիվ գրվագներ, որ ցույց են տալիս Աստծո մարգակերպ կամ հրեշտականման երեսումը մարդկանց³⁷: Այնուհետև հաջորդում են Աստվածորդու առաջիկա մարդեղացման հանգամանքները (Ազաթ. § 361-390) և նրա երկրորդ ծնունդը Սուրբ Կույսից՝ մարգարեների կանխասացություններով հանդերձ, Հիսուսի երկրավոր կյանքը մինչև խաչվելն ու համարաձուլը (Ազաթ. § 391-496), Սուրբ Հոգու գալուստը և դրա մեկնությունը (Ազաթ. § 497-509, 660-679), առաքյալների քարոզը և սփռումը (Ազաթ. § 680-701), վկայություններ առաքելական թղթերից՝ Քրիստոսի աստվածությունից և երկրորդ գալստյան մասին (§ 700-714)³⁸:

³⁵ Ս. Գրիգորի Վարդապետության անգլերենի թարգմանիչ և մեկնաբան Ռոբերտ Թոմսոնի կարծիքով, Վարդապետության մեջ գլխավոր թեման Հին կտակարանի իրացումն է Նորի մեջ (The Teaching of Saint Gregory, an Early Armenian Catechism, translation and commentary by Robert W. Thomson, Harvard University press, Cambridge, Massachusetts 1970, p. 67, 339, note 1): Այս տեսակետը խիստ միակողմանի է և իրավացի է միայն այն դեպքում, երբ Վարդապետությունը փորձում է Նոր կտակարանի իրողությունները հաստատել Հին մարգարեների կանխասացություններով:

³⁶ Հմմտ. Մենգ. (Ա, 3-4)՝ «Եւ ասաց Աստուած. եղիցի լոյս: Եւ եղեւ լոյս»:

³⁷ «Ճշմարտագոյն համարիցիմք այսուհետեւ զհոգեկան ազգին դամենայն մարդակերպ նմանութիւնս առ մարդիկ եղեալ՝ առ ի պատգամաւորութիւն սպասավորութեան հրամանացն Աստուծոյ» (324) - բոլոր ձեռագրերն այստեղ ունեն եղեալ, ուղղում եմ յղեալ, ինչպես Հուշում է Հաջորդող առ ի պատգամաւորութիւն կապակցութիւնը: Հմմտ. «Նոյնպէս և հրեշտակքն պատգամաւորեալք առ ազգս մարդկան» (351):

³⁸ Ս. Գրիգորի Վարդապետության մի ամբողջ բաժին, որ պատմում է Աստվածորդու էությունը և Սուրբ կյանքից մարմին առնելու մասին՝ 368-405-ը (փոքր ընդհատումներով) ղեկեղծված է VII դարի սկզբին Կոմիտաս կաթողիկոսի կազմած «Վնիք հաւատոյ» ժողովածուի մեջ (Հրատ. Կարապետ Տէր-Մկրտչեան, Էջմիածին 1914, էջ 116-156):

³⁴ Սրբոյ Հօրն մերոյ երանելոյն Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճախապատում ճառք լուսաւորք, յառաջաբանով, համեմատութեամբ և ծանօթութիւններով Արշակ Տէր-Միքելեանի, Էջմիածին 1894՝ «Եւ իրաւանց արդարութեան երկու բարբառ են, որ յարգեն և պատուեն զիրաւախորհան աւետեօք և պարգեօք, և սպառնալեօք և պէսպէս նեղութեամբք պատժեն զապախտաւորսն և զանիրաւսն» (ճառ Ը, էջ 89). - «Եւ ետ (Աստուած) անձնիշխան և ազատ կամաց արարածոց երկուս դաստիարակս, իբրեւ որդւոյ (ուղղում եմ՝ որդւոց), սպառնալիս և աւետիս (ճառ Բ, էջ 101). - «Եւ ետ (Աստուած) դաստիարակս երկուս՝ զաւետիս և զսպառնալիս» (ճառ ԺԸ, էջ 198): նաեւ Եղիշէ «Եւ ոչ յիշեաց (վասակ) զքարոզութիւն սուրբ աւետարանին. և ոչ ի սպառնալեացն զանգիտեաց, և ոչ յաւետիսն մխիթարեցաւ» «Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին». ի լոյս ածեալ բաղդատութեամբ ձեռգրաց, աշխատութեամբ Ե. Տեր-Մինասեան, Երեւան 1957, էջ 91:

Ե. Ս. Գրիգորի Վարդապետությունն այսօր էլ, իր ստեղծման 1600-ամյա հեռավորությունից, սատարում է լուսավորչական հավատքին: Այժմ, Եհովայի վկաները, մեր ղռները բախելով՝ համատարած ավերից շվարած, անտերությունից տարակուսած, քաղցից մոլորված մեր հայրենակիցներին զարմացնում են, թե «մինչև հիմա պաշտել եք ու չեք իմացել, որ Աստծո անունը Եհովա է եղել», - այնինչ դեռ 1600 տարի առաջ Վարդապետությունն անդրադարձել է այս հարցին եւ սրամիտ պատասխան տվել՝ չկա մեկը, որ իմանար Աստծու անունը, որովհետեւ եթե Աստված անուն ունենար, կնշանակի եղել է մեկը Աստծուց առաջ, որ նրան անուն է տվել. «Եւ զանուն նորա (Աստուծոյ) ոչ ոք գիտաց. զի չէ եւս անդր քան զնա ոք՝ որ անտի եւ այսր անուանիցէ» (Ագաթ. § 358):

Այս ուրույն մեկնաբանությունները գալիս են հաստատելու, որ հայ դպրությունն արշալույսին Ագաթանգեղոսի պատմությունն է մասնավորապես Գր. Լուսավորչի Վարդապետությունն անուն գլուխգործոցը կարող էր կյանքի կոչվել միայն Հայ եկեղեցու եւ ազգի համար բացառիկ հեղինակություն ունեցող եւ ազդեցիկ անձանց ջանքով: Վարդապետությունը Լուսավորչի գրվածքը չէ, ինչպես երբեմն թյուրիմացաբար կարծում են, այլ ձեռնարկ Լուսավորչի ուսմունքի մասին՝ ստեղծված Մեսրոպ Մաշտոցի, մասամբ էլ Սահակ Պարթևի ձեռքով: Ամենահավաստի թվացող վկայությունը, որով Վարդապետությունը վերագրվում է Ս. Գրիգորի գրչին, եզրափակիչ հիշատակարանն է (§ 715)՝ «Կատարեցաւ վարդապետութիւն սրբոյն Գրիգորի, որ շնորհեցաւ նմա յԱստուծոյ (...) փառաւորել զսուրբ անուանսն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն սրբոյ»: Սակայն այս ամբողջ պարբերությունը բացակայում է մինչև ԺԲ դարի վերջը եղած Ագաթանգեղոսի պատմության մայր օրինակներում եւ հիմնական գրչագրերում եւ հետագայում է մուծվել մի ձեռագրի մեջ⁴⁵:

ՎՐԵԺ ՎԱՐԴԱՆՑԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՁԻ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՁ

Հայոց գրերի ստեղծումից հետո Հայ առաքելական եկեղեցին առաջին հերթին ձեռնարկեց Աստվածաշնչի հայացման նվիրական գործը, առանց որի նա չէր կարող լիակշիռ բովանդակություն ունենալ եւ չնչել ազգային միջնորդություն, խորթ կմնար ժողովրդի լայն խավերին: Առանց հայերեն Աստվածաշնչի, Քրիստոնեական կրոնը կվերածվեր բովանդակազուրկ եւ ժողովրդի ոգուն խորթ հոսանքի եւ ի զորու չէր լինի հաղթահարել հեթանոսությունը: Սուրբ Գրքի հայերեն թարգմանությունը այն հիմնական խթանն էր, որ Սահակ կաթողիկոսին եւ Մեսրոպ Մաշտոցին մղեց Հայոց գրերի արարման սրբանվիր գործին: Հայոց գրերը քաղաքացիություն ստացան Ս. Գրքի թարգմանությամբ: Մաշտոցի աշակերտ եւ կենսագիր Կորյուն պատմիչը հավաստում է, որ Հայոց գրերը հնարելուց հետո Մաշտոցը իր երկու աշակերտների՝ Հովհան Եկեղեցացու եւ Հովսեփ Պաղնացու հետ Սամոսատ քաղաքում թարգմանեցին Աստվածաշնչի մի հատվածը՝ Սողոմոնի առակները¹: Դա կատարվեց գրերի գյուտից անմիջապես հետո, այսինքն 405 թվականին², երբ Մաշտոցը վերջնական տեսքի բերեց իր հնարած նշանները: Ընտրությունը ճիշտ էր կատարված, քանի որ Ս. Գրքի այդ մասը համեմատաբար մատչելի էր ու դյուրամարս եւ, որ առավել կարեւոր էր, այն սեր ու հետաքրքրություն էր սերմանում գիտություն, իմաստություն, կրթության հանդեպ, հանձնարարելով Սուրբ Գրքի վեհաշունչ պատվիրանը՝ «ճանաչել զիմաստությունն եւ զխրատ, իմանալ զբանս հանձնարոյ»:

Սողոմոնի առակների թարգմանությամբ Մաշտոցը կամենում էր ստուգել նորագյուտ գրերով հնարավոր է արդյոք անսխալ թարգմանել Աստվածաշունչը եւ հավաստել իր երկնած գրերի կենսունակությունը: Մովսես խորենացին, որ սովորաբար գնում է Կորյունի հետքերով, Մաշտոցի եւ նրա աշակերտների թարգմանչական այս երախայրիքի պարագայում չեղվում է նրանից, բերելով հավելյալ եւ ոչ մի այլ պատմադրություն չվկայված տեղեկություններ, որոնց համաձայն, Սամոսատում Մաշտոցն ու իր աշակերտները հայերենի են վերածել ոչ միայն Սողոմոնի առակները, այլեւ Ս. Գրքի 22 հայտնի գրքերը եւ նոր Կտակարանը³: Սակայն այդքան կարճ ժամանակամիջոցում սկսնակ թարգմանիչները չէին կարող ավարտել այդ մեծաստվար գործը: Կասկածի տեղիք է տալիս նաեւ պատմահոր մեկ այլ վկայությունը, որի համաձայն, երբ Մաշտոցը նշանագրեր հորինեց ազգականների համար եւ վերադարձավ հայրենիք, տեսավ, որ Սահակը

¹ Կորյուն, վարդ Մաշտոցի, աշխ. Մ.Արեղյանի, Երևան, 1941, էջ 50:

² Ա. Մարտիրոսյան, Մաշտոց, Երևան, 1982, էջ 199-220: Պ.Անանեան, Գրոց գիտի թուականը եւ Վոսմշապուհ Հայոց թագաւորի վեցերորդ տարին («Բագմավէպ», 1985, N 1-2, էջ 135-137):

³ Տե՛ս Մովսիսի խորենացոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Մ.Արեղեանի եւ Ա.Յարութիւնեանի, Տփղիս, 1913, III, ԾԳ, էջ 327:

⁴⁵ Ագաթանգեղոսի Պատմության 1909 թ. քննական հրատարակության հեղինակները եւս ամբողջ 715-ը համարում են հետին հավելված (էջ 372, տողատակ):

ժամասացություն լեզու, ուստի մեծ պետք է լինեն ասորի քրիստոնեաբանների հեղինակությունը: Սահակն ու Մաշտոցը հարկ է, որ նկատի առնեն նաև նրանց կարծիքը:

Ենթադրվում է, որ հայերեն Աստվածաշնչում ասորաբանության հետքերն արդյունք են այն հանգամանքի, որ հայ թարգմանիչներն օգտվել են նաև այսպես կոչված Տատիանոսի ասորերեն Ավետարանից, որը ստեղծվել էր 3-րդ դարում չորս ավետարանների միաձուլումից եւ 3-5-րդ դդ. Միջագետքում միակ գործածվող Նոր Կտակարանն էր, որը կիրառվում էր նաև Հայաստանում: Փորձված այդ օրինակից հայերն իրեն թե օգտվեցին Ս. Գրքի առաջին թարգմանության ժամանակ, իսկ երկրորդ թարգմանությունը, Սահակն ու Մաշտոցը կատարեցին հունարեն ընտիր սկզբնօրինակից, ապա դրա հիման վրա թեև արմատապես սրբագրեցին առաջին թարգմանությունը, սակայն լիովին չվերացրեցին նրա մեջ եղած ասորաբանության հետքերը¹⁴:

Այս ենթադրությունը հիմնավորելու համար նախ անհրաժեշտ էր ձեռքի տակ ունենալ Տատիանոսի Ավետարանը, որից ցավոք, միայն պատահականներ են պահպանվել Եփրեմ Ասորու (4-րդ դ. մեկնիչ) «Տատիանոսի Համարարառ Ավետարանի մեկնություն» երկում (որի մի մասը մեղ է հասել սոսկ հայերեն թարգմանություն): Հարկ է նաև նկատի առնել այն հանգամանքը, որ Սահակն ու Մաշտոցը Ս. Գրքի իրենց թարգմանությունը սրբագրելիս բնականաբար պետք է օգտվեին ոչ թե հիշյալ Ավետարանից, այլ Աստվածաշնչի բոլոր գրքերը ներառած եւ ավելի ուշ ու բնագրին առավել հարազատ կերպով կատարված ասորերեն թարգմանած օրինակից: Անշուշտ թարգմանությունն ընթացքում նրանք օգտվել են նաև ասորի թարգմանիչների փորձից, քանի որ ասորերեն Աստվածաշնչում նույնպես թարգմանված էր հունական օրինակից, ուստի նրա միջոցով հնարավոր էր ուղղել թարգմանության մեջ սպորադիկ լեզվական մեղանշումները, ճշգրտել մոլթ ու խրթին տեղերը: Սուրբ Գրքի հայերեն թարգմանությունն այնպիսի մեծագործություն էր, որը բաղմիցս անցնելու էր թարգմանիչների մտքի քաղաքանով՝ անընդհատ դիմելով լեզվա-ոճական կատարելագործման: Հենց այդ պատճառով հայերեն Աստվածաշնչում չգարձավ հունարենի ստրկական նմանակումը, այլ հարազատ մնաց հայոց լեզվի ոճական, արտահայտչական ձևերին, ինչպես նաև գաղափար օրինակի իմաստային նրբերանգներին¹⁵: Ենթադրվում է, որ հայերեն թարգմանության մեջ հանդիպած աննշան անճշտությունները բխում են հունարեն բնագրից:

Ս. Գրքի թարգմանությունը նպատակ ուներ մեծացնել Հայ առաքելական եկեղեցու ծիսական, քարոզչական ներգործությունը, ամրակուռ դարձնել ժողովրդի հետ նրա կապը, Աստծու խոսքը հասցնել ժողովրդի լայն խավերին: Այդ խոսքը պետք է մատուցվեր գերազանց ճշտությամբ, վճիտ ու մատչելի ձևով, որպեսզի ժողովուրդն այն ընկալեր եւ զգար, որ մայրենի լեզվով հաղորդակցվում է աստվածային պատվիրաններին: Ուստի անհրաժեշտ դարձավ Աստվածաշնչի թարգմանության ժամանակ հատուկ ուշադրություն դարձնել նրա իմաստի ստույգ վերարտադրմանը՝ առաջնորդվելով լեզվական իրողությունների ըմբռնման, մեկնության ու արժեքավորման ճշգրիտ չափանի:

Սահակի կողմից Աստվածաշնչն ասորերենից թարգմանելու մասին նախապես վերահիշյալ վկայությունը տեղիք տվեց նորանոր վարկածների: Այսպես, առաջ քաշվեց այն կարծիքը, որ Ս. Գրքի Մնացորդաց երկու գրքերը թարգմանվել են ասորերենից, Սահակի ձեռքով: Դեռևս 1896 թ. Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի մատենադարանում գտնվեց Աստվածաշնչի մի ձեռագիր օրինակ (13-րդ դար), որը տարբերվում է հունարեն յոթանասնից թարգմանությունից: Նշված օրինակի Մնացորդաց գրքերի վերջում եղած հիշատակարանում ասվում է. «Տեսոն Սահակա կաթողիկոսի զՄնացորդս յետոյ ամենայն մարգարէից է թարգմանեալ»: Սրանից մականբերվեց, որ Ս. Գրքի այդ օրինակը կարող է

¹⁴ Տե՛ս Պ. Էսապալեան, Հայերեն ավետարաններու սկզբնագրի հարցը եւ Ագաթանգեղոսի ու Ղազար Փարպեցու կոչումները («Հանդէս Ամսօրեայ», 1936, էջ 341-347): Հ. Աճառյան, Հայոց գրերը, Երեւան, 1968, էջ 247-248:

¹⁵ B. Johnson, Die armeniasche Bibeldbersetzung als hexaplarischer Zeuge im I Samuelbuch, Glerup Lund, 1968, S. 18-19.:

թարգմանված լինել ասորերեն օրինակից, որի մասին հիշատակում է խորենացին¹⁶: Ենթադրվել է նաև, որ Մնացորդաց գրքերում եղած ասորական ընթերցվածները արդյունք են ասորերեն սկզբնօրինակի հիման վրա կատարված սրբագրությունների, կամ այդ գրքերն սկզբում թարգմանել են ասորերեն օրինակից, ապա հունարենից, որի ժամանակ պահպանվել են ասորական ընթերցվածները¹⁷:

Ինչպես տեսանք, Ս. Գրքի Երուսաղեմյան օրինակի Մնացորդաց գրքերը, համաձայն վերը նշված հիշատակարանի, Սահակը հայերենի է վերածել «յետոյ ամենայն մարգարէից»: Հետեւաբար, այդ գրքերը նա թարգմանել է Աստվածաշնչի մեծ մասը հայերենի վերածելուց հետո: Բայց հնարավոր է նույն հիշատակարանի հիման վրա եղրահանգել, որ Մնացորդաց գրքերն իրոք Սահակը թարգմանել է ասորերենից: Այստեղ լուր արձանագրվում է, որ այդ գրքերը Սահակը թարգմանել է առանձին եւ ավելի ուշ: Նկատենք, որ մինչեւ 1180 թ., երբ Ներսես Լամբրոնացին մեկ գրքում զետեղեց Աստվածաշնչի բոլոր գրքերը, վերջիններս սոսկ օրինակված էին առանձին կամ երկու-երեք գրքերով, ուստի Աստվածաշնչը մի գրքում չէր ամփոփված¹⁸: Նրա տարբեր մասերը բնականաբար կարող էին տարբեր ժամանակ թարգմանվել եւ օրինակվել առանձին գրքերում:

Ս. Գրքի թարգմանությունը պահանջում էր համառ եւ երկարամյա ջանադիր աշխատանք, որը հաջողությամբ կատարեցին Սահակը, Մաշտոցն ու նրա աշակերտները: Անշուշտ հավատ չի կարող ընծայել Ղազար Փարպեցու վերը նշված վկայությունը, որ իբր Աստվածաշնչի թարգմանությունը կատարել է միայն Սահակը, առանց Մաշտոցի ու նրա աշակերտների գործուն մասնակցություն:

Թեև Կորյունը եւ խորենացին Աստվածաշնչի թարգմանության գործում միշտ առաջնությունը վերապահում են Սահակին, սակայն չեն ժխտում նաև Մաշտոցի եւ նրա աշակերտների մասնակցությունը այդ գործին: Առհասարակ Ս. Գրքի թարգմանության մասին Փարպեցին հակիրճ է խոսում: Նա հիշում է Աստվածաշնչի սոսկ մեկ թարգմանություն, նկատի առնելով անշուշտ, երկրորդ եւ ավելի ընտիր թարգմանությունը: Պատմագիրը նշում է, որ Հայոց աշխարհի բոլոր ավագ քահանաները, նախարարները, մեծամեծ տանուտերերը Մեսրոպ Մաշտոցի հետ միասին հավաքվեցին Վաղարշապատի արքայի մոտ եւ նրա հետ միասին աղերսեցին Սահակին, որպեսզի նա իր անձը նվիրի հոգևոր աշխատանքի եւ հունարեն լեզվից հայերենի վերածի Աստվածաշնչի գրքերը, քանզի Հայաստան աշխարհում չկար մեկը, որ կարող լիներ ձեռնարկել «յայդպիսի մեծ գործ»: Եվ միայն դրանից հետո Սահակը բոլորանվեր լծվեց թարգմանության գործին, պանծացնելով «յԱստուծոյ գործակցութիւնն» եւ տքնելով զօր ու զիշեր, թարգմանեց ամբողջ Աստվածաշնչը¹⁹: Ստացվում է, որ Սահակը մինչ այդ չէր զբաղվում Ս. Գրքի թարգմանությամբ եւ միայն նախարարների, արքայի ու Մաշտոցի թախանձանքից հետո ձեռնարկեց այդ գործը: Մինչդեռ Մովսես խորենացին հաղորդում է, որ երբ Մաշտոցը վերադարձավ Աղվանք կատարած քարոզչությունից, տեսավ, որ Սահակը թարգմանում է Ս. Գիրքը²⁰: Պատմահայրը բնավ չի նշում, թե Սահակն այդ անում էր որեւէ մեկի հորդորով: Կորյունի հավաստմամբ Ս. Գիրքն առաջին անգամ թարգմանեցին Սահակն ու Մաշտոցը՝ «երկու հավասարակիցները», Սամսատից Մաշտոցի վերադառնալուց անմիջապես հետո²¹: Նկատելի է Մաշտոցի կենսագրի միտումը՝ Աստվածաշնչի թարգմանության դափնեպսակը հավասարապես հյուսել իր ուսուցչի եւ Սահակ կաթողիկոսի գլուխներին:

¹⁶ Գ. Խալաթեանց, Գիրք մնացորդաց ըստ Հնագոյն Հայ թարգմանութեան, Մոսկուա, 1899, էջ 115, Մովական, Մնացորդաց գիրքերուն հին Հայ թարգմանութիւնները («Սիոն», 1937, էջ 112):

¹⁷ Հր. Աճառյան, Հայոց գրերը, էջ 247-248:

¹⁸ Ներսէս Լամբրոնացի, Վիեննա, 1956, էջ 319:

¹⁹ Ղազար Փարպեցի, I, ԺԱ, էջ 17:

²⁰ Մովսէս խորենացի, III, ԺԳ, էջ 329:

²¹ Կորյուն, էջ 56:

Այլ պատկեր ենք տեսնում խորհրդային և Փարպեցու մոտ, որոնք Ս. Գրքի թարգմանությունը վերապահում են միայն Սահակի գրչին: Նկատենք նաև, որ Կորյունի հետագա վկայություններից ակնհայտ է դառնում, որ Մաշտոցը գերազանցապես զբաղված էր քարոզչական շրջագայություններով, չէր սիրում մի տեղ երկար մնալ, մինչդեռ Սահակը հակված էր նստաշան զբաղմունքի և իր անձը նվիրել էր Ս. Գրքի և զանազան կրոնական գործերի թարգմանությանը, ծիսական խնդիրներին, գիտությունն ու գրականությունը: Անշուշտ, Վաղարշապատ վերադառնալուց հետո, Մաշտոցը օգնեց Սահակին՝ Ս. Գիրքը արագ թարգմանելու համար, քանի որ առանց դրա հնարավոր չէր իրականացնել իր քարոզչական առաքելությունը:

Ուշագրավ է նաև Փարպեցու հաղորդումը Ս. Գրքի թարգմանության շնորհիվ վերուստ, Աստծու կողմից Սահակին տրված լինելու մասին:²² Կորյունը եւս կարծում է, որ Սահակն ու Մաշտոցն Աստվածաշունչը թարգմանեցին անսայով Աստծու «հրամանացն բարձրութիւնն»²³: Պատմիչները այդ կերպ են սրբազանագործել Սահակի ու Մաշտոցի կատարածը, որը հիրավի դարակազմիկ մեծագործություն էր: Բացի այդ, Սահակի ու Մաշտոցի ժամանակ սկզբնավորված հայ դպրութեամբ զբաղվելն ինքնին համարվում էր առանձնաշնորհյալ հոգեւոր կեցություն՝ տրված Վերինի կամքով: Այն հոգեւոր ազնվականության մենաշնորհն էր և հիմնվում էր անվերապահ հավատի վրա, որից էր մարդը քաղում իր պատկերացումները ճշմարտության, արդարի կամ բարոյագանցի ու կեղծիքի մասին:

Ղազար Փարպեցու վերը նշված հաղորդման մեջ ուշագրավ էր նաև նախարարների ու Վոսաճապուհի շահագործումը թարգմանությանը հայերենի թարգմանելու գործում: Հայոց թագավորը մատենագիրների մոտ պատկերվում է որպես հայ գրի ու գրչության սկզբնավորման գործի նվիրյալ, ինչը բնական էր և ուներ նաև քաղաքական խթաններ: Վոսաճապուհը հասկանում էր, որ պետության հոգեւոր և բարոյական հիմքերը կարելի է ամրապնդել միայն կենսունակ հավատի ու եկեղեցու միջոցով, որն առանց հայալեզու Աստվածաշնչի հնարավոր չէր իրագործել: Թագավորը հույս ուներ Ս. Գրքի թարգմանությանը գաղափարական հզոր զենք կոչել ընդդեմ զրազաշտական կրոնի հարածուն ազդեցության: Հայ հասարակական կյանքի տարանջատվածությունը հաղթահարելու համար Աստվածաշունչը զորավոր գործոն էր, որը միագործեց քրիստոնեական հավատքը, այն դարձնելով իմաստավորված հոգեւոր կեցություն: Այդուհետև թե հասարակ ժողովրդի, և թե մտավոր խավի, աշխարհիկ տերերի համար գոյություն ուներ ճշմարտության միայն մի չափանիշ՝ Աստծուց ներշնչված Ս. Գիրքը, որին ոչ ոք ի զորու չէր հակադրվել: Աստվածաշունչը ոչ միայն հոգեւոր գերիմաստության, այլև հրաշագործության մարմնացումն էր, ինչը մեծապես առիթն էր մարդկանց, իմաստավորում նրանց կյանքը, հույս ու հավատ ներշնչում նրանց մեջ: Այդ կերպ մարդկայնացվում էր ունայնաշունչ և մեղսամած իրականությունը: Աստվածաշունչն անվերապահ հոգիները մեղսագրեծելու զորավոր միջոց էր, որով ոգի էր առնում հավատը, իհարկե, ոչ միշտ խորամուկ լինելով նրա բովանդակությունը մեջ:

Սահակն ու Մաշտոցը, հաշվի առնելով իրենց գործի կարեւորությունը, չբավարարվեցին Ս. Գրքի առաջին թարգմանությանը, որը կատարյալ չէր, քանի որ արված էր Աստվածաշնչի թեական օրինակների հիման վրա: Ուստի նրանք իրենց աշակերտներից մի քանիսին (Ղեւոնդին, Հովսեփին, Կորյունին, Եղնիկ Կողբացուն և ուրիշներին) ուղարկեցին Բյուզանդիոն, որպեսզի կատարելագործվեն թարգմանչական արվեստում և Հայաստան բերեն Ս. Գրքի լավագույն օրինակներ: Աշակերտները տիրապետեցին թարգմանության գործին և հայերենի վերադարձան Աստվածաշնչի «հաստատուն օրինակով»՝ հավանաբար, ստեղծված Ալեքսանդրիայում ու Կեսարիայում: Նրանք հետները բերեցին նաև եկեղեցու հայերի գրվածքներն ու Նիկիայի և Եփեսոսի տիեզերաժողովների որոշումները: Աշակերտները Սահակին ու Մաշտոցին գտան Աշտիշատում: Ապա Սահակը

²² Ղազար Փարպեցի, I, ԺԱ, էջ 17:

²³ Կորյուն, էջ 54:

Եղնիկ Կողբացու հետ նախկին փութանակի թարգմանությունը սրբազանեցին բերված «ճշմարիտ օրինակօք»:²⁴

Ս. Գրքի թարգմանությունը կողեկտիվ ջանքերի արգասիք էր: Գործի գլուխ էր կանգնած Սահակ հայրապետը: Հարկ է նշել նաև, որ թարգմանությունը մի քանի նվիրյալների ձեռքով կատարելու հանգամանքն իր կնիքը թողեց Աստվածաշնչի տարբեր մասերի վրա, որոնց լեզվա-ոճական ձևերը տարբերվում են միմյանցից: Հասկանալի է, որքան էլ քաջահմուտ լինեին թարգմանիչները, հնարավոր չէր հասնել կատարյալ միատունության: Ս. Գրքի հայերեն թարգմանությանը Սահակն ու Մաշտոցը հայ ժողովրդին կտակեցին աստվածաշնչորեն վսեմ ու հավերժագործ հոգեւոր խորհուրդը: Հայացված Ս. Գիրքը պետք է ժողովրդի մեջ ոգեկոչեր անվարան հավատ սեփական ուժերի նկատմամբ՝ փոքր ժողովրդի մղած անհավասար պայքարի օրինակներով: Այս տեսակետից հատկապես ուսանելի էին Մակարայեցվող գրքերը, որոնք ցավոք, Սահակը հասցրեց սրբազան, ուստի դրանք չունեն Ս. Գրքի մնացած մասերի ճոխ արտահայտչաձևերը, թեև հարազատ են հունարեն բնագրին:²⁵

Բայց ինչ հասցրին անել Սահակն ու Մաշտոցը, ավարտեցին նրանց շնորհասուն աշակերտները: Թերեւս Մակարայեցվող գրքերը թարգմանել է Կորյուն պատմիչը:²⁶ Այդ գրքերը, Աստվածաշնչի որոշ մասերի պես, ոգեւորում էին գոյապայքարի դաշտ նետված հայ ժողովրդին: Մովսես խորենացին իր Ողբում ուշագրավ գուգահեռների է դիմում, նշելով, որ Հայոց Մովսեսը (Սահակը) վախճանվեց, բայց չունեցավ իր հաջորդը (Հեսուն), և որ խորայնացիների տարամբոյալ, գերված թագավորներին եղան փոխարինողներ, մինչդեռ Հայոց Արտաշես արքային ոչ ոք չհաջորդեց: Խորայնացիների Մաղաթիա քահանան և նրա զավակը՝ Հուգա Մակարեն դիմակայեցին Անտիոքոս արքային, պաշտպանելով իրենց կրոնը բռնադատողից:²⁷ Հայերը եւս ունեին իրենց Անտիոքոսը (Հազկերտ 2-րդը), բայց չունեցան նրանց դիմադրող Մաղաթիան ու Մակարեն, չկար այն խորհրդատուն, որ «խրատէր և յարմարէր ի պատերազմ»:²⁸

Սահակի ու Մաշտոցի մահվանից, Հայոց պետականության բարձունից հուսարեկված պատմահայրը ընկել է հոգեհույզ մտածումների ու ողբի գիրքը, անտես անելով հենց իր ժամանակ ծավալված դուցադնաշունչ անցքերը: Ղեւոնդ երեցը, Վարդան Մամիկոնյանը միջին հազարյարի այն այրերը չէին, որ դարձան Հայոց խրոխտապան Մաղաթիան ու Մակարեն:²⁹

Ս. Գիրքը աղբյուր դարձավ նաև Հայոց կանոնական իրավունքի համար: Պետականության կորստից հետո իրենց հավատին և հայրենի բարքերին, օրենքներին հավատարիմ մնացած հայերին Մակարայեցիների օրինակը պետք է ոգեւորեր նաև այս տեսանկյունից: Այն ներշնչում էր օրենքին ընտանի դարձնել ժողովրդի լայն խավերին: Մակարայեցվող Ա. գրքի հավաստմամբ, օրենքը լուսավորում է առ Աստված տանող ուղին, օրենքի նախանձախնդիր ժողովրդի մեջ սերմանում է միասնության ոգի, դառնալով նրա ազգային ինքնություն և միասնական իրավակեցության պահպանման կայուն գրավականը:³⁰

²⁴ Կորյուն, էջ 76:

²⁵ Ս. Կողբան, Մակարայեցուց Բ. գրքին հայերեն թարգմանությունը, Վիեննա, 1923, էջ 74:

²⁶ Նորայր Բիւզանդացի, Կորիւն վարդապետ և նորին թարգմանութիւնը, Տիփլիս, 1900, էջ 14:

²⁷ Ս. Մակ., II, 14-48, III, 1-61, IV, 28-61, V, 3-68, VI, 42-63, VII, 39-50, IX, 1-22, Բ. Մակ., VIII, 1-36, X, 1-32, XII, 5-43, XIII, 9-26:

²⁸ Մովսես խորենացի, III, ԿԸ, էջ 360:

²⁹ Հայ մատենագիրները զուգահեռներ էին անցկացնում Սասանյաններին դիմակայող հայերի և Մակարայեցիների միջև («Journal of theological Studies», vol. 2b (p-2), Oxford, 1975, p. 33b).

³⁰ B. Renaud, la loi et les lois dans les livres des Maccabees, „Revue Biblique,“, Paris, 1961, p. 41-44, 50-51):

Թեև Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության դրդապատճառը կրոնա-եկեղեցական մղումներն էին, բայց այն խորհրդանշեց նաև հայ մտքի ու բանականության առաջընթացը: Ս.Գիրքը համազգային միությունը պահպանող հոգևոր գործուն էր, որը կյանքի կոչեց ժողովրդի մտավոր վերածնությունը, հայ մտաշխարհը հազեցնելով քրիստոնեական քաղաքակրթության վեհաշունչ գաղափարներով, տառապանքներ ճաշակած ժողովրդին պատգամելով տոկալ փորձություններին: Ս.Գիրքը դարձավ քաղաքական, հոգևոր, մտավոր լիցքավորման անհատնում աղբյուր, որը աննախագիշտ դարգացման հունը մղեց հայ մշակույթը, գրականությունը, նպաստեց Հայոց ազգային ավանդությունների հարատևմանը, հայերեն լեզվով ազգային պատմագրության սկզբնավորմանը: Հայ մատենագիրներն իրենց երկերը շարադրելիս միշտ դիմում էին Աստվածաշնչին, իրեն ճշմարտության անառարկելի չափանիշի, սերունդների հավերժական ուղեկցի ու պաշտպանի, սրբության սրբոցի:

Սուրբ գրքի թարգմանության ժամանակ օգտագործվեց Արարատյան բարբառը, բանգի մինչ այդ երկարատև բանավոր քարոզչությանը այն հույժ մշակվել, հղկվել էր, օժտվելով գրական լեզվի հատկանիշներով: Ֆրանսիացի արևելագետ-հայագետ Մ.Լա Կրոզի (1661-1739) դիպուկ արտահայտությամբ, «Թարգմանությունների թագուհի» հայերեն Աստվածաշունչը դարձավ հայ գրական լեզվի մայրը, որի շնորհիվ հայ միտքն ու մշակույթը սկսեցին իրենց պատմության նոր գլուխը: Ս.Գիրքը լիցքավորեց հայ մատենագրությունը, հոգևոր լույս սփռելով Հայոց աշխարհի բոլոր հորիզոններում: Այն դասական հայերենի գազաթնապսակն էր, հայ ժողովրդի բարոյական կեցության, մտքի ու բանականության հավերժարուխ աղբյուրը, սրբասուրբ այն ավագանը, ուր մկրտվեցին Հայոց աշխարհի լուսարագ Հոգիները: Հայացված Աստվածաշունչը մեր ժողովրդի համար դարձավ պատգամող սուրբ մատյան, որը կոփեց նրա հավատը, հոգևոր ճակատագիրը եւ սերտորեն հաղորդակցեց նրան հունա-հռոմեական աշխարհի ճոխ մշակույթի, բարձր զարգացած գիտության, գրականության հետ: Հայերեն Ս.Գիրքը քրիստոնեական հավատի կողմից հայ ժողովրդին պարգևած մեծագույն հոգևոր բարիք էր, որի շնորհիվ նա թեւակոխեց ազգային-մշակութային հայրենավանդ արժեքների ոգեկոչման ու հարատևման փուլը եւ աշխարհին ապացուցեց, որ կարող է արարել համամարդկային քաղաքակրթության մտավոր անդամատանը հարստացնող հոգևոր գոհարներ:

Հայերեն Աստվածաշունչը մեծապես նպաստեց նաև Հայոց դավանական ինքնորոշմանը, դառնալով նրա գաղափարաբանական հիմնախարխալը: Այն հայ ժողովրդին տոգորեց ազատաշունչ գաղափարներով եւ ապահովեց քրիստոնեության վերջնական հաղթանակը Հայոց աշխարհում, Հայ առաքելական եկեղեցին դարձնելով Արևելքում քրիստոնեության գործող պահպան եւ երկրում վառ պահելով հավատի ու գաղափարի փարոսները:

Ս.Գրքի շնորհիվ զորացած հայ մտաշխարհի արդարախույզ մշակներն 7 մատենագրած երկերով հյուսեցին հայերենի փառքի, հոգևոր գործության թագաւ : Աստվածաշնչի վսեմ գաղափարներն իրենց հզորագոր թեւերով արծվի պես հովանի ան Հայաշխարհին, ամրակայելով նրա հավատքի աստվածագիր հիմնաքարերը:

Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությամբ Սահակն ու Մեսրոպ Մաշտոցն իրենց գրսևորեցին իրեն մտքի, բանականության, իմաստության արարիչներ, փրկիչներ: Նրանց հոգևոր սխրանքը հայ ժողովրդի համար դարձավ ապագայի հավերժաշունչ կոթողը: Հայոց դուցազնական այդ առաքյալների անմահ գործը հավերժող է ու լուսավորող: Այն կերտեց ոչ միայն Հայոց հավատքի ինքնագո շենքը, այլև ժողովրդի ազգային հոգևոր դիմագիծը, այն անխաթար պահելով դաժան ճակատագրի քառուղիներում:

ՀՐԱԶ ԲԱՐԹԻԿՅԱՆ

ՄԱՏԹԵՈՍԻ ԱՎԵՏԱՐԱՆԸ ՀՈՒՆԱՐԵՆԻ ԵՒ ՀԱՅԵՐԵՆԻ ԲԱՂԴԱՏՈՒԹՅԱՄԲ*

Նախքան ղեկուցմանս նյութին անդրադառնալը, անհրաժեշտ եմ գտնում ունկնդիրների տեղեկացնել, որ նվաստս Աստվածաշնչի մասնագետ չեմ, Սուրբ Գրքի հարցերով չի զբաղվել: Մինչև օրս առնչությունս Աստվածաշնչին վերաբերում էր երջանակահիշատակ Վազգեն Վեհափառի հանձնարարությամբ իր վախճանից հետո «Աստվածաշունչ, Մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանի, արեւելահայերէն նոր թարգմանութիւն» խորագրով Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակությամբ լույս տեսած հատորում Հնգամատյանի թարգմանության խմբագրմանը: Խմբագրեցի առաջին չորս գրքերը, որպես օժանդակ աղբյուր ունենալով նաև նրա հունարեն բնագիրը: Յավոք, հատորի հրատարակությունից հետո պարզվեց, որ հիշածս խմբագրական աշխատանքը իրենց են վերագրել այլ անձինք: Սա ի միջի այլոց եւ Աստվածաշնչի արեւելահայերեն նոր թարգմանության պատմության համար: Մասնակցությունս սույն գիտաժողովին շատ համեստ է: Ծահե արք. Աճեմյանը, որ բազում տարիներ լծվել է Նոր Կտակարանի հայերեն թարգմանության գիտական-քննական բնագիրը կազմելու շատ դժվարին, պատասխանատու, բայց եւ շատ պատվարներ աշխատանքին, առաջարկեց բաղդատել Մատթեոսի Ավետարանի հայերեն թարգմանությունը նրա հունարեն բնագրի հետ եւ նշել առկա տարբերությունները: Որպես բաղդատության հունարեն բնագիր Ծահե սրբազանը հանձնարարեց Eberhard Nestle-ի եւ Erwin Nestle-ի կազմած եւ Kurt Aland-ի եւ այլոց կողմից հրատարակվածը, որում տրված է նաև ձեռնարկված աշխատանքի համար սկզբունքային նշանակություն ունեցող քննական ապարատը՝ աշխատասիրությանը Kurt Aland-ի եւ Barbara Aland-ի: Բայց այդուհանդերձ անհրաժեշտ է նկատել, որ Մատթեոսի Ավետարանի հայերեն թարգմանությունը ոչ քիչ տեղերում համընթաց է տողատակում բերված ձեռագրախմբի (L W O M եւ այլ) ընթերցվածքներին, քան Նեստլե-Ալանդի կազմած գիտական-քննական բնագրին: Նեստլե-Ալանդը հավանաբար նշել է ոչ բոլոր տարբերակները եւ հայերեն թարգմանության վերնում նշված ձեռագրախմբի հետ ունեցած աղերսը հնարավոր է էլ ավելի համոզիչ դառնա:

Բաղդատությունն արվեց եւ նշվեցին երկու բնագրերի միջեւ առկա տարբերությունները: Զեկուցմանս նյութը սակայն, չսահմանափակվեց այդքանով: Լուրջ աշխատանք կատարվեց նաև այլ ուղղությամբ, որի մասին մանրամասն խոսք կլինի ստորև:

1805 թ. Մխիթարյան տպարանը Հովհաննես Զոհրապյանի ջանքերով լույս բնծայեց Աստվածաշնչի Հայկական առաջին դասական քննական բնագիրը, հիմք ունենալով 1319 թ. գրված Մխիթարյանների թիվ 1 ձեռագրի մատյանը, եւ որպես օժանդակ բաղմամբի այլ ձեռագիր մատյաններ: 1860 թ. Արսեն Բագրատունու լույս բնծայած Աստվածաշնչի հիմքը թեւս Զոհրապյանի հրատարակությունն էր, բայց բնագրական որոշ բարեփոխումների էր ենթարկված «ըստ միաբան վաղեմի գրչագրաց» մերոց եւ յոյն բնագրաց»:

* Տպ. Աճեմյան մատենաշար, Ա, Երևան, 2002, էջ 15-36, -Խմբ.:

Թարգմանությունը ինչպիսին պիտի համարենք, եթե կան հունարեն բնագրեր, որոնք հայերեն թարգմանության համեմատությամբ հորջորջվում են որպես «լուս» կամ «լուսագոյն», ուրեմն՝ միջադեպ, կամ վատ: Մեզ համար ո՞րն է «լուսագոյնը», Ավետարանիչների գրչի տակից դուրս եկած, կամ դրան առավել մոտիկ կանգնածը, ոչ այնքան ուշ արտագրվածը, թե նրանից հազար ու ավելի տարի անց Կոստանդնուպոլսի Մագնավրայի նշանավոր համալսարանն ավարտած եւ շարքային մաքսավոր Լեւի - Մատթեոսից, (որն ի դեպ իր Ավետարանը նախ արամեերեն շարադեց եւ ապա, խնդիր է՝ ինքը, թե որեւէ կրթված հույն (այն շատ է հունարեն, գոնե ես օտարազգիի ձեռք չեմ տեսնում) հունարեն թարգմանեց) շատ ավելի զարգացյալ հույն աստվածաբանների «լավագրածը»: Ինչո՞վ են տարբերվում «լուս» եւ «լուսագոյն» բնագրերը միմյանցից, եւ այդ երկուսը՝ «միջակ» կամ «վատ» հունարենից եւ հայերենից: Եվ վերջապես ինչպես կարող են մեկից ավելի «լուսագոյն» բնագրեր լինել: Եթե գրաբարում «լուսագոյն» կարող է եւ համեմատական աստիճան նշանակել՝ «աւելի լուս», աշխարհաբարում միայն գերադրական է՝ «ամենալուս», որով «լուսագոյն» բնագիր կարող է մեկը լինել, այն կարող է տասնյակ արտագրություններ ունենալ, բայց դրանք սոսկ արտագրություններ են՝ «լուսագոյն»-ից, եւ ոչ բնագրեր:

Աստվածաշունչը Ե դարում հայերեն է թարգմանվել 431 թ. Եփեսոսից բերված, հայկական աղբյուրների վկայությամբ, հունարեն «Հաստատուն», «ճշմարիտ» եւ «ստոյգ» բնագրից, որն իր հերթին դրանից 120 տարի առաջ (311 թ.) Պաղեստինի Կեսարիա քաղաքից Կոստանդնուպոլսի էր բերել Եվսեբիոս Կեսարացին: 311-ին բերվածը անշուշտ 311 թ. գրի չառնվեց, այլ դրանից առաջ, պարզ չէ ինչքան, բայց բոլոր դեպքերում Ավետարանիչներից ոչ հազար եւ ավելի տարի անց: Այդ 311-ին բերվածն էլ արտագրվել է էլ ավելի հին ձեռագրից: 431 թ. Հայաստան բերված Աստվածաշունչի հունարեն բնագիրը Տիեզերական ժողովի Հայ մասնակիցները Եփեսոսի չունկայում չեն գնել, այն անտարակույս Կոստանդնուպոլսի պատրիարքարանի կողմից բաղմանցված եւ ժողովի մասնակից եկեղեցիների առաջնորդներին նվիրված օրինակներից մեկը պիտի լիներ: Ինչպես տեսանք, հայկական աղբյուրներում այն համարվում է «Հաստատուն», «ճշմարիտ», «ստոյգ», հայերը այդ կարծիքին են հանգել ոչ թե Աստվածաշունչի հունարեն տարբեր բնագրերը իրար բաղդատելով, դա Եփեսոսի Տիեզերական ժողովի մասնակիցներին Կոստանդնուպոլսի պատրիարքարանի վստահեցրածն էր: Վերջինս չահագրգռված պիտի լիներ, որ բոլոր քրիստոնյա եկեղեցիների թիվ մեկ գիրքը՝ Աստվածաշունչը, միմյանցից չտարբերվեր, որպեսզի հետագայում վեճերի տեղիք չտար:

Նոր Կտակարանի արեւելահայերեն աշխարհաբար թարգմանությունը, սկսած երկրորդ հրատարակությունից, ունի «համեմատություններ լուսարեւ բնագրերի» նշումը: Թարգմանիչները նշում են 30 դեպք՝ որոնցից «յունարէնը» (6 դեպք), «յունարէն բնագրերը» (8 դեպք), «լուսագոյն յունարէն բնագրերը» (15 դեպք), չունեն այս այն բառը, կամ դրա փոխարեն ունեն այլ բառ: Այդ տարբերությունները գալիս է թե հայերենի միջակ կամ վատ հունարեն բնագրից թարգմանված լինելուց, այլ «լավագրված» հունարենից: Աշխարհաբար թարգմանության փոխարեն նշում եմ խնդրո առարկա տեղերի գրաբարը, ուշադրություն չդարձնելով աշխարհաբարի թարգմանիչների «լուս», «լուսագոյն» ածականների վրա, քանզի պարզ չէ ո՞րն է «լուս» ու «լուսագոյնը»:

Այսպես. Ա. 25: Թարգմանիչները գրում են. «յունարէնը չունի «գորգին իւր գանդրանիկ» բառերը: Ունի՝ τὸν πρωτότοκον. Դ. 10: «Յունարէն լուսագոյն բնագրերը չունեն «յեսոս իմ» բառը: Ունեն՝ ὁπίσω μου. Ե. 22: «Յունարէն լուս բնագրերը չունեն «տարապարտուց» բառը: Ունեն՝ ἐκτῆς. Զ. 13: «Յունարէնը չունի» զի քո է արքայութիւն եւ գործութիւն եւ փառք յաւիտեանս, ամէն: Ունեն՝ ὅτι σοῦ ἔστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δυνάμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν. Ը. 12: «Յունարէն լուս բնագրերը «եյցեն»-ի փոխարեն ունեն «պիտի գցուն»: Երկուսն էլ ունեն՝ ἐκβλήθησονται. ἐξελείπονται. Ի. 64: «Յունարէնը չունի «գիշերով» բառը: Ունի՝ νυκτός. Ժ. 23: «Եւ եթէ յայնմանէ հալածիցեն զձեզ, փախի՛ջիք ի

մեան»: Նշվում է, որ «յունարէն լուս բնագրերը չունեն այս նախադասությունը»: Ունեն՝ καὶ (ἐάν δε) ἐκ ταύτης διώκωσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην (ἐτέραν). ԺԱ. 19: «Եւ արդարացաւ իմաստութիւն յորդոց իւրոց»: Նշվում է, որ «լուսագոյն յունարէն բնագրերը «յորդոց իւրոց» բառերի փոխարեն ունեն «իր գործադրողների կողմից» (հունարեն բնագրում՝ ἀπὸ τῶν ἐργῶν αὐτῶν, ասել է՝ «իր գործերից» եւ ոչ «իր գործադրողների կողմից»): Հայի ձեռքում եղած հունարեն բնագիրը ունի՝ τῶν τέκνων αὐτοῦ, ասել է՝ «յորդոց իւրոց»: ԺԵ. 14: «Կոյր կուրի յորժամ առաջնորդէ»: Նշվում է, թե «յունարէն լուս բնագրերը չունեն «կուրին» բառը»: Ունեն՝ τυφλὸς δὲ τυφλὸν ἐάν ὁδηγῇ ԺԶ. 20: «Բայց այս ազգ (դեւերի) ոչ ելանէ, եթէ ոչ աղօթիւք եւ պահովք»: Նշվում է. «լուսագոյն յունարէն բնագրերը չունեն այս համարը»: Ունեն՝ τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται (ἐκβάλλεται, ἐξέρχεται) εἰ μὴ προσερχῇ καὶ ἰησεία. ԺԸ. 11: «Զի եկն Որդի մարդոյ կեցուցանել զկորուսեալն»: Նշվում է. «Լուսագոյն յունարէն բնագրերը չունեն այս համարը»: Ունեն՝ ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου σῶσαι τὸ ἀπολλῶδες.

Այս բոլորը վկայում են այն բանի մասին, որ չի կարելի ընկալալ հայերեն թարգմանությունը համեմատել ընկալալ հունարեն բնագրի հետ, ուշադրության չառնելով առկա բոլոր բնագրերը, հայերեն թե հունարեն, չորոշելով բնագրերի ընտանիքները, չորոշելով հունարեն ո՞ր բնագրին է հետևում հայը: Կրկնեմ, որ հունարեն լավագոյն կոչված բնագիրը կարող է մնացածների համեմատությամբ լավագոյնը լինել, բայց միանգամայն չենրկայացնել Ավետարանիչների գրածից ոչ շատ անց արտագրվածը, լավագոյն հունարեն բնագիրը կարող է սրբագրված, խմբագրված լինել հետագա դարերում, որը սակայն այն չէ, ինչ Սահակ Պարթևի եւ Մեսրոպ Մաշտոցի աշակերտները 431 թ. Եփեսոսից բերեցին:

Անցնենք Մատթեոսի Ավետարանի հայերեն թարգմանության դրա հունարեն բնագրի հետ կատարած մեր համեմատության արդյունքներին: Չանագան հրատարակություններում այդ տարբերությունները թվական տեսակետից տատանվում են 24-ից 30-ը եւ որպես կանոն նշվում է այս կամ այն բառի միջև առկա տարբերությունը, առանց ցույց տալու հունարեն ո՞ր բնագրի համեմատությամբ են դրանք մեջտեղ գալիս: Զի նշվում եւ կոնկրետ այն հայերեն բնագիրը, որի հետ է համեմատված, եւ նշվում է այսպես՝ «Ոմանք», «բազումք» (հայերեն ձեռագրեր) այս կամ այն բառի փոխարեն ունեն այսպես, կամ «չոմանս պակասէ», «ի յունին պակասէ», «օրինակի մի» եւ այլն:

Մատթեոսի Ավետարանի բաղդատությունը, որ Ծահն սրբազանի խորհրդով կատարեցինք Նեստլե-Ալանդի կազմած հունարեն բնագրի հետ, ներկայացրեց բոլորովին այլ պատկեր, առանձին բառերի, նախադասությունների տարբերություններ նշելուց բացի, մեզ ստիպեց անդրադառնալ բազում այլ հարցերի, եւ շարադրանքը կազմեց 66 մեքենագիր էջ, այն էլ առանց հայերեն թարգմանությունը Նեստլե-Ալանդի կազմած քննական բնագրից տարբերվող հունարեն այլ ձեռագրախմբերի հետ բաղդատության, թվական առումով՝ 1029 միավոր: Ժիշտ է, այդ 1029-ի մեջ «եւ», «նորա», «նոցա», «իւր», «իսկ», «արդ» եւ նման բառերի առկայությունը կամ բացակայությունը հունարեն բնագրում կամ հայերեն թարգմանության մեջ մեծ թիվ են կազմում, բայց նշվում են, քանզի չի բացառվում, որ քանակը որակ տա, սկզբունքային նշանակություն ունենա: Այդ միավորները իրենց բովանդակության առումով բաժանել ենք հետևյալ 20 ենթաբաժինների, այն է.

1. Առանձին բառեր, նախադասություններ, որոնք կան հայերեն բնագրում, բացակայում են Նեստլե-Ալանդի կազմած հունարեն քննական բնագրում, բայց կան հունարեն այլ ձեռագրախմբերում (չուրջ 50 դեպք):

2. Հայերեն բնագրում Նեստլե-Ալանդի բնագրից տարբերվող, բայց հունարեն այլ ձեռագրախմբերում նույնական բառեր, նախադասություններ:

3. Հայերենում Նեստլե-Ալանդի բնագրի համեմատությամբ հատուկ անունների, տեղանունների տարածւ գրություն, բայց նույնական հունարեն այլ ձեռագրախմբերում:

4. Հունարենում առկա (բայց Ծահն սրբազանի հանձնարարած) հայերեն բնագրում բացակայող նախադասություններ, որոնք կան հայերեն այլ ձեռագրերում:

ժառանգն տղայ է՝ ... ընդ հաղարապետոր է եւ ընդ գաւառապետոր»։ Հայր այս երկու տերմինները խառնել է իրար, առաջին *ἐπίτροπος*-ը թարգմանել է «հաղարապետ», թեեւ այստեղ «խնամակար» է նշանակում, իսկ *οἰκονόμος*-ը սխալ՝ «գաւառապետ»։

22.34: «Իսկ փարիսեցիքն իբրեւ լուան՝ եթէ պապանձեցոյց զսաղուկացիքն, ժողովեցան ի միասին»։ Հունարեն ունի՝ *συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό*: Τὸ αὐτό չեզոք սեռի է, նախադասութեան իմաստն է՝ ժողովեցան նույն նպատակն ունենալով, այսինքն ուղեկցելով Քրիստոսի հետ վարվել այնպես, ինչպես սաղուկեցիները, փորձեն (22.35), հարցութեամբ անեն, նրա պատասխանի մեջ իրենց համար ձեռնտու բան գտնելու համար։

27.7: «Ի գերեզման»։ Հունարենում՝ *εἰς ταφὴν* «ի թաղումն»։ Շփոթված է *ταφὴν*՝ թաղումն-ը *τάφος*-ի՝ «գերեզման» բառի հետ։

Լինում են դեպքեր, երբ Հայ թարգմանիչը Հունարեն բառը թողնում է առանց թարգմանութեան, թյուրիմացութեան հնարավորութիւն ստեղծում, երբ անհրաժեշտ է անպայման թարգմանել։ 24.24-ում կարդում ենք. «2ի յարիցեն սուտ քրիստոսը եւ սուտ մարգարէք»։ Հունարենում *ἐγερθήσονται γὰρ ψευδοχριστοὶ* (մեկ բառ) *καὶ ψευδοπροφήται*. *Ψευδοχριστοὶ*-ն պիտի թարգմանեն «սուտօճեալք», կամ «սուտ օճեալք», որպեսզի Հատուկ անվան տեղ՝ Քրիստոս, չընդունվեր։

6. Հունարենի միեւնույն բառը Հայերենում տարբեր թարգմանված։ (Այս Հանգամանքը մեզ թույլ է տալիս ենթադրելու, որ թարգմանիչների ձեռքում բառարան չի եղել)։ Այդ մասին տես եւ Հաջորդ ենթաբաժնում։

Այսպես. *ἐγερθεὶς* 2.14-ում ճիշտ է թարգմանված՝ «յարուցեալ»։ Նույն կերպ՝ 9.7-ում, բայց 2.13, 2.20, 9.6-ում սխալ՝ «արի»։

σέσωκεν (έσωθη) 9.22-ում թարգմանված է «կեցուցին», եւ ճիշտը՝ «փրկեցաւ»։

ῥα 8.13-ում՝ «աւր», 9.22-ում, նաեւ 18.1-ում՝ ճիշտ՝ «ժամ»։

κωφός 9.32, 12.23 սխալ՝ «համր», 11.5-ում ճիշտ՝ «խուլ»։ Հայերենում հավանաբար «Համր»-ը օգտագործված է «խուլ համր» իմաստով, քանզի 12.23 նախադասութեան շարունակութեան մեջ այդ *κωφός*-ը՝ խուլը բուժվելով սկսեց խոսել։

νόσος 9.35-ում թարգմանված է «ախտ», 10.1-ում՝ «ցաւ»։

ἄνθρωπος 10.35-ում՝ «այր», 11.8-ում՝ «մարդ»։

ἔθνος 20.25-ում թարգմանված է «ազգ», (նաեւ 21.43, 24.7, 24.9, 25.32), բայց եւ «հեթանոս» (4.15, 6.32, 10.5, 10.18, 12.18, 12.21, 20.19, 24.14, 28.19)։

ἡμέρα-ն (աւր) թարգմանված է «ժամ» (24.42)։

καιρός-ը (ժամանակ) նույնպես «ժամ» (24.45)։

αὐτὸς մի տեղ թարգմանված է «գաւիթ» (26.69), մի այլ տեղ՝ «սրահ» (26.58)։

διαφέρετε, որ «տարբերվում եք» է նշանակում, 6.26-ում թարգմանված է «ա եք քան...», իսկ 10.31-ում՝ «լաւ եք քան...»։ Տարբերութիւնը պարտադիր չէ, որ ավելի լավը լինի, լինում է եւ ավելի վատը։

26.71: «Իսկ Պետրոս նստէր արտաքոյ ի գաւթին. մատեաւ առ նա աղախին մի... եւ իբրեւ ել նա արտաքս քան զդուռն, ետես զնա այլ կին մի»։ Հունարենում *παιδίσκη* բառը, որ իրոք աղախին է նշանակում, թարգմանել է առաջին դեպքում աղախին, երկրորդ դեպքում՝ կին։ Ընդ որում նեստլէ-Ալանդի բնագրում երկրորդ դեպքում *παιδίσκη* չկա, այն հանդիպում է հունարեն այլ բնագրերում։

13.39: *ὁ σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου... ὁ δὲ ἐχθρὸς ὁ σπείρας αὐτὰ (ζιζάνια) ἐστὶν ὁ διάβολος*. Հայր թարգմանել է. «Որ սերմանէ զսերմն բարի՝ է Որդի մարդոյ... եւ թշնամին որ վարեաց զայն՝ (զորոմնն) սատանայ է»։

Սուրբ ցանոդի մասին է, *ὁ σπείρων* եւ ճիշտ է թարգմանված՝ «որ սերմանէ», բայց նախադասութեան շարունակութեան մեջ նույն բայը՝ *ὁ σπείρας* թարգմանված է «որ վարեաց»։ Սերմը ցանում են, վարում են դաշտը, հողը։ Սերմը վարել չի կարելի։

7. Հունարենի հոմանիշները Հայերենում միեւնույն բառով ներկայացված։

7.17: *ἀγαθός* եւ *καλός* -ը թարգմանված է նույն «բարի» բառով։ Ցանկանալով դրա հակադիր տալ, գրել է «չար» (ծառ չար), երբ հունարենում ծառ *σαπρὸν* է՝ փտած։ Այսպես, «ծառ չար պտուղ չար»։ Հունարենում առաջինը «փտած» է, երկրորդը՝ «չար» *πονηρός* (հմտ. եւ 12.33)։

8. Հույնի եւ Հայի կողմից տարբեր հասկացված նախադասութիւններ

6.6: «Այլ դու յորժամ կայցես յաղաթս, մուտ ի սենեակ քո, եւ փակեա զդուռս քո, եւ կաց յաղաթս առ Հայր քո ի ծածուկ»։ Հայերենում մարդը աղոթում է ծածուկ, որպեսզի իրեն ոչ ոք չտեսնի։ Հունարենում միանգամայն այլ. *Σὺ δὲ ὅταν προσέχῃ εἰσελθε εἰς τὸ ταμειὸν σου καὶ κλείσῃς τὴν θύραν σου πρόσκειται τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ*: *εἰς τὸ ταμειὸν* σου *καὶ κλείσῃς τὴν θύραν* σου *πρόσκειται* τῷ *πατρὶ* σου *τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ*։ «աղոթիր ծածուկ վիճակում գտնվող Աստծուն»։ Որ Հայր այստեղ ճիշտ է, հաստատվում է 6.16-18-ով. «Եւ յորժամ պահիցէք, Աստծուն»։ Որ Հայր այստեղ ճիշտ է, հաստատվում է 6.16-18-ով. «Եւ յորժամ պահիցէք, մի՛ ինիք իբրեւ զկեղծաւորսն տրտմեալք, մի՛ երեւցիս մարդկան իբրեւ զպահող, այլ՝ մի՛ լինիք իբրեւ զկեղծաւորսն տրտմեալք, մի՛ ինիք իբրեւ ծածուկ՝ Հատուցէ քեզ (յայտնապէս)»։ Հօրն քո ի ծածուկ եւ Հայրն քո որ տեսանէ ի ծածուկ՝ Հատուցէ քեզ (յայտնապէս)»։ Հունարենն էլ ոչ մի կասկած չի թողնում, որ Հայերեն թարգմանութիւնը ճիշտ է՝ *καὶ ὁ πατὴρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι (ἐν τῷ φανερώ)*։

9. Հունարենի գոյականը Հայերենում բայի վերածված։

12.42: լալ եւ կրճտել։ Հունարենում *ὁ κλαυθμός* *καὶ ὁ βρυγμός* է՝ «լալումն եւ կրճտումն»։ Տես՝ եւ 22.13։

10. Ազատ թարգմանութիւններ

6.24: «զմին մեծարիցէ» է թարգմանված *ἐνὸς ἀνθέξεται* -ն, որ նշանակում է մեկին կապված, մտերիմ, նվիրված լինել, սիրել, պաշտել, այն դեպքում, երբ «զմեւսն արհամարհիցէ» (*καταφρονήσει*)։

6.26: 6-րդ ենթաբաժնում այս համարի մասին խոսք եղավ, նշվեց, որ Հունարեն 6.26: 6-րդ ենթաբաժնում տարբեր է թարգմանված։ Այստեղ նշենք, որ միեւնույն բառը Հայերենում տարբեր է թարգմանված։ Այստեղ նշենք, որ թարգմանութիւնն էլ ազատ է՝ «առաւել եք քան զնոսա», 10.31-ում՝ «լաւ եք քան զբարեւ...»։ Երկու դեպքում էլ Հունարենն ունի *διαφέρετε*, որ «տարբերվել» է նշանակում, «չատ եք տարբերվում նրանցից»։

11. Հայերենում Հունարեն բայի ժամանակը, սեռը փոխված

2.15: կոչեցից։ Հունարենում *ἐκάλεσα* կոչեցի (անցյալ կատարյալ)։

2.18: մխիթարել։ Հունարենում՝ *παρακληθῆναι* մխիթարիլ (կրավորական է)։ Օրինակները կարելի է բազմապատկել։

12. Հայերենում Հունարենի Համեմատութեամբ գոյականի եւ բայի թվի (եզակի, հոգնակի) տարբերութիւն

3.3: զճանապարհս։ Հունարենում՝ *τὴν ὁδὸν* զճանապարհն։

3.4: Հանդէրձս։ Հունարենում՝ *τὸ ἐνδύμα* Հանդերձն։

3.4: մարախ։ Հունարենում՝ *ἀκρίδες* մարախներ։

3.12: շտեմարանք։ Հունարենում՝ *ἀποθήκη* շտեմարան։

3.15: արդարութիւնք։ Հունարենում՝ *δικαιοσύνη* արդարութիւն։

4.18: ուռկանք։ Հունարենում՝ *ἀμφιβλυστρον* ուռկան։

5.17, 12.5: Օրէնք, Հունարենում՝ *νόμος* օրէնք։

Մի զարմանալի հանգամանք եւս: Մեր Սուրբ Թարգմանիչները Հունարեն նախադասությունների շարահյուսությունը, բառերի նույն հերթականությունը փոխանցել են հայերենին եւ մարդու մտքից էլ չի անցնում, որ այդ շարվածքը դույզն իսկ խախտում աղավաղում է հայերենի շարահյուսության օրենքները, որոնք ըստ երևույթին այն ժամանակվա Հունարենի օրենքներից էին տարբերվում: Բերեմ մի տպավորիչ օրինակ:

Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς

Հայր մեր որ յերկինս,

ἀγίασθήτω τὸ ὄνομά σου

սուրբ եղիցի անուն քո.

ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου

եկեսցէ արքայութիւն քո.

γένηθίτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς

եղիցին կամք քո որպէս յերկինս՝ եւ յերկրի.

τὸν ἄρτοι ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον

ՁՀաց մեր հանապազորդ տուր մեզ այսօր.

καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν

եւ թող մեզ զպարտիս մեր.

ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν,

որպէս եւ մեր թողումք մերոց պարտապանաց.

καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,

եւ մի՛ տանիր զմեզ ի փորձութիւն,

ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

այլ փրկես զմեզ ի չարէն.

ὅτι σου ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα

դի քո է արքայութիւն եւ զօրութիւն եւ փառք

εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

յա՛վիտեանս. ամէն:

Տերունական աղոթքով էլ ավարտեմք բավականին երկարած զեկուցումս, այդ առթիվ աղերսելով ունկնդիրներին ներողամտությունը:

ՊԱՐՈՒՅՐ ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ

ՀԱՅ-ՎՐԱՅԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ* (Ս. ԳՐՈՑ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ)

Ս. Գրոց հայերեն թարգմանության պատմությանը վերաբերող պատկանելի հայագիտական գրականություն կա: Սկզբնաղբյուրների (Կորյուն, Նորենացի, Փարպեցի եւ այլք) ուսումնասիրությունը հավաստել է, որ Հին ու Նոր Կտակարանների տարբեր գրքեր հայացվել են ոչ միաժամանակ եւ ոչ եղակի աղբյուրներից: Դժբախտաբար, առ այսօր անհնար է եղել գոյություն ունեցող բոլոր գրչագրերի հիմամբ ճշգրտել՝ մեզ հասած բնագրերը քանի՞ խմբագրություն (=սուճ) են ներկայացնում, եւ սկզբնական տեսքը վերականգնելու գործում նրանցից յուրաքանչյուրը ի՞նչ մասնակցություն կարող է ունենալ: Քանի դեռ այս հարցը չի լուծված՝ դժվար է լեզվական-ոճաբանական, մանավանդ բառազանձային, հստակ կողմնորոշում ունենալ, առավել եւս՝ ճիշտ պատկերացնել V դարի մշակութային ոչ համահարթ իրավիճակը, թեկուզ տեղական ավանդույթի, ասորա-արեւելյան եւ հունական տարրերի բախումը, նոր վարդապետության տարածման ուղին եւ այլն:

Աստվածաշնչագիտությունը (բիբլիոլոգիան) վաղուց արդեն հավաստել է, որ սկզբնական տեսքի վերականգնման (կամ գոնե կռահման) ամենից հավաստի ուղին թարգմանության եւ նրա բնագրի կամ բնագրերի համադրական ուսումնասիրությունն է: Այսպես, օրինակ՝ ակադ. Ն. Մառի արդարացի համոզմամբ Ս. Գրոց հայերեն եւ վրացերեն խմբագրության թարգմանությունները բացառիկ նշանակություն ունեն ասորական խմբագրության ուսումնասիրման համար, քանի որ վերջինս նույնպես մեզ չի հասել իր սկզբնական տեսքով: Մի ժամանակ ենթադրվում էր, թե կարելի է Ս. Գրոց հայերեն թարգմանության պատմությունն ուսումնասիրել առանց վրացերենի, ուրեմն վրացերենն՝ առանց հայերենի. «Մինչեւ այժմ Ս. Գրոց հայերեն թարգմանության վրացերենն՝ ստորական բնագիրը, այսպես կոչված՝ վուլգատա, համարվում է 5-րդ դարի բնագիր, եւ նույն ժամանակով էլ պատրաստ են թվագրել վրացագետները՝ առկա վրացերեն նույն ժամանակում է գոյատևել այն համոզմունքը, թե կարելի է գրադվել հայերեն բնագրի բնությունը՝ առանց գիտենալու վրացերեն բնագիրը՝ իր բաղմանը պատմությունը՝ առանց գիտենալու հայերեն պատմումն ու նրա բարդ պատմությունը»²:

* «Էջմիածին», 1966, թիվ ԺԱ-ԺԲ:

¹ Н. Я. Марр, Заметки по текстам св. Писания в древних переводах армян и грузин. X. В., т. II. вып. II, стр. 163.

² Н. Марр, անդ:

Անցյալ տասնամյակներում վրացագետները տեւական ու համակողմանի քննություններ ըստ հնարավորի ճշգրտեցին վրացերեն առկա խմբագրությունները, մանավանդ «խանմետի» կոչվող կրկնագիր պատառիկների հայտնաբերումից հետո³։ Ակադ. Կ. Կեկելիձեն ամփոփ քննությունը պարզեց Ս. Գրոց վրացերեն թարգմանության ժամանակամիջոցն ու սկզբնական բնագրի սկզբնական վերանայումները՝ ըստ Յոթնամյակից բնագրի։ Այժմ հայտնի է, որ սկզբնապես վրացերենի է թարգմանվել Նոր Կտակարանը, ավելի ճիշտ՝ Ավետարանը, որի մասին խոսվում է «Շուշանիկի վկայարանության» վրացերեն խմբագրության մեջ։ Ակադ. Ա. Շանիձեն 1945թ.-ին հրատարակեց Ավետարանի հնագույն երկու խմբագրությունները։ Վրաց մատենագրության պատմության երկրորդ շրջանում (XI-XIII դդ.) «Հնում թարգմանված Ավետարանի բնագիրը կրեց հիմնական փոփոխություններ։ Քանի որ նշված խմբագրությունները, անկասկած չատ բաներում տարբերվում էին այն ժամանակ Կ. Պոլսի եկեղեցում ընդունված խմբագրությունից, անհրաժեշտ են համարել մերձեցնել այդ խմբագրությունները հունարեն պատմականին»⁴։ Այդ մասին ուղղակիորեն խոսվում է Գեորգի Սուրբսարեցու (Թարգմանչի) հիշատակարանում, իրրեւ «խանմետի եւ սարածմիդյան», երկուսն էլ հնագույն խմբագրություններ։ XI դարից սկսած Գեորգի Սուրբսարեցու խմբագրությունն ընդունվել է իրրեւ վրաց եկեղեցու վուլգատա։ Նոր Կտակարանի գրքերից, ինչպես ապացուցված է, առաջին շրջանում թարգմանված չի եղել «Յայտնութիւն Յովհաննու»-ն - միայն 975-978 թվականներին է փոխադրվում՝ եվթիմեոս Աթոնացու կողմից⁵։ Ինչ վերաբերում է Հին Կտակարանին, ապա բնական է, թարգմանվել է ոչ միանգամից, ոչ եղակի բնագրից։ Մինչեւ 978 թվականի գրչագիրը հայտնի են պատառիկներ տարբեր գրքերից՝ Մտնողը, Ելք, Մարգարեությունը եւ այլն։ Մեզանում, հայ իրականության մեջ, Կորյունի վկայությունը թարգմանությունն սկսել են Սողոմոնի առականից, թեեւ տողերիս հեղինակի համար խնդիրը տակավին հստակ չէ⁶։ Մինչդեռ Վրաստանում, նորից Կ. Կեկելիձեի ապացուցմամբ, ամենից առաջ Սաղմոսները պետք է թարգմանվեն, «որովհետեւ հնում արարողության մեջ (ժամասացության), մինչեւ շարականային տարրի երեւալը, սաղմոսներն էին գերազանցում, ժամասացությունը մեծ մասամբ սաղմոսներգությունից էր բաղկացած»⁷։ Գրչագրերում այժմ առկա է Սաղմոսաց երեք հնագույն խմբագրություն⁸։ Գրեթե նույն պատկերն է Մարգարեության գրքերի վերաբերմամբ (երուսաղեմյան գրչագիր, օչկյան պատկերն է Մարգարեության գրքերի վերաբերմամբ (երուսաղեմյան գրչագիր, օչկյան պատկերն է) (Աթոնի), գելաթյան, ինչպես նաեւ՝ պատառիկներ «խանմետ» բնագրերում)։ Մի խոսքով Ս. Գրոց հնագույն խմբագրությունները պահպանվել են հանձին հինգ գրչագրերի, տարբեր ընդգրկմամբ՝ երուսաղեմյան, Աթոնի (Օչկի), Մցխեթի, մոսկովյան (հրատ.) եւ ջանաչվիյան (Կ. Կեկելիձե, անդ)։ Տվյալ դեպքում 10-րդ դարից հետո կատարված վերախմբագրումներն ու վերաթարգմանությունները մեզ չեն հետաքրքրում, որովհետեւ բոլորն էլ Յոթնամյակից հիմքի վրա են կատարված, բացառապես ըստ հունարենի։

Ս. Գրոց վրացերեն խմբագրության սկզբնական բնագրի հարցը տալիս վերջնականապես լուծված չէ։ Արտերի կարծիքով այն Յոթնամյակից թարգմանությունն է։ Այդ նույն տեսությունն են պաշտպանել եւ այլոք՝ Բրոսե, Յագարելի, Խախանաձե, Լլի, Պալմեյրի, Խաուչիշվիլի։ Պրոֆ. Ֆ. Կոնիքիը պաշտպանում էր ասորերենից թարգմանվելու տեսությունը։ Գիտնականների մի այլ խումբ՝ Ն. Մառից սկսած, վրացերենի սկզբնական

բնագիր համարում է հայերենը (Գուսեն, Կուզե, Յորդան, Բլեյկ, Բլագոկերչենսկի)։ Բանը նրանում է, որ Հին կամ Նոր Կտակարանի այս կամ այն գիրքը քննության ենթարկելիս միեւնույն բնագրում մասնագետները նկատում են մերթ երբայերենի, մերթ ասորերենի, մերթ էլ հունարենի կամ հայերենի հետքեր, այդ պատճառով էլ տակավին որեւէ վերջնական եզրակացություն չի կարելի անել։ Որքան էլ հիմնավոր են Մառի դրույթները հայերեն բնագրի վերաբերմամբ, նրանք չեն ամփոփում ողջ Ս. Գրոց ընձեռած տվյալները, իսկ այս կամ այն հատվածից բխող եզրակացությունը դժվար է տարածել ամբողջ 49 մասերի վրա։ «Այս խնդրի գիտական լուծման համար անհրաժեշտ են հետևյալ պարագաները. 1). Հին դասական վրացերենի հիմնավոր իմացություն, ինչպես նաեւ՝ երբայերենի, ասորերենի, հայերենի եւ հունարենի, 2). ամենեւին անկարելի է այս կամ այն բնագրի հետ համեմատելիս առաջնորդվել միայն տպագիր բնագրով, լինի այն վրացական թե օտար։ Բանը նրանում է, որ վրացական կամ օտար Ս. Գրոց տպագիր բնագիրը անփոփոխ չի պահպանել այն բնագիրը, որը կամ որից սկզբնապես թարգմանել են Ս. Գիրքը մեր նախնիք։ Մենք հաստատապես գիտենք, որ հետագա դարերում վրացերեն, ասորերեն եւ հայերեն Ս. Գրքերը ոչ եղակի անգամ են ճշգրտվել ըստ հունական բնագրի, հետեւաբար մեթոդապես ճիշտ չի լինի, եթե այժմյան, քանիցս ճշգրտված վրացերեն բնագիրը մենք բաղդատենք հնագույն ասորական-հայկականի հետ կամ հակառակը՝ այժմյան ասորերեն-հայերենը համեմատենք հնագույն վրացական բնագրին։ Մենք պետք է ձեռքի տակ ունենանք հնագույն, եթե ոչ սկզբնական՝ նրան գոնե մերձ բնագրեր, հնարավորին չափ քննական հրատարակությամբ, այս պայմաններում համեմատությունն էլ գիտականորեն եւ մեթոդապես ընդունելի կլինի»⁹։ Ինքնին հասկանալի է, որ ողջ բնագրի համեմատությունը չափազանց տեւական ժամանակ է պահանջում, իսկ քանի որ Ս. Գրոց հայերեն եւ վրացերեն խմբագրությունները դեռեւս վերջնական քննական հրատարակություն չունեն (խոսքը ամբողջության մասին է), ուրեմն այս կամ այն հատվածից բխող եզրակացությունը չի կարելի ընդհանրացնել, այլապես թուր հետեւություն կարվի։ Խնդիրը բարդանում է եւ նրանով, որ Ս. Գրոց թարգմանության բնագրի հարցը դադարում է զուտ տեքստաբանական հետաքրքրություն ներկայացնելուց եւ մշակութային-պատմական խոշոր արժեք ստանում։ Այդ դեպքում անհրաժեշտ է լինի հավաստել, օրինակ, վրաց, հայոց եւ ասորական եկեղեցիների փոխհարաբերությունը, բրիտանական մուտքի ճանապարհն ու արձագանքները, իսկ այս ամենը տվյալ ժողովրդի պատմության որոշակի շրջանի պատկերն է ներկայացնելու՝ մշակութային-

գաղափարական առումով։ Ուստի միանգամայն բնական է գիտական այն պահանջկոտությունը, որ Ս. Գրոց վրացերեն խմբագրության ուսումնասիրության համար առաջադրում են ակադ. Կ. Կեկելիձեն - Ա. Շանիձեն¹⁰։ Գիտնականները մատնանչել են մի շարք լեզվական-բառազանգային եւ խմբագրական իրողություններ, որոնք անմիջականորեն վերաբերում են Ս. Գրոց ասորա-եբրայական խմբագրություններին։

Եթե ձեռքի տակ ունենայինք սկզբնական շրջանի հայերեն բնագիր, ապա թերեւս հնարավոր կլիներ ճշտել այդ իրողությունների հարաբերությունը մեր հնագույն բնագրին, որտեղ բացառված չէ, կարող էին նրանք արտացոլված լինել։ Այնուամենայնիվ անժխտելի փաստ է, մեզ հասած հնագույն վրացերեն խմբագրություններում պահպանվել են նշանակալի հայկաբանություններ, որոնք երկակի հետաքրքրություն են ներկայացնում.

³ Ի. Զավախիշվիլի, վրացական նորահայտ հնագույն ձեռագրերն ու նրանց նշանակությունը գիտության համար («Վրաց հնագրություն» 1949, էջ 274-366)։

⁴ Կ. Կեկելիձե, վրաց մատենագրության պատմություն, I, 1960, էջ 413։

⁵ Հմմ. Կ. Կեկելիձե, նշվ. աշխ., էջ 416։ Գիտական հրատ., տե՛ս. Վրաց Հին լեզվի ամբիոնի աշխատություններ, թիվ 7, 1961թ. (հրատ. Ի. Իմնաիշվիլի)։

⁶ Հմմ. Պ. Մուրադյան, Հայ-վրացական գրական-մշակութային փոխ-հարաբերությունների պատմությունից, («Տեղեկագիր», 1964, թիվ 10, էջ 61-62, ծան. 37)։

⁷ Կ. Կեկելիձե, նշվ. աշխ., էջ 416։

⁸ Սաղմոսաց Հին վրացերեն խմբագրությունները, հրատարակեց Մղեքայա Շանիձեն, Թբ., 1960.։

⁹ Կ. Կեկելիձե, նշվ. աշխ., էջ 422։

¹⁰ Տե՛ս վրաց ավետարանի երկու Հին խմբագրություն, հրատ. Ակակի Շանիձեն, Թբ., 1945., էջ 07-011։

բ) Նպաստում են կռահելու հայկական սկզբնական խմբագրություն մոտավոր տեսքը, գոնե բառադանձի առումով, ավելի ճիշտ հավաստում են առկա բնագրի ուշ չրջանի պատկանելը, գոնե ոչ վաղ VI-VII դարերից (ավելի հավանական է՝ VIII-IX դդ.):

Ստորև բերում ենք մի քանի օրինակներ.

Ա. Թագ. Ա., 11

...Եթե հայելով հայեցիս... զիս. եւ տացես աղախնոյ քում զաւակ առն, տաց զնա նուէր, առաջի քո մինչեւ ցօր մահուան իւրոյ. եւ զինի եւ արբեցութիւն մի՛ արբցէ, եւ երկաթ մի՛ ելցէ ի գլուխ նորա:

...Ուկեթու խիլվիթ մոմխեղո մխելալսա չենսա դա մցե մկուղորի մամակացի զանգղիկութնո իզի չեն ծինաչե մասխուրադ աղթքումխադ դղեղմդե սիկուղիլսա մխախա. Ղուխնոյ մթլրալորիսայ զեմոյվե արա իխիլոս. դա մախուլի վարամիթայ արա աղվիղես թալսա մխսա¹¹:

Հայերենը ամբողջությամբ համապատասխանում է Յովնանասինգ բնագրին (նաեւ վրաց. բաբարյան հրատ.), մինդեո վրացական օչկյան գրչագիրը պահպանել է մեզ անհայտ հայկական խմբագրության կնիքը՝ հանձին «վարսավիր» (բն. վարսամիր-աց) հայկաբանություն: Եթե փորձենք վրացերենի հիմամբ վերականգնել առկա հայերենը, ապա «երկաթի» փոխարեն պիտի ունենայինք «ածելի», ինչպես բառս գտնում ենք Թիւք. Ը, 7, Դատ. ԺԶ, 17, Սաղմ. ՄԱ, 3 Դան. ԺԱ, 6 (ռուս. брестов): Բնականաբար պետք էր ավելացնել նաեւ վրացերենում պահպանված հայկաբանությունը «վարսավիրաց» (վ-մ): Ուրեմն ընդգծված նախադասությունը կլինեք «եւ ածելի վարսավիրաց մի ելցէ ի գլուխ նորա»¹²:

Ահա նման մեկ այլ օրինակ.

Ա. Թագ., ԼԱ, 4

Եւ ասէ Սաւուղ ցկապարճակիրն իւր. մերկեա՛ (var. մերկա) զսուր քո եւ խոցեա՛ զիս նովաւ. զուցէ դայցեն անթապատքն եւ խոցոտիցեն զիս...

Դա հրքուս սաուկ մենիջոքեսա թուխսա: Իխաղե մախուլի դա մոմկալ մե նու ուկուե մովիղեն ծինադաուցութեանի դա մոմկլան մե...

Ն Մառք մանրամասն քննել է նշյալ պարբերությունը¹³ եւ ապացուցել, որ վրացերենի «մենիջոքեսան» վրիպյալ է, փխ. «մենիջոքեսա», որ է հայ. «նժոյգ» (զուցե եւ նժոյգ), եւ այդտեղից էլ հայերենում սպասելի էր «նժուգակալ», մի բառ որի մասամբ աղավաղյալ ձևը հավաստված է Ս.-Ս. Օրբելիանի «Բառգրքում» («նիժորգակալի»), Ն. Մառ:): Տվյալ դեպքում ուշագրավ է այն, որ վրացերեն այլ խմբագրության մեջ եւս հայկաբանություն է պահպանված՝ հանձին «մեկապարճելի», որ է կապարճակիր: Նշանակում է՝ եղել է սկզբնական հայերեն մի խմբագրություն, ուր «եւ ասէ Սաւուղ ցկապարճակիրն իւր...»-ի փոխարեն եղել է «եւ ասէ Սաւուղ ցնժուգակալն իւր»¹⁴:

Բ. Թագ., ԻԴ, 9

...Եւ եղեւ Իսրայէլի ութ հարելը հազար արանց զօրու սուսերամերկա, յը Յուդա, հինգ հարիւր հազար արանց մարտկաց:

...Դա իզո ըիցիտուի իզի երիսայ միս իսրայելիսայ վիթար ցխրաս աթաս կաց սպարազեն, դա իուդայսի ըչեուլի կացի սպարազենի օթխաս աթաս կաց սպարազեն¹⁵:

Վրացերենում, իրրեւ ուղղակի հայկաբանություն, պահպանված է «սպառազեն» բառը, երիցս կրկնված, սակայն առկա հայերենում բառիս դիմաց ունենք «սուսերամերկ» եւ «մարտիկ», ինչպես եւ վրացական հետագա խմբագրություններում (համա-

¹¹ Տե՛ս H. Mapp, նշվ. աշխ., էջ 164:

¹² Ա. Թագ. ԼԱ, 4-ի վրացերեն «մախուլի»-ի դիմաց հայերենում ունենք «սուր», որ ուղիղ համապատասխանությունն է:

¹³ Նշվ. աշխ., էջ 166:

¹⁴ Ս.-Ս. Օրբելիանի մոտ «նժոյգ» բառից ունենք՝ մենիջգորե, նիժորգակի, նիջգորի եւ նիժուգո (հատ. IV (1), էջ 468, 596):

¹⁵ Տե՛ս H. Mapp, նշվ. աշխ., էջ 167-168:

պատասխան Յովնանասինգ բնագրին): Բնականաբար հարց է առաջանում՝ երբեւէ գոյություն է ունեցել վրացերենին համապատասխան հայերեն խմբագրություն, որից եւ թարգմանված լինեք: Ակադ. Ն. Մառք բառիս կապակցությամբ գրում է. «վրացական պատումը, չնայած նրա՝ Հայաստանի համար խորթ լեզվին, ներկա դեպքում, հարկավ ոչ եղակի, արտացոլում է նրա (Հայաստանի-Պ.Մ.) հին, բայց կենդանի առօրյա լեզուն, այն դեպքում, երբ՝ մեզ հասած հայերեն պատումում տիրում էր խուց քաշված աշխատողի (իմա թարգմանչի կամ սրբագրողի-Պ.Մ.) անկենդան սխալաստիկ ոգին՝ հեռու նախնի կենցաղից եւ իրեն ժամանակակից իրականությունից՝ նրա առօրյա լեզվից»¹⁶: Պիտի ենթադրել, որ սկզբնական թարգմանություն ժամանակ կենդանի խոսակցական լեզվի ազդեցությունը չատ ավելի մեծ է եղել, քան հետագա խմբագրություն-սրբագրություն կատարելիս, թեեւ ներկա դեպքում դժվար է պնդել, թե V դարի հայոց խոսակցական (=գրական) լեզվում «սուսերամերկ» ու «մարտիկ» ավելի քիչ գործածական են եղել, քան «սպառազենը» (თჳსჯელოვოოუჯენიყ): Ննդիրն այդ չէ, այլ այն, որ վրացերենի բնագիր հայերենը (այս դեպքում) այսօր գիտությունը անհայտ է: Եթե պայմանականորեն առկա հայերենը վերականգնենք ըստ վրացերենի, ապա պիտի ունենանք.

«...Եւ եղեւ Իսրայելի (թիւն իբրեւ) ինն հարելը հազար արանց զաւուր սպառազէն, եւ այր (ընտիր) Յուդայի (ի) չորս հարելը հազար սպառազէն»¹⁷:

Մենք նշեցինք, որ նման վերականգնումը պայմանական է, այնուամենայնիվ կարելի է հավաստիանալ, թե առկա հայերենը ինչ չափով է հետացել իր սկզբնական բնագրից՝ հավանաբար ոչ եղակի անգամ համեմատելով հունական Յովնանասինգ բնագրին: Բայց ներկա դեպքում հունական խմբագրությունը եւս ստուգվելու չափանիշ չէ, որովհետեւ աստվածաշնչագիտությունը հավաստել է, որ նրանում եւս հետագա վերանայման կնիք կա, եւ, որ գլխավորն է, 4-5-րդ դարերում հունարեն Ս. Գիրքը եւս մի քանի խմբագրություն է ունեցել՝ ա) պաղեստինյան բ) անտիոքյան-կոստանդնուպոլսյան, գ) աղեքսանդրյան: Յովնանասինգ վերականգնումը հնարավոր է դիտվում նշված երեք խմբագրությունների հիմամբ: Ուստի սկզբնական հայերենի (եւ վրացերենի) տեքստը ճշտելիս Յովնանասինգ բացարձակ չափանիշ չի կարող լինել: Դեռ հայերենի եւ վրացերենի միջոցով պետք է ճշտել ասորականը, ըստ վերջինիս՝ եբրայերենը եւ նոր միայն հունական Յովնանասինգ քննել:

Վերջերս երիտասարդ վրացագետ Կ. Դանելիան մասնագիտորեն զբաղվեց Երեմիայի մարգարեության («Գիրք Երեմիայ Մարգարէի») վրացերեն հին խմբագրությունների ուսումնասիրմամբ¹⁸ (երուսաղեմյան, օչկյան (աթոնյան) եւ գելաթյան գրչագրեր): Պարզվում է, որ վրացերենում կան ուղակիորեն եբրայերենից եկող նշանակալի տեղիներ, որոնք բացատրվում են միայն հունարենով: Օրինակ. Հայ «Ի ձորն Կեղծոնի» դիմաց (Երեմիա, ԼԱ, 40) վրացերենում առկա է՝ «Նեվամդե նաձութադ» հուն. «Ἐως Νάχαλ Κέδρων» հունարենի «Νάχαλ»-ը պահպանել է եբրայերենի «նախալ» բառը («ձոր», «փոր»), սխալմամբ իրրեւ հատուկ անուն ընկալելով¹⁹, հետեւաբար հայերենն ու վրացերենը այդ բառը թարգմանելիս իրրեւ բնագիր են ունեցել որեւէ այլ տեքստ, բայց ոչ սեպտանտան, իսկ եթե հունարենն է եղել, ապա աղեքսանդրյան պատումը, որ Νάχαλ-ի փոխարեն χεϊμάρον է («ձոր», «փոր»): Բայց նույն արտահայտության «նաձութադը» վրացերենում ուղակիորեն թխում է հունարենից՝ Κέδρων հատուկ անունը ընդունելով իրրեւ ἢ Κέδρος, τῶν Κέδρων հոգն. սեռ. այսինքն՝ եղեւնի: Ուրեմն նույն արտահայտության մեջ երկու բառերից մեկը կարող է արեւելյան (եբր., աս.,

¹⁶ Անդ:

¹⁷ Բաց ենք թողնում վերջին արտահայտության մեջ եղած «այր» եւ «սպառազեն» բառերի կրկնությունը:

¹⁸ Կ. Դանելիան, Երեմիայի Մարգարեության հին վրացերեն պատմությունը եւ նրանց բնագրի հարցը (վրաց հին լեզվի ամբիոնի աշխատություններ, թիվ 9, Թբ., 1964, էջ 159-184):

¹⁹ Տե՛ս Н. Якимов, Отношение греческого перевода LXX к еврейскому назоретскому тексту в книге пророка Иеремии. СПб., 1874, стр. 201, հմմ. Կ. Դանելիան, նշվ. աշխ., էջ 169-170:

Հայ.) աղբյուր ունենալ, մյուսը՝ Հունարեն: Այս եղակի օրինակն իսկ բավական է Ս. Գրոց թարգմանությունն ապամոլության հետ կապված հարցերի չափազանց բարդ լինելը հավաստելու համար:

Հայերեն եւ վրացերեն խմբագրությունները միմյանց մերձեցնող պարագաներից մեկն էլ այն է, որ այստեղ կան այնպիսի բառեր ու արտահայտություններ, ինչպիսիք չենք գտնում ասորերենում կամ Հունարենում (օրինակ՝ Եսայի, Ե, 28, Ծ, 14): Այլ դեպքերում (է, 26, է, 13) վրացերենը հետևում է եբրայերենին, հայերենը՝ Հունարենին եւ ասորերենին:

Վրացերենում պահպանված հայկաբանությունները կարելի է բաժանել երեք խմբի. ա) բառազանձային, բացի նշված օրինակներից հմմ. նաեւ՝ ստրուկ, վախճան, կապարճ, բազին, դահիճ, կնդրուկ, ղոհել, մատակարար, բօթ, բորբոքել, խորշ, ավազան, ջրմուղ, դալուկ, ստեւ եւ այլն:

բ) դարձվածքաբանական-ոճաբանական

Նուիրէին նուէր-ուզորվիդես սազորվիսա: Սկզբնական հայերենում, դատելով վրացերենից, պետք է լինե՞ր՝ «զոհս զոհէին»:

Դու խնդրես քեզ մեծամեծս-դիդ-դիդսա (պատճենում է հայերենի բերականությունը)

Մինչեւ ի վախճան մետասաներորդի ամին-միադասարուլամդե:

Ի վերայ տեառն մեծարանեաց-մղիղդաղ խողոդա²⁰:

գ) բերականական

Դա չեն, Բեթլեմդ, քուեղանայ իուղայի... առկա հայերենում՝ եւ դու Բեթղահէմ երկիր յուղայ... (Մատթ., Բ, 6): Վրացերենում անկասկած, պահպանվել է եբրեմի հայերեն բնագրի «զ» դիմորոշ հոգը, որը ներկա մեր տեքստերում չկա: Վրացի թարգմանիչը թե սրբագրիչը ձեռքի տակ եղած հայերեն բնագրի «զ»-ն (Բեթղահէմդ) հատուկ անվան մաս է կարծել եւ նույնությունը փոխանցել: Ներկա դեպքում տառս վրացերենում ոչ մի իմաստավորում չունի (այլ պարագայում կարող էինք ընդունել իբրեւ ուղղություն ցույց տվող վերջածանց՝ դեպի Բեթղահէմ): Նշանակում է վստահորեն կարող ենք ենթադրել, որ 5-6-րդ դարերի հայերեն սկզբնական տեքստում (resp. տեքստերից մեկում) առկոչված տողը եղել է այս տեքստով՝ եւ դու Բեթղահէմդ, երկիր Յուղայի²¹:

Համառոտակի՝ այս է Ս. Գրոց որոշ գրքերի համեմատությունն արդյունքը: Վերջնական որոշել եղրակացության համար, ինչպես արդեն նշեցինք, անհրաժեշտ է բաղդատություն քննել ողջ տեքստը՝ Հանձին առկա վաղ խմբագրությունների: Ակադ. Ն. Մառը իր ձեռքի տակ եղածն արդեն բավարար էր համարում եղրակացելու. «Եթե մենք ձեռքի տակ ունենայինք հայկական սկզբնական թարգմանությունը, ապա մի ավելորդ առիթ կունենայինք շոշափելիորեն ցույց տալու Ս. Գրոց առաջին թարգմանությունները Վրաստանում եւ Հայաստանում՝ ասորերեն հայերեն վրացերեն»²²:

Ընդհանուր առմամբ Մառի այս դրույթը կարող է վերջնականն ու միակ՝ որ դառնալ, բայց միայն այն բանից հետո, երբ ուսումնասիրված կլինի ամբողջ Ս. Գրոց խմբագրությունների: Ս. Գրոց խմբագրությունն ապամոլությանը դե

²⁰ Օրինակները վերաբերում են՝ Եսայու Մարգարեության (տե՛ս Կ. Դանելիա, *Նշվ. աշխ.*, 178):

²¹ Ավելորդ չէր լինի նշել, որ վրացերենում իբր հայկաբանություն պահպանված որոշ բառեր կարող են հավաստի աղբյուր լինել IV-V դարերի հայերենի հնդեւրոպական հետ կապված որոշ հարցեր քննելիս. այսպես, օրինակ, Հայ «բաթ» (բոթ) բառը վրացերենում տառադարձված է ոչ թե «բոթ»-ի (թ=օ), այլ «բաթ»-ի, իսկ դա նշանակում է, որ «առ» կապակցության մեջ -ի վ հնչումն ավելի նկատելի է եղել, քան մի այլ երանգի, մանավանդ որ հակառակ դեպքում վրացերենն ուներ -ի ճիշտ համապատասխանություն՝ Հանձին Ու կազմող երկրորդ տառանիշի: Նույն երեւույթն է եւ իւ-եւ կապակցությունների դեպքում (հմմ. Պ. Մուրադյան, Հայ-վրացական գրական-մշակութային փոխհարաբերությունների պատմությունից, «Տեղեկագիր», 1964, թիվ 10, էջ 64, ծան. 47): Ունենք եւ այլ նյութեր:

²² Н. Марр, *Նշվ. աշխ.*, էջ 171, հմմ. նույնի Очмуагзунский фрагмент древнегрузинской версии Ветхого Завета, X. В., том II, вык. III, стр. 378-388.

մասնագետներից ոչ ոք չի ժխտել Ն. Մառի Հիմնավորումները, բայց արդարացիորեն նկատել են, որ նման անվերապահ եղրակացության համար դեռ չափ անելիք կա. դեռ պետք է հստակել՝ հայերենը կամ վրացերենը վերանայման քանի՞ շրջան է ապրել, ե՞րբ, ի՞նչ լեզուների համեմատությամբ, ըստ այնմ էլ հստակել հայերեն եւ վրացերեն բնագրերի մերձությունը սկզբնապատճառը. դա եղել է թարգմանությունը հայերենից, թե՞ սրբագրություն ըստ հայերենի: Դժվար է ենթադրել, թե վրացի թարգմանիչները միաժամանակ ձեռքի տակ ունեցել են մի քանի բնագրեր՝ եբրայերեն, Հունարեն, ասորերեն, հայերեն եւ ըստ բաղդատության թարգմանել: Այս դեպքում չէինք ունենա գրչական-գրափիլական այն վրիպում-հեռացումները, որ առկա են բնագրում՝ մերթ ըստ եբրայերենի, մերթ ըստ Հունարենի եւ մերթ էլ ըստ հայերենի: Բնագրերից մեկը կարող է կանխել մյուսի ոչ հստակ ընկալումը, մանավանդ չէր լինի քերականական Հունա-բանություն կամ հայկաբանություն: Բնական է ենթադրել, որ սկզբնաղբյուրային չերտավորումը տեղի է ունեցել աստիճանաբար, թարգմանությունը վերահամեմատելու եւ սրբագրելու ընթացքում: Թե հայերենը այդ ընթացքի որ ողակն է՝ այսօր դժվար է ասել: Համենայն դեպս ենթադրելի է, որ եբրայերեն-ասորերենի հիմամբ թարգմանվածը հազիվ թե սրբագրվեր ըստ հայերենի, որովհետեւ հայերենն ինքն էլ պիտի սրբագրվեր ըստ այդ բնագրերի, ապա եւ ըստ Հունարենի: Նշանակում է՝ հավանական է կարծել, որ վրացերենի առնչությունը հայերեն բնագրին թարգմանություն ըստ այլակեզու բնագրի, մանավանդ հունարենի: Ճիշտ չէր լինի կարծել, թե վրացերենի համար հունական բնագրի հիմամբ սրբագրելու անհրաժեշտություն առաջացավ Հայ-վրացական եկեղեցական բաժանումից հետո, իբրեւ արդյունք այդ բաժանման: Դեռեւս V-VI դարերում նման վերանայումը կարող էր միանգամայն դրական դիտվել եւ եթե կուզեք՝ նույնիսկ անհրաժեշտ էր: Եթե Սահակն ինքը հայերենը վերանայում էր (կամ վերաթարգմանում)՝ Հունարեն օրինակից, ապա նույն պահանջը կառաջանար եւ վրացերենի վերաբերմամբ: Տվյալ դեպքում խնդիրը միայն հոգեւոր-եկեղեցական միասնությունը չի վերաբերում, այլ նաեւ Ս. Գրքի ընդունելի բնագիր ճշտելուն: Մի խոսքով կարծում ենք, որ վրացերեն բնագրում պահպանված հայկաբանությունները սկզբնական շրջանի արդյունք պետք է լինեն, որ ինչ որ չափով կպահպանվեն (եւ պահպանվել են) հետագա բոլոր վերանայումների ժամանակ: Վրաստանի մասին խոսելիս մեկ ուրիշ պարագա եւս նկատի պետք է ունենալ. երկրի արեւելյան մասը քրիստոնեությունը հաղորդակից դարձավ Հայոց ճանապարհով՝ «via armenica»՝ արեւմտյանը՝ Բյուզանդիայի: Գրիգոր Լուսավորչի եւ Նինոյի առաքելության բուն ուղիները, ավելի ճիշտ նրանց անվան հետ կապված առաքելությունը, նման երկատում է վկայում, եթե նկատի չունենանք այդ տարրեր ուղղությունները մի հայտարարի բերելու հետագա մատենագրական-վարքաբանական փորձերը, առավել եւս նրանցից որեւէ մեկի բացառումը²³:

Նշանակում է՝ Վրաստանում կարող էր զուգահեռ կամ միաժամանակյա թարգմանություն հնարավորություն լինել: Ոչ մի երաշխիք չկա պնդելու, թե եւ արեւելյան, եւ արեւմտյան Վրաստանը բառացիորեն նույն թարգմանությունն էին սպասում, ինչպես որ այն ենթադրելի է Հայաստանի համար (Փոքր Հայքում հունական կողմնորոշումն ավելի ընդգծված պետք է լինե՞ր): Հետեւաբար մի տեղում կամ մի գրքի համար բնագիր կարող էր լինել հայերենը, իսկ մյուսում՝ Հունարենը կամ հայերենի բնագիրը՝ ասորերենը: Ուրեմն տարրեր լեզուների կնիքը կարող էր գոյանալ հետագայում, արդեն առկա թարգմանությունները համեմատելիս, սեփական «փուլագատ» մշակելիս: Նման հնարավորությունը մենք բացառված չենք համարում նաեւ մեղանում: Չմոռանաք ասել, որ մատնանշված Հայկաբանությունների մի մասը ամենայն հավանականությամբ տվյալ միջավայրի կենդանի խոսակցական լեզվում եղած իրողության արդյունք է՝ անհուշտ արեւելյան Վրաստանում: Հետագայում, գրոց լեզու դարձած վրացերենը ոչ միշտ կարող էր եւ պետք

²³ Հարցը տակավին կարոտ է մասնագիտական քննության:

է Հանդուրժեր խոսակցականի այդքան ուղղակի արձագանքը, ոչ քիչ բառեր կփոխարիններ ձեւավորվող գրականով, ավելի ճիշտ՝ գրոց լեզվով:

Ոսկան Երեսնացու Հրատարակած Աստածաշունչը (1666թ.) մեծ տարածում ու ճանաչում է ունեցել ինչպես բուն հայոց, այնպես էլ այլազգյաց շրջաններում, որի լավագույն ապացույցը այդ հրատարակության արձագանքն է վրաց մատենագրության մեջ: 1936 թվականին պրոֆ. Ի. Աբուլիձեն հրապարակեց «Սուլխան-Սարա Օրբելիանիի Հայկական աղբյուրները» ուսումնասիրությունը, ուր առաջին անգամ քննություն էր ենթարկվում Սարայի ձեռքի տակ եղած Հայկական աղբյուրների բնույթի հարցը, երկուստեք ունենալով ինչպես հեղինակի հիշատակարանում եղած մատենացույցումները, այնպես էլ նրա աշխատության՝ «Վրաց բառգրքի» ընձեռած փաստական նյութը²³: Պարզվում է, որ բացի Հայկական «Բառգրքից» («Բառք քերթողականը») Սարան ձեռքի տակ ունեցել է եւ Ոսկանի հրատարակած Աստածաշունչը՝ հատուկ անունների ցանկն ու նրանց թարգմանությունը բառարան ներածելիս: Ինչպես հայտնի է, Ոսկանի Աստածաշունչն ունի երեք ցանկ. ա) «Յանգ վկայութեանց ի Քրիստոսէ եւ յառաքելոց ներ նորում կտակարանում համառոտեցելոց ի հնոյն» (էջ 760-765), բ) «Երբայեցւոց, Քաղղեացւոց եւ Յունաց անուանց թարգմանութիւն» (էջ 765-773), գ) «Յանգ մատենական» (էջ 774-829): Պրոֆ. Ի. Աբուլիձեն գրում է. «Պարզվեց, որ հատուկ անունների ինչպես անվանակարգը, այնպես էլ նրա թարգմանությունը Սարան վերցրել է ոչ թե հայերեն բառարանից, այլև հայերեն այն Աստածաշունչից, որին առկից կա հատուկ անձանց մեկնություն, իսկ այս է՝ Ամստերդամում 1666թ. տպագրված Ոսկանի Աստածաշունչը, որը ղաղմատականի (իմա լատինականի) նմանողությամբ խմբագրված (իմա տնտաճ-Պ.Մ.) իր Աստածաշունչը այլևայլ ցանկերով է օժտել: Ի դեպ այս ցանկերը հեց Ոսկանին են պատկանում եւ ոչ Ղաղար Բարեղցուն, ինչպես այդ Մեսրոպ Տեր-Մովսիսյանն է պնդում: Որ Սուլխան-Սարա Օրբելիանին իր բառարանի համապատասխան մասում Ոսկանի Աստածաշունչի հատուկ անվանց թարգմանությունից է օգտվում՝ այդ է վկայում բառարանի համեմատությունը հայերեն նշված ցանկերի հետ: ...Ոսկանի ցանկի հետ համեմատելով՝ գրեթե լրիվ (սակավ բացառությամբ) համընկնում է: Ժիշտ այդ պատճառով էլ Սուլխանի «Վրաց բառգրքի» հատուկ անունները, եւ ... իրենց մեկնությունների հետ միասին, թվում է, հիմնականում բխում են Ոսկանի Աստածաշունչի համապատասխան ցանկից...»²⁴: Գիտնականի բերած օրինակները լիովին համողիչ են: Ուրեմն XVII-XVIII դարերի վրաց նշանավոր բառարանագիրը աստածաշնչական հատուկ անվանց անվանակարգն ու թարգմանությունը վերցրել է Ոսկանի հրատարակությունից (ցանկ Բ):

Ի թիվս Աստածաշունչի վրացերեն բաղմաթիվ գրչագրերի, բանսիրով հայտնի է այսպես կոչված «մցղեթյան Աստածաշունչը»²⁵, որ ուշ շրջանի գրչով տնտաճված ու ցանկերով: Ժամանակին ենթադրվում էր, որ նշյալ ցանկերը Ս.-Ս. Օրբելիանիի ինքնուրույն աշխատանքի արդյունքն են: Սակայն պրոֆ. Ի. Աբուլիձեի նշված հոդվածով ակնհայտ դարձավ, որ այստեղ առկցված ցանկերը ոչ թե ինքնուրույն աշխատություն են, այլ Ոսկանի հրատարակության համապատասխան ցանկերի թարգմանություն: Ի. Աբուլիձեն այդ կապակցությամբ գրում է. «Վրաց Աստածաշունչի հատուկ անվանց ցանկը եւս թարգմանական լինելու նշաններ ունի, այն եւս, ինչպես հայերեն Աստածաշունչի հետ համեմատությունը բացահայտեց, թարգմանություն է նույն հայերեն Աստածաշունչի ցանկի»²⁶: Պարզվում է, որ Ս.-Ս. Օրբելիանիի եւ «Մցխեթի Աստածաշունչի»

հատուկ անվանց ցանկերի միջև կան որոշակի տարբերություններ, իսկ այդ նշանակում է, թե նրանց թարգմանիչը նույն Սարան չպետք է լինի, այլապես բառարանի եւ ցանկերի անվանակարգն ու մեկնությունը վրացերենում կհամընկներ: Վրացերեն Աստածաշունչի ցանկերն ու համարաբար հայերենից թարգմանված լինելու մասին է խոսում Սարայի ցուցումը. «վկայիր հայերենում»:

Այսպիսով Ոսկանի Աստածաշունչը սկզբնաղբյուր է եղել Սուլխան-Սարա Օրբելիանիի բառարանի համար եւ միաժամանակ թարգմանվել է վրացերեն՝ Հանձին Մցխեթի գրչագրի ցանկեր-համարաբար: Վերոհիշյալից բնականորեն պիտի եղրակացնել, ինչպես պրոֆ. Ի. Աբուլիձեն է հարցադրում, որ մցղեթյան բնագրի տնտաճումն էլ, կատարված (խմբագրված) Սարայի կողմից, կատարվել է ըստ հայերեն օրինակի, այլ կերպ դժվար կլիներ բաղմաթիվ հղումներ ունեցող համարաբար գործնական բնույթի ըմբռնել տվյալ գրչագրի համար: Լրացուցիչ վկայություններից մեկն էլ այն է, որ Սարան ինքը հղում է, թե Եզրասի գրքերի I-ը (վրաց.) համապատասխանում է II-ին (հայերենում), վր. II=Հյ. III, վր. III=Հյ. I-ին:

Սակայն դիտելու է, որ եւ Սարայի բառարանում, եւ մցղեթյան գրչագրերում թարգմանությունը կատարված է որոշակի սկզբունքով, մերթ հավելելով, լրացնելով տվյալ բառահոդվածի բացատրությունը, մերթ էլ՝ կրճատելով այն: Աստածաբանության ու մատենագրության քաջատեղյակ Սարան, իրեն աղբյուր ունենալով Երեսնացուի հրատարակությունը, կարող էր եւ ընդարձակել եւ համառոտել բնագիրը, ինչպես եւ արել է, դատելով Ի. Աբուլիձեի կազմած աղյուսակից: Իհարկե, չի բացառվում եւ լրացուցիչ այլ աղբյուր ունենալը:

²³ Թրիլիսիի պետ. համալսարանի աշխատություններ, թիվ 3, 1936թ., հմմ. П. Мурадян, Армяно-грузинские литературные взаимоотношения в XVIII веке, Ер., 1966, стр. 133-145.

²⁴ Անդ. էջ 257-258:

²⁵ Վրաստանի ԳԱ Կ. Կեկելիձեի անվան ձեռագրերի ինստիտուտ, А-51:

²⁶ Նշվ. աշխ., էջ 260:

ԼԵՎՈՆ ՏԵՐ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉԻ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՊԱՏՄԱՄԵՆԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԱՐԺԵՔԸ ԵՎ ԳԻՏԱԿԱՆ
ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ*

Աստվածաշնչի հայերեն ընագիրը Հայ թարգմանական գրականության հնագույն եւ միաժամանակ պատմաճակով թային-գիտական տեսակետից ամենակարեւոր հուշարձանն է:

Թեեւ Հասարակական Հնչեղության նույնպիսի դուզահեղ ղեկավար է գտնել Հայ իրականության մեջ, սակայն այստեղ արդեն ակնհայտ է Աստվածաշնչի թարգմանության եւ աղգային եկեղեցական արարողության որոշակի դերը Հայ ժողովրդի ինքնության պահպանման գործում, որ հետեւյալ խոսքերով ընդգծել է ժամանակակից արեւելագետ Ա. Վյորուսը. «Հայերի կյանքում, որ անվերջ մաքրումն է տառապանքի մի պատմություն է, այս թարգմանությունը կարեւորագույն նշանակություն է ունեցել քրիստոնեական կրոնի ամրապնդման եւ ժողովրդի հոգեբանության ձևավորման համար»¹:

Նույնքան նշանակալից է նաեւ աստվածաշնչական բնագրի ներկայացրած մշակութային արժեքը, քանի որ նրա զաղափարներով են ներծծված թե՛ քրիստոնեական աստվածաբանությունը, եւ թե՛ միջնադարյան գրականությունը, արվեստն ու գիտությունը: Ինչպես նշում է Աստվածաշնչի ուսերեն բնագրի պատմության հետազոտող Մ. Ի. Ռիփսկին, սլավոնական Աստվածաշնչի հետ Ռուսաստան են թափանցել ոչ միայն քրիստոնեական զաղափարները, այլ նաեւ դպրությունը: Աստվածաշնչական գրքերի տարածումը որոշ չափով նպաստել է հին ուսերեն գրական լեզվի ձևավորմանը, նրա բառակազմի հարստացմանը: Հին Ռուսաստանի պատմության որոշ ժամանակահատվածում աստվածաշնչական եւ ընդհանրապես կրոնական գրքերը նկատելի դեր են խաղացել գրագիտության տարածման գործում»²: Պետք է ավելացնել, սակայն, որ Աստվածաշնչը մշակութային առումով շատ ավելի լայն ընդգրկում է ունեցել, քան նշված է տվյալ քաղվածքում:

Այն ծնունդ է տվել գրական մի հսկայածավալ բնագավառի՝ մեկնողա գրականությանը, որը, մասնավորապես Հայ մատենագրության ամենատարածված մեծ արժեք ներկայացնող ճյուղերից է: Ըստ Փրանսիացի հայագետ Բեռնար Ուլիբիի՝ արեւելաքրիստոնեական գրականությունների մեջ չկա մեկ ուրիշը, որ ինքնուրույն եւ թարգմանական մեկնություններով ավելի հարուստ լինի, քան Հայ գրականությունը:³

* Հայ հնագույն թարգմանական հուշարձաններ մատենաչար, «Գիրք ծննդոց», Երևան, 1985թ., էջ 29-40:

¹ A. Vööbus, *early Versions of New Testament, Manuscript Studies, Stockholm, 1954, p. 137-138* (Ըստ հետեւյալ գրքի՝ K. Sarkissian, *A brief introduction to Armenian Christian Literature, Londwn, 1960, p. 16*).

² M. H. Ружский, *История перевода Библии в России, Новосибирск, 1978, с. 6*.

³ B. Ottier, *La version arménienne du commentaire des Psaumes de Theodoret; Premier bilan, "revue des Etudes Arméniennes", N. S., t. XII, Paris, 1977, p. 169*.

Ուշագրավ է, որ մեկնողական հուշարձանների թարգմանության հետ մեկտեղ, ինչպես վկայում է Կորյունը, Վդ. Հայ թարգմանիչները աստվածաշնչական գրքերից բացի «չատ եւս մեկնութիւն Գրոց թարգմանէին»⁴: Հայ հեղինակներից մեկնություններ են գրել Եղիշեն, Ստեփանոս Սյունեցին, Գրիգոր Նարեկացին, Ներսես Շնորհալին, Ներսես Լամբրոնացին, Վարդան Արեւելցին, Հովհան Որոտնեցին, Գրիգոր Տաթևացին եւ շատ ուրիշներ: Մեկնիչները սովորաբար աստվածաշնչական զրվագները բացատրելուց բացի բավականին արժեքավոր տեղեկություններ են հաղորդում իրենց ժամանակի Հասարակական հարաբերությունների, պատմական, աշխարհագրական եւ այլ հարցերի վերաբերյալ, կատարում բանասիրական բնույթի կարեւոր դիտողություններ՝ կապված Աստվածաշնչի բնագրական թարգմանության հետ:

Մեկնողական գրականության շնորհիվ Աստվածաշնչը կողմնակի կերպով նպաստել է միջնադարյան Հայաստանում բնագիտական եւ տիեզերագիտական Հայացքների ձևավորմանը: Այդ առումով առանձնահատուկ տեղ են գրավում Հատկապես Մենդոց Գրքի երեք զույգները (Վեցօրյա արարչության) մեկնությունները: Լ. Նաչիկյանի ընդգծմամբ այդպիսի մեկնությունները «միջնադարում կատարում էին գիտական հանրագիտարանների դեր, որոնց ատաղձը հանդիսանում էր քրիստոնեական աստվածաբանությունը»⁵: Նպատակ ունենալով չարադրելու աշխարհաստեղծման քրիստոնեական պատկերացումը՝ «Վեցօրեայ» մեկնությունները շոշոփում էին բազմաթիվ հարցեր՝ կապված երկնքի եւ երկրի կառուցվածքի, երկնային մարմինների հատկությունների, օդերեւույթարանական երեւույթների, բուսական եւ կենդանական աշխարհի օրինաչափությունների հետ: «Այսպիսով, առանձին գիտական բնագավառների բացակայության պայմաններում, - գրում է Նաչիկյանը, - այդ գրքի մեկնությունները կոչված էին բավարարություն տալու ընթերցող շրջանների ծարավը բնագիտության, տիեզերագիտության, կենդանաբանության եւ այլ գիտությունների գծով»⁶:

Այս տիպի մեկնությունների դասական օրինակը IV դարի բյուզանդացի մատենագիր Բարսեղ Կեսարացու «Վասն վեցօրեայ արարչութեան» երկասիրությունն է⁷: Կեսարացու երկի ոսկեդարյան հայերեն թարգմանությունը նշանակալից դեր է կատարել միջնադարյան Հայ բնագիտության ու տիեզերագիտության զարգացման գործում: Ինչպես ցույց են տալիս վերջին շրջանի ուսումնասիրությունները, իր տիեզերագիտական աշխատություններում նրանից առատ նյութ է քաղել միջնադարի մեծագույն Հայ գիտնական Անանիա Շիրակացին⁸:

XIV դ. 2053-ական թվականներին Հայերեն է թարգմանվել նաեւ Բարդուղիմեոս Մարաղացու արարչագործության վեց օրերին նվիրված աշխատությունը, որը որոշակի դեր է խաղացել Հայստանում եվրոպական գիտական մտքի նվաճումների տարածման գործում⁹: «Վեցօրեայ արարչութեան» մեկնություններ են գրել նաեւ Հայ հեղինակները՝ Գրիգոր Տաթևացին, Մատթեոս Զուղայեցին, Հակոբ Զուղայեցին եւ ուրիշներ: Բացի այդ Հայ մատենագրության մեջ պահպանվել են ընդհանրապես Մենդոց (Արարածոց) Գրքին

⁴ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, աշխատությանը Մ. Արեղյանի, Երևան, 1941 թ., էջ 76:

⁵ Լ. Նաչիկյան, Եղիշի «Արարածոց մեկնություն» աշխատությունը, Երևան, 1945, էջ 161 (անտիպատ. Երևան, 1992 թ., -ՆՄԵ):

⁶ Նույն տեղում:

⁷ «Սրբոց Բարսեղի եպիսկոպոսի Կեսարու Կապագովկեացոց ճառք վասն վեցօրեայ արարչութեան», Վենետիկ, 1830:

⁸ Տե՛ս Կ. Մուրադյան, Ընդհանուր հատվածներ ու սրբագրություններ Կեսարացու եւ Շիրակացու գործերում, «Լրաբեր ԳԱ հաս. գիտ.», 1975, թիվ 1, էջ 55-72, Նույնի՝ Կեսարացու «Վեցօրեան» Շիրակացու տիեզերագիտական աշխատությունների աղբյուր, «Լրաբեր ԳԱ հաս. գիտ.», 1975, թիվ 3, էջ 95-114:

⁹ Բարդուղիմեոս Մարաղացու «Վեցօրեայ արարչութեան» մեկնության նշանակության մասին մանրամասն տե՛ս Լ. Նաչիկյան, Քոնստանդնուպոլիս-մշակութային կենտրոնը... (Յովհաննես Քոնսեյի, Յաղագս քերականին, Երևան, 1977, -ՆՄԵ), էջ 25-39:

նվիրված ինքնուրույն եւ թարգմանական մի շարք մեկնություններ, որոնցում նույնպես այս կամ այն չափով շոշուփում են վերը նշված խնդիրները: Կարելի է նշել, օրինակ, Փիլոն երբայեցու, Կյուրեղ Աղեքսանդրացու, Եփրեմ Ասորու, Հովհան Ոսկեբերանի, Եղիշի եւ Սոեփանոս Սյունեցու Արարածոց մեկնությունները: Նշված երկերն, այսպիսով, Հայ մատենագրության մեջ կազմում են մի ընդարձակ բնագավառ, որտեղ աստվածաշնչական բնագրի մեկնության առիթով արժարժվում են զուտ գիտական բնույթի բազմապիսի Հարցեր:

Աստվածաշունչը միջնադարյան ընթերցողին տվել է նաեւ պատմա-աշխարհագրական բնույթի բավականին ընդարձակ գիտելիքներ, քանի որ, ինչպես Հայտնի է, մինչեւ XIX-XX դդ. Հնագիտական Հայտնագործությունները, Հայ մարդը Հին Արեւելքին ծանոթ էր բացառապես Համարյա այդ աղբյուրի շնորհիվ: Ասորեստանի, Բաբելոնի, Հին Եգիպտոսի, Ասորիքի ու Պաղեստինի պատմությունը, ինչպես մյուս քրիստոնյա ժողովուրդներին, այնպես էլ Հայ ընթերցողին Հասանելի էր դառնում մեծ մասամբ Աստվածաշնչի միջոցով: Ուստի զարմանալի չէ, ոչ Հայ պատմագրությունը զգալի չափով կրել է նրա ազդեցությունը եւ Հիմնականում այդ աղբյուրից է քաղել Հին շրջանի պատմությունը վերաբերող տվյալները: Աստվածաշունչը, թեեւ սակավաթիվ, բայց կարեւոր վկայություններ է պարունակում նաեւ Հայ ժողովրդի եւ Հայաստանի նախապատմության՝ Արարատյան երկրի, Թորգոմի տան, Ասքանաղյան ազգի մասին, որոնք Հմտալից քննության են ենթարկվել Վ. Ինգլիզյանի կողմից¹⁰:

Միջնադարյան Հայ հոգեւոր բանաստեղծությունը նույնպես կրում է Աստվածաշնչի նկատելի ազդեցություն կնիքը, ինչպես բովանդակության, այնպես էլ պատկերավորման Հնարքների տեսակետից: Հայ իրականության մեջ ստեղծվել են աստվածաշնչական թեմաներով գրված մի շարք ամբողջական գեղարվեստական գործեր՝ Գրիգոր Մագիստրոսի «Հազարտողեան» կամ «Առ Մանուէն»։ Ներսես Շնորհալու «Հիսուս որդի», Առաքել Սյունեցու «Աղամագիրք» եւ այլ քերթվածքներ: Սաղմոսների բարերար ազդեցության տակ է ծնունդ առել միջնադարյան Հայկական շարականերգությունը. շարականների Հնագույն նմուշները պարզապես սաղմոսների Հարասություններն են Հանդիսանում: Աստվածաշունչը շոշափելի Հետք է թողել նաեւ Հայ մատենագրության դավանաբանական, սրբախոսական, ճառագրական եւ այլ բնագավառներում:

Համարյա ամբողջությամբ նրանով է պայմանավորված Հայ միջնադարյան արվեստի մի ողջ բնագավառի՝ մանրանկարչության գոյությունը, որի Հիմնական մասն են կազմում աստվածաշնչական ավանդույթների, հատկապես Նոր Կտակարանի դրվագների նկարազարդումները: Հայկական մանրանկարչության կանոնական Հյուսվածքներում, սակայն, զուգահեռաբար տեղ են գտել նաեւ զուտ աշխարհիկ երանգներ, կենցաղային տարրեր եւ ժողովրդական արվեստին բնորոշ զարդանախշեր: Թեեւ նույնպիսի ընդգրկմամբ, ինչպես մանրանկարչության մեջ, աստվածաշնչյան դրվագ՝ արտացոլվել են նաեւ Հայկական ճարտարապետական հուշարձանների դարձնականներում եւ որմնանկարներում: Որոշ առումով գրչության արվեստի զարգացումն էս կապված է Աստվածաշնչի Հետ, որովհետեւ միջնադարում այն Հանդիսանում էր ամենաշատ ընդօրինակվող եւ տարածվող գիրքը: Աստվածաշնչական բնագրերը, սովորաբար արտագրվում էին խոշոր վանքերին կից գործող մասնագիտացված գրչատներում, լավագույն գրիչների ձեռքով, ամենաընտիր մագաղաթի վրա, Հանգամանքներ, որոնք չէին կարող բարերար ազդեցություն չունենալ գրչության առաջընթացի գործում:

Եվ, վերջապես, Աստվածաշնչի պատմաճակով թային դերը գնահատելիս չի կարելի անտեսել նրա մեծ ազդեցությունը ժողովրդական բանահյուսության վրա, քանի որ բազմաթիվ Հայկական ավանդություններ եւ զրույցներ իրենց ակունքներով կապվում

են աստվածաշնչական պատմությունների Հետ, Հաճախ պարզապես Հանդիսանալով նրանց տեղայնացված տարբերակները: Ա. Ղանալանյանի «Ավանդապատում» գրքում բերված են վաթսուներից ավելի Հայկական ավանդություններ, նվիրված աստվածաշնչական կերպարներին՝ Ադամին ու Եվային, Կայենին ու Աբելին, Նոյ նահապետին, Մովսես Մարգարեին, Սողոմոն իմաստունին, Հոր Երանելուն եւ այլն¹¹:

Աստվածաշնչի Հայերեն թարգմանությունը արդի բանասիրության համար կարեւոր նշանակություն ունի նախ եւ առաջ որպես Հայոց լեզվի հուշարձան եւ այդ իմաստով առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում Հայ ինքնուրույն եւ թարգմանական գրականության բոլոր երկերի շարքում, որ պայմանավորված է Հետեւյալ Հանգամանքներով:

ա. Լեզվի պատմության ուսումնասիրությունը պահանջում է Հենվել ճշգրիտ թվագրված հուշարձանների վրա, իսկ Աստվածաշնչի Հայերեն թարգմանությունը լիովին բավարարում է այս պահանջը, քանի որ պատկանում է V դ. այն հազվագյուտ բնագրերի թվին, որոնց ժամանակի հարցը կասկած չի հարուցում: Ապացուցված պետք է համարել, որ Հայկական Աստվածաշնչի ընկալյալ բնագիրը ներկայացնում է V դ. 30-ական թիվ:

Լեզվական վիճակը: Ինչպես ցույց կտրվի ստորեւ, այն թվականներին ստանալով իր վերջնական տեսքը, Հայերեն թարգմանությունն այլեւս չի ենթարկվել արմատական սրբագրություն:

բ. Աստվածաշնչի, մասնավորապես՝ Ավետարանի Հայերեն թարգմանությունը մեղ է հասել Հայկական ամենահին ձեռագրով¹²: Բավական է հիշել Մաշտոցի անվան Մատենադարանի N6200 (Լազարյան Ավետարան, գրչագրված 887 թ.), Վենետիկի Մխիթարյան Հավաքածուի N 16 (Մլքեի Ավետարան, 851-922 թթ.), եւ Մաշտոցյան Մատենադարանի N10680 (Վեհամոր Ավետարան) ձեռագիրը, որը Հնագիտական տվյալներով թվագրվում է VII դարով¹³: Դրանց պետք է գումարել նաեւ Հայկական ձեռագրերի Հնագույն մագաղաթյա պահպանակները, որոնք նույնպես մեծ մասամբ պոկված են աստվածաշնչական գրքերից: IX-X դդ. Ավետարանների նախագաղափար օրինակներ, բնականաբար, կարող էին լինել նույնիսկ V դարի ձեռագրերը, համեմայն դեպք 400-500 տարվա ժամանակամիջոցում միջանկյալ ընդօրինակությունների թիվը չէր կարող անցնել մեկ-երկուսից: Այս առումով ուշագրավ է Մաշտոցի անվան Մատենադարանի N 10434 (1069 թ.) ձեռագիրը, որի նախագաղափար օրինակը, ըստ Հիշատակարանի, X դ. ընդօրինակվել է Մաշտոցի ձեռքով գրված Ավետարանից: Ձեռագրերի Հնությունն, այսպիսով, Աստվածաշնչի Հայերեն բնագրի Հարադատության կարեւորագույն երաշխիքներից մեկն է Հանդիսանում:

գ. Նույնքան կարեւոր է նաեւ այն Հանգամանքը, որ Աստվածաշնչի Հայերեն բնագիրը պահպանվել է բազմաքանակ ընդօրինակություններով: Նկատի ունենալով, որ աստվածաշնչական ձեռագրերը պետք է ճյուղավորված լինեն սկսած դեռեւս V դ., կարելի է վստահ լինել, որ մենք գործ ունենք միեւնոյն նախագաղափար օրինակից ծագած մի շարք ինքնուրույն ձեռագրաբանությունների Հետ, որոնք իրար նկատմամբ գտնվում են ոչ թե ստորադասական, այլ համադասական կապի մեջ:

Սույն իրողության շնորհիվ համարյա անհնար է, թեեւ բացառված չէ, գտնել որեւէ գրչական աղավաղում, որը վկայված լինի միաժամանակ առկա բոլոր ձեռագրերում, հանգամանք, որ Հնարավորություն է տալիս Հեշտությունը վերականգնելու բնագրի նախնական ընթերցվածքները: Դրան նպաստում է նաեւ Աստվածաշնչի բազմալեզու

¹¹ Տե՛ս Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Երեւան, 1969, էջ 328-357:

¹² Նոր Կտակարանի Հայկական ձեռագրերի նորագույն մատենագիրներից մեկում նշված է IX-X դդ. ընդօրինակված են 18 ձեռագիր. տե՛ս Erroll F. Rhodes, An annotated List of Armenian New Testament Manuscripts, Tokio, 1959, p. 161-162

¹³ Տե՛ս Ա. Մաթեոսյան, Երկու արժեքավոր ձեռագրեր Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանին «Էջմիածին», 1976, N ԺԲ, էջ 45-51:

¹⁰ Տե՛ս Վ. Ինգլիզյան, Հայաստան Սուրբ Գրքի մէջ, Վիեննա, 1947: Այս գիրքը նախապես լույս է տեսել գերմաներեն լեզվով:

Թարգմանությունների գոյությունը, որ Հայերեն բնագրի ճշգրտությունն ստուգելու անփոխարինելի հնարավորություն է ընձեռնում:

Դ. Աստվածաշնչական բնագրի անաղարտության պահպանման գործում նշանակալից, գուցե եւ վճռական դեր է խաղացել նրա կանոնականության հանգամանքը: Միջնադարյան գրիչները պարտավորված են եղել առավել զգուշությամբ եւ բժախնդրությամբ ընդօրինակել այն բնագիրը՝ ձգտելով ապահովել նրա ճիշգրիտ վերարտադրությունը: Նրանք խուսափել են պատահական, սխալաշատ բնագրից, ընդօրինակության համար ընտրելով ճշգրիտ եւ վստահելի նախօրինակներ, որի պերճախոս վկայությունն է հետեւյալ հիշատակարանը. «Բայց գրեցաւ ի սաստիկ եւ յընտրեալագոյն աւրինակէ, ի վաղուց հետէ, ստուգեալ եւ ճշմարտեալ ի նոյն պայմանի՝ բայիւր եւ բառիւր անթերի եւ անսղալ գոլով, զի թէպէտ եւ յաղագս մերոցս կարեաց՝ սոյն ձեռնարկեցաք, սակայն եւ առաւել եւս վասն աւրինակի եւ գաղափար այլոց լինելով սա ըստ յարմարութեան բանիցն, զի ամենայն ոք համարձակ զայս առցէ՝ ան ի յայնս փոխելոյ, առանց երկրայութեան եւ կասկածանաց...»¹⁴: Այս բժախնդրությունն է պատճառը, որ միեւնույն աստվածաշնչական գրքի տասնյակ - հարյուրավոր ընդօրինակություններ սովորաբար իրարից տարբերվում են սոսկ ուղղագրական եւ գրչական բնույթի տարբերությամբ: Զեռագրերի համեմատությունից պարզվում է, օրինակ, որ IX-XVII դդ. միջ-Ավետարանի Հայերեն Թարգմանությունը նկատելի բնագրական փոփոխություն չի կրել, ուստի բոլոր հիմքերը կան ենթադրելու, որ V-IX դդ. միջեւ նույնպես չէր կարող այդպիսի փոփոխություն կրած լինել: Դրա վկայությունն է այն փաստը, որ Հայերեն Թարգմանությունը շատ զեպքերում համարյա բառացի համընկնում է իր նախօրինակին՝ Աստվածաշնչի Հունարեն բնագրին:

Նշված հանգամանքները հիմք են տալիս պնդելու, որ Աստվածաշնչի մեղհասած Հայերեն բնագիրը ըստ էության իրենից ներկայացնում է V դ. Թարգմանության անաղարտ վիճակը եւ դրա շնորհիվ հանդիսանում է Հայոց լեզվի հնագույն շրջանի պատմության ուսումնասիրման ամենավստահելի աղբյուրը, մանավանդ որ հնարավորություն կա նրա իրողությունները ստուգելու Աստվածաշնչի Հունարեն բնագրի միջոցով: Ընդ որում, Աստվածաշնչական բնագիրը, մյուս Թարգմանական Հուշարձանների նման, օգտակար նյութ կարող է մատակարարել Հայոց լեզվի ուսումնասիրման համարյա բոլոր բնագավառների՝ հնչյունաբանության, ստուգաբանության, բառակազմության, շարահյուսության եւ նույնիսկ ձևաբանության համար¹⁵: Եվ թեև այն վաղուց կատարում էր իր նշանակալից դերն այդ գործում, սակայն նրա քննական բնագրի հրատարակությունն, անտարակույս ավելի խոր եւ համակողմանի լեզվաբանական հետազոտությունների հիմք կհանդիսանա: Ի դեպ, վերջին ժամանակներս ուրվագծվում է նաև Աստվածաշնչի Հայերեն բնագրի բառագանձի գիտական ուսումնասիրության մի արդյունավետ բնագավառ, որի խնդիրն է Հայոց միջնադարի մի շարք հասարակա հասկացությունների՝ նախարար, նահապետ, շահապ, տանուտեր, մշակ, շինական, ստոհմ եւ նման այլ բառերի պատմագրական իմաստավորումը¹⁶:

Լեզվական նշանակությունից բացի՝ Հայերեն Թարգմանությունն արդի գիտության համար մեծարժեք է ներկայացնում նաև աստվածաշնչական բնագրագիտության տեսակետից՝ որոշակի նպաստ բերելով հատկապես Աստվածաշնչի Հունարեն բնագրի

բնությունը գործում: Խնդրի կարևորագույն վկայություն է այն փաստը, որ եվրոպական բանասիրության մեջ Հայերեն բնագիրն առայժմ գիտական շրջանառության մեջ է գտնվել հիմնականում միայն այս նկատառումով: Դեռևս XVIII դ. սկզբում Մ. Լեկերդը, Նոր Կտակարանի Հայերեն բնագիրը համարելով «Թարգմանությունների թագուհի», ընդգծել է, որ նրա միջոցով կարելի է բաղմամբով զեպքերում վերականգնել Հունարեն բնագրի նախնական ընթերցվածները¹⁷: Նույն կարծիքն են հայտնել նաև հետագայի մի շարք հետազոտողներ: Այսպես, օրինակ, անցյալ դարի վերջին ռուս բանասեր Իվան Եվսեևը Եսայու գրքի առթիվ նշել է. «Շատ զեպքերում Հայերեն Թարգմանության ցուցմունքները կարող են վճռական ձայն ունենալ Լուկիանյան այս կամ ընթերցվածի նախասկզբնական տեսքը որոշելու գործում, հատկապես Հունարեն ընդօրինակությունների անհամաձայնություն ժամանակ»¹⁸: Ավելի նոր ժամանակների հետազոտողներից մեկը՝ Ժ. Կյուանդեն, Աստվածաշնչի Հայերեն Թարգմանությունը կոչում է «մի ինքնատիպ գլուխգործոց» կամ «մի անսպառ հանք, որի գանձերը կարծես նորոգվում են այնքան, որքան չահագործվում են, որովհետև մի հարցից մյուսն է առաջանում եւ յուրաքանչյուր լուծված խնդիր ճանապարհ է հարթում զեպի նոր պրպտումներ»¹⁹:

Գործնականորեն, սակայն, Հայերեն Թարգմանությունն անցյալում քիչ է օգտագործվել Աստվածաշնչի Հունարեն բնագրի վերականգնման նատակով: Այդպիսի մասնակի փորձեր կատարել են Գ. Վիլֆրուան (1775թ.), Ռ. Հոլմզը (1798թ.), Ս. Պ. Տրեյնզլը (1875թ.) - ուրիշներ²⁰: Ներկայումս Հայերեն բնագիրը լիարժեք կերպով օգտագործվում է Յոթնասնից բնագրի գլոթիկոնյան բաղմահատոր հրատարակության ընթացիկ մատենաշարում: Հրապարակի վրա գտնվող հատորների մեծ մասում Հայերեն բնագիրը մյուս հնագույն Թարգմանությունների նման հանդես է գալիս որպես ինքնուրույն համեմատվող միավոր²¹: Ընդ որում, աշխատասիրողները շատ բարձր են գնահատում նրա բերած նպաստը Հունարեն բնագրի քննության գործում: Այսպես, օրինակ, Մենդոց եւ Երեմիայի գրքերի Հայերեն Թարգմանությունները գնահատված են որպես Որոգինյան խմբագրության գերազանց կամ կարելու վկայություններ²²: Գլոթիկոնյան հրատարակությունն իրականացնող բնագրագետներն օգտվում են Հայկական Աստվածաշնչի

исторических, «Кавказ и Византия», вып. 1, Ереван, 1979, с. 120-131. А. П. Новосельцев, Древнеармянский перевод Библии как источник по истории народов Закавказья (некоторые предположительные итоги исследования), в кн.: «Древнейшие государства на территории СССР». М., 1976, стр. 57-64. А. П. Новосельцев, Генезис феодализма в странах Закавказья, М. 1980, с. 30, 173-246.

¹⁷ Տե՛ս Զ. Անայան, Աստվածաշնչի մատյանի Հայկական բնագիրը, «Էջմիածին», 1966, N ԺԱ, ԺԲ, էջ 71:

¹⁸ Н. Евсеев, книга пророка Исаи в древнеславянском переводе, в 2-х частях, ч. II СПб., 1897, с. 21.

¹⁹ G. Cuendet, Exactitude et adresse dans la version arménienne de la Bible, «Հանդես ամսօրեայ», 1935, էջ 563-570:

²⁰ Տե՛ս Զ. Անայան, Հայկական Մասնագիտություն, հատ. Բ, Եր-ան, 1976, էջ 349-350:

²¹ Տե՛ս "Septuaginta Vetus Testamentum Graecum":

vol. I; Genesis, ed. John William Wevers, 1977;

vol. III/2; Deuteronomium, ed. John William Wevers, 1977;

vol. VIII/3; Esther, ed. Robert Hanhart, 1966;

vol. XII/2; Septuaginta Iesu Filii Sirach, ed. Joseph Ziegler, 1965;

vol. XIII; Duodecim Prophetiae, ed. Joseph Ziegler, 2 Aufl., 1967;

vol. XV; Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae, ed. Joseph Ziegler, 1957;

vol. XVI/1; Ezechiel, ed. Joseph Ziegler, 1952;

vol. XVI/2; Susanna, Daniel, Bel et Draco, ed. Joseph Ziegler, 1954:

Տարբեր պատճառաբանություններով Գլոթիկոնյան մատենաշարում չեն համեմատվել միայն Եսայու, Սաղմոսների եւ Մակարայեցիոց գրքերի Հայերեն Թարգմանությունները:

²² Տե՛ս "Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum", vol. I p. 46-47. vo. XV, p. 39.

¹⁴ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. N 193 (1299թ.), էջ 171ա: Նույն հիշատակարանը տե՛ս նաև N 76 (1317թ.) էջ 170աբ:

¹⁵ Այս առումով ուշագրավ է Ս. Լիոնեի մենագրությունը՝ նվիրված դասական գրաբարի հարակատար ժամանակին, որն ուսումնասիրված է Ավետարանի Հայերեն բնագրի հիմնա վրա. S. Lyonnet, Le "parfait" en armenien classique, principalement dans la traduction des évangiles et chez Eznik, Paris, 1933. Գրախոսություն՝ Պ. Էսապլյան «Հանդես ամսօրեայ», 1935, էջ 236-281:

¹⁶ Տե՛ս Ս.-Ա. Կոստանյան, Նախարար տերմինի մասին, «Պատմաբանասիրական Հանդես», 1973, N 3, էջ 151-160. С.-А. Костанян, термин шахан в средневековых армянских

Զոհրապյան հրատարակությունից, իրենց համեմատություններում կարելի էր տեղ հատկացնելով ինչպես նրա բուն բնագրի, այնպես էլ տողատակի ընթերցվածներին:

Հայկական Աստվածաշունչը նույնպիսի օգտակար նյութ կարող է մատակարարել նաև ասորական ու վրացական աստվածաշնչական թարգմանությունների քննության բնագավառում, որովհետև նրանց հետ եւս կապված է սերտ բնագրական առնչություններով: Լեյդենի համալսարանի կողմից վերջերս ձեռնարկվել է Հին Կտակարանի ասորական բնագրի՝ պեշիտտայի քննական հրատարակության պատրաստումը եւ, պետք է հուսալ, որ հայերեն թարգմանությունն այնտեղ կղբաղեցնի իր պատշաճ տեղը, մանավանդ, եթե նկատի ունենանք ասորական աստվածաշնչական ձեռագրերի սակավությունը: Ի դեպ, Պեշիտտայի նախնական բնագրի վերականգնման գործին մեծ նպաստ կարող են բերել նաև ասորորենից կատարված այն հայերեն թարգմանությունները, որոնց սկզբնագրերը մեզ հասել են, ինչպես, օրինակ, Եփրեմ Ասորու վերահիշյալ գործերը: Ինչ վերաբերվում է Աստվածաշնչի հայ-վրացական բնագրական առնչություններին, ապա դրանց կարելի էր ասել, որ պատկերացնելու համար բավական է մեջբերել Ն. Մառի կարծիքը, ըստ որի՝ անհնար է «աշխատել հայերեն բնագրի քննության ուղղությամբ առանց գիտենալու վրացերեն բնագիրն իր զանազան խմբագրություններով կամ վերարտադրել Ս. Գրքի վրացերեն թարգմանության պատմությունը՝ չիմանալով հայերեն թարգմանությունն ու նրա բարդ պատմությունը»²³:

Աստվածաշնչի հայերեն բնագրի արժեքին նվիրված այս համառոտ ակնարկը նպատակահարմար է եզրափակել Ֆ. Կոնիքերի հետեւյալ գնահատականով, որտեղ նկատի է առնված Հին Կտակարանի թարգմանությունը. «Հայերենն անգերազանցելի է իր ոճի վայելչությամբ եւ շարադրանքի ճշգրտությամբ: Լեզվի ոգին այնպիսին է, որ թույլ է տալիս ցանկացած հունական հուշարձան թարգմանել թե՛ ճիշտ, թե՛ գեղեցիկ, հարազատ մնալով հունարենի շարադասությամբ, նույնիսկ արտացոլելով նրա բառաբարդությունները, միաժամանակ չստրկանալով: չբռնանալով իր սեփական դարձվածքների նկատմամբ: Հունարենից կատարած հայերեն թարգմանությունը հազվադեպ է կասկածի տեղիք տալիս: Այդ թարգմանությունն ունի համարյա նույն արժեքը, ինչ հունական բնագիրը, որից թարգմանված է: Այս նույն բնութագիրը վերաբերվում է նաև Նոր Կտակարանի հայերեն թարգմանությանը»²⁴:

ԱՐՇԱԿ ԲԱՆՈՒՉՅԱՆ

ԵՎԹԱՂՅԱՆ ՏՆԱՏՈՒՄՆԵՐԸ ՆՈՐ ԿՏԱԿԱՐԱՆԻ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ՕՐԻՆԱԿՆԵՐՈՒՄ

«Գործք Առաքելոց»-ի, «Կաթողիկէ» եւ «Պաւղոս»-ի թղթերին որպէս «Յառաջարան», «Բովանդակութիւն ընթերցութեան», «Դիր գլխոց», «Գլուխք», «Յառաջագիր», «Վերջագիր», եւ «Տունք» խորագրերը կրող Սուրբ Գրքի օժանդակ բնագրերը, ինչպես նաև «Նաւարկութիւն», «Ընթացք», «Վկայութիւն Պաւղոսի առաքելոյ», «Աղերս եւ թաղայ» գործերը մատենագրութեան մեջ հայտնի են «Եվթաղյան մատենագրութեան» անվամբ:

Եվթաղյան մատենագրութեան հանդեպ հետաքրքրութեան ավելի քան երկդարյա պատմություն ունի: Այդ ընթացքում տարվել է բավականաչափ գիտահետազոտական աշխատանք, որը հիմնականում եվթաղի հայերեն բնագրի օգնությամբ հունարենում ճշգրտումներ անելու, ինչպես նաև եվթաղի անձնավորութեան եւ ժամանակի հարցերը պարզաբանելու նպատակ է ունեցել: Առ այսօր անգերազանցելի է մնացել 1930 թ. Վիեննայում հրատարակված Արիստակէս վարդապետ Վարդանեանի «Մատենագրութիւնք Եվթաղի»¹ վերտառութեամբ աշխատությունը: Հատկապես ուշագրաւ են Նորայր Բյուզանդացու² բանասիրական հետազոտությունները, ինչպես նաև վերջին չրջանում՝ Հակոբ Անասյանի³, Հայկ Ամասյանի⁴, Ծահ արքեպս. Աճեմյանի⁵, Հակոբ Քյոսեյանի⁶ եւ այլոց հրապարակումներն ու Հընթացս այլեայլ ուսումնասիրությունների արված դատողությունները:

Մեզ առավելապես հետաքրքրում է Եվթաղյան մատենագրութեան դերը հայ իրականության մեջ, Սուրբ Գրքի հայկական կանոնի, թարգմանությունն ու հետագա խմբագրումների հետ ունեցած առնչությունները: Որպես ուսումնասիրութեան եղանակ ընտրել ենք ձեռագրագիտական, բնագրագիտական, աղբյուրագիտական

¹ Ա. Վարդանեան, Մատենագրութիւնք Եվթաղի (քննութիւն եւ բնագրեր), Յաւելուած՝ Եւսեբեայ Կեսարացոյ թուղթ առ Կարպիանոս, Վիեննա, 1930:

² Ն. Բիւզանդացի, Կորին վարդապետ եւ թարգմանութիւնք, Գիրք Մակարայեցոց, Եւթաղ Աղեքսանդրացի, Ագաթանգեղոս եւ Փաւստոս Բիւզանդ, Տփլիս, 1900:

³ Յ. Անասեան, Հայ համարաբառային գրականութիւնը եւ հայ մատենագրութեան համարաբառը, Էջմիածին, 1972: Ինչպես նաև՝ «Հայկական մատենագիտություն», Հ.Ա. 1959, Հ.Բ. 1976 երեւան:

⁴ Հ. Ամասյան, «Գիրք Մակարայեցոց», քննական բնագիր, Երեւան, 1996:

⁵ Ծ. արք. Աճեմյան, Յուցակ Աստուածաշունչ մատենի հայերէն ձեռագիրներուն, Լիզպոն, 1992:

⁶ Յ. Քէօսեյան, Փշրանքներ Եվթաղի մատենագրութեան հայերէն հնագոյն ընդօրինակութիւններից, «Հանդէս Անսորեայ», Ղէ. տարի, 1983, թիւ 1-6, էջ 1-26:

²³ Н. Март, Заметки по текстам св. Писания в древних переводах армян и грузин, «Христианский Восток», т. II, 1913, с. 163.

²⁴ Տե՛ս Կ. Տարկիսյան, A brief Introduction..., p. 16.

Հետազոտությունների տվյալների համադրումը: Այդ եղանակով, կարծում ենք, հնարավոր է խմբավորել Աստվածաշունչ գրքերի ձեռագրական ընտանիքները և լուսաբանել Աստվածաշունչի բնագրում տարբեր ժամանակների ընթացքում կատարված փոփոխությունները: Ուսումնասիրությունը որպես հիմք օգտագործել ենք Եվթաղի Ա. Վարդանյանի քննական հրատարակությունը⁷, և լայնորեն օգտագործել նրա տար- ընթերցումներն ու տողատակերը: Սուրբ Գրքի համար որպես աշխատանքային բնագիր ընդունել ենք Ձոհրապյան հրատարակությունը⁸: Փորձնական համեմատությունների համար օգտագործվել են չուրջ 165 ձեռագրերի նկարագրությունները և ընտրված հատվածներ: Ինչպես նաև հայ մատենագրության մեջ օգտագործված այն սուրբգրային ընթերցումները, որոնք առկա են Եվթաղի «Բովանդակություն աստուածեղէն վկայութեանց» բնագրում:

Հնագույն Եվթաղյան բնագրերը թե՛ ամբողջական և թե՛ պատահական պահպանակների տեսքով վերաբերում են ԺԱ-ԺԲ դարերին: Թվակիր ամենահին ձեռագիրը Նոր Զուղայի հմր. 12 ձեռագիրն է, որն ընդօրինակվել է 1081 թվականին: ԺԲ դարում օրինակված, սակայն գրչության հանգամանքներն անհայտ եւ երեք ձեռագրեր կան: Ավելի շատ ձեռագրեր են պահպանվել ԺԳ դարից, որոնց թիվը հասնում է 35-ի: Այս ձեռագրերի զգալի մասը՝ չուրջ 11-ը, օրինակվել են Կիլիկիայում: Ամբողջական համեմատությունների համար առաջին ընտրել են համեմատել ենք մինչև ԺԳ դարի ձեռագրերից 5-ը: Կիլիկյան ձեռագրախմբից երեքը՝ Մաշտոցյան Մատենադարանի⁹ հմր. 3845-ը, օրինակված 1173 թ-ին, Դրազարկում, ՄՄ հմր. 6263 ձեռագիրը, ԺԲ դար, ՄՄ հմր. 179-ը, որ հայտնի է նաև Գույներիցանց անունով, ընդօրինակված է 1292 թ-ին Ստեփանոս Գույներիցանցի ձեռքով, Երզնկայի ձեռագրախմբից մեկը՝ Երուսաղեմի հմր. 1925 ձեռագիրը, ընդօրինակված 1269 թ-ին Երզնկայում, հայտնի Երզնկայի Աստվածաշունչ անունով: Պայմանականորեն «Արեւելյան» անվանված ձեռագրախմբից մեկը՝ ՄՄ հմր. 1500 ճառերտիրը, օրինակված Մխիթար Այրիվանեցու ձեռքով 1282-ից առաջ Գեղարդա վանքում: Ավետարանների համեմատություններն ընդարձակել ենք Հնագույն օրինակներով՝ հասցնելով, ընդհանուր առմամբ, չուրջ 15 ձեռագրի:

Սուրբ Գրքում Եվթաղյան բնագրերի դասավորությունը, կատարված տնտեսական և ցրվացանկերի գործածման սկզբունքները ուսումնասիրելիս համոզում է առաջանում, որ այս բնագրերը մինչև Ժ-ԺԱ դարերը գործածվել են որպես առանձին ուղեցույցներ, և միայն ԺԱ-ԺԳ դարերի ընթացքում՝ Կիլիկիան միջավայրում են կազմվել «Գործք Առաքելոց»-ի, «Պողոսի ԺԳ. թղթեր»-ի և «Կաթողիկոսյան թղթեր»-ի հետ «ի մի տի»-ի, կրելով՝ այնուհետև, Աստվածաշունչում տարբեր դասավորություններ ու հավելումներ: Առավել հիմնավոր փաստարկները թողնելով այլ առիթի, անդրադառնալով Եվթաղյան բնագրերում կատարած մեր մի քանի դիտարկումներին, որոնք, փոքր ի չափով լույս կափոխեն Աստվածաշունչի հայերեն թարգմանության և Հետագա խմբագրումների չուրջ գոյու/ ունեցող որոշ հարցերի վրա: Նախ համառոտ ներկայացնենք հիմնական դրույթ/ այնուհետև՝ միջոց տալ հիմնավորումները:

ա) Եվթաղի «Բովանդակություն աստուածեղէն վկայութեանց» բնագրի ցանկում կան երկու Ավետարանական վկայություններ, որոնք՝ երկուսն էլ, հղված են՝ Մատթեոսի Ավետարան: Մեր կարծիքով վկայված աւետարանական հատվածը հղված է Ամոն Ալեքսանդրացու «Մատթեան աւետարանի համարարաւորին»:

բ) Եվթաղի «վկայությունների» ցանկերում սուրբգրային մեջբերումները համեմատելի են վկայված սուրբ գրային աղբյուրների համապատասխան հատվածների հետ, և ամենայն հավանականությամբ «Կեսարյան» կամ «Պամփյույան» խմբագրության Աստվածաշունչի բնագրի կտորներ են:

գ) Երուսաղեմի հմր. 1925՝ հայտնի Երզնկայի Աստվածաշունչ անունով ձեռագիրը «Կեսարյան» խմբագրության ուղագրով ընթերցումներ ունի: Դրանց մանրակրկիտ ուսումնասիրությունը թույլ կտար որոշ բացատրություններ տալ առաջին և երկրորդ թարգմանությունների չուրջ ծագած խնդիրներին¹⁰:

Հայ մատենագրության մեջ համարարաւորային բնույթի գրականության հեղինակներից՝ Տատիանոսից, Ամոն Ալեքսանդրացուց և Եվսեբիոս Կեսարացուց հետո, չորրորդ հայտնի հեղինակը Եվթաղն է, որի «Բովանդակություն Աստուածեղէն վկայութեանց» բնագիրը աղբյուրագիտական մեծ արժեք է ներկայացնում:

Եվթաղն ամբողջական հատվածներով օրինակված և ցանկերի տեսքով չարադրված ներկայացնում է Պողոսի ԺԳ. թղթերում գոյություն ունեցող վկայությունները, որոնք համեմատելի են վկայված սուրբգրային աղբյուրի համապատասխան հատվածների հետ: Որպես օրինակ ներկայացնենք Կորնթացիոց Ա. թղթի ԺԱ. 23-26 և Առ Տիմոթեոս Ա. թղթի ԺԱ. 10 տները, որոնք, համապատասխանաբար Եվթաղի «Բովանդակություն աստուածեղէն վկայութեանց» բնագրում զբաղեցնում են «ի Կորնթացուց Ա. թղթերէն վկայութիւնք, ԺԲ. ա. Ի Մատթէի սրբոյ աւետարանին» և «Առ Տիմոթէոս յառաջնում թղթին վկայութիւնք, Բ. բ. Ի Մատ-թէի աւետարանէն» տեղիները: Կորնթացիոց Ա. թղթի վկայությունը. «Վերջին ընթերց»-ի հետևյալ դրվագն է. «Տէր Յիսուսի գիշերին յորում մատնէր առ Հաց, զոհացաւ, երեկ և ասէ. Այս է մարմին իմ, որ վասն ձեր, զայս արարէք յիմ յիշատակ: Նոյնպէս և զբաժակն յետ ընթերցան առ և ասէ. Այս բաժակ է նոր ուխտ իմով արեամբ, զայս արարէք քանիցս անգամ թէ ըմպիցէք յիմ յիշատակ, զի քանիցս անգամ թէ ուտիցէք զհացս զայս և զբաժակս ըմպիցէք, զմահն տեառն պատմեցէք մինչև եկեսցէ նա»¹¹:

Իսկ Տիմոթեոսի Ա. թղթի ԺԱ. գլխի 10-րդ տան վկայությունը աշակերտներին «իշխանություն» տալու և քարոզության առաքելու դրվագից մեկ նախադասություն է. «Արժանի է մշակն վարձու իւրոյ»:

Նախ պետք է նշել, որ Եվթաղի բնագիրը, Կորնթացիոց Ա. և Տիմոթեոսի Ա. թղթերի այս հատվածները Թ-Ժ դդ. թվագրվող ճաշոցի¹² հետ մեծ տարբերություններ չունեն: Կորնթացիոց Ա. թղթի ընկալյալ հատվածը և ճաշոցում և թղթերում նույնն են: Որոշ տարբերություններ կան Եվթաղի և թղթերի ու ճաշոցի միջև, որոնք են՝ Կորնթացուց Ա. թղթում 24 և 25-րդ տներում կրկնվող նույն բառակապակցությունները՝ Եվթաղն ունի «յիմ յիշատակ», իսկ Կորնթ. Ա. թղթում և ճաշոցը «առ իմոյ յիշատակ» ձևը: Կորնթացուց Ա. թղթին և ճաշոցին են համապատասխանում նաև Մխիթար Գոշի «Թուղթ առ վրացիսն» և Անանիա Սանահնեցու «Հակաճառութիւնք» բնագրերը՝ «առ իմոյ յիշատակ» (Համադիր աղուսյակ Ա.):

Տիմոթեոսի Ա. թղթի մեջբերված հատվածը նույնական է և Եվթաղի մոտ, և Տիմոթեոսի Ա. թղթում և ճաշոցում:

«Բովանդակություն աստուածեղէն վկայութեանց» բնագրում առկա ավետարանական (Կորնթացուց Ա. թղթի ԺԱ. գլխի 23-26 և Առ Տիմոթեոս Ա. թղթի ԺԱ. 10 տները) այս վկայությունները Եվթաղը հղում է Մատթեոսի Ավետարան (Մատթ. ԻԶ. 26 և Ժ. 10): Սակայն հպանցիկ հայացքն իսկ ակնհայտ է դարձնում, որ մեջբերված վկայությունները ամենեւին էլ Մատթեոսի Ավետարանից չեն (աղյուսակ Բ):

Կողք-կողքի բերելով Ավետարաններում եղած նույն իրադարձություններ նկարագրող հատվածները, պարզվում է, որ Մարկոսի Ավետարանի համապատասխան հատվածները նույնպես չեն համընկնում վկայություններին, իսկ Յովհաննեսն առհասարակ չունի վերջին ընթերցի «Հացի և գինու բաշխման» դրվագը: Ճաշոցներում առկա

¹⁰ Երզնկայի Աստուածաշունչի մասին մանրամասն տե՛ս՝ Շ. արք. Աճեմեան, «Յուցակ Աստուածաշունչ մատենի հայերէն ձեռագիրներուն», Լիզպոն, 1992:

¹¹ Կորնթ. թղթի Ա. գլուխ ԻԶ., 23-26 տներ:

¹² ՄՄ, ձեռագիր հմր. 985, Երուսաղեմի հմր. 1925 ձեռագիր:

⁷ Ա. Վարդանեան, Մատենագրությունք Եվթաղի, էջ 77-212:

⁸ Աստուածաշունչ, հրատ. Յ. Ձոհրապեանի, Վենետիկ, 1805:

⁹ Այսուհետև՝ ՄՄ:

ավետարանական ընթերցվածներն աննշան ուղղագրական տարբերություններով համընկնում են Զոհրապյան Աստվածաշնչին (աղյուսակ Գ):

Այլ է խնդիրը Ղուկասի Ավետարանի պարագայում: Այն գրեթե բառացիորեն կրկնում է Կորնթնացվոց Ա. թղթի վկայությունն ու Եվթաղի շարադարանը (աղյուսակ Դ):

Առկա բնագրային տարբերություններն են՝

Եվթաղ եւ Առ Կորնթացիս թուղթ Ա.

«առ հաց»
«եբեկ եւ»
«որ վասն ձեր»
«արարէք յիմ յիշատակ»

Ղուկաս (Զոհրապյան ԱԺ)

«առեալ հաց»
«եբեկ եւ ետ նոցա»
«որ վասն բազմաց տուեալ»
«արասջիք առ իմոյ յիշատակի»

Եվ վերջապես Մատթեոսի Ավետարանում չկա Եվթաղով եւ Կորնթնացվոց Ա. թղթով վկայված «զայս արարէք քանիցս անգամ թէ ընպեցէք յիմ յիշատակ» նախադասությունը: Փոխարենը Ղուկասի Ավետարանն ունի «վասն ձեր հեղյոյ» բառակապակցությունը:

Եվթաղ, Առ Տիմոթեոս Ա. թուղթ եւ ճաշոց զուգահեռներում, ինչպես ասացինք, բնագրային տարբերություններ չկան: Սակայն մեջբերված վկայությունը նորից հղված է Մատթեոսի Ավետարան՝ «Առ Տիմոթեոս յառաջնում թղթին վկայությունը, Բ. ր. ի Մատթեոսի աւետարանէն», մինչդեռ Ղուկասի Ավետարանից է:

Մատթեոս

Ձի արժանի է մշակն
կերակրոյ իւրում:
Ծ արժան

Եւթաղ

Արժանի է մշակն վարձո
իւրոյ:
Ե > վարձու իւրոյ

Ղուկաս

Ձի արժանի է մշակն
վարձու իւրոյ:

Ուշագրավ տարբերություն ունի Երզնկայի Աստվածաշունչը¹³: Եվթաղի «վկայությունների ցանկում» վերոհիշյալ նախադասությունը կրճատված է, եւ ունի «Արժանի է մշակն» համառոտ ձեւը, առանց «վարձու իւրոյ» շարունակության: Ենթադրելի է, որ գրիչները զգացել են հղված աղբյուրի անհամաձայնությունը, եւ Եվթաղի «Բովանդակությունն աստուածեղէն վկայութեանցն» բնագրում նախադասությունը կրճատել են, թողնելով միայն «Արժանի է մշակն մասը, որը թե Մատթեոսի, թե Մարկոսի եւ թե Ղուկասի աւետարաններում անփոփոխ է:

Գոյություն ունեցող բնագրային տարբերությունները բացատրվում են ո՛չ միայն մատենագրություն մեջ ավետարանական վկայությունների տարբեր գործածումը այլեւ ձեռագրական տարբերություններով: Զեռագրական տարբերությունների և խոսելուց առաջ փորձենք պարզել թե որտեղից է Եվթաղի մոտ առաջացել այս շփոթ աւայնուհետեւ աննկատ մնացել չուրջ 1700 տարի: Ընդ որում վրիպումն առկա է ոչ միայն հայերեն բնագրում, այլ, ինչպես Ա. Վարդանյանի քննական բնագրում ենք տեսնում, նաեւ հունարենում: Ակնհայտորեն տարբեր ընթերցվածներ ունենալով՝ ինչպե՞ս կարող էին Եվթաղը եւ հետագա ընդօրինակողները վրիպել են եւ հղել Մատթեոսի Ավետարան, Ղուկասի Ավետարանի փոխարեն: Մեկնարանումներ անելու համար անշուշտ պետք է ստուգել բոլոր հնարավոր բացատրությունները:

Նախ փորձենք պարզել, թե Եվթաղի ձեռքի տակ եղած Ավետարանները ինչ օրինակներ են եղել: Եվթաղն ինքը իր «Վերջաբանություն» մեջ հիշատակում է. «Ընդարինակեցան գիրքս այս ընդ կեսարացոց աւրինակաց, որ կան յարկեղս գրոց սրբոյն Պանփիլեայ իւրովք ձեռաւք գրեալ»:

¹³ Երուսաղէմի Հմր. 1925, էջ 8:

Այս «Պանփիլեան», անշուշտ, Եվսեբիոս Կեսարացու գործընկեր Պամփոլիաս Բերյուտացին է, որի հետ միասին՝ Որոգինես Աղեքսանդրացու կազմած «Վեցիջնան»-ի հիմամբ¹⁴, նա՝ ղեկեա Գ. դարի վերջերին եւ Դ. դարի սկզբին, ձեռնարկել էր Աստուածաշնչի հունական բնագրերի ստուգման, ճշգրտման ու կարգավորման աշխատանքները: Ինչպէս իրավացիորեն նշում է Հ. Անասյանը՝ «Այդ հետազոտությունների արդյունքն էր սուրբգրական բանասիրության մեջ Կեսարեան կոչված բնագիրը, որը բյուզանդական եկեղեցում ընդունված պաշտոնական բնագիրը դարձավ եւ որից մի օրինակ մեր թարգմանիչները Ե. դարում Կ. Պոլսից բերեցին Հայաստան՝ որպէս «Հաստատուն», «ճշմարիտ» եւ ստույգ օրինակ...»¹⁵: Այսուհանդերձ «Կեսարեան» կամ «Պամփիլեան» այս օրինակը առանց լրացուցիչ փաստարկների անկարող է բացատրել, թե որտեղից է խնդրո առարկա շփոթը առաջացել: Աստվածաշունչ գրքերի բնագրերի ստուգման եւ ճշգրտման աշխատանքներ անելու ընթացքում հավանաբար «յարկեղս գրոց» պահվում էին ոչ միայն Որոգինեսի «Վեցիջնան»ը, այլեւ ժամանակին չըջանառություն մեջ գտնվող Սուրբ Գրքի ամենատարբեր խմբագրություններ ու օրինակներ: Մասնավորապես «Պամփիլեան» այդ «գրապահոցում» պետք է պահպանված լինեւ Տատիանոսի, Եվսեբիոս Կեսարացու եւ՝ վերջինիս համարարաոին որպէս հիմք ծառայած, Ամոն Աղեքսանդրացու համարարաոները: Ինչ խոսք, բնույթով Եվթաղի կատարած աշխատանքին մոտիկ են Ամոն Աղեքսանդրացու եւ Եվսեբիոս Կեսարացու կատարած համարարաոյին երկասիրությունները: Տատիանյան «Դիաթեսարոնը» կամ «Ավետարան ի չորից»ը միայն հեռու նմանություն կարող էր ունենալ, քանի որ նա Ավետարանների միջեւ գոյություն ունեցող հակասությունները հարթելու նպատակով «միախառնել ու համաձուլել էր չորս Ավետարանների բնագրերը եւ կազմել միահար մեկ Ավետարան: ... (ինչպես նաեւ) համադրել էր չորս բնագրերի իրերահայաց մասերը եւ, ավելորդ համարելով զուգահեռ հատվածների կրկնությունները, նրանցից ընտրել էր միայն մեկը՝ այն լրացնելով կամ խմբագրելով մյուսների հիման վրա...: Հայտնի է, որ եկեղեցական հոյն եւ լատին հեղինակների մոտ Տատիանոսը համարվել է հերետիկոս՝ վայելնտինական եւ այլ զաղափարներով, որպէս ... պարագլուխ՝ ենկրատական կոչված (ժուժկալության հետեւող) աղանդավորների, որոնք մերժում էին մսակերությունը, գինու օգտագործումը եւ ամուսնությունը...»¹⁶ եւ ամենայն հավանականությամբ նրա «Աւետարան ի չորից»-ում Վերջին ընթերցի վերոհիշյալ զրվագը կամ պետք է խմբագրված լինեւ, կամ էլ առհասարակ բացակայեր: Դրա վկայությունն է Եփրեմ Ասորու «Մեկնություն համարարաոին աւետարանի»¹⁷ բնագրում Վերջին ընթերցի վերոհիշյալ տեսարանի բացակայությունը: Հայտնի է, որ Եփրեմ Ասորու մեկնության բնագրում են առավելապես պահպանվել հատվածներ Մատիանոսի Ավետարանից»:

Եվսեբիոս Կեսարացին «Առ Կարպիանոս» գրված թղթի հենց սկզբում բնութագրում է Ամոն Աղեքսանդրացու Ավետարանների վրա կատարած աշխատանքը, գրելով՝ «Ամոնի Աղեքսանդրացոյ բազում աշխատութեամբ եւ ճշգրտութեամբ մէջ առեալ զառ ի չորիցն եթող մեզ զաւետարանն՝ Մատթեան աւետարանին զհամաբարաբա այլոց աւետարանացն զգրուակս եղեալ առնթեր, որպէս զի հարկէ զիւր շարի կարգի երիցս եւս ապականել որչափ ըստ միայաւր ընթերցումսն»:

Այսպիսով Ամոն Աղեքսանդրացին, հետեւելով Տատիանոսի մեթոդին, ի տարբերություն նրա, ոչ թե չորս ավետարանները միաձուլելով ու խմբագրելով մեկ է դարձնում, այլ փորձելով հարադատ պահել բոլոր Ավետարանների բնագրային պատկերը,

¹⁴ Յ. Անասեան, «Հայ համարարաոյին գրականությունը եւ Հայ մատենագրութեան համարարաոը», էջմիածին, 1972, էջ 8:

¹⁵ Անդ, էջ 23-24:

¹⁶ Անդ, էջ 23-24:

¹⁷ «Եփրեմի մատենագրությունը», Հատոր Բ, Վենետիկ, 1836:

Մատթեոսի Ավետարանի կառուցվածքին «ճշգրտիւ» համադրում է՝ «այլոց աւետարանչացն զգրուակս եղեալ առնթեր»։ «Ամոն Աղեքսանդրացու համարարառի հունարենն բնագիրը մեզ չի հասել եւ ոչ էլ նրա թարգմանությունը որեւէ լեզվով. - նշում է Անասյանը, - բայց այնքանով, որքան /ով/ հայտնի է, որ, նրա մեկթողով, Մատթեոսի Ավետարանի հիման վրա տեղափոխումներ էին կատարվում մյուս երեքի բնագրերի մեջ, պարզ է, որ այդ համարարառումն ինքն ըստ ինքյան խախտվում էր Ավետարանների բնագրային կանոնականությունը...»¹⁸։ Անասյանի որոշակի եւ հստակ դիտարկմամբ «Եվսեբիոսի Համարարառը, ըստ տարադի, պարզապես Ամոնի Համարարառի «ըստ այլում գումարություն» շրջումն էր։ «... Կարելի է այլ կերպ պատկերացնել Ամոնի Համարարառը, եթե նկատի ունենանք, որ Եվսեբիոս Կեսարացին ոչ միայն որեւէ խոսք չի ասում այն մասին, թե բնագրերը կրճատված էին, եւ թե ինքն է լրացրել պակասը իր աղյուսակներում, այլեւ զնահատանքով է խոսում այդ համարարառի մասին՝ որպես «բազում աշխատություն» եւ ճշգրտիւ» կատարված մի գործի, եւ այն օգտագործում է իր սեփական համարարառը հորինելու համար։ Այսպիսով Եվսեբյան Համարարառի առնչությունն ամոնյանի հետ՝ ամբողջական էր։ Միակ տարբերությունն այն է, որ «Ամոնի համարարառում հատուածների առկայությունը բնագրերով էր, իսկ Եվսեբիոսի Համարարառում բնագրերը փոխարինված էին թվանշաններով»¹⁹։ Ամոնյան Համարարառի պահպանված ոչ մի հատուած բանասիրությունը հայտնի է։ Այն առհասարակ, կարծես մեծ ճանաչում չի էլ ունեցել։ Ամոնյան Համարարառի մասին ընդհանուր պատկերացում կազմելու համար պետք է օգտվել այդ համարարառը միակ նկարագրողի՝ Եվսեբիոս Կեսարացու Կարպիանոսին ուղղված թղթից եւ կազմած համարարառից։

Եվսեբիոսի Համարարառում խնդրո առարկա հատվածները գտնվում են Կանոն առաջինում²⁰ եւ երկրորդում²¹, համապատասխանաբար առաջինում համաձայնությունն այն մեջ գտնվելով չորս, իսկ երկրորդ կանոնում երեք ավետարանների միջև։ Մենք փորձեցինք Եվսեբիոսի Համարարառի միջոցով վերականգնել ամոնյան Համարարառի այս հատուածը (աղյուսակ ե)։ Ակնհայտ է, որ, եվթաղյան բնագրում առաջացած չփոխված ամոնյան Համարարառից է։ Եւ, կամ ամենեւին էլ չփոխված, այլ Եվթաղի սկզբանէ հղել է ոչ թե Մատթեոսի ավետարանին, այլ «Մատթեոսի աւետարանի համարարառին»։ Ինչպես առ Կարպիանոս գրված նամակում հիշատակում է Եվսեբիոս Կեսարացին՝ «... զառ ի չորիցն եթող մեզ զաւետարանն՝ Մատթեոսի աւետարանին զհամարարառաւ, այլոց աւետարանչացն զգրուակս եղեալ առնթեր...»։

Երկու դեպքում էլ Եվթաղի «Բովանդակութիւն Աստուածեղէն վկայութեանցն» բնագրում առկա Աստվածաշնչային վկայությունները կարելի է ընդունել, որպես «Կեսարեան» կամ «Պամփիլեան» բնագրի կտորներ։ Ավելին, այս եվթաղությունը հաստատում են ձեռագրական տարբերությունները, որոնք ցույց են տալիս, որ ընդ ձեռագրերից «Կեսարեան» ընթերցումներ առավելապես պահպանվել են Երզ ձեռագրախմբում։ Եվթաղ-Ղուկասի ավետարանի ընկալեալ բնագիր տարբերությունը²² Երզնկայի Աստվածաշնչի բնագրային տարբերությունների հետ հիմնականում համապատասխանում են Եվթաղի, Առ Կորնթացիս թուղթ Ա.-ի եւ Թ-Ժ գղ. թվագրվող ճաշոցի չարադրանքի հետ։

Համառոտելով ներկայացնենք երեք հիմնական տարբերություններ Եվթաղի ցանկում, Ղուկասի ավետարանի ձեռագրական տարբերություններում եւ Ղուկասի զոհրապյան բնագրում։

¹⁸ 3. Անասեան, «Հայ համարարառային գրականությունը եւ Հայ մատենագրություն համարարառը», Էջմիածին, 1972, էջ 23-24։

¹⁹ Անդ, էջ 23-24։

²⁰ Կանոն առաջին՝ 1/մձ-284/ճկե-165/մկ-266/ծե-55, կգ-63, կե-65, կզ-66, կէ-67։

²¹ Կանոն երկրորդ՝ 2/մձ-285/ճկզ-166/մկե-265։

ա) Եվթաղն ունի «Այս է մարմին իմ, որ վասն ձեր, զայս արարեք յիմ յիշատակ»։ Ղուկասի Ավետարանի ԻԲ. գլխի 19-րդ տունն ունի «Այս է մարմին իմ, որ վասն բազմաց տուեալ. զայս արարեք առ իմոյ յիշատակ»։ Առաջին տարբերությունը՝ «որ վասն ձեր» եւ «որ վասն բազմաց տուեալ», Երզնկայի Աստվածաշնչի Եվթաղի «վկայություն» բնագրում համադրված են եվթաղյան եւ զոհրապյան ընթերցումները «որ վասն ձեր բազմաց տուեալ է»։ Երզնկայի Աստվածաշնչը պահպանել է ավելի հին, մեր կարծիքով Կեսարյան բնագրին հարազատ ընթերցում։ Հետագա խմբագրություններում կրճատվել է կամ «ձեր» դերանունը, կամ «բազմաց» գոյականը։

բ) տարբերությունը՝ «արարեք» փոխարեն «արասցիք»²³, «արարեք»՝ եվթաղյան տարբերակին են համաձայնում Կորնթացիոց Ա. թուղթը, ձառոցը եւ Մխիթար Գոշի «Թուղթ առ վրացիսն» ու Անանիա Սանահնեցու «Հակաճառությունը» բնագրերը (աղյուսակ գ)։

գ) «Վերջին ընթերցի» քննարկվող դրվագում Եվթաղով եւ Կորնթացիոց Ա. թղթով վկայված «զայս արարեք քանիցս անգամ թէ ըմպիցեք յիմ յիշատակ» տեղումնական խոսքը Ավետարաններից ոչ մեկն էլ չունի։ Ղուկասի Ավետարանում փոխարենը կա «վասն ձեր հեղեղոյ»։

Եթե վստահելու լինենք Եվթաղի ընկալյալ բնագրի հետ ունեցած տարբերություններին եւ համարենք վերոհիշյալ հատվածը «Կեսարյան» բնագրի մաս, ապա նույն համոզմունքով կարելի է նաեւ Հին Կտակարանի վկայություններով վերականգնել «Կեսարյան» բնագրի պատկերը։ Բնականաբար ձեռագրերի հետ համեմատությունների ժամանակ այդ հատվածները կարող են առաջնորդող լինել եւ առանձնացնել «Կեսարյան» կամ «Պամփիլյան» խմբագրությունն տարբերություններ ունեցող ձեռագրերը։

Եվթաղյան մատենագրությունն բնագրում ավետարանական այս երկու վկայություններից բացի կան նաեւ Նոր Կտակարանից՝ Տիմոթեոսի Բ. թղթից երկու մեջբերումներ, որոնք Եվթաղն ինքը է արել իր «Յառաջաբանությունում»։ Դիտարկենք դրանցից մեկը, որ Տիմոթեոսի Բ. թղթի Դ. գլխի 16-17 տունն է՝ «Յառաջին պատասխանատուութեանն* իմում ոչ ոք եղել ընդ իս, այլ ամենեքեան* թողլին զիս, մի՛ համարեսցի նոցա այն. այլ տէր պաշտպանեաց ինձ եւ զաւրացոյց զիս, զի ինեւ քարոզութիւնն* հաստատեսցի եւ լուիցեն ամենայն Հեթանոսք եւ ապրեցայ ի բերանոյ առիւծուն»²⁴։

Առկայ տարբերություններն են՝

ա) Եվթաղ՝ «Յառաջին պատասխանատուութեանն* իմում ոչ ոք եղել իս...» Զոհրապյան Աձ, Առ Տիմոթեոս Բ. թուղթ. «Յառաջում* ատենին, ոչ ոք ինձ ի թիկունս եկաց»։

բ) Եվթաղ՝ «այլ տէր պաշտպանեաց ինձ»։ Զոհրապյան Աձ, Առ Տիմոթեոս Բ. թուղթ. «Այլ Տէր աւգնեա՛ց* ինձ»²⁵։

Երզնկայի Աստվածաշնչը կրկին առանձնանում է իր տարբերություններով՝ ամբողջությամբ համաձայնելով թե Եվթաղին, թե Տիմոթեոսի Բ. թղթի իր օրինակին²⁶։

Եզրակացություններ՝

ա) Բերված տարբերությունները համոզում են, որ Եվթաղի «Բովանդակութիւն Աստուածեղէն վկայութեանցն» հայերեն բնագրում հատվածաբար մեջբերված սուրբ-գրային վկայությունները հարազատ են մնացել իրենց աղբյուրին, Աստվածաշնչի

²² * Ե պատասխանատուութեան // պատասխանատուութեան // ամենեքին // քարոզութիւն // զներոն

²³ է* Ե յառաջումն // պաշտպանեաց յաւգնեաց՝

²⁴ «Յառաջին պատասխանատուութեանն* իմում ոչ ոք եղել ընդ իս» եւ «այլ տէր պաշտպանեաց ինձ» ձեւերով, որոնց փոխարեն Աստվածաշնչի ընկալյալ՝ Զոհրապյան օրինակն ունի «Յառաջում* ատենին, ոչ ոք ինձ ի թիկունս եկաց, ... Այլ Տէր աւգնեա՛ց* ինձ»

(4)

Եղբայր Ար Կորյթացի թուղթ Ա. – Ղուկասի Ամետարան (Զօհրապետ)

Տեղ Թիսուսի գիշերին յորում մասնին առ Հաց, գործացաւ, երկու եւ ասէ։ Այս է մարմին իմ, որ վասն ձեր, զայս աղաքեք իմ յիշատակ։ Նոյնպէս եւ զբաժակն յետ ընթրեացն առ եւ ասէ։ Այս բաժակ է նոր ուխտ իմով արեամբ, զայս աղաքեք քանկաց անդամ թէ ընթրեք իմ յիշատակ, զի քանիցս անգամ թէ ուսոյնք զՀացս զայս եւ զբաժակս ընթրեք, զմահ Հն տեսնեալ պատմեցէք մինչեւ եկեցն հաւ։ (Ի. 2. 26)

Գ. ...մատնէր, առ հաց գոհացաւ կտտ... ընթրեցալ՝ յի... այս բաժակ է՛ն՝ նոր ուխտի... թէ յիշատակն իմ յիշատակն, զի քանիցս անգամ թէ ուսոյնք զհացս
Ե. ...մատնէր, առ հաց գոհացաւ կտտ... յիշատակի... այս բաժակ է՛ն՝ նոր ուխտի... թէ ընթրեք... թէ ուսոյնք... պատմեցիք

Ղուկ. Ի. Բ. 19-20
19 մկ. * Եւ առեալ Հաց, (1) գործացաւ, երկու եւ աս
նոցա՛ն ասէ։ Այս է մարմին իմ, որ վասն թագմաց ստեալ
զայս աղաքեք առ իմոյ յիշատակի։ 20 մկ. * Նոյնպէս
եւ զբաժակն (2) յետ ընթրեացն առ եւ ասէ։ Այս բաժակ է
նոր ուխտ իմով արեամբ քան ձեր Հեղիդ։
Զ. ...ցանկապարտ... 18. զի յայսմ] թէ յայսմ...
19. երկէն * Եւ... 20. այս բաժակ է՛ն... ձեր
հեղիդներ հեղիդ
Բ 15. ...ցանկապարտ... մինչ չեւ
Գ 16. ...ասեմ ձեզ թե՛ն... 18. թէ յայսմ
Ե 17. ...գրաժակն գոհացաւ... 18. երբ յայսմ...
19. որ վասն ձեր թագմաց ստեալ է... 20.
ընթրեացն * առ
Է 15. ...ցանկապարտ... 18 եկեց արջաբարձիս 20
հեղիդ
Լ 15. ...ցանկապարտ... պատմեց
16...արջաբարձիս...
17...արջաբարձիս... 18 երբ
յայսմ...արջաբարձիս... 20 * առ * Եւ ասէ...
Նոր ուխտ է... հեղիդ
Ծ 15. ...ցանկապարտ ցանկապարտ... 16 երբ ոչ
եւ...արջաբարձիս 18... երբ ոչ եւ
յայսմ ընթրեալ յայսմ հետեւ յայսմ հետեւ՝ ոչ
արջից... որդի...
19 երկէն * Եւ... 20՝ Նոր ուխտ է...
հեղիդ
Ղ 16 ... թէ ոչ... 18 թէ յայսմ... մինչեւ եկեց
Վ 15. ...ցանկապարտ... 20 * առ * Եւ ասէ...
Յ 15. ...գրաժակն... 16
«զի» յայց... «զայս» յի սման... 18 «զի
սման» ձեզ * թէ...
19 «ձեր տղուդ» յայցմաց ստեալ... 20 * Եւ
գրաժակն յայցմաց... * առ * Եւ ասէ... այս
բաժակն Նոր ուխտ է՛ն...
«թափուդ» յիշելոյ

1 Ա մետնալ զորս Ամետարան
2 Ա մետնալ Ամետ

ՍՍ. Ճաշոց 985. 15-20 (թ. 137-141ա) 19 եւ
առեալ Հաց գործացաւ, երկու եւ ասէ։ Այս է
մարմին իմ, որ վասն թագմաց ստեալ։ 20 մկ.
Նոյնպէս եւ զբաժակն յետ ընթրեացն առ
եւ ասէ։ Այս բաժակ է նոր ուխտ իմով արեամբ քան
ձեր Հեղիդ։

19 Մի. Գոշ ԹԱՎ. (Էջ 364) Այս է մարմին իմ. չոր
վասն թագմաց ստեալ քան արարէք առ իմոյ յիշատակի։

19 Ամ. Սան. Յիւն. (Էջ Բ 186) Զայս արարէք առ
իմոյ յիշատակի։

(5)

Կանոն առաջին յորս չորսն
որոց առաջինն ունի զՅիս Եւս զՀանգոյնս միմեանց ասացին չորսեքան

ՄԱՐԿԱՆ	ՄԱՐԿԱՆ	ՄԱՐԿԱՆ	ՄԱՐԿԱՆ
Ի. Գ. 26-30 Մ. Գ. 284	ՄԱՐԿԱՆ Ի. Գ. 22-26 Մ. Գ. 165	ՄԱՐԿԱՆ Ի. Գ. 19-20 Մ. Գ. 266	ՄԱՐԿԱՆ Ի. Գ. 19-20 Մ. Գ. 266
26 մկ. * Եւ մինչեւ ուսոյնք նոցա՛ն ասէ։ Այս է մարմին իմ, որ վասն թագմաց ստեալ։ 20 մկ. * Նոյնպէս եւ զբաժակն յետ ընթրեացն առ եւ ասէ։ Այս բաժակ է նոր ուխտ իմով արեամբ քան ձեր Հեղիդ։	22 մկ. * Եւ մինչեւ ուսոյնք նոցա՛ն ասէ։ Այս է մարմին իմ, որ վասն թագմաց ստեալ։ 20 մկ. * Նոյնպէս եւ զբաժակն յետ ընթրեացն առ եւ ասէ։ Այս բաժակ է նոր ուխտ իմով արեամբ քան ձեր Հեղիդ։	19 մկ. * Եւ առեալ Հաց, (1) գործացաւ, երկու եւ ասէ։ Այս է մարմին իմ, որ վասն թագմաց ստեալ։ 20 մկ. * Նոյնպէս եւ զբաժակն յետ ընթրեացն առ եւ ասէ։ Այս բաժակ է նոր ուխտ իմով արեամբ քան ձեր Հեղիդ։	35 մկ. * Առեալ Հաց, եւ ասէ։ Այս է մարմին իմ, որ վասն թագմաց ստեալ։ 20 մկ. * Նոյնպէս եւ զբաժակն յետ ընթրեացն առ եւ ասէ։ Այս բաժակ է նոր ուխտ իմով արեամբ քան ձեր Հեղիդ։
27 մկ. * Եւ առեալ բաժակ գործացաւ, եւ ասէ։ Այս է մարմին իմ, որ վասն թագմաց ստեալ։ 20 մկ. Նոյնպէս եւ զբաժակն յետ ընթրեացն առ եւ ասէ։ Այս բաժակ է նոր ուխտ իմով արեամբ քան ձեր Հեղիդ։	23 մկ. * Եւ առեալ բաժակ գործացաւ, եւ ասէ։ Այս է մարմին իմ, որ վասն թագմաց ստեալ։ 20 մկ. Նոյնպէս եւ զբաժակն յետ ընթրեացն առ եւ ասէ։ Այս բաժակ է նոր ուխտ իմով արեամբ քան ձեր Հեղիդ։	20 մկ. * Նոյնպէս եւ զբաժակն (2) յետ ընթրեացն առ եւ ասէ։ Այս բաժակ է նոր ուխտ իմով արեամբ քան ձեր Հեղիդ։	(Յիւն.) չէք

Աճառյանի նկատած նորահայտ բառերը.

անխում (խմոր բառի խում արմատն է), **անտոնեայ**, **արդեայ** (երրայական բնագրերում՝ տաշած, տաշված), **բերանպարիչտ** «մատուկակ», **դահանակեայ**, **երկուցեայ**, **զառվեբրակ**, **զմծեայ** «ապականված», **լրի** (իմաստը ստույգ է), **խաշնտես** «հովիվ», **խմեայ**, (տե՛ս անխում), **խոստաւոր** «նվեր», **ծխնի**, **կամախի** «հուղարկավորություն», **կճեատարած** «մարմարիտով սալահատակված», **կոյտ** «ջուլ, երամ», **հանելի** (գործիք է), **հեծանոցու** «գեղան շինելու փայտ», **հրաանդ** (գործիք է), **մայրակուի** (մայրի «փայտ» եւ կուի), **մանգառ** (խմորեղենի տեսակ), **մաշկ** «վրան», **մուղ** «գրաստ», **յատակ** (տեղ նշանակություն), **ոտնջեռեայ** «ժողով, հավաքություն», **ուղերկություն** «հուղարկավորություն», **պատգարհել** (այլ բնագրերում՝ զօրություն) **ստանձնակիր** (այլ բնագրերում՝ բեռնակիր), **ստանձնաւոր** «բեռնակիր», **ստորէ** (իմաստը հայտնի է), **վարմ** «ցանցակերպ զարդ», **վերստորի** (վեր + ստորի «ջուլհակի գործիք»), **վսեատակ** «ոռճիկ, պաշարեղենով վարձ» **տոհմն** (նկատի ունի ն-ով ուղղական ձևը), **տոխայ** «կարթ, լաստ», **քակքով**, «սրահ», **քարապսակ** «քարածայո, բարձրավանդակ» **քեփուր** «բաժակ»:⁴

Նկատենք, որ մեծ գիտնականի տեսադաշտից վրիպել են նման կարգի մի քանի այլ բառեր. դրանք են. **զոհիչ**, **զաւրասպասիկ**, **ժամանակագէտ**, **լամբաւոր**, **ծովագործ**, **չաբաթաւորութիւն**, **ողնափող**, **պարհակապան**, **փայտամայր**, **վանդակաձեւ**:

Երեք տասնյակից ավելի նորահայտ բառերն արդեն իսկ բառարանագրային որոշակի արժեք են ներկայացնում եւ անպայման պետք է տեղ գտնեն նոր հրատարակվելիք գրաբարի բառարաններում:

Եղիշե եպիսկոպոս Դուրյանը բառային այս միավորները դասակարգում է երեք խմբի. ա) բոլորովին անծանոթ կամ օտար բառեր (մանգառ, վսեատակ... բ) նոր առումով գործածված բառեր. **մաշկ** «վրան» **ափամբ** եւ **ափամբ** «դարիւ դարիւ», դ) բառեր, որ առկա են հետին մատենագրություն մեջ. **վարդապետ** (վարպետի նշանակությամբ, իրիկուն, ցայգապահ...):⁵

Անդրադառնանք մի քանի բառերի իմաստային եւ ստուգաբանական յուրահատկություններին. համեմատության համար բնագրին զուգահեռ կրեւենք Աստվածաշնչի Զոհրայան հրատարակության համապատասխանակը:

Կին «հետո, հետեւից» - «... կամ երիս ամս զմիմեանց կնի սով կամ երիս ամիսս զմիմեանց կնի փախչել ի թշնամոյ եւ սուր զկնի...» (Ա. ԻԱ. 12): Հիշյալ բառը գրաբարում հանդես է գալիս միայն զ- նախդրի հետ: Եթե վերոբերյալ ձևը սխալագրություն կամ սխալատպություն է, ապա առկա է **կին/կնի** բառի ուղագրավ, անշուշտ եւ հնագույն կիրառություն:

Ազգագիր «ստոհմագրություն, ծննդագրանություն» - բառը ՆՀԲ-ում չկա: Ահա Նորագյուտի վկայությունը. «... ոչ եթէ չիցեն գրեալ ի պատգամս Սամիա մարգարէի եւ Յատորա տեսանողի ազգագրաւ եւ գործովք իւրովք հանդերձ» (Բ. Ժ. 5): Զոհրայանում այս բառը պակասում է: Աստվածաշնչի այլ հրատարակությունում (Պոլիս, 1895) ծանոթագրվում է, որ երրայական բնագիրը **տեսանողի** դիմ. նի **յազգահամարին**: Նորագյուտի հայ թարգմանիչը երրայեան համապատասխան բառը թարգմանել է **ազգագիր**, որը եւ պետք է բառարանագրել:

Մովագործ - «Եւ արդ առաքեսցես դու ինձ արս իմաստունս, որ տեղեակ իցեն ոսկւոյ եւ արծաթոյ, պղնձոյ, երկաթոյ, ծովագործ ծիրանոյն կարմրոյ կապուտակի եւ բնհեղ նիւթոյ» (Բ. Բ. 7): **Մովագործը**, ըստ երեւույթին, առարկայի հետ կապված գույնի անվանում է, որ հանդես է գալիս **ծիրանի** բառի հարադրությամբ: Զոհրայանում՝ «... պղինձ եւ է, որ հանդես է գալիս **ծիրանի** բառի հարադրություն եւ զբնհեղն»: Աստվածաշնչի Դանիելի երկաթ եւ զծիրանի եւ զկարմիր եւ զկապուտակն եւ զբնհեղն»: Աստվածաշնչի Դանիելի գրքում կա ծովագույն. «Եւ մարմին նորա ծովագույն եւ երեսը նորա իրեն զտեսիլ փայլական»

(Ժ. 6): Երրայական բնագրում ընդգծված բառի փոխարեն **բիւրեղ** է: Դանիելի գրքի հիշյալ հատվածի **ծովագույնը** աշխարհաբար թարգմանվել է **ծովագույն** («Նրա մարմինը ծովագույն էր, նրա դեմքը փայլակի տեսք ուներ»):⁶ Իսկ ռուսերեն՝ *мело его как мороз*, հուն *δαρσις*:

Քարապսակ «յեռնագագաթ» - «...ածէին զնոսա ի կատար քարապսակին եւ անդ քարավէժ առնէին» (Բ. ԻԵ. 12): Զոհրայանում՝ «Եւ ածին զնոսա ի գլուխ քարանձախն եւ գահաւէժ առնէին», աշխարհաբար՝ քառաժայռի գլուխը, ռուս.՝ *на вершину скалы*. **Քարապսակ** ՆՀԲ-ն չունի: Նույն բառարանը պսակի համար նշում է «եղը» իմաստը. այդ իմաստը կար թերեւս եւ հինգերորդ դարում, որից էլ կերտվել է **քարապսակ** երկրադարձից կազմությունը:

Կճեատարած «քարահատակ, սալահատակ» - «...եւ անկանէին ժողովուրդքն յերկիր ի վերայ երեսաց իւերանց, ի վերայ կճեատարած սալայարկ յատակացն»: (Բ. է 3) ՆՀԲ-ն ունի **կիճ** «կարծր քար, մարմարիտ», **Կճեայարկ**, իսկ կճեատարած ՆՀԲ-ում չկա:

Ստորէ - «Տէր Աստուած հարցն մերոց դու այն ես, որ յերկինս եւ ի վերայ երկրի ստորէ եւ իշխես դու ի վերայ ամենայն թագաւորութեանց հեթանոսաց» (Բ. Ի. 6): Աճառյանը այս հատվածի մասին գրում է. «Երրայականը տառ առ տառ նույն լինելով եթեանասնից հետ, վերջինս առաջնոյն տեղ դրի: Ուրեմն երկուքին մէջ ալ կը պակսի եւ ի վերայ երկրի ստորէ հատվածը: Ստորի ձևի դէմ երկրորդ ձեռագիրն ունի **ստորոտէ**: Բայց ոչ մին եւ ոչ միւսը կը յարմարի այստեղ»:⁷ Աճառյանը առաջարկում է ի վերայ երկրիս տիւր է ուղղումը: Արիստակէս Վարդանյանը առաջարկում է նոր սրբագրություն. «դու այն ես, որ յերկինս, եւ ի վերայ երկրի եւ ի ստորէ», «որ է ըսել յերկինս, յերկիր եւ ի սանդարամետս» = ի ներքոյ երկրի:⁸

Անվերապահորեն չառարկելով վերոհիշյալ սրբագրմանն ու ուղղմանը՝ առաջարկում ենք ընդունել ստորել բայի գոյությունը **ստոր** «ցած, ներքեւ» արմատից. **ստորէ** կնշանակի **իջնում** է, որը եւ հարկ է բնագրին:

Անդրադառնանք Արմատական բառարանում չստուգաբանված մի քանի բառերի:

Կիճ «քար, մարմարիտ»: Կարելի է առնչել խիճ-ի հետ, որը վկայված է 5-րդ դարից:

Խիճը սեմական ծագում ունի. հմտ ալկղ. *hissu* «խիճ»:⁹

Վսեատակ - ըստ Արմ-ի «ոռճիկ, թռչակ, բանվորներին տրուած վարձ պաշարեղենով»: Ահա Նորագյուտի միակ վկայությունը. «Եւ ահաւասիկ գործաւորացդ փայտահարիդ ծառայից քոց հրաման տուաք տալ վսեատակ ցորենոյ քոսս քսան հազար եւ գարոյ քոսս քսան հազար...» (Բ.Բ. 70): Ա. Փերիխանյանը նկատում է, որ վսեատակը համապատասխանում է եբր. *makkoft* «ջարդել»-ին: Նա վսեատակը համարում է իրանական փոխառություն * *said* «ջարդել, ծակել» հմտ. ավեստ. *ava-saed* «ջարդել», սողդ. *wsynd* «ծեծել», պրթ. *sislg* եւ այլն:¹⁰

Իրանական բառերի եւ հայ. **վսեատակ** -ի ձեւային ակնհայտ ընդհանրությունը թույլ է տալիս ճշտելու նաեւ **վսեատակի** բառիմաստը՝ «մանրած, աղացած հացահատիկ, ձավար»: Ի դեպ, Ամատունու բառարանում **վսեատակ** բացատրվում է «ծեծած ցորեն, ձավար, կորկոտ»:¹¹ Ուշագրավ է, որ բարբառներում գործածական բառը վկայված է 5-րդ դարից եզակի կիրառությամբ:

Միժ «ցելս, տիղմ»: Այս արմատից Նորագյուտն ունի զմծեայ «ապականված»: «Եւ տակաւին ժողովուրդքն զմծեայ էին» (Բ. ԻԷ. 2): Զոհրայանում՝ «... եւ տակաւին եւս ժողովուրդն ապականեալ էր»: Նորագյուտի **զմծեայ** եւ Զոհրայանի **ապականեալ**

⁶ Աստվածաշունչ մատեն. Հին եւ նոր կտակարաններ. արեւելահայերէն նոր թարգմանություն, Մայր աթոռ Ա. Էջմիածին, 1994:

⁷ Бпбтя. Книга священного писания ветхого и нового завета, Москва, 1976:

⁸ Հ. Աճառյան, Հայերէն նոր բառեր... էջ 30.

⁹ Տե՛ս «Հանդէս ամսօրեայ», 1911, էջ 49:

¹⁰ Գ. Զահուկյան, Հայոց լեզվի պատմություն, Եր. 1987, էջ 465:

¹¹ Տե՛ս Annual of Armenian linguistics, 6, 1985, էջ 78-79:

¹² Ամատունի Ս., Հայոց բառ ու բան, Վաղարշապատ, 1912, էջ 612:

⁴ Աճառյանի ցանկի որոշ բառեր բառարաններում վկայված են. հեղինակը նկատի է ունեցել նաեւ բառիմաստները:

⁵ Տե՛ս «Մասիս», 1900, էջ 518:

փոխաբերացված են եւ ունեն «մեղք գործել» իմաստը: Այդպես էլ թարգմանված է աշխարհաբար եւ ուսեբեն. «խսկ ժողովուրդն դեռ շարունակում էր մեղքեր գործել», և *narod progoljal grešumъ*. Մի՞թե կապվում է հ. -ե *smidio-ի հետ:¹³

Պատգարհել - «եւ ոչ կարաց պատգարհել Յերոբոամ, զի զամենայն աւուրս կենաց իւրոց Աբիա զկնի էր եւ հալածէր զնա» (Բ. ԺԳ. 20): Այլ հրատարակություններում, օտար բնագրերում մեզ հետաքրքրող բառի դիմաց «ուժ, զորություն»: Է: Այս իմաստն էլ նպաստում է բառի ստուգաբանությանը, որը առաջարկում ենք ստորեւ: Եթե մի կողմ թողնենք - եւ բայական վերջավորությունը, ապա գործ ունենք **պատգարհ** ձեւի հետ: Մեր կարծիքով բառը իրանական փոխառություն է. *pał* նախդիր, *kar/gar* «ուժ, զորություն» եւ *ih* վերացական գոյականներ կերտող ածանց): Ուրեմն, *պատգարհ + ել = *պատ-գարհել-պատգարհել:

Ավելորդ չենք համարում հիշելու արեւելագետ Թիրյաքյանի այն ուշադրավ նկատառումը, թե Նորագյուտ Մնացորդաց գրքում իրանական փոխառությունները զգալիորեն շատ են, քան Յովթանասնից մեջ:¹⁴

Բ. ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԲԱՌԱՋԵՎԵՐ

Նորագյուտ մնացորդաց գիրքը ներկայանում է նաեւ որոշ բառաձեւերով, որոնք գրաբարյան գրական համապատասխանակի համեմատությամբ ավելի հին են:

Ուղերկութիւն «Հուղարկավորություն, թաղում. «Եւ արարին նմա ուղերկութիւն մեծ եւ լացին զնա լալեօք ... յոյժ» (Բ. ԺԶ. 13): Զոհրապյանում՝ յուղարկութիւն: Ինչպես նկատում է Աճառյանը ուղի + արկ բաղադրիչներով կազմված ուղերկութիւն ավելի ճիշտ ձեւ է, քանի որ *ի + ա* հե, հմտ. *մի + ա* + տասն = միատասան > մետասան:¹⁵

Վոհուկ «վհուկ» - «եւ երթալ հարցանէր նա զվոհուկսն» (Ա. Ժ. 13): «Առնէր հաւհմայս եւ ածէր վոհուկս» (Բ. ԼԳ. 6): ՆՀԲ-ն վոհուկ ձեւով միայն մեկ նմուշ է բերում՝ Ոսկերեքանից: Նկատենք, որ Նորագյուտ Մնացորդացում մի քանի օրինակների առկայությունը հուշում է, որ դրանք պատահական, սրբագրելի օրինակներ չեն:

Աճառյանի Արմատական բառարանում բառը ստուգաբանված չէ: Գ. Զահուկյանը նկատի առնելով բառի արտաքին-հնչյունական կազմը հավանական է համարում իրանական ծագումը:¹⁶ Բառի իրանական ծագումը կարելի է ստույգ համարել, նկատի առնելով արեւելագետ-լեզվաբան է. Բենվենիստի համոզիչ փաստարկները:¹⁷

Պարհակ - «Եւ անդ շինեք պարհակ եւ պարհակապանս կարգէր» (Ա. ԺԸ. 13): Պարհակ ՆՀԲ-ն չունի: Բառը իրանական փոխառություն է՝ *parhak*- ձեւից, որից հայերենում՝ պահակ: Ուրեմն, Նորագյուտ Մնացորդացում առկա է բառի նախնական ձեւը, ինչ վերաբերում է **պարհակ** «ամրոց, բերդ» իմաստին, ապա դա էլ թարգմանչի նորամուծությունը չէ, այլ թերեւս բառի բազմիմաստության դրսևորումներից է, եւ այդ իմաստի արտահայտությունը պետք է տեսնել **Պահակ ճորայ, Պահակ նաց** կապակցությունում:

Պարիշտ - դարձյալ իրանական փոխառություն է, եւ այդ բառը գրաբարում հաճախական է **պաշտ** տարբերակով: Ակնհայտ է, որ **պարիշտ-պաշտ** ձեւերից հնագույնը **պարիշտն** է. հմ. միջ. պրս. *parist*, պրս. *parast* (իրան. **pari-sta* «պաշտամունք, երկրպագություն»): Պարիշտ հանդիպում է բերանապարիշտ բարդ բառի կազմում. «...զհանդերձ պատմութեանի նորա եւ զբերանապարիշտան եւ զհանդերձ իւրեանց» (Բ.Թ. 4): Զոհրապյանում՝ «... եւ զպատմութեանս նոցա եւ զմատուցակս նորա եւ զզգեստան

¹³ Գ. Զահուկյան, Հայոց լեզվի պատմություն, եր. 1987, էջ 149:

¹⁴ Տե՛ս «Հանդէս ամսօրեայ», 1912, էջ 290:

¹⁵ Հ. Աճառյան, Հայերէն նոր բառեր..., էջ 26:

¹⁶ Գ. Զահուկյան, Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 558:

¹⁷ E. Benveniste, *Empunts iraniens en armenien* (Transactions of the Philological society, 1945, p. 75-77):

նոցա»: **Բերանապարիշտ** եզակի վկայություն է եւ հոմանիշ է մատուցակին: **Բերանապարիշտ** բառացի՝ «բերանին ծառայող»: Ակնհայտ է բառի ժողովրդա-խոսակցական երանգը եւ **պաշտել** «ծառայել, սպասավորել» իմաստը:

Սուրհալ - «Եւ իբրեւ լուա զայն բարբառ Գոթողիայ եւ ժողովրդեանն զամբոխն, ի վեր ի վայր սուրհային եւ օրհնէին ... (Բ.ԺԳ. 12): Սուրհալը ավելի հին ձեւ է, քան սուրայը:

Խում (խմեալ (Ա. ԻԳ. 29): Խմոր բառի արմատն է, որն անկախաբար որեւէ այլ գործում չի կիրառվում: Եթե հիշյալ ձեւը նույնիսկ Նորագյուտի հայ թարգմանչի նորամուծությունն է, ասորական առարմատի պատճենումը, ապա դարձյալ այն հետաքրքրական իրողություն է:

Գ. ԲԱՐԴ ԲԱՌԵՐ

Նորագյուտ Մնացորդացի լեզվական առանձնահատկություններից մեկն էլ բարդ բառերի առատությունն է. երեսույթը նկատելի է հենց Նորահայտ բառերի ցանկում: Անդրադառնանք մի քանի այլ բառերի՝ համապատասխան հատվածների ղուգադրմամբ:

Նորագյուտ մնացորդաց

Զոհրապյան հրատարակություն

Ուխտադիր եղեալ աղաչիցեն (Բ.Զ.21)

զոր ինչ աղաչեսցեն

Սով թէ եկեսցէ յերկիր կամ մարդամահ թէ լիցի (Բ.Զ.28):¹⁸

Սով թէ լինիցի ի վերայ երկրի, մահ եթե լինիցի:

Կարդասցէ այն օտարածինն զանուն քո (Բ.Զ.33):

Կարդասցէ առ քեզ օտարականն

Դրունս հաստատեալս եւ դռնափակս զօրացեալս (Բ. ԺԴ. 7):¹⁹

եւ դրունս եւ նիգս:

Թիւ հանդիսի նոցա ի ձեռն Յայեղայ, որ աշխարհամար դալիր էր (Բ.ԺԶ.11):

Թիւն նոցա ի ձեռն Յէլլի դարապետի:

Եւ ի ժողով հրամայեաց կոչել Դաւիթ զամենայն իշխանս իւրայեղացոց, զզօրագլուխս զնոցա զնոցա եւ զզօրագլուխս վիճակաց վիճակաց, զամսապահս, շաքաթապահս, զօրասպախիս սպասաւորս արքունի (Ա. ԻԸ. 1):

եւ ժողովեաց Դաւիթ զամենայն իշխանս օրամտիցն՝ ի սպաս անձնապահ թագաւորին եւ զիշխանս հազարաւորացն եւ հարյուրավորացն եւ զանձապահացն...

Արք իմաստունք գիտությամբ, ժամանակագէտք, յառաջադէմ իմանալ գիտել զինչ գործ իցէ (Ա.ԺԲ.32):

որք գիտէին զհանճար, ժամանակի ճանաչելով թէ զինչ առնիցեն:

Իբրեւ զվէրստորի ոստայնանկաց (Ա.ԺԱ.23)

իբրեւ ստորի ոստայնանկաց:

¹⁸ Մարդամահ-ի՝ ՆՀԲ-ի հինգերորդաբայան բոլոր վկայությունները ասորերենից կատարված թարգմանություններից են. Ըստ երեսույթին թարգմանիչները պատճենել են ասորերենի համապատասխան բառը:

¹⁹ Նույնը նաեւ Բ. Ը. 5:

Եւ ետ բերել ... ճարտարապետս
որմաշինաց եւ ճարտարապետս փայ-
տագործաց (Ա.Ժ.Դ.1):

Եւ չուրջ զնովաւ լարաչափ Լ
կանգուն (Բ.Դ.2):

Եւ եհար զարքայն Իսրայէլացւոց
ընդ մէջ սրտառաջացն եւ
ողնափողին եւ թափ եհան (Բ.ԺԸ.33):

Յաւուրն ձինաբերի (Ա.ԺԱ.22):

Եւ չինողս որմոց եւ հիւսունս
փայտից

Եւ չուրջ նորա յերեսուն
կանգնոյ:

Եւ եհար զարքայն Իսրայելի
ընդ մէջ թորոցն եւ լանջաց:

յաւուր ձեան:

Կարելի է շարունակել այս զուգահերումները եւ հաստատել, որ Նորագյուտ մնացորդացի թարգմանիչը բարդ բառեր չատ է օգտագործել: Այս հարցում հավանորեն դեր ունի ասորական բնագիրը (հատկապես այն, որից օգտվել է թարգմանիչը): Բացառված չէ եւ բարդ բառերի կազմման հեղինակային (թարգմանչի) նախաձեռնությունը: Առայժմ գոնե մեզ համար դժվար է տարբերակել հեղինակային նորակազմություններն ու բնագրային պատճենում-թարգմանությունները:

Դ. ԲԱՌԱՊԱՇԱՐԻ ԺՈՂՈՎՐԴԱԽՈՍԱԿՅԱԿԱՆ ՇԵՐՏ

Հինգերորդ դարի նույնիսկ ամենաընտիր գրաբարով գրված գործերում առկայանում են ժողովրդախոսակցական ոճին բնորոշ բառեր ու բառաձևեր: Վերջիններիս տարբերակումը, սակայն, այնքան էլ դյուրին չէ, մանավանդ որ ամբողջական չեն մեր պատկերացումները 5-րդ դարի բարբառների, դրանց եւ զրական լեզվի փոխհարաբերությունը, զրական նորմայի չափանիշների, բառերի իրական հաճախականությունը եւ այս կարգի այլ գործոնների վերաբերյալ:

Այդուհանդերձ, որոշ սկզբունքների ու չափանիշների կիրառումով կարելի է փորձել տարբերակել զրական նորմային հարող կամ, այսպես կոչված, ժողովրդախոսակցական տարրերը: Այս դեպքում պետք է հաշվի առնել՝ ա) բառի արտաքին - հնչունական կազմը, բ) հոմանիշությունը, գ) արդի բարբառներում բառի առկայությունը, դ) բառի հաճախականությունը, ե) բառակազմական յուրահատկությունները եւ այլ հանգամանքներ:

Վերը բերված երեք տասնյակից ամբիլի նորահայտ բառերի զգալի մասնաժամանակը հիշյալ չափանիշների կարելի է առանձնացնել որպես ոչ զրական, խոսակցական: Անդրադառնալով մի քանի բառերի՝ դարձյալ համեմատություն եղր ունենալով Մնացորդաց գրքի քննական հրատարակությունը:

1. Պարզ (ածանցավոր) բառեր

Գուճ

... եւ ել ինքն եկաց ի վերայ
նորա առաջի ամենայն ժողովրդոցն
Իսրայելի, էջ ի գուճ եւ համբարձ
զձեռս իւր... (Բ.2.13):

անկաւ ի վերայ ծնդաց
իւրոց առաջի ամենայն
եկեղեցւոյն Իսրայելի:

Գուճ-ը նվազ հաճախական է, քան ծունդ-ը: Գուճ եւ իջանել ի գուճ դարձվածք կարելի է համարել որպես տարածքային տարբերակ:

Վերը բերված հատվածում ուշադրում է եւ ժողովուրդ բառի կիրառությունը. բնագրի ասորերեն համապատասխանակը ակնհայտորեն հուն. ἐχλησα, հայ. եկեղեցի

ասորերենից, եւ հունարենից: Ասորերենից եւ հունարենից կատարված (խոսքը հունարեն հայերենին չի վերաբերում) թարգմանություններում նկատվող որոշ լեզվաբերականական երևույթներ, նախ եւ առաջ, բնագրի յուրահատկությունների արտացոլումն են:

Ասորերենից թարգմանված զրականության լեզվի որոշ առանձնահատկությունների՝ ասորարանությունից զրականության լեզվի որոշ առանձնահատկություններ. Ա. Ակինյանը, Ա. Վարդանյանը եւ ուրիշները: Խնդիրը համապարփակ քննված է ասորագետ Լ. Տեր-Պետրոսյանի մի շարք աշխատություններում:

Հիմք ընդունելով ուսումնասիրողների նկատառումները՝ փորձենք ցույց տալ քննությունից առարկա գրքում նկատվող ասորարանությունները:

Դրանք առկայում են.

ա) Հատուկ անունների գրություն մեջ.

Հունարեն -ի դիմաց՝ շ:

Որդիք Յաւանու. Եղիշան, Թարշիշ եւ
Քեթիին (Ա.Ա. 7):

որդիքն Յովիանայ Ելիսա
եւ Թարսիս:

Փոխանակ նորա Շաւուղ (Ա.Ա.48)

... Սաւուղ:

Քահանայք նորա եւ Շուշա դպրապետ
(Ա.ԺԸ.16):

Քահանայք եւ Սուսա Դպրապետ: նորա

Ի հայտ են գալիս նաեւ հատուկ անունների գրություն այլ ձևեր, որոնք ասորերեն գրություն կամ արտասանության ուղղակի անդրադարձներն են: Խիրամ-Քիրամ, Սուբարի-Սեպիլիանոս, Թէկէմ-Թոքան ...

բ) «Խոսել կալալ» շարահյուսական կառույց

Նորագյուտ Մնացորդացում բազմիցս հանդիպում ենք հիշյալ ոճին. Համտ. «Ապա ել Դաւիթ ընդառաջ նոցա, խօսել կալաւ եւ ասաց ցնոսա» (Ա.ԺԲ.17): «Յայնմ ժամանակի խօսել կալաւ...» (Բ.ԺԵ. 3): Նաեւ (Ա.ԻԱ.24, ԺԵ. 2): Աստվածաշնչի այլ հրատարակություններում խօսել կալալ-ի փոխարեն ասել բայի խոնարհված ձևն է՝ ասաց, ասէ:

գ) Բայական հավելադրություններ

Սատակեցից ջնջեցից յերկրէ (Բ.է.20):

Բարձից զձեզ յերկրէս

Զօրացաւ քաջալերեցաւ ընդխառնեցաւ
խլել հանել զամենայն պաշտամունս
պղծութեան յերկրէն Յուդաս (Բ.ԺԵ.8):

Զօրացաւ եւ եհան արտաքս:

Անկան կործանեցան հնդիկքն (Բ.ԺԴ.13):

Անկան եթովպացիքն:

Ապա յարեաւ խաղաց գնաց ի վերայ
նորա Յովրամ (Բ.ԻԱ.9):

եւ գնաց Յովրամ:

Առնել կազմել պատրաստել
չտեմարանս (Բ. ԼԱ.11):

պատրաստեցէք եւ այլ եւ
չտեմարանս:

Պեղեցին հանին անտի արտաքս (Բ.ԻԹ.16):

եւ հանին զարտաքս:

Արդ եթէ ածից կարկեցից փակեցից
զերկին (Բ.է.13):

եթէ արգելից զերկինս:

Արդ եթէ հայելով հայեսցիս դու (Բ.Ձ.19):

եւ արդ հայեսցիս:

Այն, որ բայական հավելադրությունը, սաստկացումը բնորոշ է սեմական լեզուներին, դեռեւս մեզ 5-րդ դարում իրազեկում է Եվսեբիոս Եմեսացին. «Առանձին բարք են հերբայեցւոց կրկին զբանն ասել, որպէս յորժամ ասիցէ թէ՝ գրթալով գրթայցես եւ կելով կեցցես եւ մահու մեռանիցես, փոխանակ ասելոյ՝ թէ՛ երթիցես եւ մեռանիցես»:²⁸

Սա օտար լեզվի քերականական իրողություններին վերաբերող լեզվաբանական առաջին գիտական տեղեկություններից է, որը հավանաբար նպաստավոր դեր է խաղացել օտար բնագրերի ճիշտ ընկալման եւ թարգմանելու գործում: Նկատենք նաեւ, որ հավելադրություններ առկա են 5-րդ դարի ինքնուրույն գրականություն մեջ, որոնք եթե ժողովրդախոսակցական ոճի արտահայտություն էլ համարենք, ապա չպետք է բացառել եւ ասորերենի ազդեցություն գործոնը: Այսինքն՝ թարգմանությունների շնորհիվ է, որ գրաբարում հիշյալ ոճական հնարանքը դարձել է հաճախական ու կենսունակ, նաեւ դասական գրաբարի բնորոշ առանձնահատկություններից մեկը:

Ամփոփենք: Նորագյուտ Մնացորդաց գիրքը Հին Հայերենի օրինաչափությունները հաստատող տվյալներից զատ ներկայանում է բազմաթիվ նոր բառերով, խոսակցական, բանավոր լեզվին բնորոշ բառաձևերով ու կապակցություններով. գերծ լինելով Հունարեն բնագրի համեմատությունից եկող որոշ կաղապարումից՝ Նորագյուտը ավելի անմիջական է ներկայացնում 5-րդ դարի գրաբարի վիճակը՝ կրելով նաեւ ասորաբանության որոշ հետքեր:

Եվ վերջապես, Նորագյուտ Մնացորդաց գրքի քննությունը առաջադրում է Հայ թարգմանական գրականության լեզվի հիմնավոր ու մանրազնին քննության անհրաժեշտությունը, առանց որի աններելիորեն թերի կլինեն նախնյաց ոսկեղենիկ լեզվի մասին ունեցած մեր պատկերացումները:

ԱՐՄԵՆ ՄԱԼԽԱՍՅԱՆ

ՎԱՂ ՇՐՋԱՆԻ ՄԱՏԵՆԱԳԻՐՆԵՐԻ ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՁԱԿԱՆ ՀՂՈՒՄՆԵՐԻ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հայ թարգմանական գրականության հնագույն եւ պատմաճակով թային ամենակարեւոր հուշարձանը Աստվածաշունչն է, որն իր վերջնական տեսքն ստացել է Ե դարի 30-ական թվականներին: Աստվածաշունչից անմիջապես հետո առաջին Հայ թարգմանիչները հայերեն են թարգմանել բրիտոնական եկեղեցու սուրբ Հայերի երկերը (Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նազիանզացու, Եփրեմ Ասորու, Հովհան Ոսկեբերանի, Կյուրեղ Երուսաղեմացու եւ այլոց մեկնությունները, ճառերը, կանոնները), ինչպես նաեւ մի շարք ծիսական գրքեր (Պատարագամատույց, Ժամագիրք, Ճառք եւ այլն): Դասական մի շարք թարգմանչական գլխավոր սկզբունքներ եղել է բնագրի հարադատ, բայց ոչ չրջանի թարգմանչական գլխավոր սկզբունքը եղել է բնագրի հարադատ, բայց ոչ ստրկական վերարտադրությունը, որը հնարավորություն էր տալիս ճշգրիտ կերպով արտահայտելու բնագրի բովանդակությունը եւ իմաստային երանգները: Սակայն հետագայում, Ե դարի վերջի Ը դարի սկզբի հունարեն դպրոցի ներկայացուցիչներն առաջնորդվում էին բնագրի բառացի, նյութական վերարտադրության սկզբունքով, որը հայերենում առաջացրեց անհարադատ շարադասական կառուցվածքներ: Կիրիկյան շրջանում մասամբ շարունակվում են դասական շրջանի թարգմանական ավանդույթները՝ թարգմանվում են նորանոր վարքեր, վկայաբանություններ, ճառեր, մեկնություններ եւ այլն: Այս ժամանակահատվածում են կազմավորվում ամբողջական՝ «ի մի տփի», Աստվածաշունչ մատյանները: Մինչ այդ, Աստվածաշունչի գրքերը եղել են առանձին-առանձին, կամ պարունակել են ամբողջական մի քանի գրքեր միայն: Այդ ձեռագրերը թվագրվում են ԺԲ դարով եւ հայտնի են որպես Մասունք Աստվածաշունչի:

Աստվածաշունչի քննական բնագրի պատրաստման ընթացքում կարելի է նաեւ Հայ մատենագրության մեջ հղված աստվածաշունչական մեջբերումների օգտագործումը: Աստվածաշունչով զբաղվող հայագետները (Հ. Պողոս Էսապայան, Անդրանիկ Զեյթունյան, Հայկ Ամալյան, Ծահե Արքեպս. Աճեմյան, Կլոդ Կոքս, Պարույր Մուրադյան եւ ուրիշներ) անդրադարձել են Աստվածաշունչի մատենագրական հղումներին եւ նշել նրանց ունեցած տարբերությունների մասին: Հատկապես հետաքրքրական են նախակիրիկյան շրջանի մատենագիրների մոտ պահպանված մեջբերումները: Նախակիրիկյան շրջանի Աստվածաշունչի ամբողջական պատկերն ունենալու համար անհրաժեշտ է իմի բերել մատենագրության մեջ հղված մեջբերումների ունեցած տարբերակները: Ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ նախակիրիկյան շրջանի հեղինակների (պատմիչների, մեկնիչների) մոտ պահպանված մեջբերումները քաղված են, համարյա, Աստվածաշունչի բոլոր գրքերից: Առանձնանում են Հովհան Ոսկեբերանի, Եփրեմ Ասորու, Բարսեղ Կեսարացու,

¹ Տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, Հայ Հին թարգմանական գրականություն, Երևան, 1984:

² Նյութի հետ անմիջաբար աղերսված են հղվածում չհիշատակված հետևյալ աշխատանքները. Ա. Զեյթունյան, Աստվածաշունչի Հին թարգմանության հետքերը եղիշեր կրկերում, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1980, N 2, էջ 130-142, Զ. Քյոսեյան, Սուրբգրային վկայակոչումները կորյունի «Վարք Մաշտոցում», «Էջմիածին», 1993, էջ 39-49, - Խմբ.:

²⁸ Եւսեբիոս Եմեսացու Մեկնությունը, Վենետիկ, 1980, էջ 81: Այս գործը Աստվածաշունչի լավագույն եւ իր տեսակի մեջ ուրույն մեկնություն է՝ ընտրովի հատվածների մեկնություն: Գործը հայերեն է թարգմանվել 5-րդ դարի առաջին կեսին, այսինքն դասական (ոսկեդարյան) թարգմանություն է:

կյուրեղ Երուսաղեմացու եւ այլոց աշխատութիւններում մեջբերված, ինչպես նաեւ ճաշոցներում եւ Մաշտոցներում եղած աստվածաշնչական հատվածները: Այս աշխատութիւնների թարգմանութիւնների ընթացքում թարգմանիչները կա՛մ իրենք են թարգմանել աստվածաշնչական հատվածները, կա՛մ էլ ձեռքի տակ ունեցել են արդեն իսկ թարգմանված Հայերեն Աստվածաշունչը: Որ թարգմանութիւնների ընթացքում թարգմանիչներն օգտագործել են գոյութիւն ունեցող Հայերեն Աստվածաշունչը, հաստատվում է նաեւ Հետեւյալով. աստվածաշնչական հղումները քաղելով եւ ի մի բերելով նկատեցինք, որ նույն հեղինակի տարբեր գործերում հանդիպող Աստվածաշնչի միեւնոյն գրքից արված մեջբերումները, համարյա, բառացի կրկնվում են, ասել է թե՛ մեջբերումները քաղված են գրավոր միեւնոյն աղբյուրից: Հովհան Ոսկերեւանի «Մեկնութիւն Մատթէի» եւ «Յաւետարանագիրն Մատթէոս» գործերում Մատթէոսի ավետարանից քաղված մեջբերումները բառացի կրկնվում են. օրինակ՝ «Մեկնութիւն Մատթէի», գլուխ Բ, տուն 11. «Իբրեւ եկին ի տուն, տեսին զմանուկն հանդերձ Մարեմաւ մարբն իւրով» (Զոհրապյան. «Եւ իբրեւ մտին ի տուն, տեսին զմանուկն հանդերձ Մարեմաւ մարբն իւրով»), գլուխ Գ, տուն 13. «Յայնժամ գայ Յիսուս ի Գաղիլէէ ի կողմանս Յորդանան գետոյ» («Յաւետարանագիրն Մատթէոս»-ում Գաղիլէէ ձեռով է), գլուխ Դ, տուն 12. «Իբրեւ լուա Յիսուս, ելիէ մատնեցաւ Յովհաննէս, խոյս ետ ի կողմանս գաղիլեացոց» («Յաւետարանագիրն Մատթէոս»-ում գաղիլեացոց է, Զոհրապյան. «Ելիէ Յովհաննէս մատնեցաւ, մեկնեցաւ գնաց ի Գաղիլեա») եւ այլն: Պատմիչների, մեկնիչների կամ առանձին ժողովածուների (Ճաշոց, Մաշտոց) Աստվածաշնչից արված հղումների ո՛չ միայն տարբերութիւնները, այլեւ ներկայացված բառաձեւերն ու բառակապակցութիւնները, բառանշատումներն ու կետադրութիւնը կողմնորոշիչ դեր կարող են ունենալ համեմատվող ձեռագրերի կամ ձեռագրական խմբերի տարբերութիւնների ընտրութեան գործում:

Ստորեւ ներկայացնենք մատենագրութեան մեջ հղված աստվածաշնչական մեջբերումների ունեցած տարբերութիւնների բաղմամբիվ օրինակներից մի քանիսը:

1. Մնունդը, գլուխ 2, տուն 6. «Եւ ստըջացա՛վ Աստուած զի արար զմարդն ի վերայ երկրի ...»:

Ոսկերեւան, Եփրեմ, Յիպողիտեայ, Մեկնութիւն թագաւորութեան Վասն Դաւթի եւ Սաուղայ. «Զղջացաւ Տէր, զի արար զմարդն ի վերայ երկրի»²:

Անանիա Սանահնեցի, հակաճառութիւն. «Զղջացաւ Աստուած, զի արար զմարդն ի պատկեր Իւր»³:

2. Թագաւորութեանց Երրորդ, գլուխ ԺԸ, տուն 42. «Եւ խոնարհեցաւ յերկիր, եւ եղ զերեսս իւր ի մեջ ծնգաց իւրոց»:

Ճաշոց, 1154 թ. «... եւ խոնարհեալ յերկիր. եղ զգլուխ իւր ի մեջ ծնգաց իւր»⁴:

3. Իմաստութիւն Սողոմոնի, գլուխ 2, տուն 3. «Ո՛ւնկն զիք որ ունիք զբաղ լուն, եւ պերճացեալ էք ի վերայ ամբոխից ազգաց»:

Ճաշոց, 1154 թ. «ունկն զիք որ ունիք զբաղմութիւն. եւ պերճացեալ էք ի վերայ ամբոխից բազմաց»⁵:

4. Իմաստութիւն Սողոմոնի, գլուխ 2, տուն 7. «այլ ոսմիկն ներելի ողորմութեան

² Տե՛ս «Մեկնութիւն թագաւորութեան Վասն Դաւթի եւ Սաուղայ ի սպանելոյն Դաւիթի» Յովհաննու Ոսկերեւանի եւ Եփրեմի եւ Յիպողիտեայ ասացեալ», աշխատասիրութեամբ՝ Յակոբ Բեռսէեանի, «Գանձասար», հ. Գ, 1993, էջ 221

³ Տե՛ս Անանիայի վարդապետի Հայոց Բան Հակաճառութեան ընդդէմ երկարնակաց, աշխատասիրութեամբ՝ Յակոբ Բեռսէեանի, «Գանձասար», հ. Ա, 1992 էջ 220:

⁴ Տե՛ս ՄՄ Ընդ. 832, թ. 18ա-19բ:

⁵ Տե՛ս նույն տեղում, թ. 47բ-48ա:

բառն է, որն ունի «Հավաքույթ, Հավաքատեղի», Հետագայում նաեւ՝ «եկեղեցի» իմաստները:

Նկատենք, որ Հինգերորդադարյան, ինչպես նաեւ արդի ընկալմամբ ժողովուրդ ավելի դյուրընկալելի է, քան եկեղեցի: Հիշենք, որ ժողովուրդ 5-րդ դարում ուներ նաեւ «առյան, ժողով» իմաստները:

Զոհրապյան Հրատարակութեան եկեղեցի բառի դիմաց Նորագիտը մի քանի տեղ ունի ժողովուրդ: (Բ. Լ. 4, Բ. Իթ. 28):

Հաշիւ

Եւ այս Հաշիւ քահանայիցն (Բ. Լ. Ա. 17):

Եւ այս էր համար քահանայիցն:

Հաշիւ-ը գրաբարյան մատենագրութեան մեջ մի քանի անգամ է հանդիպում, բավական հազվագեղ է եւ բառակազմութեան մեջ, իսկ համար-ը՝ ընդհակառակը:

Փշրել

Փշրեցան նաւքն (Բ. Ի. 37):

խորտակեցաւ նաւն:

Ճաշակ

Բաժակքն եւ ճաշակքն եւ խնկաղացքն եւ կրակարանքն ամենայն ոսկույ (Բ. Գ. 22):

Ձիք:

Մկոյթ

Ելիէ ծկոյթ իմ ստուար է քան զմէջ հաւր իմոյ (Բ. Ժ. 10)

փոքր մատնս իմ ստուարագոյն է քան զմէջ հօր իմոյ:

Գրականի եւ ժողովրդախոսակցականի հակադրութիւնը ակնհայտ է: Գրաբարում կա եւ ծկոյթ: Ինչպես նշում է Հ. Աճառյանը «Հնագոյն եւ ընտիր ձեւն է ծկոյթ»²⁰ Մկոյթ (ճկոյթ) ձեւերը գործածական են միշտ բարբառներում:

Տիկին

Եւ տիկինն հարաւու լուա զիմաստութիւնն լուա Սողոմոնի (Բ. Թ. 1):

Եւ թագուհին Սարայ զանուն Սողոմոնի:

Վաղ գրաբարում -ուհի- իգականակերտով կազմութիւնները հաճախական էին: Դասական գրաբարում թագուհի բառը վկայված է մեկ-երկու անգամ Աստվածաշնչում: Թագուհի բառի փոխարեն օգտագործվում էր տիկին, դէտայ...:

Մատաղ

Որդեակ իմ մանուկ մատաղ է (Ա. Ի. Բ. 5)

Մանուկ փոքր:

Մորթել

Ղեւտացիքն մորթեցին պատրաստեցին զողջակէզսն (Բ. Լ. Ե. 12):

ղեւտացիքն յօշեցին եւ պատրաստեցին զողջակէզսն:

Մառայութիւն

Ի վերայ գործոց ծառայութեան (Ա. Թ. 19):

ի վերայ գործոց սպասուն:

Հարուած

Եւ կոչեաց զանուն տեղոյն այնորիկ

Եւ կոչեաց զտեղին խրամատութիւն

²⁰ Տե՛ս Արմատական բառարան, ճկոյթ բառահոգվածը: Մկոյթ կա եւ Աստվածաշնչի Գ. Թագ. Ժ. 10, որը նույն հատվածն է, ինչ Նորագիտ մնացորդացում:

Հարուածք Ողիայ (Ա.ԺԳ. 11):

Ողայ:

2. Բարդ բառեր

Նորագյուտ Մնացորդաց գրքում առանձնանում են մի շարք բառեր (ինչպես կցական, այնպես էլ հարադիր բարդություններ), որոնք ակնհայտ ժողովրդական մտածողության կնիքն են կրում, խոսակցական-բարբառային երանգ ունեն, որն ակնառու է դառնում Նորագյուտ մնացորդացի եւ Մնացորդաց գրքերի այլ հրատարակությունների համադրությամբ:

Վերն արդեն խոսել ենք սրտառաջ եւ ողնափող բառերի մասին, որոնց համապատասխանակները Աստվածաշնչի այլ հրատարակություններում ուրիշ բառեր են: Բերենք այլ օրինակներ:

Միաստնի

...զի դամենայն խուժաղուժ ազգաց նորա կոտորեաց եւ դրանակն միաստնեաց (Բ.ԻԲ. 1):

վասն զի ամենեսեան դե-
րիցագոյնսն կոտորեաց,
հէնն եկեալ ի վերայ նոցա,
արարացիքն եւ
աղիմազովնեայքն:

Միաստնիները ըստ ավանդության ամազոնուհիներ են. Նորագյուտի թարգմանիչը մեկ այլ հատվածում այդպես էլ թարգմանել է. «... հարին կոտորեցին զամազոնսն» (Բ.ԺԳ. 15): Ուշագրավ է, որ Զոհրապյանը այս հատվածում ունի միաստնի:

Խաչնտես

Եւ բանակս առին խաչնտեսաց եւ անդ հարին կոտորեցին... եւ առին զհօտսն բազումս եւ զուղտերամական (Բ.ԺԳ. 15):

եւ առին խաչիս բազումս եւ ուղտս...

Գրաբարում հովիւ բառն ունի բաղմամբով հոմանիշներ, որոնց պետք է ավելացնել եւ խաչնտեսը, որը բառարանները չունեն:

Բերանպարիչտ - բառի մասին խոսել ենք մեկ այլ առիթով: Բառի ժողովրդախոսակցական երանգը անժխտելի է եւ հավանաբար, մատուցակ-ից ավելի վաղ է գործածել: Վերջինս գրաբարյան, հատկապես հինգերորդարդյան մատենագրության մեջ հաճախական է:²¹

Ուտնջեռեայ - Եւ արար յաւուրն ութերորդի զոտնջեռեայսն, զի եւթն օր արար զնաւակատիս...» (Բ.Ժ. 9): Երբայական բնագիրը բառի զիմաց ունի «ժողո Կ», իսկ յոթանասնից թարգմանությունը՝ «եյս»: Աճառյանը այս բառի մասին գրու Լսիկա Նաւակատիք բառին հակառակն է, որովհետեւ Նաւակատիքը տօնին պատ, րական մասն է, իսկ ուտնջեռեայքը բուն տօնը կամ տօնին վերջարանը. կը թուի կազմուած ըլլալ ոտն եւ ջեռնուլ բառերէն, սակայն ասոնց ներքին կապը անըմբռնելի է ինձ»:²²

Տարբեր բնագրերի համադրումը ակնհայտ է դարձնում, որ ուտնջեռեայ ունի «հավաքույթ, ժողով» իմաստները: Ընդունելի է եւ Աճառյանի՝ բառակազմական վերլուծությունը, այնինչ, իրոք, բաղադրիչների ներքին իմաստային կապի մեկնությունը բավական դժվար է, մանավանդ երբ հայտնի չէ բուն՝ ասորական բնագրի համապատասխանակը:

Կարելի է տարբեր ենթադրություններ անել՝ զուգահեռներ փնտրելով ոչ միայն

²¹ Մատուցակը Արմատական բառարանում ստուգարանված չէ: Գ. Զահուկյանը այն համարում է իրանական փոխառություն: (Տե՛ս Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 533): Նկատենք, որ իրան. 𐬕 > Հայ ո հուշում է, որ բառը հնագույն փոխառություն չի կարող լինել:

²² Հ. Աճառյան, Հայերէն նոր բառեր... էջ 26:

Հայ, այլեւ օտար իրականություն մեջ, բայց քանի որ թարգմանիչն է ստեղծել բառը, ուրեմն առաջին հերթին պետք է ենթադրել ներքին իմաստային կապի հայկական ակունքներ: Մեզ թվում է՝ թարգմանիչը նկատի է ունեցել ջերմության որեւէ աղբյուրի (թոնի, վառարան, բուխարի) շուրջ հավաքվելով՝ խորհրդածելու, զրուցելու, հարցեր քննարկելու սովորույթը, որ մինչեւ ոչ վաղ անցյալը տարածված էր հատկապես գյուղական բնակչության շրջանում:

Նկատենք, որ ժողովրդախոսակցական շատ բառեր առկայանում են հատկապես թարգմանական գրականության մեջ: Օրինակ. Ետեախաղաց «ծորուն» կա Բարսեղ Կեսարացու գրքում,²³ Գիրք թղթոցում հանդիպում ենք մեկ այլ ուշագրավ բառի՝ կերեւուրաց. «... զի վասն հերթացեոցն ասաց զկերեւուրաց եւ զաստուածամարտաց ազգն զորս յարգէրն վասն արմատոյն»:²⁴

Այս իմաստը ուտոդ-ուրացող արտահայտությամբ գործածական է բարբառներում եւ խոսակցական լեզվում: Նորագյուտ մնացորդացում ավելի հաճախական են բայական հարադրությունները, դարձվածային միավորները, որոնք դարձյալ ժողովրդա-խոսակցական ոճին բնորոշ ձևեր են, որն երբեմն հուշում է հարադրության այս կամ այն բաղադրիչը:

Յոտն կալ

Յոտն կացին Ղեւտացիքն (Բ.ԻԹ. 12):

Յարեան դեւտացիքն:

Ունչս առնել

Եւ լինել իրբեւ զի ծիծաղէին զնորօք եւ ունչս առնէին եւ արհամարհէին զնոսա (Բ.Լ. 10):

Եւ լինէր ծաղր իմն առնել զնոսա եւ արհամարհէլ:

Այլ օրինակներ. կոխան արին (Բ.ԻԵ. 18) - կոխեցին, ուխտ եղին (Բ.ԻԳ. 16) - ուխտեաց, ձեռն մի ձգիցէք (Բ.ԺԸ. 30) - մի՛ պատերազմիցիք:

3. Իչ-ով ենթակայական դերբայների առատություն

Հայտնի է, որ դասական գրաբարում ենթակայական դերբայը սահմանափակ կիրառություն ուներ, եւ հաճախ դերբայների իմաստը արտահայտվում է զիմավոր բայի եւ որ հարաբերական դերանվան միջոցով:²⁵ Այս երեւույթը նկատելի է հատկապես հունարենից կատարված թարգմանություններում: Թարգմանական այս նրբությունը կարելի է համարել թարգմանությունը «գրականացնելու» միտում, ասել է թե՛ թարգմանիչն էլ զգացել է դերբայների կիրառության առանձնահատկությունը:

Նորագյուտ Մնացորդացի քննությունը պարզում է, որ այնտեղ սովորական է -իչ-ով ենթակայական դերբայների կիրառությունը:

Եւ կարգեաց Դաւիթ առաջի տապանակին կտակարանաց երգիչս եւ օրհնիչս (Ա.ԺԶ. 4):

Երգել ձայնիւ եւ խոստովան լինել:

Զի այր էր նա խռովիչ, մարտիկ պատերազմող (Ա.ԺԸ. 10):

պատերազմ տայր ընդ նմա:

²³ Բարսեղ Կեսարացի, Յաղագս վեցօրեայ արարչութեան. աշխատասիրություն Կիմ Մուրադյանի, Եր. 1984, էջ 266

²⁴ Տե՛ս «Հանդէս ամսօրեայ», 1921, էջ 22:

²⁵ Տե՛ս Հ. Աճառյան, Հայոց լեզվի պատմություն, Հատ. 2-րդ, 1951, էջ 87: Ա. Աբրահամյան, Գրաբարի ձեռնարկ, Եր. 1976, էջ 161-162:

ԳՈՒՐԳԵՆ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ

ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՈՒՆՁՔ ԳՐՈՅ ԳՐԱՐԱՐ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՀԱՐԱԴՐԱՎՈՐ ԲԱՅԵՐԸ

Աստվածաշունչի գրարար թարգմանության բառազանգի մեջ հաճախակի կիրառությունը եւ արտահայտության ու բովանդակության դաշտերի բազմազանությունը ատանձնակի տեղ են գրավում հարադրավոր բայերը¹:

Հարադրավոր բայերն ըստ իմաստի լինում են՝

Մենիմաստ, որպիսիք առավել մեծ թիվ են կազմում, ինչպես՝ դաշինա կռել, ասպատակ դնել, գերի գնալ, դէտ արձակել, դէտ ակն ամբառնալ, հոչակ հարկանել, գոյժ արկանել, գիրկս արկանել, խունկ արկանել, սուզ առնուլ, անհետ առնել, անձնատուր լինիմ, բրածեծ լինիմ, ձերբակալ առնել, փոյթ առնել, ընդ քուն անցանել, ի քնին մտանել, յաղօթն կալ, յարտասուս դառնալ եւ այլն:

Բազմիմաստ, որոնց մի մասը բազմիմաստություն է դրսևորում գրարար լեզվի զարգացման համաժամանակյա կտրվածքում (այս դեպքում՝ 5-րդ դ.), մյուս մասը՝ տարածամանակյա կտրվածքում: Ահավասիկ մի շարք բազմիմաստ հարադրավոր բայեր՝ ալն ածել, («պատկառել», «խորշել», «զգուշանալ», «ամաչել», «հոգ տանել» եւ այլն), ունկն դնել («ունկնդրել», «լսել», «անսալ», «հնազանդվել»), ձեռն դնել («ձեռնադրել», «ստորագրել»), ձեռն արկանել («բռնել», «ձեռքը գցել», «ձեռնարկել», «սկսել») եւ այլն:

Հարադրավոր բայերը, ինչպես ձեռնիմաստային ամբողջություններ կայացնող լեզվական բոլոր միավորները, կարող են իրենց նմանների եւ կազմությունը այլ բայերի հետ հանդես գալ ձեռնիմաստային տարբեր դաշտերում՝ դրանց հետ կազմելով համանիշների, հոմանիշների, համանունների եւ հականիշների խմբեր:

Թե՛ մենիմաստ եւ թե՛ բազմիմաստ հարադրավոր բայերը կարող են լինել դարձվա՝ լին կամ սովորական (ոչ դարձվածքային)²:

Արտահայտության պլանում հարադրավոր բայերը երկբաղադրիչ են, իից մեկը հարադիրն է, մյուսը՝ բայական բաղադրիչը, ինչպես՝ գուլթ անկանիմ (Բ Մակ., ԺԴ,

25), գերի գալ (Եսթ., Բ, 6), իմաստուն լինիմ (Առակ., Ը, 38) եւ այլն:

Հարկ է նշել, որ հարադրավոր բայերի թե՛ հարադիրը եւ թե՛ բայական բաղադրիչը կազմությունը լինում են ոչ միայն պարզ, այլեւ իրենք են մի հարադրավոր կամ նախդրավոր բաղադրյալ կապակցություն, ինչպես՝ տալ զահ եւ գերկիւղ (Բ Օրէն., Բ, 25), հարց եւ փորձ առնել (Յովբ., ԼԱ., 14), ի սրտի դնել (Երեմ., ԺԲ, 11), (Երեմ., ԺԲ, 11), ընդ թուով մտանել (Ղեւտ., ԻԷ, 32) եւ այլն:

Հարադրավոր բայերի հարադիրն արտահայտվում է մի շարք միջոցներով, որոնցից են՝

1. գոյականի ուղղական հոլովածներ, որի բայական բաղադրիչն, իբրեւ կանոն, մի չեղոր բայածն է: Օրինակ՝ յայտ եկն (Բ Մակ., ԺԴ, 45), հող դառնալ (Մենդ., Գ, 19), խնդիր լինել (Յովհ., Գ, 25), ծաղր լինիմ (Ա Մակ., Ժ, 70) եւ այլն:

Այս դեպքում հարադիր գործառույթով սովորաբար հանդես են գալիս պարզ գոյականներ, սակայն ուղղական հոլովով հարադիր գործառույթ կառարող գոյականները կազմությունը կարող են լինել նաեւ ածանցավոր կամ բարդ, ինչպես՝ մոռացումն եղել (Բ Եղբ., Բ, 61), գաղտագողոնք լինիմ (Բ Մակ., Գ, 39), մոռացոնք լինիմ (Ղեւտ., Ե, 3), զօրաժողով լինիմ (Բ Մակ., ԺԱ, 2), ունկնդիր լինիմ (Ա թագ., ԻԸ, 21), հարց ու փորձ լինիմ (Ղեւտ., ԺԹ, 20) եւ այլն:

2. Սեռական-տրական հոլովածները, որոնք սակավ կիրառություն ունեն, բանի որ տրական հոլովի քերականական իմաստն ավելի հաճախ արտահայտվում է նախդրավոր կապակցություններով: Տրականով արտահայտված հարադիրներն ու բայական բաղադրիչները կարող են հանդես բերել ոչ միայն սովորական, այլեւ դարձվածքային արժեք: Օրինակ՝ զհետ լինել ցբւոյն (Ես., Ե, 11), անձին առնել (Բ Մակ., ԺԴ, 49), ակնարկի առնել (Սաղմ., ԼԴ, 19), առն լինիմ (Ղեւտ., ԻԲ, 12), արանց լինիմ (Մատթ., ԻԲ, 30), գնոց առնուլ (Կող., Դ, 5) տալ քնոյ (Գ. Մակ., Ե, 11), տալ յանգոյ (Սաղմ., ԶԲ, 46), ակնարկի առնել (Սաղմ., ԼԴ, 19) եւ այլն:

3. Հայցական հոլովածներ, որ, անկասկած, գործածվում է ներգործական սեռի բայով արտահայտված բաղադրիչի հարադրությունը³: Ընդ որում, նկատելի է, որ այս տիպի բայական հարադրությունները նույնպես ունեն կա՛մ սովորական, կա՛մ դարձվածքային արժեք: Օրինակ՝ գիտնիլ արկանել (Ա Մակ., ԺԲ, 58), զմէջ ածել (Երեմ., ԺԴ, 1), զողի թափել (Յովհ., Ժ, 24), ետու զողի (Ես., ԽԲ, 1), զդէմ դնել (Երեմ., ԽԳ, 12), նախանձուկս արկանել (Թիւ., ԺԵ, 29), սպանումն առնել (Երեմ., ԻԸ, 17), այրելւծի առնել (Ա Մակ., Դ, 28), դատաստան առնել (Եղեկ., ԻԸ, 26), մեղ դնել (Առակ., ԺԹ, 5), ժամ դնել (Ել., Ը, 9), զերեսս հաստատել (Ղուկ., Թ, 51), պարծանս տալ (Գաղատ., Զ, 4), պարծանս ունիմ (Հովով., Դ, 2), օրէնս դնել (Բ Մակ., Գ, 15), վազս առնուլ (Երզ., Բ,

կամ բայական բաղադրիչն է իր նշանակությունը մուծում հարադրավոր բայի ընդհանուր նշանակության մեջ», մինչդեռ դարձվածքային հարադրությունների բաղադրիչներից «ոչ մեկը եւ ոչ մյուսը (իմա ո՛չ հարադիրը եւ ո՛չ էլ բայական բաղադրիչը-Գ.Ն.) իրենց բուն նշանակությունից ոչինչ չեն փոխանցում այն ընդհանուր նշանակությանը, որ արտահայտում են նրանք միասին վերցրած»:

³ Հայցական հոլովով եւ առնել բայով բաղադրված բայական որոշ հարադրություններին հակադրվում են դարձյալ հայցական հոլովով, բայց լինիմ բայով բաղադրված հարադրությունները, ինչպես՝ հալածականս լինիմ (Ողբ., Ե, 5) նզովս լինիմ (Հովով., Թ, 3) եւ այլն: Արտահայտվող կրավորական սեռի քերականական իմաստ՝ լինիմ-ով բաղադրված այդ հարադրությունները հականշային դաշտ են ստեղծում այն հարադիր բայերի հետ, որոնք առնել, առնուլ եւ այլ բայերի մասնակցությունը արտահայտում են ներգործական սեռի քերականական իմաստ: Հմմտ. հալածական լինիմ եւ՝ հալածական առնել (Ա Մակ., Բ, 47), նզովս լինիմ եւ նզովս առնել (Բ Մնաց., Զ, 22) եւ այլն:

¹ Ակադ. Գ.Բ. Ջահուկյանը իրավացիորեն նկատել է (Գ.Բ. Ջահուկյան, Հայոց լեզվի պատմություն, նախագրային չրջան, Երեւան, 1987, էջ 362), որ, իբրեւ հարադրական բարդություն առանձին տեսակ՝ հարադիր բայերը հայերենի բառապաշարին հատուկ են դեռեւս նրա պատմության վաղ շրջաններից: Դրանք երկու կամ ավելի բաղադրիչների հարադրումով կազմված եւ մեկ բառային իմաստ արտահայտող բարդություններ են, որոնց բաղադրիչներից կա՛մ մեկն է արտահայտված բայով (այսպիսիք ընդունված է անվանել հարադրավոր բայեր), կա՛մ բոլորը (սրանք էլ կոչվում են զուգաբայեր): Հմմտ. այց առնել, յաթոտոյ անկանիմ, խրախոյս բառնալ, խոնարհ լինիմ, թիկունս դարձուցանել, անհոգ առնել, բառնալ բերել, գալ մտանել, գալ հասանել, անկեալ կործանեալ, խաղալ գնալ եւ այլն:

² Պրոֆ. Ալ. Մարգարյանն իրավացիորեն նկատում է (տե՛ս Ալ. Մարգարյան, Հայերենի հարադիր բայերը, Երեւան, 1967, էջ 267), որ սովորական հարադրավոր բայերի մեջ «հարադիրը

8)⁴, զճնմա առնուլ (Գ Մակ., ԺԲ, 35) եւ այլն⁵:

«Հայցական հոլովաձեւ-ներգործական սեռի բայ» մասնակաղապարով արտահայտվող բայական հարադրությունների մեծագույն մասը արտահայտում է ոչ թե ներգործական, այլ չեզոք սեռի քերականական իմաստ: Պատճառն այն է, որ ներգործական սեռի բայով արտահայտված բաղադրիչն այդ կապակցություն մեջ հայցականով հարադրի ներկայությունը կորցնում է անցողական սեռի բայերին հատուկ իր ակտիվությունը՝ հարադրի հետ միասին պահանջելով որեւէ բնության խնդիր: Օրինակ՝ Ակն եղ նոցա հայեցու ածովք (Եղեկ., ԻԳ, 16):

4. Բացառական հոլովաձեւը, որ հարադիր է դառնում թե՛ ներգործական, թե՛ չեզոք սեռի բայերի կապակցությամբ⁶, ինչպես ի ձեռաց թափել (Բ Մակ., ԺԲ, 35), լաչաց անկանիմ (Գործ., Թ, 18), լողւոց ելանել (Ողբ., Ա, 8) եւ այլն:

Նկատելի է, որ «բացառական հոլովաձեւ-բայ» մասնակաղապարով արտահայտված բայական հարադրությունները հիմնականում ունեն դարձվածքային արժեք: Օրինակ՝ լաչխարհէ ելանել - «մեռնել» (Ա Կոր., Ե, 10), լողւոց հանել - «հառաչել, հեծել» (Ես., ԺԹ, 8), լաթոտոյ անկանիմ - «գահադրվել» (Դան., Զ, 12) եւ այլն:

Թե՛ ներգործական եւ թե՛ չեզոք սեռի բայերը, հարադրի հետ միասին կիրառվելով, պահպանում են իրենց հատուկ սեռի քերականական իմաստը, որն այս դեպքում վերաբերում է ողջ հարադրությանը: Ընդ որում՝

ա) ներգործականներից այսպիսի կապակցության մեջ են մտնում խնդրառություն տեսանկյունից այն երկարժույթ բայերը, որոնք, սեռի խնդրից բացի, հնարավորություն ունեն պահանջելու բացառականով բնության խնդիր: Արդ, երկարժույթ այդ ներգործականները, հարադրավոր բարդության եզր կազմելով, թեեւ կորցնում են բացառականով բնության խնդիրը (վերջինս տվյալ դեպքում վերածվում է կախյալ բառամասի՝ զրկվելով թե՛ անկախ գործածությունից եւ թե՛ անկախ իմաստ արտահայտելու գործունեից), սակայն պահպանում են ներգործական սեռի բայի բուն հատկանիշը, որն արդեն վերագրվում է ողջ բարդությանը. պահանջում են սեռի խնդիր: Այսպես՝ արկանել-ը ներգործական սեռի բայ է. ներգործական է նաեւ ի սուր սուսերի արկանել հարադրավոր բայը: Օրինակ՝ Արկանէին ի սուր սուսերի իւրեանց իբրեւ արս ութ հարիւր հազար ասպազէն (Ա Մակ., Ե, 34):

բ) Չեզոքներից այսպիսի կապակցության մեջ են մտնում խնդրառության տեսանկյունից այն միարժույթ բայերը, որոնք կարող են պահանջել բացառականով բնության խնդիր: Այսպիսի բայերի եւ բացառականով բնության խնդրի սերտ կապից արդյունքում առաջանում են մեկ բառային արժեք ունեցող բարդություններ, որոնցում միարժույթ չեզոք բայերը խնդրառության տեսանկյունից դառնում են արժույթագ մի հատկանիշ, որով արդեն բնութագրվում է ողջ հարադիր բարդությունը: Օրինա ա թե ոչ, պարտիք եւ յաչխարհէ ելանել (Ա Կոր., Ե, 10):

5. Գործիական հոլովաձեւը, որը, ինչպես բացառականով արտահայտվողը, կարող է հանդես գալ թե՛ ներգործական, թե՛ չեզոք սեռի բայերի հարադրությամբ: Օրինակ՝ իրաւ առնել (Ովս., ԺԳ, 10), զինու վառել (Դատ., ԺԸ, 11), հրով սրբել /դատել (Ա Մակ., Է, 55), հողւով յափշտակիմ (Բ Կոր., ԺԲ, 2):

Գործիականով բաղադրված հարադրավոր բայերի մեծ մասը նույնպես հանդես է բերում դարձվածքային արժեք, ինչպես՝ ախտիւ անկանիմ - «հիվանդանալ» (Յովբ., ԻԲ,

⁴ Արդի հայերենում՝ վազ տալ:

⁵ Այս տիպի բայական հարադրությունների՝ հայցական հոլովով արտահայտված հարադրի հետ գործածվում են սեռական հոլովով կամ հոմանիշ բայաձեւեր, որոնք այլ բան չեն, քան թե գրաբարին հատուկ ոճական հնարաններից մեկը: Օրինակ՝ թիւ համարոյ տալ (Ա Մակ., ԻԱ, 5), մարտ պատերազմի դնել (Ա Մակ., Զ, 31) եւ այլն:

⁶ Հարկ եղած դեպքում ներգործական սեռի բայերը հարադրության եզր են դառնում կրավորաձեւ խոնարհմամբ: Հմմտ. բառնայր ի կենաց եւ բառնիւր ի կենաց (ՆԲՀԼ), որը 5-րդ դարի գրաբարի համար սովորական է:

է...»:⁶ Ճաշոց, 1154 թ. «Այդ խառնիճաղանճն ներելի ողորմութեան է...»⁷:

5. Գիրք Յորայ, գլուխ ԺԶ, տուն 20. «Եւ արդ ահա յերկինս է վկայն իմ, եւ իրաւագէտն իմ ի բարձունս»:

Ճաշոց, Թ-Ժ դդ. «Եւ արդ ահա յերկինս է վկայ իմ: Եւ իրաւագէտն իմ ի բարձունս»⁸:

6. Գիրք Յորայ, գլուխ ԻԲ, տունը 21-22. «...եւ եղիցի իբրեւ հայր բնակչացդ Երուսաղէմի եւ բնակչացդ Յուդայ: 22 Եւ տա'ց զվիականս Դաւթի նմա. իշխեսցէ, եւ ո'չ որ իցէ որ նմա ընդդէմ դառնայցէ»:

Ճաշոց, 1154 թ. «Եւ տա'ց զփառան Դաւթի նմա. իշխեսցէ. եւ ո'չ որ իցէ որ նմա ընդդէմ դառնայցէ»⁹:

7. Մարգարէութիւն Եսայեայ, գլուխ ԼԳ, տուն 13. «Լուիցեն հեթանոսք զոր արարի. ծանիցեն մերձաւորք զգաւրութիւն իմ»:

Ճաշոց, 1154 թ. «Լուարուք հեռաւորք զոր արարի. ծանիցեն մերձաւորք զգաւրութիւն իմ»¹⁰:

8. Մարգարէութիւն Եսայեայ, գլուխ ՄԸ, տուն 8. «Յայնժամ ծաւալեսցի կանուխ լոյս քո, եւ բժշկութիւն քեզ վաղվաղակի հասցէ...»:

Ճաշոց, 1154 թ. «Յայնժամ ծաւալեսցի կանուխ լոյս քո. եւ փրկութիւն քեզ վաղվաղակի հասցէ...»¹¹:

9. Մարգարէութիւն Եղեկիէյի, գլուխ ԺԸ, տուն 17. «Եւ յանիրաւութենէ դարձոյց զձեռա իւր. վաշխս եւ տոկոսիս ո'չ առ: Արդարութիւն գործեաց...»:

Ճաշոց, 1154 թ. «Եւ յանիրաւութենէ դարձոյց զանձն իւր. վաշխս եւ տոկոսիս ո'չ առ. արդարութիւն գործեաց...»¹²:

10. Մարգարէութիւն Ովսեայ, գլուխ Է, տուն 7. «...ամենայն դատաւորք նոցա անկան, եւ ո'չ որ էր ի նոցանէ որ կարդայր առ իս»:

Ներսէս Լամբրոնացի, Մեկնութիւն սրբոց երկոտասան մարգարէից. «Ամենայն թագաւորք նոցա անկան, եւ ո'չ որ էր ի նոցանէ որ կարդայր առ իս»: Այնուհետեւ Ներսէս Լամբրոնացին մեկնել է այսպես. «Անկան թագաւորքն ամենայնքն՝ որք նստան ի Սամարիա ի խորխորա'տ կռապաշտութեանն, զոր փորեաց Յերորովամ որդի Նարատայ, եւ ո'չ որ ի նոցանէ սիրեաց կարդալ առ ճշմարիտն Աստուած»¹³:

11. Աւետարան Մատթէի, գլուխ Բ, տուն 9, նույնը նաեւ Երզնկայի եւ Ալրիվանցու աստվածաշնչերում. «...եւ ահա աստղն զոր տեսին յարեւելս՝ առաջնորդեաց նոցա, մինչեւ եկեալ եկաց ի վերայ՝ ուր էր մանուկն»:

Յովհան Ոսկերեան, Յաւետարանագիրն Մատթէոս. «Ահաւասիկ աստղն առաջնորդէր նոցա, մինչեւ եկեալ եկաց ի վերայ տեղւոյն ուր էր մանուկն»¹⁴:

12. Աւետարան Մատթէի, գլուխ ԺԱ, տուն 2, նույնը եւ Ստ. Սիւնեցի, Մեկնութիւն

⁶ Տե՛ս նույն տեղում:

⁷ Տե՛ս ՄՄ ձեռ. 985, թ. 75ր-76ա:

⁸ Տե՛ս ՄՄ ձեռ. 832, թ. 28ա-29ա:

⁹ Տե՛ս նույն տեղում, թ. 141ա-143ա:

¹⁰ Տե՛ս նույն տեղում, թ. 130ր-132ր:

¹¹ Տե՛ս նույն տեղում, թ. 80ա-բ:

¹² Տե՛ս Ներսէս Լամբրոնացի, Մեկնութիւն սրբոց երկոտասան մարգարէից, աշխատասիրութեամբ՝ Տ. Անդրէաս վրդ. Նարինեան Ակնեցոյ, Կոստանդնուպոլիս, 1826, էջ 35:

¹³ Տե՛ս Յովհաննու Ոսկերեանի Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսապետի Յաւետա-րանագիրն Մատթէոս, գիրք Ա, վեներտիկ, 1826, էջ 83-84:

չորից աւետարանչացն¹⁴, Երզնկայի¹⁵ եւ Այրիվանեցու¹⁶ աստվածաշնչերում. «Իսկ Յովհաննէս իրրեւ լուաւ ի բանտին զգործան Քրիստոսի, առաքեաց ի ձեռն աշակերտաց իւրոց»:

Ճաշոց, 1154 թ. «Իսկ Յովհաննէս իրրեւ լուաւ ի բանտին զլուրն Յիսուսի, առաքեաց ի ձեռն աշակերտաց իւրոց»¹⁷:

13. Աւետարան Մատթէի, գլուխ ԻԶ, տուն 11, նույնը նաեւ Երզնկայի եւ Այրիվանեցու աստվածաշնչերում. «Յամենայն ժամ զաղքատս ընդ ձեզ ունիք, բայց զիս ոչ հանապազ ընդ ձեզ ունիք»:

Ճաշոց, Թ-Ժ դդ. «Յամենայն ժամ զաղքատս ընդ ձեզ ունիք, բայց զիս ոչ հանապազ ընդ ձեզ ունիք»¹⁸:

14. Աւետարան Ղուկասու, գլուխ ԺԱ, տուն 28. «Եւ նա՛ ասէ. Նա՛ երանի՛ այնոցիկ է, որ լսեն զբանն Աստուծոյ, եւ առնիցեն»:

Ճաշոց, 1154 թ., նույնը եւ Երզնկայի եւ Այրիվանեցու աստվածաշնչերում. «Եւ նա ասէ. Նա երանի այնոցիկ որ լսեն զբանն Աստուծոյ եւ պահիցեն»¹⁹ (Երզնկայի Աստվածաշնչում պարհիցեն ձեռով է):

15. Աւետարան Ղուկասու, գլուխ ԺԶ, տուն 21. «Եւ ցանկա՛յր ընդ գորովայն իւր ի փշրանացն՝ որ անկանէին ի սեղանոյ մեծատանն: Այլ եւ շո՛ւնք եւս՝ զային եւ լիզուին զվէրս նորա»:

Ճաշոց, 1154 թ., նույնը եւ Այրիվանեցու եւ Երզնկայի աստվածաշնչերում. «Եւ ցանկայր յազել ի փշրանացն որ անկանէին ի սեղանոյ մեծատանն. այլ եւ շունք եւս զային լեզուին զվէրս նորա»²⁰:

16. Աւետարան Ղուկասու, գլուխ ԺԶ, տուն 31. «Եւ ասէ ցնա. Եթէ Մովսիսի եւ մարգարէիցն ոչ լսեն, եւ ոչ թէ ի մեռելոց ոք յառնից է՝ հաւանեացին»:

Ճաշոց, 1154 թ. (նույնը նաեւ Երզնկայի աստվածաշնչում). «Եւ ասէ ցնա. Եթէ Մովսիսի եւ մարգարէիցն ոչ լսեն, եւ ոչ եթէ ի մեռելոց ոք յառնիցէ հաւատացեն»²¹:

17. Գործք Առաքելոց, գլուխ Ը, տուն 30-31 (նույնը եւ Թ-Ժ դդ. Ճաշոցում²²). «...Եւ ասէ. գիտիցե՞ս արդեւք զոր ընթեռնուցուսդ: 31 Եւ նա ասէ. Զիա՞րդ կարիցեմ, թէ ոչոր առաջնորդեսցէ ինձ...»:

Ճաշոց, 1154 թ. «...Եւ ասէ. Գիտիցե՞ս արդեւք զոր ընթեռնուցուսդ: 31 Եւ նա ասէ. Զիարդ գիտիցեմ եթէ ոչ որ առաջնորդեսցէ ինձ...»²³:

18. Թուղթ Պողոսի առ Հռովմայեցիս, գլուխ ԺԲ, տուն 14. «Աւրհնեցե՛ք ձեր, արհնեցէ՛ք եւ մի՛ անիծանեք»:

Կիչս

¹⁴ Տե՛ս Ստեփանոս Սիւնեցի, Մեկնութիւն չորից աւետարանչացն, աշխատ. Գարեգին Կաթողիկոս Յովսեփեանի, Երեւան, 1994, էջ 67:

¹⁵ Տե՛ս Երուսաղեմի Սր. Հակոբյանց վանք, ձեռ. 1925:

¹⁶ Տե՛ս ՄՄ ձեռ. 1500:

¹⁷ Տե՛ս ՄՄ ձեռ. 832, թ. 29բ-30ա:

¹⁸ Տե՛ս ՄՄ ձեռ. 985, թ. 120բ-121ա:

¹⁹ Տե՛ս ՄՄ ձեռ. 832, թ. 49ա-50ա:

²⁰ Տե՛ս նույն տեղում, թ. 162ա:

²¹ Տե՛ս նույն տեղում, թ. 162ա-165ա:

²² Տե՛ս ՄՄ ձեռ. 985, թ. 276բ-278ա:

²³ Տե՛ս ՄՄ ձեռ. 832, թ. 226ա-227բ: Յովհաննէս Ոսկերեւրան, Մեկնութիւն թղթոցն Պաղոսի, Վենետիկ, 1862, էջ 317: Նաեւ՝ ՄՄ ձեռ. 832, թ. 143ա-145բ:

Յովհան Ոսկերեւրան, Մեկնութիւն թղթոցն Պաղոսի (նույնը եւ 1154 թ. Ճաշոցում). «Աւրհնեցեք զհալածիչս ձեր, արհնեցէք եւ մի՛ անիծանեք»²⁴:

19. Առ Կորնթացիս երկրորդ թուղթ, գլուխ Դ, տուն 4. «որոց Աստուած աշխարհիս այսորիկ կուրացոյց զսիրտս անհաւատիցն, զի մի՛ ծագեսցէ ի նոսա լուսաւորութիւն աւետարանի փառացն Քրիստոսի...»:

Ճաշոց, 1154 է. «որոնց Աստուած աշխարհիս այսորիկ կուրացոյց զսիրտս անհաւատիցն. զի մի ծագեսցէ ի նոսա լուսաւորութիւն զիստեան աւետարանին փառաց Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի...»²⁵:

Աստվածաշնչի մատենագրական հղումների ուսումնասիրությունն ուղադրավ է նաեւ Հետեւյալ առումով: Որոշակի քննությունից Հետո եթե պարզվի, որ Հիշյալ հեղինակների գործերում պահպանված աստվածաշնչական ընթերցվածները համապատասխանում են Աստվածաշնչի հայերեն որեւէ ընդօրինակության Հետ, ապա հաստատապես կարելի է ասել, որ այն ներկայացնում է Աստվածաշնչի հենց նախնական վիճակը: Չէ՞ որ վերոնշյալ հեղինակների գրեթե բոլոր երկերը թարգմանվել են Աստվածաշնչից անմիջապես Հետո, Ե դարում: Այս հեղինակների գործերից բացի, մեզ է հասել նաեւ Հովհան Մանդակունու մաշտոցային՝ Եկեղեցի հիմնարկների կանոնը, ուր եւս կան աստվածաշնչական ընթերցվածներ: Դրանց համեմատությունն Աստվածաշնչի օրինակների Հետ դարձյալ կնպաստի ընտրելու հնագույնը, քանի որ Մանդակունին իր կանոնը գրելիս, բնականաբար, ձեռքի տակ պիտի ունենար Ե դարում ընդօրինակված Աստվածաշնչը:

«Էջմիածին» ամսագրի 1996 թվականի հոկտեմբեր-նոյեմբեր միացյալ համարում Շահէ արք. Աճեմյանը «Նոր կտակարանի համարի մը հայերէն նոր թարգմանութեան առիթով» հոդվածում²⁶ բերում է Պողոս Առաքյալի Առ Փիլիպեցիս Թղթի Գ գլխի 10-րդ տան՝ «Հաւատովք ճանաչել զնա եւ զգործութիւն նորա» հատվածի՝ Մայր աթոռ Սր.էջմիածին 1994 թվականին հրատարակած արեւելահայերեն նոր թարգմանությունը. «որպեսզի ճանաչեմ նրան եւ նրա յարության գործութիւնը»²⁷, եւ իրավացիորեն նշում է, որ «...հայերէն նոր թարգմանութիւնները, ինչպէս նաեւ օտար լեզուով կատարուած նոր թարգմանութիւնները, Հիմնուած են յունարէն բնագիրի ընթերցումին վրայ: Յունարէնին մէջ, «Հաւատովք» բառը տեղափոխուած է նախորդ համարին վերջաւորութեան եւ արդի թարգմանութիւնները Հետեւած են յունարէն այդ շարադրանքին» եւ որ «...հայերէն նորագոյն թարգմանութիւնները անգիտացած են հայերէն Հին բնագիրը»²⁸: Այնուհետեւ ավելացնում է. «Հարց կը ծագի այստեղ թէ մեր նախնիներու Փիլիպեցեոց թուղթի յիշեալ երկու համարներուն թարգմանութիւնը ինչպիսի՞ յունարէն սկզբնաղբիւրի վրայ Հիմնուած է: Չենք գիտեր: Սակայն կրնանք հաստատել թէ հայերէն բնագիրին մէջ պահուած կետադրութիւնը... կրնայ Հիմ ծառայել սրբագրելու յունարէն ընդունուած բնագիրը»²⁹: Փիլիպեցոց Թղթի վերոնշյալ հատվածը համեմատեցինք ձեռքի տակ եղած մատենագրական մեջբերումների Հետ (ինչքան որ արված էր): Անանիա Սանահնեցու «Բան Հակաճառութեան ընդդէմ երկաթնակաց» աշխատությունում նույն հատվածը հղված է այսպես. «Հաւատովք իմանալ զնա եւ զգաւրութիւն Յարութեան նորա»³⁰, իսկ Երեւանի

²⁴ Տե՛ս Յովհաննէս Ոսկերեւրան, Մեկնութիւն թղթոցն Պաղոսի:

²⁵ Տե՛ս ՄՄ ձեռ. 832, թ. 97բ-98ա:

²⁶ Տե՛ս Շահէ արք. Աճեմյան, Նոր կտակարանի համարի մը հայերէն նոր թարգմանութեան առիթով, «Էջմիածին», հմր Ժ-ԺԱ, 1996 թ., էջ 85-88:

²⁷ Տե՛ս Աստուածաշնչի մատենան Հին եւ նոր կտակարանների, Մայր աթոռ Սր. էջմիածին, 1994, էջ 258: Նաեւ տես վերահրատարակությունը, Մայր աթոռ Սր. էջմիածին, 1999 թ., էջ 258:

²⁸ Տե՛ս Շահէ արք. Աճեմյան, Նշված աշխ., էջ 85:

²⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 88:

³⁰ Տե՛ս Յակոբ Քեոսեան, Անանիա Սանահնեցու «Հակաճառութիւնը», «Գանձասար», հ. Գ, 1993, էջ 206:

լինիմ (Դան., Բ, 42), խրախոյս բառնալ (Ա Մակ., Ե, 33), Ժոյժ ունել (Ա Կոր., Ե, 9), խոյս տալ (Առակ., ԻԵ, 9) եւ՝ խեղդել, խնայել, բարգաւաճել, ողորմիմ, նախատել, Ժամանել, ջախջախել, խրախուսել, Ժուժալ, խուսել հարադիր եւ համադիր բայերը:

9. Կապական կապակցութիւններ, որոնք կարող են արտահայտված լինել՝

9.1. «ի(յ)– եզակի թվի տրական հոլովաձեւ» մասնակաղապարով, որոնք թեեւ սովորաբար արտահայտում են բուն տեղի քերականական իմաստ, սակայն չեզոք եւ ներգործական սեռերի բաղմամբով բայերի հետ հանդես են գալիս հարադիր գործառույթով: Օրինակ՝ **ի վարձու տալ** (Սաղմ., ԺԴ, 5), **յաւարի առնուլ** (Բ Օրէն., Ի, 14), **յանձին կալնուլ** (Յովբ., Խ, 9), **ի մտի դնել** (Ա Մակ., Ա, 17), **ի սպասու կալ** (Մենդ., Խ, 4), **ի տարակուսի կալ** (Յուդ., Է, 12):

«Թ(յ) – տրական հոլովաձեւ» մասնակաղապարով հարադրված բայերի մեծագույն մասն ունի դարձվածքային արժեք: Ընդ որում, տրական հոլովաձեւը կա՛մ մարմնի մաս անվանող թանձրացական գոյական է, կա՛մ էլ վերացական գոյական: Ինչպես՝ **յանձին ունիմ** – «խոստանալ», «խոստովանել», «ընդունել» (Յովբ., Խ, 9), **ի բանի առնել** – «համոզել» (Գործ., ԺԲ, 20), **ի մտի ունիմ** – «որոշել», «մտադրվել» (Ա Մնաց., ԻԸ, 12) **ի սրտի դնել** – «խորհել» (Երեմ., ԺԲ, 11) եւ այլն: Օրինակ՝ **ի դիմի հարաւ նիկանովրայ** (Բ Մակ., ԺԳ, 17) եւ այլն:

9.2. «Թ(յ)– հայացական հոլովաձեւ» մասնակաղապարով, որտեղ հայցա–կանը կարող է արտահայտված լինել թե՛ եզակի, թե՛ հոգնակի թվերով: Հմտ. մի կողմից՝ **յողոք անկանիմ** (Բ Կոր., ԺԲ, 19), **ի պաՀ դնել** (Ա Եղբ., Բ, 10), **ի զղջումս գալ** (Առակ., Բ, 19), **մյուս կողմից՝ ի գուճս իջանել** (Յուդ., Դ, 10), **ի թիկունս հասանել** (Ա Մակ., Ը, 25), **յորդեգիրս առնուլ** (Բ Մակ., ԺԴ, 26), **ի միտս առնուլ** (Բ Օրէն., ԼԲ, 29), **ի միտս ունիմ** (Երբ., ԻԳ, 18) եւ այլն:

«Թ(յ) հայացական հոլովաձեւ» մասնակաղապարով արտահայտված հարադիրներից շատերը բայական բաղադրիչների հետ միասին հանդես են բերում դարձվածքային արժեք, ինչպես՝ **ի միտ դնել**–«մտադրվել», «որոշել» (Յուդ., Ժ, 10), **ի վէճ գալ**–«հակառակվել», «կամակորել» (Ա Մակ., Զ, 59), **ի մահիճս անկանիմ**–«հիվանդանալ» (Ա Մակ., Ա, 6), **ի հող դառնալ**, «մահանալ» (Սաղմ.– ԺԳ, 29), **յակն ածել**–«աչք ածել» (Առակ., ԻԶ, 21) եւ այլն, որտեղ հարադիր գործառույթով առավել հաճախ կատարում են մարմնի մաս անվանող եւ վերացական գոյականներ, ինչպես՝ **յողն կալ** (Գ Մակ., Գ, 12), **յոտն կալ** (Ել., ԼԳ, 10), **ի քուն լինիմ** (Սաղմ., Գ, 6), **ի փախուստ մատնիմ** (Թիւ., ԻԵ, 29) եւ այլն:

9.3. «Զ+ տրական հոլովաձեւ» մասնակաղապարով, որ սովորաբար պահանջում են **հարկանել**, **զարկանել** բայերը, ինչպես **զահի հարկանիմ**–«զարհուրել» (Բ Օրէն., Թ, 19):

9.4. «Զ+հայցական հոլովաձեւ» մասնակաղապարով թեեւ Զ իրը հայցական հոլովի համար որոշիչ հոգի դեր է կատարում, սակայն որոշյալ ամբ բաղմամբով հայցականներ գրաբարում կիրառվում են հարադիր գործառույթով, որոնցում չի պահպանվում առկայացման քերականական իմաստը: Օրինակ՝ **զփորձ առնուլ** (Ագաթ., 66) չի նշանակում «փորձը վերցնել», այլ «փորձել», **զնմանութիւն բերել** (Եղիշէ, 292) հարադրավորաբար չի նշանակում «բերել նմանությունը», այլ ունի «նմանվել», «հետեւել» իմաստները: Օրինակ՝ **Երանի թէ դուք ըստ բժշկական արուեստին բերէիք զնմանութիւն** (Եղիշէ, 191) եւ այլն:

Բնական է, որ «Զ+ հայցական հոլովաձեւ» մասնակաղապարով հարադիրները հանդես են գալիս ներգործական սեռի բայերի հարադրութեամբ: Հարկ է նշել, սակայն, որ նշված մասնակաղապարով արտահայտված հարադիրը կարող է հանդես գալ նաեւ չեզոք սեռի որոշ բայերի հետ: Օրինակ՝ **զճակատ մտանել**, **զանց լինիմ** (Եսթ., Ժ, 5),

³Միայն բացառիկ դեպքերում է ի(յ) նախդրի հետ գործածվում իր անվանող այլ գոյականի տրական ինչպես՝ **եւ ինքն ի գինւոջ էր** (Թագ., Ի, 12):

զճանապարհ գնալ (Մենդ., ԺԸ, 5) եւ այլն, որտեղ Զ նախդիրը, բնականաբար, որոշիչ հոգի կիրառությունն է ունի:

Նշված մասնակաղապարի եւ բայական բաղադրիչի հարադրութեամբ գրաբարում առաջացել են բաղմամբով դարձվածքային բարդություններ, որոնք նույնպես առավել հաճախ ձևավորվում են մարմնի մաս անվանող եւ վերացական գոյականներով, ինչպես **թափել զողի**–«տանջել», «չարչարել» (Ողբ., Բ, 12), **զաչս/զակն արկանել** (Ես., ՄԸ, 7), **զմէջ(ս) պնդել** (Գ. Թագ., ԺԸ, 46), **զդէմ ունիմ** (Ա Մակ., Գ, 53), **զձեռն ընուն** (Ղեստ., Ը, 33), **զհամար տալ/առնել** (Ղուկ., ԺԶ, 2, Թիւ., ԼԱ, 26), **զվրէժ խնդրել** (Բ Օրէն., ԺԸ, 19), **զերկիւղ ածել** (Երեմ., ԽԹ, 5):

Հարադիր գործառույթով կարող են կատարել նաեւ որոշ, այսպես կոչված, թանձրացական գոյականներ, ինչպես **զաղեղն ընուլ** (Բ Մնաց., ԺԸ, 33), **զհողմն արածել** (Առակ., ԻԹ, 3), **զբոզս արածել** (Առակ., ԻԹ, 3), **զգօտի ածել** (Առակ., ԼԱ, 17), **զանձն թափել** (Յովբ., Ե, 15) եւ այլն:

9.5. «Զ+ գործիական հոլովաձեւ» մասնակաղապարով, որը գործածվում է եւ՝ ներգործական եւ՝ չեզոք սեռի բայերի հարադրութեամբ: Հմտ. մի կողմից՝ **զբռամբ արկանել** (Բ Մակ., ԺԴ, 13), **մյուս կողմից զբանիւք անկանիմ** (Բ Մակ., Ե, 9):

Նշված մասնակաղապարով հարադիրների մասնակցություններ, որտեղ Զ նախդրի հետ հիմնականում դարձվածքային հարադրավոր բարդություններ, ինչպես նաեւ անձերին հանդես են գալիս հատկապես մարմնի մաս անվանող բառերի, ինչպես՝ **զմտօք անկանիմ** վերաբերող եւ այլ գոյականների գործիական հոլովաձեւեր, ինչպես՝ **զմտաբերել** (Գործ., Ժ, – «կամենալ», «հիշել» (Գործ., Է, 23), **զմտաւ ածել**–«մտածել», «մտաբերել» (Գործ., Ժ, 19), **զզլսով ածել** (Եղեկ., Ե, 4), **զանձամբ առնուլ** (Ել., ԼԳ, 4), **զաղմկալ լինիմ** (Դատ., Գ, 26), **զբոցով ածել** (Գ Թագ., ԻԳ, 10), **զբանիւք անկանիմ** (Գ Մակ., Ժ, 9), **զաւուրբք անցանել** (Ղուկ., Բ, 36) եւ այլն:

Մի քանի գործիականների՝ հոգնակի թվով արտահայտվելը պայմանավորված է այդ գոյականների անեղականությամբ, ինչպես՝ **զօձօք արկանել** (Ա Մակ., Դ, 39), **զմիմիամբք ելանել** (Հոովմ., ԺԲ, 10) եւ այլն:

Հարկ է նշել, որ հաճախ միևնույն հարադիրը կարող է հանդես գալ մեկից ավելի տարբեր բայերի հարադրութեամբ, ինչպես **զընչովք ունիմ/կալ/առնուլ/լինիմ**, **զբռամբ ածել/արկանել**, **զանձամբ առնուլ/բառնալ/դառնալ/լինիմ/արկանել** եւ այլն:

9.6. «Ընդ–տրական հոլովաձեւ» մասնակաղապարով, որն ԸնԴ նախդրով եւ հայցական ու գործիական հոլովաձեւերով մյուս կապակցությունների համեմատությամբ աչքի է ընկնում կապակցելիության եւ արտահայտության պլանների սահմանափակ զրոնտրումներով:

Նշված կապակցությամբ արտահայտված հարադիրները հիմնականում անվանում են անձ կամ անձնապատկան (անձին վերաբերող) երեսույթ կամ իրողություն, կարող են կապակցվել ներգործական, ավելի հաճախ չեզոք սեռի բայերի հետ եւ ունեն դարձվածքային արժեք, ինչպես՝ **ընդ մտի** (այլոց) **լինիմ**, **ընդ կնոջ լինիմ/հարկանիմ** (Թիւ., ԻԵ, 14) եւ այլն:

9.7. «ԸնԴ» – հայցական հոլովաձեւ» մասնակաղապարով, որտեղ մարմնի մաս, վերացական կամ թանձրացական առարկա անվանող հարադիրները հանդես են գալիս եւ՝ ներգործական, եւ՝ չեզոք սեռի բայական բաղադրիչների հետ՝ հիմնականում ձեռք բերելով դարձվածքային արժեք: Օրինակ՝ **ընդ զէնս ելանել** (Բ Մակ., ԺԲ, 22), **ընդ աղեղն մտանել** (Գ Թագ., ԺԳ, 16), **ընդ կրունկ դառնալ** (Բ Թագ., ԺԵ, 15), **ընդ գլուխ հանել** (Իմաստ., ԺԴ, 13), **ընդ բանս ածել** (Գործ., ԺԳ, 29), **ընդ գործ մտանել** (Բ

³Մի չարք հարադիրների կազմության մեջ «ընդ» նախդիրը ծառայում է որպես բաղադրիչների կապակցման միջոց, որտեղ արդյունքում առկա են բարդություններ, ինչպես՝ **այր ընդ այր անկանիմ** (Ես., Ե, 5) հույս ընդ հույս գալ (Բ Մակ., Բ, 18) եւ այլն:

Օրենք, ԻԱ, 30), ընդ թիւ մտանել (Մենդ., ԺԳ, 16), ընդ աղբ դալ (Սաղմ., 2Գ, 11) եւ այլն¹⁰:

9.8. «ԸՆԴ Դ + գործիական հոլովածեւ» մասնակազապարով, որտեղ հարադրի հետ կապակցվում են եւ՝ չեղոր, եւ՝ ներգործական սեռի բայեր, որոնք հիմնականում ունեն դարձվածքային արժեք, ինչպես՝ ընդ հարկաւ դնել (Դատ., Ա, 28), ընդ ակամբ հայիմ (ԱԹագ., ԺԸ, 9), ընդ թուով մուծանել, ընդ թուով մտանել (Ղեւտ., ԻԷ, 32), ընդ լծով մտանել (Գաղատ., Ե, 1) եւ այլն:

9.9. «ԱՌ-Հայցական հոլովածեւ» մասնակազապարով, որտեղ հայցականով արտահայտված կապվող բառածեւերը մարմնի մաս կամ վերացական առարկա անվանող գոյականներ են, որոնք, բայական բաղադրիչի հետ հարադրվելով, ձեռք են բերում դարձվածքային արժեք, ինչպես՝ առ կին մտանել (Մենդ., Դ, 17), առ ոտն կոխել (Մատթ., Է, 6), առ ոտն արկանել (Ել., Գ, 25), առ ոտն հարկանել (Երբ., Ժ, 29) եւ այլն:

9.10. «ԱՌ-տրական հոլովածեւ» եւ «ԱՌ - գործիական հոլովածեւ» մասնակազապարներով, որոնք առանձնանում են բացառիկ կիրառություններով, ինչպես՝ առ աչօք տեսանել (Նէղոս), առ աչօք եմ/լինիմ (Մարկ., 2, 49), առ ական դիպիմ (Ագաթ., 217 եւ այլն:

9.11. «ԸՍՏ- տրական//Հայցական//բացառական//գործիական» մասնակազապարներով, որոնք հանդես են գալիս սահմանափակ կիրառություններով եւ ունեն դարձվածքային արժեք, ինչպես՝ ըստ աչս դատել (Յոհ., Է, 20), ըստ ուխտ մտանել (Եղեկ., ԺԷ, 15), ըստ չափ ելանել (Յովր, ԺԵ, 9) եւ այլն:

Ինչ վերաբերում է Աստվածաշնչի հարադրավոր բայերի բայական բաղադրիչին, ապա վերջինս արտահայտվում է մի շարք դիմավոր եւ անդեմ բայերով, որոնց թիվը գրաբարում անցնում է մեկ ու կես հարյուրից: Դրանց մի մասը չեղոր սեռի բայեր են, ինչպես՝ գալ, գնալ, երթալ, դառնալ, դիպիմ, երեւիմ, իջանել, մտանել, փախչիմ եւ այլն, մի մասն էլ (ի դեպ, սրանք մեծ թիվ են կազմում)՝ ներգործական սեռի բայեր, ինչպես՝ ածել, առաքել, առնել, արկանել, գնել, կրկնել, հանել, մատնել եւ այլն:

Թե՛ կենսունակություն եւ թե՛ կապակցելիություն ակտիվության մը Աստվածաշնչում (նաեւ գրաբար բոլոր աղբյուրներում) առանձնանում են առնել եւ լինիմ բայերը, որոնց հարադրություններ, ըստ մեր հաշվարկների, ձեւավորվել են հազարից ավելի բարդություններ: Դրանց շարքում բաղմամբի են միեւնույն հարադրով եւ առնել ու լինիմ բայերով ձեւավորված հարադրությունները, որոնք փաստորեն, միեւնույն բայիմաստի սեռի քերականական կարգի տարբեր արտահայտություններն են¹¹: Հմմտ. յանձն առնել եւ՝ յանձն լինիմ, ազդ առնել եւ ազդ լինիմ, յանդիման առնել եւ՝ յանդիման լինիմ եւ այլն:

Դիտարկումները ցույց են տալիս, որ անանցողական սեռի բոլոր բայերը հարադրությունների մեջ պարտադիր կերպով նույնությամբ պահպանում են հատուկ սեռի քերականական իմաստը, ինչպես՝ յակն անկանիմ, գալ, լալ, առ ական դիպիմ, ընդ ակամբ հա յիմ, հուպ գոլ, գութ անկանիմ, խնդիլ լինիմ, ունկնդիր լինիմ, յառաջ կալ եւ այլն: Օրինակ՝ եւ նա, անկեալ զլանջօքն Յիսուսի, ասէ ցնա (Յովհ., ԺԳ, 25): Կալ յաղօթս առ Տէր վասն մանկանս (ԱԹագ., Ա, 27) եւ այլն:

Ինչ վերաբերում է հարադիր բարդության բաղադրիչ անցողական սեռի բայերին, ապա վերջիններս իրենց հատուկ սեռի քերականական իմաստը նույնությամբ պահպանում են այն դեպքում, եթե բարդություն են կազմում մի հարադրի հետ, որն սկզբնական տարբերակում իրենց սեռի խնդիրը չի եղել: Այսպես՝ առնել ներգործական

¹⁰Նշված հարադիրներից մի քանիսը, կապակցվելով տարբեր սեռերի բայական բաղադրիչների հետ, ձեւավորում են, այսպես կոչված, քերականական հականշություն: Հմմտ. ընդ հուր անցանել (Թիւ., ԼԱ, 23) եւ՝ ընդ հուր անցուցանել (ԴԹագ., ԺԵ, 17) եւ այլն:

¹¹Տե՛ս Հր. Աճառյան, Լիակատար քերականություն հայոց լեզվի, հ. 4, Բ գիրք, Երեւան, 1961: Հմմտ. նաեւ Ալ. Մարգարյան, Հայերենի հարադիր բայերը, Երեւան, 1966, էջ 83:

սեռի բայը, ուրախ ածականով արտահայտված հարադրի հետ կապակցվելով, բարդության մեջ նույնությամբ պահպանում է իրեն հատուկ անցողականությունը՝ ներգործվող առարկա պահանջելու (կամ ենթադրելու) գործությունը, ինչպես՝ Քանգի ուրախ արար զնոսա Տէր (Բ Մնաց., Ի, 27): Այսպիսիք են նաեւ յակն առնուլ, ի սուր սուանելի հարկանել, հրով դատել, ի դուրս կորգել, յառաջ բերել, ի ձեռաց թափել, թոյլ առնել, ի վարձու տալ, ձեռն դնել, հրկէզ առնել, ի պահ արկանել եւ այլ հարադրավոր բայեր: Օրինակ՝ Բարձր արարի զնա լեզուաւ իմով (Սաղմ., ԿԵ, 17) եւ այլն:

Այն դեպքում, եթե ներգործական սեռի բայի հարադիրն իր իսկ սեռի խնդիրն է՝ արտահայտված հայցական հոլովով, ապա տվյալ բայը բարդության մեջ կորցնում է իրեն հատուկ անցողականության քերականական իմաստը եւ հարադրի հետ միասին ձեռք է բերում չեղոր սեռի բայերին հատուկ քերականական իմաստ: Այսպես, առնել ներգործական սեռի բայը, կապակցվելով հայցական հոլովով արտահայտված իր իսկ թշնամանս սեռի խնդրի հետ, վերջինիս հետ միասին ձեռք է բերում նոր՝ անանցողական սեռի քերականական իմաստ, ինչպես թշնամանս առնէ իրաւանց (Առակ., ԺԹ, 28): Այսպիսիք են նաեւ ակն առնել, ակն ածել, ակն առնուլ, ակն դնել, ակն տալ, ծափս հարկանել, պատերազմ հարկանել, ճանապարհ հարկանել եւ բաղմամբի ալ հարադրություններ: Օրինակ՝ Դատ եղից անդ ընդ ձեզ (Եղեկ., Ի, 35): Առէ՛ք դեղ վիրաց դորս (Երեմ., ՄԱ, 8) եւ այլն:

Լեզվի դարգացման հետագա շրջանում բայական բաղմամբի հարադրություններ դուրս են եկել գործածությունից, սակայն դրանց իմաստներն սկսել են արտահայտվել համանիշ նոր բայական հարադրությունների միջոցով, ինչպես՝ զան ըմպել-ծեծ ուտել, ունկն դնել-ակնջ դնել/անել, բաղմական արկանել-սեղան գցել, որ նշան է, թե ազգային մտածողությունը դարերով հիմնականում մնում է անփոփոխ, եւ միայն երբեմն-երբեմն դրա արտահայտություն միջոցներն են փոփոխվում: Այս կապակցությամբ պրոֆ. Վ. Առաքելյանը իրավացիորեն նկատում է. «Մեզ հասնելու ճանապարհին դրանք (դարձվածքներն ու բառակապակցությունները - Գ.Ն.) պետք է բեռնաթափվեն հիշյալ քերականական զգեստավորումից: Կորցնելով իրենց հոլովման, խոնարհման ձեւերը, շարահյուսորեն վերադասավորվելով, զրկվելով նախդիրներից բայի խոնարհիչները փոխելով հիշյալ դարձվածքները եւ բառակապակցությունները հիմնովին փոփոխվում, նոր ձեւ ու կերպարանք էին ստանում: Փաստորեն գրաբարից ոչինչ չէր մնում»¹²: Հմմտ. նաեւ ի մտի դնել-մտքում դնել, ի գուճս կալ-կուչ գալ եւ այլն:

Սուրբ Գրոց (եւ ոչ միայն) գրաբար թարգմանության մեջ հարադրավոր բայերի նկատելի առատությունը ինքնանպատակ է:

Մի դեպքում դրանք թարգմանվող լեզվից կատարված բառապատճենումներ են, երբ, չունենալով տվյալ բարդության հայերեն համանիշը, թարգմանիչներն ստիպված դիմել են նշված հնարանին: Այդպիսիք են, օրինակ, այն հարադրավոր բայերը, որոնց հարադիրները հանդիպում են միայն Աստվածաշնչում, ինչպես՝ դաշտամուխ լինիմ, նոժեհակից լինիմ եւ այլն: Տեղին է նկատել, որ բառապատճենման հնարանը գրաբարի բառապաշարի հարստացման ճանապարհներից մեկն է եղել:

Մյուս դեպքում փորձ էր արվել թարգմանության լեզվին հաղորդել ժողովրդա-խոսակցական լեզվին հատուկ, կենդանի խոսքի նրբերանգ: Այս նպատակով երբեմն կատարվել է ոչ թե բառացի թարգմանություն, այլ համադրական (հարադրավոր բայեր եւ զուգարայեր) բարդություններին, որոնցից են զակն արկանել, ազդ առնել, չուրջ ածել, սպաս ունիմ եւ այլն:

¹²Տե՛ս Վ. Դ. Առաքելյան, Ակնարկներ հայոց գրական լեզվի պատմության, Երեւան, 1981,

լուսատու պայծառ ջահերը՝ սուրբ Սահակ Պարթևի Հայրապետը եւ սքանչելագործ Մեսրոպ վարդապետը, սահմանեցին Հայաստանյայց եկեղեցու Համար բազմաթիվ կանոններ եւ օրենքներ, ստեղծեցին Հայերեն լեզվի գրերը, հունարենից եւ ասորերենից թարգմանեցին Սուրբ Գրքի Հին եւ Նոր Կտակարանները, ապա հիմնեցին դպրոցները եւ կրթեցին ողջ Հայոց աշխարհը»²

Հենց այս շրջանում թարգմանվում է Աստվածաշունչը։ Թարգմանությունը հիմնականում կատարել են Սահակ Պարթևն ու Մեսրոպ Մաշտոցը եւ նրանց աշակերտները՝ Եղիկ Կողբացին, Կորյունը, Ղեւոնդ Վանանդեցին։ Թարգմանությունն սկզբնական աշխատանքները կատարվել են ասորական թարգմանության հիման վրա, այնուհետեւ սրբագրվել հունարեն թարգմանության հետ։

Աստվածաշունչը բաղկացած է երկու մասից՝ Հին Կտակարանից, որը գրի է առնվել Ն.Ք. 8-7-րդ դարերում՝ հին եբրայերենով եւ Նոր Կտակարանից, որը գրի է առնվել Ք.Հ. առաջին դարի կեսերից մինչեւ II դարի վերջը՝ հին հունարենով։ Նոր Կտակարանի հեղինակները գրել են ժողովրդին հասկանալի հունարենով։

Ե՛վ Աստվածաշնչի, ե՛ւ՛ Հայրաբանական գործերի թարգմանության ընթացքում՝ ստեղծվում, թարգմանվում եւ փոխառվում են բազմաթիվ ծեսեր, տոներ, ինչպես նաեւ եկեղեցականների հագուստներ, կոչումներ անվանող տերմիններ։ Այդ պատճառով էլ բազմաթիվ հունարեն, ասորերեն, եբրայերեն բառեր են ընդգրկվել Հայոց լեզվի եկեղեցական բառացանկում։ Այսպես՝ եբրայերենից փոխառյալ տերմիններից են՝ ամեն (այդպես եղիցի), բեկեղեղուղ (սատանայապետ), գեհեն, դաբիր (Սրբություն սրբոցի ներսի սենյակը), ասորերենից՝ արեղա, խորդ (մազեղեն քուրձ՝ ապաշխարության համար), ծոմ, քահանա, քաղող, հունարենից՝ արքա (Հայր) (հունարենը բառը վերցրել է արամեերենից), ազապ (ի) (աղքատների տնիստ՝ սիրո ճաշ), ամբիոն (եկեղեցու բեմը), անագանոս (եկեղեցու մեջ գիրք կարդացող), անտիքրիստոս, գայիսոն, եկեղեցի, եպիսկոպոս, կաթողիկոս, հերետիկոս եւ այլն։

Չանդրադառնալով արարողություններին, մեկնություններին վերաբերող կրոնական տերմիններին՝ ստորեւ կիսուսներ եկեղեցու վերաբերող իրեղեն եւ նյութական առարկաներ անվանող մի քանի տերմինների մասին՝ փոխառված հունարենից։

Եկեղեցի բառը հայերենում ավանդված է V դարից։ Այն փոխառություն է հունարենից՝ «ἐκκλησία» էկկեսիա, որ հունարեն նշանակում էր «հավաքույթ՝ ժողովրդի, զինվորների, հետնաբար՝ հավատացյալների»։ Հայերենում երբեմն թարգմանվում է նաեւ «կոչումն, կոչարան, ժողովարան»՝ կապված հունարեն «ἐκ-χαλέω» «գորս կանչել» բայի հետ։³ Հայերենի մեջ - եցի վերջավորությունը հայկական հարմարեցում է եւ ոչ թե հունարենի հարազատ տառադարձություն։ Քրիստոնեության տարածման հետ բառը փոխառությունը անցել է տարբեր լեզուների՝ լատ.՝ ecclesia, ֆր.՝ église, վրաց. եկլեսիա։

Հայերենում եկեղեցի բառը բազմիմաստ է եւ նշանակում է՝

1. Մի կրոնով միացած մարդկանց հավաք, օրինակ՝ հին եկեղեցի, որ ըստ ՆՀԲ-ի՝ նշանակում է՝ «ժողովուրդ եբրայեցուց յԱբրահամէ մինչեւ ի Քրիստոս»⁴։ Հին Կտակարանում այս իմաստով գործածվում է՝ «... եւ եկն Յերուսալամ եւ ամենայն եկեղեցին Իսրայելի առ արքայ Ռոբովամ եւ ասեն...»⁵։

2. Քրիստոնեական կրոնը դավանող մարդկանց ամբողջությունը։

«Երանի է քեզ, Սիմոն... Ես քեզ ասում եմ, որ դու վե՛մ ես, եւ այդ վե՛մի վրա պիտի շինեմ իմ եկեղեցին»⁶։

ՍԻԼՎԱ ՊԱՊԻԿՅԱՆ

ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՄԻ ՔԱՆԻ ՓՈԽԱՌ-ՅԱԼ ՏԵՐՄԻՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Կրոնը հասարակական գիտակցության ձև է, աշխարհայացք, որի կառուցվածքային տարրերն են կրոնական գիտակցությունը, պաշտամունքը եւ կազմակերպությունը։ Պաշտամունքային գործունեության տարրերն են ծեսը, կրոնական տոները, զոհաբերությունը։ Կրոնական կազմակերպությունը որոշակի դավանանքի տեր մարդկանց միավորումն է։

Յուրաքանչյուր կրոն յուրովի է արտահայտում իր էությունը, որի կոնկրետ դրսևորումը պայմանավորված է ժամանակաշրջանի սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական եւ գաղափարական յուրահատուկ պայմաններով։ Կրոնները կրում են դրանք դավանող ժողովուրդների եւ ազգերի պատմության յուրահատկության կնիքը։

Հայաստանում քրիստոնեությունը 301 թ. ընդունվել է որպես պետական կրոն, եւ այն իր գոյություն պատմությանը կապված է Հայ ժողովրդի պատմությանը եւ մշակութային կյանքին։

Յուրաքանչյուր գիտակարգի տերմինաբանություն սկզբնավորվում է գիտության, մշակույթի տվյալ բնագավառի ծագման հետ։ Ամեն մի գիտակարգի տերմինաբանություն ունի դարգացման իր առանձնահատկությունները՝ պայմանավորված տվյալ լեզուն կրող ժողովրդի մշակութային ընդհանուր մակարդակով, պատմական որոշակի ժամանակաշրջանով։

Հայ դավանաբանական գրականությունը սկզբնավորվում է 5-րդ դար ջին բառորդից։ Ե դարում ստեղծվում է հարուստ դպրություն. գրերի գյուտից հև արձ ժամանակում հայերեն են թարգմանվում ասորական եւ հունական հայրաբանության կարեւոր բոլոր գործերը։¹

Թարգմանական գրականությանը դուգահեռ ստեղծվում է նաեւ ինքնուրույն գրականություն՝ բամադան ժանրերով՝ աստվածաբանական, մեկնողական, ջատա-գովական, վարքաբանական, պատմողական եւ այլն։

Հայաստանի եկեղեցիներում հունարեն եւ ասորերեն լեզուներով կատարվող ժամասացությունը դառնում է հայերեն։ Գրվում են հոգեւոր երգեր՝ եկեղեցական արարողությունների ժամանակ երգելու, քրիստոնեական վարդապետությունը ժողովրդին հասկանալի դարձնելու նպատակով։ «Մեր լուսավորիչները եւ ընդհանրական եկեղեցու

¹ Եղիկ Մ. վարդապետ Պետրոսյան, «Հայ եկեղեցու պատմություն», Ա. Ս. էջմիածին, 1996, էջ 56։

² «Ճառ Աստծու ճշմարիտ սուրբ վկաների մասին՝ շարադրությանը մեր նախնիների գրքից, որ կոչվում է Յայսմաւուրք», «Տոն մեր սուրբ թարգմանիչների», Ս. էջմիածին, 1997, էջ 7 (թարգմանության վ. Համբարձումյանի)։

³ Հ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, Երեւան, 1973, Հ.2, էջ 12։

⁴ Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի, Երեւան, 1979, Հ. 1, էջ 651։

⁵ Բ Մնացորդաց, Ժ, 3։

⁶ Մատթ., ԺՁ գլուխ։

«Մի է պատմութիւն Հայածանաց եկեղեցւոյ»:⁷

«Ուստի յայտ է՝ թէ, եկեղեցի Աստուծոյ ի սկզբանե աշխարհի էր»:⁸

3. Քրիստոնեաների կրոնապաշտամունքային արարողությունների վայրը: Այս իմաստով եկեղեցին պարզապես իր նյութական նշանակությունը է հասկացվում:

«Նրանց համար իւրաքանչիւր եկեղեցու վրայ երէցներ ձեռնադրեցին, պահեցողութեամբ հանդերձ աղօթք արեցին եւ նրանց յանձնեցին Տիրոջը, որին հավատացել էին»:⁹

«... աւերեաց նոյնպէս եւ զտաճարն Դամասկոսի եւ արար եկեղեցի»:¹⁰

«Ծէն են եկեղեցիք»:¹¹

Փ. Բուզանդն ունի նախեկեղեցի տերմինը, որ Ստ. Մալխասյանցը թարգմանել է առաջին եկեղեցի:

«Երկիրը սիրում էր մեծարել իր Տրդատ թագավորին՝ Քրիստոսի առաջին հավատացյալին, նույնպես եւ առաջին եպիսկոպոսապետ նախապատակ Գրիգորիսին, այսպես եւ Այրարատյան գավառում՝ Քրիստոսի նախապատկաներին՝ Գայաներին եւ Հովհաննիսներին, որ այնտեղ թաղված էին իրենց գործակիցների հետ միասին, եւ մանավանդ առաջին եկեղեցիներն»:¹² Վերջին բառակապակցությունը Բուզանդի գրաբար բնագրում հետեւյալն է՝ «սոյնպես առաւել եւ ղնախեկեղեցի»:

Եկեղեցի տերմինից են կազմված եկեղեցակարգ, եկեղեցաձեւ, եկեղեցանալ (եկեղեցի կազմել, ժողովել), եկեղեցակողոպուտ, եկեղեցապատկան, եկեղեցապատում (եկեղեցու պատմությունը պարունակող), եկեղեցասեր, եկեղեցյակ (փոքր եկեղեցի) բառերը:

Ի տարբերություն եկեղեցիների՝ մատուռների, որոնք քրիստոնեություն համար նահատակվածների՝ մարտիրոսների գերեզմանների վրա կառուցված փոքր շինություններ էին, հիմքերը օժված եւ օրհնված չէին:

Մատուռ բառը հայերենում ավանդված է 5-րդ դարից: Հանդիպում է մատուրն, մարտուրն ուղղադրական տարբերակներով: Հունարեն բառը ստացել է մարտուրն, ապա ը-ի անկումով՝ մատուռն, ապա վերջնահանգն -ի անկմամբ՝ մատուռ ձեւը:¹³

Մատուռ բառը փոխառություն է հունարեն «μαρτυριον» (մարտիրիոն) բառից, որ նշանակում է «մարտիրոսանոց, վկայարան»՝ ծագած «մարտիրոս», «վկա», «նահատակ», բառից: Օրինակ՝

«Եվ մինչդեռ արթուն էր, բաց աչքերով տեսավ, որ հանկարծ մատուռի դռները բացվեցին, եւ երեսաց նահատակների մեծ բազմություն, մեծ փառքով»:¹⁴ «Ոչ երթալ ի ժողովարանս եւ ի մատրոնս հրէից եւ հեթանոսաց»:¹⁵

Հայերենի մի շարք բարբառներում մատուռի փոխարեն գործածվում է նահատակ բառը: Նահատակ նշանակում է առաջամարտիկ: Որպես կրոնական տերմին՝ նշանակում է «եկեղեցու պաշտպանություն համար կյանքը զոհող, վկա, մարտիրոս»: Օրինակ՝ հսկ կապվածների կանայք կամովին կապեցին իրենց մարմնավոր ցանկություն եւ հաղորդակից եղան սուրբ կապվածների շարչարանքներին. իրենց կյանքում նմ. ցին

⁷ Մովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց, Տիֆլիս, 1913, էջ 237:

⁸ Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, էջ 229:

⁹ Գործք, 14:

¹⁰ Մովսես Խորենացի, նույն տեղում, էջ 287:

¹¹ Եղիշե, վասն վարդանայ եւ հայոց պատերազմին, Երեւան, 1957, էջ 237:

¹² Փավստոս Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, Երեւան, 1968, էջ 95 (Թարգմ. Ստ.

Մալխասյանցի):

¹³ Հ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, Երեւան, հ. 2, 1975, էջ 12:

¹⁴ Փ. Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, Երեւան, 1968, էջ 154:

¹⁵ Յովհաննու Իմաստասիրի Օմեցեւոյ Մատենագրությունը, վեներտիկ, 1833,

Ատենաբանություն:

բաջ նահատակներին եւ հեռվից մխիթարիչ վարդապետներ եղան բանտարկվածներին»:¹⁶ Նահատակ անունով մատուռ-ուխտատեղի կա Լեռնային Ղարաբաղի Ներքին եւ վերին Հոռաթաղ գյուղերի միջև:

Լեռնային Ղարաբաղում կան տեղանուններ՝ Նահատակասար՝ Շուշիի շրջանում, որն ունի 2 գաղաթ՝ Նահատակ Մեծ եւ Նահատակ Փոքր, Նահատակուհի անվանումով ուխտատեղի կա Ասկերանի շրջանում (տե՛ս «Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան», Երեւան, 1991, հ. 5, էջ 958):

Եղեզնաձորի շրջանում կա Նահատակի մատուռ անվանումով սրբավայր-մատուռ, որ ըստ Ստ. Օրբելյանի (13-րդ դար)՝ կառուցվել է ի հիշատակ 451 թ. այստեղ ապաստանած եւ պարսիկների ձեռքով սպանված Հայկական մի ջոկատի մարտիկների:

Մատուռ եւ Նահատակ բառերի հետ միասին հին հայերենում գործածվել են վկայարան, վկայանոց բառերը՝ «Մատուռ, որ շինված է վկայի նահատակության վայրում, կամ որտեղ նրա նշխարներն են ամփոփված»:¹⁷ Օր.՝ «Երանելի սուրբ Եպիփանը Աղձնյաց երկիրը լցնում է վանքերով եւ մի վկայարան է շինում Տիգրանակերտ քաղաքում, եւ սրբերի հիշատակն էին այնտեղ կատարում»:¹⁸ Եկեղեցի իմաստով գործածվում է Կաթողիկե տերմինը՝ դարձյալ ավանդված 5-րդ դարից: Հանդիպում է կաթալիկե, կաթոլիկե ուղղադրական տարբերակներով:

Բառը փոխառյալ է հուն. «καθολικός» ձեւից, որ նշանակում է «մեծ, տիեզերական, ընդհանրական»:¹⁹

Կաթոլիկե սովորաբար անվանում են աթոռանիստ, մայր եկեղեցիները: Օրինակ՝ «Իսկ մեծն Սահակը չղաղարեց հոգևոր կաթոլ սնուցանել եկեղեցու մանուկներին Մեսրոպի հետ միասին, որին հաստատեց Վաղարշապատ քաղաքի կաթոլիկե եկեղեցում, իսկ ինքը մնաց Բագրևանդ գավառում»:²⁰

«Չունիմք ի Կիրիկիա ոչ կաթողիկե, ոչ աթոռ» (Մ. Նորենացի, Գ, 66):

«Այս տեղերը հանձնվում էին նրան գավառներով հանդերձ, որտեղ նրանք գտնվում էին, եւ նա հավատարիմ էր այն գլխավոր սեղանին, հայրապետական աթոռի իշխանությունը, Կաթողիկե եկեղեցու հաստատուն ուխտին»:²¹

Միջին հայերենում գործածական է եղել կաթողիկ ձեւը՝ «գահանիստ, մայր եկեղեցի, կաթողիկե» նշանակությամբ:²² Օրինակ՝ «Որպես թէ գումբէթ էր սարած՝ մեծ կաթողիկին» (Տաղ Տէր Ստեփանոսին՝ Սիւնեաց եպիսկոպոսին) (տե՛ս «Բանբեր Մատենադարանի», Երեւան, 1960, համ. 5):

Մայր եկեղեցիներն ունեին գմբեթ, եւ հայ ճարտարապետության մեջ վեղարաձեւ գմբեթ ունեցող եկեղեցիների գմբեթներն սկսեցին կոչվել կաթողիկե: Օրինակ՝ «Կաթողիկէն շինված է բուն Հայկական ոճով» /Ստ. Մալխասյանց, «Հայերեն բացատրական բառարան», հ. 2, էջ 363:

Կաթողիկե -ի «մեծ, ընդհանրական» իմաստից են առաջացել կաթողիկոս (հովվապետ), կաթողիկոսանալ, կաթողիկոսացու, կաթողիկոսություն տերմինները:

Վանականների ու վանականուհիների համայնքին պատկանող եկեղեցին՝ բնակելի ու տնտեսական շինություններով, կոչվում է վանք:

Վանք բառը կազմված է «վան»՝ «բնակություն», «օթեւան» արմատից՝ ք հոգնակերտով եւ նշանակում է «կրոնավորների մենաստան»:

¹⁶ Եղիշե, վարդանանց պատմությունը, Երեւան, 1958, էջ 179 (Թարգմ. Ե. Տեր-Մինասյանի):

¹⁷ Փ. Բուզանդ, նույն տեղում, էջ 26:

¹⁸ Կաթողիկէն՝ «մեծ» իմաստով միջնադարյան բժշկության մեջ նշանակում էր «մեծ երակ» բազկերակ (vena catholica): Օրինակ՝ «Ձերակս զոր կտրես, զկաթողիկէն առ արիւն» (Մխիթարյան բժշկապետի Ջերմանց մխիթարություն, վեներտիկ, 1832, էջ 124):

¹⁹ Մ. Նորենացի, Պատմություն Հայոց, Երեւան, 1940, էջ 245:

²⁰ Փ. Բուզանդ, նույն տեղում, էջ 95:

²¹ Ռ. Ս. Ղազարյան, Հ. Մ. Ավետիսյան, Միջին հայերենի բառարան, Երեւան, 1987, հ. 1,

էջ 375:

Վան արմատը փոխառություն է իրանյան «wahana» ձևից՝ «բնակություն» (ինչպես՝ Վան, Իջավան (Իջևան), ամասնիկով կազմված՝ ավան):

Օրինակ՝ «Սահման է եւ յամենայն գիւղս վանս շինել» (Մովսիսի Որբենացու, Պատմություն Հայոց, Տփղիս, 1913, էջ 280):

«Միւրիամ հանդերձ մանկամբն կրտսերաւ ի վանս կանանց երթեալ կրօնաւորէր» (Նույն տեղում, էջ 220):

Այս արմատից են կազմված վանակից, վանավոր, վանատու (վանատուր), վանահայր, վանամայր, վանուհի (կրօնավորուհի), վանքապատկան, վանքապետ, արգելավանք, չնավանք (Գ.Մազիստրոս) բառերը:

Հայերենի շատ բարբառներում եկեղեցի իմաստով գործածվում է ժամ բառը: Ժամ-ի՝ եկեղեցի իմաստը ծագել է «եկեղեցական ժամասացացություն» նշանակությունից: Ժամահարը որոճակի ժամերի հնչեցրել է եկեղեցու դանգերը, եւ շատ վայրերում ժամանակը որոշվել է եկեղեցական արարողություններով, եւ եկեղեցի եւ ժամանակ գաղափարները միաձուլվել են: Ժամ-ի՝ եկեղեցի իմաստից են առաջացել ժամատուն, ժամկոչ²², ժամահար, ժամահաց (հոգեհաց), ժամամուտ (հավուր պատշաճի համառոտ խոսք, որ ասում է դպիրներից մեկը պատարագի սկզբին), ժամգարկոց բառերը:

Ժամ բառով կազմված են՝

Ժամ անել, ժամ ասել - ժամերգություն կատարել

Ժամ կանգնել - ժամերգությունն սկսել

Ժամը դուրս գալ - ժամերգությունն ավարտել կապակցությունները:

Այսպիսով, անդրադառնալով եկեղեցական տերմինաբանության մեջ գործածվող փոխառյալ տերմիններին, կարող ենք ասել, որ դրանց մեծ մասը գործածական է մինչեւ մեր օրերը եւ հայերենի բառապաշարի անկապտելի մասն է կազմում:

ԽԱԶԻԿ ՍԱՄՎԵԼՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՋԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅԱՆ ԻՐԱԿԱՆԱՑՈՒՄԸ ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՒԱՆՑՈՒ ԿՈՂՄԻՑ

Ավելի քան 330 տարի է անցել այն օրերից, երբ Հոլանդիայի Ամստերդամ քաղաքի հայկական տպարանում մամուլի տակից դուրս եկավ «Աստվածաշունչ» մատյանի վերջին պրակը:

Ոոսել «Աստվածաշունչի» տպագրության մասին, այդ նշանակում է վերհիշել երեք դար առաջ հաղար ու մի զրկանքներ կրած, հաղար ու մի դառնություններ ճաչակած երախտավորներին: Մարդիկ, որոնք մերժելով կյանքի վայելքները, զրկված հարազատներից, հայրենիքից դուրս, բայց եւ հայրենիքի համար, մեծ նվիրումով ու անհատնում եռանդով, գալիք սերունդներին ժառանգեցին այն, ինչը այսօր ազնիվ հպարտությամբ է լցնում անցյալի պատմամշակութային արժեքները գնահատող յուրաքանչյուր մարդու սիրտ:

«Աստվածաշունչի» լույսընծայումը ոչ միայն անցյալի մշակութային կյանքի լավագույն ավանդների աստիճանական զարգացումն էր, այլեւ եղել ու մնում է իրեն տպագրական գործի մի նոր վերելք, մի աննախադեպ զարգացում:

Այսօր երեք հարյուր երեսուն ամյա հեռավորությունից որքան ընդգծված է դառնում մեր գնահատման պատմական կողմը, այնքան ավելի է մեծանում այս գրքի հրատարակության հոգեւոր մշակութային արժեքն ու նշանակությունը:

Ոոսելով «Աստվածաշունչի» տպագրության մասին անհրաժեշտ ենք համարում ընդգծել, որ նման մի աշխատության լույսընծայումը վեր է մի մարդու ուժերից: Այս կարգի մոտեցում ենք հանդես բերում ո՛չ բնավ նրա համար, որ ցանկանում ենք նոսրացնել մեծ երախտավոր Ոսկան Երեւանցու փառքը զարդարող դափնեպսակի տերեւները... Վարվելով այդպես, նպատակ ենք ունեցել ըստ արժանվույն գնահատել յուրաքանչյուրի վաստակը այս գործում: Կաթողիկոս Հակոբ Զուղայեցու կամքը, Մատթեոս Մարեցու եռանդը, Ղլիճենց Ավետիսի ձեռնբերությունն ու Կարապետ Անդրիանացու գործադրած ջանքերն այն կարեւոր գործոններն են, որոնց բացառումով անմեկնելի կմնա ու թերի կդառնա «Աստվածաշունչի» տպագրության դժվարին ու մաքառումներով լի պատմությունը: Ոչ թե միտումով, այլ սովորություն ուժով տարիներ շարունակ բանասիրության կողմից ստվերի մեջ են թողնվել վերահիշյալ անուններն այն ղեպքում, երբ առանց նրանց աջակցության Ոսկան Երեւանցին չէր կարող գլուխ բերել «Աստվածաշունչի» տպագրության դժվարին գործը:

Շահ-Արասի ձեռնարկած բռնագաղթը եւ դրան հաջորդող թուրք-պարսկական կործանարար պատերազմները հարցականի տակ են դնում Հայաստան աշխարհի գոյության իրավունքն ու հնարավորությունը:

Ստեղծված կացություն լեկադրանքով Առաքել Դավրիժեցու պատմության մեջ

²² Որոշ բարբառներում «ժամակոչ-ը»՝ «ժամ կանչող» նշանակությամբ, դարձել է ժամկոչ, որոշ բարբառներում էլ՝ ժողովրդական ստուգաբանությամբ, ժամգոց (իբր թե ժամի դուռը գոցող, (փակող):

առարկայական են դառնում խորհրդային «Ողորդ» հիշեցնող գրառումները. «Եւ սոցիալական հասարակության անհատը, ո՛չ այլ ինչ՝ եթե ոչ հեռացումն է սուրբ գրոց եւ երկիրէն Աստուծոյ, ոչ բնաւ ընթերցումն գիրս, այլ էին փակեալ եւ լռեալ մատենաքանդակներ, վասն զի էր խափանեալ ընթերցումն Սուրբ գրոց, որք էին արհամարհեալ յաշն ուցա, հողով եւ մոխիրով լցեալ եւ անկեալ յանկեան ուրեք, վասն զի ո՛չ զգիրս գիտէին եւ ո՛չ զգործութիւնս գրոց՝ ըստ Տեառն բանի»¹: Այս ամենով հանդերձ 1639 թվականին կնքված Թուրք-պարսկական խաղաղության դաշինքը կենդանության ու զարթոնքի որոշ հույսեր ու երաշխիքներ է ներշնչում այդ պատերազմներում թափառող զարձած Հայաստան աշխարհի եւ սակավաթիվ ապրողների համար: խաղաղության դաշինքով ստեղծված այս նոր երաշխիքը հոգեւոր ու աշխարհիկ իշխանավորների հոգեբանության մեջ առաջ են բերում ապրելու ձգտում ու դրույթներ տեղի դառնալու մտահոգություն: «Աստվածաշունչը» տպագրական եղանակով բաղմանցներու եւ ժողովրդի լայն խավերի մեջ աստվածաշնչային գաղափարներն ընդհանրացնելու խնդիրը, այդ ժամանակաշրջանում, գրեթե բոլոր կաթողիկոսների ու իշխանավորների համար դառնում է հետապնդվող մտահոգություն:

Սկսած 1579 թվականից մինչեւ 1637 թվականն ընկած ժամանակահատվածում, վեց տասնամյակի ընթացքում, հայոց կաթողիկոսների ու միջոց ունեցող իշխանավորների կողմից կիրառվել են «Աստվածաշունչ» մատյանի տպագրությունն իրականացնելու մեկ տասնյակից ավելի փորձեր², սակայն գործնականում միջոցների բացակայության եւ ապա Հոռմի հավատի տարածման ժողովի նվիրակների ու գործակալների կողմից ձեռնարկված խոչընդոտների ու արգելքների պատճառով այդ փորձերից եւ ոչ մեկը չի կարողացել իրականություն դառնալու կայուն երաշխիք ստանալ:

Հայության կողմից նման չընդհատվող ձգտումներն ու փորձերը Հոռմի հոգեւոր իշխանության ներկայացուցիչների համար դառնում են օրվա հարց ու մտահոգության առարկա, ուստի Հավատի տարածման ժողովի կարգինալները 1637 թվականի դեկտեմբերից մինչեւ 1638 թվականի հունվարի 30-ը տեղի ունեցող նիստերի ընթացքում քննարկման առարկա են դարձնում Հայերեն «Աստվածաշնչի» տպագրության բնագրի ընտրության հարցը³: Բաղմանկողմանիորեն քննարկման ընթացքում Հայտնի է դառնում, որ «Աստվածաշնչի» Հայերեն թարգմանությունն իրականացված է «Յոթնամյանից» օրինակի հիման վրա: Այս բացահայտումից հետո նիստերում կայացված որոշման հիման վրա Հայերեն «Աստվածաշնչի» տպագրությունը համարվում է անընդունելի: Հենվելով ավելի վաղ՝ 1546 թվականի ապրիլի 8-ին Տրիտենյան ժողովի 4-րդ նիստում կայացված որոշման վրա, ըստ որի, ամբողջ Արեւմուտքի համար օրինականացվել էր Վուլգատայի օրինակը⁴, այս նիստում եւս իրեն որոշում արձանագրվում է, որ Հայերեն «Աստվածաշնչի» տպագրության համար կարող է օրինական համարվել միայն ու միայն Վուլգատայան բնագիրը:

Ահա մի որոշում, որը տարիներ շարունակ արգելադրվել է դառնում Հոռմի իրավասության ոլորտում ձեռնարկվող Հայերեն «Աստվածաշնչի» տպագրության բոլոր տեսակի փորձերի ճանապարհին:

Հոռմի ձեռնարկված խոչընդոտներին զուգընթաց Հայաստան աշխարհում հոգեւորականության միջավայրում, նրանց գործելակերպի ու հոգեբանության մեջ տեղի են ունենում նոր տեղաշարժեր: Երկրում որքան առաջ են գնում Շահ-Աբասի պատճառած վերքերի ապաքինման աշխատանքները, այնքան ավելի է մեծանում «Աստվածաշունչ»

¹ Առաքել Դավթիսեցի, Գիրք պատմութեանց, աշխատասիրությունը Լ.Ա. Ունյարյանի, Ե., 1990, էջ 242:

² Գալեմբայան Զ.Գ. Աստվածաշնչի տպագրության ջանքերը Ոսկանեն առաջ: «Հանդես ամսօրյա» Վիեննա, 1914, էջ 7-18:

³ Ամատունի Կ., Ոսկան վարդապետ Երեւանցի եւ իր ժամանակը, Վենետիկ, 1975, էջ 18:

⁴ Նույն տեղում:

մատյանի տպագրության անհրաժեշտությունը: Հոռմի կիրառած խոչընդոտները, նրա հետապնդած նպատակադրումները հետզհետե հայտնի են դառնում «Աստվածաշնչի» տպագրության գործը նախաձեռնողներին, ուստի մշակվում ու ձեռք են առնում համապատասխան միջոցառումներ՝ ստեղծված կացության պայմաններում տպագրության գործն առաջ տանելու ուղղությամբ:

Այս առումով, իրեն առաջին քայլ, խիստ ուշագրավ է Նոր Զուղայի հոգեւոր առաջնորդ Սաչատուր վարդապետ Կեսարացու ցուցաբերած նախաձեռնությունը: Հայտնի է, որ 1636-1637 թվականների ընթացքում Փիլիպոս Աղբակեցի Կաթողիկոսի հանձնարարությամբ եւ Սաչատուր Կեսարացու ջանքերով Նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքում հիմնադրվում է տպարան, ուր եւ 1638 թվականի ընթացքում հաջողությամբ լույս է ընծայվում 604 էջ ծավալ ունեցող մի «Սաղմոսարան»:

Նոր Զուղայում տպարանի հիմնադրման իրականացումը հետապնդում էր որոշակի նպատակ, այն է՝ Հոռմի ենթակայության սահմաններից դուրս իրականացնել Հայերեն գրքերի տպագրություն եւ նախադրյալներ ստեղծել «Աստվածաշնչի» տպագրության համար թվականի դեկտեմբերին տպագրական արվեստի մեջ կատարելագործվելու հանձնարարականով Սաչատուր Կեսարացին Եվրոպա է ուղարկում իր աչքաբաց աշակերտ Հովհաննես վարդապետ Զուղայեցուն⁵: Վերջինս հասնելով Վենետիկ, ո՛չ միայն ուսումնասիրում է տպագրական գործը, այլեւ հետամուտ է լինում Հայկական տպատառեր ձեռք բերելուն: Այստեղ չգտնելով հուսադրող պայմաններ, Զուղայեցին մեկնում է Հոռմ, ուր եւ բաղմանկողմ գործունեություն է ծավալում Սաչատուր Կեսարացու հանձնարարությունն իրականացնելու համար: Հոռմում ծավալված գործունեության ընթացքում Զուղայեցին վաստակում է մեծ թիվով հակառակորդներ: Դիվանագիտորեն շրջանցելով ձախողանքները, նա կարողանում է ձեռք բերել համապատասխան քանակի տպատառեր ու տպարանական սարքավորումներ: Այս ամենը տեղափոխելով Լիվոռնե, այնտեղ նա հիմնադրում է տպարան եւ լույս է ընծայում չուրջ 400 էջ ծավալ ունեցող մի Սաղմոսարան: Այնուհետեւ իր հետ առնելով տպարանական սարքերն ու տպատառերը 1645 թվականի աշնանը վեց տարվա բացակայությունից հետո վերադառնում է Հայրենիք: Ամենափրկիչ վանքում Հովհաննես Զուղայեցին ընթացք է տալիս տպագրական գործի աշխուժացմանը եւ 1650 թվականին ձեռնարկում է վաղուց սպասված «Աստվածաշունչ» մատյանի տպագրությունը: Սակայն հակադիր ուժերի կողմից նյութված սաղարանների հետեւանքով, խափանվում է տպարանի գործունեությունը, ուստի եւ ընդհատվում է «Աստվածաշնչի» տպագրությունը⁶:

Հայտնի է, որ Փիլիպոս Հաղբակեցու մահվանից հետո 1655 թվականին գահ է բարձրանում Հակոբ Զուղայեցի կաթողիկոսը: Վերջինս մեր պատմության մեջ աչքի է ընկնում նաեւ նրանով, որ իր գործունեության ընթացքում հետեւողական վերաբերմունք է հանդես բերել «Աստվածաշունչ» մատյանի տպագրության ուղղությամբ: Նոր Զուղայի տպարանի խափանման հանգամանքներին լավատեղյակ Հակոբ Զուղայեցուն ոչ միայն

⁵ Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին, Ե., 1988, էջ 29:

⁶ Աստվածաշնչի տպագրության խափանման գործում չպետք է անտեսել Ֆրանսիացի ճանապարհորդ Տավերիենի հաղորդած տեղեկությունները: Հովհաննես Զուղայեցու «... Հայերեն գրատպությունը, - գրում է վերջինս, - բուն հուզմունք էր առաջացրել իր դեմ, որքանով սպառնում էր զրկել հայոց բաղմանից այն մարդկանց, որոնց ապրուստի աղբյուրը գրչության արվեստն էր», տե՛ս, Աշոտ Հովհաննիսյան Դիվաններ Հայ աղատապարհական մտքի պատմության, Ե. 1959, Գիրք երկրորդ, էջ 167: Մեր խորին համոզմամբ տպարանի խափանման գործում չպետք է անտեսել «Աստվածաշունչ» մատյանը ձեռագրով բաղմանցող բողոքական գրիչների մասնակցության հավանականությունը: Իրեն լրացուցիչ փաստարկ պետք է ավելացնենք, որ ըստ հավաստի աղբյուրների այդ շրջանում ձեռագրով արտագրված «Աստվածաշունչը» արժեքել է հազար ծեփ: (Տե՛ս, Է. Սահակ ձեռնագրային Հայ տպագրությունը եւ Հոռմը, Վենետիկ, 1989, էջ 25): Անահավանական չէ, որ «Աստվածաշնչի» տպագրության խափանման գործում դեր կատարած լինեն նաեւ Հոռմի հավատի տարածման ժողովի գործակալները:

չեն վճարեցնում «Աստվածաշնչի» տպագրության հետ կապված անհաջողությունները, այլևս եղածը իր մանրամասնություններով նրա համար դառնում է յուրատեսակ փորձություն քար: Ուստի 1657 թվականին նա հատուկ հանձնարարականով Եվրոպա է ուղարկում՝ նախկինում Փիլիպոս կաթողիկոսի նոտար, ատենադպիր եւ ծաղկող գրիչ Մատթեոս Մարեցուն:

Որոշակի գրառումներ չկան, սակայն անուղղակի փաստերը հիմք են տալիս ասելու, որ Մատթեոս Մարեցին կաթողիկոսի հանձնարարությունը պետք է իրականացնեի Խաչիկյան հողի վրա: Հայտնի է նաև, որ երկու տարվա համառու ապարդյուն ջանքերից հետո Մարեցին լքում է Հոտմը եւ մեկնում է Ամստերդամ:

Հիմնադրել Հայկական տպարան, այդ նշանակում էր ամենից առաջ ունենալ շարվածքային տպատառեր: Ուսումնասիրելով տեղական պայմանները, Մարեցին կարողանում է գործնական կապեր հաստատել Հոլանդիայում հրատարակչական գործի մեջ մեծ անուն հանած էյզեկի եղբայրների հետ եւ բանակցություն մեջ մտնելով սրանց համար տառեր փորագրող Քրիստոֆիլ վան Դելիկ հետ, պատվիրում է իր գործի համար համապատասխան տեսակի ու քանակի շարվածքային տպատառեր⁷:

Ձեռք բերելով պատվիրած տպատառերը, Մարեցին Ամստերդամի Քումսլութ փողոցի վրա ստեղծում է Հայկական առաջին տպարանը⁸, դրանով կայուն ու գործնական հիմքի վրա դնելով «Աստվածաշնչի, տպագրության գործը, ինչը պետք է համարել Հակոբ Զուղայեցու հանձնարարության առանցքը: Այս հանգամանքը իրավունք է տալիս Մատթեոս Մարեցուն Ոսկան Երեւանցու հետ կիսելու այն խանդավառ տառերն ու համակրանքը, որ տարիներ շարունակ մեր բանասիրության կողմից տրվել է միայն վերջինիս:

Իրեն ձեռնարկված գործի առարկայական սկիզբը Մարեցին «յաղագս տեսութեան ու փորձառութեան» տպագրության է տալիս Ներսես Շնորհալու «Յիսուս Որդի» վերնագրով պոեմը: Այս գրքի մեղ հասած օրինակի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Մարեցու հիմնադրած տպարանը եւ պատվիրած տառերն ի վիճակի էին ի կատար ածելու Հակոբ Զուղայեցու կամքը՝ տպագրելու «Աստվածաշնչը» մատյանը⁹:

Տակավին ավարտված էր «Յիսուս Որդի» գրքի տպագրությունը երբ Մարեցին հիվանդանում է: Երկու կրելով, որ չի կարողանա ավարտին հասցնել սկսած գործը եւ վճարել դրամական պարտքերը, իր լիազորությունները տպարանի հետ մեկտեղ հանձնում է Ամստերդամում գտնվող Ոսկան Երեւանցու եղբորը՝ վաճառական Ղլիճենց Ավետիսին¹⁰ եւ 1661 թվականի հունվարի 22-ին կնքում եւ մահկանացուն:

Նոր Զուղայեցի վաճառական Ղլիճենց Ավետիսը վճարում է Մատթեոս Մարեցու պարտքը եւ, ըստ ստորագրված պայմանագրի, տեղ դառնում Ամստերդամում Մարեցու հիմնադրած, այդ օրվանից Ս. Էջմիածնի եւ Ս. Սարգիս զորավորի անունը կրող տպարանին:

⁷ Մատթեոս Մարեցին 1658 թվականի նոյեմբերի 27-ի պայմանագրով Քրիստոֆիլ վան Դելիկին պատվիրում է «Գ. ազգ (երեք տեսակ-չափի) գիր բոլոր յոյժ կատարեալ քանակութեամբ եւ որակութեամբ դանադանեալ, յորոց մինն եւ իրեն միջին կերպ է (14-կետաչափի, որը եվրոպական տառադարձութեամբ հայտնի է միտել անունով) այս գոր տեսանքը առաջիկայդ, զոր յաղագս տեսութեան եւ փորձառութեան տպեցաք «Յիսուս Որդի»: Տես «Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին», Ե, 1988, էջ 36:

⁸ Տես Առաքել Սարուխան, Հոլանդիան եւ Հայերը, Վիեննա, 1926, 1985:

⁹ Պետք է դիտարկենք, որ Հակոբ Զուղայեցու կողմից Մատթեոս Մարեցուն տված հանձնարարականներում, մեղ հասած գրառումների մեջ, Աստվածաշնչի տպագրության մասին որոշակի հավաստագրումներ չկան:

¹⁰ Թեև այդ մասին գրավոր հավաստագրումներ չկան, սակայն մեր խորին համոզմամբ Ղլիճենց Ավետիսի հայտնվելն Ամստերդամում չպետք է վերագրել պատահականության: Հավանական է, որ նա Ամստերդամ էր եկել իր եղբայր Ոսկան Երեւանցու հանձնարարությամբ եւ Մարեցու գործերին միջամտում էր նրա ցուցումներով:

Դառնալով սեփականատեր՝ Ղլիճենց Ավետիսը նամակ է գրում Ուլիեղորը՝ Ոսկան Երեւանցուն եւ առաջարկում է գալ Ամստերդամ եւ տեղ կանգնել իր սեփականությունը հանդիսացող տպարանին:

Առնելով այդ լուրը, Ոսկան Երեւանցին եղբոր նամակը ներկայացնում է կաթողիկոս Հակոբ Զուղայեցուն եւ իրավունք ստանում տպարանում գործը շարունակելու համար Ամստերդամ ուղարկել իր աշակերտ Կարապետ Անդրիանացուն:

Ավելի ուշ՝ Ամստերդամից Ավետիսի գրած նամակի շարժառիթով, 1662 թվականի ամռանը (հավանաբար օգոստոսին) Կաթողիկոս Հակոբ Զուղայեցին ս. Էջմիածնում գումարում է ազգային ժողով՝ նվիրված «Աստվածաշնչի» տպագրության¹¹: Նկատի ունենալով տպագիր գրքի, հատկապես «Աստվածաշնչի» հանդեպ ժողովրդի մեջ ծայր առած պահանջարկի բավարարման խնդիրը, Կաթողիկոսը որոշում է այդ նպատակով Եվրոպա ուղարկել Ոսկան Երեւանցուն: Հակոբ Զուղայեցին միաժամանակ Ոսկան Երեւանցուն հանձնարարում է (Թերեւս թույլատրում է) իր հետ Ամստերդամ տանել Հեթում I թագավորի «Աստվածաշնչի»՝ ձեռագիրը¹²: Այդ ձեռագիրը Ղազար Քարաբղազիով, ըստ Վուլգատայի խմբագրած «Աստվածաշնչի» հետ մեկտեղ ժամանակին Զաքարիա վարդապետ Վաղարշապատցին գնում է Կարինում: Նվիրաբերելով Հովհաննավանքին՝ վերջինս անեծքով բանադրում է բոլոր նրանց, ովքեր կհանդգնեն գողանալ այդ ձեռագրերը, կամ դուրս տանել վանքից: Պետք է ենթադրել, որ Կաթողիկոսը լուծարել է բանադրաբը եւ այդ ձեռագրերը Հովհաննավանքից բերվել են Էջմիածին: Անհավանական չէր նաև, որ այդ երկու ձեռագրերի միջև եղած տարբերությունն առիթով տեղի է ունեցել մտքերի փոխանակություն: Հետեւանքը լինում է այն, որ Կաթողիկոս Հակոբ Զուղայեցին Ոսկան Երեւանցուն հանձնարարում է իր հրատարակելիք «Աստվածաշնչը»՝ «Գլխատել եւ տեսնել ըստ դադմականաց»: Կաթողիկոսի հանձնարարությունը Ոսկան Երեւանցին իր համար դարձրել է ոչ միայն սկզբունք, այլև իրականացրել է իր հրատարակած «Աստվածաշնչում»:

Այդ ժողովից հետո Ոսկան Երեւանցին Կաթողիկոսից ստանում է եպիսկոպոսական աստիճան եւ «իշխանութեամբ ու հրամանաւ վեհափառի... յաղագս տպման մատենիս այսօրիկ աստուածայնոն...» մեկ, երկու շարաթանց 1662 թվականի սեպտեմբերի 27-ին մեկնում է Եվրոպա:

Հակոբ Զուղայեցին միաժամանակ համապատասխան գրություն է տալիս Ոսկան Երեւանցուն, ուղղված լիվոռնոսյան ժողովությանը, որպեսզի նրանք նյութական օգնությամբ սատար կանգնեն վերջինիս, հրատարակչական գործունեություն ծավալելու համար:

Եվ այսպես սեպտեմբերի 27-ին Կաթողիկոսական նվիրակ Ոսկան Երեւանցին դուրս գալով Էջմիածնից, հետիոտն, բանուկ ճանապարհով մեկնում է Զմյուռնիա, իսկ այնտեղից՝ ծովային երթուղիով հասնում Լիվոռնո: Այստեղ նա հանդիպում է իր եղբորը՝ Ավետիսին եւ նրանից վերցնում տպարանի սեփականատիրացմանը վերաբերվող փաստաթղթերը: Իրեն իրավատեր նա Լիվոռնոյից Կարապետ Անդրիանացուն տալիս է համապատասխան

¹¹ Այս ժողովի մասին մեզ չհաջողվեց հայկական աղբյուրներում հայտնաբերել որեւէ տեղեկություն: Ինչպես հայտնի է Առաքել Դավրիժեցին իր աշխատության մեջ դեպքերի պարբերականության շարադրանքը ընդհատում է 1662 թվականի հուլիսի 4-ին: (Տես Առաքել Դավրիժեցի Գիրք պատմութեանց, էջ 345): Տրամաբանական է, որ այստեղ չէր կարող անդրադարձ լինել ավելի ուշ՝ օգոստոս-սեպտեմբեր ամիսների ընթացքում տեղի ունեցած ժողովի մասին: Դրան հակառակ այդ մասին հպանցիկ տեղեկություններ են պահպանվել օտար աղբյուրներում: (Տես «Բագմավեպ» վեներտիկ, 1891, №6, էջ 162: Տես նաև «Հանդէս ամսօրեա» վիեննա, 1966, №7-9, էջ 343-347):

¹² Տակավին փաստարկված չէ, սակայն մենք համոզված ենք, որ Ոսկան Երեւանցին Հեթումի «Աստվածաշնչի» հետ Ամստերդամ է տարել նաև Ղազար (Վալուքեցու) Բարեբղաջու Վուլգատայի հիման վրա խմբագրած «Աստվածաշնչի» ձեռագիրը: Այդ երկու ձեռագրերն այժմ վուլգատայի հիման վրա խմբագրած մասնադրանի մատենադարանի ձեռագրատանը եւ հանգրվանում են 180 եւ 201 համարների տակ:

Հանձնարարականներ եւ ապա տեղի համայնքից չստանալով ակնկալվող նյութական օգնությունը, մեկնում է Հոռոմ: Այստեղ նա աշխատում է իրականացնել իր ստանձնած պարտավորությունները, դիմում է այլեւայլ միջոցների, սակայն Հանդիպելով Սուրբ Գրոց հրատարակությունների առիթով, վերը նշված անհաղթահարելի դիմադրությունը,¹³ նորից մեկնում է Լիվոռնո:

1665 թվականի փետրվարի 20-ին Ոսկան Երեւանցին Լիվոռնոյում Զուղայեցի վաճառականներ Ստեփանոս Ուանենցի, Թեոդորոս Քոռչեցու եւ Պետրոս Զուղայեցու հետ կնքում է պայմանագիր, որով հիշյալ վաճառականները հանձն են առնում կատարել «Աստվածաշնչի» տպագրության համար կատարվող ծախսերը: Ձեռք բերելով ակնկալված գումարի մի մասը՝ Ոսկան Երեւանցին շտապով մեկնում է Ամստերդամ: Կարապետ Անդրիանացու հետ իրականացնելով «Ծարակնոց»-ի տպագրությունը, ինչպես նաեւ հրատարակելով մի քանի այլ գրքեր, Ոսկան Երեւանցին սկսում է զուգահեռաբար լրջորեն զբաղվել «Աստվածաշնչի» տպագրության նախապատրաստական աշխատանքներով: Զբաղվարարվելով նախկինում իր կատարած աշխատանքներով, «Աստվածաշունչը» չարվածքի տալուց առաջ Ոսկան Երեւանցին իր ձեռքի տակ եղած ձեռագիրը համեմատում է Վուլգատայի լատիներեն բնագրի հետ եւ գտնում է այն ոչ լիակատար «այլ ծաղկաբաղ եւ համառոտ», ուստի թարգմանում է «... զբանս Յեսուայ որդւոյ Սիրաբայ», «զչորորդ գիրս Եզրասայ» եւ այլ հատվածներ: Թարգմանում է նաեւ լատինական «Աստվածաշնչի» ցանկը, որպեսզի «... ընթերցողն դիտուե գտանէ ի մեջ գրոց զխնդրելին իւրս»:¹⁴ Բաժանելով գլուխները ենթավերնագրերից, կազմում է նաեւ այբբենական ցանկ, լուսանցքային ծանուցումներ (համարաբար) եւ այլն:¹⁵

1666 թվականի մարտի 11-ին Ամստերդամում «Աստվածաշնչի» ձեռագիրը հանձնվում է տպարան, չարվածք իրականացնելու համար: Փորձանմուշների վրա Ոսկան Երեւանցու գործադրած համառ ու տքնաջան աշխատանքից հետո, վերջապես 1668 թվականի Հոկտեմբերի 13-ին Ամստերդամում ավարտվում է Հայ Հոգեւորականության միտքը գրեթե մեկ դար զբաղեցնող «Աստվածաշունչ» մատյանի տպագրությունը¹⁶:

«Աստվածաշունչը» ըստ դիտարկումների, ունեցել է մինչ այդ նախադեպը չունեցող

¹³ Պետք է ենթադրել, որ Ոսկան Երեւանցին Եվրոպա էր մեկնել դատարկ գրպանով (էջմիածնում փիճակն այդպիսին էր): Նա Հուլյա ուներ Կաթողիկոսի տված գրության հիման վրա Լիվոռնոյում ստանալ որոշ աջակցություն: Սակայն, ինչպես վերը ասացինք, այդ Հուլյանը չեն արդարացվում եւ Ոսկան Երեւանցին ստիպված է լինում մեկնել Հոռոմ: Այստեղ նա դիմում է այլեւայլ միջոցների: Հանգամանքների թելադրանքով աղերսագիր է ուղարկում Հավատի տարածման ժողովին, ապա նաեւ Հոռոմի պապին: Դիմում է նաեւ դիվանագիտական այլեւայլ քայլերի, թեեւ ստանում է մասնակի օժանդակություն ու խոստումներ, այսուհանդերձ դրանք չեն կարողանում արմատական լուծում տալ նրա նպատակադրումների իրականացմանը, ուստի պետք է ենթադրել, տեղեկություններ է ստանում Լիվոռնոյի Հայ վաճառականների բարյացակամության մասին եւ առանց վարանելու լքում է Հոռոմը, մեկնում Լիվոռնո:

¹⁴ Տե՛ս «Աստվածաշունչ», Ամստերդամ 1668, էջ 831-833:

¹⁵ Մենք նպատակ չենք ունեցել անդրադառնալու Ոսկան Երեւանցու կողմից «Աստվածաշնչի» բնագրում կատարած թարգմանական ու խմբագրական աշխատանքներին, առավելապես այն դեպքում, երբ այդ մասին հրապարակում կան Հանգամանալից ու մանրադնին ուսումնասիրություններ, (Տե՛ս Գարեգին Եսիկյան, Ոսկանի «Աստվածաշունչը» ակնարկ բնագրի վրա, «Հասկ» Անթիլիաս, 1966, N3-5, էջ 135-152: Անասյան Հ.Ս. «Աստվածաշունչ» մատյանի հայկական բնագիրը, «էջմիածին» 1966, N11-12, էջ 71-97: Սուրեն Քոլանջյան, Հեթում Բ-ի ձեռագիր «Աստվածաշունչը» եւ Ոսկանի հրատարակությունը, նույն տեղում էջ 98-129:

¹⁶ Մեր պատմաբաններն ու բանասերները եւ առհասարակ բոլոր անդրադարձողները թյուրիմացաբար «Աստվածաշնչի» լույս ընծայման ժամանակացույցը կապում են 1666 թվականի հետ, այն դեպքում, երբ այդ գրքի լույս ընծայումն իրականացվել է դրանից երկու տարի յոթ ամիս հետո՝ 1668 թ. Հոկտեմբերի 13-ին: Այդ մասին Ոսկան Երեւանցին փաստական գրառում է թողել «Աստվածաշնչի» հիշատակարանում, որից մեջ ենք բերում մի հատված բառացիորեն. «... Գրովք

Աստվածաշնչի հրատարակության իրականացումը Ոսկան Երեւանցու կողմից 513 տպաքանակ եւ լայնորեն տարածվել է ինչպես Հայաստան աշխարհում, անպես էլ այլուր՝ կաթողիկե դավանանքին հարող Հայություն մեջ:

Այս առիթով անհրաժեշտ ենք համարում ուշադրության ներկայացնել մի իրողություն: Ոսկան Երեւանցին «Աստվածաշնչի» «Նոր կտակարան» կոչվող բաժնի տպագրությունն իրականացրել է երկու տարբերակով: Հայաստան ուղարկվող գրքերն ունեցել են 808 էջ ծավալ, իսկ կաթողիկե դավանանքին հարող Հայություն մեջ վաճառքի հանված օրինակները ունեցել են 26 էջի հավելում¹⁷: Ընդ որում այս տարբերակում Ոսկանը ավելացրել է «Աղոթք Մանասե արքայի Յուդայի» եւ «Գիրք Եզրասայ չորրորդ» միավորները, որոնք «Յոթնասանից» թարգմանության մեջ, ուստի նաեւ Հայաստան ուղարկվող տարբերակում համարվել են երկրորդականոն:

«Աստվածաշնչի» տպագրության սկզբնավորման պատմությունով սկիզբ առավ եւ լույս ընծայման դրվագի փաստարկումով ավարտվեց մեր խոսքը, սակայն այդ ամենի պարզաբանումով ոչ թե ավարտվում, այլ սկիզբ է առնում այդ բացառիկ մարդու վաստակաշատ գործունեության աշխատանքային տառապանքը, որի մասին պետք է, որ ամենից շատ խոսվեր այս պարագայում:

Դժվարին մաքառումներով լի է եղել Ոսկան վարդապետ Երեւանցու անձնական ու մշակութային կյանքը: Նոր Զուղա, Երեւան, էջմիածին, Լեհաստան, Պոլիս, Շամախի, Հոլանդիա, Ֆրանսիա, ահա այն երկրների ո՛չ լրիվ ցանկը, որտեղ սովորել, գործել ու մաքառել է Հայ տպագրության բազմաչափ երախտավորը:

Ոսկան Երեւանցին շատ է տարբերվում իր ավագ ու կրտսեր ժամանակակիցներից... Որքան ծանր, նույնքան էլ արգասավոր է եղել նրա գործունեությունը այդ երկրներում: Նա գիտակցված հավատով է նվիրվել աստանդական կյանքին ու նվիրումով էլ կնքել է իր հայրենարդձ մահկանացուն:

Հայրենիքի համար հայրենակարոտ է մնացել Ոսկան Երեւանցին... Բայց ի վերջո նվաճել է այն փառավոր տեղը, որը վերապահված էր նրան գրավելու մեր հոգեւոր կյանքի 1700-ամյա պատմության նշանավոր գործիչների փաղանգում:

Երեք դար է անցել նրա գործունեության ժամանակներից, սակայն մոռացություն չէ երկար ու ձիգ տարիները ոչ միայն չեն մարել, այլ ավելի պայծառ ու համբավավոր է դարձրել նրա հոգեւոր-մշակութային անունը:

Այսօր մեր հոգեւոր կյանքի 1700-ամյա պատմության հոլովույթում որքան բանական է դառնում մեր գնահատման պատմական կողմը, այնքան ավելի նշանակալից է դառնում եւ մեծ կշիռ է ձեռք բերում Ոսկան վարդապետ Երեւանցու հոգեւոր-մշակութային գործունեությունը վերաբերող գովասանքի խոսքը:

զսկիզբն արարաք ներ Թուռն օրպէս գրեալ է ի սկիզբուն» (նկատի ունի գրքի անվանաթերթում եղած գրառումը): «Եւ յաւարտ սորին ժամանեցաւ, գրում է Ոսկան Երեւանցին շարունակության մեջ, - ներ Թուռն Քրիստոսի հազարորդի վեցհարիւրդ վատմանորդի ութերորդի. յամսեանն հոկտեմբերի, որոյ էին աւուրք երեքտասաներորդ»: Այս պարագայում ունենք ետին թիվով մի ասելիք... Թերեւս ճիշտ կլինի, որ «Աստվածաշնչի» տպագրության 300 ամյակին նվիրված համազգային տոնակատարությունը կատարվեր ո՛չ թե 1966, այլ 1968 թվականին:

¹⁷ Այդ մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Քնարիկ Կորկուտյան, Նինել Ոսկանյան, Հայերեն Աստվածաշնչի առաջին տպագրությունը եւ դրա տարբերակը, «էջմիածին» 1966, N 11-12, էջ 168-175: Ի դեպ սրանք մաս են կազմում Հին Կտակարանի: Խմբ.:

ՍԱՆԴՐՈՒԲԵՀՐՈՒԹՅԱՆ

ՄԵՐ ՍՈՒՐԲ ԳԻՐՔԸ ԵՎ ՆՐԱ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ
ՆՈՐ ԺԱՄԱՆԱԿՆԵՐՈՒՄ

Հայ ժողովուրդը համաշխարհային պատմության մեջ առաջինն ազգովին ընդունելով Քրիստոնեությունը, որպես համազգային պետական կրոն, կարողացավ դարեր շարունակ գուրգուրել ու պաշտպանել այն, իբրեւ Սրբության սրբոց:

Քրիստոնեական կրոնի բարոյական վեհ գաղափարները առաջին իսկ օրվանից եղել են Հայ եկեղեցու դաստիարակչական ղեկավար սկզբունքները, որով կրթել է նա ու սնուցել Հայ ժողովրդի միտքն ու հոգին: Եվ դաստիարակված լինելով Քրիստոնեության բարոյական վեհ գաղափարներով, Հայ ժողովուրդը երկար դարեր տոկացել է անուր տառապանքների, անօրինակ նահատակության եւ հերոսական մարտերի թռչունացումից անցնելով՝ կարողացել է պահել ոչ միայն Քրիստոնեական կրոնի անաղարտությունը, այլև իր ազգային առաքինի հատկությունները, իր բարոյական ազնիվ նկարագիրը, հոգեկան կորույթը, խաղաղ աշխատանքի, արդար վաստակի եւ ազատ կյանքի անմար տենչը, եւ այս բոլորը՝ մեր Ս. Գրքի շնորհիվ: Ս. Գիրքը «Աստվածաշունչ» է անվանվել, որովհետեւ նրա յուրաքանչյուր տառը Ս. Հոգին է թելադրել եւ դարերի շարունակ մեջ ձեռագրից ձեռագիր, թարգմանությունից թարգմանություն, մինչեւ մեզ հասնելը անաղարտ պահելով՝ անսխալ ուղեցույց է եղել մեր կրոնա-բարոյական կյանքի համար:

V դարասկզբին, մեր երանելի թարգմանիչներ Ս. Սահակ Պարթևն ու Ս. Մեսրոպ Մաշտոցը, նրանց աշակերտները, մանկավարժական ու քարոզչական փորձառություններ համոզվեցին, որ Աստծու խոսքը ժողովրդին ավելի ընկալելի դարձնելու համար անհրաժեշտ է Աստվածաշունչը թարգմանել նրան հասկանալի լեզվով: Եվ մեկ-երկու տասնամյակում մեկից ավելի թարգմանություն է կատարվել:

Ինչպես գիտենք, Աստվածաշնչի առաջին տպագրությունը սկսվել է 1666 թ. եւ ավարտվել 1668-ին Ամստերդամ քաղաքում Ոսկան վարդապետի կողմից, ս. էջմիածնի նախաձեռնությամբ: Այնուհետեւ տարբեր ժամանակներում ունեցել է բազմաթիվ հրատարակություններ, Մխիթարյան միաբանության եւ Աստվածաշնչային ընկերության հոգաձուլությամբ՝ 1705 թ. Կ. Պոլսում, 1733 թ. Վենետիկում, 1817 թ. Պետերբուրգում, 1860 թ. դարձյալ Վենետիկում, 1895 թ. Կ. Պոլսում:

1899 թ., ուղիղ 100 տարի առաջ, Մկրտիչ Ա. Խրիմյան կաթողիկոսի նախաձեռնությամբ Մայր Աթոռում, եվրոպական կրթություն ստացած աստվածաբան վարդապետներից ու գիտնական միաբաններից ստեղծված Հանձնաժողովը Կարապետ Վարդապետ Տեր-Մկրտչյանի ղեկավարությամբ ձեռնարկում է Աստվածաշնչի մի նոր հրատարակություն. ծանր եւ պատասխանատու, հսկայական ջանք ու գիտական պատրաստություն պահանջող մի աշխատանք:

Չունենալով Մայր Աթոռի Մատենադարանում մեկ ամենաընտիր ձեռագիր, որի հիման վրա կարելի կլիներ պատրաստել Աստվածաշնչի բնագիրը եւ հրատարակել, սկզբնական չրջանում ուսումնասիրում են 19 ձեռագիր եւ դրանցով համեմատում նախ Ծննդոց Գիրքը, այնուհետեւ՝ շարունակաբար: Ընտրված ձեռագրերից նախա-

պատվությունը տրվում է Հովհաննես Արքեպիսկոպոսին, որը պարունակում է ամբողջ Աստվածաշունչը, գրվել է 1270 թ. եւ առավել լիակատար է:

Գիտնական վարդապետները, քանի որ ասորերենի բավական հմտություն չունեին, եւ քանի որ ասորերեն Աստվածաշնչի նոր խմբագրությունը շատ հին եւ մաքուր ձեռագրերից չէ, այլ՝ կրկին շատ մասերում եօթանասնից թարգմանության համաձայն սրբագրված օրինակներից, բավականանում են երբայցեքներին շարունակաբար հետեւելով եւ միայն կարելի դեպքերում դիմելով ասորերենի օգնությանը:¹

1902 թ. Կարապետ վարդապետը գրում է. «... Այսպես նպատակ դնելով վերականգնել մեր նախնեաց թարգմանությունն ըստ չափու հնարաւորութեան եւ տալ մեր եկեղեցում գործածուող Ս. Գրքի ամենից ճիշտ, մաքուր եւ մատչելի օրինակ՝ անում ենք մեր ձեռքից եկածը, եւ շատ շնորհակալ կլինենք ամեն բարեմիտ խորհրդի համար, որ կտան մեզ ձեռնհաս անձինք՝ այս տողերը կարդալուց, կամ իբրեւ նմուշ տալուած Աստուածաշունչի առաջին թերթին աչքի անցնելուց յետոյ»:²

Մեր սույն հաղորդումը նվիրված է վերոհիշյալ Հանձնաժողովին առնչվող մի քանի վավերագրերի: Ինչպես եւ պետք է սպասել, մեծամասշտաբ այդ աշխատանքին մասնակից եւ աջակից լինելու համար Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Մկրտիչ Խրիմյանը օգնություն է հրավիրում աշխարհի տարբեր երկրներում ապրող նշանավոր Հայագետներին: Կարապետ Եղյանի (1835-1905 թթ.) միջոցով հրավիրվում է նաեւ բազմալստակ Հայագետ Նորայր Բյուզանդացին: Ահա թե ինչ է գրում Բյուզանդացին Խրիմյան Հայրիկին Ստոկհոլմից 1900 թ. սեպտեմբերի 15-ի իր պատասխան նամակում.

«Վեհափառ Տէր եւ Հայոց Հայրիկ

Ի 21 ամսոյս ընկալայի Վսէմական Տէր Կ. Եղեանցէ զթուղթ Սրբութեանդ՝ որով կը հրաւիրէք զիմ նուաստութիւն յէջմիածին առ ստանձնել զգործ վերակացութեան Հայերէն Աստուածաշնչի տպագրութեան:

Սրբութիւնդ անչափ կը պատուէ զիս՝ այդպիսի մի կարելի գործ բարեհաճելով յանձնել նուաստիս, որոյ գիտութիւնն թէպէտ չափաւոր է, բայց փափագն օգտակար լինելոյ Հայ Ազգին եւ նորա Սիրելի Հայրապետին՝ շատ մեծ: Խոնարհաբար կը մատուցանեմ Սրբութեանդ զիմ ջերմ շնորհակալիս»:

Սակայն կնոջ մահը եւ անձնական կյանքում եղած մյուս դժվարությունները, խոստովանում է Նորայրը, ընկճել են նրան, եւ նա այլեւս չունի «զայն առողջութիւն եւ կորովութիւն», որ ուներ տարիներ առաջ: Ուստի մեծահմուտ բանասերը նրբանկատորեն հրաժարվում է, նկատելով, թե Նորին Սրբութիւնը «պէտք ունի անձին՝ որ առողջ ըլլայ մարմնով եւ մտք, պնդակազմ, տոկուն, ժիր», մինչդեռ ինքը «կիսակենդան է» եւ առայժմ պիտանի չէ այդպիսի պատասխանատու աշխատանքի: Նա կարծում է, որ ճակատագրի հարվածներից սթափվելու համար բավականաչափ ժամանակ է պետք, թե «չնորհու եւ ողորմութեամբ Տեսնո՞ն յուսալով որ վերջապէս կը փարատի սուգս եւ ես կը կազդուրիմ, ուղեւորութիւնս կը մնայ զալ տարւոյ 1901-ի յուլիսի կամ աւգոստոսի, եթե Սրբութիւնդ կը բարեհաճի այսչափ ժամանակ շնորհել ինձ»:³ Առաջ անցնելով ասենք, որ նախախնամությունն այլ ուղի էր սահմանել Նորայր Բյուզանդացու համար. նա մեկնեց Վենետիկ եւ այնտեղ վախճանվեց 1915-ին:

Մինչ այդ, 1903 թ. Հունվարի 25-ին Պետերբուրգից Կ. Եղյանը Խրիմյան Հայրիկին գրում է, դարձյալ հիշեցնելով Նորայրի արժանավորությունը.

«Ս. էջմիածնի մտաւոր ուժերին փայլ տալու համար, փափագելի է յոյժ որեւէ կերպիւ էջմիածնին բերել Նորայրին, որ մեծապէս կյարմարի իւր գիտութիւններով եւ աշխատասիրութեամբ Ս. Գիրքը էջմիածնի անուան վայել կերպիւ հրատարակելու, նաեւ մեր հեղինակները տպագրելու համար: Ցաւ է խոստովանել, որ մենք մինչեւ այժմ չունինք էջմիածնում տպած Ս. Գիրք եւ ազգը ստիպուած է իւր ձեռքումն ունենալ կաթողիկոսների տպած գիրքը: Տարակոյս չկայ, որ էջմիածնայ տպագրութիւնը իւր արժանաւորութեամբ

¹ Տես «Արարատ», 1902, էջ 1087:

² «Արարատ», 1902, էջ 1088:

³ ՀՀ ՊԿՊԱ, ֆ. 57, ց. 1, գ. 321, էջ 5-6:

պետք է գլուխ գործոց լինի եւ համապատասխանէ նրա բարձր եւ վեհ դիրքին»:⁴

Աստվածապարգեւ Ս. Մատյանի տպագրութիւնը ուրախառիթ իրադարձութիւն է դառնում Մայր Աթոռի բոլոր միաբանների համար, եւ շատերն են փորձում իրենց օգտակար մասնակցութիւնն ունենալ: Պահպանվել են նաեւ հանձնաժողովի կատարած որոշ աշխատանքներ:

Գծախտաբար, հետագա քաղաքական իրադարձութիւնները թույլատու չեղան այդ մեծ աշխատանքը ավարտին հասցնելու, որը երազանք դարձավ հետագա մի շարք կաթողիկոսների համար:

Խրիմյան Հայրիկի եւ նրա շուրջը համախմբված գիտնական վարդապետների նախաձեռնութիւնը անարձագանք չմնաց: Մեծ կարեւորութիւն տալով Աստվածաշնչի քննական բնագրին, հայագետներն ի նորո սկսեցին քննարկել այդ կարեւոր խնդիրը, որ շոշափում էր գլխավորապէս բանասիրական-բնագրագիտական խնդիրներ (Գալուստ Տեր-Մկրտչյան, Հր. Աճառյան, Ե. Տեր-Մինասյան եւ ուրիշներ): 1908 թ. Գ. Տեր-Մկրտչյանը «Արարատ» ամսագրում տպագրեց իր ուսումնասիրութիւնը (N 5-6, էջ 564-589), որով պարզվում էր, որ բացի ոսկեդարյան թարգմանութիւններից գոյութիւն է ունեցել երրորդ, այսպէս կոչված նորաբեր թարգմանութիւն՝ հունարան չըջանից:

Ուսումնասիրողների ուշադրութիւնը գրավեց եւս մի կարեւոր հանգամանք. հայ մատենագրութեան մեջ հանդիպող աստվածաշնչական ոչ բոլոր վկայութիւններն են, որ վերցված են եղած թարգմանութիւններից: Սրանք Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» աշխատութեան մեջ կոչվում են «առաջ-թարգմանութիւն», «հնապատմութիւն», «հնապատում տառք», «հնապատում Աւետարան»: Իրավացիորեն Գ. Տեր-Մկրտչյանը այս որակումները մեկնում է այսպէս. «առաջին» կամ «փութանակի» թարգմանութիւնը ասորականից եւ երկրորդը յունականի վրայ յօրինուած»: Հր. Աճառյանն (վիճարկելով այս տեսակետը. - իմք.) իր հերթին քննութեան առաջ Տիմոթեոսի «Հակաճառութիւն» աշխատութեան պարունակած նյութը, պարզվեց, որ Ս. Գրքի վկայութիւնները քաղված չեն արդեն գոյութիւն ունեցող թարգմանութիւններից, «որովհետեւ եթէ անիկայ որեւէ թարգմանութեան հետեւած ըլլար, յիշած վկայութեանց կրկնութիւնները իրարու հետ բառացի նույն պիտի ըլլային»:⁵

Ի թիւս այլ բանասերների, Աստվածաշնչի բնագրի խնդիրը ուշադրութեան առավ նաեւ Մայր Աթոռի միաբան Հուսիկ արքեպիսկոպոսը: Նա 1919 թ. ամփոփ ուսումնասիրութիւն է գրում՝ նվիրված Ս. Գրքի թարգմանութեանը, որ, սակայն, որքան մեղ հայտնի է, ցայժմ անտիպ է մնացել: Այս հետաքրքրութիւնը նոր չէր արթնացել Հուսիկ արքեպիսկոպոսի մեջ նա տասնամյակներ առաջ կազմված խրիմյանական հանձնաժողովի անդամ էր: Աշխատութեան ինքնագիրը պահվում է Պատմութեան պետական կենտրոնական արխիւի կաթողիկոսական ֆոնդում:

Հուսիկ արքեպիսկոպոսի ուշադրավ այդ աշխատութիւնը բաղկացած է չորս հիմնական բաժնից. ա) Ընդհանուր ակնարկ, բ) Ս. Գրքի թարգմանութեան բնագրային տարբերութիւններ ու տարբերութեցումներ, գ) մեր Ս. Գրքի տարբերութիւնները օտարների համեմատութեամբ եւ դ) Եզրակացութիւններ: Աշխատանքի նպատակն է եղել հնարավորին չափ նպաստել Ս. Գրքի նախատեսվող՝ այսպէս կոչված «ժողովրդական հրատարակութեան» կատարելութեանը:

Հուսիկ արքեպիսկոպոսի նպատակն էր, ինչպէս ինքն է ասում, նպաստել, որ «մեր Ս. Գիրքը ճշտուած, կատարեալ մի հրատարակութիւն ունենայ՝ զրաբար եւ աշխարհաբար»: Ուստի նա պարզում է, թե հայերեն Աստվածաշունչը ինչ տարբերութիւններ ունի «օտարների համեմատութեամբ»: Ըստ այդմ եզրակացնում է. «Աւետարանում ընդհանրապէս տարբերութիւնները շատ չեն, խնամքով պահուած է

⁴ ՀՀ ՊԿԱ, ֆ. 57, ց. 1, գ. 321, էջ 15:

⁵ «Շողակաթ», գիրք Ա, Վաղարշապատ, 1913, էջ 22: (Նաեւ՝ Հր. Աճառյան, Բանասիրական ուսումնասիրութիւններ, Երեւան 1976, էջ 71.- իմք.):

բնագրի անաղարտութիւնը: Նոյնը չի կարելի ասել Հին Կտակարանի, Գործք Առաքելոցի եւ Առաքելական թղթերի մասին»: Աշխատութեան «Ս. Գրքի տարբերութիւնը եկեղեցիական մատենաների մէջ եղածների համեմատութեամբ» բաժնում բազմաթիւ օրինակներ են զուգորդված ժամագրքի պարունակած վկայութիւններին: Այնուհետեւ նույնպիսի համեմատութիւնների համար հեղինակը դիմում է Կորնտնի, Ղազար Փարպեցու, Եղիշի մատյաններին, «Ժամակարգութիւն Հայաստանեայց Ս. Եկեղեցւոյ» Ս. Էջմիածնի 1891 թ. հրատարակութեանը եւ այլն:

Որպեսզի ընթերցողը փոքր-ինչ պատկերացում կազմի Հուսիկ արքեպիսկոպոսի կատարած համեմատութիւնների վերաբերյալ, բերենք միայն երկու օրինակ. Ս. Գրքից նա բերում է «Հայր մեր»-ի մի տողը (Մատթ. 2. 12 «Թող մեզ զպարտիս մեր, որպէս եւ մեր թողումք մերոց պարտապանաց»), որը Ղազար Փարպեցու Պատմութեան քննական բնագրում (Տիփսիս, 1901, էջ 56) մի փոքր այլ է, «Թող մեզ զպարտիս մեր, ըստ մեր թողոյ մերոց պարտապանաց»: Պակաս հետաքրքիր չէ այն հանգամանքը, որ սուրբ գրական «Սամարացի»-ն Ղազար Փարպեցու երկում մշտապէս գործածված է «Շամարացի»՝ Դա թույլ է տվել հետազոտողին ենթադրելու, թե պատմիչը ձեռքի տակ ունեցել է ասորերեն Աստվածաշունչ:

Զուգորդելով բազմաթիւ այս կարգի տարբերութեցվածներ, Հուսիկ արքեպիսկոպոսը հարկ է համարում սահմանափակվել, ընդգծելով. «Ս. Գրքի, մանաւանդ Հին Կտակարանում նկատուած տարբերութիւնները, մութ եւ անհասկանալի տեղերը այնքան շատ են, որ բոլորը մեջ բերել՝ կը նշանակէր ամբողջ Ս. Գիրքը արտագրել»: Նա իսկապէս կատարել է մեծ ծավալի եւ աշխատատար մի գործ, սակայն, բնականաբար, հոգվածի մեջ օգտագործել է դրանց մի աննշան մասը միայն:

Փաստորեն, 18 մեծադիր էջից բաղկացած այս փոքրիկ ուսումնասիրութիւնը մի տեսակ ամփոփումն է Հուսիկ արքեպիսկոպոսի ավելի հանգամանալից աշխատանքի: Բացի հիշատակված բնագրերից նա այլեւայլ հոգվածներ համեմատել է «Ռուսաց Սրբազնագոյն Սինոդի, այդ հեղինակաւոր հաստատութեան հրատարակութեան հետ եւ այնտեղից թարգմանել համապատասխան հատուածը»:

Իրեւ եզրակացութիւն, Հուսիկ արքեպիսկոպոսը նկատում է, թե ծրագրված «ժողովրդական հրատարակութեան ժամանակ չպէտք է բաւականանալ միայն մեր հնագոյն ձեռագրերն ի նկատի ունենալով, այլ պէտք է ի նկատի ունենալ երբայական բնագիրն ու Եօթանասնից թարգմանութիւնը յունարէն. եթէ այդ դժուարին լինի ձեռնարկել աշխատողների պակասութեան պատճառով՝ անհրաժեշտ է օգտագործել նոր լեզուներով լուսագոյն թարգմանութիւնները եւ ըստ այնմ ուղղել մեր Սուրբ Գրքում եղաց շեղումները, տարբերութիւնները, աղաւաղումներն ու անհասկանալի տեղերը»:

Անհրաժեշտ ենք համարում շեշտել, որ Հուսիկ արքեպիսկոպոսի «Մեր Ս. Գիրքը եւ նրա թարգմանութիւնը» անտիպ աշխատութիւնը, որ գրվել է անցյալ դարի սկզբներին, այսօր եւս պահպանել է իր արժեքն ու հետաքրքրութիւնը, եւ հրատարակվելու դեպքում իր արժանի տեղը կունենա Գ. Տեր-Մկրտչյանի, Հր. Աճառյանի, Ե. Տեր-Մինասյանի եւ մյուս անվանի բանասերների համանման ուսումնասիրութիւնների շարքում:

Ի վերջո նկատենք, որ Աստվածաշնչի արեւելահայերեն առաջին լիակատար թարգմանութիւնը հրատարակվել է երջանկահիշատակ Վաղգեն Ա. կաթողիկոսի օրոք, 1994 թ., հիմք ունենալով 1860-ի՝ Հայր Արսեն Բագրատունու պատրաստած Աստվածաշունչը, որը, սակայն, կատարյալ չէ:

Հենց Վաղգեն Առաջինի օրոք բանասերները վերստին անդրադարձան Աստվածաշնչի քննական բնագրի անհրաժեշտութեան հարցին: Մաշտոցի անվան Մատենադարանում մի խումբ գիտնականներ ձեռնամուխ եղան այդ կարեւոր աշխատանքներին, եւ կարճ ժամանակում լույս տեսավ երախայրիքը՝ Ծննդոց գրքի քննական բնագիրը,⁶ որին հաջորդեցին ուրիշները, եւ գործն այժմ հաջողութեամբ առաջ է ընթանում:

⁶ «Գիրք Ծննդոց», Քննական բնագիր, աշխատասիրութեամբ եւ Ա. Խ. Զեյթունյանի, Երեւան, 1985:

ՎԱԶԳԵՆ ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՁԻ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ՆՈՐ
ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐՆԵՐԸ

Հայոց լեզվի գրավոր շրջանի պատմությունը Հիմնվում է մեզ հասած հուշարձանների տվյալների վրա: Հայտնի է, որ գրական այդ հուշարձանները ժամանակի ընթացքում կրել են բնագրի արտագրման հետ կապված տարբեր կարգի փոփոխություններ, տեղիք տվել ժամանակի մտածողության և արտագրողի խոսքային հակումներով պայմանավորված լեզվական ակնհայտ տարբերությունների: Նման փոփոխությունները բացահայտելու և տեղ գտած տարբերությունները բացատրելու գործում մեծ կարեւորություն ունի Աստվածաշնչի հայերեն բնագիրը: Վերջինս ունի բացառիկ նշանակություն ոչ միայն Հին գրական հայերենի ուսումնասիրության տեսակետից, այլև հայերենի, հունարենի և մյուս ցեղակից լեզուների համեմատության առումով: Աստվածաշնչի հայերեն ձեռագրերի Հիման վրա քննական բնագրի կազմումն այսօր եւս խիստ արդիական խնդիր է: Վերջինիս համար մտահոգվել են տարբեր ժամանակներում: Այսպես, Ա. Մեյնե դեռեւս դարասկզբին հետեյալ կերպ է արտահայտում իր մտահոգությունը. «Գոյություն չունի հայերեն Աստվածաշնչի իսկապես քննական հրատարակություն. 19-րդ դարում միմյանց հաջորդած բոլոր հրատարակությունները վերարտադրում են (երբեմն փոփոխություններով) Զոհրաբի մեծ հրատարակությունը (Վենետիկ, 1805 թ.), որը թեեւ իր նախորդների համեմատությամբ հսկայական առավելություններ ունի, բայց իր արժանիքներով հանդերձ չի բավարարում խստապահանջ բանասիրությանը: Այնուհանդերձ ոչ մի նոր հրատարակություն չի պատրաստվում, և զրանից ավելի վնասակար բան չկա հայ բանասիրության առաջադիմության համար: Որովհետեւ գիտենք, որ ամբողջ հայ Հին գրականության համար առաջին նմուշը եղել է Աստվածաշնչի թարգմանության լեզուն»¹: Այս խնդիրը լուծված չէ նաեւ մեր օրերում, երբ ունենք Աստվածաշնչի աշխարհաբար բազմաթիվ թարգմանություններ, որոնք հրատարակվել են կամ առանձին գրքերով, կամ հատվածաբար և քաղվածաբար օգտագործվում են տարբեր կարգի աշխատություններում:

Աստվածաշնչի գրաբար բնագիրը մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում Հայերենի բառապաշարի եւ շարահյուսական կառուցվածքի տեսակետից: Գրաբարի կարեւորագույն բառարանները ներառում են Հայ թարգմանական գրականության այս գլուխգործոցի ողջ բառապաշարը, եւ քանի որ այդ գործը գլուխ է բերվել ոչ թե քննական բնագրի, այլ լավագույն հրատարակությունների տվյալների հիման վրա, ուստի Հին գրական Հայերենի բառապաշարի ուսումնասիրությունը չի կարելի լիակատար համարել: Գրաբար քննական բնագրի կազմումը հնարավորություն կտար նաեւ ըստ ամենայնի

¹ Meillet, *Observations sur la graphie de quelques anciens manuscrits de l'Évangile arménien*, «*Journal asiatique*», t. 11, 1903, pp. 487. Հայ. թարգմ. տեւս «Հանդէս ամսօրեայ», 1904, էջ 193, ալլեւ Ա. Մեկե, Հայագիտական ուսումնասիրութիւններ, Եր., 1978, էջ 452-453:

ուսումնասիրելու հին գրական հայերենի շարահյուսական կառուցվածքը, մի խնդիր, որ հայերենագիտության մեջ, ի տարբերություն բառապաշարի, ձևաբանական և հնչյունական համակարգերի, ավելի քիչ է ուսումնասիրված:

Լեզվի պատմությունն փաստերը ցույց են տալիս, որ թե՛ հին գրական հայերենը, թե՛ հետագա փուլերում գործառած գրական լեզուները մշակվել են Աստվածաշնչի լեզվական չափանիշներով: Աստվածաշնչի լեզուն պարունակում է հարուստ բառապաշար, ժամանակի լեզվական մտածողությունն արտացոլող բառային հարադրություններ, ոճեր ու արտահայտություններ, դարձվածային միավորներ, որոնք հիմնականում օգտագործվում են հետագա գրավոր աղբյուրներում, դառնում նոր գրական լեզվի կայուն միջոց: Նոր գրական հայերենը եւ՝ արեւմտահայ, եւ՝ արեւելահայ տարրերակներով անընդհատ սնվել է հին հայերենի ակունքներից, ընդ որում նաեւ Աստվածաշնչի լեզվական հնարավորություններից:

[illegible]

Աստվածաշնչի քննական բնագրի կազմուսը կարող է լուծուն տալ մանկատան ղեկավարին՝ չափահաս երեխաների համար, որոնք համարվում են կառուցվածքի, տնտեսական հարաբերությունների, այլ ժողովուրդների հետ հայերիս հետ հարաբերությունների ռազմաֆալստման ու գնահատության հետ:

3. Մինչև այժմ չունենք գրառար Աստվածաշնչի ամբողջական քննական բնագիրը։ Այդ ուղղությամբ վերջին տարիներին ծավալված աշխատանքը, ինչ խոսք, արժանի է մեծ դրվատանքի։ Արդեն լույս են տեսել կամ կազմված են Հին Կտակարանի Ծննդոց, եկեղ, Ղևտացվոց, Երկրորդ օրինաց, Հռութի, Մակարայեցվոց, Սաղմոսաց, Եսայու եւ Դանիելի գրքերի, ինչպես նաեւ Ավետարանների քննական բնագրերը, որոնք մեկընդմիջտ Դանիելի գրքերի, ինչպես նաեւ Ավետարանների քննական բնագրերը, որոնք մեկընդմիջտ վստահելի նյութ են մատուցում հայոց լեզվի պատմության ուսումնասիրության համար։ Այն, ինչ արվում է այս ուղղությամբ, միանգամայն գոհացուցիչ է, քանի որ հրապարակ է հանվում մի քննական բնագիր, որը կազմվում է հայտնի բոլոր ձեռագրերի եւ տպագիր հրատարակությունների հիման վրա։ Այն անշուշտ ավելի մոտ պիտի լինի նախօրինակին՝ 5-րդ դարի [թարգմանության]։ Այսպես, օրինակ, Ծննդոց գրքի քննական բնագիրը կազմված է 106 ձեռագրի տվյալների նկատառումով՝ զրանցից իրեն համեմատելի միավոր օգտագործելով 43-ը, այլեւ պատահիկները, տպագիրները եւ այլն։

Հայ բանասիրության թանկագին հայերենագիտությունը մինչև հիմա բավարարվում էր Հովհ. Զոհրապյանի (Վեն., 1805), Արս. Բազրատունու (Վեն., 1860) կամ Կ. Պոլսի (1895 թ.) հրատարակած գրարար Աստվածաշնչի լեզվական տվյալներով: Մինչդեռ արդեն կազմված գրքերի քննադրերն ընձեռում են նորագույն փաստեր, ստեղծում են լայն, ոչ «չափազանց հանդուգն» ուսումնասիրություն՝ հնարավորություն:

4. Ատուվածաչնչի գրաբար բնագիրը հիմք է հանդիսացել նոր ժամանակներում կատարված աշխարհաբար կամ նոր գրական հայերեն թարգմանությունների: Ավելին, այս վերջին կարգի թարգմանությունների ղեկավրում օգտագործվել են ուրիշ լեզուներով

գոյություն ունեցած նոր թարգմանությունները, եւ դա միանգամայն Հեշտ է ապացուցել: Աշխարհաբար կամ նոր գրական հայերեն թարգմանություններն իրագործվել են տարբեր հանգամանքներում, որոնցից են հատկապես թարգմանիչների լեզվական իմացությունը, եկեղեցական-դավանաբանական կողմնորոշումը, կրթական այս կամ այն օջախին կամ հաստատությունը պատկանելը եւ այլն: Նոր թարգմանությունները կատարվել են տարբեր ժամանակներում, եւ այդ իսկ պատճառով հրապարակ են հանվել նոր գրական հայերենի այս կամ այն տարբերակով թարգմանված գրքեր: Նոր թարգմանությունները իրագործվել են թե՛ անցյալ եւ թե՛ մեր դարի ընթացքում, իրագործվել են հայություն հատկապես արեւելյան եւ արեւմտյան հատվածներում, տարբեր գաղթօջախներում եւ կրթական հաստատություններում: Ուստի եւ Աստվածաշնչի աշխարհաբար կամ նոր հայերեն թարգմանությունները նրկայացնում են լեզվական ակնհայտ տարբերություններ: Վերջիններս հանդես են գալիս թե՛ բառապաշարի եւ թե՛ քերականական կառուցվածքի մեջ:

Այսպես, անցյալ դարի կեսին տպագրված աշխարհաբար թարգմանության մեջ կարդում ենք. «Իրացնէ Տէրը յարութիւն առաւ ու Սիմոնին երեւցաւ» (Ղուկ. ԻԴ, 34): Սա բավական խրթին թարգմանություն է, եւ այդպես էլ վերստին լույս է տեսել բոլորովին վերջերս (1991թ.) վերահրատարակված գրքում: Այս նախադասությունը 1896թ. տպագրված թարգմանության մեջ հետեւյալ ձեւակերպումն ունի. «Արդարեւ Տէրը յարութիւն է առել, եւ երեւցել Սիմոնին»: Նախորդի համեմատությամբ սա որոշակիորեն հասկանալի է լեզվի կանոնականության տեսակետից: Ունենք նաեւ վերջինիս վերահրատարակությունը (1989թ.): 1993թ. Անթիլիասում տպագրված Նոր Կտակարանում, որը «նոր աշխարհաբար (իմա՝ արեւմտահայ - Վ. Հ.) թարգմանություն» է, բերված նախադասությունն ունի այս ձեւակերպումը. «Իրապէս որ Տէրը յարութիւն առաւ եւ երեւցաւ Սիմոնին»: Ինչպես դժվար չէ նկատել, այստեղ էլ լեզվի կանոնականությունը նոր գրական արեւմտահայերենի կողմն է, այսինքն՝ տարբեր է գրական արեւելահայերենից: Իսկ 1969թ. էջմիածնում լույս ընծայված եւ 1994թ. վերահրատարակված Նոր Կտակարանում այս նախադասությունը ներկայանում է հետեւյալ կերպ. «Իսկապէս յարեաւ Տէրը եւ երեւաց Սիմոնին»:

Տարբերությունն ակնհայտ է, լեզվական կանոնականությունն իրագործված է ոչ միանշանակ: Միայն այս մեկ նախադասության օրինակով կարելի է ասել, որ աշխարհաբար կամ նոր գրական հայերեն բնագրի լեզվական անմիօրինակությունը որքանով է վնասել եւ այսօր էլ չարունակում է կաշկանդել Սուրբ Գրքի ճիշտ ընկալումն ու յուրացումը: Անցյալ դարի նոր գրական հայերենն այսօր գրեթե անհասկանալի է, ուստի ամենեւին տեղին չէ, երբ նախկինում կատարված թարգմանությունները վերահրատարակվում են նույնությամբ, լույս են տեսնում մեծ տպաքանակով:

Դժվար չէ նկատել, որ մենք այս կետում խոսում ենք աշխարհաբար կամ նոր գրական հայերեն թարգմանությունների լեզվական առումով ոչ կանոնարկված լինելու մասին: Վերջինս նկատելի է հայոց լեզվի բոլոր մակարդակներում՝ բառապաշար, ձեւաբանություն եւ նախադասության կառուցվածք: Ստորեւ կուզենայինք մանրամասնել մեր խոսքը եւ նշել հետեւյալ կարեւորագույն խնդիրները:

ա) Գրաբար Աստվածաշունչը պարունակում է առանձնահատուկ տերմիններ եւ տերմինային անվանումներ, որոնք պետք է կամ ճիշտ թարգմանել, կամ պահպանել նույնությամբ: Այսպես, հանդիպում ենք ժամանակի գիտելիքների, առօրյա կյանքի եւ հարաբերությունների վերաբերյալ տերմինների, որոնք ոչ միայն ունեն լայն գործածություն, այլեւ հանդիպում են ամենից առաջ Աստվածաշնչում: Օրինակ՝ Ս. Գրքում գործածվել է կայթ «կողով» որոշակի չափի» բառը՝ եզակի դեպքում. «Եւ աճապարեաց Աբիդեա, եւ առ երկերիւր նկանակ, եւ երկուս ամանս գինույ եւ հինգ ոչխար հասուցեալ, եւ հինգ արդու փոխնդոյ, եւ կայթ մի չամիչ, եւ պաղատիտս երկերիւր, եւ եղ ի վերայ իշոյ» (Ա. Թագ. ԻԵ, 8): Այս տերմինը 1986 թ. տպագրված եւ 1989 թ. վերահրատարակված աշխարհաբար թարգմանության մեջ դարձել է հարիւր ողկույզ (չամիչ), իսկ 1994թ. թարգմանության մեջ՝ մէկ դամբիւղ (չամիչ): Աճառյանը նշում է, որ կայթը կարող է պարունակել 60 լիտր,

որը ոչ հարյուր ողկույզը, ոչ էլ մի դամբույզը կարող է լինել: Նախընտրելին այն կլինի, եթե պահպանվեր այս կայթ եզակի վկայությամբ բառը, ինչպես վարվել են նոր թարգմանիչները նկանակի դեպքում: Որովհետեւ մենք գտնում ենք, որ այս բառը, որն ի դեպ, Աճառյանը համարում է չստուգաբանված, այսինքն՝ անհայտ ծագման, ունի հնդեվրոպական ծագում, որի զուգահեռն է հիբր. լուվ. gati - («կավե գավ») ձեւը, եւ որից փոխառյալ են համարվում (Հուն. Chdis («աման, դամբույզ»), cadidoi բառերը՝ նույնական զծային Բ եւ Ա (իմա՝ նախահունական՝ «կրետամինոյական» ka-ti ձեւի հետ²): Այսպիսով, Աստվածաշնչի վկայությունն ունի բացառիկ նշանակություն՝ կապված հատկապես նախադրային հայերենի պատմության նոր ուսումնասիրության խնդրի հետ:

բ) Գրաբար Աստվածաշնչի մեջ վեց անգամ գործածված է հայ. փոխինդ («բոված ցորենի՝ աղանձի ալյուր») բառը, որն արդի հայերենում, հասկանալի պատճառներով, ունի բնատնտեսության ոլորտի նեղ գործածություն: Աշխարհաբար կամ նոր գրական հայերեն թարգմանության մեջ այդ բառը շատ լուրջ գրկանքներ է կրել:

Այսպես, գրաբարում ունենք հետեւյալ գործածությունները. «Առ... զարդու փոխնդոյ այս» (Ա. Թագ. ԺԷ, 17), «Հինգ արդու փոխնդոյ» (Ա. Թագ. ԻԵ, 18), «Ալիւր եւ փոխինդ» (Բ. Թագ. ԺԷ, 28), «խառնեաց նմա Բոոս փոխինդ» (Հո. Բ, 14), «Արկջի՛ք...ի փոխնդոյն խառնեալս» (Հո. Բ, 16) եւ «Ելից զնա փոխնդոյ եւ պաղատաւ» (Յուդ. Ժ., 5): փոխնդոյն խառնեալս» (Հո. Բ, 16) եւ «Ելից զնա փոխնդոյ եւ պաղատաւ» (Յուդ. Ժ., 5):

Ս. Գրքի 1896թ. տպագրության եւ նրա 1989թ. վերահրատարակության մեջ նույն տեղիներն ունեն հետեւյալ տեսքը. «Առ այս մէկ արդու հեղին» (Ա. Թագ. ԺԷ, 17), «Հինգ արդու հեղի ցորեն» (Ա. Թագ. ԻԵ, 18), «ալիւր եւ հեղի» (Բ. Թագ. ԺԷ, 28), «Բոոսը... նորան զրիւ հեղի ցորեն» (Ա. Թագ. ԻԵ, 18), «ալիւր եւ հեղի» (Բ. Թագ. ԺԷ, 28), «Բոոսը... նորան հեղի տուաւ» (Հո. Բ, 14), «Եւ խուրձերից էլ նորա համար գետինը ձգեցէ՛ք» (Հո. Բ, 16) եւ այլն: Այստեղ փոխինդ բառը թարգմանված է եղել կամ հեղի կամ խուրձ, որն ամենեւին ճիշտ չէ:

Այնուհետեւ, արեւելահայերեն նոր թարգմանության մեջ այդ բառի կիրառությունն ունի հետեւյալ պատկերը. «Այս մէկ արդուի խարկած ցորենը... առ» (Ա. Թագ. ԺԷ, 17), «Հինգ արդու բոված ցորեն» (Ա. Թագ. ԻԵ, 18), «ալիւր, փոխինդ» (Բ. Թագ. ԺԷ, 28), «Բոոսը նրա համար փոխինձ պատրաստեց» (Հո. Բ, 14), «Կուտակուած խուրձերից էլ նրա առաջը զցեք» (Հո. Բ, 16), «Եւ այն լցրեց փոխինձով» (Յուդ. Ժ., 5):

Ինչպես նկատում ենք, այստեղ փոխինդ բառն անտեղի թարգմանված է երկու դեպքում խարկած ցորեն եւ բոված ցորեն, երկու դեպքում՝ փոխինձ, որն այլ բան չէ, քան փոխինդ բառի խոսակցական տարբերակը, մեկ դեպքում այն բաց է թողնված, թերեւս փոխարինված խուրձ բառով, եւ միայն մեկ դեպքում է, որ պահպանվում է փոխինդ ձեւը: Ել չենք խոսում այն մասին, որ թարգմանության մեջ նկատելի են այլ, ոչ բուն հայերենի մտածողության պայմանավորված ձեւերի գործածություններ: Հմմտ. փոխինձ պատրաստել, փխ.՝ փոխինձ չաղել (ինչպես որ ճաշը չեն պատրաստում, այլ եփում են, ճաշ պատրաստել-ը ուրիշ նշանակություն ունի), խուրձերից, փխ.՝ խրձերից, փոխինձով, փխ.՝ փոխնձով եւ այլն:

Որտեղից է գալիս այս անմիակերպությունը, եւ վերջինս ինչո՞վ է պայմանավորված:

Միանգամից ասենք, որ անմիակերպությունը գալիս է Ս. Գրքի անցյալ դարի կեսերին կատարված թարգմանությունից, որն էլ վերահրատարակվել է մի քանի անգամ, ամենավերջինը՝ Բեյրութ, 1992թ.: Այդ վերահրատարակության առաջարկում, հարկ է նշել, հիշեցվում է, որ աշխարհաբար առաջին թարգմանությունը «իր ժամանակի լեզուական հրաշագործութիւն մըն էր», «թարգմանիչները ջանացած են գործածել իրենց օրերու գրական լեզուն: Սակայն անոնց գործածած հայերէնը այսօրուան գրական լեզուն չէ: Բառեր եւ ասոյթներ ժամանակի ընթացքին փոփոխութիւններ կրած են: Հին

² Sht. u Chadwick J, Baumbach L, The Mycenaean Greek vocabulary, «Glota», v. 41, 3-4, p. 209. Гиндин Л.А., Язык древнейшего населения юга Балканского полуострова, Москва, 1967, с. 168.

ԱՆՈՒՇԱՎԱՆ ՎՐԴ. ԴԱՆԻԵԼՅԱՆ

ՆՈՐ ԿՏԱԿԱՐԱՆԻ ՆՈՐ ԱՐԵՒՄՏԱՀԱՅԵՐԷՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹԻՒՆԸ

(Ձեկուցման ամփոփագիր)

Վերջին տարիներու ընթացքին, Հովանեաւ Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութեան, ի կառար է ածուած նոր աշխարհաբար (արեւմտահայերէն) թարգմանութիւնը:

Ինչպէս թարգմանութեան սկիզբը ըսուած է. «Այս նոր թարգմանութիւնը բոլորովին տարբեր է իր նպատակով եւ սկզբունքներով»: Այստեղ մենք համառօտակի կը չարագրենք այդ ամէնը՝ յուսալով, որ ըրած գործը հասկանալի պիտի ըլլա Ս. Գիրքի թարգմանութեամբ զբաղուողներուն:

Նոր Կտակարանի աշխարհաբար արեւմտահայերէն նոր թարգմանութիւնը նպատակ կը հետապնդէ հիմնովին վերանորոգել նոր Կտակարանի լեզուն, ներկայ ժամանակի հայ մարդուն լեզուամտածողութեան պատշաճեցնելով:

Թարգմանութիւնը հիմ ունի յունարէն սկզբնագիրը եւ մաշտոցեան գրաբարի թարգմանութիւնը: Հոն, ուր քննական բնագիրը լաւագոյն ընթերցուած մը կը ներկայացնէ, նոր թարգմանութիւնը կ'որդեգրէ զայն:

Թարգմանութիւնը որդեգրած է հետեւեալ սկզբունքները.

ա. բառացի թարգմանութիւն մը հետապնդելու փոխարէն, խօսքին իմաստը ճիշդ արտայայտել՝ բառերուն ու դարձուածքներուն հայերէնի ճիշտ համապատասխանը տալով:

բ. բառերուն չը կառչիլ, երբ մանաւանդ տուեալ բառը արդի լեզուին մէջ շատ գործածական չէ կամ նոր իմաստ մը ստացած է:

գ. չկառչիլ նաեւ նախադասութիւններու բնագրային կառոյցէն, որ երբեմն միջանկեալ խօսքերով կը ծանրացնէ հասկացողութիւնը. այլ ազատ կառոյց որդեգրել, երբեմն նոյնիսկ վերադասաւորել խօսքը հայերէնի ոգիին համաձայն:

Թարգմանութեան լեզուն պարզեցուած ու ժողովրդականացուած է, եւ խօսքին առաւել յստակութեան համար երկար նախադասութիւնները կարճացուած են: Անուններու ուղղագրութիւնը թեթեւ փոփոխութեան ենթարկուած է, թէ՛ երբեմն անոնց արտասանութիւնը դիւրացնելու եւ թէ՛ սկզբնական ձեւերու մոտեցնելու համար:

Այլալեզու թարգմանութեանց հետ համարներու ներդաշնակում կատարուած է:

Այս նոր թարգմանութիւնը կը ներկայանայ նաեւ որոշ նիւթերով, որոնք գործը կը հարստացնեն մէկէ աւելի կողմերով:

1. Բնագիրը գլխակարգումներու ենթարկուած է, ինչպէս արդի թարգմանութեանց սովորութիւնն է, ընթերցողին դիւրութիւն տալու համար:

2. Էջատակերը նշուած են բնագրային կարեւոր տարրնթերցուածները:

3. Ուր որ անհարաժեշտ է, ծանօթութիւններ տրուած են իրրեւ բացատրութիւն կամ լուսարանութիւն:

4. Էջատակերուն աւելացուած են կարեւոր աստուածաշնչական յղումները:

5. Բաւական ծաւալուն բառարան մը դրուած է Յաւելուած բաժնին մէջ, բացատրելու համար կարեւոր եզրեր կամ երեւոյթներ:

6. Տրուած են Հին եւ Նոր Կտակարաններու ժամանակագրութիւնը ներկայացնող տախտակ մը:

7. Ընդարձակօրէն տրուած է Աւետարաններու համաձայնութիւնը ներկայացնող տախտակ մը:

8. Առանձին ցանկերով տրուած են Յիսուսի առակներն ու հրաշքները:

9. Չորս քարտէսներ կը ներկայացնեն Նոր Կտակարանի ժամանակակից Միջերկրականեան աւազանը, Պաղեստինը եւ Երուսաղէմը:

ՄԱՍՆ Դ

ԿՏԱԿԱՐԱՆԻ ՆՈՐ

ԹԱՐԳՄԱՆԻ
ԹԻՒՆԸ

ՆԻԿՈՂԱՅՈՍ ԱԴՈՆՑ

ՀԱՅԱՅԱԾ ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆԶԸ ԵՒ ԱՆՈՐ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՏԱՐՈՂՈՒԹՅՈՒՆԸ¹

Հայացած Աստվածաշունչը, որուն հաղար հինգհարյուրամյակը կտոնենք, տարեկից է լատին թարգմանություն, որ ծանոթ է Վուլկաթա անունով: Արդարեւ՝ 392-ին է, որ ս. Հերոնիմոս որոշեց լատիներենի թարգմանել Հին կտակարանի եբրայեցիներէն բնագիրը եւ իր այդ աշխատությունն ավարտեց 405-ին: Ճիշտ նույն միջոցին է, որ ս. Սահակ եւ ս. Մաշտոց կատարեցին իրենց անմահ գործը: Մաշտոցի հետազոտությունները՝ հայ այբուբենն ստեղծելու համար, 392-ին սկսված, ավարտեցան 403-ին. այս թվականին, ոչ միայն տառերը պատրաստ էին, այլեւ Սուրբ Գիրքը, գեթ մասամբ. թարգմանված էր արդեն:

Անոնք, որ Աստվածաշունչը Հայացնելու ազնիվ աշխատանքն ստանձնած էին, չէին կրնար երեւակայել, որ իրենց գործին տարեդարձը օր մը պիտի տոնվեր պանդխտություն մեջ, լատին մշակույթի հեռավոր հողին վրա, ուր առաջին հայ մը եկած է այն դարուն, իսկ երբ լատին թարգմանությունը կկատարվեր, Arbansbus (Երվանդ) անունով մեկը, որ իբր նահանգապետ Գալլիան կառավարեց 464-են - 469-ը: Քմահաճ դիպվածը՝ այսպես մեզ կզնն տարեդարձներու եղակի մը առջեւ, տարեդարձը՝ հայ Աստվածաշունչին, լատին Աստվածաշունչին եւ հայոցս այս երկրին մեջ բնակիչ սկսելուն:

Վուլկաթան լատին երկիրներուն չունեցավ այն կարեւորությունը, զոր հայ Աստվածաշունչն ունեցավ հայ ժողովուրդին համար: Լատին գրականությունը չատոնեց ի վեր գոյություն ունեւ, երբ Վուլկաթան երեւցավ, մինչդեռ հայ Աստվածաշունչը սկզբնավորությունը եղավ հայ գրականության, սկզբնավորությունը նոր թվականի մը, ուր հայ ժողովուրդը, առաջին անգամ ըլլալով՝ գրիչ ի ձեռին իր տեղը կուգա գրավել լուսավորչալ մարդկության մեջ:

Հայ Աստվածաշունչը ազատեց հայությունը իրանական աշխարհին մեջ ձուլվելու վտանգէն: Ամրացուց քրիստոնեությունը Հայաստանի մեջ, եւ խաչին ճառագայթները հակադրեց հարձակողական մազդեզականության կրակին: Հայաստան վերջնականապես փոխվեցավ էականորեն քրիստոնյա դաշտի մը եւ այլեւս այդպես մնաց դարերու ընթացքին:

¹Սույն աշխատությունը Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության 1500-ամյակին նվիրված հոբելյանական նստաշրջանում (Սորբոն, 29 մարտի 1936 թ.) Ն. Աղոնցի կարդացած ֆրանսերեն զեկուցման հայերեն թարգմանությունն է (տե՛ս «Անահիտ», 1936, հմտ. «Յուլիանական», ժողովածու, Երուսաղեմ, 1938): Հրատարակում ենք կետադրական եւ ուղղագրական աննշան շտկումներով: Տողատակի ծանոթագրությունները «Անահիտի» խմբագրությանն են (պատմ. գիտ. թեկն. դոց. Պ. Հովհաննիսյան): Վերահրատակվում է ըստ «Պատմա-բանասիրական հանդես» 2001. N 2:

Երկրին բարոյական ու մտավորական վերականգնումը բնականաբար արթնցուց ճշմարիտ ազգային գիտակցությունը: Պետք է մոռանալ, թե Հայ Աստվածաշունչը երեւեցավ Բյուզանդիոնի եւ Պարսկաստանի միջեւ Հայաստանի բաժանումէն անմիջապէս Հետո, որուն հետեւեցավ քիչ հետո Հայաստանի թագավորութեան անդամանալի կործանումը: Այնուհետեւ գոյութիւն ունեցան երկու Հայաստաններ, մին՝ բյուզանդական, մյուսը՝ պարսկական, ազգային մարմնի մը երկու հատվածները, որոնց յուրաքանչյուրը ղեպի տարրեր ճակատագիր մը կը դիմեր:

Հայոց պատմական կյանքը պարզվեցավ երկու տարամետ ուղղություններով, զոր կարելի է կերպով մը նկատել իբր աստվածաշնչական ոգվուն երկու այլազան արտահայտություններ:

Կ'ուզեի քանի մը խոսքով անդրադառնալ այս կրկնակ հոսանքին վրա, հանելե առաջատկից հետեւութիւն մը, որ կրնա մեզի օգտակար ըլլալ: Պարսկական Հայաստանը եղավ վառարանը ազգային մշակույթին: Նորածին գրականութեան հիմնադիրները սքանչելի կերպով անոր ծառայեցին: Թարգմանութեանը այն գրական ու պատմական հրաշակերտին, որ է Սուրբ Գրքը, հետեւեցավ կամ ընկերացավ Հայացումը դարուն նշանավոր արտադրություններէն ամբողջ չարքի մը, ինչպէս Հովհան Ոսկերեքեանի, Բարսեղ Կեսարացիի, Եփրեմի, Ափրաակի (Ջգոն) գործերու, Եփեսիոսի Քրոնիկոնի եւ Եկեղեցական պատմությունը:

Եվ ահա նախախայրիքը ինքնուրույն ստեղծագործության մը՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի վարքը, Հայաստանի քրիստոնյա թագավորներու պատմությունը, Հայ դպրութեան հոր՝ Մաշտոցի վարքը, կամքի ազատության մասին հնարամիտ տեսությունը, որուն կ'ընկերանա հերքումը քրիստոնեական վարդապետության հակառակ այլասեռ ազանդներու: Այս այնքան հուզիչ մտավորական դարձումը պիտի ընդմիջու պահէ, ինչպէս երջանիկ մանկություն մը, իր հրապույրն ու թարմությունը գրական առաջին ներշնչման, եւ հաջորդ սերունդին կողմէ պիտի համարվի իբր ոսկեդարը Հայ դպրութեան:

Հոգեկան այսպիսի ծաղկափթիթումի մը հանդեպ, պարսիկ իշխանությունները պետք էր ընտրություն մը ընեն երկու քաղաքականություն միջեւ, զոր կը թելադրեն բանիմաց խորհրդականներ՝ կամ բռնաբարել քրիստոնեությունը եւ կամ դայն բյուզանդական քաղաքականութենէն հետո պահել, ինչ որ փորձվեցավ:

Հայերը ատկից օգտվեցան՝ ընդմիջու ապահովելու համար Հայ Եկեղեցվո բացարձակ անկախությունը եւ անոր ազգային նկարագիրը վարչական եւ վարդապետական (dogmatique) տեսակետով:

Եկեղեցին այդ թվականին ոչ միայն պահապանն էր կրոնական գիտակցության, այլեւ կ'ընդգրկեր մարդկային մտքի բոլոր արտահայտությունները: Ազգային եկեղեցի մը ունենալ կ'նշանակեր ունենալ սեփական մշակույթ, ինքնահատուկ լեզու, գրականություն, արվեստ, մեկ խոսքով՝ ամեն ինչ, որ կրնորոշէ ազգի մը հոգեկան կյանքը:

Հայաստանյայց Եկեղեցիին ազգային գիծը իր ավարտական կառուցվածքին մեջ կ'կայանա: Երբեմնի Հայաստանը կ'ներկայացներ երկիր մը՝ մեծ ու պզտիկ քանի մը տասնյակ տանուտներով, ցանցով մը ծածկված:

Եկեղեցին կազմակերպվեցավ քաղաքական քարտեզին հարմարվելով, հոգեկան իշխանությունը կտոր-կտոր եղավ ու գլխավոր նախարարությունը միջեւ բաժնվեցավ: Ամեն մեկ իշխան կ'հավակներ ունենալ եպիսկոպոս մը, հոգեւոր պետ մը՝ իր կալվածին պետին, ինչպէս եւ իշխաններն իրենք իսկ կ'ձանչնային գերագահությունը Հայ, պարսիկ կամ արաբ թագավորներուն: Հայաստանին անձանոթ մնացած է նվիրապետական համարիչը մետրոպոլիտներու կամ ինքնագլուխ արքեպիսկոպոսներու:

Եկեղեցին, ավատական ռեժիմին հետ նույնացած, անոր առավելություններն ու պակասությունները կ'յուրացներ: Այսուհանդերձ՝ աշխարհագրական եւ հոգեւոր իշխանությունը միջեւ ընդհարումները հաճախապէս չէին, ոչ ալ ծանր: Համեմատելով իշխան կ'հայտնվեր մանավանդ արտաքին վտանգի պահուն: Նախարարները եկեղեցական

ժողովներուն կ'մասնակցեին նույնքան իրավունքով, որքան եպիսկոպոսները, եւ այս վերջինները նախարարներուն կողքին կ'կենային քաղաքական խոսիւթեան միջոցին:

Ատոնք երկու սարտարներ են, որ կանգուն պահած են պատիւն այդ երկրին, հմայքն այդ ժողովուրդին, որ, նույնիսկ այն շրջաններուն ուր կեղեքված էր, երբեք չէ կորսնցուցած իր արժանապատիւթեան գիտակցությունը եւ պատրաստ էր իր քաջարի պետներու առաջին կոչին կովի երթալու: Պետք է կարգալ Հայ պատմաբանները, գաղափար կազմելու համար այն վստահության վրա, զոր կ'ներշնչվին իր իշխանները, այն հիացման վրա, զոր առաջ կ'ըրբեր անոնց քաջությունը:

Արքայական գահուն անկումէն հետո, Հայաստան կ'ունենա շրջաններ խոսիւթեանց եւ հեղափոխութեանց, որ հաջորդաբար կ'այլթին, քանի մը տասնյակ տարիներով իրարմէ զատված, մինչեւ այն վայրկյանն, ուր օտար լուծք թրծափվեցավ:

Թ դարու վերջերէն իսկ սկսյալ, կտեսնվին շարք մը իշխանապետություններ, որ մեկը մյուսին ետեւէն ոտքի կկանգնին, եւ որոնցն ոմանք թագավորություն անունը կկրեն: Ժ դարուն, ատոնց թիվը տասներկուքի չափ էր, եւ ատոնք ինքզինքնին այնքան անկախ կզգային, որ առանձին հարաբերություններ կհաստատեին Բյուզանդիոնի հետ: Կոստանդին Միրանաժին, Հայազգի Վասիլի թոռը, ատոնց անուններն ու տիտղոսները մեզի պահած է՝ ըստ «Կայսերական արքունիքի գիվանագրքին»:

Հայ եկեղեցին ալ ունեցավ իր նեղութեան օրերը: Հույն ուղղափառությունը՝ կայսրության ուժերուն վրա կոթնած, որեւէ առիթ չէր փախցնել վերսկսելու համար իր հարձակումները Հայ Եկեղեցիի անկախության դեմ:

Այս վերջին ուժգնորեն պաշտպանեց ինքզինքը եւ պահպանեց իր ավանդույթները, վարդապետությունները (dogmata), ծեսերը եւ ամեն ինչ, որ ազգային անհատականությունը կկազմէ: Մեկն ավելի անգամներ, իր հմուտ վարդապետներն ու համբավավոր աստ-կկազմէ: Մեկն ավելի անգամներ, իր հմուտ վարդապետներն ու հոն կայսերական ժողովին առջեւ հայկական վաճառանները մայրաքաղաք կանչվեցան, ու հոն կայսերական ժողովին առջեւ հայկական դատը պաշտպանեցին: Ոչ հրապուրիչ առաջարկներ, ոչ սպառնալիքներ կարող եղան անոնց համոզումը խախտել կամ անոնց քաջությունը թուլացնել:

Հայ Եկեղեցիին պարծանքն է՝ ամեն տեսակ հալածանք կրած ըլլալը պաշտպանելու համար ինչ որ կնկատել իր հայրերն իրեն թողված նվիրական ու անրոնաբարեղի ժառանգություն մը:

Այդպիսի դիմացկունություն մը եւ անոր պարտադրած զոհարելությանը արդյունքը եղավ ծաղկումը, Եկեղեցիին ծոցին մեջ, գրականության մը եւ արվեստի մը, որ հայոց կվերապահեն պատմավոր տեղ մը քաղաքակիրթ Արեւելքին մեջ, ճոխ ու այլազան գրականությունը, պատմական, ասվածաբանական, վարդապետական, իմաստա-սիրական, եւ արվեստը, մանավանդ ճարտարապետությունը, կազմութեան մեջ ինքնատիպ եւ գործադրության մեջ ազնիւ:

Մեկ խոսքով, Հայաստան իր ճիգերը պսակեց քաղաքականության մը, որ ծաղկեցավ վերոհիշյալ տասներկու իշխանապետության անունով: Անի քաղաքը, վառարան այդ կոչվիլ՝ կարեւորագույն թագավորության անունով: Անի քաղաքը, վառարան այդ քաղաքակիրթության, իր վեհափառ ավերակներով այդ շինած քաղաքակիրթության չքեղությունը կվկայէ:

Այսպէս եղավ ընաշրջությունը արեւելյան կամ պարսկա-արաբական Հայաստանին:

Բայց Բյուզանդական Հայաստանը ի՞նչ կներկայացնէր նույն ժամանակաշրջանին: Աստվածաշունչի թարգմանություն միջոցին Բյուզանդական Հայաստանը մասնակցեցավ այդ գրական շարժման: Մաշտոցի գլխավոր աշխատակիցները Բյուզանդական Հայաստանէն էին, այսինքն՝ Եկեղեցաց գավառէն, Դերջանէն, Խորձանէն, Բյուզանդական Հայաստանէն էին, յայտնի է: Հունարէնը Հայտնապէս Պաղինականն էր Ծարոնէն, Մաշտոց ինքն իսկ Ծարոնէն էր: Հունարէնը Հայտնապէս ավելի ընտանի էր այդ շրջաններուն մեջ, Հայաստանի բաժանումէն իսկ առաջ՝ արեւելի լավ պատրաստված պիտի գտնվէին:

Ատեն մը ետքը. Բյուզանդական Հայաստանը կթվի այլեւս հետաքրքրվիլ որ սահմանին մյուս կողմն անցած-դարձածով: Անիկա հոգածու չ'երեւար ազգային

Հարցերուն հանդեպ, ինչ ալ ըլլան անոնք: Ան ոչ մեկ Հեղինակ տվաւ Հայ գրականութեան, ոչ ալ որեւէ կրօնավոր՝ կաթողիկոսական աթոռը գրավելու արժանի:

Բյուզանդիոն, Հուստինիանոսի օրերէն իսկ, կձգտեր Հայաստանի այդ մասը իրեն կապելու եւ Հայերը կայսրութեան կյանքին ու շահերուն շրջանակին մեջ միախառնելու: Ավատական կաղմակերպութիւնը կամաց-կամաց կործանեցաւ եւ երկրին իշխաններուն հրավեր եղաւ իրենց կալվածները փոխանակելու արքունիքին եւ պետութեան մեջ պատվակալ պաշտոններու հետ: Գաղթականական հոսանք մը ատկից ծայր տվաւ դեպի Բյուզանդիոն, մեկ դարէն մյուսը ավելի ներուժ դառնելով: Ինչ ալ ըլլային այն պատճառները, որ Հայերը դեպի Բյուզանդիոն կմղէին, պետք է հաշիւի դնել հրապույրը զոր կ'ընծայեր Բյուզանդիոնն այդ թվականին, իբր կայսրութիւն մը տիեզերական զգեցած եւ աշխարհաքաղաքագիտական իդեալով մը ոգեւորված:

Նոր Հոռոմի մեծ հիմնադրին երազը լալ թարգմանված է իր բարեկամին՝ Կեսարիո հմուտ եպիսկոպոսին¹, ձեռքով: Հեթանոս աշխարհը, ըստ իրեն, ենթարկված էր զանազան իշխանութեանց. ատկից առաջ կուգային թշնամութիւնը, ստրկութիւնը, ամեն կերպ ցավեր: Պատմաբանները ջանացած են ատոր պատճառները գտնել: Ստույգ է՝ վերջապես, թե այս բոլորը արդյունքն է բազմաստվածութեան մոլոր ոգիին: Անմիջապէս որ Քրիստոսի հավատքը հաղթանակե, այդ բոլոր ախտերը, դիվային արտաշնչումները, պետք է անհետանան, ու միեւնոյն ատեն կառավարութեան բաժանումը դանազան վեհապետներուն միջեւ վերջ պիտի գտնէ:

«Հիմա, որ միակ Աստված մը հռչակված է, ըստ ան, միակ կայսրութիւն մը պետք է աշխարհը կառավարէ»² Հոռոմեացիք կառավարութիւնը: Քրիստոնեական հավատքը եւ Հոռոմեական կայսրութիւնը կը կազմեն երկու ընձյուղ միեւնոյն ատեն բուսած՝ կարծես երկնային հրաշքով մը՝ մարդկութիւնը հովանավորելու համար: Գոյութիւն ունեցող բոլոր տերութիւնները, Սուրիո, Ասիո, Մակեդոնիո, Եգիպտոսի, Արարիո, Պաղեստինի մեջ, այսուհետեւ միակ միութիւնը մը պիտի կազմեն: Բովանդակ աշխարհը միակ ազգ մը պիտի դառնա, մարդկութիւնը պիտի համախմբվի իբր միակ ընտանիք մը՝ միակ մականի մը տակ, հեյլեններու եւ բարբարոսներու միջեւ առանց որեւէ խտրութեան»:

Ասիկա բորբոքալ հոգիով վանականի մը երազ է: Նոր կայսրութիւնը այդպիսի առաքելութեան մը կհավակներ արդարեւ ու կխորհրդայն զայն իրականացնել՝ քրիստոնեութեան հիմունքին վրա աշխարհաքաղաքացիական տերութիւնը մը ստեղծելով: Բյուզանդիոնը ոչ Հոռոմեական կայսրութեան մը պիտի ըլլա, ոչ հունական կայսրութիւն մը: Ան պիտի ձեւացնէ լայն կաղմակերպութիւն մը համաշխարհային բնույթով, զանազան ցեղերու եւ լեզուներու պատկանող ժողովուրդներու համագործակցութեան վրա հիմնված՝ առանց ազգային նախապաշարման:

Բյուզանդական Հայաստանը մին եղաւ այն երկիրներէն, որոնք ինքզինքնին ի սպաս դրին այդ քրիստոնեայ կայսրութեան: Փոքր Ասիո ժողովուրդներուն մեջ, որոնցմէ կայսրութիւնը պիտի քաղեր իր կենդանի ուժերը, ոչ մեկը ավելի կամ նվազ որոշապէս սահմանված ազգային մարմին մը կներկայացնէր, կամ ինչ-ինչ ավանդութիւններով ոգեւորված կ'երեւար, Կապադովկիա, Լյուդիա, Փոյուգիա, Գաղատիա, Պամփլագոնիա, Պիսիդիա, Իսաւրիա եւ ուրիշ շրջաններ շատոնց կորսնցուցած էին իրենց ազգային դիմազդութիւնը:

Այդ անվերապահ եւ կրավորական զանգվածին վրա կկանգնէր գործուն ու ձեռներեց մտքով հույն տարրը: Հպարտ՝ անցյալով մը, որ մեկհատիկ է մարդկային պատմութեան մեջ, զինված՝ լեզվով մը եւ մշակույթով մը, որ համաշխարհային դարձած էին հեյլենիստական ժամանակաշրջանին ի վեր, հույները ունեին բոլոր առավելութիւնները կայսրութեան մեջ առաջին կարգն անցնելու համար:

Բայց բան մը կպակասեր իրենց՝ որպէսզի բոլորովին տեր դառնային Բյուզանդիոնին: Շատոնց ի վեր քաղաքաբնակ դարձած, ճարտարարվեստական կյանքին

² Այսինքն՝ Եպիսկոպոս Կեսարացի:

վարժված, հույները կ'երեւա, թե կորսնցուցած էին զենքի սերը: Ամեն պարագայի մեջ, իրենց զինվորական կարողութիւնները չէին հավասարիւր այն համբավին, զոր ունեին գործունեութեան մյուս ճյուղերուն մեջ:

Արդեն իսկ Հուստինիանոսի օրով, հոռի զինվորները պարսավելու համար, զանոնք «յոյն» կկոչէին, որպէս թե ոչ մեկ քաջ բան, ինչպէս կ'ըսէ ժամանակին պատմիչը², կարենար ելլեր այդ ցեղէն:

Հայերը պիտի լրացնէին, ինչ որ կպակասեր հույներուն՝ տոկուն լեռնականներ, զորեղ ու հուժկու, օժտված տպավորիչ ֆիզիկականով մը, զենքերու գործածութեան մեջ քաջավարժ, անոնք ունեին հարկ եղած հատկութիւնները բանակը վարելու եւ զայն հաղթանակի առաջնորդելու համար: Իրոք ալ Բյուզանդիոնի զինվորական հանճարը ծնունդով ու ծագմամբ Հայ զորավարներով է ներկայացված:

Զինվորական կարողութիւնն է դարձալ, որ զահուն բախտը կվճռեր, երբ ան խախտած էր: Ուստի եւ կտեսնենք, որ Հայ ռազմիկները կփառասիրեն կայսերական թագին տիրանալ ու կհասնին ատոր եւ մեկե ավելի անգամ տեւական հարստութիւններ (dynastie) կհմեն:

Հիմա գիտենք, թե Հերակլիոս, Բյուզանդիոնի ամենէն նշանավոր կայսրերէն մին, Հայ էր, ծնած Թեոդոսուպոլիս, որ մեր օրով էրգորում կկոչվի: Հարստութիւնը զոր ան հիմնեց, պետք է ուրեմն առաջին Հայ հարստութիւնը նկատվի:

Մեծանուն արեւելագետ Սեն-Մարթենը կկարծէր, թե Իսաւրյան հարստութեան հիմնադիրը, Լեւոն, նույնպէս Հայ էր ծագմամբ, Թեոփանոս ժամանակագիրը չփոթված ըլլալու էր Գերմանիկը, այժմ Մարաշ, որ Լեւոնի ծննդավայրն է, Գերմանիկոպոլիս հետ, այժմ էրմենեք Իսաւրիո, եւ սխալմամբ անոր տված ըլլալու էր Իսաւրացի մականունը: Լեւոն սկսաւ պատկերամարտ քաղաքականութիւնը, իր փեսան էր Արտավազդ Հայր, եւ իր զարմիկը կ'կրեր Սիսինաքիոս անունը որ ոչ հունական է, ոչ սուրիական, ասոնք իրողութիւններ են, որ ուժ կուտան Սեն-Մարթենի Հայտնած կարծիքին:

Իսաւրացիներէն հետո Հայերն են միշտ, որ գերագույն իշխանութիւնը իրենց ձեռքը կպահեն: Միքայել Թլվատ, աննշան ծագումով մարդ մը, սպանեց Լեւոն Հայազգիին, բայց Հայերը իր կողմը քաշելու համար՝ խնամութիւն հաստատեց հզոր ընտանիքին հետ Մարինոսի, որ Մամիկոնյանց դուստրը, գեղեցիկ Թեոդորան, զահուն վրա, անոր շուրջ՝ իր հորեղբայրը Մանվել, ժամանակին առաջին զորավարը, իր երկու եղբայրները՝ Բարդաս (Վարդ) կեսար եւ Պետրոնաս, իր փեսան՝ կեսար Ալիքսիոս-Մուսել (Մուշեղ), իր երկու քույրերուն ամուսինները, Արսաբեր (Արշավիր) եւ Կոստանդին Բաբոցիկ, բոլորն ալ կկազմեն այն փայլուն զենքերը, որ կայսրութեան ճակատագիրը՝ կվարեն:

Վերջապէս կ'երեւա Վասիլ, հիմնադիրը ամենէն փառավոր հարստութեան, որ Մակեդոնական կ'անվանվի եւ իրապէս հայկական է, եւ որու տեւողութեան միջոցին կայսրութիւնը իր զինվորական ու մշակութային մեծութեան գագաթնակետը բարձրացաւ:

Ռամպո, անվիճելի հեղինակութիւն, Վասիլի հարստութեան նվիրած իր մենագրութեան մեջ հաստատեց, թե Հայերը ժ դարուն տեր դարձած էին կայսրութեան, թե ամեն տեղ Հայեր միայն կտեսնվէին: Վասիլի հետ իրենց երեսուժ ըրին այն հզոր Հայ ընտանիքները, ինչպէս Լեկապենոս, Գարգուաս (Գուրգեն) կամ Զմէկիկ, Փոկաս, Սկլիոտոս, որոնք իրենց հերոսական ժեսթներով ստեղծեցին մեծ դյուցազներգութիւն, հավիտենական փառքը Բյուզանդիոնի:

Հոս տեղը չէ պարզելու երկար ու շարունակական շղթան Հայ զենքերուն, որ իրենց փայլով կլեցնեն կայսրութեան պատմութիւնը Զ դարէն ժԲ դարը, ոչ ալ զնահատելու այն անսահման ծառայութիւնները, զոր Հայերը մատուցած են պետութեան՝ Հանրային կյանքի բոլոր մարդերուն մեջ: Հիշեցնենք միայն, որ նույնիսկ Թ դարու հեյլենական գիտութեանց եւ հեյլեն մշակույթի վերածնունդը Հայոց գործն է: Վարդաս կեսար Հայն է, որ հիմնեց առաջին համայնարանը Կոստանդնուպոլիս մեջ եւ զայն դրավ զեկա-

² Այսինքն՝ Պրոկոպիոս Կեսարացի:

վարությունը տակ Լեւոն Խմաստասերի, որ ինք ալ Հայ մըն էր, հռչակավոր՝ թե իբր մաթեմատիկոս եւ թե իբր հելլենագետ:

Լեւոն եղբորորդին էր Հովհաննես Քերական պատկերամարտ պատրիարքին, ուսումնական անձ մը, որդի աստղաբաշխ Բագրատի, ուրեմն Հայու մը:

Պատրիարքը ուներ եղբայր մը, որ կկոչվեր Արսաբեր (Արչավիր), որուն քաղաքամերձ պալատը ժամադրաբար եղավ գրական աշխարհին: Անշուշտ այդ սալոնին մեջ է, որ կազմված է, ի միջի այլոց, համբավավոր Փոտը՝ Կ. Պոլսո պատրիարք եւ պարծանք օրթոդոքս եկեղեցվո: Ան Հայ էր իր մորը կողմն, որ էր Իռնեն, քույրը Արսաբեր Հայազգի բարձր պաշտոնատարին, Թեոդորա կայսրուհիոյն քեռայրին:

Վերջապես Չ դարեն ԺԱ դար, մինչեւ Հայ Հարստության վախճանը, Հայերը փառավորապես ծառայացած են կայսրության եւ զայն դարձուցած են քրիստոնեական քաղաքակրթության ախոյանն ընդդեմ մահմեդականության:

«Առանց Հայազգի Վասիլին, կ'ըսես Հայտնի բյուզանդագետ մը, իսլամությունը եվրոպայի վրայն պիտի անցներ, քարուքանդ ընելով ամեն ինչ, որ զայն այսօր ելլադայի եւ Հոռոմի դուստրը կը կացուցանե»³:

«Առանց Հայ զորավարներու, Բյուզանդիոն պիտի կործաներ բարբարոսներու հարվածներուն տակ: Ծանր ռոպեններուն, հանկարծ երեսան կուգար Հերակլ մը, Վասիլ մը, Չմէկիկ մը, Փոկաս մը, որ այդ հոգնած քաղաքակրթության նոր թարմություն մը կուտար եւ այն ատեն կայսրությունը, այդ ծեր կինը, - ըստ բյուզանդացի պատմագրի մը բացատրության, - կերեւար ինչպես մանկամարդ աղջիկ մը ոսկիով ու թանկագին քարերով զարդարված»⁴:

ԺԱ դարուն մեջտեղը, մեծ փոփոխություն մը առաջ եկավ: Հայկական Հարստությունը կշիջանի եւ բուռն հակազդեցություն մը կշղթայագեցնի Հայերու դեմ: Ատիկա արդյունքն էր Հույն ազգայնամոլության, գեշ նշանի մը տակ արթնացած եւ, որ պիտի խաթարեր դարավոր բարի ավանդությունները եւ պիտի դրդեր կայսրության շենքը: Այդ այնքան հրաշալիորեն պտղաբեր գործակցության անխուսափելի խզումը չուշացավ իր անդրադարձումն ունենալու կայսրության ճակատագրին վրա: Կայսրերը, որ իրարու հաջորդեցին այն ատեն, անկարող ու անարժան՝ Վասիլի ժառանգության, փոխանակ ջանալու դարմանումը գտնել Հույներու եւ Հայերու միջեւ ծագած աղետաբեր պառակտումին, բազմամյա այդ ուղղությունն ընդգրկեցին, առանց գիտակցությունն ունենալու իրենց քաղաքականության ծանրակշիռ հետեւանքներուն: Բյուզանդական իշխանությունները սկսան բուռն հարձակումներ գործել Հայ եկեղեցվո դեմ եւ անխզճորեն աշխատեցան կործանել Հայ իշխանությունները՝ այն միջոցին, երբ սելճուքյան հրոսակները Հայկական բարձրավանդակը կմազցեին:

Ատիկա ստիպեց Հայերը Բյուզանդիոնին կոնակ դարձնելու, իրենք իրենց մեջ ամփոփվելու: Իրենց ճիգերը համախմբեցին՝ սեփական քաղաքական վառարան մը ստեղծելու համար:

Քաջ Փիլարետը, կյուրապաղատ, բարձր պաշտոնատար արքունիքին եւ նախկին սպասավոր Սքոլներու, այսինքն՝ ընդհանուր հրամանատար բյուզանդական բանակին, բիշ ժամանակի մեջ աջողեցավ իրեն համար կազմել ընդարձակ պետություն մը, որ Մելիտինեն կտարածվեր մինչեւ Անտիոք:

Ուրիշ Հայ մը, որ-նույնպես կայսրության ծառայողներն էր, Ռուբեն զորավարը, միևնույն ատեն քաշվեցավ Կիլիկիա, եւ Տավրոսի լեռներուն մեջ հիմնեց ավելի ամուր իշխանություն մը եւ Հայկական մշակույթի նոր վառարան մը:

Հայերու խուժումը դեպի մայրաքաղաքը դադրեցավ: Բյուզանդիոն այլեւս չտեսավ ժայթքիլն այդ աղբյուրին, որմն իր մեջ Հոսած էին այնքան կենսական ուժեր եւ զոր ինքն իսկ ցամաքեցուցած էր: Կայսրության ծոցին մեջ Հայ-Հույն համերաշխության խզումը կնշանակեր այն թվականը, ուր Բյուզանդիոն սկսավ սահիլ դեպի անկում:

Կ. Պոլսո մեջ՝ Թոռնիկ Հայազգի ընտանիքին վերջին անդամներն մին, Թեոդորոս Թոռնիկ, արդեն 1261-ին կնախատեսեր, որ թուրքերը օր մը պիտի տիրանային Կ. Պոլսին եւ ամբողջ կայսրության:

Այս հակիրճ ընդհանուր տեսությունը կրնա ամփոփվիլ սապես. Հայկական անցյալին որոշ մեկ ժամանակաշրջանին, ժամանակաշրջան, որ մեկն ավելի տեսականներով նշանավոր է, կրկին Հոսանք մը կտրեց անցավ Հայկական պատմությունը, մին ազգային հողի վրա, մյուսը աշխարհաքաղաքացի ոստանին մեջ, մարդկության ծառայելու որոշ եղանակներով՝ ազգային շրջանակի մեջ կամ անկից դուրս: Հետո կտեսնվի, որ այդ Հոսանքներն մին, աշխարհաքաղաքացիությունը, ձախողվածի մը կ'ենթարկվի կամ Հույն ազգայնամոլության ձեւով կ'այլասերի: Հայերը, երկար ատեն ու լայնորեն չռայելե հետո իրենց լավագույն ուժերն ի սպաս աշխարհաքաղաքացի պետության, ղիրենք ստիպված զգացին ազգային երդիրը դառնալու:

Արդ, այս հանդիսավոր օրվան մեջ հավաքված ենք, նախ՝ կատարելու համար պարտականություն մը, այն է մեծարանքի հարկ մատուցանել Հիշատակին անոնց, որ 1500 տարի առաջ բարոյական Հիմը դրին մեր պատմական գոյություն: Հետո ինձի կ'թվի, թե այս հանդեսը կրնա գործնական որոշ օգտակարություն մըն ալ ունենալ, պայմանով որ պատրաստ ըլլանք անցյալին փորձառությունը գնահատելու: Մենք ի Հայտ բերինք գոյակցությունը երկու Հոսանքներու, որոնք իբր Հիմ ունին երկու հակընդդեմ սկզբունքներ: Այժմ ալ, այդ երկու սկզբունքները իրարու դեմ կռվի մեջ են, մեկ կամ մյուս կերպով, երբեմն՝ ծայրահեղության մղված ձեւերով, քաղաքակիրթ աշխարհի մեջ:

Անցյալի փորձառությունը, որուն կ'ակնարկենք, պետք է մեզի օգնե, պետք է օգնե մանավանդ մեր երիտասարդության, որ մասամբ որք է, իր բախտին ձգված եւ բոլոր վտանգներուն ենթարկված, այդ այնքան հրահանգիչ փորձառությունը պետք է, որ անոր թույլ տա հաստատակամ ու գիտակից ընտրություն մը ընելու երկու ուղղություններ միջեւ, որպեսզի ազգային շրջանակին հարի եւ հաստատ պահպանե ինչ որ կխորհրդանշե մեր ազգությունը՝ լեզու, կրոնը, ծես, ավանդություններ:

Թող այս օրվան հանդեսը եւ Մահակի ու Մաշտոցի Հիշատակը մեզ բոցավառեն նոր եռանդով մը՝ հավատարիմ մնալու համար այն ժառանգության, զոր անոնք մեզի թողած են: Այդ ժառանգությունը նկատենք իբր տապան մը այս ալեկոծ օտար ծովեզուն վրա, այն դժնդակ պայմաններուն մեջ, ուր կ'ոգորի մեր ազգային կյանքը, եւ հուսանք, որ օր մը այդ տապանը, հարություն առած արդարության շունչն մղվելով պիտի իջնե Արարատ լեռան վրա եւ մեզի թույլ պիտի տա վերականգնել ավերակները մեր Հայրենիքին, որ լքված է այսօր, բայց ոչ մոռացված:

³ Այսինքն՝ Ա. Վոկիթ:

⁴ Այս հատվածին հեղինակն է Ռամպո:

առավել ցայտուն էր դրսևորվում քրիստոնեության փրկստփայությունը, որն իրեն հակադրում էր անտիկ փրկստփայության եւ պոլիթեիզմին, հատկապես մատերիալիստական ուսմունքներին: Հունական ջատագույների բացառականապարհով ընթացան եւ հայ մտածողները, Մեսրոպ Մաշտոցը եւ Եզնիկ Կողբացին, որոնք առատորեն օգտագործել են հույն ջատագույների երկերը իրենց ինքնուրույն երկասիրություններում:

Այնուհետեւ, ըստ վերը նշված ծրագրի՝ հնագույն թարգմանությունները խմբավորվում են հետեւյալ բաժիններով. պաշտոններգություն, արարողագրություն, ճյուղին վերաբերող գրականություն (պատարագամատույց, ժամագիրք եւ այլն), հայրաբանություն (եկեղեցու հայրերի բարոյագրական երկեր, ճառեր, թղթեր, կրոնափրկստփայական խորհրդածություններ), սրբախոսություն (սուրբ հայրերի, անվանի քրիստոնյաների վարքեր եւ հավատքի համար զոհվածների վկայաբանություններ), կանոնական երկեր (եկեղեցական ժողովների եւ եկեղեցու հեղինակավոր գործիչների կողմից սահմանված կանոններ, որոշումներ, կանոնական սահմանադրություններ), պատմական երկեր, որոնք նվիրված են եկեղուցու պատմությանը, նրա ձեւավորմանը, հեթանոսության դեմ մղած պայքարին ու հաղթանակին, տարբեր երկրների ու ժողովուրդների պատմության լուսաբանմանը՝ աստվածաշնչյան դրույթների եւ եկեղեցու պատմության կարեւոր փուլերի ետնախորքի վրա):

Այս հարուստ եւ բազմաբնույթ թարգմանական գրականությունը մեծ դեր խաղաց հայ փրկստփայության ձեւավորման գործում: Այն հանդիսացավ յուրատեսակ մի դպրոց ինքնուրույն երկերի ստեղծման համար, նպաստելով ժամանակի կենսական նշանակություն ունեցող հոգեւոր ու գիտական լիցք կրող գաղափարների, հասկացությունների եւ տերմինաբանության բյուրեղացմանը:

Եթե մինչեւ 430-ական թվականների կեսերը հայ գործիչների հիմնական ուշադրությունը կենտրոնացված էր թարգմանությունների վրա, ապա 430-ական թվականներից եւ հատկապես 40-ական թվականներին, երբ նախանշված թարգմանությունների մեծ մասն արդեն կատարված էր, գրական ասպարեզում երևան են գալիս հայ հեղինակների գործերը, գրված նույն դասական հայերենով, որը բնորոշ է նշված հնագույն շրջանի թարգմանություններին:

Հայ հեղինակների՝ մինչեւ 430-ական թվականների երկերին են պատկանում «Սահակ Պարթևի կանոնները», «Հաճախապատում ճառերը»: 430-ական թվականներին հրապարակի վրա էին Ագաթանգեղոսի անունով հրապարակված «Հայոց պատմություն» առաջին, հնագույն տարբերակը եւ Սահակ Պարթևի թղթերն ուղղված Պրոկլ եւ Ակակիոս եպիսկոպոսներին:

440-ական թվականներին են ստեղծվել Կորյունի «Մաշտոցի վարքը», Ծա-հապիվանի կանոնները եւ Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոցը»:

Բոլոր այդ հնագույն հայկական երկերը ճշտորեն համապատասխանում են այն ծրագրին, որը դրված էր թարգմանական գործունեության հիմքում: Նրանք իրենց հերթին հիմք հանդիսացան հայ ջատագույնության, հայրաբանության, վարքագրության, կանոնագրության եւ պատմագրության համար:

Այդ երկերից Աստվածաշնչի ուղղակի օգտագործմամբ եւ նրա կարեւորագույն դրույթների արծարծմամբ աչքի են ընկնում «Հաճախապատում ճառերը», «Գրիգոր Լուսավորչի վարդապետությունը» եւ «Եղծ աղանդոցը», հայ ջատագույնության եւ հայրաբանության ամենակարեւոր հուշարձանները: Նրանց հեղինակները, Մաշտոցն ու Եզնիկ Կողբացին հայ փրկստփայական մտքի հենց ակունքներում, իբրեւ քրիստոնեական փրկստփայության հիմնադիրներ, հետապնդել են երկու հիմնական նպատակ: Առաջինը՝ քրիստոնեության կարեւորագույն դրույթների հիմնավորումը եւ նրանց փրկստփայական-աստվածաբանական մեկնաբանումը: Ակնբախ է հեղինակների ձգտումը իրագործել հայրաբանության հիմնական խնդիրը՝ փրկստփայորեն ըմբռնել կրոնական ղոգմաները, ամրապնդել հավատը բանական փաստարկներով եւ ընդունելի դարձնել մտքի համար: Երկրորդ նպատակը՝ քրիստոնեական ուսմունքի հիմքերի պաշտպանությունը տարբեր

հեթանոսական պատկերացումների հետ մղած պայքարում, քրիստոնեական մոնոթեիզմի դիրքերից հերքել պարսից կրոնը, նրա դուալիստական ուսմունքը:

Հայրաբանական ուղղության մեջ հստակ ձեւավորվել է քրիստոնեական փրկստփայության՝ Աստվածաշնչի վրա հիմնված մեկնողական բնույթը, նրա ուղղվածությունը հակադիր ուսմունքների եւ այլ կրոնների դեմ: Այդ բնույթը եւ քննադատական մեթոդը շատ լավ ձեւակերպել է Եզնիկ Կողբացին հատուկ չեչտեչով, որ «Աստծո եկեղեցու գործն է արտաքիններին հերքել առանց Ս. Գրքի օգնության, իսկ ներքիններին՝ կարծեցյալ եւ մոլորյալ (քրիստոնյաներին) մերկացնել Ս. Գրքի միջոցով»³:

Այդ սկզբունքը լայնորեն կիրառվում էր ողջ միջնադարի ընթացքում՝ սկսած Մեսրոպ Մաշտոցից, Եզնիկից ու Եղիշեից, այսօրինքն՝ հայ ջատագույնության եւ հայրաբանության ձեւավորման շրջանից մինչեւ հովհան Որոտնեցի եւ Գրիգոր Տաթևացի: Միջնադարյան փրկստփայության մեկնողական բնույթը, աստվածաբանությանը ծառայելու, կրոնական ճշմարտությունները փրկստփայորեն քննելու եւ հիմնավորելու ձգտումը եղավ բավականին արգասավոր: Այդ փրկստփայությանը հատուկ ավանդապաշտությունը եւ հեղինակապաշտությունը մոտավորապես մեկ հազարամյակ նույն խնդիրների արծարծումը պարտադրում էր հայ մտածողներին նորից ու նորից քննել ու մեկնաբանել Աստվածաշունչը, օգտագործելով եւ հայ դասականներին, եւ թարգմանությունների շնորհիվ հարադատ դարձած հույն եւ ասորի քրիստոնեաբար մտածողների ժառանգությունը, ինչպես եւ քրիստոնեորեն ընկալված անտիկ փրկստփայության ներկայացուցիչների Պլատոնի, Փլոն Ալեքսանդրացու եւ Պրոտինի գաղափարները:⁴

Քրիստոնեական փրկստփայությունն իր բոլոր հիմնական կարեւորագույն դրույթներով եւ բնական հատկանիշներով հենվում էր Աստվածաշնչի վրա եւ զարգացնում նրա գաղափարները մեկնողական սկզբունքով: Բայց ոչ բոլոր դրքերը հավասարապես: Հայրաբանության ամենավաղ շրջանից սկսած քրիստոնյա տեսաբանների եւ գաղափարախոսների ուշադրության էր արժանացել Աստվածաշնչի հենց առաջին կոթողը՝ Մենդոց գիրքը, որը ծնել ու սնել է փրկստփա-աստվածաբանների տիեզերաբանությունը:

«Վեցօրյա արաչագործությունը» նվիրված մեկնաբանությունները պարունակում են միջնադարի քրիստոնյա փրկստփայների տիեզերաբանական խորհրդածությունները, աշխարհի արարման գաղափարը, որը քննվում եւ լուսաբանվում է բուն Արարչի մասին գաղափարի հետ միասին: «Մենդոց գրքի» առաջին, երկրորդ եւ երրորդ գլուխները հիմք եւ ելակետ են հանդիսացել միջնադարյան փրկստփայության համար, բնորոշելով նրա իմաստաբովանդակային, գաղափարախոսական այնպիսի առանձնահատկությունները, ինչպիսիք են ստեղծապաշտությունը (կրեացիոնիզմ), միաստվածականությունը (մոնոթեիզմ) եւ նախախնամապաշտությունը (պրովիդենցիալիզմ), ինչպես եւ քրիստոնեական տիեզերաբանությունը (կոսմոգոնիա) եւ մարդաբանությունը (անտրոպոլոգիա): Ցայտուն ձեւով այդ առանձնահատկությունները դրսևորվել են «Հաճախապատում ճառերում», շատ վաղ թարգմանված եւ հայ փրկստփայների համար հարադատ դարձած Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրեայք»-ում, Գրիգոր Լուսավորչի «Վարդապետություն»-ում, Եղիշի «Արարածոց մեկնություն» մեջ: Շուրջ մեկ հազարամյակ, մինչեւ Գրիգոր Տաթևացու գրած «Հարցմանց գիրքը» եւ նրա հանձնարարությանը Մատթեոս Զուղայեցու «Վեցօրեա արարչության մեկնությունը», այդ հիմնախնդիրները եղել են հայ իմաստասերների ուշադրության կենտրոնում, հարստացնելով հայ փրկստփայության շտեմարանը:

³Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց. Թիֆլիս, 1914, էջ 78:

⁴Ավելի մանրամասն տե՛ս Аревшатян С.С., Формирование философской науки..., сс. 119-131, 150-153, 225-227.

«Հնգամատյանի» մյուս գրքերում՝ ելից, Ղեւտացոց եւ Երկրորդ Օրենքում պարունակվող գաղափարները, ինչպիսիք են՝ Աստծո Տուժեան, նրա անիմանալի լինելու, հավատացյալի աստվածահաճո վարքի եւ բարոյականության, հնազանդության, Արաչին անվերապահորեն ընդունելու եւ հավատալու հիմնադրույթները կաղմնեցին ողջ միջնադարյան, այդ թվում հայ փիլիսոփայության ատաղձը։ Նույն այդ գաղափարներն ավելի մանրամասն քննվում են Հին կտակարանի մյուս գրքերում, հատկապես խրատական (դիդակտիկ) եւ մարգարեական գրքերում, որոնցից առավել շատ մեկնությունների էին արժանացել Հոբի գիրքը, Եսայու մարգարեությունը, Դավթի սաղմոսները, Սողոմոնի Առակաց, Ժողովողի եւ Իմաստության գրքերը։

Մեկնողական գրականության մեջ, քարոզներում եւ ճառերում ետդասական շրջանի հեղինակների մոտ, Հովհան Մանդակունուց, Մամբրե Վերծանողից սկսած մինչեւ Ներսես Շնորհալի եւ Լամբրոնացի, այնուհետեւ Հովհաննես Երզնկացի եւ Տաթևյան դպրոցի իմաստասիրող վարդապետներ, քննվում եւ մեկնաբանվում են վերոնշյալ գրքերից բխող գաղափարները, այն է՝ դեպի իմաստություն եւ գիտություն տանում է հավատը, իմաստության աղբյուրն Աստծո խոսքն է, աստված մի է եւ միասնական, նա է ամեն ինչի արարիչն ու տերը, որ ստեղծել է տիեզերքը իր հղացած ծրագրով, ստեղծել է մարդուն իր նմանությամբ ու կերպարանքով, ստեղծել է նրան անձնիշխան, ազատ կամքով, չարն ու բարին զանազանելու եւ ընտրություն կատարելու կարողությամբ՝ հավերժական կյանքի համար, իսկ մահը եկավ սատանայից՝ նրա գայթակղություններին ենթարկվելու պատճառով, մարդն ինքը պատասխանատու է իր մեղքերի համար, որոնք պետք է քափի բարի գործերով, երկրային կյանքը ունայն է, «ունայնություն ունայնություն, ամենայն ինչ ընդունայն է»», առաքինի, իմաստուն եւ աստվածավախ հավատացյալների տանջանքները եւ մեղսագործ, չարագործ մարդկանց անպատիժ ապրելը ժամանակավոր են, հանդերձյալ ահեղ դատաստանը բոլորին կհասնուցի ըստ արժանիության, աստվածային գերիմաստությունը նախախնամությամբ վարում է մարդկության պատմությունը։

Հին կտակարանից եկող այս գաղափարները մեծապես ազդել են քրիստոնեական փիլիսոփայության եւ աշխարհայացքի ձևավորման վրա, նրա տիեզերաբանական, գոյարանական, մարդաբանական հասկացությունների եւ ուսմունքների վրա։

Ինչ վերաբերում է Նոր կտակարանին, ապա այն հանդիսացավ քրիստոնեական փիլիսոփայության բարոյագիտության հիմքը։ Մատթեոսի Ավետարանի մեջ պարունակվող Լեռան քարոզի բարոյական նոր ուսմունքը, աշխարհը հեղաշրջող, հուզալականությանը հակադրվող սիրո փիլիսոփայությունը դարձավ աստվածաբան-փիլիսոփաների միտքն անընդհատ սնող աղբյուր⁵։ Քրիստոնեության բերած սիրո հասկացությունը, նրա վրա հիմնված բարոյական նոր ուսմունքը դարձրեց շարունակ մնաց միջնադարյան մտածողների եւ բանաստեղծների ներշնչանքի կիզակետում, հատկապես խորհրդապաշտ փիլիսոփաների եւ պոետների համար։ Փիլիսոփայական առումով ոչ պակաս կարեւոր են նաեւ Հովհանու Ավետարանը եւ Պողոս առաքյալի թղթերը։ Այդ հոգեւոր մասունքներից իրենց գաղափարներն էին քաղում միջնադարի քրիստոնյա փիլիսոփաները, Հովհանու Ավետարանից՝ մարմնացված Աստծո, Քրիստոս-Մեսիայի՝ լոգոսի նույնության մասին, աստվածային խոսքի, մտավոր լույսի վերաբերյալ ուսմունքը, իսկ Պողոսի թղթերից՝ ազատության եւ նախախնամության, բնության եւ աստվածային շնորհի, գիտության եւ հավատի առնչակցության վերաբերյալ բուն քրիստոնեական գաղափարները, դարձնելով դրանք բազմաթիվ խորիմաստ եւ նրբահյուս մեկնությունների առարկա⁶։

Պետք է ի վերջո նշել, որ հայ փիլիսոփայական միտքը, ինչպես եւ այլ միջնադարյան քրիստոնյա ժողովուրդների փիլիսոփայությունը, արդեն իր ձևավորման շրջանից օգտվել ու հարստացել է հելլենիստական փիլիսոփայության համահունչ

գաղափարներով, հատկապես անտիկ աշխարհի վերջալույսին ծնված Նորպլատոնական ուսմունքից։ Բնորոշ էր այդ տեսակետից հայ իրականության համար Դավիթ Անհաղթի դերը, մի փիլիսոփայի, որը կապող օղակ հանդիսացավ անտիկ աշխարհի գիտության եւ քրիստոնեական փիլիսոփայության միջեւ⁷։ Նրա շնորհիվ փիլիսոփայության ինքնուրույնությունը պահպանվեց իմացաբանության եւ տրամաբանության ոլորտներում, թեեւ նրանք էլ ի վերջո օգտագործվում էին նույն աստվածաշնչական ճշմարտությունների բանական հիմնավորումների համար։ Աշխարհիկ ճյուղը իր հարաբերական ինքնուրույնությունը պահպանեց մինչեւ միջնադարի վերջը, չձուլվելով կրոնափիլիսոփայության հետ։

Հարուստ մեկնողական գրականությունը, որ հայ իրականության մեջ ստեղծվեց Աստվածաշնչի գաղափարների բացատրության եւ հիմնավորման համար, դարձավ հայ հոգեւոր մշակույթի արժեքավոր բաղադրիչը, փիլիսոփայական մտքի կողմից հայոց եկեղեցուն եւ մշակույթին բերած մեծարժեք ավանդը։

⁵ Տե՛ս Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Москва, 1979, с.с. 37-38, 42.

⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 44-45:

⁷ Տե՛ս Արեւշատյան Ս., Դավիթ Անհաղթը՝ Հին Հայաստանի ականավոր փիլիսոփա. Երևան, 1980, էջ 45-49, 60-63, 97-102:

ԳԱՌՆԻԿ ԱՆԱՆՅԱՆ

ՀԱՅ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀՐԱՊԱՐԱԿԱԽՈՍՈՒԹՅԱՆ ՄԻ ՔԱՆԻ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ (V դար)

Հայ գրավոր խոսքը ծնունդ առավ գրերի գյուտով եւ կոչված էր տարածելու Բանն Աստուծո: Օրինաչափ է, ուրեմն, աստվածաբանական հրապարակախոսության ձևավորումը այս տիրույթում որոնելը: Մաղկումը թարգմանական գրականության, որ աստվածաբանության առարկան ու նպատակը պետք է լիներ, ուղեկցվում էր ինքնուրույն գրականության ծավալմամբ: Թարգմանություններին զուգընթաց Սուրբ Հայրերին նույն չափ մտահոգում էր «գիրեանց ազգին զգարությունն առաւել յարգել եւ դիրացուցանել»-ը (Կորյուն): Բանահյուսության ավանդական, թեեւ աստիճանաբար դիրքերը զիջող ժանրերի կողքին Հայտնվում են գրավոր ժանրեր՝ թուղթ, ճառ, կանոն, քարոզ, վարք, եղծ, տեսիլ, ողբ, կրոնա-դավանաբանական բնույթի վավերագրեր, ներքող, ջատագովություն, մեկնություն, խրատ, գիտական ու գեղարվեստական ժանրեր. վերջիններից մի քանիսը, մասնավորաբար պատմագրությունը, իրենց համադրական բնույթի շնորհիվ ազատորեն ու անկաշկանդ օգտվում են առաջինների հնարավորություններից: Ժանրերի մեծ մասը զուտ հրապարակախոսական է՝ թուղթ, քարոզ, ճառ, եղծ, ջատագովություն, խրատ: Մյուս ժանրերը, գեղարվեստական (շարական, աղոթք, պատմագրություն, վարքագրություն), թե գիտական, ընդգծված հրապարակախոսական շեշտ ունեն, երբեմն էլ առատորեն օգտվում են հրապարակախոսական ժանրերի հնարավորություններից: Ժամանակի թելադրանքն էր սա:

Այս տրամաբանությամբ ոչ միայն աստվածաբանական հրապարակախոսության, այլեւ ընդհանրապես Հայ մատենագրության առաջին ներկայացուցիչները Սահակ Պարթևն ու Մեսրոպ Մաշտոցն են:

Ծիրը Հայտնի է, մնում է առաջ ընթանալ եւ հետեւել գրերի գյուտով զարգացման աննախադեպ ընթացք ստացած ճանապարհին՝ Հայտնաբերելու համար հոգեւոր նոր վերելքի օրինաչափությունները, յուրահատկությունները:

Քրիստոնեության մուտքը Հայաստան սասանում է անտիկ եւ հեթանոսական հոգեբանության, սոցիալական հարաբերությունների, մշակույթի իշխող տիրապետությունը: Հայ բանասիրությունը պատշաճ խորությամբ քննել է մեր թվարկության առաջին երեք դարերում վարդապետության կողմից հոգեւոր նորանոր տարածքներ նվաճելու ընթացքը: Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելով՝ Տրդատ արքան եւ Գրիգոր Լուսավորիչը անտիկ հեթանոս մտածողության եւ քրիստոնեության երեքդարյա պայքարը վճռում են վերջինիս օգտին: Պատմական այս մեծ իրադարձությունը այսուհետեւ դառնալու էր Հայ հասարակական, քաղաքական, գեղարվեստական մտքի ու մտածողության քննության առարկան՝ ստանալով ոչ միանշանակ գնահատական ու արժեւորում:

Դժվարին այս պայքարում. հաջողության հասնելու համար քրիստոնեությունը

պետք է ստեղծեր իր գաղափարախոսության վեմին բարձրացող մշակույթ եւ ստեղծեց: Գիտության, կրթության, մշակույթի օջախ մեհյանների ավերակներին բարձրանում են քրիստոնեական պաշտամունքային կառույցները՝ ժառանգելով գիտության, կրթության եւ մշակույթի կենտրոններ լինելու ավանդույթը՝ արմատապես վերափոխելով նրանց բովանդակությունը:

Չմոռանանք, սակայն, որ քրիստոնեությունը անտիկ աշխարհի ու հեթանոսության ոչ միայն հակադրությունն էր, այլեւ հաղթահարումն ու յուրատեսակ շարունակությունը: Նույն կերպ Հին գիտության ու մշակույթի դեմ պայքարը արգասավորեց քրիստոնեական գիտության եւ մշակույթի ոչ միայն նորությունը, այլեւ նախորդ որոշակի ավանդների ստեղծագործական յուրացումը: Սա ոչ միայն հայոց միջնադարի օրինաչափությունն է:

Նոր մշակույթի ստեղծման, նոր գաղափարների տարածման այս համապատկերում իր տեղը պետք է զբաղեցնեն նաեւ խոսքը՝ գրավոր, թե բանավոր:

Մեր հենքը այնքան մեծ նշանակություն են տալիս խոսքին, որ այն դիտում են իրրեւ կատարյալ մարդու բնութագրման կարեւորագույն չափանիշ: Միջնադարի հսկան՝ Գրիգոր Տաթևացին, հիշում է Վարդան վարդապետի ձեռակերպումը. «Մարդս երրորդութեամբ է կատարեալ. հոգւով եւ մարմնով եւ բանիւ. եւ եթէ մինն պակասիցէ՝ անկատար է մարդն...»¹:

Օրվա հրամայականը ծնունդ է տալիս աստվածաբանական հրապարակախոսության, որը շատ արագ ձևավորվում է իրրեւ հոգեւոր գործունեության ինքնուրույն ոլորտ:

Չնայած քարոզելը Հայ եկեղեցու բոլոր սպասավորների գործունեության անբաժան հատկանիշն էր, բնից աստվածաբանական բարձր խնդիրների մասին քարոզխոսք ասելու պատիվը Հայ եկեղեցին վերապահում է հատուկ կրթություն ստացած վարդապետներին:

Հայտնի է, որ այդ նպատակով սահմանվել է վարդապետական երկու աստիճան՝ մասնավոր վարդապետի եւ ծայրագույն վարդապետի: Այս կոչումները կրողները միայն կարող էին զբաղվել Աստծո «ճշմարիտ բանին քարոզութեամբ»: Գրիգոր Տաթևացին ամփոփեց Հիշյալ աստիճանների շնորհման ծիսական արարողությունը (գավազանի հանդիսավոր հանձնում)՝ քարոզչին ներկայացվող հստակ պահանջներով, որ, պետք է ենթադրել, շատ տարբեր չպետք է լինեին սկզբնավորման չրջանի իրողություններից:

V դարի փաստաթղթերում աստվածաբանություն իմաստը արտահայտվում է ամենատարբեր եզրերով՝ «աստուածգիտութիւն», «աստուածապատումն», «աստուածավայելուց վարդապետութիւն» (Նոր.), «աստուածուհոյց իմաստասիրութիւն» (Ագ.), «Քրիստոսատուր խրատ» (Փարպեցի), «Քրիստոսաւանդ հրահանգելոց դաւանութիւն», «աստուածախօս վարդապետութիւն», «աստուածաշնորհ բան» (Ագ.), «գիտութիւն աստուածածանութիւն» (Ագ.): Աստվածաբան վարդապետին անվանում են «աստուածագէտ», «աստուածախրատ», «աստուածախօս», «աստուածախոյզ»:

Եթե V դ. կար վարդապետ-աստվածաբանը, պետք է լիներ այդ իրավունքը շնորհելու արարողությունը եւս, թերեւս ոչ այնքան ճոխ, որքան Գրիգոր Տաթևացու ժամանակներում...

Հրապարակախոսությունը, սակայն, չմնաց սոսկ իրրեւ «ճշմարիտ բանին» սպասավոր: V դարի մատենագրության երախտավորները լայնացրին քարոզչության սահմանները, հարստացրին նրա բովանդակությունը նոր պահանջներով, Հին խնդիրներին հաղորդեցին նոր հատկանիշներ, Հայտնաբերեցին քարոզխոսության նոր առանձնահատկություններ:

Այսպես, ահա, արդեն V դարում ձևավորվում է քարոզչի, մտավոր գործչի,

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, երուսաղեմ, 1993, էջ 271:

Հրապարակախոսի մի նոր կերպար, որի խնդիրը այլևս չի սահմանափակվում աստվածաշնչյան գաղափարների մեկնությամբ ու քարոզչությամբ: Այս նոր քարոզչի համար այլևս թեմատիկ եւ գաղափարական շրջանակներ չկան, նա ազատ է խոսքի եւ գրության սահմանները ընտրելիս, թեեւ, ինչ խոսք, ամեն ինչի նայում է քրիստոնեական վարդապետության տեսանկյունից...

Հայոց քաղաքական կյանքը, որ ընդգծվում էր մասնավորաբար Արշակունյաց գահի երեւումներով ու ազատագրական պայքարի անընդհատությամբ, շատ շուտով ընդարձակեց Հայ ինքնուրույն Հրապարակախոսության շրջանակները: Մեր կյանքի, պատմության ու ճակատագրի յուրահատկությունները Հրապարակախոսությանը թելադրեցին գաղափարներ, հրատապ, հաճախ տեւականորեն հրատապ խնդիրներ, որոնք զգալիորեն նպաստեցին նրա ազգային դիմագծի ձեւավորմանը:

Աստվածաբանական Հրապարակախոսությունը աստիճանաբար ենթարկվեց ժողովրդի պատմական հարատեւում մեծ անհրաժեշտությանը: Քրիստոնեության համամարդկային խնդիրները սկսում են քննվել ժողովրդի պատմական մաքառման տեսանկյունից ու հեռանկարից՝ հետագա շրջանի հետազոտողներին իրավունք տալով խոսելու եթե ոչ հայկական աստվածաբանության, ապա աստվածաբանության հայկական գույների ու երանգների մասին: Անշուշտ, «մաքուր» աստվածաբանական Հրապարակախոսությունն էլ միտված էր ժողովրդի գոյության գերագույն նպատակին: Ոոսքն այն մասին է, որ եթե սկզբնապես նրա բովանդակությունը քրիստոնյայի հարատեւումն էր, ապա երկրորդ դեպքում նպատակը դառնում է Հայ քրիստոնյայի հարատեւումի ապահովումը:

Այս առումով շատ ընդունելի է Եղիշեի օրինակը: «Հայոց պատերազմ» վերնագրված Եղիշեի գիրքը ոչ այնքան Ավարայրի նկարագրությունն է, որքան Հայոց պատերազմի կրոնա-փիլիսոփայական լուսաբանում-հիմնավորումը: Եղիշեի համար 451 թվականի ճակատամարտը սոսկ զրսեւորումներից մեկն է այն բազում նեղությունների, որ Հայերը, անկախ սոցիալական խմբերից ու դասերից, «մեծաւ համբերութեամբ» հանձն են առել «վասն սիրոյն Քրիստոսի»: Հանուն աստվածասիրության մղվող այս պատերազմը Եղիշեն կոչում է Հայոց պատերազմ: V դարի Հրապարակախոսությունը Հայոց աշխարհ, Հայոց երկիր հասկացություններին ավելացնում է նաեւ Հայոց պատերազմը: Առաջին երկու հասկացությունները ինքնին հասկանալի են, ինչպե՞ս մեկնաբանել վասն Քրիստոսի պատերազմը Հայոց պատերազմ անվանելը: Հայ աստվածաբանական միտքը տիեզերական քրիստոնեական վարդապետության մեջ հայտնագործում է ազգային հարատեւության հենարաններ: Հավատարիմ աստվածաշնչյան պատվիրանին՝ հնազանդ լինել աշխարհիկ տերերին, վարդանանց պատերազմի մասնակիցները հավաստում են իրենց պատրաստակամությունը՝ Հազկերտին ճանաչելու իրենց աշխարհիկ տեր՝ թագավոր: Քրիստոնեական վարդապետությունը պարտավորեցնում է «յոժ պատուել... գերկրաւոր թագաւորս, եւ սիրել զնոսա... այլ եւ մահու չափ զանձինս ի վերայ զնել սիրոյ թագաւորին»²: Եղիշեն պատումի սկզբում հիշում է նաեւ Պողոս առաքյալի պատվիրանը՝ «ծառաներ, հնազանդ եղեք ձեր մարմնավոր տերերին, ոչ թե կեղծավորութեամբ»³: Իրենց տերերին հնազանդ լինելու գաղափարախոսության ջատագով Եղիշեն նաեւ արդարացնում է Հայերի ընդվզումը Հազկերտի դեմ: Այս հակասությունը լուծվում է այն տրամաբանությամբ, որ աշխարհիկ տերերին իրավունք չի վերապահված միջամտելու ամենազոր, ամենատես, ամենակարող Աստծո սահմանած կարգերին: Թագավորը եթե «ոչ ունի զիմաստութիւն ամթոռակից իւր», չի կարող իր դիրքին վայել վիճակում լինել, այս դեպքում նա կարող է իրեն թույլ տալ նույնիսկ Աստծո դեմ կոպելու անխոհեմությունը: Քրիստոնեությունից հրաժարվելու պահանջը Հազկերտի

հրամանով ուղեկցվում է եկեղեցիների ավերմամբ, իսկ եկեղեցին հավատի վեմին Աստծո կողմից բարձրացված կառույց է, որի վրա թագավորի իշխանությունը չի տարածվում. «ոչ է եկեղեցի շինուած մարդոյ, եւ ոչ տուրք արեգական... Եկեղեցիք ոչ են պարգեւք թագավորաց... այլ շնորհք են մեծին Աստուծոյ, ոչ միում ումեք ի մարդկանէ տուեալ այլ ամենայն բանաւոր ազգաց, որք վիճակեալք են ի բնակութիւն ի ներքոյ արեգականս»⁴: Աստծո կողմից ստեղծած մահկանացուն փոխել չի կարող, նման փորձ կատարողը կռվի է ելնում Աստծո դեմ: Այս դեպքում, ահա, Աստծո հավատացյալները ոչ միայն իրավունք ունեն, այլեւ պարտավոր են ըմբոստանալ թագավորի դեմ: Դենշապուհի հարցաքննության ժամանակ Ղեւոնդ երեցը արդարացնում է Հայերի ընդվզումը. Հազկերտ թագավորը «աւերիչ աշխարհի է եւ սատակիչ անմեղ մարդկան, բարեկամ սատանայի եւ թշնամի աստծոյ»⁵:

Հազկերտը չի համապատասխանում աշխարհիկ թագավորի մասին աստվածաշնչյան ըմբռնումներին, հետեւաբար նրան հնազանդ լինելու դարձյալ աստվածաշնչյան պահանջը վերանում է:

Այսպես, ահա, քրիստոնեությունը դառնում է ազգային հարատեւումի պայման, նոր վարդապետության շրջանակներում աշխարհիկ կյանքի ու գործունեության փառաբանություն...

Հեշտությամբ չի կատարվել այս վերափոխությունը:

Հիշենք Հայ առաջին մատենագիրներից երանելի Կորյունին, որքան ջանք ու եռանդ է ներդնում հիմնավորելու համար, որ լավ ու բարի գործի, այն իրականացրած մարդու կյանքի ու վաստակի մասին գրելը նույնպես աստվածահաճո արարք է: Ղազար Փարպեցու «Թուղթը» Հայ ու համալսարհային Հրապարակախոսության եզակի էջերից է: Որքանացու հանրահայտ «Ողբի» հետ միասին Հրապարակախոսության քննության նյութ են դարձնում դարի քաղաքական ու սոցիալական խնդիրները, մարդկային գեղեցիկ ու տգեղ արարքները, լայնորեն արժաբծում հավատարմության, երախտամոռության ու բարոյական այլ սկզբունքներ: Փարպեցին էլ հարկադրված էր իր տաղանդի ամբողջ ուժը ներդնել՝ ընթերցողին համոզելու համար, որ իր արարքը չի հակասում նոր վարդապետության պահանջներին: Հրապարակախոսությանը նոր շունչ ու հոգի ներարկելու առումով բացառիկ է մասնավորապես Մովսես Որբենացու՝ դարի անմրցակից հանձարի սխրանքը:

Հակառակ նոր վարդապետության նեղմիտ ջատագովների, որոնց համար ամեն ինչի չափանիշը աստվածաբանության դոգմաներն էին, Որբենացին ոգեւորություն է գրում նախաքրիստոնեական, ասել է թե եկեղեցու հալածանքին ենթակա Հեթանոսության շրջանի մեր պատմության մասին, քննում է այդ պատմությունը ոչ միայն նոր վարդապետության տեսանկյունից, այլեւ ժողովրդի հեռավոր անցյալի կենսունակ փորձով ներկան իմաստավորելու եւ գալիքը լուսավորելու մտահոգությամբ: Նպատակը պայմանավորել է հայտնաբերումը մեր անցյալի պատմական, քաղաքական, հոգեւոր-մշակութային ակունքների ու արժեքների, որոնք պետք է արգասավորելին զարգացման ընթացքը: Կործանված պետականության ողբերգությունն ու այն վերականգնված տեսնելու տենչն է պայմանավորում բացառիկ սիրով ու հպարտությամբ, ազգային արժանապատվության խոր զգացումով ներկայացնել անկախության, ինքնուրույն գոյատեւման համար հեթանոս թագավորների մաքառումն ու սխրանքը: Քաղաքական նպատակադրումն ու գեղագիտական բարձր ճաշակը պայմանավորում են հեթանոսության շրջանի գրական-գեղարվեստական արժեքներով հիացումն ու այդ արժեքների փրկությունը կորստից: Հենց Որբենացին է, որ կուռ ու ամբողջական Հայացք է մշակում Հայ ժողովուրդը ու Հայի Հայրենիք հասկացությունների մասին՝ իմաստավորելով սեփական հայրենիքում սեփական դեմք ու դիմագիծ ունեցող ժողովրդի հարատեւելու իրավունքն ու պարտականությունը:

² Եղիշե, Վարդանի եւ Հայոց պատերազմի մասին եր. 1989, էջ 328:

³ Ն. տ., էջ 23:

⁴ Ն. տ., էջ 94:

⁵ Ն. տ., էջ 344:

Նորենացու հանճարի ուժով, իր նույնքան փայլուն ժամանակակիցների ջանքերով քրիստոնեական դավանանքի հայացման եւ տարածման նպատակ հետամտող հրապարակախոսությունը ձեռք բերեց այնպիսի աշխարհիկ թեմաներ, ինչպիսիք են Հայրենիքն ու ժողովուրդը, նրանց քաղաքական ու մշակութային անցյալն ու ներկան, Հայրենասիրությունն ու քաջությունը, ոչ անպայման դավանանքի համար նահատակությունն ու անձնագոհությունը, պետության ու նրա ղեկավարների մասին հայացքը, երկրի ու ժողովրդի ներկան ու դալիքը քրիստոնյա Աստծո ամենազոր հովանավորության կողքին ու ներքո քաղաքական-մշակութային-գիտական այլ հանգամանքներով եւս պայմանավորելը:

Այս պարագան շատ կարեւոր մի նշանակություն էլ ունեցավ հայ հրապարակախոսության համար: Գեղարվեստական մտածողության ու արտահայտչամիջոցների տարրերով օժտված էր զուտ աստվածաբանական հրապարակախոսությունը եւս, բայց որոշակի կաղապարների ենթակա հրապարակախոսության բովանդակության աշխարհականացումը, որ ասել է թե բովանդակության մեջ կատարված վիթխարի տեղաշարժերը, պայմանավորեցին արտահայտչական եղանակների բազմազանությունն ու հարստությունը:

V դարի մեր նշանավոր պատմիչների շնորհիվ հայ հրապարակախոսությունը ձեռք բերեց բոլորովին նոր որակ՝ դառնալով գեղարվեստական հրապարակախոսություն, որն էլ, իր հերթին, իր պայմաններն առաջադրեց աստվածաբանական հրապարակախոսությանը՝ ավելի խորացնելով գեղարվեստական մտածողության հանդեպ նրա ցուցաբերած հետաքրքրությունը:

Ուշագրավ միտումներից մեկն էլ այն է, որ հրապարակախոսությունն էլ իր պայմանները թելադրեց գեղարվեստական գրականությանը, եւ վերջինս ձեռք բերեց հրապարակախոսական շունչ ու ոգի, որ նկատելի է ինչպես պատմագրության, այնպես էլ Դավիթ Քերթովի, միջնադարյան հանճարեղ բանաստեղծների ստեղծագործությունների վրա:

Հայ հրապարակախոսության ազգային դիմագծի ձեւավորման ու գեղեցիկ գրականության նկատմամբ ցուցաբերած բուռն հետաքրքրությունը մեծապես նպաստեցին գրավոր խոսքի լայն աղբյուրները ժողովրդական բանահյուսության հետ:

Հազիվ թե գիտական է այսպես կոչված եկեղեցական եւ ժողովրդական-բանահյուսական մշակույթների հակադրության փորձը: Որքան էլ նոր վարդապետությունը հակադրվեր ժողովրդական բանահյուսությանը, իրեն աշխարհիկ բանավեպի տեղի էր ունենում օրյեկտիվ մի ընթացք: Քրիստոնեության մուտքը Հայաստան, պետական կրոն հռչակելուց հետո Աստծո Բանի լայնածավալ բարոյացությունը իրենց հետքն էին թողնում մարդկանց գիտակցության վրա: Եթե նույնիսկ ամբողջական հայացք չէր էլ ձեւավորում այդ պրոպագանդան, լայն ճեղքվածքներ էր գոյացնում աշխարհի մասին ժողովրդական ըմբռնումներում: Հակառակ ընթացքն էլ կարելու է. անգամ Սուրբ գրքերով կրթված մարդու աշխարհայացքը չէր կարող լիովին ձեռքադատվել հեթանոսական, ժողովրդական պատկերացումներից, ըմբռնումներից, հավատալիքներից: Պատմական, հասարակական մեծ բեկումներն ու իրադարձությունները, Հայոց դարձը նրանց շարքում, թարգմանված Աստվածաշունչը, հոգեւոր մշակույթի այլ արտահայտություններ եւս, ենթակվում են բանահյուսական վերարժարման: Ազաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» մեջ քրիստոնեությունը եկեղեցու ընկալմամբ է ներկայացվում, բայց հեղինակը հաճախ է դիմում բանահյուսական-ժողովրդական պատումի հնարաններին: Հենց «Սրբոյն Գրիգորի վարդապետությանն» անցնելիս ընթերցողներին դիմում է այնպես, ինչպես ասացողը իր ունկնդիրներին. «Արդ՝ սկսցուք շնորհօք Քրիստոսի ձեզ պատմել մի ըստ միով մանրապատում նշանակօք, եւ դուք ունկնդիր եղեալ սրտի մտօք լուիջիք»⁶:

X դարը մեզ ընծայել է Գրիգոր Նարեկացի եւ «Սասնա ծռեր»: Նարեկացին մեծ քրիստոնյա է, քրիստոնեական աշխարհի անչափելի մեծություններից: Նշանավոր «Մատյանը», սակայն, ժողովրդական բանահյուսության հետ ամենասերտ աղերսներ է դրսևորում: Ժողովրդական ստեղծագործության բարձր նմուշներից է «Սասնա ծռերը», աշխարհիկ մտածողության բարձրակետ: Եվ, սակայն, անդեն աչքով անգամ կարելի է նկատել քրիստոնեական աշխարհընկալման խոր նստվածքներ:

Այնպես որ ավելի ճիշտ կլիներ հակադրության սկզբունքը փոխարինել փոխադարձ ներթափանցումների, փոխադարձ հարստացման միտումներով:

Վերջապես կար մի երրորդ հատկանիշ եւս. միանգամայն գիտակցված վերաբերմունքը ժողովրդական ստեղծագործության հանդեպ: Բյուզանդի դիպուկ նկատումով ունկնդիրները նոր վարդապետությունն ընկալում էին դժվարությամբ կամ բողոքովին չէին ընկալում, որովհետեւ «գիրեանց երգս առասպելաց զվիպասանությանն սիրեցալք ի փոյթ կրթութեանցն, եւ նմին հաւատացեալք, եւ ի նոյն հանապազորեալք...»⁷: Այս հանգամանքն էլ հարկադրել է Բանի սպասավորներին ունկնդիրներ չահելու նպատակով դիմել ժողովրդական պատումի յուրահատկություններին:

Շատ ավելի բնորոշ է Նորենացու պարագան. մեծ պատմագիրն ու գեղագետը, որ այնքան չուայրորեն օգտվել է բանահյուսությունից, մի դեպքում ձգտում էր իր Պատմության համար հայտնաբերել բանահյուսական նյութերում «թաքուցեալ» ճշմարտությունները, մյուս դեպքում բարձր էր գնահատում բանահյուսությունը իրեն գեղարվեստական մտածողության ինքնատիպ արտահայտություն:

Աստվածաբանական հրապարակախոսությունը ենթակա էր այս դարգացումներին:

Քրիստոնեական թարգմանական գրականությունից ու ժողովրդական բանահյուսությունից բացի Հայ հրապարակախոսության ակունքները պետք է որոնել հունական ճարտասանության եւ Հայրենի պերճախոսության ավանդների մեջ: Հեթանոս քրմերը բանավոր խոսքի մեծ վարպետներ էին: Նրանց ժառանգներին քրիստոնեական եկեղեցու սպասավորների շարքերն ընդունելու խոհանությունը, որ դրսևորեց Գրիգոր Լուսավորիչը, քաղաքականի հետ հավանաբար կրթական-մշակութային նպատակներ նույնպես հետապնդում էր:

Մեզանում ճարտասանական բարձր կրթության ավանդների գոյությունը կասկածից դուրս է: Եվ, այնուամենայնիվ, մեր գրավոր հրապարակախոսությունը ավելի շատ հենվում է հունական արվեստի տեսությունն ու փորձին, վերջինիս հաղորդելով Հայկականության շունչ ու երանգ: Ասվածի վկայությունը ոչ միայն Թրակացու բերականության եւ Թեոնի ճարտասանական գրքի թարգմանությունն են, այլեւ «Գիրք բերականության եւ Թեոնի ճարտասանության փայլուն նմուշները, նրանց հեղինակների պիտույից»-ը, 5-րդ դարի մատենագրության փայլուն նմուշները, որոնցում հմտությամբ խոստովանությունները: Գործնական հմտությունների յուրացման յուրահատուկ կարող էին կատարել եկեղեցու Հայրերի ճառերի ձեռնարկների դեր կարող էին կատարել հաճախակի հանդիպումները: «Ըստ թարգմանությունները: Ազաթանգեղոսը հաճախում է, որ իր մատյանը «ըստ օրինակի յունական ճարտարութեանն արկեալ ի շար դամենայն»⁸: Իր պատմության սկզբում Նորենացին հիմնավորում է. թե ինչու առավելությունը տալիս է հունական սկզբում Նորենացին «մանաւանդ Պարսից եւ Քաղղեացուց» աղբյուրներին, թե եւ այլ ժողովուրդների, «մանաւանդ Պարսից եւ Քաղղեացուց» մատենագրքերում մեր ազգի վերաբերյալ ավելի շատ հիշատակություններ «գտանին»: Պատճառն այն է, որ հունաց թագավորները ժողովրդին ավանդեցին ոչ միայն իրենց աշխարհակալության պատմությունը, իրենց երկրի գիտության ձեռքբերումները, այլեւ հոգ տարան, որպեսզի «զամենայն ազգաց զմատենանս ու զվէպս ի յոյն լեզու» փոխադրվի: Ավելին՝ Նույնները թարգմանեցին նաեւ «զմեծամեծ եւ զզարմանալոյ արժանավորս յարուեստից»: Այսպես, ուրեմն, հույները չեն պարփակվել ազգային

⁶ Ազաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, Երևան, 1983, էջ 143:

⁷ Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Երևան, 1987, էջ 54:

⁸ Ազաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, էջ 492:

ավանդների շրջանակներում, որքան էլ բարձր լինեին դրանք, այլ սեփական գիտությունը, գրականությունն ու մշակույթը մշտապես արգասավորել են նշված բնագավառներում այլ ժողովուրդների նվաճումներով: Հույների մշակույթի հետ շփումները կնպաստեն ազգային գրականության ու արվեստների զարգացումը համաշխարհային հուն մղելուն: Նշանավոր «Թղթում» Փարպեցին հայտնում է, որ ինքը «պարսպեալ (է) յունական ուսմանցն»⁹:

Հրապարակախոսությունը գաղափարական ու թեմատիկ շրջանակի ընդարձակումը պայմանավորում է նոր պահանջների, նոր խնդիրների ու չափանիշների հայտնաբերում: Տեսական միտքը եւս լայնացնում է իր հունը:

Մեր մեծերը միշտ ընդգծում են խոսքի, գրվածքի, ստեղծագործության հասարակական նշանակությունը: Թրակացու մեկնիչ Դավիթը, որ բանասիրության համոզիչ փաստարկումներով Անհաղթն է, արվեստը բաժանում էր «հասարակաց»-ի եւ «առանձին»-ի, «կայուն»-ի եւ «անցատուր»-ի: Այս դույզ հասկացություններից առաջինների մեջ ընդգրկվում են գիրքը, հոգեւոր երգը, դրաման, ջրհորը, «եւ որ ինչ...այսմ հետեւին», այսինքն՝ այն ստեղծագործությունները, որոնց մեջ խտացած է հասարակայնորեն գեղեցիկ ու օգտակարը: Ստեղծագործությունը այն դեպքում արժեք ունի, եթե կրթում է մարդկանց զգացմունքները, մղում նրանց բարի գործերի, ցույց տալիս Աստծո ճամբարի մանապարհը: Կատարյալ իմաստասերի համար պարտադիր համարելով բարությունը, իմաստությունը եւ կարողությունը, մեծ փիլիսոփան ընդհանրացնում էր. «Որպէս աստուծայինն ամենեցուն խնամած է, նոյնպէս եւ կատարեալ իմաստասէրն անկատար հոգոց խնամ տանի եւ ի ձեռն գիտութեան զանկատար եւ զտգետ հոգի ի կատարեալ գիտութիւն փոփոխելով»¹⁰:

Փիլիսոփայության վերջնական նպատակը մարդուն «նիւթային» եւ «մառախոլուտ» իրականությունից «յաստուծայինն եւ յաննիւթն» փոխադրելն է: Հրապարակախոսության հասարակական խնդիրներից մեկը, դեռեւս հենքի սահմանմամբ, էր «նավահանգիստ լինիլ ժողովրդեանն»: Խորենացին հետամուտ է գրելու մի պատմություն, որով կարելի է «աշխարհօրեն կարգաց իմաստանալ... եւ քաղաքականս ուսանել կարգս», պատմություն, որտեղ ուշադրությունը պետք է բեռնել հետամուտ չեղան մեր մեծերը: Նույնիսկ այն դեպքում, երբ փառաբանում էին մեկի, նպատակը նրան մեծարելը էր, այլ նրա օրինակով ժամանակակիցներին եւ հետեւորդներին կրթելն ու դաստիարակելը: Դասական օրինակը Կորյունն է. Մաշտոցի վարքը գրի է առնում «ոչ ի պարծանս անձանց», այլ որպեսզի «միմեամբք քաջալերեալք՝ հասնիցեմք ի բարեացն կատարման»¹¹: Նույն նպատակն է տանջել գրերի գյուտի անմահ ստեղծողին. «Իրոյ ազգին բարեաց ինչ գտնելոյ» ցանկությունն է նրան մղել տքնանքի ու որոնումների, գրերի հայտնությունից հետո՝ եռանդուն գործունեության: Խորենացին խորապես համոզված է, որ Բագրատունու խնդրանքի իրականացումը «յանմահ յիշատակ» է ոչ միայն մեկենասին, այլեւ գալիք բոլոր սերունդներին¹²:

Աստծո խոսքի սպասավոր լինելու համար պետք է հրաժարվել «սուտապատում ճարտարախօս»-ությունից եւ ձգտել ստուգություն, բաղմաթիվ ու բաղմապիսի իրադարձություններից, Կորյունի արտահայտություններով՝ «անցեալ բաղմախոսն, արգասիքներից ընտրել «զկարեւորագոյնս», որովհետեւ ամեն ինչի մասին խոսելուն հարկաւորն է», - ասում է Խորենացին: Կորյունին հայտնի են «սուտապատում» պատմությունները, Ագաթանգեղոսը զգուշանում է «սուտ վիպասանել» ուց, դեմքերն

ու իրադարձությունները «քմաղարդ» առասպելներով զարդարելուց, Խորենացին գիտի, որ ցանկության դեպքում կարելի է «զճմարտութեան... քակել զոճ յառասպելս զճմարիտ Բանս ախորժելով փոփոխել»:

Կարեւոր է համարվում ոչ միայն բնորոշ իրադարձությունների ընտրությունը, այլեւ նրանց ստուգությունը: Շատ ժառարտահայտվելով այս հարցի առթիվ՝ Կորյունն այն իրականացրել է բացառիկ հետեւողականությամբ: «Մաշտոցի վարքը» պատմական իրականությանը, իրադարձություններին, փաստերին հավատարիմ մնալու դասական օրինակ է, հատկանիշ, որ զնահատեց դեռեւս ժամանակով իրեն շատ մերձ Փարպեցին՝ «Զոր կարգեաց գրելով ճմարտապէս յառաջագրեալ այրն հոգեւոր Կորիւնն»¹⁴:

Պատմահայրը առիթը բաց չի թողնում շեշտելու իր սկզբունքը. հեթանոսական զրույցներից վերցնում է այն, «զոր ինչ հավաստին կարծեմք», «Զհաւաստին, որչափ կարացեալ ի բաղմացն բնորեալ բանից», «որպէս գտաք զհավաստին ի հնոց պատմութեանց», «Փախեք.. որ ինչ յանհաւաստին հայէր բանն եւ մտածութիւնն»: Անսխալ գրելու նպատակը ոչ մի պահ չի լքում նրան: Իր շարադրանքի մեջ չկա «ոչ ինչ կամաց մտածական եւ ոչ ինչ անպատշաճ...»:

Շարադրելիս կամ խոսելիս պետք է պահպանել չափը, խուսափել ոչ միայն ավելորդ մանրամասներից, այլեւ երկարաբանությունից: Կորյունն իր պարտքն է համարում շեշտել, որ «դաճախագոյնն թողեալ զհամառօտս կարգեցաք»: Նույնը հաստատում է Խորենացին. «Թողլով զոչ կարեւորագոյնս ի բանից՝ ասասցուք որ ինչ հարկաւորն է»: Սա էլ դառնալով էր ավանդույթ. «եւ խուզեցից զկարեւորագոյնս խորհրդոց ի խաղացմունս բանիցս կարգադրութեանց», - հավաստում է Թովմա Արծրունին:

Պատմահայրը ամեն կերպ խուսափել է «յավելորդ եւ պանդուխտ բանից»: Մի ուրիշ տեղ խոստանում է «սակաւ բանիւք», «կարճառօտիւ» հիշատակել: Նույնիսկ այն դեպքում, երբ ցանկալի է իր համար «գովեստք եւ պատմութիւնք յերկարել», ինչպես դեպքում, երբ ցանկալի է իր համար «գովեստք եւ պատմութիւնք յերկարել», ինչպես Տիգրանի դեպքում, միեւնոյն է՝ պահպանում է չափը, չի տրվում իր նախասիրությունների թելադրանքին: Արդեն իսկ Պատմության սկզբում հավաստում է իր մոտեցումները՝ «համառօտ եւ հաւաստի»:

Ահա այս հատկանիշների միասնությամբ ձեռք է բերվում ամբողջական ու կատարյալ ստեղծագործություն՝ արժանի ժամանակակիցների ու հետեւորդների ուշադրության: Նրանց անտեսումը հղի է մտքի տքնանքը ավելորդ չարչարանք դարձնելու վտանգով: Այսօր էլ արդիական է հնչում պատմահոր տագնապ հանդիմանությունը՝ ուղղված իր նշանավոր մեկենասին. «Զնոյն եւ աստանօր պատրաստելով՝ արգելում զընթացս բանիցս յոչ պատշաճէն եւ որ զանհավաստութեանն ի ներքս ածել ակնարկէ կարծիս: Եւ զքեզ, որպէս բազում անգամ, եւ այժմ աղաչեմ, մի յավելորդսն հարկաւորել զմեզ, եւ սակաւ եւ կամ յոլով բանիւք՝ զմեծ եւ զհաւաստի բովանդակ աշխատութիւնս մեր ընդ վայր եւ աւելորդ ցուցանել գործ. զի նմանագոյն որպէս ինձ եւ քեզ գործէ վտանգս»¹⁵:

Լայնացնելով աստվածաբանական հրապարակախոսության շրջանակները՝ V դարի հրապարակախոսությունը դարձավ մեր ժողովրդի ինքնագիտակցության դրսեւորման ազդեցիկ միջոց:

V դարն ստեղծեց ավանդույթներ, որոնց վրա բարձրացավ հետագա շրջանի Հայ հրապարակախոսության հրաշալի շենքեր:

⁹ Ղազար Փարպեցի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1982, էջ 463:

¹⁰ Դավիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, Երևան, 1960, էջ 82:

¹¹ Կորյուն, վարք Մաշտոցի, Երևան, 1981, էջ 82:

¹² Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, էջ 8:

¹³ Կորիւն, վարք Մաշտոցի, էջ 80:

¹⁴ Ղազար Փարպեցի, Պատմություն Հայոց, էջ 30:

¹⁵ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, էջ 240:

ՍԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

ՀԱՎԱՏԻ ԵՎ ԲԱՆԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՅԻ ԸՄԲՈՆՈՒՄԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅ ՓԻԼՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ

Քրիստոնեության սկզբնավորումը նշանավորվեց հոգեւոր նոր արժեքների, աշխարհատեսության նոր սկզբունքների ծնունդով, որոնք իրենց բովանդակությամբ հակադիր էին անտիկ աշխարհի արժեքներին ու մտածողության սկզբունքներին: Այդ հակադրությունը նախ եւ առաջ դրսևորվեց Հավատի եւ բանականության, հավատքի տեսության եւ փիլիսոփայության հարաբերակցության հարցի քննարկման ընթացքում: Անտիկ փիլիսոփայությունն ընդհանուր առմամբ բանապաշտական (ոացիոնալիստական) բնույթ ունեւր, այսինքն՝ բանական իմացությունը դիտվում էր որպես ճանաչողության բարձրագույն աստիճան, իսկ մարդու բարոյական կատարելագործումը կապվում էր տեսական գործունեության, փիլիսոփայության հետ: Այդ փիլիսոփայության նշանաբանն էր՝ «Մտքերը համաձայնեցրու բանականության պահանջներին»: Քրիստոնեությունը, որպես մարդու փրկության մասին վարդապետություն, իմացության բարձրագույն աստիճան է հռչակում հավատը, իսկ Ս. Գրքը դիտվում է որպես բացարձակ ճշմարտությունների ժողովածու, ինչից բխում է, որ մարդկային բանականությունը ոչ թե պետք է որոնի ճշմարտությունը, այլ հետեւի Հայտնության ճշմարտությանը:

Քրիստոնեական փիլիսոփայության ձեւավորման շրջանում հավատի եւ բանականության հարաբերակցության հարցի կապակցությամբ բյուրեղացան երկու տեսակետ՝ ծայրահեղ եւ չափավոր: Ծայրահեղ տեսակետի կողմնակիցները կարծում էին, որ հավատի եւ բանականության միջև գոյություն ունի անջրպետ, որ Հայտնության ճշմարտությունները կարիք չեն զգում բանական հիմնավորման: Օրինակ, Տերտուլիանոսը կարծում էր, որ ոչ մի ընդհանուր եզր չի կարող լինել հեթանոսության եւ քրիստոնեության, Աթենքի եւ Երուսաղեմի, Ակադեմիայի եւ Եկեղեցու, Մետաֆիզիկայի եւ Ս. Գրքի, Տրամաբանության եւ Հայտնության միջև: Զափավոր տեսակետի կողմնակիցները, ելնելով Հայտնության եւ բանականության հակադրության գաղափարից, այնուամենայնիվ, կարեւորում էին բանականության եւ փիլիսոփայության տեղը եւ դերը աստվածիմացության եւ փրկության գործում, կարծելով, որ դրանց միջոցով հնարավոր է հիմնավորել եւ մեկնաբանել Հայտնության ճշմարտությունները:

Հավատի եւ բանականության փոխհարաբերության հարցը դիտարկվել է նաեւ միջնադարյան Հայ փիլիսոփայության մեջ, ընդամին, Հայոց քաղաքական եւ կրոնական կյանքի, մշակույթի եւ փիլիսոփայության զարգացման յուրահատկություններն իրենց դրոշմ են թողել տվյալ հարցի արծարծումների վրա:

Հայ քրիստոնեական ջատագովական փիլիսոփայությանը բնորոշ էր Հայտնու ժխտողական վերաբերմունք անտիկ գիտության եւ փիլիսոփայության նկատմամբ: Այս իմաստով խորհրդանշական էր Աստվածաշնչից Հայերեն թարգմանված առաջին

նախադասության ընտրությունը՝ «Ճանաչել զիմաստութիւն եւ զխրատ, իմանալ զբանս Հանճարոյ»^{*}: Հայ քրիստոնյա ջատագույները, Հայոց եկեղեցու Հայրերը, Հավատը բարձր դասելով բանականությունից, այնուհանդերձ, անվստահություն չեն Հայտնում բանականությանը, ընդհակառակը, շեշտում են այն միտքը, որ Աստված մարդուն օժտել է բանականությամբ, գիտությամբ եւ իմաստությամբ: Հայ մտածողները ոչ թե շեմքից մերժում էին անտիկ գիտությունն ու փիլիսոփայությունը, այլ ձգտում էին դրանք «քրիստոնեացնել», հարմարեցնել քրիստոնեական վարդապետության սկզբունքներին: Այսպես, Եղեկ Կողբացի «մարտական խոսքերով» քննադատում է անտիկ հունական փիլիսոփայական ուսմունքները, բայց միեւնույն ժամանակ նշում, թե «եւր փիլիսոփաները մտքում տեղ գտած բնական օրենքներով Աստծուն են փնտրում, գովեստի են արժանի, բայց դեպի բաղմաստվածության հակվել եւ աշխարհը Աստծուն մշտակից գոյակից համարելը սաստիկ անօրինություն է»¹: V-VI դարերում աշխարհիկ փիլիսոփայական ուղղության՝ նորալատոնիզմի ձեւավորումը, անտիկ փիլիսոփաների երկերի թարգմանություններն ու մեկնությունները մեկ անգամ եւս վկայում են այն մասին, որ Հայոց մեջ գիտության եւ փիլիսոփայության նկատմամբ ցուցաբերած մեծարանքը պատահական չէր: Դավիթ Անհաղթը Պատմի նման փիլիսոփայությունը համարում է Աստծո կողմից մարդուն տրված ամենամեծ պարգևը, մարդու բարոյական կատարելագործման առհավատյան: «Եվ պետք է գիտենալ, - գրում է նա, - որ փիլիսոփայությունը գոյություն ունի այն բանի համար, որ ազնվացնի եւ զեղեցկացնի մարդկային հոգին եւ փոխադրի այն նյութական եւ մառախլապատ կյանքից դեպի աստվածային եւ աննյութականը»²: Եթե Դավիթ Անհաղթը, հետեւելով գիտության վերաբերյալ անտիկ փիլիսոփայության իդեալին, շեշտում է փիլիսոփայության բարձր հեղինակությունը եւ գրեթե չի հիշատակում հավատը եւ աստվածաբանությունը, ապա Անանիա Շիրակացին, ելակետ ընդունելով Ս. Գրքում գիտությունը եւ իմաստությունը փառաբանող մտքերը, փորձում է ընդհանուր եզրեր տեսնել անտիկ գիտության եւ քրիստոնեական վարդապետության միջև: Հեթանոս մտածողների մեջ տարբերակելով «խելագար, ցնդաբան իմաստուններին» եւ «բարի փիլիսոփաներին, աստվածաճանաչ գիտնականներին», Շիրակացին միաժամանակ նշում է, որ «առաջին իմաստասերները մեղ համար դաստիարակ են Հանդիսանում: Նրանց ասածները քննության առնելով, տեսնում ենք նրանց ճշմարտությունը: Եվ մեր նախկին հոգեւոր Հայրերը վերցրին նրանց ճշմարտացի խոսքերը, որպեսզի իրենց երկու կողմերով՝ արմատով եւ ծայրի պտուղներով՝ պահելով մեղ աստվածային հավատքի մեջ՝ լցվելով ծայրի պտուղներով եւ հաստատուն մնալով արմատին, միշտ կանաչ եւ պտղաբեր պահենք գիտությունը»³:

Հավատի եւ բանականության, աստվածաբանության եւ փիլիսոփայության փոխհարաբերության հարցն առավել հանգամանորեն է դիտարկվում հետագա դարերի, հատկապես XII-XIII դդ. դպրոցային (սխոլաստիկական) փիլիսոփայության մեջ: Այդ շրջանի մտածողները երկակի մոտեցում են ցուցաբերում աշխարհիկ գիտության եւ փիլիսոփայության նկատմամբ: Մի կողմից, քանի որ մարդկային իմացության գերագույն նպատակը նրանք համարում են աստվածիմացությունը, ուստի անցավոր եւ ունայն աշխարհի մասին գիտությունը դատապարտում են այն բանի համար, որ դա մարդուն կապում է երկրային կյանքին ու նրան շեղում ճշմարիտ իմացությունից: Այն գիտությունը, գրում է Հովհաննես Պրլուց Երզնկացին, որ «հակառակ սիրյուն Աստուծոյ գտանին. պարտ է արհամարհել»: Գրիգոր Տաթևացին երկրային իմաստությունն անվանում է «սնոտի իմաստություն»: Աշխարհիկ գիտության հանդեպ այդպիսի

^{*} Այս մասին հանգամանալից տես Ա. Ղանալանյան, Թե ինչու՞ Մաշտոցը թարգմանեց Սողոմոնի առակները, «Բանբեր Մատենադարանի», հմր. 7, Երեւան, 1964, էջ 113-122.-Խմբ.:

¹ Եղեկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, Երեւան, 1994, էջ 171:

² Դավիթ Անհաղթ, Երկեր, աշխարհաբար թարգմ., առաջաբանը եւ ծանոթագր. Ս. Ս. Արեւշատյանի, Երեւան, 1980, էջ 125:

³ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, թարգմ., առաջաբանը եւ ծանոթագր. Ա. Գ. Աբրահամյանի եւ Գ. Բ. Պետրոսյանի, Երեւան, 1979, էջ 90:

գնահատականը կարծես թե հակասում է այն մտքին, ըստ որի մարդկային իմաստությունը աղբյուրը Աստված է: Ինչպես կարող է Աստծո կողմից շնորհվածը «սնտի»⁴, անպիտան եւ անարժեք լինել: «Եւ թէ որ ասիցէ, - գրում է Տաթևացին, - սոյնպիսի իմաստությունը ո՞չ են յԱստուծոյ տուեալ: Ասեմք՝ այո՛, ամենայն իմաստություն եւ գիտություն յԱստուծոյ են իջեալք, զի նորօք ճանաչիցէ մարդ զԱստուած. եւ զբարիս գործիցէ»⁵: Սակայն մարդիկ աստվածաշնորհ գիտությունները ծառայեցնում են երկրային նպատակներին, ընկնում մոլորության մեջ, ուստի զրանք «երկրաւոր, չնչաւոր եւ դիւական կոչի»:

Մյուս կողմից՝ միջնադարյան հայ փիլիսոփաները կարեւորում են գիտության եւ իմաստասիրության դերը աշխարհաճանաչողության եւ աստվածիմացության գործում, հանդես գալիս որպէս իմաստության ջատագույններ⁶: Նրանք չեւտում են այն միտքը, որ առանց աշխարհիկ գիտության հնարավոր չէ բարձրանալ աստվածայինի իմացությանը: «Պղատոն գրեալ էր ի համալսարանն իւր՝ աներկրաչափն մի՛ ներս մտեցէ, - գրում է Մատթեոս Զուղայեցին, - զի դժուարին է անուսումն մարդոյ զաստուածաբանականս իմանալ»⁷: Աշխարհիկ գիտելիքն անհրաժեշտ է նաեւ մարդու երկրային կենսագործունեությունը ապահովելու եւ կարգավորելու համար: Այս իմաստով նույնիսկ կախարդների, աստղագուշակների պրպտումները, որոնք, ինչպես նկատում է Զուղայեցին, «ոչ է արժան մեզ ուսանել», կարող են պիտանի լինել մարդկանց:

Գիտարկելով «բնական քննության» եւ հավատի տեսության փոխհարաբերության հարցը, հայ մտածողները կարծում են, որ մարդը չի կարող սահմանափակվել բնական իմացությանը ոչ միայն այն պատճառով, որ դա անկատար է եւ երկրային, այլեւ որովհետեւ մարդը «բաղձանաւք սիրոյ բնաւորեալ ունի հպիլ յանհասանելիսն յարափափաք տենչմամբ: Մանաւանդ սկզբնատիպին ամենայն բարեաց, առ որ զնմանականն ունի ազգակցութիւն կատարմամբ լինելութեան»⁸: «Բնական քննությունից» վեր չբարձրանալու պատճառները թվարկելիս Տաթևացին առաջին հերթին նշում է, որ այդպիսի մարդկանց անծանոթ է մարդկային իմացության բնույթը, ի մասնավորի, նրանք զանցառում են բանականության տկարության ու սահմանափակության հատկությունը: Նրանք հավատում են միայն այն բանին, ինչը մտքով հնարավոր է ըմբռնել եւ չեն հավատում այն բանին, ինչը մտքով հնարավոր չէ ճանաչել: Բայց այն, ինչ զգայությունը չի կարող զգալ, միտքը ի գործ է իմանալու, իսկ ինչ չի կարող ճանաչել միտքը, դա ի վիճակի է անելու հավատը: Հավատի տեսությունն է, նկատում են հայ մտածողները, որ լուսավորում, ուղղում եւ ընդլայնում է մարդկային տեսությունը: Այս իմաստով դիտարկելով հավատի եւ բանականության, «բնական տեսության» եւ աստվածաբանության հարաբերակցության հարցը, 13-15-րդ դդ. հայ փիլիսոփաներն առավելությունը միանշանակորեն տալիս են հավատին ու աստվածաբանությանը: Երզնկացու կարծիքով «մեծ ու պատուական է հաւատոյն ճշմարտութիւն»⁹: Նույն տեսակետն է պաշտպանում Վահրամ Բաբունին՝ «զհաւատն ընդունիմք, զի այն է արժանաւոր խորհելոյ. կամ բանագիտութեամբ քննութիւն՝ յիրաւանց վրիպեալ է եւ հաւատն է իրաւացի»¹⁰: Միևնույն հարցի վերաբերյալ, ըստ հայ փիլիսոփաների, երկու հակադիր՝ փիլիսոփայական եւ աստվածաբանական, ճշմարտություն չի կարող գոյություն ունենալ: Փիլիսոփաների դատողությունները ճշմարիտ կարող են լինել այն դեպքում, եթե համապատասխանում են Ս. Գրքի

⁴Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Զմերան հատոր, 4. Պոլիս, 1740, էջ 210:

⁵Այդ մասին տե՛ս Զաքարյան Ս. Ա., Մարդու հիմնահարցը 13-15-րդ դդ. հայ փիլիսոփայության մեջ, Երեւան, 1999, էջ 159-169:

⁶Մատթեոս Զուղայեցի, Մեկնություն Գործոց Առաքելոց, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 1402, 52բ:

⁷Հովհաննես Պրլոզ Երզնկացի, Ի .ժէ. սաղմոսն. Սիրեցից զՔեզ Տէր, ի բանից ժողովեալ Ս. Գրոց, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 2173, 157ա:

⁸Վահրամ Բաբունի, Լուծմունք կազմութեան գրոց, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 1919: 135ա:

աստվածաշունչ Հայտնություններին: «Այսպիսեաւ հարկ է մեզ ընտրութիւն առնել, - գրում է Հովհան Որոտնեցին, - եւ որ ըստ շաւղաց Աստուածաշունչ գրոց ընթանայ՝ ընդունել, իսկ որ արտաքոյ է ի շաւղաց Աստուածաշունչ գրոց՝ ոչ ընդունել. թէպէտ եւ ասողն մեծ ոք իցէ. զի ասէ Արիստոտէլ, թէ՛ սիրելի է այր եւ սիրելի է ճշմարտութիւն, երկուցեւոյ սիրելեաց մանաւանդ սիրելի է ճշմարտութիւնն»¹¹: Այս մտքին համամիտ է Տաթևացին. իմաստասերները, ըստ նրա, «բազում ինչ խօսեցան ճշմարիտ, եւ բազում սուտ եւ թիւր իմացան», իսկ մարդարեւները, առաքյալները «զամենայն ճշմարիտ խօսեցան»: Ուստի, գտնում է նա, - «պարտ է մեզ զճշմարիտ ասացեալս իմաստնոցն ընդունիլ. եւ որ ընդդէմ խօսին վարդապետաց եկեղեցւոյ, ունայն եւ սուտ համարիլ»¹²:

Տաթևացու կարծիքով ճշմարտության բացահայտման հարցում հավատի տեսությունը բացարձակ առավելություն ունի «բնական տեսության» նկատմամբ: «Բնական տեսությունը», ուսումնասիրելով երկրային իրողությունները, բացահայտում է հարաբերական ճշմարտություններ, իսկ հավատի տեսությունը՝ միայն աստվածային ճշմարտությունը: Բնական իմացությունից անբաժան է կասկածանքը եւ մոլորությունը, իսկ հավատը «անմոլոր եւ անտարակոյս է ի ճշմարտութիւն»¹³: Բնական քննությունը ճշմարիտը բխեցնում է մտքերից, իսկ հավատի տեսության մեջ միտքը հետեւում է ճշմարտությանը: «Բնական քննությունը» անվարձատրելի է, իսկ հավատի տեսությունը «վարձա ընդունի եւ փառս»: Հավատի առավելությունը ցուցանող մի ուշագրավ փաստարկ է բերում Տաթևացին: Հայտնի է, գրում է նա, «որք ունէին զգիտութիւն մտաց՝ վասն գիտութեան իւրոյ ոչ ոք մեռանի: Այլ որք ունին զհաւատն՝ բազումք վասն հաւատոյն մեռան: Ապա ուրեմն յայտնի է յասացելոցս՝ որ առաւել է հաւատոյն տեսութիւն, քան զմտացն եւ զաչացն»¹⁴: Այս փաստարկը խորհրդանշական է այն իմաստով, որ ցուցանում է հավատի եւ գիտության գնահատման միջնադարյան ըմբռնման թե իմացաբանական եւ թե բարոյա-հոգեբանական կողմը:

Թեեւ միջնադարյան հայ մտածողները ընդգծում են հավատի առավելությունը բանականության, հավատի տեսության գերազանցությունը «բնական տեսության» նկատմամբ, այնուհանդերձ, պաշտպանում են ոչ թե զրանց անհամատեղելիության ու հակադրության, այլեւ միասնության գաղափարը: Հավատը եւ բանականությունը մարդկային իմացության աստիճաններ են եւ միմյանց հետ կապված են այնպես, ինչպես կապված կարող են լինել հոգու երկու գործությունները: Ժամանակաշրջանի կրոնափիլիսոփայական մտքի մեջ ձեւավորվում է այն տեսակետը, որ հավատն ու բանականությունը ծագումնաբանորեն չաղկապված են իրար հետ. «զի հաւատն է լոյս աստուածային շնորհացն, որ խառնի ընդ բնական լոյս մտացն եւ անդ ծնանի հաւատն: Եւ կամ շնորհաց լոյսն կայ եւ բնականն ոչ լինի ոչ ասի այն պիտոյն հաւատ, այլ երկուցն խառնմանէ լինի հաւատն»¹⁵: Պաշտպանելով համանման միտքը, Երզնկացին նշում է, որ հավատն ու բանականությունը, թեեւ տարբեր իմացական խնդիրներ են լուծում, այնուհանդերձ, զրանցից յուրաքանչյուրի գործունեությունն ավելի արդյունավետ կլինի, եթե միմյանց փոխօգնեն եւ լրացնեն: Մի այլ առիթով նա նկատում է, որ հավատի կենսունակության արմատը թաղված է բանականության եւ գիտության մեջ, քանի որ «ուսումն եւ գիտութիւնն զհաւատը հաստատուն պահէ»: Տաթևացու կարծիքով հավատը ոչ թե կտրված է բանականությունից, այլ, ընդհակառակը, բանականության լույսն է՝ «հեղեալ ի յառաջին լուսոյն ի բանական անձն» եւ չի կարող առանց բանականության գոյություն ունենալ: «Իսկ շնորհական իմաստութիւնն՝ է

¹¹Հովհան Որոտնեցի, Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց, հրատարակեցին Ս. Ս. Արեւշատյանը եւ Ս. Լալաֆարյանը, «Բանբեր Մատենադարանի», թիվ 3, 1956 էջ 375:

¹²Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, 4. Պոլիս, 1741, էջ 72:

¹³Նույն տեղում:

¹⁴Գէորգ Երզնկացի, Քարոզ ի բանն. Խոնարհեցո Տէր զունկն, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 6607, 141ա:

լոյս հաւատոյն, – գրում է նա, – պայծառացեալ եւ լոյսն բնական իմացականիս մերոյ: Չոր օրինակ՝ լոյսն արեգական խառնի ընդ բնական լուսոյ աչաց զգալոց. նոյնպէս իմանալի լոյս շնորհացն՝ ծագէ ի միտս մարդկան. եւ խառնի ընդ բնական լոյս իմացութեանս մերոյ. եւ նովաւ տեսանէ միտս մեր զհանդերձեալ կեանսն...»¹³:

Այս կապակցութեամբ ավելի համարձակ եւ արմատական տեսակետ է պաշտպանում Առաքել Սյունեցին: Նա հավատն ու բանականութիւնը, աստվածաբանութիւնն ու իմաստասիրութիւնը ոչ միայն հաշտեցնում, այլեւ նույնացնում է: Ոչ միայն հավատը, նշում է նա, այլեւ իմաստասիրութիւնը մարդկանց տրված աստվածային շնորհ է: Ինչպէս առանց արեգակի չի կարող լոյսի շող ընկնել տան մեջ, այդպէս էլ առանց Աստծո չի կարող լինել իմաստասիրութիւն: Աստված մարդուն շնորհել է իմաստասիրութիւն, որ դրանով նա ճանաչի իր Արարչին: Հետեւաբար, այն մտածողները (կասկածապաշտները), ովքեր ժխտում են իմաստասիրութեան գոյութիւնը, փաստորեն ժխտում են Աստծո գոյութիւնը. «Եւ ով զիմաստութիւնն բառնայ, զհայր ամենայն աշխարհի, զԱստուած բառնայ՝ զի Աստուած իմաստութեամբ հիմունս էարկ երկրի»¹⁴: Ծարունակելով իր միտքը, Սյունեցին իմաստասիրութիւնն անվանում է աստվածաշունչ եւ առաջադրում այն հարցը, թե հարմար է «իմաստասիրաց բանքն աստուածաշունչ ասել»: Դրական պատասխան տալով այդ ուշագրավ հարցադրմանը, Սյունեցին իմաստասիրութիւնը ըստ էութեան նույնացնում է աստվածաբանութեան հետ: Այս տեսակետը հիշեցնում է Հովհան Սկոտ էրիուզենայի այն միտքը, թե ճշմարիտ իմաստասիրութիւնը եւ ճշմարիտ հավատի տեսութիւնը չեն կարող իրար հակասել, որովհետեւ երկուսն էլ ծագում են միեւնոյն աղբյուրից՝ աստվածային իմաստութիւնից: Սյունեցին իմաստասիրին նմանեցնում է Աստծուն, իսկ ավելի ստույգ՝ անվանում է աստված: Իմաստասիրել, գրում է նա, նշանակում է սիրել եւ իմանալ Աստծուն, եւ «զի որ իմանայ զԱստուած եւ սիրէ նմա՝ կոչի աստուած, ըստ այնմ՝ եղէց նմա աստուած: Իսկ որ ոչ իմանան եւ որ սիրեն, նոցա ոչ կոչի Աստուած, այլ անաստուած մնան»¹⁵:

Վերոյշարադրելից կարող ենք եզրակացնել, որ միջնադարյան Հայ փիլիսոփայութեան մեջ հավատի եւ բանականութեան, աստվածաբանութեան եւ փիլիսոփայութեան փոխհարաբերութեան հարցի քննարկման ժամանակ հիմնականում արտահայտվել են ծայրահեղամեթոդ, չափավոր ու հանդուրժողական կարծիքներ: Միջնադարյան Հայ մտածողները, մի կողմից մատնանշում են հավատի եւ բանականութեան միջեւ առկա իմացաբանական, գործառութային եւ արժեքային տարբերութիւնները, իսկ մյուս կողմից՝ չեղտում են դրանց միասնութեան, փոխադարձ օգտակարութեան եւ համագործակցութեան, հավատի եւ բանականութեան ճանաչողական ունակութիւնների, աշխարհիկ եւ հոգեւոր գիտելիքների համադրման զաղափարը:

¹³Գրիգոր Տաթեւացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, 4. Պոլիս, 1740: (4, 173):

¹⁴Առաքել Սյունեցի, Լուծմունք, Յաղագս Սահմանացն Դավթի Անյաղթի փիլիսոփայի, «Դավթի Անյաղթ, Գիրք Սահմանաց սրբոյն Դավթի» գրքում, Մաղրաս, 1797, 231:

¹⁵Նույն տեղում, էջ 394–395:

ԱՐՇԱԼՈՒՅՍ ՂԱԶԻՆՅԱՆ

ԵՐԳ ԵՐԳՈՅԸ ԵՒ ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՅԻՆ

Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանութիւնը գրական–մշակութային շրջադարձային երեւոյթ էր Հայ ժողովրդի հոգեւոր դիմուղման ճանապարհին: Կորյունի վկայութեամբ Մեսրոպ Մաշտոցը, հայերեն նշանագրերը Սամոսատում հույն գեղագիր Հոսիանոսի օգնութեամբ ձեւավորելուց հետո, իր երկու աշակերտների՝ Հովհան Եկեղեցացու եւ Հովսեփ Պաղնացու հետ «ի թարգմանութիւն դառնային»՝ ընտրելով Սողոմոն իմաստունի Առակների գիրքը. «Եւ եղեալ սկիզբն թարգմանելոյ զգիրս նախ յԱռակացն Սողոմոնի», որ ի սկզբանն իսկ ծանօթս իմաստութեանն ընծայեցուցանէ լինել, ասելով՝ եթէ «ճանաչել զիմաստութիւն եւ զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ»¹:

Այդ թարգմանութեամբ հայոց եկեղեցին ամուր հիմքեր դրեց քրիստոնեական կրոնի անշրջելի հաղթանակի համար, սկզբնավորեց Հայ Հին գրական լեզուն՝ գրաբարը, ձեւավորվեց Հայոց մատենագրութիւնը՝ գրական տեսակների իր բազմազանութեամբ, ստեղծագործական լիցքերի եւ ներշնչանքի մշտաբուխ աղբյուր դառնալով ազգային մշակույթի ստեղծման եւ զարգացման համար: Աստվածաշունչը տեսապես եղել ու մնացել է Հայ հեղինակների հետաքրքրութիւնների ոլորտում:

Հոգեւոր–կրոնական եւ աշխարհընկալման այն մթնոլորտը, ուր ձեւավորվել են Գրիգոր Նարեկացու (+ 1003 թ.) Հայացքները, բացարձակ մի ճշմարտութիւն էր ճանաչում՝ Աստված, բարձրագույն մի հեղինակութիւն՝ Աստվածաշունչը, մարդկային մի առաքիլութիւն՝ հավատը առանց քննելու, բարոյական մի կատարելութիւն՝ Հիսուսի տիպարը: Մարդկային վարքագծի արժանիքը սերն էր մարդու նկատմամբ, կյանքի իմաստը՝ հոգու փրկագործութիւնը: Մարդկութեան պատմութիւնն էլ Նարեկացին պատկերացնում էր ոչ այլ կերպ, քան քրիստոնեական վարդապետութեան գծած ուղեծիրով՝ արարչագործութիւնից մինչեւ վերջին դատաստան՝ ըստ իր գործերի հոգու հետմահու հատուցման կանխագիտութեամբ:

Չկա աստվածաշնչական մի երկ, թե Հին եւ թե Նոր Կտակարանների մի գործ, որից օգտված չլինի Նարեկացին: Ոչինչ չի վրիպել նրա տեսադաշտից: Նա հաճախակի է վկայակոչել Աստվածաշնչի մարդկային այլազան կերպարները, սեփականել կրոնա–միստիկական, իմաստասիրական, բարոյագիտական շատ մտքեր ու զաղափարներ, թեւավոր ասույթներ, այլաբանական պատկերներ, ստեղծագործաբար վերցրել ոճա–արտահայտչական եւ ձեւական ուղեվածքային ուսանելի հատկանիշներ, բառապաշար եւ այլն: Բնական է, որ Նարեկացին նույն հետաքրքրութիւնը չի ունեցել Աստվածաշնչի տարբեր գրքերի նկատմամբ: Նրա սրտին ու հոգուն առավելապէս հարազատ են եղել բանաստեղծական գրքերը՝ Սաղմոսները, Հորի գիրքը, Երգ երգոցը, Ժողովողը եւ այլն:

«Երգ երգոցը» Հին հրեական քնարերգութեան սքանչելի ստեղծագործութիւններից

¹ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, հրատարակութեան պատրաստեց եւ խմբագրեց՝ էմ. Ա. Պիվազյանը, Եր., 1980, էջ 98:

է, որը Առակաց գրքի, Ժողովողի եւ Սողոմոնի Իմաստութիւնը գրքերի Հետ վերագրվել է Խարայելի Թագավոր Սողոմոն Իմաստունին (965-928 Ն.Ք.):

Այդ գրքերը, աստվածաբանների Հավաստմամբ, ունեն ներքին կապ, ստեղծվել են մարդկային Հասակի աճմանը Համապատասխան՝ աստվածային ճշմարտութիւնը ուսուցանելու Համար՝ պարզից դեպի վերացականը, տեսանելի իրերից դեպի Հոգեւորն ու աստվածայինը բարձրանալու ճանապարհով: Եթե Առակաց գիրքը խրատներով, առականերով եւ օրինակներով ուսուցանում է մանկահասակներին սիրել իմաստութիւնը, իրավունքը, ճշմարտութիւնն ու արդարութիւնը եւ այդ եղանակով «ըստ ներքին մարդուն զբաղմանն բոլորքէ»², ապա Ժողովողն առաքինութեան տեսչանքի է մղում՝ «սնտի ասելով զամենայն զանհաստատուն եւ զանցաւորն, յորս ասէ ամենայն անցաւորն ունայնութիւն է», այդպէս է այն ամենը, ինչ ընկալելի է զգայութեամբ եւ բոլորից վեր է դասում «ոգուցս մերոց շարժումն յանտեսանելի գեղեցկութիւնն»³ զաստիարակելով արդեն կատարելութեան Հասակի մարդկանց: «Երգ երգոցը», որ կոչվել է նաեւ «օրհնութիւնների օրհնութիւն», բարձր է բոլոր գրքերից, որովհետեւ այն «ի ներքոյ աստուածային անճառելի խորհրդոցն տանի զմիտսն» եւ Քրիստոսի՝ իբրեւ Փեսայի եւ Եկեղեցու՝ իբրեւ Հարսի փոխադարձ առնչութեան այլաբանութեամբ «գեղեցկութեանն փափագումն միջնորդէ սիրով»⁴:

«Երգ երգոցը» աստվածաշնչական կանոնական երկ ընդունվելուց թե՛ առաջ, եւ թե՛ Հետո էլ Հարուցել է բուռն վեճեր, հակաճառութիւններ, տարամետ կարծիքներ, որոնց առանցքը Հանդիսացել է այն Հիմնահարցը, թե արդյո՞ք Հարսանեկան սիրերգ է դա, թե՞ Եհովայի՝ իր Ժողովողի նկատմամբ ունեցած սիրո օրհնութիւն, Հարս ու փեսայի սիրո տարփանքի արտահայտութիւն է, թե՞ Հիսուսի՝ իբրեւ Փեսայի եւ Եկեղեցու՝ իբրեւ Հարսի սիրո այլաբանութիւն: Ավելի պարզ՝ աշխարհի՞կ ստեղծագործութիւն է, թե՞ Հոգեւոր-կրօնական: Նարեկացին, ինչ խոսք, գիտեր այս երկակի վերաբերմունքի մասին եւ իր կոչմանն ու դարի ոգուն վայել այն Համարել է Հոգեւոր վսեմ սիրո այլաբանութիւն:

Նարեկացին իր մի քանի տաղերին, մեղեդիներին, գանձերին ու ներբողներին, ինչպէս նաեւ «Մատեան ողբերգութեան» պոեմին ներհյուսել է «Երգ երգոցի» առանձին մակդիրներ, փոխաբերութիւններ, Համեմատութիւններ, տողեր՝ միշտ ներգալն իր ոճին եւ մտածելակերպին, գեղագիտական եւ գեղարվեստական աշխարհընկալմանը: Այնպիսիք են, որոնք Հնարավորութիւն են ընձեռում իրերի եւ երեւոյթների իրականութիւնից բարձրանալ դեպի աստվածայինը, երկնայինը, աննյութականը՝ Հոգեւորին մտահասու լինելու Համար: Տեսանելի բնութեան պատկերմամբ արտացոլվում է մարդու Հոգեւոր աշխարհը: Բանաստեղծութիւնը գեղարվեստական Հոգեւոր պահանջ է, զգայական աշխարհի տեսանելի եղը, կրօնը Հավատի Հարատեւութեան Հիմքն է, Աստծուն իր մեջ զգալու եւ Հոգեւորն նրա Հետ Հաղորդակցվելու բարձրագույն նպատակը:

«Երգ երգոցի» պատկերային Հյուսվածքի այլաբանական եւ խորհրդանշական իմաստների օգտագործմամբ են գրված Նարեկացու՝ ըստ սկզբնատողերի «Անուն անեղին՝ էին, Աստուած է», «Սեաւ եմ, գեղեցիկ», «Մէր յառաւատէ», «Հաւուն, Հաւուն արթնացեալ, դիտելով զՀեթանոսս» տաղերն ու մեղեդիները, Հովհաննես Մկրտչին նվիրված գանձը («Իսկապէս անսկիզբն եւ սկզբնացուցիչ յոչէից գոյիցս») եւ այլն:

«Սեաւ եմ, գեղեցիկ» սկզբնատողով Հորդորակը նվիրված է Հիսուսի ծննդյանը (մի քանի ձեռագրերում վերնագրված է «Փոխ Յարութեան»): Պարզ է, որ «սեաւ եւ գեղեցիկ» է Հարսը՝ «Սիրով կապեալ ընդ Փեսային» եւ Փեսան է, որ «խանդաղատեալ

² Տեւ «Երանելույ տեառն Գրիգորի Նիսացույ եպիսկոպոսի՝ եղբոր Բարսղի, Թուղթ յաղագս Երգոյ երգոցս»: Երեւանի Մեսրոպ Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. թիվ 5352, էջ 70ա:

³ Նույն տեղում:

⁴ Նույն տեղում, էջ 70բ:

սիրով լցեալ»՝ ձայն է տալիս իր Հարսնուհուն, թե՛ «Ե՛կ, իմ սիրելի, Ե՛կ, մերձաւոր իմ Հարսնուհին» եւ ապա գտվում է նրա գեղեցկութիւնը.

Աչք իւր՝ աղանւոյ,
Թեւ՝ լար կարմիր, մանեակ՝ ոսկւոյ:

Նրանց ուրախութիւնը, սակայն, նորածին Թագավորն է, Հիսուս մանուկը, որին այցելելու եւ երկրպագելու հրավեր են երգում մարգարէների դասերը.

Որդի՛ք Սիոնի,
Ել է՛ք, տեսէ՛ք ի Բեթղահէմ.
Ահա, ելէ՛ք դուք ի յայրին,
Երկիր պագէք Թագավորին:

Ընդ Հովիւս երգեցէք,
Եւ ընդ մոզուցն երկիր պագէք.

Ահա դոսկին Թագաւորին,
Զխունկն՝ Աստուծոյ Հաւր միայնոյ:⁵

«Հաւուն, Հաւուն արթնացեալ, դիտելով զՀեթանոսս» մեղեդու մեջ Հավր (աբաղաղը) խորհրդանշում է Քրիստոսին, որը նոր օր է ազդարարում, Հեթանոսներին Հրավիրում նոր Ժողովուրդ դառնալու Հարսանիքի: Նարեկացին իր մտահղացմանը Հարիւր վերափոխման պատկերում է «Երգ երգոցի» առանձին մտքեր գրեթե բառացի Հարսութեամբ. այսպես՝

Հաւուն, Հաւուն արթնացեալ, դիտելով զՀեթանոսս,
Զայնէր, ձայնէր տատարակին, սիրասունդ սիրելուն,
-Դարձի՛ր, դարձի՛ր սոմնացիդ ընդ վիմին Հովանեաւ,
Ե՛կ, Հարսնուհիդ ի լերանց ընծուց, ի դաշտաց այծեմանց:⁶

«Երգ երգոցի» քնարական ջերմութեամբ է ներթափանցված «Մէր յառաւատէ» գողտրիկ տաղը, ուր սիրո չլրջանը ծավալվում է արուսյակի ծագման պահից, անցնում ծով ու լեռ, շող ու շող դառնում չուչանի Հովտում, վարսերը լցնում մանր անձրեւով եւ «յեռմամբ մարգարտով», բուրաստանների մեջ դառնում վարդի կարմիր թերթ, փչում քաղցր Հովի նման, անուշահոտութիւն տարածում խնկաբեր լեռների վրա, խայտալով իջնում այծյամի պէս եւ եղնիկի Հորթի նման Հանգստանում քրքումների ներքո:

Նարեկացին տաղն ավարտում է Հանդիպման սրտահույզ պատկերով ու պայծառ տրամադրութեամբ. Հարսը «խանդակաթ սիրով» գտնում է Փեսային, միջօրէին, վեմի Հովանու տակ, որ «խաղալով դառնայր եւ գայր»՝ Հայտնելով իր սերը: Այս ավարտը ոչ միայն Նարեկացու ստեղծագործական մտքի արգասիք է, այլեւ ապրած զգացմունքի անմիջական անդրադարձ.

Վիմին Հովանեաւ,
Վիմին Հովանեաւ գտի,
Ի ծովուն յալիս:

Ի միջաւրէի,
Ի միջաւրէի գտի՝
Խանդակաթ սիրով:

Բարձր ի վեր դիտին,
Բարձր ի վեր դիտին ննջէր,
Ընդէմ Փառանու:

⁵ Գրիգոր Նարեկացի. Տաղեր եւ գանձեր, աշխատասիրութեամբ Արմինե Գյուլկերյանի, Եր., 1981, էջ 96:

⁶ Նույն տեղում, էջ 115:

Խայտալը խնծորով,
Խայտալը խնծորով սիրոյ,
Խաղ առնէր ի վայր:

Խաղալով դառնայր,
Խաղալով դառնայր եւ գայր,
Զսէր իւր յայտնէր⁷:

Մատյանի ԽԶ գլխում նարեկացին խոսում է մարդու մարմնի կառուցվածքի եւ հոգու այն շնորհների մասին, որոնք կազմում են մարդու արժանավորությունը: Կա մի ձեռագիր (Մատենադարան, թիվ 2089, էջ 124 բ), ուր ըստ գլխի իմաստի գրիչը նշել է՝ «ցոյցը զշնորհ եւ զպատիւ մարդոյն»: Մարդը կառուցված է «ըստ ձեռոյ հրեշտակի»՝ երկու ոտքերով հպվում է երկրին, իսկ երկու բազուկներով՝ իրեն երկու թեւերով միտում դեպի երկինք՝ երկնային հայրենի երկիրը դիտելու համար, մինչդեռ ինքը՝ բանաստեղծը բառտառնի անասունի՝ անապատի վայրի ցիռերի նման հակվել է երկրին, հոգացել միայն երկրավորի համար: Իր այս մեղքերի գարշույթունը նշավակելու համար, ահա, նարեկացին դիմում է զուգահեռի «Երգ երգոցի» այն հատվածի հետ, ուր Հարսը հարցնում է Փեսային, թե նա որտեղ է հովվում իր հոտը, որտեղ է մակաղելու տանում միջօրեին, եւ ինքն ինչպես կարող է գնալ նրա մոտ՝ առանց մոլորվելու նրա ընկերների հոտերի մեջ: Փեսան ասում է, որ նա հետեւի հոտերի ոտնահետերին եւ իր ուլերն արածեցնելու տանի հովիվների վրանների մոտ: Մի պահ վերանայնք խորհրդապաշտական մեկնություններից եւ միջօրեն՝ միջօրե, հոտը՝ հոտ, հովիվը՝ հովիվ, հարսն էլ հովվուհի հասկանանք, եւ ամեն ինչ կհանգի պարզ մի երկխոսություն: Հովվուհին ուզում է գնալ հովվի մոտ, կեսօրին, հոտը հանգստանալու ժամանակ, եւ հովիվն էլ ասում է, թե ինչպես հանդիպեն: Նարեկացու համար, սակայն ամեն ինչ ունի խորհրդապաշտական իմաստ: «Երգ երգոցի» բարի հովիվին, որ Քրիստոս Փեսան է, նրա ոչխարների հոտին, «որք ասում եւ կաթամբ պտղաբերին» հակադրում է իրեն, որ վայրենի ուլերի հորանի խնամատար հովիվ է եղել, այսինքն՝ զարչ մեղքեր է հովվել եւ, պատկերն ամբողջացնելու համար, իրեն համարում է ավետարանում հիշված անառակ որդու նման նախատելի վարձկան մի խողարած (Ղուկ., ԺԵ, 15),⁸ որ արածեցրել է «զերամակս գաղիւս վայրագասուն խողից արատականաց»՝ երբեք մտա հասու չլինելով իր հոգու աստվածապարզ եւ շնորհի եւ մարմնի բնության արժանիքների մասին: Ահա այդ հատվածը.

Արդ, վրիպեալս ես յաւէտ ամենապատիւ,

Միշտ դժնեայ, վայրենաբարոյ,

Անձամբ անձին մահու կշտամբիչ,

Արածողս զերամակս զաղիւս վայրագասուն խողից արատականաց

Գարշութեան մեղաց՝ նախատ վարձկանութեանց:

Հովիւս տաճողական զհաւրանս ուլոցն ամայաբնակաց

Ի վրանս հովուացն, ըստ Երգոյն երգոց առ իս առակին,⁹

Որ ոչ իսկ ծանեայ զիս երբէք գիտել,

Թէ յո՞վ եւ յո՞յր պատկեր եւ վասն ո՞յր գոյացայ¹⁰:

(Բան ԽԶ, ա)

⁷ Նույն տեղում, էջ 101-102:

⁸ Հմմտ. «Եւ գնացեալ յարեցաւ ի մի ոմն ի քաղաքացոց աշխարհին այնորիկ. եւ յղեաց զնա յագարակ իւր արածեալ խողս» (Ղուկ. ԺԵ, 15):

⁹ Հմմտ. Երգ երգոց, Ա, 7. «Եթէ ոչ ծանիցես զանձն քո, գեղեցիկդ ի կանայս, եւ դու դժեւ գարշապարացն հօտից, եւ արածեա զուլս քո ի վրանս հովուաց»:

¹⁰ Գրիգոր Նարեկացի, Մատենան ողբերգութեան, աշխատասիրությունը Պ. Մ. Խաչատրյանի եւ Ա. Ա. Ղազինյանի, Եր., 1985, էջ 423:

Մատյանի ՂԳ գլուխը նվիրված է մեռնի խորհրդապաշտական իմաստի մեկնությանը («Աղաթք թարգմանաւրէն վասն սրբալոյս իւղոյն միւռոնի»): Օծման անուշահոտ յուղի եւ մեռնի խորհրդապաշտական նշանակության զուգահեռը Նարեկացին բացատրում է աստվածաբանական իմացությունների խորաթափանցությունը՝ օծման շնորհի այսրաշխարհային արարողությունների իմաստից արտածելով անդրաշխարհի համար նրա ունեցած նշանակությունը, քանզի «իւղս այս փրկութեան լուսով կատարեալ»՝ հեղեալ ի մեղ աւծանէ զարտաքին խորանս, իսկ զներքին մարդս, աներեւակ ծածկապէս մտեալ, նոր կենդանածնէ» (ՂԳ, գ), եւ կամ ինչպես ճարպի մեջ թաթախված պատրույզը լույս չի տալիս, քանի դեռ չի վառվել, այնպես էլ «այս աւծութիւն լուսոյ, առ ի մեղ հեղեալ, ի հանդերձեալսն ջահաւորի» (ՂԳ, ժէ):

Իր խորհրդածությունների համար ամենից առաջ Նարեկացին դիմում է Երգ երգոցի արտահայտություններին, ելնելով ավանդական այն մեկնությունից, թե Փեսան Քրիստոսն է, Հարսը՝ Եկեղեցին, ուստի այն, ինչ ասում է Հարսը Փեսային, վերաբերում է Քրիստոսին: «Իւղ թափեալ անուն փեսայիդ՝ ի հոգեկց բանից իմաստնոյն վերապկայեալ՝ կանխաւ իսկ գրեցաւ, - չըջասարար եւ ուղղակի մեջբերմամբ հղում է Նարեկացին Երգ երգոցի տողը (Ա, 3) եւ հեղինակին, ապա մաղթողաբար անդրադառնում հեղված այդ յուղի՝ աստվածային շնորհի խորհրդին, - որպէս զի Հոգի Աստուծոյ յաւէտ պատկեր եւ նշանակիչ, զի փոքուս զմեծդ կերպադրութիւն քեւ նկարագրեալ՝ ընդ քեզ միասցուք առմամբ քո շնորհիդ» (ՂԳ, գ): Ըստ Նարեկացու՝ սուրբ Եկեղեցու՝ իրեն անարատ Հարսի մասին ասված գովասանական արտահայտությունները, որոնք սփռված են Երգ երգոցի մեջ, վերաբերում են նաեւ Քրիստոսի մարդեղությունը: «Երգոցն երգ, իւղեփեցական զինի զԱստուծով ծանուցեալ զխորհուրդն ի գովեստ Հարսին սուրբ Եկեղեցոյս, զմուռս առաքինութեան հանդերձ ամենայն առաջին իւղովն, եւ եւս զմուռս եւ կնդրուկ մաքրութեան վարուց յամենայն փոշեաց անուշից իւղովն զանգեալ՝ անդստին եւ այսր յառաջաբերեաց» (ՂԳ, ը): Եվ որովհետեւ խնկավետ եւ զմռալիւր այս մեկնաբանական աղթքը, բանաստեղծի խոստովանությամբ, ինքը գրել է՝ «պատճառ քեզ փառաց եւ ինձ՝ մեղապարտիս՝ առիթ բռնկութեան» (ՂԳ, գ), ուստի նա պաղատում է Հիսուսին, մեռնի լուսանյութ յուղը մոտեցնելու իր աներեւոյթ վերքերին, լցնելու իր մահացու խոցի խարանների վրա՝ «անապակ զինեալ սիրոյդ»՝ զարմանելու համար: Մեռնի՝ նյութի այդ զանգվածը միայն «մաքուր մտաց տեսեալ իմանի, - ասում է Նարեկացին, - որով յիրաւի սովաւ ի յԱստուած է միանայի» (ՂԳ, ժա): Ուստի իր համար էլ չկա ավելի բղձալիտ նպատակ, քան Աստուծու որդեգիր Սողոմոնի հետ՝ Հարսի բերանով երկնավոր Փեսային բարբառությունները երգել եւ ընթանալ նրա յուղերի հոտի ետեւից՝ ուրախ, զվարթ եւ «ոչ տխրաբար» նրան ներկայանալու համար: «Ընդ Սողոմոնի աւծելոյ, որդեգրեցելոյ Աստուծոյ, երգեմ բերանով Հարսին երկնաւոր Փեսայիդ բարբառն գոհարանութիւն՝ համրուեալ ի յիղձս մտաց զհոտ իւղոց քոց, քան զամենայն խոնկս, եւ իրր զբանս կենաց յաւիտեականաց ունողի, ըստ հոգեկց բանի իմաստնոյն եւ աստուածաբան աւետարանչին, դժեւ քո ի հոտ իւղոց քոց ընթացուք՝ լուսեցեալ զերեսս ջուրք կենաց, որ ի վեր է, քան զերկին աւոյոյս այսորիկ, եւ աւծեալ զգլուխս անախտական իւղովդ երկնայնով՝ յանդիման եղէց քեզ ուրախութեամբ, դուարթապէս եւ ոչ տխրաբար» (ՂԳ, ժա): Ակներեւ է, որ Նարեկացին ստեղծագործաբար է օգտվել Երգ երգոցից:

Աստվածաշունչը տեսապես եղել ու մնում է թե աստվածաբանական եւ թե գիտական մտքի հետադոտական հետաքրքրությունների տեսադաշտում: Մեկնաբանական ակունքները գալիս են առավելապես Նոր Կտակարանից: Հիսուսն ինքն էր մեկնաբանում իր առակները: Դեռեւս Գրիգոր Նյուսացին (335-394) զգուշացնում էր, որ առանց բացատրության Աստվածաշունչը զրքերը կման անհասկանալի, չատ բան կլիկա առասպելական, անհավաստի, եթե «ոչ որ իմաստասիրութեամբ տեսցէ զհշմարտութիւնն՝ անհաստատունը եւ առասպելականը ոչ քննողաց ասացեալքն թուեցին», որովհետեւ «ցոյլովք ի պատմութեանցն, եթէ ի վերայ սոսկ իրացն կայեցեմք, ոչինչ բարի վարուց տան մեղ օրինակս» եւ դա նման կլինի նրան, որ մարդկանց սեղանին հացի փոխարեն դնեն

ցորենի խրճերը. «զորայն ոչ փչելով զցորենն, եւ ոչ հասլաւ ի յարդէն ի բաց որոշելով զսերմանն, եւ ոչ մանրելով զցորենն յալիւր, եւ ոչ պատրաստելով հաց՝ ըստ յարմարագոյն հացարարութեան օրինակի»¹¹:

Նարեկացու «Մեկնութիւն Երգոց երգոյն Սողոմոնի» երկը հայ մեկնաբանական գրականութեան լավագոյն ստեղծագործություններից է գրված 977 թ. վասպուրականի Գուրգեն Արծրունի թագավորի պատվերով՝ «նորին հրամանաւ»: Նարեկացին դժվարութեամբ է հանձն առել պատվերը եւ մեկնությունը ձեռնամուխ է եղել սրբազան երկյուղածութեամբ: Հայ մատենագրության մեջ դա հայերեն լեզվով գրված առաջին մեկնությունն է: Մեկնաբանական սեղմ ու հակիրճ հատվածներ կան Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» մեջ: Գրիգոր Լուսավորիչը, ըստ Ագաթանգեղոսի, Երգ երգոցը մեկնաբանում է այսպես. «Եւ ո՞վ իցէ Հարսն, եթէ ոչ եկեղեցի հեթանոսաց. կամ՝ ո՞վ իցէ Փեսայն, եթէ ոչ Յիսուս Քրիստոս՝ Որդին Աստուծոյ, որ էջ յերկնից եւ նուաճեաց զամենայն յերկրպագութիւն Հօր: Եւ զի՞նչ իցեն երկու առատ ստիւնքն, եթէ ոչ Կտակարանքն Աստուծոյ, որ արբուցանեն զամենայն տգէտս հոգեւոր կաթմամբն գիտութեան»¹²:

Նարեկացին երկյուղ է կրել անհարազատ մեկնությունամբ Ս. Գրքի խոսքերն աղավաղելուց. «Մանաւանդ զի էջ փոքր դատապարտութիւն եւ պատիժք՝ զբանս Սրբոց Գրոց օտար մեկնութեամբք աղաւաղեալ՝ վասն ոչ տգէտ երեւելոյ եւ փառամոլ հպարտութեամբ զոչէսն իրեն զճշմարիտ ցուցանել»:¹³ Անգամ Գրիգոր Նյուսացին, որը Նարեկացու բնութագրմամբ «կատարեալ վարդապետ էր եւ հոգիաբնակ», նույնպես երկյուղով է համաձայնել մեկնել Երգ երգոցը, էլ ուր մնաց ինքը՝ Նարեկացին, որ երիտասարդ էր եւ համեստորեն իրեն համարում է «ամենայնիւ տգէտ» եւ «ունայն ի Հոգւոյն չնորհաց»¹⁴:

Ինչու՞ էր նորից ծագել մեկնաբանություն հարցը: Նույն այն պատճառով, որ Սողոմոնը խոսում է հարս ու փեսայի, ստիւնքների, կարմիր շուրթերի, գեղեցիկ այտերի, թուփիչ աչքերի, օրիորդների, գինու, համբույրի եւ այլ «այսպիսեաց բանից տափականաց, եւ սրտից խտրականաց սերն սիրոյ շաղկապ միատրությունն» մասին, «զոր լուեալ մարդկան անիմանալեօք մտօք յայլ եւ յայլ իրս իմանալին»¹⁵: չթափանցելով Սողոմոնի «ծածուկ խոսքերի» այլաբանական իմաստի մեջ, մինչդեռ Սողոմոնը կամեցել է տալ «զխորհուրդս Քրիստոսի եւ Եկեղեցւոյ»՝ Հարսի եւ Փեսայի սիրո օրինակով, որովհետեւ նախ՝ Հարսի եւ Փեսայի սերը «ազատ լինի ի պիղծ խառնից, էջ օտար ի Հոգւոյն չնորհաց» եւ ապա՝ սերը մարդկային սրտի ամենավեհ զգացումն է եւ «չիք յերկրի պատուականագոյն եւ առաւել, քան զսէր առն եւ կնոջ»¹⁶:

Համաքրիստոնեական գրականության մեջ ընդունված էին մեկնաբանությունների երկու դպրոցների՝ Անտիոքի եւ Ալեքսանդրիայի դպրոցների ընդհանուր սկզբունքները: Անտիոքի դպրոցը հիմնականում հետևում էր բնագրի բառացի, ուղղակի եւ պարզ բացատրություններ, Ալեքսանդրիայիներ՝ բնագրի այլաբանական, խորհրդապաշտական եւ խորհրդանշական մեկնաբանություններ: Երկուսի համար էլ ընդհանուր էր շրջանագծի կենտրոնակետը՝ անկախ չառավիղների չափերից: Այստեղից էլ միեւնույն բնաբանի այլազան եւ տարամետ բացատրությունները: Նարեկացու մեկնությունը միտում է այլաբանական բացատրություններ: Նրա համար եւս Երգ երգոցի մեջ այլաբանորեն արտահայտված է Քրիստոսի հայտնությունը, խաչելությունը, մահն ու հարությունը, հեթանոսների հարանությունը Փեսային՝ Քրիստոսին, մեղավորների փրկագործությունը հույսը Քրիստոսի

պատարագմամբ, մարդու նկատմամբ Աստծու եւ Աստծու նկատմամբ մարդու փոխադարձ սերը:

Նարեկացին «Երգ երգոցը» մեկնաբանել է գլուխ առ գլուխ՝ հավատարիմ մնալով ժանրի ավանդույթին: Նա երկրայինը խորհրդանշանորեն այլափոխում է երկնայինի, մարմնավորը՝ հոգեւորի, առարկայականը՝ խորհրդապաշտականի, միշտ հետամուտ զգայականից բարձրանալու դեպի աստվածայինը: «Այս է ստուգապէս գեղեցկութիւն մարդոյ, որ զամենայն զգայութիւնս Աստուծոյ ծառայեցուցանէ եւ աստուածացուցանէ զնոսա՝ յԱստուած մերձենալով, աստուածային գործոցն հաղորդեալ»¹⁷: Սա է Նարեկացու մեկնակետը, եւ բանական է, որ նա խորհուրդ է տալիս, թե «Երգ երգոցը» կարգալու համար պետք է ընթերցողն իր միտքն ու մտածողությունները մաքրի ամեն տեսակ մարմնավոր ամուսնական խոհերից ու խորհուրդներից՝ փակելով մարմնի աչքը՝ եւ բացելով հոգու աչքը՝ առհաղորդվելու համար աստվածային խորքերի ծածուկ իմաստներին: Ինչ վերաբերում է Նարեկացու զաղափարական հայեցակետին, ապա այն ձեւակերպել է հստակ՝ հավատալ առանց քննարանության. «զգրեալսն ընդունել հաստատուն հաւատով, եւ առաւել, քան զգրեալսն ոչ իմանալ, եւ ոչ զանքնելիսն քննել, այլ զամենայն անկարելի իրս, եւ զանլինելի եւ զանհատալի՝ Աստուծոյ զօրութեանն հաւատալ, որ կարողն է յամենայնի»¹⁸:

Բերեմ մեկ օրինակ, թե ինչպես է Նարեկացին բնաբանի առարկայական ելակետից անցնում հոգեւոր իմաստով մեկնաբանելուն: Հարսն ասում է. «Ես ծաղիկ դաշտաց, չուշան հովտաց» (Երգ երգոց, Բ, 1): Նարեկացու համար սա բանաստեղծական փոխաբերությունն է: Բնություն այն բարեգործությունը, որ զարուն է պարգեւում երկրին, բնությունն ստանում է Քրիստոսին ընդունելով, ինչպես տիրոջ մարմինն անտեսանելի աստվածայինը տեսանելի է դարձել մարդկանց: Ծաղիկներով պսակված դաշտերը, հովիտների չուշանը հրճվանք են տալիս աչքին, այդպես էլ ուլբեր իրենց հոգիները տարածում են Քրիստոսի բնակության համար, հորդում են իրենց գեղեցկությունը, փթթում «առ ի ցնծութիւն անճառելի տեսողաց»¹⁹: Սա է նյութականից դեպի հոգեւորը, երկրից դեպի երկինք, հոգեւորից դեպի աստվածայինը բարձրանալու վախճանակետը. «Զի որպէս որ յանուշահոտ մերձենայ՝ անուշահոտի, նոյնպէս եւ որ առ Աստուած մերձենայ՝ աստուածանայ»²⁰:

Մեկնության մեջ արտացոլվել է նաեւ Նարեկացու նորալատոնական այն հայացքը, որ Աստված ճանաչելի է իր ստեղծած գոյերի միջոցով: Հետեւելով ավանդույթին՝ նա նույնպես դիմում է բառերի բացատրությունների, թվերի խորհրդանշական իմաստների վերծանման, իր համաձայնությունը կամ տարակարծությունն է հայտնում այլ մեկնաբանների աթիւղով, չի խուսափում ընթերցողին անմիջապես դիմելուց եւ այլն: «Սողոմոն՝ խաղաղութիւն թարգմանի», «Սիովն՝ թարգմանի մայր», «Բեղմանտ պարարտ երկիր է Հրէաստանի», «ի թուոց տասն է կատարեալ, եւ եթէ այլ թուէ, ի մին դառնայ, ասել՝ մետաստան» եւ այլն:

Նարեկացին խելամտորեն օգտվել է ինչպես հայրաբանական համարելով հեղինակներից՝ Գրիգոր Նյուսացուց, Հովհան Ոսկեբերանից, Բարսեղ Կեսարացուց, վարքագրական երկերից, այնպես էլ հայ մատենագիրներից՝ Ներսիսի, Ագաթանգեղոսից, Դավիթ Անհաղթից եւ այլն: Նարեկացու մեկնությունը ներհատուկ է ազգային ոգին, մի բան, որ առանձնակի գեղեցկություն է տալիս նրա երկին: Նրան ուրախություն է պատճառել Գուրգեն Արծրունու պատվերը՝ մեկնելու Երգ երգոցը, նրա հոգատարությունը ուսուցման համար՝ «ի մեղաստէր բարուց» հեռու մնալու եւ հոգեպես գեղեցկանալու համար: Նարեկացու երկը եղել է ուսումնական ձեռնարկ: Պատմագիր Թովմա Մեծոփեցին (1378-1446 թթ.) ինքնագիր մի հիշատակագրություն է թողել Նարեկացու՝ իր ունեցած

¹¹ Մատենադարան, ձեռ. թիվ 5352, էջ 68 բ:

¹² Ագաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, աշխարհարար թարգմանությունը եւ ծանոթագրությունները Ա. Տեր-Ղեւոնդյանի, ԵԲ., 1983, էջ 242:

¹³ Նյուսացի-Նարեկացի աղերսի հանգամանալից քննությունը տե՛ս Հ. Մուրադյան, Գրիգոր Նյուսացին հայ մատենագրության մեջ, Երևան, 1993, էջ 136-146. -խմբ:

¹⁴ Սրբոյ Հօրն մերոյ Գրիգորի Նարեկայ վանից վանականի Մատենագրութիւնը, Վենետիկ, 1840, էջ 271: (Այսուհետեւ՝ Գրիգոր Նարեկացի, Մատենագրութիւնը):

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 367:

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 275:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 345:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 309:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 288:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 331:

մեկնություն մեջ, ուր հայտնում է, որ ինքը 1426 թ. դասավանդել է այդ գրքով: «Աղաչեմ զսպասաւորքդ բանի, - գրում է նա, - փոքր մի ճաշակեալ ի քաղցրութենէ սորին եւ ապա գիտացես զճաշակ հոգեւոր պտղին, զի ես ճաշակեցի եւ ոչ գտի այլ ճաշակ՝ համեմատ ամին: Պէ՛տ (875+551=1426) թվին դասիւ կարդացի հետ վարդանայ մեկնչին եւ զարմանալի տեսայ զմիտք սորին: Բրիստոս Աստուած ողորմի թովմա վարդապետին եւ իւր ծնողացն: Ամէն»²⁰:

Նարեկացու մեկնությունը առանձնանում է իր հրապարակագրական պաթոսով, մանավանդ աղանդապետներ Արիոսի, Նեստորի, Մակեդոնի եւ նրանց հետեւորդների քննադատությունները: Նրանք Աստվածորդու էությունը բաժանում էին երկու բնություն, մինչդեռ ըստ Նարեկացու Բան-Աստծու մեջ անկերի մարդեղությունը մարմնավորված է «լիսխառն աստուածություն» հետ: «Ամաչեսցէ պիղծն Նեստորիոս, որ եղծիչ է եկեղեցեաց եւ հաղորդ հրէից եւ մահմեդականաց խորհրդակից», որ «զաստուածությունն խառն գուշակէ»²¹: Այսպես էլ Նարեկացին դատապարտում է բոլոր նրանց, ովքեր իրենց խաբուսման սնոտի հույսով, թե քրիստոնյաների համար չկա գեհնե, թե Աստված «վասն մեր մարդ եղեւ եւ չարչարեցաւ վասն մեր եւ մեռաւ. արդ, նա զիա՞րդ մոռանայ զգուլթն եւ առաքէ զմեզ ի յաւիտեական հուրն, կամ հանէ յառազաստէն»²²:

Հայտնի է, որ միջնադարում բացասական վերաբերմունք կար կնոջ նկատմամբ: Դեռեւս Պողոս առաքյալն էր Տիմոթեոսին գրած իր առաջին թղթում հրահանգում, թե «Եւ ես թույլ չեմ տալիս, որ կին արարածը ուսուցանի կամ էլ խոսքով իշխի տղամարդու վրա, այլ թող լուռ մնա, որովհետեւ նախ Ադամը ստեղծվեց եւ ապա՝ Եվան: Եվ Ադամը չխաբվեց, այլ կինը խաբվեց եւ հանցանք գործեց» (Ա Տիմ., Բ, 12-14)²³: Այսպես չէ, սակայն, Նարեկացու համար: Արդարևների համեստությունը նա համեմատում է կանանց համեստության հետ, «վասն զի պատկառելի է կանանց աղգ առաւել, քան զարանց» եւ որ անարատ ամուսնությունը սուրբ է, եւ ամուսինները կարող են կյանքները զոհել միմյանց համար: Ահա թե ինչու «նա եւս եւ վասն ընտանեաց սիրոյ բազումք ի Բրիստոսէ անկան եւ ուրացան ի հալածանաց ժամանակին: Այլ եւ Ադամ եւս ի դրախտէն եւ ի լուսեղէն փառացն յաղագս կնոջն սիրոյ մերժեցաւ եւ արտաքս անկաւ, եւ ոչ վասն Աստուած լինելոյ, այլ ի նորա սիրոյն ծանր համարեցաւ քակիլ»²⁴: Նարեկացու վսեմ հումանիզմի վկայություններից մեկն է սա:

«Երգ երգոցի» նկատմամբ երկակի վերաբերմունքը հարատեւում է մինչեւ այսօր: Աստվածաբանական, հոգեւոր-կրոնական մեկնակետի ինձ հայտնի մեթոդայա ջատագովն է Մեսրոպ քահանա Արամյանը: Ըստ Արամյանի՝ «Երգ երգոցը» խորհրդանշական զրույց է Բրիստոս-Փեսայի եւ Հարս-Եկեղեցու միջև: Ըստ եկեղեցական ըմբռնման՝ ««Երգ երգոցը» նկարագրությունն է Բրիստոս-Եկեղեցի, Աստված-մարդ շնորհական միություն եւ հինկտակարանյան բարձրագույն մարգարեությունն է Մեսիայի մասին»: Ավելին, այն նույնիսկ վեր է մարգարեություններից, ուստի «Երգ երգոցը» իրավամբ կարելի է համարել Բրիստոսի նշանական Ավետարանը»²⁵:

²⁰ Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց վանքի ձեռագրատուն, ձեռ. թիվ 1225, էջ 392-393: Հիշատակագրության վերջին նախադասությունը տպագրված է Լ. Ս. Սաչիկյանի կազմած «ԺԵ դ. հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ» գրքում (մաս առաջին, Եր., 1955, էջ 355):

²¹ Գրիգոր Նարեկացի, Մատենագրությունը, էջ 327:

²² Նույն տեղում, էջ 365:

²³ Աստվածաշունչ, մատյան Հին եւ Նոր կտակարանների, արեւելահայերեն Նոր թարգմանություն, Ա. էջմիածին, 1994, էջ 274: Հմմտ. «Այլ ուսուցանել կնոջ մարդոյ ոչ հրամայեմ, եւ ոչ ճառարան լինել, քան զայր մարդ, այլ ի լուրթեան կալ: Զի Ադամ նախ ստեղծաւ եւ ապա եւա: Եւ Ադամ ոչ պատրեցաւ, այլ կինն պատրեցաւ եւ յանցեաւ» (Ա Տիմ., Բ, 12-14: Աստուածաշունչ մատենան Հին եւ Նոր կտակարանաց, Կ. Պոլիս, 1895, էջ 220):

²⁴ Գրիգոր Նարեկացի, Մատենագրությունը, էջ 276:

²⁵ Երգ երգոց, Հանդերձ մեկնությունը նախնյաց, աշխատասիրությունը տ. Մեսրոպ քահանայ Արամյանի, Եր., 1993, էջ 9:

Այլ է, սակայն, գիտական, գրականագիտական մեկնակետը: «Այժմ ավելի ու ավելի է հաստատվում այն կարծիքը, որ «Երգ երգոցը» ինտիմ-քնարական եւ հարսանեկան բնույթի երգերի ժողովածու է, որոնք կատարվել են աղջկա եւ պատանու, իսկ երբեմն էլ նաեւ դաշնաձայն երգչախմբի կողմից»: «Երգերն ունեն բանահյուսական բնույթ»²⁶: Գլխավոր գործող անձերն են աղջիկը՝ Հարսը, որ հանդես է գալիս իբրեւ հովվուհի եւ պատանին՝ փեսան, իբրեւ հովիվ: Թագուհի եւ թագավոր արտահայտությունները, ինչպես հարսանիքում կոչում են հարս ու փեսային, հարատեւում է մինչեւ այսօր: Առեղծվածային ոչ մի բան չկա, որ Սուլամիթային բերել են Սողոմոնի պալատ՝ նրա հարյուրավոր կանանցից ու հարճերից մեկը դարձնելու, մինչդեռ սիրածից բաժանված հովվուհին տոչորվում է վշտից ու կարոտից, գիշերը փնտրում է նրան եւ չի գտնում, կանչում է նրան, եւ նա ձայն չի տալիս: Դատապարտելի ոչինչ չկա այս մեկնակետի մեջ: Այն ներդաշն է դարից դար, սերնդից սերունդ ավանդված ժողովրդական ընկալմանը: Ասեմ նաեւ, որ թարգմանությունից թարգմանություն մթագնվել են առանձին արտահայտություններ, խախտվել կառուցվածքային տարրեր եւ այլն: Հին եբրայերեն բնագիրը, օրինակ, եղբորորդու փոխարեն անխտիր ունի սիրելի, չունի դերակատարային ոչ մի նշում եւ այլն:

Մարդկային միտքը հանգիստ է գտնում միայն ճշմարտությունը հասնելու մեջ: Զարգացման ընթացքը սովորաբար պատկերացնում են պարուրաձեւ: Ժխտելով այն, ինչ ապրել է իր դարը, հաջորդ աստիճանը վերցնում է այն, ինչ համապատասխանում է ժամանակի մտողորտին՝ նոսափերային: Նարեկացին ունի խիստ ուսանելի մի դիտողություն. «Առաջին իմաստունքն իմաստությունեմքն իւրեանց ի կոտց պաշտամանէն ոչ կարացին քակել զանձինս եւ ճանաչել իմաստութեամբ զԱստուած», քանզի եթե կամենային իմաստությունեմքն քննել՝ «յարարածոցս իսկ զԱրարիչն մարթացեալ էր գտանել» այսինքն՝ կարող էին մտահասու լինել, որ անկայուն եւ փոփոխական բնությունն ունի իր միակ ստեղծողը՝ Աստված: Այլ կերպ ասած՝ կգային կոապաչություն նկատմամբ քրիստոնեության ունեցած առավելության գիտակցությունը: Այսպես էլ՝ չմերժենք աստվածաբանների, եկեղեցու հայրերի մեկնաբանական մտքերը, որոնց համար Աստվածաշունչը հենց իր՝ Աստծու խոսքն է՝ գրված խորհրդաբար եւ ծածուկ այլաբանությամբ, անհասանելի մարդկային մտքին, ոչ էլ գիտնականների եւ գրականագետների տեսակետները, որոնց համար Աստվածաշունչը գրքերը հանդիսանում են «Հին Արեւելքի գրականություններից մեկը, զիցաբանորեն նրանց նման, ոչ ավելի եւ ոչ պակաս կրոնական, քան մյուսները»²⁷, որ դրանք մարդկային հանճարի արգասիք են՝ հասանելի եւ հասկանալի մարդկային մտքին ու գիտակցությանը եւ ոչ թե «ինչ-որ առանձնահատուկ, հազվագյուտ կամ աստվածաներչային»²⁸ ստեղծագործություններ: Այլ բան է, որ բոլոր դարերի հանճարների երկերն էլ ունեն անքննելի շերտեր, խորքեր եւ իմաստներ, որոնք բացահայտվում են դարից դար, սերնդից սերունդ: Զէ՞ որ ճշմարտությունը բացահայտվում է կարծիքների բախումից:

²⁶ Краткая литературная энциклопедия, М., 1968, т. 5, стр. 710:

²⁷ Հին Արեւելքի պոեզիա, Եր., 1982, էջ 544:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 544:

ՍԱՐԳԻՍ ՄԻԻԹԱՐՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆՁ ՄԱՏՅԱՆԸ ԵՎ ԳՐԻԳՈՐ
ՄԱԳԻՍՏՐՈՍԻ «ՀԱԶԱՐՏՈՂԵԱՆ» ՊՈԵՄԸ

11-րդ դարը նշանավորվեց նոր վերնթիւնի շարժումով, որը մշակութային կյանքում ընդունված է իբրեւ վերածնական։¹ Նախկին գաղափարները նորոգվեցին եւ դարձան մեծապես մարդակենտրոն։ Քրիստոնյա առաջավոր մտածողները բանականության կողքին սկսեցին կարեւոր դեր տալ նաեւ մարդկային զգացմունքներին։² Կարեւորելով մարդու մարմնավոր գոյավիճակի հարցը՝ հայ միջնադարյան գրականությունը մեծ ձեռքբերումներ ունեցավ։ Գիտական շրջանառության մեջ դրվեցին անտիկ նշանավոր հեղինակների (Պլատոն, Արիստոս, Եվկլիդես) երկերը, յոթ ազատ արվեստների ճանաչողական ուսուցման համակարգը։ Դարի նշանավոր մտածող, բանաստեղծ եւ թարգմանիչ Գրիգոր Մագիստրոսի (990-1058) ջանքերով այդ համակարգում ուսումնասիրության առանձին առարկա դարձավ Սուրբ Գրքը։ Նա իր աշակերտներին պատվիրում է նախքան «պղատոնական», «արիստոտելական», «պլուտարխական կարգնականությունները», «ներկու վերծանությունները զհին եւ զնոր կտակարանս, եւ առասպելավարժությունս ի բազում եւ զանազան տեղիս զեղեալ զորքանություններ արտայայտել»։³

Ընդհանրապես բանաստեղծը հաճախակի է դիմում «Աստվածաշնչին», կատարում բանաբաղություններ, իսկ մտերիմներին եւ հետաքրքրասեր ու բանիմաց աշակերտներին հանձնարարում է. «Արդ եթէ կամիս կարօտել եւ ողջախոհ մտածութեամբ զլուսափայլ աստուածաւանդն ուսանել, աղէ՛ առ ընթերցի՛ր աստուածեղէն տառս կտակարանաց»։⁴

Այս ազատախոհության միջնորդում էլ ծնվեց Գր. Մագիստրոսի «Հազարտողեան» («Առ Մանուէլ») պոեմը։ Նախաբանում բանաստեղծը խոսում է ստեղծագործական պատմության մասին։ 1046 թ. Կոստանդնուպոլսում նա վեճի է բռնվում մի արար իմաստասերի հետ՝ Մանուէլ անունով՝ «յոյժ հմուտ իսմայէլական դպրութեան եւ ամենայն իմաստութեամբ պերճացեալ եւ վարժեալ ի տաղասացութիւնս եւ հետորութիւնս եւ ի բանաստեղծութիւնս»։⁵

Նա պնդում է, որ Ղուրանը աստվածային է, քանզի շարադրված է չափածո։ Մագիստրոսը մերժում է այդ՝ ասելով, որ. «ոչ մարգարէութեան տեսիլ եւ ոչ նշանք եւ ոչ արհեստք, այլ տաղասացութիւնք Արարացոցն սովորարար վարժարանութեամբ մրցեալք միայօղ աւարտեալ զծի, զոր դուք կափայ անուանէք»։⁶ Բանավեճն ավարտվում է զրազով,

եւ Պաշլավունյաց իշխանը պարտավորվում է. «Սակայն թէ համարիս դայս մարգարէական տեսութիւնս՝ զոր Մահմէտ քոյ զքառասուն ամ գրեաց, քառօրեայ գծագրեցից քեզ»։⁷

Մագիստրոսը չորս օրում գրում է պոեմը եւ հաղթում։ Հակառակորդը փոխում է դավանանքը. «Նորա դարհուրեալ խոստովան եղեւ եթէ մեծ է Աստուածն քրիստոնէից»։ Համալսարանային գրականության մեջ առաջին անգամ հայ բանաստեղծը դիմում է «Աստվածաշնչի» ամբողջական վերաշարադրանքի՝ այս դեպքում թեմայի յուրատեսակ մշակման։ Իհարկե, հեղինակը չի կատարում Գրքի բովանդակության տառացի վերարտադրություն, այլ անդրադառնում է նրա կարեւոր դրվագների, գեղարվեստական յուրահատուկ մշակման ենթարկում նյութը։

Մեծ են գործք աստուծային, սքանչելի նորա բանին.

Հրաշալի անպատմելին, յամենայնի զարմանալին.

Այն որ նստին յերկինս երկնից ի բարձրութիւն սերօբէին,

Լուսով ինքնամատոյց, պարածածկեալ անքննելին։⁸

Երկիրն արարվում է չորս տարրերից։ Աստծո է-ի խնդիրը լուծվում է նորալատոնական փիլիսոփայական ուսմունքի շրջանակներում, որին հարում է բանաստեղծը։ Այն է՝ Աստծո անճանաչելի գոյը ճանաչելի է դառնում զգայական փորձի եւ բանականի շնորհիվ։⁹

Աստված ստեղծում է Երկիրը, երկինքը, լուսատուները եւ մնացած արարածներին.

Արդ՝ ստեղծ գերկին ի վեր, գերկիր ի վայր հաստատողին.

...Անթիւ սեռ կենդանեաց՝ ցամաքային եւ ծովային.

Թռչունք երկնից բարձանց, անբաւ անչափ ի համարին;

...Ստեղծ մարդ ի հողոյ՝ անախտական յւր պատկերին:

Փշեաց հողի շնորհեաց՝ իմանալի հրեշտակային.

Յերկուց ընդդիմակաց՝ զգայական հողեղինին.

Կամաւ կինն ի կողէն՝ խնդիր յուրոյ ազգականին,

Ըզսա եղ ի զրախտին, իշխել բոլոր գոյականին։¹⁰

Ադամը եւ իր կողակիցը դրվում են դրախտում, որպեսզի ապրեն անմահ կյանքով ու իշխեն բոլոր արարածների վրա։ Սակայն «մախանօք բանասարկուն» նրանք ուտում են արգելված պտուղը, զրկվում դրախտից։ Մարդը գործում է առաջին մեղքը։ Այս առավել կարեւոր խնդիրներին անդրադառնալիս հեղինակը չի էլ թաքցնում իր բացահայտ հուզական վերաբերմունքը։

Ադամի սերունդը խրվում է նոր մեղքերի ճահիճը։ Կայենը դառնում է եղբայրասպան, կանանց եւ արանց միջեւ տեղի են ունենում սարսափելի խառնակություններ։ Աստված ջրասույզ է անում առաջին մարդկանց՝ սկիզբ դնելով նոր մարդկության։ Նույնան տապանով սկսված այս նոր (երկրորդ) փրկությունը՝ արատավորվում է կռապաշտությամբ եւ սնահավատական այլ մոլություններով։

Ծինվում է աշտարակը.

Եղեալ այս բազմամեայ, դարձեալ զԱստուած մոռանային,

Կոտցն մոլութեամբ յարարողէն արտակացին,

Մեծեալ արտաքսէին երկրպագեալ ստեղծուածին,

Այլ խորհուրդ առեալ բանին՝ աշտարակին զոր շինէին։¹¹

Դրանից հետո մարդկությունը հայտնվում է սողոմական հրի մեջ, կրկին արժանանում աստվածային պատժի։ Իրար են հաջորդում աստվածաշնչյան հերոսներ

¹ Տես՝ Հր. Թամրազյան, Հայ քննադատություն, Եր., 1985, էջ 25-50:

² Տես՝ Մ.Աբեղյան, Երկեր, հ. Դ, Երևան, 1970, էջ 34:

³ Գրիգոր Մագիստրոսի Թղթերը, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 105:

⁴ Նույն տեղը, էջ 175:

⁵ Տաղասացութիւնք Գրիգորի Մագիստրոսի Պաշլավունու, Վենետիկ, 1868, էջ Ա:

Այսուհետեւ՝ Տաղասացութիւնք:

⁶ Նույն տեղը, էջ Գ:

⁷ Նույն տեղը:

⁸ Նույն տեղը:

⁹ Տես՝ Պլոտինոս, Էնեադներ, Եր., 1999, էջ XVII-XXV:

¹⁰ Տաղասացութիւնք, էջ 5-6:

¹¹ Նույն տեղը, էջ 9:

Ղովտը, Աբրահամը, Իսահակը, Հովսեփը, սքանչելի Դավիթը, որոնք նախանձում են Փրկչին: Մինեական լեռան վրա Աստված խոսում է Մովսեսի հետ: Բանաստեղծը պոեմի հյուսվածքն է ներառում մարգարեների կյանքը եւ գործը՝ կառուցվածքային առումով պահպանելով Գրքի սյուժետային կողմը՝ հանրահայտ սյուժեի մեջ ազատ ծավալելով:

Մագիստրոսի համար առավել կարեւորը Նոր Կտակարանն է: Նա իր առջև խնդիր է դնում բազմակողմանի լուսարանել Տիրոջ գործը: Ավետարանիչների հաղորդածի հիման վրա կերտում է Հիսուսի կերպարը: Փրկչի դերը բանաստեղծն առանձնապես կարեւորում է նրանով, որ Որդին, որ Նույն Հայրն է, իջնում է մոլորյալ մարդկությանը վերջին անգամ փրկելու ճանապարհը ցույց տալու: Մանկան Հրաշալի ծնունդը, մոգերի երկրպագությունը, Հերովդեսի հետապնդումների դրվագները շարադրված են ըստ Մատթեոսի Ավետարանի. կյանքի մյուս դրվագները լրացված են ըստ մյուս ավետարանիչների: Անապատում փորձվելուց եւ Հորդանանում Հովհ. Մկրտչի կողմից մկրտվելուց հետո Տերը ընտրում է իր աշակերտներին, փոխում նրանց անունները եւ պատվիրում:

Երթաք մկրտեցէք, ի Հայր յՈրդի ի Սուրբ Հոգին,

Եւ մի՛ արծաթ ըստանայք, ես տամ անգին զառատ բարին....

Ասացէք, քարոզեցէք զիմ լուծըն քաղցր ու զփոքրոգին,

Մի՛ կայք ի Թաքստի, մի՛ դուք վախէք յարդար բանին:

Դուք էք աղ երկրի՝ անհամութիւն որ համեմին:¹²

Հիսուսի եւ իր աշակերտների ձեռքով գործվում են բազմաթիվ հրաշքներ:

Հիվանդները բուժվում են: Կատարվում է աննախադեպը: Տիրոջ աղոթքներով մեռելներ են հարույթուել առնում:

Մարդկանց Հոգիներում կրկին բորբոքվում է նախանձի հուրը: Կատարվում է մարգարեների գուշակությունը: 30 արծաթով Հուդան մատնում է Հիսուսին՝ հանձնելով նրան դահիճների ձեռքը, որոնք եւ խաչում են նրան՝ արժանացնելով տանջանքների ու նվաստացման.

Ինքըն ջուր Հայցեալ խնդրէր՝ Թէ ծարաւի է ի խաչին.

Լեղի խառնեալ ընդ քացախին՝ կապեալ ի ծայրն նիզակին,

Տային նըմա ըմպէ՛ որպէս եւ գրեալ ի սաղմոսին,

Առեալ ըզպատմուճան, եղեալ վիճակս արկանէին:¹³

Հիսուսի մահվան եւ հարության մանրամասները տրվում են գեղարվեստական ուժեղ շնչով: Նրա գործի մասին կարելի է բերել Ավետարանի խոսքերը, Թե. «Եվ ուրիշ շատ բաներ ալ կան, որոնք Հիսուս ըրաւ, որոնք եթե մեկիկ-մեկիկ գրված ըլլային, կարծեմ Թե աշխարհս ալ բավական պիտի չըլլար պարունակելու գրված գրքերը»:¹⁴ Մագիստրոսն էլ բավարարվում է՝ առավել կարեւոր բաները նշելով: Բանաստեղծն անդրադառնում է աղամական մեղքի եւ դրա սրբագրման կարեւոր գաղափարին: Հիսուսի շնորհիվ մարդկությունը կրկին գտնում է իր փրկության ուղին, քանզի առաջին մարդը կորցրել էր այն: Բայց փրկության ուղին դժվարին է, պայքարը՝ երբեմն ծանր ու արյունոտ: Այդ պայքարում չեն խնայում, չեն զիջում: Դա պայքար է հանուն կյանքի՝ կենաց ու մահու կռիվ: Ի վերջո կործանվում են Արամազդի, Աթենասի եւ մյուս կուռքերի արձանները: Հին աստվածներին փոխարինելու է գալիս Նոր Աստվածը:

Պոեմի այս մասից Մագիստրոսն օգտագործում է Նոր աղբյուրներ, անդրադառնում բրիստոնեության հաղթանակին, առաջին նշանավոր Հայրերի գործունեությանը, որոնք դիմելով ամեն տեսակի զրկանքների՝ հաստատեցին Քրիստոսի ուսմունքը: Դրանց մեջ են Բարսեղ Կեսարացին, Գրիգոր Նազազնացին, Եփրեմ Ասորին, Հովհան Ոսկեբերանը եւ այլք: Այս շարքն ավարտվում է.

Կամիմ աստ քեզ ասել յառաջ քան զայս զՊարթեւին,

ԶՍրբոյն մեր Գրիգորի եւ զՀայոց լուսաւորչին,

¹² Նույն տեղը, էջ 36:

¹³ Նույն տեղը, էջ 57:

¹⁴ Հովհ. 21.25:

Քաղաքաւրն Պահլաւին եւ ըստ ազգին Արշակունին,
Զմաքուր Հայրապետին եւ սքանչելի մարտիրոսին:¹⁵

Բանաստեղծն անդրադառնում է Հայոց մեծ դարձի պատմա-գեղարվեստական արտացոլմանը: Բացի արդեն հիշյալ հեղինակների կյանքին եւ ստեղծագործությանն անդրադառնալուց, բանաստեղծն օգտվում է նաեւ 5-րդ դարի մեր ողջ մատենագրությունից, որը նրա համար ծառայում է իբրեւ լրացուցիչ աղբյուր: Իր մտահղացումն ամրողական դարձնելու համար Մագիստրոսը «դուրս է գալիս» «Աստվածաշնչի» սահմաններից եւ Հիսուսի գործը կարեւորում նրա գաղափարների հետագա տարածմամբ: Քրիստոնեության ճանապարհը մարտիրոսավածների մի ճանապարհ է, որ Ազաթանգեղոսի Պատմության մեջ կապվում է Հոփիսիմյանց կույսերի նահատակության հետ: Բանաստեղծը չի մոռանում եւ աստվածային գրերի գյուտը, որով տրամաբանական ավարտին է հասնում նրա միտքը: Թարգմանվում է «Աստվածաշունչը»: Մեսրոպը Քայտնագործում է նաեւ վրացիների եւ աղվանների գրերը, որպեսզի նրանք էլ հասնու լինեն աստվածային Կտակարանների մեծ խոսքի խորհրդին:

Զգիւտն իմաստութեան եւ զարուեստի նոր հանձարին,

Զգիր մերոյ ազգին, ըզՎրացւոյ եւ զԱղուանին,

Առեալ նշանեցին, զարմանալի Թարգմանեցին,

Առաւել նորոգեցին եւ լուսաւոր յօրինեցին:¹⁶

Մեր Ժողովրդի փրկությունը բանաստեղծը կապում է Գրքի հետ: Գրերի գյուտն արժեւորվում է այդ կարեւոր հանգամանքով: Պոեմի հետագա շարադրանքը նվիրված է բրիստոնեության ամրապնդման գաղափարին: Այս գործին իրենց կյանքն են նվիրել իր նախնիները՝ սերված Լուսավորչի տոհմից: Այդ մասին նա նշում է. «Արդ զիս յայս տոհմէ գիտեմ՝ ազգաւ Պարթեւ իմ Հայրենին»:¹⁷

Իբրեւ պոեմի ավարտաբանություն Մագիստրոսը դնում է Տիրոջ երկրորդ գալստյան պատկերը: Նա արժանավորներին հարույթում կտա, իսկ անարժանիներին կզցի դժոգքը: Այդ օրը հետեւյալ ձևով է նկարագրված.

Ոչ ողորմի անողորմին, ոչ ընտանի ոք երեւին,

Ոչ գթայ Հայրն ի յորդին, սէրն հատած մարմնականին,

Ոչ տուր կայ ոչ առնուլ, բանըն կապած է հեռտորին,

Ոչ արքայ, ոչ Թագաւոր, իշխան չկայ յայն համարին:¹⁸

Բանաստեղծը կրկնությունների ժխտական ոճին զուգադրում է նաեւ մեկ այլ բանաստեղծական ոճ.

Անդ լեղուք սուր կապին, ճարտասանքն կականին,

Անդ խարողքն խափանին, ամբարտաւանքն խոնարհին...¹⁹

Մագիստրոսը հասնում է աստվածաշնչյան ճշմարտության արտահայտման այն աստիճանին, Թե երկրորդ գալուստով լուծվում է տիեզերական չարիքի հարցը: Ստանան պատժվում է, իսկ բարիք եւ չարիք գործածները ստանում են արժանին: Կյանքի Գրքում գրվածներն ապրում են հավիտենական կյանքով: Իսկական իմաստով կյանքն սկսվում է այդ պահից: Այդ պատճառով էլ պոեմն ավարտվում է աղոթք-դիմումով.

Այսոց ամենեցուն ներող, լսեա Տէր Գրիգորին,

Եւ յիս դարձիր բարով՝ այժմ եւ ի յես վախճանին.

Պահեա՛ խաղաղութեամբ զիս հաւատով ի քո բանին,

Եւ յաւուր վերջին տօնին որպէս եւ գրեալ եմ վերստին,

Արա ողորմութիւն, տեղի ի քո առագաստին:²⁰

¹⁵ Տաղասացությունք. էջ 70-71:

¹⁶ Նույն տեղը, էջ 72-73:

¹⁷ Նույն տեղը:

¹⁸ Նույն տեղը, էջ 75:

¹⁹ Նույն տեղը, էջ 76:

²⁰ Նույն տեղը, էջ 79:

Պոեմում բանաստեղծն առաջադրում է փրկության գաղափարը. մի կողմից՝ առանձին ազգերի, մի կողմից՝ յուրաքանչյուր անհատի: Ասվածը նա հիմնավորում է Հիսուսի կերպարով՝ ամբողջացնելով պոեմի ներքին տրամաբանությունը: Թե՛ ձևի, թե՛ բովանդակության առումով պոեմը նորություն է: Այս երկը մեղանում առաջին Հանգավոր ստեղծագործությունն է: Նա կարևոր առաջընթաց էր մեր բանաստեղծության համար: Նրանում օգտագործված են վանկական բանաստեղծության ավանդները (քառոտնյա ոտքը Հետևյալ տաղաչափական յուրահատկություններ՝ 1-ին ոտքը՝ աղատ, մնացած երեք ոտքերը՝ պարտադիր քառավանկ): Ահա.

I	II	III	IV
Եւ արդ կամ աղատ	աՀարեկալ (4 վանկ)	յորժամ յիշեմ (4 վանկ)	զոր վախճանին (4 վանկ).

Փաստորեն Գր. Մազիստրոսի ստեղծագործություններում առաջին անգամ Հանդիպում ենք Հանգավոր վանկական չափածոյին, որով ավարտվում է աղատ բանաստեղծությունը: 11-րդ դարի կեսից Հայ բանաստեղծությունը դառնում է Հանգավոր: «Հաղարտողնան» պոեմը նոր ժամանակաշրջանի սկիզբ է Հանդիսանում: Ճիշտ է՝ արագ գրված լինելու պատճառով պոեմն ավելի փաստաչափ է ու պակաս զգացմունքային, բայց իր մտահղացման, իրականացման եւ գեղարվեստական իղեալի կարևորությունն իմաստով՝ չափազանց արժեքավոր:

ԱՆՆԱ ԱՐԵՎՇԱՏԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉԱՅԻՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԸ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՑԱՆ «ՁԱՅՆԻՑ» ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ պահպանվել են ձայնեղանակների գյուտին եւ մեկնությունը նվիրված մի շարք գրվածքներ, որոնցում առկա են ինչպես աշխարհիկ, այնպես էլ եկեղեցական երաժշտարվեստում ձևավորված պատկերացումներ եւ գաղափարներ: Դրանք այսպես կոչված «ձայնից» մեկնություններն են՝ Հայ առաքելական եկեղեցու Հաստատագրված Համապարտադիր ութ ձայնեղանակների աստվածաբանական խորհրդին նվիրված մի շարք ինքնուրույն եւ բանաբաղված գրվածքները:

Ինչպես Հայտնի է, ձայնեղանակների մասին ուսմունքը կենտրոնական տեղ է զբաղում միջնադարյան երաժշտական մտածողության համակարգում, մասնավորապես, գեղագիտության, ինչպես նաեւ՝ գիտական եւ գործնական տեսության մեջ: Հայկական Ութձայնը իր ուրույն տեղն ունի քրիստոնեական եկեղեցիների նմանատիպ համակարգերի շարքում: Այն արտացոլում է Հայ ժողովրդի դարավոր լսողական փորձը, ավանդական երաժշտության ելուէջային հարստությունը, միջնադարյան Հոգեւոր երգաստեղծության մեջ ձևավորված բազմապիսի բնորոշ մեղեդիական դարձվածքների ամբողջությունը: Այդ տիպի երաժշտա-տեսական-գեղագիտական բնույթի պատասխանների եւ գրվածքների մեծ մասը Հրատարակվել եւ քննվել է տարբեր տարիներին լույս տեսած աշխատություններում՝ Ղ. Ալիշան¹, Կոմիտաս², Բ. Սարգիսյան³, Հ. Քյուրտյան⁴, Հ. Աճառյան⁵, Բ. Քուշնարյան⁶, Ն. Թահմիզյան⁷ եւ ուրիշներ: Մեր կողմից ներկայումս իրագործվող այդ բնագրերի Հետազոտման ընթացքում արդեն առիթներ ենք ունեցել առանձին հոդվածներով եւ զեկուցումներով անդրադառնալու Հայ միջնադարյան «ձայնից» մեկնություններին

¹ Տե՛ս Ղ. Ալիշան, Ծնորհալի եւ պարագայ իւր, Վենետիկ, 1873, էջ 88:

² Կոմիտաս, Հայոց եկեղեցական եղանակները, «Արարատ», 1894, Հուլիս-օգոստոս, էջ 256:

³ Մայր ցուցակ Հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, Հ.Բ, 1924, էջ 580:

⁴ Յ. Քիւրտեան, Երաժշտութեան մասին երկու հատուածներ նախնեաց մատենագրութենէն, «Անահիտ», 1935, 1-2, էջ 30-34:

⁵ Հայոց անձնանունների բառարան, Հ.Գ. Երևան, 1948, էջ 611:

⁶ С. Кушнарев, Вопросы истории и теории армянской монодической музыки, Ленинград, 1958, с. 95-100:

⁷ Ն. Թահմիզյան, Քննական տեսություն Հայոց Հին եւ միջնադարյան երաժշտության պատմություն, «Լրաբեր Հասարակական գիտությունների» (ԼՀԳ), 1970, N10, էջ 23-29, 1971, N1, էջ 53-57, նույնի, Մովսես Սյունեցին եւ նրա «Յաղագս կարգաց» գրվածքը, ԼՀԳ, 1972, N11, էջ 85-94, տես նաեւ նույնի Теория музыки в древней Армении, Ереван, 1977, стр. 63-65, 86-87:

յորդեայ ելանէ առաջի նորա: Իսկ երրորդի կողմն՝ նովա լսին բարբառք դիմադարձացն եւ անհաւատիցն՝ եթէ երթայք, անիծեալք, ի հուրն յաւիտենից, որ պատրաստեալ է սատանայի եւ հրեշտակաց նորա: Իսկ չորրորդի կողմն՝ ուրախալից ձայն, նովա կոչին արդարքն՝ եթէ եկայք աւրհնեալք Հաւրն իմոյ, ժառանգեցէք զարքայութիւնն, պատրաստեալ ձեզի սկզբանէ աշխարհի: Իսկ երկրորդի ստեղն՝ զորս գտեալ հրոյն, ճարակ եւ կերակուր իւր առնէ զամենեանս: Իսկ վերջին ստեղն՝ պատրաստէ սիրելեաց իւրոյ բաժակ փրկութեան եւ անմահութեան զարքայութեանն երկնից: Այս է պատճառք ձայնից երաժշտականաց¹⁵»:

Մեզ հետաքրքրող հաջորդ բնագիրը ակներեւաբար կապված է Ստեփանոս Սյունեցուն (7–8-րդ դար), որի վաստակն է բյուզանդական կանոնի ժանրի ներմուծումը Հայ շարականերգութեան մեջ, Ութձայնի կարգավորումը, Ավագ օրհնությունների հեղինակումը եւ խազային նոտագրության նախնական կիրառությունը Հայ հոգեւոր երգարվեստում: Խորագիրը հետեւյալն է. «Բարսեղի Կեսարեցուն ասացեալ յաղագս ձայնից, զոր թարգմանեալ է Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի, զի նա եղեւ երաժիշտ եւ հմուտ ամենայն ձայնից եւ բաժանեաց զձայնս ի մասունս եւ եղ զյարուկայք ձայնից, զոր կարգեցին սուրբ Հարթ¹⁶»: Միանգամից նշենք, որ Բարսեղ Կեսարացու անունը խորագրում կարող է լուրջ պայմանական լինել, համաձայն միջնադարում շատ տարածված խոշոր եկեղեցական հեղինակություններին վերագրելու ավանդույթի, որովհետեւ զոնե առ այսօր Բարսեղ Կեսարացու աշխատությունների ոչ մի ցանկում չի հանդիպում նման վերնագրով մի գրվածք:

Ակներեւ է, որ բնագրի կազմողը քաջածանոթ է եղել Մովսես Քերթովի «Յաղագս կարգաց» գրվածքին: Տվյալ մեկնությունը համառոտ վերաշարադրում է այն, հավատարմորեն հետեւելով նրա մտահղացքին: Այստեղ նշմարելի են ինչպես ուղղակի փոխառություններ, այնպես էլ՝ հեղինակի կողմից համալրված հատվածներ: Այսպիսով, Մովսես Սյունեցուց սկիզբ է առնում «ձայնից» մեկնությունների մի ավանդույթ, որի աստվածաշնչային կոնցեպցիան զարգացվում է նրա հետնորդների կողմից:

Այս շարքում հնարավոր է չըջանցել նաեւ Անանիա Նարեկացու (10-րդ դար) «Յաղագս գիտութեան ձայնից» մեկնությունը, որի առավել ուշագրավ հատվածը հնչում է այսպես. «Առաջինն յԱղամայ սկսաւ, զի նմա տուաւ Առաջին ձայն, զոր կորոյս: Եւ Տեսնոն մարդեղութեամբ երգեցին Հրեշտակք զՓառք ի բարձունս: Առաջի կողմ Մովսէս երգեաց՝ Աւրհնեսցուք զՏէր եւ մանկունք՝ զՀարցն: Երկրորդ ձայն՝ ի Սիւնայ բարբառ փողոյն: Նոյն ձայնիւ աւետեցին Հրեշտակքն կանանցն զՅարութիւն: Երկրորդ կողմ՝ Յեսուայ է փողն շուրջ գալ զԵրիբովու, Սամուէլ եւ զասք մարգարէիցն: Երրորդ ձայն՝ Դաւիթ եւ զասք երգչացն եւ Սուրբ Հոգին ի վերնատանն յառաքեալսն: Երրորդ կողմ՝ Մովսէս [երգեաց] ի նաւակատիս խորանին եւ Սողոմոն՝ ի նաւակատիս տաճարին: Չորրորդ ձայն՝ Եղբաս ի գայն յերուսաղէմ եւ ի նուագելն զտաճարն: Յայս ձայնս զՀավատամքն եւ զՄիածինն եղին սուրբ Հարքն: Չորրորդ կողմ՝ զտաճարին պղծիլն սրբէին: Նովին՝ եկեղեցաւրհնէքն եւ խաչօրհնէքն: Իսկ ստեղն՝ Եսայի լուաւ զսրբութիւն սրբասացութիւն: Ընդ ամենայն ժ, որ է թիւ կատարեալ, վասն զի ժ աստիճանաւ եւ ժ ձայնիւ պատուեց Աստուած զանմարմինս եւ զմարմնաւորսն¹⁷»: Այնուհետեւ գրեթե բառացիորեն մեջբերված է Մովսես Սյունեցու «Յաղագս կարգաց» գրվածքի առաջին հատվածն ամբողջությամբ:

¹⁵ Ն. Թահմիզյան, Մովսես Սյունեցին եւ նրա «Յաղագս կարգաց» գրվածքը, էջ 92:

¹⁶ Տես Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. 3276, էջ 86 ա, 66/6, էջ 39բ-40ա, 7117, էջ 149ա-150ա, 2752, էջ 8ա:

¹⁷ Տե՛ս Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. 6031, էջ 183 բ - 184ա:

Անշուշտ, հնարավոր է մեկ հոգևածի չըջանակներում լուսարանել բոլոր պահպանված Հայ միջնադարյան «ձայնից» մեկնությունները, նրանցում առկա աստվածաշնչական մտահղացքի բոլոր դրսևորումները:

Հայ միջնադարյան «ձայնից» մեկնությունները, որոնք կազմում են մեկնողական գրականության անբաժանելի մասը, հանդիսանում են եկեղեցական արվեստի, տվյալ դեպքում, հոգեւոր երգաստեղծության տեսա-գեղագիտական իմաստավորման արգասիքը:

Ձայնեղանակների մեկնությունները համաբրիստոնեական մշակույթի չափանիշներով մի ինքնատիպ երևույթ են ներկայացնում: Նրանցում յուրահատուկ ձևով համադրվել է աստվածաբանական, երաժշտական տեսագեղագիտական եւ ծիսական-գործնական ոլորտների հետ կապված Հայ միջնադարյան մտածողների փորձը:

ՀԱՅԿ ԱՄԱԼՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆԶԸ ԵՎ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ
ԲԱՌԱՐԱՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Բառարանները ժողովրդի գրավոր մշակույթի բովանդակութիւնն ու դարգացման աստիճանը ցույց տվող հուշարձաններ են: Գիտութիւնների համակարգում չկա բառարանագրութեան նման մեկ այլ բնագավառ, որը գործառն էր գիտութեան, մշակույթի եւ հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներում: Միջնադարյան բառարանագրութիւնը Հայ մշակույթի մի հին, ինքնուրույն ու հարուստ բաղադրամասն է: Այսօր մեզ հայտնի են ավելի քան 50 անուն բառարաններ ու բառացանկեր, որոնք վկայում են Հայաստանում եւ արտասահմանում գտնվող շուրջ 600 ձեռագրերով: Միայն Երեւանում, Մաշտոցի անվան Մատենադարանում, պահվում են 360 ձեռագրեր, բառարանագրական գործերի 800 ընդօրինակութիւններով: Այդ փոքր ու մեծ բնագրերը ստեղծվել են Հայ գրչութեան գրեթէ բոլոր օջախներում: Բառարանագրական այդ պատկառելի փաստական նյութը վկայում է Հայ միջնադարյան մշակույթի դարգացման բարձր աստիճանը եւ իր պատմական ու գիտական նշանակութեամբ չի պարփակվում միայն աղգային մշակույթի սահմաններում:

Հայ մատենագրութեան գրեթէ բոլոր ընթերցանակ եւ թարգմանական երկերի շարադրանքներում Հանդիպում են ստուգաբանութիւններ, բառամեկնութիւններ, օտար բառերի թարգմանութիւններ, դարձվածաբանական միավորների բացատրութիւններ: Այսպես՝ «Անդէն ի նմին տեղւոյ զնոսա ընդ միմեանս խառնակեաց, ուստի եւ նոյն տեղին զխառնակութեան զԲարէլ անուն ժառանգեաց» (Ագաթանգեղոս)։ «Բայց երկինս եւ երկնից երկինս յայն սակս գտանեմք ի գիրս, զի Յերայեցւոց լեզու երկին չմարթի ասել: Որպես եւ ոչ յասորի լեզու՝ ջուր կամ երկին, այլ մին բաղմարար ասի» (Եղնիկ Կողբացի)։ «Եւ աշխարհն յաղագս քաղցրութեան բարուց նորա անուանեցաւ Աղուանք, վասն զի աղու ձայնէին զնա վասն քաղցրութեան բարուցն» (Մ. Կաղանկատուացի)։ «Բեղոս՝ յունարէն Դիոս, Հայերեն՝ Արամազդ, պարսկերէն՝ Որմիզդ» (Ա. Շիրակացի) եւ այլն: Բառագիտական նյութի նման տարրեր կան Հայ միջնադարյան բոլոր երկերում՝ սկսած Գրիգոր Լուսավորչի «Յաճախապետում ճառք», «Կանոնք սրբոյ Սահակայ», «Աստուածաշունչ Հնոց եւ Նորոց Կտակարանաց» բնագրերից:

V դարի երկրորդ կեսում Հայ մատենագրութիւնը հարստանում է գիտութեան տարրեր բնագավառներին վերաբերող նոր բնագրերով. հանդես են գալիս մեկնողական աշխատութիւններ, ուսուցողական նպատակներ հետապնդող շարադրանքներ, գրոց համառոտ լուծումներ՝ փիլիսոփայական, քերականական, ճարտասանական եւ այլ բովանդակութեամբ: Մատենագրութեան եւ դպրոցի ընդհանուր վերելքի պայմաններում ծնվեցին Հայ բառարանագրութեան առաջին գործերը՝ սահմանումների հավաքածուներն ու դանազան բառացանկեր: Այդ փոքրածափալ ցանկերը, ըստ լեզվաոճական ու առանձնահատկութիւնների կազմված են 5-6-րդ դարերում, վերաբերում են Արիստոտելի, Պլատոնի, Պորփյուրի եւ այլ Հեղինակների երկերի Հայերեն թարգմանութիւններին եւ

մեկնութիւններին: Այնուհետեւ, Գրիգոր Նյուսացու եւ Նեմեսիոս Եմեսացու աշխատութիւնների թարգմանութիւնից հետո, հանդես են գալիս նոր ցանկեր՝ բնագիտական ու բժշկական բնագրերից՝ քաղված սահմանումներով: Վաղ միջնադարում բառարանագրական ամբողջ աշխատանքը սահմանափակվում է ներքնագրային ու լուսանցային բառամեկնութիւններով, բառացանկերի կազմութեամբ: Բառարաններ դեռեւս չկան:

Հայ մշակույթի մեջ առաջին այբբենական բառարանը, հունարեն մի երկաթագիր ձեռագրի համառոտումով, անհայտ հայ թարգմանիչը պարզապես անվանել է «Բառք Երբայեցւոց»: Դրան հաջորդում է «Բառք Գաղիանոսի» կոչվող բառարանը: Այդ երկուսն էլ հունարեն շրջանում, հավանաբար 6-7-րդ դդ. գրված գործեր են: Ձի բացատրում այլ հին բառարանների, մասնավորապես «Բառք քերթողականք», «Հանդէս բանաստեղծաց», «Բառք քերականին» եւ այլ, 10-րդ դ. առաջ գրված լինելու հավանականութիւնը: Եվրոպայում կազմված լատիներեն-հայերեն «Verba seu dictiones armeniorum» բառացանկը, որ վերագրվում է 9-րդ դ. վերջերին կամ 10-րդ դ. սկզբներին, ավելի հին ծագում ունի: Հիշատակված բառարանների գրութեան ժամանակներն ու հեղինակները հայտնի չեն, մինչեւ 11-րդ դ. գրված բառարանագրութեան հուշարձաններ պարունակող ձեռագրեր չեն պահպանվել:

Հայ բառարանագրութեան ծավալումն սկսում է 10-րդ դ. վերջերից եւ տեւում է մինչեւ 16-րդ դարը: Չարգացումը տեղի էր ունենում Հայ մշակույթի աշխուժացման ու վերելքի պայմաններում: Դպրոցներում սկսվում է նոր առարկաների դասավանդումը, մեծ ուշադրութեան են արժանանում բնագիտութեան, օտար լեզուների ուսումնասիրութիւնը, խորացվում եւ բարձր մակարդակի վրա է դրվում փիլիսոփայութեան, քերականութեան, տրամաբանութեան, ճարտասանութեան եւ այլ առարկաների դասավանդումը: Բառարանագրութեան պատմութեան մեջ 11-15-րդ դդ. ծավալման, հարստացման ու կատարելագործման ժամանակներ են: Սակայն 16-րդ դ. գրված բառարաններ առայժմ հայտնի չեն, իսկ հին բառարանների ընդօրինակութիւններն էլ չափ չեն: Հայոց լեզվի, մատենագրութեան, առանձին հեղինակային աշխատութիւնների, մասնավորապես Աստվածաշնչի ամբողջ բառամթերքի ընդգրկումը, համակարգումն ու բառարանագրական մշակումը լեզվական բառարանների խնդիրը էր: Մինչդեռ նկատելի է բառացանկերի ընդարձակումը մասնագիտական, գլխավորապես բժշկական բառարաններում:

17-րդ դ. վերստին շարունակվում է բառարանագրութեան առաջընթացը. բառարանագրական աշխատանքը հիմնականում կենտրոնանում է բանասիրութեան ու բժշկութեան ոլորտում: Աստվածաշնչի եւ «Անգիտաց անպետի» շուրջ, կարեւոր նվաճումների է հասնում թարգմանական բառարանների կազմութեան ասպարեզում: Ստեղծվում են ծավալուն, կանոնավոր կառուցվածք ունեցող բառարաններ, սկսվում է տպագրութիւնը:

Հայերեն ձեռագրերում բառարանները բերվում են բառք, սահմանք, բառգիրք, բառագիրք, բառի գիրք, լուծումն բառից, թարգմանութիւն բառից, մեկնութիւն բառից, հավաքումն բառից, գումարումն բառից եւ այլ անվանումներով. վերջապես բառարան՝ 17-րդ դ. երկրորդ կեսում: Բառացանկը կոչվում է տուն կամ համաշարուն: Ըստ բնույթի եւ նշանակութեան մինչեւ 18-րդ դ. ձեռագրերով հայտնի բառարանները լինում են՝ բացատրական, թարգմանական, ուղղագրական, հոմանիշների, ճարտասանական, հատուկ անունների, մասնագիտական, հանրագիտական եւ ուսումնա-վարժական:

Միջնադարյան բառարանները գերազանցապես գործնական խնդիրներ ունեին, կազմվում էին բնագրերում հանդիպող անծանոթ, դժվարիմաց բառային ու դարձվածաբանական միավորների իմաստը բացատրելու, ընթերցողներին հասկանալի դարձնելու նպատակով: Ուստի բառացանկերում ընդգրկված են հնաբանութիւններ, նորաբանութիւններ, բարբառային բառեր, տեղմիներ, հատուկ անուններ, օտար բառեր, գովասանական բառեր ու դարձվածներ, անվավեր բառեր:

Մեզ հատկացված ժամանակը հնարավորութիւն չի տալիս ավելին ասելու բառարանագրութեան վերաբերյալ առհասարակ, ուստի անցնենք Աստվածաշնչի բառարաններին:

«Բառք Երբայեցւոց» բառարանը Աստվածաշնչի առաջին բառարանն է հունարան

չըթանի բառացանկերից հետո, որ դարերի ընթացքում, մինչև 18-րդ դ. լայնորեն տարածված ու գործածական լինելով, պահպանվել է հայերեն բազմաթիվ ձևազրկերով: Դա մի անհայտ հեղինակի գործ է, որը հայագետների (Ն. Ակինյանի, Պ. Տեր-Պողոսյանի) հավաստումով հունարենից հայերեն է թարգմանվել 6-7-րդ դդ., ամենաուշը 8-րդ դ.: Բառարանը Աստվածաշնչի հատուկ անունների մի կանոնավոր այբբենական հավաքածու է՝ իր ծագումն ու բովանդակությունը նշող ընդարձակ խորագրով՝ «Այս բառք եռահիսակա՛ն բաղաձայն հոմանուանց բազմաձևալ ամենայն ինչ որ միանգամ անուանք երրայեցի. Սուրբնս եւ ի մարգարեսն եւ ի նոր Կտակարանս: Թարգմանեալ եւ մեկնեալ յերայեցուցն ի յոյն եւ ի յունէն ի հայ կարգաւ ըստ նշանագրաց աղփարեսից երրայեցուցն, թէ զինչ միարանութիւն անուանց ունիցին»: Ուրեմն հայերենը ուղղակի կապ չունի երրայեցների հետ, թարգմանվել է միջնորդ հունարեն լեզվից, այդ պատճառով էլ Ը, Ժ, Խ, Մ, Ձ, Ծ, Զ, Գ, Բ, Գ, Ի տառերով բառեր չկան: Հայերեն բառերի վրա հունարենի հնչյունային ազդեցությունն է: Այսպես՝ երրայեցներն ու հայերենը ունեն Թ, Ծ, Հ հնչյունները, որոնք չկան հունարենում, բայց քանի որ հունարենը Թ-ն եւ Ծ-ն դարձնում է Ս, իսկ Հ-ն բաց է թողնում, ապա դա գրեթե նույնությունը հունարենից անցնում է հայերենին:

Ըստ իմաստի եւ նշանակության բառարանի բառերը բաժանվում են երեք հիմնական խմբերի:

1. Անձնանուններ (ὀνομαστικῇ) անուններ, մականուններ, հորջորջումներ, կենդանիների, հրեշտակների, սրբերի, աստվածների, կուռքերի եւ այլ անուններ՝ Աղամ, Աբրահամ, Բահադ, Դավիթ, Մարիամ, Ովսաննա, Պետրոս, Սէմ, Քերովբէ եւ այլն: Այս խմբի հատուկ անունները կազմում են բառարանի բառապաշարի հիմնական մասը:

2. Հատուկ տեղանուններ (τοπωνυμικῇ). երկրների, քաղաքների, թագավորությունների, գետերի, լեռների, անապատների եւ այլ անուններ՝ Բաբելոն, Գաբառն, Կարմեղոս, Կեղրոն, Սինա, Սարուվա եւ այլն:

3. Ժողովուրդներ, ցեղեր, տոհմեր, հավատներ, աղանդներ նշանակող եւ մի քանի այլ իմաստի բառեր՝ ամուրհացիք, սաղուկեցիք, քաղկեացիք, փարիսեցիք, փերեզացիք եւ այլն: Այս կարգի բառերը քիչ են բառարաններում: Տոհմանունները զգալի մասամբ վերցված են մնացորդաց Ա գրքի 1-14 գլուխներից:

Հատուկ անունները բերվում են ստուգաբանական համառոտ իմաստներով «Յովնաթան. տուր կամ առաւելագոյն», «Սահակ. ծաղր կամ խնդութիւն», «Սամսոն. արեգակն նոցա կամ փրկութիւն» եւ այլն: Երրայեցական անուններից բացի կան նաեւ հունարեն կամ հունական ծագում ունեցող մի շարք բառեր, որոնք հանդիպում են նոր Կտակարանում, օրինակ՝ Պետրոս, Թէոփիլէ, Փիլիպոս, ինչպես նաեւ ասորական եւ հետագայում հայ գրիչների ձեռքով անհարկի ավելացված՝ հայրաշարժելակ, արտախորակ, ապաքէն եւ այլ բառեր: Բառարանը գերծ չէ Աստվածաշնչում չհանդիպող, նաեւ աղճատված, աղավաղված բառերից, որոշ միակողմանի եւ սխալ մեկնություններից:

Տարբեր ժամանակների հայերեն գրչագրերում «Բառք Երրայեցուցն» իր բառացանկում ունի 900-1000 բառ: Հայ բառարանագրության այս մեծարժեք հուշարձանը հիմնական աղբյուր է եղել Աստվածաշնչի մյուս բոլոր բառարանների համար մինչև 18-րդ դարը:

«Բառք Սուրբ գրոց»-ը Աստվածաշնչի բացատրական բառարան է, որ ավելի քան 200 բառերի կրկնություններով, բացատրում է 1420 բառ: Սա Աստվածաշնչի առաջին բացատրական բառարանն է. վկայվում է 17-րդ դարի մի քանի ձեռագրերով, որոնցից հնագույնը Մատենադարանի թ. 2292 ժողովածուն է՝ գրված 1624 թ. Մաղաթիա արեղայի ձեռքով: Բառարանի հիմնական աղբյուրն ամբողջությամբ չի ընդգրկվել. բառերը ընտրված են Հին եւ նոր Կտակարանների ոչ բոլոր, այլ ընդամենը 47 գրքերից՝ Սաղմոսաց, Առակաց, Ունայնությունաց, Երգ երգոց, Իմաստություն, Յոթ, մեծ եւ փոքր մարգարեներ, Սիրաք, Գործք առաքելոց, ընդհանրական եւ առաքելական թղթեր եւ, Ավետարաններ: Սակայն նոր Կտակարանն էլ լրիվ չի ընդգրկված. բառացանկեր չկան

Հովհաննես երկրորդ եւ երրորդ, Պողոսի՝ Թեսաղոնիկեցիներին թղթերից եւ այլ գլուխներից ու գրքերից վերցված բառերով: Բառարանի վերջում գրչի հիշատակարանն է այս նշումով «... գրեցաւ յայս մատենի բառք նոր եւ Հին Կտակարանի» փոխանակ՝ Հին եւ նոր Կտակարանի: Սակայն, թե ինչո՞ւ բառարանի հեղինակը սկսում է Դավթի Սաղմոսներից եւ ոչ թե հենց սկզբից՝ Մանդոց գրքից: Հարցին պատասխանելու համար պետք է դիմել Աստվածաշնչի պատմությանը: Այնուամենայնիվ նշենք, որ Աստվածաշունչը կանոնական ճանաչված Սուրբ գրքերի հավաքածու է: Որպես ուսումնասիրություն եւ գործածություն գիրք միշտ չէ, որ այն մի անբաժանելի ամբողջություն է դիտվել: Նրա գրքերը հավասար նշանակություն չեն ունեցել: Առավել գործածական են եղել Սաղմոսաց գրքերը, Ավետարանները, ամբողջ նոր Կտակարանը:

Բառարանում գլխաբառերը դասավորված են այբբենական կարգով: Բառացանկերը բերվում են Աստվածաշնչի համապատասխան գրքերը նշող վերնագրերի տակ՝ «Բառք Ղուկասու գլխոյն», «Բառք ի գրոց մարգարէին Յովսիայ», «Բառք փիլիպեցուց թղթոյն» եւ այլն: Բառարանի հեղինակը օգտագործել է մի շարք Հին բառարաններ. բազմաթիվ բառեր մեկնված են ճիշտ այնպես, ինչպես «Բառք քերթողականք»-ում: Իր հերթին այս բառարանը բառապաշարի մեծ մասով ընդգրկվել է «Բառգիրք Հայոց» բառարանում:

«Լուծումն բառից յԱստուածաշունչ գրոց»: Բառարանի հեղինակը 17-րդ դ. բանասեր բառարանագիր ու հրատարակիչ Երեմիա Մեղրեցին է: Նրա բառարանի հնագույն ձեռագիրը գրված է 1665-1669 թվականներին: Սակայն հայտնի չէ՝ այդ ձեռագրում բառարանը նախագաղափար օրինակ է, թե ընդօրինակություն:

Ի տարբերություն նախորդի, սա վերաբերում է Աստվածաշնչի ամբողջ բնագրին: Բառացանկերը վերնագրված են, նրանց տակ գլխաբառերը դասավորված են ոչ թե այբբենական, այլ բնագրում դրանց գործածության հաջորդական կարգով: Բառահոգվածներն ավելի ընդարձակ են, գլխաբառերը մեծ մասամբ մեկնվում են մեկից ավելի հոմանիշների օգնությամբ: Նշելի է, որ գլխաբառերը բերվում են ուղիղ ձևերով, ինչ կարևոր է բառարանագրական տեխնիկայի տեսակետից: Բառերը բացատրելիս Մեղրեցին գործածում է նաեւ բարբառային եւ օտար բառեր, բայց չի չարաչափում բառամեկնության այդ եղանակը: Ընդհակառակն, նրա բացատրություններում օտարաբանություններն ու բարբառաբանությունները խոսակցական եւ մասամբ գրական լեզվում արմատավորված բառեր են, ինչպես՝ փոշիմանիլ, հերիք, թամաշայ, դարիպ, դարման, կակուղ, չուան, շինք, սաղանալ, րանդ, բեհ, չալ եւ այլն, ընդամենը 200 բառ: Մեղրեցին օգտվել է Հին, հատկապես «Բառք, Սուրբ գրոց» եւ «Բառք քերթողականք» բառարաններից, դրանց բառահոգվածների կրկնումով, ինչպես նաեւ խմբագրումներով:

Բառարանը, տարբեր տեղերում կրկնվող բառահոգվածներով, պարունակում է չուրջ 8700 բառ: Սակայն կրկնությունները չափ են, միեւնույն գլխաբառը հանդիպում է տարբեր բառացանկերում, օրինակ՝ անսալ-ը կրկնվում է 15 անգամ, պատմուճան-ը՝ 18, տակալին-ը՝ 19 եւ այլն: Բառարանի լրիվ խորագիրն է՝ «Համառոտ գումարումն եւ լուծումն բառից յԱստուածաշունչ գրոց Յովսիայ բանասիրէ»: Այս բառարանը գրեթե ամբողջությամբ, ամփոփիս բառահոգվածներով, ընդգրկվել է «Բառագիրք Հայոց» համահավաք բառարանի մեջ:

«Այս բառք Աստվածաշունչ գրոց» բառարանը գրված է 1665թ. Եփրեմ Տաթևացի եւ Պողոս Մաղուսացի գրիչների աշխատասիրությամբ: Լրիվ անվանումն է՝ «Այս բառ Աստվածաշունչ գրոց, սկսեալ յԱրարածոց գրոց, մինչև ի Աւետարանն Քրիստոսի, ՀԲ գրոց, ժողովեալ եւ շարակարգեալ ի մի, վասն դիւրեաւ գտանելոյ խնդրողացն ի Սաղմոսն եւ յայլն»: Բառացանկում ունի այբբենական կարգով դասավորված 1900 գլխաբառ՝ համառոտ մեկնություններով: Բառացանկը կազմված է Աստվածաշնչի բառարանների բառերից, հիմնականում Երեմիա Մեղրեցու բառարանից վերցված 1600 բառերից, բառեր կան քաղված, մասնավորապես, «Բառք Սուրբ գրոց» եւ «Բառք քերթողականք» բառարաններից: Սակայն շատ բառահոգվածներ տարբերվում են աղբյուր-բառարանների բառահոգվածներից. մեկնությունները սեղմ են, երբեմն գլխաբառերի նոր իմաստներով: Կան նաեւ առանձին ընդարձակ, նկարագրական բացատրություններ՝ հաւալուսան,

այլևս հաճախ ուղղակի չեղտվել են հայոց եկեղեցու ականավոր չափավոր փարզապետների կողմից:²

Հասկանալի է նաև, որ հայոց եկեղեցին առաջինը լինելով, ի թիվս այլ հարցերի, պետք է լուծեր այնպիսի կարևորագույն խնդիրներ, ինչպիսին իր վարչա-իրավական կարգավիճակի ու պետություն հետ իր հարաբերությունների ճշտումն էր:

Իհարկե, ինչպես քրիստոնեական յուրաքանչյուր եկեղեցի, այնպես էլ հայոց առաքելական եկեղեցին աշխարհիկ իշխանությունների հետ իր փոխհարաբերությունները որոշելիս նախ պետք է հետևեր Տիրոջ անունից Ավետարանում սրբազրված հիմնական սկզբունքներին, այն է՝ «Թագաւորութիւնն իմ չէ յայսմ աշխարհէ»³ եւ «Տուք զկայսերն կայսեր եւ զԱստուծոյն Աստուծոյ»⁴, ինչպես նաև ընդունելով, որ իշխանությունը Աստվածատուր է՝ Պողոս առաքյալի կողմից բյուրեղացված «Ամենայն անձն որ ընդ իշխանութեամբ է ի հնազանդութեան կա» սկզբունքը⁵:

Այս հակիրճ դարձվածքներում չափազանց տարողունակ իմաստներ են պարունակվում: Առաջին դեպքում այն որոշում է եկեղեցու, իբրև կրոնա-քաղաքական հաստատության դերը հասարակության մեջ, որին, հակառակ բազում աննպաստ հանգամանքների, միշտ հավատարիմ է մնացել Առաքելական եկեղեցին:⁶

Երկրորդ դեպքում որոշվում են հավատացյալ հասարակության հարաբերությունները պետության եւ եկեղեցու հետ: Երրորդ դեպքում կանոնակարգվում են հասարակության ներսում դասերի ու դասակարգերի փոխհարաբերությունները:

Սակայն այս կարևոր սկզբունքներն ընդունվելուց հետո ածանցվում էին նոր խնդիրներ՝ ինչպիսին պետք է լինի քրիստոնյայի վերաբերմունքը, եթե իշխանությունների հրամանները հակասում են Աստուծո կամքին եւ արդյոք բոլոր իշխանություններն են աստվածահաճո եւ եթե ոչ, ապա ինչու է Աստված իշխանություն տալիս չարին: Այս հարցերն առավել առարկայական էին հայոց եկեղեցու համար: Քրիստոնեական ուսմունքի վարդապետները տվել են նաև այդ հարցերի պատասխանները: Աստված երբեմն չարին իշխանություն է տալիս, փորձելով այդ միջոցով ուղղության բերելու նրան, միաժամանակ չարի իշխանությունը փորձաքար է դառնում ճշմարիտ հավատացյալների համար:

Ինչ վերաբերում է իշխանության Աստվածային կամքին հակասող հրամաններին, ապա քրիստոնյան պարտավոր էի կատարելու այդ հրամանները: Այսպիսով, քրիստոնեական ուսմունքը ընդունելով հանդերձ իշխանության աստվածատուր լինելը, ոչ միայն չի ժխտում, այլև խրախուսում է պայքարը չարի դեմ:⁷

² Է. Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացին եւ նրա խրատական արձակը, Երևան, 1977, էջ 68, 74-75:

³ Հովհ., ԺԸ. 36:

⁴ Մատթ., ԻԲ. 21-22:

⁵ Հովմ., ԺԳ. 1:

⁶ Նկատի ունենք այն հանգամանքը, որ հայ ժողովուրդը կորցրած լինելով պետականությունը նրան հավաքականորեն ներկայացնող միակ կազմակերպությունը մնացել էր եկեղեցին՝ իր վրա վերցնելով պետականության որոշ իրավունքներ ու պարտականություններ: Հոգալով ժողովրդի ֆիզիկական եւ բարոյական գոյատևման ու բազմաթիվ այլ խնդիրների մասին, եկեղեցին միշտ հարադատ մնաց Հայոց պետականության իդեալին, եւ երբեք չձգտեց թեոկրատիայի՝ եկեղեցապետական իշխանության հաստատման, ինչպես երբեմն թյուրիմացաբար նշվում է որոշ հեղինակների կողմից: Անշուշտ, դա չի նշանակում, թե հայ առաքելական եկեղեցին կամ եկեղեցապետները, իբրև ավատատերեր, վճռական պայքար չեն մղել պետության կողմից իրենց շահերի դեմ թույլ տված ոտնձգությունների ափսոսանքով: Սակայն այդ փաստերը երբեք հիմք չեն տալիս պնդելու, թե հայ առաքելական եկեղեցին, երբեք թեոկրատական նկրտումներ է ունեցել:

⁷ Ն. Սուվորով, Եկեղեցու եւ պետության յարաբերությունները, Վաղարշապատ, 1902, էջ 7:

Ինչպես դժվար չէ համոզվել, քրիստոնեական կրոնաքաղաքական այս սկզբունքները իրոք ընդհանուր են եւ ընդունված քրիստոնեական բոլոր եկեղեցիներին կողմից: Սակայն խնդիրն այն է, որ ինչպես ասվեց, հայոց առաքելական եկեղեցուն վիճակված էր ընթանալ չտրորված ճանապարհով եւ նոր ուղի բացել, որով հետագայում իրենց տարբերակներով պետք է ընթանային հոռմեական ու բյուզանդական եկեղեցիները եւ այստեղ է, որ երեսան են գալիս տեղական իրավիճակների թելադրանքն ու ներգործությունը պետություն ու եկեղեցի փոխհարաբերություններում:

Եթե դիտարկենք հոռմեական եկեղեցու անցած ուղին, ապա սլարգվում է, որ Միլանի հրովարտակով քրիստոնեական ուսմունքի ազատականացումը դեռևս չէր նշանակում մյուս կրոնների արգելում, թեև քրիստոնյա հոռմեական կայսրերի ձգտումն էր, ինչպես հեթանոս կայսրերին, իրենց տիրապետության մեջ հաստատել միակրոնություն: Այս հանգամանքը բացատրվում էր ոչ միայն հոռմեական հսկայածավալ պետության մեջ տարբեր ազգերի եւ կրոնների առկայությամբ, այլև հենց Հռոմի ներսում հսկայական զանգվածների եւ առավելապես իշխող դասի հեթանոսական ավանդույթներին հավատարիմ մնալով:⁸ Հոռմեական, մասամբ նաև բյուզանդական կայսրությունում այդ տարբերակը ոչ միայն հնարավոր էր, այլև, գուցե, ունեցավ այն առավելությունը, որ պայքարը հաղթող եւ պարտվող կրոնների միջև չկրեց այն խիստ ընթացքը, որը հանգեցնում էր պարտված կողմի արժեքների գրեթե իսպառ ոչնչացմանը:

Բոլորովին տարբեր էր հայ իրականությունը: Հայաստանում, ինչպես ասվեց, քրիստոնեությունը այն խաբիսին էր, որը պետք է փրկեր ոչ միայն հայ պետականությունը, այլև հայ ժողովրդի հավաքական գոյությունը: Այստեղ քրիստոնեությունը կամ պետք է հաղթեր լուծելու համար իր առջև դրված կարևորագույն խնդիրները, կամ, եթե հանդուրժողականություն հանդես բերեր, ապա պատճառ կդառնար ներազգային խոր ճգնաժամի, որից անկասկած կօգտվեին արտաքին ուժերը: Սրանով պետք է բացատրել այն հանգամանքը, որ ի սկզբանե պետությունն ու եկեղեցին միակամություն հանդես բերեցին՝ հոգեւոր դարձն արագորեն լուծելու:

Հասնելով անվերապահ հաղթանակի՝ հայոց եկեղեցին իր հարաբերությունները պետության հետ որոշելիս, բնականաբար չէր կարող հաշվի չնստել ինչպես արեւելքում, այնպես էլ արեւմուտքում մինչ այդ գոյություն ունեցող պետականության հզոր ավանդույթներին, ինչպես եւ Հայաստանի յուրահատուկ իրավիճակին: Փաստորեն լինելով պետության կողմից ճանաչված եւ պետականության կողմից հովանավորվող, հայոց եկեղեցին ի սկզբանե պարտավորված էր ընդունելու, որ աշխարհիկ իշխանությունների աստվածատուր լինելն ուղղակի է, առանց եկեղեցու միջնորդության: Դա ըստ էության ընդունումն էր եկեղեցու նկատմամբ աշխարհիկ իշխանության գերազահությունը:

Փակագծերում նշենք, որ պետություն ու եկեղեցի փոխհարաբերություններում նույն սկզբունքները գործում էին նաև Հոռմեական կայսրությունում մինչև քրիստոնեության ընդունումը եւ այդ իմաստով քրիստոնեության ընդունումից հետո էլ ինչպես Հոռմեական կայսրությունում, այնպես էլ հետագայում Բյուզանդիայում, ընդունվեցին գրեթե նույն փոխհարաբերությունները պետության եւ եկեղեցու միջև, ինչ ընդունվել էր Հայաստանում: Դրանով եկեղեցին դառնում էր պետական համակարգի մի կարևորագույն օղակը եւ պետության հենարանը: Սակայն ի տարբերություն մյուս եկեղեցիների, իր առջև դրված խնդիրներն իրագործելու համար հայոց եկեղեցին ի սկզբանե ձևավորվեց իբրև ազգային եկեղեցի, եւ դա հասկացան ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ Հայաստանից դուրս: Սրանով պետք է բացատրել այն հանգամանքը, որ Սասանյանները IV դարի վերջերին եւ V դարի սկզբներին չհանդուրժեցին հայոց եկեղեցու ամենաականավոր ներկայացուցիչներից մեկի՝ հայոց թագավորության նվիրյալ պաշտպան Սահակ Պարթևի կաթողիկոսությունը եւ, քսու

⁸ Անդ, էջ 13:

բանասարկությունների միջոցով հեռացնելով նրան, հայոց կաթողիկոսությունը գահին էին նստեցնում ոչ միայն հայկական, այլև օտար ծագում ունեցող զրադոների, ինչպես Սուրմակ Արծկեցին, Բրբլոն, Շամուելը, որոնց նպատակն էր երկաթառական շնորհիվ թուլացնել Հայաստանում աշխարհիկ և հոգեւոր իշխանությունները: Ի դեպ, Սասանյանները նույն կերպ վարվեցին նաև մեկ այլ նշանավոր կաթողիկոսի՝ Գյուտի հետ, որը V դարի II կեսի ապստամբությունների ականավոր կազմակերպիչներից և ոգեշնչողներից մեկն էր:

Կասկածից վեր է, որ քրիստոնեությունը ընդունումը հսկայական դեր խաղաց Սասանյանների համաձուլական նվաճողական քաղաքականության դեմ: Սակայն նկատենք, որ այդ քայլով Հայաստանը մեծապես կորցնում էր ժամանակի երկու հզոր հակառակորդների՝ զրադաշտական Պարսկաստանի և քրիստոնեացված Հռոմի, ապա Բյուզանդիայի միջև խուսանավման իր հնարավորությունից և այն, ինչ IV դարում դարձավ փրկության խարիսխ, հաջորդ դարում բարդացրեց Հայաստանի քաղաքական վիճակը, քանզի ողջ V դարը և հատկապես նրա II կեսն անցան Սասանյանների խիստ հակահայկական և հակաքրիստոնեական հարձակումներով, որոնց դիմաց Հայաստանը ոչ միայն չստացավ քրիստոնյա Բյուզանդիայի համարժեք օգնությունը, այլև վերջինիս կողմից ենթարկվեց ինչպես ռազմա-քաղաքական, այնպես էլ գաղափարական հարձակումների: Ստեղծված ծանր պայմաններում հայոց եկեղեցին և հոգեւորականությունն էր, որ հենվելով անկախությունը կորցրած, բայց ռազմական, քաղաքական և մտավոր ներուժը պահպանած ժողովրդի և նրա առաջնորդների վրա, ընտրեց թերեւս միակ ճիշտ ուղին, շարունակելով դեռևս IV դարում վարչական առումով անկախացած հայոց եկեղեցու ազգայնացումը նախ լեզվի, ապա նաև դավանանքի առումով:

Կուզենայինք հատուկ ուշադրություն հրավիրել այս խնդրի վրա, քանզի եթե հայտնի է, որ հայոց եկեղեցին իր ազգային դիմագծով կարողացավ ընդդիմանալ սկզբում Բյուզանդիայի, ապա նաև Կաթողիկ եկեղեցու ոտնձգություններին, ապա, որքան հայտնի է, հատուկ ուշադրություն չի դարձվել այն կարեւորագույն խնդրին, որ այդ փաստը մասամբ մեղմել է իսլամական ողջ աշխարհի թշնամանքը հայերի և Հայաստանի դեմ: Այն միաժամանակ թույլ տվեց հետագա դարերում եւս խուսանավելու և հաճախ ճիշտ ընտրություն կատարելու իսլամական Արեւելքի ու քրիստոնյա Արեւմուտքի միջև: Մանրամասների մեջ չմտնելով նշենք նախ՝ արաբական Ռալիֆաթի կնքած բավական տանելի պայմանագիրը Թեոդորոս Ռիտունու հետ, ապա՝ հայ Բագրատունիների խելամիտ քաղաքականությունը Ռալիֆաթի և Բյուզանդիայի նկատմամբ, որոնք թույլ տվեցին 7-րդ դ. կեսից մինչև 9-րդ դարը պահպանել ոչ միայն Հայաստանի այլև Վրաստանի ամբողջականությունը, իսկ հետո՝ նաև վերականգնել հայոց թագավորությունը:

Հարկ է սակայն նշել, որ Հայ Առաքելական եկեղեցին կազմակերպչական ծանր պայքարի գնով իրականացնելով իր առաքելությունը, անադարտ պահելով իր դավանանքն ու ավանդույթները, մշակութային առումով չկաղապարվեց տեղական անձուկ շրջանակների մեջ, այլ ի սկզբանե լայն թափ հաղորդեց ինչպես հոգեւոր, այնպես էլ աշխարհիկ բովանդակություն ունեցող անտիկ ու քրիստոնեական շրջանում ստեղծված մեծարժեք երկերի թարգմանությունը, որը հնարավոր դարձրեց ոսկեդարյան և նրան հետևող հրաշքը, երբ պետականությունը կորցրած ժողովուրդը չկորցրեց իր ինքնությունը, գաղափարական պայքարում պարտություն չկրեց, պաշտպանելով բարոյական այն սկզբունքները, որ քրիստոնեական քույր եկեղեցիները կարող են և պետք է պայքարեն հանուն ճշմարտության, սակայն այդ պայքարում պետք է բացառվի մեծ ու փոքր եկեղեցիների անհավասարությունը սկզբունքը, քանզի արդարությունը ոչ թէ ուժի, այլ ճշմարտության մեջ է:⁹

Սակայն իրենց բոլոր տարբերություններով հանդերձ, և Հայաստանում և

⁹ Տե՛ս Ներսես Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական, Էջմիածին, 1865, էջ 157, նաև «Թուղթ ընդհանրական», Երևան, 1995, էջ 9-10:

Բյուզանդիայում պետություն-եկեղեցի հարաբերությունները հիմնականում նույնն էին, այսինքն՝ ինչպես հայոց արքաները, այնպես էլ բյուզանդական կայսերը, որեւէ տարբերություն չէին դնում պետական ու եկեղեցական կարգերի միջև ու թեև ֆունկցիաների թույլ զանգվածային տարբերություններ կային, սակայն աշխարհիկ իշխանություններն իրենց որոշակի բաժանում գոյություն ունեւ, սակայն աշխարհիկ իշխանություններն իրենց իրավունք էին վերապահում միջամտել եկեղեցու ներքին գործերին ևս: Այս առումով ուշա-գրավ է հատկապես Բյուզանդիայի պարագան, որտեղ դեռևս 4-րդ դ. Կոստանդին Մեծը գրավ է հատկապես Բյուզանդիայի պարագան, որտեղ դեռևս 4-րդ դ. Կոստանդին Մեծը իրեն անվանեց «արտաքին եպիսկոպոս», իսկ եկեղեցու ականավոր գործիչ՝ եկեղեցու պատմագիր Եվսեբիոս Կեսարացին նրան մեծարեց «ընդհանուր եպիսկոպոս» տիտղոսով:¹⁰

Հայոց եկեղեցին թեև ավելի զուսպ, սակայն նույն սկզբունքներն էր դավանում, որի էությունն այն է, թե թագավորը պետականի հետ հավասար հոգ պետք է տանի նաև եկեղեցու գործերի մասին և նրա գլխավոր պարտավորությունն է երկիրը կառավարել քրիստոնեական հայացքների ներքո:

Եթե մինչև Բագրատունյաց հարստության անկումը հայ առաքելական եկեղեցին, հենվելով հայոց պետականության վրա, հաջողությամբ պաշտպանվում էր Բյուզանդական եկեղեցու հարձակումներից, ապա թագավորության անկումից և կաթողիկոսարանի Հայաստանից տարագրվելուց հետո այդ ճնշումը գնալով առավել ուժեղացավ: Այս շրջանում հայ ժողովրդի և հայոց եկեղեցու վիճակը շատ պատկերավոր և թանձր գույներով է նկարագրում մեր եկեղեցու ամենապայծառ դեմքերից մեկը՝ Ներսես Շնորհալի կաթողիկոսն իր նշանավոր «Թուղթ ընդհանրականում»: Շնորհալին ցավով գրում է, որ հայ ժողովուրդը ցրված է «յեզերս աշխարհաց, ի մէջ այլալեզու արանց», իսկ կաթողիկոսությունը չունենալով ոչ ապահովություն, և ոչ էլ նյութական միջոցներ, ի վիճակի չէ իր վրա դրված ծանր պարտավորությունները կատարելու, քանզի չկա «քաղաք թագավորական և բազմաժողով»:¹¹

Մինչդեռ մի փոքր ավելի ուշ՝ թագավորության ամրապնդումից հետո, ոչ միայն կաթողիկոսարանը, այլև բազմաթիվ վանքեր և եկեղեցիներ, շնորհիվ Կիլիկյան թագավորության հովանավորության, կատարյալ ծաղկում են ապրում: Ավելին, Կիլիկյան թագավորությունը կարողանում է իր բարերար ազդեցությունը գործել բուն Հայաստանի հոգեւոր և աշխարհիկ իշխանությունների վրա:

Ինչ վերաբերում է այս շրջանում միարարությունը հարող հայ եկեղեցական գործիչներին, ապա պարզ նկատելի է, որ անգամ այդ անընդունելի համարվող գաղափարների կրողները իրենց գերնպատակը համարում էին հայոց պետականության հզորացումը: Այս առումով բավական խոսուն է հայ եկեղեցու մեկ այլ նշանավոր գործիչ՝ Ներսես Լամբրոնացու պարագան:

Հայտնի է, որ Լամբրոնացին հանուն եկեղեցիների միասնության գնաց Բյուզանդական եկեղեցու նկատմամբ որոշակի դիմումների, որի պատճառով երբեմն իրավացի, երբեմն հանիրավի քննադատվել է ինչպես ժամանակակիցների կողմից, այնպես էլ հետագայում: Սակայն հարկ է նկատել, որ այդ ամենը նա բացատրում է գործնական նպատակներով: Լամբրոնացին իբրեւ օրինակ է բերում վրացական պետությունը, որը շատ ավելի փոքր ու աննշան լինելով, կարողացավ պահպանել իր գոյությունը բյուզանդական եկեղեցուն միանալու շնորհիվ:

Մեր նպատակը չէ արդարացնել Լամբրոնացու կամ հետագա այլ գործիչների նման քաղաքականությունը՝ քանզի հարցերի համակողմանի քննությունը միանշանակ բերում է այն համոզմանը, որ նման քաղաքականությունը չէր կարող և չի կրկնեց հայոց պետականությունը: Բացի այդ, հենց Լամբրոնացու բերած օրինակը չափազանց խոցելի է, նա քննության չի առնում այն պատճառները, որոնք թելադրեցին վրաց եկեղեցուն անջատվելու հայոց եկեղեցուց:

¹⁰ Ն. Սուվորով, նշված աշխատությունը, էջ 15:

¹¹ «Թուղթ ընդհանրական», Երևան, 1995, էջ 53-60:

* Այս մասին մանրամասն տե՛ս Գ. Հ. Գրիգորյան, Հասարակական-փոխոսկայական միտքը Հայկական Կիլիկիայում, (XII դարի երկրորդ կես), Երևան, 1979-1980:

Մինչդեռ իրականությունն այն է, որ վրացիները այդ քայլով իրենց պատնեշում էին առավել հզոր հարեւանի՝ Հայերի մշակութային, կրոնական, լեզվական գերազդեցությունը ենթարկվելուց, ինչ որ իրենց հերթին կատարում էին Հայերը առավել հզոր հարեւանի նկատմամբ:

Հայոց եկեղեցու եւ պետության փոխհարաբերությունների համար մի լուրջ փորձություն ենթարկվեցին Կիլիկյան Հայկական թագավորությունում:

Եթե մինչեւ խաչակրած արշավանքները Հայ առաքելական եկեղեցին պաշտպանվում էր Բյուզանդական եկեղեցու հարձակումներից, որոնք իրենց հիմքում քաղաքական շարժառիթներ ունեին, ապա խաչակրաց արշավանքների շրջանում դրան գումարվեց նաեւ նույն շարժառիթներով թելադրված կաթոլիկ եկեղեցու օրավուր սաստկացող ճնշումը, որն ավելի քան անընդունելի էր Հայաստանի եւ Հայ առաքելական եկեղեցու համար, քանզի այս եկեղեցին կաղճավորվել է արեւելյան, այդ թվում նաեւ բյուզանդական եկեղեցուց տարբեր իրավիճակներում եղավանում էր բոլորովին տարբեր սկզբունքների:

Բանն այն է, որ կաթոլիկ կամ, ինչպես ասվում է, պապական եկեղեցին որդեգրեց 5-րդ դարի նշանավոր գործիչ՝ Հիպոլիտի եպիսկոպոս Օգոստինոսի այն տեսությունը, ըստ որի «ինչպես հոգին առավել է, քան մարմինը, ոգին քան նյութը եւ երկնայինը, քան երկրայինը», այնպես էլ քահանայությունը՝ քան թագավորությունը»¹² Թեեւ Օգոստինոսի շրջանում այդ Հայացքները մնացին լուկ իբրեւ տեսություն, սակայն ավելի ուշ՝ Հռոմեական կայսրության անկումից հետո, երբ նախ Հռոմի եպիսկոպոսները Պիպին կարճահասակից ստացան որոշակի տարածքների վրա աշխարհիկ իշխանություն, ապա նաեւ պարզ դարձավ, որ արեւմտյան կամ Հռոմեական Սրբազան կայսրության միապետները կարող էին իշխանության իրավունքները վիճարկել բյուզանդական կայսերի դեմ, որոնք իրավացիորեն կայսերական տիտղոսը բացառապես իրենց սեփականությունն էին համարում, միայն պապի կողմից օծվելով ու թագադրվելով, աստիճանաբար ձեւավորվեցին նոր փոխհարաբերություններ, որոնց հիմքում ընկած էր այն փաստը, որ Հռոմեական Սրբազան կայսրությունն իր ծնունդով պարտական էր եկեղեցուն եւ ոչ հակառակը:¹³ Ահա այս հանգամանքն էր, որ 11-րդ դարի երկրորդ կեսից, այսինքն, այն պահից, երբ սկսվեցին խաչակրաց արշավանքները, արեւմուտքում պետության եւ եկեղեցու հարաբերությունները գլխավոր շուռ եկան, ըստ որի Հայտարարվում էր՝ եկեղեցին ունի մի տեր, մի հավատ, մի մկրտություն եւ այդ տերը Պետրոս Առաքյալի հաջորդն է ու Քրիստոսի ներկայացուցիչը երկրում: Սա թեեւ խախտում էր մյուս քրիստոնեական պետությունների սուվերեն իրավունքները, բայց առայժմ խոսքը վերաբերում է հոգեւոր հարցերին: Արեւելյան պետությունների եւ եկեղեցիների համար առավել անընդունելի սրանից բխեցվող հաջորդ սկզբունքն էր, ըստ որի ի վերուստ պապին էր տրված եւ սրի եւ բանի իշխանությունը եւ միայն եկեղեցու միջնորդությամբ սրի իշխանությունը հանձնվում է աշխարհական տերերին, որոնք գործում են նրա հրամանով եւ կարող են դատվել նրա կողմից:

Կաթոլիկական եկեղեցին ընդունելով պապի եզակիությունը եւ նրա Քրիստոսի ներկայացուցիչը լինելը աշխարհում, ընդունեց նաեւ պապի անսխալականությունը, որն, ինչպես հայտնի է, խստորեն մերժվում է արեւելյան եկեղեցիների ու մասնավորապես Հայ առաքելական եկեղեցու կողմից:¹⁴

Եվ Հայոց, եւ բյուզանդական, եւ մյուս արեւելյան եկեղեցիները ընդունելով, որ միակ ճիշտ Աստվածը Քրիստոսն է եւ որ միայն Արարիչն է անսխալական, ժխտում են որեւէ արարածի անսխալական լինելը, ինչ վերաբերում է իշխանությանը, ապա ինչպես վերն ասվեց, Աստված սրի իշխանությունը տալիս է արքաներին առանց միջնորդության, իսկ բանի իշխանությունը՝ եկեղեցուն:

¹² Ն. Սուվորով, նշված աշխատությունը, էջ 23-24:

¹³ Անդ, էջ 28:

¹⁴ Է. Բաղդասարյան, նշված աշխատությունը, էջ 99-100:

Կաթոլիկ եկեղեցու սկզբունքների ընդունումը արեւելյան եկեղեցիների, մասնավորապես Հայ առաքելական եկեղեցու կողմից, բացառվում էր նաեւ այն պարզ պատճառով, որ տվյալ պարագայում Կիլիկյան Հայոց թագավորությունը շատ ավելի կենտրոնացված պետություն էր, քան նույն շրջանի եվրոպական պետությունները եւ հետեւում էր նախորդ Հայկական թագավորությունների պետականության սկզբունքներին: Ուստի եւ Հայոց պետությունը չէր հանդուրժի նման փոփոխություն:¹⁵

Կիլիկյան Հայկական թագավորությունը մեծապես նպաստելով Հանդերձ Հայ եկեղեցու բարգավաճմանը, միաժամանակ չափազանց նախանձախնդիր էր աշխարհիկ իշխանության նվիրապետության անխախտելիության հարցում, եւ պատահական չէ, որ Կիլիկյան ականավոր ռազմական ու քաղաքական գործիչ Սմբատ Գունդստամբլը գտնում էր, որ եպիսկոպոսները պետք է նշանակվեն աշխարհիկ իշխանների կողմից հավանության աժանանալուց հետո:¹⁶ Ուշագրավ է նաեւ, որ ի տարբերություն կաթոլիկ եկեղեցու կարդինալների, Հայաստանում բացառվում էր եկեղեցապետի եւ արքունական գրասենյակի պետի համատեղումը¹⁷, որի միջոցով էին ստեղծվում արքունական գաղտնի փաստաթղթերը, տրվում արտոնագրեր, իրականացվում դիվանագիտությունը: Նշենք նաեւ, որ այդ բարձր պաշտոնին կոչվող հոգեւորականը նշանակվում էր անձամբ արքայի կողմից, ի տարբերություն կաթոլիկ կարդինալների, որոնք նշանակվում էին պապի կողմից եւ համատեղում էին եկեղեցապետի ու բարձր պաշտոնյայի իշխանությունը տվյալ պետության մեջ:

Դժվար չէ պատկերացնել, թե ինչպիսին կլինեին Հայոց եկեղեցու եւ ընդհանրապես Հայության վիճակը հետագա դարերում, եթե Հայությունը չպահպաներ իր ազգային դիմագիծը եւ իսլամական օվկիանոսում դեկավարվեր ոչ թե անկախ եկեղեցապետների՝ ամենայն Հայոց կաթողիկոսների կողմից, այլ Հռոմի կողմից նշանակված կարդինալների:

Ամփոփելով մեր խոսքը, նշենք, որ Հայոց առաքելական եկեղեցին Հայ ժողովրդի համար բացառիկ արժեք է, քանզի այն հավատ է ոչ միայն առ Քրիստոս, ինչպես եւ մյուս քույր եկեղեցիները, այլեւ հավատ առ Հայ ժողովուրդը: Ֆիզիկապես կոտորակված իրականության մեջ նա էր, որ իրականացրեց եւ իրականացնում է ժողովրդի հոգեւոր միասնությունը, միաժամանակ հնարավորն է արել ու անում Հայոց պետականության ամրապնդման համար:

¹⁵ Գ. Գ. Микаелян, История Киликийского Армянского государства, «Спб», 1955, № 164:

¹⁶ Արսեն վրդ. Ղաթնյան, Գաղափարագիտական Սմբատ իշխանի, Ս. Էջմիածին, 1918, էջ 37:

¹⁷ Գ. Գ. Микаелян, նշված աշխատությունը, էջ 256:

ՊՈՒՇԿԻՆ ՍԵՐՈԲՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉԻ ԴՐՈՒՅԹՆԵՐԻ ԱՐՏԱՑՈՒՄԸ
ՀԱՅ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ՄԵՋ

Հայոց պարարտ հողում Թադեոս եւ Բարդուղիմեոս առաքյալների ցանած սերմերը (մ. թ. 43 թ.), ոռոգվելով մարտիրոսների արյունով, ծլարձակեցին Եղեսիայում եւ քրիստոնեությունը դարձավ Հայ ժողովրդի հավատամքը. 301 թվականին Սուրբ Գրիգոր Լուսավորչի շնորհիվ Հայ ժողովուրդը մեկընդմիջտ հրաժեշտ տվեց զաղափարապես, բարոյապես ավերված Հեթանոսական կրոնին եւ աշխարհում առաջինը պաշտոնապես ընդունեց քրիստոնեական նոր, առաջավոր հավատը:

373 թ. Պապ Թագավորի ռեֆորմը անկախություն շնորհեց Հայոց եկեղեցուն եւ Հայոց կաթողիկոսներն այլեւս Կեսարիայում չէին օծվում:

Իր քաղաքական, զաղափարախոսական եւ իրավական բացառիկ ներուժի շնորհիվ Հայ Առաքելական եկեղեցին ունեցավ առավել կենտրոնաձիգ դեր, քան Արշակունյաց կամ Բագրատունյաց Թագավորությունները:

Քրիստոնեությունը պետական կրոն դառնալու շնորհիվ էր, որ Հայ ժողովուրդը բախտ ունեցավ հաղորդակցվել «Աստվածաշնչի» հետ, դարերի ընթացքով ազգային մտածողությունը, հոգեբանությունը համահունչ դարձնելով նրա դրույթներին:

«Աստվածաշունչը» գրվել է 1500 տարվա ժամանակահատվածում: Գրել են մասնագիտությամբ, կրթությամբ, աշխարհընկալմամբ տարբեր մարդիկ (պետական գործիչ՝ վարչապետ, զինվորական՝ գեներալ, ձկնորս, նավի մատուցակ...), գրել են տարբեր մայրցամաքներում (Աֆրիկա, Ասիա, Եվրոպա), տարբեր (այդ թվում եւ՝ էքստրենալ) իրավիճակներում (Մովսեսը՝ անապատում, Պողոսը՝ բանտում, Հովհաննեսը՝ Պատմոս կղզու արքայազնությամբ եւ այլն): Ոչ միայն իմաստասիր վերլուծությամբ, (Աստված-աշունչ), այլեւ վերը նշված փաստերով ակնհայտ է դառնում, որ Սուրբ Գիրքը գրված է Աստծո ներշնչանքով: Այդ պատճառով էլ այն կատարյալ ներդաշնակ է, միասնական է, հարատևող:

«Աստվածաշունչը» բացառիկ երեւույթ է մարդկային քաղաքակրթության պատմության մեջ: Աշխարհում չկա մի գիրք, որը, թեկուզ տվյալ պետության մեջ, տվյալ հասարակարգում, ունենա այնքան ջատագով, որքան «Աստվածաշունչը»: Տեղին է հիշել Վիկտոր Հյուգոյին՝ «Անգլիան ունի երկու գիրք՝ «Աստվածաշունչ» եւ Շեքսպիր: Անգլիան ստեղծել է Շեքսպիր, իսկ «Աստվածաշունչը»՝ Անգլիա»:

«Աստվածաշունչը» դարձավ քաղաքակիրթ ժողովուրդների իրավական մտքի ստեղծման, ձևավորման եւ կայացման աղբյուրը: «Աստվածաշնչի» դրույթները ստացան օրենքի ուժ եւ ենթակա էին անշեղ կատարման:

«Աստվածաշունչը» քաղաքակրթությանը Հայտնի առաջին կրոնական, աշխարհիկ, իրավագիտական... հուշարձանն է, որտեղ հստակորեն սահմանվել են պետության, իրավունքների (Հատկապես՝ մարդու), արդարադատության (Հատկապես՝ դատարանի անկախության), պետական, քաղաքացիական (սեփականություն,

ժառանգություն, կտակ, փոխառություն, վնասի հատուցում, պահատվություն եւ այլն), բրեական, բրեական եւ քաղաքացիական դատավարության (որպես իրավունքի ինքնուրույն ճյուղեր դրանք սահմանադատված չէին), ամուսնության, ընտանիքի եւ իրավունքի մնացած ճյուղերի հիմնադրույթները:

Բոլոր հասարակարգերում էլ իրավանորմերի գրեթե ողջ համալիրի (եւ դրանցից յուրաքանչյուրի) սկզբունքները, նպատակները, կարգավորման մեխանիզմները, ինստիտուցիոնալ եւ ֆունկցիոնալ չափանիշները կարելի է առանց դժվարության գտնել «Աստվածաշնչի» տողերում, տողամեջերում, լուսանցքներում:

Դժվար է գերազանահատել «Աստվածաշնչի» դերը Հայ իրականության մեջ: Այն իրականում ձեռք էր բերել հիմնական օրենքի՝ սահմանադրության, դեր ու նշանակություն: Ասվածի վառ ապացույցներից է այն իրողությունը, որ մեսրոպատառ անդրանիկ մատյանը՝ «Աստվածաշունչը», այն զույլ եւ հարուստ աղբյուրը դարձավ, որից առատորեն սնվեցին Հայ եկեղեցական եւ աշխարհիկ օրենքները:

Հայ իրականության մեջ «Աստվածաշունչ»-աշխարհիկ օրենքները՝ տրանսֆորմացիան տեղի է ունեցել հարմոնիկ. «մերանի» դերում հանդես են եկել ազգային-եկեղեցական ժողովները, որոնք մեր ժողովրդի կյանքում ունեցել են նաեւ օրենսդիր մարմնի գործառույթ: Մանավանդ 1375-1918 թվականների ծանր ու դժնդակ տարիների, տասնամյակների ու դարերի ընթացքում, երբ Հայ ժողովուրդը կորցրել էր պետականությունը, եւ եկեղեցին բարեհաջող իրականացնում էր նաեւ աշխարհիկ ղեկավարությունը (եւ՝ օրինաստեղծ գործունեությունը, եւ՝ արդարադատությունը): «Աստվածաշնչի», Հայ Առաքելական եկեղեցու եւ արդարադատության առնչություններին վերաբերող հարցերը ուսումնասիրության առարկա են դարձել գիտական մտքի տիտանների կողմից:¹

Լինելով քաղաքական, բարոյական, իրավական մտքի, օրենքների, իրավական այլ նորմերի անժխտելի հզոր աղբյուր, «Աստվածաշունչը», ցավոք, խորհրդային տարիներին չարժանացավ գիտնականների (մանավանդ իրավագետների) պատշաճ ուշադրությանը:

«Աստվածաշնչի» հիմնականում անդրադարձել են որեւէ լուրջ հարցի առնչությամբ կամ որեւէ հայեցակետ քննարկելիս է վկայակոչվել՝ մեջբերման մակարդակով: Եվ բնական է, որ նման բարոյահոգեբանական, քաղաքական իրադրության մեջ «Աստվածաշունչը» գիտական ուսումնասիրության չէր արժանանում: Նույնիսկ եկեղեցին էր զգուշանում եւ հիմնականում բավարարվում էր միայն օրացույցների տպագրությամբ (փոխելով միայն ամսաթիվերը): Դեպի «Աստվածաշունչը», կրոնը գիտական հետաքրքրություն աշխուժացավ, հատկապես, վերջին տարիներին: Ուշագրավ դիտարկումներ կան Գագիկ Հարությունյանի «Շարունակվող երկխոսություն» (Երևան, 1999 թ.), Հրանտ Բագրատյանի «Հասարակությունը եւ պետությունը» (Երևան, 1999 թ.), Արամ Սարգսյանի «Ժամանակակից Հայ եկեղեցին» (Երևան, 1999 թ.) գրքերում:

Մեր ուսումնասիրությունը ընդամենը համեստ փորձ է. հիշատակելու Սուրբ Գրքի այն դրույթները (օրենքներ, իրավունքներ, արդարադատությանը, օրինականությանն առնչվող), որոնք արտացոլվել են Հայ իրավունքի մեջ:

Նկատի ունենալով հոգևածին տրամադրվելիք սեղմ «տարածքը», առանց խորը վերլուծությունների հիշատակելը «Աստվածաշունչում» տեղ գտած խնդրո առարկային վերաբերող մի քանի դրույթ: «Աստվածաշունչում» կարմիր թելի նման անցնում են Աստծո պատվիրանի՝ օրենքի անշեղ կատարման անհրաժեշտությունը եւ օրենքից չեղման

¹ Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана, СПб, 1908, стр. 447, **Հակոբ Մանանդյան**, Ֆեոդալիզմը Հին Հայաստանում, Երևան, 1934, էջ 76, **Ռաչիկ Սամվելյան**, Հայ Հին իրավունքի պատմություն, հատ. 1, Երևան, 1939, էջ 44), А.Г.Сукиасян, История "Судебника Мхитаря Гоша, его источники и характеристика, в сб. "Научные труды ЕГУ", 1956, N 55, **Ներսես Մելիք-Թանգյան**, Հայոց եկեղեցական իրավունք, Ա գիրք, Շուշի, 1903 թ.:

ՀՐԱԶՅԱ ՄԻՐԶՈՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆԶԸ ՈՐՊԵՍ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԶՈՒՂԱՅԵՑՈՒ
ԻՐԱՎԱՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԸՄԲՐՆՈՒՄՆԵՐԻ ԱՂԲՅՈՒՐ

Բազմադարյան Հայ մշակույթի պատմության մեջ բացառիկ են 17-18-րդ դդ. ականավոր աստվածաբան, փիլիսոփա, տրամաբան, քերական, գեղանկարիչ ու ժամագործ Հովհաննես (Մրքուզ)՝ Զուղայեցու (1643-1715) խաղաղած դերն ու մատուցած ծառայությունը: Նա ստեղծել է արտակարգ հարուստ մատենագրական ժառանգություն, որի մի մասն այրել են ժամանակի հետադեմ կղերականները, մի մասը զոհ է գնացել ամենակույ ժամանակին, ուստի փրկվել ու մեղ է հասել միայն երրորդ մասը: Վերջինից առանձին աշխատություններ տպագրվել են հեղինակի կենդանության ժամանակ, երբեմն ունենալով մի քանի հրատարակություն, մյուսները հրատարակվել են հետմահու, իսկ շատերը մինչև օրս մնում են ձեռագիր վիճակում: Ասենք նաև, որ կատարելապես տիրապետելով պարսկերենին ու արաբերենին՝ Հովհաննես Զուղայեցին իր առանձին աշխատություններ գրել է Հայերեն-պարսկերեն, ինչպես նաև պարսկերեն ու արաբերեն թարգմանել քրիստոնեական վարդապետության կարեւորագույն աղբյուրներից մի քանիսը:

Նա ապրել ու գործել է Նոր-Զուղայի Հայկական գաղթօջախում, որտեղ 17-րդ դարավերջին ու 18-րդ դարասկզբին Հայության գլխին կախված էր «լինել, թե չլինել» բաջաժանոթ երկընտրանքը: Ընդ որում, դա գալիս էր ոչ միայն պարսից շահերից ու մոլեռանդ հոգեւորականներից, այլև իրանում վիստացող նույնքան, գուցե և ավելի, մոլեռանդ կաթոլիկ միսիոներներից: Իբրեւ իրանահայության և, ըստ էության, ընդհանրապես Հայության գաղափարական առաջնորդ, Հովհաննես Զուղայեցին, փտանգի ենթարկելով իր կյանքը, դարձել է կրոնադավանաբանական պայքարի զրոյակակիր ու առաջամարտիկ, զբաղվելով ու բանավոր ձեռով, առանձին ու հրապարակավ բանավիճել թե՛ կաթոլիկ միսիոներների ու կաթոլիկադավան Հայերի և թե՛ մահմեդական հոգեւորականների, անգամ իսկ պարսից շահերի հետ՝ պաշտպանելու համար Հայ եկեղեցու իրավունքներն ու սկզբունքները կամ, որ միեւնույնն է, իրանահայության դավանանքի ազատությունը, հետեւաբար եւ՝ ինքնուրույն գոյության իրավունքը:

Մի շարք աղբյուրներից, և հենց Զուղայեցու առանձին աշխատություններից, իմանում ենք, որ նա անձամբ բանավիճել է պարսից երկու շահի՝ Սուլեյմանի և նրա որդի Սուլեյման Հուսեյնի հետ: Այդ բանավեճերի միջոցով նա կարողացել է պարսից շահերին համոզել, որ թե՛ քրիստոնյաները և թե՛ մահմեդականները պաշտում են աստվածային միեւնույն էությունը, միայն թե տարբեր պատկերներով ու եղանակներով, ուստի կարիք չկա արտաքին ու ձեռական տարբերությունների համար հալածել ու բռնադատել Հայերին: Շնորհիվ այդ ամենի, գրում է Սաչատուր Զուղայեցին,

Ըստ Հր. Աճառյանի միշտ է «Մրքուզ»-ը, որ նշանակում է «Անպիտան, նուստ, ստորին» (Հր. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, Հ.Յ. Երևան, 1977, էջ 369:

«կակղացոյց զկարծրացեալ սիրտս նոցա, որ ընդ մեզ, եւ երարձ զթշնամութիւն զայն՝ զոր լառաջն ունէին»: Ավելին, Սուլեյման Հուսեյն շահը Հովհաննես Զուղայեցուն հանձնարարել է Շահ Սուլեյմանի և իր հետ ունեցած բանավեճերը գրի առնել թե՛ հայերեն և թե՛ պարսկերեն, որպեսզի հետագայում, անհրաժեշտության դեպքում, սերունդներն օգտվեն դրանցից:

Ելնելով այս ամենից՝ վստահությամբ կարող ենք ասել, որ Հովհաննես Զուղայեցին Հայ մշակույթի պատմության մեջ այն հազվագյուտ մտածողներից է, որ ազդել է ոչ միայն Հայ, այլև իրանական փիլիսոփայական մտքի զարգացման հետագա ընթացքի վրա: Ավելին, ընդհանուր առմամբ հավատարիմ մնալով Հայ փիլիսոփայության, ի մասնավորի տրամաբանական մտքի առաջադիմական ավանդույթներին՝ նա մի կողմից, շարունակել է Արիստոտելի, Դավիթ Անհաղթի, Սիմեոն Զուղայեցու և այլոց տրամաբանական ուսմունքի «կենդանի ոգին», իսկ մյուս կողմից՝ լայնորեն օգտագործել է արեւելյան ժողովուրդների, և ամենից առաջ պարսկական ու արաբական տրամաբանական գիտության լավագույն նվաճումները: Ընդ որում, նա դա արել է ոչ թե պատահականորեն ու տարերայնորեն, այլ գիտակցված ու նպատակադրված ձևով: Օրինակ, իր «Համառօտ աստուածաբանութիւն» աշխատության մեջ գրում է. «Զի թէպէտ բազումք յոգնակի են բացատրեալ զեղանակս հավաքարանութեան քառից ձեւոց, այլ ես անարժան ըստ բացերեւեցելոցն արարացւոց եւ պարսից յօրինեցելոցն կամիմ կազմել զձեւս եւ զկանոնս քառից ելոց եղանակ» (ընդգծ. մերն է, - Հ.Մ.):

Մեծ է Հովհաննես Զուղայեցու վաստակը նաև Հայ քերականական մտքի պատմության մեջ: Թեև նրա ժամանակ հրապարակի վրա արդեն կային Հայոց լեզվի քերականության ձեռագիր (Սիմեոն Զուղայեցու) և տպագիր (Կղեմես Գալանտի, Ոսկան Երեւանցու, Հովհաննես Հոլովի) գրքերը, բայց և այնպես, նա նույնպես գրել է մի փոքրածավալ, սակայն բովանդակությամբ բավական հարուստ գիրք, որը հետագայում անձամբ վերամշակել է և 1711 թ. իր Տրամաբանության հետ միասին հրատարակվել է Ամստերդամում: Մինչև վերջերս նախկին Նորհրդային Միության գրադարաններում չկար՝ Հովհաննես Զուղայեցու Քերականության տպագիր որևէ օրինակ, իսկ ձեռագիր վիճակում հայտնի էր միայն այդ Քերականության նախնական տարբերակը: Թեև վերջինս զիջում է վերամշակված տարբերակին, այնուամենայնիվ,

¹Սաչատուր արեղայ Զուղայեցի, Պատմութիւն Պարսից, Վաղարշապատ, 1905, էջ 20

²Ի դեպ՝ երկար ժամանակ Զուղայեցու երկեզվյա աշխատություններից հայտնի էր միայն մեկի հայերեն մասը (տե՛ս Հովհաննես Զուղայեցի, Գիրք Պատմութեան, Կալկաթա, 1797), իսկ բոլորովին վերջերս հայտնի դարձավ նաև մեկ ուրիշը, ընդ որում՝ թե՛ հայերեն և թե՛ պարսկերեն հատվածներով (տե՛ս Հովհաննես Վարդապետ Մըքուզ Զուղայեցի, Ըզձալի Քրիստոսի օրենքը, աշխատասիրությամբ պրոֆ. Գ.Մ. Նալբանդյանի, Երևան, 1998): Ասենք նաև, որ նախ՝ ձեռագիրը չունի վերնագիր, ուստի այդպես է վերնագրել աշխատասիրողը՝ «եղնելով երկի համատեքստից»: Երկրորդ, հայերեն և պարսկերեն հատվածների լուսատիպի հետ միասին աշխատասիրողը հրատարակել է նաև աշխարհարար թարգմանությունը, որում, զժբախտաբար, տեղ են գտել բազմաթիվ սխալներ ու անճշտություններ:

³Հովհաննէս Զուղայեցի, Համառօտ աստուածաբանութիւն, Մ. Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. N 136, էջ 38բ:

⁴Իմ խնդրանքով Կալիֆոռնիայի Համալսարանի Հայագիտական ամբիոնի նախկին վարիչ, հանգուցյալ պրոֆ. Ավետիս Սանջանը ժամանակին սիրահոժար ուղարկել է Հովհաննես Զուղայեցու Քերականության և Տրամաբանության հրատարակության լուսապատճենները, որոնց կրկնապատկերները հանձնել եմ Մ. Մաշտոցի անվ. մատենադարան և Ալ. Մյասնիկյանի անվ. Ազգային գրադարան: Օգտվելով պատահ. առիթից, ցանկանում եմ մեկ անգամ եւս արտահայտել խորին երախտագիտությունս՝ «Յիշատակն արդարոց օրհնութեամբ եղիցի»:

⁵Մ. Մաշտոցի անվ. մատենադարանում բացի Հովհաննես Զուղայեցու քերականության N 8368 ձեռագրից կա նաև հեղինակի կողմից վերամշակված ու բարեփոխված օինակ (ձեռ. N 2352, էջ 329ա-353):

Գ. Զահուկյանը հիմք ընդունելով այն, բավական բարձր է գնահատել Հովհաննես Զուղայեցու քերականական ըմբռնումները, գտնելով, որ «իր քերականական սկզբունքների մեջ» նա «զգալիորեն հենվում է Միսնոն Զուղայեցու վրա», իսկ առանձին դեպքերում ինչպես Միսնոնի, այնպես էլ մյուս Հայ քերականների համեմատությամբ «մի քայլ առաջ է կատարում»⁷ քերականագիտության մեջ ներմուծելով բեղուն գաղափարներ ու հետաքրքիր հարցադրումներ:

Ինչպես արդեն ասվել է, ի շարս բազում այլ բարեմասնությունների, Հովհաննես Զուղայեցին օժտված է եղել նաև գեղանկարչական փայլուն ձիրքով եւ, որպես այդպիսին, մեծ հռչակ է վայելել ոչ միայն Զուղայեցու, այլև պարսից իրա-կանության մեջ: Հավաստի փաստեր կան, որ իրենց ապարանքները նկարադարձելու համար Զուղայեցուն հաճախ հրավիրել են թե՛ Զուղայեցու մեծահարուստները եւ թե՛ պարսից բարձրաստիճան իշխանավորները: Նրա ստեղծագործությունների մի մասը մինչև օրս պահպանվում է Նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի ու աշխարհիկ դանազան շինությունների պատերին:⁸

Զուղայեցու գեղանկարչական ստեղծագործությունները շատ բարձր են գնահատել ինչպես իր ժամանակակիցները, այնպես էլ հետագա սերունդները: Դրանում համոզվելու համար, բազմաթիվ վկայություններից բերեմ միայն մեկը. 19-րդ դարի ականավոր լուսավորիչ Մեսրոպ Թադիսյանի խմբագրած «Ազգասէր» հանդեսում 1845-ին տպագրված «Գրագիտության Նոր Զուղայ» հոդվածաշարում, որի հեղինակն ամենայն հավանականությամբ Մ. Թադիսյանն է, Հովհաննես Զուղայեցու մասին ասվում է, որ բացի գրավոր բազմաթիվ աշխատություններից թողել է նաև գեղանկարչական փայլուն ստեղծագործություններ, որոնցից շատերն այսօր եւս հիացնում են տեսողներին, կրթում նրանց միտքն ու ճաշակը: Այսուհետեւ, մի շարք հետաքրքիր դատողություններ անելով 18-րդ դարերում Սպահանում Սեֆյանների ու Զուղայեցիների ծավալած քաղաքաշինության մասին, հոդվածագիրն ավելացնում է, որ ինքը եղել է Սպահանի հին ու նոր ապարանքներում դիտել է ամեն մի խորշ ու անկյուն, բայց ոչ մի տեղ չի տեսել Նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի նկարների նման վայելչագեղ ու բարձրարվեստ նկարներ: Վերջապես, Հովհաննես Զուղայեցին իր մի շարք աշխատություններում հաճախ օրինակներ է բերում նկարչությունից, անդրադառնում գեղանկարչության այլեւայլ հարցերի⁹, որը նույնպես անուղղակիորեն վկայում է նրա նկարչական հմտության ու վարպետության մասին:

Իմիջիպայոց, Հովհաննես Զուղայեցուց մեզ հասած ինքնագիր ձեռագրերից վերջինը, որ գրվել է տառացիորեն հեղինակի մահվանից առաջ, բայց, ցավոք, պահպանվել է խիստ վնասված ու անմխիթար վիճակում, պարունակում է հեղինակի ինքնանկարը, որը նույնպես խոսում է Հովհաննես Զուղայեցու դիմանկարչական բարձր վարպետության մասին:

Հովհաննես Զուղայեցու գրական ժառանգությունը, կյանքն ու գործունեությունը դեռ իր կենդանության օրոք արժանացել են խիստ հակասական ու իրարամերձ գնահատության: Եթե գաղափարական հակառակորդները նույնիսկ այրել են նրա աշխատությունների մի մասը կամ հանդես եկել նրա հայացքների

⁷Տե՛ս Գ. Զահուկյան, Գրագրի քերականության պատմություն, Երևան, 1974, էջ 150-159:

⁸Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Մ. Ղազարյան, Հայ կերպարվեստը 17-18-րդ դարերում, Երևան, 1974, էջ 32-50: Ի դեպ, ընդհանուր առմամբ բարձր գնահատելով Հ. Զուղայեցու վաստակը Հայ կերպարվեստի, մասնավորապես Հայ դիմանկարչության սկզբնավորման գործում, հեղինակը թույլ է տալիս կենսագրական բնույթի առանձին սխալներ ու անճշտություններ: Օրինակ, նրան անվանում է «կոչկակար» եւ այլն, որը, մեր կարծիքով, չի համապատասխանում պատմական իրականությանը:

⁹Այդ մասին տե՛ս Հ. Ղ. Միրզոյան, Հովհաննես Զուղայեցին արվեստի մասին, «Արվեստական արվեստ», 1987, N 7, նաև՝ «Հանդես ամսօրեայ», 1987:

հրապարակային ծավալուն քննադատություն¹⁰, ապա համախոհներն ու հետևորդները միանգամայն բարձր են գնահատել մեր մշակույթին ու ժողովրդին նրա մատուցած ծառայությունը՝ անվանելով «տիեզերալոյս փիլիսոփայ», «թագավորաց աստուածաբան» եւ այլն:

Ավելին, հետագայում ոչ միայն բարձր է գնահատվել Հովհաննես Զուղայեցու գրական ժառանգությունը, հրատարակվել նրա առանձին աշխատություններ¹¹, այլև գրվել են հոդվածներ՝ սերունդներին կոչ անելով կարգալ նրա գրքերը ու հետեւել նրա օրինակին:

Ասենք նաև, որ Հովհաննես Զուղայեցու կյանքը, գործունեությունն ու գրական ժառանգությունը մինչև օրս, ինչպես հարկն է, կամ չեն ուսումնասիրվել, կամ եթե ուսումնասիրվել են, ապա խիստ հպանցիկ ու անուղղակիորեն: Այդ է պատճառը, որ նախ՝ հաճախ թույլ են տրվել լուրջ սխալներ ու վրիպումներ, եւ երկրորդ՝ նա, ըստ էության, առայժմ դուրս է մնացել Հայ մշակույթի պատմությունից: Բավական է ասել, որ Զուղայեցու անունը բացակայում է Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչների շարքից¹², չկա նրա մասին որեւէ մենագրություն կամ ամբողջական աշխատություն: Երրորդ՝ Հովհաննես Զուղայեցու մասին հաճախ իրարամերձ ու հակասական մտքեր են արտահայտել ոչ միայն տարբեր գիտնականներ, այլև միեւնույն գիտնականը՝ տարբեր աշխատություններում¹³:

Ի վերջո, Հայ մշակույթի այդ մեծ երախտավորի շուրջ եղած տարակարծությունները, սխալներն ու թուրրմբռնումները գիտական գրականությունից մուտք են գործել գեղարվեստական գրականություն՝ ծնունդ տալով նոր սխալների: Օրինակ՝ Հովհաննես Ղուկասյանի «Բողոքան Սալթանով» պատմավեպի առաջին գրքում (Երևան, 1980) բացի փաստական բազմաթիվ սխալներից¹⁴ թույլ է տրված նաև սկզբունքային կոպիտ սխալ: Վիպասանի գրչի թեթեւ հարվածով համոզված աստվածաբանը դարձել է մերօրյա անաստված, որը պարսից նկարչապետի հետ ունեցած մտերմիկ զրույցի ընթացքում նրան բացատրել է, թե իր «աշխարհի ստեղծման օրից թշնամանք եւ ավերածություն հարուցելուց բացի դեռ ոչ մի հոգեւոր

¹⁰Օրինակ՝ Զուղայեցու «Դավանություն հավատոյ» կամ «Գիրք համառոտ վասն...» 1687-ին լույս տեսած երկի դեմ 27 տարի անց հատուկ աշխատությամբ հանդես է եկել ժամանակի նշանավոր բանաստեղծ, հրապարակախոս ու վաճառական Ստեփանոս Դաշտեցին: Նա 1714 թ. ապրիլին հեռավոր Հնդկաստանի Բանդարի Սուրաթ քաղաքում սկսել եւ 1715 թ. հունվարին ավարտել է «Կոչնակ ճշմարտության» ծավալուն աշխատությունը, որը ամբողջությամբ ուղղված է Հ. Զուղայեցու դեմ եւ մեզ է հասել հեղինակային երկու ինքնագիր տարբերակներով (տե՛ս Մ. Մաչտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ., N 8111 եւ 9049), որոնցից երկրորդի 3 էջի վերեւի լուսանցքում գրված է՝ «սրբագրեալ է այս»: Այդ երկու ձեռագրերի համեմատությունից պարզվում է, որ թեեւ երկրորդն, իսկապես, խմբագրված ու հասկալի բարեփոխված է, բայց անարժեք չէ նաև առաջինը, որովհետեւ առանձին դեպքերում պարունակում է այնպիսի փաստեր ու մտքեր, որոնք չկան երկրորդում:

¹¹Բավական է ասել, որ 18-րդ դարի նշանավոր պատմագիր Ուսատուր արեղա Զուղայեցու «Պատմություն Պարսից» մեծածախք աշխատության շուրջ 5-րդ մասը նվիրված է Զուղայեցու կյանքի, գործունեության ու գրական ժառանգության գնահատությանը: Հայտնի է նաև, որ այս աշխատությունը ժամանակին ամբողջությամբ տպագրվել է Հայ առաջին պարբերական «Ազգարար»-ի 5-16-րդ համարներում: Զուղայեցուն նվիրված հատվածն առկա է 11-14-րդ համարներում:

¹²Մանրամասն տե՛ս Հ. Միրզոյան, Հովհաննես Զուղայեցու «Գիրք սրբազնագործութեան» երկի տպագրության պատմության շուրջ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1980, N 3:

¹³Տե՛ս «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները (5-18 դարեր)», Երևան, 1976, նույնը տե՛ս Լեո, Երկերի լիակատար ժողովածու, տաս հատորով, Հ. 8, Երևան, 1969, էջ 417-419:

¹⁴Ճիշտ է, ժամանակին փորձել եմ հանդես գալ հատուկ հոդվածով, որը կրում էր «Մի պատմավեպի առիթով կամ՝ Հովհաննես Մրբուզի մասին» վերնագիրը, բայց «լճացման տարիներին» հանրապետության գրական կյանքում տիրող անառողջ մթնոլորտի պատճառով ոչ մի կերպ հնարավոր չեղավ հոդվածը տպագրել, ուստի այն լույս տեսավ տասը տարի ուշացումով (տե՛ս «Գարուն» 1991, N 5, նաև՝ 1992, N 9):

վարդապետություն չի ապահովել ժողովուրդների եղբայրությունը» (էջ 60):

Միջին կարող էր հավատի մասին այդպես դատել այն մտածողը, որն իր իսկ ձեռքով գրել է, որ Քրիստոսի սուրբ հավատով պետք է միավորվեն «խուժ, դուժ, ըսկիւթացի, բարբարոսք վայրենացեալք, հնդկէք սեւացեալք»: Կամ միջին կարող էր ժողովուրդների կյանքում հավատի խաղացած դերն ու նշանակությունը ժխտել մի այնպիսի մտածող, ով պարսից շահին ուղեկցող ներքինու սպանալիքներին պատասխանել է, թե «սուրդ որ վասն Քրիստոսի հատցէ զպարանոց իմ, հարսանիք են ինձ»: Այլապես ինչո՞ւ էր մահվան սարսափը սրտում դավանաբանական հարցերի շուրջ բանավիճում պարսից երկու քմահաճ շահի հետ կամ թե ամբողջ կյանքում մի կողմից՝ գրչով ու գործով պայքարում մահմեդական հոգեւորականների ու կաթոլիկ մինսիոններների դեմ, իսկ մյուս կողմից՝ ամենասուր ձեռով քննադատում հայ հոգեւոր դասի միջավայրում նկատվող թերությունները՝ վաստակելով նրանցից՝ չատերի զայրույթն ու ատելությունը:

Իրավամբ հարց է ծագում. իսկ ի՞նչն է պատճառը, որ չնայած հայ մշակույթի պատմություն մեջ Հովհաննես Զուղայեցու ունեցած անուրանալի վաստակին առայժմ նա, փաստորեն, կամ չի ուսումնասիրվել ու գնահատվել, կամ, ինչպես ասվեց, արժանացել է խիստ հակասական ու իրարամբեր զնահատականների: Իմիջիայլոց, նոր չէ այս հարցը, այլ առաջադրել է դեռևս 19-րդ դարում¹⁵:

Հարկ չհամարելով հանգամանորեն զբաղվելու առաջադրված հարցի պատասխանով, ասեմ միայն, որ, իմ կարծիքով, դուրս մնալով Միքայել Չամչյանի «Հայոց պատմություն» գրքից, Հովհաննես Զուղայեցին մինչև օրս հանիրավի դուրս է մնացել նաև հայ մշակույթի պատմությունից: Եվ դա այն դեպքում, երբ նույնիսկ երկրորդ աշխարհամարտի ծանր օրերին հայ մշակույթի պատմության մեծ երախտավոր Գարեգին Լեւոնյանը նորահաստատ «Էջմիածին» ամսագրի առաջին իսկ համարում իրավացիորեն գրել է. «Հայ իրականության մեջ նշանակալի անձնավորություններ են եղել, այն եւս ոչ շատ հեռու անցյալում, որոնց մասին մենք, մեր օրերում, գրեթե տեղեկություն չունենք, եւ նրանք անցնում են մոռացության գիրկը. այդպիսիներից մեկն է նոր Զուղայում 17-րդ դարում ապրող եւ գործող հետոք, աստվածաբան ու նկարիչ Հովհաննես Վ. Մրբուզը»¹⁶:

Չմտածե՞լ արդյոք, որ հայոց պատմության ուսումնասիրության բնագավառում հայ պատմագիտությունը շատ դեպքերում հեռու չի գնացել Մ. Չամչյանի գծած չրջանակներից: Գուցե սխալվում եմ, թող ներեն պատմաբան գործընկերներս, բայց եթե կա հարցը, արժե մտածել այդ մասին:

Ինչպես ասվեց, թեպետ չափազանց լայն է եղել Հովհաննես Զուղայեցու հետաքրքրությունների շրջանակը, բայց անկախ այն բանից, թե ինչ հարց է քննարկել՝ կրոնադավաբանական, թե աստվածաբանական, փիլիսոփայական, թե գիտական, բարոյագիտական, թե գեղագիտական, հասարակական-քաղաքական թե իրավափիլիսոփայական, իբրեւ կանոն, նրա տեսական մտածողության հիմնական աղբյուրը եւ գործունեության զենքն ու զրահը եղել է Աստվածաշունչ գիրքը, որից սնվելով, երբեմն արտահայտել է այնպիսի մտքեր ու գաղափարներ, որոնք զարբերով առաջ են անցնում իր ապրած միջավայրից, պայմաններից ու ժամանակաշրջանից եւ այսօր էլ պահպանում են իրենց իմացական արժեքն ու գործնական կարեւորությունը, կարող են օգտակար լինել ինչպես քրիստոնեական հավատքի ու Հայ Առաքելական եկեղեցու հեղինակության ամրապնդման, այնպես էլ մեր նորանկախ պետության ու

¹⁵Տե՛ս՝ «Ազգասէր», Կալկաթա, 1845, թիվ 8, էջ 64: Յարութիւն Տէր-Յովհաննէսն, Պատմութիւն Նոր Զուղայու որ յԱսպահան, հ. 2, Նոր Զուղա, 1881, էջ 38:

¹⁶Գ. Լեւոնյան, Հովհաննէս վարդապետ Մրբուզ, «Էջմիածին», 1944, N 1, էջ 29: Քանի որ առաջիկայում, Հուսով եմ, լույս կտեսնի «Հովհաննէս Մրբուզ Զուղայեցի» մենագրությունս, այստեղ չեմ զբաղվում Զուղայեցու կյանքի, գործունեության եւ գրական ժառանգության հետ կապված փաստերի շարադրմամբ:

պետականության կայացման հույժ կարեւոր գործում, եթե, իհարկե, մենք, որպէս նրա գաղափարական ժառանգորդներ, կարողանանք ճիշտ հասկանալ, յուրացնել ու կենսագործել դրանք: Այդ տեսակետից առանձնապես արժեքավոր են նրա իրավափիլիսոփայական հարցադրումները, որոնցից մի քանիսը կցանկանայի ներկայացնել ընթերցողի ուշադրությունը:

Վկայակոչելով Յովհաննէս Ավետարանից վարձկան Հովվի մասին Տիրոջ խոսքը, Զուղայեցին կատարում է շատ լայն ընդհանրացում, ասելով, որ «ոչ եթէ Հովին միայն, թէպէտ տէրն միայն Հովվէն առականաց, այլեւ ամենայն իրաց, ոսկւոյ, արծաթոյ, ականց, քարանց, մարգարտաց, հանդերձից, ընդելուզեալ, շողշողենեաց եւ այլոց սոյնպիսեաց, յորժամ՝ աւազակք եւ գողք հասցեն առ ի յափշտակել, ըսպանանել եւ կողոպտել, վաղվաղակի վարձկանն թողու զամենայն եւ փաղչի: Իսկ որ տէրն է, այնքան մարտնչի, մինչ զի եւ զանձն զնէ ի վերայ մինչեւ ի մահ»: ¹⁷ Որպէս Զուղահայ վաճառականության ժամանակակից, նրանց կյանքի, գործունեության, վարքագծի ու հոգեբանության բաժանորդակ անձնավորություն Հովհաննէս Զուղայեցին լավ էր հասկացել մարդու կյանքում մասնավոր սեփականության արժեքն ու գինը, մի բան, որի համար մարդիկ հաճախ պատրաստ են զոհարելու ամեն ինչ, անգամ իսկ՝ սեփական կյանքը: Քանզի նա բազմիցս տեսել է, թե ինչպէս իր հայրենակիցներից շատերն իրենց ունեցած սեփականությունն ավելացնելու կամ նորը ձեռք բերելու համար «ելանն յերկրէ, տանց եւ յորդուց, յընտանեաց, հարց, մարց, քերց եւ եղբարց, ի սիրելեաց եւ ի բարեկամաց, օտարք եւ պանդուխտք եւ նժդեհք, չրջին ընդ ծով եւ ընդ ցամաք եւ ընդ անապատս, տընութեամբ եւ անհանգստութեամբ՝ վիշտս կրելով ի ծովու եւ ի ցամաքի յաւազակաց, ի գաղանաց եւ ի սողնոց եւ զայլ ամենայն խուժանս զոր ածի ի վերայ գոնեայ թերեւս շահեսցի ինչ»: ¹⁸

Հովհաննէս Զուղայեցու դառնությունը լի այս խոսքերը գրելուց հետո անցել է ավելի քան երեք հարյուր տարի, բայց այսօր եւս, երբ արդեն ունենք վաղուց երազած ինքնուրույն պետություն եւ պետականություն, մենք ականատես ենք լինում նույնանման, գուցե եւ ավելի, սահմակեցուցիչ պատկերների:

2. Վերջին ընթերցի ժամանակ Աստվածորդու ցուցաբերած համեստության աննախադեպ ու չգերազանցված օրինակով Զուղայեցին Էջմիածնի կաթողիկոս Նահապետ Եղեսացուն, որն իր բիրտ ու անբարտապան վարքագծով արժանացել էր ժամանակակիցների ատելությանը ¹⁹, խորհուրդ է տալիս նմանվել Քրիստոսին եւ ուրիշներին իրեն ենթարկելու համար, ոչ թե բռնաճալ նրանց վրա, պատժել ու գանակոծել, այլ հարգել նրանց մարդկային իրավունքները, խոնարհությունը նվաճել այլոց սերն ու հարգանքը: Ինձ թվում է, ասում է Զուղայեցին, որ «ոչ միայն մարդ խոնարհի խոնարհին, այլ թէ ոչ իցէ յանդգնութիւն յասելս, թուի թէ Աստուած եւս խոնարհի խոնարհին» ²⁰ (ընդգծումն իմն է, - Հ.Մ.): Եթե ամեն ինչի արարիչ Աստվածն անգամ խոնարհվում է խոնարհին, շարունակում է հումանիստ մտածողը, ապա առավել եւս «արարածական բնութիւնը, հրեղէնք եւ հողեղէնք, սուրբք եւ անսուրբք, թագաւորք եւ ռամիկք, իշխանք եւ իշխեցեալք, ամենեքեան խոնարհին խոնարհիցելոյն» ²¹: Հայ իմաստասերը միաժամանակ զգուշացնում է նաեւ, որ խոնարհների հանդեպ

¹⁷Յովհաննէս Զուղայեցի, Գիրք որ կոչի սրբազնագործութիւն, Մաղրաս, 1812, էջ 160-161:

¹⁸Յովհաննէս Զուղայեցի, Գիրք սրբազնագործութեան, Մ. Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. N 1935, էջ 285ր:

¹⁹Այդ մասին տե՛ս Զաքարեայ Սարկաւազի Պատմագրութիւն, հ. 2, Վաղարշապատ, 1870, էջ 136, նաեւ՝ Նահապետ Եղեսացու պատասխան-նամակը պրոսահայերին (Նորայր Եպս. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. 2-րդ, Երուսաղեմ, 1953, էջ 168-169.):

²⁰Յովհաննէս Զուղայեցի, Գիրք որ կոչի Սրբազնագործութիւն, էջ 258:

²¹Նույն տեղում, էջ 259:

արհամարհանող վերաբերմունքը, նրանց ուժի անտեսումն ու իրավունքների ոտնահարումը հղի են վտանգավոր հետեւանքներով, քանզի «ամբարտաւանիցն ջոկք եւ հպարտիցն կաճառք փշրին, իսկապէս եւ մանրին ի ներքոյ ոտից խոնարհացն» (նույն տեղում):

Հարկ կա՞նք ասելու, որ Զուղայեցու այս խոսքերը դեռ պահպանում են իրենց իմացական ուժն ու գործունեությունը, ուստի ներկա թե ապագա յուրաքանչյուր իշխանավոր պարտավոր է հաշվի առնելու դրանք, այլապես կարող է նորից ու նորից տեղի ունենալ այն, ինչին, ցավոք, բազմիցս ականատես դարձանք հատկապես վերջին տասնամյակում:

3. Բերելով Զերեզայի որդիների մոր խնդրանքին Քրիստոսի տված պատասխանը (Մատ. 20. 20-23, Մարկ. 10. 35-45), համաձայն որի, ինքը չէ որոշողը, թե ով պետք է երկնային արքայությունում նստի իր աջ ու ձախ կողմերում, Զուղայեցին կաթողիկոս Նահապետ Եղեսացուց պահանջում է, որ նա նույնպես չմտածի, թե ինքն ունի մարդկանց հետ ըստ կամս վարվելու իրավունք, այսինքն՝ նրանց տալու այն ու այնքան, ինչ ու ինչքան ինքն է ցանկանում կամ ուրիշներն են խնդրում իրենից: Ընդհակառակը, եթե Աստվածորդին իրավունք չունեն Զերեզայի որդիներին տալու նրանց մոր (ըստ Մաթեոսի) կամ իրենց (ըստ Մարկոսի) խնդրածը, այլ իրեն դիտում էր Աստծու եւ մարդկանց միջև միջնորդ, իսկ տալն ու առնելը համարում է Հոր իրավունքը, ապա առավել եւս երկրաժին ոչ ոք, լինի դա էջմիածնի կաթողիկոս կամ աշխարհիկ որեւէ տիրակալ, իրավունք չունի մարդու հետ վարվելու այնպես, ինչպես ինքն է ցանկանում, այլ լավագույն դեպքում իրեն պետք է համարի միջնորդ Աստծո եւ մարդկանց միջև: Ազդեցում են, գրում է հայ իրավափիլիսոփան, «հայեաց ի զլուսս քո եւ արա, որպէս նա արար եւ գործեա, որպէս եւ ասացն. ոչ իմ տալ, նույնպէս եւ տնտեսիդ Աստուծոյ պարտ է զայս ասել եւ բարբառել եւ ոչ յանձնէ ինչ վարկանել, այլ հրամանաւն Աստծոյ եւ նորին ազգման»²²: Փաստորեն Հովհաննես Զուղայեցին հենվելով աստվածաշնչյան սկզբունքների վրա, իրավամբ փորձում է զսպել իր ժամանակի աշխարհիկ ու հոգեւոր իշխանավորների կամայականությունները, սահմանել կարգ ու կանոն, կանոնակարգել նրանց գործունեությունը, որովհետեւ քաջ հասկանում է, որ եթե չկա կարգ ու կանոն, իշխանավորի գործունեությունը չափ ու սահմանի մեջ ղեկող օրենք, ապա ամեն ոք գործելով ինքնագլուխ, կարող է պատճառ դառնալ հասարակական անասելի չարիքների ու չարագործությունների:

Մատանալով իր ժամանակի ու հետագա դարերի այդօրինակ իշխանավորների դեմ, նա ցավն ի սրտի գրում է, որ «այսպիսի բազումս տեսանի ի ժամանակս մեր, որք լուսացեալք են ի գործութիւնս իւրեանց, առանց ազգման եւ գոր ինչ ակտք իւրեանց հրամայեն, զայն գործեն»²³ (ընդգծումն իմն է - Հ.Մ.): Յավոք, ոչ միայն Զուղայեցու ժամանակ, այլեւ նրանից ավելի քան 300 տարի անց շատ ու շատ գործիչներ դեռ չարունակում են ղեկավարել ոչ թե օրենքով ու իրավունքով առաջնորդվելով, այլ նրա ձեւակերպած արատավոր ու մերժելի սկզբունքով, այսինքն՝ «գոր ինչ ակտք իւրեանց հրամայեն, զայն գործեն»:

Իսկ քանի որ յուրաքանչյուր մարդ՝ անկախ այն բանից, իշխանավոր է, թե իշխանազուրկ, ունի իրեն բնորոշ ակտերը, այստեղից էլ՝ ակտերի ու ակտավորության այն խայտարեղ եւ բազմերանգությունը, որի ամենատարբեր դրսևորումներին մեզնից յուրաքանչյուր ոք բախվում է ամեն օր ու ամեն ժամ:

Եթե Աստվածորդին, հետեւաբար եւ՝ հողածին հոգեւոր ու աշխարհիկ գործիչն, ազատ չէ մարդուն ինչ-որ բան տալու դեպքում, ապա մարդուն տրվածը վերցնելու հարցում, Զուղայեցու կարծիքով, ազատ չէ նույնիսկ... Հայր Աստվածը: Անշուշտ, նա չի մերժում մարդուն տրվածը եւ վերցնելու՝ Աստծո իրավունքը, բայց գտնում է, որ այս դեպքում Հայր Աստվածն անգամ պետք է ղեկավարվի իրավունքով ու օրենքով: Զգալով իր այս մտքի վտանգավորությունն ու հեռուն գնացող միտումը, հայ մտածողն ինքն իսկ այն որակում է որպես իր կողմից թույլ տրված հանդգնություն ու

անդգամություն: Նա գրում է. «Այլ եւ ես անարժանս յանդգնիմ, թէ եւ անդգամութիւն է, Աստուած որ է ստեղծ զարարածս, ոչ կարէ առանց իրաւանց եւ պատճառանաց, առնուլ զկարգս եւ զաստիճան, զորս տուեալ է, թէպէտ անհուն է գործութեամբ»²⁴ (ընդգծումն իմն է - Հ.Մ.):

Կարծում եմ, չափազանցություն չի լինի, եթե ասենք, որ ավելի քան 300 տարի առաջ աստվածաշնչյան ոգով մտածող Հովհաննես Զուղայեցին, ըստ էության, պաշտպանել է իրավական պետություն, օրենքի ու իրավունքի գերակայության հույժ այժմեական վեհ սկզբունքը, որը չի կորցնի իր կենսունակությունն այնքան ժամանակ, քանի դեռ համայն աշխարհում չի հաստատվի իրավական պետություն, օրենքի ու իրավունքի գերակայություն:

Ուշագրավ է, որ 17-րդ դարավերջում այսպես էր դատում ոչ միայն Հովհաննես Մրքուղ Զուղայեցին, այլեւ Նոր Զուղայի հոգեւոր ու աշխարհիկ գործիչներից շատերը: Հայտնի է, որ Հովհաննես Զուղայեցու «Գիրք սրբազնագործութեան» աշխատությունից, որից քաղել ենք վերը բերված նրա մտքերը, երեք տարի առաջ 1693 թ., Զուղահայեցու՝ լսելով ոմանց նկատմամբ էջմիածնի կաթողիկոս Նահապետ Եղեսացու գործադրած բռնությունների մասին, պատրաստել են բավականին ծավալուն մի նամակ, տպագրել այն 200 օրինակով եւ ուղարկել էջմիածնի միաբաններին, որպեսզի վերջիններս ծանոթանան նրանում առաջադրված սկզբունքներին ու պարտադրեն կաթողիկոսին՝ ղեկավարվել կարգ ու կանոնով, հարգել օրենքն ու մարդկային իրավունքը²⁵:

Նրանում մասնավորապես կարդում ենք. «Այսուհետեւ կաշառն անգործ եղեալ, համարտութիւնն է թագաւորելոց եւ ուղղութիւնն հաստատելոց: Ժամ է այսուհետեւ մեզ սիրելիք ի քնոյ զարթնուլ, քանզի գիշերն մերժեցաւ եւ տիւն մերձեցաւ: Զայս թուղթ վասն այնր առաքեցաք առ մեծութիւն ձեր, զի ցուցանիցէք կաթողիկոս եղնողիդ եթէ կամի դա բռնութեամբ եւ ուժգնութեամբ բազկի իւրոյ տիրել մեզ՝ ոչ կարէ, քանզի մեք ոչ եմք արծաթագին, զի բարձրեալն որոյ տէրութիւնն սեփական է եւ իշխանութիւնն բնութեամբ՝ բռնաբար ոչ ումէք տիրէ, թող թէ մարդ: Իսկ ապա թէ արդարութեամբ եւ իրաւամբք տիրէ՝ հնազանդիմք եւ մեք առաւել քան զառաւել»²⁶ (ընդգծումն իմն է - Հ.Մ.):

Վերջում կցանկանայի ավելացնել նաեւ, որ Հովհաննես Զուղայեցու ինչպես վերը ներկայացված իրավափիլիսոփայական գաղափարները, այնպես էլ տարրեր առիթներով արտահայտած հիրավի առաջադիմական ու մարդասիրական շատ այլ լուսավոր մտքեր, լայնորեն ծանոթ են եղել 18-րդ դարի երկրորդ կեսի հնդկահայ լուսավորիչներին, տեսական-գաղափարական ակունք են ծառայել Մովսես Բաղրամյանի, Շահամիր Շահամիրյանի, Հարություն Շմավոնյանի եւ այլոց իրավական, փիլիսոփայական, բարոյագիտական, գեղագիտական, հասարակական-քաղաքական ու մանկավարժական լուսավորական հայացքների ձեւավորման համար:²⁷

²²Նույն տեղում, էջ 262

²³Այդ նամակն ամբողջությամբ տպագրված է Յարություն Տէր-Յովհանյանցի «Պատմութիւն Նոր Զուղայու որ յԱսպահան» մեծարժեք աշխատության երկրորդ հատորում (Նոր Զուղա, 1881), որը, սակայն, որքան ինձ հայտնի է, ցավոք, լրջորեն չի արժանացել հայ հասարակական-քաղաքական մտքի պատմությանը զբաղվող մասնագետների ուշադրությանը:

²⁴Նույն տեղում, էջ 118:

²⁵Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Հ. Ղ. Միրզոյան, Հնդկահայ լուսավորականության ակունքները, «Էջմիածին», 1998, N ԺԲ:

²²Նույն տեղում, էջ 264

²³Նույն տեղում:

ԳԱԳԻԿ ՄԵԼՔՈՒՄՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆԶԸ ՈՐՊԵՍ Մ. ԲԱՂՐԱՄՅԱՆԻ «ՆՈՐ ՏԵՏՐԱԿ, ՈՐ ԿՈՉՎՈՒՄ Է ՀՈՐԴՈՐԱԿ» ԳՐՔԻ ԳԱՂԱՓԱՐԱԿԱՆ ՀԻՄՔ

Հանրահայտ է, որ 18-րդ դարի 2-րդ կեսի Հնդկահայ լուսավորիչները հատուկ քննարկման թեմա դարձրին նաև Հայաստանի ազատագրման ու ապագա պետական կառուցվածքի հարցերը: Ծահամիր Ծահամիրյանի ջանքերով ու միջոցներով Մաղրասում հիմնադրված տպարանում (1771 թ.) տպագրվեցին գրքեր, որոնց գաղափարները մաղրասցիները ցանկանում էին հասանելի դարձնել համայն հայությանը՝ երկարատև թմբիրից նրան արթնացնելու համար: Այդ գրքերի շարքում առաջիններից մեկը Հանդիսացավ Մովսես Բաղրամյանի «Նոր տետրակ, որ կոչվում է Հորդորակ» աշխատությունը: 1991 թվականին Պ.Սաջատրյանը գրաբարից թարգմանում ու ընդարձակ ծանոթագրություններ հրատարակում է այն, որն ինքնին կարելի է քայլ է անցյալի հայ տեսական միտքը վերագնահատելու ճանապարհին:

Հայտնի է, որ Բաղրամյանն իր աշխատության մեջ հենվում է հայոց պատմագրության, Սուրբ Գրքի եւ եվրոպական նորագույն մտքի վրա: Այս աղբյուրներից վկայակոչված մտքերը հետապնդում են մեկ նպատակ. ցույց տալ հայոց պետականության անկման պատճառները եւ հիմնավորել ազգային ազատագրական պայքարի օգնությունը հայոց պետականության վերականգնման անհրաժեշտությունը: Լուսավորիչ մտածողը իր տեսակետները հիմնավորելու համար շատ հաճախ վկայակոչում է Աստվածաշունչը: Դա ունի իր բացատրությունը: Տվյալ դարաշրջանի մարդու համար Աստվածաշունչը ծանրակշիռ հեղինակություն էր եւ փաստարկման կարելիք չուներ: Բաղրամյանը վկայակոչում է Սուրբ Գրքի այն գաղափարները, որոնք օգնում են հայրենասիրության, ազատության, մտքի անկախության անհրաժեշտությունը հիմնավորելու համար: Էմինի ու Ծահամիրյանի նման Բաղրամյանը եւս հակված էր կարծելու, որ կրոնը կարող է եւ պետք է ստեղծի պայմաններ ազատությունը վերականգնելու համար: Ահա թե ինչու Հնդկահայ լուսավորիչները մի կողմից հայ ժողովրդին ոտքի հանելու գործում կարելի էր հատկացնում կրոնին, իսկ մյուս կողմից՝ ոչ լույս դիրք էին զբաղում այն հոգեւորականների նկատմամբ, ովքեր ժողովրդին կոչ էին անում հեղուկության ու անգործության: Սուրբ Գիրքը վկայակոչելու եւ իր գաղափարները նաեւ Հայտնության ճշմարտություններով հիմնավորելու Բաղրամյանի հակվածությունը պայմանավորված է ոչ միայն եւ ոչ այնքան նրա կրոնավոր լինելու հանգամանքով: Դա նաեւ ազգային գիտակցության մակարդակի եւ ազգի կյանքում կրոնի ու եկեղեցու խաղաղաժ պատմական դերի իրողությունը է պայմանավորված: Այստեղ առնչվում ենք հայ եկեղեցու գնահատման հիմնախնդրին:

Հայտնի է, որ ազգային գիտակցության մակարդակն ապահովող գործոններից ամենակարեւորը ազգային պետությունն է, որն իր ամենատարբեր կառույցներով

իրականացնում է այդ գործառույթը: Այս կառույցներից մեկը եկեղեցին է, որն ազգային պետականության բացակայության պայմաններում իր վրա է վերցնում այդ դերը: Ինչպես իրավացիորեն նկատում է Ա.Սարգսյանը, «Պետության կորստի պայմաններում հայերի ազգային գոյության խարխալը, ազգային միության խորհրդանշելը»¹: Հայոց եկեղեցին վճռորոշ դեր է ունեցել հայ հասարակության կարգավորման, կազմակերպման ու կառուցվածքի մեջ: Մյուս ժողովուրդները (անգամ տիրապետողները) «Հաճախ նպատակահարմար են համարել հայ բնակչության հետ իրենց հարաբերությունները կարգավորել հայոց եկեղեցու միջոցով»²: Եթե նկատի ունենանք, որ եկեղեցու կառավարման ու կազմակերպման գործին մասնակցում էին նաեւ մեծաքանակ աշխարհականներ, ապա պարզ կդառնա, թե ինչու է Մաղաքիա Օրմանյանը հայ եկեղեցին անվանում Ազգային եկեղեցի, որը մտածել է ոչ միայն գոյատևման, ազգային դեմքն ու մշակույթը չկորցնելու խնդիրների մասին, այլեւ կատարել է պետականության այլ գործառույթներ:

Մնորո առարկա հարցի կապակցությամբ կարելի է նաեւ հետեւյալ հանգամանքի կարեւորումը: Եթե 18-րդ դարում բուն Հայաստանում գերիշխողը կրոնական աշխարհընկալումն էր, եւ եկեղեցին էր ազգային գաղափարախոսության մշակողն ու իրականացնողը, ապա գաղթօջախներում խմորվում էին գաղափարական նոր մոտեցումներ:

Հայկական գաղթօջախներում հայ բնակչության համախմբվածությունը, տվյալ երկրի մշակութային միջավայրին ներառվելը, հասարակական, տնտեսական, քաղաքական կյանքում ունեցած գործուն մասնակցությունը նպաստեց նաեւ ազգային մշակութային ավանդույթների ծավալմանն ու հարստացմանը: Այդ գաղթօջախներում էին յուրացվում դարաշրջանի մշակութային նվաճումները: Հայերն անմիջականորեն չփվում էին տնտեսական նոր ձեւերի, հասարակական-քաղաքական կյանքի կազմակերպման, նոր գիտական գաղափարների հետ եւ այլն: «Պատահական է, - գրում է Հ. Գեւորգյանը, - որ եվրոպական խոշոր հասարակական-քաղաքական գաղափարները ստանում են իրենց անմիջական, միաժամանակյա արձագանքը. 18-րդ դարում հանդես են գալիս, տարածում ստանում եւ աշխուժորեն քննարկվում են քաղաքական կառուցվածքի բուրժուական հայեցակարգերը, արեւմտյան տիպի սահմանադրությունների առաջին ազգային նախագծերը»³: Այս նոր տիպի մտածողությունը միանգամից էլ ըմբռնվում արեւելյան մշակութային միջավայրով չըջապատված Հայաստանում: Նկատվում էր նույնիսկ բացահայտ հակասություն էջմիածնի Հոգեւոր առաջնորդների եւ Մաղրասի գործիչների գաղափարական մոտեցումներում: Եվ երբ Մաղրասի նոր մտածողության կրողները փորձում էին իրենց գաղափարները հասանելի դարձնել հայրենակիցներին, ապա հաճախ խոչընդոտվում էին էջմիածնի կաթողիկոսների կողմից: Պատճառն այն էր, որ նրանք տարբեր դիրքերից էին մոտենում ազգային ազատագրման եւ պետականության վերականգնման հարցերին: Էջմիածնի որդեգրած դիրքորոշումը հստակ էր. հայոց պետականության վերականգնման հարցը նրանք կապում էին հարեւան քրիստոնյա պետությունների ռազմական օգնության հետ: Իսկ մինչ այդ հարկավոր էր դիմանալ ղեկավարություններին, պահպանել ազգային նկարագիրը: Սիմեոն Երեւանցի կաթողիկոսը ժամանակավորեալ էր համարում սեփական ուժերով անկախություն ձեռք բերելու մաղրասցիների գաղափարը, քանի որ սեփական ուժերով հնարավոր էր ազատագրվել Թուրքիայի ու Պարսկաստանի լծից, իսկ պարտության դեպքում այն կհանգեցներ ազգային աղետին:

¹ Ա. Ն. Սարգսյան, 19-րդ դ. հայ լուսավորական միտքը ընդգեմ կրոնական գաղափարախոսության եւ արդիականությունը, Եր., 1990, էջ 141:

² Հ. Ա. Գեւորգյան, Ազգ. ազգային պետություն, ազգային մշակույթ, Եր., 1997, էջ 32:

³ Г. А. Геворкян. Национальная культура с точки зрения философии истории. Ер., 1992, стр. 56.

Սիմեոնը դեմ էր ազատությունն ու անկախությունը, սակայն համոզված էր, որ դրան կարելի է հասնել տնտեսական հզորացման ճանապարհով: Նա անթույլատրելի էր համարում Մադրասի հայրենասեր լուսավորիչների ձեռնարկումները, որոնք սեփական ուժերով անկախություն հասնելու կոչեր էին անում: Նրանց եւ իր բարեկամներին ուղղված բազմաթիվ նամակներում Սիմեոն կաթողիկոսը մերթ հորդորում, մերթ պահանջում, մերթ բանադրում էր (ինչպես Մ.Բաղրամյանին), որպեսզի մադրասցիները փակեն տպարանը, ազգին վնասող գրքեր չտպեն, եւ թե նույնիսկ տպում են, ապա նախօրոք համաձայնեցնեն իր հետ: Նա մտավախություն ուներ, որ տպագրվող գրքերի մեջ կարող են լինել նաեւ ազգին ու եկեղեցուն վնասող մտքեր: Մադրասահայ վաճառական Ռոջաջանյանին հղած նամակում Սիմեոն երեւանցին գրում է. «Դուք ի հանգստեան եւ ի ապահովութեան գալով, ոչ գիտեք եւ ոչ տեսանէք զխրդճութիւնս այս կողմնականացս, որք երանեն զմեռնալս: Զի թե գիտէիք, ասէ, ապա՝ ոչ կամէիք եւ ոչ տայիք թոյլ այդ դիւաշունչ պղծոյդ զայդ կորստաբեր զիրքդ շարադրել եւ տպել՝ եւ ի մէջս ազգիս տարածանել»¹:

Հայգիտություն մեջ երկար ժամանակ արմատավորված էր այն տեսակետը, որ Սիմեոն երեւանցի կաթողիկոսի ղեկավարությունը հայ հոգեւորականությունը էէր բաժանում ազգային-ազատագրական պայքարի կոչող մադրասյան մտածողների հայացքները²: Գ. Գրիգորյանն անվերապահ է էջմիածնի հոգեւորականների գնահատման հարցում, երբ գրում է, թե Սիմեոն կաթողիկոսը «դեմ ելավ Հեղկահայ բուրժուա-լուսավորչական խմբի գաղափարական, ազատագրական գործունեությունը»³:

Սակայն, ինչպես Սիմեոն կաթողիկոսի, այնպես էլ նրա հաջորդների զգուշավորությունն իր պատճառներն ուներ: Ինչպես նկատում է Մ. Թելունցը, Սիմեոնը «ոչ թե ազատագրական նպատակների համար էր վրդովվում, այլ անդգույշ գործողությունների, որոնք կարող էին վատ հետեւանքներ ունենալ... երկու բարբարոս պետությունների կրնկի տակ հեծող հայ ազգի համար»⁴: Եվ Սիմեոն եւ Ղուկաս կաթողիկոսները ոչ միայն հայ եկեղեցու հզորությունն ու միասնականությունն ամրապնդելու կողմնակիցներ էին, այլեւ ազգի ազատագրման ջերմ ջատագույններ: Տվյալ հարցում մադրասյան լուսավորիչներից նրանց տարբերությունը մոտեցման մեջ էր: Եթե Հեղկահայ լուսավորիչները զինված պայքարի կոչ էին անում եւ դիմում գործնական քայլերի (ինչպես Հ. էջմիածնը), ապա 18-րդ դարի 2-րդ կեսի հայ եկեղեցական գործիչները ժամանակավորեալ էին համարում եվրոպական ազդեցությամբ նման կարգի ձեռնարկումները եւ վարում էին զգույշ քաղաքականություն: Իր նամակներից մեկում Սիմեոն երեւանցին նկատում է, որ եվրոպական կարգերը կարելի է գործադրել այնպիսի միջավայրում, ուր կա եւ՝ անկախություն, եւ՝ ազատություն: Եթե եվրոպացիներն ունենային հայերի տնտեսական ու քաղաքական ծանր վիճակը կամ թե հայերն ունենային նույն կացությունը, ինչ ունեն եվրոպացիները, ապա դժվար է ասել, թե ով կլինեք իմաստուն⁵:

Հիմք ընդունելով էջմիածնի զգուշավոր դիրքորոշումը՝ մադրասյան լուսավորիչները գտնում էին, որ հոգեւորականությունը չպետք է միջամտի քաղաքական հարցերում: Այս մոտեցումը իր սահմանադրական հիմնավորումն է ստանում Շահամիր Շահամիրյանի «Որոգայթ փառացում», որտեղ հստակորեն ամրագրվում է այն միտքը,

¹ «Դիվան հայոց պատմություն», հ. Ը, էջ 580:

² Տես, Լեո, Հայոց պատմություն, հ. 3, գիրք 2, Գ. Գրիգորյան, Հայ առաջավոր հասարակական-քաղաքական մտքի պատմությունից, Եր., 1957, էջ 151-161, Հ. Գաբրիելյան, Հայ փրկիստփայական մտքի պատմություն, հ. 2, Եր., 1958, էջ 388-393, А. Иоанисян, Носищ. Эмун, Ер., 1989.

³ Գ. Գրիգորյան, նշվ. աշխ., էջ 156:

⁴ Մ. Թելունց, Հայ ազգային-ազատագրական շարժումը 18-րդ դ. 2-րդ կեսին եւ իրավաքաղաքական միտքը, Եր., 1995, էջ 42:

⁵ Տե՛ս, Դիվան հայոց պատմություն, էջ 581:

որ եկեղեցին անջատվում է պետությունից, հայտարարվում է մասնավոր գործ:

Մ. Բաղրամյանը մյուս լուսավորիչների նման առանձնապես կարեւորում էր լուսավորության ու կրթության դերը, ազգի պատմական անցյալին մոտիկից ծանոթանալու անհրաժեշտությունը: Նա իր առջեւ կոնկրետ նպատակ էր դնում. հայրենակիցներին ծանոթացնել իր պատմական անցյալի՝ «մեծահամբաւ թագավորական իշխանութեան մասին»⁶, որը շատերին գրեթե անծանոթ էր: Պատճառն այն է, որ մեր իշխանության վերացումով ավերվել էին կրթական կենտրոնները, չէին պահպանվել իմաստունների գրքերը եւ պատմագրքերը, իսկ ճարտասանական բնույթի մատյանները մատչելի չէին շատերին⁷: Որպեսզի շարադրանքը մատչելի լինի, Բաղրամյանը Արարատյան երկրի մասին պատկերացում է տալիս Հին կտակարանով ու պատմագրքերով: Ոոսելով տարածված այն կարծիքի մասին, թե հայերի ներկա ծանր վիճակը հաճո է Աստծուն, Բաղրամյանը ի սկզբանե ճշտում է իր մոտեցումը՝ ասելով, թե Աստված չի կարող լինել մերթ զթափախ, մերթ՝ անողոր, «այլ հանապազ զթաժ է նա ու մեղքերը հանդիմանող»⁸: Արդար համարելով Սուրբ Գրքի միտքն այն մասին, թե քրիստոնյա մարդկանց համար հալածանքները հանապազ պիտի լինեն⁹, Բաղրամյանը միաժամանակ զգուշացնում է, թե դա չպետք է ուղղակիորեն ընկալել եւ ընկնել ծուլության ու անշարժության մեջ: Ավելին, այդ պատգամը չի խանգարում մարդուն լինելու քաջ, քանզի ոչ թե քաջություն, այլ ծուլության պատճառով է մարդն անհաջողություններ ունենում: Վկան՝ չհետեւելով մեր նախնիների վարքին ու ավանդույթներին, անխոհեմ կերպով մեր ազգը թույլ տվեց, որ ամեն ինչ թշնամու ձեռքն անցնի, իսկ շատ դժվար է վերստին «ետ ստանալ այն, ինչ անցել է ուրիշին»¹⁰: Մյուս կողմից, օտարի բռնությունները նպաստել են, որպեսզի ազգի ներսում շատանա մեղքն ու չարիքը, աստվածային ու աշխարհիկ օրենքներին չենթարկվել, պակասի սերը: Այս առնչությամբ եւս Բաղրամյանը հիշեցնում է Ս. Գրքի խրատը, թե «երբ չարիքը բազմանա, բազմաց սերը կցամաքի»: Իսկ որպեսզի այդպես չլինի, անհրաժեշտ է ազգի ներսում բարոյահոգեբանական մթնոլորտը կարգավորել այնպես, որ ամեն մեկը պատկերացնի իր սոցիալական տեղն ու դերը հասարակության մեջ, քանի որ անկարգությունը ծնում է անշարժություն: Այդ վիճակի պատճառը Բաղրամյանը տեսնում է ուսման, կրթության ու լուսավորության պակասի մեջ: Իսկ լուսավորությունը փորձության պահին ի վիճակի է ազգին հանելու նեղ վիճակից, ցույց տալու ազատության հասնելու ճիշտ ճանապարհը:

Բաղրամյանը հատուկ ուշադրություն է դարձնում հայոց պետականության անկման պատճառներին¹¹: Իր տեսակետը հիմնավորելու եւ ժամանակի ընթերցողին մատչելի դարձնելու համար նա բազմիցս հղումներ է կատարում Ս. Գրքից: Հետաքրքիր է, որ Աստվածաշնչից բերված մտքերը ուղղակի թե անուղղակի, օգնում են հեղինակին հիմնավորելու ազատագրական պայքարի անհրաժեշտությունը:

Մեր պետականության անկման պատճառ հանդիսացող ինքնիշխանության, միայն սեփական կամքով առաջնորդվելու ցանկության սխալականությունը ապացուցելու համար Բաղրամյանը բերում է աստվածաշնչյան այն գաղափարը, թե «Զկա մարդ, որ ապրի եւ մեղք չգործի, որովհետեւ չիք մարդ, որ չմեղանչի» (Ա. Թագավոր., Ը. 46): Մարդը սխալական է իր բնությանը եւ իրավունք չունի ձգտելու միայն աստծուն հատուկ բացարձակ ու ինքնազուլուս իշխանության: Հայոց իշխանների նման գործելակերպի

⁶ Մ. Բաղրամյան, Նոր տետրակ, որ կոչվում է հորդորակ (Թարգմանեց եւ ծանոթագրեց Պ. Մ. Ուշատրյանը) Երեւան 1991, էջ 54:

⁷ Տե՛ս, նույն տեղում:

⁸ Նույն տեղում, էջ 10:

⁹ Հմմտ. Բ. Թեսաղ., Ա. 4-5 եւ Բ. Տիմոթ., Գ. 11-12 (Աստվածաշնչից բերված խոսքերը հետագայում եւս մեջ են բերվում ըստ Պ. Ուշատրյանի ծանոթագրությունների):

¹⁰ Մ. Բաղրամյան, նշվ. աշխ., էջ 21:

¹¹ Այդ մասին տե՛ս, Գ. Մելքումյան, Մովսես Բաղրամյանի մարդաբանական եւ պատմա-փրկիստփայական հայացքները, «Բանբեր Երեւանի համալսարանի», 1998, թիվ 3:

անհետատեսությունն ու կործանարար լինելը փաստելու համար հեղինակը բերում է այն միտքը, թե «փտած ճյուղերը խոր արմատներ չեն ձգի, եւ խախուտ հիմքը հաստատուն լինել չի կարող», իսկ «երերուն հիմնվածը... քամուց կշարժվի եւ հողմի սաստկությունից արմատախիլ կլինի» (Իմաստ., Դ. 3-4): Հետեւաբար միանձնյա իշխանությունն ի սկզբանե մատնված է անհաջողության, եթե չի հենվում խորհրդատուների վրա: Վերջիններիս դերն այն է, որ թագավորի կամ իշխանավորի սխալվելու դեպքում նրանք կարող են եւ պետք է ուղղեն նրան, քանզի, ինչպես Սողոմոն իմաստունն է ասում, «Լավ են երկուսը, քան թե մեկը... քանզի եթե մեկը գլորվի, ապա ընկերը նրան ոտքի կհանի»: Իսկ եթե մեկն է, ապա «եթե գլորվի, մեկ ուրիշը չի լինի, որ բարձրացնի նրան» (Ժողով. Դ. 9-10):

Հայոց պետականության վերացման պատճառներից մեկն էլ Բաղրամյանը կապում է ազգի մեջ սիրո եւ համերաշխության բացակայության եւ դրանց փոխարեն ատելության, թշնամանքի, երկպառակության դժգոհությունների հաստատման հետ: Սերը եւ համերաշխությունը միայն անհատական որակներ չեն, այլ ունեն հասարակական հնչեղություն եւ կարող են հզորացման հիմք հանդիսանալ: Դրանց բացակայությունն էր պատճառը, որ հայ ազգը ցիրուցան եղավ աշխարհով մեկ: Բաղրամյանն իր այս տեսակետը եւս փաստարկում է աստվածաշնչյան գաղափարներով: «Ատելությունը թշնամանք է հրգուցում, եւ ամենքին, որոնք չեն թշնամանում, Տերն է պահում» (Առակք, Ժ. 12): Մինչդեռ «Սերը աստվածային առաքինություն է, Աստծու համերաշխության հորդորը»¹⁵, գրում է Բաղրամյանը: Սիրո եւ համերաշխության հարցերը, որպես մարդկային կեցության բաղադրիչներ, կենտրոնական տեղ են զբաղում Սուրբ Գրքում: Լուսավորիչ մտածողը, որը խորագիտակ էր կրոնական գրքերին, բերում է նրանցից միայն որոշ դիպուկ մտքեր. «Սերը համբերող է, բարեհամբույր, սերը ոչ նախանձում է, ոչ ամբարտաւան դառնում, ոչ հպարտանում: Զի հանդգնում, չի փնտրում իրեն, չի բարկանում, չի խորհում չար. չի ուրախանում անիրավության համար, այլ ուրախանում է արդարության համար, ամեն ինչ հանդուրժում է, ամեն բանի հավատում, ամեն կերպ հույս տալով, ամեն ինչի համբերում» (Ա. Կորնթ., Ժ. 4-7): Պողոս Առաքյալի այս խոսքերը Բաղրամյանն օգտագործում է որպես հիշեցում հայ ժողովրդին, թե չարությունը, չարն ընդհանրապես, տանում է դեպի կործանում: Բաղրամյանը հատուկ տեղ է հատկացնում անհատի բարոյական հատկանիշներին, որոնք կարող են հասարակական փոփոխությունների պատճառ դառնալ: Անհոգությունը, անփութությունը, ծուլությունը, որոնք, Բաղրամյանի կարծիքով մարդկային ներուժի (պոտենցիալի) թուլության արտահայտություն են եւ ազդում են նրա կենսունակության սպառման վրա, ազդում են նաեւ հասարակության հիմքերի վրա: Նրա համոզմամբ դրանք ամենայն մեղքերի սնուցողն են: Նոր ձեւավորվող հայ բուրժուազիայի գաղափարախոսի կողմից նման վերաբերմունքն ինքնին հասկանալի է: Նա երկրի ամայացման ու տնտեսության քայքայման պատճառներից մեկը տեսնում է անգործության ու ծուլության մեջ: Այս կապակցությամբ եւս նա դիմում է Ս. Գրքի բարոյա-խրատական բնույթի մտքերին: «Ով իր հողը կմշակի, կլիանա հացով, իսկ ով որ կհետեւի դատարկության, կլցվի աղքատությամբ», կամ, «գործատյաց մարդը աղքատ կմնա (Առակք, Ժ. 11, Ժ. 15): Ծուլությունը համարելով մահացու յոթ մեղքերից մեկը, Բաղրամյանը կոչ է անում արթնանալ ծուլության քնից, մտածել սեփական ու հասարակական բարօրության մասին:

Հայոց պետության քայքայման ոչ պակաս կարեւոր պատճառ Բաղրամյանը համարում է կամակորույթությունը, անիրավությունը եւ մեղքը: Ընդ որում, նա հիշեցնում է, որ վերջիններիս պատճառով հաշվի չենք առնում անաչառ դատավորի (նկատի ունի Աստծուն) վճիռը, թե՛ «Ով որ այս փոքր պատվիրաններից մեկնումեկը խախտի եւ այդպես մարդկանց սովորեցնի, երկնային արքայության մեջ փոքր կկոչվի, իսկ ով որ կատարի եւ սովորեցնի, երկնային արքայության մեջ նա մեծ կկոչվի» (Մատթ., Ե, 15): Ասվածը վերաբերվում է ոչ թե նրան, թե արդարների մեջ մեծ ու փոքր կլինի, այլ մեծ է

համարում արդարին եւ փոքր՝ մեղավորին: Մինչդեռ արդարության հետեւողներին կշնորհվեն ինչպես հոգեւոր, այնպես էլ մարմնական բազում բարիքներ: Օրինազանցությունը, կամակորույթությունն ու անհազանդությունը վնասաբեր են ոչ միայն ընդհանուրի, այլեւ իշխանների ու թագավորների համար¹⁶, ուստի պետք է հրաժարվել դրանցից եւ լինել արդար ու հնազանդ: Ս. Գրքի գաղափարներով Բաղրամյանը փորձում է հիմնավորել արդարության դրական դերը մարդու եւ հասարակության համար՝ դրանք համարելով բարոյական հիմնական առաքինությունները: Հնազանդության հարցը նա բնարկում է մի քանի հարթության վրա: Նախ, ժողովուրդը պետք է հնազանդվի ու ենթարկվի իշխաններին, որովհետեւ իշխանությունը տրված է ոչ թե որեւէ մեկից, այլ Աստծուց: «Ամեն մարդ, որ իշխանության տակ է, թող հնազանդ լինի, քանզի չկա իշխանություն, որ Աստծուց չլինի, եւ եղածներն էլ Աստծուց են կարգված» (Հռոմ., Ժ. 9, 1): Սակայն Բաղրամյանը միայն հնազանդության կոչ չի անում, այլ այն կապում է իշխանավորների կողմից արդարության ապահովման հետ: Ինչպես որ ստորադրյալներին հրամայվում է հնազանդություն ու հպատակություն, նշում է նա, այնպես էլ նրանց իշխաններին ու վերնազույններին հրամայվում է լինել արդար խնամակալ եւ դատաստանի մեջ՝ իրավարար¹⁷: Քանի որ իշխանությունը աստվածային ծագում ունի եւ պետք է ապահովի արդարություն, ապա չպետք է ամաչել արդարությունից, արդարությունը խելամուտ լինելուց, քանի որ «դատաստանի մեջ աչառություն անելը լավ չէ» (Առակք, Ի. 7, 23):

Երկրորդ, եթե խոսքը վերաբերում է ծառաների հնազանդությանը, ապա այն պետք է լինի հոժարությանը ու հավատարմությանը, ինչպես պատվիրել է առաքյալը. «Ծառաներ, ահ ու դողով եւ ձեռք սրտի պարզությամբ հնազանդ եղեք ձեր մարմնավոր տերերին, ինչպես Քրիստոսին» (Թուղթ առ Եփես., 2. 5-6): Սակայն այստեղ եւս միակողմանի պարտավորվածություն չպետք է լինի: Իրենց հերթին տերերը պարտավոր են «ակնածանքով եւ ամենայն հոգատարությամբ խնամել ու վերակացություն անել իրենց ծառաներին ու բոլոր ստորադրյալներին»¹⁸, որովհետեւ, ինչպես Առաքյալն է ասում, «Տերեր, ձեր ծառաներին իրավունք ու հավասարություն չնորհեցե՛ք» (Թուղթ առ Կորոս., Դ. 1): Ծառաները չպետք է զրկվեն մարդկային արժանապատվությունից, քանզի «Ձգոն կամ խելամուտ ծառան քո անձի պես թող քեզ սիրելի լինի. չզրկես նրան ազատությունից եւ չարձակես նրան չքավոր» (Սիրաք, Է. 23):

Երրորդ, հնազանդությունը պետք է ներհատուկ լինի զավակներին՝ ծնողների հետ ունեցած հարաբերություններում: Որդիները պարտավոր են հնազանդվել իրենց ծնողներին, ամենուրեք նրանց հարգել եւ խնամք տանել: Բարոյական այս պահանջը հիմնավորելու եւ հայ երիտասարդների համար ապրելակերպ դարձնելու անհրաժեշտությունը հիմնավորելու համար Բաղրամյանը հիշեցնում է Ս. Գրքի անհրաժեշտությունը հիմնավորելու համար Բաղրամյանը հիշեցնում է Ս. Գրքի բազմաթիվ ասույթներ, ինչպես, օրինակ, «Քո ամբողջ սրտով պատվիր քո հորը եւ քո մոր հեծեծանքը մի՛ մոռանա. հիշի՛ր, որ եթե նրանց շնորհիվ չծնվես, գոյություն եւս չես ունենա: Նրանց հատուցիր ըստ նրանց արածի» (Սիրաք, Գ. 8):

Հայտնի է, որ Բաղրամյանը Հայոց պետականության անկման պատճառներից մեկն էլ համարում էր չափից ավելի տգիտությունը եւ մտքի կուրույթությունը: Դրանք նաեւ թշվառության եւ նեղության սնուցող աղբյուրներ են: Մարդը պարզապես պետք է ատի տգիտությունը, ինքնահաճությունն ու մտքի կուրույթությունը, սիրի իմաստությունն ու հանճարը: Իմաստությունն արդարության ամենահարուստ գանձն է, ուստի ավելի լավ է ստանալ իմաստություն, քան ոսկի եւ արծաթ, որովհետեւ սրանք ձեռք են լավ է ստանալ իմաստությամբ, բայց իմաստությունը նրանցով ձեռք չի բերվի: Բաղրամյանն բերվում իմաստությամբ, բայց իմաստությունը նրանցով ձեռք չի բերվի: Բաղրամյանն այս միտքը հիմնավորող շատ մեղքերումներ է անում Աստվածաշնչից. «Ոսկի սիրողը չի կարող արդար լինել» (Սիրաք, ԼԱ. 5), կամ՝ «Իմաստությունը չնմանեցրի թանկագին

¹⁶ Տե՛ս, նույն տեղում, էջ 136:

¹⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 138:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 140:

¹⁵ Մ. Բաղրամյան, նշվ. աշխատ., էջ 134:

քարերը, որովհետեւ ամեն ոսկի էլ նրա մոտ չնչին ավազի պես է, եւ արծաթը նրա համեմատութեամբ կապ կարող է համարվել» (Իմաստ. է. 9): Եվ ապա, «Որտեղ ընդունեցեք եւ ոչ թե արծաթ, եւ ավելի չատ՝ գիտութիւն, քան թե ընտիր ոսկի» (Առակք, Ը. 10): Լուսավորիչ Բաղրամյանն ամեն կերպ փորձում է ուսման ու գիտականութեան խնդիրը կապել ազգի ու մարդու բարօրութեան ու բարեկեցութեան, նրա ազատութեան ձեռք բերման հետ: Արեգակի տակ չկա ոչինչ, որ ստեղծված չլինի իմաստութեամբ ու գիտութեամբ: Նույնիսկ՝ «Աստված եւս իմաստութեամբ արարչագործեց երկինքն ու երկիրը եւ այնտեղ գոյութիւն ունեցող ամեն ինչ»¹⁹:

Բաղրամյանը վկայակոչում է Սողոմոն Իմաստունին, որը թագավորելիս Աստծուց ոչինչ չխնդրեց, բացի իմաստութիւնից, ասելով՝ «Տուր ինձ իմաստութիւն ու հանճար, որպեսզի նրանցով արդարութեամբ կառավարեմ քո ժողովրդին» (Բ Մնացորդ., Ա. 10), «եւ որպեսզի իմանամ թե ինչն է քեզ հաճելի» (Իմաստ. Թ. 10): Հենց հանճար բառը, ըստ Բաղրամյանի, նշանակում է հանել կամ գտնել ճարը: Նա վստահ էր, որ գիտելիքի, բանականութեան ուժով մարդը կարող է հաղթահարել ամեն մի դժվարութիւն եւ ուղի հարթել իր համար: Այս կամ այն գործողութիւնը կատարելուց առաջ մարդը պետք է մտովի պատկերացնի դրա կատարման ընթացքը եւ հնարավոր արդյունքը: Հարց, որն ըստ հայ լուսավորչի, ուղղակիորեն կապված է հայ ազատագրական պայքարի հետ: Սեփական պատմութեան իմացութիւնը, նրա ընթացքի սխալների վերլուծութիւնը, ինչպես նաեւ հասարակական զարգացման լուրահատկութիւնների իմացութիւնը, ըստ նրա, ազատագրական պայքարի հաջող ելքի նախապայմաններն են: Բաղրամյանը գտնում էր, որ իմաստութիւնն ու իմացութիւնը անխախտելի օրենքներ ստեղծելու հիմքն են, որոնցով էլ առաջնորդվելով կվերագտնենք մեր բարձրագույն իշխանութիւնը, որն անցյալի համեմատութեամբ կլինի էլ ավելի հզոր²⁰: Անցյալի մեր իշխանները չէին ղեկավարվում իմաստութեամբ, ինչպես պարտավոր էին, այդ պատճառով չմնացին հաստատուն եւ կայուն:

ԱՍՏՂԻԿ ԻՍՐԱՅԵԼՅԱՆ

ԶՀԱՅ ՄԵՐ ՀԱՆԱՊԱԶՈՐԴ ՏՈՒՐ ՄԵԶ ԱՅՍՈՐ

Հայերի ժողովրդական հոգեւոր մշակույթում ի սկզբանե անտի հացը, ցորենը, արտը օժտված են եղել գերբնական զորեղ հատկութիւններով: Դա արտացոլվել է բանավոր եւ գրավոր գրականութեան մեջ, իրեղեն հնագույն հուշարձաններում, գոյատեւել ու հասել է մինչեւ մեր օրերը:

Նոր կտակարանում եւս հացը, խմորը, ցորենը, արտը, հունձքը հաճախ են հանդիպում՝ սկսած Հովհաննես Մկրտչի քարոզներից մինչեւ Քրիստոսի վերջին ընթերցում ու հարութիւն առնելուց հետո իր աշակերտներին այցելելը՝ մասնավոր գրույցներում, քարոզներում, երբեմն առ երբեմն էլ կապվում են Հին Կտակարանում հիշատակվող հացի հետ:

Ավետարաններում մեծ մասամբ այլաբանորեն, երբեմն էլ ուղղակի իմաստով է հացը հանդես գալիս, սակայն բոլոր դեպքերում նպատակը մեկն է՝ բացատրել քրիստոնեական ուսմունքի կարեւորագույն հասկացութիւնները:

Ուղիղ իմաստով է հացը նշվում, օրինակ, անապատի փորձութեան ժամանակ, երբ 40 օր ու գիշեր ծոմ պահելուց հետո քաղցած Հիսուսին փորձիչն ասում է. «Եթե Աստուծոյ որդի ես, ասիր որ այս քարերը հաց լինեն: Նա էլ պատասխան տուաւ եւ ասեց. Գրուած է՝ Ոչ միայն հացով կ'ապրի մարդ, այլ ամեն խօսքով, որ դուրս է գալիս Աստուծոյ բերանիցը»¹: Այստեղ Հիսուսը կրկնում է այն խօսքերը, որ Աստված ասել էր Մովսէսին 40 տարի անապատում պահելուց հետո. «Եւ քեզ խոնարհեցրեց, եւ սոված պահեց, եւ մանանայ ուտեցրեց, որ ոչ դու էիր ճանաչում եւ ոչ քո հայրերը, որ քեզ իմացնէ թէ ոչ միայն հացով կ'ապրէ մարդ, այլ մարդը Եհովայի բերանից դուրս եկած ամեն բանով կ'ապրէ»²:

Հացն ուղղակի իմաստ ունի նաեւ Լեւոն քարոզում. «Ոնորհեցէք եւ կը տրուի ձեզ, որոնցէք եւ կը գտնէք. դուր թակեցէք եւ կը բացուի ձեզ: Որովհետեւ ամեն խնդրող առնում է, եւ որոնողը գտնում է. եւ դուր թակողին կը բացուի: Կամ ո՞վ է ձեզանից այն մարդն, որ եթե նորանից իր որդին հաց ուզէ, մի՞թէ քար կ'տայ նորան: Եվ եթէ ձուկ ուզէ, մի՞թէ օձ կը տայ նորան: Արդ՝ եթէ դուք չար լինելով, գիտէք բարի պարգևներ տալ ձեր որդեկանցը, որքա՞ն ավելի ձեր հայրը, որ երկնքումն է, բարիքներ կ'տայ նորանց, որ խնդրում են իրանից»³:

Ինչպես նշում է Մաղաքիա Արք. Օրմանյանը. «Երկրորդ օրինակն էլ է առաջ բաշում Հիսուսը նույն կետի համար՝ հիմնվելով բարեկամութեան տեսակետով»⁴: Եվ կրկին հացի միջոցով է բացատրում Աստծու խնդրելու աղոթքի ուժը. «Ձեզանից ո՞վ է, որ բարեկամ ունենայ, եւ կէս գիշերին նորա մօտ գնայ, եւ նորան ասէ. Բարեկամ, ինձ երեք հաց փոխ տուր. Որովհետեւ իմ բարեկամն ինձ եկաւ ճանապարհիցը, եւ ես բան չ'ունիմ»՝ որ

¹ Մատթէոս, Գլ. Դ. 3-5:

² Երկրորդ Օրինաց, գլ. Ը, 3-4:

³ Մատթէոս, գլ. Ե, 7-11:

⁴ Մաղաքիա Արք. Օրմանյան, Համապատում, Ս. Էջմիածին, 1997, էջ 181:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 145:

²⁰ Տե՛ս, նույն տեղում, էջ 151:

նորա առաջին դեմքը, եւ նա պատասխանէ ներսիցն եւ ասէ. Մի յոգնեցնիր ինձ, դուռն արդէն փակուած է, եւ երեսներս ինձ հետ անկողնումն են, չեմ կարող վեր կենալ եւ տալ բեզ: Ասում եմ ձեզ, Եթե վեր էլ չը կենայ եւ նորան տայ նորա բարեկամ լինելու համար, սակայն նորա թախանձանքի համար վեր կը կենայ եւ կ'տայ նորան ինչ որ էլ պէտք լինի»⁵:

Իրական, չոչափելի հարցեր են Բեթսայիղայի եւ Դեկապոլսի անապատներում Հիսուսի հրաշքով ստեղծված հացերը: Առաջին դեպքում Քրիստոսը վերցնելով Հինգ նկանակն ու երկու ձուկը՝ նայեց դեպի երկինք, օրհնեց, կտրեց եւ նկանակները աշակերտներին տվեց, իսկ աշակերտները՝ ժողովրդին: Բոլորը կերան, հագեցան եւ տասներկու սակառ լիքը կտորտանքների մնացորդներ վերցրին: Եվ նրանք, որ կերան, մոտ Հինգ հազար հոգի էին՝ չհաշված կանանց եւ երեխաներին⁶:

Բեթսայիղայի անապատում Հինգ հազարի կերակրվելու հրաշքն առաջին եղելովթյունն է, որ չորս Ավետարանիչները համաձայն եւ համամիտ կերպով պատմում են, բոլոր հական կետերի վրա կատարելապես միաբանվում են, իսկ երկրորդականներում՝ լրացնում իրար⁷:

Դեկապոլսի անապատում դարձյալ ժողովուրդը չատ էր եւ ուտելու բան չուներ: Այստեղ, վերցնելով յոթ նկանակները, Հիսուսը գոհունակությամբ հայտնեց Աստծուն, կտրեց եւ տվեց աշակերտներին, որ ղենն ժողովրդի առաջ⁸:

Որոշ հատվածներում հացն ունի «առհասարակ կերակուր» իմաստը, ինչպես Անառակ որդու առակում, որտեղ նա քաղցից նեղվելով ասում է. «Քանի՜ վարձկաններ ունի իմ հայրը՝ հացով լցված: Եւ ես այստեղ սովամահ կորչում եմ»⁹: Կամ երբ փարիսեցիներն ու դպիրներն ասացին. «Խնջու համար քո աշակերտները ծերերի աւանդութիւնը զանց են անում, որովհետեւ իրանց ձեռքերը չեն լուանում, երբոր հաց են ուտում»: Հիսուսն այստեղ բացատրում է, որ ամեն ինչ որ «...բերանն է մտնում, փորն է գնում եւ արտաքնոցն է գցվում: Բայց բերանիցը դուրս եկող բաները սրտիցն են դուրս գալիս, եւ նորանք են մարդին պղծում: Որովհետեւ սրտիցը դուրս են գալիս չար խորհուրդներ, սպանութիւններ, չնութիւններ, պոռնկութիւններ, գողութիւններ, սուտ վկայութիւններ, հայհոյութիւններ: Սորանք են մարդին պղծողը, բայց անյուայ ձեռքով ուտելը մարդին չէ պղծում»¹⁰:

Փոխաբերաբար օգտագործվելով՝ հացը, խմորը, ցորենը, արտը, հունձըրը զանազան իմաստներ ունեն: Ցորենը, հիմնականում, չարին հակադրվող բարությունն է ու արդարությունը: Հովհաննես Մկրտիչն ասում է. «Ես ջրով եմ մկրտում ձեզ ապաշխարութեան համար, բայց իմ ետեւից եկողն ինձանից զօրաւոր է, որի կօշիկները վեր առնելու ես արժանի չեմ. նա ձեզ կ'մկրտէ Սուրբ Հոգով եւ կրակով: Որ հոսելին նորա ձեռքին է, եւ նա կը սրբէ իր կալը եւ իր ցորենը կը հավաքէ շտեմարանը, իսկ յարողը կ'այրէ անանցանելի կրակով»¹¹: Միեւնույն իմաստն ունի ցորենը որոմների առակում. «Երկնքի արքայութիւնը նմանուցամ մի մարդի, որ իր արտումը բարի սերմ ցանեց: Եւ մարդիկը քնելիս, նորա թշնամին եկաւ եւ ցորենի մէջ որոմներ ցանեց եւ գնաց... Եւ տան տիրոջ ծառաները մօտ գալով ասեցին նորան... կամենո՞ւմ ես որ գնանք քաղենք նորանց դուրս հանենք: Նա էլ ասեց, Ոչ. միգուցէ որոմները քաղելիս, ցորենն էլ նորանց հետ պոկեցէք... Հնձի ժամանակին հնձողներին կ'ասեմ. Առաջ որոմները քաղեցէք եւ նորանց խուրձ-խուրձ կապեցէք այրելու, իսկ ցորենը ժողովեցէք ամբարի մէջ... Բարի սերմը ցանողը մարդի Որդին է: Եւ արտը աշխարհքս է, եւ բարի սերմը նորանք են, որ արքայութեան որդիքն են. եւ որոմները չարի որդիքն են: Եւ թշնամին, որ նորանց սերմեց, սատանան է. եւ հունձքն

աշխարհքի վերջն է, եւ հնձողները հրեշտակներն են: Արդ՝ ինչպէս որ որոմները հաւաքվում են եւ կրակով այրվում, այնպէս կ' լինի աշխարհքիս վերջումը», - բացատրում է ինքը՝ Հիսուսը¹²:

Ավետարանում որոմը սատանայի որդին է, հայերի ժողովրդական հավատալիքներում՝ «գեւ» է: Ե. Լալայանը այն հեթանոսական պաշտամունքի մնացորդ է համարում. «Բորչալուի գավառի հայերին հայտնի Որոմ կոչված դեւը հացահատիկի կերպարանքով տարածվում էր ցորենի ցանքսերի մեջ»¹³:

Ընդհանուր է ոչ միայն որոմի կապը չար ոգու հետ, այլեւ այն, որ ցորենի սերմը չէին մաքրում որոմի սերմից: Ժողովրդական տարբերակում որոմը ոչ թե առաջանում է առանձին սերմից, այլ կերպարանափոխվում է ցորենից՝ մարդկանց մեղքերի պատճառով: Ուստի ոչ թե մաքրում են ցորենի սերմը որոմի սերմից, այլ աշխատում են մեղք չգործել, որպեսզի ցորենի արտերը չապականվեն որոմով:

Ի դեպ, արտը ժողովրդի հավատալիքներում սրբազան էր՝ եթե արտում աշխատելիս հող էր լցվում տրեխի մեջ, այն արտում էլ պետք էր թափ տալ, այլապես արտի «բերեքեթը»՝ այսինքն հողի արգասաբերության ոգին կգնար: Կամ էլ ցանքը սկսած օրվանից մինչեւ ավարտը ռանչալարները կոշիկների եւ գոտու մեջ լցված հողն ու սերմը չպետք է թափելին, որպեսզի նույն այդ բերեքեթը նրանց հետ տուն մտնեն¹⁴:

Առատ բերք ստանալու ակնկալիքով կատարվող ժողովրդական ծեսում միահյուսվում են քրիստոնեական կրոնի տարրերը հնագույն հավատալիքների խորին շերտերի հետ. ցանելուց առաջ մի աման սերմացու տանում էին եկեղեցի՝ օրհնել էին տալիս քահանային, այնուհետեւ օրհնված սերմերը խառնում էին մնացած ցորենին, բայց ցանելու ժամանակ երգելիս, հիշում էին հեթանոսական ոգիներին՝ Անունն ի ԱստծունԴու տաս հաջողում:

էս մե բուռն անցվորականի,

էս մեզն էլ թռչուններին,

էս էլ աղքատներին.

Ըռլան-թռլան,

Կերեք իմ ցանածից,

Կշտացեք

Եվ իմ ցանածին

Բարաքաթ ասեք¹⁵:

Ըռլանը եւ թռլանը աստվածությունների անունների մնացորդներ են, որոնք խլիվիկ ոգու նման բնակվում են արտերում եւ համարվում բերքի արդյունաբերողները¹⁶:

Իսկ Ավետարանում ցորենի հատիկը կրում է քրիստոնեական ուսմունքի կարեւորագույն հիմքերից մեկը՝ հարության գաղափարը. Հիսուսն ասում է. «Ժամը հասավ, որ մարդի Որդին փառաւորուի: Ծնմարիտ, ճնմարիտ ասում եմ ձեզ, եթե ցորենի հատը հողի մէջ չ'ընկնի եւ մեռնի, ինքը մինակ կը մնայ. բայց եթե մեռնի շատ պտուղ կը բերէ: Իր անձը սիրողը՝ կը կորցնէ նորան, եւ իր անձն ատողը այս աշխարհքումը, յաւիտենական կեանքի մէջ կը պահէ նորան»¹⁷:

Հայտնի է, որ հարության եւ վերածննդի գաղափարը կապված է եղել ցորենի եւ առհասարակ բուսական աշխարհի հետ՝ մարդկության քաղաքակրթության ամենավաղ

¹² Մատթէոս գլ. ԺԳ. 24-30, 36-43:

¹³ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, Աղգազարական հանդես Ժ, Թիֆլիս, 1908 թ., էջ 189:

¹⁴ Տե՛ս Վ. Բդոյան, Երկրագործական պաշտամունքի մի քանի հետքեր հայերի մեջ, Աշխատություններ Հայաստանի պետական պատմական թանգարանի, հ. 3, Երևան, 1950 թ., էջ 80:

¹⁵ Ա. Ղանալանյան, Հայ լինականի աշխատանքի երգերը, Երևան, 1937, էջ 100-101:

¹⁶ Տե՛ս Ե. Լալայան, Վասպուրական, Աղգազարական հանդես, գ. 26, 1917, Թիֆլիս, էջ

205:

¹⁷ Հովհաննէս, գլ. ԺԲ, 23-26:

⁵ Ղուկաս, գլ. ԺԱ, 5-8:

⁶ Մատթէոս, գլ. ԺԳ, 15-21:

⁷ Մ. Արք. Օրմանյան, նշվ. աշխ., էջ 269:

⁸ Մարկոս, գլ. Ը, 1-9:

⁹ Ղուկաս, գլ. ԺԵ, 15-18:

¹⁰ Մատթէոս, գլ. ԺԵ, 1-20:

¹¹ Մատթէոս, գլ. Գ. 11-12, Ղուկաս, գլ. Գ, 15-18:

ժամանակներից ի վեր: Ինչպես Քրիստոսից առաջ, այնպես էլ մեր օրերում մարդիկ հացահատիկներ են ծեցնում: Հնում կապված զանազան հավատալիքների եւ աստվածությունների հետ, իսկ այժմ Զատիկի տոնին՝ նվիրված Հիսուսի Հարությունը:

Հունձքը, որ Հովհաննես Մկրտչի խոսքերից հետո մի քանի անգամ կրկին հիշատակվում է, աշխարհի վախճանից բացի, մի քանի այլ իմաստներ եւս ունի:

Ուղղակի Հունձքը համեմատելով գաղափարական Հունձքի հետ, Հիսուսն իր աշակերտներին Սամարիայում ասում է. «Մի՞թէ դուք չէք ասում, թէ Դեռ չորս ամիս կայ, եւ Հունձքը կը գայ. ահա ես ասում եմ ձեզ. Բարձրացրէ՛ք ձեր աչքերը, եւ տեսէ՛ք արտերը, որ սպիտակացել են եւ արդէն հնձին հասել: Եւ հնձողը վարձք է առնում, եւ հաւիտենական կեանքի մէջ պտուղ ժողովում, որ սերմողը եւ հնձողը իրար հետ ուրախանան: Որովհետեւ սորանում ճշմարիտ է այն խօսքը, թէ Ուրիշ է սերմողը, եւ ուրիշ է հնձողը: Ես ուղարկեցի ձեզ հնձել այն, որ դուք չ'աշխատեցիք. ուրիշներն աշխատեցին, եւ դուք նորանց աշխատանքի մէջը մտաք»¹⁸: Մի այլ տեղ Հիսուսը իր աշակերտներին ասում է. «Հունձքը չատ է, բայց մշակները քիչ: Արդ աղաչեցէ՛ք հնձի Տիրոջը, որ մշակներ հանէ իր հունձի մէջը»¹⁹: Ղուկասի Ավետարանում Հիսուսի նույն խոսքերն ուղղված են 72 աշակերտներին եւ վերջում՝ «Գնացէ՛ք, ահա ես ուղարկում եմ ձեզ ինչպէս գառներ գայլերի մէջը»²⁰:

Ժողովուրդը փափագում էր լսել Ավետարանի քարոզչությունը, բայց քանի որ միայն Հիսուսն էր գործում, առաքյալներն ինքնուրույն չէին, ժողովուրդը մնում էր առանց ուսուցչի: Պետք էր աղաչել բանական հունձի ազարակատիրոջը, որ մշակներ հասցներ ու հունձքերն էլ անտեր չփչանային: Հիսուսն իր առաքյալներին նախապատրաստում էր առանձին շրջելու եւ քարոզելու: Հունձքի տերը կամ ազարակի տանուտերը Ինքը Հիսուսն էր, իսկ հունձքը մի ղեկավար Հիսուսի ուսմունքն ընդունելու պատրաստ ժողովուրդն էր, մյուս ղեկավար՝ ուսմունքը եւ նրա տարածումը²¹:

Սակայն «ուսմունք» նշանակությունն ունի նաեւ խմորը. երբ Գալիլեայի ծովակում, նավակում Հիսուսն իր աշակերտներին ասաց. «Ձգոյ՛ք կացէ՛ք Փարիսեցիների եւ Սադուկեցիների խմորիցը», նրանք կարծեցին, թե օտար աղանդավորների պատրաստած հացը չպետք է ուտեն, մինչդեռ Ոսուցիչը նրանց բացատրեց, որ Ինքը ոչ թե հացի խմորը նկատի ուներ, այլ Փարիսեցիների ու Սադուկեցիների վարդապետությունը²²:

Առականներից մեկում էլ Հիսուսը երկնքի արքայությունը նմանեցնում է թխմորի²³, փոքրիկ խմորիչի գործունեամբ ահագին ալյուր է խմորվում: Այս օրինակը Ավետարանի քարոզչության գործունեության է ցույց տալիս: Եթե եղած քարոզը փոքր էլ թվա՝ պետք է կասկածել, պետք է խոհեմություն գործածել ու զգուշությամբ պահպանել, համբերություն ունենալ եւ մի օր այդ քարոզը բազմաթիվ ժողովուրդներ կմիացնի իրար²⁴:

Հայկական ժողովրդական հավատալիքներում թխմորը ոգի ունի եւ ինչպես շատ ղեկավարում, այստեղ եւս առկա է քրիստոնեական կրոնի տարրը. ըստ ավանդության, թխմորը վերցնելիս պարտադիր է խաչակերպ, որի ընթացքում թխմորի ոգին 7 անգամ գնում է Երուսաղեմ, լույս գերեզմանը համբուրում եւ վերադառնում է: Եվ երբ տան պահապան հրեշտակը դուռը թակում է, թխմորն է դուռը բաց անում: Ժողովրդական պատկերացումներում հացն էլ բարի հրեշտակներ ունի, որը սավառնում է թոնրի շուրջը եւ պաշտպանում հացթուխին²⁵: Իսկ հացի առատությունն ապահովելու համար Սբ. Ծննդյան, Զատիկի տոների տնօրենության ժամանակ քահանայի առջեւ մատուցարանով

¹⁸ Հովհաննէս, գլ. Դ, 35-38:

¹⁹ Մատթէոս, գլ. Թ, 35-38:

²⁰ Ղուկաս, գլ. Ժ, 2-4:

²¹ Տե՛ս Մ. Արք. Օրմանյան, Համապատում, էջ 249:

²² Տե՛ս Մատթէոս, գլ. ԺԶ, 5-12:

²³ Մատթէոս, գլ. ԺԳ, 31-35:

²⁴ Տե՛ս Մ. Արք. Օրմանյան, նշվ. աշխ., էջ 222:

²⁵ Տե՛ս Ե. Լալայան, Ջավախք, Ազգագրական հանդես, գ. Ա, 1895 թ., Ծուշի, էջ 336-37:

թխմոր ու հացահատիկներ էին դնում, երբ նա ընթերցում էր Ավետարանը²⁶:

Ավետարանում հացը, ինչպես եւ ցորենի հատիկը, խորհրդանշում է Իրեն՝ Հիսուսին: Երբ ժողովուրդը Հիսուսի ետեւից կափառնայում գնաց, նա ասաց. «Դուք ինձ որոնում եք՝ ոչ թէ նորա համար որ նշաններ տեսաք, բայց որ հացիցը կերաք: Գործեցէ՛ք ոչ թէ կորչելու կերակուրի համար, այլ այն կերակուրի, որ մնացող է յավիտենական կեանքի մէջ, որ մարդի Որդին կ'տայ ձեզ... Որովհետեւ Աստուծոյ հացը նա է՝ որ երկնքիցն է իջնում, եւ որ աշխարհքին կեանք է տալիս... ես եմ կենդանի հացն, որ եկնքիցն է իջել: Եթէ մեկն այս հացիցն ուտէ, յաւիտեան կ'ապրի, եւ այն հացն՝ որ ես կ'տամ՝ իմ մարմինն է...»: Ինչպես նշում է Հովհաննես Ավետարանիչը, հրեաները վիճում էին, չէին հավատում Քրիստոսի խոսքերին ու հարցնում էին. «Սա ինչպե՞ս է ասում, ես երկնքիցն եմ իջել... Սա ինչպէ՞ս կարող է իր մարմինը տալ մեզ ուտելու համար»²⁷:

Հրեաների այս եւ չհավատալու նման այլ դրվագները, իսկ առաջին հերթին, իհարկե, Հիսուսին չարչարելն ու խաչելը, հիմք են հանդիսացել հայկական այն ավանդության համար, համաձայն որի հրեաները Ավագ Հինգշաբթի օրը խմորից Քրիստոս են սարքում, չարչարում են եւ մի քրիստոնյա երեխա են սպանում, նրա արյունով հաց են թխում եւ ուտում²⁸: Այստեղ ուշագրավ է, որ Հիսուսն ու հացը կրկին նույնանում են: Ի դեպ, հայ քահանան էլ երեխաներին մկրտելիս, երբ ասում է. «Բախտավոր զավակ լինի, այն հացիցն ուտի որ ոչ հատեն, ոչ պակասի», հաց-Քրիստոս-ուսմունք իմաստն է ներդնում իր մաղթանքի մեջ:

Ժողովրդական հավատալիքներում հացը յուրօրինակ ձեռով է կապվում Հիսուսի հետ. օրինակ՝ Ջավախքում հացի միջոցով գուշակություն անելու եւ բարիք ստանալու ակնկալիքով նոր տարու նախընթաց օրը մի մեծ գունդ խմոր էին սարքում, աղոթում, մի կոպեկանոց խրում մեջը, նախշում եւ «Հիսուս Քրիստոս» ասելով խփում էին թոնրի պատին²⁹:

Քրիստոնեաբար հաց կիսելու եւ հացին վերագրվող բազմաթիվ բարերը հատկանիշների շնորհիվ այն առկա է հարսանեկան ծիսական արարողություններում, որոնցից է հետեւյալը՝ եկեղեցում պսակադրության աղոթքի ժամանակ ամուսնացողների ծնողները հացը ձեռքներին են պահում, եւ երբ քահանան ասում է. «Աստված օրհնե, շնորհավոր անե», խնամիները հացը կտրում են քաշքշելով, մի մասն ուղարկում են փեսային, մյուսը՝ հարսին³⁰: Հայերենում, առհասարակ, «իրար հետ հաց կիսել» նշանակում է միմյանց նկատմամբ, անվերապա վստահություն տալ:

Ժամանակի առումով Քրիստոսի հետ են կապված նաեւ Չարչարանաց չարաթվա Ավագ ուրբաթ օրը Հայաստանում թխվող բազարը՝ հացերը՝ տան յուրաքանչյուր անդամի, հարեւանների, աղքատների եւ ննջեցյալների համար՝ անուն առ անուն³¹: Ինչպես 19-20-րդ դդ., այնպես էլ բազմաթիվ դարեր առաջ էր հացը նվիրաբերվում. սրա փաստացի վկայությունն է Գեղարքունիքում պեղված Ն.Ք. 2-րդ հազարամյակի կավե անոթի (Հպպթ. հնագ. 128) վրա քանդակված զոհաբերվելիք խոյը եւ հաց թխելու բավականին մանրամասն տեսարանը՝ ձվաձեւ մակերեսով ցածրադիր սեղանիկը (որն, ի դեպ, մինչեւ այժմ չի փոխել իր ձեւը), վրան խմորի գնդիկները, հացթուխի աջ ձեռքով բռնած զրտնակը եւ այլն³² (նկ. 1, 2):

²⁶ Քաջերունի, Հայկական սովորություններ, Ազգագրական հանդ. գ. 7-8, Թիֆլիս, 1901 թ., էջ 119: Ե. Լալայան, Ջավախք, Ազգ. հանդ., գ. Բ, Թիֆլիս, 1897, էջ 273:

²⁷ Հովհաննէս, գլ. Զ, 26-60:

²⁸ Տե՛ս Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, Ազգագրական հանդես, գ. 10, Թիֆլիս, 1903, էջ 262:

²⁹ Տե՛ս Ե. Լալայան, Ջավախք, Ազգագրական հանդես, Բ, 1897, էջ 246:

³⁰ Տե՛ս Բենսե, Բուլանըլի կամ Հարթ գավառ, Ազգագրական հանդես Ե, Թիֆլիս, 1899, էջ 93-94:

³¹ Տե՛ս Ե. Լալայան, Ջավախք, Ազգագրական հանդես, Բ, 1897, էջ 246:

³² Տե՛ս Պրոֆ. Աստ. Ուաչատրյան, Հայաստանի սեպագրական շրջանի քննական պատմություն, Երեւան, 1933., էջ 333:

Հացի զոհաբերություն մասին հայոց լեզվով գրավոր տեղեկություններ չէին կարող լինել այս ժամանակահատվածում, սակայն Հին Կտակարանում ամենայն մանրամասնությամբ այն նկարագրվում է «Ղեւտացոց» գրքի «Հացի ընծայի կանոններում»։ «Եւ երբոր մէկ անձ հացի նուէր պատարագ մատուցանելու լինի Եւփային, նորա պատարագը բարակ ալիւրից լինի. եւ նորա վերայ իւղ թափէ, եւ կնդրուկ դնէ նորա վերայ...»³³։ Եւ այս հացերը հիշատակեց Հիսուսը, երբ Փարիսեցիները հանդիմանեցին, թե Շաբաթ օրը խախտել են Իր աշակերտները՝ հասկ պոկելով եւ ուտելով։ Հիսուսն այստեղ մեջբերեց այն դեպքը, երբ Դավիթը փախչում էր Սաւուղից եւ մի քանի ընկերներով գնում էր Նոր, Արիմնէքից 5 հաց ուղելու, եւ քահանան նրան ասել էր. «Ձեռքիս տակ հասարակ հաց չը կայ, միայն սուրբ հաց կայ... Եւ քահանան սուրբ հացը տուաւ նորան. որովհետեւ այնտեղ ուրիշ հաց չը կար. բայց միայն առաջաւորութեան հացը, որ Տիրոջ առաջիցը վեր էր առնվում, եւ վեր առնուած օրը տաք հաց էր դրվում»³⁴։ Նոր Կտակարանում մարմին-հաց նույնությունը գաղափարը կրկնվում եւ շեշտվում է վերջին ընթերցի ժամանակ. Բրիտոսը հացն օրհնում է, կտրում, տալիս աշակերտներին՝ «Առէք, կերէք. այս է իմ մարմինը՝ որ ձեզ համար կտրվում է. այս արէք իմ յիշատակի համար»³⁵։

Բրիտոսներություն ընդունած Հավատացյալները միասին աղոթում եւ հաց էին կիսում³⁶։ Ներկայումս էլ Ս. Մենդյան տոնի կապակցությամբ կաթոլիկները նուրբ նշխարներ են թխում։ Ս. Մենդյան տեսարաններով եւ հաց բեկանելու սկզբնական սովորությունի համաձայն, ծայրը կտրելով, միմյանց նվիրում (նկ. 3)։

Հայոց եկեղեցու պատարագի առանցքն էլ են կազմում հացն ու գինին, քանի որ պատարագը զոհաբերությունն է՝ «Բրիտոսս պատարագէալ բաշխի ի միջի մերում»։ Եւ պատարագի քահանան արարողություն ընթացքում պարբերաբար անդրադառնում է հացին ու գինուն՝ որոշակի պահերին. օրինակ, վարագույրը փակվելուց հետո ժամադար քահանան կարդում է Ս. Գրիգոր Նարեկացու երկու աղոթքները, հետո դնում է սպասը, աղոթքներ արտասանելով, գինին պատրաստում է սկիհի մեջ, իսկ նշխարը զետեղում մաղզմալի վրա։ Մաղզման դնում է սկիհի վրա եւ ծածկում։ Երեք անգամ խաչակնքում է սկիհը, երեք անգամ ասելով՝ «Հոգին Սուրբ եկեսցէ ի քեզ եւ դորություն բարձրելոյն հովանի լիցի ի վերայ քո»։

Հաջորդ անգամ քահանան «Սուրբ Սուրբ» երգելու պահին աղոթում է, բացում է սկիհը, նվիրյալ հացն առնում է ձեռքը, բարձրացնում ու ասում. «Առէք, կերէք, այս է Մարմինն իմ, որ վասն ձեր եւ բազմաց բաշխի ի քաւութիւն եւ ի թողութիւն մեղաց»։ Եւ սկիհը բարձրացնելով՝ «Արեքք ի սմանէ ամենեքեան, այս է Արիւն իմ նորոյ Ուխտի, որ յաղագս ձեր եւ բազմաց հեղանի ի քաւութիւն եւ ի թողութիւն մեղաց»։ Սրանով տեղի է ունենում Ս. Պատարագի Կանոնը՝ Հիսուսի մարմինն ու արյունը խորհրդանշող հացն ու գինին Աստծո առջեւ որպէս զոհ է մատուցվում ի տես ժողովրդյան։ Այսօր էլ հացը Բրիտոսսի մարմինն է եւ գինին՝ նրա արյունը, ինչպէս 2000 տարի առաջ Հիսուս ինքն ասաց իր աշակերտներին վերջին ընթերցի պահին³⁷։

Հաղորդությունը ոչ միայն Տիրոջ հաղորդվելու, Հավատացյալների՝ միմյանց հետ ընդհանրանալու, ոգին բարեգործությամբ ամրապնդելու, մեղքերը քափելու, մաքրագործվելու, Հոգու պայծառացման, փրկություն, զոհաբերություն եւ այլ իմաստներ ունի, այլեւ համաձայնություն զալու, պայման կնքելու ու հաստատելու, ինչպէս 633 թ. Կարինի ժողովում, երբ բյուզանդական Հերակլիոս կայսրը փորձեց ստեղծել

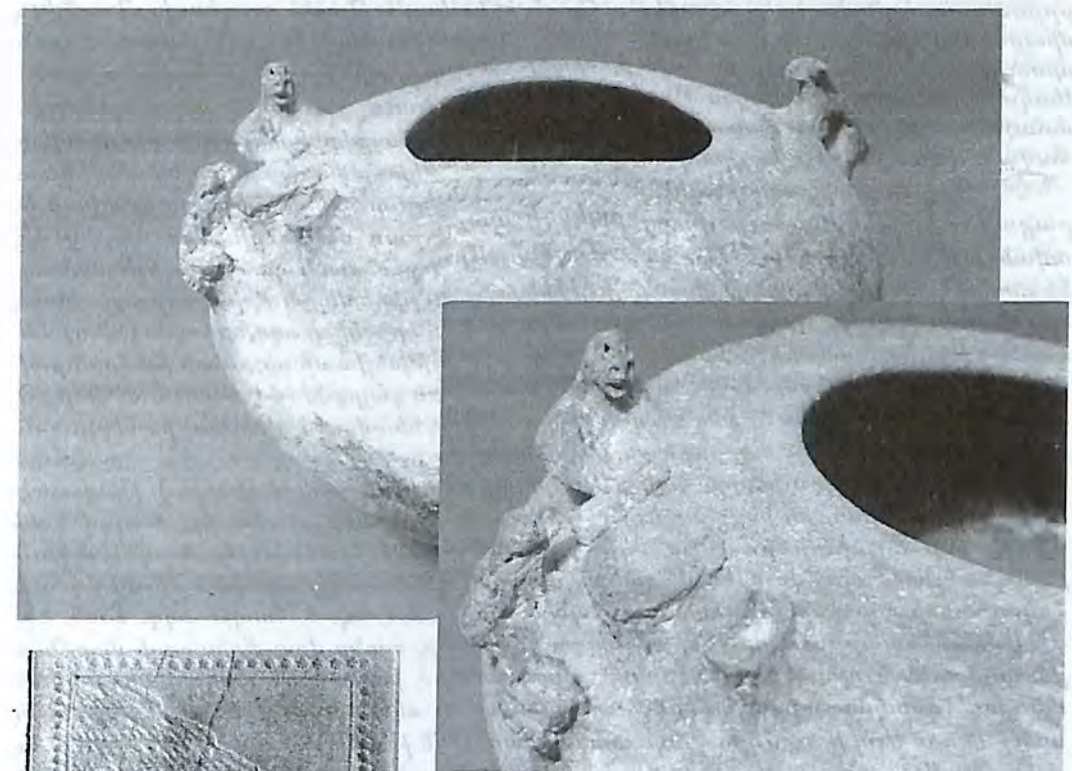
³³ Ղեւտացոց, գլ. Բ, 1-31:

³⁴ Ա. Թագաւորաց, գլ. ԻԱ 167:

³⁵ Ա. Թողթ առ Կորնթացիս, գլ. ԺԱ, 24-26:

³⁶ Գործք Առաքելոց, գլ. Բ, 42-46:

³⁷ Տե՛ս Վազգէն Վարդապետ, Մեր պատարագը, Ս. Էջմիածին, 1989թ., էջ 48-50, 76-79,



Նկ 1, 2



Նկ 3



Նկ 4

Նկ 5



Նկ 6

Նկ 7



Նկ 8

քրիստոնեական նոր վարդապետություն՝ միակամություն, որպեսզի միացնեն միաբնակությունը եւ երկաբնակության կողմնակիցներին: Ժողովի վերջում մատուցված պատարագից հետո Հայերն ու հույները միասին հաղորդվեցին ի նշան համաձայնության: Սակայն, ինչպես Մաղաքիա Արքեպիսկոպոսն է գրում. «Հայեր երբեք Յոններուն առաջարկներուն առջեւ կանուխէն դուռները չգոցեցին, բայց երբեք ալ վերջնականապէս հավանութիւն չտուին, եւ դրական կերպով առաջարկի մը չհամակերպեցան»³⁸:

Դառնալով պատարագին, անհրաժեշտ է նշել, որ քահանան ինքն էլ պետք է բացարձակապէս մաքուր լինի, որպեսզի պատարագ մատուցի: Այս մասին մի ավանդություն է գրի առել Ե. Լալայանը Մուշում. «Մի օր քահանան պատարագի ժամանակ նկատում է, որ սովորականի պէս սկիհի գինին ու հացը չփոխվեցին Քրիստոսի արյանն ու մարմինն եւ իսկույն հասկանում է, որ կամ ինքը, կամ երիցկինը այդ օրը որեւէ մեղք են գործել: Գալիս է տուն եւ իմանում, որ իր կինը հաց թխելիս մի աղքատի խնդրանքով հանուն իր աստծո համբուրել է աղքատին: Քահանան զայրանում է, ասում. «Ի սեր քո անառակ աստծո հիմա էլ քեզ գցիր թոնիրը»: Կինը նետվում է վառվող թոնիրը, որն անմիջապէս դառնում է աղբյուրի ակ, իսկ կինն էլ՝ ձուկ»³⁹:

Պատարագի նշխարը, Հայոց Առաքելական եկեղեցու կանոններով, թիվում է նույն առավոտյան, մաքուր ալյուրից, անխմոր չաղախած, չըջանաձեւ, խաչով կամ Քրիստոսի այլ խորհրդանշաններով: Հայաստանի պատմության պետական թանգարանում պահվում են փայտե նշխարաւորներ՝ պատրաստված 18-20-րդ դդ. Հայաստանի տարբեր շրջաններում (Հպպթ. աղգ. 2347, նկ. 4, Հպպթ աղգ. 2345, նկ. 5): Ամենահետաքրքրական օրինակներից են նրանք, որոնց վրա Քրիստոսի մարմինը բառացիորեն է պատկերված (մինչեւ գոտկատեղը), իսկ արյան գաղափարը՝ սկիհի տեսքով (գոտկատեղից ներքեւ)՝ հաց-մարմինը եւ սկիհ-արյուն-գինին: Այսպիսի մի նմուշ Լոռու Արզվի գյուղից է, պատրաստված 1866 թ. (Հպպթ աղգ. 2351, նկ. 6) եւ երկրորդը Ախալցխայից, կրկին պատրաստված 19-րդ դ. (Հպպթ աղգ. 2346, նկ. 7): Առաջին նմուշում Հիսուսը պատկերված է արմունկները իջեցրած, դաստակները՝ դեպի վեր, իսկ երկրորդում նա խաչված է, եւ երկու ձեռքերի տակ մեկական խոշոր խաղողի ողկույց է փորագրված:

Նշխարը ոչ միայն հաղորդվելիս է տրվում որպէս Հիսուսի մարմնի մասը, այլեւ քահանան այն բաժանում է տներն օրհնելիս, որոշակի եկեղեցական տոների օրերին: Սակայն ժողովրդի գիտակցությունը մեջ նշխարը բուն եկեղեցական իմաստից զատ, սրբազան մի երեւույթ է, որ բարիք է բերում եւ պաշտպանում ամեն մի չարից: Այս առումով հացն ու նշխարը նույնանում են՝ նախաքրիստոնեական հավատալիքների հացին ավելանում են նշխարի հատկությունները, իսկ քրիստոնեական նշխարն ստանում է հնագույն հավատալիքների որոշ գծեր: Այսպէս, նշխարը դնում են ալյուրի ու աղի մեջ եւ պահում, որպեսզի այն առատություն բերի: Նախկինում նշխարը պահում էին նաեւ տոնական զգեստների մեջ, որպեսզի քաջքերը դրանք չհագնեն⁴⁰: Նշխար եւ հաց են դնում երեխաների օրօրոցում (առանձնապէս, երբ մենակ են թողնում), բարուրում՝ հատկապէս տնից դուրս բերելիս: Հացով, ինչպէս նաեւ նշխար-մասով երգվում են. «Մաս՝ մեռոն վկայ լինի: Էն մասը գիտենայ: Ուաչը վկայ, մասը վկայ, որ...»⁴¹, «էս հացը վկայ» եւ այլն:

Հաց ու նշխար են դնում նաեւ հանգուցյալի գլխի տակ, կրծքին ու բերանին⁴²: Հացի եւ մարգու հոգու կապը նվիրաբերության ձեւ է ստանում, երբ հանգուցյալին թաղելուց հետո հոգեհաց են տալիս: Գերեզման փորողները, ինչպէս նշում է Ե. Լալայանը,

³⁸ Մ. Արք. Օրմանյան, Հայոց եկեղեցին, Երեւան, 1998թ., էջ 80:

³⁹ Ե. Լալայան, Մեղրագետի ակը, Հայաստանի պատմության պետ. թանգարանի արխիվ, 45-46, 91:

⁴⁰ Տե՛ս Ե. Լալայան, Վարանդա, Ազգագրական հանդես, դ. Բ, Թիֆլիս, 1897թ., էջ 223:

⁴¹ Ստ. Մալխասեանց, Հայերէն բացատրական բառարան, հ. 3, Երեւան, 1944, էջ 260:

⁴² Տե՛ս Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, Ազգագրական հանդես, Ժ, էջ 168-9: Ե. Լալայան, Վարանդա, Ազգագրական հանդես, Բ, էջ 179: Գրիգոր Տէր Յովհաննէսեան, Պատմագիրք, Միլրի-Հիսարի Հայոց, Պէյրութ, 1965, էջ 504-5, Մ. Արեղյան, Երկեր, է, Երեւան, 1975թ., էջ 26:

բացի ճաշ ստանալուց, երեկոյան գալիս էին հանգուցյալի տուն եւ յոթական հաց վերցնում, որպէսզի «բահի եւ թիի ձայնը կտրվեր ննջեցյալի ականջից»⁴³: Այսինքն՝ հոգին հանդարտվեր: Մինչեւ այժմ տարածված է հաց տանել գերեզմանատները՝ հանգուցյալների հոգիների համար: Ուշագրավ է, որ Սույր դե Լյուբեքան (1522-1578թթ.) Սր. Օթլիարի (8-րդ դ.) վարքագրության մեջ ասում է, որ երբ բաց են արել այս սրբի գերեզմանը, նրա գլխի տակ շրջանաձեւ փոքրիկ հացեր են գտել⁴⁴: Մի հանգամանք, որ ցույց է տալիս նույն երեւույթի ինչպէս կրոնական ու ժողովրդական, այնպէս էլ ժամանակի ու տարածության լայն ընդգրկումը:

Ավետարանում հացը (լայն առումով) սնունդ է, հրաշք գործելու միջոց, բարություն, արդարություն, Աստծո կամքի արտահայտություն, նվիրաբերություն է, Քրիստոսի ուսմունքը, Հիսուսի զոհաբերությունն ու Հարությունը:

Քրիստոնեական զաղափարախոսությունն եւ ժողովրդական պատկերացումների հացի նշանակություններից մի քանիսը համընկնում են (գուցե դրա համար էլ Հիսուսը հացի միջոցով էր բացատրում ժողովրդին իր ուսմունքի բուն էությունը): Հարկ է նշել նաեւ, որ Հին հավատալիքներում տարածված հացին վերագրվող իմաստները գոյատեւում են այսօր: Սակայն հավատացյալ քրիստոնյաների գիտակցության մեջ ամենակարեւորը, թերեւս, մշտապէս կրկնվող Տերունական աղոթքում հիշատակվող հացն է, որ խորհրդանշում է Աստծո տված ուսմունքը եւ ճշմարիտ ճանապարհով անշեղորեն ընթանալու՝ հավատացյալի աղոթքը:

⁴³ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, Ազգագրական հանդես, Ժ, էջ 176:

⁴⁴ Տե՛ս Энциклопедический словарь. Ф.А. Брокгауз, И.А.Ефрон, С.-Петербург, т. XXVA, 1898 г., с. 504.

ԳՈՀԱՐ ՎԱՐԴՈՒՄՅԱՆ

ՀՐԱՇԱՊԱՏՈՒՄԻ ԽՈՐՀՈՒՐԴԸ ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉՈՒՄ
ԵՎ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐԱՅՈՒՄՆԵՐՈՒՄ

Աստվածաշնչը լի է հրաչապատումներով, եւ դրանցից յուրաքանչյուրն իր խորհուրդն ունի: Սկսած աստվածային աշխարհարարումից մինչեւ Հիսուս Քրիստոսի հրաչապործություններն ու սպասվող հայտնությունը՝ հրաչքներով համեմատված պատմություններ չեն լույս: Հրաչապատումի խորհուրդը, որն, արդարեւ, առնչվում է հրաչքի երևույթին՝ իբրեւ իրականից վեր ոլորտի, իր հիմքում ունի աշխարհայեցողական, մեկնակերպային արժեքներ, որոնք էլ պայմանավորում են գերբնականի եւ իրականի ամբողջությունը: Այդ արժեքները համամարդկային են եւ ձեւավորվել են հազարամյակների ընթացքում՝ հասարակության ձեւավորմանն ու պատմական զարգացմանը զուգընթաց, դրսևորվելով կենսափորձային իմացություններում, հավատալիքներում, ժողովրդական պատկերացումներում:

Աստվածաշնչային բազմաթիվ ու բազմաբնույթ հրաչապատումներից քննության առնենք չորսը, համադրելով դրանք հայոց ժողովրդական պատկերացումներում տեղ գտած այնպիսի երևույթների, որոնք համահունչ են Սուրբ Գրքի պատումներին: Նշենք, որ կարելի է համադրել ոչ միայն չորս, այլեւ բազում այլոթներ, քանզի հայոց ժողովրդական պատկերացումները, հինարեւելյան մտածելակերպի մաս կազմելով, չատ ընդհանրություններ ունեն Աստվածաշնչական իրողությունների հետ:

Առաջինը կենաց ծառի եւ Իմացության ծառի հրաչապատումն է, որի խորհուրդն արտացոլվել է որպես առաջնաստեղծման Աստվածաշնչային հրաչապատումի առանցքային խորհուրդներից մեկը՝ նկարագրված Հին Կտակարանի Ծննդոց գրքում: Պատմվում է, թե ինչպես աշխարհն արարելուց հետո Աստված դրախտի իր պարտեզի մեջտեղը բուսցրեց կենաց (իմա՝ Անմահության) ծառը եւ Բարին ու չարը գիտենալու (իմա՝ Իմացության) ծառը:¹

Դրախտի դռները փակվեցին Ադամի եւ Եվայի առջեւ, երբ նրանք գայթակղությանը չդիմանալով՝ ճաշակեցին արգելված պտուղը եւ հասու դարձան բարուն եւ չարին: Կենաց ծառն էլ, որից եթե մարդն ուտեր՝ հավիտյան կապրեր, բոցեղեն սրով պարսպվեց Աստծո կողմից, որ նախաստեղծ մեղքը գործած մարդը չհասներ նրա պտուղին եւ անմահ չդառնար, այլ լիներ մահկանացու: Այսպես, բարու եւ չարի իմացությունը մարդուն տրվեց անմահության կորստի գնով, այսինքն՝ իմացությամբ, Աստծուն գիտությունը՝ ձգտելով նմանվել, նա զրկվեց հավիտենական կյանքից:

Կենաց ծառի մասին վաստակաշատ հայագետ Աս. Մնացականյանն այն միտքն է հայտնել, թե դրան առնչվող պատկերացումների արմատները թաղված են Հին ժամանակների խորքերում, որոնց դասական մշակումը, սակայն, տեղի է ունեցել նստակեցության, անասնապահության եւ, մասնավորապես, ոռոգվող երկրագործության

անցնելու շնորհիվ, եւ որ կենաց ծառի գաղափարի մեջ ընդգրկվել են մարդկանց հին պատկերացումները բնության օրինաչափությունների վերաբերյալ:²

Հինարեւելյան դիցաբանությունից հայտնի է, որ եգիպտացիները երկրագործության հիմնադիր Օսիրիս աստծուն հաճախ կոչում էին կենաց ծառ, Ռիգվեդայում կենաց ծառը Սոման է, Ավեստայում՝ Հոման (Սոման)³: Քանի որ ծառը դիտվել է որպես հավերժական կյանքի ինֆորմացիայի կրող, դրանով իսկ՝ ապագան կանխագուշակող, հնում շատ ժողովուրդների մեջ տարածված է եղել ծառագուշակությունը: Հիշենք հայերիս Սոսյաց անտառի ծառագուշակներին Արմավիրում, որոնցից Արայան Արայի որդի Անուշավան Սոսանկերի կապակցությամբ Մովսես Սորենացին գրում է. «Քանզի ձօնեալ էր ըստ պաշտամանցի սոսիսն Արամանեկայ որ յԱրմավիր, զորոց զսաղարթուցն սոսալուն, ըստ հանդարտ կամ սաստիկ շնչելոյ օդոյն, եւ թէ ուստի շարժումն՝ սովորեցան ի հմայս յաշխարհիս Հայկազանց, եւ այս զբազում ժամանակս»⁴:

Հայոց մեջ կենաց ծառի գաղափարը վաղնջագույն ծագում ունի եւ բնապաշտական պատկերացումների, ծառ ու ծաղկի, բույսերի պաշտամունքին է աղբյուրում: Կենաց ծառի պատկերներ են պահպանվել ժայռապատկերներում (VII–II հազ. Ն.Ք.), վիշապ քարակոթողների վրա (III–II–րդ հազ. Ն.Ք.), Վանի թագավորության հուշարձաններում (IX–VII դդ. Ն.Ք.), մասնավորապես՝ Մուսասիրի տաճարի ճակտոնին եւ էրեբունիի պալատի որմնակարներում:⁵

Ժողովրդական պատկերացումներում կենաց ծառը արտահայտություն է գտել հարս ու փեսի ծառի տեսքով. (որ ժողովրդի մեջ կոչվում է նաեւ փոփիս), ինչին ուղղակիորեն համեմատելի են Ադամ–Եվայի եւ կենաց ու Իմացության ծառերը: Փեսի ծառերը խորհրդանշում էին ամուսնացող զույգի, ընտանիքի, տոհմի հավերժության գաղափարը. տոհմն իր ամբողջության մեջ պատկերվում էր եւ է տոհմածառի տեսքով:⁶

Մինչ այժմ էլ ժողովրդի կողմից երկրպագվում են սուրբ ծառեր (սրբեր), որոնք զարդարվում են գույնզգույն թաշկինակներով, գլխաշորերով, համարվելով նվիրական ցանկությունները կատարող կամ միջնորդ: Դրախտ հասկացությունն ինքը ընկալվում է իբրեւ ծառաստան: Հայոց տոնաշարքի զարնանային Մաղկազարդ (ժողովրդական լեզվով՝ Մաղաղարար) տոնը, ինչպես նաեւ ամանորյա տոնածառը գալիս են լրացնելու կենաց ծառի ժողովրդական դրսևորումների շղթան: Միահյուսվելով Սուրբ Գրքի պատումին Մաղկազարդի ծիսաշարքը ներառել է թե՛ հեթանոսական, թե՛ քրիստոնեական տարրերը, ներկայանալով որպես զարնանային ծաղկունքի, Հիսուս Քրիստոսի երուսաղեմ մտնելու տոն:⁷

Միջնադարյան արվեստը, մասնավորապես քանդակագործությունը, մանրանկարչությունը, գորգարվեստը հարուստ են կենաց (Իմացության) ծառի բազմազան պատկերներով, որոնցից գեղեցկագույնները ձեռագրերում, եկեղեցիների ու խաչքարերի վրա են, խորհրդանշելով կյանքի հարատևությունն ու իմացությունը, իմաստը: Երկրորդ հրաչապատումը նույնպես հինկտակարանային անդրադարձով է եւ ներկայացնում է ջրհեղեղի Աստվածաշնչյան պատմությունը, որը Հայաստանի հետ անմիջական

² Տես՝ Ա. Շ. Մնացականյան, Հայկական զարդարվեստ, Երևան, 1995: Նույնը՝ կենաց ծառ–Հայկ. Սովետ. Հանրագիտ., Երևան, 1979, հ.5, էջ 361:

³ Ծառապաշտության մասին տես՝ Զ. Զ. Ֆրեզեր, Ոսկե ճյուղը, Եր., 1989, 134–148: Կենաց ծառի եւ Իմացության ծառի մասին տես՝ Դрево жизни. Древо мировое. Древо познания. Мифы народов мира, т.1, М., 1980, с. 396–397, 398–406, 406–407:

⁴ Մովսիսի Սորենացու Պատմութիւն Հայոց, Տիֆլիս, 1913 (Եր., 1991), գր.1, գլ.ԻԱ: Հիշենք նաեւ դրուիդների ծառային հորոսկոպները, որոնցից շատերն են օգտվում հիմա էլ:

⁵ Տես՝ ՀՄՀ, հ.5, էջ 361: Աս. Մնացականյան, Վերստին Մուսասիրի տաճարի ճակտոնի խորհրդանշանի մասին, ՊԲՀ, 1977, 4:

⁶ Հարս ու փեսի ծառի, դրա հետ կապված ծեսի բազմաթիվ նկարագրություններ տես՝ «Ազգագրական Հանդես»-ի գրքերում (Շուշի–Թիֆլիս), 1895–1916, 26 գիրք:

⁷ Տոնի մանրամասն նկարագրություններ տես՝ Արտակ արքեպիսկոպոս Մանուկեան, Հայ եկեղեցու տոները, Թեհրան, 1969, էջ 107:

առնչություն ունի, քանզի Նոյյան տապանը հանգրվանել է Արարատի լեռների վրա⁸, եւ ըստ հայկական ավանդության՝ Նոյն իջեւանել է Արարատ լեռան մերձակա մի վայրում, որն այդ իսկ կապակցությունը նախիջեւան է կոչվել:

Նոյի որդիներից Հաբեթն էր, որ համաձայն պատմական ավանդության՝ նախապապը հանդիսացավ Հայկ նահապետի, ինչի մասին տեղեկանում ենք Մովսես Խորենացու Պատմագրքից, որի հենց սկզբում Նոյի Սեմ, Քամ եւ Հաբեթ որդիների ծննդաբանություն մեջ կարդում ենք. «Յաբեթ ծնանի զԳամեր. Գամեր ծնանի զԹիրաս. Թիրաս ծնանի զԹորգոմ, Թորգոմ ծնանի զՀայկ», որից հետո էլ, գալիս են Հայկազունների տոհմաճառի մեծերը՝ Արամանեակ, Կաղմոս, Արամայիս, Գեղամ, Շարա, Գառնիկ, Հարմա, Արամ, Արա Գեղեցիկ եւ այլք:⁹

Պատմահոր երկում Նոյը հանդես է գալիս նաեւ Քսիսութիւն անվամբ, իսկ որդիները՝ «Զրուան, Տիտան եւ Յապետութի» անուններով: Եվ երբ եղբայրների մեջ խռովություն է ծագում (ավագ եղբոր բռնակալության դեմ), նրանց քույր Աստղիկն է դադարեցնում այն. «Աստի մէջ անցեալ քոյր նոցա Աստղիկ՝ համոզեալ դադարեցուցանէ զաղմուկն», եւ Տիտանն ու Հապետութեն համաձայնում են, որ Զրվանը թագավորի, բայց ուխտով ու երդումով դաշինք են հաստատում, որ Զրվանից ծնվելիք բոլոր արուններին սպանեն, որպեսզի սերնդն սերունդ չթագավորեն ու չբռնանան իրենց վրա, ինչպես Զրվանն էր բռնացել: Այս նպատակով հզոր մարդկանց վերահսկող նշանակեցին նրա կանանց ծնունդների վրա: Եվ երբ երկուսին սպանեցին՝ երդումը եւ ուխտը հաստատ պահելու համար, «խորհի այնուհետեւ քոյր նոցա Աստղիկ հանդերձ կանամբը Զրուանայ», մյուս մանուկներին ողջ պահել եւ ուղարկել արեւմուտք, այն լեռը, որին ասում էին Դյուցնկեց, իսկ այժմ կոչվում է Ոլիմպոս:¹⁰

Վերադառնալով Նոյի եւ Զրհեղեղի թեմային նշենք, որ Գարեգին Սրվանձտյանցի ազգագրական-բանահյուսական նյութերի համաձայն՝ մարդկության երկրորդ սկզբին, երբ «Հայրն» Նոյ նավով հասավ Դի Մասիս, փրկվելով ջրհեղեղից՝ Աստուծո նախախնամությամբ, իջավ Նախիջեւան, զոհեց Աստուծո... եւ որպեսզի ջրհեղեղին հիշատակը անմոռաց պահեն մարդիկ, պատվիրեց յուր որդվոց՝ Ջրով Ջրոտել զիրար»¹¹: Սա հենց Վարդավառի տոնն էր, որ ամառվա տապին էր նշվում, եւ ժողովուրդը Ջրով իրար ցողելու, հովացնելու տոն է անում մինչ օրս:

Վարդավառի օրը Աստղիկ դիցունհու արձանը ցողում էին Ջրով, վարդեր նվիրաբերում նրան ու աղավնի թռցնում. այս են վկայում ազգագրական նյութերը եւ գրում ուսումնասիրողները (Ղ. Ալիշան, Մ. Արեղյան)¹²: Աստվածաշնչում էլ Նոյը աղավնի թռցրեց, որը վերադարձավ ձիթենու շուղը կտուցին՝ ի նշան այն բանի, որ Ջրերն իջել են ու ցամաքը բացվել է:¹³ Իսկ Աստղիկի ու Ջրի տարերքի աղբյուր, իր հերթին, համահունչ է հունական Աֆրոդիտեի ծովի փրփուրից ծնվելու առասպելին, ինչը վկայում է երկուսի՝ հնդեվրոպական առասպելաբանությունից ակունքվելը:

Խնդրո առարկա երրորդ խորհուրդը անարատ հղիություն եւ Սուրբ ծնունդի խորհուրդն է: Նորկապարանային այս հրաշապատումը Կույս Մարիամին Աստվածամոր պատվանդանին է դնում, որին երկրպագում է ողջ քրիստոնյա աշխարհը: Հեթանոս Հայոց դիցաբանում ամենասիրված աստվածուհին անրիծ, անարատ Անահիտ դիցունհին էր՝ աստվածների մայրը, ժողովրդի պահապանն ու հովանավորը, «որ է փառք ազգին մերոյ եւ կեցուցիչ», «մայր ամենայն զգաստութեանց», «բարերար ամենայն մարդկան

⁸ Աստուածաշունչ, Մենդոց, գլ. Ը:

⁹ Ոոր., գ. 1, գլ. Ե, ԺԲ, ԺԳ:

¹⁰ Անդ, գ. 1, գլ. 2:

¹¹ Գ. Սրվանձտյանց, Գրոց ու Բրոց եւ Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ.-Երկեր, հ. 1, եր., 19, էջ 82-83:

¹² Ղ. Ալիշան, Հին հայաստան կամ հեթանոսական կրօնը Հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 279-283, Մ. Արեղյան, «Վիշապներ» կոչված քարակոթողները իբրեւ Աստղիկ-Դերկեստո դիցունհու արձաններ.- Երկեր, հ. 5, եր., 1975, էջ 103-183:

¹³ Աստուածաշունչ, Մենդոց, գլ. Ը:

բնութեան», ինչպես բնութագրում է նրան Տրդատ թագավորը ըստ Ազաթանգեղոսի վկայությամբ:¹⁴

Իսկ Ավետարանն ասում է՝ «Ահա կույսը կ'ընայ եւ որդի կ'ծնի. եւ նրա անունն էմանուէլ կ'կանչեն, որ թարգմանվում է՝ Աստուած մեզ հետ»¹⁵: Սուրբ Հոգուց հղիացած Մարիամը ծնեց Հիսուսին՝ ժողովրդի փրկչին, որ պիտի քավեր մարդկանց մեղքերը:

Հայոց ժողովրդական պատկերացումներում Սուրբ Կույս անարատը նույնանում է Մարիամ Աստվածածնին, որը հաղթում է գիշերվան, խավարին, դժոխքին, քանզի անձնավորում է լույսը, բարին, առաքինին: Աստվածամայրն ու արշալույսը նույնացվում են ժողովրդական պատկերացումներում, ինչպես, օրինակ, Ջավախքյան այս աղոթք-խնդրանքում.

Աստվածամար, Լուսին կամար,

Հրեղեն ծով՝ ինծի հըմար...

Լուս մտացետ ինծի լուսու

Ջար մեղացես ինծի դարցու¹⁶

Արշալույսը իբրեւ կույս ըմբռնումը շատ հին է եւ հնդեվրոպական ընդհանրությունից է սկիզբ առնում. օրինակ՝ հնդկական Ushas-ը՝ արշալույսը, yuvatih է՝ երիտասարդ աղջիկ, arepasa tauva՝ անրիծ մարմնով:¹⁷ Մ.Արեղյանը «Հայ ժողովրդական հավատքը» արժեքավոր աշխատությունում, հենվելով ազգագրական-բանահյուսական նյութերի վրա, ասում է, որ Սուրբ Կույս անարատը ժողովրդական պատկերացումներում հանդես է գալիս իբրեւ լույսի աստվածուհի եւ առավոտյան աղոթքներում կոչվում է Սուրբ Լույս կամ Վարդակույս, որը ոչնչացնում է գիշերվա չարքերին, ավերում դժոխքը.

Ճրագն ընկավ, լիսացավ,
Դեմն ու դավան հալածեցավ:

Կամ՝

Լուսը լուսացավ...
Դրախտի դավիքը բացվան,
Դժոխքինը ավերվեցան,
Կապած հոգիս արձրկվեցավ:¹⁸

Եվ կամ՝

Էրենկ, էրենկ Վարդակուսին,
Լուսընթաթախ թուրն էրեսին...
Սուրջառն առավ Գրիստոսին,
Մնավ բերեց Աստվածորդին:¹⁹

Ժողովրդական բառ ու բանից շատ օրինակներ կարելի է բերել, սակայն բավարարվենք այսքանով եւ Սրբ.Աստվածածնին ձոնված տաղի վերջին քառատողով՝

Դու լուսեղեն տաճար ես
Ոսկիապատ խորան ես,
Դու մարգարիտ անդին ես,
Աստվածածին, մեղայ քեզ:²⁰

¹⁴ Ազաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, եր., 1983, էջ 40, 46, 80:

¹⁵ Աստուածաշունչ, Աւետարան, ըստ Մատթեոսի, գլ. Ա:

¹⁶ Ե. Լալայեան, Ջաւախքի բուրմունք, Թիֆլիս, 1892, էջ 12/1:

¹⁷ M. Muller, Die Wissenschaft der Sprache, 2, Leipzig, 1893, էջ 594:

¹⁸ Ե. Լալայեան, նշվ. աղյ., էջ 7, 1:

¹⁹ Անդ., էջ 3:

²⁰ Արտակ արք. Մանուկեան, Հայ եկեղեցու տոները, էջ 197

Սուրբ Կույսը, վարդակույսը, Արշալույսը (Լույս զվարթ), որոնք ըստ էության, Աստվածածնի կերպարի տարբեր դրսևորումներն են, գովերգվել են նաև միջնադարյան հոգևոր և աշխարհիկ բանաստեղծության մեջ՝ շարականներում, տաղերում, երգերում: Անարատ հղիության խորհուրդը հայոց ժողովրդական պատկերացումներում լավագույնս անդրադարձ է գտել «Սասնա ծռեր» դյուցազններգության առաջին միջոցի հերոսների՝ Սանասարի ու Բաղդասարի մայր Մովինարի կերպարում, որն աղբյուրից մի լիարու ու մի կիսարու ջուր խմելով, հղիացավ ու ծնեց իր որդիներին, սկիզբ դնելով Սասնա հերոսների տոհմին: Իսկ էպոսի ակունքները գալիս են, ինչպես հայտնի է, Հնագույն ժամանակներից, երբ լույսի, ջրի և այլ բնապաշտական պատկերացումները դիցաբանության և առասպելաբանության հիմքերն էին դնում:

Վերջապես 4-րդ խորհուրդը, որ դարձյալ նորկտակարանային է, Հիսուս Քրիստոսի փրկչական առաքելության խորհուրդն է, որը նրան տարբերում է համաշխարհային մյուս երկու կրոնների՝ բուդդայականության և մահմեդականության կենտրոնական դեմքերից: Անարատ հղիության ծնունդ լինելով, նա ոչ արքայազն էր Բուդդայի նման, ոչ էլ՝ աղքատի տղա, Մուհամեդի նման: Նա Աստծո որդի էր, Օծյալ Փրկիչ՝ Հիսուս Քրիստոս, երկիր էր եկել մարդկության մեղքերը քաղելու փրկչական առաքելությանը:

Հայտնի է, որ Հիսուսը շատ հրաշագործություններ է արել մարդկանց համար՝ հիվանդությունների բուժումը, մեռածին հարություն տալը, ծովի վրայով քայլելը՝ Նրա ողջ կյանքը ծայրից-ծայր հրաշապատում էր: Ավետարանները հետևյալ կերպ են նկարագրում դահմանահրաշ գեպերից մեկը՝ Այակերպության կամ Պայծառակերպության հրաշքը. Հիսուսը Պետրոս, Հակոբոս և Հովհաննես առաքյալների հետ հեռանում է քաղաքից և բարձրանում Թաբոր լեռ՝ աղոթելու: Մինչ ինքն աղոթում էր, աշակերտները օրվա աշխատանքից հոգնած, քնում են: Հանկարծ Հիսուսի դեմքը արևի լույսի նման փայլում է ու պայծառանում, և զգեստը սպիտակում ձյունի պես: Քիչ հետո երևում են նաև Մովսեսն ու Եղիան և խոսում նրա հետ: Հիսուսի դեմքն այնքան է փայլում ու պայծառանում, որ ամբողջ լեռը լույսով է ողողվում: Այդ փայլից առաքյալներն արթնանում են խոր քնից և նկատում Վարդապետի պայծառ դեմքը և այն երկու մարդուն, որոնց հետ Հիսուս մտերիմ զրույցի մեջ էր: Պետրոս առաքյալը, հափշտակված ու չփոթված, հանդգնում է խղել լույսը և ասում է. «Վարդապետ, բարեռք է մեզ աստ լինել» և առաջարկում է երեք տաղավար շինել՝ Հիսուսին, Մովսեսին և Եղիային: Այդ բոլորին լուսավոր մի ամպ ծածկում է նրանց, և առաքյալները սարսափած գետին են ընկնում: Լույսի ցուրների միջից լսվում է խորհրդավոր մի ձայն. «Դա է Որդի իմ սիրելի ընդ որ հաճեցայ, դժա լուարաք» (Դա է իմ սիրելի որդին, որին ես հավանել եմ, դորան լսեցեք)²¹:

Օրվա շարականը գովերգում է Քրիստոսի այլակերպությունը և ասում. «Լեռան վրայ այլակերպվելով ցույց տուեցիր Քո աստուածային զօրութիւնը, Քեզ փառաւորում ենք, ով իմանալի լույս»²²:

Թաբոր լեռան վրա, ինչպես և հարություն առնելուց հետո, լուսաշող փայլով փայլելը Հիսուս Քրիստոսի լուսային, արեգակնային էությունն են վկայում: Լույսի մեծարման ու գովերգման, Հիսուս Քրիստոսին որպես լույսի տաճար փառաբանման իսկական շտեմարան է մեծն Նարեկացու «Մատենան ողբերգության»-ը: Բազմաթիվ օրինակներից բերենք մի քանիսը.

Տէր իմ, տէր, տուիչ պարգեւաց, ինքնաբուն բարի,
Ամենափայլ ճառագայթ, խոստովանեալ լոյս

կամ՝

Արարիչ բնաւին եղելոց, Քրիստոս Թագաւոր,
Լոյս՝ ի խաւարի սրտից մթացելոց ...

կամ՝

Աստուած յաւիտենական, բարեբար և ամենակալ,

²¹ Աստուածաշունչ, Նոր Կտակարան, Ղուկաս, գլ. Թ:

²² Այս մասին տես՝ Արտակ արք. Մանուկեան, նշվ. աշխ., էջ 178:

Ստեղծիչ լուսոյ և յաւրինիչ գիշերոյ ...²³

Պատահական է, որ Հայաստանում կառուցվել են Զվարթնոց տիպի լույսի տաճարներ, որոնց ճարտարապետական ինքնատիպ կառուցվածքը մեր օրերն է հասցրել լույս երկնայինի տակավին չփերձանված խորհուրդը:

Հիսուս Քրիստոսի լուսա-արեւային-փրկչական էությունը միավորում է նրա կերպարը Հնագույն արեւային աստվածներ Վահագնի և Միհրի, նաև դյուցազն-երգական հերոսներ Մեծ Մհերի ու Փոքր Մհերի կերպարներին: Մասնավորապես վերջինիս արդարադատ-փրկչական կոչվածությունը ուղիղ գծով կապում է նրան Հիսուսին: Սասնա դյուցազուններից այս կրտսերը ժառանգ չունեցավ (հիշենք, որ Հիսուսն էլ ժառանգ չունեց, ավելին՝ նա չէր էլ պսակադրվել որևէ կնոջ հետ), նվիրվելով աշխարհը դեպի լավը փոխելու զաղափարին: Կանգնելով վանա քարի մոտ, որին նաև Մհերի դուռ են կոչում, Փոքր Մհերը՝ աշխարհում տիրող չարից, մարդկանց մեղքերից հոգնած, վրդովված, ասաց.

Կանգնեք, իմ Թուր դարկեմ էդ քարին,

Թե կտրեց, ես չեմ մեղավորեցեր.

Թե չկտրեց, մեղավորեցեր եմ».

Թուր, որ էզար քար,

Թուր էրկու կողմեն փեղկվալ,

Ինքն, իր ձին գնացին մեջ,

Քար էկալ, իրար կալալ:²⁴

Մհերի փակվելը վանա ժայռի ներսում ոչ միայն և ոչ այնքան սեփական մեղքերի պատճառով էր, որքան մարդկության մեղքի, որ նա իր վրա էր վերցնում: Եվ կանա քարի մեջ այնքան, «քանի աշխարհը չար է», և կվերադառնա, երբ բարին իշխի երկրում.

Որ աշխարհը ավերվի, մեկ էլ շինվի,

Երբ ցորեն էղալ քանց մասուր մի,

Ու դարին էղալ քանց ընկուզ մի,

էն ժամանակ հրաման կա, որ էլենք էդտեղեն:²⁵

Հերոսի այսօրինակ հեռանալն ու սպասվող վերադարձը աղերսվում է Հիսուս Քրիստոսի մահվան ու հարության պատմությանը: Ժողովրդական հավատալիքի համաձայն Համբարձման գիշերը «Մհերի քարայրի դուռը բացվում է. կարելի է ներս գնալ, տեսնել Մհերին և նրա նժույգը, աստղադարձ երկնքի անիվն ու քախտի անիվը, ձեռք բերել ամեն տեսակ երջանկություն, ոսկի և հարստություն»²⁶: Սա գալիս է մեկ անգամ ևս հաստատելու Հիսուսի և դյուցազնահերոսի, ինչպես նաև Աստվածաշնչյան հրաշապատումի ու հայոց ժողովրդական պատկերացումների առնչակցությունը: Հավերժության անիվին, Կենաց ծառին ու կյանքի հարատևությունը խորհրդանշող մյուս հատկանիշներին է հարում նաև Ուաչը, մասնավորապես Հիսուսի Ուաչը, որը ծագումնաբանորեն և իմաստաբանորեն կապված է Կենաց ծառի, կեոխաչի, հավերժության նշանի հետ:

Եղրափակելով նշենք, որ հայոց հավատքը Հնուցի վեր այն աշխարհընկալումային պատկերացումների ոլորտում էր, որոնք պարարտ հող էին ստեղծել քրիստոնեությունը՝ որպես վարդապետություն ու դավանանք, չուտ ընկալելու և ընդունելու այն իրրե պետական կրոն: Ժողովրդական պատկերացումները, դարերի ընթացքում բյուրեղանալով և աստվածաշնչային հրաշապատումներին միահյուսվելով, ծնունդ տվեցին մտածելա-կերպի, ծիսակարգի, որ հարատևում են մինչև օրս: Ժողովրդի դարավոր կենսափորձում հղկված այս համակարգը խարսխում է հնագույն, միջնադար և ներկան՝ իրենց իրողություններով ու խորհուրդներով:

²³ Գրիգոր Նարեկացի, Մատենան ողբերգություն, (Աշխատ. Պ. Ուաչատրյանի, Ա. Ղազինյանի), Երևան, 1985, Բան Գ, էջ 254, Բան ՈւԴ, էջ 416, Բան ՂԴ, էջ 635:

²⁴ Մասունցի Դավիթ, Հայկական ժող. էպոս, Երևան, 1961, էջ 318:

²⁵ Անդ, էջ 319-320:

²⁶ Ըստ աղագագարական նյութերի նկարագրում է Մ. Արեղյանը (Երկեր, հ. է. էջ 54-55):

ՎԵՐԺԻՆԵ ՍՎԱԶԼՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉԱՅԻՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐԻ ԱՐՏԱՑՈՒՄԸ
ԿԻԼԻԿՅԱՆ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

1915թ Մեծ եղեռնից եւ կիլիկիայի հայապարպումից (1921թ) հետո, հրաշքով փրկված, տարբեր երկրներ տարագրված, ապա 1946-1948թթ. Նորհրդային Հայաստանում հանգրվանած հայրենադարձներից կիլիկիայի՝ Զեյթունի, Մարաշի, Հաճնի, Ուրֆայի, Քեսարի, Բեյլանի, Մուսա լեռան բարբառներով նաեւ թուրքերենով մեր գրի առած բանահյուսական նյութերն ուսումնասիրելիս պարզ է դառնում, որ աստվածաշնչային գաղափարները կիլիկեցիներին ուղեկցել են նրանց կյանքի ողջ տեւողութան ընթացքում՝ ծնունդից մինչեւ մահ։ Այդ են վկայում նախ աղագրական բնույթի մեր դիտարկումները։

Կիլիկիայի հայերը նոր ծնված երեխան համարել են Աստծո տված պարգևը. որին առաջին հերթին գրանցել են եկեղեցու մայր մատյանում, եւ մինչեւ նրա քառասունքն անպայման մկրտել են, մանավանդ եթե մանուկը վտիտ էր կամ հիվանդ, քանի որ նրանք հավատացել են Աստծո եւ Ս. Մյուռոնի գերբնական զորութեանը։ Այդ նպատակով մանկան բարձի տակ կամ անկողնու մոտ Աստվածաշունչ են դետեղել, իսկ երբ խոսել է սկսել՝ առաջինը նրան Տերունական աղոթք են սովորեցրել։

Տղան եւ աղջիկը, երբ մեծացել, հասու են դարձել ամուսնութեան, ծնողները դիմել են եկեղեցու միջնորդութեանը, որպեսզի նրանց միությունը քրիստոնեական Ս. Պատկի արժանանա։ Քանի որ, ըստ կիլիկյան հավատալիքի, երիտասարդ զույգի բախտը տնօրինվում է երկնքում «Ասրձա ամրիւմ» (Աստծո հրամանով)¹։ Այդ գաղափարը Մուսա լեռան հաքիաթներում մարմնավորում է «Ըսրիդիւզ մըրվըքում հալվիրի» (Սպիտակ մորուքով ալեւորի) կերպարում։ Ըստ որի գետի ակունքին նստած ալեւոր ծերունին իրար է կապում աղջկա եւ տղայի բախտերը եւ նետում է գետը։ Հոսող գետը խորհրդանշում է անվերադարձ ընթացող եւ հարատեւող կյանքը, իսկ նորապսակ զույգը կյանքի հորձանքի մեջ մտնելով, պետք է սրբագործի «Աճեսցուք եւ բազմացարուք» աստվածաշնչյան պատգամը։

Եվ երբ Աստված իր պարգևած հոգին ետ է վերցնում, ննջեցյալի դին դրվում է եկեղեցու հոգեւոտանը, որպեսզի հաջորդ օրը հուղարկավորութեան արարողությամբ ուղեկցվի գերեզմանատուն։ Իսկ հետագային, վառվող մոմերով կատարվող եկեղեցական հոգեհանգիստը նպատակ ունի երկնային արքայության՝ դրախտի արժանացնել ենթական։ Ուստի սգակիր հարազատներին սփուփում են «Աստված հոգին լուսավորե», «Լույսերուն մեջը պառկի», «Հոգին լույս դառնա» օրհնանք-մաղթանքներով։

Ինչպես տեսնում ենք, աստվածաշնչային գաղափարներն ուղեկցել են կիլիկյան հայերին իրենց կյանքի ողջ տեւողութեան ընթացքին, որոնք եւ իրենց գեղարվեստական արտացոլումն են գտել նրանց ժողովրդական տարաբնույթ ստեղծագործություններում՝

¹Այս եւ հետագա բանահյուսական մեջբերումները (կից թարգմանությամբ) կատարված են մեր «Մուսա լեռ» (Ե. 1984) եւ «Կիլիկիա, արեւմտահայոց բանավոր ավանդությունը» (Ե. 1994) բանահյուսական ժողովածուներին։

հեքիաթներում, զրույցներում, օրորոցային, կենցաղային եւ տոնական երգերում, առած-ասացվածքներում, օրհնանք-անեծքներում, աղոթքներում եւ նույնիսկ պատմական երգերում եւ Մեծ եղեռնից վերապրողների պատմած հուշերում։ Աստվածաշնչային գաղափարներով օժտված բանավոր ստեղծագործությունները պատմականորեն, դարերի ընթացքում ձեւավորվել են եւ ժառանգարար ավանդվել՝ դաստիարակելով ու թրծելով իրարահաջորդ սերունդների, որոնք մշտապես հավատարիմ են մնացել ամենազոր Աստծո պատվիրաններին եւ նրա Միածին Որդու՝ Հիսուս Քրիստոսի քարոզած մարդասիրական, խաղաղասիրական եւ ինքնակատարելագործման ուսմունքին, քանի որ կիլիկացիների առած-ասացվածքների հիմքում գրեթե միշտ ընկած է Աստվածաշնչի «Առակաց գրքի» եւ այլ բաժինների խորիմաստ ասույթները, եւ որպես հղում մշտապես հիշատակվում է Աստծո անունը. «Ասրձա ուղույթան հիղն է» (Զ.) («Աստված ճշմարիտի հետն է»)²։ Բնության մեջ ամեն ինչ կատարվում է նրա հրամանով. «Ասվօձ ամըր էլնէ նէ՝ եափրօլս չթընդօ» (Զ.) (Աստված եթե հրաման չտա՝ տերեւ չի չարժի)։ Մեծ է Աստծո ողորմությունը. «Ասղուձ՝ մինձ, հօցը՝ բղղեզ (Բ.) (Աստված՝ մեծ է հացը՝ պղտիկ)։ Աստված նաեւ զթառատ է. «Ասվօձ դէվօձ պիլօնը անուլթը չի ձգէ (Հ.) (Աստված իր տված բերանը անոթի չի թողնի)։ Աստված բոլոր իր ստեղծած էակների պահպանն է. «Ասվըձուն բէհօձ մաքըն կէլը չուտէ» (Հ.) (Աստծո պահած դառը՝ դայը չի ուտի)։ Սակայն իրատես եւ իրապաշտ կիլիկեցիների համար. «Ասրձա վիլէն վալ չիլնօ՝ տէմտ գուհանօ» (Զ.) (Աստված վերեւից վար չի ջնիր՝ դեմդ կհանի)։ Եղբայնացությունը հետեւյալն է. «Ասրձա ասօ՝ մուհյօմ էլն մօսօ» (Զ.) (Աստված կանչիր՝ կարոտ չես մնա)։

Եվ եթե մարդ արարածը բարի է, նրա աստվածահաճո գործերն արժանի են դառնում Աստծո օրհնությունը, որն արտահայտվել է հետեւյալ օրհնանքներում. «Ասղվօձ օրհնէ դբէզ» (Հ.) (Աստված օրհնի քեզ)։ Աստված ոչ միայն բնութեան ստեղծողն է, այլեւ կյանք պարգևողը. «Ասվօձ իրգան գյանք դօ քիզ» (Զ.) (Աստված երկար կյանք տա քեզ), «Ասրձա մինձ է՝ ուղույմըթօնը քիզ թըղընօ» (Զ.) (Աստված մեծ է՝ ողորմությունը քեզ թող լինի)։ Աստված նաեւ բարեկեցություն արարողն է. «Ասղուձ բէրէքէթ իղօ քի» (Մ.Դ.) (Աստված առատություն տա քեզ)։ Կամ՝ «Ասղուձ քէսէխտ բօլուլթին իղօ (Մ.Դ.) (Աստված քսակիդ առատություն տա)։ «Ասղվօձ մէգտ հաղօլ էլնէ» (Հ.) (Աստված մեկը հազար անի)։ Աստված նաեւ բարեգութ է. մարդկանց նպատակներն ու ծրագրերն իրականացնող. «Ասրձա մուլօղիտ դօ» (Զ.) (Աստված մուրազը տա)։ Աստված նաեւ մարդկանց ուժ, զորություն տվողն է. «Ասղուձ դուլէթ թըղ ուղու բէ» (Բ.) (Աստված ուժ թող տա քեզ)։ Այս բոլորով հանդերձ Աստված նաեւ խղճամիտ է. «Ասղուձ դքե ծառուց, վըղդուց չիսկէ» (Մ.Դ.) (Աստված ոտ ու ձեռքից քեզ չթողնի)։ Կիլիկեցիները մշտապես չրջապատված են եղել թշնամիներով հետևաբար նրանց օրհնանքներում այդ գաղափարը եւս իր արտացոլումն է գտել. «Ասվօձ դուչմանու ծէք չծկէ քի» (Զ.) (Աստված քեզ թշնամու ձեռք չթողնի)։ Իսկ ավելի ստույգ՝ 1915 թ. երիտթուրքերի կողմից կաղմակերպված Հայոց ցեղասպանության դառնությունները ցմրուր ճաշակած եւ իրենց բնօրրանը կորցրած կիլիկեցիների համար ամենասարսափելին դաժան թուրքի կերպարն է, որից Աստված հեռու պետք է պահի. «Ասվօձ թուրքան ծառը չծկէ դբէ» (Զ.) (Աստված քեզ թուրքի ձեռքը չթողնի) եւ այլն։

Ի հակադրություն օրհնանքների կիլիկեցիների անեծքները շատ սակավ են։ Այդ հանգամանքը բացատրվում է երկու պատճառով։ Նախ՝ նրանք հավատարիմ են մնացել աստվածաշնչային «Մի՛ հայհոյիր, մի՛ չարախոսիր, մի՛ անիծիր» պատգամներին եւ երկրորդ՝ նրանք աննկարագիր, չար մարդու պատիժը վերապահել են Աստծո դատաստանին. բանադրելով. «Ասղուձմէն կընօս իլալլա» (Բ.) (Աստծուց դռնես երանի), «Ասվօձ հօլսէտ իկ» (Մ.) (Աստված հախիցդ գա), «Ասղուձ չուղու դսմաթիտ (Զ.) (Աստված քեզ բախտ չտա), «Ասղուձ փիւրիտ հացին թըղ չգիլդացնէ (Մ.Դ.) (Աստված

²Բարբառային ցուցիչները նշված են հապավումներով՝ Զ-Զեյթուն, Մ-Մարաշ, Հ-Հաճն, Բ-Քեսար, Բ-Բեյլան, Մ.Դ.-Մուսա լեռ, Ու-Ուրֆա։

փորդ Հացով չկշտացնի):

Կիրիկյան ժողովրդական Հանելուկների մեջ եւս առկա են աստվածաշնչային գաղափարներ: Տիեզերքի եւ մարդկության արարչագործ Աստված թեպետ ինքն է կյանք ու հոգի պարգեւողը, սակայն ինքն է նաեւ ետ վերցնողը.

«Աղ ի՞նչն է, աղ ի՞նչն է,
Աստված՝ կուտա, Աստված՝ կառնէ» (Ու.)
(Հոգի)

Եվ կամ՝

«Աստված՝ կշարէ, մարդը՝ կբակէ.
Աղ ինչն է» (Ու.)
(Նուռ)

որը առատության եւ բարգավաճության խորհրդանիշն է:

Աստծո որդու՝ Հիսուս Քրիստոսի կերպարը եւս իր գեղարվեստական արտացոլումն է գտել կիլիկեցիների Հանելուկներում.

«Ճէրմակ տաճար.
Քրիստոսը մէջը կֆոֆոա» (Ու.)
(Աչքի բիրը)

Չէ՞ որ աչքին լույս տվողը բիրն է, իսկ Քրիստոսի ուսմունքը լույս է տալիս մարդկային իմացական կյանքին:

Քրիստոսի կերպարը, որպես իմացական կյանքի խորհրդանիշ, կիլիկեցիների Համար դարձել է բարոյականության չափանիշ. Նրան Հասնելու, Նրան նմանվելու միակ միջոցը՝ անընդհատ ինքնակատարելագործվելն է: Թեպետ Հասարակական-բաղադրական ստիպողական Հանգամանքների բերումով Քրիստոսին եւ Մարիամ Աստվածածնին նվիրված վիպերգերը թուրքերեն են հորինվել, սակայն այդ կարգի գողտրիկ ստեղծագործությունները վկայում են, որ Հայ քրիստոնյան, եթե նույնիսկ ստիպված փոխել է լեզուն, բայց Հավատը՝ երբեք: Հատուկ սիրով ու խանդավառությամբ են Հյուսված Հիսուս Քրիստոսի Ա.Ծննդյան ժողովրդական ավետիսները.³

«Նէ՞ սահաթ, քի Քրիստոս դողդու, Ավետի՜ս, Իւսղինէ նուր, ռեհման օլդու. Ավետի՜ս, Հէր չօբանլար իշիթղիլէր, Ավետի՜ս, «Բու նէ՞ սէվդա դըր», դէղիլէր, Ավետի՜ս, Մելքոն, Գասպար եւ Բաղդասար, Ավետի՜ս, Իւչի բիր գիրղիլէր մաղարայա, Ավետի՜ս»:	(Ինչ ժամ էր, որ Քրիստոս ծնվեց, Ավետի՜ս, Վրան լույս ու շնորհք թափվեց, Ավետի՜ս, Բոլոր հովիվները լսեցին, Ավետի՜ս, «Այս ի՞նչ հրաշք է», ասացին, Ավետի՜ս, Մելքոն, Գասպար եւ Բաղդասար, Ավետի՜ս, Երեքը մեկ մտան քարայր, Ավետի՜ս:)
--	--

Կիլիկեցիները ցավով ու խոր ափսոսանքով են վիպել նաեւ Քրիստոսի խաչելության սրտամորմոք դրվագները⁴, որոնք հորինվել են հայատառ թուրքերենով.

³Աւետարան ըստ Մատթէոսի 1:18-25, Աւետարան ըստ Ղուկասի 2:1-7

⁴Աւետարան ըստ Մատթէոսի 27:32-50, ըստ Մարկոսի 15:21-32, ըստ Ղուկասի 23:26:

«Ուրբաթ գիւնի Քրիստոսա ազիդ խաչա դիքիլդի,
Հէմ գիւնէշը իղէրինէ սիւա՜ փէրդէ չէքիլդի,
Սուրը կույս Մարիամըն բէլը-բօյնը բյուքիլդի»:

(Ուրբաթ օրը Քրիստոսին Սուրը Նաչին Հանեցին,
Եվ արեւի շողերի դեմ սեւ վարագույր քաշեցին,
Սուրը կույս Մարիամի մեջքն ու վիզը ծռեցին:)

Եվ այս դառնադեմ իրողությունը դեմ ըմբոստանալով՝ կոչ է արվում մեղավորներին՝ քանի ուշ չէ դարձի գալ, ապաշխարհել եւ ինքնակատարելագործման միջոցով Քրիստոսի Հեղ ու բարի վարքին նմանվել.

«Եա՛, գիւնահքյա՛ր, թէօրէա գէլ՛
Վաքըթ բօշա գէչիյօր,
Բիր դէօնիք բաք խաչա չըխան Հիսուսա,
Չաղըրըյօր էլի, էլի Սուրը Գողգօթա դաղընդան,
Քարա թիքէն դիշիլիյօր Իսրայէլի բաղընդան,
Քանլար աքար էթրաֆընդան՝, Հէ՛մ սաղընդան, Հէ՛մ,
սօլդան,

Եա՛, գիւնահքյա՛ր, թէօրէա գէլ՛
Վաքըթ բօշա գէչիյօր,
Բիր դէօնիք բաք մէլէքիլէր թաբուրը թէղ օլաշըր
սէմանդան»:

(Ա՛յ, մեղավո՛ր, դարձի արի՛,
Ժամանակը զուր է անցնում,
Ետ դարձիր, տես խաչին Հանված Հիսուսին,
Նա կանչում է կրկին, կրկին Սուրը Գողգօթա լեռից,
Սեւ փուշը Հավաքել են Իսրայելի պարտեզից,
Արյունները թափվում են եւ՛ աջից, եւ՛ ձախից,
Այ՛, մեղավո՛ր, դարձի արի՛
Ժամանակը զուր է անցնում.
Ետ դարձիր, տես Հրեշտակների թափորը ցած է
իջնում երկնքից:)

Իսկ երբ Հիսուս Քրիստոսը խաչվելուց Հետո կրկին Հարություն է առնում⁵, այդ արդեն կյանքի հաղթանակն է մահվան նկատմամբ, այդ գալիք լավագույն ապագայի նկատմամբ մարդկության Հավատն է, որը կիրիկյան Համբարձման երգերում արտահայտվում է անդրշիրիմյան կյանքի եւ հավիտենական երջանկության՝ դրախտի գաղափարով.

«Ա՛յ, մէնթիվար, մէնթիվար, Մէնթիվարըն վախթը վար, Մէնթիվարը սէվէնի՛ Դրախտա բէշ թախթը վար:	(Վիճակ, վիճակ, Զան վիճակ, Վիճակն ունի ժամանակ. Վիճակ Հանել սիրողը՝ Դրախտում ունի Հինգ բազմոց:)
--	---

Հանէ, աղջիկս, Հանէ,
Ասօր բարի տարի է:

⁵Ավետարան ըստ Մատթէոսի 28:1-10, ըստ Ղուկասի 24:1-12, ըստ Հովհաննէսի 20:1-

Աստվածաշնչային մոտիվներով են հյուսված նաև կրիկյան հայերից մեր գրի առած եւ անհետ կորստից փրկված մի շարք ինքնատիպ հեքիաթներն ու զրույցները, որոնց վերնագրերն են. «Ուսման թիվը չի ուղի» (Բաժնիցդ ավելի չես ուտի), «Ըրնդը թիվն էր»՝ ճուրղ քարէ» (Լավութուն արա՛ ջուրը գցիր), «Նալը մեխի վերածող Աստված»՝ հեքիաթները, ինչպես նաև աստվածաշնչային «Նոյ նահապետը», «Հայր Աբրահամի ուխտը», «Հոբի ապուրը», «Անառակ որդին», «Երկու եղբայրներ»՝ զրույցները, որոնք սոսկ աստվածաշնչային դրվագների վերարտադրություններ չեն, այլ, ենթարկվելով բանահյուսությանը հատուկ օրինաչափություններին, հաճախ աստվածաշնչային կերպարներն ու իրողությունները հարմարեցվել են նրանց կյանքի պայմաններին: Օրինակ՝ «Մուսա լեռ-Մովսեսի լեռ» տեղանվանական ավանդության մեջ Մուսա լեռան անունը կապվում է Մովսես մարգարեի հետ⁶: Ըստ կրիկյան տարբերակի եգիպտական լծի տակ հեծող խրայելացիների փոխարեն հայերն են հետապնդվում թուրքերի կողմից: Անելանելի պահին հայերի առաջնորդ Մովսես մարգարեն աղոթում է Աստծուն, որի հրամանով Միջերկրական ծովը բաժանվում է երկու մասի, հայերը անցնում են ու փրկվում, իսկ թուրքերը՝ ծովի ալիքների մեջ խեղդվում: Մովսես մարգարեն Աստծո հրամանով գավազանը խփում է, եւ Որոնտես գետն է սկիզբ առնում: Պապական հայերն ուրախանում են, ջուր են խմում, լվացք անում, այնտեղ բնակություն հաստատում, եւ այդ վայրը կոչվում է Մովսեսի լեռ կամ՝ Մուսա լեռ:

Կերպարների եւ իրադարձությունների նույնանման փոխակերպում է նկատվում նաև «Իսահակի օրհնությունը» աստվածաշնչային հայտնի զրույցի մեջ⁷: Ըստ Աստվածաշնչի, եղբայրներից մեկը՝ Հակոբը, խարդախությամբ ստանում է հոր օրհնությունը: Կրիկյան տարբերակում Իսահակը հայ է, ունի հայ կին, բայց նրանց տանն ապրող թուրք աղախնի տղան, չարաշահելով Իսահակի կուրությունը, մարպկորեն ստանում է նրա լիասիրտ օրհնությունը:

«-Շիւղ արբէ՛ս, ղօջաղ դղա՛ս, ծիւ՛ս, ծաղգի՛ս, բազմանաս, ծէն հէզնուս, իլվիս, առունց քրդնիլ արբաս»:

(Շատ ապրե՛ս, մարպիկ տղա՛ս, ծղե՛ս, ծաղկե՛ս, բազմանա՛ս, նծույզը հեծնես, ման գաս, առանց քրտնել ապրես):

Իսկ երբ հայ տղան, հատուկ ընտրությամբ անտառից որսացած, խնամքով խորովում հոգու թրթիռով մատուցում է հորը, հանկարծակի եկած Իսահակն ասում է.

«-Հէ՛յ վախ, իմ գայր աչվընին, վէլ հասըլ դէս խապից գաղ թուրք խզմաթլէն դղօն՝ դիմ յառջը օրհնութէնը ան առուվ:

Յավրում, էգօ՛, քի ալէ օրհնիմ՝ յէփր տօն քարի դլուզը սէրմ ցանիս, սէրմտ թըղ պուանա, տօն քէ քըրդընքում արբաս»:

(-Հէ՛յ վախ իմ կույր աչքերին, երեւի ինձ խաբեց այդ թուրք աղախնի տղան՝ իմ առաջին օրհնությունն ինքն առավ:

Ջավա՛կս, արի՛ քեզ եւս օրհնեմ. Երբ դու քարի տակին սերմ ցանես, սերմդ թող բուսնի, դու քո քրտինքովդ ապրես):

Սյուժետային գծի ուրույն զարգացումը հասնելով հանգուցալուծման, աստվածաշնչային զրույցին հաղորդում է ոչ միայն բարոյախոսական երանգ, այլեւ՝ հասարակական-քաղաքական հնչեղություն: Զրույցն ավարտվում է դատապարտող եզրակացությամբ.

Աղիւր համար չուր համօ հայը չարչարանքում գու բանա, գու արբա, ամմա թուրքը

⁶ Հին կտակարան, Ելք 14:5-31, 15:1-19, 17:2-6 նաև՝ Թուրք 20:6-13

⁷ Հին կտակարան, ծննդոց 27:1-29

‘առունց քրդնիլ գու արբա, դամեն՝ քուվը, ծէնը՝ դլուզը գու պատվա, տրդաղ մէօզ ալէ գու շաղնան:

(Դրա համար մինչեւ հիմա հայը չարչարանքով է աշխատում ու ապրում, բայց թուրքը՝ առանց քրտնելու է ապրում. դաշույնը՝ կողքը, նծույզը՝ տակը ման է գալիս, մկների նման էլ բազմանում են):

Հայի-թուրքի բարոյական հասկացությունների տարբերության, Աստվածաշնչի հրաշագործ զորությունն եւ նույնիսկ նրա անաչառ ու պատուհասող կարողության մասին է ավանդվում «Մուրադնց Ոսկի Ավետարանը» ինքնատիպ զրույցում: Թուրք Մավալիի կողմից հայկական օջախից հափշտակված Ավետարանը, երբ տեսնում է, որ Մավալին նաև առեւանգել, իր տանն է թաքցրել մի հայ աղջկա, չի հանդուրժում կատարված անօրինությունները եւ մարդկային լեզու առնելով սկսում է բանադրել. «Մավալի, տա՛ր ինձի, իմ տեղը դի՛ր, թե չէ՝ քեզի կզցեմ երկու ցուլերի մեջտեղը՝ քեզ կսպանեն»:

Մավալին չի անսում Ավետարանի բարի խորհուրդին, եւ հանկարծակի հրդեհից վառվում է նրա տունը, մեռնում են նրա կիներն ու երեխաները, իսկ Ավետարանը՝ հուսկ մնում է անվթար: Սարսափահար Մավալին, տեսնելով այդ հրաշքը, Ավետարանը տանում հանձնում է հայ տիրոջը: Այս խորհմաստ զրույցի միջոցով կրիկեցիները հաստատում են այն կարեւոր, սկզբունքային գաղափարը, ըստ որի Աստվածաշնչի պատգամներին՝ կպատուհասվի, քանի որ անարդար արարքը հավասար է մեղքի, իսկ մեղքի գինը՝ մահ է:

Այնինչ Մեծ եղեռնի ողբերգական օրերին, տեղահանության ճամփաներին, Դեր Զորի, Ռաս ու Այնի եւ այլ կենդանի գերեզմանոցներում միլիոնավոր անմեղ հայեր անարդարորեն նահատակվեցին, բայց քրիստոնեական հավատքից եւ Աստվածաշնչի գաղափարից չհրաժարվեցին.

«Դէր Զօր դէղիբլէրի բիլուք քասաբա, Բէսիլէն էրմէնի գէլմէզ հէսաբա, Ալլահդան բաշիսա քեմ սա եօք դըր. Դինը բին ուղընա էօլէն էրմէնի»:

(Դեր Զօր կոչվածն էր մի մեծ տեղավայր, Մորթված հայերին էլ հաշիվ չկար, Աստծուց բացի ոչ ոք չկա. Հայերն են զոհվում հավատքի համար):

Սահմակեցուցիչ տեսարաններով առկեցուն, հարյուրից ավելի քառյակներ ենք գրի առել: Ժողովրդական այս եղբերգերի յուրաքանչյուր քառյակը եզրափակվում է նույն վերջանքով՝ հաստատելու համար այն առանցքային գաղափարը, որ հայերը զոհվում էին հանուն քրիստոնեական հավատքի, որը նաև համարժեք է ազգային ինքնությանը:

Սակայն ողբերգական այդ օրերին հայ ժողովրդի հոգում վերազարթնեց դարերի խորքից, ժառանգաբար արյան հետ եկող «Մահ իմացեալ»-ը ստրուկ կյանքից նախընտրելու եւ բռնությանը գնքի ուժով դիմադրելու հերոսացման իր խիզախ ոգին: Այս պարագայում արդեն, առաջնորդվելով աստվածաշնչային «Ակն ընդ ական, ատամն ընդ ատաման»⁸ գաղափարով, Մուսա լեռան, Ուրֆայի եւ այլ վայրերի հայերը «Դինսիդին հախէն իմանսըզը կուգա» (Անհավատի հախից անխիղճը կգա) կարգախոսով ինքնապաշտպանության դիմեցին: Հատկանշական է այն, որ Մուսա լեռան հերոսամարտի չորս վճռական ճակատամարտերի ընթացքում, ըստ հերոսամարտի մասնակից վերապրողների պատմած հուշերի, Աստված եւս աջակցում էր իրենց, քանի որ երկնքից իջնող ամպն աննկատելի էր դարձնում լեռան գագաթին կռվողների դիրքերը: Բացի այդ Հիսուս Բրիտանիայի եւ Մարիամ Աստվածածնի տեսլականներն իրենց հրաշագործ զորությունը ոչ միայն համբերություն եւ տոկալու կամքի ուժ են ներշնչել, այլեւ Մուսա լեռան լանջին ամրացված ճերմակ սավանով քրիստոնեական կարմիր խաչի նշանը հինգ հազար մուսալեոցիների փրկության խարխալ է դարձել՝ նրանց մահից կյանք առաջ-

⁸ Ելք 21:24, Ղեւզական 24:20:

Իսայի

Խուրը վուր փիքը իմ անում, ախպեր, է՜, զուրթ վուր դրուստ մարթ խիստ քիչ կա միր քախկումը:

Կարապետ

Հա, Իսայի ջան, ես էլ էտ եմ ասում, է՜, վուր ամեն բանումը խափում ինք ու խափում ինք: Ուտելումը, խմելումը, հաքնելումը, մե խոսկով՝ նստում ինք թե վիր կենում, պառկում ինք թե ման ինք գալի, լալիս ինք թե ծիծաղում, դիւի խափում ինք, խափում ինք ու խափում, մենք էլ դիւի խափած ինք ու խափած: Գլխեմեն ինչու վուտը սուտ է էս աշխարհը. «Ես ասացի ի զարմանալի իմում, ասում է, թե ամենայն մարթ սուտ է, թե կ'ոսէ»:

Իսայի

Վա՛յ միր միխկը, էտ խոմ էտենց է ու էտենց:

Կարապետ

Պրծավ, գնա՛ց...

Եզրահանգումը՝ «Ես ասացի ի զարմանալի իմում... թե ամենայն մարթ սուտ է, կ'ոսէ», ճիշտ է, որ ուշագրավ է եւ լուրջ խորհրդածությունների առիթ ծառայող, միայն թե անհասկանալի են մնում ե՛ւ «զարմացողը», ե՛ւ «ասողը»։ Սունդուկյանցի հերոսի եզրահանգումն՝ երևի երանք, թե՛ ընդհանրապես ժողովրդի պատկերացումներն այդ մասին, գուցե որեւէ իմաստունի՞ կամ մարգարեի՞, - մնում է անհասկանալի:

Մեծ թատերադրի կյանքի եւ ստեղծագործության հետադուրսդները, նաեւ նրա երկերի ակադեմիական հրատարակությունն ծանոթագրողը չըջանցել են այս հարցը՝ չունենալով պատշաճ ասելիք կամ գոհացուցիչ պատասխան, մինչդեռ, ինչպես քննության հենց սկզբից էլ կարծում էինք, գործ ունենք թաքնված մեջքերման հետ՝ ընտրված միանգամայն տեղին ու մեծ վարպետությանը, ինչը հնարավորություն է տալիս միաժամանակ թափանցելու այն օգտագործողի հոգեբանության մեջ: Ողջ երկխոսությունը հերոսի դավանած ճշմարտության անառակելիությունը հաստատելուն է ծառայում:

Սունդուկյանցը սովորաբար, այլ առիթներով, երբ վկայակոչում էր այլոց խոսքերը, մատնանշում էր աղբյուրը, բայց այս դեպքում զարմանալիորեն լուրմ է՝ անուղակիորեն հասկացնելով, որ աղբյուրը հեղինակավոր ու հանրահայտ է ընթերցող լայն շրջանակներին եւ թիֆլիսահայ իրականությանը: Քանի որ այդ խոսքերը լսվում են վաճառականական խափի ներկայացուցիչների շուրթերից, տեսնենք, թե ինչ սկզբնաղբյուրներ կարող էին մատչելի լինել նրան:

Անցած դարերում, նաեւ թիֆլիսահայ միջավայրում, սիրված ու տարածված էր եւ հոգեւոր ընթերցանության նյութ էր ծառայում գրքերի մի ամբողջ շարք՝ «Պատմություն պղնձե քաղաքի», «Վարք Աղեքսանդրի», Խիկարի խրատներ, Ավետարան, Առակք Սողոմոնի, Ժողովող, Իմաստություն Սողոմոնի, Սաղմոսք Դավթի եւ այլն: Սերնդից սերունդ փոխանցվող հնոց խոսքերն էլ չեն բացառվում, բայց բանահյուսական ժողովածուների քննությունն արդյունք չտվեց: Մնում էր ուշադրությունը վերընթերցել հիշված գրքերը: Հաջորդաբար ծանոթանալով դրանց հետ եւ հասնելով Դավթի Սաղմոսներին, հարցի պատասխանը դեռ չգտած՝ ստիպված եղանք մեր որոնումները հետաձգել ավելի հարմար ժամանակներին, որովհետեւ անհետաձգելի այլ գործեր հնարավորություն չէին տալիս գոհացում տալու մեր հետաքրքրասիրությանը:

1978թ. սեպտեմբերի 12-ին (թե՛ 13-ին) Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս երջանկահիշատակ Վաղգեն Առաքինն ինձ վստահեց՝ ղեկուցում պատրաստել Արեւելյան Հայաստանի Ռուսաստանի հովանավորության տակ անցնելու կոիվներում Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի եւ Հայ հոգեւորականության խաղացած դերի մասին: Նյութերի ուսումնասիրության ընթացքում մի քանի անհրաժեշտ քաղվածքի համար հարկ զգացի

վերընթերցելու Դավթի Սաղմոսները, եւ, օ՜հ անակնկալ, ճժԵ Սաղմոսի հենց սկզբում իմ ուշադրությունը գրավեցին Զամբախովի եզրահանգմանն ազդակ ու աղբյուր ծառայած խոսքերը.

«Հաւատացի, զոր եւ խօսեցայ, եւ ես խոնարհ եղէ յոյժ: Ես ասացի ի զարմանալ իմում, թե ամենայն մարդ սուտ է: Զի՞նչ տաց տրիտուր Տեառն ընդ ամենայնի, զոր եւ ետ ինձ...»:

Սունդուկյանցի հերոսը բառացի կրկնելով Սաղմոսարանի խոսքերը եւ իր կողմից ավելացնելով միայն երկու բառ՝ «ասում է» եւ «կ'ոսէ», ծառայեցրել է դրանք այլ նպատակի, որովհետեւ իր մտածողությամբ եւ գործելակերպով արմատապես տարբերվում է Սաղմոսի հեղինակից. 115-րդ սաղմոսի մեջ խորհրդածողը հավատացյալ ու աստվածավախ մարդն է, «Խաթաբալա» կատակերգության մեջ՝ խարդախ ու հաշվենկատ առեւտրականը, որը ոչ ոքի չի խնայում՝ ոչ օտարին, ոչ բարեկամին եւ ոչ էլ հարազատ դստերը: Իր կյանքի ծանրագույն պահերին, կարիքի ու զրկանքների մեջ՝ Սաղմոսի հեղինակը երեւի ինչ-որ ժամանակ աջակցություն է ակնկալել մարդկանցից, բայց գրեթե միշտ, բախվելով ստի ու խարեություն հետ՝ իր կարծիքը կազմել մարդու մասին ընդհանրապես. նրա վրա հույս դնելը խաբկանք է եւ ունայն ձգտում: «Խաթաբալայի» հերոսը նման երկմտանք չի ապրել. նա յուրացրել է առեւտրական միջավայրում ընդունված օրենքները եւ սուտ հռչակելով մարդուն՝ սուտն էլ դարձրել է իր գործելակերպը: Սաղմոսի հեղինակը հույսը կտրելով մարդկանցից՝ գտնում է իր հաստատուն ապավենը ի դեմս ամենաբարեգութ Տիրոջը՝ մաքրագործման ու բարոյական կատարելագործման ճանապարհով ձգտելով միանալ Բարձրային, «Խաթաբալայի» հերոսի նման ցանկությունն ու մղումը անըմբռնելի են. եթե կյանքում ու աշխարհում տիրողը սուտն ու խարեությունն են, որ հաստատում է մարգարե թագավորը նույնպես, նշանակում է ինքզինքն էլ նույն ճանապարհով ընթանալ՝ չխորչելով ոչնչից. «Պրծավ, գնա՛ց...»:

Սաղմոսները չատեր են մեկնարանել. միջնադարում՝ Ներսես Լամբրոնացին, ավելի նոր ժամանակներում՝ Միքայել Չամչյանցը՝ յուրովի ջանալով ամեն մի դրվագի խորքերը թափանցելու: Այս ճժԵ Սաղմոսի բուն խորհուրդը լավ է ընկալել ու մեկնել հատկապես Չամչյանցը, ուստի մեջբերենք նրա նկատողություններից մեկ-երկուսը: Վերականգնելով մասամբ Սաղմոսի հեղինակի բառերը, մասամբ էլ հավելելով անձնական դիտարկումները՝ նա գրում է.

«... Հայեցեալ ի մարդիկ եւ տեսեալ զգնացս նոցա, եւ քննեալ զճանաչմունս եւ զրանս նոցին, եւ բաղդատեալ զայնս ընդ ասվածայինսն, յայտնի տեսի՝ թէ՛ սուտ են, եւ զոր ինչ խօսին զայնոցիկ զանճառեկեաց՝ գրեթե ստույթամբ խօսին. ուստի եւ ասացի, թէ՛ ամենայն մարդ սուտ է ... ես կարծէի, թէ՛ գտանի ոք, որ ոչ երբեք ստիցէ, բայց ոչ զոք գտի այնպիսի, վասն որոյ զարմացայ եւ ասացի, թէ՛ ամենայն մարդ սուտ է, եւ Աստուած միայն ճշմարիտ... Այսմ ամենայնի կամի հետեւեցուցանել, թէ՛ որովհետեւ խաբեբայ են մարդիկ, եւ Աստուած միայն ճշմարիտ, ոչ է պարտ դնել զյոյս մեր ի մարդ, զի ոչ զոյ փրկութիւն ի նոսա, այլ յԱստուած. Մանաւանդ զի ոչ ինչ առնեն եւ զոր ինչ տան մարդիկ, յառնելն եւ ի տալն անդ, ծածկապես իմն խաբեն, զի ընդ օգտիւ մերով գիտեն զօգուտ իւրեանց եւ ոչ թէ՛ զմերն: Իսկ Աստուած, զոր մի անգամ առնէ եւ տայ, եւ ոչ վասն իր»¹: Սաղմոսի յուրօրինակ մեկնություն է նաեւ Զամբախով-Կարապետի եւ Իսայու երկխոսությունը՝ թյուր եւ այլադան, որի ինչ որ մասեր վկայակոչեցինք վերելում: Նրանց ընկալմամբ՝ ստեղծ մարդու էությունն է: Կյանքում, տանը թե՛ դրսում, անձնական փոխհարաբերությունների ժամանակ բոլորն էլ խաբում են իրար՝ համոզված լինելով, որ եթե ինքզինքն իսկ խաբում, միեւնույն է ուրիշները կխաբեն քեզ: Նման պայմաններում ստեղծ դառնում է անխուսափելի եւ գոյությունը պահելու միակ ճանապարհը: Ուրեմն՝ առանց երկմտանքի եւ հանգիստ

¹Մ. Չամչյանց, Մեկնություն Սաղմոսաց հ.Ը., Վենետիկ, 1820, էջ231, 233:

խղճով արա այն, ինչ բոլորն են անում, ինչպես բոլորն են վարվում: Դարերի իմաստութիւնը այդ է հաստատում. «Ամենայն մարդ սուտ է...»:

Սաղմոսների գիրքը բանաստեղծութիւնների ժողովածու է, ուր ընդգրկված են փառաբանական երգեր, գովաբանական մաղթանքներ, ներբողներ ու աղոթքներ, քնարական մրմունջներ, որոնց հեղինակներն են հին աշխարհի նշանավոր բանաստեղծ-իմաստունները՝ Դավիթը, Սողոմոնը, Ասափը, Կորնի որդիները, նաեւ ուրիշներ եւ Անանուն: Անձնական ընկալումները չեն բացառվում նրանցում: Այս ճժԵ Սաղմոսի Անանուն հեղինակը միայնաց հակադրելով հուսո երկու հանգրվան՝ մարդուն եւ Աստծուն, ի նկատի առնելով այլազան մեղքերից ու երկրային գայթակղութիւններից իրեն զերծ պահելու մարդու անկարողութիւնը՝ օգնութիւն ու ակնկալութիւն է փնտրում միայն ու միայն Աստծո մոտ: Վերջինս սակայն չպետք է ուղղակի ձեւով հասկանալ. Աստվածաշունչ մատչաններում ոչ քիչ խոսք ու զրույց կա նաեւ առաքինի կյանքով ապրող եւ բարի գործերով փայլող մարդկանց մասին, որոնք իրենց անձն ու վաստակը տրամադրում են աստվածահաճո գործերին՝ կյանքից հեռանալով բարի համբավ թողած: Այս է որ ըմբռնելի է Սունդուկյանցի հերոսներին: Հոգով աղքատները, հեղերը, սրտով մաքուրները, արդարութեան ծարավիները արդարութեան համար հալածվողները, խաղաղարարները հենց այն ընտրյալներն են, որոց Դավթի Սաղմոսներից դարեր հետո երանի էր տալիս Հիսուս Քրիստոս:

ԱՐԳԱՐ ԱՓԻՆՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉՅԱՆ ԹԵՄԱՆԵՐԸ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵԸ

«Եօթը օր յետոյ երկրի վրայ ջրհեղեղ եղաւ: Նոյի կեանքի վեցհարիւրերորդ տարում, երրորդ ամսի քսանեօթին ժայթքեցին ստորգետնեայ բազում աղբիւրներ, բացուեցին երկնքի ջրվէժները: Երկրի վրայ անձրեւ թափուեց քառասուն օր ու քառասուն գիշեր»:
Ծննդոց, 7: 10-12

XX դարավերջի Հայ գրականութիւնը ոճական բազմազանութեամբ հանդերձ, միանգամայն ամբողջական մի երեւույթ է, որ տենդագին որոնումների մեջ պատասխաններն է փնտրում Հայ կյանքի առաջադրած հարցերի: Ի՞նչ է կատարվում մեզ հետ: Ո՞ւր է առաջնորդում մեզ ճակատագիրը: Ի՞նչ խորհուրդ է պահված մեր ժամանակի մեջ:

Կանցնեն շատ տարիներ եւ ապագայի պատմաբանը ժամանակակից Հայ գրականութեան՝ Հայ պոեզիայի, Հայ արձակի եւ դրամատուրգիայի մեջ պետք է փնտրի մեր ժամանակի արտացոլումը: Չսպասելով ապագայի հետազոտողներին՝ փորձենք թերթի արդի գրականութիւնը, զննելով մեկ տեսանկյունից՝ ինչպես են արտահայտվել Աստվածաշնչյան թեմաները մեր գրականութեան մեջ: Գրականութիւնն է, որ վերջնական պատասխան է տալու՝ ի՞նչ ժամանակ ենք մենք ապրում:

Աստվածաշնչյան թեմաներից, ինչպես ցույց է տալիս մեր ուսումնասիրութիւնը, առավել տարածում ունեն ժամանակակից գրականութեան մեջ մեծ Զրհեղեղին վերաբերող գեղարվեստական արծարծումները: Նրանց մեջ առավել ամբողջականը Արմեն Մարտիրոսյանի «Եհովայի արցունքները» դրամատիկական ստեղծագործութիւնն է՝ հետաքրքրական երեւույթ արդի գրականութեան մեջ: Ողբերգութեան սյուժեն շատ կողմերով համընկնում, անգամ կրկնում է Աստվածաշնչյան պատումը: Ազատելու համար մարդուն նորանոր մեղքերից, պատժելու համար մարդուն՝ Աստված Զրհեղեղով պիտի սրբի մեղքը: Ինչի՞ց է փրկվելու մարդը եւ հնարավոր է արդյոք փրկութիւն: Ողբերգութեան բուն հարցումը երկրնտրանքի մեջ է՝ փրկութիւն մեղքից, թե՞ փրկութիւն մարդուց:

«Եհովայի արցունքներ»-ի առաջին իսկ պատկերում ներկա է Նոյը, որ իր ընտանիքով եւ ժամանակի, եւ տարածութեան մեջ կտրված է աշխարհից, նրա բնակարանն անընդհատ սեղմվող, փոքրացող մի տարածութիւն է, որ շուտով պիտի նվաճվի քաղաքի կողմից: Նա ճանապարհ է չունի, չունի փրկութեան կղզի: Իբրեւ վերջին հնարավորութիւն Աստված նրան առաջարկում է Տապանը, որ անկայուն տարածք է եւ չի կարող առաջ բերել կյանք: Զրհեղեղով մարդիկ չմաքրվեցին մեղքից, կործանվեցին մարդիկ, բայց մեղքն ապրեց Քաղաքում: Քաղաքի մարդիկ մեղքը տեղափոխեցին Տապան՝ եւ ամեն ինչ շարունակվեց նախկին հունով: Նոր մարդկութիւնը ապրում է հին մեղքի մեջ, մարդը չի փոխվել՝ ասում է դրամատուրգը. «Ապագա մարդկութեան նշխարահատիկ սերմի մեջ մեղքի կաթիլ ընկավ, հետը չաղախվեց, ամբողջացավ: Մոլախոտի նման անարգել կաճի,

կտարածվի: Մենք այն տանում ենք Արարատի գագաթ: Եթե այս էր մարդկությունը ընտրանին, ինչո՞ւ դաժանորեն պատժեցիր մյուսներին, երբ փրկվողները նրանցից արդար չեն: Պատժիր ամենքիս, քո ստեղծածը ջնջիր քո ձեռքով, որովհետև մարդկությունն այլևս ապրելու արժանի չէ: Մի խնայիր նաև Հատուկենտ արդարին: Այսօր չէ, վաղը սատանան նրանց էլ իր թակարդն է գցելու: Ջրասույզ արա երիցս անիծյալ Տապանը, որ փրկություն համար էիր նախատեսել»:

Աստված եւ փրկություն: Աստված, որ փորձել է մարդուն, այժմ ինքն է փորձություն դիմաց: Նա պետք է ընտրություն կատարի: Նա հնարավորություն ունի կրկին փորձելու: Բայց Աստված ընդունում է միակ անխուսափելին՝ հաշտվում է իր անգործության հետ: Ողբերգության ավարտին առաստաղը ձեղքելով հատակին հեղվում են Եհովայի արցունքները: Եհովան «վերջնականորեն հասկացավ, որ մարդկությունը կործանել կարելի է, բայց բուժել հնարավոր չէ»: Նա չի անիծի երկիրը, այլևս ոչ մի մարմին չի կորչի Մեծ Ջրհեղեղից, Ջրհեղեղ չի լինի՝ երկիրն ապականությունից փրկելու համար: Մարդու սրտի խորհուրդը չար է՝ եւ մարդ արարածն այլևս չի փոխվելու: Կարողացեք ուրախանալ նրանով, չարի խորհուրդի մեջ տառապողին ու ապրողին սքանչելի համարեք, սիրեցեք մարդուն՝ փրկելու համար մարդուն...

Այն, ինչ անվանում ենք դարավերջի գրականություն, ժամանակագրական առումով վերաբերում է 1990-ական թվականներին: Վերջին տասնամյակների գրականությունը էպոս տարբերվում է նախորդ գրական ավանդույթից: Այն ավելի բաց համակարգ է՝ թե ժանրային, թե գաղափարական առումով, չատ կողմերով հարաբերելի համաշխարհային գրական պրոցեսին: Այս յուրահատկությունը շեշտում ենք հետեւյալ պատճառով՝ ասպարեզի վրա նոր գրողներ են, որոնք ժամանակ չեն վատնում անտեղի բանակոխման վրա, այլ ստեղծում են գրականություն: Արմեն Մարտիրոսյանը, որի դրաման արդեն վերլուծեցինք, այս նոր ուղղության առաջին դեմքերից է: Սա գրականություն է, որն իր հիմքում ուղղակի հակված է դեպի փոխտոփայական ապրումները: Եվ առաջնահերթը հոգու զննումն է, երևույթի համամարդկային բնույթի բացառարգումը:

Բոլորովին վերջերս Հայաստանի Գրողների միությունը լույս ընծայեց տաղանդավոր բանաստեղծ Ռոմիկ Սարգսյանի «Կյանք հավելյալ» գիրքը, որ ուշագրավ երևույթ է մեր բանաստեղծության մեջ: Մեզ հետաքրքրող հարցի տեսանկյունից կանգ առնենք մի քանի երկերի վրա: Ահա «Երկրաչարժ» շարքը, որտեղ կրկին արծարծվում է Ջրհեղեղի բիբլիական թեման: 1988-ին մեզ հասած մեծ փորձությունն ու ցավը բանաստեղծը վերապրում է իրեն. ժամանակ նոր Ջրհեղեղի: Մասիսից ցած է սահում հին Ջրհեղեղից մի կաթիլ՝ աստվածային խորհուրդը մեր հոգում վերարթնացնելու համար: Ռոմիկ Սարգսյանի աշխարհն ուղղակի բնակեցված է Աստվածաշնչյան պատկերներով: Ահա «Մանուկ Հիսուս» ֆրագմենտը, որ դիմում է ուղղակի Հիսուսին՝ Աստծո որդի, ինչո՞ւ իջար երկիր, միթե սահմանված է արդեն ճամփան՝ մինչեւ Գողգոթա: Հիսուսի կերպարը հարաբերվում է բանաստեղծի կերպարի հետ եւ ի վերջո խորհրդանշում Հայ հոգին: Սակայն ուշագրություն դարձնենք, մանուկ Հիսուս, այսինքն՝ նորից ախարհ է եկել Տիրոջ Որդին, մանուկ Հիսուսն ապրում է նոր սերնդի մեջ: Նայեք ամեն նոր ծնվածի հոգու մեջ եւ կտեսնեք մանուկ Հիսուսին: Իսկ «Հող մեր, որ երկիրս ես» բանաստեղծությունն ուղղակի Տերունական աղոթքի ուղիվն է եւ ոճի ազդեցությամբ է գրված: Ինչպե՞ս բացատրենք այս երևույթը: Պարզապես վերհիշենք ճշմարտությունը՝ բանաստեղծությունը աղոթք է:

Ջրհեղեղի թեման վերարծարծվում է նաև Հովհաննես Գրիգորյանի «Երկու Ջրհեղեղի արանքում» գրքում: Սակայն այդ դեպքում այն ավելի առիթ է ծառայել բանաստեղծին հեզնական ոճով համեմատություն կատարելու անցյալ եւ ներկա ժամանակների միջև: Ազատ, ժողովրդավար հասարակություն կառուցելու մեր ջանքերը առայժմ սպասված արդյունքը չեն տալիս եւ ազատություն տենչացող հոգին փնտրում է ժամանակները նոյն նահապետի, երբ կար անսահման տարածք, որտեղ ուզում ես ապրիր, չկար գրանցում, չկար անձնագիր, ազգեր էլ չկային, եւ հետևաբար չկային ազգամիջյան բախումներ, չկային կոնֆլիկտներ մի թիվ հոգի համար՝ գծիր ինքդ քեզ համար սահման եւ

խախտիր՝ ինչքան ուզում ես, չկար Միացյալ Ազգերի Կազմակերպություն, չկար օրենք սահմանների անձեռնմխելիություն:

Քննարկվող հարցի ամբողջական ուսումնասիրություն տեսանկյունից կարելի է Ռադմիկ Դավոյանի «Ռեքվիեմ» պոեմը, որի երկրորդ մասը լույս է ընծայվել վերջերս, ժամանակագրական մեծ ընդմիջումով, առաջին մասից երեսուն տարի անց: Սա ողբերգական դիմում է Արարչին, որ ներկա է պոեմում իբրեւ անձ եւ հոգի: Նախորդ բոլոր դարերը վկայությունն են հույզերի մարման, հույսերի փլուզման: Մնացել է միակ ճշմարտությունը՝ այս կյանքը, մարդիկ, ամենայն բան այս կյանքի մեջ խաղալիք են Աստծո արդար ձեռքին: Բանաստեղծի հետ նաև մենք, որ կրում ենք մեր խաչը հիւս, որ պաշտպանում ենք իր արդարությունը եւ սերը՝ իր հորինած: Նոր հազարամյակն է գալիս: Փակվելու են դռները հին ցավերի, բացվելու են նորերը: Տիրոջ Հայտնությունը խոստանում է մեծ դատաստան: Իբրեւ ի՞նչ՝ կրկին Ջրհեղեղ: Թող դատաստան չլինի, թող նոր տառապանքի դռներ չբացվեն, ասում է բանաստեղծը, չէ՞ որ ոչինչ չի փոխվել, ինչպես չփոխվեց անցյալ դատաստանից հետո: Մարդը խնդրում է Աստծուն՝ դրախտ չենք ուզում, բայց դու դիտորդ մի եղիր:

Մի հազարն անցավ կոփ ու լացով,
Երկրորդ հազարն է անցնում արնացիւր.-
Ծովը արյուն է, եւ արցունքը՝ ծով,
-Դե, վերադարձիր, Տեր, վերադարձիր:

Գոնե քո ձեռքով, գոնե քո ձեռքով,
Դու բաց դռները երրորդ հազարի՝
Որ գոնե այնտեղ արգելես մուտքը
Հերթի խոնված գեղ ու գազանի:

Բո ուշացումի ամեն ակնթարթ
Հին մեղքի վրա նորերն է բարդում.-
Դեռ չե՞ս համոզվել, որ երկրի վրա
Խիղճը քնած է: Ոճիրն է արթուն:

Արդի բանաստեղծության հետաքրքրական մեկ նմուշ է Ռաչիկ Մանուկյանի «Ջրհեղեղ»-ը: Աստվածաշնչական թեման բանաստեղծության մեջ գտել է միանգամայն նոր եւ ինքնատիպ կերպավորում: Պոետը քննում է անցյալը, պատմության մեջ է նոր եւ ինքնատիպ կերպավորում: Ինքը խեղդվողների հետ է, սիրում է մարդկանց, ներքաշվում իր բարոյական ըմբռնումներով: Ինքը խեղդվողների հետ է, սիրում է մարդկանց, մեղավոր ու անմեղ մարդկանց եւ մարդկանց մահով պատժելը ելք չի բոլոր մարդկանց, մեղավոր ու անմեղ մարդկանց եւ մարդկանց մահով պատժելը ելք չի համարում: Եթե կրկնվեր նոյն նահապետի պատմությունը, ինքը նոյն էր լինի, չէր լքի մարդկանց, ձեռք կմեկներ խեղդվող մանչուկներին, կփրկեր կամ էլ կխեղդվեր բոլոր խեղդվողների հետ:

Տիրոջ կամոք նավ չինեցի
Նոյի նավից մի քիչ պուճուր,
Բաժինն առա հոգեհացի
Նրանց, որ պիտ դառնային ջուր:

Զարկ եղավ ու լուսավորվեց,
Տերը ասաց՝ դե, բարձրացիր,-
Մի ակնթարթ, մի պահ տեսեց
Ու սլացավ երկիրն անծիր:

Սիրտս լցվեց ու լաց եղա,
Ո՞նց հեռանամ ես ամենքից,
Ձէ,- ասացի,- Տեր ջան, չեղավ,
Ինձ էլ խեղդիր քո բարձունքից:

Տապանի մեջ ինձ կսպանի
ձիչը մեռնող մոր ու մանկան,
էդ անիրավ դատաստանին
Նեոի որդիք թող միայն գան:

-Նոյ, ի՞նչ տեսակ մարդ ես եղել,
Որ տապանն ես ելել անհոգ,
Երբ մահ է քո շուրջը հեղել
Աշխարհավեր շունչն անողոք:

Ինձ չես փրկել, չես փրկել, Նոյ,
Մինչեւ հիմա խեղդում ես ինձ,
Ես մանուկն եմ այն վիրավոր՝
Ձեռքը կառչած քո տապանից:

Անկարեկից, անսիրտ հոգի,
Քո փրկածը ողբ է ու մա՛հ...
Ջրհեղեղ ինձ կփրկի,
Տեր, տապանը թող քեզ մնա:

Արմեն Մարտիրոսյանի պիեսին արդեն անդրադարձել ենք, այժմ երկու խոսք կուզեինք ասել նրա բանաստեղծական գործի մասին: «Ծարակնոց» գրքում բազմիցս արժարժվող Աստվածաշնչյան մոտիվներից առանձնացնենք մեկը՝ «Ավետարան ըստ Արմենի», որը ներկայացնում է Ահեղ Դատաստանի օրը: Ներկա են ամենքը՝ դատողները եւ դատվողները, ներկա է Հիսուսը: Եվ Հիսուսի ճերմակ պատմությանը հանկարծ սկսում է սեւանալ մարդկանց ներկայությունից: Եվ հանկարծ պարզ է դառնում, որ փրկություն չկա, որքան բարիք սերմանեց Աստված, մարդկանց հոգիներում այնքան չարը ծաղկեց: Հուսահատ է Հիսուս: Եվ արցունքները թափվում են աշխարհի վրա տեղատարափ: Եվ ջրհեղեղը պատիժ չէր Աստվածային, այլ Աստծո մեծ Հուսահատությունը: Ինչպես տեսնում ենք, բանաստեղծությունը բառացիորեն կրկնում է Նույն սյուժեն, ինչ կա հեղինակի պիեսում: Նախապատվությունը մենք տալիս ենք Արմեն Մարտիրոսյանի բանաստեղծական գործին, որն ավելի կատարյալ է եւ ամբողջական:

Ժամանակակից արձակագիրներից շատերն են անդրադարձել Աստվածաշնչյան մոտիվներին: Վարդան Գրիգորյանի «Մանյա այրք» վեպում խաչի սիմվոլիկան հայ ճակատագրի վկայումն է: Աղասի Այվադյանի արձակի մեջ Աստված հանդես է գալիս իրրեւ մի գոյություն, որն ինքն է օգնության կարոտ: Ռ.Բէնը աստվածաշնչյան շատ սյուժեները դարձնում է անձանաչելի. երբ մշակում է գեղարվեստորեն:

Սակայն այս պահին ես ուզում եմ անդրադառնալ ամենամեծ փաստին, որ գիտեմ: Համոզված եմ, որ դուք էլ հավատում եք կյանքին ավելի, քան գրականությանը: Եվ ահա այս տեսանկյունից դատելով՝ զորոզը, որ գրում է կյանքի մասին, նախ պետք է ապրի այդ կյանքը: Իր գրականությունը նա պետք է ապրի իրրեւ կյանք: Հայոց գրականության պատմության մեջ կան անուններ, որ ոչ միայն գրականություն են ստեղծել, այլեւ ապրել են այն իրրեւ կյանք: Թումանյան, Վարուժան, Ռ. Սեւակ, Սիմանյան, Զոհրապ, Զորյան եւ այլն: Վերջին մեր դասականը, որ ապրեց իր կյանքն իրրեւ Աստվածաշնչյան հայտնություն,

Մարո Մարգարյանը եղավ: Իր գրականություն մեջ չկա մի համոզում, որ հաստատումը չլինեի կյանքի: Նա դուրս էր եկել Աստվածաշնչի էջերից եւ իր կյանքի բոլոր օրերի մեջ հաստատում էր Սուրբ գրքի ճշմարտությունները: Աստվածային սերը երկրի վրա այլ դեսպան չունեի, քան Մարո Մարգարյանը:

Ամփոփենք: Ժամանակակից հայ գրականությունը սնունդ է քաղել Ս. Գրքից: Վերջինիս ուղղակի ազդեցությունը են ստեղծվել մի շարք լավագույն գործեր: Աստվածաշունչն այսօր էլ մնում է ոգեւորություն, հավատքի եւ իմացության աղբյուր հայ գրականության համար:

քրիստոնյաներիս, Հայերիս: Ցանկացած պարագա, զրկագ կարելի է վերցնել Աստվածաշնչից եւ նրա Հաստատումը տեսնել մեր օրերում, ցանկացած ոլորտում:

Դավիթը Հաղթեց Հսկա Գողիաթին, քաջարար ասելով, որ չան պես կսպանի նրան, բանի որ վերջինս Համարձակվել է անարգել Դավթի Աստծուն: Նման մի դիպված ավանդվել է մեզ՝ կապված մեր ազգի Հիմնադրումի փաստի հետ: Հայկը սպանեց Բելին ու նրա մեծաքանակ զորքին փախուստի մատնեց, որովհետեւ Բելը չարի ծրագիրն էր իրականացնում, իսկ Հայկը մերժեց չարը, մնաց Հավատարիմ իր Աստծուն: Նույնը կրկնվեց մեր օրերում՝ իրար դիմաց էին 150 Հազարանոց Արցախն ու 7 միլիոնանոց Ադրբեջանը: Փորձենք այս իրողության լույսի ներքո քննել այսօրվա Հայ իրականությունը, այն, ինչը կարող է սպառնալ Հայ ազգի Հոգեւոր եւ ֆիզիկական անվտանգությունը, այն, ինչը կարող է Աստուծո բարկությունը չարժել, այն, ինչը կարող է սասանել մեր պետականության Հիմքերը, մեզ Համար Բել եւ Գողիաթ է Հանդիսանում: Ողջ Հին Կտակարանը խոսում է նրա մասին, թե ինչպես Աստուծո բարկության հետեւանքով կործանվում են թե՛ թագավորներ, թե՛ թագավորություններ:

Սկսենք ամենակարեւորից: Արդյոք Հավատարի՞մ ենք մենք Աստուծուն ազգովին, պետականորեն: Ձէ՞ որ մենք հենց ազգովին ու պետականորեն ուխտ արեցինք Աստուծո հետ՝ 301 թվականին, թագավոր ու կաթողիկոս, իշխանություն ու ժողովուրդ: Քրիստոնյա պետություն էինք, ուր իշխում էին Հավատքն ու քրիստոնեական օրենքները: Ամենի վրա գերակայում էր քրիստոնեական սկզբունքը: Իսկ այսօր: Ի՞նչն է գերակայում մեր ժողովրդի կենցաղում: Ո՞րն է այսօր մեր իշխանությունների գերակայող սկզբունքը օրենսդիր եւ իրավական դաշտում: Որքանո՞վ է դա Համատեղելի մեր նախնայաց Ուխտի հետ, որը կնքեցին Տրդատ թագավորը եւ սբ. Գրիգոր Լուսավորիչը Աստուծո հետ ի լուր ողջ աշխարհի:

Սկսենք ամենատարրական բանից: Հայաստանի դպրոցներում քրիստոնեական գիտելիքներ չեն դասավանդվում*: Հարց է ծագում՝ ինչու: Որպես առարկայական խիստորոշում պետք է ասել, որ Հայոց Աշխարհում մինչ այժմ իր կնիքը թողած գաղափարախոսությունը ղեռ արգելք է մնում այդ խնդրի լուծմանը: Այսօրվա «օրենսգետները» ղեռնաքրիստոնեության վերարժանատվորման մեջ ինչ-ինչ վտանգներ են տեսնում, եւ կամ գտնում են, որ Արեւմուտքում դա կդիտվի որպես նահանջ ժողովրդավարության սկզբունքներից:

Ինչ «արդարացում» կամ մեկնաբանություն էլ փորձենք մատուցել, միեւնույնն է, ախտորոշումը դրանից չի փոխվի: Եթե Աստվածաշնչի տարրական գիտելիքները մենք չենք մատուցում մեր մատաղ սերնդին ինչ-ինչ պատճառներով, ապա դա կնշանակի, որ մենք այսօր Տրդատ թագավորի եւ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի ժառանգներն ենք ոչ թե ի Հոգեւորս, այլ միայն արյամբ: Այսօր Հայ իրականության մեջ ավելի մեծ վախ կա ոչ թե Աստծո բարկության Հանդեպ, այլ հեռու եւ մոտ, մեծ ու փոքր պետությունների Հաճախ մտացածին զավերից, նրանց կասկածներից ու կարծիքներից: Իսկ Տրդատ թագավորը, որի դիմաց կանգնած էին Հզոր Բյուզանդիան եւ Պարսկաստանը, երկու ոչ քրիստոնյա կայսրությունն, այնուհանդերձ միայն մեկ երկու ուներ, այն էլ Աստուծուց, թագավորաց թագավորից: Այս տեսակետով եւս մենք պետք է փաստենք, որ Աստվածաշունչը այսօր ղեռ իշխանություն չունի մեր պետական մտածողության վրա: Եվ բնական է, որ մեր կյանքի իրական դաշտը մնում է այլ արժեքների տիրապետության տակ: Եւ որպես հետեւանք, մեր նշած կեղծ մարգարեները, կախարդները, աստղագուշակները, անբարոյական տարրերը եւ աղանդները չարունակում են բազմաճառ ու ծաղկել: Ո՞վ է մեղավոր: Ո՞վ պիտի կրի սրա հետեւանքները, իշխանությունը, թե ժողովուրդը, Պետությունը, թե եկեղեցին: Եկեք սակայն մեկանգամընդմիջտ Հիշենք, որ Հոգեւոր

ՊԱՐԳԵՎ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆԶՆ ՈՒ ՀԱՅ ԻՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Եզեկիել մարգարեն (Եզեկ. 6.1-10) Աստծու անունից մարգարեություն է անում Իսրայելի եւ Հրեաների նկատմամբ ասելով, որ Տերը կկործանի նրանց զոհասեղանները, բազում Հրեաներ կկոտորվեն եւ նրանց դիակները սփռված կլինեն կուռքերի եւ զոհասեղանների առջև: Քաղաքները կկործանվեն, բարձունքները կբայքայվեն, բայց կփրկվի միայն այլ ժողովուրդների մեջ ապաստան գտած մնացորդը:

Բացարձակ հստակ է Տիրոջ խոսքն ու պատգամը: Հավատքի, ուխտի ուրացումը բերում է պատժի: Հայաստանի խորհրդայնացումը իր հերթին բերեց այն բանին, որ մեր ազգի զավակների մեծ մասը հեռացավ Հավատքից, եւ որպես արդյունք, մենք տեսանք ամայացած սրբավայրեր ու ուխտատեղիներ, խոնարհված վանքեր ու եկեղեցիներ: Ավելի սոսկայի էր վիճակը Արցախում, ուր մոտ 70 տարով գերակարմեց եկեղեցին: Բայց կար մնացորդ, կային գաղտնի աղոթողներ ու ուխտավորներ, որոնց աչքին զղվելի էր Հավատքի ուրացումը: Գ թագավորաց գրքում Եղիա մարգարեն մերկացնում է 450 կեղծ մարգարեների ղեմքը ողջ Հրեա ժողովրդի առջև եւ ապա բոլորին էլ սրի է քաշում, որպեսզի կեղծը չխառնվի ճշմարտության հետ, որպեսզի Հրեաները չմոլորվեն, Հավատարիմ մնան Աստծուն:

Սուրբ գրքի այս դրվագը օրել է կապ ունի՞ այսօրվա Հայ իրականության հետ, թե դա վերաբերում էր միայն Հրեաներին եւ այն էլ միայն այն հեռավոր պատմական ժամանակահատվածում:

Ամբողջ Հին Կտակարանը խոսում է այն մասին, թե ինչպես Հրեաները մոլորվելուն պես, տարվելով կռապաշտությանը ընկնում են մեղքի մեջ եւ, որպես հետեւանք, կրում Տիրոջ պատիժը: Այսօր չկա՞ն Հայոց մեջ կեղծ մարգարեներ, չկա՞ արդյոք կռապաշտություն, հեթանոսություն: Հավատարի՞մ է Հայ ազգը իր Հայրերի Ուխտին: Կա՞ն Հանգամանքներ, որոնք կարող են սպառնալ մեր ազգին վերին պատիժներով, ինչպես երբեմն Հրեաներին: Իրո՞ք մեր ազգը այսօր պահում է Տիրոջ Տաճարանյա պատվիրանները: Չե՞ն գողանում, չե՞ն չնանում, կուռքեր չե՞ն կառուցում: Բոլո՞րն են պատվում ծնողներին:

Այսօր հեռուստացույցը իր էժանագին տեսաֆիլմերով դարձել է ապարարդականության բուն: «Կազինո» կոչված դիվարները աճում են սնկի պես, ինչպես նաեւ գաղտնի պոռնկատները, մերկ կանանց պարերը հաճախակի են հայտնվում հայկական բեմերում: Գուշակներ, կախարդներ, «աստղերի հուշումը» հեռուստաէկրաններում, հեթանոս ծեսերը Գառնիում, աղանդների (այսօրվա կեղծ մարգարեների) ի հայտ գալը մեզ պետք է հուշեն, որ ինչ-որ տեղ սխալներ են տեղի ունենում: Այս ամենը դժվար թե անտարբեր թողնի ամենողորմ Տիրոջը:

Սուրբ Գիրքը վերաբերում է ոչ միայն Հրեաներին, այլ ավելիով մեզ՝

* 2003 թվականից պետականորեն օրինականացվեց դպրոցներում «Հայ եկեղեցու պատմություն» առարկայի դասավանդումը. -ՊՏԲ.:

աշխարհում ամեն ինչ փոխկապակցված է եւ անաստվածութեան այս արշավը կանգնեցնելու պատասխանատվությունը կրում ենք բոլորս, ամեն մեկս:

Տխրութեամբ պետք է արձանագրենք այս փաստը, եւ կմնա մեզ հուսալ, որ Աստվածաշունչը մեր անկախ պետութեան եւ հայ իրականութեան մեջ ի վերջո կգրադեցնի իր արժանի տեղը, նրա գերակայությունը կհաստատվի մեր պետական մտածողության մեջ, եւ նա սատարն ու երաշխավորը կլինի մեր ժողովրդի փրկությանն ու պետության անսասանութեանը:

ՄԱՍՆ Ե

ԱՍՏՎԱԾԱԼԵՐՈՒՆԸ

ԵՎ ԱՐԿԵՍ

ՄՈՒՐԱԴ ՀԱՍՐԱԹՅԱՆ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԵՎ ՀԱՐԵՎԱՆ ԵՐԿՐՆԵՐԻ ՎԱՂՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԱՌՆԶՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Հայ մշակույթի զարգացման պատմության մեջ կարևոր դեր է խաղացել եւ այժմ էլ խաղում երկրի աշխարհագրական դիրքը՝ Արեւելքի եւ Արեւմուտքի միջև, որը պայմանավորել է Հայաստանի գործուն մասնակցությունը միջազգային առևտրում: Սերտ տնտեսական եւ քաղաքական կապերը եւ շփումը Հին Արեւելքի, ապա Հելլենիստական պետությունների հետ բերել են փոխադարձ կապեր նաեւ մշակույթի բնագավառում, որն, անկասկած, նշանակալի հարստացրել է Հայ մշակույթը: Հետեւաբար, ճիշտ է են Հայ մշակույթը, հատկապես արվեստն ու ճարտարապետությունը ցանկացած ազդեցությունից զերծ ներկայացնելու փորձերը: Եվ հենց այն փաստը, որ Հայ մշակույթը, անցնելով այսպես ասած «Հելլենիստական փուլը»՝ հետագայում՝ վաղ միջնադարում կարողացավ գտնել զարգացման սեփական ուղիները, խոսում է նրա իսկական ինքնատիպության մասին¹: Հայաստանը, լինելով որպես Արեւելքի ու Արեւմուտքի տնտեսական եւ մշակութային կապերն իրականացնող կամուրջ, եղավ սկզբում Հելլենիստական, ապա քրիստոնյա աշխարհի բաղկացուցիչ, եւ, առանց չափազանցության կարելի է ասել՝ կարևոր մասը, սակայն, միաժամանակ, իր մշակույթում պահպանելով արեւելյան՝ հազարամյակների պատմություն ունեցող տեղական արմատները:

Հայաստանի ու հարեւան եւ մերձակա քրիստոնյա երկրների վաղմիջնադարյան արվեստի ու ճարտարապետության ընդհանրությունները, առաջին հերթին, պայմանավորված են ոչ թե ազդեցությունների գործոնով, այլ նրանց ընդհանուր հիմքով՝ Հելլենիստական արվեստով:

IV եւ V դդ. Հայաստանում, Վրաստանում, Աղվանքում, Ասորիքում, Կապադովկիայում եկեղեցական ճարտարապետության զարգացման միասնական գործընթաց տեղի ունեցավ, որը բացի Հելլենիստական ընդհանուր հիմքից, ուներ մի կարևոր սկզբնապատճառ՝ քրիստոնյա եկեղեցու միասնությունը: Օրինակ, IV եւ V դդ. Հայաստանում գործում էին Ասորիքից եկած բազմաթիվ հոգեւորականներ, որոնք բարձրաստիճան դիրք էին գրավում Հայոց եկեղեցում: Եվ պատահական չէ, որ մինչեւ VI դ. Հայկական եկեղեցական ճարտարապետության մեջ կան վաղմիջնադարյան ասորական արվեստի բազմաթիվ տարրեր: Հայ-ասորական կապերի վկայություններն են նաեւ Հայաստանի եկեղեցիների վրա հանդիպող ասորերեն եւ հունարեն արձանագրությունները: Ասորերեն արձանագրությունները եզակի են՝ Բազարանում եւ Թալինում ու կապ չունեն այդ եկեղեցիների շինարարության հետ: Հունարեն արձանագրություններից ամենաուշագրավը եւ կարևորը Երերույքի բազիլիկի հարավային պատի վրային է, որի գիտական հավաստի վերծանությունը եւ վերլուծությունը կատարվեց վերջին տարիներին²:

¹Н. М. Токарский, Архитектура Армении IV-XII вв., Ереван, 1964, с.37

²Ф. Шелов-Коведяев, Заметки по греческой эпиграфике Армении, *Պատմա-բանասիրական Հանդես*, 1989, թիվ 1, էջ 59-68:

Երբեքույքի եռանավ բազիլիկը ասորական եկեղեցական ճարտարապետության հետ իր հորինվածքով, մանրամասներով ու հարդարանքով ամենասերտ առնչվող Հայկական Հուշարձանն է: Մասնագիտական գրականության մեջ այս փաստը բազմիցս ու հանգամանորեն արծարծվել է: Երբեքույքի բազիլիկը, լինելով միաժամանակ Տեկորի Ս. Սարգիս վկայարանի (478-490թթ.), Ն. Մառի բնորոշմամբ՝ «կրկնորդը» թվագրվում է V դ. վերջով, ամենաուշը VI դ. սկզբով: Հունարեն արձանագրությունը, ըստ Ֆ. Շելով-Կովեդյանի վերլուծության, պատկանում է այդ ժամանակաշրջանին, հետեւաբար ժամանակակից է Հուշարձանի կառուցմանը: Արձանագրության բովանդակությունն է 126-րդ Սաղմոսի 5-րդ երգի երկրորդ մասը՝ «Տան քում վայել է սրբութիւն, Տեր, ընդ երկար աւուրս»: Ուշագրավն այն է, որ այս արձանագրությունը բառացի՝ իր բովանդակությամբ նույնն է՝ Ասորիքում Դեյր-Սիմանի, պատմական Թեկանիստոսի Հյուսիսային եռանավ բազիլիկի հարավային պատի արձանագրության հետ: Երկու եկեղեցիների կառուցման հաջորդականության հարցում կա մի շատ հետաքրքիր մանրամասն: Ասորական վաղմիջնադարյան ճարտարապետության խոշոր գիտակ եւ Դեյր-Սիմանի բազիլիկն ուսումնասիրած Գ. Չալենկոն վերջինս թվագրում է VI դ. վերջով՝ Հուշարձանի գեղարվեստական վերլուծությամբ եւ կողմնակի պատմական փաստերի հիման վրա: Իսկ Երբեքույքի բազիլիկը թվագրվում է V դ. վերջով եւ VI դ. սկզբով:

Հայաստանի վաղ միջնադարի մեծորիշ Հուշարձանները նույնպես ունեն ընդհանրություններ ասորական նույնատիպ, ընդ որում նախաքրիստոնեական կառուցվածքի հետ: Այսպես, օրինակ, Աղցի Արչակունյաց դամբարանը՝ առնչվում 1 Ասորիքի IV դ. դամբարանների, իսկ Աղուդի մահարձանը՝ ասորական նման կոթողների հետ:

Սակայն գիտական գրականության մեջ վաղքրիստոնեական ասորական ճարտարապետության ազդեցությունը Հայկականի վրա գերազանցատվում է: Պետք է նշել, որ իբրեւ հիմնական փաստարկ վկայակոչվող Երբեքույքի բազիլիկը Հայաստանի շինարարական արվեստում եղակի է՝ Հայկական մյուս եռանավ բազիլիկները իրենց ճարտարապետությամբ էապես տարբերվում են ինչպես Երբեքույքից, այնպես էլ նույնատիպ ասորական Հուշարձաններից:

Հայ ճարտարապետության կապերը քննելիս մասնագետները ասորական զուգահեռներից բացի հիմնականում հետապնդել են բյուզանդական ճարտարապետության կոստանդնուպոլսյան դպրոցի հետ ունեցած առնչությունները, անտեսելով Կապադովկիայի վաղքրիստոնեական արվեստը: Այնինչ Հայ-կապադովկիան մշակութային կապերն ավելի խոր կրոնական ու պատմական հիմք ունեն, քան նույնիսկ Հայ-ասորականը: Այսպես, օրինակ, Գրիգոր Լուսավորիչը մեծացել եւ դաստիարակվել է Կեսարիայում, որտեղ եւ ձեռնադրվել է եպիսկոպոս՝ Հայաստանում քրիստոնեությունը տարածվելուց հետո, ապա վերադարձել է Կեսարիայից ու Սերաստիայից բերելով իր օգնականներին. բնական է, որ Հայ եկեղեցու պաշտամունքի ու արարողության հիմքը պետք է Կեսարիայի եկեղեցու ծեսը լինի: Այս ամենը, անկասկած, իր անդրադարձումն է ունեցել Հայաստանի առաջին եկեղեցիների ճարտարապետության վրա, որոնք հիմնեց Գրիգոր Լուսավորիչը: Հայ եկեղեցու պատմության մեջ Կապադովկիան մեծ դեր է խաղացել նաեւ Գրիգոր Լուսավորչից հետո: Նրան հաջորդած կաթողիկոս-պատրիարքներ Արիստակեսը, Վրթանեսը, Հուսիկը, Ներսես Պարթևը դաստիարակվել են, կրթվել, ձեռնադրվել Կեսարիայում: Հայ-կապադովկյան ճարտարապետական առնչությունները, առաջին հերթին, արտահայտվում են հնագույն՝ միանավ բազիլիկ եկեղեցիներում: IV դ. Հայաստանում եւ Կապադովկիայում քրիստոնեության հաղթանակից հետո զանգվածորեն կառուցվող եկեղեցիների մեծ մասը եղավ միանավ, թաղածածկ, արտաքուստ չեշտված, դրսից բազմանիստ խորանով եկեղեցին, տարբերվելով Ասորիքում նույն ժամանակաշրջանում կառուցվող փայտե ծածկով, արտաքուստ կիսաշրջան խորանով եկեղեցիներից:

Հայ-վրացական ճարտարապետական կապերը համեմատաբար հանգամանորեն ուսումնասիրվել են ինչպես Հայ եւ վրացի, այնպես էլ ռուս եւ արեւմտեվրոպական

մասնագետների կողմից, ինչը չի կարելի ասել Հայ-աղվանական կապերի մասին՝ տվյալ բնագավառում:

Վաղ միջնադարում Հայաստանի, Վրաստանի ու Աղվանքի եկեղեցական ճարտարապետության ընդհանրությունները պայմանավորված են Հայ եկեղեցու գերազանցությամբ այդ երկու երկրների եկեղեցիների նկատմամբ, կրոնականից բացի բաղաբական, տնտեսական ու մշակութային սերտ կապերով, բնական նման պայմաններով, նույն շինանյութերով: Այս բոլորի հետեւանքով վաղ միջնադարում Հայկական ու վրացական եկեղեցական շենքերը նմանվում են միմյանց ինչպես հատակագծային ու ծավալա-տարածական հորինվածքներով, այնպես էլ հարդարանքով: Պատահական չէ, որ, օրինակ, քառախորան, անկյունային երեք քառորդ խորշերով եկեղեցիները ողջ քրիստոնյա աշխարհում հանդիպում են միայն այս երկու երկրներում: Շրջիկ շինարարական խմբեր աշխատել են նաեւ Կովկասում: Օրինակ, Վրաստանում Աթենի Ս. Սիոն եկեղեցին VII դ. կառուցել է Հայ ճարտարապետ Թոդոսակը, իսկ Մցխեթի Ս. Ուաչ եկեղեցու շինարարությանը մասնակցել են Հայ քարգործ վարպետները:

Բուն Աղվանքում, Մինգեչաուրում պեղումներով բացված Ս. Եղիշ եկեղեցին, ըստ Հայերեն շինարարական արձանագրության, կառուցվել է 641 թ.: Լյակիթի կենտրոնագմբեթ, ներգծված քառակոնքով եկեղեցին Չվարթնոցի տաճարի վերարտադրություն է՝ ավելի փոքրացված եւ պարզեցված տեսքով: Ըստ Ն. Տոկարսկու հավանական ենթադրության, Լյակիթի եկեղեցին կառուցել է Աղվանից իշխան Զիվանչիրը, որը բյուզանդական կայսր Կոստանդինին հանդիպելու նպատակով եկել էր Վաղարշապատ, տեսել Չվարթնոցը եւ տպավորվել, ու, ինչպես եւ կայսրը, որոշել իր երկրում Չվարթնոցատիպ եկեղեցի կառուցել:

Վաղքրիստոնեական Հայաստանի ճարտարապետության զարգացման գործընթացը սերտորեն կապված է եղել Հայ եկեղեցու ինքնուրույնության հետ: 301թ. աշխարհում առաջինը ընդունելով քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն, Հայ եկեղեցին ավտոկեֆալ դարձավ 370 թ., Եփեսոսի ժողովում 431 թ. խզեց կապերը նեստորականության հետ, Դվինի 506 թ. եւ 554 թ. ժողովներում բանադրեց Քաղկեդոնի որոշումը՝ մի քայլ, որով, ըստ Լեոյի, «Հայ ժողովուրդը վերջնականապես եւ անդառնալի կերպով հաստատում է իր ազգային ինքնորոշումը»¹: Ողումը բյուզանդական եկեղեցու հետ անմիջականորեն չբերեց Հայկական եկեղեցական ճարտարապետության ինքնատիպությանը: Վերջինս մի գործընթաց էր, որը փաստորեն սկսվելով VI դ. կեսից, տեսեց մինչեւ VII դ., պսակվելով հաջողությամբ: Եկեղեցական խզումը դրական մեծ ազդեցություն ունեցավ Հայկական արվեստի վրա, VI դ. եւ VII դ. Հայկական ճարտարապետության զարգացման մեջ իսկական հեղաշրջում կատարվեց, մի թուիչ, որը չունեցավ քրիստոնյա աշխարհի եւ ոչ մի ուրիշ երկրի: Այս ժամանակաշրջանում Հայաստանում չկառուցվեց եւ ոչ մի մոնումենտալ շենք, որը կրկնեւ բյուզանդական ճարտարապետության հորինվածքները²: Սկզբունքորեն տարբեր էր նաեւ ճակատների մեկնաբանությունը. բյուզանդական ճարտարապետության կոստանդնուպոլսյան դպրոցում այն երկրորդական էր եւ կարելի էր ներսակողմի լուծումն էր: Իսկ Հայաստանում արտաքին ճակատները շենքերի ճարտարապետությունում բացառիկ կարեւոր դեր էին խաղում եւ ունեին գեղարվեստական ինքնուրույն արժեք:

VI-VII-րդ դդ. Հայ ճարտարապետության զարգացման հիմնական միտումը եկեղեցիների ներքին տարածության առավելագույն միասնականացումն էր, որն իր մարմ-

¹Պ. М. Мурадян, Армянская надпись храма Джвари, «Լրաբեր Հաս. գիտ.», 1968, թ. 2, էջ 55-79:

²Ա. Աբրահամյան, Մինգեչաուրի Հայկական արձանագրությունների վերծանությունը, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1971, թ. 1, էջ 151-158:

³Н. М. Токарский, Архитектура Армении IV-XII вв., с. 140:

⁴Լեո, Երկրի ժողովածու, Հատոր երկրորդ, Երևան, «Հայաստան», 1967, էջ 160:

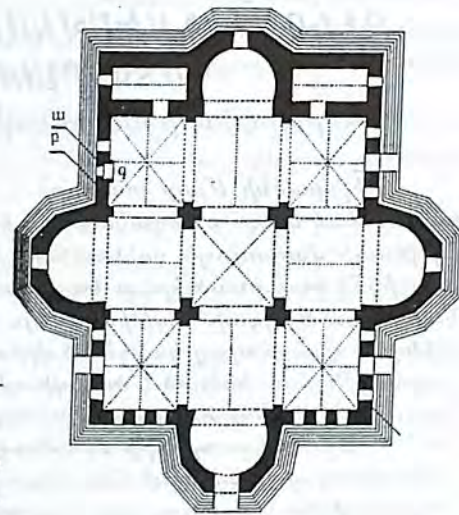
⁵А. Л. Якобсон, Взаимоотношения паннесредневековой архитектуры Армении и Византии, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1973, թ. 4, էջ 41:

դարում, ենթադրաբար ասորերեն օրինակից²: Ըստ այդ պատմության, Իկոնիայում մեծացած գեղեցկուհի Թեկղան (Թեկղե), ուսանել է Պողոսի մոտ, հավատացել Քրիստոսին, մերժել յուր նշանածի ցանկությունը՝ փախել Անտիոք, որտեղի թագավորը սիրահարվելով ցանկացել էր ամուսնանալ նրա հետ: Մերժելով թագավորի կամքը, Թեկղան դաժանորեն հալածվեց, սակայն վայրի կենդանիներից նրան փրկեց ստադիոնում գտնվող ավազանի մեջ մտնելը: Այսպիսով մկրտություն ստացած կույսը, այնուհետև վերադարձավ Պողոսի մոտ, հրաժեշտ տալով նրան եւ մեկնելով առաքելական գործին: Վախճանվել է 90 տարեկան հասակում:

Էջմիածնի քանդակում ներկայացված է ոչ թե Թեկղայի ուսանելության, կամ վկայագործության որևէ պատկեր, որը բնորոշ է եղել բյուզանդական եւ արևմտա-եվրոպական արվեստների օրինակներին, այլ պատմության այն զագաթնակետը, երբ ավազանի մեջ առաջին մկրտված քրիստոնյան՝ Թեկղեն ներկայանում է իր ուսուցչի առջև, ասելով. «Ընկալալ ես զմկրտութիւն, զի որ պատուիրեացն քեզ քարոզել, նոյն հրամայեաց եւ ինձ մկրտել»:³



Նկ.1



Նկ.2

Այս դրույթը կարելի է հաստատել թե՛ գործի հորինվածքով (Թեկղեն կանգնած է Պողոսի առջև), թե՛ քանդակի տեղը հաշվի առնելով՝ այն տեղադրված է մկրտման ավազանի (Նկ. 1 գ) վերևում գտնվող լուսամուտի աջ կողմում: Քանդակը սերտորեն կապված է նույն լուսամուտի ձախ կողմում տեղադրված երկրորդ՝ արձանագրություններով լիորեն պատած սալի պատկերների հետ, որոնք ներկայացնում

² Թոռնեան Թ., Հատընտիր ընթերցուածք ի մատենագրութեանց նախնեաց: Վիեննա, 1910, էջ. 95-115: Ասորերենից - հունարենից թարգմանությունները ուսերեն - գերմաներեն տեւ. Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сиринской литературе. М., 1977. С. 413; Аверинцев С.С., От берегов Босфора до берегов Евфрата. Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н.э., Москва, 1994. С. 120-133; Hennecke-Schneemelcher. Die neutestamentlichen Apokryphen II. Tübingen, 1964; Հունական եւ ասորական տարբերակները միմյանցից էականաբար չեն տարբերվում: Թվագրությունը եւ հայկական տարբերակի ասորերենից թարգմանության մասին թույլ վարկածը տեւ. Conybeare F.C. The Apology and Acts of Apollonius and Other Monuments of Early Christianity. London, 1894. P. 54 ff. (այստեղ էլ հրատարակված է անգլերեն թարգմանությունը, էջ. 61-88); Calzolari V. De Sainte Thecle a Anahit: une hypothese d'interpretation du recit de la mort de l'empereur Valens dans les Buzandaran patmutiwnk // Armenian perspectives. Ed. by N. Awde. Surrey, 1997. P. 39, 372 - note 6, 7: Հենվելով Թեկղայի մասին Փավստոս Բուզանդի պատմած լեգենդի (Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, թարգմ. եւ ծանոթ. Ստ. Մայիսայանցի, Երևան, 1987, IV. 10. էջ. 159-163) ուսումնասիրության վրա, Վ. Կալզոլարին գտնում է, որ Թեկղայի պաշտամունքի ներթափանցումը Հայաստան՝ ասորական ազդեցության վկայություն (Calzolari V. Op. cit. P. 46-48):



Նկ.3



Նկ.4

են աղավիններով շրջապատված, կլոր պսակի մեջ ներգծված խաչը եւ «տարուլա անսատա»՝ ձեւը (Նկ. 5-6): Այս կապը խորը իմաստավորված է եւ առանձին ուշադրության առարկա է դարձել: Այս երկու բարձրաքանդակ սալերը գտնվում են Վահան Մամիկոնյանի կողմից V դ. 80-ական թթ. վերակառուցած տաճարի շարվածքի սահմաններում, բայց թվագրվում են ուսումնասիրողների կողմից ավելի վաղ ժամանակով:⁵

Քննվող ստեղծագործության պատկերազրական արձանները տանում են դեպի ուշ անտիկ եւ վաղադույն քրիստոնեական արվեստը (II-III դդ.): Նույնանման երկու կերպարներ՝ ծերունի փիլիսոփա եւ օրիորդ, հանդիպում են Փոքր Ասիայի եւ Հռոմի կատակոնների սարկոֆագներում:⁶ Մյուս կողմից, Թեկղայի ներկայացման ձեւը նմանություն ունի այսպես կոչված «կոնստանդին» պատկերազրություն հետ, որը 400 թ. մոտ բնորոշ է դառնում առաքյալներին

³ Թոռնեան Թ., Նշվ. աշխ., էջ. 113; Аверинцев С.С. Указ. соч. Гл. 40. С 143. Мещерская Е. Указ. соч. С. 430:

⁴ Казарян А.Ю., Указ. соч. 21. Մասնավորապես նշված հոդվածում հերքվում է Շելով-Կովեդյանի այն կարծիքը (Щелов-Коведяев Ф. В. Заметки по греческой эпиграфике Армении, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1986, 1, էջ. 68-69), որ աղավիններով սալը ժամանակին ծառայել է որպես տապանաբար, իսկ հետագայում տեղափոխվել է տաճարի պատին: (Նշվ. աշխ., էջ. 17-19):

⁵ Շահխաթունեանց Հ., Նշվ. աշխ., էջ. 18; Khatchatrian A. Le architecture Armenienne du IV au VI siecle. Paris, 1971. P. 68; Казарян А.Ю. Указ. соч.

⁶ Buckler W.H. and oth. Monuments and Documents from Eastern Asia and Western Galatia / Monumenta Asiae Minors Antiqua. Vol. IV. Manchester, 1933. P. 26-28. Pl. 23, 23A. Fig. 81A1, 82A1. Grabar A. Le premier art chretien (200-395). Paris, 1966. Fig. 128 (palazzo Sanseverino). Fig. 131 (S. Maria Antiqua):

պատկերող քանդակներում:⁷ Նշված զուգահեռները վկայում են Թեկղայի կերպարի մեջ այդ սրբուհուն բնորոշ երկու վիճակների արտացոլման մասին՝ վկայություն են առաքելության: Պողոսը ներկայացված է անտիկ ժամանակաշրջանից տարածված ուսուցչի պատկերազրույթով: Այս ձևով առաքյալը պատկերվում է Միլանի փղոսկրյա փորագրության մեջ՝ Բարձելոյի թանգարանում (400 թ. մոտ) եւ այլ ստեղծագործություններում:⁸ Պողոսի միսիոներական դերը չեղարկված է ծալովի աթոռի առկայությամբ (ձեռով ամենամոտ օրինակները թվագրված են IV դ. վերջով), որը խիստ բնորոշ էր կայսրերի այն պատկերներին, ուր նրանք ներկայացված են արչավային վիճակում:⁹ Էջմիածնի ստեղծագործության առանձին պատկերազրույթ էր ունեն ինչպես օտարերկրյա (էրմիտաժի գալաթիների նկարները¹⁰, Իսավրիայի արծաթե մասնատուփը Ադանայի թանգարանից¹¹ եւ այլ 400 թ. մոտ թվագրվող գործեր¹²), այնպես էլ Հայկական՝ Աղջի 364 թ.¹³ դամբարանի եւ Քասախի տաճարի¹⁴ քանդակային գործերում, ինչը թույլ է տալիս էջմիածնի օրինակը թվագրել IV դ. վերջով եւ V դ. սկզբով:

Ելնելով հունարեն արձանագրությունների առկայությունից Պ. Տոնապետյանը իրավամբ սահմանափակել է քանդակների ստեղծումը Մաշտոցի գրերի գյուտի թվականով:¹⁵ 405 թ. նախորդող տասնամյակը քաղաքական եւ տնտեսական առումով ամենանպաստավորն էր Հայաստանում ընդարձակ եկեղեցական շինարարության տեսակետից:¹⁶ Տաճարի արարողական հորինվածքի հետ կապված այս քանդակների ստեղծումը պետք է դիտել որպես Սր. Սահակ Պարթևի կողմից կատարված Մայր տաճարի վերակառուցման ծրագրի կարևոր մասը:¹⁷ Առաջարկված թվագրության հաստատման

⁷ Buckler W.H. and oth., *Op. cit.* P. 91, 119, Pl. 53 (247, 249), Pl. 64; Банк А.В., Бессонова М.А. Искусство Византии в собраниях СССР, I. М., 1977. С. 70. Илл. 76; Лихачева В.Д. Халцедонский бюст Юлиана Отступника // Сборник Государственного Эрмитажа. Т. 22. 1962. С. 18-21; Von Heintze H. Nordsyrische Elfenbeinstatuetten zu den bildnissen des Kaisers Julian / Studien zur spatantiken und byzantinischen Kunst, teil 3. Bonn, 1986. S. 31-41. Taf. 7, 8 (1-2), 9 (3-4). Küllerich B. Late Fourth Century Classicism in the Plastic Arts. Odense Univers., 1993. P. 130, 131. Fig. 73, 74. Brenk B. Ein frühchristliches Weihwasserbecken in Leiden / Studien zur spatantiken und byzantinischen Kunst, teil 2. Bonn, 1986. S. 75-78. Taf. 7 (2).

⁸ Küllerich B. *Op. cit.* P. 152-153, Fig. 87; Volbach W.F. *Op. cit.* N 1087. 1617. Taf. 327-53.

⁹ Скалон К. Скаладной стул из погребения у с. Концешты в Молдавии // Сборник Государственного Эрмитажа. Т. 27. 1966. С. 55-58; Банк А. В. Бессонова М.А. Указ. соч. с. 59. Илл. 42. Ridder A. Catalogue sommaire des bijoux antiques. Paris, 1924, N 2156. Pl. XXVIII.

¹⁰ Գալաթիներից մեկը գտնվել է Հոմի կատակոմբներում (Г.Э N2037; Банк А.В., Бессонова М.А. Указ. соч. С. 75. илл. 91); մյուսը՝ Պողոսիցայում (Տիտղղար) (Г.Э 73: Там же. С. 76. Илл. 92; Levi P. The Podgoritz Cap, The Heytop Journal, Oxford, IV, 1, 1963. P. 55-60).

¹¹ Buschhausen H. Fr(h)christliches Silberreliquar aus Isaurien / Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft, 11/12. 1962-63. S. 137-168; Buschhausen H. Die spätromischen Metallscrinia und fr(h)christlichen Reliquaire / Wiener Byzantinische Studien IX. Wien, 1971. S. 190-207. Nr. B4 mit Taf. B 13 - 19; Nauerth C., Warns R. *Op. cit.* S. 55-59; տես նաև. Gough M. A Fifth Century Silver Reliquary from Isauria / Byzantinoslavica, XIX, N2. Prague, 1958. P. 244-250; Grabar A. Un reliquaire provenant d'Isaurie / Cahiers archeologiques, XIII, 1962. P. 49-59.

¹² Այդ օրինակներից մի քանիսը բերել էր դեռևս Հ. Սարգիսյանը (Նշվ. աշխ., էջ. 6, 8):

¹³ Առաքելյան Բ. Նշվ. աշխ. նկ. 3, 60-62; Thierry J. M. Armenische Kunst, Freiburg, 1988.

¹⁴ Ազարյան Լ. Նշվ. աշխ. էջ. 21, 40, 41; Thierry J.M. *Op. cit.* Fig. 194 - 196 u gr.

¹⁵ Donabedian P. *Op. cit.* P. 90.

¹⁶ Հայ ժողովրդի պատմություն, Հ. 2, Երևան, 1984, պատ. խմբ. Ս.Տ. Երեմյան, էջ. 117: 408 թ. Հայոց թագավորի իշխանությունը սահմանափակվում է երկրի պարսկական մասով, իսկ 410 թ. Տիգրանի եկեղեցական ժողովից հետո սկսվում է պայքարը Սահակ կաթողիկոսի կողմնակիցների եւ արտոնություններ ստացած ասորի եպիսկոպոսների միջև (Նույն տեղում):

¹⁷ Մամուկի քահանայի Անեցու, Հավաքմունքի զրոյց պատմագրաց: Վաղարշապատ, 1893. էջ. 267; Պատմություն Սերեոսի: Աշխատասիրությունը Գ.Վ. Արզարյանի, Երևան, 1979,

են նպաստում որոշ պատմական փաստեր, կապված Հայաստանի եւ Անտիոքի, Կիրիկիայի, Իսավրիայի շրջանների հետ մշակութային կապերի լայնացման¹⁸ եւ այդ ուղիով IV դարի վերջին քառորդում Թեկղայի պաշտամունքի աննախադեպ զարգացման հետ¹⁹: Հնարավոր է նաեւ, որ էջմիածնում Թեկղայի պատմությունը յուրահատուկ դրսևորումը պայմանավորված էր այդ տարիներին Հայաստանում տեղի ունեցող Հակայական դարձի հետ:²⁰ Թեկղայի պատկերում էջմիածնի տաճարի ճակատին կարող էր հետևանք լինել նաեւ այն Հանգամանքի, որ այդ սրբուհու կերպարում արտացոլվել են Անահիտ դիցուհու հատկությունները:²¹ Թեկղայի մկրտման հետ կապված սյուժեի ներկայացումը (յուրահատուկ այս սրբուհու պատկերների մեջ) կարող էր արձագանք լինել հատկապես Անահիտի պաշտամունքի, քանի որ զրադաշտական ավանդույթի համաձայն՝ Անահիտը հանդիսացել էր ջրի աստվածուհի:²² Ոչ պակաս կարևոր է նաեւ, որ Անահիտը Հայ Արչակունիների թագավորական տան արժանապատվության խորհրդանիշն էր:²³ Վերջապես հիշենք, որ համաձայն մի վարկածի էջմիածնի եկեղեցին կառուցվել է Անահիտի տաճարի տեղում:²⁴

Ներկա հոգվածում քանդակների նշված զուգահեռները զգալիորեն տարբերվում են էջմիածնի քանդակներից կերպարի եւ ոճի առանձնահատկություններով: Նրանց մի մասը (II-III դդ. թվագրվող) ցուցադրում են անտիկ արվեստից դեպի միջնադարյանը անցումային տարբերակներ, իսկ մյուսները (400 թ. մոտ)՝ Բյուզանդիայի կենտրոնում եւ Հյուսիսային Իտալիայում տեղի ունեցած այսպես կոչվող Թեոդոսիական վերածնունդի երևույթը, որն, ի դեպ, կարծես թէ չի անդրադարձել Հայկական արվեստի վրա:

Էջ. 121. Ա.Ն. Մնացականյանը իրավամբ գտնում է Սահակ Պարթևի կողմից ձեռնարկված աշխատանքները ծավալում եւ տեսնում է նրանց մեջ տաճարի հիմնովին վերակառուցումը: Հեղինակը նաեւ հաշվի է առնում Սր.Սահակի դերը այլ համադրային գործունեության մեջ (Մագականյան Ս. X. Крестовокупольные композиции Армении и Византии. Ереван, 1989. С. 49-51): Տես նաև. Казарян А. Ю. Указ соч. С. 35-36: Քիչ հավանական է թվում ծավալուն շինարարության հնարավորությունը Ներսես Մեծ կաթողիկոսի (353-373) եւ Պապ Թագավորի (369-373) օրոք, այսինքն պարսիկների կողմից Վաղարշապատի ավերումից անմիջապես հետո (Փավստոս Բուզանդ, Նշվ. աշխ., IV, 55 էջ 264-267, V, 21): Երկիրը ներգրավված էր պատերազմի մեջ, իսկ թագավորական եւ եկեղեցական իշխանությունների միջև գոյացել էր ճգնաժամային վիճակ (Նշվ. աշխ., V 22-24): Պապ Թագավորը ոչ միայն սահմանափակել էր եկեղեցու իրավունքները եւ եկամուտները, այլ նաեւ փակելով կուսանոցները, հրամայել էր, որ կույսերն ամուսնանան եւ հեթանոսների նկատմամբ եղել էր հանդուրժող (Հայ ժողովրդի պատմություն, Նշվ. աշխ., էջ 105). Կարծում եմ, որ Պապի օրոք իր պալատի կողքի տաճարի պատին չէր կարող ստեղծվել կուսության իդեալ եւ օրթոդոքս քրիստոնեության խորհրդանիշ հանդիսացող Թեկղայի կերպարը:

¹⁸ Մարտիրոսյան Ա. Մաշտոց: Երևան, 1982, էջ. 171-172: Ճարտարապետական կապերի մասին տես. А. Казарян. Ранехристианская архитектура Армении и юго-восточных областей Малой Азии / Հայաստանը եւ Քրիստոնյա արեւելքը, Միջադարյան կոնֆերանսի թեզեր, Երևան, 1998. էջ 53-54:

¹⁹ Nauerth C., Warns R. *Op. cit.* S. 19.

²⁰ Մարտիրոսյան Ա. Նշվ. աշխ., էջ. 172.

²¹ Calzolari V. De Sainte... *Op. cit.* P. 48-49. Հիշենք, որ Թեկղայի պաշտամունքը հարեւան երկրներում ամփոփել է նաև Աֆինա-Արտեմիդայի, Կիրեայի, Դաֆնեյի պաշտամունքի նշանները (Hild F., Hellenkemper H. Kilikien und Isaurien // Tabula Imperii Byzantini, 5, Teil 1. Wien, 1990. S. 86. Buschhausen H. Fr(h)christliches Silberreliquar, *Op. cit.*, S. 150; Прикладное искусство Византии IV- XII веков. Опыт атрибуции. СПб., 1997. С. 16.

²² Russel J.R. Zoroastrianism in Armenia. London, 1987. P. 244.

²³ Chaumont M.L. Le culte de la deesse Anahita (Anahit) dans la religion des monarques d'Iran et d'Arménie au Ier siècle de notre ère // Journal Asiatique, Paris, 1965. N 2. P. 178; Անահիտի հատուկ պաշտամունքի մասին Հայաստանում՝ տե՛ս. Ազաթանգեղոս, Հայոց պատմություն: Աշխ. թարգմ. եւ ծանոթ. Ա. Տեր-Ղեւոնդյանի, Երևան, 1983, էջ. 47:

²⁴ Тирацян Г.А., К вопросу о градостроительной структуре и топографии древнего Валааршапата, Պատմա-բանասիրական հանդես, 1977, N2, էջ 83-84:

Հայկական քրիստոնեական քանդակագործության եւ ճարտարապետության կազմավորումը դիտարկվել է որպես մի գործընթաց՝ կատարվող անտիկ ժառանգության հիմքերի վրա՝ ֆեոդալ հասարակարգի զարգացման խոսքի ժողովրդական արվեստի բարերար ազդեցության շնորհիվ: Անտիկ մշակույթի ընդհանուր անկումով եւ ժողովրդական տարրի ակտիվացմամբ է հաճախ բացատրվում վաղ քրիստոնեական քանդակի կոպտությունը, թվացող պրիմիտիվիզմն ու անհամաչափությունները:

Այսպիսի ստեղծագործական մեթոդները ճանաչվել են վերջին տասնամյակների հետազոտությունները²⁵ զգալի քայլեր էին, որոնք ցավոք հաճախ սահմանափակվում էին պատկերագրական հարցերով: Գոհացուցիչ էր այս իմաստով էդվարդ սարկավազ Ֆրանգույանի կողմից դրսևորված սկզբունքը, որն արտահայտվել էր հետեւյալ խոսքում. «Գոլգոթայի բլրի վրա կատարված ոչ միայն հեղաշրջեց երկիր մոլորակի ընթացքը, այլեւ արարեց նոր մարդ՝ իրեն ընդունելով աշխարհընկալմամբ եւ սրանից բխող նոր գեղագիտական մտածողությամբ»²⁶:

Այս նոր մտածողության արտացոլման, ինչպես նաեւ հայկական քանդակի մասին աշխատանքներում գրեթե չդիտարկվող մի այլ կարեւոր հարցի լիարժեք (արարողական) նշանակության բացահայտմանը նվիրված է ներկա հոդվածը:

Էջմիածնի քանդակներում պարզորոշ արտացոլվել են Ավետարանի էթիկական հիմունքները եւ այդ գրքի կարեւորագույն դրույթները: Եվ դա չնայած այն բանի, որ Թեկղայի պատմությունը արձանագրված էր Սուրբ Գրքում: Միմիայն Աստվածաշնչում տեղ գտած դրույթներով կարելի է բացատրել կերպարների համաչափությունները (Նկ. 4): Թեկղայի գլուխը նրա մարմնի մեկ քառորդի չափ է, ինչը թէ հեյնիստական մշակույթի, թէ մեր արդիական հասկացողությամբ անհամաչափ է թվում եւ հաճախ վերագրվում է քանդակագործների թերի վարպետությանը: Սակայն այդպիսի համաչափությունը մանկական է, այն ընդունել է հատկապես քրիստոնյա սրբերի պատկերին եւ բազմիցս թելադրված է Քրիստոսի կողմից:

Ըստ Մատթեոսի կարգում ենք. «Այդ ժամանակ նրա մօտ մանուկներ բերուեցին, որ նրանց վրայ ձեռք դնի ու աղօթք անի, իսկ նրա աշակերտները սաստում էին բերողներին: 14 Յիսուս ասաց. «Թույլ տուէք այդ մանուկներին եւ մի (արգելէք, որ նրանք ինձ մօտ գան, որովհետեւ երկնքի արքայութիւնը այդպիսիներին է» (Մատթ. 19:13-14) (գրեթե նույնը. Ղուկաս 18:15-16)»²⁷:

Ավելի կտրուկ է հնչում Հիսուսի միտքը մի այլ պարագայում. «Ճշմարիտ եմ ասում ձեզ, եթէ չդառնաք ու չլինէք մանուկների պէս, արքայութիւնը չէք մտնի: 4 Արդ, ով իր անձը խոնարհեցնում է ինչպես այս մանուկը, երկնքի արքայութեան մէջ նա է մեծ» (Մատթ. 18:3-4); կամ. «Ճշմարիտ եմ ասում ձեզ, ով որ Աստծու արքայութիւնը չընդունի ինչպես մի մանուկ, այնտեղ չի մտնի» (Ղուկաս 18:17):

Այսպիսով, Քրիստոսի խոսքերում բացահայտորեն առաջ է քաշվում նոր հավատքի ընդունման հիմնական պահանջը՝ լինել մանուկի նման պարզ, խոնարհվող, բյուրեղանման մաքուր հոգով: Բնական է, որ կերպարվեստի գործերում դա կարող էր արտահայտվել կերպարը բացահայտորեն մոտեցնելով մանկական մարմնի հատկանիշներին:

Մյուս կողմից, աշխարհը Սուրբ Գրքում ներկայանում է որպես դպրոց, որտեղ մարդը «առաջին հերթին աշակերտ է, որը մանկական փտահեղուկությամբ եւ մանկական քանասիրությամբ ընդունում է յուր Ուսուցչի դասերը: Բացի դա, մարդը ինքն էլ կարող է համամասնակցել Աստծու ուսուցչությանը, ներկայանալով իմաստության լուսապսակով

²⁵ Ազարյան Լ., Նշվ. աշխ., 1975.:

²⁶ Ֆրանգույան էդ. Կաթողիկե Ս. Էջմիածնի ճարտարապետությունը, «Շողակն» ամսաթերթ Արագածոտնի թեմի, թիվ 1, 1977թ. էջ 8:

²⁷ Սուրբ Գրքից մեջբերումները բերված են ըստ՝ Աստվածաշնչի. Մատեան Հին եւ նոր կտակարանների արեւելահայերեն նոր թարգմանության, Ս. Էջմիածին, 1999թ.: Անհրաժեշտ է գիտակցել որ IV դարի վերջում Հայաստանում գործածության մեջ եղած Ս. Գրքի տարբերակները կարող են ինչ որ չափով չհամընկնել ներկա ընդունված տեքստի հետ:

ծերունու տեսքով: Որքան էլ չլինի նրա իրական տարիքը հոգով նա միշտ երեխա է, իսկ հաճախ՝ միաժամանակ երեխա եւ ծերունի», - նշում է Ս. Ս. Ավերինցեւը²⁸:

Էջմիածնի քանդակներում Պողոսը եւ Թեկղան, այդպիսի սինկրետիկ կերպարներ են ներկայացնում (ինչը բխում է նրանց իրական վարքից եւ գործունեությունից). նրանք աշակերտներ են Աստծու առջև (Թեկղան Աստծու աշակերտուհին է Պողոսի միջնորդությամբ), եւ միաժամանակ նրանք ուսուցիչներ են տաճարի պատի տակ գտնվող մարդկանց համար, նույնպես միջնորդությամբ, այս անգամ՝ էջմիածնի հոգևորականների:

Պարզության, հաճախ՝ ասկետիկ պարզության պահանջը ուղղակի, կամ անուղղակիորեն դրված է Աստվածաշնչում, բայց ավելի բացահայտ կերպով՝ IV դարի եկեղեցու սր. Հայրերի գրականության մեջ: Ընդհանուր այս դիրքը դրսևորված է վաղ միջնադարյան եւ մասնավորապես Հայկական քանդակագործության մեջ: Այս պարզ, հարթային (ոչ ծավալային), հաճախ վերածված սխեմատիկ արվեստի գործերում, ակներև բաց տեքստով հնչում է ստեղծագործության ծրագիրը: Արվեստի ստեղծագործության հանդեպ այսպիսի ծրագրային պահանջը բխում էր ունեցած այնպիսի պատկերացումից, որը արտահայտված է Բարսեղ Կեսարացու Ավետարանի մասին գրված խոսքերում. «պարզ եւ խորամանկությունից զուրկ ոգու ուսմունք»²⁹: Ասվածը ցայտուն կերպով արտացոլվել է էջմիածնի քանդակներում:

Քանդակներում շեշտակիորեն արտացոլվել է եկեղեցուն եւ միջնադարյան հասարակարգին բնորոշ հիերարխիկ կառուցվածքը: Այդ կուռ սխեման արտահայտված է թե՛ կոմպոզիցիաների եւ թե՛ կերպարների սիմետրիկ եւ ընդհանուր համաչափական սխեմային ենթարկված կառուցվածքում (բացահայտորեն սիմետրիկ է Թեկղայի կերպարը):

Թեկղայի կերպարի հոգևոր արժեքի շեշտումը կատարված է շնորհիվ նրա մարմնի ուրվագծի եւ զգեստի զուգահեռ ծալքերով մշակման նմանեցմանը կողքի ռեյնֆի թռչունների մարմիններին եւ պոչերին: Այդ յուրահատկությամբ Թեկղայի Հայկական կերպարը խիստ տարբերվում է նույն սրբուհու այլ պատկերներից, որոնցում բացահայտորեն ներկայացված է կանացի մարմնաձևը՝ մեծ կրծքերով, ինչը բացատրվում է Թեկղայի կերպարում Կիրելայի, Արտեմիդայի, Դաֆնեյի հատկությունների ներթափանցմամբ³⁰:

Ազավնանման թռչունները վաղ ժամանակներից մարդկային հոգիների սիմվոլիկ մարմնավորում են հանդիսացել, իսկ Աստվածաշնչային դրույթներով՝ Սբ. Հոգու եւ մյուս կողմից՝ պարզության դրսևորում են: Ուղղեկցելով առաքյալներին քարոզի Քրիստոսն ասում է. «Այսուհետեւ խորագէտ եղէք օձերի պէս եւ միամիտ՝ աղանձների նման» (Մատթ. 10:16): Էջմիածնի թռչունների առանձնահատկությունները բնորոշ են թե՛ աղավնուն, թե՛ սիրամարգին: Այս վերջին հանգամանքը թույլ է տալիս տեսնել խաչի եւ թռչունների հորինվածքում երկնային Թագավորության խորհրդանիշը:

Հորինվածքի պարզաբանմանը օգնում են VII դարի վերջի - VIII դարի սկզբի գործիչ Ստեփանոս Սյունեցու Խորանների մեկնությունների մի հատվածը. «Այնուհետեւ չորրորդ խորանը նշանակում է եկեղեցու դեմքը՝ չորս գույներով, համաբարբար պատմությամբ, նույնակարգ խոսքերով, զանազան կամարներով, կամարների միջև կրելով խաչը: Եվ երկու աղավնակերպ թռչուն նայում են խաչին, բայց ոչ իրրեւ ստույգ աղավնիներ, այլ [նրանց] նմանությամբ, որովհետեւ ովքեր ստացան Սուրբ Հոգին, եղան Սուրբ Հոգու օթեւաններ»³¹: Մեկնաբանելով այս դրվագը, Վ. Ղազարյանը նշում է. «Պատկեր-օթեւաններ»³²: Մեկնաբանելով այս դրվագը, Վ. Ղազարյանը նշում է. «Պատկեր-«Հոգեգալուստ» եւ այլն) աղավնու պատկերը խորհրդանշում է Սուրբ Հոգուն, իսկ այստեղ աղավնու նմանողությամբ հավերժ Սուրբ Հոգուց ներշնչվածներին (որոնք եղան Սուրբ

²⁸ Аверинцев С. С., Поэтика ранневизантийской литературы, 1997., М. стр. 179.

²⁹ Թարգմանված է ուսերկնից ըստ Նշվ. աշխ., էջ 184:

³⁰ Buschhausen H., Frühchristliches Silberreliquiar, Op. cit., S. 150; Nauerth C., Warns R. Op. cit., /4/, S. 57.

³¹ Խորանների մեկնություններ: Աշխատասիրեց Վ. Ղազարյանը: Եր. 1995, էջ 35:



Նկ.5



Նկ.6

Հոգու օթեան): Իրոր, մի խումբ ձեռագրեր տալիս են Հետեւյալ ձեւը. «...որք առին Հոգին Սուրբ, այլ ընդունակը Հոգւոյն Սրբոյ»:³²

Հենց Սուրբ Հոգուց ներշնչածներին, կարծում եմ, պատկերել է էջմիածնի քանդակագործը աղավանանման թոչունների տեսքով եւ այդ պատճառով էլ նրանց ձեւին է մոտեցվել Թեկղայի կերպարը, պարզ բացատրելով վկայության գաղափարը: Այս վարկածը հիմնավորվում է նաեւ Տերտուլիանոսի Հետեւյալ մտքով. «Մի բան է թոչուններին, այսինքն՝ վկաներին, որոնք ընդունում են վեհացնող թոփշը, ուրիշ բան է ձկներին, այսինքն՝ նրանց, որոնք համարում են բավարար միայն մկրտությունը»³³: Պողոս առաքյալի վկայությամբ. «40 կան նաեւ երկնաւոր մարմիններ, բայց այլ է փառքը երկնաւորների եւ այլ է փառքը երկրաւորների... 44 սերմանվում է չնչաւոր մարմին եւ յարութիւն է առնում Հոգւոր մարմին, եթէ կայ չնչաւոր մարմին, կայ եւ՝ Հոգւոր» (Կորնթաց. Ա 15:40, 44):

Որոշ մտորումներ է հանգեցնում Պողոս առաքյալի կերպարի դիտարկումը: Մի կողմից, դա Թեկղայի կյանքի Հետ կապված կարեւորագույն դեմքն է, մյուս կողմից՝ չեմ սխալվի, եթե ասեմ, որ Հայաստանում ամենապաշտելի առաքյալն է, չնայած որ փաստացիորեն, ըստ Աստվածաշնչի նա էլ ընտրվել առաքյալների շարքը: Նրան ընտրել էր Ինքը՝ Աստվածը: Հաշվի առնելով կերպարի տեղը, Մայր տաճարի եւ պալատական եկեղեցու պատին, կարելի է մտածել, որ Պողոսի պատկերի նախընտրությունը թելադրված կամ համաձայնեցված էր Հայոց Արքայի կամքի Հետ: Արչակունյաց տոհմի ներկայացուցչի համար Քրիստոսի առաջին Հետեւորդների շարքում հենց Պողոսի կերպարը կարող էր ամենամեծ հակումը վայելել: Չէ որ Պողոսը միակն էր առաքյալների թվում, որն ուներ բարձր կրթություն եւ ազնվական ծագում: Ինչպես Հայոց արքա Տրդատը, Պողոսը ժամանակին համոզված էր նախկին հավատքին եւ դաժանորեն հալածում էր բրիստոնյաներին: Ինչպես Պողոսը, Հայոց արքան (եւ Հետեւապես այդ արքայի ժառանգները) կատարեցին կտրուկ շրջադարձ դեպի քրիստոնեություն, եւ հավատարիմ մնացին այդ ընտրությունը հետագա դժվարին տարիներին:

Մյուս կողմից, Պողոսի կերպարը էջմիածնի պատին անկասկած վարքի փայլուն օրինակ էր հանդիսանում Հոգեւորությանը: Պողոսը հայտնի էր Արեւելքում որպես ամենանշանավոր քարոզչի համբավ ունեցող դեմք եւ որպես Հեթանոսներին (այսինքն ոչ Հուդայականներին) դարձի բերող գործիչ:

Պողոսը պատկերված է Հորինվածքի ծայրից, մի փոքր մեկուսացված եւ ստատիկ: Հարց է առաջանում, նման ուսուցչական դիրքը եւ պատկերումը աղավանդների ու Թեկղայի Հետ մի շարքում, բայց միաժամանակ մեկուսի եւ պինդ աթոռին նստած, չի արտացոլում արդյո՞ք այս առաքյալի հայտնի խոսքերը. «21 քանի որ ինձ համար կեանքը Քրիստոսն է,

իսկ մեռնելը՝ չա՛հ: 22 Ապա եթէ այս մարմնի կեանքը արդիւնաւոր գործի համար է, ես չգիտեմ, թէ ո՞րն ընտրեմ: 23 Ճշուած եմ երկուսից ել. մարմնից դուրս գալը եւ Քրիստոսի Հետ լինելը աւելի լաւ եմ համարում. 24 իսկ մնալ այս մարմնի մեջ՝ առավել կարեւոր է ձեզ համար: 25 Եւ համոզուած եմ ու գիտեմ, որ կը մնամ եւ կ'ապրեմ ձեզ բոլորիդ Հետ, որ դուք զարգանաք եւ ուրախ լինէք հաւատի մեջ, 26 որպեսզի ինձնով ձեր պարծանքը առաւել լինի Քրիստոս Յիսուսով, երբ ես վերստին գամ ձեզ մօտ» (Փիլիպեց. 1: 21 - 26):

Այսպիսով, էջմիածնի քանդակագործ սալերը կազմում են երկմաս Հորինվածք (դիպտիխ) եւ բացահայտում են պատկերազրույթյամբ եւ ոճական յուրահատկությամբ եկեղեցու գաղափարը ու ցույց տալիս այն միակ ճանապարհը, որը կապում է մարդուն եկեղեցու եւ երկնային աշխարհի Հետ: Այս Հորինվածքի հիմքը կազմում է Ստեփանոս Սյունեցու կողմից նկարագրված եկեղեցու խորհրդանիշը, որը զարգացած եւ հարստացված է Թեկղայի ու Պողոսի կերպարային այուժեով: Սյունեցու եկեղեցու բացահայտման միջոցը, չորս գույները, դանազան կամարները, նրանց միջեւ խաչը, զուգահեռ ունեն ոչ միայն քանդակային Հորինվածքի Հետ, այլ նաեւ էջմիածնի տաճարի քառասյուն եւ քառախորան Հորինվածքի, նրա դանազան կամարների, կենտրոնում գտնվող խաչի եւ զմբեթը պսակող խաչի ձեւերի Հետ:

Քանդակների ստեղծումը ուղղված էր եկեղեցու պատի գեղեցկացմանը, այլ ուներ որոշակի նպատակ, որին ենթարկված էր ստեղծագործության կառուցվածքն ու ոճը: Եվ նույնիսկ մինչեւ վերջ չկարողանալով այսօր բացատրել այս քանդակներում պարունակվող խորը միասնական եւ բազմակողմանի իմաստը, կարելի է եզրակացնել, որ այդ խորհրդանշանային իմաստն էր զրված վարպետի աշխատանքի հիմքում, եւ որ վարպետը իր գործի բարձր մասնագետ է եղել, արժանի Հայոց կաթողիկէի եւ պալատական եկեղեցու պատվերի կատարմանը:

Կարելի է վստահորեն ասել, որ քանդակագործի աշխատանքային կարգը, գեղարվեստական ոճի ընտրությունը պայմանավորված էին հստակ մեթոդով, որի հիմքում ընկած էր քրիստոնեական մտածելակերպը, որն իր հերթին առավելապես պայմանավորված էր Աստվածաշնչային աշխարհընկալմամբ եւ Ավետարանի կարեւոր դրույթներով:

³² Նշվ. աշխ., էջ 150, ծանոթ. 10:

³³ Տերտուլիանոսի «Յաղագս Յարութեան» աշխատության այս հատվածը թարգմանել եմ ռուսերենից՝ Уваров А. С., Христианская символика, Ч I, М. 1908., с. 15:

ԱՂԱՎՆԻ ԺԱՄԿՈՉՅԱՆ

ԴԱՆԻԵԼԻ ԵՎ ՀՈՎՆԱՆԻ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ
ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՔԱՆԴԱԿՈՒՄ

Հայաստանի միջնադարյան հուշարձաններում առանձին խումբ են կազմում Աստվածաշնչական թեմաներով հարդարված կոթողները, որոնք հետադոտություն են դարձել Գ. Արք. Հովսեփյանի, Բ. Առաքելյանի, Լ. Աղարյանի, Ստ. Մնացականյանի եւ այլոց համար:

Հուշակոթողները քանդակելու համար ընտրված զրույցների, լեզենդների պատկերազրույթական շարքը չափազանց ճոխ է, ոճական տարրերակները բազմազան, հետեւաբար խնդրի ուսումնասիրության վերաբերյալ մինչ այժմ չըջանառու գրականությունը սպառիչ է:

Ներկա ուսումնասիրության նպատակն է «Դանիելյն առյուծների գրում», «Երեք մանուկները հնոցում» եւ «Հովնանի մարգարեությունը» թեմաները պատկերող հուշակոթողների քննության շրջանակներում վեր հանել տվյալ ժամանակաշրջանի դավանաբանական որոշ խնդիրներ ու աղնվականության կենցաղավարության մեջ ընդունված հագուստի, զենք ու զրահի մանրամասները (այդ մասին հարուստ նյութեր են տրամադրում Հառիճի, Ավանի, Մաքենացվոց, Ագարակի Աղջոց Ս. Ստեփանոս եւ Աղթամարի Սուրբ խաչ վանքերի քանդակները): Առանձին ուշադրություն է դարձված հայ մատենագրության մեջ Աստվածաշնչական (տվյալ դեպքում Դանիելի եւ Հովնանի) զրույցների անդրադարձումներին, ներկայացվում են նաեւ մի քանի նորահայտ կոթողներ:

Հանրահայտ է, որ քրիստոնեությունը պաշտամունքային պատկերացումների սեփական համակարգ մշակելիս սնվում էր հեթանոսության գեղարվեստական ժառանգությունից: Նոր վարդապետության սկզբունքները տարածելու համար անձնավորում էին Քրիստոսի, նրա առաքյալների, մարգարեների, կենսագիր ավետարանիչների եւ սուրբ նահատակների կերպարները: Արվեստի տարրեր հորինվածքներում մշակվում էին Աստվածաշնչում վկայագրվող լեզենդները, իրապատում սյուժեները, զրույցները, հետապնդելով, սոսկ, մեկ նպատակ, որքան հնարավոր է հավատացյալին կտրել իրական եւ փոխադրել գերզգայական աշխարհը:

Միջնադարյան Հայաստանում քրիստոնեական գաղափարների տարածման համար կիրառվող պատկերազրույթական միջոցների վերաբերյալ տիրում էր երկու հոսանք: Հայ մշակույթի երախտավոր Գ. Արք. Հովսեփյանը հիշատակում է, որ հատկապես VI դարում պատկերապաշտության խնդրում տիրում էր երկու մտայնություն: Ըստ հակառակորդների «Ոչ է արժան նկարս եւ պատկերս յեկեղեցիս առնել եւ բերեն վկայութիւն ի հին կտակարանաց, զոր վասն կռապաշտութեան հեթանոսացն էր ասացեալ»¹:

¹Գ. Արք. Հովսեփյան, Գերեզմանական կոթողները եւ նրանց հնագիտական արժեքը հայ արվեստի պատմության համար. Նիւ-Յորք, 1944, էջ 127.:

Պատկերազրույթյան կողմնակիցները Վրթանես Քերթովի գլխավորությամբ այդ մասին ունեին իրենց բացատրությունը. «... Ի մեհեան կոող է դրօշեալն Որմիզդ, Արամազդ եւ պոռնկութիւնք իւր կախարդութիւնք: Իսկ յեկեղեցիս Աստուծոյ տեսանեմք նկարեալ զսուրբ կոյսն Աստուածածին՝ ի գիրկս իւր ունելով զՔրիստոս իբրեւ յայնժամ, զարարիչն իւր եւ զորդի եւ զստեղծիչն ամենայնի»:² Ապա հեթանոսական մեհեանների պատկերազրույթները որպէս հակադրութիւն քրիստոնեական տնօրինականներն է թուում «զծնանիլն ասեմ եւ զմկրտիլն, զչարչարանսն եւ զխաչելիութիւն, զթաղումն եւ զյարութիւն, զհամարձումն յերկինս եւ զայդ ամենայն նկարեն յեկեղեցիս»³:

Միջնադարյան Հայաստանում հուշակոթողների ծավալուն տարածումը ինքնին հաստատում է քրիստոնեական գաղափարների արմատավորման եւ Աստվածաշնչական սյուժեների կայուն համակարգի առկայության փաստը:

Ժամանակն էլ ծնեց նաեւ քարագործ արվեստագետների տաղանդավոր մի սերունդ, որն իր իմացությունն ու գեղագիտական շնորհքը դրսեւորեց կոթողները քրիստոնեական բովանդակությամբ մշակելու համար:

Լինելով իր դարաշրջանի ծնունդն ու պատմա-մշակութային մտայնության կրողը, քանդակագործությունը գեղարվեստական ձեւավորման համար ընդունված բոլոր հնարները կիրառելով, քանդակագործը ստեղծագործելիս ինքնանպատակ եւ պայմանական թեմաներ չէր ընտրում, այլ շարժվում էր ժամանակի հրամայականով: Այսպէս Դանիելի պատկերազրույթյան լայն տարածման փաստը հատկապէս IV-VII դդ. անմիջականորեն առնչվում է հայ աղատագրական շարժման, դավանաբանական պայքարի եւ քրիստոնեական հավատը հաստատելու փաստի հավերժացման հետ, թեպետ իր տեղն ուներ նաեւ Աստծոյ ամենագործությունն ու հոգու փրկության ընկալումը:

Հուշակոթողները գեղարվեստորեն եւ քրիստոնեական պատկերազրույթամբ մշակելու սկզբունքը Հայաստանում ի հայտ է գալիս IV դարից, զարգացման բարձր մակարդակի հասնում VI-VII դդ: Այնուհետեւ 200 տարվա ընդմիջումից հետո սյուժեն կրկին վերականգնանում է IX դարում (Աղթամար) եւ ժողովրդի հիշողության մեջ պահպանվում է երկար ժամանակ, ընդհուպ XIII դարը (Աղջոց Ս. Ստեփանոս):

Այդ երկարատեւ ժամանակահատվածում Դանիելի սյուժեի բնագրական ատաղձը մշտապես պահպանվեց, թեւեւ արտահայտչամիջոցների եւ ոճական որոշակի տարրերակների համակարգում չեղումները մշտապես եղել են:

Քրիստոնեական կոթողների կերտման գաղափարը, ինչպէս Մ. Աբեղյանն է ասում, կապված էր ոչ միայն գրերի գյուտի, մշակութային մեծ շարժման, աղգային, քաղաքական եւ դավանաբանական զրդապատմությունների, այլեւ Աստվածաշնչի թարգմանական այն բարերար ազդեցությամբ, երբ որ միջնորդող հագեցած էր քրիստոնեական գաղափարներով:⁴

Աստվածաշնչական ընտրված թեմաների ուսումնասիրության համար ժամանակագրության խնդիրը կարեւորվում է, որովհետեւ այն մեզ տանում է տվյալ պատմական հատվածամասի բնորոշ պատկերազրույթական աշխարհը:

Միանգամայն ընդունելի է Գ. Արք. Հովսեփյանի տեսակետը, երբ հուշակոթողների ժամանակագրությունը անմիջականորեն կապում է հայտնաբերման վայրի հետ: «Մեզ հայտնի չէ գրեթե, որեւէ նման գերեզմանակոթող, որ կապված չլինի տեղի բաղիլիկ եկեղեցու հետ»:⁵

Այս միտքը որոշ իմաստով չի արտացոլում տարածական ժամանակագրական պատկերը, որովհետեւ չափերը ժամանակի ընթացքում տեղաշարժվել են իրենց բուն տեղից, մյուս կողմից արձանագրությունների բացակայությունն աննպաստ է խնդրին բացարձակ պատասխանելու համար: Նման պարագայում ընդունել ենք արվես-

²Վրթանես Քերթով, Յաղագս պատկերամարտաց, հրատ. Եղիշե պատրիարք Դուրեանի, «Սիոն», 1927, էջ 23:

³Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Ա, Եր, 1944, էջ 87-104:

⁴Գ. Արք. Հովսեփյան, նշվ. աշխ., էջ 46:

տագիտական եւ տեխնիկական առանձնահատկությունների ուսումնասիրման մեթոդը: Այս սկզբունքով ուսումնասիրվող Հուշակոթողների խմբավորման հիմքում ընդունել ենք հետևյալ համակարգը:

I. Աղց, Երզնկա, Մուղնի, IV-V դդ.:

II. Հառիճ, Փարոս, Երեւույք, Թալին, Էլառ, Եղվարդ, Ավան, VI-VII դդ.:

III. Աղթամար, IX դ. Աղջոց Ս. Ստեփանոս, XIII դ.:

Աղցի պատկերաքանդակը ինքնատիպ մի խմբանկար է, որը Դանիելին պատկերում է առյուծների որջում: Նրա մարմնի համաչափությունները իր կառուցվածքի, բայց ոչ առյուծների համեմատ, սիմետրիկ են: Դանիելի անձի կարեւորությունը ընդգծված է իր խոշոր չափերով, թեև ողջ պատկերն արված է պարզունակ լուծմամբ: Աղցի պատկերաքանդակը Հայաստանում քանդակագործության մեջ գեղարվեստական մտածելակերպի ամենավաղ դրսևորումներից է, երբ նոր էին ձևակերպվում միջնադարյան արվեստի սկզբունքները: Պատկերաքանդակի թվագրությունը հստակ է՝ IV դ. 60-ական թթ.⁵:



Նկ. 1

Երզնկայի քանդակը մեզ է հասել Ղ. Ալիշանի հրատարակությունից եւ Դանիելի պատկերագրության վաղ փուլը պատկերող հաջորդ կոթողներից մեկն է: Արտահայտչամիջոցների սուղ եւ համեստ դրսևորումները, պարզունակ կատարումը օրանտի դիրքը, կողահայաց ոտքերը, լայն, ուղիղ ձեւավածքով հագուստը բնորոշում են քանդակի վաղ պատկերագրության նմուշ լինելու հանգամանքը: Հորի առկայությունը խորհրդանշված է ոտքերի դիմաց, աղեղնաձեւ մի քանջվածքով, առյուծներն էլ պատկերված են դեմքի մեղմ արտահայտությամբ՝ Դանիելի հագուստի փեշերը լիզելիս⁶:

Դանիելի պատկերագրության վաղագույն օրինակ է Մուղնիի մոտ Հայտնաբերված կոթողը (Նկ. 1), ուր Դանիել մարգարեն

կերպարանավորված է հաղթանակած մարդու կեցվածքով: Նրա վեր պարզած ձեռքերից մեկում դրողակ է, իսկ մյուսում՝ ոստեր: Հագուստը մինչև գոտկատեղը նեղ ձեւաված ունի, իսկ դեպի փեշերը զրկվազավորված լայն քանջվածքը հուշում է նախորդ պատկերների համեմատ քանդակագործության մեջ տեղաշարժի մի նոր որակի մասին: Ըստ երեւույթին, սա ժամանակի գեղագիտական մտածողության մի նոր տարրերակ է, ուր Դանիելի դրույքը հաջողվել է կերտել երկրային առաքելության գիտակցության, ներքին ներդաշնակության հասած, անանձնական ճակատագրին ենթարկվող հավատի դինամիկ կեցվածքով: Դանիելի քանդակի աջ մասում երեւում է հանդարտ դիրքով նստած առյուծը, եւ, ինչպես երեւում է, այստեղ էլ ընդունվել է պատկերագրական այն ոճը, ինչ որ Երեւույքում եւ Փարոսում՝ այսինքն Դանիելին պատկերել մեկ առյուծի հարեւանությամբ:

Հուշակոթողների հաջորդ խմբավորման համար ընտրված են այն օրինակները, որոնք հիմնականում Արարատյան նահանգի տարբեր գավառներից են եւ կրում են ժամանակագրական որոշ փաստարկներ: Այսպես Շիրակը (որը Հայտնի է Երեւույքի, Ագարակի, Հառիճի, Փարոսի կոթողներով) Այրարատյան նահանգի VIII գավառն էր,

⁵Բ. Առաքելյան, Հայկական պատկերաքանդակները 4-7-րդ դդ., Ե., 1949, նկ. 9:

⁶Բ. Առաքելյան, նշվ. աշխ., նկ. 10:

Արագածոտնը, որը կոչվում էր նաեւ Ուտն գավառ (այժմյան Թալինի, Էջմիածնի, Աշտարակի շրջաններով, ուր Հուշակոթողների զգալի մասն է հայտնաբերված)՝ X գավառն է, իսկ Կոտայքը (Էլառի եւ Ավանի Հուշակոթողներով)՝ Այրարատյան նահանգի XVI գավառն է⁷:

Հայաստանի վաղմիջնադարյան Հուշակոթողների մի մասը Շիրակից է (Հառիճ, Ագարակ, Փարոս, Երեւույք): Ինչպես երեւում է, Մովսես խորենացու խոսքերից Կամարականները, որոնք քրիստոնեության սկզբունքներն ընդունող առաջին նախարարներից էին, Տրդատ թագավորից մեծ պարգև ստացան: «Յայն ժամու եւ աղգային նոցա Կամարակի տիկնոջ հանդերձ ի ձեռն մեծի Գրիգորի արքայի, ընդունելով ի ջրոյն, որ այժմ ասի Դրասխանակերտ եւ զգավառն Շիրակ, որպես ազգականք իւրում եւ մտերիմ հարազատի»⁸:

Առանձին ուշադրության են արժանի Ագարակի, Հառիճի եւ Երեւույքի Հուշակոթողները, որոնք վկայում են քանդակագործության մեջ կատարողական նոր որակ եւ առաջադիմության ի հայտ գալու մասին:

Աստվածաչնչում Դանիելի իմաստությունը ապացուցող փաստերից հետո նաբուգոդոնոսորը նրան է պարգևում իշխանական պատիվներ՝ զգեստ, արդուզարդ եւ այլն, միաժամանակ իշխան կնքելով Բաբելոնի բոլոր գավառների վրա, «Այն ժամանակ թագավորը մեծացրեց Դանիելին եւ շատ պարգևներ տուաւ նորան եւ նորան իշխան դրավ Բաբելոնի բոլոր գավառի վերայ եւ Բաբելոնի բոլոր իմաստունների վերայ գլխավոր իշխան» (Դանիել Բ):

Գուցե թե այս պահն է նկատի ունեցել Հառիճի եւ Կարսի Ագարակի քանդակագործը, երբ Դանիելի եւ երեք մանուկներին նվիրված գրույցում, ամենայն մանրամասնությամբ, եւ չքեղ է մշակել սրբացված անձերի հագուստը, արդուզարդը:

Հառիճի Հուշակոթողը հայտնաբերվել է Զաքարյանների ժամանակ կառուցված (XII-XIII դդ.) եկեղեցու բակում եւ ժամանակագրական առումով չի կապվում շինության հետ: Բացառված չէ, որ այն VII դարում կառուցված հնագույն Ս. Գրիգոր Մաստաբայատիկ եկեղեցու շրջակայքից է, հետեւաբար այդ շինության ժամանակակիցը:

Հառիճի կոթողի պատկերագրական առանձնահատկություններից երեւում է, որ վարպետը խուսափել է իր առջև դրված խնդրի սխեմատիկ լուծումներից: Դանիելի եւ առյուծների կերպարանքների համաչափ ու կատարելագործված մշակումները արդեն արձանագրում են վաղ քրիստոնեական արվեստի կանոնիկ եւ գեղարվեստական ինքնատիպ մտածելակերպի առկայությունը (Նկ. 2, 3, 4):

Պատկերագրական միեւնույն այուժեն հանդիպում է Էլառից 1928 թվականին Ե. Լալայանի եւ Ե. Բայրուրյանի կողմից հայտնաբերված կոթողների վրա (Նկ. 5, 6), ուր Դանիելի եւ առյուծների կերպարանքները ամփոփված են պատվանդանի երեք կողմերում: Կարելու է կոթողների հայտնաբերման հանգամանքը՝ վաղմիջնադարյան շենքում իրարից 4,5 մ հեռավորության վրա⁹:

Դանիելի պատկերագրության դասական օրինակներից մեկը Ավանում 1968 թվականի պեղումներից հայտնաբերված կոթողն է, որը ոչ միայն թեմատիկ հետաքրքրություն է ներկայացնում, այլեւ արժեքավոր է VI-VII դդ. հայկական իշխանական կենցաղավարության մեջ ընդունված հագուստի, զենք ու զրահի եւ այլ մանրամասների մասին գաղափար կազմելու համար:

Ինչպես Էլառի, այնպես էլ Ավանի Հուշակոթողները թվագրելու համար կարելու է նեք նաեւ Ստեփանոս Սրբեյանի այն տեղեկությունը, որ վերաբերվում է VI դարում Հայաստանում տիրող դավանաբանական հայտնի խնդիրներին, կապված Արամուսի եկեղեցու շինարարության հետ: «Եվ կամ էին Յոյնք հակաթոռ նստեցուցանել

⁷Ս. Տ. Երեմյան, Հայաստանն ըստ «Ալիսարհացույց»-ի (Փորձ 7-րդ դարի քարտեզի վերակազմության ժամանակակից քարտեզագրական հիմքի վրա, Ե., 1963, էջ 73, 38, 60:

⁸Մովսիս խորենացու Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս 1910, էջ 241:

⁹Ե. Լալայան, Դամբանների պեղումները խորհրդային Հայաստանում, Ե., 1931, էջ 46:



նկ.2

նկ.3

նկ.4



նկ.5



նկ.6



նկ.7

գոր և արարին յետ սակաւուց զի Մովսէս նստավ յաթոռ սրբոյն Գրիգորի ի Դվին և Յովհանն ոմն ի Թեոդոսիոս եղև կաթողիկոս, և եկև եղ աթոռ ի Կոտայսն Յարամօնս զիւղ»¹⁰:

Ազարակի և Ավանի կոթողների վրա նորարարութիւնն արտահայտուած է նրանում, որ Դանիելի սյուսնն հանդես է գալիս իբրև ինքնուրույն ստեղծագործութիւն, այլ փորձ է արվել արդեն մարմնավորել ողջ զրույցը խորանարդաձև պատմանդանի հաջորդ երեսներին:

Եղվարդի պեղումների ժամանակ հայտնաբերված խոյակի վրա Դանիելի պատկերազրական խմբակարգ միանգամայն հեռացել է նախորդների կաղապարային մոտեցումից՝ այսինքն դասական սխեման ինչ-որ չափով խախտվել ու առաջադրվել է պատկերազրական միանգամայն նոր ծրագիր: Դանիելն այստեղ համարձակ կեցվածքով է, մի ձեռքը մեջքին, մյուսն օդի մեջ, հայացքը սեւեռած վերել, ասես մեկի հետ զրուցելու պահին: Ստեփան Մնացականյանի կարծիքով այստեղ պատկերված է զրույցի այն հատվածը, երբ առավոտյան հորին մոտեցողը հարցնում է, թե փրկեց արդյոք Դանիելին Ամենակալը, որին հետևում է արդեն հայտնի պատասխանը»¹¹: Այս քանդակը մինչև օրս կրկնօրինակը չունեցող խմբազրական մի նոր տարբերակ է: Եղվարդի եկեղեցին, որի շրջակայքից է այս կոթողը, VII դարում Գրիգոր Մամիկոնյանի կողմից կերտված կառույց է «Շինեաց Մամիկոնեան Արճոյ և զվանքն Եղվարդայ»¹², այսինքն Արուճը կառուցվել է 664 թ., ուստի կասկածելի չէ նաև այս կոթողի կերտման ժամանակը՝ VII դար:

Հայտնի է, որ շատ հաճախ եկեղեցիների որմնքում ագուցվել են այլ հուշակոթողների բեկորներով Դանիելի պատկերազրույթյան օրինակներով: Այսպես են վարվել VI դարում կառուցված Պտղնիի եկեղեցու շինարարները, որոնք, բնականաբար, ավելի վաղ կառույցից են բերել հայտնի քանդակարդ քարը:

Նմանօրինակ փաստի ենք հանդիպում Մաքենացի ու Բաղրի հարավ արևելյան պատի անկյունում: Պահպանված բեկորը Դանիելի պատկերազրույթյան մասին կարելի է նմուշ է հատկապես այն իմաստով, որ մարգարեի կրած հագուստի մանրամասների զուգահեռները հանդիպում են սասանյան VI-VII դդ. կիրառական արվեստի նմուշների վրա: Թեև վանական այս համալիրը գործող էր IX-XII դդ. բայց Ստեփանոս Օրբելյանի վկայությամբ այն VII դ. վերջերից հայտնի էր «Ջհոչակելի ուխտն Մաքենացուց»¹³:

VII դարից հետո մոտ 200 տարի արաբական տիրապետության ժամանակներում Հայաստանում կոթողային հուշարձաններ չեն կերտվել: IX դարում մշակութային կյանքի բնոյշ հանուր վերելքի պայմաններում, քանդակագործությունն էլ արվեստի այլ բնագավառներին զուգահեռ նշանավորվեց հետաքրքիր նոր ստեղծագործություններով: Վերածնված երկրի մշակույթը ծաղկեց, վերահաստատելով հայ ժողովրդի ինքնությունը և հավերժությունը: Այսպես, Ս. Նաչ եկեղեցին կարելի է համարել տվյալ ժամանակահատվածի զեղարվեստական մտածելակերպի ու կատարողական նոր որակի անդուգական հուշարձաններից մեկը: Դանիելի պատկերազրույթի նոր ողջ սյուսնով մարմնավորվել է եկեղեցու հյուսիսային պատի արեւմտյան թեկին: Այստեղ օգտագործվել է վաղբրիստոնական արվեստի նորմերը, բայց հաշվի առնելով զեղարվեստական նոր մտածելակերպի պահանջները թեմատիկ կերպարները պատկերվել են բնական մեծությամբ ու կատարողական նոր ոճով¹⁴: Ավանդաբար բնորոշված սյուսնն ծավալուն ներկայացնելու համար, քանդակագործը տեղի սղույթյան պատճառով դիմել է խնայողության և ինչպես Ազարակի և Ավանի հուշակոթողներում առյուծներին պատկերել

¹⁰Ստեփաննոս Օրբելյան, Պատմություն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910, էջ 90-91:

¹¹Ս. Մնացականյան, Հայկական վաղ միջնադարյան մեմորիալ հուշարձանները, Ե., 1982, էջ 155:

¹²Վարդան Բարձրաբերդի, Պատմություն տիեզերական, Մոսկվա, 1864, էջ 74:

¹³Ստեփաննոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 99, 101, 159, էջ 102:

¹⁴И. А. Орбели, Памятники армянского зодчества на острове Ахтамар, Изб. труды I., 14, М., 1968, см. 101.

է ուղղահայաց դիրքով, պատկերագրական մի ոճ, որ հնագույն ակունքներով հասնում է արեւմտեան եւ սասանյան ժամանակները¹⁵:

Իր գործին գերազանց տիրապետող վարպետը Ախթամարի քանդակում սահուն անցումներով դրվագել է թե Դանիելի, թե առյուծների կերպարանքները, ստեղծելով նոր ժամանակների համար բնորոշ հորինվածք:

Դանիելի զրույցի երեք մանուկներին մասը Ախթամարում վաղմիջնադարյան կոթողների կերպարանավորման կանոնիկ մոտեցումից միանգամայն տարբեր է: Կիրառելով արտահայտիչ միջոցների ողջ հնարավորությունները, երեք մանուկները հնոցում պատկերվել են հասակով մեկ, գլուխների շուրջը լուսապսակով Ամբակում հրեշտակի ուղեկցությամբ¹⁶:

Ակադ. Հ. Օրբելին վերջին խմբանկարի վերաբերյալ այն միտքն է հայտնում, թե քանդակագործը փորձել է նրանց պատկերել հնոցից դուրս գալու պահին, ազատությամբ: Այսպիսի մոտեցում ավելի վաղ (VI-VII դդ.) Օձունի հուշակոթողը պատկերող վարպետն է ցուցաբերել, երբ տեղի խնայողության համար նրանց կիսանդրիներն է քանդակել, բայց չի մոռացել ինչպես Ախթամարում պատկերել օդում ճախրող հրեշտակին:

Դանիելի զրույցի ավանդության կենսունակության վկայությունն է նաեւ 1207 թվականին կառուցված եւ Աղջոց Ս. Ստեփանոս վանքի որմերից մեկի վրա քանդակված խմբանկարը: Դանիելի պատկերագրության որոշ քանդակագործական մանրամասները պահպանվել են, բայց նոր ժամանակների համար առկա են խմբագրական այլ տարբերակներ: Դանիելի կերպարը վերադարձված է օրանտի կեցվածքով, հնազանդ առյուծների շրջապատում: Հագուստը ընդգծված ճոխությամբ ներկայացնելու միտումը ենթադրել է տալիս, որ քանդակագործը նկատի է ունեցել նրան ներկայացնել արդեն իշխանական տիրոջ ստացած մարդու վստահ դիրքով: Խմբանկարը եռակամար երիզափակ շրջանակում պատկերելու մտածելակերպը, ըստ երեւույթի, տվյալ ժամանակաշրջանի համար բնորոշ գեղարվեստական ոճ էր (նկ. 7):

Ըստ մեր նյութերի (Ագարակ, Ավան, որոնց միանում է խոժոռնիում հայտնի քանդակը՝ «Երեք մանուկները հնոցում») Դանիելի զրույցը հայկական միջավայրում ուներ եւս մի տարբերակ, երբ երեք հոգու փոխարեն կոթողի վրա պատկերված են 4-ը: Ամենայն հավանականությամբ, քանդակագործը քաջատեղյակ Աստվածաշնչի այն հատվածին, ուր նկատել են երեքի փոխարեն չորս հոգու, փորձել է այդ պահի վերադարձնել քանդակի մանրամասներում «Այն ժամանակ նաբուգոդոնոսոր թագավորը ապշել էր եւ չտապելով վեր կացաւ եւ խօսեց եւ ասեց. Չէ՞ որ մենք երեք մարդ գեցեցինք կրակի մեջ կապուած. որոնք պատասխանեցին եւ ասեցին թագաւորին. Այո ով թագավոր. նա էլ պատասխանեց եւ ասեց. Ահա ես չորս մարդ եմ տեսնում՝ արձակուած ման եւս գալիս կրակի մեջ: Եւ վնաս չկայ նորանց վերայ եւ չորրորդի կերպարանքը Աստուածների որդիի է նման» (Դանիել 9):

Այս բովանդակությամբ երրորդ հուշակոթողը խոժոռնի վանքի որմի մեջ ագուցված քանդակն է, որն առաջին անգամ հրատարակել է Գ. Արք. Հովսեփյանը: Դժբախտաբար, այլուժեին նա չի անդրադարձել, ինչպես ինքն է ասում, հարցը թողնելով ապագային¹⁷:

Հայտնի է, որ խոժոռնիի վանքը կառուցվել է XI դարում եւ նրա պատերի շարվածքում հանդիպում են վաղմիջնադարյան քանդակների նմուշներ, որոնցից մեկն էլ ներքոհիշյալն է: Քանդակի կենտրոնում XI դարում կերտված խաչքարը խաթարել է չորս հոգուց բաղկացած խմբանկարը, որից մնացել է, սոսկ, կողահայաց դիրքով ոտքերը եւ շքեղ ծալքերով հագուստը: Նախքան իր քարից բարձր պահպանված է նույն բովանդակությամբ մեկ այլ խմբաքանդակ, որը ստորին պատկերի կրկնությունն է¹⁸:

Եթե Դանիելի զրույցը լայն մասսայականություն է վայելում միջնադարյան Հայաստանում, ապա Հովնանի մարգարեության անդրադաժուկները սակավ են: Ուշագրություն է արժանի Ախթամարի Ս. Նաչ եկեղեցու հարավային պատին Հովնանի մարգարեությանը նվիրված քանդակների շարքը՝ ծովը նետելու պահը, առասպելական կետի հայտնվելը, Հովնանին կուլ տալու եւ ամի նետելու տեսարանը, Նինվեի թագավորի դարձի, ողբացող կանանց եւ զղմնու ծառի տակ նրա հանգարտ դիրքը¹⁹:

Ենթադրվում է, որ Մակարավանքի գլխավոր եկեղեցու բեմի ճակատի աստղաձև քանդակներից մեկի վրա ալեկոծվող ծովում, նավակի վրա նստած եւ «Երիտասարդ» արձանագրությունը պարունակող քանդակը, որից երեք չրջանակ դեպի աջ ձկան երախից ամի նետելու տեսարանն է ներկայացնում, նվիրված է Հովնանի մարգարեությանը²⁰: Հատկանշական է, որ քանդակագործության մեջ Հովնանը համեմատաբար սակավ է պատկերված, այնինչ մանրանկարչության մեջ այդ թեմայի անդրադաժուկները հաճախակի էին: Շքեղ նկարագրողուններից մեկը պատկանում է Թորոս Ռոսլինի վրձինին: Այն վերադարձված է Հեթում 2-րդի պատկերով իրականացված մի ճաշոցում²¹:

Հայ մատենագրության մեջ Դանիելի եւ երեք մանուկների մասին շատ արժեքավոր հիշատակություններ կան, որոնք մեծ մասամբ վկայակոչում են Դանիելի իմաստությունը: «Եւ դոմանց զբնական զիմաստութիւն զովեալ աստուածեղեն իմաստութեամբն հանդերձ, որպէս զՅովսեփայն յեգիպտոս, եւ զԴանիէլն ի Բաբելոն»²²:

Եղիշեի մոտ հիշատակվում է, Բաբելոնի կրակի մասին. «Եւ զայս լսելով թագաւորին՝ բորբոքեցաւ իբրեւ զհուր հնոցին ի Բաբելոն»²³:

Հիշատակելու է, որ պատմիչի մոտ քրեստոնեական կրոնը չուրացող երկու քահանաների դաժան չարչարանքների, լուսի տեսլիքի եւ այդ ամենից հետո ողջ եւ առողջ մնալու մանրամասն նկարագրությունը շատ է հիշեցնում Դանիելի մարգարեության Աստվածաշնչական զրույցին:

Մովսես Կաղանկատվացի զրուցում է. «վառեցան, բորբոքեցան եւ այրեցան իբրեւ փուշք ի մեջ հրոյ. նմանեցաւ Երից մանկանցն ի հուր հնոցին, զգործութիւն հրոյն չիջուցեր զխորշութիւն կաթակացն ի կակղութիւն հրոյն չիջուցեր զխորշութիւն կաթակացն ի կակղութիւն վարդի փոխեցեր»²⁴:

Սերեոսի մոտ հիշատակվում է, թե ինչպես Մորիկ կայսրը խոսքովից պահանջում է Դանիել մարգարեի մարմինը: «Եւ եղեւ ընդ ատուրսն ընդ այնոսիկ խնդրեաց թագաւորն Յունաց ի թագաւորքն Պարսից զմարմին մեռելոյ առն այնորիկ, որ կար ի Շաւշ քաղաքի, ի Գանձու արքային, եղեալ ի պղնձի աւաղանի, զոր պարսիկն անուանը Կաւ խոսրով, եւ բրիստոնեայքն ասեն զԴանիելի մարգարտի»²⁵:

Մեկ այլ դեպքում շեշտված է Դանիելի իմաստությունը. «Բայց Երանելին Դանիել կանխաւ գուշակէ մարգարեութիւն զայսպիսի նեղութիւնս որ եկն եհաս ի վերայ երկրի, որ չորս գագանաւք նշանակէ, զչորս թագաւորութիւնսն, որ յառնելոց էին ի վերայ երկիր...»²⁶: Դանիելի մարգարեության մասին հիշատակում են նաեւ ուշ շրջանի մատենագիրները: Մխիթար Անեցու նկարագրած Ամբակում կողմից (հրեշտակի օգնությամբ. - խմբ.) Դանիելի փրկության պահը. «Զի լուեալ զյափշտակելն Ամբակումայ,

¹⁹ H. A. Օրբելու, նշվ. աշխ., աղյ. XV:

²⁰ Հ. Մանուչարյան, Ս. Սաղոմյան, Միջնադարյան զարդաքանդակների խորհրդանշանների հարցի շուրջ, «Բանբեր Երեւանի համալսարանի» 1993, թիվ 3, էջ 53:

²¹ Հայկական մանրանկարչություն, Եր., 1967, նկ. 38, 39:

²² Կորիւն, Պատմութիւն վարուց եւ մահուան սրբոյն Մեսրոպայ վարդապետի, Թիֆլիս, 1913, էջ 4:

²³ Եղիշեի վասն վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին, աշխ. Ե. Տեր-Մինասեանի, Եր., 1957, էջ 13, 143, 145:

²⁴ Մովսես Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, աշխ. Վ. Առաքելյանի, Եր., 1983, էջ 22:

²⁵ Պատմութիւն Սերեոսին, աշխ., Գ. Արզաբազյանի, Եր., 1979, էջ 85:

²⁶ Սեբեոս, նշվ. աշխ., էջ 141:

¹⁵ A. Survey of Persian Art, IV տախտ., 123 C, նույնը I, էջ 730, նկար 251:

¹⁶ H. A. Օրբելու, նշվ. աշխ., էջ 69:

¹⁷ Գ. Արք. Հովսեփյան, նշվ. աշխ., էջ 69, պատկ. 52:

¹⁸ Նույնը, տախտ. 52:

յերուսաղեմէ ի Բաբելոն առ Դանիել, այսպես զինքն համարեալ ասեր առ նոսա, որ ոչ երբեք ճշմարտութեամբ էին բանին»²⁷:

Եվ վերջապես, Մովսէս Ուռհայեցու մոտ Դանիելի մարգարեութեան մասին գրված է. «եւ այս էր մարգարեութիւն սրբոյն Դանիելի՝ զոր տեսաներ իր Բաբելոն զկերպարանս զայլակերպ զաղանին, եւ յայտնապես տեսեալ եւ ցուցեալ էր սակավ զուտեղն եւ զմանտրելն եւ զառ ոտս հարկանել զմնացեալսն»²⁸:

Այսքանով, իհարկե, չեն սահմանափակվում մատենագրական հիշատակութիւնները: Աստվածաշնչի բովանդակութեանը քաջատեղյակ մատենագիրները Դանիելի մարգարեութեանը մշտապես դիմել են այս կամ այն երեւոյթը բացատրելիս:

Կառուցվել է նաեւ Դանիելի եւ երեք մանուկներին նվիրված եկեղեցիներ, վանական համալիրներ: Օրինակ Ստեփանոս Օրբելյանը հիշատակում է, Սյունիքում Դանիել մարգարեին նվիրված մի եկեղեցու մասին «... եւ զի նորա տարեալ հանգացաւ ի վկայարանի մեծ մարգարեի Դանիելի»²⁹:

Իսկ Երից մանկանց վերաբերյալ զրույցը ժողովրդի հիշողութեան մեջ երկար է պահպանվել: Հայտնի է, որ XVII դարում իր եկեղեցական հարուստ պատմութեամբ Զրազնդիկ գավառում կառուցվել է վանական համալիր մի համալիր³⁰:

Ուսումնասիրված հուշակոթողների մի մասն ունի նաեւ արդյուրագիտական արժեք՝ տվյալ ժամանակաշրջանի աղնավականութեան զգեստի, արդուզարդի եւ զենքի մասին որոշակի գաղափար կազմելու համար: Փափստոս Բուզանդի մոտ վկայակոչված պատկերներ՝ զգեստները զլխի շուրջ կապվող ժապավենը, կոշիկները, օղերը, զենքերը եւ այլն ինչ որ չափով տեսանելի են ուսումնասիրված քանդակներից մի քանիսի վրա (Հառիճ, Եղվարդ, Ագարակ, Ավան եւ այլն), որով ի վերջո, ցույց է տալիս այն տեղը, որ տվյալ աղնավական զբաղեցնում էր այս կամ այն հանդիսութեան ժամանակ: Օրինակ Հառիճի քանդակի վրա հստակ տեսանելի են եւ աղնավական խուլրը, ապիզակը, որն անցնում էր հագուստի վերնամասով, թիկնոցը, անգամ զգեստի վրա կապված գոգնոցատիպ հավելվածը, որի բազմաթիվ նմուշներն առկա էին սասանյան կիրառական արվեստի առարկաների վրա³¹:

Ավանի հուշակոթողի վրա երեւում է գոտուց կախված այն տեսակը, որի մասին Փափստոս Բուզանդը ունի հետեւյալ հիշատակությունը: «էաճ զգոտին ընդ մեջ իւր զորմէ թուրն կախեր եւ սուսերը ընդ մեջ ածեալ եւ խորչն ի գոտուց զրատիցն իջեալ, զթուրն եւ զսուսերն ծածկէր»³²:

Վաղմիջնադարյան ինչպես պարսկական, այնպես էլ հայկական աղնավականության զգեստը մեծ ընդհանրություններ ուներ եւ զուգահեռներ փնտրելիս մշտապես դիմել են սասանյան կիրառական եւ մոնումենտալ արվեստի հուշարձաններին: Ուսումնասիրված կոթողները հայ մատենագիրների հաղորդումների վստահելի տեղեկություններով ամբողջացնում է մեր պատկերացումները տվյալ հարցի վերաբերյալ:

Այսպիսով, Հայաստանի միջնադարյան քանդակագործության մեջ Դանիելի երեք մանուկների եւ Հովնանի պատկերագրության արտացոլումը վկայում է, որ հայկական միջավայրում աստվածաշնչական այդ թեմաներին քաջատեղյակ էին, մյուս կողմից հուշակոթողների աշխարհագրական տեղաբաշխման փաստով հայտնի է դառնում բրիտոնեական գաղափարների տարածման շրջանակը եւ թեմատիկ առումով Դանիելի պատկերագրության վերաբերյալ զրույցի մեծ մասսայականությունը:

²⁷ Մխիթար Անեցի, Մատյան աշխարհավեպ հանդիսարանաց, աշխ., Հ. Մարգարյանի, Ե., 1983, էջ 98:

²⁸ Մատթեոս Ուռհայեցի, Ժամանակագրություն, Ե., 1991, էջ 270:

²⁹ Ստեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 171, 172:

³⁰ Ս. Կարապետյան, 17-րդ դարի վանական երկու համալիր Արցախում, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1985, թիվ 1, էջ 227-231: էջ, նկ. 15:

³¹ К.В. Тревер, В.Г. Луконин, Сасанидское серебро, М., 1987, нк. 31(15)

³² Փափստոսի Բուզանդացու Պատմություն Հայոց, Ս. Պետերբուրգ, 1883, 5-րդ, գլուխ 6, էջ 171, :

ՆՅՈՒՐԱ ՀԱԿՈՒՅԱՆ ԱՐԱՄ ՔԱԼԱՆԹԱՐՅԱՆ ՀՈՒՍԻԿ ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ

ՆՈՐԱՀԱՅՏ ԲՈՒՐՎԱՌՆԵՐ ՔՐԻՍՏՈՍԻ ՎԱՐՔԻ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅԱՄԲ

Հոգեւոր արարողական սպասքի ուշագրավ նմուշներից են բրոնզաձուլ, քանդակազարդ բուրվառները, որոնք լայն տարածում են ունեցել քրիստոնեական աշխարհում: Դրանք պահվում են բազմաթիվ թանգարաններում եւ մասնագետների ուշադրության են արժանացել դեռեւս անցյալ դարի վերջերից: Բուրվառների ուսումնասիրությունը են զբաղվել այնպիսի ճանաչված արվեստաբաններ, ինչպիսիք են Օ. Վուլֆը¹, Օ. Դալտոնը², Ն. Կոնդակովը³, Գ. Ջերֆանիոն⁴, իսկ մեզանում Հ. Օրբելին⁵, Գ. Հովսեփյանը⁶, Բ. Առաքելյանը⁷, Հ. Բյուրտյանը⁸ եւ ուրիշներ: Թանգարանային փաստացի նյութի հիման վրա ուսումնասիրողների մեծ մասը (Պելկա⁹, Դալտոն, Վուլֆ) հակված է այն մտքին, թե բուրվառներն իրենց պատկերագրություններով եւ կատարման հնարներով պատկանում են ասորա-պաղեստինյան դպրոցին եւ թվագրվում VI-VII դդ.: Հայ ուսումնասիրողներից Հովսեփյանը եւ Բյուրտյանն առաջին անգամ հրատարակելով հայկական բուրվառները՝ (երկուսը Արցախի Զրվարիկ վանքից, մեկը՝ Նոր-Զուղայից) տալիս են նույն թվագրությունը¹⁰: Սրա համար հիմք է ծառայել վաղ քրիստոնեական պատկերագրության ասորա-պաղեստինյան թեւի մշակած ոճի ընդհանրությունը

¹ O. Wulff, Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke, Bd III. Teil 1, Berlin, 1909., Taf. XLVII. N 970-971.

² O. M. Dalton, Byzantine Art and Archaeology, New-York, 1961, p. 107.

³ Н.П. Кондаков, Иконография Богоматери, Т. I, СПб., 1914, с. 50-52, с. 195, рис. 110-111, И.И. Толстой и Н.П. Кондаков, Русские древности в памятниках искусства, т. IV, СПб., 1891, с. 34, рис. 27-27а, с. 35, рис. 28а.

⁴ G. de Jerphanion, Un nouvel encensoir syrien et la série des objets similaires, Mélanges Syriens offerts à R. Dussaud, vol. I, Paris, 1939, p. 297-312.

⁵ И.А. Орбели, Грузинская бронзовая лампада с арабскими надписями, Изб. труды, Ереван, 1963, с. 336-341.

⁶ Բ. Առաքելյան, Քաղաքները եւ արհեստները Հայաստանում 9-13-րդ դարերում, 1, Երևան, 1958, էջ 159:

⁷ Գ. Հովսեփյան, Հնություն նշխարներ, «Տարազ» 1909, թիվ 1, էջ 8-9: Հ. Բյուրտյան, Անագե-պղինձե բուրվառ նոր-Զուղայի վանքի թանգարանէն «Բազմավեպ», 1959, N 9-10, էջ 186:

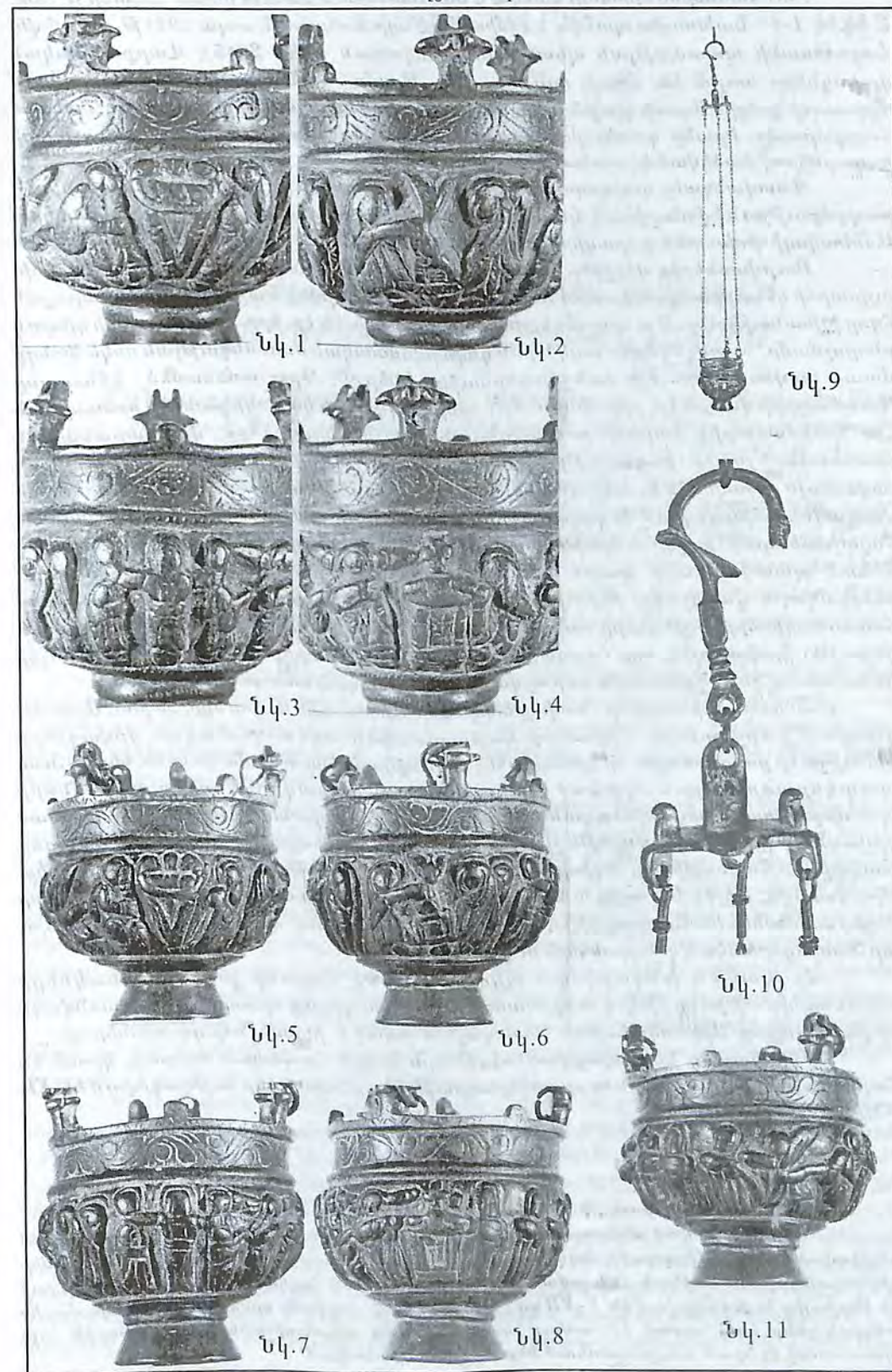
⁸ O. Pelka, Ein Syro-palästinensisches Räuchergefäß, Mitteilungen aus dem Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg, 1906, S. 85-92.

¹⁰ Հ. Բյուրտյան, նշվ. աշխ. էջ 186:

Աղյուսակ 1



Աղյուսակ 2



գյուղն է՝ **գերեզման** մակագրությունը: Թվում է Հիսուսին խաչից իջեցնելով պետք է թաղեն նկ. 6 պատրաստի այս դամբարանում: Սևանի չրջանի Դեմդեմաշեն գյուղի XIII դ. մի խաչքարի (նկ. 7) ստորին եզրում նույնաձև գերեզմանն է, վրան՝ բազմաստիճան Գողգոթան, խաչամարմնում՝ կրկնախաչ-խաչելությունը: Դիտա-ժվորությունն ավելի քան ցայտուն է Նորատուսի 1703 թ. խաչքարի պատկերում: Այստեղ հակառակ տարած-ված կարգի, Բաբ կազմողը խաչելությունը դրվագել է կոթողի ներքին եզրում: Վեր պարզած թեևերով Տերը կանգնած է բաց մուտքով գերեզմանի վրա եւ, թվում է, աղաչավորի կեցվածքով վկաներն ուր որ է խա-չափայտից կիջեցնեն Տիրոջը, կամփոփեն գրում եւ մոտեն ընկած ապառաժով կծածկեն մուտքը:

Հիսուսի թաղման եւ երեք օր անց Հրաչափառ Հարություն տեսիլը ոչ միայն ի վերուստ սահմանված վճռի իրագործումն էր, նրա աստվածացման նախա-դուռը, այլ նաեւ կյանքի հավերժության մշտնջենական, բայց անիրագործելի տենչանքի արտացոլումը, տա-րեվերջյան կարճյալ-անշարժ եռօրյան՝ մահը դիտելով խավարի, հարությունը՝ լույսի, հեթանոսության մայ-րամուտի եւ քրիստոնեության արչալույսի սիմվոլիկ պատկերավորում:

Համբարձումը եւս աղերսվում է խաչելության-նը՝ իբրեւ նրա հետեւանք: Քառասնօրյա երկրային կյանք վերապրած նահատակի չքնդ լուսապսակով ու գեղանի հրեշտակներով համբարձման տեսիլներ կան Հաղարծնի, Հաղբատի, Դսեղի, Առաքելոցի, Իգահատի XIII դդ. Կարմիրի (Գավառ) 1505 թ. եւ այլ խաչերի վրա:

Խաչելության պատկերագրության ընթացքի ծանրակշիռ քայլ է Աշտարակի Ծակ խաչը՝ սուրբ նշանը (1268)՝ քանդակների ու արձանագրության փոխլրացման տեսակետով: Այս դեպքում, կոթունի տակ, քարեղեն սարկոֆագում հասակով մեկ պառկած է Ադամը, քիվին՝ Տր ՍՏ 30 ՔՍ, սրա տակ, մթամած չրջապատկերներին ԱՐԵԳ, ԼՈՒՍԻՆ Հուլագրերն են, իսկ Հիսուսի անձնապատկերի փոխարեն խաչամարմնի խաչն է:

Այսպիսով, Հայկական միջնադարյան պատ-կերաքանդակի խաչելության երեւույթները նախ հանդես են գալիս խորհրդանշաններով (խաչ, գամեր, Գողգոթա, Ադամ, Արեւ, Լուսին, գերեզման, Համ-բարձում) եւ ապա՝ խաչաբարձ Տիրոջով: Հնագույնն է նկատվել Հավուց թաղի փայտե Ամենափրկիչը XI դ. սկզբից՝ խաչից իջեցման տեսարանով: Ավելի վաղ է Գեղարքունիքի Վարդենիկ գյուղի «Բերդի ավերակ» հնավայրի կիսամշակ քարաբեկորի խաչելությունը. հարթած մակերեսի անզարդ խաչի հանգույցում (նկ 8) Հիսուսի դեմքն ու ոտնաթաթերն են, աչքերն ու բերանը բաց, ասեք ճշում է ցավից: Փրկիչը միայնակ է,



չունի ուղեկից-վկա, անգամ աներեւույթ են թեւերն ու մարմինը, որոնք տարալուծված են քարեղեն խաչաթեւերի մեջ: Դատելով մշակումից, խնձորաթեւ խաչի կերպարից, Տիրոջ անվարժ պատկերից, հնություն հատկանիշներով վերագրելի է IX-X դարերին՝ հետեւաբար եւ Քրիստոսով խաչելության վաղագույն եւ հազվագեղ մտահղացումներից՝ որպիսի հնարավորությունն ընձեռում է պետականությանը վերականգնած երկրում փթթող վերածնության առողջ ծիւերը:

Հետզհետե ընդլայնվում է խաչելության համայնապատկերը Քրիստոսի կյանքի անցքերով: Տավուշի նոր Վարազավանքի գլխավոր եկեղեցու (1237 թ.) չքամուտքի տիեզերքի հանդիսարանի աստղահուռ երկնքի համաստեղությունների խմբում, բեւեռային լուսաստղի փոխարեն բլրի վրա խաչված է Հիսուսը, որի կողը նիզակով խոցում է հարյուրապետ Ղունկիանոսը, իսկ Ստեփանատոն քացախով սպունգ է հրամցնում: Գանձասարի վանքի Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցու (1233 թ.) արեւելյան պատի ծաղկա-զարդերի վրա մեծ խաչի հանգույցում խաչեցյալն է, հրեշտակներն ու հավերժ կատարված բարձր արվեստով: Տերը կրում է գոտկատեղից ծնկները հասնող սփածանելի, դեմքի արտահայտությունը տրտում է, աչքերը գոց, ինչը բնորոշ է տանջամահության պահին (նկ. 9): Բայց խաչելության հրաշքը ծնվեց 1273 թ. Հաղբատի վանքում՝ ուր երկնվեց առաջին լիակատար Ամենափրկիչը, հայ արվեստի մնայուն գանձերից մեկը¹:

Սաղուն Արծրունու «արեւշատության» փափագով կանգնեցված խաչքարի թիկունքին չարագրված է վանահայր Հովհաննես արքեպիսկոպոսի շինարարական բեղուն ձեռնարկումների պատմությունն ու շարժառիթները:

Գեղարվեստական բուռն ներշնչանքով, գործող անձանց մեծ թվով այս փառահեղ ստեղծագործության եռակամար, ծաղկափթիթ Գողգոթայի կենտրոնական բոլորակի տակ Ադամն է, տախտակի պատրանք ստեղծող լայն խաչին երկար ծածկույթով, թեւերը փոքր-ինչ ճկած, վիզը աջ թեւքած խաչապսակ Տերը, ցուցանակի պիղատույան ՍԱՅ է ԹԱԳԱՆՈՐ ՀՐԷԻՅ ծաղրախոսքերը Հովհաննես ավետարանչի հետեւությանը: Թեւերի տակ Մարիամ Աստվածածինն ու Հովհաննես ավետարանիչն են մինչեւ ոտնաթաթերը ակոսավոր պատմուճանով եւ տոնիկայով: Նրանցից ցած խաչեցյալի ոտքերի մոտ Հովսեփ Արիմաթացին ու ձախ թաթի գամը ունելիով քաշող Նիկողեմոսն են: Խաչքարի եզրակողերին 12 առաքյալների դիրքով, Տիրոջ սնարին՝ արեւ-լուսինը, քիվին՝ Համ-բարձումը եւ Աստվածաշնչային այլ դեմքեր:

Մի այլ Ամենափրկիչ էջմիածին է բերվել Խոսրովի արգելոցից, Մամիկոնյանների երբեմնի տիրույթից: Այն հորինվել է Մամիկոն Մամիկոնյանի պատվերով 1279 թ.: Այս դեպքում բոլոր ֆիգուրներն (նկ. 10) անխտիր անվանագրված են, ավելի ճոխ ու ման-վածապատ են հենքի բուսազարդերը, Մարիամն այտին է սեղմել որդու գամից պոկված աջը, արեւ-լուսինն առաջին անգամ հանդիպում են զմրուխտ հավերժ եւ վարդող կենդանու մեջքին, Հիսուսից վեր ձեռքի ու թուչնի պատկերներին (որոնք չկան Հաղբատում) ցուցված է ԱՋ ՏԵԱՌՆ, ՀՈԳԻ ԱՍՏՈՒԾՈՅ եւ չկա Համբարձումը, առաքյալները, իսկ միջուկը կրկնվում է:

Այս չարքի թեւեւս առավել կատարյալը Դսեղի Ամենափրկիչն է 1281 թ.: Նախորդի կրկնությունն է պատկերագրական սխեման, սակայն նրբագեղությունը, անթերի համաչափություններով, երեւակայության սլացքով գերազանցում է բոլոր Ամե-նափրկիչ-խաչելության խաչքարերին, երկրորդված են դեպքերն ու դեմքերը, գեղագիր հիշատակագրերը, իսկ քիվի տակ նույն շարքում են կրկնակցալ արեւ-լուսինն ու նրանց

¹ Այս եւ հետագա երեք Ամենափրկիչ (խաչելության) խաչքարի մասին հանգամանորեն տե՛ս Գարեգին Հովսեփյան, Հավուց թաղի Ամենափրկիչը եւ նույնանուն հուշարձաններ հայ արվեստի մեջ (նյութեր եւ ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության) հատոր Բ, Երևան, 1987, էջ 67-89), իսկ Հաղբատավանքի Ամենափրկիչի մասին նաեւ Կարո Ղաֆադարյան, Հաղբատ, Երևան, 1963, էջ 49-50, 193-196, 203-204, Սևանի Ամենափրկիչի մասին նաեւ Սեդրակ Բաբխուդարյան, Միջնադարյան հայ ճարտարապետներ եւ քարգործ վարպետներ, Երևան, 1963, էջ 176-178:

միջև (որ չկա նախորդներում) Հոգեգալստյան տեսիլն է՝ աջով օրհնող, ծալապատիկ նստած Հիսուսի ժապավենին եՍ եՄ ԱՌՅԱ ԱՇԽԱՐՀԻ պատգամախոսքով: Դսեղյան ոգով ու զարդանկարով, առավել ազատ ու անկաշկանդ վրձնահարվածի տեսիլը է Մոտաբքի Ամենափրկիչը 1285 թ., ուր առանձնահատուկ խնամքով են մշակված արեւաթռչնի եւ կենդանալուսնի խմբաբանդակները՝ իրեն արագ սլացող կյանքի ու դանդաղ ընթացող խավարի խորհրդապատկերներ (նկ. 11):

Ջարդարվեստի անհուն ճոխությունը եւ գաղափարական հագեցվածությունը XIII դ. խաչելությունից ընթացող վճռական փոփոխությունն ենթարկվեց թաթարական լայնածավալ պետության կործանման հետեւանքով (1353 թ.) ստեղծված առավել ծանր ու անկայուն կացություն, արտագաղթի բռնկումների պատճառով: Վիճակը մասամբ բարվոքվեց կաթոլիկոսական աթոռը Մայր երկիր վերադարձնելու շնորհիվ (1441 թ.): Իսկ հայ արվեստագետները սեփական ուժերի նկատմամբ ժողովրդի հավատը զորացնելու, երկրի ուժացումը կանխելու, հայրենի հողն ու դավանանքը սատարելու մղումով վերստին դիմեցին Աստվածաշնչային ոգեւորիչ թեմաներին, մասնավորաբար խաչելություն եւ դժոխքի ավերման տեսիլքներին՝ հորինվածքային, պատկերազարդական ու գեղարվեստական նորովի արծարծումներով:

Ուշագրավ ու յուրահատուկ պատկեր ունի Կարապետ քահանայի ՊՂԷ - 1448 թ. թեւավոր խաչի խաչելությունը: «Սեւանի վանքի» (այժմ՝ ՀՊՊԹ) այս քառաթեւին Գրիգոր կազմողը «աշխարհի Փրկիչ եւ հաւատացելոց յոյս» Բրիստոսին ներկայացրել է առույգ մարդկի խրոխտ կեցվածքով, լանջից մինչեւ ազդրերը հասնող թեթեւ զգեստով: Կկոցած աչքերով, պիրկ թեւերի փերին ու ոտքերին ցուցադրական բեւեռներով: Խնամքով է մշակված Ադամի կիսանդրին, այդ դեպքում բեղ-մորուքով է, լուսապսակով, գլխին կրում է Տիրոջը:

Ղրիմի մարզի Բելոգորսկի չրջանի Բոգատոյն գյուղի սբ. Փրկիչ եկեղեցու XV դ. որմնանկարների ու հարթաքանդակների շարքում աչք է ընկնում Տիրոջ խաչելությունը թեւատակի աղոթարարների եւ Արեւ-լուսնի համակցությունը:²

ԳեղՀովիտ գյուղի Ամիրջան աղի Ջ-1451 թ. եւ Գառնի ամրոցի XVI դ. խաչելությունը խորանի գլխին է. արմունկներից անկյունաձև ծալված Բրիստոսի թեւերի տակ ծնկաչոք աղոթարարներն են, գլխավերելում՝ արեւն ու լուսինը:

Գեղարքունիքի Վարդենիկ գյուղի ՋՂ-1541 թ. Մատթեոս քահանայի կնոջ խաչքարի կոթունի տերեւաթեւերի գոգում ընկղմված է Ադամը, խորանի վերին քառանկյան մեջ պիրկ դիրքով խաչեցյալն է, թեւերի տակ՝ ելնդավոր փոքր խաչեր: Նորատուսի Դափուց վանքի Գրիգոր քահանայի խաչքարի խաչաթեւ տախտակին գամված է բխ-մորուքով, երկար կավիկներով, մինչեւ սրունքները հասնող չերտավոր զգեստով Տերը՝ թեւերի տակ փորագիր խաչերով՝ իրեն վկայություն համատեղ խաչված ավազակների:

Սողբի Գեղաքարի տեր Մարտիրոսի Ռ-1551 թ. խաչքարի քիվին գամված է կարճիկ թեւերով ու հաստիկ մարմնով Հիսուսը՝ թեւատակերին գեղջկական չորերով, ձեռքերը խաչած Մարիամն ու Հովհաննեսը: Զագ գյուղի խաչքարի խորանից վեր, ձգված դիրքով խաչեցյալի կոնատակերին կանգնած են ձեռքները ծալած գոտիակապ կանայք:

Մեծ արվեստագետի երեւակայությունն ծնունդ է բանանց գյուղի սբ. Աստվածածին եկեղեցու Դավթի ՌԵ-1556 թ. խաչքարի (նկ. 12) հրաշագեղ պատկերը: Խմբաբանդակը նույնպես խորանի վրա է, քառանկյան մեջ: Կենտրոնում խաչեցյալն է խնամքով սանրած, կրծքավանդակ հասնող սրածայր մորուքով, կոնատակերին ոլորվող կավիկներով, աջ ու ձախ դարձած ոտքերը մամլած պտուտակավոր կալանդով: Սնարին թեւածող հրեշտակները ասեք պատրաստ են համարված: Արտասովոր են տեղայնացված սրածայր կեռ գդակով, ակոսավոր երկարազգեստ վկաները, աջից Ստեփանատուն եղեգնյա

²Այս եւ մի քանի այլ դեպքում օգտվել եմ «Դիվան հայ վիմագրություն» պրակների, «Հայկական խաչքարերի», Ա. Այվազյանի, Ս. Կարապետյանի աշխատությունների լուսանկարներից:



ձողով քացխով թրջած սպունգ է մոտեցնում խաչապսակ Տիրոջ քմքին, իսկ ձախից Ղուեկիանոսը նիզակը կոպտորեն խրել է նահատակի կողը՝ որից արյուն է հեղում: Սողբի Մելիք Շահնազարի հոր՝ Մելիքակի 1578 թ. խաչքարի խորանի եւ քիվի միջի հարթության կամարների ներքո տոնական զգեստներով կանգնած են թագակիր իշխանը, Աստվածածինը, Օհանեսն ու Գարրիկը. կենտրոնում խաչված Տերն է ՅՍ ՔՍ մակազրությունը, իսկ թեւատակերին սրագդակ Ստեփանատուն եւ Ղուեկիանոսն իրենց գործիքներով:

Ըստ երեւույթին վաղագույն չրջանի վերապրուկ պիտի համարել Գեղարքունիք գյուղի (Գավառ) սբ. Գեորգ եկեղեցու ոմն Մարտիրոսի XVI դ. խաչքարի քիվատակի նրբամաշկ ու անսովոր խմբաբանդակը: Երկար կավիկներով, չեղադիր տաճանելիով Հիսուսի ոտքերն առնված են կալանդի մեջ, աջից սպունգ հրամցնող Ստեփանատուն ավանակի դեմքով է, կույր, առանց աչք ու բերանի, իսկ կողը խոցող Ղուեկիանոսը ձիագլուխ է, սանձը դնչին: Պատկերազարդական նման հնարանք չի դիտված այլուստ, որը հատուցումն է տմարդի արարքի:

խաչելության աներեւակայելի մի գործ է հասել մեզ Հին Ջուղայից: Նորահնար լուծումներով այս խաչքարը հորինվել է 1584 թ. Ի հիշատակ Հովհաննեսի: Ակնխաչի գլանաձև խոռոչում, ասես թարփի մեջ ընկղմված է գլուխը աջ հակած, թեւերն ուղղաձիգ կողատարած, կողոսկրները ընդգծված, ծալքավոր ամոթածածկով խաչցցյալը՝ կանգնած Ադամի գլխին: Վերին կամարի տակ (երկնքում) շողում են մարդատեսք արեգակն ու լուսինը:

Մաքենյաց վանքի մերձակա Գթաշեն հնավայրից էջմիածին բերված Դավիթ եպիսկոպոսի 1569 թ. խաչքարի պատկերազրությունը ցնցող է. խորանի գլխի կամարաղեղի տակ փոքր գլխով, երկար վզով, կարճիկ թեւերով Մահապարտն է ՏՐ ՅՍ մակազրությունը, թեւերի տակ Մարիամն ու Հովհաննեսն ձեռքերը ծալած, վերից գահավիժում են պատգամաբեր աղավնիները: Եվ որ կարեւորն է, Հիսուսի զգայարանների (աչք, քիթ, բերան) փոխարեն դեմքին դաջված է խաչ:

Արժանահիշատակ է նաեւ Դափուց վանքի Վարդանի խաչքարի (XVI դ.) պատկերաշարը: Հյուսիսադարձի ու կենաց ծառերի հենվածքում խաչված է Հիսուսը՝ ոտքերը ծնկներից փոքր-ինչ կքած, թեւատակին խուսափող հայացքով վշտահար վկաններն են, վերելում՝ Աստծո հավերժական փառքի ուղեկից հրեշտակները, Տիրոջ գլխին նստի պես մեխվել է հոգեկիր աղավնին, իսկ անկյուններից ճառագել են երկնային վերադիրտողի բաց ակնաբլթով ամենատես աչքերը՝ որ այս աշխարհում ոչինչ անտես



12



14

չի մնում, որ գորեղները թեև եղեռնում են թույլերին, բայց, ինչպես էլ լինի, գալու է հատուցումը (նկ. 13):

Ուստի խաչքարի վրա պատկերված Վարդան երեց Տավադեցին: Մխիթարի հիշատակին Նոր Վարդապետություն 1620 թ. նրա կազմած խաչքարի լայն խաչատախտակին գամված է Քրիստոսը թեևերը վեր ձգած, մինչև ծնկները սփածանելով, ոտքերը կալանդի մեջ, մենմենակ, լքված ամենքից:

Ի հակադրություն առանց Տիրոջ խաչով խաչելության, թեև հազվադեպ, բայց հանդիպում է խաչելության առանց խաչի: Այսպես, Ջավախքի (Ախալքալաք) Ուստի գյուղից 3 կմ հարավ-արևմուտք Ժամի հիշատակին 1676 թ. կանգնեցված անդարդ, առանց խաչի ողորկ քարակոթողին հաղթական կեցվածքով Հիսուսի թեևատարած բարձրաքանդակն է: Ուստի խաչի փոխարեն դեպի դիտողն է (ինչպես ամենուր), պիտի իրանով խրոխտ տեսքով, հերկույսյան սյունների պես աներեր ոտքերով: Թեև տակ նույնպես մերկ ավազակներն են խաչված առանց խաչի: Հիսուսից վեր արեւ-լուսինն ու գառնուկներ են: Ունեւապատկերը հիշեցնում է վեցհազարամյա ժայռապատկերների համադր տեսիլները եւ ասես հաղթական հանդես է տիեզերքում: Տեսարանն ակնհայտաբար հիշեցնում է հանուն մահկանացուների աստվածային կրակը հափշտակող, ահեղ ճակատագրի անխուսափելի կամքը կատարող Ուժի եւ Իշխանության կողմից խոշտանգվող Պրոմեթեոսին՝ որոնց երկուսին էլ վիճակված էր փրկագործվել: Ջատորոջ են Լիճքի (Մարտունի) 1706 թ. Պաղի կազմողի խաչքարի մանրամասները. խորանի զլխի խաչին ձգված է Հիսուսն առանց սփածանելի, երկար ոտքերով, կանգնած են պաղ, անալյուն դեմքով Մարիամն ու Հովհաննեսը՝ թեևերից մեկը կրծքին ծալած, մյուսը ուղիղ դեպի տերը պարզած, ասեք պատվի բռնած:

Ուստի խաչքարի արտահայտիչ տեսարաններ չատ կան Տայքում, Նորատուսում, Շուշիում, Սյունիքում եւ այլուր: Աղվանքի Վարդաշենի չրջանի վերջերս հայաթափված ճալեթ գյուղի սր. Աստվածածին եկեղեցու պատին ազուցած խաչքարի կենացածառային եզրադարձերի ներքո ալիքավոր, եռակատար բլրին (ինչպես Ձիթենյաց լեռը) ընկնված Աղամից հառնում է խաչված Քրիստոսը ՅՆԹՀ հապավումով, իսկ վերին եզրում դատարկ չրջանակով հրեշտակներին համբարձման երեւակայական պատրանքով՝ ինչպես էջմիածնի Ավետարանի VI-VII դդ. մանրանկարներում:

Իսկ հիմա՝ դժոգքի մասին:

Հայկական արվեստում դժոգք- սանդաքամետի կործանման եւ փրկագործության

տեսիլապատկերները հանդես են եկել մանրանկարներում ու խաչքարերի պատկերաքանդակներում: Հին թե Նոր Կտակարանները դժոգքը համարում են մեղավորաց հոգու կայան, խավար գեհն, ծծմբային հնոց, աստվածային վճիռներն անարգողների եւ աղքատ-կարոտյալներին չողորմացող ունեւորի տանջարան (Ղուկաս, ԺԶ, 19-31): Այն դիտվում է նաեւ Հիսուսի աստվածության խորհուրդ, նախնական մեղքի նկատմամբ ցուցաբերվող ներողամտություն, լույսի ու խավարի տիեզերական պայքար, մահվան ու հարության տեսիլ:

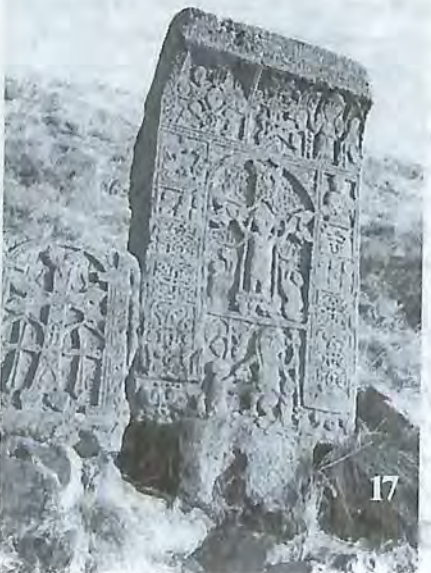
Հայկական պատկերաքանդակում, որքան ինձ հայտնի է, դժոգքի ավերման երեւույթները հանդես են եկել XVI դ. կեսերին նախ առանձին դրվագներով եւ ապա, խաչելության պես, ավարտուն կերպարով: Առաջին քայլերից պետք է համարել ՋՂԷ-1548 թ. ի փրկություն պարուն Հեղինեի հոգու Գավառում կանգնեցված խաչքարի (նկ. 14) պատկերաչար: Գեղաքանդակ կոթողի քիվի եւ խորանի միջի լայն գոտին բաժանված է երեք քառանկյան: Կենտրոնականում, Աղամի զլխին ազուցված պատկանդանին կանգնած է խաչեցյալը ուղղաձիգ թեևերով, ցածում դեպի Տերը կարկառած ձեռքերով աղոթարարներն են, սնարին՝ հրեշտակներ: Կողային քառանկյուններում հրեշտակները նիզակները խրել են գետնաթաղ բազմազարդ վիշապների երախը՝ իրեն դժոգքի ուժերի սաստում:

Քարահատի չրջանի Բանանց գյուղի ՌԿ-1611թ. խաչքարի քիվի տակ կանգնած է Բերանակապով Աստվածածինը: Մարիամն անփութորեն փորին է սեղմել ցած սահող Բարուրը Աջում ձեռքերը կրծքին արդարների դասն է, ձախում՝ թագակիր ասպետը նիզակը խրել է գետնաթափվալ հիզրայի երախը՝ սատկացնելով դժոգքի պահապանին:

Ուստի խաչքարի եւ դժոգքի համակցված- ավարտուն գեղապատկերները ներառում են կոթողների ողջ մակերեսը, որոնցում դժոգքի տեսիլները մղվում են հորինվածքի ստորին եզրը՝ երկրի ընդերքը, տիեզերքի հատակը (Գյոթե), ուր, մարդուս պատկերացմամբ, գտնվում է տարտարոսը: Այստեղ արդեն Փրկիչը ջարդում է ժանտ Հաղեսի խավարչտի թագավորության դոները, ջախջախում դժոխաց օձահրեշներին եւ ազատագրում գերյալներին: Այս մասին չափազանց պարզորոշ է արտահայտված Գավառի «Դարի գլուխ» գերեզմանոցի խաչքարերից մեկի պատկերաքանդակներում (նկ. 15) համադիր վկայագրերով: Ուստի խաչքարը կազմել է անարժան Սիմեոնը Ռ-1551 թ. ի բարեխոսություն Ովանէս իրիցի: Քիվի տակ, երկնային գահին բազմած է համբարձված Քրիստոսը՝ տիրական օրհնանքի ժեստով: Նորանի խաչին, մենության մեջ, գամված է Տերը, իսկ կոթանի տակ, հողի մեջ, դժոգքն է, ուր իջել է երկար, գոտիկապ զգեստով Հիսուսը, փչելով ԴՈՒՄՆ, նիզակահարել գալարալեռ վիշապներին եւ դուրս է քաշում շմորած Աղամ-Եվային: Տեսարանի վերին կամարացեղի անկյուններում ծնկաչոք Մարիամն ու Հովաննեսն են դեպի խաչեցյալը դարձած հայացքով: Եվ, որ կարելու է, պարզաբանված են տեսարանները գրավոր խոսքով, անվանագրված գործող անձինք, որոնք տեսնում են փչել բռնության կապանքները, ինչը վիճակված էր Փրկչին եւ նա «վասն որոյ խաչէն դժոխսն իջաւ, ազատեաց Աղամ եւ ծնունդն նորա»՝ իր քանդակներին շարակցել է Սիմեոն արվեստագետը:

Դժոգքի ավերման եւ գերյալների փրկության տեսարանների հարստության մասնաձևանում են տաղանդավոր գեղագետ Տրդատի գործերը: Վարդանի հայտնի առաջին ստեղծագործությունը Հացառատում է (Գավառ, նկ. 16), սր. Գեւորգ մատուռի մեջ, հորինված ՌՃ- 1651 թ. ի հիշատակ տեր Պողոսի: Կամարակիր խորանի խաչի թեևերից ուղղակի կախված է Հիսուսը, իսկ ցածում դժոգքն է, ուր իջել է Տերը, կանգնել ջարդած դոների վրա, խաչաբարձ նիզակով ճղմել խավարի սիմվոլ օձահրեշին եւ աջով վեր է քաշում պարանի ծայրերից կառած Աղամին ու Եվային: Ծանրության տակ Փրկիչը մի փոքր ձկն է ծնկները, բայց կատարել է հաղթական միսիան: Քիվատակի հարթակին մեղավորաց ապաշխարության ու դատաստանի տեսարաններն են՝ մի նորամուծություն խաչքարային արվեստի պատկերագրության հարուստ գանձարանում:

Այսու հանդերձ Տրդատի զլուխգործոցը Սեւանի վանքի Ամենափրկչին է : Աստվածաշնչային մի շարք տեսարաններով հագեցած քարակերտ այս կտավը ՌՃԲ- 1653 թ. է եւ հավերժացնում է Հայրապետ արք-եպիսկոպոսի հիշատակը: Ունեւապատկերի կենտ-



րոնում հակված թեւերով խաչեցյալն է ոլորուն կավիկներով, շեղակի ակոսավոր սփածանելիով, թեւատակի աղոթարարներով: Ցածում հիմնական գոյամարտն է. Հիսուսը խաչազուխ գավազանը մխրճել է օձահրեշի երախը, ջարդուփշուր արել դժոխաց դոները եւ Ազամ-Եվային դուրս բերել դրախտային երկիր: Դիտելի է, որ շնորհալիր արվեստագետը հականապես թարմացրել եւ հարստացրել է ստեղծագործության բովանդակ արծարծումներն ու պատկերազրական սխեման: Կարծում եմ Տրդատակերտ Ամենափրկիչը այս տիպի խաչքարերից ամենաբարդն ու բովանդակալիցն է: Բավական է նշել, որ այս փոքր կոթողի մակերեսին հինգ անգամ ներկայացված է Քրիստոսը (խաչելության, դժողքի, ծննդի, երկնային գահի եւ վերջին դատաստանի տեսարաններով) (նկ. 17):

Խաչելության եւ դժողքի ավերման Աստվածաշնչաչին տեսիլները միջնադարյան հայկական պատկերախթանդակում ամենեւին չեն սպառվում բերված օրինակներով, դրանք բազում են եւ կարոտ համակողմանի հետադոտության:

Ի վերջո, ինչո՞ւ բացատրել Աստվածաշնչական պատումների, մասնավորաբար խաչելության եւ դժողքի ավերման տեսիլների լայն տարածումը միջնադարյան հայկական արվեստում: Դա այս կոթողական հուշարձանի նկատմամբ սոսկ ակնածանքի արդյո՞ւնքն էր: Ոչ՝ իհարկե: Արծարծվող այս թեմաները ներդաշնակ էին բաղաբական ու դավանաբանական սկզբունքներին՝ պետականության վերականգնման եւ իրավա-կրոնական ազատության պահանջներին: Ներհակ դրացիների կցվանքում դարեր շարունակ մաքառող, ուժի բռնացման եւ անիրավության հանդեպ առաջին քրիստոնյա ազգի անհանդուրժողականության արտացոլումն էր կայսերական անարդական խաչելության ու դժողքի հանդեպ: Այլաբան-քողարկված այս միջոցները կոչված էին վեր հանելու պատմական իրադրության պատկերը, հետեւանքներն ու ելքի որոնումը: Դա ազգային կենսական հիմնականդիրները փողհարող ոգեկոչն ու նշանաբանն էր, սփոփանքն ու հույսը, որ անխուսափելի էր դժողքի կործանումը իբրեւ կանխորոշված փրկագործության նախադուռ, իբրեւ վերջի սկիզբ, բայց ոչ վերջ:

Ժողովրդի ճակատագրով մտահոգ ազատարար ձրանդակագործ-արվեստագետները խաչելության եւ դժողքի անբասիր պատկերներով գալիս էին նպաստելու ազատագրական ձգտումների բորբոքմանը ի նպաստ ազգի գոյատևության:

ՀՐԱՎԱՐԴ ՀԱԿՈՐՑԱՆ

ՏԵՐՈՒՆԱԿԱՆ ՍՐԲԱՊԱՏԿԵՐՆԵՐ ԶԵՌԱԳԻՐ ՄԱՏՅԱՆՆԵՐՈՒՄ*

Հայաստանում Քրիստոնեության լույսի տարածման առաջին տարիներից սկսած երկրորդ մեկ հիմնարկվում են սրբատեղիներ, մատուռներ, եկեղեցիներ: Ըստ Ազաթանգեղոսի առաջին կառույցներից էին էջմիածնի մայր տաճարը, Արշակունի թագավորների տան աղոթատեղին՝ Քասախի եռանավ բազիլիկան, Երերուքը, Հոգեաց վանքը՝ Վասպուրականում, Միծեռնավանքը եւ այլն: Ասում են ի սկզբանե Հայոց աշխարհը եղել է այն երկրամասը, որը վայելել է Ամենասուրբ երրորդության սերն ու համակրանքը: Նորահաստատ Եկեղեցու ծեսին եւ պաշտամունքին համաձայն դարգանում է նաեւ Հոգեւոր մշակույթը եւ առաջին հերթին կերպարվեստը՝ որմնանկար, խճանկար, քանդակ, մանրանկար...

Հատկապես վերջին տասնամյակում ուսու եւ ավրոպացի գիտնականների մոտ բարձրացել է հետաքրքրությունը հրաշագործ սրբապատկերների նկատմամբ: Քննության առարկա է դարձել սրբանկարի, նրա պատկերային ու զաղափարական ընկալման հետ կապված ողջ նյութը՝ գրական գրույցներն ու պատմական վկայությունները սուրբ կերպարների մասին եւ վերջիններիս հետ հյուսված ծիսական արարողությունները: Այդ համակարգի մեջ սրբապատկերը դիտվում է որպես Աստվածահայտնության զաղափարի, Աստծո Որդու զոհաբերության արամորդուն փրկագնելու իրողություն:

Հայ իրականության մեջ, ինչպես նաեւ ողջ քրիստոնեական աշխարհում, սրբապատկերները ստեղծվել են փայտի, քարի, փղոսկրի, մետաղի, մագաղաթի եւ այլ նյութերի վրա: Ճշտեմք, խոսքը վերաբերում է ոչ թե սովորական Տնօրինական (վարքաբանական) թեմաներին, այլ որոշակիորեն աղոթական, փրկչական առաքելություն ունեցող պատկերներին, որոնք հանդիսանում են պաշտամունքի առարկա:

Ի դեպ, մեղանում հատկապես ժողովրդական լայն խավերի մեջ այն տպավորությունը կա թե սրբապատկերը (իկոնան) լինում է միայն փայտի կամ մետաղի վրա: Դա այդպես չէ: Ինչպես սկզբում ակնարկեցինք սրբապատկերները լինում են տարբեր նյութերի վրա:

Սույն հաղորդման մեջ խոսքը վերաբերելու է ձեռագիր մատյաններում հանդիպող սրբապատկերներին, սկզբունքորեն պահպանելով այն թեզը, որ նման դեպքերում ելակետ պետք է լինի ոչ թե պատկերը կրող նյութի բնույթը, այլ կերպարի բովանդակությունը, աղոթողի համար նրա գործնական, ասել է թե՛ փրկչական հրաշագործ կարողությունը:

* Նյութն ընդարձակորեն ներկայացված է Հեղինակի «Հայոց տերունական սրբապատկերները» աշխատության մեջ. - Նմբ.:

՝Տե՛ս այդ մասին՝ Ա. Բ. Բանկ, Исусство Византии в собраниях СССР (каталог выставки) т. I, II, III, М., 1977.



Էջմիածնի Ավետարանի փղոսկրյա կազմը: VI դ. Մատ. ձեռ. N-2374



Էջմիածնի Ավետարան, Մատ. N 2374

Դեռևս VIII դ. Հովհաննես Խմաստասերը, կարծես գուշակելով սրբապատկերի նկատմամբ հնարավոր այլախոհությունները, հստակ ձևակերպել է իր միտքը, «Եվ այս է, որ սուրբները մեզ պաշտել Աստծո մարմնացած Բանի մարդկային ձևով նկարված պատկերը եւ հաղթության պատվական նշանը, որոնց երկրպագելիս աներկբա է, թե նրանցում բազմած իրեն Քրիստոսին եւ երկրպագություն մատուցում, այսինքն՝ ոչ այնքան նրա տեսանելի պատկերը, որքան նրանում զանազան անտեսանելի մտաբերելով: Թեկուզ նյութը զանազան եւ այլ տեսակ լինի՝ բոլորի մեջն էլ միեւնոյն զորությունն եւ տեսնում»:²

Ձեռագրերի թերթերում, ինչպես նաև կազմերի վրա հանդիպող հետաքրքրության առարկա պատկերների առնչությամբ անվանի շատ մասնագետներ՝ Ա. Բանկը, Վ. Լազարեւը, Լ. Եվսեհան, Ա. Լիդովը, Ն. Պատերսոն-Շելենկոն եւ այլք, նշել են զրանց ոչ միայն սրբապատկերային բնույթը, այլև գաղափարական ու պատկերաճային գեներտիկ կապը փայտի ու մետաղի վրա հանդիպող սրբապատկերների հետ:³

Հանդիպում են դեպքեր, երբ ձեռագիր մատյաններում ուղղակի ընդօրինակվում է որևէ նշանավոր հաստոցային սրբանկար: Լինում է նաև հակառակը, երբ մանրանկարչական նյութը օգտագործվում է հաստոցային սրբապատկերներ ստեղծելիս: Այս առումով չափազանց հետաքրքրական են իտալացի արվեստագետ Վ. Պաչչիի հետազոտությունները: Ճանաչված արվեստագետը ցույց է տալիս, որ կիրիկյան մանրանկարչության մեջ հանդիպող Տերունական որոշ պատկերներ հիմք ու նախատիպ են հանդիսացել Միոնի ու Վենետիկի հաստոցային մի շարք սրբանկարների համար:⁴

²Հովհաննես Խմաստասերի Աւանդույթ մատենագիտությունը, Վենետիկ, 1882, էջ 34-35:

³А. В. Банк, Искусство Византии в собраниях СССР...; В. Н. Лазарев, История Византийской живописи, М., 1947, с. 331: Л. М. Евсеева, Византийские иконы-proskynesis в богослужебном обиходе ("Восточнохристианский Храм: Литургия и искусство"), М., 1994, с. 68: Нэнси Патерсон-Шевченко, Служители святой иконы ("Чудотворная икона"), М. 1996, с. 133-137: Т. М. Васильева, Traditio Legis и иконография алтарной преграды Софии Константинопольской ("Восточно-христианский храм..."), с. 121-123

⁴Valentio Pace, Armenian Cilicia, Cyprus, Italy and Sinai icons: problems of models (Armenian texts and studies), Chicago, 1984, p. 296-298.



Մատ. ձեռ. N-10675, 1267-1268 թթ.



Մատ. ձեռ. N-4867, 1297 թ.

Անդրադառնալով կենտրոնական Իտալիայի 15-րդ դ. սրբանկարչության նախատիպերի հարցին, միջնադարյան արվեստի նշանավոր գիտակ Վ. Գրեյը փաստագրական վերլուծություններից հետո հանգում է այն եզրակացության, որ այդտեղ որոշիչ է եղել Պադուա-Վենետիկյան գեղանկարչության դպրոցի դերը (Caihana Epistolary): Իսկ վերջիններիս սրբապատկերների ոճապատկերային կապը կիրիկյան մանրանկարչության հետ նա ապացուցված փաստ է համարում:⁵

Սրբանկարի եւ վարքարանական տնօրինականների զանազանության առումով չափազանց ուշագրավ է Ն. Կոնդակովի մի առիթով արված դիտողությունը. «Սրբապատկերների եւ կոթողային նկարչության մեջ միշտ էլ դրսևորվել են ընդհանրությունների եւ նմանությունների որոշակի եղրեր: Ըստ էության, պատմականորեն հին ժամանակներից սկսած եկեղեցական որմնանկարչության մեջ վարքարանական տնօրինական եւ հատուկ աղոթքների համար ստեղծվող նկարների միջև եղել են պատկերազրական եւ ոճական տարբերություններ, փոխառումներ: Դա բնական էր, առավել եւս, երբ երկու դեպքերում էլ նկարչական արվեստանոցներում աշխատողները նույն վարպետներն էին: Միայն թե, չարունակում է մեծանուն գիտնականը, զրանցում պետք է կարողանայ տարբերել սովորական Տնօրինականները հրաշագործ պատկերներից: Շատ նշանավոր եկեղեցիներ մշակել եւ հստակորեն ցույց են տվել պաշտամունքային այդ կերպարների բնորոշ առանձնահատկությունները»:⁶

Հայկական մանրանկարչության մեջ սրբապատկերների հնագույն օրինակները գտնվում են «Էջմիածին» կոչվող Ավետարանում (Մատ. թիվ 2374): Նկատի ունենք 6-րդ դ. փղոսկրյա կազմի առաջին փեղկի վրա գտնվող Քրիստոսի պատկերը: Նա պատանի հասակում է, առանց բեղ ու մորուքի՝ «Էմմանուելի» պատկերազրական տիպը: Ձախ ձեռքով բռնել է ձկնի վրա դրված Ավետարանը, աջով օրհնում է:

Մյուս փեղկի վրա Աստվածամայրն է մանկան հետ, թիկունքում Գաբրիել եւ Միքայել Հրեշտակապետները: Յ. Ստրիգովսկին, Ն. Կոնդակովը եւ Ս. Տեր-Ներսեսյանը

⁵Crape, Crenprobleme der Byrantinischen malerei... (...Armenian texts and studies...), p. 297.

⁶Н. П. Кондаков, Иконография Богоматери, т. I, СПб., 1913, с. 156-157.



Մատ. ձեռ. N-4223, 1401 թ.

Ձեռ. Ս. Պետրբուրգ, էքսիտաժ
1325 թ.

չեղտել են այդ հուշարձանի մաքուր սրբապատկերային բնույթը: Ի դեպ այստեղ կա մի մանրամասն, որը հիմնականում սրբանկարներին է հատուկ, եւ, դարձնալիորեն, հիշյալ կադմի առիթով չի արժանացել մասնագետների ուշադրությանը: Տիրամայրը աջ ձեռքով քնքրորեն բռնել է Մանուկ Հիսուսի ոտքի ցածի մասը, կարծես դիտողի ուշադրությունը սրելով բաց թափիկներին:

Դա խորհրդարանական միտք ունի որպես խոնարհություն եւ հնազանդության արտահայտություն, որպես «բարի կոչնակի գեղեցիկ ոտքեր»՝ աշխարհ եկած Քրիստոսի ուսմունքի մաքրության հավաստիք:⁷

Նույն ժամանակից է (6-րդ դ.) Ավետարանի վերջում փակցված մագաղաթյա թերթի «Աստվածամայրը մանկան հետ» նկարը, հնագույնը հայկական ձեռագիր-մատյանների մեջ: Լ. Դուրնովոն նկատել է, որ իր պատկերային եղանակով, կատարողական հնարանքներով եւ գույների գործածությամբ այդ նկարը ուղղակիորեն կապվում է մոմաներկերով կատարված հին սրբապատկերների հետ:⁸ Նույնիսկ Տիրամոր գրկում գտնվող Մանուկը ներկայացված է ձվաձև շրջանակի մեջ, քիչ հանդիպող մանրամասն, որն ըստ Ն. Կոնդակովի, գալիս է բյուզանդական արվեստում հայտնի վաղ ժամանակների մետաղյա օվալաձև վահանակ սրբապատկերներից: Ս. Տեր-Ներսեսյանի խոսքերով ասած՝ այդ նկարը խորհրդանշում է Քրիստոսի Աստվածահայտնությունը:

Քրիստոսի մարդեղությունը եւ Աստվածահայտնության խորհրդարանական մարմնավորմանը հանդիպում ենք նաեւ «էջմիածնի» Ավետարանի X դարի «Մանուկը գրկին Տիրամոր» պատկերում:

⁷ Տե՛ս այդ կապակցությամբ «Աստվածաշունչ», Թագ. II, 15-30: Աստվածաշունչական բնագրերում «Ոտք», «Ոտքեր» բառերը արտահայտում են խոնարհություն եւ հնազանդության խմաստ: Լինել բաց ոտքերով, քայլել ոտաբորիկ նշանակում է լինել խոնարհ ու հեղ: Տե՛ս նաեւ Գ. В. Сидоренко "Пятя Спасителя". Об иконографической особенности некоторых чудотворных икон ("Чудотворная икона"), с. 324.

⁸ Հայկական մանրանկարչություն (ալբոմ), աշխ. Լ. Ա. Դուրնովոյի, Երեւան, 1967, էջ 201:

Սրբանկարչության հիանալի նմուշ է «Աղբիւնուպոլսի» 1007 թ. Ավետարանի «Աստվածամայրը շքեղ գահաթոնին բազմած մանկան հետ» նկարը: Աստվածամայրը լրիվ ճակատային դիրքով է: Մանուկը նրա ձախ ծնկի վրա է, աջով օրհնում է, մյուս ձեռքին փաթեթն է: Հիշյալ ձեռագիրը ընդօրինակվել եւ պատկերազարդվել է Մակեդոնիայի Աղբիւնուպոլսի քաղաքում, կայսերություն ատաղին սուսերակիր, հայազգի իշխան Հովհաննեսի պատվերով: Հենց այդ միջավայրում ստեղծված բյուզանդական մի քանի սրբապատկերների համեմատություններն էլ ցույց են տալիս մեր մանրանկարի ուրույն բնույթն ու գաղափարական բովանդակությունը:

Երկու հիանալի սրբապատկերներ գտնվում են «Տրապիզոնի» կոչված Ավետարանում (X-XI դդ.):⁹ Առաջինը «Դեխուսային» պատկերն է («Ոնդրարկություն»), ըստ էության, Հայկական մանրանկարչության մեջ այդ թեմայի առաջին մեկնաբանությունը: Ձեռագիր-թերթի անսովոր մեծ չափերը (46x37), նկարի՝ քառանկյուն լայն շրջանակի մեջ տեղադրված լինելը՝ ոսկեգոծ հարթ խորքի վրա, հասակով մեկ կանգնած Փրկուհիները որոշակիորեն չեղտում են «Ոնդրարկության» սրբապատկերային բնույթը: Դիտողը մի պահ ասես մոռանում է ընթերցման համար պատրաստված ձեռագրի առկայությունը:

Նույն ձեռագրում մի առանձին էջ է հատկացված Քրիստոս ամենակալի պատկերին, «կատարեալ քառակուսի մըն է այս մանրանկարը, - գրում է Հ. Ճանաչյանը, - իր շուրջի զարդերով միասին: Բոլորակի մը մէջ շրջապատուած արշալույսին մեղմ գույներու ծիրանի գոտիով՝ նստած է Քրիստոս, Տէր-Տիեզերքի, աջը բարձրացրած իրեւ նշան հեղինակութեան եւ ձախով բռնած կեանքի գիրքը՝ սաստիկ եւ խորհախորհուրդ հայացքով»: Ծիւտ եւ ճիւտ սրբապատկերի նկարագրություն:¹⁰

XIII դարից սկսած Հայկական մանրանկարչության մեջ ավելի հաճախ են հանդիպում այդ կարգի օրինակները: Հիշատակելի է Արցախի իշխան Վախթանգ Ուաղեսցու պատվերով նկարիչ Թորոսի վրձնած 1212 թ. ձեռագրի «Աստվածամայրը մանկան հետ» պատկերը: Կերպարների ստատիկ վիճակը, ընդհանրացումները, հագեցված գույները՝ կապույտ, շագանակագույն, թավշյա կանաչ ու վարդագույն, մագաղաթյա մաքուր խորքի պայմաններում համահունչ են դառնում նկարի բովանդակությանը, որոնց առիթով հիշում ենք Վ. Լազարեւի մտքերը. «Աստվածահայտնության գաղափարի, ժամանակի հավիտենականության, ունալ տարածությունից ու միջավայրից դուրս գտնվելու գաղափարի արտահայտման համար նկարիչը պահպանում է վերացական մաքուր խորք, ծավալներից զուրկ մարմինների հարթապատկերային մեկնաբանություն եւ անսովոր խիստ արտահայտված դեմքեր ու չեղտված աչքեր, որոնք դիտողի ուշադրությունը պետք է կենտրոնացնեն հոգեւոր եւ փրկչական գաղափարների վրա»:

Սրբապատկերի հետաքրքրական տարրերակ է Նոր Զուղայի հայկական ձեռագրատան N 36 մեծադիր Ավետարանում մանրանկարիչ Իզնատիոսի կողմից 1236 թ. կատարված նկարը:¹¹ 12-րդ դ. վերջում գահակալ Քրիստոսն է: Ուշագրավ է այստեղ ոչ միայն սովորական թվացող հորինվածքը, այլեւ Սրբապատկերի բովանդակությունը վերահանող մի քանի մանրամասների առկայությունը: Գահակալ Քրիստոսի թիկունքում, նկարի խորքի վրա, տեսնում ենք խաչափայտը եւ խաչելության ժամանակ Աստվածորդուն տանջելու գործիքները: Ավելին, Տիրող ոտքերի թափերի վրա նկատելի են խաչին բեւեռված մեխերի հետքերը: Դա նշանակում է, որ այստեղ Քրիստոսը, որպես փրկչական կերպար, ներկայացված է խաչելությունից հետո, ասել է թե Տէրը կատարել է իր հիմնական առաքելությունը՝ զոհաբերությամբ մարդկանց հոգիները փրկել եւ 2-րդ դալստյամբ ազդարարել մահվան դեմ տարած հաղթանակը: Հիսուս Քրիստոսի պաշտամունքը, նրա նախախնամության հայեցողության գաղտնիքը միաբանված է այս երկու պատվիրանների կենսագործմամբ:

⁹ Տե՛ս Հայկական մանրանկարչություն, Մխիթարյան մատենադարան ձեռագրաց, Ա. Վենետիկ, 1966, էջ 22.

¹⁰ Հայկական մանրանկարչություն, Մխիթարյան մատենադարան ձեռագրաց, էջ 32:

¹¹ Strarie Der-Nersessian, Arpag Mekhitarian, Armenian miniatures from Isfahan, Brussels, 1986, նկ. 42, էջ 86:

Հիսուս Քրիստոսի աղոթական սրբապատկերները այս խորհրդարանությունում են ներկայացվում: Դրանք որոշակիորեն են զանազանվում Փրկչի կյանքի վարքաբանական-պատմողական տեսարաններից: Այս իմացություն խորհրդով են մեկնաբանված 17-րդ դարի Հայկական Հաստոցային սրբապատկերների մեծ մասը սկսած «Սեւանի Աստվածամայրը» Հիսսքանչ կտավից:

Սրբապատկերի խնդիրը նման դրվածքով առաջին անգամ է քննության նյութ դառնում Հայ միջնադարյան արվեստի ետնախորքի վրա: Դա առավել եւս Հետաքրքրական է, եթե նկատի ունենանք մեր եկեղեցու դավանաբանական ուրույն մոտեցումը Հաստոցային բնույթի՝ փայտի կամ մետաղի վրա եղած սրբապատկերներին: Արդյոք դա յուրօրինակ փոխակերպություն է՞ր:

ԽՄՄԱ ԿՈՐԽՄԱԶՅԱՆ

ՀԻՆ ԿՏԱԿԱՐԱՆԻ ՆԿԱՐԱԶԱՐԴՈՒՄՆԵՐԸ XIII-XIV ԴԴ. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԶԵՌԱԳՐԵՐՈՒՄ

Հին Կտակարանի թեմաները Հայկական մանրանկարչության մեջ ի Հայտ են գալիս, առաջին հերթին, Ավետարաններում: Արդեն 10-րդ դ. մեզ Հասած սակավաթիվ Ավետարանների տերունական նկարաչարը երբեմն սկսվում է Աբրահամի զոհաբերության տեսարանով, իսկ առավել Հաղվադեպ պատկերվում էր նաեւ երեք Հրեշտակների Հայտնությունը: Այսինքն ընտրվում էին դրվագներ, որոնք խորհրդանշում էին Նոր Կտակարանի կարեւորագույն դրույթները, տվյալ դեպքում Քրիստոսի փրկչական զոհաբերությունը եւ ԱստվածաՀայտնությունը:

Աստվածաշունչ պարունակող Հնագույն ձեռագրերը Հասել են մեզ 12-րդ դարից¹, սակայն նրանց Հարդարանքը սահմանափակված է գլխազարդերով ու լուսանցազարդերով: 13-րդ դարից, սկզբում Կիլիկիայում, Հետո Մայր Հյաստանի տարրեր գրչատներում ի Հայտ են գալիս նկարազարդ Աստվածաշնչեր, որոնցում առանձին գրքերի սկզբում պատկերված են նրանց Հեղինակները, ընդ որում Հատուկ տեղ է Հատկացված Մովսես մարգարեին: Երբեմն Մովսեսի պատկերը կրկնվում է Հինգ անգամ՝ Հնգամատյանի ամեն գրքի սկզբում, մի Հանգամանք, որը բնորոշ է Հատկապես Հայկական ձեռագրերին եւ Հի Հանդիպում բյուզանդական արվեստում:

Թեմատիկ նկարներով զարդարված Հնագույն Աստվածաշունչը Հասել է մեզ Բարձր Հայքից՝ 1269 թ. Երզնկայի Ավագ վանքում, ընդօրինակված մատյանը (այժմ պահվում է Երուսաղեմում, Հ. 1925): Երզնկայի Աստվածաշունչում նույնպես կան առանձին գրքերի Հեղինակների պատկերներ, սակայն որոշ գրքերի սկզբում զետեղված են նաեւ թեմատիկ նկարներ: Ասպես, օրինակ՝ Նավեա որդու Հեսուի գրքի սկզբում պատկերված է վերջինին Հրեշտակի Հայտնությունը, Հորի գրքի սկզբում նկարված է Հետեյալ տեսարանը. բորոտով Հիվանդ Հորին եկել են այցելության իր կինը եւ ընկերները, որոնց եւ՝ ղեմքերը, եւ՝ կեցվածքները ակներեւ արտահայտում են կարեկցանքի զգացմունքներ: Հմուտ նկարիչը վարպետորեն օգտագործում է եւ գծանկարի, եւ գունային նուրբ անցումների Հնարանքները եւ ստեղծում տպավորիչ մանրանկարներ, կատարված պրոֆեսիոնալ բարձր մակարդակով: Հորինվածքների մեծագույն մասը Հանդիսանում են մանրանկարչի ինքնուրույն, զուգահեռներ չունեցող պատկերներ: Առավել Հաջողված եւ տպավորիչ է Եզեկիելի տեսիլքը պատկերող մանրանկարը (նկ. 1): Ս. Տեր-Ներսիսյանը² գտնում է , որ այն տարբերվում է եւ՝ բյուզանդական, եւ՝ կապադովկյան նմանատիպ պատկերներից: Այն առանձնանում է մի խարհրդավոր ձեռքի

¹ М. Тер-Мовсесян, История перевода Библии на арм. яз. СПб, 1902.

² Ս. Տեր-Ներսիսյան, Երզնկայի 1269 թվի Աստվածաշունչը, Երուսաղեմ, թիվ 1925, «Էջմիածին», 1966, ԺԱ-ԺԲ, էջ 28-39:

առկայությունը, որը դուրս է եկել ամպերի միջից եւ բռնել անիվները պահող ձողը: Ս. Տեր-Ներսիսյանը ենթադրում է, որ այն արված է նկարչի կողմից միտումնավոր, որպեսզի ընդգծվի Հորինվածքի ուղղահայաց առանցքը եւ բնութագրել այս մանրանկարը որպես նմանը չունեցող միջնադարյան արվեստի մեջ³: Սակայն խորհրդավոր ձեռքի առկայությունը ձեռագրի նշված մանրանկարում ներշնչված է տեքստի համապատասխան հատվածի հայերեն թարգմանությունից, ուր ասված է. «Եւ ահա երկրի վրայ, չորս կենդանի էակների յետեւից մի անիւ էի տեսնում. անիւների կերպարանքն ու դրանց կառուցուածքը ոսկեքարի տեսք ունէին: Թե չորսի տեսքը, թե նրանց պատկերն ու կառուցուածքը այնպես էին, որ կարծես թե անիւ մէջ անիւ էր պտտւում: ... Կենդանի էակներն ընթանալիս՝ անիւներն էլ նրանց հետ են գնում, իսկ երբ երկրից բարձրանում էին, անիւներն էլ էին բարձրանում: Դեպի ո՞ր կողմը որ գնում էին ամպն ու հողմը՝ կենդանի էակներն էլ էին ընթանում, եւ անիւները նրանց հետ բարձրանում էին, որովհետեւ այն անիւների մէջ կենդանի ոգի կար»⁴: Մանրանկարներում պատկերված խորհրդավոր ձեռքը խորհրդանշում է այդ «կենդանի ոգի»-ն: Մինչդեռ լատինական, հունական, ռուսական Աստվածաշնչի համապատասխան հատվածի թարգմանությունից տարբերակում կարդացվում է՝ «կենդանիների ոգի կար»: Դա է պատճառը, որ անսովոր թվացող խորհրդավոր ձեռքի պատկերումը առկա է միայն հայ վարպետի ստեղծած Հորինվածքում:

XIII դարի վերջից հասել է մեզ եւս մի օրինակ թեմատիկ նկարներով զարդարված Աստվածաշնչի՝ Բոլոնիայում (Իտալիայում) Առաքել արեղայի ձեռքով ընդօրինակված ձեռագիրը, որը անավարտ վիճակով բերվել էր Ղրիմ, ուր կազարատ ավանում ավարտվել 1368 թ. (այժմ պահվում է Մաչուքի անվան Մատենադարանում, հ. 2705)⁵: Ձեռագրի հնագույն մասից պահպանվել են Հին Կտակարանի գրքերը սկսած Մաղոմոնի առակներից մինչեւ Նոր Կտակարանը, եւ Հովհաննու Հայտնությունը: Այդ հատվածներում կան երեք թեմատիկ մանրանկարներ՝ Դավիթ արքայի կյանքի դրվագներ (մեկ էջի վրա) եւ Հովհաննու Հայտնությունից երկու տեսիլքներ, որոնցից առանձնապես հետաքրքիր է այն տեսարանը, որտեղ պատկերված է Հայր Աստվածը՝ Քրիստոսի կերպարանքով, նստած չորեքկերպյան աթոռի վրա, շրջապատված հրեշտակներով եւ 24 երիտասարդ պատկերելի տարբերվում է լատինական աշխարհում նման տեսարանի բազմաթիվ պատկերներից, ուր միշտ ներկայացվում են 24 ծերեր: Այդ տարբերությունը նույնպես ներշնչված է Աստվածաշնչի համապատասխան հատվածի թարգմանությունների վրայ նստել էր մէկը՝ յասպիս եւ սարգիոն քարերի տեսքով, եւ այդ աթոռի շուրջ՝ քսանչորս հագած...»⁶, իսկ հունական ու լատինական թարգմանություններում գրված է. «քսանչորս ծերեր»: Հարկ է նշել, որ օգտագործելով նկարի համար որպես նախօրինակ լատինական որեւէ մանրանկար Բոլոնիայում աշխատող հայ վարպետը չի ընդօրինակել այն կուրորեն, այլ ճշտել ու խմբագրել է համաձայն Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությանը:

Նախագաղափար օրինակից ստեղծագործարար օգտվելու եւ ինքնուրույն ձեռով աշխատելու այդ հատկությունը բնորոշ է հայ մանրանկարիչներին, եւ առավել ցայտուն ձեռով այն արտահայտվել է Թորոս Տարոնացու արվեստում⁷:

³S. Der-Nersisyan, *L'Art Armenien*, Paris, 1979, p. 216:

⁴Եզեկիել, 1, 16-20:

⁵Չ. Корхмазян, *Армянские рукописи, иллюстрированные в Италии*, *Պատմա-բանասիրական հանգում*, N3 (54) Երևան, 1971, էջ 247-255, E. Korkhmazyan, *Deux Manuscrits Arméniens écrits et illustrés à Bologne*, Estratto dagli „Atti del Quinto Simposio Internazionale di Arte Armenia, 1988, Venezia-S. Lazzaro, 1992:

⁶Հայտնություն Հովհաննու, 4,4:

⁷Գ. Յովսեփյան, *Նիւթեր եւ ուսումնասիրություններ հայ արուեստի եւ մշակույթի պատմության մասին*, 2, Նիւ-Յեորք, 1949: Նույնի, *Ուղարկեանք կամ Պոռչեանք հայոց պատմության մէջ*, Անթիլիաս, 1969: Հ. Քուլդյան, *Թորոս Տարոնացի, կյանքն եւ իր տաղերը*,



Նկ. I Եզեկիելի տեսիլքը, մանրանկար երգեցալի Աստվածաշնչից, 1269թ., Երուսաղեմ, N1925



Նկ. 2. Հովհաննու հայտնություն, մանրանկար Բոլոնիայի Աստվածաշնչից, XIII արի վերջ, Մատ. N-2705

Pegna terre cantate deo: psallite domino
psallite deo: qui ascendit super celum et
li advenientem.
Ecce dabit uox sue uocem iustis: dare
gloriam deo super omni magnificatam eius
et uirtus eius in nubibus.
Insubilis deus in sanctis suis: deus fidelis
ipse dabit uirtutem et fortitudinem plebi
sue benedictus deus.



Նկ. 4. Աղոթող Դավիթ, Պաուլ Գետտո
բանգարան, N-1250/60, Paris, XIII դար



Նկ. 3. Աղոթող Դավիթ, 1318 թ.,
Աստվածաշունչ, Մատ. N-206,
մանրանկարիչ՝ Թորոս Տարոնացի

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Դեպատուհան

Նկ. 5. Արքանախի գոհաբերությունը,
1356 թ., ծաշոց, մանրանկարիչ Կիրակոս
Մատ. N-7408

1318 թ. անվանի վարպետը ընդօրինակել է մի Աստվածաշունչ, որի մանրա-
կարները իրենց թե՛ պատկերազարդումը, թե՛ թեմաների ընտրությունը նորույթ էին
Հայկական մանրանկարչության մեջ: Ձեռագրում առկա էին Հին Կտակարանի եւ Գործք
առաքելոց գրքերի յուրատիպ նկարազարդումներ՝ նրանց առաջին տողերին դուգրեթաց,
լուսանցքներում նկարված են փոքրիկ պատկերներ, որոնք արտահայտում են տվյալ սյուժեի
ամենաէական դրվագներից մեկը, նրա հիմնական գաղափարը կամ սիմվոլիկ
մեկնաբանումը:

Հայկական ձեռագրերին այդ ոչ սովորական նկարազանակը հատկանշական էր
12-13-րդ դդ. մի շարք լատինական ձեռագրերին, մի տարբերությամբ, վերջինների այդ
փոքրիկ մանրանկարները զետեղված են գլխատառերի մեջ՝ իսկ Թորոս Տարոնացին դուրս
է բերել նրանց լուսանցք, գլխատառերը գրելով ազգային ավանդական նկարազանակով:

Ասպես, օրինակ, Երգ Երգոց գրքի սկզբում Տարոնացին պատկերել է
Աստվածամորը մանուկ Քրիստոսի հետ: Այս նույն պատկերը գրեթե միշտ, նկարվել է
լատինական Աստվածաշունչ ձեռագրերի Երգ Երգոց գրքի գլխատառում, քանի որ,
համաձայն քրիստոնեական մեկնաբարությունների, Երգ Երգոցում, այլաբանորեն,
փառաբանվում է Քրիստոսի եւ եկեղեցու միությունը (այստեղ Աստվածամայրը
խորհրդանշում է եկեղեցին):

68-րդ Սաղմոսի սկզբում Թորոս Տարոնացին լուսանցքում պատկերել է Աստծուն
աղոթող, ջրի մեջ կանգնած Դավիթին (նկ. 3): Այդ տեսարանը ներշնչված է նշված
Սաղմոսի հետևյալ խոսքերով. «Փրկիր ինձ Աստուած, քանզի ջրերը հասան իմ անձին,
ես ընկղմուեցի խոր անդունդի մեջ, որտեղ ինձ համար հանգիստ չկա»⁹: Նույն տեսարանը
պատկերվում էր սովորաբար լատինական ձեռագրերում 68-րդ Սաղմոսի գլխատառում
(նկ. 4):

109-րդ Սաղմոսը սկսվում է հետևյալ խոսքերով. «Տէրն իմ Տիրոջն ասաց.
«Նստիր իմ աջ կողմում...»¹⁰: Հետևելով լատինական նախօրինակին Թորոս Տարոնացին
պատկերել է այս տեսարանի սկզբում Ս. Երորդդությունը: Նույն լատինական նախօրինակից
օգտվել է նկարիչը Գործք առաքելոց գրքերի նկարազարդման համար: Այսպիսով, Հին
Կտակարանի եւ Գործք առաքելոց գրքերի նկարազարդման համար Տարոնացին դիմել
էր լատինական ձեռագրերին, որոնց հետ նա կարող էր ծանոթանալ հենց Գլաձորում:

Հայտնի իրողություն է, որ 13-14րդ դդ. կաթոլիկ քարոզիչների ձեռքով բազում
լատինական հոգևոր գրքեր են բերվել Հայաստան: Նրանք ուսումնասիրվում էին,
վիճարանությունների ու պայքարի նյութ դառնում եւ, միաժամանակ որոշակի հետք
թողնում ազգային մշակույթի ասպարեզում¹¹:

Ինչ վերաբերվում է Թորոս Տարոնացու արվեստին, պետք է նշել կարևոր մի
հանգամանք՝ օգտվելով լատինական մանրանկարներից Թորոս Տարոնացին վերցրել է
նրանցից միայն պատկերազարդական ձևերը, հարազատ մնալով ազգային ավանդույթներին,
սեփական գեղագիտական ըմբռնումներին ու ոճին: Թորոս Տարոնացու նկարազանակը,

Նյու-Յորք, 1943: Ա. Ավետիսյան, Հայկական մանրանկարչության Գլաձորի դպրոցը, Երևան,
1971: E. Korkhmasian, Toros Taronaci, Ein armenischer Buchmaler des 14. Jahrhunderts und seine
französischen Vorbilder, "Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte", Wien - Köln, 1989, s. 81-100.

⁹И. Мокрецова, Рукописная Библия XII в., в кн. "Памятники культуры. Новые открытия" Москва,
1975. R. Branner, Manuscript painting in Paris during the Reign of saint Louis, London, 1977. И.
Мокрецова, Е. Романова, Французская книжная миниатюра XIII века в советских собраниях (1270-1300),
Москва, 1984:

¹⁰Սաղմոսարան, սաղմոս 68, 2:

¹¹Սաղմոսարան, սաղմոս 109, 1:

¹²Գ. Յովսեփյան, Ուղղափառ կամ Պոռչեանք Հայոց պատմության մեջ: Լ.
Ուշիկյան, Գլաձորի համալսարանը եւ նրա սանների ավարտական ատենախոսությունները,
«Երևանի պետ. համալսարանի գիտական աշխատություններ», հ. 13, Երևան, 1946, նույնի,
«Յովհաննէս Քոնեցի, Յաղագս քերականի գրքի» Երևան, 1977: С. Аревшатян, К истории
философских школ средневековой Армении, Ереван, 1980:

արտահայտչական միջոցները, գունային լուծումները, կերպարների տիպաժները ոչ մի նմանություն չունեն լատինական ձեռագրի նկարադարձումների հետ, մի հանգամանք, որը դժվարացնում է նկարչի նախօրինակներ փնտրելու հարցը:

Բերված օրինակներին ավելացնենք եւս մի անսովոր մեկնարանված տեսարան, խոսքը Իսահակի զոհարեցության պատկերի մասին է, որտեղ խոյը, որին Աստծո կամքով որդու փոխարեն պետք է զոհարերի Արրահամը, կախված է ծառից¹²: Ընդ որում եւ՛ բյուզանդական, եւ՛ քրիստոնյա այլ ժողովուրդների արվեստում նշված տեսարաններում խոյը կանգնած է Արրահամի հետևում: Հայ մանրանկարիչների մոտ ի հայտ եկած տվյալ տեսարանում կախված խոյի պատկերը (նկ. 5) նույնպես ներշնչված է Աստվածաշնչի համապատասխան հատվածի հայերեն թարգմանությունից, քանի որ այնտեղ ասված է. «Արրահամը բարձրացրեց իր աչքերը եւ տեսաւ, որ մացառուտ թփի մէջ եղջիւրներից մի խոյ է կախուած»¹³: Այն դեպքում, երբ հունական, լատինական, սլավոնական եւ այլ թարգմանություններում ասված է, որ մի խոյ կա, մացառուտում խճճված իր եղջուրներով:

Վերոհիշյալ նկարադարձ Աստվածաշունչ մատյանները հետազայում ստացան լավագույն նախազադափար օրինակների նշանակություն եւ բազմիցս ընդօրինակվել են հետագա դարերում:

ԷԴԴԱ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ

Հին ԿՏԱԿԱՐԱՆԻ ԹԵՄԱՆԵՐԸ ՎԱՍՊՈՒՐԱԿԱՆԻ XV ԴԱՐԻ ԶԵՌԱԳՐԵՐԻ ՆԿԱՐԱԶԱՐԴՈՒՄՆԵՐՈՒՄ

Հին կտակարանի մարգարեությունների իրականացումը Նոր Կտակարանում, արտահայտված է ինչպես քրիստոնեական գրականության մեջ, այնպես էլ արվեստում: Այն լայնորեն կիրառվել է արդեն քրիստոնեության ամենավաղ շրջանում¹:

Վասպուրականում երկու կտակարանների կապի արտացոլումը հին ավանդույթներ ունի: Այն վառ կերպով արտահայտված է Ախթամարի տաճարի ղեկորում (X դար), ուր Նոր Կտակարանի թեմաներով որմնանկարները, արված պատկերաքանդակներին զուգընթաց, լրացնում եւ կապվում են աստվածաշնչյան թեմաներին²: Մանրանկարչության մեջ այդ կապը առավել արտահայտվեց XV դարում, երբ Ավետարանների նկարադարձումներում Տերունական շարքին ավելացվում են Արրահամի զոհարեցությունը, Հեսսի ծառը եւ Եղեկիկի տեսիլքը: Եթե Արրահամի զոհարեցությունը տարածված էր Վասպուրականի XIV դարի Ավետարաններում, ապա Հեսսի ծառը եւ Եղեկիկի տեսիլքը պատկանում են XV դարի նվաճումներին: Նրանց ներմուծումը Տերունական շարք կիրառվեց հատկապես «Վանի դպրոցի» մանրանկարիչների կողմից³: Այդ միտումը վառ կերպով արտահայտված է տվյալ դպրոցի եւ XV դարի նշանավոր մանրանկարիչ Մինասի գործերում⁴: Նրա աշակերտները եւ հետևորդները շարունակեցին նկարադարձման այդ սկզբունքը: Այն դարձավ «Վանի դպրոցի» բնորոշ առանձնահատկություններից մեկը⁵ եւ մինչեւ XVII դար պահպանվեց Վանա լճի ավազանի գրչության կենտրոններում ստեղծված ձեռագրերում:

¹ A. Grabar, „Les sujets bibliques au service de l'iconographie chretienne... L'art de la fin de l'antiquite et du moyen age, v. I, Paris, 1968, pp. 505-516.

² S. Der-Nersessian, Aght'amar, Church of the Holy Cross, Cambridge, 1965, p. 36.

³ «Վանի դպրոց» սլավոնական անվանմամբ բնորոշվում է Վանա լճի ավազանում գտնվող վանքերում եւ գրչության կենտրոններում ստեղծված ձեռագրերի նկարադարձման սկզբունքը - S. Der-Nersessian, The Chester Beatty Library. A Catalogue of the Armenian Manuscripts, Dublin, 1958, p. XXXIII.

⁴ Մինաս Մաղկոդի նկարադարձումներում այդ թեմաները հանդիպում են ինչպես Ավետարանների Տերունական շարքում, այնպես էլ ձառցաներում, որպես առանձին մանրանկար (Մատենադարան NN5013, էջ 1բ, 6879, էջ 3բ, Մատենադարան NN 982, էջ 1բ, - 6378, էջ 3բ, Երուսաղեմի Սբ. Հակոբեանց Մատենադարան N 3815, էջ 6ա, Մատենադարան NN982, էջ 309 բ, 6378 էջ 500բ, Երուսաղեմ, Սբ. Հակոբեանց Մատենադարան N 3815, էջ 39ա):

⁵ Նման ձեռագրի ցայտուն օրինակ է 1475 թ. Տէր Յուսկան Որդի վանքում նկարադարձված Ավետարանը, (Boston Public Library 1327), ուր թվարկված այդ երեք թեմաները ընդգրկված են Տերունական շարքում - S. Der-Nersessian, «An Armenian Gospel of the Fifteenth Century», Etudes byzantines et armèniennes, Louvain, 1973, pp. 683-694.

¹² Զ. Корхмазян, К. вопросу о каноне и стиле в армянской миниатюре по памятникам XIII-XIV вв. Հայ արվեստին նվիրված միջազգային երկրորդ սիմպոզիում, ղեկավարումների ժողովածու, Հ. IV Երևան 1978, էջ 51-57:

¹³ Գիրք Մենդոց, 22, 12-13:

ԱՐՐԱՀԱՄԻ ԶՈՀԱՔԵՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Արրահամի զոհաբերությունը, որ խորհրդանշում է Քրիստոսի զոհաբերությունը եւ քաղվածությունը, վաղ քրիստոնեական արվեստի ամենատարածված թեմաներից էր⁶: Հայաստանում այս թեման պատկերվել է վաղքրիստոնեական հուշասյուների քանդակազարդ դեկորում⁷ Օձունի հյուսիսային կոթողի արեւմտյան ճակատին պատկերված այս տեսարանը բացում է Քրիստոսի կյանքը ներկայացնող շարքը⁸:

Տարածված լինելով X-XI դարերի նկարազարդ Ավետարաններում, Արրահամի զոհաբերությունը հետագա ժամանակաշրջանում հանվում է Տերունական շարքից: Ըստ Ս.Տեր Ներսեսյանի, դա պայմանավորված է մատյաններում մանրանկարները Ավետարանի տեքստին համաձայն տեղաբաշխելու հետ⁹: XIV դարում, երբ վերականգնվում է Հին սովորությունը եւ պատկերները նորից տեղադրվում են Ավետարանի սկզբում, Արրահամի զոհաբերությունը նորից հայտնվում է Տերունական շարքում:

Վասպուրականի մանրանկարչության մեջ Արրահամի զոհաբերության տեսարանում գրեթե միշտ նույնությամբ կրկնվում է Ախթամարի որմնաքանդակների պատկերազարդությունը¹⁰: Այստեղ այդ թեման առաջին անգամ երևում է Սիմեոն Արճիշեցու 1305թ. Ավետարանում¹¹ (աղ. 1, նկ. 1 եւ 2): 15-րդ դարի ձեռագրերում տեսարանի պատկերումը կոմպոզիցիոն եւ ոճական առումով հետեւում է 14-րդ դարի ավանդույթներին: Այն հատկապես սիրված էր Խիզանի դպրոցի նկարիչների կողմից¹²: Պատկերազարդական նույն բանաձևը որդեգրվեց նաեւ Վանի դպրոցի վարպետների կողմից (աղ. 1, նկ. 3):

Արրահամի ետեւում, Աստվածաշնչի տեքստին համաձայն, ծառից եղջյուրներով կապված է խոյը (Մենդոց ԻԲ, 1-13): Հրեշտակը, որի պատկերումը այս տեսարանում հաճախ չի հանդիպում Վասպուրականի մանրանկարներում, եւ որին նախորդ շրջանում փոխարինում էր Աստծո աջը, ընդգրկված է XV դարի ձեռագրերում¹³:

Վասպուրականում տարածված պատկերազարդության համաձայն, Սարեկա ծառը պատկերված է երկնյուղ, խորհրդանշելով Քրիստոսի խաչը¹⁴: Այդ հորինվածքը ենթարկված

⁶ Հովնան եւ Դանիել մարգարեների պատմության հետ, այն ծառայում էր որպես Նաչելության անուղղակի արտահայտություն, եւ միայն Քրիստոսի տանջանքները ներկայացնող XIV դարի սարկոֆագների քանդակներում (Passion sarcophagi» 340-370), սկսեցին պատկերել Նաչը - F.Greke, *Christus in der spatantiken Plastik*, Leipzig, 1941, s. 35-52: Այդ թեմայով տես նաեւ S. Der-Nersessian, «The Date of the Initial Miniatures», *Etudes byzantines et arméniennes*, p.551.

⁷ P. Donabedian, «Les thèmes bibliques dans la sculpture arménienne préarabe» *Revue des Etudes Arméniennes*, 22 (1990-91), Paris, p. 256. S. Der-Nersessian, *An Armenian Gospel of the Fifteenth Century*, p. 686. S. Der-Nersessian, «The Chester Beatty Library» P. XXX et n. 4.

⁸ Г. Акопян «Некоторые особенности художественного языка рукописей Васпуракана» Հայ արվեստին նվիրված միջազգային երկրորդ սիմպոզիում, Ձեկուցումների ժողովածու, Հ. 1, էջ 125-131:

⁹ Մատենադարան 2744 էջ 2ա, Հ. Հակոբյան, «Սիմեոն Արճիշեցին Վասպուրականի մանրանկարչական դպրոցի վաղ շրջանի ներկայացուցիչ», Բանբեր Մատենադարանի, 6, 1962, էջ 308: Հ. Հակոբյան, Վասպուրականի մանրանկարչությունը, Հ. 1, էջ 39:

¹⁰ S. Der-Nersessian, «Armenian Gospel Illustration as Seen in Manuscripts in American Collections», *New Testament Manuscripts Studies*, Chicago, 1950, p. 147. S. Der-Nersessian, *The Chester Beatty Library*, p. XXXV. Հովհաննես Խիզանցին իր 1417թ. Ավետարանում (Մատենադարան 5444, էջ 2բ) այս տեսարանում դեռեղված արձանազարդությամբ մեկնաբանում է նրա խորհրդանշական իմաստը, տես Г. Акопян «Некоторые особенности художественного языка рукописей Васпуракана» էջ 129:

¹¹ Հ. Հակոբյան, Վասպուրականի մանրանկարչությունը, Հ. 2, Երևան, 1982, էջ 67:

¹² Հ.Քյոսեյան, Դրվագներ Հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, էջմիածին, 1995, էջ 11: Հին կտակարանում ծառը սիմվոլիկ մեծ ծանրաբեռնվածություն է կրում: Նախ եւ առաջ այն արտահայտում է կյանքի եւ պահպանության գաղափարը: Տեղադրված Դրախտի կենտրոնում, այն խորհրդանշում է անմահությունը (Մենդոց Բ 9, Գ 22), այնուհետեւ

է զուտ Հայկական պատկերազարդական կանոնին¹⁵, որը հիմնված է աստվածաբանական մեկնաբանության վրա¹⁶: Արրահամի զոհաբերումը դիտվում է որպես Քրիստոսի զոհաբերության կանխանշան, «... Քրիստոսի զոհաբերության խորհուրդն իր մեջ պարունակող Իսահակի զոհաբերությունը դառնում է ակնարկ, Ավետարանի առաջըքը կազմող խաչելության, որ թողության, համընդհանուր մեղքերից ձերբազատվելու գլխավորագույն հանգուցալուծումն է»- գրում է Հ. Քյոսեյան¹⁸:

XV դարի ձեռագրերում Արրահամի զոհաբերությունը նախորդում է Ավետման տեսարանին, կազմելով նրա հետ ձեռագրի բացվածք: Նախորդ դարերից Հայտնի են օրինակներ, երբ այդ երկու թեմաները պատկերված են նույն էջի վրա¹⁷: Այդ պատկերազարդությունը հաճախ կրկնվում է Վասպուրականի XIV դարի ձեռագրերում¹⁸ (աղ. 1, նկ. 4): Երկու տեսարանների զուգահեռը Վասպուրականի արվեստում բացահայտվում է նաեւ Ախթամարի տաճարի դեկորում, ուր Արրահամի զոհաբերությունը գրավում է հարավային ճակատի որմնախորշի պատը, մինչդեռ Ավետումը պատկերող որմնանկարը զբաղեցնում է նույն հարավային պատի արսիդը: Երկու տեսարանները ներկայացնում են քրիստոնեության երկու հիմնային դոգմաները՝ մեկը Քրիստոսի Մարմնացումը, մյուսը՝ Նաչելությունը եւ Քաղվածությունը¹⁹:

ՀԵՍՍԵԻ ԾԱՌԸ

Յեսսեի ծառի կոմպոզիցիայի հիմքը Եսայու մարգարեությունն է, ուր ասված է նախ Անարատ Հղիության եւ էմանուելի ծննդյան մասին (Յեսսայի, է 14) եւ այնուհետեւ Հեսսեի՝ Դավիթ թագավորի հոր, արմատից սկիզբ առնող տոհմի մասին, որով իրագործվելու է Փրկչի ծնունդը. «Եւ ըղիսեսցէ զաւաղան յարմատոյն Յեսսեայ, եւ յելցէ ծաղիկ յարմատոյ անտի: Եւ հանգիցէ ի վերայ նորա Հոգի Աստծոյ, Հոգի իմաստութեան եւ հանճարոյ, Հոգի խորհրդոյ եւ զօրութեան, Հոգի գիտութեան եւ աստվածապաշտութեան. եւ լցցէ զնա Հոգի երկիւղ Աստծոյ» (Եսայի ԺԱ, 1-2): Այս տեքստը ուղղակիորեն կապվում է Մատթեոսի Ավետարանը բացող Քրիստոսի ծննդաբանության հետ (Մատթեոս Ա, 1-17):

Այս սյուժեի մուտք գործելը Հայ արվեստ Ս. Տեր Ներսեսյանը կապում է արեւմտա-եվրոպական մոդելների ազդեցության հետ²⁰: Մանրանկարչության մեջ այս տեսարանը երևում է XIII դարից սկսած, երբ կիլիկյան նկարիչները սկսեցին պատկերել այն Մատթեոսի Ավետարանի անվանաթերթում լուսանցազարդի տեսքով, որպես Քրիստոսի

Սողոմոնի առակներում, ներկայացնում է խոհեմությունը եւ փոխհատուցումը արդարների (Առակք Գ 18, ԺԱ 30): Սուրբ Գրքի վերջին տողերում, այն երևում է, որպես հավերժ կյանքի խորհրդանշ երկնային Երուսաղեմում (Հայտնություն ԻԲ 2, 14, 19): Նրա նշանակությունը էլ ավելի կարեւորվում է Քրիստոսի Նաչի հետ ունեցած կապի եւ զուգահեռի չնորհիվ - Dictionnaire encyclopedique de la Bible, Brepols, 1987, p. 130.

¹⁴ Э. Корхмазян, К вопросу о каноне и стиле в армянской миниатюре по памятникам XIII-XIV веков, Второй международный симпозиум по армянскому искусству, Сборник докладов, т. 4, с. 53:

¹⁵ Հ.Քյոսեյան, Դրվագներ Հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, էջ 7:

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 9:

¹⁷ Այդ պատկերազարդության ամենավաղ օրինակներից է X դարի Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության Մատենադարանի 697 ձեռագրի մանրանկարը տես Հայդե եւ Հեւմուտ ԲԲուշաիդեն, Նկարազարդ Հայկական ձեռագիրներ Մխիթարեան Միաբանությունի Վիեննա, Վիեննա, 1978, էջ 18-19, տախտակ 11, նկ. 12:

¹⁸ Ավետարան, 1319 թ. (Մատենադարան 7456, էջ 4բ), նկարիչ Վարդան, տես Հ. Հակոբյան, Հայկական մանրանկարչություն. Վասպուրական, ալբոմ, նկ. 23:

¹⁹ Այդ զուգահեռը արտահայտված է նաեւ էջմիածնի Ավետարանում, ուր Արրահամի զոհաբերությունը կապվում է գահին նստած Տիրամոր պատկերի հետ - S. Der-Nersessian, «The Date of the Initial Miniatures», *Etudes byzantines et arméniennes*, p. 551.

²⁰ S. Der-Nersessian, «Western Iconographic Themes in Armenian Manuscripts», *Etudes byzantines et arméniennes*, p. 613.

ծննդաբանությունը²¹: (աղ. 2, նկ. 5): Առանձին էջի վրա պատկերված ամենավաղ օրինակը հանդիսանում է 1318թ. Թորոս Տարոնացու կողմից նկարազարդած Աստվածաշնչի, Սաղմոսարանը նախորդող մանրանկարը²² (աղ. 1, նկ. 6):

XV դարում այս տեսարանը մուտք է գործում Վասպուրական եւ ներգրավվում է Ավետարանական շարքի մեջ: Առաջինը դա իրագործում է Մկրտիչ Նաղաշը, Խլաթում 1418-1422 թթ. գրված Աստվածաշնչում²³: Այստեղ այդ տեսարանով է բացվում Ավետարանը նախորդող Տերունական շարքը: Մկրտիչ Նաղաշից քիչ հետո պատկերագրական այդ նույն տիպը իր ձևագրերում կիրառում է Մինաս Մաղկոզը (նկ. 7): Նրա շնորհիվ այդ կոմպոզիցիան ներմուծվեց Վանի դպրոց եւ տարածվեց այդ ժամանակաշրջանի մանրանկարիչների կողմից²⁴: Հորինվածքը, որ բոլոր դեպքերում անփոփոխ է, հետևյալն է. Հեսսէի ներկայացված է քնած ծերունու տեսքով, պատկերի ստորին մասում: Նրանից բարձրացող ծառը, որ կազմում է Հորինվածքի կենտրոնական առանցքը, վերին հատվածում ճյուղավորվում է արմավենու մեծ տերեւների տեսքով, չրջանակելով Աստվածամոր եւ մանուկ Հիսուսի պատկերը: Ծառի երկու կողմերում պատկերված են Քրիստոսի նախնիները եւ նրա Գալուստը գուշակող մարգարեները: Բոլոր կերպարները ունեն բաց փաթեթներ (որոշ դեպքերում փաթեթների վրա գրված են իրենց անունները):

Վասպուրականի մանրանկարիչների կողմից օգտագործած մոդելը լիովին տարբերվում է թե՛ կիլիկյան վարպետների եւ թե՛ Թորոս Տարոնացու կոմպոզիցիաներից: Ասվեց, որ կիլիկյան նկարիչները տվյալ տեսարանում չեղտը դնում են ծննդաբանության վրա²⁵: Ինչ վերաբերում է Տարոնացուն, ապա Սաղմոսները նախորդող իր մանրանկարում, նկարիչը նպատակ է ունեցել առանձնացնել Դավթին: Դա է վկայում նաեւ Դավթի օծման տեսարանը, զետեղված նույն մանրանկարում: Հեսսէի ծառի աստվածաբանական երկու զրույթներից, որոնք են Փրկչի մարմնավոր Հայտնությունը աշխարհ²⁶ եւ Քրիստոսի թագավորական ծագումը, Տարոնացու մոտ չեղտված է երկրորդը, ավելի ճիշտ, Դավթի դերը որպես Քրիստոսի նախնի: Տարոնացին հրաժարվում է պատկերի սիմետրիկ սխեմայից, կենտրոնում թողնելով միայն Դավթի դիմապատկերը: Ծննդաբանության առանցքը անցնում է Դավթից անմիջապես դեպի Քրիստոս, բաց թողնելով Աստվածամորը: Միանգամայն այլ նպատակ ունեն Վասպուրականի մանրանկարիչները: Այստեղ

²¹ Վասակ իշխանի Ավետարան, 13-րդ դ., Երուսաղեմ, Ար. Հակոբեանց Մատենադարան N 2568 էջ 5ա: 1280 թ. Ավետարան, Մատենադարան 9422, էջ 20ա տես E. Korkhmazian, I. Dranmpian, H. Hakopian, Armenian Miniatures of the 13th and 14th centuries, Leningrad, 1984, p. 138.

²² Մատենադարան 206, էջ 258բ:

²³ Վենետիկի Մխիթարյան ուխտի Մատենադարան N 280/10, էջ 544բ:

²⁴ 1475 թ. Ավետարան (Boston Public Library 1327 էջ 6-ա) S. Der-Nersessian, «An Armenian Gospel of the Fifteenth Century», Etudes byzantines et arméniennes, p. 668; 1542 թ. Ավետարան, (Brit. Mus. Or. 2707 էջ 8բ), V. Nersessian, Armenian Illuminated Gospel Books, London, 1987, pl. XIV.

²⁵ Այնուամենայնիվ, սխալ կլիներ նույնացնել Հեսսէի ծառը եւ Քրիստոսի ծննդաբանությունը: Վերջինը (Մատթեոս Ա 1-17), առանձին քննվել է մեկնողական գրականության մեջ (Յովհաննու Ոսկերեղանի Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսապետի Յաւետարանագիրն Մատթեոս, Գիրք առաջին, ճառ Բ եւ Գ, Վենետիկ, 1826, էջ 18-42, Ներսէս Շնորհալի, Մեկնություն սուրբ Ավետարանին որ ըստ Մատթեոսի, Կոստանդնուպոլիս, 125, էջ 23-37) եւ Հայտնի է արվեստում, որպես ինքնուրույն պատկեր: Հիմնականում, Քրիստոսի նախնիների դիմանկարները ներկայացված են տեքստին զուգահեռ մեկ կամ երկու շարքով իրար տակ տեղադրված, համապատասխան իրենց անվան - 1300-1307 թթ. Ավետարան, (University of California, Los Angeles, arm. 1, էջ 28-35) - T. F. Mathews, A. K. Sanjian, Armenian Gospel Iconography, The Tradition of the Major Gospel, Washington, 1991, ill. 28-35. Երբեմն դիմանկարները մեղալոյնների, ինչպես Թորոս Ռոսլինի 1272 թ. Ավետարանում (Freer Art Gallery 32. 18, էջ 2) - S. Der-Nersessian, Armenian Manuscripts in the Freer Gallery of Art, Washington, 1963, fig. 54.

²⁶ S. Der-Nersessian, The Chester Beatty Library, p. XXXIII.

Աղյուսակ 1



1. Աբրահամի գոհաբերությունը
Աղբամարի Սուրբ Խաչ եկեղեցի,
հարավային ճակատ



2. Աբրահամի գոհաբերությունը
Սիմոն Արշիշեցի, Ավետարան,
1305թ., Մատ. 2744, էջ 2ա



3. Աբրահամի գոհաբերությունը
Կարապետ Բերկրեցի, Ավետարան,
1462թ. Մատ. 4778 էջ 2ա



4. Աբրահամի գոհաբերությունը,
Ավետում, Նկարիչ Վարդան,
Ավետարան, 1319թ., Մատ. 7456 էջ 4բ



5. Հեսսեի ծառը
Մատթեոսի Ավետարանի
անվանաթերթ, 13-րդ դար,
Մատենադարան 9422, 21ա



6. Հեսսեի ծառը
Թորոս Տարոնացի,
Աստվածաշունչ, 1318թ.,
Մատենադարան 206, էջ 258թ.



7. Հեսսեի ծառը
Մինաս, Ավետարան, 1455թ.,
Երուսաղեմ 3815 էջ 1ա



8. Եղեկիեի տեսիլքը
Երզնկայի Աստվածաշունչ, 1269թ.,
Երուսաղեմ 1925 էջ 414թ

ծառը ոչ միայն կենտրոնական դիրք է զբաղում, այլև ուղիղ բարձրանում է վեր, հյուղավորվելով միայն վերևի մասում, առավելագույնս մոտենալով այն թեղին, որ Յեսսեի ծառը Փրկության խաչի խորհրդանիշ է: Հեսսեի ծառ - Փրկության սկիզբ, եւ խաչափայտ-Փրկության ճանապարհ զուգահեռը լայնորեն արտահայտված է մեկնողական գրականության մեջ²⁷: Վասպուրականի մանրանկարներում միշտ առկա է Աստվածամայրը, որպես տեսարանի հիմնական գործող անձ: Տիրամայրը եւ Անարատ հղիությունը արտահայտված են Հին Կտակարանում այլաբանական պատկերներով, ինչպիսին են «պարտեղ փակեալ», «աղբիւր կնքեալ» (Երզնկացի Դ 12) «զուռն փակեալ» (Եղեկիե, ԽԴ 1-2), «Հայելի անարատ» (Իմաստութիւն Սողոմոնի է, 26) եւ այլն: Դրանց թվին են պատկանում նաեւ երեք գավազաններ՝ Մովսեսի գավազանը (Ելք, Դ 1-4, էջ 8-21, ԺԴ 15-31, ԺԵ 1-7), Ահարոնի գավազանը (Թիւք ԺԵ) եւ Հեսսեի գավազանը (Յսայի, ԺԵ 1-2): Մեկնողական գրականության մեջ «գավազանը» կապվում է Մարիամի հետ որպես Դավթի ժառանգ, իսկ նրա «ծաղիկը»՝ Մարիամի որդու²⁸:

Հեսսեի ծառը հանդիպում է եւ ճաշոցներում, Աստվածահայտնության տոնի անվանաթերթի վրա²⁹: Ընթերցման տեքստը, որին համապատասխանում է մանրանկարը, Հովհաննեսի Ավետարանի սկիզբն է՝ «Ի սկզբանէ էր բանն»: Այստեղ հատկորեն արտահայտված է Հեսսեի ծառի մեկնարանությունը ոչ միայն որպես ծննդաբանական, այլև որպես Աստվածահայտնության զրոյանում եւ Աստծո խոսքի՝ «Logos»-ի մարմնավորում: Տվյալ դրույթը հաստատում է Քրիստոս էմանուելի պատկերը, որը «Logos»-ի մարմնավորման խորհրդանիշն է³⁰:

ԵՋԵԿԻԵԼԻ ՏԵՍԻԼՔԸ

Այս դրվագը մարգարեի երեք տեսիլքներից մեկն է (Եղեկիե, Ա 1-28): «Քաղղէացիների երկրում», Քորար գետի ափին Եղեկիելը տեսնում է Հյուսիսից եկող հսկայական հրե կառք, որի վրա, ճաճանչապսակում երեւում է գահին բազմած Աստվածը, եւ որը բերում են չորս թեւավոր էակ, յուրաքանչյուրը չորս կենդանու զույգներով:

Հայ արվեստում առաջին եւ պարզագույն կոմպոզիցիան ներկայացնում է Լմբատի VII դարի որմնանկարը³¹: Մանրանկարչության մեջ առավել հայտնի օրինակներից է 1269թ. Երզնկայի Աստվածաշնչի մանրանկարը, որն առանձնանում է իր արտահայտիչ եւ դինամիկ հորինվածքով³² (աղ. 2, նկ. 8): Հետագա դարերի մանրանկարիչները մշակեցին պատկերազրական այլ բանաձեւ: Վանի զպրոցի վարպետների կողմից որդեգրած

²⁷ A. Watson, *The Early Iconography of the Tree of Jesse*, London, 1934, p. 53.

²⁸ Նույն տեղում՝ p. 3.

²⁹ Ճաշոց, 1286 թ. (Մատենադարան 979, էջ 10ա) - E. Korkhmazian, I. Drampian, H. Hakopian, *Armenian Miniatures of the 13th and 14th centuries*, Leningrad, 1984, p. 113. Վասպուրականի 15-րդ դարի ձևագրերից վառ օրինակ է Մինաս ծաղկողի 1460 թ. ճաշոցի մանրանկարը (Մատենադարան 982, էջ 1բ): Այն տեղադրված է Աստվածահայտնության տեքստը նախորդող էջի վրա, նրան հաջորդում է Մունդ մանրանկարը:

³⁰ E. Lucchesi Palli, «Christus-Emmanuel», *Lexikon der christlichen Ikonographie*, b.I, Freiburg, 1968, p. 390-391. Քրիստոս էմանուելի պատկերը հաճախ զետեղված է Հովհաննեսի Ավետարանի Անվանաթերթի կիսախորանում, համապատասխան տեքստի առաջին բառերին՝ «Ի սկզբանէ էր բանն, եւ բանն էր առ Աստուած» (Հովհ. Ա, 1) - Ավետարան, 11-րդ դ., Վենետիկի Մխիթարյան ուխտի Մատենադարան N 888/159 տես M. Janashian, *Armenian Miniature Painting of the Monastic Library at San Lazzaro, Venice*, 1966, Pl. LII, b, եւ ճաշոցներում Ավետման տոնին վերաբերող տեքստի կողքին, որպես Աստծո խոսքի մարմնավորում - Ճաշոց, 1288 թ., (Մատենադարան 979), էմանուել Քրիստոսը պատկերված է մեղալյոնում, Ավետման տոնին նվիրված տեքստը բացող Կիսախորանում, տես L. Dournovo, *Miniature arménienne*, Paris, 1960, p. 129.

³¹ А. Дурново, *Очерки изобразительного искусства средневековой Армении*, Москва, 1979, с. 139-140.

³² Երուսաղեմ, Սր. Հակոբեանց Մատենադարան, N 1925, էջ 414թ, տես S. Der-

կոմպոզիցիան մոտ է Ավագ նկարչի 1338թ. Աստվածաշնչում կիրառված պատկերազարկան բանաձևին³³: Եթե Եղեկիելի տեսիլքը XIII-XIV-րդ դարերում սովորաբար ներկայացված է եղել Աստվածաշնչերում, որպես տվյալ մարգարեի գրքի անմիջական նկարազարդում³⁴, ապա Վասպուրականում XV դարից սկսած, այն ներգրավվում է Ավետարանական շարքի մեջ³⁵:

Վանի դպրոցի նկարիչները հետևում են պատկերազարկան հետևյալ սխեմային: Քրիստոսը պատկերված է «անիվ՝ անիվի մեջ» (Եղեկիել Ա, 1-28) ներկայացնող երեք օղակներից բաղկացած մեծ շրջանի կենտրոնում: Տեստամոնիները (քառադեմ էակները) տեղավորված են հորիզոնական եւ ուղղահայաց առանցքների վրա: Եղեկիելը պատկերված է ծնկաչոք Քորար գետի ափին: Աստծո օրհնող աջը նրան է պարզում մի բացված փաթեթ (Եղեկիել Բ, 9), որի վրա գրված է տեսարանի անունը: Ափի եղեղներից կախված է փակ «գրքոյկը» (Յայտնութիւն Ժ, 9-11)³⁶:

Այս տեսարանը խորհրդանշում է Քրիստոսի Երկրորդ Գալուստը եւ ներմուծվելով Ավետարանական շարք, պատկանում է Վախճանարանական թեմաների թվին³⁷: Ի տարբերություն Երզնկայի Աստվածաշնչի մանրանկարի, Վանի դպրոցի ձևազարդում գահին պատկերված է Քրիստոս էմանուելը՝ «Logos»-ի մարմնավորումը³⁸, որպես Քրիստոսի Երկրորդ Գալուստյան մարգարեությունն նշան:

Սակայն իր վախճանաբանական խորհուրդից բացի այս պատկերը կրում է նաև Ավետարանիչների պատկերի եւ Ավետարանի աշխարհասփյուռ լինելու գաղափարը: Եղեկիելի տեսիլքում առաջին անգամ հիշատակված Ավետարանիչների սիմվոլները³⁹ նկարազարդված են Հովհաննու Հայտնություն Դ գլխում, ուր նրանք շրջապատում են Քրիստոսի Գալուստյան գահը: Եղեկիելի տեսիլքի եւ Ահեղ Դատաստանի համատեղ պատկերումը հանդիպում է Կապադովկյան որմնանկարներում: Այստեղ նրանց հաճախ միացված է եւ Հոգեգալուստը: Տեսարանները կազմում են նկարազարդման մեկ կոմպոզիցիա, լրացնելով իրար⁴⁰: Բացի այդ, դարձյալ Կապադովկիայում, հանդիպում են Առաքյալների հավաքը ներկայացնող որմնապատկերներ, որոնք միաժամանակ կարող

Nersessian, , La Bible d'Erznka de l'an 1269: Jerusalem N 1925', Etudes byzantines et arméniennes, pp. 607-608. Որոշ շեղումներ տեսիլք այս մանրանկարում բացատրվում են նրանով, որ նկարիչը միացրել է Եղեկիելի տեսիլքը Հովհաննու Հայտնության տեսիլքի հետ (Յայտնութիւն, Դ 7-8):

³³ Մատենադարան 4429, էջ 93ր:

³⁴ S. Der-Nersessian, «La Bible d'Erznka de l'an 1269»: Jerusalem N 1925, p. 607.

³⁵ Առաջին անգամ Եղեկիելի տեսիլքը հանդիպում է Մինաս Մադկոզի նկարազարդած Ավետարաններում, տես S. Der-Nersessian, «Le peintre Minas et ses oeuvres», Etudes byzantines et arméniennes, p. 700.

³⁶ Ավետարան, 1755 թ. (Chester Beatty 578, էջ 1ր) տես S. Der-Nersessian, The Chester Beatty Library, v. II, pl. 52a; Ավետարան, 1475 թ. (Boston Public Library 1327, էջ 7ր) S. Der-Nersessian, «An Armenian Gospel of the Fifteenth century», Etudes byzantines et arméniennes, p. 687, նույն հոդվածում հեղինակը թվում է նմանատիպ օրինակներ, տես ծն. 11:

³⁷ S. Der-Nersessian, The Chester Beatty Library, p. XXXIII.

³⁸ Տես Մն. 30

³⁹ Այդ պատճառով Ավետարանիչների տոնի օրը պատարագի ժամանակ ըաթերցվում է Եղեկիելի գրքի տվյալ հատվածը - ճաշոց Գիրք Հայաստանեայց եկեղեցւոյ, Վաղարշապատ, 1872, էջ 670-671:

⁴⁰ Նման հորինվածք հանդիպում է Այվալի բիլիս եկեղեցու (913-920 թթ.) որմնանկարում, տես N. Thierry, A. Tenenbaum, «Le cenacle apostolique a Kokar kilise et Ayvali kilise en Cappadoce: Mission des apôtres, Pentecôte, Jugement dernier», Journal des savants, 1963, octobre-décembre, pp. 228-241.

են հանդիսանալ եւ՝ Հոգեգալուստի եւ՝ Ահեղ Դատաստանի պատկեր⁴¹: Երեք հիշատակված տեսարանները միավորված են Առաքյալների «առաքելություն» գաղափարով, բազմիցս հիշատակված Ավետարանում (Մարկոս ԺԶ 14-15, Ղուկաս ԻԴ 33-49, Հովհաննես Ի 19-23): Քրիստոսը Հայտնվելով Առաքյալներին Երուսաղեմում, պատվիրում է իրենց քարոզել Ավետարանը ամենայն աշխարհում. «Ասէ ցնոսա դարձեալ. Ողջույն ընդ ձեզ. որպէս առաքեաց զիս Հայր իմ, եւ ես առաքեմ զձեզ: Եւ զայս իրրեւ ասաց. փչեաց ի նոսա եւ ասէ. Առէք Հոգիս սուրբ» (Հովհաննես Ի 21-22):

Եղեկիելի տեսիլքի մեկնաբանումը, ոչ միայն որպես Քրիստոսի Երկրորդ Գալուստ եւ Ահեղ Դատաստան, այլ նաև որպես չորս Ավետարանիչների գալուստյան մարգարեություն, ընդունված էր մեկնողական երկերում⁴²: Այն արտահայտված է նույնիսկ Վասպուրականի ձևազարդների հիշատակարաններում: Այսպես, 1455թ. Արճեշում գրված Ավետարանի հիշատակարանում, բացատրելով «4» թվի աստվածաբանական խորհուրդը եւ նշանակությունը, գրիչը շարունակում է. «Ձմեծի մարգարէին Եղեկիելի: Հրաշից տեսաւ զին զտեսիլ ասեմ: Քանզի տեսանէ Հիւսիսոյ քառադէմ կենդանիս: Զուարակ եւ Մարդ, Առեւ եւ Արծի, ի քառահոյով անիւս քառալծեալ, գեր ի վերոյ ունելով զահեղ եւ զսր. անունն: Եւ նշանակէ մարդն զՄատթեոս՝ ի մարդոյ եւ յորդոյ մարդոյ սկսեալ զԱւետարանն իւր: Իսկ Մարկոս զԱռեւծն, որ լինել ասէ ընդ գաղանս յետ մկրտութեան: Իսկ Ղուկաս զԶուարակն յաղագս զենման պատարագին զուարակին յառակս անառակ որդւոյն: Իսկ Յովհաննէս զԱրծուին, բարձրաթոիչ եւ ի բարձանց սլացեալ, եւ ի վերին խորոցն սկսեալ պատմել զանսկզբանն, զանսկիզբն ծնունդ բանին ի Հաւրէ»⁴³:

Այսպիսով, Վասպուրականի XV դարի Ավետարանների նկարազարդման համակարգում ընդգրկված են Հին Կտակարանային թեմաներ: Նրանք արտահայտում են քրիստոնեության հանգուցային դրույթները եւ կազմում են Ավետարանի իմաստային առանցքը, անցնելով Ծնունդից դեպի Սաչելություն եւ Փրկություն, մինչեւ Քրիստոսի Երկրորդ Գալուստը եւ նրա հետ միասին մինչեւ Ավետարանի առաքելությունը որպես քրիստոնեության տարածում:

⁴¹ Այսպես, Մինասուսի Առաքելոց եկեղեցու (10-րդ դար) որմնանկարում գահին նստած Քրիստոսը, շրջապատված է 12 Առաքյալներով, որոնց գլխավորումը Սր. Հոգին խորհրդանշող Աղավնին է, իսկ Առաքելյանների գլուխներին՝ կրակի լեզուները: Պատկերը կարող է մեկնաբանվել որպես Քրիստոսի Հայտնությունը Առաքյալներին, քանի որ կարող է ներկայացնել, որպես Հոգեգալուստ, քանի որ առկա է Աղավնին եւ կրակի լեզուները, Քրիստոսը ներկա է, որպես Հոգեգալուստ, քանի որ զահի երկու կողմերում կանգնած են երկու Հրեշտակները: Եւ Ահեղ Դատաստան, քանի որ զահի երկու կողմերում կանգնած են երկու Հրեշտակները: Եւ Ահեղ Դատաստան, A. K. Sanjian, Armenian Gospel Iconography, The Tradition of the

Glaçor Gospel, p. 181.

⁴³ Երուսաղեմ, Սր. Հակոբեանց Մատենադարան, N 3815 - Ն. Պողոսեան, «Վանս Տիար Գալուստ կիւլպէնկեանի թանկագին մէկ նուէրը» Միոն, 1950, էջ 228-233:

ԱՎԵՏ ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ

**«ԾՆՆԴՈՅ» ՊԱՏԿԵՐԱՇԱՐԸ ԶԱՔԱՐԻԱ ԱՎԱՆՅՈՒ
ԶԵՌԱԳՐԵՐՈՒՄ
(16-17 դդ.)**

Զաքարիա Ավանցին 16-17-րդ դարերի Վասպուրականի մանրանկարչության վարպետներից է¹: Մնվել է 16-րդ դարի երկրորդ կեսին, ապրել ու ստեղծագործել է Վանի մոտակայքում գտնվող Ավանց գյուղում: 1604 թվականին, Շահ Աբասի կազմակերպած Հայոց տեղահանության ժամանակ բռնազաղթվել է Պարսկաստան, ուր Հիմնականում բնակվել է Քաղաք գյուղում: Շարունակել է ստեղծագործել նաև տարագրության մեջ: Մահացել է 1617 թվականին:

Ստեղծագործական շուրջ 58 տարիների ընթացքում ընդօրինակել, նկարազարդել, կազմել ու վերանորոգել է բազմաթիվ Ավետարաններ ու ծիսական բնույթի մատյաններ, ունեցել է աշակերտներ: Այդ բազմաթիվ աշխատանքի վկայությունն են մեզ հասած 18 պատկերազարդ Ավետարանները, որոնցից 9-ը գտնվում են Մաշտոցյան Մատենադարանում: Այս Ավետարաններից 6-ում (ՄՄ. ձեռ. թիվ 6503 (1595 թ.), 5794 (1599-1600 թթ.), 2804 (1600 թ.), 4101 (1603 թ.), 7755 (1603 թ.), 4838 (1604 թ.) Տերունական պատկերներին նախորդում են «Ծննդոց» շարքը ներկայացնող մանրանկարները՝ Արարչագործության 6 օրերն ու Ադամի ստեղծումը, յոթերորդ օրը, որպես Հայր Աստծո Հանգիստ, Եվայի ստեղծումը Ադամի կողից եւ Մեղսագործությունը: Այդ շարքում միջանկյալ պատկեր է եղել իրի տեսիլքը, որը եւս վերցված է Հին Կտակարանից: Ցավոք սրտի, ոչ բոլոր ձեռագրերում է խնդրո առարկա պատկերաշարը ամբողջական: Մասնավորապես, 6503 ձեռագրում պահպանվել են արարչագործության միայն Ա եւ Բ օրերի պատկերները (1ա, 2ա), այն էլ խիստ վնասված²: Այդ պատճառով էլ, անդրադառնալով Զաքարիա Ավանցու վրձնած Ծննդոց մանրանկարների պատկերագրությանը համառոտ կանգ կառնենք միայն լավագույն եւ ամբողջական օրինակներից մեկի՝ 2804 ձեռագրի վրա, բնութագրել նյութ դարձնելով Ծննդոց պատկերների խորհրդաբանության որոշ

¹ Զաքարիա Ավանցու կյանքի ու ստեղծագործության մասին տես՝ Մեսրոպ արք. Տեր-Մովսիսյան (Մազիստրոս), Զաքարա նկարչի ձեռագիրը եւ Դավիթ Բէկի մասին յիշատակարան, «Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի», գիրք Ա եւ Բ, Վաղարշապատ, 1921-1922, էջ 127-137: Հ. Հակոբյան, Հայկական Մանրանկարչություն. Վասպուրական, Երևան, 1978, էջ 247: Ա. Ավետիսյան, Զաքարիա Երեց Ավանցու ձեռագրական ժառանգությունը, «Էջմիածին», 1998, 2, էջ 90-98:

² Թերի է նաև Սանկտ-Պետերբուրգի Արեւելագիտության ինստիտուտում գտնվող (с33) ձեռագրի (1611 թ.) Ծննդոց շարքի մանրանկարները: Պակասում են Ա, Բ, Գ օրերի համապատասխան պատկերները: Իսկ 7755 ձեռագրի Ծննդոց եւ Տերունական պատկերաշարը կատարված է Հետեւողությամբ Զաքարիա Ավանցու ոճի եւ պատկերագրության, հավանաբար իր աշակերտներից մեկի կողմից:

մանրամասներ: Հաշվի ենք առել նաև այն, որ շարքի պատկերագրությունը գրեթե նույնն է ինչ մնացած ձեռագրերում: Իսկ մինչ այդ, որպես նախնական ծանոթություն, ներկայացնենք Ծննդոց շարքի այն հայտնի դադափար օրինակները, որ կիրառվում էին Հայ մանրանկարչությունում մինչ Զաքարիա Ավանցին:

Հայ միջնադարյան կերպարվեստում, աստվածաշնչական թեմաները ի սկզբանե ունեցել են իրենց ուրույն տեղը: Սկսած 6-րդ դարից եւ ավելի վաղ, Հին Կտակարանյան տեսարաններ են եղել Հայոց եկեղեցիների որմնանկարներում եւ քարակոթողների վրա³: Մասնավորապես 4-7-րդ դարերում բավական տարածված էր «Դանիելը առյուծների գրում» տեսարանը, որը կարելի է տեսնել Ապարանի, Հառիճի, Թալինի եւ այլ քարակոթողների պատվանդաններին, Աղցի Արչակունիների դամբարանի հարթաքանդակներում⁴ (364 թ.) եւ այլուր: Սակայն Ծննդոց ցիկլին առնչվող, եւ Ադամի ու Եվայի ստեղծման ու անկման պատմությունը ներկայացնող հնագույն օրինակները 10-րդ դարից են: Դրանք Աղթամարի ս. Ուսչ եկեղեցու (915-921 թթ.) նշանավոր հարթաքանդակների եւ որմնանկարների պատկերագրական համակարգում ընդգրկված Ադամին ու Եվային ներկայացնող տեսարաններն են, որտեղ կենտրոնականը Մեղսագործությունն է⁵: Հարկ է նշել, որ Մեղսագործությունը, որպես Ծննդոց ցիկլի առանցքային մաս, կենցաղավարել է քրիստոնեական կերպարվեստում, դեռեւս նրա վաղագույն շրջանից: Այդպիսի պատկերներ Հայտնի են կատակոմբային որմնանկարչությունից եւ սարկոֆագների քանդակներից:

Միջնադարյան Հայ մանրանկարչները նույնպես անդրադարձել են Հին Կտակարանի թեմաներին: 10-11-րդ դարերի Ավետարաններում հանդիպում են «Աբրահամի զոհաբերությունը» ներկայացնող մանրանկարներ, մասնավորապես 989 թվականի «Էջմիածնի Ավետարանի» (ՄՄ. ձեռ. թիվ 2374, 8ա) համանուն պատկերը, 10-11 դարերի մատյան «Կաթողիկոսի Ավետարանի» (ՄՄ. ձեռ. թիվ 10780, 5բ), «Աբրահամի Հյուրասիրությունը» պատկերը եւ այլն: Սկսած 13-րդ դարից, Հին Կտակարանյան պատկերներ են հանդիպում նաև Հայերեն նկարազարդ Աստվածաշնչերում, եւ ծիսական բնույթի մատյաններում՝ Սաղմոսարաններում, Մաշտոցներում ու Ճաշոցներում, որոնցից առավել հայտնի, 1286 թվականին ստեղծված՝ Հեթում Բ-ի Ճաշոցն է (ՄՄ. ձեռ. թիվ 979):

Ինչ վերաբերվում է Ծննդոց ամբողջական պատկերաշարին, ապա այն Հայ մանրանկարչական արվեստ է մուտք գործել 14-րդ դարում: Համենայնդեպ ավելի վաղ շրջանի նմուշներ մեզ հայտնի չեն: Բերենք մի քանի հատկորոշ օրինակներ: Որպես շարքի հնագույն օրինակ, առավել հետաքրքրական է սյունյաց մանրանկարիչ Թորոս Տարոնացու նկարազարդած Աստվածաշունչը (ՄՄ. ձեռ. թիվ 353, 1317 թ.): Նա արարչագործության փոքրադիր պատկերները տեղադրել է ձեռագիր ծա էջում, Ծննդոց գրքի Անվանաթերթի Ի գլխատառի երկայնական առանցքի մեջ, վերից վար, ուղղահայց հաջորդականությամբ: Փոքրիկ օվալների մեջ հերթականությամբ պատկերված են արարչագործության վեց օրերը եւ յոթերորդ օրը, որպես Աստծո Հանգստի օր: Բոլոր մանրանկարներում գլխավոր կերպարը արարող Աստված է: Նա կանգնած է պատկերված: Մանրանկարների կարգը այսպիսին է. Ա օր. Աստված արարում է երկիրը (ձեռքին գունդ է պահել), Բ օր. ջուրը (գնդի վրայի ալիքաձև գծերը գետեր են խորհրդանշում), Գ օր արարվում է բուսական աշխարհը (Աստծուց աջ եւ ձախ արմավենու ճյուղեր են պատկերված), Դ օր. արարվում են երկնքի լուսատուները (Աստծուց աջ եւ ձախ արեգակն ու լուսինն են, նրանց տակ աստղերը), Ե օրվա մանրանկարում ներկայացվում է կենդանական աշխարհի ստեղծումը (Աստծո դիմաց պատկերված են թռչուններ ու գաղաններ), Զ օր. Մարդու արարման օրն է (Ադամն ու Եվան Աստծո առջև) եւ վերջապես է օրը, որպես Աստծո Հանգստյան օր (Աստված աջով

³ Ս. Տեր-Ներսեսյան, Երզնկայի 1269 թվի Աստվածաշունչը Երուսաղեմ թիվ 1925, «Էջմիածին» 1966, ԺԱ-ԺԲ, էջ 28:

⁴ Լ. Ազարյան, Վաղ միջնադարյան Հայկական քանդակը, Երևան 1975, էջ 28:

⁵ Տես՝ Ս. Տեր-Ներսեսյան, Հայ արվեստը միջնադարում, Աղթամար, Երևան 1975:

օրհնում է, ձախ ձեռքում գիրք է պահել): Հատկանշական է, որ յուրաքանչյուր մանրանկարում Աստված օրհնում է իր արարածին: Արարչագործություն օրերի նման պատկերումը (անվանաթերթի գլխատառի մեջ), ըստ Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանի հատուկ է արևմտյան պատկերագրությունը: Մասնավորապես լատինական Աստվածաշնչերում ընդունված էր Մենդոց գրքի գլխատառը զարդարել հենց այդ կարգով⁶:

Մենդոց պատկերաչարի մեկ այլ պատկերագրական տարբերակ է օգտագործվել Ղրիմի Հայերեն Աստվածաշնչում (ՄՄ. ձեռ. թիվ 352, 1367-1371 թթ.): Այստեղ, նկարիչը Մենդոց ցիկլը (1ա) ներկայացրել է արդեն ողջ էջով, համադրելով արարչագործության օրերը, Ադամի ու Եվայի ստեղծման, անկման ու Դրախտից վտարվելու պատմությունը հետ: Պատկերի վերին եւ ձախակողմյան եզրաշերտը զբաղեցնում են արարման առաջին հինգ օրերը, իսկ կենտրոնական մասը բաժանված է վեց քառակուսիների, որոնցում հաջորդաբար պատկերված է Ադամի ու Եվայի պատմությունը: Առաջին պատկերում Աստված ստեղծում է Ադամին, երկրորդում Եվային՝ Ադամի կողից, երրորդ պատկերում՝ Ադամը եւ Եվան ճաշակում են արգելված պտուղը, չորրորդում՝ Ադամը Աստծո առաջ ամբաստանում է Եվային, թե. «Այս կինը, որ տվեցիր ինձ, նա տվեց ինձ ծառի պտղից, եւ ես կերա» (Մենդ. Գ 12), եւ վերջապես վերջին պատկերը ներկայացնում է Ադամի ու Եվայի վտարումը Դրախտից: Հետաքրքրական է, որ Դրախտից վտարման տեսարանը բաղկացած է երկու առանձին պատկերից, որոնք ըստ իրենց բովանդակությունից անմիջականորեն լրացնում են միմյանց: Առաջինում Դրախտն է (այն պատկերված է պարսպապատ քաղաքի նմանությամբ), քերվրեն, որ պահպանում է Դրախտի մուտքը եւ Աստված, Ով ձեռքը խոստում չարժանով ուղղել է դեպի Ադամը եւ Եվան, ովքեր գտնվում են հաջորդ հանդիպակաց պատկերում: Պատկերաստեղծման նման խորհրդանշական տարբերակումը հատուկ է եկեղեցական արվեստին ու նրա մտածողությանը, որում որոշիչը աստվածաբանական-մեկնողական հիմքն է: Ադամը եւ Եվան արդեն իսկ վտարված են Դրախտից եւ գտնվում են երկրում: Նրանք զրկված են աստվածտեսությունից չնորհից, կամովին բաժանված են Աստծուց, հետեւաբար ըստ միջնադարյան նկարչի տրամաբանության, նրանք չեն կարող ներկա լինել Աստծո հետ միեւնույն վայրում, այս դեպքում՝ պատկերում: Այսպիսով ակնառու է, որ Ղրիմի Հայերեն Աստվածաշնչի Մենդոց պատկերաչարը, հանդիսանում է մեզ հետաքրքրող ցիկլի նախորդից տարբեր օրինակը:

14-15-րդ դարերում այս պատկերաչարի գեղարվեստական մշակման հաջորդական փուլերը ասպարեզ բերեցին պատկերագրական եւ կոմպոզիցիոն նոր տարբերակներ, որոնք արմատականորեն առանձնանում են վերը նշվածներից: Դրանցից մեկը կրկին պատկանում է Սյունյաց մանրանկարչությանը: Ոոսքը վերաբերվում է Մատենադարանի 6305 ձեռագրում⁷ տեղ գտած Հին կտակարանյան հետեւյալ պատկերներին. Եվայի արարումը (11ա), Ադամը եւ Եվան Դրախտում զգեստավորված արքայական հանդերձներով⁸ (11բ), Մեղսագործություն (13բ) եւ Դրախտից վտարումը (14ա): Ինչպես տեսնում ենք բացակայում են արարչագործության վեց օրերը: Թերեւս մանրանկարների մի մասը ժամանակի ընթացքում կորել է, քանի որ պատկերագրորեն

⁶ Der Nersesian S. L'Art Armenien, Paris 1977, c. 224: Տե՛ս նաեւ՝ Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte Band XLII Wien. Ktln 1989: Emma Korchmasian, Toros Taronaci, ein armenischer Buchmaler des 11. Jahrhunderts und seine französischen Vorbilder (Abbildungen 1-27, s. 259-268):

⁷ Տե՛ս՝ Հայկական Մանրանկարչություն. Գրիգոր Տաթևացի եւ Անանուն Սյունեցի, Կաղմեց, առաջաբանը եւ ծանոթագրությունները գրեց Ալվիդա Միրզոյանը, Երեւան 1987:

⁸ Զարմանալի է, որ արվեստաբան Ալվիդա Միրզոյանը հիշյալ պատկերը թեաքար անվանել է «Կոնստանդին ու Հեղինե»: Նրան հավանաբար թյուրիմացություն մեջ է գցել այն, որ Ադամը եւ Եվան արքայական հանդերձներով են եւ թագեր են կրում: Պարզապես, ըստ քրիստոնեական խորհրդարանության նրանց հանդերձները նշանակն են Աստվածային փառքի, որ նախաստեղծները կրում էին իրենց վրա (անմեղություն պատմության) եւ այն աստվածապարգև պաշտոնի, որ ուներ Ադամը Դրախտում մինչ պատվիրանադանությունը: Լինելով արարչագործության պսակը նա պետք է թագավորներ բոլոր արարածների վրա:

անհավանական եւ անտրամաբանական է, որ Մենդոց շարքը սկսվեր անմիջապես Եվայի արարումից: Այս ձեռագրի Մենդոց մանրանկարներում նորույթը այն է, որ պատկերները ներկայացված են առանձին, ամբողջ էջով մեկ, այլ է նաեւ նրանց կոմպոզիցիան եւ պատկերագրությունը:

Հաջորդ ուշագրավ նմուշը 16-րդ դարից է: Դա Մատենադարանի 10805 ձեռագիրն է (1587 թ.): Մանրանկարների հեղինակը՝ Առաքել Գեղամեցին, ժամանակակիցն է Զաքարիա Ավանցու: Մենդոց պատկերաչարը նրա ծագված ձեռագրում ունի հետեւյալ հաջորդականությունը⁹: Շարքը սկսվում է չորեքկերպյան աթոռին բաղմած Հայր Աստծո պատկերով (1բ): Ապա հաջորդում են արարչագործության օրերը¹⁰. «Երկնային կամարը եւ հողը» (2բ), «Մառ, տունի, աղբյուր եւ գետեր» (3ա), «Արեգակ» (4բ), «Լուսին» (5ա), «Թռչուններ, ծովի անասուններ եւ ցամաքը» (6բ), «Ադամ եւ Եվա» (7ա), «Աշխարհի զարգերը» (8բ) եւ «Արտաքստմը Դրախտից» (9ա): Ցիկլը շարունակող եւս երկու մանրանկարները՝ «Մարգարենների գուշակումները» (9ա), եւ «Մարիամը, Քրիստոս եւ մարգարենները» (10բ) առնչվում են արարչագործությանը, սակայն միայն խորհրդարանորեն: Ընդհանրապես Առաքել Գեղամեցու մանրանկարները իրենց ընդլայնված խիստ խորհրդարանական են (սինվոլիկ-նշանակալի), զերծ են պատմողականությունից եւ այս տեսակետով մոտ են Թորոս Տարոնացու վերահիշյալ պատկերագրական տարբերակին:

Այսպիսով մենք ներկայացրեցինք Մենդոց պատկերաչարի չորս պատկերագրական մեկնաբանումներ, որոնք ժամանակային առումով նախորդել են Զաքարիա Ավանցու մանրանկարներին: Այժմ տեսնենք, թե ինչպիսին է Մենդոց շարքը Զաքարիա Ավանցու ձեռագրերում:

Ըստ վասպուրականի մանրանկաչության որդեգրած գեղարվեստական ընդհանուր սկզբունքի, ձեռագիր մատյանը սկսվում էր Տերունական պատկերաչարով: Ավանցու նկարազարդած Ավետարանները նույնպես հետեւում են ավանդական կանոնին, այն տարբերությամբ, որ այս ձեռագրերում Տերունական պատկերները հաջորդում են Մենդոց շարքին: Պատկերների դասավորությունը բոլոր ձեռագրերում նույնն է¹¹:

2804 ձեռագրում շարքը բաղկացած է տասը պատկերից. «Երկնքի ու երկրի ստեղծումը» (2բ), «Ջրային հաստատությունից ստեղծումը» (3ա), «Ցամաքի, ծովի եւ բուսականության ստեղծումը» (4բ), «Արեգակի, լուսնի եւ երկնքի լուսատուների ստեղծումը» (5ա), «Մովային կենդանիների եւ թռչունների ստեղծումը» (5բ), «Ցամաքային կենդանիների ու Ադամի ստեղծումը» (6ա), «Յոթերորդ օրը որպես Աստծո հանգիստ» (6բ), «Եղեկիկի տեսիլքը» (7ա), «Եվայի ստեղծումը Ադամի կողից» (8բ), եւ վերջապես «Մեղսագործությունը» (9ա):

Շարքի առաջին յոթ օրերի կոմպոզիցիոն ընդհանուր սկզբունքը հետեւյալն է: Արարչագործության օրերի մանրանկարները Զաքարիա Ավանցին պատկերել է խորանատիպ եւ ոճավորված կառույցների մեջ, որոնց տարբեր ուղղություններով իրար հյուսված զարդագույնները սահմանադատում են պատկերները նկարազարդվող թերթի ընդհանուր մակերեսից եւ ստեղծում մանրանկարների ոչ միայն արտաքին, այլեւ ներքին շրջանակը: Հետաքրքրական է, որ դրանց թե ընդհանուր հորինվածքը, թե գոտիների զարդարվածությունը եւ ոչ մի ձեռագրում նույնությամբ չեն կրկնվում: Այս յուրօրինակ խորանները վերից վար ունեն երկմաս, իսկ որոշ դեպքերում եռամաս բաժանում: Վերին բաժինը Աստվածություն ուղորտն է, իսկ ստորինը՝ բուն արարչա-

⁹ Նշենք, որ Մենդոց ցիկլի մանրանկարներ, հանդիպում են Առաքել Գեղամեցու այլ ձեռագրերում նույնպես:

¹⁰ Պատկերների անվանումները տալիս ենք համաձայն Առաքել Գեղամեցու բացատրագրերի:

¹¹ Բացառությամբ 4101 ձեռագրի, որտեղ նրանց հաջորդականությունը խախտված է. հավանաբար ժամանակի ընթացքում Ավետարանը վնասվել է եւ թերթերը թափվել են ու հետագա կազմողը չի կարողացել մանրանկարները տեղադրել իրենց նախնական հերթականությամբ:

գործություն: Այս պայմանական խորանները վերնամասում ավարտվում են զմբեթակիր խոյակ հիշեցնող ելուստներով: Բացառություն է ծովային կենդանիների ու թռչունների ստեղծման պատկերը, որտեղ խորանի վերնամասը զբաղեցրել է հրեշտակների դասը:

Բոլոր մանրանկարներում կենտրոնականը Աստծո պատկերն է: Աստծուն Ջաքարիա Ավանցին գրեթե բոլոր մանրանկարներում պատկերում է պատանու տեսքով¹² (առանց մորուքի), բացառությամբ՝ Աստծո հանգստի օրվա եւ Եվայի արարման պատկերներին: Նա ներկայացվում է Հիսուս Քրիստոսի կերպարանքով՝ քիտոնով, թիկնոցով, երկար մազերով եւ խաչազարդ, ոսկե լուսապսակով: Սա այն եղակի ընդհանրություններից է, որ կա Ջաքարիա Ավանցու արարչագործության շարքի եւ նախընթաց չրջանի Ծննդոց ցիկլի վերոհիշյալ օրինակների միջև, որտեղ նույնպես Արարիչը հար եւ նման է Աստվածամորդուն: Աստծո նմանատիպ պատկերումը ընդունված պատկերազրական ձև էր միջնադարյան արվեստում: Սա բացատրվում է նրանով, որ Հայր Աստված աննկարագրելի է Իր էությունը: Այդ պատճառով էլ միջնադարյան արվեստագետները Նրան պատկերում էին կամ Հիսուսի նմանողությամբ (մարդացյալ Աստծո) կամ էլ զուտ խորհրդանշորեն: Այս դեպքում մանրանկարի վերին անկյունում պատկերվում էր Աստվածություն (Հայր Աստծո) բնակություն՝ Անմատույց լույսի պատկերազրակի նշանակը՝ սեզմենտը, որից դուրս է ելնում Հայր Աստծո Աջը: Ուշագրավ է, որ Ծննդոց ցիկլի առաջին օրվա՝ Երկնքի եւ երկրի արարման մանրանկարում (2ր), Ջաքարիա Ավանցին համատեղել է պատկերազրական այդ երկու կանոնները: Արարիչը բազմաձև է սեզմենտի մեջ, որը միաժամանակ Նրա գահավորակն է: Հաջորդ մանրանկարում, Աստված պատկերված է ծալապատիկ նստած (սեզմենտը բացակայում է), եւ երեք քառորդով թերված կամ աջ կամ ձախ: Արարածները գոյանում են Աստծո Աջի (որը օրհնության նշանով է) տիրական շարժումով:

Մանրանկարների ստորին մասում արարածն է: Ջաքարիա Ավանցին իր ստեղծագործություններում մեծ տեղ է հատկացնում զարդապատկերին, ինչը անշուշտ տվյալ պարագայում արդարացված է: Հնարավոր է բացահայտ առարկայորեն պատկերել անարտահայտելի, այս դեպքում արաչագործությունը: Եվ նկարիչը բնականաբար դիմում է խորհրդանշանի ու խորհրդարանության լեզվին: Բայց եթե առաջին երեք պատկերներում, երկիրը, երկինքը, ջրային հաստատությունը խիստ ոճավորված են եւ արտահայտված զարդապատկերի տեսքով, ապա հաջորդ երեք մանրանկարներում արարչագործությունը ավելի առարկայական ընդլայնվում: Այդպես է Արեգակի եւ լուսնի, Ջրային կենդանիների ու թռչունների, Յամաքային կենդանիների ու Աղամի ստեղծման մանրանկարներում:

Լուսինն ու արեգակը պատկերված են դեմհանդիման, եւ իրարից բաժանված են այլիքաձև գոտիներով, որոնց կենտրոնում նկարիչը զարդանշան է տեղադրել: Լուսինը մարդադեմ է, իսկ արեգակի գնդի ներսում Ջաքարիա Ավանցին պատկերել է բազմաթիվ մարդկային դեմքեր:

Արարչագործության յուրաքանչյուր մանրանկար Ջաքարիա Ավանցին օժտում է համապատասխան բացատրագրով: Այս գրությունները շատ հաճախ հնարավորություն են տալիս ճշգրտելու պատկերի խորհրդարանության մանրամասները: Բերենք մեկ քննող օրինակ: Ե օրվա մանրանկարում (Ջրային կենդանիների եւ թռչունների արարումը), ստորին ձախ անկյունում պատկերված է մի մեծ ձուկ: Եթե չլինեք նկարչի բացատրագիրը ապա պետք է կարծել, որ պատկերվածը կետ ձուկն է, որի ստեղծման մասին համապատասխան տեղում նշում է Աստվածաշունչ մատյանը (Ծննդ. Ա 21): Սակայն Ջաքարիա Ավանցին իր բացատրագրում ձկանը անվանում է՝ ոչ թե կետ, այլ Լեւիաթան:

Լեւիաթան նշանակում է օղակաձև գալարվող կենդանի, այսինքն վիշապ: Աստվածաշունչ մատյանում Լեւիաթանի (վիշապի) մասին հիշատակվում է Հորի գրքում (Խ 20), Դավթի սաղմոսներում (ՀԳ 14, Ճգ 27), եւ այլն: Աստվածաշունչի երրայեղն

բնագիրը, զբաղաւրյան մեծամեծ կետերի փոխարեն ունի ծովի հսկաներ իմաստը, որոնք հիմնականում ներկայացնում են վիշապներին: Երրայեղն «Թանին» նշանակում է ծովի հսկա, ծովի վիշապ, ինչպես նաեւ օձ¹³: Լեւիաթանի ավանդությունը երրայեղն օձաձուլում ունի, որտեղ նա հանդես է գալիս մի դեպքում որպես Աստծուն հակադիր էակ, մյուսում կրում է վախճանարանական իմաստ (կապված Մեսիայի գալստյան հետ), այսինքն աշխարհի վախճանին նա կերակուր պետք է դառնա արդարների համար, իսկ մեկ այլ մեկնարանությունում՝ խորհրդանշում է աստվածային արարչագործության անհատականությունը¹⁴: Մեր մանրանկարի պարագային Լեւիաթանը, որպես վախճանարանական խորհրդանշող զուգորդվում է Արեգակի ու լուսնի արարման պատկերին: Քանզի Ջաքարիա Ավանցու վրձնած արեգակը իր մեջ կրում է արդարների բազմությունը (ինչպես նշել էինք արեգակի մեջ մարդկային դեմքեր են պատկերված), որով նա եւս առնչվում է վախճանարանությունը եւ հատկապես փրկարանական գաղափարին:

Ծննդոց շարքի հաջորդ երկու մանրանկարները՝ Աղամի ու ցամաքային կենդանիների ստեղծումը եւ Աստծո հանգիստը, նույնպես պատկերազրական հետաքրքիր մանրամասներ ունեն: Առաջինում ուշագրավ է Աղամի արարման դրվագը: Աղամի ստեղծումը նկարիչը առանձնացրել է արարչագործության ընդհանուր ոլորտից, այսինքն մանրանկարի ստորին մասից ու տեղափոխել վերեւ, սրանով չեղտելով այն նախապատվությունը, որ ուներ մարդը ողջ արարչագործության մեջ: Աղամը ներկայացված է կիսանդրի, Աստծո աջ կողմում, սեզմենտի մեջ: Այստեղ արդեն սեզմենտի խորհուրդը մի փոքր այլ է: Նրա կիրառությունը չեղտում է այն գերապատիվ դերը որ նախատեսված էր Աղամի համար. լինելով արարչագործության պսակը նա պետք է թագավորեր արարածի վրա եւ աստվածացներ այն:

Երկրորդ մանրանկարում Աստված պատկերված է անմիջապես հորինվածքի կենտրոնում, դիմահայաց, բազմաձև չորեքկերպյան աթոռին, աջ ձեռքով օրհնում է, ձախում գիրք է պահում: Ուշագրություն դարձնենք այն հանգամանքին, որ Ջաքարիա Ավանցին Աստծուն ներկայացրել է հար եւ նման Հիսուս Քրիստոսի Երկրորդ գալստյան ընդունված պատկերազրական կերպին: Սա պատահական չէ, քանզի հաջորդ մանրանկարը՝ Եղեկիելի տեսիլքը նույնիմաստ է Երկրորդ Գալստյան խորհրդին: Նկարիչը Եղեկիելի պատկերատակի բացատրագրում ընդգծում է այդ իրողությունը. «Տեսիլն Եղեկիելի, զոր ետես ի գետն Քոբար. զանին եւ զխորհուրդ չորէք կերպն աթոռոյ, եւ Քրիստոս ի վերա նորա բազմեալ»: Եղեկիելի մանրանկարը կատարված է համաձայն Վասպուրականում ընդունված եւ տարածված պատկերազրության: Սա շարքի միակ պատկերն է, որ չրջանակ չունի:

Ծննդոց վերջին երկու եզրափակիչ մանրանկարները վերաբերվում են նախա-ստեղծների անկման պատմությանը: Դրանք են՝ Եվայի ստեղծումը Աղամի կողից եւ Մեղսագործությունը: Գործողությունները կրկին տեղափոխվում են խորան-չրջանակների մեջ: Սակայն ի տարբերություն նախորդ ութ մանրանկարների այստեղ մեզ ծանոթ կոմպոզիցիոն բաժանումները չկան, քանի որ կերպարները ներկայացված են կանգնած:

Եվայի արարման եւ Մեղսագործության պատկերների կոմպոզիցիան գրեթե նույնն է: Արժանահիշատակը հետևյալն է. առաջինում զա աստվածաստեղծ Դրախտը ոռոգող գետերն են: Նկարիչը խախտելով պատկերի չրջանակը դուրս է բերել դրանք թերթի արտաքին մակերես: Գեղարվեստական այս հնարքը, ոչ միայն նպաստում է պատկերի ստատիկությունը խախտելուն, այլեւ խորհրդաբանորեն ակնարկում է գալիք դեպքերի մասին: Չորս գետերը՝ չորս Ավետարանների նշանակներն են:

Նույն սկզբունքով է կառուցված նաեւ հաջորդ տեսարանը՝ Մեղսագործությունը:

¹³ Տես՝ Ցակոբ եպս. Գրլլենհան, Մեկնություն Արարածոց, համաձայն քահանայական եւ եահվեական պատմությունների, Մոնտեվիտե 1995, էջ 88:

¹⁴ Հրեական եւ ուղ միջնադարյան ավանդություններում, Լեւիաթանը ներկայացվում է որպես զիվական հրեշ: Տես՝ Энциклопедический словарь, (издатель, Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон), том 17, СПб 1896, с. 441, եւ այլն:

¹² Նման տեսքով ընդունված է պատկերել Հիսուս Քրիստոսին, հատկապես

Պայծառակերպության մանրանկարներում: Արվեստագիտական գրականության մեջ այս պատկերազրական տիպը ընդունված է անվանել՝ Քրիստոս էմմանուել:

Այստեղ օձը, որը գայթակղում է Եվային, մարմնի մի մասով գտնվում է պատկերի սահմանում, իսկ պոչը գտնվում է մանրանկարից դուրս: Օձը թեև ավոր է: Սրանով ակնարկվում է սատանան, քանի որ Պողոս առաքյալի առ Եփեսացիս ուղղված Բ թղթում նա օղի իշխան է անվանված (Եփես. Բ 2): Նաև այս աշխարհի իշխան (Հով. Ժ Դ 30): Այդ պատճառով էլ օձի պոչը դուրս է Դրախտի սահմանից, այսինքն նա դրսից՝ արտաքին աշխարհից է ներթափանցել այնտեղ: Նրա պոչը կապ է գցած, որով խորհրդանշվում է, որ սատանան թեև կարողացավ իր խորամանկությամբ մարդուն (Ադամին) կործանել, սակայն, այդ կարծեցյալ հաղթանակը ժամանակավոր է: Հիսուս՝ (երկրորդ Ադամը) պետք է գա ու քանդի նրա գործերը, կապի սատանային ու նետի կրակի ծովը (Հայտն. Ի 9): Մեղսագործության տեսարանով էլ ավարտվում է Մենդոց պատկերաչարը:

Վերը բերված խորհրդարանական մանրամասները հուշում են, որ «Մենդոց» մանրանկարները ունեն նաև մեկ այլ աստվածաբանական իմաստ: Ոոսքը վերաբերվում է Առաջին եւ երկրորդ արաչագործության խնդրին, որը բացահայտվում է երբ դրանք համադրում ենք Տերունական պատկերների շարքին:

Բերենք միայն երկու օրինակ: խորհրդարանորեն դուգահեռ են Մեղսագործության եւ Ավետման տեսարանները: Առաջինում կինը պատճառ է դառնում, որ մարդը զրկվի աստվածային շնորհներից, մյուսում կնոջ միջոցով աշխարհ է գալիս Փրկիչը: Երկրորդ արաչագործության վեցերորդ օրը դուգահեռ է Ղազարոսի հարությունը: Վեցերորդ օրը Աստված ստեղծում է մարդուն, ապա հետեւում է նրա անկումը, իսկ Ղազարոսի հարության օրը Եկեղեցու ավանդությունում, հիշատակն է Ադամի բնության նորոգման Հիսուսի կողմից:

Միով բանիվ, Զաքարիա Ավանցու ստեղծած նկարաչարը ի տարբերություն վերը նշվածների, հանդես է գալիս նոր եւ ինքնատիպ լուծմամբ: Նրա նկարազարդած ձեռագրերում արաչագործության յուրաքանչյուր օրվա պատկերը աչքի է ընկնում իր կուռ եւ ամբողջական հորինվածքով եւ ավարտուն պատկերազրույթամբ: Զաքարիա Ավանցին իր մանրանկարներում մանրամասնելով արաչագործության շարքը, դուգադրում է միջնադարյան կերպարվեստում ընդունված պատկերաստեղծման պատմողական եւ խորհրդարանական-նշանակալի սկզբունքները: Եվ այս առումով, Զաքարիա Ավանցու ստեղծած պատկերաչարը հանդիսանում է նոր խոսք Մենդոց շարքի պատկերազրույթյան ասպարեզում, քանի որ հետագա օրինակները մեծապես ազդված էին կամ էլ բառացի հետեւում էին արաչագործության շարքի արեւմտյան տարբերակներին:

ՀԵՆՐԻԿ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ

ԱՆՏԻԿ ԴՐԱՄԱՅԻ ՊԱՅՄԱՆԱՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆԸ (ՄԵՏԱՄՈՐՓՈՋ) ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՊԱՏԱՐԱԳՈՒՄ

Հունա-հռոմեական քաղաքակրթության ավարտին խզվել էր գրականության ու թատրոնի կապը, եւ դրամատուրգիական երկերը մնում էին մատենադարաններում, որպես սոսկ գրական արժեքներ, անցնում վանական դպրոցներին ու ձեմարաններին, որպես դասական հունարենի ուսուցման եւ քերականական մեկնությունների նյութ¹: Թերթելով վաղ միջնադարի թարգմանական ու մեկնողական գրականությունը (Դիոնիսոս Թրակացի, Թեոն Ալեքսանդրացի, Ափթոնիոս) կարելի է կարծել, թե հույն ողբերգիկները տեսարանային նյութ են եղել 5-րդ դարի հայոց միջավայրում, եւ թատրոնամերժ ճառերն էլ՝ հետագեմ մտքի պայքարը մի մեծ մշակույթի դեմ²: Ծայրագույնս արատավոր եւ թյուր պատկերացում, որ գալիս է նախ դրամայի պատմության թերի իմացությունից եւ քրիստոնեական մշակույթի բացարձակ չիմացությունից:

Առանձին խնդիր է թատրոնամերժ ճառերի մեկնությունը, որին անդրադարձել ենք³, եւ առանձին՝ անտիկ դրամայի միջնադարյան յուրացման հարցը, որ կարիք է զգում խորացման:

Այդ խնդրին էլ հետամուտ ենք:

Անտիկ դրամայի հիշատակումը վաղ միջնադարի քերականական գրականության մեջ (հույն եւ հայ)⁴ վկայում է պարզ մի իրողություն. միջնադարյան վարդապետարաններում խորապես ծանոթ են եղել այդ մշակույթին եւ լրջորեն զբաղվել են նրա յուրացումով ու վերաիմաստավորումով: Բայց այդ յուրացումը գլխավորապես լեզվա-քերականական էր, իսկ բարոյա-փիլիսոփայական մեկնություններն այլ նպատակ ունեին, բնավ չէին նշանակում անտիկ տեսարանակարգի վերականգնում: Դա չէր կարող լինել: Հունական թատրոնը պատկանում էր խորին անցյալին, չենքերը լքված էին ու ավեր, եւ կիսաշրջան հրապարակները (օρχήστρα) հողով ծածկված: Թաղված մի մշակույթ չէր կարող վերականգնվել քրիստոնեական մաքառման դարերում: Այդ մշակույթը չունեւ այլեւս ոչ հասարակական, ոչ էլ կրոնա-աշխարհայացքային հող: Բայց կային, ինչպես ասացինք, գրական հուշարձաններ եւ ընթերցվում էին: 4-5-րդ դարերի գիտնական աստվածաբանները (Բարսեղ Կեսարացի, Ապոլինար Լաոդիկեցի, Գրիգոր Նազիանզացի, Հովհան Ոսկեբերան եւ չատերը) խորապես ուսումնասիրել էին այդ գրական ժառանգությունը միանգամայն անկախ թատերական համակարգի ըմբռնումից: Չկար այդ համակարգը, բայց կար դրամատիկական արտաքին կերպը՝ գործող անձինք,

¹ Հմմտ. Հ. Հովհաննիսյան, Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում, Ե., 1978, էջ 46-79:

² Նկատի ունենք Գ. Գոյանի տեսակետը. տե՛ս նրա 200 лет армянского театра, т. 1. М., 1952, էջ 22-30):

³ Տե՛ս Հ. Հովհաննիսյան, Թատրոն. Հին եւ նոր արժեքներ, Ե., 1986, էջ 48-63:

⁴ Տե՛ս Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915.

պարերգային (խորային) տրամախոսություն, եւ ճակատագրով դատապարտված անձր որպես քաղաքացի (կատարսի) գաղափարի կրող: Դրամայի արտաքին կերպի եւ ներքին ձեւի գիտակցումը բնականորեն հանգեցնում է որոշ ընդօրինակումների: Այսպես, Ապոլինար Լաոդիկեցին (մոտ. 310-390 թթ.) գրում է ողբերգություններ՝ քրիստոնեական գաղափարի եւ անտիկ դրամատուրգիական ձեւի համատեղումով: Սա պատմականորեն ժամանակավրեպ մի փորձ էր, եւ հետեւորդներ չունեցավ, զրական ավանդույթ չստեղծվեց: Ապոլինար Լաոդիկեցու ողբերգությունները մեղ չեն հասել, բայց հասել է անանուն հեղինակի մի գործ՝ «Չարչարվող Քրիստոս»: Ժամանակն էլ անորոշ է: Բանասերները տեղաշարժում են այս գործը V-ից X դարեր, ոմանք էլ հակված են վերագրելու Գրիգոր Նազիանզացուն: Իրողությունն այն է, որ քրիստոնեական դպրության միջավայրում դրամատուրգիական փորձը հեռանկար չունի եւ չպետք է ունենար, քանզի մարդկության բոլոր զոհերը հանգել էին, ինչպես հետագայում նկատել է Ֆրիդրիխ Էնգելսը, «մի մեծ կամավոր զոհի» գաղափարին: Վերջ: Անտիկ դրաման պատմականորեն ավարտված երևույթ էր, եւ օրինատրիկ տեսարանակարգը՝ որպես ձեւ սպառված: Այդ ձեւի սպառումը ամենաակնառու նշաններից մեկն էր այսպես անվանված «ապոլոնյան մշակույթի» պատմական ավարտի: Տիեզերքի ու պատմության պարբերային (ցիկլիկ), այն է՝ անաքսագոր-պլատոնյան ըմբռնումը մերժվում է ի հաստատումն անկրկնելիության սկզբունքի: Ասել է, թե ոչինչ չի վերադառնում իր ելման կետին, չի կրկնվում, չկա պտույտ եւ պարբերականություն, կա ուղիղ, վերընթաց եւ անվերադարձ ճանապարհի գաղափարը: Եվ այդ ճանապարհի սկզբում կանգնած է այն միակ, մեծ ու կամավոր Զոհը, Իր չարչարանքի, մահվան ու հարության խորհրդով եւ միակ նշանով՝ Ուաչով:

Ո՞ր դրաման, ո՞ր ողբերգությունն էր արտահայտելու այս տիեզերական խորհուրդը:

Իրականության դիպվածային-ողբերգական իմաստավորումը հակառակ էր ողբերգականի, որպես օրինաչափության ու անհրաժեշտության, լավատեսական ըմբռնմանը: Հերոսի անկումից լույս էր ճառագելու: Պրոմեթեոսի աղատագրման գաղափարը թույլ էր Աստվածորդու հարության գաղափարի առջև: Իր գաղափարաձեւական պլանում անտիկ դրաման մեռած էր, բայց կենսունակ էր իր անդրանցումային շերտում: Ապոլինար Լաոդիկեցու կրտսեր ժամանակակիցը՝ Բարսեղ Կեսարացին (մոտ. 330-379 թթ.), դժվար է ասել, ծրագրված՝ պայմանափոխության է ենթարկել անտիկ դրաման, թե՞ ակամա հանգել է դրան: Թերթում ենք «Բարսեղյան պատարագամատույցը», նշմարում անտիկ դրամայի ներքին ձեւի գծերը: Համեմատելով նախորդ խորհրդատետրերի հետ, այստեղ տեսնում ենք որակական եւ սկզբունքային տարրերություն: Համեմայն դեպս անվիճելի է նրա ստեղծած միստերիալ դրամայի կատարելությունը: Դժվար չէ ցույց տալ առնչությունը նախորդ խորհրդատետրերի հետ: Դա հեշտ է նկատել: Բայց հեշտ չէ նկատել անտիկ դրամայի թաքնված երակը: Դա խորին խորքում է: Արիստոտելյան տեսարանակարգը կամ *opsis*-ը չի երևում ոչ այն պատճառով, որ չկա, այլ՝ որ ուրիշ հարթության վրա է, իրականության տեսանելի, ֆիզիկական սահմաններից դուրս: Գործողությունը տեղի է ունենում մետաֆիզիկական անսահմանության մեջ: Այս դրամայում բնադանցական են եւ իրականությունը, եւ հերոսը, եւ գործողությունը:

Պատարագը դրամա է՝ խորհրդապաշտական (միստերիալ) դրամա եւ ոչ թատրոն: Նրա կենտրոնում զոհի ու հարության գաղափարն է ոչ որպես հերոս, զեմք կամ բնավորություն, այլ անդրանցում՝ տրանսցենդուս: Մեր մոտեցումը պարզունակ ու կոպիտ կարող է լինել, եթե դիտենք այն որպես թատերական ներկայացում, փնտրենք այնտեղ գործողություն եւ իրականության վերարտադրության որեւէ նշան: Անտիկ դրամայից պահված է այնտեղ միթուսի (Փաբուլա) գաղափարը՝ որպես ընդհանրական

թեմա, բայց չեզոքացված է միթուսը, որպես իրադրության պատճառահետեւանքային ընթացք, եւ նրա պահերի այն դասավորությունը, որ անվանում ենք սյուժե եւ որը հստակ է Ավետարանի պատմողական բնույթի հյուսվածքում: Եթե բացառվում են միթուսը եւ ակտուսը (լատ. *actus*-գործողություն), բացառվում է նաեւ էթոսը՝ մարդկային տեսակը, տիպը, բնավորությունը: Անդրանցումային (տրանսցենդենտ) խորհրդապաշտությունը բացառում է այստեղ որեւէ զգայական նշան, որն ունենա իր նշանակալը երկրային իրականության մեջ: Եթե դա խոսքն է (Արիստոտելի ասած *lexis*-ը), ապա դա բանաստեղծականացված է ու դրված երաժշտական համատեքստում: Լեքսիսը ենթարկված է մեյուպոյային՝ երաժշտական պարտիտուրին: Ասել է, թե մեր առջև օպերայի արխայիկ նախատիպն է առանց տեսարանակարգի՝ արիստոտելյան *opsis*-ի: Եթե սա չկա, բացառվում են ինչպես հունական օրխեստրան, այնպես էլ հռոմեական սցենան: Իսկ եկեղեցու բեմը չի փոխարինում դրանցից ոչ մեկին՝ տեսանելի գործողության վայր չէ, այլ նվիրապետական մի աստիճան, որ խորհրդանշում է Վերջին ընթերցի սեղանը կամ Գողգոթան⁵: Եվ ի՞նչ է մնում հունական օրխեստրիկ թատրոնից, եթե ոչ խորանը՝ իր դերով համարժեք սքենեին *σκηνη*, դերով, ոչ երբեք արտաքին տեսքով: Եթե սքենեի կենտրոնական դռնից դուրս էր գալիս նախամրցորդ (պրոտագոնիստ) դերասանը (հիպոկրիտես), ապա այստեղ դուռը գաղափար է ու խորհրդանշի, որ ուղղված է դեպի արեւելք, այնտեղ Ուաչն է կամ Աստվածամոր պատկերը, եւ բոլորի հայացքը՝ ի՞նչ տեսնելու «ոչ տեսանելի է ահաւորություն սուրբ Ողորդոյն, այլ իմանալի զօրութիւնն. քանզի ոչ ինչ տեսանելի աւանդեաց մեզ Քրիստոս ի խորհուրդն եւ ի մկրտութիւնն, այլ իմանալի», -գրել է Հովհան Մանդակունին⁶: Ամեն ինչ ուղղված է հոգու տեսողությանն ու հավատին, եւ դա միջնադարյան քրիստոնեական արվեստի գլխավոր սկզբունքն է. «անդ ու հոգին է կենդանատար, ձեւք եւ նիւթք մարմնականք նմա առ ի՞նչ պիտոյանան», - ավելի ուշ ասել է Ներսես Լամբրոնացին⁷:

Այսքանից հետո՝ ի՞նչ միամտություն, երբ մարդը կանգնում է եկեղեցում եւ բեմն ընդունում որպես խաղավայր, թատրոն փնտրում, ինչպես անգլիացի ճանապարհորդ Լինչը 1883 թվին⁸: Օտար մի հայացք հորինել է բաներ, որ չկան ու չպետք է լինեն այնտեղ՝ «քահանան բաց գլխով եւ բոբիկ ոտքերով աղոթող ամբոխի աչքերում ներկայացնում է տանջվող մարդկության ձգտումը դեպի ճշմարտության ու զեղեցիկի աղբյուրը»: Ընկալելով իմաստը հոգու տեսողությամբ, այս մարդը հորինել է նաեւ տեսանելի մի պատկեր, որ ենթադրելի է ըստ անդրանցումային գաղափարի, բայց ոչ զգայելի: Նրա, որպես հանդիսականի (ոչ թե աղոթողի), երեւակայած իրականությունը, իհարկե, բացատրելի է, ունի օբյեկտիվ պատճառ: Բարսեղյան պատարագը կրում է անտիկ տեսարանակարգի գաղափարը, այն արտածված է տեսարանակարգից նույն այդ տեսարանակարգի չեզոքացումով: Պատարագը տեսիլք է ստեղծում ոչ միայն հավատացյալի, այլեւ անհավատի երեւակայության մեջ, եթե իհարկե անհավատն ունի երեւակայություն: Տեսարանակարգի գաղափարն արդյունք է այն դրամատուրգիական արտաքին կերպի, որ գալիս է իսկապես անտիկ դրամայից: Դա անդրանցումային գործողության պարերգական (խորային) բնույթն է՝ արտահայտված խմբի ու պատարագիչի պայմանական տրամախոսությամբ, պատարագիչի ու ընթերցող դպիրների փոխասությունը: Անտիկ դրամայի ստրոֆե-անտիստրոֆե-ստասիմ փոխհարաբերությունը արտաքին կառուցվածքային գիծ է եւ պայմանավորված է գործողության օրինատրիկ բնույթով: Պատարագում պահված է օրինատրիկայի սկզբունքը, բայց ոչ օրինատրան, որպես

⁵Տես Հ. Մարտինոս Կոխեմ, Մեկնություն ս. Պատարագի, թարգմ. Հ. Քերովբե Հովնանյանի, Պոլովդիվ, 1934, էջ 27-28:

⁶«Սրբազան պատարագամատույցը Հայոց», աշխ. Հ. Յովս. Գաթրճեանի, Վիեննա, 1897, էջ 68:

⁷Ս. Ներսեսի Լամբրոնացույ Ատենաբանութիւն, Վենետիկ, 1812, էջ 142:

⁸Գ. Լեոնյան, Թատրոնը Հին Հայաստանում, Ե., 1941, էջ 111:

*Անտիկ գրականության թերեւս հեռավոր արձագանքը պետք է համարել Կղեմես Ալեքսանդրացու (+231) այն միտքը, թե լոգոսը սրացել է «զեմք», «որպեսզի խաղա մարդու փրկության դրաման», որ փրկության խորհուրդը թատերական դրամա է. Եզնիկ ծ. վրդ., Հայրաբանություն, Ս. Էջմիածին, 1996, էջ 126-127.-Խմբ.:

տարածական պայմանաձև: Տարածությունը, որպես տեսանելի ֆիզիկական կոնկրետություն, պատարագում չի գործում ու չի կարող գործել, քանզի այն, ինչ տեղի է ունենում, որպես դրամա, բնագիտական անսահմանություն մեջ է, չի խնդրում որևէ տարածական սահման ու սահմանափակում: Պատարագի օրինատրիկ բնույթը չունի տարածական կերպ: Պարերգական (խորային) տրամախոսությունն է տալիս օրինատրիկայի գաղափարը: Նկատել, որ բնագրում տրված *χորός* բառը հայերեն թարգմանված է **ժողովուրդն**, եւ տրամախոսությունը տեղի է ունենում մի դեպքում պատարագի քահանայի ու դպիրների, մյուս դեպքում դպիրների ու խմբի, ապա քահանայի ու խմբի միջև: Սա նման է անտիկ դրամայի օրինատրիկ պտույտին: Ինչ վերաբերվում է զոհաբերությանը, ապա այստեղ, հասկանալի է, դա տեղի է ունենում բացարձակ խորհրդանշային ձևով՝ հացի եւ գինու խորհրդով: Անտիկ դրամայում էլ դա խորհրդանշային է՝ նոխազի զոհաբերում ներկայացման սկզբում, եւ վերջում՝ հերոսի մահվան լուրը, ոչ երբեք մահվան տեսարանը: Պրոտագոնիստը մտնում է խորան (սքենն) եւ վերջ՝ ոչ մի առարկայացում:

Պատարագում չկա նաեւ «դերի» ու «դերակատարի» ոչ անձնականացում ոչ էլ միասնականացում: Այդպես է եղել նաեւ անտիկ դրամայում: Դերերը բաժանել են ոչ ըստ դեմքերի, այլ ըստ խոսքային հատվածների, եւ պրոտագոնիստը ներկայացրել է ընդարձակ հատվածները եւ՝ մեկ, եւ՝ մյուս դերի, եւ երկու դեպքում էլ նույն քրմական զգեստով ու դիմակով: Ուշ շրջանում (3-րդ դարից սկսած) շատ բաներ փոխվել են, ավելի ուշ՝ 1-ին դարում դիմակ էլ չի եղել: Էսքիլոսյան դրաման ժամանակի ընթացքում վերասերվել է, հեռացել պաշտամունքային-ծիսական դերից, կորցրել ծիսային հատկանիշները: Մեր համեմատական դրամայի հնագույն տիպն է: Նրա կառուցվածքն ընթերցվում է էսքիլոսի ողբերգություններում եւ բացարձակ համաչափությամբ ու ներդաշնակությամբ դրսևորված է Սոփոկլեսի ողբերգություններում: Դերի ու դերակատարի մասնականացման խնդիր վաղ շրջանում չի եղել: Պատարագը տիպաբանորեն համախոս է վաղ շրջանի դրամայի ներքին ձևերին: Պատարագիչը հանդես է գալիս զոհաբերությունն իրականացնողի ու միջնորդի, եւ զոհաբերվող աստվածության դիրքից: Չկա այստեղ դեմքի ու դիմակի, դերի ու անձի խնդիր, կան տեքստային ու երգային հատվածներ ու խորային ընդմիջարկումներ: Դրամատիկական գործողությունը տեղի է ունենում բնագիտական իրականություն մեջ, եւ խաղային դրամատիզմ չկա, կա երաժշտական դրամատիզմ:

Այնուամենայնիվ, որտեղ է չեզոքացվում ֆուրուլայի հետքը կամ, եթե կարելի է ասել, միթոսի նշանը: Քահանայի խոսքում առկա է «Հավատո հանգանակի» վերաշարադրված մի հատված, ուր համառոտ ակնարկվում է Քրիստոսի ծնունդը, սքանչելագործությունները, զոհվելն ու հարությունը: Սա դրամայի միատերիալ հանգուցակետն է: Շարունակության մեջ հնչում է ամենադրամատիկական խոսքը:

Ի ձայն. Առէք կերպք ի սմանէ ամենեքեան. այս է մարմին իմ՝ որ վասն ձեր եւ բազմաց բեկեալ բաշխի ի քաւութիւն եւ ի թողութիւն մեղաց:

Դպիրն. Ամէն:

Քահանայն. Սոյնպէս եւ զբաժակն յետ ընթրեաց ծննդենէ որթոյ առեալ խառնեաց, աւհրնեաց, գոհացաւ, ետ իւրոց ընտրեալ աշակերտացն եւ առաքելոց ասելով՝

Ի ձայն. Առէք արբեք ի սմանէ ամենեքեան. այս է արիւնն իմ նորոյ ուխտի՝ որ վասն ձեր եւ բազմաց հեղու ի քաւութիւն եւ ի թողութիւն մեղաց:

Ձայնը մնում է ձայն, ոչ մի դեմք չի հայտնվում ու չպետք է հայտնվի: Գործողության ու վիճակի անդրանցումային բնույթը չպետք է խախտվի, հերոսը պետք է մնա տրանսցենդուս, չպետք է լինի անձնավորման որևէ նշան: Պատարագն անձի դրամա է, այլ տիեզերական խորհուրդ, *mysterium magnum*: Որոշումների երգին հաջորդող լույթային մեջ հնչող խոսքի հուզական-էսթետիկական լիցքն ավելին է, քան կարող է տալ անձի ու դեմքի երեւույթը: Համաշխարհային դրաման չի տվել ավելի զորեղ խոսք, քան վերջին «Ի ձայնը».

⁹ «Արրազան պատարագամատոյցը Հայոց», էջ 138:

Ի ձայն. Այս է իմ մարմին եւ արյուն, զայս արարէք առ իմոյ յիշատակի, քանիցս անգամ թէ ուտիցեք զհացս զայս եւ զբաժակս ըմպիցեք, զմահ իմ պատմիցէք մինչեւ եկից ես¹⁰:

Շատ ավելի զորեղ պատվիրան է սա, քան այն, ինչ լսում ենք Շեքսպիրի «Համլետի» վերջին տեսարանում, ուր դարձյալ թնւածում է տիեզերական զոհի գաղափարը:

ՀԱՄԼԵՏ.- Հորացիո, մեռա, բայց դու ապրում ես.

Պատմիր իմ դատը եւ գլխիս անցքը անտեղյակներին:

<...>

Մնացյալը լուծվում է¹¹:

Այս համեմատությունը մեզ համար ինչ-որ հուզական դեղում չէ: Շեքսպիրի ողբերգության մի շարք կետերում ակնհայտ են խորհրդապաշտության նշանները, որ գալիս են հեղինակի քրիստոնեական աշխարհայացքից, գուցե եւ ուղղակիորեն «Բարսեղյան պատարագից»: Եթե ավելի պարզ խոսենք, Համլետի կերպարի հմայքը շատ առումներով պայմանավորված է նրա խորհրդապաշտ նկարագրով ու ոգեխոսական մղումներով: Պատահական չէ, որ այս կերպարն անձնավորողներն ակամա մղվել են տրանսցենդենտ մտածողության եւ ընդհանրացված պլաստիկական վճիռների: Զուգահեռ Քրիստոսի ընդհանրացված պատկերի հետ ակներես է գրեթե բոլոր հայտնի դերակատարների արտաքին կեցվածքում ու հայացքում: Ավելին, նրանցից շատերը հակվել են ոգեխոսության: Հայտնի է Պետրոս Աղամյանի միստիկական խառնվածքը: Հայտնի է, թե ինչքան խաղաղ է նա ընդունել իր մահը՝ հավատացած, որ «մարդու մեջ հոգեկանն ավելի ուժեղ է, քան մարմնականը»¹²: Եվ սա եղել է նրա գլխավոր սկզբունքը Համլետի դերում:

Քննելով «Բարսեղյան պատարագը» համաշխարհային դրամայի համատեքստում, կարող ենք ասել, որ այս խորհրդապաշտական ողբերգությունը եթե անտիկ դրամայի ներքին ձևի ճառագայթումն է, ապա ինքն էլ ճառագայթում է մինչեւ Շեքսպիր եւ վերածնության դարաշրջանի խաչանական հոգեւոր դրաման, Տիրսո դե Մոլինա, Պետրո Կալդերոն: Այս ծիսային ընդհանրականությունը (ունիվերսում) արդյունք է դարավոր ներշնչումների եւ հավերժական աղբյուր ապագա նոր ներշնչումների: Այդ երեւույթը բազմաշերտ է եւ ենթադրում է բազում մեկնություններ՝ հոգեւոր, փիլիսոփայական, բարոյահոգեբանական, գեղագիտական եւ այլն:

Որպեսզի կամայական ու միակողմանի չլիջվա մեր այս մեկնությունը, պետք է նկատենք, որ անտիկ դրաման քրիստոնեական պատարագի ակունքներից մեկն է եւ էական՝ բանագործության կառուցվածքի առումով: Այդ կառուցվածքով է Պատարագը դարձել դրամատուրգիական մոնումենտ: Այդ մոնումենտի թիկունքում կան ծիսային այլ պայմանաձևեր եւս, ինչպես, օրինակ «Առաքելական պատարագը», որն առավելապես օրհներգական բնույթի է եւ պակաս դրամատուրգիական¹³: Այստեղ նշմարվում են հնագույն ծիսային շերտեր, այլ փոփոխականների հետքեր, որոնք նույնպես պատմահամեմատական մեկնություններ կարող են խնդրել: խորհրդանշանների մեկնության մեջ, իհարկե, պետք է նկատի ունենալ «Առաքելոց սահմանադրություն» 2-րդ գիրքը, ուր տաճարը դիտվում է որպես տիեզերական նավի խորհրդանիշ,

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 139:

¹¹ Վ. Շեքսպիր, Ընտիր երկեր, հ. 1, Ե., 1951, էջ 111: Բնագրի «the rest is silence» խոսքը Հ. Մասեհյանը թարգմանել է՝ «մնացորդը լուծվում»:

¹² Պ. Աղամյան, Երկեր, Ե., 1956, էջ 446:

¹³ Տե՛ս «Արրազան պատարագամատոյցը Հայոց», էջ 66:

արարողություններ՝ տիեզերական նավարկություն դեպի հոգեւոր փրկություն ափ, սարկավազները՝ նավաղներ, եպիսկոպոսը՝ նավապետ¹⁴։ Աղոթող բազմությունն այստեղ փրկություն որոնող մարդկության խորհրդանիշն է։ Հիշենք Մաշտոցի հայտնի չարականը. «Ծով կենցաղոյս հանապազ դիս ալեկոծէ...», հիշենք խորտակվող նավի ու հուսահատ նավապետի խորհրդանիշերը Նարեկացու «Ողբերգությունն մատենանում» (Բան ԻԵ, Գ. 50-53), գնանք դարերի խորքը, հիշենք Գիլգամեշի նավարկությունը «մահվան ջրերով»՝ դեպի վախճանի անխուսափելիություն, ապա՝ Նոյի նավարկությունը դեպի փրկության ափ, տիեզերանորոգ կայան, եւ գանք նոր ժամանակներ ու կանգ առնենք Հովհաննես Այվազովսկու տիեզերական փոթորկի առջեւ... Այլընտրում տարուերվող նավը կամ նավակայանի բեկորը խորհրդանիշը չէ՝ արդյո՞ք բիրյիական տապանի, եւ միջին ամպերի տակից թափանցող արեգակի թույլ շողքը փրկության հույսի նշանը չէ՞, եւ այս ամբողջը՝ լավատեսական մի հղոր ներշնչում, առկեցուն աստվածային լույսով, որ ճառագում է համայն տիեզերքում։

ԱՍՏՂԻԿ ՄՈՒՇԵՂՅԱՆ

ՀԻՍՈՒՍԻ ԱՌԱԿՆԵՐԻ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅ ՀՈԳԵՎՈՐ ԵՐԳԱՐՎԵՍՏՈՒՄ

Աստվածաշունչ մատյանը հսկայական ազդեցություն է ունեցել Հայ հոգեւոր երգարվեստի վրա սկսած V դարից, երբ Հայոց եկեղեցական ժամերգության մեջ պաշտոնապես մուտք գործեցին ու հաստատվեցին սաղմոսների եւ մարգարեական օրհնությունների հիման վրա երգվող մեղեդիները։ Սակայն մինչեւ գրերի գյուտն էլ, Կոմիտասի վկայությամբ, Հայոց եկեղեցիներում գլխավորապես իշխում էր սաղմոսերգությունը¹, որ կատարվում էր ըստ հունարեն կամ ասորերեն բնագրերից բերանացի թարգմանված տեքստերի։ Հստակ պատկերացում չունենք, թե կոնկրետ ինչպիսի եղանակներով էին երգվում այդ սաղմոսները, հավանաբար՝ ժողովրդական արվեստից սերած մեղեդիական դարձվածքներն էին դրանց հիմքը²։ Հայոց դպրության սկզբնավորման, նշանակում է նաեւ՝ Սուրբ Գրքի թարգմանության հետ միաժամանակ, Ս. Սահակն ու Ս. Մեսրոպը ձեռնամուխ են լինում Հայ եկեղեցու պաշտոնեղբայրության կանոնակարգման գործին՝ ձեւավորվում են կանոն - սաղմոսներն իրենց կից մարգարեական օրհնություններով, քարոզներով ու աղոթքներով³։ Մեզ հասած երաժշտական նյութից հայտնի է, թե սաղմոսներն ընդգծված ասերգային բնույթ ունեին, որի շնորհիվ դրանցում առավել կարեւորվում էր խոսքը՝ Աստվածաշնչի բառն ու բանը։

V դարում աստիճանաբար կազմավորվում է եւ ութ ձայնի համակարգն իր սկսվածքներով հանդերձ, որոնց գրական տեքստերը վերցված են Հին եւ Նոր Կտակարաններից (Օրհնություն - Ելից ԺԵ 1, Հարց-Դանիել Գ52, Մեծացուցէ - Ղուկաս Ավետ. Ա 46, Ողորմեա-Սաղմոս Ծ, Տէր յերկնից-Սաղմոս ՃԽԸ, Մանկունք-Սաղմոս ՃԺԲ, Ճաշու-Սաղմոսներ ՂԲ, ՃԺԴ եւ ՃԽԷ, Համբարձի-Սաղմոս ՃԻ)։

Նոր դարգացող Հայ պրոֆեսիոնալ երաժշտարվեստի ընդերքում ծնունդ է առնում Հայ հոգեւոր երգը, որ սկզբնապես կոչվում էր կցուրդ, եւ որի բովանդակությունը դարձյալ Ս. Գիրքն է։ Սակայն դրանց հեղինակները (Մեսրոպ Մաշտոց, Սահակ Պարթեւ, Մովսես Խորենացի, Հովհանն Մանդակունի) ոչ թե սոսկ եղանակավորում են բնագրից քաղված կտորները, այլ իրենք եւս հոգեւոր երգի համար հորինում են նոր բանաստեղծություններ⁴։ Ծարականի, կանոնի եւ ամբողջությամբ վերցրած Ծարականոցի, այլեւ Պատարագի եւ Ժամագրքի ձեւավորմանն ու հաստատմանը զուգընթաց ավելի որոշակիորեն են ընդգծվում Աստվածաշնչի հետ դրանց ունեցած աղերսները՝ ի հայտ են գալիս տերունի եւ սրբոց տոներին նվիրված շարականներ, երգեր, տաղեր, մեղեդիներ, սրբասացություններ,

¹Կոմիտաս, Հայոց եկեղեցական եղանակները, «Հոգվածներ եւ ուսումնասիրություններ», Երևան, 1941, էջ 105։

²Նույն տեղում։

³Ն. Թահադյան, Հասարակ օրերի կանոնադրվածները, «Էջմիածին», 1971, N 4։

⁴Մ. Աբեղյան, Երկեր, Հ.Գ. Երևան, 1968, էջ 926։

¹⁴Տես Հ. Հովհաննիսյան, Հայ Հին դրաման եւ նրա պայմանաձեւերը, Ե., 1990, էջ 152։

որոնցում արդեն հեղինակները մեկնում են Նոր Կտակարանում պատմվող իրադարձությունները՝ շատ հաճախ նաև ներքին թաքնված իմաստ ներդնելով ու խորհրդանշելով երկու Ուխտերի փոխադարձ կապը:

Դարեր շարունակ հայ եկեղեցու սուրբ հայրերը՝ Սահակ Պարթևից եւ Մեսրոպ Մաշտոցից սկսած մինչև երկու մեծ ներսեսները՝ Շնորհալիս ու Լամբրոնացին եւ մյուս հեղինակները, Ավետարանի թեմաներով հորինում էին հոգևոր երգեր՝ զրանցում առավել խորն ու համակողմանի ներկայացնելով Հիսուս Քրիստոսի կյանքը, տնօրինություններն ու քարոզները, կատարած բազմաթիվ հրաշքներն ու բժշկությունը, խաչելությունը, Հարությունը եւ Համբարձումը: Կարելի է ասել, որ նրանց ուշադրությունից չի վրիպել Տիրոջ կյանքի եւ ոչ մի զրվագ:

Այս առումով իրենց ինքնատիպությունը հատկապես առանձնանում են այն շարականները, որոնցում վերարտադրվում եւ մեկնվում են Հիսուսի առակները: Ամենատարբեր բովանդակությամբ ու այլաբանությամբ խոսող այս պատմությունները նպատակ ունեն իրական կյանքից վերցրած երևույթների նմանողությամբ ուսուցանել եւ հաստատել Աստծո խոսքի ճշմարտությունը: Զանազան տեղերում եւ տարբեր առիթներով իր շուրջը հավաքված աշակերտներին եւ ժողովրդին խրատներ կարդալով եւ նրանց իսկ ծանոթ օրախոսքի թեմաների շուրջ հետաքրքրական պատմություններ անելով, Հիսուսը նրանց հոգու եւ մտքի մեջ սերմանում էր բարու եւ հավատի սերմերը, եւ աստվածային ուսմունքը նրանց մատչելի եւ հասու դարձնելու համար՝ «ուսուցանէր զնոսա առակօք բազում ինչ» (Մարկոս Դ:2): Այսպիսի զրույցներից մեկի ժամանակ աշակերտները դիմում են ուսուցչին. «Ընդէ՞ր առակօք խօսիս ընդ նոսա», - որին նա պատասխանում է՝ «Քանզի ձեզ տուեալ է գիտել զխորհուրդս արքայութեան երկնից, եւ նոցա չէ տուեալ: [...] Վասն այնորիկ առակօք խօսիմ ընդ նոսա. զի տեսանեն՝ եւ ոչ տեսանեն, եւ լսեն՝ եւ ոչ լսեն, եւ ոչ առնուն ի միտ» (Մատթեոս ԺԳ 10-11, 13):⁵ Հովհանն Ոսկեբերանը Մատթեոսի Ավետարանի իր մեկնության մեջ ասում է, թե ոչ միայն էին հավատում, այլեւ չարախոսում եւ նենգություններ էին նյութում: Այս պատճառով չէր կամենում ոչ մեկին վատաբանել կամ էլ ամբաստանել, այլ տեսնելով նրանց կամակոր բնությունը, սկսում էր առակներով խոսել եւ վկայակոչել մարգարեին: «Նա եւ դառաջինն այնպէս ինչ չխօսէր առակօք, այլ բազում յայտնութեամբ. եւ քանզի նոքա արարին կամակոր դանձինս, ապա եւ առակօք իսկ խօսէր»:⁶ Այսպիսով իրականանում էր Դավիթ մարգարեի այն կանխասացությունը, թե «Բացից առակաւ զերան իմ, խօսեցայց դառակս ի սկզբանէ» (Սաղմոս Զէ 2): Եւ հենց Դավիթի այս վկայությունը նկատի ունենալով է, որ Հովհ. Երզնկացին Մատթեոսի Ավետարանի իր մեկնության մեջ ասում է. «Ապա ուրեմն լցեալ են տառք մարգարէիցն՝ ի կատարումն եկեալ բանին, զոր բղխէր հոգւով առակաւոր վարդապետութեամբ»:⁷

Առակները մեզ հայտնի են ղեռնու Հին Կտակարանից: Սակայն Սողոմոնի Առակաց գրքում զրանք կրում են աֆորիստիկ բնույթ, այսինքն խոհափիլիսոփայական կարճառոտ առած - ասացվածքներ են, որ նույնպես խորհրդանշում են Աստծո հավատքն ու պատգամները: Ժանրային առումով Հիսուսի առակներին առավել հարիւր են Հին Կտակարանի մյուս գրքերում պատմվող այլաբանական զրույցները (Դատ. Թ 7-15 - Մառերի վրա թագափորելու մասին, Բ թագ. ԺԲ-Հարուստի եւ աղքատի մասին, Դ. Թագ. ԺԴ 9-10-Փշի եւ եղեւնափայտի մասին), որոնք իմաստաբանական զարգացում են ստանում Նոր Կտակարանում: «Սողոմոնիցի կորուսյալ ոչխարի պես», - երգում էր Դավիթ մարգարեն, որին արձագանքում են Ավետարանական առակները մոլորյալ, գաղանակուր ոչխարների մասին:

⁵ Հմմտ. նաև Մարկոս Դ 11-14 եւ Ղուկաս Ը 10:

⁶ Յովհանն Ոսկեբերանի Ավետարանագիրն Մատթեոս, գիրք երկրորդ, Վենետիկ, 1826, էջ 654:

⁷ Մեկնություն Սուրբ Ավետարանին որ ըստ Մատթեոսի. արարեալ ի սրբոյն ներսիսէ Շնորհալոյ մինչ ի համարն 17 հինգերորդ գլխոյն. եւ անտի աւարտեալ յերանելոյն Յօհաննու Երզնկացոյ՝ որ եւ կոչի Մործորեցի, Կ. Պոլիս, 1825, էջ 308:

Նոր Կտակարանում Հիսուսի առակները բազմաթիվ են, սակայն մեր բուն նյութին որոշակիորեն առնչվում են զրանցից մի քանիսը, որ ղեռնդված են Ձորս Ավետարաններում: Դրանք են՝ Անառակ որդու, Կորուսյալ ոչխարի, Կորուսյալ զրամի, Անիրավ տնտեսի, Դատավորի եւ այլի կնոջ, Փարիսեցու ու մաքսավորի, Մեծահարուստի եւ աղքատի, Տասը կույսերի, Քանքարների, Որթի եւ Ճյուղի նմանությունն առակները:

Հայ հոգևոր երգարվեստում առակի երաժշտական-բանաստեղծական մարմնավորմանը հանդիպում ենք ղեռնու Վդարում, երբ Մեսրոպ Մաշտոցը ստեղծում է հոգևոր երգի իր սրտարուխ եւ առինքնող նմուշները, որ հայտնի են Ապաշխարություն շարականներ անունով: Դրանց սեղմ եւ ճշգրիտ բնութագրումը տվել է Գ. Ավետիքյանը. «Զկարգ շարականաց ապաշխարութեան ըստ ութ ձայնից՝ ասեն արարեալ սրբոյն Մեսրոպայ. յորս ո՛չ զվսեմութիւն բանից՝ այլ զղջական ոգի ապաշխարութեան առաւելապէս արտայայտէ յորինողն. զի անձն սգաւոր՝ փոխանակ ճարտարաբանութեան զցաւս սրտի եւ զարտասուս աչաց պարտի մատուցանել առաջի Աստուծոյ»:⁸ Մեղավոր եւ հանցանք գործած մարդու գիտակցությամբ բանաստեղծը աղերսներով դիմում է Աստծուն՝ չարունակաբար թողություն հայցելով եւ պատրաստ՝ մաքրագործվելու: Ահա այս աղոթքների մեջ հեղինակն օգտագործում է այնպիսի համեմատություններ, որ ակնարկում են Հիսուսի առակների գործող անձանց կամ առարկաները: Բերենք մի քանի օրինակ. «Առ քեզ ապաւինեցայ որպէս անառակ որդին» (քձ ողորմեա), «Նոստովանիմ առ քեզ որպէս զանառակ որդին» (աձ ողորմ.), «Աղաղակեմ որպէս մաքսաւորն» (ղձ ողորմ.), «Մաքսաւորին հառաչմամբ կարդամ առ քեզ փրկիչ եւ բարեւար» (ղձ ողորմ.), «Մոլորեցայ ես որպէս զոչխար կորուսեալ» (ղկ ողորմ.), «Զցանկ հոգւոյ իմոյ քակտեցի եւ եղէ անբարունակ որթ» (ղձ ողորմ.):⁹ Այս խնդրանքներն առ Աստված ուղեկցվում են բազմապիսի պատկերավոր կոչունքներով ու մակդիրներով՝ Հայր բազումողորմ, Բարձրյալ ահավոր, Նավապետ բարի, որոնցից են նաև «բարի Հովիվ» կամ «մոլորելոց Հովիվ» արտահայտությունները, որ անուղղակիորեն առնչվում են Հովհաննու Ավետարանից հայտնի քաջ, արի, բարի եւ ճշմարիտ Հովիվի առակին (Ժ 1-18):

Թարգմանությունը սկսելով Սողոմոնի առակներից, Մեսրոպ Մաշտոցը՝ իբրեւ հմուտ մանկավարժ, նպատակ ուներ հոգևորը տպավորելու համար օգտագործել առակների աշխարհիկ պատկերավոր բնույթը՝ դիդակտիկ ճանապարհով հասնելով վերացարկման գաղափարին: Այնուհետեւ հոգևոր բանաստեղծություններում եւս դիմում է առակավոր խոսքին: Կորյունը աշակերտելով անմիջապես Մաշտոցին, շատ լավ է նկատել իր վարդապետի այդ սկզբունքը եւ այս առթիվ վկայում է. [...] շատ նմանություններ եւ օրինակներ հերյուրեց, կազմեց աշխարհիս անցավոր բաներից, որպեսզի տխմարներին ու մարմնական բաներով զբաղվածներին հեշտ ընդունելի եւ հեշտ հասկանալի լինին՝ [նրանց] սթափեցնելու ու զարթեցնելու եւ խոստացված պարգևների նկատմամբ հիմնովին քաջալերելու համար»:¹⁰

Հիսուսի առակները կամ ավելի ճիշտ՝ զրանց բովանդակությունից արված քաղված - համեմատությունները սփռված են ապաշխարության ամբողջ շարքի մեջ՝ աձ-ից մինչև ղձ: Սակայն ուշադիր դնելու ղեպքում առաջ է գալիս մի հետաքրքիր օրինաչափություն՝ զրանք ընդգրկված են միայն ողորմյաններում: Արդյո՞ք սա պատահականություն արդյունք է: Դեռեւս Մ. Արեղյանը նկատել է, որ ապաշխարության կարգի երգերում մեծ տարբերություն կա եւ՝ ձեւի, եւ՝ բանաստեղծական ըմբռնման մեջ, այսինքն՝ կարծում է, որ զրանք տարբեր ժամանակներում են հորինված եւ կանոնի

⁸ Գաբրիել Աւետիքեան, Բացատրություն շարականաց, Վենետիկ, 1814, էջ 156:

⁹ Ընդհանուր առմամբ կա Փարիսեցու եւ մաքսավորի 7, Կորուսյալ ոչխարի 5, Անառակ որդու 3, Որթի եւ Ճյուղի նմանությունը առակներից 1 հղում:

¹⁰ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, բնագիրը, ձեռագրական այլ ընթերցվածքներով, Թարգմանությամբ, առաջարանով եւ ծանոթություններով ի ձեռն պրոֆ. դ-ր Մանուկ Արեղյանի, Երևան, 1941, էջ 79:

կազմելու ժամանակ են վերագրվել մեկ անձի¹¹: Իսկ ողորմյանների մասին խոսելիս չեշտում է, որ դրանք ամենագեղեցիկներն են¹²:

Մեսրոպ Մաշտոցի բանաստեղծական ժառանգությունը նվիրված չափազանց արժեքավոր հոգիածում Ասատուր Մնացականյանը, մանրամասնորեն վերլուծելով ապաշխարության ամբողջ կարգը, նորահայտ փաստերի հիման վրա ճշտում է դրա նախնական կառուցվածքն ու մասերի կոնկրետ թվաքանակը: Քննելով ողորմյանների հեղինակային պատկանելությունը հարցը, նա մի շարք ձեռագրական տվյալների վրա ապացուցում է, որ նույնիսկ VIII դարը կանխող հին եւ հավաստի աղբյուրներում (Ստեփանոս Սյունեցու կողմից Շարակնոցի կանոնակարգումից դեռ առաջ էլ) ողորմյաններն ընդգրկված են եղել հարցերի եւ տերերկնիցների հետ միեւնույն շարքում¹³:

Ն. Թաճմիզյանը, քննելով Մաշտոցի շարականների երաժշտական լեզուն եւ ոճը, հանգել է այն եզրակացության, որ ապաշխարության ողորմյանները, ի տարբերություն առավելապես հարցերի եւ պակաս չափով տերերկնիցների, շատ քիչ են ենթարկվել հետադարձ փոփոխությունների՝ մեղեդային, ուղիղական, լադային կառույցների եւ տեմպի առումով: Նա գտնում է, որ ողորմյանները Հայ հոգեւոր երգեցողության հնագույն ոճը առավել անաղարտ պահպանած երաժշտական նմուշներն են¹⁴:

Կորյունը Մաշտոցի վարքում գրում է, թե ջանալով Քրիստոսի օրինակով կյանք վարել, «իրեն տալիս էր ամեն հոգեւոր վարժությունների - միանձնություն, լեռնակեցություն, քաղցի ու ծարավի եւ բանջարահաշակություն, անույս արգելարանների, խարաղնաղգեստ ու գետնատարած անկողինների»¹⁵: Մեկ այլ տեղում Մաշտոցի կենսագիրը նկարագրում է վարդապետի եւ նրա աշակերտների ճգնությունն ու կրթանքները եւ ավելացնում. «Այնտեղ այնուհետեւ էին հարքում գինով, այլ լցվում էին հոգով եւ սրտերը հոգեւոր երգերով պատրաստում ի փառս եւ ի գովություն Աստծու: [...] Այնտեղ հոգով եռում էին աստվածաշատական ծառայություններ: Այնտեղ աղերսալի աղոթքներ եւ ամենքի կյանքի համար հաշտեցուցիչ խնդրվածքներ մարդասեր Աստծուց»¹⁶:

Պարզ է դառնում, որ հատկապես այս միջավայրում պետք է սնունդ եւ ծնունդ առնեին Մաշտոցի հոգեպարար երգերը: Թերեւս «հոգեւոր երգեր», «աղերսալի աղոթքներ» եւ «հաշտեցուցիչ խնդրվածքներ» կապակցություններով Կորյունն ականարկում է հենց Մաշտոցի ստեղծած սրտառու երգերը՝ ողորմյանները, որոնց բնորոշելու համար հազիվ թե գտնվեին ավելի զիպուկ արտահայտություններ: «Ողորմեա ինձ Աստուած զի քեզ միայնոյ մեղայ»-«Ընկալ Տէր զաղաչանս իմ եւ զհառաչանս սրտի իմոյ»- «Մի՛ անտես առնէր Հայր զաղաչանս իմ»-«Մեղուցեալ անձամբ կարդամ առ քեզ Հայր երկնաւոր, օգնեա ինձ ի նեղութեանս», - աղաղակում է բանաստեղծի հոգին՝ ակնկալելով բարեգութ եւ անոխակալ Հոր ներողամտությունը:

Առականներից քաղված եւ ականարկներ ընդգրկող ողորմյանները թվով տասներեքն են.

¹¹Մ. Աբեղյան, Ուրվագծեր Հայոց գրականության պատմությունից - Շարականների մասին, «Արարատ» 1912, N 7-8, էջ 722:

¹²Նույն տեղում, N 10-11, էջ 1012:

¹³Ա. Մնացականյան, Մեսրոպ Մաշտոցը որպես բանաստեղծ, «Բանբեր Մատենադարանի», N 7, Երեւան, 1964, էջ 128, 131-132:

¹⁴Ն. Թաճմիզյան, Մեսրոպ Մաշտոցն ու Հայոց հոգեւոր երգարվեստը, «Բանբեր Մատենադարանի», N 7, Երեւան, 1964, էջ 196-197: Հեղինակը, մեկտեղելով տարբեր ուսումնասիրողների կարծիքները ողորմյանների մասին, առանձին համեմատական վերլուծության է ենթարկում դրանց երաժշտական լեզուն, գտնելով, որ իր բերած օրինակները Մաշտոցյան երգերի ամենահավանական նմուշներն են (էջ 198):

¹⁵Կորյուն, վարք Մաշտոցի, էջ 39: Այս եւ հետագա մի քանի վկայությունները հիմք են տվել Ա. Մնացականյանին համոզվելու, որ Մաշտոցը ճգնել է հենց Քառասնորդական պահքի օրերին, որ հաստատել էր Սահակ Պարթևին իր կանոններում (նշվ. աշխ. էջ 135): Այս միտքն ընդգծում է եւ Ն. Թաճմիզյանը՝ «ճգնելիս քառասնորդաց օրերին, նա հորինել է ապաշխարության երգերը» (նշվ. աշխ. - էջ 170):

¹⁶Կորյուն, վարք Մաշտոցի, էջ 83:

Հայր բազումողորմ աճ I
Ի նեղութեան իմում աճ III
Ձղջման իմոյ զարտասուս աճ IV
Աղաչեմ զքեզ Հայր երկնաւոր աճ IV
Դարձո զցասումն քո բճ I
Յոյս իմ ես դու բճ III
Ձանապական զհոգեւոր զգանձն գճ
Մաքսաւորն հառաչանօք գճ II
Աստուած մարդասէր դճ III
Անկանիմ առաջի քո եւ խնդրեմ դճ V
Անկանիմ առաջի քո Տէր դճ VI
Մեղուցեալ անձամբ զՎ V
Մեղայ քեզ Տէր զՎ VI

Այս ողորմյանները բնութիւնով հիմնականում զուսպ են, խոհական ու հանդիսավոր եւ աղոթքի տպավորություն են ստեղծում: Բոլորն էլ ունեն միջակ կամ չափավոր ընթացք: Ողորմյանների երաժշտական կողմի վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ դրանք սաղմոսատիպ երգեր են, որոնցում մեղեդիները լիովին ենթարկված են գրական խոսքին, ինչպես օրինակ՝ «Հայր բազումողորմ», «Ի նեղութեան իմում», «Աղաչեմ զքեզ Հայր երկնաւոր», «Դարձո զցասումն քո», «Ձանապական զհոգեւոր զգանձն», «Անկանիմ առաջի քո եւ խնդրեմ», «Աստուած մարդասէր», «Մեղուցեալ անձամբ», «Մեղայ քեզ Տէր» շարականներում է: Այս խմբի երգերին միավորում է մեղեդու սահուն եւ հանդարտ «քայլքը» կվարտա կամ կվինտա ինտերվալների շրջանակներում՝ հիմնականում չափական մեկ միավորի հաշվով: Հաճախակի կրկնվող հնչյունների միջոցով արտահայտվում են աղերսանքներն ու խնդրվածքներն առ Աստված, ինչպես «Աղաչեմ զքեզ» եւ «Ձանապական» երգերում է:

Երգերի մեղեդիները մեծ մասամբ կառուցվում են միեւնույն մոտիվի մեկ կամ ավելի տարբերակումներից՝ հաստատելով յուրատեսակ մոնոթեմատիկ զարգացման սկզբունքը («Հայր բազումողորմ», «Ձանապական», «Մեղուցեալ անձամբ»), որի առավել ցայտուն օրինակն է «Աղաչեմ զքեզ» շարականը:

Թեմատիկ զարգացման այս սկզբունքը հետագայում դուրս է գալիս մեկ երգի շրջանակներից եւ մեղեդիական կապ ստեղծում ողորմյանների միջեւ: Այդպիսիք են, օրինակ, «Աստուած մարդասէր» եւ «Անկանիմ առաջի քո եւ խնդրեմ» դճ շարականները, որ ունեն իրարից շատ քիչ տարբերվող սկզբնական մի մոտիվ եւ դրա՝ իրարից բնավ չտարբերվող զարգացման ընթացք՝ նույն վերջնահանգստով: Այնուհետեւ՝ «Մեղայ քեզ Տէր» եւ «Մեղուցեալ անձամբ» դճ ողորմյաններում նույնն են՝ առաջինի կրկնակը (որ ընթանում է նախերգի ձևով), Բ տան հիմնական մոտիվը եւ երկրորդի մեղեդին ամբողջությամբ (առանց հաշվի առնելու սկզբնական մոտիվի տարբերակումները)¹⁷:

Ողորմյանների եւ ընդհանրապես ամբողջ ապաշխարության կարգի շարականների մեջ իր ինքնատիպությամբ առանձնանում է «Ձանապական զհոգեւոր զգանձն» դճ շարականը, որի հիմքում ընկած է Որթի եւ ճյուղի առակը (Հովհ. ԺԵ 1-11): Սա հազվադեպ օգտագործվող մի զրույց է, որտեղ Հիսուսը ցույց է տալիս, թե ճյուղը պտղաբերում է այն ժամանակ, երբ սնվող ճյուղը էտում են, որպեսզի պտուղը բազմանա: Որթը եւ ճյուղը Հիսուսը համեմատում է իր անձի եւ աշակերտների հետ, որոնք սնունդ են ստանում իր՝ Հիսուսի վարդապետությունից, իսկ երկնային Հայրը մշակն է, որ խնամում է որթատունկը. «Ես եմ ճմարիտ որթատունկը, եւ իմ Հայրը մշակն է: [...] Ով բնակվում է իմ մեջ, եւ ես՝ նրա մեջ, նա

¹⁷Ողորմյանների այս զույգերը միավորվում են ոչ միայն երաժշտական, այլեւ թեմատիկ առումով. հետաքրքիր զուգադիպությամբ դճ ողորմյանների մեջ ականարկվում են Փարիսեցու եւ մաքսավորի, իսկ դճ-ում՝ Կորուսյալ ոչխարի առականները:

չատ պտուղ է տալիս, որովհետև առանց ինձ ոչինչ անել չեք կարող», - ասում է Հիսուսն աշակերտներին:

Առակի առաջին¹⁸ Մաշտոցյան մեկնությունները՝ պատվիրազանց լինելով և զրկվելով հոգևոր պտղաբերման շնորհից, դառնում է անբարոնակ (ճղակոտոր) որթատունկ: «Ոստաքանց եղէ ես որպէս զարմաւենի, պտղակորոյս որպէս ձիթենի», - բացականչում է բանաստեղծը հաջորդ տան մեջ՝ դիմելով Բարձրյային: Այս ողորմյայի մեղեդին կառուցված է առաջնային մոտիվի տարբերակման սկզբունքով, որում աստիճանաբար ավելացվում են դիմողի ձայնի՝ c2-ի կրկնությունները, որ երրորդ հատվածում կարելի է լսել նաև հենց իմաստաբանական տեսանկյունից՝ չեղտադրելով «այլ առ բեղ միայն պաղատիմ» բառերը և առավել աղերսալից տոն հաղորդելով մեղավոր անձի՝ երկնավոր Հոր ներմանն արժանանալու խնդրանքին:



Ապաշխարության սաղմոսերգային տիպի շարականների խումբը եղրափակում է «Դարձո զցասումն քո» բձ ողորմյան, որ անցումային դիրք է զբաղում դեպի երգային եղանակները տանող ճանապարհին: Դիմող ձայնի ոլորտում ընթացող միալար ասերգից հետո մեղեդին լադի բարձրակետից անապասելի վարընթաց ալիքաձև շարժումով շրջադարձ է կատարում դեպի հիմնաձայնը՝ վերաճելով երգային նրբին մեղեդու: Այս գիծը ավելի ևս հաստատվում է հաջորդ երկու շարականներում՝ «Զղջման իմոյ զարտասուս» - աձ և «Մաքսաւորն հառաչանօք» - բկ, որտեղ սաղմոսատիպ երգեցողությունը նրբորեն միահյուսվում է երգային ոճի հետ: Վերջինս գերիշխող է դառնում «Անկանիմ առաջի քո Տէր» - դձ և «Յոյս իմ ես դու» - բկ ողորմյաներում, որոնց մեղեդիները աչքի են ընկնում ծորունությամբ (որը ձեռք է բերվում մեկ վանկին ընկնող արդեն ոչ թե մեկ, ինչպես նախորդ երգերում է, այլ մի քանի հնչյուններ արտաբերելու միջոցով), որի մեջ ավելի հաճախակի 8-ականներ և երբեմն 16-ականներ, այլև ավելի լայն ձայնածավալ և բարձր հնչամաս օգտագործելու շնորհիվ:

Մի հետաքրքիր նորություն ևս նկատվում է. եթե մյուս նմուշներում խնդրվածքներն առ Աստված արտահայտվում էին հիմնականում կրկնվող հնչյունների միջոցով, ապա այստեղ մեղեդու կառույցի մեջ ի հայտ են գալիս բանաստեղծական խոսքի իմաստն ընդգծող բարձրակետ-դարձվածքներ, ինչպես «Անկանիմ» ողորմյայի մեջ «բազմամեղիս ողորմեա» և «Փրկիչ եւ բարերար» կամ «Յոյս իմ ես դու» ողորմյայի մեջ «մի անտես առներ», «Հայր մեղայ յերկինս» կամ «արա արժանի» կապակցություններն են:

¹⁸Որթի և ճյուղի առակի ակնարկը իր հետագա զարգացումն է ստացել Հայ հոգևոր երգարվեստում: «Հրով Աստուածութեանդ» բկ շարականի մեկնության մեջ Հիսուսն այն ճշմարիտ որթատունկն է, որի արմատները երկրի մեջ են, իսկ ողկույղները՝ խաչի վրա, որ ճմլվելով՝ այսինքն չարչարվելով, հաղորդության և փրկության գինի դարձան: «Որ տնկեցար յերկրի որթ ճշմարիտ եւ ճմլեցար ի խաչին ողկույղդ անսպառ յուրախութիւն ամենայն տրամեցելոցն» (Ստեփանոս Սյունեցի - Հարության Ավագ օրհնություններ): Սուրբ Գրիգոր Լուսավորչի կանոնի գկ օրհնության մեջ («Այսօր զուարճացեալ» - Հովհաննես Երզնկացի) հայոց առաջին եպիսկոպոսապետը անվանվում է ճշմարիտ որթի ողկույղներ բարունակ, իսկ մի այլ տեղում՝ տունկ անմահութեան և քաղցրաճաշակ արմատների ի տանն Աստուծոյ տնկեալ: Ե՛վ Ստեփանոս Սյունեցու ե՛ւ Հովհ. Երզնկացու շարականները հորինված են միեւնույն սաղմոսատիպ ոճով և այս տեսակետից հարում են Մաշտոցյան ողորմյանների հիմնական մասին:



Վերջին երկու շարականները մոնոդիայի զարգացման մի նոր փուլ են նախանշում Մեսրոպ Մաշտոցի ստեղծագործության, հետևաբար և հոգևոր երգի էվոլյուցիոն զարգացման մեջ: Դրանցում ավելի որոշակիորեն է զգացվում խոսքի և երաժշտության խոր կապը, որի շնորհիվ վերջինս աստիճանաբար դառնում է առաջնային:

Ապաշխարության այս ողորմյանների բանաստեղծական և երաժշտական ոճերի միատեսակությունը կարելի է կոմպոնենցիայի մեկն է դրանք միեւնույն հեղինակին՝ Մեսրոպ Մաշտոցին վերագրելու և այդպիսով դրանք սաղմոսների երգերից ծնունդ առած Հայ հոգևոր երաժշտության երախայրիք - նմուշների շարքը դասելու իմաստով:

Ինչպես հայտնի է, ապաշխարության շարականները երգվում են Մեծ Պահլի շրջանում՝ և ընդմիջվում Աղուհացից կիրակիների կանոններով: Դրանց հեղինակն է Ներսես Շնորհալին: Լինելով մեծագույն բարենորոգիչ, նա կանոնակարգել է եկեղեցական - ծիսական մատյանները. «[...]սկսանէր երգել զերգս հոգևոր պաշտամանց զոր պակաս և թերի գտանէր»¹⁹: Այս առումով օրինակելի է հատկապես Ծարակնոցը, որի համար Շնորհալին հորինել է բաղմաթիվ հիսուսանշ շարականներ: Սրանց մեջ են և վերոհիշյալ Մեծ Պահլի կիրակիների համար գրված կանոններն ու նրանց նախորդող սրբոց տոների երգերի մեծ մասը: Հետաքրքիր է այս վեց կիրակիների հաջորդական իմաստաբանական կապը՝ նախամարդկանց դրախտային կյանքի պատկերումից, «Հին մարդու»՝ Ադամի դրախտից արտաքսվելու պահից մինչև «Նոր մարդու»՝ Հիսուս Քրիստոսի գալստյան խորհուրդը, ինչը և բացահայտում է հեղինակը շարականներից մեկում. «Ի վեցերորդ աւուր զԱդամ ստեղծեւ ի տիպ քո տիրական որ ոչ պահեալ զպատուիրանն մերկացաւ զպատմուճանն, իսկ նոր Ադամդ ի վեց դարուն այց արարէր կորուսելոյն» (Կանոն VI կիր.աղ. - օրհ.բձ):

Մեր կարծիքով, խորիմաստ ու խորհրդանշական է այն փաստը, որ այս կանոններում Շնորհալին իրեն նյութ գործածել է Հիսուսի առակներից մի քանիսը, որոնց անունով այժմ կոչվում են կիրակիները՝ Անառակի (Գ), Տնտեսի (Դ), Դատավորի (Ե)²⁰, յուրատեսակ թեմատիկ կապ ստեղծելով Մաշտոցի Ապաշխարության և իր հորինած երգերի միջև: Անհնար է ենթադրել, թե սա որևէ պատահականությամբ արդյունք է՝ այն էլ Շնորհալու նման կարկառուն մի անհատականության համար. նորից պետք է չեղտել Հիսուսի Վարդապետությունը քարոզելու, այն ժողովրդին հասկանալի լեզվով բացատրելու շարունակական անհրաժեշտությունը, որով մտահոգված էր մեծ գործիչն ու կաթողիկոսը. «զղժուարահասու եւ զտարակուսական իրան հեշտալիս եւ քաղցրազոյնս մեկնէր»²¹:

Ինչու են հատկապես Մեծ Պահլի շրջանում Հիսուսի առակներն այսքան

¹⁹Սուրբ Հայկական, Սրբոյն Ներսեսի Շնորհալոյ Պատմութիւն Վարուց, հ.ԺԴ, Վենետիկ, 1854, էջ 36:

²⁰Պահլի երկրորդ կիրակին կոչված է Արտաքսման, իսկ վեցերորդ կիրակին՝ Գալստյան:

²¹Սուրբ. Հայկական, էջ 72-73:

առատորեն օգտագործվում: Պատճառը, մեր կարծիքով, մարմնավոր մաքրությունը ու ժուժկավորությամբ հոգեւոր մաքրագործման մղելու, մեղսագործներին եւ պատվիրա-
ղանցներին ապաշխարության կոչելու եւ դարձի բերելու, ներում եւ զթուփյուն հայցելու եւ
այն ստանալու եւ այս բոլորի շնորհով՝ Աստծո հավատավոր զավակների թիվը
բազմապատկելու մեջ է: Գրիգոր Լուսավորիչը իր «Համախաղաղութեան ճառերում» հետեւյալ
ձեւով է մեկնում ապաշխարության խորհուրդը. «Եւ յաղթող երեւել ի հանդիսի
ապաշխարութեան՝ կարասցէ համարձակել ի մեղսաքաւիչ խորհուրդն կենդանարար,
եւ լինել հաղորդակիցս եւ մարմնակիցս եւ կցորդս անճառելեացն: Եւ յայսմ հետէ զվերինն
խորհել, ուր Բրիստոս նստի եւ սուրբք ընդ նմա առհաւատչեայ երանութեամբն»:²²

Ներսես Շնորհալու՝ Մեծ Պահլի համար հորինած չարքում առկա են Հիսուսի
պատմած հետեւյալ առակները՝

III Կիրակի Աղուհացից՝ օրհնության եւ ողորմայի մեջ՝ Կորուսյալ ոչխարի, Անառակ
որդու եւ Կորուսյալ դրամի

IV Կիր. Աղ՝. օրհնության մեջ՝ Անիրավ տնտեսի եւ Մեծահարուստի ու աղքատի
ողորմայի մեջ՝ Մեծահարուստի եւ աղքատի

տերերկնիցի մեջ՝ Մեծահարուստի եւ աղքատի

V Կիր. Աղ՝. օրհնության մեջ՝ Դատավորի եւ այրի կնոջ
ողորմայի մեջ՝ Դատավորի եւ այրի կնոջ տերերկնիցի մեջ՝
Իմաստուն կույսերի

VI Կիր. Աղ՝. տերերկնիցի մեջ՝ Իմաստուն կույսերի առակները:

Ինչպես տեսնում ենք, Շնորհալին ոչ միայն ընդլայնում է առակների ցանկը, այլեւ
նոր մոտեցում է ցուցաբերում՝ նմանատիպ դրույցները միավորելով մեկ շարականի մեջ:
Աղուհացից երրորդ կիրակիի նշված շարականների տներում հաջորդաբար ընդգրկված
են երեք «Կորուսյալների»՝ ոչխարի, դրամի եւ դավակի մասին պատմությունները, որով
ավելի բացահայտ է դառնում դրանց ներքին իմաստների խորհրդանշական կապը. եթե
առաջին երկուսում կորածները կենդանին ու անշունչ առարկան են, որոնց փնտրելու եւ
ետ բերելու համար իրենց տերերն են ջանք թափում, ապա անառակ որդու դեպքում
խոսքը գնում է բանական էակի մասին, որն ինքն է մոլորված ճանապարհից ետ դառնում
եւ ուղղվում²³: Այստեղ շեշտվում է գիտակցաբար, կամովին դարձի գալու՝ ապաշխարելու
գաղափարը. «Ասում եմ ձեզ, Աստծու հրեշտակների առաջ այսպես ուրախություն կլինի
մեկ մեղավորի համար, որն ապաշխարում է», - այսպես է մեկնում Հիսուսն իր
աշակերտներին այս առակների իմաստը (Ղուկաս ԺԵ 10):

Աղուհացից կիրակիների ողորմյանները ոչ միայն իրենց կրոնադավանական
բովանդակությամբ. այլեւ ոճագրական հյուսվածքով Մաշտոցյան ապաշխարության
ողորմյանների շարունակությունն են կազմում, թեեւ դրանց բաժանում է յոթ դար:

Լինելով հանճարեղ մտավորական եւ արվեստագետ, Շնորհալին լիովին
գիտակցել է Պահլի շրջանի երգեցողության մեջ մեկ միասնական երաժշտական ոճ
ապահովելու անհրաժեշտությունը²⁴ միաժամանակ նաեւ յուրատեսակ երաժշտիքի տուրք
մատուցելով մեծ լուսավորչին: Ընդ որում, Շնորհալին պահպանում է եւ՛ դրանց
ձայնեղանակները, եւ՛ հոգեւոր երգի տեսակը, իսկ որոշ դեպքերում էլ՝ մեկնվող առակի
թեման: Մաշտոցի «Յոյս իմ» եւ Շնորհալու «Որ խոնարհեցար» (III կիր. աղ. - III տուն)
ողորմյաններում առկա են միեւնույն առակը (Անառակ որդու), նույն ձայնեղանակը՝ ըկ ու
երգային հիմքը գերիշխող սաղմոսատիպ շարականը: Միատեսակ ոճ ունենալու հաջորդ

²²Սրբոյ Հօրն մերոյ երանելոյն Գրիգորի Լուսավորչի Յաճախապատում ճառք
լուսաւորք, յառաջարանով, համեմատութեամբ եւ ծանօթութիւններով Ա. Տէր Միքելեանի,
էջմիածին, 1894, էջ 209:

²³Այս թեզը մանրամասնորեն քննության է ենթարկում Մ. Օրմանյանը իր
«Համապատում» մեծարժեք աշխատության մեջ (Գ. հրատ., Ս. էջմիածին, 1997, էջ 443):

²⁴Այս մասին նշել է նաեւ Ն. Թահմիզյանը Շնորհալու ստեղծագործության ոճական
առանձնահատկությունները քննելիս («Ներսես Շնորհալին երգահան եւ երաժիշտ», Երևան,
1973, էջ 58):

եւ առավել ակնհայտ ստեղծագործական միջոցը ապաշխարության ողորմյաններին
հատուկ երաժշտական դարձվածքների կամ նույնիսկ ամբողջական հատվածների
օգտագործումն է: Սրա ամենավառ օրինակը Շնորհալու Պահլից կիրակիների շարքի
առաջին կանոնի՝ Բուն Բարեկենդանի աճ դարձվածք ողորմյան է («Ողորմեա ինձ
Աստուած. որ դառաղինն ոչ պահելով»), որ գրեթե նույնն է Մաշտոցյան աճ դարձվածք
ողորմյանի հետ (Ողորմեա ինձ Աստուած. ի լսել զձայն փողոյն) - նախերգ-կրկնակի ձեւը
եւս պահպանվում է: Աղուհացից չորրորդ կիրակիի «Շնորհեա մեզ Տէր» զկ ողորմյանի
մեղեդիական հիմքը ապաշխարության «Մաքսաւորն հառաչանօք» զկ ողորմյանի առաջին
հատվածն է (մինչեւ կրկնակը), որի տարբերակման վրա էլ հենվում է հետագա
դարգացումը:



Պահլից կիրակիների՝ առակներն ակնարկող չափավոր-միջակ չորս նմուշներն են՝
«Որ զլոյս Աստուածային» զկ տյր. (IV կիր. աղ.), «Դատաւոր արդար» զձ տյր. (V կիր. աղ.),
«Որ փառաբանիս ի հրեշտակն» զձ տյր. (V կիր. աղ.) եւ «Նորահրաշ տեսեամբ» զկ տյր.
(VI կիր. աղ.): Սրանց դիտարկումից, սակայն, զգացվում է զուտ Շնորհալու ոճը՝ ոչ միայն
այն պատճառով, որ այստեղ չկան ապաշխարության շարականներից եկող հարա-
դատության շերտեր: Դրանց մեղեդիներում գերիշխում են երգային ավելի լայն շունչը,
ծավալման ու դարգացման ազատ սկզբունքները, ռիթմական նոր պատկերների համարձակ
կիրառումը, ինչպես «Որ զլոյս Աստուածային» եւ «Նորահրաշ տեսեամբ» տերերկնիցներում
է: «Դատաւոր արդար» եւ «Որ փառաբանիս» նմուշներում օգտագործվում են նոր
ձայնեղանակներ՝ զձ դարձվածքներ. այս իմաստով հատկապես վերջինիս մեջ առկա
հարուստ լադային գունավորումները այն դարձնում են Պահլի շրջանի երգեցողության
առավել գեղեցիկ եւ եզակի նմուշներից մեկը:



Եվ վերջապես, անդրադառնալով Պաշտոն կիրակիների օրհնություններին, որ երկու մասի են բաժանվում: Առաջինը, որ կազմում են երկրորդ կիրակիի («Որ զօրէնս սրբութեան»- դձ) եւ Հինգերորդ կիրակիի («Որ պատուիրան ճշմարտութեան»-բկ) օրհնությունները, հարում են մինչեւ այժմ մեր քննած՝ չափավոր կամ միջակ ընթացքով երգային սաղմոսատիպ շարականների տեսակին: Երկրորդ խումբը կազմում են ծանր մեղեդիները՝ «Բանն որ ընդ Հօր»- դկ (Կանոն Բուն Բարեկենդանին), «Օրհնեմք զքեզ անսկիզբն Հայր» գկ (III կիր. աղ.), «Որ արարեր զօրութեամբ» գձ (IV կիր. աղ.) եւ «Որ ի խորհուրդ Քո գալստեանդ» բձ (VI կիր. աղ.)²⁵:

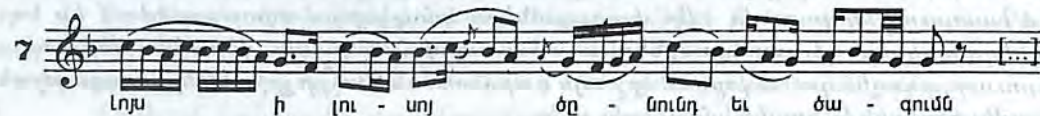
Վերելում մենք արդեն տեսանք, որ երրորդ կիրակիի ողորմչայի մեջ Շնորհային միացրել էր երեք առակ. նույնը նա արել է եւ օրհնության մեջ, սակայն նորովի. առակները մեկնվում են կրկնակի՝ ավելի պատկերավոր ու պերճ համեմատություններով բացահայտելով իրենց ներքին այլաբանական իմաստը: Հատկապես ազդեցիկ են Տիրոջ անձր բնութագրող կապակցությունները՝ անսկիզբն Հայր, բան եւ լոյս, Հոգի ճշմարիտ, լոյս ի լուսոյ ծնունդ եւ ծագումն, սուրբ սրբոց էից մաքրութիւն, Հայր գթած, քավիչ յանցանաց, որոնցից յուրաքանչյուրը ամեն մի տան մեջ զուգորդվում է կոնկրետ առակի մեկնության հետ, ինչպես՝

Սուրբ սրբոց էից մաքրութիւն, որ ածեր տան Քո աւել
զաշխարհս ի մեղաց մաքրելով, ի նմա գտեալ զպատկեր
Քո նորոգեցեր, նորոգեա զմեզ ի հնութենէ մեղաց:

Այս օրհնությունը բաղկացած է երկու պատկերից՝ Ա-Դ եւ Ե-Ը տներով, երկուսն էլ ծանր երգվող: Առաջին մեղեդին խոհական խստաշունչ բնույթ ունի, որին նպաստում է եւ կետադրական հատու ուղիղը: Այն կառուցվում է միևնույն նախադասության եռափուլ զարգացման հիմքի վրա.



Երկրորդ եղանակը մեղեդիապես կապված է առաջինի հետ եւ անցնում է զարգացման նույն փուլը, սակայն սկզբնական մոտիվի շրջադարձող հանդարտ զարգացմանը ու պարզ ուղիղական պատկերները նրան հաղորդում են լուսավոր բնույթ:



Միևնույն առակների կրկնակի մեկնությունը, անշուշտ, պետք է ենթադրենք երաժշտական նյութի տարբերակում. զրանով է պայմանավորված օրհնության թեմատիկ ոչ հակոտնյա երկու պատկերների գոյությունը:

Ազուհացից չորրորդ կիրակիի օրհնության մեջ (ինչպես եւ կանոնում գրեթե ամբողջությամբ) վերադառնալով է Անիրավ տնտեսի առակը: «Առակի նպատակն է հասկացնել եւ ուսուցանել, թե մարդ պարտավոր է ձեռքում եղած աշխարհի բարիքներից ընկերոջը օգուտ հանել, օգնել, նպաստել, ողորմել: - Ահա առակի մեծ բարոյականը», - գրում է Մ. Օրմանյանը²⁶: Նույն գաղափարական իմաստն է ընկած նաեւ դրան հարող Մեծատան եւ աղքատի առակում:

Գ. Ավետիքյանը այսպես է մեկնում շարականիս բովանդակությունը. «Շնորհային

²⁵ Վերջինիս մեղեդին քաջաժանոթ է եւ ժամանակի ընթացքում զուգորդվել է Պատարագի արարողությունից հայտնի «Տէր ողորմես» երգի հետ:

²⁶ Մ. Օրմանյան, Համապատում, էջ 447:

ի չորս դէմս այլաբան է զառակ տնտեսին: Յառաջին տան՝ գերդաստան Աստուծոյ նշանակի երկինն, եւ ի նմա տնտես՝ Հրեշտակք: Յերկրորդ տան, զգալի աշխարհս, եւ ի նմա մարդն առաջին՝ տնտես: Յերրորդ տան, եկեղեցի եւ տնտես ի նմա վարդապետը եւ առաջնորդը: Ի Հինգերորդ տան, մարդկային բնութիւնս գերդաստան, եւ ի նմա տնտես՝ իշխանական միտքն»²⁷: Օրհնության թուվիչ մեղեդին հիմնված է գձ ձայնեղանակին բնորոշ տիպական դարձվածքների վրա, որոնց միջոցով կառուցված նախադասությունը եւ նրա տար-բերակումը կազմում են բուն տան հիմքը: Կրկնակի մեղեդին լի է ավելի Հուզիչ ինտոնացիաներով, որ ստեղծվում են դեպի լադի բարձրակետը տանող այլաբան շարժման եւ նրա մեջ օգտագործված վերնախաղ կիսվերի եւ կիսվարի շնորհիվ:



Առանձնահատուկ պետք է ընդգծել այն փաստը, որ Պաշտոն կիրակիների բոլոր չորս օրհնությունները հորինված են մեկ միասնական ոճով. Շնորհային շատ զուսպ ու զգուշավոր է եւ՝ արտահայտչամիջոցների, եւ՝ ձայնեղանակների օգտագործման մեջ եւ թույլ չի տալիս որեւէ շեղում ընդունված կանոններից: Սա եւս ամբողջ Պաշտոն շրջանի երգեցողությանը չհակադրվելու եւ այն միաձուլյալ զործոններից մեկն է: Դրան նպաստում են եւ ամենաջերմ զգացմունքներով օժտված, մշտապես մեղանչող մարդկային Հոգու խորքերից բխող հիասքանչ մեղեդիները, որոնցից յուրաքանչյուրը մի բյուրեղյա գազաթ է ներսես Շնորհալու ստեղծագործության մեջ:

Ինչպես արդեն նշել ենք, Հայ Հոգևոր երգարվեստում Հիսուսի առակների մեկնությունները բազմաթիվ են ու բազմապիսի: Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, սակայն, որ ամենից հաճախ շարականագիր հեղինակներն անդրադառնում են Տասը կույսերի առակին: Սա կարելի է բացատրել երկու կերպ. նախ, որ առակն իր մեջ պարունակում է մի ամբողջ շարք ավետարանական եւ բարոյախրատարանական տիպի զրույթներ, երկրորդ՝ իր էությունը եւ գեղարվեստական պատումով շատ գեղեցիկ է եւ հարմար է գալիս ամենատարբեր թեմաներով բանաստեղծական տեքստերում իրեն ալլաբանություն օգտագործելու համար. վերջին հանգամանքն էլ նպաստում է այդ տեքստերը երգեցիկ դարձնելուն՝ վերածելով Հոգեպարար մեղեդիների:

Իմաստուն կույսերի առակը հանդիպում է Ծարակնոցի ամենատարբեր մասերում՝ Անտոնի Անապատականի²⁸, Աստվածածնի Վերափոխման, Սրբոց Ղեւոնդյանց²⁹, Ննջեցելոց³⁰ կանոններից մինչեւ Սրբոց Հոփսիմյանց եւ Ս. Կույսի փոխմանը նվիրված երկու Անձինքները:

²⁷ Գ. Ավետիքյան, Բացատրություն շարականաց, էջ 174:

²⁸ «Որ շնորհօք սուրբ Հոգւոյն» տյր. աձ:

²⁹ «Անճառելի բանդ Աստուած» մեկ. դկ:

³⁰ «Ձայն արկեալ» տյր. աձ, «Գոհարանեմք զքեզ» հրց. ալ. «Գայ զօրութեանց թագաւորն» տյր. բկ, «Յախտենից Աստուած» հրց. դկ:

Տասր կույսեր՝ Հարսանյաց Հանդեսի ժամանակ, լապտերները ձեռքներին սպասում են փեսայի գալուն: Սակայն նա ուշանում է: Նրանցից Հինգը իմաստուն են եւ իրենց Հետ ձեթ են վերցրել: Երբ սպասելուց ամենքը նիւհում են, Հանկարծ գալիս է փեսան, իմաստուններն ավելացնում են լապտերների ձեթը, իսկ Հիմարները չփոթվում ու յուզ են խնդրում, սակայն նրանց ոչ ոք չի պատասխանում: Մարդու Որդու Հանկարծակի գալստյան եւ այս առթիվ մշտապես արթուն եւ զգոն լինելու գաղափարն է ընկած այս առակի Հիմարում: «Արթուն կացէք՝ զի ոչ գիտէք զօրն եւ ոչ զժամ» (Մատթեոս ԻԵ 13), – Հորդորում է Հիսուս առակի վերջում եւ այսպիսով մեկնում նրա բուն իմաստը:

Հայ սրբախոսական գրականության ամենավաղ երկերից մեկում՝ Սրբոց Հոփիսիւնյանց վկայարանության մեջ, որը Ազաթանգեղոսի «Հայոց Պատմության» ամենահուղիչ մասերից մեկն է, «Երանելի պարկեշտասէր» կույսերն իրենց աղոթքներում աղերսում էին Տիրոջը փրկել թշնամու որոգայթներից, որպեսզի արժանի լինեն Հասնելու Աստծո պատվիրանապահների արքայության օթեւանին եւ խնդրում էին չպակասեցնել իրենց լապտերների ձեթը եւ չմարել իրենց Հավատի ճրագները, որպեսզի չխոտորվեն մթնում լուսավոր ու ճշմարիտ ճանապարհից³¹: Իսկ այնուհետեւ սուրբ Գայանեն՝ Հոփիսիւնի եւ իր մյուս ընկերուհիների Հետ փախուստի են դիմում՝ որպեսզի իրենց անձերը պահեն սրբությանը եւ «յաջակողմն գահուն մտեալ՝ խոստացելոց բարեացն Հասանել, անթառամ պսակօքն զարդարեալ՝ ընդ Հնգեկան կամարարսն կուսանաց»³²: Հոփիսիւնյանց կույսերի եւ Աստվածաշնչյան իմաստուն կույսերի մեկ այլ խորիմաստ համեմատության Հանդիպում ենք VII դարում Կոմիտաս կաթողիկոսի ստեղծած «Անձինք նուիրեալք» շարականում (տներ ԻԲ, ԻԴ, ԻԵ), որտեղ Հեղինակը Հատկապես ընդգծում է մշտապես պատրաստ եւ զգոն լինելու՝ նահատակ կույսերի եւ Հինգ իմաստուն կույսերի նմանությունը, որոնք Երկնքի արքայությանը Հասնելու պատվին պիտի արժանանան՝ «Ձի մտցեն ի յառագաստ անմահ փեսային»: Առանձնապես շեշտվում է այն Հանգամանքը, որ երեսունյոթ կույսերի մեջ ոչ ոք չէր կարող Հիմար կոչվել (ինչպես առակի մնացած Հինգ կույսերը), «քանզի միով պնդութեամբ Հոգւով արութեան միարան քաջացան»: «Անձինք» – ի հրաշալի երաժշտությունը՝ Հանդիսավոր բնույթը, մելոդիկ գծի ալիքաձև ելել է ջունքները ու դրանց զուգորդվող գրական խոսքին Համահունչ Հատու ոթմանական կառույցները, եւ վերջապես Հարուստ լազային երանգավորումը (դկ դարձվածք ձայնեղանակում) կատարյալ մի հիմն է՝ նվիրված սուրբ եւ իմաստուն նահատակաց Հիշատակին:

Տասր կույսերի առակին Հատկապես հաճախ է անդրադառնում Ներսես Շնորհալին: Ավագ Երեքշաբթի օրվա «Իմաստուն կուսանք» բկ օրհնության մեջ առակի ակնարկը կապված է այն բանի հետ, որ Երուսաղեմ մտնելուց հետո (երկրորդ օրը) Հիսուսը պատմում է այդ առակը³³: Նշենք, որ նույն կանոնի՝ Սահակ Պարթևի Հեղինակած բձ ողորմյայի («Թագաւոր փառաց») եւ բձ համբարձի («Շնորհեա մեղ Տէր արթնութիւն») մեջ ամբողջովին՝ նույն առակն է վերարտադրված³⁴: Սույն համբարձին Հավանաբար ոգեշնչել է Ն. Շնորհալուն՝ Հորինելու Պահոց V կիրակիի դձ սքանչելի տերերկնիցը Հար եւ նման բանաստեղծական տողերով՝ «Շնորհեա մեղ Տէր զգաստութիւն արթուն լինել»:

³¹ Ազաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանայեանց, Տիփսիս, 1909, 145, էջ 81–82:

³² Նույն տեղում, «149, էջ 84:

³³ Հայոց Եկեղեցին այդ օրը նշում է իբրեւ Տասր կույսերի Հիշատակի օր: Կարդացվում է Տասր կույսերի առակը եւ զգեստավորված տասը մանուկներ՝ տասը կույսերի նման, վառվող մոմերը ձեռքներին, կանգնում են Ավետարանի առջև: Նույն օրհնության V տան մեջ ակնարկվում է Կրկնաշահ քանքարների առակը («Յորժամ զտաղանդ պատուիրանին պահանջեսցես ի ծառայիցն ընդ կրկնաշահ քանքարացն»):

³⁴ Այս երկուսը եւ Մաշտոցի ապաշխարության «Դարձո զցասումն քո» բձ ողորմյան Հորինված են մեղեդիական նույն կաղապարի վրա, որ, հավանաբար, շրջանառության մեջ են գրել իրենք՝ սուրբ Հայրերը, եկեղեցական ձայնեղանակները համակարգելիս:

Աստվածածնի Վերափոխման կանոնում Իմաստուն կույսերը Հիշատակվում են իբրեւ Ս. Կույսի ննջման վկաներ, որ իրենց լապտերների պայծառ ջահերով լուսավորում էին շուրջըրդը՝ («Ջահազգեստուր պայծառացեալք լուցանէին զլապտերս իւրեանց»)՝ ակնառես լինելով Աստվածամոր՝ Երկինք փոխադրվելու ցնծալի տեսարանին: Առաջին օրվա օրհնության մեջ («Այսօր ժողովեալ» դձ), որ Հորինել է Մովսես Խորենացին, բոլոր տներն սկսվում են միեւնույն «Այսօր» բառով՝ բացահայտելով օրվա խորհուրդն ու այդ առթիվ տիրող Հանդիսավորությունը: Նույն կանոնի Գ օրվա օրհնության («Այսօր Հրաշափառ կոչմամբ» դձ) եւ մեծացուցեի մեջ («Աստուածածին գերագոյն երկնից» դձ), որոնց Հեղինակը Ն. Շնորհալին է, դարձյալ վկայակոչվում են Իմաստուն կույսերը: Առավել հետաքրքրական է օրհնությունը, որի ամեն մի տունը նույնպես սկսվում է «Այսօր» բառով: Սակայն ամենակարեւորն այն է, որ օրհնության մեղեդին Հորինված է նախորդի նմանողությամբ՝ ոչ միայն սաղմոսատիպ ոճի, այլեւ թեմատիկ նյութի առումով (օգտագործված են բավական երկար մեղեդիական հատվածներ): Ակնառու է դառնում այն Հանգամանքը, որ Ներսես Շնորհալին՝ կանոնակարգելով ու լրացնելով Շարակնոցի թերի մասերը, V դարում արդեն գրված ստեղծագործությունների նկատմամբ ունեցել է ակնածալից վերաբերմունք եւ իր շարականները Հորինելիս աշխատել է ըստ ամենայնի պահպանել դրանց երաժշտական – բանաստեղծական ոճերի առանձնահատուկ գծերը:

Ժամագրքի երգեցողության համար Հորինած երգերում եւս Ն. Շնորհալին անդրադարձել է Իմաստուն կույսերի առակին («Ջարթիք», «Աստուած անեղ», «Արարչական» եւ «Նայեաց սիրով»):

Շարակնոցում Տասր կույսերի մասին վերջին ակնարկը տեղ է գտել այն եղրափակող՝ Կիրակոս Երզնկացու «Արեւելք գերարփին»՝ Ս. Աստվածածնի փոխմանը նվիրված շարականում (այբբենական կարգով), որում զգացվում են Մ. Խորենացու եւ Ն. Շնորհալու Հորինած շարականների ուղղակի արձագանքները՝ «Ջահազգեստեալ սուրբ կուսիցն Հանդերձ մաքուր դասուց խմբից [...] ձայնակից եղեալ միմեանց եղանակեն զերգս օրհնութեան» (Իէ, տ'ես նաեւ ԺԸ տունը):

Հիսուսի առակներից ներշնչված այլեւայլ մեկնությունների ցանկը դեռ կարելի է շարունակել³⁵: Դարեր ի վեր՝ Հայ Հոգևոր երգարվեստի զարգացմանը զուգընթաց, անուրանալի է եղել դրանց դերը՝ բանաստեղծության եւ երաժշտության հրաշագործ միարան ուժի շնորհիվ Աստծո ճշմարիտ խոսքը մարդկանց լսելի դարձնելու, նրանց Հոգւմ եւ մտքում Հաստատուն պահելու իմաստով: Քանզի առակը կյանքի իրական պատկերների եւ երեւույթների գեղարվեստական արտացոլումն է: Այդ իսկ պատճառով էլ՝ «Ջամենայն առակաւոր բան»՝ զոր խօսի Աւետարանն՝ ճշմարտութեամբ եղեալ է եւ ոչ սոսկ միայն ի մտածութեանս բան»³⁶:

³⁵ Ներսես Շնորհալի, Աղօթք «Հաւատով խոստովանիմ», Երգ Մեծի Ուրբաթու ցերեկին «Նորոգող տիեզերաց», Երգ ճաշու ժամուց դկ «Սրհնեմք զքեզ Հայր անսկիզբն»: Կանոն երկրորդ Մաղկազարդի – օրհ. դկ «Մեծահրաշ այս խորհուրդ», Ննջեցելոց կանոններ – տյր. դձ «Մերձեցայ ես», «Թագաւոր ապաշխարութեան» շարք (Կորուսյալ ոչխարի եւ Անառակ որդու առակներ): «Առաւօտ լուսոյ» (չար մշակի առակը), Կանոն սրբոց Հայրապետացն – օրհ. դձ «Այսօր սրբոց Հայրապետացն», Կանոն Սրբոյն Գրիգորի Բ Լուսաւորչին – օրհ. դկ «Այսօր զուարճացեալ» (ճշմարիտ հովվի առակը), Կանոն Մնեղեան Սրբոյ Աստուածածինն – մեծ. դկ «Նահապետացն Աբրահամու» (Մեծատան եւ աղքատի), Կանոն ՀԲ աշակերտաց – օրհ. դկ «Իմաստունութիւն երկնային» (Սերմնացանի առակը), Կանոն Մարտիրոսաց – ող. դկ «Նայեաց ի մեզ» (Դատավորի եւ այրի կնոջ):

³⁶ Գրիգոր Տաթեւացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ջմեռան հատոր, Կ. Պոլիս, 1740, էջ

ԱՐՓԻ ՎԱՐԴՈՒՄՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆՁԸ ԵՎ ՀԱՅ ՀՈԳԵՎՈՐ
ԵՐԳԵՅՈՂՈՒԹՅԱՆ «ԾԱՐԱԿՆՈՅ» ԺՈՂՈՎԱԾՈՒՆ

«Ծարակնոց» անվանումը կրող Հոգևոր երգերի ժողովածուն բավականին բարդ երևույթ է: Անշուշտ, մեկ ղեկուցման սահմաններում անհնար է կատարել բոլոր շարականների համակողմանի քննությունը: Ընդգրկելով հսկա մի ժամանակաշրջան (V-XV դարեր), «Ծարակնոց» ժողովածուն պարփակում է Հայոց Հոգևոր բանաստեղծության այն հիմնական զանգվածը, որը մի չափազանց կարևոր հատկանիշ ունի. այն ամբողջապես հորինվել է երգվելու համար և, ըստ ամենայնի, հենց երգվելով¹: Այս ժողովածուի բոլոր 20-ից ավելի հեղինակներն էլ, հետևաբար, ոչ միայն տաղանդավոր բանաստեղծներ են, այլև ոչ պակաս տաղանդավոր երգահաններ: Հետևաբար շարականների ուսումնասիրությունը անպայման պիտի ընդգրկի դրանց ինչպես տեքստային բաղադրիչի, այնպես էլ երաժշտական բաղադրիչի քննական վերլուծությունը: Սակայն քանի որ տվյալ դեպքում խոսքը լուկ Աստվածաշունչ մատյանի Հին ու Նոր Կտակարանների և «Ծարակնոց» ժողովածուի միջև առկա աղերսների բացահայտումն է, ապա պիտի ջանամ սահմանափակվել հիմնականում շարականների տեքստային բաղադրիչի և Սուրբ Գրքի որոշ համեմատությունների ծիրով:

Հայոց Հոգևոր երգի ստվարածավալ սեռերից մեկն է շարականը, որը ծագելով Հայ Գրի ու գրականության հետ և որպես առաջին հեղինակներ ունենալով հենց Աստվածաշունչ մատյանի Հայերեն առաջին թարգմանիչներին, բնականաբար զաղափարապես սերտորեն պիտի առնչվեր սուրբգրային Հին և Նոր Կտակարանների պատումներին: Մի քանի դար շարականները կոչվել են պարզապես Հոգևոր երգ², քանզի դրանք սկզբնապես այն փոքրիկ երգերն էին, որոնք որպես հավելում կցված էին Սուրբ Գրքի սաղմոսներին կամ օրհնություններին³: Ահա թե ինչ է գրում այս մասին անցյալ դարասկզբին հմուտ շարականագետ Գ. Ավետիքյանը. - «Ջեղանակ երգեցողութեան շարականաց՝ այլազգ տեսանման յառաջինս՝ քան զոր այժմս առնեմք: Վասն զի ընթեռնումք ՚ի Հին խրատս ժամակարգութեան, զի զշարական իւրաքանչիւր սաղմոսի ո՛չ սկսանէին լետ վճարելոյ զսաղմոսն ՚ի լման, որպէս այժմուս է սովորութիւն, այլ քանի մը տուն ասացեալ ՚ի սաղմոսէն, յարէին զառաջին տուն շարականին՝ կրկնելով երկիցս կամ երիցս. և զարձեալ՝ քանի մի տուն ասելով ՚ի սաղմոսէն, յարէին զերկրորդ տան շարականին՝ նույնպէս կրկնելով. մինչեւ ապա ՚ի վճարել սաղմոսին՝ երգեին զյետին տան շարականին: Եւ որպես այժմ յառաջին տան շարականին սկսուած առնեմք զառաջին տան սաղմոսին, նույնպէս նախնիքն յայլ

տունս շարականին սկսուած առնեին զմիջին տան սաղմոսին՝»: Հենց սրանով էլ կարելի է բացատրել Դավթի սաղմոսների և Հայոց հնագույն Հոգևոր երգերի բազում աղերսները, սրանք առկա են նաև շարականի կանոնի համարների մեծ մասի սկսվածքներում: Հայոց Հոգևոր ինքնուրույն երգի այս անդրանիկ նմուշները, ծնունդով կապված լինելով հենց սաղմոսներին, սաղմոսատիպ են կոչվում, սակայն դրանք իրենց տեսակային հատկանիշներով ոչ թե սաղմոսներ են, այլ երգեր, որոնց մեջ սկզբից եւթ առկա է եղել երգային սկզբունքը կամ, այլ կերպ ասած՝ երգայնությունը⁴: Ինչ վերաբերում է սրանց տեքստերին, ապա կարելի է ասել, որ դրանք երգահայտվում էին ոչ միայն Ս. Գրքի բնագրով, այլև արդեն խմբագրելով աստվածաշնչյան տեքստերը և ժամանակի ընթացքում ձեռք բերելով որոշակի ինքնուրույնություն:

Քանի որ մինչև VIII դարը Հայոց եկեղեցական տոներից ոչ բոլորն ունեին իրենց հատուկ երգերը, և նոր երգերի մուտքը եկեղեցի հիմնականում ազատ էր, ապա երաժշտական և բանաստեղծական ձևերով օժտված յուրաքանչյուր ոք կարող էր երգել եկեղեցում իր հորինած Հոգևոր երգը, որը պատշաճում էր օրվա տոնին կամ ծեսին, և այն, հավանության արժանանալու դեպքում, ընդունվում էր ժամերգության մեջ⁵: Սակայն VIII դարում Հայ Հոգևոր երգեցողությունը մի հիմնարար փոփոխություն է կրում. դա մինչ այդ տարածված տարրեր ընույթի ու նշանակության երգերի կանոնակարգումն էր, այլ կերպ ասած՝ կանոնի ներմուծումն էր Հայոց եկեղեցի: Այն կոչվում էր նաև կարգ կամ սարք՝ որոշակի հերթադալություն: Կանոնը սովորաբար բաղկացած է լինում 8 կամ 9 անդամից (եթե Հարցի գործատուներ եւս առանձին անդամ համարենք), որոնցից յուրաքանչյուրը Հոգևոր երգի մի տեսակ է՝ իր առանձնահատկություններով և ընույթով: Այս երգերի մի մասը կազմված է 3-ական տնից, որ խորհրդանշում է Սուրբ Երրորդությունը, իսկ կանոնի երգերի իննյակ թիվը, որպես երեքի եռապատիկ, նույնպես հատուկ խորհուրդ ունի և ծագել է քրիստոնեական հնագույն պատկերացումներից⁶:

Արդ, շարականի յուրաքանչյուր կանոն կամ կարգ բաղկացած է հետևյալ տեսակներից. Օրհնություն. - «Օրհնություն ասի երգն յարմարեալ առ ի մի ՚ի մարգարէական օրհնութեանցն եղելոց ՚ի սաղմոսարանի զկնի իւրաքանչիւր կանոնի. որ պաշտի ՚ի գիշերային ժամուն. և զի առաջինն յայնց օրհնութեանց է մովսիսականն, Օրհնեսցու՛ք զտեք, զի փառք է փառաւորեալ, նմին իրի ՚ի սկսանել շարականի օրհնութեանն՝ զայն տուն առնեմք սկսուած ձայնին՝»: Գ. Ավետիքյանի բացատրությունը բավականին հանգամանալից է, սակայն ժամանակակից ընթերցողի տեսանկյունից այն կարիք ունի որոշ հավելումների: Այսպիսով, Օրհնությունը ծագել է Հին Կտակարանի Ելից գրքի ԺԵ (15-րդ) գլխի հետևյալ տողերից. - «Յայնժամ երգեաց Մովսէս և ողիւքն Իսրայէլի զօրհնութիւնս զայս Աստուծոյ, և ասեն. «Օրհնեսցուք զՏեր, զի փառք է փառաւորեալ. »⁷: Բացի այս, Օրհնությունը շարականի կարգում առաջինն է, այն նաև ամենակարևորն ու ուղեկցայինն է: Պատահական չէ, որ լավագույն ձևազիր և տպագիր օրինակներում վերը նշված բանաձևը վավերագրված է լինում Հայոց եկեղեցական ութ ձայնի համակարգը խաղաղրված սկսվածքների տեսքով ներկայացնելու համար⁸, նույնիսկ չնայած այն հանգամանքին, որ ուշ միջնադարում խաղանշաններն արդեն գրեթե չէին կիրառվում:

Հաջորդ երգը Հարցն է. - «Հարցն է երգն յարմարեալ առ օրհնութիւն երից մանկանց

¹Գ. Ավետիքյան, Բացատրություն Ծարականաց, որք պաշտին ՚ի հասարակ ժամակարգութեան Հայաստանեայց եկեղեցւոյ, Վենետիկ, 1814, էջ 8:

²Ն. Թահմիզյան, Գրիգոր Նարեկացին և Հայ երաժշտությունը V-XV դդ., Երևան, 1985, էջ 128:

³Մ. Աբեղյան, Երկեր ... էջ 535-536:

⁴Գ. Հակոբյան, նշվ. աշխ., էջ 55:

⁵Գ. Ավետիքյան, նշվ. աշխ., էջ Ը-Թ:

⁶Աստուածաշունչ Մատեան Հին և Նոր Կտակարանաց, Կոստանդնուպոլիս, 1895, էջ 73, գլ. ԺԵ 15: Նաև՝ Թ. Աստվածատուրիան, Համարաբառ Հին և Նոր Կտակարանաց, Երուսաղեմ, 1895, էջ 1570:

⁷Ջայնագրեալ Ծարական Հոգևոր երգոց, Վաղարշապատ, 1875, էջ 9-32:

¹Մ. Աբեղյան, Երկեր, Հ. Գ, Երևան, 1968, էջ 560:

²Նույն տեղում, էջ 531, նաև՝ Գ. Հակոբյան, Ծարականների ժանրը Հայ միջնադարյան գրականության մեջ, (V-XV դդ.), Երևան, 1980, էջ 50:

³Մ. Աբեղյան, Երկեր, ... էջ 533:

Բաբելոնի, Օրհնեալ եւ տէր Աստված Հարցն մերոց եւ այլն. որ պաշտի յառաւօտեան ժամու»¹¹: Այսինքն, Հարցը նույնպէս ծագել է Հին կտակարանից՝ Դանիելի մարգարեութեան երրորդ գլխի չորրորդ տեսիլից. «Օրհնեալ եւ Տէր Աստված Հարցն մերոց, գովեալ եւ փառաւորեալ է անուն քո յաւիտեանս»¹²: Հարկ է նշել նաեւ սրա դարձը, որ կոչվում է «գործք» կամ «գործատուն», որը նախկինում երբեմն առանձին միավոր է համարվել, իսկ այժմ դիտարկվում է որպէս Հարցի երկրորդ հատված, որի բնարանը նույնպէս վերցված է Դանիելի մարգարեութեան միեւնույն գլխից. «Օրհնեցէք, ամենայն գործք Տեառն, զՏէր, օրհնեցէք եւ բարձր արարէք զնա յաւիտեանս»¹³: Ձայնքաղ շարականոցում գործատունը սովորաբար նշվում է աստղանիշով, իսկ ձայնագրյալ շարականոցում դրա մեղեդին, ընթանալով Հանդերձ միեւնույն ձայնեղանակում, ինչ որ չափով տարբերվում է նախորդ երեք տների եղանակներից¹⁴: Կանոնի մյուս երգը Մեծացուցէն է. «Մեծացուցէ՛ է շարականն յարմարեալ առ երգ սրբոհայ աստուածածնին, Մեծացուցէ անձն իմ զտէր եւ այլն. որ պաշտի յառաւօտեան ժամու. եւ ՚ի Հնումն ասէին միայն ՚ի կիրակէս եւ յայլ տերունական տօնա. իսկ այժմ յամենայն օր»¹⁵: Սրանք գլխավորապէս Սուրբ Աստվածածնին ձոնված ներբողներ են, որոնք ծագել են Նոր Կտակարանի Ղուկասի Ավետարանի առաջին գլխի՝ Մարիամի Հետեւյալ օրհներգութիւնից առ Աստված. « Եւ ասէ Մարիամ, «Մեծացուցէ անձն իմ զՏէր. եւ ցնծացաւ Հոգի իմ յԱստուած Փրկիչ իմ»¹⁶, որը շարականոցում թեթեւակի փոփոխութեան է ենթարկվել, այն է. «... եւ ցնծացէ Հոգի իմ Աստուծով փրկչաւ իմով»¹⁷, որ հավանաբար, արվել է հանուն բարեհաջողութեան: Հաջորդ երգն այս շարքում Ողորմեան է. «Ողորմեա է շարականն ասացեալ յառաւօտու ժամուն առ Մ սաղմոս, Ողորմեա՛ ինձ աստուած ըստ մեծի ողորմութեան քում եւ այլն»¹⁸: Ավետիքյանն, անշուշտ, ի նկատի ունի Դավթի 50-րդ սաղմոսը, որն ավարտվում է. «Ըստ բազում գթութեան քում, քաւեա զանօրէնութիւնս իմ»¹⁹: Բառերով, որ հավելում ենք ավանդական սկսվածքը թերի չթողնելու նկատառմով: Կանոնի Հետեւյալ համարը կոչվում է Տէր յերկնից. «Տէր յերկնից է շարականն երգեալ յառաւօտեան ժամուն, առ սաղմոս ձԽԸ. Օրհնեցէք զտեր յերկնից եւ այլն»²⁰: Սա նույնպէս իր անունն ստացել է Դավթի սաղմոսներից՝ 148-րդ սաղմոսից, որն ավարտվում է «օրհնեցէք զնա ի բարձանց»²¹ բառերով, որի հավելումը նույնպէս անհրաժեշտ է սկսվածքն ամբողջացնելու համար: Հաջորդ երգը Մանկունքն է. «Մանկունք է շարականն երգեալ յառաւօտու ժամուն, առ սաղմոս ձԺԲ. Օրհնեցէք մանկունք զտեր եւ այլն»²²: Սա եւս Դավթի սաղմոսներից է՝ 112-րդը, որն ավարտվում է Հետեւյալ կերպ. «Եւ օրհնեցէք զանուն Տեառն»²³: Շարականի կանոնի հաջորդ տեսակը կոչվում է Ճաշու. «Ճաշու ասի շարականն երգեալ զկնի ճաշու ժամուցն, ի պատարագի առ այլեալ սաղմոսս ըստ աւուր պատշաճի»²⁴: Ակնհայտ է, որ շարականի այս տեսակն իր անունն ստացել է ոչ թե աստվածաշնչյան որեւէ բանաձեւից,

այլ ճաշու ժամերգութեանը կատարվելու պատճառով, որի տեքստը վերցված է դանազան սաղմոսներից՝ հավուր պատշաճի: Այս շարականներից շատերը կոչվում են ճաշու Մեծացուցէ եւ գրեթե չեն տարբերվում այլ Մեծացուցէներից: Լինելով մեծ մասամբ կանոնի վերջին համարը (բանգի համարձին, որ երգվում է երեկոյան ժամերգութեանը, միշտ էլ, որ առկա է կանոնների վերջում), այն, հավանաբար, միտում ունի ցերեկային ժամերգութիւնը եղրափակել Սր. Մարիամ Աստվածածնի ներբողով: Կանոնի վերջին շարականը համարձին է. «Համարձի է շարականն երգեալ յերեկոյան ժամու, առ սաղմոս ձԻ. Համարձի զաչս իմ՝ ի լերինս»²⁵: Այսպիսով, կանոնի վերջին երգը նույնպէս ծագում է Դավթի սաղմոսներից (120-րդ), որն ավարտվում է. «ուստի եկեցէ ինձ օգնութիւն»²⁶ արտահայտութեամբ, որով եւ եղրափակվում է ամբողջ կանոնը: Այսպիսով, շարականի կանոնների տեսակների անվանումներից միայն Մեծացուցէն է ծագել Նոր Կտակարանից, մյուս բոլորը ծագել են Հին Կտակարանից, ըստ որում չորսը՝ Դավթի սաղմոսներից: Եվ դա բնավ պատահական չէ, քանզի ըստ Ավետիքյանի, «Պարապեալքն ՚ի քննութիւն եկեղեցական արարողութեանց՝ զիտակ են, զի ի սկզբան քրիստոնեութեան ոչ կային յատուկ երգք երաժշտական յաստուածային պաշտամունս. այլ զսաղմոսաց կանոնս պաշտէին հասարակ ձայնիւ. եւ ապա առ սակաւ սակաւ սովորեցան զնոյն սաղմոսս յարմարել երաժշտական երգեցողութեամբ ըստ ութ ձայնից... Եւ այն պաշտամունք կոչեցան Սաղմոսերգութիւնք»²⁷: Սա նշանակում է, որ ոչ միայն շարականների, այլեւ Հոգեւոր երգեցողութեան մյուս տեսակների հիմքում ընկած են, հիմնականում, Դավթի սաղմոսները (խոսքը վերաբերում է, անշուշտ, տեքստերին): Շարականից բովանդակութիւնը հետագա 10 դարերի ընթացքում քանիցս խմբագրվել եւ փոփոխվել է, սակայն վերոհիշյալ սկսվածքների բնաբաններն անփոփոխ կերպով պահպանվել են թե՛ Ձայնքաղ շարականներում՝ որպէս միավորների անվանումներ, եւ թե՛ ձայնագրյալ շարականներում, սրանցից, օրինակ, էջմիածնականը բացվում է «Սկսուածք եւ Փառք ըստ ութն ձայնից եղանակաց» բաժնով, ուր ղեկավարված են Հայոց եկեղեցական ութ ձայնեղանակների եւ դրանց դարձվածքների սկսվածքները՝ շարականի տեսակների բնաբաններով, որից հետո նույն ձայնեղանակների փառատրական հավելումները՝ «Փառք Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ: Այժմ եւ միշտ եւ հավիտեանս յաւիտեանից. ամէն»²⁸ բանաձեւով, որը Սուրբ Երրորդութեան հավերժութիւնն է արտահայտում: Քանի որ «Շարականոց» ժողովածուն կազմված է տարեկան եկեղեցական տոնակարգին համապատասխան, իսկ վերջինս կարգավորված է Նոր Կտակարանի բովանդակութեան նմանողութեամբ, ապա բնական է, որ Շարականիցի գրական բնագրերը նույնպէս հենված պիտի լինեն գլխավորապէս Աստվածաշնչի Նոր Կտակարանի պատումի վրա: Հաշվի առնելով այն կարեւոր հանգամանքը, որ հասարակ ժողովուրդը Աստվածաշնչի բովանդակութեանը հասու էր դառնում հիմնականում եկեղեցում, շարականագիրները, սուրբգրային հարասութիւնների միջոցով, զեղարվեստական տարրեր ձեւերով ու հնարանքներով վերապատմում էին Հիսուս Քրիստոսի, Մարիամ Աստվածածնի, Սուրբ Խաչի Հետ կապված կարեւոր դրվագները: «Յետ ժամանակաց առաւել տարածեցաւ կիրառութիւն երաժշտական երգոց՝ առ ՚ի բառնայոյ զձանձրոյթ ժողովրդեանն, որ յերկար սաղմոսաց եւ ՚ի կարգացմանց թուլանայր ի պաշտօնն աստուածային. եւ եղանակ քաղցրութեան կարօտացաւ իբրեւ դեղոյ. զի ըստ ասելոյ Լամբրոնացւոյն (՚ի Մեկն. պատարագի.) «Ազդումն երաժշտական եղանակին... ընդոստուցեալ զարթուցանէ զմիտս ամենացուն առ ՚ի տենչումն շնորհին. քանզի չի՛ք ինչ որ զկամս մեր յեղաշրջէ յուրախութիւն կամ ի տրտմութիւն՝ որպէս զերգոցն ձայն, յորժամ որպէս պարտն է՝ լինիցի. վասն այսորիկ եւ եկեղեցական ավանդութիւն

¹¹ Գ. Ավետիքյան, նշվ. եղև., էջ 10:

¹² Դան. Գ. 26: Նաեւ՝ Համարարառ..., էջ 1571, (այստեղ, III սյունակում, պիտի լիներ նաեւ՝ 26. Օրհնեալ եւ տէր Աստուած Հարցն մերոց, սակայն չկա, հավանաբար անուշադրութեան պատճառով):

¹³ Դան. Գ. 57: Նաեւ՝ Համարարառ, էջ 1571:

¹⁴ Շարական Հոգեւոր երգոց, Կոստանդուպոլիս, 1853: Նաեւ՝ Ձայնագրեալ Շարական Հոգեւոր երգոց:

¹⁵ Գ. Ավետիքյան, Բացատրութիւն, էջ 10:

¹⁶ Ղուկ. Ա 46-47:

¹⁷ Ձայնագրեալ Շարական, էջ 9-24:

¹⁸ Գ. Ավետիքյան, նշվ. աշխ., էջ 10:

¹⁹ Աստուածաշունչ, էջ 609, Սաղմոս Մ 3: Համարարառ, էջ 1165:

²⁰ Գ. Ավետիքյան, նշվ. աշխ., էջ 10:

²¹ Աստուածաշունչ, էջ 654, Սաղմոս ձԽԸ 1: Համարարառ, էջ 1571:

²² Գ. Ավետիքյան, նշվ. աշխ., էջ 10:

²³ Աստուածաշունչ, էջ 640, Սաղմոս ձԺԲ 1: Համարարառ, էջ 1571:

²⁴ Գ. Ավետիքյան, նշվ. աշխ., էջ 10:

²⁵ Նույն տեղում:

²⁶ Համարարառ, էջ 826:

²⁷ Գ. Ավետիքյան, նշվ. աշխ., էջ 12:

²⁸ Ձայնագրեալ շարական, էջ 9-32:

ընկալաւ զայն յարտաքնոցն»²⁹: Այսպիսով, երաժշտության բացառիկ ազդեցութիւնը մարդկանց հոգեկան աշխարհի վրա հնուց ի վեր հայտնի է եղել հայերին, և եկեղեցու հայրերը նույնպէս օգտագործում էին այդ հրաշագործ հատկութիւնը եկեղեցական արարողութիւններ ճոխացնելու և ունկնդիրներին հոգեկան աշխարհը բարեփոխելու, ազնվացնելու համար: Երբ թերթում ենք մեր «Ծարակնոցը», գրեթէ յուրաքանչյուր էջում գտնում ենք լույս, լուսո և լույսի հետ կապված այլ բառեր: Հոյակերտ մեղեդիներով արտաբերվող այս բառի ցոլացումներով հարուստ հայոց շարականներգութիւնն իրավամբ կարելի է անվանել լուսերգութիւն, որի կոչումն է երկնապաշտօն տրամադրութիւն ստեղծել եկեղեցու գմբեթի ներքո և, ինչպէս մեծն Կոմիտասն էլ հավատացած էր, դարմանել, բժշկել հավատացյալ ունկնդիրներին հոգիները:

ԺԱՆՆԱ ԶՈՒՐԱԲՅԱՆ

DIES IRAE ՍԵԿՎԵՆՑԻԱՆ ՀԱՅ ԿՈՄՊՈԶԻՏՈՐԱԿԱՆ ԱՐՎԵՍՏՈՒՄ

Հայ կոմպոզիտորական արվեստի զարգացման առաջին իսկ քայլերից ազգային երաժշտական ստեղծագործութիւն առաջնահերթ խնդիրը եղավ եվրոպական ավանդույթի ստեղծագործական սկզբունքները կապել հայ երաժշտական մտածողութիւն հատկանիշներին՝ պահպանելով նրանց ավանդական հիմքերը: Բնականաբար, Տ. Զուխալյանի, Կոմիտասի, Ք. Կարա-Մուրզայի, Մ. Եկմալյանի և մյուսների ուշա-Տ. Զուխալյանի, Կոմիտասի, Ք. Կարա-Մուրզայի, Մ. Եկմալյանի և մյուսների ուշադրութիւնը անմիջականորեն ուղղվեց ժողովրդի հարուստ, բազմաշերտ ու բազմաոճ երաժշտական ժառանգութիւնը, որից նրանք թեմատիկ-մեղեդային նյութ էին ընտրում՝ բազմաձայնելու և նոր՝ համընդհանուր ձևերի մեջ հնչեցնելու համար: Ու, քանի, որ, հայ բազմաձայնելու և նոր՝ համընդհանուր ձևերի մեջ հնչեցնելու համար: Ու, քանի, որ, հայ ժողովրդի պատմա-մշակութային կյանքում ժողովրդական ու հոգեւոր մասնագիտական երգարվեստը միշտ եղել են իրար կից, իրարով սնվող ու հարստացող, ապա կոմպոզիտորների ստեղծագործական մղումներն էլ կապվեցին թե ժողովրդական, թե հոգեւոր մոտեցումների ընտրութիւն հետ: Պատահական չէ, որ Կոմիտասի, Ք. Կարա-Մուրզայի, Մ. Եկմալյանի, Ն. Տիգրանյանի ստեղծած ժողովրդական երգերի ու պարեղանակների խմբերգային, վոկալ-կամերային, գործիքային ներդաշնակումների կողքին ստեղծվեցին Հայոց Սրբոց Պատարագի Կոմիտասի, Մ. Եկմալյանի բազմաձայն հեղինակումները, որոնց նշանակութիւնը կարեւորվում էր ոչ միայն հայ հոգեւոր երգերի նոր հնչողութեամբ, այլև նրանց արժանիքների բացահայտման հույժ կարեւոր իրողութեամբ (թեպետ, չպետք է մոռանալ, թե ինչքան ժամանակ, մինչև վերջին տասնամյակները, նրանք գրեթէ անհասանելի էին մեր ժողովրդի համար):

Հայ կոմպոզիտորական արվեստում հոգեւոր մոտեցումների ու Աստվածաշնչական թեմաների օգտագործման միտումները խաթարվեցին անցյալ դարասկզբին ահազանցող թափով վրա եկող նյութապաշտական զաղափարախոսութիւն հաղթական երթով խորհրդային, սոցիալիստական կարգերի երկրում, ուր անխնա կործանվում էին բրիտանական տաճարներն ու սասանվում էին Սուրբ Հովհաննէի հիմքերը, հալածվում էին եկեղեցու նվիրյալները ու գիտական կոմունիզմի զաղափարական բարձունքներում ծածանվում էր աթեիզմի անհավատութիւն զրոյւր...

Այնուհանդերձ, այսօր վերստին հայացք ձգելով հայ կոմպոզիտորական դպրոցի այն տարիների ստեղծագործական ժառանգութիւն վրա, նշմարում ենք նրանում հոգեւոր թեմաների ներթափանցման և գեղարվեստական զրուհւորումների ուշագրավ եղբեր:

Այսպէս, հայ կոմպոզիտորական դպրոցի ավագանիներից Ա. Տիգրանյանը, Հ. Ստեփանյանը 1910-30-ական թվականների իրենց ստեղծագործութիւններում ճանաչելի կամ փոխակերպված տեսքով հնչեցնում էին հոգեւոր տաղերի, շարականների բնորոշ դարձվածքները, կամ ամբողջական հատվածները: Դա այսօր լսելի է Ա. Տիգրանյանի «Անուշ» օպերայի որոշ խմբերգերում և «Գեյթ-թեմատիկ» անցկացումներում: Իսկ Հ. Ստեփանյանի օպերաներում, մասնավորապէս՝ «Սասունցի Դավիթ» օպերայում (1936, Դ. Դեմիրճյանի լիբրետոյով, որը երբեւէ չբեմադրվեց) և սիմֆոնիաներում բացի

²⁹ Գ. Ավետիքյան, նշվ. աշխ., էջ Ը:

դրվագային հատվածներից կան նաև անբողջական օգտագործված նմուշներ («Այսօր ժողովեալ» շարականը՝ 1-ին սիմֆոնիայում եւ այլն)։

Գոգմայական սահմանափակումների եւ մեկ ընդհանուր գաղափարախոսությունը առաջնորդվող խորհրդային մշակույթի խնդիրների ներքո ասես լույ էր հետաքրքրությունը հոգեւոր թեմաների ու ազգային երաժշտության հին «կոթողների» նկատմամբ։ Եվ միայն 50-ականների վերջերին, որպես Հ. Ստեփանյանից հետո հայ միջնադարյան մոնոդիային դիպչելու առաջին սխրանք էր գար Հովհաննիսյանը իր առաջին սիմֆոնիայում օգտագործեց «Հավիկ» տաղը թեմատիկ բովանդակային արտահայտչության եւ դրամատուրգիական զարգացման առանցքային նշանակությամբ (1957)։

Հետո եկան նոր ժամանակներ, ինչպես գիտենք, XX դ. 60-ականներից աստիճանաբար բացվեցին հայ միջնադարյան մշակույթի ճանաչողության դռները, եւ շատ րան փոխվեց մեր կոմպոզիտորական արվեստի մեջ։ Եվ անշուշտ, այսօր երաժշտագիտական ուսումնասիրության ոչ մեկ նյութ կա՝ միջնադարյան հոգեւոր մոնոդիաների ներդաշնակման, խոշոր կտավի գործերում նրանց քաղվածային օգտագործման, միջնադարյան պոեզիայի երաժշտական մարմնավորման հնագույն երաժշտության «Շարական», «Տաղարան», «Գանձեր» եւ այլ համույթների կազմավորման, նրանց համերգային գործունեության կարեւորության, նաև՝ կոմպոզիտորական «լեզվաբարոաբանի» ոճական նորոգումների եւ շատ այլ հարցերի, եւ, առանձնապես վերջին ժամանակներս Ս. Մայր Աթոռ էջմիածնի Հովանավորության կյանքի կոչված բաղձաթիվ հոգեւոր ստեղծագործությունների ուսումնասիրության հետ կապված։

Ուրեմն, ընդհատելով ժամանակագրական թվարկումների գիծը, որպես ներկա հաղորդման հիմնական նյութ, կանգ առնեմ ըստ իս բավականաչափ ուշագրավ մի երեւույթի՝ հայ կոմպոզիտորական արվեստում *Dies irae* եվրոպական միջնադարյան սեկվենցիայի օգտագործման ու նրա առավել հետաքրքիր դրսևորումների վրա։

Dies irae («Ցասման օր») սեկվենցիան ներթափանցել է հայ կոմպոզիտորների ստեղծագործությունների մեջ այդ թեմայի օգտագործման համանվրոպական փորձի ավանդույթով։ Անտարակույս, միջնադարյան այդ սեկվենցիան համաշխարհային երաժշտության մեջ քաղվածային օգտագործման բացառիկ նմուշներից է։ Այն որպես թեմատիկ նյութ օգտագործվել է 19-20-րդ դարերի տարբեր ազգության կոմպոզիտորների տարբեր ժանրի ստեղծագործություններում։

Հիշենք, օրինակ՝ Հ. Բեդիլդի «Փանտաստիկ սիմֆոնիան», Կ. Սեն-Սանսի «Մահվան պարը» սիմֆոնիկ պոեմը, Ֆ. Լիստի «Մահվան պարը» դաշնամուրի եւ նվագախմբի համար, Ս. Ռախմանինովի «Մեռյալների կղզին» սիմֆոնիկ պատկերը, «Սիմֆոնիկ պարեր» սիմֆոնիան, «Ջանգեր» կանտատը, Ն. Մյասկովսկու 6-րդ սիմֆոնիան, Ս. Պրոկոֆևի թ. 4 «Հեքիաթը» «Մեր տատիկի հեքիաթները» դաշնամուրային շարքից, Զ. Էնեսկուի թ. 2 մենանվագ ջութակի սոնատը, Ա. Շնիտկեի թ. 1 սոնատը ջութակի եւ դաշնամուրի համար եւ այլն։

Այս շարքում կարող են լինել նաև հայ կոմպոզիտորների ստեղծագործությունները, որոնցում օգտագործված է *Dies irae* սեկվենցիան տարբեր ընդգրկումներով։

Զգալի ենթադրությամբ կարելի է ենթադրել, որ հայտնի այդ գործերը սկսելով մեր օրերի միջին սերնդի հայ կոմպոզիտորների ստեղծագործություններից։ Դրանց մեջ են Վ. Բաբայանի թ. 1 սիմֆոնիան (3 մաս) եւ վեց պիես դաշնամուրի համար (1964, 1966)՝ որոնցում սեկվենցիայի սկզբնական դարձվածքը օգտագործված է փոխակերպված, եւ ոչ թե որպես հիմնական թեմատիկ նյութ, այլ սեփական հորինվածքի թեմատիկ հետ աղերսների մեջ մտնող հնչողական-խորհրդանշական շերտ։ Կոմպոզիտոր Ս. Հովհաննիսյանը օգտագործել է այդ թեման Ալտի մենանվագ սոնատում՝ 1-ին մասում (սոնատը երկմաս է), «Հորժան» հայ միջնադարյան շարականի հետ զուգահեռների մեջ (1978թ.), եւ թ. 3 կվարտետում (1987թ.), որը հեղինակը նվիրել է իր վաղամեծիկ որդու հիշատակին, եւ նրա մեկմասանի դրամատուրգիայում որպես թեմատիկ հիմնական կորիզ ընկած են Գաղիկ անվանատուների (g-a-g-h-e) եւ *Dies irae* սեկվենցիայի սկզբնական մոտիվի հնչյունները։

Սակայն մինչ այս նմուշները հայ կոմպոզիտորական արվեստում առաջին անգամ այդ սեկվենցիան օգտագործել է Ա. Ուսատյանը 2-րդ սիմֆոնիայում (1942), եւ նրանից հետո՝ Է. Միրզոյանը՝ երկու ստեղծագործություն մեջ՝ ջութակի եւ նվագախմբի համար «Խնորոգուկցիա եւ անընդհատ շարժում» (1957թ.) եւ թավջութակի ու դաշնամուրի սոնատում (1967թ.)։ Հենց այս ստեղծագործությունների վրա եւ կանգ կառնեմ ավելի հանգամանալից։

Հարկ է նշել, որ խոսքը գնում է *Dies irae*-ի մասին ոչ թե առհասարակ, որպես նաև խմբերգային ցիկլի մի մասի, այլ միայն միջնադարյան սեկվենցիայի թեմայի մասին, որը թվարկված գործերում հանդես է գալիս գլխավորապես դրամատիկ լարվածության պահերին, կամ ընկնում է թեմատիկ հիմքում իր սթափեցնող, կենտրոնացնող, վճռական ու խորհրդավոր հնչողությամբ, կապված Աստվածաշնչի Ահեղ դատաստանի օրվա սպասումների հետ։

Հավանաբար հենց այդ բովանդակությամբ է պայմանավորված *Dies irae*-ի հարատեւությունը, քանի որ քրիստոնեական եկեղեցու միջնադարյան երգասացությունների մեջ որպես ժանրային տարատեսակ ձևավորված, եւ հավատացյալների կողմից շատ սիրված, դրա համար էլ հետո (15-16 դ.դ.) արգելված, սեկվենցիաներից միայն մեկը՝ *Dies irae*-ն մնաց, երգվեց ու հասավ մինչ մեր օրերը։ Դրանում հարկեւ կարելի էր սեկվենցիայի եւ երաժշտությունը, եւ տեքստային բովանդակությունը, որում խոսքը գնում էր Աստվածաշնչի եւ Հին, եւ Նոր կտակարաններում պարզորոշ արտահայտված Ահեղ դատաստանի օրվա մասին, որը քրիստոնեական հավատի հիմքերի հիմքն է, ամեն մի հավատացյալի Աստվածավախության, նրա մտքի ու սրտի առանցքը, քանի որ դրա հետ է կապվում նրա հոգու փրկության, հավերժական կյանքի, կամ հավերժ տառապանքի խնդիրը։ Հիշենք Աստվածաշնչի մի քանի տող՝ «Վախեցիր Աստծուց եւ պահիր նրա պատուիրանները. ահա այս է մարդ մեղքովին, որովհետեւ Աստուած պիտի բոլոր արարածների դատաստանն անի նրանց կատարած բոլոր թաքուն գործերի համար՝ լինեն դրանք չար թե բարի։» (Ժող. 12)։

Բուն սեկվենցիայում երգվում է՝

24

Dies irae

1. *Di - es i - rae, di - es i - la Sal - vet*
Qua - tuns tre - mor, est fu - tu - rus, Qua - do
saec - lum in fa - vi - la; Tes -
ju - dex - est ven - tu - rus; Cun -
ta da - vld - cum si - byl - la,
stri - ctio - dis - cus - su - rus!

2. *Tu - ba mi - rum spar -*
mors stu - pe - bit et
gens so - num Per se - pul - chra re - gi - o - num,
na - tu - ra Cum re - sur - get cre - a - tu - ra,
Co - get - om - nes, ante tro - num
ju - di - can - ti res - pon - su - ra.

Վա եւս մի նմուշ-հայ հոգեւոր «Հայրապետական մաղթերգը», Կոմիտասի ներդաշնակմամբ, «Հայոց օրհներգ»-*Dies irae*-ի նմանությամբ։ Բայց այն մեր թեմայի չրջանակներից դուրս է։



День предстанет гневной силой,
Как творению лечь в могиле,
По Давиду и сежиле. (Թարգմ. Ա. Ֆետի)

Վաղուց ի վեր «խստաբարո» համարվող դորիական լադու, համաչափ (կես) տեսողություններով ծավալվող բավական ընդարձակ այս երգանմուշը (Չ հանգ), ամենից ավելի ճանաչված է իր առաջին փրագի վարընթաց մոտիվների սեկվենցիոն ընթացքով: Եվ նրանում ասես խտացված է այն հուզական-բովանդակային լիցքը, որը ժամանակի ընթացքում ձեռք է բերել այնպիսի խորհրդանշական հնչողություն, որ կոմպոզիտորական ստեղծագործության համար որոշակի ծրագրային հիմք է դառնում: Ի դեպ, նշված ստեղծագործությունների մեջ *Dies irae*-ն օգտագործված է հիմնականում հենց այդ սկզբնական փրագի, կամ նախադասության շրջանակների մեջըրմամբ: (Տես վերելի նոտային օրինակը)

Գալով խոսքիս բուն նյութը կազմող ստեղծագործությունների դիտարկմանը, ուզում եմ նշել, որ իհարկե, այդ գործերում *Dies irae* սեկվենցիայի գեղարվեստական մեկնությունը կարելի է դիտել տարբեր տեսանկյունից՝ դրամատուրգիական, ձևակազմական, երաժշտա-լեզվական-ոճական եւ այլն: Ինձ հետաքրքրողը, տվյալ դեպքում այն է, թե ինչ նշանակությամբ է կոմպոզիտորը մեջ բերել սեկվենցիան, ինչպիսին է այդ հարցում նրա նախնական մտածողության եւ վերջնական գեղարվեստական մարմնավորման փոխհարաբերությունը, քրիստոնեական հավատի ըմբռնմամբ է մոտեցել, թե ոչ, եւ նաեւ ինչպես է մեկնաբանվել այդ մեջըրմամբ մեր երաժշտագիտական գրականության մեջ, եւ ինչպես կարող է մեկնաբանվել մեր օրերում:

Այսպիսով, Արամ Նաչատրյանի 2-րդ սիմֆոնիան, որ գրվեց Հայրենական Մեծ պատերազմի տարիներին, մի կոթողակերպ երաժշտական կտավ է, որում էպիկական հզոր թափով արտացոլվեց այն օրերի ողջ դրամատիզմը, հերոսական պայծառ, ժողովուրդ-Հայրենիք ամբողջականության եւ մարդկային ոգու կենսականության գաղափարը: Սիմֆոնիայի 3-րդ մասի (Andante) հիմքում ընկած «Ռուսկան ախպեր» սրտառու ժողովրդական երգի մեղեդու սիմֆոնիկ ծավալման ու զարգացման հուժկու ընթացքի մեջ մուտք է գործում *Dies irae* սեկվենցիայի թեման, որը զարգանում է որպես զուգահեռաբար անցնող թեմատիկ գիծ իր խորհրդանշական բովանդակությամբ: Այդ թեմայի կարեւորությունը սիմֆոնիայում հայ երաժշտագետների կողմից բնորոշվում է հետեւյալ կերպ. Մ. Հարությունյանը խոսելով հատկապես «Ռուսկան ախպեր» երգի զարգացման մասին գրում է. «...Կոմպոզիտորը սգո քայլերգի պահպանվող ուղիքի եւ հնչողության աստիճանական աճի ու խտացման մեջ ստեղծում է հույզերի ու ապրումների այնպիսի վիթխարի ալիք, որ դավակի կորուստը ողբացող մոր կերպարը վերա-իմաստավորվում է եւ ընկալվում որպես վշտոտ Հայրենիքի վեհ կերպարը: Այդ դրամատիզմին մեծապես նպաստում է նաեւ *Dies irae* Միջնադարյան սեկվենցիայի օգտագործումը՝ իրեն զայրույթի եւ հատուցման թեմա»:

Որպես «Հատուցման եւ ցասման» արտահայտություն են բնորոշում այդ թեման

նաեւ Ս. Կոպտեւը եւ Մ. Տերյանը, ընդգծելով նրա փիլիսոփայական խորը նշանակությունը սիմֆոնիայի բովանդակության մեջ, եւ հետեւելով նրա զարգացման ընթացքին 3-րդ մասից դեպի ֆինալ, որտեղ այն վերաճում է «լավատեսական հիմնի...»² այս բնորոշումներին ավելանում են «ժողովրդի ցասման, վրիժառուության խորհրդանշիչ» եւ «Ղողանջ» (Նարաթ)-բնորոշումները: Ի դեպ, Գ. Տիգրանովի ուսումնասիրություններում նշվում է, որ Ա. Նաչատրյանը այդ սեկվենցիան օգտագործել է նաեւ «Մակրեթ» ողբերգության երաժշտության մեջ³:

Բավական խորը վերլուծական մոտեցում է ցուցաբերել *Dies irae* սեկվենցիայի դրամատուրգիական դերին ու զարգացման բնույթին՝ 2-րդ սիմֆոնիայում Գ. Չերտաքյանը՝ իր «Պոլիֆոնիան» Ա. Նաչատրյանի արվեստում» մենագրության մեջ (Եր. 1969): Սիմֆոնիայի 3-րդ մասի վերլուծության մեջ նա գրում է. «Հարմոնիկ շարադրված խորալային սեկվենցիայի համաչափ քայլեր՝ կես տեսողություններով, հակադրվում է «Ռուսկան ախպեր» երգի լայնածոր, բաղմունքով լի թմով ծավալվող «վշտի» թեմային: Նրանց համատեղ հնչողության հիմք է ծառայում սգո քայլերգի օստինատ ուղիքը: Զարգացման ընթացքում սեկվենցիայի թեման ստանում է ահեղ բնույթ եւ «ժողովրդական ցասման» այդ մոտիվը իր հուզական ներգործության բարձրակետին է հասնում «Վշտի» թեմայի հետ հակադրադրական անցկացման մեջ» (էջ. 205):

Նոտային օրինակ թիվ 2.



Գ. Չերտաքյանի այս նկարագրության մեջ մի կարեւոր նկատառում կա՝ այն, որ *Dies irae*-ի թեման հակադրվում է «Ռուսկան ախպերին»՝ իր խորալային հնչողությամբ: Եվ դա ճշմարիտ է, որովհետեւ նույնիսկ մեղեդային գծագրով նրանք հակադիր են՝ մեկը վերընթաց, մյուսը՝ վարընթաց: «Ռուսկան ախպերի» թեման իր «ցասմանական» ուղղվածության մեջ՝ իսկ *Dies irae*-ն՝ դուստ, հավասարակշռված շրջանակներում, եւ նրանց իրոք միացնում է պոնտիկ քայլերգային ուղիքը եւ ընդհանուր հուզական մթնոլորտը: Բայց, եթե խոսքը գնում է «ցասման», մանավանդ «ժողովրդական ցասման» մասին, ապա դրա կրողը ավելի շուտ «Ռուսկան ախպերի» շիկացող ու մեծ հնչողական չափեր առնող թեման է: Իսկ *Dies irae*-ն անշուշտ լրացնում է, մտնում հնչողության նույն հունի մեջ, բայց նրա սիմվոլիկան այլ է, դա իրոք խորալ է, երկրային տառապանքներից

² «Սովետական Հայաստանի երաժշտությունը» գրքի 2-րդ գլուխ, էջ 168-169, Եր. 1963: Գ. Տիգրանով, Արամ Նաչատրյան, Եր. 1987, էջ 73, 77:

³ Նույն գրքի էջ 77:

դեպի երկնային խաղաղություն ու հոգու անմահություն տանող խորալ-դողանջ: Այս տեսակետից «ժողովրդական ցասման խորհրդանիշ» բնորոշումը եւս հստակեցման կարիք ունի, եւ այնքան էլ ուղղակիորեն չի կապվում *Dies irae*-ի հետ, քանի որ սեկվենցիայի բովանդակության մեջ խոսքը գնում է ոչ թե ժողովրդի, այլ Աստծո ցասման ու դատաստանի մասին:

Այսօր այս հստակեցումները կարելի է անել ևս, քանի որ անցել են աթեիստական ժամանակները, երբ առանձնապես չէին խորանում Աստվածաշնչային մոտիվների ստույգ ըմբռնումների, առավել եւս՝ գեղարվեստական բնորոշումների մեջ, սահմանափակվելով երևույթների ընդհանուր սիմվոլիկայով: Ամենայն հավանականությամբ Արամ Ռաչատրյանը եւս հենց այդ ձևով է մոտեցել *Dies irae* սեկվենցիային: Բայց ուշագրավը այն է, որ հեղինակի երաժշտական-դրամատուրգիական մտահղացման մեջ այդ թեման բացահայտվել է իր ամենաճշմարիտ բովանդակային էությամբ, որպես Աստծո արդար դատաստանի եւ անմեղ նահատակների հոգու անմահության գաղափարի արտահայտություն: Եվ, փաստորեն, այն գեղարվեստական արժեքը, որ ստացել է *Dies irae*-ն այս սիմֆոնիայում, արդեն դուրս է գալիս կոմպոզիտորի հավատ ունենալու կամ չունենալու, նրա բանական-դժգոյական ըմբռնումների, ինչպես նաեւ՝ մեր գեղագիտական բացատրությունների շրջանակից, քանի որ նրանում գործում է Վերին Զորության անընդգրկելի ուժը՝ «Տաղանդ» ասվածի առկայծումների միջոցով, մանավանդ այս սեկվենցիայի հոգեւոր կերտվածքի հետ կապված:

Այդ առկայծումների ներգործությունը առկա է նաեւ էդվարդ Միրզոյանի ստեղծագործություններում՝ «Անընդհատ շարժում» ջութակի եւ նվագախմբի եւ սոնատ՝ թավջութակի ու դաշնամուրի համար: Թեեւ տասն տարվա ժամանակամիջոց է ընկած նրանց միջև (1957, 1967), բայց բավական ընդհանուր գծեր կան, հատկապես հուղական բովանդակության տեսակետից: Ասենք, օրինակ, երկուսում էլ առկա են անձնական ներհակվածությունը եւ անսրող զգացմունքայնությունը, հայեցողականությունը եւ սթափ, ճիգ գործնականությունը, դրա հետ կապված՝ թեմատիզմի մեջ՝ լայնաշունչ մեղեդայնությունը եւ մոտորային, տոկկատային շարժման զարկերակը, ձևի զարգացման մեջ նույնպես հակադրության սկզբունքի պահպանումը եւ այլն: *Dies irae* սեկվենցիան ներթափանցում է տարբեր ձևով՝ ջութակի պիեսում հպանցիկ, սքոդված, իսկ թավջութակի սոնատում ավելի հիմնավոր:

«Ինտրոդուկցիան եւ անընդհատ շարժումը» կոնցերտային ժանրին պատկանող թերեւս միակ գործն է է. Միրզոյանի ստեղծագործության մեջ (համենայն դեպս մինչ օրս): Սկզբում, 1954-ին գրվել է «Անընդհատ շարժումը» իսկ 1957-ին հեղինակը անհրաժեշտություն է զգացել ավելացնելու նաեւ ներածությունը (ինտրոդուկցիան), եւ ստացվել է երկու բաժնից բաղկացած մի ամբողջական կոնցերտային պիես՝ ջութակի եւ նվագախմբի համար: Ստեղծագործության թեմատիզմը շատ վառ նկարագիր ունի՝ ազգային ու ժամանակագրորեն դարձվածքներով եւ 20-րդ դարի երաժշտաոճական տարրերի միահյուսվածությամբ: *Dies irae* սեկվենցիան իր սկզբնական հատվածով մուտք է գործում ինտրոդուկցիայի վերջում, երբ կատարվում է անցում՝ դեպի «Անընդհատ շարժումը»: Այդ կամրջող մասում (թ. 7-8), ուշադիր ականջը արդեն կարող է լսել սեկվենցիայի ու թեմայի ծնվող խորհրդավոր ու խստաշունչ համաչափ բասերի ընթացքը, որոնք աստիճանաբար խտանում են, խոժոռանում եւ հասցնում լարվածությունը ինտրոդուկցիայի բարձրակետին, որտեղ առաջին անգամ ուժգին եւ շեշտակի հնչում է *Dies irae*-ն՝ սկզբում լարային-փայտյա-փողային, իսկ երկրորդ անգամ՝ բասերի եւ զալարափողերի մոտ (թ. 14, 15)՝ եւ մուտք տալիս «Անընդհատ շարժմանը»՝ ջութակի թեթեւ, սլացիկ, երգային, բայց եւ զսպանակված նվագամասով:



Այլեւս այդպես բացահայտ *Dies irae*-ն չի հնչում: Բայց նվագախմբում նրա համաչափ ու թեմայի զուգորդում է ուղեկցող հենք՝ ջութակի մեկ շնչով ծավալվող ճկուն, տրիոլային «զալարումների» համար, ասես խորհրդանշելով «շարժում եւ հավերժություն» եզրերը՝ մեկը ջութակով, մյուսը նվագախմբով արտահայտված: Զարգացման ընթացքում տեղ առ տեղ *Dies irae*-ն հնչում է գործիքային տարբեր տեմբերով, իր ճանաչելի, փոքր-ինչ տարբերակված տեսքով (թ. 254, 25, 35), ամեն անգամ կարծես հիշեցնելով իր «խորհուրդը» հուղառատ երաժշտության կրակոտ ընթացքում: Հետաքրքիր է հիշել, որ ինչպես կոմպոզիտորն է ասում, սկզբում այդ մոտիվը նա վերցրեց որպես հայկական քաղաքային «Գուրգեն ջան, Բարկեն ջան» կատակային երգի զարգացում: Բայց հետո, իր համար անսպասելիորեն այն վերածվեց *Dies irae*-ի (ինտոնացիոն նմանություն ի հարկն նրանց միջև կա): Այս պահը ճիշտ է գնահատել Մ. Տեր-Սիմոնյանը իր մենագրության մեջ, գրելով՝ «...կատակային մոտիվի անսպասելի փոխակերպումը հոգեւոր երգասացության անմիջապես փոխեց երաժշտության բնույթը: «Պերպետում մորիլ»-ն ձեռք բերեց խորություն եւ զուրս եկավ զուտ վիրտուոզ պիեսի շրջանակներից... եւ անհրաժեշտություն զգացվեց այն սկսել ներածությամբ: Այդպես ստեղծվեց լայնածավալ էպիկորամատիկական «Ինտրոդուկցիան» որը բնական մուտք դարձավ «Անընդհատ շարժման» համար:»

¹Մարգարիտ Տեր-Սիմոնյան, էդվարդ Միրզոյան, Մոսկվա, 1969, ուսերեն, էջ 54:

Փաստորեն, *Dies irae*-ի նեթափանցումը և զարգացումը կոմպոզիտորի նախնական մտադրությունից դուրս էր: Բայց, երևի սա Հենց այն առեղծվածներից է, երբ գործը ծնվում է այնպիսին, ինչպիսին պետք է լինի, քանի որ ստեղծագործական պրոցեսը ավելին է, քան Հեղինակի գիտակցական մտածողության եղբերը, և իհարկե, այս դեպքում *Dies irae* սեկվենցիան իր բովանդակային ներգործության զգալի բաժինն ունի:

Ինչ վերաբերվում է թավջութակի և դաշնամուրի սոնատին, որը կոմպոզիտորի ծանրակշիռ ստեղծագործություններից մեկն է, 3 մասից բաղկացած, ապա այստեղ *Dies irae* սեկվենցիայի օգտագործումը մտածված էր նախապես, և բավական Հետաքրքիր դրամատուրգիական լուծումներ ունի: Մեջբերվում է միայն առաջին ֆրագմենտը, այն էլ վերջին Հնչյունը դեպի վար, որով լադային երանգը փոքր-ինչ փոխվում է դորիականից-էոլական: Ռիթմը՝ հավասար ութներորդականների թեթև շարժմամբ (f-e-f-d-e-c-b)



Թեման մուտք է գործում սոնատի 2-րդ մասում՝ դաշնամուրի մոտ, չատ անսպասելի, թեթև, խաղաղ կոտ տրամադրությամբ, երբ թավջութակի մոտ անցնում է հանդարտ, լուսավոր, բայց ներամիտ մի մենախոսական մեղեդային գիծ: Եվ ահա, այս միամիտ թավջութակ սեկվենցիան, որը ծավալման ընթացքում ազգային լադա-ինտոնացիոն երանգներ է առնում, ընկնում է 2-րդ մասի թեմատիկայի հիմքում, չատ հետևողական կառուցողական և տրամաբանությունով խորանում է, թանձրանում, սեպտ-սեկուենզ, կվարտ-տրամարանությունով խորանում է, մոտոռիթմիկ զուգահեռներով, աստիճանաբար սրվող դիստանսներով, կվինտակկորդների պոլիտոնալ զուգահեռներով, աստիճանաբար սրվող դիստանսներով, բայց և մշտապես իր կերպարին բնորոշ մոնոդիկ-օկտավային Հնչողության եղբերի պահպանմամբ: Համառ հետևողականությամբ նա նվաճում է Հնչողական տարածքը և իրեն նվթարկում թավջութակի այդ ներդաշնակ ու անկաշկանդ երգը, վերջում հասցնելով նրա լայկան, տխուր ու ընկճված արտահայտությանը:

Այստեղ երևի ճակատագրական ուժի ճնշման գաղափարը կա՝ մարդ-ժամանակ-ճակատագիր-հիշողություն, որ արտահայտվում է սոնատի երեք մասերի դրամատուրգիական զարգացման և թեմատիկայի խորհրդանշական շերտերի մեջ: Սոնատի սկզբում և վերջում Հնչում է «Ես լսեցի մի անուշ ձայն» ժողովրդական-քաղաքային երգի երկրորդ ֆրագմենտը («...մորս համրույն ևս զգացի, բայց ափսոս, որ երազ էր») բայց չատ խստաշունչ, խոժոռ, դրամատիկ արտահայտությամբ: Իսկ միջին 2-րդ մասում՝ *Dies irae* - ն: Կրկին՝ մի կողմից ժողովրդական սրտառու է երգ, մյուս կողմից համաշխարհային երաժշտական նմուշ, որով ասես միավորվում են անձնականի ու ընդհանրականի, անցողիկի և մնայունի փախհարաբերության եղբերը: Եվ կրկին՝ նյութի գեղարվեստական մեկնության մեջ առկա՝ Հեղինակի նախնական մտահղացումից վեր գնացող Ավելին, որը ըստ Ֆ. Շելլինգի՝ ստեղծագործական պրոցեսի մեջ կապվում է «Անգիտակցականի անսահմանության» հասկացության հետ:

Ռոմանտիզմի գեղագիտության խոշոր ներկայացուցիչ Ֆրիդրիխ Շելլինգը, որը բավական մեծ ուշադրություն է հատկացրել ստեղծագործական պրոցեսի ուսումնասիրությանը, գրում է. «Արվեստագետը ստեղծագործության մեջ զննում է իր մտահղացումից բացի ինչ-որ անսահմանություն», որը անմատչելի է որևէ «վերջնական բանականության» համար... ու, քանի որ նա ստեղծագործում է միայն իր բնությանը դրդված, ապա գեղարվեստական գործը միշտ պարունակում է ավելին, քան մտադիր էր ասել Հեղինակը: Այդ դեպքում Հենց գեղարվեստական ստեղծագործության արդյունքը ձևով է բերում «հրաշք» որը նույնիսկ մեկ անգամ կատարված լինելով մեզ պետք է համոզի «վերին կեցության բացարձակ իրողության մեջ»:

Հայ կոմպոզիտորների հետաքրքրությունը *Dies irae* սեկվենցիայի նկատմամբ շարունակվում է: Ժամանակ առ ժամանակ լսում ենք նոր գործեր այդ թեմայի ընդգրկմամբ: Հաղորդման սկզբում Հիշատակված Հայ կոմպոզիտորների երկերին կարելի է ավելացնել վերջերս գրված Ռուբեն Ալթունյանի «Ձոներգ»-ը գործիքային կազմի համար, որի եղրափակիչ բաժնի վերջնական Հնչողության բարձրակետին Հնչում է *Dies irae*-ն իր հատկապես ռիթմական զսպանակվածությամբ:

Ամփոփելով, կարելի է եզրակացնել, որ յուրաքանչյուր Հեղինակ յուրովի է մոտենում այդ սեկվենցիային. մի դեպքում անմիջականորեն բովանդակային մտահղացումից ելնելով, մեկ այլ դեպքում՝ ընդհանուր գեղագիտական միտումներով, կամ, թե սեփական երաժշտական նյութին համադրելու նպատակով, երբեմն, նույնիսկ ուղղակի նյութի Հնչողական տպավորչության զգացումով և այլն... ցավոք, դեռևս սակավ հանդիպող նրա Աստվածաշնչային էության գիտակցությամբ: Բայց մի բան ակնհայտ է, -տաղանդավոր ստեղծագործության մեջ այն բացվում է իր իսկ դրությամբ, քանի որ նրանում ամփոփված խորհուրդը գործում է կոմպոզիտորին տրված Տաղանդի, ասել է թե Աստծո միջնորդության օգնությամբ:

⁵ Ֆ. Շելլինգ-«Տրանսցենդենտալ իդեալիզմի համակարգը» Լ., 1936., էջ. 78.
(ռուսերենից թարգմ. Ժ. Զ.):

ՔՆԱՐԻԿ ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ

ՀԱՅՈՅ ԴԱՐՁԻ ԳԼԽԱՎՈՐ ԴԵՄՔԵՐԸ ՀԱՅ
ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԱՐՎԵՍՏՈՒՄ

Պատմական ճակատագրի բերումով քրիստոնեությունը դարձավ Հայ ժողովրդի ինքնությունից Հաստատման նախապայմանը, գոյատևելու և ստեղծագործելու ոգեղեն ակունքն ու ուղենիշը: Այն ծնունդ տվեց մի մշակույթի, որը նոր ուսմունքի գաղափարա-խոսություն արտահայտությունը լինելով՝ համահունչ էր մեր ազգային նկարագրին ու աշխարհընկալմանը: Դրա առաջին արձագանքները վաղմիջնադարյան արվեստի հուշարձաններն են, որոնք աշխարհին են ներկայացնում քրիստոնեական մշակույթի ձևավորման շրջանի առանձնահատկությունները, պատկերազրույթյան կազմավորման ընթացքը: Նշված յուրահատկությունները դրսևորվում են 4-7-րդ դարերի քանդակագործություն մեջ, որի ուղագրով նմուշները պահպանվում են եկեղեցիների դուսպ ու համեստ հարդարանքում, ինչպես նաև հուշակոթողների վրա:

Հայաստանում մինչև 10-րդ դարը բավականին լայն տարածում են ունեցել ուղղանկյուն պատվանդանի վրա բարձրացող քառակող, հղկված նիստերով, հիմնականում 1.20 մետր բարձրություն հուշակոթողները, որոնց նիստերը, երբեմն նաև պատվանդանը, քանդակազարդված են քրիստոնեական խորհրդանշաններով: Այդ հուշակոթողները Թորոս Թորամանյանը անվանում է «Հիշատակարան կոթողներ» և նշում նրանց քրիստոնեական ծագումը¹:

Հուշակոթողների կուռ կառուցվածքը, հստակ ուրվագծերն ու ընդհանրացման հասցված ձևերը, թեմատիկ բազմազանությունը առանձնացող պատկերների հադիսավոր և մոնումենտալ հնչողությունը վկայում են վաղմիջնադարյան քանդակագործության բարձր մակարդակի մասին:

Հայոց դարձի գլխավոր դեմքերի պատկերաքանդակները որոշակի խմբակցություն մեջ են գտնվում տերունական տեսարանների հետ, որի առանցքը քրիստոնեական հավատքի և Հայաստանում այն տարածելու պատմությունից գաղափարական ներքին կապն է: Հետաքրքիր օրինակներից է Հառիճի հուշակոթողը (Հայաստանի Պատմության Պետական Թանգարան), որի պատվանդանին Հին Կտակարանից «Դանիելը առյուծների գրում» հորինվածքն է, առաջին նիստին օրենքներ տվող Քրիստոսի պատկերաքանդակը, երկրորդին՝ «Աստվածամայրը մանկան հետ» պատկերը, երրորդին՝ միմյանց տակ երկու առանձին ուղղանկյուններում մեկական ֆիգուր, որոնց դիրքերից և հագուստներից ենթադրվում է, որ պատկերված են Գրիգոր Լուսավորիչը և Տրդատ Թագավորը: Չորրորդ նիստին ուղղաձիգ զարդաքանդակ է: Ուարարավանքի կոթողի (Հայաստանի Պատմության Պետական Թանգարան) վրա վերելից և ներքելից խոշոր ականթատերեւներով զարդարված նիստերի մի երեսին «Աստվածամայրը մանկան հետ»

¹Թորոս Թորամանյան, Հայկական հարտարապետություն, Հ.1, Եր. 1942 թ., էջ 132:

հորինվածքն է, հաջորդ նիստերին՝ Քրիստոսի, անհայտ անձի և խողաղյուխ Տրդատ Թագավորի պատկերաքանդակները: Ողակերպ ֆիգուրը պատկերված է դիմահայաց, հասակով մեկ կանգնած, որի երկար հագուստի և ուսերից ներքե թափվող թիկնոցի տակից երևում են ոտքերի կնդականման վերջավորությունները: Նման ձևով են լուծված նաև կրճրի վրա գիրք բռնած ձևերը: Մի փոքր վեր բարձրացված, երկար դնչով գլուխը շրջված է դեպի հաջորդ նիստին քանդակված Քրիստոսը:

Նշված հուշակոթողներից ճարտարապետական լուծումներով և պատկերաքանդակների թեմաների բազմազանությամբ առանձնանում է Օձունի՝ 4-6-րդ դդ. թվագրվող կոթողը: Այստեղ առավել ամբողջական են ներկայացված ինչպես տերունական տեսարանները, այնպես էլ Հայոց դարձի պատմությունը նվիրված թեմաները: Զույգ կոթողների արևմտահայաց նիստերին քանդակված են Քրիստոսի կյանքի տեսարանները («Ավետում», «Ծնունդ», «Մկրտություն» և այլն): Արևելահայաց նիստերից մեկի վրա սուրբ զինվորների, Գրիգոր Լուսավորչի, խողակերպ Տրդատ Թագավորի, Սոսրովիդուխտի, Հռիփսիմյան կույսերի առանձին կամ երկֆիգուր պատկերաքանդակներն են: Քրիստոնեության տարածման գաղափարը մարմնավորում է ստացել կոթողների առանձին ուղղանկյուններում տեղադրված պատկերների փոխկապակցված, ներքին բովանդակությամբ պայմանավորված դասավորություն միջոցով: Առաջին տեսարանը «Երեք մանուկ հնոցում» հորինվածքն է, որին հաջորդում են միմյանց տակ պատկերված լուսապսակներով (վերելիք՝ նաև զրահով և վահանով) ֆիգուրներ: Ենթադրվում է, որ զրանք սուրբ զինվորներն են: Հաջորդ շրջանակի մեջ երկֆիգուր հորինվածքի աջ կողմում լուսապսակով ու խաչանիշ գավազանով պատկերված Գրիգոր Լուսավորիչն է, նրա կողքին, ավելի փոքր չափի, զարդերից զգեստով, առանց լուսապսակի և խնդրարկուի դիրքով ձեռքը դեպի Լուսավորիչն ուղղած կինը Սոսրովիդուխտն է: Առաջին անգամ հանդիպող «Գրիգոր Լուսավորիչ և Սոսրովիդուխտ» խմբաքանդակի հորինվածքում ընդգծվում է բարեպաշտ օրիորդի դերը Հայաստանում քրիստոնեություն տարածելու գործում: Ներքեւում խողակերպ ֆիգուրով հորինվածքն է: Մեզ Հայտնի խողակերպ ֆիգուրներից այս մեկը տարբերվում է նրանով, որ կրճրի վրա կրում է հստակ գծագրությամբ առանձնացող հավասարաթև խաչ: Մյուս ուղղանկյան մեջ աշտարակաձև ճարտարապետական կառույց է, որին աջից սանդուղք է հենված: Ենթադրվում է, որ Գայանե և Հռիփսիմ կույսերի գերեզմանի վրայի մատուռը պետք է լինի²: Հաջորդ երեք ուղղանկյունների մեջ պատկերված է մեկական ֆիգուր՝ երկուսը լուսապսակով և խաչանիշ գավազանով, վերջինը՝ աղոթողի դիրքով: Հարավային սյան վրա պատկերված առանց լուսապսակի ռազմիկի, աղոթող կնոջ և տղամարդու ֆիգուրները Լեւոն Ազարյանի ենթադրությամբ ներկայացնում են որևէ իշխանական տոհմի քրիստոնեություն ընդունելու պատմությունը³:

Քրիստոնեական դարձին նվիրված տեսարանների շարքում տեղ գտած խողակերպ պատկերների բերված օրինակները ունեն հորինվածքային մի հիմնական ընդհանրություն: Ողակերպ ֆիգուրները պատկերվում են դիտողին ուղղված մարմնով, աջ կամ ձախ թեքված կենդանու գլուխը՝ կիսադեմից, երկար հագուստով և թիկնոցով, որի տակից երևում են կնդականման ոտքերն ու ձեռքերը, ձեռքին երբեմն գիրք կամ խաչանիշ գավազան: Միջնադարի քանդակագործ վարպետներն, ասես հուշակոթողների վրա վերարտադրում են Ազաթանգեղոսի այն տողերը, ուր նկարագրվում է Տրդատ Թագավորի արտաքինը՝ «խկ Տրդատ Թագավորն այնժամ դեռ ամբողջովին խողի կերպարանք ուներ, բացի միայն մարդաբար խոսելուց: Զեռքերի և ոտքերի եղունգները խողի նման էին, և դեմքը՝ կնճիթի նման, մեծամեծ ժանիքներ ուներ վարազի պես և ամբողջ մարմնով խողի թավ մազեր ուներ»⁴:

²Ազարյան Լեւոն, Վաղմիջնադարյան Հայկական քանդակ, Եր., 1975 թ. էջ 108.

³Ազարյան Լեւոն, Նշխ. աշխ., էջ 109:

⁴Ազաթանգեղոս, Հայոց Պատմություն (քննական բնագիր և աշխարհարար թարգմանություն), Եր., 1983 թ. էջ 429.

Խոզակերպ ֆիգուրների նմանությունը Հանգեցնում է այն եզրակացության, որ վաղ միջնադարում մշակվել է պատկերազրական մի ընդհանուր ձև, որն աննշան փոփոխություններով տեսնում ենք տարբեր հուշակոթողների վրա:

Հայոց դարձի պատմությունը նվիրված տեսարանները շարունակվում են Հետագա դարերի արվեստում, այդ թվում որմնանկարչության, մանրանկարչության եւ, այսպես կոչված, եկեղեցական գեղանկարչության մեջ՝ հասնելով 19-րդ դարի առաջին կեսը: Որմնանկարչության մեջ քրիստոնեական դարձի պատմությունը նվիրված մեղ Հայտնի առաջին նմուշները վերաբերվում են 12-13-րդ դարերին: Սակայն գրավոր աղբյուրների վկայությամբ ավելի վաղ շրջանի եկեղեցիների նկարազարդումներում նույնպես տեղ են գտել վերոհիշյալ թեմաներով գործեր:

Հայոց եկեղեցին մշտապես չափավոր վերաբերմունք է ունեցել պատկերների նկատմամբ, եւ վաղ միջնադարից սկսած մեր քրիստոնեական տաճարները դրսից եւ ներսից նկարազարդվել են: Ժամանակի փորձություններին որոշ չափով դիմակայել են քանդակային ձևավորումները, որը չենք կարող ասել որմնանկարի մասին: Վաղ-միջնադարյան եկեղեցիների ներսի հարդարանքի մասին պատկերացում կաղմնելուն մեծապես օգնում է 7-րդ դարի բանաստեղծ եւ եկեղեցական գործիչ Վրթանես Քերթովի «Յաղագս պատկերամարտաց» երկը⁵: Հեղինակը վերլուծելով եւ հիմնավորելով պատկերների տեղը, դերն ու նշանակությունը քրիստոնեական հավատքի տարածման գործում, թվարկում է այն տեսարանները, որոնք դարդարում են եկեղեցիների եւ վկայարանների պատերը: Տերունական պատկերներից Հետո հիշատակում է՝ «խակ եկեղեցիս քրիստոնէից, եւ յարկս վկայից Աստուծոյ տեսանմք նկարեալ զսուրբ Գրիգոր եւ աստուածահաճոյ չարչարանք իւր եւ սուրբ առաքելութիւնք, եւ զՍտեփանոս Նախա-վկայ ի մէջ քարկոծչացն, զերանելի եւ զփառաւոր կոյսն զԳայանէ եւ զՀովհաննէ Հանդերձ ընկերօքն եւ յաղթող նահատակօքն...»⁶:

Վրթանես Քերթովի հիշատակած պատկերների մի մասը մեղ ծանոթ է 4-7-րդ դարերի պատկերաքանդակներից: Եկեղեցու ներսի ընդարձակ տարածությունը Հնարավորություն է տվել Հայոց դարձի պատմությունը ներկայացնել տարբեր պո- ժեններով: Գրիգոր Լուսավորիչը պատկերվել է իր չարչարանքների եւ քարոզչության տեսարաններով, սուրբ Գայանեն եւ սուրբ Հովհաննէն՝ իրենց ընկերուհիների եւ մյուս նահատակների Հետ, Հայերի կողմից սիրված սուրբ Ստեփանոսը՝ իրեն քարկոծողների մեջ:

Ամբողջությամբ նկարազարդ եկեղեցիներից մեկն է Անի քաղաքի մեծատուն եւ բարեգործ Տիգրան Հոնենցի 1215 թվականին կառուցած սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին, որի արեւմտյան եւ Հյուսիսային պատերը որմնազարդվել են Հայոց դարձի պատմությունը նվիրված տեսարաններով: Ինչպես նկատել է դարասկզբին եկեղեցին ուսումնասիրող արվեստագետ Ն. Լ. Օկունսկը՝ «Գրիգոր Լուսավորչի վարքի հնագույն եւ ամբողջական պատկերազրույթումը միակ հուշարձանն է»⁷: Տասնութ առանձին դրվագներից կաղմված պատկերաչարում⁸ կարելի է խմբավորել միմյանց շարունակություն կաղմող այն տեսարանները, որոնք ներկայացնում են Հայոց դարձի պատմական ժամանակաշրջանի կարևոր փուլերը: Այսպես, Լուսավորչի չարչարանքների եւ Հովհաննիսյան կույսերի նահատակության տեսարանները («Գրիգոր Լուսավորիչը Խորվիրապում», «Կույսերի գլխատումը» եւ այլն) վերաբերում են Հայաստանում քրիստոնեության քարոզչության առաջին շրջանին: Պատկերների Հաջորդ շարքը ներկայացնում է դարձի եկած Տրդատ Թագավորի մկրտության եւ քրիստոնեության

⁵Երկն ամբողջությամբ ներկայացված է Սիրարփի Տեր-Ներսիսյանի «Հայ արվեստը միջնադարում» գրքում, Եր., 1975 թ., էջ 7-15, (երկի քննական բնագիրը՝ Երվ. Մելքոնյանի աշխ. տեխ «Էջմիածին», 1970, 2-է.-նմբ):

⁶Սիրարփի Տեր-Ներսիսյան, նշվ. աշխ. էջ 11:

⁷Окунов Н.А., Город Ани, - "Старые годы", 1962г., октябрь, с. 11.

⁸Պատկերների թվարկումը տես՝ Каковкин А. Я., Роспись церкви Григория Тиграна Онеца (1215г.) в Ани. «Բանբեր Երեւանի Համալսարանի», 1988, թիվ 2, էջ 107-109:

տարածման գործին նվիրվելու տեսարանները («Գրիգոր Լուսավորիչը մկրտում է Տրդատին», «Տրդատ Թագավորի հանդիպումը Լուսավորչին Բագավանում», «Տրդատի երթը»): Առանձին շարք են կաղմում Հայոց եկեղեցու երկնային ծագումը խորհրդանշող եւ նրա հիմնադրման պատմությունը ներկայացնող պատկերները («Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը», «Գրիգոր Լուսավորչի ձեռնադրումը Կեսարիայում»):

Եկեղեցու ավագ խորանի նկարազարդումներում նույնպես տեղ են գտել Հայ առաջին հովվապետների պատկերները: Վերելից դեպի ներքե իրար Հաջորդող «Բարեխոսություն» եւ «Հաղորդություն» տեսարանների շարքն ավարտվում է պատվելի սրբերի պատկերներով: Քրիստոնեական ընդհանրական եկեղեցու Հայրերի շարքում՝ Բար-սեղ Մեծի, Հովհաննես Ոսկերեանի, Նիկողայոս Արանջազործի, Կոստանդին Մեծի կողքին տեղ են գտել Գրիգոր Լուսավորչի եւ նրա որդիների՝ Արիստակեսի եւ Վրթանեսի պատկերները: Հայոց երեք եպիսկոպոսներին դասելով համաքրիստոնեական եկեղեցու պատվելի սրբերի շարքում, ասես ավելի է ընդգծվում նրանց կատարած գործի արժեքը, միաժամանակ կարևորվում Հայոց դարձի պատմական դերն ու նշանակությունը ազգի դարավոր կենսագրություն մեջ:

Մեղ Հետաքրքրող թեմայով որմնանկարներից մեկը էջմիածնի Մայր տաճարից է, որի պատերը ժամանակին ծաղկանկարից բացի դարդարված են եղել նաեւ տարբեր պատկերներով: Հատվածաբար պահպանված գործերից մեկն է Նաղաշ Հովնաթանին (1662-1721 թթ.) վերադրվող «Տրդատ Թագավորը, Աշխեն Թագուհին եւ Խոսրովիդուխտը աղոթքի պահին» որմնանկարը (Հայաստանի Ազգային Պատկերասրահ): Ծնկաչոք, աղոթքի դիրքով ձեռքերը կրծքի վրա, ներշնչված Հայացքը մի փոքր վեր ուղղած, արքայական չքեղ հանդերձանքով ու թագով քրիստոնյա առաջին թագավորին, Հայ եկեղեցու սրբուհիներ՝ Աշխենին եւ Խոսրովիդուխտին պատկերելու այս ձևը որոշ ընդհանրություններ ունի 1596 թվականի մի մանրանկարի հորինվածքի հետ, ուր արքայական ընտանիքը Գրիգոր Լուսավորչի առջև ծնկաչոք օրհնություն է ստանում:

Հայոց դարձի գլխավոր գործիչների պատկերներին անդրադարձել են նաեւ մանրանկարիչները: 16-17-րդ դարերի մի շարք ձեռագրերի նկարազարդումներում հանդիպող տեսարանները նվիրված են Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուն հաջորդող իրադարձություններին: Դրանցից մեկն է 1569 թ. ընդօրինակված «Ժողովածուի» (Մատենադարան, ձեռ. 1920, ծաղկող Վարդան Բա-ղիշեցի) «Գրիգոր Լուսավորիչը, Սեղբեստրոս Ա Հռոմի պապը, Տրդատ Գ Թագավորը եւ Կոստանդին կայսրը» մանրանկարը: Սյուժեի հիմքում ընկած է երկու քրիստոնյա պետությունների աշխարհիկ եւ հոգևոր առաջնորդների հանդիպման ավանդական պատմությունը, որի մի տարբերակը վերագրվում է Ագաթանգեղոսին⁹: Նույն ձեռագրի մեկ այլ մանրանկարի եզակի հորինվածքի կենտրոնում պատկերված է Գրիգոր Լուսավորիչը, նրանից աջ՝ գահաթոռին նստած, Տրդատ Թագավորը, դիմացը՝ գրակալի մոտ՝ Ագաթանգեղոսը: Պատկերի բովանդակությունը բացատրող մակագրությունը («Տրդատ Թագաւորն ու սուրբ Գրիգոր Լուսաւորիչն խնդրէն յԱգաթանգեղոսէ զՊատմու-թյուն Հայոց Հայրապետաց եւ թագաւորաց») փաստում է, որ ըստ մանրանկարչի մեկնաբանության Ագաթանգեղոսը ոչ միայն Տրդատ Թագավորի եւ Լուսավորչի ժամա-նակակիցն է, այլ նաեւ նրանց հանձնարարությամբ է գրել իր «Հայոց Պատմութիւնը»: Ուշագրավ է նաեւ այն, որ Ագաթանգեղոսը պատկերված է լուսապսակով, չնայած այն հանգամանքին, որ նա չի դասվում Հայոց եկեղեցու սրբերի շարքը:

Մեղ Հետաքրքրող թեմայով մի մանրանկար դարդարում է 1596 թ. Վանում ընդօրինակված «Հայսմավուրքը» (Մատենադարան, ձեռ. 4681., ծաղկող Խաչատուր Խիդանեցի): Նկարազարտի մեծ մասն զբաղեցնող էջմիածնի Մայր տաճարի ֆոնին պատկերված գահին նստած Գրիգոր Լուսավորիչը խաչով օրհնում է իր առջև ծնրադիր Տրդատ Թագավորին եւ Խոսրովիդուխտին: Հորինվածքի հիմնական մանրամասները՝ ծնկաչոք, ձեռքերը կրծքի վրա աղոթքի դիրքում պահած, դեպի վեր ուղղած Հայացքներով,

⁹ Ագաթանգեղոս, նույն տեղում, էջ 485, 487, 489:

արքայական հանդերձանքով ֆիզուրների պատկերման ձևերը կրկնվում են տարբեր ժամանակներում ստեղծված գործերում (Տիգրան Հոնեցի եկեղեցու, էջմիածնի Մայր տաճարի որմնանկարները)։ Այս ընդհանրությունները նկատի ունենալով հանգում ենք այն եզրակացություն, որ միջնադարյան հայ արվեստում մշակվել են հայոց դարձի պատմությունը նվիրված որոշ սյուժեների, ինչպես նաև գլխավոր գործիչների պատկերների կանոնակարգված ձևեր, որոնք շարունակվում են 17-18-րդ դարերի գեղանկարչության մեջ։ Բավականին տարածված պատկերներից է «Գրիգոր Լուսավորիչը մկրտում է Տրդատին», որի հակիրճ եւ ընդարձակ տարբերակները, մասնակի փոփոխություններով, կրկնվում են տարբեր նկարներում։ Մեզ հայտնի ամենավաղ օրինակը Նոր Նախիջևանի վաճառականների պատվերով ստեղծվել է վենետիկում 1692 թ. (Հայաստանի Աղգային Պատկերասրահ)։ Հորինվածքի կենտրոնական մասում Լուսավորչի առջև ծնրադիր պատկերված են Աշխեն թագուհին, խոսքով լսող եւ գլխաբաց Տրդատ թագավորը, որի գլխավերևում աղափնակերպությամբ հոգուց ճառագող լույսով ողողված է մկրտության խորհրդավոր արարողությունը։ Հակիրճ այս տարբերակին որոշ նկարներում ավելանում են ժողովուրդը ներկայացնող ֆիգուրներ։ Հիմնական հորինվածքի շուրջը մի շարք նկարներում պատկերվում են Լուսավորչի վարքի առանձին դրվագները՝ խորվիրապում բանտարկության, կրած չարչարանքների, Աստծո զորությունը աղափնելու եւ իրեն վերապահված առաքելության տեսարաններն այն հերթականությամբ եւ մանրամասներով, ինչպես շարադրված է Ազաթանգեղոսի «Հայոց Պատմություն» մեջ։ Գեղանկարչական քաղամթիվ գործերում Գրիգոր Լուսավորիչը ներկայացվում է որպես բրիստոնեական ընդհանրական եկեղեցու հայրերից մեկը, պատկերվում հովվական գավազանով կամ սուրբ Գրքով, աջ օրհնելու դիրքում, կանգնած, հաղվաղեալ նաեւ գահին բազմած։ Միաֆիգուր այս նկարներում երբեմն նրա շուրջը 14 կամ 16 առանձին շրջանակներում պատկերվում են վարքագրական շարքի հայտնի դրվագները¹⁰։

Հայ նկարիչները Լուսավորչին պատկերել են նաեւ մանուկ Հիսուսը գրկին զահակալ Աստվածամոր կողքին։ Լավագույն օրինակներից են 18-րդ դարի անհայտ հեղինակների «Աստվածամայրը մանկան, Գրիգոր Լուսավորչի, Հովհաննես Մկրտչի հետ» (էջմիածնի վեհարան) եւ «Աստվածամայրը մանկան, Գրիգոր Լուսավորչի եւ Սր. Ստեփանոսի հետ» (Հայաստանի Աղգային Պատկերասրահ) կտավները, ուր Լուսավորիչը ներկայացվում է որպես հայ եկեղեցու հովվապետ։ Այս պատկերների մի մասը ժամանակին դարձրել են էջմիածնի Մայր տաճարի Սուրբ Լուսավորչի խորանը եւ հիշատակվում են Սիմեոն Ա Երեւանցի կաթողիկոսի (1763-1780 թթ.) «Գալթար եւ հաշուագիր անօթից եւ սպասուց սրբոյ եւ միածնասիջի տաճարիս...» մատյանում¹¹։

Ավանդական սյուժեներից մեկը նվիրված է հայոց դարձի կարեւորագույն ձեռնարկումին՝ էջմիածնի Մայր տաճարի հիմնադրմանը, որի գեղանկարչական մարմնավորման առաջին օրինակը Տիգրան Հոնեցի եկեղեցու որմնանկարն է։ Այդ գործերը հայտնի են «Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը» եւ «էջմիածնի հիմնադրումը» անվանումներով, որոնց հորինվածքների համեմատություններից հանգում ենք այն եզրակացության, որ մշակվել է պատկերագրական որոշակի ձև։ Լավագույն նմուշներից մեկն է 18-րդ դարի անհայտ նկարչի գեղանկար խաչվառը (Հայաստանի Աղգային Պատկերասրահ), որի մի երեսին «Գրիգոր Լուսավորչը մկրտում է Տրդատին» հորինվածքն է, մյուսին՝ «Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը»։ Պատկերի բովանդակությունը հիմքում Ազաթանգեղոսի այն տողերն են, ուր նկարագրվում է Մայր Աթոռի հիմնադրման տեղը՝ «Այդ տեղում թող Աստծո տաճար լինի, բոլոր հավատացյալների աղոթքի ու խնդրանքների տունը, եւ

¹⁰ Քրիստոնեական արվեստում ընդունված սրբերին պատկերելու այս ձևը չփոխություն է առաջացրել, որի պատճառով էջմիածնում գտնվող Նիկողայոս Աբանեղյազործի պատկերը «էջմիածնի գանձեր» ալբոմում հրապարակվել է «Սր. Գրիգոր Լուսավորիչ» անվանումով։ Տես՝ Ավետ Ավետիսյան, Մի թյուրիմացության պարզաբանում, «Լուսավորիչ», հոկտեմբեր 1994 թ.։

¹¹ Հովսեփյան Գաբեգին, Նյութեր եւ ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության, հ. Բ, եր. 1987, էջ 290։



Անհայտ հայ նկարիչ, XVIII դ.
«Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ»
Հայաստանի Աղգային Պատկերասրահ

զաղափարական բովանդակության առանցքը կազմող, վերելից ներքեւ իջնող Հայր Աստծո, Լուսավորչի տեսիլքի «հրեղեն այրի» եւ ոսկեերիզ կամարի ներսում գտնվող Մայր տաճարի շուրջը։ Ըստ երեսույթին հեղինակը ծանոթ է եղել 18-րդ դարում ստեղծված «Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը» վերոհիշյալ նկարին, որի ազդեցությունը նկատվում է աջ տաճարի գմբեթին, ճախրանքի մեջ գտնվող «հրեղեն այրի», սուրբ ճգնավորի կերպարով Գրիգոր Լուսավորչի եւ նրա կողքի թեւատարած հրեշտակի ֆիգուրների պատկերման մեջ։

Ավանդական այս նկարներից բացի ստեղծվել են նաեւ Հայաստանում քրիս-

¹² Ազաթանգեղոս, Նույն տեղում, էջ 421։

քա հանաչապետության աթոռը»¹²։ Սրբագործված այս տեսիլքի կարեւորությունը ընդգծելու նպատակով նկարի մակերեսի մեծ մասը զբաղեցված է ճարտարապետական մանրամասներով աչքի ընկնող էջմիածնի Մայր տաճարի պատկերով, որի մոտ կանգնած ալեհեր ու բոկոտն հովվապետի եւ նրա գլխավերևում՝ ամպերի շղթայով առանձնացված Արարչի միջեւ պատկերված հրեշտակի ֆիգուրը հավասարակշռում է հորինվածքի ներքին բովանդակությունը։ Արարչից ճառագող լույսի լայն ժապավենը եւ նրա ձեռքը հանգում է տաճարի գմբեթին, ասես խորհրդանշելով այն իրողությունը, որ աստվածային կամքի եւ զորության շնորհիվ առ այսօր ամուր ու հաստատուն է մեր «աղոթքի տունը եւ քահանայապետության աթոռը»։

Վան քաղաքի բժշկապետ Նիկողայոսի պատվերով 1834 թ. ստեղծված «էջմիածնի հիմնադրումը» (էջմիածնի վեհարան) հորինվածքում համատեղվում են հայոց դարձի առանձին դրվագները՝ Լուսավորչի չաչարանքի տեսարանները, մատուռի մոտ կանգնած Հռիփսիմյան կույսերը, Տրդատ թագավորի մկրտությունը, ծնրադիր աղոթող արքայական ընտանիքը, հայոց ավագանին եւ ժողովուրդը։ Այս տեսարանները տեղադրված են պատկերի հորինվածքային եւ



Անհայտ հայ նկարիչ, XVIII դ.
«Ս. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը»
Հայաստանի Ազգային Պատկերասրահ



Անհայտ հայ նկարիչ, XIX դ. II կես
«Ս. Գրիգոր Լուսավորչի մկրտում
և Տրդատին»

տոննությունն առաջին բարոյիչներ Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների, նրանց ղինակից, Հայ առաջին նահատակված սրբուհի Սանդուխտ կույսի պատկերները:

Հայոց դարձի գլխավոր զեմքերի և մշակույթի գործիչների ղիմանկրանների մի ամբողջ շարք է ստեղծել Հովնաթանյան տոհմի շնորհալի նկարիչ Հովնաթան Հովնաթանյանը (1730-1801 թթ.), այդ թվում Հոփսիմյան կույսերի կերպարների գեղանկրաչական լավագույն մարմնավորումը Հանդիսացող «Սր. Գայանե» և «Սր. Հոփսիմ» կտավները (էջմիածնի վեհարան):

Հայոց դարձի պատմության Հայտնի տեսարանների որոշակի ազդեցությունը ղիտվում է ղեկորատիվ-կիրառական արվեստում: Նկատի ունենք եկեղեցու ծխաարարողակարգում գործածվող բազմաթիվ առարկաների վրա Հայ վարպետների ղրվագումի, ղաջելու, ասեղնագործության և այլ միջոցներով թեմատիկ տեսարանների վերարտադրությունները: Հիշատակության են արժանի Ավագ խորանի ասեղնագործ վարագույրների (1705-14 և 1741 թթ., էջմիածնի վեհարան) «Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը» տեսարանի յուրօրինակ մեկնարանությունը: Վերջինիս ավանդական Հորինվածքում Լուսավորչի կողքին ավելացել է Տրդատ թագավորի ծնկաչոր, խողակերպ ֆիգուրը, որը հիշեցնում է վաղմիջնադարյան պատկերաքանդակները:

Ինքնատիպ Հորինվածքով և պատկերազրույթամբ ուշագրավ է նաև «Սր. Գրիգոր Լուսավորչի» անվանումով Հայտնի ասեղնագործ խաչվառը (1448 թ., էջմիածնի վեհարան), որի մի երեսին գահակալ Քրիստոսն է, մյուսին՝ «Տրդատ թագավոր, Սր. Գրիգոր Լուսավորչի և Սր. Հոփսիմ» Հորինվածքը: Հայոց դարձի այս երեք ղեմքերին միասին պատկերելու այլ օրինակ միջնադարյան արվեստում մեզ Հայտնի չէ: Ավետարանի կազմերի և եկեղեցական Հանդերձանքի ղարդանկարներում բավականին տարածված է «Գրիգոր Լուսավորչի մկրտում է Տրդատին» Հայտնի տեսարանը:

Հայոց եկեղեցու լինելիության 1700-ամյա ճանապարհին մեր հոգևոր կերտվածքով պայմանավորված արժեքները սերտորեն ներշնչված են պատմության ու մշակույթին և բնականաբար իրենց արտացոլումն են գտել միջնադարյան արվեստում: Այդ ճանապարհի կարևոր իրադարձությունը՝ Հայոց դարձին նվիրված գործերի քննությունը բերում է այն եզրակացության, որ վաղմիջնադարյան պատկերաքանդակներում թյունը բերում է այն եզրակացության, որ վաղմիջնադարյան պատկերաքանդակներում Հավատքի տարածման պատմությունը ներկայացվում է նրա գլխավոր գործիչների պատկերներով: Հետագա դարերում թեման Հարստանում է տարբեր տեսարաններով, մշակվում են պատկերազրական որոշակի ձևեր, որի արդյունքում կերտվել են բազմապիսի նշանակալից ստեղծագործություններ:

ԼԻԼԻԱ ԱՎԱՆԵՍՅԱՆ

«ՈՒՐԱՆ» ԳՈՐԳԻ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԽՈՐՀՈՒՐԴԸ

(Մեկ նմուշի ուսումնասիրություն)

«Եւ ինձ համար մի սրբարան չինեն, որ իրանց մեջ բնակուեմ» (Ելից, գլ. ԻԵ, 8-9): Սա Մովսեսին ուղղված Տիրոջ խոսքն է: Եվ Մովսեսը կառուցում է խորանը՝ ճիշտ այնպես ինչպես Աստված կամեցել էր:

Հայ առաքելական եկեղեցու շինությունների ներսակողմը երկարությունը բաժանվում է 4 մասերի, որի վերջին մասը կազմում է Բեմը: Բեմին գտնվում է վրանաձև Ուրանը, նրա ներքո հաստատված է ավագ Սեղանը, որի վրա Ուաչն է եւ Աստվածամոր պատկերը՝ Հիսուս Մանուկը գիրկը: «Իբրեւ բացառություն, - նշում է Մաղաքիա Արք. Օրմանյանը, - կրգործածվին երբեմն Յարություն կամ Ուաչելիության պատկերներ, հատուկ տոներու առիթով»¹:

Այսպիսով, հավատացյալ Հայ քրիստոնյան, մուտք գործելով հոգևոր պաշտամունքի համար սահմանված եկեղեցի, առանձնակի ուշադրություն է ցուցաբերում աղոթքի ժամանակ՝ երեսուրդ ուղղելով դեպի խորանը: Գուցե այդ պատճառով էլ խորանի առանձին պատկերը ամփոփում է իր մեջ տաճարի ընդհանուր գաղափարը: Երբեմն էլ եկեղեցու գծագիր կտրվածքով կամարների պատկերները նույնպես անվանվում են «խորան»: Հայտնի են մանրանկարչության պատկերները՝ կանոնների խորանները, եկեղեցական XYII-XIX դդ. վերադրությունը եւ զաջադարձ վարագույրների խորանները: Եկեղեցիների բանդակադարձ նախերը, խաչքարերի զարդամոտիվները, ձևագիր մատյանների նկարները նույնպես հանդիպում են գորգարվեստում, որտեղից մենք առանձնացնում ենք «Ուրան» կոչվող գորգերը: Ցավոք հազվագյուտ նմուշներից մի քանիսը գտնվում են Հայաստանից դուրս:

Մեր կողմից ուսումնասիրվող «Ուրան» գորգը (157x290 սմ) գործվել է 1910-1912 թթ. Օձունում Անաստասյա Ուարադյանի կողմից: Գորգի զեղարվեստական եւ տեխնիկական բնութագիրը թույլ է տալիս այն դասել 20-րդ դարի հայկական գորգարվեստի լավագույն նմուշների շարքը: Գորգի ամբողջ մակերեսը հարդարված է բուսանախշերով՝ վարդյակներով, շուշաններով, քառաթերթ ծաղիկներով, ծաղկե-ճյուղերով, պտուղներով, ծառերով: Բուսանախշերի առատ կիրառումը պայմանավորված է ոչ միայն դրանց առկայությամբ բնաշխարհում, այլեւ՝ խորհրդանշական իմաստով: Ծաղիկը, ծառը, պտուղը խորհրդանշել են բնության եւ կյանքի զարթոնքի, նաեւ՝ հոգևոր վերածննդի:

Փոխարենություներով հարուստ Հիսուս Քրիստոսի խոսքը բազում օրինակներ ունի, ուր մարդու մարմինն ու հոգին համեմատվում են բույսի հետ. «Եւ հազուստի համար ինչո՞ւ էք հոգս անում. նայեցէք վայրի շուշանին, ինչպե՞ս է աճում, ո՛չ ջանք է թափում եւ ո՛չ հիստում է» (Մատթէոս, Զ, 28-29), կամ. «Լավ ծառը չի կարող վատ պտուղ

¹Մ. Արք. Օրմանյան «Հայոց եկեղեցին», Եր. 1993 թ., էջ 192:



Նկ. 1

տալ, ո՛չ էլ վատ ծառը՝ լավ պտուղ տալ...» (Մատթէոս, է, 18-20), կամ. «Եւ եմ ճշմարիտ որթատունկը, եւ իմ Հայրը մշակ է: Ամէն ճյուղ, որ իմ վրա է եւ պտուղ չի տալիս, նա կտրում է այն. եւ այն ամէնը, որ պտուղ է տալիս, էտում է, որպէսզի առավել եւս պտղաբեր լինի... Մնացէք իմ մէջ, եւ ես՝ ձեր մէջ, ինչպէս ճյուղը, որ ինքն իրեն չի կարող պտուղ տալ, եթէ որթատունկի վրայ հաստատված չլինի, նույնպէս եւ դուք՝ եթէ իմ վրա հաստատված չլինէք» (Հովհաննէս, ԺԵ, 1-5):

Գորգի հիմնադաշտի վրա պատկերված է այլուհաղարդ խորան (Նկ. 1ա): Նրա կենտրոնում «Կենաց ծառն» է՝ պտուղներով ու ծաղիկներով, հիմքում՝ «սրբազան ավազանն» է երկու զույգ ձկների պատկերներով: Վերելում մոմերով ջահի պատկերն է՝ որպէս լույսի եւ կրակի խորհրդանշի: «Կենաց ծառի» աջ եւ ձախ կողմերում «սրբազան» նոճիկներն են: Վերից դեպի վար իջնում են ոլորապտույտ ճյուղեր:

Գորգի ընդհանուր նկարին համահունչ է Եղեմի նկարագիրը՝ «...Եւ պարտէզի

մէջտեղը կենաց ծառը, եւ բարին ու չարը գիտենալու ծառը: Եւ մի գէտ էր դուրս գալիս եղեմից պարտէզը ջրելու համար...» (Մենդոց, գլ. Բ, 1-10):

Հորինվածքի գլխավոր պատկերները դասավորված են խաչաձև հիմքի վրա (եռամաս ուղղահայաց առանցքի աջ եւ ձախ կողմերում հորիզոնական գծի վրա զույգ նոճիների պատկերներն են): Ուղղահայաց կառույցը սկիզբ է առնում ջուրը խորհրդանշող «սրբազան» ավազանից. «Եւ պղնձի աւազանը եւ նորա պղնձի խարխալը շինեց (Մովսէսը) ժողովքի խորանի դրանը...», - պատմում է Աստվածաշունչը (Ելից, գլ. ԼԸ, 80):

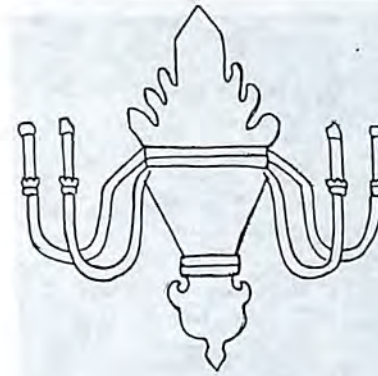
Ջուրը որպէս կարեւոր գործոն կյանքի գոյատեւման համար եւ հավատը Քրիստոսի նկատմամբ հավասարազոր են. «Ով ինձ հաւատում է, - ասում է Հիսուսը, - նրա ներսից կենդանի ջրերի գետեր պիտի բխեն» (Հովհաննէս, գլ. Է, 38-39):

Ջրի մաքրագործող ուժի մասին ասում է նաեւ Պետրոս առաքյալը եւ բացատրում է «Յարութեան տիեզերական յաղթանակը». «Մկրտությունն էլ... ապրեցնում է ձեզ (ոչ թե մարմնի կեղտը հեռացնելու համար, այլ որպէս մաքուր խղճով յանձնառութիւն առ Աստուած) Յիսուս Քրիստոսի յարութեան միջոցով» (Պետրոս, գլ. Դ, 21):

Կենարար, բուսիչ, մաքրագործող հատկութիւնների համար ջրի պաշտամունքի հետ կապված բազմաթիվ օրինակներից են եկեղեցու ներսում սուրբ աղբյուրների գոյութիւնը (օրինակ, սր. Հովհան Օձնեցու անվան հետ կապ ունի Թնդոց աղբյուրը համանուն եկեղեցու ներսում) կամ սրբերի գերեզմաններին աղբյուր կառուցելը (Արցախում սր. Սարիբեկի գերեզմանի աղբյուրը չորս «սրբազան» ծառերով):

Ավազանի ներսում պատկերված են ձկներ՝ Հիսուս Քրիստոսի խորհուրդն է եւ առաջին քրիստոնյաների լուռ դավանանքի նշանը: Իսկ զույգերի միջեւ գործած կետը եւ երկու եռանկյունները ընդգծում են ծնող զույգի գաղափարը, որից էլ վեր է հառնում «կենաց ծառը», ինչպէս խաչքարերի վրա է՝ նախազարդ հատիկ հատիկից բարձրանում է խաչը: «Կենաց ծառի» պատկերը Հայաստանում հայտնի է վաղնջական ժամանակներից: Բազմաթիվ են «Կենաց ծառի» պատկերման տարբերակները գորգարվեստում՝ ծաղկազարդ կամ պտղատու ճյուղերի տեսքով, սխեմատիկ եւ այլն: Այս դեպքում՝ ծառն իր ամբողջական տեսքով է եւ հարդարված է տերեւներով, ծաղիկներով ու պտուղներով: Նման է տեսիլքի այն ծառին, որ «սր. Սահակ Պարթևը տեսավ Վաղարշապատ քաղաքում, երբ նստած էր սուրբ եկեղեցում, բեմի վրա, Աստծո սեղանի մոտ», - գրում է Փարպեցին: Ծառի «պտուղները շատ էին ու լիք-լեցուն, տեսքն ու գեղեցկութիւնը՝ անպատում եւ սքանչելի... Չորս ոստերը բաժանվելով խոնարհված էին երկրի կողմը»: Մեր նկարագրած «Կենաց ծառի» պտղալից ոստերը նույնպէս մեկը մյուսին հաջորդող չորս շարքով են դասավորված: Ծարունակելով, ասենք ինչպիսին է տեսիլքի մեկնութիւնը հրեշտակի կողմից. ծառը «բազմաբերք ու պտղալից, քեզ ցույց տվեց մարդկանց ընծայութիւնները, ողորմածութիւնը եւ սերը միմյանց նկատմամբ... Սրանով է երեւում Քրիստոսի քարոզութեան կնիքը մարդկանց վրա: Նա (Քրիստոսը) ասաց, թե «Ամենքն էլ սրանով ձեզ կճանաչեն որպէս իմ աշակերտների, թե որ սիրեք միմյանց», - գրում է Փարպեցին²:

«Կենաց ծառի» գլխավոր խորհրդանշական իմաստներից են կյանքի փուլային զարգացումը, հարատեւումը հավերժական շարժման մեջ եւ գաղափարապէս կապ ունեն Հիսուսի մահվան եւ հոգեւոր վերածննդի հետ: Այդ պատճառով էլ խաչը, որի վրա Հիսուսն ընդունեց իր երկրային մահը, հայ քրիստոնյայի համար նույնանում է «Կենաց ծառի» հետ: Նույն գաղափարը կրում են մանրանկարչութեան մեջ «սրբազան անոթից» (նույնն է, ինչ «սրբազան ավազանը») բարձրացող «Կենաց ծառի» ծաղկազարդ կամ պտղատու ճյուղերի պատկերները, որոնք ավարտվում են խաչերով: Այսպիսով, «Կենաց ծառի» պատկերը խորանի կենտրոնում աղերսներ ունի հարութիւն առնող Հիսուսի սիմվոլիկայի հետ: Քննութեան առնենք լույսի եւ կրակի խորհրդանշիչ մոմերով ջահի պատկերը: Պայծառ լույսի տարածվելը ինչպէս սր. Սահակի տեսիլքում է, Քրիստոսի «ողորմութեան դուռ բացվելն է այն բոլորի համար, որոնք սիրում են նրան եւ պահում են նրա հրամանի խոսքը,



Գծ. 1



Գծ. 2

որի մեջ ծագելով՝ ճառագում է նրա վարդապետութեան փառքի լույսը»³: Ջահի պատկերը կարող է նաեւ Սուրբ Հոգու խորհուրդն ունենալ: Ընդհանրացնելով գեղարվեստական տարրերը եւ թողնելով ջահի ձևը՝ կտեսնենք, որ ի հայտ է գալիս գլխավայր իջնող թռչունի ուրվագիծը (տես՝ գծ. 1), ինչի մասին վկայում է Մատթէոսը. «Իջնում էր ինչպէս աղաւնի եւ գալիս էր իր (Հիսուսի) վերայ» (Մատթէոս, գլ. Գ, 16-17):

Տեղին է համեմատել «Ջուր-կենաց ծառ-լույս» խորհրդանշաններով եռամաս կենտրոնը XI դ. Մուղնիի Ավետարանի «Մկրտութիւն» պատկերի հետ, ուր երկնքից լույս ճառագող Աստծո աջը ուղղված է դեպի մկրտվող Հիսուսը եւ Սուրբ Հոգին աղապնու տեսքով իջնում է նրա վրա: Հիսուսի ոտքերի մոտ՝ ջրի մեջ, խաչով այլուն է՝ ապագա հարութեան խորհրդանշիչը, որի ժամը սակայն դեռ չի հասել, եւ խաչը ջրի միջից դեռ չի բարձրացել, ինչպէս «Կենաց ծառը» «սրբազան ավազանից» գորգի պատկերում:

Ծարունակելով նկարագիրը, ասենք, որ նույնքան կարեւոր է չորս «սրբազան նոճիների» պատկերների գոյութիւնը, որոնց պաշտամունքը տարածված էր հին աշխարհում: Կենտրոնի խորհրդանշական պատկերի՝ «Կենաց ծառի», աջ եւ ձախ կողմերում պատկերված են նույնպէս «սրբազան ծառեր»: Հայտնութեան մեջ ասված է. «Եւ ցոյց տուաւ ինձ մի մաքուր գէտ, կենդանի ջրի ակնվանու նման փայլուն, որ դուրս էր գալիս Աստուծոյ եւ գառի աթոռից: Եւ նորա հրապարակի միջումը եւ գետի այս կողմին եւ այն կողմին կեանքի ծառ կար... եւ այն ծառի տերեւը բժշկում էր հեթանոսներին (Յայտնութիւն, գլ. ԻԲ, 1-3):

Այս նկարագրին զուգահեռ է XVIII դ. Թոբատից սկուտեղի զրկագված պատկերը, ուր եկեղեցու երկու կողմից նոճիներ են, եւ կատարները սլաքաձեւ ծայրերով ուղղված են դեպի եկեղեցին: Ձեռագիր մատյաններում խորանների կամ տաճարների կողքերը նույնպէս դարդարել են նոճիների գեղեցիկ պատկերները (Ավետարաններ թիվ 2374, 9430):

Գորգի վրա նոճիների պատկերները չորսն են, ինչպէս աշխարհի չորս կողմերը՝ «Եւ... տեսայ չորս հրեշտակ՝ կանգնած երկրի չորս անկիւնումը, եւ երկրի չորս քամին բռնած...» ասված է Հայտնութեան մեջ (Յայտնութիւն, գլ. Է, 1): Խորհրդավոր «չորս» թիվը վկայում է աշխարհի չորս կողմերի վրա Քրիստոսի տիրակալութեան մասին:

Այսպիսով՝ գործողը հորինվածքում օգտագործել է 3, 4, 7 թվերը: Երեքը՝ ջուր-երկիր-երկինք խորհրդանշանների թիվը վկայում է աշխարհի եռահարկ կառուցվածքի մասին եւ Տիրոջ խոսքում Մովսէսին

² Ղազար Փարպեցի «Հայոց Պատմութիւն», Եր. 1982 թ., էջ 75:

³ Ղազար Փարպեցի, «Հայոց Պատմութիւն», էջ 73

այսպես է հնչում. «Քեզ համար կուրք չլինես, եւ ոչ վերը երկնքումը՝ կամ ցածր երկրի վերայ՝ կամ երկրի տակի ջրերումը եղած բաների...» (Ելից, գլ. Ի, 4): Երեքի վրա տարածվում է Քրիստոսի տիրակալութիւնը եւ Պողոս առաքյալի թուղթը փիլիպեցիներին ասում է. «Յիսուս Քրիստոսի անունով խոնարհուի ամէն ծունկ՝ լինի թէ՛ երկնաւորների, թէ՛ եկրաւորների եւ թէ՛ սանդարամետականների» (Պողոս, Փիլիպ. Բ, 10-11):



Նկ. 2

Չորս թիվը աշխարհի չորս կողմերը, չորս տարեքները նշանակելուց բացի ընդգծում է գույգի գաղափարը (գույգ ձկները, միանման շուշանները, ջահի թեւերը, մոմերը, նոճիների քանակը, պտղատու ճյուղերի շարքերը եւ այլն): «Սրբազան» է նաեւ յոթ թիվը, որը կազմում է առաջին երկուսի գումարը եւ ամբողջականութիւն է նշանակում: Նաեւ գորզն ունի գլխազարդ, որտեղ պատկերված են յոթ խորաններ՝ գունագեղ ծաղկեճյուղերով (տես՝ նկ. 2):

Պատկերների խորհրդանշական դերից եւ իմաստային նշանակութիւնից բացի նկատելի է շարժումը համակարգող տարրերի գոյութիւնը, քանի որ շարժումը կյանքի առաջընթացի, զարգացման նախապայմանն է, ուրեմն նաեւ հարատեւութեան:

Նոճիների միջով վեր ձգվող պարուրաձեւ ճյուղը եւ վերելից իջնող ոլորապտույտ ճյուղերը ցույց են տալիս շարժման վերել-ներքեւ ուղղութիւնները (տես՝ նկ. 3). «Այն վեր ելավ ի՞նչ է, եթե ոչ որ առաջ վայր իջավ երկրի ցած կողմերը: Այն վայր իջնողը նույն ինքն է, որ ամեն երկինքներիցն ավելի բարձր վեր ելավ...» (Պողոս, Թուղթ առ եփեսացիս. գլ. Դ, 9-10):



Նկ. 3

Քի ձեւավորման գաղափարակիրն են: Այդ պտուղների հարթաքանդակ պատկերները հայտնի են մեզ, քանի որ զարդարում են միջնադարյան հրաշագեղ կոթողները՝ Ախթամարի, Անիի (սբ. Առաքյալների, սբ. Գրիգոր Լուսավորչի), Հայրիվանքի, Զվարթնոցի եկեղեցիները:

Եւս մեկ համեմատութիւն. հայկական միջնադարյան երգի հետեւյալ տողերի եւ գորգի նկարի միջեւ.

– Ծաղկեցավ ծառն կենաց՝
Աստուածածինն էր.
Լուսեղէն պտուղ երբը՝

Ձկների դասավորութիւնը (մոտեցող եւ հեռացող դիրքով) իր մեջ պարունակում է կյանքի խթան հանդիսացող երկու տարրեր շարժիչ ուժերի խորհուրդը (տես՝ գծ. 2): Խորանի երկու կողմերում առաջ եկած նախազարդ սյուները նույնպես երկիրը երկնքին կապելու գործառութիւնն ունեն: Սյուների հիմնամասում պատկերված է մեկական ողկույզ, որից վեր է ձգվում ծաղկեղթա:

«Խորանի» հորինվածքը ավարտում է կամարի երկարաձգված կենտրոնում կարմիր նուան մեծ պատկերը: Ողկույզներն ու նուորը նորհոգեւոր կյան-



Քրիստոսի Սուրբ Դաստառակը:
Պահվում է Ճեմովայի Ս. Բարթուղիմեոս հայկական կաթողիկէ եկեղեցում



Արարաչագործության վեց օրերը
Մալնազիրի և Աղափիրի Աստվածաշունչ
Նոր Զուղա, 1637-1638



Արարիչ Աստված, մեղսագործություն և
արտաքսում դրախտից
Ղազարի Աստվածաշունչ, Կ. Պոլիս 1646



Աստվածահայտնություն և Մոգերի
երկրպագությունը
Կարապետ Բերկրացու-Ավետարան, Վան
XV դ.



«Աստվածամայրը Մանկան հետ»
1007թ.



Անհայտ նկարիչ. XVIII դ.
«Աստվածամայրը մանկան ու
Առաքյալների հետ»



Հովնաթան Հովնաթանյան,
«Աստվածամայրը Մանկան հետ»



Անհայտ նկարիչ. XVII դ.
«Աստվածամոր յոթ վերջը»



Անհայտ նկարիչ. XVII դ.
«Աստվածամայրը Մանկան հետ»



Հովհաննես Այվազովսկի, «Արարչագործություն»



Հովհաննես Այվազովսկի, «Ջրհեղեղ»



Հովհաննես Այվազովսկի, «Ջրհեղեղից հետո: Նոյն իջնում է Արարատից»



Գևորգ Բաշինջադյան, «Արարատ: Հերկած դաշտ»



Գևորգ Բաշինջադյան, «Գողգոթա: Հուլայի զղջումը»



Վարդես Սուրենյանց, «Սալոմե»



Վարդես Սուրենյանց, «Ավետում»



Վարդես Սուրենյանց, «Տիրոջ վարչամակը»



Մարտիրոս Մարյան, «Հայաստան»

Իւր միաժինն էր.
 Ճղերն ամեն արքայական՝
 Սուրբ առաքելքն էր.
 Տերուն ամէն արփիափայլ՝
 Սուրբ մարգարէքն էր.
 Գարնանային հունը որ ելաւ՝
 Իւր սուրբ ծնունդն էր.
 Անմահութեան աղբիւր բխեալ՝
 Մկրտութիւնն էր.
 Դաշտերդ ամէն ծաղկով ի լի՝
 Սուրբ մարտիրոսքն էր.
 Լերունքդ ամէն վարդ փթթեալ՝
 Էն սուրբ կուսանքն էր:⁴

Սա մի փորձ է Համեմատութիւնների միջոցով Օձունի «Արարի» գորգի ամբողջ
 Հորինվածքը եւ պատկերները լուսաբանելու քրիստոնեական խորհրդանշաններով:

⁴ «Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր». Աս. Մնացականյան, Երևան,
 1956 թ., էջ 296:

ՀԵՆՐԻ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉՅԱՆ ԹԵՄԱՆ ԵՎ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑԻՆ
ՄԵԴԱԼԱՅԻՆ ԱՐՎԵՍՏԻ ՀՈՒՇԱՐՁԱՆՆԵՐՈՒՄ

Հայկական մեղալարին արվեստի պատմությունը լիովին դրսևորում է Հայ ժողովրդի քաղաքական, տնտեսական և մշակութային զարգացման համընդհանուր ընթացքը: Այն ընդգրկում է ավելի քան 300-ամյա պատմությունը, որի առաջին օրինակներում արդեն հանդես է գալիս եկեղեցական թեման: Այդ մեղալները թողարկվել են Հայաստանից դուրս՝ Իտալիայում կամ Հոլանդիայում, 17-րդ դարի վերջին, որը բացատրվում է այդ ժամանակաշրջանում բուն Հայաստանի քաղաքական ծանր իրավիճակով և դրա արդյունքում՝ գաղթօջախներում մշակութային կենտրոնների առաջացմամբ:

Հայ մեղալարին արվեստի ավանդույթներն ունեն դարավոր ակունքներ: Մեղալարին արվեստի փայլուն օրինակներ են հայկական հին և միջնադարյան դրամները՝ թողարկված Ք.ա. 1-ին դ. և ավելի ուշ՝ 12-13-րդ դարերում, և հիմալի հանդիսանում են մանրաքանդակի բարձրարվեստ հուշարձաններ, թե արտահայտչական միջոցների ինքնատիպությամբ, թե կատարման տեխնիկայով: Ոոսքը վերաբերում է հատկապես հայոց Արտաշեսյան թագավորներ Տիգրան Մեծի (95-55) (նկ 1) և Արտավազդ 2-ի (55-34) դրամներին, որոնց համեմատաբար փոքր դաշտի վրա պատկերված են տիրակալների փոքրածավալ մոնումենտալ դիմաքանդակները: Այդ ավանդույթները շարունակող դարձավ Կիրիկիայի Հայկական պետությունը, որի 14 տիրակալների թողարկած դրամներից մեղալարին արվեստի ներկայանելի նմուշներ

կարելի է համարել Լեոն Մեծի Օծման դրամները և արծաթյա երկդրամները:

Հայկական առաջին մեղալներն իրենց կոմպոզիցիոն նկարագրով մոտ են կլիկյան հայկական դրամների պատկերազրույթյանը, որն ընդգծում է մեղալարին արվեստում արտահայտչական միջոցների ավանդական ձևերի ժառանգորդությունը: Ոոսքը վերաբերվում է հայկական վաղադույն մեղալին, թողարկված 1673 թ.:¹ Նոր Զուղայի վաճառական Գրիգոր Քերակի պատկերով: Այն ունի որոշակի կրոնական ուղղվածություն՝ թե գրությունների բովանդակությամբ, թե կոմպոզիցիոն լուծումով:



¹Sarkissyan, Pages d'Art Armenien, Paris, 1940, p. 115-126 L.Khachikian, The Legger of the Merchant Hovhannes Joughayetsi, from the Journal of the Asiatic Society, volume 8, 1966, p. 154-155. 2. Սարգսյան, XVII դ. հայկական մեղալներ, «Լրաբեր», 1978 թ., N1, էջ 77-81:

Մեղալի առաջին երեսի վրա Գրիգոր Քերակի դիմաքանդակն է հետևյալ գրությամբ. «Գրիգոր, որդի Միլմանենց Գերակի, ևս եմ Տեառն Հիսուսի հավիտեան ծառան տիրոջ»:

Երկրորդ երեսին, կենտրոնում, պատկերված է Գառն Աստծո՝ զորական զրոշով, որի աջ կողմում պատկերված է առյուծ և ճաճանչափայլ արև: Մեղալի ներքևի մասում պատկերված է փեթակ, որից ուղիղ շարանով թռչում են մեղուներ: Ձախ կողմում աղավաղված պատկեր է: Երկրորդ երեսի գրությունն է. «Տեր Հիսուս, Գառն Աստծո, որ շնորհեց մանանա երկրին»: Մեղալի յուրաքանչյուր պատկեր կրում է իր իմաստավորման խորհրդանիշ: Առյուծը, որպես Աստվածային սկիզբ, միաժամանակ ուժի և իշխանության, իմաստության և արդարության խորհրդանիշ: Մեղալների վրա հանդես եկող կրոնական (Աստծո Գառն զորական զրոշով) և պետականության (առյուծը) խորհրդանիշների համատեղումը պետք է ընդգծեր հեռավարային նպատակներ, այն է՝ Հայ պետականության վերականգնումը: Թեև մեղալները մասնավոր ընույթ էին կրում, այնուամենայնիվ արտահայտում էին տվյալ ժամանակաշրջանի հասարակական - քաղաքական տրամադրությունները և առաջին մեղալների հանդես գալը համընկնում է Հայ ազատագրական մտքի զարթոնքի հետ, որի գլուխ կանգնած էին Հայոց եկեղեցին և վաճառականությունը:

Ցավոք, մեղալների մյուս խումբը հանդես է գալիս միայն յոթնասուն տարի անց, նորից Հայաստանից դուրս, Հոլանդիայում:² Դրանց պատրաստումը կապված է Նոր Զուղայի առևտրական երկու ներկայացուցիչների անվան հետ՝ Մասեհի որդի Ալեքսանի և Հակոբյանի որդի Օհանի: Մեղալները պատրաստված են տարբեր մետաղներից (ոսկի, արծաթ, կապար): Առաջին երեսին պատկերված է Աստծո Գառն զորական զրոշով Գնդի վրա: Նրանից ձախ սիրտ է, որից դուրս են հորդում սերմեր, իսկ աջ կողմում սիրտ, որից դուրս է գալիս ծիլ: Վերելում Ամենատես ճաճանչափայլ Աչքն է, ձախ կողմում տղամարդու պատկեր՝ ձեռքին կշեռք և հայելի, աջ կողմում՝ կնոջ պատկեր՝ ձեռքին պսակ: Գրությունները՝ «Ոսկեմուծին և Առաքինություն հաղթե՛ ամենայնի», ինչպես նաև պատվիրատուի անունը և տարեթիվը:

Երկրորդ երեսին պատկերված է սկիհ, խաչ, Սուրբ գիրքը, տասը պատվիրանների տախտակը և Քերուվբ: Գրություններն են՝ «Հայր, Որդի, Հոգի, Սուրբ Աստված, Մաքուր հավատ, կատարեալ Սեր»: Չնայած, դրանք ունեն ընտանեկան բնույթ, միաժամանակ կրում են լայն ընդգրկում ունեցող կրոնական գաղափարներ:

18-րդ դարի այս մեղալները կատարված են եվրոպական մեղալարին արվեստի ավանդույթներով, սակայն իրենց արտահայտչական առանձին մանրամասներով կապվում են 17-րդ դարի առաջին մեղալների հետ, որը խոսում է աղգային առանձնահատկությունների մասին: 18-րդ դարի վերջին Հայ իրականության մեջ լայն տարածում է ստանում մեղալների մի խումբ, որոնց առաջին երեսին պատկերված էր Գրիգոր Լուսավորիչը, երկրորդ երեսին՝ Էջմիածնի Մայր տաճարը: Չնայած դրանց տարբերակների բազմազանությանը, երկու երեսի հիմնական կոմպոզիցիոն պատկերը մնում էր նույնը՝ պատրաստվում էին մեծ ու փոքր քաղաքներում ու ավաններում, սովորաբար մանր ոսկերիչ արհեստավորների կողմից, որով էլ բացատրվում է տարբերակների բազմազանությունը:

Սակայն, այս մեղալների մեջ առանձնանում է մի խումբ, որը մյուսներից տարբերվում է կատարման համեմատաբար բարձր որակով, պատկերների ավելի արտահայտիչ և մանրամասն դրսևորումներով, ինչպես նաև գրությունների առատությամբ: Մեր կարծիքով, սրանք պատրաստվել են Էջմիածնի վանքին կից արհեստանոցում 19-րդ դարի կեսերից՝ Մայր Աթոռի նախաձեռնությամբ: Առաջին երեսին պատկերված է Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչը՝ չքեղ պատմունքով, շուրջառով,

²Վ. Թորոմյան, Հիշատակ մը Ամստերդամի Հայ գաղթականության, Հանդես ամսօրյա, 1899, թիվ. 1, էջ 20-22: Գ. Տարկեսյան, Армянские медали, изготовленные в Голландии, Լրաբեր, 1980 թ., N 3, էջ 65-72:

³Հ. Սարգսյան, ԺԸ-ի դ. մի խումբ հայկական եկեղեցական մեղալների մասին, Հայ դրամագիտական հանդես, 1989, թիվ. 15, էջ 127-137:



Նկ 2

ձախ ձեռքով բռնել է օձագլուխ զավազան, աջով՝ օրհնում է: Վերևում գրություն է. «Ուլ Սուրբ Լուսավորիչ Տեր Գրիգոր, օգնիր տառապեալներիս»:

Մեղալի երկրորդ երեսին, պատկերված է էջմիածնի Մայր տաճարը Հարավ-արևմտյան կողմից: Գրությունը՝ «էջմիածին ահեղ զօրութեամբ» ներքևում «Ա. 301. փ» (Նկ 2) այսինքն «Ամենայն փրկիչ» եւ քրիստոնեության ընդունման տարեթիվը: Գրիգոր Լուսավորիչի պատկերով այս մեղալները պատրաստվել են տարբեր մետաղներից (ոսկի, արծաթ)՝ մինչև 1920 թ. եւ մեծ պահանջարկ էին վայելում բնակչության շրջանում, քանի որ ձեռք էին բերել նաեւ պահպանակի նշանակություն: Այդ եւ վկայում մեղալների վրա ավելի ուշ կախելու համար արված կանխերը եւ անցքերը: Իսկ դրանց մաշվածությունը վկայում է, որ դրանք օգտագործվել են տեւական ժամանակ եւ փոխանցվել են սերնդեսերունդ, որպես ընտանեկան մասունք:

Գրիգոր Լուսավորչին նվիրված մեղալները ամենամեծ խումբն են կազմում Հայ կաթողիկոսներին նվիրված մեղալների շարքում:

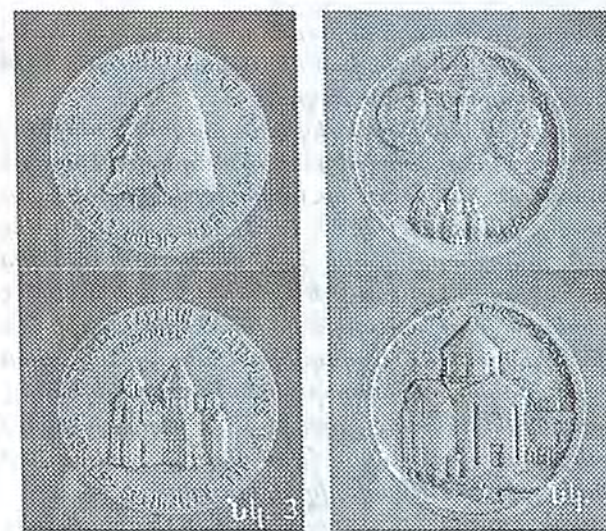
Հայ եկեղեցու առաջին Հովվապետին նվիրված մեղալները շուրջ երկու դար պահել են չմարող հետաքրքրությունը այդ հուշարձանների նկատմամբ, որ բացատրվում է Գրիգոր Լուսավորչի պայծառ կերպարով, որը հանդիսանում է Հայ Առաքելական եկեղեցու հիմնադիրը եւ մեր ժողովրդին ճշմարիտ հավատի բերողը:

Հայկական մեղալների մեծաքանակ խմբի մեջ շատ քիչ թիվ են կազմում Հայ եկեղեցու մյուս հոգևոր Առաջնորդներին նվիրված մեղալները: Առանձին խումբ են մեկ այլ գործչի՝ Սահակ Պարթևին նվիրված մեղալները: Դրանք պատկերում են վերջինիս սոսկ որպես Մեսրոպ Մաշտոցի գյուտը հովանավորող, այլ ոչ ինքնուրույն, հատկապես Հայ մշակույթին ազգային ուղղվածություն տվող երախտավորի:

Հայ կաթողիկոսներից մեղալ է նվիրվել նաեւ Մկրտիչ Որմյան-Հայրիկի հիշատակին, որը եղակի օրինակ է եւ պահվում է էջմիածնի թանգարանում: Մեղալի հեղինակն է Վաղարշակ Մելիք-Հակոբյանը: Այն պատրաստվել է արծաթից 1907 թ. Կաթողիկոսի մահվան առթիվով:

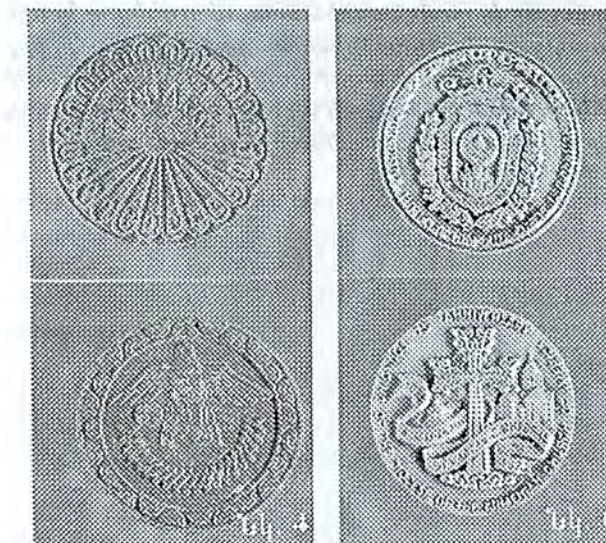
1975 թ. մեծ հանդիսավորությամբ նշվեց Վաղգեն Ա Կաթողիկոսի Հայրապետության 20-ամյակը: Այդ առիթով թողարկվեցին մեղալներ⁴, որոնց վրա բացակայում է վեհափառի դիմաքանդակը, բայց դրանց կոմպոզիցիոն ամբողջությունը եւ գրությունները արտահայտում են նրա բազմակողմանի գործունեությունը: Վաղգեն Ա Կաթողիկոսին նվիրված մեղալները թողարկվեցին նաեւ նրա Հովվապետության 25-ամյակի առթիվ: Դրանք զրվագվել են Լոնդոնի թագավորական դրամահատարանում 1980 թ.: Մեղալներից

⁴ Հ. Սարգսյան, Մեղալներ ձոնուած Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Վաղգեն Ա-ին, Հայ դրամագիտական հանդես, 1983 թ., թիվ. 9, էջ 2-4:



Նկ 3

Նկ 5



Նկ 4

Նկ 6

մեկ օրինակ պատրաստվել է պատինից հատուկ Կաթողիկոսի համար, իսկ նույն կնիքով մեծ քանակով թողարկվեցին նաեւ ոսկուց եւ արծաթից: 1993 թ. Հիշատակային մեկ այլ մեղալ, նվիրված Վաղգեն Ա Կաթողիկոսին, թողարկվել է ԱՄՆ «Լիալուսին» ֆիրմայի կողմից արծաթից եւ ոսկեջրած արծաթից:

1995 թ. Հիշատակային 2 մեղալ է նվիրվել Վեհափառ Տեր Գարեգին Ա-ին: Դրանք պատրաստված են արծաթից եւ բրոնզից, որոնց առաջին երեսին Վեհափառի պատկերն է, իսկ երկրորդ երեսին, արծաթի օրինակի վրա՝ կաթողիկոսության նշանն է, բրոնզի օրինակի վրա՝ էջմիածնի Մայր տաճարը (Նկ. 3): 1980 թ. Մեծի տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսության դպրեվանքի 50-ամյակի առթիվ թողարկվեց մեղալների շարք՝ ոսկուց, որոնց հեղինակն էր Սերոբ Արաբյանը: Շարքը բաղկացած է 8 մեղալից, որից յոթը նվիրված է Մեծի տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսներից յուրաքանչյուրին՝ Սահակ Բ., Բարեկեն Ա., Պետրոս Ա., Գարեգին Ա., Զարեհ Ա., Նորեն Ա., Գարեգին Բ.: Ութերորդ մեղալը պատկերում է Անթիլիասի Մայր տաճարը:

Մյուսոն եփելու արարողությունը Հայ եկեղեցու ամենա-

չքեղ եւ հանդիսավոր ծիսակատարություններից է: Առաջին անգամ այս նշանակալի իրադարձությունը մեղալ է նվիրվել 1909 թ. Մաթեոս Բ. Իզմիրյան Կաթողիկոսի օրոք: Մեղալի վրա պատկերված է Հովվապետության խորհրդանշանը, տարեթիվը եւ վեհափառի անվանատառերը՝ Մ. Բ.: Մյուսոն եփելու արարողությունը նվիրված մեղալներ պատրաստվեցին նաեւ 1969 թ. արծաթից եւ պղնձից: Դրանց առաջին երեսին պատկերված է Ս. էջմիածնի Մայր տաճարը, իսկ երկրորդ երեսին՝ մյուսոնի կաթսան: Նույն արարողությունը նվիրված մեղալներ է պատրաստվել նաեւ Մեծի տանն Կիլիկիո առաջնորդարանի կողմից, որոնց վրա մի կողմում պատկերված է Անթիլիասի Մայր Տաճարը, մյուս կողմին՝ մյուսոնի կաթսան:

Իրենց կոմպոզիցիոն լուծումով այս երկու մեղալները իրար նման են եւ վկայում են Հայ եկեղեցու ավանդույթների միասնության մասին: էջմիածնի Մայր տաճարը դարերի ընթացքում եղել է Հայ եկեղեցու ընդունված խորհրդանիշը, եւ պատահական չէ, որ նրա պատկերը ամենատարածվածն է մեղալային արվեստում:

60-ական թթ. հետո Հայաստանում եւ սփյուռքում մեղալային արվեստի զարգացման հետ, մանրաքանդակի Հայ վարպետները ավելի հաճախ են անդրադառնում եկեղեցական թեմաներին: Ի տարբերություն Մայր Հայաստանում թողարկված մեղալների՝ Սր. Մարինե եւ Կարմրավոր, Հովանապանք, Անիի Սր. Փրկիչ, Գյումրիի Ամենափրկիչ

(որտեղ եկեղեցին ներկայացվում էր սոսկ պատմաճարտարապետական հուշարձան), սփյուռքի գաղթօջախների հայկական եկեղեցիներին նվիրված մեդալները ընդգծում էին հայ եկեղեցու հոգեւոր կենտրոնի եւ հայապահպանութեան դերը:

1968 թ. Նյու-Յորքում Սր. Վարդան Զորավար եկեղեցու բացման առիթով թողարկվել են մեդալներ ոսկուց, արծաթից եւ բրոնզից: Դրանց առաջին երեսին Վարդան զորավարի եւ Մեսրոպ Մաշտոցի պատկերներն են, ներքևում՝ սր. էջմիածնի Մայր տաճարը: Երկրորդ երեսին պատկերված է նորակառույց եկեղեցին (նկ. 5): 1973 թ. մեծ շուքով նշվեց հայ առաքելական եկեղեցու ամերիկյան առաջնորդարանի 75-ամյակը, որի առթիվ թողարկվեցին ոսկե, արծաթե եւ բրոնզե մեդալներ: Առաջին երեսին պատկերված է էջմիածնի Մայր տաճարը, իսկ երկրորդ երեսին՝ խաչ, որի երկու կողմում Նյու-Յորքի Հին եւ նոր եկեղեցիներն են (նկ. 6): 1968 թ. Եգիպտոսում թողարկվել է մեդալ, նվիրված ականավոր մշակութային գործիչ Գրիգոր Եղյանին, որի երկրորդ երեսին պատկերված է Կահիրեի Սր. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին: Մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում Վիեննայի Մխիթարյան Միաբանության թանգարանում պահվող մեդալը, դրվագված 1954 թ., որի վրա պատկերված է Թեհրանի Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին:

Հայ մեդալային արվեստում եկեղեցական թեման իր արժանի տեղը չի զբաղեցրել, քանի որ դրանք թողարկվել են առիթից առիթ, երբեմն հանդիսանալով ուղեկցող նյութ, այլ ոչ որպես բուն եկեղեցական բովանդակություն: Այսօր հասունացել է այն պահը, երբ անհրաժեշտ է նաեւ մեդալային արվեստի միջոցով անդրադառնալ մեր հոգեւոր ակունքներին: Այդ առումով խիստ շահեկան կլինի կրոնական տոներին եւ ծեսերին, հայ բոլոր կաթողիկոսների գործունեությունը նվիրված մեդալային շարքերի թողարկումը:

ՇԱՀԵՆ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ ԱՐՄԵՆ ԳԱՍՊԱՐՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉՅԱՆ ԹԵՄԱՆԵՐԻ ԸՆԿԱԼՈՒՄԸ ՀԱՅ ԳԵՂԱՆԿԱՐՉՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Հայկական միջնադարյան գեղանկարչությունը որմնանկարների եւ մանրանկարների բաղմամբիվ օրինակներով ներկայացնում է դրվագներ Սուրբ Գրքից, որոնք հատկապես վաղ միջնադարում քրիստոնեություն քարոզչության արդյունավետության տեսկետից ունենին չափազանց կարեւոր նշանակություն: Նշենք, որ հայ վարպետներն իրենց ստեղծագործությունները դիտում էին որպես միջոց պատկերելու այն, ինչ պատմվում էր Աստվածաշնչում: Է դարի նշանավոր վարդապետ Վրդանես Քերթովն իր «Յաղագս պատկերամարտից» երկում ընդգծում է, որ նկարվում են Քրիստոսի կատարած բոլոր սքանչագործությունները, ինչ որ Սուրբ Գիրքն է պատմում: Այս պարագայում հատկանշական է նաեւ Հայ Առաքելական Եկեղեցու որդեգրած պատկերահարգության սկզբունքը, որը հիմնվում է Աստվածաշնչի համապատասխան փաստերի եւ եկեղեցու հայրերի մշակած դրույթների վրա: Հեռու մնալով կոապաչտության վտանգից, Հայ Առաքելական Եկեղեցին հարգեց սրբանկարչությունը որպես Աստծո փառաբանում:

Իհարկե, միջնադարյան արվեստն իր կանոններով անպայման ստեղծագործողին թերադրում էր որոշակի սկզբունքներ, սակայն դա ոչ թե ճնշող ու սահմանափակող գործոն էր, այլ կրում էր խորունկ իմաստ եւ հստակ ու նպատակալաց էր: Տեսականորեն մշակված սկզբունքներ էին, որով միջնադարյան վարպետները վերարտադրում էին Սուրբ Գրքի շարադրանքը:

Ասվածաշունչը անվանում էին նաեւ Տերունական Գիրք: Հայ կերպարվեստում ավելի հաճախ պատկերվում էին Տերունական Հիմնական 12 տեսարանները: Ավետման տեսարանի վաղագույն նմուշը Հայկական արվեստում վերաբերում է Զ դարին (էջմիածնի Ավետարան): Սուրբ Մենդի թեմայի հնագույն օրինակը Զ դարի Օձունի քարակոթողի հարթաքանդակն է, նույն էջմիածնի Ավետարանի փղոսկրյա կազմի որոշ տեսարաններ ներկայացնող դրվագները: Տեսողնդառաջի թեման մանրանկարչության մեջ պահպանվել է ԺԱ դարից, իսկ Մկրտություն թեման՝ Դ-Ե դարերից՝ Թալինի եւ Օձունի կոթողների, դարձյալ էջմիածնի Ավետարանի օրինակներով: Պայծառակերպություն, Ուտնվա, Ուաչելություն եւ Հարություն թեմաները սկզբնապես պատկերվում են գտել Ախթամար կղզու Սուրբ Ուաչ եկեղեցու որմնանկարներում (921 թ.): Էջմիածնի Ավետարանի կազմի վրա ենք տեսնում «Մուտք Երուսաղեմ» եւ «Համբարձում» թեմաների պատկերման վաղագույն օրինակները: Հոգեգալուստի տեսարանի վաղագույն օրինակ է հանդիսանում Մուղնու Ավետարանի մանրանկարը (ՄՄ ձեռ. 7736): Եւ այսպես, Հայ միջնադարյան գեղանկարչության առավել հաճախ պատկերվող տեսարանները թվով 12-ն են, որոնք կոչվում են Տերունական պատկերներ*:

*Տերունական պատկերների մասին տե՛ս Հր. Հակոբյան, Հայոց տերունական սրբապատկերները, Երևան, 2003, -նմբ.:

Ինչ խոսք, Հայկական մանրանկարչությունը եւ որմնանկարչությունը, Հանդիսանալով արվեստի առանձին ճյուղեր, որոշակիորեն առանձնանում են նոր ժամանակների կերպարվեստից եւ նրա էություն մեջ խորանալու համար ամենից առաջ անհրաժեշտ է խորամուխ լինել միջնադարյան խորհրդարանություն մեջ: Այս խմաստուն լեզվին տիրապետելով է, որ հասկանալի է դառնում եւ լիարժեքորեն ընկալվում այս դարմանահրաշ արվեստը: Ուշագրավ է, որ մեր եկեղեցու հայրերը նույնպես ուսումնասիրել են այս խնդիրը: Նշենք հատկապես Ս. Գրիգոր Տաթևացու մեկնությունները, որոնք հանդիսանում են նախընթաց շրջանի ձեռքբերումների ընդհանրացումը: Խորհրդանիշների անմխտելի չդարձով է պարուրված ողջ խաչքարային արվեստը: Խորհրդարանության գեղեցիկ խմաստությունը են վրձնված է դարի Լմբատավանքի, Կոչի որմնանկարները: Անմեծելի է, որ միջնադարյան Հայ գեղանկարչությունը ունենալով բնական աղբյուրներ Պաղեստինի, Ասորիքի եւ Բյուզանդիայի հոգևոր շրջանակների գեղագիտական ընկալումների հետ, այնուամենայնիվ խարսխվում է տեղական բազմադարյան ավանդների վրա եւ դարգանում դարմանալիորեն ուրույն ճանապարհով:

Զմոռանալ չենք, որ միջնադարից է սկսվում Տիրամոր կերպարի բացահայտումը, որը մեր կերպարվեստում դառնում է կանացի գեղեցկությունը եւ մայրական սիրտ թուլությունը վեհացնող նարեկացիական հիմնադրություն: Տիրամոր շատ հետաքրքիր կերպար է ստեղծել Ստ. Լեհացին «Տիրամոր յոթ վերքը» կոչվող աշխատանքում: Վաղուց արդեն նկատված է այս ստեղծագործության եւ Միքելանջելոյի «Պիետայի» ընդհանրությունները: Հորինվածքի կենտրոնում Սր. Տիրամայրն է, որի գրկին պռկված է խաչից իջնցված Հիսուսը: Տարանջատել այս երկու կերպարները հնարավոր չէ. այնքան կուռ են նրանք միաձուլված հորինվածքում: Հեղինակը հյուսել է մի ինքնատիպ խաչ Որդու մարմնի հորիզոնական եւ սգակիր Մոր ուղղահայաց դիրքերով: Ընտրյալ կույսը որքան էլ սգահար, նույնքան ուժեղ է իր անասան հավատով ու հնազանդությունը:

Աստվածաշնչային թեման, անշուշտ, չդադարեց հուզել արվեստագետներին, երբ Հայկական գեղանկարչությունը դուրս գալով ձեռագիր մատյաններից ու տաճարներից, սկսեց իր աշխարհիկ շրջանը (XIX դար): Հայ արվեստագետները շարունակեցին վրձնել Սուրբ Գրքից դրվագներ, քանդի թեման համամարդկային է, պարունակում է խորիմաստ գաղափարներ: Արդեն XVIII դարում առանձնակի հետաքրքրություն ձեռավորվեց մարդ անհատի էության հանդեպ: Այդ դարաշրջանից են հայտնի «Աստվածամայրը քնած մանկան հետ», «Ս. Երրորդություն», «Աստվածամոր դիմանկարը» (Նոր Զուղա) կտավները: Մարդկային եւ ասվածային, բնականի եւ գերբնականի բախիչ եզրագծի պարզաբանման զրդումով պետք է պատասխաններ գտնվեն ժամանակակիցներին հուզող բազմաթիվ հարցերի ու խնդիրների:

Սկսած նոր ժամանակների մեր անանուն նկարիչներից մինչեւ Հովնաթանյանների ստեղծագործական հարստությունը, հիմնականում պատկերել են կրոնական եւ աստվածաշնչական թեմաներ, որոնք առանձնակի ուսումնասիրության նյութ կարող են հանդիսանալ: Նաղաշի ու նրա հաջորդների շատ գործեր կարող են դարդարել ցանկացած ժողովրդի արվեստի պատմությունը, մեզ որպես ժողովուրդներ մեզ շրջանից հասել են Հայ գեղանկարչությանը առանձնակի արժեք տվող նմուշներ:

Անցյալ դարի կեսերից մասնագիտանալով եվրոպական դպրոցներում, Հայ նկարիչները ազգային արվեստ ներբերեցին պատկերման նոր մեթոդներ, որոնք հետզհետե տեղայնացան, խմորվեցին բնության առանձնահատկություններին, ազգային հոգեբանությանն ու աշխարհընկալմանը: Այսպես սկսվեց Հայ կերպարվեստի դարգացման նոր շրջանը:

Հայկական արվեստի առաջընթացի հոգեխարխլը՝ «Հույս միակը», եկեղեցվո նվիրյալ ծառաների ու լուսավորիչ այրերի շնորհիվ զարթոնքի ոգեկոչված «Հայրենիքի», «Երկիր դրախտավայրի» գաղափարն էր: Եվ պատահական չէ, որ բնապատկերի ժանրը դարձավ առաջատար: Նկարչի համար բազմադեմ բնությունը հանդիսացավ եւ՝ սերտարան, եւ՝ ներաշխարհի բացահայտման միջոց:

Ժամանակի թելադրած պարույնների առաջին արձագանքողը համբավվոր ծովանկարիչ Հովհաննես Այվազովսկին էր: Հոգով ու մանտիկ, Հայ Առաքելական Եկեղեցուն դավանող նկարիչը երիտասարդ տարիքում վրձնում է իր նշանավոր «Բաոս, Արարչագործություն» (1842) պատկերը, ուր Աստված մարդու կերպարանքով հայտնվում է երկնքում իրեն խավարը ահուտող լույս:

Այդ կտավն իր ուժով ու գեղարվեստական կատարելությամբ առանձնանում է: Այն մեզ փոխադրում է աշխարհաբարձան ժամանակները, երբ Աստծո Հոգին շրջում էր ջրերի վրա: Եւ Աստված ասաց. «Լույս լինի». եւ լույս եղավ: Պատկերում չկա ոչ մի տագնապ կամ անհայտության հանդեպ այն վախը, որ սովորաբար մարդ ունենում անհասանելի մասին խորհելիս: Չէ՞ որ պատկերված է սկիզբների սկիզբը, նախապատմական քաոսը, այն, ինչ չի տեսել ոչ մի մարդ արարած: Մահկանացուի աչքի համար անթույլատրելի նկարիչը պատկերել է իր ազնիվ երևակայությամբ ու նրա տաղանդի ուժով մարդկանց առջեւ բացվում է այն անաղարտ տեսարանը, ինչն իրականում անհնար է տեսնել: Մեծատաղանդ գեղանկարչի շնորհիվ տեղի է ունենում վիզուալ հրաշք:

Լույսի եւ ստվերի վարպետն այնպիսի նրբություններ է այդ խաղն իրականացրել, որ լույսի զգույշ հպումից կենդանանում է ամեն ինչ, իսկ ամենն առայժմ միայն ջուրն է: «Եղիցի լույս». ահա նկարի հիմնական նշանաբանն ու գաղափարը, որը դիպուկ է այս ստեղծագործությանը գնահատելիս: Մեծ արվեստագետը առավելապես լույսն է շնչում, այդ «լուսերգություն» ավանդները նկարչին են հասել միջնադարյան բանաստեղծների երգերից, որոնք նրան ուղեկցում էին ամբողջ կյանքում, եկեղեցիների կամարների տակ եւ այլուր:

Վերոհիշյալ նկարում վրձնի մեծ վարպետը աշխարհաբարձան աստվածաշնչական տարրերակը մատուցում է որպես չոչափելի իրականություն, որպես աշխարհաստեղծման առեղծվածի տեսանկյուն լուծում, արարչագործության մեկնաբանում:

Արվեստի պատմության XIX դարի որոշակի հատված մեզանում ընդունված է կոչել ումանտիզմի շրջան: Եւ եթե Այվազովսկու գործն էլ դասենք այդ շարքը, ապա միայն ու միայն՝ զրական առումով: Տեսարանը «քաղցրացնելու» կամ մեղամաղձոտ դարձնելու ոչ մի դիտավորություն եւ սրանից բխող ոչ մի ավելորդություն չկա: Միայն հեղինակի ազնիվ հավատի անհատական մեկնաբանությունն է, որն ունի ամուր, սուրբգրային հիմք:

Հովհ. Այվազովսկին հիմնականում աշխատում էր արվեստանոցի պատերի մեջ: Նա իր տեսածն ու զգացածը, վերապրում, սեփական արիզմայով մշակում եւ նոր միայն փոխանցում էր կտավին: Այս տեսակետից նույնպես հետաքրքիր է, որ երբեք տեսած չլինելով տեղի ունեցածը, այնուամենայնիվ կերտել է համոզիչ պատկեր: Խոսքը նույն կերպ կարող է վերաբերել նաեւ «Համաշխարհային ջրհեղեղ» (1864թ.) եւ «Նոյը իջնում է Արարատից» (1889թ.), «Հիսուսը ջրերի վրայով քայլելիս» կտավներին:

1868-ին, Անդրկովկաս այցելած նկարչի արվեստում, յուրովի արտացոլվեց Հայաստանի բնությունը («Արարատ», «Նոյը իջնում է Արարատից», «Սեւանը արեւածագին» եւ այլն): Հայ եկեղեցու հանգուցային անցքերի պատկերմանն է դիմում Այվազովսկին կյանքի վերջին տասնամյակին՝ վրձնելով «Երդուն, Վարդան զորավար», «Հայ ժողովրդի մկրտությունը» ու այլ գործեր:

«Համաշխարհային ջրհեղեղ» ակամայից հիշեցնում է Կ. Բրյուլովի «Պոմպեի վերջին օրը» աշխատանքը: (Ի դեպ, մեծ ծովանկարիչը ունի մի նույնանուն գործ ունի:) Ամբողջ տեսարանը լի է անհանգստությամբ: Կտավի ձախից դեպի աջ իջնող աստիճանաձև լեռները լի են մարդկային դանդաղմունքով: Նրանք պատկերված են խմբերով եւ ամենուրեք նոյնն է՝ խուճապ, աղաղակ, միմյանց օգնելու, փրկելու ճիգեր: Մարդիկ փորձում են մազցել ժայռն ի վեր, բայց այնտեղ էլ ջուր է, հեղեղ, տարերք: Լուսավորված է միայն կտավի ձախ կողմը, իսկ աջում արդեն միայն ջուրն է եւ անծայրածիր տարածություն: Մեծ անդունդի բոլոր աղբյուրները ձեղքվեցին եւ երկնքի պատուհանները բացվեցին. եւ անձրեւ եղավ երկրի վրա քառասուն օր եւ քառասուն գիշեր (Մենդ. է):

1841թ.-ին ստեղծած «Բառս. Աշխարհի ստեղծումը» գործի թեմատիկ շարունակությունը Այվազովսկին անդրադարձավ 1864թ.՝ 23 տարի հետո: Իսկ 25 տարի հետո՝ 1889թ., իմաստուն խաղաղությունը վրձնեց խաղաղության շարունակությունը՝ «Նոյը իջնում է Արարատից» աշխատանքը: Այս փառահեղ ստեղծագործությունը կարծես մեր առջև բացված Աստվածաշունչը լինի: Առաջինը, որ աչքի է զարնում այս աշխատանքում խաղաղությունն է, լույսի անսպառությունը: Զարմանահրաշ է ողջ տեսարանը՝ ներծծված լույսի մեջ, որը կյանքի սկիզբն է եւ հավատարմության ապագան: Ու թեեւ ստեղծագործության գլխավոր հերոսը Նոյն է, բայց դիտողի հայացքն առաջի հերթին կանգ է առնում բիրտական Արարատին, որը միաձուլված է երկնքի ու երկրին, իրեն մարդու եւ Աստծո միջև նոր ուխտի կապող օղակ:

Նոյն իր ամբողջ գերդաստանով, տապանում վերցված կենդանիներով, մեծ քարավան կազմած քայլում է նոր աշխարհով, հետջրհեղեղյան ցամաքով որպես մարդկության սկզբի նահապետ: Պատկերում ոչինչ առանձնացված չէ, եթե չհաշվենք Նոյին, որ ներկայանում է փառահեղ ծերունական արտաքինով՝ որդիների ու թոռան հետ: Ծրջապատի ջուրն այլևս մահաբեր չէ ինչպես ջրհեղեղի ժամանակ, այլ կյանք պարգևոց: Հողն անարատ է, ավերումից հետո կուսական գետինն առաջին անգամ է զգում մարդու ծանրությունը: Հորինվածքում չկա լույսի որեւէ աղբյուր, չկա արեւի նույնիսկ ենթադրյալ վայրը: Այսուհանդերձ ողջ տեսարանն է թրթռում լույսից: Հատկապես այս նկարում Այվազովսկին չի չեղտել լուսաստվերի խաղը, այս դեպքում դրանց շոյանքի արդյունավետության առանձնակի կարիքը չկար: Մարդկանց եւ կենդանիների թափորի ծայրը նկատվում է դեռ սրբազան լեռան ստորոտին: Այս հսկայական թափորը հիշեցնում է ժողովուրդների շարժը: Եվ հեղինակն այդ շարժը պատկերել է դեպի առաջ, դեպի դիտողը: Մարդկությունը փրկող Նոյի ելքը դեպի մեղ պատահական չէ, սա մի հնարան է, որ հաստատում է Այվազովսկու անսահման լավատեսությունը:

Այվազովսկու արվեստի ազդեցությունը որպես նկարիչ ձեւավորվեց Պետերբուրգի գեղարվեստի ակադեմիայի սան Գեորգ Բաշինջադյանը: Անդորրի, խաղաղության, բանաստեղծական հույզերով տոգորուն նրա «Արարատը», Սեւանին նվիրված շարքը ուղենիշ դարձան բնանկարի մարդում ազգային նոր ավանդների հաստատմանը: Նկարիչը առանձին մոտեցում է ցուցաբերել աստվածաշնչյան թեմաներին. նրա «Հուդայի զղջումը» աչքի է ընկնում սուր դրամատիզմով, օգտագործված կարմիր եւ գորշ գույները խտացնում են հանցանքի ու զղջման հոգեբանական աղետի ամբողջ ծանրությունը:

Հայաստանի ազգային պատկերասրահում է գտնվում Եղիշե Թադևոսյանի «Քրիստոսը եւ փարիսեցիները» կտավը: Բարդ հոգեբանական լուծումներով այս սյուժեն ներկայացնում է ճշմարիտ հավատի եւ աղնիվ մղումների բախումը եսապաշտությանը, ձեւամոլության ու կեղծավորությանը: Հեղինակը մարդաշատ հորինվածքի կենտրոնում դետեղել է Հիսուսին: Թադևոսյանին հաջողվել է բազմափուլոր կոմպոզիցիայում առանձնացնել գլխավոր հերոսին, որը նկարի կենտրոնից դատ հանդիսանում է նաեւ ստեղծագործության գաղափարական կենտրոնը: Քրիստոսի կերպարանքը խրոխտ է համարձակ, սակայն եւ Թադևոսյանը բնավ էլ չի իդեալականացրել իր հերոսին: Կերպարը մատուցված է առանձին ճշմարտացիությանը, բայց եւ առանց ավելորդ ատրիբուտների ու մանրամասների, ճիշտ այնպես, ինչպիսին քարոզվող վարդապետությունն է՝ ճշմարիտ, ճշմարիտ եւ ասում...

Եղ. Թադևոսյանն ունի մի հոյակապ աշխատանք եւս՝ «Հանճարը եւ ամբոխը», որը թեեւ ուղղակիորեն աստվածաշնչյան թեմա չի արածարծում, այնուհանդերձ գաղափարական իմաստով դարձյալ վերադառնում է «Քրիստոսը եւ փարիսեցիները» աշխատանքի գաղափարին: Հանճարը երբեք չհրաժարվեց իր սկզբունքներից ու չափանիշներից, ինչի համար ենթարկվեց հետապնդման ու ծաղրի: Ամբոխի ու հանճարի անջրպետը ակնառու է, ինչպես Քրիստոսի եւ փարիսեցիների միջև: Եւ կրոնական, եւ՝ աշխարհիկ կյանքի օրինակով հեղինակը ցուցադրում է անհատ-հասարակություն ներհակությունը, մարդու փիլիսոփայությունը: Երկու դեպքում էլ սակայն ակնհայտ է,

որ անհատի գաղափարները ուղղված են ծառայելու նույն այդ հասարակության չահերին, որը սակայն նրան չի ընդունում: Ուշագրավ է այն փաստը, որ Եղ. Թադևոսյանն իրեն հատուկ խորիմաստություն փիլիսոփայորեն է վերլուծում մարդու էությունը, եւ իզուր չէ, որ այս նորագագ արվեստագետն իր ստեղծագործական կյանքում պարբերաբար անդրադարձել է Աստվածաշնչյան թեմաներին:

Հայ գեղանկարչության մեջ պատմական ժանրի հիմնադիր Վարդգես Սուրենյանցն իր արվեստում անդրադառնալով աստվածաշնչյան թեմաներին, տվել է շատ հետաքրքիր մեկնաբանություններ: Հոյակապ ստեղծագործություն է «Սալոմեն»: Աստվածաշնչյան հայտնի հերոսուհին Հայ գեղանկարչի կողմից ներկայացված է յուրովի: Գեղեցկուհի Սալոմեն պատկերված է մեկուսի կանգնած: Զկա խնջույքը, չկա խրախճանքի աղմուկը, չկա որեւէ մեկը, որ խանգարի նրան իր ինքնասույզ մտորումների մեջ: Իր հայտնի պարը ավարտած նա սպասում է: Աստվածաշնչյան այս հայտնի դեպքի սուրենյանցական տարբերակում չկա Հովհաննես Մկրտչի գլուխը, որը սովորաբար պատկերվում է նույնապուժն այլ գործերում: Բայց այս հրաշալի կտավում մտովի ենթադրությունները տանում են դեպի հորինվածքում բացակայող սուրբ: Արդեն արված է սեւ գործը, դուրը կբացվի եւ Սալոմեն կստանա Հովհաննես Մկրտչի գլուխը:

Փայլուն կրթություն ստացած Սուրենյանցը գերադասեց հմտությամբ է կառուցել հորինվածքը, նրբագեղությամբ համադրել գունային անցումները եւ այլ գեղարվեստական միջոցներով հասել ողբերգականի չեղմանը, միևնույն ժամանակ ցուցադրելով Սալոմեն մարդու, կնոջ հոգեվիճակը: Նրա կեցվածքը, աչքերի արտահայտությունը, շրթունքների շուրջ եղրագծի գրեթե բացակայությունը եւ այլ մանրամասներ դիտողին հուշում են տեղի ունեցած եղեռագործության մասին, որով նաեւ երիտասարդ կնոջ ներքին ապրումներն են բացահայտվում: Իսկ նախապատ դուռը, որի հետեւում անցանկալին է, գուցե եւ ուշացած ավստասանքը (ըստ Օսկար Ուայլդի), Սուրենյանցի ստեղծագործական ձեռագրին հատուկ մանրամասն է: Ամայացած, անապատի վերածված տարածության մեջ, դեպի երկինք խոյացած վանքը ընկալվում է որպես մայր ժողովրդի ստեղծագործ հանճարի ու աներեր հավատի խորհրդանիշ:

Երկար ժամանակ էլ էր ցուցադրվել Սուրենյանցի «Քրիստոսի դաստառակը» փոքրածավալ կտավը, որը դիմանկարային ժանրի յուրատեսակ արտահայտություն է: Դաստառակի վրա Հիսուս Քրիստոսի նուրբ ու ազնիվ ուրվագծերը դիտողին պետք է հուշեն, որ դրանք ստացվել են կտորի վրա Փրկչի դեմքի հպումից: Այժմ այդ կտավը, ինչպես նաեւ «Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ» սրբանկարը ցուցադրվում են Ս. Մեսրոպ Մաշտոց ինստիտուտում: Դիմանկարի անգերադանցելի նմուշ է Վարդգես Սուրենյանցի «Տիրամայրը Դպրատանը»: Դիմանկարի անգերադանցելի նմուշ է Վարդգես Սուրենյանցի «Տիրամայրը մանկան հետ» կտավը, որը կարելի է համարել Հայ Առաքելական Ս. Եկեղեցու խորանի դարդ:

Հայ նկարիչները միշտ մոտ են կանգնել եկեղեցուն: Տիրամոր պատկերները, կրոնական գործիչների դիմանկարներ են ստեղծվել եկեղեցու պատվերով: Հայ կերպարվեստում ճանաչում գտած գործեր են Եղիշե Թադևոսյանի «Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը», Ստեփան Ներսիսյանի «Սահակ Պարթև եւ Մեսրոպ Մաշտոց», Վարդգես Սուրենյանցի «Հովհաննիս վանքը» եւ այլ կտավներ: Կանգ առնելով դրանցից առաջինի վրա, որի մեջ Թադևոսյանը գեղարվեստական արտացոլմամբ պատկերում է Հիսուսի վրա, որի մեջ Թադևոսյանը գեղարվեստական արտացոլմամբ պատկերում է Հիսուսի վրա, որի մեջ է մեր առաքելահաստատ եկեղեցուն, միևնույն ժամանակ հայրենիքի էջը, իսկական հիմն է մեր առաքելահաստատ եկեղեցուն, միևնույն ժամանակ հայրենիքի էջը, իսկական հիմն է մեր առաքելահաստատ եկեղեցուն, միևնույն ժամանակ հայրենիքի էջը, իսկական հիմն է մեր առաքելահաստատ եկեղեցուն, միևնույն ժամանակ հայրենիքի էջը:

20-րդ դարասկզբին Հայ արվեստի ընթացքը հասավ այն սահմանագծին, երբ կենսական պահանջ դարձավ սեփական արմատների պեղումը, ինքնարտահայտման ազգային լեզվի ձեւակերպումը: Մշակութային հերոսի եւ ուրույն ավանդություններ ունեցող ժողովրդի համար դա պատմական անխուսափելի երևույթ էր: Վերածնության ոգին իր մեջ առավ արվեստի բոլոր բնագավառները: Բնաջնջման ենթակա ժողովուրդը ասես բնազդային ուժով, որպես գոյատևման իրավունքի ապացույց, հանճարներ ծնեց:

Այն, ինչ արարեց Կոմիտասը երաժշտական արվեստում, նույնը կոչված էր

իրագործելու Մարտիրոս Սարյանը գեղանկարչության ասպարեզում: Սարյանը բացեց մեր մանրանկարչությանը հատուկ մաքուր, հնչեղ գույնի եւ պատկերի կառուցվածքային կոթողային մտածելաձեւի ուղին:

Հոգեւորն ու աշխարհիկը հարազատ են թե Կոմիտասին, թե Սարյանին: Սակայն Հոգեւորը Սարյանի մոտ հայտնվում է բնապաշտության: «Աստված բնությունն է»: Փոքր տարիքից դպիր եղած, Հոգեւոր հայ եկեղեցում կոփված Սարյանի արվեստը՝ «լույսի այդ տաճարը» նույնանում է քրիստոնեական հավատքին: Նրա խոստովանանքը քրիստոնյայի խոստովանանք է: «Ճանաչելով բնությունը մենք փառաբանում ենք Աստծո հրաշք գեղեցկությունը»:

Սարյանին հատուկ է հայրենի երկրի Աստվածաշնչյան ընկալումը: «Հայաստան», «Գեղամա սարերը», «Գարնանային օր», «Արագած» պատկերները մեր բիրտական բնաշխարհի դիմանկար-կերպարներն են եւ դուրս են ժամանակի սահմաններից: Իրենց հիմքում հավերժի, անմահության խորհրդանիշ կրող այդ գործերը ընկալվում են իբրեւ վերանձնական ապրումների դրսևորում, իբրեւ տեսիլք, կենդանի երազ: Մայր բնությունը արվեստագետի խորանն է, ստեղծագործությունը՝ աղոթք: Նույն ոգին ու հավատն է իշխում Արարատի ու հայկական եկեղեցիների բազում պատկերումները:

Սարյանի ստեղծագործությունը բյուրեղացած գեղանկարչական արդի ազգային լեզուն խոր ազդեցություն ունեցավ վրձնի տասնյակ վարպետների վրա: Իրենց անհատականությունը հատկանշող ձեռագրով, մի շարք նկարիչներ, արձագանքելով վազգեն Ա կաթողիկոսի օրոք հայաստանում հայ եկեղեցու վերադարձումին, կրոնական ու պատմա-կրոնական թեմաներով նշանակալից երկեր ստեղծեցին: Դրանցից են Գրիգոր Ուանջյանի «Հայոց այրուքներ», «Ավարայր», Էդուարդ Խաբեկյանի «Նոյը եւ իր որդիները», Տիրամայրը մանկան հետ», «Պատասխան Հաղկերտին», Երվանդ Քոչարի «Մեսրոպ Մաշտոց», Գրիգոր Շլյանի «Տիրամայրը», Հովհաննես Մինասյանի Մաշտոցին նվիրված որմնանկարները (Օշական) եւ այլն: Երկրի Աստվածաշնչյան ընկալման յուրատեսակ օրինակներ տվին Հենրիկ Սիրավյանը, Հակոբ Հակոբյանը, Ալեքսանդր Գրիգորյանը, Հակոբ Սուքիասյանը եւ ուրիշներ:

1960-ականների ստեղծագործական դեռ անաղատ, կաշկանդիչ մթնոլորտում ասպարեզ իջած տաղանդավոր սերնդի առաջնորդը Մինաս Ավետիսյանն էր: Մեկնելով այն հիմնահողից, որից սերել էր Սարյանը, Մինասը մեր նկարչությունը հարստացրեց նոր գունաշխարհով, այժմեածին խոսքով: Նրա գունավառ կտավներում ու որմնանկարներում («Թորոս Ռոսլինի ծնունդը», «Խաչքարի մոտ», «Լեռներում» եւ այլն) միջնադարյան մեր արվեստի ավանդույթները չողարձակեցին արդի գեղեցկությունը ու բովանդակությունը:

Մինաս Ավետիսյանի պատկերած խաչելության տեսարանն, օրինակ, պահպանելով միջնադարյան խորհրդարանությունից ավանդները, թելադրում է բոլորովին այլ տրամադրություն, յուրօրինակ է թե՛ կատարման ձևով, թե՛ մեկնաբանությամբ:

Աստվածաշնչային թեման ոգեշնչում է երիտասարդ ստեղծագործողներին նույնպես: Ասվածի վառ օրինակ են Վարուժան Վարդանյանի բազմաթիվ խաչելությունները, այդքան մանրանկարներն ու կողմնորոշ: XXI դարի նախաշեմին, երբ աշխարհում ահագնանում են տագնապները, հայ արվեստագետը իր նախորդների նման դարձյալ վերադառնում է Աստվածաշնչին, որը ոչ միայն փառատուն, այլեւ համբերատար, բայց եւ հաստատուն պայքարի ուղի է մատնանշում՝ անաղարտ եւ մաքուր պահելու համար մարդկային հոգին, քանդի արվեստը բոլոր ժամանակներում ծառայել եւ ծառայում է մարդկանց հոգիների մաքրագործմանը:

ԱՆՈՒՇ ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉԱԿԱՆ ԹԵՄԱՆԵՐԸ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ

ՀԱՅ ՔԱՆԴԱԿԱԳՈՐԾԱԿԱՆ ԱՐՎԵՏՈՒՄ

(ըստ Սամվել Ղազարյանի ստեղծագործությունների)

Հայտնի է, որ հայ արվեստում քանդակը ամենասերտ կապն է ունեցել եկեղեցու հետ ե՛ւ գաղափարապես, ե՛ւ ֆիզիկապես, միջնադարյան հայ քանդակագործությունը իր ինքնաարտահայտման գլխավոր միջոցը գտել է եկեղեցիների կամ տարրեր տիպերի մեմորիալ հուշարձանների բարձրաքանդակներում:

Պլաստիկ մարմնավորման համար թե իր նշանակությունը, թե արվեստում գոյություն ունեցող բազմադարյան ավանդույթների նկատմամբ եղած ակնածանքի պատճառով չափազանց բարդ այս թեմային ժամանակակից հայ քանդակագործները անդրադարձան բավական ուշ, քանի որ տոտալիտար պետությունում ժողովրդի հոգեւոր արժեքները - չափանիշները փորձում էին կառուցել քրիստոնեությունից դուրս:

Հայաստանի գեղարվեստական կյանքում իրական տեղաշարժ կատարվեց 80-ական թվականների սկզբին: 1980 թվին է ստեղծվել Սամվել Ղազարյանի «Ճանապարհի սկիզբը» կոչվող աշխատանքը, որը կարելի է այս թեմային վերաբերվող առաջին աշխատանքներից մեկը համարել: Այստեղ մայրը, երեխայի ձեռքերից բռնած, օգնում է նրան առաջին քայլերն անել, միաժամանակ խոնարհումով բաց թողնելով նրան դեպի իր Կոչումը, ճակատագիրը, Առաքելությունը: Ձեռքերը տարածած երեխայի ֆիզիկական խաչի կոնֆիգուրացիա ունի: Այստեղ խաչի նշանը ենթադրում է ոչ միայն չարչարանների միջով փրկվելու հասնելու ընդունված գաղափարը, այլեւ սկսվող կյանքի, ապրող մարդու, մահվան, փրկվելու եւ հավերժության գաղափարների սերտ կապը, մշտական անցումը մեկից մյուսը:

Հետաքրքիր է այս քանդակի տեկտոնիկայի լուծումը. երեխային, որը չունի հենարան, երկու ձեռքերից մայրն է պահում, իսկ հետեւից հենման կետ չունեցող մորը հավասարակշռության մեջ է պահում երեխան, եւ այդպես, երկու իրար հավասարակշռող եւ իրար պահող ուժերի միջոցով ստեղծվում է ընդհանուր դինամիկ միասնությունը:

Ի սկզբանե քանդակը ճարտարապետությունից շատ կարեւոր մասը, գլխավոր արտահայտչամիջոցներից մեկն է հանդիսացել, եւ դրանց ներդաշնակությունը շնորհիվ են ստեղծվել մնայուն արվեստի գործերը: Այդպիսին էին, օրինակ, Հին Հունական տաճարները իրենց նշանավոր բարձրաքանդակներով, կամ հայկական միջնադարյան եկեղեցիների բացարձակ տեկտոնիկ եւ զուսպ, տրամաբանական հարդարանքով ստեղծված կերպարները:

Ս. Ղազարյանի մի շարք ստեղծագործություններում մենք հանդիպում ենք այդ ավանդական կապի մի նոր դրսևորմանը՝ ոչ թե քանդակը ճարտարապետական կոթողի

վրա կամ մեջ, այլ քրիստոնեական տաճարները՝ եկեղեցիները, քանդակային ծավալի մեջ: Ճարտարապետություն-քանդակ կապի այսպիսի մոտեցման արմատները շատ խորն են. բավական է հիշել միջնադարյան կոտորակական քանդակները: Սակայն դրված խնդիրները եւ լուծման միջոցները միանգամայն տարբեր են:

Ս. Ղազարյանի գործերում նյութի զանգվածից դուրս ելնող եկեղեցու ծավալը հանդես է գալիս, որպես ժողովրդի պատմություն, նրա ճակատագրի եւ կոչման, չարչարանքի եւ քաղաքական, փրկություն միակ ճանապարհի՝ քրիստոնեության, խորհրդանիշ: Միայն մեկ գործում՝ ճարտարապետ Ա. Սահինյանի դիմաքանդակում, ճարտարապետական ծավալը ներկայացված է ոչ թե քրիստոնեական եկեղեցու, այլ Գառնու հեթանոսական տաճարի կերպարով: Այս դեպքում այն ունի ճանաչողական կամ հիշատակային իմաստ, քանի որ Գառնու տաճարի վերականգնումը Սահինյանի կյանքի գործն էր եւ նրա՝ Հայ քրիստոնյա մարդու, առաքելությունը:

«Մովսիսար», «Փոքր Մհեր», «Մոռացված արքայություն», «Մեր երկիր», «Միայնակ հրեշտակը» աշխատանքներում եկեղեցին դուրս է գալիս քարի անմշակ թվացող զանգվածից, ներկայանալով իբրեւ միանգամայն կոնկրետ նշան եւ կերպար: Փիլիսոփայական խոր մտորումների առիթ են հանդիսանում նույն ուսից («Նոյ») կամ խորենացու («Հայոց պատմություն») գլխից դուրս ելնող տաճարները: «Հայոց պատմություն»-ում, ուր եկեղեցու ծավալը գլխի հետ միասին կազմում է Մեծ Մասիսի գագաթը, իսկ փոքր Մասիսի գագաթը համընկնում է Հայ պատմահոր պարզած ձեռքի արմունկին, ինչն ակնարկում է, որ այդ միությունից է սկզբնավորվում Աստծո հետ վերագտնված կապը, եւ խորհրդանշելով քրիստոնեության ընդունման հետ կապված Հայ ժողովրդի ճակատագրի շրջադարձը: Այդ նույն ձեռքի տակով է անցնում Նոյան տապանի վերելում ծագած ծիածանը, որպես Աստծո կողմից ուղարկված Հաշտության նշան, բարու եւ խաղաղության հաղթական մարզած Հայոց հողի վրա:

Ի դեպ, այս դեպքում եկեղեցու նյութը բրոնզ է: Կարծես թե դա անսովոր պետք է հեշեր, քանի որ եկեղեցուն հարադատ է քարը: Սակայն բրոնզի դարգացման պատմությունը քաղաքակրթության դարգացման պատմությունն է: Բրոնզը շատ զգայուն նյութ է. նրա վրա արտահայտվում են ամենափոքր տատանումները եւ շարժումները: Հաճախ քանդակագործի խառնվածքի եւ տրամադրություն մասին կարելի է լինում պատկերացում կազմել քանդակի բրոնզե մակերեսից: «Հայոց պատմության» հրաբխային լավայի պես թափված բրոնզի միջից ելնող սարերի ու հարթավայրերի, մարդկային բաղաբաղկերթության նշանների ու խորհրդանիշների մեջ եկեղեցու գոյությունն ավելի քան տրամաբանական է թե գաղափարական, թե գեղարվեստական տեսակետից: Իր պլաստիկայով այն տարբեր է քարից տաշված եկեղեցիներից, ձուլածո է եւ, կարծես, ուղղակի գետնից դուրս ելնող, նրա հետ անքակտելիորեն կապված: Թվում է, քանդակից ըստող ներքին էներգիայից է այն ծնվում եւ պսակում աղգի պատմությունն իր անկումներով ու վերելքներով եւ հոգեւոր ուղու դարգացման փուլերով:

Առաջին քրիստոնյաները աշխարհը ընկալում էին որպես Աստծո կողմից ստեղծված տաճար: Հետագայում այդ պատկերացումը միջնադարյան ճարտարապետների հանգեցրեց տաճարը որպես աշխարհ ներկայացնելու գաղափարին: Այս երկու գաղափարների միասնությունն է արտահայտված Սամվել Ղազարյանի վերոհիշյալ գործերում, ինչպես նաեւ դարերի խորքից եկող հավատը, որ եկեղեցին նավ է, տապան, եւ միայն այդ նավը կարող է կյանքի փոթորկալից ծովի միջով հասցնել մեզ երկնային հանգրվան:

Որքան բազմազան ու բարդ են Ս. Ղազարյանի աշխատանքներում եկեղեցիների առթած գեղարվեստական եւ գաղափարական մտորումները, նույնքան էլ կատարողական իմաստով նրանք միասնական են եւ հստակ՝ ցանկություն դեպքում ճանաչելի է նույնիսկ ճարտարապետական տիպը: Դրանք որոշակիորեն փոքր խաչած-հուշարձաններ են, Լժրատապանքի, Աշտարակի Կարմրավորի կամ Թալինի Կամսարականների եկեղեցու տիպի: Բնագղարար թե մտածված, քանդակագործը իրավացի է՝ հենց այդ տիպն է ներկայացնում հատակագծային եւ ծավալա-տարածական

հորինվածքների այնպիսի միասնություն, ձևերի եւ համաչափությունների այնպիսի կատարելություն, որ ինքնին քանդակային է: Ճարտարապետական ստեղծագործություն, ձևով քանդակային, եւ քանդակի մաս հանդիսացող՝ այդպիսին են այդ եկեղեցիները:

Գաղափարական իմաստով էլ տրամաբանական է հենց այդ տիպի օգտագործումը, քանի որ նրա կենտրոնագծերը կառուցվածքն է խորհրդանշում աշխարհը եւ նրանում տիրող ներդաշնությունը:

1995 թվին Սամվել Ղազարյանը անդրադառնալով Ավետման թեմային: Այստեղ ներկայացված է «քանդակային» տաճարներում հատուկ տեղ գրավող Վատիկանի Սուրբ Պետրոսի տաճարը: Քանդակագործի կողմից հետագա տարիների հավելվածներից «ազատված» եւ մեծ Միքելանջելոյի մտահղացմանը առավելագույնս մոտեցված ոսկեփայլ գմբեթով հստակ ծավալը շողշողում է Սուրբ Մարիամի եւ Գաբրիել Հրեշտակապետի ֆիգուրաների միջև, Փրկության խաչի ստորոտում. խաչի, որը քաղված է լույսի խորհրդանիշ է:

Այդ թեմայով նա ստեղծել է երկու աշխատանք՝ 1995-96 թվերի մարմարյա քանդակը եւ 1998 թվին Ռավեննայի XIII Միջազգային Բիենալեում Ոսկե մեդալ շահած բրոնզե տարբերակը: Վերջինի հորինվածքում երեք խաչ է դրված՝ ամբողջ քանդակախմբի հիմք ծառայող Սուրբ Պետրոսի տաճարի հատակագծի խաչը, երկու կողմից դեպի տաճարը տանող մոզական աստիճաններով եւ արձանների պատվանդաններով գոյացած խաչը եւ Գաբրիել Հրեշտակապետի ու Սուրբ Մարիամի ֆիգուրաների միջև առաջացած խաչը: Վերջին խաչը առաջացած է տարածությունը: Այսպես քանդակագործը ներգրավում է տարածությունը քանդակի մեջ, ծավալային խաղի մասնակից է դարձնում այն:

«Ավետումը», կամ «Ave, Maria, gratia plena!» քանդակախումբը Ս. Ղազարյանի սյուժետային աշխատանքներից է, ինչպես, ի միջիայլոց, նրա աշխատանքների մեծ մասը: Այսինքն սա սոսկ ավետարանական թեմայով քանդակ չէ, այլ բովանդակություն ունեցող, ժամանակի մեջ գոյատևող պատմություն: Այս տիպի աշխատանքների մասին կարելի է պատմվածքներ կամ սցենարներ գրել: Դրանց մեջ կարելի է քայլել: Մենք կարող ենք Դանթեի եւ Վերգիլիուսի կողքով գնալ դեպի Սուրբ Պետրոսի տաճարը եւ լսել նրանց զրույցը՝ չէ որ նրանք այնքան դար չեն հանդիպել եւ շատ բան ունեն իրար ասելու: Իսկ եթե հասնենք խաչի ստորոտին, գուցե նույնիսկ, ով գիտի, վերելից մեզ կհասնեն Գաբրիել Հրեշտակապետի Սուրբ Մարիամին ուղղված խոսքերը:

Եվ սա պատահական չէ: Այս տպավորությունը քանդակագործը հասնում է ոչ միայն իր աշխատանքներին հաղորդած, նրանց ներսից բխող մեծ էմոցիոնալ լարման, այլեւ քանդակային պլաստիկայի օրենքների մտածված կիրառման միջոցով: Ճիշտ ընտրված համաչափություններով ստեղծված հավասարակշռվածությունը, առանձին մասերի՝ ամբողջի ու ընդհանուր համակարգը, ծավալի եւ տարածության համատեղ աշխատանքն են, որ կենդանի եւ միաժամանակ մոնումենտալ են դարձնում աշխատանքը, անկախ նրա չափերից:

Ի դեպ, այս նախագծի չափերի մասին կարելի է դատել, ելնելով Սուրբ Պետրոսի իրական չափերից, եթե մոտովի, մասշտաբին համապատասխան (1:100), մեծացնենք մյուս մասերը:

Ս. Ղազարյանի աշխատանքներում հատուկ տեղ է գրավում քրիստոնեական գաղափարների փիլիսոփայական իմաստավորումը:

Այդպիսին են «Արտացոլում» շարքի աշխատանքները: Դրանք նվիրված են շրջապատող աշխարհի եւ, առաջին հերթին, մարդու էություն վերաիմաստավորմանը եւ վերագնահատմանը, ինչի անհրաժեշտությունն մարդը զգում է իր կյանքի որոշակի շրջանում: Այդ աշխատանքներում Ս. Ղազարյանը դրսևորում է հենց այն ոչ ավանդական իր մտածելակերպը, որի մասին փիլիսոփան գրում է, որ սկզբնապես դա եղել է քույրների մենաշնորհը, հետագայում դարձել է փիլիսոփաների նվաճումը, որպեսզի նրանցից

ժառանգությունն անցնի Նկարիչներին: Նրանք վերջիններս են, ասում է փիլիսոփան, որ իրավունք են ժառանգել մտորելու Հավերժական ճշմարտությունների մասին:

Այդ աշխատանքներից է 1994 թվին Ռավեննայի XI Միջազգային Բիենալեում Ոսկե մեդալ չափած «Դժոխքի դարպասը» քանդակը: Մարդկային արատներից կառուցված բարեկրթյան բրգաձև աշտարակի գագաթին տեղադրված սև շրջանակի մեջ գտնվում է Լյուիսիֆերը: Նա ներկայացված է կրկնակի դեմքով. մեկը՝ մարդկայինը, հույսով դեպի վեր ուղղված, մյուսը, կենդանակերպը՝ դեպի ցած: Երկու դեմք. բայց միայն մեկ թև, որով թռչելը անհնար է: Սև շրջանակը խորհրդանշում է Բարձրագույն Օրենքի սահմանափակող ուժը: Լյուցիֆերի կրծքում տեղադրված հայելին արտացոլում է երկրային կյանքի դժոխքը եւ մարդուն իր հոգու խորքում իր իսկ կողմից ստեղծված դժոխքով:

Մեկ այլ աշխատանք այդ շարքից՝ «Քավություն ուղին»: Այս քանդակը ներկայացնում է Քավության ճանապարհով անցած մարդկային Հոգու փոխակերպությունները: Դեպի Քավություն տանող աստիճաններով բարձրանալով, Հոգին հայտնվում է տարբեր վիճակներում՝ անցնում է քարի միջով, փակված է մնում մարդկային մարմնի մեջ (մոլորյալ Հոգիները մնում են այստեղ անսահման երկար), խորհում է արձանի ձևերին պահված գլխում: Այդ ամենից հետո նրան հնարավորություն է տրվում, ժամանակի եւ տարածության սահմանները տեղաշարժելով, դուրս գալ արձանից, ավելի վեր բարձրանալ եւ փորձել արձանի դեմքի տեղը տեղադրված հայելու եւ լինդայի միջոցով նայել ինքն իր ներսը, միաժամանակ դեմ առ դեմ կանգնելով Քավության Ուաշի առջև:

«Արտացոլում» շարքի քանդակների որքան լարված, այնքան էլ հանդարտ, ամուր մոնումենտալությունը ստեղծվում է դրանց մտածված եւ հաշվարկված տեկտոնիկայով, հորիզոնական եւ ուղղահայաց տարրերի, իրար դիմադրող հավասար ուժերի համատեղ աշխատանքով: Դրանք պատկանում են այն քանդակների թվին, որոնք տարբեր դիտակետերից տարբեր կերպ են ընկալվում, եւ ցանկություն են առաջացնում չրջանցելու իրենց:

Աշխատանքների եւս մի շարք, ոգեշնչված Աստվածամոր կերպարով՝ «Մայրություն», «Տաղանապ», եւ այլք: Առանձին տեղ է գրավում այդ շարքում 1992 թվին Ռավեննայի XI Միջազգային Բիենալեում Քրիստոնեա-դեմոկրատական կուսակցության Հատուկ Մրցանակին արժանացած «Աստվածամայր» կամ «Լույս» աշխատանքը: Այս բրոնզե քանդակը, իր արտահայտամիջոցներով չափազանց զուսպ եւ լակոնիկ, ձեռով առաջին հայացքից գրեթե երկրաչափական է: Դիմացից երեխայի հետ Աստվածամոր ֆիգուրան խաչի ուղվագիծ ունի՝ հորինվածք, ինչպիսին դեռեւս չէր հանդիպել Աստվածամոր պատկերներում: Իսկ եթե մտովի միացնենք խաչի եզրակետերը, շեղանկյուն կստացվի, որի անկյունները՝ արմուկները, եւ առաջ եկած ծունկը հենակետեր են հանդիսանում: Կողքից մոր գլուխը եւ ծունկը, մոր սրտից դուրս ելնող երեխայի գլխի հետ միասին, կորագիծ են կազմում, որը, անցնելով մարմնի միջով, մխրձվում է նրանց ծնած Հոգի մեջ: Այսպես թվում է, թե աննկատ, ստեղծվում է հստակ եւ կուռ տեկտոնիկ համակարգ:

2001 թվին է ստեղծվել Ս.Ղազարյանի Քրիստոնեություն հռչակման 1700-ամյակին նվիրված «Ես եմ աշխարհի լույսը» քանդակախումբը, որտեղ մայրը, ձեռքերը պարզած, կանգնած է երեխայի ետեւում, ապահովելով նրա թիկունքը եւ միաժամանակ տալով նրան մարդկությունը:

Մոր ֆիգուրայի ուրվագիծը դարձյալ խաչաձև է, իսկ հիմնական ընդհանուր հենարանը հիշեցնում է ծառարուն, որտեղից ծագել եւ աճել են երկուսն էլ, որպես մեկ ծառի երկու առանձին ճյուղ: Մոր կրծքում տեղադրված չրջանակը որպես վառվող արև է ընկալվում, ինչը միանգամայն արդարացված է, քանի որ չրջանակ-անիվը արևի խորհրդանշին է հանդիսանում հնագույն ժամանակներից:

Շրջանակի մեջ պատկերված են ավետարանիչների խորհրդանիշերը, որոնք իրենց նշանակություններով (մարդ՝ ինկարնացիա, ցուլ՝ զոհողություն, արծիվ՝ համարձու եւ



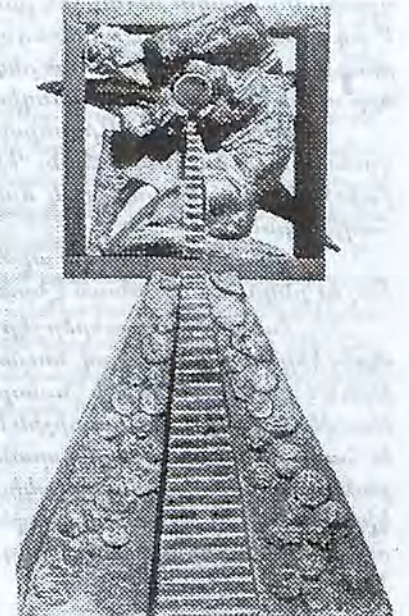
Լույս



Հայոց պատմություն



Ave, Maria, gratia plena



Դժոխքի դարպասները

Սամվել Ղազարյանի ստեղծագործություններից

առյուծ՝ Հարություն) մշտնջենական շրջապատույտի մեջ են գտնվում*:

Երեխան իր ամբողջ մեջ պահում է եկեղեցի, այսինքն մի ամբողջ աշխարհ, ըստ նույն այդ աշխարհը որպես Աստծո ստեղծած տաճար – տաճարը որպես աշխարհ ընկալելու գաղափարի: Քանդակի այս հատվածը հիշեցնում է կոտորակալի քանդակ, ուր պատվիրատուն մեկնում է Քրիստոսին իր շնորհիվ ստեղծված Աստծո տան մանրակերտը: Այս դեպքում երեխան՝ ինքը Քրիստոսը, մարդկությունն է մեկնում իր ընծան՝ աշխարհ-եկեղեցին:

Նույն մայրություն թեմային, որը ինքնին Աստվածաշնչային կամ նույնիսկ Աստվածային է, նվիրված է Սամվել Ղազարյանի եւս մեկ նոր աշխատանքը՝ «Օրորոցը»: Դա կարելի է քանդակախումբ անվանել՝ կազմված երեխան ձեռքին մոր եւ օրորոցի ծավալներից: Մավախները թեեւ առանձին են լուծված, սակայն այնպես են կապված իրար, որ, կարծես, մեկը մյուսից է դուրս գալիս: Մոր ֆիգուրան, մի փոքր դեպի օրորոցը կռացած, ամբողջացնում է Հորինվածքը, միասնություն տալիս նրան, իսկ ցածում գտնվող օրորոցը հավասարակշռում է այն եւ հաստատություն հաղորդում ողջ քանդակին:

Այս քանդակախմբում ամեն ինչ յուրովի է լուծված՝ թե ամբողջ Հորինվածքը, թե երեխայի նորածին լինելը, թե կուռ եւ միաժամանակ նուրբ, թափանցիկ մարմարից դուրս եկող՝ քնքշություն եւ սեր արտահայտող մոր դիրքը: Սպիտակ մարմարից կատարված ամբողջ քանդակախումբը կարծես լույս է ճառագայթում: Օրորոց-մահճակալի մեկ անկյունում ոսկեփայլ գունդ է տեղադրված, եւ դիտողին մնում է միայն մտորել, դա սեղմված հիշողություն է մեր մանկության մահճակալների մետաղյա զնդիկների մասին, թե՞ ճշմարիտ ուղին ցույց տվող գլորվող մոգական խնձոր, թե՞ խորհրդանշան է այն «արքայական» իշխանություն, որը կանխորոշված էր Տիրոջ համար Հրեաստանում, սակայն իրականում դարձավ Հոգեւոր իշխանություն մարդկության վրա:

Իր ստեղծագործություններում Սամվել Ղազարյանը անդրադարձել է Աստվածաշնչական թեմաներին նաեւ Հին կտակարանի հետ կապված: Մարմարյա երկու աշխատանքներից («Եվա» – «Մնձորով Եվան») բացի նա ստեղծել է «Արտաքսում դրախտից» երկու առանձին քանդակներից կազմված քանդակախումբը եւ «Արարման 6-րդ օրը» քանդակը, որը տեղադրված է Երեւան քաղաքում: Այս քանդակների ներսից բխում է արական եւ կանացի բնություն հակամարտության եւ միասնության գաղափարը, որը ամեն ինչի սկիզբն է հանդիսանում:

Նույն թեմայով «Արտաքսում» քանդակախմբում Ադամն ու Եվան նույնիսկ տարբեր գունային լուծումներ ունեն: Դեղնավուն մարմարից Ադամը, երեսը թեքած, ամոթից ջախջախված, եւ սպիտակ մարմարից Եվան՝ ամոթի մեջ էլ չափազանց հմայիչ եւ հաղթական:

Երկնային էներգիայի արտահայտիչ է ներկայանում Ադամը, իսկ Եվան՝ երկրային: Տալ եւ ընդունել՝ դրանում է նրանց առաքելությունը:

Հայ քանդակագործը չէր կարող վաղ թե ուշ չանդրադառնալ խաչքարին: Ուստի ստեղծելը, մեր կարծիքով, նույնպիսի Հոգեւոր եւ պրոֆեսիոնալ հասունության փորձություն է քանդակագործի համար, ինչպես ճարտարապետի համար՝ եկեղեցի կառուցելը: Սամվել Ղազարյանի հատիչին են պատկանում մի քանի խաչքար: Իրենց Հորինվածքով եւ համաչափություններով սրանք պատմական ավանդույթներին հարադատ են: Սակայն քանդակագործը, ժամանակակից քանդակագործության պլաստիկ հնարավորությունների կիրառմամբ եւ իր սեփական գեղարվեստական մտածողության շնորհիվ, ստեղծում է ուրույն տրամաբանություն եւ գեղարվեստական կերպար ունեցող խաչքարեր:

* Ըստ վաղըրիստոնեական եւ միջնադարյան խորհրդաբանություն, չորս կենդանակերպ պատկերները ներկայացնում են Քրիստոսի չորս իշխանություններն ու պարագաները: Մատթեոսը (հրեշտակ) ներկայացնում է Քրիստոսի մարդեղությունը, Մարկոսը (առյուծ)՝ թագավորությունը, Լուկասը (եղ)՝ քահանայությունը (զոհ), Հովհաննեսը (արծիվ)՝ մարգարեությունը:

Ս. Ղազարյանի համար առաջին իրական խաչքարը եղավ «Ընտանիք» կոչվող խաչքարը: Այստեղ քիվի տակ տեղադրված է ֆիգուրատիվ ռելյեֆով դարձա-քանդակված գոտի: Իրենց բոլի ծանրություն տակ կռացած երկու հրեշտակ կրում են խաչի լայնական թեւերը: Ինքը, «ծաղկած» խաչը, հենվում է կեսից մի փոքր դեպի ցած կոտրված վարդակի վրա: Նորհրդանիշը, կարծում ենք, պարզ է:

Մեկ այլ խաչքար՝ քիվի տակ, խաչաձև խորշում, Աստվածամայն է երեխայի հետ, վարդակներով շրջապատված, իսկ խաչքարի «դաշտում», խաչի երկու կողմից տեղադրված են Գաբրիել Հրեշտակապետը եւ Սուրբ Պետրոսը՝ դրախտի բանային ձեռքին: Ուշի հիմքում Ոգու հեծյալն է՝ արդարություն խորհրդանիշը:

Ավանդական եւ նորովի, ինքնատիպ լուծումներ ենք տեսնում Ս. Ղազարյանի մեկ այլ խաչքարում: Այստեղ քիվը սովորական քիվի տեսք չունի՝ այն հիշեցնում է կամարակապ խորշերի շարք, որոնց խորքում տեղադրված են ֆիգուրաները: Սա տրիպտիկ է, որի կենտրոնում գտնվում է Աստվածամոր ֆիգուրան երեխայի հետ: Աստվածամայրը պատկերված է ոչ թե ճակատային, ինչպես սովորաբար, այլ կիսադեմով, գլխաչորը գլխին, եւ ամբողջ նրա կերպարը խոսում է սովորական կնոջ ուսերին ընկած բարձր եւ ողբերգական Առաքելության մասին: Տրիպտիկի ձախ մասում պատկերված է Սուրբ Մարիամը կանգնած, Աստվածաշունչը ձեռքին, նույնպես ոչ ավանդական դիրքով: Գաբրիել Հրեշտակապետը, որը պատկերված է աջ խորշում, իջեցրած ոտքով ճեղքում է ռելյեֆային գոտու ներքեւի սահմանը, հենվելով խաչը երկող 14 աստղերից վերելիների վրա: Նրա այսպիսի դիրքը խորհրդանշում է Երկիր-Երկինք հավիտենական կապը իրականացնող հակի հատուկ տեղը եւ նշանակությունը:

Ամփոփելով վերն ասվածը, կարելի է եզրակացնել, որ հանձին Ս. Ղազարյանի, Հայ ժամանակակից քանդակագործության ոգեշնչման աղբյուրների մեջ մեծ տեղ եւ նշանակություն ունեն քրիստոնեական, եւ ընդհանրապես Աստվածաշնչական գաղափարները: Եվ չատ կարելու է նրա, ինչպես նաեւ մյուսների, մոտեցումը այդ գաղափարների մարմնավորմանը:

Բազմիցս ասված է, որ եթե դիտության խնդիրն է անհայտը դարձնել հնարավորին չափ հայտնի, արվեստի խնդիրը ոչ թե գաղտնիքը բացելն է, այլ միայն նրան ակնածանքով դիպչելը:

Այդ մոտեցումը մենք տեսնում ենք Ս. Ղազարյանի վերը նկարագրված գործերում՝ դիպչելով գաղտնիքին, իր արվեստի ուժով կարծես թե միջնորդ է հանդիսանում երկու աշխարհների միջև, թույլ տալով ամեն մեկին իր հնարավորությունների եւ ցանկության չափով վերցնել իր ստեղծածից: Ոմանք կարող են հագեցնել իրենց Հոգեւոր արժեքներին եւ արվեստի գործերին հաղորդակից լինելու պահանջը, որը անբավարար է մնում առօրյա կյանքում: Մյուսները հնարավորություն կատանան մտորելու բազմաթիվ խորհրդանիշների եւ չբացահայտված գաղտնիքների շուրջը: Եվ բոլորը, համոզված ենք, ցանկություն կունենան խորհելու թե՛ քրիստոնեական հավիտենական գաղափարների, եւ թե՛ Հայ քանդակագործների ազգային ավանդույթներին հավատարիմ եւ համաշխարհային Արվեստի գործերին համարժեք ստեղծագործությունների մասին:

ԲՈՎԱՆ ԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի Օրհնության գիրը.....	5
Նավասարդ եպիսկոպոս Կճոյան Իմաստուն եւ նվիրյալ Հայրապետը.....	7
Գարեգին Ա Խոհեր Աստուածաշնչի եւ Ս. Գրքով թրծուն Հայաստան աշխարհի մասին.....	9
ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ.....	19
«Աստվածաշնչական Հայաստան» գիտաժողովի կազմհանձնախումբը.....	22
Ողջույնի խոսքեր.....	23
Նավասարդ եպիսկոպոս Կճոյան Աստվածաշունչը կյանքի ճանապարհ.....	26
Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Աչճյան 1500-ամեակէն 1700-ամեակ.....	29
Վլադիմիր Բարխուդարյան «Աստվածաշնչական Հայաստան» գիտաժողովը.....	37
«Աստվածաշնչական Հայաստան» գիտաժողովի ընդունած փաստաթղթերը.....	41
Մասն Ա. ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՁՈՒՄ	
Լեւոն Միրիջանյան Հայաստանը սուրբգրական երկիր.....	47
Համլետ Մարտիրոսյան Հայաստանը եւ աշխարհարարման մասին հնագույն պատկերացումները.....	52
Մուրադ Օհանյան Հին աշխարհի հոգեւոր էպիկենտրոնը.....	64
Արտակ Մովսիսյան Շումերական աղբյուրների Արատտա երկիրն ու Աստվածաշնչի Արարատը.....	78
Պավել Ավետիսյան, Արսեն Բոքոխյան Տիգրիսի եւ Եփրատի ակունքներն ըստ Աստվածաշնչի.....	82
Համլետ Պետրոսյան Տապանի իջման հինկտակարանյան զրվագը եւ Մասիսը Արարատ վերանվանվելու պատմական եւ առասպելական հանգամանքները.....	91
Մաքսիմ Կատվայան Հայաստանի ընդհանրական անվանումները Աստվածաշնչում եւ նրա վաղ թարգմանություններում.....	100
Սիմոն Կրկյաչարյան Համաշխարհային ջրհեղեղի պատմությունը ըստ Աստվածաշնչի, հունական եւ այլ աղբյուրների.....	105
Գեորգ Աբգարյան, Վահագն Աբգարյան Արարատը Կումրանի ձեռագրերում.....	112
Սիմոն Հմայակյան Աստվածաշունչը եւ Արարատյան թագավորությունը.....	117

Գեորգ Զահուկյան Ուրարտական արձանագրությունների ներածական բանաձեւերի հնարավոր հայկական բնույթի մասին.....	121
Հովհաննես Կարապետյան Աստվածաշունչը եւ սեպագիր աղբյուրները.....	125
Բաբկեն Հարությունյան Թողարմա երկիրը եւ Հայկանները.....	128
Արամ Քոսյան Աստվածաշունչը եւ Հայոց ազգաճագման խնդիրը Խորենացու «Հայոց պատմության» մեջ.....	146
Էդուարդ Դանիելյան Հայաստանն Աստվածաշնչում եւ Եղիշեի «Արարածոց մեկնություն» երկը.....	151
Ալբերտ Մուշեղյան Ո՞ր լեռան վրա է իջել Նոյան տապանը.....	158
Ֆրինա Բաբայան Բաղմաթեւ աստղադարձերը իրեն աստվածաշնչային խորհրդանշաններ.....	189
Ներսես Արքեպիսկոպոս Պողապալյան Աստվածաշնչի պատմականությունն ու արդիականությունը.....	196
Մասն Բ. ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՁՈՒՆԸ ԵՎ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑԻՆ	
Նավասարդ եպիսկոպոս Կճոյան Հիսուս Քրիստոսի եւ աստվածամոր կենդանի պատկերների մասին, որոնք եղել են Հայոց աշխարհում.....	205
Իգիթ Ղարիբյան Հրաշագործ Սուրբ Գեղարզը	211
Վիգեն Եպիսկոպոս Այքազեան Հայ Առաքելական եկեղեցւոյ եպիսկոպոսական աթոռի ինքնուրոյնութեան սկզբնաւորումը.....	234
Ավետիս Բալայան Ավետարանական քարոզչությունը Հայաստանում.....	238
Ռաֆայել Համբարձումեան Հայ Առաքելական սուրբ Եկեղեցին աստուածաշնչեան ժողովրդավարութեան եւ Քրիստոսի եկեղեցւոյ առաքելական չրջանի ուղղափառ դաւանութեան 1700-ամեա պատվար.....	254
Ազատ Բոգոյան Հայոց Կանոնագրքի ձեւավորման սկզբնական փուլը.....	265
Մանե Շիրինյան, Գոհար Մուրադյան Հայկական Կանոնագրքի հունարենից թարգմանված եկեղեցական կանոնները.....	272
Քնարիկ Տեր Դավթյան Աստվածաշունչն ու Հայ վկայարանական գրականությունը.....	279
Անահիտ Ավագյան «Դիտախնի» աստվածաբանական վերլուծությունը.....	284
Եզնիկ եպիսկոպոս Պետրոսյան Տեր Իսրայելի Հայսմավուրքային խմբագրության հարցի շուրջ.....	289
Անուշ Մինասյան Աստվածաշնչական բնաբանների Հովհան Որոտնեցու մեկնությունները.....	293
Արթուր Մաթեոսյան Երկնքի արքայության գաղափարն ըստ Գրիգոր Տաթևացու.....	299

Խորեն Պալյան	
Աստվածաշնչյան արտացոլումներ Ստեփանոս Սյունեցու Հարություն	
ավագ օրհնություններում.....	305
Պավել Զորանյան	
Անաստաս Վարդապետի կազմած երուսաղեմի	
Հայկական վանքերի ցուցակի գնահատության Հարցի շուրջ.....	312
Էմմա Կոստանյան	
Էջեր Մկրտիչ Խրիմյանի Հոգեւոր ժառանգությունից.....	322
Պետրոս Հովհաննիսյան	
Նիկողայոս Ադոնցի «Հայկական Վարք սրբոց ժողովածուները»	
անտիպ աշխատությունը.....	328
Միքայել Ժ. Վրդ. Աջապահյան	
Աստվածաշունչ եւ ծես.....	334
Գարեգին ավ. քհն. Գասպարեան	
Աստուածաշունչը Հովիւի ծառայական կեանքի մէջ.....	337
Մասն Գ. ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆՅ ԹԱԳՈՒՀԻՆ	
Արտաշես Մաթեոսյան	
Հայոց աստվածապարզեւ մեքրոպաստեղծ գիրը.....	349
Հակոբ Անասյան	
Աստվածաշունչ մատյանի Հայկական բնագիրը.....	357
Հայկ Մելքոնյան	
Աստվածաշնչի ասորերեն եւ Հայերեն թարգմանությունների պատմությունից.....	388
Հարություն Ժամկոչյան	
Սամարական ձեռագրի մի Հատված մատենադարանի Հավաքածուից.....	403
Ալբերտ Մուշեղյան	
Ս. Գիրքը Հայերեն թարգմանելու հանգամանքները	
եւ Մեսրոպ Մաշտոցի համառոտ Աստվածաշունչը.....	406
Վրեժ Վարդանյան	
Աստվածաշնչի Հայերեն թարգմանություն շուրջ.....	421
Հրաչ Բարթիկյան	
Մաթեոսի Ավետարանը Հունարենի եւ Հայերենի բաղդատությունում.....	429
Պարույր Մուրադյան	
Հայ-վրացական գրական մշակութային փոխհարաբերությունների	
պատմությունից.....	445
Լեւոն Տեր Պետրոսյան	
Աստվածաշնչի Հայերեն թարգմանություն պատմամշակութային	
արժեքը եւ գիտական նշանակությունը.....	454
Արշակ Բանուցյան	
Եւթաղյան տնատումները Նոր Կտակարանի հնագույն օրինակներում.....	461
Լավրենտի Հովհաննիսյան	
Նորագյուտ Գիրք Մնացորդացի որպես հին Հայերենի	
կարեւոր սկզբնաղբյուր.....	475
Արմեն Մալխասյան	
Վաղ շրջանի մատենագիրների աստվածաշնչական	
հղումների նշանակությունը.....	487
Գուրգեն Խաչատրյան	
Աստուածաշունչը գրոց գրաբար թարգմանություն Հարադրավոր բայերը.....	494
Սիլվա Պալիկյան	
Կրոնական մի շարք փոխառյալ տերմինների մասին.....	502

Խաչիկ Սամվելյան	
Աստվածաշնչի Հրատարակության իրականացումը Ոսկան Երեւանցու կողմից.....	507
Սանդրո Բեհրուժյան	
Մեր Սուրբ Գիրքը եւ նրա թարգմանությունը նոր ժամանակներում.....	514
Վազգեն Համբարձումյան	
Աստվածաշնչի թարգմանությունը եւ նոր թարգմանություն խնդիրները.....	518
Անուշավան Վարդապետ Դանիելյան	
Նոր Կտակարանի նոր արեւմտահայերէն թարգմանությունը.....	524
Մասն Դ. ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՁԻ ԼՈՒՅՍՈՎ	
Նիկողայոս Ադոնց	
Հայացած Աստվածաշունչը եւ անոր պատմական տարողությունը.....	527
Շահն արքեպիսկոպոս Աճեմյան	
Խորենացին եւ Աստուածաշունչը.....	534
Սեն Արեւշատյան	
Աստվածաշունչը եւ հայ փիլիսոփայական միտքը.....	540
Գառնիկ Անանյան	
Հայ աստվածաբանական Հրապարակախոսություն մի քանի	
առանձնահատկությունները.....	546
Սեյրան Զաքարյան	
Հավատի եւ բանականության փոխհարաբերության Հարցի ըմբռնումը	
միջնադարյան հայ փիլիսոփայություն մեջ.....	554
Արշալույս Ղազինյան	
«Երգ երգոցը» եւ Գրիգոր Նարեկացին.....	559
Սարգիս Մխիթարյան	
Աստվածաշունչ մատյանը եւ Գրիգոր Մազիստրոսի	
«Հաղարտողյան» պոեմը.....	568
Աննա Արեւշատյան	
Աստվածաշնչական Հայեցակարգը հայ միջնադարյան	
«Ձայնից մեկնություններում».....	573
Հայկ Ամալյան	
Աստվածաշունչը եւ միջնադարյան բառարանագրությունը.....	578
Էդուարդ Բաղդասարյան	
Պետություն եւ Եկեղեցի.....	583
Պուշկին Սերոբյան	
Աստվածաշնչի դրույթների արտացոլումը հայ իրավունքի մեջ.....	590
Հրաչյա Միրզոյան	
Աստվածաշունչը որպես Հովհաննես Զուղայեցու	
իրացափիլիսոփայական ըմբռնումների աղբյուր.....	598
Գաբրիկ Մելքումյան	
Աստվածաշունչը որպես Մ. Բաղրամյանի «Նոր տետրակ,	
որ կոչվում է Հորդորակ» գրքի գաղափարական հիմք.....	606
Աստղիկ Իսրայելյան	
«Ձհաց մեր հանապազորդ տուր մեզ այսօր».....	613
Գոհար Վարդումյան	
Հրաչապատումի խորհուրդը Աստվածաշնչում եւ	
հայ ժողովրդական պատկերացումներում.....	622
Վերժինե Սվազյան	
Աստվածաշնչական գաղափարների արտացոլումը կիլիկյան	
բանահյուսության մեջ.....	628

Պիոն Հակոբյան

Գ. Սունդուկյանցի Հերոսը՝ սաղմոսի «մեկնիչ» 635

Աբգար Ափինյան

Աստվածաշնչյան թեմաները ժամանակակից Հայ գրականության մեջ..... 639

Պարգեւ արքեպիսկոպոս Մարտիրոսյան

Աստվածաշունչն ու Հայ իրականությունը..... 644

Մասն ե. ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆԶ ԵՒ ԱՐՎԵՍՏ**Մուրադ Հասրաթյան**

Հայաստանի եւ Հարեւան երկրների ճարտարապետական
առնչությունները վաղ միջնադարում..... 649

Արմեն Ղազարյան

Թեկղա նախավկայի եւ Պողոս Առաքյալի պատկերները էջմիածնում..... 653

Աղավնի Ժամկոչյան

Դանիելի եւ Հովնանի պատկերազրույթունը միջնադարյան քանդակում..... 662

Նյուրա Հակոբյան, Արամ Քալանթարյան, Հուսիկ Մելքոնյան

Նորահայտ բուրվառներ Քրիստոսի վարքի պատկերազրույթյամբ..... 671

Սուրեն Սաղումյան

Ունչելություն եւ դժոգքի տեսիլներ միջնադարյան պատկերաքանդակներում.... 677

Հրավարդ Հակոբյան

Տերունական սրբապատկերներ ձեռագիր մատյաններում..... 687

Էմմա Կորիսմազյան

Հին Կտակարանի նկարազարդումները XIII-XIV
դարերի Հայկական ձեռագրերում..... 693

Էդգա Վարդանյան

Հին Կտակարանի թեմաները Վասպուրականի XV դարի ձեռագրերի
նկարազարդումներում..... 699

Ավետ Ավետիսյան

«Մենտոց» ցիկլը Զաքարիա Ավանցու ձեռագրերում..... 708

Հենրիկ Հովհաննիսյան

Անտիկ դրամայի պայմանափոխությունը (մետամորֆոզ)
քրիստոնեական պատարագում..... 715

Աստղիկ Մուշեղյան

Հիսուսի առակների մեկնությունը Հայ Հոգեւոր երգարվեստում..... 721

Արփի Վարդումյան

Աստվածաշունչը եւ Հայ Հոգեւոր երգեցողություն
«Շարակնոց» ժողովածուն..... 734

Ժաննա Զուրաբյան

Dies irae սեկվենցիան Հայ կոմպոզիտորական արվեստում 739

Քնարիկ Ավետիսյան

Հայոց Դարձի գլխավոր դեմքերը Հայ միջնադարյան արվեստում..... 748

Լիլիա Ավանեսյան

«Ուորան» գորգի քրիստոնեական խորհուրդը..... 756

Հենրի Սարգսյան

Աստվածաշնչյան թեման եւ Հայ եկեղեցին մեղալային արվեստի
հուշարձաններում..... 762

Շահեն Ուաչատրյան, Արմեն Գասպարյան

Աստվածաշնչային թեմաների ընկալումը Հայ կերպարվեստում..... 767

Անուշ Տեր Մինասյան

Աստվածաշնչային թեմաները ժամանակակից Հայ
քանդակագործական արվեստում..... 773