

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՇԻՐԱԿԻ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԿԵՆՏՐՈՆ

ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ

«ՀՈԳԵՎՈՐ ՇԻՐԱԿ. ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՈՒՂԻ ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ»

Միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված
Հայ Առաքելական եկեղեցու Շիրակի թեմի ստեղծման
100-ամյակին
17-18 նոյեմբերի, 2020, Գյումրի

СБОРНИК СТАТЕЙ

«ДУХОВНЫЙ ШИРАК: ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ И СОВРЕМЕННОСТЬ»

Международная научная конференция
посвященная 100-летию создания Ширакской епархии
Армянской Апостольской церкви
17-18 ноября, 2020, Гюмри

COLLECTION OF ARTICLES

“SPIRITUAL SHIRAK: HISTORICAL PATH AND MODERNITY”

International Conference
Dedicated to the 100th Anniversary of Shirak Diocese of the
Armenian Apostolic Church
November 17-18, 2020, Gyumri

Երևան 2020

«Գիտություն»

ՀՏԴ 94(479.25):27:06
ԳՄԴ 63.3(5Հ)+86.37
Հ 735

**Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների
կենտրոնի գիտական խորհրդի որոշմամբ**

**Խմբագրական հանձնախումբ՝
Ս. Հայրապետյան (գլխ. խմբագիր), Հ. Հարությունյան,
Կ. Բազեյան, Ռ. Հովհաննիսյան**

Հ 735 Հոդվածների ժողովածու: Հոգևոր Շիրակ. պատմական ուղի և արդիականություն:
Միջազգային գիտաժողով 17-18 նոյեմբեր, 2020, Գյումրի.-Եր.: Գիտություն: 2020.- 342 էջ:

Ժողովածուն ընդգրկում է 2020թ. նոյեմբերի 17-18-ին Գյումրիում Հայ Առաքելական եկեղեցու Շիրակի թեմի ստեղծման 100-ամյակին նվիրված «Հոգևոր Շիրակ. պատմական ուղի և արդիականություն» միջազգային գիտաժողովին ներկայացված քառասունից ավելի գիտական զեկուցումների հոդվածներ՝ նվիրված Շիրակի թեմի պատմության, ազգաբանության հիմնախնդիրներին:

Նախատեսված է մասնագետների և ընթերցող լայն շրջանների համար:

ՀՏԴ 94(479.25):27:06
ԳՄԴ 63.3(5Հ)+86.37

ISBN 978-5-8080-1432-9

© ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, 2020

© ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2020

ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ, ԺՈՂՈՎՐԴԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ
ИСТОРИОГРАФИЯ, ДЕМОГРАФИЯ

ԱՐՑԱԽՅԱՆ ԳՈՐԾՈՆԻ ԴԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ՆԵՐՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄՆԵՐՈՒՄ (1992-1998)

Կարինե ԱԼԵՔՍԱՆՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայազիտական հետազոտությունների կենտրոն

Աննա ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ

«Ֆոտոն» վարժարան

Հայաստանի Հանրապետության անկախության տարիների քաղաքական կյանքի վերլուծությունը վկայում է, որ արցախյան հիմնախնդիրը դարձել է լուրջ գործոն, որից այլևս խուսափել չի կարող որևէ քաղաքական ուժ: Հետևաբար ՀՀ ներքաղաքական զարգացումներում արցախյան գործոնի դերի ուսումնասիրումը ունի թե՛ գիտական և թե՛ քաղաքական նշանակություն:

1988 թվականի արցախյան հիմնախնդրի լուծման նպատակով ձևավորված արցախյան ազգային ազատագրական շարժումը հայ ժողովրդի նորագույն պատմության մեջ պատմական և քաղաքական հսկայական նշանակություն ու դեր ունեցավ՝ փոխելով հայոց պատմության նորագույն շրջանի ընթացքը: Արցախյան շարժման հզոր ալիքը խորտակեց խորհրդային անխորտակելի թվացող նավը՝ հնարավորություն ընձեռելով կերտելու հայոց նորանկախ պետականություն, ձևավորելու քաղաքական նոր մտածողություն, վարելու կողմնորոշումներից գերծ արտաքին քաղաքականություն, ապավինելով սեփական ուժերին՝ առաջնորդվել «Չկան հավերժական բարեկամներ, կան հավերժական շահեր» կարգախոսով:

Անկախության հռչակումից ի վեր արցախյան գործոնը դարձել է Հայաստանի անկախ պետության քաղաքական կյանքի շարժիչ ուժը, քանի որ քաղաքական բոլոր փոփոխություններն այս կամ այն չափով առնչվում են արցախյան հիմնախնդրին:

Հայաստանի քաղաքական կյանքում արցախյան գործոնի դերը մեծ չափով առկա է նաև այսօր: Հետևաբար դրա ուսումնասիրությունն ունի ոչ միայն գիտական, քաղաքական, այլ նաև արդիական նշանակություն:

Հայաստանի քաղաքական կյանքում արցախյան գործոնի դերի ուսումնասիրությունը անկախությունից ի վեր զբաղեցրել է թե՛ գիտական և թե՛ հասարակական միտքը: Մասնավորապես, աչքի են ընկել տվյալ ժամանակաշրջանի քաղաքականություն իրականացնողները: Հայաստանի քաղաքական ճգնաժամին և արցախյան գործոնի ազդե-

ցությանն անդրադարձել է 1991-1998 թվականներին Լևոն Տեր-Պետրոսյանի վարչակազմում աշխատած Ժիրայր Լիպարիտյանը¹: 1992-1998 թվականներին քաղաքական ճգնաժամին և դրա լուծման ուղիներին անդրադարձել են ՀՀ առաջին և երկրորդ նախագահները²: Թեմային անդրադարձել են նաև հայտնի լրագրողներ, հասարակական, քաղաքական գործիչներ: Այս ամենով հանդերձ՝ թեման դեռևս լուրջ գիտական և բազմակողմանի ուսումնասիրության կարիք ունի:

1992 թվականին Հայաստանի Հանրապետությունն ապրում էր անկախ պետականության ձևավորման դժվարագույն փուլերից մեկը: Մի կողմից՝ պատերազմի ճակատներում ծանր կորուստները (Արծվաշեն, Շահումյան և Մարտակերտ), մյուս կողմից՝ Հայաստանի Հանրապետության աննախադեպ ծանր սոցիալ-տնտեսական վիճակը պատճառ են դառնում անկախ Հայաստանի առաջին քաղաքական ճգնաժամի առաջացմանը:

Դեռևս 1992 թվականի գարնանը ՀՀ Գերագույն խորհրդում ձևավորված ընդդիմադիր «Ազգային դաշինք» միության նպատակներին անդրադառնալով՝ ԳԽ արտաքին հարաբերությունների հարցերի հանձնաժողովի նախագահ Դավիթ Վարդանյանը պարզաբանում է, որ Դաշինքը միավորվել է Արցախի, Հայաստանի պաշտպանության և ժողովրդավարության հարցերի շուրջ, որոնց հանդեպ իրենց և իշխանությունների մոտեցումները տարբեր են³: Փաստորեն, դեռևս մեկ տարի առաջ համաժողովրդական ցնծությամբ նախագահ ընտրված Լևոն Տեր-Պետրոսյանը մեղադրվում է պարտվողականության մեջ, նախագահի հրաժարականի պահանջը դառնում է քաղաքական իրողություն, իսկ նախագահական ինստիտուտը համարվում՝ չարիքի աղբյուր: Մինչդեռ ժողովրդից ստացած լիազորությունների մի մասը կամովին նախագահին հանձնած Գերագույն խորհուրդն իրեն վերստին հաստատում է որպես հասունացող քաղաքական մարմին, որը հաջողությամբ կարող էր հակակշռել նախագահի մենիշխանությանը: Հայաստանի Հանրապետության քաղաքական կյանքում ՀՀ քաղաքական կուրսի ու ՀՀ քաղաքական կառուցվածքի համապատասխան փոփոխությունը անհետաձգելի գործ է համարվում, իսկ նախագահի հրաժարականն ու Մահմանադիր ժողովի հրավիրումը՝ այլևս անմեկնելի հրամայական: Հունիսի 22-ին ՀՀ ԳԽ խորհրդի եռօրյա արտահերթ նստաշրջանում քննարկվում են արցախյան հիմնախնդրի լուծման երեք տարբերակներ՝ Ադրբեջանի կազմում ինքնասպան «ինքնավարություն», միավորում Մայր Հայաստանին, թե որպես հանգրվանային տարբերակ՝ անկախ պետության ստեղծում: Թեպետ հունիսի 22-ին խորհրդարանը Արցախի վերաբերյալ որևէ որոշում չի ընդունում, սակայն նիստն ավարտվում է անակնկալ վերջաբանով, երբ պաշտպանության նախարար Վ. Մարգարյան

¹ Լիպարիտյան Ժ.Ս., Պետականության մարտահրավերներ. Հայ քաղաքական միտքը անկախությունից ի վեր, Եր. «Նաիրի» հրատ., 1999, 244 էջ:

² Տեր-Պետրոսյան Լ. Հ., Ընտրանի, ՀՀ Առաջին նախագահի արխիվ, Եր., 2006, 728 էջ: Քոչարյան Ռ.Ս., Կյանք և ազատություն, Եր. «Տիգրան Մեծ» հրատ., 2019, 558 էջ:

³ Հայք, 2 սեպտեմբերի, 1992թ.:

առաջարկում է Հայաստանում մտցնել արտակարգ դրություն, կասեցնել կուսակցությունների գործունեության ազատությունը, գրաքննություն հաստատել մամուլում, արգելել ցույցերը, մի խոսքով, հռչակել ռազմական դիկտատուրա¹:

1992թ. օգոստոսի 4-ին «Ազգային դաշինք» միության մեջ մտնող յոթ կուսակցություններից վեցը նախագահին հրաժարականի պահանջով վերջնագիր են ներկայացնում: Կառավարող կուսակցության և հանրապետության նախագահի առաջարկած ճգնաժամից դուրս գալու ելքը՝ դիմել հանրաքվեի, նրանց պնդմամբ «երկրորդ» միակ օրինական ուղին էր, մինչդեռ առաջնայինը նրանք համարում էին խորհրդարանի կողմից նախագահին անվստահություն հայտնելու հնարավորությունը: Ճգնաժամն ավելի է խորանում, երբ 1992 թվականի օգոստոսի 6-ին, չնայած բոլոր հավաստիացումներին, որ հանրապետության սահմանները պաշտպանված են, ընկնում է Արծվաշենը՝ առաջացնելով տեղի փախստականների նոր ալիք: Հայ հեղափոխական դաշնակցության Հայաստանի կենտրոնական կոմիտեն, Արծվաշենի անկումը համարելով դավաճանություն, սկսում է պահանջել Հանրապետության նախագահի և պաշտպանության նախարարի հրաժարականները²: 1992 թվականին օգոստոսի 14-ին Ազատության հրապարակից հազարավոր մարդիկ շարժվում են ՀՀ նախագահի նստավայր՝ Տեր-Պետրոսյանի հրաժարականի պահանջով: Վերջինս օգոստոսի 16-18-ին հրավիրում է ՀՀ ԳԽ արտահերթ եռօրյա նստաշրջան, որտեղ համաձայնելով, որ գործող օրենքները անկատար են, առաջարկում է նոր օրենքներ՝ «նախագահին անվստահություն հայտնելու ուղիներ» ցանկն ընդլայնելու համար, բայց միաժամանակ առաջարկում հավասարակշռությունը պահպանելու նպատակով իրեն ևս օրենսդիր բարձրագույն իշխանությունը ցրելու համապատասխան իրավունքներ տալ³: Փաստորեն, ՀՀ ԳԽ-ն օրենսդրական ճանապարհով մերժում է հանրապետության նախագահի առաջարկած քաղաքական սցենարը՝ գիտակցելով, որ այդ սցենարի իրականացման դեպքում՝ նախագահը հնարավոր երկու դեպքում էլ շահում էր: Եթե նախագահը կարողանար խորհրդարանում անցկացնել հանրաքվեով իրեն անվստահություն հայտնելու հարցը՝ որպես օրակարգի հարց, ապա անհաջողության դեպքում, այնուհանդերձ, իրավական հիմք չէր լինի (նախագահի մասին օրենքի սահմաններում), որ նա հրաժարական տա: Իսկ եթե նա չստանար անվստահության քվե, ապա ի լուր ամենքի կհայտարարեր, թե ժողովուրդը պաշտպանում է իրեն, հետևաբար ընդդիմությունը չի խոսում ժողովրդի անունից, իսկ խորհրդարանն էլ պետք է ցրել որպես հակառակ պայման իր անվստահության մերժման: Այնուհանդերձ այս արտահերթ նստաշրջանը ցույց է տալիս ուժերի իրական հարաբերակցությունը՝ իշխանությունները, հեղինակությունը կորցնելով, դեռևս բավականին կարողություն ունեն իրենց դիրքերը պահպանելու համար, իսկ ընդդիմությունը հզորանալով հանդերձ առայժմ վճռական հարվածի համար պատրաստ չէ: Նախագահի դիրքերը փորձում է ամրապնդել Հա-

¹ Ուրբաթ, 26 հունիսի, 1992թ.:

² Ազատամարտ, 14-20 օգոստոսի, 1992թ.:

³ Ազգ, 18 օգոստոս, 1992թ.:

յոց համագային շարժման վարչությունը: 1992 թվականի դեկտեմբերի 7-ին ՀՀ Գերագույն խորհրդի ՀՀԾ խմբակցությունը և ՀՀԾ վարչությունը հայտարարություն են տարածում, որով հանրապետության նախագահից պահանջում են աշխատանքից հեռացնել և պատասխանատվության ենթարկել իրենց վստահված բնագավառում աշխատանքները տապալած պաշտոնատար անձանց, առաջարկում վերանայել կառավարության կազմը և վերջապես իրենց պատրաստակամությունը հայտնում՝ անհրաժեշտ լծակների տրամադրման դեպքում կարգավորելու հանրապետության համար կենսական նշանակություն ունեցող ոլորտները¹: Վերոհիշյալ հայտարարությունը միանշանակ չի ընդունվում ՀՅԴ-ի կողմից: Մասնավորապես, ՀՀ ԳԽ պատգամավորական խմբակցության ղեկավար Գ. Հովհաննիսյանը, այն համարելով հուսահատ քայլ և քաղաքական ջղաձգումների արտահայտություն, գրում է. «ՀՀԾ-ն, որ վաղուց դադարել է քաղաքական ուժ լինելուց և սերտաճել է մաֆիայի հետ, վերածվել է խմբավորումների, այսօր զարմանալիորեն փորձում է հանդես գալ որպես ընդդիմություն: Ստեղծված կացության համար մեղադրելով ԳԽ-ին, կառավարությանը՝ ՀՀԾ-ն ինչ-որ լծակներ է պահանջում ՀՀ նախագահից՝ իր իսկ ստեղծած քառսից երկիրը դուրս բերելու համար»²: ԳԽ արտաքին հարաբերությունների հանձնաժողովի նախագահ Դ. Վարդանյանը, ՀՀԾ հայտարարությունը համարելով նախագահին պատասխանատվությունից և մեղադրանքներից հեռու պահելու փորձ, մեծագույն սխալ և ժամանակի վատնում է համարում ՀՀ նախագահի վարած քաղաքականությունը թողած, կադրային քաղաքականության մեջ պատճառներ փնտրելը³: Լևոն Տեր-Պետրոսյանը, անդրադառնալով երկրի տնտեսական ծանր իրավիճակի համար մեղադրանքներին, ընդունելով, որ աշխատանքի բարելավման և վերափոխումների արագացման շնորհիվ կարելի է հասնել որոշ դրական տեղաշարժի, նկատում է, որ այն չի կարող էականորեն ազդել Հայաստանի տնտեսական զարգացման վրա, քանի որ երկույթը կախված է ավելի շատ օբյեկտիվ ու խորքային գործոններից, որոնք նա կոչում է Հայաստանի տնտեսական զարգացման լիմիտներ: Դրանք են արցախյան հակամարտության պատճառով խորացող քաղաքական մեկուսացումը, շրջափակումները և արտասահմանյան երկրների ներդրումների բացակայությունը: «Քանի դեռ չեն վերացել այդ գործոնները, ինչպիսի իշխանություն էլ լինի Հայաստանում, ինչպիսի հանճարեղ մարդիկ էլ գտնվեն կառավարության ղեկին,-նշում է Լևոն Տեր-Պետրոսյանը,-միննույն է, ոչ միայն չի հաջողվելու ապահովել երկրի տնտեսական զարգացման նորմալ ընթացքը, այլև հնարավոր չի լինելու լուծել առկա սոցիալական խնդիրները»⁴: Մինչ քաղաքական ընդդիմությունը ՀՀ նախագահը մեղադրվում էր ռազմական հաջողությունները դիվանագիտական ճանապարհով ամրապնդել չկարողանալու մեջ: Արցախյան հիմնախնդիրը, ներքաղաքական օրակարգի հարց լինելուց բացի, դառնում է նաև արտաքին քաղաքական

¹ Երկիր, 9 դեկտեմբեր, 1992թ.:

² Նույնը:

³ Երկիր, 10 դեկտեմբեր, 1992թ.:

⁴ <https://www.aniarc.am/2020/01/07/ltp-7-8-january-1998/>.

օրակարգի առանցքային հարց, ինչը մեծացնում էր արցախյան գործոնի դերակատարությունը ՀՀ-ի պետական կյանքում:

Ներհայաստանյան քաղաքական կյանքում արցախյան գործոնի դերն ու նշանակությունը մեծանում է հատկապես արցախյան ծագմամբ հայ գործիչների՝ ՀՀ պետական համակարգում պաշտոնավարմամբ: Դրա սկիզբը դրվում է 1993թ., երբ Վ. Մանուկյանի պաշտոնանկությամբ ՀՀ պաշտպանության նախարար է նշանակվում Սերժ Սարգսյանը, իսկ 1997թ. մարտին ՀՀ վարչապետ՝ Ռոբերտ Քոչարյանը: Լևոն Տեր-Պետրոսյանի՝ արտաքին հարաբերությունների գծով խորհրդական ժիրայր Լիպարիտյանի կարծիքով, Լ. Տեր-Պետրոսյանը 1997 թվականին Ռ. Քոչարյանին հրավիրում է աշխատելու Հայաստանի վարչապետի պաշտոնում՝ վերջինին՝ իր տեսակետի արդարացիության մեջ ապացուցելու նպատակով: 1997 թվականի սեպտեմբերին, երբ ԵԱՀԿ-ի կողմից առաջարկվում է քննարկել փուլային տարբերակը, Լ. Տեր-Պետրոսյանը, ավելի համոզվելով իր տեսակետի ճշմարտացիության մեջ, պատրաստ էր գնալ զիջումների, մինչդեռ Քոչարյանը, իր ունեցած իշխանությունը բավարար չհամարելով իր տեսակետն ապացուցելու համար, շարունակում է անհարկի համարել որևէ զիջում արցախյան հարցում¹:

Արցախյան գործոնն ավելի ու ավելի ազդեցիկ է դառնում նախագահական ընտրությունների և հետընտրական գործընթացների արդյունքում և փաստորեն կանխորոշում ՀՀ քաղաքական ճգնաժամի ավարտը: Գործող նախագահի և «Ազգային համաձայնության դաշինք» ընդդիմության միասնական թեկնածու Վ. Մանուկյանի նախընտրական ծրագրերի հիմնական թեմաներից մեկը արցախյան հիմնախնդիրն էր²: 1996թ. ՀՀ նախագահի ազմկահարույց ընտրություններից հետո՝ ղեկտեմբերին, Լիսաբոնում կայացած ԵԱՀԿ գագաթնաժողովը ընդգծում է Ադրբեյջանի տարածքային ամբողջականության պահպանման՝ թե՛ ազատագրված տարածքները և թե՛ Լեռնային Ղարաբաղն ամբողջությամբ Ադրբեյջանի կազմ վերադարձնելու սկզբունքը, փաստորեն վերջակետ են դնում Լևոն Տեր-Պետրոսյանի՝ որպես նախագահի գործունեությանը: Չունենալով փուլային տարբերակի որդեգրման հանրային աջակցություն, չհրաժարվելով կարգավորման իր նախընտրած տարբերակից, չդիմանալով ներքին և արտաքին ճնշումներին՝ Լևոն Տեր-Պետրոսյանը 1998թ. փետրվարի 3-ին հրաժարական է տալիս ՀՀ նախագահի պաշտոնից և հայտարարում, որ իշխանության ճգնաժամում Արցախի հարցի արձարծումն ընդամենը պատրվակ էր: Խնդիրն առավել խորն է՝ կապված պետականության հիմնադրույթների, խաղաղության ու պատերազմի այլընտրանքի հետ³: Հայաստանում առաջացած սահմանադրական ճգնաժամը մասամբ լուծվում է 1998 թվականի մարտի 30-ին Ռոբերտ Քոչարյանի իշխանության գալով: Վերջինս, իշխանության գալով, փաթեթային կարգավորման և հիմնախնդիրը «մաքսիմալիզմի» դիրքերից լուծելու համար

¹ Լիպարիտյան ժ.Ս., Պետականության մարտահրավերներ. Հայ քաղաքական միտքը անկախությունից ի վեր: Եր., «Նաիրի» հրատ., 1999, 244 էջ:

² https://hy.wikisource.org/wiki/Հայաստանի_Հանրապետության_նախագահի_թեկնածու_Լևոն_Տեր-Պետրոսյանի_ընտրական_ծրագիրը, 31 օգոստոսի, 1996:

³ Հայաստանի Հանրապետություն, 4 փետրվարի 1998թ.:

ազդարարում է ներքաղաքական գործընթացների վրա արցախյան հիմնախնդրի ազդեցության 3-րդ փուլի սկիզբը¹:

1998 թվականի նոյեմբերին ԵԱՀԿ Մինսկի խմբի համանախագահները Ղարաբաղյան հակամարտության կողմերին ներկայացնում են «ոչ կոնվենցիոնալ»՝ «Ընդհանուր պետություն» հակիրճ անվանումը ստացած «Լեռնային Ղարաբաղի զինված հակամարտության համապարփակ կարգավորման սկզբունքների մասին» տարբերակը, որի էությունը Լեռնային Ղարաբաղի հայ բնակչության ինքնորոշումը Ադրբեյջանի տարածքային ամբողջականության հետ համատեղելն էր²: Եթե 1997թ. փաթեթային և փուլային տարբերակներում հետևանքների վերացումն էր ներկայացվում որպես կարգավորման առաջնահերթություն, ապա այժմ առաջին պլան էր մղված Լեռնային Ղարաբաղի կարգավիճակի հարցը՝ նրա շուրջ սկզբունքային համաձայնության ձեռքբերումը հակամարտող կողմերի միջև: Բարեբախտաբար փաստաթուղթը մերժվեց Ադրբեյջանի կողմից և այնպես էլ չդարձավ բանակցությունների հիմք: Փոխարենը՝ արցախյան ծագումով նախագահի կառավարման շրջանում Արցախը հեռացվեց բանակցային սեղանից՝ դարձնելով արցախյան գործոնը Հայաստանի քաղաքական կյանքում առավել քան շոշափելի:

Կատարված ուսումնասիրությունը մեզ հանգեցրել է հետևյալ եզրահանգումների.

1. 1992-1998 թվականներին արցախյան գործոնը դարձել է Հայաստանի անկախ պետության առաջին քաղաքական ճգնաժամի պատճառ, որն ավարտվել է իշխանափոխությամբ:
2. ՀՀ ներքաղաքական զարգացումների ուղղությունը և քաղաքական քարտեզի փոփոխությունները մեծապես պայմանավորված են արցախյան գործոնով:
3. Հայաստանի քաղաքական կյանքում արցախյան ծագումով գործիչների հայտնվելն ավելի է մեծացրել արցախյան գործոնի դերը:
4. Արցախի հեռացումը բանակցային սեղանից արցախյան հիմնախնդիրը դարձրել է Հանրապետության ոչ միայն արտաքին քաղաքական, այլև ներքաղաքական, ներհասարակական օրակարգի առանցքային հարցերից մեկը՝ հանդիսանալով ներքաղաքական փոփոխությունների շարժիչ ուժ:

¹ <https://hetq.am/hy/article/68964>

² www.hzh.am/LXH-Himnaharc/Yndhanur%20petutiun.html

**АРЦАХСКИЙ ФАКТОР И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА
ВНУТРИПОЛИТИЧЕСКИЕ РАЗВИТИЯ РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ
В 1992-1998 гг.**

Карине АЛЕКСАНЫАН

Ширакский центр арменоведческих исследований НАН РА

Анна БАРСЕГЯН

Лицей Фотон

Данная статья посвящена влиянию и роли арцахского фактора на внутри-политические развития в РА в 1992-1998 гг. В статье сделана попытка представить политический кризис в РА и роль арцахского фактора на пути его преодоления. Статья аргументирует, что почти все власти в РА должны считаться с арцахским фактором, который неоднократно становился причиной смены политической власти.

**THE FACTOR OF ARTSAKH IN THE INTERPOLITICAL
DEVELOPMENT OF ARMENIA (1992-1998)**

Karine ALEKSANYAN

Shirak Center for Armenological Studies NAS RA

Anna BARSEGHYAN

Photon College

The article is dedicated to the role and factor of Artsakh in the internal political developments. It tries to present the political crisis in the Republic of Armenia in 1992-1998 and Artsakh's role in overcoming it. The paper states that almost all the political authorities of the Republic of Armenia have to take the Artsakh's factor into consideration, which has played a decisive role in several political authorities.

ԽՈՏՈՐՁՈՒՐԸ ՀԱՅՈՑ ՄԵԾ ԵՂԵՌՆԻ ՆԱԽՕՐԵՒՆ

Արկադի ԱԿՈՂՈՎ

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն

Խոտորջուրի բնակչության թվի վերաբերյալ կան տարբեր վկայություններ: Համաձայն Ղ.Ալիշանի՝ XIXդ. կեսերին գյուղախմբի բնակչության թիվը կազմում էր «400 տունք եւ 2000 կամ ավելի ոգիք»¹: Երեք տասնամյակ անց՝ 1878 թ., Գ. Սրվանձտյանի հաղորդմամբ, Խոտորջուրում ընդհանուր առմամբ կար 642 տուն՝ 5650 բնակչով²: Մեծ եղեռնի նախօրեին Խոտորջուրը ուներ 8080 բնակիչ³:

Խոտորջուրի վարչական և հոգևոր ղեկավարները միշտ եղել են ընտրովի և անպայման խոտորջուրցի: Ճիճապաղի Ֆենդա թաղամասի մոտ մի հատուկ տեղ հատկացված էր ժողովների համար: Այդ տեղը կոչվում էր Ժողովայտ: Ընդհանուր ժողովը համարվում էր Խոտորջուրի համայնքի գերագույն մարմինը⁴: Ընդհանուր ժողովում քննության էին առնվում բուն Խոտորջուրի 9 գյուղերին վերաբերող առավել կարևոր հարցերը:

Օսմանյան կառավարությունը բազմիցս փորձել էր վերացնել խոտորջուրցիների կիսանկախ վիճակը՝ նրանց դեմ հանելով գլխավորապես լազերից կազմված ավագակախմբերի: Այդ պայքարում խոտորջուրցին թեպետ չի ենթարկվել զանգվածային կոտորածների, սակայն հույժ ծանր է եղել նրա վիճակը: Դեռևս XVIII դ. սկսված ավագակախի ասպատակությունները շարունակվում են նաև XIX դ. առաջին կեսին: Ծանր պայքարի արդյունքում մեծավոր Տեր-Կարապետ Ա Չախալյանը մինչև 1840 թ. շոշափելի առավելության է հասնում ավագակապետեր Կիսլանչու, Կրճելի, Կարա-դերելի Օնբաշու նկատմամբ և 1840-1860-

¹ Ալիշան Ղ., Տեղագիր Հայոց մեծաց, Վենետիկ, 1856, էջ 39:

² Կոստանդյան Է., Արևմտյան Հայաստանի հայաբնակ վայրերի վերաբերյալ Գ.Սրվանձտյանի կազմած վիճակագրություններից, «Բանբեր Հայաստանի արխիվների» (այսուհետև՝ ԲՀԱ), Եր., 1976, № 2, էջ 85:

³ Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 2, ց. 1: Թ.Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ.Խ. Բարսեղյան: Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, Եր., 1988, էջ 790:

⁴ ՀԱԱ, ֆ. 1407, ց. 1, գ. 22, թ. 1-3: Խոտորջուրի կառավարչական գործառույթներն իրականացնելու համար Ժողովայտն ընտրում էր մի հոգևորականի, որին անվանում էին «մեծավոր»: Մեծավորն անպայման պիտի լիներ հոգևորական, քանի որ ոչ մահմեդական ազգային փոքրամասնությունները համարվում էին կրոնական համայնքներ, իսկ կրոնական առաջնորդը՝ նրանց օրինական ներկայացուցիչը:

ական թթ. Խոտորջուրի բնակչության համար բարենպաստ պայմաններ ապահովում¹: 1870-ական թթ. վերջերին Խոտորջուրի դեմ են հանվում Հունուսցի Հյուսեին բեգի, իսկ 1880-ականներին՝ ռիզեցի Դուրսուն բեգի ավագակախմբերը, որոնց դեմ մեծավոր Տեր-Կարապետ Բ Չախալյանի գլխավորած հաղթական պայքարում հայերը դրսևորում են բացառիկ խիզախություն²:

Միաժամանակ խոտորջուրցիները բարեկամացան Դուրսուն բեգի նախկին զինակից, ազգությամբ լազ Աբդուլահ Մամուշոլլիի հետ, որը դարձավ հայերի անդավաճան բարեկամը և իրեն հավատարիմ լազերի գլուխ անցած՝ որոշ վարձատրությամբ ապահովում էր Ռուսաստան մեկնող խոտորջուրցիների անվտանգությունը: Անգամ 1895-1896 թթ. արհավիրքների օրերին Աբդուլահը և իր ընկերները՝ համշենցի Կոպալօլլիները, զինված ջոկատով գալիս են Խոտորջուր և արգելում Սպերում հավաքված թուրք խուժանին մտնել գյուղախումբ, ինչի շնորհիվ Խոտորջուրը նյութական կորուստներ չի ունենում³:

XX դ. սկզբին Օսմանյան կառավարությանը հաջողվում է հետզհետե թուլացնել Խոտորջուրը՝ վերջ տալով նրա կիսանկախ վիճակին: Պատմության մեջ առաջին անգամ օսմանյան պաշտոնեությունը և զինվորականները մտնում են Խոտորջուր⁴: Օսմանյան պաշտոնեությունը հետևողական և թիրախային գործունեությամբ կարողացավ հետզհետե վերացնել Խոտորջուրի կիսանկախ կացությունը և ենթարկել խիստ վերահսկողության: Առաջին աշխարհամարտի նախօրերին Խոտորջուրի նկատմամբ օսմանյան կառավարության քաղաքականության ամենացայտուն դրսևորումը հայերին տնտեսական երբեմնի կայունությունից զրկելն էր, որը իրագործվում էր առանձնակի նպատակասլացությամբ: 1913 թ. ապրիլի 20-ին Կիսակում գումարվում է ընդհանուր ժողով, որտեղ մյուսները հայտնում է, որ խոտորջուրցիների պաշտպանության համար պահակախմբեր են ձևավորվելու, յուրաքանչյուր թաղի համար տրվելու է 3-6 զենք՝ յուրաքանչյուրը 250 դուրուշ գրավով, ինչպես նաև փամփուշտներ՝ համապատասխան վճարի դիմաց: Չենքը կորցնելու կամ շարքից դուրս գալու դիմաց սահմանվում էր տուգանք՝ 10 ոսկի⁵: Իրականում թուրքերի կողմից տրված զենքերը պիտանի

¹ ՀԱԱ, ֆ. 1407, ց. 2, գ. 17, թ. 2:

² Ակոպով Ա., Խոտորջուրցիների պայքարն ավագակախմբերի դեմ XIX դարի II կեսին, ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ», Գյումրի, 2020, N 23, պրակ 1, էջ 59-70:

³ ՀԱԱ, ֆ. 1407, ց. 1, գ. 17(1), էջ 70:

⁴ Մինչև XX դարի սկիզբը խոտորջուրցիները թույլ չէին տալիս թուրք պաշտոնյաներին և զինվորականներին մտնել Խոտորջուր, այլ գյուղախմբի բնական մուտքի՝ Չոր դռան մոտ դիմավորում էին, որոշակի հարկեր վճարում և ճանապարհում:

⁵ «Հայաստան», Թիֆլիս, 1917, թիվ 179, 19 դեկտեմբերի, էջ 4:

չէին գործածության համար և ընդամենը գործիք դարձան խոտորջուրցիներին ապօրինի տուգանքների ենթարկելու համար:

Հաճախացան նաև պետական մակարդակով թալանի դրսևորումները, որի ցայտուն օրինակներից էր խոտորջուրցիների՝ Ռուսական կայսրությունից եկող ուղեբեռների «հանկարծակի» անհետանալու դեպքերը: Մասնավորապես, 1913 թ. սեպտեմբերի 7-ին խոտորջուրցիներն իմանում են, որ փոստը թալանվել է, գողացվել է սոխի բեռի միջոցով Խոտորջուրի հայտնի գերդաստաններից Էմիլյաններին Ռուսական կայսրությունից ուղարկված 200 ոսկին¹:

1913 թ. դեկտեմբերի 2-ին Խոտորջուր է գալիս Կիսկիմի գավառակի գայմագամը և պահանջում, որ հայերը վճարեն բոլոր տեսակի հարկերն ու տուրքերը, հակառակ դեպքում սպառնալով գորք ուղարկել և ձերբակալել 20-40 տարեկան բոլոր երիտասարդներին²: 1914 թ. հունվարի 23-ին Խոտորջուրի մյուզիքը կնքել է տալիս Կրմանում հրատարակվող «Աղավնի Տայոց» թերթի խմբագրատունը³:

Ջուզահեռաբար շարունակվում են թալանն ու ավագակային հարձակումները, որոնք գրեթե զրոյի էին հասել 1890-ական թթ. և վերսկսվել աշխարհամարտի նախօրեին: Նմանատիպ իրադարձություններ են տեղի ունենում 1914թ. փետրվարի 25-ին (թալանվում են Կողնոց և Հանկրման ագարակները), մարտի 20-ին (թալանվում է Իրիցանց ագարակը), մարտի 27-ին (թալանվում է Գարբունձը), ապրիլի 21-ին (թալանվում է մեծահարուստ Էիփուխյան Գևորգի տունը), հունիսի 3-ին (թալանվում է Կապլանյան Ալեքսանի տունը) և այդպես շարունակ⁴:

Պետական մակարդակով ռեկետի դրսևորում էին նաև զանազան ծրագրերի պատրվակով խոտորջուրցիներից ֆինանսական միջոցների ներգրավումը և այդ ծրագրերի չիրականացվելը: Մասնավորապես, 1914 թ. ապրիլի 27-ին Խոտորջուրի թաղերից մինչև Ճորոխի Մեծ ջուր վտակի ու Արեգին գյուղից եկող առվակի միախառնման վայրը ճանապարհ կառուցելու նպատակով օսմանյան պաշտոնյաները հայերից 4000 ոսկի են պահանջում, որը խոտորջուրցիները հոժարությամբ տալիս են⁵: Այսուհանդերձ, իրադարձությունների բերումով հայերն այդպես էլ չեն տեսնում նոր ճանապարհը:

¹ «Հայաստան», Թիֆլիս, 1917, թիվ 179, 19 դեկտեմբերի, էջ 4:

² Նույնը:

³ Նույնը:

⁴ Նույնը:

⁵ Նույնը:

Ինչպես գիտենք, 1914 թ. հունվարի 26-ի ռուս-թուրքական համաձայնագրով օսմանահպատակ հայ երիտասարդները պիտի զինվորական ծառայություն անցնեին: Ի կատարումն համաձայնագրի՝ օսմանյան մի հազարապետ մայիսի 19-ին գալիս է Խոտորջուր, վերցնում Ռուսական կայսրություն աշխատանքի մեկնած խոտորջուրցի զինապարտների տվյալներն ու հասցեները՝ համապատասխան հյուպատոսություններ կապվելու նպատակով¹:

Շարունակվում է նաև հայերին պետական բոլոր պաշտոններից հեռացնելու և նրանց մահմեդականներով փոխարինելու գործընթացը: 1914 թ. հուլիսի 31-ին Խոտորջուրի հայազգի պաշտոնյաների փոխարեն գալիս են նորանշանակ՝ ազգությամբ թուրք պաշտոնյաներ Իբրահիմ և Օսման էֆենդիները²: Օգոստոսի 3-4-ը վերջիններիս սպառնալիքների ներքո խոտորջուրցիները 2500 ոսկի գումար են հավաքում և որպես նախկինում չվճարած հարկ ուղարկում են Կիսկիմի գավառակի կենտրոն Արսիս³:

Օրեցօր թուրք պաշտոնյաների ախորժակը բացվում է, և նրանք հանդես են գալիս նոր՝ ավելի հարստահարիչ հրամաններով ու պահանջներով: Օգոստոսի 16-ին Կիսակում Խոտորջուրի թաղերի ընդհանուր ժողով է գումարվում: Ժողովականները խնդրագիր են գրում պետական պաշտոնյաներին՝ հայտնելով, որ ժողովրդից պահանջվող զանազան պիտույքները չեն կարող հանձնել կառավարությանը, քանի որ ունեն ապրելու համար ընդամենը 7 օրվա պաշար, և օգնության խնդրանքով դիմում են տերությանը⁴: Օգոստոսի 19-ին Խնդաձորի և Միջին թաղի բնակչությունը սոցիալական օգնության խնդրանքով դիմում են նորանշանակ մյուդիրին⁵:

1914 թվականի օգոստոսի վերջերին խոտորջուրցիների բարեկամ Արդուլահ Մամուշօղլին գալիս է Խոտորջուր: Սերտ կապեր ունենալով իշխանությունների հետ՝ նա տեղյակ էր հայերի վերաբերյալ կառավարության մտադրությանը: Արդուլահը փորձում է համոզել հայերին, որ օգտվեն Խոտորջուրին համեմատաբար մոտ գտնվող ռուս-թուրքական սահմանի դեռևս բաց լինելու հանգամանքից և անցնեն Ռուսաստան՝ տեղի անակնկալներից խուսափելու համար⁶: Բացահայտ տեքստով կառավարության մտադրությունների մասին չխոսելը բացա-

¹ «Հայաստան», Թիֆլիս, 1917, թիվ 179, 19 դեկտեմբերի, էջ 4:

² Նույնը:

³ Նույնը:

⁴ Նույնը:

⁵ Նույնը:

⁶ Այվազյան Մ., Ովքեր են սպանել Ջեմալ փաշային, Եր., 2016, էջ 29:

տրվում է նրանով, որ դա կառավարության կողմից կընկալվեր որպես դավաճանություն, և Աբդուլահր մահապատժի կդատապարտվեր: Ցավոք, հայերից քչերն են հետևում նրա խորհրդին:

Մեպտեմբերի 2-ին թուրք պաշտոնյաները կրկին երիտասարդներ պահանջեցին զինապարտություն անցնելու համար: Երիտասարդների մի մասը սեպտեմբերի 6-ին բռնեց Ռուսական կայսրության ճանապարհը¹, և Աբդուլահ Մամուշոյլու առաջնորդությամբ անվնաս հասան մինչև ռուսական սահմանագլուխ:

Միաժամանակ, 1914 թ. հոկտեմբերից լայն թափով սկսվում է հայերից հրազենային բոլոր զինատեսակների առգրավումը, որն ուղեկցվում է բազմաթիվ ապօրինություններով և բռնություններով: Հոկտեմբերի 15-ին խոտորջուրցիները կասկածի տեղիք չտալու նպատակով հնարավորինս շատ զենքեր են հավաքում և տանում Արսիս: Սակայն դա չի օգնում: Արսիսի թուրքական վարչակարգի կողմից գորաջոկատներ են մտցվում Խոտորջուր, նպատակը թաքցրած զենքեր գտնելն էր: Կատարվում են լայնածավալ խուզարկություններ, այդ թվում՝ եկեղեցիներում և մատուռներում: Զինվորականները հաճախ ուղղակի վերածվում էին խուժանի: Ցուցուկայում ասկյարներն իրար ձեռքից էին խլում և բռնաբարում երիտասարդ աղջիկներին ու հարսներին²:

Տարածվում են նաև մատնությունները զենք պահելու վերաբերյալ: Այդ եղանակով թուրքերն առգրավում են Սերովբե Կիլանյանի մաուզերը: Մատնագրեր կային նաև արդեն իսկ հանձնված զենքերի վերաբերյալ, մասնավորապես հոկտեմբերի 21-ին թուրք ոստիկանը պահանջում է Գևորգ Խեռայանի ատրճանակը, այնինչ այն հոկտեմբերի 15-ին հանձնվել էր Կիսկիմի գայմագամին³:

Հոկտեմբերի 25-ին մյուղիրի նախաձեռնությամբ Կիսակում ընդհանուր ժողով է գումարվում, որի ժամանակ պաշտոնյաները նորից պահանջում են հայերից զինակոչիկներին չթաքցնել, ինչպես նաև պետությանը հանձնել ունեցած զինու, օդու և կոնյակի ողջ պաշարը⁴: Հոկտեմբերի վերջին շատ ընտանիքներ, ունեզրկված լինելով թուրք պաշտոնյաների և զինվորականների կողմից, հայտնվում են սովյալ վիճակում: Երբեմնի շեն և հարուստ Խոտորջուրը գրկվում է գոյության հիմնական միջոցներից: Դեպքերի ականատեսն իր հույզերն է արտահայտում այդ օրերի Խոտորջուրի իրավիճակի վերաբերյալ. «Այդ օրերուն

¹ «Հայաստան», Թիֆլիս, 1917, թիվ 180, 20 դեկտեմբերի, էջ 4:

² «Հայաստան», Թիֆլիս, 1917, թիվ 184, 24 դեկտեմբերի, էջ 4:

³ Նույնը:

⁴ Նույնը:

ժողովրդի խոսակցության նիւթն էր Թիւրքիոյ պատերազմը ընդդէմ դաշնակիցներու, իր երազներու իրականացումը մօտալուտ կերակայէր: Խոտորջուրցին, որ դեռ նոր էր սկսել նեղուիլ թիւրք բռնակալութեան ճիրաններուն տակ, եթէ այսքան կուրախանար, որքան մեծ ըլլալու էր խնդումն հայ ազգին, Մշեցիին ու Վանեցիին, և հայ ազգը 600է աւելի տարիներէ ի վեր հալածուած, անիրաւուած, բռնաբարուած, առևանգուած, 100.000-ներով ջարդուած, կոտորուած հայը, որ ապահովութիւն չունէր ո՛չ ինչքի, ո՛չ պատուի, ո՛չ կեանքի, հայը, որ թիւրք նգովեալը մտայնութեան համաձայն թիւրքին և քիւրտին քէյֆին ծառայելու համար եղած էր... ստիպուած էր յայտարարելու, թէ արժանի է երջանիկ ըլլալու... Թիւրք խելապատակին մէջ չեն սեղմուիր արդարութիւն, հաւասարութիւն եղեմական բառեր, ան պէտք է տիրէ, ճնշէ, բռնանայ, յանիրաւի քանդէ, ապականք, պղծէ, ոչնչացնէ: Որքան իրաւացի է հայն իր արդար սպասումին մէջ, ըսել, թէ երկինքն այս անգամ յուսախաբ պիտի չընէ հայը: Ո՛հ հիասթափում, երևակայութիւնս մինչև ուր մղեր է. սև մելանով սև տողեր, սև իմաստներ գրի առնող այս գրիչս. հայուն շուրջ ինչ դաւաճանութիւններ, ոճիրներ կը սարքուին այս վայրկեանիս, գուցէ նա, մանաւանդ խոտորջուրցին, սովամահ կորնչի: Ո՛վ Տէր, որքան քաղցր է յուսալ...»¹:

Սակայն Խոտորջուրի դատավճիռը կայացված էր: Դեռևս 1914 թ. հուլիսին երիտթուրքական կառավարությունը խոտորջուրցիներից խլել էր նրանց բոլոր ձիերը, ջորիները՝ թողնելով միայն ավանակները: 1915 թ. փետրվարին ոստիկանները դարձյալ խուզարկություններ են կատարում զենքեր հավաքելու համար, որոնք ևս ուղեկցվում են բռնություններով: 1915 թ. մայիսին խոտորջուրցիներից խլվում են անգամ կովերը: Այդպիսով, Օսմանյան կառավարությունը խոտորջուրցիներին զրկում է փոխադրական բոլոր հնարավոր միջոցներից, որպեսզի տեղահանության ժամանակ բնակչությունը հնարավորություն չունենար իր հետ վերցնելու սեփական ունեցվածքը²:

1915 թ. հունիսին Խոտորջուր է գալիս Կիսկիմի գայմագամ Նեջաթ բեյը՝ բնակչության բռնագաղթը կազմակերպելու նպատակով: Հունիսի 11-ին Խոտորջուրից դուրս է գալիս բռնագաղթվածների առաջին քարավանը: Խոտորջուրի հայությունը, որը նույնիսկ 1895-1896 թթ. աբդուլհամիդյան դժնդակ օրերին անվնաս էր մնացել, բնաջնջվում է ամենադաժան եղանակով³: Խանդարձոր գյուղի

¹ «Հայաստան», Թիֆլիս, 1917, թիվ 185, 29 դեկտեմբերի, էջ 4:

² Այվազյան Մ., Ովքեր են սպանել Ջեմալ փաշային, էջ 30:

³ Ավտալյան Պ., Տայքի միություն, Ալեքսանդրապոլ 1920, էջ 15: Խոտորջուրի ավելի քան 8000 հայերի բնաջնջումից փրկվում են միայն Ռուսական կայսրությունում գտնվողները և բռնագաղթածների մի աննշան մասը:

Թաթմանյան վարդապետը երկնքին էր բողոքում հետևյալ խոսքերով. «Աստված, եթե կաս, ո՞ւրտեղ ես, ինչո՞ւ չես երևում, ժողովուրդն արձան է դարձել, համահայկական մի մեծ սև դագաղի առաջ ենք կանգնած»¹:

Այսպիսով, օսմանյան ցեղասպան քաղաքականության արդյունքում նահատակվեց նաև Տայքի՝ Խոտորջուրի, ինչպես նաև հարևան շրջանների հայությունը: Կաթոլիկ դավանանքն անգամ անկարող եղավ փրկելու Տայքի հայերին: Հայկական տարրի բնաջնջմամբ լիովին կորցրին իրենց ազգային նկարագիրը նաև Տայքի մահմեդական հայերը, որոնք մեկընդմիջտ ձուլվեցին հարևան մահմեդականների մեջ:

ХОТОРДЖУР НАКАНУНЕ ГЕНОЦИДА

Аркадий АКОПОВ

Ширакский центр арменоведческих исследований НАН РА

Начиная с 16-го века Западная Армения входила в состав Османской империи. Среди других районов Западной Армении выделялся Хоторджур, который являлся частью Кискимской казы. Хоторджур был уникален тем, что на протяжении османского владычества сохранял внутреннюю самостоятельность, формально подчиняясь османскому владычеству частично выплачивая налоги. Этому способствовали хорошие отношения армян Хоторджура с мусульманскими соседями. Во время погромов армян 1895-1896 гг. армяне Хоторджура не пострадали, благодаря дружбе с лазами.

Однако ситуация кардинально изменилась в начале 20-го столетия. Османское правительство целенаправленно начало сужать самостоятельность Хоторджура, заменило армянских старост турецкими должностными лицами. В 1913-1914 гг. хоторджурцы были лишены также эконимической независимости — их обложили тяжелыми налогами, участились случаи ограблений и разбойничьих нападений. У армян были изъяты запасы продовольствия, а также весь скот и транспортные средства. Накануне 1915 года армяне Хоторджура, как и все армянское население Западной Армении, оказалось под прямой угрозой истребления, которое в последствии стало реальностью.

¹ Բոռչանյան Ֆ., Մի ակնարկ Տայքո Խոտորջուրի անցյալից// Էջմիածին, 1950, N 3-4(47), էջ 50:

KHOTORJUR ON THE EVE OF THE GENOCIDE

Arkadi AKOPOV

Shirak Center for Armenological Studies NAS RA

Since the 16th century Western Armenia was the part of the Ottoman Empire. Among other regions of Western Armenia was Khotorjur - a part of the Kiskim kaza. Khotorjur was unique in that-during the Ottoman rule it retained internal independence, formally submitting to the Ottoman rule and partially paying taxes. This was facilitated by the good relations of the Armenians of Khotorjur with their Muslim neighbors. Even during the massacres of Armenians in 1895-1896, the Armenians of Khotorjur did not suffer due to their friendship with the Lazes.

However, the situation changed dramatically at the beginning of the 20th century. The Ottoman government purposefully began to narrow the independence of Khotorjur and replaced the Armenian officials with Turkish people. In 1913-1914 the Khotorjurians were also deprived of their economic independence - they were heavily taxed, and robberies and robbery attacks became more frequent. The Armenians were deprived of food supplies, as well as all livestock and vehicles. On the eve of 1915, the Armenians of Khotorjur, like the entire Armenian population of Western Armenia, were under the direct threat of extermination, which later became a reality.

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ Ս. ԷՋՄԻԱՇՆԻ ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԴՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ՂՈՒԿԱՍ ԿԱՐՆԵՑՈՒ ԱՌԱՋՆՈՐԴՈՒԹՅԱՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ (1780-1799)

Հասմիկ ԱՄԻՐՉԱՆՅԱՆ
ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ

Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Ղուկաս Կարնեցու առաջնորդության օրոք երկրում ստեղծված ծանր քաղաքական ու սոցիալ-տնտեսական իրավիճակն իր բացասական ազդեցությունն ունեցավ նաև Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի տնտեսական վիճակի վրա: Կաթողիկոսն ամեն ջանք ներդնում էր՝ Ս. Աթոռն ապահովելու անհրաժեշտ տնտեսական և նյութական ապրանքներով:

XVIII դարում Պարսկաստանի կողմից բռնագավթված Երևանի խանությունում տիրող քաղաքական ու սոցիալ-տնտեսական ծանր իրավիճակն անխուսափելիորեն իր ազդեցությունն էր թողնում երկրում կարևոր դերակատարություն ունեցող Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի վրա: Մայր Աթոռի գոյությունն ու բարօրությունը մեծապես կախված էին տնտեսական դրությունից: Մայր Աթոռի տնտեսությունը վարում էին կաթողիկոսները, ինչն առաջնահերթ արտահայտվում էր հոգևոր հարկային համակարգի կանոնակարգմամբ ու վերահսկմամբ: Նրանք մեծ ջանքեր էին գործադրում՝ ապահովելու ինչպես վանքի առաջնահերթ կարիքներն ու միջոցների գոյությունը, այնպես էլ սպասավորների սննդի, հագուստի, առհասարակ կյանքի անհրաժեշտ պայմանները:

Դեռևս Սիմեոն Երևանցու օրոք (1763-1780) ստեղծված Էջմիածնի սոցիալ-տնտեսական ծանր դրությունը շարունակվեց Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Ղուկաս Կարնեցու (1780-1799) առաջնորդության գրեթե ամբողջ շրջանում: Վանքի ելքի ու մուտքի մատյանները, Կարնեցու բազմաթիվ նամակները հսկայական նյութ են տալիս վանքի առևտրատնտեսական շրջանառության վերաբերյալ, ինչը հնարավորություն է տալիս վանական տնտեսության վիճակն ըստ ամենայնի ուսումնասիրելու:

Տարածաշրջանում քաղաքական անկայուն իրավիճակի պատճառով ճանապարհների փակվելը կամ դրանց անվտանգության բացակայությունը մեծապես խանգարում էր տնտեսական ապրանքների ներմուծումը: 1780 թ. դեկտեմբերին Կ. Պոլիս հղած Կարնեցու նամակից տեղեկանում ենք, որ մոտ երկու ամիս դրամ չէր մտել Էջմիածին, սպառվել էին վանքի սննդի պաշարները, եղած ուտելիքն անգամ վանքի բնակիչներին (շուրջ 500 հոգի հոգևորականներ և ծառաներ) և այցելուներին չէր բավականացնում¹:

Որպես խոշոր կալվածատեր՝ Էջմիածնի վանքն ուներ բազմաթիվ շինություններ, հողատարածքներ, ջրանցքներ և այլն, որոնցից տարեկան զգալի եկամուտներ էր ստանում: Վանքը ութ մուլքային գյուղերից՝ Վաղարշապատ, Օշական, Աշտարակ, Եղվարդ, Աղավնատուն, Ծաղկավանք, Կիրաշլու (վերջինս ավերված էր), ստանում էր համախառն բերքի մեկ տասներորդը, այսինքն՝ մուլքը:

Ղուկաս Կարնեցու օրոք եկեղեցական հարկահանությունը բավականին ծանրացել էր: Վանքապատկան գյուղացիները ենթարկվում էին անլուր կեղեքման ու շահագործման, իսկ վանքի կալվածքներում աշխատող մշակները որպես օրավարձ չնչին գումար էին ստանում: Կարնեցին ամեն գնով ապահովում էր եկեղեցական չորս տասնյակի հասնող տուրքերի գանձումը, որոնց մի մասը

¹ Գրիգորյան Վ., Դիվան հայոց պատմության (այսուհետև՝ Դիվան...), Եր., 1984, հ. Ա, էջ 162,183,200:

պարտադիր հարկի բնույթ էր ստացել: Եկեղեցական տուրքերը երեք տեսակ էին՝ հայրապետական (կաթողիկոսական), առաջնորդական, քահանայական: Հայրապետականը լինում էր մինչև ութ տեսակի, որոնցից երկուսը՝ «սրբադրամը» և «պտղին», դարձել էին պարտադիր և խոշոր գումարներ էին բերում եկեղեցուն: Փոքր չէր նաև մեռնի դիմաց հավաքվող դրամական տուրքը¹: Բնակիչները պարտավոր էին եկեղեցուն վճարել մկրտության, թաղման, հարսանիքի ու բազմազան այլ ծեսերի ու արարողությունների համար: Կաթողիկոսը ժողովարարության կոնդակներ էր տալիս տարբեր երևելի մարդկանց, որոնք ինչ-ինչ պատճառներով զրկվել էին ապրուստի միջոցներից:

Երևում է, որ հավատացյալները դժվարացել են վճարել տուրքերը. ժողովուրդը երբեմն հրաժարվում էր «նվիրատվություն» անելուց և հարկերը վճարելուց, և կաթողիկոսը հաճախ պահանջում էր, որ նրանք տուրքն առատությամբ և ժամանակին վճարեն: Օրինակ՝ Թովմա Առաքելոց վանքի մոտ գտնվող Դաշտ գյուղի բնակիչները չէին ցանկանում վանքին հարկերը տալ: Կաթողիկոսը, վախենալով, որ նրանց վարմունքը կարող է վարակիչ լինել, 1785 թ. հունվարին նամակ է գրում նրանց և աշխատում համոզել, որ վճարեն հարկերը³:

Էջմիածնի ընդարձակ տնտեսությունը վարելու համար հայոց կաթողիկոսներն ստիպված էին դիմել դրսի օգնությանը՝ ձեռք բերելով գույք, մթերք, դրամ: Կարնեցին կարողանում էր գտնել առատաձեռն նվիրատուներ, որոնք օժանդակում էին վանքի շինարարական, վերանորոգչական, տնտեսական և այլ կառույցների կառուցման աշխատանքներին: Նրանց միջոցով մասամբ լուծվում էին նաև վանքի պարենամթերքի և այլ խնդիրներ:

Էջմիածնի վանքն ամենամյա զգալի գումարներ ու ապրանքներ էր ստանում տարբեր տարածքներ առաքված նվիրակներից. թեմի կողմից գործուղված անձ, որը պետք է տվյալ վայրում ժողովարարություն՝ հանգանակություն կատարեր հոգուտ թեմի. մեկնում էին տարբեր վայրեր՝ վանքի համար «Իմտատիա» (նպաստ, օգնություն)՝ հացամթերք, կաթնամթերք, մսամթերք, մոմ և այլն ժողովելու:

Կարնեցին նամակներով Երևանի խանության բնակավայրերի, Գանձակի, Բալուի, Նախիջևանի և այլ վայրերի հոգևոր այրերին ու ժողովրդին հանձնա-

¹ Լեո, Հայոց պատմ, հ. 3, գիրք 1, 1969, էջ 135-136:

² Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտ (այսուհետև՝ ՄՄ), ձեռ. Հ^մ 4449, թ. 17ա:

³ Գրիգորյան Վ., Երևանի խանությունը XVIII դարի վերջում (այսուհետև՝ Երևանի խանությունը...), Եր., 1958, էջ 62-63, նույնի՝ Դիվան..., էջ 43-44:

րարում էր գանձապետության գործին հետևել, եկեղեցական հարկերը և պարտադիր դարձած նվերները ժամանակին հավաքել ու հասցնել Մայր Աթոռ¹: 1781թ. ապրիլին նա Դավիթ վարդապետի հետ նամակ և ժողովարարության կոնդակ է հղում Փամբակաձորի, Ղազախի, Շուլավերի, Լոռու բնակչությանը, ներկայացնում Ս. Աթոռի տնտեսական ծանր վիճակը՝ հորդորելով տալ վանքին հասանելիք կաթնամթերքը, մսեղենը, երկաթյա և փայտյա գործիքները²:

Տուրքը, ըստ Կարնեցու, պետք է լիներ կամավոր, ըստ ցանկության, սրտից բխած՝ «զուարթ և առատ»: Կաթողիկոսը մեկնաբանում է, որ ըստ Պողոս առաքյալի՝ «զուարթ և առատ» տուրքն այն է, որ «ո՛չ է հարկեցմամբ և յորդորմամբ այլոց կամ ակամայ և ճշտի այլ ի յօժարակամութեամբ և յազատ մտաւ տուողին ըստ գոյին և ըստ կարողութեամբ»³:

Էջմիածնի եկամուտների պատկառելի մասն ապահովվում էր Արևմտյան Հայաստանի բնակչության կողմից: «...Նարդենիս⁴ յամենայն կողմանէ պակասաւոր եմք, ուր ուրեք առնելիք կան տեղդ սրբոյ Աթոռոյս, առեալ մեզ հասուցես»⁵, գրում է Ս. Աթոռի Կարինի գործակալ Հայրապետին:

1781 թ. դրությամբ վանքը հատկապես ցորենի պակաս ուներ: Որպես հոգևոր արդյունք՝ հացահատիկ գլխավորապես ստանում էին Կարսից և շրջակայքից, ինչպես նաև Բայազետից, ինչը, սակայն, չէր բավականացնում: Կարսում ցորենի թանկացման, ինչպես նաև հեռավորության պատճառով դժվարություններ են առաջանում այնտեղից ցորեն գնելու հարցում: Այնուամենայնիվ, կաթողիկոսին հաջողվում է 1781 թ. ընթացքում և հետո որպես հոգևոր հասույթ Կարսից ձեռք բերել ցորեն, գարի, ընտանի կենդանիներ, շինարարական կարիքների համար՝ գերաններ, փորձում է ձեռք բերել նաև շաքար, երկաթ, «զմեխս ձիոյ» և այլն, Կարինի Ուչքիլիսայի վանքից՝ գարի⁶:

Կաթողիկոսի նամակները փաստում են, որ վանքն ուներ լծկան կենդանիների պակաս, ինչը խիստ անհրաժեշտ էր գյուղատնտեսական աշխատանքների իրականացման համար: Կարնեցին մեծ դժվարությամբ դրանք ձեռք է բերում Մուշի հոգևոր առաջնորդի միջոցով⁷:

¹ Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. Հ⁴ 4496, թ. 22ա, Գրիգորյան Վ., Դիվան..., էջ 135, 140-141, 142:

² Գրիգորյան Վ., Դիվան..., էջ 232-233:

³ ՄՄ, ձեռ. Հ⁴ 4538, թ. 24բ:

⁴ Նարդենիս (թրք.) - այժմ:

⁵ Գրիգորյան Վ., Դիվան..., էջ 115:

⁶ Գրիգորյան Վ., Դիվան..., էջ 77, 182, 183, 184, 200, 226, 232:

⁷ Տե՛ս ՄՄ ձեռ. Հ⁴ 4538, թ. 77բ:

1781թ. կաթողիկոսը ժողովարարներ է ուղարկում Բայազետ, Թուփրակալա, Ալաշկերտ՝ ներկայացնելով նրանց «զպակասութեանց Սրբոյ Աթոռոյս ի կողմանէ ուտելեաց՝ հանդերձ երկրիս աներութեամբն և երթնեկաց յաճախութեամբն»¹: Բայազետի տեր Վահանին, Մարգար աղային, Ուչքիլիսայի առաջնորդ Մկրտիչ վարդապետին և այլոց պատվիրում է Ս. Աթոռից գործուղված ժողովարարին սիրով ընդունել, կաթնամթերք ու մսամթերք վճարել և շտապ ուղևորել նրան Ս. Աթոռ:

Պատերազմների հետևանքով անանցանելի դարձած ճանապարհների պատճառով ընդհատվել էր նաև աղի ներմուծումը, ինչը Էջմիածինը ձեռք էր բերում Կողբից²: Աշխույժ էին կապերը Կ. Պոլսի հետ, որտեղից ստանում էին Եվրոպայում արտադրված ժամացույցներ, ներկ, խունկ, ծխախոտ:

Էջմիածնում հատկապես մումի պակաս կար, ինչը ներմուծվում էր գլխավորապես Վրաստանից՝ Թիֆլիսից, Թելավից, Գորիից, նաև՝ Գանձակից³: Հայտնի է, որ Կարնեցին Թիֆլիսի ավագ քահանաներին հանձնարարություն է տվել մումի ժողովարարության մասին⁴: Նա հետագայում Ախալցխայի տեր Եղիային, Գորիի հոգևոր գործակալին, Թիֆլիսի հոգևոր առաջնորդ Մարտիրոս վարդապետին նամակներով շնորհակալություն է հայտնում մումի համար⁵: Թիֆլիսից բերում էին նաև գինի, թեյ, Ախալցխայից՝ մեղր, ձիթապտուղ, թղթի գործարանի համար հին շորեղեն:

Առավել կանոնավոր ու կազմակերպված էր ռուսահայ թեմի հարկային համակարգը, շնորհիվ թեմակալ առաջնորդ Հովսեփ արքեպիսկոպոս Արղուրյանի՝ ժամանակին և կանոնավոր հավաքվում և ուղարկվում էին Մայր Աթոռ, ինչի համար 1792 թ. ապրիլի 17 թվակիր նամակով Կարնեցին Հ. Աղուրյանին շնորհակալություն է հայտնում⁶: Ռուսաստանից Մայր Աթոռն ստանում էր գործվածքեղեն, զարդեր, թեյ, շաքար:

Էջմիածնի վանքը գործվածքներ էր ստանում տարբեր վայրերից՝ եվրոպական ու ասիական երկրներից: Կարնեցին մեծ ջանքեր է գործադրել՝ ձեռք

¹ Գրիգորյան Վ., Դիվան..., էջ 233:

² Գրիգորյան Վ., Դիվան..., էջ 136:

³ ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 4482, թ. 118բ, Գրիգորյան Վ., Դիվան..., էջ 228:

⁴ ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 4424, թ. 97բ:

⁵ ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 4424, թ. 116ա, Աղանեանց Գ., նշվ. աշխ., Դ, էջ 172:

⁶ Աղանեանց Գ., նշվ. աշխ., Դ, էջ 569:

բերելու Հնդկաստանի նվիրակությունից ստացվելիքը¹: Տեղեկություններ կան, որ Երուսաղեմից բերվել է օճառ²:

Ս. Աթոռի եկամուտները մեծ չափով համալրվում էին անհատ անձանց կողմից, որոնք տարբեր առիթներով՝ հանուն իրենց խղճի, մահացած հարազատների հոգու հանգստության (հոգեբաժին), Աստծո գթությանն ու ներմանն արժանանալու և այլևայլ պատճառներից ելնելով՝ նվիրատվություններ էին կատարում Մայր Աթոռի օգտին: Էջմիածինը բարեպաշտների կողմից ստացել է սննդամթերք, ընտանի կենդանիներ, կենցաղային և այլ նշանակության տարբեր իրեր, դրամ³:

Հայտնի է, որ Կարնեցին 1795 թ. նամակ է գրել Կալկաթայի բնակիչ պարոն Աստվածատուր Մուրատխանյանին՝ հանգուցյալ եղբոր կտակն ստանալու համար⁴: Ս. Տաճարին նվերներ է ուղարկել մադրասաբնակ հայտնի մեծահարուստ Շահամիր Շահամիրյանը⁵: Բասրայաբնակ անհիշատակ հանգուցյալ Ղազարի կայքն ստանալու համար Կարնեցին բանակցություններ է վարում Բասրայում բնակվող մեծահարուստ Ստեփաննոս Էմնիագյանի և Ս. Աթոռի տեղի գործակալ Հովհաննես Բեթեղեմյանի հետ⁶:

Սկզբնաղբյուրները վկայում են, որ անգամ Ս. Գեղարդը մարդկանց կարիքների համար այլ վայրեր ուղարկելու դիմաց Մայր Աթոռն ապրանքներ էր ստանում: Այսպես, օրինակ՝ Նախիջևանի բնակիչները խոստացել էին զարի ուղարկել Ս. Աթոռ: Կաթողիկոսը հիշեցնում է խոստման մասին՝ գրելով. «...յայս ամի յոյժ պակասութիւն ունիմք ի կողմանէ զարւոյ»⁷: Կարսի հայ բնակիչները համաձայնակի պատճառով տարած Ս. Գեղարդը վերադարձնում են Սուրբ Աթոռ «...լիալիր արդեամբք»⁸: Գեղարդի հրաշագործությունների դիմաց որպես շնորհակալություն դրամ է ուղարկում Զմյուռնիայի պարոն Սարգիսը⁹:

Կաթողիկոսը շնորհակալագրեր ու օրհնագրեր էր հղում տարբեր բնակավայրերի (Բաղեշ, Օրթագյուղ, Պրուսա, Թոխատ, Արդահան, Ղալաթիա, Վան, Եվդոկիա, Կարին, Զմյուռնիայ, Կ. Պոլիս, Գանձակ և այլն) հոգևոր գործիչներին

¹ ՄՄ, ձեռ. Հ⁴ 4538, թ. 24ա:

² Գրիգորյան Վ., Դիվան..., էջ 77-78:

³ Գրիգորյան Վ., Դիվան..., էջ 203:

⁴ ՄՄ, ձեռ. Հ⁴ 4538, թ. 37ա:

⁵ ՄՄ, ձեռ. Հ⁴ 4538, թ. 39ա:

⁶ Աղանեանց Գ., նշվ. աշխ., Դ, էջ 318, 324:

⁷ ՄՄ, ձեռ. Հ⁴ 4449, թ. 34ա:

⁸ ՄՄ, ձեռ. Հ⁴ 4424, թ. 179բ:

⁹ ՄՄ, ձեռ. Հ⁴ 4538, թ. 8ա-8բ:

(եկեղեցական հասույթն ուղարկելու) և աշխարհական անձանց (հոգեբաժին կամ նվիրատվություններ տրամադրելու դիմաց)¹, որոնք յուրահատուկ սկզբնաղբյուրներ են ոչ միայն Էջմիածնի, այլև առհասարակ երկրի սոցիալ-տնտեսական կյանքի վերաբերյալ: Կարնեցին Երնջակի վանքի առաջնորդ Կարապետ վարդապետին շնորհակալություն է հայտնում ջրաղացի քարերի համար²:

Բավական մեծ թիվ են կազմում Հնդկաստանի տարբեր քաղաքներ՝ Կալկաթա, Մադրաս, Սեիդապատ, Բադալադի հայությանը ուղարկված շնորհակալագրերը³: Անհատ նվիրատուների ուղարկած եկեղեցական իրերը, այդ թվում՝ արծաթյա խաչերը, հանձնվում էին Մայր Տաճարին⁴:

Հետաքրքիր է, որ կաթողիկոսի շնորհակալագրերի մի մասը հասցեագրված է եկեղեցուն նվիրված կանանց (հիմնականում Արևմտյան Հայաստանի բնակավայրերից, Բադալադից), որոնք հոգուտ Ս. Աթոռի դրամական, նյութական (եկեղեցական հանդերձ, կահ-կարասի) և այլ նվիրատվություններ են կատարել⁵:

Էջմիածնի եկամուտների մի մասն ապահովվում էր Վրաստանում և վրացահպատակ հայկական տարածքներում գտնվող հայկական վանքերի վանքապատկան ճորտերի միջոցով⁶: Ղուկաս Կարնեցու՝ Թիֆլիս հղված հանձնարարական թղթերից տեղեկանում ենք, որ երբեմն տեղի հայ ճորտերից գոյացած եկամուտները չէին հասնում Էջմիածին, իսկ վերջիններս ենթարկվում էին շահագործման: Նա նաև 1782 թ. հունիսին Իմերեթիայում ավագ քահանա և գործակալ Սահակ քահանային կարգադրում է վերահասու լինել Ս. Աթոռի հարկերին⁷: Կարնեցին Թիֆլիսի հայոց հոգևոր առաջնորդ Հովհաննես վարդապետին, տեր Ղազարին (Վանք եկեղեցու ավագ քահանա և Ս. Աթոռի գործակալ), քաղաքի երևելիներ մելիք Մկրտումին ու պարոն Աղալոյին 1780 թ. հոկտեմբերին պատվիրում է հետևել, որ աթոռապատկան ճորտերից ավելորդ հարկեր չպահանջեն⁸: Նա հարցում է անում. «...թե ամեն այդպես բանի պատճառաւ ի

¹ Տե՛ս ՄՄ, Հ^մ 4424, թ. 101բ, ձեռ. Հ^մ 4449, թ. 3ա, 9ա-9բ, 10բ-11ա, 34բ, 35ա, 38բ, 39ա-39բ, 40բ-41ա և այլն, ձեռ. Հ^մ 4482, 4բ, 5բ, 6բ, 7բ-9բ, 12ա, թթ. 100ա-104բ և այլն, ձեռ. Հ^մ 4496, թ. 24բ, Աղանեսանց Գ., նշվ. աշխ., Դ, էջ 339-340, 350-351, 639, Գրիգորյան Վ., Դիվան..., էջ 113, 115:

² ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 4424, թ. 107ա:

³ ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 4482, թ. 65ա-65բ, 67ա-71ա, 100ա:

⁴ Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 4482, թթ. 102բ, 103ա:

⁵ Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 4496, թ. 22ա-22բ, 23ա, 26ա, ձեռ. Հ^մ 4482, թ. 12ա, 14ա, 24բ, 27բ, 101բ-102ա, 103ա:

⁶ XVIII դարի վերջին Վրաստանում գոյություն ունեւ ճորտություն:

⁷ Գրիգորյան Վ., Դիվան..., էջ 71:

⁸ Գրիգորյան Վ., Դիվան..., էջ 132:

ճորտացն մերոց զայդպիսի պահանջմունս առնիցեք, նոքա այլ որպէ՛ս կարին մեզ ճորտութիւն առնել...¹»:

Կաթողիկոսը աթոռապատկան ճորտերի մահվանից հետո մայր Աթոռի հասույթն ստանալու հարցերով դիմում է անգամ վրաց պետական գործիչներին²:

Կարնեցուն հղած թիֆլիսաբնակ բազմաթիվ հայեր կաթողիկոսից խնդրում են իրենց վերցնել որպէս Ս. Աթոռի ճորտ, որոնց կաթողիկոսը ճորտության թուղթ է հղում³: Վրացահայությունը ձգտում էր ազատվել «...այլոց ճորտութենէ»՝ գերադասելով լինել Էջմիածնի վանքին հարկատու:

Պատմագրության մեջ տեսակետ կա, որ Էջմիածնից ապրանքների արտահանման մասին խոսք լինել չէր կարող: Տնտեսական քայքայման ուղին բռնած երկրի պայմաններում, որն անընդհատ ենթարկվում էր օտար ավարառությունների և ներքին պառակտող ուժերի հարվածներին, բնականաբար, արտահանումը պետք է անկում ապրեր: Սակայն որոշ ապրանքներ, այնուամենայնիվ, արտահանվել են Էջմիածնից: Դրանք մեծ մասամբ կրել են նվերների բնույթ, քանի որ կաթողիկոսը տարբեր առիթներով ընծաներ էր ուղարկում տարբեր տիրակալների, վրաց թագավորական տան անդամներին և այլոց: Նա ստիպված էր իր տարբեր խնդրանքները (նվիրակներին տարածքում ազատ շրջելու և նվիրակություն անելու կարգադրություն տալու, տեղի հայ հերձվածների դեմ պայքարելու և այլն) կատարելու դիմաց ապրանքներ ուղարկել տարբեր վայրերի փաշաներին:

Այսպես, օրինակ՝ 1780 թ. ընթացքում և հետո Կարինի Իսաղ փաշային, Կարինի Խալիլ փաշային, Իբրահիմ Էֆենդու որդիներին, Բայազետի Իսայ փաշային, Յունուզ բեկի որդիներին, Ռզվան աղային և այլոց Էջմիածնից ուղարկվել է կտորեղեն, բրինձ, քացախ, ցորեն, մում և այլն⁴: Կարնեցու նախաձեռնությամբ Էջմիածնից գինի է ուղարկվել նաև Նախիջևան, Բայազետ, ինչպես նաև այլ վայրեր⁵:

Տնտեսական բնագավառում կարևորվում էր նաև եկեղեցապատկան հողերն անձեռնմխելի պահելու մշտական պայքարը: 1793 թ. Կարնեցին Երևանի

¹ ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 4482, թ. 18ա-18բ, Գրիգորյան Վ., Դիվան..., էջ 158:

² Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 4538, թ. 124ա, Աղանեանց Գ., նշվ. աշխ., Դ, էջ 683-684:

³ Գրիգորյան Վ., Դիվան..., էջ 255, 256:

⁴ Գրիգորյան Վ., Դիվան..., էջ 142-143, 219, 226, 267, 253, 270, 273-274:

⁵ ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 4449, թ. 34ա, ձեռ. Հ^մ 4482, թ. 29ա:

Մահմեդ խանի (1785-1903) օգնությամբ կարողանում է ազատել աթոռապական առուն Մոլլադուրսուն¹ գյուղի բնակիչների ոտնձգություններից², իսկ 1797թ. Օշական գյուղի մոտ գտնվող Գետառ կոչված անդաստանն ու դրա տասանորդը՝ հարևան մահմեդականներից³:

Այսպիսով, Կարնեցին իր գահակալության տարիներին փորձում էր ամեն զնով պահպանել ու բարվոքել վանքի տնտեսական դրությունը: Նա ամենայն հետևողականությամբ փորձում էր կարճ ժամանակում ստանալ աթոռապական գույքը կամ կանխել դրանք յուրացվելու փորձերը, ինչպես օրինակ, Բաղեշի դեպքում, որտեղի երեցփոխը յուրացրել և մսխել էր արդյունքը⁴: Նրա ձեռնարկումներն առաջին հերթին ուղղված էին հոգևորականների կարիքներն ապահովելու, հոգևոր արարողակարգերն անհրաժեշտ պարագաներով համալրելու, վանքի կալվածքները պահպանելու, առհասարակ վանքը բոլոր տեսակի անսխորթություններից զերծ պահելու:

ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ КАФЕДРАЛЬНОГО СОБОРА СВ. ЭЧМИАДЗИНА ВО ВРЕМЯ ПРЕДВОДИТЕЛЬСТВА ГУКАСА КАРНЕЦИ (1780-1799)

Асмик АМИРДЖАНИЯН

Институт истории НАН РА

В статье рассмотрены особенности социально-экономической ситуации монастыря Св. Эчмиадзина во время предводительства Католикоса Всех Армян Гукаса Карнеци. Одной из важнейших проблем, ставших перед Эчмиадином, было решение продовольственного вопроса. Монастырь стоял перед продовольственным кризисом, особенно острой была проблема с хлебом. Католикос Гукас Карнеци использовал любую возможность для смягчения продовольственной ситуации в монастыре, даже свои личные связи. Организация закупки продовольствия и других видов продуктов и товаров за пределами Эчмиадзина находилась под пристальным вниманием католикоса.

¹ Մոլլադուրսուն, ներկայումս՝ գյուղ Շահումյան, Արմավիրի մարզում:

² Աղանեանց Գ., նշվ. աշխ., Դ, էջ 616-618:

³ Երևանի խանությունը..., էջ 51, նույնի՝ Դիվան..., էջ 26:

⁴ ՄՄ, ձեռ. չ^տ 4496, թ. 15բ:

ECONOMIC SITUATION OF THE CATHEDRAL OF HOLY
ETCHMIADZIN DURING THE REPRESENTATIVE OF GHUKAS KARNECI
(1780-1799)

Hasmik AMIRJANYAN

Institute of History NAS RA

The article describes the features of the social-economic situation of the Cathedral of Holy Etchmiadzin during the leadership of Catholicos of All Armenians-Ghukas Karneci. One of the most essential problems was the solution of the food for the Etchmiadzin. The Monastery faced food and particularly bread crisis. The Catholicos used every opportunity to mitigate the Edzmiazin's food situation. Even the personal relations were used to solve the problem. The organizational process of gaining food and other sorts of products outside Etchmiadzin was always in the spotlight of the Catholicos.

ԹԵՈՂՈՐՈՍ ՇԻՐԱԿՈՒՆՈՒ ԶԵՌԱԳՐԱԿԱՆ
ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ

Գևորգ ԱՅՎԱԶՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն

Թեոդորոս (ավագանի անունով՝ Պարզև) վրդ. Շիրակունին Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու այն սպասավորներից է, որի համեստ և նվիրական գործունեությունը չի արժանացել առանձին գիտական ուշադրության: Առաջին ուսումնասիրությունը, որտեղ կարելի է հանգամանալի տեղեկություններ գտնել հոգևոր գործչի մասին, անվանի հուշարձանագետ, պատմաբան Ս. Կարապետյանի «Հյուսիսային Արցախ» մատյանն է¹:

Շիրակունին թողել է ձեռագրական մեծ ժառանգություն, որն ամբողջապես նկարագրված է Մաշտոցի անվան Մատենադարանի «Մայր ցուցակ հայե-

¹ Կարապետյան Ս., Հյուսիսային Արցախ, Եր., ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2004, էջ 212-234:

րեն ձեռագրաց»-ի 9-10-րդ հատորներում: Մեր հետազոտության նպատակը շիրակցի հոգևորականի արժանավոր ծառայության վերհանումն է, նրա աշխարհայացքի և այն ձևավորող գործոնների վերլուծությունը:

1829թ. սեպտեմբերի 2-ի Ադրիանուպոլսի ռուս-թուրքական հաշտության պայմանագրի 13-րդ հոդվածի առանձնաշնորհություններից օգտվելով՝ Արևմտյան Հայաստանի Կարինի և Կարսի նահանգների բնակիչ հազարավոր հայեր 1830թ. ամռանը վերաբնակվել են Շիրակում, Ջավախքում և Փամբակում:

Շիրակի վերաբնակիչների թվում էր Կարինի նահանգի Կարին գավառի Կան¹ գյուղից Թեոդորոսի ընտանիքը: Կանցի Մարտիրոսի առաջնորդությամբ Գյումրի հասնելուց² և այդտեղ որոշ ժամանակ մնալուց հետո նրա ընտանիքը տեղափոխվել է Արդիկ³: Ինքնակենսագրական պատառիկներից մեկում Թեոդորոսը գրել է, որ ծնվել է 1830 թ. հունվարի 20-ին (Մարգաց ամիս Արագած օր): Վաղ տարիքում նա կորցրել է հորը: Բազմանդամ և խնամակարոտ ընտանիքի կենցաղային հոգսերը ծանրացել են մոր՝ Խանթերիի ուսերին: Կրթությունը, ամենայն հավանականությամբ, ստացել է տեղում: 1851-1863թթ. իր «սննդեան եւ զարգացման» վայր Արդիկում եղել է ուսուցիչ:

1862թ. ուրարակիր Թեոդորոսը հոգևոր իշխանության գործերը քննելու առաքելությամբ Ալեքսանդրապոլ եկած Անդրեաս եպս. Վեհապետյանին ուղեկցել է Անի: Եղել է 1863-1864թթ. Ալեքսանդրապոլի հոգևոր վիճակի առաջնորդ Մովսես արք. Մաղաքյանի (Գանձակեցի) օգնականը: 1863-1865թթ. շրջագայել է Քեշիշքյանդում (Արագածոտնի մարզ, գ. Գեղարոտ), Շամախու թեմի Սաղիանի Սբ Ստեփանոս Նախավկա վանքում: Մշտական կեցավայր է ունեցել Վաղարշապատի Սբ Շողակաթի վանքում: 1862-1866թթ. մեծ դժբախտություններ են պատուհասել նրա գերդաստանին: Իրար հետևից մահացել են երկու եղբայրները, կինը (Գայանե Համբարձումյան Վարդանյանց), երեք որդիները և մայրը: Անձնական կյանքի ողբերգությունը նրա մեջ կարծրացրել է կուսակրոնության հանդեպ հակումները: Արեղայական օրհնությունից և ձեռնադրությունից հետո՝ 1868թ. փետրվարին, տեղափոխվել է նախկին Աղվանից կաթողիկոսությանը ենթակա հաջորդական վիճակի կենտրոն՝ Գանձակ (Ելիզավետպոլ): Ձեռագրերից մեկի հիշատակարանում գրել է.

¹ Ըստ կիսաավանդական պատմության՝ Կան գյուղի բնակիչները այդտեղ էին եկել Անի մայրաքաղաքից 11-րդ դարում: Տե՛ս Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 2, Եր., ԵՊՀ հրատ., 1988, էջ 933:

² Եփրեմ Սեթը արևմտահայության 1829-1830թթ. գաղթի մասին, «Պատմաբանասիրական հանդես» (այսուհետ՝ ՊԲՀ), Եր., 1997, №2, էջ 292:

³ Պահպանել ենք տեղանվան հեղինակային գրելաձևը:

Ես՝ Շիրակունիս, երբ առի վեղար,
Եկի ի Գանձակ, ուր ոչ ինչ տեղայր,
Տեղացեն զինեւ բախտից թօն, կարկուտ,
Ես տարայ սիրով, եղէ գամագիւտ:¹

1869թ. Չարեքա անապատ այցից² հետո հաստատվել է Խաչակապի Սբ Թարգմանչաց (Գետակցա) վանքում: 1870-1872թթ. Գանձակի նահանգի Նուխիի գավառի Նիժ գյուղի դպրոցում «...վարէի զուսուցչութեանն պաշտօն՝ ուսուցանելով ուտիաբարբառ հայազան մանկտիս...»³: 1870թ. դարձել է Սբ Էջմիածնի միաբան: 1872թ. ստացել է վարդապետական աստիճան: Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Գևորգ Դ-ն նրան շնորհել է ականակուռ լանջական խաչ: Նույն տարում նշանակվել է Սբ Թարգմանչաց վանքի վանահայր: Կարճ ժամանակով ստանձնել է Երևանի նահանգի Նոր Բայազետ գավառի Վանեվանի վանքի (Գեղարքունիքի մարզ, գ. Արծվանիստ) վանահոր պարտականությունները,⁴ ապա՝ վերադարձել Խաչակապ, որտեղ պաշտոնավարել է մինչև կյանքի վերջ (1910-ական թթ.):

1872-1885թթ. Թեոդորոս Արդիկցու վանահայրության տարիներին վանքի խնամակալ Ն. Տեր-Ներսեսյանցի, Աբ. Առաքելյանցի, Մ. Մարգարյանցի, Երևանցի Ա. Մ. Թաիրյանցի և ուրիշ նվիրատուների գործակցությամբ. «...նորոգեալ բարեզարդեցաւ սուրբ մենաստանս, որ կառուցեալ է ի Է. դարու⁵ և մնայր աւերակ: Բացաւ աստ վանական դպրոց, նորոգ կառուցան դպրոցական, տնտեսական շինութիւնք, կամուրջ, սայլուղիք և այլն, նորոգեցան լայնացան պարիսպք նորա, ճոխացան կարասիք և պիտոյք դպրոցին հանդերձ մատենադարանի ի հոգևոր մխիթարութիւն Հայագնեայց...»⁶: Ցավոք, այդ ոգևորվածությունը հետագայում նվազել է:

Հոգևոր դպրոցում վարդապետ Շիրակունին դասավանդել է հայոց պատմություն, հայոց լեզու և կրոն: Աշակերտներին իրենց ազգային ինքնությանը հարողակից դարձնելու համար 1872թ. դեկտեմբերի 11-ին գրել և 1873թ. հունվարի

¹ ՄՄ, 2737, թ. 436ա:

² Թեոդորոս վրդ. Շիրակունի, Չարեկայ անապատ կամ մենաստան, «Արարատ», ի Սբ Էջմիածին, 1872, թիւ է, 269-271:

³ ՄՄ, 3056, թ.1129բ:

⁴ Քրիստոնյա Հայաստան հանրագիտարան, Եր., «Հայկական հանրագիտարան» հրատ., 2002, էջ 960:

⁵ Ըստ ավանդության՝ վանքը հիմնադրվել է Մ.Մաշտոցի ներկայությամբ: Տե՛ս Դիվան հայ վիմագրության: Պրակ V: Արցախ: Կազմեց Ս.Գ.Բարխուդարյան, Եր., Հայկական ՄՄՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1982, էջ 251:

⁶ Ճանապարհորդական յիշատակարան, «Արձագանք», Թիֆլիս, 1886, № 21, էջ 309:

10-ին ավարտել է «Անցք Վահանայ սպարապետի Հայոց Մամիկոնեան զորավարի՝ սասանեցուցչի Մասանեան թագաւորութեանն, թէատրոնական վիպասանութիւնն»: Հորինվածքի ատաղձը կազմել է V դարի պատմիչ Ղ. Փարպեցու «Պատմություն Հայոց» երկը: «Ազգի լուսավորության սպասարկու» վարդապետը պիեսի առաջաբանում խոսել է դրա ստեղծման շարժառիթների մասին. «Ձարթուցանել զտենչ եւ զփափագ հայազան ուսումնասէր պատանոյն ի սէր մեր հայրենեաց... Առ ի պատկերացուցանել առաջի մտաց եւ երեւակայութեանն նոցա զանցս անցեալս նախնի հայրենասէր դիւցազանց մերոց եւ միանգամայն գրաւել զախորժ բաղձանս նոցա՝ ի պաշտօն սրբազան կրօնի եւ ի բարեջան յօժարութիւն, առ ազգասիրութիւն եւ առ ընկերասիրութիւն»¹: Նույն ոճով նա իր սաներին բացատրել է նաև գրաբարի և աշխարհաբարի հարաբերակցության հարցը՝ նրանց թողնելով լեզվի գործածության իրավունքը («Բանախօսութիւն հին և նոր լեզուաց հայոց»): Ջարգացնելով Ոսկեդարի թեման՝ Թեոդորոսը «մերն Հումերոս եւ բազմաշխատ Մեղուն արարատեան» Եղիշեի «Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին»² երկը վերափոխել է բանաստեղծության: Կիրառել է 15 վանկանի քառանդամ չափով յամբ-անապետայան խառը ոտքերով հանգաստեղծման հնարանք³: Իր կազմած զրուցարանով «դեռակիրթ մանկանց» սովորեցրել է Հայ Առաքելական Եկեղեցու խորհուրդները («Քրիստոնէական վարդապետութիւն»):

Կրթադաստիարակչական նկատառումներով Թեոդորոս վարժապետը գրել է բանաստեղծությունների երկու ժողովածու՝ «Կիթառ Հայկական: Հագներգական վիպասանութիւնն նախնի Հայկազանց» (երեք հատոր)⁴ և «Նոր քնար հայկական» (երկու հատոր)⁵: «Կիթառ»-ը հայոց պատմության՝ Հայկ նահապետից սկսած մինչև իր ապրած օրերը, չափածո շարադրանքն է.

Իմ սիրելի՛ մանկունք հայոց, գեթ կարդացէ՛ք մի անգամ
զանցս նախնեաց կալ ի յուշի որոճացէ՛ք ժամ ի ժամ.
այդ լինեցի ինձ տրիտուր՝ այսքան ճգանց փոխարէն
սովաւ խնկեմ սպաս պաշտօն ազգիս հայոց համօրէն⁶:

¹ ՄՄ, 3093, Առաջաբանութիւն:

² Հեղինակային ձևով՝ «Վասն Հայոց եւ Վարդանայ պատերազմին»: Տե՛ս ՄՄ, 3149, թ. 7ա:

³ Խաչատրյան Ռ., Հայ ժողովրդական երգերի տաղաչափական ձևերն ու առանձնահատկությունները, ՊԲՀ, 2003, №2, էջ 245:

⁴ Համառօտ դասատետր ազգային պատմութեան պարզ Աշխարհաբար: Հարց եւ պատասխանի բաժանեալ 5 փոքրիկ հատորներ: Աշխատասիրեաց Թեոդորոս վարդապետ Շիրակունի, հ. Ա. Ելիսաւետպօլ, Ի տպարանի Ֆեդօրովի և Թառումեանցի, 1879, 77 էջ:

⁵ ՄՄ, 3150: 2740, 3344 ձեռագրերը հեղինակային ընդօրինակություններ են:

⁶ ՄՄ, 2737, թ. 445ա:

Հայոց պատմության հոռի կողմերի ցուցադրմամբ «Մուգայ հայախօս»-ը հայ մանուկներին խորհուրդ է տվել պարծենալ նախնյաց փառքով, նախանձ չլինել, ընկերոջը և բարեկամին չմատնել:

Շիրակի երգնակը (այդպես է ինքնիրեն անվանել Թեոդորոսը)¹ որպես բանաստեղծ փայլել է «Նոր քնար»-ում: Ներշնչվելով, բայց չհասնելով Հ.Մ. Վանանդեցու, Ղ. Ալիշանի, Ա. Բագրատունու, Մկ. Խրիմյանի, Խ. Գալֆայանի, ծերունի Գ. Պատկանյանի, Ա. Տեր-Սարգսենցի (Տնկանց) քանքարին, Նոր Քոթենավորը,² այնուամենայնիվ, «Քնար հայկական» (ՄՊԲ, 1868) արժեքավոր երգարանի կազմողին հետևելու մեծ հավակնություն է ներկայացրել. «...հայրենասիրական բարի նախանձ վարակեալ իմ ի մանկութենէ իմմէ, ազգասիրական եռանդով վառեալ գողով, նախ՝ ատեցի զայլազգական լեզուս եւ զերգս, զորս երգէին համազգի եւ այլազգի երգիչք՝ աշուղ անուանեալք... ջան գործեցի ըստ մերում կարի՝ հանդէպ տաճկական երգոց յօրինեցի զերգս հայախօս ի պէտս աշակերտելոց, առ ի զարթուցանել զնոսս ի սեր ազգի եւ ի սեր մայրենի լեզուիս...»³:

«Նոր քնար հայկական»-ի առաջին հատորը Թ. Վարդապետյան Շիրակունին գրել է 1876թ. մայիսի 20-հուլիսի 2-ն ընկած ժամանակահատվածում Սբ Թարգմանչաց վանքում: Հատորն ընդգրկել է 1851-1876թթ. նրա հեղինակած ոտանավորները, ուղերձները, գովասանական ճառերը և այլն⁴: Ինը երգեր տպագրվել են «Սոխակ Հայաստանի» լիակատար երգարանի I (1874), II (1875) և IV (1878) հատորներում: «Նոր քնար»-ի երկրորդ մասի (1882-1891թթ.) բովանդակությունը կազմել են 21 ձոներգերը:

¹ ՄՄ, 3150, թ. 127բ-8բ:

² Թեոդորոս Քոթենավորը (Ճգնավոր) VII դարի հայ մատենագիր և աստվածաբան է:

³ ՄՄ, 3150, թ. 1բ:

⁴ Ավելի ուշ՝ 1893թ., Շիրակունին ձեռագրի նախօրինակում (ՄՄ, 3150, թ. 206ա-7բ) հավելել է «Երգ ի յանցելն Ռուսաց կայսերական զօրաց յանկոյս Ախուրեան գետոյ, ի սահման Թուրքիոյ»: 1891թ. ընդօրինակության մեջ (ՄՄ, 2740, թ. 140ա-2ա) նշված է այնպես, ինչպես տպագիր տարբերակում՝ «Երգ ի յանցանելն ռուսաց կայսերական զօրաց» և «Երգ վասն պաշարման Կարուց բերդին եւ անակնուլի յաղթութեանն ռուսաց ի վերայ լերին, որ կոչի Ալաճայ, անդ՝ ի Շիրակ, մերձ Անի, ի 1877 ամի, ի 8ը (իմա՝ 3) հոկտ. եւ 6ը նոյեմ. սպարապետ հայկազն Միքայել Լոռու Մէլիքեանի» (թ. 142ա-5ա): Տե՛ս Երգ վասն պաշարման Կարուց բերդին և անակնունելի յաղթութեան Ռուսաց ի վերայ լերին որ կոչի Ալաճայ անդ ի Շիրակ մերձ յԱնի 1877 ամի ի 3-ն հոկ.-ի 6-ն նոյեմբերի: Սպարապետութեամբ հայկազն քաջ զենեարալի Լորիս Մէլիքովի: Յօրինեց Թ.Վ.Շ. Գանձակ, Տպագրվեց Փեղրօվի և Թառումեանի տպարանում, 1878, 10 էջ:

«Գարնանաբեր նորեկ սարեկ»-ն¹ իր առջև նպատակ էր դրել հայ պատանիներին պատրաստել Հայաստանի թշնամիների դեմ գրոհի: Ուստի, ստեղծագործությունները հազեցրել է պատմական գործիչների անուններով և նվիրական տեղանուններով՝ Մեսրոպ Մաշտոց, Ներսեհ Կամսարական, Սմբատ Խոստովանող, Աշոտ Երկաթ, Աշոտ Ողորմած, Լևոն Երկրորդ, Արծրունիներ և Մամիկոնյաններ (Վասպուրական և Տարոն), Արմավիր, Վարազա վանք, Անի-Շիրակ և այլն: Նրա բանաստեղծական փոքր շնորհքը սնվել է պատմիչներ Մ. Խորենացու, Ղ. Փարպեցու, Հ. Դրասխանակերտցու, Մ. Ուռեհայեցու աշխատություններից:

Գովերգել է թուրքերի դեմ պատերազմներում ռուսական բանակի հայազգի զորավարների (Բարսեղ Հ.Բեհբուջյան, Մ. Լոռիս-Մելիքով) տարած հաղթանակները: Առիթը բաց չի թողել և շնորհավորել է Ալեքսանդր Բ և Ալեքսանդր Գ կայսրերի, Գևորգ Դ, Մակար Ա և Մկրտիչ Ա կաթողիկոսների գահակալումը: Ակնածալի ողջույններ է հղել հայ գրչության նշանավոր կենտրոն Գետակցա վանքում հյուրընկալված աշխարհիկ և հոգևոր մեծամեծերին՝ Գ.Այվազովսկուն, Ա. Սեդրակյանին, Գր. Աղվանյանցին, Ռ. Պատկանյանցին, Գր. Թումանյանցին և Գ. Սուրենյանցին:

Խոնարհության և հեզության, աստվածային ճշմարտության, ուղիղ դատողության և հանճարեղ խոհեմության, գոռոզության և հպարտության, հույսի և ունայնության, մանուկներին ազդեցություններից զերծ պահելու, դատարկաբանությունից հեռու մնալու, հոգու խաղաղության, սեփական կամքը և փորձությունները հաղթահարելու, արդարին առաջ մղելու, բարության և սիրո, նախատինքներին համբերատար դիմանալու, միանձնական կյանքի, սուրբ հայրերին հետևելու, զղջման, անցավոր թշվառության, մահվան, ահեղ դատաստանի և շատ այլ հարցերի վերաբերյալ խոհերը Շիրակունտում մոտեցրել են համաքրիստոնեական սուրբ Գր.Նարեկացուն և XIV-XVդդ. գերմանացի կաթոլիկ վանական Թովմա Գեմբացուն: Վերջիններիս գլուխգործոցները՝ «Մատեան ողբերգութեան» և «Յաղագս համահետեւումն Քրիստոսի», նա վերածել է չափածոյի, համապատասխանաբար՝ «Արձագանք Նարեկայ» և «Նուագարան բարեիդձ» (չորս հատորյակ):

Այսպիսով, ուսուցիչ, վանահայր Թեոդորոս վրդ. Շիրակունին հայ մշակույթի էկոլորտը մաքուր պահող հոգևորական էր, որին բախտը նետել էր Մեծ Հայքի Ուտիք նահանգի Գարդմանաձոր գավառ: Գարդմանահայությանը քառասուն տարի անխոնջ ծառայության մխիթարությունը գտել է իր ստեղծագործություններում (տաղեր, հանելուկներ, թատերգություն, մեկնություններ): Խնամել

¹ ՄՄ, 3150, թ.2ա:

և կորստից փրկել է Երևանի և Վրաստանի ու Իմերեթիայի թեմերին ենթակա Սբ Թարգմանչաց և Վանեվանի վանական համալիրները, Չարեքա մենաստանը:

**Ընդհանուր ցանկ
Թեոդորոս վրդ. Շիրակունու գրած և ընդօրինակած ձեռագրերի¹**

ՀԱՎԱՔԱԾՈՒ	ՁԵՌԱԳՐԻ ՀԱՄԱՐ	ՏԱՐԵԹԻՎ	ԳՐՉՈՒԹՅԱՆ ՎԱՅՐ	ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ
ՄՄ	3056	1870թ.	Ուտի, Նիժ գյուղ	Արձագանք Նարեկայ: Ի քերթողական հագներգութիւնն յեղաշրջեալ զՆարեկեան Մատեանն
ՄՄ	2847	1870-1872թթ.	Գանձակ, Սբ Թարգմանչաց վանք, Նիժ գյուղ	Արձագանք Նարեկայ, Տաղք
ՄՄ	3093	1872թ.	Խաչակապ, Սբ Թարգմանչաց վանք	Անցք Վահանայ սպարապետի Հայոց Մամիկոնեան զօրավարի՝ սասանեցուցչի Մասանեան թագաւորութեանն, թէատրոնական վիպասանութիւնն՝ բաժանեալ ի յետն տեսարանս
ՄՄ	3346	1874թ.	Սբ Թարգմանչաց վանք	Նուագարան բարեիղձ, հատոր Ա
ՄՄ	3550	1876թ.	Խաչակապ, Սբ Թարգմանչաց վանք	Նուագարան բարեիղձ, հատոր Բ
ՄՄ	3549	1876թ.	Խաչակապ, Սբ Թարգմանչաց վանք	Նուագարան բարեիղձ, հատոր Գ
ՄՄ	2938	1876թ.	Գանձակ, Սբ Թարգմանչաց վանք	Քրիստոնէական վարդապետութիւն
ՄՄ	3150	1876թ., 1893թ., 1896թ.	Սբ Թարգմանչաց վանք	Նոր քնար հայկական

¹ Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի: Հտ. Ա. Եր., Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1965, 1634 սյունակ: Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի: Հտ. Թ. Եր., «Նաիրի», 2017, 2378 սյունակ: Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի: Հտ. Ժ. Եր., Մատենադարան, 2019, 1936 սյունակ:

ՄՄ	2737	1877-1878թթ.	Գանձակ, Սբ Թարգմանչաց վանք	Կիրթառ Հայկական, հատորք Ա, Բ, Գ
ՄՄ	3149	1884թ., 1888թ.	Վանեվանի վանք, Հառիձ, Խաչակապ	Մրմունջք Եղիշեայ եպիսկոպոսին Ամատունոյ
ՄՄ	2827	1890թ.	Խաչակապ, Սբ Թարգմանչաց վանք	Նուագարան, հատոր Դ
ՄՄ	2740	1891թ.	Գանձակ, Սբ Թարգմանչաց վանք	Նոր քնար հայկական
ՄՄ	4327	1891թ.	-	Արձագանք Նարեկայ (չափածոյ)
ՄՄ	3344	1893թ.	Ելենենորֆ	Նոր քնար հայկական, հատոր Բ
ՄՄ	3153	1898թ.	Ելենենորֆ	Աղօթք ի գրոց Արձագանք Նարեկայ (չափածոյ)
ՄՄ	3151	1898թ.	Ելենենորֆ	Բանախօսութիւն հին եւ նոր լեզուաց Հայոց

РУКОПИСНОЕ НАСЛЕДИЕ ТЕОДОРА ШИРАКУНИ

Геворг АЙВАЗЯН

Ширакский центр арменоведческих исследований НАН РА

Наставник Теодор Ширакуни родился в с. Кан, жил и учился в с. Артик, действовал в Северном Арцахе. С юного возраста он писал стихи о родоначальнике армян Гайке, Ани, Багратидах, Вардане и Вагане Мамиконяне, М. Лорис-Меликове, В. Бебутове и т.д. Активно участвовал в делах Александропольского духовного правительства. В 1872г., после рукоположения во священника (вардапет), был назначен игуменом монастыря Святых Переводчиков Грузино-Имеретинской Армяно-Григорианской епархии. Всю свою жизнь посвятил обучению и воспитанию детей и молодого поколения, разукрашиванию средневековых достопримечательностей.

THE HANDWRITTEN HERITAGE OF THEODOR SHIRAKUNI

Gevorg AYVAZYAN

Shirak Center for Armenological Studies NAS RA

Pedagogue Theodor Shirakuni was born in Kahn village, lived and studied in Artik, acted in Northern Artsakh. From an early age, he wrote poems about the founder of the Armenians Hayq, Ani, Bagratuni, Vardan and Vagan Mamikonyans, M. Loris-Melikov, V. Bebutov, etc. He actively participated in the affairs of the Alexandrapol spiritual government. In 1872 after being ordained a priest (vardapet), he was appointed hegumen of the monastery of Holy Translators of the Georgian-Imereti Armenian-Gregorian diocese. All his life he devoted to the education and upbringing of children and the young generation, the decoration of medieval sights.

ՀԱՐԱՎԱՅԻՆ ԿՈՎԿԱՍԻ ԲՆԱԿՉՈՒԹՅԱՆ ԷԹՆՈԿՐԱԿԱՆ ԿԱԶՄԻ ՇԱՐԺԸՆԹԱՅԸ (XIXդ. վերջ-XXIդ. սկիզբ)

Արտաշես ԲՈՅԱԶՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն

Ներկայումս Հարավային Կովկասը մասնագետների մեծ մասի կողմից գնահատվում է որպես աշխարհաքաղաքական և էթնոկրոնական չափազանց բարդ, անկայուն ու պայթյունավտանգ տարածաշրջան՝ պայմանավորված աշխարհագրական, կրոնական և պատմամշակութային գործոններով: Ի դեպ, «Անդրկովկաս», թե «Հարավային Կովկաս» եզրույթների օգտագործման հարցը զուտ գիտական, աշխարհագրական տերմինաբանության հարց չէ, այլ ունի քաղաքական, նույնիսկ աշխարհաքաղաքական լուրջ ենթատեքստ: «Անդրկովկաս» եզրույթը շրջանառության մեջ է դրվել Ռուսական կայսրությանը միանալուց հետո, իսկ «Հարավային Կովկասը»՝ 1990-ական թվականներին¹: Հարավկովկասյան

¹ Gamkrelidze V., "Transcaucasia" or "South Caucasus" Towards a more exact geopolitical nomenclature* in: «Postcommunist Democratic Changes and Geopolitics in South Caucasus»: "International Research Center for East-West Relations", Tbilisi, 1998, pp. 40-42.

Էթնոաշխարհագրական իրավիճակի փոփոխության ընթացքը դիտարկել ենք ամբողջ XX դ. ընդգրկումով՝ հենվելով վիճակագրական հարուստ նյութի վրա:

XXդ. ընթացքում տարածաշրջանի հանրապետությունների վարչաքաղաքական և տարածքային կառուցվածքի հիմնական փոփոխությունները գրանցվել են 1918թ., 1920-1921թթ. և 1991-1992թթ.: Հարավային Կովկասում 1918թ. կազմավորվեցին Հայաստանի, Վրաստանի և Ադրբեջանի հանրապետությունները: 1918-1921թթ. երեք հանրապետությունների միջև ընթացել են միջկրոնական և միջէթնիկական բախումներ, որոնց հիմնական պատճառը տարածքային պահանջներն են մեկը մյուսի նկատմամբ: 1922-1991թթ. ԽՍՀՄ-ի կազմի մեջ մտնելով՝ երեք հանրապետություններում էթնոկրոնական խնդիրները սառեցվեցին, իսկ 1988-1991թթ. Բաքվում, Սումգայիթում և Ադրբեջանի այլ բնակավայրերում տեղի ունեցան հայկական ջարդեր: ԽՍՀՄ-ի փլուզումից հետո տարածաշրջանի երեք հանրապետություններում տեղի ունեցան էթնոկրոնական արյունալի բախումներ, ինչը հանգեցրեց նոր հանրապետությունների (Արցախի, Հարավային Օսեթիայի և Աբխազիայի) կազմավորմանը¹: Այժմ տարածաշրջանում միջազգայնորեն ճանաչված և չճանաչված հանրապետությունների թիվը վեցն է: Ի դեպ, միջէթնիկական և միջկրոնական սրացումներն ու բախումները հաճախակի են դառնում տարածաշրջանի վարչաքաղաքական և հասարակական կարգերի արմատական փոփոխության ժամանակ: Այդ առումով շահեկան վիճակում կարող են գտնվել այն պետությունները, որոնց տեղաբնիկ էթնոսը կազմում է էթնոկրոնական մեծամասնություն:

Այժմ քննարկենք XIXդ. վերջ - XXId. սկզբի Հարավային Կովկասի բնակչության էթնիկական կազմի շարժընթացը: Տարածաշրջանում 1897-2019թթ. Հարավային Կովկասի բնակչության թիվն ավելացել է 3,7 անգամ՝ 4,7 մլն-ից հասնելով 17,2 մլն-ի: Ըստ 1897թ. առաջին Համառուսական մարդահամարի տվյալների՝ Հարավային Կովկասում հայերի թիվը եղել է 1,1 մլն, ինչը կազմել է տարածաշրջանի ամբողջ բնակչության թվի 22%-ը, քարթվելական ժողովուրդներինը

¹ 1991թ. իր անկախությունը հռչակեց ԼՂԻՄ-ը, որը խորհրդային տարիներին Ադրբեջանի կազմում է եղել: Լեռնային Ղարաբաղի (Արցախի) Հանրապետության անկախությունը մինչ օրս միջազգայնորեն չի ճանաչվել, ու այն համարվում է վիճելի խնդիր, որով զբաղվում է Միսկի խումբը՝ հիմնականում երեք համանախագահներով՝ ՌԴ, ԱՄՆ և Ֆրանսիա: Աբխազիան և Հարավային Օսեթիան իրենց անկախությունը հռչակեցին 1992թ.: ՌԴ-ը 2008թ. ճանաչեց այդ հանրապետությունների անկախությունը: Այժմ Աբխազիայի անկախությունը ճանաչվում է ՄԱԿ-ի անդամ հինգ և միջազգայնորեն չճանաչված ու մասամբ ճանաչված պետությունների կողմից:

(վրացի, իմերեթ, մեգրել, սվան և այլն)՝ 1,3 մլն կամ 26%, թյուրքալեզու ժողովուրդներինը՝ 1,5 մլն կամ 30%, ռուսներինը՝ 0,3 մլն կամ 6,0%, իրանալեզու ժողովուրդներինը (քուրդ, օսեթ, թալիշ և այլ ազգություններ)՝ 0,3 մլն կամ 6,0%¹:

Հարավային Կովկասի բնակչության թվի շարժընթացն ըստ մարդահամարների և ընթացիկ հաշվառման տվյալների /մարդ²

Աղյուսակ 1

Տարեթիվ	Հայաստան	Արցախ	Վրաստան	Աբխազիա	Հվ. Օսեթիա	Ադրբեջան	Ընդամենը
1897թ.	797,953	121,2	1840,2	106,2	82,5	1806,8	4754,9
1926թ.	881,3	125,3	2372,0	212,0	87,3	2189,0	5741,6
1939թ.	1282,3	150,8	2704,0	311,9	106,1	2903,4	7458,5
1959թ.	1763,0	130,4	3040,9	404,7	96,8	3436,9	8872,7
1970թ.	2492,0	150,3	4088,0	487,7	99,4	4816,4	12133,8
1979թ.	3037,3	162,2	4528,9	486,1	98,0	5767,8	14080,3
1989թ.	3305,0	189,1	4777,2	525,1	98,5	6643,0	15537,9
2001թ.	3213,0	141,4	4369,5	214,0	41,2	8978,2	16957,3
2011թ.	3018,9	142,8	4469,2	240,7	51,6	9111,1	17034,3
2019թ.	3066,9	147,5	3328,13	244,8	55,6	10383,4	17227,3

Աղյուսակ 1-ի թվային ցուցանիշների վերլուծությունից պարզվում է, որ 1897-1926թթ. ընկած ժամանակահատվածում տարածաշրջանի բնակչության թվի տարեկան միջին աճի տեմպը կազմել է 0,7%, խորհրդային տարիներին՝ համապատասխանաբար՝ 2,0%, իսկ հետխորհրդային տարիներին՝ 1,4%: Ի դեպ, ներկայացվող ժամանակահատվածներում բնակչության տարեկան միջին աճի ամենաբարձր ցուցանիշ ներկայիս ՀՀ-ում ու Արցախի Հանրապետությունում գրանցվել է, այսպես կոչված, «ստալինյան բռնաճնշումների տարիներին (1926-1939թթ.)»՝ 3,5% և 1,6%: Այդ տարիներին ՀՀ-ում հայերի թիվն ավելացել է 318,4

¹ Ишханян Б. Народности Кавказа. Состав населения, профессиональная группировка и общественное расслоение кавказских народностей (Статистико-экономическое исследование), 1916, стр. 23. 116 с.

² Աղյուսակը կազմելիս օգտագործվել են Население СССР, Статистический сборник, исз. Статистика, М. 1988, стр.11-14. <http://www.ethno-kavkaz.narod.ru/rnarmenia.>, <https://www.armstat.am/file.pdf>, <http://statnkr.am/files/publications2016.pdf>, https://countrymeters.info/ru/#population_2019, <http://www.noravank.am/rus.15.05.2020թ.>

³ Վրաստանի Հանրապետությունում 2011-2019թթ. բնակչության թվի շեշտակի նվազումը բացատրվում է նրանով, որ 2014թ. մարդահամարի արդյունքով պարզվեց երկրի բնակչության թիվը կազմել է 3,7 մլն մարդ: Այսինքն՝ 2011թ. ներկայացված բնակչության ընթացիկ հաշվառման տվյալը չի համապատասխանում իրականությանը:

հազ. կամ 42,8%-ով, Արցախում՝ 21,2 հազ. կամ 19%-ով, իսկ նույն ժամանակահատվածում ադրբեջանցիների թիվն Ադրբեջանում (առանց Արցախի Հանրապետության) ավելացել է 431,0 հազ. կամ 30,2%-ով¹: Հայերը, վրացիները և ադրբեջանցիները, ըստ 1926թ. Համամիութենական մարդահամարի արդյունքի, կազմել են տարածաշրջանի բնակչության ամբողջ թվի 84,1%-ը, իսկ XXIդ. դարի սկզբին՝ 89,7%-ը: Հիշատակենք, որ 2009-ական թվականների հայերի թիվը տարածաշրջանում կազմել է շուրջ 3,5 մլն, վրացիներինը՝ 3,1 մլն, և ադրբեջանցիներինը՝ 8,6 մլն: 1926թ. Համամիութենական մարդահամարի տվյալներով՝ Հարավային Կովկասում հայերի թիվը կազմել է 1,3 մլն-ից ավելի (տե՛ս աղ. 2), իսկ 1989թ.՝ 3,9 մլն², այսինքն՝ հայերի թիվն ավելացել է 3,0 անգամ: Հիշատակենք, որ նույն ժամանակահատվածում վրացիների թիվն ավելացել է 1,9 անգամ, իսկ ադրբեջանցիներինը՝ 3,0 անգամ: Ի դեպ, 1926թ. Տարածաշրջանում բնակվող հայերի թիվը համեմատած 1897թ. ավելացել է 342,2 հազ. կամ 34,3%-ով, վրացիներինը՝ 496,1 հազ. կամ 38,4%-ով, իսկ ադրբեջանցիներինը՝ 212,9 հազ. կամ 14,8%-ով: 1926թ. տարածաշրջանում բնակվող հայերի ամբողջ թվի 55,8%-ը բնակվել է Հայաստանում, 1979թ.՝ 74,7%-ը, 1989թ.՝ 78,8 և 21-րդ դարի սկզբին՝ 90,1%:

Վերջին 30 տարիների ընթացքում հայերի տեսակարար կշիռը Վրաստանում, Աբխազիայում և Ադրբեջանում շեշտակի նվազել է: Եթե Ադրբեջանում հայերի թվի նվազումը պայմանավորված է հայ-ադրբեջանական, Աբխազիայում՝ վրաց-աբխազական հակամարտություններով, ապա Վրաստանում՝ հիմնականում սոցիալ-տնտեսական գործոնով: 1989-2011թթ. հայերի թիվը Աբխազիայում նվազել է մոտ երկու անգամ: Ի դեպ, 1960-ական թվականներին հայերի թիվն այդ հանրապետությունում գերազանցել է աբխազների թիվը³:

¹ <http://www.ethno-kavkaz.narod.ru/>, 15.05.2020թ.

² <http://www.ethno-kavkaz.narod.ru/>, 15.05.2020թ.

³ Աբխազիայի բնակչության էթնիկական կազմի շարժընթացը, <http://www.ethno-kavkaz.narod.ru/rnabkhazia.html>, 04.06.2020թ.

Հարավային Կովկասի բնակչության էթնիկ կազմի շարժընթացը
XIXդ. վերջ- XXIդ. սկիզբ¹

Աղյուսակ 2

Ազգություններ	1897թ.		1926թ.		1979թ.		1989թ.		XXIդ. սկիզբ ²		XXIդ. սկզբի բնակչության թվի տարբերությունը 1989թ. համեմատ	
	հազ. մարդ	%	հազ. մարդ	%	հազ. մարդ	%	հազ. մարդ	%	հազ. մարդ	%	հազ.	%
Հայ	1114,9	23,4	1332,6	23,2	3648,6	25,9	3912,6	25,2	3492,9	21,5	-419,7	-10,7
Վրացի	1353,8	28,5	1797,7	31,3	3444,4	24,4	3794,0	24,4	3278,8	20,1	-515,2	-13,6
Ադրբեջանցի	1454,3	30,6	1659,4	28,9	5125,1	36,3	6198,0	39,8	8405,8	51,6	+2207,8	+35,6
Ռուս	169,8	3,6	336,2	5,9	917,1	6,5	784,0	5,1	204,1	1,3	-579,9	-74,0
Ուկրաինացի	12,5	0,3	35,4	0,6	80,3	0,6	92,3	0,5	15,4	-	-76,9	-83,3
Հուլյն	42,9	0,9	57,1	0,9	95,1	0,7	104,7	0,6	6,8	-	-97,9	-103,0
Քուրդ և Եզդի	52,4	1,1	60,0	1,0	76,5	0,5	101,0	0,4	62,7	0,3	-38,3	-37,9
Ասորի	2,9	0,1	4,4	0,1	6,2	-	12,2	-	4,5	-	-7,7	-63,1
Օսեր	130,3	2,7	113,3	1,8	160,5	1,1	164,0	1,1	62,4	0,3	-101,6	-62,0
Հրեա	22,4	0,4	59,5	1,1	63,8	0,5	49,0	0,3	10,1	-	-39,1	-79,8
Աբխազ	59,5	1,2	56,8	0,9	85,2	0,6	96,0	0,6	122,2	0,7	+26,2	+27,3
Դաղստանի ժողովուրդներ	147,5	3,1	77,1	1,3	205,1	1,5	215,0	1,3	267,6	1,5	+52,6	+24,5
Թուրք	30,0	0,6	-	-	-	-	-	-	38,0	0,1	-	-
Այլ ազգեր	161,5	3,5	487,3	3,0	172,4	1,4	15,1	0,7	309,3	2,6	+294,2	+20,5 անգամ
Ընդամենը	4754,8	100	5741,1	100	14080,3	100	15537,9	100	16280,6	100	+742,7	+4,8

Ներկայացվող ժամանակահատվածում հայերի թիվը Վրաստանում նվազել է 2,6 անգամ, իսկ Ադրբեջանում հայ գրեթե չի մնացել: Ըստ 1989թ. մարդահամարի

¹ Աղյուսակը կազմելիս օգտագործվել են ՀՀ 2001թ. մարդահամարի արդյունքները, Եր., 2003, Սուլկիչ, ԽՍՀՄ բնակչությունը, Եր., 1940, Итоги Всесоюзной переписи населения 1959г., Армянская ССР, М. 1963, Итоги Всесоюзной переписи населения 1959г., Азербайджанская ССР, М. 1963, Население СССР 1987г., М. 1988, Численность и состав населения СССР по данным Всесоюзной переписи населения 1979г., М. 1985, Национальный состав Грузии и ее регионов, Тбилиси 2004, Юносов А, Этнический состав Азербайджана по переписи 1999г, <http://demoscope.ru/2004/>.

² XXIդ. սկիզբը ներառում է Հարավային Կովկասի հանրապետությունների, այդ թվում՝ ինքնահռչակ հանրապետություններում տարբեր տարիներին անցկացված մարդահամարների տվյալները: Բացառություն է կազմում Ադրբեջանը, որի տվյալները վերաբերում են 1999թ. մարդահամարին, Հայաստանում մարդահամար է անցկացվել 2001թ., Վրաստանում՝ 2002թ., իսկ Աբխազիայում՝ 2003թ.: <http://rybakovsky.ru/migracia3c3.html>, 01.06.2020թ.:

տվյալների՝ Աբխազիայում բնակվել է 76,5 հազար հայ¹: Աբխազիայում հայերի և այլ ազգությունների թվի նվազումը պայմանավորված է 1990-ականների սկզբների վրաց-աբխազական հակամարտությամբ, որի արդյունքում մեծացան արտագաղթի չափերը: Հայերը և ռուսները արտագաղթելով՝ հիմնականում բնակություն հաստատեցին Կրասնոդարի երկրամասում, իսկ հույները մեկնեցին Հունաստան: Աբխազիայում բնակվող հայերը մեծամասնություն են կազմում Գագրայի (ամբողջ բնակչության 44,1 %-ը), Սուխումի (61,4%-ը) և Գուլիրիպշի (52,2%-ը) շրջաններում²:

1979թ. համամիութենական մարդահամարի տվյալներով՝ Վրաստանում բնակվել է շուրջ 448 հազար հայ³, իսկ 2002թ. Վրաստանի մարդահամարի տվյալներով՝ 248,9 հազար⁴:

Վրաստանում հայերը մեծամասնություն են կազմում Սամցխե-Ջավախեթիում՝ կազմելով ամբողջ բնակչության 54,6%-ը, մասնավորապես, Ախալքալաքի շրջանում՝ 94,3% իսկ Նինոծմինդայի շրջանում՝ 95,8%: 2002թ. մարդահամարի տվյալով՝ Թբիլիսիում բնակվում է Վրաստանի հայերի ընդհանուր թվի 33,0 %-ը (82586 մարդ) այն դեպքում, երբ 1989թ. այն անցնում էր 150 հազարից⁵: 1926թ. համամիութենական մարդահամարի տվյալներով՝ ԽՍՀՄ-ում բնակվող վրացիների թիվը կազմել է շուրջ 1,8 մլն. մարդ, որի 99%-ը բնակվել է Վրաստանում: Մինչև ԽՍՀՄ-ի փլուզումը գրանցվել է վրացիների թվի կայուն աճ, այսպես, 1926-1979թթ. ընկած ժամանակահատվածում նրանց թիվն ավելացել է մոտ երկու անգամ: Այս ցուցանիշը զիջում էր տարածաշրջանում բնակվող հայերի, ադրբեջանցիների և ռուսների թվի աճին: 1990-ական թվականների վրաց-աբխազական հակամարտությամբ պայմանավորված՝ վրացիների թիվը Աբխազիայում շեշտակի նվազել է: Ըստ 1989թ. մարդահամարի տվյալների՝ այստեղ վրացիների թիվը 239,8 հազ. մարդ է, որը կազմել է ինքնավար հանրապետության ամբողջ բնակչության գրեթե կեսը⁶: Աբխազիայի Հանրապետության 2003թ. անցկացված առաջին մարդահամարի արդյունքների համաձայն՝ վրացիների, ավելի կոնկրետ՝ մենգրելների թիվը 42,3 հազար էր, որոնք հիմնականում բնակվում են

¹ Управление Государственной статистики республики Абхазия, «Абхазия в цифрах» Сухум, 2005.

² Նույնը:

³ Численность и состав населения СССР по данным Всесоюзной переписи населения 1979г., М. 1985, с. 124.

⁴ Национальный состав Грузии и ее регионов, Тбилиси, 2004.

⁵ Նույնը:

⁶ Управление Государственной статистики республики Абхазия, «Абхазия в цифрах» Сухум, 2005.

Գալիի և Օչամչիրի շրջաններում¹, իսկ Ադրբեջանում վրացախոս ինգիլոյների թիվը կազմում է շուրջ 10,5 հազար, որոնք բնակվում են Զակատալայի շրջանում²:

Հարավային Կովկասում ադրբեջանցիների թվի բացարձակ աճը հիմնականում պայմանավորված է բնական վերարտադրության բարձր տեմպերով, ինչպես նաև ազգային փոքրամասնությունների՝ քրդերի, թաթերի, թալիշների, ուղիների և ուրիշների ասիմիլացումով: Սակայն կասկածի տեղիք են տալիս այդ երկրի պաշտոնական վիճակագրության տվյալները: Այսպես, 1989-2019թթ. Ադրբեջանի բնակչության թիվն ավելացել է 3,7 մլն-ով կամ 56,3%-ով, այսինքն՝ տարեկան միջինը՝ 1,9%: Ի վերջո 1990-ական թվականներին Ադրբեջանը հայտնի պատճառներով լքել են մեկ միլիոնից ավելի հայեր, ռուսներ, ուկրաինացիներ, հրեաներ և այլ ազգություններ: Իսկ ադրբեջանցիների բնական աճի բարձր ցուցանիշ նշված ժամանակահատվածում չի գրանցվել, ու նրանց զանգվածային ներգաղթ այլ երկրներից տեղի չի ունեցել: Այնպես որ ադրբեջանական պետական վիճակագրական տվյալներն այդ ազգի թվի աճի վերաբերյալ, կարծում ենք, իրական չեն: Փաստորեն, եթե 20-րդ դարի առաջին քառորդում Հարավային Կովկասի ամեն մի չորս բնակչից մեկն էր ադրբեջանցի, ապա այժմ երկուսից մեկը: Բերված տվյալների համաձայն՝ տարածաշրջանում այսօր ադրբեջանցի ազգաբնակչության թիվն ավելի մեծ է, քան հայերինը, վրացիներինը, ռուսներինը, ուկրաինացիներինը, հույներինը միասին:

Վրաստանում 20-րդ դարի վերջին գրանցվել է ադրբեջանցիների թվի աճ: 1989-2003թթ. ընկած ժամանակահատվածում այդ երկրում ադրբեջանցիների թիվն ավելացել է 29,1 հազարով կամ 11,4%-ով, այն դեպքում, երբ նույն ժամանակահատվածում հայերի թիվը կրկնակի պակասել է: Այսօր Վրաստանում վրացիներից հետո երկրորդ մեծաթիվ ազգությունը ադրբեջանցիներն են: Հետաքրքիր է, որ 1980-ական թվականներին նրանք չորրորդն էին՝ զիջելով հայերի և ռուսների թվաքանակին:

20-րդ դարի վերջին Հարավային Կովկասում գրանցվել է ռուսների, հույների և հրեաների թվի զգալի նվազում: 1979-2001թթ. ընկած ժամանակահատվածում ռուսների թիվը նվազել է 442,5 հազարով, հույներինը՝ 82,9, և հրեաներինը՝ 54,9 հազարով: Մասնավորապես, ռուսների թիվը Հայաստանում պակասել է 55,7 հազարով, Վրաստանում՝ 303,9 հազարով: Ռուսների, հույների և հրեա-

¹ Управление Государственной статистики республики Абхазия, «Абхазия в цифрах» Сухум, 2005.

² Юносов А., Этнический состав Азербайджана по переписи 1999 г., <http://demoscope.ru/2004/>.

ների թիվը մեծապես նվազել է Վրաստանում. եթե 1979թ. ռուսների թիվը կազմում էր 475,2 հազար, ապա 2002թ. մարդահամարի տվյալներով՝ 67,6 հազ. մարդ: Ըստ Ադրբեջանի պաշտոնական վիճակագրական տվյալների՝ 1999-2007թթ. ընկած ժամանակահատվածում ռուսների թիվն այդ երկրում պակասել է 240,6 հազարով՝ 392,3 հազարից հասնելով 151,7 հազարի: Հիշեցման համար նշենք, որ այդ երկրում 1979թ. համամիութենական մարդահամարի տվյալներով՝ ռուսների թիվը կազմել է շուրջ 475,2 հազար¹: Այսինքն՝ Ադրբեջանում ռուսների թիվը նշված ժամանակահատվածում պակասել է 3,1 անգամ:

Այսպիսով, Հայաստանում և Վրաստանում բնակչության թվաքանակը պակասում է տարեկան միջինը 40 հազար մարդով, որը կազմում է այդ երկրների բնակչության ընդհանուր թվի 1,2-2%-ը, իսկ Ադրբեջանում բնակչության թիվը աճում է՝ տարեկան միջինը 1,3%-ով: Մոտավոր հաշվարկով, էթնոժողովրդագրական իրավիճակի ներկայիս տեմպերի պահպանման դեպքում, 2025թ.-ին Վրաստանի բնակչության թվի 30%-ից ավելին կկազմեն ադրբեջանցիները, իսկ 5-6%-ը՝ հայերը, այն դեպքում, երբ 1979թ. Վրաստանում հայերը բացարձակ թվաքանակով գերազանցել են ադրբեջանցիներին: Ի վերջո բացառված չէ, որ 2025թ. Հարավային Կովկասում բնակվող ադրբեջանցիների թիվը կգերազանցի 10,5 մլն, վրացիներինը՝ 3,5 մլն, և հայերինը՝ 4 մլն:

ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ НА ЮЖНОМ КАВКАЗЕ В КОНЦЕ XIX- НАЧАЛЕ XXI ВВ.

Артashes БОЯДЖЯН

Ширакский центр арменоведческих исследований НАН РА

Не преследуя цели обсуждать последствия политики, проводимой сверхдержавами на Южном Кавказе, рассматриваем только динамику этнического состава и этнодемографические процессы в регионе. Южный Кавказ характеризуется разнообразием этнического состава. В этом разнообразии по своей численности и характеру расселения выделяются три титульных народа: армяне, грузины и азербайджанцы. На Южном Кавказе в недалеком будущем этнодемографическое

¹ Численность и состав населения СССР по данным Всесоюзной переписи населения 1979г., М. 1985, стр. 126.

положение вещей может привести к изменению государственных границ республик, что может сопровождаться военными действиями. Стабильность в регионе может установиться в том случае, если азербайджанцы не будут иметь большого численного превосходства над армянами и грузинами. В противном случае не исключено, что нынешнее хрупкое мирное сосуществование в регионе в будущем перерастет в серьезные межрелигиозные и межэтнические столкновения, и радикальные исламисты переведут борьбу со сверхдержавами с Ближнего Востока на Южный Кавказ.

ETHNODEMOGRAPHIC DEVELOPMENT IN THE SOUTHERN CAUCASUS (19th – 21st Centuries)

Artashes BOYAJYAN

Shirak Center of Armenian Studies NAS RA

In the paper we shall present and highlight the dynamics of ethnic structure and the ethnodemographic development in this region.

The Southern Caucasus is described by the variety of ethnic structures. During the last 200 years three main nations- Armenians, Georgians and Azerbaijanis form the vast majority in this region.

In the Southern Caucasus ethnodemographic development may cause changes of the state borders of these republics in the near future, which may be accompanied by military operations.

It's our firm belief that stability in the region would be possible if the Azerbaijanis do not outnumber Armenians and Georgians. Otherwise the peaceful coexistence of States with different social systems in the region will cause serious inter-religious and interethnic conflict and radical islamists will begin the struggle with the Great Powers from Near-East to Southern Caucasus.

ՍԱՄՈՒԵԼ ԱՆԵՑԻՆ ԵՎ ՆՐԱ «ՄԵԿՆՈՒԹԻՒՆ ՏՈՄԱՐԻ»
ԱՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ ՄԻ ՔԱՆԻ ՀԱՐՑԵՐ

Գոռ ԳԱԼՍՏՅԱՆ

Էօրնեկեան հանրակրթական դպրոց

Հոդվածը նվիրված է Սամուել Անեցու «Մեկնություն տոմարի, զոր արարեալ է Սամուելի քահանայի ի խնդրոյ Ստեփանոսի Իմաստասիրի»¹ աշխատությանը և դրանում առկա տոմարական որոշ հարցերի քննությանը: Աշխատանքի նպատակն է քննարկել նշյալ բնագրում առկա տոմարական որոշ խնդիրներ՝ արժևորելու տոմարի մեկնությունների դերը՝ որպես գիտական կարևոր նյութ և բանալի՝ հասկանալու, վերհանելու և լրացնելու կարևոր բացեր, որոնք առկա են տոմարագիտության և ընդհանրապես հայագիտության մեջ: Աշխատանքը գրելիս օգտվել ենք տոմարական և պատմահամեմատական մեթոդներից:

Սամուել Անեցին հայ նշանավոր պատմիչ-ժամանակագիր է, ինչպես նաև տոմարագետ և տիեզերագետ: Ենթադրվում է, որ պատմիչը պետք է ծնված լինի Անիում և ծննդավայրի անունով էլ կոչված լինի Անեցի. մի բան, որ շատ սովորական է եղել միջին դարերում հայ մատենագիրների պարագայում²: Ուսումնասիրողները սովորաբար պատմիչի ծնունդը վերագրում են ԺԲ դարի առաջին տասնամյակին, մահը՝ նույն դարի 80-ական թվականներին³: Ըստ այլ տեսակետի՝ նա ապրել է մոտավորապես 1100-1190 թվականներին⁴: Սամուել Անեցին հայտնի է իր պատմագրական աշխատությամբ՝ «Ժամանակագրություն» վերնագրով, որի խորագիրն է «Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիտի ժամանակաց անցելոյ մինչև ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ»⁵: Եվ մինչև Ի. դարի կեսեր Սամուել Անեցուն պատկանող այլ աշխատություն հայտնի չի եղել: Հրաշյա Աճառյանը նույնպես հիշատակել է միայն «Ժամանակագրություն» աշխատությունը⁶: Իսկ Ղևոնդ Ալիշանը նշում է. «Սամուել ժամանակագրութենէն զատ

¹ Տե՛ս Աբրահամյան Ա., Սամուել Անեցու տոմարական և տիեզերագիտական աշխատությունը, Էջմիածին, 1952/Ա., էջ 35-36:

² Տե՛ս Մելիք-Բախշյան Ս., Հայոց պատմության աղբյուրագիտություն, Եր., 1989, էջ 171:

³ Տե՛ս Սամուել Անեցի, Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիտի ժամանակաց անցելոյ մինչև ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, Եր., 2011, էջ 9:

⁴ Տե՛ս Մելիք-Բախշյան Ս., նույն տեղում:

⁵ Տե՛ս Աբրահամյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 30:

⁶ Տե՛ս Աճառյան Հ., Հայոց անձնանունների բառարան, Եր., 1942, հ. Դ., էջ 384-385:

տումարական բաներ ալ գրած է, որոց լաւ հմտացել էր իր ամենահմուտ վարպետէն (Սարկաւազայ). այսպիսի է պարզ ոճով ու հարցմամբ եւ պատասխանով գրուած մի իր անուամբ, ի խնդրոյ Իմաստասէր մականունանեալ Ստեփանոս վարդապետի մը»¹: Այստեղ երևում է Ալիշանի ենթադրությունն առ այն, որ Սամուել Անեցին, աշակերտելով Հովհաննես Սարկավազին, պետք է որ հմտացած լինէր տումարի մեջ և տումարական աշխատություն գրած լինէր: Սամուել Անեցու՝ Հովհաննես Սարկավազին աշակերտելու իրողությունը մի քանի անգամ վկայում են մատենագրական հիշատակությունները: Ղևոնդ Ալիշանի առաջադրած վարկածը հաստատում է Աշոտ Աբրահամյանը, երբ Երևանի՝ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում գտնում է Սամուել Անեցու տումարական-տիեզերագիտական բովանդակությամբ մի շարք ընդօրինակություններ, որոնք վերնագրված են «Մեկնութիւն տումարի, գոր արարեալ է Սամուէլի քահանայի ի խնդրոյ Ստեփանոսի Իմաստասիրի»: Սակայն, մերօրյա անվանի տումարագետ Ռաֆիկ Վարդանյանն այն կարծիքն է հայտնում, որ Սամուել Անեցու վարդապետը ոչ թէ Հովհաննես Սարկավազն է եղել, այլ Գևորգ Մեղրիկը²: Կիրակոս Գանձակեցու մի տեղեկությունից նկատվում է, որ Սամուելը Անիի Կաթողիկէ եկեղեցու քահանան է եղել³: Հետաքրքրական է նաև այն փաստը, որ այս եկեղեցում Սամուելից առաջ քահանայագործել է Հովհաննես Սարկավազը⁴: Եվ Ա. Աբրահամյանը անվիճելի է համարում, որ տումարական-տիեզերագիտական տեքստը, որին նվիրված է մեր հոդվածը, Անեցու հենց այն աշխատությունն է, որն առանց վերնագրի և աղբյուրի հիշել է Ղևոնդ Ալիշանը⁵: Սամուել Անեցու տումարական-տիեզերագիտական նշված աշխատությունները պահպանված են Երևանի՝ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ձեռագրերում՝ մի շարք ընդօրինակություններով ու խմբագրություններով: Ընդարձակ ընդօրինակությունները գտնվում են հետևյալ ձեռագրերում՝ ՄՄ Հ^մ 7098, 6089, 2018, 7104, 2005, 739, 8624, 3697, 8233, 8716: Բացի թվարկածներից, Անեցու տումարական աշխատությունների մեծ կամ փոքր հատվածներ գտնվում են նաև հետևյալ ձեռագրերում՝ ՄՄ Հ^մ 2001, 6907, 2292, 2017, 2002, 1976, 2017, 3411, 1100, 1974, 4335: Աշոտ Աբրահամյանը, հրատարակելով Անեցու տումարական-տիեզերագիտական աշխա-

¹ Տե՛ս Ալիշան Ղ., Ծնորհալի եւ պարագայ իւր, Վենետիկ, 1873, էջ 123:

² Տե՛ս Վարդանյան Ռ., «Պատճէն տումարի հայոցի» խմբագրությունների ժամանակի որոշումը» (6-18-րդ դարեր), Եր., 2007, էջ 196:

³ Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Կ. Մելիք-Օհանջանեանի, Եր., 1961, էջ 7:

⁴ Տե՛ս Աբրահամյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 31:

⁵ Տե՛ս Աբրահամյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 30-31:

տությունը, հիմք է ընդունել ՄՄ Հ⁴ 2018 ձեռագիրը՝ կարծելով, թե այն լավագույնն է¹: Հարկ է նաև նշել, որ ՄՄ Հ⁴ 1999 գրչագրի մաս է կազմում Մամուել Անեցու՝ 1165թ. խմբագրած տոմարական ժողովածուն²: «Պատճեն»-ի առաջին տարբերակում առկա է 9 կանոն, և գուգահեռաբար բերվել են Շ-եակի առաջին և երկրորդ շրջապատույտի սահմանումները: Իսկ երկրորդում առկա է 12 կանոն, այսինքն՝ Մամուել Անեցին միավորել է 2 «Պատճեն»-ները՝ հինը և Հովհաննես Սարկավագինը: Նա կատարել է նաև որոշակի խմբագրություն՝ կապված Տեառնընդառաջի կանոնի հետ՝ սահմանման մեջ ավելացնելով «*Եւ զաւելիսն հա՛ն*» արտահայտությունը³:

Հարկավոր է ընդգծել, որ Ս. Անեցու նշված աշխատությունը կոչվում է «Մեկնութիւն տոմարի»: Բայց այդ վերնագիրը ամբողջապես չի համապատասխանում գրվածքի բովանդակությանը, որովհետև տվյալ գործը վերաբերում է ոչ միայն տոմարին, այլև տիեզերագիտությանը: Չնայած թվարկվածները հարակից գիտակարգեր են, հայոց մեջ դրանք առանձին սահմանավորված գիտություններ են համարվել: Սակայն, ինչպես նկատելի է, այդպես չէ Ս. Անեցու մոտ: Եթե ուշադիր գնենք Ս. Անեցու ներկա աշխատությունը, ակներև կլինի, որ գրվածքի առաջին մասը վերաբերում է տոմարին և շարադրված է հարցուպատասխանիքի ձևով. նախապես տրված հարցին հաջորդում է պատասխանը: Ա. Աբրահամյանը հնարավոր է համարում, որ Ստեփանոս Իմաստասերը, որի պատվերով որ գրել է Անեցին աշխատությունը, հենց ինքը նախապես կազմած և տված լինի հարցացանկը, որին հեղինակը տվել է իր պատասխանները: Եվ նաև չի բացառվում, որ պատմագիր-տոմարագետն ինքն ընտրած լինի շարադրանքի ձևը, որը բավական տարածված էր ողջ միջնադարում⁴: Մենք ևս հավանական ենք համարում, որ Ս. Անեցին, գրելով իր տոմարի մեկնությունը, հետևել է հարցուպատասխանիքի գրելաձևին: Իրենից առաջ այդ ոճով է գրված եղել, օրինակ, Անանիա Շիրակացու «Մեկնութիւն տոմարի Անդրեասայ» աշխատությունը:

Խոսելով մեկնության բուն տեքստի մասին՝ ընդգծենք, որ Ա. Աբրահամյանի հրատարակած բնագրի առաջին հատվածում, որն ունի «Մեկնութիւն տոմարի, զոր արարեալ է Մամուէլի քահանայի ի խնդրոյ Ստեփանոսի Իմաստասիրի» խորագիրը, առկա է 31 կանոն: Բնագրի հաջորդ՝ «Վասն պատճենի հռոմայեցոցն և վասն կրկնակաց եւ կիսակաց» վերնագրով հատվածում առկա է 53

¹ Աբրահամյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 32:

² Տե՛ս Վարդանյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 101: Տե՛ս նաև «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի», հ. Զ., Եր., 2012, էջ 954-956:

³ Տե՛ս Վարդանյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 34-36:

⁴ Տե՛ս նույն տեղում:

կանոն: Նշված երկրորդ հատվածի 53 կանոնից տոմարին վերաբերում են միայն 21-ը, իսկ մնացյալ 32 սահմանումները ունեն տիեզերագիտական բնույթ, որոնք սկսվում են տոմարական գրականության մեջ գործածված արաբական 9 բառերի հայերեն թարգմանությամբ, այնուհետև հեղինակն անցնում է բնական մի շարք երևույթների պատճառների վերհանմանն ու միտվում դրանց բացատրությանը:

Հետևելով մեր աշխատանքի նպատակին և մեթոդին՝ քննարկենք Սամուել Անեցու կազմած բնագրում առկա տոմարական որոշ խնդիրներ, որոնք գրավել են մեր ուշադրությունը:

Այսպես, «Ձի՛նչ է տումար» հարցման տակ Անեցին տալիս է հետևյալ պատասխանը. «Տումար ասի ժողով, սկիզբն աստեղաբաշխութեան եւ ի նոցանէն զատեալ զայս երկուց լուսաւորացս հանգամանս ընթացից՝ զարեգակն վասն հասարակաւորութեանն, զի յետ այնորիկ չարչարանքն եւ յարութիւնն Փրկչին, իսկ զԼուսինն՝ զի ի լրման նորա կամաւոր չարչարանքն: Նա եւ զայլոց աստեղաց պատահմունս պարտ է արկանել ի նոյն իրողութիւնս ըստ ընթացից իւրեանց: Այլ զի մի՛ ամբոյս եւ անհաւասար իցեն աստեղացն, վասն ռամկացն տկարաց շատացան երկու լուսաւորացն պատահմամբ ընթացից սահմանել զժամանակ աւուրն գիտել տիեզերականն անսխալապէս: Իսկ դարձեալ տումար ասի ժողով, կամ վասն հասանելոյ աստեղաբաշխութեան, կամ զտիեզերս ժողովելոյ յայսմ խմբաւորութեան, կամ վասն երկուց լուսաւորացոյ սակս ի միասին դրման, վասն որ՝ ի Քրիստոս ժողովելոյ: Եվ՝ դարձեալ է տումար արեգակն եւ լուսնի ընթացք»¹: Իսկ նշյալ հարցի վերաբերյալ Անանիա Շիրակացու մոտ կարդում ենք. «Տումարն ժողով թարգմանի, եւ դարձեալ՝ սկիզբն աստեղաբաշխութեան եւ զԲ. (2)ուց լուսաւորաց զհանգամանս ընթացիցն. զԱրեգակն՝ վասն հասարակաւորութեան, զի յետ այտորիկ չարչարանքն Փրկչին եւ յարութիւնն, իսկ զԼուսինն՝ զի ի լրման նորա կամաւոր չարչարանքն: Նաեւ զայլոց աստեղաց պատահմունս պարտ է արկանել ի նոյն իրողութիւնս ըստ ընթացից իւրեանց: Այլ զի մի՛ ամբոյս եւ անհաւասար իցեն աստեղացն, վասն ռամկացն տկարաց շատացան Բ. (2) լուսաւորացն պատահմամբ ընթացից սահմանեալ զժամանակ աւուրն գիտել տիեզերականն անսխալապէս: Դարձեալ՝ տումարն ասի ժողով վասն հասանելոյ աստեղաբաշխութեան, կամ վասն զտիեզերս ժողովելոյ յայս խմբաւորութիւնս, կամ վասն երկուց լուսաւորացոյ սակս ի միասին դրման, վասն որոյ ի Քրիստոս

¹ Տե՛ս Աբրահամյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 35: Տե՛ս նաև Էյնաթյան Ջ., Տոմարի եւ տիեզերագիտության մեկնություններ (Է.-ԺԵ. դարեր), Եր., 2015, էջ 240:

*ժողովելոյս»*¹: Եթե համեմատենք այս 2 հատվածները, պարզ կդառնա, որ Ս. Անեցին տվյալ հարցի մասին խոսելիս մեծապես օգտվել է Ա. Շիրակացուց: Այս 2 հատվածների համեմատությունը Ա. Աբրահամյանին հանգեցրել է այն եզրակացության, որ Սամուել Անեցին ամբողջական հատվածներ է արտագրել Անանիա Շիրակացուց²: Սակայն չենք կարող ասել, որ խոսքը տառացի արտագրության մասին է, չնայած կան տողեր, որ գրեթե նույնությամբ կրկնվում են: Փոփոխությունները, որոնք կատարել է Ս. Անեցին, ոչ թե տոմարական, այլ բանասիրական (լեզվական) բնույթի են: Եվ այն, որ Անեցու համար հիմք է ծառայել Շիրակացու մեկնությունը, անտարակույս է:

Ս. Անեցու մեկնության մեջ 3 կանոն վերաբերում է հարականների համակարգին՝ «Ձի՛նչ է յարակայն», «Ձի՛նչ է միջնայարակայն», «Ձի՛նչ է փոքր յարակայն»: Եվ մինչև Սամուել Անեցու մեկնությանն անցնելը ներկայացնենք, թե ինչ է նշանակում հարակա: Հարակա ասելով՝ պետք է հասկանալ երկու տարբեր օրացույցների համապատասխան ամիսների ամսաթվերի միջև եղած տարբերությունը, այսինքն՝ մեկը մյուսի նկատմամբ ունեցած շեղումը: Օրինակ՝ Հայոց տոմարի Նավասարդ ամսի 1-ին համապատասխանում է ներկա օրացույցի օգոստոսի 11-ը (անշարժ տոմարով): Սա նշանակում է, որ այս դեպքում հարական հավասար է 10-ի (11-1=10): Իսկ եթե մի օրացույցի որևէ ամսի 1-ը համապատասխանում է մի այլ օրացույցի համապատասխան ամսի 1-ին, ապա հարական հավասար կլինի 0-ի³: Հավելենք նաև, որ հարականների համակարգի կիրառությունը առավել պարզեցրել է տարբեր ազգերի օրացույցների համապատասխան ամիսների միջև գուցակցություն գտնելը: Ընդգծենք, որ հարակայի կանոնի մեկնություն չենք գտել ո՛չ Անանիա Շիրակացու «Մեկնութիւն տոմարի Անդրեասայ», ո՛չ էլ Հովհաննես Կոզեռնի «Մեկնութիւն տոմարի, զոր արարեալ է Յոհաննիսի վարդապետի, զոր մականուն Կոզեռն կոչեցեալ» աշխատություններում, այսինքն՝ այս կանոնի բացատրության կիրառումը Սամուել Անեցու աշխատության մեջ առանձնահատկություն է «Մեկնութիւն տոմարի» ժանրի աշխատությունների համատեքստում:

ՄՄ Հ⁴ 1999 գրչագրի տվյալների ուսումնասիրությունը⁴ Ռ. Վարդանյանին հանգեցրել է այն իրողության վերհանմանը, որ ձեռագրում առկա քննարկելիք

¹ Տե՛ս Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն եւ տոմար, Եր., 1940, էջ 77: Տե՛ս նաև Ջ. Էյնսթեյնի, նշվ. աշխ., էջ 56:

² Տե՛ս Աբրահամյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 33:

³ Տե՛ս Բաղայան Հ., Օրացույցի պատմություն, Եր., 1970, էջ 142:

⁴ Նշյալ ձեռագրում գրված է. «Արակա Հայոց այս է՝ Նաւասարդի՝ ԺԲ (12), Հոռի եւ Մահմի՝ ԺԱ (11), ԺԱ (11), Տրէ եւ Քաղոց Ժ (10), Ժ (10), Արաց՝ Թ (9), Մեհեկի եւ Արեգ՝ Ը (8), Ը (8), Ահկի եւ Մարերի՝

հարակաների համակարգի ստեղծողը եղել է Հովհաննես Կոզեռնը: Դրա վկայությունն այն է, որ քննարկվող հատվածի տարեթվերի առաջին շարքի վերին սահմանն է հայոց 409 թվականը (=960թ.), իսկ երկրորդ շարքի ներքին սահմանն է հայոց 504 թվականը (=1056թ.), որոնց միջին թվականը լինում է հայոց 456 թվականը, այսինքն՝ 1007/1008թթ.: Հետևությունը հստակ է՝ հարակաների քննարկված համակարգերը միաժամանակ գործել են 10-րդ դարի 60-ական թթ.-ից մինչև 11-րդ դարի 50-ական թթ.-ը: Միջին թվականը՝ հայոց 456-ը (=1007/1008թթ.), ցույց է տալիս, որ բնագրի հեղինակը Հովհաննես Կոզեռնն է: Սակայն անպայման է նշել, որ հարակաների հիշյալ համակարգը բացակայում է Կոզեռնի հնագույն բնագրի տոմարի մեկնությունից (ՄՄ Հ^ա 1999 գրչագիր) և առկա ժողովածուի Ա. մասում: Այն «Սկիզբն տոմարի Հայոց»-ում ընդմիջարկություն է, որն իրականացրել է կա՛մ Հովհաննես Սարկավազը, կա՛մ ՄՄ Հ^ա 1999 ձեռագրի գրիչ-խմբագիրը¹:

Հիմա տեսնենք, թե ինչ բացատրություն է տվել տոմարագետ-պատմագիրը այս հարցին: Այսպես, «Զի՞նչ է մեծ յարակայն» հարցմանը Անեցին իր մեկնության մեջ տվել է հետևյալ պատասխանը. «Յառաջին թուականին Հայոց ի Յունուարի եօթն մուտ էր Մեհեկի ամսոյ, վեց՝ այն որ յառաջն էր Յունուարի եւ հինգ Աւելիքն, որ լինի տասնեւմի, գոր կոչեցին յարակայ Յունուարոյ: Կա՛լ զՅունուար զիւր յարակայովն եւ գերեսուն ե՛րթ, որ մնայ յարակայ է Փետրուարոյ: Նոյնպէս արա՛ւ եւ զայլսն ամենայն, որ ի կարգին են»²: Կանոնից տեսանելի է, որ Ս. Անեցին ոչ միայն սահմանել է, թե ինչ է հարական, այլև տվել է հարական հաշվելու կարգը: Կանոնը ցուցում է նաև նույն սկզբունքով առաջնորդվել հաջորդ ամիսների հարակաները ստանալու համար: Նմանատիպ կանոններ են սահմանված նաև միջնահարակայի (Հարցումն. Զի՞նչ է միջնայարակայն: Պատասխանի. Որպէս սասցաւ, յիսկգրան թուականին Հայոց ի Յունուարի եօթն դիպեցաւ ամսամուտն Մեհեկոյ: Վեց օր աւագ էր Յունուարի, վասն այնորիկ զյարակայն Յունուարոյ վեց, եւ Փետրուարի վեց եղեւ կաղանդ Արեգ ամսոյ, եւ զվեց՝ յարակայ ասեն Փետրուարոյ: Իսկ ի Մարտի ութն մուտ էր Ահկի ամսոյն, զի եօթն օր յառաջ եղեւ, եւ հինգ Աւելիքն, որ լինի յարակայ Մարտոյ՝ |37| երկոտասան: Եւ այսպէս ապա ի կարգ անկեալ մինչեւ ց՛րեկտեմբեր զաւելուած ամսոցն եւ զաւելիսն

[Է (7), Է (7)] (բնագրում բացակայում են վերականգնված թվերը, որը վերականգնել է Ռ. Վարդանյանը), Մարգաց՝ Զ (6), Հրոտից՝ [Ե (5)] (տպագրում՝ Թ (9), որը տպագրական վրիպակ է: Բնագրում Աւելեացը ևս բացակայում է. Վարդանյանը վերականգնել է Է (7)): Տե՛ս Վարդանյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 87:

¹ Տե՛ս Վարդանյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 88:

² Տե՛ս Էյնաթյան Զ., Տոմարի և տիեզերագիտության մեկնություններ, էջ 400:

*Հռոմայ գուգեալ արտայայտէ զյարակայս իւրաքանչիւրոցն*¹ և փոքր հարակայի մասին (Հարցումն. *Ձի՛նչ է փոքր յարակայն: Պատասխանի. Ի մեծ յարակայէն զեօթն ի բաց առ, որ մնայ՝ այն է փոքր յարակայ, եւ յայլում տեղի տասն ասեն ի բաց տանել: Եւ այսքանիք գտցես զուզաւորութիւն ազգաց*)²:

Հաջորդ կանոնական խնդիրը, որ կուգենայինք դնել քննարկման, նահաջի հարցն էր: Մամուել Անեցու «Մեկնութիւն տոմարի» աշխատության մեջ 2 կանոն վերաբերում է նահանջին: Այսպէս, «*Ձի՛նչ է նահանջ*» հարցմանը տրվում է հետևյալ պատասխանը. «*Երեք ժամքն են, որ ի չորս ամն մի օր կատարի եւ կոչի «նահանջ», այսինքն՝ է որոշումն ժամանակաց*»: Բայց նկատենք, որ այդ 3 ժամերը, տարեկան կուտակվելով, 4 տարվա ընթացքում դառնում են 12 ժամ, և այդ 12 ժամը 1 օր չի կազմում: Այս փաստը բավական հետաքրքրական է: Հայտնի է, որ մարդկային կյանքի զարգացմանը զուգընթաց կարիք է զգացվել օրը բաժանել մի քանի մասերի, օրինակ՝ 360, 4, 6, 12 և ապա 24: Հարկ է նշել նաև, բաբելոնացի աստղագետները նպատակահարմար են գտել օրը բաժանել 12 մասի, որովհետև նրանց հայտնի էր, որ Արեգակը տեսանելի շարժմամբ տարվա ընթացքում անցնում է կենդանակերպի 12 համաստեղություններով: Ենթադրվում է նաև, որ օրը 24 մասի բաժանելու սովորությունը մտցրել է հույն աստղագետ Կլավդիոս Պտղոմեոսը մեր թվականության երկրորդ դարում³: Թեև գիտենք, որ Հայկական հին օրացույցներում նույնպէս օրը 24 մասի էր բաժանված⁴, սակայն Մամուել Անեցու մեկնության սովյալ հաստատվածից կարող ենք ենթադրել, որ հայերը ևս ունեցել են օրվա 12-մասնյա բաժանում: Հակառակ դեպքում անբացատրելի կլինի ամեն նահանջի տարում Գ. (3) ժամվա ավելցուկի և 4 տարի հետո 1 օր դառնալու պարագան: Նշենք նաև, որ կանոնի նման մեկնաբանություն ենք գտնում «Մեկնութիւն տոմարի Անդրեասայ» աշխատության մեջ⁵, որից էլ ենթադրելի է, որ հայերի մոտ երկար ժամանակ գործել է օրվա 12-մասնյա բաժանումը:

Քննարկվելիք բնագրում նահանջին վերաբերող հաջորդ հարցմունքը հետևյալն է. *Ձի՛նչ է «նահանջից նահանջ»*: Հարցման պատասխանը սա է. «*Ի քսանեւութ ամին եօթն օր լինի եւ շարաթ կատարի եւ այն կոչի «նահանջից նահանջ»*»: Սահմանումը հուշում է նահանջի երկրորդ տարբերակի մասին, որ կոչվում է «նահանջից նահանջ»: Կան նաև նահանջի այլ տարբերակներ՝ ամսանահանջ

¹ Տե՛ս Էյանթյան Ջ., նշվ. աշխ., էջ 404:

² Տե՛ս Էյանթյան Ջ., նույն տեղում:

³ Տե՛ս Բաղդալյան Հ., Օրացույցի պատմություն, էջ 19-20:

⁴ Տե՛ս նույն տեղում:

⁵ Տե՛ս Էյանթյան Ջ., նշվ. աշխ., էջ 58:

(120 տարվա կտրվածքով), գերադրական նահանջ (1460 տարվա կտրվածքով): Եվ ինչպես նկատելի է, նահանջից նահանջը դրված է 28 տարվա կտրվածքով: 28-ամյա պարբերաշրջանը կոչվում է բեսեքիստոն (Արեգակի փոքր շրջան), որը շաբաթական շարքի 28-ամյա ցիկլն է, այլ կերպ ասած՝ քսանութերեակ¹: Եվ ըստ հին տոմարի՝ շաբաթվա օրերը յուրաքանչյուր 28 տարին մեկ անգամ նույն ամիսների նույն օրերում կրկնվում են նույնությամբ, որովհետև շաբաթվա օրերի թվի և նահանջ տարիների պարբերաշրջանի արտադրյալը հավասար է 28-ի (7x4)²: Այսինքն՝ կանոնից ենթադրելի է, որ 28-ամյա պարբերաշրջանում հանդիպում են 7 նահանջ տարիներ, ինչպես 120 տարվա մեջ 30 և 1460 տարվա մեջ 365 նահանջ տարիներ:

Ամփոփելով շարադրանքը Սամուել Անեցու և նրա «Մեկնութիւն տոմարի, գոր արարեալ է Սամուէլի քահանայի ի խնդրոյ Ստեփանոսի Բմաստասիրի» բնագրում առկա տոմարական որոշակի հարցերի վերաբերյալ՝ վերստին ընդգծենք մեկնությունների դերն առհասարակ հայագիտության և մասնավորապես տոմարագիտության բնագավառներում՝ գտնելու համար շատ հարցերի պատասխաններ: Ամփոփելով ասենք, որ նպատակ չենք դրել սույն հոդվածում քննարկել բնագրում առկա բոլոր կանոնները, այլ քննության ենք առել, թե ինչ է տոմարը, անդրադարձ ենք կատարել հարականների և նահանջի խնդիրներին և դրանց դրսևորումներին:

Եզրակացնենք, որ Սամուել Անեցին իր մեկնությունը գրել է հարցուպատասխանի ձևով: Հեղինակի համար սկզբնաղբյուր են հանդիսացել Անանիա Շիրակացու՝ տոմարին և տիեզերագիտությանն ուղղված աշխատությունները: Բնագիրն արժեքավոր է, քանզի պարունակում է ոչ միայն տոմարին (52 կանոն), այլև տիեզերագիտությանը (32 կանոն) վերաբերող հարցերի քննարկումներ: Նշենք նաև, որ մեկնությունն ունի առանձնահատկություն, որը վերաբերում է հարականների կանոններին, և այս հարցի քննարկումը չենք գտել անվանի տոմարագետների կողմից հեղինակված «Մեկնութիւն տոմարի» աշխատություններում:

¹ Տե՛ս Վարդանյան Ռ., Անանիայի Շիրակացույ (Շիրակունույ) համարողի ՇԼԲ կարգը, Եր., 2015, էջ 106:

² Տե՛ս Բաղայան Հ., նշվ. աշխ., էջ 251:

**САМУЕЛ АНЕЦИ И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ЕГО ТРУДА
«ТОЛКОВАНИЕ КАЛЕНДАРЯ»**

Гор ГАЛСТЯН

Эрнекянская средняя школа

Эта статья посвящена работе Самуела Анеци «Толкование календаря, созданного священником Самуела по просьбе Стефана Мудреца». Целью данной работы является: изучение некоторых вопросов календаря в этом оригинале, оценка роли календарных интерпретаций, как важный научный материал и ключ для понимания, выявления и заполнения важных проблем существующих в арменоведении и в науке о календарях. В статье использованы календарные и историко-сравнительные методы.

**SAMUEL ANETSI AND SEVERAL ISSUES DISCUSSED IN HIS
WORK “INTERPRETATION OF CALENDAR”**

Gor GALSTYAN

Eornekian Secondary School

The article is dedicated to Samuel Anetsi's "Interpretation of the Calendar Created by Samuel Anetsi at the Request of Stepanos Imastaser" and examines some of the calendrical issues discussed in it. The aim of the paper is to examine some of the calendrical issues in the original copy, to emphasize the role of calendar interpretations as an important scientific material and key to understand, identify and fill in the gaps in calendar science and Armenology. We used calendrical and historical-comparative methods for the study.

ՀԱՅ ԿԱԹՈՒԼԻԿ ՀԱՄԱՅՆՔՆԵՐԻ ԱՌԱՋԱՑՈՒՄԸ ՇԻՐԱԿԻ
ՄԱՐԶՈՒՄ

Մոսե ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ

Դարերի ընթացքում հայ ժողովրդի ազգային, հոգևոր կյանքում ամենակարևոր դերերից մեկը կատարել է Հայ Առաքելական եկեղեցին: Պետականության բացակայության շուրջ մեկ հազարամյակի ընթացքում եկեղեցին է իրականացրել հասարակական կյանքի կարգավորման գործընթացը: Մակայն ցավալի իրողություն է այն, որ տարբեր ժամանակներում, ելնելով պատմաքաղաքական ինչ-ինչ իրողություններից, հայ ժողովուրդը ստիպված է եղել դավանափոխվել, որին դրդել են, Պարսկաստանը՝ պահանջելով ընդունել զրադաշտականություն, արաբական խալիֆայությունը՝ մահմեդականություն, իսկ Հռոմը՝ քրիստոնեություն: Նման օրինակներից կարելի է համարել Հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցու քաղաքականությունը Հայաստանի և հայ ժողովրդի նկատմամբ: Ինչպես գիտենք, մինչև Քաղկեդոնի 451 թվականի Տիեզերական ժողովը և դրանից երկար տարիներ անց, Հայոց եկեղեցին անբաժանելի մասն էր կազմել Տիեզերական կամ ընդհանրական Եկեղեցու: Մինչ այդ ժողովը լուրջ տարաձայնություններ չեն եղել հայոց և այլ եկեղեցիների միջև: Հայոց Հայրապետն ընտրվում էր Հայաստանում, բայց ձեռնադրվում էր Կեսարիայում: Հայ Եկեղեցին ընդունել է Նիկիայի, Կոստանդնուպոլսի և Եփեսոսի Տիեզերական ժողովների որոշումները, սակայն խիստ բացասական դիրք է ունեցել 451 թվականի Քաղկեդոնի ժողովի որոշումների հանդեպ: Այդ ժողովին հայերը չմասնակցեցին, որովհետև ընդամենը 4 ամիս էր անցել Ավարայրի ճակատամարտից, և հայոց կաթողիկոսն ու շատ բարձրաստիճան հոգևորականներ գտնվում էին պարսկական բանտերում ու արքունիքում: Քաղկեդոնում սահմանվեց Քրիստոնեության կարևոր դավանաբանական սկզբունքը՝ Քրիստոսը կատարյալ Աստված է և կատարյալ մարդ, իսկ նախորդ՝ Եփեսոսի ժողովում շարադրված էր, որ Քրիստոսի մեջ աստվածայինն ու մարդկայինը միավորված են անխառն ու անբաժան: Հայ Առաքելական եկեղեցին ընդունում է հենց այս ժողովի սահմանումը¹: Այստեղից էլ խորացավ հակասությունները արևելքի ու արևմուտքի եկեղեցիների միջև:

¹ Արոյան Ս., Համառոտ պատմություն Հայ Կաթողիկե (Կաթոլիկ) Եկեղեցու <http://religions.am/wp-content/uploads/2017/03/Brief-History-of-the-Armenian-Catholic-Church.pdf>, 12.03.2018:

Հայերի մեջ կաթոլիկ քարոզչական գործունեությունը սկսեց ծավալվել դեռևս Կիլիկյան Հայաստանի թագավորության սահմաններում՝ 13-րդ դարի վերջին և 14-րդ դարի առաջին կեսին¹: Հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցին հայությանն ուղղված իր ռազմաքաղաքական աջակցության խոստումներով ձեռնարկում է ծավալուն միսիոներական գործունեություն²: Սակայն հայերին կաթոլիկացնելու առաջին փորձերը կատարվել են խաչակրաց արշավանքների ժամանակահատվածում և պայմանավորված էին Կիլիկյան թագավորության հասարակական-քաղաքական իրադրությամբ:

Արևմտյան Հայաստանում առաջին կաթոլիկ կենտրոնը հիմնադրվել է Վասպուրականի Արտագ գավառում XV դարում և կոչվել է Ս. Թադևոսի անվան հայ կաթոլիկ եկեղեցի: Եկեղեցու հիմնադիրներ են եղել Ջաքարիա Ծործորեցին, ինչպես նաև նշանավոր գիտնական Հովհաննես Երզնկացին: Նրանք երկուսն էլ 1316թ. մասնակցել են Ադանայի ժողովին, որտեղ, ինչպես և 1307թ. Միսում տեղի ունեցած ժողովում, օրենք ընդունվեց ունիթորության մասին: Կաթոլիկություն տարածելու ջանքերը կոորդինացնելու և ավելի արդյունավետ դարձնելու համար Գրիգոր XV Պապի 1622թ. որոշմամբ հիմնվում է «Հավատի պրոպագանդայի Սուրբ միաբանությունը»³:

Հետագայում Արևմտյան Հայաստանում կաթոլիկ միսիոներությունը բաժանվում է երկու ճյուղի, մեկը կոչվում էր Սուրբ Գրիգոր և իր գործունեության շրջան էր դարձրել Դերջան, Հասանկալե, Կարս, Բայազետ և Արաբկիր քաղաքներն ու շրջակա գյուղերը, մյուսը՝ Սուրբ Իգնատիոս և գործում էր Մալեր, Բաբերդ, Տրապիզոն, Գյումուշխանե քաղաքներում և շրջակա գյուղերում: Կաթոլիկ «ֆրանկների» մուտքը Հայաստան միսիոներական օտար շարժում էր, որը մոլորեցրեց փոքրաթիվ հայերի⁴: Կրոնափոխ էր լինում հատկապես թուրքական գյուղերի և քրդական աշիրեթների հոծ շրջապատման մեջ գտնվող, ֆիզիկական

¹Միմավորյան Ա., Հովյան Վ., Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, «Նորավանք» ԳԿՀ, Եր., 2009, էջ 11:

² Առաջինը Նիկողայոս IV Պապն էր, որ հանձնարարական գրությամբ դիմում է Կիլիկյան Հայաստանի Հեթում II թագավորին (1289-1296) և Գրիգոր VII Անավարզեցի կաթողիկոսին՝ առաջնորդվել լատինական ծեսերով և արարողակարգերով ու ճանաչել Պապի գերիշխանությունը, դրա փոխարեն վերջինս խոստանում էր միջնորդել եվրոպական պետությունների առջև հայոց թագավորությանը Եգիպտոսի սուլթանի դեմ զինակցության հարցում:

³ Վերոնշյալ բոլոր ուխտերին Հռոմից հրահանգավորված էր մրցակցությունից դրդված՝ չխոչընդոտել միմյանց, այլ լրացնել և փոխգործակցել:

⁴ Հրաւեր ողջամտութեան, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1993, էջ 13:

բնաջնջման և բռնի իսլամացման երկրնտրանքի առջև կանգնած հայ բնակչությունը: Այս կերպ վերջինս ակնկալում էր գտնել Հռոմի Պապի աջակցությունն ընդդեմ բռնաճնշումների:

Միսիոներների ջանքերը տվեցին իրենց անհրաժեշտ արդյունքները: Հայերի մի զգալի հատված սկսեց ընդունել կաթոլիկություն, հիմնականում այն գյուղերի ու բնակավայրի բնակիչները, որոնք, շրջապատված լինելով թուրք և քուրդ հրոսակախմբերով, ամենից հաճախ էին ենթարկվում դրանց հարձակումներին ու կանգնած էին երկրնտրանքի առջև՝ կա՛մ ֆիզիկապես բնաջնջվել, կա՛մ ընդունել մահմեդականություն և թուրքանալ:

Անշուշտ, դավանափոխ լինելով, հայ բնակչությունը այդ կերպ փորձել էր ապավինել Հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցու պաշտպանությունը: Պետք է նշել, որ կաթոլիկ քարոզիչների նպատակը հայ ժողովրդին թուրքական սպառնալիքից փրկելը չէր, այն ուներ ավելի խորքային՝ Վատիկանի համար թերևս քաղաքական պատճառներ: Այդ կերպ Հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցին փորձում էր իր ազդեցությունը տարածել նշված տարածաշրջանում:

1801 թվականին Փամբակի՝ Ռուսաստանին միանալուց հետո շատ կարևոր ենթակետեր տեղափոխվեցին Փամբակ: 1806-1812 թթ ռուս-թուրքական պատերազմը նոր թափ հաղորդեց ներգաղթին՝ դեպի ռուսների կողմից գրավված տարածքներ: Մատենադարանի Կաթողիկոսական դիվանում պահպանվող մի անվանացուցակի համաձայն՝ 1807 թ. Մեծ Ղարաքիլիսա գյուղում բնակություն է հաստատել 21 ընտանիք, Համանլուում՝ 8, Պարնի գյուղում՝ 58 ընտանիք: 1810 թվականին գեներալ Տորմասովը հույն և հայ կաթոլիկ գաղթականների վերաբնակեցնելու առաջարկով դիմում է ներքին գործերի նախարար Կոզոդալևին: Սակայն այս ծրագիրը գեներալ Տորմասովի օրոք չի իրականանում, և միայն 1812 թվականին Պատուկչին առաջարկում է սբ Սինոդի ավագ դատախազ Գոլիցինին բարյացակամ վերաբերմունք ցուցաբերել կաթոլիկների նկատմամբ և հարևան թուրքական տարածքներից կանչել նրանց, ովքեր բավականին շատ էին Ախալցխայում, Էրզրումում, Բայազետում ու Կարինում:¹ Ինչպես նշում է Երվանդ Լալայանը, 1818-1820 թթ. Ալաշկերտից Շորագյալ են տեղափոխվել մի քանի կաթոլիկ հայերի ընտանիքներ, որոնք հիմնել են Խլի Ղարաքիլիսա, Թափադոլակ, Քաֆթառլու, հնարավոր է նաև՝ Հռոմ գյուղերը, իսկ այստեղից մի քանի ընտանիքներ տեղափոխվել են նաև Բորչալու ու հիմնել Փամբակի առաջին կաթոլիկ գյուղը՝ Շահնագարը: Շատ հավանական է, որ հենց այս շրջանում են

¹ Մուրադյան Հ., Կարսի նահանգի վարչաժողովրդագրական նկարագիրը 19-րդ դարի առաջին երեսնամյակին, Եր., 2001, էջ 119-120 :

հիմնվել Շորագյալի որոշ կաթոլիկ համայնքներ, ինչպես, օրինակ՝ Մեծ Սեպասարը, որի հիմնադրման տարեթիվը հայտնի չէ, միայն պարզ է, որ 1829-30 թթ. գաղթի ժամանակ այն չի հիշատակվում Եփրեմ Մեթի մոտ, իսկ 1830-ից հետո կամերալ ցուցակներում հայտնվում է որպես կայուն բնակչություն ունեցող գյուղ:

Ղևոնդ Ալիշանի հաղորդմամբ, ըստ 1865 և 1873 թթ. աշխարհագրի, կաթոլիկներով էին բնակեցված Արևելյան Շիրակի (Շորագյալ) հետևյալ գյուղերը.

- Գայգուլ (Ղազանչի) – միայն հայ կաթոլիկներ,
- Գարագիլիսէ Խլի (Ազատան) – հայ կաթոլիկներ և հայեր,
- Թեփետեօլէկ (Արևիկ) – միայն հայ կաթոլիկներ,
- Թիդոյ Խարապա (Բավրա) – միայն հայ կաթոլիկներ,
- Խոռլի Փոքր (ներկայումս չկա) – միայն հայ կաթոլիկներ,
- Ծիդելի – միայն հայ կաթոլիկներ,
- Մահմուտճուզ (Պեմզաշեն) – միայն հայ կաթոլիկներ,
- Մուսլուզլու (Լանջիկ) – միայն հայ կաթոլիկներ,
- Շիշթեփէ (Մեծ Սեպասար) – միայն հայ կաթոլիկներ,
- Պեզիրխանէ (Ձիթհանքով) – հայ կաթոլիկներ և հայեր,
- Տերեթոյ (Սարագյուղ) – միայն հայ կաթոլիկներ,
- Փալութլու (Արփենի) – միայն հայ կաթոլիկներ,
- Քարադիւր (Սիզավետ) – միայն հայ կաթոլիկներ,
- Քեավթառլու (Փանիկ) – միայն հայ կաթոլիկներ:

Փամբակում նշված են հետևյալ գյուղերը.

- Տաշիր,
- Սարչապետ,
- Շահնագար (Մեծավան),
- Շիշթափա (Նորաշեն),
- Փոքր Ղարաքիլիսա (Լեռնահովիտ):

Ղուկասյանի շրջանում կողք կողքի տեղակայված են կաթոլիկ ու առաքելական համայնքներ: Շրջանի 25 գյուղերից 6-ը՝ Բավրան, Սարագյուղը, Ղազանչին, Սիզավետը, Մեծ Սեպասարը ու Արփենին, բնակեցված են Արևմտյան Հայաստանից գաղթած կաթոլիկ հայերով:

Ինչ վերաբերում է «ֆռանկ» էթնոանվանմանը, պարզ չէ, թե 12-14-րդ դարերում այն օգտագործել են Կիլիկյան Հայաստանում, թե ոչ: Կարելի է ենթադրել, որ հենց այս եզրույթի առաջանալը կապված է այն հանգամանքի հետ, որ Կլեմենտ 5-րդ պապից սկսած (1305-1314թթ.) և վերջացրած Գրիգորի 11-րդով

(1371-1378թթ.)՝ բոլոր պապերը եղել են ֆրանսիացի, իսկ պապական նստավայրը եղել է Ավինյոնը:¹ Մակայն «ֆռանգ» անվանումը ունի նաև այլ բացատրություն: Հայերի համար բոլոր եվրոպացիները համարվել են ֆռանկ, քանի որ նրանց հիմնական շփումները եղել են ֆրանսիացիների (ֆռանկների) հետ, և քանի որ հայերը կաթոլիկություն ընդունել են եվրոպացի միսիոներներից՝ անկախ այն հանգամանքից, որ միսիոներները և՛ ֆրանսիացիներ էին, և՛ իտալացիներ, նրանց ևս սկսեցին անվանել ֆռանկ՝ այն պատճառով, որ վերջիններս հարել են եվրոպացիների՝ ֆռանկների հավատին:

Երբեմն «ֆռանգ» բառն այնքան ամուր է նստած հայ կաթոլիկների, հատկապես մեծահասակների գիտակցության մեջ, որ առաքելականների մասին խոսելիս նրանց կոչում են հայեր, իսկ իրենց՝ ֆռանկներ: Օրինակ, երբ հայ առաքելականը իմանում է, թե ո՞ր գյուղից է սերում կոնկրետ անձը, անմիջապես մատնանշում է նրա «ֆռանկ» լինելը (անշուշտ, նման չգիտակցված մոտեցումներ հանդես են գալիս միայն հասարակ ժողովրդի մեջ), իսկ Ջավախքում դրա մասին գիտեն նաև վրացիները²:

Խորհրդային առաջին տարիներին «ֆռանկների» ու հայերի շփումները լարված էին: Այս երկու խմբերի միջև բացառված էին որևէ մտերիմ հարաբերություններ, համագործակցություններ ու առավել ևս ամուսնություններ. մեկը մյուսին «աղջիկ չէր տալիս»: «Ֆռանգի» հայտնվելը առաքելական որևէ գյուղում արդեն կոնֆլիկտի պատճառ կարող էր հանդիսանալ: Օրինակ, Աշոցքի շրջանում մինչև բոլոր գյուղերը կունենային իրենց դպրոցները, շրջակա համայնքների երեխաները հաճախել են Ղուկասյանի միջնակարգ դպրոց: Մա ամենօրյա կոիվների ու քաշքշուքի պատճառ է դարձել Ղուկասյանի ու «ֆռանկ» երեխաների համար: Այս իրավիճակն ավելի նման է երկու տարբեր էթնիկ խմբերի միջև գոյություն ունեցող թշնամանքին, որը խոսում է այն մասին, որ ենթագիտակցական մակարդակում տարածաշրջանի բնակչության համար կաթոլիկ հայերը հայ չեն համարվել: Մակայն այս թշնամանքը կարելի է համարել կույր՝ առանց հիմնավորման թշնամանք, քանի որ այս փուլում միակ պատճառը «ֆռանկ» լինելն է, ուրիշ որևէ հիմնավորում չկա, ու անհրաժեշտ էլ չէ փնտրել: Սովորաբար նման հակասությունների ժամանակ համայնքի բնակիչները բնութագրվում են կոնկ-

¹ Петросян А. , Франги, историко-этнографическое исследование <http://religions.am/wp-content/uploads/2017/03/Frangi-historical-and-ethnographic-research.pdf>

² Միմավորյան Ա., Հովյան Վ., Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Եր., «Նորավանք» ԳԿՀ, 2009, էջ 33:

րետ հատկանիշներով, որոնց պատճառով էլ նրանց չեն սիրում մյուսները: Օրինակ, տվյալ գյուղի բնակիչները «գոռոզ են կամ մեծ-մեծ խոտոզ»: Հետաքրքրականն այն է, որ նման հակակրանք կա ոչ միայն առաքելականների ու կաթոլիկների միջև, այլև հենց նույն դավանանքին պատկանող գյուղերի միջև: Որպես օրինակ՝ նշենք Ղազանչի և Մեծ Մեպասարի բնակիչների վերաբերմունքը միմյանց նկատմամբ: Երկու գյուղերն էլ կաթոլիկներ են, Մեծ Մեպասարի բնակիչները գաղթել են Ալաշկերտի Մոլլա Մուլեյման գյուղից, իսկ Ղազանչիի բնակիչները՝ հիմնականում Ալաշկերտի Իրիցու գյուղից: Երկուսն էլ կաթոլիկ են, բայց ունեն ներքին հակակրանք: Մեպասարի բնակիչները դազանչեցիներին բնորոշում են որպես «մեծ-մեծ խոտոզներ», սակայն հաստատում են խնամիական կապեր: Սրա կողքին կա նաև հակառակ պատկերը՝ Կրասար գյուղի օրինակով: Կրասարցիները կաթոլիկ չեն և Մեծ Մեպասարի բնակչության հանդեպ չունեն բացասական վերաբերմունք: Այսինքն, բացի կրոնականից, կա մեկ այլ՝ կենցաղային ու տնտեսական դրդապատճառներ հակասությունների խորացման համար, ինչպես օրինակ, հողատարածքի բաշխման անհամաձայնությունները:

Անշուշտ, բացասական երևույթ է ոչ միայն այլ էթնոսի վերափոխվելը, այլև սեփականից օտարվելը, ինչը և եղավ կաթոլիկ հայերի հետ թե՛ Ջավախքում, թե՛ Շիրակում և թե՛ Լոռիում: Սակայն տարիները ցույց տվեցին, որ կաթոլիկություն ընդունելը ամենևին չի կարող ազդել էթնիկ մտածելակերպի վրա, եթե լինի ճիշտ մոտեցում կաթոլիկության հանդեպ: Դրական միտումները ի հայտ են եկել հատկապես վերջին մի քանի տասնամյակներին, երբ խորացան շփումները կաթոլիկ և առաքելական հայերի միջև: Կաթոլիկ հայերն էլ սկսեցին գիտակցել, որ իրենք ոչ թե ֆռանգներ են ու տարբերվում են հայերից, այլ էթնիկ հայեր են: Փոխվել է նրանց ընկալումը սեփական անձի հանդեպ: Այժմ կաթոլիկ հայերը լիարժեք ապահովում են իրենց ներգրավվածությունը ազգային ու մշակութային հարցերում: Ներկայիս երիտասարդ սերունդը նույնիսկ չի մտածում, որ իր կաթոլիկ լինելով պայմանավորված՝ կարող է հայ չհամարվել: Ավելին, այժմ չկա լարվածություն միմյանց միջև: Ամառային ճամբարներում, որտեղ հանգստանում են և՛ կաթոլիկ, և՛ առաքելական երեխաներ, անգամ չի խոսվում այդ տարբերությունների մասին: Իհարկե, դեռևս կա որոշակի լարվածություն միմյանց հանդեպ, սակայն դա կարելի է բնորոշել որպես լարվածություն՝ սովորույթի ուժով, երբ ավագ սերնդի վերաբերմունքը առանց հիմնավորման անցնում է նաև երիտասարդներին: Այն բացարձակ չի կրում կրոնական բնույթ, գրեթե ոչ ոք ուշադրություն չի դարձնում դիմացինի կաթոլիկ կամ առաքելական լինելուն:

Ի հավելումն այս ամենի՝ կուզեինք ավելացնել, որ հայ կաթոլիկ համայնքն այսօր էլ ազգային ենթագիտակցության լուրջ խնդրի առաջ է կանգնած, անհրաժեշտ է այս խնդրին պատշաճ ուշադրություն դարձնել և կատարել մասնագիտական լուրջ ուսումնասիրություններ, որպեսզի այժմ և հետագայում չառաջանան թյուրըմբռնումներ:

ПОЯВЛЕНИЕ АРМЯНСКИХ КАТОЛИЧЕСКИХ ОБЩИН В ШИРАКСКОЙ ОБЛАСТИ

Сосе ГРИГОРЯН

Институт Археологии и этнографии

В этой статье представлены историко-политические реалии, события и обстоятельства, из-за которых большое количество армян, проживающих на территории исторической Армении, были вынуждены принять католицизм и эмигрировать в регионы Восточной Армении и Грузии: Ширак, Лори и Джавахк. В статье мы пытаемся изучить детали формирования армянских католических общин, при каких условиях, когда и как возникли армянские католические общины в Шираке, Лорийской области и Джавахке, а также состояние общины, образ жизни и особенности в наши дни.

THE EMERGENCE OF ARMENIAN CATHOLIC COMMUNITIES IN THE SHIRAK REGION

Sose GRIGORYAN

Institute of Archaeology and Ethnography of NAS RA

The article presents the historical-political realities, events and circumstances due to which a large number of Armenians living in the territory of historical Armenia had to convert to Catholicism and emigrate to the regions of Armenia and Georgia: Shirak, Lori and Javakhk. In this work, we try to examine the details of the formation of the Armenian Catholic communities, under which conditions, when and how the Armenian Catholic communities emerged in Shirak, Lori region, and Javakhk, as well as the state of the community, the way of life and the features of our days.

БОЕВЫЕ ЧЕКАНЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЕНИИ ЭПОХИ БАГРАТИДОВ (IX–XI вв.) (НА ОСНОВАНИИ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХ ИСТОЧНИКОВ)¹

Дмитрий ДИМИДИУК

Львовской национальной университет имени Ивана Франко

В статье рассмотрена история использования в Армении эпохи Багратидов чеканов – отдельного вида боевых топоров, в которых на обратной стороне обуха имеется ярко выраженный выступ. Доказано, что данное оружие существовало в тогдашней Армении и использовалось под влиянием восточных номадов. Благодаря классификации археологических находок топоров с территории средневековой Армении было выделено 2 чекана и 1 топор (X–XI/XIII вв.), которые могли использоваться как в хозяйственных, так и в боевых целях. Была отброшена идея предшествующих историков и археологов о исключительном хозяйственном предназначении найденных артефактов. Изображения чеканов было найдено на армянских миниатюрах X–XI вв., а их сравнения с византийскими и более поздними армянскими миниатюрами только подтверждают идею о их популярности и боевом использовании.

Топор был простым, универсальным и популярным оружием, которое использовали как простолюдины, так и тяжеловооруженные воины. Находки боевых топоров с территории Армении известны еще с эпохи бронзы. Это десятки топоров, которые изготавливались методом цельного литья и, зачастую, имели форму полумесяца². Если речь идет об эпохе средневековья, то боевые топоры упоминаются еще в произведениях Мовсеса Хоренаци (V в.) и Фавстоса Бузанда (V в.)³. В то же время, у соседа Армении – Византии, боевые топоры начали приобретать популярность значительно позже (с X в.), благодаря воздействиям германских племен, а позже – варягов⁴.

В данной статье мы хотели бы рассмотреть отдельный вид боевых топоров, которые в историографии получили название *чеканы (топорики)*. Впервые, чеканы появились еще в древние века среди азиатских кочевников. В раннем средневековье они начали

¹ Автор статьи выражает благодарность Музею истории Армении и Матенадарану за возможность фотографирования необходимых артефактов и миниатюр и их последующей публикации в этом исследовании. Автор также благодарен стипендии Международного Вишеградского Фонда (International Visegrad Fund), благодаря которому эта статья увидела свет.

² С. Есаян, Оружие и военное дело древней Армении (III-I тыс. до н. э.), Ереван, 1966, с. 33–40.

³ Мовсес Хоренаци, История Армении, пер. Г. Саркисяна, Ереван, 1990, Ч. 2 (№46, №87), Ч. 3 (№39); История Армении Фавстоса Бузанда, под. ред. С. Еремяна, Ереван, 1953, с. 135, 179–180.

⁴ T. Kolias, Byzantinische Waffen, Wien 1988, s. 163–164; M. Parani, Reconstructing the Reality of Images. Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th–15th centuries), Leiden, 2003, p. 136.

постепенно распространяться в Центрально-Восточной Европе благодаря воздействиям номадов¹. Считается, что чеканами можно называть те топоры, в которых на обратной стороне обуха имеется ярко выраженный выступ (чаще всего в форме молотка), который, кроме военных или хозяйственных функций, служил также, как и противовес².

В армянских источниках эпохи Багратидов и смежных периодов упоминаются несколько терминов, которые могли бы обозначать боевой топор, чекан, клевец (топор с клювом) или что-то подобное к этому: տափր (сакр), վափր (вагхр), ճիկր (тчикрр), տափար (тапар)³. Другие термины (փայտափ (пайтат)⁴, կացիկ (кацин) использовались для обозначения хозяйственного топора, хотя слово կացիկ (кацин) почти не упоминалось в хрониках, кроме как в произведении Мовсеса Хоренаци⁵.

К сожалению, в письменных источниках почти нет информации о весе, форме или облике топоров и чеканов, помимо кратких заметок о том, что некоторые топоры имели на обратной стороне обуха молот, крюк или же были «обоюдоострыми». Также, не представляется возможным определить, какой именно термин использовался для обозначения того или другого вида топоров. Данная проблема требует отдельного и глубокого анализа⁶.

¹ А. Кирпичников, Древнерусское оружие. Копья, сулицы, боевые топоры, булавы, кистени IX–XIII вв., Москва-Ленинград 1966, 31–33; W. Świątosławski, Ubrojenie koczowników Wielkiego. Stepu w czasach ekspansji Mongołów (XII–XIV w.), Acta Archaeologica Lodziensia 40, 1996, s. 37–38; М. Казанский, Степные традиции в славянском вооружении и конском снаряжении в V–VII вв., Краткие сообщения института археологии 254, 2019, с. 257, рис. 2:2; У. Кочкаров, Вооружение воинов Северо-Западного Предкавказья VIII–XIV вв. (оружие ближнего боя), Москва, 2008, с. 67–68.

² P. Kotowicz, Early Medieval Axes from the Territory of Poland, Krakow, 2018, p. 44; А. Кирпичников, Древнерусское оружие, с. 32; У. Кочкаров, Вооружение..., с. 68.

³ Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, խմբ. Գ. Ավետիքյան, Վենետիկ 1837, շ. 2, էջ 180, 301, 687, 774, 846.

⁴ Մովսես Կաղանկատվացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, խմբ. Բ. Առաքելյան, Եր., 1983, էջ 255: Յովհաննէս Կաթողիկոս Դրասխանակերտցի, Պատմութիւն Հայոց, №45, 54; Электронный ресурс: digilib.aaa.am/book/214/Պատմութիւն%20Հայոց

⁵ Մովսէս Խորենացի, Հայոց Պատմութիւն, խմբ. Ստ. Մալխասյան, Եր., 1997, էջ 231: Լ. Հովսէփյան, Ռազմական բառապաշարը Մովսէս Խորենացու «Պատմութիւն Հայոց» երկում, ՎԷՄ 3, 2018, էջ 125:

⁶ Автор данной статьи сейчас занимается подготовкой к публикации отдельного исследования о терминологии армянских средневековых топоров (IX–XI вв.). Частично, этот вопрос был рассмотрен в трудах К. Восканян, В. Абрамян, Б. Аракеляна, А. Калантаряна и других армянских историков; Մ. Ոսկանյան, Հայոց բանակը Բագրատունյաց շրջանում (IX–XI դարեր) (չհրատարակված թեկնածուական ատենախոսություն), Եր., 2010, էջ 126–130: Վ. Աբրահամյան, Միջնադարյան Հայաստանի զենքերի տեսակները, Պետական պատմական թանգարան ՀՍՍՌ ԳԱ, 1950, էջ 73–76: Բ. Առաքելյան, Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում IX–XIII դդ., Եր., 1958, էջ 149–150: Ա. Քալանթարյան, Ձենքերը V–VIII դարերում (Հստ Դվինի հնագիտական պեղումների), Պատմա-բանասիրական հանդես 4, 1965, էջ 248; Также, следует обратить внимание на использование идентичных к армянскому термину “տափար” (тапар) слов “табар” и “табарзин” в средневековых персидских источниках–S. Al-Sarraf, Close Combat Weapons in the Early Abbasid Period: Maces, Axes and Swords, Companion to Medieval Arms and Armour, 2002, p. 154, 162–166; Д. Тоичкин, Табер і таберзин:

Поэтому, целью представленной публикации является анализ изобразительных и археологических источников с территории Армении (X–XI/XIII вв.). Данное исследование имеет две задачи:

1) Найти и определить боевые чеканы на армянских миниатюрах X–XI вв., охарактеризовать их внешний вид и найти параллели с другими археологическими или изобразительными источниками (в частности с территории Византии).

2) Среди всего массива археологических находок топоров и чеканов с территории средневековой Армении определить те, которые могли использоваться в боевых целях и провести их анализ (X–XI/XIII вв.).

Изобразительные источники

В армянской иконографии X–XIV вв. изображения топоров и чеканов чаще всего можно встретить на сценах вырубки деревьев, а также на миниатюрах “Поцелуй Иуды” и “Жены мироносицы возле Гроба Господнего”¹, которые и будут предметом нашего анализа.

На миниатюре “Поцелуй Иуды” из Иерусалимского Евангелия (XI в.) (рис. 1) представлено древковое оружие с небольшими обоюдоострыми лезвиями. На первый взгляд может показаться, что это изображение обоюдоострых топоров, однако стоит обратить внимание на то, что во всех трех случаях правое лезвие является меньшим левого. Можем предположить, что художник схематически представил чеканы – с широкими трапециевидными лезвиями и молотковидными обухами.

В то же самое время, на такой же миниатюре с Мелитинского Евангелия (XI в.) (рис. 2) изображено чекан с симметричным, широким изогнутым лезвием, узкой шейей, округлыми щеками, прямоугольным обухом и удлиненным топорищем, которое виднеется над головкой.

Также, изображения чеканов встречаем в руках воина на миниатюре “Иисус Христос несет Крест” из Евангелия Вехапара (конец X – начало XI вв.) (рис. 3) и на миниатюре “Жёны-мироносицы у Гроба Господнего” (рис. 4), где изображены спящие римские воины, один из которых держит чекан с большим дугообразным лезвием и выступающим кругообразным обухом.

перські бойові сокири в музеях України та Ірану, Спеціальні історичні дисципліни: питання теорії та методики 26–27, 2015, с. 200–201.

¹ M. Parani, *Reconstructing...*, p. 137; P. Grotowski, *Arms and Armour of the Warrior Saints. Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843–1261)*, Leiden 2010, pp. 374–376.

Заметим, что на большинстве армянских (XIII–XIV вв.)¹ и на некоторых византийских (XI–XII вв.)² изобразительных источниках, топоры были представлены именно с широким лезвием и прямоугольным вытянутым обухом.

Надо обратить внимание, что вышеупомянутые миниатюры не нужно интерпретировать как полностью объективные источники. Они только схематически изображают тогдашнее вооружение, без точных пропорций и размеров, но с присущими тому или другому оружию специфическими элементами. Если же говорить о представленных топорах, то все они изображены с выступающим обухом, что указывает на то, что это именно чеканы.

Если говорить о сравнительном анализе, то частично подобными к вышеупомянутым чеканам есть археологические находки с области Враца (IX–XI вв.) (рис. 5) и с места, которое идентифицируется как поле битвы при Драстаре (1087) в Болгарии (рис. 6)³, которые по мнению В. Йотова⁴ и Р. Д'Амато⁵ имеют варяжское происхождение, однако, эта версия не является до конца оправданной. Еще польский историк А. Надольский отнес идентичные чеканы к типу 1b в своей классификации, подчеркивая их восточное (азиатское) происхождение⁶. Также, вышеупомянутые исследователи не обратили внимание на молотковидные обухи, которые являются характеристической чертой чеканов, а описывали представленные находки как топоры с симметричным, широким изогнутым лезвием, которые в разных типологиях были справедливо описаны как топоры варяжского происхождения⁷. Заметим, что подобные находки чеканов были найдены на территории

¹ Миниатюра “Жёны-мироносицы у Гроба Господнего”, Евангелие (1294), Матенадаран, Мс. 4814, л. 6а; Миниатюра “Поцелуй Иуды”, Евангелие (XIV в.), Матенадаран, Мс. 7456, л. 7b; Миниатюра “Поцелуй Иуды”, Ахтамарское Евангелие (1391), Матенадаран, Мс. 8772, л. 13b; Миниатюра “Поцелуй Иуды”, Евангелие (1306), Матенадаран, Мс. 4806, л. 12а.

² Миниатюра “Поцелуй Иуды”, Exultet Roll (1136), Национальная библиотека Франции в Париже, Nouv. Acq. Lat. 710; Фреска “Поцелуй Иуды”, Церковь Панагия Мирокефала (Крит), XI в.

³ Размер “Драстарского” чекана составляет 13x12 см. – R. D’Amato, *The Varangian Guard 988–1453*, Oxford 2010, p. 16.

⁴ В. Йотов, ВЪоръжението и снаряжението от българското средновековие (VII–XI век), Варна 2004, с. 98, кат. 585; V. Yotov, *Weapons and Equipment in Medieval Bulgaria (7th–12th century): fashion / influence from the West*, The Professor Andrzej Nadolski 14th Arms and Armour Colloquium Turning Points, Sanok 2019 (Conference speech).

⁵ R. D’Amato, *The Betrayal: military iconography and archaeology in the Byzantine paintings of XI–XV centuries*, [in:] *Weapons bring peace? Warfare in Medieval and Early Modern Europe*, ed. L. Marek, Wrocław 2010, p. 75–76.

⁶ A. Nadolski, *Studia nad uzbrojeniem Polskim w X, XI i XII w.*, Acta Archaeologica Universitatis Lodzianis 3, Łódź 1954, s. 40–42, tabl. 12:3.

⁷ А. Кирпичников, Древнерусское оружие, с. 29, 38 (тип 7); A. Nadolski, *Studia...*, s. 43 (тип 2); W. Sarnowska, *Topory wczesnośredniowieczne z obszaru Śląska, Światowit: rocznik poświęcony archeologii przeddziejowej i badaniom pierwotnej kultury polskiej i słowiańskiej* 24, 1962, s. 499–500; P. Kotowicz,

Словакии (X в.)¹, а также на Северном Кавказе (VIII–IX вв.)². Анализом последней занимался В. Кочкаров, который предположил, что эти чеканы представляют своеобразный симбиоз западноевропейского топора с широким лезвием (варяжского?) и чекана кочевников³.

Археологические находки чеканов и топоров с территории Армении

Основными критериями, благодаря которым можем условно отличать боевые топоры от хозяйственных, является не форма лезвия, а вес и размер находки. Считается, что в бою могли использоваться легкие топоры, которые весили до 500 грамм, и имели длину лезвия – до 9–15 см, а ширину – до 10–12 см. Вместо этого, топоры, которые были значительно тяжелее и крупнее по размерам, выполняли преимущественно хозяйственные функции⁴.

С территории средневековой Армении нам известно около 7 находок топоров и чеканов, большинство из которых было найдено в Двине и Анберде. Все они были сделаны из железа методомковки, а их деревянные топорича не сохранились до наших дней. Практически все армянские исследователи писали об их хозяйственном назначении. Однако, учитывая вышеупомянутые критерии различения боевых и хозяйственных топоров, мы хотели бы выделить из этого перечня 3 находки – 2 чекана и 1 топор, которые, по нашему мнению, могли иметь как хозяйственное, так и боевое назначение, принимая во внимание их малый вес и размер.

1) Первый чекан происходит из Двина, где он был найден во время археологических раскопок 1937–1950 гг. и опубликован в книге К. Гафадаряна в 1952 г. (рис. 7). Находка имеет прямое лезвие с небольшим выступом (“бородой”) который идет вниз, а с тыла видим небольшое молоткообразное выступление. Длина чекана составляет 14 см, а максимальная ширина лезвия – 10 см. Типологически, чекан может соответствовать типу 1 в классификации А. Кирпичникова⁵.

К. Гафадарян считал, что представленная находка использовалась не для рубки деревьев, а скорее в домашнем хозяйстве. Не отвергая хозяйственного назначения этого

Early Medieval Ornamented Axes from the Territory of Poland, *Studia Universitas Cibiniensis, Series Historica, Supplementum* 8, 2011, p. 109–110, fig. 4.1–4.3 (тип М).

¹ А. Ruttkay, *Waffen und Reiterausrüstung des 9. bis zur ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in der Slowakei*, *Slovenska archeológia* 24, 1976, s. 307, Abb. 42: Typ V (С).

² А. Дмитриев, Могильник Дюрсо – эталонный памятник древностей V–IX вв., *Археология. Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья*, ред. С. Плетнева, Москва, 2003, с. 203–204, рис. 90.13.

³ У. Кочкаров, *Вооружение...*, с. 72–73, табл. XXXVI: 44.

⁴ Р. Kotowicz, *Early Medieval Axes*, 2018, p. 157–158; см. также – А. Кирпичников, *Древнерусское оружие*, с. 27–28. Не исключаем того факта, что в случае нападения или иной опасности, даже хозяйственные топоры могли временно становиться оружием в руках простолюдинов – В. Артилак, *Железообрабатывающее ремесло древней Грузии*, Тбилиси, 1976, с. 45–46.

⁵ А. Кирпичников, *Древнерусское оружие*, с. 29, табл. XI–XII.

чекана считаем, что он также мог использоваться и в военном деле, ведь полностью подходит под вышеуказанные параметры боевых топоров¹.

Б. Аракелян датировал находку XII–XIII вв.², но мы не можем полностью доверять этой датировке из-за того, что автор не представил никаких доказательств этого. Также, все опубликованные им топоры с территории Армении (4 штуки) исследователь датировал этими же веками³, что само собой вызывает определенные сомнения. В то же время, в Музее истории Армении, где чекан находится на экспозиции, он был датирован XI–XIII вв. Считаем, что вышеуказанные хронологические рамки весьма условные, и их можно передвинуть в одну, или же другую сторону.

2) Второй чекан был найден в Анберде в 1963 г. Чекан имеет лезвие в форме треугольника с широким горлышком, округлыми щеками и небольшим выступом с тылу (тип 1 в классификации А. Кирпичникова)⁴. Вес находки составляет 275 гр., размер – 14x7x1,7 см, отверстие – 2,5x3 см (рис. 8)⁵. Единственную датировку этого чекана находим не в книге С. Арутюняна, который впервые его опубликовал в 1978 г., а в работе Б. Аракеляна – XII–XIII вв.⁶. Однако, как уже было сказано выше, представленные хронологические рамки довольно условные.

3) Последняя находка была найдена в Двине во время раскопок 1973–1980 гг. и опубликована А. Калантаряном и К. Гафадаряном в 2002 г. (рис. 9). Это небольшой топор 9x6 см. с широким веерным лезвием, простым обухом без выступов, однако с небольшим утолщением по центру тыльной стороны. А. Калантарян, К. Гафадарян⁷ и Б. Аракелян⁸ датируют топор XII–XIII вв. К сожалению, нам не удалось найти никаких однозначных аналогий этой находке среди боевых топоров, которые происходили бы из смежных веков.

В современной армянской средневековой историографии очень редко можно встретить исследования о средневековом вооружении, а тем более упоминания о таком типе оружия как чекан. Из массива археологических находок топоров с территории средневековой Армении (XI–XIII вв.), нам удалось выделить 1 топор и 2 чекана, которые могли использоваться в боевых целях и аналоги которых мы встречаем среди номадического материала Северного Кавказа, Северного Причерноморья и Киевской Руси.

¹ Կ. Ղաֆադարյան, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները 1937–1950 թթ., Եր., 1952, №1, էջ 157, նկ. 137:

² Б. Аракелян, Армения в IX–XIII вв., [в:] Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья IV–XIII века, ред. С. Плетнева, М. 2003, табл. 156:2.

³ Ibid, табл. 156:1–2, 7, 10.

⁴ А. Кирпичников, Древнерусское оружие, с. 29, табл. XI, табл. XVII:4.

⁵ Ս. Հարությունյան, Անբերդ, Եր., 1978, էջ 80–81, 86–87, գծ. 18:

⁶ Заметим, что в своей работе Б. Аракелян ошибочно написал, что это топор с Двина – Б. Аракелян, Армения..., табл. 156:10.

⁷ Կ. Ղաֆադարյան, Ա. Քալանտարյան, Դվին II. Դվին քաղաքը և նրա պեղումները (1973–1980), Եր., 2002, №2, էջ. 117, LVII(2):

⁸ Б. Аракелян, Армения..., табл. 156. 7.

Благодаря компаративному анализу армянских миниатюр с византийскими была доказана идея, что изобразительные источники являются более-менее объективным материалом, который, после критического анализа, стоит использовать для изучения военного дела средневековой Армении.

**ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԲԱԳՐԱՏՈՒՆԻՆԵՐԻ
ԴԱՐԱՇՐՋԱՆԻ (IX–XI ԴԴ.) ՄԱՐՏԱԿԱՆ ՉԵԿԱՆՆԵՐԸ
(ՀՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՎ ՆԿԱՐԱԶԱՐԴ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ՀԻՄԱՆ ՎՐԱ)**

Դմիտրի ԴԻՄԻՂՅՈՒԿ
Լվովի ազգային համալսարան

Հոդվածում դիտարկվել է Բագրատունիների դարաշրջանի Հայաստանում չեկանների՝ մարտական կացիների առանձին տեսակի օգտագործման պատմությունը: Կացիների գլխիկի հակառակ կողմում եղել է արտահայտված էլուստ: Ապացուցվել է, որ այս զենքը գոյություն է ունեցել հիշյալ ժամանակաշրջանի Հայաստանում և օգտագործվել է արևելյան քոչվորների ազդեցությամբ: Հնագիտական գտածո կացիների դասակարգմամբ միջնադարյան Հայաստանի տարածքից (X-XI/XIII դդ.) առանձնացվել է 2 չեկան և 1 կացին, որոնք կարող էին օգտագործվել ինչպես տնտեսական, այնպես էլ մարտական նպատակներով: Բացառվել է պատմաբանների և հնագետների կարծիքը գտածոյի բացառապես տնտեսական գործառության մասին: Չեկանների պատկերազարդումները հայտնաբերվել են X-XIդդ. հայկական մանրանկարներում, իսկ դրանց համեմատումը բյուզանդական և ավելի ուշ հայկական մանրանկարների հետ միայն հաստատում է վերջիններիս հանրաճանաչությունը և մարտական օգտագործման անհրաժեշտությունը:

HAMMER AXES IN BAGRATID ARMENIA (9TH–11TH CC.) (BASED ON ARCHAEOLOGICAL AND FIGURATIVE SOURCES)

Dmytro DYMYDYUK

PhD student at the Faculty of History
Ivan Franko National University of Lviv (Ukraine)

The article deals with the military history of Bagratid Armenia, namely with the use of the hammer axe – specific type of battle-axe which has a hammer-head on the back side. The idea that such weapon was used in Armenia at that time and became popular under nomad influences has been proved. Thanks to the classification of archaeological finds from the territory of Medieval Armenia 1 axe and 2 hammer axes were detected, which could be used for military purposes (10th–11th/13th cc.). The idea of preceding historians that these artefacts were used only for household purposes was declined. Depictions of hammer axes were found on Armenian miniatures of the 10th–11th cc. and their comparisons to Byzantine and later Armenian miniatures only prove the idea of their usage and popularity.



Рис. 1. Фрагмент миниатюры “Поцелуй Иуды”, Иерусалимское Евангелие (XI в.), Библиотека Армянского Патриархата в Иерусалиме, Мс. 3624, л. 9. Электронный ресурс: <https://mucms-vs04.rzz.uni-hamburg.de/sfb950/content/IAA/browseColl.xml>



Рис. 2. Фрагмент миниатюры “Поцелуй Иуды”, Мелитинское Евангелие (XI в.), Матенадаран, Мс. 3784, л. 9. Фото автора. Спасибо Матенадарану за возможность публикации.



Рис. 3. Миниатюра “Иисус Христос несет Крест”,
Евангелия Вехапара (X–XI в.), Матенадаран, Мс. 10780, л. 75v.
Фото автора. Спасибо Матенадарану за возможность публикации.

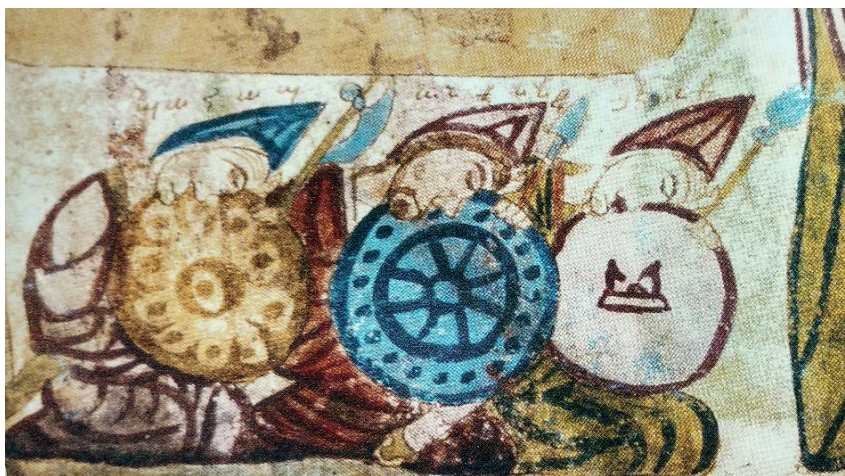


Рис. 4. Фрагмент миниатюры “Жёны-мироносицы у Гроба Господнего”, Цгрутское Евангелие
(974), село Цгрут, Армения, л. 9. – Н. Котанджян, Цгрутское Евангелие, Ереван 2006, с. 81.



Рис. 5. Чекан с области Враца (Болгария), IX-XI вв. – В. Йотов, Въръжението..., с. 98, рис. 54:585.



Рис. 6. Находка чекана с места, которое идентифицируется как поле битвы при Драстаре (1087) в Болгарии – R. D'Amato, The Betrayal..., p. 75.



Рис. 7. Чекан из Двина (XI-XIII вв.?). Фото слева – Музей истории Армении (благодарим за возможность публикации). Фото справа – Б. Аракелян, Армения в IX-XIII вв..., табл. 156:2. (перерисовка)

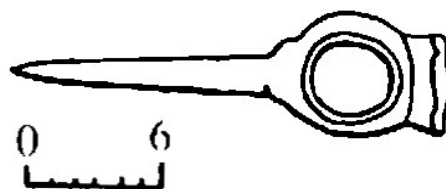


Рис. 8. Чекан из Анберда (XI/XII-XIII вв.). Музей истории Армении (2558/3/63). Фото автора. Спасибо Музею за возможность публикации.

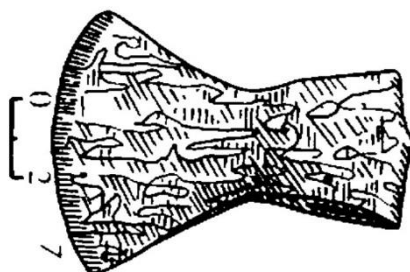


Рис. 9. Топор с Двина (XI/XII-XIII вв.). – Б. Аракелян, Армения в IX-XIII вв..., табл. 156:7 (перерисовка).

ՀԱՌԻՃԱՎԱՆՔՈՒՄ ԸՆԴՈՐԻՆԱԿՎԱԾ ՁԵՌԱԳՐԵՐ

Լուսինե ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ

Սաշտոցի անվան Մատենադարան

Շիրակի ամենահայտնի վանքերից, ամենասիրված ուխտատեղիներից, ամենանշանավոր հոգևոր-մշակութային կետրոններից է Հառիճի վանական համալիրը: Վանքի հիմնադրման ստույգ դարաշրջանը հայտնի չէ: Պահպանված հնագույն շինությունը՝ Ս. Գրիգոր եկեղեցին, թվագրվում է VII դար¹: Վանքը թեև դարեր շարունակ եղել է խոշոր հոգևոր, գիտակրթական կենտրոն, սակայն քիչ ձեռագրեր են պահպանվել: Հավանաբար, պատերազմների ժամանակ կամ այլ պատճառներով դրանց մեծ մասը ոչնչացել է:

XI դարում սելջուկների արշավանքների պատճառով ավերված Հառիճավանքի տարածքը շուրջ հարյուր տարի անց՝ 1160-1180-ական թթ., զարթոնք է ապրել իր գրասեր առաջնորդի՝ Գրիգոր վրդ. Հառիճեցու շնորհիվ, որը Հովհաննես Սարկավազի կրտսեր աշակերտներից էր²: Վանքի բարեկարգման առթիվ Գրիգոր վանահայրը թողել է արձանագրություն Ս. Գրիգոր եկեղեցու հարավային պատին, արտաքուստ³: Գրիգոր վարդապետի պատվերով է իր «Պատմությունը» գրել Անիի Մայր տաճարի ավազերեց Մխիթար Անեցին: Ձեռագրերից մեկում ընդօրինակվել ու մեզ է հասել Գրիգոր վրդ. Հառիճեցու մի թուղթը՝ ուղղված Հովսեփ վրդ. Հաղբատեցուն (ՄՄ, ձեռ. 2680, 513բ-4ա)⁴: Հառիճում պահպանվել է վարդապետի տապանաքարը, որի արձանագրության մեջ ասված է՝ «առաջին առաջնորդի երկրորդ շինութեան սուրբ ուխտիս, էր ուսուցիչ եւ արինակ բարեաց ամենեցուն»⁵:

Հաջորդ վանահոր՝ Պետրոս վանահոր ժամանակ շարունակվել են վանքի բարեկարգումն ու վանական կյանքի զարթոնքը, ինչի ապացույց են Ս. Գրիգոր եկեղեցու երկու վիմագիր արձանագրությունները՝ 1192 և 1196 թթ.⁶: Հետագայում վանական համալիրը բարեկարգել է իշխան Զաքարե Զաքարյանը, որի նախաձեռնությամբ էլ 1201 թ. կառուցվել է գլխավոր եկեղեցին՝ Ս. Աստվածածինը⁷:

¹ Եղիազարյան Հ., Հառիճի վանքը և նրա վիմագրությունը, «Էջմիածին», 1956, Ը-Թ, էջ 84:

² Մաթևոսյան Կ., Անի-Շիրակի պատմության էջեր, Եր., 2010, էջ 201:

³ Դիվան հայ վիմագրության, Պ. X, Շիրակի մարզ, հմր. 41, կազմ.՝ Ս.Բարխուդարյան, Եր., 2017, էջ 40:

⁴ Մաթևոսյան Կ., նշվ. աշխ., էջ 201:

⁵ Դիվան հայ վիմագրության, Պրակ X, հմր. 82, էջ 58-59:

⁶ Նույն տեղում, հմր. 42, 43, էջ 40-41:

⁷ Դիվան հայ վիմագրության, Պրակ X, հմր. 50-51, էջ 44-45:

Եկեղեցու արևելյան ճակատին Չաքարե և Իվանե Չաքարյան իշխանների կտիտորական քանդակն է: Համաձայն պրոֆ. Կարեն Մաթևոսյանի դիտարկման՝ այն Չաքարյան իշխանների՝ մեզ հայտնի առաջին քանդակն է և միակը:

Նշենք վանքի շինությունները. **Ս. Գրիգոր եկեղեցի** (հավանաբար VII դ., խաչաձև, գմբեթավոր, հարավ-արևելքից և հարավ-արևմուտքից կցված են ավանդատներ), Մատուռ (XIII դ., կառուցված է Ս. Գրիգոր եկեղեցուն հարավ-արևմուտքից կցված ավանդատան վրա¹), Գավիթ և Մատուռ (ենթադրաբար XII դ. են, այժմ ավերակ, Ս. Գրիգոր եկեղեցուց հարավ գավիթի հետքեր են, որին էլ հյուսիս-արևելքից կցված է եղել փոքրիկ չափսերով մատուռը)², Գավիթ (այժմ ավերակ. կցված է եղել Ս. Գրիգոր եկեղեցուն արևմուտքից), **Ս. Աստվածածին եկեղեցի**՝ Չաքարյան իշխանի կառուցած (1201 թ., գմբեթավոր դահլիճ), Գավիթ՝ Վահրամ Հեճուպ իշխանի կառուցած (կցված է Ս. Աստվածածին եկեղեցուն արևմուտքից, XIII դ., մինչև 1219 թ.), Դպրատուն (Ս. Գրիգոր եկեղեցուց հարավ-արևելք), Ճգնավորի մատուռ (XII-XIII դդ., վանքի հարավարևմտյան կողմում, քարափից անջատված անմատչելի ժայռի վրա), Ս. Հարություն եկեղեցի՝ գերեզմանոցում, ավելի հին եկեղեցու հիմքերի վրա (XIII դ. սկիզբ, միանավ բազիլիկ, խոնարհված), Չանգակատուն (1892 թ., կցված է Ս. Գրիգոր եկեղեցուն արևմուտքից), Պարիսպներ (XIII դ. սկիզբ, XIX դ.)³:

Հառիճում իր գործունեությունն է սկսել հետագայում (1211թ.) Անիի Բեխենց վանքում նշանավոր «Հաղբատի Ավետարանը» նկարագարողած գրիչ և ծաղկող Մարգարեն: Նրա մասին առաջին տեղեկությունը քաղում ենք այժմ չպահպանված մի ձեռագրի պատառիկից (ՄՄ, պատառիկ թիվ 1886), որը Ավետարանի վերջին թերթն է եղել և նորոգման հիշատակարան է պարունակում: Այն վկայում է, որ Հովասափ անունով մեկը «ազգաւ եւ տոհմիւ ի մեծ գեաւղաքաղաքէն Կումիրոյ» փրկագնել և 1209 թ. Հառիճի վանքում նորոգել ու կազմել է տվել հիշյալ ձեռագիրը: Գործն իրականացրել է Մարգարեն, որն էլ հիշատակարանում գրում է. «Եւ զմեղաւոր կազմաւոյս զՄարգարէս, եւ զամենայն միաբանեալսն մեր յիշեսջիք»⁴:

Հառիճից պահպանված հնագույն ամբողջական մատյանը **1219թ. ժողովածուն է**, որը բովանդակում է եկեղեցու հայրերի գրվածքներից (ՄՄ, ձեռ. 1382):

¹ Այս մասին վիմագիր կա մատուռի արևմտյան պատին. Եղիազարյան Հ., Հառիճի վանքը և նրա վիմագրությունը, «Էջմիածին», 1957, Ա, էջ 58: Դիվան հայ վիմագրության, Պրակ X, էջ 43:

² Եղիազարյան Հ., 1956, էջ 83-85: Ջալալյան Ա., Հառիճի հուշարձանախումբը, Լրաբեր հասարակական գիտությունների (այսուհետ՝ ԼՀԳ), Եր., 1986, թիվ 2, էջ 81-93:

³ Դիվան հայ վիմագրության, Պրակ X, էջ 38-39: Եղիազարյան Հ., 1956 թ., էջ 84-85:

⁴ Մաթևոսյան Կ., նշվ. աշխ., էջ 206-208:

Գրիչ Հովհաննեսը մատյանն ընծայում է վանքի վանահորը՝ Աբասի որդի Գրիգոր վարդապետին, որը հայտնի հոգևորական և մեծանուն գիտնական էր, և այդ ժամանակ Սանահնի վանքից եկել էր Հառիճավանք: Մատյանի լուսանցային հատվածներում կան տարբեր տեսակի լուսանցագարդեր, այդ թվում՝ գրիֆոնի կամ սֆինքսի պատկեր (32բ, 47բ), ինչը կա նաև Հառիճավանքի Կաթողիկե եկեղեցու արևելյան պատի անկյունում¹: Ձեռագրի հիշատակարանը կարևոր է վանքի պատմության համար: Նշված են վանքի միաբանների անուններ՝ հայր Պետրոսը, Քրիստափորը, Սոսթենեսը: Նշված է Վահրամ իշխանի կողմից գավթի կառուցումը, ինչը հստակեցնում է կառուցման թվականը՝ մինչև ձեռագրի գրչությունը՝ 1219 թ.:

Հիշատակարանը փոխանցում է նաև վանքի եկեղեցիների անունները՝ «ի հրեշտակարնակ ուխտիս Հառիճ՝ ընդ հովանեաւ Սուրբ Աստուածածնի եւ Սուրբ Գրիգորոյ եւ ի հրաշակերտ նոր Կաթողիկէիս» (305բ): Սրանից կարելի է ենթադրել, որ վանքում եղել է երեք եկեղեցի, սակայն այժմ պահպանված են երկուսը՝ Ս. Գրիգոր հին եկեղեցին և Ջաքարյան իշխանի կառուցած Ս. Աստվածածինը: Այս խնդրին անդրադարձել է պրոֆ. Կարեն Մաթևոսյանը՝ նշելով, որ «Այժմ Հառիճում Ջաքարեի եկեղեցուց բացի Ս. Աստվածածին անունով այլ եկեղեցի հայտնի չէ (հնարավոր է, որ այդպես է կոչվել փոքր մատուռներից մեկը)»²:

Ս. Գրիգոր եկեղեցու վիմագրերից մեկը ևս վկայում է, որ մինչ 1201 թ. վանքում եղել են մեկից ավելի եկեղեցիներ. «սահմանեցաք ի տաւնի տապանակի ի մի մատուռն պատարագել» (հարավային պատին, արտաքուստ)³: «Հրաշակերտ նոր Կաթողիկեն» պարզ է, որ Ջաքարյանի կառուցած մեծ եկեղեցին է: Սակայն հարց է առաջանում՝ այսօր պահպանված հին եկեղեցին Ս. Գրիգորն է, թե՞ Ս. Աստվածածինը: Եկեղեցու անունը նշված է վիմագրերից երեքի մեջ. «ի սուրբ ուխտս Հառիճաւ Ս. Գրիգորս եւ Սբ. յԱստուածածինս» (1192 թ., հարավային պատին, արտաքուստ), «ի Ս. Աստուածածինս Հառիճաի» (1196 թ., արևելյան պատին, արտաքուստ), «եւ Ս. Աստուածածին» (1605 թ., արևմտյան պատին, արտաքուստ)⁴: Նշյալ տվյալները թույլ են տալիս ենթադրել, որ այս եկեղեցին

¹ ՄՄ, ձեռ. 1382, 32բ, 47բ: Այս մասին տե՛ս նաև Յովսեփեան Գ., Խաղբակեանք կամ Պոռշեանք Հայոց պատմութեան մէջ, Անթիլիաս, 1969, էջ 87-88:

² Մաթևոսյան Կ., նշվ. աշխ., էջ 202:

³ Կարծում ենք, թե այստեղ «մատուռ» բառը գործածված է «եկեղեցի» իմաստով, իսկ «Գրիգոր»-ը ոչ թե եկեղեցու անունն է, այլ այն անձի, ում համար պետք է աղոթեին: Վիմագիրը տե՛ս Դիվան հայ վիմագրության, Պրակ X, հմր. 42, էջ 40-41:

⁴ Վիմագրերն ամբողջությամբ տե՛ս Դիվան հայ վիմագրության, Պրակ X, հմր. 43, 44, 47, էջ 41-43: Առաջին երկուսը տե՛ս նաև Եղիազարյան Հ., 1957 թ., Ա, էջ 58:

կարող էր լինել նաև Ս. Աստվածածինը, ամեն դեպքում ավանդաբար ընդունված է համարել, որ այն Ս. Գրիգոր է: Կարող ենք միայն ենթադրել, որ այժմ չպահպանված երրորդ եկեղեցին կամ ժայռաբեկորի մատուռն է (եթե այն ընդունենք XII դարից ոչ ուշ), կամ գտնվել է խաչաձև եկեղեցուց հարավ, գուցե նրան կցված ավանդատների տեղում, կամ էլ շրջակայքում մեկ այլ տեղ: Այս հարցի լուծումը հնարավոր է միայն հնագիտական պեղումների արդյունքում:

Վանքից պահպանված հաջորդ մատյանը 1673 թ. **ժողովածուն է** (ՄՄ, ձեռ. 678): Ժամանակը՝ 1673 թ.: Գրիչ՝ Սուքիաս սարկավագ Ղափանեցի: Ստացող՝ Ներսես վրդ. Ղազբնեցի: Թերթ՝ 174: Թուղթ՝ Գիր՝ նոտրգիր: Տող՝ 24: Գրություն՝ միասյուն: Մատյանը հետագայում XVII դարի մեկ այլ մատյանի հետ դրվել է մեկ կազմի մեջ (ընդհանուր թերթաքանակը՝ 202): Բովանդակում է Ստեփանոս Լեհացու թարգմանած «Հայելի վարուց»-ը: Ազատ էջերը 1698թ. լրացվել են տարբեր բովանդակության փոքրիկ միավորներով. «(166ա) ...եղև աւարտեալ այս գիրք, որ կոչի Ֆռանկաց Հարանց Վարք, որ թարգմանեալ եղև ի լատին բարբառոյ հայ բարբառ ձեռամբ Ստեփաննոս վարդապետի Իլովացոյ... ի գաւառս Շիրակայ, ի հոչակաւոր ուխտս Հառիճոյ վանից, որ այժմ ասի Ղփճչաղ»¹:

Երկար ընդմիջումից հետո վանքը զարթոնք է ապրել XIX դարում՝ պայմանավորված այն հանգամանքով, որ 1828 թ. Արևելյան Հայաստանը Ռուսական կայսրությանը միանալուց հետո հատկապես Կարնո և Կարսի գավառներից բազմաթիվ ընտանիքներ բնակություն հաստատեցին Ջավախքում և Շիրակում: Այսպես. 1830 թ. Կարսի առաջնորդ Ստեփաննոս արքեպս. Խաժակյանը, շուրջ 90 հազար ժողովրդի հետ վերաբնակվում է Շիրակում, իսկ Հռոմոսի վանքի միաբաններից տեղափոխվել են Հառիճավանք՝ իրենց հետ բերելով նաև եկեղեցական թանկարժեք սպասք²: Վանքի վերազարթոնքի գործում մեծ դեր է ունեցել 1850 թ. հիմնված «Հառիճայի վանական ընկերություն» մշակութային-կրթական կազմակերպությունը: 1856–57 թթ. ընկերության ջանքերով բացվել է Հառիճի ուսումնարանը, որը 1860 թ. Մատթեոս Ա կաթողիկոսի կոնդակով վերանվանվել է հոգևոր դպրոց: 1870-1890-ական թթ. կառուցվել են տարբեր տնտեսական շինություններ, զանգակատունը (1892 թ.), նոր պարիսպները³, ուսումնակրթական նպատակներով գրվել են ձեռագրեր:

Այս ընկերության ամենագործունյա անդամներից է եղել Հառիճավանքի

¹ Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հատոր Գ, էջ 293-298:

² Մխիթարեան Ա., Պատմութիւն մենաստանին Հառիճոյ ի Շիրակ, Թիֆլիս, 1856, էջ 36: Հառիճայի վանական ընկերութեան յիշատակարանն ու հաշիւը 1850-1882 թթ., Աղեքսանդրապոլ, 1909, էջ13:

³ «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, հոդվածի հեղ.՝ Ա. Ջալալյան, էջ 567-568:

քահանա, լուսարար Մինաս Հարությունի Վահանյանցը: Նրա մասին կենսագրական տվյալներ կան Ե. Մեր-Մինասյանի հոդվածում և Հառիճի վանական ընկերության հաշվեմատյանում¹: Մինաս Վահանյանցը ծնվել է Կարին քաղաքում շուրջ 1815/16 թթ., 1830 թ. այլ գաղթականների հետ եկել է Ալեքսանդրապոլ: Այնուհետ գնացել է Ս. Էջմիածին՝ ուսանելու Ժառանգավորաց դպրոցում: Ուսումնավարտելուց հետո եկել է Ալեքսանդրապոլ, ապա հոգևոր ծառայության է նշանակվել Հառիճավանքում: Ամուսնացել է, 1851 թ. քահանա է ձեռնադրվել և շարունակել իր հոգևոր և գիտական գործունեությունը Հառիճավանքում, մինչև իր մահը՝ 1876 թ. մարտի 13²: Երբ հիմնվում է «Հառիճայի վանական ընկերությունը», Մինաս քահանան նշանակվում է երկրորդ նախագահ, որովետև ընկերության մյուս անդամները ապրում և աշխատում էին քաղաքում: Նա մեծ հարգանք է վայելել ի պատիվ իր գիտելիքների և եկեղեցական երաժշտությանը տիրապետելու շնորհի, ունեցել է բազմաթիվ սաներ: Վանքի գերեզմանոցում է գտնվում Մինաս քահանայի շիրիմը. արձանագրության մեջ նրան կոչել են «մտօք բանիբուն, սրտի բարեզգեաց»³:

Մինաս քահանա Վահանյանը, լինելով բանիմաց և գրասեր անձնավորություն, և՛ հավաքում էր ձեռագրեր, և՛ ինքն էլ ընդօրինակում: Ինչպես նշում է Ե. Տեր-Մինասյանը, Մաշտոցի անվան Մատենադարանի 9028, 9029, 9030, 9031, 9034 թվահամարները կրող ձեռագրերը պատկանել են Մինաս քահանային: Դրանցից ձեռ. 9030-ի գրիչը տեր Մինասն է, որովհետև նշված է նրա անունը: Ե. Տեր-Մինասյանը այս գրչին է վերագրում նաև ձեռ. 9034-ը⁴: Հ. Քյուրտյանը ունեցել է Մինաս քահանայի ընդօրինակած մի տետրակ՝ բովանդակող Հառիճավանքի վիմագրերը, որոնք նա հրատարակել է⁵: Այս ձեռագրերին մենք ավելացնենք ևս երկուսը՝ Մատենադարանի ձեռ. 4596-ը, ինչպես նաև ձեռ. 6517-ը, որտեղ թեև նշված չէ գրչի անունը, սակայն վանքի վիմագրերի առկայությունը այս ձեռագրում ևս թույլ է տալիս ենթադրել, որ գրիչը տեր Մինասն է: Ներկայացնենք Մինաս քահանայի Հառիճավանքում ընդօրինակած մատյանները:

Ժողովածու (ՄՄ, ձեռ. 4596): Գրիչ՝ Մինաս Վահանյանց: Ստացող՝ Աբրահամ վրդ. Կարնեցի: Ժամանակը՝ 1844 թ., թերթ՝ 39, թուղթ, գիր՝ շղագիր, տող՝ 18-

¹ Տեր-Մինասյան Ե., Դարձյալ Հառիճա վանքի արձանագրությունները և Մինաս քահանա Հարությունի Վահանյանցը, Էջմիածին, 1958, հմր. ԺԲ, էջ 52-55: Հառիճայի վանական ընկերութեան յիշատակարանն ու հաշիւը...:

² Նույն տեղում, էջ 52-54:

³ Դիվան հայ վիմագրության, Պրակ X, հմր. 90, էջ 62:

⁴ Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 54-55:

⁵ Քիրտեան Յ., Հառիճոյ վանքի արձանագրութիւնները, Բազմավեպ, 1957, հմր. 11-12, էջ 267-273:

19, գրություն՝ միասյուն¹: Հառիճավանքի գերեզմանոցում է գտնվում ստացող Աբրահամ վարդապետի տապանաքարը: Արձանագրությունից իմանում ենք, որ նա գաղթել էր Կարին քաղաքից, եղել Հառիճավանքի միաբան և լուսարար, վախճանվել է ծերունի ժամանակ՝ 1847 թ.²:

Բովանդակում է վերջին ժամանակների նահատակների վկայաբանություններ, որոնցից չորսը հրատարակված են³, իսկ երեքը՝ անտիպ: Դրանք են՝ Նուրիջան Աճեմօղլու նահատակությունը Կարին քաղաքում գրված Մարտիրոս Հնձացի եպիսկոպոսի ձեռով (1ա-2բ), Կարապետի ձեռով (2բ-3բ), անտիպ, Հակոբ Կարնեցու նահատակությունը Կարին քաղաքում՝ գրված Հակոբ քահանայի ձեռքով (3բ-7բ), անտիպ, Բաղդասար Թոխաթցու վկայաբանությունը (7բ-11բ), տպագրված, Սահակ Կարնեցու նահատակությունը՝ գրված Հովհաննես Կարնեցու ձեռքով (11բ-20ա), տպագրված, Հարություն երիտասարդի նահատակությունը՝ գրված Հովհաննես Կարնեցու ձեռքով (20բ-5ա), տպագրված, Վառվառա կույսի նահատակությունը, գրված Հովհաննես Կարնեցու ձեռքով (25ա-33ա), տպագրված, Շերիֆ Ապտուլախի (Նեսիմի) նահատակությունը Հալեպ քաղաքում (34ա-7բ), անտիպ:

ՄԻՔԱՅԵԼ ՉԱՍՉՅԱՆ «ՎԱՀԱՆ ՀԱԻԱՏՈ» (ՄՄ, ձեռ. 9030): Գրիչ՝ Մինաս Վահանյանց: Ժամանակը՝ 1862 թ., թերթ՝ 86, թուղթ, գիր՝ շղագիր, տող՝ 23, գրություն՝ միասյուն⁴:

ԲԱՌԳԻՐՔ ՀԱՅԿԱԶԵԱՆ ԼԵԶՈՒԻ (ՄՄ, ձեռ. 9034): Գրիչ՝ հավանաբար Մինաս Վահանեանց: Տեղը՝ հավանաբար Հառիճավանք: Ժամանակը՝ 1865-ից առաջ, թերթ՝ 228, թուղթ, գիր՝ նոտրգիր, տող՝ 22, գրություն՝ երկսյուն⁵:

Ժողովածու (ՄՄ, ձեռ. 6517): Ժամանակը՝ XVIII դար (Ա), 1842 թ. (Բ): Տեղը՝ Հառիճավանք (Բ): Գրիչ՝ հավանաբար Մինաս Վահանեանց: Թերթ՝ 31, թուղթ, գիր՝ նոտրգիր, տող՝ 24-30, գրություն՝ միասյուն, երկսյուն⁶: Ձեռագիրը բովանդակում է Տաղեր, Ոտանավորներ, Գրիգոր Կեսարացու «Անուանք քաղաքաց»-ը, պատմական բնույթի նյութեր՝ «Վասն պատերազմին Ռուսաց ընդ Օսմանցուց»

¹ Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հատոր Ա, կազմ.՝ Օ. Եգանյան, Ա. Ջեյթունյան, Փ. Անթաբյան, Եր., 1965, էջ 1242-1243:

² Դիվան հայ վիմագրության, Պրակ X, հմբ. 89, էջ 61:

³ Մույն չորս վարքեր, տե՛ս Հայոց նոր վկաները, աշխ.՝ Յ. Մանանդեանի և Հ. Աճառեանի, Մ. Էջմիածին, 1903, էջ 490-499, 572-602, 620-630, 631-674:

⁴ ՄՄ, ձեռ. 9030: Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հատոր Բ, կազմ.՝ Օ. Եգանյան, Ա. Ջեյթունյան, Փ. Անթաբյան, Եր., 1970, էջ 856-857:

⁵ ՄՄ, ձեռ. 9034: Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հատոր Բ, էջ 857:

⁶ Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հատոր Բ, էջ 336:

(1807 թ.), «Վասն սովին Կարսայ և Կարնոյ» (1801 թ.), դավանաբանական նյութեր՝ Պողոս Տարոնացու «Ընդդէմ ժողովոյն Քաղկեդոնի գրոցն», Սողոմոնի «Երգ երգոց»-ը, ինչպես նաև այլ տարաբնույթ նյութեր¹:

Ձեռագրում արտագրված են վանքի վիմագրերը՝ «Տետրակ արձանագրութեանց սրբոյ վանքիցն Հառիճոյ ի 1842 ամի եւ ի նոյեմբեր 13» խորագրով: Դրանք հրատարակել է Մատենադարանի ավագ գիտաշխատող Ա. Տեր-Ստեփանյանը²: Սույն հրատարակությունը նկատի են ունեցել Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի վիմագրագետներ Գ. Սարգսյանը, Ա. Հարությունյանը և Կ. Սաստրյանը, երբ հրատարակել են Ս. Բարխուդարյանի կազմած «Դիվան հայ վիմագրության, Պրակ X, Շիրակ» հատորը³: Ձեռագրում նշված են թվով 29 արձանագրություն, որոնցից 6-ը Լմբատավանքին են⁴: Վանքի վիմագրերը, իհարկե, տեղ են գտնել նաև այլ հայագետների ուսումնասիրություններում:

Հառիճում գրված մեզ հայտնի վերջին ձեռագիրը 1853 թ. **ժողովածուն** է (ՄՄ, ձեռ. 7937): Գրիչներ՝ տեր Սարգիս և Գրիգոր վրդ. Աբրահամյան: Թերթ՝ 62, թուղթ, գիր՝ շղագիր, տող՝ 24-25, գրություն՝ միասյուն⁵: Բովանդակում է Քարոզներ, Տոնացույց, «Խրատք վասն աղօթից», «Կարգ աստիճանաց եկեղեցոյ», «Վկայութիւնք ի սուրբ եւ արտաքին գրոց», Հովհաննէս կարդինալի «Կերակուր քահանայից» գործերը⁶: Խորհրդային միության տարիներին վանքում ընդհատվել է հոգևոր և մշակութային կյանքը: Վանքն այժմ գործող է, 2012 թ. վանքում բացվել է նաև հոգևոր դպրոց՝ Հառիճավանքի ընծայարանը:

МАНУСКРИПТЫ НАПИСАННЫЕ В АРИЧСКОМ МОНАСТЫРЕ

Лусине ТУМАНЯН

Матенадаран имени Маштоца

Эта статья о скриптории Аричского монастыря. Хотя этот монастырь был важным духовным и научным центром на протяжении веков, но сохранилось мало рукописей. Самая древняя рукопись, дошедшая до нас, была написана в 1219 году

¹ ՄՄ, ձեռ. 6517:

² Տեր-Ստեփանյան Ա., Վիմագրերը Մատենադարանի ձեռագրերում, «Վարձք», 2016, հմբ. 11, էջ 39-42:

³ Դիվան հայ վիմագրության, Պրակ X, Շիրակի մարզ, կազմ.՝ Ս. Բարխուդարյան, Եր., 2017, էջ 39:

⁴ Նույն տեղում, էջ 39:

⁵ Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հատոր Բ, էջ 639:

⁶ ՄՄ, ձեռ. 7937:

Ованнесом монахом (Матенадаран, рук.1382). Колофон манускрипта важен для истории монастыря, так как упоминаются названия церквей монастыря (три церкви) и строение притвора. Следующая сохранившаяся рукопись была написана дьяконом Сукиасом в 1673 году (Матенадаран, рук. 678). После долгого перерыва жизнь в монастыре процвела в XIX веке. В монастыре были написаны рукописи в образовательных целях. Нам известны четыре рукописи, написанные священником Минасом Ваанянцом в 1842-1865 гг. (Матенадаран, рук. 6517,4596, 9030, 9034). Дошедшая до нас последняя рукопись из Арича из 1853 года (Матенадаран, рук. 7937). Эти манускрипты интересны по своему содержанию, в них есть также нетипичные материалы.

MANUSCRIPTS WRITTEN IN HARICH MONASTERY

Lusine TUMANYAN

The Matenadaran

The article is about the scriptoria of the Harich monastery. Although this monastery has been an important spiritual and scientific center for centuries, few manuscripts have been preserved. The eldest manuscript, that reached us, was written in 1219 by monk Hovhannes (Matenadaran, mns. 1382). The colophon of the manuscript is important for the history of the monastery, since the names of the churches of the monastery (three churches) and the structure of the chapel are mentioned. The next surviving manuscript was written by deacon Sukias in 1673 (Matenadaran, mns. 678). After a long break, the monastery was activated in the XIX century. In the monastery, manuscripts were written for educational purposes. There are four manuscripts written by priest Minas Vahanyants in 1842-1865 (Matenadaran, mns. 6517, 4596, 9030, 9034). The last manuscript from Harich, that reached us, was written in 1853 (Matenadaran, mns. 7937). These manuscripts are interesting in their content, and they also have unpublished materials.

**УЧАСТИЕ ВСАДНИКОВ КУБАНСКО-ГОРСКОГО
КОННО-ИРРЕГУЛЯРНОГО ПОЛКА В ОХРАНЕ ПОГРАНИЧНЫХ
СЕЛЕНИЙ АХАЛКАЛАКСКОГО И АЛЕКСАНДРОПОЛЬСКОГО
УЕЗДОВ (1877 г.)**

Руслан КАНДОР

Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований

В настоящей статье рассматривается первый исторический опыт формирования из черкесов сотен Кубанско-горского конно-иррегулярного полка для участия в русско-турецкой войне 1877-1878 гг. Вопрос боевого содружества народов всегда имеет исключительное значение для осознания ими общей истории. И в этом контексте становится актуальным исследование такого положительного опыта как участие всадников Кубанско-горского конно-иррегулярного полка в охране мирных армянских и молочноканских селений от нападений турецких хищнических партий.

Освещение малоисследованных проблем истории народов Кавказа по праву считается актуальной задачей исторической науки. К таким проблемам с полным основанием может быть отнесена тема формирования из горцев Кубанской области шести сотенного Кубанско-горского конно-иррегулярного полка. Тема участия горцев Кубанской области в русско-турецкой войне 1877-1878 гг., в той или иной степени рассматривалась в работах таких российских исследователей, как Ш. М. Батчаев, Е.В. Брацун, А.Д. Вершигора, В.А. Дзыба и В.В. Слободенюк.¹ Однако, до сих пор, не раскрыта в полной мере, роль гражданских уездных правлений и лично начальника Кубанской области генерал-лейтенанта Кармалина в организации сложного процесса формирования из горцев иррегулярных конных частей – это был первый исторический опыт.

12 апреля (24 апреля) 1877 г. в Кишиневе был зачитан Высочайший манифест об объявлении войны Османской империи и уже через несколько дней пятьдесят тысяч российских солдат пересекли «русский рубикон» – реку Прут.² И, несмотря на огромные сомнения российских властей, весной 1877 г. черкесам Кубанской области, наряду с другими коренными народами Северо-Западного Кавказа – абазинами, карачаевцами, ногайскими татарами и осетинами, была предоставлена возможность продемонстрировать свои лучшие природные качества искусных воинов. Наместник Кавказский впервые после Кавказской войны посчитал возможным смотреть на

¹ Батчаев Ш.М. Карачаевцы в войнах России (2-я пол. XIX – начало XX вв.). М., 2009. 277 с.; Брацун Е.В. Конно-иррегулярная сотня в войне с Турцией в 1877г. // Год Польши в России: вопросы историко-культурных взаимосвязей славянских народов и их соседей. Материалы международной конференции. Краснодар, 2015. С.127-133; Дзыба В.А. Абазины в войнах России (XIX и начало XX веков). М., 2014; Слободенюк В.В. Из истории Кубанско-Горского конно-иррегулярного полка // Голос минувшего: Кубанский исторический журнал. Выпуск № 1-2. Краснодар, 2012. С. 87-96.

² R. Grant Barnwell. The Russo-Turkish War. USA. California. San Francisco, 1877. P. 442 - 444.

горцев, как на защитников интересов Российской империи. Однако поводов для беспокойства у российского командования было предостаточно – это и активность протурецких агентов на Северном Кавказе, и большое количество переселенцев с Кавказа находившихся в Турции. Да и сама перспектива убивать мусульман на войне, не могла вдохновлять идти на эту войну мусульман Северного Кавказа.

Тем не менее, 27 апреля 1877 г. в приказе по Кубанскому казачьему войску объявлялось о немедленном формировании из добровольцев («охотников») горцев Кубанской области – Кубанско-горского конно-иррегулярного полка шести сотенного состава. Изъявившим желание поступить в этот полк добровольцам, необходимо было приобрести на свои средства собственное обмундирование и снаряжение. Командиром Кубанско-горского конно-иррегулярного полка был назначен подполковник Пентюхов, бывший начальником Лабинского военно-народного округа и пользовавшийся заслуженным уважением среди черкесов.¹

Российским командованием было решено сформировать в Екатеринодарском уезде одну сотню, в Майкопском уезде – три сотни, а в Баталпашинском уезде – две сотни. При этом, как видно из рапорта начальника Майкопского уезда, полковника Мамацева уже за несколько дней до появления приказа о формировании полка были отданы необходимые распоряжения о начале формирования сотен и установлена дата их прибытия на сборный пункт, находившийся в станице Усть-Лабинской.

Между тем, в конце апреля в Майкопском и Екатеринодарском уездах были укомплектованы необходимые четыре сотни, по сто двадцать четыре всадника и, плюс к ним, по четыре запасных всадника в каждой. Во все сотни начальниками уездов были назначены на штатные вакансии офицеров, юнкеров и урядников черкесы, из числа жителей этих же уездов. Так, в состав 1 сотни полка были зачислены армяне и греки, жители аула Бжедуховского (черкесо-гаи и черкес-урумы) – поручик Петр Асланов, всадник Семен Девтеров, всадник Аким Асланов, всадник Иван Девтеров и всадник Василий Кастанов.² На должность полкового муллы был утвержден эфендий Альмахсит Нагоев из черкесского аула Джаракаевского, имевший огромное влияние и в преданности которого полковник Мамацев не сомневался.³ Подобные же по численности Зеленчукская сотня (абазинская) и Карачаевская сотня горцев-добровольцев в полной готовности были представлены начальником Баталпашинского уезда командиру Кубанско-горского конно-иррегулярного полка.⁴

Все шесть сотен полка были собраны в казармах при Усть-Лабинской крепости и уже 8 мая 1877г. всадники полка в присутствии подполковника Пентюхова и офицеров были приведены к присяге полковым муллой Алмахситом Нагоевым. Все ниж-

¹ Государственный архив Краснодарского края (далее – ГАКК). Ф. 349. Оп. 1. Д. 5. Л.154.

² Государственный архив Краснодарского края (далее – ГАКК). Ф. 349. Оп. 1. Д. 5. Л.71об., 392.

³ Там же. Л. 8, 24об.-26.

⁴ Там же. Л.145

ние чины Кубанско-горского конно-иррегулярного полка поклялись на Коране служить верой и правдой Российскому императору Александру Николаевичу.¹ И при всей торжественности и значимости для полка происходившего священнодействия, кажущихся радужных перспектив службы, командование полка было обеспокоено случаями бегства мелких групп нижних чинов из мест расположения комплектуемых сотен.

Вскоре начальник Кубанской области провел смотр сотням Кубанско-горского конно-иррегулярного полка и остался вполне удовлетворенным увиденным. Выправка всадников горского полка произвела хорошее впечатление на генерал-лейтенанта Кармалина и говорила о готовности полка к военному походу. Пользующийся заслуженным признанием среди историков кубанский краевед А. Д. Вершигора обращает внимание в своем исследовании на то, что генерал-лейтенанта Кармалина продолжали одолевать некоторые сомнения, и он еще решал, как поступить с полком. «Настораживали сообщения о бегствах в Черноморской сотне, в Кабардино-Кумыкском и Чеченском полках в Закавказье, – отмечает А.Д. Вершигора. – Эти побегии в полках были трудно объяснимы, так как оба полка проявили доблесть в боях. Хорошо знавший быт и настроения горцев подполковник Пентюхов уверял: полк – не подведет».²

Тем не менее, не смотря на все сомнения, российским командованием было принято решение о выступлении в поход Кубанско-горского конно-иррегулярного полка. Прежде всего, 12 июня две сотни полка – 5 сотня (черкесов из Майкопского уезда) и 6 сотня (карачаевцев из Баталпашинского уезда) – были направлены для совместного с полками Кубанского казачьего войска патрулирования и охраны горных перевалов в Баталпашинском и Майкопском уездах.³ А уже 24 июня 1877 г., следуя предписанию командующего войсками Кубанской области и Черноморского округа, штаб и четыре сотни Кубанско-горского конно-иррегулярного полка выступили из Усть-Лабинской станицы в направлении железнодорожной станции Кавказской. Весь маршрут следования полка проходил через станицы Ладожскую, Тифлисскую и Казанскую. На 29 и 30 июня была назначена посадка сотен полка на железнодорожной станции Кавказской в пять эшелонов для следования по железной дороге через г. Владикавказ и далее до Тифлиса.⁴

Однако утром 26 июня произошло чрезвычайное происшествие, которое могло привести к потере боеспособности полка и подорвать вообще доверие вышестоящего командования к всадникам полка. В 7 часов утра во время выступления полка из ст. Тифлисской после ночевки, пятьдесят восемь нижних чинов 1 сотни на глазах у всего полка бежали из его расположения. Заметив это выдвигание большого

¹ Там же. Л. 149-153

² Вершигора А.Д. Кубанские казаки в полках Черкесских // Литературная Кубань. Краснодар, 2006. №21 (247). С. 2.

³ Государственный архив Краснодарского края (далее – ГАКК). Ф. 349. Оп. 1. Д. 5. Л. 211-212; ГАКК. Ф. 349. Оп. 1. Д. 6. Л. 26.

⁴ ГАКК. Ф. 349. Оп. 1. Д. 17. Л. 4, 17, 18

числа людей из лагеря полка, кто-то из нижних чинов полка даже бросились за ними, чтобы остановить их, но беглецами по ним был открыт ружейный огонь. Подполковник Пентюхов, выяснив, что бежавшие всадники направились в сторону Лабы и, боясь, в свою очередь, деморализации личного состава полка, приказал прекратить преследование и вернуться всем нижним чинам в расположение полка. Но, несмотря на это сверх удручающее происшествие, полк быстро оправившись, продолжил движение по установленному маршруту в ст. Казанскую. При этом командир Кубанско-горского конно-иррегулярного полка незамедлительно отправил курьеров с телеграммами к начальнику Кубанской области и начальнику Майкопского уезда, где сообщал о факте побега всадников полка.¹

Хочется отметить, что в результате слаженных действий всадников уездной Земской стражи, старшин черкесских аулов и начальника Майкопского уезда дезертиры вскоре были арестованы в Хаджимуковском ауле. Уже вечером 28 июня они были доставлены под казачьим конвоем в Майкопскую тюрьму и с каждым из них лично беседовал полковник Мамацев – ему важно было, прежде всего, выяснить те причины, которые подтолкнули их к таким экстраординарным действиям.² «При опросе на тюремном дворе беглецов о причине бегства их из полка, – писал полковник Мамацев, – они объявили, что сорок восемь человек 1 сотни бежали в следствии невыносимого обращения сотенного командира Хакуринова [Тугужа Хакуринова – К.Р.], который постоянно ругал их и позволял собственноручно их бить, а одному скрывшемуся и до сих пор не разысканному, он вырвал пол бороды, в следствии чего, ему стыдно показаться на глаза людей – потому он скрылся; десять человек 2 сотни, бежало в следствии тоски по родине».³

Между тем, за то короткое время пока шла погоня, военным командованием и уездными чиновниками решался вопрос о том, как поступить с беглецами из полка и каким образом быстро восстановить его численный состав. Начальник Кубанской области был даже расположен со снисхождением отнестись к участи беглецов, при условии их полного раскаяния и возвращения в полк.⁴ Однако командир Кубанско-горского конно-иррегулярного полка обосновано выступил категорически против возвращения в полк беглецов. По его мнению, необходимо было принять во внимание и то обстоятельство, что побег совершался открыто и беглецы стреляли по оставившим их землякам. «Возвращение в полк признаю совершенно невозможным, – продолжал настаивать на своем подполковник Пентюхов. – Это унижит людей честных, а между всеми укрепит мысль и без того существующую, что полк есть выдуманная мера наказания, куда зачисляют людей порочных, чтобы под благовидным предлогом истребить их. Возвращение беглецов в полк поведет к грустным

¹ ГАКК. Ф. 396. Оп. 1. Д. 2175. Л.1.

² Там же. Л.46об.- 47.

³ ГАКК. Ф. 396. Оп. 1. Д. 2175. Л. 47.

⁴ Там же. Л.13, 14, 15.

последствиям; не могу взять на себя ответственность за последствия».¹ В свою очередь, генерал-лейтенант Кармалин признал обоснованность доводов подполковника Пентюхова, тяжесть факта нарушения присяги и приказал доставить арестованных пятьдесят семь беглецов под строгим караулом в Екатеринодарскую тюрьму, для придания их военно-полевому суду без всякого снисхождения.

Без сомнения, одна из причин всех этих событий, связанных с бегством всадников из полка, заключалась в той спешке, в которой вынужден был формироваться полк, отбирались кандидаты-охотники – без тщательной оценки их моральных качеств, без участия в этом важном процессе командира полка подполковника Пентюхова. Достаточно много вопросов на сборном пункте возникало и по поводу состояния здоровья некоторых всадников полка.

Но, что действительно удивляло в тот момент, так это та непоколебимая уверенность генерал-лейтенанта Кармалина в стойкости морального духа всадников Кубанско-горского конно-иррегулярного полка, в высокой степени их готовности воевать за интересы России. В тот день, когда полк покидал Кубанскую область и отправлялся в Действующую армию, генерал-лейтенант Кармалин направил подполковнику Пентюхову короткую, но по-отечески сердечную телеграмму: «Желаю всего лучшего. Скажите мой привет полку».²

27 июля 1877 г. Кубанско-горский конно-иррегулярный полк прибыл в г. Ахалкалаки, административный уездный центр Тифлисской губернии. Российским командованием Действующей армии четыре сотни полка были направлены прикрывать тыл российских войск, ушедших далеко в глубь территории Турции. Но главным было прикрыть своими разъездами и постами мирные молоканские и армянские селения, расположенные на старой границе, вдоль дороги от Ахалкалаки до Александрополя.³ Полк расположился посотенно на постах растянувшихся на шестидесяти верстном расстоянии, от селения Шиштапы до селения Сульды – 3 сотня на Шиштапинском посту; 4 сотня, вместе со штабом полка в селении Орловка; 1 сотня на посту Большие Ханчалы у селения Богдановка и 2 сотня на посту у селения Сульды.⁴ Каждая из сотен полка получила свой особый участок охранения и посредством выставления постов и конных разъездов (не меньше взвода) должна была бдительно охранять прилегающие мирные селения.

И с первых же дней пребывания четырех сотен Кубанско-горского конно-иррегулярного полка на линии охранения вдоль старой турецкой границы, они вступали в перестрелки с вооруженными разбойничьими бандами, пытавшимися прорваться на российскую территорию с целью грабежа мирных армянских и молоканских селений. Особенно, местному армянскому и молоканскому населению угрожала крупная банда под предводительством некоего Мизсрали, приходившая на грабежи

¹ Там же. Л. 18-19.

² Там же. Л. 28.

³ ГАКК. Ф. 349. Оп. 1. Д. 18. Л. 13, 91.

⁴ ГАКК. Ф. 349. Оп. 1. Д. 47. Л. 49.

с турецкой стороны. Так, уже 31 июля 1877 г. произошло первое боевое крещение всадников полка при столкновении с небольшой группой разбойников, в ходе которого два бандита были захвачены в плен. А при отражении 17 августа нападения бандитов на селение Багдановка были ранены находившиеся на посту Большой Ханчалы всадники 1 сотни Харцы Тугов (ранен пулей в верхнюю часть кисти правой руки) и Пшеопшоко Емыков (ранен шашкой в левую руку выше локтя).¹

А ночью 25 августа 1877 г. подполковник Пентюхов получил срочное сообщение о появлении банды Мизсрали в тылу Действующей армии в районе охраняемой полком линии мирных селений. По полученным сведениям банда насчитывала триста сорок человек, в числе которых было до восьмидесяти турецких черкесов-махаджиров. На старой границе разбойники захватили конский табун, принадлежавший запасному эскадрону Нижегородского полка, и стали угонять его во внутренние области Турции. На поиск следов отходящей с добычей банды Мизсрали, подполковником Пентюховым была направлена 4 сотня полка под командованием штабс-ротмистра Лоова. Остальные три сотни полка, перекрывая пространство, двигались веером в глубь Турции, а сам подполковник Пентюхов с резервной командой полка шел вслед за разъездами 4 сотни. Вскоре дозорными 4 сотни была замечена на удалении десяти верст отходящая с табуном банда Мизсрали, и вся 4 сотня бросилась вперед в погоню за ней. Однако разбойники тоже заметили своих преследователей и оставили в укрытиях на пути всадников 4 сотни свои заслоны, которые открыли по преследователям плотный ружейный огонь. На звуки выстрелов к 4 сотне первой подлетела 1 сотня полка под командованием прапорщика Тугужа Хакуринова, и вслед за ней сам командир полка с резервной командой. Общими усилиями всадников полка и смелым броском вперед бандиты были выбиты со своих позиций за каменными завалами. Сотни Кубанско-горского конно-иррегулярного полка преследовали банду Мизсрали до глубокой темноты, и им удалось даже отбить часть табуна, но лошади и люди устали, поэтому преследование украденного табуна продолжили подоспевшие свежие и более крупные отряды русской конницы. Умелые действия сотен полка и бой с крупной бандой Мизсрали окончательно остудили горячие головы на турецкой стороне, и нападения на мирные селения в районе расположения Кубанско-горского конно-иррегулярного полка прекратились.

В течение наступившей осени 1877 г. Кубанско-горский конно-иррегулярный полк продолжал выполнять боевую задачу по охране мирных сел, расположенных на кордонной линии, поставленную российским командованием в пограничных уездах Тифлисской и Эриванской губерний. Однако, для старших офицеров полка становится ясным, что долгое стояние всадников полка без боевых дел, при большом отдалении между летними лагерями сотен, в условиях ухудшающейся погоды в горах и, как следствие этого, большого числа больных, может привести к таким негативным

¹ ГАКК. Ф. 349. Оп. 1. Д. 18. Л. 77.

последствиям, как нарушение дисциплины, правил несения службы или даже побегам из сотен полка. Командир горского полка обратился к наместнику Кавказскому с прошением о снятии сотен полка с кордона и возвращении на родину.

Высшее командование Кавказской армии с пониманием отнеслось к обращению, сделанному командующим Кубанско-горским конно-иррегулярным полком, и приняло решение о возможно скором возвращении всадников полка на родину. Но прежде, Великий князь Михаил Николаевич предоставил возможность небольшой команде от Кубанско-горского конно-иррегулярного полка проявить свои боевые качества в одном из последних сражений кампании. В ночь с 5 на 6 ноября двадцать пять человек офицеров и всадников (представителей от каждой из четырех сотен полка) под командованием подполковника Пентюхова участвовали в штурме и овладении турецкой крепостью Карс.¹ За боевые отличия при штурме крепости Карс всадник 2 сотни – Мезхаб Глецеруков и всадник 4 сотни – Фат-Гирей Тамбиев были представлены командованием к награждению серебряной медалью «За храбрость». В день штурма крепости Карс главнокомандующий Кавказской армией назначил 10 ноября 1877 г. датой возвращения полка в Кубанскую область по тому же маршруту, по которому он следовал в Действующую армию. Полк выступил из села Орловки на родину 15 ноября, после возвращения подполковника Пентюхова из крепости Карс. Двигаясь по известному уже маршруту, Кубанско-горский конно-иррегулярный полк в конце ноября прибывает в Армавир, где помощник начальника Штаба Кубанского казачьего войска, подполковник Залесский произвел строевой смотр четырем сотням полка, после которого все всадники были отпущены по домам.

За то короткое время, пока Кубанско-горский конно-иррегулярный полк находился на кордонной линии, по заявлению самих жителей молуканских и армянских сел, они никогда не пользовались таким спокойствием и безопасностью.² Всадники горского полка заслужили слова благодарности со стороны простых жителей мирных селений приграничных уездов Тифлисской и Эриванской губерний.

¹ ГАКК. Ф. 349. Оп. 1. Д. 18. Л. 219 об.

² Фелицин Е.Д. К вопросу о восстании горцев на Кавказе / Кубанские областные ведомости. Екатеринодар, 1878. № 9. С 28.

**ԿՈՒԲԱՆՅԱՆ ԼԵՌՆԱԿԱՆՆԵՐԻ ՈՉ ԿԱՆՈՆԱՎՈՐ
ՀԵԾԵԼԱԶՈՐԱՅԻՆ ԳՆԴԻ ՀԵԾՅԱԼՆԵՐԻ ՄԱՍՆԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆԸ
ԱԽԱԼՔԱԼԱՔԻ ԵՎ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԱՊՈԼԻ ԳԱՎԱՌՆԵՐԻ
ՍԱՀՄԱՆԱՄԵՐՁ ԲՆԱԿԱՎԱՅՐԵՐԻ ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅԱՆԸ (1877թ.)**

Ռուսլան ԿԱՆԴՈՐ

Ադիգեի՝ հումանիտար հետազոտությունների հանրապետական ինստիտուտ

Պատմագիտության արդիական խնդիրներից է կովկասյան ժողովուրդների պատմության նվազ ուսումնասիրված հիմնահարցի լուսաբանումը: Այս տիպի խնդիրների խմբին է դասվում Կուբանի մարզի լեռնցիների մասնակցությունը 1877-1878թթ. ռուս-թուրքական պատերազմին կուբանյան լեռնականների ոչ կանոնավոր հեծելազորային գնդի կազմում: Չորսհարյուրհոգանոց գունդը, հին թուրքական սահմանին գտնվելու առաջին օրվանից սկսած, հրաձգության մեջ է մտել զինված ավազակախմբերի հետ, որոնք ջանացել են ներխուժել ռուսական տարածքներ՝ նպատակ ունենալով թալանել հայերի և մալականների բնակավայրերը: Հեծյալների հմուտ գործողությունները և ընդհարումը Միզրալի գագանաբարո ավազակախմբի հետ վերջնականորեն սառեցրին թուրքական կողմի մասնակիցների գլուխները: Լեռնցիների գնդի հեծյալները երախտագիտության արժանացան Թիֆլիսի և Երևանի նահանգների սահմանամերձ գավառների խաղաղ բնակիչների կողմից:

**THE PARTICIPATION OF RIDERS OF THE KUBAN-
MOUNTAINEERS MOUNTED-IRREGULAR REGIMENT IN THE
PROTECTION OF BORDER VILLAGES OF THE AKHALKALAKI AND
ALEXANDROPOL DISTRICTS (1877)**

Ruslan KANDOR

Adyghe Republican Institute of Humanitarian Research Center

The historical research of inadequately explored problems of the Caucasian peoples is a relevant task of the history. The participation of the mountaineers from the Kuban region as part of the Kuban-Mountaineers Mounted-Irregular Regiment in the Russian-Turkish War of 1877-1878 is the subject, which has to be told. Since the first day they engaged armed Turkish gang members, that tried to break through to Russian territory to rob peaceful citizens of Armenian and Molokan villages. The skilled regiment's riders fought against the big Mizrali Turkish gang. The riders of the Kuban-Mountaineers Regiment deserved to receive thanks from inhabitants of the districts of the Tiflis and Erivan provinces.

СОВЕТИЗАЦИЯ АРМЕНИИ ПО МАТЕРИАЛАМ ГАЗЕТЫ “ЭРТОБА” (1920 г.)

Рои́н КАВРЕЛИШВИЛИ

Самцхе-Джавахетский государственный университет

В грузинской прессе периода Демократической Республики Грузия большое место отводилось текущим политическим событиям в соседних странах. В этом отношении от других газет не отставала „Эртоба“¹. Редакция газеты внимательно следила за большевизацией закавказских стран и решительно критиковала такую политику Советской России в отношении независимых республик региона. После советизации Азербайджана², настал черёд Армении. Уже в майских номерах газеты 1920 года появились статьи о советизации Армении. Одна из первых статей была опубликована в номере от 5 мая под названием „Советская Россия, Азербайджан и Армения. Нота большевиков в адрес Армении“³. Орджоникидзе подписывает записку от имени Советов Революционной армии Кавказского фронта, а Рокив, Мехонишин и Левандовский от имени Военно-революционного совета Первой армии. Нота датирована 1-ым маем 1920 г. В ноте говорится, что в продолжающихся военных действиях между Арменией и Советским Азербайджаном правительство российских рабочих и крестьян считает своей священной обязанностью помогать Советскому Азербайджану и содействовать формированию правительства рабочих и крестьян в Азербайджане. Подписавшие указанную ноту называют противоречие между Арменией и Азербайджаном по территориальным вопросам, спровоцированным Великобританией, партиями Дашнакцутюн и Мусават, и основой для решения любых пограничных вопросов считают волю рабочих и принцип самоопределения наций. Правительство Армении требует немедленного прекращения боевых действий и отвода войск от границ Советского Азербайджана в течение 24 часов с момента получения ноты. В нём также указывается, что несоблюдение этого требования будет рассматриваться как объявление Арменией войны против Социалистической Федеративной Республики России. В противном случае армянским войскам придется противостоять подразделениям российской Красной армии и ответственность пол-

¹ Эртоба - (15.III.1917 - 16.III.1921, Тбилиси, Кутаиси, Батуми) - ежедневная газета социал-демократической партии. Она выходила вместо газеты „танамедрове азри (Современные мысли)“ (1915-1917). С 26 ноября 1918 года он назывался „Органом ЦК Грузинской социал-демократической рабочей партии“. Из-за специфики партийного издания в газете печаталась, в основном, идеологическая информация. Однако, есть и аналитические публикации, большинство из которых выразили точку зрения редакции и послужили идеологической поддержкой для меньшевистского правительства. Большинство из них без автора. «Эртоба» уделяет большое внимание ситуации внутри страны и во всем Закавказье.

² В конце апреля 1920 г. 11-я Советская Красная Армия под командованием С. Орджоникидзе вошла в Баку. В Азербайджане была установлена советская власть .

³ Эртоба, сабчота русети, азербайджани да сомхети. большевикების нота сомხეთისადმი, 05 მაისი, 1920 გ.,

ностью ляжет на правительство Армении. Текст указанной ноты сопровождается ответом министра иностранных дел Армении Оганджяна. В нём говорится, что армянские войска никогда не были на территории Азербайджана. Наоборот, азербайджанские войска находятся в Армянском Азербайджане и не позволяют населению самоопределиться. Министр призывает авторов записки предложить новому правительству Азербайджана вывести войска из Армянского Карабаха. Он указывает, что заявление правительства России о мирном разрешении спорных вопросов можно только приветствовать и предлагает российскому советскому правительству направить нейтральную комиссию для определения истины. По словам министра, нет никаких оснований для ультиматумов и там же упоминает, что Российское советское правительство рабочих и крестьян давно признало независимость Армении по указу Ленина и постановлением Чётвертого съезда Советов. Поэтому, правительство Армении не допустит, чтобы армянские трудящиеся снова оказались в опасности.

В статье под названием „Из-за большевистского восстания“¹ говорится о большевистском восстании в Александрополе. В нём указывается о телеграмме, полученной представителем армянской дипломатической миссии в Грузии от министра иностранных дел Армении. Согласно содержанию телеграммы, восстанию большевиков в Александрополе способствовали турецкие агенты, имевшие особые цели. Но, эта идея не сработала. Министерство информирует дипломатического представителя, что, несмотря на татарское движение, правительство предприняло шаги по ликвидации турецко-татарского движения.

Правительство Армении, учитывая сложную ситуацию, пыталось укрепить свою независимость в обществе, как видно из статьи, озаглавленной „Призыв правительства Армении“². Это также показывает, что в стране были силы, которые своей безответственностью способствовали возникновению внешней угрозы. Согласно статье, призыв правительства Армении заканчивается следующими словами: „Каждый гражданин и работник должен быть на своем месте. Все граждане должны объединиться вокруг правительства, которое защищает независимость и свободу Армении, утверждая демократические основы государства. Чтобы добиться этого, правительство не будет отступать из-за какого-либо препятствия и добьётся победы“³. Согласно краткой информации, представленной здесь, в Армении должны были быть созданы специальные суды, где предстали бы злоумышленники и предатели государства.

Чтобы остановить войска большевистской России, правительство Армении постоянно прибегало к дипломатической переписке, что хорошо отражено в „Ноте Армении Чичерину“³. В нём говорится, что „народ Армении может быть благодарен за дружеские слова российского правительства и за стремления, которые Россия

¹ Эртоба, болшевикури гомосвлис гамо, 19 мая, 1920 г.

² Эртоба, сомхетис мтаврбис моцодеба, 12 мая, 1920 г.

³ Эртоба, сомхетис нота чичеринисадми, 31 июля, 1920 г.

хочет показать в укреплении мира и спокойствия в Армении“¹. Однако, также утверждается, что заявленная Россией дружба не является полностью оправданной. Поскольку, советские войска занимают такую бесспорную территорию, как Зангезур, это может привести к конфликту между Арменией и Азербайджаном. Правительство Армении надеется, что правительство Советской России выведет свои войска из Казахского, Зангезурского районов и Карабаха. В той же ноте правительство Армении сожалеет о бесплодных переговорах между сторонами в Москве в течение двух месяцев. Однако, он соглашается принять предложение российского правительства о переносе переговоров из Москвы в Армению. Из этой же ноты выясняется, что до начала двусторонних переговоров на территории Армении, правительство Армении должно было уведомить главу своей делегации в Москве Левона Шанта о том, что делегация должна вернуться в Армению, сделать подробный отчет правительству, и только тогда правительство Армении будет готово к переговорам с советской российской делегацией.

„Эртоба“ предоставляла своим читателям содержание об Армении в основном на основе информации, предоставленной Армянским телеграфным агентством. Одной из них является „Телеграмма Оганджяна“¹, которую он отправил главе армянской делегации в Москву Левону Шанту. Из текста видно, что Оганджян 27 июля отправил телеграмму Чичерину в Москву, и следующая телеграмма является дополнением к той же телеграмме. Оганджян информировал Шанта о том, что переговоры между Советской Россией и Республикой Армения будут перенесены из Москвы в Армению и что ему будет поручено провести переговоры от имени правительства Армении с делегацией Леграна². В том же номере газеты опубликована информация об отношении армянской прессы к ноте Чичерина от 20 июля. Отмечается, что газеты всех направлений одинаково ценят эту уклончивую политику, которая имела место в отношении Советской России к Армении. Примечательно, что газеты различных политических направлений единодушно требуют, чтобы правительство Армении не позволяло Леграну въехать в Армению до тех пор, пока правительство не услышит доклад Шанта и советское правительство не подпишет соглашение с Арменией. Там же следует сообщения газеты „Арач“, согласно которым было решено начать тайную агитацию в Армении с целью провозглашения Советского правительства в Армении. Для этого в Баку прибыло большое количество армянских коммунистов. Среди них были шестнадцатилетние юноши, и они должны были быть отправлены в Армению для агитации.

¹ Эртоба, оганджанианис депеша, 5 августа, 1920 г.

² Борис Васильевич Легран (1884-1936)- советский дипломат, партийный деятель. С конца ноября 1920г. он является полноправным представителем РСФСР в Армянской ССР, с марта 1921 г. - одновременно в Азербайджанской ССР и Грузинской ССР.

В статье „Трагедия Армении“¹ процесс советизации Армении советскими войсками² оценивается как трагедия. В нём также говорится, что захват Карабаха, Зангезура и Нахичевани советскими войсками сопровождался словами, оправдывающими их поведение со стороны советских представителей, в частности советского российского наркома Чичерина. Они утверждают, что „единственная цель их действий - положить конец кровопролитию между народами“. В статье даётся краткий обзор отношения правительства Армении к происходящим процессам. Утверждается, что „ноты,отправленные правительством Армении правительству Советской России, показывают что, у правительства Армении было четкое представление о цели советских войск“. Там же цитируется заявление премьер-министра Армении Оганджяна. Он сравнивает продвижение советских войск в глубь Армении как новый вариант для реализации старого плана, который означает прокладывание пути для Советского Азербайджана в направлении Турции. С точки зрения анализа событий и сотрудничества между правительством Советской России и правительством Анкары³, также привлекает внимание ультиматум, выданный правительству Армении главой Красной Армии, вторгшейся в Нахичевань. Имя руководителя подразделения не указано. В нём заявляется, что „28 июня войска Российской Советской Федеративной Социалистической Республики, а также наш союзник Красная турецкая армия вошли в город Нахичевань по нашему приказу“⁴. В другой статье того же номера „Армения и Советская Россия“ имеется полный текст телеграммы министра иностранных дел Армении Оганджяна, который был направлен уполномоченному

¹ Эртоба, сомхетис трагедия, 6 августа, 1920 г.

² В газетных статьях в некоторых местах наряду с советскими российскими войсками упоминаются также воинские части Советского Азербайджана.

³ 24 августа 1920 года советская и турецкая делегации подготовили проект советско-турецкого договора о дружбе, который состоял из семи статей. Договорный акт был парафирован обеими делегациями, и все эти статьи были включены в советско-турецкий договор от 16 марта 1921 года (М. Сванидзе, туркетис история (История Турции) 1299-2000, издательство „Артануджи“, Тбилиси, 2007, с. 387).

⁴ Процесс советизации Армении проходил на фоне "Восточных операций", который был планирован правительством Анкары 9 июня 1920г. Под предлогом защиты мусульманского населения правительство Анкары 7 июля 1920г. направило ноту правительству Армении и потребовало вывода армянских войск за пределы границ, установленных Брестским и Батумским соглашениями. Следует отметить, что советское российское правительство не было заинтересовано в войне между Арменией и Турцией и посоветовало правительству Анкары установить границы путем мирных переговоров. Но после вмешательства государств Антанты ситуация между Арменией и Турцией стала более напряженной и 24 сентября 1920 года началась война между ними (М. Сванидзе, туркетис история (История Турции) 1299-2000, издательство „Артануджи“, Тбилиси, 2007, с. 389). Она закончилась 3 декабря Александропольским перемирием (см. Армяно-турецкий мирный договор. 2/3 декабря 1920 г., Александрополь, <https://www.aniaac.am/Documents>). Согласно турецкой историографии, этот шаг должен был помешать правительству Армении выполнить условия Севрского договора и быть изгнанным из восточной Анатолии. А так же означал совместную борьбу с Советской Россией против Антанты, установления прямого контакта с Россией для получения от него помощи, в альянсе с Советской Россией для искоренения политики Антанты на Кавказе.

представителю РСФСР Леграну в ответ на его телеграмму от 29 июля. В телеграмме нет даты. Оганджян акцентирует внимание на разницу между дружественным отношением Советской России к Армении и её реальными действиями. По его словам: „Правительство Москвы убеждает, что оно намерено помочь армянскому народу, а фактически советские войска проводят военные операции против армян на границе. Как будто он пытается расширить территорию Армении, но фактически оккупировал сначала Карабах, затем Зангезур и, наконец, Нахичевань“. Оганджян приводит ультиматумы командующих российскими советскими войсками, размещенных в Советском Азербайджане, как пример недружественного отношения к Армении в связи с требованием эвакуации той или иной территории Армении. Один такой ультиматум от 3 августа принадлежит командующему 11-й армией Василенко. Он требует вступления своей воинской части в Зангезур и Нахичевань через Армению, ссылаясь на угасание национальной розни. Крайний срок для ультиматума 5 августа. В конце телеграммы Оганджян отмечает, что „правительство Армении и армянский народ были как раньше, так и сейчас готовы установить дружеские отношения с советскими войсками. В связи с этим, в мае в Москву была направлена армянская мирная делегация для подписания соглашения с советским правительством“. По словам министра, невозможно поверить в благие намерения Москвы без заключения соглашения. Он также отмечает, что для ведения переговоров правительство Армении в кратчайшие сроки направит двух своих представителей в Тбилиси для переговоров с Леграном.

В этот же номер входит отрывок по поводу армяно-российских переговоров из газеты „Нор Ашхатавори N97“. „Нор Ашхатавор“ отмечает, что до сих пор отношения между Советской Россией и Арменией не были подписаны ни одним официальным соглашением. Однако, дипломатическая переписка дала Армении надежду на то, что не будет никаких препятствий для нормализации отношений Армении с советской Россией. Однако, по словам „Нор Ашхатавор“, одной из причин задержки должно было стать продолжение переговоров между Советской Россией и правительством Анкары. В том же отрывке критикуется настойчивость представителя Советской России Леграна о начале срочных переговоров с правительством Армении в Ереване. Отношение Леграна к переговорам с Арменией оценивается как двойная игра.

Интересная оценка дана в статье „Новое перемирие“¹ относительно прекращения войны между Арменией и Советской Россией. В статье говорится, что „Армения и Россия договорились о прекращении войны, и война окончена. Из краткой информации не ясно, как долго и прочно будет продолжаться это перемирие. Мы пока не видим условий перемирия. Принято только основное условие: Советская Россия признает полную независимость Армении и право на самостоятельное существование“. Газета оценивает эту ситуацию на основе принципа самоопределения

¹ Эртоба, ахали зави, 12 августа, 1920 г.

народов, провозглашённых большевиками, но делает реальные выводы, которые были подтверждены последующими событиями. Согласно статье „большевистское правительство всегда убеждало маленькие нации в том, что оно поддерживает национальное самоопределение. Нынешняя война не привела к отказу от этих принципов со стороны Советской России. Она всё еще была сторонником независимости Армении, но война все же началась, возможно, по какой-то другой причине. Действующее соглашение ничего не говорит нам об этих причинах“. В статье отмечается, что „Советская Россия руководствуется большими целями, чем самоопределение малых народов“ и такое мнение объясняется следующим образом: „в этом широком смысле правительство Ленина видело, как мы знаем, восточную политику. Это создание новой революционной армии на Востоке для освобождения Европы и всей земли. Армения существует для него как способ, как средство. Он должен подчиняться его целям, а не наоборот“. Газета также указывает на соглашение большевиков с правительством Анкары и отмечает, что „такой запутанный узел не будет развязан небольшим соглашением, которое состоялось вчера. Это больше похоже на соглашение о пересмотре и реорганизации сил. Они могут признавать независимость Армении извне, но они будут подчинять себе его политически и превратить одним из мостов на своём пути. Его могут победить без войны или кровопролития. Тем не менее, также ожидается обновление этого ужаса. В любом случае, армянская демократия должна знать, что проблема независимости ни где не решается путем подписания одного документа. Для армянской демократии требуется большая политическая бдительность в современных условиях. Опасность следует ожидать каждый час. Укрепление внутри - это основной способ укрепления внешних границ“.

Следующая статья, озаглавленная „Временное нарушение мира советскими войсками“¹, подтверждает предположение, сделанное в предыдущей статье. Газета публикует эту информацию, основываясь на содержании, предоставленной Армянским телеграфным агентством. В нём содержится сообщения, отправленное главой отряда Дилижан-Каракилис Сепуха главнокомандующему армянскими войсками. Сепух сообщает ему, что советские войска не соблюдают временное перемирие, нападают на армянские воинские части и с помощью артиллерии атакуют их в Карадашском районе. Сепух просит у главнокомандующего армянской армии призвать правительство Армении, чтобы оно потребовало от советского правительства немедленного прекращения военных действий и строгого соблюдения советскими войсками принципам соглашения от 10 августа². Также упоминается, что в утренние часы 12 августа атака советских войск в направлении Армении усилилась. В связи с этим, правительство Армении потребовало от советской делегации вывода своих войск за пределы линии установленной по соглашению от 10 августа.

¹ Эртоба, дробити завис даргвева сабчота джаребис миер, 14 августа, 1920 г.

² См. Соглашение между Республикой Армения и РСФСР–10 августа 1920, <https://www.aniarc.am/In-Russian>

Краткая информация о нарушении перемирия от 10 августа, выдвижении советских российских войск в направлении Армении и нападение на него содержится в статье „Армения“¹. Согласно информации, полученной из Еревана 29 сентября, советские войска снова оккупировали Гериус и угрожали всему Зангезуру. Также утверждается, что позиция Зангезурского крестьянства сыграла решающую роль в поражении Армении.

В информации, предоставленной "Эртоба"² из армянской газеты „Арач“ от 1 сентября говорится о противостоянии большевистской России и Великобритании на Востоке. В нём отмечается, что „вторжение советских войск в направлении Карабаха, Зангезура и Нахичевани заинтересовало Европу, особенно Англию. Так, как большевики хотят установить связь с Персией, а затем с Аравией, Египтом и Индией. В таких условиях Лондон должен думать о своих колониях. Настоящая угроза уже создана“. По мнению газеты „Арач“, для Лондона было бы лучше, если бы он вовремя помог Армении. В такой ситуации Лондон должен защищать свои интересы на Востоке от большевиков либо с помощью дипломатии, либо с помощью оружия. Там же оценивается политика Москвы. Отмечается, что „Москва хочет влиять на Англию своей восточной политикой и таким образом, покрывать сложность своего положения и экономическую бедность“. „Арач“ называет захват Зангезур-Нахичеванской линии большевиками новым этапом в борьбе России против Англии и замечает, что линия Лондон-Москва-Нахичевань представляет новую угрозу для Армении.

Краткая информация о столкновении между Арменией и советскими войсками имеется в статье „Россия и Армения“³. Информация получена из Еревана. В нём говорится, что 21 сентября военные подразделения советской России внезапно напали на Аксибар и захватили часть бесспорной территории Армении. Также сообщается, что 22 сентября армянские воинские части вынудили советскую армию отступить. Армянские части отбили села Аксибар, Богашис - Айрум и Кучи-Айрум. Тем временем советские войска укрепились на линии Тараз-Марзал. В связи с этим правительство Армении протестовало против Советской России⁴.

¹ Эртоба, сомхети, 4 сентября, 1920 г.

² Эртоба, 5 сентября, 1920.

³ Эртоба, русети да сомхети, 23 сентября, 1920.

⁴ Известно, что 19 октября правительство Советской России направило ноту в адрес Армении, в котором было указано: 1. Армения должна пропустить через свою территорию советские российские войска на встречу с турецкими войсками Мустафа Кемаль Пашы для борьбы против Антанты; 2. Армения должна отказаться от Севрского договора (М. Сванидзе, туркетис история (История Турции) 1299-2000, издательство „Артануджи“, Тбилиси, 2007, с. 389).

Собственное видение выдвигается от „Эртоба“ в статье „Грузия и Советская Армения“¹ после создания Советского правительства в Армении² в связи с будущими отношениями между Грузией и Советской Арменией. Согласно статье, новые вопросы возникли перед Грузией после установления новых правил в Армении. Указывается, что „между Грузией и Арменией были болезненные споры, которые в свое время привели к войне. Прекращение военных действий не ослабило проблему“. Что касается отношений между странами в случае общей угрозы, исходящей извне, в статье говорится, что „в последнее время он заставлял глав государств, но обе стороны прекрасно понимали, что временная отсрочка вопросов не означает их окончательного решения, Серьезность этих проблем ощущалась Грузией и Арменией каждую секунду“. Газета называет нейтральную зону Борчалинского уезда, его южную часть и Ахалкалакский уезд проблемным вопросом между Грузией и Арменией. Вопрос который не был решён между правительствами двух стран до советизации Закавказских республик. По мнению редакции газеты, спорные вопросы могут принять иной оборот с установлением советского правительства в Армении. Сказано, что „власти Армении ещё не сообщили Грузии об установлении советской власти в Армении. Исходя из этого, Армения ещё не заявляла по поводу спорных вопросов“. Тем не менее, газета делает свои предположения и отмечает, что „исходя из логики, если Советская Армения хочет отчитаться перед уже союзной Советской Россией, все спорные вопросы между Грузией и Арменией, касающиеся границ двух стран, должны быть решены на основе соглашения от 7 мая 1920 года между Грузией и Советской Россией³. Согласно которой Советская Россия признала всю Тбилискую губернию территорией Грузии, т.е. те места, вокруг которых Грузия и Армения очень остро спорили. Таким образом, Советская Армения должна начать свои отношения с Грузией в рамках этого соглашения, если она не хочет вступать в конфликт с Советской Россией“.

На основе этих статей, можно сделать вывод, что информация, опубликованная в газете „Эртоба“, интересна с точки зрения советизации Армении, а так же текущих событий в регионе и политических интересов крупных держав по отношению к региону.

¹ Эртоба, сакартвело да сабчота сомхети, 8 декабря, 1920.

² 29 ноября с помощью Красной Армии Советской России в Армении было установлено советское правительство (М. Сванидзе, туркетис история (История Турции) 1299-2000, издательство „Артануджи“, Тбилиси, 2007, с. 389).

³ См. Российско-Грузинский договор 1920 г, georoute.ge › Russian-Georgian_agreement_1920.

**ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԽՈՐՀՐԴԱՅՆԱՑՈՒՄԸ «ԷՐԹՈԲԱ» ԹԵՐԹԻ
ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐՈՒՄ (1920թ.)**

Ռոին ԿԱՎՐԵԼԻՇՎԻԼԻ

Սամցխե-Ջավախքի պետական համալսարան

Հոդվածում քննարկվում են «Էրթոբա» (Միասնություն) թերթի հրապարակումները Հայաստանի խորհրդայնացման կապակցությամբ: Չնայած այդ հրապարակումները մեծաքանակ չեն, այսուհանդերձ դրանք արտացոլում են խորհրդայնացման գործընթացը: Առանձին ուսումնասիրության առարկա են այն փաստաթղթերը, որոնցում ներկայացված է Հայաստանի և Խորհրդային Ռուսաստանի կառավարության անդամների միջև նամակագրությունը: «Էրթոբա» թերթի խմբագրության վերաբերմունքը Հայաստանի խորհրդայնացման վերաբերյալ բացասական է:

**THE SOVIETIZATION OF ARMENIA IN THE PUBLICATIONS OF
“ERTOBA” NEWSPAPER (1920)**

Roin KAVRELISHVILI

Samtskhe-Javakheti State University

The information on the Sovietization of Armenia published in “Ertoba” newspaper is reviewed in the presented article. The number of the articles in the newspaper is not large, though it is enough to cover the processes of the Sovietization. A number of materials represent the contents of documents, namely the correspondence between the government of Armenia and the government members of Soviet Russia. The position of the newspaper’s editorial office concerning the Sovietization of Armenia is negative.

«ՔԱՂԱՔԱՑԻԱԿԱՆ ԿՐՈՆԻ» ՖԵՆՈՄԵՆԸ ԵՎ ՀԱՅ
ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅԱՆ ԱՇԽԱՐՀԻԿԱՑՄԱՆ ՍԿԻԶԲԸ

Արգամ ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ

Երևանի պետական համալսարան

Քաղաքացիական կրոնի նախնական գաղափարներն առաջացել են խոր հնադարում: Դրանց արմատները կարելի է գտնել հին հույների, օրինակ՝ Պլատոնի մոտ: Քաղաքացիական կրոնի որոշակի տեսակներ գոյություն են ունեցել Հին Հռոմում, Չինաստանում, Ճապոնիայում, ԽՍՀՄ-ում: Սակայն, եթե քաղաքացիական կրոնի հնագույն տիպերում ամուր հոգևոր կապ կար կոնկրետ կրոնի հետ, ԽՍՀՄ-ում այն կապվում էր խորհրդային գաղափարախոսության հետ¹:

Նոր շրջանում քաղաքացիական կրոնի գաղափարները զարգանում էին աթեիստական գաղափարներին զուգընթաց, որոնց նշանավոր գաղափարախոսներից կարելի է առանձնացնել Վոլտերին, Ժան-ժակ Ռուսոյին: «Քաղաքացիական կրոն» եզրույթը իր «Հասարակական դաշինք» աշխատության մեջ առաջին անգամ գործածել է ֆրանսիական լուսավորականության նշանավոր ներկայացուցիչ Ժան-ժակ Ռուսոն: Նա «քաղաքացիական կրոնը» մեկնաբանում էր որպես կրոնական հավատալիքների ամբողջություն, որը, ըստ նրա, գլոբալ բնույթ էր կրում, և այն կառավարելու ու խրախուսելու իրավունք ունեին իշխանությունները: Քաղաքացիական կրոնը, նրա խոսքերով, հավատ է աստվածության, հանդերձյալ կյանքի հանդեպ, որում հանճարը պարզևատրվում է, իսկ արատավորները՝ պատժվում, և վերջապես այն հավատ է կրոնական հանդուրժողականության հանդեպ²:

Ժամանակակից գիտության մեջ քաղաքացիական կրոնի գաղափարները զարգացրել է Ռոբերտ Բեյլահը, որի աշխատանքները հիմնականում վերաբերում էին ԱՄՆ-ի քաղաքացիական կրոնին: Սակայն այս գաղափարները հեշտությամբ ընդհանրացվում են և տեղափոխվում ցանկացած պետություն: Բեյլահը գրում է քաղաքական կյանքին բնորոշ կրոնական չափանիշի գոյության և դրանցում կրոնական ուղղվածության ընդհանուր բաղադրիչների առկայության մասին³:

¹ Мирошникова Е., Гражданская Религия, Москва, 2005, с. 1.

² St' u Wimberley R. C. and Christenson J. A., "Civil Religion, Social Indicators, and Public Policy", Social Indicators Research, Durham, North Carolina, 1982, p. 211-213.

³ St' u Bellah R. N., Civil Religion in America, Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Daedalus, Somerville, 2005, p. 1-21.

Այժմ շրջանառվում է քաղաքացիական կրոնի առաջացման երկու մոդել, երկուսն էլ առաջացել են արևմտյան հասարակությունում: Առաջինը երբայական օրինակն էր, որի մեջ ինքնարտահայտվում է արյունակցական, պատմական և լեզվական կապերով կապված ազգը՝ համատեղելով կրոնական և քաղաքական գործողություններն ու գաղափարները: Երկրորդը հռոմեական օրինակն է, երբ տարբեր ազգեր միավորվում են, այսպես կոչված, արարողությունների և իդեալների շուրջ: Հռոմեական մոդելը բավական հաջող կրկնօրինակեց միջնադարյան Եվրոպան: Դրա արդիական օրինակը եվրոպական և ամերիկյան աշխարհամասի հասարակություններն են՝ բազմամշակութայնությամբ և ապագայնացմամբ: Այսօր այս երևույթն ունի բավական պատկերավոր բնորոշում՝ «ժողովուրդների խառնարան»: Մասնավորապես ԱՄՆ-ում քաղաքացիական կրոնի ձևավորման վերաբերյալ կարելի է ասել, որ յուրաքանչյուր մոդելից այն վերցրել է ինչ-որ մասնիկ: Այդ է պատճառը, որ դրա բնույթը և յուրահատուկ պատմությունը դժվար է մանրամասնորեն նկարագրել: Միայն կարելի է հստակ մի բան ասել. քաղաքացիական կրոնն իր բազմաթիվ դրսևորումներով նպաստել է պետության մեջ բնակվող տարբեր ազգերի միավորմանը¹:

Սոցիոլոգիայի շրջանակներում քաղաքացիական կրոնն ընկալվում է իբրև ժողովրդական-ազգային կամ քաղաքական-մշակութային կրոն: Եթե այս տեսանկյունից դիտարկենք քաղաքացիական կրոնի ֆենոմենը, ապա դրա շրջանակներում կարող ենք ներառել հետևյալ երևույթները²: Դրանցից առաջինը քաղաքական իրադարձությունների ժամանակ հասարակական և քաղաքական առաջնորդների հնչեցրած ճառերում Աստծո անվան հիշատակումը և կրոնական տեքստերից կատարվող մեջբերումներն են, երբ քաղաքական գործիչները փորձում են իրենց հաջողությունները կամ անհաջողությունները պայմանավորել նախախնամությամբ, հաջողության դեպքում շնորհակալություն հայտնել Աստծուն, անհաջողության դեպքում խնդրել Աստծո ողորմածությունը: Ընդ որում՝ սա ոչ այնքան պայմանավորված է տվյալ գործչի կրոնական համոզմունքներով, որքան հանրության վրա ազդեցություն գործելու նրա մտադրությամբ:

Քաղաքացիական կրոնի մեկ այլ դրսևորում է նախկին քաղաքական գործիչների, հայրենիքին մատուցած ծառայությունների իրականացման ժամանակ գոհվածների երկրպագությունը և բարոյական արժեքներ ուսուցանելու նպատակով նախկին առաջնորդների ապրելակերպը վկայակոչելը: Օրինակ, բանակի հետ ունեցած հանդիպման կամ նախընտրական քարոզարշավի ժամանակ

¹ Տե՛ս Խաչատուրյան Ա., Քաղաքացիական կրոնը հասկացությունը և դրա առանձնահատկությունները ԱՄՆ-ում, «Կրոն և հասարակություն», համար 7, 2009 թ. մայիս, էջ 47:

² Տե՛ս նույնը, էջ 39:

քաղաքական գործչի անդրադարձը պատմական այս կամ այն գործչին (Վարդան Մամիկոնյան, Մոնթե Մելքոնյան, Արամ Մանուկյան և այլն), որի սխրանքը կամ վարվելակերպը ներկայի վրա պրոյեկտելու հստակ մտադրություն կա:

Քաղաքացիական կրոնի հաջորդ դրսևորումը քաղաքական առաջնորդների կամ այլոց կողմից կազմակերպված կրոնական հավաքություններին մասնակցությունն է: Մա ևս հանրության գիտակցության վրա ոչ անմիջական ազդեցության օրինակ է: Եթե քաղաքական պաշտոնյան կամ հասարակական գործիչը վայելում է հասարակության ճնշող մեծամասնության սերն ու հարգանքը, հետևաբար հասարակության տվյալ հատվածը այլևս չի խորանում տվյալ կրոնական հավաքության բովանդակության կամ հետապնդած նպատակների մեջ և ակամա ձևավորում է դրական վերաբերմունք տվյալ կրոնական հավաքության վերաբերյալ: Այս դեպքում տվյալ պաշտոնյան դառնում է «պասիվ քարոզիչ», նույնիսկ եթե տվյալ հավաքության ժամանակ ընդամենը ներկա է եղել և հանդես չի եկել որևէ ելույթով:

Քաղաքացիական կրոնի մեկ այլ դրսևորում է տեսանելի վայրերում, հատկապես՝ հասարակական շենքերի պատերին կրոնական խորհրդանշանների, կրոնական կամ սրբացված, պաշտամունքի առարկա դարձած անձանց նկարների փակցնելը: Ասվածի վառ դրսևորումը խորհրդային հասարակությունն էր ստալինյան անձի պաշտամունքի շրջանում: Մեր օրերում քաղաքացիական կրոնի այս դրսևորումը առկա է թուրքական հասարակությունում Աթաթուրքի անձի, Ղազախստանում՝ նախկին նախագահ Նուրսուլթան Նազարբաևի անձի պաշտամունքի, հասարակական նշանակության օբյեկտների, նույնիսկ մայրաքաղաքի անվանակոչության ձևով:

Որոշ երկրներում արժանապատվությունից վեր կրոնականացված է երկրի, սահմանադրության կամ թագավորի հանդեպ հարգանքի արտահայտումը: Ասվածի վառ օրինակը Մեծ Բրիտանիան է, որտեղ հարգանքը թագուհու անձի հանդեպ ծիսականացված է այնքան, որ պետության օրհներգը կոչվում է «Աստված, պահպանի՛ր թագուհուն» ("God Save the Queen"):

Ի վերջո, երբ քաղաքացիական կրոնը փոխարինում է դասական կրոնին, հասարակությունը, որն ունի սոցիալական հաստատություններում ներդրված կրոնական արժեքներ, շարժվում է դեպի ոչ կրոնական արժեքների դաշտ, ասել է թե՛ աշխարհիկանում է:

Դեռևս 19-րդ դարի կեսին փիլիսոփաները, պատմաբանները և աստվածաբանները սկսեցին պնդել, որ գիտական, տեխնիկական և մշակութային գործընթացները հետ կմղեն Աստծո գաղափարը և կրոնը: Ըստ դրա ջատագով Օ.Կոնտի՝ Աստված և կրոնը կանհետանան այս աշխարհից, ու կմնա միայն saeculum-ը՝

երկրային, պատմական, փորձառական իրականությունը¹: Հայոց մեջ փորձառական իրականությունը կրոնից վեր կամ կրոնի կողքին դնելու առաջին փորձեր մենք տեսնում ենք զարգացած միջնադարում, երբ Գրիգոր Պահլավունին պնդում էր, որ ճշմարիտ գիտելիքը պետք է ձեռք բերվի հավատով, փորձով և բանականությամբ (հավատալ, փորձել, հասկանալ):

Որոշ պատմաբաններ հակված են նշելու Եվրոպայում սեկուլյարիզացիայի սկզբի ճշգրիտ թվականը՝ 1646թ. ապրիլի 8: Վեստֆալյան պայմանագրի կնքման ժամանակ Ֆրանսիայի դեսպանը «հանուն խաղաղության» առաջարկեց որպես փոխհատուցում «աշխարհիկանացնել» այն հողատարածքները, որոնք մինչ այդ պատկանում էին վանականությանը: Այսպիսով, սեկուլյարիզացիայի գործընթացը սկսվեց սեփականության իրավունքի շուրջ ծագած վեճերից, որոնք ընթանում էին կաթոլիկ եկեղեցու և ֆրանսիական պետության միջև²:

Ըստ աստվածաբանների՝ սեկուլյարիզացիան մարդուն մղում է այն պատկերացման, թե աշխարհում չկա սրբություն, բացարձակ արժեքները հարաբերական են: Սա, իհարկե, բերում է կյանքի իմաստազրկում եւ բարոյական ճգնաժամ³, իսկ նրանց հակառակորդները պնդում են, որ գիտությունն ու աշխարհիկ էթիկան ամբողջապես լուծում են ժամանակակից հասարակության «խնդիրները», բացատրում ցանկացած հարց, ուստի Աստծո և կրոնի անհրաժեշտությունը դառնում է ավելորդ⁴:

Այսօր հաճախ է քննարկվում այն հարցադրումը, թե արդյո՞ք արևմտյան աշխարհում կա տեղ կրոնի և մասնավորապես՝ քրիստոնեության համար, որովհետև դրանք մեծ մասամբ քրիստոնեական պետություններ են: Նախորդ դարի կեսերից սկսած՝ Եվրոպայում սկսվեց զանգվածային հեռացում եկեղեցուց, որը, ըստ էության, նշանակում էր հրաժարում Աստծո քրիստոնեական կերպից:

Սովորաբար ասելով աշխարհիկ, աշխարհիկություն կամ աշխարհիկացում՝ մարդիկ հասկանում են ինչ-որ բան կամ երևույթ, որը հակառակ է կրոնին կամ կրոնականին առհասարակ, մեկ բառով ասած՝ կրոնամերժություն: Սակայն դա այդպես չէ: Սեկուլյարիզմը չունի հակակրոնական տրամադրվածություն, ինչպես աթեիզմը, այլ կրոնի հանդեպ ցուցաբերում է այլընտրանքային վերաբերմունք, որն անտեսում է, մարզինալ է դարձնում կրոնը⁵:

¹ Շողիկյան Ա., Ի՞նչ է սեկուլյարիզացիան, «Էջմիածին» ամսագիր, Էջմիածին, սեպտեմբեր, 2010, էջ 32:

² Лобазова О. Ф., Религиоведение, М., 2007, с. 315-316.

³ Основы религиоведения (под ред. И.Н. Яблокова), М., 2006, с. 20-22.

⁴ Շողիկյան Ա., Ի՞նչ է սեկուլյարիզացիան, «Էջմիածին» ամսագիր, Էջմիածին, սեպտեմբեր, 2010, էջ 36:

⁵ Ստեփանյան Ա., Սեկուլյարիզմը որպես աշխարհայացքի տարատեսակ, «Կանթեղ» գիտական հոդվածների ժողովածու, № 4, Եր., 2010, էջ 180:

Հայկական իրականության մեջ աշխարհիկացումը այդ եզրույթի ներկա ընկալմամբ, այսինքն՝ այն ընկալմամբ, որն ընդունված է լուսավորական դարաշրջանից հետո, սկիզբ է առել XVIII դարում և առնչվում է հեղափոխական հոսանքի ներկայացուցիչ Մ.Նալբանդյանի անվան և նրա առաջ քաշած «ազատ քրիստոնեության» իդեայի հետ: Սա նորօրյա հայկական լուսավորականության առաջին դրսևորումն էր, որը, ի տարբերություն ֆրանսիական լուսավորականության, կրոնի նկատմամբ չէր դրսևորում բացարձակ ժխտողական վերաբերմունք: Նալբանդյանը դառնում է իր ժամանակակիցներից առաջինը, որը ժողովրդի հասարակական նորացման հիմքում դնում է կրոնական նորացումը՝ հակադրելով «ճառայական կամ ստրկական» քրիստոնեությունը «ազատ քրիստոնեությանը»¹: Ասվածի վառ վկայությունը շատերին հայտնի «Ազատություն» բանաստեղծությունն է, մասնավորապես դրա առաջին տողի՝ «Ազատ Աստվածն» բառակապակցությունը: Ըստ Նալբանդյանի՝ քրիստոնեությունն ի սկզբանե բացառեց ֆիզիկական ստրկությունը, բայց աստիճանաբար կաթոլիկ եկեղեցու ջանքերով ստրկացրեց բանականությունը, ուստի պետք էր ազատականացնել հենց այդ բանականությունը: Բնականաբար Նալբանդյանի այս հայացքները սվիններով ընդունվեցին հայ պահպանողականների ճամբարում: Վերջիններիս նշանավոր դեմքերից մեկը՝ Հ. Չամուռճյանը, նույնիսկ հատուկ քննադատական հոդվածով պատասխանեց Նալբանդյանին՝ նրա քաղաքացիական և բնական իրավունքների տեսությունը քրիստոնեությամբ քողարկելը բնորոշելով որպես քաղաքական հանցագործություն²:

Նալբանդյանի առաջնորդած շարժումն ունեցավ իր ժառանգները: Ժամանակակից հայ աշխարհիկությունը մեծապես հիմնված է 19-րդ դարի այնպիսի հայ լուսավորիչների աշխատանքների վրա, ինչպիսիք են պատմաբան-հայագետներ Մկրտիչ Էմինը և Ղևոնդ Ալիշանը, Խաչատուր Աբովյանը, հայ գրականության դասական գրող, դեմոկրատ Պերճ Պոռոշյանը, բանաստեղծ Սմբատ Շահազիզը, ականավոր գրող Բաֆֆին, ականավոր գրող, սոցիալ-քաղաքական սատիրայի վարպետ Հակոբ Պարոնյանը³:

Աշխարհիկացման այս շարժումը, բնական է, հանդիպեց եկեղեցու և նրա պաշտոնյաների լուրջ քննադատությանը: Մասնավորապես, վարդապետ Գարե-

¹ Նալբանդյան Մ., Երկերի լիակատար ժողովածու, N 4, Եր., 1983, էջ 19:

² Չալոյան Վ., Լուսավորականությունը, աշխարհիկացումը և կրոնը հայկական լուսավորական շարժման մեջ, «Կրոն և հասարակություն», թիվ 16, Եր., դեկտեմբեր, 2011 թ., էջ 43:

³ Се́ у Иса́ян Т. С., Свободомыслие и атеизм в Армении во второй половине XIX века. диссертация дис. на соискание ученой степени доктора философских наук, Ер., 1969, с. 85-166.

զին Հովսեփյանը, որը Հայաստանի առաջին Հանրապետության շրջանի ամենանշանավոր և հարգված հոգևորականներից մեկն էր, վկայում է, որ աշխարհիկությունը «տարբեր ճանապարհներով տարածվում է հասարակ ժողովրդի մեջ: Գյուղերում էլ հաճախ ենք լսում նույն թեթևամիտ դատողությունները, անհարգալից վերաբերմունք եկեղեցու և նրա ծառաների նկատմամբ»¹:

ФЕНОМЕН «ГРАЖДАНСКОЙ РЕЛИГИИ» И НАЧАЛО СЕКУЛЯРИЗАЦИИ АРМЯНСКОГО ОБЩЕСТВА

Аргам АМБАРЦУМЯН

Ереванский Государственный Университет

В статье сделана попытка представить происхождение понятия «гражданская религия», исторический путь его развития, от его неклассического восприятия с греко-римского периода до Французской революции, с войны за независимость Америки до наших дней.

Многие из приведенных в статье примеров являются современными, поскольку они представляют события, которые произошли в недавнем прошлом, которые много обсуждались и привели к неправильному анализу.

Помимо исторического обзора, представлены некоторые реалии, типичные для гражданской религии, в том числе среди армянского общества. Особое внимание было уделено восприятию термина «секуляризация», пытаясь прояснить серьезные различия между его атеизмом и путаницей в обществе по поводу этого дискурса. В заключительной части работы представлено начало светского движения в армянском обществе.

THE PHENOMENON OF “CIVIL RELIGION” AND THE BEGINNING OF THE SECULARIZATION OF THE ARMENIAN SOCIETY

Argam HAMBARTSUMYAN

Yerevan State University

In the article an attempt is made to present the origin of the concept of “civil religion”, the historical path of its development, from its non-classical perception of the Greek-Roman period to the French Revolution, the war for the independence of America and our days.

¹ «Արարատ», 1900 թ., թ. 8-9, էջ 375:

Many of the examples in the paper are up-to-date because they present events that took place in the recent past, which were discussed a lot and gave rise to improper analysis.

In addition to the historical review, some realities typical of the civil religion are presented, including the Armenian society. Particular attention was paid to the perception of the term "secularization", trying to clarify the serious differences between his atheism and public confusion about this discourse. The final part of the paper presents the beginning of the secular movement in the Armenian society.

ԳԱՂԹԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՎԻՃԱԿՆ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԱՊՈԼԻ ԳԱՎԱՌՈՒՄ 1919-1920թթ. «ՊՈԼԻԳՈՆԻ» ՈՂԻՍԱԿԱՆԸ¹

Արմեն ՀԱՅՐԱՊԵՏՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն

XXդ. սկզբի հայ գաղթականության պատմությունը հայ պատմագիտության թերևս ամենատումնասիրված հարցերից է: Հրապարակի վրա առկա է փաստավավերագրական բնույթի հսկայական տպագիր նյութ, հայրենիքում և սփյուռքում հրատարակվել են տասնյակ հուշագրություններ ու գիտական մեկնագրություններ: Այդուհանդերձ որոշ հարցեր, ինչպիսիք են օրինակ 1919-1920թթ. Արևելյան Հայաստանի տարածքում հաստատված գաղթականության թիվը, ըստ բնակության վայրերի նորեկների տեղաբաշխման հարցը, գաղթականության սոցիալական դրությունը և այլն, առ այսօր լուրջ ուսումնասիրության չեն ենթարկվել:

Վերջին տարիների մեր ուսումնասիրությունները, որ հրապարակվել են ՀՀ և արտասահմանյան գիտական պարբերականներում, կոչված են Ալեքսանդրապոլի գավառի օրինակով լույս սփռելու վերոնշյալ հիմնախնդիրներից շատերի վրա: Շարունակելով այս ուղղությամբ մեր հետազոտությունները՝ ստորև արխիվային նորահայտ վավերագրերի և ժամանակի պարբերական մամուլի հաղորդումների համադրմամբ առանձին ուսումնասիրության առարկա կդարձնենք 1919-1920թթ. Ալեքսանդրապոլի գավառում հաստատված գաղթականության վիճակի հարցը:

¹ Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ ԿԳՆ գիտության կոմիտեի տրամադրած ֆինանսավորմամբ՝ 18SH-6A007 ծածկագրով գիտական թեմայի շրջանակներում:

1918թ. աշնանն աշխարհամարտում պարտված Օսմանյան կայսրությունը դուրս բերեց իր զորքերը զինագրավված տարածքներից: Թուրքերի հեռանալուց հետո Ալեքսանդրապոլի գավառի վարչական պատկերը փոխվեց: ՀՀ Մինիստրների խորհրդի որոշմամբ Փամբակի շրջանը (Մեծ Ղարաքիլիսայի տեղամաս) դարձավ նոր ձևավորված Դիլիջանի գավառի մաս¹, իսկ Արևելյան Շիրակի տարածքում ձևավորվեց Ալեքսանդրապոլի նոր գավառը՝ 4 տեղամասերով և 129 գյուղերով²:

Հաստատված խաղաղությունը հնարավորություն տվեց Ալեքսանդրապոլի գավառի ազգաբնակչությանը վերադառնալու: Կարս անցնելու հույսով դեպի Ալեքսանդրապոլ շարժվեցին նաև Անդրկովկասի տարբեր գավառներում ծվարած գաղթականների քարավանները: Հայաստանի կենտրոնական վիճակագրական բյուրոյի տվյալներով արդեն 1919թ. հունվարին Ալեքսանդրապոլի գավառի բնակչության թիվը հասավ 152414-ի, որից 118053-ը բնիկներ էին, 31989-ը՝ արևմտահայեր, իսկ 2372-ը՝ ռուսահայ փախստականներ³ (համեմատության համար նշենք, որ 1915 թ.-ին գավառն ուներ 226740 բնակիչ)⁴:

Հաջորդ մեկ ամսվա ընթացքում Կարս անցնելու հույսով Վրաստանից Ալեքսանդրապոլ տեղափոխվեց ևս 25000 գաղթական⁵:

Ցավոք, խաղաղությունը երկարատև չեղավ: Հեռացող թուրքերը 1918թ. դեկտեմբերի սկզբներին հայ-վրացական պատերազմ հրահրեցին, որը չարիք դարձավ տնտեսապես քայքայված գավառի ազգաբնակչության համար: Բնակչությանը սովից փրկելու ակնկալիքով Ալեքսանդրապոլի քաղաքային ինքնավարությունը խնդրեց ՀՀ կառավարությանը հեռու մնալ ծայրահեղ անցանկալի պատերազմից⁶, սակայն արդյունքների չհասավ: Երբ ձմռան բուքերի պատճառով երկաթուղային հաղորդակցությունը Կարսի և Ջաջուռի միջև դադարեց, գավառը հայտնվեց սովի ճիրաններում: Սովի տարածմանը նպաստեցին նաև ՀՀ պարենավորման ու խնամատարության նախարարության և Մերձավոր Արևելքի Ամերիկյան նպաստամատույց կոմիտեի (այսուհետև՝ Ամերկոմ) անհամաձայնեցված գործողություններն⁷ ու տեղական պաշտոնյաների առասպելական

¹ Ղարաքիլիսեի յանձնումը, «Մշակ», Թիֆլիս, 1918, N 20, 18 հոկտեմբերի, էջ 4:

² ՀԱԱ ֆոնդ 203, ցուցակ 1, գործ 4, թ. 20:

³ ՀԱԱ ֆոնդ 127, ցուցակ 1, գործ 2976, թ. 20:

⁴ Данные о пространстве и населении Закавказья, "Кавказский Календарь на 1916 год", отд. III, Тифлис, 1915, стр. 37.

⁵ Գաղթականութեան մէջ, «Չանգ» թերթ, Երևան, 1919, N 5, 12 յունւարի, էջ 5:

⁶ ՀԱԱ, ֆոնդ 105, ցուցակ 1, գործ, 3003, թ. 3:

⁷ ՀԱԱ, ֆոնդ 205, ցուցակ 1, գործ 689, թթ. 45-49:

ընչաքաղցությունը, «երբ հաց ստացվում էր 100.000 մարդու համար, սակայն 30.000 գաղթականը դարձյալ մնում էր սոված»¹:

Քաղաքը վերածվեց մուրացկանների բնակատեղիի, իսկ գաղթականությունն այնքան բարոյազրկվեց, որ «մայրն իր կիսակենդան երեխային գիշերը ծածուկ դուրս էր շարտում փողոց, որպեսզի օգտվի սնունդի նրա բաժնից»²: Առավել սարսափելի էր վիճակը գյուղերում: Ականատեսների վկայությամբ բակերում նույնիսկ շուն ու կատու չէր մնացել, իսկ մարդիկ՝ անասունների նման սարերում ու դաշտերում օրերով կանաչ էին ուտում³:

Համեմատաբար բարվոք վիճակում էին որբերը: 1919թ. ապրիլի 12-ին ՀՀ Պարենավորման և խնամատարության նախարար Սահակ Թորոսյանի և Ամերկումի հայաստանյան բաժնի ներկայացուցիչ կապիտան Էլդերի միջև կնքված պայմանագրով ՀՀ տարածքում գործող որբանոցների, առանձին կայանների, ինչպես նաև թափառող որբերի խնամքը հանձնվել էր կոմիտեի հոգածությանը: Նախարարությունն ապահովելու էր միայն կրթադաստիարակչական և բարոյահոգեբանական մթնոլորտի հսկողությունը: 1919թ. մայիսի 1-ից Ամերկումի փաստացի հոգածության տակ էին անցել նաև Ալեքսանդրապոլում գործող որբանոցներն ու որբերի հիվանդանոցը⁴:

Գաղթականության վիճակը բարելավելու՝ քաղաքային իշխանությունների անկարողությունը հանգեցրեց կողմերի միջև հարաբերությունների ծայրաստիճան սրմանը՝ Ալեքսանդրապոլը վերածելով ռազմական գործողությունների թատերաբեմի: Ըստ «Հայաստանի ձայն» պարբերականի՝ ընդհարումները սկսվեցին մարտի վերջերին: Այն բանից հետո, երբ քաղաքի թաղամասերից մեկում հայտնաբերվեց բռնության հետքերով երկու դիակ, կողմերը՝ իբրև երկու թշնամի բանակներ, գնդացիներով և ասրճանակներով իրար դեմ դուրս ելան: «Քաղաքային իշխանություններն արտակարգ միջոցների դիմեցին ներքին պատերազմի առաջն առնելու համար, կասեցրին ռազմական գործողությունները, բայց մեղմել դրանց դրդապատճառները չկարողացան», - գրում է պարբերականը⁵:

Ծայրահեղության հասած գաղթականությունը փորձեց զենքի ուժով լուծել իր պարենավորման հարցը: Անօրինականություններն ու թալանը գավա-

¹ Դրսեցի, Պոլիգոնների գիշատիչները, «Յառաջ» օրաթերթ, Երևան, 1920, N 18, 25 յունւարի, էջ 2:

² Պոլիգոնում տեղաւորուած գաղթականութեան ծանր վիճակը, «Մարդկայնութիւն», շաբաթաթերթ, Ալեքսանդրապոլ, 1919, N 4, 28 մարտի, էջ 2:

³ Սովը գաւառում, «Ժողովուրդ», Երևան, 1919, N 53, 18 մայիսի, էջ 4:

⁴ ՀԱԱ, ֆոնդ 105, ցուցակ 1, գործ 2853, թ. 153:

⁵ Հին ցար, «Հայաստանի ձայն» օրաթերթ, Երևան, 1919, N 53, 20 նոյեմբերի, էջ 2:

ում ընդունեցին համատարած բնույթ: Գաղթականների զինված խմբերի հարձակումները գյուղերի վրա, անասնագոռությունն ու թալանը շարունակվեցին մինչև տարեվերջ: Իրավիճակը չփոխվեց նույնիսկ այն բանից հետո, երբ 1919թ. ապրիլին Ալեքսանդրապոլում հայտարարվեց ռազմական դրություն¹: 1919թ. սեպտեմբերի 4-ին ՆԳ նախարարին ուղղված իր զեկուցագրում Կարսի նահանգապետ Ս. Ղորղանյանը, իր անհանգստությունը հայտնելով գավառում տիրող վիճակի մասին, գրել է. «Հարևան շրջանում իշխանության այդպիսի փլուզումը վարակում է շրջապատը: Հաճեցեք գործնական խիստ միջոցներ ձեռնարկել և սանձահարել անարխիան, քանի դեռ ուշ չէ, և քանի դեռ դա մեր ուժերի սահմաններում է»²:

Արդարության համար նշենք, որ չնայած ծայրահեղ ծանր նյութական վիճակին՝ գաղթականության հիմնական մասը գերծ մնաց օրինազանց քայլերից:

1919թ. օգոստոսին գավառում պարենավորման գործը վերջնականապես մտավ փակուղի: Ցանկանալով քաղաքում ապաստանած գաղթականներին մեկ տեղ հավաքել և պարենավորման գործում այդ կերպ հստակություն մտցնել, տեղի Ամերիկյան կոմիտեն հրաժարվեց տարբեր հանրակացարաններում ու մասնավոր տներում հաստատվածներին, ինչպես նաև փողոցներում թափառող անօթևաններին սնունդ տրամադրելուց՝ պահանջելով սրանցից կենտրոնանալ «Պոլիզոն» կոչված նախկին գորանոցի 59 հանրակացարաններում: Սա գաղթականության հետ նոր բախումների պատճառ դարձավ: Սակայն, տասնօրյա ընդհարումներից հետո սովի դատապարտված մարդիկ ստիպված եղան ընդունել կոմիտեի պայմանները:

«Յառաջ» պարբերականն իր էջերում բազմիցս անդրադարձել է «Պոլիզոն»-ում հաստատված գաղթականության խնդիրներին, լուսաբանել նրանց օգնելու Ամերիկոմի քայլերը, վեր հանել ու մատնանշել ապօրինությունների ողջ շղթան, որ հանգեցրել էր գաղթականության ծայրահեղ թշվառությանը³: Ստեղծված իրավիճակից դուրս գալու միակ ելքը պարբերականը տեսնում էր թուրքական արշավանքից հետո Արևելյան Շիրակի ու Կարսի անմարդաբնակ դարձած

¹ ՀԱԱ, ֆոնդ 201, ցուցակ 1, գործ 138, թ. 35:

² ՀԱԱ, ֆոնդ 201, ցուցակ 1, գործ 168, թ. 66:

³ Դրսեցի, Ամերիկեան նպաստամատոյցը Ալեքսանդրապոլում, «Յառաջ» օրաթերթ, Երևան, 1919, N 61, 3 դեկտեմբերի, էջ 2: Դրսեցի, Խորթ զուակները, «Յառաջ» օրաթերթ, Երևան, 1919, N 64, 9 դեկտեմբերի, էջ 2: Դրսեցի, Պոլիզոնների գիշատիչները, «Յառաջ» օրաթերթ, Երևան, 1920, N 16, 23 յունարի, էջ 2: Դրսեցի, Պոլիզոնների գիշատիչները, «Յառաջ» օրաթերթ, Երևան, 1920, N 18, 25 յունարի, էջ 2:

գյուղերում գաղթականներին տեղավորելու և նրանց գյուղատնտեսական գործիքներով ապահովելու մեջ¹: Իսկ «Պոլիգոն»-ի հանրակացարաններում 24.000-ից ավել գաղթական հավաքելու Ամերկոմի ծրագիրը պարբերականը համարել է վտանգավոր, որովհետև՝

1. գաղթականության կենտրոնացումը մեկ վայրում անպայման հանգեցնելու էր հանցագործությունների թվի աճին:
2. Տասնյակ հազարավոր մարդկանց կուտակումը այնպիսի շինություններում, որտեղ սենյակները միմյանցից առանձնացված չէին դռներով, բերելու էր բարքերի անկմանը և նպաստելու էր հիվանդությունների բռնկմանն ու տարածմանը (այդ թվում նաև՝ սեռական ճանապարհով փոխանցվող վարակիչ հիվանդությունների տարածմանը):
3. Գաղթականներին տրամադրված զորանոցային տիպի շենքերը կարճ ժամանակահատվածում վերածվելու էին ավերակների:

Ցավոք, պարբերականի կանխատեսումները շուտով իրականություն դարձան: Ամերկոմին չհաջողվեց պարենավորման գործում շոշափելի հաջողությունների հասնել: Ցանկանալով սահմանափակել ավելորդ ծախսերը՝ կոմիտեն սկսեց օգտվել գաղթականների ձրի աշխատանքից: Որպես հետևանք՝ չվարձատրվող, բայց մեծ իշխանություն ձեռք բերած մարդիկ գտան եկամուտի այլ աղբյուրներ: «Գիշերային ժամերին հաճախ կարելի էր տեսնել, թե ինչպես են բացվում պահեստների կնքված դռները, թե ինչպես են Պոլիգոնի ճանապարհին անհայտանում սնունդ և հագուստ փոխադրող բեռնասայլերը, թե ինչպես են ոմանք միանգամից մի քանի ձեռք հագուստ ստանում, իսկ ուրիշները տկլոր մնալու պատճառով նույնիսկ հացի համար հերթ կանգնել չեն կարող», - գրել է բժիշկ Ս. Փիրումյանը ՀՀ խնամատարության նախարարին ներկայացրած իր զեկուցագրում²:

Իրականություն դարձան նաև մյուս կանխատեսումները. հաշված շաբաթների ընթացքում զորանոցային շինությունները վերածվեցին ավերակների, պատուհանները և դռները հանվեցին, կոտրված ապակիները փոխարինվեցին կտուրներից պոկված թիթեղներով, շարքից դուրս եկան ջեռուցման համակարգն ու սանհանգույցը: Հանրակացարանային կյանքը գաղթականների շրջանում հանգեցրեց բարքերի անկմանն ու վեներական հիվանդությունների տարածմանը: Ահռելի մասշտաբներ ընդունեցին սովամահության դեպքերը: Ս. Փիրումյանի

¹ Ալեք. Ալեքսանդրովի գաղթականների վիճակը, «Յառաջ» օրաթերթ, Երևան, 1919, N 44, 13 նոյեմբերի, էջ 3:

² ՀԱԱ, ֆոնդ 205, ցուցակ 1, գործ 801, մաս 2, թ. 206:

հավաստմամբ, հանրակացարաններում օրական մահանում էր մինչև 25 մարդ, սակայն դիակները շաբաթներով չէին հանձնվում, որովհետև ողջերն այդ կերպ յուրացնում էին մահացածների բաժին սնունդը¹:

Ստեղծված իրավիճակից միակ ելքը հանրակացարանների արագ դատարկումն էր: Գաղթականության անհրաժեշտ էր ժամ առաջ տեղավորել Կարսի և Ալեքսանդրապոլի դատարկված գյուղերում, նրանց տրամադրել սերմնացու, աշխատանքային գործիքներ և այդ կերպ փրկել տասնյակ հազարավոր անմեղների կյանքը:

«Պոլիգոն»-ը դատարկելու առաջին փորձը կատարվեց 1919թ. դեկտեմբերի վերջերին, սակայն էական արդյունք չտվեց: Նախատեսված 2200 գաղթականներից Կարս տեղավորվել հաջողվեց միայն 300-ին: Չվստահելով իշխանությունների խոստումներին՝ գաղթականներն ըմբոստացան և հրաժարվեցին հանրակացարանները լքելուց: 1920թ. հունվարի 9-ին ՀՀ խնամատարության նախարարին ներկայացրած իր զեկուցագրում Ամերկոմի ներկայացուցիչ Ռոբինսոնն իրավիճակը ներկայացրել է հետևյալ կերպ. «...ոչ մեկը չի ուզում թողնել Պոլիգոնը, շատերը պատկում են գետնին և չեն ուզում մոտենալ գնացքին: Համառոդներին ես սպառնացել եմ զրկել սննդից»²:

1920թ. հունվարի վերջերին «Պոլիգոն»-ի դատարկման փորձը կրկնվեց. 500 կարսեցիներ, 300 խնուսցիներ և 347 սասունցիներ ուղարկվեցին Կարս: Եվս 500 կաղզվանցիներ ուղևորվեցին իրենց բնակության նախկին վայրեր³: Հաջորդ երկու շաբաթների ընթացքում սրանց մեծ մասը, չդիմանալով ձմեռային ճանապարհի դժվարություններին և բնակության նոր վայրերում զրկված լինելով տարրական կենսապայմաններից, վերադարձավ Ալեքսանդրապոլ⁴:

Հանրակացարանների դատարկման երրորդ՝ վերջին փուլը սկսվեց 1920թ. փետրվարի վերջերին: Կարևորագույն և արդեն անհույս թվացող այս առաքելությունը հնարավոր դարձավ միայն ՀՀ խնամատարության նախարարության Կարս-Ալեքսանդրապոլ շրջանի հատուկ ներկայացուցիչներ Սմբատ Բորոյանի և Օնիկ Մխիթարյանի գրագետ գործողությունների շնորհիվ:

Հնարավոր ցնցումներից խուսափելու նպատակով գաղթականներից կազմակերպվեցին 3-5 հոգանոց խմբեր, որոնք գործուղվեցին՝ Կարսի և Ալեքսանդրապոլի լքված գյուղերն ուսումնասիրելու: Միաժամանակ այդ գյուղերը թուրք-

¹ ՀԱԱ, ֆոնդ 205, ցուցակ 1, գործ 801, մաս 2, թ. 206:

² Պոլիգոնի գաղթականները, «Յառաջ» օրաթերթ, Երևան, 1920, N 9, 13 յունւարի, էջ 2:

³ ՀԱԱ, ֆոնդ 205, ցուցակ 1, գործ 801, մաս 1, թթ. 41, 54:

⁴ ՀԱԱ, ֆոնդ 205, ցուցակ 1, գործ 830, թթ. 5:

թաթարական խուժանի հարձակումներից պաշտպանելու և դրանցում կարգ ու կանոն հաստատելու համար «Պոլիգոն»-ի գաղթականներից ստեղծվեց միլիցիայի 500 հոգանոց զորամաս (300 հեծյալ, 200 հետևակ):

Գաղթականության մեծ տեղաշարժը, որի արդյունքում վերջապես դատարկվեց ողջ Ալեքսանդրապոլը, սկսվեց 1920թ. փետրվարի 24-ին: Մոտ մեկ ամսվա ընթացում տարբեր հաշվումներով քաղաքից հեռացան 25-26.000 արևմտահայեր և 9-10.000 կովկասահայեր. 5000 բասենցիներից 4000-ը հաստատվեց Սելիմի շրջանում, իսկ 1000-ը՝ Ալեքսանդրապոլի դատարկ գյուղերում: Մնացած 29.400-ը տեղավորվեց Ալեքսանդրապոլի գավառի 6 և Կարսի շրջանի 15 գյուղերում¹: Նոր բնակավայրերում գաղթականությունը հիմնականում ապահովվեց բնակարաններով, վարելահողով, արոտատեղիներով, անասնակերով և առաջին անհրաժեշտության այլ պարագաներով:

Ամփոփելով 1919-1920թթ. Ալեքսանդրապոլի «Պոլիգոն» կոչված հանրակացարաններում հաստատված գաղթականության սոցիալական վիճակի համառոտ քննությունը՝ նշենք հետևյալը. թուրքերի հեռանալուց հետո սկսված հայվրացական կարճատև պատերազմի արդյունքում գավառը հայտնվեց սոցիալ-տնտեսական ծայրահեղ ծանր վիճակում, ինչն անմիջապես ազդեց այստեղ կուտակված գաղթականների վիճակի վրա: Քաղաքը վերածվեց մուրացկանների բնակատեղիի, իսկ գաղթականության վիճակը բարելավելու քաղաքային իշխանությունների անկարողությունը հանգեցրեց զինված ընդհարումների: Պարենավորման խնդիրները կարգավորելու նպատակով Ամերկումը փորձեց գաղթականներին կենտրոնացնել ցարական բանակի նախկին զորանոցներում: Սակայն շուրջ 30.000 հոգու կենտրոնացումը մեկ վայրում խնդրի լուծում չդարձավ: Ընդհակառակը՝ թշվառությունը հանգեցրեց բարքերի անկմանն ու հիվանդությունների տարածմանը: Ահռելի մասշտաբների հասան սովամահության դեպքերը: Դրությունը փոխվեց միայն 1920թ. գարնանը, երբ ՀՀ իշխանություններին հաջողվեց շուրջ 36.000 գաղթականների տեղավորել Կարսի և Ալեքսանդրապոլի դատարկված գյուղերում:

¹ ՀԱԱ, ֆոնդ 205, ցուցակ 1, գործ 830, թթ. 9-10:

**ПОЛОЖЕНИЕ БЕЖЕНЦЕВ В АЛЕКСАНДРАПОЛЬСКОМ УЕЗДЕ
В 1919-1920 гг.: ОДИССЕЯ «ПОЛИГОНА»**

Армен АЙРАПЕТЯН

Ширакский центр арменоведческих исследований НАН РА

Вопросы касающиеся числа беженцев в Восточной Армении в 1919-1920гг., их распределения по разным населенным пунктам, а также их социального положения до сих пор не изучены.

Сопоставляя нововыявленные архивные документы и публикации из периодической прессы того времени отдельным предметом исследования в рамках данной статьи стало состояние беженцев в Александропольском уезде.

После короткой армяно-грузинской войны, начавшейся в декабре 1918г., уезд оказался в очень тяжелом социально-экономическом положении, что сразу отразилось на состоянии беженцев. Город превратился в поселение нищих и попрошайек. Неспособность городской власти улучшить состояние беженцев привело к вооруженным столкновениям. С целью урегулирования вопросов снабжения продовольствием Американский комитет помощи на Ближнем Востоке (Амерком) попытался собрать всех беженцев в бывшие казармы царской армии. Однако сконцентрирование 30000 человек в одном месте не стало решением. Наоборот, бедственное положение привело к упадку нравственных устоев и распространению болезней. Больших масштабов достигло число смертей от голода. Положение изменилось лишь весной 1920г., когда властям РА удалось разместить около 36000 беженцев в опустошенных селах Карса и Александрополя.

**THE SITUATION OF THE MIGRANTS IN THE UYEZD OF
ALEXANDRAPOL IN 1919-1920: ODYSSEY OF "POLYGON"**

Armen HAYRAPETYAN

Shirak Center for Armenological Studies of NAS RA

The number of migrants settled in Eastern Armenia according to the location of settlements as well as the issues on migrants' social situation has not been a subject of a serious study so far. Within the framework of this research, the emigrants' situation in the uyezd of Alexandrapol became a subject of a separate study based on the newly discovered archival documents combined with periodical press releases of that period.

After the Armenian-Georgian short war in December 1918, the uyezd found itself in an extremely difficult socio-economic situation, which immediately affected the conditions of the emigrants. The city turned into beggars settlement. The inability of the city authorities to improve the migration situation led to armed collisions.

To address food problems, the American Near East Relief Committee (Amercom) sought to concentrate migrants in former barracks of the tsarist army. However, the concentration of about 30,000 people in one place did not solve the problem. On the contrary, misery led to a decline in morals and the spread of diseases.

The cases of starvation have reached enormous proportions. The situation changed only in the spring of 1920 when the Armenian authorities managed to accommodate about 36,000 migrants in the abandoned villages of Kars and Alexandrapol.

**ՀԻՇԱՏԱԿՈՒՄՆԵՐ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԱՊՈԼԻ ԿԱՌԱՎԱՐՄԱՆ
ԿԱՐԳԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ «ՄԵՂՈՒ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ» ՕՐԱԹԵՐԹԻ
1870-1880-ԱԿԱՆ ԹԹ. ՀԱՄԱՐՆԵՐՈՒՄ**

Մարինե ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ

«Կոււմայրի» պատմամշակութային արգելոց-թանգարան

Ալեքսանդրապոլում քաղաքային ինքնավարության մասին որոշում կայացվում է 1892թ., իսկ քաղաքը փաստացի ինքնավար է դառնում միայն 1896թ.: Քաղաքի համար կարևորագույն այս իրադարձությունից հետո նրա կառավարման կարգի և վարչական մարմինների մասին պատկերը ամբողջությամբ պարզ է՝ քաղաքային դումա, քաղաքագլուխ, քաղաքային վարչություն, պահպանվել են բազմաթիվ փաստաթղթեր՝ բազմիցս ներկայացված գիտական գրականության մեջ: Ալեքսանդրապոլ քաղաքի և գավառի ինքնակառավարման մասին տեղեկություններ ենք ստանում Կ.Սեդրոյանի¹, Կ.Բազեյանի, Գ. Աղանյանի², Ա.

¹ Սեդրոյան Կ., Արևեստավորական ավանդույթները և դրանց արտահայտությունները լենինականցիների կենցաղում, ՀԱԲ, պրակ 6, Եր., 1974:

² Բազեյան Կ., Աղանյան Գ., Ալեքսանդրապոլ. Ազգագրական էսքիզներ, Շիրակի հնագիտական և պատմազգագրական ուսումնասիրություններ, Երևան-Գյումրի, 2014:

Հայրապետյանի¹, Գ. Այվազյանի², Կ.Ալեքսանյանի³ և ուրիշների աշխատություններից: Մեզ հետաքրքրող շրջանում համաքարությունների կողմից հասարակության ներքին կարգավորման մեխանիզմների մասին իր աշխատությունում նշում է Գ. Աղանյանը⁴: Իրապես մինչ այժմ էլ մեր հասարակությունը շատ հարցերում ներքին ինքնակարգավորմամբ է առաջնորդվում:

1870-1880-ական թթ. Ալեքսանդրապոլի ներքին կառավարման կարգի մասին բազում տեղեկություններ է մեզ հաղորդում նաև հայ պարբերական մամուլը: Հոդվածի նպատակն է շրջանառության մեջ դնել «Մեղու Հայաստանի» օրաթերթի էջերում զետեղված տեղեկությունները, որոնց միջոցով պարզ է դառնում Ալեքսանդրապոլի կառավարման կարգը՝ մինչ 1890-ական թթ.: Հոդվածում ներկայացվում են 1870-1880-ական թթ.՝ թերթի մի քանի համարներից հատվածներ, որոնք լույս են սփռում քաղաքում գործող կառավարման կարգի, դեպուտատների և թաղապետների ընտրությունների ընթացիկ խնդիրների, հասարակական դժգոհությունների վրա, ինչպես նաև արտացոլում են այդ խնդիրները շտկելու ձգտումները, ոստիկանական կառավարման կարգից ազատվելու և քաղաքային ինքնավարություն ստանալու իդեերը:

«Մեղու Հայաստանի» 1881թ. 58-րդ համարում կարդում ենք. «...Մեր քաղաքի հասարակաց գործերը վարելու համար հիմնուած են վաղուց հետևեալ հաստատութիւնները: Քաղաքի երկու դեպուտատները և երկու պոլիցիական պրիստանները զաւառապետի նախագահութեամբ, ընդամենը հինգ հոգի կազմում են ոստիկանական ընդհանուր ատեան քաղաքային տնտեսական մասը կառավարելու համար: Ուրեմն հինգ հոգուց երեքը օտարական են, իսկ երկուսը՝ քաղաքի բուն ներկայացուցիչ և քաղաքի շահերը անմիջապէս պաշտպանող: ... Որովհետև 3000 տնից բաղկացած ամբողջ հասարակութեանը⁵ անյարմար է իւրաքանչիւր անգամ ժողով կազմել, վասնորոյ իւրաքանչիւր 50 տուն իւր միջից ընտրել է մի ներկայացուցիչ, որ կոչվում է թաղապետ: Այդ թաղապետները թուով

¹ Հայրապետյան Ա., Ալեքսանդրապոլի գավառը XIXդ. առաջին կեսի Արևմտյան Հայաստանի ժողովրդագրական գործընթացների համատեքստում, «Պատմա-բանասիրական հանդեսը, հ. 2, Եր., 2011, էջ 192-199:

² Այվազյան Գ., «Մեղու Հայաստանի»-ն 1860-1880- ական թթ. Ալեքսանդրապոլի մասին, ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ», հ. 13, Եր., 2010, էջ 128-134:

³ Ալեքսանյան Կ., Փաստաթղթեր 1918թ. մայիսին թուրքական բանակի կողմից Ալեքսանդրապոլի գրավման և քաղաքային ինքնավարության նոր մարմինների ձևավորման վերաբերյալ: Բանբեր Հայաստանի արխիվների, Եր., 2011, թիվ 1, էջ 12-24:

⁴ Աղանյան Գ., Մեկ անգամ ևս հայ համաքարությունների շուրջ, ՇՊՄԺ հանրապետական V գիտաժողով, զեկուցումների հիմնադրույթներ, Գյումրի, 2002թ., էջ 32:

⁵ Սույն հատվածում նաև ուշագրավ է Ալեքսանդրապոլի բնակչության քանակը՝ 3000 ընտանիք, որ միջին հաշվով ենթադրվում է մոտ 30000 ազգաբնակչություն:

60 են, կազմում են թաղապետական խորհուրդ երկու դեպուտատների նախագահությամբ...»¹:

Ամփոփ ներկայացված այս կարգի մասին տեղեկությունը և քաղաքի կառավարման իրական պատկերը ամբողջանում են նաև այլ համարներում ներկայացվող դրվագներով:

Քաղաքի կենսական կարևորության հարցերի, հատկապես ֆինանսատնտեսական գործունեության և հարկային քաղաքականության վերաբերյալ որոշումները կայացվում էին **Ոստիկանական ատյանի** կողմից: Այս մասին պահպանվել են բազմաթիվ հիշատակություններ: Թերթի բազում համարներում հնչում է դժգոհություն ոստիկանական կառավարության՝ ամեն ինչ վերահսկելու և միաժամանակ անօրինությունների ու կողմնակալ որոշումների շուրջ:

Ոստիկանական ատյանի անդամ դեպուտատները նաև **քաղաքային վարչության** ղեկավարներ էին: 1873թ. Ամենափրկիչ եկեղեցու շինարարության համար բնակչության կողմից հավաքված գումարների և ծախսերի անհամապատասխանությունների մասին հայտարարություն է ներկայացվել «քաղաքի վարչութիւն, որը կազմում են երկու երեսփոխան (դեպուտատ), ժողովրդին հայտնելու համար»²: Դեպուտատներն ընտրվում են մեկ տարի ժամկետով: 1870-1880-ական թթ. հիշատակվող դեպուտատներն են եղել. «1875թ. – Յ. Սահրատեան և Մ. Քեանդարեան, 1876թ. – Աբրահամ Ունճեանց և Գրիգոր Ռափայելեանց, 1878թ. – Կ. Անանիկեանց (երկրորդ դեպուտատի անունը չի նշվում), 1881թ. – ընտրվել են Յակոբ Մատակեանը և Խաչատուր Ալեքսանդրեանը, սակայն վերջիններս օրենքին անհամապատասխան լինելու պատճառով չեն հաստատվել, 1883թ. – Մկրտիչ Տեր-Դավթեանց և Գեօրգի Մերկուրով»: Դեպուտատներն ընտրվում են թաղապետական խորհրդի կողմից, և նրանց թեկնածությունը գավառապետի միջոցով ներկայացվում է նահանգապետի հաստատմանը: Վերջինս կարող էր կա՛մ հաստատել թեկնածությունները, կա՛մ դեպուտատների՝ ըստ օրենքի գործելու դեպքում պահանջել նոր ընտրություն իրականացնել:

Սա ակնհայտ է դառնում «Մեղու Հայաստանի» 1881թ. 29-րդ համարում, որի հույժ կարևոր լինելու կապակցությամբ մեջբերենք առավել ընդարձակ այսպես. «...ներկայ տարոյս սկզբում քաղաքի համար դեպուտատներ ընտրեցին ազնուական դասից պպ. Յակոբ Մատակեանին և Խաչատուր Ալեքսանդրեանին:

...Ընտրութիւնը ներկայացաւ Երևանի նահանգապետին յիշեալ պարուններին հաստատելու իւրեանց պաշտօնների մէջ, բայց փոքր ժամանակից յետոյ

1 «Մեղու Հայաստանի», Թիֆլիս, 1881.թ, № 58:

2 «Մեղու Հայաստանի», Թիֆլիս, 1873թ., № 20:

գաւառապետը յայտնեց հասարակութեանը, թե նահանգապետը, չհաստատելով յիշեալ ընտրութիւնը, առաջարկում է հասարակութեանը կա՛մ անել նոր ընտրութիւն, կա՛մ յայտնել, թէ ամբողջ քաղաքում չկան այլ ևս ընդունակ մարդիկ՝ քացի Յակոբ Մատակեանը և Խաչատուր Ալէքսանդրեանը:

Նահանգապետը իւր այս պահանջը հիմնում էր օրենքի այն յօդուածի վերայ, որ ասում է. «Գիլդի չունեցող ազնուականները, թագաւորական պաշտօնեաները և այլ դասակարգի անձինք, որոնք քաղաքական հասարակութեան կազմակերպութեան չեն պատկանում, թէն ունենային նոյն քաղաքում անշարժ սեպհականութիւն, չեն ենթարկվում քաղաքական ընտրողութիւններին: Բայց եթէ քաղաքական հասարակութեան մէջ անձինք չկան, այն ժամանակ հասարակութեանը թոյլատրվում է ընտրել և ազնուականներին կամ առհասարակ աստիճանաւորներին, սորանց յատուկ համաձայնութեամբ (Т IX заг. о состоянии, ст. 613)»¹:

Նույն համարում կարդում ենք. «Անցեալ յունուարի 25-ին թաղապետները ժողով կազմելով կրկին վաւերացրին պպ. Մատակեանի և Աղէքսանդրեանի ընտրութիւնը և դեպուտատների ձեռքով ներկայացրին գաւառապետին նահանգապետի հաստատութեանը ուղարկելու համար:... Յուսով ենք, որ նահանգապետը կ'յարգէ ամբողջ հասարակութեան ընտրութիւնը»:

Դեպուտատների թեկնածուները պետք է համապատասխանեին օրենքի պահանջներին, լինեին գիլդիայի անդամներ կամ ազնվականներ, չգրադեցնէին քաղաքական այլ պաշտոններ, ունենային որոշակի քաղաքային սեփականություն, ռուսերեն կարդալ և գրել իմանային: Յուրաքանչյուր դեպուտատ իրավունք ուներ ընտրվելու մեկ անգամ:

Դեպուտատները իրենց գործունեության մասին հաշվետու էին գավառապետին, որը իր հերթին հաշվետու էր Երևանի նահանգապետին: Դեպուտատները իրականացնում էին քաղաքի ընթացիկ գործերի անմիջական վարում և վերահսկողություն, քաղաքացիների դիմումների, բողոքների ընդունում և քննություն, մասնակցում էին քաղաքի բյուջետային և հարկային որոշումների կայացմանը և տեղեկացնում հասարակությանը թե՛ ոստիկանական ատյանի և վարչության որոշումների մասին և թե՛ պարզաբանում հասարակության համար պետական օրենքները: Դեպուտատները՝ որպէս «քաղաքի շահերը անմիջապէս պաշտպանող»², միջնորդի դեր էին ստանձնում թաղապետական խորհրդի ու հասարակության և ոստիկանական ատյանի միջև:

¹ «Մեղու Հայաստանի», Թիֆլիս, 1881թ., № 29:

² Նույն տեղում, № 58:

Քաղաքային վարչության մաս է կազմել նաև թաղապետական խորհուրդը, որը ղեկավարում էին ղեպուտատները: Թաղապետներն ընտրվում էին երեք տարի ժամկետով: 1880թ. 95-րդ համարում կարդում ենք. «Արդէն լրացավ քաղաքիս թաղապետների ընտրութեան երեքամեայ պայմանաժամը, որոնց պիտի փոխանակեն (փոխարինեն – Մ.Հ.) նորերը»¹: Թաղապետական խորհուրդները հերթական նիստեր հրավիրել են ամսական 2 անգամ: Եղել են նաև արտահերթ նիստեր՝ անհրաժեշտության դեպքում: «Մեղու Հայաստանի» 1881թ. 58-րդ համարում կարդում ենք. «Թաղապետների նիստերը կանոնաւորելու համար գաւառապետը կարգադրել էր ժողովներ կայացնել իւրաքանչիւր ամսոյ 5-ին և 20-ին, որ շատ անյարմար էին վաճառական դասի համար, վասնորոյ վճռուեց, որ նիստերը լինին միմիայն կիրակի օրերը...»²:

Հողվածներում բազմիցս հիշատակվում է նաև, թե ինչ գործառույթ պետք է իրականացնեին թաղապետները. բարձրաձայնել քաղաքում առկա խնդիրները, բնակչությանը հասանելի դարձնել ոստիկանական ատյանի և վարչության որոշումները, հետևել քաղաքում կարգ ու կանոնի, մաքրության պահպանությանը, որոշումներ էին կայացնում նաև ֆինանսահարկային գործունեությանն առնչվող: Թաղապետները ունեին օգնականներ, որոնք թաղապետի հիվանդության կամ զբաղվածության դեպքում փոխարինում էին վերջիններիս, մասնակցում խորհուրդների նիստերին:

Այս ամենով հանդերձ թերթի բազում էջերում թղթակիցները դժգոհություններ են հայտնում կառավարման մարմինների ընտրությունների և գործունեության որակի հետ կապված³: Մեծ են դժգոհությունները թեկնածուների ով լինելու առնչությամբ, ընդ որում թե՛ ղեպուտատների և թե՛ թաղապետների:

Այսպես, 1875թ.-ի № 46-ում թղթակիցը նշում է. «Ամսոյն 14-ին (նոյեմբերի – Մ. Հ.) ժողովուեցավ հասարակութիւնը ոստիկանական կառավարութեան մէջ գալու 1876 թուի համար քաղաքին ղեպուտատներ ընտրելու: ...ընտրեցան հետեւյալ անձինքը, պ. պ. Աբրահամ Ունճեանցը և Գրիգոր Ռափայելեանցը. սոքա երկուսն էլ համարեայ չգիտեն կարդալ ռուսերէն: Բայց ինչ թե հարկաւորութիւն կար դոցա ընտրելու, պարոն թղթակիցը զարմանում է: Նա գրում է, որ Ալէքսանդրապօլ քաղաքին հարկաւոր են այնպիսի հասկացող անձեր (մանաւանդ գալու

¹ «Մեղու Հայաստանի», Թիֆլիս, 1880թ., № 95:

² «Մեղու Հայաստանի», Թիֆլիս, 1881թ., № 58:

³ Տվյալ դժգոհությունների անաչառության մասին դատողություններ անել դժվար է:

1876թ. համար, երբ մտցվելու է Կովկասում առևտրական հարկը), որոնք ծանոթութիւն ունենային օրենքների հետ և կարողանային հասկացնել ժողովրդեան»¹:

Առավել մեծ են դժգոհությունները քաղաքի տարբեր տարիների թաղապետներից: Այսպես «Մեղու Հայաստանի»-ի 1880թ. 95-րդ համարում կարդում ենք հետևյալը. «...Անցեալ թաղապետները ընտրուած էին քաղաքիս դեպուտատներից և ո՛չ կանոնաւորապէս ժողովրդից, դորան պարզ ապացոյց և փաստ է այն հանգամանքը, որ մասնաւոր բացառութեամբ, բոլորն էլ աննշան անձինք են և քաղաքիս բոլորովին ստոր դասակարգից, որոնք համարեա թէ իրենց անուններն ուղիղ գրել չ'գիտեն: Երբ հարց է լինում ժողովրդեան մէջ, թե ի՞նչ նպատակաւ է ընտրել դոցա, շատերը պատասխանում են, - փողոցների և աղբանոցների մաքրութեան վրայ միայն հսկելու: ...Ահա՛ այդ անկանոն ընտրութեան և ընտրեալների անյարմարութեան պտուղն էր, որ մի անգամ պարոն գաւառապետը դոցանից շատերին մի սիրու ոչխարի նման բանտ քշեց...: Չնայելով երեք ամբողջ տարիներ դոքա վարեցին թաղապետի պաշտօն, ունեցան նիստեր, կազմեցին համախօսական վճիռներ, բայց եթէ որ և է քաղաքական գործի վրայ խօսելու լինիք, որն իրանց ձեռքով է վճռուած, բոլորն էլ «պաղած տոլմի» պէս երեսդ կընայեն: ...Երբ որ այս տարի այցելեց մեր քաղաքը Երևանի պ. նահանգապետը, անձամբ ցանկացաւ խօսել ժողովրդի հետ, և հենց այդ նպատակաւ ընդհանուր ժողով նշանակեց կլուբի դահլիճում, այցելեց ժողովին և խնդրեց, որ ...թաղապետները առանձին մի կողմ ժողովին...: Իւրաքանչիւր առանձին հարցեր տալով, թէ ինչո՞վ է պարապում և այլն, չափազանց զարմացաւ, որ այն ընտրեալների մեծամասնութիւնը բաղկացած էր գինեվաճառներից, նպարավաճառներից, ներկարարներից և դոցա նմաններից: Կը յիշեն դեռ ևս Ալեքսանդրապօլցիք, թէ ինչպէս նահանգապետի առաջն զաքարիացան պատուելի թաղապետները, երբ հարցը քաղաքի դրամական ելևմտից մասին էր...: Մի թէ բաւական ապացոյց չէր, որ երբ մենք խնդրեցինք նահանգապետից մեր քաղաքի համար ինքնավարութիւն, նա պատասխանեց, թէ՛ երբ խելօք ու ուսեալ ընտրեալներ կունենաք, իսկոյն և եթէ պատրաստ է այդ»: Իսկ ընտրությունների անցկացման օրինական կարգի և իրական ընթացքի մասին կարդում ենք. «...ընտրութեան համար ամենին ո՛չ ժողով եղաւ և ո՛չ խօսակցութիւն, այլ թէ այսպէս. – պարոն Բոխուրջ Թաղապետ՛ տ, քո թաղիցդ մեկին քո տեղը նշանակէ՛, իսկ մի ուրիշին էլ՝ նորան կանդիտատ և այդ թերթի վրայ քո թաղեցոց մի քանիսին ստորագրել տուր: Մենք այդ-

¹ «Մեղու Հայաստանի», Թիֆլիս, 1875թ., № 46:

պիսի ընտրությունը անկանոն ենք համարում, մանաւանդ բոլորովին հակառակող պ. Նահանգապետի այն հրամանին, որ ասաց կլուրի մէջ. «ընտրեցէ՛ք ուսեալ և խելօք անձինք, թէկուզ բոլորը մէկ թաղից լինին»¹:

Այսպիսով, վերը ներկայացվող տեղեկություններից պարզ է, որ քաղաքային կառավարման կարգում կարևորագույնը ոստիկանական իշխանությունն է, սակայն տեսնում ենք նաև հասարակության հետ համագործակցային մոտեցում: Դեպուտատական և թաղապետական մարմինները կոչված են ապահովելու գավառային և ոստիկանական կառավարության ու հասարակության երկխոսությունը, իշխանությանը հասանելի դարձնելու հասարակության կարիքները և ձգտումները:

Միաժամանակ թաղապետական խորհուրդների ժամանակ քննվող հարցերի պարզությունից ակնհայտ է կառավարման համակարգի նոր և չկայացած լինելը: Այսպես, «Մեղու Հայաստանի» 1881թ. 58-րդ համարում նշվում է. «Այսքան տարի թաղապետական նիստերից, բացի վճիռների կցկտուր պատճենները, չէ մնացել ոչ մի արձանագրություն, վասնորոյ բարուք համարուեց գնել երկու մատեան, ժապաւինել, մինի մէջ գրել իւրաքանչիւր նիստի մանրամասն արձանագրութիւնները և միւսի մէջ հասարակական վճիռները»²: Սակայն, ակնհայտ է միտումը բարելավելու քաղաքային վարչության գործունեությունը, հասարակությունը լիովին գիտակցում է թե՛ դեպուտատների և թե՛ թաղապետների պաշտոններում արժանավոր և գիտակ մարդկանց նշանակման կարևորությունը և հավատում, որ այդպիսի մարդիկ կկարողանան բարելավել կյանքը և պաշտպանել քաղաքի շահերը: Այսպես՝ 1881թ. 3-րդ համարում կարդում ենք. «...պէտք է աշխատել, յարմարաւոր և խելքի տէր անձինք ունենալ թաղապետներ, որոնք պատուելի դեպուտատների հետ ի միասին ձեռք ձեռքի տուած գործադրեն իրանց թարմ ուժերը յօգուտ քաղաքի...»³:

Նշենք նաև, որ 1880-ական թթ. վերջում արդեն նկատվում է, որ շտկվում են առկա խնդիրները, նվազում են դժգոհությունները դեպուտատների և թաղապետական խորհրդի հանդեպ: Կարծես վերջիններիս ինստիտուտները սկսում են գործել, ինչպես որ հարկն է: Այսպես Ալեքսանդրապոլը, որը այս շրջանում մեծ քաղաք էր՝ աճող բնակչությամբ և տնտեսությամբ, 1890-ական թթ. Կովկասի մի շարք այլ քաղաքների հետ պետական խորհրդի որոշմամբ ստանում է ինքնավարություն:

¹ «Մեղու Հայաստանի», Թիֆլիս, 1880թ., № 95:

² Նույն տեղում, 1881թ., № 58:

³ Նույն տեղում, № 3:

УПОМИНАНИЯ ОБ ОРГАНАХ ПРАВЛЕНИЯ ГОРОДА
АЛЕКСАНДРОПОЛЯ В НОМЕРАХ ГАЗЕТЫ «МЕГУ АЙАСТАНИ»
В 1870-1880-Х гг.

Марине ОГАНЕСЯН

Историко-культурный музей-заповедник «Кумайри»

На страницах ежедневника “Мегу Айастани” в 1870-1880-х гг. есть много упоминаний о порядке правления города Александрополь. Это важнейшие данные не только об органах власти, но и о ходе выборов, недовольствах общества относительно депутатов и т.д. Таким образом, органами власти в городе Александрополь до 1896г. являлись: **полицейская инстанция**, в которую входили – уездный начальник, два полицейских пристава, два депутата. **Городское управление**, в которое входили два депутата и совет городских префектов. Два депутата избирались каждый год, на заседаниях городских префектов. Городских префектов избирали городские жители сроком на три года. На каждые 50 домов приходился один префект, всего в 1881г. число их достигало 60-и. Заседания старшин проводились два раза в месяц. Депутаты и префекты являлись своего рода мостом между полицейским управлением города и обществом.

REFERENCES TO THE GOVERNING AUTHORITIES IN
ALEXANDROPOL ON THE PAGES OF THE NEWSPAPER “MEGHU
HAYASTANI” IN THE 1870-1880S.

Marine HOVHANNISYAN

“Kumayri” Historical and Cultural Reserve-Museum

On the pages of the newspaper “Meghu Hayastani” in the 1870-1880s there are many references to the set of governance of Alexandropol. These are important data not only about governing authorities but also about the elections, public discontent regarding the deputies, etc. Thus, the authorities in the city of Alexandropol until 1896 were: The **Police Council**, which included the regional governor, two police officers and two deputies and the **City Board**, which included two deputies and a council of city prefects. The two deputies were elected every year by the Council of City prefects. The city prefects were elected by citizens for a term of three years. For every 50 houses there was one prefect, in total in 1881 their number reached 60. Prefects’ meetings were held twice a month. Deputies and prefects were a kind of bridge between the police station and the society.

ՇԻՐԱԿԱՎԱՆԻ ԺՈՂՈՎԻ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

Գևորգ ՂԱԶԱՐՅԱՆ

Աթենքի ազգային համալսարան

Թ(IX) դարում, երբ Հայաստանում նախադրյալներ ստեղծվեցին Բագրատունյաց դիրքն ամրապնդելու և հայոց պետականությունը վերականգնելու համար, նոր լիցք ստացան հայ-բյուզանդական քաղաքական և եկեղեցական կապերը: Շիրակի Բագրատունիները, դիվանագիտական հարաբերություններ մշակելով հարևան քրիստոնյա գերպետության հետ, կոչված էին անդրադառնալու նաև եկեղեցական ասպարեզին: Այսպես, Հայոց իշխան Աշոտ Բագրատունու (թագավոր՝ 887-891 թթ.) օրոք Հայոց և Տիեզերական Եկեղեցու միջև առկա քրիստոսաբանական տարաձայնությունը քննելու նպատակով նամակագրական կապ սկսվեց Հայոց կաթողիկոս Զաքարիա Չագեցու (855-876 թթ.) և Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Փոտի (858-867, 877-886 թթ.) միջև: Ծավալված հարաբերությունների արդյունքում 862 թ. աշնանը Բագրատունյաց նստավայր Շիրակավան (Երազգավորս) ավանում գումարվեց եկեղեցական ժողով, որին մասնակցում էին պատրիարքի ներկայացուցիչը՝ Թրակիայի Նիկե քաղաքի եպիսկոպոս Հովհանն (հայագգի), Զաքարիա կաթողիկոսը, Աշոտ Բագրատունին, ասորի Նանան սարկավագը, հայոց եպիսկոպոսներ և վանականներ: Ժողովին Փոտի պատվիրակը ներկայացրեց աստվածաբանական մի ճառ, որի մեջ պահպանված տասնհինգ նգովքները համարվում են ինչպես Շիրակավանի ժողովի հաստատած պաշտոնական որոշումներ¹:

Այդ նգովքներից առաջինով հաստատվում է ուղղադավան Երրորդաբանությունը, որի հիմքում ընկած է Աստվածային մեկ էության և երեք Անձերի գանազանումը: Մնացյալ կետերը նվիրված են գրեթե բացառապես քրիստոսաբանական խնդիրներին: Այսպես, Բ. կետով հաստատվում է այն, որ Բանի աստվածային բնությունը միացել է մարդկայինին՝ անբաժանելի մնալով Հորից և Մբ Հոգուց: Հաջորդ կետը Քրիստոսին դավանում է կատարյալ Աստված և կատարյալ

¹Տե՛ս Վահանայ Նիկիայ եպիսկոպոսի Բանք //Հանդես Ամսօրեայ, 1968, թիւ 7-9 (այսուհետ՝ Վահանայ Բանք), էջ 281-266: Հ. Պողոս Անանյանի կարծիքով, նախագաղափար ձեռագրում տեղի է ունեցել թերթերի շփոթ, ինչի արդյունքում նգովքներն ու Փոտի՝ Զաքարիային ուղղված Թղթի մի հատվածը հայտնվել են Հովհան Նիկեցու ճառի մեջ (տե՛ս Հ. Պողոս Անանեան, Զաքարիա Հայոց կաթողիկոսի և Աշոտ իշխանաց իշխանի թղթակցութիւնը Փոտ պատրիարքի և Նիկողայոս Ա. Պապի հետ, Վենետիկ-Սբ Ղազար, 1992, էջ 16-18):

մարդ: Դ. և Ե. նգովքներով դատապարտվում են Նեստորն ու իր «երկու որդիներին» մասին վարդապետությունը, քանի որ հակաքաղկեդոնականները քաղկեդոնականներին համարում էին ծածուկ նեստորականներ: Մյուս կողմից, քանի որ բյուզանդացիներն էին հայերին կասկածում եվտիքեսականության մեջ, Ջ. կետը նգովում է հենց այս հերետիկոսին և իր հայացքները: Այս ամենից հետո Է. կետը համարյա բառացի հոչակում է Քաղկեդոնի Տիեզերածոդովի հավատքի բանաձևը՝ Քրիստոսի երկու բնությունների («յերկուց բնութեանց») և մեկ Անձի մասին: Հաջորդ կետը մերժում է աստվածաչարչարությունն ու նեստորականությունը: Աստվածաչարչարությունը դատապարտվում է նաև ԺԵ. նգովքով: Թ. կետը նվիրված է Երեքսրբյանի «Որ խաչեցար» հավելվածի ուղղադավան իմաստի բացահայտմանը¹: Ժ. նգովքն ընդգծում է ուղղափառ Քրիստոսաբանության փրկաբանական նշանակությունը, իսկ ԺԲ. կետը հոչակում է միևնույն աստվածային Հայտնության անընդհատ շարունակականության երեք փուլերը՝ մարգարեական, առաքելական և յոթ Տիեզերական ժողովների:

Ուշագրավ է ԺԱ. նգովքը. «Եթե ոք ոչ խոստովանի կատարեալ եւ փառատոր անդուստ յորովայնէ Կուսին գտեր մեր Յիսուս Քրիստոս, եւ անապական ըստ գերեզմանի բնաւ ապականութեան. կամ ըստ մեղաց տեսակի ապականութեան եւ կամ ասէ հարկակիր որպէս սոսկ մարդ, այլ ոչ խոստովանի կամաւորապէս կրեալ զմերս վասն մեր ամենայնի առանց մեղաց, որպէս զի ի պատրանաց գոռոզին զմեզ փրկեսցէ. այնպիսին նգովեալ եղիցի»²: Սույն կանոնը վերաբերում է Քրիստոսի մարմնի (իմա՝ մարդկային բնության) անապականության մասին վարդապետությանը, որի համաձայն՝ Քրիստոսի մարմինն «անապական» է, այսինքն՝ անհրաժեշտաբար («ի հարկէ») ենթակա չէ ֆիզիկական տկարություններին՝ «անանգոսների կրքերին» (քաղց ու ծարավ, հոգնություն, չարչարանք են). իր աստվածացած մարդկային բնության օրենքների համաձայն՝ Քրիստոսն ազատ է այդ տկարություններից, այնուհանդերձ իր երկրային կյանքի ընթացքում, փրկաբանական նկատառումներից ելնելով, Նա կամավորապէս ենթարկվում էր այդ կրքերին: Այս վարդապետությունը Հայոց Եկեղեցին պաշտոնապէս ընդունել էր Դվինի Բ. ժողովում (553-555 թթ.), ընդ որում, հայ աստվածաբանական մատե-

¹ Ուշագրավ է, որ իր «Հազարամատյանի» մեջ Փոսրը, հիմնվելով Անտիոքի պատրիարք Եփրեմի (527-546 թթ.) հաղորդած մի տեղեկության վրա, գրում է, որ Երեքսրբյան երգն ի սկզբանե ունեցել է երկու տարբերակ. Հռոմում ու Պոլսում այն երգել են ի դեմս Սբ Երրորդութեան, իսկ Արևելքում՝ ի դեմս Քրիստոսի՝ հավելելով «որ խաչեցար վասն մեր» բառերը (տե՛ս PG 103, 957):

² Վահանայ Բանք, էջ 265-266:

նագրության մեջ «ապականացու» եզրով նշանակվում էր թե՛ բարոյական անկումը, թե՛ անանգոսների կրքերին հարկադրաբար ենթակա լինելը, թե՛ դիանեխումը: Եզրաբանական այս անհատականությունը խնդիր էր ինչպես հայ-բյուզանդական, այնպես էլ հայ-ասորական դավանաբանական քննարկումներում¹: Մինչդեռ Հովհան Դամասկացին (680-755 թթ.) իր կոթողային «Աւանդութիւն Ուղղափառ հաւատոյ» երկի մեջ հստակեցրել էր, որ անանգոսների կրքերի հարկադիր գործառնությունը նշանակվում է Փօթորձ, իսկ դիանեխումը՝ ճւղճօթորձ եզրերով, և եթե Քրիստոսը մինչև իր Հարությունը կամավորապես ենթակա էր փօթորձ-ին (այսինքն՝ Նրա մարմինը մինչև Հարություն «ապականացու» է), ապա ճւղճօթորձ-ին՝ երբեք²: Արդ, տեսանելի է, որ Շիրակավանի ԺԱ. կանոնը փորձում է տարբերակել «ապականացուն» ոչ միայն «ըստ մեղաց», այսինքն՝ բարոյական ոլորտում, այլև որպես դիանեխում: Եվ ամենակարևորը, նգովքում Քրիստոսն անվանվում է կատարյալ և ինքնակամ ենթակա կրքերին, բայց ոչ անապական, ինչը միանգամայն համաձայն է Դամասկացու վարդապետությանը:

Ուսումնասիրողներին, սակայն, առավելապես զբաղեցրել են ԺԳ. և ԺԴ. նգովքները, որոնցից առաջինը հռչակում է. «Եթե ոք գՔաղկեդոնի ժողովն եւ զհետեւոյս նորա հակառակ եւ կամ դիմամարտ զիտիցէ առաքելական կամ մարգարեական սահմանեալ տուչութեանն, կամ երից սրբոց ժողովոցն աւանդութեանն եւ կամ վասն մարդահաճութեան եւ կամ վասն ընչասիրութեան, եւ զնա ոչ նգովէ, նգովեալ եղիցի»³: Իսկ հաջորդ կետի համաձայն՝ «Եթե ոք գՔաղկեդոնի ժողովն կամ զհետեւոյսն նորա, զՀինգերորդ ժողովն եւ զՎեցերորդն եւ զԵրօներորդն հետեւոյ եւ համախոհ զիտիցէ առաքելական եւ մարգարեական տուչութեանցն եւ երից սուրբ ժողովոցն եւ յանդգնի նգովել կամ զրպարտել ընդ պղծոյն Նեստորի համաձայնեալ, այնպիսին զինքն նգովէ, զի գրեալ է. եթե ոք զոչ արժանին նգովից՝ նգովէ, յանձն իւր եւ ի զլուխն իւր նգովքն եղիցին. եւ եղիցի նգովեալ»⁴:

Քննելով այս երկու նգովքների բովանդակությունը՝ հետազոտողների մի մասը, նկատի ունենալով Քաղկեդոնի ժողովի վերաբերյալ առկա արտահայտությունները, կարծում է, թե Շիրակավանի ժողովականներն ընդունել են Հովհան Նիկեցու միութենական առաջարկը, սակայն Քաղկեդոնի ժողովն ընդունելու

¹ Տե՛ս Ե. Տեր-Մինասեանց, Հայոց Եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորոց Եկեղեցիների հետ (հայկական և ասորական աղբիւրների համաձայն), Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատ., (2)2009, էջ 144:

² Տե՛ս B. Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos, [Patristische Texte und Studien 12], տ. 1-3 (1973), p. 171.

³ Վահանայ Բանք, էջ 265-266:

⁴ Նույնը:

կամ մերժելու հարցը թողել են հավատացյալների խղճին¹: Արդի ուսումնասիրողներից Գրիգոր վրդ Մաքսուդյանը հարցին նայում է մեկ այլ դիտանկյունից. ըստ նրա՝ Շիրակավանի ժողովի քննվող կանոններն արտացոլում են հզորացող Բագրատունյաց ջանքը՝ հաշտեցնելու իրենց իշխանության տակ գտնվող քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական քրիստոնյաներին: Այս կանոններով մշակվում էր խաղաղ համակեցության՝ *modus vivendi*-ն, ինչը Աշոտի համար ապահովեց Խալիֆայության կողմից նույն 862թ. վերջում Արմինիայի «իշխանաց իշխան» տիտղոսի շնորհումը²: Ի. Դորֆման-Լազարևը, զարգացնելով այս մոտեցումը, կարծում է, թե Շիրակավանի ժողովին չի հաջողվել հավատո միաբանության հաստատումը, այլ ժողովն ունեցել է հաշտարար բնույթ. ժողովականները պահել են Հայոց Եկեղեցու քրիստոսաբանությունը՝ խուսափելով հանդերձ թե՛ «երկու բնութիւն», թե՛ «մեկ բնութիւն» բանաձևից: Ինչ վերաբերում է ԺԳ. նգովքին, ապա դրանով կանխվել է կայսրության մեջ բնակվող հայերի՝ շահադիտական նպատակներով օրթոդոքս դավանությունն ընդունելու վտանգը: Այսպիսով երաշխավորվել է նաև դավանական ազատությունն այն հակաքաղկեդոնական հայերի, որոնք բնակվում էին բյուզանդացիների կողմից արաբական տիրապետությունից ազատագրվող տարածքներում³:

Վերոշարադրյալ տեսությունների մեջ, սակայն, թերագնահատված է Փոս պատրիարքի դերը, և ընդհանուր առմամբ, Շիրակավանի ժողովի նպատակները թերևս շփոթված են արդյունքների հետ⁴: Վստահաբար, Աշոտ Բագրատունին՝ որպես Արմինիայի կառավարիչ, ուներ իր քաղաքական շահերը՝ մեղմելու դավանական տարաձայնություններն իր տիրապետության տակ գտնվող երկրամասում, սակայն ճիշտ չէր լինի ողջ միաբարական ջանքը սահմանափակել միայն դրանով:

¹ Այս հետազոտողների կարծիքները՝ համառոտ, ինչպես նաև հարակից գրականությունը տե՛ս G. Kazaryan, *Ο Ιερός Φότιος και η Αρμενική Εκκλησία. Η σημασία της Επιστολής προς τον Καθολικό της Μεγάλης Αρμενίας Ζαχαρία*, εκδ. «Ηρόδοτος», Αθήνα, 2019, p. 71-74:

² Տե՛ս Krikor (Fr) Maksoudian, «The Chalcedonian Issue and the Early Bagratids the Council of Širakawan»// *Revue des Études Arméniennes*, 21 (1988-1989), pp. 338-339:

³ Տե՛ս I. Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: Deux débats théologiques après le Triomphe de l'orthodoxie*// *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, τ. 609, Subsidia 117 (Peeters, 2004), p. 233-240: Նույն, *Christ in Armenian Tradition: Doctrine, Apocrypha, Art (Sixth-Tenth Centuries)*// *Journal of Eastern Christian Studies*, τ. 68, issue 3-7, 2016, p. 304-306: Հմմտ. Անանեան, նշվ աշխ., էջ 51-52:

⁴ Տե՛ս T. Greenwood, «Failure of a Mission? Photius and the Armenian Church»// *Le Muséon* 119 (2006), p. 123-167:

Ինչպե՞ս սակայն կարող են մեկնաբանվել Շիրակավանի ժողովի խնդրահարույց երկու նգովքները. մի ժողովի, որը, ինչպես դրա «Նախադրություն»-ից է երևում, հրավիրվել էր «վասն հաւատոյ միաբանութեան»¹: Մեր կարծիքով, Շիրակավանի զույգ կետի տրամաբանությունն առնչվում է հետևյալ հանգամանքին. միջնադարյան դավանաբանական տրամախոսությունների ժամանակ կողմերն ունեին իրենց որոշակի մեթոդաբանությունը: Այսպես, Է. դարի հեղինակ Անաստաս Սինայեցին իր «Ուղեցույց» (Օծդղոց) երկի մեջ օրթոդոքս աստվածաբանին հորդորում է կիրառել հետևյալ մեթոդները. «Որ տրամախոսությունից առաջ հակառակ կողմի ներկայացուցչից պետք է պահանջել երդում առ այն, որ իր ասած որևէ խոսքով նա չի խաբում իր խիղճը: Որ բոլոր խոսքերից առաջ մենք պիտի նգովենք այն բոլոր սուտ կարծիքները, որոնք հակառակ կողմի ներկայացուցչին ունի մեր մասին... Քանզի այդ ամենը լսելով՝ ավելի հոժարաբար մնացած խոսքերը կընդունեն»²: Նույն տրամաբանությամբ՝ հակաքաղկեդոնականների հետ դավանական գրույց սկսելիս «մենք պետք է վստահեցնենք միաբանկին ու անկեղծորեն նգովենք նրան, ով Քրիստոսին ճշմարիտ Աստված չի խոստովանում»³: Ուրեմն, հետևելով Անաստաս Սինայեցու մեթոդաբանությանը՝ Շիրակավանի ժողովի ԺԳ. կետով ապահովվում է քաղկեդոնականների անկեղծ դիրքորոշումն առ այն, որ իրենք մաքուր խղճով ընդունում են Քաղկեդոնի հավատո սահմանը՝ լիովին վստահ լինելով դրա ուղղափառության մեջ: Դա անհրաժեշտ էր, քանի որ հակաքաղկեդոնականները նրանց համարում էին ծպտյալ նեստորականներ, որոնք խաբեությամբ առաջ են տանում Նեստորի հերետիկոսությունը: Այս արձանագրելուց հետո հաջորդ՝ ԺԴ. կանոնով նգովվում են նրանք, ովքեր գիտակցաբար մերժում են յոթ Տիեզերաժողովների վարդապետությունը: Արդ, կարող ենք եզրահանգել, որ 862 թ. Շիրակավանի ժողովում իրականացավ Հայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցու վերամիավորումը Տիեզերական Եկեղեցուն, ինչպես որ դրա մասին ազդարարում է Փոտը 867թ. արևելյան պատրիարքներին իր հղած Շրջաբերական նամակում (Epist. 2)⁴, և ինչպես որ համառոտ, բայց բովանդակալից ներկայացնում է Սամուել Անեցին. «...Եղև ժողովն

¹ Վահանյա Բանք, էջ 277-278:

² Anastasii Sinaitae, Opera Viae dux// Corpus Christianorum, ser. gr 8, 1981, p. 9:

³ Նույն տեղում, էջ 9-10:

⁴ St' u Photii patriarchae Constantinopolitani, Epistulae et Amphilochia, recensuerunt B. Laourdas et L. G. Westerink, h. I (1984), Leipzig, p. 41:

Շիրակուանայ յորում միաբանեցան Հայք ընդ Յունաց եւ ընկալան զժողովն Քաղկեդոնի եւ զերկու բնութիւնս միաւորեալ ասել ի մի Քրիստոս»¹:

Պատմական աղբյուրների տեղեկությունների համադրումը մեզ թույլ է տալիս համարել, որ Շիրակավանում կայացած միաբանության արդյունքում Տիեզերական Եկեղեցու մեջ ճանաչվել է Հայաստանյայց Եկեղեցու ինքնագլխությունը (αὐτοκεφαλία), այսինքն՝ անկախությունը²: Դրա մասին կարող է վկայել Փոտի և Լևոն Զ. կայսեր օրոք (886-912 թթ.) կազմված և հետագայում լրացված Տիեզերական Եկեղեցու կառուցվածքի մի ցուցակ, որտեղ Անտիոքի պատրիարքության բաժնում՝ մյուս Չորրորդ Հայք նահանգի եպիսկոպոսությունները ներկայացնելուց հետո բնագիրն ասում է. «Պետք է իմանալ, որ սա ինքնագլուխ է՝ ենթակա չէ [Անտիոքի] առաքելական աթոռին, այլ պատվված է հանուն սուրբ Գրիգոր Հայոց [կաթողիկոսի]՝ ունենալով երկու հարյուր քաղաք և ամրոց»³: Մյուս Չորրորդ Հայքի հիշատակությունն այստեղ հավանաբար գրչագրերի սխալից է առաջացել, քանի որ այդ նահանգի մետրոպոլիտությունը չէր կարող անկախ լինել, հատկապես Թ. դարում, երբ տարածաշրջանը տակավին գտնվում էր արաբական տիրապետության տակ: Կարելի է անկասկած ընդունել, որ խոսքն իրականում Մեծ Հայքի Եկեղեցու մասին է, որը Փոտի միաբարական գործունեության արդյունքում անկախ էր ճանաչվել՝ հանուն առաքելահավասար Գրիգոր Լուսավորչի⁴:

Ամփոփում. Փոտ պատրիարքի և Զաքարիա կաթողիկոսի գործադրած ջանքերի արդյունքում 862թ. Շիրակավանում գումարված ժողովը կայացրել է Հայաստանյայց Եկեղեցու հավատո միաբանությունը Ընդհանրական Եկեղեցու հետ, որի համաձայն՝ հայոց կողմն ընդունել է Քաղկեդոնի և դրան հետևած երեք Տիեզերածողովները՝ պահպանելով հանդերձ իր ծիսական առանձնահատկություններն ու անկախությունը:

¹ Սամուել Անեցի եւ շարունակողներ, Ժամանակագրություն Ադամից մինչև 1776, աշխ. Կ. Մաթևոսյանի, Եր., «Նաիրի», 2014, էջ 166:

² Այդ կարևորագույն իրադարձությունը անմիջականորեն կապված է Կոստանդնուպոլսում Փոտի օրոք Գրիգոր Լուսավորչի մասունքների գյուտի հետ: Վերջինիս մասին հանգամանալից տե՛ս B. Lourié, «The Feast of Pokrov, Its Byzantine origin, and the cult of Gregory the Illuminator and Isaac the Parthian (Sahak Part'ev) in Byzantium»// *Scrinium VII-VIII. 1* (2011-2012). *Ars Christiana*, pp. 231-331:

³ Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatum. Accedunt Nili Doxapatii Notitia Patriarchatum et Locorum nomina immutata. Et recognition G. Parthey. Verlag Adolf M. Hakkert-Amsterdam, 1967, p. 93:

⁴ Տիեզերական Եկեղեցում Ե. դ. ի վեր հաստատված էր հնգապետական համակարգը, ըստ որի՝ քրիստոնյա աշխարհը կառավարվում էր հինգ պատրիարքությունների՝ Հռոմի, Պոլսի, Ալեքսանդրիայի, Անտիոքի և Երուսաղեմի կողմից: Միակ բացառությունը Կիպրոսի ինքնագլուխ Եկեղեցին էր, որի անկախությունը՝ հանուն Բառնաբաս առաքյալի, ճանաչվել էր Գ. Տիեզերական ժողովում (Եփեսոս, 431 թ.): Փաստորեն, Հայոց Եկեղեցին երկրորդն էր, որի անկախությունը ճանաչվեց Ընդհանրական Եկեղեցու մեջ՝ հանուն Գրիգոր Լուսավորչի:

ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ШИРАКАВАНСКОГО СОБОРА

Геворг КАЗАРЯН

Афинский национальный университет

В ходе армяно-византийских политических и церковных отношений второй пол. IX в., константинопольский Патриарх Фотий (858-867гг., 877-886гг.), Католикос-Патриарх Армении Захария (855-876гг.) и Ашот I Багратид начали переговоры по восстановлению евхаристического общения Апостольской Церкви Армении со Вселенской Православной Церковью. Результатом усилий по воссоединению стал Ширакаванский собор 862 г., на котором Армянская Церковь, согласно предложенной Патриархом Фотием программе, приняла решения IV, V, VI и VII Вселенских Соборов, сохраняя свои литургические особенности. Кроме того, в составе Вселенской Церкви в рамках восстановленного единства, официально была признана фактическая афтокефалия Армянской Церкви ради равноапостольного св. Григория Просветителя.

THE HISTORICAL VALUE OF THE SHIRAKAVAN COUNCIL

Gevorg KAZARYAN

National University of Athens

During the Armeno-Byzantine relations in the half of the IX cent. Patriarch Photius (858-867, 877-886), Catholicos of Armenia Zechariah (855-876) and prince Ashot I Bagratuni began negotiations aiming the restoration of the Eucharistic communication of the Armenian Church with the Orthodox Church. The result of these unifying efforts was the Council of Shirakavan (862), in which the Armenian Church, accepted the decisions of the IV Ecumenical Council and the following three Ecumenical Councils, keeping its liturgical features. Besides, under the union, in the whole of Orthodox Church officially was recognized the actual Autokephalia of Armenian Church for Equal-to-Apostles St. Gregory the Illuminator.

**ՇԻՐԱԿԻ ՄԱՐԶԻ ՆՈՐԱԿԱՌՈՒՅՑ ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐԸ
(1991 – 2017 թթ.)**

Արման ՄԱԼՈՑԱՆ

«Եվրոպական համալսարան» հիմնադրամ, Իջևանի մասնաճյուղ

ԳՑՈՒՄՐՈՒ ՍՈՒՐԲ ՀՈՒՓՄԻՄԵ ԵԿԵՂԵՑԻ

Արհավիրքից դեպի վերածնունդ ընթացող Գյումրիում կառուցված առաջին պաշտամունքային կառույցը Սուրբ Հռիփսիմե եկեղեցին է, որի շինարարությունը սկսվել է 1991 թ., ավարտվել՝ 1992 թ.: Արտաքնապես և ճարտարապետական հորինվածքով հայկական եկեղեցական ճարտարապետության կառույցներից տարբերվող և ավստրիական կաթոլիկ եկեղեցիների նմանությամբ կառուցված այս եկեղեցին ունի ուղղանկյուն հատակագիծ, չորս ուղղանկյուն սյուներով շքամուտք, կղմինդրե կարմիր տանիք: Պարզ հորինվածքով Ս. Հռիփսիմե եկեղեցին զարդարում են սուրբ Տիրամոր, սուրբ Միքայել Հրեշտակապետի, սուրբ Գալանյաց կույսերի և սուրբ Հռիփսիմեի բարձրաքանդակները¹:

ԳՑՈՒՄՐՈՒ ՍՈՒՐԲ ՀԱԿՈՒ ՄՕԲՆԵՑԻ ԵԿԵՂԵՑԻ

Հայաստանի Երրորդ Հանրապետության փառահեղ եկեղեցական կառույցներից է Գյումրու Սուրբ Հակոբ Մծբնեցի եկեղեցին, որի կառուցումն ավարտվել է 2002թ. և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գարեգին Երկրորդի ձեռամբ օծվել 2002թ. օգոստոսի 29-ին: Եկեղեցին կառուցվել է ԱՄՆ-ի Փենսիլվանիա նահանգի Իսթոն քաղաքի բնակիչներ, ամուսիններ Սարգիս և Բաբի Հակոբյանների բարերարությամբ²: Եկեղեցին նախագծել է ճարտարապետ Բաղդասար Արզումանյանը³, հույսկերտ քանդակները հեղինակել է Գետիկ Բաղդասարյանը, իսկ շինարարա-

¹ Նավասարդյան Գ., Գյումրի քաղաքի հայկական եկեղեցիների ճարտարապետությունը (հատված դիպլոմային աշխատանքից)-<http://deesim.blogspot.com/2014/07/blog-post5593.html> առ 03.06.2020թ.:

² Մարտիրոսյան Մ., Մարուխանյան Վ., Շիրակի նոր եկեղեցիները. «սիրուն ժամից» մինչև բանտի աղոթատուն - <https://hetq.am/hy/article/73775> առ 03. 06. 2020 թ.:

³ Ճարտարապետ Բ. Արզումանյանի կյանքն ու գործունեությունը հանգամանալից ներկայացված են Վ. Հարությունյանի հետևյալ աշխատության մեջ. «Նորօրյա Ոսկեձեռիկը. ճարտարապետ Բաղդասար Արզումանյանի կյանքն ու ստեղծագործական վաստակը», Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2004:

կան աշխատանքները ղեկավարել է Մկրտիչ Լամբարյանը: Եկեղեցու տարածքում 2010 թ. տեղադրվել է երկրաշարժի գոհերին նվիրված հուշակոթող (քանդակագործ՝ Զավեն Կոչոտյան)¹:

Ամեն տարի Սուրբ Հակոբ Մծբնա Հայրապետի տոնի առիթով Գյումրու նույնանուն եկեղեցում մատուցվում է սուրբ և անմահ պատարագ:

ԳՅՈՒՄՐՈՒ ՍՈՒՐԲ ՍԱՐԳԻՍ ՄՍՏՈՒՌ

Շիրակի մարզի նորակերտ պաշտամունքային կառույցներից է Գյումրու Սուրբ Սարգիս մատուռը, որը նախագծել է ճարտարապետ Ռաֆիկ Եղոյանը, իսկ կառուցումը հովանավորել է բարերար Արտաշես Սարգսյանը²: Մատուռի հիմնարկեքը կատարվել է ձեռամբ Շիրակի թեմի առաջնորդ Տեր Միքայել արքեպս. Աջապահյանի 2005 թ.³: Օծման հանդիսավոր արարողությունը ևս կատարել է թեմակալ առաջնորդ Միքայել սրբազանը 2011 թ. փետրվարի 19-ին՝ Ս. Սարգիս գորավարի տոնին⁴:

ԳՅՈՒՄՐՈՒ ՀԱԿԱՕԴԵՅԻՆ ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ԶՈՐԱՄԱՍԻ ՍՈՒՐԲ ՍԱՐԳԻՍ ՄՍՏՈՒՌ

Շիրակի մարզի հաջորդ նորակառույց սրբավայրը Գյումրու հակաօդային պաշտպանության զորամասի Սուրբ Սարգիս մատուռն է, որը կառուցվել է ժամկետային զինծառայողներ Սարգիս Ասատրյանի և Թորգոմ Խաչատրյանի նախաձեռնությամբ և իրենց ծառայակից ընկերների ու ծնողների աջակցությամբ: 2012 թ. հոկտեմբերի 29-ին Ս. Սարգիս մատուռն օծվել է ձեռամբ Շիրակի թեմի առաջնորդ Տ. Միքայել արքեպս. Աջապահյանի և բանակի հոգևոր առաջնորդ Տ. Վրթանես եպս. Աբրահամյանի⁵:

ԳՅՈՒՄՐՈՒ ՍՈՒՐԲ ՄԻՆԱՍ ՄՍՏՈՒՌ

Սարգի հաջորդ նորակառույց աղոթատունը Գյումրու Ս. Մինաս մատուռն է: Օծվել է 2013 թ. դեկտեմբերի 3-ին՝ սուրբ Մինասի հիշատակության օրը,

¹ Նավասարդյան Գ., Գյումրի քաղաքի հայկական եկեղեցիների ճարտարապետությունը (հատված դիպլոմային աշխատանքից), Գյումրու Սբ Հակոբ Մծբնեցի եկեղեցի - http://deesim.blogspot.com/2014/07/blog-post_8.html առ 03. 06. 2020թ.:

² Նավասարդյան Գ., Գյումրի քաղաքի հայկական եկեղեցիների ճարտարապետությունը (հատված դիպլոմային աշխատանքից), Գյումրու Սբ Սարգիս մատուռը - <http://deesim.blogspot.com/search/label/%D5%8D%D5%A2.%20%D5%8D%D5%A1%D6%80%D5%A3%D5%AB%D5%BD%20%D5%B4%D5%A1%D5%BF%D5%B8%D6%82%D5%BC> առ 03. 06. 2020թ.:

³ Կաղզվանցյան Ա., «Եթե ոչ տեր շինե գտուն, ի նանիր վաստակին շինօղբ նորա». օծվեց Սուրբ Սարգիս մատուռը - Ս. Յոթ Վերք, ԺԲ Տարի, Թիվ 2 (134), փետրվար, 2011 կամ <http://www.yotverk.am/datei/110231/s110219.htm> առ 04. 06. 2020թ.:

⁴ Օծվեց Գյումրու Սբ Սարգիս մատուռը - <https://armenpress.am/arm/news/640975.html> առ 04.06.2020թ.:

⁵ Մոսինյան Հ., Օծվեց զորամասի մատուռը - Ս. Յոթ Վերք, ԺԳ Տարի, Թիվ 10 (154), հոկտեմբեր, 2012 կամ <http://www.yotverk.am/datei/121031/s121011.htm> առ 04. 06. 2020թ.:

ձեռամբ Շիրակի թեմի բարեխնամ առաջնորդ Ս. Միքայել եպս. Աջապահյանի: Մատուռը կառուցվել է ճարտարապետ Մաքսիմ Եշիլբաշյանի նախագծով և ՌԴ Խաբարովսկ քաղաքում բնակվող գործարար, ծննդով գյումրեցի Սամվել Սողոյանի բարերարությամբ¹:

ԳՅՈՒՄՐՈՒ ՍՐԲՈՑ ՆԱՀԱՏԱԿԱՑ ԵԿԵՂԵՑԻ

Գյումրու Սրբոց Նահատակաց նորակառույց եկեղեցին Հայաստանի, Վրաստանի, Ռուսաստանի և Արևելյան Եվրոպայի հայ կաթողիկեների առաջնորդանիստ եկեղեցին է, որը հիմնադրվել է Սուրբ Խաչ անվամբ²: Շինարարական աշխատանքները սկսվել են 2010 թ. և ավարտվել 2015 թ. սեպտեմբերին: Եկեղեցու շինարարական աշխատանքները շարունակել և ավարտին է հասցրել 2011 թվականից թեմի առաջնորդի պաշտոնը ստանձնած Գերաշնորհ Տեր Ռաֆայել արքեպս. Մինասյանը, որի որոշմամբ էլ, որպես Հայոց ցեղասպանության 100-րդ տարելիցի խորհրդանիշ և ի նշան նահատակների անմար հիշատակի, եկեղեցին օծվել է Սրբոց Նահատակաց անունով³:

Եկեղեցին կառուցվել է ճարտարապետ Հակոբ Զիվանյանի նախագծով, շինարարական աշխատանքները ղեկավարել է Հակոբ Բաղդասարյանը, իսկ քանդակների հեղինակը Ռազմիկ Ավագյանն է⁴:

ԱՆՈՒՇԱՎԱՆԻ ՍՐԲՈՑ ՎԱՐԴԱՆԱՆՑ (ՍՈՒՐԲ ՎԱՐԴԱՆ) ՄՍՏՈՒՌ

Անուշավան գյուղի Սրբոց Վարդանանց (Սուրբ Վարդան) մատուռը գտնվում է գյուղամիջում: Մատուռը կառուցվել է 2009 թ. Մոսկվայում բնակվող Արտաշես Հարությունյանի և Աբգար Մկրտչյանի նախաձեռնությամբ և տրամադրած միջոցներով: Շիրակի թեմի առաջնորդ Գերաշնորհ Ս. Միքայել եպս. Աջապահյանի ձեռամբ 2009 թ. մայիսի 7-ին⁵ կատարվել է մատուռի օծման հանդիսավոր արարողությունը:

¹ Սարգսյան Ա. սրկ., «Եկայք շինեցուք սուրբ զխորանն լուսոյ...». ձեռամբ առաջնորդ սրբազանի օծվեց Սուրբ Մինաս եկեղեցին - Ս. Յոթ Վերք, ԺԴ Տարի, Թիվ 12 (168), դեկտեմբեր, 2013 կամ <http://www.yotverk.am/datei/131231/s131205.htm> առ 04. 06. 2020 թ.:

² Տեղի ունեցավ Գյումրիի Սուրբ Խաչ կաթողիկ եկեղեցու հիմնարկեքը - <https://armenpress.am/arm/news/631750/arm/> առ 04. 06. 2020 թ.:

³ ՀՀ նախագահը Գյումրիում ներկա է գտնվել Հայ Կաթողիկե Սրբոց Նահատակաց եկեղեցու օծմանը - <https://news.am/arm/news/287557.html> առ 04. 06. 2020 թ.; Հարությունյան Լիլիթ, Սուրբ Նահատակաց եկեղեցի. ինչպես Հայաստանի կաթողիկեները Մայր տաճար ունեցան-<https://armeniasputnik.am/exclusive/20190203/17098850/gyumri-katolikner-trndez.html> առ 04. 06. 2020 թ.:

⁴ Նավասարդյան Գ., Գյումրի քաղաքի հայկական եկեղեցիների ճարտարապետությունը (հատված դիպլոմային աշխատանքից), Սբ Խաչ հայ կաթողիկեների եկեղեցի - http://deesim.blogspot.com/2014/08/blog-post_77.html առ 04. 06. 2020 թ.:

⁵ Կաղզվանցյան Ա., «Օրհնեցից գտեր յամենայն ժամ, յամենայն ժամ օրհնութիւն նորա ի բերան իմ». Եպիսկոպոսական սուրբ պատարագ Անուշավանում - Ս. Յոթ Վերք, ԺԳ Տարի, Թիվ 6 (150), հունիս, 2012 կամ <http://yotverk.am/datei/120631/s120608.htm> առ 05. 06. 2020 թ.:

ԱՐԹԻԿ ՔԿՀ-Ի ՍՈՒՐԲ ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐԻՉ ԵԿԵՂԵՑԻ

Հատիճ գյուղի վարչական սահմաններում գտնվող «Արթիկ» քրեակատարողական հիմնարկի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու հիմնարկեքը կատարվել է 2010թ. մայիսի 13-ին: Խաչաձև կենտրոնազմային Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը կառուցվել է ՔԿՀ-ի վարչակազմի նախաձեռնությամբ և դատապարտյալների գործուն մասնակցությամբ¹: Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին օծվել է 2010 թ. դեկտեմբերի 11-ին ձեռամբ Շիրակի թեմի բարեխնամ առաջնորդ Տեր Միքայել արքեպս. Աջապահյանի²:

ՉՏԱՇԵՆԻ ՍՈՒՐԲ ԿԱՐԱՊԵՏ ԵԿԵՂԵՑԻ

Մարզի հաջորդ նորակառույց եկեղեցին Գտաշենի Ս. Կարապետն է: Մոսկվայում հաստատված ջավախեցի գործարար Կարապետ Պողոսյանի բարերարությամբ եկեղեցին կառուցվել է 2011 թ.: Շիրակի թեմի առաջնորդ Տ. Միքայել արքեպս. Աջապահյանը Ս. Կարապետ եկեղեցին հանդիսավորապես օծել է 2011 թ. սեպտեմբերի 3-ին³:

ԵՂՆԱՋՐԻ ՍՈՒՐԲ ՍԱՐԳԻՍ ԵԿԵՂԵՑԻ

Եղնաջրի Ս. Սարգիս եկեղեցին կառուցվել է 2006 թ. «KASA» շվեյցարական մարդասիրական հիմնադրամի բարերարությամբ⁴: Ս. Սարգիս եկեղեցին օծվել է 2007 թ. օգոստոսի 8-ին ձեռամբ Շիրակի թեմի բարեխնամ առաջնորդ Տեր Միքայել արքեպս. Աջապահյանի⁵:

¹ Արթիկ ՔԿՀ-ի կալանավորներն իրենց միջոցներով եկեղեցի են կառուցելու - <https://news.am/arm/news/66103.html> առ 05. 06. 2020 թ.:

² Կաղզվանցյան Ա., «Նորոգող հնութեանց, Նորոգեա եւ զիս, Նորոգ զարդարեա». օծվեց «Արթիկ» քրեակատարողական հիմնարկի մատուռը - Ս. Յոթ Վերք, ԺԲ Տարի, Թիվ 12 (132), դեկտեմբեր, 2010 կամ <http://www.yotverk.am/datei/101231/s101204.htm>, տե՛ս նաև <https://armenpress.am/arm/news/632207> առ 05. 06. 2020 թ.:

³ Կաղզվանցյան Ա., «Եղիցի ձեռն Քո ի կեցուցանել զիս, զի զպատուիրանս Քո ընտրեցի». օծվեց Գտաշեն գյուղի Սուրբ Կարապետ մատուռը - Ս. Յոթ Վերք, ԺԲ Տարի, Թիվ 9 (141), սեպտեմբեր, 2011 կամ <http://www.yotverk.am/datei/110931/s110907.htm>, նույնի «Ընդ անառակին որդւոյ գոչեմք առ Հայրդ, գթած... ». սուրբ պատարագ Գտաշենի Սուրբ Կարապետ մատուռում - Ս. Յոթ Վերք, ԺԸ Տարի, Թիվ 3 (207), մարտ, 2017 կամ <http://yotverk.am/datei/170331/s170301.htm> առ 05.06.2020թ.:

⁴ «ԿԱՋԱ» շվեյցարական մարդասիրական հիմնադրամ, Հաշվետվություն 1997-2017, էջ 28 - http://kasa.am/wp-content/uploads/2015/12/KASA_report_arm.pdf առ 05. 06. 2020 թ.:

⁵ Գրիգորյան Լ., Ամառը Եղնաջրի ճամբարում - Ս. Յոթ Վերք, Ը Տարի, Թիվ 8 (92), օգոստոս, 2007 կամ <http://www.yotverk.am/datei/070831/s070804.htm> առ 05. 06. 2020 թ.:

ԶՈՒՅԳԱՂԲՅՈՒՐԻ ՍՈՒՐԲ ԽԱՉ ԵԿԵՂԵՑԻ

Զույգադրյուրի Ս. Խաչ եկեղեցու հիմնարկեքի արարողությունը կատարվել է 2007 թ.: Նորակերտ խաչաձև կենտրոնագմբեթ եկեղեցին կառուցվել է ծագումով զույգադրյուրցի Վոլոդյա Մաթևոսյանի բարերարությամբ: Ս. Խաչ եկեղեցին Տեր Միքայել արքեպս. Աջապահյանի ձեռամբ օծվել է 2008 թ. հունիսի 28-ին¹:

ԼԵՆՆԱԿԵՐՏԻ ՍՈՒՐԲ ՎԱՐԴԱՆ (ՍՐԲՈՑ ՎԱՐԴԱՆԱՆՑ) ԵԿԵՂԵՑԻ

Լեննակերտ գյուղի մուտքը զարդարող Ս. Վարդան (Սրբոց Վարդանանց) եկեղեցու կառուցումը նախաձեռնել և իրագործել է Եկատերինբուրգում հաստատված լեննակերտցի գործարար Գագիկ Հովհաննիսյանը: Խաչաձև կենտրոնագմբեթ հորինվածքով եկեղեցին կառուցվել է 2005-2006 թթ., օծվել՝ 2007 թ.²:

ԿԱՔԱՎԱՍԱՐԻ ՍՈՒՐԲ ՆԱՐԵԿ ԵԿԵՂԵՑԻ

Շիրակի մարզի նորակառույց Ս. Նարեկ եկեղեցու շինարարական աշխատանքները սկսվել են 2008 թ. օգոստոսի 23-ին և ավարտվել նույն թվականի հոկտեմբերի 30-ին³: Խաչաձև կենտրոնագմբեթ հորինվածքով եկեղեցու կառուցումը հովանավորել է ծննդով կաքավասարցի, արդարադատության գեներալ-մայոր Աշոտ Մարտիրոսյանը: Ս. Նարեկ եկեղեցու օծման հանդիսավոր արարողությունը կատարել է Շիրակի թեմի բարեխնամ առաջնորդ Տեր Միքայել արքեպս. Աջապահյանը 2009 թ. օգոստոսի 1-ին:

ԿՐԱՍԱՐԻ ՍՈՒՐԲ ԲԱՐՍԵՂ ԵԿԵՂԵՑԻ

Կրասարի Ս. Բարսեղ եկեղեցին կառուցվել է Գառնիկ, Գագիկ, Տարոն և Տավրոս Պապիկյանների բարերարությամբ: Կրասարի Ս. Բարսեղ եկեղեցու

¹ Կաղզվանցյան Ա., Զույգադրյուրում օծվեց Սուրբ Խաչ մատուռը - Ս. Յոթ Վերք, Թ Տարի, Թիվ 7 (103), հուլիս, 2008 կամ <http://www.yotverk.am/datei/080731/s080703.htm>, նույնի «Ուղիղ եղիցին աղաչանք մեր որպես խունկ առաջի քո, Տեր». եպիսկոպոսական սուրբ պատարագ Զույգադրյուրում - Ս. Յոթ Վերք, ԺԷ Տարի, Թիվ 9 (201), սեպտեմբեր, 2016 կամ <http://www.yotverk.am/datei/160931/s160901.htm> առ 06. 06. 2020 թ.:

² Վարդանյան Ս., «Հայի մեր պարտքն է օրերից վեր թնել, պատմություն կերտել և դառնալ հավերժի ճամփորդ» - Ս. Յոթ Վերք, Ը Տարի, Թիվ 12 (96), դեկտեմբեր, 2007 կամ <http://www.yotverk.am/datei/071231/s071202.htm> առ 06. 06. 2020 թ.:

³ Կաղզվանցյան Ա., Օծվեց Կաքավասարի Սուրբ Նարեկ մատուռը - Ս. Յոթ Վերք, Ժ Տարի, Թիվ 8 (116), օգոստոս, 2009 կամ <http://www.yotverk.am/datei/090831/s090807.htm>, նույնի «Գտա այնցիկ, որ զիս ոչ խնդրեին եւ յայտնի եղէ այնցիկ, որ զիս ոչ ճանաչեին». եպիսկոպոսական սուրբ պատարագ Կաքավասարում - Ս. Յոթ Վերք, ԺԱ Տարի, Թիվ 1 (121), հունվար, 2010 կամ <http://www.yotverk.am/datei/100131/s100107.htm> առ 06. 06. 2020 թ.:

հիմնօրհներթի արարողությունը կատարվել է 2016 թ. օգոստոսի 17-ին¹, իսկ օժման հանդիսավոր արարողությունը՝ 2017 թ. հուլիսի 29-ին²:

ՀԱՅԿԱՎԱՆԻ ՍՈՒՐԲ ԽԱՉ ԱՎԵՏԱՐԱՆ ԵԿԵՂԵՑԻ

Մարզի հաջորդ նորակառույցը Հայկավանի Ս. Խաչ Ավետարան եկեղեցին է, որը կառուցվել է 2008 թ. Աբրահամ և Սպարտակ Խաչատրյան եղբայրների բարերարությամբ: Հայկավանի Ս. Խաչ Ավետարան եկեղեցին Շիրակի թեմի բարեխնամ առաջնորդ Տեր Միքայել եպիսկոպոս Աջապահյանի ձեռամբ օծվել է 2008 թ. նոյեմբերի 15-ին³:

ՂԱՐԻԲՁԱՆՑԱՆԻ ՍՈՒՐԲ ՀՈԳԻ ԵԿԵՂԵՑԻ

Մարզի նորակառույցներից է Ղարիբջանյանի Ս. Հոգի եկեղեցին, որը կառուցվել է 2008 թ. Սամվել Տոնոյանի բարերարությամբ՝ ի հիշատակ վաղամեռիկ կնոջ՝ Սաթենիկ Տոնոյանի: Եկեղեցին նախագծել է «Երանգ» ՍՊԸ-ի տնօրեն Անատոլի Դոգուզովը⁴: Շիրակի թեմի բարեխնամ առաջնորդ Տեր Միքայել եպիսկոպոս Աջապահյանը Ղարիբջանյանի Ս. Հոգի եկեղեցու հիմնարկերի արարողությունը կատարել է 2007 թ. մայիսի 4-ին, իսկ օժման հանդիսավոր արարողությունը՝ 2013 թ. օգոստոսի 31-ին⁵:

ՇԻՐԱԿԱՎԱՆԻ ՍՈՒՐԲ ԱՍՏՎԱԾԱԾԻՆ ԵԿԵՂԵՑԻ

Շիրակավանի Ս. Աստվածածին եկեղեցին 2016 թ. կառուցվել է Մոսկվայում հաստատված, ծննդով շիրակավանցի Արթուր, Վահան և Արման Թավրիզյան եղբայրների բարերարությամբ ու համայնքապետ Մարատ Մկրտչյանի ջանքերով՝ ի հիշատակ բարերարների հոր՝ Ստյոպա Թավրիզյանի: Եկեղեցին նախագծել է ճարտարապետ Ռաֆայել Եղոյանը: 2016 թ. փետրվարի 6-ին Շիրակի

¹ Սարգսյան Ա. սարկավագ, Հիմնարկերի արարողություն Կրասար համայնքում - Ս. Յոթ Վերք, ԺԵ Տարի, Թիվ 8 (200), օգոստոս, 2016 կամ <http://www.yotverk.am/datei/160831/s160804.htm> առ 06. 06. 2020 թ.:

² Կաղզվանցյան Ա., Ապաշխարենք կառուցելով. Կրասար գյուղում օծվեց Սուրբ Բարսեղ եկեղեցին - Ս. Յոթ Վերք, ԺԸ Տարի, Թիվ 7 (207), հուլիս, 2017 կամ <http://www.yotverk.am/datei/170831/s170801.htm>, տե՛ս նաև Մխոյան Ա., Կրասար գյուղը նոր եկեղեցի ունի - <https://armenpress.am/arm/news/900282/krasar-gyuxy-nor-ekexeci-uni.html>; Կրասարը նոր եկեղեցի ունի - <http://shirak.mtad.am/news/item/2017/07/29/krasarek/>, https://www.youtube.com/watch?v=HGB_T0TNN90&feature=emb_logo առ 06. 06. 2020 թ.:

³ Կաղզվանցյան Ա., Հայկավանում օծվեց Սուրբ Խաչ եկեղեցին - Ս. Յոթ Վերք, Թ Տարի, Թիվ 11 (107), նոյեմբեր, 2008 կամ <http://yotverk.am/datei/081131/s081104.htm> առ 06. 06. 2020 թ.:

⁴ Մարտիրոսյան Մ., Սարուխանյան Վ., Շիրակի նոր եկեղեցիները. «սիրուն ժամից» մինչև բանտի աղոթատուն - <https://hetq.am/hy/article/73775> առ 07. 06. 2020 թ.:

⁵ Տե՛ս Կաղզվանցյան Ա., «Եթե ուրուք գործն գոր շինեաց՝ կացցե, վարձս առցե». Ղարիբջանյանում օծվեց Սուրբ Հոգի եկեղեցին - Ս. Յոթ Վերք, ԺԴ Տարի, Թիվ 9 (165), սեպտեմբեր, 2013 կամ <http://www.yotverk.am/datei/130931/s130903.htm> առ 07. 06. 2020 թ.:

թեմի առաջնորդ Գերաշնորհ Տեր Միքայել արքեպս. Աջապահյանն օժել է եկեղեցու խաչը և զանգը¹, իսկ հունիսի 4-ին² կատարել Ս. Աստվածածին եկեղեցու նավակատյաց հանդեսը:

ՄԱՆՆԱՓՐԿՆԻ ՍՈՒՐԲ ԱՄԵՆԱՓՐԿԻՉ ԵԿԵՂԵՑԻ

Սպանդարյանի Ս. Ամենափրկիչ եկեղեցին կառուցվել է 2001թ.՝ համայնքի նախկին բնակիչ Արտուշ Մկրտչյանի և իր որդիների բարերարությամբ: Ս. Ամենափրկիչ եկեղեցին օծվել է 2001 թ. նոյեմբերի 6-ին³ ձեռամբ Տեր Գրիգորիս արքեպիսկոպոս Բունիաթյանի:

ՈՍԿԵՀԱՄԿԻ ՍՈՒՐԲ ՆԱՐԵԿ ԵԿԵՂԵՑԻ

Ոսկեհասկի Ս. Նարեկ եկեղեցին կառուցվել է Մոսկվայում բնակվող Մխիթարյան ընտանիքի բարերարությամբ: Եկեղեցին, ձեռամբ Գուգարաց թեմի բարեխնամ առաջնորդ Տեր Սեպուհ եպիսկոպոս Չուլջյանի, օծվել է 2005 թ. հուլիսի 10-ին⁴ և իր հյուրընկալ դռներն է բացել բարեպաշտ հայորդիների առջև:

ՈՍԿԵՀԱՄԿԻ ՍՈՒՐԲ ՈՍԿԵԿՈՂ ԱՎԵՏԱՐԱՆ ԵԿԵՂԵՑԻ

Ոսկեհասկի Ս. Ոսկեկող Ավետարան եկեղեցին կառուցվել է 2015 թ. Վարդան Ասատրյանի բարերարությամբ՝ ընտանեկան սրբություն Ոսկեկող Ավետարանի⁵ պատվին: Եկեղեցին նախագծել է ճարտարապետ Վարդան Շախուլյանը, իսկ շինարարական աշխատանքները ղեկավարել է Գուրգեն Մարտիկյանը⁶: Ս. Ոսկեկող Ավետարան եկեղեցին ունի խաչաձև կենտրոնագմբեթ հորինվածք:

¹ Սարգսյան Ա. սրկ., Խաչի և զանգի օծում Շիրակական համայնքում - Ս. Յոթ Վերք, ԺԷ Տարի, Թիվ 2 (194), փետրվար, 2016 կամ <http://www.yotverk.am/datei/160231/s160202.htm> և 07. 06. 2020 թ.:

² Կաղզվանցյան Ա., «Տեր, բարութ է մեզ աստ լինել». օծվեց Շիրակականի նորակառույց եկեղեցին - Ս. Յոթ Վերք, ԺԷ Տարի, Թիվ 6 (198), հունիս, 2016 կամ <http://www.yotverk.am/datei/160631/s160603.htm>; Շիրակական համայնքում բացվեց «Սուրբ Աստվածածին» եկեղեցին - <http://shirak.mtad.am/news/item/2016/06/04/sirakavan/>; <https://www.youtube.com/watch?v=oCBEPJlaCYg>; <https://www.youtube.com/watch?v=5Fe6KqxyoHc> և 07. 06. 2020 թ.:

³ Գ. Հոգևոր-եկեղեցական կյանք - Էջմիածին, Ա., 2002, էջ 32; Շիրակի թեմ - Էջմիածին, Ա., 2002, էջ 62 կամ [http://tert.nla.am/archive/HGG%20AMSAGIR/echmiadzin-vagharshapat/2002/2002\(1\).pdf](http://tert.nla.am/archive/HGG%20AMSAGIR/echmiadzin-vagharshapat/2002/2002(1).pdf) և 07. 06. 2020 թ.:

⁴ Կաղզվանցյան Ա., Օծվեց Ոսկեհասկի Ս. Նարեկ մատուռը - Ս. Յոթ Վերք, Զ Տարի, Թիվ 7 (67), հուլիս, 2005 կամ <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:vS8zzB2euJgJ:www.yotverk.am/datei/050731/s050704.htm+&cd=2&hl=en&ct=clnk&gl=am> և 08. 06. 2020 թ.:

⁵ Ավետարանի մասին տե՛ս Ոսկեկող Ավետարան եկեղեցի (Ոսկեհասկ) ֆիլմը (սցենարի հեղինակ և ռեժիսոր՝ Արթուր Էդար, գլխավոր օպերատոր՝ Մարտին Սուրիասյան) - <https://www.youtube.com/watch?v=nAzbvAGbbIQ> և 08. 06. 2020 թ.:

⁶ Ավագյան Ռ., Ոսկեկող Ավետարան, «Արմավ» հրատ., Եր., 2017, էջ 12-13:

Կառուցվել է սրբատաշ դեղնավուն տուֆով: Մատուռը մեծ հանդիսությամբ բացվել է 2017 թ. հունվարի 13-ին¹:

1991 թ. հետո նորանկախ Հայաստանի Հանրապետությունում հայկական եկեղեցական ճարտարապետությունը վերածնունդ, ապա նաև վերելքի նոր շրջան ապրեց: Ժամանակակից հայ ճարտարապետներն ու վարպետ-շինարարները, կիրառելով նոր տեխնոլոգիաներ, լուծումներ ու մտահղացումներ, նորակառույց եկեղեցիները, այդ թվում նաև Շիրակի մարզի եկեղեցիները, գլխավորապես նախագծում և կառուցում են՝ պահպանելով ու զարգացնելով հայկական միջնադարյան եկեղեցական ճարտարապետության լավագույն ավանդները:

НОВОПОСТРОЕННЫЕ ЦЕРКВИ ШИРАКСКОЙ ОБЛАСТИ (1991-2017 ГГ.)

Арман МАЛОЯН

«Фонд Европейского университета», Иджеванский филиал

В рамках этого доклада мы попытались представить новопостроенные церкви и часовни Ширакской области РА (Святая Рипсима в Гюмри, Святой Акоп Мцбнеци, Святой Саргис в воинской части противовоздушной обороны, Святой Саргис, Святой Минас, Святые Мученики, Святой Варган в Анушаване, Святой Григор Лусаворич в Уголовно-исполнительном центре в Артике, Святой Карапет в Гташене, Святой Саргис в Егнаджуре, Святой Крест в Зуйгагбюре, Святых Вардананц в Лернакерте, Святой Нарек в Какавасаре, Святой Барсег в Красаре, Святой Хач Аветаран в Айкаване, Святой Дух в Гарибджаняне, Святая Богоматерь в Ширакаване, Святой Всеспаситель в Спандаряне, Святой Нарек и Святой Воскеког Аветаран в Воскеаске). В докладе мы коснулись архитектурных форм вышеупомянутых церквей и часовен, истории строительства и связанных с этим других вопросов.

¹ Մատուռի բացման արարողություն Ոսկեհասկ գյուղում -<http://shirak.mtad.am/news/item/2017/01/13/voske/>; https://www.youtube.com/watch?time_continue=35&v=rQczsM30RaE&feature=emb_logo
սա 08. 06. 2020 թ.:

**NEWLY BUILT CHURCHES OF THE SHIRAK REGION
(1991-2017)**

Arman MALOYAN

“European University Foundation”, Ijevan Branch

In the paper we have tried to present the newly built churches and chapels of the Shirak region of Armenia (St. Hripsime in Gyumri, St. Hakob Mtsbnetsi, St. Sarkis in military unit of antiaircraft defense, St. Minas, Holy Martyrs, St. Sarkis, St. Vartan in Anushavan, S. Grigor Lusavorich Criminal-Executive centre in Artik, St. Karapet in Gtashen, St. Sarkis in Yegnadjur, St. Khach in Zuygaghbyur, St. Vardananc in Lernakert, St. Narek in Kaqavasars, St. Barsegh in Krasar, St. Khach Avetaran in Haykavan, St. Hogi in Gharibdjanyan, St. Astvatsatsin in Shirakavan, St. Amenaprkich in Spandaryan, St. Narek and St. Voskekogh Avetaran in Voskehask). We have touched upon the architectural forms of the above-mentioned churches and chapels, the history of construction and other related issues.

**ՎԱՀԱՆ ՉԵՐԱԶ. ՀՈԳԵՎՈՐ ԴԱՍՏԻԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ
ԿԱԶԱԶԻ ՊՈՍՏՈՒՄ**

Թեմինե ՄԱՐՏՈՅԱՆ

«Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտ» հիմնադրամ

Հոգևոր դաստիարակությունը բազմաշերտ ու փոխկապակցված գործընթաց է: Որբերի հոգևոր աշխարհի զարգացումն ապահովելու նպատակով Վահան Չերազն արժևորում էր հետևյալ բաղադրատարրերը, որոնց համաժամանակյա կարգավորված զուգընթաց շարժման պարագայում էր հնարավոր ցանկալի արդյունքի գրանցումը.

- ✓ բարոյական (բարոյահոգեբանական) դաստիարակություն,
- ✓ ռազմահայրենասիրական դաստիարակություն,
- ✓ ֆիզիկական դաստիարակություն:

Վահան Չերազի գործունեությունն ընդհանրապես և մասնավորապես հոգևոր դաստիարակությունը կարևորվում էին ոչ միայն Հայաստանի առաջին

Հանրապետության, այլ նաև Խորհրդային իշխանության տարիներին. այն այժմեական է նույնիսկ այսօրվա երեխայի դաստիարակության և կրթության, մանկավարժ-երեխա փոխհարաբերությունների, մանկավարժի՝ որպես հոգևորը կրողի և դրա փոխանցման, երեխայի արժեհամակարգի ձևավորման և այլ հարցերի քննարկման տեսանկյունից:

Չերազի՝ Ալեքսանդրապոլում հաստատվելու որոշումն առաջնահերթ պայմանավորված էր ամերիկյան որբանոցներում ապաստանած երեխաներով: Ստերմանալով որբերի հետ՝ նախ լսում էր նրանց վշտերն ու ցանկությունները, հետևում մտավոր պատրաստվածության փուլերին, ապա խորհուրդ տալիս, խրախուսում նրանց ներքին բարի հակումները՝ միաժամանակ հեռու պահելով մոլորություններից²:

Հասարակական գործիչ Սուրեն Գալենտերն այսպես է բնութագրում Վահան Չերազին. «...Ինք էր, որ կը հավաքեր իր շուրջ պատանեկությունը և երիտասարդությունը՝ խանդավառելով բոլորս իր ազգասիրությամբ... Վահանը անմահ անձնավորություն էր, բոլոր զինքը մօտիկ ճանչցողներու կարծիքը նույնը է...»³:

Չերազի լավատեսական նախատրամադրվածությունն Ալեքսանդրապոլի և այնտեղ ապաստանած երեխաների հանդեպ իրական շրջադարձ էր քաղաքի ու նրանց հոգևոր խնամքի համար. Չերազն ընտրել էր Ալեքսանդրապոլն ու որբերին, իսկ նրանք՝ Չերազին: Ալեքսանդրապոլ այցելության իր առաջին տպավորությունների մասին 1920 թ. սեպտեմբերի 17-ի գրառումներում կարդում ենք. «...Պիտի հայացնենք լեզուն, հրամանները, խառնվածքները, ոգին: Պիտի մտնենք որբանոցները, ուր հազարներու զանգված մը կա, անանուն, անգույն, անժպիտ, և սակայն անզին»⁴:

1921թ. գարնան սկզբին Չերազը Կազաչի պոստ⁵ շրջանային հրամանատար Միլթըն Բրաունին (Milton Brown) հանդիպելուց հետո աշխատանքի է

¹ Պետրոսյան Ա., Նահատակը, Կումայրի, 25 դեկտեմբերի, 1990 թ., ՀՅԹԻ, Բ. 40, թպ. 1, ֆհ. 2506

² Անդրեասյան Վ., Վահան Չերազ և իր երգն Հայաստանի, Պեյրութ, Սևան, 1977, էջ 303:

³ Հայաստանի ազգային արխիվ (ՀԱԱ), ֆոնդ 406, ցուցակ 2, գործ 83:

⁴ Իշխանյան Վ., Ընտանեկան ալբոմ. Վահան Չերազ, Մաս 1, «Ինքնագիր» գրական հանդես, <https://inknagir.org/?p=6504>

⁵ Կազաչի պոստի մասին տե՛ս The New Near East, published by Near East Relief, February 1920, New York, v. IV, No. 7, Total No. 31, 5: Աղայան Թ., Հիշողություններ տատիկիս՝ տիկին Լուսինի մասին, անտիպ ձեռագիր, Լուսին Աղայանի հավաքածու, ՀՅԹԻ, Բ. 8, ֆ.հ. 269, թպ. 168:

անցնում Կազաչիում որպես պահակապետ. նոր ընթացակարգ է սահմանում՝ խստացնելով պոստի անվտանգության կանոնների պահպանումը¹:

Չերազի պատանեկան ընկեր Տիգրան Խոյյանը, որ նույնպես Հայրենիք էր ժամանել, գրում է. «...ամբողջովին կը նուիրուի մեր որբերու թե՛ մարմնական, թե՛ հայկական և թե՛ հոգեկան դաստիարակութեան՝ սկաուտական պատուիրաններու շինիչ առաջնորդութեամբ: Իր կեանքը այդ եղած էր միշտ... Եղած էր միշտ փոքրիկներու սիրուած բարեկամը, եւ սհա, պատեհութիւնը կը ներկայանար նորէն փոքրիկներու աշխարհին մէջ գործելու. եւ այս անգամ՝ շատ աւելի սուրբ աշխարհ մը, մեր միլիոնաւոր նահատակներու կտակ՝ անուշիկ որբերու աշխարհը...»²:

Չերազը «սուրբ աշխարհ»-ի բնակիչներին հատուկ օրենքներով և բարքերով էր կրթում, աշխարհ, որի «պաշտոնական լեզուներն» էին քաջալերանքը, դրվատանքը, ոգեշնչումը և հավատը: Ճարտարագետ Վազգեն Անդրեասյանի «Վահան Չերազ եւ իր երգն Հայաստանի» աշխատության մէջ կարդում ենք. «...Ունիմ 125 հատ փառաւոր տղաքներ, բոլորն ալ սկաուտ են, փառաւորապէս հագուած, մարգուած, բարոյապէս դաստիարակուած, բիրեղներ, գոհարներ, առիծի ձագեր: Կազաչի Պոստի փառքն ու պարծանքն են, եւ ամէն ինչ շռայլօրէն կը տրամադրուի իրենց... Այնպէս վճիտ, մաքուր հոգիներ կան, որոնց նման չեմ հանդիպած: Իսկ ֆիզիքականը, ի՞նչ ըսեմ: Ամիս ու կէս անոնց հետ եմ, Պոլիսը ինձ օրինակ էի առած, իսկ հիմա պէտք է ետեւս դառնամ Պոլիսը տեսնելու համար... Տղաքը ինձի կը պաշտեն կուռքի պէս: Այնքա՛ն անգուսպ, խանդավառ, անհաշիւ սեր»³:

Վահան Չերազն իրեն հատուկ տաղանդի և հոգու բարձր զգացումներով էր գրավում սաների սերն ու վստահությունը. «...Պրաունի հիացիկ ու գոհունակ աչքերուն տակ, տիպար տասնեակներ կը կազմակերպէ այդ որբերէն, որոնք՝ իրենց թոյլ, անկարգապահ եւ խարդախելու հակամէտ նկարագրային վատթար գիծերը կը փոխարինեն առոյգ, կարգապահ եւ պատուախնդիր նկարագրով... Իբրեւ ամէն կերպով առողջ հայեր ըլլալու հպարտութեամբ ճակատնին բարձր

¹ Ներսեսյան Ն., Որբաքաղաքը, նպաստամատույց աշխատողներ, կոմիսարներ և «նոր Հայաստանը կառուցողներ», Ալեքսանդրապոլ/Լենինական 1919-1931 (Երևան, Հովհաննիսյան ինստիտուտ, 2018), 209, Nercessian N., The City of Orphans: Relief Workers, Commissars and the “Builders of the New Armenia,” Alexandropol/Leninakan 1919-1931, [Publ.: Hollis, 2016, New Hampshire].

² Տիգրան քինյ. Խոյեան, Նահատակ ցեղի անմահներ, Պէրյութ, 1983, էջ 139:

³ Անդրեասեան Վ., նշվ. աշխ., էջ 319:

բռնած՝ այդ Հայ Արիները եղան Վահանի ջանքերուն արդար վարձատրութիւնը...»¹:

Չերազը հայ պատանիներին ծանոթացնում է ֆուտբոլ, բոնցքամարտ, լող, ջրացատկ մարզաձևերին և դրանց կանոններին: 1921թ. օգոստոսի 7-ին Կազաչի պոստից հղված նրա նամակում կարդում ենք. «...Այստեղ գրեթէ ամէն շաբաթ մարզանքի նոր ճիւղ մը կը ծանօթացնեմ... Պէյսպոլի, ֆութպոլի, պասքէթպոլի կանոնաւոր խումբեր ունինք: Պոքսը կը յառաջդիմէ, որովհետեւ շատ հմուտ ամերիկացի մը յաճախ կու գայ իր ձեւերը սորվեցնելու...»²: Առաջին հայացքից սպորտի հանդէպ սիրո սերմանումը պարզ հոգատարություն է թվում, մինչդեռ իրականում Անդրանիկի ջոկատում ինքնապաշտպանական մարտերի մասնակիցը, քաջ գիտակցելով ազգային անվտանգության խնդրի լրջությունն ու այդ ուղղությամբ կատարվող աշխատանքների կարևորությունը, ձևավորում-կոփում էր հայրենիքի պաշտպաններին: Հայրենասիրության արմատավորումն իրականացնում էր պարզ, սակայն զգուշավոր մոտեցմամբ. «...Մեր խօսքը այն հայրենիքի մասին է, ուր մարդիկ իրարու հաւասար են, եւ ազատ, հարազատ տան մը մէջ: Նման հայրենիքի մը պաշտպանութիւնը սրբազան օրէնք մըն է, կամաւոր պարտականութիւն մը... Միմիայն զգացումներով հայրենասիրութիւնը ունայնութիւն է...»³:

1922 թ. փետրվարի 15-ի նամակ-հաշվետվությունը երախտագիտության և գոհունակության արտահայտություն է. «...Ինչո՞վ եմ լաւ: Գործին հաջողութեամբ: Տղաքս անօրինակ, աննախընթաց, անմրցելի ֆիզիքական են շինած... Տղաքս յունական արձաններու շարք մըն են: Անոնց մարմնին, մկաններուն կաւր իմ ձեռքս է: Կ'աւելցնեմ, կը պակսեցնեմ, կը ձեւաւորեմ, կը կոփեմ...»⁴:

Չերազի առաքելությունն ի վերուստ էր նախասահմանված: Նրան հատկապէս վիրավորում էր այն միտքը, երբ երեխաներին «որբ» էին անվանում: Չերազի ծնողասիրությունը գուսպ էր և միտված բացառապէս սեփական անձի հանդէպ հարգանքի ու սիրո արմատավորմանը: Եվ հենց այդ հենքի վրա էր, որ Չերազի իմաստասիրական հայացքները, հոգևոր դաստիարակությունը նպատակ ունէին կերտելու իրական մարդուն, քաղաքացուն, հայրենասերին, ընտանիքի հանդէպ առողջ մտածողությամբ օժտված պատասխանատու անդամին: Չերազը երեխայի դաստիարակության հիմնական սկզբունքներից առանձնացնում էր *քաջակերումը* (ընդգծումը մերն է՝ Թ.Մ.). «...Դուրսի կեանքին հրապոյրը,

¹ Տիգրան քինյ Խոյեան, նշվ. աշխ., էջ 140:

² Նույն տեղում, էջ 331:

³ Անդրեասյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 59-60:

⁴ Նույն տեղում, էջ 339:

անկէ եկած ազդեցութիւնները, անոր մէջ նետուելու ցանկութիւնը նոյնպէս պէտք չէ անտեսել, այլ քաջալերել: Այդ տղոց մէջ կան ամէն ճիւղի յատուկ արժանատր տարրեր, որոնցմէ մին Գուրգէն Մահարի, առաջին օրէն գրաւած է Վահանի ուշադրութիւնը ու անկէ քաջալերուած»¹:

Վահան Չերազի յուրաքանչյուր դրական հատկություն իսկական պարզ էր ընտանիքի ջերմությունից զրկված երեխաների համար: Նա պատասխանատու էր, հետևաբար թուլանալու, ընկճվելու, հիասթափվելու իրավունք չունէր: Կոփված էր ոչ միայն նրա մարմինը, այլ նաև միտքը: Մտքի «ամենօրյա մարզումները» Չերազին ամուր մնալու ուժ էին տալիս, հմտություն, որը փոխանցում էր նաև իր սաներին: Նրա նամակները ոչ միայն արժանահավատ տեղեկություններ են հաղորդում որբանոցային կյանքի վերաբերյալ, այլ նաև չմարող լավատեսությամբ են վարակում հավասարապէս և՛ նամակ ստացողին, և՛ նամակագրին: Չերազի գրեթէ բոլոր նամակներում առկա են հուսադրող և երջանկաբեր տողեր. առօրյա դժվարություններն ու անհաղթահարելի թվացող խնդիրները կարծես տեղավորում էր ծանր ու խունացած վերարկուի մէջ և հանում այն հատկապէս գրասեղանի շուրջը նստելիս, նամակներ գրելիս և, հատկապէս, սաների հետ զրուցելիս. «...Ես միշտ լաւ եմ: Հոգեկան երջանկութեան միօրինակ, անխռով շրջան մը կ'ապրիմ... Երբեք ինքզինքս այսքան սիրուած ու սիրող չեմ զգացած...»²:

Իր սաների հանդէպ ունեցած անկաշառ սիրո զգացումն օգնում էր Չերազին «անվրդով արհամարհանքով» դիմակայել իր անձի շուրջ ձևավորված ատելությանն ու սպառնալիքներին. «...Ինչքան բծախնդիր, մանրակրկիտ եղած եմ ուրիշը դատելու մէջ, սակայն եւ այնպէս անըստգիտ կը գտնեմ իմ տղաներու վարքն ու առաքինութիւնները, որոնք շարան շարան դառնութեանց տարիներէ վերջ զիս բերին հասցուցին հոգեկան բաւականութեան այս անդորր հանգրուանին... Կազաչի Պոստը ընդհանրապէս, եւ սկաուտներու միջավայրը մասնաւորապէս, ինձ համար մի փոքրիկ «խտացեալ Հայաստան» է: Մենք անոր ոստիկանութիւնն ենք, պահակները, մեր զենքերն են պարկեշտութիւնն ու անաչառութիւնը»³:

Ալեքսանդրապոլի ապագա սերունդը Չերազի դաստիարակության շնորհիվ պաշտպանվածության զգացողություն ուներ. իբրև մարդ ապրելու արժանապատվությունը բարձրացել էր, եռանդով էին կատարում յուրաքանչյուր աշխատանք, զարգացնում իրենց միտքն ու մարմինը: Չերազը նրանց շոպյում էր

¹ Անդրեասյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 304:

² Նույն տեղում, 327-328:

³ Նույն տեղում, 328:

մինչ այդ չտեսած գուրգուրանքը և քաջալերական խոսքերը, որոնք նրանց ներշնչում էին ապրելու կամք¹: Պատահական մարդ չտվեց այն սերունդը, որին կրթեց ու դաստիարակեց Վահան Չերազ ուսուցիչը: Չերազին մտահոգում էր իր սաների ոչ միայն ներկան, այլ նաև ապագան՝ նրանց բարեկեցիկ ու ապահով կյանքը: Եվ դա ընդամենը մտահոգություն կամ դատարկ ցանկություն չէր: Սարդարապատում Արիաշեն անունով գյուղի կառուցման հստակ ծրագիր ուներ: Այն կառուցելու էին գյուղի բնակիչները՝ չերազյան հոգևոր դաստիարակության կրողները: Այդ մասին 1923 թ. հունիսի 28-ին Սարդարապատից գրված նամակում կարդում ենք. «Հիմա այստեղ իմ շուրջս բոլորած եմ 100-ի չափ որբեր, որոնցմէ 25 հատը իմ ընտրեալներն են: Որբերը դեռ պիտի աւելնան, եւ ամերիկացիները ինձ յանձնած են իմ նպատակիս գործադրութիւնը, այն է՝ չափահաս որբերով եւ չափահաս որբերուն համար գիւղ մը շինել, տուն եւ հող տալ, ամուսնացնել, անկախ կեանքի պատրաստել: Չէ՞ որ օր մը չէ օր մը ամերիկացիները պիտի երթան: Սարդարապատի Ալազեազի կողմը, ստորոտը, ընդարձակ, բայց չոր տափաստան մը կայ»²: Կառավարությունը, սակայն, դադարեցնում է Արիաշենի կառուցումը:

Վահան Չերազը ձերբակալվում է Ալեքսանդրապոլում, բանտարկվում Թիֆլիսում, ապա՝ աքսորվում Սիբիր: Մեկ և կես տարի անց ազատ է արձակվում: 1927 թ. դեկտեմբերի 21-ին գնդակահարում են Մետեխի բանտում: Խոյյանի վկայագրության մեջ կարդում ենք. «...Սուտ ու պատիժը զրպարտութիւններով, վատահամբաւ Մետեխի բանտը նետուած մեր Երէց եղբայրը՝ մահն ու զայն իրեն պարտադրողները արհամարհելով, առտու մը կանուխ, իր բանտակիցներու արցունքոտ աչքերուն առջեւ, իրեն վայել հերոսական ասպետի կեցուածքով կը գնդակահարուի... Հազար ափսոս...»³:

Վահան Չերազի կյանքը թեև անարդարացիորեն ընդհատվեց, սակայն նրա բարոյական սկզբունքներն ու հոգևոր դաստիարակության հաջողված փորձն իրականում ուղի հարթեցին ոչ միայն Կազաչի պոստի իր սաների, այլ նաև նրանց ժառանգների ու հետագա սերունդների համար: Չերազ հայրենասերի օրինակով երեխայի մեջ արմատավորելով պետականության հանդեպ պատասխանատվության բարձր զգացում, իսկ պարտականությունների կատարման հարցում ազնվություն և խղճմտանք՝ կապահովագրենք մեր ժողովրդի ու պետության ապագան: Չերազյան օրենքների կիրառմամբ, այն է՝ շնորհելով

¹ Անդրեասյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 305:

² Նույն տեղում, էջ 356:

³ Նույն տեղում, 142:

ազատություն և պահանջելով պատասխանատվություն, կարող ենք ձևավորել առողջ, նպատակասլաց ու պահանջատեր սերունդ:

Առաջարկ. Վահան Չերազի թեման ներառել հանրակրթական հաստատությունների պատմության դասընթացում:

ВАГАН ЧЕРАЗ: ДУХОВНОЕ ВОСПИТАНИЕ В КАЗАЧЬЕМ ПОСТУ

Тегмине МАРТОЯН

Фонд “Музей-Институт Геноцида армян”

Целью исследования, сделанного в рамках данной статьи, является изучение и представление особенностей духовного воспитания Вагана Чераз, как педагога, среди сирот, нашедших приют в Александрополе.

Методы духовного воспитания Чераз ценились не только в годы Первой Республики Армения, а затем во времена советской власти. Они также актуальны в воспитании и образовании современного поколения, в взаимоотношениях педагог-ребенок, в воспитании педагога - как носителя и воспитателя духовных ценностей, в формировании системы мировоззрения ребенка и во многих других важных и многогранных вопросах.

Следуя примеру Вагана Чераз – у подрастающего поколения были сформированы высокое чувство ответственности перед государством, честность и совесть при исполнении обязанностей, обеспечение безопасности нашего народа и государства.

VAHAN CHERAZ: SPIRITUAL UPBRINGING AT KAZACHI POST

Tehmine MARTOYAN

Armenian Genocide Museum-Institute Foundation.

The aim of the research is to explore and present the peculiarities of the spiritual upbringing of Vahan Cheraz, as a pedagogue, among the orphans in Alexandropol.

The spiritual upbringing of Cheraz was not only important during the years of the First Republic of Armenia, then – during the Soviet rule, but it is also relevant in terms of the modern discussions on child upbringing and education, pedagogue-child relationship, pedagogue as a bearer and conveyor of the spiritual, formulation of a child's value system and other important and multilayered issues.

Following the example of Vahan Cheraz, by instilling high sense of responsibility towards statehood, and honesty and conscience - in fulfilling responsibilities, the security of our people and state will be ensured.

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԱԾՔՈՒՄ ԱՐԱԲՍԱՌ-
ՎԻՄԱԳԻՐ ԱՐՁԱՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Տիգրան ՄԻՔԱՅԵԼՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ

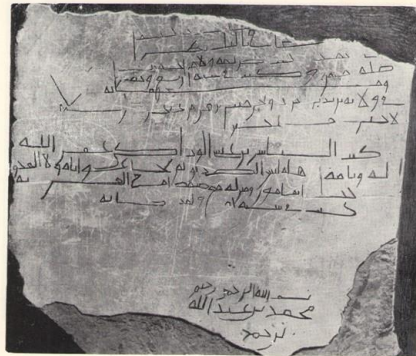
Ինչպես հայտնի է, Հայաստանի բռնազավթումը մուսուլմանների կողմից VIII-XIX դդ. ուղեկցվում էր արաբների, քրդերի, պարսիկների, թյուրքալեզու քոչվոր և կիսաքոչվոր ցեղամիությունների ներթափանցմամբ և, համապատասխանաբար, հայ տեղացի բնակչության դուրսմղմամբ: Այս առումով հատկապես ողբերգական էին Սեֆյան շահ Աբբասի տիրակալության տարիները, որի ընթացքում նրա կողմից օսմանյան սուլթանների դեմ «այրված հողի» մարտավարության կիրառման արդյունքում 1604 թ. Արևելյան Հայաստանի գրեթե ամբողջ բնակչությունը քշվում էր Իրան¹, և փոխարենը քաջալերվում էին թյուրքալեզու ցեղերի ներթափանցումն ու ամրապնդումը Հայաստանում որպես ռազմական հենարան:

Հայաստանում մուսուլման վերաբնակիչները դարերի ընթացքում իրենց հետքերն էին թողնում նաև վիմագիր արձանագրությունների տեսքով: Այս վիմագիր արձանագրությունների հիմնական մասը կարելի է պայմանականորեն բաժանել հետևյալ տիպերի՝ մեմորիալ, գերեզմանային, շինարարական: Ինչպես նշեցինք, ամենից շատ հանդիպում են գերեզմանային արձանագրությունները՝ ուշմիջնադարյան XIX դարի թյուրքալեզու քոչվորների, որոնք հետագայում անվանվեցին աղրբեջանցիներ, տապանաքարերի վրա: Սրանց կարելի է հանդիպել ՀՀ տարածքի շատ մարզերում: Սակայն, առավել արժեքավորներ են շինարարական և մեմորիալ արաբատառ արձանագրությունները:

Հնագույն արաբատառ արձանագրությունները, որոնք թվագրվում են VIII դարով, հայտնաբերվել են «Զվարթնոց» տաճարի սյուների վրա: Սրանք գրաֆիտիներ են: Առաջինը բաղկացած է տասներկու տողից: Այն թվագրվում է հիջրայի 154 կամ մ. թ. /770-1թթ.²:

¹ Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն, թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ Վարազ Առաքելյանի, Եր., 1988, էջ 41-47:

² Хачатрян А., Корпус арабских надписей Армении, VIII-XVI вв., Выпуск I, Ер., 1987, с. 47-48.



..... و شرب	[1] и разбил
..... لا صريحة	[2] не открыто
..... جمعته (٥)	[3] собирал (?)
..... و كتب في سنة أربع	[4] конищу
..... وخمسين و مائة	[5] и написал в сто пятьдесят
..... في ولاية يزيد بن جرد و جرهه	[6] четвертом году [770—771].
..... ابن ثوم (٥)	[7] В правление Иазида б. Джарад и Джурлу-
..... كتب العباس (اليس) الوداعي	[8] ма б. Карам (?)
..... غفر الله له و امة اهله	[9] его благодеяние (?)
..... اتوانه	[10] Написал ал-Аббас (Илйас ?) б. Иса ал-
..... حياة اجور (٥) و جبر (خبر)	[11] Вадаки, да простит ему Аллах [грехи]
..... (حرج) القرية	[12] и всему его роду
..... كتب في سنة	[13] его сторо
..... بسم الله الرحمن الرحيم	[14] никки... внимание плат[подать], притес
..... محمد بن عبد الله بن محمد	[15] нял
.....	[16] харадж (?)
.....	[17] Написал это в году
.....	[18] Во имя Аллаха милостивого милосердно
.....	[19]
.....	[20]

«Զվարթնոց» տաճարի սվադի վրայի գիրը և արձանագրության թարգմանությունը*1:

Զվարթնոցից հայտնի են նաև երկու այլ՝ VIII դ. թվագրվող արձանագրու-
թյուններ (775թ. և VIII դարի վերջին տասնամյակներ):

Հնագույն արաբերեն արձանագրությունների շարքին է պատկանում նաև
Արուճի եկեղեցու արևելյան պատի ձախ նիստի երկտող գիրը: Այն թվագրվում է
170/786-787*3:

2 (№ 2)

3 (№ 3)

4 (№ 4)

[1] كتب الحسن بن محمد بن عيسى القلساني (٤) Написал Хасан б. Мухаммад б. Иса ал-Каласани (?).

[2] سنة سبعين و مائة هجرية Сто и семидесятый год хиджры [786—787].

Մի քանի հնագույն, սակայն արդեն X դարով թվագրվող արաբերեն և
պարսկերեն արձանագրություններ կան նաև Գառնիի տաճարի պատերին,
դրանք գտնվում են մուտքից աջ կողմում*4:

¹ Աստղանիշը ցույց է տալիս, որ արձանագրությունների նկարները և թարգմանությունները բեր-
վում են Ս. Խաչատրյանի «Корпус арабских надписей Армении» գրքից:

² Хачатрян А., Корпус арабских надписей Армении, с. 49.

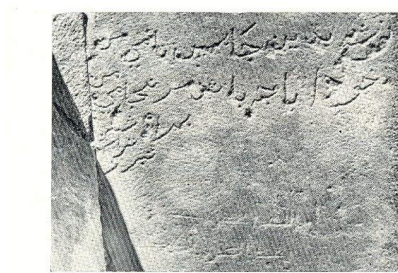
³ Նույն տեղում, էջ 47:

⁴ Նույն տեղում, էջ 51-52:



[1] رحم الله من بنى (?)
 [2] و كتب عبدي بن امار ابراهيم بن اسمعيل.
 Да помилует Аллах того, кто построил это.
 А написал [это] Абди б. Амар Ибрагим б. Исма' ил.

Պարսկերեն արձանագրությունը*.



16 A (№ 16)

16 B (№ 16)

نوشته بدین جا همین نامی من
 خود با چه باشم سرانجامی من
 بهرام سنگتراش تبریز

[1] نوشته بدین جا همین نامی¹ من
 [2] خود² با چه باشد سرانجامی³ من
 بهرام سنگتراش تبریز [ی] Бахрам каменотёс Табриз [и] (Табризский).

Այս հնագույն վիմագրական արձանագրությունները գրված են արաբերենի ամենահին պարզ քուֆի կոչվող գրատեսակով, սրանք հուշային տիպի են հուշարձաններ են, գրի հեղինակները նշում են իրենց անունները և ներում խնդրում Բարձրալից:

IX-Xդդ. վերաբերող մի քանի վիմագրական արձանագրություններ հայտնաբերվել են նաև Դվինի միջնադարյան շերտերից, քաղաքը, ինչպես հայտնի է, արաբական տիրապետության սկզբնական շրջանում Արմինիայի արաբ կուսակալի նստելավայրն էր¹:

¹ Хачатрян А. Корпус арабских надписей Армении. С. 51.

Դվինից գտնվել են նաև նյութական մշակույթի բազմաթիվ առարկաներ՝ սպասք, ապակի, հախճապակի, ջահեր, կնիքներ և այլն, որոնք պարունակում են արաբերեն գիր. արաբական գրություններով խեցեղենները և ապակին թե՛ ներմուծված են Միջին Արևելքից և թե՛ տեղի արտադրության են¹: Որպես հաջորդ դարաշրջանների կարևոր արձանագրության օրինակ՝ կարելի է բերել Թալին քաղաքից ոչ հեռու գտնվող Դաշտադեմ գյուղի մոտակայքի միջնաբերդի կիսակլոր աշտարակի՝ Շադդադյանների ներկայացուցիչ Ֆահր ադ-Դին Շադդադի 570/1174 թթ. արձանագրությունը², որը վկայում է, որ Անի Շադդադյանների իշխանությունը տարածվում էր նաև Արագածոտնի վրա՝ ներառելով Թալինը³:

ՀՀ-ի տարածքում որպես խոշոր մուսուլմանական հուշարձան կարելի է նշել Երևանի մերձակայքում գտնվող Արգավանդ գյուղի թուրքմեն Սաադլու տոհմի



(ավելի ճշգրիտ՝ Փիր Հուսեյնի որդի Սաադի) ամիրաների դամբարանը: Դրա վրայի շինարարական-մեմորիալ բնույթի արձանագրությունը, որը թվագրվում է 816/1413թ.⁴, փորագրված է տասներկու-նիստյա դամբարանի գմբեթի տակի լայն քիվի գոտու վրա: Հետաքրքրական է, որ հայկական տուֆից շարված այս շինությունը, ամենայն հավանականությամբ, կառուցվել է հայ վարպետների ձեռքերով, ինչի մասին վկայում են պատերի վրա հայ քարգործների նշանները՝ հայկական այբուբենի տառերի տեսքով⁵:

Դաշտադեմի Ֆահր ադ-դի Շադդադի արձանագրությունը, 570/ 1174թ*.

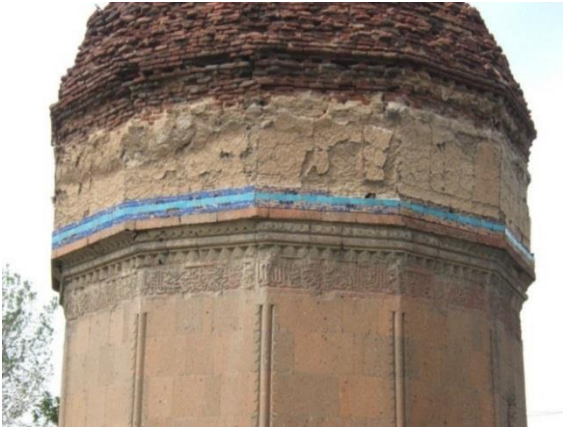
¹ Հնագիտական պեղումները Հայաստանում № 20, Դվին II, Ղաֆադարյան Կ.Գ., Քալանթարյան Ա.Ա., Դվին քաղաքը և նրա պեղումները (1973-1980 թթ.), ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Եր., 2002, էջ 23, 27, 81:

² Хачатрян А., Корпус арабских надписей Армении, с. 46.

³ Хачатрян А., Нижнеталинская арабская надпись 570/1174 года, Историко-филологический журнал, т. 4 (87), 1979, с. 25.

⁴ Хачатрян А., Корпус арабских надписей Армении, с. 50. Папазян А.Д., Арабская надпись на гробнице туркменских эмиров в селе Аргаванд, Ближний и Средний Восток, М., 1962, с. 68-75.

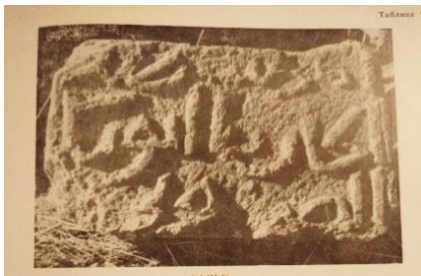
⁵ Папазян А.Д., նշվ. աշխ., էջ 72:



Հարկ է նշել սակայն, որ արաբերենը, իսկ ավելի ուշ՝ նաև պարսկերենը, օգտագործվում էին ոչ միայն մուսուլման կառավարիչների և գաղութաբնակների կողմից: Այդ լեզուները գերակայում էին Միջին Արևելքում և Անդրկովկասում՝ որպես միջազգային առևտրի լեզու, և կարող էին օգտագործվել հենց հայ իշխանների կողմից իրենց վիմագրական

արձանագրություններում: Որպես օրինակ՝ կարելի է բերել Սելիմի քարվանսարայի Իվանե Օրբեյանի որդի Լիպարիտ իշխանի արաբա-պարսկերեն հայտնի գիրը, որը վկայում է նրա կողմից տվյալ քարվանսարայի 710/1310թթ. կառուցման մասին¹:

Մեկ այլ այսպիսի օրինակ կարող է հանդիսանալ ամիրսպասալար Զաքարե և Իվանե Արծրունիների (արաբերեն՝ աս-Սարունի) անունները տուֆե սալի վրա, որը գտնվում է Անբերդ գյուղի եկեղեցու արևմտյան մասում²: Այն թվագրվում է XII դարի 90 -ականներով:



امير سبسالار ¹	[1]	Амир (эмир) спасалар
زكاريا ² ايونا ³	[2]	Закария [и] Ивана (Иване)
الصروني ⁴	[3]	ас-Сарруни (Арцруни).

Բացի առանձին՝ մեկական վիմագրական արձանագրություններով հուշարձաններից, ՀՀ տարածքում հանդիպում են նաև ուշմիջնադարյան մուսուլմանական գերեզմանոցների մնացորդներ: Այդպիսի գերեզմանոցներից մեկը գտնվում է Միսիանից ոչ հեռու գտնվող Որոտն գյուղում: 1970-80-ականներին այն մոտ 30 տապանաքարերի խումբ էր, որոնց վրա կային արաբերեն և թյուրքերեն գերեզմանական գրեր³:

¹ Ղևոնդ Ալիշան, Միսական, Վենետիկ, 1893, էջ 164:
² Хачатрян А., Корпус арабских надписей Армении, С. 47.
³ Նույն տեղում, էջ 68-77:

Որպես թյուրքերեն տապանագրի օրինակ կարելի է բերել այս գիրը*1:

[1] بر جوانی ¹ نو جوانین مسکیندر بو مزار	Это мазар—обиталище юного молодца
[2] ایلمیش ناز کتمین خاکله یکسن روزگار	Время превратило его нежное тело в прах
[3] چلبی ولد ایمام قلمی ¹ سنة ۹۸۶	Челеби сын Имам-Кули. Год 986 [1578—1579].

Մուսուլմանական գերեզմանոցների մնացորդներ, սակայն, շատ ավելի ուշ դարաշրջանում (XIX դար) հանդիպում են ՀՀ տարածքի տարբեր մարզերում, օրինակ՝ Արագածոտնի Բաղմաղբյուր գյուղում, Արարատի Ուրծաձորում, Սևանի մայրուղուց դեպի Գավառ տանող ճանապարհին, Աշոցքի գյուղերի մոտակայքում և այլուր: Սրանք մատնանշում են անցյալում հիմնականում թյուրքալեզու քոչվոր և կիսաքոչվոր ցեղերի բնակավայրերի և քոչերի տեղանքները:

Ուշագրավ դեկորատիվ բնույթի և հաճախ տապանագրեր պարունակող յուրօրինակ հուշարձաններ են, ինչպես վերը նշվեց, այսպես կոչված՝ խոյակերպ տապանաքարերը: Սրանց եզակիությունն այն է, որ օգտագործվում էին թե՛ հայերի և թե՛ մուսուլմանների՝ թյուրքալեզու ցեղերի ներկայացուցիչների կողմից: Հայկական խոյերը պարունակում էին հայերեն տապանագրեր, երբեմն խաչ, իսկ մահմեդականներինը հիմնականում արաբերենով տապանագրեր էին: Բոլորիս հայտնի է, Ադրբեջանի կողմից ոչնչացված Ջուղայի բարձրարվեստ խաչքարերից և խոյերից բաղկացած գերեզմանոցը:

ՀՀ տարածքում տարբեր ոճերի խոյակերպ և ձիակերպ տապանաքարերի թիվը մեր հաշվարկներով հասնում է յոթանասունի:

Անհրաժեշտ ենք համարում նշել, որ դեռևս հայտնաբերված հայկական ամենավաղ խոյակերպ տապանաքարը՝ նվիրված Ճանդուլիի հիշատակին, թվագրվում է 1264 թվականով, որը հայտնաբերվել է Թերփի (նոր անունը՝ Սարավան) գյուղի մոտակայքից և ուսումնասիրվել Գարեգին Հովսեփյանի կողմից,² մինչդեռ ամենավաղ հայտնի մահմեդական տապանաքարը թվագրվում է 801/1401-02թթ./, այն գտնվում է Բիթլիսի Կանանց վարժարանի բակում³:

Հարկ է նշել, որ Արևմտյան և Արևելյան Հայաստանների արաբերեն ու արաբատառ վիմագիր արձանագրությունների ուսումնասիրմամբ և հրատարակմամբ են զբաղվել այնպիսի ակնառու արևելագետներ ինչպիսիք են Բրոուսեն, Վ. Բարթոլդը, Վ. Կրաչկովսկայան, Ն. Խանիկովը, Ն. Մառը, ՀՀ տարածքում

¹ Хачатрян А., Корпус арабских надписей Армении, С. 72.

² Յովսեփյան Գարեգին կաթողիկոս, Խաղբակեանք եւ Պոռշեանք Հայոց պատմութեան մէջ. Մասն առաջին, Պատմա-հնագիտական ուսումնասիրութիւն, Վաղարշապատ, 1928, էջ 47-48:

³ Karamağali, Koç koyun ve at şeklindeki mezartaşları, Anadolu'da Türk Mühürü, Ankara, 1993, էջ 14.

գտնվող արաբատառ արձանագրությունների ուսումնասիրման գործում մեծ ներդրում ունեն Հ.Փափազյանը, Ա. Տեր-Ղևոնդյանը: Մակայն, պետք է նշել, որ այս գիտնականները նպատակ չեն ունեցել այս արձանագրությունները պարբերաբար ուսումնասիրելու և հավաքագրելու մեկ կամ մի քանի աշխատության մեջ:



Արաբատառ տապանագրերով խոյերի օրինակներ. ձախինը թվագրվում է 1109/1697-8 թ., աջինը՝ 993/1585 թ., Միսիանի երկրագիտական թանգարան

Արևմտյան և Արևելյան Հայաստանների, ներառյալ ՀՀ տարածքում գտնվող իսլամական վիմագիր ժառանգության սիստեմատիկ ուսումնասիրության կարևոր գործը 1980-ականներին նախաձեռնեց արաբագետ Ալեքսանդր Խաչատրյանը, որն առաջին անգամ մեկ գրքում զետեղեց պատմական Հայաստանի արաբատառ արձանագրությունների մի զգալի մասը: Ա. Խաչատրյանը կարողացավ կարողալ բազմաթիվ դժվարընթեռնելի, եղծված արձանագրություններ, ուղղել սխալ ընթերցվածները և տալ կարևոր մեկնաբանություններ: Մակայն, ԽՍՀՄ փլուզումից հետո ՀՀ-ում գիտության ֆինանսավորման ճգնաժամը և գիտնականի անժամանակ մահը ընդհատեցին այս կարևոր գործը:

Վերջին տասնամյակի ընթացքում մեր ուժերի ներածին չափով փորձում ենք օգտակար լինել ՀՀ տարածքում արաբատառ վիմագիր արձանագրությունների հայտնաբերման, ուսումնասիրման և հրատարակման գործին¹: Վերջին

¹ Միքայելյան Ս., Խոյակերպ տապանաքարեր Միսիանից, Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, XXIII, Եր., 2004: Միքայելյան Ս., Նորահայտ միջնադարյան տապանաքար Մարտունուց, Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, XXII, Եր., 2003: Միքայելյան Ս., Լեռնարոտ գյուղի (Արագածոտնի մարզ) մոտակա ջրանցքի պարսկերեն արձանագրությունը, Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, XXVI, Եր., 2007: Միքայելյան Ս., Բջնիի ամրոցից XII դարի նորահայտ պարսկերեն արձանագրությունը, Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, հատոր XXXII, պրակ Ա, Եր., 2019: Միքայելյան Ս., Ագարակաձորի կամրջի պարսկերեն արձանագրությունը, Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, հատոր XXXII, պրակ Բ, Եր., 2019:

տարիներին մեր կողմից հրատարակված կարևոր արաբատառ հուշարձաններից կարելի է նշել նաև Բջնի ամրոցից պեղված XII դարի պարսկերեն արձանագրությունը¹:

Կարևոր ենք համարում մեկ անգամ ևս հիշեցնել հայ հասարակությանը, որ նա արաբատառ վիմագիր ժառանգությունը դիտարկի որպես իր սեփական, քանի որ հայոց պատմության մաս է: Մենք ինքներս պետք է ուսումնասիրենք և հրատարակենք դրանք, այլապես մեր փոխարեն դա կանեն մեր հակառակորդները՝ թյուր և ոչ հայանպաստ եզրակացություններով:

АРАБСКИЕ ЛИТОГРАФИЧЕСКИЕ НАДПИСИ НА ТЕРРИТОРИИ РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ

Тигран МИКАЕЛЯН

Институт востоковедения НАН РА

Цель статьи—обзор ранне и позднесредневековых арабописьменных эпиграфических надписей, а также исламских памятников, обнаруженных на территории Республики Армения в XX и XXI веках, представляющих собой след долгого присутствия мусульманских поселенцев в Армении.

LITHOGRAPHIC RECORDINGS WITH ARABIC SCRIPTS IN THE TERRITORY OF THE REPUBLIC OF ARMENIA

Tigran MIKAYELYAN

Institute of Oriental Studies NAS RA

The author presents the epigraphic inscriptions in Arabic letters and Islamic monuments belonging to the early and late medieval ages on the territory of the Republic of Armenia discovered in the XXth and XXIth centuries that exist as traces and heritage of the long Muslim presence in Armenia.

¹ Միքայելյան Ս., Բջնիի ամրոցից XII դարի նորահայտ պարսկերեն արձանագրությունը, Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, հատոր XXXII, պր. Ա, Եր., 2019: Միքայելյան Ս., Ազարակաձորի կամրջի պարսկերեն արձանագրությունը, Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, հատոր XXXII, պրակ Բ, Եր., 2019:

ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԱՊՈԼԻ 1920 թ. ԴԵԿՏԵՄԲԵՐԻ 2-Ի ՊԱՅՄԱՆԱԳՐԻ
ԳՆԱՀԱՏԱԿԱՆԸ ՀԱՅ ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Նաբինե ՄՈՎՍԵՍՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ

Առաջին համաշխարհային պատերազմում թուրքիայի պարտությունից և հաղթանակած դաշնակից երկրների՝ այն մասնատելու քաղաքականությունից դժգոհ թուրք ազգայնական միլլի շրջանները, Մուստաֆա Քեմալի գլխավորությամբ փորձելով փրկել երկիրը հետագա մասնատումից, շտապեցին դաշնակցել Խորհրդային Ռուսաստանի հետ: Վերջինս Հայաստանում խաղաղ ճանապարհով՝ խորհրդային կարգեր հաստատելու համար իր հերթին փորձեց օգտագործել քեմալական թուրքիայի ռազմական ուժերը: 1920թ. սեպտեմբերի 23-ին փաստորեն խորհրդային կառավարության լուր համաձայնությամբ քուրքական բանակը Քյազիմ Կարաբեքիրի հրամանատարությամբ հարձակվեց Հայաստանի Հանրապետության վրա: Անցնելով Սարիղամիշ-Կաղզվան ճանապարհով՝ հոկտեմբերի 30-ին գրեթե առանց դիմադրության թուրքերը գրավեցին Կարսը, իսկ նոյեմբերի 7-ին՝ Ալեքսանդրապոլը: Ճգնաժամային վիճակում հայտնված Հայաստանի կառավարությունը, չունենալով այլ ելք, 1920թ. դեկտեմբերի 2-ին Ալեքսանդրապոլում կնքում է ծանրագույն մի պայմանագիր, որը մինչև օրս հայ պատմագրության (խորհրդային, հետխորհրդային և Սփյուռքի) մեջ տարբեր, երբեմն իրարամերժ գնահատականների է արժանացել:

Մի կողմ թողնելով պատերազմին նախորդած ու հաջորդած ռազմաքաղաքական իրադարձությունների, միջազգային մթնոլորտի բարդ իրավիճակների քննությունը, ինչպես նաև ռազմական գործողությունների ներկայացումն ու վերլուծումը և պարտության պատճառների բացահայտումը՝ անդրադառնանք հայ պատմագրության մեջ Ալեքսանդրապոլի պայմանագրին տրված գնահատականներին:

Նախ՝ ներկայացնենք պայմանագրի կետերը և փորձենք դրանք վերլուծել ու գնահատել ըստ հեղինակների մոտեցումների:

Հիրավի, պատերազմի արդյունքներն ամփոփող պայմանագրին տարբեր հեղինակներ մոտեցել են գաղափարական-քաղաքական տարբեր նախասիրությունների և դիրքորոշումների տեսանկյունից: Ավելին, «Հարցի պատմությունն ուսումնասիրողները գերազանցապես խնդրին մոտեցել են կուսակցական-

դասակարգային դիրքերից և հաճախ կողմնակալ դիրքորոշում ցուցաբերել»¹: Սակայն հեղինակների կարծիքը համընկնում է մեկ համոզմունքի շուրջ. պայմանագիրը որակվել է որպես «ծանր», «ծանրագույն», «ստրկացուցիչ», «նվաստացուցիչ», «խայտառակ», «կողոպտիչ» և բացասական այլ եզրույթներով:

Ալեքսանդրապոլի պայմանագրի գնահատականն առաջինը տվել են ժամանակի իրադարձությունների կենտրոնում կանգնած, պայմանագրի կնքմանն անմիջական մասնակցություն ցուցաբերած դաշնակցական գործիչները: Նրանք, տարիների հեռվից վերլուծելով ու վերագնահատելով կատարվածը, խոստովանում են, որ կարելի էր խուսափել պատերազմից: «...Ալեքսանդրապոլում մեր պատվիրակներն ստորագրեցին թյուրքերի հետ մի համաձայնություն, վոր շատ էլ չէր տարբերվում Բաթումի դաժան դաշնագրից»², - գրում է ՀՀ նախկին վարչապետ Հովհ. Քաջագունին՝ պատերազմում հայերի պարտության պատճառը համարելով իրենց սեփական ապիկարությունը:

ՀՀ արտգործնախարարության քարտուղար Հակոբ Տեր-Հակոբյանը (Իրազեկ), ներկայացնելով պայմանագրին նախորդող ներքաղաքական բարդ իրականությունը, հայկական գորքի բարոյալքված վիճակը, գրում է. «Այդ դեպքերով կացութիւնը հիմնականապէս փոփոխութեան ենթարկուեցաւ և կառավարութիւնն ու Հ. Յ. Դաշնակցութիւնը ստիպուած էին հետեւելու նոր քաղաքականութեան մը»³:

«Կեանքիս մէջ երկրորդ անգամ ինձ վիճակուեցաւ ծանր բոպէներ ապրիլ Հայաստանի սահմաններու խնդրի առթիւ: Առաջին անգամ՝ 1918 թ. յունիսին, Բաթում, երկրորդ անգամ՝ Ալեքսանդրապոլ, այս օրերուն: Մենք նորէն տեսանք Հայաստանը երկաթէ փականներու մէջ սեղմուած, առանց Թրքահայաստանի...»⁴, - գրում է Ալեքսանդրապոլի հաշտության պատվիրակության նախագահ Ալ. Խատիսյանը:

Իր՝ «Աշխատավորության դատաստանին» գրքում Ա. Երզնկյանը պայմանագիրը որակում է «խայտառակ», որով Հայաստանը դարձավ Թուրքիայի վասալը⁵:

Խորհրդային պատմագրությունը, ի դեմս Ս. Կարապետյանի, այն անվանում է «Հայ ժողովրդին ստրկության մատնող դաշնագիր»⁶: Հեղինակը պայմանագրի

¹ Քառյան Ս., Հայաստանի առաջին Հանրապետության պատմության պատմագրություն, Եր., 2003, էջ 136:

² Քաջագունի Հ., Հ. Յ. Դաշնակցությունը անելիք չունի այլևս, Թիֆլիս, 1923, էջ 49:

³ Տեր-Յակոբեան Յ., Հայաստանի վերջին աղետը, Կ. Պոլիս, 1921, էջ 123:

⁴ Խատիսեան Ալ., Հայաստանի Հանրապետութեան ծագումն ու զարգացումը, Հալեպ, 1968, էջ 309:

⁵ Քառյան Ս., նշվ. աշխ., էջ 142:

⁶ Կարապետյան Ս., 1920 թվականի հայ-թուրքական պատերազմը և Սովետական Ռուսաստանը, Եր., 1965, էջ 141:

ստորագրման մեջ մեղադրում է դաշնակցական գործիչներին, որոնք, ունենալով թուրքական կողմնորոշում, հրաժարվեցին Խորհրդային Ռուսաստանի ռազմական օժանդակությունից:

Լեոն (Առաքել Բաբախանյան), հակասական մոտեցում ցուցաբերելով ՀՅԴ գործունեության տարբեր շրջափուլերի, առհասարակ ժամանակաշրջանի հայ ազգային-ազատագրական շարժման հանդեպ, այնուամենայնիվ իր «Թուրքահայ հեղափոխության գաղափարաբանությունը» գրքում (հ. Բ, Փարիզ, 1934) Ալեքսանդրապոլի պայմանագրի կնքումը համարում է կուսակցության քննադատելի գործունեություն: Իր «Անցյալից» մեծածավալ աշխատության մեջ պատմաբանն առավել անհանդուրժողական դիրք է գրավում հայ ազգային կուսակցության նկատմամբ՝ գտնելով, որ կարելի էր խուսափել պայմանագրից: Նա Ալեքսանդրապոլի պայմանագիրն անվանում է դաշնակցության հավիտենական ամոթն ու խայտառակությունը: «Իրանք, դաշնակցականներն այնքան խոր էյին զգում իրանց այդ գործի նողկալի սզեղությունը, վոր չհամարձակվեցին հրատարակել Ալեքսանդրապոլի դաշնագիրը»¹,-գրում է Լեոն՝ չժխտելով սակայն, որ «...հայ պատվիրակությունը փակված էր Ալեքսանդրապոլի միջնաբերդում, և թուրքերի առաջ բաց էր ճանապարհը դեպի Երևան»²:

Կոմունիստական կուսակցության գաղափարախոսության դիրքերից է հանդես գալիս Աշ. Հովհաննիսյանը՝ Դաշնակցությանը որակելով որպես «Հայաստանի քաղքենիության հակահեղափոխական ճակատ», «կովկասահայ քաղաքենիության մարտական կազմակերպություն», որը արհեստական պատվար ստեղծեց բոլշևիկյան հեղափոխության դեմ³: Դրանով իսկ Աշ. Հովհաննիսյանը տալիս է պայմանագրին նախորդած ժամանակաշրջանում հայ իշխող կուսակցության գործունեության գնահատականը:

Խորհրդահայ պատմագրության մեջ հարցին անդրադարձել է նաև Էդ. Ջոհրաբյանը⁴, որը տալիս է դեկտեմբերի 2-ի Ալեքսանդրապոլի պայմանագրի ստորագրման ռազմաքաղաքական պայմանները, ներքաղաքական և դիվանագիտական հարաբերությունների խորքային պարագաները և դրանց ունեցած հետևանքները: Ս. Քառյանը նրա աշխատությունը համարում է հայ պատմագրու-

¹ Լեոն, Անցյալից, Թիֆլիս, 1925, էջ 455:

² Նույն տեղում, էջ 457:

³ Տե՛ս «Նորք», գիրք 3, ապրիլ-սեպտեմբեր, 1923, էջ 164: Հովհաննիսյան Աշ., Հայաստանի հեղափոխության հուլիսն ու հոկտեմբերը, Եր., 1923, էջ 5-9:

⁴ Ջոհրաբյան Է., Սովետական Ռուսաստանը և հայ-թուրքական հարաբերությունները 1920-1922 թթ., Եր., 1979:

թյան մեջ Ալեքսանդրապոլի պայմանագրի վերաբերյալ լավագույն վերլուծություններից մեկը, չնայած առկա խորհրդային մեթոդոլոգիական դիրքորոշմանը¹:

Հայ պատմագետներին հուզող հարցերից է եղել նաև պայմանագրի վավերականության, հետևաբար՝ այն օրինական ուժի մեջ մտնելու հարցը: Այս առումով կարևորվում է պայմանագրի ստորագրման պահը, երբ Հայաստանն արդեն խորհրդայնացված էր, հետևաբար նախկին կառավարության անդամների ստորագրությունն այլևս իրավունքի ուժ չուներ: Հայտնի է, որ 1920 թ. նոյեմբերի 29-ին Հայհեղկոմը Ղազախից մտել էր Իջևան և Հայաստանը հռչակել խորհրդային հանրապետություն, ինչին հետևեց ռուս-հայկական համաձայնագրի ստորագրումը: Այն նախատեսված ժամանակից՝ դեկտեմբերի 2-ի գիշերվա ժամը 12-ից, տեղափոխվեց դեկտեմբերի 2-ի՝ կեսօրից հետո՝ ժամը 2-ին: Համաձայնագրի ստորագրմանը հետևում է կառավարության հրաժարականը: Դա պետք է լիներ Հայաստանի առաջին Հանրապետության կառավարության վերջին գործողությունը, բայց նրա կողմից լիազորված պատվիրակությունն Ալեքսանդրապոլում շարունակում էր բանակցությունները և պատրաստվում կառավարության անունից պայմանագրի ստորագրմանը: Այն ստորագրվեց դեկտեմբերի 2-ի գիշերը, երբ ՀՅԴ-ն իշխանությունն արդեն հանձնել էր բոլշևիկներին: Դուրս է գալիս, որ պայմանագիրը կնքման օրվանից անվավեր էր: Այնինչ թուրքական պատմագրությունը, խեղաթուրելով փաստերը, նշում է՝ իբր պայմանագիրը կնքվել է ոչ թե դաշնակցական կառավարության, այլ նոր բոլշևիկյան կառավարության կողմից՝ նպատակ ունենալով իրավաբանորեն ամրագրել Թուրքիայի կողմից հափշտակված հողերը²:

Ս. Վրացյանը հարց է տալիս. «Ի՞նչ իրավական հիմք ունի այդ դաշնագիրը»: Հարցի պատասխանի ճանապարհին հեղինակն անդրադառնում է դաշնագրի կարևորագույն մի պայմանի. «...ստորագրությունից հետո, մեկ ամսվա ընթացքում, դաշնագիրը պետք է վավերացվեր Հայաստանի խորհրդարանի և Թուրքիո Ազգ. մեծ ժողովի կողմից: Այդ վավերացումը տեղի չունեցավ: Հետևաբար և դաշնագիրը իր օրինական հանգամանքը կորցրեց»³:

Ալեքսանդրապոլի պայմանագրի վավերականությանն անդրադարձել է Գ. Գալոյանը՝ փաստելով, որ Հայաստանում խորհրդային կարգեր հաստատվե-

¹ Քառյան Ս., նշվ. աշխ., էջ 152-153:

² Саркисян Е., Из истории советско-армянских дипломатических отношений, "Вестник общественных наук", 1993, N 3, с. 13.

³ Վրացյան Ս., Հայաստանի Հանրապետություն, Եր., 1993, էջ 538-539:

լուց հետո Հայաստանի Հանրապետության կառավարությունն այլևս լիազորություններ չունեք որևէ պայմանագիր ստորագրելու Թուրքիայի հետ, այնինչ «Խատիսյանը ստորագրություն էր դրել մի պայմանագրի տակ, որի 3-րդ հոդվածում սևով սպիտակի վրա գրված էր, թե Թուրքիային անցնող տարածքները «անվիճելի, պատմական, էթնիկական և իրավական կապ ունեն Թուրքիայի հետ»¹: «Ալեքսանդրապոլի՝ իրավական ուժ չունեցող այդ պայմանագիրը չճանաչվեց ո՛չ Խորհրդային Հայաստանի, ո՛չ էլ Խորհրդային Ռուսաստանի կառավարությունների կողմից, և դրա չեղյալ հայտարարելը դարձավ նրանց անհետաձգելի խնդիրներից մեկը»², - գրում է պատմաբանը:

Փաստելով, որ պայմանագիրը Հայաստանին պարտադրվել է ուժի ու սպառնալիքի միջոցով, ուստի այն պետք է չեղյալ հայտարարավի, Ա. Հակոբյանը գրում է. «Եթե խնդիրը դիտարկում ենք ժամանակակից պայմանագրային իրավունքին համապատասխան, ապա նրա վրա չի կարող տարածվել վաղեմության ժամկետի (էստոպելի) սկզբունքը»³:

Հետխորհրդային պատմագիտական միտքը, պարտադրված չլինելով կուսակցական գաղափարախոսական հայեցակարգով, առավել անաչառ քննության ենթարկեց պատերազմի հետևանքներն ու պայմանագրի ստորագրման հանգամանքները:

Հարցի վերաբերյալ ուշագրավ են գնահատականները Ե. Սարգսյանի, որը արդեն հրաժարական տված դաշնակցական կառավարության կողմից ստորագրված Ալեքսանդրապոլի պայմանագիրն անվանում է «ամոթալի խաղաղության պայմանագիր»: «Եվ զարմանալի չէ, որ խայտառակ այդ պայմանագիրը չճանաչվեց խորհրդայնացած Հայաստանի կառավարության կողմից»⁴, - գրում է նա:

Ե. Սարգսյանը ներկայացնում է պայմանագրին նախորդող քաղաքական դրությունը, այն է՝ թուրքական և խորհրդային զորքերի հարվածներից Հայաստանի Հանրապետությունն այնքան էր թուլացել, որ կառավարող Դաշնակցություն կուսակցությունը ստիպված էր ընդունել Խորհրդային Ռուսաստանի վերջնագիրը և հրաժարվել իշխանությունից հոգուտ բոլշևիկների: «Ցավոք հայկական

¹ Գալոյան Գ., Հայաստանը և մեծ տերությունները 1917-1923 թթ., Եր., 1999, էջ 376-377:

² Նույն տեղում, էջ 381:

³ Հակոբյան Ա., Ալեքսանդրապոլի, Մոսկվայի և Կարսի պայմանագրերի պատմաիրավական գնահատականը (1920-1921), «Լրաբեր հասարակական գիտությունների» (այսուհետև՝ ԼՀԳ), Եր., 2007, N 2, էջ 22: Նույնի, Խորհրդային Հայաստանը Մոսկվայի և Կարսի պայմանագրերում, Եր., 2010, էջ 101:

⁴ Սարգսյան Ե., Քեմալականների 1920-1921 թթ. արշավանքն Անդրկովկաս և 1921 թ. մարտի 16-ի Մոսկովյան պայմանագիրը, ԼՀԳ, Եր., 1992, N 1, էջ 28:

կառավարությունը չկարողացավ օգտվել Թուրքիայի և Ռուսաստանի միջև առաջացած հակասություններից»¹, -ափսոսանք է հայտնում հեղինակը:

Հիմնավորապես անդրադառնալով պայմանագրի պատմաիրավական գնահատականին՝ Ա. Հակոբյանը գրում է. «Ալեքսանդրապոլի պայմանագրի արդյունքի համար, անշուշտ, պատասխանատվության բաժին է կրում Հայաստանի Հանրապետության կառավարությունը, որը ռազամաքաղաքական առումով չկարողացավ կազմակերպել հանրապետության պաշտպանությունը արտաքին ուժերից...: Ինչ խոսք, ստորագրվածը շատ ծանր ու կողոպտիչ, քաղաքականապես անիրավահավասար պայմանագիր էր...»²: Վկայակոչելով պայմանագրի՝ միջազգային իրավական նորմերին անհամապատասխանության փաստը, հեղինակն անվիճելի է համարում պայմանագրի միջազգային ու միջպետական իրավական որևէ ուժ, հետևապես և կատարման պարտադիր բնույթ չունենալու փաստը, մանավանդ որ պայմանագիրը, ինչպես նախատեսվում էր, մեկ ամսվա ընթացքում չէր վավերացվել: «Պայմանագրի մի շարք հոդվածներ չեն տեղավորվում միջազգային իրավունքի նույնիսկ այն ժամանակվա գոյություն ունեցող սկզբունքներում ու նորմերում»³, -գրում է Ա. Հակոբյանը: Հետևաբար, պատմաբանն այն որակում է որպես ուժով պարտադրված և միջազգային պայմանագրային իրավունքի տեսակետից միանգամայն անընդունելի ու անվավեր⁴:

Հաջորդ կարևոր հարցն Ալեքսանդրապոլի պայմանագրի անթույլատրելի հետևանքներն են հայ ժողովրդի համար, հատկապես հետագայում կնքված Մոսկվայի ու Կարսի պայմանագրերի առնչությամբ: Ե. Սարգսյանը անդրադառնալով պայմանագրի հետևանքներին, նշում է, որ հաշվի չնստելով Հայաստանի խորհրդայնացման հետ, Անկարայի կառավարությունը հետագայում նկրտեց կյանքի կոչել «Ալեքսանդրապոլի խայտառակությունը»⁵:

Ա. Հակոբյանը գրում է, որ Ալեքսանդրապոլի պայմանագիրը, անկախ նրա իրավական հիմքից, անշուշտ, ազդեցություն ունեցել է հայ-ռուս-թուրքական հարաբերությունների և առաջին հերթին Մոսկվայի ու փաստորեն նրա նմանակ Կարսի պայմանագրերի վրա⁶:

¹ Саркисян Е., Из истории советско-армянских дипломатических отношений, «Вестник общественных наук», 1993, N 3, с. 13.

² Հակոբյան Ա., Ալեքսանդրապոլի պայմանագրի պատմաիրավական գնահատականը, էջ 95:

³ Հակոբյան Ա., Խորհրդային Հայաստանը Մոսկվայի և Կարսի պայմանագրերում, էջ 79:

⁴ Նույն տեղում, էջ 100:

⁵ Սարգսյան Ե., Քեմալականների 1920-1921 թթ. արշավանքն Անդրկովկաս և 1921 թ. մարտի 16-ի Մոսկովյան պայմանագիրը, ԼՀԳ, Եր., 1992, N 1, էջ 28:

⁶ Հակոբյան Ա., Ալեքսանդրապոլի, Մոսկվայի և Կարսի պայմանագրերի պատմաիրավական գնահատականը (1920-1921), էջ 22: Նույնի՝ Խորհրդային Հայաստանը Մոսկվայի և Կարսի պայմանագրերում, էջ 101:

Հայ ժողովրդի պատմության բազմահատորյակի հեղինակները, ներկայացնելով պայմանագրի ծանր հետևանքները հայ ժողովրդի համար, գրում են. «Մոսկվան, ձգտելով քեմալականներին պահել հակախմբային ստական ճամբարում, Ալեքսանդրապոլի պայմանագրով գծված հայ-թուրքական սահմանագիծը (չնչին փոփոխություններով) դրեց 1921 թ. Մոսկվայի և Կարսի պայմանագրերի հիմքում»¹:

Ամփոփելով թուրք-հայկական պատերազմի ու Ալեքսանդրապոլի պայմանագրի վերաբերյալ իր դատողությունները, Ա. Մելքոնյանը գրում է. «Այսպես, Քեմալ-Լենին համագործակցության արդյունքում կործանվեց Հայաստանի առաջին հանրապետությունը»²:

Այսպիսով, պատմագետների գերակշռող մասը պայմանագրի ստորագրման մեջ տեսնում է Հայաստանի Հանրապետության կառավարության մեղքի բաժինը, քննադատում նրա վարած ոչ ճկուն արտաքին քաղաքականությունը: Մասնավորապես Հր. Միմոնյանը չներեց դաշնակցությանը պայմանագրի ստորագրման հարցում՝ այդ քայլը որակելով որպես «ոճրագործություն»³: Էդ. Ջոհրաբյանը Հ. Օհանջանյանին համարում է «իսկապես կույր կուսակցական գործիչ», որը որպես քաղաքագետ շատ հատկանիշներով զիջում էր Հ. Քաջազնունուն և Ալ. Խատիսյանին⁴: Այնինչ «Այսպիսի դժվարին պայմաններում Հայաստանի փրկության միակ հույսը պետք է լիներ ամբողջ հայ ժողովրդի միասնությունը, պետական չափազանց ճկուն դիվանագիտությունը և երկրի վերածումը ռազմական հզոր ճամբարի»⁵, - գրում է Լ. Խուրշուդյանը:

Մյուս կողմից, նրանք չեն անտեսում պատմական ծանր իրավիճակը, որում հայտնվել էին ժամանակի հասարակական-քաղաքական գործիչներն ու իշխող դաշնակցական կուսակցական վերնախավը: Պայմանագիրն ստորագրվեց թուրքական զինված բանակի հարձակման, հայկական բանակի բարոյալքվածության, Հայաստանի խորհրդայնացման, բոլշևիկների քայքայիչ գործունեության, միջազգային անբարենպաստ քաղաքական իրավիճակների պայմաններում: «Այն պարտադրվեց ոչ միայն պատերազմի արդյունքով, այլև նույնիսկ հայ պատվիրակության նկատմամբ հաշվեհարդարի սպառնալիքով»⁶:

¹ Տե՛ս Հայոց պատմություն, հ. 4, Եր., 2010, էջ 276:

² Մելքոնյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 212:

³ Միմոնյան Հր., Թուրք-հայկական հարաբերությունների պատմությունից, Եր., 1991, էջ 530:

⁴ Քառայան Ա., նշվ. աշխ., էջ 161-162:

⁵ Խուրշուդյան Լ., Հայաստանի բաժանումը 1920 թվականին, Եր., 2002, էջ 52-53:

⁶ Հակոբյան Ա., Խորհրդային Հայաստանը Մոսկվայի և Կարսի պայմանագրերում, Եր., 2010, էջ 95:

Պետք է փաստել, որ ինչպես հայ-թուրքական պատերազմի, այնպես էլ Ալեքսանդրապոլի պայմանագրի նորովի քննությունն ու վերլուծությունը, դրանց տրվող պատմագիտական ու քաղաքական գնահատականները կարևորվում են ոչ միայն պատմագիտության զարգացման, պատմականության սկզբունքի կայացման, այլև արդի քաղաքական իրավիճակների գնահատման ու դրանցում ճիշտ կողմնորոշվելու, անցյալի բացթողումները չկրկնելու հրամայականից ելնելով:

ОЦЕНКА АЛЕКСАНДРОПОЛЬСКОГО ДОГОВОРА ПОДПИСАННОГО 2-ГО ДЕКАБРЯ 1920 г. В АРМЯНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Нарине МОВСЕСЯН

Институт истории НАН РА

К числу наиболее обсуждаемых и имеющих судьбоносное значение для армянского народа вопросов относится турецко-армянская война 1920 г.

После сокрушительного поражения в войне осенью 1920 г., 2 декабря был подписан нежелательный и имеющий тяжелейшие последствия для первой Республики Армения договор, который освещали многие авторы: историки, политические деятели и т. д. В статье раскрываются позиции и отношения историков, очевидцев и партийно-политических деятелей к ключевым вопросам причин Александропольского договора. Некоторые оценки уместны и обоснованы. Авторы обстоятельно рассматривают сложный в политическом отношении период 1919-1920 гг.

Однако, сегодня возникает необходимость в новой переоценке исторической роли Александропольского договора.

THE ASSESSEMENT OF THE ALEXANDRAPOL AGREEMENT OF DECEMBER 2, 1920 IN THE ARMENIAN HISTORIOGRAPHY

Narine MOVSESYAN

Institute of History NAS RA

The Turkish-Armenian War of 1920 is one among the most disputed and important issues of fatal importance, which had been elucidated by numerous authors: historians, political figures, etc. The article illustrates the position and attitude of historians, eye-witnesses, party-political leaders over the problem of the reasons of the Alexandrapol agreement. A number of opinions had been appropriate and well-ground.

But today, there is a need for new research on the historical role of the Alexandrapol agreement.

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԱՐՑԻ ՔՆՆԱՐԿՈՒՄՆԵՐԸ Կ.ՊՈԼՍԻ
ՀԱՅՈՑ ԱԶԳԱՅԻՆ ԺՈՂՈՎՈՒՄ (1877–1878 թթ.)

Մանյա ՆԱԶԱՐՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ

1877 թ. ապրիլի 12-ին Ռուսաստանը պատերազմ է հայտարարում Թուրքիային: Չնայած արևմտահայերի նկատմամբ կիրառվող հարստահարություններին ու տարբեր գավառներից Ազգային ժողով հղված բազմաթիվ տեղեկագրերին՝ պատրիարքը և երեսփոխանների մեծ մասը պաշտոնապես հանդես են գալիս Օսմանյան կայսրությանը հավատարիմ մնալու կոչերով: 1877 թ. նոյեմբերի 25-ի նիստում հրապարակվում է Բ. Դոնից եկած հրամանագիրը՝ «ոչ մահմեդական օսմանեան հպատակներն ևս արձանագրուին և ընդունուին քաղաքային զինուորաց գունդերուն մէջ, որ Ն. Կայսերական Վեհափառութեան իւր ընդհանուր հպատակաց հայրենեաց պաշտպանութեան փառքին մասնակից ընելու ամենագովելու դիտաւորութենէն յառաջ եկած է...»¹: Այս հրամանը բավականին բուռն քննարկումների ու իրարամերժ կարծիքների տեղիք է տալիս Ազգային ժողովում: Երեսփոխանների մի մասը նշում է, որ Բ. Դոնն իր հրամանագրում ոչ թե քրիստոնյաների զինվորագրության խնդիրն է դրել, այլ «հաւասարութեան սկզբունքը գործադրելու»², իսկ մի մասն էլ նշում է, որ Ազգային սահմանադրության մեջ խոսք չկա զինվորագրության մասին, իրենք էլ պարտավոր են հետևել սահմանադրությանը: Քաղաքական ժողովի ատենապետ Ա. Քոլոյանն էլ զինվորագրության հրամանը համարում է «...Նորին Վեհափառութեան կողմէ շնորհ մը՝ որուն ի վաղուց հետէ ազգը կը փափագի եղեր»³: Ներսես պատրիարքն ավելի դիվանագիտորեն է մոտենում հարցին՝ մի կողմից նշելով, որ վերջապես ազգին հնարավորություն է տրվել իր ընտանիքն ու հայրենիքը պաշտպանելու, ուստի դժվար թե դիմադրություն լինի, մյուս կողմից էլ հայտնում է, թե «...մեր ազգը պատերազմի երթալե կը խրտչի, վասն զի այսքան տարիէ ի վեր զենք առած և պատերազմի վարժված չէ»⁴: Մատթեոս եպիսկոպոս Իզմիրլյանն էլ, կարևորելով զինվորագրվելու հարցը, գտնում է, որ քրիստոնյաները մյուս բոլոր հարցերում ևս պետք է մահմեդականների նման նույնպիսի իրավունքներից օգտվեն, և օրինակ է բերում, որ «քրիստոնէից վկայութիւնը տակաւին չընդունուիր երկրին

¹ Ատենագրութիւնք Ազգային ժողովոյ, Կ. Պոլիս, 1877-1878, էջ 310:

² Նույն տեղում, էջ 317:

³ Նույն տեղում, էջ 314:

⁴ Նույն տեղում, էջ 318:

օրինաց առաջ»¹, ուստի առաջարկում է մերժել զինվորագրության պահանջը, որովհետև հավասարության սկզբունքը պահպանված չէ: Երեսփոխաններից շատերը ևս դեմ են արտահայտվում զինվորագրության պահանջին:

Խնդիրը լուծելու համար հարցը հղվում է Եկեղեցական համագումար ժողովին, որն էլ, հիմնվելով յոթ կետերի վրա², մերժում է զինվորագրության պահանջը:

Փաստորեն, հիմնվելով Սահմանադրության վրա արևմտահայերը գերադասում են զինվորական տուրքի ծանրությունը և հրաժարվում են թուրքական բանակում ծառայելուց: Նրանք իրենց մերժումը հիմնավորում են այն հանգամանքով, որ ներկա պատերազմը կրոնական բնույթի է, իսկ հայոց եկեղեցին էլ նգովում է կրոնի համար կովող հավատացյալներին: Իրականում, արևմտահայերը գերադասում են ռուսների դեմ զենք չհանել:

1877թ. հոկտեմբերի 21-ին, Ղալաթիայի Կեդրոնական վարժարանում գումարված մասնավոր խորհրդակցության ժամանակ որոշվում է Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գևորգ Դ-ի միջոցով հայերի պահանջները («pia desederian»՝ չափավոր բաղձանքները³) ներկայացնել Ռուսաստանին: Գևորգ Դ-ին ուղղված գրություն-նամակում⁴ Ազգային ժողովն առաջարկում է, որ կաթողիկոսը դեսպանաժողով ուղարկի գրագետ մի եկեղեցականի, ով նրա անունից կբանակցի եվրոպական երկրների հետ⁵:

1878 թ. հունվարի 19-ին Ադրիանուպոլսում կնքվում է զինադադար, և մեծ էր հայերի զարմանքը, որ այնտեղ խոսք անգամ չկար հայության մասին: 1878 թ. փետրվարին Կ. Պոլսի պատրիարքարանը նամակներ է հղում Ալեքսանդր II ցարին⁶՝ արևմտահայերին ազատություն շնորհելու խնդրանքով, իսկ Ազգային ժողովի ներկայացուցիչներն էլ պատրիարք Վարժապետյանի հանձնարարությամբ

¹ Ատենագրութիւնք Ազգային ժողովոյ, էջ 318:

² Գեղամեանց Ե., Հայերի ազատագրական շարժումները ԺԹ դարում կամ Հայկական հարցի հինգերորդ շրջանը, Բաքու, 1915, էջ 331-332: Տե՛ս նաև Սարուխան, Հայկական խնդիրն և Ազգային Սահմանադրությունը Թուրքիայում (1860-1910), հ. Ա, Թիֆլիս, 1912, էջ 225-226:

³ Սարուխան, նշվ. աշխ., էջ 259-261:

⁴ Հայաստանի ազգային արխիվ (այսուհետև՝ ՀԱԱ), Էջմիածնի Հայոց լուսավորչական եկեղեցու սինոդ, ֆ. 56, ց. 16, գ. 24, թ. 10-13:

⁵ Ետաքրքիրն այն է, որ այդ ժամանակ խոսք չէր գնում Կ. Պոլսի պատրիարք Ներսես Վարժապետյանի մասին, ով շարունակում էր հույսը դնել թուրքական կառավարության վրա: Որոշ ժամանակ անց Վարժապետյանը պատրաստակամություն է հայտնում լինել այնտեղ, որտեղ արտահայտվում են ազգի շահերը (Կոստանդյան Է., Մկրտիչ Խրիմյան. հասարակական-քաղաքական գործունեությունը, Եր., 2008, էջ 236):

⁶ ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 16, գ. 24, թ. 1; Մկրտիչ Ներսիսյանի ֆ. 818, ց. 1, թ. 12:

հանդիպումներ են ունենում ռուս-թուրքական բանակցությունների ռուսական կողմի ղեկավար Ն. Իգնատևի, մեծ իշխան Նիկոլայ Ռոմանովի հետ¹: Բոլոր հանդիպումների, հղված գրությունների բովանդակությունը գրեթե նույնն էր՝ Արևմտահայաստանի ինքնավարություն Ռուսաստանի հովանու ներքո:

1878 թ. փետրվարի 19 (մարտի 3)-ին Սան Ստեֆանոյում (այժմ՝ Եշիլքոյ՝ Ստամբուլի թաղամասում) կնքված ռուս-թուրքական խաղաղության պայմանագրի 16-րդ հոդվածը² վերաբերում էր Արևմտյան Հայաստանին, որն արևմտահայերի ցանկացած ինքնավարությունը չէր նախատեսում, բայց մեծ ցնծությամբ է ընդունվում, թեև կարճատև:

Իմանալով Բեռլինում հրավիրվող նոր վեհաժողովի մասին ու համոզվելով, որ Հայկական հարցի լուծումը միայն Ռուսաստանից չի կախված, հայերը որոշում են պատվիրակություն ուղարկել և իրենց դիմումները ներկայացնել միջազգային վեհաժողովին, «ոչ միայն Ռուսաց, այլև Գերմանիոց, Անգլիացոց, Գաղիացոց և բոլոր Եւրոպիոյ ...»³: Կազմվում են Արևմտյան Հայաստանի ինքնավարությանը վերաբերող խնդրագրեր, նախագծեր, ծրագրեր⁴, պատվիրակությունն էլ ղեկավարում է Մկրտիչ Խրիմյանը⁵:

1878 թ. հունիսի 1 (13)-ին սկսվում են Բեռլինի վեհաժողովի աշխատանքները, իսկ հաջորդ օրը, հունիսի 2-ին Ազգային ժողովի երեսփոխանները հարցում են ուղղում պատրիարքին կատարված աշխատանքների մասին, որ նրա տված պատասխանով ողջ արևմտահայությունը տեղյակ լինի իրավիճակին: Պատրիարքը հայտնում է, որ Հայկական խնդիրը պատշաճ կերպով ներկայացված է թե՛ Բ. Դռանը, թե՛ եվրոպական տերություններին⁶, միաժամանակ ավելացնում, որ Բ. Դռուն իր աջակցությունն է հայտնել, իսկ եվրոպական տերություններն էլ խոստացել են դեսպանաժողովում քննարկել մեր ազգի վիճակը,

¹ Սարուխան, նշվ. աշխ., էջ 278:

² Հայաստանը միջազգային դիվանագիտության և սովետական արտաքին քաղաքականության փաստաթղթերում, Եր., 1972, էջ 83-98:

³ ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 16, գ. 26, թ. 7; ՀԱԱ, ֆ. 818, ց. 1, թ. 22:

⁴ «Ծրագիր կազմակերպական կանոնագրի Օսմանյան Հայաստանի», Կ. Պոլիս, 1878: «Վիճակագիր Օսմանյան Հայաստանի»: Ծրագրեր էին կազմել նաև պատրիարքարանը և եգիպտահայ գործիչ Նուբար փաշան՝ «Մեկ քանի նոթեր Հայաստանի վարչութեան մեջ մտցնելիք բարենորոգմանց մասին»:

⁵ Պատվիրակության գործունեության, նրա հանդիպումների ու Բեռլինի վեհաժողովի մասին մանրամասն տե՛ս Կոստանդյան Է., նշվ. աշխ., էջ 239-267: Տե՛ս նաև ՀՀ ԳԱԱ ՊԻ, Հայոց պատմություն, հ. III, Նոր ժամանակաշրջան (XVII դ. երկրերդ կես-1918 թ.): Գիրք Առաջին, Եր., 2010, էջ 436-447:

⁶ Հայկական հարցը, որպես երկրորդական, քննարկվելու էր ավելի ուշ, և պատվիրակներն այդ ընթացքում լայն գործունեություն են ծավալում Եվրոպայում և Ռուսաստանում:

բացի այդ, «հասարակաց կարծիքն ալ այսօր Եւրոպայի մէջ ևս անտարբեր չէ մեզի համար... Եւրոպական մեծ դաշնադրութեան մէջ, որ պիտի կնքուի ի Պերլին, անյիշատակ չպիտի մնայ մեր ազգը»¹:

Մեծ էր արևմտահայության հիասթափությունը, երբ հունիսի 30 (հուլիսի 9)-ին Բեռլինում ստորագրված 61-րդ հոդվածում² չկար անգամ «Հայաստան» անունը: Չարաբաստիկ այս հոդվածը տարբեր կերպ է ընկալվում Ազգային ժողովի երեսփոխանների, ժամանակի հայ և օտար մտավորականության ու հասարակական հոսանքների ներկայացուցիչների կողմից: 1878 թ. հուլիսի 21-ին, երբ Ազգային ժողովում քննարկման են դրվում Բեռլինի կոնգրեսում ձեռք բերված արդյունքները, ի պատասխան շուրջ 20 երեսփոխանների հարցման, պատրիարք Ն. Վարժապետյանը ներկայացնում է իր և պատվիրակության կատարած աշխատանքները: Պատրիարքը դժգոհում է, որ Բ. Դռան հովանավորությամբ «Հայոց վարչություն Հայաստանի մեջ» ստեղծելու պահանջը չի կատարվել, բայց և հաջողություն է համարում, որ Եվրոպայի ժողովուրդները ճանաչեցին ու սիրեցին հայությանը, առաջին անգամ նշվեց հայ ազգի անունը, «...և թերեւս մեծ բեմերու վրա հարցումներ կ'ուղղին Եւրոպայի կառավարութեանց՝ Հայոց նկատմամբ»³: Վարժապետյանը Ազգային ժողովի ամբիոնից կոչ է անում տարբեր երկրներում գտնվող ուսումնասեր ու ազգասեր հայերին գալու և գործելու Հայաստանում: Այնուամենայնիվ, Բեռլինի վեհաժողովից հետո Ներսես պատրիարքն ու Կ. Պոլսի հայ ազգային շրջանակների ղեկավար գործիչները մեղադրվում են հայկական բարենորոգումների և ինքնավարության ծրագիրը ձախողելու համար: Մասնավորապես, Ազգային ժողովի երեսփոխան Թադեոս Պեկյանը քննադատում և մեղադրում է վերջիններիս ազգային կամքը օրինավոր ու հանդիսավոր կերպով Եվրոպային չներկայացնելու, մերթ այս, մերթ այն քաղաքականությանը հետևելու համար՝ նշելով, թե «ներկային մէջ մեկմէկու հետ մրցող երկու հզօր քաղաքականութեանց ալ վստահութիւնն ու համակրութիւնը կորսնցուցին»⁴: Պատրիարքը մեղադրվում է նաև ժամանակին նիստեր չհրավիրելու⁵, երկակի վարած քաղաքականության համար: Պեկյանը զարմանում է, թե ինչպես կարող է պատրիարքը մի կողմից պաշտոնապես գոհունակություն հայտնել Բ. Դռանը, մյուս

¹ Ատենագրութիւնք Ազգային ժողովոյ, 1878–1880, էջ 8:

² Հայաստանը միջազգային դիվանագիտության և սովետական արտաքին քաղաքականության փաստաթղթերում, էջ 128:

³ Ատենագրութիւնք Ազգային ժողովոյ, 1878–1880, էջ 67:

⁴ Նույն տեղում, էջ 159:

⁵ Բեռլինի վեհաժողովն իր առաջին նիստը հրավիրել էր հունիսի 1-ին, Ազգային ժողովը բացվեց հունիսի 2-ին այն դեպքում, երբ արդեն մայիսի 23-ին հաստատված էր վեհաժողովի գումարման օրը:

կողմից առանձնաշնորհումներ պահանջել՝ ավելացնելով. «...քանի որ ազգ մը գանգատուելու պատճառ չունի, առանձնաշնորհություն պահանջելու իրաւունք չունի»¹: Նա ինչ-որ գաղտնի միտում էր տեսնում պատրիարքի ու պատվիրակների գործողություններում և իր եզրակացությունը հիմնավորում էր այն պնդմամբ, թե պատրիարքի խորհրդատուները, իսելահաս և քաղաքագետ անձինք լինելով, չէին կարող այդ աստիճան թերություններ անգիտությամբ անելին²: Մեղադրելով պատրիարքին ու նրա պատվիրակներին՝ Պեկյանը մատնանշում էր վեհաժողովի արձանագրությունները և եզրակացնում, թե պատրիարքի խոսքի ու գործունեության մեջ հակասություն կա³: Նա միամտորեն համոզված էր, որ եթե Հայկական խնդիրը ինչպես հարկն է ներկայացվեր վեհաժողովին, հարցը լուծում կստանար. «Հաւատալի է՞, որ մեր օրինաւ և արդար խնդիրը կարենային ժխտել, մեր իրաւունքէն մեզ զրկել»⁴:

Պեկյանի հայտարարությունները ստիպում են երեսփոխաններին նախաքննիչ մասնաժողով կազմել Հայկական հարցի ուղղությամբ պատրիարքի կատարած գործողություններն ուսումնասիրելու նպատակով: 1878 թ. սեպտեմբերի 22-ին մասնաժողովը Ազգային ժողովին է ներկայացնում իր եզրակացությունը՝ «...քնաւ կասկածի կէտ մը գտած չէ անոնց մէջ»⁵, և առաջարկում է շնորհակալության քվե տալ պատրիարքին իր գործունեության համար: Երեսփոխանները ոչ միայն շնորհակալություն են հայտնում պատրիարքին, այլև պահանջում են իբրև խոովարարի և «ինտրիգանի» Պեկյանին զրկել պատգամավորական մանդատից⁶:

Ազգային ժողովում (1878 թ. դեկտեմբերի 29-ին, ԺԴ (14-րդ) նիստում) Նախաձեռնության Դիվանի ներկայացրած տեղեկագրի եզրակացությամբ անհիմն են համարվում Պեկյանի մեղադրանքները, քանի որ դրանք հիմնված են ոչ թե ապացույցների, այլ նրա անձնական կարծիքի ու համոզման վրա, իսկ արդեն

¹ Ատենագրութիւնք Ազգային ժողովոյ, 1878–1880, էջ 173:

² Նույն տեղում, էջ 275:

³ Հարցն այն է, որ պատրիարքն իր համարատվության ճառի մեջ ասել էր, թե վեհաժողովի նախագահը պաշտոնապես ներկայացրել ու օրակարգ է մտցրել Կ. Պոլսի պատրիարքի նամակը, հայ պատգամավորների խնդրագրերը, ծրագիրը, բայց ըստ վեհաժողովի արձանագրությունների որոշումների՝ ոչ մի առաջարկ, գրություն չէր քննարկվելու, եթե այն որևէ լիազոր ներկայացուցչի միջոցով չներկայացվեր վեհաժողովի ատյանին, իսկ պատրիարքի պատվիրակները դա չեն արել (Ատենագրութիւնք Ազգային ժողովոյ, 1878–1880, էջ 176):

⁴ Ատենագրութիւնք Ազգային ժողովոյ, 1878–1880, էջ 177:

⁵ Նույն տեղում, էջ 133:

⁶ Նույն տեղում, էջ 198:

1879 թ. փետրվարի 2-ի նիստում Պեկյանին հայտարարում են «անարժան ու Ազգային ժողովից հրաժարացուցեալ»¹: Սրանով վերջ են դրվում պատրիարքի հասցեին Պեկյանի հնչեցրած մեղադրանքներին ու դրա հետ կապված քննարկումներին: Թվում է, թե այդ բանավեճերը, որոնք Ազգային ժողովի վեց նիստ զբաղեցրին, անհիմաստ էին, բայց իրականում դրանք բավական հարուստ տվյալներ են հաղորդում Հայկական հարցի ուղղությամբ կատարված աշխատանքների մասին:

Հետագայում շատերը, այդ թվում՝ Վարժապետյանն ու պատվիրակները, հիասթափվեցին եվրոպական դիվանագիտությունից: Հայության շահերը կրկին զոհաբերվեցին մեծ տերությունների շահերին ու հակասություններին: Թուրքական կառավարությունը, օգտագործելով այդ հակասությունները և մեծ տերությունների լռելյայն համաձայնությունը, պետական քաղաքականություն է դարձնում հայերի հալածանքները, ի վերջո, կազմակերպում հայկական կոտորածները՝ որոշելով «թուրքավարի» լուծել Հայկական հարցը:

ОБСУЖДЕНИЯ АРМЯНСКОГО ВОПРОСА В НАЦИОНАЛЬНОМ АРМЯНСКОМ СОБРАНИИ КОНСТАНТИНОПОЛЯ (1877-1878 гг.)

Маня НАДЖАРЯН

Институт истории НАН РА

Изучение Армянского вопроса привело к созданию большого количества исторической литературы: научных работ, сборников документов и свидетельств, мемуаров и публикаций. В данной статье мы тоже попытались обратиться к этой проблеме, ставя ударение на обсуждениях Армянского вопроса в Константинополе и принимая за основу протоколы Национального Собрания и некоторые другие архивные документы.

12 апреля 1877 года Россия объявляет Турции войну. В самом начале войны Национальное Собрание выносит на обсуждение вопрос о военной мобилизации западных армян. Выслушав множество точек зрения и предложений, Национальное Собрание, тем не менее, взяв за основу Конституцию, решает продолжить выплачивать военную пошлину и отказывается начать мобилизацию по требованию турецкого правительства. В действительности же, западные армяне предпочли не поднимать оружия против русских.

В данной статье рассмотрены действия Национального Собрания по Армянскому вопросу, в том числе по созданию делегации, ее отправлении в Европу, представлении требований армян, результативности деятельности делегации и др.

¹ Ատենագրութիւնք Ազգային ժողովոյ, 1878–1880, էջ 359:

DISCUSSIONS ON THE ARMENIAN QUESTION IN THE ARMENIAN
NATIONAL ASSEMBLY OF CONSTANTINOPLE (1877-1878)

Manya NAJARYAN
Institute of History NAS RA

There is a large amount of historical literature about the study of Armenian question - papers, collections of documents, memoirs, and publications. In the article we have also tried to emphasize this problem, stressing the discussions of the Armenian National Assembly of Constantinople, and take the memoirs as a basis and some archival documents of the National Assembly of Armenia.

On 12 April 1877 Russia declares war on Turkey. From the very beginning of the war, the issue of military service of Western Armenians was discussed in the National Assembly. After hearing many views and proposals, the National Assembly, based on the Constitution, decided to continue paying the military tax and rejected the request of the Turkish government for military service. In reality, Western Armenians prefer not to take up arms against the Russians.

This article also presents the work done in the National Assembly in terms of the Armenian question (on forming a delegation, sending it to Europe, presenting the Armenian demands, the effectiveness of the delegation's activities, and similar issues).

ԵՐԿՎՈՐՅԱԿՆԵՐԻ ԱՌԱՍՊԵԼԻ ՀԵՏՔԵՐԸ ՀԱՅՈՑ
ԹԱԳԱՎՈՐՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ ԱՎԱՆԴԱԶՐՈՒՅՑՆԵՐՈՒՄ

Լուսինե ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն

Մարդկությունը միշտ մեծ հետաքրքրություն է ցուցաբերել բնության և հասարակական երևույթների նկատմամբ, ձգտել է հասկանալ դրանց առաջացման պատճառներն ու զարգացման օրինաչափությունները: Այսպես աստիճանաբար ձևավորվել են որոշակի աշխարհայացք, աշխարհըմբռնում: Աշխարհի բոլոր ժողովուրդների առասպելաբանության մեջ հաստատուն տեղ ունի Երկվորյակների պաշտամունքը: Երկվորյակները հանդես են գալիս որպես մշակութային

հերոսներ, առասպելական նախնիներ, պետությունների հիմնադիրներ, տարբեր մակարդակի վրա գտնվող սոցիալական համայնքների նախահայրեր:

Բազմաթիվ հետազոտողներ նկատել են, որ հնդեվրոպական աստվածային երկվորյակների ամենաբնութագրական առանձնահատկությունը նրանց առնչությունն է ձիերի հետ: Այն առկա է գրեթե բոլոր հայտնի երկվորյակների մոտ՝ հնդկական Աշվինների (հնդկ. *aśva-ձի*), հունական Դիոսկուրների, լիտվական Գերագույն աստծու երկվորյակ որդիների և այլն: Հայ բազմադարյան վիպական ավանդության բոլոր նշանավոր հուշարձաններում («Վիպասանք», «Պարսից պատերազմ», «Տարոնի պատերազմ», «Մասնա ծոեր») ևս առկա է Երկվորյակների առասպելը: Այդպիսիք են՝ Մամիկ և Կոնակ, Դեմետր և Գիսանե, Մանասար և Բաղդասար և այլն:

Գերբնական հեծյալ գույզի մասին առասպելաբանական պատկերացումը իր հիմնավորումն էր գտնում մեր նախնիների իրական կյանքում: Զույգերով մարտնչող ուրարտական հեծյալներից մեկը զինված էր նետ-աղեղով, իսկ մյուսը՝ վահանով և նիզակով: Առասպելաբանական մտածողությամբ՝ աղեղնավոր նետաձիգը օժտված էր արևային, իսկ վահանավոր նիզակահարը, սովորաբար, ամպրոպային գծերով¹:

Որոշ հետազոտողներ փորձում են բացատրություն տալ աստվածային երկվորյակների կերպարների ծագումնաբանությանը, որը հիմնված կլինի ոչ թե նախնիների աստվածաբանական պատկերացումների, այլ երկվորյակների և նրանց ծննդյան բուն փաստի նկատմամբ մարդկանց անբռնազբոսիկ վերաբերմունքի վրա: Գիտնականների մի մասը կարծում է, թե երկվորյակների ծնունդը համարվում էր կնոջ բեղունության ապացույց և կապված էր պտղաբերության պաշտամունքի հետ: Մի մասն էլ այն կարծիքին է, թե դա մարդկանց մեջ վախ և տարակուսանք է առաջացրել, քանի որ նման ծնունդը համարվել է անբնական, ոչ պիտանի և ավելորդ²:

Համահնդեվրոպական ավանդույթի և վերականգնվող առասպելաբանական երկու արքաների՝ «ամբողջ ցեղի նախահայրերի» մասին հավատալիքների համաձայն՝ միասին էին փառաբանվում միաժամանակ և համատեղ գործած երկու արքաներ, ցեղի կամ տոհմի երկու առաջնորդներ: Ավելի ուշ՝ գույզով թագավորելու յուրատեսակ երևույթ վկայված է հին հույների, անգլո-սաքսերի, հին

¹ Պետրոսյան Ս., Աստվա երկիրը և գույզ առաջնորդների սոցիալական ինստիտուտը, Պատմաբանասիրական հանդես՝ ՊԲՀ, Եր., 2002, N 3 (361), էջ 270:

² Куприянова Е.В., Божественные близнецы: происхождение и развитие архетипа, Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств, 2019, № 48, с. 69.

Հնդկաստանի համար և այլն¹: Դեմետր և Գիսանե, Մամիկ և Կոնակ եղբայրները, հայկական ավանդությունների համաձայն, Արևելքից (Հնդկաստան, Չինաստան) են եկել: Այս առթիվ նշենք նաև, որ հեռավոր անցյալից է գալիս երկու աստվածային երկվորյակների՝ նաև Արևի զավակները լինելու մասին առասպելը: Այս առասպելն առկա է հին հնդեվրոպական բոլոր հիմնական ավանդույթներում²:

Երկվորյակների առասպելն իր տարբեր շերտերով դառնում է հայ վիպական ավանդության բոլոր էական դրսևորումների նախասկիզբ, և դրանով իսկ դրանք հանդես են գալիս որպես հայ հին վիպական հուշարձանների ելակետային սյուժեներ, այսինքն՝ մեր բոլոր հին վեպերում երկվորյակային զրույցները դառնում են սկզբնամաս՝ տարբեր վիպական հուշարձանների համար: ³:

Հայոց առաջին Արշակունի գահակալի մասին Անանուն պատմիչը տարբեր բաներ է ասում: 1. «Արդ թագաւորէ Արշակն Փոքր կոչեցեալ... ի վերայ Հայաստան երկրի ի Սրծուին քաղաքի, եղբարբ իւրով Վաղարշակաւ, գոր թագաւորեցոյց Հայաստան աշխարհիս՝ ամս ԽԲ»⁴, 2. Պարթև Արշակ Մեծ թագավորը «թագաւորեցոյց զեղբայր իւր զՎաղարշակ ի վերայ աշխարհիս Հայոց»⁵, 3. «Յայնմ ժամանակի թագաւորեցոյց Արշակ գորդի իւր զԱրշակ Փոքր ի վերայ աշխարհիս Հայոց ի Սծբին քաղաքի»⁶: Հակասության հասնող այս տարբերությունները նկատած Գ. Աբգարյանը նշում է, որ եթե Անանուն պատմիչի երկի 2-րդ գլխում Արշակ Մեծը Հայոց թագավոր էր կարգել իր որդի Արշակ Փոքրին, ապա, հաջորդ գլխի համաձայն, Արշակը Հայաստանի թագավոր էր կարգել իր եղբորը՝ Վաղարշակին: «Պարզ է,-գրում է նա,-որ միևնույն հեղինակը չէր կարող սկզբում իր հայտնաձևը հետագայում փոխել առանց պատճառաբանելու: Մնում է ենթադրել, որ երկու տեղեկությունները նույնությամբ պատճենավորված են տարբեր սկզբնաղբյուրներից»⁷:

Ավելացնենք, որ երկրորդ աղբյուրի հաղորդումը բանահյուսական բնույթ ունի և կրում է Արշակ ու Վաղարշակ երկվորյակ եղբայրների ավանդագրույցի ազդեցությունը՝ ձևավորված արդեն զուտ հայկական միջավայրում:

¹ Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В., Индоевропейский язык и индоевропейцы, Тб., 1984, т. II, с. 776-777.

² Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В., նշվ. աշխ., էջ 777:

³ Ղուեջյան Լ., Երկվորյակների առասպելի ելակետային արժեքը հայ վիպական հուշարձանների հորինվածքում, ՊԲՀ, Եր., 2010, (2), էջ 178.

⁴ Մեբեոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն, Եր., 1939, գլ. Բ, էջ 10-11., գլ. Բ, էջ 10:

⁵ Նույն տեղում, գլ. Գ, էջ 11:

⁶ Նույն տեղում, գլ. Բ, էջ 9:

⁷ Աբգարյան Գ., «Մեբեոսի պատմությունը» և Անանունի առեղծվածը, Եր., 1965, էջ 119:

Երկվորյակ եղբայրների թագավորած տարածքը մի դեպքում համարվել է միայն Հայաստանը, մյուս դեպքում՝ Հայաստանն ու Իրանը: Այն հաղորդումը, թե Արշակը «թագաւորեցոյց զեղբայր իւր զՎաղարշակ ի վերայ աշխարհիս Հայոց»¹, արդեն համահունչ է Մովսէս Խորենացու այն հաղորդմանը, թե Արշակ Մեծը «թագաւորեցուցանէ զեղբայր իւր զՎաղարշակ աշխարհիս Հայոց»²: Շարունակության մեջ Անանունը գրում է. «Արդ՝ այսպէս զատուցեալ երեւէին երկու ցեղքն թագաւորութեանց՝ Պարսից եւ Հայոց»³: Ուրեմն, մեր պատմիչին հասած ավանդազրույցը, հնդեվրոպական ավանդույթի համաձայն, ավագ եղբորը՝ Արշակին, հատկացրել է մեծ բաժինը՝ Իրանը, իսկ կրտսեր եղբորը՝ Վաղարշակին, փոքր բաժինը՝ Հայաստանը: Գրեթե նույնն է ասում նաև Մովսէս Խորենացին: Ըստ նրա պարթև Արշակ Մեծը «զՎաղարշակի զեղբայր իւր թագաւոր կացոյց Հայոց, երկրորդ յիւր առնելով... զարմք նորա Պահլաւք անուանեցան, որպէս եւ եղբօրն Վաղարշակայ ի նախնւոյն անուն՝ Արշակունիք»⁴:

Հայաստանի (Հայոց) և Իրանի (Պարթևաց) թագավոր եղբայրների մասին Մովսէս Խորենացու և Անանուն պատմիչի հաղորդումներին համահունչ է Պրոկոպիոս Կեսարացու հաղորդումը: Եթե Խորենացին գրում է, թե Արշակ Մեծը «Ի ժամանակին յայնմիկ թագաւորեցուցանէ զեղբայր իւր զՎաղարշակ աշխարհիս Հայոց»⁵, ապա Պրոկոպիոսը, կարծես թե կրկնելով նրան, գրում է. «Այն ժամանակ էր, որ պարթևական արքաներից մեկը, իր Արշակ անունով եղբորը հաստատեց Հայոց թագավոր, ինչպես այդ մասին հիշատակում է Հայոց պատմությունը»⁶: Այս առթիվ Գ. Սարգսյանը նկատում է, թե Հայոց արքայացանկերի սկզբնօրինակը սկսված պիտի լինի Արշակով, որ պարզ երևում է Պրոկոպիոս Կեսարացու համապատասխան վկայությունից⁷, բայց Պրոկոպիոս Կեսարացու այս հաղորդման համար, ուրեմն, հիմք չեն ծառայել ո՛չ Խորենացու, ո՛չ էլ Անանունի երկերը: Ենթադրվում է, որ Պրոկոպիոսը կամ նրան սկզբնաղբյուր ծառայած երկը Հայոց պատմությանն անդրադառնալիս օգտվել է թե՛ գրավոր, թե՛ բանավոր աղբյուրներից՝ համադրելով և խառնելով «ժամանակագրական կմախքը» և «Էպիկական

¹ Սեբեոս, գլ. Գ, էջ 11:

² Մովսէս Խորենացի, աշխարհաբար թարգմ. և մեկն. Ստ. Մալխասյանցի, Եր., 1981, գիրք Բ, գլ. Գ:

³ Սեբեոս, գլ. Գ, էջ 11:

⁴ Մովսէս Խորենացի, Բ, կը:

⁵ Նույն տեղում, Բ, գ:

⁶ Պրոկոպիոս Կեսարացի, Թարգմանությունը բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Հրաչ Բարթիկյանի, Եր., 1967, էջ 189:

⁷ Սարգսյան Գ., Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսէս Խորենացին, Եր., ՀՄՄՀ ԳԱ ՊԻ, 1966, էջ 122:

ընդմիջարկությունները»¹: Այսպիսով, բանավոր աղբյուրից ևս կարող էր գալ Պրոկոպիոսի հաղորդած տեղեկությունը (անկախ այն բանից՝ ուղղակի է, թե ինչ-որ գրավոր աղբյուրի միջնորդությամբ):

Ուշագրավ է, որ պարթևական թագավորության հիմնադիրներ համարվել են միաժամանակ գործած Արշակ ու Տրդատ եղբայրները: Պատմաբանների կարծիքով, տվյալ դեպքում տեսնում ենք այնպիսի երևույթի ազդեցության հետևանքը, որն առկա է նաև Հռոմի հիմնադիր երկու եղբայրների՝ Հռոմուլոսի և Հոենոսի դեպքում²: Նույնպիսի ավանդազրույց գոյություն է ունեցել նաև Վրաստանում: Ըստ դրա՝ Հայոց թագավոր Արշակը Վրաց թագավոր էր կարգել իր որդի Արշակին³: Ինչպես հայկական ավանդազրույցում Արշակ Կրտսերը՝ որդին, համարվում է «փոքր երկրի» (Հայաստան) թագավոր, իսկ Արշակ ավագը՝ հայրը, «մեծ երկրի» (Իրան) թագավոր, այնպես էլ վրացական ավանդազրույցում Արշակ կրտսերը՝ որդին, համարվում է «փոքր երկրի» (Վրաստան) թագավոր, իսկ Արշակ ավագը՝ հայրը, «մեծ երկրի» (Հայաստան) թագավոր: «Քարթլիս ցխովրեբա»-ում կրտսեր Արշակն է համարվում վրաց Արշակունի արքայատոհմի հիմնադիրը (նրան պատկանել են 18 թագավորներ)⁴: Ճիշտ այնպես, ինչպես Հայոց Արշակունի արքայատոհմի հիմնադիրն է մեր ավանդազրույցի Արշակ կրտսերը (Վաղարշակը): Այս առթիվ Վ. Ախվլեդիանին գրում է. «Դժվար է ասել, թե հիշատակված զույգ թագավորումը ինչքանով է համապատասխանում իրականությանը: Ի դեպ ասած, այդ երևույթի մասին ոչինչ չեն հաղորդում նաև այլալեզու աղբյուրները՝ ո՛չ հունա-հռոմեականները, ո՛չ հայկականները»⁵: Միակ բացատրությունը՝ երկվորյակ (զույգ) թագավորող եղբայրների մասին ավանդազրույցի ազդեցությունն է:

Հայկական երկվորյակների առասպելի ազդեցությամբ հորինված Արշակ և Վաղարշակ անուններով թագավոր եղբայրների մասին ավանդությունը այնքան կենսունակ է եղել, որ Անանուն պատմիչի երկում, ինչպես տեսանք, Հայոց

¹ Ջուստո Տրահինա, Փավստոս «Բյուզանդացին», Պրոկոպիոսը և «Հայոց պատմությունը», «Աշտանակ (Հայագիտական պարբերագիրք)», Գ, Եր., 2000, էջ 130-140:

² Кошеленко Г. А., Генеалогия первых Аршакидов, “История и культура народов средней Азии (древность и средние века)”, М., 1976, с. 34-35:

³ Картлис цховреба, с. 26-27: Ի դեպ, վրացական այս ավանդության Հայոց Արշակ թագավորը ունի իր պատմական նախատիպը՝ թագավորած մ.թ.ա. 3-րդ դարում, ոչ թե մ.թ.ա. 2-րդ դ. սկզբներին՝ հակառակ Վ. Ախվլեդիանու (Картлис цховреба, с. 71, стр. 19) և այլոց կարծիքի:

⁴ Картлис цховреба, с. 36-38

⁵ Картлис цховреба. с. 71, стр. 22:

Արշակունի արքայատոհմի հիմնադիրները համարվում էին այդ նույն անուններով եղբայրները. «Արդ թագաւորէ Արշակ Փոքր կոչեցեալ... ի վերայ Հայաստան երկրի ի Մրծուին քաղաքի, եղբարք իւրով Վաղարշակաւ»¹: Հետագայում, նույնպիսի մոտեցում դրսևորելով, Պապ թագավորը (370-374թթ.) այդ անուններով էր կոչել իր որդիներին, որոնք, հավանաբար, երկվորյակներ էին, որովհետև ի նշան նրանց ճանաչման՝ Պարսից թագավոր Շապուհ 2-րդը երկու թագ էր ուղարկել Վարազդատից (374-378թթ.) հետո թագավորներ հռչակված այդ մանուկներին:²

Մեր պատմիչներին հայտնի Վաղարշակը (ըստ Մ.Խորենացու) կամ Արշակը (ըստ Անանուն պատմիչի), որին նրանք հայ Արշակունիների արքայատոհմի հիմնադիրն են համարում, նոր ուսումնասիրությունների համաձայն, առաջին իրական նախատիպ է ունեցել Գավգամելայի ճակատամարտի մասնակից, Երվանդունյաց անկախ թագավորությունը վերականգնած և Հայոց թագավոր հռչակված Օրոնտես-Երվանդին³: Իսկապես էլ, Վաղարշակի և նրա հաջորդ գահակալների մասին՝ ընդհուպ Երվանդ Վերջին, մեր պատմիչների հաղորդած տեղեկությունների մանրագին քննությունը ցույց է տալիս, որ դրանց մի զգալի մասը վերաբերում է մ.թ.ա. 4-րդ դարի վերջերին և մ.թ.ա. 3-րդ դարին:

Արշակ և Վաղարշակ (Վաղ-Արշակ «արքա Արշակ») արքայանունները և առհասարակ *Արշ*-բաղադրիչը պարունակող իրանական անձնանունները հայ իրականություն թափանցել էին պարթև Արշակունիների մի ճյուղի՝ Հայաստանում հաստատվելուց շատ առաջ՝ գերազանցապես՝ Հայաստանի սատրապների և Աքեմենյան արքայատոհմի խնամիական կապերի միջոցով: Մինչև գահ բարձրանալը *Արշակ* անձնանունն էր կրում Արտաքսերքսես 2-րդը, որի դուստր Հռոդոզունեն Հայաստանի սատրապ Օրոնտեսի կինն էր՝ մայրը նրա զավակների: Արշակ և Վաղարշակ անունները հետագայում ընկալվել են որպես «երկվորյակային» անձնանուններ (հմմտ. Պապ թագավորի զույգ որդիների անունները) և պատճառ դարձել, որ վիպական «երկվորյակային» մոտիվներ թափանցեն ավանդական Վաղարշակ թագավորի կերպարի մեջ:

¹ Սեբեոս, Եր., 1939, գլ. Բ, էջ 10:

² Փաւստոսի Բիւզանդացոյ պատմութիւն Հայոց//Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն (պատմիչներ՝ Բուզանդ), Բնագիրը Բ. Պատկանյանի, Թարգմանությունը և ծանոթագրությունները՝ Ստ. Մալխասյանցի, Եր., 1987, Ե, լր, Ե, խդ:

³ Այս դեպքում *Արշակունի*-ն բառացիորեն չենք հասկանալու: Ավելի քան 100 տարի առաջ Ա. Գաբազյանը գրում էր. «Հայք արիական բառով Արշակունի կոչեցին հին Արարատյան թագավորության ցեղը», «Արշակունի կնշանակե արքունի, թագավորական», իսկ Գ. Խալաթյանցի կարծիքով, հայերի ընկալմամբ՝ *Արշակ*-ը «թագավոր» է նշանակել: Ընդ որում, անկախ այն բանից, թե նախապես Արշակ-ը ի՞նչ էր նշանակում. «այր, հերոս», թե՞ «արջ»: Ուշագրավ է, որ ասորիները ևս արշակայա ասելով հասկանում էին «արքայական»:

Երկվորյակների պաշտամունքը, որպես կանոն, տարածվում էր նաև նրանց մոր վրա¹, որը գերբնական էակների հետ կապի մեջ մտնելով էր երկվորյակներ լույս աշխարհ բերում: Երվանդ Վերջինի և նրա եղբայր Երվազի ծննդի առթիվ Մովսես Խորենացին բերում է մի ավանդազրույց, որը բացահայտ առասպելաբանական հենք ունի, ուստի մ.թ.ա. 3-րդ դարում ստեղծված լինել չէր կարող. «Կին ոմն յագգէ Արշակունեաց, անձամբ հարստի եւ խոշորագեղ, վարար, գոր ոչ ոք դիմագրաւեաց առնուլ կնութեան, ծնանի երկուս մանկունս յանկարգ խառնակութենէ, որպէս Պասիփայէ զՄինոտովրոս: Եւ ի զարգանալ մանկանցն՝ կոչէն անուանս Երուանդ եւ Երուազ»²: Եղբայրների ծնունդը Մինոտովրոսի ծննդի հետ համեմատվելու առթիվ Մ. Աբեղյանը նկատում է հետևյալը. «Մինոտովրոսը՝ Կրետեի հրեշքը, ծնվում է հայր ցուլից... Խորենացու արած համեմատությունից իմանում ենք, որ Երվանդի և Երվազի մայրը ցուլից է ծնում իր երկվորյակներին»³:

Երկվորյակներից Երվանդը ամպրոպային բնույթ է ունեցել, քանի որ նրան է վերագրված աչքերով շանթելու հավատալիքի գոյությունը⁴: Ըստ Մ. Պետրոսյանի՝ *Երվանդ* անունը ևս «ամպրոպային» բնույթ ունի, իսկ Ամպրոպի աստծու սրբազան կենդանիներն էին համարվում նախևառաջ եղջերավորները (ցուլեր, նոխազներ, խոյեր), որոնք եղել են նրանց կենդանական նախատիպը⁵: Բնականաբար, «Արշակունի մայրը» ևս ունեցել է իր առասպելաբանական նախատիպը, որը, զալով խոր հնադարից, պահպանվել էր Երվանդունի արքայատոհմի հետ իր ունեցած «մայրական» իրավունքների բերումով: Կնոջ արտաքինի նկարագրությունն իսկ բնութագրական է նախնադարի Մայր դիցուհիների համար: Եղբայրների երկվորյակներ լինելու և երկվորյակային անուններ կրելու հանգամանքները հուշում են, որ հանձին նրանց մոր, պետք է տեսնել հայոց հնագույն Մայր դիցուհուն: Ըստ այդմ, հանձինս Երվանդ և Երվազ երկվորյակների պատմական-իրական, բայց վիպականացած կերպարների, տեսնելու ենք դարձյալ Երվանդունի արքայատոհմին առնչվող Արշակ ու Վաղարշակ եղբայրների ավանդական-վիպական կերպարների զուգահեռներ:

Երվանդ Վերջին թագավորը սպանվել էր Սելևկյանների աջակցությունն ստացած գահի հավակնորդ և իր ազգական (ըստ Անանունի՝ եղբայր) Արտաշեսի

¹ Галечко И. И., Культ близнецов коренных народов амурского региона, Вестник Приамурского гос. университета, 2019, N 2 (35), с. 69-70.

² Մովսես Խորենացի, Բ, լէ:

³ Աբեղյան Մ., Երկեր, հ. 1, Եր., 1966, էջ 139:

⁴ Մովսես Խորենացի, Բ, խբ:

⁵ Պետրոսյան Ս., Դասերը և եռադասության դրսևորումները հին Հայաստանում, Եր., 2006, էջ 337:

(մ.թ.ա. 189-160 թթ.) կողմից մ.թ.ա. 201թ.¹: Հատկանշական է, որ Երվանդին և Արտաշեսին եղբայրներ է համարում նաև «Քարթլիս ցխովրեբան»²: Ըստ երևույթին, այստեղ ևս թափանցել է երկվորյակ թագավորների մասին առասպելը, որը, ինչպես տեսանք, անբաժան է հայ վիպական ավանդությունից, մասնավորապես Երվանդունյաց թագավորների մասին ավանդագրույցներից:

Արշակ և *Վաղարշակ* անունները իմաստով նույնական են և, ըստ այդմ, ընկալվել են «երկվորյակային» անուններ. հմմտ. *Երուանդ* և *Երուազ* նույնական անունները³: Ամենայն հավանականությամբ, ավանդագրույցը նախապես վերաբերել է Երվանդունի արքայատոհմի հիմնադիր գույզ եղբայրներին՝ կոչված ինչպես *Արշակ* ու *Վաղարշակ*, այնպես էլ՝ *Երվանդ* ու *Երվազ*: Պատահական չէ, որ վերջիններիս մայրը «Արշակունի» է համարվել⁴: Դրանք վերագրվել են երկվորյակների մասին առասպել-ավանդագրույցների կերպարներին և վերջիններիս հատկանիշները փոխանցել այդ անունները կրած իրական անձանց:

СЛЕДЫ ЛЕГЕНД О БЛИЗНЕЦАХ В СКАЗАНИЯХ ПРО АРМЯНСКИХ ЦАРЕЙ

Лусине ПЕТРОСЯН

Ширакский центр арменоведческих исследований НАН РА

Близнецы выступают в качестве культурных героев, мифических предков, основателей государств, родоначальников социальных сообществ на разных уровнях. Культ близнецов был неотделим от поклонения матери – Богини Матери. Образы близнецов Ерванд и Ерваз, Аршак и Вагаршак – имеют свои эпические и историко-реальные прототипы.

¹ Սեբեոս, գլ. Բ, էջ 10-11:

² Картлис цховреба, с. 31:

³ Պետրոսյան Ս., «Վահագնի երգի» ակրոստիքոսների վերականգնման և վերծանման փորձ, ԼՀԳ, 1981, թիվ 4, էջ 82-83

⁴ Մովսես Խորենացի, Բ, լէ:

TRACES OF TWINS' MYTH COVERED IN THE SAGAS ABOUT
ARMENIAN KINGS

Lusine PETROSYAN

Shirak Center for Armenological Studies of NAS RA

Twins appear as cultural heroes, mythical ancestors, founders of states, patriarchs of different communities. The twin cult was inseparable from the worship of their mother - Mother Goddess. The personages of the twins Yervand and Yervaz, Arshak and Vagarshak have their own epic and historical and real data prototypes.

ՀՆԱԳՈՒՅՆ ՇԻՐԱԿԻ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԻ ԵՎ ՔՐՄՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ

Սարգիս ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն

Հնագույն Շիրակի պաշտամունքի կենտրոնում եղել է Արագած լեռը: Այդ պաշտամունքի համազգային բնույթի վկան էր հայոց հին տոմարը, որում Արագածի պաշտամունքին էր ձոնված յուրաքանչյուր ամսի 20-րդ օրը, որը և կրում էր *Արագած* անունը: Արշարունիք գավառում, Շիրակի հարևանությամբ էր գտնվում Հայոց քրմապետի նստոց Բագարանը: Հավանաբար, Երվազ քրմապետի սպանությունից հետո Շիրակ և Արշարունիք գավառների հոգևոր առաջնորդի պաշտոնը ստանձնել են Մոզպաշտեի տոհմի՝ մեր կարծիքով, քրմական ծագում ունեցող Դիմաքայանների ներկայացուցիչները:

Հնագույն Շիրակի պաշտամունքի կենտրոնում եղել է Արագած լեռը՝ շիրակցու աղոթարանը՝ լույսի և արևածագի լեռը, ամպրոպային-անձրևաբեր և ջրառաք լեռը: Արագածի պաշտամունքի համազգային բնույթի վկան էր հայոց հին տոմարը, որում Արագածի պաշտամունքին էր ձոնված յուրաքանչյուր ամսի 20-րդ օրը, որը և կրում էր *Արագած* անունը¹: Քրիստոնյա Հայաստանում ևս այն

¹ Ալիշան Ղ., Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը, Եր., 2002, էջ 78:

սրբազան լեռ էր համարվում: Ըստ մի ավանդազրույցի, «Երբ Գրիգոր Լուսավորիչը աղոթելիս է լինում Արագած լեռան կատարին, նրան գիշերը լուսավորում է մի կանթեղ՝ անպարան (առանց պարանի) կախված երկնքից: Ասում են, թե այդ կանթեղը այժմ էլ կա, միայն տեսանելի է արժանավորներին»¹: Ավանդազրույցի մեկ ուրիշ տարբերակում կանթեղը մշտավառ է և լցված Լուսավորչի արտասուքներով²:

Արագածի կատարի մշտավառ լույսի վերաբերյալ ավանդազրույցի մասին է խոսում նաև Արագածի հյուսիսարևելյան լանջերն ու ստորոտը բռնած հին հայկական գավառի *Նիգ/Նիգատուն* անունը³: Գրաբարում *նիգ* բառը ոչ միայն «լինգ» էր նշանակում, այլև «Նիգ ասի նմանութեամբ ձողաձև կամ գերանաձև նշոյլ յօդս երևեալ»⁴: Հավանաբար, Արագածի կատարի լույսը, Գ. Սրվանձտյանցի ասածի պես, «մանեկաձև» է եղել, ուստի կոչվել է նաև «լինգ» նշանակող *նիգ* բառով: Գ. Սրվանձտյանցը այդ բառն օգտագործել է Տարոնի աղոթարան լեռան՝ Գրգուռի վերաբերյալ: Նա գրում է. «Առավոտյան արեգակը, երբ նոր կը ծագի, յուր ճառագայթները զարնելով ծովուն (իմա՝ Վանա լճին - Ս. Պ.) ալյաց և դաշտի (իմա՝ Մշո դաշտի - Ս. Պ.) գոլորշյաց վրա, կանանչ կարմիր պսակ մը *մանեկաձև* կը ձգէ այս Գրգուռա գլորակ և լերկ գլխին: Կը գմայլի անոր նայողը»⁵: Գրգուռի դերը ընդհանրապես նույնն է եղել հնադարյան տարոնցու համար, ինչ Արագածինը՝ հնադարյան շիրակցու: Դա վերաբերում է նաև պաշտամունքի բնագավառին: Ի դեպ, Գրգուռը ևս համագգային պաշտամունքի առարկա էր, ինչի մասին խոսում է նրա պաշտամունքին ձևաված հայոց հին տոմարի 21-րդ օրվա *Գրգուռ* անունը⁶:

Արագածի և Գրգուռի ոչ միայն պաշտամունքի, այլև այդ պաշտամունքներն իրագործող քրմերի միջև ևս նկատելի ընդհանրություններ են գոյություն ունեցել: Հայտնի է, որ ուրարտական դարաշրջանում հնագույն Շիրակը իր Էրիա(սի) և Կուլիա(նի) երկրներով մասն էր կազմում ընդարձակ Էթիու(նի) ցեղամիության: Սեպագիր Qulia (<*qul-ia) բաղադրյալ տեղանվան մեջ առկա են հնդեվրոպական ծագումով *qul-/*կուլ- արմատը և -ija վերջածանցը⁷: Նախալեզ-

¹ Ղանալանյան Ա., Ավանդապատում, Եր., 1969, էջ 368:

² Նույն տեղում, էջ 146:

³ Երեմյան Ս., Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, Եր., 1963, էջ 72, 111:

⁴ Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. II, Եր., 1981, էջ 425:

⁵ Սրվանձտյանց Գ., Երկեր, հ. I, Եր., 1978, էջ 34:

⁶ Ալիշան Ղ., նշվ. աշխ., էջ 78:

⁷ Պետրոսյան Ս., Պետրոսյան Լ., Սեպագրային Durubani/հայերեն *տորբան*, Վանաձորի պետ. մանկ. ինստիտուտի հանրապետական գիտաժողովի նյութեր, Վանաձոր, 2009, էջ 67:

վի հանրահայտ այս վերջածանցը հայերենում ի վերջո վերածվել էր *-ի* վերջածանցի (հմմտ. *այրի, ոգնի, տարի, քեռի*), բայց ավելի վաղ ունեցել է *-ia* ձևը: Դրա վկաներն են սեպագիր *-ia* ձևի գրաբարյան *-ի* զուգահեռները. հմմտ *Arşania/Արածանի, Giarnia/Գարնի, Alia/Հաղի* և այլն¹: Չսկիա երկրանվան **qul-/*կուլ-* արմատը պահպանված է Դուրուբանի բնակավայրի հետին *Կուլիճան* (<*կուլ-իճ-ան) անվան մեջ, որում արմատին հավելվել են *-իճ* ցեղանվանակերտ և *-ան* տեղանվանակերտ վերջածանցները² (հաճախ օգտագործված *Ղուլիջան* ձևը պարս. թրք. աղավաղման հետևանք է): Նույն **կուլ* արմատն է առկա ծամերին վերաբերող հայերեն *կուլակ* և *կուլիկ* բառերում՝ կազմված *-ակ* և *-իկ* վերջածանցներով: Իրար տարբերակներ հանդիսացող այս բառերի գրաբարյան և բարբառային իմաստներն են «քունքի վրա կախված մազի փունջ», «գլխի մազը», «գլխին թողած փնջած մազ», «տղաների քունքերն ի վար թողած մազի փունջը», «երեսի երկու կողմից քունքերի վրա կախվող մազը, խոպոպիք», «մազի՝ բարակ հյուսք, որ աղջիկները կցում են իրենց հյուսած մազերի ծայրին»³:

Սրանց արմատակիցն ու իմաստակիցն են արևմտահայ առանձին բարբառներին, մասնավորապես Մշո բարբառին, բնորոշ կ>զ հնչյունական անցումն արձանագրած *գուլակ* (<կուլակ) «հինած թել, որ ոչ թե կծկած է, այլ ձեռքով հյուսած» և *գուլիկ* (<կուլիկ) «քունքերից վար կախված երկայն գանգուր» բառերը (Մշո բարբառում *գուլագ* նշանակում է «գլխին թողած փնջած մազ», Բուլանը-խում՝ *գուլանգ* էին անվանում «տղաների քունքերն ի վար թողած մազի փունջը»⁴: Բերված բոլոր բառերը, մեր կարծիքով, արմատակիցներն են *կուլիթ* (<կուլ-թ) «հանգույց, կապ», որից՝ *կղթել* «հանգույց շինել, ամուր կապել» և *կուլ* «ծալք, ոլորք, հյուսք», «ձկնորսի կարթին անցկացված մազե լարը» բառերի, որոնք համարվել են կամ հավաստի ստուգաբանություն չունեցող բառեր, կամ իրանական-պարսկական փոխառություններ⁵: Ըստ Գ. Ջահուկյանի՝ դրանք ծագում են հ.-ե. *gul արմատից⁶:

¹ Կարագեօզեան Յ., Սեպագիր տեղանուններ, Եր., 1998, էջ 84, 132, 206:

² Ցեղանվանակերտ *-իճ* վերջածանցի համար հմմտ. *ատրպատիճ, բաղասիճ, կամիճիկ* (<կամ-իճ-իկ) ցեղանունները, իսկ *-ան* տեղանվանակերտի համար հմմտ. *Աղեան, Արտահան, Երեան, Սեան* տեղանունները:

³ Աճառյան Հ., Հայերեն արմատական բառարան (այսուհետև՝ ՀԱԲ), հ. II, Եր., 1973, էջ 656, Մալխասյանց Ստ., Հայերեն բացատրական բառարան (այսուհետև՝ ՀԲԲ), հ. II, Եր., 1944, էջ 480-481:

⁴ ՀԲԲ, հ. I, Եր., 1944, էջ 467, ՀԱԲ, հ. II, էջ 657:

⁵ ՀԱԲ, հ. II, էջ 657:

⁶ Ջահուկյան Գ., Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան (այսուհետև՝ ՀԼՊՆԺ), Եր., 1987, էջ 124, 126, 166-167:

Գիսանե և Դեմետր եղբայրների անունների առթիվ Ս. Աբեղյանը գրում է. «Դեմետրի անունը պարզապես հունական դիցուհու՝ մայր երկիր Դեմետրի անունն է... Իսկ Գիսանե, Գիսանեայ անունը, կարծում ենք, Դեմետրի (Դեմետրա դիցուհու-Ս. Պ.) մի մակդիր եղած պիտի լինի»¹: Ըստ Հովհան Մամիկոնյանի՝ «Գիսանե զի գիսաւոր էր, վասն այնորիկ և պաշտանեայք նորա գէսք ունէին»²: Այս ամբողջից կարելի է հանգել այն հետևությանը, որ Տարոնի քրմերն ունեցել են երկար թողնված գլխի մազեր՝ *գէս*, և հյուսված մազեր՝ ծամ: Կարծում ենք, թե ինչպես Գիսանե աստվածությունը և նրա պաշտամունքն իրականացնող քրմերը Տարոնում, այնպես էլ *Դիմաքսյան Գիսակը*՝ Շիրակի Դիմաքսյան նախարարական տոհմի նահապետը³, կրել է ծամ և գես, ուստի կոչվել է *Գիսակ*՝ **գէս-ակ*, որն հավանաբար նրա մակդիրն է եղել:

Ըստ Հովհան Մամիկոնյանի՝ Տարոնում տղա մանուկների ծամ պահելու սովորույթը տուրք էր հեթանոսությանը. «զի գայն տեսեալ յիշեսցեն զառաջին գործ պղծութեան իւրեանց»⁴: Բայց Փավստոս Բուզանդը դրա մեջ ոչ թե պղծություն, այլ հայկական սովորույթ էր տեսնում: Մանվել Մամիկոնյանի տոհմակից Վաչէի որդի Արտավազդի մասին նա գրում է. «Եվ էր նա ի տիոց տղայ, եւ ըստ մանկութեան օրինի, *ըստ կրոնից Հայոց*՝ որպէս օրէն էր, զգլուխ մանկտոյն սոյնպէս ի ժամանակին *գերծեալ էր զգլուխ մանկանն* Արտաւազդայ, և *ցցունս էր թողեալ և գէս արձակեալ*»⁵:

Այդ նույն սանրվածքը՝ «պատանիների ճակատի վրա իջնող մազերի փունջ, խոպոպիք» բացատրությամբ նաև *Ճենիկ* է կոչվել⁶: Կարծում ենք՝ այս բացատրությունը պետք է լրացնել տարոնցի մանուկների սանրվածքը նկատի առնելով՝ հավելելով «ծամ» կամ «գես» բառերը: Եթե քրիստոնյա հայերը XX դարի երկրորդ կեսին անգամ ուխտանվեր տղա մանուկների մազերը յոթ տարի շարունակ չէին կտրում, այլ հյուսելով ծամեր էին սարքում կամ «ձիու պոչ» թողնում (անձնական դիտարկումներ Գյումրի - Լենինականից - Ս. Պ.), ապա, անկասկած, այդպես էր լինելու նաև անցյալ դարերում, նախաքրիստոնեական դարերը ներառյալ, երբ

¹ Աբեղյան Ս., Երկեր, հ. I, Եր., 1966, էջ 299:

² Հովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, Եր., 1941, էջ 109:

³ Մովսիսի Խորենացոյ Պատմութիւն Հայոց (այսուհետև՝ Խորենացի), Եր., 1981, գիրք Բ, գլ. խզ:

⁴ Հովհան Մամիկոնեան, նշվ. աշխ., էջ 110:

⁵ Փաւստոսի Բիւզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց (այսուհետև՝ Բուզանդ), Եր., 1987, գիրք Ե, գլ. խզ:

⁶ ՀԲԲ, հ. III, Եր., 1944, էջ 207:

մանուկներին ձուլում էին այս կամ այն աստվածներին: Այս տեսանկյունից ուշագրավ է, որ քրիստոնեությունն ուրացած տիրապետչական Մերուժան Արծրունին նույնպես երկար ծամ է ունեցել, որ Փավստոս Բուզանդը *ցից* է կոչում¹:

Մեր տարոնցի մանուկներին և Մերուժան Արծրունուն վերաբերող նույնպիսի փաստի հետ սա հնարավոր է դարձնում պարզելու Մամիկոնյան նախարարական տոհմին *ճենագն* համարելու առեղծվածը: Ինչպես վերևում տեսանք, տղամարդկանց ծամը կոչվել է նաև *ճենիկ*: Այս բառը բանից անտեղյակ մարդը կարող էր ընկալել որպես հայոց հին ազգագրական խմբերից որևիցե մեկի անվան *-իկ* վերջածանցով կազմություն, ինչպես՝ *արմնիկ, գեղնիկ, զոզիկ, վոշիկ* (հմմտ. նաև օտար ազգեր նշող ցեղանուններից *խափշիկ, խուժիկ, կայսիկ, հնդիկ, պարսիկ* և այլն): Ըստ այսմ, *ճենիկ* բառն ավելի ուշ ընկալվել է հենց այդ նշանակությամբ (իմաստային անցման համար հմմտ. ռուսների կողմից ուկրաինացիներին տրված *խոխոլ* անվանումը՝ նույնպիսի սանրվածք ունենալու պատճառով): Հետագայում նրան փոխարինելու է եկել «նույնիմաստ» *ճենագն* բառը, որն, ի վերջո, հիմք է դարձել Մամիկոնյան տոհմի ճենական/չինական ծագման վարկածի:

Հայտնի է, որ Արշարունիք գավառում, Շիրակի հարևանությամբ գտնվում էր Հայոց քրմապետի նստոց Բագարանը: Երվազ քրմապետի սպանությունից հետո Արտաշես 1-ինի (մ.թ.ա. 189-160 թթ.) զորավար Սմբատը «ի տեղի նորա ի վերայ բազնացն կացուցանե զընտանի Արտաշիսի աշակերտ մոզի ուրումն երագահանի, որ յայն սակս Մոզպաշտե անուն կարդային»²: Բնականաբար, եթե այս երիտասարդը տեղական ազդեցիկ քրմական տոհմերից մեկի ներկայացուցիչը չլիներ, չէր կարող միայն Սմբատի ցանկությամբ հասնել այդպիսի բարձր դիրքի: Հավանաբար, այդ ժամանակներից սկսած, Շիրակ և Արշարունիք գավառների հոգևոր առաջնորդի պաշտոնը պատկանել է Մոզպաշտեի տոհմի՝ մեր կարծիքով, քրմական ծագում ունեցող Դիմաքսյանների ներկայացուցիչներին: Քրիստոնեությունը Հայաստանի պետական կրոն հռչակելուց հետո Տրդատ 3-րդի օրոք, ընդդիմադիր այլ նախարարական տոհմերի նման, այս տոհմը ևս պետք է մեծապես տուժած լիներ: Ինչպես հին Կամսարական տոհմի, տիրույթները, այնպես էլ Դիմաքսյան տոհմի տիրույթների մեծ մասը, ավագ նախարարի կարգավիճակի հետ, Տրդատ 3-րդը շնորհել էր իրեն տոհմակից, նորադարձ քրիստոնյա պարթև Կարենյաններին: Տեղի հին իշխող տոհմերի մնացորդների հետ հաստա-

¹ Բուզանդ, գիրք Ե, գլ. խգ:

² Նույն տեղում, Բ, խբ:

տած խնամիական կապերով սրանք օրինականացրել էին ժառանգական տիրակալի իրենց իրավունքը և կոչվում էին «տեարք Շիրակայ և Արշարունեաց»: Այդ ճանապարհով էին նրանք յուրացրել *Կամսարական* և *Արշարունի* տոհմանունները, իրենց տոհմի հորինված նախնի Կամսարին վերագրել Գիսակ Դիմաքսյանի մասին եղած ավանդագրույցը և Կամսար անվանը տվել իրանական բացատրություն¹:

Դիմաքսյան տոհմի նախնին համարված առասպելաբանական-վիպական կերպարը կրելու էր այն նույն անունը, որով կոչում է Տակիտոսը մ.թ. 1-ին դարի 30-40-ական թթ. սահմանագլխին Հայաստանը կառավարած հայ մեծատոհմիկին: Լատիներեն տառադարձությունը այդ անվան *Demonax praefectus* է²: Թե՛ լատին. այս ձևը, թե՛ հայ. *Դիմաքս*-ը կարող էին ծագած լինել նախնական *Դիմանաքս*/*Դի-ման-ա-քուս*-ից: Սրա առաջին բաղադրիչը *դի* «աստված» բառն է (հմմտ. *դի-ք*), երկրորդը հ.-ե. **men* արմատից ծագած «խոսք» իմաստով բառն է (հմմտ. *մանել* «հասկանալ», բայց նաև «թռչունների գեղգեղալը, դայլայլելը», իսկ *մանել* «խոսել» և *մանի* «խոսող»)՝³, երրորդը *ա* հոդակապն է, իսկ չորրորդը *քուս* «բամբասանք, չարախոսություն» դեռևս չստուգաբանված արմատն է (նրանից ունենք *քուս*, *քսել*, *քսնուս*, *փասքուս* բառերը)⁴: Ըստ այսմ, **Դիմանաքուս*-ը նշանակելու էր «աստծու խոսքը տարածող», իսկ դա քրմական դասի մենաշնորհն էր:

Դիմաքսյան նախարարական տոհմի քրմական ծագման օգտին կարող է վկայել նաև նրա հիշյալ ներկայացուցիչի *praefectus* տիտղոսը: Հայտնի է, որ Արշակ 2-րդի և Պապ թագավորի ժամանակակից Գղակ մարդպետը ևս այդ տիտղոսն էր կրում: Հռոմեացի պատմիչ Ամիանոս Մարկելինոսի վկայությամբ, Հայաստանը նվաճած Պարսից Շապուհ 2-րդ թագավորը «հանձնեց Հայաստանը ներքինի Գղակին (*Cylaces, Gylaces*) և Արտավանին (*Artabannes*), որոնց առաջնորդում նա ընդունել էր իր մոտ իբրև փախստականների: Սրանցից մեկը, ինչպես ասում են, առաջ եղել է ցեղի պետ (*gentis praefectus*), մյուսը՝ զորքերի առաջնորդ (*magister armorum*)»⁵: Այս անձանցից առաջինը հիշատակված է նաև Փավստոս

¹ Բուզանդ, Բ, խգ, Բ, խդ, Բ, ձէ:

² Tacitus, *Annal.*, XI, 9 (Մանանյան Հ., Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հ. I, Եր., 1944, էջ 318-320):

³ ՀԲԲ, հ. III, էջ 251, 258, «Բաղգիրք հայոց», Քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ Հ. Ամալյանի, Եր., 1975, էջ 208:

⁴ ՀԱԲ, հ. IV, Եր., 1979, էջ 484, 534, 595:

⁵ *Amm. Marc.*, XXVI, 12, 5 (Մանանյան Հ., նշվ. աշխ., հ. II, մաս Ա, Եր., 1957, էջ 192-193):

Բուզանդի երկում¹: Նա հայտնի Գղակ մարդպետն է²: Հայտնի է, որ ավելի վաղ ժամանակներում մարդպետի պաշտոնը քրմական դասի վերնախավի ներկայացուցիչներն էին վարում, ուստի praefectus-ի տակ հասկանալու ենք այն պաշտոնյային, որը հռոմեացիներին հայտնի էր praefectus morum (moribus), այսինքն՝ «բարքերի պահապան» անունով: Այդպիսի մի պաշտոն էր ունենալու նաև Demonax praefectus-ը՝ Դիմաքսյան նախարարական տոհմի մեզ հայտնի նախնիներից մեկը:

Հայոց Գահնամակի տվյալներից պարզվում է, որ Դիմաքսեան նախարարական տոհմը նախարարական բոլոր տոհմերի (մոտ 70) մեջ ամենաճյուղավորվածն է եղել: Նրա չորս ճյուղերը գտնվել են Տայքում և Շիրակում³, անջրպետված լինելով միմյանցից բավականին ընդարձակ Վանանդ գավառով: Երկրորդն իր ճյուղավորվածությամբ եղել է Արծրունի նախարարական տոհմը՝ երեք ճյուղերով: Բայց ի տարբերություն Դիմաքսյանների՝ Արծրունիները համահավաք բնակվել են Վասպուրականում: Դիմաքսյանների չորս ճյուղավորությունների գոյությունը և ցրված բնակվածությունը հետևանքն են լինելու տոհմի հնության: Կարծում ենք, թե նրանց նախահայրենիքը գտնվել է Տայքում, որտեղ մնացած նրանց տոհմի ճյուղերից մեկը շարունակել է կրել *Բուխա Դիմաքսեան* տոհմանունը՝ տեղի Բողխա (Բուղխա Բուխա) գավառի անունով⁴: Դժվար է ասել, թե երբ է տոհմի մի հատվածը հայտնվել Շիրակում: Բացառված չէ, որ դա տեղի է ունեցել, երբ Ուրարտուի արքաներից ամենահզորը՝ Արգիշտի I-ը (մ.թ.ա. 786-764թթ.), վերջնական պարտության մատնեց Դիաուխի (Դայաենի, Տայք) թագավորությանը և նրա տարածքը միացրեց Ուրարտուին⁵: Դիմաքսյանների նախնիներն այդ ժամանակ կարող էին հեռացած լինել դաշնակից Էթիունի ցեղամիություն և հաստատվել նրա կազմում գտնված հետագա Շիրակ գավառի տարածքում:

Խեթական արձանագրությունները ուշագրավ տեղեկություններ են պահպանել խեթական բանակում ժամանակին վարձով ծառայած կառամարտիկների մասին: Ըստ արձանագրությունների՝ այդ վարձկանները պատկանում էին Hatra/Halara (ընթերցումը վերջնականապես ճշտված չէ)⁶, Manda, Sala, Tamalkija

¹ Բուզանդ, Ե, գ, Ե, գ, Ե, է:

² Մանանդյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 198:

³ Адонц Н., Армения в эпоху Юстиниана, Ер., 1971, 249-250, 263-264.

⁴ Նույն տեղում, էջ 25, 301:

⁵ Ադոնց Ն., Հայաստանի պատմություն. ակունքները X-VI դդ. մ.թ.ա., Եր., 1972, էջ 170, 205:

⁶ Քոսյան Ա., Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (ըստ խեթական սեպագիր աղբյուրների), Եր., 2004, էջ 55-56:

և Himmuwa ցեղերին ու երկրներին¹: Ճշգրտված է, որ մանդա, սալա և խեմուա/խիմուվա ցեղերը բնակիչներն էին Հայկական լեռնաշխարհի: Մրանց հետ հիշատակված առաջին ցեղը կարելի կլինի տեղորոշել միայն նրա անվան իսկական արտասանությունը ճշգրտելուց հետո, իսկ ցեղանուններից վերջինի վերաբերյալ կարելի է ենթադրել հետևյալը: Այդ շարքում հիշատակված մանդա, սալա, խեմուա ցեղերի նման տամալկիյան ևս գտնվել է Հայկական լեռնաշխարհում, որովհետև խեթական բանակում ծառայող իր կառամարտիկները ևս դրանց կառամարտիկների հետ զրկվել էին ապահարկ լինելու իրավունքից: Անկասկած, դրանք բոլորը լինելու էին ծնունդը նույն միջավայրի և ներկայացուցիչները Հայկական լեռնաշխարհի բնակչության արտոնյալ (զինվորական և քրմական) դասերի:

Tamalkija (ցեղ)անվան -ija վերջածանցը հնդեվրոպական ծագում ունի և այստեղ իմաստային համարժեքն է հայերեն -ական, -ային, -ացի վերջածանցների: Ըստ երևույթին, սրա Tamalk- հիմքը տեղանուն է և իր ժառանգորդն ունի՝ ի դեմս հայկական *Դամալք/Տամալք* տեղանվան: Այս անունն էր կրում մի «ձմեռանոց պատմական Տայք աշխարհում, Խոտրջրի շրջանում»²: Իսկ Տայքում էր ինչպես Մամիկոնյանների, այնպես էլ Դիմաքայանների նախահայրենիքը: Վերջիններիս նախնիների մի հատվածը կարող էր կոչվել Tamalkija իր բնակեցրած Դամալք/Տամալք վայրի անունով այնպես, ինչպես հետագայում նրանից սերած տոհմի մի ճյուղը Գահնամակում կոչվում էր *Բուխա Դիմաքեան*, մյուսը՝ *Շիրակա Դիմաքեան*: Այս տեսանկյունից ուշագրավ է նաև այն իրողությունը, որ Tamalk-ija անվան -alk- բաղադրիչը հանդիպում է նաև Alqania (<*alk-an-ija) տեղանվան մեջ, որը տեղորոշում են Չըլդըր լճի (Հյուսիսային ծովակ) և Էրիախիի (կենտրոնական Շիրակ) միջև³:

¹ Նույն տեղում, էջ 125 (հմտ. KBo VI, 2, 3, 4, 6):

² Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախշյան Ստ., Բարսեղյան Հ., Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. II, Եր., 1988, էջ 15:

³ Меликишвили Г., Урартские клинообразные надписи, М., 1960, надп. № 155 F.

О ЖРЕЧЕСТВЕ И КУЛЬТЕ ДРЕВНЕЙШЕГО ШИРАКА

Саргис ПЕТРОСЯН

Ширакский центр арменоведческих исследований НАН РА

Царь Урарту Аргишти I (786-764 гг. до н. э.) в кулиджанской надписи сообщает о завоевании страны племени Кулиа (Qulia-) на северо-западном склоне горы Арагац. От этнонима племени Кулиа происходит название села Кулиджан (Չուլիճաւն, Չուլիջաւն, Ղուլիջաւն) – место нахождения данной надписи. Согласно надписи, центром этой страны являлся город Дурубани (Durubani). Этноним *Кулиа* и топоним *Дурубани* индоевропейско-армянского происхождения. В последнем -ia суффикс, а корень *qul-* как в топониме *Չուլիճաւն* (<կուլ-իճ-աւն), так и в словах *կուլակ* и *կուլիկ* «косы, локон». Вероятно представители жреческого рода Кулиа носили длинные заплетенные волосы–косы. В топониме Дурубани древняя форма арм. слова торбан (*տորբաւն*) <*торубан<и.-е. *doru «дерево, древесина» > «твердый, прочный» + и.-е. *bhā- «сказать, говорить» (>арм. բաւն «слово»). Центром создания колесных транспортных средств были горные районы Армянского Тавра с лесами крепкой древесины, где существовала и металлургия бронзы. В хеттских источниках XIVв. до н. э. племена из Армянского нагорья манда, сала, хемува, тамалкийя упомянуты как наемные воины раннее освобожденные от податей. Потомки этих племен являются представителями древнеармянских нахарарских родов Мандакуни, Салкуни, Мамиконян, Димаксян (Буха Димаксян и Ширака Димаксян).

ABOUT THE PRIESTS AND THE CULT OF ANCIENT SHIRAK

Sargis PETROSYAN

Shirak Center for Armenological Studies of NAS RA

The King of Urartu Argishti I (786-764 B.C.) in his cuneiform inscription of Kulijan village wrote about the conquest of the land of Kulia (Qulia) tribe. In the toponym of *Kulijan* (Չուլիճաւն, Չուլիջաւն, Ղուլիջաւն), which is in the north-eastern part of Aragats mountain, Qulia ethnonym has been preserved. The stem *qul-* in the Qulia ethnonym is also preserved in an Armenian word *kulik/kulak* (կուլիկ / կուլակ) – “braid, lock”. It is obvious that Qulia tribe had long braids and probably performed functions of priests. As far as the Durubani toponym of this tribe centre is concerned, it is the same in its stem with the Armenian word *torban* (*տորբաւն*) <*տորբաւն<I.-E. *doru “tree” (> “solidly, firmly”) + *bhā- “say, speak”, which means religion theory. The center of the creation of wheeled vehicles were mountainous regions of Armenian Taurus, with strong wood forests, where existed also metallurgy of bronze. These were the regions of the Armenian (Eastern) Taurus. In the Hittite cuneiform characters of XIV century B.C. the

tribes Manda, Sala, Khemuwa, Tamalkiya were mentioned as the Hittite citizens, earlier exempt from duties. The descendants of these tribes are the representatives of ancient Armenian princely dynasty Mandakuni, Salkuni, Mamikonyan, Dimaxyan (Bukha Dimaxyan and Shiraka Dimaxyan).

**ԿՈՎԿԱՍԻ ՀԱՅՈՑ ԲԱՐԵԳՈՐԾԱԿԱՆ ԸՆԿԵՐՈՒԹՅԱՆ ԵՐԵՎԱՆԻ
ՄԱՍՆԱՃՅՈՒՂԻ ՑՈՒՑԱԲԵՐԱԾ ՕԳՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅ
ՓԱԽՍՏԱԿԱՆՆԵՐԻՆ (1896-1899 թթ.)**

Լիլիթ ՔՈՍՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ

XIX դ. 90-ական թթ. Օսմանյան կայսրությունում սուլթան Աբդուլ Համիդ 2-րդի կազմակերպած զանգվածային կոտորածներին զոհ գնաց 300000 ավելի հայ¹:

Նախաճիրից փրկված արևմտահայերի զգալի հատվածը ապաստան գտավ Ռուսական կայսրությունում՝ Կովկասի կառավարչապետության տարածքում, այդ թվում նաև՝ Երևանի նահանգում: Փախստականները գտնվում էին սոցիալ-տնտեսական ծանր պայմաններում: Նրանց օգնության առաքելությունը ստանձնեցին արևելահայ և ռուսական տարբեր հասարակական կազմակերպությունները: Հիմնվեցին Բարեգործական ընկերություններ, կազմակերպվեցին հանգանակություններ, իսկ ստացված հասույթը օգտագործվեց գաղթականների կարիքները հոգալու համար:

Փախստականներին օգնություն կազմակերպելու գործում իր ավանդն ունեցավ նաև Կովկասի Հայոց Բարեգործական Ընկերությունը (ԿՀԲԸ)²:

Առաջին քայլը կատարվեց 1895 թ. աշնանը, երբ Տրապիզոնի և շրջակա բնակավայրերից հայերը հատեցին ռուս-թուրքական սահմանը: Նոյեմբերի 13-

¹ Հայոց պատմություն, հատոր III, Նոր ժամանակաշրջան (XVII դարի երկրորդ կես – 1918 թ.), Գիրք առաջին (XVII դարի երկրորդ կես-XIX դարի վերջ), Եր., 2010, էջ 538:

² Հիմնադրվել է 1881 թ. նոյեմբերի 15-ին Թիֆլիսում բժիշկ Բ. Նավասարդյանի նախաձեռնությամբ: 1899 թ. ընկերությունն ուներ 21 մասնաճյուղ: ԿՀԲԸ-ն հիմնական նպատակն էր նպաստել լուսավորության տարածմանը հայերի շրջանում և օգնել բոլոր կարիքավորներին առանց ազգային և կրոնական խտրականության:

ին ԿՀԲԸ-ն խորհրդին ուղղված նամակում Վրացա-Իմերեթական հայոց թեմի առաջնորդ Գևորգ արքեպիսկոպոս Մուրենյանցը տեղեկացնում է տրապիզոնաբնակ շուրջ 4000 գաղթականների աղետալի վիճակի մասին և հայտնում, որ նրանք հիմնականում ապաստանել են Երևանի նահանգում: Սրբազան հայրը խնդրում է վարչությանը քայլեր ձեռնարկել արևմտահայ փախստականներին օգնելու և նրանց այս օրհասական պահին սատար կանգնելու համար¹:

ԿՀԲԸ խորհուրդը 1896 թ. սեպտեմբերի 5-ին քննարկում է Կովկասի կառավարչապետության սահմանն անցած արևմտահայերին օգնություն կազմակերպելու հարցը²: Գաղթականներին օգնելու նպատակով խորհրդի նախագահ Ա. Անանյանը դիմում է իշխանություններին՝ հանգանակություն կազմակերպելու խնդրանքով³, սակայն մերժում է ստանում⁴:

Մեր կարծիքով, մերժման դրդապատճառները հետևյալն էին. նախ այն, որ Ռուսաստանը չէր ցանկանում լարել Օսմանյան կայսրության հետ հարաբերությունները, երկրորդ՝ սահմանն անցած արևմտահայերին համարելով «հեղափոխականներ», ռուսական իշխանությունները զգուշանում էին նրանից, և երրորդ՝ Կովկասի կառավարչապետ Գ. Գոլիցինն ուղղակի աստում էր հայերին⁵: Նա հայկական հասարակական կազմակերպություններին համարում էր «հեղափոխական» կառույցներ և ձգտում էր ոչ միայն սահմանափակել, այլև հնարավորության դեպքում արգելել նրա նաև գործունեությունը:

Տեսնելով, որ անհնար է կանխել օգնության կազմակերպումը, դա կարող է հայության շրջանում դժգոհություն առաջացնել, կառավարչապետը որոշեց իր ձեռքում կենտրոնացնել գաղթականներին տրամադրվող օգնությունը և ցույց տալ, որ կառավարությունը «հոգում է» նրանց խնդիրը: Ուստի Գ. Գոլիցինը 1896 թ. դեկտեմբերի 11-ից թույլատրում է Ռուսական կայսրությունում հանգանակություններ կատարել՝ պայմանով, որ ստացված օգնությունն ուղարկվի համապատասխան պետական մարմիններին, որոնք, իրենց հերթին, կբաշխեն ստացված իրերը կամ գումարները: Այդ կերպ իշխանությունները ցանկանում էին վերահսկել հավաքագրվող գումարները և թույլ չտալ, որ դրանք ուղղվեն հայ ազատագրական ուժերին:

¹ Երեսնամեակ Հայոց Բարեգործական Ընկերության Կովկասում 1881–1911, Թիֆլիս, 1911, կազմող Լեո, էջ 112:

² Հայաստանի ազգային արխիվ (ՀԱԱ), ֆ. 28, ց. 1, գ. 39, թ. 72 շրջ. – 76 շրջ.:

³ ՀԱԱ, ֆ. 28, ց. 1, գ. 39, թ. 77:

⁴ Նույն տեղում, թ. 91:

⁵ Ибрагимов З.Х., Мир чеченцев XIX век, М., 2007, с. 150-151.

Մինչ իշխանությունները կբարեհաճեին պաշտոնապես թույլատրել ԿՀԲԸ-ին ի նպաստ գաղթականների հանգանակություններ կազմակերպել, մամուլի արձագանքների շնորհիվ կազմակերպությունը սկսեց խմբակային և անհատական օգնություն ստանալ աշխարհի տարբեր ծայրերից, որովհետև նվիրատուները վստահ էին, որ ընկերությունը քաջատեղյակ է գաղթականների կարիքներին և ավելի ճիշտ կունօրինի գումարը: Օրինակ՝ Դանիայում ստեղծված հայերին նպաստող մասնաժողովից միայն 1897 թ. ԿՀԲԸ կենտրոն ուղարկել է 10.000 ռուբլի¹, իսկ Մոսկվայի հայ հասարկությունը ԿՀԲԸ Երևանի մասնաճյուղին նվիրել է 1000 ռուբլի²:

Արդեն 1896 թ. սեպտեմբերին ԿՀԲԸ հանգանակած գումարը հասավ մոտ 20.000 ռուբլու: Տարբեր վայրերից ստացվել էր նաև մոտ 3000 կտոր հագուստ: Այդ ամենը Խորհուրդը գաղթականներին բաժանեց իր մասնաճյուղերի միջոցով: Այսպես՝ մինչև տարվա վերջ Կարս ուղարկվեց 1950 ռ., Կաղզվան՝ 1000 ռ., Իգդիր՝ 1550 ռ., Վաղարշապատ՝ 700 ռ., Երևան՝ 640 ռ. օգնություն: Եվս 4012թ. ուղարկվեց Թիֆլիս՝ գաղթականների համար հագուստ, վերմակներ ու ներքնակներ գնելու համար: Խորհուրդը մասնաճյուղերին է փոխանցել նաև 1500 հատ զինվորական շինել, մոտ 4000 արշին³ կտոր և 300 հատ գլխարկ⁴:

Գաղթականության խնամքը ճիշտ կազմակերպելու նպատակով ԿՀԲԸ խորհուրդը հիմնեց հատուկ մասնաժողովներ, որոնք, այցելելով գաղթականների ապաստանած վայրեր, մանրամասն տեղեկություններ էին հավաքում նրանց թվաքանակի և կացության վերաբերյալ⁵:

Գավառներից ստանալով որոշակի տեղեկություններ՝ Ընկերությունը սկսում է անմիջական օգնություն ցուցաբերել՝ առաքելով հանգանակություններով ստացված իրերը և դրամը: Նախնական վիճակագրական տվյալների համաձայն՝ Երևանի նահանգում ապաստանել էին մոտ 10000 արևմտահայեր՝ գլխավորապես Մուրմալուի, Վաղարշապատի և Երևանի գավառներում⁶: Նորեկները գտնվում էին սոսկալի վիճակում և հարկավոր էր շուտափույթ օգնություն կազմակերպել: Նրանց դրությունը բարելավելու համար ԿՀԲԸ Երևանի տեղական

¹ Զանազան լուրեր//«Մուրճ», 1897, № 5, էջ 732:

² ՀԱԱ, ֆ. 28, ց. 1, գ. 962, թ. 69:

³ 1 արշինը հավասար է 0,7112 մ:

⁴ ՀԱԱ, ֆ. 28, ց. 1, գ. 967, թ. 34-35 շրջ.:

⁵ ՀԱ Ա, ֆ. 28, ց. 1, գ. 39, թ. 93 շրջ.:

⁶ ՀԱԱ, ֆ. 28, ց. 1, գ. 967, թ. 34:

վարչությունը լայն գործունեություն է ծավալում: Գաղթականներին հատկացվում են քիչ թե շատ տանելի կացարաններ: Կազմակերպվում է բուժօգնություն հիվանդներին, որոնց թիվը զգալի էր:

ԿՀԲԸ Երևանի վարչությունը շարունակում է վիճակագրական տեղեկություններ հավաքել գաղթականների թվի վերաբերյալ: 1895 թ. մինչև դեկտեմբեր օգնություն է հատկացվել Երևանի նահանգում ապաստանած գաղթականներին, այսպես՝ 123 հոգու տրվել է 69 ռ. գումար և հագուստ¹, 882 հոգուց բաղկացած 207 ընտանիքի (նրանցից 51-ը Արճեշից էին, իսկ 54-ը՝ Վանից) տրվել է 2741 ռ., որի մի մասը ստացվել է Մոսկվայից²:

Գաղթականներին օգնելու համար Երևանում դեկտեմբերի 31-ին բարեգործական պարահանդես կազմակերպվեց և ստացվածը՝ 1615 ռուբլի, հանձնվեց հանձնաժողովին օգնությունը կազմակերպելու համար³: Մինչև հունվարի կեսը ԿՀԲԸ 200 ընտանիքի կամ 800 հոգու բաժանել է 10.000-ից ավելի բաժին կերակուր, մոտ 3000 կտոր հագուստ: Տարվա սկզբին տեղական վարչությունը փորձեց լուծել նաև հիվանդների հարցը, որոնց թիվը տարվա սկզբին հասնում էր 33-ի⁴: Մինչև տարվա վերջ բժշկյն այցելելու էր միայն ծանր հիվանդներին, իսկ 1897 թ. հունվարի 1-ից վարչությունը վարձել է բժշկություն սովորող բարձր կուրսի մի ուսանողի, ով ամեն օր այցելում է բոլոր հիվանդներին, հսկում սանիտարական վիճակը և ուտելիքը⁵:

Խորհուրդը 1897 թ. սկզբին Երևանի մասնաճյուղին է ուղարկում Մոսկվայից ստացված 1000 ռ. և 10 արկղ շորեր և իր կողմից ավելացնում 300 ռ. և 17 արկղ շոր: Այն բաժանվել է Երևանում և գավառներում ապաստանած 208 ընտանիքի, թվով 883 հոգու: Ստացված հագուստը բավարար չէր, ուստի մոտ 400 հոգի չստացան օգնություն⁶:

1897 թ. գաղթականների համար ստացվում է 3141 ռուբլի 33 կոպ. օգնություն, որից 1900 ռ. ԿՀԲԸ-ն Խորհուրդին էր ուղարկել⁷: Ամբողջ 1897 թ.-ի ընթացքում ԿՀԲԸ-ն Երևանի վարչությունը օգնություն է ցուցաբերում 389 գաղթական

¹ ՀԱԱ, ֆ. 28, ց. 1, գ. 967, թ. 7:

² ՀԱԱ, ֆ. 28, ց. 1, գ. 967, թ. 9-32, տե՛ս նաև Զանազան լուրեր// «Մուրճ», 1897, № 2-3, էջ 395:

³ Զանազան լուրեր// «Մուրճ», 1897, № 1, էջ 159:

⁴ Նույն տեղում, էջ 160:

⁵ ՀԱԱ, ֆ. 28, ց.1, գ. 357, թ. 186:

⁶ ՀԱԱ, ֆ. 28, ց. 1, գ. 967, թ. 50:

⁷ Երեսնամեակ Հայոց Բարեգործական ընկերութեան Կովկասում 1881–1911, կազմող Լեռ, էջ 153:

ընտանիքների կամ 1250 հոգու: Նրանց բաժանվել է 3542 կտոր հագուստ, 3822 ռուբլի¹:

1897 թ. ընթացքում ԿՀԲԸ Երևանի մասնաճյուղը ստացել է հետևյալ օգնությունները՝ ի նպաստ տեղի գաղթականների.

1. Խորհրդից ամբողջ տարվա ընթացքում 2800 ռ.,
2. Իգդիրի մասնաճյուղից 485 ռ.,
3. Դանիայից ստացված գումարից 3585 ռ.,
4. Շուշիի արք. Մեսրոպ վարդապետից 250 ռ.,
5. տեղական ճյուղի միջոցով 306 ռ.,
6. աճուրդից 75 ռ. 41 կոպ.,

ընդհանուր առմամբ 4216 ռ. 41 կոպ.²:

1898 թ. փետրվարի 5-ին ԿՀԲԸ Երևանի մասնաճյուղից օգնություն են ստացել գաղթականների 68 ընտանիք (մոտ 260 հոգի): Օգնության չափը հասնում էր մոտ 200 ռ.³: 1898 թ. սկզբին Երևանի վարչությունը ԿՀԲԸ-ից ստանում է Դանիայից ուղարկված 300 ռուբլի⁴:

1898 թ. մարտին՝ ռուսական կառավարության բարձրագույն հրամանից հետո, որով արևմտահայ գաղթականներին թույլատրվում է ըստ ցանկության մեկ տարվա ընթացքում հայրենիք վերադառնալ⁵, որի հետ կապված ճանապարհածախսի կարիքը անհամաչափ աճեց, սակայն կային գաղթականներ, հատկապես անչափահաս երեխա ունեցողներն ու այրի կանայք, որոնք չեն ցանկանում վերադառնալ իրենց ավերված տները, թեև շատերն էլ մեծ ուրախությամբ ընդունեցին այս հրամանը: Եվ արդեն 1898 մայիսին Երևանի մասնաճյուղի հատկացրած գումարի շնորհիվ 131 հոգի վերադարձան իրենց ծննդավայրը⁶:

ԿՀԲԸ լայն աշխատանքներ ծավալեց նաև 1908 թ.-ին, երբ Օսմանյան կայսրությունում հաստատվեցին սահմանադրական կարգեր, և 1890-ականներին ծննդավայրը լքած հայությունը հնարավորություն ստացավ վերադառնալու բնօրրան: Այս անգամ էլ գաղթականներին անգնահատելի ծառայություն մատուցեցին Ընկերության սահմանամերձ մասնաճյուղերը, որոնց միջոցով տեղում

¹ ՀԱԱ, ֆ. 28, ց. 1, գ. 964, թ. 157-169:

² ՀԱԱ, ֆ. 28, ց. 1., գ. 46, թ. 79:

³ ՀԱԱ, ֆ. 28, ց. 1, գ. 364, թ. 7-8:

⁴ ՀԱԱ, ֆ. 28, ց. 1, գ. 968, թ. 6:

⁵ Կառավարչական կարգադրություն// «Մուրճ», 1898, № 4, էջ 401:

⁶ ՀԱԱ, ֆ. 28, ց. 1, գ. 364, թ. 28-28 շրջ.:

ստեղծվեցին մասնախմբեր, որոնք ամեն կերպ աջակցում էին ծննդավայր վերադառնալ ցանկացողներին: Երկու տարվա ընթացքում ընկերության աջակցությամբ հայրենիք վերադարձավ մոտ 15 հազար մարդ¹:

ԿՀԲԸ-ն այն մարդասիրական ընկերություններից էր, որոնք օգնության ձեռք մեկնեցին համիդյան ջարդերից մազապուրծ, Ռուսական կայսրության սահմաններում՝ Կովկասի փոխարքայությունում և մասնավորապես Երևանի նահանգում ապաստանած հայ, ինչպես նաև ասորի գաղթականներին: Ընկերությունը ջանք չինայեց սատար կանգնելու խոշտանգված արևմտահայությանը: Իր ծավալած գործունեությամբ աչքի ընկավ հատկապես ԿՀԲԸ-ի Երևանի մասնաճյուղը, որն իր տարածքում ապաստանած գաղթականներին հնարավորինս ապահովում էր կացարանով, սննդով և բուժօգնությամբ: Չնայած ընկերությունը գործում է ռուսական կառավարության կողմից ստեղծված խոչընդոտների և արգելքների պայմաններում, այնուամենայնիվ կարողացավ կարիքի մեծ օվկիանոսից մի փոքր պակասեցնել: Հետագայում, երբ տապալվեց Աբդուլ Համիդ II-ի վարչակարգը, ԿՀԲԸ-ը զգալի նյութական միջոցներ հատկացրեց իրենց բնակավայրեր վերադառնալ ցանկացողներին:

1890-ական թթ. կուտակված փորձը ապարդյուն չանցավ, այն օգտագործվեց Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներին երիտթուրքերի կազմակերպած ցեղասպանությունից փրկվածներին օգնելու գործում:

**ПОМОЩЬ АРМЯНСКИМ БЕЖЕНЦАМ ОТ ЕРЕВАНСКОГО
ФИЛИАЛА КАВКАЗСКОГО АРМЯНСКОГО
БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОГО ОБЩЕСТВА
(1896-1899 гг.)**

Лилит КОСЯН

Институт истории НАН РА

Спасшимся от резни, организованной Абдул Гамидом, армянам протянули руку помощи различные благотворительные, социальные и религиозные организации. Созданное в 1881 году Кавказское Армянское Благотворительное общество (КАБО) осуществляло гуманитарную помощь беженцам. В данной статье, основываясь на архивных документах и отчетах, полученных из филиалов Ереванского КАБО, представлено положение и численность армянских беженцев, а также охарактеризована оказанная им помощь.

¹ Երեսնամեակ Հայոց Բարեգործական ընկերութեան Կովկասում 1881-1911, կազմող Լեօ, էջ 302:

**SUPPORT FOR ARMENIAN REFUGEES FROM THE YEREVAN
BRANCH OF THE CAUCASIAN ARMENIAN CHARITABLE SOCIETY
(1896–1899)**

LILIT QOSYAN

Institute of History NAS RA

Various charitable, social and religious organizations lent a helping hand to the survivors of the massacre organized by Abdul Hamid. The Caucasian Armenian Charitable Society (CACS), created in 1881, provided humanitarian assistance to refugees. This article, based on archival documents and reports, received from the branches of the Yerevan CACS, presents the situation and the number of Armenian refugees, and also describes the assistance provided to them.

ՀԱՅ ՀՈԳԵՎՈՐ ՄԱՄՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՄՈՆՈԴԻԱՆ՝ ԿՈՄՊՈԶԻՏՈՐ
ԵՐՎԱՆԴ ԵՐԿԱՆՅԱՆԻ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ

Ռիտա ԱՂԱՅԱՆ

Երևանի պետական կոնսերվատորիայի Գյումրու մասնաճյուղ

Մոնոդիկ մշակույթի հիման վրա բազմաձայնության ստեղծման խնդիրները բոլոր ժամանակներում եղել է արդիական: Հայ կոմպոզիտորական դպրոցի կայացման և զարգացման ողջ պատմությունը եվրոպական նվաճումների ու ազգային մոնոդիկ երաժշտության ներունակ հատկանիշների օրգանական սերտաձման ճանապարհների որոնում է:

Հայտնի է, որ հայ ազգային մոնոդիկ արվեստը զարգացել է երեք ուղղությամբ՝ ժողովրդական, ժողովրդամասնագիտական և մասնագիտական: Վերջինս դարեր շարունակ, մինչև 19-րդ դարի առաջին կեսը եղել է հայ պրոֆեսիոնալ երկաստեղծության միակ ոլորտը, որը, պահպանելով ազգային երաժշտության ամենակարևոր բնութագրիչները, ձևավորել է իր ինքնատիպ կերպարները, ժանրային տեսակները, լեզվամտածողության առանձնահատկությունները:

Միջնադարյան հոգևոր երգաստեղծության շտեմարանից օգտվել են հայ կոմպոզիտորների գրեթե բոլոր սերունդները: Առավել ցցուն այդ հետաքրքրությունը նկատվում է երկու շրջանում: Առաջինը՝ 19-րդ դարի երկրորդ կեսից մինչև 20-րդ դարի սկիզբ՝ նշանավորելով պրոֆեսիոնալ երաժշտության ծնունդն ու կայացումը, հոգևոր մասնագիտական մոնոդիան եվրոպական բնույթի բազմաձայնության հետ կապելու առաջին փորձը, իսկ երկրորդը՝ 20-րդ դարի 60-ական թվականների սկիզբը՝ որպես հայ ազգային երաժշտական մշակույթի զարգացման նոր փուլ: Քուչակի խոսքերով գրված Տ. Մանսուրյանի «Հայրենները» ուղեցույց հանդիսացան միջնադարյան երգաստեղծությանը դիմող հետագա սերնդի կոմպոզիտորների համար: Իբրև հսկայական ազգային կարողություն՝ այն ոչ միայն խթանեց հայ կոմպոզիտորների ստեղծագործական միտքը, այլև նպաստեց կոմպոզիտոր-հոգևոր մոնոդիա կապի ուսումնասիրությանը՝ առաջ քաշելով տարբեր բնույթի հարցեր՝ գաղափարախոսական, պատմական, գեղագիտական, լեզվաառձական: Այդ խնդիրներին են անդրադարձել ճանաչված երաժիշտ-գիտնականներ Կ. Խուդաբաշյանը, Ա. Արևշատյանը, Ժ. Ջուրաբյանը, Ս. Սարգսյանը, Ա. Բաղդասարյանը և այլք:

Ի՞նչ տվեց մասնագիտական մոնոդիան հայ կոմպոզիտորներին:

Հարստացավ կերպարային որոտը, մշակվեցին երաժշտական մտածողության, ձևաստեղծման, թեմատիկ զարգացման նոր սկզբունքներ, ինչպես նաև մետրառիթմիկ բանաձևերի, հարմոնիկ և լադային կազմակերպումների յուրովի ընդհանրացումներ: Հոգևոր մոնոդիայի հետ աշխատանքը ստեղծագործական տարբեր վերադրանքներում ունեցավ, ինչն առաջին հերթին պայմանավորված էր կոմպոզիտորների աշխարհընկալման և լեզվամտածողության առանձնահատկություններով: Այստեղից են նաև հոգևոր մոնոդիայի օգտագործման բազմազան մոտեցումները՝ ոճավորում, կոլաժ, մեջբերում, ազատ ինտոնացիոն զարգացում, ավանդական մշակում:

Խնդիր ունենալով ուսումնասիրել կոմպոզիտոր Երվանդ Երկանյանի արվեստում հայ հոգևոր մոնոդիայի ներթափանցման ձևերը՝ վերլուծության նյութ ընտրեցինք «Հայ հոգևոր երգերի մշակումներ» ժողովածուից վեց խմբերգեր: Աշխատանքի նպատակն է խմբերգերի բազմաձայնության կազմակերպման սկզբունքների վերլուծությամբ բացահայտել միջնադարյան մոնոդիայի ստեղծագործական վերադրանքները Ե. Երկանյանի արվեստում՝ դիտարկելով այն իբրև հեղինակի քրիստոնեական աշխարհընկալման ինքնատիպ արտահայտում:¹

Հոգևոր թեմաները Երկանյանին հետաքրքրել են ստեղծագործական գործունեության բոլոր փուլերում՝ դեռևս 1973թ.-ին ծնունդ տալով «Երգ երգոց» կանտատին:² 1975թ.-ին նա գրում է չափազանց յուրօրինակ «Կանտիկլ» կամերային կանտատը, որի բարձրակետում հնչում է Ն. Շնորհալու «Առաւօտ լուսոյ» երգը՝ շարադրված անկյունագծային սկզբունքով չորս սոպրանոյի ձայնաբաժիններում՝ ստեղծելով կոմպլեմենտար պոլիֆոնիկ երաժշտական կերտվածք:

Միջնադարյան երգաստեղծության նկատմամբ չմարող հետաքրքրությունը Երկանյանի արվեստում նոր թափ է ստանում 80-ական թթ.-ի վերջերին, ինչը

¹ ՀՀ արվեստի վաստակավոր գործիչ, Մեծի Տանն Կիլիկիո «Մուրբ Մեսրոպ Մաշտոց» շքանշանակիր, ՀՀ մշակույթի նախարարության Ոսկե մեդալակիր, Երևանի պետական կոնսերվատորիայի պրոֆեսոր Երվանդ Վահանի Երկանյանը (ծն.1951) մեր համաքաղաքացին է, որը, երաժշտական կրթությունը ստանալով նախ՝ Լենինականի (այժմ՝ Գյումրի) Ն. Տիգրանյանի անվ. երաժշտական դպրոցում (Մ. Ծատուրյանի և Է. Մառանջյանի ջութակի դաս.), ապա՝ Կարա-Մուրզայի անվ. երաժշտական ուսումնարանում (Ա.Շիշյանի ստեղծագործական դաս.), այնուհետև՝ Երևանի Կոմիտասի անվ. պետական կոնսերվատորիայում (Հ. Վարդանյանի ջութակի դաս. և Գ. Եղիազարյանի ստեղծագործական դաս.), շուրջ հինգ տասնամյակ իր ուրույն տեղն է զբաղեցնում հայ կոմպոզիտորական դպրոցի փայլուն ներկայացուցիչների շարքում:

² 1980 թ.-ին գրում է «Գիրք ծննդոց», իսկ ավելի ուշ՝ 1994թ.-ին «Easter canon» կանտատները:

պայմանավորված էր «Տաղարան» հայտնի համույթի /1987-1994/, իսկ հետագայում «Գուսան» երգչախմբի /1994-2003/ գեղարվեստական ղեկավարի բեղմնավոր գործունեությամբ:¹ Դիմելով 5-15-րդ դդ. հայ մեծ բանաստեղծ-երաժիշտների հոգևոր երգերին՝ Երկանյանն այս համույթների, ինչպես նաև Հայաստանի սիմֆոնիկ նվագախմբի համար կատարել է շուրջ երկու հարյուր մշակումներ, որոնք կոմպոզիտորի բազմաժանր ստեղծագործության կարևոր և անքակտելի մասն են կազմում:² Երկանյանի՝ հայ հոգևոր երգարվեստի ստեղծագործական մոտեցումներում նկատվում է երկու միտում. առաջինը՝ հոգևոր մոնոդիայի ոճավորումը կամ մեջբերումը, մյուսը՝ ստեղծագործության մոդելավորումը հոգևոր մոնոդիայի կառուցողական հատկանիշների հիման վրա: Նմանօրինակ անդրադարձը անցյալի մշակութային ժառանգությանը պայմանավորված է նաև կոմպոզիտորի ստեղծագործական մղումներով, որոնք առնչվում են նեոդասականության (неоклассицизм) և բազմաոճավորման (полистилистика) հետ: Ավելին. հայ հոգևոր երգի ներունակ հատկանիշների, հատկապես ռիթմերի և մեղեդային դարձվածքների ազդեցությունը տեսանելի է դառնում կոմպոզիտորի ողջ ստեղծագործությունում՝ սկսած 80-ական թվականներից:

Մեր խնդրո առարկան Մ. Խորենացու, Ն. Շնորհալու, Հ. Կլաեցու հոգևոր երգերի մշակումներն են՝ կատարված 2000թ. «Գուսան» երգչախմբի համար³:

Դրանք են. «Ծագումն հրաշալի»՝ ըստ Մ. Խորենացու, «Այսօր ցնձան երկնային»՝ ըստ Հ. Կլաեցու, «Տարածյալ ձեռք ընդ ձեռաց», «Նայեաց սիրով», «Նոր ծաղիկ»՝ ըստ Ն. Շնորհալու: Թվարկված երգերը գետեղված են մեկ ժողովածուի մեջ և ունեն կատարողական երեք մեկնակերպ՝

ա կապելլա՝ «Գուսան» երգչախմբի համար,
վոկալ-գործիքային՝ «Տաղարան» համույթի համար,

¹ 1994 –2007թթ. Լիբանանի «Համազգային մշակութային-կրթական միության» հրավերով արվեստագետը աշխատում է Բեյրութում: Վերակազմելով «Գուսան» երգչախումբը՝ նա ստեղծում է նաև հնագույն երաժշտության «Մադրիգալ» համույթ, «Հայաստան» կամերային նվագախումբ, ջութակահարների անսամբլ, իսկ 2000-2007թթ. տնօրինում է Բարսեղ Կանաչյանի անունը կրող երաժշտանոցը:

² Նշենք այլ կատարողական կազմերի համար գրված մի քանի ստեղծագործություններ. Ս.Մեսրոպ Մաշտոցի և Ս.Սահակ Պարթևի շարականների մշակումներ ձայնի, երգեհոնի, կամերային նվագախմբի և ուղի համար(1988), «Անցյալի որմնանկարներ» սյուիտը(1989)՝ գրված երգեհոնի և «Ավագ շաբաթ» օրատորիան՝ մեներգիչների, երգչախմբի և սիմֆոնիկ նվագախմբի համար(1995): Վերջինս գրվել է Լ.Ճգնավորյանի պատվերով՝ «Հոգևոր ժամ»՝ այն տարիներին հայտնի ծրագրի շրջանակներում կատարելու համար:

³ Առաջին անգամ կատարվել են Զ.Վարդանյանի ղեկավարությամբ 2001թ.:

վոկալ-սիմֆոնիկ՝ մեներգիչների, խառը երգչախմբի և սիմֆոնիկ նվագախմբի համար:

Մեր կողմից դիտարկվող նյութը խառը երգչախմբի համար գրված ա կապելլա մեկնակերպն է:

Ընդգրկված եղանակները միջնադարյան երաժշտության հոգևոր պաշտամունքային ստեղծագործություններ են՝ «Աստվածահայտնության ճրագալույցի» կանոնից, «Երգեցե՛ք, որդի՛ք Սիոնի» ծննդյան կանոնից, Ավագ ուրբաթ օրը երգվող «Այսօր անճառելի» վերջին պատկերից, «Բան հաւատոյ» պոեմից, Խաղաղական ժամերգի երգասացությունից, Մեծ Պահքի պաշտոներգության հատվածից:

Ժողոված եղանակները ծանր տիպի երգեր են, որոնք համապատասխանորեն բնութագրվում են հետևյալ բառերով՝ լայնաշունչ, հանդիսավոր, վեհ, ցնծագին, վճռական, կամային, լուսավոր: Ձևագոյացման առումով երգերը պատկանում են ազատ ոտանավորների հիման վրա հորինված վանկային, վանկային-ոլորուն և տաղաչափյալ բանաստեղծություններով ստեղծված երաժշտաարտասանական ու ծորերգային տեսակներին:

Լադային առումով երգերի մեղեդային բաղադրիչները խարսխված են իոնական ու դորիական տետրախորդների վրա՝ դորիական ոլորտի քանակական առավելությամբ:

Մշակումներում մոնոդիան բերված է գրեթե անփոփոխ՝ որպես սոպրանոյի ձայնաբաժնում հնչող *cantus firmus*, ինչի շնորհիվ պահպանվում է բնօրինակի հուզական ոլորտը և կերպարային արտահայտումը: Կատարված որոշ խախտումներ՝ կապված գրական տեքստի, ռիթմական պատկերների և կառուցվածքի հետ, չեն փոխում բնօրինակի հուզականությունը, իսկ որոշ խմբերգերում տեղ գտած, կոմպոզիտորի կողմից հորինված փոքրածավալ մեղեդային դարձվածքները ավելի շուտ ընկալվում են իբրև բազմառձավորման հնար, ուրիշի խոսքի մեջ սեփականի արտահայտում: Հավանաբար այս ճանապարհով կոմպոզիտորը կամեցել է ընդգծել իր հարազատությունը հայ եկեղեցու նշանավոր հայրերի հավատամքին: Եվ պատահական չէ, որ այդ հնարը կոմպոզիտորը օգտագործել է գրեթե բոլոր խմբերգերում («Նայեաց սիրով», «Այսօր ցնծան», «Նոր ծաղիկ», «Տարածեալ»): Այս գաղափարը յուրովի արտահայտվեց նաև «Ստեղծող մանկանց» խմբերգում: Ձգտելով պահպանել բնօրինակի անաղարտ նկարագիրը՝ հեղինակը եռամաս կառուցվածքի ծայրի մասերի թեմատիկ նյութը ամբողջությամբ կազմակերպում է ունիսոն-օկտավային շարադրմամբ, որի շնորհիվ ստեղծվում է չափազանց տպավորիչ ստերեոֆոնիկ հնչողականություն, ինչը

իմաստային առումով կարծես արտահայտում է կոմպոզիտորի ձգտումը՝ ընդգծել մոնոդիայում ամփոփված գեղարվեստական գաղափարի համամարդկային նշանակությունը:

Բազմաձայն կուռ կերտվածք ստեղծելու համար կոմպոզիտորը դիմում է բազմաթիվ միջոցների, որոնք ընդհանուր առմամբ կազմակերպվում են մոդալ և տոնալ համակարգային բնորոշ օրինաչափությունների տրամաբանությամբ, երբեմն օրգանապես զուգորդելով այդ սկզբունքները մեկ խմբերգում:

Մոդալ-հարմոնիկ սկզբունքով կառուցված «Ծագումն հրաշալի» խմբերգի հարմոնիկ լեզվի միավորները ստեղծվում են մոնոդիայի ինտոնացիոն կազմից. ուղղահայացները բնականորեն հետևում են հորիզոնականի տրամաբանությանը և միայն դասույթների հանգաձևերում ստանում մի դեպքում դասական ավտենտիկ երկանդամին բնորոշ ֆունկցիոնալ որոշակիություն, մյուս դեպքում մոդալ հարմոնիկ համակարգին բնորոշ «եկեղեցական կադանսի» տիպային մոդելի նմանություն: Նույն սկզբունքով է կազմակերպված նաև «Ստեղծող մանկանց» խմբերգի ակորդային շարադրանք ունեցող հատվածը (Եկայք մանկունք), «Նոր ծաղիկ» և «Այսօր ցնձան» խմբերգի երկրորդ դասույթը: Այս տիպի մշակումներում հարմոնիկ գծի ուղղվածությունը կոնտուրային երկձայնությունն է, իսկ հարմոնիկ հաջորդականությունը ընթանում է առանց գլխավոր ակորդի ընդգծման:

Հարմոնիկ նյութի կազմակերպման տոնալ սկզբունքով են գրված «Նայեաց սիրով», «Տարածեալ» և «Այսօր ցնձան» խմբերգերը: Ուղղահայաց միավորի դերը այս խմբերգերում պատկանում է ակորդին՝ որպես ֆունկցիոնալ հարաբերությունների և տոնայնական կենտրոնների ցուցադրման միջոցի:

«Տարածեալ» խմբերգում հարմոնիկ գաղափարը իրականացվում է թույլ մասից ուժեղ մաս տարբեր տոնայնություններ ցուցադրող (F-B-d-g-C) ավտենտիկ դարձվածքի անընդհատ կրկնությամբ: Կենտրոնական տոնայնության գոյությունը ապահովվում է յուրաքանչյուր տողի վերջում բարդ հանգաձևով՝ II⁶ կամ II⁵ Կ⁶ D-T:

Տոնալ համակարգի տրամաբանությամբ է կառուցված նաև «Նայեաց սիրով» խմբերգը՝ բացառությամբ 3-րդ, 4-րդ տողերի պլազալ հանգաձևերի, ինչպես նաև «Այսօր ցնձան» խմբերգի 1-ին, 2-րդ դասույթները: Հարկ է նշել «Նայեաց սիրով» խմբերգի 1-ին դասույթում ընդհատված դարձվածքի օգտագործման դասական սկզբունքը՝ որպես կոնտեքստը խախտող միջոց VII⁴VI:

Ձայնարարությունը խմբերգի նշված հատվածներում հակադրվում է մեջբերված մեղեդու գծային մտածողությանը՝ հաստատելով և երկարացնելով տվյալ հատվածում հնչող ակորդի ժամանակը: Այսպես, «Նայեաց սիրով» խմբերգի 1-ին երկու տողերի մեղեդին ծավալվում է իոնական տետրախորդի վերևի

հատվածում՝ ներգրավելով ներքին հատվածից միայն gis-ը: Իսկ հարմոնիկ հենքում ներկայացված են 4-րդ, 6-րդ աստիճանների տոնայնական կենտրոնները: 3-րդ, 4-րդ տողերի մեղեդին ծավալվում է fis դորիականում, իսկ ներդաշնակումը կատարվում է A-dur- լադատոնայնություններում, դորիական dis մոդալիզմը ներդաշնակվում է VII/V-ով, որը մի դեպքում կատարվում է կեղծ D7-ի դեր Կ64-ից առաջ, մյուս դեպքում՝ օժանդակ ակորդի դեր երկու տոնիկաների միջև:

Մոնոդիաների գծային իմպուլսները, բացի հարմոնիկ նյութի կազմակերպման վերը նշված սկզբունքներից, առաջացնում են նաև միատարր միավորներ՝ օկտակորդներ և կվինտակորդներ: Նրանք առաջանում են մեջբերվող մեղեդու այս կամ այն բաղադրիչների կրկնապատկումների, իսկ հետո նաև զուգահեռ շարժումների արդյունքում: Բազմաձայնության կազմակերպման այս սկզբունքը կիրառված է «Ծագումն հրաշալի» խմբերգի 4-րդ, 5-րդ, 7-րդ, 8-րդ շարյթներում, «Այսօր ցնծան» խմբերգերի վերադասում (Փառք ի բարձունս), «Նոր ծաղիկ» խմբերգի ավետիսով վերջավորող տողերում:

Անտարբեր չի անցել հեղինակը նաև բազմաձայն կերտվածքի սկզբնական ձևի՝ ձայնառության կիրառումից՝ դիմելով ռենեսանսյան պոլիֆոնիայի կոնտինանս պեդալի սկզբունքին: Օրինակ, «Ստեղծող մանկանց» խմբերգում կվինտային ձայնառությունը, թափանցելով ողջ կտավի մեջ, ոչ մի տեղ չի ստեղծում ֆունկցիոնալ հակադրում ուղղահայացի հետ:

Հայտնի է, որ տվյալ հարմոնիկ համակարգի կվինտեսենցիան համարվում են հանգաձևերը, որոնք ստեղծագործության մեջ ասվածի ամփոփումն են:

Խոսելով հանգաձևերի մասին՝ անհրաժեշտ է առանձնացնել երկուսը՝ մեկը ֆունկցիոնալ երկանդամ ավտենտիկ դարձվածքն է, որը հանդես է գալիս միայն կիսահանգաձևերում՝ եզրափակելով տոնալ կոնտեքստ ունեցող կառուցվածքները, իսկ մյուսը պլազալ դարձվածքն է, որի հետ կապված նկատվում է մի շատ կարևոր օրինաչափություն. ակորդային կերտվածք ունեցող վերջադասերը, որպես կանոն, ավարտվում են եկեղեցական հանգաձևերով՝ անկախ կառուցվածքների ներսում բազմաձայնության այս կամ այն սկզբունքի կազմակերպումից: Բացի այդ, սրանք իրենց մասնակցությունն են բերում նաև կիսահանգաձևերում:

Մոդալ-հարմոնիկ սկզբունքով կազմակերպված խմբերգի դասույթները և տողերը ավարտվում են ավտենտիկ հանգաձևերով կամ նրա ինվերսիայով՝ հիմնված բասային կլաուզուլա քայլի վրա: Այդպիսին են «Ծագումն հրաշալի» և «Նոր ծաղիկ» խմբերգերի հանգաձևերը և «Նայեաց սիրով» խմբերգերի 3-րդ, 4-րդ տողերի հանգաձևերը:

Ֆունկցիոնալ երկանդամ ավտենտիկ դարձվածքը հանդես է գալիս միայն կիսահանգաձևերում՝ եզրափակելով տոնալ կոնտեքստ ունեցող կառուցվածքները: Այդպիսին են «Այսօր ցնծան» խմբերգի 1-2-րդ դասույթների ավարտը, «Տարածեալ» խմբերգի բոլոր դասույթների հանգաձևերը, բացի եզրափակիչից, «Նայեաց սիրով» խմբերգի 1-2-րդ հանգաձևերը:

Ակորդային կերտվածք ունեցող վերջադասները, որպես կանոն, ավարտվում են, այսպես կոչված, եկեղեցական հանգաձևերով, անկախ կառուցվածքների ներսում բազմաձայնության այս կամ այն սկզբունքի կազմակերպումից: Այդպիսին են «Օագուսն հրաշալի», «Նայեաց սիրով», «Տարածեալ» և «Նոր ծաղիկ» խմբերգերը:

Մեղեդային բաղադրիչի օկտավային և կվինտօկտավային կրկնապատկումների հիման վրա կառուցված վերջադասները կազմում են խմբերգերի հանգաձևերի 3-րդ տարատեսակը: Այդպիսին են «Այսօր ցնծան» խմբերգի «Փառքի բարձունս», «Ստեղծող մանկանց» խմբերգերի «Տեր ողորմեա» վերջադասի հանգաձևերը:

Բազմաձայն կուռ կերտվածք ստեղծելու նպատակով կոմպոզիտորը, ի թիվս այլ միջոցների, հատկապես անդրադառնում է մոնոդիայի մշակման կոմիտասյան սկզբունքներին՝

- ա) շարադրանքի նմանակումային և ենթաձայնային ձևերին: Ընդ որում, առաջինի դեպքում արգասաբեր գործի է դրվում կոմիտասյան պատարագից եկող մոտեցումը. նմանակում առանց հակաշարադրանքի, իսկ մյուսի դեպքում՝ ձայների շարժման անտիֆոնային ձևը:
- բ) ձայնառությանը՝ որպես ավանդական դամի արտահայտման,
- գ) հարմոնիկ լեզվի պարզությանը և գունեղությանը,
- դ) ստերեոֆոնիկ հնչողականության ապահովմանը:

Կոմպոզիտորը նաև փորձում է ներգրավել ռոմանտիզմից եկող միջոցները. լադային տարբեր թեքում ունեցող եռահնչունների համադրությունները՝ իբրև գունային տարբեր երանգների արտահայտում:

Կարևորելով հնչողականության գունային կողմը՝ Երկանյանն իր մշակումներում, բացի պարզ և հստակ հարմոնիաներից, դիմում է նաև տոնայնական անկայունությանը, ավտերացված համահնչուններին, լադային տարբեր գուգորդումներին՝ ստեղծելով բազմալադային և բազմատոնիկալ հարաբերություններ: Այդ նպատակին են ծառայում նաև մոնոդիայի անկյունագծային շարադրանքը, ռեգիստրային փոխկանչերը և այլն:

Անդրադառնալով դինամիկային՝ հարկ է նշել, որ խմբերգերում, որպես կանոն, բացակայում են ուժգնության ալիքները և կուլմինացիաները. Piano-forte

հակադրությունները հանդես են գալիս ընդամենը երկու խմբերգերի եզրափակիչ հանգաձևերում՝ այն էլ կրելով առավելապես գունային հնար: Դա, անշուշտ, պայմանավորված է նրանով, որ կոմպոզիտորը ձգտում էր հարազատ մնալ բնօրինակին, ավելին, խմբերգերում անդրադառնալով ազգային լեզվամտածողության, ռենեսանսյան պոլիֆոնիայի և դասական երաժշտության մի շարք առաձևահատկությունների՝ նա այնքան նրբորեն է կատարում այդ սինթեզումը, որ կարողանում է լիովին պահպանել բնօրինակի ժանրային և կերպարային հատկանիշները, դրա ազգային ոգին:

Այսպիսով, Երվանդ Երկանյանի հայ հոգևոր երգերի մշակումների մեջ բազմաձայնության կազմակերպման վերը շարադրված սկզբունքները թույլ են տալիս եզրահանգել, որ գեղարվեստական խնդիրն իրականացնելու համար նա դիմել է երաժշտական անցյալի արտահայտչամիջոցներին՝ ստեղծելով տարբեր ուճերի ինքնատիպ լուծումներ պարունակող երաժշտական հորինվածքներ, որոնցից յուրաքանչյուրը, արտացոլելով կոմպոզիտորի ինքնատիպ ներաշխարհը, ընկալվում է որպես մարդու հոգևոր աշխարհի անսովոր մաքրության և վեհության գովերգում, իսկ ամբողջության մեջ արտահայտում է կոմպոզիտորի հարազատությունը հայ քրիստոնեական եկեղեցու Սուրբ Հայրերի հավատամքին:¹

АРМЯНСКАЯ ДУХОВНАЯ ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ МОНОДИЯ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ КОМПОЗИТОРА ЕРВАНДА ЕРКАНЯНА

Рита АГАЯН

Гюмрийский филиал Ереванской государственной консерватории им. Комитаса

Образная сфера армянской духовной монодии, его формообразующие и ладовые особенности стимулировали творческое мышление армянских композиторов всех времен, поднимая вопросы различного характера изучения связи композитор-монодия: идеологический, исторический, эстетический, лингвистический.

В статье, основываясь на анализе шести хоров видного представителя армянской композиторской школы Ерванда Еркяна (род. 1951), делается попытка представить адаптацию средневековой духовной монодии, как уникальное выражение христианского мировоззрения автора.

¹ Հոգևոր երաժշտության բնագավառում կատարած նվիրական ծառայության համար Երկանյանը 1993թ.-ին Լիբանանում Գարեգին Երկրորդ կաթողիկոսի կողմից արժանանում է Մեծի Տանն Կիլիկիոյ «Ս.Մեսրոպ Մաշտոց» շքանշանի:

ARMENIAN SPIRITUAL PROFESSIONAL MONODY IN THE COMPOSITIONS OF COMPOSER YERVAND YERKANYAN

Rita AGHAYAN

Yerevan State Conservatory, Gyumri Branch

The sphere of medieval spiritual songwriting, peculiarities of creation of forms and modes have stimulated the creative thinking of Armenian composers of all times, raising various issues concerning the study of composition-spiritual monody: ideological, historical, aesthetic, linguistic.

In the article an attempt is made to select composer Yervand Yerkanian's (born in 1951) six choral songs and present the creative variants of medieval spiritual monody as a unique expression of the author's Christian worldview.

ՄՏԱԼԻՆՅԱՆ ԲՈՒՆԱՃՆՇՈՒՄՆԵՐԸ՝ ԸՍՏ «ՄԵԾ ԵՂԵՌՆԸ ՎԵՐԱՊՐԱԾՆԵՐԸ» ՄԱՏԵՆԱՇԱՐԻ

Ինգա ԱՎԱԳՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն,
«Կուսմայրի» պատմամշակութային արգելոց-թանգարան

«Մեծ եղեռնը վերապրածները» մատենաշարում ներառված են մի շարք հիշողություններ Երկրորդ աշխարհամարտի և ստալինյան բռնաճնշումների մասին: 2004թ. հրատարակվեց մատենաշարի առաջին գիրքը՝ «Ծննդավայրիցս դեպի Տեր-Ձոր. Քաջունի Ղարազոյանի հուշապատումը»¹: Քաջունին Խորհրդային Հայաստան էր ներգաղթել 1924թ.: Նա շուրջ քառասունհինգ տարի փնտրել էր 1915թ. առևանգված իր քրոջը՝ Ադրինեին: Այս գործում նրան օգնել էին Լիոնում ապրող հորեղբոր աղջիկը՝ Համեստուհին, ԱՄՆ-ում ապրող ընկերը՝ Շահնազար Քեոթահյանը և Շահնազարի քույրերը՝ Շամիրամը, որը ընտանիքով ապրում էր Ստամբուլում, և Ադվիթան: Ադվիթան իր ընտանիքով Լենինական էր

¹ Ավագյան Ի., Ծննդավայրիցս դեպի Տեր-Ձոր. Քաջունի Ղարազոյանի հիշողությունները, «Մեծ եղեռնը վերապրածները», Գյումրի, 2004:

տեղափոխվել Մեծ հայրենադարձության ժամանակ: Շուտով Աղվիթայի ընտանիքը արքայություն է Ալթայի երկրամաս, իսկ արքայից վերադառնալով՝ Քաջունու օգնությամբ տեղափոխվում է Երևան: Ապրելով Հայաստանում՝ Քաջունին անընդհատ նամակագրական կապ էր պահպանում արդեն Ֆրանսիայի Լիոն քաղաքում ապրող Համեստուհու հետ, որը Ստամբուլի և Անկարայի նշանավոր թերթերի էջերին տեղավորում է հայտարարություններ, թե Սուլեյման անունով եղբայրը որոնում է «Ֆարքիա» ավագ քրոջը՝ Ադրինեին, և մի օր էլ 1959թ. դեկտեմբերի 10-ին մի ցնցող նամակ է ուղարկում Քաջունուն. «Քույրդ գտած եմ...»: Այս նամակագրական կապի պատճառով Քաջունուն կանչում են ՊԱԿ-ի գրասենյակ՝ հետաքննության և պահանջում սահմանափակել նամակագրությունը: Առնանգված քրոջը գտնելուց հետո նա շուրջ տասնհինգ տարի չկարողացավ մեկնել Թուրքիա՝ նրան տեսնելու. անընդհատ ՊԱԿ-ի հսկողության ներքո էր: Միայն 1974թ. Քաջունին մեկնեց Ստամբուլ, ապա Անկարա և տեսակցեց քրոջ հետ: Վերադառնալուց հետո նամակագրական կապը դարձյալ կտրվում է:

Բռնաճնշումների պատճառով սփյուռքում հայտնված բարեկամների հետ կապը կտրելու մասին բազմաթիվ տեղեկություններ կան: «Մեծ եղեռնը վերապրածները» մատենաշարի հինգերորդ գրքում¹ ընդգրկել ենք Տիգրան Պողոսի Հուրմուզյան-Միմոնյանի հիշողությունները: Տիգրանը ծնվել է Մուշում, Տաճկահայաստանում զինվորագրվել Անդրանիկի կամավորական ջոկատին և նրա հետ անցել ողջ ճանապարհը մինչև Բաթում: Տիգրանին՝ որպես Անդրանիկի զինվորի արքայել են 1933թ.: Ա. Խանջյանը գնդակահարությունը փոխարինել է տալիս արքայել միայն այն բանից հետո, երբ Տիգրանի երեխաներից Գրիգորը լաց լինելով մի նամակ և լուսանկար է տալիս նրան՝ ասելով. «Աղասի դյադյա, ձեզ մոտ եմ եկել խնդրելու»: Նամակում մանրամասն գրված էր, որ Տիգրանը պահում էր իր չորս և եղբոր՝ գաղթից մազապուրծ երկու երեխաներին: Խանջյանի միջնորդությամբ, նրան արքայում են տասը տարով, սակայն նա վերադառնում է հինգ տարի անց՝ 1938թ.: 1938-1939 թթ. Տիգրանը բնակվում է Ղուկասյանում, ապա՝ Լենինականում: Տիգրանի քաջակորով եղբայրների սերունդները հաստատվել էին Լիբանանում: Աքսորից հետո, ՊԱԿ-ից նեղվելով, Տիգրանն ընդհատում է նամակագրությունը՝ նրանց խնդրելով այլևս չգրել:

1915թ. Մուշից Կրասնոդար էր գաղթել Ավագյանցների ընտանիքը և հաստատվել մեծ ավան Պերեյասլովսկայայում: 1937թ. մահանում է Միմա Ավագյանը, նրա մահվան քառասուներորդ օրը մահանում է նաև ամուսինը՝ Արշակ

¹ Ավագյան Ի., Մեր գնդի ճակատագիրը. Հովհաննես Թոռնյան-Հովհաննիսյանի հուշապատումը, «Մեծ եղեռնը վերապրածները», Գյումրի, 2016:

Ավագյանը: Հինգ երեխաները մնում են որբ: Կրտսեր երկու քույրերին բաժանում են իրարից և որդեգրում Սիմայի մորաքույրերը: Նատալյան, որ վեց տարեկան էր, Թուիկ մորաքրոջ հետ մեկնում է Յալթա, 1940 թ. Վիկտորյան՝ Լենինական: Նատալյա Ավագյան-Պապյանը Ալթայի երկրամաս աքսորի մասին պատմում է. «Յալթայից գերմանացիների ետ քաշվելուց հետո՝ հուլիսի 27-ին, մեր դուռը թակեցին: Գիշերվա ժամը 4 էր: Ներս մտնողները հրամայեցին հավաքվել, վերցնել ամենաանհրաժեշտ իրերը և ներքնակները: Մեզ տարան երկաթուղային կայարան և տեղավորեցին կեղտոտ ապրանքատար վագոնների մեջ: Մեկ ամիս տևեց, մինչև մենք հասանք Կրասնի կյուչ ավանը: Բոլորս այդ ընթացքում ոջլոտել էինք: Որոշ ժամանակ ապրում էինք Կրասնի կյուչի ակումբում, հետո տեղափոխվեցինք երկհարկանի փայտե բարաքների առաջին հարկում գտնվող սենյակներից մեկը: Ես աշխատում էի Կրասնի կյուչի թղթի գործարանում: Տեղի հարբեցողները մեզ «Ղրիմի դավաճաններ» էին անվանում: Մորս մորաքրոջ ամուսինը՝ Արփիանը, որին հայրիկ էի կոչում, վարսահարդար էր աշխատում: Մի օր տեղի հարբեցողները նրանից Տրոյնոյ աղիկալոն էին պահանջել հարբելու համար, իսկ նա մերժել էր: Այդ պատճառով նրանք բողոք էին գրել, թե հայրս՝ Արփիանը, ասել է. «Լավ է, որ Ստալինը մեռել է, ինչ անենք, որ մեռել է, էն ժամանակ չորսը էձ կպահեի, հմի տասը հատ կպահեմ, մարդ բան չի ասի»: Նրան ձերբակալելուց հետո ինձ էլ տարան Ուֆա՝ հարցաքննության: Իմ առաջ դրեցին հորս՝ Արևմտյան Հայաստանից 1915թ. գաղթի ժամանակ բերած Աստվածաշունչը և ասացին, որ կարդամ, բայց ես ասացի, որ հայերեն չգիտեմ: Քննիչը դուրս եկավ, բայց ես անգամ գրքին ձեռք չտվեցի: Ես զգում էի, որ ինձ հետևում են: Թե ինչ նպատակ էին հետապնդում, որ ինձ համոզում էին գրքին ձեռք տալ, այդպես էլ չհասկացա: Աքսորավայրում հայրս ձերբակալվեց և Իշիմբայում բանտ նստեց մեկ տարի: Բանտում նրան տանջել էին. երբ դուրս եկավ, սուկալի վիճակում էր: Ես ստիպված էի նրան տանել մի կնոջ մոտ, որը նրան բուժեց վախը բռնելով»¹:

1926թ. ծնված Լուսիկ Ջնդոյանը պատմում է. «Հայրս՝ Նավասարդ-Ավետիսը, գաղթել էր 1915թ. Մուշի գավառի Ռուստամգեղուկ գյուղից: Որբանոցում մի տարեց մարդ շուր է տալիս թիկունքով կանգնած երեխային և նրան հարցնում. «Ղու Ջնդոյի թողը չե՞ս»²: Երեխային տալիս են Ջնդոյան ազգանունը: Սուսե մայրիկը հորս քեռու աղջիկն էր: ...1936թ. հայրս ընկերների հետ կանգնած էր Լենինականի կայարանում: Գնացքով բերեցին Ա. Խանջյանի դիակը: Ընկերներից մեկը ասաց. «Խանջյանի գլուխը Բերիան կերավ»:

¹ Авагян И., Несколько воспоминаний о сталинских репрессиях, Оганнисян А., Полевые исследования на алтае, в Прииртышье и верхнем прообье 2017г., выпуск 13, 2018, с. 104-106.

² Ջնդոն հայ ֆիդայի էր, որը քրդի (եզդու) տարազ էր հագնում:

պատճառով այդտեղ գտնվող ընկերներից մեկը բողոք է գրում և մատնում ընկերներին: Բոլորին դատապարտում են և արքարում: Հորս-հինգ տարով արքարում են Վարկուտա: Նա 1941թ. գորակոչվեց բանակ և անհայտ կորավ բրկադայում հայտնված Լենինգրադի ռազմաճակատում»: Պահպանվել է ՀՀ դատախազության 22.02.1996թ. թիվ 13-906-95 տեղեկանքը. «Քաղաքացի Ավետիս (Նավասարդ) Նազարի Ջնդոյանը, ծնված 1905թ. Լենինական քաղաքում, ՍՍՀՄ ՆԳԺԿ-ի հատուկ խորհրդակցության 3.03.37թ. որոշմամբ 5 այլ անձանց հետ միասին քրեական օրենսգրքի 67 և 68 հոդվածներով դատապարտվել է ազատազրկման 5 տարի ժամկետով, այն բանի համար, որ 1935-36 թթ. ուսանողների մոտ տարել է տրոցկիստական ազդեցության, գովել Տրոցկուն, թշնամական դիրքերից քննադատել կուսակցության քաղաքականությունը: ՀՍՍՀ Գերագույն դատարանի քրեական գործերի դատական կոլեգիայի 14.01.59թ. որոշմամբ բեկանվել է ՆԳԺԿ-ի վերը նշված որոշումը, և գործը կարճվել է՝ հանցանքը ապացուցված չլինելու պատճառով: Նախքան գործի կարճվելը՝ Ավետիս (Նավասարդ) Նազարի Ջնդոյանը համարվել է բռնադատված և որպես այդպիսին նա, իսկ նրա հետմահու արդարացման դեպքում նրա առաջին հերթի ժառանգները օգտվում են «Բռնադատվածների մասին» 1994թ. հունիսի 14-ի ՀՀ օրենքով նախատեսված արտոնություններից: ՀՀ դատախազության դատավճիռների և որոշումների օրինակառության վրա հսկող բաժնի դատախազ [կնիք, ստորագրություն] Ա.Գ.Երիցյան»¹:

Բռնաճնշումների գոհ էին դառնում ոչ միայն Արևմտյան Հայաստանից գաղթած հայերը: 1906 թ. Ախուրյանի շրջանի Քյապանակ (այժմ՝ Մուսայելյան) գյուղում ծնված Արամ Մելիքի Մանուկյանը 1933թ. ձերբակալվում է: Նրան ներկայացվում է 1930թ. դաշնակցական ընդհատակյա կազմակերպությանը անդամակցելու մեղադրանք, ապա որոշ ժամանակ անց նա արդարացվում է՝ հանցանքը ապացուցված չլինելու պատճառով: Սակայն 1937 թ. նոյեմբերի 25-ին նույն մեղադրանքով նա կրկին ձերբակալվում է ՀԽՍՀ ՆԳԺԿ Լենինականի քաղաքային բաժնի կողմից: Նույն թվականի դեկտեմբերի 2-ին ՀԽՍՀ ՆԳԺԿ եռյակի որոշմամբ Ա. Մանուկյանը դատապարտվել է պատժի առավելագույն չափի՝ գնդակահարության, որը նույն օրն է կատարվել: Նրա թոռը՝ Արամը, պատմում է, որ Լենինականում գնդակահարությունները էլ կատարվել էին ածում Կոստանյանը² և մաուզերիստ Արշակը՝ Չարկզ ձորում: «1958թ. դեկտեմբերի 31-ին ՀՍՍՀ Գերագույն դատարանի քրեական գործերի դատական կոլեգիան իր որոշմամբ

¹ Авагян И., նշվ. աշխ., էջ 106:

² Վերջինս ինքնասպանություն է գործել՝ թույն խմելով 1971/1972 թթ.:

բեկանել է Ա. Մանուկյանի վերաբերյալ ՀԽՍՀ ՆԳՏԿ եռյակի որոշումը՝ հանցակազմն ապացուցված չլինելու պատճառով¹: ՀՀ Ազգային անվտանգության նախարարության բաժնի պետ [կնիք, ստորագրություն] Ռ.Գրիգորյան»:

2006թ. հրատարակվեց մատենաշարի երկրորդ գիրքը՝ Հայրապետ Տոնոյանի «Հուշեր անցյալից» հուշապատումը²: Հայրապետի ծննդավայրը Բիթլիսի կամ Բաղեշի նահանգի Մշո դաշտի Արգավանդ (Արքավանք) գյուղն էր: Մեծ եղեռն վերապրած Հայրապետ Հայրապետի Տոնոյանի հուշապատումը սկսվում է 1906-ից՝ հասնելով մինչև Երկրորդ համաշխարհայինի վերջ: Հիշողությունների պատմական արժեքն այն է, որ Տոնոյանի ընտանիքը երեք անգամ է դարձել թուրքական վայրագությունների ականատես՝ յուրաքանչյուր անգամ զոհեր տալով. առաջինը՝ Արևմտյան Հայաստանում՝ Մշո դաշտի Արգավանդ գյուղում, 1915-ի հայոց ցեղասպանության ժամանակ, մյուս երկուսը՝ Արևելյան Հայաստանում՝ Շիրակում, 1918-ին և 1820-ին, այս պայմաններում ընտանիքը ստիպված է եղել երեք անգամ տեղից տեղ գաղթել՝ կիսելով դժբախտ հայության ճակատագիրը: Հ.Տոնոյանի հուշերում արտացոլված է կոմունիստական ժամանակաշրջանի ոգին, երբեմն նա փորձում է նաև վերլուծել պատմական իրադարձությունները: Այս ամենը, մեր կարծիքով, ոչ մի կերպ չի արժեզրկում Հ.Տոնոյանի հուշապատումը: 1937-ի անհատի պաշտամունքի հետևանքով Հայրապետի եղբայրը՝ Արամը, բանտարկվեց քաղաքական հողի վրա: Կոմունիստական կուսակցության նկատմամբ սերն ու անհատի պաշտամունքի մերկացումը Հ. Տոնոյանի մեջ ներողամտություն են առաջացնում եղած իրավիճակի հանդեպ, իսկ այն, որ նրան վերջապես հաջողվում է դարձյալ իր տեղը գտնել խորհրդային հասարակության մեջ, եղածը գնահատում է որպես թյուրիմացության պատճառով եղած անախորժություն:

Հայրապետը գրում է. «Ինձ աշխատանքից ազատելուց հետո մեր ընտանիքի նյութական վիճակը քանի գնաց, վատացավ: Փողոցում ընկերներս խույս էին տալիս ինձանից՝ վախենալով, որ անազնիվ մարդիկ, մեզ միասին տեսնելով, կարող էին վնասել իրենց: Ես դիմեցի կուսակցական վերադաս մարմիններին՝ իմ կուսակցական ու աշխատանքային իրավունքները վերականգնելու: Մրան զուգահեռ նորից ու նորից դիմում էի տեղի կուսքաղկումին՝ ինձ մի աշխատանք տալու համար: 1938թ. սկզբին ինձ կանչեցին ՀԿԿ Կենտկոմ, որտեղ քննարկվեց

¹ Արխիվային գործում Ա. Մանուկյանի լուսանկարը բացակայում է:

² Ավագյան Բ., Հուշեր անցյալից. Հայրապետ Տոնոյանի հիշողությունները, «Մեծ եղեռնը վերապրածները», Գյումրի, 2006:

իմ դիմումը, և ես վերականգնվեցի կուսակցության մեջ, ինչպես նաև աշխատանքում: Երկու տարի սովի և արհամարհանքի ենթարկված ընտանիքի չարչարանքների մասին պատմում են նաև ընտանիքի զավակները: Արամին ձերբակալելու համար Ներքին Գործերի Ժողովրդական Կոմիսարիատի Լենինականի բաժանմունքում /ՆԿՎԴ/ կեղծ գործ էին սարքել Արամի մտերիմ ընկերներից մեկի վրա: Ապա Արամին ծուղակը գցելու համար կանչել էին բաժանմունք, ուր նա իբր պատահմամբ նկատել էր այդ գործը: Ընկերոջը փրկելու նպատակով՝ Արամը նախազգուշացրել էր նրան: Միամիտ ընկերը առանց երկար մտածելու հանձնվել էր՝ ծուղակը գցելով Արամին, որին ձերբակալել էին՝ մեղադրելով պետական գաղտնիքները տարածելու մեջ: Այս ամենի պատճառն էր Արամի սիրային կապը բաժանմունքի պետի կնոջ հետ: Արամը աքսորվել էր Սիրի, իսկ նրա ընտանիքը՝ Կիրովական: Այդ ծանր իրադրության մեջ տարիներ շարունակ Հայրապետ Տոնոյանը գաղտնի կերպով օգնել էր եղբոր ընտանիքին՝ Արամի աքսորավայրի մասին անտեղյակ լինելով: 1953թ. հետո շատ աքսորյալներ, որոնց թվում և Արամը, ռեաբիլիտացվում և վերադառնում են տուն: Սակայն բազում տանջանքներ տեսած և գուլագներ անցած անդամալույծ Արամը մի քանի տարի է ապրում: Ըստ Հայկի պատմածի՝ նրա աջ ձեռքը և լեզուն պարալիզացված էին, բացի բուրձից և ցուցամատից աջ ձեռքի մատները բացակայում էին: Դահիճները հավանաբար դրանք թողել էին անհրաժեշտ ստորագրությունը ստանալու համար: Նա անգամ դժվարանում էր լուցկի վառել, և մի օր էլ, երբ տանը ոչ ոք չկար, Արամը դարձավ հրդեհի զոհ: Ոչ պակաս դաժան ճակատագիր ունեցավ նաև Հայրապետի և Արամի հորեղբոր որդի Մուրադը:

Ըստ Հայկ Տոնոյանի՝ կոլխոզի նախագահի աշխատասենյակում աշխօրները ժամանակին չվճարելու պատճառով զայրացած Մուրադը, նայելով Կալինինի նկարին, բորբոքված նրան անվանել էր այժի մորուք: Այդ իսկ պատճառով Մուրադը և իր ընտանիքը աքսորվել էին Ալտայի երկրամաս: Աքսորից այս ընտանիքը վերադարձել էր միայն Ստալինի մահից հետո՝ մոտավորապես 1955-ին:

1941թ. հունիսի 23-ին Հ.Տոնոյանը զորակոչվեց բանակ, 1942թ. հունվարի 25-ին Վորոշիլովյան սովխոզի մոտ թեթև վիրավորվեց, սակայն վերքի մրսելու պատճառով հոսպիտալացվեց և տեղափոխվեց Անդրկովկաս: Թբիլիսիի և Լենինականի հոսպիտալներում տեղ չլինելու պատճառով նրան ուղարկում են Երևան: Ըստ Հայկ Տոնոյանի հաղորդած տվյալների՝ հավաքակայանի պետը ծագումով Լենինականից էր: Պատերազմական ծանր տարիներին հավաքակայանի պահեստներում կային սննդամթերքի թե՛ ավելցուկ, թե՛ պակասորդ: Հ.Տոնոյանին հաջողվել էր կարգի բերել բոլոր փաստաթղթերը՝ թաքցնելով և՛ ավելցուկը, և՛

պակասորդը: Հատկապես դժվար էր ավելցուկի հարցը, որը բանվորների միջոցով գիշերը դուրս էր բերվում պահեստներից և թողնվում քաղաքի փողոցների մութ անկյուններում: Պահպանվել է Հ.Տոնոյանի ռուսերեն բնութագիրը՝ տրված մայր Ջուբարևի, կուսակցական կազմակերպիչ Ջվենյացկովսկու ստորագրություններով, որտեղ նշվում է, որ նա ծառայության ընթացքում վարքի և կուսակցության տույժեր չի ունեցել: «Ընկեր Տոնոյանը համարվում է քաղաքականապես գրագետ: Բարոյապես և քաղաքականապես կայուն է: Կոմունիստ Տոնոյանը նվիրված է Լենինի, Ստալինի կուսակցությանը և Խորհրդային հայրենիքին»: Փաստաթուղթը բնութագրում է ժամանակի ոգին: Բնականաբար այս փաստաթղթի տերը իր, Արամի և Մուրադի հետ պատահաձր պիտի պատահականություն համարեր կամ ճակատագրի չար կատակ:

Այսպիսով՝ մարդկանց հիմնական գնահատականը եղածի նկատմամբ սահմանափակվում է պատահականության գործոնով, չնայած հուշերը հավաքագրվել են տարբեր ժամանակահատվածներում, մարդիկ դրսևորում են խոր երախտագիտություն Խորհրդային պետության հանդեպ, որի միջոցով նրանք փրկվել էին թուրքական յաթաղանից: Ջարմանալիորեն արտահայտվում է ներողամտությունը պատահածի հանդեպ: Տեղի ունեցածը համարվում է պատահականություն կամ ինչ-որ մեկի չարության և կամ միամտության արդյունք, բայց ոչ մի դեպքում պատմողները այդ բռնաճնշումները չեն համարում համակարգված, նպատակաուղղված, պետական մակարդակով կազմակերպված քաղաքականություն:

Այսօր Հայաստանի Հանրապետությունում գրեթե չկան հուշահամալիրներ՝ նվիրված ստալինյան բռնաճնշումների զոհերին: Բացառություն կարելի է համարել Գյումրու Ս. Աստվածածնի բակում դրված Հայկաձորի Ս. Գրիգոր Լուսավորչի խաչը¹ և խաչի կողքի չորս հուշատախտակները՝ Լենինականի և հարևան շրջանների եկեղեցիներում ծառայող, 1937 թ. գնդակահարված 26 հոգևորականների անուններով²: Այսօր տեղին է բարձրաձայնել ստալինյան բռնաճնշումների զոհերին նվիրված հուշահամալիրի ստեղծման անհրաժեշտության մասին, որի մի հատվածը կկազմեն գնդակահարվածների անուններով հուշատախտակները:

¹ Ըստ խաչի և չորս հուշատախտակների կողքին դրված հուշաքարի՝ խաչի վրա առկա անցքերի և պատովածքների պատճառը եղել են թուրքերի և բոլշևիկների արձակած գնդակները:

² Ցուցակը գլխավորում է Արտակ եպիսկոպոս Սմբատյանը, մյուս 25 հոգևորականները քահանաներ են:

**СТАЛИНСКИЕ РЕПРЕССИИ ПО МЕМУАРАМ ИЗДАННЫМ В
СЕРИИ «ПЕРЕЖИВШИЕ АРМЯНСКИЙ ГЕНОЦИД»**

Инга АВАГЯН

Ширакский центр арменоведческих исследований НАН РА
Историко-культурный музей-заповедник «Кумайри»

В статье рассмотрены воспоминания людей, которые в разные периоды были подвергнуты сталинским репрессиям и некоторые документы, которые доказывают эти факты. Сталинские репрессии также затронули население Ширака, когда находившиеся под тяжелым воздействием Армянского геноцида армяне оказались в тяжелом состоянии. Начиная с 2004г. мы издаем серию изданий «Пережившие Великий геноцид». Эти воспоминания затрагивают не только историю Армянского геноцида, но и события Первой мировой войны, Великой Отечественной войны, сталинских репрессий.

**STALIN'S REPRESSIONS ON MEMOIRS PUBLISHED IN THE SERIES
"THOSE WHO SURVIVED THE ARMENIAN GENOCIDE"**

Inga AVAGYAN

Shirak Center of Armenological Studies NAS RA
"Kumayri" Historical and Cultural Reserve-Museum

The article reviews memories of people who in different periods were subjected to Stalin's repressions and some documents that prove those facts. The Stalin's repressions also affected the population of Shirak, when the Armenians, who were under the heavy influence of the Great Genocide, were in serious condition. Since 2004 we have issued a series of publications: "Those who Survived the Armenian Genocide". These memories affect not only the history of the Armenian genocide, but also the events of the First World War, the Great Patriotic War, Stalin's repressions.

**XIX ԴԱՐԻ ՎԵՐՋԻ-XX ԴԱՐԱՄԿՋԲԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՊԱՐԲԵՐԱԿԱՆՆԵՐԸ
ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԱՊՈԼԻ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԱԿԱՆ ՎԻՃԱԿԻ ՄԱՍԻՆ**

Կարինե ԲԱԶԵՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն,
Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի
պահպանության ծառայություն

Ալեքսանդրապոլի եպիսկոպոսական վիճակի վերաբերյալ վիճակագրական, նկարագրական և այլ բնույթի տեղեկություններ է պարունակում ժամանակի թե՛ արևմտահայ, թե՛ արևելահայ պարբերական մամուլը: Այդ տեղեկությունները, որոնք մի դեպքում բավականին մանրամասն են, մյուսում՝ խիստ հակիրճ, կարևոր սկզբնաղբյուր են Շիրակի տարածաշրջանի հուշարձանների, բնակավայրերի պատմության, բնակչության էթնիկ, դավանական, հոգևոր, կրթական ու այլ հարցերի ուսումնասիրության համար: Հոդվածում ներկայացված են «Արևելյան մամուլ», «Բյուզանդիոն» և «Մուրճ» պարբերականներում հրատարակված նյութերը Ալեքսանդրապոլի վիճակի մասին:

1836 թ. մարտի 11-ի կանոնադրությամբ Շիրակը՝ որպես փոխանորդություն, մտցվում է Երևանի հայրապետական թեմի մեջ: Ըստ Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանյանի՝ XIX դ. վերջին – XXդ. սկզբին Ալեքսանդրապոլի գավառի սահմաններում ձևավորվում է եպիսկոպոսական վիճակ՝ 147 թաղով (համայնք), 151 եկեղեցիով, 200 000 հայ առաքելական, 6000 հայ կաթոլիկ և 500 բողոքական բնակչությամբ:¹ Առավել մանրամասն տեղեկություններ է պարունակում Մխիթար վրդ. Տեր-Մկրտչյանի կազմած Տեղեկագիրը, որի համաձայն՝ Ալեքսանդրապոլի եպիսկոպոսական վիճակն ուներ հետևյալ պատկերը. Ալեքսանդրապոլ գավառակենտրոնում կար 4 հայ առաքելական եկեղեցի՝ 26 քահանայով և ընդամենը 27831 ծխականներով: Մեկ եկեղեցին ուներ 6958 ծխական, մեկ քահանան՝ 1070 ծխական: Կային մեկ վարդապետ և 4 եկեղեցական սպասավոր: Գավառի 124 գյուղերում կային 122 եկեղեցի, 151 քահանա, 2 վանք, 118 845 ծխական: Միջին հաշվով գյուղական մեկ եկեղեցուն ընկնում էր 974 ծխական, մեկ քահանային՝ 787 ծխական:²

¹ Գյումրի, Քաղաքը և մարդիկ, Եկեղեցին և հավատքը, Գյումրի, 2012, էջ 224:

² Հակոբյան Պ., Հայագիտական ուսումնասիրություններ. Հայոց եկեղեցու թեմերը, Եր., 2003, էջ 12:

Ալեքսանդրապոլի եպիսկոպոսական վիճակի մասին հետաքրքիր տեղեկություններ են հաղորդում նաև ժամանակի պարբերականները, մասնավորապես «Արևելյան մամուլ» (Զմյուռնիա), «Մուրճ» (Թիֆլիս) հանդեսներն ու «Բիզանդիոն» (Կ. Պոլիս) օրաթերթը, որոնք կներկայացնենք ստորև:

«Արևելյան մամուլ» ազգային, գրական-քաղաքական պարբերականում հրատարակված բազմաբնույթ նյութերի մեջ առանձնանում են տեղեկատվական-վիճակագրական տվյալներ ներկայացնող հոդվածները, որոնց թվում են «Տեղագրական պատառիկներ» շարքով հրապարակվածները: Դրանք վերաբերում են Հայաստանի տարբեր վարչական միավորներին, հոգևոր թեմերին, հաճախ անստորագիր, ինչը չի նվազեցնում դրանց աղբյուրագիտական ու ճանաչողական նշանակությունը: Ալեքսանդրապոլի գավառի բնակավայրերը ներկայացված են հանդեսի 14 հատորներում՝ «Բամպակաձոր» և «Արեւելեան մասն Շիրակայ» աշխարհագրական անունների ներքո¹: Տեղագրական նյութերում հեղինակը նկարագրել է Արևելյան Շիրակի 76 և Բամբակաձորի (Փամբակի) 27 գյուղերը՝ համառոտ անդրադառնալով դրանց աշխարհագրական դիրքին, բնակչության պայմաններին, պատմությանը, բնակավայրի ներսում ու շրջապատում առկա հուշարձաններին, էթնոժողովրդագրական, ազգագրական իրողություններին, ինչպես նաև գործող եկեղեցիներին, բնակչության հոգևոր ու ուսումնական կյանքին:

Հոդվածագիրը շատ դեպքերում մոտավոր թվերով է ներկայացրել գյուղական ծխերը, սակայն մանրամասն նշել է, թե Արևմտյան Հայաստանի որ գավառներից ու գյուղերից են նրանք տեղափոխվել: Միաժամանակ անդրադարձել է նաև բնակչության էթնիկ կազմին (հայ, հույն, թուրք, քուրդ, բոշա) ու դավանական տարբերություններին, քանի որ Ալեքսանդրապոլի վիճակի բնակչության մեջ որոշակի թիվ էին կազմում հայ կաթոլիկները, բողոքականներն ու ուղղափառները: Ամբողջական չէ նաև քահանաների թիվը. հեղինակը որոշ գյուղեր նկարագրելիս շրջանցել է դրանք, ինչպես և մոռացել է նշել գործող եկեղեցիների անունները: Դրա փոխարեն խիստ հետաքրքիր ու արժեքավոր տեղեկություններ է հաղորդել եկեղեցաշինության, ծխական դպրոցների, հայտնի ու անհայտ սրբատեղիների, որոշ գյուղերում առկա «Ուխտագնաց Ավետարանների» և այլ իրողությունների մասին, որոնց կանդրադառնանք առանձին-առանձին:

Եկեղեցիներ և ուխտատեղիներ. Համաձայն ուղեգրության տվյալների՝ Ալեքսանդրապոլի վիճակի գրեթե բոլոր գյուղերում առկա էին գործող ու չգործող

¹ Տեղագրական պատառիկներ. Բամպակաձոր, Արեւելեան մամուլ, 1896, թիվ 8, 9, 10; Արեւելեան մասն Շիրակայ, 1898, թիվ 15-19, 22-24, 1899 թիվ 3,5,6:

եկեղեցիներ, հաճախ նաև մատուռներ, սրբատեղիներ: Եկեղեցիների մի մասը «հնաշեն» էր, մյուսները՝ նորակառույց կամ հնի վրա «վերաշինված»: Նոր եկեղեցիների շինությունը սկսվել է արդեն 1830-ականներին, այսինքն՝ բնակչության ներգաղթից անմիջապես հետո: Ըստ հեղինակի տվյալների՝ առաջին եկեղեցիները կառուցվել են Թոմարդաշ (այժմ՝ Վարդաքար) գյուղում 1837 թ., Տավշան-Ղշլաղում (Շիրակավան)՝ 1838թ.-ին, այնուհետ՝ 1840թ.-ին՝ Ղազարապատում (Իսահակյան), Ղշլախում, հետագա տարիներին նաև մյուս գյուղերում: Եկեղեցիների մասին խոսելիս հեղինակը երբեմն նկարագրում է դրանց արտաքին տեսքը՝ բնութագրելով որպես «քարոքում», «սրբատաշ քարաշեն», «փայտածածկ», «մաքուր, կոկիկ», «պայծառ», «պատվական» և այլն:

Հուշարձանների պատմության ուսումնասիրության առումով մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում որոշ գյուղերում պատահական հայտնաբերված եկեղեցիների, սրբատեղիների ու մասունքների վերաբերյալ տեղեկությունները: Այսպես. Ղըլլի-Ղարաքիլիսե (Ազատան) գյուղում, երբ քանդել են հին եկեղեցին՝ դրա հիմքի վրա նորը կառուցելու նպատակով, մի գերեզման է բացվում, և «Գեորգ կաթողիկոսի հրամանաւ կամփոփեն եկեղեցոյ մէջ և վրան մի փոքրիկ շինութիւն կանեն. այն օրից ուխտ կը սահմանուի. քաղաքական իշխանութիւնը թէև աշխատել է յաչա ժողովրդեան ունայնացնել, բայց բարեպաշտք իրանց ջերմեռանդ ուխտաւորութիւնը շարունակում են»:¹ Նույն պատմությունը տեսնում ենք Ղազանճի (Մեղրաշեն) և Մահմուտճուխ (Պեմգաշեն) գյուղերում: Վերջինում հնի վրա նոր եկեղեցի կառուցելու ժամանակ՝ 1855 թ., «հին եկեղեցին քակելու միջոցին՝ գալթի դրան քարեայ բարաւորակի տակից դուրս է գալիս քարեայ մի արկղ, նրա մէջ աւելի փոքրիկ փայտեայ տուփ, և տփի մէջ՝ մասունք: Ներսես Ե-րդ Աշտարակեցի երջանկայիշատակ կաթողիկոսին կը տանին, և նա հրամայում է մի մաս վեր առնել և եկեղեցում դնել ուխտաւորների համար, միւսը էլի յուր տեղը դնել: Վեր առնուած մասը այժմ խաչի մէջ առնուեր է»:²

Առանձնապես ուշագրավ է Թոփարլու (Հացիկ) գյուղի սրբատեղիի հայտնաբերման պատմությունը: Ըստ հեղինակի՝ 1881 թ. Վանա կողմերից գյուղ է գալիս մի ասորի կին «ժողովարար»³, որը երեք անգամ տեսնում է նույն երազը. «Մի սպիտակ ձիաւոր՝ սպիտակ շորերով, կարմիր գլխարկով և թուխ մօրուսով»,

¹ Արեւելեան մամուլ, 1898, թիւ 15, էջ 585:

² Արեւելեան մամուլ, 1898, թիւ 22, էջ 855-856:

³ Ժողովարարը բացատրվում է այսպես՝ «որ ժողովս առնէ, մանաւանդ որպէս խոովարար, կմ ինքնագլուխ», Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հատոր առաջին, Վենետիկ, 1836, էջ 836:

նրան առաջնորդում է ձորի քարափը, ցույց տալիս ինչ-որ քարակույտ ու պատվիրում, որ քահանային ասի՝ գա բաց անի եկեղեցին: Նա հայտնում է քահանային իր երազի մասին, որից հետո վերջինս համազոտուղացիների հետ գալիս է նշված տեղը, քանդում հողաշերտն ու քարակույտը, որի տակից դուրս է գալիս մի փոքրիկ եկեղեցի՝ կանգուն պատերով ու խոնարհված ծածկով: Եկեղեցում երեք դամբարան են հայտնաբերվում, «որոց մեջ ամփոփուածներուն միոյն կրծքի վրայ, ըստ յայտնութեան կնոջ, մի խաչ կը գտնուի՝ խոնաութենէ փտած ու փշրուած»: Քահանան այդ մասին տեղեկացնում է հոգևոր կառավարությանն ու գավառապետին, որոնք արգելում են պեղումները շարունակել ու փորձում են դրան հանրային հնչողություն չհաղորդել, մինչև որոշեն հետագա անելիքը: Սակայն նորահայտ սրբատեղիի մասին լուրն արագ տարածվում է, ու սկսվում է զանգվածային ուխտագնացություն դեպի գյուղ: Ի վերջո Գևորգ Դ կաթողիկոսը իրավունք է տալիս ուխտագնացության, որը մեծ շահույթ է բերում գյուղացիներին, սակայն և երկպառակություն առաջացնում նրանց միջև, ինչի արդյունքում գյուղի եկեղեցին մնում է անխնամ ու քայքայուն: Հոգևոր իշխանությունը «կապում է» եկեղեցին, «ուստի ո՛չ ժամերգութիւն, ո՛չ պաշտօն, ո՛չ պատարագ է լինում»¹:

Ալեքսանդրապոլի վիճակում կային նաև բավական մեծաթիվ ուխտատեղիներ, որոնց մասին ևս ուշագրավ տեղեկություններ է հաղորդում «Արևելյան մամուլի» հոդվածագիրը: Դրանք հիմնականում գտնվում էին գյուղից դուրս՝ մոտակա բարձունքների վրա և շրջակա բնակչության պաշտամունքային վայրեր էին՝ որոշակի տոներ, հիշատակի օրեր նշելու կամ հիվանդություններ բուժելու համար: Մասնավորապես Կեօղլու (Ակունք) գյուղի Սբ Սարգիս մատուռում «անասնոց ցաւ պատահած ժամանակ մատաղ տանում են, և ցաւը փարատում է»², Սեօկիւտլու (Սառնաղբյուր) գյուղի աղբյուրի ջուրը «նուիրականութիւն ստացեր է ժողովրդի աչքում. մինչև իսկ քաղաքից լողացողներ կը գան, աւելի օգտակար է բորոտի հիւանդութեան»³: Հայտնի ուխտատեղիներ էին նաև Ղոնախղոռան (Շիրակ) գյուղի Սբ Մինասը, Վարդանլիի (Խնձորուտ) և Համամլուի (Սպիտակ) Սբ Կիրակիները, Ղշլախի (Ժդանով) Կամակատարը, Եաղուպլու (Գուգարք), Մեծ Պառնիի և Հաճի-Ղարաի (Լեռնապատ) Սբ Սարգիսները, Ավտիբեկի (Օաղկաբեր) Սբ Հովհաննեսը: Սրանք ունեին ուխտագնացության ու պատարագի հատուկ օրեր. Սբ Կիրակիինը՝ Կարմիր կիրակին, Կամակատարինը՝

¹ Արևելեան մամուլ, 1899, թիւ 5, էջ 197:

² Արևելեան մամուլ, 1898, թիւ 18, էջ 704:

³ Արևելեան մամուլ, 1898, թիւ 19, էջ 737:

Վարդավառին, Սբ Սարգիսները՝ Զատիկին և Սբ Սարգսին: Հոգվածագիրը ուշագրավ դիտողություն է արել Աղ-Պուլախ (Լուսաղբյուր-Լոռու մարզի) գյուղի Աղ-Օղլան թուրքական անունով ուխտատեղիի մասին. «Աւելի հաւանական կ'երևի ինձ, որ այդ ուխտատեղին կառուցեալ լինի յանուն Սրբոյն Գրիգորիոսի Աղուանից կաթողիկոսի, որովհետև թե՛ Շաքիում և թե՛ Ղարապաղում առ հասարակ Գրիգորիոսի անվամբ եղած ուխտի տեղերը թուրքաց բառով Աղ-Օղլան ասվում են¹»:

Սուրբ գրքեր. Տեղագրական ուղեգրությունները բավականին մանրամասն տեղեկություններ են պարունակում գյուղերում առկա Ավետարանների կամ, ինչպես ժողովուրդն է ասում, Սուրբ գրքերի մասին: Դրանք հեղինակը տարբերակել է ըստ նշանակության՝ Ամենափրկիչ, Մեռելահարույց, նշել գյուղում տրված անունները՝ Շեկ, Կարմիրկող, Ոսկեկող, Կոճկուն, Պապ, Գրիգոր, Ալևոր և այլն, նկարագրել դրանցից յուրաքանչյուրը՝ մանրամասնելով՝ ձեռագիր ր է (ինչպես հեղինակն է գրում՝ «գրչա»), թե՞ տպագիր, ո՞ր դարի է պատկանում, ո՞վ է գրիչը և պատվիրատուն, հիշատակարան ունի՞, թե՞ ոչ և ուրիշ տեղեկություններ: Որպես կարևոր բնութագրիչ՝ հոգվածագիրը չի մոռացել նշել նաև դրանց պատկանելությունը, այսինքն՝ եկեղեցու, թե անհատների սեփականություն են, ինչքանով են հայտնի (միայն տվյալ գյուղում, թե՞ դրանից դուրս ևս): Ըստ այդմ իմանում ենք, որ Սուվան-Վերդի (Լուսաղբյուր), Ղազանձի (Մեղրաշեն), Ղոնախողան (Շիրակ), Թեքնելի (Գոգհովիտ), Իլլու (Հողմիկ), Ներքին Խանլըճա (Վահրամաբերդ) և Որթնավ (Ջրաշեն-Լոռու մարզ) գյուղերում Սուրբ գրքերը պահվում էին եկեղեցում, իսկ Տահառլու (Գետք), Ղազարապատ (Իսահակյան), Փոքր Արխավալի (Փոքր Մանթաշ), Հաճի Նազար (Կամո), Ճաճուռ (Զաջուռ), Սարիար (Մեծ Սարիար) գյուղերում դրանք որոշակի ընտանիքի սեփականությունն էին: Հետաքրքրական է, որ Գետքի Ամենափրկիչ «գրչա» Ավետարանը երբեմն տարել են քաղաք (Ալեքսանդրապոլ), որի համար տարեկան 120 ռուբլի նպաստ են տվել գյուղի դպրոցին: Ըստ հեղինակի՝ մեծ համբավ են ունեցել Զաջուռի ուխտագնաց Ավետարանը՝ «անունն է Սև Ղուլ, նորցրումս անուանում են նաև Փաղիշա. երբեմն բազմաթիւ ուխտատուրութիւն ունեցել է, բայց հիմա Թոփարլուի նորայտյա ուխտը Սև Ղուլի անունը նսեմացրել է»², և Վահրամաբերդի Կարմիր Ավետարանը, որին քաղաքից ուխտի էին գալիս ամեն կիրակի³: Սովորաբար ուխտագնաց Ավետարաններին նվիրաբերվում էին խունկ ու մոմ:

¹ Արեւելեան մամուլ, 1896, թիւ 10, էջ 794:

² Արեւելեան մամուլ, 1899, թիւ 3, էջ 112:

³ Արեւելեան մամուլ, 1899, թիւ 6, էջ 238:

Ուղեգրությունների հեղինակը ուշադրություն է դարձրել նաև բնակչության հոգևոր և բարոյական կեցվածքին: Օրինակ՝ Պայինտուր (Բայանդուր) գյուղի մասին խոսելիս նշում է, որ թեև եկեղեցի ունեն, բայց «...կրօնական պարտաւորութիւննին ո՛չ հասկացել են, և թերևս հասկացնող էլ ունեցած չե՛ն. կիրակի օրեր աշխատիլ կամ Սուրբ պահել միևնոյն է իրանց համար¹», իսկ Ղոնադ-Ղըրանում (Շիրակ) «Չնայած գիւղի անախորժ անուան՝ բնակիչք բարեւեր ու հիւրամեծար են»²: Շատ բարձր է գնահատել մեծղարաքիլիսեցիներին (Վանաձոր)՝ գրելով «...կրօնական զգացումն էլ շատ տեղերի հայերին բարի օրինակ կարող է լինիլ, ազգային և կրօնական ամեն բարենպատակ գործի սիրով և ինքնայօժար փարում են: Այս մասին որքան գովելի է ժողովուրդը, անուրանալի է և քահանայից բարոյական օգտակար ազդեցութիւնը³»:

Ալեքսանդրապոլի վիճակի մասին շատ ավելի սակավ, սակայն ոչ պակաս ուշագրավ տեղեկություններ է հաղորդում «Բիւզանդիոնի» թիվ 1898-ում հրատարակված Նիկողայոս Գ. Ղահրաման-Քելիսայեանցի «Տփղիսէն Էջմիածին. Կովկասահայոց եկեղեցիները» հոդվածը:⁴ Այստեղ թվարկված են Ղարաքիլիսա գյուղից մինչև Ալեքսանդրապոլ երկաթգծի երկայնքով տեղակայված 29 գյուղերը, դրանցում առկա եկեղեցիների, քահանաների ու տների թվերը՝ երբեմն հիշատակելով ամենահայտնի ուխտատեղերը կամ դրանց մասին որևէ հիշարժան դեպք: Չնայած նրան, որ հեղինակն իր տվյալները համարում է «ամենաճշգրիտը», սակայն միանշանակ չի կարելի ընդունել հատկապես բնակավայրերի ծխերի/տների ներկայացված թվերը, որոնք կյոբացված են:

Այս հրատարակումն արժեքավոր է Ալեքսանդրապոլի եկեղեցիների ու քաղաքի հոգևոր կյանքի նկարագրով, ինչը բացակայում է նախորդ պարբերականում: Հռոկվածագիրը, որը շատ լավ տպավորություններ էր ստացել քաղաքից, հիացմունքով գրում է. «Հայ եկեղեցիները, որ թուով 4 հատ են... Պատիւ է բերում Ալեքսանդրապոլի հայերին: Կովկասում ոչ մի տեղ այդպիսի փառաւոր հրաշալի եկեղեցիներ չկան»: Այնուհետև շարունակում է. «Ալեքսանդրապոլում մի ուրիշ հրաշալի գեղեցիկ սովորութեան էլ ներկայ եղայ, որ կեանքումս առաջին անգամ եմ տեսնում և ոչ մի քաղաքում այնպէս չեմ տեսել ու չպիտի տեսնեմ: Դա Ալեքսանդրապոլիցիների կրօնական ջերմեռանդութիւնն է... Կովկասումը ամենաառաջին աստվածապաշտը կարելի է համարել ալեքսանդրապոլիցիներին⁵»:

¹ Արեւելեան մամուլ, 1898, թիւ 15, էջ 586:

² Արեւելեան մամուլ, 1899, թիւ 5, էջ 196:

³ Արեւելեան մամուլ, 1896, թիւ 8, էջ 235:

⁴ Բիւզանդիոն, 1902(1898):

⁵ Բիւզանդիոն:

Հեղինակը բավականին մանրամասն նկարագրում է նաև Ալեքսանդրապոլի առաջնորդարանի կառուցման շուրջ ծավալված ներքին խժժությունների մասին, որում, ընդդեմ առաջնորդական տեղապահի, հանդես են եկել որոշ հոգևոր գործիչներ:

Բուն Ալեքսանդրապոլ քաղաքի ծխերի, քահանաների ու հավատացյալների մասին բացառիկ ուշագրավ տեղեկություններ է պարունակում «Մուրճ» հանդեսը: «Վիճակագրական տեղեկություններ Ալեքսանդրապոլի հայ-լուսավորչականների մասին»¹ հոդվածում Ն. Քահ. Նիկողոսյանը, «Հասարակական տեսակետից հետաքրքրական համարելով» քաղաքի բնակչության այդ հատվածի վերաբերյալ տեղեկությունները, ընթերցողի ուշադրությանն է ներկայացրել թվային տարբեր տվյալներ: Նախ, որպես բնիկ տեղացի, «իմանալով ազգաբնակչության արհեստների ու պարապմունքների պայմանները», քաղաքի հայ-լուսավորականներին բաժանել է հինգ սոցիալական խմբերի՝ «հարուստ, ունևոր, միջակ, չքաւոր և աղքատ»՝ բնութագրելով դրանցից յուրաքանչյուրին: Այնուհետև տվել է գործող չորս եկեղեցիների, դրանց ծխերի ու քահանաների հստակ թվերը, իսկ հավատացյալների թվերը ներկայացրել ըստ իր կողմից առանձնացված խմբերի և սեռային բաժանման: Որպեսզի ընթերցողը չկասկածի բերված թվերի իսկությանը, հեղինակը գրում է. «Թուանշանների ստուգութեան մասին ո՛չ մի կասկած չէ կարող լինել, քանի որ խնամքով վերցրած են եկեղեցիների չափաբերական մատեաններից, վաւերացված քահանաների ստորագրութեամբ և հոգ. Կառուարութեան կնիքով:»

Ստորև ներկայացնում ենք հեղինակի կողմից կազմված աղյուսակը:

N	եկեղեցիներ	Քանի քահան.	Քանի ծուխ	Որքան արակ.	Որքան իգակ.	գումար	Քանի հարուստ	Քանի ունևոր	Որքան միջակ	Որքան չքաւոր	Քանի աղքատ
1	Ս. Փրկիչ	8	1,117	2,760	2,878	5,638	28	99	444	529	17
2	Ս.Աստուա ծածին	11	1,487	4,239	4,060	8,299	79	192	677	523	16
3	Ս. Նշան	2	208	539	545	1,84	10	24	73	89	12
4	Ս.Լուսավորիչ	3	619	1,689	1,746	3,435	10	49	254	290	16
	Ընդամենը	24	3,431	9,227	9,229	18,456	127	363	1,448	1,431	61

Հոդվածագիրն անդրադարձել է նաև բնակչության աճի խնդրին՝ համեմատելով նախորդ չորս տարիների թվերն ու փաստելով, որ աճը շատ փոքր է,

¹ Մուրճ, 1901, N 6, էջ 261-263:

ընդամենը 1,39 %, ինչը, ըստ նրա, բնակչության «տնտեսական աննախանձելի դրուժեան» արդյունք է:

Ամփոփելով կարող ենք փաստել, որ վերոշարադրյալ հրապարակումները Ալեքսանդրապոլի գավառի հոգևոր վիճակի վիճակագրական, փաստական, համեմատական, նկարագրական, նաև այլ տեսանկյուններից ուսումնասիրության համար կարևոր ու արժեքավոր սկզբնաղբյուր են:

АРМЯНСКАЯ ПЕРИОДИЧЕСКАЯ ПЕЧАТЬ КОНЦА XIX-НАЧАЛА XX ВВ. О ЕПИСКОПСКОМ СТАТУСЕ АЛЕКСАНДРОПОЛЯ

Карине БАЗЕЯН

Ширакский центр арменоведческих исследований НАН РА
«Служба по охране окружающей среды и историко-культурных
музеев-заповедников» ГНО

Статистическую, описательную и другую информацию о епископском статусе Александрополя того времени содержат как западноармянские, так и восточноармянские периодические издания. Иногда довольно подробная, иногда очень краткая информация, является важным первоисточником для изучения памятников Ширакской области, истории населенных пунктов, этнических, религиозных, духовных, образовательных и других вопросов. Статья о ситуации в Александрополе написана по материалам, которые были опубликованы в периодических изданиях «*Arevelyan mamul*» («Восточная пресса»), «*Byuzandion*» («Византия») и «*Murch*» («Молот»).

ARMENIAN PERIODICAL PRESS AT THE END OF THE XIX CENTURY AND THE BEGINNING OF THE XX CENTURY ABOUT ALEXANDRAPOL AS A DIOCESE

Karine BAZEYAN

Shirak Center of Armenological Studies NAS RA
Service for the Protection of Historical Environment and Cultural Museum-Reservations SNCO

Both, the eastern and western periodical press give statistical, descriptive and other type of information about Alexandropol as a diocese. The information which is sometimes very detailed and sometimes too brief, is an important source for the studies of monuments, history of different locations, ethnic, religious, educational and other issues. The article is based on the materials taken from the periodicals “*Arevelyan mamul*” (Eastern press), “*Byuzandion*” (Byzantium), “*Murch*” (Hammer).

ЯЗЫКОВО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН (НА ПРИМЕРЕ АРМЯНСКИХ, АДЫГСКИХ И ДРУГИХ КАВКАЗСКИХ ЭТНИЧЕСКИХ СРЕД)

Марзиат БИДАНОК

Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований

Общекавказская культура есть выверенная конструкция этнических культур, обладающих существенным рядом схожих (либо полностью совпадающих качеств) и обычаев, которые в первую очередь обусловлены как их собственными, так и соседними историями и этническими признаками. К примеру, об устойчивости подобной конструкции наглядно говорит присутствие на Кавказе множественного числа вариантов народного эпоса «Нарты». При этом мифологизированная форма сознания признается как одна из старейших моделей художественного восприятия действительности, которой удалось сохранить свое кредо в культурно-образующем потоке разных других цивилизаций. Как признается применительно к другому кавказскому народу, армянам, они, возможно, выступают в роли уникального самобытного действующего этноса, ментальные, мифологические ресурсы которого и язык пронесли в себе вплоть до нового времени содержание и суть отошедших в века характерных мировых (в частности, египетских, шумерских и др.) цивилизаций. Тенденции мифологизма, сопровождаемые соответствующими своеобразными признаками основанного на мифе сознания, применяются, адаптируются к художественному творчеству. Причем это относимо в большей степени к фольклорному материалу, эстетический потенциал которого особенно податлив и мобилен.

Остающиеся в действии и сегодня античные общекавказские (в том числе как адыгские, так и армянские) художественные багажи способны выступать в переходной роли на пути постижения хроникальных традиций и истин названных мировых духовных порогов. В подобном ракурсе фольклор можно считать базовой мифолого-обусловленной моделью, поскольку присутствующее в нем восприятие древней личностью действительности дает основу для базового миропонимания. Поскольку мифологическая форма мыслестроения преимущественно предваряла прочие жанровые типы эпоса, она уже несет в себе стиховые языково-стилевые компоненты. Американский лингвист второй половины XIX – первой половины XX в. Ф. Боас писал: «...язык представляет собой одну из наиболее благодарных областей исследования при изучении формирования основных этических представлений. Большим преимуществом лингвистики в этом отношении является тот факт, что лингвистические категории формируются бессознательно, и поэтому можно проследить процессы, ведущие к их формированию, не прибегая к помощи дополнительных объяснений,

которые часто дезорганизуют и лишь мешают пониманию»¹. Прослеживаемое в цитате взаимовлияние этно- своеобразного с общим способно предполагать и мотивировать заметную область исследовательского внимания. Такая интертекстуальная сфера позволяет подойти к конструктивной стратегической разработке, способной стать идентификационным кодом при работе как с художественным, так и с любым другим цивилизованным текстом. Указанный интерес просматривается в работах литературоведческого лагеря уже нового века.

Необходимость изучения своеобразия языково-культурных тенденций уже не первый год выбивается за пределы обычной констатации факта. На различных стадиях цивилизационного прогрессирования этносов стабильно просматривалась картина: индивид с готовностью располагает в оригинальном, авторитетном для него языковом диаметре, несущем массивный мировоззренческий потенциал и авторитетном для любого носителя. По такому поводу авторитетный отечественный теоретик психологии Л.С. Выготский подчеркивает: «смыслообразующая деятельность значений приводит к определенному смысловому строению самого сознания», и далее – «сознание в целом имеет смысловое строение» (Выготский, 1982: 165). Имеющиеся в этно - сознании народов языково-культурные традиции допустимо относить к лично- и общественно- обусловленным явлениям, относимым, к примеру, адыгским ученым З. Бижевой к такому философскому определению: «это нечто такое, относительно чего нельзя «совершить следующий акт», иными словами, нельзя начать традицию, нужно уже быть в ней (в преемственности)»².

Самое объективное рассмотрение языково-культурных тенденций различных этносов, базирующихся на национальных приоритетах, допустимо в науке путем привлечения в качестве предметов контактирующих языков, а в качестве общего объекта – особенностей их взаимовлияющего контакта. В процессе информационного пополнения появляются смысловые компоненты, привязанные к мысленно воспринимаемым картинам и лицам реальности. Таким путем осуществляется восприятие и закрепление в сознании некоторых самостоятельных и ряда связанных явлений, выработка содержательных цепей и целых смысловых моделей. Однако на сегодняшний, отличающийся массовой технократической склонностью, день основной сложностью в рассмотрении языково-культурных явлений выступает «наступление цифровых технологий» на «книжный» образ мысли, когда языково-речевая выразительность явно сдает позиции перед визуальным потоком информации.

Сегодняшнее положение самоощущения этносов определяет четкую доминанту в сфере культуры, поскольку этно- признаки в современном (как и в многове-

¹ Boas F. Handbook of American Indian languages. Introduction, 1911. P. 70.

² Bizheva Z.Kh. Circassian folklore and ethnocultural linguistics//Проблемы сохранения черкесского фольклора, культуры и языка: Материалы Международной научно-практической конференции памяти М.И. Мижаева / сост. М.М. Паштова. Майкоп: И.П. Паштов З.В., 2015. 372 с. С. 55-59.

ковом прежнем) мире особенно зримо просматриваются именно в культурно-образующих конструкциях, как то: в языке, в обрядово-ритуальных единицах, в устно-поэтическом творчестве (т.е. в фольклоре). Однако изученность данной категории этического мышления нельзя назвать достаточной. Хотя о ее необходимости речь шла уже несколько веков. Как утверждает адыгский профессор Б.М. Берсиров сегодня, «Впервые (хотя и недостаточно ясно) данную мысль выразил один из пионеров изучения языка и культуры американских индейцев – Франц Боас»¹. Что касается изученности языково-культурной проблемы применительно к армянскому этносу, то здесь можно говорить о некоторой упущенности. Акцент в научных работах такого плана явно делается на исторических явлениях (к примеру, события, хроникальные для древнеармянского царства Митанни), которым посвящена целая череда публикаций (в том числе и русскоязычных). Меньшим вниманием в научной среде пользуются вопросы внешней политики названного древнеармянского царства, хотя возможное взаимовлияние цивилизаций здесь налицо: «интенсивные связи государства Митанни с Древним Египтом в 16 веке до н.э. революционным образом сказались на культуре египтян»². Подобная явно выраженная упущенность в исследовательской деятельности относительно языково-культурных этнических предметов имеет место и у адыгов. Даже, казалось бы, достаточно изучавшийся непосредственно фольклор несет на себе явные предпочтения литературоведов, культурологов, и лишь изредка, – языковедов, но отнюдь не в каком-либо их сочетании. А лишь оно могло бы образовать интересующий нас сегодня языково-культурный подход. Цитируемый уже в наши дни А.Н. Абреговым профессор истории Е.И. Крупнов в середине прошлого века, «высоко оценивая эпос народов Кавказа, указывал, что «в целом он до сих пор не подвергался еще всестороннему и сравнительному изучению в различных аспектах»³. Хотя, тем не менее, постепенно в новом веке возникают научные труды, напрямую не затрагивающие, но несколько перекликающиеся с интересующей нас темой. Так, к примеру, приходят исследования, направленные на интеграцию культур в литературе (У.М. Панеш, 2007), на творческую индивидуальность (Д.Н. Багрецов, 2005; Ф.Н. Хуако, 2009), на вопросы взаимного воздействия цивилизационных культур в плане художественной интертекстуальности (Г.Д. Борисова, 2006) и др.

Фольклор традиционно принято считать языково-литературным кругом, содержащим максимально выраженную и грамотно (предыдущими поколениями) представленную этническую мысль. Как известно, мышление имеет способность уходить и отклоняться от конкретного отображения сути и оказываться воплощением неких

¹ Берсиров Б.М. Формирование лингвистической культуры у студентов в процессе обучения языку // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 3: Педагогика и психология. 2010. № 2. С. 73.

² Карпичечи А.К. Искусство и история Египта. Флоренция, 2000 // Цит. по: <https://vstroka.net/avtorskaya-kolonka/istoki-armyanskoj-tsivilizatsii-a-torosyan/>.

³ Крупнов Е. И. Древняя история и культура Кабарды. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 15.

незатронутых сущностных единиц. Тем не менее, оно весьма оперативно вводит встречающиеся ему предметы действительности в присутствующие сущностные модели. В этом отношении мифологическая этническая конструкция, выступая как одна из самых древних на Кавказе, являет собой фактически основополагающий базис переданных из прошлого словотворческих художественных форм.

В числе сочетания всевозможных видов общения, выстраивающих ту или иную человеческую группу, словесное общение, основывающееся на присущем группе языке, обладает преобладающей значимостью. Несмотря на то, что преимущественно носители языка могут не обращать внимания на произносимое ими созвучие, тем не менее языковые трудности индивиду для себя оказывается необходимо выделить при естественной в такой ситуации коммуникационной заминке. И это еще более ожидаемо при коммуникационных контактах между представителями разных языковых групп, обладающих порой различными языковыми традициями, соотносимыми со спецификой того или иного этнического сознания. К примеру, изучение ментальности в языке фольклора разрешает уйти в сущностную будущность слова. Как утверждает по этому поводу С.А. Арутюнов, «Соответственно в общем массиве этнической традиции языковая традиция играет очень большую роль»¹. Так, в частности, непосредственно армянский язык, такой же сегодняшний, как и античный, дает возможность слить в общую цельную вереницу многое. Это очевидная соотнесенность сегодняшней человеческой культуры с прогрессирующей в древнем мире Армянской цивилизацией (существовавшей более 12 тысяч лет и по сей день оставшейся в своих параметрах).

Стараясь воспроизвести мировосприятие того или иного кавказского этноса, мы основывались на вербальности языкового мышления, отправляясь из тезиса о слиянии языково-образной мыслительной конструкции. Как подчеркивал в своих исследованиях С.А. Арутюнов, изучавший непосредственные примеры речевого поведения в армянских и грузинских селах и оценки речевого поведения при работе в чукотских, эскимосских, ненецких поселках на территории бывшего СССР и айных и японских поселках в Японии. «По речевой активности население такой ячейки распадается по различным параметрам на ряд категорий. Нас интересует один параметр, а именно традиционность (преемственность) в речи одних и размывание традиций, новационность в речи других. Мы будем называть эти категории соответственно центрами и маргиналами, имея в виду наличие и промежуточных категорий»². Как было выявлено в указанном исследовании, из возможных типов художественной активности центры в различных этнических группах (народы Кавказа, эскимосы, айны) увлечены непосредственно резьбой (по кости и дереву), а не лепкой, ковкой, росписью и др. прикладными промыслами. Такую склонность цитируемый ученый объясняет возможной для бесписьменных тогда народов проблемой

¹ Язык – культура – этнос / С.А. Арутюнов, А.Р. Багдасаров, В.Н. Белоусов и др. М.: Наука, 1994. С. 5.

² Там же. С. 6.

«предписма». В частности, «в Армении в прошлом централы – это прежде всего сельские священники, учителя, в Грузии – семьи, в которых хранится поэма Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре» и поддерживается глубокое знание этой поэмы (здесь уже отмечается влияние письменной культуры), а в наши дни вообще вся группа сельской интеллигенции – врачи, учителя»¹.

Несмотря на то, что учеными способны предполагаться (с помощью письменных рукописей) некоторые стороны изучаемых традиций, нередко в течение анализа многовековых явлений они отталкиваются от относительного, а не от безапелляционного тезиса. При этом присущее этносу объективизированное хроникальное пространство выстраивает в общем ментальном видении нечто подобное бумажному рулону, расчлененному на части, ожидающие текста. Достаточно ощутимую миссию исполнила письменность именно в армянской цивилизации. В период до IV в. н.э. некоторые представители армянской интеллигенции способны были владеть греческим письмом. Письменность, само собой, содействовала имевшейся в этносе языковой интерпретации действительности, даже если такая языковая интерпретация ориентировала применение письма. Однако собственного национального письменного опыта армянское общество не имело. Именно в указанном IV в. вследствие ощутимой событийной череды в этнической истории (в частности, перехода к христианству как к основной религии) необходимость в появлении армянского книжного слова обострилась. Уже во второй половине данного столетия такая общенациональная задача была путем ряда проб реализована, причем, как говорит проф. С.А. Арутюнов, «в настолько совершенном виде, что используется и до сего времени практически без изменений»².

Однако, в судьбе адыгского народа, в силу отсутствия столь ранних традиций письменности, этническое бытие и мировосприятие выстраивались и поддерживались посредством образно-символической и идеологической канвы, присутствовавшей в народной мифо-эпической традиции, закрепленной в устнопоэтическом слоге. Здесь как раз и обнаруживается интересующий нас в работе языково-культурный стык. Учитывалось на Кавказе и слово, обязательное в своем весе и обращаемое в обряд (как то проклятия, клятвы, обеты, обещания, ритуалы и т.д.). В ситуации последующего появления письменности, в частности, у армян, всякий письменный носитель мысли получал очевидный культовый статус. Причем почитание это отнюдь не зависело от знаковой отнесенности используемого при этом алфавита. К примеру, как поясняет в ситуации с армянами С.А. Арутюнов, такая уважаемая книга могла быть написана «порой даже не на армянском, а, как в ситуации с армянами в Поль-

¹ Язык – культура – этнос. С. 7.

² Там же. С. 10.

ше, на другом (армяно-кыпчакском) языке, но знаками армянской, этнически специфичной, письменности, притом именно церковным каноническим почерком»¹. Подобная этническая склонность к культивированию того или иного носителя мудрости присуща и адыгам. В частности, специфика их мировосприятия берет начало от некоего Древа бытия, каковое в их понимании обладает обязательной вершиной, высотой (предел стремлений), мощный ствол (ход, развитие), низ (прочный скреп с землей). Именно такой сопровождавший адыга объект почитания считался в народе символом мудрости, достойным обожествления, не менее заметным, чем книга у приобретших письменность армян. Человек, имевший его (дерево) во дворе либо несший ее (книгу) в руках лелеял такой предмет с радостью и гордостью. Образованный армянский читатель к тому времени удивлялся несомым текстом словесным волшебством, чувствуя себя наглядно и мысленно приобщенным к великой мысли своих прадедов.

В процессе исследования того, что способно приучить современного, борющегося с техно-, индивида к основам мысли, во всевозможных гуманитарных пространствах происходит рассмотрение того, что обусловило появление и закрепление языково-культурных модельных деятельностных типов. Как выявляется в процессе такого изучения, языковая культура есть сконструированное индивидуально создание, несущее собой функционально-целевые элементы, предопределяющие в том числе способность персональной социальной самореализации. Любой носитель языка как представитель культуры (как личной, так и этнической) сосредоточивает в себе личностные особенности, что напрямую проявляется в стилистике его речевых выражений. Как можно утверждать по этому поводу, культура и язык индивида пересекаются именно на ниве его бытия (как реального, так и духовного). Причем непосредственно личность выступает как объектом влияния, так и действующим носителем лингвокультуры. Некоторое число присущих лицу индивидуальных слов и выражений является фактически на «веки вечные» его частной собственностью, другое число заимствуется в языковой арсенал его коммуникационных адресатов.

Отнюдь не единожды закручивается этническая языково-культурная обстановка в социуме, имеющем многочисленные книжные культуры, действующие на информационно-насыщенном техническом поле. Как мы уже подчеркивали в статье выше применительно к армянам и их богатым цивилизационным традициям, действует принцип, общий для многих процессов поисков истины. Непосредственно самостоятельностью такого поиска, а отнюдь не принятием его в условную аренду у соседнего этноса, исследователи объясняют присущую древним армянам и продолжившуюся позже религиозную прочность. Также это относимо и к неизбежности воздействия такой этнической прочности на другие этносы. Иллюстрируя подобную закрученность, вышецитируемый нами С.А.Арутюнов приводил такие единичные примеры языковой культуры армян. «Так, в дореволюционном армянском селе,

¹ Язык – культура – этнос. С. 11.

формально одноязычном, фактически действовало трехязычие: крестьяне говорили на барбаре (диалекте), сельская интеллигенция (священник, фельдшер, учитель), зная барбар, пользовались в общении между собой ашхарабаром (литературно-разговорным языком), священник владел грабаром (церковно-письменным языком) и использовал его элементы в общении с коллегами, в проповедях, не говоря уже о богослужении».¹ Обобщая в этом случае мнение ученого, скажем так: языковая культура не способна выступать в качестве исключения из всей подобной конструкции взаимного воздействия, что и обуславливает необходимость ее привития любому носителю языка.

В ходе применения научно-методических аспектов к языково-культурной сфере следует принимать в расчет также и специфику каждого из кавказских языков, в немалой степени представленную в устно - поэтическом этно- ресурсе. Одновременно, как уже упоминалось нами выше, любой языковой представитель имеет свой персональный лексико-семантический запас, активно применяемый им в коммуникативных ситуациях. Однако возможен в личном запасе и еще более объемный ресурс языковых единиц, практически не применяемых, но адекватно распознаваемых лишь при необходимости. Как количественное, так и частотное соотношение обоих ресурсов весьма различимы индивидуально, однако в ходе грамотно выстроенной учебно-методической деятельности возможно потенциально требуемое в социуме их обогащение. Как отмечает по этому поводу современный профессор Б.М. Берсиров, «Проблема в том, что выходя на практику, студенты в своей практической деятельности часто испытывают трудности в процессе профессионально направленного общения, что связано с недостаточно высоким уровнем сформированности лингвистической культуры».²

ԼԵԶՎԱՍՇՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՖԵՆՈՄԵՆ (ՀԱՅԿԱԿԱՆ, ԱՂԻԳԵՅ ԵՎ ԿՈՎԿԱՍՅԱՆ ԱՅԼ ԷԹՆԻԿ ՄԻՋԱԿԱՅՐԵՐԻ ՕՐԻՆԱԿՈՎ)

Մարգիաթ ԲԻԴԱՆՈՎ

Աղիգեյի՝ հումանիտար հետազոտությունների հանրապետական ինստիտուտ

Կովկասի հարուստ լեզվախմբի մեջ մտնող բազմաթիվ լեզուներ դարեր շարունակ գտնվել են փոխադարձ ազդեցությունների ոլորտում: Ընդունելի է այդ լեզուների միջև առկա անհամապատասխանությունը բացատրել նրանց մշակութային զարգացման տարբերություններով: Ընդ որում, տարբեր գործիչներ և

¹ Язык – культура – этнос. С.8.

² Берсиров Б.М., указ. соч., с. 74.

հասարակական շերտեր գործնականորեն տարբեր մոտեցումներ ու տեսակետներ ունեն փոխազդեցությունների հանդեպ: Ամեն դեպքում, Կովկասի լեզուների ուսումնասիրումն այս հայեցակետից թույլ է տալիս պնդել գիտության մեջ արդի լեզվի ներմուծումը մտածողության գործընթացում կամ գլխուղեղի հարմարվողականությունը լեզվական փոխկապակցվածությանը: Նման մոտեցման դեպքում սրվում է հեռանկարային տեխնոլոգիաների մշակման խնդիրը, որն ուղղված է անհատական լեզվամշակույթի մշակմանն ու ամրագրմանը:

LINGUO-CULTURAL PHENOMENON (WITH SPECIAL REFERENCE TO ARMENIAN, ADYGHE AND CAUCASIAN ETHNIC ENVIRONMENTS)

Marziat BIDANOK

Adyghe Republican Institute of Humanitarian Research Center

Numerous languages of the Caucasus, rich in language groups (both southern (for example, Armenians) and Northern (for example, Adygs)) have been located in positions of mutual influence for centuries. It is acceptable to correlate the degree of discrepancy between them, for example, with the dissimilarity inherent in such cultures, mentioned on this occasion by the Soviet scientist S. A. Arutyunov. These are the differences between “Latin, literary Italian, and colloquial Sardinian, which in part perform more or less similar functions in Sardinia, according to literary data”. Moreover, all sorts of functionally different figures and social branches acquired and preserved all sorts of views in this influence. Consideration of various Caucasian languages from this point of view makes it possible to assert the correlation of the current version of science “about the “embeddedness” of language in the processes of thinking or the “adaptability” of the brain to languages”. Directly with this approach, the problem of developing promising technologies aimed at developing and consolidating personal linguo-culture becomes more acute.

РЕЛИГИЯ КАК ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ ТЕРРОРИЗМУ НА КАВКАЗЕ (В ЧАСТНОСТИ, В АДЫГСКОЙ ПРОЗЕ XXI В.)

Фатимет ХУАКО

ФГБОУ ВО «Майкопский государственный технологический университет»

В статье анализируется религиозная приверженность кавказского (в т.ч. адыгского (черкесского) и армянского) общества на протяжении веков. Начиная с ее описания автор выявляет тенденции отражения данных предпочтений в трудах исследователей. Далее переходит к рассмотрению их в художественной литературе современных адыгов, действующих на протяжении нового века. На почве текстов произведений А.Хагурова, А.Макоева, А.Куека и Ю.Чуяко автор делает выводы об особенностях освещения в них религиозной тематики в ее языческом и мусульманском направлениях.

В соответствии с тематической отнесенностью текущей конференции начнем рассмотрение своей проблемы с многовековых религиозных предпочтений одной из древнейших территориальных цивилизаций на Кавказе – армянской, отголоски влияния которой прослеживаются как предыдущими, так и современными группами ученых даже в культуре Древнего Египта. К примеру, по мнению зарубежного исследователя прошлого века Карла Робака, в период 3600 г. до н.э. в Египте стали появляться люди с ранее непривычной внешностью (более плотного сложения и с широким лицом), которых он относит к «арменоидам», отправлявшимся небольшими сообществами из Палестины, из Сирии. Как предполагает ученый, вероятно «они и принесли с собой навыки металлообработки, поскольку после 3600г. статичные сельскохозяйственные общины начали развиваться и Египет двинулся по направлению к цивилизации»¹. Как утверждает в своей работе сегодня А. Торосян, «Именно с них и началось царствование первых фараонов, самого первого из которых звали Мина (mn – Ман, Менес, Минас?). У египетских коптов до сих пор используется уважительное обращение к другому как Ара – отец, господин (Коростовцев, с. 412)»². В содержащем каноны христианской религии труде (Библии) налицо пересечение с религиозной литературой на образном уровне. Нашедшее общемировое признание египетское «Поучение Аменемопе» содержит целый ряд исторических фактов и образных изложений, которые потом уже позже были включены в издание притчей Соломоновых, а также в прочие библейские текстовые отрывки. По поводу последующей армянской религиозной истории допустимо предположить, что уже в средневековый период типичным социальным уровнем был такой: фактически весь народ был стеснен в пределах неизвестного ему государственного строя, тогда как

¹ Roebuck K. The World of Ancient Times. – N.Y., 1966. P.52.

² Торосян А. // <https://vstroka.net/avtorskaya-kolonka/istoki-armyanskoy-tsvivilizatsii-a-torosyan/>.

правящая элита состояла преимущественно из представителей других этносов. Привычное для народа в таком положении вероисповедание являлось связующим национальным звеном, говоря словами профессора С.А. Арутюнова, «как бы чехлом для всего массива идеологической культурной традиции, которая сама по себе могла и не иметь никакого религиозного содержания, Это положение характерно для большинства этносов эпохи феодализма, но для армян – в высшей степени»¹.

В середине прошлого века советский ученый Л.И. Лавров в работе «Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев» (М., 1959) изучает процедуры и проявления мусульманского вхождения в кабардинские реалии, прослеживая соответствующие процедуры на северокавказских территориях. Действующей чертой как черкесских (в частности), так и северокавказских (в общем) религиозных предпочтений можно считать неизменно характерный для них синкретизм, обозначающий совмещаемость, способность абсолютно различных культовых единиц мирно и разумно взаимодействовать. И это подтверждается художественным текстом адыгских авторов. Так, в прозаическом сборнике «Переправа» А. Хагурова (Краснодар, 2014) при описании вхождения мусульманских верований в среду родного ему аула 30-х гг XX в. автор (сам социолог), рисуя непосредственно ритуал «Водяной невесты» выдвигает предположение о его языческом происхождении. Формулируя версию о частом включении в аульскую исламскую веру языческих компонентов автор утверждает образование таким образом народного ислама.

Однако при наличии религиозной тематики в литературе на сегодняшний день в условиях глобальной цивилизации юные приверженцы религии абсолютно скромно увлекаются художественными произведениями (как региональных, так и федеральных авторов). Современным (чаще, – молодым) почитателям ислама могли бы быть интересны посвященные мусульманским канонам строки, однако региональные авторы, по предположению исследователей, отнюдь не способны на такую тематику. Это обусловлено их советским прошлым и преклонным возрастом, обеспечивавшими им в свое время сочувствие реалистическому атеизму. Тем не менее, как отмечают исследователи уже нового века, у северокавказской аудитории появилась склонность к литературному историзму, что оказалось «подпитано» постсоветским стремлением к этническому самоопределению многих народов федерации. Как утверждается в издании Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН «Народы Северного Кавказа и культурная глобализация» (М., 2010), черкесы КЧР и адыгейцы РА увлекаются историческими романами А. Черкесова, И.Ш. Машбаша и др., абазины – книгами Б.В. Шинкубы, в частности, романом «Последний из ушедших», в котором описывается трагедия одного из племен адыгов –

¹ Язык-культура-этнос/ С.А. Арутюнов, А.Р. Багдасаров, В.Н. Белоусов и др. М.: Наука, 1994. С. 11.

убыхов»¹. В данном случае позволим себе поспорить с авторами современного столичного издания, утверждающими разделение художественных приоритетов жителей разных адыгских республик по территориям. Относимые авторами к РА и КЧР предпочтения столь же активны и в других адыгских республиках – КБР. Поскольку исторические романы, содержащие факты национальной истории и задевающие душу любого соплеменника, были популярны еще в самом начале перестройки. По этому поводу сразу вспоминается сенсация, которую произвел роман Б. Шинкубы, издание которого тогда передавали друг другу из рук в руки как некую реликвию – запретную, но святую. И новые публикации И. Машбаша радовали вновь и вновь, а их поглощение позволяло познать новые факты и сверить неожиданные с уже известными. В любом случае, подобная проза радовала, приближала к своим корням и, главное, – держала в постоянном этническом импульсе, благородном и требуемом.

Случались в истории этноса и реальные факты, одно лишь упоминание которых заставит любого национального представителя вздрогнуть и с трудом унять дрожь. Несомненно подобное воздействие на человеческий разум древнеармянских рукописей. В таких лаконичных, несущих информацию свитках ощущается эмоциональность политики древней Армении, а также ее возможное духовное влияние на этнических соседей. Вспоминают порой и адыги о Боге в идентичных случаях. Обращается в своем экспрессивном порыве к Всевышнему и рассказчик в публицистике А. Куека. Окидывая трепетным взглядом хронику событий, настигших его многострадальный народ, он в растерянности ищет ответа у Высшего разума. Здесь можно вновь упомянуть немецкого ученого начала прошлого века Карла Робака, говорившего именно о хеттах, о связи их мифологии именно с армянскими источниками (главный бог Осирис – у армян, Зевс – у хеттов, очень узнаваемый в адыгском эпосе «Нарты»). Аналогично и в Египте: стержневым образом имевшейся там системы верований и духовных предпочтений выступал образ Осириса, выполнявший по сути мессианскую функцию.

Перечисляя в аргументах те блага, которыми Бог одарил адыгов, говорящий пеняет ему в вину столь резкую смену тона: есть Хабзэ, есть райская земля, есть мудрый и щедрый народ, и тут же вдруг есть и «грань исчезновения». Однако здесь же он тормозит себя в подобном обвинении: все насылаемые богом испытания заслуженны, – если есть наказание, значит имеется и вина. Причем проследивает в божеских карах рассказчик и свою логику: «Он нас наказал, но не погубил – дал нам возможность остаться на этой земле, расплатиться за содеянное здесь, а не на небесах»². И потому следует искать вину в себе и жить так, чтобы всегда была возможность уверенно предстать перед судом того света. Причем говорящий уверен во взаимном понимании с Богом, видит в нем потенциально внимательного судью. Как

¹ Народы Северного Кавказа и культурная глобализация/Ответственный редактор И.Л. Бабич. – М., 2010. С. 71.

² Куёк А.С. Золотая роса. – Майкоп: Адыг. респ. кн. изд-во, 2015. С. 64.

отмечает по поводу аналогичного поиска А. Торосян, «Интересно было бы проследовать за древним армянином в его поиске истины, полным сомнения и муки, но озаренным экстазом веры, поскольку человек сам пытался найти значение действительности, понять, почему и для чего дана его собственная жизнь и вся окружающая вселенная»¹. Подробное описание аульской религиозности можно обнаружить в «Переправе» А. Хагурова. Так, в частности, порой целых несколько страниц художественного текста писателя посвящены именно деталям религиозных поклонений. Говоря о строгости соответствующих процедур рассказчик повествует о том, что пост в эпоху мусульманских праздников соблюдали не одни лишь старшие, однако и взрослеющие, и даже лица детского возраста, не достигшие даже десяти лет. «Суровый мусульманский пост запрещает от последней утренней звезды до первой вечерне звезды что-либо есть, пить, даже курить. Ночью все это можно. В те сороковые годы пост приходился на жаркие летние месяцы и совпадал с тяжелыми полевыми работами. Потому было очень радостным окончание поста и наступление главного мусульманского праздника Бирам (Байрам)»². Подобная, выразительно рисуемая А. Хагуровым строгость мусульманских режимов имела место быть в адыгском образе жизни.

Вышеупомянутый синкретизм подразумевал в среде адыгов, помимо ислама, также язычество. Его каноны нередко признаются очень устойчивыми и не иссякающими, передающимися из поколения в поколение и остающимися уважаемыми тысячелетиями. Так, к примеру, А. Макоев в повести «Сады Масират» сегодня достаточно живо рисует переживания девушки советского времени, которая всерьез почитает и оберегает некое дерево, выступающее «местом для девичьих таинств и упражнений в волшебстве»³. Описывая процедуру обращения к высшему разуму с помощью ствольных наростов, перечисляя производимые девицами движения и сбывающиеся их пожелания, автор уходит вглубь стремлений. Девичьи порывы, мечтания и волнения он объясняет их молодостью, их уверенность в волшебном месте – потребностью любого индивида в подобной нише. Нуждается, по его мнению, любой человек в том, чтобы «прийти в какой-нибудь трудный свой час, встать на заветное место, увидеть свое прошлое и будущее, соединить свои потерянные половинки, залечить израненную душу и ощутить всю полноту жизни»⁴. Такая потребность в душевном излечении и тянет героиню к волшебному месту, от чего автор переключается на другие житейские стремления и возможности их воплощения на протяжении жизненного пути. Аналогично душевную защиту в лесу находит также и герой повести Ю. Чуюко «Чужая боль» (Майкоп, 1985) Орземес, фанатично обожающий родную среду, собственную работу в ней и личный вклад в общее глобальное дело. Однако время от времени насыщенность его фанатизма иссякала, и тогда персонаж спасался

¹ Торосян А. // <https://vstroka.net/avtorskaya-kolonka/istoki-armyanskoy-tsivilizatsii-a-torosyan/>.

² Хагуров А.А. Переправа: Сборник рассказов. – Краснодар: изд-во КубГАУ, 2014. С. 123.

³ Макоев А.Л. Возвращенное небо: Повести, рассказы. – Нальчик: Эльбрус, 2015. С. 144.

⁴ Макоев А.Л. Возвращенное небо: Повести, рассказы. С. 144.

тем, что вновь входил в лесную чащу, где заимствовал свежую мощь для битвы за собственные позиции.

Вновь налицо потребность персонажа обратиться в своих стенаниях к натуральной (живой и естественной) среде. Так и у армян Осирис овладевает способностью воскрешать, заимствуя ее в натуральной среде: «Миф об Осирисе явно отражает представления аграрного мира об изначальной богине Матери-земли, на чьей груди умирает бог-семя, чтобы дать своему творению пропитание и подарить вечную жизнь во всеобщей трапезе любви и жертвенности, на которой вечно обновляется мистерия воскрешения»¹. И потому языческие предпочтения предков интересны также и рассказчику у А. Куека, который берется истолковать «хаттско-хеттский штандарт» в роли царского скипетра, сочетающего собой гербовые различия древних адыгских племен. Просматривая в имеющейся геральдике солнечное изображение, автор видит здесь символику старейших «скотоводов-солнцепоклонников Северо-Западного Кавказа», обитавших на горных склонах, – атыхов. Делает на такой почве он и свое лингво-семантическое предположение: «Не случайно и имя главного языческого бога «Тхэшхо», и само слово бог по-адыгски «Тхьэ», и этнонимы «адыгэ» (атыгэ, атхьэ) лингвисты производят от «тыгьэ» – солнце»².

Язычество как религия, характерная для адыгской истории и участвующая в межрелигиозном синкретизме, прослеживается также и у А. Хагурова. Временами он напрямую в собственных размышлениях рассказчика ведет речь о таком религиозном смешении, отнюдь не упрекая его за имеющееся разнообразие. А язычество он порой даже выделяет в качестве предпочитаемого: «Язычество – детская пора человеческого духа. Когда в детстве окунаешься в язычество, оно оставляет поэтические воспоминания. Каким бы ни было детство...»³. Доказывает подобную отнесенность писатель и с помощью многих языческих подробностей, чтимых в народе. В частности, в рассказе «Поэзия и проза ночей Аль-Кадра» вышеприведенное нами описание ритуала водяной невесты автор сопровождает своими размышлениями о его явной языческой принадлежности, аргументируя это отсутствием такого метода просьбы о дожде в мусульманстве: «В аулах вера простых людей легко включала в мусульманскую веру языческие элементы. В результате получался Народный Ислам»⁴. Рассматривают ученые и культовые веяния в адыгской среде. Как утверждает, исследуя адыгские религии на фоне культуры, современный ученый К.Х. Унежев, «В жертву приносили богам, как правило, животных – как крупный рогатый, так и мелкий рогатый скот»⁵. Данную мысль исследователя может продолжить даваемое А. Куеком объяснение гербового изображения, в котором выстраивается почитание

¹ Торосян А. // <https://vstrokax.net/avtorskaya-kolonka/istoki-armyanskoy-tsivilizatsii-a-torosyan/>.

² Куёк А.С. Золотая роса. – Майкоп: Адыг. респ. кн. изд-во, 2015. С. 40.

³ Хагуров А.А. Переправа: Сборник рассказов. – Краснодар: изд-во КубГАУ, 2014. С. 70.

⁴ Roebuck K. The World of Ancient Times. – N.Y., 1966. P. 123.

⁵ Народы Северного Кавказа и культурная глобализация / Ответственный редактор И.Л. Бабич. – М., 2010. С. 133.

адыгским племенем «хатти» пахотной и другой аграрной символики: «Солнечная ладья, очевидно, получена из рогов «майкопско-хаттского» тура– быка, который был у атыхов символом пахотного земледелия, а у малоазийцев символом главного небесного бога. Здесь близость культовой символики объясняется физической близостью фауны Анатолии и Западного Кавказа»¹.

Однако при этом профессиональные историки ведут речь об усиливавшейся в период наступления капиталистических отношений жестокости ритуалов, особенно погребальных. Тем не менее, рассуждая об имевшейся в мировой истории практике человеческих жертвоприношений, К.Х. Унежев делает обязательную оговорку о том, что нигде в письменных источниках не приводятся сведения о наличии подобной практики в адыгском обществе. И это позволяет вести речь о том, что адыгский менталитет априори лишен жестокости, а национальный обычай и регулирующий его Кодекс чести (Адыгэ хабзэ) ни в коем случае не подразумевает унижительное применение силы, отнюдь не экзотическое в современном мире. На современной политической арене мировое сообщество периодически сталкивается с тем, как, прикрываясь кораническими догмами, злоумышленники и террористы стараются произвести взрывные операции, массовые убийства, добиться перемены государственного устройства, смены властвующего правительства и т.п. В действительности, подобное силовое воздействие не может как-либо оправдываться ни одной из адыгских религий, когда национальные убеждения жесточайшим образом его отвергают. Любая мировая религия испокон веков сеет разумное, доброе, вечное, а лишение жизни мирного беззащитного индивида (независимо от происхождения и вероисповедания) всегда предстает наиболее внушительным грешным деянием. Как высказалась о неизбежной сдержанности ислама и неотвратимой уравновешенности его представителей В. Порохова (академик РАЕН, автор перевода смыслов Корана на русский язык) на международной конференции «Терроризм: проблемы противодействия» (Астана, 22–23 июля 2011 г.), «Он умеренный именно по кораническому описанию. Потому что в Коране написано, что «мы создали вас умеренным народом» (<http://conference.antiterror.rsbi.kz/index.php/pressaabout/28-newgeneration>).

Одновременно интенсивно на религиозной стезе применяются упоминания Всевышнего, причем чаще в диалогических изложениях. Имя Всевышнего в этих случаях говорящий использует как дополнительный аргумент, убедительный довод или свидетельство непреложности сказанного. Так, в частности, в трилогии «Кавказ» М.И. Кандура участвующие в боях воины спорят о мотивации, подвигающей их к выходу на бранное поле и объясняют свою отчаянность, безрассудство порой так называемой «волей Аллаха». А стараясь отыскать в его действиях какую-либо логику, как-нибудь объяснить происходящие вокруг события, говорящий делает ошутимую оговорку о том, что сложно постичь Аллаха. В этом изложении зарубежного

¹ Куёк А.С. Золотая роса. – Майкоп: Адыг. респ. кн. изд-во, 2015. С. 6.

адыгского автора Всевышний является гораздо более действующей и активной персоной, якобы способной влиять на действия героев и потому постоянно упоминаемой «на равных» в качестве существующей реалии. Несколько иным является его положение в той же прозе нового века, выходящей из-под пера проживающих на постсоветском пространстве авторов. К примеру, в вышедшей в 2017 г. новой адыгоязычной книге прозы С. Панеша имеют место периодические упоминания «Тхъа» («Бог») или «Алахъ». Однако только лишь в роли выразительного дополнения, яркого приукрашивания фразы, но никак не в функции действующего потенциала. Так, в частности, на тридцати начальных страницах повести С. Панеша «Фьжь» («Белое») имеют место двенадцать следующих речевых оборотов с «тхъа»- тематикой. Т.о., проза выросшего в атеистическом СССР писателя гораздо более насыщена лишь сквозными божескими упоминаниями, мелькающими и мобильными, просто как художественное средство выразительности. В отличие от выросшего в западной среде М.И. Кандура, видящего в боге для человека реального напарника по планете.

В XX в., веке потрясений, мировых войн и тоталитаризма, когда искусство переживало глубокий кризис, а под взрывами террористов гибнет немало безобидных индивидов, маленькие оказываются сиротами, делаются калеками на ниве приобретенных ранений. Попытки забить неугодных творцов, очернить и уничтожить памятники искусства, бросающие тень или просто неугодные властям порой напоминали вакханалии. Но вернемся к религиозным предпочтениям адыгов, которые необходимо в некоторой степени регулировать. Здесь требуется исследовательски-выверенная стратегия взаимодействия правительства и религиозных учреждений в проблемах формирования поколения, обязанного обладать истинным знанием о вере и ее месте в социуме. Данные аспекты на сегодняшний день обладают целым рядом недосмотров и изъянов, каковые экстренно необходимо корректировать. В общем, требуется обоюдное почтение участников, предельное применение имеющихся опытов в благосклонном воздействии на массовое видение, в сопровождении общественно-культурного созвучия.

Как и по всему Кавказу религиозная отнесенность также и черкесского сообщества уже не первый век интересуется сообществом мировое. К примеру, еще в XVIII в. дипломатический представитель из Франции Абри де ла Мотрэ (1674-1743), рассматривая этот объект, утверждал, что не существует ничего более закрученного по сравнению с религией адыгского этноса в общем, поскольку она являет собой периодическое смешение с верованиями иными. В трудах последующего периода (XIX в.) адыгского просветителя Султана Хан-Гирея содержатся оригинальные данные об этнических верованиях адыгов, проявляющиеся в воплощении обрядов. Наибольшее внимание он уделяет очерчиванию круга ритуальных процедур, совершаемых над останками индивида в момент ухода из жизни. Причем сосредоточивается автор и на том, какие именно модификации наступили в этом круге с распространением мусульманства. Уже в веке двадцатом, в послереволюционный период выходит написанная в предыдущем столетии книга российского этнографа, краеведа Л.Я.Люлье (1805 –

1862) «Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов» (Краснодар, 1927), которая считается стартовым научным вкладом в формулирование общего и цельного храма адыгских божественных культов. В подобной этнической склонности к культивированию собственных божеств адыги явно перекликаются с древним армянским этносом. В основательной работе немецкий египтолог и филолог первой половины XX в. Курт Зете убедительно прослеживает идентичные признаки, присущие базовому богу Египта Амона и богу иудеев Яхве. Однако отечественный историк и культуролог прошлого века А.А. Немировский утверждает исход культа Яхве из обитавшего в Палестине хуррито-армянского племени «беньямин», что позволяет А.Торосяну сегодня говорить о дублировании племенной космогонии».

ԿՐՈՆԸ ՈՐՊԵՍ ԱՀԱԲԵԿՉՈՒԹՅԱՆԸ ՀԱԿԱԶԴՈՂ ԳՈՐԾՈՆ ՄԱՍՆԱՎՈՐԱԴԵՍ XXIդ. ԱՐԻԳԵՅԱՆ ԱՐՁԱԿՈՒՄ

Ֆաթիմեթ ԽՈՒԱԿՈ

Մայկոպի պետական տեխնոլոգիական համալսարան

Հողվածում վերլուծվում է կովկասյան (այդ թվում՝ ադիգե (չերկես) և հայ) հասարակության կրոնական հավատարմությունը դարերի ընթացքում: Նկարագրումը սկսելով՝ հեղինակը բացահայտում է տվյալ նախապատվությունների արտացոլման միտումները հետազոտողների աշխատանքներում: Այնուհետև դրանք ուսումնասիրվում են ժամանակակից ադիգեների նոր դարի գեղարվեստական գրականության մեջ: Ա. Խազուրովի, Ա. Մակոեվի, Ա. Կոեկի և Յու. Չույակոյի ստեղծագործությունների տեքստերի հիման վրա հեղինակը հետևություններ է անում դրանցում տեղ գտած կրոնական թեմաների հեթանոսական և մուսուլմանական ուղղությունների լուսաբանման առանձնահատկությունների մասին:

RELIGION AS COUNTERING TERRORISM IN THE CAUCASUS (IN PARTICULAR, IN THE ADYGHE PROSE OF THE 21st CENTURY)

Fatimet KHUAKO

Maikop State Technological University

Similarly on the whole Caucasus, the religious relatedness of the Circassian community has been of interest to the world community for more than a century. For example, back in the XVIII century, the diplomatic representative from France Abri de La

Motre (1674-1743), considering this object, argued that there is nothing more twisted than the religion of the Adyghe ethnic group in general, since it is a periodic mixing with other beliefs.

In the works of the subsequent period (XIX century), the Adyghe educator Sultan Khan-Giray contains original data on the ethnic beliefs of the Adygs, which are manifested in the implementation of rituals. The greatest attention is paid to delineating the circle of ritual procedures performed on the remains of an individual at the time of death. Moreover, the author also focuses on what modifications occurred in this circle with the spread of Islam. Already in the twentieth century, in the post-revolutionary period, a book written in the previous century by the Russian ethnographer, local historian L. Lyulye (1805 – 1862) "Beliefs, Religious Rites and Prejudices among the Circassians" (Krasnodar, 1927) was published, which is considered a starting scientific contribution to the formulation of a common and integral temple of Adyghe divine cults. In this ethnic tendency to cultivate their own deities, the Adygs clearly echo the ancient Armenian ethnic group. In a thorough work, the German Egyptologist and philologist of the first half of the twentieth century, Kurt Zete convincingly traces the identical features inherent in the basic God of Egypt, Amon, and the God of the Jews, Yahweh. However, the Russian historian and cultural critic of the last century A. A. Nemirovsky asserts the Exodus of the cult of Yahweh from the hurriti-Armenian tribe "Benyamin" that lived in Palestine, which allows A. Torosyan to speak today about the duplication of the tribal cosmogony.

ЯЗЫК НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА КАК МЕНТАЛЬНЫЙ И СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ФАКТОР

Гульрух КУРБАНОВА

Туркменский государственный университет имени Махтумкули

Как и во многих народах, народное творчество нашей нации считается “духовным и национальным литературным сокровищем”, опытом, основанным на национальных принципах наших предков, и в течение веков передавалось из уст в уста. Если народное творчество является устным видом творчества, то язык-это тот инструмент, который пронес его через века. В такой многовековой функции языка можно увидеть отражение в национальных взглядах народа таких качеств, как честность, мудрость, человечность, жадность, жестокость, скупость. Подобные качества формируют личность в качестве человека в здравом уме, т.е. человека, который может различать “белое” и “черное”.

Язык произведений народного творчества, будучи связанным со многими направлениями, имеет экстралингвистический признак. В экстралингвистическом признаке языка отражаются особенности, связанные с менталитетом народа и его социальной жизнью. Поэтому в языке народного творчества очень часто можно встретить ментальные и социоллингвистические факторы.

При упоминании менталитета народа, невозможно не вспомнить о народном творчестве. В любом жанре народного творчества можно отчетливо увидеть общности и особенности, присущие данному народу. Общности зачастую можно объяснить схожестью цели, а особенности – достижение этой цели различными национальными принципами. У каждого народа есть свои национальные взгляды на проблемы, изложенные в народном творчестве. Поэтому способы передачи каждым народом национального образа героя, выдвигаемого через народное творчество, национальных условий жизни, т.е. обычаев, историческое отображение, даже способы выражения посредством языка являются непохожими друг на друга. В этом аспекте Л. Гумилев определяет менталитет как “особенность мировоззрения и психической структуры людей, входящих в то или иное этническое единство”¹.

Ментальная лингвистика – это особенность языка, связанная с национальным мышлением народа. При сравнении ментальной структуры одного народа с другим сразу можно увидеть, что они различаются определяющими национальными качествами. Мироощущение человека выявляется в его понимании своей роли, осознании и познании представления об окружающем мире. При исследовании литературного наследия народов нельзя упускать из вида национальную ценность каждой культуры, языка и знание частной культуры.

Язык оказывает сильное влияние на формирование мировоззрения человека, а слова языка дают возможность выразить свои взгляды об окружающем мире. Мышление показывает строение языка, выявляемое на основании логики. Такое основное свойство каждого языка расположено глубоко в познании человека, говорящего на этом языке. В этих пределах происходит долговременное преобразование, которое отражает мировоззрение и мышление нации. Они определяют особенности и культурные ценности, типичные для единой нации, политические и общественные условия.

Народное творчество является прекрасным продуктом языка, включающим в себя национальную культуру и национальное мышление, накопленные в течение веков, т.е. источник обогащения языка. Если ментальная особенность связана в национальным мышлением, то она считается духовной ценностью. Поэтому менталитет обозначает духовную ценность нации, там, где нет этой духовной ценности, национальная культура будет без опоры², т.е. будет подобно “дому без опоры”. Вообще

¹ <https://kushdepdi.ru>

² <https://kushdepdi.ru>

признак, приводящий нацию “к национальному образу” или показывающий нацию в качестве нации, - это ментальная особенность.

Социальный характер языка неразрывно связан с ментальной особенностью. В народном творчестве они чаще всего сплетены. Социолингвистика занимается изучением социальных слоев языка, языка групп, процесса социализации в языке, по возрастным особенностям людей и гендерному характеру. С этой точки зрения в народном творчестве можно увидеть (ментальный) признак национального мышления народа, связанного с гендерной особенностью (социологией). Подобные характеристики, будучи ежедневными бытовыми условиями, выражаются не только посредством языка, но и посредством национального мышления и национального характера. Даже если намеченная цель, которая должна быть достигнута через такие характеры, в литературном наследии каждого народа одна и та же, то пути достижения по национальным принципам разнообразны. Например: цель сказки “Акпамык”¹ туркменского народа совпадает с целью сказки “Сестра и семеро братьев”² армянского народа. Но изложение сказок, связанное с национальным мышлением, различается. Если в туркменской сказке “Акпамык” показывается, что при рождении сестры у семи братьев на ограждение вывешивается кукла, при рождении брата – лук и стрелы, то в армянской сказке “Сестра и семеро братьев” при рождении сестры на крыше ставится веретено, при рождении брата – плуг. Особенность в обозначении рождения девочки и мальчика, связанную с национальным мышлением двух народов, можно увидеть в выборе слов “кукла; веретено”, “лук и стрелы; плуг”. У туркменского народа “кукла” в гендерном отношении является национальной особенностью, относящейся к девочке, считается символом нежности, красоты, но “лук и стрелы” – национальная особенность, относящаяся к мальчику, считается символом силы. Девочка в туркменском менталитете символизируется с “куклой”. В настоящее время в разговорной речи часто можно услышать в адрес девочки слова “как кукла”, “куколка”. Имеются веские причины в выборе “лука и стрел” в символизации мальчика. Только сильные люди могли носить лук и стрелы и стрелять из них. Для этого будет уместно вспомнить, как Героглы [2] взяв лук, с силой натягивал тетиву и стрелял, или высказывания Махтумкули о том, что лук и стрелы всегда являются силой молодого человека. Языковую особенность, связанную с национальным мышлением, для понятий девочка, мальчик, действующих в качестве социального фактора, можно увидеть на примерах “куклы”, “лука и стрел”. В армянской сказке для выражения рождения девочки было выбрано “веретено”, для рождения мальчика – “плуг”. Это можно объяснить тем, что в национальном мышлении армянского народа символом труда для женщины считается “веретено”, а для мужчины – “плуг”. Согласно социальным условиям веретено и плуг отражают труд женщины и мужчины, но в ментальной особенности понятие “веретено” символизирует женщину, а понятие “плуг”

¹ Акпамык. Ак-Памык. Туркменская сказка. –Казань, 2016.

² <https://армянская сказка: сестра и семеро братьев.ru>

– мужчину. При сравнении двух сказок согласно социальным условиям туркменского народа в туркменском варианте в национальном мышлении женщина и мужчина символизируются посредством “куклы” и “лука и стрел”, но в армянском варианте согласно социальным условиям армянского народа – в виде орудий труда “веретена” и “плуга”. Хотя в двух сказках в обозначении ребенка женского пола или мужского пола цель одна: дать знать о рождении девочки или мальчика. Но средства обозначения рождения девочки или мальчика используются разные в связи с ментальной особенностью по социальным условиям народа, т.е. даже если цель одна, то “пути достижения” различны. Эти различия считаются ментальными особенностями туркменского и армянского народов.

В этой туркменской сказке называют “Акпамык” (в значении *счастливая и мягкая, теплая как хлопок*). Исходя из этого, у туркмен дочь, рожденную после семи сыновей или нескольких сыновей, зачастую называют “Акпамык”. Когда слышат “Акпамык”, то сразу думают о девочке, родившейся после семи сыновей. А в армянской сказке, как видно из названия, девочка зовется как “сестра семи братьев”.

В сказке “Акпамык” участвует любимая кошка Акпамык. Участие кошки в качестве социального фактора обозначает “общество животных”. В туркменском менталитете с давних времен человек не отправлялся в дальний путь в одиночестве, отправление в дорогу одного путника не приветствовалось. Поэтому рядом с путником был человек или животное (собака, конь, кошка и т.п.), в крайнем случае, ноша считалась спутником. Этим можно объяснить туркменское поверье, что “в дальней дороге хлеб будет спутником”. В армянском варианте сказки спутником девочки является собачка. Таким образом, использование кошки в качестве товарища Акпамык в туркменской сказке, а собачки в качестве товарища сестренки семи братьев в армянской сказке отражает взаимосвязь человеческого и животного общества через соответствующие имена (существительные).

Кроме этого, в туркменской сказке “Акпамык” рассказывается о том, что дэвы съели братьев, оставив кости, что Акпамык пошла в пустыню для того, чтобы воскресить своих братьев, встречает там верблюдицу “Акмаю”, при помощи ее верблюжонка получает ее молоко, тем самым воскрешает братьев, помазав кости молоком. Введение в сказку верблюдицы и пустыни свидетельствует о туркменском менталитете. Потому что в качестве пустыни мы представляем пустыню Каракумы, верблюд у туркмен принимается в качестве “живого транспорта”. Таким образом, в этой сказке через пустыню и верблюдицу посредством национального мышления понятиями “пустыня Каракумы” и “Акмая” был представлен признак, оживляющий образ туркмен. В туркменском языке понятие “Акмауануһ ýoly”/“Акмауануһ süýdüniň yzlary” (“Путь Акмаи”/“Следы молока Акмаи”/“Млечный путь”) обозначается созвездие в космическом пространстве. В целом, в этой сказке можно увидеть ментальную особенность, присущую природе и животному миру туркменского народа. “Пустыня Каракумы” принимается в качестве “эмблемы” Туркменистана, верблюд считается “эмблемой” Востока, в частности Великого Шелкового пути.

В схожих по сюжету сказок двух народов сестрам семи братьев причиняют зло. Но зло осуществляется в каждом варианте различными способами. В туркменском варианте Акпамык причиняют зло невестки, в результате чего она оказывается в паланкине. Паланкин – это “туркменский свадебный караван”, означает также свадьбу, замужество. Сын падишаха встречает Акпамык в паланкине. Но в армянском варианте девушке причиняет зло мать дэва, а семь братьев превращаются в баранов. В обоих вариантах сказки семь братьев оживают, снова превращаются в людей. Мысль, поднимаемая в предложениях, повествующих о возвращении братьев в человеческий облик, имеют одну цель, но в результате национального мышления в туркменском и армянском языках показаны различные способы их превращения в людей.

В конце туркменского варианта сказки повествуется о том, что сын Акпамык, муж и братья, в общем, вся семья живет счастливо. Нахождение семьи в одном месте считается символом сплоченности. Но в армянском варианте повествуется о том, что зло уходит, добро остается, что с неба падает три яблока, которые относятся к “нам”, “вам”, “другим”. На языке армянской сказки понятие “яблоко” является отражением сладости и сплоченности.

В результате, схожие по сюжету армянская сказка “Сестра семи братьев” и туркменская сказка “Акпамык” имеют одну цель, но мысль, поднимаемая для ее достижения, связана с национальным мышлением и выражается национальными понятиями, отражающимися в языке. Ребенок посредством языка сказки учится национальному поведению или изучает характер своего народа, в результате чего познает свое место в мире: кто он, что за личность, и воспитывается образ туркменского или армянского ребенка.

Кроме когнитивной функции языка в сказках остро ощущается магическая функция. Например: летающий ковер в туркменских сказках считается символом или “прототипом” “самолета”, волшебное зеркало - “телевизора”, “Бовенджик” – внутренних органов человека, особенностей, связанных с их функциями, сорокоголовая змея с одним хвостом – разногласия, одноголовая змея в сорока хвостами – сплоченности.

Сказкам каждого народа присущи свои отличные национальные особенности. В языковой манере всех сказок зло и добро тесно переплетаются друг с другом как “аладжа”, т.е. сплетенный оберег.

Язык сказок зачастую прост, при познании мира и его отражении он помогает преодолевать трудности, препятствия в национальном мышлении, культуре и языке различных народов.

Как и в жанре сказки народного творчества, так и в языке жанра колыбельной можно увидеть социолингвистические и ментально-лингвистические факторы. Содержание колыбельных на туркменском и армянском языках очень часто совпадают по характеру пожелания девочке или мальчику. Несмотря на это, в языке туркменских колыбельных встречается такая ментальная особенность, как поручение ребенка высшим силам или любовь к ребенку с надеждой на высшие силы. Например:

Allan-allan edeýin,	Баю-бай (обращение к Всевышнему) ,
Baga seýran edeýin,	Выйду на прогулку в сад,
Bagyň gyzyň gülüni	Красный цветок в саду
Saňa gurban edeýin.	Я пожертвую тебе.

(туркменская колыбельная)¹.

Спи-поспи, мой малыш, и в твоём сне

Пусть всегда будут солнце и свет –

Вот, что я очень желаю тебе. (армянская колыбельная)².

В народном творчестве есть песни, которые исполняются при помощи танца. Здесь надо отметить танец с песней “Куштдепди”. “Куштдепди” исполняется при участии мужчин и женщин. Слова песни “Куштдепди” иногда различаются по гендерному признаку, иногда слова относятся и к мужчинам, и к женщинам. В этом танце с песней также ощущается ментальная особенность.

“Куштдепди” – это древний туркменский танец и музыка, исполняемая с ускорением. Это танец, поднимающий настроение и по обычаю исполняемый на свадьбах и праздничных мероприятиях. Этот танец широко распространен у туркменского народа, в основном, у племен, проживающих на побережье Каспийского моря³.

Танец “Куштдепди” в декабре 2017 года был внесен в список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО. “Куштдепди” – это песня, протяжно исполняемая в виде газелей (стихотворений), танцевальные движения – это “искусство”, ритмично исполняемое движениями рук и ног. Его исполнение по кругу обозначает сплоченность народа подобно сплоченности семьи, собравшейся за одним столом, а согласованные движения по очереди – взаимное уважение людей друг к другу.

У каждого танца есть свой язык, т.е. своя особенная манера исполнения, его содержание – это музыка или напев и небольшие движения в такт ей. Таким образом у танца есть свой символический язык, т.е. выражение. Например: в “Куштдепди” движение рук вперед, приговаривая “Кушт! Кушт!” является символической особенностью, присущей этому танцу. Эта особенность связана с изгнанием бед, зла или болезней. Это можно увидеть и в том, как народ, выпуская птицу, приговаривает “Кушт! Кушт!”. Потому что в народе есть поверье “пусть беды или болезни улетят / пропадут как птица”. Посредством таких признаков выражается национальное мышление.

Исходя из своеобразия языка танцев, древний танец “Куштдепди”, ставший обычаем, символизирует Туркменистан. Это отчетливо можно увидеть не только в национальной особенности туркменского народа, но и в природе.

¹ Goçmyradow H. Türkmen halk döredijiligi. –Aşgabat, 2010. P.71.

² https://армянская_колыбельная.ru

³ <https://kushdepdi.ru>

Когда исполняется танец “Куштдепди”, перед глазами оживают полет чаек, звук горящего костра, движения рыболова, тянущего сети из морской пучины, очищение сердца, прошение помощи у божественной силы.

Археологические находки, древние письменные источники свидетельствуют о древности происхождения этого танца. В его исполнении чувствуется, как древние охотники, собравшись вокруг костра, просят об удачной охоте. Кроме этого, как видно из некоторых легенд, связанных с происхождением “Куштдепди”, люди, собравшись в круг и производя равномерные движения, символизировали движение планет в Солнечной системе, т.е. огонь, горящий посередине – Солнце, а люди вокруг – планеты, они характеризовали Земной шар, его движение. Подношение рук близко к лицу обозначает начало нового дня жизни, прикосновение к лицу жизни, необходимой для человека.

В этом танцевальном искусстве нашло отражение мировоззрение туркменского народа. Кроме этого, национальные костюмы, в которых танцуют “Куштдепди”, придают национальный колорит целостности танца и песни. Если раньше “Куштдепди” исполнялся в виде мотива, то сейчас музыканты усовершенствовали его и играют специальную музыку “Куштдепди”. Это дает возможность запомнить напев этого танца. А еще если при исполнении “Куштдепди” используются музыкальные инструменты, то посредством их можно понять, какие инструменты присущи народу. Такая историческая особенность “Куштдепди” показывает этнические различия народа, создавшего его. Поэтому, когда говорят “Куштдепди”, сразу представляется туркменский народ.

“Куштдепди” будучи эстетически привлекательным, дает возможность узнать исторические особенности или общности национальных танцев других народов посредством своего “языка”.

С совершенствованием бытовых условий людей увеличиваются и духовные потребности. В результате начинают появляться новые виды игр и жанры. Это, в свою очередь, является большим вкладом в развитие культуры. В зависимости от географических условий мотив танца может меняться. Например, в некоторых признаках “Куштдепди” ощущаются признаки Каспийского моря или чаек.

Такие движения, как кружиться, прыгать, наклоняться, исполняемые в танцах многих народов совпадают. Это можно объяснить схожестью природных условий народов или расположением на одном континенте. Например: Если учесть, что Индия и Туркменистан располагаются на Востоке, то “Куштдепди” оживляет перед нами праздник Холи.

В целом, в исполнении некоторых танцев многих стран Востока можно увидеть общности и связанные с ними особенности. В мелодиях каждой нации народов Востока, исполняемых в национальном мотиве, песен, добавляемых к этим мелодиям, особенностях их языка, совершенствование их через танец, в придании им национального колорита, в их распространении на континенте есть заслуга торговых путей. Потому что купцы передавали из уст в уста все, что видели и слышали.

У армянского народа есть танец с песней, исполняемый в схожей манере с “Куштдепди”. Он также исполняется при участии мужчин или женщин, иногда совместно. Язык этих танцев, язык песен, сопровождающих танцы, тесно связаны с народным творчеством.

Таким образом, какой бы жанр народного творчества ни взяли, везде можно увидеть социальную и ментальную особенности языка. Изучение ментальных и социальных особенностей таких песен, как “ляле”, “монджукатды” (женские песни), игры “Айтерек-Гунтерек”, в которую играют дети или подростки, дестанов и сравнение их с другими языками мира в дальнейшем должны быть продолжены и лечь в основу большой научной работы.

ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅԱՆ ԼԵԶՈՒՆ՝ ՈՐՊԵՍ ԻՄԱՑԱԿԱՆ ԵՎ ՍՈՑԻՈԼԵԶՎԱԲԱՆԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՆ

Գուլրուխ ԿՈՒՌԲԱՆՈՎԱ

Թուրքմենական պետական համալսարան

Ժողովրդական մտախառնվածքը և ազգի հասարակական կյանքը արտացոլվում են նաև լեզվի արտալեզվական տարրերում: Ըստ էության, դրանք ներդաշնակորեն կիրառվում են բանահյուսության մեջ:

Իմացական և հասարակական մասնահատկությունները դրսևորվում են lale, monjukatdy կոչվող ժանրերում (աղջիկների համար նախատեսված երգ), “Ayterek-Gunterek” խաղը՝ հասցեագրված երեխաներին կամ պատանիներին: Մոտալուտ ապագայում ցանկալի է կատարել վերջիններիս համեմատական քննություն (թուրքմեներենի և հայերենի համատեքստում):

LANGUAGE OF FOLKLORE AS THE MENTAL AND SOCIOLINGUISTIC FACTOR

Gulruh GURBANOVA

Turkmen State University Named after Magtymguly

Folk mentality and social life of a nation are reflected in extralinguistic elements of a language. Typically, they are harmonically used in folklore.

Mental and social features are reflected in the genres such as lale, monjukatdy (songs for girls), game of “Ayterek-Gunterek” which is played by kids or teenagers. In the future, it is worth studying them as a high volume research work by conducting comparative analysis (Turkmen-Armenian languages).

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԵՎ ՀԱՅԵՐԸ ՄԻՐԻԱՀԱՅԵՐԻ
ՊԱՏԿԵՐԱՑՈՒՄՆԵՐՈՒՄ

Գայանե ՀԱԿՈԲՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ

2011 թվականից ի վեր սիրիական պատերազմի հետևանքով շատ սիրիահայ ընտանիքներ տեղափոխվեցին Հայաստան¹: Այդ իրավիճակում նրանց համար երկրից հեռանալու պատճառը մեկն էր: Միանշանակ էր նաև հայրենիքի գաղափարը Հայաստանն ընտրելու դրդապատճառների մեջ: Ընդհանրապես, ազգային պատկանելության գիտակցումն ու հայրենիքի հիշողությունը միասնականացնում են աշխարհասփյուռ հայերին՝ որպես ազգի, սակայն փոխհարաբերության ժամանակ վեր հանում միմյանց ճանաչելու, գնահատելու և ընդունելու մի շարք խնդիրներ: Խնդիր է դառնում նաև հայրենիքի մասին տարբեր ընկալումը՝ Սփյուռքում ապրող և Հայաստան վերադարձած հայերի մտածողության մեջ:

Սույն գեկուցման մեջ նպատակ ունենք ցույց տալ, թե հայաստանաբնակ հայերի և Հայաստանի մասին ինչ պատկերացումներ ձևավորեցին սիրիահայերը՝ հաստատվելով հայրենիքում: Այդ ամենը հնարավորություն կտա գնահատելու նրանց ներքին հանդուրժողականությունն ու հարմարման գործընթացը՝ վեր հանելով դրան խոչընդոտող գործոններն ու երկիրը լքելու պատճառները: Հիմնախնդրի սրությունն ավելի ակնառու է երևում, երբ համեմատում ենք Սիրիայի և արաբների մասին ունեցած նրանց պատկերացումների հետ: Ուսումնասիրությունն անցկացրել ենք սիրիահայերի հետ Հայաստան տեղափոխվելուց 2-3 տարի անց՝ ազգագրությունում ընդունված որակական և քանակական մեթոդների համադրությամբ²:

¹ Ըստ պաշտոնական տեղեկատվության՝ 2012 թվականից ի վեր մոտ 22000 սիրիահայեր են եկել Հայաստան (տե՛ս ՀՀ սփյուռքի նախարարություն, սիրիահայերի անկյուն, պետական քաղաքականություն: Հասանելի է՝ http://www.mindiaspora.am/am/petakan_qaxaqakanutyun, 26.03.2020):

² 1) Քանակական հետազոտությունն (կիսաձևայնացված հարցազրույցներ) անցկացվել է 184 սիրիահայ ընտանիքների շրջանում՝ Երևանում, Շիրակի, Արագածոտնի, Արարատի, Արմավիրի, Կոտայքի մարզերում: Ելնելով հետազոտական օբյեկտի յուրահատկությունից՝ սիրիահայերի ոչ հստակ թիվ ՀՀ-ում, շարժունություն, բնակության վայրի վերաբերյալ սուղ տեղեկատվություն, Հայաստան տեղափոխվելուց հետո տարածական ցրված ձևով ապրել և այլ հանգամանքներ՝ սիրիահայ ընտանիքների հետ կապ հաստատելու համար օգտագործվել է «ձևակույտի» մեթոդը:
2) Որակական հետազոտությունն (խորին հարցազրույցներ) անցկացվել է 36 սիրիահայերի հետ՝

Միրիայի հայ համայնքը Մերձավոր Արևելքի ամենահին ու ավանդական համայնքներից էր, արևմտահայ մշակույթի պահպանման ու զարգացման կարևոր և բացառիկ օջախներից մեկը ողջ Սփյուռքում: Արաբական աշխարհում սիրիահայերը կարողացան պահպանել հայի ինքնությունը՝ մինևույն ժամանակ կրելով այդ միջավայրի ազդեցությունն իրենց կրթության, լեզվամտածողության, մշակույթի ու արժեհամակարգի վրա: Ընդհանուր առմամբ, որևէ երևույթի կամ խմբի մասին պատկերացումներն արտացոլում են մարդու աշխարհայացքը, նրա արժեքների և պահանջումների համակարգը, միջավայրը, հոգեֆիզիոլոգիական բնույթը, մասնագիտական, հաղորդակցական, հոգևոր որակավորումը և ներքին փորձը: Այդ պատկերացումները ձևավորվում են սոցիալական իրականության դիտարկման արդյունքում, ամենից առաջ շփման միջոցով, նաև՝ հոգեբանական փորձի հաշվին:

Հայաստանի մասին սիրիահայերի պատկերացումները ձևավորվում են՝ արտացոլելով վերը նշվածը և ներառելով հետևյալ խումբ բնութագրիչները.

- տնտեսական բաղադրիչ,
- բնության մասին պատկերացումներ,
- պետական կառավարում և իրավունքների պաշտպանություն,
- երկրի անվտանգություն,
- ինքնության բաղադրիչ:

Նույն բնութագրիչներով սիրիահայերը կառուցում են նաև Միրիայի կերպարը, սակայն մի քանիսի դեպքում դրանք պակաս կարևորություն ունեն՝ ի համեմատ Հայաստանի: Ընդհանրապես, կերպարի վերլուծությունը բավականին բարդ է, քանի որ խմբավորման մեջ ընդգրկված յուրաքանչյուր հատկանիշ պահանջում է մանրամասն միջառարկայական հետազոտություն: Մինևույն ժամանակ, հարկ է նշել, որ որևէ հատկանիշի տոկոսային հարաբերությունը չի մատնանշում մյուսների անտեսում: Անձը կարող է նշել որևէ հատկանիշ՝ մյուսները համարելով ինքնաբերաբար բնական, պարտադիր պայման և դրանց չանդրադառնալ¹: Ստորև նշված ամենակարևոր՝ տնտեսական բաղադրիչի պարագայում նկատում ենք, որ սիրիահայերը հատկանիշի հակադիր բևեռներով են պատկերում երկու երկրների կերպարը: Գիտենք, որ Միրիայում հայերը ժամա-

առաջադրված խնդիրները խորությամբ հասկանալու և մեկնաբանելու համար: Այս դեպքում հարցվողի ընտրության չափանիշներ են սեռը, տարիքը և զբաղվածությունը:

¹ Օհանջանյան Ռ., Ընտանեկան արժեհամակարգը, Արդի հայ ընտանիքը փոխակերպվող հասարակությունում, «Գիտություն», Եր., 2017, էջ 116-117:

նակի ընթացքում կարողացել են ներգրավվել տնտեսության տարբեր ճյուղերում, ստանալ բարձր եկամուտ և ապահովել իրենց բարեկեցությունը: Տեղափոխվելով Հայաստան ու բախվելով առաջնային պահանջմունքների բավարարման խնդրին, առաջին հերթին, սա է դառնում գնահատման հիմքն ու համեմատության առանցքը: Եվ շատ սիրիահայեր (46.9%, տե՛ս աղյուսակ 1) Սիրիան ներկայացնում են որպես տնտեսապես հարուստ երկիր՝ ի տարբերություն Հայաստանի, որը յուրաքանչյուր չորրորդ սիրիահայի (25.5%) ընկալմամբ աղքատ երկիր է՝ գործազրկության բարձր մակարդակով, ցածր եկամուտներով և այլն:

Ըստ սիրիահայերի մեծ մասի՝ Հայաստանին բնորոշ ամենաէական գիծը բնության հարստությունն է, գեղեցկությունն ու տեսարժան վայրերի առկայությունը, որը Սիրիայի դեպքում մոտ տասներկու անգամ պակաս կարևոր բնութագրիչ է համարվում (համապատասխանաբար, 38.2% և 3.1%, տե՛ս աղյուսակ 2): Մասնավորապես Երևանում նրանք ունեն արդեն հարազատ դարձած և սիրելի վայրեր՝ Հանրապետության հրապարակ, Օպերա/Կարապի լճի շրջակայք, Կասկադ և Հաղթանակի զբոսայգի/Մայր Հայաստան, որոնք դարձել են մայրաքաղաքի խորհրդանիշները նրանց պատկերացումներում: Իսկ Հայաստանի տուրիստական քաղաքներն ու բազմաթիվ եկեղեցիներն ուղղակի անփոխարինելի են Սիրիայից տեղափոխված հայերի համար:

Երկու երկրների կերպարի ձևավորման հարցում հաջորդ կարևոր բնութագրիչը վերաբերում է պետական կառավարմանը՝ դրա արդյունավետությանն ու առավելապես իրավունքների պաշտպանությանը: Սիրիան՝ որպես ցեղասպանության զոհերի ժառանգներին ապաստան տված երկիր, այսօր որակվում է նաև որպես ազգային փոքրամասնությունների, մասնավորապես, հայերի իրավունքները սահմանող և պաշտպանող երկիր: Այս փաստը բարձր է գնահատվում շատ սիրիահայերի կողմից՝ հանդիսանալով այդ երկրի կերպարի դրական բնութագրիչ: Հայաստանի պարագայում, ընդհակառակը, սա անկարևոր է համարվում: Փոխարենն առաջ է գալիս կառավարման արդյունավետության հարցը, որը մոտ երեք անգամ շատ բացասական քողի ներքո է պատկերվում: Փաստացի, այս ընդհանրական բնութագրիչը սիրիահայերի պատկերացումների էական մասն է կազմում, Հայաստանի դեպքում՝ բացասական, իսկ Սիրիայի դեպքում՝ դրական առումով (տե՛ս աղյուսակ 1):

Աղյուսակ 1. Հայաստանին և Միրիային բնորոշ հատկանիշներ, %

Հայաստանին բնորոշ, %			Միրիային բնորոշ, %		
Տնտեսական բաղադրիչ	Տնտեսապես աղքատ է, ապրելը դժվար է, աշխատավարձերը ցածր են	25.5	Տնտեսապես հարուստ է, ապրելը հեշտ է, աշխատավարձերը բարձր են	46.9	
	Գեղեցիկ, մաքուր, ժամանցի վայրերով հարուստ	38.2	Գեղեցիկ, մաքուր, ժամանցի վայրերով հարուստ	3.1	
Բնություն	Կեղտոտ, բնություն չկա	1.0	Կեղտոտ, բնություն չկա	1.9	
	Հարգում են փոքրամասնությունների իրավունքներն ու մշակույթը	0.5	Հարգում են փոքրամասնությունների իրավունքներն ու մշակույթը	16.7	
Կառավարում, իրավունքների պաշտպանություն	Լավ կառավարում, պետական ինստիտուտների լավ աշխատանք	2.0	Լավ կառավարում, պետական ինստիտուտների լավ աշխատանք	6.2	
	Վատ կառավարում, մարդկանց իրավունքների անտեսում	3.9	Վատ կառավարում, մարդկանց իրավունքների անտեսում	1.2	
	Ապահով, անվտանգ, հանգիստ երկիր է	14.2	Ապահով, անվտանգ, հանգիստ երկիր է	13.6	
Երկրի անվտանգություն	Վտանգավոր երկիր է	0.5	Վտանգավոր երկիր է	1.9	
	Շեշտվում է հարազատ երկիր, հայրենիք լինելը	9.3	Շեշտվում է հարազատ երկիր, հայրենիք լինելը	3.7	
Ինքնության բաղադրիչ	Զարգացած մշակույթով	4.4	Զարգացած մշակույթով	2.5	
	Դժվարանում են պատասխանել	0.5	Դժվարանում են պատասխանել	2.3	

Կերպարի ուրվագծման գործում մեծ է նաև տվյալ երկրի անվտանգ լինելու փաստը: Եվ, ինչպես ուսումնասիրության արդյունքներն են վկայում, ապահովության ու անվտանգության զգացումն ավելի մեծ է Հայաստանում, քան Միրիայում, առավել ևս, որ այդ բնութագրիչները վերջինիս տրվել են անցյալ ժամանակով:

Կերպարի կառուցման մեջ սիրիահայերը, արտահայտելով իրենց ինքնության զգացողությունները, անդրադառնում են նաև Հայաստանի՝ որպես հայրենիք լինելու հանգամանքին: Ըստ արդյունքների՝ յուրաքանչյուր տասներորդ

սիրիահայ (9.3%, տե՛ս աղյուսակ 1) իր պատկերացումները ձևակերպում է հուզական մակարդակում՝ առանց բացատրության ու ռացիոնալ հիմքերի. Հայաստանը հարազատ և հայրենի երկիր է:

Որևէ երկրի մասին պատկերացումներն ամբողջական չեն լինի, եթե դրանք չներկայացվեն տվյալ երկրի քաղաքացիների մասին պատկերացումների հետ, առավել ևս, որ դրանց՝ որոշ առումներով համընկնումը լիովին ամրապնդում է կերպարի այդ բաղադրիչի կարևոր լինելը: Այս համատեքստում առաջին հերթին անդրադառնանք հայաստանաբնակ հայերին և արաբներին բնորոշ հանդուրժողականության հատկանիշին: Աղյուսակ 2-ում բերված առաջին երկու ցուցանիշները հաստատում են ազգային փոքրամասնությունների նկատմամբ Սիրիայի՝ իրավապաշտպան և նրա քաղաքացիների՝ հանդուրժողական լինելը՝ որպես սիրիահայերի պատկերացումների կարևոր ու դրական բաղադրիչ: Հետևաբար, նրանք անհանդուրժողականությունն ավելի շատ բնորոշ գիծ համարել են ՀՀ հայերի համար:

Ի տարբերություն սրա՝ վերջիններս ավելի բարձր են գնահատվել սիրիահայերի մոտ իրենց մարդկային հատկանիշների՝ մեծահոգի, բարի և մարդասեր, շփվող լինելու համար (համապատասխանաբար, 18.1% և 15.0%, տե՛ս աղյուսակ 2): Նույն հատկանիշները, չնայած փոքր չափով, սակայն կարևոր ցուցիչ են համարվում նաև արաբների կերպարի համար (11.6% և 10.9%, տե՛ս նույն տեղում): Սիրիահայերի հետ երկար տարիներ ընկերական և գործնական շփման մեջ գտնվող ազգությամբ արաբ քաղաքացիների մասին պատկերացումները դրական են ոչ միայն այս, այլև ազնվության և վստահության հատկանիշների գնահատման առումով:

Ի համեմատություն սրա՝ հայաստանցիների կերպարն ավելի բացասական երանգավորում է ստանում, երբ սիրիահայերը ոչ միայն խոսում են նրանց ստախոս ու անվստահելի լինելու մասին, այլև փորձում դրա պատճառները ներկայացնել. *«Քրիստոնեության միջուկը չգիտեն. եթե քրիստոնյա է, պետք չէ մեղք գործի՝ լինի փոքր ստախոսություն, լինի սխալ բան: Մանավանդ, Հայաստանում արդեն սովորական բան է, որ խաբեն, ստեն: Եթե չես խաբում, չես ստում, ուրեմն մարդ չես: Բայց ճիշտը էդ չի: Եթե դու կարողանում ես չստես, կարողանում ես չխաբես, կարողանում ես մեղք չգործես, էդ ա ճշմարտությունը»¹:*

¹ Հակոբյան Գ., Դաշտային ազգագրական նյութեր (այսուհետև՝ ԴԱՆ), մեջբերում հիսունամյա տղամարդու հետ խորին հարցազրույցից, Կոտայքի մարզ, գ. Առինջ:

Աղյուսակ 2. Սիրիահայերի պատկերացումները հայաստանաբնակ հայերի և արաբների մասին, %

Հատկանիշներ	ՀՀ հայերին բնորոշ	Արաբներին բնորոշ
Հանդուրժողական, հարգալից	13.3	30.4
Անհանդուրժողական, անհարգալից	4.8	2.1
Մեծահոգի, բարի, օգնելու պատրաստակամ	18.1	11.6
Մարդասեր, ջերմ, շփվող, բարեհամբույր	15.0	10.9
Ազնիվ, վստահելի, հավատարիմ	5.4	13.8
Ստախոս, գող, անվստահելի, շահամոլ	6.6	0.0
Անքաղաքավարի, կոպիտ, կռվարար	16.2	3.6
Քաղաքավարի, կրթված	5.4	0.7
Հյուրընկալ, հյուրասեր	6.0	9.4
Ապերախտ, վրեժխնդիր	0.0	8.0
Ոչ հայրենասեր, օտարամոլ	4.2	0.0
Հայրենասեր, մշակույթը պահպանող	1.8	2.1
Այլ պատասխան	1.8	2.9
Դժվարանում եմ պատասխանել	1.4	4.5
Ընդամենը	100.0	100.0

Հայաստանցիների բացասական կերպարի ձևավորման վրա որոշակի ազդեցություն է ունենում նաև, ըստ սիրիահայերի, նրանց կոպիտ, կռվարար և անքաղաքավարի լինելու հանգամանքը (16.2%, տե՛ս աղյուսակ 2): Վերջիններիս կոպտության մասին նկատում և խոսում են հատկապես սիրիահայ կանայք. «Այստեղ տղամարդիկ կոպիտ են կանանց հանդեպ: Կարող է՝ նոր սերունդը ավելի լավն է, չգիտեմ, բայց 40 տարեկանները կոպիտ են շատ...»¹: Թերևս կարող ենք հիշել նաև խորհրդային տարիների հայրենադարձությունից, որ սփյուռքահայերը տեղացիներին բնութագրել են իբրև «կոշտ ու կոպիտ, վայրենի»²: Ինչպես

¹ Հակոբյան Գ., ԴԱՆ, մեջբերում քսանյութամյա կնոջ հետ խորին հարցազրույցից, ք. Երևան:

² Ստեփանյան Ա., Հայրենադարձների ենթաէթնիկ ինքնագիտակցության դրսևորումներն ամուսնական կապերում: Ընտանիքի հետազոտման հիմնախնդիրները, «Գիտություն», Եր., 2001, էջ 98:

տեսնում ենք տվյալներից, այս հատկանիշը, սակայն, էական չի համարվում արաբների կերպարի բնութագրման համար:

Կերպարի կարևոր բնութագրիչներից առանձնացնենք և համեմատության մեջ ցույց տանք նաև երկու ազգերին բնորոշ հյուրասիրության ֆենոմենը, որը սիրիահայերի համար ավելի նկատելի է դառնում արաբների հետ համատեղ բնակության ու երկարատև շփման արդյունքում: Փաստորեն, հայաստանցիներին բնորոշ հյուրընկալությունը դեռևս պակաս կարևոր բնութագրիչ է համարվում սիրիահայերի մոտ (ՀՀ հայերին բնորոշ՝ 6%, արաբներին բնորոշ՝ 9.4%, տե՛ս աղյուսակ 2):

Այսպիսով, սեփական շփման փորձի, սոցիալական ցանցի ազդեցության և տարածված կարծրատիպերի հիման վրա սիրիահայերը ձևավորել են տեղի հայերի մասին իրենց պատկերացումները: Մինչդեռ արաբների կերպարը ձևավորվել է նրանց հետ երկարատև շփման ու բնակության պայմաններում: Չանտեսելով այս հանգամանքը՝ այնուամենայնիվ փաստենք, որ հայաստանցիների կերպարի բացասական բնութագրիչները տեսանելիորեն ավելի մեծ կշիռ են կազմում՝ ի համեմատություն արաբների (ՀՀ հայերի դեպքում բացասական հատկանիշների հանրագումարը կազմում է 31.8%, արաբների դեպքում՝ 13.7%, տե՛ս աղյուսակ 2): Դրական բնութագրիչները չնայած կեսից ավելին են, սակայն կրկին էականորեն զիջում են արաբների համեմատությամբ (համապատասխանաբար, 66.8% և 81.8%, տե՛ս աղյուսակ 2):

Իսկ երբ Հայաստանի կերպարի ձևավորման առանցքային բաղադրիչները դիտարկում ենք սիրիահայերի՝ Հայաստանից հեռանալու և այստեղ հաստատվելու դրդապատճառների համատեքստում, պարզ է դառնում, որ դրանք սերտորեն կապված են: Այսպես, ՀՀ-ից հեռանալու մտադրություն ունեցող սիրիահայերի մեծ մասը՝ 72%-ը, նշել է, որ իրենց որոշումը տնտեսական գործոններով է պայմանավորված: Եվ այսպիսի պայմաններում պատահական չէ, որ Հայաստանի մասին պատկերացումներում առանցքային են դառնում տնտեսական բաղադրիչի մասին շեշտադրումները: Ներկայացնելով ՀՀ-ում մշտապես բնակվելու ցանկություն հայտնողների հիմնական մոտիվը, այն է՝ Հայաստանն իմ հայրենիքն է (43.1%), տեսնում ենք, որ ինչպես այս, այնպես էլ պատկերացումների ձևակերպման դեպքում սիրիահայերն առաջնորդվում են ինքնության զգացողություններով: Սակայն, ինչպես Ա. Մասլոուն է գրում¹, հիմնական պահանջմունքների բավարարման հարցն ավելի առաջնային է, քան ինքնության, պատկանելության զգացողությունները, ինչով էլ բացատրվում է նրանց մեծ մասի

¹ Maslow A., Motivation and Personality, N.Y., Harper, 1954, p. 54.

վարքագիծը. 2011 թվականից ի վեր Հայաստան եկած սիրիահայերի միայն մեկ երրորդ մասը մնաց հայրենիքում¹, մյուսները տեղափոխվեցին հիմնականում եվրոպական երկրներ, ԱՄՆ, Կանադա և Լիբանան:

АРМЕНИЯ И АРМЯНЕ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СИРИЙСКИХ АРМЯН

Гаяне АКОПЯН

Институт археологии и этнографии НАН РА

Целью статьи является сравнительное изучение Армении и Сирии, а так же образов проживающих в Армении армян и арабского населения Сирии. Сирийские армяне строят образ двух стран, используя ряд характеристик, в котором экономический фактор играет ключевую роль, что и оказывает существенное влияние на решение большинства проживающих в Армении армян покинуть республику.

Образ армян, проживающих в Армении, в основном положительный в восприятии сирийских армян, но по сравнению с арабами, есть более отрицательные характеристики в этом образе.

ARMENIA AND ARMENIANS IN THE PERCEPTION OF SYRIAN ARMENIANS

Gayane HAKOBYAN

Institute of Archeology and Ethnography of NAS RA

The purpose of the article is the comparative study of Armenia and Syria, as well of the images of Armenians living in Armenia and of Arabs living in Syria. Syrian Armenians build the image of the two countries using a number of characteristics, in which the economic factor plays a key role. The latter also has a significant impact on the decision of most of them to leave Armenia.

In the perceptions of Syrian-Armenians, the image of the Armenians who live in the RA is mostly positive, but compared to the Arabs there are more negative characteristics portraying that image.

¹ Հակոբյան Գ. Սիրիահայերի սոցիալ-մշակութային ադապտացիայի հիմնախնդիրները ՀՀ-ում, Ատենախոսության սեղմագիր, Եր., 2019, էջ 8:

ՀԱՅ ՀՈԳԵՎՈՐ ԵՐԳԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՇԻՐԱԿՈՒՄ

Հասմիկ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն,
Երևանի Կոմիտասի անվան պետական կոնսերվատորիայի Գյումրու մասնաճյուղ

Շիրակի պատմամշակութային հարուստ ժառանգության մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում նաև հոգևոր մոնոդիան: Վաղքրիստոնեական մեծաթիվ եկեղեցիներն ու սրբավայրերը թույլ են տալիս վստահորեն պնդել, որ այստեղ նպաստավոր միջավայր է ձևավորվել, որն էլ բարեբեր է եղել հայ հոգևոր երգի զարգացման գործում: Ամենայն հավանականությամբ, հենց այսպիսի միջավայրում է, որ հնարավոր է եղել յուրացնել համաքրիստոնեական հոգևոր տեքստերի եղանակավորման սկզբունքները և սահմանել ինքնուրույն երգատեսակների չափորոշիչները: Պատահական չէ, որ երաժշտական միջնադարագիտության դրույթներից մեկի համաձայն՝ «Հայաստանում գրերի գյուտից էլ առաջ գոյություն ուներ քրիստոնեական պաշտամունքային բնագրերի եղանակավորման հայկական ազգային մի ուղղություն, որ ծագել ու ձևավորվել էր ժողովրդի ընդերքում»:¹

Փորձենք արժևորել հայ հոգևոր երգի շիրակյան դրսևորումները պատմաբնական լույսի տակ՝ հայոց պաշտոներգության զարգացման համատեքստում:

Ելակետային ենք ընդունելու Ն. Թահմիզյանի հայտնի տեսակետը, որի համաձայն՝ «Գալով մեր հոգևոր երաժշտությանը, պիտի ասել, որ այն, IV դարասկզբից ապրելով նախնական խմորման հարյուրամյա մի շրջան, գրերի գյուտի շնորհիվ բարձրանում է հայոց պրոֆեսիոնալ երգարվեստի աստիճանին ու անցնելով զարգացման մեծ բովով, քննարկվող պատմաշրջանի վերջերում դուրս է գալիս, իր ժամանակի չափանիշով, զարգացման ամենամեծ մայրուղիներից մեկը: Հինգ դարեր ընդգրկող պատմական այդ ընթացքը, որ հետևողականորեն ուղղված է դեպի վեր, ունի մի շարք բարդ անցումներ ու կեռմաններ»:²

Անշուշտ, այդ կեռմանները հանգում էին նաև որոշակի հանգրվանների, որոնցում բյուրեղանում էին հոգևոր երգի նոր ժանրեր: Դրանք աստիճանաբար ձևավորելու էին շարականերգության համալիր բազմաբաղադրիչ ժանրը՝ **կարգը**, որը վերջնահաստատվեց ու կայացավ հնավանդ ձևերի դարավոր փորձի

¹ Թահմիզյան Ն., Քննական տեսություն հայոց հին և միջնադարյան երաժշտության պատմության, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Եր., 1971, թ.1, էջ 46:

² Թահմիզյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 44:

վրա:¹ Անտարակույս, վերջինս զարգացման կարևորագույն շրջան է ապրել Շիրակի համբավավոր Դպրեվանքում, որը հայ միջնադարյան մասնագիտացված երաժշտության մեջ նշանավորվել է որպես վաղմիջնադարյան գրչության և երաժշտության նշանավոր կենտրոն: Այստեղ, ըստ Կիրակոս Գանձակեցու և Վարդան Արևելցու հիշատակությունների,² կազմվել է հայ ինքնուրույն հոգևոր երգերի առաջին ժողովածուն՝ «Ճոնընտիրը»: Հեղինակը համարվում է VII դարի երաժիշտ-տեսաբան, երգահան, Շիրակի Դպրեվանքի վանահայր կամ առաջնորդ Բարսեղ Ճոնը:

Նշենք, որ հայ միջնադարագիտության մեջ ինչպես Բարսեղ Ճոնի, այնպես էլ Շիրակի Դպրեվանքի մասին գոյություն ունեն ոչ միանշանակ կարծիքներ թե՛ վանքի գտնվելու վայրի և թե՛ Բարսեղ Ճոն անձի գործունեության ժամանակաշրջանի ու նաև՝ ժառանգության վերաբերյալ: Մինչդեռ Ղևոնդ Ալիշանի «Շիրակ» աշխատության մեջ վերստին հաստատվում են վերոնշյալ պատմիչների վկայությունները՝ դրանք հավելելով նոր փաստերով:

Ղ. Ալիշանը ոչ միայն վերահաստատում է պատմիչների կողմից Շիրակի Դպրեվանքի կամ Կարմիր վանքի առաջնորդ Բարսեղ Ճոնի մասին հայտնի վկայությունները, այլև մեջբերում է խոնարհված վանքի նկարագրությունը՝ կարևորելով նրա առաջնորդի պատմական առաքելության և հատկապես հայ միջնադարյան մասնագիտացված երաժշտության պատմության մեջ ունեցած բացառիկ կարևոր դերը. «Եւ արդարեւ ՚ի վերայ դրան միոյ յաւանդատանցն կայ խանգարեալ արձանագիր, յորում վերձանի անուն *Բարսեղ Ճոնի* (ընդգծումը մերն է – Հ.Հ.), յորոյ անուն ի վանքն կոչի ՚ի տեղացեաց: Ճոնդ այդ՝ որ ընտրութիւն արար Շարականաց հրամանաւ Ներսեսի Գ, ... Այս, ուրեմն հոչակեալն այն մենաստան, որ ընդ Հոռոմոսին վկայի լինել ՚ի Շիրակ, և գոյց նմին և Կամբոջաձորոյ»:³

Ահավասիկ, խոսքը հայ հոգևոր երգի զարգացման կարևոր հանգրվաններից մեկի՝ *կացուրդի* ժանրի ձևավորման և վերջնահաստատման մասին է: Որպես հատուկ օրերի համար ստեղծված երգատեսակ՝ այն բյուրեղացրեց հոգևոր միևնույն տեքստի *միջակ, չափավոր* և *ծանր* եղանակավորման ավանդույթը:

¹ Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ծիսագիտութիւն Հայաստանեայց Սուրբ Եկեղեցոյ, Երուսաղէմ, 1977, էջ 45:

² Հաւաքումն Պատմութեան Վարդանայ վարդապետի, Վենետիկ, 1862, էջ 71; Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, Երևան, 1961, էջ 61- 62:

³ Ղևոնդ Ալիշան, Շիրակ, Վենետիկ, 1881, էջ 16:

Բարսեղ Ճոնի ժառանգությունը պատկառելի է: Ըստ Ն.Թահմիզյանի ուսումնասիրության՝ նրան պետք է վերագրել Ծննդյան և Հարության կարգերի Մեծացուցեների մեծ մասը:¹ Գրական խոսքի ու երաժշտական հարուստ բաղադրիչի ներդաշնակությամբ նշանավորված այս ստեղծագործությունները հետագայում կարևոր դեր կատարեցին շարականերգության ծիսական և երաժշտաճական համալիրի կայացման գործում:

Շիրակի Դպրեվանքի մյուս կարկառուն ներկայացուցիչը Անանիա Շիրակացին էր, որին վերագրվում են Հարության, Համբարձման, Հոգեզալստյան, Ծննդյան ու եկեղեցական մի քանի այլ տոների վերաբերող երգեր: Հատկանշական են հատկապես Հարության հարցնակարգերը, որոնք ինքնատիպորեն միմյանց են ազուցել կարգի այլ բաղադրիչներ: Դրանք հայոց պաշտոներգության մեջ խթանել են հոգևոր երգի ծիսական, ոճական և հորինվածքային վերընթաց զարգացումը: Պատահական չէ, որ հայ երաժշտական միջնադարագիտության մեջ աստիճանաբար հստակեցվում են վաղքրիստոնեական ծիսական երգեցողության ավանդույթի տարրերը: Այստեղ որոշիչ տեղ ունի երգի ձայնեղանակային կազմավորման և միատարրության սկզբունքը, որը աստիճանաբար կատարելագործվել ու բարդացել է: Անդրադառնալով Ա. Շիրակացու Հարության հարցնակարգերի քննությանը՝ Մ. Նավոյանը եզրահանգել է այն մտքին, որ Ստեփանոս Մյունեցին 8-րդ դարում Ավագ Օրհնությունները ստեղծելիս կամ դասակարգելիս, նախօրինակ ունենալով դրանց կատարման հնավանդ ձևը, կիրառել է նաև Հարության հարցնակարգերի ձայնեղանակային միատարր նկարագիրը: «Ուստի,-գրում է նա,- Ավագ Օրհնությունների ստեղծումը բնիկ տեղային ավանդույթի շարունակություն էր ընդամենը, այլ ոչ օտար ժողովածուների նմանակում, ժանրային ավանդույթի կրկնօրինակություն»:²

Ընդհանրացնելով՝ կարող ենք նշել, որ Շիրակի Դպրեվանքում ձևավորվել և կայացել են հայոց պաշտոներգության հիմնարար սկզբունքներ, որոնց հիման վրա հնարավոր է եղել ստեղծել ոչ միայն նոր երգատեսակներ, այլև մեկ ձայնեղանակի շուրջ համակարգել բաղադրյալ ժանրեր: Հետևապես «Ճոնընտիր» ժողովածուն հանդիսացել է միջանկյալ մի օղակ՝ լավագույնս նախապատրաստելով Շարակնոցի կայացումը:

¹ Թահմիզյան Ն., Բարսեղ Ճոնը և երգաստեղծության ծաղկումը Հայաստանում VII դարում: Բանբեր Երևանի համալսարանի, Եր., 1973, N1, էջ 216-217:

² Նավոյան Մ., Անանիա Շիրակացու Հարության հարցնակարգերը հայ հիմներգության զարգացման համատեքստում: ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ», հ. 9, Գյումրի, 2006, էջ 90:

Հայ հոգևոր երգի շիրակյան մյուս բարձրակետը մայրաքաղաք Անին է: Այստեղ էր, որ մի կողմից շարունակվեցին շարականերգության հիմնարար ավանդույթները, մյուս կողմից ձևավորվեցին ժանրային նոր համալիրներ: Դրանք «հայկական ազգային ելևէջի հիման վրա կիրառելու ձգտմամբ, հայ պրոֆեսիոնալ նորաստեղծ արվեստի մշակները լայնորեն օգտվում են ժողովրդական և գուսանական երաժշտության մեջ դարերով կուտակված լեզվառճական ու այլ հարստություններից: Սակայն, այս բոլոր կողմերից ներհոսող տարրերը չէին հանգեցնի որևէ օրգանական արդյունքի, եթե հայոց հոգևոր երգարվեստը չունենար զարգացման ներքին խթան: Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ մեր պրոֆեսիոնալ երգարվեստի օրինաչափ զարգացումը, զուտ երաժշտական տեսակետից, պայմանավորված է եղել՝ երգելու համար որպես հիմք վերցված գրական խոսքերի նկատմամբ հանդես բերվող վերաբերմունքի աստիճանական ու հետևողական խորացմամբ»:¹

Անիի ծաղկուն քաղաքային կյանքը նպաստել է երաժշտական հարուստ ժառանգության ստեղծմանը և ամենատարբեր ոլորտներում բազմապիսի փոխազդեցությունների դրսևորմանը: Հիշենք քաղաքի ուրախական *հանդեսները*, որոնց արձագանքները հնչում են միջնադարյան պատմիչների գրառումներում: Դրանց փայլուն նկարագրությունները հանդիպում են հատկապես Գրիգոր Մազիստրոսի «Թղթեր» - ում՝ Այստեղ տոնական և խրախճական տրամադրության անբաժան մաս են կազմել հատուկ երգատեսակները՝ *հագներգությունները*, որոնք հիմնականում ընդգրկվել են գուսանների երգացանկում: Համոզված ենք, որ Ն. Թահմիզյանի մատնանշած երևույթները աշխարհիկ երգ-երաժշտության ունեցած ազդեցիկ դերի մասին, վերագրելի են հենց այսպիսի նմուշների: Վերջիններս հատուկ ուշադրության են արժանի ոչ միայն իբրև յուրահատուկ հորինվածքներ, այլև որպես իմաստային տարբերակված նշանակության կրողներ, որոնք տարբեր ժամանակաշրջաններում ունեցել են հետաքրքիր մեկնաբանություններ և ներառել են ստեղծագործական բազմակողմանի դրսևորումներ:

Գրիգոր Մազիստրոսի «Թղթեր» - ում հագներգություն ժանրի անվանումը հիշատակված է թե՛ աշխարհիկ և թե՛ հոգևոր երգարվեստներում, ինչը ցցուն վկայում է զարգացած ավատատիրության ժամանակաշրջանում այս երկու մշակութային ոլորտների ամնչությունների և փոխազդեցությունների մասին:

Սակայն Անիի երաժշտամշակութային ժառանգության մեջ բացառիկ կարևոր դեր կատարեց *տաղը*՝ մի ժանր, որը ևս իր գեղագիտական և ծիսական գործառույթներով բացառիկ էր թե՛ աշխարհիկ և թե՛ հոգևոր մշակույթներում:

¹ Թահմիզյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 47:

Գ. Բագրատունուն ուղղված թղթում Գրիգոր Մագիստրոսը նրան խորհուրդ է տալիս «ի հոմերական տաղսն վերտառեալ չափաբերական և ոտանաւորս հագներգական կարկատեալ»¹: Այստեղ ակներև է հագներգության և տաղի համակցությունը, և *կարկատեալ* կողմնորոշիչ գործողության շնորհիվ պարզորոշ զգացվում է հագներգության՝ որպես ստեղծագործական սկզբունքի կամ, թե երգվող տաղ է, ապա նաև՝ տեքստի եղանակավորման միջոցի կամ կերպի գործառույթը:²

Տաղը համարվում է ձայնեղանակային կադապարից ձերբագատված հոգևոր երգի ժանր: Մ. Նավոյանի դիպուկ բնորոշմամբ, հորինվածքն այստեղ ենթարկվում է ազատ մեղեդիական մտածողությանը, հետևաբար ծանրակշիռ է մեղեդային բաղադրիչի դերը: Հետևապես, այսպիսին էր հայ հոգևոր երգի զարգացման միտումը, «Որովհետև այդ խորացումը գործնականում իրացվել է՝ երգերում հատկապես երաժշտական բաղկացուցչի տեսակարար կշռի սիստեմատիկ ավելացման ու ձևագոյացման տեսակետից հենց երաժշտության կատարած դերի աստիճանական մեծացմամբ: Զարգացման այս ներքին խթանը էապես առնչվում է նույնիսկ այն հինավուրց դրույթին, որի համաձայն՝ երգում առաջնայինը խոսքն է, իսկ երաժշտությունը՝ այն լսելի դարձնելու միջոցը միայն: Երգարվեստի պատմական զարգացմամբ, սակայն, այդ դրույթը գործնականում մի շարք դեպքերում վերածվում է իր հակադրության, եղանակվող խոսքին ցույց տրվող վերաբերմունքն այնքան է խորանում, դրանով իսկ երգերում հենց երաժշտական բաղկացուցչի դերն այնքան է մեծանում, որ ձևագոյացման տեսակետից գրական տեքստի նշանակությունը մղվում է հետին պլան»:³

Իբրև չափանմուշ օրինակ դիտարկվում է «Տիրամայրն» տաղը, որը Անիում ստեղծված բարձրակետային ստեղծագործության փառահեղ նմուշ է՝ մեղեդային բաղադրիչի հուզական-հորինվածքային գերակայությամբ:

Անիի ճոխ եկեղեցական արարողակարգերում են հնչել Պետրոս Գետադարձի Հանգստյան, Մարտիրոսաց և Մանկունք կոչվող շարականները, Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերի շարականներն ու ծորուն տաղերը: Պատմական հիշատակություններ կան նաև Դանիել երաժշտի, Մարգիս վարդապետ Անեցու մասին:

¹ Գրիգոր Մագիստրոս, Թղթեր, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 97:

² Հարությունյան Հ., Անիի հանդեսներում կատարվող հագներգությունները, Շիրակի պատմամշակութային ժառանգությունը VII գիտական նստաշրջանի նյութեր, Գյումրի 2007, էջ 208:

³ Թահմիզյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 47:

Իհարկե, քանի դեռ անվերժանելի են հայ միջնադարյան խազավոր ձեռագրերը, դժվար է խոսել Անիում ստեղծված եկեղեցական-ծիսական երաժշտության տեղային հատկանիշների մասին, սակայն պատմագրական խոսույն փաստերը հավաստում են, որ դրանք անտարակույս եղել են՝ հենվելով քաղաքային ծաղկուն կյանքի, եկեղեցաշինության, գեղագիտական նոր ընկալումների վրա: Ավելին, Անիում բյուրեղացել են հայ հոգևոր երգեցողության այն կարևոր սկզբունքները, որոնք հետագայում զարգացման նոր բարձունքի են հասել Կիլիկյան Հայաստանում:

АРМЯНСКАЯ ДУХОВНАЯ ПЕСНЯ В СРЕДНЕВЕКОВОМ ШИРАКЕ

Асмик АРУТЮНЯН

Ширакский центр арменоведческих исследований НАН РА,
Гюмрийский филиал Ереванской гос. консерватории им. Комитаса

В историко-культурном наследии Ширака достойное место занимает музыка, с разными проявлениями. Многочисленные раннехристианские храмы свидетельствуют, что здесь развивалось новосформированное богослужение, часто достигая новых высот. Особенно важным является формирование и развитие жанра *кацурд* в творчестве А.Ширакаци и Б. Чона. Уникальные традиции песнетворчества Ширакского дпреванка своеобразно развивались в городской и церковной жизни Ани.

THE ARMENIAN SPIRITUAL SONG IN SHIRAK

Hasmik HARUTYUNYAN

Shirak Center for Armenological Studies NAS RA
Yerevan State Conservatory after Komitas, Gyumri Branch

Music with its different manifestations, has a special place in the historical and cultural heritage of Shirak. The abundance of pre-Christian monuments testifies to the fact that the newly formed Armenian church service song developed here, has reached its peaks. The development of the *kondak* genre in the work of Anania Shirakatsi and Barsegh John was especially significant. The traditions formed in the Shirak monastery developed in a unique way in the urban and church life of Ani.

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԳՈՐԳԵՐԻ ՊԱՏԿԵՐՈՒՄՆԵՐԸ ԱՐԵՎՄՏԱԵՎՐՈՊԱՑԻ
ՕՐԻԵՆՏԱԼԻՄՏՆԵՐ ՌՈՒԴՈՒՑ ԷՌՆՍԻ
ԵՎ ՋՈՒԼԻՈ ՌՈՋԱՏԻ ԿՏԱՎՆԵՐՈՒՄ

Հասմիկ ՀՄԱՅԱԿՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ

Գորգագործական արվեստը Հայաստանում ձևավորվել է վաղ ժամանակաշրջանից ի վեր, հայկական գորգերը մեծ համբավ են վայելել աշխարհում, և պատահական չէ, որ հայկական գորգերի բազմաթիվ պատկերներ առկա են վերածննդի, բարոկկոյի, ռոկոկոյի և 19-րդ դարի հայտնի արևմտաեվրոպացի գեղանկարիչների կտավներում: Ընդհանրապես, Արևելքի, արևելյան իրողությունների, հարդարանքների վերաբերյալ հետաքրքրությունը արևմտաեվրոպական արվեստում դիտարկելի է դեռևս վերածննդի և բարոկկոյի ժամանակաշրջանում և, ինչպես նշվեց, այս փուլից սկսած՝ հայկական գորգերի պատկերումներ են հանդիպում արևմտաեվրոպացի գեղանկարիչների՝ Վան Էյքի, Վան Դեյքի, Հանս Մեմլինգի, Տերբոլի, Վելասկեսի և այլոց արվեստում, ինչը քննարկվել է մասնագիտական գրականության մեջ¹:

Այնուհետև Բարոկկոյին հաջորդած Ռոկոկոյի ժամանակաշրջանը համարվում է օրիենտալիզմի նախնական փուլը, երբ առավել մեծ հետաքրքրություն է առաջանում թուրքական իրողությունների և չինական արվեստի նկատմամբ, նույնիսկ ստեղծվում են հատուկ եզրույթներ՝ «թյուքերի» և «չինուագրի», որ ֆրանսերենից թարգմանաբար նշանակում էր՝ *չինականություն*: Թուրքական երևույթների նկատմամբ հետաքրքրությունն իր արտահայտությունը գտավ XVIII դ. ֆրանսիացի մի շարք գեղանկարիչների արվեստում, որոնք ապրում էին Թուրքիայում և արևելյան կենցաղի պատկերներին զուգահեռ ստեղծում էին նաև եվրոպացի արիստոկրատների դիմանկարներ «*ա յա թյուրքերի մաներայով*», որոնցում վերջիններս ներկայանում էին համապատասխան արևելյան հանդերձանքով և գլխարկներով²:

Սրան հաջորդում է բուն օրիենտալիզմի փուլը, որը ծագել է արևմտաեվրոպական արվեստում XIXդ., ռոմանտիզմի ժամանակաշրջանում: Օրիենտալիզմի ծագման համար հիմք են Արևելքի մասին պատումները, ինչպես նաև ճանապարհորդությունները, ճանապարհորդական նոթերը, արևելյան արվեստի

¹ Ղազարյան Մ., Հայկական գորգ, «Էրեբունի» հրատ., 1988, էջ 9-է:

² Алпатов М., Ракова М., История русского искусства: том 1, изд. "Изобразительное искусство," М., 1978. с. 140.

նորահայտ նմուշների թողած անմիջական ազդեցությունը: Օրիենտալիզմը այնպիսի լայն տարածում է գտնում, որ դրսևորվում է ոչ միայն արվեստի, ճարտարապետության, այլև լեզվաբանության, գրականության, փիլիսոփայության մեջ և այլն: Նրա ծագումը կապված էր Նապոլեոնի արշավանքների հետ դեպի Եգիպտոս, Կիպրոս, Ալժիրի գրավումը ֆրանսիացիների կողմից, Հունաստանի անկախացումը օսմանյան լծից, Ղրիմի պատերազմները և այլն: Այս փուլի ներկայացուցիչները, հաճախ իրապես չլինելով Արևելքում, կերտում էին Արևելքի երևակայական կերպարը: Օրիենտալիստների համար ամենագրավիչ թեմաներն էին մահկանացուների աչքից քողարկված արևելյան հարեմների կյանքը, կանանց խորհրդավոր կերպարները, նրանց կենցաղն ու առօրյան, ինչպես նաև՝ բաղնիքների, շահերի ու սուլթանների պալատների շքեղությունը: Եվ օրիենտալիստական ոճով ստեղծագործողների կտավներում արևելյան ճոխությունը կերտելու ամենատարածված և սիրված հարդարանքը գորգերի պատկերումն էր, ու զարմանալի չէ, որ նրանցից շատերի կտավներում ի հայտ էին գալիս հայկական գորգերի պատկերումներ:

Արևմտաեվրոպացի օրիենտալիստների արվեստում հայկական գորգերի պատկերումներին մասնագիտական գրականության մեջ քիչ անդրադարձ կա, այնինչ մեր ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ հսկայական չուսումնասիրված նյութ է առկա: Մենք կանդրադառնանք երկու օրիենտալիստների ստեղծագործություններում առկա հայկական գորգերի պատկերումներին. առաջինը Ռուդոլֆ Էռնստն է՝ ավստրիացի գեղանկարիչ, որի տարբեր ստեղծագործություններում առկա են արևելյան ոճի բազմաթիվ դեկորներ, կիրառական արվեստի իրեր, մասնավորապես, բոլոր կտավների անբաժան մասն են կազմում արևելյան գորգերը, որոնց գերակշիռ մասը հայկական է:

Ռուդոլֆ Էռնստը ծնվել է 1854-ին Վիեննայում՝ ճարտարապետ-նկարչի ընտանիքում, և մահացել է 1932-ին Փարիզում: Ուսանել է Վիեննայի գեղեցիկ արվեստների ակադեմիայում, այնուհետև ճանապարհորդել է Հռոմում՝ ծանոթանալով դասական և ռոմանտիկ ժամանակաշրջանի արվեստագետների աշխատանքներին: 1885-ից սկսվում է նրա արվեստի օրիենտալիստական փուլը, ինչը պայմանավորված էր այդ թվականներին նրա՝ Միջին Արևելք կատարած ճանապարհորդություններով. ճանապարհորդում է դեպի Մարոկկո, Իսպանիա, առավել երկարատև լինում է Թուրքիայում: Վերադառնալով ճանապարհորդությունից՝ հաստատվում է Փարիզում և վեց շրջան հաջողությամբ ցուցադրվում է Փարիզյան սալոնում՝ դառնալով XIX դ. ամենահայտնի օրիենտալիստներից մեկը: Դատելով նրա օրիենտալիստական ոճի կտավներից՝ նրան հետաքրքրում

Էին արևելյան դեկորները, արևելյան կենսակերպի ճշմարտացի և գունեղ արտացոլումը՝ հարեմներ, մզկիթներ, փողոցային առևտուր, արևելյան երգիչներ, գորգավաճառներ և այլն:

Ռուդոլֆ Էռնստի կտավներում կարելի է հանդիպել փողոցային երգչի, գեղեցկուհու ուղեկցությամբ գնացող ծեր կույրին, պալատի՝ շքեղ հագնված պահակի և փաշային իր վագրի հետ¹:

Ընդհանրապես XIX դ. օրիենտալիստների աշխատանքներում հանդիպում ենք բոլորովին յուրօրինակ գույների, նախշերի, լույս ու ստվերի առանձնահատուկ հակադրությունների, նրանք օգտագործում էին ռեալիզմի և ռոմանտիզմի բոլոր նվաճումները պատկերելու համար արևելյան խորհրդավոր, տարաշխարհիկ և եվրոպացու տեսանկյունից անսովոր ճոխությունը: Նրանց հիասքանչ գեղանկարչությունը նպատակ ուներ ոչ թե բացահայտելու կերպարների ներքին աշխարհը, այլ պատկերելու նրանց շրջապատող իրողություններն ու դեկորները, որոնք գրեթե լուսանկարչական ճշգրտությամբ վերարտադրված են այս արվեստագետների կտավներում՝ ստեղծելով օրիենտալիզմի այն անկրկնելի մթնոլորտը, որով ողողված են նաև Էռնստի կտավները²: Եվ մանրամասների այս չտեսնված ճշգրիտ ու հարազատ վերարտադրման շնորհիվ էլ հնարավորություն է ստեղծվում հեշտությամբ ճանաչելու այս կամ այն մշակույթին վերաբերող իրողությունները նրա կտավներում: Օրինակ, գորգերը հնարավոր է հստակորեն տիպաբանել, քանզի նրանցում առկա զարդանախշերը և հորինվածքային առանձնահատկությունները մեծ հարազատությամբ են վերարտադրված: Նրա մի շարք ստեղծագործություններում, օրինակ, «Ֆավորիտուհին կամ Լոզանքից հետո» (նկ. 1) կտավում դեկորի մաս է կազմում հայկական, մասնավորապես «Ջրաբերդ» տիպի արծվագորգը (նկ.2)³, որը տարբեր ուսումնասիրողներ համարում են վիշապագորգի տեսակ: Ըստ Մանյա Ղազարյանի՝ XVII դ. սկսած՝ դասական վիշապագորգերը կորցնում են իրենց դասական տեսքը և ենթարկվում ժամանակի այլ գորգերի ազդեցությանը՝ սկիզբ դնելով այլ տիպերի առաջացմանը, որոնց թվին են պատկանում վերոնշյալ արծվագորգերը, դրանք գործվել են Արցախի Ջրաբերդ հայկական գյուղում, հետագայում՝ Ջանգեզուրի Խնձորեսկ գյուղում, Սիսիանում և այլուր⁴: Վահրամ Թաթևյանը այս տիպի գորգերը ևս համարում է արծվագորգեր՝ Ջրաբերդ կամ Խաչեն տիպի (տե՛ս նկ.2): Այս գորգերը

¹ Темкин В., Калмыкова В., Шедевры мировой живописи XIX век: Ориентализм и Салон, изд. Белый город, М., 2009, с.105.

² Темкин В., Калмыкова В., Шедевры мировой живописи XIX век: Ориентализм и Салон, с. 115.

³ Նկարի աղբյուրն է՝ V. Callet, Harem, Paris, 2016, p.148.

⁴ Ղազարյան Մ., էջ ԲԳ, նկ. 32, 36, 37:

համարում է վիշապագորգի ուղղակի ժառանգորդներ, իսկ նրանց զարդանախշերը, ըստ ուսումնասիրողի, կատարյալ են, և հավանաբար դրանց ծագման համար հիմք է հանդիսացել դասական վիշապագորգի մի անխաթար նմուշ, որի զարդանախշերից վերցվել են բազմաթիվ տարրեր¹: Նման տիպի խաչակերպ կեռիսաչով արծվագորգ է գտնվել Գառնաքար գյուղից²: Այս տիպի գորգերին անդրադարձել և տիպերի ենթաբաժանում է կատարել Աշխունջ Պողոսյանը, որը կարծում է, թե Ջրաբերդ գորգերի խումբը բաժանվում է չորս տարբերակի, որոնցից դասական վիշապագորգին առնչվում են ճառագայթազարդ մեկ հորինվածքով և այն երկու կողմից երիզող վիշապի երկուական, իրար կցված ոճավորումներից կազմված քնարաձև ուրվագիծ ունեցող պատկերներով գեղազարդված գորգերը³: Նշված հեղինակները ներկայացրել են նաև վերոնշյալ գորգի պատկերներ, որոնք միանգամայն համընկնում են Ռուդոլֆ Էռնստի մի շարք կտավներում առկա համանման գորգի պատկերներին⁴:

Ռուդոլֆ Էռնստի մեկ այլ՝ «Նախաճաշ թեյով» կտավում (նկ.3) վառ գունաշարով ստեղծվել է արևով ողողված ու բուսականության մեջ թաղված արևելյան բակի առավոտյան մթնոլորտը, տիկինը նստած է նստարանին, որին փոված է հայկական կարմիր հիմքով աղոթագորգը⁵: Սրան համանման հայկական աղոթագորգ է պահպանվել, որ ծագում է Լադիկ բնակավայրից՝ Սպարտայից (1910թ.). այն քառագոտի է, հիմքը՝ կարմիր, ինչպես Էռնստի պատկերած գորգին է, դաշտում կա երկու խոշոր զարդանախշ՝ ծաղկային և երկրաչափական նախշերով, իսկ ներքևում երեք ամբողջական ծաղկանախշեր են՝ գլխիկները ներքև ուղղված, դարձյալ, ինչպես Էռնստի կտավում, քառագոտի է, երրորդ գոտին խոշոր ծաղկանախշերով է, մյուս գոտիները ավելի բարակ են և բուսական ու երկրաչափական նախշերով են հարդարված (տե՛ս նկ. 4)⁶:

Կարծում ենք՝ այս կտավները ևս մեկ անգամ կհրավիրեն գորգագետների ուշադրությունը, գուցե հնարավորություն կընձեռեն արդեն հայտնի նոր ենթատեսակների բացահայտման համար: Հարկ է նշել, որ Ռուդոլֆ Էռնստի «Տերասայի վրա, Տանժեր» կտավը, որում ևս առկա է հայկական նախշերով գորգ, վաճառվել է Քրիստիսի հեղինակավոր աճուրդում, 2008թ. հուլիսի 2-ին՝ 350.000 ֆունտով:

¹ Թաթիկյան Վ., Արցախի տոհմագորգերը, «Լուսաբաց» հրատ., Եր., 2004, էջ 22:

² Նույն տեղում, էջ 24:

³ Պողոսյան Ա., Վերստին վիշապագորգերի մասին, Նոր ազգագրական հանդես, Եր., 2005, էջ 109-110:

⁴ Պողոսյան Ա., նշվ. աշխ. Նկ. 2:

⁵ Նկարի աղբյուրն է՝ V. Callet, նույն տեղում, p. 121.

⁶ Գորգի պատկերը և վերլուծությունը վերցված են՝ <https://armeniancarpets.am/hy/carpet/143>:

Հաջորդ նկարիչը, որին անդրադարձել ենք, Ջուլիո Ռոզատին է: Ծնվել է 1861-ին Հռոմում՝ Բանկիրի և զինվորականի ընտանիքում: Նա ընդունվում է Ս. Ղուկասի գեղարվեստական ակադեմիա՝ աշակերտելով Ֆրանչեսկո Պոդեստին և Դարիո Կուերցիին: Հիմնականում աշխատել է ջրաներկի տեխնիկայով, կիրառել է նաև յուղաներկ, գերազանցապես ստեղծագործել է օրինատալիզմի ոճով՝ լինելով ակադեմիական ոճի հետևորդ: Նրա կտավները ցուցադրվել են Հռոմում Գեղեցիկ արվեստների ցուցահանդեսին՝ 1900 թ.¹: Աշխատելով ջրաներկի տեխնիկայով՝ նա կարողացել է մեծ վարպետությամբ վերարտադրել դեկորների մանրամասները և լիակատար պատկերացում տալ արևելյան ինտերիերի մասին՝ երբևէ չլինելով արևելյան որևէ երկրում: Ըստ էության, նրա ստեղծած արևելյան տեսարանները, պատկերները ամբողջովին ներշնչված էին Արևելքի մասին տեսած պատկերներով ու լսած պատմություններով, լուսանկարներով և այլն²: Իր կտավների արևելյան դեկորները ստեղծելիս նա օգտվել է Հռոմում գտնվող արևելյան իրերից, որոնց հավաքածուն հավանաբար ուներ իր արվեստանոցում: Նրա կտավները սիրված էին արևելյան ոճի երկրպագուների կողմից և լավ վաճառվում էին:

Եվ այս նկարիչն էլ, ստեղծելով Արևելքի իր պատկերացրած իրողությունները, պատկերել է նաև հայկական գորգեր, որոնք նա հավանաբար գնել էր հենց Հռոմում: Նկարչի լուսանկարը³ ուշադիր դիտելու դեպքում կարելի է նկատել, որ նրա ողջ արվեստանոցը զարդարված է հայկական գորգերով: Այդ գորգերի նմուշները ոչ միայն կտավների համար դեկորներ էին, այլև զարդարում էին նկարչի արվեստանոցը, սեղանը և այլն (նկ.5): Օրինակ, նկարչի սև-սպիտակ լուսանկարի գորգերը կարելի է տեսնել նրա հանրահայտ՝ «Պար հարեմում» կտավում (նկ.6)⁴, որտեղ հատակին և պատին հայկական գորգերի պատկերներ են, իսկ կիսամերկ պարուհին կանգնած է հայկական մեկ այլ գորգի, որ առկա է նկարչի արվեստանոցի լուսանկարում: Դրա զուգահեռները պահպանվում են այժմ հայկական գորգերի տարբեր հավաքածուներում, օրինակ, կարելի է նշել Ջավախքից ծագող 1920 թ. թվագրվող մի օրինակը, որ կոչվում է շերտավոր շե-

¹ Juler C., Les Orientalistes de l'école Italienne, French edition, Paris, ARC, 1994, p. 138.

² Thornton, L., The Orientalists: Painter Travellers, Edition en langue anglaise, Paris, ACR, 1994, p.160

³ Նկարի աղբյուրն է՝ https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D0%BE%D0%B7%D0%B0%D1%82%D0%B8_%D0%94%D0%B6%D1%83%D0%BB%D0%B8%D0%BE#/media/%D0%A4%D0%B0%D0%B9%D0%BB:Portrait-Giulio_Rosati_-In-His-Studio.jpg

⁴ Նկարի աղբյուրն է՝ https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B0%D0%B9%D0%BB:Rosati_harem-dance.jpg

դակի, գեղագարդված է կարմիր, կապույտ և ճահճականաչ շքեղ գունաշերտերով, ունի երեք գոտի (նկ. 7): Մեկ այլ նմանատիպ գորգ ծագում է Ուտիքից (1902 թ.): Սա դարձյալ շեղակի գունաշերտերով է՝ ծիրանի, կարմիր, կապույտ, մեղրագույն շերտերը ներկայացված են հերթականությամբ և գեղագարդված են նշանախշերով: Ռոզատտի՝ երկու կանանց պատկերող «Զրույց» կոչվող կտավում ևս առկա են հայկական գորգերի պատկերումներ (նկ. 8): Հատակին փռված գորգը կենտրոնում խաչերով և վիշապագորգերին բնորոշ եզրագարդերով է, իսկ պատին թեք խորանավոր գորգ է, որ հիշեցնում է հանրահայտ Եռախորան գորգը (նկ. 9): Սա պահպանված հայկական հնագույն գորգն է, ունի մակագրություն՝ 1202 թ.²: Հետաքրքրական է, որ Ռոզատին մանրամասնորեն վերապատկերել է խորանավոր գորգը, առանց հասկանալու, սակայն, գորգի նշանակությունը, քանզի այն պատկերված է հորիզոնական դիրքով, մինչդեռ խորանները հարկ է դիտարկել ուղղահայաց դիրքից: Այսուհանդերձ, կարծում ենք, այս կտավը ևս հետաքրքրական պետք է լինի գորգագետների համար:

Ամփոփելով հարկ է նշել, որ արևմտաեվրոպացի օրիենտալիստների արվեստում բազմաթիվ են հայկական գորգերի պատկերումները, և այս բնագավառը կարոտ է մանրամասն ուսումնասիրության:

ИЗОБРАЖЕНИЯ АРМЯНСКИХ КОВРОВ В РАБОТАХ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИХ ХУДОЖНИКОВ РУДОЛЬФА ЭРНЕСТА И ДЖУЛИО РОСАТИ

Асмик АМАЯКЯН

Институт востоковедения НАН РА

Искусство армянского ковроткачества известна с древних времен. Армянские ковры славились во всем мире и не случайно, что их изображения можно найти в работах художников эпохи Ренессанса, Барокко, Рококо и других течений. Автор статьи приводит примеры изображений армянских ковров в картинах художников-ориенталистов XIX в., которые до сих пор мало изучены. Приводятся изображения ковров в работах авторов Рудольфа Эрнста и Джулио Росати. Ковры подобных типов хранятся в различных коллекциях армянских ковров. Необходимо указать на то, что известно множество изображений армянских ковров в работах западноевропейских ориенталистов XIX в., и они нуждаются в особом изучении.

¹ Նվարի և գորգի նկարագրությունը տե՛ս <https://armeniancarpets.am/hy/carpet/135>:

² Եռախորան գորգի մասին առավել մանրամասն տե՛ս Պողոսյան Ա., Եռախորան գորգի ծագումնաբանության հարցի շուրջ, «Էջմիածին» կրոնագիտական-հայագիտական հանդես, 2017, էջ 80-86:



Նկ 2 «Ջրաբերդ» տիպի արծվագորգ



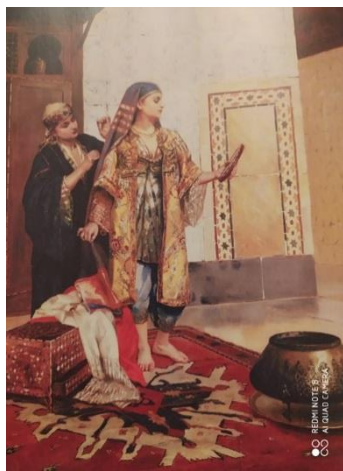
Նկ 4 Հայկական արդթագորգ՝ Լադիկ բնակավայրից Սպարտայից, 1910 թ.



Նկ.7 Ջավախքի կարպետ



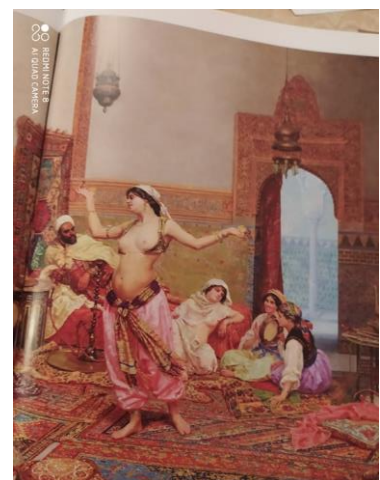
Նկ. 9 Եռախորան գորգ



Նկ. 1 Ֆավորիտուհին կամ Լոզանքից հետո



Նկ. 3 Նախաճաշ թեյով



Նկ. 6 Պար հարեմում



Նկ. 8 Ջրույց



Նկ. 5 Ջուլիո Ռոզասին իր արվեստանոցում

DEPICTIONS OF THE ARMENIAN CARPETS IN THE WORKS OF THE EUROPEAN ORIENTALISTS RUDOLF ERNST AND GIULIO ROSAT

Hasmik HMAYAKYAN

Institute of Oriental Studies of NAS RA

The art of carpet weaving has been known in Armenia from ancient times onwards. The Armenian carpets have been honoured in many parts of the world and it's not occasional that they have been depicted by painters of Renaissance, Baroque, Rococo and others.

The author reverts to the depictions of the Armenian carpets in the paintings of the European Orientalists of the 19th century that have received little attention so far. Particularly the author discusses the carpets in the works of Rudolf Ernst and Giulio Rosati, the parallels of which are being preserved in various collections of the Armenian carpets.

To sum up, it should be mentioned that we find a lot of depictions of the Armenian carpets in the paintings of the West European Orientalists of the 19th century, and this requires a special study.

ՍԱՂՄՈՍԱՅ ԳՐՔԻ ՄԻ ՔԱՆԻ ՏԱՐԸՆԹԵՐՑՈՒՄՆԵՐ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Ռոզա ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն

Հովհաննես ԹՈՎՄԱՍՅԱՆ

Աստվածաշնչի իմաստության գրականությանը պատկանող Սաղմոսաց գիրքը ներշնչանքի և մխիթարության աղբյուր է, յուրօրինակ հոգեդարման մարտահրավերներով լի մեր ժամանակներում ապրող մարդու համար: Սաղմոսներն ասվում և երգվում են կյանքի տարբեր պարագաներում՝ թե՛ հրճվանքի և ուրախության մեջ, թե՛ վշտի ու հիվանդության ժամանակ: Հետևաբար սաղմոսելով կամ աղոթքով կյանքի դժվարությունները հաղթահարելն ու ուրախությունը հաստատելն առանձնակի կարևորություն ունեն յուրաքանչյուրիս համար: Այդ

պատճառով է, որ ժամանակի հոլովություն Սուրբ գրոց մեկնաբանները մշտապես քննել ու տակավին քննում են սաղմոսների իմաստային ու ոճական ծավալումները՝ հանգելով երբեմն իրարամերժ, երբեմն միմյանց լրացնող կամ միանգամայն տարաբնույթ եզրակացությունների, որոնցից ժամանակի բովով անցնում և սերունդներին փոխանցվում են բնագրային հենքի վրա կառուցվածները:

Բնագրի, ինչպես նաև հեղինակավոր այլալեզու թարգմանությունների քննությունը և հայերեն թարգմանությունների հետ դրանց համեմատական վերլուծությունը կարող են ապահովել թարգմանության հարատևությունը: Այս աշխատանքն ի հայտ է բերում տարընթերցումներ: Դրանցով հանդերձ՝ հայ ընթերցողը չի սպառել թարգմանաբար իրեն հասած Սուրբ գրոց կենսանյութը: Ուստի **ստանձնելով Սաղմոսաց գրքի հայերեն թարգմանություններում առկա տարընթերցումների քննություն՝ նպատակ ունենք նորոգելու հայ ընթերցողի հետաքրքրությունը սուրբգրային սաղմոսների հանդեպ:** Նշված նպատակին հասնելու ճանապարհին մեր առջև դրել ենք մի քանի գործնական խնդիրներ: Նախ՝ հարկ ենք համարում պարզաբանել որոշ խրթին ձևակերպումներ ու արտահայտություններ՝ տեքստն առավել լավ հասկանալու համար: Երկրորդ՝ խրթնաբանությունների պարզաբանումն անհրաժեշտաբար առաջացնում է սաղմոսների ստեղծման պատմամշակութային իրողությունների մասին որոշակի հենքային տեղեկություններ հաղորդելու խնդիր: Մեր խնդիրն է նաև բացահայտել ու ընթերցողին ցույց տալ սաղմոսների առնչությունն արդի կյանքի մարտահրավերներին ու պայքարի ձևերին:

Արդի հայերենի բացատրական բառարանում «Տարընթերցվածք»¹ գլխաբառի դիմաց կարդում ենք՝ գրական ստեղծագործության՝ ձեռագրերի տարբերակների մեջ եղած տարբերություն: Սաղմոսներում տարընթերցվածքների, կամ որ նույնն է՝ տարընթերցումների բազմազան տեսակներ ունենք: Թարգմանական տարընթերցումների թերևս ամենատարածված պատճառը բառիմաստի ընկալման տարբերություններն են: Պատմամշակութային ու լեզվական որոշակի պայմաններում որևէ կերպ թարգմանված բառը, անցնելով ուրիշ լեզուներ և բնագրի հետ ուղիղ կապ չունենալով, իր իմաստով տարբերվում է բնագրային իմաստից: Այս իրողության բազմաթիվ օրինակներ ունենք բնագրից հունարեն, ապա հունարենից լատիներեն և այլ լեզուներ թարգմանված գործերում²: Սույն

¹ Աղայան Է., Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Դ-Ֆ, Եր., «Հայաստան» հրատ., 1976, էջ 1446:

² Օրինակ՝ բնագրային «տոռա» (եբր. תור) եզրույթը նախ թարգմանել են հունարեն «նոմոս» (հուն. Nomos) բառով, որն էլ գրաբարով թարգմանել են «օրենք» բառով:

հողվածում մեր քննած առաջին իսկ բառը հենց այսպիսի տարընթերցման օրինակ է: Տարընթերցումներ առաջանում են նաև անմիջական և կամ ընդհանուր համատեքստի ընկալման տարբերությունից: Այս իրողության գլխավոր պատճառներից մեկն այն ժամանակային ու մշակութային անջրպետն է, որ առկա է և անընդհատ մեծանում է բնագրի ու թարգմանությունների միջև: Թարգմանչի խնդիրն է մտովի վերանալ իր ապրած իրականությունից ու տեղափոխվել հազարամյակներ առաջ եղած կյանք, ճանաչել այդ օրերում ապրած մարդու հույզերն ու խոհերն ու հենց նրա տրամաբանությամբ վերարտադրել նրա գրվածքները: Մրա վառ օրինակն է այս հողվածում քննարկված վերջին խոսքը: Սույն հողվածի սեղմ սահմանները թույլ չեն տալիս մեջբերել քննարկվող սաղմոսներն ամբողջությամբ, ինչն անհրաժեշտ է առավել լավ հասկանալու քննվող բառն ու արտահայտությունը: Ուստի ստորև բերված մեկնություններն առավել լավ ընկալելու համար հարկ է, որ ընթերցողը ձեռքի տակ ունենա առնվազն մեկ թարգմանություն: Պատկերացում տալու համար, թե տարընթերցումներն ինչ են, և թե որոնք ենք քննարկում այս հողվածում, ներկայացնում ենք բնագրի ու հայերեն առավել տարածված թարգմանությունների տարընթերցվածք ունեցող խոսքերը:

Բնագիր	Հղում	Նոր Արարատ	Լիբանան	Էջմիածին
וְתִתְּנוּ יָמֵי יְהוָה וְיָמֵי גְלוֹתְכֶם:	1.2	Եվ ցերեկ ու գիշեր մտածում է նրա օրենքի մասին:	Եւ ցորեկ ու գիշեր անոր օրենքին վրայ կը մտածէ:	Եվ նրա օրենքների մասին է խորհում գիշեր ու ցերեկ:
וְשָׂרֵךְ וְהִתְאַבְּדוּ יְרֵךְ	2.12	Որդուն համբուրեցեք, որ չբարկանա, և դուք չկորչեք ճանապարհի մեջ:	Որդի՛ն համբուրեցեք՝ որպէս զի չբար- կանայ, ու ճամբուն մեջ չկորսուիք:	Ընդունե՛ք նրա խրատը, որպէսզի Տերը չբարկանա:
אִם-לֹא יָשׁוּב תְּרַבּוּ יְלֵדֵי שׂוֹשְׁתֵי דָרְךָ וְיִכְוֹנְנֶנּוּ: וְלוֹ הִכְיֹוּ כְּלֵי-מָוֶת אִשִׁי דְלִדְלֵקִים יִפְּעֵל:	7.13-14	Եթե մարդը ետ չդառնա, նա պիտի սրի իր սուրբ, իր աղեղը լարել է և պատրաստել, Մահվան գործիքներ է պատրաստել նրա համար և պատրաստ է պահել իր հրավառ նետերը:	Եթէ անիկա չդառնայ, իր սուրբ պիտի սրէ. Աղեղը լարեր ու պատրաս- տեր է: Ու մահու գործիքները անոր համար պատրաս- տեր է, իր նետերը հալածիչներուն համար շիներ է:	Իսկ եթե նրան չդառնանք, Սրված է սուրն իր, աղեղն իր՝ լարված: Նա պատրաստել է գործիքը մահվան, Իսկ իր նետերը կրակ են արձակում:
בְּטֻמְאָה יִשְׁבְּעוּ בְּגָדֵי הַגִּיחֹוּ וְתִרְגְּמוּ לְעוֹלָלִים:	17.14	Նրանց փոքր լցում ես գանձերով, և նրանց որդիներն էլ են կշտացած և մնացածը թողնում	Ու անոնց փոքերը շտեմարաններէդ կը լեցնես. Անոնց որդիներն ալ կը կշտանան ու իրենցմէ աւելցածը	Նրանց որովայները լցվեցին քո գաղտնի պահված գանձե- րից, Հագեցան կերակուրներով Եվ մնացյալը թողեցին

Հոգևոր Շիրակ, Պատմական ուղի և արդիականություն

		են իրենց երեխաներին:	իրենց տղոցը կը թողուն:	իրենց երեխաներին:
גם כִּי־אֵלֶּיךָ בָּגַדְתָּ עֲפֹרֹת לֹא־אֵיךָ רָע כִּי־אֵתָּה	23.4	Եթե մահվան ստվերի ձորի մեջ էլ քայլեմ, չար բանից չեմ վախենա, որովհետև դու ինձ հետ ես:	Թեև մահուան շուքի ձորին մեջ ալ պտըտիմ, Չարեն պիտի չվախնամ, վասն զի դուն ինձի հետ ես:	Թեկուզ գնամ մահվան ստվերների միջով, Չարից չպիտի վախենամ. Քանզի դու, Տե՛ր, ինձ հետ ես:
כִּי רָשָׁעִים אֶבְדוּ וְאֵיךָ יִתְּנֶה כִּי־קָרִים כִּלְוֵי בָּעֵשׂוֹן בָּלִו:	37.20	Որովհետև ամբարիշտները կկորչեն, և Տիրոջ թշնամիները կոչնչանան, ինչպես արտերի պարարտությունը. պիտի սպառվեն ծխի նման:	Բայց ամբարիշտները պիտի կորսվին, ու Տերոջը թշնամիները գառնուկներու ճարպին պէս պիտի սպառին, Մուխի պէս պիտի ցնդին:	Ահա մեղավորները կկորչեն, Իսկ Տիրոջ թշնամիներն Իրենց փառքի ու վայելքի ժամին կսպառվեն, Ինչպես ծուխն է սպառվում:
הֲשֵׁעַ מִמֶּנִּי וְאֶבְדֵּי־הֵבֶרֶת אֵלֶּיךָ וְאֵיךָ:	39.14	Թո՛ւ՛յլ տուր ինձ, որ զվարթանամ, քանի դեռ չեմ գնացել և ոչնչացել:	Թո՛յլտուություն ըրե ինձի, որ գուարթանամ, քանի որ չեմ գացեր այն տեղը, որ ա՛լ պիտի չգտնուիմ:	Թո՛ւ՛յլ տուր, որ հանգչեմ մինչև գնալս, Քանի որ էլ չեմ լինի:

Դիտարկենք առաջին իսկ սաղմոսում մեր նկատած տարընթերցումը: Շատ թարգմանություններում սաղմոսերգուն երանի է տալիս այն մարդուն, որ «մտածում» կամ «խորհում» է Տիրոջ օրենքի մասին: Բնագրային բայը (הגה [h.g.h. հմմտ. հեգել]) նշանակում է ուշադիր գննելով բարձրաձայն ընթերցել կամ արտաբերել, ձայն հանել: Նույն բայը, օրինակ, Սղ. 37.30-ում գործածված է որպես ստորոգյալ, իսկ ենթական՝ «արդարի բերանը», կամ Սղ. 71.24-ում, որտեղ ենթական «լեզու» ձևն է: Սղ. 115.7-ում սաղմոսերգուն գործածում է նույն բայը՝ ասելով, թե կուռքերն իրենց կոկորդով... Կոկորդով չեն մտածում կամ խորհում, կոկորդով ձայն են հանում: Մեր քննության դեպքում երանելի մարդը բավականություն է ստանում Տիրոջ խոսքից և ոչ թե պարզապես խորհում դրա մասին. այնպես է այն զօրուգիչեր ընթերցում, որ կարդացած խոսքերը տպավորվեն, կնքվեն իր մեջ: Բարձրաձայն ընթերցելու առավելությունները դեռ վաղուց գիտակցվել և հաստատվել են մանկավարժության բնագավառում¹: Բառս՝ որպես գոյական, զուգադրվում է շուրթերով ասված խոսքին, տե՛ս Սղ.19.15, դիտվում

¹ Տե՛ս <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1073207.pdf> և բազում ուրիշ աշխատություններ համացանցում:

որպես քնարի ձայն, մեղեդի, տե՛ս Սղ. 92.4, իսկ Սղ. 9.17-ում, թվում է, գործածված է որպես հիշեցում՝ ինչ-որ մեղեդի հավելելու մասին:

Թարգմանական ավանդույթ է Սղ. 2.12-ի բնագրային (ԴԲ-ԻԴՊՁ [նաշքու բառ]) արտահայտությունը վերարտադրել «Որդո՛ւն համբուրեցեք»(Արարատ), «Որդին համբուրեցեք» (Լիբանան) ձևերով: Բնագրի գոյականը (ԴԲ [բառ]) կարող է «որդի» նշանակել, եթե այն ընկալենք արամեերեն, մինչդեռ նույն սաղմոսում (2.7) «որդի» բառն իր եբրայերեն ձևով արդեն կա. «դու իմ որդին ես»(התא'יב [բենի ատա]), որը վերաբերում է Իսրայելի թագավորին, իսկ թագավորին համբուրելու սուրբգրային հորդոր չունենք (եթե անգամ ընդունենք, որ տեղի է ունեցել լեզվական այսպիսի աննախադեպ անցում): Որպես պատմական հավաստի սկզբնաղբյուր՝ Սուրբ Գիրքը վկայում է կուռքերին պազելու հեթանոսական ծիսակարգի մասին, տե՛ս Գ Թագ. 19.18, Ովսե 13.2, Հոբ 31.27: Սա չի կարող վերաբերել Իսրայելի Աստծուն, որը մարմին չէ, ոչ էլ թույլատրվում է որևէ կերպ պատկերել նրան: Բառն իր եբրայերեն նշանակությամբ վերաբերում է անխարդախ, անկեղծ, մաքուր լինելուն, հմմտ. Սղ. 18.21-ի հետ: Նախորդ տողերի տրամաբանությամբ խոսքն այստեղ էլ վերաբերում է Տիրոջը ծառայելուն, նրան անկեղծ երկրպագելուն, ոչ թե պազելուն:

Թանկարժեք մագաղաթների վրա տեղ խնայելու համար դպիրները երբեմն նախադասության ենթական չեն նշում, մանավանդ երբ բայի դիմավոր ձևը արտահայտում է նրա քերականական կարգերը, այդ թվում՝ դեմքն ու թիվը: Լեզվական այս իրողությունը երբեմն տարընթերցման տեղիք է տալիս: Պարզ չէ, օրինակ, Սղ. 7.13-14 խոսքերում, թե ո՛վ պիտի իր սուրը արի, ո՛վ է աղեղը լարել ու պատրաստել: Տարորոշված չէ, թե ո՛վ է մահվան գործիքներ պատրաստել, ո՛վ է իր նետերը բորբոքված արել և ո՛ւմ համար (Լիբանանի տարբերակը «պարգաբանում է»՝ հալածիչների համար): Բնագրին հարազատ մնալու պարտականությունը թարգմանչին բազմանշանակ արտահայտվելու իրավունք չի տալիս: Նման դեպքերում օգնության է գալիս անմիջական համատեքստը, և թարգմանիչը, ներմուծելով ենթական ու անհրաժեշտաբար ցույց տալով իր այդ հավելումը (շեղագիր կամ փակագծերի մեջ), օգնում է ընթերցողին հասկանալու հինավուրց, այլ մշակույթի պատկանող գիրը, այն էլ՝ չափածո գիրը: Այսպես ուրեմն. ամբողջ սաղմոսից բխում է, որ սաղմոսերգուն Աստծո միջամտությունն է խնդրում իր ազատության համար (վե՛ր կաց, բարձրացի՛ր, արթնացի՛ր ինձ համար և դատի՛ր ինձ, Սղ. 7.7, 9) և ցանկանում է, որ թշնամիների հատուցումն ինքնաբերաբար լինի (նրանց գործած չարությունը թող իրենց վերջը տա, ոչ թե «վերջանա» կամ «հատնի», նրանց սուրն ու նետն իրենց մեռցնեն, իրենց իսկ փորած փոսն ընկնեն, ոչ թե «ընկավ», արած չարությունն ու անիրավությունն իրենց գլխին գան, Սղ.

7.10, 13-14, 16, 17): Իսկ ինչ վերաբերում է Լիբանանի տարբերակի «հալածիչներին», ապա ո՛չ Աստված, ո՛չ էլ անաստվածը (այստեղ) հալածիչներ չունեն: Թեև բառն այդպես կարելի է թարգմանել, սակայն համատեքստը թույլ չի տալիս: Բառը հնարավոր է թարգմանել նաև այրելու նշանակությամբ, այսինքն՝ անաստվածը, որ հետ չի դառնում (չի ապաշխարում), մահաբեր զենքերը պատրաստում է իր իսկ կորստյան համար, ընդ որում՝ ինքն իր նետերի ծայրերն այրում է, որ ավելի պիրկ ու սուր լինեն: Հնարավոր է նաև, որ նետերն արձակում էին այրվող կամ թունավորած ծայրով:

Քննենք տարընթերցումներով լի Սաղմոս 17-ի թերևս ամենաթերի ընկալված բառը: Վերջընթեր խոսքում է և Սուրբ գրերին հատուկ այն ձևակերպումներից է (հիմնականում առանձին բառերից), որոնց ավանդական ուղղագրության վրիպակը շտկելու համար միջնադարյան դպիրներն առաջադրել են այլընտրանքային ընթերցում¹: Իր այս ուղղագրությամբ (և նույն նշանակությամբ) բառս գործածված է նաև Սղ. 83.4-ում, տե՛ս նաև Հոբ 20.26 և Եզեկիել 7.22: Կրավորական սեռով² այս դերբայը, որ ընկալում ենք որպես պահած, փայփայած, այստեղ, ամենայն հավանականությամբ, վերաբերում է Տիրոջ ժողովրդին՝ գանձի պես նրա պահպանած զավակներին: Այս լույսի ներքո տարօրինակ է Լիբանանի՝ «ուսնոնց փորերը շտեմարաններեղ կը լեցնես» արտահայտությունը, որքան էլ հասկանանք, որ շտեմարաններում պահում են թանկարժեքը. ինչո՞ւ պիտի Տերն իր թշնամիների փորը լցնի, կամ ինչպե՞ս կարող է Տիրոջն արթնացնողը, թշնամիների դեմ օգնություն կանչողը Տիրոջը խնդրի, որ իր թշնամիներին կշտացնի: Ու եթե Լիբանանի «շտեմարաններեղ» բառաձևը դեռևս ենթադրել է տալիս կերակուր՝ դրանով առնչվելով «փորը լցնել» արտահայտությանը, ապա առհասարակ անհասկանալի է Նոր Արարատի՝ նրանց փորը «գանձերով» լցնելու խրոնիկանքը: Ճիշտ է՝ գանձերը նույնպես պահած ու փայփայած են, բայց կերակուրը գանձ չեն կոչել ո՛չ հնում, ո՛չ այսօր: Իսկ Էջմիածնի արևելահայերենը ոչ միայն տեսնում է, որ այդ թշնամիների «որովայները լցվեցին քո գաղտնի պահված գանձերից», այլև սաղմոսներին բնորոշ նյութական բարիքները վերագրում է նրանց՝ թշնամիներին. «հագեցան կերակուրներով և մնացյալը թողեցին իրենց երեխաներին»: Բնագիր քննողը պետք է նկատի բառիս վրա դրված դադարի նշանը, չպետք է անտեսի նախորդ շարադրանքից այդ բառը գատող շաղկապը, չխորշի

¹ Վրիպակներից բացի՝ այլընտրանքային ուղղագրություն առաջադրելու համար եղել են այլ պատճառներ: Հիշյալ դեպքում մի տառի և հետևաբար մի հնչյունի տարբերությամբ «ուցֆինեխա» բառը պետք է կարդալ «ուցֆունեխա»:

² Նույն բայը ներգործական սեռով տե՛ս Սղ. 27.5, 31.20-21 և 119.11 խոսքերում:

եզակի թվից հոգնակիի անցման հաճախադեպ երևույթից և այն դիտի որպես խնդիր՝ բառի քերականական և իմաստային առումներով: Կարծում ենք՝ տեքստը պետք է թարգմանել այսպես. «Իսկ քո փայփայածին...», ապա՝ աղոթքին հատուկ դադար, որից հետո. «Լցրո՛ւ նրանց փորը. որդիները հագնան, թողնեն ունեցվածքն իրենց զավակներին» և այլն:

Անդրադառնանք տարրմբռնման թերևս ամենատարածված դեպքին՝ «Տերն իմ հովիվն է» հայտնի սկսվածքով Սղ. 23-ի չորրորդ խոսքին (տե՛ս աղյուսակ): Մեզ տարօրինակ է թվում «մահվան ստվեր» ձևակերպումը, որով թարգմանում են «ցավավեթ» բառը: Երբայերենի տարրական բառապաշար իմացողն այս արտասանության մեջ լսում է (թերևս սխալմամբ) «ստվեր» (եբր. «ցալ», որը հիշեցնում է ստվեր նշանակող «ցել» ձևը) և «մահ» (եբր. «մավեթ») գոյականները: Բնագրային նույն բաղաձայնները ձայնանիշների այլ տեղադրմամբ կկարդացվեին «ցալմութ»¹: Գոյականն իր այս արտասանությամբ (եբր. ց.լ.մ. «խավար», «մթություն» ցույց տվող արմատի և «ութ» գոյականակերտ վերջածանցի համադրությամբ) նշանակում է խավար, լեռնապատ (ուստի և մութ) վայր, կիրճ: Տարածված կարծիքն այն է, որ «ցալմութ»-ը դարձել է «ցավավեթ» արտասանության փոփոխության պատճառով և կամ գեղարվեստական խոսքի մեկնության արդյունքում. մութ տեղը մահվան պես սարսափելի է: Իրավ, հովիվը երբեմն ստիպված է լինում հոտն անցկացնել լեռնապատ արահետներով, ինչը կարող էր վտանգավոր լինել: Բնագրի ոճին հատուկ զուգահեռականությունը ևս հիմնավորում է բառի՝ մեր գտած «խավար» նշանակությունը. այն մեծ մասամբ կիրառված է առավել տարածված «մթություն» նշանակող հոմանիշների հետ²:

Ի շարս մխիթարական այլ սաղմոսների՝ հույս է ներշնչում 37-րդը՝ արդարներին խոստանալով բարիք, իսկ չարագործներին՝ կործանում: Վերջիններս հարդի պես կչորանան, կանաչ խոտի պես կթառամեն, նրանց բազուկը կջարդվի, զարմը կկտրվի, ու ծխի մեջ կկորչեն: Ծխի մեջ կորչելու խոստումը համեմատվում է մի երևույթի հետ, որը թարգմանություններում տարբեր կերպ են ընկալվել

¹ Համեմատենք *Խաղարմավետ* անվան հետ (Մենդոց 10.26, Ա Մնաց. 1.20), որը եթովպերեն թարգմանության մեջ պահպանել է իր վաղեմի *Խաղարմութ* ձևը, որից էլ ունենք համանուն տեղանունը՝ Խաղարմութ, Եմենում՝ հարավ-սեմական լեզվաընտանիքի բնօրրանում: Ի թիվս իր այլ մեկնությունների, որոնցում շահարկվում է *մահ* նշանակող «մավեթ» ձևը՝ տեղանունն ունի կանաչ խոտերով առատ վայր (հմտ. եբր. «խացեր») նշանակությունը, տե՛ս Salibi, Kamal (1981). al-Qāḍī (ed.). "Ḥādrāmūt: A Name with a Story". *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Ihsān 'Abbās on His Sixtieth Birthday*: 393–397:

² Տե՛ս Սղ. 107.10, 14, և, ինչը բնավ պատահական չէ, սուրբգրային իր կիրառման 18 դեպքերից տասը՝ չորի գրքում. 3.5, 10.21, 10.22, 12.22, 16.16, 24.17 (x2), 28.3, 34.22 և 38.17, նաև Սղ. 44.20, Ա Թագ. 9.1, Երեմ. 2.6, 13.16 և Ամովս 5.8:

(տե՛ս աղյուսակ, 37.20): «Արտերի պարարտություն»-ը (բառացի՝ «արտերի պերճանք») ունի բնագրային հենք և տրամաբանական կապ իրականության հետ. ինչպես նախիրն ու հոտն այդ պարարտությունը շուտով կսպառեն, այնպես էլ անաստվածների լիությունը շուտով կսպառվի: Դժվարությունն Արարատի համար ստեղծվում է «ծխի» առկայությամբ, որն այդքան էլ հեշտ չի աղերսվում արտերի պարարտության հետ: Հարցը լուծել են տևական դադարով՝ միջակետով¹: Լիբանանի արևմտահայերենի տարբերակը ևս ունի բնագրային հենք և տրամաբանություն. այն նույն բառը, ինչն Արարատը թարգմանում է «արոտ», կարող է նշանակել նաև «խոյ», որի «պարարտությունը» իր ճարպն է (հմմտ. Բ Օրին. 32.14), և ինչպես խոյերի (ու գառների) ճարպը սպառվում է կա՛մ որպես կերակուր, կա՛մ ողջակեզ, այնպես էլ անաստվածների հարստությունը պիտի սպառվի: Լիբանանի այս առավել ընդունելի տարբերակը խոսքի վերջին մասում փոքր, սակայն անհասկանալի ու անհարկի շեղում ունի բնագրից: Նույն բայը՝ «պիտի սպառին», կրկնվում է վերջում², ինչն առավել շեշտում է խոստումը, այսինքն՝ չարագործների հարստությունը՝ ճարպը, անշուշտ, պիտի կիզվի գոհարանի վրա: Ինչ խոսք, Էջմիածնի տարբերակն ազատ թարգմանություն է:

Հիմնավորելու համար Սղ. 39.14-ի (կամ ըստ հայերեն թարգմանությունների՝ 39.13-ի) տարընթերցման՝ մեզ համար առավել համոզիչ տարբերակը հարկ ենք համարում քննել սաղմոսն ամբողջությամբ: Ակնհայտ է, որ հիվանդի աղոթք է. ցավեր ունի, ջերմություն... Բացի դրանից՝ թշնամիներն առջևն են: Զգուշանում է և լռում, որ անպարկեշտ խոսք չասի: Խորհում է, թե որքան վաղանցիկ է կյանքը: Վերջում էլ չի դիմանում և խոսում է: Սաղմոսերգուի վիճակը հիշեցնում է Հոբին, որն իր ցավերը նախ լուռ էր տանում, ապա պոթոկում է ու գանգատվում: Իր գանգատներում Հոբն օգտագործում է մի հազվադեպ բայաձև, որը, ըստ մեզ, այդքան էլ ճիշտ չեն ընկալել թարգմանիչները, և որն ուզում ենք պարզաբանել, քանի որ դա գործածված է նաև մեզ հետաքրքրող խոսքում³: Հոբ 9.2-ում թե՛ Արարատը, թե՛ Լիբանանի արևմտահայերենն ունեն «զվարթանալ» ձևը, իսկ Հոբ 10.20-ում երկուսն էլ կիրառում են «հանգստանալը», Սղ. 39.14-ում՝ կրկին «զվարթանալը»: Սուրբ գրերի հեղինակավոր հրեա մեկնիչներից գրեթե բոլորը⁴ միաձայն նշում

¹ Տառերի տեղափոխումով, ինչը բավականին հնարավոր է ձեռագրերի արտագրության դեպքում, «արտերի պարարտությունը» կարող էր եղած լինել «արտերի կանաչը», հմմտ. Սղ. 37.2: Այս տարբերակը հայերեն թարգմանություններում չենք գտել:

² Մի աննշան տարբերություն ևս. ոչ թե մուխի «պես», այլ «մէջ», սակայն հինավուրց ինչ-ինչ ձեռագրեր ունեն այս ձևը:

³ Բայը գործածված է Հոբ 9.27, 10.20, Սղ. 39.14, Ամովս 5.9 և Երեմիա 8.18 խոսքերում:

⁴ Ռաշին, Մալբիմը և Ռադակը (հապավումներ են), Իբն Էզրան, «Մեցուդատ Ցիոնը» և այլն:

են (վկայակոչելով արաբերեն համարժեքը), որ բառս հիվանդությունից կազդուրվելու, ուժերը վերագտնելու խնդրանք է: Ռադակը գրում է. «Կազդուրվեմ իմ հիվանդությունից և վերադառնամ կամքդ կատարելու, քանզի գիտակցում եմ, որ հանցանքներիս պատճառով եմ հիվանդացել, ուստի քեզնից խնդրում եմ ներդրություն և բժշկություն»: Նաև ինքնին տրամաբանական է, որ իր այս վիճակում ուժերը վերականգնվել ու կազդուրվել խնդրի, քան թե «զվարթանալ» կամ, ինչպես էջմիածնի տարբերակն է ասում, «հանգչել»:

НЕКОТОРЫЕ РАЗНОЧТЕНИЯ КНИГИ ПСАЛМОВ В АРМЯНСКИХ ПЕРЕВОДАХ

Роза ОГАННИСЯН

Ширакский центр арменоведческих исследований НАН РА

Оганес ТОВМАСЯН

Древнееврейский оригинал псалмов часто имеет трудновоспринимаемые стороны, что приводит к разночтениям в армянских переводах. В статье мы обратились к некоторым явным разночтениям первой книги (Пс. 1-41) псалтыря, которые были обнаружены в результате сравнительного анализа армянских переводов. Предпринимая исследование разночтений армянских переводов псалтыря, мы поставили перед собой цель повысить интерес армянского читателя к псалмам Священного Писания.

A FEW CONJECTURES IN THE ARMENIAN TRANSLATIONS OF THE BOOK OF PSALMS

Roza HOVHANNISYAN

Shirak Center for Armenological Studies of NAS RA

Hovhanes TOVMASYAN

The Hebrew original of the Psalms often presents aspects hard to comprehend, which is a cause of conjectures in the Armenian translations. In the article, we address a few obvious conjectures, which we have identified in a comparative study of the first book of Psalms (Ps. 1-41). Assuming a study of the conjectures in the Armenian translations of the Psalms, our goal is to renew the Armenian reader's interest in the Psalms.

ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՇԻՐԱԿԻ ԹԵՄԻ ՊԱՇՏՈՆԱԹԵՐԹ
«Ս. ՅՈԹՎԵՐՔ» ՊԱՐԲԵՐԱԿԱՆԸ

Մհեր ՂԱԶԻՆՅԱՆ

Հայաստանի ազգային գրադարան

Յուրաքանչյուր էթնոս պատմության բեմահարթակ իջնելու պահից, որպես հիմնական խնդիր, ձեռնամուխ է լինում իր գոյապահպանման համակարգի ստեղծմանը, որը ստացել է ազգային գաղափարախոսություն անվանումը: Ազգային գաղափարախոսության համակարգում հիմնադրությային տեղ է գրավում կրոնը: Եկեղեցին ժողովրդին համախմբում է ազգային գաղափարների շուրջ: Պետականազուրկ ժողովուրդների մոտ եկեղեցին փոխարինել է պետությանը¹: Որպես ազգային-պետական և հոգևոր-մշակութային ընդհանրություն՝ հայ ժողովուրդը համախմբվում էր իր կրոնով՝ Եկեղեցու դրոշի տակ պահպանելով իր դավանական դիմագիծն ու ինքնուրույնությունը, հոգևոր-քաղաքական համագոյությունը²: Հայաստանյայց Եկեղեցին իր կազմավորման վաղ ժամանակաշրջանից մինչ այսօր պահպանն է հայ ժողովրդի ստեղծած մշակութային բացառիկ արժեքների³:

Հայկական տպագրական քաղաքակրթության ծիրում որպես պատմական աղբյուր կարևոր արժեք է հայ մամուլը՝ արտացոլելով հոգևոր-մշակութային, գիտակրթական, հասարակական-քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական և այլ բնույթի բազմաբովանդակ տեղեկատվություն. մամուլի նյութերը ներկայացնում են աղբյուրագիտական արժեք⁴: Հայոց ազգային ինքնության և ազգային գաղափարախոսության տեսանկյունից հույժ կարևոր նշանակություն ունեն կրոնական թեմատիկա և ուղղվածություն ունեցող պարբերականները:

Հայ պարբերական մամուլն ունի 225-ամյա պատմություն: Հայ իրակա-նության մեջ հայերեն առաջին պարբերականն «Ազդարարն» է, որը լույս է տեսել Հնդկաստանի Մադրաս քաղաքում 1794-1796 թթ., իսկ 1816 թ. Ռուսաստանի

¹ Խուրշուդյան Լ., Հայոց ազգային գաղափարախոսություն, Եր., «Զանգակ-97», 1999, էջ 47:

² Վարդանյան Վ., Հայ եկեղեցին վաղ միջնադարի քաղաքական խաչուղիներում, Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2005, էջ 5, 8:

³ Հայ Առաքելական Եկեղեցի, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, պաշտոնական կայք / <https://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=1&id=5&pid=1> (19.02.2020):

⁴ Մելիք-Բախշյան Ստ., Հայոց պատմության աղբյուրագիտություն: Հնագույն ժամանակներից մինչև XVIII դարի վերջը, Եր., Երևանի համալսարանի հրատ., 1996, էջ 4:

Աստրախան քաղաքում հրատարակվեց արևելահայ առաջին թերթը՝ «Արևելյան ծանուցմունքը»¹:

Այնուհետև հայերեն պարբերականներ են լույս տեսել Իտալիայում, Թուրքիայում, Ռուսաստանում, ԱՄՆ-ում, Անգլիայում, Իրանում, Հունաստանում, Մերձավոր Արևելքում, Ֆրանսիայում և այլուր²:

Նորագույն շրջանի հայ մամուլի պատմությունն անհնար է պատկերացնել առանց Գյումրի քաղաքի մեծ ներդրումների, պարբերական մամուլի պատմության մեջ ունեցած նրա ահռելի վաստակի և ծառայության³:

Հայոց Եկեղեցու հիմքը, ըստ ավանդության, դրել են Հիսուս Քրիստոսի անմիջական աշակերտներ Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալները⁴. ըստ այդմ հայ եկեղեցին կոչվում է Հայ Առաքելական Եկեղեցի:

Հայ Առաքելական Եկեղեցու Շիրակի թեմը ստեղծվեց Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գևորգ Ե Սուրենյանցի սրբատառ կոնդակով 1920 թ. սեպտեմբերի 4-ին: 1999 թվականին առաջնորդական տեղապահ նշանակվեց Միքայել Ծ. Վրդ. Աջապահյանը, որը 2001 թվականին ձեռնադրվեց եպիսկոպոս և հաստատվեց որպես Շիրակի թեմի առաջնորդ: Առաջնորդանիստն է Ս. Յոթվերք եկեղեցին⁵:

2000 թ.-ի հունվար-փետրվար ամիսներին Մարիամ Վարդանյանի խմբագրությամբ լույս տեսավ «Ս. Յոթվերք» պարբերականի առաջին միացյալ 1/2 համարը, որը սկսվում է Նորին Սուրբ Օծություն Տ.Տ.Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի և Շիրակի թեմի Առաջնորդական Տեղապահ Ս.Միքայել Ծ. Վրդ. Աջապահյանի օրհնության խոսքով: Վեհափառ հայրապետի օրհնության գրում մասնավորաբար ասված է. «Հայրական սիրով ու Հայրապետական օրհնությամբ ողջունում ենք ծնունդը «Ս.Յոթվերք» ամսաթերթի, որ գալիս է մեր տառապած, բայց չընկճված Շիրակ աշխարհին բերելու մի նոր շող հավատքի, հույսի ճանապարհ և մի վառ առկայծում սիրո:

¹ Ղազինյան Մ., Հայ պարբերական մամուլի խմբագիրների կենսագրական տվյալների որոնման աղբյուրները և նյութերը, Բանբեր Հայաստանի գրադարանների, /<http://bal.asj-oa.am/88/1/10.Ghazinyan Mher.pdf> (19.02.2020), Եր., 2019, հտ. 5, հ. 1, էջ 96:

² Հայ պարբերական մամուլի մատենագիտություն (1794-1967): Համահավաք ցանկ, կազմ.՝ Կիրակոսյան Ա.Գ., Եր., Ա. հ., 1970, էջ 5:

³ Գյումրի: Քաղաքը և մարդիկ, Գյումրի, «Տիգրան Մեծ» հրատ., 2009, էջ 319:

⁴ Տեր-Մինասյան Ե.Գ., Հայոց եկեղեցին, Ս.Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2014, էջ 27:

⁵ Հայ Առաքելական Եկեղեցու Շիրակի թեմի պաշտոնական կայք / <http://shirakdiocese.am> (19.02.2020):

Մեր մտածումի մշտական առարկան է երկիրը Շարայի, որ նույնքան հարազատ ու սրտամոտ է յուրաքանչյուր հայորդու իր սրամիտ ու զվարթ մարդկանցով, իր հարուստ ու հարստացնող մշակույթով, իր երգերով ու վերքերով, լուսառատ գալիքի իր վստահությամբ:

Թող հայրենակերտումի այս ճանապարհին «Ս.Յոթվերքը» հարության հաղթապսակ հույսով հարատև սնի ու ոգևորի հոգիները Շիրակի բարեպաշտ հավատացելոց՝ իմաստուն խոսքով մշտապես վառ ու անմար պահելով սրբազան ջահը նրանց հավատի:

«Ս.Յոթվերք» պարբերականի ծննդյան կապակցությամբ շնորհավորում ենք Շիրակի Թեմի Առաջնորդական Տեղապահ Միքայել Ծ.Վարդապետ Աջապահյանին, հոգևոր դասին, ամսաթերթի աշխատակազմին և համայն հավատացելոց մաղթելով Բարձրյալ Աստծո հանապազ օգնականությունը: Թող «Ս.Յոթվերքը» դառնա սպասված ու ցանկալի հյուր բոլոր ընտանիքներում:

Բարի երթ «Ս.Յոթվերք» ամսաթերթին»:

Մեջբերենք Շիրակի Թեմի Առաջնորդական Տեղապահ Հոգեշնորհ Տ.Միքայել Ծ.Վրդ. Աջապահյանի օրհնության խոսքը.

«Շիրակի բազմադարյան թեմի պատմության մեջ սկսվում է նոր հազարամյակ, և ուրախ ենք ի սրտե, որ Աստծո օրհնության ներքո այդ էջը բացում ենք անդրանիկ պաշտոնաթերթի լույսընծայումով՝ հավատարիմ մեր Եկեղեցու լուսավորիչ առաքելության:

Ուշացած է նման մի պաշտոնաթերթ ունենալու գաղափարն իրականացած տեսնելը, ուստի չենք կամենում և չենք ցանկանում այլևս հապաղել ու դանդաղել, այլ ճանապարհ ենք ընկնում՝ ապավինելով Աստծուն և Իր տված շնորհներին:

Մեր օրհնությունն ենք բերում «Ս.Յոթվերք» ամսաթերթին, որ փորձելու է դառնալ մեր Եկեղեցու «Բարբառող ձայնը», սակայն, տա Աստված, ոչ «յանապատի»:

Հոգևոր կրակն իսպառ չի հանգած, և այդ հուրը պետք է բորբոքվի: Եվ «ոչ ոք ճրագը գրվանի տակ չի դնի», ուստիև մենք մեր լույսի անգամ թույլ շողարձակումը տեսանելի ենք դարձնելու մեր հավատացյալ ու հավատավոր գավակներին:

ԱՍՏՎԱԾ ՄԵԶ ՕԳՆԱԿԱՆ»¹:

Յուրաքանչյուր տարեթիվ ընդգրկում է 12 համար: Պարբերականը կրում է համանուն եկեղեցու անվանումը, և հատկանաշական է, որ յուրաքանչյուր

¹ Ս.Յոթվերք, Հայ Առաքելական Եկեղեցու Շիրակի թեմի պաշտոնաթերթ, Գյումրի, Ա Տարի, Թիվ 1/2, Հունվար-Փետրվար, 2000, էջ [1]-2:

հերթական համարի վերնամասում պատկերված է թեմական առաջնորդանիստ Սուրբ Յոթ Վերք եկեղեցին: Հրատարակվող նյութերին կից գետեղված են տվյալ թեմային համահունչ նկարազարդումներ, դիմանկարներ և այլն: Ներկայացնենք պարբերականի էջերում գետեղված նյութերի հիմնական թեմատիկ կամ առարկայական խորագրերը՝ զուգահեռաբար նշելով նաև համապատասխան նյութերի որոշ վերնագրեր. գետեղված հոդվածները և նյութերը ներկայացնելիս հավատարիմ ենք մնացել բնագրին:

1. *Պաշտոնական ընդունելություններ և հանդիպումներ Հայաստանի Հանրապետության ու արտասահմանի հոգևոր և աշխարհիկ անձանց հետ.* Պարբերականի համարներում մեծածավալ տեղեկատվություն է գետեղված պաշտոնական մակարդակով իրականացված ընդունելությունների և հանդիպումների մասին, որոնց ժամանակ քննարկվել են բազմաբնույթ ազգային-եկեղեցական հիմնահարցեր: Օրինակ, Պաշտոնական ընդունելություն Հնդկաստանի դեսպանատանը, Վեհափառ հայրապետն ընդունեց Գյումրիից ժամանած պատվիրակությանը, Շիրակի նորանշանակ մարզպետն այցելեց Առաջնորդ Սրբազանին, Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գարեգին Բ գլխավորած պատվիրակությունը վերադարձավ Վատիկանից, Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը Գյումրիում և այլն:

2. *Ուխտագնացություններ և այցելություններ հոգևոր-մշակութային և պատմական վայրեր:* Բավականին ընդգրկուն է պարբերականում ներկայացված ուխտագնացությունների և այցելությունների աշխարհագրությունը, որն ունի ճանաչողական բացառիկ նշանակություն: Ուխտագնացություն Սուրբ Էջմիածին, Ուխտագնացության Խորվիրապ, Երկօրյա ուխտագնացություն Լոռի և Գուգարք, Ուխտագնացություն Օշական, Ուխտագնացություն Գառնի-Գեղարդ, Ուխտագնացություն Հառիճավանք, Ուխտագնացություն Հայաստանի պատմական սրբավայրեր, Եռօրյա ուխտագնացություն Արցախ և Սյունիք, Ուխտագնացություն Անի և այլն:

3. Ազգային-եկեղեցական զանազան իրողությունների առիթով պարբերականում ներկայացված են հոգևորականաց դասի *պատգամներ, ուղերձներ, օրհնության խոսք, տվչություն, հաղորդագրություններ, շնորհավորանքներ, մաղթանքներ, պարզևատրումներ, շնորհակալագրեր* և այլն: Լուսաբանված են նաև հոգևորականների ձեռնադրման, զանազան կրոնական կառույցների հիմնարկեքի, օծման և հարակից այլ թեմաներ:

4. *Տոնացույց.* Տոների ձևավորումը և զարգացումը՝ որպես օրինաչափություն, պայմանավորված են սոցիալական, տնտեսական, պատմական, քաղա-

քական, էթնոմշակութային և կրոնական գործընթացների փոխազդեցություններով: Կրոնաավանդական տոներն արդեն շուրջ մեկ և կես հազարամյակ գոյատևում են շնորհիվ եկեղեցու, որոնք ամրագրված են նրա կողմից մշակված տոնացույցերում¹: Պարբերականի էջերում գետեղված են ազգային-եկեղեցական զանազան տոներ ներկայացնող նյութեր, օրինակ՝ Սուրբ Ծնունդ և Աստուածայայտություն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, Տյառնընդառաջ, Տոն Հարության, Տոն Ս. Գրիգոր Լուսավորչի նշխարների գյուտի, Ծաղկազարդ, Վերափոխումն Ս. Աստվածածնի. Խաղողօրհնեք, Տոն ծննդյան Սուրբ Կույսի, Սրբոց Թարգմանչաց Վարդապետացն մերոց, Տոն Սրբոց Առաքելոցն և առաջին Լուսավորչացն մերոց Թաղեսուի և Բարդուղիմեոսի, Վարդավառ:

5. *Աստվածաշնչյան թեմատիկա*. Աստվածաշունչ մատյան, Սուրբ գիրք, Գիրք գրոց, Աստծո խոսք, Կենաց խոսք, Աստծո հայտնությունը մարդկությանը, նրա խոսքերի, պատվիրանների, օրենքների, իմաստության, կանխասացությունների, երախտիքների, գործերի և փրկչական ծրագրի ամբողջությունը: Քրիստոնյաների նվիրական ու սրբազան գիրքը²:

6. *Հայ եկեղեցու պատմություն և հայոց պատմություն*. Անհնար է լիարժեք ճանաչել ներկան, դրա տարածաժամանակային բնութագրերը, էական կողմերը, զարգացման միտումները առանց դրանց պատմական հիմքերը բացահայտելու³: Հայոց եկեղեցու դավանանքը և տարբերությունը մյուս եկեղեցիներից, Վարդանանց հավերժական ոգին, Հայոց ցեղասպանության 100-րդ տարելիցի հանձնախմբի ժողովը Մայր Աթոռում, Հիշում եմ և պահանջում, Հայոց ցեղասպանության նահատակների սրբադասում Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Ոգեկոչվեց ապրիլյան նահատակների հիշատակը, Հավերժ հիշատակ անմեղ զոհերի և այլն:

7. *Ազգագրություն*. Երիտասարդ սերնդի էթնիկ ինքնագիտակցության ձևավորման գործում առանցքային դեր է խաղում ազգային մշակութային ակունքների հետ հաղորդակցումը, դրա ճանաչողությունը, գնահատումը⁴: Պարբերականում արտացոլված են հայ ազգագրության որոշ իրողություններ: Մեր տարազն ու մենք, Հին հայկական տարազը, «Հայկական զարդանախշեր» պարային համույթն Արցախում, Առաջնորդարանի պարի խմբի նոր նվաճումը,

¹ Մկրտչյան Ս. Ս., Տոներ: Հայկական ժողովրդական ծեսեր, սովորույթներ, հավատալիքներ (ավանդույթ և արդիականություն), Եր., Գասպրինտ, 2010, էջ 5, 8:

² «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Եր., 2002, էջ 104:

³ Ղազարյան Ա., Պատմության առարկան, գործառույթները և հիմնական մեթոդները, Բանբեր Երևանի համալսարանի, Եր., 2017, թիվ 3 (24), էջ 47 / http://ysu.am/files/04A_Ghazaryan-1513940436-.pdf (19.02.2020):

⁴ Նահապետյան Ռ., Հայ ազգագրության պատմություն, մաս I, Եր., Հեղինակային հրատ., 2010, էջ 3:

Ազգագրական պարերի ուսուցում Գյումրիում, Շուրջպար՝ նվիրված Սուրբ Էջմիածնին:

8. *Տողովրդագրություն և հայրենագիտություն*. Հայ ընտանիքի կազմի շարժընթացը մտահոգիչ է, Ամուր ընտանիք, ամուր պետություն, Հավաստում են եզդիրներն ու հույները: «Հայրենագիտությունը» պատմության, աշխարհագրության, գրականության, մշակույթի միասնացված (ինտեգրված) դասընթաց է¹: «Շիրակ աշխարհ. հայոց եկեղեցիները փոքրիկների հոգում», Մեր ամբողջական հայրենիքը, Հայաստանի իմ սիրելի անկյունը, Ճանաչենք Հայաստանը, Տպավորություններ Արևմտյան Հայաստանից:

9. *Դպրություն, կրթություն և գիտություն*. «Դպրութիւնը, լայն առումով, իւրաքանչիւր ժողովրդի բանաւոր թէ գրաւոր իմացական նուաճումների համակարգում գիտանքների տուեալ ժամանակաշրջանում կուտակուած ամբողջութիւնն է, որ ուսումնական սերունդներին յաջորդաբար մատուցում է համապատասխանօրէն կազմակերպուած վայրերում՝ ուսումնական կենտրոններում կամ դպրոցներում, իմացական այդ հարստութեամբ օժտուած իմաստունների՝ ուսուցիչների կամ մանկավարժների հաղորդմամբ՝ աւանդաբար կամ գրութեամբ²: Թարգմանչաց ավանդն է հիմնաքարը մեր գոյատևման, «Ամենայն գիրք Աստուածաշունչք կատարեալ իցէ մարդն Աստուծոյ, յամենայն գործս բարութեան հաստատեալ», «Նարեկի» հազարամյա հոբելյանը, Մայրենի լեզվի օրը՝ Սոցիալ-կրթական կենտրոնում, Հանրապետական մրցույթ՝ «Գրերի գյուտից մինչև գրատպություն» խորագրով, Նվիրված էր հայոց այբուբենի առեղծվածներին:

Պարբերականի էջերում լուսաբանվում են գիտակրթական զանազան իրողություններ՝ նախադպրոցական կրթություն, հանրակրթություն, հոգևոր կրթություն և այլն: Մենթալ թվաբանություն. հաջողակ լինելու ճապոնական գաղտնիքը, Գյուղական մանկապարտեզը՝ ուշադրության կենտրոնում, Բացվեց «Հեքիաթ» նախակրթարանը, Մեպտեմբերի 1-ը «Ամենագետիկ» նախակրթարանում, «Արևի երկիր» նախակրթարանի սաները Սուրբ Հակոբում: «Հայ եկեղեցու պատմություն» առարկայի դրվածքը դպրոցներում, Ավարտաճառերի պաշտպանություն Գևորգյան ճեմարանում, Ուսուցիչների վերապատրաստման դասընթացներ Ս. Էջմիածնում, Վարդապետական թեզերի պաշտպանություն, Երուսաղեմի Ժառանգավորաց վարժարանը և ընծայարանը կատարում են 2007/2008

¹ **Տողանյան Ն.**, Հայրենագիտություն, Եր., Մանմար, 2013, էջ 3:

² **Խաչերեան Լ.** Հայ դպրութեան պատմութիւնը՝ քննական տեսութեամբ, հտ. Ա, Անթիլիաս-Լիբանան, Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Գիլիկիոյ, 2000, էջ 19:

ուսումնական տարվա ընդունելություն, «Հայ եկեղեցու պատմություն» առարկայի ուսուցիչների գիտաժողով, Քննարկումներ «Աստվածաշունչը և մենք» խորագրով, Ուսանելի նախաձեռնություն «Ճանաչենք մեր եկեղեցին» թեմայով, Ուսումնական պրակտիկա սոցիալ-կրթական կենտրոնում, Օլիմպիադա «Հայոց եկեղեցու պատմություն» առարկայից և այլն:

10. *Գրականություն, գրքերի շնորհանդեսներ, հրատարակություններ.* Պարբերականում արժևորվել և հավուր պատշաճի ուշադրություն է դարձվել նաև գրական կյանքի իրողություններին: Հովհաննես Շիրազի հավատապատումը (ծննդյան 85-ամյակի առիթով), «Գիւմրիի «Եօթ Վերքը», Վազգեն վարդապետ. «Մեր պատարագը», «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսներ» հանրագիտարան, Ս. Բարսեղ Կեսարացի «Գիրք պահոց», «Սուրբ Էջմիածնով և Սուրբ Էջմիածնի համար», «Գենդերը և քաղաքականությունը», Մարզի գրողներն Առաջնորդ Սրբազանի մոտ, «Կանաչ ու սև Արցախը», «Անի-Շիրակի պատմության էջեր», ՄԿԿ-ն կունենա իր տպարանը, Հանդիպումներ գրողների հետ, Նշվեց Վարպետի ծննդյան տարեդարձը, Հանդիպում բանաստեղծուհու հետ, Գրքի դերը մեր կյանքում, Գրքի շնորհանդես «Ճոճոան» գրատանը, «Պատ հայ-թուրքական սահմանում» գրքի շնորհանդես:

11. *Մշակույթ, թատրոն, կինո, երաժշտություն.* Մշակույթն արտահայտում է մարդկային կեցության խորությունը և անչափելիությունը¹: Մշակույթը կենսագործունեություն է, որը որպես ուղեծիր անցնում է հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներով²: Պարբերականի համարներում բավականին հարուստ նյութ է զետեղված մշակութային իրողությունների առնչությամբ: Գյումրիում ծնված և հասակ առած շատ ռեժիսորներ, կինոյի գործիչներ, դերասաններ իրենց արժանի և մնայուն տեղն ունեն Հայկինոյի և թատրոնի պատմության վառ էջերում³: «Փոքրիկ Իշխանը» Հակոբատանը, Ընտանեկան թատրոն, Վերաբացվեց Վ. Աճեմյանի անվան թատրոնը, Թատերական ստուդիայի նոր ներկայացումը, «Թեհլերյանի դատը», Նոր ներկայացում «Մանանա», «Հավերժ սիրո ճանապարհը», Ներկայացնում է «Երիտասարդ կինո» կազմակերպությունը, Ֆիլմ Առաջնորդ Սրբազանի մասին, «Խաղաղություն Աստծով», Երկխոսություններ կինոյի միջոցով, «Պատերազմի գերիները», «Վերադարձ». հուսադրող ֆիլմ:

Տոնական, նաև հաշվետու համերգ, «Անուշ» օպերան 90 տարեկան է, Տոնական համերգ՝ նվիրված Ա. Խաչատրյանին, Երեք տասնամյակ երգի հետ,

¹ Մելքումյան Գ., Մշակութաբանություն, Եր., «Վան Արյան», 2001, էջ 15-16:

² Վարդանյան Է., Մշակութաբանություն. տեսական և մեթոդական հարցեր, Եր., 2012, էջ 6:

³ Վարդանյան Գ., Գյումրի, գիրք II, Եր., «Տիգրան Մեծ», 2008, էջ 185:

Գյումրիում անցկացվեց «Վերածնունդ» միջազգային փառատոնը, «Գեղարդ» երգեցիկ խումբը Գյումրիում:

12. *Գրադարաններ, թանգարաններ և ցուցահանդեսներ.* Գրադարանը տեղեկատվական, մշակութալուսավորական և գիտաօժանդակ հիմնարկ է, որը կազմակերպում է տպագիր արտադրանքի և այլ փաստաթղթերի հավաքումը, պահպանումն ու հանրային օգտագործումը¹: Պարբերականն անդրադարձել է նաև գրադարաններին: Գրադարանավարի մրցույթը կայացավ. մեկ տեղի համար 45 հայտ, «Պատանեկության ոսկե գրադարան», Մանկական գրքի օրեր ՄԿԿ-ի գրադարանում, Բացվեց Սարգիս Հակոբյանի անվան գրադարանը, Գրադարանը նորոգ և հարստացված, Գրադարանավարի օրվա առիթով, Ամանորը գրադարանում: Հայաստանը ոչ միայն ինքնին թանգարան է բաց երկնքի տակ, այլև թանգարանների երկիր: Սա թույլ է տալիս ասել ոչ միայն թանգարանային գործի տևական պատմությունը, ոչ միայն հարուստ ավանդույթները, երկրի թանգարաններում ամփոփված նմուշների բարձր արժեքը, այլև թանգարանների առատությունը²:

13. *Բնապահպանություն.* Բնապահպանության երիտասարդ առաջամարտիկները, Պահպանենք մայր բնությունը, Նվիրված բնապահպանությանը:

14. *Մարզաշխարհ, սոցիալական ոլորտ, բարեգործություն, բարոյախոսություն.* Գյումրին մարզական հիանալի էջեր է գրել իր տարեգրությունում³: Գյումրեցի ծանրամարտիկներն Առաջնորդ Սրբազանի մոտ, Ընդունեց չեմպիոնին, Սպորտլանդիա:

15. *Երկրաշարժ.* Ոգեկոչվեց Երկրաշարժի զոհերի հիշատակը, Խունկ և աղոթք անմեղ նահատակաց հիշատակին, «Հիշատակ արդարոց օրհնությամբ եղիցի»: Պարբերականը նյութեր է զետեղել նաև աշխարհիկ անձանց և հոգևորականաց դասի տարբեր ներկայացուցիչների մահվան կապակցությամբ: Ի տեր հանգյալ Տ. Շահե արքեպիսկոպոս Աճեմյանը, Ի տեր հանգյալ Տ. Դերենիկ Վարդապետ Դավթյանը, Ի տեր հանգյալ Հակոբ Մեղրիկյանը:

Պարբերականը հրատարակվում է առայսօր, իսկ 2005 թ.-ից մինչև 2020 թ. հունվարի հերթական համարների թվային պատճենները զետեղված են Շիրակի թեմի պաշտոնական կայքում:

¹ Հայ գրատպություն և գրքարվեստ: Հանրագիտարան, «Հայկական հանրագիտարան» հրատ., Եր., 2015, էջ 277:

² Հայաստանի թանգարանները, Եր., Հոգեւոր Հայաստան, 2002:

³ Վարդանյան Գ., Գյումրի, գիրք I, Եր., «Տիգրան Մեծ», 2006, էջ 734:

Հայաստանի ազգային գրադարանում իրականացվող տպագիր արտադրանքի մեծածավալ թվայնացման աշխատանքների շրջանակներում պատշաճ ուշադրություն է հատկացվում նաև հայ մամուլի թվայնացման գործընթացին: Գրադարանի կայքի «Հայ մամուլ» շտեմարանում մուտքագրված են պարբերականների հիմնական մատենագիտական տվյալները՝ պարբերականի հերթական համարները պարունակող կից աղյուսակով: «Կարդալ առցանց» հղման ներքո զետեղված են պարբերականների թվային պատճենները¹: Տեղեկատվության առցանց մատչելիությունը հնարավորություն է ընձեռում հայկական տպագիր-մշակութային ժառանգությունը հավուր պատշաճի ներկայացնելու Հայաստանի և արտերկրի հանրությանը՝ նպաստելով նաև ուսումնագիտական ու հետազոտական աշխատանքների իրականացմանը և տպագիր ժառանգության հանրահռչակմանը:

Այսպիսով, ազգային ինքնության, գաղափարախոսության, քրիստոնեական արժեհամակարգի, կրթության և դաստիարակության տեսանկյունից հույժ կարևոր է դավանաբանական բնույթի պարբերականների հրատարակումը. առհասարակ հայ մամուլը համարվում է կարևոր պատմական աղբյուր, որի թվայնացումն ունի կարևոր նշանակություն: «Ս. Յոթվերք» պարբերականն իր էջերում արձարձել է դավանաբանական և այլ կարգի զանազան և բազմաբովանդակ թեմաներ՝ ուրույն դերակատարում ունենալով Շիրակի թեմի ազգաբնակչության դավանանքի ամրապնդման, ազգային և կրոնական ինքնագիտակցության բարձրացման գործում: Պարբերականն իր կարևոր ազգանվեր առաքելությունն է իրականացնում Աստծո խոսքը բարեպաշտ հավատացյալներին քարոզելու գործում, ինչն արժանի է ամենայն դրվատանքի:

ОФИЦИАЛЬНАЯ ГАЗЕТА «СВ. ЙОТВЕРК» ШИРАКСКОЙ
ЕПАРХИИ АРМЯНСКОЙ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ

Мгер КАЗИНЯН

Национальная библиотека Армении

С точки зрения национальной идентичности, идеологии, христианской системы ценностей, образования и воспитания чрезвычайно важно издавать периодические издания религиозного характера. В целом армянская пресса является

¹ Շտեմարանը հասանելի է <http://tert.nla.am> հասցեից (19.02.2020):

важным источником, оцифровка которого имеет большое значение. На своих страницах «Св. Йотверк» освещает множество различных религиозных и других тем, которые играют особую роль в укреплении веры Ширакской епархии, повышении национального и религиозного самосознания. Газета выполняет важную патриотическую миссию-проповедует слово Божье набожным верующим, что достойно всяческих похвал.

**ARMENIAN APOSTOLIC CHURCH'S SHIRAK DIOCESE OFFICIAL
NEWSPAPER "ST.YOTVERQ"**

Mher GHAZINYAN

National Library of Armenia

Thus, from the point of view of national identity, ideology, Christian system of values, education and upbringing, it is very important to publish periodicals of religious nature. In general, the Armenian press is historical source, digitalization of which is important. In its pages, "St.Yotverq" periodical has presented religious and different other topics playing important role in strengthening the faith of Shirak's diocese population, raising national and religious self-consciousness. The maga-zine fulfills its significant patriotic mission in preaching the word of God to devout believers, which worths great praise.

ՄԱՆԿԱԽԱՂԱՑ ՏԵՔՍՏԵՐԸ ՇԻՐԱԿԻ ՏԱՐԱԾԱՇՐՋԱՆՈՒՄ

Հասանելի ՄԱՏԻԿՑԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն

Մանկախաղաց տեքստը՝ որպես մանկաշխարհի կենսական երգատեսակ, Շիրակում ունի ուրույն բնութագիր: Հետազոտությունը կատարելու համար իրականացրել ենք բանահավաքչական աշխատանքներ Շիրակի տարածաշրջանում: Հարցումներ ենք կատարել տարբեր տարիքային բանասացների շրջանում:

Մանկախաղաց տեքստերը, ընդհանուր առմամբ, ունեն նույն բովանդակային զարգացումը, մինչդեռ արտահայտման ձևերը տարբեր են՝ բանասացների ապրելավայրով և մի շարք գործոններով պայմանավորված:

Մանկական բանահյուսությունը՝ որպես ազգամշակութային կարևոր հաղորդիչ, ակտիվ դերակատարում ունի հայոց մեջ. ներընտանեկան մշակութային է ձևավորվում, վերստեղծվում, որի անմիջական հասցեատերը և կատարողը երեխան է՝ խաղ կապողի ուղեկցությամբ:

Ընդհանուր առմամբ, մանկական խաղատեսակների կատարումը իրականացվում է երկու միջավայրերում՝

ա) ներընտանեկան,

բ) արտաընտանեկան:

Ներընտանեկան միջավայրում արարվող տեքստերը կատարվում են՝

- տան ավագ անդամի ուղեկցությամբ,
- երեխա- երեխա խաղկապոցով:

Արտաընտանեկան խաղային միջավայրում երեխաները (մոտավորապես 4-7 տարեկան) ստեղծում են նոր տեքստեր կամ ավագ երեխաներից լսած խաղային տեքստերը մասնակի փոփոխություններով ասում են իրենց իսկ խաղի ժամանակ:

Հատկանշական է, որ մանկախաղաց տեքստերը քննվող տարածաշրջանում համեմատաբար կայուն են. ավանդական մանկախաղաց տեքստը պահպանվում է թե՛ կառուցվածքային, թե՛ բովանդակային առումներով: Նկատելի է նաև այն իրողությունը, որ ժամանակի հոլովությամբ ձևավորվում են նոր խաղատեսակներ, որոնք ենթադրաբար պայմանավորված են ժամանակի հրամայականով՝ նոր տեխնոլոգիաների՝ մանկատարածք թափանցմամբ:

Շիրակի մարզում բնակվող երիտասարդ մայրերից շատերը հարցումների ընթացքում նշում էին, որ համակարգչով միացնում են դասական երաժշտություն, մասնավորապես օրորոցային, և այդ մեղեդային երգի ներքո օրորոցում գտնվող երեխան ունկնդրում է, ինքն իրեն խաղում, հանգստանում ու քնում:

Բանասացներից շատերը մանկախնամ կամ մանկախաղաց տեքստեր պատմելու, երգելու ժամանակ փորձում էին հիշել երգի փոխանցման աղբյուրը՝ կարևորելով ակունքը: Բանասացները գերազանցապես նշում էին, որ այդ երգերը շուրթեշուրթ փոխանցվել են իրենց՝ Արևմտյան Հայաստանից գաղթած ապուպապերի կողմից:

Ուշագրավ է, որ մանկախաղաց տեքստն արտաբերվում է օրվա գրեթե յուրաքանչյուր պահի՝ թե՛ երեխային լողացնելուց, թե՛ քնեցնելուց առաջ, թե՛ խաղի հատկացված ժամին: Լողացնելու, քնեցնելու, խաղացնելու տեքստերը՝

որպես մանկանոցում համեմատաբար շատ կիրարկվող, ամրակայվել են մարդկանց հիշողություններում:

Շիրակում մեծավ մասամբ նորածին երեխաներին լողացրել են մեծ մայրերը. նախկինում ապրել են գերդաստաններով բազմաբջիջ ընտանիքներում: Լողացնելու տեքստերը արտաբերվել են երեխային լողացնողի կողմից, և տան հարսները եղել են լսողի, օգնականի դերում: *Մեր ժամանակ հարսն իրավունք չուներ խոսալու, ու՞ր մնաց մի հատ էլ երգեր ու երեխեքին թոցներ կամ լողցնելուց պարզներ:*¹

Բանասաց Վ. Նահապետյանը² վերհիշում է իր տատիկի գովքի երգախաղ կապելը թոռներին լողացնելու ժամանակ. *Լեն ճակատիկ//, Կամար ունքեր//, Բակլա քթիկ//, Նուշ բերանիկ, Թեթվա ջրիկ//, Երկնավզիկ//, Ճիտ պոլոզիկ//, //Օրեկան երգրնաս //* (ու ջրից դուրս են հանել երեխային միայն գլխից բռնած. լողացնելիս շոյել են երեխու ճակատը, ունքերը, քիթը, ականջը...):

Վերը նշված տեքստի հանգավորումը գերազանցապես արտահայտված է նվազափաղաքչական *իկ* մասնիկով: Տեքստն ունի մաղթանքի ցանկության փակող բանաձև:

Հիշյալ բանասացը վառ հիշողություններով էր պատմում տատիկի երգած լոգանքի տեքստերը և նշում էր, որ իր կապը տատիկի հետ եղել է շատ ամուր. դա է, ըստ բանասացի, հիմնական պատճառը, որ կարողանում է տեքստերը հիշել և մեզ փոխանցել ամենայն մանրամասնությամբ: Բանասացն ընդգծեց տատիկի՝ տղա թոռներին լողացնելու երգային տեքստը. *Պապիկ էղնիս//, ժամ էրթաս //, Քիթդ տնկած//Ետ դառնաս//* (Տատիկս երեխու ձեռքերը կտաներ մեջքի հետևը, ջրի մեջ հետը կխաղար ու կըսեր էս տողերը): Վերը նշված տեքստը նույնպես օրհնանք-մաղթանքի լավագույն արտահայտում է՝ երկարակեցության, հավատի ուժի ընդգծումով:

Կին բանասացներից մեկն³ էլ պատմեց. *Լողացնելուց սկզբից մինչև վերջ տատիկս խոսում էր, մարզանք էր անում, երեխայի ձեռքերը հետ էր տանում ու երգում (պապ դառնաս, ժամ էշտաս). միշտ խաղում էր երեխայի հետ:*

¹ Խանում Միքայելյան, բանասաց: Ծնվել է 1932 թ. Շիրակի մարզի Մեծ Սեպասար գյուղում:

Նախնիները Ալաշկերտից են:

² Վահրամ Նահապետյան, բանասաց: Ծնվել է 1981թ. Լենինականում: Ունի բարձրագույն կրթություն: Բանասացը լոգանքի տեքստը լսել է տատիկից (Սոնա Բրուտյան, ծնվել է 1924 թվականին Լենինականում) (գրառող՝ Հ. Մատիկյան):

³ Հռիփսիմե Ֆարգադյան, բանասաց: Ծնվել է 1979թ. Լենինականում: Ունի բարձրագույն կրթություն: Նախնիները գաղթել են Կարսից (գրառող՝ Հ. Մատիկյան):

Մանկախաղաց տեքստերի մի ուշագրավ փունջ է այս տարածաշրջանում աչքի ընկնում *ծի՛վ-ծի՛վ* բառակազմով, որը ձեռք է բերում բանավանդին նշանակություն: Մեջքերենք խաղերգի մի օրինակ՝ գրառված Կամո գյուղից.

Օի՛վ-ծի՛վ.

Օի՛վ, ծի՛վ, ագռավ ու ծիվ,

Ագռավ թռավ *Երուսաղեմ*,

Բուրդ բերեց, բամբակ բերեց,

Նասկի գործեց, շապիկ գործեց

Ու թռավ գնաց պապոնց երդի՛կը....

(Վերջին տողերը ասելու ժամանակ երեխեքի թաթիկը վեր կհաներ ու կթողներ...):¹

Երեխաներին խաղացնելու տեքստերը տարբերակային են.

Օի՛վ – ծի՛վ, ծի՛վ.

Թը՛ռ...

Գնաց պապոնց երդի՛կը²...

Բանասացը հիշում էր տատիկի հետ *ծի՛վ-ծի՛վ* խաղալը և երկու աղջիկ երեխաների հետ խաղում էր այդ խաղը (տե՛ս նկ. 1): Խաղասացը նկարագրում էր *ծի՛վ-ծի՛վ* խաղի կատարման ընթացքը, որը նրան էր փոխանցել տատիկը.

-Ներքևից ու վերևից խաղավարի ձեռքերն էին, մեջտեղում՝ երեխա խաղացողներինը...Թվարկում էր խաղացողների անունները ու վերջում, երբ թոցնում էր, կա՛մ ասում էր՝ *թռավ պապի երդի՛կը*, կա՛մ էլ աղջիկ երեխաներից մեկի անունը նշելով՝ ասում էր՝ *թռավ* (տղայի անուն) երդիկը.

Օի՛վ, ծի՛վ, ծիտիկն է...

Սոնան մեր տան ծիտիկն է...

Թը՛ռ...

Թռավ Հայկենց երդի՛կը...

Ըստ բանասացի փոխանցման՝ տատիկը նշյալ խաղի ժամանակ աղջիկ երեխաների անունները երկվանկ էր դարձնում՝ փաղաքշական հնչողություն հաղորդելու համար: Նշենք, որ ժողովրդախոսակցական լեզվում *ծիտիկ* բառը փոքրիկ երեխաների, մասնավորապես աղջիկների դիմելաձև է. մատնանշում է *քնքշություն, նրբություն, փոքրիկություն*:

¹ Ռուզան Արիստակեսյան, բանասաց: Ծնվել է 1964 թ. Լենինականում: Ունի բարձրագույն կրթություն: Նախնիները գաղթել են Բուլանխից (գրառող՝ Հ. Մատիկյան):

² Արուսյակ Պապոյան, բանասաց: Ծնվել է 1988 թ. Լենինականում: Ունի բարձրագույն կրթություն: Նախնիները գաղթել են Արևմտյան Հայաստանի Բասեն գավառից (գրառող՝ Հ. Մատիկյան):

Բերված օրինակները *ծի՛վ, ծի՛վ* սկսվածքով և *երդիկ* բառամիավորով ավարտվող, փակող բանաձև ունեն:

Երդիկ բառի գործածությունը մանկախաղաց տեքստերում նույնական ընկալմամբ է դրսևորվել տարբեր ժամանակներում: Վերջինիս վառ ապացույցն է *մեկուն երդիկին տակ* դարձվածքային կապակցությունը՝ *տանը, ընտանիքում, հարկի տակ*¹:

Մանկախաղաց տեքստերի հաջորդ փունջը նույնպես ունի *ծի՛վ, ծի՛վ* սկսվածք, սակայն աչքի է ընկնում բովանդակային այլ զարգացմամբ: Այսպես, Ոսկեհասկ գյուղում հանդիպել ենք խաղերգի հետևյալ տարբերակին.

Ծի՛վ-ծի՛վ ճնճղուկ,

Աքլորիկ ու թմբիկ,

Կերավ կուտիկ,

Խմեց ջրիկ,

Թռավ-մտավ,

(ում որ խաղացնում են՝ անունը) ծոցիկ:²

Նմանատիպ օրինակ է բանասաց Ջ. Խաչատրյանի երգ- խաղը.

Ծի՛վ, ծի՛վ,

Ծիտը թռավ գերանին՝

Կանաչ խոտը բերանին...

(Խաղը խաղացել են, ձեռք ձեռքի են տվել ցուցամատի և բուրժ մատի օգնությամբ):

Ուշագրավ է Կոմիտասի վերաբերմունքը երեխաների խաղերի նկատմամբ: Մեջբերենք մեզ հուզող խնդրի տեսանկյունից կարևոր հատված. «Իր ճանապարհորդություններուն ժամանակ, երբ կտեսներ երեխա մը, ան *ճիվ-ճիվ* մը ընելով կգրավեր զայն: Իր մտած-ելած մտերիմ ընտանեկան շրջանակներուն մեջ երեխա չունեցող տուները ան կնմանցներ անթոշուն վանդակի: Կոմիտասը կսկսեր ճիվ-ճիվ-ներով դեպի իրեն կանչել մանուկները, որոնք, երբ կշրջապատեին զինքը, ան կսկսեր երկու ձեռքերը գրպաններն ու թեզանիքները տանելով՝ օղին մեջ շարժել և երեխաներուն այնպես ձևացնել, որ երկնքին մեջ աջ ու ձախ թռչուններ թող կուտա: Կոմիտասի այդ հաճելի պահերը, ըստ քանի մը ծնողքներու վկայության, ունեցան նաև դաստիարակչական նշանակություն իրենց չարաճճի և

¹ Բեդիրյան Պ., Հայերեն դարձվածքների ընդարձակ բառարան, Եր., ԵՊՀ, 2011, էջ 427:

² Ռիմա Կաժոյան, բանասաց: Ծնվել է 1985 թ. Ոսկեհասկ գյուղում: Ունի միջնակարգ կրթություն: Նախնիները գաղթել են Մուշից: Բանասացը մտաբերեց տատի (Ռիմա Գևորգյան, ծնվել է 1929թ.) խաղերգը (գրառող՝ Հ. Մատիկյան):

քմահաճ երեխաներու վրա: Բավական էր զգուշացնել զանոնք, որ այլապես կկորսնեին Կոմիտասը՝ իր հարյուրավոր *ճիվճիվներով*, և անոնք իսկույն կդառնային հյու-հնազանդ» (ընդգծումները մերն են):

Ծի՛վ-ծի՛վը թափանցում է նաև գրական միջավայր: Ղ. Աղայանի *Գյուլնազ տատի թոռները* հեքիաթում նշվում է. -Տատիկ ջան, տատիկ, ինձ էլ մի ծիտիկ շինե՛ս,- ասաց ամենից փոքրիկը:

Տատիկը նրան էլ վեր առավ և վեր ու վայր թոցնելով՝ երգեց.

Ծիտ եմ, ծիտ եմ, ծվլում եմ,

Ծի՛վ, ծի՛վ, ծի՛վ,

Ոստոստում եմ, թոչկոտում եմ,

Տի՛վ, տի՛վ, տի՛վ,

Արի՛, թևիկ, արի՛, փետրիկ,

Որ ես դառնամ փոքրիկ ծիտիկ,

Փոքրիկ ծիտիկ, պիծիկ-միծիկ, *թը՛ն...*¹

Ղ. Ալիշանի «Երգ երեխայից» բանաստեղծության մեջ շեշտադրվում է աշխատասիրության գաղափարը, և որպես ներկայանալի կերպարներ առանձնանշվում են *ծիտն* ու *հավը*.

Լուսացաւ, լուսացաւ,

Լուսն է բարին,

Ծիտն է ծառին,

Հաւն է թառին...

Ծոյլ մարդկանց քունն է տարի.

*Աշխատաւո՛ր, վե՛ր կաց բանիդ...*²

Մանկախաղաց տեքստերի հաջորդ խումբն ունի *հեքիաթ, հեքիաթ պապա* սկսվածք: Բանասաց Ռ. Արիստակեսյանը հմուտ պատմողի տարերքով ներկայացնում և վերլուծում էր իր լսած և երգած մանկախաղաց տեքստերը.

Հեքիաթ-հեքիաթ պապա,

Ղաշխա քուռակ տակս,

Հեծնիմ էրջտամ *Երուսաղեմ...*

Նկատելի է, որ բանասացի վկայաբերած տեքստային նմուշում *Երուսաղեմը* գերակա բաղադրիչ է: Այն հարցին, թե ինչով է պայմանավորված վերջինիս

¹ Աղայան Ղ. Երկեր, «Մովսեսական գրող» հրատ., Եր., 1979, էջ 631:

² Ալիշան Ղ., Հայոց երգք ռամկականք, էջ 77.

<https://archive.org/details/armenianpopular00alisgoog/page/n14/mode/2up>

հիշատակումը մանկական բանահյուսական տեքստերում, բանասացն ընդգծեց. *Մեր տատիկը Էրզրից է կելի՝ Բուլանիից, իրանք հաջի են կոչվել, որովհետև Երուսաղեմ ոտքով ուխտ են գնացել, հաջի տիտղոսն են կրել: Եվ մեր գյուղն էլ՝ Կամոն, նախկինում Հաջի Նազար է կոչվել: Երուսաղեմը սուրբ վայր է. փոքրուց էրեխեքին էդ տեղին անունն են սորվըրը:*

Կապս գյուղում գրառած նույնաբովանդակ մանկախաղաց տեքստ է հետևյալը.

*Հեքիաթ, հեքիաթ պապս,
Ղաշխա քուռակը տակս,
Առնիմ էրշտամ Էրեվան,
Էրևանից չալթու բերեմ,
Չալթուն տամ հավերին,
Հավերն ընձի հավկիթ տան,
Հավկիթը տամ չարչուն,
Չարչին ընձի դանակ տա,
Դանակը տամ չորանին,
Չորանն ընձի գառ տա,
Գառը տամ Աստծուն,
Աստված ընձի ախպեր տա,
Ախպեր, ախպեր ջան ախպեր,
Շաքար մաղեմ կեր ախպեր....*

Բանասաց Վրեժ Մարգարյանը (ծնվել է 1943թ. Կապս գյուղում) մեկնաբանում էր յուրաքանչյուր բառի իմաստը, փորձում հիշել տողերի ճիշտ հաջորդականությունը. *«Առաջներում Էրեվանից են ամեն ինչ բերել, էդ թվում չալթու. չալթուն հավի կերն է: Պապն է գնացել չալթու բերելու. էն ժամանակ եզներով, ձիերով, սայլերով են գնացել: Ես էս բառերը լսել եմ մեծերից, հնուց եկած խոսք է, որը նաև թոռնիկիս եմ ասել»:*

Քուռակի դերակատարումն ընդգծված է նաև Ալեքսանդրապոլի ժողովրդական հեքիաթներից մեկում. նկատելի է անգամ վերնագրային մակարդակում՝ *Իմաստուն Քուռագի հեքիաթը*¹:

Հեքիաթի ողջ հյուսվածքում ձին խրատում ու պաշտպանում էր տղային:

Բանագետ Է. Խենյանը նշում է. *Հեքիաթի մերօրյա գրանցումներում առավել հազվադեպ են չափածո սկսվածքներն ու ավարտի բանաձևերը: Ներկայում «Հեքիաթ-հեքիաթ պապս» հեքիաթի ավանդական չափածո նախաբան-*

¹ Հայ ժողովրդական հեքիաթներ. կազմեց՝ Մ. Մկրտչյան, հ. 4, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, Եր., 1963, ՀՍՍՀ ԳԱ. հնագիտ. և ազգր. ինս-տ., էջ 139-140:

սկսվածքը առանձին կենցաղավարում է ստացել: Եթե հնում այն նախորդել է հեքիաթասացությանը՝ նպատակ ունենալով ունկնդիր լսարանին նախապատրաստել մուտք գործելու հեքիաթի հրաշալի ու զվարճալի աշխարհը, ապա նախորդ դարի գրառումներից սկսած արդեն այն գրանցվել է որպես հեքիաթներից անկախ միավոր, որը բանագետները տպագրել են հեքիաթներից գատ:¹

Բանասաց Վ. Գալստյանն էլ՝ որպես ժամանակակից հեքիաթագիր ու բանահավաք, ներկայացրեց. «Էն վախտ միշտ պապիները, հոպարներն են հեքիաթ պատմել, ոնց որ *հեքիաթ հեքիաթ պապս է, դաշխա քուռակ տակս է*: Հեքիաթներն ունեն իրենց բանաձևը, օրինակ՝ ֆրանսիական հեքիաթները սկսվում էին *ժուկով - ժամանակով*, ռուսականները՝ *жили-были*: Հետո Թումանյանը մեր բանահյուսություն մտցրեց *լինում է, չի լինում* բանաձևը. ես զբաղվել եմ բանահավաքությամբ, լսել եմ, որ *լինում է, չի լինում* բանաձևից առաջ տարբեր բաներ էին ասում՝ *Յոթը սարից էն կողմ, յոթը ծովից էն կողմ*: Դա ասում էին ու պատմում, հետո հեքիաթը պատմելուց առաջ նաև կար բանաձև՝ *հեքիաթ, հեքիաթ պապս է, էշի քուռակ տակս է*»²:

Շիրակում մանկախաղաց երգերի տարբերակում է նկատվում՝ ըստ երեխայի սեռի: Մեջբերենք աղջիկ երեխաներին հասցեագրված *Կուկուլուկու* խաղի տեքստը.

Աղջիկ ունեմ՝ տանը չի,
Գնացել է բանջարի,
Բանջար չկար, խոտ կար,
Խոտի տակին *ծիտ* կար,
Ծիտը թռավ՝ կանաչ խոտը բերանին,
Մեռնիմ Ավետարանին,
Ծաղիկ կովը տուն եկավ,
Խշշխշալեն կաթ տվավ...

Մանկախաղաց տեքստերի մի փունջ ենք առանձնացրել, որոնց անմիջական հասցեատերը տղա երեխան է: Այս առումով ուշարժան է բանասաց Հ. Ֆարգադյանի հիշատակած երգը.

¹ Խեմչյան Է., Սկսվածքային և միջնամասային կայուն բանաձևերը Տավուշի հեքիաթներում, Պատմա-բանասիրական հանդես, Եր., 2011, № 1, Էջ 206-229:

² Վանուշ Գալստյան. Բանասաց: Ծնվել է 1982թ. Զովունի գյուղում: Ունի միջնակարգ կրթություն: Նախնիները Խոյից են:



Նկ. 1.

Պա՛ր, պա՛ր, պար անեմ,
Աղջիկներին յար անեմ,
Սև հավի միս կերցնեմ,
Չիր ու չամիչ կերցնեմ,
Պա՛ր, պա՛ր, պար անեմ,
Աղջիկներին յար անեմ,
Հինը կարեմ, շոր անեմ,
Զատիկը գա, նորն անեմ...

(Երեխեքին ոտքերին էր դնում, տանում-բերում էր աջ -ձախ, հետ -առաջ ու երգում էր...

Երգում էր այնքան, ինչքան երեխան գրկում նստում էր/: Բանասացը կարևորեց նաև մանկախաղաց տեքստը երգով մատուցելու կարևորությունը. *Տատիկս հենց այնպես չէր գրկում. երբ երգում էր, նոր էր գրկում, դա էլ է հոգեբանություն, և անպայման գովերգում էր...*

Ամփոփելով նշենք, որ մանկախաղաց տեքստերը Շիրակի տարածաշրջանում ընդհանուր առմամբ ավանդականի նորոքյա դրսևորումներն են: Տեքստային և բովանդակային առումով դրանք պահպանողական են: Հատկանշական է այն, որ գրկանոց երեխաների խաղերը ուղեկցվում են երգով. ըստ էության, վերջինս պայմանավորված է թոցնելու, վեր հանելու գործողությամբ: Գործողությունն է դառնում առանցքային: Ըստ ամենայնի, մանկախաղաց տեքստերում գործողությունն արտահայտող բայաշարքը ունի առատ տարածվածություն (*թոցնեմ, խաղցնեմ, կերցնեմ, լողցնեմ, քնցնեմ և այլն*):

Ծի՛վ, ծի՛վ խաղի ժամանակ. նկարում՝ բանասաց Արուսյակ Պապոյանն է աղջիկների հետ (նկարը՝ 20.05.2020):

Ամեն հասարակ բանից աղջիկներս կկովին, ու ծի՛վ-ծի՛վ խաղով կհաշտեցնենք: Այս խաղի ժամանակ ձեռքերի շփում էլ կա, որը բերում է մտերմության (խոսք՝ Արուսյակ Պապոյանի):

ДЕТСКИЕ ПОТЕШКИ В ШИРАКСКОМ РЕГИОНЕ

Асмик МАТИКЯН

Ширакский центр арменоведческих исследований НАН РА

Статья посвящена изучению детских потешек в Ширакской области. Мы провели полевые работы для проведения исследования. Рассказчики были разного возраста и пола. Мы выделили и представили рифмы, которые поют или

рассказывают члены семьи. Исследование показывает, что детский фольклор и детские стишки, в частности, в Шираке и сейчас функционируют и представляют собой комплекс традиционной и современной среды.

NURSERY RHYMES IN SHIRAK REGION

Hasmik MATIKYAN

Shirak Center for Armenological Studies NAS RA

The article is devoted to the study of nursery rhyme texts in Shirak region. We have done field work for carrying out the research. The narrators were of different ages and sexes. We have singled out and presented the rhymes that are sung or told by kinsfolk. The survey shows that children's folklore, nursery rhymes, in particular don't come out of age in Shirak- they are a complex of traditional and modern environments.

ԳԵՈՐԳԻ ԳՅՈՒՐՋԻԿՅԱՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ավետիք ՄԵԼԻՔ-ՍԱՐԳՍՅԱՆ

Գյումրիի Գյուրջիկյան կենտրոնի հիմնադիր

Հանճարները հայրենիք չունեն, ունեն ծննդավայր:

20-րդ դարի մեծագույն մտածող Գեորգի Իվանի Գյուրջիկը ծնվել է Ալեքսանդրապոլում (Գյումրի) և միշտ երախտագիտությամբ է խոսել իր ծննդավայրի մասին: Գյուրջիկի «Էգոթերիկ քրիստոնեություն» ուսմունքն ու դարասկզբին Փարիզում բացված «Մարդու ներդաշնակ զարգացման ինստիտուտի» գործունեությունը, ինչպես նաև նրա բազմաթիվ աշխատությունները հսկայական ազդեցություն են ունեցել Արևմուտքի հոգևոր մշակույթի վրա:

Անհավատալի է, բայց նաև փաստ, որ միատիցիզմի մեծանուն դեմքի, գաղտնագիտական ու թաքնատեսական գիտելիքների, հոգևոր մեծ ներուժի տեր ու համաշխարհային կրոնական գաղափարախոսությունների՝ բուդդայականության, զրադաշտության, քրիստոնեության ու սուֆիզմի ներդաշնակող Գեորգի Գյուրջիկի անունն ավելի շատ հայտնի է եղել ամբողջ աշխարհում, քան իր ծննդավայր Հայաստանում:

Գյուրջիևի հոգևոր աշխարհընկալումն ու հնագույն գիտելիքների փնտրատուքը, ինչպես նաև «կորուսյալ ու մոռացված աղբյուրների ուսումնասիրությունը» սկսվել են պատմական Շիրակ աշխարհից՝ Ալեքսանդրապոլից, ու հասել մինչև հայոց միջնադարյան մայրաքաղաք Անի: Հազար ու մի եկեղեցիների վեհաշուք քաղաքում նա իր ընկերների հետ հայտնաբերում է բաբելոնյան իմաստունների՝ «Սարմունգյան եղբայրություն» հոգևոր միաբանության հին ձեռագրերը: Գյուրջիևն իր «Հանդիպումներ նշանավոր մարդկանց հետ» գրքում նշում է, որ այդ հին ձեռագրերը գրված են եղել մի լեզվով, որը ենթադրվում էր, թե հայերեն է. «*Այնուամենայնիվ մենք չէինք կարող ոչինչ հասկանալ այդ գրությունից, քանի որ դա շատ հին հայերենով էր*» (գրաբար-Ա.Մ-Մ.): Անին սկիզբն էր այն ճանապարհի, որ Գյուրջիևին տանելու էր Արևելքի հնավայրերից մինչև Տիբեթի մենաստաններ: Փաստորեն 20-րդ դարի սկզբներին պատմական Շիրակ աշխարհում սկիզբ դրվեց համամարդկային «եզոթերիկ քրիստոնեություն» ուսմունքի ձևավորմանը: Ալեքսպոլի Գեորգի Գյուրջիևն Արևելքից բերեց թաքնատեսական գիտելիքի համընդգրկուն իր մոդելը, Արևելքի հին իմաստասիրությունը բացեց Արևմուտքի առջև ու 1922թ. Փարիզում հիմնեց «Մարդու ներդաշնակ զարգացման ինստիտուտը»: Նրա միստիկ գաղափարներն ու կրոնափմաստասիրական ուսմունքը մեծ ներդրում ունեցան համաշխարհային եզոթերիկ փիլիսոփայական մտքի զարգացման վրա:

Ճիշտ է, Գյուրջիևի փիլիսոփայական, հոգեբանական ու մանկավարժական խորախորհուրդ հայացքները ձևավորվել են արևելյան և արևմտյան մշակույթների խոր ուսումնասիրության, ներդաշնակման ու դրանց յուրովի մեկնաբանության արդյունքում, ու նրա հայացքների համակարգը, ըստ էության, գիտության, փիլիսոփայության և արևելյան իմաստասիրության յուրօրինակ համադրություն է, սակայն պետք է նշել շատ կարևոր մի հանգամանք, որ նրա ուսմունքի և աշխարհայացքի արմատները ձևավորվել են հայկական միջավայրում ու գալիս են Շիրակ աշխարհից՝ Ալեքսանդրապոլից: Գյուրջիևն ինքն է խոստովանել, որ գաղտնագիտական ու թաքնատեսական տարբեր ոլորտներում ձեռք բերած գիտելիքների համար, ինչպես նաև ուսուցման ու դաստիարակության իմաստախոհական իր մեթոդի ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն են ունեցել իր ծնողները, հատկապես հայրն ու հայագգի մայրական տատիկը: Իրոք, Գյուրջիևի հայրը՝ ալեքսպոլի Աշոտ Ադաշը, եղել է իր ժամանակի խորագիտակ մարդկանցից մեկը և ավելին՝ անգիր գիտեցել է բազմաթիվ դյուցազներգություններ, առասպելներ, ավանդազրույցներ, վիպաշարեր, քաջատեղյակ էր զանազան գաղտնատեսական սիմվոլների, ժողովրդական հեքիաթների, պարերի, մշակու-

թային ավանդույթների և սովորույթների, աշխարհի արարման մասին գիտելիքների շտեմարանին, ինչպիսիք են «Գիլգամեշի» շումերական դյուցազներգությունը, «Համաշխարհային ջրհեղեղի» ավանդապատումն ու բազմաթիվ այլ հնագույն լեգենդներ: Աշուղ Ադաշը խոհախմաստասիրական իր գիտելիքները, տիեզերածնության ու աշխարհաստեղծման առեղծվածային մեկնաբանումները երաժշտության ու գրույցների միջոցով փոխանցել է իր որդուն՝ Գեորգիին: Եվ հատկանշական է, որ այս ամենը Գյուրջինին բերեց այն համոզման, որ բացարձակ գիտելիքը, այնուամենայնիվ, լրիվ չի կորսվել, այն բանասացական ավանդույթներով՝ բերնեբերան փոխանցվել և եկել-հասել է իրենց: Այսինքն՝ Գյուրջինի աշխարհաճանաչման ակունքները, առաջին հերթին, գալիս են նրա հոր՝ Աշուղ Ադաշի խոհափիլիսոփայական մտքերից, ինչպես նաև Ալեքսանդրապոլի ազգային ավանդույթներով ու մշակութային ժառանգականությամբ հարուստ միջավայրի հետ շփումներից:

1991թ. հունվարին Գյումրու Մերկուրովի տուն-թանգարանը նամակ է ստանում Լոնդոնի «Element Books» հրատարակչության խմբագրությունից: Վերջիններս, տեղեկացնելով իրենց հրատարակչության կողմից Գեորգի Գյուրջինի կենսագրությանը նվիրված գիրք հրատարակելու մտադրության մասին, խնդրում էին նաև ընտանեկան փաստաթղթեր ու լուսանկարներ ուղարկել Լոնդոն: Նրանք միաժամանակ հայտնում էին, որ նախատեսված է գրքում ներգրավել ալեքսպոլցի մեկ այլ նշանավոր մարդու՝ Մերգեյ Մերկուրովին վերաբերող փաստական նյութեր՝ հաշվի առնելով Գյուրջինների և Մերկուրովների ազգակցական կապը: Գյումրիի Գյուրջինյան կենտրոնի հիմնադիր Ավետիք Մելիք-Սարգրայանի ուղարկած պատասխան նամակին Լոնդոնից անդրադարձ է եղել միայն մի քանի տարի հետո: 1994 թ. «Մեծ Բրիտանիայի Գյուրջինյան ասոցիացիան» պատասխանեց հայկական կենտրոնին՝ այն էլ շատ զարմացած ու կասկած հայտնելով, թե «*Հայաստանում ինչ-որ բան կա՞, որ առնչվում է Գյուրջինի հետ*»:

Հայաստանում ինչ-որ բան կա՞

Գյուրջինագիտության մեջ մինչև վերջերս չկային ստույգ տեղեկություններ ո՛չ Գեորգի Գյուրջինի ծննդյան տարեթվի, առավել ևս Գյուրջինների ընտանիքի և ո՛չ էլ նրանց կյանքի, հատկապես Հայաստանում ապրած ժամանակահատվածի մասին:

1996 թվականից Հայաստանի պետական արխիվում ուսումնասիրություններ կատարելով, մենք փաստորեն, գյուրջինագիտության մեջ առաջին անգամ հայտնաբերեցինք պատմական արխիվային փաստաթղթեր, որոնց մեջ քաղաքացիաիրավական գրանցումներ կան Գյուրջինների ընտանիքի, անձամբ Գյուրջինի ծննդյան թվի, Ալեքսանդրապոլում նրանց ապրած տան, փողոցի և մի շարք

արժեքավոր կենսագրական տեղեկությունների վերաբերյալ: Այսպես, 1907թ. փետրվարի 1-ին կազմված «Ալեքսանդրապոլի քաղաքային վարչություն» կոչված փաստաթղթում ներկայացված է *Ալեքսանդրապոլ քաղաքի բնակիչ Իվան Իվանովիչ Գյուրջինի «Ընտանեկան ցուցակ»-ը*:

Այդ արխիվային փաստաթղթում գրառված «Квартил N-XXXV» տվյալը մեզ օգնեց հայտնաբերելու, թե որտեղ է գտնվում Գյուրջինների տունը: Ալեքսանդրապոլի քաղաքային հին հատակագիծ-պլանով «Квартил N-XXXV»-ը Ալեքսանդրապոլի հայտնի «Հունաց մահլան» է կամ «Ուռմի յապու» թաղամասը, որի անունը՝ «Греческая слободка», Գյուրջինն ինքն է հիշատակում իր «Հանդիպումներ նշանավոր մարդկանց հետ» գրքում:

Շատ կարևոր էր գտնել, թե այդ ուղղանկյունաձև թաղամասի ո՞ր փողոցում է եղել նրանց տունը: Արխիվային մեկ այլ փաստաթղթի օգնությամբ հաջողվեց գտնել ոչ միայն թաղն ու փողոցը, այլ նաև Գյուրջինների տունը, որի բակն ու կիսանկուղային առաջին հարկը նույնությամբ պահպանվել են մինչև օրս: Հայտնաբերված այդ փաստաթղթով երևում է, որ դեռ 1902թ. մայիսի 30-ին կազմվել է մի նախագիծ («проект»)՝ տների, շինությունների, փողոցի այն հատվածի վերաբերյալ, որտեղ գտնվել է Գյուրջինների տունը: Նախագծի բացատրության մեջ շարադրված է, որ այդ «շինությունը գտնվում է Ալեքսանդրապոլի Հունական թաղի N-XXXV թաղամասի «Тихая улица»-ում (Խաղաղ փողոցում):

Գյուրջինի մի շարք աշխատություններում, հատկապես՝ «Հանդիպումներ նշանավոր մարդկանց հետ» գրքում, նրա կողմից աշխարհին ներկայացվում են հետաքրքիր նյութեր հայկական պատմամշակութային ժառանգության այնպիսի հուշարձանների մասին, ինչպիսիք են «Հազար ու մի եկեղեցիներ»-ով հռչակված վեհաշուք Անի մայրաքաղաքը, Էջմիածինը, Սանահինը, Կարսը, Ալեքսանդրապոլը և այլն:

Գյուրջինն իր գաղափարները մեզ է ավանդել երեք ձևով՝ գրավոր շարադրանքով, երաժշտությամբ ու պարային շարժումներով: Նա թողել է բազմաթիվ երաժշտական ստեղծագործություններ, որոնք գրվել են Թոմաս Հարտմանի համահեղինակությամբ: Դրանց մի մասն օգտագործվել է նվագակցությամբ այն սրբազան պարերի և շարժումների, որոնք Գյուրջինի ուսմունքի կարևոր մասն են կազմում: Այդ շարժումները փաստագրվել ու պահպանվել են նրա աշակերտների կողմից:

Գյուրջինի աշխատություններից են «Ամբողջն ու ամեն ինչը» շարքից՝ «Բեհեզգերուդի պատմվածքներն իր թոռանը», «Հանդիպումներ նշանավոր մարդկանց հետ», «Կյանքն իրական է միայն այնժամ, երբ ԵՍ կամ», «Բանբեր գալիք բարիքի»: Գյուրջինի ուսումնասիրողներից Ուայթոլ Փերին (Whitall

Perry), Պոլ Թեյլորը (Paul Taylor), Սոֆիա Ուելբելովդը (Sophia Wellbeloved), Յոհաննա Պետսչը (*Johanna Petsche*), Թոբիաս Չուրտոնը (Tobias Churton), Ուոլթեր Դրիսքոլը (Walter Driscoll) և այլք վկայել են, որ նա, ապրելով ու ստեղծագործելով աշխարհի տարբեր երկրներում, իր աշխատությունները հիմնականում գրել, նաև թելադրել է հայերեն, իսկ նրա հետևորդ հայազգի տիկին Ելիզավետա Գալումյանը (Լիլի Գալումիան Շավերդիան) դրանք թարգմանել է ռուսերեն և անգլերեն: Ամերիկայում հրատարակված «Բեհեդգերուդի պատմվածքներն իր թոռանը» գրքի հրատարակիչները վկայել են, որ Գյուրջիևի գրքի բնօրինակը գրված է ռուսերեն ու հայերեն՝ *“The original was written in Russian and Armenian”* (Beelzebub`s Tales to his Grandson, E.P, Dutton & CO., New York, 1973):

Գյուրջիևն իր աշխատություններում օգտագործել է կրոնախմաստասիրական եզրույթներ, որոնք կազմված են հայկական և լեզվական այլ ծագում ունեցող բառերի արմատներից: Դրանք շատ առումներով կրում են հայկական ավանդական մտածողության ու հոգևոր մշակույթի յուրահատկությունները: Գյուրջիևյան նորաբանության օրինակներ՝

1. **Օլբոգմեկ (Olbogmek)** - կազմված է անգլերեն **all**, ռուսերեն **Bor** (bog) և հայերեն՝ **մեկ** (mek) բառարմատներից, այս տերմինը օգտագործվում է «միաստված» նշանակությամբ:

2. **Հեպտապարապարշինոկ (Heptaparaparshinokh)** - կազմված է **hepta** (յոթ) և հայերեն բարբառով՝ **parapar** (հավասար) և **շինոկ** (shinox) բառարմատներից: Գյուրջիևի ուսմունքի լեզվամտածողությունն ու լեզվական իմաստաբանությունը հայեցի են:

Մեր կողմից իրականացվել են գյուրջիևագիտական հետազոտություններ, համեմատվել ու ճշտվել են Գյուրջիևի «Հանդիպումներ նշանավոր մարդկանց հետ», «Բեհեդգերուդի պատմվածքներն իր թոռանը» գրքերի անգլերեն, ռուսերեն ու ֆրանսերեն լեզուներով հրատարակչություններում տեղ գտած հայկական տեղանունների, հատուկ անունների, փիլիսոփայական տերմինների սխալ թարգմանությունները: Օրինակ՝ Գյուրջիևն իր «Հանդիպումներ նշանավոր մարդկանց հետ» գրքում պատմում է Ջաջուռ գյուղում գտնվող մի հին սրբավայրի մասին: Հարկ է նշել, որ այդ սրբավայրի անունը նրա գրքի անգլերեն ու ռուսերեն հրատարակություններում սխալ է թարգմանված: Անգլերենով այսպես է գրված՝ *“Amena-Pretz”* (տե՛ս *“Meetings with Remarkable Men”*, Arkana, 1985, p. 79): Մեր հետազոտությունների արդյունքում հաջողվել է պարզել, որ իրականում Ջաջուռ գյուղում գտնվող այդ հին սրբավայրը կոչվում է «Շեկ Ավետարանի Ամենափրկիչ Սուրբ», այսինքն՝ թարգմանված գրքերում սրբավայրի անունը պետք է ճիշտ գրված լիներ՝ Ամենափրկիչ (*Amena-Prkich*), այլ ոչ թե *«Amena-Pretz»*:

Մեզ հաջողվեց Գյումրիի հին գերեզմանատանը 1996թ. հայտնաբերել ու կորստից փրկել Գյուրջիևի հոր գերեզմանաքարը: Ինչպես Գյուրջիևն է գրում «Հանդիպումներ նշանավոր մարդկանց հետ» գրքում, իր հորը 1918թ. մայիսին սպանել են Ալեքսանդրապոլ ներխուժած թուրքերը: Պետք է նշել, որ Իվան Գյուրջիևը եղել է Ջիվանու աշուղական դպրոցի ավանդույթները կրող ավերպուլցի աշուղ, որին էլ այն ժամանակ տրվել է *Աշուղ Աղաշ* պատվանունը: Գյուրջիևի հայրը ծագումով փոքրասիացի հույն էր, և Գյուրջիևների հունական ազգանունը գրվել է «Giorgiades» կամ «Georgiades» (Գիորգիադես կամ Գեորգիադես) տարբերակներով: Գյուրջիև-Գիորգիադեսների նախնիները, ինչպես նաև հունական ծագումով Ալեքսանդրապոլ գաղթած այլ ընտանիքներ, Կապադովկիայի հունադավան հայեր են եղել (քաղկեդոնական ուղղափառ հայեր-Ա.Մ-Ս.): Մինչ օրս էլ Վրաստանի Խալկա լճի շրջակայքում ու Հայաստանի հյուսիսային մասերում բնակվում են հունական ծագումով շատ հայեր, որոնց կոչում են «ծաթ հայեր»:

Նշանակալի իրողություն էր նաև, որ հնարավոր եղավ գտնել Գյուրջիևի ընտանիքից մի մարդու՝ նրա աղջկան՝ Նյու Յորքում ապրող Դուշկա Հովարդին: 2000թ. Նյու Յորքում մեզ հետ հանդիպման ժամանակ Դուշկա Հովարդը, երախտագետ լինելով կատարված աշխատանքների համար, հորդորել էր Հայաստանում, մասնավորապես Գյումրիում, դառնալ Գյուրջիևների ընտանիքի հիշատակի և ընտանեկան մասունքների պաշտպանը, նաև հոգ տանել և պահպանել Գյուրջիևի հոր՝ Աշուղ Աղաշի գերեզմանաքարը Գյումրիի հին գերեզմանոցում ու նախաձեռնել Գեորգի Գյուրջիևի տուն-թանգարանի բացման աշխատանքները Գյումրիում:

Իհարկե, դեռ շատ գործ կա անելու 20-րդ դարի էզոթերիկ ուղղության խոշորագույն ներկայացուցիչներից մեկին՝ Գյուրջիևին, ըստ արժանվույն գնահատելու ու նրա ժառանգությունը գիտականորեն արժևորելու ուղղությամբ:

Ճիշտ է, Գյուրջիևի անունը մինչ օրս էլ կապվում է բազմաթիվ առեղծվածների հետ, սակայն այսօր արդեն փաստ է, որ Գյուրջիևի «էզոթերիկ քրիստոնեություն» ուսմունքի արմատներն ու ակունքները գալիս են Շիրակ աշխարհից, և այդ համամարդկային իմաստասիրության հեղինակն ավեքսանդրապուլցի Գեորգի Գյուրջիևն է:

Ի վերջո հավելենք, որ այստեղ շատ ավելի կարևոր է մեր անելիքը: Աշխարհի տարբեր երկրներում շատ մեծ հետաքրքրություն կա ոչ միայն այդ հոչակավոր փիլիսոփայի, այլ նաև նրա ծննդավայր Ալեքսանդրապոլ-Գյումրիի հանդեպ: Արտասահմանյան շատ գյուրջիևագիտական կենտրոններ մեծ ցանկություն

ունեն գալ ու տեսնել ոչ միայն Գյուրջիևի ծննդավայր Ալեքսանդրապոլը՝ իր ճարտարապետական շինություններով, այլ նաև շփվել այն ժողովրդի և նրա մշակութային ժառանգության հետ, որն աշխարհին տվել է Գյուրջիևի պես մեծություն:

АРМЯНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ГЕОРГИЯ ГЮРДЖИЕВА

Аветик МЕЛИК-САРГСЯН

Основатель Гюмрийского Гюрджинского центра

Величайший мыслитель XX столетия Георгий Иванович Гюрджиев родился в Александрополе (Гюмри) и всегда с признательностью говорил о своем родном городе.

Невероятно, но факт: имя Георгия Гюрджиева, великого мистика, носителя тайных и скрытых знаний, человека большого духовного потенциала, гармонизировавшего духовные идеологии мира – христианство, буддизм, зороастризм и софизм известно во всем мире, но не в Армении.

Духовное восприятие всего сущего на земле, поиски древних знаний, а также «изучение утеряных и забытых источников» Гюрджиева берут свое начало с области Ширак исторической Армении. Необходимо отметить, что корни его учения сформировались в Шираке и в Александрополе. По свидетельству самого Гюрджиева, тайными знаниями, своим обучением и воспитанием, формированием своих методов он обязан родителям, особенно отцу и бабушке по материнской линии. Истоки миропонятия Гюрджиева, в первую очередь идут от философских мыслей отца Ашуга Адаша, а также от богатого культурного наследия городской среды.

GEORGE GURDJIEFF'S ARMENIAN IDENTITY

Avetik MELIK-SARGSYAN

Founder of Gyumri Gyurji Center in Gyumri

The greatest thinker of the 20th century, George Ivanovich Gurdjieff, was born in Alexandropol (Gyumri) and has always spoken with gratitude about his birthplace.

It is incredible, but also the fact that George Gurdjieff, was more famous all over the world than in Armenia. During the last 25 years Avetik Melik-Sargsyan as a founder of “Gurdjieff Armenian Center” conducts scientific research concerning the life of Mr. Gurdjieff in Armenia.

Having done investigations in Armenian state archives since 1996, Avetik Melik-Sargsyan, for the first time as a researcher of Gurdjieff's biography, found historical-archive documents about civil-legal registration of Gurdjieffs' family in Alexandropol,

personally about Gurdjieff's birth- place, their house, street and other valuable biographical information.

In the old cemetery of Gyumri (Alexandrapol) in 1995 Avetik Melik-Sargsyan has found Ivan Gurdjieff's gravestone (Gurdjieff's father - Ashokh Adash) and saved it from loss. Avetik Melik-Sargsyan becomes a defender of memory and family relics of Gurdjieffs' family in Armenia and particularly in Gyumri. For many years Avetik Melik-Sargsyan protected the gravestone of Gurdjieff's father, Ashokh Adash in the old cemetery in Gyumri and initiates the opening of George Gurdjieff's home-museum in Gyumri.

**ՏՈՆԵՐԸ ԼԵՆԻՆԱԿԱՆՅԱՆ ԸՆՏԱՆԻՔՈՒՄ՝
ԸՍՏ 1920-1940-ԱԿԱՆ ԹԹ. ՊԱՐԲԵՐԱԿԱՆ ՄԱՍՈՒԼԻ
ՆՅՈՒԹԵՐԻ**

Վարդուիի ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայազիտական հետազոտությունների կենտրոն

1920-ական թթ.՝ խորհրդայնացումից անմիջապես հետո, իշխանություններն սկսեցին տարբեր ճանապարհներով ու եղանակներով վերահսկողություն սահմանել բնակչության տարբեր խավերի նկատմամբ՝ նպատակ ունենալով հնարավորինս կարճ ժամանակում ամրագրել նոր արժեքները, կենսակերպը, սոցիալական ու մշակութային հարաբերությունների նոր մոդելները: Բնական է, որ այս ամենը պետք է դրսևորվեր ոչ միայն տնտեսության, այլև հասարակական կյանքի տարբեր ոլորտներում՝ տոներ ու տոնածիսական կյանք, միջխմբային հարաբերություններ, կրթություն և դաստիարակություն: Պայքարն ընթանում էր «նախկին վտանգավոր ու վնասակար վերապրուկները» արմատախիլ անելու ու նոր, առաջադեմ, խորհրդային արժեքներ ձևավորելու կարգախոսների ներքո: Բնականաբար, այս ամենն առաջին հերթին պետք է ազդեր հայկական ընտանիքի վրա, որովհետև ընտանիքը բոլոր տիպի ազդեցությունների ուղղակի կրողն էր:¹ Վերջինս էլ իր գործունեությունը պլանավորում էր ընդունված չափանիշներից և նորմերից ելնելով:

¹ Գաբրիելյան Մ. Ռ., Հայկական ընտանիքն անցումային շրջանում (ազգաբանական ուսումնասիրություն), Եր., 2005, էջ 23:

Հիմնական համակարգերից մեկը, որի դեմ բոլշևիկյան իշխանությունը պայքար սկսեց կամ փորձեց վերափոխել, հոգևորն էր, ինչպես պաշտոնական, այնպես էլ ժողովրդական քրիստոնեության հարթություններում: Չնայած այդ պայքարին, ինչպես ցույց են տալիս ազգագրական նյութերը, խորհրդային շրջանի վերաբերյալ ուսումնասիրություններն ու մեր որոշ դիտարկումներ, կրոն, կրոնական որոշ արարողակարգեր, լատենտ, ծպտյալ վիճակում դեռ շարունակում էին պահպանվել, իսկ բազմաթիվ տոներ, չնայած ուղղակի և անուղղակի սահմանափակումներին, դեռևս նշվում էին գյուղական ու քաղաքային բնակչության շրջանում:

Այս հոդվածում կանդրադառնանք այն տոներին, որ չնայած հալածանքներին՝ շարունակում էին տոնվել և պահպանվել հասարակության լայն շերտերի շրջանակում: Ցավոք, այսօր արդեն սահմանափակ են խնդրո առարկայի վերաբերյալ ազգագրական նյութեր գրառելու հնարավորությունները: Հատուկ են այն բանասացները, որ դեռ հիշում են ու կարող են ներկայացնել 1920-30-ական թթ. առօրյան, կյանքը, տոների ու ծեսերի կազմակերպման ընթացքը: Խորհրդային շրջանի ուսումնասիրություններից շատերը, ունենալով գաղափարական-քարոզչական երանգավորում ու ուղղվածություն, օրյեկտիվ իրականությունը վերականգնելու սահմանափակ հնարավորություն են ընձեռում: Ուստի, աղբյուրներին առնչվող այս խնդիրները հաշվի առնելով, դիտարկել ենք հիմնականում 1920-40-ական թթ. սկզբի, այսինքն՝ նախապատերազմյան շրջանի պարբերական մամուլը: Նշենք, որ վերջին տարիներին, հատկապես խորհրդային շրջանին վերաբերող ուսումնասիրություններում, մամուլի նյութերն ավելի ու ավելի ակտիվ են գործածվում: Պատճառները բազմաթիվ են, սակայն հիմնականն այն է, որ չնայած քարոզչության տարրերի առկայությանը, այնուամենայնիվ բազմաթիվ հրապարակումներում կարելի է տեսնել ազգագրական տեսանկյունից խիստ ուշագրավ ու կարևոր նկարագրություններ:

Ակնհայտ է, որ մեկ հոդվածի սահմաններում հնարավոր չէ ներկայացնել մամուլի նյութերն ամբողջությամբ, ուստի վերլուծվում են այն նյութերը, որ առավելագույնս համահունչ են հոդվածի հիմնական խնդիրներին:

Մամուլի ու պահպանված ազգագրական նյութերի համադրությունը ցույց է տալիս, որ ավանդական տոներից միակը, որը շատ թե քիչ նշվում էր և համեմատաբար քիչ հալածվեց բոլշևիկյան իշխանությունների կողմից, Նոր տարին կամ Ամանորն էր: Սկզբնական շրջանում՝ 1920-1930-ական թվականներին, դեկավար այրերի վերաբերմունքը տոնի նկատմամբ խիստ բացասական էր, քանի

որ տոնը կապում էին քրիստոնեական օրացույցի հետ:¹ Ըստ այդմ էլ իշխանությունները, փորձելով ժողովրդին շեղել տոնակատարություններից և պատրաստություններից, տոնին նախորդող շաբաթը հայտարարեցին աշխատանքային շաբաթ² և կազմակերպեցին հակակրոնական միջոցառումներ:³ Ամանորը կամ Նոր տարին կարծես վերածվեց հաշվետվությունների, հակակրոնական և քաղաքական զեկուցումների, տարին ամփոփելու հարմար առիթի:⁴ Ավելին, հայտարարվեց, որ բանվոր դասակարգն իր նոր տարվա սկիզբ համարում է ոչ թե հունվարի 1-ը, այլ հոկտեմբերի 25-ը, քանի որ բանվոր դասակարգի տոները կերու խումի օրեր չեն, այլ հեղափոխական, ազատագրական կռվի օրեր:⁵ Այս օրերին Լենինականում հիմնականում կազմակերպվում էին ազգագրական ցերեկույթներ⁶, ապա բեմադրվում էին հայ և օտար գրողների պիեսներ, երկեր, դրամաներ, այսպես՝ լայն տարածում ունեցավ Լևոն Շանթի «Հին աստվածներ» դրաման:⁷ Ի տարբերություն Ամանորի, որին փորձ էր արվում հաղորդել նոր բովանդակություն, որոշ տոներ, նոր իշխանությունների հակակրոնական քաղաքականության համատեքստում, թիրախավորվում էին որոշակիորեն ու նպատակային: Ամենաթիրախավորված տոնը Սուրբ Ծնունդն էր: Սուրբ Ծննդյան ծեսը և առհասարակ տոնակատարությունն արմատախիլ անելու նպատակով կազմակերպվում էին «հակածննդյան կամպանիաներ»⁸, որոնք տևում էին հունվարի 1-7-ը:⁹ Այս տոնի դեմ պետության կողմից կազմակերպված ամենազիջավոր միջոցառումներից էին «կարմիր կնունքը»¹⁰ և «կոմսոմոլի ծնունդը»: «Կնունքի» արարողակարգի ժամանակ «կնքահոր» գործառույթը ստանձնած կազմակերպիչներից յուրաքանչյուրն իր սանին խոստանում էր տալ «հեղափոխական

¹ Մկրտչյան Ս. Ս., Նոր տարի-Ամանորի տոնի դրսևորումները խորհրդային շրջանում (1920-1950-ական թթ.), Աստվածաբանական ֆակուլտետ, Տարեգիրք, ԺԱ, 2016, էջ 209: Նիմանդ, Նոր տարին և մենք, Մաճկալ, 1928 №1, էջ 2:

² Խորհրդային Հայաստան, 1929, հունվարի 4, հունվարի 6:

³ Ծնունդի օրը աշխատանքի օր, Ավանգարդ, 6 հունվարի, 1929: Կրոնական տոները դարձնում ենք ինդուստրացման օրեր, Խորհրդային Հայաստան, 1930, №1, էջ 2: Շիրոյան Ռ., Հակածննդյան կամպանիաների մի քանի խնդիրներ, Ավանգարդ, 1929, 6 հունվարի:

⁴ «Հաշվեհարդարի յերեկո», Նոր կենցաղ, Բանվոր, 1924, №100: Շաքրո Հ., Կապի վաշտում, Ավանգարդ, 1 հունվարի, 1929:

⁵ Նոր տարին կամ Ամանորը, Արհեստակցական շարժում, 1922, 3 հունվարի:

⁶ Ազգագրական ցերեկույթն Ալեք-Պոլում, Բանվոր, 1924, № 101, էջ 4:

⁷ Բեգեզենտ, Քաղլուսվարի թատրոն, Բանվոր, 1924, №101, էջ 4:

⁸ Ինչ պետք է անենք հակածննդյան կամպանիային, Ավանգարդ, 1 հունվարի, 1929:

⁹ Ինչպես անցավ հակածննդյան կամպանիան քաղաքում, Անաստված, 1931, № 1, էջ 17:

¹⁰ Քթոյան Հ. Ս., ՀԿ(Բ)Կ պայքարը աշխատավորության աթեիստական դաստիարակության համար. Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Եր., 1974, թ. 11, էջ 10:

ոգի և կոմունիստական առողջ դաստիարակություն»: Նորովի կնքված երեխաներին գրանցում էին հատուկ գրքույկներում՝ տալով նրանց հեղափոխական անուններ՝ Լենին, Ստալին և այլն:¹ Այս արարողակարգն ընդունված էր նաև Լենինականի գավառում: Վկայաբերենք տոնը կարևորելու, նրան հանրային հնչեղություն հաղորդելու՝ մամուլում հանդիպող օրինակներից մեկը «...Նույն շուքով, զեկույցներով, զրույցներով Հապետ Ելբակյանի որդին «մկրտվեց», որից հետո ներկաները ևս ցանկություն հայտնեցին իրենց երեխաներին կնքելու: Երեխայի անունն էլ միաձայն Ստալին կնքեցին: Տոնակատարությունը նույն խանդավառությամբ շարունակվել է նաև հունվարի 6-ին»:² Պատահում էր, որ տոնի օրերին երիտասարդ կոմսոմոլները անարգում էին քրիստոնեական խորհրդանիշները:³ Նման օրինակներով ողողված է ժամանակի պարբերական մամուլը: Խորհրդային իշխանությունն ամեն ինչ անում էր իր ընկալմամբ վտանգավոր տոները արմատախիլ անելու համար, իսկ այնտեղ, որտեղ դա չէր հաջողվում, տոներին ու ծիսական արարողություններին հաղորդվում էր նոր բովանդակություն, ավելացվում էին նոր՝ խորհրդային կյանքի տարրեր:

Նշենք, որ ըստ մամուլի նյութերի՝ որոշ տարբերություններ նկատելի են նաև քաղաքային ու գյուղական միջավայրերում: Եթե քաղաքներում «վերահսկողություն» իրականացնելը ավելի հեշտ էր, գյուղերում հնարավոր էին գաղտնի, ոչ բացահայտ ինչ-որ տոներ պահպանելն ու նշելը: Նյութերը ցույց են տալիս, որ չնայած ակտիվ հակակրոնական քարոզչությանը, այնուամենայնիվ Սբ Մարգիս և Տյառնընդառաջ տոները շարունակեցին կենցաղավարել: Այսպես օրինակ, Տյառնընդառաջի կենցաղավարումը բացատրվում է նրանով, որ այն ընտանեկան-ազգակցական միջավայրի տոն էր, անհրաժեշտության դեպքում կարող էր պարփակվել նեղ միջավայրում ու ըստ այդմ «հեռու մնալ» ամենատես իշխանությունների աչքից: Պահպանվել էին տոնին առնչվող գրեթե բոլոր ժողովրդական սովորույթները՝ երդիկներին տեղադրված դեզերի այրումից մինչև կրակի արարողությունը:⁴ Տոնին պատարագ լսելու և կրակն իրենց տները տանելու նպատակով եկեղեցի հաճախելը մասամբ էր պահպանվել: Սա բացատրվում էր Տյառնընդառաջի ընտանեկան բնույթով և խորհրդային իրականությամբ, որի հալածանքներից այն ևս զերծ չմնաց:

¹ Մկրտչյան Ս. Ս., Քրիստոսի ծննդյան դրսևորումները խորհրդային շրջանում (1920-1930-ական թթ.), Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Տարեգիրք, 2016, ԺԱ, էջ 217:

² Գասպարյան Ն., Կարմիր կնունք, Անաստված, 1929, №3, էջ 23:

³ Վասիլյան Վ., Ունքը շինելու տեղ աչքն են հանում, Մաճկալ, 1925, 25 հունվարի, էջ 4:

⁴ Մկրտչյան Ս. Ս., Տյառնընդառաջ-Տրընդեզ տոնը խորհրդային շրջանում (1920-1940-ական թթ.): Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Տարեգիրք, 2017, ԺԲ, էջ 138-143:

Խորհրդային քարոզչամեքենան պահը բաց չէր թողնում ցեխ շարտելու և եկեղեցական տոները հնարավորինս քննադատելու: Հալածանքների ենթարկվեց նաև Սբ Զատիկը կամ Հարության տոնը: Խորհրդային պարբերականներում մեկը մյուսի հետևից լույս էին տեսնում համարներ, որոնք սուր ծայրով ուղղված էին Սբ Հարության տոնի դեմ: Թերթերում մասնավորապես նշվում էր, որ տոնը փոխառված է, և որ հարության գաղափարը կա գրեթե բոլոր կրոններում:¹

Հայ ժողովրդի շրջանում մեծ ժողովրդականություն ունեցող Մարիամ Աստվածածնի վերափոխման օրը: Ոչ մի սրբի համար այսքան ուխտագնացություններ, մատաղներ, ընծաներ չեն անում, ինչքան այս օրը: Տոնի օրը օրհնում են խաղողը, դեղձը, այդ ժամանակ հասնող բոլոր մրգերը: Շիրակում, մասնավորապես Լենինականում, տոնի մեծ ժողովրդականությունը բացատրվում էր այն հանգամանքով, որ մարզի եկեղեցիների մեծ մասը հայտնի էր Սբ Աստվածածին անունով:² Սբ Աստվածածինը Լենինականի միակ գործող եկեղեցին էր: Տոնին նախորդող շաբաթը պաս էին պահում, որը խախտելը մեղք էր համարվում: Մատաղացու գառները օրհնել էին տալիս Սբ Աստվածածին եկեղեցում:³ Պիտի նշենք, որ լենինականցիների կենցաղավարման միջավայրում, մասնավորապես կրոնական սովորույթների պահպանման գործում մեծ ազդեցություն ունեին ծերերը, կրոնական դոգմաները և այլն: Երիտասարդները կարող էին ակտիվ մասնակցել տոներին, մատաղացու բերել եկեղեցի՝ միայն իրենց անձնական խնդրանքները Տիրոջ առաջ բերելու և իրենց հաջողության համար բարեխոսներ փնտրելու նպատակով: Դրա համար էլ նրանց շրջանում խորհրդային գաղափարախոսությունը պարարտ հող գտավ: Պատահական չէ, որ 1928թ. Լենինականում կազմակերպվում է 120 անդամից բաղկացած «Անաստված» խմբակ, որի աշխատանքները կազմակերպում էին աշակերտները և ուսուցիչները: Արդյունքում ձեռք բերվեց անաստված գրականություն:⁴

Մամուլի նյութերը թույլ են տալիս կատարել ևս մեկ դիտարկում: Թվում է, թե դիտարկվող ժամանակը կարճ է՝ տարբեր փուլեր կամ փոփոխությունների միտումներ առանձնացնելու համար: Իրականում, սակայն, իրավիճակն ու զարգացումներն ազդում էին թե՛ պետության քաղաքականության, թե՛ բնակչության

¹ Սբ Զատիկ, Բանվոր, 1924, №163: Կորչի Զատիկը, Կեցցե հնգամյակը չորս տարում, 1930, №4, էջ 1:

² Տե՛ս Հայրապետյան Ա. Ս., Ալեքսանդրապոլի գավառը վիճակագրական նյութերում (XIXդ.-XX դ. սկիզբ), Եր., 2011, էջ 228:

³ Բազեյան Կ. Ռ., Աղանյան Գ., Ալեքսանդրապոլ. ազգագրական էսքիզներ (պատմագագրական ուսումնասիրություն), էջ 95-96: Սեդրոյան Կ. Վ., Արհեստավորական ավանդույթները և դրանց արտահայտությունները լենինականցիների կենցաղում, ՀԱԲ, պրակ 6, Եր., 1974, էջ 241:

⁴ Ավետիսյան Գ., Լենինականի № 4 դպրոցում, Անաստված, 1929, №3, էջ 10:

տոնածիսական վարքագծի վրա: Այսպես, պատերազմի վտանգով պայմանավորված, պետությունը ստիպված էր 1930-ական թթ. երկրորդ կեսին թուլացնել հակակրոնական քաղաքականությունը, որը Հայրենական պատերազմի տարիներին ստացավ նոր բովանդակություն:

Այսպիսով, Լենինականը, որն արդյունաբերական քաղաք էր, իր կենցաղավարությամբ նոր՝ սոցիալիստական ապրելակերպ ուներ: Այսինքն՝ այս նորմերը ստիպում էին հնի վրա կառուցել բանվորական կենցաղի նոր ավանդույթներ: Հնին շատ արագ փոխարինելու էին եկել նոր տոներ, ինչպես օրինակ՝ Կարմիր կնունք, Կոմսոմոլի ծնունդ, Մարտի 8, Մայիսի 1, Հոկտեմբերի 25, Նոյեմբերի 7: Տոների էին վերածվել ծննդյան օրերը, դպրոցն ավարտելու, բնակարան ստանալու և նմանատիպ այլ օրեր: Չնայած հնի փոխակերպումը նորին մեծ հաշվով առաջադիմական երևույթ է, բայց խորհրդային իշխանավորներն այս ամենն անում էին հինը նսեմացնելու, արժեզրկելու և ոչնչացնելու հաշվին: Այս առումով խորհրդային քարոզչամեթոդն, օգտագործելով բոլոր լծակները (հակակրոնական թերթերի հրապարակում, հակակրոնական խմբակների հիմնում և այլն), շատ բուռն գործունեություն ծավալեց: Խորհրդային իշխանավորները պայքարում էին անգամ տոնածառ դնելու, ծննդյան նվերներ վաճառելու դեմ, որը դիտվում էր որպես եկեղեցական սովորույթի վերապրուկ: Այն ամենը, ինչը կապված էր եկեղեցու և կրոնի հետ, մերժելի էր խորհրդային քաղաքացու համար: Չնայած այս քաղաքականությանը՝ եկեղեցական տոների ավանդական որոշ տարրեր շարունակեցին կենցաղավարել մինչև այսօր:

ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ В ЛЕНИНАКАНСКОЙ СЕМЬЕ ПО МАТЕРИАЛАМ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ В 1920-1940-х ГОДАХ

Вардуи МЕЛКОНЯН

Ширакский центр арменоведческих исследований НАН РА

В 1920-1940-х годах советская власть начала резкую политику отказа от церкви и традиционных ценностей. Всё, что было связано с церковью и религией, осуждалось и считалось неприемлемым. За счет унижения, обесценивания и разрушения старых обычаев, советская пропагандистская машина строила новое. Так, на смену Новому году должно было прийти 25-е октября, на смену Рождеству – «День рождения комсомола», «Красное крещение». На первый план выдвигаются праздники, приходящиеся на 8 Марта, 1 Мая, 7-е ноября, 5-е декабря. Чтобы отвлечь

внимание людей от церковных праздников, в праздничные дни организовывались «противорождественские кампании», этнографические утренники, печатались анти-религиозные газеты. Эти гонения продолжались вплоть до Второй мировой войны. Фактически антирелигиозная политика большевиков в 1920-1940-х гг. не принесла результата: некоторые элементы церковных праздников сохранились до наших дней.

HOLIDAYS AND RITUALS IN A LENINAKAN FAMILY (1920-1940) ACCORDING TO THE MATERIALS OF PERIODICALS

MELQONYAN Varduhi

Shirak Center of Armenian Studies NAS RA

In the 1920s and 1940s, the Soviet authorities began a sharp policy of rejection towards the church and traditional values. Everything that was connected with the church and religion was condemned and considered unacceptable. Soviet propaganda humiliating, devaluing and destroying old customs, built new ones. Thus, October 25 was supposed to be replaced by the New Year, Christmas – by the “Birth of the Komsomol” and “Red Baptism”. The holidays of March 8, May 1, November 7, December 5 appeared. In order to divert people's attention from church holidays, “anti-Christmas campaigns”, ethnographic matinees were organized, anti-religious newspapers were published. These persecutions continued until World War II. In fact, the anti-religious policy of the Bolsheviks in the 1920-1940s didn't give a result: some elements of church holidays have survived to our time.

«ԱՅՐԱՐԱՏ» ԿԻՆՈԹԱՏՐՈՆԻ ԻՆՏԵՐԻԵՐ-ԴԻԶԱՅՆԸ ԵՎ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀԵՏ

Ռուզաննա ՄԻՔԱՅԵԼՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ արվեստի ինստիտուտ

Կառուցման օրից «Այրարատ» կինոթատրոնի ճարտարապետությունը և ներքին լուծումները հետաքրքրական են ոչ միայն հայ մասնագետների, այլ նաև օտար ուսումնասիրողների համար: Դա բացատրվում է նրանով, որ կինոթատրոնի շենքն իրականացվել է ինքնատիպ և համարձակ հորինվածքային ու ծավալատարածական լուծումներով՝ միաձուլելով եկեղեցական ճարտարապետությունը և մոդեռնիստական ոճը:

«Այրարատ» կինոթատրոնը (նախկինում՝ «Ռոսիա» կինոթատրոն) Հայաստանում կառուցված ամենախոշոր համալիրներից էր: Իր մասշտաբներից բացի, կառույցը աչքի է ընկնում համարձակ և նորարարական լուծումներով: Նախագծի իրականացումը վստահվում է Հայպետնախագծին, մասնավորապես, մինչ այդ մի շարք նախագծեր կատարած Թարխանյան, Խաչիկյան, Պողոսյան ճարտարապետական եռյակին:¹ Հեղինակները արդեն կինոթատրոնների տիպային նախագծման փորձ ունեին: Նրանց նախագծերով են կառուցվել Երևանի այլ թաղամասերում կառուցված կինոթատրոնները, ինչպիսիք են՝ «Արագած», «Կոմիտաս», «Անի»: Նախագծի համարձակ լուծումները ոչ միանշանակ ընդունվեցին հանձնաժողովի կողմից: Ըստ էության, կառույցը իրենից ներկայացնում էր ճարտարապետա-քանդակային սինթեզ:² Արտաքին պլաստիկ լուծումները իր ցույց էին դնում խորհրդահայ մոդեռնիստական ճարտարապետությանը բնորոշ հատկանիշներ: Նախագծի բարդությունը նաև նրա կոնստրուկտիվ առանձնահատկությունների մեջ էր: Փաստորեն, զուրկ լինելով հենարաններից, կառույցը ուներ 40մ լայնությամբ և 60մ երկարությամբ կախովի ծածկ: Սա հավելյալ դժվարություններ ստեղծեց շինարարների համար մեկնարկային աշխատանքների ժամանակ, քանի որ նրանց համար հասկանալի չէին կառուցման մեթոդը և սկզբունքը:³ Այս դժվարին վիճակից դուրս գալու համար ճարտարապետները ստեղծեցին բավականին խոշոր մանրակերտ, որը բացահայտում էր շինության տեխնիկական առանձնահատկությունները: Նախագծի առանցքային գաղափարները արտահայտված էին ոչ միայն արտաքին, այլ նաև նրա ներքին լուծումների մեջ: Ներքին տարածությունն ուներ բարդ սխեմա, սակայն միևնույն ժամանակ, ճարտարապետական դիզայնի առումով, ուներ հորինվածքային միասնական տրամաբանություն: Շինության հատակագիծը իրենից ներկայացնում էր հիմքում քառանկյուն և սեղանաձև վեր միտված ծավալներ՝ կենտրոնաձիգ սիմետրիկ հորինվածքով (ի տարբերություն գլխավոր ճակատի ասիմետրիկ

¹ Haddad E., Rifkind D., A critical history of contemporary architecture: 1960-2010, Ashgate pub., London 2014, p. 260

² Бальян К., Тарханян А., Хачикян С., Погосян Г., изд. Таллин, Ер., 2012 г., стр. 26-27.

³ <https://mediamax.am/ru/news/yerevan-XX-century/6188/>, Кинотеатр Россия: Неживая история, Бубушян А., Геворгян Л., Погосян Е., Араратян Э., Зильфугарян А., Тадевосян А., Мелконян А. (հասանելի է 04.08.2020)

ծավալների): Այն ուներ խոշոր դիտադահլիճային հատակագծմանը բնորոշ ուղղահայաց սխեմա:¹ Ինտերիերի առանցքը կազմում էր առաջին հարկի ճեմասրահը: Դրա անմիջապես վերևում՝ երկրորդ հարկում՝ երկու հակադիր մասերում, գտնվում էին խոշոր կինոդահլիճները: Բացի վերոնշյալ գոտիներից, կառույցը ուներ վավերագրական ֆիլմերի դահլիճ, ժամանցային հատված (պարահրապարակ, սրճարան, բար) և այլն:

Ժամանցային հարկերը գտնվում էին զրո հարկում: Սրճարան-բարերից մեկը գտնվում էր ճեմասրահից փոքր-ինչ ցածր նիշի վրա՝ անմիջապես հանդիսավոր աստիճանների տակ: Ինտերիերի ֆունկցիոնալ բաժանումը կատարված էր այնպես, որ խոշոր գոտիները կարող էին գործածվել ինչպես միասնական, այնպես էլ առանձին կերպով:² Առանձին հետաքրքրություն էին ներկայացնում ինտերիերի ոճային և ծավալատարածական լուծումները: Որպես կատարման ընդհանուր ոճ՝ հեղինակները նախապատվությունը տվել էին բրուտալիզմին: Բրուտալիզմը առաջին անգամ որպես ճարտարապետական ոճ վառ արտահայտվեց Լե Կորբյուզեյի Չանդիգարի քաղաքի նախագծում, որտեղ երեսպատման համար հեղինակը ակտիվորեն օգտագործում էր անմշակ բետոնը:³ Հետագայում արդեն, այսպես կոչված, անգլիական բրուտալիզմը 1960-ական թվականներին ձեռք բերեց ավելի կոկիկ և մշակված տեսք:⁴ Հենց այս անգլիական ուղղությունն էր գերիշխում հայկական մոդեռնիստական ոճով իրականացված շինություններում, այդ թվում նաև՝ «Այրարատ» կինոթատրոնում:

Արդեն իսկ նշված ճեմասրահի հատվածը միաձուլվում է երկրորդ հարկ տանող գոտուն: Բարձրանալով փոխհատվող բրուտալիստական հանդիսավոր աստիճաններով՝ բացվում է ռիթմիկ ծավալներով պորտալի տեսարան: Ուղղաձիգ, վեր սլացող երկաթ-բետոնե ծավալները ստեղծում են հեռանկարային բավական տպավորիչ դինամիկա՝ դիտակետը կենտրոնացնելով վիտրաժային մոնումենտալ հորինվածքին: Հորինվածքի կենտրոնում կախված ջահը շեշտում էր առանցքը՝ իր վրա բևեռելով ուշադրությունը, իսկ գունապակիներից թափանցող լույսը, հակադրվելով ներքին զուսպ մոխրագույնին, ստեղծում էր հոգևոր-էկեղեցական կառույցի տպավորություն: Այդպիսի կառուցվածք ունեն նաև գոթական տաճարները, որոնք շեշտադրում էին ուղղաձիգ առաստաղը՝ փորձելով

¹ Рожин М., Урбах А., Архитектурное проектирование общественных зданий и сооружений: издание второе переработанное и дополненное, Стройиздат, М. 1984. С. 209.

² Былинкин Н., Рубяшин А., Современная советская архитектура 1955-1980 гг., изд. Стройиздат, М. 1985, С. 127.

³ Геташвили Н., Корбузье (Великие архитекторы том VI), изд. Комсомольская правда, М. 2014. С. 44.

⁴ Рейнер Б., Новый брутализм: этика и эстетика, Стройиздат, М. 1973. С. 97-98.

մարդուն տպավորել մասշտաբներով և անսահմանության վերալաց զգացումով: Բնական լուսավորության ուժեղ ազդեցության օրինակներ կարելի է տեսնել հայկական միջնադարյան եկեղեցիներում: Ներթափանցող բնական լույսի և կիսախավար հատվածների լուսաստվերային հակադրությունը տպավորիչ խորհրդավորություն էր ստեղծում, ինչը պատահականություն չէր, այլ նպատակ ուներ սինթեզելու եկեղեցական արվեստը կառույցի մոդեռնիստական լուծումների հետ: Առհասարակ 1970թ.-ի հասարակական շինությունների ինտերիերներում նկատելի էր եկեղեցական տարրերի լայն կիրառում, ինչի վառ օրինակներից է Ս. Քյուրքչյանի հեղինակած Կոմիտասի անվան կամերային համերգասրահը: Այս տեսակ ստեղծագործական լուծումները հեղինակների անհատական մոտեցման արդյունք էին: Կառույցի ողջ մակերեսը երեսապատված էր տեխնիկական նյութով՝ բետոնով: Վիտրաժի գունային խաղը կոտրում էր միաերանգությունը՝ առանցքային գունային գոտի ստեղծելով: Բացի այդ, Ա. Թարխանյանը ինքն էր նշում, որ շինությունը կառուցվել է եկեղեցական ոճի հայեցակարգով: Այս լուծումը կապված էր նաև Թարխանյանի՝ եկեղեցի կառուցելու ցանկության հետ, ինչը նա հետագայում իրականացնում է՝ նախագծելով Մասիս քաղաքի Սբ Թադևոս եկեղեցին, սակայն չի ապրում մինչև կառուցման սկիզբը, աշխատանքը շարունակում է դուստրը՝ Անահիտ Թարխանյանը:¹ Հետաքրքրական է, որ տվյալ ժամանակաշրջանում կառուցվեց մեկ այլ կինոթատրոն՝ այս անգամ ամբողջովին կրելով եկեղեցական ճարտարապետության կնիքը: Ոճի ընտրությունը պատահական չէր, քանի որ այն կառուցվեց Վաղարշապատ քաղաքում:

Վերադառնալով «Այրարատ» կինոթատրոնի ինտերիեր-լուծումներին՝ նշենք, որ առանձնահատուկ կարևորություն ունեն կինոթատրոնի առանցքային գոտի կազմող կինոդահլիճները: Ճարտարապետները ոչ մի ավելորդ մակերես չեն նախատեսել դիտադահլիճներին կից հավելյալ ճեմասրահի համար: Մաթույլ է տվել տնտեսել տարածքը դահլիճների տարողունակությունը մեծացնելու համար: Մեծ՝ հարավային դահլիճը ուներ 1600 տեղ, իսկ հյուսիսային փոքր դահլիճը՝ 1000 տեղ: Դահլիճների թեքությունը կազմում էին շինության վեր գնացող երկու թևերը: Թևերի հիմքում դեմ դիմաց տեղադրված էին լայնաֆորմատ էկրաններ: Թևերի ծայրում գտնվում էին կինոխցիկները: Երկու դահլիճներն էլ

¹Միքայելյան Ռ., Նորագույն շրջանում (1998-2018) ՀՀ-ում կառուցված եկեղեցիների ճարտարապետական առանձնահատկությունները, Մերձավոր Արևելք: Պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ XIV հոդվածների ժողովածու, 237-247, ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ, Եր., 2019, էջ 241:

ունեին օթյակներ, սակայն դրանք բավականին կոմպակտ էին և ընդհանուր առմամբ ավելորդ բարդություններ չէին ստեղծում կինոպրոեկտորի աշխատանքի համար: Երկրորդ դահլիճի մասին խոսելիս ստիպված ենք հենվել Էսքիզային տարբերակի վրա՝ նյութի բացակայության պատճառով: Այստեղ առկա են կտրտված սխեմա ունեցող օթյակներ, որոնք անջատ են իրարից և գտնվում են տարբեր նիշերի վրա: Առաստաղը կենտրոնանում է շրջանաձև ծավալի շուրջ: Դահլիճների առաստաղներն ունեին կապակցված վեցանկյուն մոդուլային բարդ սխեմա, որը թույլ էր տալիս հավասարաչափ տարածել լույսը:

Առհասարակ ողջ շինության մեջ առաստաղները կատարված էին կա՛մ մոդուլային, կա՛մ կեսունային բաժանումներով: «Այրարատ» կինոթատրոնի ինտերիերային առանձնահատկություններից մեկն էլ հեղինակների բժախնդիր մոտեցումն էր դեկորատիվ տարրերի և արդյունաբերական դիզայնի հանդեպ: Կոպիտ ծավալներին միախառնվում էին հարթաքանդակային և զարդաքանդակային տարրերը: Քանդակների և միջպատային ձևավորումների վրա աշխատել են քանդակագործներ Հ. Բդեյանը, Օ. Պետրոսյանը, Հ. Էլիբեկյանը, Ե. Կողաբաշյանը: Ժամանցային գոտիների որոշ մասերում միջնորմների փոխարեն օգտագործվում էին, այսպես կոչված, քանդակային բաժանարար հանգույցներ կամ միջնորմներ՝ տարածքը վիզուալ տրոհելու համար: Դրանց երկրաչափական տարրերը չէին ծանրաբեռնում տարածքը, ինչը թեթևացնում էր միջավայրը: Հատկապես աչքի էր ընկնում ճեմասրահի հարկում գտնվող սրճարանին կից աբստրակտ քանդակը, որն ընդգծում էր աստիճանավանդակի անկյունը՝ միաժամանակ հենարան դառնալով առաստաղի համար: Ճեմասրահի մի կողմում դեպի ցած էին տանում պտուտաձև աստիճանները: Ոճական ներդաշնակությունից փոքր-ինչ շեղվում էր կինոթատրոնի ռեստորանը: Այն ոճական առումով և առավել զուսպ ծավալներով ավելի շուտ հարում էր ռացիոնալիստական ուղղությանը: Առանձնահատուկ ուշադրության էր արժանի կինոթատրոնի կահույքը: Ճարտարապետական եռյակը հայտնի էր նաև ինտերնացիոնալ ոճի հանդեպ համակրանքով, ինչը դիտարկելի էր նրանց նախագծած բոլոր ինտերիերներում: Արդյունաբերական դիզայնի այս ոճն արտահայտություն գտավ նաև «Այրարատ» կինոթատրոնում: Հատկապես տվյալ ժամանակաշրջանում գերարդիական էին սրճարան-բարի կաշվե բազկաթոռները, կաշեպատ սեղանը, որոնք հատուկ թարմություն էին հաղորդում ինտերիերին: Վարագույրները, նստարանները և ողջ փափուկ կահույքը կաթնագույն, սպիտակ և կարմրանարնջագույն երանգներով էին իրականացված: Ճեմասրահներում և նախասրահային հատվածներում, ինչպես նաև ժամանցային գոտիներում տեղադրված էին մետաղյա

ջահեր, որոնք թողնում էին միջնադարյան դարբնակուռ ջահերի տպավորություն: Այս ժամանակաշրջանի կինոթատրոնների տոմսարկղային հատվածը դրսում էր: Այս հանգամանքը հավանաբար պայմանավորված էր ինտերիերում հերթերի կուտակումից խուսափելու համար: Կառույցի դիմաց կար լայն արտաքին հարթակ, որը ձգվում էր մինչև Տիգրան Մեծ փողոցի հյուսիսային ծայրը (ներկայիս՝ Ռոսիա մոլի հատված):¹ Առաջին հարկի ճակատային ապակեպատումը գրագետ լուծում էր, քանի որ ընդհանուր շինությունը և ինտերիերները դրա հաշվին ծանր չեն երևում, կարծես թեթևացնում էր ճեմասրահի ինտերիերը՝ միաձուլելով այն արտաքին միջավայրին:

Կառույցի արտաքին և ներքին տեսքին տրվում էին տարբեր գնահատականներ. որոշ քննադատներ ծայրահեղ մոտեցումներ էին դրսևորում իրենց խոսքերում՝ ճարտարապետներին մեղադրելով ճապոնական ճարտարապետության մեխանիկական կրկնօրինակման մեջ՝ բնորոշելով կառույցը որպես «կոպիտ և ազգային ճարտարապետությունից հեռացած»: Ի հակադրություն այս կարծիքների՝ քննադատների մեկ այլ խումբ, որը ավելի մեծ տոկոսն էր կազմում, բարձր էր գնահատում պլաստիկ ձևերի և մոդեռնիստական ուղղության միաձուլումը՝ շեշտելով կառույցի կապը միջնադարյան ճարտարապետություն հետ:² Վերադառնալով ճապոնական ոճի կրկնօրինակման թեմային, որը, ամենայն հավանականությամբ, վերաբերում էր ճապոնացի ճարտարապետ Կենզո Թանգեի 1964թ.-ի ստեղծագործական աշխատանքներին, կարելի է նկատել որոշակի ոգեշնչում, օրինակ, Տոկիոյում կառուցված Սբ Մարիայի տաճարի ինտերիերներից և Օլիմպիական համալիրից, սակայն անկարելի է այն համարել դրա կրկնօրինակումը:³ Որպես դրա ապացույց՝ հետաքրքրական է անգլիական գրականության մեջ արձանագրված անդրադարձը «Այրարատ» կինոթատրոնին, որտեղ ակնհայտորեն շեշտվում են կառույցի նորարարական և համարձակ մոտեցումները: Խորհրդային Միության փլուզումից հետո լքվեցին շատ կինոթատրոններ, այդ թվում՝ «Այրարատ» կինոթատրոնը: 2003թ.-ին տարածքը սեփական

¹ Տիգրանյան Է., Հասարակական շենքերի և կառուցվածքների ճարտարապետական նախագծման հիմունքները (Երկրորդ՝ մշակված և լրացված հրատարակություն), «Լույս» հր., Եր., 1989, էջ 169:

² Զաքարյան Մ., Դարձյալ ճարտարապետության հոգսերի ու պրոբլեմների շուրջ, 24-27, Սովետական արվեստ ամսագիր 1977(9), ՀՍՍՀ մինիստրների սովետի հրատարակչությունների պոլիգրաֆիայի և գրքի առևտրի պետական կոմիտե № 1, Եր., 1977թ., էջ 26:

³ Конавалова Н., Кендзо Тангэ: Великие Архитекторы (т. 12), изд. Комсомольская правда, С. 35-36, 44.

նաշնորհվեց «Միլ» կոնցերն ընկերության կողմից՝ վերածվելով առևտրի կենտրոնի:¹ Այսօր արդեն դժվար է ճանաչել կառույցը ներսից. կիսաքանդ վիճակում են գտնվում դահլիճները, քանդակներից ոչինչ չի մնացել, պահպանվել է միայն դահլիճ գնացող աստիճանավանդակի մասը: «Այրարատ» կինոթատոնը մնում է հայկական մոդերնիստական ճարտարապետության և ինտերիերի միջավայրի ինքնատիպ կազմակերպման առումով կարևոր նմուշ: Այսօր, ցավոք, ոչ նախկին շուքով, այնուհանդերձ, շենքը դեռ կանգուն է, առ այսօր նրա մասին խոսվում է տարբեր հարթակներից և նրանից ոգեշնչվում են երիտասարդ ճարտարապետներ ու դիզայներներ:

ДИЗАЙН ИНТЕРЬЕРА КИНОТЕАТРА "АЙРАРАТ" И ЕГО СВЯЗЬ С ЦЕРКОВНОЙ АРХИТЕКТУРОЙ

Рузанна МИКАЕЛЯН

Институт искусств НАН РА

Кинотеатр «Айрарат» занимает особое место среди армянских зрелищных зданий. В истории современной армянской и советской архитектуры, он известен как один из самых смелых проектов. Здание особенно примечательно тем, что его интерьер является результатом синтеза модернисткой и церковной архитектуры, тем самым, показывая, что современные концепции могут вполне ужиться с традиционными решениями. Этот синтез можно считать удавшимся еще и потому, что авторы проекта имели четкое ведение конструктивных и стилистических особенностей интерьеров зданий такого типа. Пространство интерьера имеет сложную, но четкую схему. Данное строение многократно рассматривалось и обсуждалось в профессиональных кругах, как с положительной, так и отрицательной стороны. Кинотеатр имеет особое значение для Еревана. «Айрарат» не потерял свою привлекательность как для жителей столицы Армении, так и гостей, туристов, являясь источником вдохновения для многих дизайнеров и архитекторов.

¹ <https://www.e-gov.am/gov-decrees/item/306/> ՀՀ Կառավարության որոշում 2004, 295-ն, Հայաստանի Հանրապետության պետական գույքը մասնավորեցնելու Հայաստանի Հանրապետության կառավարության որոշում 2000 թ. հոկտեմբերի, 10 №-ի 631, դեկտեմբերի 31-ի №896, 2002 թվականի սեպտեմբերի 19-ի №1487-Ս 2003 թվականի դեկտեմբերի 24-ի №1929-Ն որոշումներում փոփոխություն կատարելու մասին (հասանելի է 04.08.2020):

INTERIOR DESIGN OF CINEMA AYRARAT AND ITS RELATION TO THE CHURCH ARCHITECTURE

Ruzanna MIQAYELYAN

Institute of Arts NAS RA

Cinema “Ayrarat” has a special place among the Armenian entertainment buildings. It is known as one of the boldest projects in the history of both Armenian and Soviet architecture. The structure is especially remarkable as its interior is a result of the synthesis of modernist and church architecture, therefore proving that modern concepts can be well fused with traditional solutions. This synthesis can be considered as quite successful also because the authors of this project had their clear vision of constructive and stylistic features for such buildings. The space organization reveals a complex, but a clear scheme. This building has been discussed many times in professional circles both from positive and negative sides. The cinema has its special place for Yerevan, still being attractive both for residents of Yerevan, its guests and tourists. At the same time, it is a source of inspiration for many designers and architects.

ՉՈՐՄ ԱՎԵՏԱՐԱՆՆԵՐԻ՝ Ս. ՆԵՐՍԵՍ ՇՆՈՐՀԱԼՈՒ ՀԱՄԱՀԱՎԱՔ ՉԱՓԱԾՈՍ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Նարեկ Վարդապետ ԱՎԱԳՅԱՆ

Արթիկի թեմ

Ս. Ներսես Շնորհալին «Բան Հաւատոյ» վերնագրով ունի չափածո երկու ստեղծագործություն, որոնք Աստվածաշնչի տարբեր դրվագների բանաստեղծական վերաշարադրանքն են: Վերնագրային և թեմատիկ արտաքին նմանությամբ հանդերձ, էական տարբերություն կա նրանց երկուսի միջև: Առաջինը մաս է կազմում Շնորհալու չափածո թղթերին և խրատներին՝ ներկայացնելով Հին և Նոր Կտակարանների մի շարք կարևոր իրադարձություններ, իսկ երկրորդը չորս ավետարանների համահավաք պատմության վերաշարադրանքն է:¹

¹ «Բան Հաւատոյ»-ի վերլուծության համար հիմք ենք ընդունել Գ. Գասպարյանի կազմած քննական բնագիրը՝ հմտալից առաջաբանով, բնագրային տարրնթերցվածներով և սուրբգրային տեղիների հղմամբ: Տե՛ս Մատենագիրք Հայոց, հտ. ԻԱ, ԺԲ դ., Ներսես Շնորհալի, գիրք Ա, Եր., 2018, էջ 209-290:

Առաջինը կազմված է Հայոց այբուբենի 36 տառերի ծայրակապով (ակրոստիքոս) գրված չորստողյա տներից և վերջում գտնվող հիշատակարանից՝ ունենալով 164 տող, իսկ երկրորդը չունի որևէ ծայրակապ և կազմված է 700 երկտող տներից, ըստ այդմ ունի 1400 տող՝ հիշատակարանի հետ կազմելով 1504 տող:

Երկրորդը՝ «Բան Հաւատոյ»-ն գրվել է 1151թ., իսկ «Յիսուս Որդին»՝ 1152թ.: Եթե «Բան Հաւատոյ»-ն ներառում է Նոր Կտակարանի չափածո պատմությունը, ապա «Յիսուս Որդին»՝ Հին և Նոր Կտակարաններինը:

Ըստ այսմ, թե՛ ժամանակային և թե՛ նյութի թեմատիկ ընդգրկման առումով «Բան Հաւատոյ»-ն «Յիսուս Որդի»-ի նախադրուճ է:

«Բան Հաւատոյ»-ն թեև նվիրված է ավետարանական պատմությանը, սակայն վերնագրին համահունչ բանաստեղծական պարզ ձևի մեջ ներկայացնում է «Հավատո հանգանակը»՝ առանց դավանաբանական որևէ մեկնաբանության և վեճի:

«Հանգանակի» սահմանումներին համահունչ բնորոշվում է Սուրբ Երրորդությունը երեք անձերով, ապա ինչպես «Հանգանակում», մերժվում են տարբեր հերձվածները: Այնուհետև Ավետամբ սկսվում է ավետարանական պատմությունը՝ հասնելով մինչև Խաչելություն, Ս. Հարություն, Համբարձում և ավարտվում Ահեղ Դատաստանի հիշատակությամբ:

Շնորհալին ներկայացնում է չորս ավետարանների համահավաք պատմությունը՝ հիմք ընդունելով Մատթեոսի ավետարանը: Համատեսական ավետարանների ընդունված ավանդույթով նա ավելացնում է Մարկոսի, Դուկասի և Հովհաննեսի ավետարանների այն դրվագները, որոնք բացակայում են Մատթեոսի մոտ:

Շնորհալին ոչ միայն չափածո ու հանգավոր վերաշարադրում է ավետարանական համահավաք պատմությունը, այլև մեկնաբանում է յուրաքանչյուր դրվագը: Նման մեկնաբանությունները բաժանվում են երկու խմբի.

Ա. ավանդական մեկնությունների համառոտ և բուն ասելիքի ներկայացում նախորդող շրջանի մեկնաբանական ավանդույթի հիման վրա: Այս պատճառով է, որ նրա մի շարք տողերը բառացի կամ իմաստային առումով համընկնում են միջնադարյան մեկնիչների մեկնությունների համապատասխան տողերին:

Բ. որպես հոգևոր խորհրդածություն իր վերաբերմունքն է արտահայտում ավետարանական որևէ իրադարձության մասին, թեև այս դեպքում ևս նման խորհրդածության հիմքում դարձյալ ընկած է լինում ավետարանական տվյալ հատվածի ընդհանրացված և կանոնացված բացատրությունը միջնադարյան մեկնություններում:

Փորձենք «Բան Հաւատոյ»-ի շարադրանքին համընթաց ներկայացնել բնորոշ օրինակներ Շնորհալու բանաստեղծական մեկնություններից և հոգևոր խորհրդածություններից:

Նկատի ունենալով Հովհաննես ավետարանչի «Ի սկզբանէ էր Բանն» (Հովհ. Ա 1) խոսքերը՝ Շնորհալի հայրապետը գրում է.

*Որք Բան ասեն ըստ Յովաննու
էւ յանուանէն փախչին յՈրդոյ՝:*

Նա ցանկանում է ասել, որ Հովհաննեսի Ավետարանում տրված բնորոշումը պատրվակ չի կարող համարվել Որդի անվանումից հրաժարվելու համար: Շնորհալին նման կտրուկ ձևով է գրում՝ նկատի ունենալով Որդու՝ Բանի մարդեղացումը մերժողներին, ինչպես որ այս ստեղծագործության մեջ մերժվում են տարբեր հերձվածները, որոնք կասկածի տակ էին դնում Որդու աստվածանալը և Ս. Երրորդությանը մաս կազմելը:

Շնորհալին Բան և Ձայն բնորոշումների հարաբերակցությանն է անդրադարձել Հովհաննես Մկրտչի բանտարկությանը և գլխատմանը նվիրված տողերում՝ Ձայնի որպես Բանի նախակարապետի միտքը շեշտելով:

Երկրորդ տան մեջ մեռյալներին ավետելը նա անմիջապար կապում է Իր՝ որպես հնչող Ձայնի՝ առաքման հետ, որը ինչպես անապատում, այնպես և դժոխքում է ձայնելու.

*Որպէս յերկրի ձայն բարբառով՝
էւ ի դրժոխս որոտալով (615-616 տողեր):*

Քրիստոսի համար որպես Բանն և Հովհաննես Մկրտչի՝ «Ձայն բարբառոյ յանապատի» (Մրկ. Ա 3) ավետարանական խոսքերը նկատի ունենալով և ցանկանալով ասել, որ Հովհաննեսի նահատակությունից հետո սկսվեց Քրիստոսի քարոզությունը, նա գրում է.

Բանըն փոխան ձայնին յաւուէր (446 տող):

Աստծո Բանի հետ են հարաբերվում նաև անապատում փորձությանը վերաբերող հատվածին առնչվող Շնորհալու տողերը: Ավետարանի «**Թէ ոչ հացիւ միայն կեցցէ մարդ**, այլ ամենայն բանիւ, որ ելանէ ի բերանոյ Աստուծոյ» (Մտթ. Դ 4) խոսքերի հետևողությամբ «Բան Հաւատոյ»-ի մեջ ասվում է.

*Թէ ոչ հացիւ միայն կեցցէ
մարդ երկրածին, զի կըրկին է (357-358 տողեր):*

¹ Մատենագիրք Հայոց, հտ. ԻԱ, ԺԲ դ., Ներսէս Շնորհալի, գիրք Ա, էջ 229 (Այսուհետև «Բան Հաւատոյ»-ից բոլոր մեջբերումները կնեկայացվեն սույն հրատարակությունից և էջերը փակագծում կնշվեն մեջբերման վերջում):

Ընդգծված հատվածը բառացիորեն համընկնում է Ավետարանի համապատասխան կապակցությանը: «Զի կրրկին է» արտահայտությամբ Շնորհալին նկատի ունի, որ մարդը կազմված է հոգուց և մարմնից: Այս արտահայտությունը գտնում ենք նաև Մատթեոսի Ավետարանի այն մեկնության մեջ, որի մինչև Ե գլխի 17-րդ տողը գրել է Շնորհալին. «Քանզի կրկին է մարդ՝ ի հոգույ և ի մարմնոյ, որպես կեան մարդիկ նիթական հացիւ, կեայ և հոգի աննիթական բանի»¹:

Աստվածային Բանի քարոզության հետ է կապված նաև մեռյալների՝ մեռյալներին թաղելու Հիսուսի խոսքերի մեկնությունը այս ստեղծագործության մեջ: Մատթեոսի Ավետարանում ասվում է, որ ի պատասխան իր աշակերտներից մեկի խոսքերի, թե նախ թաղի իր հորը և նոր գա Հիսուսի հետևից, Քրիստոս ասում է «Թոյլ տուր մեռելոցն թաղել զմեռեալս իւրեանց» (Մտթ. Ը 22): Տարբեր մեկնաբանությունների տեղիք տված այս խոսքերը Շնորհալին հետևյալ ձևով է մեկնաբանում.

Թաղել զմեռեալն ոչ հրամայեաց,

այլ քարոզել զԲաննն կենաց (515-516 տողեր):

Աստվածային Բանի քարոզության նույն մեկնաբանությամբ «Բան Հաւատոյ»-ի 483-486 տողերում կույրերի, խուլերի և համրերի բժշկությունը միայն ֆիզիկական բժշկության հրաշք չի համարվում, այլև հաղորդակցումը աստվածայինի հետ, որովհետև կույրերը աչքերով տեսան «զլոյսն, որ յերկնից», խուլերը լսեցին «զձայնն կենաց» և համրերը բացված լեզուներով «Աստուծոյ խաւսակցեցան»:

Մեկնաբանական գրականության մեջ ասվում է՝ Պայծառակերպության ժամանակ Մովսեսի գալը մեռյալների աշխարհից և Եղիայի՝ երկնքից ողջ հայտնվելը խորհրդանշում են, որ Քրիստոսն իշխանություն ունի մեռյալների և ողջերի վրա: Ինչպես գրում է Եփրեմ Ասորի. «Սա Ինքն է Արարողն երկնից և երկրի, և Տէր կենդանեաց և մեռելոց. Հրամայեաց երկնից և իջոյց զԵղիա. Նկատեաց երկրի և վերականգնեաց [մեռյալներից վեր կանգնեցրեց] զՄովսէս»²:

Շնորհալին նույն միտքը բանաստեղծորեն ձևակերպում է այսպես.

ԶՄովսէս բերեալ ի մեռելոց

Եւ զԵղիաս ի յանմարմնոց. (697-700 տողեր):

Երկու Ադամների՝ Առաջինի՝ որպես մեղուցյալ մարդկության և Քրիստոսի՝ որպես մեղուցյալ մարդկությանը փրկելու եկած երկրորդ Ադամի համեմատությամբ Շնորհալին մի քանի զուգահեռներ է տանում Ադամի և Քրիստոսի, Հին

¹ Ներսես Շնորհալի, Հովհաննես Երզնկացի (Օործորեցի), Մեկնութիւն Սուրբ Աւետարանին, որ ըստ Մատթեոսի, Կ. Պոլիս, 1825, էջ 73:

² Եփրեմ Ասորի, Մատենագրութիւնք, հտ. Դ, Վենետիկ, 1836, էջ 63:

Կտակարանի ծածկյալ խորհուրդների՝ Նոր Կտակարանում արտահայտվելու միջև:

Մեկնաբանական նման ելակետով առանձնակի խորհուրդ է հաղորդվում հատկապես կալով աչքերը բժշկելուն և փշե պսակին:

Կույրի բժշկության մասին Հովհաննեսի Ավետարանում ասվում է. «Եթուք ի գետին եւ արար կաւ ի թքոյն, եւ ծեփեաց զկան ի վերայ աչաց կուրին» (Յովհ. Գլ. Թ 6): Ավետարանական այս դրվագը Շնորհալին մեկնաբանում է որպես Արարչագործության շարունակություն, որ ինչպես Աստված կավից ստեղծեց Ադամին, այնպես և Քրիստոս կավի շաղախով լույս պարզեց Ադամին.

Թրքով լուսոյ կենարարին

լոյս շնորհեցաւ ի ծնէ կուրին (749-750 տողեր):

Աստծո՝ որպես Ադամին ուղղված անեծք ասվում է. «Փուշ և տատասկ բուսուսցէ քեզ» (Ծննդ. Գ 18): Քրիստոս եկավ Ադամին տրված անեծքը ջնջելու համար, ուստի Շնորհալին նկատի ունենալով «Եւ բոլորեալ պսակ ի փշոց եղին ի գլուխ Նորա» (Մտթ. ԻԷ 29) տողը, գրում է, որ անեծքի փուշը բարձողին և մեզ կյանքի գրքում գրողին փշե պսակ դրեցին.

Զփուշ անիծիցրն բարձողին

եւ առ ի կեանս զմեզ գրողին (987-988 տողեր):

Գեթսեմանիում աղոթքի ժամանակ Հիսուս «էր ի տագնապի» (Ղուկ. ԻԲ 43): Նման հոգեվիճակը Շնորհալին համարում է աստվածային և մարդկային բնությունների միաշաղախումը.

Զի կատարեալ էառ բնութիւն

Աստուածրն բան ըզմարդկութիւն (901-902 տողեր):

Անհրաժեշտ է նշել, որ Շնորհալու խոսքը առավել ներագրու է դառնում, երբ կառուցվում է իրավիճակային հակադրությունների վրա:

Իրավիճակային և իմաստային հակադրության բնորոշ օրինակ է հետևյալ տունը, որն իր սեղմության պատճառով դժվարընկալելի է, քանզի հարկավոր է վերականգնել բանաստեղծական կարճ տողերով ասելիքը համառոտ ասելու համար սղված բառերը.

Կալան կամաւ զանկապելին,

կապեալ ըզձեռս արձակողին (921-922 տողեր):

Այսինքն՝ կապեցին ձեռքերը Նրա, Ով արձակեց մեզ մեղքի կապանքներից:

Հին և Նոր Կտակարանների զուգահեռի վրա հիմնված իրավիճակային հակադրությամբ է ներկայացվում նաև զինվորների կողմից հանդերձները հանելը. «Մերկացուցին զնա և արկին զնովաւ քղամիդ կարմիր» (Մտթ. ԻԷ 28);

Շնորհալին գրում է.

Որոյ ըզգեստ է լոյս փառաց,

արկին հանդերձ նախատանաց (961-962 տողեր):

Հանդերձներից մերկացման մասին երկրորդ անգամ հիշվում է Խաչելության բաժնում, երբ ասվում է. «Եւ հանեալ զՆա ի խաչ՝ բաժանեցին զհանդերձս Նորա վիճակաւ» (Մտթ. ԻԷ 35): Մատթեոսի ավետարանի Շնորհալու մեկնության շարունակող Երզնկացին այս տողի բացատրության մեջ գրում է. «Մերկութեամբն զմերկութիւն Ադամայ ծածկեաց»¹:

Նույն մեկնաբանությունն ենք գտնում նաև Շնորհալու մոտ.

Մերկացուցին զերկրորդ Ադամ,

զի զզեցուսցէ ըզհինն Ադամ (1001-1002 տողեր):

Քրիստոնեական խորհրդաբանությամբ ասվում է, որ Հռոմեացի զինվորի տեգով Քրիստոսի կողը խոցելուց հետո (Հմմտ. Յովհ. Գլ. ԺԹ 34) բխած ջուրը խորհրդանշում էր Ս. Մկրտությունը, իսկ արյունը՝ Ս. Հաղորդությունը: Ինչպես որ Ադամի կողից ստեղծվեց Եվան, այնպես և Քրիստոսի կողի խոցմամբ կողածնի՝ Եվայի մեղքը ջնջվեց: Նաև ստեղծվեց Քրիստոսի հարսը՝ Եկեղեցին:

Երկտող կարճառոտ տներում միտքն ամփոփելու համար հոգևորական բանաստեղծը երբեմն դժվարընկալելի խտացումների է դիմում, ինչպես այս տողերում.

Ընդ երեսնից թիւ արծաթին

ծախէր զարիւն մերոյ գնողին (841-842 տողեր):

Այստեղ ասվում է, որ Հուդան երեսուն արծաթով ծախեց արյունը՝ Նրա, Ով եկավ մեզ փրկագնելու աղամական մեղքից:

Այս ստեղծագործության մեջ Շնորհալու խորհրդաբանական մտածողության և իրավիճակային ընդհանրությունների վրա հիմնված բանաստեղծական խոսքը կառուցելու բարձրակետը կարելի է համարել Ս. Ծնունդ-Ս. Հարություն գուգահեռը:

Մեկնաբանական գրականության մեջ Ս. Կույսից ծնվելուն, ապա և նոր՝ կույս գերեզմանից հարություն առնելուն խորհրդաբանական մեծ իմաստ է հաղորդվում կնքյալ վեմի հետ կապված հետևյալ գուգահեռով: Հիսուսին գերեզմանի այրը դնելուց հետո քահանայապետերը «կնքեցին զվեմն հանդերձ զօրականօքն» (Մտթ. ԻԷ 66):

¹ Ներսես Շնորհալի, Հովհաննես Երզնկացի, Մեկնութիւն Սուրբ Աւետարանին, որ ըստ Մատթեոսի, էջ 591:

Տիրամայրը ևս անվանվում է «կնքեալ վեմ» և «վեմ կնքեալ»: Ասվում է, որ Քրիստոսն ինչպես կույս արգանդից ելավ, և Տիրամոր կուսությունը անխախտ մնաց, այնպես և կույս գերեզմանից հառնեց, և այրի վրա դրված կնքյալ վեմը անխախտ մնաց:

Ս. Ծննդյան և Ս. Հարության գույգ կնիքների միջև զուգահեռը Շնորհալին ներկայացնում է հետևյալ չորս տողերով.

Ի կոյս մարե՛ ծնեալ մարմնով,

ըզկուսութիւնն ոչ խախտելով,

Ի կոյս երկրէ նոյն յառնելով

եւ զկնիքն ամբողջ իսկ պահելով (1169-1172 տողեր):

Ավետարանական պատմությանը զուգահեռ ընթացող «Բան Հավատոյ»-ն ավարտվում է Ահեղ Դատաստանի ազդու նկարագրությամբ:

Շնորհալու մյուս ստեղծագործությունների նման «Բան Հաւատոյ»-ն ևս ավարտվում է հիշատակարանով, որն ունի հետևյալ խորագիրը՝ «Յիշատակարան երգողին»: Այն երկմաս կառուցվածք ունի: Առաջին մասն ընդհանուր ստեղծագործության 1361-1400 տողերն են, որոնցում խոսվում է այս երկի գրության հանգամանքների մասին: Քանի որ Շնորհալին գրում է, թե իր գործը բաղկացած է մոտ 700 երկտող տներից, հետևաբար առաջին հատվածը համարում է բուն ստեղծագործության մաս: Իրապես, այն իր հերթին բացատրությունն է այն հարցի, թե ինչ բնույթի գործ է հիշյալ երկը: Շնորհալի հայրապետը ներկայացնում է գրության հանգամանքները՝ ասելով, որ աստվածաբանական նման թեմայով իրեն վերապահված չէր գրել և ոչ էլ այդ կարողությունն ուներ.

Բայց փափաքումն ոգոյս բնական

ստիպեաց քան գոյժրս գերական (1369-1370 տողեր):

Գործում առկա հանգային բազմաձևության մասին ասում է, որ հանգերը հաճախ է փոխել, որպեսզի ընթերցողը նույնահանգության հնչումից չձանձրանա:

Հիշատակարանի երկրորդ մասը պատմական բովանդակություն ունի, ուր պատմում է կաթողիկոսարանի Հռոմկլա փոխադրվելու մասին, թվարկում իր հարազատներին և խնդրում հիշել իրենց ազգատոհմի հանգուցյալ ու կենդանի անդամներին:

Մտահոգություն է հայտնում, որ խաչակիրների հիմնած իշխանությունները թուլանում են, իսկ շրջակա մահմեդական տիրողները ամրապնդում են իրենց դիրքերը:

Հիշատակարանում արտահայտվել է նաև հիասթափությունը խաչակիրներից, որոնց անվանում է «սուտանուն քրիստոնյաներ»:

«Բան Հաւատոյ»-ն դիտարկելով Շնորհալու չափածո կրոնախրատական բանաստեղծությունների, ինչպես նաև շարականների, տաղերի և գանձերի ընդհանուր համատեքստում՝ տեսնում ենք, որ դրանց մի զգալի մասը Աստվածաշնչի տարբեր դրվագների չափածո մեկնությունն է: Այս ստեղծագործությունների շարքում բոլորից մեծ թիվ են կազմում Խաչելությանը և Ս. Հարությանը նվիրված գործերը, որոնցից բոլորից ծավալունը 1400 տող ունեցող «Բան Հաւատոյ»-ն է: Վերջինս էլ իր հերթին, կարելի է ասել, ներառված է «Յիսուս Որդի» 4000 տող ունեցող ստեղծագործության մեջ մեկնաբանական նույն ելակետով:

Ս. Ներսես Շնորհալու չափածո տարբեր ստեղծագործություններում Աստվածաշնչի դրվագներից յուրաքանչյուրին վերաբերող հատվածների համեմատական քննությունը ցույց է տալիս, որ բոլոր այդ հատվածները՝ որպես միասնական կառույցի շարվածքի առանձին քարեր, եկել և մեկտեղվել են Հին և Նոր Կտակարանների չափածո վերաշարադրանքը եղող «Յիսուս Որդի» ստեղծագործության մեջ:

СВОДНОЕ СТИХОТВОРНОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ЧЕТЫРЕХ ЕВАНГЕЛИЙ СВ.НЕРСЕСА ШНОРАЛИ

Нарек Архимандрит АВАГЯН

Артикская епархия

Некоторые стихи Св.Нерсеса Шнорали носят религиозно-поучительный характер, целью которых является в дидактической форме, без богословских истолкований и споров представить различные отрывки Библии, в тоже время поэтическим живописным языком прояснить аллегорический смысл этих отрывков согласно истолкованиям Отцов Церкви.

Самым объемным из этих произведений является “Слово о вере” - с 1400 стихотворными строфами, написанный в 1151 г.

Как стихотворное истолкование разных отрывков Библии, это по объему второе произведение Н.Шнорали. Здесь коротко представляется сводная история четырех Евангелий.

ST NERSES SHNORHALI'S VERSE ILLUSTRATION
OF FOUR GOSPELS

Narek Vardapet AVAGYAN

Diocese of Artik

A number of verses by St. Nerses Shnorhali are of religious nature, the aim of which is to present the various episodes of the Bible in a didactic way (without religious interpretations) and at the same time to reveal the allegorical meanings of those episodes according to the interpretations of the Church Fathers.

The most extensive of these works is the 1400 verse line called "Ban Havato", written in 1151. Here is the brief history of the four Gospels.

ԳՅՈՒՄՐՈՒ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆԸ.

ԱԼԵՔՊՈԼՅԱՆ ԴՌՆԵՐԻ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԳՐԱՎՉՈՒԹՅՈՒՆԸ

Գայանե ՊԱՊԻԿՅԱՆ

ՀԳՊԱ Գյումրու մասնաճյուղ

Յուրաքանչյուր մարդու հոգեբանության և այս կամ այն դիրքորոշման վրա ազդեցություն ունի նաև այն միջավայրը /քաղաքը՝ իր արտաքին ու ներքին կերպարով, ենթակառուցվածքով, ճարտարապետությամբ/, որտեղ ապրում է անհատը: Ապրելով Գյումրիում՝ ցանկանում ենք դիտարկել այս քաղաքի փոխակերպումները և բազմաշերտ իրականությունը:

Գյումրին Հայաստանի հնագույն բնակավայրերից մեկն է, որը 8-րդ դարում եղել է վարչական կենտրոն: Քաղաքի սկզբնանունը եղել է Կումայրի, որը, անցնելով դարերի երկար ճանապարհ, աստիճանաբար փոխվել և արևելահայ տառադարձությամբ դարձել է Կումրի, Կոմրի, Գոմրի, Գիմրի, Գումրի և, վերջա-

պես, Գյումրի: Նիկոլայ I-ի կամքով, ի պատիվ նրա կնոջ՝ Ալեքսանդրիայի, Գյումրին կոչվեց Ալեքսանդրապոլ, իսկ Լենինի մահից հետո վերանվանվեց Լենինական: Այժմ կրում է իր նախկին անվանումը՝ Գյումրի¹:

Մինչև Ռուսաստանին միանալը Շիրակ գավառը գտնվել է մի մասով՝ Օսմանյան Թուրքիայի, մյուս մասով՝ Պարսկաստանի ենթակայության տակ: 1828 թվականին Թուրքմենչայի պայմանագրով Արևելյան Հայաստանը, որի կազմում նաև Շիրակը, անցնում է Ռուսաստանին: Այս պահից էլ սկսվում է Կումայրու կամ Գյումրու նոր կյանքը: Պատերազմից հետո ռուսները ձեռնամուխ եղան սև բերդի կառուցմանը, որը հայտնի է «Սև Ղուլ» անունով, և որը նպաստեց Գյումրու զարգացմանը, ծավալվեց առևտուրը, բնակչությունն աճեց: Քաղաքը երեք կողմից շրջապատված էր ամրություններով՝ հյուսիսից (Պոլիգոն), արևմուտքից (Բերդ), հարավից (Կազաչի պոստ): 1837 թվականից ամրոցի հետ միասին Գյումրին վերանվանվում է Ալեքսանդրապոլ²:

Հին Ալեքսանդրապոլը արհեստավորների, միաժամանակ մանր առևտրականների՝ փերեզակների քաղաք էր: Արհեստավորական համաքարական կազմակերպությունները քաղաքում զբաղեցնում էին առանձին փողոցներ ու շենքեր: Արհեստանոցների տեղաբաշխումը քաղաքում կատարվել է ըստ տեսակների՝ շարքերով կամ առանձին խմբերով, և մեծ մասամբ՝ շուկա-հրապարակներում: Քաղաքի առանձին թաղամասեր կազմակերպվել են աստիճանաբար՝ ավանդական շինարարական հիմունքներով: Ելնելով տեղի պայմաններից և բնակչության ազգային հատկանիշներից՝ թաղերը ստացել են իրենց համապատասխան անվանումները՝ Ձորի բողազ կամ «Ռանչպարների մահլա», «Կաթոլիկների թաղամաս» կամ «Ֆրանկների մահլա», Ռուսական թաղամաս կամ «Սլաբոտկա», Թուրքական թաղամաս կամ «Թուրքի մահլա», «Բոշի մայլա» և այլն (ի դեպ, պարսկերեն «մահլա» անվանումը ժամանակի ընթացքում աղավաղվել է՝ ժողովրդի կողմից ստանալով «մայլա» ձևը): Եղել են նաև միջթաղային առանձին հատվածներ, այսպես ասած՝ փոքրիկ մահլաներ: Քաղաքի արևմտյան կողմում՝ բլրաթմբի վրա, տարածվում էր հին Գյումրու գերեզմանատունը (Գորկա զբոսայգու տեղում), իսկ հարավային կողմում՝ «Պատվո բլուրը» (1887թ. զոհված զինվորների գերեզմանատունը), որտեղ կառուցված էր ռուսական փոքրիկ եկեղեցին, ըստ ժողովրդի անվանման՝ Պլպլան ժամը: Գյումրու փողոցները նեղ էին, ծու-

¹ Մաթևոսյան Ս., XVIII-XIX դդ. Գյումրիի ժողովրդական ճարտարապետությունը, Եր., «Սովետական գրող» հրատ., 1985 թ., էջ 5:

² Նույն տեղում, էջ 5:

ռումուռ, տուֆից շարված խուլ պատերով: Ցածրիկ տները կույր էին՝ առանց պատուհանների՝ դեպի փողոց դարձած հաստ, բութ պատերով: Քաղաք կարելի էր մտնել հիմնականում երեք գլխավոր ճանապարհներով, որոնք գալիս էին Երևանից, Ղարսից, Թիֆլիսից: Նոր կառուցապատումն իրականացվել է կանոնավոր ձև ունեցող, եռանկյուն խաչվող փողոցների ցանցաձև սխեմայով (Ճամբարային հատակագծում): Փողոցները համեմատաբար հարթ են, երկար¹:

1836 թվականին հաստատվեց բնակավայրի առաջին հատակագիծը: Սկզբում քաղաքը դասվում էր բերդաքաղաքների շարքին: 1899 թվականի փետրվարի 7-ին առաջին գնացքը ժամանեց Ալեքսանդրապոլ՝ քաղաքը կապելով Թիֆլիսին: Շատ չանցած՝ Երևանը և Կարսը նույնպես երկաթուղային կապ հաստատեցին Ալեքսանդրապոլի հետ: Երկաթուղու կառուցումը վճռական դեր ունեցավ քաղաքի կյանքում. արվեստների և արհեստների քաղաքը սկսեց ծաղկել: Մինչև 19-րդ դարի վերջ Լենինականի հին թաղամասերում և նրա շրջանի գյուղերում ձևավորվել է տնամերձ հողամասի հատակագծման և կառուցապատման մեկ հիմնական տիպ՝ կառուցապատման պարփակված կոմբինացիան: Ինչ վերաբերում է ժողովրդական ճարտարապետության մաս կազմող գետնափոր տների տիպին, ապա պետք է նշել ուսումնասիրվող շրջանի (18-19-րդ դդ.) գետնափոր տների հնության մասին: Տների հիմնական տեսակները կարելի է բաժանել երեք խմբի՝ գետնափոր տներ, կիսագետնափոր տներ (գլխատուն), ծածկված բակով կոմպլեքս (համալիր) տներ: Սրբատաշ սև տուֆով և կրաշաղախով կառուցված այդ շինությունները բնույթով և շինարարական-կառուցողական ոճով միմյանց խիստ նման էին: Ժողովրդական բնակելի տան ճարտարապետության մեջ առանձնապես ուշագրավ է ծածկված բակով կոմպլեքս տունը²:

Մինչ Ալեքսպոլյան շրջանը տները գյուղական տիպի էին: Կիսագետնափոր կամ, ինչպես հին գյումրեցիներն էին ասում, «ղառնավուճ» տները մեկ բաժնից բաղկացած պարզ շինություններ էին: Դրանց մեկ մետրից ավելի հաստություն ունեցող պատերը, որ շարված էին համարյա չմշակված, անձև տուֆաքարերով և կավի շաղախով, բարձրանում էին սարալանջերին: Փայտագմբեթ ծածկի կենտրոնում թողնվում էր քառակուսի անցք-երդիկ՝ սենյակը լուսավորելու և միաժամանակ սենյակի կենտրոնում գտնվող թոնրի ծուխը հեռացնելու համար: Փայտե ծածկը արտաքուստ հողի հաստ շերտով էր պատվում, իսկ երդիկը՝ խա-

¹ Մաթևոսյան Ս., . XVIII-XIX դդ. Գյումրիի ժողովրդական ճարտարապետությունը, էջ 6:

² Բազեյան Կ., Աղանյան Գ., Ալեքսանդրապոլ. ազգագրական էսքիզներ (պատմագագրական ուսումնասիրություն) գիտ. խմբագիր՝ Բ. Գ. Թ. Սվետլանա Վարդանյան, էջ 12-13:

չերկաթի ցանցով: Երդիկների վրա լցված հողը տափանվում էր հատուկ բազալտե գլորներով, որոնք «Ռանչպարների մահլայում» և «Հողեպլանում» պահպանվել էին մինչև XXդ. 70-ական թթ. և դարձել էին քաղաքաբնակների քամահրանքի ու ծաղրի առարկա¹:

Ինչպես տեսանք, գետնափոր կամ կիսագետնափոր տների պարագայում դռների մշակույթն արտահայտված չի եղել, քանի որ շատ դեպքերում երդիկի անցքը ոչ միայն դուռ է ծառայել, այլև որպես լույսի ներթափանցման աղբյուր²:

Ռուսական կայսրությանը միացած Արևելյան Հայաստանում XIXդ. 30-40-ական թթ. կազմավորվեց մի քաղաք, որն իր կենցաղամշակութային համալիրով էականորեն տարբերվում էր Երևանի նահանգի մյուս քաղաքներից: Նորաստեղծ Ալեքսանդրապոլը դարձավ Արևմտյան Հայաստանի երեք հայտնի քաղաքների՝ Կարինի (Երզրում), Կարսի և Բայազետի մշակութային ավանդույթների կրողն ու դրանց համակեցության (սիմբիոզ) լավագույն օրինակը:

XIXդ. կեսերից ռուսական քաղաքաշինության սկզբունքներով վերակառուցման արդյունքում Ալեքսանդրապոլ վերանվանված քաղաքում բացվեցին լայն և ուղիղ փողոցներ, նախագծվեցին ընդարձակ հրապարակներ, բարձրացան կապիտալ շինություններ: Արհեստների ու առևտրի զարգացումը բարձրացրեց բնակչության կենսամակարդակը, որն էլ բերեց նոր՝ քաղաքային տիպի բնակարանների լայն շինարարության:

Այդ տարիներին կառուցված քաղաքատիպ բնակելի տները, որոնց բազմաթիվ օրինակներն անաղարտ պահպանվել են մինչ օրս, ժողովրդական ճարտարապետության անկրկնելի նմուշներ են, պատմամշակութային արժեքներ:

XIXդ. երկրորդ կեսին Ռուսական կայսրության քիչ թե շատ նշանավոր քաղաքներում մեծ թափով սկսեցին կառուցել բազմաբնակարան կամ բազմահարկ շենքեր, որոնք ժողովուրդն անվանում էր «Շահութաբեր տներ»³:

Այս շրջանում արդեն դռների մշակույթը ոչ միայն ֆունկցիոնալ նշանակություն ձևավորեց, այլև ճարտարապետական յուրօրինակ տարր դարձավ, քանի որ մեծահարուստ ալեքսպոլցիները ձգտում էին իրենց տան ճակատային հատվածն այնպես ձևավորել, որ ներկայացուցչական լինի: Պետք է ամեն մեկը տարբերվեր մյուսից, ոչ մի դուռ չէր կրկնում մյուսին: Ինչպես Հռոմում կայսրերը ձգտում էին մեկը մյուսին գերազանցել, այդպես էլ քաղաքի մեծահարուստները,

¹ Բազեյան Կ., Աղանյան Գ., նշվ. աշխ, էջ 12-13:

² <https://haydzayn.com/am/page/aleqpolyan-patmakan-drneri-ou-darpassneri-arkayoutyoune-nor-gyourniouroum>

³ Մաթևոսյան Ս., XVIII-XIX դդ. Գյումրիի ժողովրդական ճարտարապետությունը, էջ 5:

ասենք՝ Զատիկյանները, Ծաղիկյանները, Քեշիշյանները, Դրմափյանները, Մանթաշյանները փորձում էին այնպիսի ներկայացուցչական տեսք հաղորդել իրենց շքամուտքին, որ առանձնահոտուկ տեսք ստանային¹:

Սկսած 1850-ական թվականներից՝ տների արտաքին ճակատները երեսապատվում են սրբատաշ քարով: Շարքի կարաններն («դարձերը») ընդգծվում են սպիտակ եզրագծով՝ դալթաններով, որը բնորոշ է միայն Ալեքսպոլի տներին: Ալեքսպոլցի վարպետները պատի գունազարդումը համարել են գեղարվեստական արտահայտչամիջոց, ուստի լայնորեն օգտագործել են կարմիր ու սև տուֆը՝ դրանցով կազմելով գոտիներ, որոնցով պսակված են որմնասյուները, կամարների աղեղները, պատուհանների, դռների ու դարպասների երեսակալները: Երբեմն գունավոր քարերը պատի շարվածքում դասավորել են շախմատաձև կամ շեղանկյունաձև: Տներում հաճախ են հանդիպում շքեղ ձևավորված մուտքեր, փողոցից բակ տանող դարպասներ: Բնորոշ է լուսամուտների, դռների ու դարպասների շրջանակումը զարդաքանդակ երեսակալներով, դարպասների վերնամասերի հարդարումը սիմետրիկ տեղադրված զույգ վարդակներով, փականաքարի վրա փորագրված արձանագրություններով: Լուսամուտները ներսից կամ դրսից փակվում էին խլափեղկերով (ստավնի), որը, անշուշտ, ռուսական բնակարանաշինության ազդեցությունն էր: Վարչական շենքերի և շահութաբեր տների մուտքերի դիմաց՝ մայթերի վրա, անպայման առկա էին կառանասյուներ, որոնցից կապում էին ձիերի սանձերը²:

Գյումրիում հանդիպող գրեթե բոլոր դռները կամարային համակարգով են արված: Ե՛վ լուսամուտի բարավորները, և՛ դռները կամարային համակարգով են, որը ևս եկել է հռոմեական ճարտարապետությունից. միակտոր քարից բաղկացած մուտքի անցք են ստեղծում: Ինչպես գիտենք, Ալեքսպոլում նաև իտալացի ճարտարապետների ազդեցությունն է եղել, իսկ Կարսից և Արևմտյան Հայաստանից գյումրեցի վարպետները Գյումրի բերեցին կամարային համակարգը:

Հետաքրքիր էր դռների պատրաստման տեխնիկան: Ինչո՞ւ են այսքան դիմացկուն և երկարակյաց 19-րդ դարի դռներն ու դարպասները. քանի որ շատ հավանական է, որ փայտը մշակվում էր ձեթով:

Գյումրու դռների գրավչությունը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ դրանք ունեն հետաքրքիր նախշեր, յուրաքանչյուրն արվեստի մի յուրատիպ գործ է: Զարդանախշված, փայտե փորագրված դռները հիմնականում կաղնու

¹ <https://haydzayn.com/am/page/aleqpolyan-patmakan-drneri-ou-darpasneri-arkayoutyoune-nor-gyournoum>

² Բազեյան Կ., նշվ. աշխ., էջ 12-13:

փայտից էին, դրանք պետք է լինեին հաստ, քանի որ պաշտպանական նշանակություն ունեին և, իհարկե, գեղեցիկ: Եվ երկրաչափական զարդանախշեր կային, և՛ բուսական նախշեր, դրանք հանդիպում ենք տերևների, եռանկյունիների, քառակուսիների ոճավորումներով և այլն: Չարդանախշման ավանդույթը եկել է խաչքարային համակարգից, ըստ որոշ ճարտարապետների՝ դրանք հենց մոդեռն ոճի ճարտարապետության արգասիք են:

Գյումրու դռների ու դարպասների բազմազանություններն ու տարբերությունները շատ-շատ են: Քաղաքային միջավայրում սրանք հետաքրքիր տեսք ու մթնոլորտ են ապահովում, յուրաքանչյուր նմուշ արհեստից վերածված է արվեստի, քանի որ կան ստեղծագործական միտք, ձեռքի անթերի՝ նուրբ ու ոսկերչական աշխատանքի նման աշխատանք ու պատմություն¹:

Վերը նշվածը որոշակիորեն տալիս է Գյումրու ընդհանուր կերպարը և բնութագիրը, քաղաքի պատմական և դրանով պայմանավորված՝ անվանական փոխակերպումները: Համեմատելով երեկվա և այսօրվա քաղաքը՝ անմիջապես կնկատենք տարբերությունը. Հայաստանի երբեմնի արդյունաբերական քաղաքը, որտեղ գործարանային ենթակառուցվածքը ենթադրում էին աշխատանք, ապագայի հանդեպ հավատ, և ապա այսօրվա, այսպես կոչված, գլամուրային քաղաքը՝ բարձրակարգ խանութներով, գովազդային պաստառներով, տարբեր օբյեկտներով և ամեն քայլափոխի հանդիպող սրճարաններով, արդեն խոսում են մարդկային հոգեբանության կատարյալ վերափոխման և կերպարային փոխակերպման մասին: Քաղաքը տրանսֆորմացվել է, սակայն կան ճարտարապետական որոշ մանրամասներ, որոնք մինչ օրս դեռ չեն կորցրել իրենց գրավչությունը, օրինակ՝ փայտակերտ դռներն ու երկաթե դարպասները:

АРХИТЕКТУРА ГЮМРИ: АРХИТЕКТУРНАЯ ПРИВЛЕКАТЕЛЬНОСТЬ АЛЕКПОЛЬСКИХ ДВЕРЕЙ

Гаяне ПАПИКЯН

Гюмрийский филиал Государственной Академии Художеств Армении

Статья посвящена многослойной архитектуре Гюмри. Акцент был сделан на изучении важного архитектурного элемента - дверей или ворот жилых домов. Обсуждаются стилистические и функциональные особенности дверей. Двери Александрополя были не только функциональными, но и эстетически важными частями

¹ <https://haydzayn.com/am/page/aleqpolyan-patmakan-drneri-ou-darpasneri-arkayoutyoune-nor-gyourioum>

архитектуры. Они сохранились до наших дней и сегодня представляют большой интерес, также отличаются оригинальностью.

THE ARCHITECTURE OF GYUMRI AND THE ARCHITECTURAL ATTRACTIVENESS OF ALEKPOLIAN DOORS

Gayane Papikyan

State Academy of Fine Arts of Armenia, Gyumri Branch

The work is dedicated to the multi-layered architecture of Gyumri. Emphasis has been put on the most important element of architecture - the doors or gates of residential homes. In the paper the style and functionality of the doors will be discussed upon. The doors of Alekpol were not only functional but were of aesthetic value. They have been preserved to this day and are of great interest and attraction in the city today.

ՆԱՐԵԿԸ՝ ՈՐՊԵՍ ԲԺՇԿԱՐԱՆ ԵՎ ՀՈԳԵԹԵՐԱՊԻԱՅԻ ՄԻՋՈՑ

Կարինե ՍԱՀԱԿՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն,
Շիրակի պետական համալսարան

Մեր ժամանակներում նարեկաբուծությունն իրականացվում է հոգեթերապիայի մեջ՝ որպես բիբլիոթերապիայի հզորագույն միջոց: Այն խաղաղեցնում է մարդու ներաշխարհը, կարգավորում հույզերը, աֆեկտները, տրամադրությունն ու հիշողությունը, գիտակցությունը, հարթում է ներանձնային և միջանձնային փոխհարաբերությունները: Կարգավորում է անձի քունը, ախորժակը, ըստ էության թեթևացնում և վերացնում է դեպրեսիվ, ներոտիկ երևույթները:

Բիբլիոթերապիան անձի հոգեբանական խնդրի շտկումն է հոգեբանի ուղղորդմամբ, հատուկ ընտրված տեքստի ընթերցմամբ: Որպես հոգեթերապևտիկ ուղղություն՝ այն կիրառելի է և՛ անհատական, և՛ խմբային ձևաչափերով:

Բիբլիոթերապիան օգնում է լուծելու անձնային և սոցիալ-հոգեբանական այնպիսի խնդիրներ, ինչպիսիք են ներոզները, ներանձնային կոնֆլիկտները

երկրնտրանքի առջև կանգնած անձի համար, փոխհարաբերությունների բարդությունները, հուզական ոլորտի խանգարումները (դեպրեսիա, հուսահատություն և այլն), կամքի ուժի, լավատեսության, մոտիվացիայի ու ոգեշնչման պակասը, էքզիստենցիալ վակուումը (կյանքի իմաստի կորուստ, դատարկության զգացում և այլն)¹:

Այսօր ողջ աշխարհը գիտի աղոթքի բարերար ազդեցության մասին: Սուրբ գրություններում նկարագրված ինքնակատարելագործման այս մեթոդի տարբեր գիտական հետազոտություններն ապացուցում են, որ դա ամենաանվտանգ հոգեբանական միջոցն է մարդու համար: Հայտնի գիտնականներն իրենց փորձերով ապացուցել են, որ աղոթքի մեթոդը ինչ-որ անբացատրելի հրաշք չէ կամ սնահավատություն, այլ գիտականորեն հիմնավորված գործընթաց է:

Առավել խոր ուսումնասիրությունները բացահայտում են այդ ֆենոմենալ երևույթի՝ աղոթքի նորանոր գաղտնիքները: Հետազոտություններն անցկացվել են աշխարհի մի շարք երկրներում, որոնց մասնակցել են տարբեր տարիքի ու մասնագիտության մարդիկ:

Նախ ասենք, որ աղոթքն ավելի լավ է կարգավորում և վերականգնում օրգանիզմի կենսական գործառույթները, քան քունը: Աղոթքի ուշագրավ ազդեցության լավագույն արդյունք է ուղեղի մի կիսագնդի՝ մյուսին գերիշխելու երևույթի անհետացումը: 2-4 շաբաթից մինչև մի քանի ամիս աղոթքի միջոցով ուղեղի թույլ կիսագնդը զարգանում և հասնում է ուժեղ կիսագնդի մակարդակին, ինչպես նաև համակարգվում են երկու կիսագնդերի էլեկտրական ռիթմերը: Սա մարդուն դարձնում է առավել ինտելեկտուալ, եռանդուն, սթրեսներից պաշտպանված, թույլ է տալիս դրսևորել տաղանդն ու բնագործը:

Հարկ է նաև նշել աղոթքի ազդեցությունը մարդու կենսաբանական դաշտի վրա: 2-3 ամսվա ընթացքում տեղի է ունենում կենսադաշտի գործուն փոփոխություն դեպի լուսավոր, պայծառ երանգներ (կենսադաշտում մուգ, գորշ երանգները խոսում են մարդու հոգեկան աշխարհում էական փոփոխությունների, նյութափոխանակության խանգարման մասին), վերականգնվում է անձի ներդաշնակությունը²:

Բժիշկ Է. Նյուբերգը երկար տարիների հետազոտությունների հիման վրա բացահայտել է, որ աղոթելը կարող է օգնել և մասնակի հոգեկան հանգստություն հաղորդել մինչև իսկ քաղցկեղով հիվանդներին:

¹ Дрешер Ю., Библиотерапия: Полный курс: учеб. пособие, М., 2007 г.

² Ներսիսյան Ա., <https://www.youtube.com/watch?v=C4jTbY1zw9s>

Հավատքի առկայությունը պարտադիր է ինչպես հոգեկան, այնպես էլ ֆիզիկական առողջության համար, քանզի մենք հոգի ու մարմին ենք, մեր հոգին մարմնի մեջ է: Կան հոգեկան, հոգեմարմնական, մարմնական հիվանդություններ:

Միջնադարյան հայ հեղինակ Գրիգոր Նարեկացու աղոթքները կարող են մարմնական և հոգևոր ցավերին բուժիչ ազդեցություն ունենալ¹:

Գրիգոր Նարեկացու «Մատյան ողբերգության» աղոթագիրքը համաշխարհային փիլիսոփայական մտքի լավագույն նմուշ է: Ստեղծված լինելով 10-րդ դարում՝ այն հասցեագրված է բոլոր ժամանակներին: Հայ հեղինակի կողմից գրված այս աղոթագիրքը պատկանում է համայն մարդկությանը: «Մատյանը» ճանապարհի ուղենիշ է բոլորի համար, կենարար լույս, որ սկիզբ է առնում տիեզերքի խորքերից և արձագանքում մեր հոգու խորքերում: Այն մեզնից յուրաքանչյուրի համար է, և չկա մի մարդ աշխարհում, որ այս Մատյանի կարիքը չունենա՝ անկախ տարիքից, սեռից, ազգությունից, անգամ դավանանքից: Այս գիրքը բացարձակ ճշմարտության մասին է, իսկ բացարձակ ճշմարտությունը Աստվածային Սերն է, որին հասնելու համար անհրաժեշտ է կյանքի անանձնական ըմբռնում, ինչը հնարավոր է միայն խորը ներանձնային ինքնազննումից, քավությունից և ինքնամաքրումից հետո: Դա ճանապարհ է բացում դեպի տիեզերականը, Աստվածայինը: Խնդիրն այն է, թե ով որքանով է պատրաստ անցնելու այդ ճանապարհը: Նարեկը մեզ ցույց է տալիս, թե ինչ կարող է տեղի ունենալ այդ վերընթաց ճանապարհին: Հրաշք: Հոգու խաղաղություն և մտքի պայծառացում, ցավերի վերջ և վերքերի ապաքինում, մի խոսքով՝ հոգու և մարմնի բժշկում²:

Պոեմի ներքին տրամաբանությունը միակն է. հավատն առանց բանականության թույլ է և կույր, բանականությունն առանց հավատի՝ վտանգավոր ու անհուսալի: Ուստի և բանականությամբ լուսավորված հավատ և հավատով ուղորդված բանականություն. ահա իմաստասեր-աստվածաբանի ու մարդախույզի դավանանքը:

Նարեկացին ոչ թե այնկողմնային, վերացական հավատի, այլ այսկողմնային՝ իրական, մարդկային հավատի քարոզիչ է: Ասել է թե՛ հավատը նրա համար բանական էակի գոյաձևն է: Դրա համար էլ նա առաջադրում է ոչ թե Աստծո հետ գուտ հոգևոր միասնության հասնելու, այլ թե՛ մարմնապես և թե՛ հոգեպես վերակազմավորվելու պահանջ: Մարդու աստվածանալու նարեկյան ըմբռնման մեջ ընդգծվում է իրական կյանքի վերափոխման, մարդու հոգևոր-բարոյական ինքնակատարելագործման ճանապարհով երջանկության հասնելու գաղափարը:

¹ Գրիգոր Նարեկացի, Մատյան ողբերգության, աշխատասիրությամբ՝ Պ. Խաչատրյանի և Ա.

Ղազինյանի, ՀՄՍՀ հրատ., Եր., 1985, էջ 9:

² Պետրոսյան Ա., Նարեկը ընդհանրական բժշկարան, Եր., 2007:

«Մատյանը» միայն աղերս ու պաղատանք չէ, այլև վիճաբանություն և կասկածանք, ընդվզում ու պողոթնում: Ի խորոց սրտի Աստծու հետ «աղերսախառն դատի մտնելը», նրան «հանդիմանական դատավճիռ» ներկայացնելը բացահայտ բողոք են, արժանապատիվ կյանքի պահանջ, որը բանաստեղծի բառերով ասած. «է՛ ապստամբութեան յայտնի նշանակ» (Ի-Բ):

Հայտնի է, որ սկսած XII դարի կեսերից՝ աստիճանաբար մեծանում է հետաքրքրությունը Նարեկացու մատենագրական ժառանգության և հատկապես Մատյանի հանդեպ: Իբրև այդ հետաքրքրության արդյունք՝ XIII դարակեսից ի հայտ են գալիս Մատյանի մի շարք լուծումներ, որոնց հեղինակները, նարեկացիագետ Պ. Խաչատրյանի գնահատմամբ, հիմնականում «ծանրության կենտրոն են դարձրել Նարեկացու գեղարվեստական-իմաստասիրական վաստակի աստվածաբանական շերտերի բացատրությունը: Նրանք սևեռուն որոնումով պարզել են Նարեկի գրավոր գլխավոր ակունքը՝ Սուրբ Գիրքը»:

Նարեկացու գլուխգործոցի հանդեպ միջնադարյան մեկնիչների դրսևորած միակողմանի վերաբերմունքը շարունակվում է նաև նոր շրջանում՝ ընդհուպ մինչև մեր օրերը: Դա լավագույնս երևում է Մատյանի հրատարակությունների վերնագրերից: Պարզվում է, որ սկսած առաջին տպագրությունից (Մարսել, 1673) մինչև 1981թ. ներառյալ՝ Մատյանն ունեցել է 59 ամբողջական (բացի առաջինից) և 3 քաղվածո հրատարակություն: Այն «ամենից շատ տպագրվել է Պոլսում (թվով 32), այնուհետև՝ Վենետիկում (15, որոնցից երկուսը քաղվածո), Երուսաղեմում (6) և Ջմյունիայում (3): Մեկական հրատարակություններ են տվել Մարսելը (թերի), Փարիզը, Թիֆլիսը, Բուենոս Այրեսը, Դելմարը և Երևանը (քաղվածք)»: Մատյանի հրատարակության այս վիճակագրությունը, լինելով ինքնին շատ պերճախոս, անչափ ուշագրավ է հատկապես աշխարհագրական տեսակետից:

«Նարեկը»՝ առաջին աշխարհաբար թարգմանությամբ, չափածո հրատարակվել է 1902 թ. Միսաք Գոչունյանի կողմից: Այստեղ ուշագրավ է հետևյալ ձևակերպումը, որը կարևորվում է նարեկաբուժության հայեցակետից. «Զորավոր սպեղանի անբժշկելի վերքերի, անտեսանելի ցավերի վրա ազդող դեղ»:

Հետաքրքիր պատկեր է ի հայտ գալիս նաև այդ հրատարակությունների վերնագրերի, մասնավորապես անվանաթերթերի համեմատությունից: Դրանցից (59+3) 33-ում (31+2) Նարեկացու գլուխգործոցն անվանված է «Գիրք աղօթից», «Նարեկ. Գիրք աղօթից», «Նարեկ աղօթից» և այլն, այսինքն՝ Մատյանն ընկալվել ու ընթերցողին է մատուցվել որպես աղոթագիրք կամ աղոթամատյան: Մնացած 29 հրատարակություններից (28+1) ընդամենը 17-ում է, որ այն ունի «Մատենանդրերգութեան» վերնագիրը:

Գրքում մանրամասն ներկայացված են մարդկային մտքի և հոգու բոլոր շեղումները՝ ընկճախտ, անձի խանգարում, մաշկային հիվանդություններ և այլն: Նկարագրված են և տրված բուժման աղոթքները:

Այսօր ժամանակակից բժշկությունը կամաց-կամաց հանգում է այն համոզման, որ շատ հիվանդությունների առաջացման հիմքերը պետք է փնտրել հոգեկան աշխարհում: Դրանք որակվում են որպես հոգեմարմնական հիվանդություններ:

«Նարեկը» գրվել է Սուրբ հոգու զորությամբ, և պարտադիր չէ, որ մարդն ամբողջությամբ այն հասկանա: Աղոթքը նպաստում է, որ մարդն իր մեջ տեսնի իր մեղքերը՝ որոշ իմաստով հայելու դեր տանելով, նախապատրաստում է զղջանքի ու խոստովանության հասկացման միջոցով: «Նարեկ»-ում մեծ դեր ունի այլաբանությունը, որն օգնում է մարդու ճիշտ հասկացմանը: Աղոթքների ազդեցության տակ հասկացման ճիգը բերում է սեփական կարծիքի սահմանների ճեղքմանն ու ընդլայնմանը, կարծիքից հրաժարման՝ հանուն ճշմարտության: Հասկացման այդ ճիգից փոխվում է ինքնությունը, և ճշմարտության ձեռքբերմամբ ինքնությունը ներկրթում է իմաստություն: Այս ամենը հաստատում են աղոթքները լսած հիվանդները: «Նարեկը» հոգևոր դեղամիջոց է, որը բժշկում է տառապած հոգին, այն ուղեցույց է դեպի Աստված: Բացառիկ ճանապարհ է և միջոց Աստծու հետ անմիջական կապ ստեղծելու, Աստծու ներկայությունը զգալու, առանց որևէ միջնորդի¹:

Որպես հոգեթերապիա՝ Նարեկացու «Մատյան ողբերգության» ընթերցանությունը մարդու մեջ արթնացնում է հոգևոր խորը ապրումներ ու զգացումներ, դառնում խոսքային արտահայտություն այն հույզերի, առ Աստված ձգտումի, որ առկա են անձի ներաշխարհում: «Մատյան»-ի ընթերցանությունը մարդուն բերում է աղոթական վիճակի և կամքի այնպիսի գործունեության, որով աստվածային շնորհը ներգործում է և հոգևոր խաղաղություն, ներդաշնակություն, բարիք, բժշկություն պարգևում:

Հոգեթերապիայի մեջ նարեկաբուժությունը՝ իբրև անձին առողջացնելու միջոց, համազոր այլընտրանք չունի. հիվանդը ինքնուրույնաբար, ինքնագիտակցման և զղջանքի ճանապարհով կարող է ազատվել իրեն ճնշող մտքերից, հույզերից, աֆեկտներից: Փոփոխությունը կատարվում է բավական արագ՝ ի տարբերություն հոգեվերլուծության, որը երկարատև գործընթաց է և հաճախ՝ անարդյունավետ:

¹ Ներսիսյան Ա., Նարեկաբուժություն /Մաս 1/ <https://www.youtube.com/watch?v=AOM1GODITIA>

«Մատյանը» մի հզոր աղոթք է, անկեղծ խոսք առ Աստված: Մանուկ Աբեղյանը այն անվանել է աշխարհի ամենահին հոգեբուժության գիրքը, իսկ Նարեկացուն՝ ամենահին հոգեբույժը: Հորը, Որդուն և Սուրբ Հոգուն ուղղած Նարեկացու խոսքը լսելիս մարդ հանգստանում և խաղաղվում է, մաքրվում և բացվում է Աստվածային կենսաբար լույսն ընդունելու համար, վերագտնելու իր Աստվածային էությունը:

Աստծո խոսքը հասկանալի է բոլորին և մեկնության կարիք չունի: Այդ է պատճառը, որ «Մատյանի» տողերը իրենց բուժիչ և հանգստացուցիչ ներգործությունը թողնում են նաև օտարների վրա, որոնք հայերեն ընդհանրապես չեն հասկանում:

Նարեկից պետք է ակնկալել ոչ թե որոշակի տեսություն կամ շարունակական խորհրդածություն, այլ հավատքի փորձ, ներքին խորը մի փոխակերպում, աշխարհայացքի արմատական վերափոխում, աշխարհի, իր անձի և Աստծո նոր ընկալում: ...Մա հնարավոր է միայն հոգեբանական որոշակի տրամադրվածության դեպքում, որին հանգում ենք գիտակից, ազատ ընտրությամբ¹:

Գիտականորեն երևույթը բացատրվում է հետևյալ կերպ. կարևորը ոչ միայն Նարեկացու «Մատյան»-ի բառերի իմաստն է, այլև նրանում ամփոփված տիեզերական տեղեկույթը, որը շրջապատին է փոխանցվում ընթերցանության ժամանակ առաջացող ձայնային տատանումների՝ վիբրացիաների ձևով: Այդ տատանումները հանճարեղ հեղինակները, տվյալ դեպքում՝ Նարեկացին, ստեղծագործական ներշնչանքի պահին ստանում են Տիեզերքից, հանձնում են թղթին, հետո՝ ընթերցողին, այսինքն՝ լեզուն տիեզերական երևույթ է: Նարեկաբուժությունը, լինելով հոգեթերապիայի բուժման մեթոդներից մեկն առավել արդյունավետ է, քան նույն հոգեվերլուծությունը:

10-րդ դարում մեծ աղոթասացը գիտեր Տիեզերքի շոշափելի և անշոշափ ամբողջության, նյութականի և հոգևորի գուգակցության մասին: Գիտեր, թե ինչ կարող է լինել, եթե խախտվում է այդ հավասարակշռությունը, գիտեր, որ Աստծո էությանը է ներշնչված ամեն բան աշխարհում, որ առանց Աստծո լույսի չի կարող լինել ոչինչ²:

Ա. Ուրբանը հայտնել է այն կարծիքը, որ Նարեկացին հայտնաբերել է ընդհանրապես մարդկային բնության երկվությունը. հավերժական ձգտումը դեպի բարին ու հակվածությունը արատներին, դրանց դժվար հաղթահարելիությունը: «Նարեկը», ըստ էության, համամարդկային ֆենոմեն է. անգամ օտարերկրացին

¹ Մահե Ա., Ժան –Պիեռ Մահե, Գրիգոր Նարեկացին և «Մատյան ողբերգության», Եր., 2004, էջ 274:

² Դավթյան Հ., Նարեկացու աշխարհայացքը, 2-րդ հրատ., վերամշակ., Եր., 2003, էջ 7:

կարող է նրա ազդեցությունն իր վրա զգալ՝ թեկուզև չհասկանալով բառերը, քանի որ խոսքն իր ազդեցությունը թողնում է՝ արմատավորվելով մարդու ենթագիտակցության մեջ:

Մուրբ Գրիգոր Նարեկացին «Մատյան ողբերգության» Բան Գ գլխում նշում է իր երկի նպատակը: Նա խնդրում է Աստծուն, որ իր աղոթքների ընթերցանությունը մարդկանց պարզևի հոգու բժշկություն, ազատում մեղքի կապանքից, զղջման կամք, կյանքի հույս ու փրկություն, ապաքինում, խաղաղություն, և այս աղոթամատյանը լինի կենաց դեղ՝ մարմնի և հոգու վիշտն ու ցավերը բուժելու համար: Նարեկացին հայտնում է, որ իր ստեղծագործությունն արտահայտությունն է ամբողջ մարդկության հոգու ձգտումների, որոնց միախառնում է նաև իր անձնական ապրումներն ու աղոթքները և խնդրում, որ դրանք հրաշագործեն մարդու հոգևոր աշխարհում:

Հայ հոգեբանները ժամանակ առ ժամանակ կիրառում են նարեկաբուժությունը գործնական հոգեբանության ոլորտում, համապատասխան բացատրություններով տեղեկություններ տալիս:

Այսպիսով՝ «Մատյան ողբերգության» ստեղծագործությունը կամ, ինչպես ժողովուրդն է ասում՝ «Նարեկը», ավելի շատ ոչ թե կարդացել, այլ պաշտամունքի առարկա են դարձրել որպես աղոթագիրք ու բժշկարան: Չկա մեկը աշխարհում, որ այս Մատյանի կարիքը չունենա. այն հզոր աղոթք է, անկեղծ խոսք առ Աստված: Նարեկաբուժությունը՝ որպես բժշկարան, համագոր այլընտրանք չունի:

НАРЕК КАК ЛЕЧЕБНИК И СРЕДСТВО ПСИХОТЕРАПИИ

Карине СААКЯН

Ширакский центр арменоведческих исследований НАН РА

«Книга скорбных песнопений», или Нарек, как ее называет народ - это книга, которая считается «лекарством для жизни» и в основном ее не читали, а почитали как молитвенник и целебное средство для каждого из нас. И нет никого в этом мире, кто не нуждается в этой Книге. Книга - это мощная молитва, искреннее слово Богу. Для исцеления личности не существует более мощной альтернативы, чем Нарекаисцеление.

NAREK AS A MEANS OF MEDICINE AND PSYCHOTHERAPY

Karine SAHAKYAN

Shirak Center for Armenological Studies NAS RA

The “Book of Tragedy”, or “Narek” as the people call it, is a book that has been considered a “medicine for life” and has been more read, than has been worshipped as a prayer book and medicine. It is for each of us. And there is no one in the world who does not need this Book. The Book is a powerful prayer, a sincere word to God. There is no one-size-fits-all alternative to healthcare that is Narek-healing.

ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԱՊՈԼԻ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԵՐԱԺՇՏՈՒԹՅԱՆ ՆՄՈՒՇՆԵՐԸ ՆԻԿՈՂԱՅՈՍ ՏԻԳՐԱՆՅԱՆԻ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Երվանդ ՎԱՐՈՍՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն,
Երևանի Կոմիտասի անվան պետական կոնսերվատորիայի Գյումրու մասնաճյուղ

Նիկողայոս Տիգրանյանը հայ դասական երաժշտության հիմնադիրներից մեկն է, որի ստեղծագործությունը վաղուց արժևորվել է որպես կարևորագույն ձեռքբերում XIX. վերջի և XX. սկզբի երաժշտապատմական գործընթացում: Սա դարակազմիկ այն շրջանն էր, երբ ձևավորվում էին ազգային երաժշտության նոր հիմքերը, որոնց վրա հետագայում վեր խոյացան բարձրակերտ մնայուն արժեքներ:

Կոմպոզիտորի կյանքն ու գործն ընդարձակ լուսաբանվել են հայ երաժշտագիտության մեջ դեռևս նրա կենդանության օրոք և հետագայում կարևոր տեղ են զբաղեցրել երաժշտագիտական մի շարք հետազոտություններում ու աշխատու-

թյուններում: Դրանցից առավել հիմնարար բնույթի են՝ Գումրեցու աշխատությունը¹, Ռ.Մազմանյանի մենագրությունը², Կ.Խուդաբաշյանի³ և Լ.Երնջակյանի⁴ երաժշտատեսական աշխատությունները: Հիշյալ ժամանակաշրջանին վերաբերող բոլոր երաժշտապատմական ուսումնասիրություններում ու ակնարկներում դիտարկվում են կոմպոզիտորի ժառանգությունն ու ստեղծագործական նվաճումները:

Սրանց մեջ նկատելի է արժևորման երկու կողմ: Մի կողմից՝ հետազոտվում և գնահատվում են Ն.Տիգրանյանի նորարարական, փորձարարական ձեռքբերումները, մյուս կողմից՝ յուրահատուկ կերպով բացահայտվում են նրա ստեղծագործական մտահղացումների ու մոտեցումների հեռահար ուղենիշներն ու հեռագնա միտումները: Անշուշտ, խոսքը ժողովրդական և բանավոր արվեստի մասնագիտացված նմուշների բազմաձայն մշակումների մասին է, որով հիմք դրվեց եվրոպական տիպի հայ բազմաձայն երաժշտամտածողությանը: Սա այն բնահուն ճանապարհն էր, որով անցել էին նաև այլ ժողովուրդներ:

Կոմպոզիտոր, դաշնակահար և երաժշտագետ Ն. Տիգրանյանն իր ստեղծագործական որոնումները բնեռեց հատկապես քաղաքային ժողովրդական և մասնագիտացված (իմա՝ աշուղական) երաժշտական նմուշների գրառման, ուսումնասիրման և բազմաձայն վերակերտման վրա: Եթե նկատի ունենանք այդ ժամանակաշրջանի պատմաքաղաքական իրադրությունը և եվրոպական արժեքների նկատմամբ ազգային չափանիշների ընդհանուր մակարդակը, ապա կոմպոզիտորի ստեղծագործությունը կարող ենք արժևորել որպես առաջադեմ և վառ հեռանկարային:

Հայ երաժշտագիտության մեջ այս երաժշտապատմական ժամանակաշրջանը բաժանվում է մինչկոմիտասյան, կոմիտասյան և հետկոմիտասյան փուլերի: Անշուշտ, սա հիմնավոր բաժանում է: Մակայն որոշ փաստեր թույլ են տալիս նկատել յուրահատուկ ընդհանրություններ և սկզբունքային մոտեցումներ այս փուլերի սահմանագծերում: Մասնավորապես, նկատի ունենք Կոմիտասի և Ն. Տիգրանյանի մոտեցումները ժողովրդական և մասնագիտացված երաժշտության հավաքման, գրառման և բազմաձայն մշակման ասպարեզում: Դրան նպաստել են նրանց ստեղծագործական կապերը, անձնական մտերմությունը, նամակագրությունը և այլն: Հայտնի է, որ Ալեքսանդրապոլ այցելելիս

¹ Гумреци, Николай Фаддеевич Тигранов и музыка Востока, с предисловиями Н.Я.Марра и композитора А.А.Спендиарова, Ленинград, 1927.

² Мазманян Р., Никогайос Тигранян, Ер., 1978.

³ Худабашян К. Армянская музыка на пути от монодии к многоголосию, Ер., 1977.

⁴ Երնջակյան Լ., Հայ-իրանական երաժշտական կապերի պատմությունից, Եր., 1991:

Կոմիտասը մշտապես հյուրընկալվել է Ն. Տիգրանյանի տանը, և նրանց միավորել է նաև ստեղծագործական աշխատանքը: Այստեղ հատկապես կարևորում ենք կոմպոզիտոր և ժողովրդական ստեղծագործություն հարաբերությունը, որտեղ սկզբունքային նշանակություն ունեն ինչպես բնօրինակ նյութի հավաքման, այնպես էլ դրա բազմաձայն մշակման օրինաչափությունները:

Ն. Տիգրանյանի հողվածներն ու նամակները հնարավորություն են տալիս նշմարելու կարևորագույն մեթոդաբանական ընդհանրություններ Կոմիտասի հետ: Այսպես, քաջ հայտնի է, որ Կոմիտասը գրի է առել միննույն ժողովրդական երգի բազմաթիվ նմուշներ, որոնց երաժշտաոճական նրբերանգները համեմատելով՝ գտել է դրանցից առավել կատարյալները: Հողվածներից մեկում, անդրադառնալով իր հավաքած մուղամների ոճական հատկանիշներին, Ն. Տիգրանյանը գրում է. «Միննույն պիեսի բազմաթիվ տարբերակներից ես ընտրել եմ առավել բնորոշները, իսկ հարմոնիզացիան աշխատել եմ ընդօրինակել իմ լսած, առավել բնորոշ և լավագույն կատարումներից և հաղորդման ձևերից»¹:

Նույնը կարող ենք նկատել նաև բնօրինակ նյութի բազմաձայնման սկզբունքային ընդհանրությունների մեջ: Հատկապես՝ բնօրինակը անփոփոխ պահպանելու և վերջինիս բազմաձայն հյուսվածքը հնարավորինս իր ներքին «ռեսուրսներից» բխեցնելու կարողությունը:

Ժամանակին և այսօր էլ թե՛ կատարողների և թե՛ գիտակների շրջանում մեծ հետաքրքրություն են առաջացնում կոմպոզիտորի գրի առած և բազմաձայն մշակած մուղամները: Դրանց երաժշտապատմական արժեքը չափազանց բարձր է՝ մի քանի նկատառումներով: Հայտնի է, որ Ն. Տիգրանյանը դրանք գրառել է թառահար Ա.Մելիք-Աղամալյանի փայլուն կատարումներից²: Վերջինս հայտնի էր որպես դասական մուղամներ կատարող անգուգական վարպետ: Մա էր պատճառը, որ կոմպոզիտորը ոչ միայն խնամքով ու առանձնահատուկ զգուշավորությամբ գրի էր առել այդ ստեղծագործությունները, այլև ներդաշնակելիս պահպանել էր դրանց բուն կերտվածքը: Հետևաբար, դրանց նկատմամբ մեծ է հետաքրքրությունը ինչպես նվագարանային մուղամների ձևաոճական և երաժշտաարտահայտչական առանձնահատկությունների բացահայտման, այնպես էլ մուղամների տվյալ ժամանակաշրջանին բնորոշ երաժշտապատմական բնութագրի, ինչպես նաև հայ կատարողական միջավայրում դրանց ինքնատիպ դրսևորումների ուսումնասիրության առումներով: «Ն. Տիգրանյանի՝ մեծ «Արևելք

¹ Տիգրանյան Ն., Հողվածներ, հուշեր, նամակներ, Եր., 1981, էջ 23:

² Гумреци, Николай Фаддеевич Тигранов и музыка Востока, с. 7-9.

երգողի» (Ալ. Մպենդիարով) ստեղծագործությունը մուղամաթի զարգացման ու տարածման մեջ հսկայական ներդրում է», - գրում է Լ. Երնջակյանը¹:

Այսպիսով, կոմպոզիտորի գրառած բազմաթիվ քաղաքային ժողովրդական, աշուղական երգերի, պարեղանակների կողքին արժեքավոր տեղ են զբաղեցրել նվագարանային մուղամները, որոնց դաշնամուրային մշակումներն իրենց պատշաճ տեղն են գրավել ինչպես հայ դաշնամուրային կատարողական արվեստում, այնպես էլ լուսաբանվել են երաժշտագիտական բազմաթիվ աշխատություններում:

Կոմպոզիտորի անձնական արխիվում, որը պահվում է Ե. Չարենցի անվան գրականության և արվեստի թանգարանի ֆոնդերում (այսուհետ՝ Տիգրանյանի ֆոնդ, իմա՝ ՏՖ), մեր ուշադրությունը գրավեցին եվրոպական տարբեր անսամբլների և նվագախմբերի համար կատարված մուղամների և պարեղանակների մշակումները: Ժանրային անսամբլային միասնական նկարագրի առումով կանգ առանք լարային կվարտետի համար Ն. Տիգրանյանի ստեղծած մշակումների վրա, որոնց երաժշտաոճական առանձնահատկությունների բացահայտմանն է նվիրված ներկա աշխատանքը:

Լարային կվարտետի համար մշակված մուղամները երեքն են²: ***Բայաթի Շիրազ, Չորան Բայաթի և Նովրուզ Արաբի***: Նշենք, որ բացի լարային կվարտետից, կոմպոզիտորի արխիվում պահվում են նաև եվրոպական այլ անսամբլների համար մշակված մուղամներ և պարեղանակներ: Մասնավորապես՝ Զուռնի տրնգի՝ լարային կվարտետի համար, նաև՝ երեք ջութակի և դաշնամուրի համար, Թասնիֆ՝ ջութակի և դաշնամուրի համար, Կովկասյան պարեր՝ լարային տրիոյի համար և այլն:

Ներկա աշխատանքում անդրադարձել ենք ուսումնասիրվող նյութին հիմնականում մեկ տեսանկյունից, այն է՝ արժևորել արևելյան մասնագիտացված նվագարանային և եվրոպական դասական անսամբլային երաժշտամտածողության փոխներգործությունը երեք ստեղծագործության շրջանակներում և փորձել տալ ընդհանրական գնահատական:

Փորձել ենք պատասխանել այն հարցին, թե ինչ պատճառով այս ինքնատիպ ստեղծագործությունները, ունենալով բեմելներ 1930-ական թվականներ-

¹ Երնջակյան Լ., նշվ. աշխ., էջ 49: Տե՛ս նաև՝ Худабашян К., Мугамы в творчестве армянских композиторов конца XIX-начала XX вв.. В сб. Профессиональная музыка устной традиции народов ближнего, среднего Востока и современность, Ташкент, 1981, с. 154.

² ՏՖ, N 12-22:

րին, հետագայում դուրս մնացին ինչպես կատարողական, այնպես էլ երաժշտագիտական հետաքրքրությունների տեսադաշտից: Վերջինս, անշուշտ, խանգարող հանգամանք է՝ տալու Ն.Տիգրանյանի մուղամ-կվարտետների երաժշտապատմական լիարժեք գնահատականը: Այս առումով ուզում ենք հենվել Կ. Խուդաբաշյանի մի արժեքավոր դրույթի վրա, որը վերաբերում է կոմպոզիտորի դաշնամուրային մուղամների կատարողական դաշտից աստիճանաբար հեռանալու հանգամանքին: Նա գրում է. «Ն. Տիգրանյանի մուղամների մշակումները ներկայումս չեն կատարվում (բացառություն է կազմում միայն «Շահնագ» մուղամի մշակումը ջութակի և դաշնամուրի համար, կատարված կոմպոզիտորի կողմից): Բայց եթե մուղամների մշակումները կորցրել են իրենց գեղարվեստական արժեքը դաշնամուրային նվագացանկի և համերգային նյութի առումով, քանի որ ժամանակակից դաշնամուրային տեխնիկայի տեսանկյունից շատ պարզունակ են, ապա դրանք պահպանելու են իրենց արժեքը որպես նյութ՝ հետազոտողների և կոմպոզիտորների շատ սերունդների համար»¹:

Նշենք, որ բացի ճանաչողական արժեքից, ներկայումս կարևորում ենք նաև կոմպոզիտորի մուղամ-կվարտետների վրա կատարողների և երաժշտագետների ուշադրությունը բևեռելը՝ ինչպես ժամանակակից հայ երաժշտության մեջ ավանդական նվագարանային մուղամի նկատմամբ աճող հետաքրքրության տեսանկյունից, այնպես էլ հայ-իրանական երաժշտամշակութային կապերի ու փոխառնչությունների վերելք արձանագրող միտումներից:

Փորձենք ընդհանուր բնորոշիչներով արժևորել Ն. Տիգրանյանի մուղամ-կվարտետները: Ինչպես տեսանք, դրանք դաշնամուրային մշակումներ անցած մուղամներ էին, որոնց թե՛ կերպարային բովանդակության և թե՛ ձևակառուցողական կարևոր առանձնահատկությունները պահպանվել են կվարտետներում: Սա, անշուշտ, կոմպոզիտորի հստակ դիրքորոշման արդյունքն է: Միևնույն ժամանակ, ինչպես նշեցինք վերևում, փոխելով կատարողին կամ ընտրելով կատարողական նոր դաշտ, կոմպոզիտորը փորձել է «հնչեցնել» հանկարծաստեղծ մուղամը եվրոպական դասական անսամբլի կատարողական հնարավորություններով: Այս առումով լարային կվարտետը շատ ավելի մոտ էր սազանդարական անսամբլներին, քան դաշնամուրը: Նկատի ունենք ինչպես անսամբլների լարային կազմը, այնպես էլ դաշնամուրի տեմպերացված լարվածքը: Ենթադրում ենք, որ մուղամների արտահայտչական որոշ դրվագներում ու կատարո-

¹ Худабашян К., Армянская музыка на пути от монодии к многоголосию, Ер., 1977, с. 119.

դական նրբերանգներում, եվրոպական լարային նվագարանների հնարավորությունները թույլ են տալիս արտաբերել նաև ոչտեմպերացված յուրահատուկ հնչյուններ:

Մուղամ-կվարտետներում հանդիպում ենք որոշ հատվածներ, որտեղ չորս նվագարաններն էլ հնչում են միասնաձայն (իմա՝ ունիսոն): Ավելի հաճախադեպ է պահվող ձայնի՝ ձայնառության անցկացումը, ընդ որում, այն հանդիպում է բոլոր ձայներում: Մուղամի բուն մեղեդին հիմնականում անցնում է առաջին և երկրորդ ջութակների նվագամասերում, երբեմն կրկնապատկումով: Թավջութակը, կարելի է ասել, բազմագործառույթ է: Նա մեկ նմանակում է սազանդարական հարվածային նվագարաններին՝ կամիթային բասերով ու բնորոշ շեշտերով, մեկ էլ հարմոնիկ հիմքի կրող է: Երբեմն մուղամի թեման անցնում է նաև նրա նվագամասում:

Հետաքրքիր է նաև ալտի դերը անսամբլային դրամատուրգիայում: Դաշնամուրային մուղամների բաղդատական դիտարկումը ցույց տվեց, որ հենց այս նվագարանի ակտիվ գործառույթը՝ առավել հարստացնում, երբեմն նաև դրամատիկ գծեր է հաղորդում կտավի զարգացմանը: Վերջինիս մեծապես նպաստում են նաև թեմայի հաջորդաբար տարբեր հնչամասերում (ռեգիստրներ) անցկացումները:

Ն. Տիգրանյանի կվարտետների հարմոնիկ լեզուն պարզ է և հիմնված է մուղամի ներդաշնական տոնայնության հիմնական ակորդների վրա, բնօրինակի և մշակման տոնայնությունները կարող են չհամընկնել: Սովորաբար, կարևոր կողմնորոշիչ դեր է կատարում օժանդակ հենակետը: Կոմպոզիտորը երբեք չի վերաիմաստավորում և վերափոխում օժանդակ հենակետի հնչյունը: Այն ընդգրկվում է ակորդի հիմքում, ինչը ստեղծում է թարմ ու ինքնատիպ հնչողություն: Այդպիսով ծնվում են մոդալ հարմոնիային բնորոշ դարձվածքներ: Դրանք ինքնօրինակ հնչողություն ունեն հատկապես կադանսներում, որտեղ հանդիպում են ինչպես սովորական, այնպես էլ թերի ակորդներ (որտեղ բացակայում է տերցիային տոնը): Հատկապես մեծ տերցիայի հնչողական համատեքստի մասին ժամանակին կոմպոզիտորը գրել և մեկնաբանել է որպես խորթ ու անհարազատ դիատոնիկ, ոչտեմպերացված հնչողական դաշտ: Հետևաբար դրա օգտագործումը շատ զգուշավոր է և ոչ պարտադիր, ինչպես եվրոպական երաժշտության մեջ: Կվարտետ-մուղամներում հաճախ են հանդիպում ինչպես միահնչյուն (ունիսոն), այնպես էլ կվինտակորդներ:

Մուղամների բազմաձայն հյուսվածքներում կարևոր նշանակություն են ստանում ակորդների ու դրանց շրջվածքների, ինչպես նաև ֆիգուրացված շրջադարձումների հարափոփոխ անցկացումները, որոնք կարևոր արտահայտչական հնարավորություններով են օժտված:

Կոմպոզիտորի ձգտումը՝ ինչ-որ չափով ոչստեմպերացված հնչողություն ստեղծելու և վերջինիս նպաստող միջոցներ որոնելու ուղղությամբ հնարավորություն է տվել առատորեն օգտվելու նաև ոչակորդային հնչյունների զանազան կցորդումներից, որոնցից առավել հաճախակի են հանդիպում մերթ ֆորշլագներ, մերթ էլ խտացված, միաժամանակ ակորդային հնչունի հետ կատարվող սեկունդաներն ու սեպտիմաները:

Պահպանելով մուղամի մեղեդային անխաթար նկարագիրը՝ կոմպոզիտորը հարմոնիկ արտահայտչամիջոցները բխեցնում և ենթարկեցնում է նրան՝ հորինվածքային առումով երկրորդ պլան մղելով դրանք:

Պոլիֆոնիկ միջոցները առատորեն են օգտագործված բոլոր մուղամկվարտետներում: Դրանց ընտրությունը նույնպես շատ զգուշավոր ու մտածված նպատակային է: Կոմպոզիտորը հնարավորինս դրանք դուրս է բերում մուղամի մեղեդու բնորոշ դարձվածքներից, որոնք անմիջապես դառնում են մեկ ենթաձայն, մեկ հակահյուսություն, մեկ էլ իմիտացիա: Դրանց քառաձայն անցկացումները շատ ավելի, քան դաշնամուրային մուղամներում, ճոխ ու հարուստ հնչողական դաշտ են ստեղծում, որոնց մեջ հնչող մեղեդին հանդես է գալիս բոլորովին նոր որակով: Դրանք հատկապես ցցուն են դրսևորվում տարբերակներում: Կարելի է նկատել, որ հենց տարբերակների առանձնահատուկ բնորոշ արտահայտչական զծերի հիմնական կրողը պոլիֆոնիկ միջոցներն են: Ինքնըստինքյան առաջանում են աղերսներ սոնատային ձևի մշակման մասերի թե՛ կերպարային զարգացումների և թե՛ մոտիվային, սեկվենտային պոլիֆոնիկ հնարների օգնությամբ համարժեք դրամատուրգիական հանգուցակետերի հասնելու հետ:

Պոլիֆոնիան բերում է նաև հնչողության լարվածություն, որն ուժգնանում է, երբ նմանատիպ հյուսվածքները խտանում են չորս նվագարանների մոտ միաժամանակ և, ընդհակառակը, դրանք նրբահյուս զարդանախշեր են ընկալվում, երբ անսպասելի դուրս են ելնում հոմոֆոն հարմոնիկ ուղղահայաց կառույցից: Վերջինս բավական հաճախ է հանդիպում:

Նշենք նաև այն հետաքրքիր միջոցի մասին, որ կոմպոզիտորը կիրառում է կվարտետ-մուղամների գլաֆերում: Դա երկու ինքնուրույն մոնոդիաների միաժամանակյա անցկացումն է, որն ընթանում է թավջութակի օստինատ բասային

շեշտերի ուղեկցությամբ: Այս պահը բացակայում է դաշնամուրային մուղամներում՝ շեշտելով նվագարանային անսամբլի առավել ճկուն արտահայտչաձևերի համալիրի առկայությունը:

Մուղամի թեմայի անցկացումները տարբեր նվագարաններով, ի վերջո նպաստում է տեմբրային մի նոր դրամատուրգիայի հաստատմանը, որն ավելի խորանում է պոլիֆոնիկ զուգակշռումների շնորհիվ: Այդպիսով, մուղամ-կվարտետների պոլիֆոնիկ արտահայտչաձևերը դարձյալ դուրս են բերված բուն մեղեդիի ներքին կառույցից:

Թե՛ հարմոնիկ և թե՛ պոլիֆոնիկ զարգացումները ծավալվում են հնչունային նպաստավոր հյուսվածքներում, որոնց հորինվածքները նույնպես ծառայում են բուն մեղեդու ռելիեֆ հնչյունապատկերին: Ի վերջո կվարտետ-մուղամների ամենացայտուն անսամբլային բնորոշիչը այդ անսամբլի արտահայտչական լիարժեք հնարավորությունների բացահայտումն է:

Թերթելով պարտիտուրները՝ նկատում ենք մուղամների կերպարային բովանդակությունից բխող անսամբլային միջոցների բազմակերպ լուծումներով հագեցած գծապատկերներ և ճոխ հնչյունանախշեր, որոնք երբեք չեն չափազանցվում, կամ էլ զարգանում են ինքնանպատակ: Ցուցադրական կամ ավելորդ ոչ մի հատված չենք հայտնաբերում: Ամեն ինչ խիստ մտածված ու կազմակերպված է:

Ինչպես արդեն նշեցինք, երբեմն հանդիպում ենք սազանդարական անսամբլի նմանակումների: Դրանք հմտորեն ներդաշնակված են եվրոպական անսամբլային մտածողության բնորոշ արտահայտչաձևերին: Այդպիսով, կոմպոզիտորին հաջողվել է համատեղել երկու տարբեր ավանդույթներ, ինչը թողել է իր կնիքը ինչպես հնչողական դաշտում, այնպես էլ հնչյունային դրամատուրգիայի կազմակերպման ու զարգացման գործում:

Ի վերջո այս բոլոր միջոցները կազմակերպված են մուղամ-կվարտետի ձևակառույցի մեջ: Ն. Տիգրանյանի սկզբունքային դիրքորոշումը՝ պահպանելու բնօրինակի անադարտ կերտվածքը, ամբողջությամբ վերաբերում է նաև վերջինիս ձևին: Կոմպոզիտորը, այդպիսով, եվրոպական դասական ժանրին համադրում է հնչյունային մի նոր ձևակառույց, որը եթե սխեմատիկ ընդհանություններ չունի դասական կվարտետի ժանրի հետ, ապա նրան չի զիջում թե՛ կերպարային հարուստ նկարագրով, թե՛ զարգացման պոտենցիալ հնարավորություններով:

Այսպիսով, Ն. Տիգրանյանի ստեղծագործությունը կարևոր նշանակություն է ունեցել հայ դասական երաժշտության կայացման գործում: Նրա դաշնամուրային, վոկալ ստեղծագործությունները դարակազմիկ նշանակություն են ու-

նեցել և հանդիսացել են յուրահատուկ ուղենիշներ՝ եվրոպական նոր երաժշտամտածողության յուրացման և ազգային արժեքների վերաիմաստավորման գործում:

Նա առաջինն էր, որ գեղարվեստական բարձր չափանիշների մեջ գնահատեց Մերձավոր և միջինարևելյան բանավոր ավանդույթի մասնագիտացված երաժշտության՝ մուղամների դերն ու նշանակությունը, դրանք գրի առավ և բազմաձայն մշակումների շնորհիվ ստեղծեց նոր արժեքներ, որոնք յուրահատուկ ձևով սինթեզել էին երկու մշակույթների՝ Արևելքի և Եվրոպայի երաժշտական ավանդույթները:

Այս կարևորագույն գործի երաժշտապատմական գնահատականի չափանիշներով, ներկա աշխատանքում մոտեցանք կոմպոզիտորի լարային կվարտետների համար մշակած մուղամներին: Դրանց վերլուծությունը բացահայտեց ստեղծագործական որոնումների մի նոր ոլորտ, որ ի հայտ է եկել կոմպոզիտորի գործունեության հասուն շրջանում և խոսում է նրա պրպտուն մտքի, ստեղծագործության նպատակասլաց ուղղվածության մասին:

Հիշենք, որ 1920-ական թվականներին միայն հիմնադրվեցին հայկական կվարտետները, և այս կամերային անսամբլային երաժշտության մեջ կատարվում էին առաջին ստեղծագործական փորձերը: 1930-1931 թվականների ընթացքում Կոմիտասի անվան լարային կվարտետը ստացավ պետական անսամբլի կարգավիճակ: Այս շրջանում էր, որ թավջութակահար Ս. Ասլամազյանը փոխադրեց Կոմիտասի ստեղծագործությունները լարային կվարտետի համար, և դրանք առայսօր համարվում են յուրահատուկ խորհրդանիշ ստեղծագործություններ:

Այս շրջանում է, որ Ն. Տիգրանյանը, նույնպես կարևորելով այս ոլորտում ստեղծագործական խնդիրներ լուծելու անհրաժեշտությունը, ձեռնամուխ եղավ լարային կվարտետի համար ալեքսոլյան մուղամների մշակումներին: Նովրուզ Արաբին, Չոբան Բայաթին և Բայաթի Շիրազը, անցնելով դաշնամուրային մշակումների փորձադաշտը, դարձյալ հայտնվեցին կոմպոզիտորի նոր որոնումների դաշտում և վերակերպավորվեցին եվրոպական կամերային այս անսամբլին հատուկ մեկնաբանությամբ:

Այս նոր հորինվածքներում ևս Ն. Տիգրանյանը, հավատարիմ մնալով իր ստեղծագործական սկզբունքներին, պահպանել է դասական մուղամի ձևակառույցը՝ հիմնված հանկարծաստեղծ տարբերակային երաժշտամտածողության վրա: Ջուտ երաժշտական ձևի առումով, դրանք մոտ են եվրոպական վարիացիոն և բարդ բաղակազմ ձևերին, որտեղ, սակայն, ծավալվում են եվրոպական

դասական չափանիշների բաղդատությամբ բավական ինքնատիպ, երբեմն՝ անսովոր ու թարմ երաժշտաարտահայտչականությամբ օժտված հորինվածքներ:

Մեր դիտարկումները ցույց տվեցին, որ կոմպոզիտորն առաջնորդվել է այն կարևոր ուղենիշով, ըստ որի՝ կվարտետների բազմաձայն հյուսվածքը չի խաթարում բուն մեղեդու բնահուն ընթացքը, այլ նպաստում է նրա գեղարվեստական, կերպարային բովանդակության արտահայտչականության հարստացմանը: Բազմաձայն պարզ, բայց և շատ տեղին գտնված արտահայտչամիջոցները կարծես ծնվում են նույն մեղեդու ընդերքից, և այդ պատճառով հնչյունային տարածականությունը հագեցնում է ոչ թե խորթ կամ շինծու էֆեկտներով, այլ բխում է հիմնականում մուղամի մեղեդու ձայնակարգային, մետրառիթմական և ինտոնացիոն բջիջներից:

Գեղարվեստական արժանիքներով և երաժշտապատմական գնահատականի առումով, անտարակույս, սրանք կարևոր ներդրում են տվյալ ժամանակաշրջանի հայկական կամերային երաժշտության կայացման գործում:

ОБРАЗЦЫ ТРАДИЦИОННОЙ МУЗЫКИ АЛЕКСАНДРОПОЛЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Н. ТИГРАНЯНА

Երվանդ ԵՐՈՍՅԱՆ

Ширакский центр арменоведческих исследований
Гюмрийский филиал Ереванской гос. консерватории им. Комитаса

Композитор, пианист и музыковед Н. Тигранян свои творческие искания сконцентрировал на сборе, исследовании и многогласном перевоплощении городских народных и профессиональных (т.е. ашугских) музыкальных произведений. В контексте историко-политической ситуации того времени и системы новых – европейских ценностей, творчество композитора прогрессивно и перспективно. Рядом с многочисленными городскими народными, ашугскими песнями, танцевальными наигрышами, в записях композитора значимое место занимали инструментальные мугамы.

В статье рассмотрены мугамы, обработанные Н.Тиграняном для струнного квартета и раскрыты их музыкально-стилистические особенности.

SAMPLES OF ALEXANDROPOL TRADITIONAL MUSIC IN N. TIGRANYAN'S WORK

Yervand VAROSYAN

Shirak Center for Armenological Studies NAS RA
Yerevan Komitas State Conservatory, Gyumri Branch

Composer, pianist and musicologist N. Tigranyan focused the creative quests on the recording, studying and polyphonic recreating of urban folklore and professional (ashough) musical samples. If we take into account the historical and political situation of the time and the common level of national standards towards European values, in this sense the composer's work is regarded as forward-looking and full of vivid perspectives.

Instrumental mughams are among the composer's famous recordings: urban lore, ashough songs, dance melodies. In terms of the joint description of the genre ensemble, let's stop on the string quartet created by N. Tigranyan; the given paper aims at revealing the musical and stylistic peculiarities of them.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ, ԺՈՂՈՎՐԴԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

ԱԼԵՔՍԱՆՅԱՆ Կարինե, ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ Աննա

Արցախյան գործոնի դերը Հայաստանի Հանրապետության ներքաղաքական զարգացումներում (1992-1998)3

ԱԿՈՊՈՎ Արկաղի

Խոտորջուրը հայոց Մեծ եղեռնի նախօրեին10

ԱՍԻՂՋԱՆՅԱՆ Հասմիկ

Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի տնտեսական դրությունը
Ղուկաս Կարնեցու առաջնորդության շրջանում (1780-1799).....17

ԱՅՎԱԶՅԱՆ Գևորգ

Թեոդորոս Շիրակունու ձեռագրական ժառանգությունը.....26

ԲՈՅԱԶՅԱՆ Արտաշես

Հարավային Կովկասի բնակչության էթնիկական կազմի շարժընթացը
(XIXդ. վերջ-XXIդ. սկիզբ).....34

ԳԱԼՍՅԱՆ Գոռ

Սամուել Անեցին և նրա «Մեկնություն տոմարի» աշխատության մի քանի հարցեր43

ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ Մոսէ

Հայ կաթոլիկ համայնքների առաջացումը Շիրակի մարզում52

ԴԻՄԻՂՅՈՒԿ Դմիտրի

Միջնադարյան Հայաստանի Բագրատունիների դարաշրջանի մարտական չեկանները IX-XI դդ. (հնագիտական և նկարագրող աղբյուրների հիման վրա)59

ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ Լուսինե

Հառիճավանքում ընդօրինակված ձեռագրեր.....69

ԿԱՆԴՈՐ Ռուսլան

Կուբանյան լեռնականների ոչ կանոնավոր հեծելազորային գնդի հեծյալների մասնակցությունը Ախալքալաքի և Ալեքսանդրապոլի գավառների սահմանամերձ բնակավայրերի պաշտպանությանը (1877թ.)77

ԿԱՎՐԵԼԻՇՎԻԼԻ Ռոմին

Հայաստանի խորհրդայնացումը «Էրթոբա» թերթի հրապարակումներում.....85

ՀԱՄԲԱՐՉՈՒՄՅԱՆ Արզամ

«Քաղաքացիական կրոնի» ֆենոմենը և հայ հասարակության աշխարհիկացման սկիզբը94

ՀԱՅՐԱՊԵՏՅԱՆ Արմեն

Գաղթականության վիճակն Ալեքսանդրապոլի գավառում 1919-1920թթ. «Պոլիգոնի» ողիսականը.....100

ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ Մարինե

Հիշատակումներ Ալեքսանդրապոլի կառավարման կարգի վերաբերյալ
«Մեղու Հայաստանի» օրաթերթի 1870-1880-ական թթ. համարներում..... 108

ՂԱԶԱՐՅԱՆ Գևորգ

Շիրակավանի ժողովի պատմական նշանակությունը 116

ՄԱԼՈՅԱՆ Արման

Շիրակի մարզի նորակառույց եկեղեցիները (1991 – 2017 թթ.)... 123

ՄԱՐՏՈՅԱՆ Թեմինե

Վահան Չերազ. հոգևոր դաստիարակությունը Կազաչի պոստում 131

ՄԻՔԱՅԵԼՅԱՆ Տիգրան

Հայաստանի Հանրապետության տարածքում արաբատառ
վիմագիր արձանագրություններ..... 138

ՄՈՎՍԵՍՅԱՆ Նարինե

Ալեքսանդրապոլի 1920 թ. դեկտեմբերի 2-ի պայմանագրի գնահատականը
հայ պատմագրության մեջ..... 146

ՆԱԶԱՐՅԱՆ Մանյա

Հայկական հարցի քննարկումները Կ.Պոլսի Հայոց Ազգային ժողովում
(1877–1878 թթ.) 154

ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ Լուսինե

Երկվորյակների առասպելի հետքերը հայոց թագավորների
մասին ավանդագրույցներում..... 160

ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ Սարգիս

Հնագույն Շիրակի պաշտամունքի և քրմության մասին..... 168

ՔՈՍՅԱՆ Լիլիթ

Կովկասի Հայոց Բարեգործական Ընկերության Երևանի մասնաճյուղի
ցուցաբերած օգնությունը հայ փախստականներին (1896-1899 թթ.)... 177

Ա Ջ Գ Ա Բ Ա Ն Ո Ի Թ Յ Ո Ի Ն

ԱՂԱՅԱՆ Ռիտա

Հայ հոգևոր մասնագիտական մոնոդիան՝
կոմպոզիտոր Երվանդ Երկանյանի ստեղծագործությունում..... 184

ԱՎԱԳՅԱՆ Ինգա

Ստալինյան բռնաճնշումները՝ ըստ «Մեծ եղեռնը վերապրածները» մատենաշարի.... 192

ԲԱԶԵՅԱՆ Կարինե

XIX դարի վերջի-XX դարակազմի հայկական պարբերականները
Ալեքսանդրապոլի եպիսկոպոսական վիճակի մասին 200

ԲԻԴԱՆԿՈ Սարգիս

Լեզվամշակութային ֆենոմեն (հայկական, ադիգե և
կովկասյան այլ էթնիկ միջավայրերի օրինակով) 208

ԽՈՒՍԿՈ Ֆաթիմեթ
 Կրոնը որպես ահաբեկչությանը հակազդող գործոն մասնավորապես
 XXI դարի ադիգեյան արձակում.....216

ԿՈՒՌԲԱՆՈՎԱ Գուլբուխ
 Բանահյուսության լեզուն՝ որպես իմացական և սոցիոլեզվաբանական գործոն.....224

ՀԱԿՈԲՅԱՆ Գայանե
 Հայաստանը և հայերը սիրիահայերի պատկերացումներում.....232

ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ Հասմիկ
 Հայ հոգևոր երգը միջնադարյան Շիրակում.....240

ՀՄԱՅԱԿՅԱՆ Հասմիկ
 Հայկական գորգերի պատկերումները արևմտաեվրոպացի օրինատալիստներ
 Ռուդոլֆ Էռնստի և Ջուլիո Ռոզատիի կտավներում.....246

ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ Ռոզա, ԹՈՎՄԱՍՅԱՆ Հովհաննես
 Սաղմոսաց գրքի մի քանի տարրերը հայերեն թարգմանություններում.....253

ՂԱԶԻՆՅԱՆ Մհեր
 Հայ Առաքելական Եկեղեցու Շիրակի Թեմի
 պաշտոնաթերթ «Ս. Յոթվերք» պարբերականը262

ՄԱՏԻԿՅԱՆ Հասմիկ
 Մանկախաղաց տեքստերը Շիրակի տարածաշրջանում.....271

ՄԵԼԻՔ-ՄԱՐԳՍՅԱՆ Ավետիք
 Գեորգի Գյուրջիևի հայկական ինքնությունը280

ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ Վարդուհի
 Տոները լենինականյան ընտանիքում՝ ըստ 1920-1940-ական թթ.
 պարբերական մամուլի նյութերի.287

ՄԻՔԱՅԵԼՅԱՆ Ռուզաննա
 «Այրաբատ» կինոթատրոնի ինտերիեր-դիզայնը և առնչությունները
 եկեղեցական ճարտարապետության հետ293

ՆԱՐԵԿ Վարդապետ ԱՎԱԳՅԱՆ
 Չորս ավետարանների ս. Ներսես Շնորհալու համահավաք չափածո մեկնությունը.....300

ՊԱՊԻԿՅԱՆ Գայանե
 Գյումրու ճարտարապետությունը.
 Ալեքսանդրյան դռների ճարտարապետական գրավչությունը.....308

ՍԱՀԱԿՅԱՆ Կարինե
 Նարեկը՝ որպես բժշկարան և հոգեթերապիայի միջոց.....314

ՎԱՐՈՍՅԱՆ Երվանդ
 Ալեքսանդրապոլի ավանդական երաժշտության նմուշները
 Նիկողայոս Տիգրանյանի ստեղծագործության մեջ.....321

С о д е р ж а н и е

И С Т О Р И О Г Р А Ф И Я

АЛЕКСАНИЯН Карине, БАРСЕГЯН Анна

Арцахский фактор и его влияние на внутривосточные развития
Республики Армения в 1992-1998 гг.3

АКОПОВ Аркадий

Хоторджур накануне геноцида10

АМИРДЖАНИЯН Асмик

Экономическое положение Кафедрального Собора св. Эчмиадзина во время
предводительства Гукаса Карнеци (1780-1799гг.).....17

АЙВАЗЯН Геворг

Рукописное наследие Теодора Ширакуни.26

БОЯДЖЯН Аргашес

Этнодемографические процессы на Южном Кавказе в конце XIX- начале XXI вв.....34

ГАЛСТЯН Гор

Самуел Анеци и некоторые вопросы его труда «Толкование Календаря».....43

ГРИГОРЯН Сосе

Появление армянских католических общин в Ширакской области.....52

ДИМИДЮК Дмитрий

Боевые чеканы средневековой Армении эпохи багратидов (IX–XI вв.)
(на основании археологических и изобразительных источников)59

ТУМАНИЯН Лусине

Манускрипты написанные в аричском монастыре.....69

КАНДОР Руслан

Участие всадников Кубанско-горского конно-иррегулярного полка в охране
пограничных селений Ахалкалакского и Александропольского уездов (1877 г.)77

КАВРЕЛИШВИЛИ Роин

Советизация Армении по материалам газеты “Эртоба” (1920 г.)85

АМБАРЦУМЯН Аргам

Феномен «Гражданской религии» и начало секуляризации армянского общества94

АЙРАПЕТЯН Армен

Положение беженцев в Александропольском уезде
В 1919-1920 гг.: одиссея «Полигона».....100

ОГАНЕСЯН Марине

Упоминания об органах правления города Александрополя в номерах газеты
“Мегу Айастан” в 1870-1880-х гг.....108

КАЗАРЯН Геворг	
Историческое значение Ширакаванского собора.....	116
МАЛОЯН Арман	
Новопостроенные церкви Ширакской области (1991-2017 гг.).....	123
МАРТОЯН Тегмине	
Ваган чераз: духовное воспитание в Казачьем посту.....	131
МИКАЕЛЯН Тигран	
Арабские литографические надписи на территории Республики Армения.....	138
МОВСЕСЯН Нарине	
Оценка Александропольского договора подписанного 2-го декабря 1920 г. в армянской историографии	146
НАДЖАРЯН Маня	
Обсуждения Армянского вопроса в Национальном Армянском Собрании Константинополя (1877-1878 гг.).....	154
ПЕТРОСЯН Лусине	
Следы легенд о близнецах в сказаниях про армянских царей.....	160
ПЕТРОСЯН Саргис	
О жречестве и культе древнейшего Ширака.....	168
КОСЯН Лилит	
Помощь армянским беженцам от ереванского филиала Кавказского Армянского Благотворительного Общества (1896-1899 гг.).....	177

Э Т Н О Г Р А Ф И Я

АГАЯН Рита	
Армянская духовная профессиональная монодия в произведениях композитора Ерванда Еркяняна.....	184
АВАГЯН Инга	
Сталинские репрессии по мемуарам изданным в серии «Пережившие армянский геноцид».....	192
БАЗЕЯН Карине	
Армянская переодическая печать конца XIX-начала XX вв. О епископском статусе Александрополя.....	200
БИДАНОК Марзиат	
Языково-культурный феномен (на примере армянских, адыгских и других кавказских этнических сред)....	208
ХУАКО Фатимет	
Религия как противодействие терроризму на Кавказе (в частности, в адыгской прозе XXI в.).....	216

КУРБАНОВА Гульрух	
Язык народного творчества как ментальный и социолингвистический фактор	224
АКОПЯН Гаяне	
Армения и армяне в представлениях сирийских армян	232
АРУТЮНЯН Асмик	
Армянская духовная песня в средневековом Шираке.....	240
АМАЯКЯН Асмик	
Изображения армянских ковров в работах западноевропейских художников	
Рудольфа Эрнеста и Джулио Росати.....	246
ОГАННИСЯН Роза, ТОВМАСЯН Оганес	
Некоторые разночтения книги псалмов в армянских переводах.....	253
КАЗИНЯН Мгер	
Официальная газета «св. Йотверк» Ширакской Епархии	
Армянской Апостольской Церкви	262
МАТИКЯН Асмик	
Детские потешки в Ширакском регионе.....	271
МЕЛИК-САРГСЯН Аветик	
Армянская идентичность Георгия Гюрджиева.....	280
МЕЛКОНЯН Вардуи	
Праздники и обряды в ленинканской семье	
по материалам периодической печати в 1920-1940-х годах.....	287
МИКАЕЛЯН Рузанна	
Дизайн интерьера кинотеатра «Айрарат» и его связь с церковной архитектурой.....	293
Нарек Архимандрид АВАГЯН	
Сводное стихотворное истолкование четырех евангелий Св.Нерсеса Шнорали.....	300
ПАПИКЯН Гаяне	
Архитектура Гюмри: архитектурная привлекательность алекпольских дверей.....	308
СААКЯН Карине	
Нарек как лечебник и средство психотерапии.....	314
ВАРОСЯН Ерванд	
Образцы традиционной музыки Александрополя в творчестве Н. Тиграняна.....	321

Contents

HISTORIOGRAPHY

ALEKSANYAN Karine, BARSEGHYAN Anna

The Factor of Artsakh in the Interpolitical Development of Armenia (1992-1998).....3

AKOPOV Arkadi

Khotorjur on the Eve of the Genocide.....10

AMIRJANYAN Hasmik

Economic Situation of the Cathedral of Holy Etchmiadzin during the

Representative of Ghukas Karneci (1780-1799)17

AYVAZYAN Gevorg

The Handwritten Heritage of Theodor Shirakuni.....26

BOYAJYAN Artashes

Ethnodemographic Development in the Southern Caucasus (19th – 21st Centuries).....34

GALSTYAN Gor

Samuel Anetsi and Several Issues Discussed in His Work “Interpretation of Calendar”43

GRIGORYAN Sose

The Emergence of Armenian Catholic Communities in the Shirak region52

DYMYDYUK Dmytro

Hammer Axes in Bagratid Armenia (9th–11th CC.)

(Based on Archaeological and Figurative Sources)59

TUMANYAN Lusine

Manuscripts Written in Harich Monastery.....69

KANDOR Ruslan

The Participation of Riders of the Kuban-Mountaineers Mounted-Irregular

Regiment in the Protection of Border Villages of the Akhalkalaki and

Alexandropol Districts (1877).....77

KAVRELISHVILI Roin

The Sovietization of Armenia in the Publications of “Ertoba” Newspaper (1920 s.).....85

HAMBARTSUMYAN Argam

The Phenomenon of “Civil Religion” and the Beginning of the Secularization

of the Armenian Society.....94

HAYRAPETYAN Armen

The Situation of the Migrants in the Uyezd of Alexandropol in 1919-1920:

Odyssey of “Polygon”100

HOVHANNISYAN Marine

References to the Governing Authorities in Alexandropol on the

Pages of the Newspaper “Meghu Hayastani” in the 1870-1880s.....108

KAZARYAN Gevorg	
The Historical Value of the Shirakavan Council.....	116
MALOYAN Arman	
Newly Built Churches of the Shirak Region (1991-2017).....	123
MARTOYAN Tehmine	
Vahan Cheraz: Spiritual Upbringing at Kazachi Post.....	131
MIKAYELYAN Tigran	
Lithographic Recordings with Arabic Scripts in the Territory of the Republic of Armenia.....	138
MOVSESYAN Narine	
The Assesment of the Alexandrapol Agreement of December 2, 1920 in the Armenian Historiography	146
NAJARYAN Manya	
Discussions on the Armenian Question in the Armenian National Assembly of Constantinople (1877-1878).....	154
PETROSYAN Lusine	
Traces of 'Twins' Myth Covered in the Sagas about Armenian Kings	160
PETROSYAN Sargis	
About the Priests and the Cult of Ancient Shirak.....	168
QOSYAN Lilit	
Support for Armenian Refugees from the Yerevan Branch of the Caucasian Armenian Charitable Society (1896–1899).....	177

E T H N O L O G Y

AGHAYAN Rita	
Armenian Spiritual Professional Monody in the Compositions of Composer Yervand Yerkanyan.....	184
AVAGYAN Inga	
Stalin’s Repressions on Memoirs Published in the Series “Those Who Survived the Armenian Genocide”.....	192
BAZEYAN Karine	
Armenian Periodical Press at the end of the XIX Century and the Beginning of the XX Century about Alexandrapol as A Diocese	200
BIDANOK Marziat	
Linguo-Cultural Phenomenon (with special Reference to Armenian, Adyghe and Caucasian ethnic environments).....	208
KHUAKO Fatimet	
Religion as Countering Terrorism in the Caucasus (in particular, in the Adyghe Prose of the 21st century).....	216

GURBANOVA Gulruh	
Language of Folklore as the Mental and Sociolinguistic Factor.....	224
HAKOBYAN Gayane	
Armenia and Armenians in the Perception of Syrian Armenians....	232
HARUTYUNYAN Hasmik	
The Armenian Spiritual Song in Shirak.....	240
HMAZAKYAN Hasmik	
Depictions of the Armenian Carpets in the Works of the European Orientalists Rudolf Ernst and Giulio Rosati.....	246
HOVHANNISYAN Roza, TOVMASYAN Hovhannes	
A Few Conjectures in the Armenian Translations of the Book of Psalms.....	253
GHAZINYAN Mher	
Armenian Apostolic Church's Shirak Diocese Official Newspaper "St.Yotverq".....	262
MATIKYAN Hasmik	
Nursery Rhymes in Shirak Region.....	271
MELIK-SARGSYAN Avetik	
George Gurdjieff's Armenian Identity.....	280
MELQONYAN Varduhi	
Holidays and Rituals in a Leninakan Family (1920-1940) according to the Materials of Periodicals.	287
MIQAYELYAN Ruzanna	
Interior Design of Cinema Ayrarat and its Relation to the Church Architecture.....	293
Narek Vardapet AVAGYAN	
St Nerses Shnorhali's Verse Illustration of Four Gospels.....	300
PAPIKYAN Gayane	
The Architecture of Gyumri and the Architectural Attractiveness of Alekpolian Doors.....	308
SAHAKYAN Karine	
Narek as a Means of Medicine and Psychotherapy.....	314
VAROSYAN Yervand	
Samples of Alexandropol Traditional Music in N. Tigranyan's Work.....	321

Հայաստանի Հանրապետություն Գիտությունների ազգային ակադեմիա
Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն

Հ Ո Ղ Վ Ա Շ Ն Ե Ր Ի Ժ Ո Ղ Ո Վ Ա Շ Ո Ւ

«ՀՈԳԵՎՈՐ ՇԻՐԱԿ. ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՈՒՂԻ ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ»

Միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված Հայ Առաքելական եկեղեցու
Շիրակի թեմի ստեղծման 100-ամյակին
17-18 նոյեմբերի, 2020, Գյումրի

СБОРНИК СТАТЕЙ

«ДУХОВНЫЙ ШИРАК: ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ И СОВРЕМЕННОСТЬ»

Международная научная конференция посвященная 100-летию
создания Ширакской епархии Армянской Апостольской церкви
17-18 ноября, 2020, Гюмри

COLLECTION OF ARTICLES

“SPIRITUAL SHIRAK: HISTORICAL PATH AND MODERNITY”

International Conference Dedicated to the 100th Anniversary of Shirak
Diocese of the Armenian Apostolic Church
November 17-18, 2020, Gyumri

Խմբագրումը և սրբագրումը՝ Ռ. Հովհաննիսյանի,
Հ. Մատիկյանի,
Ա. Սառաջյանի
Գեղ. և տեխ. խմբագիր՝ Լ. Կոստանյան

Ժողովածուի հոդվածները գրախոսվել են խմբագրական խորհրդի կողմից:
Ստորագրված է տպագրության՝ 19. 10. 2020

Ծավալը՝ 342 էջ, թուղթը՝ A4, տպաքանակը՝ 100, գինը՝ պայմանագրային

Գիտությունների ազգային ակադեմիայի
Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն
Հայաստան, Գյումրի, Վազգեն Սարգսյանի – 5ա
<http://shirakcenter.sci.am/>. E-mail: hkentrone@mail.ru.

