

ԷԶՄԻԱԾԻՆ



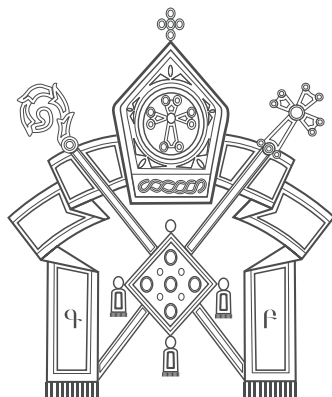
Զ
2018



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԼՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱՍԵԻ

ՅԻՆԻ

2018
Ս. ԷԶՄԻԱՍԵԻՆ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

«Էջմիածին»

կրօնագիրական եւ հայագիրական ամսագիր

Խմբագրակազմ

Գլխավոր խմբագիր՝

Գեորգ Մադոյեան

Գլխավոր խմբագրի տեղակալ՝

Տ. Անդրէաս արեղայ Եզեկեան

Խմբագիրներ՝

Արփինէ Չանթիկեան, Լիլիթ Յակոբեան

Տեխնիկական խմբագիր՝

Գոռ Գրիգորեան

Խմբագրական խորհուրդ

Տ. Եզնիկ արք. Պետրոսեան, Տ. Զաքարիա ծայրագոյն վարդապետ Բաղումեան,

Տ. Անդրէաս արեղայ Եզեկեան, Ազատ Բօզոյեան, Գեորգ Տէր-Վարդանեան,

Վարդան Դերիկեան, Գոհար Աւագեան



“Etchmiadzin”

Theological and Armenological Journal

Editorial staff

Editor-in-Chief - **Gevorg Madoyan**

Deputy Editor-in-Chief - **Rev. Fr. Andreas Yezekyan**

Editors

Arpine Chantikyan, Lilit Hakobyan

Technical editor - **Gor Grigoryan**

Editorial Board

**Archbishop Yeznik Petrosyan, Proto-Archimandrite Zakaria Baghumyan,
Rev. Fr. Andreas Yezekyan, Azat Bozoyan, Gevorg Ter-Vardanyan, Vardan Devrikyan,
Gohar Avagyan**



«Эчмиадзин»

Религиоведческий и арменоведческий журнал

Главный редактор

Геворк Мадоян

Заместитель главного редактора

Иеромонах Андреас Езекиан

Редакторы

Арпине Чантикян, Лилит Акопян

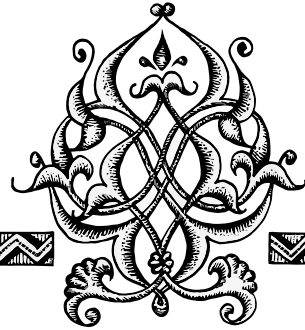
Технический редактор

Гор Григорян

Редакционный совет

**Архиепископ Езник Петросян, протоархимандрит Закария Багумян,
иеромонах Андреас Езекиан, Азат Бозоян, Геворк Тер-Варданян, Вардан Деврикийн,
Гоар Авакян**

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ



Տ. ԵԱԹԱՆ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԴՈՎԱՆՆԻՍՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱՍՏԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒԲ
ԿԱԹՈՒՂԻԿԷ Ս. ԷԶՄԻԱՍՏԻ ՏՕՆԻ ԱՌԻԹՈՎ

(3 հունիսի 2018 թ.)

Յանուն Հօր և Որդւոյ և Հոգւոյն Սրբոյ. Ամէն

«Էջ Միածինն ի Հօրէ. և լոյս փառաց ընդ Նմա»
(Շարակնոց):

Ամեն անգամ, երբ շարականի այս տողերը լսում ենք, մեր աչքի առջեւ է հայտնվում այն տեսարանը, որ Ս. Գրիգոր Լուսավորիչն իր լուսաբաղձ աչքերով այս իսկ օրհնյալ եւ քրիստոսակոխ հողի վրա տեսավ իր տեսիլքը:

Սիրելի՛ քույրեր եւ եղբայրներ, այսօր մեծ տոն է հայ հավատացյալ ժողովրդի համար, այսօր մեծ տոն է հայ հավատացյալի հոգու համար, քանզի մենք ցնծությամբ տոնում ենք Մայր Տաճարի՝ Ս. Էջմիածնի տոնը, որը ոչ թե մի պարզ տաճարի տոն է, այլ տոնն է մեր ազգի հոգու հավիտենական տաճարի: Առաջին իսկ դարերից Հիսուսի աշակերտներն իրենց քայլերն ուղղեցին դեպի Հայաստան աշխարհ, եկան Քրիստոսի հավատքով՝ Տիրոջ հավատքը տարածելու: Եկան Հայաստան աշխարհ՝ բերելով իրենց հետ ոչ միայն հավատքը, այլեւ Տիրոջ հետ կապված կարեւոր մասունքներ: Եկան Հայաստան, քարոզեցին, քրիստոնեական համայնքներ ստեղծեցին եւ այս հողի վրա իրենց արյունը հեղեցին՝ լվանալով մեղքը: Եւ նրանց արյունն ի չիք չեղավ դարերի մեջ: Անցավ գրեթե երեք հարյուրամյակ եւ հայ ժողովուրդը կարողացավ ուժ գտնել հավատքով

ամրանալու, ազգովի մկրտվելու եւ քրիստոնյա դառնալու: Անշուշտ, այս ամենին նախորդեցին հետաքրքրական պատմություններ, որ մենք այս շաբաթվա ընթացքին Հռիփսիմյանց տոների միջոցով ի մոտո վերստին ծանոթացանք: Հռիփսիմյանց կույսերը, երբ եկան Հայաստան, քրիստոնյա լինելով եւ փախչելով հալածանքներից, եկան ու ընկան մի նոր ծուղակի մեջ: Հայոց արքա Տրդատը, տեսնելով Հռիփսիմեի գեղեցկությունը, կամեցավ կնուծյալն առնել, սակայն Ս. Հռիփսիմեն հրաժարվեց, որովհետեւ Տրդատը քրիստոնյա չէր: Արքան հրամայեց Հռիփսիմեին եւ նրա բոլոր քույրերին նահատակել: Այդ նահատակությունը շատ կարեւոր դեր ունեցավ մեր ժողովրդի ապագայի եւ Տրդատ արքայի համար, որն անընդհատ խորհելով իր արածի մասին, կարծես թե հոգեկան խանգարում ունեցավ, եւ նրա բուժումը դարձյալ երազով ու տեսիլքով իմացվեց: Ասվեց, որ Գրիգորը կարող է իր աղոթքով բուժել, իսկ Գրիգորն այդ ժամանակ խոր Վիրապի բանտում էր իր քրիստոնյա լինելու պատճառով: Եւ, վերջապես, արքայի քույրը թախանձելով համոզեց իր եղբորն ազատել Գրիգորին: Գնացին եւ տեսան, որ նա հրաշքով ողջ է, դուրս բերեցին խոր Վիրապից: Սուրբն իր աղոթքով բուժեց արքային, եւ արքան բուժված ընդունեց քրիստոնեությունը: Ոչ միայն ինքը, այլեւ ամբողջ հայ ժողովուրդը: Եւ Հայաստան պետությունն իրեն աշխարհում առաջինը հռչակեց քրիստոնյա երկիր: Սա մեզ համար շատ կարեւոր է, որովհետեւ դա տեղի ունեցավ այն ժամանակ, երբ շրջապատող հզոր աշխարհը՝ Հռոմեական կայսրությունը, արգելում էր նույնիսկ քրիստոնեություն գոյությունը: Եւ հայ ժողովուրդն այնքան ուժ գտավ, որ, ընդգրկմանալով Հռոմեական կայսրությանը, իր երկրի կրոնը հռչակեց քրիստոնեությունը: Եւ այդ ժամանակ էր, որ Լուսավորիչն իր տեսիլքն ունեցավ այս վարում՝ Իջման խորանի տեղում: Ինքը՝ Հիսուս, Իր Համբարձումից հետո մեկ անգամ եւս իջավ երկիր, իջավ մեր հողի վրա եւ ցույց տվեց այն տեղը, ուր պիտի այս տաճարը կառուցվեր: Տաճարը կառուցվեց, հիմնաքարերը ցնծությամբ դրեցին թե՛ արքան, թե՛ Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը եւ թե՛ ողջ ժողովուրդը:

Սա պարզ պատմություն չէ, սիրելիներ՛ր, մեզ համար սա մեր հոգու եւ մեր ինքնության պատմությունն է: Սա մեր հայ լինելու հավիտենություն պատմությունն է, որովհետեւ Ս. Էջմիածինը ոչ միայն քարեղեն տաճար է, այլեւ հոգեղեն հավիտենական տաճար: Որովհետեւ Ս. Էջմիածինը ամեն հայի համար պարզ ուխտավայր չէ, այլ հայը, գալով այստեղ, իր ուխտը նորոգում է Տիրոջ հետ, նաեւ իր ազգի եւ հայրենիքի հետ,

որովհետեւ Ս. Էջմիածինը խորհուրդն է հայի անկոտորում ոգեկանության եւ հավատքի: Դարեր շարունակ փորձել են նրան այդ հավատքից հեռացնել: Հիշենք ընդամենը 451 թ., երբ Վարդան Մամիկոնյանն իր զինվորների առջեւ ասաց, որ՝ «քրիստոնեությունը մեզ համար մի պարզ հավատք է, քրիստոնեությունը մեր հոգու փրկությունը է միայն, քրիստոնեությունը մեր մաշկի գույնն է, մենք քրիստոնյա ցեղ ենք»:

Քրիստոնեությունը հայի ոգուն անընդհատ ազատ պահեց եւ այդ ազատությունը դարերի ընթացքին միշտ Քրիստոսի հավատքով զորացած մնաց ու գոյատևեց: Այն ազատությունը, որ մենք մինչեւ այսօր պահում ու փայփայում ենք: Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածինը հայ ժողովրդի հոգեւոր կենտրոն ենք կոչում, սակայն այն հոգեւոր կենտրոնը է սոսկ, այն պահապանն է հոգու, այն պահապանն է մեր ազգային ինքնության: Եւ եթե այսօր եւս տեսնում ենք, թե ինչքան հաճախ են հանիրավի եւ ամեն կերպ, տարբեր տեղերից՝ սկսած Հայաստանի սահմաններից դուրս եւ ցավոք Հայաստանի ներսում էլ աշխատում անընդհատ հարձակումներ գործել Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին՝ մեր Մայր Եկեղեցու դեմ: Անընդհատ եւ ամեն կերպ ջանում են որեւէ սխալ, թերություն գտնել, կամ նսեմացնել նրա դերը հայ ժողովրդի կյանքում: Սրանք փորձեր են, որոնք արվում են, բայց այդ փորձերը, որ հազարամյակներով են եղել, սկսած պարսիկներից եւ դժբախտաբար մինչեւ այսօրվա մեր հայրենակիցները, իզուր են, որովհետեւ Ս. Էջմիածինն այն ամուր զնդանն է, որի վրա հազարամյակների ընթացքին միլիոնավոր մուրճեր են փշրվել, մաշվել ու կմաշվեն: Բոլորը թո՛ղ իմանան, որ իրենք այդ մուրճերն ու մուրճիկներն են, այսօր կան, վաղը չկան, իսկ Ս. Էջմիածինը հավիտենական է, ինչպես հայի հոգին: Ս. Էջմիածինը մեր հոգու կենսաբեր աղբյուրն է, եւ այդ աղբյուրը չի հատի:

Սիրելիներս, այսօր ուրախությամբ ուզում եմ ձեր բոլորի անունից մեր որդիական խոնարհությամբ շնորհավորություններն ու մեր սերը բերելու ազգիս Վեհափառ Հայրապետին՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի հաջորդին՝ մաղթելով, Վեհափառ Տե՛ր, երկար արեւշատ տարիներ, քաջառողջ կեցություն, որպեսզի ձեր օրհնությամբ, աղոթքով, հայրական հորդորներով Մայր Աթոռը մնա մեր ազգի ինքնության ողնաշարը, որպեսզի Ձեր իսկ առաջնորդությամբ մեր ազգը մշտապես ազատ շնչի այս երկրի վրա՝ ազատագրված մեղքից, ազատագրված ամեն չարիքից: Թո՛ղ Աստված Ձեր գավազանը միշտ ծաղկուն պահի եւ զորավոր Ձեր ձեռքի մեջ:

Ձեզ, հոգեւոր եղբայրներս, եւս ուզում եմ սրտագին մաղթանքը բերել, որովհետեւ յուրաքանչյուրս մեր տեղում Մայր Աթոռի անդրադարձն

ենք, յուրաքանչյուրս մեր տեղում Ս. Էջմիածնի առաքելությունն ենք պահում ու տանում: Եւ թո՛ղ Աստված մեզ բոլորիս տա այն զորավոր հավատքը, որ մեր ժողովրդի վստահությունը եւ հոգին մշտապես ձգտի մեզ, որպեսզի մենք էլ կարողանանք նրանց առաջնորդել դեպի հավիտենության հանգրվանը: Եւ վերջապես մեր բոլորիս աղոթքն է, որ Տերն անսասան պահի մեր Մայր Աթոռը, մշտապես ամուր եւ հավիտենական պահի Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարը, որն այսօր ի լուր աշխարհի ասում է, որ հայ կա, հայը քրիստոնյա է, հայն ազատ է, հայը հավատքը երբեք չի ուրանա:

Թո՛ղ Աստված մեզ բոլորիս այդ հավատքով զորացնի եւ տանի մեր երազած ապագայի տեսիլքների իրականացմանը. Ամեն:



Տ. ՏԱԹԵԻ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՅԱԿՈԲՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ ՔԱՅԱՆԱՅԱԿԱՆ ԶԵՌՆԱԴՐՈՒԹՅԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿ

(10 հունիսի 2018)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. Ամէն

«Ես դնեմ զձեռս ի վերայ սոցա,
եւ դուք ամենեքեան աղօթս արարէք»
(Մաշտոց)

Սիրելի՛ հավատավոր քույրեր եւ եղբայրներ ի Քրիստոս, այսօր, այս սրբազան պահին, ցնծութիւն եւ հրճմանք ենք ապրում բոլորս, քանզի քիչ առաջ, ներկայութեամբ ազգիս Վեհափառ Հայրապետի, եպիսկոպոսաց, քահանայից ու սարկավագաց դասի եւ մեր Ս. Եկեղեցւոյ զավակաց, քահանայազործութեան կոչվեցին 12 սարկավագներ՝ հնազանդութեան ուխտ կնքելով Աստծու առջեւ:

Քառասնօրյա պատրաստութեան ու խոկման շրջանն անցնելուց հետո, 12 օծյալ քահանաներ պիտի մուտք գործեն Հայ Եկեղեցու Սրբազան Անդաստան՝ հովվելու, ծառայելու, սպասավորելու, միջնորդելու, ուսուցանելու, թողութիւն տալու, կապելու եւ արձակելու Տիրոջ տրված բարձրագույն իշխանութեամբ. «Առե՛ք Սուրբ Հոգին. եթէ մեկին ներք իր մեղքերը, թո՛ղ ներված լինեն, եւ եթէ չներք մեկի մեղքերը, թո՛ղ ներված չլինեն» (Հովհ. Ի. 23):

Սիրելի՛ նորած քահանա այրեր, Աստծու ծառա ու սպասավոր անվանվելը մեծ պատիւ է եւ միեւնոյն ժամանակ մեծազույն պատասխանատվութիւն: Եթէ պարզ մարդիկ պատասխանատու են եւ հաշվետու Աստծու առաջ՝ յուրաքանչյուրն իր հոգու եւ իր արարքների համար, ապա դուք այսուհետ պատասխանատու եք ձեզ վստահված հոտի ամեն մի անդամի համար: Աստված ձեզանից հաշիւ է պահանջելու ամեն մի կորուսյալ անձի համար, ամեն մի կորսված հոգու համար, որին կարող էիք դարձի բերել եւ ուղղորդել դեպի Քրիստոս, որ «Ծանապարհն է,

Ճշմարտությունը եւ Կյանքը» (Հովհ. ԺԴ. 6): *Դուք եք, որ այսուհետ Ս. Ավագանի մկրտությամբ երկրորդ ծնունդ պիտի պարգեւեք մեր զավակներին, խավարի մեջ նստողներին դեպի լույս պիտի առաջնորդեք եւ իբրեւ աղ պիտի համեմեք մեր ժողովրդի կյանքը՝ Տիրոջ խոսքի համաձայն. «Դուք եք երկրի աղը: Սակայն եթե երկրի աղը իր համը կորցնի, ինչով պիտի աղեն այն» (Մատթ. Ե. 13): *Ձեզանից պահանջվում է անսասան հավատք, անմնացորդ նվիրում, հնազանդության ոգի եւ զոհաբերվելու կարողություն, քանզի առանց այս անհրաժեշտ եւ հիմնարար գործոնների դատապարտված պիտի լինեք ձախողման: Սակայն պետք է սարսափել կամ վախենալ, այլ միայն հետեւել Տիրոջ օրինակին ու պատգամին, որ ասում է. «Եկե՛ք Ինձ մոտ բոլորդ, հոգնածներ եւ բեռնավորվածներ, եւ Ես հանգիստ պիտի տամ ձեզ: Իմ լուծը ձեզ վրա վերցրե՛ք եւ սովորեցե՛ք Ինձնից, որովհետեւ հեզ եմ ու սրտով խոնարհ, եւ դուք ձեր հոգեկան հանգստությունը պիտի գտնեք, քանի որ Իմ լուծը տանելի է, եւ Իմ բեռը՝ թեթեւ» (Մատթ. ԺԱ. 28-30):**

Սիրելի՛ նորած հոգեւոր եղբայրներ, քաջ գիտակցեք, որ քահանայագործության ձեր կոչումը մարդկանցից է, եւ ոչ մարդու միջոցով է, այլ Նրանից է, որ քահանա կոչվեց ըստ կարգին Մելքիսեդեկի, ինչպես հստակ շեշտադրում է Պողոս առաքյալը Եբրայեցիներին հղված նամակում. «Որեւէ մեկն ինքն իրեն չի կարող տալ քահանայապետության պատիվը, այլ Աստված է նրան կոչում այդ պաշտոնին, ճիշտ այնպես, ինչպես Ահարոնը կոչվեց: Նույնպես եւ Քրիստոս Ինքն Իրենից չառավ քահանայապետության պատիվը, այլ այն ստացավ Աստծուց, որ Նրան ասաց. «Դու իմ Որդին ես. այսօր Ես ծնեցի Զեզ», - իսկ ուրիշ տեղ ասում է. - «Դու հավիտյան քահանա ես Մելքիսեդեկ քահանայի պես» (Եբր. Ե. 4-6): Պատրա՛ստ եղեք՝ անվերապահ հնազանդությամբ կատարելու ձեր հոգեւոր ծառայությունը, որտեղ եւ լինեք, աներկյուղ ու անտրտուն, պայծառացնելու մեր Սուրբ Եկեղեցին, լուսավորելու մեր ժողովրդին, որին ծառայելու քաղցր բեռը եւ մեծագույն պատիվն այսօր ստացաք: Հիշե՛ք, որ մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս եւս եկավ ծառայելու, այլ ոչ թե ծառայություն ընդունելու. «Եթե ձեզնից մեկն ուզենա մեծ լինել, ձեր բոլորի սպասավորը պիտի լինի, եւ եթե ձեզնից մեկն ուզենա առաջինը լինել, բոլորի ծառան պետք է լինի, որովհետեւ Մարդու Որդին ինքն էլ չեկավ ծառայություն ընդունելու, այլ ծառայելու եւ իր կյանքը տալու որպես փրկագին շատերի համար» (Մարկ. Ժ. 43-45):

Սիրելիներ՛ր, պատահական չէին ընտրված նաեւ ձեզ տրված անունները: Գտնվելով մայիսյան հերոսամարտերի եւ Հայաստանի առաջին

Հանրապետության 100-ամյա Հոբելյանական տարում, մեր տեսլականն էր ձեզ օձել այն հոգեւորականների ու աշխարհականների անուններով, որոնք հերոսացան, իրենց անձը՝ եսը եւ շահը զոհաբերեցին վասն հավատո եւ վասն հայրենյաց: Դուք եւս առաջնորդվեք այդ հերոսական ոգով, Պողոս առաքյալի խոսքի համաձայն՝ օրինակ լինելով հավատացյալներին խոսքով, վարմունքով, սիրով, հավատով ու մաքրությամբ (Հմմտ. Ա. Տիմ. Դ. 11-16):

Վեհափա՛ն Տեր, շնորհավորում ենք Ձեզ, քանզի Ձերդ Սրբության ամենօրյա հոգածության եւ հայրական խնամքի ներքո է ընթանում նոր սերնդի դաստիարակության եւ կրթության վեհ գործը:

Շնորհավորում ենք ձեզ, նորաօ՛ծ քահանաների սիրելի ծնողներ, որ ձեր զավակներին ընծայել եք ազգին եւ Աստծուն ծառայելու ամենանվիրական կոչմանը:

Շնորհավորում ենք Մայր Աթոռի միաբանությանը եւ համայն ժողովրդին:

Շնորհակալ ենք, Վեհափա՛ն Տեր, այս պատիվը մեզ շնորհելու համար: Այս ձեռնադրությամբ եւս մեկ անգամ մեր ուխտն ենք վերանորոգում առ Աստված եւ առ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը՝ ազոթելով Սուրբ Աթոռի անսասանության եւ իր ազգընտիր գահակալի արեւշատության համար:

Թո՛ղ Աստված օրհնի ձեզ, սիրելի՛ քահանաներ, եւ ձեր օրհնությունը թո՛ղ վերադառնա մեր ժողովրդին՝ ի զորացումն ազգիս Հայոց եւ ի պայծառություն Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու:

Խաղաղութիւն, սէր, շնորհ եւ ողորմութիւն Տեառն մերոյ եւ Փրկչին Յիսուսի Քրիստոսի եղիցի ընդ ձեզ եւ ընդ ամենեսեանս. Ամէն:





ԳԱՐԵԳԻՆ Ա.-Ի ԵԿԵՂԵՑԱԲԱՆԱԿԱՆ ԸՆԿԱՆՈՒՄՆԵՐԻ ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆ ԵԿՈՒՄԵՆԻԶՄԻ ՇՐՋԱՆԱԿՆԵՐՈՒՄ

Էկումենիզմի եկեղեցաբանական հիմքերը. «Միայն այն եկեղեցաբանությունը, որն առաջին հերթին բնույթով եւ նպատակով ջատագովական կամ իրավաբանական չէ, ...կարճ ասած, միայն աստվածաբանական եկեղեցաբանությունն է կենսունակ էկումենիզմի համար»¹: Այս խոսքերն իրավացի են՝ հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ էկումենիկ երկխոսություն մեջ առավելագույն ջանքերը ներդրվել են, այսպես կոչված, «էկումենիկ եկեղեցաբանություն»² որդեգրելու եւ այն համընդհանուր ընդունելության արժանացնելու ուղղությամբ: Արդեն իսկ էկումենիկ շարժման պատմությունը հստակ մատնանշում է եկեղեցաբանական տարբեր մոդելների եւ պատկերների կիրառումը, որոնք փոխարինելով, իսկ երբեմն լրացնելով միմյանց՝ ներկայացնում են միեւնույն խնդրի լուծման տարբեր մոտեցումները³: Եկեղեցաբանությունն ինքնին, որպես վարդապետական աստվածաբանության առանձին ճյուղ եւ գիտակարգ, համարվում է նորերից մեկը եւ վերջին շրջանում ամենից շատ քննարկվածը: Ի. դարն անգամ որակվել է որպես եկեղեցաբանության

¹ **G. Sabra**, Thomas Aquinas' Vision of the Church: Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology, Tübingen, 1987, էջ 197:

² Այս եզրույթը վերջին շրջանում հաճախ հայտնվում է մի շարք հրատարակությունների շապիկներին: Սակայն որոշ հեղինակներ խուսափում են այդ անվանման կիրառումից: Նրանք գերադասում են այլ բնորոշումներ տալ դրան, օրինակ՝ եկեղեցաբանություն էկումենիկ տեսանկյունից կամ էկումենիկ ոգով գրված եւ այլն: Սրա պատճառն այն է, որ այս եզրը, կրելով տարբեր նրբերանգներ, թյուրմըմոմանքների տեղիք է տալիս: Հաճախ այն ընկալվում է սինկրետիզմի կամ դոգմատիկ միմիալիզմի տարրերով շաղախված:

³ Տե՛ս **T. Best**, Ecclesiology and Ecumenism, in Routledge Companion to the Christian Church, ed. by G. Mannion, S. L. Mudge, New York, 2008, էջ 402-420:

Հարյուրամյակ⁴: Սակայն իրողությունն է, որ Եկեղեցու վերաբերյալ ուսմունք եւ պատկերացումներ առկա են եղել եկեղեցական պատմության ողջ ընթացքում: Գարեգին Ա. կաթողիկոսի համոզմամբ՝ Եկեղեցու մտածողությունն ինքն իր մասին «չարունակական ընթացք մըն է, որովհետեւ Եկեղեցւոյ ինքնաիրագործումը անկարելի է առանց ինքնաըմբռնումի»⁵: Եւ չնայած այն հանգամանքին, որ պատմության տարբեր փուլերում եկեղեցաբանությունը երբեմն տկար, երբեմն զորեղ է եղել, այդուհանդերձ, այն «մշտակայ երակ մըն է քրիստոնէական աստուածաբանութեան ընդհանուր եւ շարժուն մարմնի մէջ»⁶: Իսկ ինչ վերաբերում է վերջին շրջանում եկեղեցաբանության աշխուժացմանը, ապա այն ունի իր ներքին եւ արտաքին պատճառները: Վերափոխվող նոր աշխարհի եւ արտաքին մի շարք հանգամանքների ազդեցության ներքո՝ Եկեղեցին ինքնաճանաչման եւ իր առաքելության ըմբռնման վերաքննության խիստ կարիք զգաց: Ի դարում Եկեղեցու վերաբերյալ ուսմունքի քննարկումը դարձավ հրամայական բոլոր եկեղեցիների համար. մի կողմից նրանք կանգնած էին նույնանման արտաքին խնդիրների առջեւ, իսկ մյուս կողմից՝ Եկեղեցու բաժանվածության դառն իրականությունն ստիպեց նրանց վերագտնելու «Եկեղեցւոյ ինչու՞թեան հասարակաց ընմոռում մը, ըստ այնմ վերակառուցանելու խանգարուած միութիւնը»⁶: Մյուս բոլոր պատճառները հաշվի առնելով հանդերձ՝ պետք է նշել, որ եկեղեցաբանության ոլորտում աշխուժացումը մեծապես հետեւանք էր էկումենիկ շարժման, որի նպատակներից էր Եկեղեցու վերաբերյալ համակողմանի եւ ընդունելի ուսմունքի որդեգրումը: Նման նպատակների իրականացումը նախապայման է էկումենիզմի իրագործման համար, քանի որ վերջինս իր տեսական հիմքերն ու հիմնավորումները փնտրում է հենց եկեղեցաբանության մեջ: Եկեղեցու վերաբերյալ ուսմունքը միշտ զուգորդվել է միության մասին հաստատումներով: Այդ միությունը պայմանավորված է հենց Եկեղեցու բնույթով⁷: Հայրաբանական շրջանում Եկեղեցու մասին գրված գրեթե

⁴ Դեռեւս 1927 թ. Օ. Դիբելիուսը կանխասաց կերպով Ի. դարը բնորոշում է որպէս զալիք Եկեղեցու դար. տե՛ս Օ. Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche: Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele, Berlin, 1927:

⁵ Գարեգին Ա., Հայ Եկեղեցւոյ աստուածաբանութիւնն ըստ հայ շարականներու, «Աստուածաբանական եւ հայագիտական մատենաշար», թիւ 2, Կանադա, 2003, էջ 259:

⁶ Տե՛ս Գարեգին Ա., Աստուածաբանութիւն, «Աստուածաբանական եւ հայագիտական մատենաշար», թիւ 5, Կանադա, 2005, էջ 146, հմմտ. նույն հեղինակի՝ «Հայ Եկեղեցւոյ աստուածաբանութիւնն ըստ հայ շարականներու», էջ 258-259:

⁷ Տե՛ս V.-M. Kärkkäinen, An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives, Illinois, 2002, էջ 79:

բոլոր հատվածները շեշտում են այդ միությունը: Եկեղեցական հայրերի համար այդ միության խախտումը համարվում էր ամենամեծ ողբերգություններից մեկը: Գարեգին Ա.-ն պնդում է, որ միությունը կազմում է Եկեղեցու հիմնարար իրականությունը⁸: Այսպիսով, այն միությունը, որը էկումենիկ շարժման գերագույն նպատակն է, բխում է հենց Եկեղեցու էությունից:

Դեռևս Նիկիայի տիեզերաժողովում (325 թ.) սահմանված Եկեղեցու «նշանները» արտահայտում էին վերջինիս ինքնագնահատականն իր մասին: Դրանք կարելի է համարել Եկեղեցու ինքնությունը սահմանողները⁹: Սրանք դարձան տեսական հիմնաքարեր մեկ Եկեղեցու մասին ուսմունքի համար: Ի տարբերություն Եկեղեցու կապակցությամբ հաճախ կիրառվող պատկերների՝ սրանք առավել հայեցակարգային են եւ համահավաք կերպով ներկայացնում են վերջինիս հիմնական հատկանիշները¹⁰: Ինչ-որ առումով դրանք պատկերների համառոտում են: Այդուհանդերձ, Նիկիական հանգանակում արտահայտված չորս հատկանիշները՝ «մեկ, ընդհանրական, առաքելական, սուրբ», Գարեգին Ա.-ի կարծիքով, ավելի շուտ խոսում են Եկեղեցու ինչպիսին լինելու մասին, քան սահմանում նրա ինչ լինելը¹¹:

Եկեղեցու անսահմանելիությունը Գարեգին Ա.-ն կապում է դրա անտեսանելիության հետ: Վերջինս արտահայտվում է նաեւ նրանով, որ «իր մէջ անտեսանելի ոյժ մը կը գործէ հասարակաց հաւատքի մը եւ սիրոյ մը ճամբով, որ հաւատացեալներու կողմէ կ'ապրուի, բայց կը մնայ վեր որեւէ բանաձեւումէ»¹²: Վեհափառ Եկեղեցին ներկայացնում է որպես տեսանելի, բայց եւ անտեսանելի իրականություն: Անտեսանելի այն իմաստով, որ ընկալվում է իբրեւ հավաքականություն՝ իրականացնում արտահայտվող հոգեւոր իրականություն, որը որպես աղբյուր ունի Սուրբ Հոգին: Այդ հավաքականությունը միավորված է Քրիստոսի անունով եւ ունի հավատքի նույն սկզբունքներն իբրեւ «իրարու միջեւ հոգեկան զօդիչ կապ»¹³: Մյուս կողմից, սակայն, Եկեղեցին տեսանելի իրականություն է, եւ այդ տեսանելիությունը

⁸ Karekin I, Challenge to Renewal: Essays for a New Era in the Armenian Church, ed. by Ch. H. Zakian, New York, 1996, էջ 26:

⁹ Հմմտ. C. Hovorum, Ecclesiological Foundations for Ecumenism, in Orthodox Handbook on Ecumenism, Oxford, 2014, էջ 83:

¹⁰ Տե՛ս անդ:

¹¹ Տե՛ս Գարեգին Ա., Աստուածաբանություն, էջ 147:

¹² Անդ, էջ 148:

¹³ Տե՛ս անդ, էջ 147:

գրասեւորվում է որոշակի ձեւերով: Հայոց հայրապետն առանձնացնում է չորս հիմնական տարրեր, որոնք կազմում են Եկեղեցու տեսանելի կողմը: Դրանք են՝ դավանաբանական սկզբունքները կամ հավատոհանգանակները, բարոյական արժեհամակարգը, ծեսը կամ պաշտամունքը եւ վարչութիւնը կամ նվիրապետութիւնը: Ըստ նրա՝ հենց այս տարրերից որեւէ մեկի առավել շեշտադրման կամ անտեսման արդյունքում են առաջ գալիս եկեղեցիների տարբերութիւնները¹⁴: Ի մի բերելով իր գաղափարները՝ Վեհափառը Եկեղեցու աստվածաբանական վավերականութեան երաշխիքը տեսնում է նրա տեսանելի եւ անտեսանելի հանգամանքների միութեան ու ներդաշնակութեան մեջ: Եկեղեցին, ըստ նրա, օժտված է աստվածամարդկային նկարագրով, որը մի կողմից ընդգծում է դրա տեսանելի եւ անտեսանելի հանգամանքների համադրութիւնը՝ Քրիստոսի մարմնի օրինակով, մյուս կողմից՝ առանձնացնում Եկեղեցու՝ որպէս «մարդկանց ընկերակցութեան», նման մյուս ընկերութիւններից զատող գծերը, որոնք եւ բացահայտում են նրա էութիւնը¹⁵:

Ի մի բերելով՝ նշենք, որ Եկեղեցին Վեհափառի ընկալման մեջ առաջին հերթին բնորոշվում է որպէս մարդկանց ժողով. վերջիններս Աստծուց կոչված են ապրելու միասնութեան մեջ՝ Իր եւ միմյանց հետ: Ուստի, Եկեղեցու այս ընկերային-համայնական բնույթը լավագոյնս արտահայտվում է «Քրիստոսի մարմնի» պատկերի միջոցով: Առավել հաճախ այն անվանվում է «Քրիստոսի խորհրդական մարմին»: Այլ նկարագրութիւններ եւս առկա են Գարեգին Ա.-ի գրվածքներում: Նա հաճախ կիրառում է նաեւ «Աստծու ժողովուրդ»՝ «լաոս (λαός)» պատկերը¹⁶, ինչպէս նաեւ նրա երկերում կարելի է հանդիպել «ճուղերի տեսութեան»

¹⁴ Տե՛ս անդ, էջ 149:

¹⁵ Նման մոտեցում, այսինքն՝ քրիստոսաբանական եկեղեցաբանության նկարագրություն տեսնում ենք նաեւ Պիոս ԺԲ. պապի “Mystici corporis” (1943) շրջաբերականում: Այստեղ ընդգծվում է տեսանելի եւ անտեսանելի եկեղեցիների նույնականությունը. տե՛ս **M. J. Himes**, The Development of Ecclesiology: Modernity to the Twentieth Century, in “The Gift of the Church: Textbook on Ecclesiology in Honor of P. Granfield, O.S.B., edited by P. C. Phan”, Collegeville, 2000, էջ 64: Այս մոտեցումը հարազատ է նաեւ ուղղափառ աստվածաբանության ոգուն: Ի. դարի ուղղափառ աստվածաբաններից մեկը, որ շեշտում է եկեղեցաբանության քրիստոսաբանական հիմքերը, Հովհաննէս Կարմիրիսն է: Համաձայն վերջինիս՝ Քաղկեդոնի ժողովի բանաձեւը կարող է օգտակար լինել Եկեղեցու աստվածաբանական էությունն ընկալելու համար. տե՛ս **J. Karmiris**, A Synopsis of the Dogmatical Theology of the Orthodox Catholic Church, trans. G. Dimopoulos, Scranton, 1973, էջ 84:

¹⁶ Տե՛ս **Karekin I**, Love, Prayer and Hope: Thoughts and Reflections of His Holiness Catholicos Karekin I of All Armenians, compiled by H. Tchilingirian, Montreal, 1998, էջ 12:

հատակ նմուշներ¹⁷։ վերջիններս ծառայում են Եկեղեցու օրգանական միությունն ընդգծելու նպատակին։

Եկեղեցու նշանները. Անդրադառնանք վերոհիշյալ չորս հատկանիշներին, որոնք առկա են Նիկիոկոստանդնուպոլսյան հանգանակում։ Այս նշանների ուսումնասիրությունն առանձնակի կարեւորություն է ներկայացնում, քանի որ դրանց մեկնաբանությունն առանցքային տեղ է զբաղեցնում ուղղափառ եկեղեցաբանության մեջ։ Ուսումնասիրողներից մեկի խոսքերով՝ «Ողջ ուղղափառ եկեղեցաբանությունը կարող է ընկալվել իբրեւ այդ չորս նշանների մեկնաբանություն»¹⁸։ Սրանց մեկնաբանությունն առանցքային դերակատարում ունի նաեւ Հայ եկեղեցու վարդապետների եկեղեցաբանական հայացքներում։ Նրանց երկերում Եկեղեցու նշանները հիմնականում ընկալվում են խորհրդական եւ վախճանաբանական իմաստով¹⁹։ Առաջին՝ ամենակարեւոր հատկանիշը «միությունն» է։

Եկեղեցու միության հիմքը, Վեհափառի ընկալմամբ, Քրիստոսի անձն է եւ Նրա աստվածության հանդեպ հավատը, որը եւ միասնականորեն ընդունվում է բոլոր եկեղեցիների կողմից²⁰։ Այս միությունը Քրիստոս հայտնեց իր երկրային կյանքի ընթացքում²¹։ «Եկեղեցւոյ միութիւնը արտաքին իրականութիւն մը չէ որքան ներքին՝ հոգեկան վիճակ մը եկեղեցիներուն մէջ եւ միջեւ տարածուող, նոյն հաւատքի մը զսպանակով շարժուող եւ սիրոյ ու հաղորդութեան համայնական զգացումներով արտայայտուող»²²։ Եկեղեցու միությունը խորհուրդ է, նվեր Աստծու կողմից՝ իր մարդեղության խորհրդի միջոցով։ Ուստի, այն ամբողջապէս ըմբռնելն անհնար է մարդկային բանականության համար²³։ Այստեղ պետք է ուշադիր լինել՝ նկատելու համար Վեհափառ

¹⁷ Տե՛ս **Գաբեգին Ա.**, Հայաստանեայց Եկեղեցին իր «ծառայական կերպ»ին մէջ, Անցեալն անցած չէ..., Ուխտագնացութիւն ի Տէր Զօր, Խաչի ճանապարհ, «Աստուածաբանական եւ հայագիտական մատենաշար», թիւ 13, Լոնտոն-Նիւ Եորք, 2013, էջ 29։

¹⁸ **M. G. Kondo**, Ecclesiology in the Orthodox Tradition, in Routledge Companion to the Christian Church, ed. by G. Mannion, S. L. Mudge, New York, 2008, էջ 160։

¹⁹ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **S. Ananyan**, ‘We believe in One, Holy, Catholic and Apostolic Church’: the Armenian Apostolic perspective, “International Journal for the Study of the Christian Church”, vol. 16, N 2 (2016), էջ 152։

²⁰ Տե՛ս անդ, էջ 150. հմմտ. **Գաբեգին Ա.**, Հայ եկեղեցւոյ աստուածաբանութիւնն ըստ հայ շարականներու, էջ 268։

²¹ Տե՛ս **Karekin I**, From Impatience to Humility in Our Commitment to Fellowship (1972), in “Building Bridges: The Ecumenical Journey of Karekin I”, Canada, 2004, էջ 104-105։

²² **Գաբեգին Ա.**, Աստուածաբանութիւն, էջ 150։

²³ Տե՛ս **Karekin I**, From Impatience to Humility in Our Commitment to Fellowship (1972), “Building Bridges”, էջ 104-105։

Հայրապետի մտքի ողջ էությունը: Նշենք, որ այսպես նկարագրելով միությունը՝ Գարեգին Ա.-ն երբեք ծայրահեղորեն չի անտեսում դրա գործնական արտահայտությունները: Այս մասին նա գրում է. «Եկեղեցւոյ միութիւնը խորապէս եւ էապէս հոգեկան ներքին գոյակերպ ըլլալով հանդերձ, է նաեւ կազմական (*organique*) իմաստով, հաստատութենական նկարագրով, ընկերային տարածքով գոյութիւն մը, իրեն յատուկ կազմով եւ կարգով»²⁴: Միության արտաքին ձևերից է համարում հավատո հանգանակները, տիեզերական ժողովները, որոնց միջոցով հայտնվում է եկեղեցու միությունը:²⁵

Վեհափառը երկուստեք քննադատում է ե՛լ միության մեջ վարչական-ինստիտուցիոնալ տարրերի չեչտումը, ե՛լ շատ թույլ, միայն Քրիստոսի անվան վրա հիմնված միության ընկալումը, ըստ որի՝ Քրիստոսին հավատացող յուրաքանչյուր ոք եկեղեցու անդամ է համարվում²⁶: Ի վերջո, եկեղեցիների միությունը «պարզ իրերադրութիւն չէ», այլ օրգանական միություն՝ «սերտ նկարագրով միութիւն մը, զիրար փոխադարձօրէն ճանչցող եւ միւսին վաւերականութիւնն ընդունող եկեղեցիներու համագոյութեան (*coexistence*) վիճակ մը»²⁷: Այս հաստատումից արդեն իսկ երևում է, որ Գարեգին Ա.-ի ընկալմամբ այդ օրգանական միությունը չի ենթադրում միատարրություն: Այլ խոսքով՝ դա չի նշանակում սեփական ինքնության լուծարում կամ փոխադարձ կլանում: Վեհափառը միությունն ընկալում է սերտ հաղորդակցության եւ մեկ

²⁴ Գարեգին Ա., Հայ եկեղեցւոյ աստուածաբանութիւնը ըստ հայ շարականներու, էջ 268:

²⁵ Տե՛ս Գարեգին Ա., Աստուածաբանութիւն, էջ 150:

²⁶ Տե՛ս անդ:

²⁷ Գարեգին Ա., Աստուածաբանութիւն, էջ 151: Օրգանական միության մոդելի ծագումը մեծապէս մասամբ կապվում է «Հավատք եւ կարգ» շարժման հետ սկսած Էդինբուրգի երկրորդ խորհրդածողովի հետ (1937 թ.). տե՛ս **C. Hovorum**, Theological Languages of Ecumenical Convergences. In "Toward a History of the Desire for Christian Unity". Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (November 2014), ed. by Luca Ferracci, Zürich, 2015, էջ 45–55: Նյու Դելիի 1961 թ. համաժողովը պահպանեց այդ մոդելը՝ շեշտադրելով դրա հարաճուն վիճակը: Որոշ հեղինակների կարծիքով, այդ համաժողովի ընդունած միության մոդելը որոշիչ քայլ էր Էկումենիկ շարժման մեջ: Ըստ նրանց միության հետագա բոլոր հռչակագրերը հիմնվում են Նյու Դելիի ընդունած մոդելի վրա. տե՛ս օրինակ՝ **M. E. Brigham**, Sustaining the Hope for Unity: Ecumenical Dialogue in a Postmodern World, M. Glazier, Collegeville, 2012, էջ 96-97: Այս մոդելի կարեւոր առանձնահատկություններից մեկն այն էր, որ նոր հարացույցի փոխադրեց եկեղեցաբանությունը: Միատարր, մեկուսացված, հաճախ տարբեր եկեղեցիների ավանդությունների իրարամերձ ընկալումներն իրենց տեղն սկսեցին զիջել փոխկախվածության հարացույցին: Եկեղեցիներն սկսեցին իրենց ընկալել որպէս մեկ եկեղեցու մաս. տե՛ս **M. Haar**, The Struggle for an Organic, Conciliar and Diverse Church: Models of Church Unity in the Early Stages of Ecumenical Dialogue, in Ecumenical Ecclesiology: Unity, Diversity and Otherness in a Fragmented World, ed. by G. E. Thiessen, New York, 2009, էջ 54:

հիմքի պատկանելու իմաստով: Նա համամիտ է այն պնդմանը, ըստ որի՝ «միությունը միաձեւությունն է»²⁸: Այս տեսակետն արտահայտված է դեռեւս 1983 թ. Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոս եղած ժամանակ՝ Հռոմի Հովհաննես Պողոս Բ. պապի հետ ստորագրած համատեղ հայտարարութեան մեջ: Այստեղ ի մասնավորի ասվում է. «...հավատքի միութեան սահմաններում բազմազանութիւնն աստվածային հարստութիւնն է եւ եկեղեցական հաղորդութեան անխուսափելի իրողութիւն»²⁹: Հայրապետն ընդգծում է, որ ե՛ւ միութիւնը, ե՛ւ բազմազանութիւնը Աստծու պարզեցնելն են³⁰: Կարծում ենք՝ նման մոտեցման համար ինչ-որ չափով հիմք է ծառայում Արեւելյան ուղղափառ եկեղեցիների միութեան փորձառութիւնը: Լինելով բավականին տարբեր ավանդույթների կրողներ՝ այդ եկեղեցիներն արտահայտում են միութեան այն ձեւը, որն էկումենիկ շրջանակներում հաճախ բնորոշվում է իբրեւ «միութիւն ի բազմազանութեան»³¹: Խոսելով Արեւելյան ուղղափառ ընտանիքի մասին՝ Գարեգին Ա.-ն նշում է. «Փաստացի նրանք [Արեւելյան ուղղափառները] ներկայացնում են մի յուրահատուկ միութիւն բազմազանութեան մեջ: Ես չգիտեմ քրիստոնեական մեկ այլ փորձառութիւն, որ ունենա նման բնույթի, ծավալի եւ տեւողութեան միութիւն»³²:

Այստեղ այլ քննարկման առարկա կարող է դառնալ այն հարցը, թե որն է եկեղեցիների տարբերութիւնների թույլատրելի սահմանը: Սակայն փաստական նյութի խիստ սակավութիւնը թույլ չի տալիս որոշակի եզրակացութիւններ անել: Պետք է նշել, որ այս խնդիրն ինքնին դեռեւս քննարկման նյութ է, եւ տարբեր եկեղեցիներ միմյանցից տարբերվող ընկալումներ ունեն այս հարցում: Մեկ բան է միայն միասնաբար ընդունվում էկումենիկ շարժման մասնակիցների կողմից՝ այն, որ թույլատրելիութեան սահմանում բազմազանութիւնը եկեղեցու հարստութիւնն է արտահայտում³³: Թերեւս Վեհափառի ընկալած սահմանը հիմնված է հավատքի նույնութեան եւ նույն Քրիստոսին

²⁸ Karekin I, The World Council of Churches in its New Dimension and the Orthodox Churches (1978), in “Building Bridges”, էջ 147:

²⁹ “The Vienna Dialogue, Five Pro Oriente Consultations With Oriental Orthodoxy”, N. 1, էջ 115:

³⁰ Տե՛ս Karekin I, Challenge to Renewal, էջ 28:

³¹ Արեւելյան ուղղափառ եկեղեցիների միության ձեւը բնորոշվում է որպէս «միություն բազմազանության մեջ» նաեւ Մ. արք. Գրիգորյանի կողմից. տե՛ս M. K. Krikorian, Christology of the Oriental Orthodox Churches, New York, 2010, էջ 271:

³² Karekin I, The Witness of Oriental Orthodox Churches, Antelias-Lebanon, 1995, էջ 56:

³³ Տե՛ս “The Church: Towards a Common Vision, Faith and Order Paper” No. 214, Geneva, 2013, էջ 16:

պատկանելու գիտակցության վրա: Ինչպես նաեւ նրա կիրառած որոշ եզրույթներից կարող ենք ենթադրել, որ նրա համար միության բնույթն արտահայտվում է նաեւ փոխադարձ վավերականության ճանաչմամբ եւ խորհուրդների վավերականության ընդունմամբ³⁴:

Գարեգին Ա.-ի համոզմամբ՝ միությունը միաժամանակ արդեն գոյություն ունեցող իրողություն է, որն առկա է խորհրդավոր կերպով. մյուս կողմից, այն ղեռնա կարիք ունի վերջնական դրսեւորման եւ ամբողջական արտահայտման³⁵: Իր ելույթներից մեկում նա այսպես է նկարագրում Եկեղեցու միության երկակի բնույթը՝ «Վերքերը երբեք չեն անհետացել Քրիստոսի մարմնից, բայց եւ այնպես այն չի բաժանվել»³⁶: Միանշանակ է՝ այստեղ «վերքերը» Եկեղեցու բաժանումներն են: Ի. դարի ռուս հեղինակավոր աստվածաբան Գ. Ֆլորովսկին վաղ Եկեղեցու պատմությունն անվանում է «խզումների եւ դրանց բժշկման պատմություն», որը «երբեք չավարտվեց»³⁷:

Գարեգին Ա.-ն իրավամբ նկատում է. «Հակառակ մեր բաժանվածությունն անբերական պայմաններին՝ միասնական Եկեղեցին՝ Քրիստոսի Եկեղեցին, գոյություն ունի բոլոր եկեղեցիներում»³⁸: Սա եւս հաստատում է այն, որ բաժանված լինելով հանդերձ՝ Եկեղեցին վերջնականապես չի կորցրել իր միությունը: Այսօր վերջինիս անհրաժեշտ է վերագտնել ու վերապրել այդ միությունը, որի համար նախեւառաջ պետք է վերականգնել մեկ Եկեղեցու պատկանելու ընդհանուր գիտակցումը, որն առկա էր վաղ Եկեղեցում³⁹:

Եկեղեցու մյուս նշանները եւս խոսում են նրա միության եւ ամբողջականության մասին՝ ընդգծելով նաեւ նրա որակական հատկանիշները:

Եկեղեցու ընդհանրականությունը շեշտում է միության ընդգրկուն նկարագիրը: Հայրապետը գրում է. «Եկեղեցին ինքզինք գիտէ ու կը

³⁴ Վեհափառ իր խոսքում հաճախ կիրառում է «նվիրյալ հաղորդակցություն» եզրը (committed fellowship), որն արձանագրված էր Նյու Դելիի 1961 թ. համաժողովի զեկույցում եւ ենթադրում էր համաձայնություն հավատքի խոստովանության մեջ եւ եկեղեցական խորհուրդների փոխադարձ ընդունելություն. հմմտ. **H. Meyer**, *That All May Be One: Perceptions and Models of Ecumenicity*, Cambridge, 1999, էջ 42-46:

³⁵ Տե՛ս **Գարեգին Ա. Ամենայն Հայոց կաթողիկոս**, Զրույցներ Ջիովանի Գուայտայի հետ, Գ. հրատ, Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 230:

³⁶ Տե՛ս **Karekin I**, *From Impatience to Humility in Our Commitment to Fellowship* (1972), in "Building Bridges", էջ 105:

³⁷ Տե՛ս **G. Florovsky**, *Terms of Communion in the Undivided Church*, in *Intercommunion, Faith and Order* Edition, London, 1952, էջ 47:

³⁸ Տե՛ս **Գարեգին Ա. Ամենայն Հայոց կաթողիկոս**, Զրույցներ Ջիովանի Գուայտայի հետ, էջ 252:

³⁹ Տե՛ս անդ, էջ 252-253:

զգայ ընդհանրական՝ մասնաւորաբար իր կոչումով»⁴⁰: Իսկ Եկեղեցու կոչն ուղղված է բոլորին:

Սրբությունը, նրա ընկալմամբ, ունի քրիստոսաբանական նկարագիր, այսինքն՝ պայմանավորված է Քրիստոսի անձով, որ գլուխն է այդ Եկեղեցու⁴¹: Եկեղեցին սուրբ է իր նպատակով, առաքելությամբ եւ մարդուն դեպի սրբության տանող հատկանիշով, քանզի ինչպես նշում է Գարեգին Ա.-ն՝ «Եկեղեցին ոչ միայն սուրբ է, այլ եւ սրբարար»⁴²:

Եկեղեցու առաքելականությունն ընդգծում է երկու գլխավոր հատկանիշ՝ առաքելական ծագումը եւ առաքելական հավատքի կամ ավանդության ժառանգորդ լինելը⁴³: Առաջինի պարագային հստակ կարող ենք ասել, որ այն ունի պատմական նկարագիր՝ առաքելական հաջորդականության փոխանցման իմաստով: Սակայն, ինչ վերաբերում է առաքելական հավատքի ժառանգորդությանը, ապա այն ուղղակիորեն չի պահանջում պատմական շարակարգ: Այն կարող է ընկալվել նաեւ խորհրդական կամ պատմականության սահմաններն անդրանցնող իմաստով: Սակայն որեւէ բան հիմք չի տալիս պնդելու, որ Վեհափառն առաքելականությունն ընկալում է պատմականությունից անջատ: Առավելապես նկատելի է, որ նրա ընկալման մեջ այս երկուսը միաձուլված են:

Ամփոփելով՝ նշենք, որ Վեհափառի եկեղեցաբանական հայացքները չեն բովանդակում իրարամերժ ու հակասական տարրեր: Եկեղեցու նշանները, որոնք անցյալում հաճախ վերագրվում էին որոշակի Եկեղեցու եւ դրանով, անշուշտ, բացառում մնացյալների Եկեղեցի լինելու հավանությունը, Հայրապետի երկերում ներկայացված են ներառական նկարագրով: Այլ խոսքով՝ նրա հայացքներում չենք հանդիպում այդ նշանների եւ եկեղեցիների առկա իրավիճակի անհամատեղելիություն⁴⁴: Առավել հաճախ նկատելի է, որ նա Եկեղեցին՝ Քրիստոսի մարմինը, չի նույնացնում եւ սահմանափակում որոշակի Եկեղեցով: Բայց

⁴⁰ Անդ, էջ 152:

⁴¹ Տե՛ս Գարեգին Ա., Աստուածաբանություն, էջ 151:

⁴² Անդ:

⁴³ Տե՛ս անդ:

⁴⁴ Այստեղ անհրաժեշտ է, սակայն, նկատի ունենալ մի կարեւոր հանգամանք: Հայ Առաքելական Եկեղեցու հայրերի գրվածքներում այս չորս նշանները հիմնականում ունեն վախճանաբանական եւ խորհրդական նկարագիր՝ այսինքն ներկայացնում են Եկեղեցու գալիք՝ վերջնական, վիճակը. տե՛ս S. Ananyan, ‘We believe in One, Holy, Catholic and Apostolic Church’, էջ 152: Այս տեսանկյունից, թերեւս, կարող է հասկանալի լինել, թե ինչու Վեհափառը սուր հակադրություն չի դնում այս նշանների եւ Եկեղեցու առկա վիճակի միջեւ: Ամենայն հավանականությամբ նա վերարտադրում է Հայ Եկեղեցու հայրերի գաղափարները՝ առանց շեշտադրելու դրանց վախճանաբանական նկարագիրը:

միաժամանակ պնդում է, որ տեղական Եկեղեցին ներկայացնում է ընդհանրական Եկեղեցին: Էկոմենիկ շարժման առաջամարտիկներից մեկն ասել է. «տեղական Եկեղեցին ամբողջական Եկեղեցի է, բայց ամբողջ Եկեղեցին չէ»⁴⁵:

Եկեղեցին որպես հաղորդություն կամ հաղորդությունը որպես միության ճանապարհ. Ըստ Գ. Ֆլորովսկու՝ գոյություն չունի եւ չի կարող լինել Եկեղեցու որեւէ սպառիչ սահմանում, քանի որ այդպիսին առկա չէ ո՛չ հայրերի, ո՛չ տիեզերածողովների որոշման մեջ⁴⁶: Եկեղեցու վերաբերյալ հստակ սահմանումներից խուսափելու հակումը հատկապես բնորոշ է Ուղղափառ ավանդությանը, որի համար անգամ «եկեղեցաբանություն» եզրը կարող է որպես նորաբանություն ընկալվել: Սահմանումների բացակայության պատճառը կարող է լինել նաեւ այն, որ Արեւելյան ավանդության մեջ Եկեղեցին չի ընկալվել իբրեւ Աստծուց, մարդկությունից եւ աշխարհից անջատ «էություն»⁴⁷: Այս անսահմանելիության պատճառով Եկեղեցու վերաբերյալ ուսմունքը բաղկացած է եկեղեցաբանական բազմաթիվ պատկերներից ու մոդելներից: Ուստի, պարզ է, որ էկոմենիկ երկխոսություններում զգալի տեղ է հատկացվում ուսումնասիրմանը հենց այս պատկերների, որոնք հաճախ ներկայացվում են իբրեւ Եկեղեցու տարբեր ոլորտները բացահայտող իրողություններ:

«Եկեղեցի» հասկացության սահմանման փոխարեն վաղ շրջանի քրիստոնյա հեղինակները (ներառյալ Նոր Կտակարանի հեղինակները) կիրառում էին այն պատկերներով նկարագրելու եղանակը: Պոլ Մինեսթերը միայն Նոր Կտակարանում առանձնացնում է 96 պատկեր⁴⁸: Հետագա դարերում նաեւ առաջ են գալիս եկեղեցաբանական մի շարք մոդելներ, որոնց զգալի մասը հասկանալի պատճառներով վերջին շրջանում է ծնունդ առել⁴⁹: Էկոմենիկ երկխոսությունների ընթացքում պարբերաբար ձեւավորվում եւ շրջանառվում են միության նոր մոդելներ, որոնց զգալի մասը զարգանում է նախորդների սրբազրման կամ

⁴⁵ M. G. Lawler, What Is and What Ought to Be: The Dialectic of Experience, Theology, and Church, New York, 2005, էջ 103:

⁴⁶ Տե՛ս G. Florovsky, The Church: Her Nature and Task, in Collected Works of G. Florovsky, vol. 1, Vaduz, 1987, էջ 57:

⁴⁷ Տե՛ս S. Ananyan (2016): 'We believe in One, Holy, Catholic and Apostolic Church', էջ 149:

⁴⁸ Տե՛ս P. S. Minear, Images of the Church in the New Testament, Philadelphia, 1960:

⁴⁹ Եկեղեցաբանական մոդելների ուսումնասիրման համար դասական աշխատություն է համարվում կաթոլիկ աստվածաբան Էյվերի Դալլոսի «Եկեղեցու Մոդելները» աշխատությունը. A. Dulles, Models of the Church, New York, 1987:

նրանց հետ հակադրություն չարակարգում⁵⁰։ Վերջին շրջանում ամենից շատ քննարկվածներից է «Եկեղեցին որպես հաղորդություն» մոդելն է։ Վերջինիս լայն տարածումը որոշ հեղինակների հիմք է տալիս ենթադրելու, որ այն կարող է դառնալ եկեղեցիների երկխոսության համընդհանուր լեզու⁵¹։ Էկումենիկ քննարկումներում հաճախ հաղորդությունն անվանվում է եկեղեցու բուն էություն կամ էկումենիկ շարժման նպատակ⁵²։ Նյու Դելիի համաժողովը եկեղեցու բնույթը նկարագրում է որպես հաղորդություն (*fellowship - koinonia*)⁵³։ Իրապես, հաղորդությունն (*koinonia*) առանցքային հասկացություն է էկումենիկ բոլոր երկխոսություններում⁵⁴։ Այս եզրույթի տարածումը նաեւ պայմանավորված է սուրբգրային հիմքեր ունենալու հանգամանքով⁵⁵։ Այն կարելու տեղ է գրավում Գարեգին Ա.-ի եկեղեցաբանական հայացքներում։ 1972 թ. ԵՂԽ-ում իր ելույթներից մեկում Վեհափառ Հայրապետը հատուկ անդրադառնում է այս նյութին⁵⁶։ Այստեղ շեշտադրման որոշակի տարբերություն ենք տեսնում Վեհափառի՝ նախկինում ունեցած տեսակետների հետ։ Եթե մինչ այդ առկա է օրգանական միության շեշտադրում, ապա 1970-ականներին, թեպետ նա չի հրաժարվում իր նախկին տեսակետից՝ եկեղեցու միության դրսեւորումը համարելով էկումենիկ շարժման նպատակ, այնուամենայնիվ, վերջինիս հայացքներում առավելապես շեշտադրվում է «հաղորդության» աստվածաբանական լեզուն։ Թերեւս, սա պայմանավորված է էկումենիկ ընդհանուր շարժման մեջ տիրող իրավիճակով։ Սա մի շրջան է, երբ շարժումն ինքնին

⁵⁰ Միության մոդելների ամփոփ ուսումնասիրությունը տե՛ս **H. Meyer**, *That All May Be One: Perceptions and Models of Ecumenicity*, Cambridge, 1999: Միության զանազան մոդելներ ներկայացված են նաեւ Լյութերական-Հռոմեակաթոլիկ համաժողովի կողմից. տե՛ս “Facing Unity, XXI. Lutheran-Roman Catholic Dialogue”, Document 42, in **J. Gros, H. Meyer, G. William**, *Growth in Agreement II, Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World level 1982-1998*, Geneva, էջ 443-484: Անգլիկան եկեղեցու տեսակետը կարող ենք տեսնել այս գրքի համապատասխան բաժիններում՝ **G. R. Evans, J. R. Wright**, *The Anglican Tradition: A Handbook of Sources*, Minneapolis, 1991:

⁵¹ Հմմտ. **К. Говорун**, *Экклезиология общения как общий язык церковных традиций. Общение-Communio-Koinonia: истоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения*, ред. К. Сигов, Киев, 2015, էջ 49-58:

⁵² Տե՛ս **P. Kariatlis**, *Church as Communion: The Gift and Goal of Koinonia*, Sydney, 2011:

⁵³ Տե՛ս “The New Delhi Report”, London, 1962, report of section III, N. 2, էջ 116:

⁵⁴ Հմմտ. **W. Kasper**, *That They All May Be One: The Call to Unity*, New York, 2004, էջ 50:

⁵⁵ Տե՛ս **L. F. Fuchs**, *Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesiology: From Foundations through Dialogue to Symbolic Competence of Communionality*, Grand Rapids, Michigan, 2008, էջ 67:

⁵⁶ Տե՛ս **Karekin I**, *From Impatience to Humility in Our Commitment to Fellowship* (1972), “Building Bridges”, էջ 100-116:

Հիասթափություն եւ հուսալքություն էր ապրում՝ իրագործված չտեսնելով իր հիմնական նպատակը՝ եկեղեցիների միությունը⁵⁷: Շարժման առկա վիճակն ստիպում է դրա մասնակիցներին անդրադառնալ իրենց նվաճումներին ու ձեռքբերումներին, վերստին ամրապնդել իրենց նպատակն ու դրա իրագործմանն ուղղված ջանքերը: Պատմական այս շարակարգում նշանակություն է ստանում Գարեգին Ա.-ի ելույթը, որը Յուսուբեխտի 1972 թ. համաժողովի գլխավոր զեկույցներից էր եւ մեծ ընդունելության արժանացավ⁵⁸: Այստեղ պետք է նկատի առնել նաեւ այն, որ «Հաղորդությունը» որպես միության մոդել, այս շրջանում դեռեւս լայն տարածում չունեւր էկումենիկ երկխոսություններում, ինչպիսին որ պիտի ունենար 1980-ականներին: Նյու Դելիի համաժողովի զեկույցում արդեն հաղորդությունը (*koinonia*) առանցքային տեղ է ստանում միությունից համար, սակայն, այդ հասկացության իմաստը դեռեւս բացահայտ չէր: Հարգինգ Մեյերի խոսքերով՝ «...Հաղորդության (*koinonia/communio*) հասկացության համապարփակ եկեղեցաբանական վերածնունդը դեռեւս իր սկզբնական փուլում էր»⁵⁹: Ուստի, այս ամենից պարզ է դառնում, որ Վեհափառի մոտեցման մեջ չպետք է ակնկալել ամբողջական կամ կառուցվածքային նկարագրություն: Բայց եւ այնպես, այնտեղ առկա են մի շարք արժեքավոր գաղափարներ (թեպետեւ սաղմնային վիճակում), որոնք կարող են հիմք հանդիսանալ հետագա ամբողջական ուսումնասիրությունների եւ հայեցակարգի զարգացման համար:

Անդրադառնալով էկումենիկ շարժման դեմ ծառացած խնդիրներին՝ Վեհափառն ընդգծում է հաղորդակցության (*fellowship*)⁶⁰ կարեւորությունը:

⁵⁷ Հմմտ. Karekin I, ... And the Boat Moves on the Water: Dispatches from an ecumenical Journey, New York, 1998, էջ XVI-XVII:

⁵⁸ Տե՛ս անդ: Համաժողովի ամբողջական նկարագիրը եւ քննարկումները տե՛ս “World Council of Churches, Central Committee”, August 13-18, Utrecht, the Netherlands, Geneva, 1972:

⁵⁹ H. Meyer, That All May Be One: Perceptions and Models of Ecumenicity, էջ 63:

⁶⁰ Հաշվի առնելով իմաստային նրբերանգները՝ սույն հոդվածում կիրառվող «*fellowship*» եւ «*koinonia*» բառերի համար որպես համարժեքներ կիրառել ենք համապատասխանաբար հաղորդակցություն եւ հաղորդություն բառերը: Պետք է նշենք սակայն, որ հաճախ Վեհափառն այդ բառերը կիրառում է գրեթե նույնիմաստ կերպով: Օրինակի՝ որոշ տեղերում նա կողք կողքի է դնում այդ եզրերն իբրեւ նույն իմաստն արտահայտող: Սա, անշուշտ, ունի իր հիմքերը: Օրինակ՝ Նյու Դելիի զեկույցում, որին հղում է կատարում Վեհափառը, «*koinonia*» բառը դրված է «*fellowship*»-ի կողքին՝ փակագծերում՝ իբրեւ դրա իմաստը բացահայտող տե՛ս “The New Dehli Report”, էջ 116: Այս նույն ընկալումը տեսնում ենք ԵՀՄ առաջին գլխավոր քարտուղար Վիսերտ Հուֆտի գրվածքներում, որի ձեռագիրը հաճախ նշմարվում է այդ շրջանի էկումենիկ համաժողովների եկեղեցաբանական բնագրերում: Այն բոլոր հատվածներում, որտեղ այս բառերի թարգմանական կիրառությունը կարող է թուրբմբնումների տեղիք տալ, շարադրանքում դրանց կողքին տեղադրել ենք նաեւ բնագիր լեզվով բառերը:

յունն շարժման մասնակից եկեղեցիների համար: Ըստ նրա՝ եկեղեցու էությունը հաղորդությունն է, (*koinonia*), որը, ինչպես ստորեւ ցույց կտանք, ընկած է հաղորդակցության (*fellowship*) հիմքում:

Նախ դիտարկենք այդ եզրույթների ընկալումը Վեհափառ հայրապետի գրվածքներում: Հաղորդությունը, ըստ նրա, ունի երրորդութենաբանական նկարագիր, այսինքն՝ արտացոլում է Ս. Երրորդության անձերի հարաբերությունը⁶¹: Սակայն այդ նույն հաղորդությունն արտացոլված է նաեւ մարդկային գոյության սահմաններում՝ կազմելով Աստված-մարդ եւ մարդ-մարդ հաղորդակցության հիմքը: Իր ընկալումները Վեհափառը հիմնում է Հովհաննես առաքյալի առաջին ընդհանրական նամակում առկա տողերի վրա (Ա. Հովհ. Ա. 1-3)⁶²: Այս հաղորդությունը խարսխված է Քրիստոսին: Հաղորդության հիմքը Գարեգին Ա.-ն համարում է Քրիստոսի մարդեղության խորհուրդը, այլ խոսքով՝ մարդկանց կյանքում Աստծու ներկայությունը⁶³: Իր ելույթում նա հստակ հաստատում է. «Մեր հաղորդակցությունն (*fellowship*) իբրեւ աղբյուր ունի մեր Տեր Քրիստոսի մարդեղությունը: Մարդեղության անկրկնելի իրողությունը լավագույնս բացահայտում է այն, ինչ անվանում ենք հաղորդակցություն (*fellowship*): ...Իր ողջ կյանքը՝ Աստծու հետ հաղորդության (*communion*) եւ մարդու հետ հաղորդակցության (*fellowship*) մեջ մի կյանք էր. իսկապես, հենց այդ հաղորդակցությունը (*fellowship*), իր՝ Հոր հետ հաղորդության (*communion*) տարածումն է մարդկային աշխարհում»⁶⁴: Ավելին՝ Աստված-մարդ եւ մարդ-մարդ հաղորդակցության (*fellowship*) հաստատումը Գարեգին Ա.-ն համարում է Քրիստոսի մարդեղության նպատակը⁶⁵: Քրիստոսի ներկայությունը մարդկանց կյանքում միություն հիմնաքարն է: Սա մասն էր կազմում Քրիստոսի խոստման, որի համաձայն՝ Նա ուղարկեց Մխիթարին՝ Ճշմարտության Հոգուն՝ իր աստվածային զորությունմբ պահպանելու հաղորդակցությունն (*fellowship*) իր հետեւորդների միջեւ⁶⁶: Հաղորդակցությունը, ըստ Վեհափառի, արտահայտում է քրիստոնեական կյանքի իսկությունը, քանի որ

⁶¹ Տե՛ս **Karekin I**, From Impatience to Humility in Our Commitment to Fellowship (1972), in "Building Bridges", էջ 100:

⁶² Տե՛ս **Karekin I**, In Search of Spiritual Life, Holy Etchmiadzin-Armenia, 1995, էջ 47-52:

⁶³ Տե՛ս **Karekin I**, From Impatience to Humility in Our Commitment to Fellowship (1972), in "Building Bridges", էջ 103:

⁶⁴ Ամն, էջ 103-104:

⁶⁵ Տե՛ս **Karekin I**, In Search of Spiritual Life, Holy Etchmiadzin-Armenia, 1995, էջ 48:

⁶⁶ Տե՛ս **Karekin I**, From Impatience to Humility in Our Commitment to Fellowship (1972), in "Building Bridges", էջ 104:

այն իր խորքային բնույթով իսկ համայնքային-հաղորդակցության է⁶⁷: Եկեղեցու կյանքում Աստծու ներկայությունն արտահայտվում է հենց հաղորդակցության (fellowship) տեսքով:

Վեհափառի պնդմամբ՝ էկումենիկ շարժումը հաղորդակցության (fellowship) նոր գրասենյակներն է հայտ բերեց: Այն ստիպեց եկեղեցիներին նոր հայացքով եւ ինքնաքննադատությամբ զանազանելու հաղորդակցության (fellowship) առկա վիճակը եւ այն հաղորդակցությունը, որը փնտրում են⁶⁸: Այստեղ առանձնակի պետք է նշել, որ Վեհափառի ընկալման մեջ հաղորդակցությունը (fellowship) հարաճուն բնույթ ունի եւ կարող է հանդես գալ տարբեր աստիճաններով: Մի կողմից այն օժանդակ «գործիք» է՝ միություն հասնելու համար, իսկ մյուս կողմից՝ դրա ամբողջական գրասենյակում (որ է՝ լիակատար հաղորդակցությունը (full fellowship-koinonia, communio in sacris) արդեն իսկ էկումենիկ շարժման «raison d'être»-ն ու վերջնահանգումն է: Խնդիրն այստեղ այդ հաղորդակցության բնույթի եւ որակի մեջ է: Տորոնտոյի (1950 թ.) եւ Նյու Դելիի (1961 թ.) համաժողովները փորձեցին ճշտել եկեղեցիների հաղորդակցության բնույթը՝ երկուստեք ընդգծելով դրա առկա վիճակը եւ իրենց կյանքում ու գործունեության մեջ դրա առավել ամբողջական գրասենյակման ակնկալիքները: Անդրադառնալով տվյալ շրջանում առկա հաղորդակցությանը (fellowship)՝ Վեհափառ պնդում է, որ դա բավարար արդյունք չէ էկումենիկ շարժման համար: Վերջինիս հիմնական նպատակը եկեղեցու իրական եւ ամբողջական միությունն է⁶⁹: Այլ խոսքով՝ հաղորդակցությունը (fellowship) կարիք ունի արտահայտման, որ է՝ լիակատար հաղորդակցությունը (full fellowship) կամ տեսանելի միությունը: Այսպիսով, հաղորդակցությունը ճանապարհ է դեպի լիակատար միություն: Սա ի մտի ունենալով՝ արդեն իսկ պարզ է դառնում, որ ընդունելի չէ այդ հաղորդակցության թերազնահատումը. ուղղափառ աստվածաբանության ընկալմամբ՝ այն Աստծու կողմից շնորհված պարգև է⁷⁰:

Հայրապետը հաղորդակցության բնույթը նկարագրում է այսպես. «Ինձ համար հաղորդակցությունը (fellowship) նշանակում է այն, որ մեզ

⁶⁷ Հմմտ. Karekin I, Reflections on the Seventeenth Centenary of Armenian's Conversion to Christianity (1998), in "Building Bridges", էջ 240:

⁶⁸ Տե՛ս Karekin I, From Impatience to Humility in Our Commitment to Fellowship (1972), in "Building Bridges", էջ 103:

⁶⁹ Հմմտ. Karekin I, ...And the Boat Moves on the Water: Dispatches from an ecumenical Journey, էջ 6:

⁷⁰ Տե՛ս Karekin I, From Impatience to Humility in Our Commitment to Fellowship (1972), in "Building Bridges", էջ 104. հմմտ. էջ 108:

ավելի շատ բան է կապում, քան՝ բաժանում»⁷¹: Հենց այստեղ է բացահայտվում «Հաղորդության (*koinonia*) եկեղեցաբանության» կարեւորագույն առանձնահատկություններից մեկը: Այն մերժում է անընդունելի տարբերությունները, բայց միեւնույն ժամանակ կարողանում է մատնանշել այն միությունը, որը, այնուամենայնիվ, առկա է տարբերությունների մեջ: Սա հենց այն է, ինչ հռչակում էր Կաթոլիկ եկեղեցին *Unitatis Redintegratio*-ում՝ «որոշակի, բայց անկատար հաղորդություն»⁷²:

Վեհափառը ներկա պահի համար կարեւոր է համարում նոր իրողության զգացումը, որն ունենում են էկումենիկ շարժման մասնակիցները, որոնք ներգրավված են առերեսման գործընթացում եւ ձեռք բերում միասնականության զգացողություն⁷³:

Հայրապետը հստակ ուրվագծում է այդ նորության բնույթն ու սահմանները՝ միաժամանակ փորձելով գտնել դրա աղբյուրը: Ըստ նրա՝ այդ նորությունը եկեղեցաբանական նոր իրականությունն է՝ ստեղծում. այն տեղի է ունենում համապատասխան եկեղեցիների ներսում: Ըստ այսմ՝ հաղորդությունը (*koinonia*) եւ ընդհանրապես էկումենիկ շարժումը չպետք է ընկալվեն որպես նոր, արտակեղեցական (*extra ecclesiam*), տեղական եկեղեցու սահմաններից դուրս եւ նրան փոխարինող իրականության ստեղծում: Գարեգին Ա.-ն այս գաղափարներն ամրագրում է՝ հղում կատարելով Ուղղափառ ավանդության նշանավոր ներկայացուցիչ, էկումենիկ շարժման գործուն մասնակից Նիկոս Նիսիոտիսին: Վերջինիս խոսքերով՝ այդ նորությունը չպետք է ընկալվի որպես մի նոր եկեղեցի, հարանվանական նոր ենթահողով, այլ պիտի ի հայտ գա այդ հաղորդության (*koinonia*) միջոցով: Այդ եկեղեցիները պետք է գիտակցեն, որ գոյություն ունի մեկ եկեղեցի՝ անխաթար շարունակականությամբ⁷⁴:

Այդ նորության աղբյուրը, Վեհափառի համար, նախեւառաջ Մկրտությունն է՝ Ս. Երրորդության անունով, ինչպես նաեւ այն գիտակցման բացահայտումը, որ Աստծու կանչն ընդհանուր է եւ վերաբերում է բոլորին⁷⁵: Այս վերջին գաղափարի հարցում Գարեգին Ա.-ն անմիջականո-

⁷¹ Karekin I, ...And the Boat Moves on the Water: Dispatches from an ecumenical Journey, էջ 6:

⁷² St'u V.-M. Kärkkäinen, An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives, USA, 2002, էջ 87:

⁷³ St'u Karekin I, From Impatience to Humility in Our Commitment to Fellowship(1972), in "Building Bridges", էջ 106:

⁷⁴ St'u N. Nissiotis, Types of Problems of Ecumenical Dialogue, in "The Ecumenical Review", vol. XVIII, N. 1 (January 1966), էջ 46-48:

⁷⁵ St'u Karekin I, From Impatience to Humility in Our Commitment to Fellowship (1972), in "Building Bridges", էջ 108.

րեն հետեւում է իր «էկոմենիկ կնքահայր» Վիսերտ Հուֆտին: Վերջինս հստակ նշում է. «Որտեղ գոյություն ունի ընդհանուր կոչման հստակ ճանաչում, հաղորդության (*koinonia*) ուժերը պետք է սկսեն գործել ի հեծուկա բոլոր խոչընդոտներին»⁷⁶:

Վեհափառն անդրադառնում է նաեւ այն հարցին, թե ինչ եկեղեցաբանական նշանակություն ունի Եկեղեցիների համաշխարհային խորհուրդը: Ըստ նրա՝ ԵՀԽ-ն ապահովում է այն միջավայրը, որտեղ ձեւավորվում եւ զարգանում է խորհրդի անդամ եկեղեցիների հաղորդակցությունը (*fellowship*): Սակայն ԵՀԽ-ն չպետք է ընկալվի իբրեւ տիեզերաժողով կամ մի նոր Եկեղեցի: Վեհափառի ընկալմամբ այն նման է համաժողովի՝ առերեսման եւ երկխոսության իմաստով, բայց, միեւնույն ժամանակ այն պարզապես մի կազմակերպություն չէ, այլ՝ «հաղորդակցություն (*fellowship*)» մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի եւ Նրա Եկեղեցու միջեւ, որը մեկն է՝ հակառակ արտաքին բաժանումների»⁷⁷: Նրա առանձնահատուկ նկարագիրը պայմանավորված է նաեւ նրա նպատակներով: Վեհափառի խոսքերով. «նրա նպատակներն ավելի խորն են, քան իր փորձառությունը»⁷⁸: Իսկ ԵՀԽ գլխավոր նպատակը քրիստոնյաների միություն վերականգնումն է, եւ ոչ թե պարզապես նրանց համագործակցությունը⁷⁹: Հայրապետի կարծիքով նրա նպատակները չպետք է սահմանափակվեն միայն այդքանով, այլ պետք է տարածվեն Եկեղեցու կյանքի բոլոր ոլորտներում՝ ներառելով նորոգության գործընթացն ու ներգրավվածությունը ընկերային կյանքում⁸⁰: Ըստ Հայրապետի, էկոմենիկ շարժումն ինքնին ցույց տվեց, որ միություն ձգտումը չի կարող ընկալվել իբրեւ նրա միակ լուծելի խնդիր: Ավելին՝ այն հաստատեց, որ միության խնդիրը անքակտելիորեն կապված է Եկեղեցու բոլոր խնդիրների հետ⁸¹: Սրանով են պայմանավորված նաեւ հասարակական եւ հոգեւոր-համայնքային կյանքում աշխույժ գործունեություն ծավալելու մասին Վեհափառի մտահոգություններն ու կոչերը:

Վերն ասվածից պարզ է դառնում մի քանի հիմնական դրույթ. նախ Վեհափառ հայրապետի էկոմենիկ ընկալումները լիովին հիմնված են

⁷⁶ V. Hooft, *The Pressure of Our Common Calling*, New York, 1959, էջ 71:

⁷⁷ Karekin I, *The World Council of Churches in its New Dimension and the Orthodox Churches* (1978), in "Building Bridges", էջ 147:

⁷⁸ Անդ:

⁷⁹ Անդ, էջ 145:

⁸⁰ Տե՛ս Karekin I, *From Impatience to Humility in Our Commitment to Fellowship* (1972), in "Building Bridges", էջ 112:

⁸¹ Տե՛ս Karekin I, *The Witness of Oriental Orthodox Churches*, Antelias-Lebanon, 1995, էջ 13:

ուղղափառ եկեղեցաբանության վրա: Էկումենիկ շարժման նպատակ հանդիսացող միությունն արտահայտում է հենց Եկեղեցու բնույթը եւ էությունը: Գարեգին Ա.-ն փորձում է հաշտեցնել ուղղափառ եկեղեցաբանությունն ու էկումենիզմը: Նա փորձում է միջանկյալ ուղի գտնել միության կաթոլիկ՝ ընդգծված կազմակերպական (institutional) եւ բողոքական՝ խիստ ազատական պատկերացումների միջեւ: Համեմատելով միության տարբեր մոդելները եւ քննելով Վեհափառ հայրապետի՝ միության բնույթի ընկալումները՝ կարող ենք ասել, որ նրա հայացքներում գլխավոր միտումը Եկեղեցու օրգանական միության ընկալումն է: Պետք է նշել, որ այս մոդելը ծագում է անգլիկան մտածողությունից: Գարեգին Ա.-ի հայացքներում նկատելի են միության բնույթի ընկալման զարգացումներ, որոնք, սակայն չեն ամբողջանում: Ըստ նրա՝ միությունը որոշակիորեն (հոգեւոր, խորհրդավոր կերպով) մշտապես առկա իրողություն է, բայց եւ կարիք ունի ամբողջական դրսեւորման: Այս միությունը նա բնորոշում է «լիակատար հաղորդակցություն» (*full fellowship*), «լիակատար հաղորդություն» (*full koinonia*), «հաղորդութենական միաբանություն» (*eucharistic fellowship*), «տեսանելի միություն», *communio in sacris* եզրույթներով: 1970-ականներին Վեհափառն սկսում է խոսել Եկեղեցու հաղորդութենական միության մասին: Սակայն, ցավոք, նրա այս հայացքներն այդպես էլ մնում են ձեւավորման փուլում, եւ դժվար է որոշակի բյուրեղացում գտնել նրա մոտեցումներում: Թերեւս պատճառն այն է, որ մտահոգված լինելով էկումենիկ շարժման գործնական կողմերի լուսաբանմամբ՝ Գարեգին Ա.-ն այլեւս ժամանակ եւ հնարավորություն չի ունենում քննարկելու եկեղեցաբանական հիմնախնդիրները:

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена изучению экуменических взглядов Гарегина Первого. Здесь, в частности, рассматриваются экклезиологические взгляды Католикоса Всех Армян в экуменическом контексте. Уделяется особое внимание изучению тех аспектов, которые составляют так называемые экуменические универсальные языковые компоненты и обеспечивают четкие подходы. Делается попытка выявить восприятие способа союза. В последней части отдельно рассматривается «модель коммуникации» союза церкви и подход Его Святейшества к этому вопросу.

SUMMARY

The article is dedicated to the study of the ecumenical viewpoints of Catholicos Karekin I. It particularly examines the Catholicos' ecclesiological perceptions observing them in the ecumenical context. A special attention is paid to the study of the terms used by the Catholicos, which are components of the so called common ecumenical language and assume clear approaches. An attempt is made to unveil the perception of the form of union. In the last part, the "Eucharistic model" of the Church Union and the Catholicos' approach to this issue are separately examined.





ՀՈՎՀԱՆ ՍԱՅՐԱԳՈՄԵՑՈՒ ԿՅԱՆՔԻ ԵՒ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՁ

Սկզբնաղբյուրների քննություն. Հովհան Մայրագոմեցու վերաբերյալ սակավաթիվ տեղեկություններ են պահպանվել պատմական սկզբնաղբյուրներում, որոնք հնարավորություն չեն ընձեռում վերականգնելու վերջինիս կյանքի ու գործունեության քիչ թե շատ համակողմանի եւ ամբողջական պատկերը: Ելնելով Հովհանի նկատմամբ որդեգրված դիրքորոշումից, ինչպես նաեւ նրա մասին առկա տեղեկությունների բովանդակային նույնականությունից՝ ցայսօր հայտնի սկզբնաղբյուրները կարելի է բաժանել երկու հիմնական խմբի՝ հայկական¹ եւ քաղկեդոնական:

Հայկական սկզբնաղբյուրներ. Հայկական սկզբնաղբյուրների գերակշիռ մասը Հովհան Մայրագոմեցուն անդրադառնալիս հիմնականում կենտրոնանում է նրա եւ Եզր Ա. Փառաժնակերտցի կաթողիկոսի (630-641 թթ.) միջև Կարինի 633 թ. հայ-բյուզանդական եկեղեցական ժողովի պատճառով ծագած գծտույթյան հանգամանքների նկարագրության վրա, որտեղ Հովհանը ներկայացվում է բացառապես դրականորեն²: Պատմական վերոնշյալ իրադարձություններն ու Հովհան Մայրագոմեցու՝ դրանցում ունեցած դերակատարությունն է ներկայացնում անհայտ հայ

¹ Հայկական ասելով նկատի ունենք այն սկզբնաղբյուրները, որոնց հեղինակները Հայ Եկեղեցու հետևորդներ են եղել:

² Հայ մատենագրության մեջ Հովհան Մայրագոմեցու դավանաբանական հայացքների քննադատությամբ հանդես են եկել Թեոդորոս Քոթենավորը եւ նրա աշակերտ՝ Հովհան Գ. Օձնեցի կաթողիկոսը (տե՛ս Թեոդորոս Քոթենավոր, Ծառ ընդդեմ Մայրագոմեցուն, բնագիրը՝ Յ. Քեոսեանի, «Մատենագիրք Հայոց», Է. դար, հտ. Ե., Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 1243-1249. Յովհան Աձնեցի, Ընդդեմ երեսութականաց, բնագիրը՝ Յ. Քեոսեանի, «Մատենագիրք Հայոց», Ը. դար (Յաւերում), հտ. Է., Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 45-66): Այս հեղինակներն իրենց ուշադրությունը հիմնականում կենտրոնացնում են Մայրագոմեցու աստվածաբանական հայացքների վրա եւ վերջինիս կյանքի ու գործունեության վերաբերյալ գրեթե ոչ մի տեղեկություն չեն հաղորդում:

մատենագրի գրչին պատկանող եւ ամբողջապես չպահպանված «Պատմութիւն Յոհաննու Մայրոգոմեցւոյ» գրվածքը³, որից օգտվել է Ստեփանոս Օրբելյանն իր «Պատմութիւն նահանգին Սիսական» աշխատության համապատասխան հատվածը շարադրելիս⁴:

Հայ պատմագրության մեջ Հովհան Մայրագոմեցուն վերաբերող առաջին հիշատակությունը գտնում ենք Անանուն Զրուցագրի (կարծեցյալ Շապուհ Բագրատունի) պատմության առաջին մասի մի հատվածը կազմող «Հացունեաց խաչի պատմութիւն» անվանումն ստացած գրվածքում⁵, որը, հավանաբար, ստեղծվել է Ը. դարի վերջում - Թ. դարի սկզբներին⁶: Սակայն առաջին պատմիչը, որ Հովհան Մայրագոմեցու վերաբերյալ համեմատաբար ծավալուն տեղեկություններ է հաղորդում, Հովհաննես Ե. Դրասխանակերտցի (898-929 թթ.) կաթողիկոսն է: Նա իր «Պատմութիւն Հայոց» աշխատության մեջ Հովհան Մայրագոմեցուն ներկայացնում է որպես նվիրյալի, որ Հայ Եկեղեցու ուղղափառ դավանանքը պաշտպանելու համար ընդդիմացել է Եզր Ա. Փառաժնակերտցի կաթողիկոսին, եւ այդ պատճառով վերջինիս կողմից ենթարկվել հալածանքների: Պատմիչը հերքում է նաեւ Մայրագոմեցու՝ հերետիկոսական հայացքներ ունենալու հանգամանքը եւ դրանք վերագրում միայն նրա

³ Տե՛ս «Պատմութիւն Յոհաննու Մայրոգոմեցւոյ» (Օրբելյանի սկզբնաղբիւրներից), հրատ.՝ Գ. եպս. Յովսէփեան, «Արարատ», 1917, Թ.-ԺԲ., էջ 735-749 (բնագիրը՝ էջ 746-749): Ըստ Գ. եպս. Հովսէփյանի ենթադրության՝ այս երկը, հավանաբար, գրվել է Է. դարավերջին կամ Ը. դարասկզբին Սողոմոն Մաքենացու կամ նրա ժամանակակիցներից մեկի կողմից եւ ընդգրկվել է վերջինիս կազմած «Տոնական» ժողովածուի մեջ (տե՛ս անդ, էջ 743-744): Սակայն ուսումնասիրողի վերոհիշյալ տեսակետի որոշ դրույթներ հաստատված չեն պատմական որեւէ փաստով. Սողոմոն Մաքենացին 726 թ. Մանագլերտի հայ-ասորական եկեղեցական ժողովի մասնակիցներից էր եւ Հովհան Գ. Օձնեցի կաթողիկոսի մտերիմներից, որ հայտնի էր Հովհան Մայրագոմեցու եւ նրա աշակերտների նկատմամբ իր խիստ բացասական վերաբերմունքով, հետեւաբար չափազանց անհավանական է, որ նա հեղինակեր Հովհան Մայրագոմեցուն փառաբանող խնդրո առարկա երկը կամ այն ընդգրկեր իր կազմած ժողովածուում: Այս տեսակետի լավագույն հիմնավորումն այն հանգամանքն է, որ Սողոմոն Մաքենացին իր աշակերտներից մեկի՝ Սողոմոնի (հետագայում՝ Սողոմոն Ա. Գառնեցի կաթողիկոս 791-792 թթ.) խնդրանքով շարադրած «Յաղագս Յունաց առ Հայս վասն ոչ ունելոյ ինն դաս եկեղեցական կարգադրութեան. եւ Հայոց ջանք Աղուանից լինել առ նոքաք արքեպիսկոպոս, որում ոչ հաւանեալ Աղուանից. եւ դառնալ Սիւնեաց ի Հայոց յԱղուանս առնուլ ձեռնադրույթիւն եւ ձեթ» գրվածքում բացասաբար է արտահայտվում Հովհան Մայրագոմեցու վերաբերյալ (տե՛ս Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քննական բնագիրը եւ ներածությունը՝ Վ. Առաքելյանի, Երեւան, 1983, հտ. Բ., հւԸ., էջ 272):

⁴ Տե՛ս «Պատմութիւն Յոհաննու Մայրոգոմեցւոյ», էջ 735-745:

⁵ Տե՛ս «История Анонимного повествователя Псевдо-Шапух Багратуни», перевод с древне-армянского, предисловие и комментарии М. О. Дарбинян-Мелнкян, Ереван, 1971, էջ 63, 65 (քննական բնագիրը զուգադիր ռուսերեն թարգմանությամբ՝ էջ 37-197):

⁶ Տե՛ս անդ, էջ 27-28:

աշակերտ Սարգսին⁷: Հովհաննես Ե. Դրասխանակերտցու՝ Հովհան Մայրազոմեցու դավանաբանական հայացքների վերաբերյալ առաջ քաշած այս դիրքորոշումը հիմնականում ընդունվել է հետագայի բոլոր հայ մատենագիրների կողմից եւ արտացոլվել նրանց երկերում: Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկը (ԺԱ. դ.) իր «Պատմութիւն տիեզերական» աշխատության մեջ հիմնականում կրկնում է Հովհաննես Ե. Դրասխանակերտցու՝ Մայրազոմեցու մասին հաղորդած տեղեկությունները, սակայն դրանց հավելում վերջինիս մատենագրական ժառանգությանը վերաբերող կարեւոր տվյալներ⁸: Վերոնշյալ երկու պատմիչների տեղեկությունները երկրորդում են Սամվել Անեցիին⁹ (1100/05-1185/90 թթ.), Վարդան Արեւելցին¹⁰ (մոտ 1200-1271 թթ.), Կիրակոս Գանձակեցին¹¹ (1203-1271 թթ.) եւ Ստեփանոս Օրբելյանը¹² (մոտ 1250-1305 թթ.):

Քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրներ. Ի տարբերություն հայ մատենագրության մեջ առկա տվյալների՝ քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրներն առավել հանգամանալից տեղեկություններ են հաղորդում Հովհան Մայրազոմեցու կյանքի եւ գործունեության վերաբերյալ: Այս աղբյուրներն աչքի են ընկնում իրենց հակաճառական բնույթով եւ Հայ Եկեղեցու նկատմամբ թշնամական վերաբերմունքով: Դրանցում Հովհան Մայրազոմեցին ներկայացվում է որպես մի անձ, որ էական դերակատարում է ունեցել Հայ Եկեղեցին «ուղղափառ դավանանքից» չեղելու գործում:

Սկզբնաղբյուրներից իր նշանակությամբ հատկապես առանձնանում է քաղկեդոնական հայ անհայտ հեղինակի «Narratio de rebus Armeniae»¹³

⁷ Տե՛ս Յովհաննէս Դրասխանակերտցի, Պատմութիւն Հայոց, գիտաքնն. բնագիրը՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. ԺԱ., Ժ. դար, Պատմագրութիւն երկու գրքով, գիրք Ա., Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, գլ. ԺԸ., էջ 404-406:

⁸ Տե՛ս Ստեփանոս Տարաւնէցի Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, գիտաքնն. բնագիրը՝ Գ. Գասպարեանի, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. ԺԵ., Ժ. դար, Պատմագրութիւն երկու գրքով, գիրք Բ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, Հանդէս Բ., գլ. Բ., էջ 693-694:

⁹ Տե՛ս Սամուէլ Անեցի, Հաւաքումնք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիտի ժամանակաց անցելոց մինչեւ ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, գիտաքնն. բնագիրը՝ Ա. Հայրապետեանի, Երեւան, 2011, էջ 99:

¹⁰ Տե՛ս «Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի լուսաբանեալ», Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1862, գլ. ԼԳ., էջ 61-62:

¹¹ Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, աշխ.՝ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երեւան, 1961, գլ. Ա., էջ 54-56:

¹² Տե՛ս «Պատմութիւն նահանգին Սիսական արարեալ Ստեփաննոսի Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց», աշխ.՝ Կ. վրդ. Շահնազարեանցի, Թիֆլիս, 1910, գլ. ԻԸ., էջ 114-118, ԿԹ., էջ 455:

¹³ Այս երկի գիտաքննական բնագիրը պատրաստել եւ հրատարակել է Ժ. Գարիտը (տե՛ս G. Garitte, La narratio de rebus Armeniae: édition critique et commentaire (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 132, Subsidia 4), Louvain, 1952, գիտաքնն. բնագիրը՝ էջ 26-47),

անվամբ երկը, որի բնագիրը մեզ է հասել հունարեն թարգմանությամբ: Ըստ Ժ. Գարիտի՝ այս երկն ստեղծվել է մոտ 700 թ.¹⁴, եւ դատելով նրանում առկա բազմաթիվ հայկաբանություններից՝ նախ գրվել է հայերեն, այնուհետեւ՝ թարգմանվել հունարեն¹⁵: Այսպիսով, խնդրո առարկա երկը ժամանակագրական առումով Հովհան Մայրագոմեցու ապրած ժամանակաշրջանին ամենամոտ գտնվող սկզբնաղբյուրներից է, եւ վերջինիս մասին հաղորդած տեղեկությունների ծավալով այն գերազանցում է մյուս բոլոր պատմական աղբյուրները: «Narratio de rebus Armeniae»-ի հեղինակն իր երկի մի հատվածը նվիրել է Հովհան Մայրագոմեցու՝ եզր Ա. Փառաժնակերտցու եւ նրա հաջորդ՝ Ներսես Գ. Տայեցու հետ ունեցած գիտություն հանգամանքների նկարագրությանը¹⁶:

«Narratio de rebus Armeniae»-ից կամ դրա հեղինակի օգտագործած սկզբնաղբյուրից են Հովհան Մայրագոմեցու վերաբերյալ իրենց հաղորդած տեղեկությունները քաղել Կ. Պոլսի Փոտ Ա. պատրիարքը († 891 թ.) եւ վրաց կաթողիկոս Արսեն Սափարացին (թ. դ.)¹⁷: Փոտ Ա. պատրիարքը Հայոց կաթողիկոս Զաքարիա Ա. Չագեցուն (855-876 թթ.) ուղղած թղթում համառոտ անդրադառնում է Հովհան Մայրագոմեցուն, ինչպես նաեւ կարեւոր տեղեկություններ է հաղորդում վերջինիս աշակերտ Սարգսի գործունեության վերաբերյալ¹⁸: Իսկ Արսեն Սափարացին¹⁹

իսկ հայերեն թարգմանությունը կատարել է Հր. Բարթիկյանը (տե՛ս Հր. Բարթիկյան, «Narratio de rebus Armeniae» հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր, «Բանբեր Մատենադարանի», 1962, 6, բնագիրը՝ էջ 460-470):

¹⁴ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **G. Garitte**, La narratio de rebus Armeniae, էջ 382-400:

¹⁵ Տե՛ս անդ, էջ 16, 368: Ի տարբերություն Ժ. Գարիտի այն տեսակետի, թե երկը գրվել է հայերեն, Վ. Ա. Արուտյունովա-Ֆիդանյանը ենթադրում է, որ բնագիր լեզուն հունարենն է (տե՛ս **В. А. Арутюнова-Фиданиян**, Повествование о делах армянских (VII в.). Источник и время, Москва, 2004, էջ 27): Այս տեսակետի բնադատությունը տե՛ս **Г. Бартикан**, По поводу книги В. А. Арутюновой-Фиданиян, «Повествование о делах армянских. VII век. Источник и время», «Античная древность и средние века» 37 (2006), էջ 108-111:

¹⁶ Տե՛ս **G. Garitte**, La narratio de rebus Armeniae, § 118-143, էջ 42-46. **Հր. Բարթիկյան**, «Narratio de rebus Armeniae», էջ 467-469:

¹⁷ Մանրամասն տե՛ս **G. Garitte**, La narratio de rebus Armeniae, էջ 370-375:

¹⁸ Տե՛ս «Թուղթ Փաւսայ պատրիարքի առ Զաքարիայ կաթողիկոս Հայոց Մեծաց վասն երկու միադրեալ բնութեանց մի անձնաւորութիւն գոյոյ Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եւ վասն ճշմարտախոսութեան ժողովոյ սուրբ հարցն որ ի Քաղկեդոն», գիտաքնն. բնագիրը՝ Ա. Պապադոպոլոս-Կերամնուս, «Православный Палестинский сборник» 11 (1892), էջ 182-183: Ըստ Վ. Ա. Արուտյունովա-Ֆիդանյանի՝ վերոնշյալ թուղթը կեղծիք է, որ ստեղծվել է Հայաստանի հայ-քաղկեդոնական համայնքում՝ նրանց դավանաբանական պահանջներից ելնելով (տե՛ս **В. А. Арутюнова-Фиданиян**, Повествование о делах армянских, էջ 118, 130):

¹⁹ Արսեն Սափարացու անձը եւ ժամանակաշրջանը գիտության մեջ մինչ այսօր անորոշ է: Նրա ապրած ժամանակը տատանվում է Է.-ԺԴ. դարերի միջեւ: Ժամանակակից վրացագետները հակված են նրան նույնացնելու Թ. դարում ապրած վրաց կաթողիկոս Արսեն Ա.-ի հետ (տե՛ս

իր «Վրաց եւ հայոց բաժանման մասին»²⁰ երկի մի նշանակալի մասը նվիրել է Հովհան Մայրապոմեցուն եւ նրա հետ կապված իրադարձությունների նկարագրությանը²¹: Այս տեղեկությունները հակիրճ կրկնվում են նաեւ Թ. դարի մեկ այլ վրացի անհայտ հեղինակի²² «Պատիմութիւն» անվանումը ստացած գրվածքում²³:

Մայրապոմեցի՞, թե՞ Մայրավանեցի. Մատենագրության մեջ Հովհան Մայրապոմեցին հայտնի է նաեւ «Մայրավանեցի» անվամբ: Մինչ Թ. դարը սկզբնաղբյուրներում կիրառվում է միայն «Մայրապոմեցի» տարբերակը²⁴, իսկ «Մայրավանեցի» անվանն առաջին անգամ հանդիպում ենք Արսեն Սափարացու երկում: Ըստ նրա հաղորդած տեղեկության՝ Հովհանի աշակերտները նրան իր գյուղի անունով կոչում էին Մայրավանեցի (վրաց.՝ მაძრეველი - Մայրէվնէլի)²⁵: Հայկական սկզբնաղբյուրներում «Մայրավանեցի» տարբերակն առաջինն օգտագործում է Հովհաննես Ե. Դրասխանակերտցին: Նա այս անվանումը կապում է Բջնիի մոտակայքում գտնվող Մայրոյ վանքի հետ, որտեղ ապաստանել էին Հովհանը եւ նրա աշակերտները՝ խուսափելով Եզր Ա. Փառածանակերտցու հալածանքներից, իսկ «Մայրապոմեցի» ձևը բացատրում է որպես Եզր

Z. Aleksidzé, J.-P. Mahé, Arsen Sapareli, Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens, «Revue des Études Arméniennes» 32 (2010), էջ 63-67):

²⁰ Այս երկի գիտաքննական բնագիրը տե՛ս Զ. Արսենի Տափարցու, Գանցոցիստեղ յարտեղտա զա Տոմեթտա, Երեւանի յարտեղտա զա Տոմեթտա, Երեւան, 1980, էջ 77-93: Սույն գրվածքի ոչ ամբողջական հայերեն թարգմանությունը կատարել է Լ. Մելիքսեթ-Բեկը (տե՛ս Արսեն Սափարացի, Վրաց (Քարթլի) եւ Հայոց (Սոմխիթի) բաժանման մասին. - Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, հտ. Ա. (Ե.-ԺԲ. դար), Երևան, 1934, էջ 34-47):

²¹ Տե՛ս Զ. Արսենի Տափարցու, Գանցոցիստեղ յարտեղտա զա Տոմեթտա, XV-XVII, էջ 90-93. Արսեն Սափարացի, Վրաց (Քարթլի) եւ Հայոց (Սոմխիթի) բաժանման մասին, էջ 45-47:

²² Լ. Մելիքսեթ-Բեկն այս երկի հավանական հեղինակ է համարում Արսեն Սափարացուն (տե՛ս Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, հտ. Ա. (Ե.-ԺԲ. դար), էջ 73):

²³ Տե՛ս «Պատմվածք Պատիմութիւնից».- Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, հտ. Ա. (Ե.-ԺԲ. դար), էջ 80:

²⁴ Տե՛ս «Կնիք հաւատոյ Ընդհանուր Սուրբ Եկեղեցւոյ յուղղափառ եւ սուրբ հոգեկիր հարցն մերոց դաւանութեանց յաւուրս Կոմիտաս կաթողիկոսի համահաւաքեալ», հրատ.՝ Կ. եպս. Տէր-Մկրտչեանի, Վաղարշապատ, 1914, էջ 52, 142, 253, 281, 288, 327, 363. «Պատմութիւն Յոհաննու Մայրոպոմեցւոյ», էջ 749. «Թուղթ Փաւտայ պատրիարքի ամ Զաքարիայ կաթողիկոս Հայոց», էջ 182. «Յաղագս Յունաց ամ Հայս վասն ոչ ունեւոյ ինն դաս եկեղեցական կարգաւորութեան», էջ 272. «История Анонимного повествователя Псевдо-Шапух Багратуни», էջ 63, 65:

²⁵ Տե՛ս Զ. Արսենի Տափարցու, Գանցոցիստեղ յարտեղտա զա Տոմեթտա, XV, էջ 92. Արսեն Սափարացի, Վրաց (Քարթլի) եւ Հայոց (Սոմխիթի) բաժանման մասին, էջ 46: Արսեն Սափարացին Հովհանին հիմնականում կոչում է Մայրապոմեցի (վրաց.՝ მაძრეველი - Մայրէվնէլի):

Ա. կաթողիկոսի կատարած բառախաղի արդյունք. «Եւ երթեալ առկայանայր ի Մայրոց վանս, որ ի ծործորս լերինն ամրոցին Բջնւոյ. եւ սակս ի նմա բնակելոյն Յոհանայ փոխեալ Եզրի զանուն տեղւոյն Մայրոց վանաց, Մայրեզոմ գնա անուանէր, եւ զՅոհան՝ Մայրոզոմնցի»²⁶: **Հետագայի հայ մատենագիրները երկրորդում են այս վարկածը եւ սկսում կիրառել նաեւ «Մայրավանեցի» ձեւը**²⁷: Այսպիսով, եթե ընդունենք վերոհիշյալ տեսակետը, ըստ որի՝ «Մայրագոմեցի» տարբերակը Եզր Ա. կաթողիկոսի բառախաղի արդյունքն է, ապա դժվար թե այն կիրառելի դառնար Հովհանի կողմնակիցների եւ նրան համակրող հեղինակների կողմից²⁸ այնինչ՝ դա այդպես չէ: Այսպես՝ Հովհանի գրվածքներից հատվածներ «Կնիք հաւատոյ» ժողովածու ներմուծած անձինք, որոնք վերջինիս բնորոշում էին ճգնափոր, խոստովանող, երանելի մակդիրներով, կիրառում են «Մայրագոմեցի» տարբերակը²⁹: Նույն անվանումն է գործածվում նաեւ «Պատմութիւն Յոհաննու Մայրոզոմնցւոյ»³⁰ եւ «Հացունեաց խաչի պատմութիւն»³¹ երկերում, որոնց հեղինակներն ակնածանքով են խոսում Հովհանի մասին:

Կ. եպս. Տեր-Մկրտչյանը նույնպես «Մայրագոմեցի» անվանումը կապում է Մայրոյ վանքի հետ եւ այս առնչությամբ նշում. «Յամենայն դէպս Բջնւոյ մօտի այն վանքը, ուր նա առաջ ապաստանել էր, եթէ Յովհաննէս կաթողիկոսի ժամանակ Մայրագոմ էր կոչուում, հաւանականօրէն սկզբից էլ այդպէս կոչուել է, եւ պատմիչների դիտողութիւնը, թէ սկզբում Մայրոյ վանք է կոչուել այն, Եզր կաթողիկոսն է՝ ի նախատինս Յովհանի, փոխել անունը՝ Մայրագոմ դրել, թիւրիմացութիւն պիտի համարուի՝ արդիւնքն անտեղի սրամտութեան»³²: Սակայն առկա չէ որեւէ պատմական տվյալ, որով կփաստվեր՝ Մայրոյ վանքի նախնական անունը եղել է Մայրագոմ:

Հ. Քենդերյանը, մերժելով Կ. Տեր-Մկրտչյանի ենթադրությունը, հավանական չի համարում «Մայրագոմեցի» անվան Մայրոյ վանքից

²⁶ Յովհաննէս Դրասխանակերտցի, Պատմութիւն Հայոց, գլ. ԺԸ., էջ 405:

²⁷ Տե՛ս Ստեփանոս Տարանեցի Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, Բ. հանդէս, գլ. Բ., էջ 694. «Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի լուսաբանեալ», գլ. ԽԴ., էջ 85. Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, գլ. Ա., էջ 54-55:

²⁸ Հմմտ. Հ. Քենդերյան, Հովհան Մայրագոմնցի, Երևան, 1973, էջ 24:

²⁹ Տե՛ս «Կնիք հաւատոյ», էջ 52, 142, 253, 281, 288, 327, 363:

³⁰ Տե՛ս «Պատմութիւն Յոհաննու Մայրոզոմնցւոյ», էջ 749:

³¹ Տե՛ս «История Анонимного повествователя Псевдо-Шанух Баграгуни», էջ 63, 65:

³² Կ. եպս. Տեր-Մկրտչեան, Յովհան Մանդակունի եւ Յովհան Մայրագոմնցի, «Շողակալ» (Ս. Էջմիածնի հայագիտական ժողովածու), գիրք Ա., Ս. Էջմիածին, 1913, էջ 112-113:

առաջացած լինելը եւ կարծում է, որ այն ցույց է տալիս Հովհանի ծննդավայրը³³: Այս առնչությամբ ուսումնասիրողն իրավացիորեն նկատում է, որ արդեն իսկ Մայրաբոմ անվան վերջին գոմբաղադրիչը, որը հնում ունեցել է նաեւ գյուղ³⁴ իմաստը, ցույց է տալիս դրա՝ բնակավայրի անվանում լինելու հավանականությունը, իսկ հայ մատենագրությունում մեջ այդպիսի անվամբ³⁵ բնակավայրի հիշատակված չլինելու առնչությամբ՝ ընդգծում, որ այս իրողությունն ամենեւին էլ չի նշանակում, թե այն գոյություն չի ունեցել³⁶:

Վերահիշյալ ուսումնասիրողներն ուշադրություն չեն դարձրել Հովհանի ծննդավայրի վերաբերյալ քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրներում պահպանված հիշատակություններին, որոնք նաեւ վերջինիս անվանումների ծագման մասին նոր ենթադրության հնարավորություն են ընձեռում: «Narratio de rebus Armeniae»-ի հեղինակը հաղորդում է, որ Անաստաս Ա. Ակոռեցի (661-667 թթ.) կաթողիկոսի վախճանից հետո Հովհանը վերադարձել է Հայաստան՝ իր ծննդավայր, եւ այնտեղ վախճանվել³⁷, իսկ Արսեն Սափարացին այս տեղեկություններն ավելի է հստակեցնում. «Եւ Անաստասի մահից հետո [նույնը] գազանի պես ներս խուժեց Հայք (Սոմխիթ)՝ առաջին [հերթին] իր իսկ գավառն Բջնի (Բիջնիս) եւ Մայրեւանքը՝ նույն ընդդիմադրության [փափագով] լի. եւ հերձվածքով մեռավ այնտեղ...»³⁸: Սույն տեղեկություններին հավելելով նաեւ Արսենի այն վկայությունը, ըստ որի՝ Հովհանը «Մայրեւանցի» էր անվանվել իր գյուղի անունով, կարելի է եզրակացնել՝ որ Մայրոյ վանքի մոտակայքում, հավանաբար, եղել է «Մայրաբոմ» անվանումը կրող բնակավայր, որտեղից էլ ծնունդով եղել է Հովհանը: Այսպիսով, պարզ է դառնում,

³³ Տե՛ս Հ. Քենդերյան, Հովհան Մայրագոմեցի, էջ 27-29:

³⁴ «Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի», հտ. Ա., Վենետիկ, 1836, էջ 568:

³⁵ Մայրագոմ անվանումն են կրել Սեբաստիայի մոտակայքում գտնվող մի շարք լեռներ (տե՛ս Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան, Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հտ. Գ., Երևան, 1991, էջ 676):

³⁶ Տե՛ս Հ. Քենդերյան, Հովհան Մայրագոմեցի, էջ 25-30: Հ. Քենդերյանը, հիմնվելով Հ. Բարթիկյանի դիտարկման վրա, ըստ որի՝ Հուստինիանոսի ժամանակաշրջանում բյուզանդական մասի Հայաստանում առկա են եղել վարչական միավորներ Μητροκομία անվանումը կրող, որը կարելի էր հայերեն թարգմանել Մայրական կամ Մայրագոմ, առաջ է քաշում Հովհանի՝ ծնունդով այստեղից լինելու վարկածը (տե՛ս անդ, էջ 30): Սակայն խիստ անհավանական է, որ վարչական միավոր նշանակող անվանումը՝ այն էլ հայերեն թարգմանությամբ, վերածվեր անձնանվան:

³⁷ Տե՛ս G. Garitte, La narratio de rebus Armeniae, § 142, էջ 46. Հր. Բարթիկյան, «Narratio de rebus Armeniae», էջ 469:

³⁸ Արսեն Սափարացի, Վրաց (Քարթլի) եւ Հայոց (Սոմխիթի) բաժանման մասին, էջ 47. Գրեյնի Սափարացի, Գանգրուստոյն յարտեղոտա զա Սոմեխտա, XVII, էջ 93:

որ Հովհանն իր հայրենի գյուղի անունով կոչվել է «Մայրագոմեցի», իսկ հետագայում եզր Ա. կաթողիկոսի հալածանքներից խույս տալու նպատակով հայրենի գյուղի մոտակայքում գտնվող Մայրոյ վանք քաշվելու, ապա՝ աքսորից հետո իր կյանքի վերջին տարիներն այնտեղ անցկացնելու պատճառով ստացել է նաեւ «Մայրավանեցի» անվանումը:

Հովհան Մայրագոմեցու ծննդյան եւ մահվան թվականների խնդիրը. Հովհան Մայրագոմեցու ծննդյան եւ մահվան ստույգ թվականները հայտնի չեն: «Narratio de rebus Armeniae»-ի հեղինակը եւ Արսեն Սափարացին հաղորդում են, որ Հովհանն աքսորից Հայաստան է վերադարձել միայն Անաստաս Ա. Ակոռեցի կաթողիկոսի (661-667 թթ.) մահվանից հետո եւ վախճանվել խոր ծերության մեջ³⁹: Այսպիսով, նրա մահվան տարեթիվը պետք է ընկած լինի 667-ից հետո: Իսկ Արսեն Սափարացին որպես նրա վախճանի տարեթիվ հիշատակում է 684 թ.⁴⁰: Հիմնվելով առկա այս տվյալների վրա՝ ուսումնասիրողները կատարել են մի շարք ենթադրություններ: Ն. Ակինյանը եւ Կ. Քիպարյանը, հիմք ընդունելով Հովհան Մայրագոմեցու մահվան՝ Արսեն Սափարացու հիշատակած տարեթիվը, ենթադրում են, որ նա, հավանաբար, պետք է ծնված լինի մոտավորապես 610⁴¹ կամ 605⁴² թվականներին: Սակայն այս ենթադրությունները հակասում են սկզբնաղբյուրներում պահպանված այն տեղեկություններին, ըստ որոնց՝ Հովհան Մայրագոմեցին եղել է Կոմիտաս Ա. Աղցեցու (615-628 թթ.) մերձավորներից եւ վերջինիս օրոք վարել է կաթողիկոսարանի գործերը⁴³: Այս հակասությունը լուծելու համար Ն. Ակինյանը Հովհանի եկեղեցական գործունեության սկիզբ է համարում 640 թ.⁴⁴,

³⁹ Տե՛ս G. Garitte, La narratio de rebus Armeniae, § 141-142, էջ 46. Հր. Բարթիկյան, “Narratio de rebus Armeniae”, էջ 469. Բարթիկյանը, Գաբրիելյանը, Գաբրիելյանը և Գաբրիելյանը, XVII, էջ 93. Արսեն Սափարացի, Վրաց (Քարթլի) եւ Հայոց (Սոմխիթի) բաժանման մասին, էջ 47: Կ. Պոլսի Փոստ Ա. պատրիարքը արքայից Հովհան Մայրագոմեցու վերադարձը զետեղում է Ներսես Գ. Տայեցու (641-661 թթ.) մահվանից հետո (տե՛ս «Թուրք Փառապատյանի պատրիարքի առ Չաքարիայ կաթողիկոս Հայոց», էջ 182): Հավանաբար այս տեղեկությունը ժամանակագրական շփոթի արդյունք է:

⁴⁰ Տե՛ս Բարթիկյան, Գաբրիելյանը, Գաբրիելյանը և Գաբրիելյանը, XVII, էջ 93. Արսեն Սափարացի, Վրաց (Քարթլի) եւ Հայոց (Սոմխիթի) բաժանման մասին, էջ 47:

⁴¹ Տե՛ս Ն. Ակինյան, Մովսես Դափնուրանցի (կոչումը Կաղանկատուացի) եւ իր Պատմություն Աղուանից, Վիեննա, 1970, էջ 304:

⁴² Տե՛ս Կ. Քիպարյան, Յոհան Մայրավանեցի (կոչումը նաեւ Մայրագոմեցի), «Բազմալեզու», 9-12 (1963), էջ 235:

⁴³ Տե՛ս G. Garitte, La narratio de rebus Armeniae, § 118, էջ 42. Հ. Բարթիկյան, “Narratio de rebus Armeniae”, էջ 467. Բարթիկյանը, Գաբրիելյանը, Գաբրիելյանը և Գաբրիելյանը, VI, էջ 83. Արսեն Սափարացի, Վրաց (Քարթլի) եւ Հայոց (Սոմխիթի) բաժանման մասին, էջ 38: Ստեփանոս Տարանեցի Առողիկ, Պատմություն տիեզերական, Բ. հանդես, գլ. Բ., էջ 693:

⁴⁴ Տե՛ս Ն. Ակինյան, Մովսես Դափնուրանցի, էջ 304:

այդերեղ, փաստորեն, մերժելով վերջինիս գործունեությունը Կոմիտաս Ա. եւ Եզր Ա. կաթողիկոսների ժամանակաշրջանում: Կ. Քիպարյանը պատմական սկզբնաղբյուրներում Հովհանի հակաքաղկեդոնական գործունեությունը չափազանցնելու արդյունք է որակում նրա՝ Կոմիտաս Ա. կաթողիկոսի օրոք գործած լինելու հանգամանքը⁴⁵: Վերոհիշյալ տեսակետներն իրավացիորեն մերժում է Հ. Քենդերյանը. հիմնովնով պատմական փաստերի վրա՝ նա նշում է, որ դեռեւս Աբրահամ Ա. Աղբաթանեցի (607-615 թթ.)⁴⁶ եւ Կոմիտաս Ա. Աղցեցի կաթողիկոսների օրոք գործունեություն ծավալած Հովհան Մայրապոմեցին չէր կարող ծնված լինել 605 կամ 610 թվականներին եւ ենթադրում է, որ վերջինս, հավանաբար, ծնվել է 570-575 թթ.⁴⁷:

Հովհան Մայրապոմեցու մահվան ժամանակի առնչությամբ Կ. եպս. Տեր-Մկրտչյանը հայտնում է կարծիք, ըստ որի՝ նա 652-ից առաջ արդեն վախճանված էր⁴⁸: Նրա հետ համակարծիք են Թ. Ավդալբեգյանը եւ Հ. Քենդերյանը: Թ. Ավդալբեգյանը, ջանալով հիմնավորել այն, վկայակոչում է 652 թ. Դվինի Ս. Գրիգոր եկեղեցում Ներսես Գ. Տայեցու ու որոշ հայ հոգեւորականների եւ Կոստանդ. Բ. կայսեր (641-668 թթ.) հետ բյուզանդական ծեսով մատուցված պատարագի ժամանակ հաղորդվելու վերաբերյալ Սեբեոսի երկում պահպանված տեղեկությունը. «Մինչ զի առ մահուն երկիւղիւ ամենեքեան զիրամանսն հաղորդութեանն կատարէին.

⁴⁵ Տե՛ս Կ. Քիպարեան, Յոհան Մայրապոմեցի, էջ 235-236:

⁴⁶ Մովսէս Կաղանկատվացու «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» երկում պահպանված Հովհան Մայրապոմեցու՝ Մեծ Կողմանց Դավիթ եպիսկոպոսին ուղղած պատասխան նամակի հիման վրա Կ. եպս. Տեր-Մկրտչյանը ենթադրում է, որ Հովհանը դեռեւս Աբրահամ Ա. Աղբաթանեցու հայրապետության ժամանակաշրջանում է եկեղեցական գործունեություն ծավալել (տե՛ս Կ. եպս. Տեր-Մկրտչեան, Յովհան Մանդակունի եւ Յովհան Մայրապոմեցի, էջ 106. հմմտ. Հ. Քենդերյան, Հովհան Մայրապոմեցի, էջ 18, 32): Մայրապոմեցին Մեծ Կողմանց Դավիթ եպիսկոպոսին հասցեագրված նամակում հաղորդում է, որ ինքը դարձի է բերել Գարդմանի իշխանի կողմից ձերբակալված եւ Հայաստան ուղարկված երեք պատկերամարտների (տե՛ս Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, հտ. Բ., գլ. ԽԶ., էջ 269): Սակայն նամակում հստակ չէ՝ արդյո՞ք խնդրո առարկա դեպքը տեղի է ունեցել Աբրահամ Ա. Աղբաթանեցու կաթողիկոսության շրջանում, թե՛ հետագայում: Մանավանդ որ խնդրո առարկա նամակը մեզ է հասել որոշ կրճատումներով, որի արդյունքում այն աղճատվել է (տե՛ս Ն. Աղունց, Քննություն Մովսէս Կաղանկատվացու, Երկերի ժողովածու, հտ. Բ., Երևան 2006, էջ 437): Ն. Ալիկյանը փորձել է վիճարկել նշյալ նամակի՝ Հովհանի գրչին պատկանելու հարցը եւ այն վերագրել է Վրթանես Քերթոթին (տե՛ս Ն. Ալիկյան, Մովսէս Դաւիթուրանցի, էջ 273-283): Սակայն այս մոտեցումը հիմնովին գուրկ է հիմնավորվածությունից (տե՛ս Ա. Յակոբեան, Յովհան Մայրապոմեցին եւ իր երկերը, «Մատենագիրք Հայոց», Է. դար, հտ. Դ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 346):

⁴⁷ Տե՛ս Հ. Քենդերյան, Հովհան Մայրապոմեցի, էջ 18, 32:

⁴⁸ Տե՛ս Կ. եպս. Տեր-Մկրտչեան, Յովհան Մանդակունի եւ Յովհան Մայրապոմեցի, էջ 111-112. հմմտ. Հ. Քենդերյան, Հովհան Մայրապոմեցի, էջ 32:

մանաւանդ զի մեռեալ էին երանելիքն, որք էին հիմնաւորագոյնք»⁴⁹: Այսպիսով, պատմիչը հայ հոգեւորականների դավանաբանական գիշման պատճառներից է համարում նրանց՝ հակաքաղկեզոնական անհաշտ դիրքորոշում ունեցող առաջնորդների վախճանված լինելու իրողությունը: Թ. Ավդալբեգյանը ենթադրում է, որ Սեբեոսը, «հիմնաւորագոյնք» ասելով, նկատի է ունեցել Մաթուսաղա Սյունեցուն եւ Հովհան Մայրագոմեցուն⁵⁰: Սակայն այս տեսակետը հիմնավորելու համար առկա չէ որեւէ կռիվ, մանավանդ որ Սեբեոսն իր երկում չի հիշատակում վերջիններիս անունները: Հետեւապես՝ Հովհանի մահվան տարեթվի վերաբերյալ Կ. եպս. Տեր-Մկրտչյանի առաջարկած եւ Թ. Ավդալբեգյանի ու Հ. Քենդերյանի ընդունած վերոնշյալ ենթադրությունը նույնպես չի հիմնավորվում պատմական փաստերով եւ հակասում է քաղկեզոնական սկզբնաղբյուրների հաղորդած տեղեկություններին:

Այսպիսով, Հովհան Մայրագոմեցու ծննդյան եւ մահվան մոտավոր թվականների որոշման խնդրում վերոնշյալ ուսումնասիրողները, իրենց ենթադրությունները հիմնավորելու համար, ընտրողական մոտեցում են ցուցաբերել պատմական սկզբնաղբյուրների հաղորդած տեղեկությունների առնչությամբ, որի արդյունքում կասկածի տակ է դրվել վերջինիս կյանքի ու գործունեության տարբեր շրջափուլերի պատմականությունը:

Հովհան Մայրագոմեցու վերաբերյալ առկա պատմական բոլոր տեղեկությունների համադրման միջոցով նրա ծննդյան եւ մահվան մոտավոր թվականների առնչությամբ կարելի է առաջարկել մի տեսակետ, որի արդյունքում վերականգնվում է վերջինիս կյանքի ու գործունեության ամբողջական պատկերը: Այս առումով պետք է հավաստի համարել եւ որպես ելակետ ընդունել Արսեն Սափարացու հաղորդած՝ Հովհանի մահվան տարեթիվը, այսինքն՝ 684 թ., իսկ ծննդյան մոտավոր թվական համարել 590-ականները. այսպիսով, Հովհանը պետք է, որ ապրած լինի մոտ 95 տարի, որը չի հակասում կյանքի բնական տեւողությանը, մանավանդ որ «Narratio de rebus Armeniae»-ի հեղինակը հայտնում է, թե Մայրագոմեցին վախճանվել է խոր ծերության մեջ: Աբրահամ Ա. կաթողիկոսի գահակալության վերջին տարիներին Հովհանը պետք է մոտ 21-22 տարեկան լիներ, որը եկեղեցական ասպարեզ մուտք գործելու համար

⁴⁹ «Պատմություն Սեբեոսի», աշխ. Գ. Վ. Աբգարյանի, Երևան, 1979, գլ. ԽԹ, էջ 167:

⁵⁰ Տե՛ս Թ. Ավդալբեգյան, Զվարթնոցի շուրջը, «Էջմիածին» Դ. (1958), էջ 36. հմմտ. Հ. Քենդերյան, Հովհան Մայրագոմեցի, էջ 36-37:

բավարար տարիք էր, իսկ Կոմիտաս Ա. կաթողիկոսի վախճանի ժամանակ մոտ 38 տարեկան էր՝ հասուն եւ փորձառու մի եկեղեցական՝ հայրապետական գահին հավակնելու համար: Հովհան Մայրապոմեցու երկարակեցության ապացույց է նաեւ նրա՝ Արցախի Մեծ Կողմանց Դավիթ եպիսկոպոսի հետ ունեցած նամակազրույթունը: Դավիթ եպիսկոպոսը Աղվանից Ուխտանես կաթողիկոսի (668-680 թթ.) ժամանակակիցն էր եւ վախճանվել է 680 թ.⁵¹:

Հովհան Մայրապոմեցու գործունեությունը Կոմիտաս Ա. Աղցեցի կաթողիկոսի օրոք. Հովհան Մայրապոմեցու ստացած կրթության վերաբերյալ որեւէ տեղեկություն չի պահպանվել⁵²: Պատմական աղբյուրները բարձր են գնահատում վերջինիս գիտելիքները՝ նրան համարելով իր ժամանակի Հայ Եկեղեցու ամենաուսյալ հոգեւորականներից մեկը⁵³: Այս իրողությունը հաստատում է նրա թողած մատենագրական ժառանգությունը, որից ակնհայտ է դառնում նրա՝ ժամանակի դավանաբանական քննարկումներին խորապես տեղյակ լինելու, ինչպես նաեւ ճկուն եւ վերլուծական բարձր կարողություններով օժտված միտք ունենալու հանգամանքը:

Ըստ սկզբնաղբյուրների՝ Հովհան Մայրապոմեցին եկեղեցական գործունեությունն սկսել է Կոմիտաս Ա. Աղցեցի կաթողիկոսի հայրապետության ժամանակաշրջանում: Սակայն Կ. եպս. Տեր-Մկրտչյանի կարծիքով՝ Հովհանը եկեղեցական ասպարեզ է իջել դեռեւս Աբրահամ Ա. Աղբաթանեցի կաթողիկոսի օրոք⁵⁴: Ուսումնասիրողն իր այս տեսակետը բխեցնում է Մեծ Կողմանց Դավիթ եպիսկոպոսին ուղղված պատասխան նամակից, որտեղ Հովհան Մայրապոմեցին հաղորդում է, թե Աղվանքում

⁵¹ Ա. Հակոբյանը կարծում է, որ այս նամակի հասցեատերը ոչ թե Աղվանից Ուխտանես կաթողիկոսի ժամանակակից Մեծ Կողմանց Դավիթ եպիսկոպոսն է, այլ՝ առավել վաղ շրջանում ապրած մեկ այլ անհայտ անձնավորություն: Այս ենթադրության համար հիմք է ծառայել այն հանգամանքը, որ Հովհանը Կարինի հայ-բյուզանդական ժողովից հետո վտարվել էր Դվինի կաթողիկոսարանից եւ այլեւս չէր մասնակցել հոգեւոր-վարչական գործերին (տե՛ս Ա. Յակոբեան, Յովհան Մայրապոմեցին եւ իր երկերը, էջ 346): Սակայն Հովհան Մայրապոմեցին անգամ կաթողիկոսարանից վտարվելուց հետո շարունակում էր մեծ հեղինակություն վայելել Հայ Եկեղեցում եւ հակասական որեւէ բան չկա այն իրողության մեջ, որ Դավիթ եպիսկոպոսը դավանաբանական որոշ խնդիրներ պարզաբանելու համար դիմել է նրան:

⁵² Ն. եպս. Պողարյանը, առանց որեւէ պատմական հիմքի, հավանական է համարում, որ Հովհան Մայրապոմեցին ուսանել է Դվինի կաթողիկոսական դպրեվանքում (տե՛ս Ն. եպս. Պողարեան, Հայ գրողներ, Երուսաղեմ, 1971, էջ 67):

⁵³ Տե՛ս Յովհաննէս Դրասխանակերտցի, Պատմություն տիեզերական, Բ. հանդես, գլ. Բ., էջ 693. Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, գլ. Ա., էջ 54:

⁵⁴ Տե՛ս Կ. եպս. Տեր-Մկրտչյան, Յովհան Մանդակունի եւ Յովհան Մայրապոմեցի, էջ 106. հմմտ. Հ. Քենդերյան, Հովհան Մայրապոմեցի, էջ 18, 32:

գործունեություն ծավալած պատկերամարտներից ոմանց Գարգմանի իշխանը ձերբակալել եւ Հայաստան է ուղարկել, իսկ ինքը, զրուցելով նրանց հետ, դարձի է բերել⁵⁵: Սակայն ոչ ամբողջական պահպանված այս նամակի շարադրանքից հստակ չի երեւում, թե երբ են տեղի ունեցել այս դեպքերը՝ Աբրահամ կաթողիկոսի⁵⁶ ժամանակաշրջանում, թե՞ հետագայում:

Հովհանի՝ Կոմիտաս Ա. կաթողիկոսի օրոք ծավալած գործունեության վերաբերյալ սակավ տեղեկություններ են հայտնի, սակայն դրանք եւս բավարար են պատկերացում կազմելու համար, որ նա եղել է կաթողիկոսի մերձավորագույն գործակիցներից եւ վայելել նրա վստահությունը: Ասողիկի վկայությամբ՝ հայրապետը նրան է հանձնել կաթողիկոսարանի գործերի վարումը. «Եւ ի սորա ժամանակս փայլէր վարդապետութեամբ Յովհան Մայրոգոմեցի, որում զկաթողիկոսարանն հաւատացեալ էր Կոմիտաս»⁵⁶, իսկ ըստ Արսեն Սափարացու վկայության՝ Կոմիտասն իր դավանաբանական գործերի գրությունը հանձնել է Հովհանին. «Եւ շատ ընթերցվածքներ հորինել տվեց [Կոմիտասն]... Եւ այս բոլորը [Կոմիտասն] իրագործեց... Հովհան Մայրագոմեցվո (Մայրեգոմեցիի) ձեռքով»⁵⁷: Քաղկեդոնական աղբյուրները նշում են նաեւ՝ Կոմիտասը ցանկանում էր, որ իրենից հետո Հովհանը ժառանգի կաթողիկոսական գահը⁵⁸. այս աղբյուրները չեչտում են, որ որ վերջինիս՝ եզր Ա. Փառաժնակերտցու եւ նրա հաջորդ Ներսես Գ. Տայեցու հետ ունեցած հակամարտության պատճառը ոչ միայն դավանաբանական կողմնորոշումների տարբերությունն էր, այլ նաեւ Հովհանի՝ հայրապետական գահի հանդեպ ունեցած հավակնությունները⁵⁹: Սակայն Մայրագոմեցու՝ հայրապետական գահին տիրանալու ձգտումները որքանո՞վ են համապատասխանում իրականությանը, դժվար է ասել, մանավանդ, որ հայկական սկզբնաղբյուրները ոչինչ չեն հայտնում այդ մասին: Հնարավոր է, որ քաղկեդոնական հեղինակները, այս հանգամանքի ընդգծմամբ, փորձել են «սեւացնել» նրան՝

⁵⁵ Տե՛ս Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, հտ. Բ, գլ. ԽԶ, էջ 269:

⁵⁶ Ստեփանոս Տարանեցի Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, Բ. հանդէս, գլ. Բ., էջ 693:

⁵⁷ արեցնի սաջարելո, Գանցօցօսատցօ յարտցելտա Ժա Եօմեցտա, VI, էջ 83. Արսեն Սափարացի, Վրաց (Քարթլիի) եւ Հայոց (Սոմխիթի) բաժանման մասին, էջ 38:

⁵⁸ Տե՛ս G. Garitte, La narratio de rebus Armeniae, § 118, էջ 42. Հր. Բարթիկյան, “Narratio de rebus Armeniae”, էջ 467. արեցնի սաջարելո, Գանցօցօսատցօ յարտցելտա Ժա Եօմեցտա, VI, էջ 83. Արսեն Սափարացի, Վրաց (Քարթլիի) եւ Հայոց (Սոմխիթի) բաժանման մասին, էջ 38:

⁵⁹ Տե՛ս G. Garitte, La narratio de rebus Armeniae, § 119-120, էջ 42-43. Հ. Բարթիկյան, “Narratio de rebus Armeniae”, էջ 468-469. արեցնի սաջարելո, Գանցօցօսատցօ յարտցելտա Ժա Եօմեցտա, VI, XV-XVI, էջ. 83, 92. Արսեն Սափարացի, Վրաց (Քարթլիի) եւ Հայոց (Սոմխիթի) բաժանման մասին, էջ 38, 46:

մեղադրելով իշխանատենչության մեջ: Մյուս կողմից՝ չի կարելի լիովին բացառել Հովհաննի՝ հայրապետական գահի հանդեպ հավակնություններ ունենալու վարկածը: Նա տվյալ ժամանակաշրջանի ամենաազդեցիկ ու ճանաչված եկեղեցական գործիչներից եւ Հայ Եկեղեցու խիստ հակաքաղկեդոնական կողմնորոշում ունեցող թեւի պարագլուխներից էր, հետեւաբար՝ տեսականորեն չէր կարող զուրկ լինել կաթողիկոսական գահին հավակնելու հնարավորությունից: Կոմիտաս Ա. կաթողիկոսության վերջին տարիներին Հայաստանում եկեղեցաքաղաքական իրավիճակը լուրջ փոփոխությունների էր ենթարկվել. Բյուզանդիան հաղթանակ էր տարել Սասանյան Պարսկաստանի դեմ եւ վերստին տիրացել Հայաստանի մեծ մասին⁶⁰: Այսպիսով, Հայ Եկեղեցու՝ հակաքաղկեդոնական անհաշտ դիրքորոշում ունեցող թեւը զրկվել էր իր քաղաքական հենարանից: Հետեւաբար՝ Կոմիտաս Ա. կաթողիկոսի վախճանից հետո հայ եկեղեցականները պիտի նախընտրեին հայրապետական գահին բարձրացնել մեկին, որ կջանար խոստանավել հայ-բյուզանդական եկեղեցական հարաբերությունների սրացումից: Վստահաբար այսպիսի թեկնածու չէր Հովհան Մայրապոմեցին եւ դժվար թե կաթողիկոս դառնալու իրական հնարավորություն ունենար⁶¹:

Քրիստափոր Բ. Ապահունի կաթողիկոսի (628-630 թթ.) հայրապետության շրջանում սկզբնաղբյուրները ոչինչ չեն հաղորդում Հովհան Մայրապոմեցու գործունեության վերաբերյալ: Միայն քաղկեդոնական հեղինակները նշում են, որ նրանց հարաբերությունները լարված են եղել⁶²:

Հովհան եւ Եզր Ա. Հովհան Մայրապոմեցու մասին հաջորդ տեղեկությունը, որն արդեն վերաբերում է Եզր Ա. Փառաժանակերտցու կաթողիկոսության ժամանակաշրջանին, գտնում ենք «Պատմութիւն սուրբ Խաչին Հացունեաց» երկում: Սույն գրվածքից տեղեկանում ենք, որ Հովհանը եղել է Տիրոջ՝ պարսկական գերությունից ազատագրված խաչափայտն ուղեկցող հայկական պատվիրակության կազմում եւ վայելել Հերակլ կայսեր բարեհաճությունը⁶³: Իսկ Հովհաննես Ե. Դրասխանակերտցու եւ Ասո-

⁶⁰ Տե՛ս Վ. Կ. Իսկանյան, Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները IV-VII դդ., Երևան, 1991, էջ 417-439:

⁶¹ Տե՛ս J.-P. Mahé, Die armenische Kirche von 611 bis 1066, in: J.-M. Mayeur, N. Brox (Hrsg.), Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur, Bd. 4, Bischöfe, Mönche und Kaiser: 642-1054, Freiburg-Basel-Wien, 1994, էջ 483:

⁶² Տե՛ս G. Garitte, La narratio de rebus Armeniae, § 119, էջ 42. Հ. Բարթիկյան, «Narratio de rebus Armeniae», էջ 468. არსენი საფარელო, განყოფილებას ქართველთა და სომეხთა, VI, էջ 83. Արսեն Սափարացի, Վրաց (Քաթոլիկ) եւ Հայոց (Սոմախի) բաժանման մասին, էջ 38:

⁶³ Տե՛ս «История Анонимного повествователя Псевдо-Шапух Багратуни», էջ 63-65:

դիկի հաղորդմամբ՝ Հովհանը, մինչեւ եզր Ա. կաթողիկոսի հետ գտավելը, վարել է Դվինի Ս. Գրիգոր եկեղեցու փակակալի պաշտոնը⁶⁴:

Սասանյան Պարսկաստանի դեմ հաղթանակ տանելուց հետո Բյուզանդիայի Հերակլ կայսրը Կ. Պոլսի Սերգիոս Ա. (610-638 թթ.) պատրիարքի օգնությամբ ձեռնամուխ է լինում կայսրության դավանական միասնության վերականգնմանը, որի համար առաջ է քաշվում միակամության վարդապետությունը⁶⁵: Բնականաբար, այս գործընթացում Հերակլի ուշադրությունից չէր կարող վրիպել նաեւ Հայ Եկեղեցին, որը Բյուզանդական կայսրության սահմաններում գտնվող միաբնակ ամենամեծ Եկեղեցիներից էր: 632 թ. Հերակլ կայսրը Հայաստանի բյուզանդական մասի զորավար Մթեժ Գնունու միջոցով եզր. Ա. կաթողիկոսին հրավիրում է ժողովի, որտեղ պետք է քննարկվեր հայ-բյուզանդական եկեղեցական միության հարցը: Կաթողիկոսի չնեղկայանալու պարագայում սպառնում է Հայաստանի բյուզանդական մասի համար հակաթող կաթողիկոսության ստեղծումով. «Եկն ապա զաւրավարն Յունաց Մթէժ Գնունին ի Հայաստան երկրէն, եւ յինքն կալաւ զամենայն երկիրն ըստ ասացելումն սահմանին: Ասէ ցկաթուղիկոսն ցեզր՝ երթալ նմա յերկիր սահմանացն Յունաց եւ հաղորդել աւրինաւք ընդ կայսեր. ապա թէ ոչ՝ արասցուք մեզ այլ կաթուղիկոս. եւ դու կա՛լ զիշխանութիւնդ քոյ ի Պարսից կողմանէ»⁶⁶: Այսպիսով, Հայոց Եկեղեցին կանգնել էր իր դավանաբանական ինքնության եւ կառուցվածքային ամբողջականությունը վերստին կորցնելու վտանգի առջեւ: Այս պատճառով կաթողիկոսը չէր կարող մերժել կայսեր հրավերը: 633 թ.⁶⁷ Կարինում կայսեր մասնակցությամբ տեղի է ունենում հայ-բյուզանդական եկեղեցական ժողով. արդյունքում եզր. Ա. կաթողիկոսը համաձայնում է ընդունել միակամության վարդապետությունը եւ Բյուզանդական Եկեղեցու հետ հաստատում է միությունը⁶⁸: Հայ պատմիչները եզր. Ա. կաթողիկոսի այս քայլը որակում

⁶⁴ Տե՛ս Յովհաննէս Դրասխանակերտցի, Պատմութիւն Հայոց, գլ. ԺԸ., էջ 404. Ստեփանոս Տարանեցի Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, Բ. հանդէս, գլ. Բ., էջ 693:

⁶⁵ Միակամական շարժման մասին տե՛ս F. Winkelman, Der monenergetisch-monotheletische Streit (Berliner Byzantinistische Studien, Bd. 6), Frankfurt am Main, 2001, էջ 13-44:

⁶⁶ «Պատմութիւն Սեբէոսի», գլ. ԽԴ., էջ 131-132. հմմտ. Յովհաննէս Դրասխանակերտցի, Պատմութիւն Հայոց, գլ. ԺԸ., էջ 404:

⁶⁷ Կարինի ժողովի գումարման թվականի վերաբերյալ հայ մատենագրության մեջ առկա են մի շարք կարծիքներ (այս մասին տե՛ս Ս. Մեքրոնյան, Թեոդոսուպոլիս-Կարինի ժողովի թվականի հարցի շուրջ, ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի «Տարեգիրք», հտ. Ժ., Երևան, 2015, էջ 171-185):

⁶⁸ Տե՛ս «Պատմութիւն Սեբէոսի», գլ. ԽԴ., էջ 132. G. Garitte, La narratio de rebus Armeniae, § 121-122, էջ 43, Հր. Բարթիկյան, "Narratio de rebus Armeniae", էջ 468. «Պատմութիւն Յովհաննու Մայրագոմեցւոյ», էջ 746-749. Յովհաննէս Դրասխանակերտցի, Պատմութիւն Հայոց, գլ. ԺԸ., էջ 404. Ստեփանոս Տարանեցի Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, Բ. հանդէս,

Հստակ գիտակցում էին, որ Հայ Եկեղեցու միասնությունը պահպանելու համար ստիպված են լինելու համաձայնություն տալ կայսեր առաջարկած դավանաբանությանը, հետեւաբար կաթողիկոսը պետք է խուսափեր իր հետ տանել հակաքաղկեդոնական անհաշտ դիրքորոշմամբ աչքի ընկնող Հովհաննիս Ժողովի ժամանակ հնարավոր խժեռություններից խուսափելու համար: Իսկ Եզրին համակրող քաղկեդոնական հեղինակները, չեչտելով Հովհաննի՝ սեփական կամքով ժողովին չմասնակցելու իրողությունը, փորձում են դրանով ընդգծել կաթողիկոսի իրավացիությունը⁷¹:

Կարինի ժողովից վերադառնալուց հետո Եզր Ա. կաթողիկոսը բախվում է Հովհան Մայրապետեցու եւ նրա աշակերտների սուր քննադատությանը. վերջիններս կաթողիկոսին մեղադրում էին ուղղափառ հավատից շեղվելու եւ Քաղկեդոնի ժողովի դավանաբանությանը հարելու մեջ: Եզր Ա. հայրապետը Հովհաննի հրավիրում է իր մոտ՝ լսելու նրա՝ իրեն ուղղված մեղադրանքները: Քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրներն այս հանդիպումը ներկայացնում են բացարձակապես երկաբնակության դիրքերից. նրանք քաղկեդոնական «ուղղափառ դավանանք» ունեցող Եզրին հակադրում են «հերետիկոս» Հովհան Մայրապետեցուն⁷²: Իսկ Հովհաննես Ե. Դրասխանակերտցին եւ նրան հետեւող Հայ հեղինակներն այս հանդիպման մասին պատմում են, որ Հովհանը Եզրին մեղադրում է Հայոց Եկեղեցին կործանման հասցնելու մեջ, որից զայրացած կաթողիկոսը հրամայում է տանջել նրան, այնուհետեւ՝ աքսորել: Հովհանն իր աշակերտների հետ ապաստանում է Բջնիի ամրոցի մոտակայքում գտնվող Մայրոյ վանքում, սակայն որոշ ժամանակ անց

⁷¹ Նույն տեղերում:

⁷² Ըստ քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրների՝ հանդիպման ժամանակ ի պատասխան Հովհանի մեղադրանքների՝ Եզր Ա.-ն վերջինիս է ներկայացնում Սուրբ Գրքից եւ Եկեղեցու հայրերի գրվածքներից վերցված՝ Քրիստոսի մարդկային բնության առկայությունը փաստող վկայություններ: Սակայն այս փաստարկներին Հովհանն առարկում է՝ պնդելով, թե դրանք հերետիկոսների կողմից հետազայում կատարված հավելումներ են. «Այդ բոլորը սուրբ հայրերի գրոց մեջ նետադրականներն ավելացրին ինչպես ժամանակին Սատուրնիոսը Սուրբ Գրոց մեջ բազմաթիվ հերետիկոսական (մտքեր) էր ավելացնում, ինչպես օրինակի համար, ըստ Դուկասի Ավետարանի, որ «Սկսաւ Յիսուս տրտմել եւ հոգալ. եւ երեւեցաւ նմա հրեշտակ յերկնից եւ զօրացուցանելը զնա» եւ որ «եւ մտադիպութեամբ եւս կայր յաղօթաւ: Եւ հոսէին ի նմանէ քրտունք երբեւ զկայսկս արեան» եւ նմանները» (Հ. Բարթիկյան, "Narratio de rebus Armeniae", էջ 468-469. G. Garitte, La narratio de rebus Armeniae, § 132-133, էջ 45. հմմտ. ճրջեմո Նացարեցո, Գանգոցոսեցո յարտեցլոտա զա Նոմեթոտ, XV, էջ 90-91. Արսեն Սափարացի, Վրաց (Քարթլի) եւ Հայոց (Սոմխիթի) բաժանման մասին, էջ 46): Ծիշտ է՝ Հովհան Մայրապետեցին չէր ընդունում Քրիստոսի մարդկային տկարությունները (երկյուղ, մահվան հանդեպ վախ, անգիտություն եւ այլն) ներկայացնող ավետարանական որոշ հատվածներ եւ դրանք համարում էր հերետիկոսների կողմից հետազայում հավելված հատվածներ, սակայն նա երբեք չէր ժխտում Քրիստոսի մարդկությունը (այս մասին տե՛ս «Կնիք հաւատոյ», էջ XCІ-XCІІІ), ինչպես փորձում են ներկայացնել քաղկեդոնական հեղինակները:

Եզր Ա. կաթողիկոսն այստեղից եւս արտաքսում է նրան: Հովհաննը տեղափոխվում է Գարդման գավառը, որտեղ էլ, ըստ հայկական աղբյուրների, մնում է մինչեւ մահ⁷³: Սակայն քաղկեդոնական աղբյուրները հաղորդում են, որ Հովհաննը Եզրի մահից հետո՝ Ներսես Գ. Տայեցի կաթողիկոսի օրոք, վերադարձել է Հայաստան եւ փորձել իրեն համակրող որոշ իշխանների օգնությամբ կաթողիկոսական գահ բարձրանալ: Այս պատճառով Ներսես Գ. Տայեցին Հայոց իշխան Թեոդորոս Ռչտունու հետ մի ժողով է գումարել, քննել է Հովհաննի աստվածաբանական հայացքները եւ դրանք հերետիկոսական համարելով՝ աղվեսաղբոջմ խարանել ու նրան աքսորել Կովկասյան լեռներ⁷⁴: Քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրների հիշատակած այս իրադարձությունները պետք է տեղի ունեցած լինեն 641-652 թվականների միջև: Զիշտ է՝ Ներսես Գ. Տայեցին պաշտոնապես գահակալել է մինչեւ 661 թ., սակայն 652 թ. բյուզանդական Կոնստանս Բ. կայսեր (641-668 թթ.) հետ եկեղեցական միություն⁷⁵ հաստատելու պատճառով թշնամացել է Թեոդորոս Ռչտունու հետ եւ փախել Կ. Պոլիս, ապա՝ քաշվել Տայք⁷⁶: 641-652 թթ. միջև տեղի են ունեցել Դվինի Դ. (645 թ.) եւ Դվինի Ե. (648 թ.) եկեղեցական ժողովները⁷⁷, սակայն պահպանված ժողովական փաստաթղթերում⁷⁸ որեւէ տեղեկություն առկա չէ Հովհան Մայրագոմեցու կամ նրա աշակերտների դատապարտման վերաբերյալ: Կարելի է ենթադրել, որ Հովհաննի եւ

⁷³ Տե՛ս Յովհաննէս Դրասխանակերտցի, Պատմութիւն Հայոց, գլ. ԺԸ., էջ 404-405. Ստեփանոս Տարանեցի Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, Բ. հանդէս, գլ. Բ., էջ 693-694. Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, գլ. Ա., էջ 54-55.

⁷⁴ Տե՛ս G. Garitte, La narratio de rebus Armeniae, § 137-141, էջ 45-46. Հ. Բարթիկյան, "Narratio de rebus Armeniae", էջ 469. արեւոյն սաջարեւոյ, ցանցոցոսաթոյն յարեւելոյս զա յաւիտեան, XVI, էջ 92. Արսէն Սափարացի, Վրաց (Քարթլիի) եւ Հայոց (Սոմխիթի) բաժանման մասին, էջ 46:

⁷⁵ Տե՛ս «Պատմութիւն Սեբեոսի», գլ. ԽԹ., էջ 167: Այս միության մասին տե՛ս Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում, հտ. Ա., սն. 841-848. J.-P. Mahé, Die armenische Kirche von 611 bis 1066, էջ 488:

⁷⁶ Տե՛ս «Պատմութիւն Սեբեոսի», գլ. ԽԹ., էջ 168, գլ. ԾԲ., էջ 174-175:

⁷⁷ Այս ժողովների մասին մանրամասն տե՛ս Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում, հտ. Ա., սն. 828-833, 835-838: Ի տարբերություն Մ. արք. Օրմանեանի եւ նրան հետևող պատմաբանների, որոնք ընդունում են, որ վերոհիշյալ ժամանակահատվածում Դվինում գումարվել են երկու տարբեր ժողովներ՝ 645 եւ 648 թվականներին (տե՛ս Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Հայաստանը VI-VIII դարերում, Երևան, 1996, էջ 57-61. Կ. Ռ. Մելիքյան, "Narratio de rebus Armeniae" հայ-քաղկեդոնական երկը վաղ միջնադարյան Հայոց Եկեղեցու պատմության կարևոր սկզբնաղբյուր, Երևան, 2007, էջ 138-139), Վ. Վարդանյանը կարծում է, որ իրականում տեղի է ունեցել միայն մեկ ժողով՝ 645 թվականին (տե՛ս Վ. Մ. Վարդանյան, Հայոց Եկեղեցին վաղ միջնադարի քաղաքական խաչուղիներում, Վաղարշապատ, 2005, էջ 313, ծնթ. 19, ժողովի վերաբերյալ՝ էջ 313-318):

⁷⁸ Դվինի Դ. 645 թ. ժողովին են վերագրվում «Կանոնագիրք Հայոց»-ում «Կանոնք Դրնայ սուրբ ժողովին» վերտառությունը կրող կանոնախումբը (տե՛ս «Կանոնագիրք Հայոց», աշխ.՝ Վ. Հակոբյանի, հտ. Բ., Երևան, 1971, էջ 200-215), իսկ Դվինի Ե. 648 թ. եկեղեցական ժողովի ժողովական գիրք պահպանվել է Սեբեոսի երկում (տե՛ս «Պատմութիւն Սեբեոսի», գլ. ԽԶ., էջ 148-161):

ներառալ աշակերտների հարցը քննության է առնվել մի մասնավոր ժողովում, որի վերաբերյալ հայկական սկզբնաղբյուրների լուսնային կարելի է բացատրել այն հանգամանքով, որ հայ պատմիչները, համակրելով Հովհաննես, ցանկացել են մոռացություն մատնել այս իրադարձությունը:

Կ. Տեր-Մկրտչյանը ենթադրում է, որ խնդրո առարկա ժողովը Ներսես Գ. Տայեցին գումարել է 652 թ. տեղի ունեցած հայ-բյուզանդական եկեղեցական միությունից հետո, եւ ժողովում դատապարտվել ու աքսորվել են միայն Հովհան Մայրապոմեցու աշակերտները (ըստ ուսումնասիրողի՝ Հովհանը մինչ 652 թ. արդեն վախճանվել էր): Այս ժողովի հավանական պատճառը եղել է վերոհիշյալ եկեղեցական միությունը, որից դժգոհ Հովհանի աշակերտները դուրս են եկել կաթողիկոսի դեմ⁷⁹: Սակայն այս ենթադրությունը չի հաստատվում պատմական որեւէ փաստով, առավել եւս, ինչպես վերեւում նշեցինք, Ներսես Գ. Տայեցին 652 թ. հայ-բյուզանդական եկեղեցական միության հաստատումից հետո եկեղեցական որեւէ ժողով գումարելու հնարավորություն չունենալով, առավել եւս թեոդորոս Ռշտունու համագործակցությամբ:

Արսեն Սափարացին Հովհանի՝ աքսորում գտնված ժամանակահատվածի վերաբերյալ հաղորդում է հավելյալ տեղեկություններ, որոնք առկա չեն քաղկեդոնական մյուս աղբյուրներում: Նա տեղեկացնում է, որ Հովհանը, որոշ ժամանակ մնալով Կովկասյան լեռներում, տեղափոխվում եւ բնակություն է հաստատում Կամբիճի Սոմխիթի ձոր կոչված վայրում, զբաղվում իր վարդապետության քարոզչությամբ եւ նոր աշակերտների հավաքագրմամբ՝ Այրարատում, Ջորափորում, Գարդմանում ու Սոմխիթիում⁸⁰: Նա աշակերտների հետ միասին Հայաստան է վերադառնում Անաստաս Ա. Ակոռեցի կաթողիկոսի մահից հետո եւ վախճանվում իր ծննդավայրում՝ խոր ծերություն հասակում⁸¹:

Այսպիսով, թեեւ պատմական սկզբնաղբյուրները սակավ տեղեկություններ են հաղորդում Հովհան Մայրապոմեցու վերաբերյալ, սակայն դրան էլ բավական են պատկերացում կազմելու, որ Հովհանը իր ժամանակի նշանավոր հոգեւորական գործիչներից էր եւ վճռորոշ դերակատարում է ունեցել հայ եկեղեցական կյանքում:

⁷⁹ Տե՛ս Կ. եպս. Տեր-Մկրտչյան, Յովհան Մանդակունի եւ Յովհան Մայրապոմեցի, էջ 112:

⁸⁰ Տե՛ս արևելի սեփարեցի, Գաբրիել Սեփարեցի յարտաբերած լուսնային, XVI-XVII, էջ 92-93. Արսեն Սափարացի, Վրաց (Քաթոլիկ) եւ Հայոց (Սոմխիթի) բաժանման մասին, էջ 46-47:

⁸¹ Տե՛ս G. Garitte, La narratio de rebus Armeniae, § 142, էջ 46. Հ. Բարթիկյան, «Narratio de rebus Armeniae», էջ 469. արևելի սեփարեցի, Գաբրիել Սեփարեցի յարտաբերած լուսնային, XVII, էջ 93. Արսեն Սափարացի, Վրաց (Քաթոլիկ) եւ Հայոց (Սոմխիթի) բաժանման մասին, էջ 47:

РЕЗЮМЕ

Ован Майрагомеци (VII век) является одним из выдающихся деятелей и богословов Армянской Церкви, который сыграл важную роль в церковно-политических процессах и богословских обсуждениях данного периода.

В статье посредством досконального исследования информации из исторических источников, принимая во внимание работы предыдущих исследователей предпринимается попытка впервые представить всестороннюю и полную картину жизни и деятельности Ована Майрагомеци. Сделана попытка определить вероятные годы рождения и смерти Ована Майрагомеци, а также осветить появление названий «Майрагомеци» и «Майраванеци», используемых в армянских источниках для определения последнего. Затронута деятельность Ована Майрагомеци в дни Католикоса Комитаса I Агцеци (613–628 гг.).

Предметом для досконального исследования стали обстоятельства и история размолвки Ована Майрагомеци с католикосами Езром I Паражнакертци (630–641 гг.) и Нерсесом III Тайеци (641–661 гг.).

SUMMARY

Hovhan of Mayragom (7th century) is one of the renowned figures and theologians of the Armenian Church that played an important role in ecclesiastical-political processes and dogmatic discussions of the given period. By thoroughly examining the data provided by historical sources, as well as taking into consideration the works of previous researchers this article, for the first time, tries to present as far as possible the comprehensive and complete picture of the life and activities of Hovhan of Mayragom. An attempt has been made to determine Hovhan's birth and death dates, as well as to cover the circumstances of the emergence of the names "Mayragom" and "Mayravank" ascribed to him in the Armenian literature. Reference has been made to his activities during the reign of Catholicos Komitas I Aghtsetsi (613–628). The circumstances and process of Hovhan's clash with Catholicoi Yezr I of Parazhnakert (630–641) and his successor Nerses III of Tayk (641–661) have become a subject matter of in-depth studies.



ԱՐՄԵՆ ԱՍԱՏՐՅԱՆ

Պատմամշակութային ժառանգության
գիտահետազոտական կենտրոնի գիտաշխատող

ՅԻՆ ԹԻՖԼԻՍԻ ԹԱՆԴՈՅԱՆ ՍՈՒՐԲ ԱՍՏՎԱԾԱԾԻՆ ԵԿԵՂԵՑԻՆ

Թանգոյան Ս. Աստվածածինը հին Թիֆլիսի հայոց նշանավոր եկեղեցիներից է: Այն շուրջ 150 տարի կանգուն է Կուկիայի հայաբնակ թաղամասի Դ. Աղմաշենեբեկի (նախկին՝ Միքայելյան հմր. 38, Պլեխանով) փողոցում:

Կուկիան, որ Կուր գետի ձախ ափին է, ժամանակին եղել է առանձին գյուղ եւ հետագայում ձորակով հանդերձ միավորվել է Չուղուրեթին ու դարձել Թիֆլիսի թաղամասերից մեկը: Այստեղ 18-րդ դարում լեզգիների պարբերական հարձակումների պատճառով մշտական բնակչությունը քիչ էր¹:

Բազմաթիվ վկայություններ կան 19-րդ դարի առաջին կեսում Կուկիայում ապրած հայերի մասին: Օրինակ՝ 1808 թ. հիշատակվում է կուկիացի Հակոբը², Հավլաբարի Սուրբ Կարապետ եկեղեցու 1815 թ. ցուցակում՝ Գոգին, որ մեծ կարպետ էր ընծայել եկեղեցուն³ եւ այլն: 1809 թ. հիշատակվում են Տեր Նիկողայոսը եւ Տեր Հովհաննեսը, ովքեր ծառայել են տեղի եկեղեցում⁴: Պահպանվել է նաեւ Կուկիայի 1822 թ. չափաբերական մատյանը⁵: Այստեղ մեծ հողատարածքներ են ունեցել հատկապես Նադիրյանները: 1901 թ. փետրվարի 21-ին պետական խորհրդականի այրի Կատարինե Նադիրյանը Խրիմյան Հայրիկ Կաթողիկոսին առաջարկել է ի հիշատակ իր հանգուցյալ ամուսնու եւ ի հավերժ սեփականություն Ս. Էջմիածնի, նվեր ընդունել իր հողերից 4 դեսյատին⁶, պայմանով, որ այնտեղ կառուցվի Ներսիսյան հոգեւոր դպրոցի համար հասունթաբեր շենք⁷:

¹ Д. Бакрадзе, Н. Берзенов, Тифлисъ въ историческомъ и этнографическомъ отношеніяхъ, Санкт Петербургъ, 1870, с. 86.

² ՄՄ, Կ/դ, թղթ. 12, վավ. 71, թ. 50:

³ ՄՄ, Կ/դ, թղթ. 28, վավ. 135, թ. 287:

⁴ ՄՄ, Կ/դ, թղթ. 12, վավ. 71, թ. 57, 59, 73:

⁵ ՄՄ, Կ/դ, թղթ. 43, վավ. 298:

⁶ Հողային տարածության հին չափ, 1 դես. հավասար է 1,09 հա:

⁷ ՄՄ, Ա. Երիցյանի արխիվ, թղթ. 153, վավ. 79:

Իսկ թե ե՞րբ են հայերը Կուկիա գաղթել, ստույգ հայտնի չէ: Պահպանված տեղեկություններից երևում է, որ 18-րդ դարի վերջին հայերն այստեղ տեղափոխվել են Մինծղարո գյուղից⁸, որը Թիֆլիսից 50 վերստ⁹ հեռու էր: Իսկ այնտեղի հայերը 1755-1760 թթ. գաղթել էին Հին Նախիջևանի պատմական Կուքի գյուղից¹⁰: Գուցե հենց այդ անվանումից է առաջացել Կուկիան, դժվար է ենթադրել: Այնուհանդերձ, 18-րդ դարի վերջին արդեն հայ համայնքը ձևավորվել էր, եւ գործում էր Սուրբ Գրիգոր եկեղեցին, ինչպես նշվել է Թիֆլիսի հայկական եկեղեցիների ցանկում. «Կուկիոյ Սուրբ Գրիգոր, շինեալ են ի Կուկիայ բնակողքն թուին Հայոց ՌՄԼԸ. [1789]-ին»¹¹: Ենթադրվում է, որ այն կանգուն էր Կուկիայի մեկ ուրիշ՝ Նորաշեն Սուրբ Աստվածածին եկեղեցու տեղում:

Կուկիայում հայկական երրորդ՝ Թանդոյան Ս. Աստվածածին եկեղեցու շինություն ծախսերը հիմնականում հոգացել է մեծահարուստ Իսահակ Մարտիրոսի Թանդոյանը: Հայտնի է, որ մեծագույն բարեգործը մահացել է 1875 թ. հուլիսի 27-ին, եւ նրա աճյունը ամփոփվել է եկեղեցու գավթում¹²: Ամեն տարի նրա գերեզմանին հանդիսավոր հոգեհանգիստ է կատարվել Վիրահայոց թեմի առաջնորդի եւ հայ բազմաթիվ հավատացյալների մասնակցությամբ: Դեռեւս 1868 թ. օգոստոսի 20-ին Վիրահայոց կոնսիստորիան, ստանալով Թիֆլիսի նահանգապետի համաձայնությունը, հոկտեմբերի 2-ին Ս. Էջմիածնի Սինոդին առաջարկել է Իսահակ Թանդոյանին պարգևատրել Ս. Աննայի 3-րդ աստիճանի շքանշանով¹³: Մեծ բարեգործ էր նաեւ նրա կինը՝ Կեկել Թանդոյանը:

Ամուսինների կառուցումների մասին բազում վավերագրեր են պահպանվել, որոնցից տպավորիչ է 1899 թ. Սողոմոն Բաբանասյանի հայտարարությունը. «Թանդոյեան եկեղեցին էլ, եկեղեցու չորս կողմի բոլոր դուքաններն էլ, տներն էլ, եւ փառաւոր ուսումնարանն էլ, թե՛ հրդեհից առաջ եւ թե՛ յետոյ, շինել են հանգուցեալ Իսահակ եւ Կեկել Թանդոյեանները: Այս գիտեն եւ կվկայեն բոլոր թիֆլիզեցիք, թե՛ հայ եւ թե՛ ռուս: Վեհափառ Կաթողիկոսների ու առաջնորդների օրհնութեան կոնդակներն ու թղթերն էլ են հաստատում այդ. սրանք գրուած են հանգուցեալների անուններով: Եւ այդ շինութիւնների

⁸ «Արձագանք», 1895, №126, 1 նոյեմբերի:

⁹ Երկարության ռուսական հին չափ, 1 վերստը հավասար է 1,06 կմ:

¹⁰ Ա. Այվազյան, Օծոփի եւ Կուքիի հուշարձանները.- «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1976, №2, էջ 265:

¹¹ ՄՄ, Կ/դ, թղթ. 44, վավ. 347, թ. 2, բնագիր:

¹² ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 1, թ. 3:

¹³ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 2262, թ. 3 շրջ.-4 շրջ., բնագիր, ձեռագիր:

ճակատին կամ սրահներում դրուած արձանագրութիւնները Թանդոյեանցները իրանք են դրել իրանց կենդանութեան ժամանակ, այն ժամանակուայ հոգեւոր իշխանութեան գիտութեամբ»¹⁴:

Սակայն, եկեղեցին ամբողջովին Թանդոյանների գումարներով չի կառուցվել, եւ ինչպես պարզվում է, իրենց մասնակցութիւնն են ունեցել նաեւ բազմաթիւ ծխականներ: Այդ առթիւ 1881 թ. ոմն ուխտավոր գրել է. «Անցեալ օրը, մարտի 7-ին, ըստ սովորութեան գնացի եկեղեցին եւ մտնելու ժամանակ յանկարծ աչքիս ընկաւ հիւսիսային դրան ճակատին վրայ մի արձանագրութիւն... որը ինչպէս երեւում էր, նոր էր շինած: Հիանալի եւ միանգամայն բազմակողմանի արձանագրութիւն... Կրպակների եւ ուսումնարանի շինութեան մասին ոչինչ բան չգիտեմ եւ չունիմ ասելու, բայց եկեղեցու շինութեան վերաբերութեամբ գիտեմ եւ կասեմ, որ եկեղեցին միայն Թանդոյեանի հաշուով չէ շինած: Ծինութեան ծախսի կէտը մօտ 6000 ռուբլի ժողովուրդն է նուիրել եւ նուիրատուութեան մատեանն էլ կայ...»¹⁵:

Թանդոյանները Թիֆլիսում եղել են հայտնի ու ճանաչված տոհմ եւ մեծ հարգանք են վայելել: Իսկ թե ե՞րբ եւ որտեղի՞ց են գաղթել Թիֆլիս, դեռեւս հայտնի չէ: Նրանց մասին առաջին հիշատակութիւնը Վանքի եկեղեցու 1809 թ. ծխամատյանից է, որտեղ նշվել է. «Վանքի Տէր Մէլքիսէթի տէրունի Թանդոյեանց Մարտիրոսն տղայի վերարկուի բաժինն ԲՈ. (2000) դիան: ԱՌ. (1000) դիան եւս թաղմելայ»¹⁶ ի ձեռն Տէր Ղազարի»¹⁷: Հիշատակվող Մարտիրոսը Իսահակ Թանդոյանի հայրն է: Վանքի 1850 թ. ծխականների ցուցակում նշված է Թանդոյան Բեժանի այրի Քալին»¹⁸: Թանդոյանների մյուս ճյուղը հիշատակվում է Կուկիայի եկեղեցու 1825 թ. նոյեմբերի 16-ին, Տէր Ներսէս քահանայի կողմից Թանդոյան Գուրգենի որդու՝ Մարտիրոսի ծնունդով եւ նույն ամսի 24-ին՝ մկրտութեամբ»¹⁹: Եկեղեցու 1850 թ. ծխամատյանում գրված է. «Օհան Թանդոյեան, կինը Մարմար Տէր-Դաւթեան, որդիները՝ Գիքօ, Յարութիւն, դուստրը Փէփէլ, եւ Գուրգէն Թանդոյեան, կինը Աննա Առաքելեան, դուստրը Մարմար, որդին Ստեփան, նրա կինը Ուսան Գօգեան»²⁰:

¹⁴ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 3364, թ. 2 եւ շրջ., բնագիր, ձեռագիր:

¹⁵ «Մեղու Հայաստանի», 1881, №57, 5 ապրիլի:

¹⁶ «Թաղմելայ» կամ «թաղմանչէք» թաղման ծեսը կատարելու համար քահանային տրվող վարձը. տե՛ս Ստ. Մալխասեանց, Հայերէն բացատրական բառարան, Երեւան, հատ. Բ., 1944:

¹⁷ ՄՄ, Կ/դ, թղթ. 12, վավ. 71, թ. 71:

¹⁸ ՄՄ, Կ/դ, թղթ. 154, վավ. 288, թ. 35:

¹⁹ ՄՄ, Կ/դ, թղթ. 52, վավ. 360, թ. 3, բնագիր, ձեռագիր:

²⁰ ՄՄ, Կ/դ, թղթ. 154, վավ. 288, թ. 281:

Թանգոյան եկեղեցու մասին դեռեւս որեւէ ուսումնասիրութիւն չի կատարվել, եւ իսկ Պ. Մուրադյանը գրել է, որ «նրան վերաբերող հարցերը նոր աղբյուրներով ճշգրտելիք են»²¹: Ուստի համառոտակի փորձենք ներկայացնել Թանգոյան եկեղեցու հիմնադրումն ու տարեգրութիւնը:

Կուկիայի Թանգոյան Սուրբ Աստվածածին եկեղեցին կառուցվել է 1860-ական թթ.: Նրա կառուցման վերաբերյալ արժեքավոր է հետեւյալ վավերագիրը. 1887 թ. հոկտեմբերի 6-ին եկեղեցու 21 ծխականներ հայտարարութեամբ դիմել են Վերահայոց կոնսիստորիային. «Հարկ ենք համարում յայտնելու Հոգեւոր Ատենիդ, որ Տփլիսի Կուկիայ կոչուած քաղաքամասում, մինչ 1860 թուականը, եղած է միայն մի եկեղեցի հայոց, որ է Միքայէլեան կամուրջի մօտ՝ կառուցուած կուկիացիների համար: 1860-1863 թուականներում յիշեալ թաղի ժամաւորների մէջ միտք է ծագում մի նոր եկեղեցի հիմնելու, եւ որովհետեւ նոյնիսկ այդ թուականներին Իսահակ Մարտիրոսյ Թանդոյեանցի մայրը վախճանուելով թաղում է այժմեան եկեղեցւոյ (իսկ այն ժամանակ հանգստարան էր) գալթում, այս պատճառաւ Իսահակ Թանդոյեանցն յոժարում է մի նշանաւոր գումար նուիրել յօգուտ կառուցանելի եկեղեցւոյ շինութեան: Ուստի, ժամաւորները՝ քաջալերուած այսպիսի խոստմամբ, եւ միանալով Իսահակ Թանդոյեանցի հետ, 1864 թուականին խնդրագրով դիմում են Հոգեւոր Ատենիդ, թէ՛ եկեղեցւոյ շինութեան համար թոյլատրութիւն ստանալու, եւ թէ՛ եկեղեցւոյ շինութեան հոգաբարձուներ հաստատելու... Այսպէս հիմնարկում է եկեղեցին 1866 թուականին միմիայն ժամաւորների միջոցաւ եւ նոյն ժամաւորների արդեամբք, ծախսօք եւ աշխատութեամբ աւարտում է 1870 թուականին»²²:

Այսպիսով, ծխականների հայտարարութիւնից նկատելի է, որ մինչեւ 1860 թ. Կուկիայում գործել է միայն մեկ հայկական՝ Նորաշեն Ս. Աստվածածին եկեղեցին: Վաղուց այլեւս չկար Սուրբ Գրիգոր եկեղեցին: Իսկ Թանգոյան եկեղեցու տեղում եւ շրջակայքում եղել է հանգստարան (գերեզմանատուն), որն, անշուշտ հայկական էր, քանի որ կան բազում վկայութիւններ տեղում կատարված հայկական թաղումների մասին: Բացի այդ, Իսահակ Թանգոյանի մայրը՝ Թինաթինը, որ վախճանվել է 1856 թ. փետրվարի 28-ին՝ 90 տարեկան հասակում, դեռեւս մահվանից առաջ ցանկացել էր ամփոփվել մի որեւէ հայկական եկեղեցու գավթում²³: Մոր

²¹ Պ. Մուրադյան, Հին Թիֆլիսի հայոց եկեղեցիները, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 112:

²² ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 1, թ. 94, բնագիր, ձեռագիր:

²³ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 2257, թ. 806 շրջ.-807, բնագիր, ձեռագիր:

մահվան հաջորդ օրը՝ փետրվարի 29-ին, Իսահակ Թանդոյանը հոգեւոր իշխանության նախնական համաձայնությամբ, Թիֆլիսի զինվորական նահանգապետին խնդրել է մոր մարմինն ամփոփել Կուկիայի գերեզմանատան Ս. Աստվածածին փայտաշեն եկեղեցու գավթում եւ, ի հիշատակ հանգուցյալի, խոստացել է եկեղեցին «նորոգել ըստ հաստատեալ յիշխանութիւնէ ձեւակերպութեան եւ մակարդակի, պայմանաւ՝ արկանելոյ գնոր հիմն այնր եկեղեցւոյ մինչ ցարտաքին երեսս որմոցն՝ ի հաշիւ իւր»²⁴։ Վիրահայոց կոնսիստորիայում այս խնդրի քննարկման ժամանակ նշվել է, որ Ս. Աստվածածին եկեղեցին փոքրադիր է եւ փայտաշեն, որը «մերձ է ի կործանումն ըստ բազմութեան ժողովրդականաց»²⁵։ Այսպիսով, 1850-ական թթ. կեսերին գերեզմանոցում եղել է փայտաշեն եկեղեցի, որի հիմնովին վերանորոգությանը ձեռնամուխ են եղել Թանդոյանն ու ծխականները։

Հետագա վավերագրերից նկատելի է, որ 1864 թ. Կուկիայում գործել է երկու հայկական եկեղեցի (նորաշեն եւ փայտաշեն), որոնք միաժամանակ վերանորոգման ընթացքի մեջ էին։ Այդ է վկայում Վիրահայոց կոնսիստորիայի արձանագրութիւնը, որում նշվում է, որ «Կուկիոյ եկեղեցիքն չունին առ ձեռն պատրաստի դրամք, որովհետեւ, արդէն կան ի շինութեան եւ ի վերանորոգութեան»²⁶։ Ուստի կարելի է ենթադրել, որ Թանդոյան փայտաշեն եկեղեցին վերակառուցվել է 1863 թ. վերջին եւ հաջորդ տարի արդեն գործել է²⁷։ Այդ է հավաստում նաեւ 1865 թ. մարտի 15-ի եկեղեցիների բարեկարգչի հայտարարութիւնը՝ Կուկիայի նորաշեն եւ Փայտաշեն եկեղեցիներից Հաղբատի վանքի համար ստացված 6 ու 5 կ. գանձանակադրամի մասին, որը հավաքվել էր դեռեւս նախորդ տարում²⁸։

Փայտաշեն աղոթատունը գործել է ժամանակավոր եւ չի համապատասխանել մեծաքանակ ժամավորների պահանջներին, ուստի անհրաժեշտութիւն է առաջացել կառուցելու նոր՝ առավել մեծ քարակերտ եկեղեցի։ Այդ կապակցութեամբ պահպանվել են բազմաթիւ գրաբնութիւններ։ 1865 թ. հուլիսի 7-ին երեցփոխան Սողոմոն Վարդանյանը դիմել է Վիրահայոց կոնսիստորիային, որ նոր եկեղեցու շինութեան համար՝ համաձայն ծխականների ընտրութեան, ստեղծվի 5 հոգանոց հանձնախումբ, որը պետք է հետեւեր շինութեան մուտքի եւ ելքի գումարներին,

²⁴ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 2258, թ. 231–232, բնագիր, ձեռագիր։

²⁵ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 2258, թ. 231–232, բնագիր, ձեռագիր։

²⁶ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 2256, թ. 404–405 շրջ., բնագիր, ձեռագիր։

²⁷ Այդ մասին տե՛ս նաեւ «Արձագանք», 1895, №126, 1 նոյեմբերի։

²⁸ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 2257, թ. 168 շրջ., բնագիր, ձեռագիր, տե՛ս նաեւ հաջորդ վավերագիրը։

կամավոր նվիրատվություններին եւ ընթացքում առաջացած այլ հարցերին: Հանձնախմբում ընդգրկվել են Եղիշե քհյ. Տեր-Գրիգորյանը, իշխան Միքայել Արղունյանը, քաղաքացիներ Իսահակ Թանդոյանը, Հովհաննես Կարալյանը եւ Հարություն Գրիգորյանը:

Կոնսիստորիան բավարարել է երեցփոխանի հայտարարությունը եւ նրան տրամադրել է երկու ժապավինյալ մատյան, որոնցից մեկը՝ եկեղեցական ելք եւ մուտքի, իսկ մյուսը՝ շինարարական ծախսերի եւ նվիրատվությունների գրառման համար²⁹: Միաժամանակ նշվել է, որ հարկավոր է հաստատել եկեղեցու շինության մակարդակն ու ձեւակերպությունը, կառուցման նախահաշիվը, որի մի օրինակը թույլտվության խնդրագրով ուղարկվել Ս. Էջմիածնի Սինոդին:

Հետագայում նոյեմբերի 10-ին, Սողոմոն Վարդանյանը կոնսիստորիային գրել է՝ «ի այն 1865 ամի ըստ բազմադէմի թախանձանաց կուկիաբնակ ժողովրդականաց յանձն առեալ է զպաշտօն երէցփոխանութեան վերոյիշեալ եկեղեցւոյ, եւ յօրէ կարգելոյ նորա, ջանայ գտանել զաղբիւր արդեանց եկեղեցւոյ, առ այն ի նորումս ձեռնարկեալ է շինութիւն երկուց կրպակաց ի յարեւմտեան կողմն հիւսիսոյ ի վերայ Միխայէլովսկի ճանապարհին, զորս այժմէն իսկ տուեալ ունի ի վարձու երեք տարի ժամանակաւ, ի տարին ութսուն մանէթ արծաթիւք, ուր կից ընդ նոսին շինեալ կան երկուսասան ակունք կրպակաց հեռատեսական մտօք՝ թողեալ վասն ապագայի, հրամանաւ երջանկայիշատակ Ներսիսի Հինգերորդի Կաթողիկոսին ամենայն Հայոց, վերահասութեամբ անդամոյ սորին Իսահակ աւագ քահանայի Սահառունւոյ, բայց որովհետեւ պօլիցիական աստիճանաւորք տեղւոյն տուեալ են արգելել զայն շինութիւն, պահանջելով ի նմանէ զպլան նորին՝ վասն որոյ թողեալ է նա զայն շինութիւն անկատար»³⁰: Նա կոնսիստորիային այս ամենը տեղեկացնելով խնդրել է թույլատրել կառուցելու կրպակները՝ «ի պայծառութիւն եկեղեցւոյ»: Կոնսիստորիան քննելով հարցը, խնդրագիր է ներկայացրել Շինարարական բաժանմունքին՝ հրամանագրելու ում հարկն է թույլատրել երեցփոխին կրպակները տնօրինելու համար:

Թանդոյան փայտաշեն եկեղեցու առաջին քահանաներից էր Եղիշե Տեր-Գրիգորյանը (տիրացու Հարություն), որ ծնունդով Օլավերդ³¹ գյուղից էր: Նա Ս. Էջմիածնի Սինոդի հմր. 1824 հրամանով 1864 թ. նոյեմբերի 21-ին ստացել է հոգեւոր կոչում³² եւ հետագայում ցանկություն է հայտնել առանց ծխի քահանայագործելու Կուկիայի փայտաշեն

²⁹ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 2257, թ. 468 շրջ.-469 շրջ., բնագիր, ձեռագիր:

³⁰ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 2257, թ. 800 եւ շրջ., բնագիր, ձեռագիր:

³¹ Գյուղ Ախալքալաքի շրջանում:

³² ՀԱԱ, ֆ. 332, ց. 1, գ. 966, թ. 31–32, բնագիր, ձեռագիր:

եկեղեցում: Այդ առթիվ 1865 թ. մայիսի 19-ին Վերահայոց կոնսիստորիան որոշել է. «Հրամանագրել բարեկարգչին եկեղեցեաց Թիֆլիզոյ գլխեալ Եղիշէ քահանայն կարգել ի Կուկիոյ փայտաշէն եկեղեցւոյ քահանայ, առանց յատկացուցանելոյ նմա զծուխս, զորս չունի յիշեալ եկեղեցին»³³: Հավելենք նաեւ, որ 1865 թ. վերջին, հաջորդ տարվա համար, Եղիշէ քահանան նշանակվել է քաղաքի 4-րդ մասի երդմնեցուցիչ քահանա՝ Կուկիայի Նորաշեն եկեղեցու Գրիգոր քհյ. Տեր-Հակոբյանի օգնական³⁴: Եղիշէ քահանան վախճանվել է 1893 թ.³⁵:

Թանգոյան եկեղեցու ժամկոչի պարտականությունները կատարել է քահանայորդի Ստեփաննոս Տեր-Նիկողայոսյան-Ղամազյանցը, որ երեսուն տարի անընդմեջ ջերմեռանդությամբ եւ մեծ սիրով ծառայել է տարբեր եկեղեցիներում: Որպես քահանայորդի, նա ազատված էր հարկերից: Սակայն նոր օրենքի համաձայն, Ստեփաննոս Ղամազյանցին պարտադրում են հարկեր վճարել: 1865 թ. դեկտեմբերի 3-ին Եղիշէ քահանա Տէր-Գրիգորեանը եւ երեցփոխ Սողոմոն Վարդանյանը Վերահայոց կոնսիստորիային դիմելով, խնդրում են հիշյալ ժամկոչին ազատել հարկերից³⁶:

Եկեղեցու սպասավորներից հիշատակվել է նաեւ Հարություն Պապովյանը, որ եկեղեցում դպիր էր 1879 թ. ապրիլի 17-ից³⁷: Ստորին եկեղեցական պաշտոնյա է եղել քահանայորդի Նիկողայոս Տեր-Նիկողոսյանը:

1879 թ. եկեղեցում քահանայագործել են Եսայի քահանա Տեր-Նիկողոսյանը (նաեւ Նիկողայոսյանց) եւ Ներսես քահանա Ղամազյանցը³⁸: Դեռեւս 1877 թ. մարտի 11-ին Թանգոյան եկեղեցու ծխականները խնդրել էին Վերահայոց թեմի առաջնորդ Գաբրիել արք. Այվազյանին՝ միջնորդել Գեւորգ Դ. Կոստանդնուպոլսեցի Կաթողիկոսի առաջ՝ Ներսես քահանային լանջական խաչով պարգեւատրելու համար³⁹: Սակայն վերջինս պարգեւատրվել է միայն 1895 թ.՝ Մկրտիչ Ա. Խրիմյան Կաթողիկոսի կողմից: Այդ առթիվ գրվել է. «Կոնդակ յանուն Ներսէս քահանայի Ղամազեան

³³ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 2257, թ. 344, բնագիր, ձեռագիր:

³⁴ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 2257, թ. 883–884, բնագիր, ձեռագիր:

³⁵ «Տարագ», 1893, էջ 348–349:

³⁶ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 2257, թ. 876, բնագիր, ձեռագիր:

³⁷ ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 6980, թ. 9–10, բնագիր, ձեռագիր: Ի դեպ, 1910 թ. Հարություն Պոպովյանի որդին՝ Հովհաննեսը, խնդրել է Վերահայոց կոնսիստորիային իրեն տրամադրել իր հոր՝ հոգևոր կոչման մեջ մտնելու մասին մի վկայագիր. տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 6980, թ. 12 եւ շրջ., բնագիր, ձեռագիր:

³⁸ ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 12, գ. 372, թ. 12, բնագիր, ձեռագիր:

³⁹ ՄՄ, Կ/դ, թղթ. 230, վավ. 165:

միաբանի Թանդոյեան եկեղեցւոյ Տփխեաց հմր. 653, որով շնորհի նմա լանջախաչ քահանայական ըստ միջնորդութեան տեսչի Երկրաչափական դպրոցին Տփխեաց, յորմէ երեւի թէ, չէ ցուցեալ արգելս ինչ ի կողմանէ գեր. առաջնորդ Գէորգ արքեպիսկոպոսի Սուրենեան»⁴⁰:

1893 թ. Եսայի քաջանա Տեր-Նիկողոսյանն ունեցել է 120 տուն ծուխ, իսկ Ներսես քհն. Ղամազյանցը՝ 40⁴¹: Վերջինս անվարձ բնակվել է եկեղեցական տանը: Հայտնի է, որ 1885 թ. եկեղեցին ունեցել է 675 (360 արական եւ 315 իգական սեռի) ծխական⁴²:

Եսայի քաջանան ծնվել է 1825 թ., մանկությունից ծառայել է եկեղեցում, 1864 թ. մարտի 28-ին ձեռնադրվել է սարկավագ, իսկ մարտի 29-ին՝ քաջանա: Եսայի քհն. Տեր-Նիկողոսյանը մահացել է 1904 թ. դեկտեմբերին⁴³: Իսկ Ներսես քաջանան ծնվել է 1843 թ., մանկությունից ծառայել է եկեղեցում, 1874 թ. նոյեմբերի 16-ին ձեռնադրվել է սարկավագ, իսկ նոյեմբերի 17-ին՝ քաջանա:

1893 թ. ապրիլի 21-ին՝ երեկոյան ժամը 10-ին, Թանդոյան եկեղեցուն կից եւ նրան պատկանող շինության տարածքում՝ կրպակներով հանդերձ, բռնկվել է հրդեհ, որտեղ բնակվում էր Ներսես քաջանան: Հրդեհն անգգուշուկյան արդյունք էր, որ բռնկվել էր հիշյալ քաջանայի բնակարանին կից նավթի պահեստում: Հրչեջ խումբը կարողանում է մարել կրակը եւ փրկել նաեւ գրող Մուրացանի բնակված տունը⁴⁴: Այս առթիվ, մայիսի 5-ին երեցփոխան Սողոմոն Բաբանասյանը Վիրահայոց կոնսիստորիային գրել է. «Հրդեհը այրեց Թանդոյեան եկեղեցւոյ կալուածոց կէս մասն, որը տուած էր կապալաւ Սիմօն Բուդաղեանցին՝ տարին 813 ռուբլիով: Կրակը գոյացել է նոյն կապալառուի նեֆթի սկլադից... Ուստի խնդրում եմ Ատենիդ, քննել այս հանգամանքը, արդեօ՞ք կոնսիստորիայի թոյլտուութեամբ է կառուցած սկլադը, եւ թէ արգելուած չէ օրէնքով եկեղեցւոյ կից, եւ թէ ի՞նչ օգուտ սկլադ կառուցանել, որ եկեղեցուն մի կոպեկ արդիւնք չի աւելացել, որից եկեղեցին վնասեց 2000 ռուբլի: Սորա մասին խնդրում եմ Ատենիդ պատշաճաւոր տնօրէնութիւն»⁴⁵:

Հետագայում, Սողոմոն Բաբանասյանը, եկեղեցապատկան այրված կրպակները վերանորոգելով, նոր շինության պատի մեջ ագուցել

⁴⁰ «Արարատ», 1898/Թ, էջ 355:

⁴¹ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 3893, մաս 2, թ. 131: Նրանք հիշատակվում են նաեւ 1889 թ. նոյեմբերին, (ֆ. 53, ց. 1, գ. 133, մաս 2, թ. 326):

⁴² ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 3877, թ. 20, բնագիր, ձեռագիր:

⁴³ «Մշակ», 1904, №273, 11 դեկտեմբերի:

⁴⁴ «Նոր Դար», 1893, №66, 23 ապրիլի:

⁴⁵ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 2, թ. 232:

է մարմարյա մի սալիկ, որի վրա արձանագրել է. «Յինքնակալութեան Օգոստափառ Կայսեր Ռուսաց Աղէքսանդր Երրորդի եւ ի Հայրապետութեան Տեառն Տեառն Մկրտչի Առաջնի, կողակից Տփիսխու պատուաւոր քաղաքացւոյ Իսահակայ Մարտիրոսեան Թանդոյեանց՝ Կէկէ Գէորգեան Թանդոյեանց, դուստր Բաբանասեանց, ի յաւերժացումն յիշատակի անմոռաց ամուսնոյ իւրոյ կառոյց զայս եռայարկ շինութիւն ի տեղի հրոյ ճարակ դարձեալ շինութեան, զոր կառոյց արդեամբք եւ ծախիւք իւրով, ամուսին իւր Իսահակ Մարտիրոսեան Թանդոյեանց հանդերձ եկեղեցեաւս, բնակարանիւք եւ կրպակովք, վասն պահպանութեան օրիորդական դպրոցի նովիմք իսկ հիմնեալ ի յիշատակ հոգւոյ իւրոյ եւ ծնողաց իւրոց ի 29-ն օգոստոսի 1893 ամի»⁴⁶: *Ի դեպ, 1904 թ. հունվարի 16-ի առափոյտան ժ. 10-ին հրդեհ է բռնկվել այս անգամ Թանդոյան եկեղեցում*⁴⁷: Այն առաջացել է եկեղեցու վառարանից, որի ծխնելույզից բռնկվել են փայտյա գերանները եւ ապա եկեղեցու տանիքը:

1898 թ. մարտի 1-ին Վիրահայոց թեմի առաջնորդ Գեւորգ արք. Սուրենյանը Թանդոյան եկեղեցու համար, Վանքի մայր եկեղեցում քահանա է ձեռնադրել Սահակ Սահակյանին: «Նոր Դարը»-ի վկայությամբ՝ «Հայր Սահակեանը եղել է թերթիս սրբագրիչ, եւ 1889 թուից հայոց լեզուի եւ երգեցողութեան ուսուցիչ է եղել նախ Ախալցխայի Կարապետեան եւ Եղիսաբէթեան դպրոցներում, իսկ վերջին երեք տարին՝ քաղաքիս օրիորդաց երկդասեան դպրոցներում»⁴⁸: Ապրիլի 4-ին եկեղեցում ճրագալույցի երեկոյան, նորընծա Սահակ քհնյ. Սահակյանը մատուցել է իր անդրանիկ սուրբ պատարագը: Պատարագին երգել է Ներսիսյան հոգեւոր դպրոցի աշակերտներից բաղկացած եկեղեցու մշտական քառաձայն խումբը⁴⁹:

Բազմականին մանրամասն եւ ուշագրավ տեղեկութիւններ են պահպանվել Թանդոյան եկեղեցու երեցփոխանների գործունեութեան վերաբերյալ: Բազմաթիւ արխիվային վավերագրեր լրացնում են մեկը մյուսին: 1864 թ. հունիսի 24-ին փայտաշեն եկեղեցու երեցփոխան է ընտրվել Իսահակ Թանդոյանը, որ փոխարինել է Բ. Փիրադյանին⁵⁰: Սակայն շատ չանցած, նա ներկայացրել է իր հրաժարականը, եւ նոր ընտրութեան արդյունքում երեցփոխան է ընտրվել Կուկիայի բնակիչ Սողոմոն Ավետիսի Վարդանյանը⁵¹: 1869 թ. մայիսի 2-ին երեցփոխան է կարգվել

⁴⁶ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 3364, թ. 3 եւ շրջ., բնագիր, ձեռագիր:

⁴⁷ «Մշակ», 1904, №3, 17 հունվարի:

⁴⁸ «Նոր Դար», 1898, №37, 3 մարտի:

⁴⁹ «Նոր Դար», 1898, №125, 16 հուլիսի: Մակար Եկմալյանի խումբը երգել է Վանքի մայր եկեղեցում:

⁵⁰ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 2257, թ. 276–277, բնագիր, ձեռագիր:

⁵¹ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 2257, թ. 276–277, բնագիր, ձեռագիր:

աստիճանավոր Հովսեփ Ախչարովյանը եւ այդ պաշտոնը վարել է մինչեւ իր մահը՝ 1875 թ.⁵²։ Նույն թվականի սեպտեմբերի 25-ից եկեղեցու երեցփոխանի ժամանակավոր պաշտոնակատար է եղել Ներսես քհն. Ղամազյանը⁵³։ Վերջինս 1877 թ. մայիսի 18-ին հրաժարական է ներկայացրել։ Նրա փոխարեն ընտրվել է աստիճանավոր Հովհաննես Խանջյանը, ում ընտրության համար ստորագրել է 40 ծխական⁵⁴։ Շուրջ երկու տարի անց՝ 1879 թ. մարտի 20-ին, եկեղեցու 25 ծխականներ խնդրագրով դիմել են Վիրահայոց կոնսիստորիային, որպեսզի երեցփոխանի պաշտոնից հեռացնեն Հովհաննես Խանջյանին։ Խնդրագրում նշվել է. «Նա ամենեւին եկեղեցին չի յաճախում, եկեղեցապատկան արդեանց բոլորովին անուշադիր է, եկեղեցւոյն եւ թե՛ կալուածոց նորոգութեամբ անհոգ է։ Բոլորովին զուրկ է եկեղեցին իւր արժանավայել պայծառութիւնից...»⁵⁵։ 1881 թ. մայիսի 4-ին եկեղեցու երեցփոխան է ընտրվել Հովսեփ Ալեկյանը, իսկ նրան օգնական՝ վաճառական Աղասի Տեր-Աստվածատրյանը⁵⁶։ 1884 թ. մայիսի վերջին Հովսեփ Ալեկյանը հրաժարական է ներկայացրել՝ սահմանված եռամյա ժամկետը լրանալու պատճառով⁵⁷։ Արդեն հունիսի 14-ին՝ եկեղեցական ժողովը 32 ծխականների ստորագրությամբ ընտրել է նոր երեցփոխան Գեւորգ Ղամազյանին⁵⁸։ Սակայն չատ չանցած՝ սեպտեմբերի 21-ին, նա եւս հրաժարվել է իր պաշտոնից, եւ երեցփոխան է ընտրվել Ավետիք Թարխանյանը⁵⁹։ 1888 թ. մարտին երեցփոխան է հիշատակվել Գրիգոր Գոլոշյանը⁶⁰։ Հաջորդ տարի՝ փետրվարի 26-ին եկեղեցու ծխականները Գ. Գոլոշյանի փոխարեն նոր երեցփոխան են ընտրել վաճառական Աղասի Տեր-Աստվածատրյանին։ Այդ առթիվ համախոսական թերթն ստորագրել է 28 ծխական⁶¹։ 1890 թ. հունվարի 21-ին, նոր երեցփոխան է ընտրվել Գեւորգ Բասենյանը⁶²։ Սակայն նրա հրաժարականից հետո, մարտի 21-ին երեցփոխանի պաշտոնակատար է դարձել Եսայի քհն. Տեր-Նիկողոսյանը⁶³։ Գեւորգ Բասենյանը, պատճառաբանելով անձնական

⁵² ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 1, թ. 3:

⁵³ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 1, թ. 5:

⁵⁴ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 1, թ. 12:

⁵⁵ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 1, թ. 14:

⁵⁶ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 1, թ. 32:

⁵⁷ «Մեղու Հայաստանի», 1884, №40, 27 մայիսի:

⁵⁸ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 1, թ. 45:

⁵⁹ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 1, թ. 60:

⁶⁰ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 2282, թ. 191 շրջ.-192, բնագիր, ձեռագիր:

⁶¹ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 1, թ. 153:

⁶² ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 2, թ. 185:

⁶³ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 2, թ. 194:

գործերն ու մանավանդ իր տկարությունը, խնդրել է վիճակավոր կոնսիստորիային՝ ազատ արձակել իրեն երեցփոխանական պաշտոնից⁶⁴։ Հունիսի 7-ին, ծխականները միաձայն երեցփոխանի պաշտոնին են ընտրել նույն եկեղեցու ծխական, Թիֆլիսի պատվավոր քաղաքացի Ալեքսանդր Բաբանասյանին⁶⁵։ Վերջինս երեցփոխանական պաշտոնն ստանձնելու օրվանից եկեղեցու եւ դպրոցի վերանորոգության ու պայծառության համար իր սեփական միջոցներից ծախսել է շուրջ 600 ռուբլի⁶⁶։

15 ծխական է մասնակցել 1894 թ. մարտի 27-ին կայացած երեցփոխանի ընտրությանը, որի ժամանակ վերընտրվել Աղասի Տեր-Աստվածատրյանը⁶⁷։ Վերջինս վիճակային կոնսիստորիային դիմել է հետեւյալ հայտարարությամբ. «Յանձն առնելով երեցփոխանական պաշտոն Թանդոյեանց Սուրբ Աստուածածնի եկեղեցւոյ եւ ստանալով հաշիւը, որոյ պատճէնը ներկայացւած է Ատենիդ, եւ ստիպուած եմ յայտնելու Ատենիդ հետեւեալները. 1) Եկեղեցւոյ հարաւային կողմի տախտակէ պատը փտած եւ քանդուած է եւ անհնարին է նոյն դրութեան մէջ թողնել. հարկաւոր է շինել ամուր պատ: 2) Եկեղեցւոյ ներքին պատերը սեւացած են, հարկաւոր է ձիթաներկով նկարել, որպէս վայելուչ է Աստուծոյ տանը: 3) Եկեղեցւոյ զգեստները, բեմի, սեղանի ծածկոցները, դպիրների շապիկները՝ ամենը հնացել, մաշուել են»⁶⁸։ Նա միաժամանակ նշել է, որ նախկին երեցփոխանի հաշվից ոչ մի դրամ փոխանցված չէ, եւ խնդրել է իրեն հանձնել նրանից մնացած գումարները։

1898 թ. հունվարից եկեղեցու երեցփոխան է հիշատակվում Սարգիս Ղամադյանը⁶⁹։ Հաջորդ տարի՝ մարտին ըստ նրա ներկայացրած հաշիվների, եկեղեցին մոտաք ունեցել է 4215 ռ., իսկ ծախս՝ 4042 ռ.⁷⁰։ 1903 թ. երեցփոխի պարտականությունները կատարել է Խաչատուր Տեր-Մարգարյանը⁷¹։ Նույն թվականին եկեղեցին ունեցել է 3 երկհարկանի տուն՝ եկեղեցու պարսպին կից եւ 12 կրպակ՝ սենյակներով⁷²։ Եկեղեցու գավթում գտնվել է երկհարկանի ուսումնարանի շինությունը՝ բաղկացած 7 սենյակից։ Ի դեպ, այստեղ դեռեւս 1863 թ. սկսած գործել են արական եւ «Ս. Շուշանիկյան»

⁶⁴ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 2, թ. 213:

⁶⁵ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 2, թ. 215:

⁶⁶ ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 15, գ. 294:

⁶⁷ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 2, թ. 238:

⁶⁸ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 174, մաս 2, թ. 250:

⁶⁹ «Մշակ», 1898, №4, 13 հունվարի:

⁷⁰ «Նոր Դար», 1899, №44, 11 մարտի:

⁷¹ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 327, թ. 33:

⁷² ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 3909, մաս 1, թ. 117:

օրիորդաց դպրոցները⁷³: Իսկ 1897 թ. նոյեմբերին դպրոցի սենյակներում եղել է հայ գաղթականների ապաստարան-հիւանդանոց⁷⁴:

19-րդ դարի վերջին եկեղեցում գործել է երկսեռ՝ քառաձայն երգչախումբ: Այդ առթիվ «Նոր Դարը» գրել է. «Թանդոյեան եկեղեցում կերգէ երաժիշտ Ռատիլի ղեկավարութեամբ պատրաստուած քառաձայն երկու սեռի խումբը: Վանքի աւագ եկեղեցուց յետոյ այս առաջին եկեղեցին է, որ հասկանալով ներդաշնակ ու քաղցրանուագ երգեցողութեան բարերար ազդեցութիւնը, ահա մի տարի է, որ պահում է սեպիական երգեցիկ քառաձայն խումբ»⁷⁵:

1909 թ. նոյեմբերին եկեղեցու երեցփոխ Խաչատուր Մարգարյանի փոխարեն ընտրվել է Միքայել Սաղաթելյանը⁷⁶: Սակայն հաջորդ տարի երեցփոխ է հիշատակվում Սիմոն Գասպարյանը: Նա փետրվարի 10-ին Վիրահայոց կոնսիստորիային գրել է, որ կառավարութեան կողմից գրավված, այնուհետեւ ետ վերադարձված եկեղեցական կալվածքները կարոտ են վերանորոգութեան, եւ դրա համար անհրաժեշտ գումար է խնդրել, միաժամանակ հայտնելով, որ Կովկասի փոխարքայի դիվանատանը մնացել է այդ կալվածքների արդյունքներից մոտ 6000 ռ. գումար⁷⁷:

Վրաստանում խորհրդային կարգերի հաստատումից հետո, իշխանութիւնների հակակրօնական քաղաքականութեան արդյունքում աստիճանաբար փակվել են հայկական եկեղեցիները, որոնց թվում նաեւ Թիֆլիսի Թանդոյան Սուրբ Աստվածածին եկեղեցին:

1924 թ. հոկտեմբերի 2-ին Վիրահայոց թեմի առաջնորդ Գեւորգ եպս. Չորեքչյանն էջմիածնի Գերագույն Հոգեւոր խորհրդին ուղղած իր ընդարձակ հաշվետվութեան մեջ անդրադարձել է Թիֆլիսում կնքված 14 հայկական եկեղեցիների վիճակին. «Դեռեւս ցուցակագրութեան ժամանակամիջոցը չլրացած՝ Ս. Մինասի, Թանդոյեանց Ս. Աստուածածնի, Կուկիոյ Նորաշէնի Ս. Աստուածածնի եւ Հալաբարի Ս. Լուսաւորիչ եկեղեցիները Տիֆլիզպոլկոմը գրաւեց, գոյքերը տարան եւ շէնքերը յանձնեց որոշ մարմինների՝ այլ եւ այլ նպատակներով»⁷⁸:

Վիրահայոց թեմի առաջնորդը ջանք ու եռանդ չի խնայել, թեմի հայ հոգեւորականների հետ միասին պայքարել է հակակրօնական կազմակերպութիւնների դեմ, դիմել է Վրաստանի կառավարութեանը եւ այլ

⁷³ 1884թ. նշվել է օրիորդաց դպրոցի 21 ամյա տարեդարձը («Նոր Դար», 1884, №157, 3 հոկտեմբերի):

⁷⁴ «Արձագանք», 1897, №137, 26 նոյեմբերի:

⁷⁵ «Նոր Դար», 1899, №1, 1 հունվարի:

⁷⁶ «Հովիւ», 1909, №44, 22 նոյեմբերի, էջ 704:

⁷⁷ ՀԱԱ, ֆ. 35, ց. 1, գ. 556, թ. 37, բնագիր, ձեռագիր:

⁷⁸ ՀԱԱ, ֆ. 409, ց. 1, գ. 568, թ. 19 շրջ., բնագիր, ձեռագիր:

պատկան մարմիններին՝ Հայկական եկեղեցիներին վերաբացման պաճանջով: Այդ է վկայում 1925 թ. մարտի 3-ին նրա ներկայացված զեկուցագիրը կաթողիկոսին՝ թեմում եկեղեցիներին վերաբացման խնդրում եղած դժվարությունների մասին: Ի դեպ, զեկուցագրում նշվել է, որ Թանդոյան եկեղեցու վերաբացման համար Վրաստանի կենտրոնական իշխանություններ խնդրագրով դիմել են նաեւ ծխականները⁷⁹:

Հայրենական մեծ պատերազմից հետո, Վիրահայոց թեմի առաջնորդներն ու Հայ հավատացյալները նույնպես պայքարել ու պաճանջել են, որ Թիֆլիսում վերաբացվեն Հայկական եկեղեցիները: Այսպես. 1949 թ. դեկտեմբերի 1-ին Թանդոյան եկեղեցու վերաբացման խնդրանքով Վիրահայոց թեմի առաջնորդ Կարապետ արք. Թումանյանը դիմել է Գեորգ Զ. կաթողիկոսին⁸⁰: 1956 թ. Թիֆլիսից 97 Հայ հավատացյալներ իրենց ստորագրություններով դիմում են ներկայացրել Մայր Աթոռ Ս. էջմիածնին՝ Թանդոյան եկեղեցին վերաբացելու խնդրանքով⁸¹:

Հարկ է նշել, որ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս, երջանկահիշատակ Վազգեն Առաջինն իր գահակալության տարիներին մեծ ներդրում է ունեցել եկեղեցիներին վերաբացման գործում: Նա 1956 թ. եկեղեցական գործերի հանձնաժողովի նախագահ Հ. Գրիգորյանին ներկայացրել է բացման ենթակա եկեղեցիներին մի ցուցակ, որտեղ նշվել է նաեւ Թանդոյան եկեղեցին⁸²: Սակայն այս բոլոր ջանքերը անցել են ապարդյուն:

Խորհրդային վերջին տարիներին Թանդոյան եկեղեցին վերածվել է «Կոլխիդա» կինոթատրոնի: Իսկ Վրաստանի անկախության տարիներին այն մատնվել է անուշադրության, ուստի 2015 թ. դեկտեմբերի 27-ին Վիրահայոց թեմը դիմել է Վրաստանի մշակութային ժառանգության պաշտպանության գործակալությանը՝ խնդրելով եկեղեցուն շնորհել մշակութային ժառանգության հուշարձանի կարգավիճակ:

2017 թ. հուլիսին Վրաստանի կառավարությունը Թանդոյան եկեղեցին փոխանցել է Վրաց պատրիարքարանին: Նույն տարվա վերջից վրացական կողմը եկեղեցու տարածքում սկսել է հնագիտական պեղումներ:

⁷⁹ ՀԱԱ, ֆ. 409, ց. 1, գ. 3145, թ. 11 եւ շրջ., ինքնագիր. տե՛ս նաեւ «Էջմիածին», 2009/ԺԱ, էջ 114–115:

⁸⁰ ՀԱԱ, ֆ. 409, ց. 1, գ. 3351, թ. 49, բնագիր, ձեռագիր: Այս հայտարարության վրա Վեհափառ Հայրապետը դեկտեմբերի 2-ին մակագրել է. «Դիմողների փաստաթղթերը պատրաստել հրահանգել»:

⁸¹ ՀԱԱ, ֆ. 823, ց. 1, գ. 171, թ. 61, ռուսերեն, բնագիր, մեքենագիր:

⁸² ՀԱԱ, ֆ. 823, ց. 1, գ. 171, թ. 2, ռուսերեն, բնագիր, մեքենագիր:

2018 թ. հունվարի 5-ին Վերահայոց թեմը վարչական բողոք է ներկայացրել դատարան՝ ընդդեմ Վրաստանի հանրային ունեւորի ազգային գործակալության եւ էկոնոմիկայի նախարարության գույքի կառավարման ազգային գործակալության: Նշվել է, որ հուլիսի 18-ի որոշմամբ Թանդոյան եկեղեցին փոխանցելով Վրաց պատրիարքարանին, Վրաստանի հանրային ունեւորը խախտել է Վերահայոց թեմի շահերը՝ չուսումնասիրելով եկեղեցու ծագումը, նրա պատմությունը եւ եկեղեցու նկատմամբ թեմի ունեցած պահանջը:

Թանդոյան Ս. Աստվածածին եկեղեցին Կուկիայի հայության հավաքատեղիներից էր, հայապահպանության կենտրոններից մեկը: Սակայն եկեղեցու անցյալի փառքը խամրել է խորհրդային շրջանում եւ հատկապես Վրաստանի անկախության տարիներին, երբ շինությունը հայտնվել է բարձրթողի վիճակում, ու պատերն աստիճանաբար ստացել են վտանգավոր ճաքեր, փլվել է ծածկը՝ երբեմնի աղոթատունը վերածելով ավերակների: Ժամանակին (1912 թ.) մոտ 700–800 ծուխ ունեցող եկեղեցին⁸³, այժմ խնամքի ու վերանորոգման կարոտ է:

РЕЗЮМЕ

Церковь Тандоян Святой Богородицы — одна из самых известных церквей в Тифлисе. Она сохранилась в армянском районе Кукия, которая раньше была деревней, а затем была присоединена к Тифлису. Сюда в конце XVIII века армяне были перемещены из деревни Цинцхаро, куда они мигрировали из исторической деревни Куки старой Нахичевани в 1755–1760 годах. Церковь Тандоян Святой Богородицы была возведена в 1866–1870 годах на месте деревянной молельни, которая, вероятно, была построена в середине 1850-х годов и где в 1856 году, согласно своей последней воле, была похоронена Тинатин, мать Исаака Тандояна. Основные строительные расходы были покрыты Исааком Тандояном, в честь которого и была названа церковь. Местная армянская община также финансировала ее строительство. Меценат И. Тандоян умер в 1875 году. Его останки были преданы земле в притворе церкви. В советское время церковь Тандоян была закрыта и превращена в кинотеатр «Колхида». В годы независимости Грузии она была предана забвению, а в июне 2017 года грузинское правительство передало церковь Грузинской патриархии. 5 января 2018 года

⁸³ «Հորիզոն», 1912, №34, 18 փետրվարի:

грузинская епархия Армянской Апостольской Церкви опротестовала это решение в суде, отметив, что история церкви и обращение епархии не были приняты во внимание. Церковь, которая в 1912 году имела приход в 700–800 домов, сейчас почти разрушена, нуждается в ремонте и заботливом отношении.

SUMMARY

The Tandoyan Holy Mother of God Church is one of the most famous churches in Tbilisi. It is erected in the Armenian district of Kukia. The latter used to be a separate village and later joined Tbilisi. At the end of the 18th century some Armenians moved here from the village of Tsintsgharo, where they had migrated from the historical Kuki village of Nakhichevan in 1755–1760.

The Tandoyan Holy Mother of God Church was built in the place of a wooden chapel in 1866–1870. The chapel may have been built in the 1850s, and in the middle of 1856 Tinatin, Isahak Tandoyan's mother, was buried in it in compliance with her wish. The main expenses of the building were covered by Isahak Tandoyan, after whom the church was called. The local Armenian community also contributed financially. The wealthy benefactor died in 1875 and his remains were also buried in the churchyard. In the Soviet era, the Tandoyan Church was closed and turned into the Kolkhida Cinema. And after the declaration of independence in Georgia, it was neglected. In July 2017 the Georgian government transferred the church to the Georgian Patriarchate. On January 5, 2018, the Armenian Diocese in Georgia lodged a complaint to the court noting that the history of the church and the request of the diocese had been disregarded. Having a parish of about 700–800 households in 1912, the church is now lying in ruins, in need of care and renovation.



ԱՎԵՏԻՍ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

Պատմ. գիտ. թեկնածու

ԳՀՀ, ՄՎԴ

ԴՐԱՊԱՆԵՐ ԱՏՐՊԱՏԱԿԱՆՆԻ՝ 1918 Թ. ԱՊՐԻԼ-ՄԱՅԻՍՅԱՆ ԿԵՐՈՍԱՍԱՐՏԵՐԻՑ

Հայ ժողովրդի 1918 թ. Մայիսյան փառապանծ հերոսամարտերից անցել է չուրջ 100 տարի: Սակայն առ այսօր մեր ժողովրդի ներկան ապահոված այդ գոյամարտերի պատմության հրատապ ուսումնասիրումը դեռ չարունակում է մնալ արդիական եւ դույզն անգամ չի վերիպում հետազոտողների ուշադրությունից:

Եթե մինչեւ 1968 թ. պատմագիտական հանրությունը չըջանաւում էր միայն մեր ժողովրդի համառ դիմակայության երեք բախտորոշ՝ Սարգարապատի, Բաշ Ապարանի եւ Ղարաքիլիսայի ճակատամարտերը, ապա վերջին 50 տարում դրանց գիտական ընդգրկունության աշխարհագրությունը բավականին ընդարձակվեց եւ մեկ ամբողջի մեջ միավորվեցին նաեւ Սաթխայի (Ջավախքի) եւ Սոգյուտլուի (Սառնաղբյուր) հերոսամարտերը: Սակայն հերոսամարտերի 100-ամյա տոնակատարությունն ընդառաջ պարզվեց, որ գոյապայքարի ամբողջական քննությունը հեռու է վերջնական լինելուց, քանի որ վերաբեւոյան չեն արժանացել իրենց նշանակությամբ ոչ պակաս՝ Ատրպատականի հերոսամարտերը:

1917 թ. դեկտեմբերի 5-ի Երզնկայի զինադարից եւ ուսական գորքերի նահանջից հետո պարսկական կառավարությունը չի կարողանում կարգ ու կանոն հաստատել Օսմանյան Թուրքիային սահմանակից Սալմաստ գավառում: Դեպքերի ականատես եւ վերապրած խոյեցի Արուսյակը հավաստում է, որ Պարսկաստանի կառավարությունը կարեւորություն չէր տալիս, թե ինչ է գալու հայության գլխին¹:

Արդյունքում, այնտեղ սկսվում է պայքար մի կողմից՝ թուրք-քրդական ու հայ-ասորական ուժերի, իսկ մյուս կողմից ասորիների ու պարսիկ-թաթարների միջեւ: Մասնագիտական գրականության մեջ

¹ Բոհեն Ռ. Հարությունյան, Վերապրած խոյեցի Արուսյակը, Երեւան, 2011, էջ 64:

Սալմաստում սկսված եւ Ուրմիայում ավարտված ինքնապաշտպանական կռիվները հայտնի են Ատրպատականի հերոսամարտ անունով²: Այն իր մեջ է ներառում՝ Դիմանի «1918 թ. «ապրիլի 7-10-ը», Բարանդուզի «մայիսի 2-3-ը», Ահրեւանի «1918 թ. մայիսի 4-8-ը», Կուտչիի «1918 թ. մայիսի 31-հունիսի 6-ը», Ուրմիայի «հունիսի 10-11» եւ Հայդարաբադի «հուլիսի 8-14» ճակատամարտերը: Ռ. Թադեւոսյանի հաշվարկներով 133 օր տեւած 1000 կմ անցած եւ 12-13 հազար մարդկային կյանք խլած Վան-Վասպուրականի նահանջ բյուրոցը հայ տարագրութեան եւ ռազմական պատմութեան մեջ եզակի էջ է³:

Ատրպատականի հերոսամարտը, որի մասին շատ բան հայտնի է, արժեւորվում է մի շարք կարեւոր նկատառումներով. ա) Թուրքական զորքերի ռազմական գործողություններն Արեւելյան Հայաստանում սերտորեն կապված էին Իրանական Աղբբեջանում «Ատրպատականում» իրականացվող ռազմական շարժումների հետ⁴: Թուրքերը ցանկանում էին գրավել Պարսկաստանի սահմանամերձ տարածքներն, այնտեղից Արարատյան Հայաստան մտնելու եւ Նախիջևան-Գանձակի վրայով Բաքու անցնելու համար: Վասպուրականի հայություն եւ ասորիների դիմադրական համառ եւ անզիջում պայքարի արդյունքում Բաքու արշավող Թուրքական բանակի աջ թեւի տեղաշարժը, որն իրականացվում էր Ատրպատականի վրայով, դանդաղեց առնվազն 5-6 ամիս, որի հետեւանքով Թուրքերը կրեցին բավական մեծ կորուստներ եւ անգոր եղան զարգացնելու հարձակողական գործողություններ երկու կարեւոր ուղղություններով՝ դեպի Պարսկաստանի կենտրոնական շրջանները՝ անգլիացիների դեմ եւ դեպի Անդրկովկաս՝ հայերի դեմ (Թավրիզը վերջնականապես գրավեցին միայն 1918 թ. օգոստոսի 11-ին): բ) Թուրքական զորքերի հապաղումն ապահովեց Արարատյան Հայաստանի հայության համախմբումը, որն էլ իր արտահայտությունը գտավ Սարգսրապատի, Բաշ Ապարանի եւ Ղարաքիլիսայի հերոսամարտերում: գ) Թուրքերը

² Այն այդպես է կոչվել Պարսկաստանի երբեմնի Ատրպատական նահանգի անունով: Սակայն, կարծում ենք, որ «Ատրպատական» անվան գործածումն այստեղ այնքան էլ տեղին չէ՝ զուտ պատմա-աշխարհագրական տեսանկյունից, քանի որ մի քանի ամիս շարունակ մղված գոյամարտերը տեղի են ունեցել Ուրմիա լճի արեւմտյան շրջաններում, որոնք ըստ էության դուրս էին Ատրպատականի տարածաշրջանից: Ատրպատական ասելով նկատի է առնվում Սիահ Կուլիի լեռներից հարավ եւ Ուրմիա ու Կասպից ծովերի միջեւ ընկած պատմա-աշխարհագրական տարածքը:

³ Ռ. Թադեւոսյան, Դրվագներ Հայոց ռազմական պատմությունից (XIX-XX դարեր), Երեւան, 2012, էջ 418:

⁴ Վ. Բայբուրդյան, Օսմանյան կայսրության պատմություն, Երեւան, 2011, էջ 668:

չկարողացան իրագործել պանթուրքիզմի իրենց հերթական նպատակը եւ գլխովին կոտորել Սալմաստ-Ուրմիայի հայությունը:

Կռիվների պատճառները երեքն էին. ա) ռուսական բանակի նահանջից հետո ռուսները մեծամեծ նեղություններ էին պատճառել իրենց ճանապարհին՝ Ուրմիայից մինչեւ Դիլման եւ խոյ գտնվող պարսիկներին՝ կողոպտելով շուկաները, դրանով առաջ բերելով ընդհանուր ատելություն քրիստոնյաների նկատմամբ, եւ բ) հայ ու ասորի փախստականները, գլխավորապես ասորիները, հեղեղելով պարսկական այդ շրջանները, առաջ էին բերել պաշարի սպառում, որից եւ տուժել էր պարսիկ հասարակ ժողովուրդը: «Մեկ լաւաշ հաց կէս բուբլի էր, իսկ մէկ մարդու 4-5 լաւաշ հագիւ կը բաւէր»⁵: գ) Գլխավոր պատճառներից էր նաեւ նեստորական ասորիների հոգեւոր առաջնորդ Մար-Շիմոն «կաթողիկոս» Բենիամինի սպանությունը, որ գրգռել էր ասորիների վրեժխնդրությունը⁶:

1918 թ. մարտի 27-ի ուշ երեկոյան Վան-Վասպուրականի շուրջ 25000-ի հասնող հերոսական ժողովուրդը, տեղի ազգաբնակչության 5-րդ՝ 1918 թ. մարտյան գաղթի արդյունքում, Վանի երկրորդ կառավարության ղեկավար Կոստի Համբարձումյանի առաջնորդությամբ եւ Լեւոն Շաղոյանի ու Համբարձում Մելքումյանի ղեկավարությամբ, վերջնականապես թողնում է իր կորուսյալ հայրենի նահանգի տարածքը, իր հարազատ հողն ու տունը, ակուլթն ու ծննդավայրը եւ ստիպված տեղափոխվում է Պարսկաստան՝ եւ հանգրվանում Սալմաստի ընդարձակ դաշտում⁷ (Սկսած Սալմաստի իրադարձություններից Վասպուրականի պատմությունը սերտորեն զուգակցվում է պարսկահայության պատմության հետ, որ եւ հնարավոր չէ իրարից անջատել: Իրավիճակը Սալմաստում նախորդ չորս ամիսների հետ համեմատած կտրուկ փոխվել էր, «կեանքը մեռած» էր: Դեպքերին իրատես Մելիք Ազիզյանը վկայում է, որ 1917 թ. վերջերին եւ 1918 թ. սկզբներին ռուսական զորքերի հեռանալուց հետո տեղի հայությունն, իրեն անապահով զգալով, նույնպես հեռացել էր: Տեղի կացության տերը մի կողմից ասորի ժողովուրդն էր՝ իր կրոնապետ Մար-Շիմոնով «կաթողիկոս», իսկ մյուս կողմից

⁵ Ե. Վարդանեան, «Նահանջ Բիւրոց» Վասպուրականի, Բոստոն, 1920, էջ 86:

⁶ Պատմության թանգարան, Նոր պատմության բաժնի մատյան, թիվ 839, արկղ 4, գ. 195, թ. 454:

⁷ Սալմաստի բարեբեր դաշտն արեւելքից արեւմուտք էր ձգվում 30 մղոն երկարությամբ, իսկ Դիլման քաղաքի եւ շրջակա դաշտերի հետ միասին նրա երկարությունը հասնում էր մոտ 50 մղոնի: Տե՛ս Ս. Աբրահամյան, Վանից Դետրոյթ. Հայկական ցեղասպանությունից մազապուրծ, Երեւան, 2001, էջ 116:

քուրդ հայտնի ավազակապետ Սմկոն. «երկու հակոտնեայ ուժեր»⁸): Սակայն գաղթականները Սալմաստում հանգստություն չեն գտնում:

Մարտի 28-ին թալանված ու կողոպտված վասպուրականցիները կարճ ժամանակով կանգ են առնում Կոտուրի ձորից Սալմաստ ձգվող լեռնային Եգդիքենդ գյուղում⁹, յուրաքանչյուր ընտանիքի ընձեռելով կորած անդամներին փնտրելու, գերդաստանով միավորվելու, հանգստանալու եւ սնվելու հնարավորություն:

Եգդիքենդից շարժվելով առաջ՝ ժողովուրդը հասնում է պարսկական Սուլու «Սուլալ» գյուղը, որը Վանից մինչեւ այդտեղ եղած միակ շեն եւ մարդաբնակ գյուղն էր: Հաստատվելով գյուղի շրջակայքում՝ հայ զինվորները խստորեն հետեւում էին Կ. Համբարձումյանի հրամանին. «տեղն ու տեղ գնդակահարել այն մարդը՝ որ յանդգնէր տեղացի ժողովրդեան մազին դպչիլ. օտար աշխարհ է, մենք մի քանի օրուայ հիւր ենք հոս, պէտք է վշտացնել Պարսիկներ եւ թշնամանալ անոնց հետ»¹⁰:

Սուլալում ժողովուրդը հնարավորություն է ստանում մի փոքր հանգստանալու, որից հետո նորից առաջ է շարժվում եւ հասնում է Մուղանջուղ պարսպապատ մեծ գյուղը, որի բնակիչների մի մասը զոհ էր դարձել ասորա-պարսկական՝ «բաբելական» վրեժխնդրությանը: Դեպքերի մասնակից Մ. Սարոյանը նշում է, որ «տների բակերում, պատերի տակ այս ու այն կողմ թափթփված են մարդկանց դիակներ: Թալանվում ու կողոպտվում են տները»¹¹: Այստեղ սայլերով ու կցակառքերով հաց են բերում զինվորների ու սովալլուկ բազմության համար: Այդ մասին դեպքերի ականատես Ազգին Մարտիրոսյանը հիշում է. «Սալմաստեցիներու պատրաստած լավաշ հացերով լեցուն սայլերը կը սպասէին Մուղանջուղ գիւղի սառնորակ աղբիւրին քով, ուր կը կերակրուէին նորեկները եւ ապա կուղարկուէին իրենց համար որոշուած շրջանները»¹²:

Մուղանջուղից գաղթական ժողովրդի շարանն ուղղվելուն է վերցնում դեպի Սալմաստ՝ «Ասորա-հայկական տիրապետության» տարածք¹³, ուր ոտք է դնում մարտի 29-ի առավոտյան, եւ ուր մնում են ավելի քան երկու ամիս¹⁴:

⁸ Մ. Ազիզեան, Յուշապատում, Լոս Անճելոս, 1982, էջ 64:

⁹ Եգդիքենդը բուրդ հայտնի ավազակապետ Սմկոյի գյուղն էր:

¹⁰ Ե. Վարդանեան, նշվ. աշխ., էջ 76:

¹¹ Մ. Սարոյան, Այրող հուշեր, Երեւան, 1958, էջ 168:

¹² Ա. Մարտիրոսեան, Յաղթական նահանջ, Ե., «Հայրենիք ամսագիր», Բոստոն, 1961, թիվ 3, էջ 80:

¹³ Մ. Սարոյան, նշվ. աշխ., էջ 168:

¹⁴ Յ. Սարո, Ատրպատականի գոյամարտը, Թեհրան, 1964, էջ 32:

Նույն՝ մարտի 29-ին վասպուրականցի գաղթականներին հետապնդող թուրքական IV միավորման զորամասերը գրավում են Վանը¹⁵: Ըստ մեկ այլ տեղեկության այն գրավում են ապրիլի 5-ին¹⁶:

Ատրպատական նահանգի Սալմաստ գավառը բերքառատ եւ հարուստ մի շրջան էր Զոլա (Սոլա) գետով ոռոգվող իր ընդարձակ ու բարեբեր դաշտերով, բերրի այգիներով, գեղեցիկ ու ծառազարդ գյուղերով: Գավառի կենտրոն Սալմաստ քաղաքը գտնվում էր հարթ տափարակի կենտրոնում, համանուն գետակի ծառազարդ ափին: Տները կառուցված էին մեծ մասամբ պարսկական եւ արաբական ոճով, որոնց միջից քաղաքի վրա հսկում էին մահմեդական աղոթատների երկնահաս մինարները¹⁷: Աշխարհամարտի նախօրյակին 70.000-ի հասնող նրա խառն բնակչության թիվը կրճատվել էր եւ տատանվում էր 29.000-30.000-ի սահմաններում: 12.000 հայերից մնացել էր 2.000 հոգի (ըստ այլ տվյալների՝ 3.500¹⁸), իսկ հայկական գյուղերից կանգուն էին մնացել մոտ 10-ը: Հայերն ապրում էին Հավթվանում, Փայաջուկում, Մահլամում, Ղալասարում, Սալայում եւ Սառնայում:

Ասորի-ջելոնները¹⁹ մոտ 14.000 էին եւ հիմնականում տեղաբաշխված էին Խոսրովա մեծ գյուղում, իսկ մի մասն էլ հայերի հետ խառն սփռված էր Սալմաստի նշված գյուղերում²⁰:

Պարսիկ-թաթարներից նույնպես կենդանի էին մնացել շուրջ 14.000 մարդ, որոնք հաստատվել էին Սալմաստի կենտրոն Դիլման գյուղաքաղաքում, քանի որ նրանց կանգուն մնացած գյուղերն ավերակ էին:

Գաղթականների մեծ մասի նկատմամբ սալմաստցիները ցուցաբերում են հոգատար վերաբերմունք: «Բոլոր գիւղերու ծխնելոյցներէն ծուխ կը բարձրանար: Բոլոր թոնիրները վառուած էին եւ մինչեւ լոյս ամեն հայու տան մէջ հաց կը թխուէր: Գործի էին նաեւ մսագործները. երինջները, արջառները գետին կը զարնուէին: Խումբ խումբ տիկիւնները տունէ տուն եւ թաղէ թաղ ինկած, հագուստ, կօշիկ, վիրակապ եւ այլն կը ժողովէին»²¹:

¹⁵ Ա. Հացագործյան, Ազատագրված Վասպուրականի կարճատև ինքնավարությունները առաջին համաշխարհային պատերազմին (Ականատեսի հուշեր), ԲՀԱ, 1969, թիվ 1(22), էջ 220:

¹⁶ Ըստ մեկ այլ տեղեկության այն գրավում են ապրիլի 5-ին: Տե՛ս Ա. Բ. Кадышев, Интервенция и гражданская война в Закавказье, Москва, 1960, с.48.

¹⁷ Մ. Սարոյան, նշվ. աշխ., էջ 170:

¹⁸ Վազգէն, Ատրպատականի գումարտակը, թիւ 3, յունուար, էջ 118:

¹⁹ Զուլամերիկի լեռնային շրջաններում բնակվող բոշվոր ասորի-նեստորականները:

²⁰ Այս շրջանի ասորիների մասին տե՛ս Ռ. Գասպարյան, Ռ. Սահակյան, Ա-Դոյի ընտանեկան արխիվից, ԲՀԱ, 2013, թիվ 1 (121), էջ 21-32:

²¹ Ա. Մարտիրոսեան, Յաղթական նահանգ, Ե., «Հայրենիք ամսագիր», Բոստոն, 1961, թիվ 3, էջ 79:

Տեղի հայտնի հասարակական եւ ռազմական գործիչ Սամսոնի «Սամսոն Թովմասյան» շնորհիվ, որին Ա. Ամուրյանը համարում է «քաջ կռվող», «Սալմաստի խան»²², նրանք տեղավորվում են Հավթվանում, Փայաջուկում, Ղալասարում եւ Սանամերիկում: Գաղթականներին եւ նրանց կենդանիներին կերակրելու ու պատսպարելու պատրաստակամ 3500 բնիկ սալմաստահայերն արտակարգ հյուրասիրություն եւ զոհաբերություն են ցուցաբերում՝ բավարարելով գաղթականների անհրաժեշտ պահանջներին մեծագույն մասը: Տուն կար, ուր 10 ընտանիք էր տեղավորվել: Իսկ յուրաքանչյուր տուն պահպանում էր 6-10 զինվոր²³:

Հաշվի առնելով մոտավորապես վտանգը, անհրաժեշտ համարվեց անմիջապես Սալմաստ տեղափոխել Վանի գաղթից, Սալմաստի, Ուրմիայի դեպքերից անտեղյակ եւ թուրքական ուժերի պաշարման սպառնալիքի տակ գտնվող աղբակեցի հայերին՝ իրենց զինվորական մարմնի եւ հոգեւոր հովիվ Վ. Ծ. վարդապետ Կանաչյանի գլխավորությամբ²⁴:

Վասպուրականցի գաղթականների անսպասելի մոտաքը Պարսկաստան, տնտեսական ծանր վիճակ է ստեղծում Սալմաստի համար: Սակայն, բարեբախտաբար Կովկասյան հայոց բարեգործական ընկերության Սալմաստի մասնաճյուղը հնարավորություն է ունենում անհրաժեշտ չափով օգնություն հասցնել հացով եւ ցորենով, իսկ Քաղաքների միություն տեղական մասնաճյուղի հիվանդանոցի հիման վրա բացվում է բուժարան եւ նոր հիվանդանոց²⁵: Բացի այդ, Ատրպատականի թեմակալ Ներսես եպիսկոպոս Մելիք-Թանգյանի խնդրանքով Պարսկաստանի Հայոց Ազգային խորհուրդը 50.000ռ. է փոխադրում Սալմաստ՝ հայ փախստականների կարիքները հոգալու համար: Շուտով գաղթականներին բաժանվեց նաեւ ԿՀԲԸ Հավթվանի ցորենի պահեստում ամբարված ցորենը²⁶:

Սալմաստում գտնված ժամանակ ի հայտ եկան նաեւ ֆինանսական լուրջ դժվարություններ: Վանի գաղթականներն իրենց հետ բերել էին Վանի երկրորդ կառավարության խմորատիպ եւ որոշ քանակությամբ էլ Ա. Կերենսկու ռուսական կառավարության շրջանառվող թղթադրամներ, որոնք Սալմաստում զուրկ էին որեւէ արժեքից²⁷:

²² Յ. Յ. Դաշնակցությունը Պարսկաստանում 1890-1918. Դաշնակցութեան 60-ամյակի առթիւ, Թեհրան, 1950, էջ 36:

²³ Ա. Սարտիրոսեան, Յաղթական նահանգ, Ե., էջ 80:

²⁴ Վազգէն, նշլ. աշխ., էջ 120:

²⁵ Առ. Յարությունեան, Անցքերը Ատրպատականում 1918 թուին, Թավրիզ, 1919, էջ 21:

²⁶ «Հորիզոն», Թիֆլիս, 1918 թ. ապրիլի 28, թիւ 80:

²⁷ Վազգէն, նշլ. աշխ., էջ 119:

Ասորիները, որոնք մինչ այդ ապահով էին զգուժ իրենց թիկունքում գտնվող Վանի 1918 թ. հայկական կառավարության շնորհիվ, այլևս վտանգավոր համարելով իրենց հետագա վիճակը, Աղա-Դավութի (Մարշիմոնի եղբայրը՝ դոկտոր Դավութի) եւ ուրիշ ներկայացուցիչների հետ մասնակցեցին մարտի 31-ին Հավթվանում հայերի հրավիրած ժողովին, որին ներկա էին տեղական բոլոր գործիչները, Վանի զինվորական մարմնի կազմը եւ ուսուցիչական Կուլմիսկին (Ուրմիայի ուսուցիչական գործադիր մարման ղեկավարը)²⁸: Խորհրդակցության մասնակիցների մեծամասնությունը (Կ. Համբարձումյան, Լ. Շաղոյան, Բուլղարացի Գրիգոր, Ա. Մաքսապետյան եւ ուրիշներ) այն կարծիքին էին, որ վաղ թե ուշ թուրքական բանակը հասնելու էր Սալմաստ, հետեւաբար, փրկության համար անհրաժեշտ էր անմիջապես անցնել Կովկաս: Սակայն, տնտեսական կապերով երկրին կապված կալվածատերերի ու բարեկեցիկ կյանք վարող ազդեցիկ հայ եւ ասորի գործիչների բուռն ցանկությունն էր տեղահան չլինել, այլ սպասել եւ դիմադրել²⁹:

Հայ եւ ասորի տեղացի ներկայացուցիչները, որոնք միայնակ անկարող էին իրենց գոյությունը պահպանել եւ բացի այդ չէին ցանկանում անմիջապես ընդառաջ գնալ վանեցիների պահանջներին, ժամանակ խնդրեցին Ուրմիայի ուժերի հետ բանակցելու համար: Վանեցիները, թեպետեւ կարող էին սեփական ուժերով Շարաֆ-Խանեի, կամ Շաքարեազ-Խոյ-Ջուլֆա գծով Կովկաս անցնել, սակայն համաձայնեցին սպասել:

Վասպուրականցիների Սալմաստ ժամանելու օրերին Դիմանն արդեն պաշարված էր ասորիների եւ նրանց ջելո կոչված ցեղախմբի 2500 զինվորական անկանոն ուժերի կողմից, որոնք Ռուսաստանի անկայուն քաղաքականության պատճառով, իրենց անվտանգության եւ ապահովության համար 1915-1917 թթ. Վանի նահանգից տեղափոխվել էին

²⁸ Հայտնի է, որ Հոկտեմբերյան հեղափոխությունից հետո Ռուսական զորքերի դուրսբերումը Պարսկաստանից ավարտվել էր 1918թ. մարտի 23ին: Համադանում էր մնացել միայն գեներալ Ն.Ն. Բարաթովի կորպուսը եւ կազակային զորքերի փոխգնդապետ Լ. Բիչերախովի ջոկատը: Стен Е. Ф. Лудшвейт, Турция в годы Первой мировой войны 1914-1918гг. Военно-политический очерк, Москва, 1966, с.165. Ատրպատականից հետ քաշված ռուսական զորքերը տեղում թողել էին ռազմաթերթ: Օգտվելով առիթից, ասորիները տիրացան այդ ամենին եւ կարողացան իրենց մոտ պահել նաեւ Սալմաստում մնացած ռուսական հրետանային գումարտակը՝ 200 սպաներով եւ հրետանավորներով: Բացի այդ, կային նաեւ դասայիք ռուս զինվորներ, որոնք Համադանից հասնելով Սալմաստ եւ չկարողանալով անցնել Կովկաս, մտել էին ասորական բանակի մեջ:

²⁹ Վազգեն, նշլ. աշխ., էջ 119:

Պարսկաստան եւ Հաստատվել Սալմաստի, Ջուլֆայի, Ուրմիայի եւ Թավրիզի շրջաններում³⁰:

Ի նկատի ունենալով Սալմաստում ստեղծված դրուժյունը, «դեմոկրատի շապիկ հագած թուրանականները»³¹ եւ պարսկական կառավարուժյունը Ամիր Արշադի եւ Ջարդամի գլխավորուժյամբ պարսիկներից, քրդերից, եւ գերի ընկած թուրք զինվորականներից բաղկացած եւ ռուսական զենքով ու թնդանոթներով զինված 10 հազարանոց զորաբանակ ուղարկեց այդ շրջանը ասորիներից հետ գրավելու համար: Պարսիկ զորահրամանատարը մեծամտաբար հայտարարում է, որ «քրիստոնեաներու գլուխներէն պալատ պիտի շինեմ ինձ համար»³²:

Բանն այն է, որ Առաջին աշխարհամարտի տարիներին պարսկական կառավարուժյան ազդեցութիւնն ինչպես Արեւմտյան Ատրպատականում, այնպես էլ Սալմաստում, Խոյում եւ Ուրմիայում շատ թույլ էր, որովհետեւ վերոհիշյալ շրջանները դարձել էին ռուս-թուրքական բանակների ռազմաբեմը եւ շատ արագ ձեռքից ձեռք էին անցնում:

Ապրիլի 3 (4)-ին պարսկական 3000-անոց բանակը, որին միացել էին նաեւ քրդերը՝ 1 թնդանոթով, Թավրիզի ու Խոյի կողմից մոտեցավ Սալմաստին եւ ուժեղ հարձակում գործեց Մուղանջուղ (Մուղանջիկ) գյուղի եւ Դիլմանի մոտ գտնվող ռուսական նախկին զորանոցի վրա, որտեղից փորձում են գրավել մոտակայքի Աիրեւան գյուղը, ուր տեղավորված էր նորեկ գաղթականութան մի մասը³³: Մուղանջուղում եւ Ահրեւանում ապաստանած 1000-ից ավելի ժողովուրդը, հարձակումից հանկարծակիի գալով, թողնելով իր ունեցվածքը, խուճապահար փախչում է Կալասար, Փայաջուկ եւ Հաֆթվան: «... Կոմիսարներու Խորհուրդ ու ժողովուրդ այնքան խոր թմրութեամբ մը համակուած են, որ ոչ ոք ուզեց կարեւորութիւն տալ այդ գէպքին...»³⁴:

Միաժամանակ, Թավրիզի ճանապարհով Սադաղիանի գծով պարսկական մի ուրիշ զորամաս փորձում է գրավել Կալասարը, Փայաջուկը, Հաֆթվանը եւ Խոսրովան:

Ապրիլի 7-ին պարսկական զորքերը եւ քուրդ հայտնի ավազակապետ Սմկոյի 200 ձիավորներն սպանելով Դիլմանի (Շահպուր) ասորի

³⁰ Ավելի հանգամանորեն տես Helot Bellier F., Chroniques de massacres announce Les Assyro-Chalde'ens d'Iran en du Hakkari face aux ambifions des empires 1896-1920, Paris, 2014, p. 462-522:

³¹ Յ. Սարո, Ատրպատականի գոյամարտը, էջ 32:

³² Ա. Մարտիրոսեան, Յաղթական նահանգ, 2, թիվ 4, էջ 63:

³³ Առ. Յարութիւնեան, նշլ. աշխ., էջ 21:

³⁴ Ե. Վարդանեան, նշլ. աշխ., էջ 87-88:

պահակներին, եւ ձերբակալելով տակավին տեղում մնացած ռուս զինվորներին, գրավեցին զուտ պարսկական ազգաբնակչութիւն ունեցող քաղաքը եւ ասորական ուժերի դեմ կռիվ սկսեցին, որը տեւեց 4 օր: Ժողովրդին ահաբեկելու համար Սմկոն սպառնում է կախաղան բարձրացնել բոլոր նրանց. «ով որ չուզէր կռուիլ կեանքներուն դէմ»³⁵: Սկզբում վասպուրականցիները չեզոք դիրք բռնեցին, չցանկանալով լարել հարաբերութիւնները պարսկական կառավարութեան հետ, որը բարյացակամ վերաբերմունք ունէր դեպի տեղի հայերը:

Դեռ ավելին, հայկական ուժերը հաշվի առնելով հայ-պարսկական դաւաժոր բարեկամութիւնը, հանդես եկան հայտարարութեամբ, ըստ որի «... թոյլ տալու ենք, որ պարսիկ կանայք, երախաներ եւ անզէն տղամարդիկ անարգել անցնին մեր սահմաններէն եւ խիստ հսկողութեան ու պաշտպանութեան տակ... ապահով վայրերու մէջ տեղաւորելու համար»³⁶:

Սակայն, մինչեւ վերջ չեզոք մնալն անհնար էր, որովհետեւ նախ ասորական ուժերն աստիճանաբար տեղի էին տալիս եւ դրութիւնը ծանրանում էր, եւ երկրորդ՝ պարսիկներին օգնում էին նաեւ թուրքերը, որոնց հաղթանակը ծանր կանդաղառնար հայերի վրա, քանի որ թշնամին սեպի պէս մխրճվում էր հայկական գյուղերի եւ զինական ուժերի մեջ, որի արդեւունքում Սալմաստի հայութիւնը կարող էր երկփեղկվել երկու մասի (մի մասը Կալասար, Փայաջուկ, Դիլմանի արեւելյան շրջաններ, իսկ մյուս մասը Հավթվան, Խոսրովա եւ Դիլմանի արեւմտյան կողմը): Իսկ թշնամին ջլատելով հայ-ասորական ուժերը, հեշտութեամբ կարող էր իրագործել իր հայաջինջ ծրագիրը, քանի որ հայերի, մասնավորապէս նոր եկող գաղթականների նկատմամբ թշնամաբար էին տրամադրված քրդերն ու թաթարները:

Երկօրյա կռիվների ընթացքում հայ ղեկավարներից ոմանք (Կ. Համբարձումյանը, Սամսոնը, Գ. Բուլղարացին, Լ. Շաղոյանը եւ ուրիշներ) անձնական պատասխանատվութեամբ՝ իրենց ապավինած, խաղաղութեան կողմնակից, Դիլմանի վաճառականապետ Մաշադի-Ապաս Ալիի գլխավորութեամբ եւ հայտնի պետական պաշտոնյա Սադըղ-խան-Սարթիպի մասնակցութեամբ պատգամավորութեան ուղարկեցին Թավրիզ՝ խոստանալով վերջ տալ արյունոտ դեպքերին, միաժամանակ Սալմաստի վրա արշավող Ամիր Արշադին խնդրելով միջնորդ հանդիսանալ իրենց եւ պարսկական կառավարութեան միջեւ՝ Կովկաս անցնելու համար³⁷:

³⁵ Մխ. Գեորգեան, Վասպուրականէն՝ Պաղտատ եւ Պասրայի անապատները, «Հայրենիք ամսագիր», Բոստոն, 1965, թիվ 2, էջ 42:

³⁶ Ա. Մարտիրոսեան, Յաղթական նահանջ, 2., թիւ 4, էջ 64:

³⁷ Վազգէն, Ատրպատականի գոյամարտը, թիվ 6, էջ 159:

Մինչ հայերը պատգամավորների պատասխանին էին սպասում, Դիլմանի, Սադաղյանի եւ Հաբաշի թուրք-քրդական դիրքերից հարձակում սկսվեց Կալասարի, Փայաջուկի, Հավթվանի, Խոսրովայի հայ-ասորական խմբավորումների վրա: Ուստի, ապրիլի 8/9-ի (11-ի) առավոտյան 1200 հոգուց բաղկացած հայկական զինված ուժերը՝ ռուսական 5-րդ գնդի նախկին սպա Համբարձում Մելքոնյանի գլխավորությամբ³⁸, որոնց հետ էին նաեւ Սալմաստի խմբերը՝ Վազգենի, Վաղարշակի, Զիրոյի, Հունոյի եւ Սարիբեկի գլխավորությամբ³⁹, կարգի բերելով Հավթվանում ունեցած իրենց մարտական ուժերը, սկսեցին ասորիներին օգնել՝ ձախ թեւով շարժվելով դեպի Սավրա-Ահրեվան-Մուղանջուղ, իսկ աջ թեւով՝ Բարբշտա (Բարգիշլյու)-Կարակչլաղ նավահանգիստ: Լ. Շաղոյանի ղեկավարությամբ վանեցիների 3 վաշտերը եւ ասորական ու հայկական մեկական հարյուրակ Կալասար, Փայաջուկ, Ղչլչայ եւ Շեյթանովա գյուղերի մոտ ճակատամարտ են տալիս հակառակորդի 5000-անոց բանակի դեմ: Ճակատամարտին մասնակցում էին նաեւ երկու ռուս գնդապետներ՝ Կուզմինսկին եւ բուլղերիկ Կոնդերատեւը, որոնց ներկայություները հուսադրիչ էր կոփողների համար: Թիկունքի աշխատանքները ղեկավարում էր Սամսոն խանը, որին օգնում էին Արամ Աղաբեկյանը եւ Գեղամ Թադեւոսյանը⁴⁰: «Մերոնք,- գրում է դեպքերի ականատես Ազգին Մարտիրոսյանը,- հարկադրուած էին կռուելով կտրել ու անցնիլ մէկ ժամուան ճամբայ՝ բաց դաշտին վրայով, մինչեւ ծունկները ցեխերու մէջ թաղուած»⁴¹:

Մայրամուտին հայերին օգնության է հասնում նաեւ ասորիների զորամասը: Թշնամին փակում է քաղաքի չորս դարպասները եւ դիրքեր գրավում պարիսպների վրա: Ապրիլի 9-ի լույս 10-ի գիշերը մարտական գործողությունների 2-րդ օրը, կեսգիշերին, ասորական ուժերը՝ գնդապետ Կոնդերատեւի գլխավորությամբ, ռուսների թողած թնդանոթներով քար ու քանդ են անում քաղաքի մզկիթները, մինարները, բարձր տները, հողե հաստ պարիսպների մեծ մասը եւ հրկիզում են դարպասները:

Շուտով տեղեկություն է ստացվում, որ թուրքական բանակը օգնության է շտապում Դիլմանի պաշարվածներին: Իսկ քաղաքը դեռ շարունակում էր «մահամերձի յուսահատ կատաղութեամբ դիմադրել»:

³⁸ Հաֆթվանի շրջանի հայկական ուժերի հրամանատարը ռուս փոխգնդապետ Գլատշեւն էր, որի ապիկարության պատճառով ղեկավարությունը ստանձնել էր Համբարձում Մելքոնյանը: Նրա օգնականներն էին Զիբո Վարդանյանը, Վաղարշակ Շիրվանյանը: Տէն, Ա. Մարտիրոսեան, Յաղթական նահանջ, 2, թիւ 4, էջ 64:

³⁹ Յ. Սարո, Ատրպատականի գոյամարտը, էջ 33:

⁴⁰ Վազգէն, Ատրպատականի գումարտակը, թիւ 6, էջ 160:

⁴¹ Ա. Մարտիրոսեան, Յաղթական նահանջ, 2, թիւ 4, էջ 66:

Նախքան թուրքական բանակի հասնելը, անհրաժեշտ էր մի ելք գտնել: Որոշվում է քաղաքի բնակչությանը եւ կռվողներին զինաթափման առաջարկ անել, որտեղ մասնավորապես նշվում էր. «Ձեզ 24 ժամ ժամանակ է տրւում կա՛մ գէնքերը յանձնելով անձնատուր լինել եւ կա՛մ քաղաքը թողնելով՝ հեռանալ: Պատուոյ խօսք ենք տալիս եւ երդւում ենք մեր սրբութիւններով, քաղաքից հեռանալու պարագային ձեզ չհետապնդել եւ ոչ մէկին չվնասել: Կարող էք հեռանալ Քեօհնա-Շահրի կամ Թաւրի-զի ուղղութեամբ»⁴²:

Ինքնապաշտպանութեան հուշան ու հավատը կորցրած քաղաքի բնակչութիւնն անմիջապէս համաձայնում է: Զելոնների ղեկավար Աղա Պետրոսն (Պտրուսը) իր զինակիցներին հրահանգ է տալիս քաղաքից հեռացողներին չհետապնդել եւ չկոտորել:

Թշնամու, այդ թվում անպարտելի Սմկոյի ջախջախված մնացորդները քաղաքի հյուսիսային՝ Քալաշան-Հավթվան եւ Փայաջուկ-Շեյթանավա դարպասից խուճապահար փախչում են Խոյ, Ուրմիա եւ Թավրիզ՝ իրենց հետ տանելով քաղաքի բնակչության որոշ մասին: Պարսիկները տալով 50-ից ավելի սպանված եւ վիրավոր, նահանջեցին Թասուջ՝ հայերի ձեռքը թողնելով ինչպէս Դիլմանը, այնպէս էլ քաղաքի գերի ընկած 9000 բնակչությանը, իրենց միակ «Ջեյրան» թնդանոթը, հրացանի 200000 փամփուշտ, ուղտեր եւ ձիեր⁴³:

Մինչեւ ապրիլի 10-ը տեղի ունեցած կռիվների ընթացքում հայերը տալիս են 13 սպանված (որոնցից մեկը ռուս սպա) եւ 10 վիրավոր, իսկ ասորիները՝ 14 սպանված եւ 16 վիրավոր⁴⁴:

Ապրիլի 11-ին ասորական ուժերն առանց հրահանգի խուժում են Դիլման եւ նրա շուրջը կանգուն մնացած մի քանի գյուղերը, որտեղ պարսիկ ժողովուրդը ենթարկվում է բռնութիւնների, կողոպուտի ու ավերի⁴⁵: Մեկ շաբաթ տեւած կողոպուտի արդյունքում թալանվում են քաղաքի հացահատիկի, ջրի, յուղի, ձեթի պաշարները, մեծ խանութները⁴⁶:

Դիլման հասած հայերի ներկայացուցիչները թույլ չեն տալիս, որ ասորիները, վրեժխնդրութիւնից ելնելով, կոտորեն պարսիկ-թաթարներին⁴⁷

⁴² Ս. Սահրադեան, Կեանքիս յուշերից, Երեւան, 2007, էջ 183:

⁴³ Ե. Վարդանեան, նշլ. աշխ., էջ 99:

⁴⁴ Առ. Յարութիւնեան, նշլ. աշխ., էջ 21:

⁴⁵ Պատմութեան թանգարան, Նոր պատմութեան բաժնի մատյան, թիվ 839, արկղ 4, գ. 195, թ. 455:

⁴⁶ Ս. Աբրահամյան, նշլ. աշխ., էջ 114:

⁴⁷ 1915-1916 թթ. պարսիկները թուրք գործակալների ղեկավարութեամբ Խոյում կազմակերպել էին 2000 հայերի եւ 3000 ասորիների կոտորած: Տե՛ս Մարտիրոսեան Ա., Յաղ-

եւ ստիպում են նրանց բավարարվել միայն ավարով՝ իրենց առաջնային կարիքները հոգալու համար: Հայերը մեծ դժվարություններ ասորի քահանայապետ Կաշա Քինայի օժանդակությամբ կարողանում են շուրջ 6000-7000 պարսիկների (ըստ այլ աղբյուրների՝ 20.000-ից ավելի)⁴⁸, գլխավորապես կանանց ու երեխաների (տղամարդիկ փախել էին), վերցնել իրենց հովանու ներքո եւ ապահով դուրս բերելով Դիլմանից՝ նրանց խումբ-խումբ ուղարկել նախ Հավթվան, Խոսրովա, Սավրայ, Փայաջուկ, Կալասար, ապա Խոյ, Դիվնեյ, Թավրիզ, որտեղ նրանց պաշտոնապես հանձնում են պարսկական իշխանություններին⁴⁹: Սալմաստում պարսիկ ժողովուրդը չմնաց: Հայերը թաթարներին չկոտորելով որոշ չափով բարելավում են նրանց հետ իրենց հարաբերությունները, որի հետեւանքով Խոյի կառավարիչ-գատավորը Խոյ քաղաք տարված հայ գերիներին ազատ է արձակում եւ ուղարկում Սալմաստ: Սակայն դրա փոխարեն սրվում են հայ-ասորական հարաբերությունները: Ասորիները պահանջում են իրենց տրամադրության տակ թողնել մի քանի ազգեցիկ պարսիկ ընտանիքների՝ Խոյի կոտորածներից փրկված 200 ասորի-քրիստոնյա գաղթականներին անվտանգ Սալմաստ փոխադրելու համար:

Իրենց հետագա անելիքները պարզելու նպատակով 1918 թ. ապրիլի 16-ին Փայաջուկ գյուղում գումարվում է վանեցիների ազգային ներկայացուցիչների մի ժողով, որին մասնակցում էին նաեւ ռուսական գումարտակի սպաները: Տեղեկություններ էին ստացվել, որ Հայաստանում տիրում էր սով եւ համաճարակ: Այդ պատճառով էլ ժողովում քննարկվում է Կովկաս գնալու⁵⁰, թե տեղում մնալու եւ գոյամարտը շարունակելու, ինչպես նաեւ ասորիներին եւ տեղացի հայերին գաղթելու առաջարկ անելու հարցերը: «Երեւի ժողովրդեան կողմէ, Կովկաս մեկնելու ցանկություն արտայայտություններ դրողւած գումարել տուած էր այս ժողովը՝ գալիք դժբախտությունաց պատասխանատուութիւնը ժողովրդեան վզին ձգելու մտադրութեամբ»⁵⁰: Ժողովն ընտրեց Զինվորական լիազոր մարմին, որի մեջ մտան Կ. Համբարձումյանը, Լ. Շաղոյանը, Տ. Ժամհարյանը, Սամսոնը եւ Հ. Մելքումյանը: Որոշվում է խուզարկախմբեր ուղարկել Խոյի շրջան եւ զինվորական ուժ կազմակերպելով ժողովրդին փոխադրել Կովկաս: Սակայն, ոմանք Կովկաս մեկնելուն դեմ էին, պատճառաբանելով, որ արեւելահայության ապահովության համար օգտակար էր

թական նահանգ, Է., «Հայրենիք ամսագիր», Բուստոն, 1961, թիւ 5, էջ 61:

⁴⁸ Վազգէն, նշլ. աշխ., թիւ 6, էջ 160:

⁴⁹ Առ. Յարութիւնեան, նշլ. աշխ., էջ 21, նաեւ Արս. Կեօրկիզեան, նշլ. աշխ., էջ 110:

⁵⁰ Ե. Վարդանեան, նշլ. աշխ., էջ 99:

վասպուրականցիների զինված խմբերը թողնել Պարսկաստանում: Բանն այն էր, որ թուրքերը Վասպուրականը գրավելուց հետո, ցանկանում էին գրավել նաեւ Պարսկաստանի սահմանամերձ տարածքներն՝ այնտեղից Արարատյան Հայաստան մտնելու համար: Ի վերջո, ժողովականների մեծամասնությունը քվեարկում է Հայաստան փոխադրվելու օգտին: Միաժամանակ, որոշվում է նաեւ գաղթելու առաջարկ անել ասորիներին եւ տեղացի հայերին:

Կովկաս անցնելու միտված հայերը Ուրմիայի, Սալմաստի եւ մյուս շրջանների մեջ ապրող քրիստոնյա ասորիների աջակցությամբ կարիքն էին զգում: Սակայն վերջիններս, որ հայերի նման ենթարկված էին թուրքերի կողմից բնաջնջվելու վտանգին, այդուհանդերձ իրենց առաջնորդ Աղա Պետրոսի գլխավորությամբ վարում էին խորհրդավոր եւ բազմադիմի քաղաքականություն. օրինակ՝ ժողովրդի մեջ լուրեր էին տարածում, թե «Խոյի գիծը պատռել եւ Կովկաս անցնիլ անկարելի է»⁵¹: Դիւմանի, Քեոհնե-Շեհրիի եւ Ուրմիայի գյուղերի կողոպուտով հարստացած ասորիները ոչ միայն չէին ուզում Կովկաս անցնել, այլեւ փորձում էին օգտագործել Վասպուրականի ժողովրդի ռազմական օժանդակությունն իրենց հարցերը լուծելու համար: Նրանք համոզված էին, որ անհրաժեշտ է հայերին «թմբիրի մեջ» պահել՝ «պահանջուած ատեն մեզ հետ մեր հարստութեանց պաշտպան կանգնելու համար»⁵²:

Սալմաստում դեպքերն ու իրադարձություններն ուսումնասիրելուց հետո Կ. Համբարձումյանն ու իր համախոհները որոշում են կայացնում մեկնել Զուլֆա-Նախիջեւան: Իրենց այդ մտադրության մասին նրանք հայտնում են Ուրմիայի Ազգային մարմնին, առաջարկելով պատրաստվել եւ ժողովրդի հետ իրենց միանալ Սալմաստում: Միաժամանակ, վանեցիների ներկայացուցչական Ազգային մարմինը նպատակահարմար է գտնում շոշափել նաեւ տեղի հայ ժողովրդի տրամադրությունը: Բացատրական աշխատանք կատարելու նպատակով Սալմաստի գյուղեր է մեկնում ՀՅԴ ներկայացուցիչ Սարոն, որը սակայն համոզվում է, որ «հայր ամենուրեք եւ միշտ անքակտելի կապերով կապուած իր տուն ու տեղին, չցանկացաւ պոկուել իր հնամաշ կարպետից, մինչեւ որ թշնամու սուրը հասաւ իր դուռը...»⁵³: Ցավոք, տեղացիների մեծամասնությունն իր ապագան կապում էր ասորի ժողովրդի հաջողության հետ: Կար նաեւ

⁵¹ Ա. Կեօրկիզեան, նշլ. աշխ., էջ 110:

⁵² Ե. Վարդանեան, նշլ. աշխ., էջ 104:

⁵³ Յ. Սարո, նշլ. աշխ., էջ 34:

տնտեսապես քայքայվելու մտավախությունը: Սակայն, Ազգային մարմինը, հաշվի առնելով աննպաստ իրավիճակը, թուրքերի առաջխաղացումը եւ անորոշ ապագան, հարցը տեղափոխելով հայ-ասորի ներկայացուցիչների բարձրագույն ժողով, առաջարկում է անհապաղ շարժվել դեպի Նախիջևան: Որոշմանն ընդգրկմանում է Ուրմիայի ամբերիկյան միսիոներ, փոխհյուպատոս, հայ-ասորի ներկայացուցիչների բարձրագույն ժողովի նախագահ՝ դոկտոր Շեղը, որը սկզբից եւ եթ չէր հանդուրժում հայերի անկախ եւ յուրահատուկ քաղաքականությունը⁵⁴: Նա զայրացած հայտարարում է. «Ոչ ո՛ք իրաւունք չունի ժողովրդին այդ ուղղութեամբ դէպի հիւսիս շարժելու, ե՛ս ամբրիկեան եւ անգլիական պետութիւններից լիազօրի հանգամանք ունեմ, եթէ հայերը փորձեն շարժուել հարկադրուած, հրահանգելու եմ Աղա Պետրոսին, ասորական ուժերով փակել Կուշչի գետգուկի անցքը, զինաթափ անել մեկնող հայկական ուժերին եւ պատժել...»: Աղա Պետրոսն իր հերթին կրկնում է նույն սպառնալիքը, իսկ հայերը նրան պատասխանում են. «Դու նման քաջութիւն չունես եւ չե՛ս համարձակուի...»⁵⁵: Քաղաքական լարախաղացություն՝ Տօգուտ արեւմտյան տերությունների՝ կարելի է անվանել Շեղի այս գործելակերպը, որի բովանդակությունը բացահայտվեց հետագայում:

Միայն իրենց «Ազգային խորհուրդ» հռչակած սալմաստցի 10-12 հայ մանր առեւտրականներ (ընտանիքներով հանդերձ)՝ անձնական շահից դրդված, հավանության արժանացրեցին Շեղի տեսակետը եւ գաղտնի քարոզչություն ծավալեցին, որ ժողովուրդը չգաղթի: Ի պատասխան՝ հրամանատար Ա. Ստեփանյանը եւ վաշտապետները որոշում կայացրեցին ձերբակալել եւ պատժել ինքնակոչ «Ազգային խորհրդին», սակայն Ազգային մարմինը կանխում է այդ քայլը:

Տարածվում են նաեւ սադրիչ լուրեր առ այն, թե իբր «Ռուս եւ կովկասահայ սպաներ ու վաշտապետներ մեծ հարստութիւն ձեռք բերած, ուզում են հայ զինուորներին շարժման մէջ դնել, օգտագործել նրանց եւ փախչել Կովկաս»⁵⁶: Այդ ժամանակ էր, որ մի խումբ ռուս հուսահատ սպաներ, հակառակ իրենց հրամանատարության հորդորին, ժողովրդի ինքնապաշտպանությունը համարելով աննպատակ, որոշում են

⁵⁴ Վերջինս ասորիների ազգապետ մարշիմոնի սպանվելուց հետո, հետապնդման կարողացել էր իր ազդեցության տակ վերցնել ասորի ժողովրդին եւ մեղիքներին, որի հաջողության գործում մեծ դեր է խաղում Աղա Պետրոսը: Տե՛ս Յ. Սարո, նշ. աշխ., էջ 34:

⁵⁵ Յ. Սարո, նշ. աշխ., էջ 34:

⁵⁶ Անդ, էջ 35:

ընտանիքներով Հեյդարաբադ-Շարաֆխանե ճանապարհով մեկնել Ջուլֆա: Նրանք կարծում էին, թե «իրենք ուսև են եւ թուրքերը իրենց հետ գործ չեն ունենայ»⁵⁷: Սակայն, հակառակ սպասվածին, նրանք ճանապարհին ջարդի են ենթարկվում, իսկ կանայք՝ լլկման: Միայն մի քանիսին է հաջողվում ճողոպրել եւ հասնել Կովկաս:

Միաժամանակ, Ահրեւանի կռիվներից հետո, հաշվի առնելով դրուծյան բարդացումը եւ Կովկաս շարժվելու հրատապությունը, հայերը ձեռնամուխ են լինում զինվորական ուժեր կազմակերպելու գործին: Սալմաստում գաղթականներին միացան նաեւ տեղի հայերն ու ասորիները, որոնք բոլորն էլ զինված էին: Ցեղասպանությունից մազապուրծ եղած եւ 1918 թ. Ատրպատականի կռիվներին մասնակցած Ս. Աբրահամյանը մատնացույց է անում, որ վասպուրականցիների ներկայությունը, զենքն ու զինամթերքը, ինչպես նաեւ «կռվողների» հեղինակությունը (որ ձեռք էր բերվել 1915 թվականի ապրիլին), տեղի քրիստոնյա բնակչությանը վստահություն ներշնչեց, որ միահամուռ ուժերով կարելի է դիմագրավել թշնամուն⁵⁸: Արդյունքում, Սալմաստ-Ուրմիայի շրջանում սկսեց ձեւավորվել եւ գործել հայ-ասորական, միացյալ՝ «Ատրպատականի հատուկ զորախումբը»՝ բաղկացած ասորական երեք եւ հայկական 1 հրաձգային գումարտակներից: Եթե հայերի հետ զինվորական միասնական ճակատ ստեղծած Ջուլամերիկից, Տիար-Թխուբից գաղթած եւ Ուրմիայի շրջաններում տեղավորված 50 հազար ասորիների գունդը միավորում էր մոտ 3000 ռազմիկների⁵⁹, ապա հայկական գումարտակը, որն ստեղծվել էր Ուրմիայի եւ Սուլեյմանի հայերից միավորում էր շուրջ 4000 սվին եւ գործում էր Սողոմոն Մելքոնյանի հրամանատարությամբ: Բացի այդ, ապրիլի 1-ին Սալմաստում Վանի ուժերից վերակազմվեց մեկ գումարտակ եւս՝ Սալմաստի հայկական II հրաձգային գումարտակը⁶⁰, պորուչիկ՝ Տ. Ժամհարյանի եւ Լ. Շաղոյանի ղեկավարությամբ⁶¹:

Ջինական ուժը բաղկացած էր հիմնականում Խոշաբի, Աղբակի Շատախի շրջանների զինվորներից: Սակայն կային նաեւ սակավաթիվ մշեցիներ, բիթլիսցիներ եւ խարբերդցիներ⁶²:

⁵⁷ Անդ, էջ 33:

⁵⁸ Ս. Աբրահամյան, նշվ. աշխ., էջ 113:

⁵⁹ Զ. Մ. Մուրադյան, Էջեր հայ ժողովրդի հերոսական անցյալից, Երեւան, 1983, էջ 100:

⁶⁰ ՀԱԱ, ֆ. 1267, ց. 2, գ. 96, թ. 4-5:

⁶¹ Պատմության թանգարան, Նոր պատմության բաժնի մատյան, թիվ 839, արկղ 4, գ. 195, թ. 456:

⁶² Ա. Մարտիրոսեան, Յաղթական նահանջ, Է., թիւ 5, էջ 60:

Վասպուրականի զինվորական կոմիտեն Սալմաստում պաշտպանողական աշխատանքները կանոնավորելու եւ լավ կազմակերպելու համար իր աշխատանքները համաձայնեցրեց Սալմաստի զինվորական մարմնի հետ եւ իր շարքերը համալրեց նաեւ ռուսական փորձված զինվորականներով: «Չպետք է ուրանալ այն հանգամանքը,- գրում է դեպքերի անմիջական մասնակիցը,- որ իրենց մայր ուժերից կտրված եւ հայ ու ասորական ուժերի հետ իրենց բախտը կապած ռուս զինվորականությունը, չնայած իր կրած անօրինակ ու սոսկալի գրկանքներին, տառապանքներին, իր արյունը չխնայեց մեր ժողովրդի՝ կործանման եզրին մոտեցած մի ստվար զանգվածի ազատություն համար»⁶³:

Հայ գաղթականությունը ընդհանուր առաջնորդությունն ստանձնել էր Կ. Համբարձումյանը, կռիվները ղեկավարում էր Լեւոն Շաղոյանը⁶⁴, իսկ հայ-ասորական ընդհանուր զորախմբի հրամանատարն էր ռուս գնդապետ Կոլզմիրն, շտաբի պետը՝ գնդապետ Գորեցկին էր: Հայկական այս զորամասերը՝ միացած Ատրպատականի հատուկ զորախմբին, կազմում են մի ստվար ուժ: Սակայն պաշտպանական շրջանը բավականին մեծ էր եւ ընդգրկում էր ողջ Ուրմիայի եւ Սալմաստի տարածաշրջանը:

Շուտով, ղեկավարություն հրահանգով հայկական գումարտակը Ուրմիայից անարգել հասնում է Սալմաստ: Թե՛ Շեղը, թե՛ նրա հլու կամակատար Ադա Պետրոսը հակառակ իրենց հայտարարությունն ու սպառնալիքներին, չեն համարձակվում որեւէ քայլ կատարել: Դեռ ավելին, ասորիները ցանկություն են հայտնում հետեւել հայերին: Սակայն Շեղը խանգարում է ինչպես նրանց, այնպես եւ Ուրմիայի հայերին: Արդյունքում, հայկական վաշտերը հարկադրաբար հետ են վերադառնում Ուրմիա, որով ձախողվում է Վասպուրականի եւ Սալմաստի ղեկավարների տեղափոխման ծրագիրը⁶⁵:

Մինչ հայերն ու ասորիները զբաղված էին իրենց ուժերի վերակազմությունամբ, ապրիլի 18-ի երեկոյան գերեվարված քուրդ լրտեսներից մեկը հայտնում է, որ թուրքական օգնական ուժերն արդեն Վանից խոյ են հասել: Հետախուզական խմբերի կողմից կատարված աշխատանքները գալիս են հաստատելու դեպքերի իսկությունը⁶⁶:

⁶³ Մ. Սարոյան, նշվ. աշխ., էջ 194:

⁶⁴ Պատմության թանգարան, Նոր պատմության բաժին, Ա-Դո, Իմ հիշողությունները, Բ. մ. 839/196 (գ), էջ 275:

⁶⁵ Յ. Սարո, նշվ. աշխ., էջ 35:

⁶⁶ Ե. Վարդանեան, «Նահանջ Բիւրոց» Վասպուրականի, էջ 99:

Հակառակ այն բանին, որ հայերը ապահով եւ անվնաս կերպով խոյ տեղափոխեցին բազմաթիվ պարսիկ գերիները, ասես դրան ի պատասխան ապրիլի 21-ին Սալմաստ հասավ Լիմ կղզում գերի մնացած, հյուժված եւ բոլորովին մերկ՝ վասպուրականցի հայ կանանց 200 հոգանոց խումբը: Նրանք, ինչպես ականատեսն է նշում՝ «բռնաբարութիւն, ծեծ, ողջ-ողջ այրել, ջուրի մէջ խաշել, փոքրիկները քարերուն զարնելով ջարդու փշուր ընել. ինչէր, ինչէր ըսես չէին ի գործ դրած վայրագ տիրողները իրենց ձեռքին ընկած աս դժբախտներուն վրայ»⁶⁷: Այդ նույն ժամանակ խոյից Սալմաստ հասան նաեւ գերված ասորի կանայք:

Վանի կուսակալ Զեւդեթը, որը որոշել էր ցանկացած գնով պատժել Վանից գաղթած ժողովրդին, իր բանակը բաժանելով երկու մասի՝ ռազմական գործողություններ է սկսում Աղբակի եւ խոյի ուղղությամբ՝ դեպի Սալմաստ:

Միաժամանակ հայտնի էր դարձել, որ թուրքական 3000 զորաբանակը, որին միացել էին սահմանամերձ Ուշնիի, Մուքրիի, Սոուլբուկաղի քրդերը⁶⁸, Մոսուլի ճակատի ընդհանուր հրամանատար Ալի Իհսան փաշայի⁶⁹ գլխավորությամբ, գինված ծանր եւ լեռնային թնդանոթներով ու գնդացիներով, Վան-Վասպուրականը նվաճելուց հետո, այնտեղից ձեռք բերված ավարով, Մոսուլի կողմից հասել էր Կոտուլ եւ Սուլդուզի ճանապարհով շտապում էր հարձակում նախապատրաստել Ուրմիայի վրա՝ Աղա Պետրոսի դիրքերի ուղղությամբ, նպատակ ունենալով միանալ խոյի ուժերին, փակել վանեցիների նահանջի ճանապարհը դեպի Երեւան եւ կոտորել Սալմաստում հանգրվանած բոլոր հայերին:

1918 թ. ապրիլի 24-ին եւ 27-ին վասպուրականցիների առաջարկությամբ ներկայացուցչական նոր ժողովներ են հրավիրվում, եւ որոշվում է կրկին դիմել Ուրմիայի հայ-ասորական ղեկավարությանը, կապ հաստատել Կովկասի հետ եւ ծայրահեղ դեպքում, եթե Ուրմիայի բնակչությունը չհամաձայնի, գաղթել առանց ուրիշների հետ միավորվելու: Նախապատրաստվելու համար ժամանակ է նշանակվում՝ մինչեւ մայիսի 5-ը⁷⁰:

Սալմաստից եւ Ուրմիայից Անդրկովկաս տանող ճանապարհը կտրելու նպատակով Նաղաղում (Ուրմիայից հարավ) գտնվող թուրքական

⁶⁷ Անդ, էջ 101:

⁶⁸ Յ. Սարո, նշ. աշխ., էջ 39:

⁶⁹ Յ. Կյունցլեր, Արյան եւ արցունքների երկրում: Իրադարձություններ Միջագետքում համաշխարհային պատերազմի ժամանակ, Երեւան 2011, էջ 106, նաեւ Միս. Գեորգեան, նշ., թիւ 2, էջ 43:

⁷⁰ Առ. Յարութիւնեան, նշ., էջ 23:

22-րդ գնդի հրամանատարն ապրիլի 28-30-ին դիմեց Ուրմիայի բնակչությանը եւ պահանջեց անձնատուր լինել⁷¹: Նամակներից մեկում, որ ուղարկված էր գերի ընկած մի հայ կնոջ միջոցով, ամբարտապան ձեռով նշվում էր, որ «Թաւրիզի հայերն ու ասորիները անձնատուր եղած են եւ խնայուած է անոնց կեանքը: Դուք ալ հետեւեցէք անոնց օրինակին, այլապէս ձեզ բոլորդ ալ պիտի կոտորենք»⁷²: Սակայն թուրք հրամանատարի սպառնական նամակը, որքան, որ խիստ լեզվով էր գրված, նույնքան էլ խիստ արհամարհանքի արժանացավ ժողովրդի կողմից, քանի որ վասպուրականցին լավ էր ճանաչում թուրքի հոգեբանությունը, որը, եթե չէր կարողանում հաղթել կռվում, դիմում էր խաբէության: Ուստի, բոլորը միասին հայտարարում են. «Մենք ասկէ երեք տարի առաջ, 1915ի Ապրիլին՝ մեռնելու էինք, ու եթէ այսքան ալ ապրեցանք, աւելորդ էր: Թո՛ղ գան, երբ եւ ինչ թիւով որ կուգեն, մենք մահուընէ չենք վախնար: Մենք գիտենք թէ պիտի մեռնենք, բայց մեռցնելով մեռնիլ, թո՛ղ գիտնան, թէ վասպուրականցին հայ է, հաւ չէ»⁷³:

Կար մի կարեւոր հանգամանք: 1914-1915 թթ. թուրքերը քանիցս տիրել էին Ուրմիայի շրջանին, բայց չէին բնաջնջել տեղի քրիստոնյաներին, որովհետեւ այդ տարածքներում դեռեւս գործողության մեջ չէր մտել ցեղասպանական քաղաքականությունը: 1917-1918 թթ., եթե թուրքական բանակը քրդերի հետ համատեղ անարգել մուտք գործեց Ուրմիա-Սալմաստի շրջան՝ Նախիջեւան-Գանձակ անցնելու համար, որը նրանց վաղեմի նպատակն էր, ապա գործողության մեջ դրվեց քրիստոնյաների անխտիր կոտորածի քաղաքականությունը, քանի որ նրանք սահմանամերձ այդ շրջաններում, արգելք էին հանդիսանալու պանթուրքիզմի ճանապարհին:

Թուրքերը վերջնագիր են ներկայացնում նաեւ Խոյի պարսիկ կառավարչին՝ իրենց դիմադրություն ցույց չտալու եւ հայերին հալածելու հնարավորություն ընձեռելու համար, այլապես սպառնում էին գրավել Խոյը:

Պարսկաստանի «գեմոկրատ» ղեկավարները, հաշվի առնելով Սալմաստում եւ Ուրմիայում իրենց, ինչպես նաեւ Սմկոյի ու Ղարադաղի էմիր Էրչադի կրած կատարյալ պարտությունները եւ Թավրիզի վրա ասորիների հարձակման հնարավորությունները, թուրք գործակալների օգնությամբ աշխատում էին արագացնել օսմանյան

⁷¹ ՀԱԱ, ֆ. 1267, ց. 2, գ. 96, թ. 5:

⁷² Ա. Կեօրկիզեան, նշւ., էջ 111:

⁷³ Անդ, էջ 111-112:

բանակի առաջխաղացումը, որպեսզի «բարոյալքուած ու վախով բռնուած»⁷⁴ թուրք ազգաբնակչութիւնը չհեռանա Թավրիզից:

Խուճապի մատնված ժողովրդին «հանգստացնելու» եւ ժամանակ չահելու նպատակով, Թավրիզի «դեմոկրատ» ղեկավարները եւ թուրք գործակալները թեմակալ առաջնորդ Ներսես Մելիք Թանգյանին առաջարկում են իրենց ներկայացուցչի հետ մեկնել Ուրմիա՝ կողմերին հաշտեցնելու համար: Դաշնակցութեան եւ Ապահովութեան մարմնի կողմից սրբազանին միանում են նաեւ Հակոբ Ճերմակը եւ Ալ. Մանասերյանը:

1918 թ. մայիսի 1-ին Ներսես Մելիք-Թանգյանի գլխավորութեամբ Ուրմիա է ժամանում հայ-պարսկական հաշտարար հանձնաժողովը, որն առաջարկում է Խոյի վրա արշավելու ծրագիրն առժամանակ հետաձգել՝ այն համարելով վաղաժամ եւ նույնիսկ հանցավոր, քանի որ պարսկական կառավարութիւնը խոստանում էր բարեկամական հարաբերութիւններ հաստատել հայ, ասորի եւ պարսիկ ժողովուրդների միջեւ եւ բացել բոլոր ճանապարհները⁷⁵: Ապահովութեան համար Հաշտարար հանձնաժողովը հրավիրում է քրիստոնյա ազգաբնակչութեան խառն մի ժողով եւ հաշտութեան պայմանագիր ստորագրում պարսիկների եւ քրիստոնյաների միջեւ: Ուրմիայի քրիստոնյա եւ մահմեդական բնակչութեան կողմից ընտրվում է գրեթե անսահմանափակ իրավունքներով օժտված՝ միահեծան մի մարմին՝ Ուրմիայի նահանգապետ Իջալ-ուլ-Մյուլքի նախագահութեամբ եւ ամերիկյան փոխհյուպատոս դոկտ. Շեդի, Ճերմակի, լեռնային ասորիների գորամասերի հրամանատարներ՝ Աղա Պետրոսի եւ Մելիք Խոջաբայի անդամակցութեամբ:

Միաժամանակ, խորամանկ Իճալ-ի-Մյուլքն էլ, որը «հիպոսացուցած էր Համբարձումեանը»⁷⁶, ոչ միայն խոստանում էր միջոցներ ձեռք առնել թուրքական ուժերը Պարսկաստանի սահմաններից հեռացնելու համար, այլեւ պտտվում էր Սալմաստի գյուղերում եւ ի լուր ամենքի տեղեկացնում, որ ի նշան պարսկահայկական հաշտութեան Դավրեթից (Թավրիզից) մեծ քանակութեամբ ռազմամթերք է ուղարկվել Ուրմիա:

Նորընտիր մարմինը համարելով որ քրիստոնյաների եւ պարսիկների մեջ հաշտութիւն է կայացել, Ուրմիայի բնակչութեան առաջարկում է սկսել դաշտային եւ խաղաղ այլ աշխատանքներ: Ժողովրդին զգոնութիւնը թմրեցնելու եւ հանդարտեցնելու համար տարբեր անկյուններից

⁷⁴ Յ. Սարո, նշլ. աշխ., էջ 37:

⁷⁵ Պատմութեան թանգարան, Նոր պատմութեան բաժնի մատյան, թիվ 839, արկղ 4, գ. 195, թ. 457:

⁷⁶ Ե. Վարդանեան, նշլ. աշխ., էջ 143:

նորից սկսեցին շրջանառվել սրտապնդող լուրեր, թե Շահթախտը եւ Զուլֆան հայերի ձեռքում են, իսկ դա նշանակում էր, որ Սալմաստը դառնում էր ապահով անկյուն: Բացի այս պարսիկ ներկայացուցիչը կառավարության անունից խոստանում էր բարեկամական վերաբերմունք: Սակայն Մելիք-Թանգյանը, կռահելով կենտրոնի եւ «դեմոկրատների» քաղաքական խաղը, 3-րդ օրը վերադառնում է Թավրիզ⁷⁷: Հաշտարար հանձնաժողովը եւս, իր դերը ավարտված համարելով, վերադառնում է Թավրիզ: Վերադառնալու օրը թուրքերը 100 ձիավորներով գրավում են Թավրիզի հարեւանությունը գտնվող Շարապխանեն, եւ հանձնողով մի կերպ է փրկվում գերեվարությունից⁷⁸:

Հաշտարար հանձնաժողովի կողմից պատվիրակություն է ուղարկվում թուրքական բանակ՝ պարզելու համար «թէ ի՞նչ են ուզում չէզոք երկրից եւ ժողովրդից»: Թուրքական բանակի հրամանատարը պատասխանում է, որ իրենց հրամայված է գրավել Ուրմիան, Սալմաստը, Թավրիզը եւ Մարաղան, հետեւաբար, առաջարկում են քրիստոնյաներին անձնատուր լինել եւ հանձնել բոլոր զենքերը, այլապես՝ իրենք կըռնագրավեն բռնի ուժով: Թուրքական սպառնալիքներին զուգահեռ հոգս են ցնդում նաեւ պարսկական կառավարության բոլոր խոստումները: Միաժամանակ, գաղթի համար անհրաժեշտ միջոցների բացակայության պատճառով, որոշվեց առժամանակ հետաձգել նաեւ գաղթը⁷⁹: Վերոհիշյալ իրադարձությունները գալիս էին ապացուցելու, որ ժամանակին Կ. Համբարձումյանի առաջարկն ընդունելու դեպքում, երբ տակավին թուրքական բանակը չէր շարժվել դեպի Ատրպատական, հայ-ասորական ուժերը, ժողովրդի հետ միասին, հեշտությունը կարող էին գաղթել Նախիջևան: Բացի այդ, Նախիջևանի ռազմաճակատը՝ ի տարբերության Սալմաստ-Ուրմիա գծի, որն ուներ 150-180 կմ երկարություն, անհրաժեշտության դեպքում կարող էր սեղմվել, որի արդյունքում հայ-ասորական ուժերը, փոխանակ ինքնապաշտպանական կռիվներ մղելու, կարող էին հարձակման անցնել եւ հայտնվելով Արարատյան Հայաստանի վրա հարձակվող թուրքական բանակի թիկունքում՝ ձախողել նրանց հեռահար գործողությունները:

Կար նաեւ մեկ ուրիշ կարեւոր հանգամանք: Վասպուրականցիների՝ Արեւելյան Հայաստանում հայտնվելու դեպքում հետագայում տեղի չէին ունենա Նախիջևանի, Օրդուբադի եւ Ագուլիսի ավերածություններն ու

⁷⁷ Առ. Յարութիւնեան, նշլ. աշխ., էջ 24:

⁷⁸ Անդ, էջ 25-26:

⁷⁹ Վազգէն, նշլ. աշխ., թիւ 1, էջ 150:

տեղի հայ ազգաբնակչության 1918 թ. կոտորածները, եւ Հայաստանի Հանրապետության սահմանները, թերեւս, կունենային բոլորովին այլ ուղվագիծ:

Եւ այսպէս՝ հայ-ասորական ուժերի կողմից մերժում ստանալուց հետո թուրքական 51-րդ զորաբանակի 5-րդ դիվիզիայի 3-րդ գունդը եւ 1 վաշտ՝ սպառազինված ծանր եւ լեռնային թնդանոթներով ու գնդացիներով, Ալի Իհսան փաշայի գլխավորությամբ 1918 թ. մայիսի 2-ին Մոսուլ-Հայդարապատի կողմից շարժեցին դեպի Ուրմիա: Առաջանալով Սոուլթուկաղ-Սուլդուղից, Ուշնիից եւ Գասըմլու-գերեից նրանք գրոհում են Շեյթանլու, Բաբառու, Դիզաթաքեա եւ Բալանեշ գյուղերի ուղղությամբ: Հասնելով Բարանդուզ գետին՝ թուրքերը կանգ առան Բաբամի գյուղի մատուցներում, ուր հայ-ասորական ուժերը Կուզմինի գլխավորությամբ ճակատ էին կազմել⁸⁰: Հնչեց անձնատուր լինելու նոր առաջարկ: Ուրմիայի շրջանում Բարանդուզի ճակատի թուրք հրամանատարը մի սպայի միջոցով առաջարկում էր բանակցություններ սկսել իր հետ: Երկու կողմերի ներկայացուցիչներն իրար են հանդիպում գետի եզերքին, որտեղ թուրքերը պահանջում են անձնատուր լինել եւ զենքը հանձնել, իսկ հայերը կտրականապէս մերժում են⁸¹: Բանակցությունները դեռ ընթանում էին, երբ ասորա-հայկական ուժերը ուսու ազմագետ հրամանատարի նախագծած ծրագրով աջ եւ ձախ թեւերից, ուր տեղակայված էին ասորական զորամասերը, ինչպէս եւ կենտրոնից՝ Բաբառուի, Դարբառուի եւ Դիզաթաքեայի ճակատից հարձակվում են թշնամու վրա: Իրարից անկախ կռվի վայր են հասնում Աբրահամ Բախթիարին, Սարգիս Պարլամենտը եւ Հրաչ Սեղբոսյանն՝ իրենց տղաներով⁸²: Նրանք անսպասելի հարված են հասցնում թուրքերին եւ նրանց ստիպում փախուստի դիմել՝ հայ-ասորական ուժերին ձեռքում թողնելով 200 (այլ աղբյուրներում՝ 700) գերի՝ այդ թվում 23 սպա, 12 գնդացի, 2 լեռնային թնդանոթ եւ բավականաչափ ռազմամթերք⁸³: Հատկանշական է, որ կռվի ժամանակ ամբողջությամբ գերի է ընկնում թուրքական հարվածող վաշտն՝ իր հրամանատարով⁸⁴:

Այդ օրերին Ուրմիայից Սալմաստ է հասնում ասորիների առաջնորդ Աղա Պետրոսի ձիավոր սուրհանդակը, որը տեղեկացնում է, որ

⁸⁰ Յ. Սարո, նշ. աշխ., էջ 39:

⁸¹ Անդ, էջ 42:

⁸² Անդ, էջ 39:

⁸³ Պատմության թանգարան, Նոր պատմության բաժնի մատյան, թիվ 839, արկղ 4, գ. 195, թ. 456:

⁸⁴ ՀԱԱ, ֆ. 1268, ց. 2, գ. 96, թ. 5:

«Ուրմիոյ շրջանի թրքական ուժերը վերջնականապէս ջախջախուած են: Ասորիները, Աղա Պետրոսի առաջնորդութեամբ, մեծ բանակ մը պիտի ղրկեն, որպէսզի ձեր այս տեղի կռուող ուժերուն միացած՝ քալեն Խոյի վրայ, Կովկասի հետ կապ հաստատելու համար»: Այս լուրը հուլիսի նոր ակնկալիքներ է առաջ բերում եւ աննկարագրելի խանդավառութեամբ է համակում բոլորին: Իր հերթին պարսիկ պաշտոնյա Իջլալ-ուլ-Մյուլ-քի հետ հանդիպելու, ինչպէս նաեւ ասորիների պարագլուխների հետ խորհրդակցելու մտադրութեամբ 1918 թ. մայիսի 3-ին Ուրմիա է մեկնում Կ. Համբարձումյանը: Միաժամանակ, մարշիմոնն էլ մարդ է ուղարկում Ներսես սրբազանի մոտ՝ հայտնելով, որ հայերը որոշել են Սալմաստից գաղթել Զուլֆա, իսկ ասորիները՝ ոչ: Նա խնդրում էր արգելել Սալմաստ հասած վասպուրականցիների եւ տեղի հայերի գաղթը: Ներսես սրբազանի եւ Մարշիմոնի մասնակցութեամբ ժողովներ են գումարվում, եւ որոշում է կայացվում բոլոր ուժերով դիմադրել թուրքերին եւ չգաղթել Ուրմիայից մինչեւ ընդհանուր որոշումը⁸⁵: Այդ օրերին ոգեւորութիւնը նկատելի էր բոլոր խավերում, սակայն խանդավառութիւնը շուտով իր տեղը զիջում է հուսալքմանը, քանի որ լուր է տարածվում, որ ռուսները երեք օրից մեկնելու են Կովկաս: Ռուսներն անհապաղ ժողով են գումարում Խոսրովայում եւ որոշում՝ ինչ գնով էլ լինի գրավել Խոյը, կապ ստեղծել Զուլֆայի հետ եւ անցնել Կովկաս⁸⁶:

Դեռեւս 1918 թ. ապրիլին Թավրիզի ռուսական հյուպատոսի միջոցով Կովկասյան բանակի շտաբից հեռագիր էր ստացվել Ատրպատականի հատուկ ջոկատի հրամանատարի անունով: Դրանով ռուս հրահանգիչներին կարգադրվում էր ջոկատը կազմացրել եւ վերադառնալ Կովկաս⁸⁷: Բնական հարց էր առաջանում. ինչպէս վերադառնալ, երբ բոլոր կողմերից շրջապատված են: Եւ, եթե անգամ սպաներին թույլ տրվեր վերադառնալ, ապա քմահաճույքին կմնային ազգային զորամասերը եւ 80 հազար քրիստոնյա ազգաբնակչութեանը: Հետեւաբար որոշվեց տեղում մնալ մինչեւ ճանապարհների բացումը: Ռուս սպաների եւ զինվոր-հրահանգիչների մի մասը՝ գնդապետ Սինելնիկովի գլխավորութեամբ դեմ էր այդ որոշմանը եւ պատրաստվում էին անմիջապէս մեկնել: Սակայն երկար համոզելուց հետո, նրանք համաձայնեցին մնալ եւ մասնակցել Խոյ-Զուլֆա ռազմական գործողութեանը⁸⁸:

⁸⁵ Առ. Յարութիւնեան, նշվ. աշխ., էջ 25:

⁸⁶ Վազգէն, նշվ. աշխ., թիւ 1, էջ 104:

⁸⁷ ՀԱԱ, ֆ. 1267, ց. 2, գ. 96, թ. 6:

⁸⁸ ՀԱԱ, ֆ. 1267, ց. 2, գ. 96, թ. 6:

Ուրմիայցիները եւ Հաշտարար հանձնաժողովի անդամների տված բացատրությունը՝ խոյի գրավման եւ Զուլֆա գաղթելու, կամ կապ հաստատելու մասին Սալմաստի բնակչությանը դնում է անորոշ վիճակի մեջ: Մինչեւ ժողովուրդը Իջլալ-ու-Մյուլքի գալստյան հույսերով էր տարված, մայիսի 4-ին նորից չարագուշակ լուրեր սկսեցին տարածվել. «Թիւրքեր 4000 զորքով եւ 4 թնդանթներով եկած Սուլալի բարձունքներ բռնած են»⁸⁹: Սրանով նոր՝ մեծ հարձակում էր կանխագուշակվում: Որոշվում է կրկին դիմել Ուրմիա եւ ստանալ համապատասխան բացատրություն թուրքական մոտալուտ վտանգի եւ ժամանակի անտեղի վատնման մասին:

Այսպիսին էր իրավիճակը, երբ Սալմաստի հայկական հետախույզ խումբը հայտնում է, որ խոյից ժամանած թուրքական բանակը տեղական ուժերի հետ միասին մայիսի 4-5 (18)-ին գրավել է Դիլմանից 5-6 վերստ դեպի Հյուսիս ընկած Մուղանջուղ գյուղի այն դիրքերը, որտեղից 1915 թ. ապրիլին ռուսական բանակը գեներալ Թ. Նազարբեկյանի գլխավորությամբ եւ Անդրանիկի կամավորական խմբի մասնակցությամբ անցել էին հարձակման եւ ջարդել խալիլ բեյի զորքերին⁹⁰:

РЕЗЮМЕ

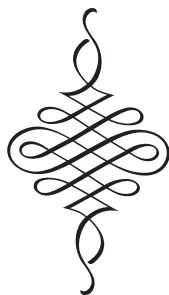
Прошло ровно 100 лет после решительных боев Сардарапата, Баш-Апарана и Каракилысы. В связи с основанием Первой Республики Армения до 1968 года в научных исследованиях армянских историков в основном обсуждались только эти три сражения. Впоследствии были также восстановлены битвы у сел Сатха (Джавахк) и Сарнахбюр (Ширак). В данной статье автор изучает сражения Дилмана (Դիլման 1918, 7–10 апреля), Барандуса (Բարանդուս 2–3 мая), Ахревана (Ահրեւանի 4–8 мая), Кутчи (Կուտչիի 31 май–6 июнь), Урмии (Ուրմիայի 10–11 июня) и Хайдарабада (Հայդարաբադի 8–14 июня), которые принято упоминать как Атрапатаканская битва, во время которой турецкая армия, нарушив иранскую границу, попыталась уничтожить армянское и ассирийское население.

⁸⁹ Ե. Վարդանեան, «Նահանջ Բիւրոց» Վասպուրականի, էջ 140:

⁹⁰ Պատմության թանգարան, Նոր պատմության բաժնի մատյան, թիվ 839, արկղ 4, գ. 195, թ. 456:

SUMMARY

100 years have passed after the heroic battles of Sardarapat, Bash Aparan and Karakilisa. In connection with the foundation of the first Republic of Armenia only these three battles were mostly discussed in scientific researches of our historians till 1968. Afterwards the battles of Satkha (Javakheti) and Sarnaghbyur (Sogjulu) were also retraced. In this article the author speaks of the battles of Dilman (April 7–10, 1918), Baranduz (May 2–3), Ahrevan (May 4–8), Kutchi (May 31–June 6), Urmia (June 10–11) and Haydarabad (June 8–14), which are remembered as the battle of Atropatene, when the Turkish army passed the Iranian border trying to massacre the Armenian and Assyrian population.



ԵԻԱ ՄՆԱՑԱԿԱՆԵԱՆ

բանասիրական գիտ. թեկնածու, ԳԻ

ԱՇՈՏ ԳԱԼՍՏԵԱՆ

բանասիրական գիտ. թեկնածու, ԳՀՃ

ՅՈՎՀԱՆՆԵՍ ԹՈՒՄԱՆԵԱՆԻ ԴԻՄԱՆԿԱՐԻ ԿԵՐՏՄԱՆ ԼԵԶՈՒՈՒՃԱԿԱՆ ՍԿԶԲՈՒՆՔՆԵՐԸ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑՆԵՐԻ ՅՈՒՇԵՐՈՒՄ

Վերջին ժամանակներում լեզուաբանները յաճախ են անդրադառնում տեքստի՝ որպէս լեզուի առաւելագոյն կառուցուածքային մակարդակի միաւորի լեզուաոճական հիմքերին, այն դիտարկում իմաստով եւ քերականօրէն միմեանց կապակցուած խօսքային հատուածների յաջորդականութիւն: Այս առումով լեզուական հետաքրքրական իրողութիւններ են վեր հանում յուշային դիմանկարները: Դրանց մէջ առանձնանում են Յովհ. Թումանեանի դիմակերտումները¹:

Բանաստեղծի կենսապատումը եղել եւ մնում է բազմաթիւ հետազոտողների ուսումնասիրութեան առարկան, որը մինչ այսօր չի դադարում նորանոր բացայայտումների աղբիւր լինելուց: Մեր ուսումնասիրութեան խնդիրն է վեր հանել Յովհ. Թումանեանին նուիրուած յուշերի՝ մասնաւորապէս բանաստեղծի դիմանկարի կերտման լեզուաոճական առանձնաշատկութիւնները: Այդ իմաստով փորձ է արւում ընդգծել եւ ամբողջացնել այն սկզբունքները, որոնք ընկած են բանաստեղծի դիմանկարի ձեւաւորման հիմքում: Առաջադիր խնդիրը լուծելու համար կիրառել ենք նկարագրական, կառուցուածքաբանական, ոճաբանական եւ այլ եղանակներ:

¹ Սոյն յօդուածի համար իբրեւ բնագրային աղբիւրներ ընտրել ենք «Թումանեանը ժամանակակիցների յուշերում», Ն. Թումանեանի «Յուշեր եւ գրոյցներ» գրքերը, ինչպէս նաեւ Ստ. Զօրեանի «Յուշերի գիրքը»: Յովհ. Թումանեանի մասին յուշերը սփռուած են նաեւ ժամանակակիցներին նուիրուած այլ յուշապատումներում («Ղազարոս Աղայեանը ժամանակակիցների յուշերում», «Վահան Տէրեանը ժամանակակիցների յուշերում», «Մեծերը մեծերի մասին» եւ այլն): Օրինակ՝ յուշագիրներ Մ. Նարեանը, Ռ. Լուսինեանը, Վ. Բալեանը, Հ. Պօղոսեանը, Բ. Ջանեանը, Լ. Հախերդեանը «Աւետիք Իսահակեանը ժամանակակիցների յուշերում» գրքի տարբեր էջերում Իսահակեանի դիմանկարին զուգահեռ տալիս են նաեւ Յովհ. Թումանեանի դիմանկարի որոշ նրբերանգներ: Բանաստեղծի մասին ուշագրաւ յիշողութիւններ կան Մարիամ Թումանեանի «Իմ համառօտ կենսագրութիւնը եւ իմ յիշողութիւնները» գրքում:

Սխալուած չենք լինի, եթէ ասենք, որ յուշագրութիւնը դժուարին, մեծ դիմադրութիւն պահանջող ժանր է: Յովհ. Թումանեանին նուիրուած յուշերի այս բնագիրը հանդէս է բերում տեսակային բազմազանութիւն՝ ժամանակակիցների յուշ-դիմանկարներ, Թումանեանի զաւակների պատմածներ, գրողի կեանքի գլխաւոր դէպքերի խաչաձեւում ժամանակի գրական-մշակութային, հասարակական իրադարձութիւններին եւ այլն: Կարծում ենք՝ յուշափաստը պէտք է այնպէս մատուցել, որ բաւարարի մի շարք պայմանների: Այս յուշերում, անշուշտ, կարեւոր է, թէ ո՛վ է յուշագիրը. գրո՞ղ է, գրականագէ՞տ, գրողի զաւա՞կ, թէ՞ մանկութեան ընկեր... Օրինակ՝ Ա. Թումանեանի «Հայրիկիս մասին» յուշը² զաւակի խօսք է, որտեղ երեւում են յուշագրի սէրը, մտահոգութիւնն ու սրտացաւ վերաբերմունքը: «Իմ մանկութեան ընկերը» յուշապատումում Վ. Գէորգեանը գրում է բանաստեղծի՝ Զալալօղլիում սովորելու տարիների, նրանց երկու ընտանիքների ջերմ փոխյարաբերութեան մասին: Դարձեալ բնութագրական տողեր, մանկութեան յիշողութիւններ, սակայն գրական տեսակի՝ կառուցուածքային, լեզուաոճական տարբեր դրսեւորումներով:

Ի՞նչ լեզուական հիմքերով է կերտում դիմանկարը եւ տարածական ինչպիսի՞ ընդգրկում ունի յուշագրութեան տիրոյթում: Նշելի է, որ դիմանկարը կերպարի, ասել է՝ «բնորդի» արտաքին եւ ներքին նկարագրութիւն է, որի միջոցով առաջին հայեացքից բացայայտում են նրա էութիւնը, վարքագիծը, յետագայ գործողութիւնները: Այս առումով կարեւորում է յուշագրական բնագրի էական հասկացոյթների դիտարկումը:

Ժամանակակից ճանաչողական լեզուաբանութեան հիմնահարցերից մէկը տիպաբանական հասկացոյթների իրացումն է: Հասկացոյթը մտքի կառուցուածքային միաւոր է, որը ամրագրուած է լեզուատիրոյթում: Վ. Կարասիկը քննում է որոշակի ընկերային միջավայրի ներսում լեզուական մշակոյթ կրող անձի հասկացոյթներ, որոնք ըստ էութեան դառնում են անհատի վարքի եւ արժէքային համակարգի բնութագրիչներ³:

Հասկացոյթի կարեւոր բաղադրիչներից մէկը բառի իմացական յիշողութիւնն է, լեզուական այդ նշանի իմաստային բնութագրութիւնը, որը կապում է բառի արմատական նշանակութեան եւ լեզուն կրողների հոգեւոր արժէքների համակարգի հետ: Առաջադիր յուշերում ուշագրաւ է

² Յովհ. Թումանեան իր հիւանդութեան օրերին՝ 1923 թ. յունուարին, ծանօթանալով Դօստոեւսկու դատեր՝ Լիւբով Ֆեօդորովնայի յուշերին, նկատել է. «Էս գիրքը հէնց էսպէս եւ եթէ էլ աւելի թոյլ լինէր գրուած, նոյնպէս արժէքաւոր է եւ հետաքրքրական, որովհետեւ աղջիկն է գրում իր հօր մասին»:

³ Տե՛ս В. И. Карасик, Языковой круг: личность, концепты, дискурс, Волгоград, 2002, էջ 36:

մանկութիւն, յուշ, յիշողութիւն, հանդիպում հասկացոյթների տարածական դաշտը⁴: Այս հասկացոյթները դիմանկարի ընդհանուր շղթայի բաղադրատարրերն են:

Յուշերում բանաստեղծի դիմանկարն ամբողջանում է մի քանի սկզբունքներով, որոնցից էականը թերեւս յուշագրի առաջին տպաւորութիւնն է: Այս առումով նկատելի են ուշագրաւ փաստեր. յուշագիրների մեծ մասն իբրեւ սկիզբ արձանագրում է բանաստեղծի հետ իր առաջին հանդիպումը, ինչը, որպէս կարգ, անմոռանալի տպաւորութիւն է թողնում: Հեղինակի յիշողութեան հոսքերում «բնորդը» նախեւառաջ ուրուագծւում է իր արտաքին նկարագրով: «Թումանեանին ես առաջին անգամ տեսայ հեռուից, Սօլջակի Սերգէեւսկայայ փողոցում,- յիշում է Դ. Դեմիրճեանը, ապա անմիջապէս անցնում բանաստեղծի արտաքին նկարագրութեանը:- Արագ, մեծ քայլերով զնում էր նա...: Մոռ գեղնագոյն վերարկու ունէր հագին, նոյն կտորի հաստ յետնագօտիով, ահագին մի ձեռնափայտ՝ առանց գլխի: Սեւ շլեպան հովանի էր անում կիսաժպտուն, երազալից դէմքին»⁵:

Կառուցուածքային նոյն սկզբունքն առկայ է նաեւ Վ. Թոթովենցի յուշերում: «Առաջին անգամ ես պօէտին տեսայ Էջմիածնի վանքի բակում,- այսպէս է սկսում իր յուշապատումը Վ. Թոթովենցը, որին անմիջապէս յաջորդում է «բնորդի» արտաքին նկարագրութիւնը,- երկարահասակ էր, նիհար, սպիտակ մորթով եւ սպիտակ մագերով. ունէր լայն ճակատ, ժպտուն, ոչ խորը, բայց իմաստուն աչքեր: Հագել էր ռուսական ճերմակ բլուզ՝ ծոպաւոր գօտկով: Խօսելիս թեւերը լա՛յն-լա՛յն տարածում էր՝ մեծ շրջանակներ կազմելով օդում, մերթ ընդ մերթ ձեռքը դնելով դիմացինի ուսին» (էջ 136):

Յուշերում նկարագրական խօսքը հեղինակը⁶ հիւսում է՝ կիրառելով լեզուաոճական այնպիսի յատուկ հնարներ, որոնք ձեւաւորում են յուշագրական շարադրանքի դիմապատկերային միջուկը: Այս տեսանկիւնից

⁴ Յովհ. Թումանեանին նուիրուած յուշերի վերնագրերում յաճախ են գործածուած այդ իմաստները, օրինակներ՝ Գ. Աղաջանեան, «Հանդիպում Գուգարաց լեռներում», Վ. Միրաքեան, «Յիշողութիւններ Յովհաննէս Թումանեանի մասին», Վ. Գեորգեան, «Իմ մանկութեան ընկերը» եւ այլն:

⁵ Թումանեանը ժամանակակիցների յուշերում, Երեւան, 1969, էջ 22: Միւս մէջբերումների էջերը կը տրուեն փակագծերում:

⁶ Յայտնի է, որ յուշագրութեան հեղինակները կարող են լինել տարբեր էութեան մարդիկ՝ տեսողական, խողական, մաշկագգայական, մտաւոր, յուզական եւ այլն: Օրինակ՝ տեսողական տիպի հեղինակները տեղեկոյթը նկատում են պատկերներով եւ ըստ այդմ՝ կիրառում համապատասխան բայեր՝ տեսնել, երեւալ, նկատել, դիտել եւ այլն: Լսողական տեսակին պատկանող յուշագիրներն առաւել շատ լսում են, ապա արտայայտում

կարող ենք առանձնացնել կառուցուածքային միաւորներ, բառաշերտեր, որոնք ընդգծում են՝ ա. յուշագրութեան ժանրային տիպը, բ. «բնորդի» արտաքին յատկանիշները, գ. գործողութիւններն ու արարքները, դ. ուղղակի (կամ անուղղակի) խօսքը եւ այլն:

Յուշ-դիմանկարները սովորաբար սկսւում են «առաջին անգամ տեսայ/ծանօթացայ», «առաջին հանդիպում/ծանօթութիւն», «ճանաչում էի», «յիշում եմ» քերականական կառույցներով, որոնք հաստատապէս կարելի է համարել յուշագրութեանը բնորոշ կաղապարային միաւորներ: Ուշագրաւ է, որ յուշագիրները քանիցս առիթ են ունեցել շփուելու եւ հաղորդակցուելու բանաստեղծի հետ, սակայն որոշակի օրինաչափութեամբ գրեթէ բոլորն իրենց յուշերը շարադրում են՝ մատնանշելով եւ ընդգծելով առաջին հանդիպումը: Մ. Արազին գրում է. «Յովհ. Թումանեանի հետ շատ հանդիպումներ եմ ունեցել, բայց յիշողութեանս մէջ մի առանձին հմայքով տպաւորուել է իմ առաջին հանդիպումը եւ ծանօթութիւնը բանաստեղծի հետ 1897 թուականին Դսեղում» (էջ 521):

Բնագրի սկզբնամասում յուշագիրները կերպարանագծում են Յովհ. Թումանեանի դիմանկարը՝ արտաքին բարեմասնութիւնների ընդգծումով՝ երբեմն առանձնացնելով նրա աչքերը, դէմքը, ժպիտը, հայեացքը, կազմուածքը, ճայնը, քայլը, մատները, մօրուքը եւ այլն. «Առաջին հանդիպումով շատ հաճելի տպաւորութիւն ստացայ Թումանեանից... Նրա դէմքը ողողուած էր, կարծես, մի ներքին լոյսով: Փարթամ մազերով, աչքերը խոր ու խոհուն: Ժպիտը միշտ ներկայ էր դէմքի վրայ» (Աւ. Իսահակեան, էջ 7): Ստ. Զօրեանը գրում է. «Թումանեանի այդ ժպիտը... Դա մի հմայիչ գեղեցկութիւն էր, որ նա իր մեծ տաղանդի եւ զրուցելու կախարդական հանճարի հետ պարզեւ էր առել վերուստ» (էջ 10):

կարծիք. նրանց բառային մտածողութիւնը դանդաղ է ընթանում: Այս դէպքում գործածւում են ասել, խօսել, լսել, ունկնդրել, ակնքնել և այլ միաւորներ:

Մաշկագայլական տեսակի հեղինակներն առաւելապէս յուզական ոլորտում են. նրանք ներկայացնում են իրենց կեանքը եւ հոգեվիճակը՝ մեծ ուշադրութիւն դարձնելով յուզական ապրումներին: Այստեղ գործածական են տխրել, թախծել, նեղուել, նեղարտել, դժգոհել եւ նման բայեր:

Մտաւոր տիպի մարդկանց բնորոշ է փաստերով արտայայտուելը: Նրանք ապացուցում են որոշ դրոյթներ, կապել գտնում միմեանց միջեւ: Այստեղ յաճախաւոր է մեկնաբանել, ապացուցել, հաստատել, գուցորդել, բացատրել եւ այլ բայեր:

Յուզական բնոյթի հեղինակները սովորաբար գործում են յուզական դաշտում: Նրանց բնորոշ է յուզուել, արտասուել, լաց լինել եւ նման բայերի գործածութիւն:

Իրենց բնորոշ տեսակով պայմանաւորուած՝ յուշագիրները ներկայացնում են «բնորդի» դիմանկարը:

«Բնորդի» դիմանկարն ամբողջանում է ոչ միայն գոյականական միաւորներով՝ աչք, դէմք, ժպիտ, մազեր եւ այլն, այլեւ դրանց բնութագրական ածականներով. յաճախադէպ են ածական⁺գոյական կաղապարի կիրառութիւնները. «Թումանեանն այդ ժամանակ մի վառվռուն, ուրախ, ժպիտը միշտ շրթունքներին, գանգրահներ, բարձրահասակ երիտասարդ էր...» (Ա. Զարգարեան, էջ 387), «Ո՞վ չէր ճանաչում Թիֆլիսում Յովհաննէս Թումանեանին՝ բարի ժպիտը դէմքին, արծաթագոյն մազերով, բարձր հասակով, սեւ թիկնոցով, լայնեզր գլխարկը գլխին» (Յ. Սուրխաթեան, էջ 708):

Աւելորդ չենք համարում ընդգծել, որ բանաստեղծի դիմանկարի ձեւաւորման գործում բացառիկ արժէք են ստանում ածականները, որոնց ուղղակի եւ փոխաբերական կիրառութիւնները ամբողջացնում են Թումանեանի արտաքին եւ ներքին յատկանիշները՝ կիսաժպտուն, երազալից, նիհար, բարձրահասակ, թովիչ, յաղթական, մտախոհ, ինքնամփոփ, թախծոտ, մշտազբաղ, բազմազբաղ, ժպտադէմ, արիասիրտ, մշտաժպիտ, լայնաժպիտ, կենսուրախ, սիրառատ, սիրալիր, քէֆասէր, սրամիտ, բարի, քաղաքավարի, սպիտակահեր, բարեհամբոյր, իմաստուն, լայնահորիզոն, լիասիրտ, սրտաբաց, զգայուն, պարզախօս, խստապահանջ, կարօտաշատ (հայեացք), ուրախ-արծաթ (ծիծաղ) եւ այլն:

Հետաքրքրական է նաեւ յուշ-դիմանկարների աւարտը: Այն յաճախ ամփոփւում է «վերջին անգամ» կաղապարային միաւորով. «Վերջին անգամ մենք գրկեցինք իրար. Երկուսս էլ լուռ էինք... ոչ մի խօսք: Այս եղաւ մեր վերջին տեսակցութիւնը» (էջ 20): «Վերջին անգամ, չգիտեմ 1919 թէ 1920 թուականին, սիրելի բանաստեղծին պատահեցի Թիֆլիսում...» (էջ 422): «Վերջին անգամ Թումանեանին ես հրաժեշտ տուի հէնց իրենց տանը՝ Թիֆլիսում» (էջ 585):

Յուշերում Յովհ. Թումանեանին տեսնում ենք Թիֆլիսում, էջմիածնում, Դսեղում, Վանում եւ այլուր: Գործողութիւնները յաջորդում են միմեանց, որոնց կենտրոնում Թումանեանն է, եւ որոնք դառնում են բանաստեղծի դիմանկարի ձեւաւորման միւս տարրերը: Հետաքրքրական է եւ նոյնիսկ կարեւոր, թէ յուշագիրը ե՛րբ եւ որտե՛ղ է հանդիպում «բնորդին»: Այս դէպքում տարածաժամանակային ընդգծումը նորովի է բացայայտում մարդ, բանաստեղծ, ազգային-հասարակական գործիչ Յովհ. Թումանեանին: Օրինակ՝ բանաստեղծին ներկայացնելով Թիֆլիսեան միջավայրում՝ յուշագիրն անդրադառնում է նրան՝ ոչ միայն իբրեւ Հայ գրողների ընկերութեան, Հայկազեան ընկերութեան նախագահի, այլեւ

ժողովուրդների բարեկամութեան ջատագովի, ազնիւ մարդու, սիրառատ հօր, նուիրեալ ընկերոջ, սկզբունքային հայի: «Թումանեանը կենտրոնական դէմք էր Թիֆլիսի մտաւորական շրջաններում,- գրում է Գ. Լեւոնեանը.- նրա մօտ լինում էին զանազան ուղղութիւնների եւ քաղաքական համոզմունքների տէր մարդիկ. նա հեղինակութիւն էր վայելում ոչ միայն հայ, այլեւ վրաց գրական շրջաններում...» (էջ 445):

Իրապէս, բանաստեղծն իր հանճարի ուժով, մարդկային լուսաւոր ու պայծառ նկարագրով դեռեւս կենդանութեան օրօք հատել էր ազգայինի սահմանները եւ դարձել սիրելի նաեւ օտարներին: Այդ են վկայում ժամանակի տարբեր ազգութեան քաղաքական, հասարակական, մշակութային գործիչների հետ ունեցած նրա սերտ կապերն ու առնչութիւնները: Ի. Իմեդաշուիլին, Տ. Տաբիձէն, Ս. Գօրօդեցկին, Վ. Բրիւսովը եւ ուրիշներ բարձր են գնահատում Թումանեանին. «Բանաստեղծութիւնն ու արուեստը միացնում էին ռուս կուլտուրային մօտիկ կանգնած մարդկանց: Յովհաննէս Թումանեանը այդ միաւորման հոգին էր» (Ս. Գօրօդեցկի, էջ 889): «Մի անգամ Տիցիան Տաբիձէի հետ գնում եմ Ռուսթաւէլի պողոտայով,- յիշում է Տաբիձէի կինը՝ Նինօն:- Յանկարծ տեսնեմ հեռուից գալիս է մի բարձրահասակ ծերունի, ասես արեւ ճառագայթելով իր շուրջը, թւում էր, նա կեանք ու բերկրանք է տալիս ողջ շրջապատին... Ծերունին մօտեցաւ մեզ եւ պայծառ ու զուարթ ժպիտով իր երկու ձեռքը մեկնեց Տիցիանին: Յովհաննէս Թումանեանն էր, հայ յայտնի բանաստեղծը, հայ ժողովրդի ազնուութեան եւ դարաւոր տառապանքների լաւագոյն արտայայտիչը: Այդ օրուանից ես գտայ հայր, որ չունէի» (էջ 731):

Նկարագրութիւններում յաճախ են քաղաբերում բանաստեղծի ուղղակի խօսքերը, որոնց հիման վրայ յուշագիրը երբեմն տալիս է Թումանեանին բնորոշ սեղմ բնութագիր, որ յետագայում ձեռք է բերում շրջասական արժէք: Օրինակ՝ «գրչի մեծ վարպետ» (էջ 449), «հայոց մեծ վշտի երգիչ» (էջ 129), «խօսքի եւ զրոյցի կախարդ» (էջ 114), «բերանացի պատմութիւնների գուսան» (էջ 87) «ձեռաց» (էքսփրօմթ) գրող» (էջ 293) եւ այլն:

Պատահում են նաեւ իրադրային նոր բառակերտումներ, որոնք վկայուած չեն բառարաններում: «Նա հիւրամուլ էր եւ չէր հանգստանում, մինչեւ մէկին չէր բերում տուն» (Դ. Դեմիրճեան, էջ 36): «Ես ինքս էլ սաստիկ լեռնապաշտ եմ, բայց Յովհաննէսին հասնել լեռնապաշտութեան, աւելի ճիշտ ասած՝ լոռեպաշտութեան մէջ, ի հարկէ, չէի կարող» (Լէօ, էջ 77):

Նկատենք, որ Առաջին Համաշխարհային պատերազմի ժամանակ՝ Հայ ժողովրդի համար ամենաողբերգական օրերին, բանաստեղծը մշտապես եղել է նրա կողքին: Թուժանեանը երկու անգամ՝ 1914-ի նոյեմբեր-դեկտեմբերին եւ 1915-ի յունիսին եղել է Արեւմտեան Հայաստանում, սեփական աչքերով տեսել Հայ ազգի թէ՛ հերոսական ոգին, թէ՛ նրան բաժին ընկած ողբերգությունը⁷ եւ դրանք գրառել անձնական ծոցատետրում: Ն. Թուժանեանը նշում է, որ հայրը մտադրություն է ունեցել «այդ օրագրի հիման վրայ գրել ու հրատարակել իր ուղեգրությունը»⁸, սակայն չի արել, քանի որ համոզուած է եղել, որ ճշմարտությունը եւ անկեղծ տպաւորությունները չեն տպագրուի, իսկ կեղծ ու քողարկուած նիւթեր ինքը չի կարող գրել:

Մահուան սարսափը սեփական աչքերով տեսած բանաստեղծը յուլիսի 29-ի գիշերը մեկնում է Էջմիածին, որտեղ, մոռացած ամեն ինչ, անում է հնարաւորն ու անհնարը՝ փոքրիշատէ օգնելու անօթեւան հայրենակիցներին: Այդ օրերի մասին բազմաթիւ են ականատես յուշագիրների վկայությունները, որոնք ներկայացնում են Թուժանեանի մեծ ինքնանուիրումն ու ջանքերը: Ինչպէս Անդրանիկն է գրում, Թուժանեանն «իր տունը, իր ընտանիքի վայելքները թողուցած, եկաւ իր երկու չափահաս աղջիկներուն հետ Էջմիածինի, Իգդիրի եւ Երեւանի փողոցներուն եւ վանքի պատերուն տակ խոնուած գաղթականներուն օգնելու...» (էջ 551-552):

Դիմապատկերներում փոխւում են լեզուական բնութագրիչները. եթէ Թիֆլիսում, Լոռիում բանաստեղծի դիմանկարը կերտւում է առաւելաբար արտաքինի նկարագրություններով՝ գործածուելով գոյականների եւ ածականների համապատասխան բառափնջեր, որոնք երբեմն զուգորդւում են ներքին յատկանիշներով, ապա Վանում եւ Էջմիածնում յուշագրի համար առաջնային են դառնում բանաստեղծի ներաշխարհի յուզականամային դրսեւորումները: Օրինակ՝ արտաքին աշխարհի հոգեկան արձագանքների արտայայտութեան ենք հանդիպում Ս. Զրբաշեանի յուշերում: Վանում մօտիկից ծանօթանալով տեղի բնակչութեանը՝ Թուժանեանը «հիանում էր այդ հերոսաբար մարտնչող ու լոյսի ձգտող մի բուռ ժողովրդով, յուզւում էր, քաջալերւում, գովում, զարմանում...» (էջ 679):

Բանաստեղծի ինքնանուիրումը յատուկ ընտրանքով առանձնացուած բայերի համակուտակման միջոցով է բնութագրւում նաեւ Վ. Թոթովենցը.

⁷ Ճանապարհորդութեան մասին կայ երկու աղբիւր. մէկը Թումանեանի ծոցատետրերն են, միւսը Ա. Շիրուանզադէի «Պատերազմի վայրերում» ակնարկն է:

⁸ Ն. Թուժանեան, Յուշեր եւ զրոյցներ, Երեւան, 2009, էջ 121:

«Թուժմանեանը վազում էր կէտից կէտ, վրանից վրան, խմբից խումբ... Կարգադրում էր, հրամայում, հայհոյում, կշտամբում, ժպտում, շոյում, զայրանում» (էջ 136): Մէկ այլ յուշագիր՝ Վ. Եգիբեան-Բաղդասարեանը, նոյնաոճ բնութագրութեամբ է ներկայացնում բանաստեղծին. «Թուժմանեանը, քուն ու հանգիստ մոռացած, անվերջ շրջում էր, ամենուրեք կարգադրում, խորհուրդներ տալիս, յուսադրում, խրախուսում հիւանդներին, անօգնական լքուածներին...» (էջ 684):

Նկարագրութիւններում, ինչպէս նկատելի է, գործածութեան յաճախականութիւն են ցուցաբերում բայի սահմանական եղանակի անցեալ անկատար ժամանակաձեւերը, որոնք ցոյց են տալիս անցեալում սկսուած, բայց եւ ընթացքի մէջ եղող գործողութիւն: Ժամանակաձեւի այսպիսի ընտրութիւնը նախեւառաջ պայմանաւորուած է յուշագրի վերաբերմունքով: Իրադարձութիւնները, որոնք ներկայացւում են յուշերում, արդէն պատմական անցեալ են դարձել, բայց նրա մտային հոսքերում դրանք մնացել են կենդանի իրողութիւններ:

Առհասարակ յուշերում առանձին արժէք են ձեռք բերում նաեւ թումանեանի գործունէութիւնը ներկայացնող բայերը, որոնց իմաստային դաշտը նոր բացայայտումների հնարաւորութիւն է տալիս՝ «զրից» անել, խրատել, շրջել, ճշտել, հաշտեցնել, յոգնել, ցոյց տալ, ճանապարհ դնել, ժպտալ, հիւրասիրել, դառնանալ, կարդալ, պատմել, նուիրել, ծանրաբեռնուել, սիրել, նշումներ անել, կազմակերպել, խրախուսել, յուզուել եւ այլն:

Յուշերում զգալի տեղ են զբաւում երկխօսութիւնները, որոնք ոչ պակաս կարեւոր են «բնորդի» դիմապատկերն ամբողջացնելու գործում: Երբեմն երկխօսութեան մէջ ուղղակի ձեւով ներկայացւում է միայն բանաստեղծի խօսքը, որտեղ երեւում է խօսողի վերաբերմունքն իրականութեան նկատմամբ ունեցած յարաբերութեան տեսանկիւնով. «-Ախ, ես չատ եմ փափագում ազատուել հոգսերից, այսպիսի մի անկիւն քաշուել եւ ամբողջ կեանքս գրքին ու գրչին նուիրել» (Լէօ, էջ 89):

Երբեմն երկխօսութիւնների ընթացքում բանաստեղծի արտայայտած մտքերը թեւաւոր խօսքի ուժ են ստանում: Օրինակ՝ Ա. Իսահակեանը յիշում եւ ներկայացնում է Թումանեանի խօսքերը գրականութեան մասին.

«- Իզուր ջանք է՝ անտաղանդ մարդկանց օգնել՝ գրող դառնալու համար: Իր եղջիրները պախրան ինքը պիտի շինէ:

- Գրականութիւնը հայրենիք չունի, բայց իւրաքանչիւր հայրենիք իր գրականութիւնն ունի» (էջ 12):

Այս միտքը քաղաքներել ենք Լէոյի «Յիշողութիւններից...»։ «Մի ազգի ամենավեհ եւ ամենամեծ կուլտուրական արժէքը նրա գրականութիւնն է» (էջ 97)։

Գրողի դիմանկարը, ինչպէս նկատուում ենք, ամբողջանում է խորիմաստ եւ փիլիսոփայական մտքերով, որոնք վերաբերում են ոչ միայն գրականութեանը, այլեւ կեանքին, մարդկային փոխյարաբերութիւններին. «Ճշմարտութիւնն առաջ է գալիս մտքերի բախումից» (էջ 109), «Կրակը ձմեռուայ ծաղիկն է» (էջ 562)։ «Ինչ վնաս հեռաւոր տարածութիւնը, եթէ սրտերը մօտ են միմեանց» (էջ 331)։

Նշելի է, որ թեւաւոր խօսքի, առած-ասացուածքի համար էականը երեւոյթը, իրողութիւնը դատողական խօսքով ներկայացնելն է։ Ն. Թումանեանի «Յուշերը...» հեղեղուած են թումանեանի մտքերով, որոնք յետագայում ընդհանրացուել եւ մտել են բանաստեղծի վաւերական ասոյթների շարքը. «Բանաստեղծը ամենից շատ նուրբ, մտերիմ մարդու կարիք ունի», «Մեծերի գործերը պէտք է կարդալ ու սերտել», «Հայրենիքի ծովն էլ քաղցր է»։

Յուշագիրները յաճախ են անդրադարձել թումանեանի մտքի խորութեանը. «Թումանեանը նուրբ հոգեբան էր ու ճարտար մտքի տէր»⁹, «Բանաւոր թումանեանը մի քանի հասակով աւելի բարձր էր, քան գրաւոր թումանեանը» (Վ. Թոթովենց, էջ 138)։

Յուշագրական պատումը կառուցւում է նաեւ համեմատութիւնների, փոխաբերութիւնների, մակդիրների միջոցով, որոնք խօսքին հաղորդում են արտայայտչական երանգաւորում¹⁰։ Այդպիսի նմուշներում յաճախ անձը համեմատուում է կենդանական աշխարհի էակների, բնութեան երեւոյթների հետ. «Յովհաննէսն այծեամի պէս էր քայլում, ես՝ ծանր կերպով» (էջ 94), «...Լճից պակաս էր յուզուած եւ Յովհաննէսը։ Իր երկար բազուկները մեկնած դէպի լիճը, մերթ գոռում էր լճից աւելի բարձր, արտասանում քառեակներ, մօնօլօգներ, մերթ բողոքում, մերթ աղերսում, սիրաբանում իր գազազած «սիրուհու» հետ... Յովհաննէսը գրում էր

⁹ Ստ. Զորեան, Յուշերի գիրք, Երեւան, 1991, էջ 39։

¹⁰ Գեղարուեստական վաւերագրութեան խօսքաշարում գրողի յուզական վերաբերմունքի արտայայտութիւններից է նաեւ պատկերաւորութեան ոճական-արտայայտչական միջոցներից հեգնանքը, որը դիմանկարի կերտման տարրերից կարելի է համարել. «...Բանախօսը հանդէս է գալիս Թումանեանի բանաստեղծութեան խստագոյն քննադատութեամբ։ ...Երբ դասախօսութիւնը վերջանում է, Թումանեանն ասում է մի կարճ խօսք՝ խորագոյն հեգնական ժպիտով.

- Ես կարծում էի, որ Պոլիսը չեմ ճանաչում, բայց բանից դուրս է գալիս, որ Պոլիսն էլ ինձ չի ճանաչում» (էջ 149)։

«Փարուանան»... Վերջապէս դուրս եկաւ: Աչքերը ծիծաղկոտ ու վառվառն մոլթ գիշերուայ աստղերի նման, դէմքը պայծառ ու լուսաւոր նոր ծագող արեւի պէս, իւրայատուկ ժպիտը շրթունքներին՝ կանգնեց սեղանի գլխին ու աջ բազուկը արծուի թեւի պէս մեկնելով, կանչեց...» (էջ 433-434):

Նշելի է, որ յուշագիրները յաճախ հարազատօրէն պահպանում են թէ՛ «բնորդի», թէ՛ շրջապատի այլ անձանց խօսքի անհատական դրսեւորումները՝ դրանով իսկ պահպանելով վերջիններիս բնորոշ լեզու-լամտածողութիւնը: Այդ տեսանկիւնից Թումանեանին նուիրուած յուշերը երբեմն կառուցւում են բարբառային եւ ժողովրդախօսակցական բառամիաւորներով:

Յայտնի է, որ Թումանեանն ինքը լեզուի զարգացման եւ թարմացման հարցում առաջնային է համարել ժողովրդական գունեղ եւ հարուստ բարբառները: Ըստ նրա՝ հայ ժողովրդի լեզուն խարսխուած է մէկ ընդհանրութեան՝ բարբառի վրայ. «Հայ ժողովրդական բարբառները մի լեզու են եւ յայտնաբերում են մի ամբողջական հայութիւն»¹¹:

Յովհ. Թումանեանի դիմանկարը կերտելիս Ն. Թումանեանը «Յուշեր եւ զրոյցներ» գրքում¹² ներառում է խօսակցական-բարբառային լեզուամիաւորներ, որոնք ասելիքը դարձնում են աւելի հիւթեղ եւ ժամանակի շնչով արտայայտուած՝ հէր, նան, հօքիր, զրից, դամբիլ, կակալ, շուաք, էսօր, դնջանալ, շղայարել, էն, էդ, էնքան եւ այլն:

Առհասարակ, զաւակների յուշերը¹³ հասուն եւ հիւթեղ լեզուով գրուած պատմութիւններ են՝ լեցուն կարօտախառն սիրով, մտահոգութիւններով ու սրտացաւ վերաբերմունքով: Ն. Թումանեանը բանաստեղծին կերպարանագծում է պատանի ժամանակներից. «Հայրիկը պատանի ժամանակ լաւ որսորդ է եղել, լաւ հրացանաձիգ, նշան խփող, քար գցող, լող տուող եւ արագ վագող»¹⁴:

¹¹ Յովհ. Թումանեան, Երկերի ժողովածու, հտ. 4, Երևան, 1969, էջ 419:

¹² Ն. Թումանեանի «Յուշեր եւ զրոյցներ» ժողովրդական կենդանի լեզուով հիւստուած գրառումների յուշամատենն է, որ Թումանեանի բնորոշմամբ «ժողովուրդը կարդայ, բան հասկանայ»: «Գրում էի զրոյցի անմիջական տպաւորութեան տակ, հիւրերի ցրուելուց յետոյ», - պատմում է Ն. Թումանեանը:

¹³ Չարգացնելով յուշագրութեան աւանդները՝ Թումանեանի զաւակները ըստ էութեան թափանցում են ծնողի հոգեկան աշխարհի մէջ, գեղարուեստական թարմ շնչով պատկերում հոր մարդկային յատկանիշները: Յուշագրական այսպիսի էջերը, կարծում ենք, հարուստ նիւթ եւ ինքնատիպ փաստեր կարող են տալ գրականութեան եւ լեզուի պատմական զարգացման ընդհանուր շղթային:

¹⁴ Ն. Թումանեան, նշւ., էջ 36:

Յովհ. Թումանեանին բնութագրող յուշերում առատօրէն գործածուած են օտար բառաձեւեր, որ նոյնպէս ծառայում են ժամանակի միջավայրի բներանգի նկարագրութեանը՝ ընդգծելով ժամանակաշրջանի լեզուատիրոյթի ազդեցութիւնը յուշագրի լեզուամտածողութեան վրայ. «Ինչ-որ միսիայով էր շրջում նա» (էջ 8), «Թումանեանը ներդաշնակուում էր Լոռուայ պէյզափին՝ բնանկարին» (էջ 18), «Թումանեանը կեանքով բռնկուած մարդ էր: Մեծ տեմպերամենտի տէր» (էջ 20), «Նա Շէքսպիրի մի քանի տրագեդիաներին լաւ էր ծանօթ» (էջ 25) եւ այլն:

Քննելով բանաստեղծ Յովհ. Թումանեանին նուիրուած յուշագրական արձակը՝ նկատում ենք բնութագրական տարատեսակ բառափնջեր: Այս տեսակէտից աշխոյժ կիրառութիւն ունեն՝

ա. սէր վերջնաբաղադրիչով բառամիաւորներ՝ ռուսասէր, հիւրասէր, գրասէր, զրուցասէր, խաղաղասէր, քէֆասէր, հարցասէր, ինքնասէր, ամբօխասէր, ժողովրդասէր եւ այլն,

բ. «բնորդի» հանդերձը ներկայացնող անուններ՝ մուշտակ, վերարկու, պիջակ, բլուզ, թիկնոց, օձիք, փափախ, շլեպալ, յետնագօտի, գօտի (քամար) եւ այլն,

գ. «բնորդի» աշխատասենեակում աչքի ընկնող առարկաներ՝ գրասեղան, թանաքաման, հայելի, մոմակալ, համրիչ, գրիչ, ծոցատետր, ծաղիկներ եւ այլն:

Տարատեսակ հիմքերով բառաշերտերը, որոնք ուղղակի կամ անուղղակի կերպով ձեւաւորում եւ ամբողջացնում են բանաստեղծի դիմանկարը, կարելի է շարունակել եւ նոյնիսկ կազմել գրական դիմանկարի բառարան, սակայն յօդուածի ծաւալային սահմանափակումը թոյլ չի տալիս:

Ամփոփենք: Յովհ. Թումանեանի դիմանկարն ամբողջացնելու մեր փորձը թոյլ է տալիս եզրակացնելու, որ յուշագիրները, լինելով տարբեր բնագաւառների ներկայացուցիչներ, բանաստեղծի հետ ունենալով տարատեսակ առնչութիւններ (նաեւ լեզուամտածողութեան տարբերութիւններ), այնուամենայնիւ կիրառել են լեզուաոճական ընդհանրական սկզբունքներ, որոնք ըստ էութեան բխում են յուշագրութեան տեսակի լեզուակառուցութեան առանձնայատկութիւններից: Այդ սկզբունքներից իւրաքանչիւրը հիմնային վերլուծութիւնների եւ նոր բացայայտումների հնարաւորութիւն է ընձեռում:

РЕЗЮМЕ

В статье представлены особенности посвященных Ованесу Туманяну мемуаров, в частности, лингвистические и стилистические, связанные с созданием образа поэта. В этом смысле сделана попытка подчеркнуть и обобщить те принципы, которые лежат в основе формирования образа поэта. С этой точки зрения можем обособить структурные единицы и словесные пласты, которые подчеркивают жанровый тип мемуаров, внешние приметы, деятельность и действия модели, прямую (или косвенную) речь и т. д. Мемуаристы, будучи представителями разных областей и имеющие разные отношения с поэтом (а также разницы в языке и мышлении), тем не менее применили общие лингвистические и стилистические принципы, которые в сущности вытекают из языковых и структурных особенностей мемуарного жанра.

SUMMARY

The article focuses on the linguistic-stylistic peculiarities used when creating the portrait of Hovhannes Toumanyan in the memories about the writer. In light of this, an attempt is made to generalize and stress the criteria, which form the basis of forming the poet's portrait. It is possible to highlight structural speech units, word layers, which stress the genre type of the memoranda, the characteristics of poser, activities and deeds, direct or indirect speech and so on. Being the representatives of various fields, the authors of memoranda had different relationships with the poet (also differences in linguistic thinking). However, they all have used general linguistic-stylistic devices, which come from the linguistic and structural peculiarities of the genre.



ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ



ՍՈՆԱ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ

Հին Արևելքի բաժնի կրթական գիտաշխատող

ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՎԱՆԻ ԹԱԳԱՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ ԸՍՏ ԳՐԻԳՈՐ ՂԱՓԱՆՅԱՆԻ

Վանի թագավորության գոյության ընթացքում կրոնը կարեւորագույն դեր է կատարել՝ գաղափարախոսական առանցք հանդիսանալով պետական գաղափարախոսության համար: Այս համապատկերում իր առանձնահատուկ տեղն ունեն երկրի դիցարանը, որը սահմանվել է Իշպուհինի եւ Մենուա արքաների համատեղ գահակալության (Ք. ա. 825-810 թթ.) տարիներին եւ արտահայտվել է Մհերի դուռնի հայտնի արձանագրության մեջ¹:

Մեծանուն հայագետ Գր. Ղափանցյանը (1887-1957 թթ.), որին նվիրված է ներկա հաղորդումը, ուրարտական կրոնի կարեւոր հետազոտողներից է: Նա առաջինն է առանձնացրել դիցարանի եռյակը (Խալդի, Թեյշեբա, Շիվինի²) եւ դիցանունները բաժանել է վեց խմբի, որոնցից առաջին երեքը՝ արական, մյուսներն՝ իգական: Առաջին խմբում նա հաշվել է երեք, երկրորդում՝ քսանվեց, երրորդում՝ քսանհինգ, չորրորդում՝ չորս, հինգերորդում՝ երկու, վեցերորդում՝ յոթ

¹ Գր. Ղափանցյան, Ուրարտուի պատմությունը (այսուհետ՝ ՈւՊ), Երևան, 1940, էջ 141, Ս. Հմայակյան, Իշպուհին եւ Մենուա արքաների բարեփոխումների ծրագիրն ու բիսպական հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան Գ. Ա. Տիրացյանի հիշատակին, Երևան, 1994, էջ 18-22: M. Salvini, Geschichte und Kultur der Urartäer, Darmstadt, 1995, S. 39-40.

² Գր. Ղափանցյան, ՈւՊ, էջ 113: Հավելյալ տեղեկությունների համար տե՛ս G. Melikišvili, Die Götterpaartrias an der Spitze des urartäischen Pantheons, "Orientalia", Volume 34, fasc. 4, 1965, S. 441-442. Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990, էջ 76-78, Մ. Բադալյան, Տարին եւ Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակը, «Մերձավոր Արևելք», հ. VI, Երևան, 2009, էջ 36-42:

աստվածուհիներ³: Ստորեւ քննենք այդ աստվածուհիներին մասին Ղափանցյանի տեսակետները՝ համադրելով նոր շրջանի հետազոտողների կարծիքներին:

Աստվածություններ. I խումբ՝ Խալդի, Թեյշեբա, Շիվինի, II խումբ՝ Խոռոտինի, Տուրանի, Ուա, Նալաինի, Արսիմելա, III խումբ՝ Անապչա, Դիդուաինի, Շելարդի, Աթբինի, Կուեռա, «Աստված, որը հոգիներ է տեղափոխում», Ալափթուշինի, Էրինա, Շինիրի, Ունինա, Այրանի, Զուգու-մարու, Խարա, Արածա, Զիուկունի, Ուրա, Արծիբեդինի, Առնի, Շուբա, Էլիավա, Թալափուրա, Կիլիբանի:

Դիցուհիներ. I խումբ՝ Վարուբ(ա)ինի, Բաբա, Տուշպուեա⁴, Աուրի, II խումբ՝ Սարդի, Ծինուլարդի, III խումբ՝ Իշխարի, Բարծիա, Սիլիա, Արուա, Ադիյա, Ույա, Արդի⁵:

Խալդի: Խալդին բիայնական դիցարանի աստվածուհիներից մեկն է, եթե ոչ գլխավորը⁶: Բառն այս հանդիպում ենք միջինասորեստանյան դարաշրջանի մի քանի դիցական անուններում, իսկ ավելի հաճախ՝ նորասորեստանյան աղբյուրներում⁷: Այս իրողությունը վկայում է, որ Խալդին անհայտ աստվածուհուն չէր հյուսիս-միջագետքյան աշխարհի համար⁸: Բիայնիլիում Խալդին առաջին անգամ հիշատակվել է Իշպուլինի արքայի օրոք (Ք.ա. 825-810 թթ.), որի նախաձեռնությամբ ներմուծվել եւ պետության գերագույն աստծու կարգավիճակ է ստացել նրա պաշտամունքը⁹:

³ Գր. Ղափանցյան, ՈւՊ, էջ 41-51: Նշենք, որ պետության զարգացման տարրեր փոխելում բիայնական դիցարանը ենթարկվել է որոշակի փոփոխությունների: Այսպես, Միերի Դոան արձանագրությունում հիշատակված են յոթանասունինը աստվածություններ. Տե՛ս Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990, էջ 24-32. **Н. В. Арутюнян**, Корпус урартских клинообразных надписей (այսուհետ՝ КУКН), Ереван, 2001, № 38. **M. Salvini**, Corpus Dei Testi Urartei (այսուհետ՝ CTU), Volume I, Le Inscrizioni su Pietra e Roccia, Documenta Asiana VIII/I, Roma, 2008, A 3-1, իսկ Ռուսա II-ի Այանիսի տաճարի արձանագրությունում դրանց թիվը նվազում է, խախտված է աստվածությունների հաջորդականությունը, տե՛ս **M. Salvini**, Inscriptions of Ayanis (Rusahanili Eiduru-kai): Cuneiform and Hieroglyphic, in **A. Çilingiroğlu – M. Salvini**, Ayanis I. Ten Year's Excavations at Rusahanili Eiduru-kai 1989-1998, Documenta Asiana VII, Roma, 2001, p. 251-270.

⁴ Տարբերակ՝ Տուշպուինիա. տե՛ս **M. Salvini**, Inscriptions of Ayanis (Rusahanili Eiduru-kai), p. 254, Section II, line 2.

⁵ Գր. Ղափանցյան, ՈւՊ, էջ 44-46:

⁶ КУКН, с. 481.

⁷ **H. Freydank**, New Data on the Relations between the Middle Assyrian Kingdom and North-Western Regions, “Древний Восток”, т. 2, Ереван, 1976, с. 87. **P. Zimansky**, Imagining Haldi, Stories of Long Ago, Festschrift für Michael D. Roaf, Ugarit-Verlag, Münster, 2012, p. 714.

⁸ **Y. Grekian**, The Will of Menua and the Gods of Urartu, “Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies”, 2006, Vol. 1, p. 165-166.

⁹ **M. Salvini**, Le pantheon de l'Urartu et le fondement de l'état, “Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico”, 1989, Vol. 6, p. 83, 85. **Y. Grekian**, The Gods Aššur and Haldi in the Mountains,

Գր. Ղափանցյանը, նկատի ունենալով *Խալդի աստծու պաշտամունքի առաջնայնությունը*, այն անվանել է «*խալդամություն*»¹⁰:

Ըստ Գր. Ղափանցյանի՝ *Խալդին սկզբում եղել է Մուսասիրի (Արդինի) քաղաքի տեղական աստվածությունը*¹¹: Սակայն, հետագայում, պետության կազմավորմանը զուգահեռ, նա ստացել է համաուրարտական նշանակություն, ուստի «*խալդյան*» լինելը՝ *Խալդիին պաշտելը*, համազոր էր ուրարտական հավատարիմ քաղաքացի լինելուն¹²: Ամենայն հավանականությամբ, *Խալդին եղել է բիայնական վերնախավի աստվածությունը*¹³: Սակայն, պետք է արձանագրել, որը վերը նշված հարցադրումներին այսօր անհնար է միանշանակ պատասխանել:

Բագբարթու (Բագմաշթու): Այս դիցանունը հանդիպում ենք Սարգոն Բ. (Ք.ա. 722-705 թթ.) արձանագրություններում, ուր Բագբարթուն հիշատակվում է որպես *Խալդի աստվածության կին*¹⁴: Մասնագիտական գրականության մեջ ընդունված է, թե Բագբարթուն նույն Ուարուբանի դիցունհին է¹⁵: Գր. Ղափանցյանը գերադասում է ասորեստանյան սեպագիր աղբյուրներում հիշատակվող Բագբարթու ձևը եւ նրան վերագրում իրանական ծագում՝ իր հիմքում ունենալով *Bag-bar*, եւ ոչ թե՛ *Bag-maš*

International Symposium on East Anatolia-South Caucasus Cultures, Proceedings I, Vol. I, ed. by Mehmet Işıklı and Birol Can, Cambridge, 2015, p. 388.

¹⁰ Գր. Ղափանցյան, ՈւՊ, էջ 114. հավելյալ տեղեկությունների եւ կարծիքների համար տե՛ս Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, էջ 34. Ե. Գրեկյան, Դրվագներ ուրարտա-մուծաժիրյան հարաբերությունների պատմությունից, «Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ եւ ժողովուրդներ», Երեւան, 2005, հ. XXIV, էջ 287. Մ. Բաղդասարյան, Խալդի: Ուրարտուում միաստվածության զարգացման վերականգնման փորձ, «Մերձավոր Արեւելք», հ. VII, 2011, Երեւան, էջ, 80-88. Y. Grekian, The Gods Aššur and Haldi in the Mountains, p. 388-402.

¹¹ Գր. Ղափանցյան, ՈւՊ, էջ: Տե՛ս նաեւ Ե. Գրեկյան, Տուշպա քաղաքը եւ բիայնական (ուրարտական) պետության կազմավորման որոշ հարցեր, ՎԱՆ I, Հայաստանի մայրաքաղաքները. Գիրք I, Վան, Վան քաղաքի առաջին հիշատակության 2865-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի (7-9 հոկտեմբեր 2010թ.) նյութերի ժողովածու, Երեւան, 2013, էջ 55:

¹² Գր. Ղափանցյան, ՈւՊ, էջ 16. հմմտ. Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, էջ 33:

¹³ Y. Grekian, The Will of Menua and the Gods of Urartu, p. 150. Ըստ Ե. Գրեկյանի՝ «Բիայնիլիի արքայական տունը», ամենայն հավանականությամբ, ունեցել է հարավային արմատներ. տե՛ս Y. Grekian, The Gods Aššur and Haldi in the Mountains, p. 391.

¹⁴ Ասորեստանյան բնագրերից մեկում հաղորդվում է Խալդիին եւ Բագբարթուին Սարգոնի ճամբար բերելու բերելու մասին. տե՛ս D. D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia, Vol. II, Chicago, 1927, էջ 59, 173, 176, 183:

¹⁵ Г. А. Меликишвили, Напри-Урарту, Тбилиси, 1954, с. 191, 372. Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, էջ 40. Մ. Բաղդասարյան, Ուարուբանի եւ Բագբարթուի հարաբերակցության շուրջ, «Մերձավոր Արեւելք», Երեւան, 2012, հ. VIII, էջ 23-39:

ձեւը¹⁶: Ավելի վաղ Գր. Ղափանցյանը կապ էր տեսնում Մհերի դռան արձանագրությունում հիշատակված Բարծիա եւ Բագբարթու դիցանունների միջեւ¹⁷:

Թեյշեբա: Վանի թագավորության դիցարանի երկրորդ գերագույն աստվածությունը Թեյշեբան էր: Այն բիայնական սեպագիր արձանագրություններում վկայված է հինմերձավորարեւելյան տարերքի աստվածություններին բնորոշ $^{D}IM/^{D}U$ գաղափարագրերով¹⁸: Գր. Ղափանցյանն այն բնորոշել է իբրեւ երկնքի, անձրեւի, ամպրոպի, ջրի ու կայծակի աստվածություն: Ներկա դիցանունը նա կապում է խուռիական Թեշուբի անվան հետ, որն Ուրարտուում հանդես է գալիս Թեյշեբա ձեւով¹⁹:

Բաբա: Այս դիցուհին Մհերի դռան արձանագրության մեջ վկայված է որպես Թեյշեբա աստվածության կին²⁰: Գր. Ղափանցյանն է առաջին անգամ այս դիցուհու անունը իրավամբ ընթերցել ոչ թե $^{D}Huba$, այլ՝ $^{D}Baba$, եւ կարծիք հայտնել, որ այն նույնական է Թեյշեբայի խուռիական գուգահեռ Թեշուբի կանանցից մեկը համարվող Խեբաթի հետ²¹: Մինչդեռ, Այանիսում տաճարի արձանագրության հայտնաբերումը վերջ դրեց այդ դիցանվան շուրջ ծավալված գիտական վեճերին, քանի որ պարզ դարձավ, որ այդ դիցուհու անվան ընթերցման ճիշտ տարբերակը $^{D}Baba$ -ն է²²:

Շերիթու: Մհերի դռան արձանագրության համաձայն՝ այս աստվածությունը եւս կենտրոնական տեղ է զբաղեցնում բիայնական դիցարանում²³: Գր. Ղափանցյանը այս դիցանունը դասել է բիայնական պանթեոնի սեմական ծագում ունեցող աստվածների շարքը՝ համադրելով

¹⁶ Տե՛ս Գ. Ա. Капанцян, Об урартском божестве Шебиту, «Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների», 1947, էջ 4:

¹⁷ Գր. Ղափանցյան, ՈւՊ, էջ 47. տե՛ս նաեւ Կ. Grekian, The Will of Menua and the Gods of Urartu, p. 155. Մ. Բադալյան, «Խալդի եւ Բագբարթու»: Ուրարտուում «Սրբազան ամուսնության» ծեսի գոյության խնդրի շուրջ, «Բ. Բ. Պիտրովսկին եւ հնագիտությունը» ժողովածու, Երևան, 2014, էջ 148-149:

¹⁸ Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, էջ 41. Կ. Grekian, The Will of Menua and the Gods of Urartu, p. 158. Միայն մի քանի անգամ է, երբ այս աստվածությունը հանդես է գալիս իր անվամբ, տե՛ս՝ օրինակ՝ КУКН, с. 491.

¹⁹ Գր. Ղափանցյան, ՈւՊ, էջ 48: Տե՛ս նաեւ Ա. Kosyan, On Anatolian-Urartian Linguistic Contacts, "The Journal of Indo-European Studies", 1997, Vol. 25/1, p. 31-32. Ա. Պետրոսյան, Արամազդ. Կերպար, պաշտամունք, նախատիպեր, Երևան, 2006, էջ 15-16:

²⁰ КУКН, 38, I21, II37. CTU I, A 5-29, A 5-12.

²¹ Գր. Ղափանցյան, ՈւՊ, էջ 48: Այս դիցանունը Խուբա է ընթերցում նաեւ Ս. Հմայակյանը, տե՛ս Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, էջ 41:

²² CTU I, A 3-1, A 12-II.

²³ КУКН, с. 490.

միջագետքյան Սիդուրի դիցուհու՝ Սաբիթու կրկնանվան հետ, եւ վերագրել ծովն անցնել ցանկացող աստվածություններին «աստվածային խմիչքներ» մատակարարելու պարտականություն: Ծովը, որի պահպանն էր Սաբիթու-Սիդուրի դիցուհին, այս աշխարհը բաժանում էր մյուսից՝ հանդերձալից²⁴: Գր. Ղափանցյանը ուրարտագիտության մեջ առաջինն է քննել ուրարտական Շեբիթու եւ աքքադական Շիբիթու աստվածությունների համադրության հնարավորությունը: Նա իրավամբ Շեբիթու դիցանունն ստուգաբանում է աքքադերեն *šibitu* (*Sebettu – Pleiades*) «յոթ»²⁵ բառով՝ այս աստվածության պաշտամունքն առնչելով Բազմաստեղքի հետ²⁶:

Ծելարդի: Այս դիցանունը Մհերի դռան արձանագրության մեջ վկայված տասներկուերորդ աստվածությունն է²⁷, եւ համարվում է լուսնի աստվածություն: Այսպես է բնորոշվում, քանի որ անունը գրված է աքքադական Լուսնի աստղ նշանակող ^DSIN գաղափարագրով դիցանվան տեղում²⁸: Ըստ Գր. Ղափանցյանի՝ ^Dšelardi-ին բարդ բառ է՝ կզմված *šiel* կամ *ավելի շուտ šel* «գիշեր» եւ *ardī* «արեւ» բառերից, այսինքն՝ լուսինը ընկալվում է որպես «գիշերվա արեւ»²⁹: Բացի այդ, Գր. Ղափանցյանը ուշադրություն է դարձրել նաեւ Երեմիա Մեղրեցու բառարանում հիշատակված հայերեն Մեղարդ՝ «լուսին» եւ ուրարտերեն Շելարդի ընթերցվող Լուսնի աստվածության անունների նմանությունը³⁰:

Կուեռա: Ուրարտական սեպագիր աղբյուրների համաձայն՝ այս աստվածությունը դիցարանում զբաղեցնում է կենտրոնական տեղ:

²⁴ Գ. Ա. Капанцян, Об урартском божестве Шебиту, «Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների», 1946, с. 14.: Տե՛ս նաեւ Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, էջ 15: M. Salvini, Geschichte und Kultur der Urartäer, S. 45:

²⁵ Հին Միջագետքում «յոթ»-ը համարվել է խորհրդանշական թիվ, եւ արտահայտել է կատարելություն, ամբողջականություն. L. Verderame, Pleiades in Ancient Mesopotamia, “Mediterranean Archaeology and Archaeometry”, Vol. 16, No 4, 2016, p. 110:

²⁶ Գ. Капанцян, Об урартском божестве Шебиту, «Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների», 1946, № 11-12, էջ 9-18: Միջագետքում Պլեադները հայտնի են շումերական MUL. MUL «աստղեր» անունով՝ ասորեստանյան եւ բաբելոնյան սեպագիր աղբյուրներից՝ Բ.ա. I հազարամյակից. L. Verderame, Pleiades in Ancient Mesopotamia, p. 110.

²⁷ КУКН, 2741.

²⁸ Ն. տ., էջ 490:

²⁹ Գր. Ղափանցյան, ՈւՊ, էջ 46. հմմտ. Գ. А. Меликишвили, Наири-Урарту, с. 236.

³⁰ Գր. Ղափանցյան, Հայոց լեզվի պատմություն, Երեւան, 1961, էջ 140, Հ. Ամալյան, Բառագիրք հայոց, Երեւան, 1975, էջ 212, 406-407, հմմտ. Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, էջ 48-50:

Հատկանշական է, որ վերջինիս նվիրված առանձին արձանագրություններ կան³¹: Գր. Ղափանցյանը այն համադրում է ուրարտերեն *qi(u)ra* բառի հետ՝ «երկիր, ցամաք, հող» նշանակությամբ՝ համարելով «երկրի, ցամաքի» աստվածություն³²:

Ադարուրթա: Գր. Ղափանցյանը նրան բնորոշում է որպես ծնունդն ու սերունդը հովանավորող աստվածություն եւ համադրում ասուրա-արամեական *Atar/Adar/Astor(et)/Astarta*՝ սիրո, պտղաբերության, բուծող եւ ծնունդ հովանավորող աստվածության հետ³³:

Իրմուշինի: Դիցանունը *-inī* ածանցով ծագում է բիայնական աղբյուրներում չվկայված խեթերեն **irm(u)=še, i/arma, i/armala*՝ «հիվանդ», *i/erman*՝ «հիվանդություն» բառից³⁴: Ըստ այդմ, նա պնդում է, որ այս դիցանունը մարդկանց փրկում էր հիվանդություններից եւ եղել է բժշկությունը հովանավորող, հիվանդություններ բուժող, պահպան աստվածություն³⁵:

Սարդի: Մհերի դուռն արձանագրության համաձայն՝ աստվածուհի է: Գր. Ղափանցյանը, հետեւելով Ա. Սեյսին, այս դիցանունը համադրում է իրանական *sard*՝ «տարի» բառի հետ: Ըստ նրա՝ բիայնացիները ^D*Sardi* աստվածության առաջին վանկում կարդացել են Իշթարի անունը³⁶: Մեր կարծիքով դա հնարավոր է, սակայն չի կարելի համարել վերջնական տեսակետ, քանի որ փաստական նյութով չի հաստատվում:

Իպխարի³⁷: Ըստ Գր. Ղափանցյանի՝ այս աստվածությունը եւս ունի սեմական ծագում³⁸: Նա ^D*Iphari* դիցանունը կարդում է *Iš-ha-a-ri-e*՝

³¹ КУКН, 144, 174C12. CTU I, A 2-3a-d, A 8-1.

³² Գր. Ղափանցյան, Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 140. հմմտ. Հմայակյան, Կուեռա-Կուառ աստվածության պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհում, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1990, թ. 1, էջ 152-166, Y. Grekyan, The Will of Menua and the Gods of Urartu, p. 169, nt. 160.

³³ Г. Капанцян, Об урартском божестве Adarutha, «Տեղեկագիր Հասարակական Գիտությունների», 1944, թ. 6-7, էջ 27-31: հմմտ. Ա. Քոսյան, Արիացիները Պախիսուվայում, «Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ եւ ժողովուրդներ», Երևան, 2006, հ. XV, էջ 255:

³⁴ Գր. Ղափանցյան, ՈւՊ, էջ 47, J. Tischler, Hethitisches Handwörterbuch, Innsbruck, 2001, S. 63.

³⁵ Г. Капанцян, Об урартском божестве Adarutha, էջ 26, հմմտ. Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, էջ 56:

³⁶ Գր. Ղափանցյան, ՈւՊ, էջ 49, տե՛ս նաեւ Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, էջ 16, M. Krebernik, Sardi, Reallexikon der Assyriologie und der Vorderasiatischen Archäologie, herausgegeben von M. Streck, Band 12 · 1/2. Lieferung, Šamuha-Schild, Walter de Gruyter-Berlin-New York, 2009, S. 39.

³⁷ M. Salvini, Iphari, Reallexikon der Assyriologie und der Vorderasiatischen Archäologie, herausgegeben von D. O. Edzard, Ia...Kizzuwatna, Band V, Walter de Gruyter-Berlin-New York, 1976-1980, S. 150-151. КУКН, с. 483.

³⁸ Г. Капанцян, Об урартском божестве Шибиту, էջ 17:

վկայակոչելով լեզվաբան Ա. Լեյարդի ընթերցանությունը եւ նշում, որ *iš* եւ *ip* սեպախմբերն իրար շատ նման են: Սրա հիման վրա դիցանունը համադրում է գետնի եւ երդման հովանավոր՝ Իշխարա³⁹ աստվածուհու հանգամանքին: Նշենք, որ բիայնական արձանագրություններում վկայված է *iph(u)* բայը՝ «ջարդել, քանդել» նշանակությամբ⁴⁰:

Խուտուխի-ն Գր. Ղափանցյանն բնորոշել է որպես «առողջության» աստված, քանի որ Մենուա արքան նրանից հայցում է *hututuh^a* «առողջություն, ուրախություն, մեծություն»: Հետազոտողն այս դիցանունն ստուգաբանել է ուրարտերեն *hututuh*՝ «իշխանություն» բառով⁴¹:

Արածա: Դեռեւս 1930-ական թվականներին Գր. Ղափանցյանը այս անունը կապում էր արոտավայրերի հետ՝ ի նկատի ունենալով հայ. «արած-ել» եւ «արաւտ» (<*արաւծ) բառերը՝ նրան բնորոշելով որպես արոտավայրերի աստված⁴²: Այս դիցանվան հետ է հավանաբար առնչվում Արեւելյան Եփրատի՝ ասորեստանյան Արծանիա եւ հայերեն Արածանի գետանունը⁴³:

Ուրա(նի): Մհերի դռան եւ Կարախանի արձանագրություններից է հայտնի այս դիցանունը⁴⁴, որին Գր. Ղափանցյանը շումերա-աքքադական ծագում է վերագրում եւ Ուրաշ ձեռով համադրում բաբելոնյան՝ գարնան եւ կովի աստվածություն Ուրայի հետ⁴⁵: Հնարավոր է, որ նրա անունից է ծագում բիայնական աղբյուրներում բազմիցս հիշատակված *Ura* լեռը⁴⁶ (Վանա լճի հյուսիսում⁴⁷) կամ *Ura(e)* երկիրը⁴⁸, ինչպես նաեւ Ու(ր)ա(շ)

³⁹ Գր. Ղափանցյան, ՈւՊ, էջ 49, հմմտ. Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, էջ 16:

⁴⁰ КУКН, с. 449.

⁴¹ Գր. Ղափանցյան, ՈւՊ, էջ 43, 46-47, հմմտ. Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, էջ 47: V. Haas, Hutena, Hutellura, Reallexikon der Assyriologie und der Vorderasiatischen Archäologie, herausgegeben von D. O. Edzard, Ha-a-a Hystaspes, Band IV, Walter de Gruyter-Berlin-New York, 1972-1975, S. 526:

⁴² Г. Капанцян, Общие элементы между урартским и хеттским языками, Эривань, 1936, с. 53, прим. 2.

⁴³ Н. Арутюнян, Биайнили (Урарту) Военно-политическая история и вопросы топонимики, Санкт-Петербург, 2006, с. 276-277, Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, էջ 56:

⁴⁴ КУКН, 38 II2, 172a5, 15. CTU 1, A 3-112, CTU 1, A 5-285, 15.

⁴⁵ Նա համեմատում է «Արա»-ն եւ հույների «Արե»-ին՝ բնորոշելով որպես գարնան եւ ռազմի աստվածություն. տե՛ս Գր. Ղափանցյան, ՈւՊ, էջ 48-49:

⁴⁶ Н. Арутюнян, Биайнили (Урарту), Военно-политическая история и вопросы топонимики, с. 276.

⁴⁷ M. Salvini, Reflections about the Urartian Shrines of Stelae, in: M. Mellnik, E. Porada, T. Özgüç (eds.), Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors, Studies in Honor Nimet Özgüç, Ankara, 1993, p. 547.

⁴⁸ Н. Арутюнян, Топонимика Урарту, Ереван, 1985, с. 209, 211.

քաղաքը՝ Հյուսիսային Միջագետքում, Մեծ Ջաբի ավազանում⁴⁹։ Թե՞ դրանցից որի հետ է առավելապես կապվում Ուրա դիցանունը, այսօրվա փաստական նյութից ելնելով՝ դժվար է ասել, քանի որ այս անունով տեղանունները սեպագիր աղբյուրներում չատ են վկայված, բացի այդ ունեն լայն աշխարհագրություն⁵⁰։ Ամենայն հավանականությամբ, այս դիցանունը կապված է աշխարհագրական որոշակի տարածքի հետ։

Եզրակացություններ. Ամփոփելով վերոշարադրյալը՝ կարող ենք արձանագրել, որ Գր. Ղափանցյանի ներդրումը բիայնական դիցարանի ուսումնասիրության բնագավառում հետեւյալ կերպ. նա առաջինն է մասնագիտական գրականության մեջ ուսումնասիրել դիցարանի կառուցվածքը եւ բիայնական աստվածությունները դասակարգել երեք խմբի՝ երեք իգական եւ երեք արական, առանձնացրել եւ իրավացիորեն բնորոշել եռյակ աստվածության սկզբունքը Վանի թագավորության պանթեոնում՝ հանձնիս Խալդի, Թեյշեբա, Շիվինի աստվածությունների՝ էա-էնլիլ-Անու եռաստվածության օրինակով։ Գր. Ղափանցյանը ճշմարտացիորեն մատնանշել է, որ Իշպուխի եւ Մենուա արքաների համատեղ գահակալության շրջանում նրանց գործունեության շնորհիվ բիայնական գրավոր համակարգում եւ մշակույթում ընդհանրապես բացվել է մի նոր ուղի, եւ որ վերջիններիս օրոք էլ ձեւավորվել ու ստեղծվել է դաշնությունից դիցարանը։

Խալդի աստվածության դերը Բիայնիլիում որակել է «խալդամոլություն» անվամբ։ Վստահորեն կարող ենք ասել, որ Խալդի աստվածությունը նման չէր դիցարանի մյուս աստվածություններին, եւ, մեր կարծիքով, սա հենդիթեիզմի դրսեւորում է, ինչպիսին էր, օրինակ Լուսնի աստծո պաշտամունքը Նոր Բաբելոնյան թագավորությունում Նաբոնիդի օրոք (Ք.ա. 556-539 թթ.), իսկ Թեյշեբա դիցանունը, ենթադրում ենք, որ ուրարտա-անատոլիական փոխառնչության արտահայտություն է։ Ուրարտագետը Բաբա դիցունհու անունը իրավամբ ընթերցել ոչ թե Խուբա, այլ՝ ^DBaba, ինչպես նաեւ բնորոշել դիցարանի Իպխարի, Այա, Բարծիա, Ուխա, Արուա եւ Աինի աստվածությունների իգական բնույթը։ Գր. Ղափանցյանը առաջինն է նկատել օտար աստվածների՝ Իպխարիի, Այայի, Ունինայի, Ուրա(նի)ի, Ադարութայի, Շեբիթուի ներկայությունը

⁴⁹ M. Astour, Semites and Hurrians in Northern Transtigris, Winona Lake, 1987, p. 53, H. B. Арутюнян, Топонимика Урарту, с. 209, 211.

⁵⁰ Ա. Քոսյան, Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (Համաձայն խեթական սեպագիր աղբյուրների), Երևան, 2005, էջ 100, Y. Grekian, The Will of Menua and the Gods of Urartu, p. 171.

բիայնական պանթեոնում՝ վերջիններինս վերագրելով նրանց սեմական ծագում: Մեր կարծիքով «օտար» աստվածությունների ներառումը բիայնական դիցարանում եւ նրանց պատվին զոհերի մատուցումը, ուրարտական թագավորների կրոնաքաղաքական-դիվանագիտական քայլերից էր, որի միջոցով նրանք մի կողմից ամրապնդում էին իրենց դիրքը տեբուլթյան «օտար» երկրամասերում, եւ մյուս կողմից՝ ապահովում երկրի հեղինակությունը ռազմագերիների եւ վերաբնակեցվածների հանդեպ:

Գր. Ղափանցյանը, նկատելով, որ գոյություն ունի ներքին տրամաբանական կապ Մհերի դռան արձանագրության մեջ հիշատակված աստվածությունների միջեւ, անդրադարձել է Ադարութա աստվածությունը եւ փորձել նրան բնութագրել որպես ծնունդն ու սերունդը հովանավորող աստվածություն, իրմուշինիին՝ որպես հիվանդություններից փրկող աստվածություն, իսկ աստվածությանը, որը «հոգիներ է տեղափոխում», բնորոշել որպես անդրաշխարհի ներկայացուցիչ: Նա Շերիթու եւ ասորեստանյան աղբյուրների Շիբիթուի միջեւ կատարելով հնարավոր համադրությունների վերլուծություն՝ ^DŠibittu դիցանունը ճշգրտորեն ստուգաբանել է աքքադերեն šibitu^a «յոթ» բառով եւ նրա պաշտամունքը կապել Բազմաստեղքի հետ: Մեր կարծիքով Շերիթուն «օտար» սեմական ծագում ունեցող աստվածություն է: Մենք կապ ենք տեսնում միջագետքյան Պլեադների եւ ուրարտական Շերիթուի միջեւ, եւ բացի այդ կարծում ենք, որ այս աստվածությունը Վանի թագավորությունում հովանավորել է երկրագործական աշխատանքները եւ ռազմական արշավանքները:

Այսպիսով, Գ. Ղափանցյանի տեսակետները ուրարտական դիցարանի մասին, թեեւ մասամբ կարիք ունեն շտկվելու գիտական նոր տվյալների լույսի ներքո, սակայն մինչ օրս չեն կորցրել իրենց արդիականությունը:

РЕЗЮМЕ

Ученый-востоковед Григор Капанцян (1887–1957) внес существенный вклад как в армянское урартоведение, так и во всемирное изучение клинописных цивилизаций. Велико его наследие в изучении религиозных отношений в пантеоне Ванского царства. Он первый изучил структуру пантеона классифицируя бибайниские божества на шесть групп: три женских и три мужских. Он первым выделил верховных богов пантеона (Халди, Тейшеба и Шивини)

и предположил, что эти божества в начальный период были богами разных племен этого региона.

SUMMARY

The contribution of the famous Armenian scholar and Orientalist Grigor Ghapantsyan (1887–1957) to the Armenian Uartology, as well as to the investigation of the international cuneiform civilizations is great. He was the first to analyze the structure of the pantheon, classifying the deities of Biainili into six groups, three feminine and three masculine deities. He was the first scholar in the field of Uartology who emphasized the existence of that triad, Haldi, Teisheba and Shivin, which makes up the most important part of the Urartian pantheon. In his viewpoint these deities were at first gods of different tribes living in the territory in question.



ՎԱՉԱԳԱՆ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

Բան. գիյր. դոկտոր, պրոֆեսոր
ԳՀՀ, ՄՎԴ

ԱՍՏՎԱԾԱՆՉԻ ԵՒ ՀՐԱՆՏ ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆԻ ՍՏԵՂՍԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ՆԵՐՔԻՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Հայ գրականությունից համար Աստվածաշունչը ճանապարհի գիրք է: Մեզ ավանդված գրականությունն սկզբնավորվել է Աստվածաշունչի թարգմանությունից, հոգեւոր երգերով ու մատենագրությունից, որի ծագումը եւ կայացումը եւս կապվում է Սուրբ Գրքի հետ:

Միջնադարյան գրականությունը կերտվում էր առաջին հերթին հայոց հոգեւոր դասի շնորհիվ: Գրիգոր Նարեկացին իր արարչագործությամբ հայ ժողովրդին ներկայանալի դարձրեց համաշխարհային քրիստոնեական մշակույթի պատմության մեջ: Նրա բանաստեղծական ներշնչանքի աղբյուրը եւս Աստվածաշունչն էր: Ինչպես Նարեկացուց սկսվող հայ միջնադարյան, այնպես եւ ԺԷ.-ԺԸ. դարերի բանաստեղծության մեջ մեծ տեղ էին գրավում կրոնական-բարոյական գաղափարները: Մխիթարյան հայրերը, Էջմիածնի, Պոլսի հոգեւորականները շարունակում են հոգեւոր երգի ավանդները:

Սփյուռքում եւս գրողներն անդրադառնում են աստվածաշնչյան թեմաներին: Բավական է հիշել միայն Ժազ Հակոբյանի 1950-60-ականներին հրատարակած ժողովածուները՝ քրիստոնեական թեմաներով գրված կամ Համաստեղի 1957-ին հրատարակած «Աղոթարան» արձակ բանաստեղծությունների գիրքը: Խորհրդային գրականությունը պարտադրանքի տակ անգամ իսպառ էր կարող բացառել քրիստոնեական թեմաները: Հիշենք Ջարենցի վերջին շրջանում գրված եւ չհրապարակված «աղոթքները»:

1960-ականներից մեր բանաստեղծության մեջ (Պ. Սեւակ, Վ. Դավթյան եւ ուրիշներ) «նկատելի են դառնում Տիրոջը դիմելու բանաստեղծական հնարանքը»¹: Հետագայում ավելի ակնհայտ դարձան աստվածաշնչյան պատումների արծարծումները վիպագրության ժանրում (Վարդան

¹ «Քրիստոնեությունը եւ հայ գրականությունը» (հոդվածների ժողովածու), Երևան, 2001, էջ 15:

Գրիգորյան՝ «Հավերժական վերադարձ», «Դար կորստյան», «Մանյա այրք», Զ. Խալափյանի «Վասիլ Մեծ...» եւ այլն):

1960-ականներից գրականություն է մտնում Հրանտ Մաթեոսյանը, որի ստեղծագործությունը մշտապես մնում է միութենական գրականագիտության ուշադրության ծիրում: Սա միանգամայն նոր որակի գրականություն էր՝ արծարծվող հարցերի լայն շրջանակով, եզրահանգումներով ու նաեւ պատասխաններով: Եւ բնական է, որ կյանքը հնարավորինս ամբողջական կապերի մեջ տեսնելու մղումները գրողին առնչում են Աստվածաշնչին: Եթե մնացած գրողների պարագային սուրբգրային նյութն ակնհայտ է, ապա Մաթեոսյանի ստեղծագործության մեջ այն շարադրանքի խորքում է, որ, ասես, ավիշի նման տարածվում է նրա հերոսների էության մեջ: Մաթեոսյանը չի նախընտրում հանրահայտ պատումները, որոնք տարածված են համաշխարհային գրականության մեջ եւ վերցված են Աստվածաշնչից: Նա իր երկերի համար նյութը վերցնում է անմիջապես կյանքից եւ միայն այդ համապատկերում է քննում հավատքի, դրա բնույթի խնդիրը մեր իրականության մեջ:

Առաջին շրջանի ստեղծագործություններում Մաթեոսյանն արդեն լուրջ վերապահումներ ունեն նախորդ շրջանի՝ մասնավորապես 19-րդ դարի ավանդների վրա ձեւավորված գրականության հանդեպ: Նա համոզված էր, որ ռացիոնալիզմը չէր կարող ամբողջությամբ բացատրել կյանքը, դրանում եղած խնդիրները: Հասարակության «մաթեմատիկական» հիմնավորումների ողջ անհեթեթությունն ի հայտ է գալիս «Մենք ենք, մեր սարերը» վիպակում:

«Հաշվապահ եք, հաշվապահ... Ձեզ հետ գլուխ դնել չի լինի, մեղալ եք հավաքում, պատվոգիր եք հավաքում, կենսագրություն եք հավաքում ու դառնում տեր... Հաշվապահ եք, հաշվապահ...»

- Դու ըստ էության խոսիր,- ասում էր դատավորը:

- Մի Ծառուկյան էլ դուք եք, էլի՛, քաղաքացի դատավոր, ձեր եղած-չեղածն էլ ըստ էության է, ուրիշ ոչինչ... Աշխարհը շինել եք հաշվապահություն»²:

Այսպիսով՝ առաջին շրջանի ստեղծագործություններում Մաթեոսյանը դեմ էր արտահայտվում հաշվարկին, որ լավագույն դեպքում կարող էր կարգավորել ակնհայտը եւ ոչ կյանքը ներքին ընթացքով:

Մարդն ինքնապաշտպանության համար մշակել է նպատակահարմար ձեւեր, որոնք տեսանելի չեն: Խոսքը բնագրի մասին է, որ ուղղորդում է

² Հր. Մաթեոսյան, Երկեր, հտ. Առաջին, Երևան 1985, էջ 141:

ինչպես կենդանական աշխարհի ներկայացուցիչներին, այնպես եւ բանական արարածներին: Առավել կարեւորը կյանքի էություն մեջ թափանցելն է եւ ոչ թե կերպարներ հորինելը կամ ստեղծելը: Հետագայում գրողը հենց այդ մասին էլ խոսում էր: Կյանքը համագայլու, ըմբռնելու ներքին մղումը նրան առնչում է կյանքի արմատներին, այն շարժող ուժերի բացահայտմանը:

Աստիճանաբար գրողն անցում է կատարում կյանքի առավել խոր ու լայն ճանաչողություն: Մի բան է գիտակցելը, թե մարդն արարած է եւ արարող, եւ բոլորովին այլ բան է նրա կայացման ընթացքը ներկայացնելը: Հետեւաբար 1960-ականների վերջերից սկսած («Բեռնաճիւղ») 1970-ականների երկերն իրենց որակով տարբերվում են նախորդներից: Սա ճանաչողություն վերընթաց ուղի է, որն ավարտ չունի:

Ստեղծագործությունների տարբեր շրջանների միջեւ որակական անցումները կատարվում են բավականաչափ արագորեն: Իսկ ամենից կարեւորն այն է, որ գրողը գիտե իր անելիքը: Նա սկսել է ռացիոնալիզմի դեմ պայքարով եւ Աստծուն տեսել է մարդու մեջ. «Աստված երկնքում չէ, Աստված մարդու մեջ է»³:

Այս եւ նման ըմբռնումները պայմանավորված են քրիստոնեական գաղափարախոսությամբ: Քրիստոնեության ամենակարեւոր գաղափարն աստվածային եւ մարդկային բնույթների միասնությունն է: Եւ ինչպես Դոստոևսկին, այնպես եւ Մաթեևոսյանն այս միասնության մեջ կարեւորում է մարդուն.

— Он придет, и имя ему человекобог.

— Богочеловек.

— Человекобог, в этом разница⁴.

Մաթեևոսյանը մարդու մեջ է հայտնաբերում Աստծուն, բայց նրա համար կարեւորը Մարդաստվածն է: Մաթեևոսյանի համար խնդիրն բարոյագիտական նշանակություն ունի. «Աստված երկնքում չէ, Աստված մարդու մեջ է: Ամենատակերից, ամենախորքերից է մարդը Աստծուն հանել, հեռացրել, երկնքում բնակեցրել: Այդ աղբի եւ չփոթվածության մեջ մարդ կա, այլապես չէինք լինի մինչեւ հիմա: Քանի՜ անգամ մարդը կանգնել է կատակլիզմների առջեւ եւ կարողացել է եզրով անցնել, շրջանցել: Իր միջի այդ Աստվածը, իր միջի Քրիստոսը նրան տարել է,

³ Հ. Վարդումյան, Զրույցներ Հրանտ Մաթեևոսյանի հետ, Երևան, 2003, էջ 45:

⁴ Ф. Достоевский, Полн. собр. соч., т. 10, "Бесы", Л., 1974, с 189. Цитируется диалог между Ставрогиным и Кирилловым.

այդուհանդերձ, բարուության, սրբության, համբերելու, սիրելու, ներելու ճանապարհով»⁵:

Խնդիրը մարդու մեջ Աստծուն հայտնաբերելն է, նրա անկրկնելի որակները ցուցադրելը, ինքն իրեն ճանաչել տալը, իր ակունքներին դարձնելը՝ զուտ բարոյական իմաստով: Հարկ է տեսանելի դարձնել նրա մեջ եղած ինչպես ուժը, այնպես եւ թուլությունը՝ առաջ ընթանալու ճանապարհին:

Բայց քանի որ Մաթեոսյանի համար մարդկության առաջընթացի խնդիրն ավելի բարոյական բնույթ ունի, քան մտքի, իմացության կատարելագործման, հետեւաբար նրա գրականությունն ավելի մարդու բարոյական նկարագրին է ուղղված: Եթե մարդն առաջնորդվում է բանականությամբ, ապա ամեն ինչ պիտի նպատակամղի իր բարեկեցությանը: Բայց իրականությունն այլ է, քանի որ ազահույթունն ու փառասիրութունը կարող են կուրացնել նրան: Եւ առավել վտանգավոր է, երբ սեփական ճշմարտությունը պարտադրելու ցանկությունը ծագում է մեծ ազգերի մոտ, իսկ արդյունքը ինչպես սեփական ժողովրդի, այնպես էլ այլ երկրների համար դառնում է կործանարար: Ֆաշիզմը ոչինչ լավ բան չի կարող տալ մարդկությանը, քանի որ բռնությունը ոչ մի լավ բան չի խոստանում սերունդներին:

«Մենք պետք է այս քառսից, հուսահատությունից, բեկորներից վերականգնենք աշխարհը, վերականգնենք էթիկան», -ասում է Մաթեոսյանը⁶: Գրողը նկատի ունի ինչպես մեր, այնպես եւ համաշխարհային իրականությունը:

Ստեղծված կացության մեջ կարեւորվում է Հին կտակարանի առաքյալների դերը: Մաթեոսյանն իրեն համարում էր «Անցյալի մոլորված առաքյալը այսօրվա քաղաքակրթության բավիղներում»⁷: Տարբեր առիթներով հիշում է կտակարանային իմաստություններ, բերում հերոսների օրինակներ եւ այլն: Բայց Մաթեոսյանն օրինակ է բերում երեւույթների խորքը թափանցելու մտադրությամբ: Շատերին թվում է, թե մարգարեներն են կանխատեսել ապագան, իսկ իրականում նրանք բարբառել են ճշմարտությունը եւ ցույց տվել այսօրվա մարդու դրսեւորող վարքագծի աղետալի հետեւանքներն ապագայում: Գրողն այս հայացքով է նայում իրականությանը՝ ամեն ինչ իմաստավորելով ու քննելով մեծ

⁵ Հ. Վարդումյան, Զրույցներ Հրանտ Մաթեոսյանի հետ, Երևան, 2003, էջ 4

⁶ Հր. Մաթեոսյան, «Ես ես եմ», հարցազրույցներ, Երևան, 2005, էջ 397:

⁷ Անդ, էջ 423:

ժամանակի բավիղներում: Այս մտահոգությունից է ծնվել մաթեմատիկական լուրջ գրականությունը:

«Մտածում էի Անիի մասին: Զուգահեռ մտածում էի, որ երբեք գրելու եմ Անիի մասին, թե մարդկային անբարոյականությունն այնքան չատացավ, որ քաղաքը կործանվեց, որ մենք այնքան անբարո ենք, որ մեզ նույնպես աղետ է սպասում: Զգիտեմ՝ կարողացա՞նք, թե չկարողացա... Եւ, ըստ երեւույթին, միտքս փախավ դեպի փրկված մարդկություն, պեղած, գյուղական աշխատանք, կարեւորվեց գյուղացու աշխատանքը, որը որպես սոցիալ քաղաքական հարց՝ կար»⁸:

Հարցը միայն հայացքի ուղղվածությունը չի վերաբերում, խոսքը որոշակի թեմայի, գյուղական կյանքի, «փրկված մարդկության» մասին է, որ մոտ է ակունքներին, կեցություն բնական ձևերին: Այս դիտողությունները կարեւոր են գրողի ստեղծագործության ներքին ազդակները ճշտելու, այդ աշխարհի ծավալման ընթացքը հասկանալու համար, բայց սրանով չեն ավարտվում Աստվածաշնչի եւ Մաթեոսյանի ստեղծագործության միջեւ գոյություն ունեցող աղերսները:

Նախ՝ «Մաթեոսյանի ստեղծագործության պոետիկական ակնհայտորեն առնչվում է աստվածաշնչյան խոսքի համատեքստերական հղացումներին՝ ժամանակային համընդհանուր հոսքում այն ընդգրկում է ամեն ինչ՝ երեւույթների իմաստը տեսնելով պատճառահետեւանքային կապերի բացահայտման, երեւույթների համընդհանրության մեջ: Մաթեոսյանի երկերում դժվար է հարցադրումների ավարտը կամ իմաստը տեսնել միայն դրանց սահմաններում»⁹:

Խոսքը կյանքի բարդությունների, անմեկնելի երեւույթների մեջ թափանցելուն, դրանց էություն զգալուն, ըմբռնելուն է վերաբերում:

Առաջին շրջանի երկերում առաջ քաշված հարցադրումներն արդեն սահմանագծում են մաթեմատիկական աշխարհի սահմանները: Հեղինակի վկայությամբ դեռ երիտասարդ՝ գտել է ասելիքը, «Ահնիձորում» առաջ քաշված հարցերը կան «Տալքենդում»:

Տարիներ շարունակ սոցիոլոգիան զբաղվեց սոցիալիզմի առավելությունները ցուցադրելու աշխատանքով: Տասնամյակներ անց միայն խոսվեց «օտարման ֆենոմենի» մասին: 1988-ի «Սոցիոլոգիական ուսումնասիրություններ» ամսագրի առաջին համարում խմբագիրը հպարտություն չէր խոսում՝ որպես «լուծության դավը» խախտող առաջին մոնետիկ:

⁸ Հ. Վարդումյան, նշվ. աշխ., էջ 26:

⁹ «Մաթեոսյանական ընթերցումներ», Երևան, 2006, էջ 156:

Հայ գրականությունն «անհայտությունից» ճշմարտությունը կորզել էր տասնամյակներ առաջ՝ Մաթեոսյանի ջանքերի շնորհիվ: Մեծ գրողը բացահայտեց երկրի համար ճակատագրական դարձած օտարման խնդիրը՝ որպես գերակա խնդիր: Երբ կառավարման համակարգն սկսեց վերահսկողություն իրականացնել վերից վար եւ թիկունքով չըջվեց դեպի աշխատավորը, որի ձայնը վճռորոշ էր լինելու երկրի տնտեսության զարգացման ոլորտում, մարդն աստիճանաբար օտարվեց իր աշխատանքից եւ մնաց միայն որպես պարտականություն կատարող: Այլեւս չկա սրտացավություն կատարածի հանդեպ, մարդը հեռացել է ինչպես աշխատանքի արդյունքից, այնպես եւ բնական կեցությունից, նա սկսել է ապրել միայն դրա մասին ստեղծված պատկերացումներով, վերջին հաշվով՝ հաշվարկներով ու հիմնավորված «գիտական պահանջներով» («Ահնիձոր», «Մենք ենք, մեր սարերը»): Մաթեոսյանը գրականություն է մտնում ծրագրված կեցության ձեւերը մերժելու եւ գոյություն բնական կենսաձեւերը պաշտպանելու անխախտ մտայնությամբ: Գոյության ընթացքն իր միջից դուրս է հանում մեռյալ, կեղծ արժեքները («Խումհար»): Իսկ երրորդ շրջանի գործերում նա պաշտպանում է բոլորի, ամեն մեկի առաջանալու, կայանալու, ներունակ ուժն ազատորեն դրսևորելու իրավունքը («Տերը», «Տախը»):

Վերջին հաշվով առաջին շրջանի պատմվածքներն ու վիպակները ցույց էին տալիս, թե ինչպես չի կարելի ապրել, ինչպես չի կարելի արժեզրկել կյանքը, ինչպես չի կարելի այն բանաձեւերի ու թվերի մեջ դնել, քանի որ դրանք «գրսից» իրական կյանքին պարտադրված պայմանականություններ են: Եւ այս ամենը ոչինչ է կյանքի բնական կենսաձեւերի, նրա ընթացքի համեմատությամբ:

Եթե ընդհանուր առմամբ ձեւակերպենք, ապա կարող ենք ասել, որ առաջին շրջանի ստեղծագործություններն ուղղված էին կյանքի բնական կենսաձեւերի իրավունքների պաշտպանությանը, մինչդեռ անհրաժեշտ էր ներկայացնել հենց կյանքը՝ իր հանդարտ, անշտապ, որեւէ պայմանականություն չենթարկվող ընթացքով:

Եթե ակնարկները, ապա նաեւ դրանց տրամադրությամբ շարունակվող վիպակներն ու պատմվածքները «տրամաբանության օրենքներով» ստեղծված գործեր են (այստեղ խոսքը չի կարող առարկություն վերցնել, եւ ոչ ոք չի կարող շրջել գրողի հայացքի ուղղությունը. հողն օտարվում է աշխատավորից, մարդիկ՝ աշխատանքի արդյունքից, չեն բավարարվել մարդու տարրական պահանջմունքները, քաղաքը գյուղի

հաշվին ընդլայնելը ճիշտ չէ եւ այլն), ապա 60-ականների երկրորդ կեսից սկսած նման հարցադրումները, որոնք տրամաբանորեն մեկնաբանելի են ու «հասկանալի», բացակայում են, կամ դառնում գրողի համար երկրորդական: Գրողական ռացիոնալիզմը տեղը զիջում է ինտուիցիային, Մաթեւոսյանին այսուհետ այնքան էլ չի հետաքրքրում շարակարգից վերացարկված գաղափարը, կարեւորվում է շարադրանքի կայացման ընթացքն ամբողջությամբ:

Մաթեւոսյանը ձգտում է տարբերվել մնացածներից, նաեւ ինքն իրենից, որովհետեւ համոզված է, որ այն վրիպումները, վերակառուցումները, որ արվում են մտքի, բանականության «անսխալ հաշվարկների» միջոցով, արդյունքում համաձայնալ պարտություններ են նախապատրաստում: Նա «հեռանում» է մտքից, ինչը պիտի ապահովեր մարդկության ազատությունն ու երջանկությունը:

Իհարկե համաշխարհային գրականության, փիլիսոփայության մեջ արձանագրվել են նման տեղաշարժերը:

Լ. Շեստովն ընդհանրություն է տեսնում Դոստոևսկու եւ Կիերկեգորի հայացքների միջեւ: Նրանք զգացումը, հոգին ավելի բարձր են դասում մտքից կամ բանականությունից: Ե՛ւ Դոստոևսկին, ե՛ւ Կիերկեգորը լքում են Հեգելին հանուն Հոբել՝ «անհատական մտածողի»: Ավելին՝ Կիերկեգորը Հեգելից գնաց դեպի Հոբել եւ Սոկրատեսից դեպի Աբրահամ, այն բանի համար, որ Հեգելը եւ Սոկրատեսը նրանից պահանջում էին սեր՝ բանականության հանդեպ, իսկ նա աշխարհում ամենից ավելի ատում էր միտքը: Նույնն անում էր Կիերկեգորի «երկվորյակը»՝ Դոստոևսկին, վերջինս արհամարհում էր միտքը, «փիլիսոփաների աստծուն» եւ հակվում էր դեպի հավատը, դեպի «Աբրահամի Աստվածը, Իսահակի Աստվածը եւ Հակոբի Աստվածը»¹⁰:

Մաթեւոսյանն իր հարցադրույցներում, գրականագիտական հոդվածներում հիշում է ե՛ւ Դոստոևսկուն, ե՛ւ մասնավորապես Հոբել Գիրքը: Եթե Դոստոևսկու հանդեպ զսպված վերաբերմունք ունի, նրան գրավում է միայն գրողի՝ շարադրանքից վերացարկված գաղափարը, ապա բոլորովին այլ է Հոբել Գրքի մասին հիշատակումը: «Հոբել առակը նորից կգրեի, էսօր Հոբել վիճակում ենք: Ձէ, Հոբել առակը նորից չէի գրի, նորից կթարգմանեի»¹¹: Այս դիտարկումը խիստ կարեւոր է: Հոբել Գիրքն անհանգստացնում է գրողին այն պատճառով, որ այնտեղ իրադրությունը

¹⁰ «Вопросы философии», 2004, 1, ст. 151.

¹¹ Հր. Մաթեւոսյան, «Ես եւ եմ», էջ 321:

հիշեցնում է մեր ներկան. «բոլորս Հոբի վիճակում ենք»: Բայց սա գրողի համար տվյալ դեպքում երկրորդական է: Մաթեևոսյանը խոսում է գրքի, գրողների մասին, ովքեր կարող են դիմակայել ժամանակին: Նա բարձր է գնահատում Չարենցին, առանձնացնում է եւ Հոբի Գիրքը, ինչո՞ւ: Քանի որ Մաթեևոսյանին գրավում են երեւոյթների բացահայտման, դրանց ներկայացման ներքին ձեւերը, կյանքն ըմբռնելու, հասկանալու ներքին ազդակները: Եւ այստեղ է, որ Հոբի Գիրքը տարբերվում է մյուս գրքերից: Մաթեևոսյանին չեն հետաքրքրում դրանում եղած նյութերը, որոնք տարածված են համաշխարհային գրականության մեջ: Բանն այն է, որ ինչպես Դոստոևսկուն եւ Կիերկեգորին, այնպես էլ Մաթեևոսյանին տվյալ պարագայում գրավել է զգացմունքը, հոգին՝ եւ ոչ միտքը: Այստեղ խոսքն «անհատական մտածողի»՝ Հոբի մասին է, որ կյանքը հասկանալու նպատակով մերժում է կամ չի ընդունում իրեն պատուհասած ողբերգության պատճառների բացահայտման բանական պատասխանները:

Փորձենք զուտ բանասիրական-գրականագիտական տեսակետից վերհիշել սուրբգրական պատումի դրվագները: Եղիփազն առաջարկում է աղոթել Աստծուն, եւ նա կլսի: Բաղդատը համոզված է, որ Հոբը, եթե տառապում է, ապա ինչ-որ բան արել է, եւ դա Աստծու պատասխանն է նրան: Եթե խոստովանի, ամեն ինչ լավ կլինի: Սոփարը համոզված է, որ մարդու գործունեության եւ Աստծու պատիժների միջեւ պատճառահետեւանքային կապ գոյություն ունի: Եւ որ աստվածային ճշմարտությունը թույլ չի տա տառապանք՝ առանց որեւէ պատճառի:

Երեք բարեկամներն էլ ասում են, որ Հոբը ճիշտ չէ: Վերջինս փորձում է երեւոյթները նրանց աչքերով տեսնել, որպեսզի կարողանա գտնել իր սխալը եւ շտկել այն: Ի վերջո Հոբը չի կարողանում բացահայտել մեղքը, հետեւապես բարեկամների ուսուցումն ալ հիմնավորումները փլվում են: Նրանք առաջնորդվում են հայտնի կատեգորիաներով, իսկ Հոբը ցանկանում է իրականությունն ընդունել այնպես, ինչպես որ այն կա: Եթե բարեկամները խոսում են չարի մասին՝ որպես խնդրի, ինչն անհրաժեշտ է լուծել, ապա Հոբը մաքառում է չարի գաղտնիքի դեմ, ինչն անհրաժեշտ է ապրել: Նա պատասխանը փորձարկում է իր վրա, որպեսզի ճանաչի այն: Աստծուն ուղղված նրա աղոթքը հորդում է սրտից, էությունից եւ ոչ թե մտքից:

Եթե մինչ Աստծուն հաղորդակցվելը Հոբի համար կյանքն անիմաստ էր, ապա հաղորդակցվելուց հետո նա առնչվում է «ինչ-որ բանի, որ շարունակվում է հավերժ»: Տրամաբանությունը չի բացահայտում չարի

գաղտնիքը: Ոչ ոք ի վերջո չի կարող ասել, թե ինչու լավ մարդիկ հարկադրված են ավելի շատ տառապանքներ կրել, քան մյուսները: Աստված ամենեւին չի տալիս պատասխաններ, բայց տալիս է իմաստ ու դրանով նաեւ ուժ: Եւ այս ամենի արդյունքում Հոբբը հանգում է այն գիտակցմանը, որ Աստծու Որդին կա: Եւ սա էլ իմաստ է տալիս նրա գոյությունը: «Նա ազատվում է ինքն իր վրա կենտրոնանալուց եւ ինքնարդարացումից»: Ազատագրվելով սեփական կապանքներից՝ նա ընդունում է կյանքն այնպես, ինչպես որ կա: Այն ամենը, ինչ ունենք, բարիք է: Աստված տալիս է, եւ Աստված վերցնում է: Հոբբի կյանքն արդեն իմաստ ունի: Եթե նրա ընդդիմախոսները չարի խնդիրը քննելիս տալիս են մտավոր-տրամաբանական պատասխաններ, ապա Հոբբի համար նման պատասխաններ գոյություն չունեն: Նա մաքառում է այդ պատասխաններն ստանալու համար¹²:

Ի վերջո Աստված ցույց է տալիս Հոբբի տիեզերական դերը: Այն իրականացնելով՝ Հոբբն օգնում է ողջ երկրագնդին՝ սեփական բարեպաշտությամբ: Երկիրը կանգուն կարող է մնալ, եթե միայն կանգուն մնան բարեպաշտ մարդիկ:

Մենք գիտակցաբար ծանրացանք Հոբբի Գրքի վրա, որովհետեւ դրա պատճառը Մաթեոսյանի հիշատակումը չէ, եւ ոչ էլ Գրքի եւ Մաթեոսյանի ստեղծագործության առնչությունները, խոսքն ավելի կապված է երեւույթների ընկալման համընդհանուր, տիեզերական չափերի հասնող զգացողություն-մեկնաբանությունների, հայացքի ուղղության հետ: Լ. Շեստովի վկայությամբ Դոստոևսկու ստեղծագործությունները Հոբբի Գրքի տարատեսակացում (վարիացա) են: Ոճիրին անխուսափելիորեն պիտի հետեւի պատիժը, ինչպես որ համոզված է ուսումնասիրողը՝ Դոստոևսկին: Եւ այս կաղապարի մեջ կարելի է գնալ ամենատարբեր «փորձությունների»: Մաթեոսյանը դեմ է նման սահմանափակությանը, քանի որ այն ամբողջությամբ չի բացահայտում կյանքը՝ իր բազմաչափ գոյլնթացով:

Մաթեոսյանին գրավում է շատ ավելի կարեւոր խնդիր, որ դրված է այս Գրքի հիմքում: Կյանքը ճանաչման ընթացք է: Բայց ինչպես կյանքը, նույնպես եւ գրականությունը Մաթեոսյանի համար ճանաչման ընթացք են: Ծակիչը կույր է, որ մխրճվում է դեպի անհայտություն, այն կարող է հասնել «ուզված ոսկուն» եւ կամ էլ չհասնել, եւ դժվար է ասել՝ նպատակին հասնելու ճանապարհին ավելի միտքն է առաջնորդում, թե՞

¹² Մանրամասն տե՛ս Ричард Рор и Джозеф Мартос, Великие темы Писания, Москва, 2002:

ները մբռնումը (ինտուիցիա), բնագղը: Գրականությունը «ճանաչումի ընթացք է եւ ոչ թե ճանաչվածի բաշխում»¹³:

Այս ամենով հանդերձ՝ մի՞թե գրողի ստեղծագործությունները բա-
րեպաշտ մարդկանց հայտնաբերման մղումներ չեն. չէ՞ որ նրանց վրա է
հենվում երկիրը: Դրանց կարիքը գրողն զգում է մշտապես:

РЕЗЮМЕ

Библия стала путеводной книгой для армянской литературы. С момента возникновения литературы до сих пор Библия является жизненно важным источником не только для наших писателей. Видимых связей между работами Гранта Матевосяна и Библией нет, они глубоко в тексте и не выражаются посредством использования сюжетов Священного Писания. Поэтика произведения Матевосяна связана с поэтикой библейской речи.

В статье особо уделяется внимание проблеме соотношений между Книгой Иовы и произведением речи писателя. Она охватывает все, рассматривая явления в универсальных связях.

SUMMARY

For the Armenian literature the Bible has become a guiding book. From the very beginning till now, the Bible is an important source not only for our writers. The interrelation between the works of Hrant Mathevossyan and the Bible is not visible; they are deep in the text and are not expressed through the use of biblical themes. The poetry of Mathevossyan's works is close to the poetry of the Bible. It includes everything considering their meaning in the universality.

The article examines separately the problems of the interrelation between the Holy Bible and the writer's works.



¹³ Հր. Մաթեոսյան, «Ես եւ եմ», էջ 357:

ԱՆԻ ՖԻՇԵՆԿՃԵԱՆ

Պատմական գիտություններու թեկնածու
ԳՀՀ, ՍՎԴ

ՍՈՒՐԻՈՅ ՀԱՅ ՀԱՄԱՅՆՔԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱԿՐԹԱԿԱՆ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐՆԵՐԸ 1920-1940-ԱԿԱՆ ԹԹ.

Սուրիա հաստատուած գաղթական հայերու ջանքերով, արդէն 1920-ական թուականներուն նոր վարժարաններ հիմնուած էին Հալէպի, Դամասկոսի, Լաթաքիոյ, Քեսապի եւ Սուրիոյ հիւսիսը գտնուող այլ շրջաններու մէջ:

Քննարկուող ժամանակաշրջանին սկիզբ առած էր Սփիւռքի կազմաւորման գործընթացը: Յեղասպանութենէն ետք վերապրող հայութիւնը սփռուած էր աշխարհով մէկ: Նախքան այդ՝ աշխարհի տարբեր հատուածներուն գոյութիւն ունեցող հայկական գաղթավայրերը համալրուած էին նոր գաղթականներով: Հայաշատ բնակավայրերու մէջ գործող համայնական կառոյցները՝ եկեղեցիները, դպրոցները, մշակութային օճախները այլեւս չէին կրնար բաւարարել հազարաւոր գաղթականներու կարիքները. այլ խօսքով, գործող վարժարանները այլեւս ի գօրու չէին նոր ժամանած գաղթական երեսաններու ուսումնական գործընթացը կազմակերպելու:

Այս իսկ պատճառով, 1920-1930-ական թթ. սփիւռքահայ մտաւորականութեան ներկայացուցիչները համայնքներէն ներս հայ ինքնութեան պահպանութեան նպատակով ձեռնարկեցին ամենատարբեր միջոցներ՝ մատաղ սերունդի կրթութեան եւ դաստիարակութեան հիմնախնդիրները լուծելու:

Սփիւռքի մէջ ազգային դպրոցի կազմակերպումի եւ գործունէութեան վառ օրինակը հանդիսացաւ Սուրիոյ հայ համայնքը եւս, որ թէ՛ կրթական ու մշակութային եւ թէ՛ հասարակական-քաղաքական գործունէութեամբ առանձնայատուկ համակրանքի արժանացաւ եւ իր ուրոյն տեղը զբաղեցուց եւ մինչ օրս կը զբաղեցնէ տեղի բնակչութեան կողմէ:

Հայ ազգային վարժարաններու ձեւաւորումը մեծապէս պիտի նպաստէր կրթական գործի ուղղորդման, հիմնախնդիրներու համընդհանրացումին:

Եւ այսպէս, 1920-1930-ական թթ. սկիզբ կ'առնէ Համայնքի ազգային վարժարաններու կայացումը եւ կրթական համակարգի կազմակերպումը, որ իր աւարտին պիտի հասնէր աւելի ուշ:

1924-1925 թթ. Հալէպի մէջ կը գործէին 18 տարբեր կրթական հաստատութիւններ, որոնցմէ «9-ը կը պատկանի Հայ Լուսաւորչականներուն, 4-ը Հայ Կաթողիկէներուն, 5-ը Հայ Բողոքականներուն»¹: Համայնքի կրթական գործը կը կազմակերպուէր հետեւեալ ուղղութիւններով՝ դպրոցական, արհեստագործական, մարմնակրթական եւ հոգեւոր:

Չուաքեան կը նշէ, 1919-էն ետք արդէն գոյութիւն ունեցած են՝ Առաքելական Համայնքի ծխական վարժարաններ², Ազգային Միութեան միացեալ վարժարաններ³, Սիսուան վարժարաններ⁴, Հայ աւետարանական վարժարաններ⁵, ՄիջՀամայնքային միացեալ վարժարաններ, Կառավարական դպրոցներու ցանց, Ազգային վարժարանի թաղային մասնաճիւղեր, Հայրենակցական վարժարաններ, Միութեանական վարժարաններ (Կիլիկեան վարժարաններ, Կրթասիրաց, Քեսապի ուսումնասիրաց երկրորդական վարժարան, Հալէպի Ուսումնասիրաց վարժարաններ), Գաղթային ազգային վարժարաններ⁶, Գաղթային Նպաստամատոյց կազմակերպութիւններու եւ հոգեւոր առաքելութիւններու վարժարաններ⁷ (Մերձաւոր Արեւելքի նպաստամատոյց, Յրանսական Լազարիստ միաբանութիւն, Գերմանական Լեփսիւս ընկերութիւնը, Քափուչինեան Հայրեր, Ամերիկեան առաքելութիւն, Յիսուսեան Միաբանութեան, Յրանչիսկեան Թէր Սանթ Առաքելութիւնը), Հայ կաթողիկէ Անարատ

¹ «Արեւ» (օրաթերթ), թիւ 1979, 27 Օգոստոս 1925, Եգիպտոս:

² Այն վարժարաններն էին, որոնք կը գործէին տեղւոյն թաղական խորհուրդներու հսկողութեամբ: Տե՛ս **Յ. Չուաքեան**, Հայ վերապրողներու տեղաբաշխումը եւ կրթական գործի կազմակերպումն ու դպրոցները Սուրիոյ մէջ (1918-1946). «Սուրիոյ հայերը». գիտաժողովի նիւթեր (24-27 Մայիս 2015), Պէյրութ, 2018, էջ 278-279:

³ Ազգային Միութեան կողմէ հիմնուած հայ առաքելական եւ հայ աւետարանական համայնքներու միացեալ վարժարանները. տե՛ս **Յ. Չուաքեան**, նշ. աշխ., էջ 279:

⁴ Սիսուան վարժարանները այսպէս անուանակոչուած են «ի յիշատակ Փոքր Սայիտի գաղթակայանին մէջ 1915-1919 տարիներուն գործած «Սիսուան» վարժարանին». տե՛ս **Յ. Չուաքեան**, նոյն տեղը:

⁵ Ն. տ., էջ 280:

⁶ Գաղթային վարժարանները մատրան կամ եկեղեցւոյ կողքին բացուած վարժարաններն են, որոնց ուսուցիչը միաժամանակ եկեղեցւոյ քահանան էր եւ անոնք կը վայելէին տեղի թաղական խորհուրդներու հսկողութիւնը: Չուաքեան կը նշէ, որ «Գաղթային վարժարաններէն շատեր կը գործէին Սահակ կաթողիկոսին անմիջական կարգադրութեամբ». տե՛ս **Յ. Չուաքեան**, նշ. աշխ., էջ 282:

⁷ Միջազգային բարեսիրական կազմակերպութիւններու եւ միախոնարական միաբանութիւններու կողմէ բացուած վարժարաններ. տե՛ս **Յ. Չուաքեան**, նշ. աշխ., էջ 283:

յղովթեան քերց միաբանութեան վարժարաններ, ՀԲԸՄ-ի⁸ (Հայկական Բարեգործական Ընդհանուր Միութիւն) վարժարաններ եւ Անհատական վարժարաններ⁹:

Դպրոցական կրթութեան օճախներն էին մանկապարտէզները, նախակրթարանները¹⁰, ինչպէս նաեւ որբանոցները:

Վերոյիշեալ վարժարաններէն ոմանք կարճ ժամանակ գործելէ ետք պիտի փակուին. իսկ 1920-ական թուականներու, երբ կը վերակազմուէին Համայնքներու թեմական իշխանութիւնները, իւրաքանչիւր Համայնք պիտի հովանաւորէր ու կազմակերպէր իր Համայնքի կրթամշակութային կեանքը: Սակայն Հայ առաքելական, աւետարանական եւ կաթողիկէ Համայնքները իրարմէ տարբեր խնդիրներու առաջ կանգնելով պիտի դիմագրաւէին շարք մը դժուարութիւններ, որոնք պիտի խոչընդոտէին կրթական ու Համայնքային կազմակերպչական աշխատանքները¹¹:

Մեծագոյն խնդիրներէն էր ձրիավարժ աշակերտութեան թուաճը եւ այդ պատճառով «Դպրոցի տարեկան պիւտճէի հաւասարակշռում»-ը, զոր մեծ մասամբ կը դիմագրաւէին առաքելական վարժարանները (Ազգային վարժարանները): Տարեկան պիւտճէի հաւասարակշռումը պահպանելու առաջադրանքով Սուրբոյ Հայաբնակ վայրերու Ազգային վարժարաններու հոգաբարձական կազմերը շրջանի թաղական խորհուրդներուն հետ համագործակցաբար պիտի փորձէին լուծել դպրոցներու նիւթական խնդիրները¹²:

Դպրոցներու տարեկան պիւտճէն հաւասարակշռելու նպատակով վարժարանները նպաստներ կը ստանային հայրենակցական միութիւններէն, ՀԲԸՄ-էն, սուրիական պետութենէն, կազմակերպութիւններէն եւ դպրոցներէն ներս կազմակերպուած հասութաբեր միջոցառումներէն:

1932 թ. Սուրբոյ Հայաբնակ վայրերու մէջ ծնունդ կ'առնեն Սուրիահայ Օգնութեան խաչի (յետայսու՝ ՍՕԽ) եւ Հայկական Բարեգործական Ընդհանուր Միութեան (ՀԲԸՄ) մասնաճիւղեր: Չոլաքեան կը գրէ, որ

⁸ Չոլաքեան կը գրէ, որ 1920-ական թուականներուն ՀԲԸՄ-ը սեփական միութենական վարժարաններ ունէր Սուեփոյ (Սիսուան վարժարաններու ցանցը 1921-1925 թթ.) եւ Ալեքսանտրէթի (Նուպարեան վարժարանը) մէջ. տե՛ս **Յ. Չոլաքեան**, նշ. աշխ., էջ 284:

⁹ Նոյն տեղը, էջ 280-284:

¹⁰ Բիւզանդ Եղիայեան կը նշէ. «1920-էն մինչեւ 1930-35 թուականները մենք հազիւ կրնայինք կազմակերպել նախակրթական ուսումը, երկրորդական մասին մէջ օգտուելով օտար հաստատութիւններէն». Տե՛ս **Բ. Եղիայեան**, Մերունդի մը դաստիարակութիւնը, Անթիլիաս, 1962, էջ 13:

¹¹ Տե՛ս **Յ. Չոլաքեան**, նշ. աշխ., էջ 284-290:

¹² Ն. տ., էջ 294-295:

Մեծի Տանն Կիլիկիոյ կաթողիկոս Բաբգէն Ա.-ի «... միջնորդութեամբ պիտոճէական մեծ խնդիրներ ունեցող ազգային դպրոցները կը հրաւիրուին դրուելու ՀԲԸՄ-ի տեղական մասնաճիւղերու խնամատարութեան տակ ու կը կոչուին ՀԲԸՄ-ի նպաստընկալ Ազգային վարժարաններ»¹³: Այս պատճառ պիտի դառնար գաղափարական-կուսակցական հակամարտութեան սրումին: Սուրիահայ Օգնութեան խաչի Շրջանային (կեդրոնական) վարչութիւնը Ամերիկայի Հայ Կարմիր Խաչի կեդրոնական վարչութեան 14 Սեպտեմբեր 1933-ի թուակիր նամակին մէջ կը գրէ. «Ան (այսինքն՝ ՀԲԸՄ-ը) թէեւ ասկէ առաջ ալ կրթական նպաստներ կը յատկացնէր դպրոցներուն, սակայն այդ յատկացումները գրեթէ մեծ նշանակութիւն չունէին որպէս թիւ, որպէս գումար եւ մանաւանդ որ ան իր այդ նպաստներով չէր կաշկանդեր, չէր կոպտեր տեղին՝ կրթական մարմինները՝ հոգաբարձութիւն եւ եկեղեցական խորհուրդը եւ անոնց հետ պայմանագրական ոեւէ բան կամ առաջադրութիւններ չէր ըներ ...»¹⁴:

Մէկը միւսի ետեւէն հիմնուող հայկական վարժարաններու մէջ առկայ էին այլ խնդիրներ եւս, որոնց գոյութիւնը առաջին հերթին պայմանաւորուած էր կեդրոնացուած կրթական համակարգի բացակայութեամբ. եւ կանոնակարգուած կրթական գործընթացին մէջ առաջնային համարուող ուսուցիչներու դերակատարումով¹⁵:

Նորաբաց հայկական վարժարանները չունէին միասնական կրթական ծրագիր: «...իւրաքանչիւր դպրոց անջատաբար ու անկախաբար իրեն յատուկ, եւ ըստ իր վարչական մարմինին քմահաճոյքին, մասնաւոր ծրագիր-կանոնագիր մը որդեգրած՝ իր ըմբռնած ու փափաքած ձեւով ուսմունք ու դաստիարակութիւն կը ջամբէ Հայ նոր սերունդին»¹⁶:

Իրօք որ 1920-ական թուականներուն համայնքէն ներս սկիզբ առած գաղափարական-կուսակցական պայքարը պիտի թափանցէր եկեղեցիէն եւ կրթական ոլորտէն ներս, որովհետեւ այս երկու հաստատութիւններու մէջ էր որ անհատը կը թրծուէր որպէս հայ եւ քրիստոնեայ, ուստի այս ճանապարհով «կարելի է զանգուածը կուսակցական հովանիի տակ առնել, ուղղորդել ու շահագործել, անոնցմով մեծնալ»¹⁷:

¹³ Յ. Զոլաքեան, նշ. աշխ., էջ 295:

¹⁴ ՍՕԽ-ի Շրջանային (կեդրոնական) վարչութեան արխիւ, նամականի 1930-1933 թթ., 14 Սեպտեմբեր 1933 թուակիր եւ 157 համարակալ նամակ ուղարկուած Պոստոնի Հայ Կարմիր Խաչի կեդրոնական վարչութեան, թ. 227:

¹⁵ «Յուսարէր» (օրաթերթ), թիւ 138, 12 Սեպտեմբեր 1932, Եգիպտոս:

¹⁶ «Արեւ» (օրաթերթ), թիւ 1979, 27 Օգոստոս 1925, Եգիպտոս:

¹⁷ Տե՛ս Յ. Զոլաքեան, նշ. աշխ., էջ 296:

1930-ական թթ. առաջին քայլերը կը կատարուին միասնական կրթական ծրագիր կազմելու: 1934 թ.՝ կը հրատարակուի Բերիոյ թեմի ազգային վարժարաններու կրթական ծրագիրները: Բերիոյ թեմի կրթական ծրագրի համաձայն, ազգային վարժարանները բաղկացած էին երկու բաժիններէ՝ մանկապարտէզ եւ նախակրթարան:

- Մանկապարտէզը բաղկացած էր չորս կարգերէ՝ «Ծիւ» (4-5 տարեկան), «Բողբոջ» (5-6 տարեկան), «Կոկոն» (6-7 տարեկան), «Ծաղիկ» (7-8 տարեկան):

- Նախակրթարանը բաղկացած էր վեց կարգերէ՝ Ա. կարգ (8-9 տարեկան), Բ. կարգ (9-10 տարեկան), Գ. կարգ (10-11 տարեկան), Դ. կարգ (11-12 տարեկան), Ե. կարգ (12-13 տարեկան), Զ. կարգ (13-14 տարեկան)¹⁸: Սակայն աշակերտներու փոքր թուաքանակի եւ նիւթական սուղ պայմաններու հետեւանքով յաճախ կը կրճատուէր նախակրթարաններու եւ մանկապարտէզներ մէջ կարգերու թիւը:

Ոչ պակաս կարեւոր էր նաեւ դասագիրքերու խնդիրը. «նոյն քաղաքին մէջ կը գործէն քանի մը վարժարաններ՝ անտեղեակ ըլլալով կիրառուող դասագրքերէն»¹⁹: Միաձեւութիւնը կը բացակայէր նաեւ դասագիրքերու պարագային: Թոփուզեան կը նշէ, որ «Մատաղ սերնդի ուսումնադաստիարակչական գործի արդիւնաւէտութեանը խանգարում էր բարձրորակ դասագրքերի բացակայութիւնը»²⁰: Բայց պէտք է ըսենք, որ թեմերու ուսումնական խորհուրդները ոչ մէկ ջանք կը խնայէին դասագիրքերու համընդհանրացումին:

Միւս կարեւոր հիմնախնդիրը կը վերաբերէր հայ ուսուցիչներուն: Բոլոր նորաբաց վարժարաններու մէջ չէ, որ կը դասաւանդէին մասնագէտ-ուսուցիչներ: Այնուամենայնիւ, գաղթական հայերու շրջանին մէջ կային մասնագէտ-ուսուցիչներ: Հալէպի հայ ազգային միութեան տեղեկագիրներէն մէկուն մէջ նշուած է, որ միայն Քիլիսէն Հալէպ գաղթած են շուրջ 60 երկսեռ ուսուցիչներ²¹:

Փաստօրէն, կրթական համակարգի հիմնախնդիրներն էին միասնական կրթական ծրագրի, դասագիրքերու եւ մասնագէտ ուսուցիչներու բացակայութիւնը:

¹⁸ Կրթական ծրագիր ազգային վարժարանաց Բերիոյ թեմին, Հալէպ, 1934, էջ 36:

¹⁹ «Եփրատ» (օրաթերթ), թիւ 204, 22 Յունիս 1926, Հալէպ:

²⁰ Զ. Թոփուզեան, Սիրիայի եւ Լիբանանի հայկական գաղթօջախների պատմություն (1841-1946), Երեւան, 1986, էջ 282:

²¹ Հայաստանի Ազգային Արխիւ /ՀԱԱ/, ֆ. 430, ց. 1, գ. 799, թ. 3:

Այլ էր լեզուներու իմացութեան խնդիրը: 1920-ական թթ. պարզ դարձած էր, որ առանց ֆրանսերէն եւ արաբերէն լեզուներու իմացութեան անհնար էր պաշտօն ձեռք բերել հասարակութեան մէջ: Այդ առումով ակնյայտ էր, որ հայ երիտասարդները պէտք է տիրապետէին այդ լեզուներուն: Թուփուզեան կը նշէ, որ հայկական վարժարաններէն ներս, որպէս օտար լեզու, կը մատուցուէր արաբերէնը, անգլերէն ու ֆրանսերէն, «իսկ Ալեքսանդրէտի սանճագում՝ նաեւ՝ թուրքերէն»²²: Ուրեմն լեզուներու իմացութիւնը անհրաժեշտ ու անյետաձգելի պահանջ էր²³:

Արաբերէնի ուսուցումը «գտնուում էր խիստ ցածր մակարդակի վրայ»²⁴:

Միքայէլ Նաթանեան «Լեզուական հարցը Սուրիոյ մէջ եւ հայերէնի ապագան» խորագիրը կրող յօդուածին մէջ կ'անդրադառնայ հայերէնը խաթարող ազդակներուն, ֆրանսերէն, արաբերէն լեզուներու իմացութեան անհրաժեշտութեան: Ազգային կառոյցներու ղեկավարներ քաջ կը զիտակցէին, որ հայապահպանման խաթարող մարտահրաւէրներէն էր թրքախօսութիւնը²⁵. այդ երեւոյթը տարածուած էր նոր գաղթականներու շրջանին²⁶:

Հակառակ կատարուած փորձերուն, նշուած ժամանակաշրջանին Սուրիոյ եւ Լիբանանի հայ համայնքները չյաջողեցան միասնական կրթական ծրագիր պատրաստել:

²² Զ. Թուփուզեան, նշուած աշխատութիւն, էջ 283:

²³ «Եփրատ», օրաթերթ, թիւ 4, 16 Յուլիս 1927, Հալէպ:

²⁴ Զ. Թուփուզեան, նոյն տեղը:

²⁵ Միքայէլ Նաթանեան «Լեզուական հարցը Սուրիոյ մէջ եւ հայերէնի ապագան» խորագիրը կրող յօդուածին մէջ անդրադառնալով հայերէնը խաթարող ազդակներուն, ֆրանսերէն, արաբերէն լեզուներու իմացութեան անհրաժեշտութեան եւ համայնքին ներքին թրքախօսութեան երեւոյթին կ'ըսէ. «...հայ մասնաւոր եւ ընտանեկան հաւաքոյթներու մէջ, խօսակցութիւնները յաճախ կը սկսին հայերէն, բայց քանի մը վայրկեան չանցած, չորս հրաշքով մը, եւ գրեթէ աննշմարելիօրէն ու անգիտակցաբար, ան կը դառնայ... թուրքերէնի»: Միտն, հայ ամսագիր, ԺԶ. տարի- նոր շրջան, Մայիս-Յունիս, թիւ 5-6, Երուսաղէմ, 1942, էջ 115:

²⁶ Չոլաքեան իր հարցազրոյցներէն մէկուն անդրադառնալով հայախօսութեան խնդիրին կ'ըսէ. «Հայախօսութիւնը եւ հայերէնի ուսուցումը մեր սփիւռքեան պատմութեան սկզբնական շրջաններուն ունէր այն խնդիրները, որոնք այսօր ունինք մենք: Այլախօսութիւնը տարածուած էր մեր մէջ յատկապէս մերձաւոր Արեւելքին մէջ: Որովհետեւ այդտեղ ապաստանած հայերուն մեծ մասը թրքախօս էր, քրտախօս էր, արաբախօս հատուած մըն ալ կար: Ի պատիւ մեր դպրոցներուն 30-ական տարեթիւերուն հայախօսութիւնը դարձաւ գլխաւոր արտայայտութիւնը: Քրտախօսութիւնը, թրքախօսութիւնը նաեւանջեց ...»: «Ուրեմն 40-ական թուականներէն վերջ հայախօսութիւնը տարածուած երեւոյթ էր Միջին Արեւելքի մէջ: Մենք բազմաթիւ յուզիչ պատմութիւններ գիտենք մեր դպրոցներէն, երբ հոգաբարձուն մէկ բառ հայերէն չէր գիտեր եւ կու գար կը հսկէր հայախօսութեան»: Հայերէնի ուսուցման խոհեր, <http://hetq.am/arm/news/79795/>:

1930-ական թթ. սկիզբը ուսուցիչներու մասնագիտացման նպատակով կ'իրագործուի առաջին քայլը. Լիբանանի մէջ կը բացուի Անթրիա-սի Դպրեվանքը: Ոչ պակաս աւանդ կ'ունենան նաեւ Պէյրուսի Հայ Ճեմարանն ու Կիպրոսի Մելգոնեան Հաստատութիւնը: Իսկ աւելի ուշ՝ Սուրիոյ եւ Լիբանանի նորակազմ ուսուցչական միութիւնները:

1929 թ. Օգոստոսին Նիկոլ Աղբալեան հրաւէր-երկատող կ'ուղղէ Գառնիկ Գիւզալեանին²⁷, որ ուսման համար կը գտնուէր Պրակա: Նամակին մէջ Աղբալեան կ'ըսէ. «Դու անպատճառ արի այստեղ (Պէյրուսի), առժամ հրաժարի՛ր համալսարանական ամբիոնի գեղեցիկ, սակայն մեզ համար անիրական գաղափարներէն, մեր ազգի համալսարանները դպրոցներն են, քո տեղն այնտեղ է, անպատճառ վերադարձի՛ր»²⁸:

Գ. Գիւզալեան կը վերադառնայ Լիբանան: 1929-1932 թթ. Սուրիոյ հեռաւոր Արաբ Փոնար (Այն ալ Արաբ-Քոպանի) գիւղաքաղաքի Ազգային Խորմեան վարժարանի տնօրէնի պաշտօն կը զբաղեցնէ²⁹: 1931 թ. Ապրիլին Գիւզալեան պաշտօնապէս կը հրաւիրուի Սուրիահայ Օգնութեան Խաչի կեդրոնական վարչութեան կողմէ մասնակցելու կազմակերպութեան Առաջին պատգամաւորական ժողովին, որ նախատեսուած է գումարել Հալէպի մէջ, ուր պիտի քննարկուէր համայնքի կրթական, առողջապահական կազմակերպչական եւ տնտեսական կեանքը «խիստ մօտէն շահագրգռող կարգ մը կենսական խնդիրներ»³⁰: Գառնիկ Գիւզալեան 1936 թ. ՍՕ Խաչի Գ. պատգամաւորական ժողովին եւս կը բերէ իր մասնակցութիւնը:

Լեւոն Շանթը երկու փորձ կը կատարէ զայն Պէյրուս տեղափոխել, սակայն գիւղի հայ հասարակութիւնը (ուրֆացիներ) բռնաբանութիւնով կը յաջողի պահել սիրելի ուսուցիչը: Ի վերջոյ, 1932 թ. ան կը տեղափոխուի Պէյրուսի եւ քսանհինգ տարի անընդմէջ կը դասաւանդէ Նշան

²⁷ Հայաստանի Առաջին հանրապետութեան շրջանին (1918-1920 թթ.) կ'աշխատակցի լուսաւորութեան նախարարութեան վարչութիւններէն մէկուն միաժամանակ շարունակելով ուսուցչական ասպարէզը: Գործօն մասնակցութիւն ունեցած է փետրուարեան դէպքերուն, նշանակուած է Երեւանի գաւառի Եղովան (այժմ Գոտայք) գիւղի պարէտ: 1920 թ. վերջը եւ 1921 թ. սկիզբը խորհրդային իշխանութիւններու ձեռնարկած զանգուածային ձերբակալութիւններէն խոյս տալու նպատակով 1921 թ. Յուլիսին կ'անցնի Թաւրիզ եւ տեղի դպրոցներէն մէկուն կը դասաւանդէ հայոց պատմութիւն:

²⁸ «Գեղարդ» սուրիահայ տարեգիրք, Գ. գիրք, Հալէպ, 1985, էջ 460: Պ. Յովհաննիսեան, Գառնիկ Գիւզալեան. Հայ պատմագիտութեան երախտաւորը, «Էջմիածին», ԿԲ. տարի, Մայիս 2006, Երեւան, էջ 75-76:

²⁹ Արաբ Փոնար հայաբնակ վայրը հաստատուած է 1923 թ.-ին, ընդհանրապէս Ուրֆացիներէ, 150 ընտանիք. ունէր եկեղեցի եւ դպրոց /Ազգային վարժարանը, որ կոչուած է Ազգային Խորմեան վարժարան/. տե՛ս Տաթև տարեգիրք, Ե. տարի, 1928, էջ 25:

³⁰ 1930-1933 թթ. ՍՕԽ ԿՎ ուղարկուած նամակներու տետր, թ. 85:

Փալանճեան ճեմարանէն ներս՝ իբրեւ Հայոց պատմութեան եւ աշխարհագրութեան, ընդհանուր պատմութեան ուսուցիչ³¹:

Միասնական կրթական ծրագիր մը ունենալու նպատակով ՍՕԽ-ի Կեդրոնական վարչութիւնը նամակ կը յղէ Լ. Շանթին՝ խնդրելով «գլորոցներու ընդհանուր ծրագիր»-ի մշակում: Լ. Շանթ իր պատրաստակամութիւնը կը յայտնէ եւ կը խնդրէ, որ նախքան ծրագրի պատրաստութիւնը, անհրաժեշտ տեղեկութիւններ փոխանցուի, Սուրբոյ Հայաբնակ վայրերու գլորոցներու մասին:

1938 թ. Բերիոյ թեմի առաջնորդ Արտաւազդ արք. Սիւրմէյեանի հովանաւորութեամբ ծնունդ կ'առնէ Հալեպահայ Ուսուցչական միութիւնը³²: Նոյն թուի Մայիս 2-ին տեղի կ'ունենայ առաջին ընդհանուր ժողովը: Կազմակերպութեան նպատակն էր համախմբել ազգին խնդիրներով մտահոգ եւ սրտացաւ ուսուցիչներ՝ անկախ կուսակցական պատկանելիութենէ. իսկ գործունէութեան ուղեգիծը կ'ենթադրէր «ուսուցչական եւ ծնողական դասախօսութիւններ, երեկոյթներ, աշակերտական եւ ուսուցչական օրգանի հրատարակութիւնը»³³: Ուսուցիչներու այս օգտակար գործունէութիւնը շուտով իր շուրջ կը ստեղծէ համակրանքի եւ վստահութեան մթնոլորտ մը եւ 1941-ին Հալէպ քաղաքի 13 Ազգ. Վարժարաններու 156 երկսեռ ուսուցիչներէն 130-ը արդէն անդամակցած էին միութեան³⁴:

Արդ, համայնքի կազմաւորման թուականներէն մինչեւ քառասունական թուականներու կէսը Սուրբոյ Հայկական վարժարաններու

³¹ Տարիներ անց, Կեանքի վերջալոյսին, խոստովանել է իր սաներին. «Ուսուցչութիւնը ինձ համար կոչում է եղել..., ստեղծուած եմ այդ աշխատանքի համար, կ'ուզեմ ուսուցանելն կ'ուզեմ աշակերտներու բան մը ներշնչել ... Դպրոցը ինձ համար եղել է մի ամբիոն, ուսուցանելու այն, ինչ որ ես համարել եմ արդար եւ ճշմարիտ, ինչ որ համարել եմ անհրաժեշտ մեր ողջ սերունդի համար: Արդարութեան եւ ճշմարտութեան չափանիշը ես մշակել եմ ինձ համար իմ հոգեկան աշխատանքով, զգացումներով, մտքի, կամքի աշխատանքով, իմ գրքերի ուսումնասիրութեամբ: Նրանք իմ գրքերը, ինձ տարել են այս աշխարհից հեռու, նրանց միջոցով ես մշակել եմ իմ ամբողջ փիլիսոփայութիւնը, պատմագիտական հայեացքներս, որ պատրաստեր եմ, եւ տուեր եմ ձեզ», տե՛ս **Պ. Յովհաննիսեան**, նշուած աշխատութիւն, էջ 85-86:

³² «1938-ին հիմնուեցաւ Հալեպահայ Ուսուցչական Միութեան Գործունէութիւնը հետեւեալ յառաջադրութեամբ.

ա) Բարելաւել հայ կրթական մշակներու մտաւոր, բարոյական եւ նիւթական վիճակը:

բ) Ազգ. Կրթութիւնը ընդհանրացնել ծնողներուն գործակցութեամբ եւ խորացնել հասարակութեան հետաքրքրութիւնը Ազգ. դաստիարակութեան հանդէպ:

գ) Մանկավարժական նորագոյն ըմբռնումով հոգ տանիլ նոր սերունդի մտաւոր, բարոյական եւ ֆիզիքական զարգացման»: ՀԱԱ, ֆ. 1421, ց. 3, գ. 3, թ. 1:

³³ **Կ. Ժամխարեան**, Հայ ազգային վարժարանների ուսուցիչների մասնագիտացման հիմնախնդիրը Սիրիայում ու Լիբանանում 1930-ական թթ., «Կանթեղ» (Գիտական յօդուածների ժողովածու), № 4., Երևան, 2013, էջ 187-188:

³⁴ ՀԱԱ, ֆ. 1421, ց. 3, գ. 3, թ. 1:

ուսումնակրթական ծրագրերի մէջ առաւել տեղ յատկացուած էր Հայոց լեզուի եւ Հայագիտական առարկաներու աւանդման: Արաբերէն լեզուի ուսուցումը Հայկական կրթարաններու մէջ նախնական էր եւ ոչ պարտադիր: Հայագիտական առարկաներու ցուցակին մաս կը կազմէին Հայոց պատմութիւնը, Հայաստանի աշխարհագրութիւնը, եկեղեցւոյ պատմութիւնը, ուսողութիւն եւ այլ նիւթեր:

Սակայն 1945-1946 թթ. սահմանուած նոր օրէնքը կը շեշտէր արաբերէն լեզուի ուսուցման եւ ընդհանրացման կարեւորութիւնը մասնաւոր դպրոցներու մէջ: Օրէնքը կը միտէր համայնքային դպրոցներու վերահսկողութեան ու տնօրինումին. «Կրթական նախարարութիւնը որոշած է ուսումնական, առողջապահական եւ մանկավարժական հսկողութեան տակ առնել բոլոր մասնաւոր դպրոցները, կրթական քննիչները պետական վարժարաններու նման քննութիւն պիտի անցընեն վերոյիշեալ վարժարաններու մէջ»³⁵: Սահմանուած օրէնքով պետական պաշտօններէն եւ համալսարանական կրթութենէն կը զրկուէին բոլոր անոնք, որոնք վկայուած են օտար եւ մասնաւոր վարժարաններու մէջ»³⁶:

Այսպիսով, 1940-ական թթ. երկրորդ կէսէն սկսեալ համայնքի կրթական կեանքին մէջ կարեւոր փոփոխութիւններ տեղի կ'ունենան: Համայնքի ներկայացուցիչները կանգնելով նոր առաջադրանքի առջեւ պիտի ստիպուէին կամ հնարաւորութիւն պիտի ունենային վերատեսութեան ենթարկել իրենց ծրագիրները եւ Հայկական ազգային վարժարաններու ուսման համակարգը պատշաճեցնել տուեալ ժամանակի պահանջներուն, եւ Հայ երեխաներուն ջամբել այնպիսի կրթութիւն եւ դաստիարակութիւն, որով հնարաւոր ըլլար պահպանել ազգային ինքնագիտակցութիւնը՝ միեւնոյն ժամանակ պատրաստ ըլլալ գործունէութիւն ծաւալելու որպէս լիիրաւ քաղաքացիներ:

Ուրեմն, նախակրթարաններէն ներս յատուկ դասաժամեր պէտք է տրամադրուէր արաբերէն լեզուի եւ արաբերէնով աւանդուելիք առարկաներուն: Սակայն արաբերէն լեզուն պաշտօնականացնելու առաջին իսկ օրէն Հայ դպրոցը չէր կրնար արաբերէնը դիտել սոսկ լեզու, այլ պէտք էր Հայ ուսանողին ծանօթացնել երկրի պատմութիւնն ու մշակոյթը, որոնցմով կարելի պիտի ըլլար Հայ-արաբ ազգային լեզուական դժուարանցանքի պատուարը յաղթահարել: Այս առումով, Սուրիոյ կառավարութիւնը անյապաղ միջոցներ կը ձեռնարկէ Հայ համայնքի դպրոցներուն

³⁵ «Արեւելք» (օրաթերթ), թիւ 92, 10 Հոկտեմբեր 1946, Հալէպ:

³⁶ «Արեւելք» (օրաթերթ), թիւ 334, 24 Յունիս 1947, Հալէպ:

նիւթական եւ բարոյական (արաբերէն լեզուի դասատուներ յատկացնել) օժանդակութիւն ցուցաբերելու:

Այսպիսով, անհրաժեշտ կը դառնար հայկական ազգային վարժարաններու միասնական մէկ ծրագիր ունենալը:

Ուսումնակրթական հիմնախնդիրներու առաջադրանքով 19 Սեպտեմբեր 1946 թ. պաշտօնական բացում կը կատարուի «Ուսուցչական Առաջին համագումար»-ին: Այդ մտայղացումն էր Գարեգին Ա. Յովսէփեանց կաթողիկոսին: Ան 26 Յունիս 1946 թուակիր շրջաբերականով թեմական առաջնորդներուն կը ծանուցէր «Առժամեայ Կեդրոնական Ուսումնական Խորհուրդ» մը յառաջացնելու մասին՝ թեմերէն ներս որպէս կրթական հարցեր համակարգող մարմին: Խորհուրդը նկատի առնելով տարածաշրջանի պայմաններն ու կացութիւնը՝ 20 Յուլիսին կը փարի աշխատանքի, որոնցմէ կարեւորագոյններն էին՝

* «Սուրիոյ եւ Լիբանանի ազատագրեալ պետութեանց կրթական նոր քաղաքականութիւնն եւ պահանջները.

* Ներգաղթի հետեւանքով ստեղծուած եւ ստեղծուելիք փոխանցման շրջանը.

* Թեմերու մէջ դեռ որոշ չափով տիրող ապակեդրոնացման վիճակը եւ ընդհանուր կրթական ծրագրի մը եւ կազմական կանոնագրի պակասը.

* Ազգային Կեդրոնական վարչութեան նոր կացութեան հանդէպ բռնած ընթացքը»³⁷:

Ութ նիստերու ընթացքին կը քննարկուին բազմապիսի հարցեր. շեշտը կը դրուի «նոր ծրագրի կազմութեան միջոցին մասնաւոր հոգածութեան առարկայ դարձնել ծրագրիին ազգային եւ կրօնական մասը, թէ նոր սերունդները պէտք է դաստիարակել պետականութիւն ունեցող ժողովուրդի մը հոգեբանութեամբ, որովհետեւ նոր անկիւնադարձի մը առջեւ կը գտնուինք»³⁸:

Համագումարը կ'անդրադառնայ Սփիւռքի հայ ուսուցիչի դերին եւ հեղինակութեան, մատուցած ծառայութիւններուն, անոր անբաւարար վարձատրութեան, ապագային սպառնացող նիւթական անապահովութեան ու թշուառութեան. կը շեշտէ անհրաժեշտութիւնը հանգստեան թոշակի կամ առնուազն խնայողական սնտուկի նախագիծի կանոնադրութիւն մը, զոր պատրաստած էր կաթողիկոսարանը եւ որ գործադրութեան պիտի դրուէր 1 Հոկտեմբեր 1946-էն սկսեալ: Սակայն յիշենք,

³⁷ «Հասկ», թիւ 9-10, Սեպտեմբեր-Հոկտեմբեր, 1946, Անթիլիաս-Լիբանան, էջ 290-291:

³⁸ Անդ, էջ 295:

որ Հալեպահայ ուսուցչական միութիւնը հաստատած էր նման ձեռնարկ մը 1943-էն սկսեալ³⁹:

Այդ համագումարի լոյսին տակ 1946 թ. Դեկտեմբերին Բերիոյ թեմի Ազգային իշխանութիւնը դպրոցներու տնօրէններու հետ խորհրդակցաբար կը վերամշակեն կրօնի, հայերէնի, թուաբանութեան, ազգային եւ ընդհանուր պատմութեան, աշխարհագրութեան ծրագիրները: Այս կը միտէր ծանրաբեռնուած ծրագիրէն դուրս բերել աշակերտութիւնը, «ուժ տալ ամէնէն կարեւոր առարկաներուն, որոնք կ'ապահովեն երկու նպատակ՝ պահպանում ազգային դիմագծութեան եւ մանուկներու պատրաստութիւնը գործնական կեանքին»⁴⁰:

Այնուամենայնիւ, կազմակերպական կառոյցի ամրագրումը նպաստեց ուսումնական գործելաձեւի արդիւնաւէտութեան եւ վարժարաններու նկատմամբ կազմակերպուած վերահսկողութեան հաստատումին: Այս եւ այլ խնդիրներու առկայութիւնը չխոչընդոտեցին հայ ազգային վարժարաններու գործունէութիւնը. անոնք հաւատարիմ մնացին իրենց կոչման՝ հայեցի դաստիարակութիւն տալով մատաղ սերունդին եւ նպաստելով հայ ինքնութեան պահպանման:

РЕЗЮМЕ

В силу политических, экономических и культурных обстоятельств армяне проживали на территории нынешней Сирийской Арабской Республики с древних времен (II–I вв. д. н. э.).

Нынешняя община образована в 1915–1922 гг. в основном эмигрантами из Киликии, которые во время Геноцида армян были вынуждены покинуть родину. С первых же дней пребывания члены диаспоры столкнулись с огромными трудностями, где наряду с другими особо выделялась проблема воспитания и образования молодого поколения. Автор статьи, опираясь на печатные и архивные материалы изучаемого периода, дает по возможности совокупную оценку, стараясь выделить те основные факторы, с помощью которых армянской общине Сирии удалось сохранить язык, культуру и вероисповедание, тем самым избежав ассимиляции.

³⁹ Ն. տ.:

⁴⁰ «Արեւելք», օրաթերթ, թիւ 151, 18 Դեկտեմբեր 1946, Հալեպ, էջ ք.:

SUMMARY

The Armenians have settled in Syria since ancient times (II and I centuries B.C.). It was caused by different factors - political, economic and cultural.

The current Armenian community of Syria was formed in 1915. In 1922 a considerable number of Armenians emigrated from Cilicia. A new flow of refugees to Syria through the 1920s created new challenges to the work of national institutions, benevolent organizations and their philanthropic work.

But the problems of having educational issues, a standardized curriculum and textbooks, the number of students needing free education and the presence of orphans and the lack of properly trained educators had their impact on the field of education. Another problem was the importance of teaching foreign languages such as French, Arabic and English in addition to Armenian.

As a result of having dedicated educators and patriotic administrators in the field of journalism, theater and the teaching of patriotic subjects, the younger generation who was threatened by the danger of assimilation, survived and flourished.



ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ



ՊԱՐԳԵՒ ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ

Փիլիսոփայական գիտ. թեկնածու, դոցենտ
ԳՀՃ

«ՄԻԱՅՆ ԵԿԵՂԵՑԻՆ ԿԱՐՈՂ Է ՊԱՅՊԱՆԵԼ ՅԱՅՈՒԹԻՒՆԸ»

Հայոց եկեղեցու պատմությամբ հետաքրքրվող գիտական եւ ընթերցող լայն շրջանակի համար նախատեսված Վահան Ծ. վրդ. Բաստամյանցի «Տարեգրությունը»¹ բովանդակում է ժԹ. դարի երկրորդ կեսի Հայ իրականության մի փոքրիկ ժամանակահատվածի (1872-1880 թթ.) վերաբերյալ արժեքավոր մանրամասներ ու տեղեկություններ: Վաղամեռիկ վարդապետի այս աշխատանքի հպանցիկ ուսումնասիրությունն իսկ բավարար է, որ այն համարվի ժամանակի Հայ հոգեւոր-մշակութային եւ հասարակական-քաղաքական կյանքի վերաբերյալ կարեւոր սկզբնաղբյուր:

Վահան Ծ. վրդ. Բաստամյանցը մնայուն հետք է թողել Մայր Աթոռի կյանքում որպես ժամանակի բանիմաց, գրագետ, ուսյալ եւ զարգացած հոգեւորականներից մեկը, որին իրավամբ կարող ենք կոչել գիտնական եւ մտավորական: Թիֆլիսցի Հայտնի ընտանիքի զավակը սովորել է Մոսկվայի Լազարյան ճեմարանում, Մոսկվայի համալսարանում, ստացել իրավագիտության թեկնածուի գիտական աստիճան: Այնուհետեւ ժամանակի Հայտնի պետական եւ հասարակական գործիչ, բանասեր, մանկավարժ եւ արեւելագետ Կարապետ Եղյանցի հետ խորհրդակցելով՝ որոշել է դառնալ հոգեւորական: 1872 թ. ձեռնադրվել է կուսակրոն քահանա, ստացել վարդապետության մասնավոր իշխանություն՝ մինչեւ կյանքի վերջ վարելով Սբ. Գայանեի վանահոր պաշտոնը: Վահան Ծ. վրդ. Բաստամյանցի հոգեւոր գրական ժառանգությունը չի սահմանափակվում միայն «Տարեգրությամբ», նա թղթակցել է ժամանակի Հայտնի

¹ Վահան Ծայրագոյն վարդապետ Բաստամեանց, Տարեգրութիւն: Սբ. Էջմիածին. 1872-1880 թթ. /Վահան Ծ. վրդ. Բաստամեանց: Աշխատասիրութեամբ՝ Գեորգ Տէր-Վարդանեանի. – Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2018. – 456+2 ներդիր էջ:

պարբերականներին, մեծաքանակ ժառանգություն թողել «Արարատ» ամսագրում, իրականացրել Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքի առաջին գիտական հրատարակությունը, հրատարակել «Դպրոց» ամսագիրը, գործուն մասնակցություն ունեցել Մայր Աթոռի՝ պետության հետ հարաբերություններին վերաբերող թղթակցություններին ու զրազրությանը: Ուղղակի եւ անուղղակի աղբյուրներից նաեւ հայտնի է, որ բեղուն գրչի տիրապետող հոգեւորականն ունեցել է անտիպ ստեղծագործություններ եւս, որոնցից շատերի ճակատագիրն անհայտ է:

Վահան Ծ. վրդ. Բաստամյանցի Տարեգրությունն ընդգրկում է 1872 թ. Մինչեւ 1880 թ. ընկած ժամանակահատվածը, ինչպես հեղինակը կասեր՝ «նշանավոր անցքեր՝ 1) Սբ. Գայիանէի վանքի կեանաքից, 2) Սբ. Էջմիածնի Մայր Աթոռոյ կեանքից եւ 3) Ազգի կեանքից» (էջ 39): Հեղինակը, Մայր Աթոռում ծառայության անցնելուն զուգահեռ, սկսել է ժամանակագրորեն ներկայացնել ինչպես անմիջաբար իրեն առնչվող, այնպես եւ եկեղեցական ու հասարակական-քաղաքական կյանքին վերաբերող հայտնի դեպքերն ու իրադարձությունները, որոնք վեր են հանում երբեմն բավականին հայտնի, իսկ երբեմն նաեւ անհայտ բազմաթիվ իրողություններ՝ էապես բարձրացնելով Տարեգրության արժեքը:

Տարեգրությունն սկսում է «Յառաջաբանութիւն»-ով, ուր հեղինակը, պատմական փոքրիկ ակնարկով անդրադառնալով եկեղեցական շրջանակներում տարեգրություն գրելու սովորությանը, փորձում է հիմնավորել այն գրելու կարեւորությունն ու անհրաժեշտությունը (էջ 39-40): Այնուհետեւ Վահան վարդապետը շարադրում է իր համառոտ կենսագրականը, որն ընդգրկում է մոտ երեսնամյա պատմություն (1842-1872 թթ.) ոչ միայն իր հարուստ եւ արկածներով լի կյանքի, այլեւ ԺԹ. դարի կեսերի հայ իրականության, հոգեւոր-մշակութային միջավայրի, կրթական համակարգի, դպրոցների, Լազարյան ճեմարանի, Մոսկվայի, Սանկտ Պետերբուրգի եւ այլ քաղաքների կյանքի մասին: Մասնավորապես հիշատակության են արժանի հեղինակի մասնակցությունը ռուսաց Ալեքսանդր Բ. կայսեր թագադրությանը, Լազարյան ճեմարանում եւ Մոսկվայի համալսարանում հեղինակի ուսանած տարիների վերաբերյալ մանրամասները, ճանապարհորդությունները տարբեր քաղաքներ, որոնք կարող են ուղղակի որպես բացառիկ սկզբնաղբյուրներ ծառայել տվյալ ժամանակաշրջանի ներքին կյանքի, անցուղարձի, տարատեսակ իրադարձությունների ուսումնասիրությունների համար: Հարկ է նաեւ նշել, որ այս հատվածը, ինչպես եւ ողջ Տարեգրությունը, մեզ

է ներկայացնում նաեւ ուշագրավ, հետաքրքրական եւ կարեւոր փաստաթղթեր, որոնք կամ պատկանում են Վահան Մ. վրդ. Բաստամյանցի գրչին եւ վերաբերում են Մայր Աթոռի թղթակցություններին պետական զանազան մարմինների, տարբեր թեմերի, բարձրաստիճան այրերի կամ օտարազգի անձանց հետ, կամ ուղղակի որոշ պետական, կրթական, կրոնական, եկեղեցական պաշտոնական եւ ոչ պաշտոնական այլ փաստաթղթերի, նամակների, դիմումների պատճեններ են: Անշուշտ, Տարեգրության կարեւոր արժանիքներից մեկը կարելի է համարել վերոնշյալը, քանի որ ժամանակի պատմությունը խորապես ուսումնասիրելու եւ անկողմնակալ պատկերն ստանալու համար հիշատակված փաստաթղթերը գալիս են լրացնելու այդ շրջանին վերաբերող բազմաթիվ սկզբնաղբյուրների ցանկը: «Յառաջաբանութիւն»-ը Վահան Մ. վրդ. Բաստամյանցի վերաբերյալ ի հայտ է բերում կենսագրական ուշագրավ եւ մանրամասն տվյալներ, որոնց ուսումնասիրությունը հնարավորություն է ընձեռում ստանալ հեղինակի կերպարի առավել ամբողջական եւ լիարժեք նկարագիրը: Իրավամբ կարող ենք փաստել, որ Բաստամյանցը եղել է տաղանդավոր, խելացի, ուսման եւ գիտություն նկատմամբ յուրատեսակ համակրանք ունեցող, լայն մտահորիզոնի տեր մարդ: Հատուկ հակում է ունեցել լեզուների նկատմամբ եւ տիրապետել է վրացերենին, ռուսերենին, ֆրանսերենին, փորձել սովորել նաեւ այլ լեզուներ, կատարել թարգմանություններ (էջ 57): Հատկապես ռուսերենին գերազանց տիրապետելու հանգամանքը եւ իրավագիտական փայլուն գիտելիքները նրան Մայր Աթոռում դարձրել են անփոխարինելի՝ պետական մարմինների հետ հարաբերություններ եւ գրագրություն հարցում:

Տարեգրության «Յառաջաբանութիւն»-ը շարունակում են Վահան վարդապետի՝ իր աբեղայության վերաբերյալ մտորումները («Մի քանի խօսք իմ արեղայութեան առիթով», էջ 65-75) հոգեւորական դառնալու մղումների, ցանկությունների, իրական եւ երեւակայական հանգամանքների մասին՝ նշելով նաեւ իր կատարած ընտրության դրդապատճառները: Այս հատվածը վստահաբար կարող ենք համարել Տարեգրության լավագույն հատվածներից մեկը, ուր բանիմաց եւ նախանձախնդիր հոգեւորականն ամենայն մանրամասնությամբ վերլուծում է ժամանակի եկեղեցական կյանքը, հոգեւորական դառնալու մղումներն, նպատակներն ու ձգտումները՝ հատկապես կարեւորելով հոգու փրկության համար հոգեւորական դառնալու ձգտումը, ներկայացնում հոգեւորականի մասին իր մտորումները, քննադատական մոտեցում ցուցաբերում եկեղեցի

սողոսկած անառողջ տարրերի հանդեպ, Եկեղեցուն եւ եկեղեցականին ոչ հարիր երեւուլթներին՝ միաժամանակ բարձրացնելով ու կարեւորելով Եկեղեցու ազգապահպան, փրկիչ, մխիթարիչ, հայրենանվեր դերակատարութիւնը հայ ժողովրդի կյանքում եւ ներկայացնելով Հայոց Եկեղեցու մասին սեփական տեսլականը. «Միայն Եկեղեցին կարող է պահպանել հայութիւնը, ինչպէս պահպանել է մինչեւ այսօր, միայն Եկեղեցին կարող է նորոգել ազգութիւնը, տալ մեզ գիտութիւն, հարստութիւն, երջանկութիւն, փառք. իսկ լեզուն պէտք է լինի հաստատ գործիք ծանր եւ դժուար գործակատարութեան: Բայց ի՞նչպէս կարող է Եկեղեցին կատարել այս ծանր պարտաւորութիւնը, հասնել այս բարձր նպատակին, եթէ չունենայ արժանաւոր գործակատարներ, ուսումնական, առաքինի, ջերմեռանդ, հաւատարիմ, աստուածասէր ու ազգասէր պաշտօնեաներ՝ քահանաներ, վարդապետներ եւ եպիսկոպոսներ» (էջ 69): Միաժամանակ Վահան վարդապետը կարեւորում է հատկապէս Սբ. Էջմիածինը հոգեւոր, մշակութային, կրթական ազգային կենտրոն ճանաչելու եւ զարգացնելու խնդիրը՝ համոզված, որ «այսուհետեւ այս տեղից պէտք է ծագէ ազգային լուսաւորութեան նոր արշալոյսը, այստեղից պէտք է հալածուի եւ ցրուի այժմեան սոցիալական աղջամուղջը, այստեղից պէտք է ստանայ ազգը նոր կեանք, նոր ընթացք, բարոյական ոյժ եւ հաստատ միութիւն» (էջ 71): Անշուշտ այսպէս կարող էր մտածել միայն ազգի եւ Եկեղեցու անմնացորդ նվիրյալն ու անխոնջ մշակը, եւ այն հարցադրումներն ու խնդիրները, որ արծարծվում են Տարեգրութեան այս հատվածում, այսօր եւս խիստ արդիական են եւ ուշադրութեան արժանի:

Վահան Մ. վրդ. Բաստամյանցի Տարեգրութիւնն այնուհետեւ շարունակվում է ըստ տարիների, յուրաքանչյուրի համար դեպքերի, դեմքերի, հայտնի եւ անհայտ իրադարձութիւնների հպանցիկ կամ մանրամասն նկարագրութիւններով, անձնական դիտարկումներով, մտորումներով, քննադատութեամբ կամ գովերգմամբ:

1872 թ. եւ 1873 թ. տարեգրութիւններն ուշադրավ մանրամասներ են հաղորդում եկեղեցական առօրյայի, վանական կյանքի, ծիսական արարողութիւնների, թեմական կյանքի, կրթական հաստատութիւնների եւ այլ հանգամանքների մասին: Այս տարիների առավել հայտնի իրադարձութիւններից Վահան վարդապետը հիշատակութեան է արժանացրել մյուսուորհոսութիւնը Սբ. Էջմիածնում, թեմական դպրոցներին եւ թեմական տեսչութեանը վերաբերող որոշ հարցեր, 1873 թ. ուժի մեջ մտած կայսրութեան բաժնի օրենքը (ծխախոտի եւ օղու անուղղակի հարկ),

որին սկսում են ենթարկվել նաեւ արքունի հարկերից ազատված էջմիածնապատկան հինգ գյուղերը, Նեապոլի արքայազն Բարդի Բուրբոնի այցը Մայր Աթոռ, մանկավարժական ամսագիր հրատարակելու սեփական մտադրությունը, Վաղարշապատի օրիորդաց դպրոցի նոր շինարարությունը եւ այլն: Իհարկե պետք է նշենք, որ այս եւ այլ տեղեկությունները ժամանակին հաղորդում է նաեւ «Արարատ» ամսագիրը, սակայն Վահան վարդապետի հիշատակությունները երբեմն պարունակում են այնպիսի մանրամասնություններ, որոնք ամսագիրը չէր կարող հաղորդել: Դրանք երբեմն համեմված են հեղինակային առանձնահատուկ խոսքերով, մտորումներով, դիտողություններով եւ մոտեցումներով, ինչը, անկասկած, Տարեգրությունը դարձնում է յուրատեսակ:

Տարեգրության հատկապես հետաքրքրական, կարեւոր, միաժամանակ ոչ միանշանակորեն ընդունված հատվածներից է 1874 թ. վերաբերող հատվածը: Հատկապես սրա պատճառով է ժԹ. դարավերջին Տարեգրությամբ հետաքրքրվողների մի մասը, խիստ կարեւորելով դրա հրատարակության խնդիրը, այնուամենայնիվ, վերապահ վերաբերմունք դրսեւորել մի քանի դրվագների վերաբերյալ եւ ոչ նպատակահարմար համարել դրանց հրատարակությունը (օր. Ղազարոս քհն. Հովսեփյանը գտնում է, որ «մեր գիտնական վարդապետի պատուաւոր անուան վրայ մի սեւ բիծ կդրուի, եթէ ակնաւոր հոգեւորականների ու աշխարհականների՝ նրա կրքոտ հոգւով գրած կենսագրութիւնները նոյնութեամբ հրատարակուին», էջ 426):

Եւ այսպես, ինչի⁶ մասին է, խոսքը, ի⁷նչն է պատճառը, որ հնչել են այդպիսի կարծիքներ: Անշուշտ առաջին հերթին այդ ամենի պատճառն այն է, որ Վահան վարդապետն այս եւ այլ հատվածներում բավականին մանրամասն եւ առանձին-առանձին ներկայացնում է էջմիածնի միաբանության որոշ անդամների եւ աշխարհական մի շարք գործիչների քննական դիմանկարը՝ դիպուկ եւ խիստ բնորոշումներով, երբեմն քննադատական ծայրահեղ մոտեցումներով: Իր սուր, կծու խոսքին արժանանում են նույնիսկ նրանք, որոնց մասին ինքն ունի ընդգծված դրական կարծիք, եւ առաջին հայացքից անհասկանալի ու անտրամաբանական է թվում նմանատիպ վերաբերմունքը: Ակնհայտ է, որ այս դեպքում մենք գործ ունենք Վահան վարդապետի խիստ անձնական, կողմնակալ վերաբերմունքի հետ, եւ Տարեգրության հպանցիկ ուսումնասիրությունն իսկ մեզ հուշում է, որ այդ կարծիքները երբեմն արտահայտվել են պահի ազդեցությամբ, երբեմն որոշակի դիտավորությամբ, երբեմն անհարկի, ուստի

պետք է փաստենք, որ ոչ միշտ են նրա տված գնահատականներն ու բնորոշումներն անաչառ եւ արժանահավատ: Տարեգրության այս հատվածում երեւում է Եկեղեցու ապագայով մտահոգ նվիրյալ հոգեւորականի ձգտումը՝ վեր հանելու կառույցի ներսում առկա ամեն բացասականը, քննադատելու, մերժելու եւ վերացնելու այն արատները, որոնք առկա էին եկեղեցական կյանքում: Այստեղ պետք է մեկ կարեւոր դիտարկում անենք. դիցուք որեւէ հոգեւորականի կամ աշխարհական գործչի մասին Վահան վարդապետը մի քանի դրվագներում արտահայտում է բացասական վերաբերմունք, նշում նրա բնավորության որոշ թերի գծեր, հնչեցնում ինչ-ինչ մեղադրանքներ (էջ 89-90), սակայն անհասկանալիորեն, ընդամենը մի քանի տող կամ էջ այն կողմ, ինքն իրեն հակասելով, նաեւ գովեստի խոսքեր է հնչեցնում անձի հասցեին (էջ 104): Թերեւս ավելորդ է չի լինի նկատել, որ Վահան վարդապետի աչառու եւ անհիմն վերաբերմունքն, ըստ ամենայնի, կարող է ունենալ նաեւ զուտ անձնական դրդապատճառներ: Նման դրսեւորվում նկատելի է օրինակ՝ «Արարատ» ամսագրի պարագային (հավանական պատճառը Մանկունու նկատմամբ վերաբերմունքն է), որը նա հավանաբար համարել է իր «Դպրոց» ամսագրի մրցակից եւ անվանել անպիտան (էջ 82), սակայն այսուհանդերձ մեծ հաճույքով թղթակցել է:

Նույնպիսի երբեմն անաչառ, երբեմն կողմնակալ վերաբերմունք ունի Վահան վարդապետը նաեւ հոգեւոր ու աշխարհական այլ գործիչների վերաբերյալ, որոնց դիմանկարները հաջորդաբար ներկայացված են Տարեգրության այս հատվածում: Այդ գործիչների շարքում են ինչպես հայտնի դեմքեր, այնպես եւ այնպիսիք, որոնց հայոց պատմությունը եւ եկեղեցական պատմագրությունը չի անդրադարձել. Պետրոս եպս., Վահրամ վրդ. Մանկունի, Գրիգոր եպս. Սագինյանց, Մակար եպս., Հովհաննես եպս. Ասլանյանց, Ներսես վրդ. Խոտավերտյանց, Գեորգ վրդ. Սուրենյանց, Արիստակես վրդ. Սեդրակյան, Կարապետ Վասակյանց, կաթողիկոսի թարգմանիչ Նիկողոս Տեր-Հովսեփյանց եւ այլն: Այս դեպքում դրսեւորվում է նաեւ հեղինակի հեգնանքը, որոշ գործիչներ հանդես են գալիս մականուններով, որոշներին հեղինակն ինքն է բնութագրում տարբեր միջոցներով, եւ այստեղ եւս նկատելի է հեղինակի կողմնակալ, խիստ անձնական վերաբերմունքը:

Տարեգրության այս հատվածում կարեւոր եւ արժանահիշատակ տեղեկություններ են հաղորդվում նաեւ Կովկասի փոխարքայության եւ Երեւանի նահանգապետարանի հետ՝ տնտեսական, քաղաքական, կրթական

եւ մշակութային հարցերին վերաբերող փոխհարաբերությունների մասին, ներկայացված են դրանց վերաբերող արժեքավոր փաստաթղթեր: Հատկապես կարեւոր են եւ մեծարժեք հայկական դպրոցների փակման եւ աշխարհիկ իշխանություններին փոխանցելու կայսերական Ռուսաստանի վարած քաղաքականությունն եւ դրա դեմ պայքարին վերաբերող տեղեկությունները, Մայր Աթոռի ներեկեղեցական կյանքին վերաբերող մանրամասները, ինչպես նաեւ Գեորգյան ճեմարանի բացմանն ու գործունեությունն առնչվող հիշատակությունները: Հետաքրքիր է հատկապես Ճեմարանի աշակերտների ընտրության ընթացքը, որի գործուն մասնակիցներից է նաեւ հեղինակը (էջ 132): Իրավաբան հեղինակը Տարեգրության այս հատվածում նաեւ ընդարձակ վերլուծության է ենթարկում ուսումնական հաստատությունների առնչությամբ «Պոլոժենիե»-ի կետերի կիրառության հանգամանքը (էջ 165):

Տարեգրության՝ 1875 թ. վերաբերող հատվածը իրադարձություններով այնքան հարուստ չէ եւ վերաբերում է հիմնականում մի քանի կարեւոր հարցերի, որոնց հեղինակն անդրադարձել է առանձին: Նախ ռուսական կայսրության՝ ազգային դպրոցների նկատմամբ վարած քաղաքականության շրջանակներում Հայոց Եկեղեցու դեմ ծառանում է նոր խնդիր՝ ուսուցչական վկայականների հարցը. պետությունը պահանջում էր ուսուցչական վկայականներ, իսկ հայկական դպրոցներում դասավանդող ուսուցիչները դրանք չունեին: Արդյունքում վտանգվում էր ընդհանրապես կրթական ողջ գործընթացը, որի լուծման ուղղությամբ աշխույժ միջոցներ է ձեռնարկում Մայր Աթոռը՝ փորձելով պետության հետ գտնել փոխգիշումային տարբերակ: Հաջորդ խնդիրը, որին անդրադառնում է հեղինակը, էջմիածնի տպարանի հարցն է, որի հրատարակությունները գրաքննելուն ուղղված ջանքեր է գործադրում կայսրությունը: Այնուհետեւ Վահան վարդապետն ուշադրավ տվյալներ է հաղորդում Ռուսական կայսրության՝ Կ. Պոլսում վարած քաղաքականության եւ դրանում Հայոց Եկեղեցին ներգրավելուն ուղղված քայլերի վերաբերյալ, որի հիմնական նպատակը ռուսական ազդեցության մեծացումն էր արեւմտահայության շրջանում, ինչը պետք է դրսևորվեր Կ. Պոլսում կաթողիկոսի առանձին ներկայացուցիչ եւ փոխանորդ ունենալու, ինչպես նաեւ «էջմիածնի տուն» եւ ուսումնարան հիմնելու հանգամանքներով: Հատկանշական է, որ այս վտանգավոր նախաձեռնություններից առնվազն երկրորդի կյանքի կոչմանը խոչընդոտել եւ իր խորհուրդներով կաթողիկոսին հորդորել է հրաժարվել նման մտադրությունից հենց

Վահան վարդապետը: 1875 թ. տարեգրությունն ավարտվում է հավելվածով, որը եւս հետաքրքրական տեղեկություններ է պարունակում Ալեքսանդրապոլում գործող ազգային գաղտնի խմբակի, պետական հարկի հետ կապված դատավարությունների եւ ներեկեղեցական կյանքի մի քանի դրվագների վերաբերյալ:

Տարեգրության 1876 թ. վերաբերող հատվածը բովանդակային առումով հագեցած է է եւ պարունակում է տեղեկություններ մի քանի կարեւոր հարցերի մասին, որոնցից հատկապես կարելի է առանձնացնել Հայոց Եկեղեցու թեմական (Քիչինեւ, Պետերբուրգ) եւ ներքին կյանքին վերաբերող մի քանի դրվագներ: Տարեգրության այս հատվածի աղբյուրիկ լինելու կարեւոր պատճառը հեղինակի արտասահմանյան ուղեւորություններն են (1876 թ. հոկտեմբերից մինչեւ 1878 թ. օգոստոս), որի արդյունքում Տարեգրությունը զրկվել է նաեւ 1877 թ. մանրամասն ժամանակագրությունից:

Տարեգրությունը շարունակվում է 1878 թ. իրադարձություններով, որոնք հեղինակը շարադրում է արտերկրյա ուղեւորությունից վերադառնալուց հետո: Այս հատվածն առատ նյութ է պարունակում եւ հարուստ է այլեւայլ տեղեկություններով: Ուշագրավ է Վահան վարդապետի եւրոպական շրջագայությունը, եւրոպական երկրներում հայկական գաղթավայրերի ձեւավորման, զարգացման, հայ առեւտրականության, հասարակական, մշակութային եւ կրոնական կյանքի նկարագրությունը: Հեղինակը խոսում է Բեռլինի մասին, ներկայացնում փարիզաբնակ հայերին, մանրամասներ հաղորդում Փարիզի Մուրադյան վարժարանի մասին (էջ 202) եւ այլն: Ընդհանրապես, Տարեգրության այս հատվածն ընդգրկում է եւրոպական քաղաքների, բնակավայրերի, տեսարժան վայրերի եւ դրանցում հայկական միջավայրի լայն շրջանակ. Վարցբուրգ, Ենա, Քյոլն, Մայնց, Յյուրիխ, Միլան, Վենետիկ, Ադրիատիկ ծով, Հռոմ, Մարսել... եւ ամենուր հայեր, հայկական միջավայր, եկեղեցական կյանք, ուշագրավ հանդիպումներ, կրթական, ճանաչողական ձեռնարկումներ, ազգօգուտ եւ եկեղեցյանվեր գործեր: Այնուհետեւ վերադարձ Ռուսական կայսրություն, հանդիպումներ Պետերբուրգում, եկեղեցական եւ հասարակական-քաղաքական կյանքի որոշ մանրամասներ (օր.՝ Խորեն եպս. պատգամավորության մասին), որոնք խիստ արժեքավոր են ժամանակի պատմության անաչառ, լիարժեք եւ ամբողջական ուսումնասիրության համար: Հատուկ հարկ է նշել, որ եւրոպական շրջագայություններին վերաբերող իր տպավորությունները Վահան վարդապետն ամփոփել է այդ

ժամանակահատվածում «Արարատ» ամսագրում տպագրված մի քանի հոդվածներում:

1877-1878 թթ. պատերազմը եւ Հայկական հարցի ղեկանազիտական բարձր շրջանակներում արժարժումը, Բեռլինի վեհաժողովում քննարկումը եւ միջազգայնացումը եւս բնականաբար անտարբեր չեն թողել գիտնական-հոգեւորականին, որն իր մտորումներն ու պատկերացումներն է շարադրել այդ մասին Տարեգրություն այս պարբերություններում (էջ 229-242): Միաժամանակ, ներկա հատվածում հետաքրքրական են էջ-միածնի ներքին կյանքի արժանահիշատակ դեպքերն ու իրադարձությունները, անդրադարձները երեւելի, ինչպես եւ ոչ այնքան հայտնի դեմքերին, հեղինակի մտորումները ձեւաբանի, պարսից Նասրեդդին շահի այցելության մասին եւ այլն:

Բավականին ծավալուն է նաեւ Տարեգրության 1879 թ. ընդգրկող դրվագը, որը եւս պարունակում է վերոհիշյալ տարատեսակ նյութերին վերաբերող ուշագրավ տեղեկություններ: Դրանց շարքը կարելի է դասել Վահան վարդապետի ուղեւորությունը Թեւաթ, ճեմարանական կարճատեւ աշխատանքը որպես ուսումնական մասի տնօրեն եւ այս պաշտոնից հրաժարման մանրամասները, Կաթողիկոսի հետ հարաբերությունների լարումն ու հանգուցալուծումը, եկեղեցական եւ ճեմարանական կյանքի որոշ մանրամասներ եւ այլն:

Չնայած անսպասելի վերջաբանին եւ կիսատ մնալուն (հեղինակի անժամանակ մահվան պատճառով) բավականին հարուստ տեղեկություններ է պարունակում նաեւ Տարեգրության վերջին՝ 1880 թ. նվիրված մասը: Այստեղ եւս մենք ականատես ենք լինում հայտնի իրադարձությունների, ծանոթանում ներեկեղեցական կյանքին եւ Վահան վրդ. մտորումներին ու վերաբերմունքին տարատեսակ՝ հոգեւոր, ազգային, հանրային, գիտամշակութային եւ այլ հարցերի վերաբերյալ: Հեղինակը խոսում է Կոմս Լորիս-Մելիքովի մասին, հիշատակում Գաբրիել եպս. Այվազովսկու մահը եւ դրան հաջորդած իրադարձությունները, պատմում եկեղեցու տնտեսությունը վերաբերող գործերի մասին եւ այլն: Ինչպես եւ այլ բաժիններ, սա եւս հարուստ է տարատեսակ վավերագրերով, որոնք կազմել են եկեղեցու պաշտոնական գրադրություն մի մասը:

Այսպիսով, կարող ենք վստահաբար արձանագրել, որ Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածնի հրատարակությունների շարքը համալրում է մի կարեւոր եւ արժեքավոր աշխատանք, որը, լինելով իր դարաշրջանի ծնունդը եւ ներկայացնելով որոշակի շրջափուլի ժամանակագրություն, գերծ չէ

նաեւ արդիական հնչեղությունից, ընդգրկում է ազգային-եկեղեցական հիմնախնդիրներին առնչվող հարցերի լայն շրջանակ եւ կարող է լրացնել պատմական սկզբնաղբյուրների շարքը:

Այսպիսին է Վահան Ծ. վրդ. Բաստամյանցի Տարեգրությունը, որ լույս է ընծայվել աշխատասիրությամբ Գեւորգ Տեր-Վարդանյանի, որին անշուշտ պետք է հատուկ շնորհակալություն հայտնել ներկա հրատարակության համար:



ԱՆԻ ԽՈՒԴԱՎԵՐԴՅԱՆ

Բանասիրական գիյր. թեկնածու, դոցենտ

1917 Թ. ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՀԱՄԱԳՈՒՄԱՐԸ՝ «ՅՕԳՈՒՏ ԱԶԳԱՅԻՆ ՇԱՅԵՐԻ ԵՒ ԵՐԿՐԻ ԲԱՐԵԿԵՅՈՒԹԵԱՆ»

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչությունը, Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գաբրիել Բ. Ամենայն Հայոց Վեհափառ Հայրապետի հրամանով, հոգածությունամբ «Սարգիս Գաբրիելյան» հիմնադրամի, լույս է ընծայել պատմագիտության դոկտոր, պրոֆեսոր Վահան Մելիքյանի՝ «Ս. Էջմիածնի 1917 թ. եկեղեցական համագումարը» (Էջմիածին, 2018, 88 էջ) գիրքը՝ նվիրված Հայոց պետականության վերականգնման առաջին հարյուրամյակին:

Մեր ժողովրդի պատմության ընթացքի գրեթե ոչ մի շրջանը երբեք հեշտ ու խաղաղ անվանել չենք կարող: Ցավոք: Սակայն Առաջին աշխարհամարտի տարիները բացառիկ էին՝ բիրտ, խելահեղ, ընդդեմ քաղաքակրթության ու բարձր արժեքների: Այն, նախճիրը, որ անպատիժ կատարվեց նախորդ դարասկզբին, մեր պատմական հայրենիքում, իրավական, բարոյական տեսակետից չունի վաղեմության ժամկետ...

Անցյալ դարասկզբը հախուռն, մեծ մասամբ՝ աղետալի հետեւանքներով իրադարձությունների անվերջ շարան է ասես հիշեցնում: Իրադարձություններ, որոնց գնահատականը տալու, վերլուծելու, սթափ արժեւորելու հնարավորությունն ժամանակակիցները չունենին: Ժամանակ չկար: Պատերազմի, նախճիրի, բռնագաղթի, սովի, համաճարակների ճիրաններից հալածյալ, մահապուրծ հայր մի ուղի ուներ, հույսի մեկ ճանապարհ, մեկ ու միակ ապահով անկյուն՝ դեպի Սուրբ Էջմիածին, դեպի Մայր Աթոռ...

1917 թ. փետրվարին Ռուսաստանում տապալվեց միապետությունը: Ի՞նչ էր իրենից ներկայացնում ժամանակավոր կառավարությունը, ի՞նչ բնութագիր եւ ի՞նչ հետեւանքներ կարող էր ունենալ մեր հայրենիքի արեւելյան բեկորի ճակատագրի վրա: Ամենեւին պատահական չէ, որ բազում մտահոգիչ հարցերի պատասխաններն առաջինը հենց հոգեւոր հայրերն էին փորձում գտնել: Հարյուրամյակներ շարունակ պետականությունը կորցրած մեր ժողովրդի համար Հայ Առաքելական Եկեղեցին ավելին էր, քան միայն հոգեւոր կառույց: Եւ, համապատասխանաբար

մեծ էր նաեւ պատասխանատուությունն իր հոտի ճակատագրի առջեւ: «Պատմութեան այս բեկումնային շրջանում պետականութիւնից զուրկ հայութեան ձայնն առաջինը համարձակօրէն հնչեցրեց Հայոց Եկեղեցին», - գրում է Մելիքյանը (12):

Ամենայն Հայոց Վեհափառ Հայրապետ Գեւորգ Ե. Սուրենյանցը մարտ ամսվա ընթացքում երկու ուղերձ է հղում կենտրոնական իշխանությանը. նա համոզված էր, որ «անօրինակ» պատերազմը պետք է հաղթական ավարտին հասցվի: Պատերազմ, որի ընթացքում արեւմտահայությունն «անօրինակ» զոհեր է տվել՝ հուսալով, որ հաղթանակը հնարավորութիւն կտա հայկական վիլայեթների խնդրի արդարացի լուծման համար. «Եւ մեծայոյս եմ, որ վերանորոգուած Ռուսաստանը, քաջարի դաշնակիցների համաձայնութեամբ, կը ստեղծէ նախկին տաճկական վիլայեթների վրայ ազատ Հայաստան», - կարդում ենք Նորին Սուրբ Օծության ուղերձում (13): Հոգեւոր հայրերը մեկ նպատակ էին հետապնդում. որ աշխարհաքաղաքական բոլոր փոփոխութիւնները նվազագույն կորուստներով կարողանանք հաղթահարել, իսկ հնարավորութեան դեպքում նաեւ հօգուտ երկրի ու ժողովրդի լուծումներ գտնվեն:

Աշխարհաքաղաքական, ազգամիջյան, ներհասարակական կյանքում կուտակվել էին կնճիռներ, որոնք պատասխաններ էին պահանջում: Իսկ այդ փնտրտուք-որոնումների ռահվիրաները, բնականաբար, դարձյալ հոգեւոր հայրերն էին: Եւ ոչ միայն այն պատճառով, որ հասարակութեան սերունդը՝ ուսյալ դասն էին, այլեւ, ինչպես վերը շեշտեցինք, ժողովրդի առաջնորդն էին՝ Աստծու կամոք, հարյուրամյակներ շարունակ... Եկեղեցական համաժողովի, համագումարի հրավիրման անհրաժեշտութիւն էր ծագել, որտեղ պետք է քննարկվեին նաեւ Եկեղեցու բարեկարգման, բարենորոգման հարցեր:

Ի՞նչ հորջորջում պետք է տրվեր նախաձեռնութեանը, որին մասնակցելու հնարավորութիւն ունեին միայն Արեւելյան Հայաստանի հոգեւոր հայրերը: Հայ Առաքելական Եկեղեցու ընդամենը մի թեւի՝ հատվածի, ներկայացուցիչների ընդունած որոշումները, ծրագրերը՝ կանոնադրութեան, սահմանադրութեան, թե խորհրդակցական հատկանիշներ պետք է ունենային: Նման բազում հարցեր, որոնց հիմնավոր պատասխանները պետք է գտնեին միահամուռ ջանքերով: Այն, որ հոգեւորականութիւնն ամենայն լրջութեամբ ու պատասխանատուությամբ էր մոտենում լուծման կարոտ խնդիրներին ակնհայտ է դառնում ժամանակի պարբերական մամուլի՝ հատկապես «Արարատ» հանդեսի, դիտարկումներից:

Էջմիածնի եկեղեցական համագումարն աշխատեց հունիս 12-23-ին: Նիստերի արձանագրություններն ու բանաձեւերն ամփոփող գրքույկը լույս տեսավ նույն թվականին: Ներկայացվող աշխատության մեջ այն ընդգրկվել է հավելվածում: Համագումարին մասնակցում էր 67՝ 29 կուսակրոն, մյուսները ամուսնացյալ հոգեւորական: Քննարկված եւ ընդունված բանաձեւերից մեկը փաստում է կարեւոր մի առանձնահատկություն. համագումարը ներկայացնում էր զուտ հոգեւոր դասը, սա մեր ողջ պատմության ընթացքում աննախադեպ էր, իսկ պատճառներին արդեն նշել ենք: Չկային տաճկահայոց, պարսկահայոց, Եւրոպայից եւ Ամերիկայից պատվիրակներ: Ուստի բանաձեւվում էր. «...այս ժողովն օրհնադիր լինել չի կարող, այլ միմիայն խորհրդակցական է կամ նախապատրաստական, որի որոշումները եւ վճիռները Հայոց Եկեղեցու համար պարտադիր լինել չեն կարող, այլ որպէս ցանկութիւն առաջարկուել ի տնօրէնութիւն ապագայ ազգային-եկեղեցական ժողովին» (58): Հոգեւոր հայրերը շատ լավ էին գիտակցում, որ ավելի համակողմանի, հիմնավոր ու ընդգրկուն աշխատանք է սպասվում տեսանելի ապագայում, եւ լուրջ հենք էին ստեղծում:

«Թերեւս Հայ Եկեղեցու պատմութեան մէջ սա առաջին դէպքն էր, երբ եկեղեցական համագումարը հրաւիրւում էր որպէս արդիւնք քաղաքական արմատական տեղաշարժերի՝ տուեալ դէպքում յեղափոխութեան եւ միապետութեան տապալման: «Վան-Տոսպի» արտայայտութեամբ՝ «դարերից ի վեր կաշկանդուած Հայ Եկեղեցին հնարաւորութիւն ունեցաւ ամենայն ազատութեամբ հրապարակ հանել իր ցաւերը, ցանկութիւնները» (23):

Աշխարհաքաղաքական արմատական փոփոխություններ՝ ցարիզմի տապալում եւ ժամանակավոր կառավարության ձեւավորում, ազգերի ինքնորոշման սկզբունքի հիման վրա հնարավոր զարգացումներ, եկեղեցի-պետություն փոխհարաբերություն, դպրոց-մշակույթ եւ սերունդների դաստիարակություն, եկեղեցու կալվածքների եւ սեփականության հետ կապված հիմնահարցեր. այս բազում խնդիրները մտահոգ եւ նախանձախնդիր քննարկումների նյութ էին համագումարի մասնակիցների համար: Այն, որ կարեւոր էլ է գրվում Մայր Աթոռի կամարների ներքո, շատ լավ գիտակցում էին մասնակիցները: Համագումարի համանախագահ Տ. Մեսրոպ եպիսկոպոս Մովսիսյանն, ամփոփելով կատարված աշխատանքը, նկատել է. «Երկար դարերից յետոյ սա առաջին անգամն է, որ Ս. Էջմիածնի համարեա ամբողջ միաբանութիւնը՝ Ռուսաստանում

ապրող եւ քահանայական դասի ներկայացուցչութիւնը հաւաքուած եւ միասին խորհրդակցելով որոշումներ կայացրին եկեղեցու եւ իրենց անհրաժեշտ կարիքների եւ եկեղեցու բարեգարգութեան խնդիրների շուրջը» (84): Նստաշրջաններում քննարկվում եւ համապատասխան լուծումներ էին ստանում նաեւ շատ հարցեր, որոնք դժվար է զուտ «եկեղեցու բարեկարգութիւն» խորագրի ներքո համախմբելը: Օրինակ՝ հինգերորդ նիստի ժամանակ քննարկվեցին «ազգային-պետական» ուսումնական հաստատութիւնների, «եկեղեցական-ծխական դպրոցների», «կրօնա-բարոյական» դաստիարակութեան մասին կարծիքներն ու տեսակետները: Կամ, ասենք, վեցերորդ նիստին ընդունվեց բանաձեւ՝ «Հայ Եկեղեցին... նպաստել է հայ մշակոյթի զարգացման գործին... պաշտպանել է հայ ժողովրդի ամբողջութիւնը... այսուհետեւ եւս նա պէտք է շարունակէ իւր պատմական դերը...» (66): Ժողովական որոշումները փաստորեն ուղենիշ պիտի հանդիսանային հետագա գործունեութեան համար:

«Ռուսահայ հոգեւորականութեան համագումարի բանաձեւերը» կարգալիս պետք է նաեւ հաշվի առնենք պատմական ժամանակաշրջանի «առանձնահատկութիւնները», օտարների կայսերապետական նկրտումները, քաղաքական ճնշումները, համատարած գրաքննութիւնը, եւ պարզ կդառնա, որ տպագրութեան համար նախատեսվող կարճառոտ արձանագրութիւններում տեղ գտած ձեւակերպումները ոչ միայն հոգեւոր-կրօնական հայացքով են խմբագրվել, այլ նաեւ քաղաքական ու դիվանագիտական: Ահա 76-րդ էջում ծանոթանում ենք «Տասն եւ մէկերորդ» նիստի օրակարգին՝ «1) Մեր վերաբերմունքը դէպի տաճկահայ դատը. 2) Մեր վերաբերմունքը դէպի տարածքային ինքնավարութիւնը...»: Ընդունված բանաձեւը նույնպէս դիվանագիտական նուրբ զգացողութեամբ է կազմված («Մեր ժողովը միայն մի ցանկութիւն կարող է յայտնել, որ Ռուսաստանը իւր դաշնակիցների հետ միասին պիտի ազատէ մեր կոտորուող ժողովրդին տաճկական լծից, իսկ տաճկահայերի բախտի որոշումը թողնելու է նոցա») եւ, ինչպէս կարելի է նկատել, խարսխված է ազգերի ինքնորոշման իրավունքին:

Սակայն, 20-րդ հարյուրամյակի սկզբին հոգեւորականութիւնը, մտավորականները, քաղաքական գործիչները որքան էլ փորձեին վերլուծել-կանխատեսել ապագան ու ծրագրեր մշակել, հարափոփոխ, եւ թվում է, ողջախոհութեան ծիրից դուրս եկած աշխարհը հախուռն ու անկանխատեսելի ուղղումներ էր կատարում: Մինչ Գեւորգյան հոգեւոր

ճեմարանի տեսուչ Գարեգին եպիսկոպոս Հովսեփյանն ուսուցիչների եւ սաների հետ միասին որոնում-քննարկում էր դասավանդման որակի ու արդյունավետության բարձրացման ուղիները... 1917 թ. դեկտեմբերի 20-ին ստացան Զինվորական վարչության չորրորդ գնդի հրամանատարի ստորագրությամբ գրություն այն մասին, որ կրթական հաստատության շենքն ու շինությունները պետք է ծառայեն զինվորական նպատակների: Երեք օր անց Մայր Աթոռի միաբաններ Վարդան, Թադևոս, Գյուլտ, Իսահակ վարդապետները եւ Ներսես արքեպիսկոպոս զեմառնակապետ մեկնելու հայտ են ներկայացնում: Շատ շուտով ճակատային գծի խրամատներում էր նաեւ ճեմարանի տեսուչը: Հայտնի է, որ վտանգի ու արհաւիրքի այդ օրերին, Ամենայն Հայոց Հայրապետ Գեղորգ Ե. Սուրենյանցը կտրականապես հրաժարվեց հեռանալ Մայր Աթոռից: Հենց Նորին Սուրբ Օծության հրամանով 1918 թ. մայիս 21-29-ը Արագածից մինչեւ Սեւան ղողանջում էին եկեղեցիների զանգերը՝ քաջալերելով ու բարձրացնելով ժողովրդի հայրենասիրությունն ու մարտական ոգին... Հայոց պետականության վերականգնման համար 1918 թ. պայքարի առաջամարտիկներից էին հոգեւորականները, ճիշտ ինչպես Արցախյան հերոսամարտի, Ապրիլյան քառօրյայի ժամանակ: Ու նաեւ այսօր՝ զինվորի կողքին, հավատքով զինված ու ամուր՝ հանուն եւ ի սեր Հայրենիքի:

Գրքույկի պարունակած նյութերն ի մտի առնելով՝ տեսնում ենք, որ դժվար է գերազնահատել Հայ եկեղեցու պատմության այս դրվագի նշանակությունը մեր ժողովրդի՝ հազարամյակներով չափվող ընթացքի հղուվում, եւ թերեւս հենց դրանով է սույն ուսումնասիրության տպագրությունը՝ չափազանց կարեւոր եւ արժեւորելի:



СОДЕРЖАНИЕ

ПРОПОВЕДИ

- Проповедь **АРХИЕПИСКОПА НАТАНА ОГАНЕСЯНА**, произнесенная в Кафедральном Соборе Святого Эчмиадзина в честь праздника кафедрального собора Св. Эчмиадзина . . . 5
- Проповедь **ЕПИСКОПА ТАТЕВА АКОПЯНА** во время рукоположения во священники 9

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- ДИАКОН АРУТЮН ТЕР-АСАТРЯН** – Рассмотрение экклезиологических взглядов Гарегина I в рамках экуменизма 12

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- ИЕРОМОНАХ АНДРЕАС ЕЗЕКЯН** – О жизни и деятельности Ована Майрагомеци 30
- АРМЕН АСАТРЯН** – Церковь Тандоян Святой Богородицы Старого Тбилиси 49
- АВЕТИС АРУТЮНЯН** – Эпизоды из героических сражений Атрпатакана в апреле-мае 1918 г. 64
- ЕВА МНАЦАКАНЯН, АШОТ ГАЛСТЯН** – Лингвистические принципы создания портрета Ованеса Туманяна в мемуарах современников 88

СООБЩЕНИЯ

- СОНА ГРИГОРЯН** – Религиозные отношения в Ванском царстве согласно Григору Капанцяну 100
- ВАЧАГАН ГРИГОРЯН** – О внутренних связях Библии и произведений Гранта Матевосяна 110
- АНИ ФИШЕНКЧЯН** – Образовательно-воспитательные проблемы армянской общины Сирии в 1920–1940 гг. 120

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

- ПАРГЕВ БАРСЕГЯН** – «Лишь церковь может сохранить армянство» 132
- АНИ ХУДАВЕРДЯН** – Церковное собрание 1917 года «во имя национальных интересов и благосостояния страны» 142

CONTENTS

SERMONS

- Sermon delivered by **H.E. ARCHBISHOP NATHAN HOVHANNISYAN** during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin on the occasion of the feast of Holy Etchmiadzin 5
- Sermon delivered by **H.G. BISHOP DATEV HAGOPIAN** during the priestly ordination 9

RELIGIOUS STUDIES

- DEACON HARUTYUN TER-ASATRYAN** – Observation of ecclesiological perceptions of Catholicos Karekin I within the framework of ecumenism. 12

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

- REV. FR. ANDREAS YEZEKYAN** – On the life and activities of Hovhan of Mayragom. 30
- ARMEN ASATRYAN** – Tandoyan Holy Mother of God Church of Old Tbilisi 49
- AVETIS HARUTIUNYAN** – Episodes from the heroic battles of Atrpatakan occurred in April-May 64
- EVA MNATSAKANYAN, ASHOT GALSTYAN** – Linguistic-stylistic principles applied while creating the portrait of Hovhannes Toumanyany in his contemporaries' memories 88

ESSAYS

- SONA GRIGORYAN** – Religious relations in the Kingdom of Van according to Grigor Ghapantsyan 100
- VACHAGAN GRIGORYAN** – On the interrelation between the Bible and the works of Hrant Mathevossyan 110
- ANI FISHENKJIAN** – Educational problems of the Armenian community of Syria in 1920-1940 120

LITERARY REVIEW

- PARGEV BARSEGHYAN** – “Only the Church can Defend the Armenians” 132
- ANI KHUDAVERDYAN** – Church congress of 1917 "for the benefit of national interests and welfare of the country" 142

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ

Տ. ՆԱԹԱՆ ԱՐԶԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Ս. Էջմիածնի Մայր Տանարում Կայծուղիկէ Ս. Էջմիածնի տօնի առիթով 5

Տ. ՏԱԹԵՒ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՅԱԿՈԲԵԱՆԻ քարոզը՝ քահանայական ձեռնադրութեան ժամանակ 9

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ՅԱՐՈՒԹԻՒՆ ՍՐԿ. ՏԷՐ-ԱՍԱՏՐԵԱՆ - Գարեգին Ա.-ի եկեղեցաբանական ընկալումների դիտարկումն Էկումենիզմի շրջանակներում 12

ՊԱՏՄԱՔԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

Տ. ԱՆԴՐԷԱՍ ԱՐԳՅ. ԵԶԵԿԵԱՆ - Յովհան Մայրագոմեցու կեանքի եւ գործունէութեան շուրջ . . 30

ԱՐՄԷՆ ԱՍԱՏՐԵԱՆ - Հին Թիֆլիսի Թանդոյեան Սուրբ Աստուածածին եկեղեցին 49

ԱԲԵՏԻՍ ՅԱՐՈՒԹԻՒՆԵԱՆ - Դրուագներ Ատրպատականի՝ 1918 թ. ապրիլ-մայիսեան հերոսամարտերից 64

ԵՒԿ ՄՆԱՅԱԿԱՆԵԱՆ, ԱՇՈՏ ԳԱԼՍՏԵԱՆ - Յովհաննէս Թումանեանի դիմանկարի կերտման լեզուաոճական սկզբունքները ժամանակակիցների յուշերում 88

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՍՈՆԱ ԳՐԻԳՈՐԵԱՆ - Կրօնական յարաբերութիւնները Վանի թագաւորութիւնում ըստ Գրիգոր Ղափանցեանի 100

ՎԱԶԱԳԱՆ ԳՐԻԳՈՐԵԱՆ - Աստուածաշնչի եւ Հրանտ Մաթեոսեանի ստեղծագործութեան ներքին առընչութիւնների մասին 110

ԱՆԻ ՖԻՇԵՆԿՃԵԱՆ - Սուրիոյ հայ համայնքի ուսումնակրթական հիմնախնդիրները 1920-1940-ական թթ. 120

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏՆԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ՊԱՐԳԵՒ ԲԱՐՍԵՂԵԱՆ – «Միայն Եկեղեցին կարող է պահպանել հայութիւնը». 132

ԱՆԻ ԽՈՒԴԱՎԵՐԴԵԱՆ – 1917 թ. եկեղեցական համագումարը՝ «յօգուտ ազգային շահերի եւ երկրի բարեկեցութեան». 142

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ալգերեան, Գր. Ճելալեան), Վենետիկ, 1846 եւ 1865
- ԱԺ** - Արեւելագիտական ժողովածու, Երեւան
- ԱԻ** - Արեւելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԱՀ** - Ազգագրական հանդէս (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916
- ԱՖՏ** - Աստվածաբանության ֆակուլտետի տարեգիրք, Երեւան
- ԲԵՀ** - Բանքեր Երեւանի համալսարանի, Երեւան
- ԲՀ** - Բանքեր հայագիտության, Երեւան
- ԲՀԱ** - Բանքեր Հայաստանի արխիվների, Երեւան
- ԲՄ** - Բանքեր Մատենադարանի, Երեւան
- ԳԱԹ** - Գրականության եւ արվեստի թանգարան, Երեւան
- ԳԻ** - Մանուկ Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԳՀՀ** - Գեորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին
- ԴԱՆ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Ադանեանց), հ. 1-13, Թիֆլիս, 1893-1917
- ԴՀՎ** - Դիվան հայ վիմագրության, Երեւան
- Ե(Լ)Ժ** - Երկերի (լիակատար) ժողովածու
- ԵՊԿ** - Երեւանի պետական կոնսերվատորիա
- ԵՊՀ** - Երեւանի պետական համալսարան
- ԷԱԺ** - Էմինյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյանց, Կ. Կոստանյան), հ. 1-9, Միսկվա, 1901-1913
- ԷՊԱԹ** - Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարան
- ԼԻ** - Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԼՀԳ** - Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երեւան
- ՀԱ** - Հանդէս ամսօրեայ, Վիեննա
- ՀԱԱ** - Հայաստանի ազգային արխիվ, Երեւան
- ՀԱԲ** - Հայերեն արմատական բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-4, Երեւան, 1971-1979
- ՀԱԲԵ** - Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն, Երեւան
- ՀԱԲՈ** - Հայոց անձնանունների բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-5, Երեւան, 1942-1962
- ՀԱԹ** - Հայոց ազգագրության եւ ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, Սարգարապատ
- ՀԱԻ** - Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ՀԱՊ** - Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երեւան
- ՀԲԲ** - Հայերեն բացատրական բառարան (Ստ. Մալխասյանց), հ. 1-4, Երեւան, 1944-1945
- ՀԺՀ** - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երեւան
- ՀՀ** - Հայագիտական հանդէս, Երեւան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երեւան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդէս, Անթիլիաս
- ՀՀՀԾ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երեւան
- ՀՀՀՍ** - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Բեյրութ
- ՀՀՄ** - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՄԾ** - Հին Հայաստանի մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՑ** - Հայագիտության հարցեր, Երեւան
- ՀՀՇՏԲ** - Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Ս. Մելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան), հ. 1-5, Երեւան, 1986-2001
- ՀՊԹ** - Հայաստանի Պատմության թանգարան, Երեւան
- ՀՊՀ** - Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, Երեւան
- ՀՊՀՑ** - Հայոց պատմության հարցեր, Երեւան
- ՀՊՄՀ** - Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարան, Երեւան
- ՀՍՀ** - Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 1-13, Երեւան, 1974-1987
- ՀՏ** - «Հուշարձան» տարեգիրք, Երեւան
- ՄԱ** - Մերձավոր Արեւելք, Երեւան
- ՄԱԵԺ** - Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ եւ ժողովուրդներ, Երեւան
- ՄՀ** - Մատենագիրք Հայոց, Անթիլիաս

- ՄՄ** - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երևան
- ՄՊՎ** - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երևան
- ՄՅՀԶ** - Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՆԸԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Աւետիքեան, Խ. Սիրմէլեան, Մ. Աւգերեան), հ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837
- ՆՀԺՊ** - Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Երևան
- ՇՀՀԿ** - Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. գիտական աշխատանքներ, Գյումրի
- ՊԲՀ** - Պատմաբանասիրական հանդես, Երևան
- ՊԻ** - Պատմության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՊՄ** - «Պատմություն և մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երևան
- ՎՀԵՊ** - Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության, Երևան
- ՎՀՀ** - «Վէմ» համահայկական հանդես, Երևան
- ՏՀԳ** - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՑԶՄՄ** - Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՄ** - Օտար աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Երևան
- АГВ** - Армянский гуманитарный вестник, Ереван
- АО** - Археологические открытия, Москва
- АПА** - Археологические памятники Армении, Ереван
- АРА** - Археологические раскопки в Армении, Ереван
- ВВ** - Византийский временник, Ленинград-Москва
- ВДИ** - Вестник древней истории, Москва
- ВЕУ** - Вестник Ереванского университета, Ереван
- ВОН** - Вестник общественных наук, Ереван
- ДВ** - Древний Восток, Ереван
- ДКА** - Древнейшая культура Армении, Ереван
- ИАЭ** - Институт археологии и этнографии, НАН РА, Ереван
- ИАН** - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван
- ИФЖ** - Историко-филологический журнал, Ереван
- КБС** - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси
- КВ** - Кавказ и Византия, Ереван
- КДА** - Культура древней Армении, Ереван
- КСИА** - Краткие сообщения института археологии, Москва
- КСИМК** - Краткие сообщения института истории материальной культуры, Москва
- МАК** - Материалы по археологии Кавказа, Москва
- МИАН** - Материалы по истории армянского народа, Ереван
- МНМ** - Мифы народов мира, Москва (ред. С. А. Токарев), 1991-1992
- НАА** - Национальный архив Армении, Ереван
- СА** - Советская археология, Москва
- СМОМПК** - Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа, т. 1-46, Тифлис, 1881-1915
- СЭ** - Советская этнография, Москва
- ХВ** - Христианский Восток, Санкт-Петербург
- AJNES** - Armenian Journal of Near Eastern Studies, Yerevan
- AS** - Anatolian Studies, Cambridge
- AW** - Antike Welt, Mainz am Rhein
- BAR** - British Archaeological Reports, International Series, Oxford
- САН** - Cambridge Ancient History, Cambridge
- IC** - Iran and the Caucasus, Leiden
- JANER** - Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden
- JAOS** - Journal of American Oriental Society, Michigan
- JAS** - Journal of Armenian Studies, Belmont
- JSAS** - Journal of the Society for Armenian Studies, Fresno
- MDOG** - Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin
- OrCh** - Oriens Christianus, Leipzig
- PO** - Patrologia Orientalis, Paris-Brepols
- REArm** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

ISSN 1829-4243

Հրատարակում է
Գէորգեան հոգեւոր ճեմարանի
(աստուածաբանական համալսարան)
գլխխորհրդի երաշխատրոյթեամբ եւ որոշմամբ

ՅԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹԻՒՆ

ՀՀ ազգային եւ ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարանները ձեռնամուխ են եղել «Հայկական գիտատեղեկատուական հանգոյցի» ձեւաւորման աշխատանքներին:

Այս հանգոյցում ի մի են բերում հայագէտների եւ գիտութեան տարբեր բնագաւառների ներկայացուցիչների հրատարակած յօդուածների, գրքերի ընտրանիները: Այս աշխատանքներին իրենց աջակցութիւնն են բերում հայաստանեան եւ Սփիւռքի հայագիտական կենտրոնները, հրատարակչութիւնները, գրադարանները:

Հանգոյցը հասանելի է համացանցային հասցէով:

Բոլոր նիւթերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման համար:

Ունեցէ՛ք Ձեր ներդրումը համահայկական այս եզակի նախագծում՝ օգտուելով հանգոյցից, տարածելով տեղեկատւութիւն դրա մասին, տրամադրելով թուայնացուած նիւթեր:

ՀՀ Ազգային գրադարան
ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարան

ԽՍՐԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՀԱՍՏԷՆ՝

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Բ. ՎԱՂԱՐՇԱԳԱՏ,

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ

«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳՐԻ ԽՍՐԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин, Редакция журнала «Эчмиадзин»

Republic of Armenia, Etchmiadzin, Editorial Office of the Journal "Etchmiadzin"

Էլ. փոստ՝ etchmiadzinsagir@gmail.com

Ամսագրի արխիւն ամբողջական կերպով՝ www.tert.nla.am կամ <http://www.flib.sci.am/arm/node/2>

Հեռ. (+374-10) 517-296/174

Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 15.07.2018 թ.

Չափսը՝ 70x100 1/16: Ծաւալը՝ 9,5 տպ. մամուլ: Թուղթը՝ օֆսէթ: Տպաքանակը՝ 400:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ