

ԷԶՄԻԱԾԻՆ



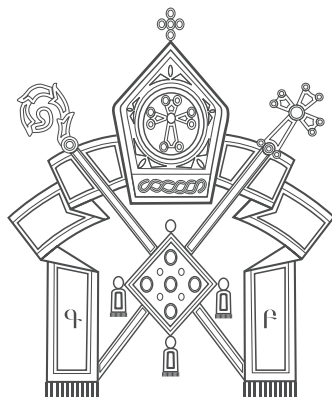
Է
2018



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԼՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱՍԻ

ՅԻՆԵ

2018
Ս. ԷԶՄԻԱՍԻՆ



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 Դեւրիկեան, 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

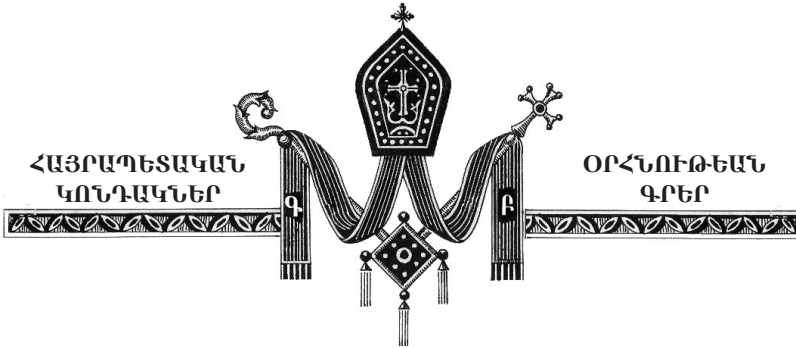
Арпине Чантикян, Лилит Акопян

Технический редактор

Гор Григорян

Редакционный совет

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



Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԽՈՍՔԸ
ԱՐԱՄ ՍԱՆՈՒԿՅԱՆԻ ԱՐՁԱՆԻ ԲԱՅՄԱՆ ԱՐԱՐՈՂՈՒԹՅԱՆ ԱՌԻԹՈՎ

(Երևան, հուլիսի 17, 2018 թ.)

*Մեծարգո՝ Նախագահ Հայաստանի Հանրապետության,
Մեծարգո՝ Վարչապետ Հայաստանի Հանրապետության,
Սիրելի՛ ներկաներ,*

Հայրապետական օրհնությամբ ողջունում ենք ձեզ Արամ Մանուկյանի արձանի բացման այս հիշարժան առիթով:

Այս հանդիսավոր արարողությամբ ոգեկոչվում է հիշատակը մեր ժողովրդի նվիրյալ ու վաստակյալ զավակի, պետական-հասարակական մեծ գործչի, որ մեր պատմության դժվարին ժամանակներում հերոսացավ հայրենյաց պաշտպանության մաքառումներում, Հայաստանի առաջին հանրապետության հիմնադրության գործում բերած իր անդուլ ջանքերով ու կորովով: Նա սերունդ դաստիարակող ուսուցիչ էր, որ դարձավ իր ժողովրդի իրավունքների պաշտպան, Վանի ինքնապաշտպանության ջահակիր ռազմիկ, Վանի նահանգապետ, մեր հայրենյաց արևելյան փրկված հատվածում պետականության վերահաստատման առաջամարտիկ: Նրա անունը մեր ժողովրդի համար անբաժանելի է դարձել մեկ դար առաջ արձանագրված մայիսյան հերոսամարտերի փառապանծ հաղթանակներից, անկախ պետականության վերակերտման պատասխանատվությունից ու ամբողջանվեր ջանքերից: Եւ այսօր Արամ Մանուկյանի արձանի բացումը Հայաստանի առաջին հանրապետության և մայիսյան հերոսամարտերի հարյուրամյակի այս տարում խորհրդանշական է՝ որպես երախտիք մեր ժողովրդի մեծ զավակին, որպես ազգանվիրումի ու հայրենասիրության ոգեշնչում այսօր ապրողներին և մեր հետագա սերունդներին:

Այս արարողությունը, սիրելիներ՝, առիթ է ընծայում մեզ նաև անդրադառնալու և կարևորելու, որ ցեղասպանության նախնիների միջով անցած մեր ժողովուրդն առ Քրիստոս Հավատքով, հարուստ անպատելի հույսով կարողացավ վերագտնել իր քաջության ոգին և իր արի զավակների շնորհիվ, որոնցից մեկն էր Արամ Մանուկյանը, կերտեց իր նորագույն պատմության հաղթանակները: Մեր պատմության կարևոր դրվագներից է Սարգարապատի հերոսամարտի նախօրեին Արամ Մանուկյանի հանդիպումը Գևորգ Ե. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի հետ, երբ Մայր հայրենիքի պաշտպանության վճռականությունն ստանձնած նվիրյալ հայորդին ականատես եղավ նաև աննահանջ հոգևոր ուժին Հայ Եկեղեցու և Հայոց Հայրապետի: Միասնական կամքով պայքարի ելած մեր ժողովուրդը հաղթանակեց՝ պաշտպանելով իր գոյության, հայրենի հողի վրա ապրելու ու արարելու իր արդար իրավունքը: Արամ Մանուկյանը կարճ կյանք ունեցավ, բայց այն ամբողջությամբ ընծայեց պայծառ ու հզոր Հայաստանի, բարգավաճող իր ազգի, առաջընթաց հայ կյանքի վառ տեսլականի իրագործմանը:

Այսօր, սիրելի՛ ժողովուրդ հայոց, մենք կոչված ենք Արամ Մանուկյանի, Հայաստանի առաջին հանրապետությունը կերտած մեր հերոսների տեսիլքներն իրականություն դարձնելու, ընթանալու դեպի նորանոր իրագործումներ ու արարումներ՝ հանուն հայրենաբնակ ու աշխարհասփյուռ մեր ժողովրդի երջանկության, բարօրության ու բարգավաճման:

Այս հիշարժան առիթով Հայրապետական Մեր գնահատանքն ենք հայտնում Հայ Հեղափոխական Դաշնակցություն կուսակցության երախտարժան ներկայացուցիչ Արամ Մանուկյանի արձանի ծրագրի նախաձեռնողներին և իրականացնողներին, ինչպես նաև՝ բարերարներ Աշոտ Թունյանին և Գաբրիել Չամբերջյանին, քանդակագործ Դավիթ Մինասյանին:

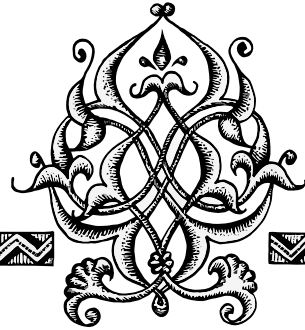
Թո՛ղ Արամ Մանուկյանի լուսավոր կերպարը քաջալերություն ու ոգեշնչում լինի մեզ ամենքիս, ազգիս բոլոր զավակներին՝ Տիրոջ զորակցությամբ, միասնական ջանադրությամբ կերտելու հզոր պետություն՝ որպես ամուր վեմ ու պատվար մեր ժողովրդի նոր հաջողությունների, մեր արդար հույսերի ու մեր պայծառ ապագայի՝ այսօր և միշտ. ամեն:





Արամ Մանուկյանի արձանի բացման արարողությունը

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ



Տ. ՄԻՆԱՍ ԱՔԵՂԱ ՀԱԽԱԵՐԴՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷՋՄԻԱՍՏԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒԽ
ՊԱՅՏԱՌԱԿԵՐՊՈՒԹՅԱՆ ՏՈՆԻՆ ՄԱՏՈՒՅՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ

(8 հուլիսի, 2018 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

*«Տէր բարոք է մեզ աստ լինել...»
(Մատթ. ԺԷ. 4):*

Սիրելի՛ քույրեր եւ եղբայրներ,

Այսօր Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին մեծ հանդիսավորութեամբ տոնախմբում է մեր Եկեղեցու հինգ տաղավար տոներից մեկը՝ Տեր Հիսուս Քրիստոսի պայծառակերպութեան տոնը, ժողովրդական անվանումով՝ Վարդավառը. վերջինս խորհրդանշում է Քրիստոսի՝ Թաբոր լեռան վրա լուսավոր կերպարանքով երեւալն Իր երեք աշակերտներին՝ Պետրոսին, Հակոբոսին եւ Հովհաննեսին:

Ավետարանից տեղեկանում ենք, որ Փիլիպպյան Կեսարիա քաղաքի մոտ, առաքյալների հետ զրույցից հետո, երբ Պետրոսը խոստովանեց Տիրոջը. «Դո՛ւ ես Քրիստոս՝ կենդանի Աստծու Որդին» (Մատթ. ԺԶ. 16), Հիսուս թողեց այդ կողմերը եւ եկած ճանապարհով ետ դարձավ Բեթսա-յիդա, ապա այնտեղից ուղեւորվեց Թաբոր լեռ:

Օրը երեկոյանում էր, երբ Մարդու Որդին, իր հետ վերցնելով երեք առաքյալներին, բարձրացավ լեռը եւ նրանց առջեւ պայծառակերպվեց: Նրա դեմքը փայլեց ինչպես արեգակ, եւ զգեստները դարձան սպիտակ՝ ինչպես լույս: Եւ երեւացին Նրա երկու զրուցակիցները, ու առաքյալները սարսափով նկատեցին, որ մեծ մարգարեները՝ Մովսեսն ու Եղիան են

Հայտնվել լեռան վրա: Փառքի Տերը Մովսեսին մեռելներից, իսկ Եղիային ողջներից էր կանչել, որ արքայություն որդիները գիտակցեն՝ Ինքն է մեռելներին հարություն Տվողն ու ողջերին Ստեղծողը, այսինքն՝ իշխանություն ունի կյանքի եւ մահվան վրա:

Ահավոր տեսիլքից ծնվող սարսափը փոխվեց խաղաղության եւ երջանկության, Աստծու մոտ լինելու զգացողության, քանզի այնտեղ ներկա էր միասնական Սուրբ Երրորդությունը. Հայրը՝ երկնային ձայնով, Որդին՝ պայծառակերպված եւ Սուրբ Հոգին՝ ամպով նրանց վրա հովանի եղած: Քանզի Աստված որոշակի վայրում չի լինում, Նա ամենուր է, սակայն երեւաց մարմնավորներին Թաբոր լեռան վրա: Ու այն վայրը, որտեղ Աստված Հայտնվեց, առանց վարանելու կարելի է արքայություն կոչել, քանի որ արքայությունը հենց այն է, ուր Աստվածությունն է երեւում:

Պետրոս, Հակոբոս եւ Հովհաննես առաքյալները եղան Պայծառակերպության մեծագույն իրադարձության ոչ միայն վկաները, այլ նաեւ մասնակիցները, քանզի Աստծու բարիքը լցրեց նաեւ նրանց սրտերը: Պետրոս առաքյալի ջերմ, սրտից բխած խոսքերը վկայում են այն առանձնահատուկ հոգեւոր վիճակի մասին, որ նա ապրեց այդ ժամանակ. «Ռաբբի՛, լավ է, որ մենք այստեղ ենք, եւ երեք տաղավարներ չինենք, մեկը՝ Քեզ, մեկը՝ Մովսեսի եւ մեկը՝ Եղիայի համար» (Ղուկ. Թ. 33, Մարկ. Թ. 4), որ, ըստ կարելիության, երկար մնային այդտեղ, երկարացնեին հրաշքի այդ պահը, կատարյալ կյանքի այդ երանությունը, Աստծու հետ հաղորդակցության, Նրա բարիքի ճաշակման երջանկությունը:

Եւ մինչ Քրիստոս խոսում էր Մովսեսի եւ Եղիայի հետ, մի լուսավոր ամպ նրանց վրա հովանի եղավ. ամպից մի ձայն եկավ ու ասաց. «Դա է Իմ սիրելի Որդին, որին հավանեցի, դրան լսեցեք» (Մատթ. ԺԷ. 5): Երբ աշակերտներն այս լսեցին, իրենց երեսի վրա ընկան եւ սաստիկ վախեցան: Եւ Հիսուս, մոտենալով, հավեց նրանց ու ասաց. «Ոտքի՛ ելեք եւ մի՛ վախեցեք»: Նրանք աչքերը բարձրացրին եւ Հիսուսից բացի ոչ ոքի չտեսան» (Մատթ. ԺԷ. 5-8):

Սիրելի՛ հավատացյալներ, Քրիստոսի պայծառակերպությունը պետք է պայծառակերպություն լինի յուրաքանչյուր քրիստոնյայի համար, որ հեռու մնանք մեղքերից ու ամեն տեսակ չար խորհուրդներից, որ մեր հոգին պայծառանա եւ փայլի, որ երկրավոր այս կյանքն ապրենք մաքուր զգայարաններով, արժանանանք աստվածտեսությունն ու լսենք Աստծու ձայնը, որ, իբրեւ հայ քրիստոնյաներ, մենք եւս Պետրոս առաքյալի նման կարողանանք բացականչել. «Տե՛ր, լավ է, որ մենք այստեղ ենք»:

Այսօր մեր Եկեղեցին մեր աչքերն ուղղում է դեպի Աստծու օրենքի բարձունքը, որ մեր կյանքը շաղախվի աստվածային սկզբունքներով: Ապաշխարենք, ազատվենք մեղքերի կապանքներից, չպաշտենք ինքներս մեզ, այլ դառնանք դեպի Աստված եւ մեր կյանքը լուսավորենք Նրա պատվիրաններով, որոնք մաքուր ոսկու նման փայլուն են դարձնում մեր հոգին: Մեզնից յուրաքանչյուրն իր մեղքերն ունի, եւ որպեսզի կարողանանք տեսնել ու հասկանալ Քրիստոսի աստվածության լույսը, պետք ունենք շարականագրի նման ասելու՝ «Ո՛վ Աստված, մաքրի՛ր մեր զգայարանները, որ կարողանանք տեսնել ու լսել»: Աստծուն տեսնելու եւ լսելու համար արտասովոր աչքեր կամ ականջներ պետք չեն, այլ անհրաժեշտ են սրբված ու մաքուր զգայարաններ, մեղքի կեղտից մաքրված զգայարաններ, որ կարողանանք տեսնել ու զգալ այնպես, ինչպես երեք առաքյալները Թաբոր լեռան վրա: Տեր Հիսուս Թաբոր լեռան վրա աշակերտներին ցույց տվեց Իր աստվածային փառքը՝ պայծառակերպվելով, լույսի մեջ երեւալով նրանց: Նույն ձեւով յուրաքանչյուր քրիստոնյա իր կյանքով, իր հավատքով, իր գործով պետք է մաքրագործվի՝ ցույց տալու համար աստվածային իր կերպարը:

Սիրելիներ՛, այս տոնը է հրավեր է նաեւ մեր ժողովրդին՝ հավատարիմ մնալու իր հավատքին եւ իր Եկեղեցուն: Նայենք լեռների բարձունքներին կանգնած մեր վանքերին, որոնք սրբավայր են եւ գանձատուն մեր հայրերի հավատքի, նայենք մեր բազմադարյա խաչքարերին: Աղոթքո՛վ հիշենք մեր հայրապետներին ու սրբերին, որոնք մեզ համար մի հրաշալի բարձունք են կառուցել, որ կոչվում է Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցի:

Եկե՛ք միասնաբար աղոթենք մեր Սուրբ Եկեղեցու եւ նրա նվիրական կենտրոն Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի անշարժության եւ անսասանության համար: Աղոթե՛նք, որ յուրաքանչյուրս լուսավորվի Աստծու Իմաստության Հոգիով: Տերը թո՛ղ բացի մեր սրտերը, մեզ պայծառակերպի Իր ներկայությամբ, մեզ զգայուն սիրտ տա, որ բարձրանանք եւ հոգեկան այդ բարձունքին գտնենք աստվածային լույսն ու ասենք. «Տե՛ր, լավ է, որ մենք այստեղ ենք»:

Տիրոջ սերը, շնորհը եւ խաղաղությունը միշտ լինի մեզ հետ. ամեն:



ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ



ՍԵՅՐԱՆ ՉԱՔԱՐՅԱՆ

Փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, ԵՊՀ

ՆԱԽԱԽՆԱՍՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՅԸ ՍՈՒՐԲ ՀՈՎՀԱՆ ՈՐՈՏՆԵՑՈՒ ԱՍՏՎԱԾԱՐԱՆԱԿԱՆ-ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՈՒՍՍՈՒՆՔՈՒՄ

Նախախնամություն հարցը քննարկվել է միջնադարյան կրոնափիլիսոփայական մտքի զարգացման բոլոր փուլերում՝ ջատագովության ու հայրաբանության եւ սքոլաստիկայի, որովհետեւ այդ հարցն անմիջականորեն ու միջնորդավորված շաղկապված էր աստվածաբանական ու մարդաբանական առանցքային՝ Աստծու էություն ու հատկությունների, Աստծու եւ տիեզերքի, Աստծու եւ մարդու, նախասահմանվածության եւ մարդու կամքի ազատության հարաբերակցության, մարդու վարքի բացատրության, չարիքների «արդարացման» եւ պատժի, հատուցման ու փրկության հարցերի հետ: Քրիստոնյա աստվածաբանների համար նախախնամության հարցի քննարկումը կարեւոր է նախ եւ առաջ այն պատճառով, որ դրա լուծմամբ երեւում է ինչպես Աստծու վերաբերմունքը տիեզերքի եւ մարդու նկատմամբ, այնպես եւ քրիստոնեական աշխարհատեսության եւ վարդապետության արմատական տարբերությունը հեթանոսական (օրինակ՝ զրադաշտականության), անտիկ փիլիսոփայական ուսմունքների (հատկապես հելլենիստական մշակույթում տարածված ստոիկյան ուսմունքի) եւ զանազան հերձվածողական ու աղանդավորական ուսմունքներից: Պատահական չէ, որ միջնադարյան գրեթե բոլոր, այդ թվում հայ աստվածաբան-փիլիսոփաները (Եղնիկ Կողբացի, Անանիա Շիրակացի, Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասեր, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի, Վահրամ Բաբունի, Գրիգոր Տաթևացի եւ այլք) տարբեր ձեւաչափերով, իրենց երկերում առանձնակի կամ

այլեւայլ խնդիրներ դիտարկելիս անդրադարձել են նախախնամության հարցին, մեկնաբանել դրան աղերսվող աստվածաշնչյան դեպքերն ու իրադարձությունները եւ եկեղեցու նշանավոր հայրերի տեսակետները, քննադատել ու մերժել եկեղեցական ուղղափառ վարդապետությունը հակասող ուսմունքները: Այս իմաստով բացառություն չէր Ժ. Դարի նշանավոր հայ աստվածաբան-փիլիսոփա, Տաթևի համալսարանի ուսուցչապետ Սուրբ Հովհան Որոտնեցին (1313/15–1386/88), որ նախախնամության հարցը հիմնականում քննարկել է իր մեկնողական-իմաստասիրական ճառերում, հատկապես՝ «Ո ստեղծ առանձին զսիրտ նոցա» ճառում եւ Փիլոն Ալեքսանդրացու՝ «Յաղագս նախախնամութեան» երկի մեկնության մեջ¹: Որոտնեցու այս երկու աշխատությունները, թեեւ բովանդակային առումով ունեն որոշ ընդհանրություններ ու զուգադիպություններ, այնուհանդերձ, իրարից տարբերվում են թե՛ լեզվա-ոճական եւ թե՛ մեկնաբանության (յուրացման ու ներկայացման) որակական մակարդակով:

«Յաղագս նախախնամութեան» երկի մեկնության մեջ Որոտնեցին հիմնականում մանրամասնելով ներկայացնում է Փիլոն Ալեքսանդրացու՝ Արարիչ ու Նախախնամող Աստծու, մարդու ինքնիշխանության, մարդու վարքի վերաբերյալ ճակատագրապաշտական կարծիքների քննադատության եւ նախախնամության գոյության օգտին բերվող մտքերը²: Նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ Փիլոն Ալեքսանդրացու երկի մեկնությունն իր խրթին ձեւակերպումներով, երբեմն անմշակ ու չհղկված շարադրանքով տարբերվում է Որոտնեցու ճառերի մեծագույն մասի լեզվից, կարելի է ենթադրել, որ այն Որոտնեցու վաղ շրջանի գործերից է, կամ աշակերտներից մեկի (հավանաբար Գրիգոր Տաթևացու³, բայց «վաղ» Տաթևացու, որովհետեւ «հասուն» Տաթևացու լեզվածր հստակ է, միտքը՝ հետեւողական ու ավարտուն, քննական ու համադրական)՝ նրա դասախոսության

¹ «Հաւաքումն յայտնաբանութեան ի Փիլոնէ իմաստնոյ՝ որ «Յաղագս նախախնամութեան» յառաջին բանէ յերկասիրութեանց **Յովհաննու Որոտնեցու** լուսաւոր լրագրապետի տեսան իմոյ», «Բանբեր Մատենադարանի», 2006, թիվ 17, էջ 223–257:

² Ի դեպ, հարկ է նշել, որ Փիլոն Ալեքսանդրացու տեսական ժառանգության ուսումնասիրողներից ոմանք կարծում են, որ «Նախախնամության մասին» երկն ունի շատ թերություններ, ի մասնավորի՝ «հեղինակի ինքնությունությունը գրեթե գրոյական է: Էպիկուրականների կողմից վիճարկվող նախախնամության գոյությունն ապացուցվում է ստոիկների, հատկապես Պոսիդոնեսի կողմից վաղուց մշակված փաստարկներով»: տե՛ս **В. Ф. Ивановичий**. Филон Александрийский, Киев, 1911, с. 62:

³ Տե՛ս **Օ. Ս. Վարդապարյան**, Մեկնողական ընթերցանությունները եւ Փիլոն Ալեքսանդրացու երկերի հայերեն մեկնությունները. «Բանբեր Երեւանի համալսարանի», 2000, թիվ 3, էջ 116:

Համառոտագրման-ամփոփման նախնական փորձը: «Հաւաքման» մեջ Որոտնեցին Համառոտ ու ընտրողաբար, առանց մեկնաբանությունների շարադրում է նախախնամությունը ժխտողների առարկություններն ու նախախնամության գոյությունը հաստատող փաստերը:

Եթե Փիլոն Ալեքսանդրացու «Յաղագս նախախնամութեան» երկի մեկնությունը գրեթե ամբողջությամբ նվիրված է նախախնամությանն առնչվող հարցերի քննարկմանը, ապա «Ու ստեղծ առանձին զսիրտ նոցա» ճառում այդ հարցը Որոտնեցին դիտարկում է հոգու բնությանը վերաբերող հարցադրումների համապատկերում՝ մեծապես օգտվելով Դ.-Ե. դդ. մտածող Նեմեսիոս Եմեսացու «Մարդու բնության մասին» երկից: Նախախնամության հարցը Նեմեսիոսը քննարկում է իր աշխատության 42–44 գլուխներում՝ դիտարկելով երեք ենթահարց. ա) գոյություն ունի՞ր արդյոք նախախնամություն, բ) ի՞նչ է նախախնամությունը, գ) ի՞նչ չափով եւ որտե՞ղ է այն զրսեւորվում: Ի տարբերություն Նեմեսիոսի, Որոտնեցին «Ու ստեղծ առանձին զսիրտ նոցա» ճառում⁴ նախախնամության հարցը քննում է «արդյո՞ք նախախնամությամբ է գոյացել հոգին» հարցադրման համատեքստում՝ առաջադրելով «ի՞նչ է նախախնամությունը» եւ «ի՞նչ փաստեր են վկայում նախախնամության գոյության մասին» հարցադրումները: Հայ մտածողը նախախնամությանն առնչվող որոշ հարցեր քննարկում է նաեւ այլ գործերում, մասնավորապես՝ «Ի սկզբանէ էր բանն, եւ բանն էր առ Աստուած. եւ Աստուած էր բանն... Ամենայն ինչ նովաւ եղեւ» (տե՛ս էջ 45–46, 64) եւ «Արդարութիւն Տեառն ուղիղ է եւ ուրախ առնէ զսիրտս, պատուիրանք Տեառն լոյս են եւ լոյս տան աչաց, երկիւղ Տեառն սուրբ է եւ մնայ յաւիտեան» (էջ 211–212) ճառերում⁵:

Նկատի ունենալով Որոտնեցու աշխատությունների բնույթը (վերլուծագրական, հավաքաբանական, սքոլաստիկական⁶) եւ առհասարակ միջնադարյան մտածելաոճը (եկեղեցու վարդապետների հոգեւոր

⁴ Տե՛ս «Եռամեծի եւ երիցս երանեալ բագմերջանիկ եւ տիեզերայոյս մեծ հոգեւորի եւ անյաղթ փիլիսոփայի Հայոց Մեծաց Յովհաննու Որոտնեցւոյ արարեալ մեկնութիւն բանին, որ ասէ. «Ու ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, Քննական բնագրերը, առաջաբանը եւ ծանոթագրությունները Ա. Մինասյանի, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 69–118 (այսուհետեւ այս հրատարակությունից մեջբերումներ կատարելիս բուն շարադրանքում՝ փակագծերի մեջ, կնշվի միայն էջը):

⁵ Նեմեսիոսի եւ Որոտնեցու փիլիսոփայական առնչությունների մասին մանրամասն տե՛ս Ս. Ա. Զաքարյան, Նեմեսիոս Եմեսացի եւ Հովհան Որոտնեցի (փիլիսոփայական առնչություններ), «Բանբեր Երեւանի համալսարանի, Հայագիտություն», 2017, թիվ 3, էջ 3–18:

⁶ Այդ մասին տե՛ս Ս. Ա. Զաքարյան, Հովհան Որոտնեցի, Եր., 2017, էջ 11–13:

ժառանգությունը համայնի սեփականությունը համարելը, անանունությունը, հեղինակագործությունը, «Մենք»-ի զերադասությունը «Ես»-ի նկատմամբ⁷ եւ այլն)՝ կարելի է ասել, որ նախախնամություն հարցը քննարկելիս թեեւ նա ինքնուրույն մտքեր չի արտահայտում, սակայն, ծանոթ լինելով հարցի լուծման հիմնական տեսակետներին ու նախախնամության գոյությունը հաստատող փաստարկներին, կարողանում է դրանք ընտրել, խմբավորել, մեկնաբանել, եւ այդ ամենը հմտորեն շարահյուսել եւ ծառայեցնել իր ասելիքին: Որոտնեցու տեսական ժառանգության հիմնական մասը մեզ է հասել իր աշակերտների գրառումների շնորհիվ, ինչը ենթադրում է, որ դրանք եղել են դասախոսություններ: Նման պարագայում միջնադարյան վարդապետի գլխավոր նպատակն էր այս կամ այն հարցի վերաբերյալ ուսանողներին տալ ընդհանուր պատկերացում, ծանոթացնել հիմնական ուսմունքներին, ներկայացնել եկեղեցական վարդապետների տեսակետները՝ անմիջականորեն կամ միջնորդավորված ձեւով արտահայտելով նաեւ իր վերաբերմունքը դրանց նկատմամբ: Օրինակ, երբ Որոտնեցին շարադրում է հոգու երեք տեսակների (բուսական, կենդանական, բանական) մասին աստվածաշնչյան եւ փիլիսոփայական (արիստոտելյան) տեսակետը, նշում է այն միտքը, որ Աստված բուսական, կենդանական եւ բանական գոյերի արարմանը համընթաց ստեղծեց տնկական, զգայական եւ բանական հոգիները: Տարբեր մտածողներ այդ փաստը մեկնաբանել են տարբեր կերպ: Օրինակ՝ ոմանց կարծիքով արարման այդ կարգը կոչված էր լուծելու գոյության հարց, այսինքն՝ իբր բույսերն ստեղծվել են կենդանիների, իսկ վերջիններս՝ մարդկանց համար: Ջրնդունելով այս բացատրությունը՝ Որոտնեցին ձեւակերպում է իր մոտեցումը. «Բայց ես ասեմ՝ լեւալ զայս կարգ առ ի ցուցանել զկարգաւորութիւն երից տեսակաց հոգւոց եւ զհարկաւորութիւն ո՛չ գոյանալոյ զգայականին առանց տնկականին, եւ ո՛չ տնկականն առանց զգայականին, նաեւ՝ ո՛չ երկոցունցն առանց բանականին» (էջ 284): Իսկ որպէս կանոն, մեկնաբանող եւ հավաքաբանող հեղինակն ուսումնական նպատակից ելնելով՝ բավարարվում է քննարկվող նյութի ամբողջական, բազմակողմանի եւ ամփոփ ներկայացմամբ⁸:

⁷ Օրինակ, Գրիգոր Տաթևացին եկեղեցու վարդապետությանը հակասող որեւէ տեսակետի հերքումն սկսում է հետևյալ կերպ. «Այլ մեք դասք ուղղափառաց, հետևողք ճշմարտասիրութեան, ընդդիմանամք այսմ ասելով...» տե՛ս օր.՝ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 13:

⁸ Օրինակ՝ հանրագումարային ու հավաքաբանական բնույթ ունի բյուզանդացի նշանավոր մտածող Հովհան Դամասկացու «Գիտելիքի աղբյուր» ստվարածավալ աշխատությունը, որը, մասնագետների կարծիքով՝ բառիս բուն իմաստով ինքնատիպ, ինքնուրույն գործ չէ, այլ սուրբ

Վերապատմական ու վերլուծագրական-հավաքաբանական բնույթ ունի նաեւ «Ուստեղծ առանձին զսիրտ նոցա» իմաստասիրական-աստվածաբանական ճառը, որում Որոտնեցին նախախնամության հարցի կապակցութեամբ հղումներ ու մեջբերումներ է անում Գրիգոր Նյուսացու՝ «Մարդու կազմութեան մասին» եւ Նեմեսիոս Եմեսացու՝ «Մարդու բնութեան մասին» աշխատութիւններում նախախնամութեանը վերաբերող մտքերը: Բանն այն է, որ Նեմեսիոս Եմեսացու այդ երկը հայերեն թարգմանել էին Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու եւ Գրիգոր Նյուսացու երկերի թարգմանիչներ Ստեփանոս Սյունեցին ու Դավիթ Հյուպատոսը Ը. դ. սկզբներին՝ այն վերագրելով Գրիգոր Նյուսացուն⁹: Որոտնեցին, հետեւելով ավանդույթին, սխալմամբ նույնպես այդ երկը վերագրում է Գրիգոր Նյուսացուն՝ հաճախ Նեմեսիոսի մտքերը ներկայացնելով որպէս Նյուսացու մտքեր: Հետաքրքիր է նշել, որ «Ուստեղծ առանձին զսիրտ նոցա» ճառում Նեմեսիոսին հետեւող Որոտնեցին ոչ մի անգամ չի հիշատակում Փիլոն Ալեքսանդրացուն եւ մեջբերումներ չի անում նրա աշխատութիւնից, եւ դա այն դեպքում, երբ հրեա մտածողը ձեւակերպում է հարցադրումներ եւ բերում է նախախնամութեան գոյութիւնը հաստատող բազմաթիւ փաստարկներ¹⁰: Դժվար է ասել, Նեմեսիոսը ծանոթ է եղել Փիլոնի երկին, թե՞ ոչ, համեմայն դեպս նա նույնպես հղումներ ու մեջբերումներ չի անում հրեա մտածողի աշխատութիւնից: Իսկ նրանց աշխատութիւններում նախախնամութեան գոյութիւնն ապացուցող որոշ փաստարկների նմանութիւնը կարելի է բացատրել միջնադարյան գրականութեան մեջ դրանց տարածվածութեան հանգամանքով: Օրինակ՝ աստղաբաշխութեան (մարդկանց վարքի վրա աստղերի ազդեցութեան մասին) քննադատութեան միանման մտքեր կան Եզնիկ Կողբացու, Անանիա Շիրակացու, Վահրամ Բաբունու, Գրիգոր Տաթեւացու եւ այլ մտածողների երկերում, թեեւ նրանք օգտվել են տարբեր աղբյուրներից:

հայերի գրվածքներից մի քաղվածքագիր՝ անձնական բնույթի մասնակի հավելումներով. տե՛ս **А. Бронзов**, Предисловие переводчика. В Кн.: **Иоанн Дамаскин**. Точное изложение православной веры, М., 2003, էջ 26:

⁹ Այդ մասին տե՛ս **Ա. Տիրոյեան**, Նեմեսիոս եւ նորա Յաղագս բնութեան մարդոյ գրոց հայկական հին թարգմանութիւնը, «Բազմավէպ», 1887, էջ 318–329, **Կ. Մուրադյան**, Գրիգոր Նյուսացի հայ մատենագրության մեջ, Եր., 1993, էջ 50–59, **Ս. Վարդանյան**, Գրիգոր Նյուսացու «Տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն» երկի հայերեն թարգմանությունը, «Բանբեր Մատենադարանի», հ. 18, Եր., 2008, էջ 10–11:

¹⁰ Տե՛ս **Փիլոնի Եբրայեցւոյ** Բանք երեք ձեւ ի յոյս ընծայեալք: Ա. Բ. Յաղագս նախախնամութեան: Գ. Յաղագս կենդանեաց, Վենետիկ, 1822:

Որոտնեցին չի փորձում ոչ միայն համեմատել ու համատեղել Փիլոնի եւ Նեմեսիոսի մտքերը, այլ նույնիսկ ղեկավարել իր աշխատություններում հանդիպող ակնհայտ իրար հակասող մտքեր: Օրինակ, Փիլոնի երկի մեկնության մեջ նա գրում է, որ «լիակատարն ամբարիշտ Էպիկուրոսը ասէր՝ ոչ գոյ աստուած»¹¹, իսկ «Ի սկզբանէ էր բանն...» ճառում ընդունում է, որ էպիկուրականները ոչ թե մերժում են Աստծու գոյությունը, այլ ասում էին՝ «զԱստուած ոչ ունել գիտութիւն, որ նախախնամէ, այլ թէ՛ ա՛յլ է ստեղծողն եւ ա՛յլ է նախախնամողն» (էջ 43): Սա ինչ-որ իմաստով տարօրինակ է եւ հակասում է հավաքաբանողի մասին վերը ասվածին, որովհետեւ Որոտնեցին, օրինակ, մեկնելով Արիստոտելի երկերը, սովորաբար տարբեր առիթներով մեջբերում է նրա մտքերը՝ հաճախ ցուցանելով դրանց տարբերությունը Պլատոնի դրույթներից: Տարօրինակ է նաեւ այն իմաստով, որ միաբարականների դեմ դադափարական պայքարում Որոտնեցին կարող էր ոչ միայն չբավարարվել Փիլոնի երկի վերապատմությունում, այլեւ օգտվել նրա այն մտքերից, որոնք անծանոթ էին կաթոլիկ քարոզիչներին (նկատի ունենք այն, որ Փիլոնի «Նախախնամության մասին» երկի բնագիրը պահպանվել է միայն հայերեն): Բոլոր դեպքերում, ներկայացնելով նախախնամության մասին Որոտնեցու հայացքները, հաշվի ենք առել թե՛ նրա գիտելիքների շրջանակը, թե՛ դասավանդելու ու իմաստասիրելու միջնադարյան հավաքաբանական ու սքոլաստիկական ոճը եւ թե՛ նրա աշխատությունների գիտաուսումնական (ուսուցողական) բնույթը:

Որոտնեցու համար թեեւ նախախնամության գոյությունն ակնհայտ է՝ ինչպես Աստծու գոյությունը, այնուհանդերձ, նա, Նեմեսիոսի նման¹², փորձում է դա հիմնավորել՝ հենվելով ինչպես Աստծու գոյությունն ապացուցող փաստարկների (տիեզերաբանական, հոգեբանական, աստվածաբանական ու նպատակաբանական), այնպես եւ տարբեր կարգի (պատմական, իմացական, հոգեբանական, բարոյական, կենցաղային) փաստերի, դեպքերի ու իրադարձությունների վրա: Նրա ելակետային դրույթն այն է, որ գոյություն ունի Արարիչ Աստված, որ ոչ միայն արարում է, այլեւ իմաստուն կերպով նախախնամում արարվածը: Այս տեսանկյունից նա քննադատում է թե՛ Աստծուն եւ թե՛

¹¹ «Հաւաքումն յայտնաբանութեան ի Փիլոնէ իմաստոյ» որ «Յադագս նախախնամութեան» յառաջին բանէ յերկասիրութեանց **Յովհաննու Որոտնեցու** լուսաւոր թարգմանապետի տեառն իմոյ», էջ 223:

¹² Ст'ю Ф. С. Владимирский. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературы. Житомир, 1912, էջ 56–58:

նախախնամությունը մերժող փիլիսոփայական տեսությունները: Անտիկ փիլիսոփաներից ոմանք ժխտում էին արարիչ եւ նախախնամող Աստծու գաղափարը, ոմանք՝ առանձնացնում էին արարողին եւ նախախնամողին, որոշներն էլ անհամատեղելի համարում բարի Աստծու եւ չարիքներով լի աշխարհի համագոյությունը: Օրինակ, ինչպես վերը նշվեց, ըստ Որոտնեցու՝ էպիկուրականները պնդում էին, որ ա՛յլ է ստեղծողը եւ ա՛յլ է նախախնամողը: Մի այլ «մոլորություն» հետեւորդներ, գրում է Որոտնեցին, Աստծուն զրկում են ինքնուրույն ու անմիջական կառավարման իրավունքից, իսկ ոմանք փորձում են սահմանափակել աստվածային նախախնամության շրջանակը, կամ խտրականություն տեսնել աստվածային գործերի մեջ, պնդելով, թե Աստված բոլորին չէ նախախնամում: Մերժելով նմանատիպ կարծիքները՝ Որոտնեցին հիմնավորում է, որ արարելուց հետո Աստված ոչ թե անտարբեր է արարվածի հանդեպ, այլ, ընդհակառակը, մարդուն հասկանալի ու անհասկանալի, տեսանելի եւ անտեսանելի, համընդհանուր ու մասնավոր ձեւերով նախախնամում-պահպանում է ստեղծվածը, ըստ հարկի միջամտում բնության ու հասարակության մեջ տեղի ունեցող գործընթացներին, իմաստուն կերպով կառավարում ու ուղղորդում արարվածը:

Նախախնամության մերժողների գլխավոր փաստարկը տիեզերքում բնական աղետների ու աններդաշնակությունների, իսկ սոցիոլոմում՝ չարիքների ու անարդարությունների առկայությունն է: Եթե Աստված բարի է եւ նախախնամող, հարցնում են նրանք, ապա ինչո՞ւ է հանդուրժում աշխարհում գոյություն ունեցող չարիքներն ու անարդարությունները: Նմանատիպ հարցերին պատասխանելուց առաջ Որոտնեցին նախ բացատրում է «նախախնամություն» հասկացության իմաստն ու նշանակությունը¹³, այնուհետեւ շարադրում նախախնամության մասին վկայող իրողությունները եւ ապացույցները: Նկատի ունենալով տարբեր աշխատություններում նախախնամության մասին արտահայտած դատողությունները՝ կարելի է ասել, որ Որոտնեցին նախախնամություն եզրույթը գործածում է մի քանի նշանակությամբ՝ ա) պահպանել-խնամել, բ) միջամտել-մասնակցել,

¹³ Նեմեսիոսի եւ Որոտնեցու կողմից տրված նախախնամության սահմանումները չեն համընկնում բառացիորեն: Ըստ Նեմեսիոսի՝ «Նախախնամություն է՝ յԱստուծոյ յեսս եղեալ հպատակումն» կամ «Նախախնամություն է կամք Աստուծոյ, որով ամենայն էքս առնուն զպատենն իւրեանց ելս» (Նեմեսիոսի փիլիսոփայի Եմեսացույ Յաղագս բնութեան մարդոյ, Վենետիկ, 1889, էջ 149):

գ) կառավարել-ղեկավարել: Ըստ նախախնամությունից եզրույթի այս երեք նշանակությունների՝ Աստված պահպանում-խնամում է արարվածը, միջամտում-գործակցում արարված գոյերի հետ. օրինակ՝ ըստ հարկի մասնակցում եւ միջամտում մարդկանց գործերին եւ իմաստուն կերպով կառավարում արարվածը:

Որոտնեցու կարծիքով՝ նախախնամել նշանակում է ստեղծվածը, գոյություն ունեցողը անփոփոխ պահել: Ընդ որում, Աստված անընդհատ չի արարում, այլ արարման սկզբից նա արարածներին օժտում է անհրաժեշտ այնպիսի գորություններով ու հատկություններով, որոնք բավարար են դրանց կենսունակությունը պահպանելու եւ վերարտադրությունը շարունակելու համար: Ընդ որում, այդ գորություններն ու հատկությունները դրսևորվում են ժամանակի ընթացքում: Մեկնաբանելով Արիստոտելի «ամենայն գործ ոչ է առանց գիտություն եւ ոչ գիտություն առանց գործոց» դրույթը՝ հայ մտածողը նշում է, որ բնությունը բացարձակ ինքնակա ու ինքնաբավ իրողություն չէ, այլ Աստված է արարված բնության մեջ ներդրել ստեղծագործելու, աստիճանաբար զարգանալու ու նպատակի հասնելու որոշակի կարողություն, նպատակահարմար ձեւով տեսականեր ստեղծելու եւ վերարտադրելու գորություն: Այս իմաստով Աստված ոչ միայն ստեղծում, այլեւ խնամում է ստեղծվածներին, ընդ որում, նախախնամում է տարբեր ու բազմազան ձեւերով: Նախախնամելը վերաբերում է գոյություն ունեցողին եւ լինում է ըստ բնության կարգի, այսինքն՝ նախախնամել նշանակում է սերնդափոխությունը գոյություն ունեցողը նույն ձեւով՝ անվնաս ու անփոփոխ պահել. «նախախնամելն ըստ բնության սահմանի ծննդեամբ գորդի ի հօրե յառաջ բերել: Այսպէս եւ զհւրաքանչիւր տեսակ կենդանեաց եւ զսերմանս բուսոց փթթելութեամբ, ի միմեանց փոխանորդութեամբ, խնամօք, զհւրաքանչիւր ըստ իւրում կարգի յառաջ ընձիւղել, զբոլորն անսխալ, անվնաս եւ անեղծ պահելով մինչեւ ի կատարած աշխարհի» (էջ 102–103): Օրինակ հոգու գոյացման հետ կապված ոմանք պնդում են, գրում է Որոտնեցին, թե հոգիները ոչ թե ստեղծվել, այլ գոյացել են նախախնամությամբ: Արիստոտելն ու ստոիկները կարծում են, որ ամեն մի նախախնամություն առաջ է գալիս այնպես, ինչպես զավակը ծնվում է իր ծնողներից: Իսկ որոշ աստվածաբաններ պնդում են, թե Աստված ամեն անգամ նոր է ստեղծում հոգին, ինչը հակասում է աստվածաշնչյան Մովսեսի մտքին:

Որոտնեցին, հետեւելով Նեմեսիոսին, տարբերություն է տեսնում ստեղծելու եւ խնամելու միջեւ¹⁴: Նախախնամությունը, գրում է Որոտնեցին, պետք է տարբերել ստեղծելուց, «Եւ գիտելի է, զի նախախնամությունն ի յէէ է եւ ի յէն ներգործէ, իսկ գոյացուցանելն ի յոչէէ է եւ ի յոչէսն ներգործէ» (էջ 104): Ստեղծելու եւ խնամելու հիմնական տարբերությունն այն է, որ կարելի է ինչ-որ բան ստեղծել, բայց չխնամել: Օրինակ, նկարիչները, արձանագործները «միայն ստեղծանեն եւ զկնի ստեղծանելոյն անհոգ են վասն նոցա»: Բայց կան բաներ, որ առանց խնամելու կկործանվեն ու կոչնչանան: Օրինակ, եթե այգեգործը չխնամի այգին, ապա բերք չի ունենա, եթե հովիվը չհետեւի հոտին, ապա հոտը կցրվի ու կկորչի: Ստեղծել նշանակում է արարել ոչնչից, իսկ դրա համար պետք է «անհուն եւ անբաւ կարողութիւն»: Հետեւաբար, հոգու գոյությունը նախախնամությամբ չէ, այլ է «ըստ անհուն եւ անբաւ զորություն», այսինքն՝ այն Աստծու ստեղծագործության արգասիք է: Եթե դա այդպես է, ապա ծագում է հետեւյալ հարցը. արդյո՞ք Արարիչը յուրաքանչյուր մարմնի համար ստեղծում է նոր հոգի: Եթե ամեն անգամ ստեղծեր նոր հոգի, գրում է Որոտնեցին, ապա կնշանակեր արարված աշխարհը կատարյալ չէ, որ Աստված ամենազոր չէ: Այս կապակցությամբ նա ընդունում է Գրիգոր Նյուսացու տեսակետը, ըստ որի Աստված նոր հոգի չի ստեղծում. «Իսկ զի ասէ՝ ոչ նոր ստեղծանել, վասն նախատեսութեանն Աստուծոյ եւ կամացեալ հրամանին յիւրումն ժամանակի ըստ մարմնոյ գոյաւորութեան, զոր նախատեսութեամբն նախքան զլինելն աշխարհի տեսաւ: Եւ տեսութիւնն այն սահման եղեւ, զի իւրաքանչիւր հոգի ընդ մարմնոյ գոյանայ, որով եւ զանել հրամանն եղ ի վերայ...» (էջ 106): Աստվածային նախատեսությունից բխում է նախախնամության գոյությունը, որովհետեւ ամեն ինչ արարվում է ըստ աստվածային նախատեսության, որն ինքնին ենթադրում է արարվածի պահպանություն: Մինչեւ աշխարհի ստեղծումը Աստված ստեղծում է բոլոր մարդկանց հոգիները եւ յուրաքանչյուրի ծննդյան ժամանակ փչում նրանց մարմիններում: Իսկ

¹⁴ Այս կապակցությամբ Նեմեսիոսը գրում է, թե որոշ մտածողների նման չպետք է իրար հետ շփոթել արարչագործությունն ու նախախնամությունը. «քանզի ոչ է նոյն նախախնամութիւն եւ արարածս, զի արարածի գործ է՝ բարիք առնել զեղեալսն, իսկ նախախնամութեան՝ բարիքն հպատակել եղելոցն. եւ ոչ են գոյակից այսոքիկ ամենայն իրօք միմեանց: Որպէս է տեսանել եւ ի մարդիկ՝ զոր ինչ ըստ իւրաքանչիւր արուեստի եւ գործոյ. քանզի ոմանք ի նոցանէ միայն առնելովն՝ այնուհետեւ բարւոք կան, եւ ոչինչ այլ տանին հոգ. որպէս ի հիւսունք եւ նկարագրողք եւ անդրիաստեղծք, իսկ ոմանք միայն հպատակեն եւ խնամ տանին. որպէս իմն անդէք որդք եւ հովիւք». Նեմեսիոսի փիլիսոփայի Եմեսացոյ Յաղագս բնութեան մարդոյ, էջ 147:

մարդու բնությունը տկար է եւ հոգին ի վիճակի չէ միանգամից դրսեւորել իր բոլոր կարողութիւնները: Նա հետեւեւում է եկեղեցու վարդապետների, ավելի ստույգ Գրիգոր Նյուսացու¹⁵ կողմից ձեւակերպած այն դրույթին, որ հոգին եւ մարմինն ստեղծվել են միաժամանակ, հետեւաբար սխալ է դրանցից որեւէ մեկը համարել առաջագույն. «քանզի ոչ յառաջ զարմինն ասէ գոյանալ զհոգիսն, եւ ոչ յառաջ քան զհոգիսն՝ զմարմինսն» (էջ 108):

Աստված բառիս բուն իմաստով խնամում է արարածներին, հատկապես մարդկանց՝ տարբեր ձեւերով մասնակցելով նրանց գործունեութեան ու կենսագրութեան կերտմանը: Աստված ամենուր է եւ ամեն տեղ, ամենատեւս է ու ամենահաս. չկա մի ոլորտ, մի գոյ, որ դուրս գտնվի Աստծու հսկողութիւնից: Այս իմաստով նախախնամութիւնն ընդհանուր ու համապարփակ բնույթ ունի, այսինքն՝ վերաբերում է թե՛ ընդհանուրին (տեսականերին ու սեռերին) եւ թե՛ անհատ գոյացութիւններին: Արարված տիեզերքում, առավել եւս մարդկանց կյանքում ամեն ինչ տեղի է ունենում Աստծու գիտութեամբ, բայց ոչ անմիջական միջամտութեամբ եւ դրդմամբ:

Որքան էլ աստվածաբանի համար նախախնամութիւնը լինի ակնհայտ եւ ոչ թե կասկածահարույց կամ մտացածին իրողութիւն, այնուհանդերձ, կան մտածողներ, ովքեր որոշակի փաստեր վկայակոչելով՝ ժխտում են նախախնամութեան գոյութեանը: Հետեւաբար անհրաժեշտ է, որ փրկիստփայող աստվածաբանն ինչպէս Աստծու կեցութեան պարագայում, բանական (ռացիոնալ) փաստարկներով եւ փորձնական տվյալներով հիմնավորի ու ապացուցի նախախնամութեան գոյութիւնը: Պատահական չէ, որ հետեւելով միջնադարյան ավանդույթին, ի մասնավորի Փիլոն Ալեքսանդրացուն եւ Նեմեսիոսին, Որոտնեցին «Ո ստեղծ առանձին զսիրտ նոցա» ճառում հատուկ ուշադրութիւն է դարձնում այդ հարցի լուսաբանմանը: Տաթեւի համալսարանի ուսուցչապետը թվարկում է նախախնամութեան գոյութիւնը հաստատող տասնվեց փաստարկ (վկայութիւն), որոնց մի մասը նա վերցրել է Նեմեսիոսի երկից: Այդ փաստարկների շարադրման հարցում Նեմեսիոսի

¹⁵ Այս կապակցությամբ Գրիգոր Նյուսացին գրում է. «Ապա ոչ զոգի յառաջ քան զմարմին, եւ ոչ առանց ոգւոյ զմարմին ճշմարիտ է ասել, այլ մի երկոցունց սկիզբն ըստ բարձրագոյն բանին յառաջնում Աստուծոյ կամաւքն սկիզբն արկեալ եւ ըստ այլում՝ ի ծննդեանն պատճառաւ գոյացուցեալ» (Ս. Գրիգոր Նյուսացի, Տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն (Յաղագս կազմութեան մարդոյ), /Քննական բնագիրը, Առաջաբանը եւ ծանոթագրությունները Ս. Վարդանյանի/, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2008, էջ 190):

եւ Որոտնեցու միջեւ տարբերությունն այն է, որ, նախ, հայ աստվածաբան-իմաստասերը, սքոլաստիկական եղանակին համահունչ ընտրում եւ խմբավորում է այդ բոլոր փաստարկները կամ վկայությունները, երկրորդ, վերաձեւակերպում է՝ դրանք դարձնելով ավելի հակիրճ, երրորդ, լրացնում է սուրբգրային եւ այլ մտածողների մտքերով: Քանի որ որոշակի կապ գոյություն ունի Աստծու կեցության եւ նախախնամության գոյության հիմնավորումների միջեւ, ուստի կարելի է Որոտնեցու թվարկած փաստարկ-վկայությունները (որոնց մեծ մասը պարզապես դեպքերի ու երեւույթների թվարկումներ են) ներկայացնել Աստծու կեցության տիեզերաբանական (բնագաղանցական-գոյաբանական), իմացաբանական-հոգեբանական, բարոյափրկիսոփայական եւ աստվածաբանական ապացույցների համամանությունամբ:

Նախախնամության գոյության տիեզերաբանական (բնագաղանցական-գոյաբանական) ապացույցը հենվում է արարված տիեզերքում գործող մի շարք օրինաչափությունների, փաստերի ու իրողությունների վրա, որոնք վկայում են աստվածային նախախնամության մասին: Ըստ Որոտնեցու դրանցից են՝ ա) տիեզերքում գոյություն ունեն բնական օրինաչափություններ: Օրինակ, աստղերն անդադար, օր ու գիշեր շրջադաշտում են, որի պատճառով պահպանվում են ժամանակի չորս եղանակները, արարածների լինելությունն ու հաստատությունը. «Իսկ նախախնամությունն Աստուծոյ ի վերայ արարածոցս երեւի նախ, ի շրջագայութենէ աստեղաց, զի անդադար շրջագայելով զնոսա գտիւ եւ զգիշեր կատարելով, զչորս եղանակս ժամանակաց եւ ձեռն այսու զարարածս ի լինելութեան եւ ի հաստատութեան պահել» (էջ 103)¹⁶: բ) Նախախնամության մասին է նաեւ վկայում տիեզերքի նպատակահարմար կառուցվածքն ու համընդհանուր կարգավորվածությունը: Ըստ հայ մտածողի՝ տիեզերքում առկա է ներհակ ուժերի, հակադիր տարրերի միաբանությունն ու համերաշխություն: Այսպես, արարված գոյերի հիմքն ու արմատը չորս տարրերն են, որոնք իրենց բնությամբ հակադիր ու թշնամի են (ունեն իրար հակասող հատկություններ), սակայն միաբանությամբ

¹⁶ Այս փաստարկը Նեմեսիոսի գրքում շարադրված է հետևյալ կերպ. «Քանզի յարամնայություն ամենայնի, եւ մանաւանդ որքան եղելութեամբն եւ ապականութեամբն, եւ դրություն եւ կարգք էիցս միշտ պահպանեալք, ըստ նորին յեղանակի եւ աստեղաց բերումն, եւ ոչ ինչ ոչ երբէք փոխել, շրջագայութիւնք տարւոյ, եւ ժամուց դարձումն, տուրնջեան եւ գիշերոյ՝ որ ըստ տարւոյն հաւասարութիւնն, պակասամասնութիւն իւրաքանչիւր ուրոյք՝ անելով եւ նուագելով, ոչ նուագ եւ ոչ առաւել չափով, զիա՛րդ արդեօք կատարէր նմանապէս՝ հաւանեալ էթէ ոչ էր նախախնամութիւնն». Նեմեսիոսի փիլիսոփայի Եմեսացոյ Յաղագս բնութեան մարդոյ, էջ 144:

ապահովում են տիեզերական ներդաշնակությունը: Դա նշանակում է, որ կա մի գերբնական ուժ, որ դրանց կապում, միավորում, բաժանում ու միացնում է, այսինքն՝ պահպանում է տիեզերական ամբողջի ներդաշնակությունն ու համերաշխությունը: Այդպիսի գործողյամբ ու գործառույթներով կարող է օժտված լինել միայն Արարիչ Աստված: Բացի հակադրությունների ներդաշնակ գոյություն փաստից, տիեզերքում գոյություն ունեն նաեւ դաս ու բարեկարգություն, իրերի աստիճանակարգություն ու կարգավորվածություն, ինչը ենթադրում է մի գերագույն կարգավորողի գոյություն: Տիեզերքը կարգավորված ու դասավորված, սահմանադրված ու նպատակահարմար իրերի ու երեւույթների ամբողջություն է, որի յուրաքանչյուր մաս ու յուրաքանչյուր գոյ նախախնամվում եւ ուղղորդվում է Աստծու կողմից, դրանցից յուրաքանչյուրը իրազեկում է այդ բարեխնամ կառույցի իմաստուն ճարտարապետի եւ նախախնամողի գոյության մասին: Նախախնամության գոյության տիեզերաբանական (բնագնացական-գոյաբանական) ապացույցը խարսխվում է նաեւ արարչակարգին ու արարածներին բնորոշ որոշ օրինաչափությունների, գործառույթների ու հատկությունների վրա: Որոտնեցին, հետեւելով Նեմեսիոսին, դրանցից առանձնացնում է հետեւյալները.

ա) թեեւ արարված աշխարհում ամեն ինչ շարժվում է, փոփոխվում, սակայն դա չի սասանում արարչակարգի անփոփոխ հիմքերը: Մասնավոր, անհատ գոյացությունները ոչնչանում են, իսկ տեսակը մնում է անփոփոխ: Անկախ անհատների առավելություններից ու թերություններից, դրանց քանակական փոփոխություններից, տեսակը որակապես մնում է անփոփոխ: Բացի դրանից, տեսակները պահպանում են իրենց որակական որոշակիությունը, ինչը բացառում է դրանց միախառնումը: Օրինակ, մարդը ծնվում է մարդուց, ձին՝ ձիուց, այսինքն՝ յուրաքանչյուր էակ ծնվում է իր տեսակից, հակառակը հնարավոր չէ: Այս փաստարկը Որոտնեցին վերցրել է Նեմեսիոսի երկից: Ըստ Նեմեսիոսի՝ «Զիա՞րդ մարդ ի մարդոյ եւ արջառ յարջառոյ ծնանի, եւ իւրաքանչիւր ինչ յիւրմէ սերմանէ բուսանի եւ ոչ յայլոյ, եթէ առանց նախախնամութեան են»¹⁷: Որոտնեցին այս միտքը շարադրում է հետեւյալ կերպ. «գործ նախախնամութեան, զի մարդ՝ ի մարդոյ եւ արջառ՝ յարջառոյ եւ իւրաքանչիւր տեսակ յիւրմէ տեսակէ ծնանի, եւ ոչ այլ յայլմէ սերմանէ կարէ գնոյն գնմանն ծնանի իւրում տեսակի» (էջ 103):

¹⁷ Ն. տ., էջ 147:

բ) Տվյալ տեսակին պատկանող յուրաքանչյուր գոյացություն ունի իր անհատական հատկությունները: Արարչական գոյություն ունի բազմազանություն. միեւնույն տեսակին պատկանող առանձնակներ իրար նման չեն թե՛ ձևով ու կերպարանքով եւ թե՛ ձայնով: Հակառակ դեպքում, եթե դրանք չունենային իրենց դիմագիծը նշող անհատական հատկություններ, ապա «բազում եւ անթիւ չարիս սերմանեալ լինէր»: Օրինակ՝ զավակները չէին ճանաչի իրենց ծնողներին, եղբայրները՝ քույրերին, չէր լինի ընտրություն չարի ու բարու միջեւ, ընդհանուր քաոսում կկատարվէին բազում ոճիրներ: Այս փաստարկը Որոտնեցին քաղել է Նեմեսիոսի երկից¹⁸, սակայն վերաճեակերպել է համառոտ ու հակիրճ. «զի ի մի եւ նոյն տեսակ այսքան թիւ բազմութիւն անհատից ծնանին եւ ոչ նմանին միմեանց կերպարանօք կամ ձայնիւ. գոր թէ ոչ էր այսպէս կազմեալ նախախնամութիւնն Աստուծոյ՝ բազում եւ անթիւ չարիս սերմանեալ լինէր, ընդ մայրս եւ ընդ քերցս անկանել, եւ ոչ կարէին ճանաչել զհայր կամ զմայր, եւ ոչ լինէր ընտրութիւն չարի եւ բարւոյն, եւ այլ բազում ոճիրս գործեցեալ լինէր առանց ընտրութեան» (էջ 103):

գ) Արարածները ունեն ի վերուստ նախասահմանված հատկություններ ու գործառություններ, ընդ որում, յուրաքանչյուր արարածի պետքերն ու կարիքները բավարարելու համար ստեղծված են անհրաժեշտ ու բավարար պայմաններ: Բույսերն ունեն հատկություններ եւ գորություններ, որոնք օգտագործվում են մարդկանց եւ կենդանիների բուժման համար, իսկ իրերի գեղեցկությունը, պատվական քարերի գույները եւ այլն խոսում են աստվածայինի ներկայության մասին: Նախախնամության

¹⁸ Այս փաստարկը Նեմեսիոսի երկում ներկայացված է բավականին ծավալուն տեսքով. «Ո՞վ որ տեսանելով գկերպից մարդկան փոփոխումն յայնչափ բերս, եւ ոչ ուրեք անգանել ի միմեանս, ոչ սքանչանայցէ ընդ գործն: Չմտաւ ածեալ զպատճառն՝ գտցէ նախախնամութեան սակս գտարբերութիւն կերպիցն՝ այլ եւ այլ իւրաքանչիւր ուրուք: Քանզի տե՛ս, զի եթէ նոյն կերպարան պահէր ամենեցունց՝ անվրէպ նմանութեամբ, որքան ինչ շփոթումն իրաց լինէր. որքան անգիտութիւն եւ խաւար ունէր զմարդն՝ ոչ զիւր ճանաչելով եւ ոչ գօտարն, կամ զթշնամին կամ զվատթարն ի սիրելոյն եւ ի պիտանոյն որոշել, քանզի ամենայն ինչ լինէր ճշմարտապէս խառնակ իր, ըստ Անաքսագորայ: Եւ այսորիկ այսպէս գոյով՝ ոչ ինչ արգելոյր ընդ քերց կամ ընդ մարց լինել, եւ յափշտակել եւ ոչ այլ ինչ չար գործել յայտնապէս, թէ առժամն միայն խոյս տայր. քանզի ոչ որ զնա ճանաչէր յետ այնորիկ: Ոչ արդեօք ոչ օրէնք եւ ոչ քաղաքավարութիւն կարգիւր. ոչ հարք եւ ոչ որդիք զմիմեանս գիտէին, եւ ոչ այլ ինչ էր հաստատուն մարդկան, քանզի որպէս կոյր իմն լինէր մարդն, բայց միայն ի հասակէ եւ ի մեծութենէ՝ այլ ոչ ինչ ճանաչիւր: Այսքան բարութեան եղէ մեզ պատճառ նախախնամութեան, զանազանելով գկերպարանս մարդկան հանապազ, եւ ամենայն ուրեք եւ ոչ ի միում ժամանակի յառնելոյն զայս նուագեալ» (Նեմեսիոսի փիլիսոփայի Եմեսացոյ Յաղագս բնութեան մարդոյ, էջ 147–148):

մասին է վկայում միմյանց նկատմամբ արարածների փոխադարձ գլխադարձությունը՝ «մարդ ի մարդ եւ մարդ յանասունս եւ անասնոց յիրեարս, զի ի ձեռն այսպիսի գթութեանց խնամեսցին մնացեն եւ մի՛ վնասեսցեն» (էջ 104): Այսպիսով, ըստ Որոտնեցու՝ տիեզերքի նպատակահարմար կառուցվածքը, կարգավորվածությունը, արարվածի ներդաշնակ ու համաչափ գործառությունը, բնության մեջ գործող օրինաչափությունները, իրերի բազում հատկություններն ու գործառույթները վկայում են ինչպես Աստծու, այնպես եւ նախախնամության գոյության մասին:

Նախախնամության գոյության իմացաբանական-հոգեբանական ապացույցը հենվում է մարդու հոգեկանին ու իմացությանը բնորոշ յուրահատկությունների վրա: Աստված մարդուն շնորհել է ճանաչելու՝ զգալու, խորհելու, մտածելու, երեւակայելու, երազելու, գուշակելու եւ այլ կարողություններ, որոնց միջոցով նա պատկերացում է կազմում ոչ միայն աստվածային գործերի, գաղտնիքների ու խորհուրդների ու Հայտնության ճշմարտությունների, այլեւ անցյալի, ներկայի ու ապագայի իրողությունների մասին, խորամուխ լինում մարգարեությունների մեջ, գիտելիք ունենում շրջապատող աշխարհի մասին, տեսնում երազներ, անում գուշակություններ: Այդ իմացական ունակությունների ու կարողությունների միջոցով Աստված մարդուն տեղեկություններ է հաղորդում կատարվելիքի մասին, հուշում է ապագա անելիքները, մարգարեությունների ու տեսիլքների միջոցով մարդկանց զգուշացնում վտանգներից կամ մեղքեր գործելուց: Այս կապակցությամբ Որոտնեցին, առանց մանրամասնելու, հիշատակում է աստվածաշնչյան դեպքեր ու իրադարձություններ: Օրինակ, նախախնամության նշաններից էին Հովսեփի, Դանիելի երազները, Իսրայելի ժողովրդի պահպանումը Եգիպտոսից դուրս գալիս եւ անապատում ու Բաբելոնում ապրելիս, թշնամիների վանման դեպքերը (Աղամեկ, Սենեքերիմ, Մագոգ), հրից երեք մանուկների եւ գազաններից Դանիելի փրկությունը եւ այլն:

Որոտնեցին ելնում է Աստծու եւ մարդու հարազատության փաստից: Մարդն իր հոգում զգում է Աստծու ներկայությունը: Պատահական չէ, որ հոգեկան ծանր ու անելանելի պահերին նա աղոթքներով դիմում է Աստծուն, որովհետեւ գիտի, որ Աստված նրան չի թողնի մենակ փորձության մեջ: Եթե չլինեք Աստված եւ աստվածային նախախնամությունը, ապա ինչո՞ւ մարդիկ պետք է դիմեին Աստծուն, ինչո՞ւ նրանից պիտի խնդրեին աջակցություն ու ողորմություն:

Այսպես էր մտածում նաեւ Նեմեսիոսը. «Եւ Հասարակաց առ ի յամենայն մարդկանէ խոստովանեալն՝ թէ պարտ է աղօթել եւ ուրախացուցանել զԱստուած պատարագօք եւ այլովք այսպիսեօքս, նախախնամութեանն է յայտնողական, զի առանց նախախնամութեան գոյով ամենայնի, ո՞վ արդեօք կամ զի՞նչ ոք աղօթեսցէ: Եւ փոյթ՝ որ յերախտաւորութիւնսն բնաւորապէս յանթիւրելիսն փութացեալ, զնախախնամութիւնսն երեւցուցանէ, քանզի որ յայսմանէ վարձուց ակն ունելով, եւ զոր ոչ են կարող փոխարէն Հատուցանել, բարի առնել յօժարեցուցանեմք»¹⁹: Որոտնեցին Նեմեսիոսի այս միտքը վերաձեւակերպում է Հետեւյալ կերպ. Հոգեկան ծանր ու անելանելի պահերին մարդն աղոթքով դիմում է Աստծուն, որովհետեւ գիտի, որ փորձություններէ խուսափելը, եւ առհասարակ փրկությունը Հնարավոր է միայն Աստծու միջոցով. «ի մէջ տագնապ նեղութեանց փութալ առ Աստուած աղօթիւք, զի յորժամ յամենայն ուստէք վճարեալ իցեն փրկութիւն, հրաւիրէ բնութիւնս դիմել առ Աստուած, զի նովաւ է փրկութիւն» (էջ 104): Աղոթքով, հույսով ու հավատով Աստծուն դիմելու փաստերը հիմք են տալիս Որոտնեցուն եզրակացնելու, որ աստվածային նախախնամությունն իրապէս գոյութիւն ունի:

Նախախնամության գոյության բարոյափիլիսոփայական ապացույցի համաձայն՝ հասարակական կյանքում կան երեւույթներ (չարիքներ, բարիքներ, արդարադատութիւն, օրենքներ, պատիժներ, հատուցումներ եւ այլն), որոնք նույնպէս վկայում են նախախնամության գոյության մասին: Օրինակ, միջնադարյան մտածողների համար ակնհայտ է, որ հանցանքների ու մեղքերի համար Աստված բացահայտ եւ ոչ բացահայտ ձեւով պատժում է մարդկանց: Սակայն մարդկանց համար անհասկանալի է մնում, թե ինչո՞ւ է Աստված հանդուրժում չարիքները, ինչո՞ւ են պատժվում անմեղներն ու արդարները, այն դեպքում, երբ հաճախ շահեկան վիճակում են հայտնվում հանցագործները, մեղսագործներն ու անարդարները: Այս իմաստով նախախնամութիւնը կապված է չարիքների, «անարդարութիւնների», ողջախոհության տեսանկյունից անտրամաբանական երեւույթների բացատրութիւն ու արդարացման, մարդու անձնիշխանութիւն եւ հատուցման գաղափարի հետ: Փիլոնի երկի երկրորդ մասի մեկնութիւն մեջ Որոտնեցին վերաշարադրում է նախախնամության գոյութիւնը ժխտող բարոյական բնույթի երեք փաստարկ. ա) «ո՞րպէս գոյ նախախնամութիւն,

¹⁹ Նեմեսիոսի փիլիսոփայի Եմեսացույ Յաղագս բնութեան մարդոյ, էջ 145–146:

յորժամ չարքն եւ անգգամքն բարեբախտք են. ի մեծութեան եւ ի հեշտութեան կեան, եւ բարիքն եւ իմաստունքն աղքատք եւ թշուառականք, եւ թէ գոյ նախախնամութիւն, յայնժամ այնպիսի հանդիսաղիւր է Աստուած, որ յաղթողացն պատիժ տայ, եւ յաղթեցելոցն պսակ. զի առաքինիքն յաղթողք են ամենայնի, եւ չարքն յաղթեալք»²⁰: *Երկրորդ, ինչո՞ւ բռնավորները եւ չարագործները չեն պատժուում, այլ, ընդհակառակը, նրանց տրվում են արտոնություններ եւ, նրանք մինչեւ իրենց կյանքի վախճանը վաճելու են կյանքը: Երրորդ, ինչո՞ւ են պատժուում արդար, ազնիվ, բարի մարդիկ: Օրինակ, «Սոկրատէս իմաստասէրն, որ միշտ տեսութեան էր հետեւեալ եւ զայլսն աննախանձաբար ուսուցանէր, ընդ գիտութեան կշիռ եւ զբարեգործութիւնսն, նա ի խենէշ մարդկանցէ սատակեցաւ»²¹: Որոտնեցին այդ հարցերին պատասխանում է որպէս աստվածաբան-փիլիսոփա՝ օգտվելով ինչպէս միջնադարում շրջանառվող կրոնական բնույթի փաստարկներից, այնպէս եւ Փիլոն Ալեքսանդրացու եւ Նեմեսիոսի երկերում ներկայացված ավանդազրույցներից, պատմական փաստերից ու փիլիսոփայական մտքերից: Հայ մտածողը միանշանակ պնդում է, որ Աստված պատասխանատու չէ աշխարհում գոյություն ունեցող թե՛ ֆիզիկական եւ թե՛ բարոյական չարիքների համար, որովհետեւ վերջիններս անհամատեղելի են աստվածային բնության հետ. «Իսկ Աստուած չար ոչ կարէ առնել, — գրում է նա, — վասն զի ամենեւին բարի է, այլ իւրաքանչիւր ոք ազատ կամօք զորս ընտրէ՝ ժառանգէ, եթէ զբարի գործս՝ զարքայութիւնն յաւիտենական եւ եթէ զչար գործս՝ զյաւիտենական տանջանսն. ոչ թէ Աստուած է պատճառ տանջանացն, քա՛ւ լիցի, այլ իւր ազատ կամքն եւ չարաչար ընտրութիւնն» (էջ 212): Ընդհակառակը, Աստված անհանդուրժող է նման երեւույթների նկատմամբ: Եթե Աստված չպատժի չարագործներին ու չվերացնի անարդարությունները, այսինքն՝ չնախախնամի, ապա մարդիկ կասկածներ կունենան Նրա գոյության վերաբերյալ: Հետեւելով Նեմեսիոսին՝ Որոտնեցին կարծում է, որ պատժի գոյությունն ինքնին վկայում է նախախնամության մասին: Ըստ Նեմեսիոսի՝ «յանցանացն հետեւելն պատիժ, յաւէտ զի նոցունց մեղացն յայտնումն՝ յորժամ ոչ ոք գոլով յանդիմանիչ՝ ոմանց վտանգից ի յերեւոյթ գայ, եւ ցուցանէ նախախնամութիւն գոլ: Լի են այսպիսեօք պատմութեամբք եւ՝ Եբրայեցւոցն գիրք եւ՝*

²⁰ «Հաւարումն յայտնաբանութեան ի Փիլոնէ իմաստնոյ՝ որ «Յաղագս նախախնամութեան» յառաջին բանէ յերկասիրութեանց **Յովհաննու Որոտնեցւոյ** լուսաւոր բարոնապետի տեսուն իմոյ», էջ 240:

²¹ Ն. տ., էջ 241:

Հելլենացւոցն պատմութիւնք»²²: Եթե Նեմեսիոսը բերում է մի դեպք անտիկ հույների (Եւբեկա բանաստեղծի) կյանքից ու մի օրինակ հրեաների պատմությունից (Շուշանիկի տառապանքները), ապա Որոտնեցին այս կապակցութեամբ թվարկում է մի քանի աստվածաշնչյան դեպք (օրինակ, ջրհեղեղը, Սոդոմն ու Գոմորը, Փարավոնի կործանումը եւ այլն), թեեւ առհասարակ նախախնամութեան գոյութեան հիմնավորման համար վկայակոչում է աստվածաշնչյան բազմաթիվ դեպքեր: Որոտնեցին կարծում է, որ մարդկանց կյանքում տեղի ունեցող երեւույթները, այդ թվում տարօրինակ, կարելի է բացատրել նախախնամութեան գոյութեամբ: Օրինակ, նախախնամութեամբ է, որ արդարները սնանկանում ու հիվանդանում են կամ կորցնում ունեցվածք, որովհետեւ սրանք փորձություններ են, որոնք չպիտի էապես փոխեն այդ կարգի մարդկանց բարոյահոգեբանական վիճակը: Նրանք պետք է դիմանան, ցույց տան իրենց հոգու արիությունն ու անդրդվելիութունը եւ հավատարմությունն առ Աստված: Որոտնեցին, վերաշարադրելով Փիլոնի մտքերը, նախախնամութեան վկայություն է համարում նաեւ այն, որ Աստված անարժաններին ու չարագործներին հարստություն, մեծություն ու ճոխություն է տալիս, թողնում նրանց լիուլի վայելելու կյանքի հաճույքները, իսկ իմաստուններին ու արդարներին բաժին է հասցնում աղքատություն, սով, տանջանքներ, հիվանդություն: Սակայն ողջախոհութեան տեսակետից այդպիսի փաստերն անհասկանալի են եւ ավելի շուտ վկայում են նախախնամութեան բացակայութեան, քան գոյութեան մասին: Այս տարօրինակ վիճակից Որոտնեցին փորձում է դուրս գալ՝ մատնանշելով մարդու համար կենսաիմաստային արժեքների առաջնահերթությունը: Եթե բարեպաշտ եւ հոգեւոր արժեքներով ապրող մարդու համար երկրային բարիքներն ու մարմնական հաճույքներն անօգուտ, անցողիկ ու անարժեք բաներ են, ապա նյութապաշտ ու սպառողական հոգեբանությունն ունեցողներն իրենց կրքերի ու մարմնական հաճույքների ստրուկն են, եւ նրանց բնավ չեն հետաքրքրում ո՛չ ճշմարտությունը, ո՛չ գեղեցկությունը եւ ո՛չ հոգեւոր այլեւայլ իրողություններ:

Փիլիսոփայաբարոյագիտական տեսանկյունից առավել կարեւոր է նախախնամութեան եւ մարդու անձնիշխանութեան հարաբերակցութեան հարցը, որը Որոտնեցին դիտարկում է «Ուստեղծ առանձին զսիրտ նոցա» ճառում: Այս հարցում Որոտնեցին միանշանակ պաշտպանում

²² Նեմեսիոսի փիլիսոփայի Եմեսացույ Յաղագս բնութեան մարդոյ, էջ 144:

է միջնադարյան հայ կրոնափիլիսոփայական մտքում արմատավորված տեսակետը, ըստ որի՝ մարդը բանական ու անձնիշխան էակ է եւ կարգված է իբրեւ արարածների թագավոր: Որոտնեցու կարծիքով՝ արարչակարգում մարդու բացառիկ կարգավիճակը պայմանավորված է այն բանով, որ բոլոր արարածներն ունեն աստվածադիր իրենց բնական սահմանը, որը չեն կարող խախտել, եւ միայն մարդն է օժտված սահմաններ խախտելու ունակությամբ, ընտրություն կատարելու հնարավորությամբ եւ արարվածներին իշխելու մենաշնորհով: Մարդն անձնիշխան է, այսինքն՝ ազատ է իր ընտրության մեջ, նա կարող է գործել թե՛ չարիք եւ թե՛ բարիք, հետեւաբար ցանկացած գործողություն նրա կամարտահայտության հետեւանքն է: Աստված մարդուն ստեղծել է, կեցություն պարգեւել, բայց նրան ոչ թե հրամայում կամ պարտադրում է այս կամ այն բանն անելու, այլ ընդամենը նախախնամում է, պատվիրանների միջոցով հորդորում խուսափել չար մտադրություններից ու գործերից: Մարդկային հոգին չի գտնվում հարկի ու անհրաժեշտության կամ արտաքին, հատկապես նյութական գործոնների ազդեցության տակ, այլ ինքնաշարժ է, գործում է ինքնակամ, ինքն է ընտրում չարն ու բարին: Որոտնեցին կտրականապես մերժում է այն տեսակետը, ըստ որի մարդը բացարձակ իմաստով գտնվում է Աստծու հսկողության տակ եւ առանց Աստծու կամքի ոչ մի քայլ չի անում: Այս տեսակետն անընդունելի է, որովհետեւ, նախ, մարդու չար ու բարի գործողությունների համար պատասխանատու է դառնում Աստված, երկրորդ, դա հակասում է թե՛ Աստծու, թե՛ մարդու բնության մասին քրիստոնեական պատկերացումներին: Աստված համակ բարություն է, հետեւաբար, նա չի կարող դառնալ չար գործերի հեղինակ: Բանական ու անձնիշխան լինելն Աստծուց է, բայց կամենալն ու ընտրելը մարդու կամքի արտահայտություն են: Աստված կարող է անհրաժեշտության դեպքում միջամտել մարդու գործերին, բայց չի կարող բռնանալ կամ հետ վերցնել նրա ազատությունը, որովհետեւ առանց կամքի ազատության մարդը կդադարի մարդ լինելուց: Նրանք, ովքեր Աստծուն մեղադրում են այն բանի համար, որ մարդուն փոխանակ ստեղծեր չարին անընդունակ, ստեղծել է անձնիշխան, չեն հասկանում, գրում է Որոտնեցին, որ Աստված «քանական արար գմարդն եւ ոչ անբան. քանզի ի հարկէ մինն յերկոցունց՝ կա՛մ լինել անբան եւ ոչ գոլ անձնիշխան, կա՛մ գոլ բանական եւ լինել անձնիշխան» (էջ 111): Մարդու անձնիշխանությունը ժխտողները չեն բավարարվում այս առարկությամբ, այլ բերում են բազում փաստարկներ՝ ցույց տալու

Համար, որ իբր մարդը բնավ անձնիշխան չէ, որ արտաքին ուժերն են (օրինակ՝ Աստված, անհրաժեշտություն, ճակատագիր, բնություն, բախտ, պատահականություններ եւ այլն) պայմանավորում նրա գործողությունները: Որոտնեցին թե՛ Փիլոն Ալեքսանդրացու «Նախախնամություն մասին» երկի մեկնությունում, թե՛ «Ուստեղծ առանձին զսիրտ նոցա» ճառում նախ, մեկ առ մեկ շարադրում ու բացատրում է մարդու անձնիշխանությունը ժխտողների փաստարկների որպիսությունը՝ ցույց տալով Համար, որ դրանք չեն կարող միանշանակ պայմանավորել մարդու վարքը, երկրորդ, թվարկում է մի շարք իրողություններ (օրինակ՝ արդարադատության, օրենքների, սովորությունների, անհավասարության, պատիժների գոյությունը եւ այլն), որոնք վկայում են մարդու անձնիշխանության գոյության մասին:

Նախախնամության գոյության կրոնաստվածաբանական ապացույցը հենվում է առաջին հերթին իմաստուն, բարի, բարեգործ ու ողորմած Աստծու գաղափարի վրա: Նախախնամությունն Աստծու բարի կամքի դրսեւորումն է, նշանն այն բանի, որ Նա հետապնդում է միայն բարի նպատակ, որ Նա մտահոգված է արարվածի, առավելապես մարդկության ճակատագրով: Աստված բարի է եւ բարեգործ, իսկ բարեգործությունը նախախնամության վկայություն է: Այս հարցում Որոտնեցին նույնպես հետեւում է Նեմեսիոսին, ըստ որի՝ «Այլ որպէս բարերարն է Աստուած, բարերար գոյով՝ բարեգործէ. եւ եթէ բարերար գոյով բարեգործէ, եւ նախախնամէ»²³: Աստված մարդկանց ցանկանում է բարին եւ տարբեր ձեւերով հորդորում կամ մատնացույց է անում է ընտրել ճշմարտության (փրկության) տանող ճանապարհը: Այս իմաստով Որոտնեցին նախախնամության գաղաթնակետ («կատարումն ամենայն նախախնամութեան») է համարում Աստծու Միածին Որդու մարդեղացումը՝ «ի փրկութիւն մարդկան զանազան խնամօք եւ պարգևօք եւ անթիւ բարերարութեամբ» (էջ 104):

Այսպիսով, վերոգրյալը հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ նախախնամության հարցը քննարկելիս Որոտնեցին, օգտվելով Փիլոն Ալեքսանդրացու «Նախախնամության մասին» եւ հատկապես Նեմեսիոս Եմեսացու «Մարդու բնության մասին» աշխատություններից, տարատեսակ՝ տիեզերաբանական (բնազանցական-գոյաբանական), իմացաբանական-հոգեբանական, բարոյափիլիսոփայական եւ կրոնաստվածաբանական ապացույցների ու զանազան օրինակների միջոցով

²³ Նեմեսիոսի փիլիսոփայի Եմեսացույ Յաղագս բնութեան մարդոյ, էջ 146:

Հիմնավորում է աստվածային նախախնամությունից գոյությունը: Ըստ Որոտնեցու՝ աստվածային նախախնամությունը համապարփակ ու համընդհանուր բնույթ ունի. Աստված խնամում-պահպանում է, կառավարում-ղեկավարում, մասնակցում-միջամտում արարածների, հատկապես մարդկանց գործերին, սակայն դրանով հանդերձ Նա չի սահմանափակում մարդկանց անձնիշխանությունը, ընտրություն կատարելու ազատությունը:

РЕЗЮМЕ

Проблема провидения, будучи непосредственно и опосредованно связанной с такими важными теологическими и антропологическими вопросами, как сущность и свойства Бога, Бога и космоса, Бога и человека, соотношения предначертания и свободы человеческой воли, оправдания зла, объяснения поведения человека и наказания, спасения и воздаяния, заняла важное место в философско-теологическом учении средневекового армянского философа-богослова Иоанна Воротнеци (1313/15–1386/88). Армянский мыслитель, используя труды Филона Александрийского «О провидении», и в особенности Немесия Эмесского «О природе человека», рассматривает проблему провидения в контексте вопросов о природе души. И благодаря глубокому знанию основных решений данного вопроса, а также аргументов, подтверждающих существование провидения, ему удается их выделить, сгруппировать, прокомментировать, а затем искусно изложить и изложить собственное мнение. Несмотря на то, что для Воротнеци существование провидения, как и существование Бога, очевидно, он, как и Немесий, пытается это обосновать, опираясь как на аргументы о существовании Бога (космологические, психологические, теологические и телеологические), так и на различного рода (исторические, гносеологические, психологические, нравственные) факты, случаи и события. Обращаясь к соотношению божественного провидения и свободы человеческой воли, Воротнеци считает, что божественное провидение имеет всеобъемлющий и всеобщий характер: Бог хранит и заботится о созданном, управляет-руководит, участвует-вмешивается в дела живых существ, и особенно людей, однако этим не ограничивает своеволие человека и возможность его свободного выбора.

SUMMARY

The question of divine providence had an important place in the theological-philosophical doctrine of the medieval Armenian theologian-philosopher Hovhan Vorotheni (1313/15–1386/88), since it was directly and indirectly related to such important theological and anthropological issues as the essence and properties of God, God and the universe, God and human beings, correlation of divine providence and freedom of will, justification of evil, explanation of human behavior and punishment, salvation and retribution. The Armenian thinker, using the works “On Providence” by Philo of Alexandria, and in particular “On Human Nature” by Nemesius of Emesa, considers the problem of providence in the context of questions about the nature of the soul. Hovhan Vorotheni does not express his own thoughts, but being familiar with the main points of view and arguments proving the existence of the providence, he was able to select, group, comment, and skillfully compile and utilize all that. Even though the existence of the providence, as well as the existence of God is evident, Hovhan Vorotheni, like Nemesius of Emesa, tries to substantiate it, relying on arguments (cosmological, psychological, theological, and teleological) that prove the existence of God, as well as on different (historical, epistemological, psychological, moral) facts, events, and situations. Referring to the issue of divine providence and freedom of will, Hovhan Vorotheni believes that divine providence is comprehensive and universal: God cares for the creatures, leads and directs, participates-interferes in the affairs of living beings, and especially of people, but He does not limit the self-will of humans and the possibility of free choice.



[ՀԱՐԻՍՈՆ ԳՐԵՅ ՕՏԻՍ ԴՈՒԱՅԹ]

ՅԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՄԱՍԻՆ

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍԹ

Ներկայացվող հատվածը «*The Antiquities of the Christian Church*» (New York, 1841) գրքից է, ուր տարբեր աղբյուրներից հաղված նյութը մեկտեղելով՝ Լայման Քոլեմանը (1796–1882 թթ.) փորձել է պատկերել Հին Եկեղեցու կարգն ու կառուցվածքը: Բացի այն, որ պարունակած նյութն ինքնին հետաքրքրական է Եկեղեցու պատմությամբ զբաղվողների համար, մեր պարագային գիրքն ուշագրավ է նաև նրանով, որ 560 էջանոց հատորում միայն Հայ Եկեղեցուն է առանձին անդրադարձ կատարվում¹, մյուսները, օրինակ՝ Լատին, Հույն, Հակոբիկյան եւն հիշատակվում են ըստ անհրաժեշտության:

Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցուն առնչվող տեղեկությունները հեղինակին տրամադրել է Հարիսոն Գրեյ Օտիս Դուայթը (1803–1862 թթ.), որ 1832-ին հաստատվելով Կոստանդնուպոլսում՝ մոտ 30 տարի զբաղվել է միսիոներական գործունեությամբ, տարբեր պաշտոններ վարել կրթական հաստատություններում եւ հրատարակել հոգևոր ուղղվածության թերթ²:

Դիտարկվող ժամանակի, դեպքերի եւ փարզիչ Դուայթի մասին հետևյալ տողերն ենք գտնում Մաղափա արքեպ. Օրմանյանի գրքում³. «Հիսիսային Ամերիկայ Միացեալ-Պետութեանց (*Etats-Unis*) կամ ինչպէս սովորութիւն եղած է գործածել, Միացեալ Նահանգաց բնակչութիւնը, որուն տիրող կրօնքը բողոքականութեան *Աւետարանական* կոչուած յարանուանութիւնն է, կրօնական թէ փառական դիտումներէ մղուած, որոշեց արտաքին ազդեցութիւն մշակել, *ուսում*

¹ Տե՛ս ցանկը (էջ 9–15) եւ գլուխ XXIII-ը (էջ 466–474):

² Տե՛ս “Appletons’ annual cyclopaedia and register of important events of the year: 1862”, New York, D. Appleton & Company. 1863, էջ 662:

³ Դուայթին հիշատակել է նաեւ Ղեւոնդ Ալիշանը (Այրարատ. Բնաշխարհ Հայաստանեայց, Վեներտիկ, 1890, էջ 23): Գեւորգյան հոգևոր ճեմարանի առաջին տարեդարձը նշելիս Գաբրիել արքեպ. Այվազյանցն իր խոսքում անդրադառնում է հին եւ նոր քարոզիչներին՝ ի թիվս այլոց նաեւ Դուայթին. «Ո՛ր այն իցէ այնուհետեւ Կղեմէս Գալանոս, որ կեծաւորութիւն յոյժ ի տգիտութիւն անձինն խառնեալ՝ ամբաստանութիւնս անյարիրս զանարատ վարդապետութենէ հաւատոց մերոց կուտիցէ... Եւ բնաւ իսկ ո՛ր այն Տուայթ եւ Չարեմպա եւ Տի՛թրիս եւ յաջորդք նոցին համարձակեցին այնուհետեւ դարովել լուտերաբար զգեղեցիկ գեղեցիկ կարգս աստուածապաշտութեան մերոյ»։ տե՛ս «Գեւորգ Դ. Մեծագործ Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց», Գ. հրատ., Էջմիածին, 2014, էջ 167:

տարածելը իբր միջոց եւ դաւանութիւն տարածելը իբր նպատակ գործածելով (ընդգծումը մերն է.- Ա. Մ.): Առաջին ամերիկացին որ Արեւելք եկաւ, եղաւ Բարսընս որ իր գործունէութիւնն սկսաւ Երուսաղէմի մէջ, 1821-ին: Քիչ տարի ետքը 1824-ին բողոքական ֆարոգութիւնը ոյժ ստացաւ... Առաջին ֆայլերը ֆաշաւերական եղան, եւ 1829-ին Ամերիկայի ֆարոգչական խումբը որոշեց Թուրքիոյ Հայոց մէջ բողոքականութիւնը ֆարոգել կանոնաւոր կերպով, եւ 1830-ին Տուայտ եւ Էմիլ (իրականում՝ Էլի.- Ա. Մ.) Սմիթ զանազան կողմեր այցելեցին, եւ Կոստել 1831-ին ընտանեօք հաստատուեցաւ Կ. Պոլիս: Պէտք չէ միտքէ վրիպեցնել թէ ճիշդ այդ միջոցին կաթողիկոսները ուրոյն եւ ինքնագլուխ համայնք կը կազմէին (2435), եւ բողոքականութիւնը մրցումի կը գրգռուէր (ընդգծումը մերն է.- Ա. Մ.): Տուայտ ալ 1832-ին Կ. Պոլիս հաստատուեցաւ, ու իրեն յարեցան Յովհաննէս Տէր-Սահակեան, եւ Սենեֆերիմ Տէր-Մինասեան, ու Սարգիս Յովհաննէսեան, եւ բողոքական առաջին վարժարանը բացուեցաւ Բերա 1834 հոկտեմբերին, աղջկանց համար յատուկ ճիւղով: ...գաւառներու մէջ ալ կը սկսէին տարածուիլ... եւ հետզհետէ բողոքականութիւնը ասպարէզ կը գտնէր»⁴:

Դուայթի շարադրանքն ընթերցելիս առաջին հայացքից կարող է տպավորություն ստեղծվել, թե հեղինակը լավատեղյակ չէ Հայ Եկեղեցուն եւ հայությանը վերաբերող հանգամանքներին. օրինակ՝ հանգուցյալի շիրմին աղոթք ասելու առնչությամբ հիշված «8-րդ եւ 40-րդ օրերը»՝ 7-ի եւ 40-ի փոխարեն, հենց մահվան օրը թաղում կատարելու մասին պնդումը եւ այլն: Սակայն այս կապակցությամբ, թերեւս, տեղին է հիշել իր՝ «*Christianity in Turkey: A Narrative of the Protestant Reformation in the Armenian Church*»⁵ կամ էլի Սմիթի համահեղինակությամբ ստեղծված՝ «*Missionary Researches in Armenia: Including a Journey Through Asia Minor, and into Georgia and Persia, With a Visit to the Nestorian and Chaldean Christians of Oormiah and Salmas*»⁶ աշխատությունները: Բողոքական ֆարոգիչները շրջագայության ընթացքում փորձել են ըստ կարելիվոյն շատ տեղեկություններ հավաքել հայերի, հայոց պատմության եւ հատկապես Հայ Եկեղեցու մասին, իրենց «ուշադրությունը» հիմնավորելով «հետաքրքրելոյան աշխարհի սկզբնական կենտրոն», «սրբազան աշխարհագրություն» եւ նման ձեւակերպումներով⁷: Դիտելի է նաեւ հեղինակների զարմանքն առ այն, որ հայերը, ապրելով

⁴ «Ազգապատում», Գ., 2541:

⁵ London, 1854:

⁶ London, 1834. մեզ հայտնի օրինակից բացի, եղել է եւս մեկ՝ երկհատոր հրատարակություն Բոստոնում 1833 թ.:

⁷ Տե՛ս օր.՝ էջ XIII:

«հավերժական պատերազմների թատերաբեմում», գտնվելով «մանմեղական լծի ներքո», կարողացել են անաղարտ պահել իրենց ազգային դիմագիծը՝ լեզուն եւ կրոնը: Եւ զարմանալի չէ, որ Դուայթն ու Սմիթն այստեղ աստվածային Նախախնամություն են նկատում⁸: Իբրեւ այս մասին նրանց մտորումների շարունակություն կարելի է դիտարկել անդրադարձը դավանափոխ հայերին. «*The papal Armenians own the name of Armenian still, but they like the Franks better than their countrymen*»⁹, կամ «...*papal Armenians; that is, Armenians by nation, who have embraced the Romish faith, and who, as a consequence, have become, to a certain degree, denationalized*»¹⁰:

Երկու հեղինակները պարբերաբար ճշգրիտ տվյալներ են հաղորդում, թե ո՛ր բնակավայրում Հայ Առաքելական Բանի եկեղեցի եւ Բանի հոգեւորական կա, որ սոսկ վիճակագրություն չէ, այլ, փաստորեն, դրանով ուրվագծվում է աշխարհագրությունն այն վայրերի, որտեղ համեմատաբար հեշտ կլիմայի միսիոներների «մուտքը»: Եւ հենց այս լույսի ներքո է պետք հասկանալ թարգմանական հատվածի վերջնաթեր տողերը՝ «[Ներկայումս] լուսավոր գաղափարներով ուղեկցվող սուրբ-րային ճշմարտությունները լայնորեն տարածվում են նրանց մեջ, ի մասնավորի՝ Կոստանդնուպոլսում եւ մի շարք հարակից քաղաքներում, ու ակնհայտ է, որ [Առաքելական] եկեղեցու [զավակների] մի մասը բարեփոխման նախաշեմին է»:

Ամբողջովին հոգեւորության խնդիրներին ու հեռանկարներին նվիրված՝ «*Christianity in Turkey*» գրքում Դուայթը դժգոհում է հատկապես Էրզրումի հայ եպիսկոպոսից. «Տիրոջ գործը (իմա՝ միսիոներների ֆարզչությունը.- *Ա. Մ.*) հաստատուն չէր հայկական միջավայրում: Չէին դադարում հետապնդումները: Մայրաքաղաքում [բողոքական] եկեղեցու աստիճանավորների եւ նրանց աշակիցների հանդեպ զսպվածություն կար, ինչը նվազում էր գավառներում եւ մարզերում: Եւ բողոքականները երբեմն ծայրամասերում ենթարկվում էին դաժանագին պատիժների ու կոտանքների, մինչդեռ մայրաքաղաքում բնակվող եղբայրներն ապրում էին հանգիստ եւ խաղաղ [պայմաններում]: Բայց թերեւս Էրզրումի [եփրեմ] եպիսկոպոսը¹¹ գերազանցում էր մյուսներին ավետարանի հետեւորդների նկատմամբ ցուցաբերած իր ցասկոտ ատելությամբ, վնասկան ու աններում դաժանությամբ: Քաղաքի ամեն ծայրում նա իր գործակալներն ուներ, որոնք հետեւում էին

⁸ Հմմտ. էջ XIV:

⁹ Տե՛ս էջ 20:

¹⁰ Անդ, էջ X:

¹¹ Դուայթն ավելի ուշ է տալիս հայ եպիսկոպոսի անունը՝ Eprem (տե՛ս էջ 258). «առաջնորդ Կարնոյ Եփրեմ», որին Հովհաննես Ը. Կարբեցի Կաթողիկոսը ձեռնադրել էր «1841 յունիս 22-ին» (**Մ. Օրմանեան**, Ազգապատում, Գ., §2537):

մարդկանց շփումներին ու տեղաշարժին: Հանախ իր ենթակայության տակ եղած ֆահանսաները տեղավորվում էին միսիոներների կացարանների հարեւանությամբ գտնվող տների երդիկներին, որպեսզի տեսնեն, թե ովքեր են այցելում նրանց... Բազմաթիվ են դեպքերը, երբ [մարդիկ] բրածեծ են արվել իր աչքի առաջ, զուտ այն բանի համար, որ իրենց զրույցներում հարգանք են դրսևորել Աստծու խոսքի (կարդա՛ր բողոքական ֆարոգիչների.- Ա. Մ.) հանդեպ: [Օրինակ] մի հրաշալի երիտասարդ մերկ ոտներին ֆսան հարված ընդունելուց հետո բանտ նետվեց՝ կրկնակի մեղքի՝ Սաղմոսաց գրքի արդի հայերեն թարգմանության օրինակն ուրիշին վաճառելու եւ ֆարոգիչներից մեկի տուն հրավիրելու համար: Մեկ ուրիշը՝ գավառական մի ուսուցիչ, դաժանաբար բրածեծ արվեց գյուղի բնակիչներին ավետարան ուսուցանելու համար: Այլ դեպք. մի առեւտրական, որ ավելի վաղ հանաչել էր ճշմարտությունը (իմա՛ ֆարոգիչների որոգայթն էր ընկել.- Ա. Մ.), հենց եպիսկոպոսի սենյակում գետնին տապալվեց ու անգույթ ծեծի ենթարկվեց, որից հետո նրան հեռացրեցին եկեղեցուց, եւ հասարակության անդամներին հրահանգեցին փողոցում նրան հանդիպելիս թֆել երեսին, ընդամենը մեկ անգամ միսիոներներին այցելելու պատճառով: Նաեւ իր ֆահանսան, որ ժամանակին համակրանք էր դրսևորել վաճառականի հանդեպ, կանչվեց եպիսկոպոսի մոտ եւ բրածեծ արվեց: Մեկ ուրիշը ձեռքակալվեց ու բանտարկվեց, որովհետեւ մի անգամ միսիոներ Փիբոդիի տուն էր գնացել եւ մի ֆանի գիրք ձեռք բերել: Այդ գրքերը բռնագրավվեցին եւ այրվեցին հենց իր ներկայությամբ, իսկ ինքն ազատ արձակվեց միայն այն ժամանակ, երբ գրավոր կերպով խոստացավ, որ այլեւ երբեք կապ չի ունենա միսիոներների ու առավել եւս նրանց տարածած գրքերի հետ: Ուրիշ օրինակ. մի բարեպաշտ պատանի անասելի վայրագությամբ բրածեծ արվեց, զուտ այն բանի համար, որ եպիսկոպոսի լրտեսները լսել էին, թե կամենում է Աստվածաշնչով առաջնորդվել»¹²: Ձեռնպահ մնալով հայ եպիսկոպոսի գործունեությունը գնահատելուց՝ պարզապես նկատեմք, որ Թուրքիայի տարածքում գտնվող ավանդական եկեղեցիներից յուրաքանչյուրի ներկայացուցիչներն իրենց կարողությունների սահմանում փորձում էին դիմակայել արտաքին՝ օտար ազդեցությանը: Եւ չնայած Դուայթը «մասնագիտացած» էր Հայ եկեղեցու զավակների հոգեւորական գծով, չի կարողանում անտարբերության մատնել Հունաց պատրիարքի պաշտպանական ֆայլը. «Հույն պատրիարքը հրաման արձակեց, որ եկեղեցուց կհեռացվեն բոլոր նրանք, ովքեր վաճառում, գնում կամ նույնիսկ ընթերցում են լյութերականների կամ կալվինականների (միսիոներներին այդպես էին կոչում) գրքերը»¹³:

¹² Էջ 188–189:

¹³ Էջ 93:

Ինչպես նկատում է Օրմանյանը. «Ազգասերներ եւ եկեղեցասերներ կուզէին որ պատրիարհարանէն խստութեան միջոցներ ձեռն առնուէին...», ուստի «խորհրդական անունով պատրիարհին օգնական» Հակոբոս Եպիսկոպոս Սերոբյանը «հռչակաւոր Մարգար ժամկոչին ձեռնով պատրիարհարան բերել տուաւ Յովհաննէս Տէր-Սահակեանը, Պօղոս Ֆիզիքիա ուսուցիչը, Գէորգ Արծրունի ֆահանսան, Թովմաս վարդապետը, եւ տիրացու Յովհաննէս վարժապետը, եւ չորս օր ետքը ամէնքն ալ զանազան կողմեր ւստորեց» (2541): «Իր խստութեան միջոցները յառաջացնելով Յակոբոս հրամայեց աշակերտ չլուր բողոքականաց դպրոցը, որոնք բերայէ ետքը կանոնաւոր վարժարան մըն ալ բացեր էին Պէպէք գիւղը՝ Վոսփորի վրայ: Բողոքականաց մօտ այցելութիւն եւ անոնց հետ յարաբերութիւնն ալ արգիլեց, եւ յատենի եկեղեցոյ անէծք կարդաց բողոքականներու դէմ, որիչ կասկածաւորներ ալ կուզէր ւստորել, բայց շատեր արդէն խոյս տուեր էին» (2542):

Ոչ պակաս կարեւոր է Դուայթի մյուս գրառումը, որից իմանում ենք, որ հայ եւ հույն հոգեւորականությունից բացի միսիոներների դեմ պայքարել են նաեւ Թուրքիայի պետական մարմինները՝ լուրջ վտանգ նկատելով պետական անվտանգությանն աղերսվող խնդիրներում. «Հետագայում նաեւ կայսերական հրովարտակով (ֆերման) սահմանվում էր, որ ամեն պատրիարհ պետք է ուշադիր [հետեւի] իր ժողովրդին, հսկի [ու գերծ պահի] օտար ազդեցությունից եւ կրոնական անհավատարմությունից: Միով բանիվ՝ [երկրում] սկսեց թագավորել ահաբեկչությունը, եւ բողոքականությունն արմատախիլ անելու համար դիմում էին ամեն միջոցի»¹⁴: Սա ուշագրավ, գուցե նաեւ ուսանելի վկայություն է, թե իսլամական Թուրքիան ինչպես էր պաշտպանում իր ֆրիստոնյա ֆաղաֆաղների իրավունքները՝ պետական ամենաբարձր մակարդակով պայքար մղելով աղանդավորական ֆարոգչության դեմ:

¹⁴ Անդ:

ՊԼՈՒՏ ԻԳ.

Հինարեւելյան կրոնական համայնքների՝ ծեսի, ավանդույթյան եւ սովորույթների ուսումնասիրությունը քննության կարեւոր ու ուշագրավ ասպարեզ է ընձեռում Հին Եկեղեցու կարգն ու կառուցվածքը հետազոտելիս: Այդ համայնքները միասնական Եկեղեցուց անջատվեցին շատ վաղ, ու ծայրահեղ մեկուսացվածություն եւ արեւելյան անհանդուրժողական ու աննիրհ ջատագովություն մերանք դարերի ընթացքում կարողացան անաղարտ եւ անփոփոխ պահել իրենց ծեսը: Ուստի եւ նրանց հոգեւոր ծեսը մեզ առաջնորդում է դեպի հեռավոր անցյալ եւ չնչին տարբերություններով մեզ ներկայացնում վաղնջական Եկեղեցու ավանդույթն ու սովորույթները:

Եւ, ըստ այսմ, հետաքրքիր եւ ուսանելի կլինեն դիտարկել դրանցից հնագույնների՝ Հայոց, Նեստորական, Հակոբեկյան, Ղպտի եւ այլ համայնքների վաղնջական սովորույթները: Հեղինակը մեր միսիոներների միջոցով հիշյալ համայնքների ծեսերի վերաբերյալ հակիրճ վկայություններ է ժողովել եւ սիրով ընթերցողին է ներկայացնում ամփոփ տեղեկություններ Հայոց Եկեղեցու մասին՝ Կոստանդնուպոլսում քարոզչական գործունեություն ծավալող Հ[արիսոն] Գ[րեյ] Օ[տիս] Դուլայթի հաղորդածից: Նրա այս հաղորդումն, անկասկած, հետաքրքիր կլինի թե՛ անցյալն ուսումնասիրող անձանց, թե՛ քրիստոնեություն պատմությանը զբաղվողների համար:

Ա. Հայ Եկեղեցու ծագումն ու զարգացումը

Քրիստոսի ժամանակներում, Արեւելքի իշխանների շարքում կար մեկը՝ Աբգար կամ Աբգարուս անունով, որի աթոռանիստը Միջագետքում՝ Եդեսիայում էր: Տակիտոսը (*An. L. 12. c. 12*) նրան անվանում է արաբացվոց արքա, մինչդեռ հայկական մատյանների համաձայն՝ նա դասված է Հայոց Արշակունի արքաների շարքը: [Աղբյուրները նաեւ] նշում են, որ զուտ միայն լսելով Քրիստոսի հրաշագան գործերի մասին՝ այս արքան դարձի եկավ, եւ որ նա հատուկ սուրհանդակ ուղարկեց՝ Քրիստոսին իր արքունիքում հյուրընկալելու հրավերով, որով Նրան հանգիստ ու անդորր էր խոստանում եւ պաշտպանություն ախոյաններից: Արքայի առաջարկությունը Քրիստոս պատասխանեց՝ ասելով, թե

անկարող է անձամբ ներկայանալ, բայց Իր Համբարձումից հետո Իր փոխարեն այնտեղ կուղարկի Իր աշակերտներից մեկին: Եւսեբիոս [Կեսարացին], ինչպես եւ այլ [հեղինակներ], պատմում են, թե մեր Փրկիչը, մի դաստառակ վերցնելով, սեղմեց Իր դեմքին, եւ հրաշքով դեմքի ճշգրիտ պատկերը դրոշմվեց դրա վրա: Քրիստոս այդ թաշկինակն ուղարկեց Աբգարին՝ ի նշան բարեհաճության:

Հայագգի պատմիչ Մովսես Խորենացին վկայում է, որ Փրկիչն Աբգարին ուղարկեց Իր պատկերը, սակայն որեւէ ակնարկ չի անում, թե ինչպես դա եղավ:

Վերջինս հայտնում է նաեւ, որ Քրիստոսի խաչելությունից հետո, հետեւելով Փրկչի պատգամին եւ ի կատարումն Նրա խոստման, Թովմա առաքյալը յոթանասուն[երկու աշակերտների] բույլից ընտրում է մեկին՝ Թադեոսին, եւ ուղարկում Եդեսիա: [Թադեոսը] փարատում է յոթ տարի անբուժելի մոլուցքից տառապող արքայի ցավերը, իսկ այնուհետեւ նրան մկրտում է անվամբ Քրիստոսի: Բազում այլ հրաշքներ են նաեւ վերագրվում Թադեոսին, եւ Մովսես [Խորենացին] ասում է, թե՝ «...մկրտեցաւ ինքն Աբգար եւ ամենայն քաղաքն» (գիրք Բ., գլ. ԼԳ.):

Սա Հայոց տեսակետն է իրենց Եկեղեցու ծագման վերաբերյալ, իսկ Եւսեբիոսը յուրաքանչյուր նշանակալից պարզաբանման համար առաջ է քաշում իր վկայությունը՝ ճիշտ նույն փաստարկներով:

Սակայն, Աբգարի անմիջական ժառանգները հեռացան քրիստոնեական հավատքից, եւ նրանց հալածանքների արդյունքում քրիստոնեությունը գրեթե վերացավ երկրից: Բայց պետք է կարծել, որ Տրդատ Գ.¹ թագավորի օրոք (259 թ.) հայկական տարածքներում եղել են առանձին՝ հավանաբար փոքրածիվ քրիստոնեական համայնքներ: [Հենց] նրա իշխանության տարիներին քրիստոնեությունը Սուրբ Գրիգորի միջոցով նորից հառնեց եւ այդ ժամանակներից ի վեր դարձավ համայն հայության կրոն:

Գրիգորը՝ հայտնի նաեւ Լուսավորիչ² անունով, արքայական ծագում ունեցող հայորդի էր, որ Կեսարիա բերվելով՝ կրթվել էր քրիստոնեական հավատքով:

[Հայաստան վերադառնալով՝ Գրիգորն] իր տեղն էր զբաղեցրել արքայական շքախմբում, սակայն երբ հրաժարվեց պաշտոն մատուցանել կուռքերին, ենթարկվեց դաժան կտտանքների ու երկար տարիներ

¹ Բնագրում՝ «Dertad (Diridates) 2nd»:

² Կիրառված է Enlightener ձևը՝ ի տարբերություն այժմ առավել տարածված՝ Illuminator-ի:

բանտված մնաց վիրապում: Ի վերջո, ազատ արձակվելով, նա էական դեր խաղաց արքայի, ինչպես եւ բազում ազնվականների դարձի գալու հարցում: Այնուհետեւ Գրիգորը մեկնեց Կեսարիա, ուր տեղի եպիսկոպոս Ղեւոնդիոսը նրան եպիսկոպոս ձեռնադրեց: Եւ բուն Հայաստան վերադառնալով՝ [Գրիգոր Լուսավորիչը] մկրտեց արքային ու հազարավոր մարդկանց: Միով բանիվ՝ ազգն այլեւս քրիստոնյա էր, չնայած քիչ անց որոշ իշխաններ նահանջեցին կրոնից, եւ հենց նրանց միջոցով էր Պարսից թագավորը հալածում խաչի կրոնի [հետեւորդներին]: Հաջորդող շրջանի հայ պատմագրություն [կոթողները] մեզ տեղեկացնում են Պարսկաստանի՝ կրակապաշտ, այնուհետ նաեւ մահմեդական արքաների բիրտ եւ արյունարբու քաղաքականության մասին, որ ուղղված էր հայ քրիստոնյաների դեմ, երբ քաղաքական զարգացումների արդյունքում վերջիններս հայտնվել էին պարսից տիրապետության ներքո:

406 թվականին ստեղծվեց Հայոց այբուբենը, իսկ 411-ին Աստվածաշունչը Յովթանասից օրինակից թարգմանվեց հայերեն:

491-ին հայ եպիսկոպոսաց ժողովը մերժեց Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները³. այդպիսով նրանք անջատվում էին Եկեղեցու մնացյալ ճյուղերի միությունից ու հաղորդակցությունից: Եւ մինչ օրս պապականներն ու հույները նրանց հերձվածող եւ հերետիկոս են համարում:

Հայ Եկեղեցու հետագա զարգացման մասին շատ քիչ բան է հնարավոր ասել, եթե ծանոթ չլինենք հայ պատմիչների երկերին եւ դրանք չվկայակոչենք իբրեւ Հայ Եկեղեցու բարգավաճման վառ ապացույց. թե որքա՛ն եկեղեցիներ ու վանքեր հիմնվեցին, ի՛նչ տոնական եւ պահոց օրեր, կարեւոր արարողություններ սահմանվեցին, եւ ի՛նչ զարմանալի հրաշքներ գործեցին աշխարհիկ ու հոգեւոր ասպարեզների [հայ] մշակները: [Իսկ որոշ շրջափուլերում] ժողովուրդն ասես մատնվում էր կատարյալ մոռացության, երբ կրոնավորները շարունակաբար ներքաշված էին լինում հույների հետ բանավեճերում, որ ծագում էին ոչ այնքան կարեւոր հարցերի շուրջ: Կամ՝ երբ [երկու կողմերն իրար դեմ] պայքար էին մղում պառակտիչ ու փառասիրական վեճերով, և յուրաքանչյուրը ձգտում էր առավել բարձր դիրք գրավել: Ենթադրելի է, որ

³ Անգլիական տարբեր հրատարակություններ են հիշատակում այս ժողովն ու թվականը. տե՛ս օրինակ՝ S. C. Malan, The Life and Times of S. Gregory The Illuminator, the Founder and Patron Saint of the Armenian Church, London, 1868, էջ 31: Սակայն բոլորի սկզբնաղբյուրը Չամչյանն է. “Different opinions, however, arising, Babken convened a large meeting of bishops in the Armenian cathedral in the city of Valarshapat, which was also attended by the pontiff of the Aluans and the Georgians, with their bishops”. տե՛ս “History of Armenia by Father Michel Chamich”, Translated From the Original Armenian by Johannes Avdall, Calcutta, 1827, էջ 325:

անհավատության այլեւայլ դրսեւորումները գլուխ պիտի բարձրացնեն նման իրավիճակներում:

Փրկութեան միակ գրավականն անկոտրում կամքն էր, որի զորութեամբ ե՛ւ ազատութիւն, ե՛ւ ինչք, ե՛ւ կյանք հաճախ զոհաբերվում էին [ի սեր] Հայ Եկեղեցու՝ [անկախ] մոգպետ կամ մահմեդական հալածիչներից:

Բ. Եկեղեցու պաշտոնեությունն ու վարչությունը

Հայերը ներկայումս ցրված են տարբեր երկրներով, եւ տեղի քաղաքական համակարգի համապատասխանութեամբ հայերի հոգեւոր կառույցի վարչաձեւը ենթարկվել է չնչին փոփոխութիւններին: Ի սկզբանե [Հայոց] Եկեղեցու գլուխն է Կաթողիկոս կոչումը կրող առաջնորդը, որի նստավայրը սովորաբար մայրաքաղաքներում էր հաստատվում: Հետագայում տարբեր կաթողիկոսութիւններ հիմնեցին երկրի տարբեր գավառներում ուժ ու կշիռ ձեռքբերած եւ քաղաքական անկայուն վիճակից օգտվող խմբակները: Ներկայումս կա երեք Կաթողիկոս. մեկն՝ Էջմիածնում (որ գլխավորն է), մյուսն՝ Աղթամարում ([կղզի] Վանա լճում), եւ երրորդը՝ Սսում (Կիլիկիո հնագույն վիճակ):

Կաթողիկոսը հոգեւոր առաջնորդն է Եկեղեցու, կամ այն մասնավոր հատվածի, որի վրա տարածում է իր իրավասութիւնը: Միայն նա է իրավասու եպիսկոպոս ձեռնադրելու եւ օրհնելու սրբազան յուզը, որն օգտագործվում է Եկեղեցու զանազան արարողութիւնների ժամանակ:

Նախկինում Կոստանդնուպոլսի, ինչպէս եւ [ողջ] Թուրքիայի, Եւրոպայի, Փոքր Ասիայի եւ բուն Հայաստանի հայութիւնը Էջմիածնի Կաթողիկոսի իշխանութեան ներքո էր. սակայն, երբ [Արեւելյան Հայաստանն] անցավ Ռուսաստանի տիրապետութեան տակ, Թուրքիայի՝ նշված հատվածների հայութիւնն առեւտելւթ մնաց առանց հոգեւոր առաջնորդի. իրականում նրանց ու Էջմիածնի միջեւ դեռ գաղտնի կապ կա, եւ որոշ վարդապետներ վերջերս այնտեղ են գնացել՝ եպիսկոպոս օծվելու:

Կան երկու պատրիարքներ. մեկը՝ Կոստանդնուպոլսում, մյուսը՝ Երուսաղեմում, սակայն այդ երկու միավորները հաստատել են մահմեդական իշխանավորները՝ իրենց իսկ շահից ելնելով: Եւ քանի որ պատրիարքներից որեւէ մեկը լիազորութիւն չունի եպիսկոպոս օծելու, նրանք կարող են դիտարկվել զուտ իբրեւ այդ եպիսկոպոսական կարգն ունեցող անձ, չնայած որ [ասենք Կոստանդնուպոլսի պատրիարքը] թուրքերի կողմից օծված է ներկայացուցչական իշխանութեամբ:

Կոստանդնուպոլսի Հայ պատրիարքն իրավասու է ըստ ցանկութեան իր հոտի անդամներին պատժել կամ բանտարկել ու մինչեւ բոլորովին

վերջերս, առանց որեւէ դժվարություն, կարող էր նաեւ թուրքական իշխանություններից ստանալ երկրից արտաքսելու համաձայնություն: Սակայն եթե ընդունվի ի կիրառություն սուլթանի վերջին հրովարտակն՝ ուղղված իր ենթականերին, պատրիարքի իրավունքները կսահմանափակվեն՝ բացառությամբ այն դեպքերի, երբ գործի քննություն կատարվի մինչեւ ընդգատություն թուրքական ատյաններում:

Հարկ է ընկալել, թե ինչ հիմունքներով է Հայ Եկեղեցու տեսչությունը կոչվում եպիսկոպոսական: Հայ Եկեղեցու նվիրապետությունն իննաստիճանից է բաղկացած, որ տարբեր են իրենց անձնուր պաշտոնով եւ ձեռնադրությամբ: Նրանցից չորսը սարկավագի ենթակայության ներքո են՝ դռնապան, ընթերցող, երդմնեցուցիչ եւ ջահրնկալ: Սրանց հաջորդում են կիսասարկավագը, սարկավագը, քահանան, եպիսկոպոսը եւ վերջինը՝ Կաթողիկոսը⁴: Եպիսկոպոսի աստիճանից ցածր բոլորն օծվում են միայն եպիսկոպոսների կամ Կաթողիկոսի ձեռամբ: Կաթողիկոսին օծում է եպիսկոպոսական խումբը:

Կա նաեւ հոգեւորականների մի դաս, որ կոչվում է Վարդապետաց⁵, որը կարող է գուգահեռ համարվել քահանայական կարգին: Նրանց տարբերությունը հետեւյալն է. քահանաներն ամուսնացած են, եւ, փաստորեն, ոչ մի անձ չի կարող քահանա ձեռնադրվել, եթե նախքան օծությունն ամուսնացած չլինի: Վարդապետը երբեք չի ամուսնանում եւ հավերժ ամուրի մնալու երդում է տալիս: Քահանան միշտ մնում է նույն աստիճանին եւ երբեք չի կարող բարձրանալ եպիսկոպոսականի: Վարդապետը կարող է դառնալ եպիսկոպոս, եւ իբրեւ արդյունք՝ բոլոր եպիսկոպոսները, փաստորեն, օծվում են հենց այդ խմբի անդամներից ու մշտապես մնում կուսակրոն: Քարոզ խոսում են վարդապետները (խիստ ձեւակերպմամբ), իսկ քահանաները երբեք չեն քարոզում: Վարդապետները չեն բնակվում մարդկանց մեջ, այլ՝ վանքերում, ուր միայնակյացներն են, իսկ եթե ոչ, ապա ապրում են եկեղեցիների խցերում՝ մեկուսացած: Քահանաներն ապրում են իրենց հոտի՝ հավատացյալների միջավայրում, եւ ազատ ելումուտ ունեն նրանց [տները]: Քահանայի կնոջ մահվան պարագային նրան չի թույլատրվում նորից ամուսնանալ, եւ այդ ժամանակ է, որ ցանկության դեպքում նա կարող է դառնալ վարդապետ:

Վարդապետության կարգում կան նաեւ աստիճանային ենթադասեր, որոնցից յուրաքանչյուրի համար առկա է տվչության ուրույն կարգ:

⁴ Այս և հետագա ընդգծումները հեղինակինն են:

⁵ Հեղինակն այստեղ կիրառում է հայերեն բառը՝ անգլերեն տառադարձությամբ «vartabed»:

Դրանցից մեկը, որ տարբերակվելով ծայրագույն վարդապետության աստիճան է կոչվում, այսօր գործնականում գոյություն չունի, չնայած Եկեղեցու կանոններով պետք է լիներ: Այս կոչումը կրողը պետք է լինի վարդապետ կամ եպիսկոպոս: Առաջինի պարագային տվյալի վարդ կարող է կատարել եպիսկոպոսը, վերջինիս դեպքում այդ բարձր պատվին կարող է կոչել Կաթողիկոսն անձամբ: Իր դիրքով ծայրագույն վարդապետը համարվում է առաքելական աստիճանի քարոզիչ եւ արդեն պետք է գործի հեթանոսների շրջանում: Բայց քանի որ միսիոներական՝ [օտարների մեջ քարոզելու] ոգին մեռած է Հայ Եկեղեցում, ուստի այս՝ [ծայրագույն վարդապետաց] կազմը կրողների համար չկա գործունեություն [արժանի] ասպարեզ:

Գ. Ուսմունք

Հայերին, հույներին եւ պապականներին իրարից առանձնացնող գլխավոր հատկանիշն այն է, որ ի տարբերություն վերջիններիս, որոնք հավատում են Քրիստոսի՝ երկու բնություն ու մի անձ լինելուն, հայերը հավատում են, որ Քրիստոսի մարդկային եւ աստվածային բնություններն այնքան միավորված էին, որ մեկ բնություն էին կազմում, եւ դրանից ելնելով՝ նրանք կոչվում են միաբնակ:

Մյուս կետը, որի համար պապականները հայերին մեղադրում են հերձվածողության մեջ, այն է, որ հայերն ամուր կառչած են Սուրբ Հոգու՝ միայն Հայր Աստծուց բխելու գաղափարին. այստեղ հույները համակարծիք են հայերին, չնայած պապականները պնդում են, որ Սուրբ Հոգին բխում է ե՛ւ Հորից, ե՛ւ Որդուց: Երկրպագելիս հայերն ու հույները գրեթե նույնական հոգեւոր գաղափարներ են արտահայտում, չնայած չնչին տարբերություններ են դրսևորում պաշտամունքի ձևերում ու եղանակներում: Օրինակ՝ հույները խաչակնքում են երեք մատով՝ համաձայն Սուրբ Երրորդության իրենց վարդապետության, մինչդեռ հայերը նույնը կատարում են երկու մատով, իսկ Հակոբեկյանները՝ մեկ:

Հայերը, լատինների պես, յոթ խորհուրդ են ճանաչում, չնայած մկրտությունն ու դրոշմը, վերջին օծումը կատարվում են նույն ժամանակ, իսկ դրոշմի եւ վերջին օծման աղոթքները հիմնականում միախառնված են, ինչից կարելի է եզրահանգել, թե վերջին հիշվածը զուտ անվանապես է առկա նրանց մոտ, եւ որ այն փոխառված է պապականներից:

Նորածինները մկրտվում են եռակի ընկղմմամբ եւ երեք անգամ գլխին ջուր հեղելով: Ըստ հայկական աղբյուրների՝ առաջինն աղբյուրվում է Քրիստոսի՝ գերեզմանում եղած երեք օրերի հանգամանքին եւ,

հավանաբար, ծագում է հետեւյալ տողից՝ «Թաղեցաք ընդ Նմին մկրտութեամբն ի մահ» (Հռովմ. 2. 4): Իսկ երեք անգամ գլխին ջուր հեղելու ավանդույթը սերում է Քրիստոսի մկրտության դրվագից, երբ Նա կանգնեց Հորդանան գետի մեջ, եւ Հովհաննեսն իր ափով երեք անգամ ջուր ցողեց Նրա գլխին: Այս տեսարանը ներկայացնող հայկական բուրր նկարներում հենց այսպես է պատկերված մեր Փրկչի մկրտությունը: Դարձի եկած հրեաները, մահմեդականներն ու բոլոր նրանք, որ չափահաս տարիքում են մկրտվում, հենց այս ձեւով են [ընդունում մեծագույն պարգեւը]:

[Այսուհանդերձ] հայերն ընդունում են [նաեւ միայն] ցողման եղանակով կատարված մկրտությունն իբրեւ օրինական, որովհետեւ նրանք այլ եկեղեցիների անդամներին, որ հենց ցողմամբ են մկրտվել, ընդունում են առանց վերստին կնքելու:

Հայերն իսկապես հավատում են փոխակերպմանը:

Հաղորդության ժամանակ կիրառվում է անխմոր հաց. հացի բեկորներն ընկղմվում են անապակ գինու մեջ եւ այդպես բաշխվում ժողովրդին:

Սակայն հավատացյալները չեն հավում դրանց, այլ քահանայի ձեռքից անմիջապես ընդունում են շուրթերին: Նրանք համոզված են, որ դրանում պահպանիչ եւ սրբագործող զորություն է ամփոփված: Այս խորհուրդը կատարելիս հույները կիրառում են խմորով հաց եւ գինի, որին ջուր է խառնված:

Հայերը մերժում են քավարանի պապական ուսմունքը եւ ընդամենն աղոթում են հանգուցյալների համար:

Նրանք մեղքերը խոստովանում են քահանային, որ թողություն է չնորհում եւ այդպիսով ազատում մեղքերից, ճիշտ է՝ այս ամենն առանց որեւէ դրամական պարտավորության կամ ինդուլգենցիայի:

Նրանք աղոթում են՝ [խնդրելով] Մարիամ Աստվածածնի ինչպես եւ այլ սրբերի բարեխոսությունը: Այն համոզմունքը, որ Մարիամը միշտ կույս է եղել, նրանց համար մեծագույն կարեւորություն ունի: Եւ այն միտքը, թե Մարիամը Քրիստոսից հետո այլ զավակների եւս ծնունդ տվեց, նրանք դիտարկում են իբրեւ ամբարիշտ եւ Մարիամի անձը նվաստացնող:

Մկրտությունն ու նորոգումը նրանք դիտարկում են իբրեւ մի եւ նույն երեւույթ, ոչ մի տեսակետ չեն ներկայացնում որեւէ հոգեւոր փոխակերպման առնչությամբ, եւ հիմնականում Տիրոջ ընթրիքից,

ապաշխարությունից, պահեցողությունից եւ բարի գործեր կատարելուց բացի, փրկության այլ ճանապարհ չեն ճանաչում:

Հայերն իրենց հայացքներով իսկական երրորդութենաբանականներ են, որ ամուր կառչած են Քրիստոսի բարձրագույն աստվածության եւ մարդկության մեղքերի համար հատուցման վարդապետությանը, չնայած նրանց տեսակետը վերջինիս եւ ապաշխարության վերաբերյալ բավականին մշուշոտ են: Նրանք ասում են, թե Քրիստոս իրականում խաչվեց նախնական մեղքերի հատուցման համար, եւ որ ներկայիս մեղքից կարելի է մաքրվել ապաշխարության ճանապարհով, որը, նրանց դիտարկմամբ, զղջումն է [արարքների համար]: Մեղքերի թողությունն չնորհում է քահանան. երբեմն եկեղեցուն ուղղվող դրամական նվիրատվության դիմաց, ուխտագնացության կամ, ավելի հաճախ, որոշակի աղոթքներ պարբերաբար կրկնելու, Սաղմոսների գիրքն ամբողջությամբ ընթերցելու պայմանով: Ի Քրիստոս դավանանքն ավելին է, քան պարզապես փոխակերպման խորհրդին հավատալը:

Դ. Պաշտամունքի կարգ, ծես եւ այլն

Հայոց եկեղեցիները ցերեկային եւ երեկոյան աղոթքի (ժամերգության) համար բացվում են օրը երկու անգամ: Քաղաքի բոլոր եկեղեցիներում պատարագ մատուցվում է ամեն օր, մինչդեռ շրջաններում հաճախականությունը նվազում է՝ կախված եկեղեցիների չափերից ու քահանաների թվից: Պատարագները երբեմն տեւում են վեց ժամ եւ ավելի: [Հայկական Պատարագը] բաղկացած է սաղմոսերգությունից, աղոթքներից, սուրբգրային ընթերցումներից եւ հավատացյալների արձագանքներից: Պատարագող քահանան ճոխ հանդերձանքով է, սարկավազներն ու դպիրները նույնպես: [Քչոցի] զանգակների ղողանջն ու խնկաբույր ծուխը, շրջակա մյուս ազգականները աղոթական անդորր եւ հաճո միջավայր են ստեղծում հավատացյալների համար: Ամենօրյա՝ առավոտյան ու երեկոյան ժամերգությունների ժամանակ ժողովուրդը բազմիցս ծնկի է գալիս ու խաչակնքում, մինչ քահանան աղոթք է ասում: Հաճախ այս ծնրադրումը կատարվում է Մարիամի կամ այլ սրբերի պատկերների առջեւ: Սակայն առավել նոր եկեղեցիներում սրբապատկերներ գրեթե չկան: Երկրի որոշ հատվածներում, վերը նկարագրվածի նմանությամբ երկրպագելու փոխարեն, մարդիկ հաճախ պարզապես ծնրադրում են եւ անշարժ մնում այդ դիրքով մինչեւ աղոթքի ավարտը: Ու թերեւս սա Հայ եկեղեցու հնագույն ավանդույթն է, որ փոփոխության է ենթարկվել Միջին Արեւելքի երկրների եկեղեցիներում՝ հավանաբար հունական ազդեցությամբ:

Սուրբ Գրքերն ու աղոթքներն ընթերցվում են հին հայերենով՝ [գրաբարով], որը քչերն են հասկանում, եւ նույնիսկ հասկացողները դժվարութեամբ կընկալեն, [որովհետեւ] արտասանությունը երկար է ու ձգձգված, ճայնային ելեւէջներն՝ անբնական: Քարոզխոսությունը շատ տարածված է հայոց մեջ. քարոզում են միայն եպիսկոպոսներն ու վարդապետները, եւ լոկ հատուկ տոների օրերին: Քահանաները երբեք չեն քարոզում, նրանց հիմնական առաքելությունը աղոթք կարդալն ու պատարագ մատուցելն է:

Չնայած հայերեն Աստվածաշնչում առկա են նաեւ անվավեր գրքեր, դրանք դիտարկվում են իբրեւ կանոնից դուրս եւ երբեւէ չեն ընթերցվում եկեղեցիներում:

Տարվա կտրվածքով նվազագույնը տասնչորս մեծ տոն կա, որոնց ընթացքում առօրյա բոլոր գործերը դադարեցվում են, եւ [հայերն] այդ օրերն ավելի խիստ են պահում, քան [հրեաները] շաբաթ: Այս ամենից բացի, կան նաեւ մի շարք այլ տոներ եւ պահոց օրեր, որոնց թիվը նույնիսկ ավելին է, քան տարվա օրերը, որոշ դեպքերում մի քանիսն ընկնում են միեւնույն օրը: Տոներին նախորդող պահքից բացի, ինչպես ասենք՝ Ջատիկն նախորդող քառասնօրյա պահքը կամ Սուրբ Ծննդյանը նախորդող վեց օրերինը եւ այլն, նրանք ունեն նաեւ ամենշաբաթյա պահոց օրեր՝ չորեքշաբթի եւ ուրբաթ: Տարվա օրերից 165-ը հայոց համար սահմանված է իբրեւ պահոց: Սակայն, այսուհանդերձ, նրանք ըստ հարկի չեն հետեւում պահքին. նրանք կարող են առատորեն օգտվել բուսական բոլոր ուտեստներից՝ բացառությամբ բուսական յուղերի, ուստի եւ նրանց պարագային պահքը հրաժարումն է կենդանական սննդից:

Հայկական միջավայրում աղջիկները սովորաբար ամուսնանում են տասներկու կամ տասներեք տարեկանում, իսկ տղաները՝ 25–30: Ամուսնութեան համաձայնությունը⁶ կայացնում են երկու կողմերի ծնողները կամ խնամակալները, իսկ աղջիկն ու տղան չեն կարող հանդիպել քանի դեռ ամուսին չեն դարձել: Հարսանեկան տոնակատարությունը երեք օր է տեւում, որոնց ընթացքում հանդիսավոր խրախճանք է տեղի ունենում փեսացուի, հարսի կամ երկուսի տներում: Իսկ վերջում հարսնացուին կառքով կամ եզներին լծված սայլով տանում են փեսացուի տուն:

⁶ Բնագրում «marriage contract» ձեւն է. թեւեւ ամուսնական եւ նույնիսկ կենսակցության պայմանագրերի կիրառության փաստը հայտնի է (տե՛ս օր.՝ Խ. Սամուէլեան, Հայ ընտանեկան պաշտամունքը. «Ազգագրական հանդէս», 1906, ԺԳ., էջ 124), այնուամենայնիվ, առավել չեզոք ձեւակերպում նախընտրեցինք՝ հաշվի առնելով, որ երեւույթը զանգվածային բնույթ չի կրել:

Հարսանեկան ծեսը երբեմն կատարում են տանը, իսկ երբեմն՝ եկեղեցում: Վարձանքը⁷ եւ հարսանեկան մնացյալ ծախսերը պիտի հոգա փեսայի կողմը, եւ սովորաբար դրանք զգալի գումար են կազմում: Պսակը եկեղեցու խորհուրդներից մեկն է, եւ ըստ էության ամուսնական կապն այլեւս անհնար է խզել: Արյունակցական տարբեր աստիճանի հարազատների ամուսնության վերաբերյալ հայոց օրենքներն ավելի խիստ են, քան Մովսեսինը:

Որեւէ մեկի վախճանի դեպքում կին հարազատները սովորաբար սգակցում են հանգուցյալի ընտանիքին եւ հաճախ այնքան բարձր կոծ են դնում, որ այն լսելի է լինում հարակից տարածքներում: Հուղարկավորությունը կատարվում է նույն օրը: Հանգուցյալին զգեստավորում են ինչպես կենդանության օրոք, եւ դիակը դրվում է բնական կամ արհեստական ծաղիկներով զարդարված դագաղի մեջ ու այդպես տարվում գերեզմանատուն: Ընկերների եւ բարեկամների անկանոն թափօրը գլխավորում են քահանաներն ու սարկավազները, որ վառվող մոմեր են բռնում, եթե քամին թույլ տա: Փողոցներով անցնելիս հոգու հանգստության սրտառուչ երգեր են կատարվում: [Այս թափօրների ժամանակ] մշտապես մոմ են բռնում՝ անկախ նրանից, թե որ ժամին է կատարվում հուղարկավորությունը: [Մոմ բռնում են] նույնիսկ այն դեպքերում, երբ դրանք անհնար է վառ պահել: Կանայք երբեք չեն մասնակցում դեպի գերեզման ընթացող թափօրին: Արդեն գերեզմանոցում ընթերցվում են աղոթքներ, եւ մարմինը, առանց դագաղի, հանձնվում է հողին: Հանգուցյալի զգեստները հանելուց հետո երկար պատանքով փաթաթում են մարմինը եւ այդպես գերեզման իջեցնելով՝ ծածկում հողով: Եթե հանգուցյալը հոգեւորական է, գլխի շուրջը քարեր են դրվում, որպեսզի հողն անմիջականորեն չչփվի գլխին, որ նախկինում օծված է եղել սուրբ յուզով՝ մյուսուհով: Հոգեւորականի գերեզմանը հողով ծածկելուց հետո նույն չափի ու տեսքի մեկ այլ թումբ է բարձրացվում կողքին՝ կողոպտուր բացառելու համար: Հոգեւորականի աճյունը դիակապտելու գայթակղությունը ծագում է նրանից, որ օծումից հետո սուրբ մարմին համարվելով՝ այն պահանջված է իբրեւ սրբազան մասունք: Հայ տղամարդկանց բնորոշ չէ սգո հանդերձանքը, բայց կանայք Կոստանդնուպոլսում սեւ զգեստներ են կրում: Եթե մահացողը հոգեւորական է, հուղարկավորությունից հետո նրա տանն ամեն երեկո աղոթքներ են ընթերցվում՝

⁷ Ներկայումս վարձանքը հիմնականում դուրս է մղված՝ տեղը զիջելով հարսնացուի կողմից քերվող բաժինը-օժիտին:

մինչեւ շաբաթ օրը: Եթե հենց շաբաթ օրն է մահացել, ապա աղոթքներն ընթերցվում են միայն այդ երեկոյան: Իսկ եթե մահացողն աշխարհիկ է, ապա աղոթք ընթերցվում է միայն հոգևարկավորության օրվա եւ հաջորդող շաբաթ օրվա երեկոյան: Բարեկամները երբեմն քահանա են կանչում՝ գերեզմանին աղոթք ասելու համար, սակայն Կոստանդնուպոլսում այս երեսույթի կապակցութեամբ որեւէ կանոն գոյութիւն չունի, այլ մարդիկ քահանա հրավիրում են ըստ ցանկության: Բուն Հայաստանի որոշ հատվածներում այս հարցում առկա են հետեւյալ սովորութիւնները. հոգևարկավորութիւնից հետո կարգը կատարող քահանան հաջորդող ութ օրերին՝ օրը մեկ անգամ աղոթք է արտասանում գերեզմանի վրա, եթե մահացածը հոգեւորական է, ու երեք օր՝ եթե աշխարհիկ է: Գերեզմանի վրա աղոթում են նաեւ մահվանը հաջորդող 8-րդ, 15-րդ եւ 40-րդ օրերին, ինչպես եւ մահվան առաջին տարեկիցին:

Հայ Եկեղեցու այժմյան կացութիւնը մեծագոյն հետաքրքրութեան առարկա է: [Ներկայումս] լուսավոր գաղափարներով ուղեկցվող սուրբգրական ճշմարտութիւնները լայնորեն տարածվում են նրանց մեջ, ի մասնավորի՝ Կոստանդնուպոլսում եւ մի շարք հարակից քաղաքներում, եւ ակնհայտ է, որ [Առաքելական] Եկեղեցու [զավակների] մի մասը բարեփոխման նախաշեմին է: Նրանք տաղանդավոր եւ նախաձեռնող ժողովուրդ են՝ ակնհայտորեն համախմբված եւ օժտված ազնիվ բնավորութեամբ: Եւ էութեամբ իրապես բարեփոխվելու պարագային հայութիւնն ամենակարեւոր գործիքը կդառնա Աստծու ձեռքերում՝ ճշմարիտ քրիստոնեութեան լույսն Արեւելքում ճառագելու ճանապարհին:

Փոխադրությունը՝
ԱՐՇԱԿ Գ. ՄԱԴՈՅԱՆԻ





Տ. ԱՆԴՐԵԱՍ ԱՔԵՂԱ ԵԶԵԿՅԱՆ

ԳՀԾ, ՄՎԴ

ԴՎԻՆԻ 719 Թ. ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎԻ ՊԱՏՄԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ

Հայագիտության մեջ տարածված է այն կարծիքը, որ Ս. Հովհան Գ. Օձնեցի (717–728 թթ.) հայրապետը Դամասկոսից վերադառնալուց հետո Դվինում 719 թ. հրավիրել է եկեղեցական ժողով, որի նպատակն է եղել ծիսական-վարչական բարեկարգությունների իրագործումը, հերետիկոսությունների դեմ պայքարը եւ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի վավերացումը: Սակայն այս ժողովին վերագրվող վավերագրերում, ինչպես նաեւ պատմական սկզբնաղբյուրներում ուղղակի եւ անուղղակի որեւէ տեղեկություն չենք գտնում սույն իրադարձության վերաբերյալ¹: Խնդրո առարկա ժողովի վերաբերյալ առաջին անգամ տեղեկություններ է հաղորդում Միքայել Չամչյանն իր «Պատմութիւն Հայոց» երկում², սակայն նա իր շարադրանքում պատմական որեւէ սկզբնաղբյուրով չի հիմնավորում եկեղեցական այս ժողովի պատմականությունը: Մ. Չամչյանի հեղինակության շնորհիվ հայագիտության մեջ գրեթե աներկբայորեն սկսում է ընդունվել Դվինի 719 թ. եկեղեցական ժողովը՝ որպես պատմական իրողություն³:

¹ Դվինի 719 թ. եկեղեցական ժողովի վերաբերյալ պատմական տեղեկությունների բացակայությունն առաջինը նկատել է Մ.-Ֆ. Բրոսեն (տե՛ս **M. Brosset**, *Histoire Chronologique par Mkhithar d' Aïrivank*, XIII^e S., traduite de l'arménien, sur le manuscrit du Musée Asiatique, St.-Pétersbourg, 1869, AD. 719, էջ 79, ծնթ. 1): Այս իրողության վրա բազմիցս ուշադրություն է հրավիրել նաեւ Ա. Բոգոյանը (տե՛ս **Ա. Բոգոյան**, Հովհաննես Օձնեցին եւ «Մակս ժողովոց» երկի բնագիրը.- «Սուրբ Հովհան Օձնեցի հայրապետը եւ իր ժամանակը», 2003 թ. հունիսի 3–5, Հաղպատի վանք (Գիտաժողովի նյութեր), Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 90. **Նույնի**՝ «Գիրք՝ նվիրված հայ կանոնագիտական մտքի զարգացման առաջին երեք դարերին», «*Էջմիածին*», 2006, Զ., էջ 110):

² Տե՛ս **Մ. Չամչյան**, Պատմութիւն Հայոց, հտ. Բ., Վենետիկ, 1785, էջ 389–396:

³ Տե՛ս **Մ. վրդ. Մուրադեան**, Պատմութիւն Հայաստանեայց Առաքելական Եկեղեցւոյ, վերահրատ., Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 175. **Ն. վրդ. Մելիք-Թանգեան**, Հայոց եկեղեցական իրաւունքը, վերահրատ., Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 331–346. **Յ. վրդ. Մովսիսեան**,

Մ. Չամչյանն իր «Պատմություն Հայոց» երկում Ս. Հովհան Գ. Օձնեցու «Երանելոյ Տեառն Յովանիսի Փիղոսոփայի Հայոց կաթողիկոսի յառաջին կենցաղն իւր եւ ի գալն յաթոռ հայրապետութեան եւ հաստատել բազմապատիկ եւ զանազան կարգս եւ կրանս Եկեղեցւոյ»⁴ գրվածքը ներկայացնում է որպես Դվինի 719 թ. եկեղեցական ժողովում ընթերցված ատենաբանութիւն⁵, իսկ «Կանոնագիրք Հայոց»-ում գետեղված «Կանոնք Տեառն Յովհաննիսի Իմաստասիրի Հայոց կաթողիկոսի, գլուխ ԼԲ.»⁶ վերտառութեամբ կանոնախումբը՝ որպես այս ժողովի կանոններ⁷: Սակայն այս գրվածքներում որեւէ ակնարկ չկա խնդրո առարկա ժողովի վերաբերյալ: Եթե Ս. Հովհան Գ. Օձնեցու կանոններն այսպես կոչված Դվինի 719 թ. ժողովին վերաբերեին, ապա դրանց հեղինակավոր լինելու հանգամանքը չհշտելու համար, անշուշտ պետք է նշվեր այդ հանգամանքը, ինչպես «Կանոնագիրք Հայոց»-ում առկա մյուս կանոնախմբերի պարագային: Իսկ եթե «Կանոնագիրք Հայոց»-ն է վավերացվել, ապա Հովհան Գ. Օձնեցին դժվար թե խուսափեր այս նշանավոր իրողութեան մասին խոսելուց տվյալ ժողովածուին կցված իր հիշատակարանում⁸: Դվինի 719 թ. ժողովի մասին չի հիշատակվում նաեւ Ս. Հովհան Գ. Օձնեցու անունով հայտնի «Սակս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս» երկում⁹: Եթե ընդունենք այս երկի՝ Հովհան Գ. Օձնեցու գրչին պատկանելու իրողութիւնը¹⁰, ապա խիստ անհավանական է, որ նա չըջանցեր իր գործունեութեան կարեւոր գրվածքներից մեկը:

Հայաստանեայց Առաքելական Ս. Եկեղեցւոյ պատմութիւն, Բ. հրատ., Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 157–160. **Մ. արք. Օրմանեան**, Ազգապատում, հտ. Ա., վերահրատ., Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 964–967. **Մ. Պապյան**, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի. կյանքը եւ գործունեությունը, Երեւան, 1998, էջ 35. **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 493. **A. Mardirossian**, Le livre des canons arméniens (Kanonagirk' Hayoc') de Yovhannēs Ajwneč'i: église, droit et société en Arménie du IV^e au VIII^e siècle (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 606, Subsidia 116), Lovanii, 2004, էջ 270–274. **N. Garsoïan**, Interregnum: introduction to a study on the formation of Armenian identity (ca 600–750) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 640, Subsidia 127), Lovanii, 2012, էջ 30, 67, 91/93, 103:

⁴ Տե՛ս «Երանելոյ Տեառն Յովանիսի Փիղոսոփայի Հայոց կաթողիկոսի յառաջին կենցաղն իւր եւ ի գալն յաթոռ հայրապետութեան եւ հաստատել բազմապատիկ եւ զանազան կարգս եւ կրանս Եկեղեցւոյ», բնագիրը՝ Յ. Քեոսեանի, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Է., Բ. դար. (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 21–36:

⁵ Տե՛ս **Մ. Չամչյան**, Պատմություն Հայոց, հտ. Բ., էջ 389–393:

⁶ Տե՛ս «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., աշխ.՝ Վ. Հակոբյանի, Երեւան, 1964, էջ 514–535:

⁷ Տե՛ս **Մ. Չամչյան**, Պատմություն Հայոց, հտ. Բ., էջ 393–395:

⁸ Տե՛ս «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., էջ 535–537:

⁹ Տե՛ս «Յովհաննու Իմաստասիրի Հայոց կաթողիկոսի Սակս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս», գիտաբն. բնագիրը՝ Ա. Յակոբեանի, «Հանդէս Ամսորեայ», 2009, Ա.-ԺԲ., էջ 93–136:

¹⁰ Այս երկի Հովհան Գ. Օձնեցուն պատկանելու իրողությունը առաջինը մերժել է Մ. Չամչյանը (տե՛ս **Մ. Չամչյան**, Պատմություն Հայոց, հտ. Բ., էջ 576–587): Հետագայում սույն տեսակետն ընդունելություն է գտել որոշ հայագետների կողմից (տե՛ս **Մ. արք. Օրմանեան**,

Պատմական սկզբնաղբյուրները եւս որեւէ տեղեկություն չեն հաղորդում Դվինի 719 թ. եկեղեցական ժողովի վերաբերյալ: Պահպանվել են միայն ուշ շրջանի հայ մատենագիրներից երեքի անուղղակի կենարկները, որոնք խիստ վերապահումով միայն կարելի է ընդունել՝ որպէս Դվինի 719 թ. եկեղեցական ժողովի պատմականութեան ապացույց: Առաջինը Պողոս Տարոնացին (†1123 թ.) է, որն իր «Ընդդէմ Թեոփիստեայ հոռոմ փիլիսոփային» երկում նշում է, որ Հովհաննէս կաթողիկոսը Դվինում ժողով է գումարել. «...զի յաւուրսն Յովհաննիսի Հայոց կաթողիկոսի, յորժամ զժողովն արար ի Դին, եւ զՀայք դարձոյց ի Քաղկեդոնէ, եւ հաստատեաց զՀայք յառաջին ուղղափառութիւն, եւ նորոգեաց զՆիկիային կանոնքն»¹¹: Սակայն այս տեղեկությունը չի կարող վերահիշյալ ժողովի պատմականութեան ապացույց դիտվել: Ըստ երեւույթին Պողոս Տարոնացին նկատի է ունեցել 726 թ. Մանգղկերտի ժողովը, որի հակաքաղկեդոնական բնույթը չէշտում են ինչպէս հայ¹², այնպէս եւ օտար մատենագիրները¹³: Հավանաբար Պողոս Տարոնացին Դվինում կաթողիկոսական

Ազգայաաւում, հւ. Ա., էջ 980–981. **V. Inglisian**, Die armenische Literatur, in: „Armenisch und kaukasische Sprachen“, Leiden/Köln, 1963, էջ 175. «Գիրք թղթոց», աշխ.՝ Ն. արք. Պողարեանի Երուսաղէմ, 1994, էջ 673): Սակայն Մ. վան Էսթրուկը, Ա. Բողոյանը եւ Ա. Հակոբյանը քննելով խնդրո առարկա գրվածքի բովանդակային եւ ոճական առանձնահատկությունները՝ եզրակացրել են, որ դրա հեղինակը Հովհան Գ. Օձնէցին է (տե՛ս **M. van Esbroeck**, Die sogenannte Konziliengeschichte des Johannes von Odzun (717–728), „*Annuario Historiae Conciliorum*“, 1994, 1/2, էջ 32. **Ա. Բողոյան**, Հովհաննէս Օձնէցին եւ «Սակա ժողովոց» երկի բնագիրը, էջ 90–91. **Ա. Յակոբեան**, Յովհաննէս Օձնէցի. Սակա ժողովոցն, որ եղին ի Հայա, «*Հանդէս Ամսօրեայ*», 2009, 1–12, էջ 87–88. **Նոյնի**՝ «Կրկին Ս. Յովհաննէս Օձնէցի կաթողիկոսի «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածոյի ընդգրկման խնդրի մասին», 2017, ԺԲ., էջ 66–67):

¹¹ «Թուղթը երանելոյն Պաղոսի Տարանաջոյ յաղթալ ախոյեան վարդապետի ընդ դեմ Թեփիստեայ հռոմ փիլիսոփային», գիտաքնն. բնագիրը՝ Գ. Ալավերդեանի, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. ԺԷ., ԺԱ. դար, Երևան, 2016, էջ 517:

¹² Մանագլերտի 726 թ. հայ-ասորական եկեղեցական ժողովի հակաքաղեկոնական ուղղվածության վերաբերյալ առաջին անգամ հիշատակվում է Ս. Հովհան Գ. Օձնեցու անունով հայտնի «Սակս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս» երկում (տե՛ս «Յովհաննու Իմաստասիրի Հայոց կաթողիկոսի՝ Սակս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս», էջ 106–109. հմմտ. **Ստեփանոս Տարանեցի Աստղիկ**, Պատմություն տիեզերական, գիտաբն. բնագիրը՝ Գ. Գասպարեանի, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. ԺԵ., ժ. դար, Պատմագրություն երկու գրքով, գիրք Բ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, հանդէս Ա., գլ. Բ., էջ 704. **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմություն Հայոց, աշխ.՝ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանեանի, Երևան, 1961, գլ. Ա., էջ 69. «Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի յուսաբանեայ», Վենետիկ – Ս. Հազար, 1862, գլ. ԼԸ., էջ 73. «Պատմություն նահանգին Միսական արարեայ Ստեփաննոսի Օրբելեան արքայիսկոպոսի Միւնեաց», աշխ.՝ Կ. վրդ. Շահնագարեանցի, Թիֆլիս, 1910, գլ. ԿԹ., էջ 455):

¹³ Տե՛ս «Թուրք Փառտայ պատրիարքի առ Չարսիայ կաթողիկոս Հայոց Մեծնգ վասն երկու միաւորեալ բնութեանց մի անձնաւորութիւն գոյոյ Տեսմն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եւ վասն ճշմարտափոխութեան ժողովոյ սուրբ հարցն որ ի Քաղկէդոն», գիտապնն. բնագիրը՝ Ա. Պապարպոյան-Կերամնուի, «Православный Палестинский сборник», 1892, 11, էջ 182–183. **ԱՐՆԵՆԻ ՏԱՎԱՐՈՒԹՅՈՒՆ**, ճանգրդոստոյն լարճոյն տոնն Դոն Տոմոնտոն, Դոն Տոմոնտոն, Դոն Տոմոնտոն

նստավայրը լինելու պատճառով է միայն ենթադրել, թե ժողովն այնտեղ է գումարվել: Մյուս հեղինակը Սամուել Անեցին (1100/05–1185/90 թթ.) է, որն իր «Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց» ժամանակագրական երկում հաղորդում է, որ հայոց ՃՀ. (170+551=721) թվականին «Սուրբ իմաստասէրն Յոհան կանոնական կարգաւք պայծառացոյց զեկեղեցիս, զսա կոչէ ամիրապետն ի դուռն իւր եւ վասն առաւել վայելչութեան սորա պատուէ մեծագոյն պատուով»¹⁴: Այստեղ ընդհանրապէս չի խոսվում Դվինում հրավիրված ժողովի մասին, իսկ «կանոնական կարգաւք պայծառացոյց զեկեղեցիս» ոչ այնքան հստակ արտահայտություն է, որը կարող է վերաբերել առհասարակ Հովհան Գ. Օձնեցու գործունեությանը: Հաջորդ պատմիչը Մխիթար Այրիվանեցին է (1230/35–1297/1300 թթ.), որն իր «Պատմութիւն ժամանակագրական» աշխատության մեջ հիշատակում է. «719-Յովհան Օձնեցի արար ժողով ի Մանագկերտ եւ եհան զհոռոմն եւ զհայսն իւր ի հայոց»¹⁵: Այս վկայությունը հավանաբար չփոթի արդյունք է՝ Մանագկերտի ժողովի 726 թվականը դարձել է 719-ը:

Այսպիսով, Դվինի 719 թ. ժողովի պատմականությունը վերաբերյալ որեւէ ուղղակի հիշատակություն գրեթե առկա չէ՝ բացի Պողոս Տարոնացու վկայությունից: Անհավանական է, որ հայ մատենագիրները լռության մատենին մի այսպիսի կարեւոր եկեղեցական ժողով, որի նպատակն է եղել Հայոց Եկեղեցում ծիսական-վարչական բարեկարգությունների իրագործումը եւ «Կանոնագիրք Հայոց»-ի վավերացումը:

Սակայն այստեղ հարց է ծագում՝ ինչո՞ւ է Մ. Չամչյանը, առանց պատմական ծանրակշիռ փաստերի, հիշատակել Դվինի 719 թ. եկեղեցական ժողովի մասին: Մեր կարծիքով՝ այս հարցի պատասխանը պետք է փնտրել Մ. Չամչյանի՝ Ս. Հովհան Գ. Օձնեցուն Քաղկեդոնի ժողովի համակիր ներկայացնելու ձգտման մեջ¹⁶:

Ս. Հովհան Գ. Օձնեցու նկատմամբ վերաբերմունքը միանշանակ չէ հատկապէս քաղկեդոնական հայ եւ օտար մատենագիրների երկերում:

კრიტიკულად დაადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ზ. ალექსიძემ, თბილისი, 1980, էջ 84–85. Արսեն Մափարացի, Վրաց (Քարթլիի) եւ Հայոց (Սոմխիթի) բաժանման մասին. - Լ. Մելիքսեթ-Քեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, հտ. Ա. (Ե.-ԺԲ. դար), Երևան, 1934, էջ 39. Կղեմէս Գալանոս, Միաբանութիւն Հայոց Սուրբ Եկեղեցւոյն ընդ մեծի Սուրբ Եկեղեցւոյն Հռովմայ, հտ. Ա., Հռոմ, 1690, էջ 201–209:

¹⁴ «Սամուել Անեցի եւ շարունակողներ ժամանակագրութիւն», աշխ.՝ Կ. Մաթեւոսյանի, Երևան, 2014, էջ 157:

¹⁵ «Մխիթարայ Այրիվանեցւոյ Պատմութիւն ժամանակագրական», ի լոյս ընծայեաց Բ. Պատկանեան, Ս. Պետերբուրգ, 1867, էջ 66–67:

¹⁶ Մանրամասն տե՛ս Ե. Ա. Գալստյան, Հովհաննէս Օձնեցուն վերագրված մի գրության հեղինակի հարցի շուրջ, ՊԲՀ, 1977, 3, էջ 247:

Վերջիններս, ելնելով իրենց դավանաբանական դիրքորոշումից խիստ բացասական երանգներով են մեկնաբանել նրա գործունեությունը եւ գնահատել նրա մատենագրական ժառանգությունը: Այս իրողությունը պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ նրանք Ս. Հովհան Գ. Օձնեցու գործունեության հետ էին կապում Հայ Եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշման վերջնական ամրագրումը¹⁷:

Ս. Հովհան Գ. Օձնեցու գործունեության եւ նրա մատենագրական ժառանգության հանդեպ Հայ կաթողիկոսների թշնամական ու մերժողական վերաբերմունքը որոշակի փոփոխության է ենթարկվում Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության անդամ Մ. Չամչյանի (1738–1823 թթ.)՝ Հայոց հայրապետի դավանաբանական կողմնորոշման վերաբերյալ առաջ քաշած մի նոր տեսակետի շնորհիվ: Մ. Չամչյանն իր «Պատմութիւն Հայոց» աշխատասիրության երկրորդ հատորում ծավալուն անդրադարձ է կատարում Հովհան Գ. Օձնեցու գործունեությանն ու մատենագրական ժառանգությանը¹⁸ եւ փորձում հիմնավորել, որ «սուտ է՝ եւ գրապարտութիւն

¹⁷ Կ. Պոլսի Փոտ Ա. պատրիարքը նշում է, որ Հովհանն Վալիկառնասցու ուսմունքը հայերի մեջ ավելի ամրացավ Մանագլերտի ժողովով (տե՛ս «Թուղթ Փաւտայ պատրիարքի առ Չաքարիայ կաթողիկոս Հայոց», էջ 182–183): Իսկ Արսեն Սափարացին, խոսելով Մանագլերտի ժողովի մասին, մեղադրում է Հովհան Օձնեցուն տիեզերական ժողովների ու Եկեղեցու հայրերի կանոններին եւ ավանդությանը հակառակ՝ Ս. Հաղորդությունը անապակ գինով եւ բաղարջ հացով կատարելու ավանդույթը Հայ Եկեղեցի ներմուծելու մեջ (տե՛ս **ՆՐԵՆԾԻ ՆԱԾԳԱՐԵՂՈՒ**, Գանգոցօճօճօճ Երեւան, 1987, էջ 84–85. **Արսեն Սափարացի**, Վրաց (Քարթլի) եւ Հայոց (Մոմխիթի) բաժանման մասին, էջ 39): Ս. Հովհան Գ. Օձնեցուն վարկաբեկելու իրենց ջանքերով հատկապես առանձնանում էին հայ միաբարները՝ ունիթորները: Նրանցից Ներսես Պալիեցը (Պաղոն) 1341 թ. Ավինյոնում Հռոմի Բենեդիկտոս ԺԲ. պապին (1334–1342 թթ.) է ներկայացնում Հայ Եկեղեցու այսպես կոչված «մոլորությունները» բովանդակող 117 կետից բաղկացած մի ցուցակ: Այս ցուցակի 110-րդ հատվածը նվիրված էր հայոց «մոլորական» գրքերին, որոնց շարքում տեղ է գտել նաեւ Հովհան Օձնեցու «Սակա ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս» երկը: Հայ միաբարներից՝ Հովհան Գ. Օձնեցու հանդեպ իրենց ատելությամբ առանձնանում են ԺԷ. դարավերջի մատենագիրներ Հերոնիմոս Լեհացին եւ Գրիգոր Ուրախ Կարնեցին (տե՛ս **Յ. Ս. ԱճԻՆԻՍ**, Հայ մոլորական համարում գրքերն ըստ լատինական մի հին ցուցակի.– **Նույնի՝** «Մանր երկեր», Լոս Անջելես, 1987, էջ 303, 308): Ս. Հովհան Օձնեցու գործունեությունը խիստ բացասական է նկարագրում նաեւ ԺԷ. դարի հիսուսյան պատմաբան Կղեմես Գալանտը: Նա վերջինիս գործունեության հետ է կապում Հայ Եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշման առաջացումը եւ ի մասնավորի նշում, որ նրա շնորհիվ Հայոց Եկեղեցին «փխտակների» վերածվեց (տե՛ս **Կղեմես Գալանտ**, Միաբանություն Հայոց Սուրբ Եկեղեցւոյն ընդ մեծի Սուրբ Եկեղեցւոյն Հռոմայ, հտ. Ա., էջ 201–209): Հովհան Գ. Օձնեցու գործունեության նկատմամբ Կղեմես Գալանտի ունեցած բացասական դիրքորոշումից է ազդվել նաեւ ռուս եկեղեցական «պատմաբան» Ա. Աննինսկին (տե՛ս **А. Аннинский**, История Армянской церкви (до XIX века), Кишинев, 1900, էջ 116–120): Այս աշխատության քննադատությունը տե՛ս **Հ. Մանանդյան**, Երկեր, հտ. Է., Երեւան, 2010, էջ 40–46:

¹⁸ Տե՛ս **Մ. Չամչյան**, Պատմութիւն Հայոց, հտ. Բ., էջ 571–672:

է ասել զնմանէ, թէ ընդդէմ կացեալ իցէ նա սուրբ ժողովոյն Քաղկեդոնի բանիւք եւ գրովք եւ բաժանեալ իցէ զՀայս յայլոց ազգաց»¹⁹: *Իր առաջ քաշած սուլն տեսակետը հիմնավորելու համար Մ. Չամչյանն առաջին հերթին ջանում է «ապացուցել», որ Հովհան Գ. Օձնեցուն՝ 726 թ. Մանագլեքերտում գումարած հայ-ասորական եկեղեցական ժողովը հակաքաղկեդոնական բնույթ չի ունեցել: Այսպես՝ նա առաջ է քաշում պատմական ապացույցներից զուրկ մի տեսակետ, ըստ որի Մանագլեքերտում գումարվել են երկու տարբեր եկեղեցական ժողովներ՝ տարբեր ժամանակներում: Մանագլեքերտի Ա. եկեղեցական ժողովը գումարել է ոմն հակաքաղկեդոնական Հովհաննես Մանագլեքերտցին, որն իբրեւ թե Ներսես Գ. Տայեցու (641–661 թթ.) հայրապետության վերջին վեց տարիներին Հայոց իշխան Թողորոս Ռշտունու կողմից նշանակվել է կաթողիկոսական տեղապահ»²⁰: Հետագայում Հովհան Մանագլեքերտցու գումարած հակաքաղկեդոնական բնույթ ունեցող Մանագլեքերտի Ա. ժողովը շփոթվել է Հովհան Գ. Օձնեցու գումարած 726 թ. Մանագլեքերտի հայ-ասորական ժողովի հետ, որտեղ միայն քննվել է Հուլիանոս Հալիկառնացու ու նրա հետեւորդների՝ Քրիստոսի մարմնի անապականության վերաբերյալ ուսմունքը եւ որեւէ ձեւով անբարդարձ չի կատարվել քաղկեդոնականությանը»²¹:*

Մ. Չամչյանի համար Հովհան Գ. Օձնեցու «հակաքաղկեդոնական» հորջորջումը ջնջելու, ինչպես նաեւ վերջինիս գումարած 726 թ.

¹⁹ Անդ, էջ 573:

²⁰ Ներսես Գ. Տայեցին (641–661 թթ.) պաշտոնապես գահակալել է մինչեւ 661 թ., սակայն 652 թ. բյուզանդական Կոնստանս Բ. կայսեր (641–648 թթ.) հետ եկեղեցական միություն հաստատելու պատճառով թշնամացել է Թեոդորոս Ռշտունու հետ եւ փախել Կ. Պոլիս, ապա՝ քաշվել Տայք: Նա Դվին է վերադարձել 658 թ.-ին՝ Թեոդորոս Ռշտունու մահից հետո (տե՛ս «Պատմություն Սեբեոսի», աշխ.՝ Գ. Վ. Աբգարյանի, Երևան, 1979, գլ. ԽԹ., էջ 167–168, գլ. ԾԲ., էջ 174–175): Մ. արք. Օրմանյանի կարծիքով՝ Ներսես Գ. Տայեցու բացակայության ժամանակ կաթողիկոսարանի գործերը վարել է Անաստաս Ակոռեցին (տե՛ս **Մ. արք. Օրմանեան**, Ազգապատում, հտ. Ա., էջ 855–856):

²¹ Տե՛ս **Մ. Չամչեան**, Պատմություն Հայոց, հտ. Բ., էջ 351–354, 357–358, 598–614: Մ. Չամչյանի ազդեցությամբ՝ Մանագլեքերտի Ա. եկեղեցական ժողովի պատմականությունն ընդունում են նաեւ Մ. վրդ. Մուրադյանցը, Ա. արք. Մխիթարյանցը, Հ. վրդ. Մովսիսյանը (տե՛ս **Մ. վրդ. Մուրադեանց**, Պատմություն Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցւոյ, էջ 171–172. **Ա. արք. Մխիթարեանց**, Պատմություն ժողովոց Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ՝ հանդերձ կանոնադրութեամբք, էջ 241. **Յ. վրդ. Մովսիսեան**, Հայաստանեայց Առաքելական Ս. Եկեղեցւոյ պատմություն, էջ 149): Մ. Չամչյանի վերոհիշյալ տեսակետի քննադատությունը տե՛ս **Կ. վրդ. Տէր-Մկրտչեան**, Բնութեան խնդրի նկատմամբ մեր եւ Մխիթարեան հայրերի ունեցած հայեացքը,– **Նույնի**՝ «Երկերի ժողովածու», պրակ Ա., Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 135–136. **Մ. արք. Օրմանեան**, Ազգապատում, հտ. Ա., էջ 853–854: Մ. Պապյանը սխալմամբ կարծում է, թե Մ. Չամչյանն ընդհանրապես չի ընդունում Մ. Հովհան Գ. Օձնեցու կողմից 726 թ. Մանագլեքերտում ժողով գումարելու իրողությունը (տե՛ս **Մ. Պապյան**, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի. կյանքը եւ գործունեությունը, էջ 12–13):

Մանազկերտի ժողովի հակաքաղկեդոնական բնույթը բացառելու գործում լուրջ խոչընդոտ էր հայրապետի անվամբ հայտնի «Սալս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս» երկը: Այստեղ առանձնակի շեշտադրումով արտահայտված էին ինչպես դրա հեղինակի, այնպես եւ 726 թ. Մանազկերտի ժողովի հակաքաղկեդոնական կողմնորոշումը: Այս խնդիրը լուծելու համար Մ. Չամչյանը մերժում է խնդրո առարկա երկի՝ Հովհան Գ. Օձնեցու գրչին պատկանելու իրողությունը եւ այն համարում հետագա դարերում հակաքաղկեդոնականների հեղինակած գրություն²²: Սակայն այս տեսակետին խոչընդոտում էր այն, որ «Սալս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս» երկում առկա Ս. Պատարագի հացին ու գինուն, Առաջավորաց եւ Քառասորդաց պահքերին, Ավագ հինգչաբթիի Ս. Հաղորդության խնդիրներին վերաբերող կանոնները, որոնք հակաքաղկեդոնական հստակ ուղղվածություն ունեին, կրկնվում էին նաեւ Հովհան Գ. Օձնեցուն պատկանող կանոնախմբում²³ եւ «Երանելոյ Տեառն Յովանիսի Փիղոսոփայի Հայոց կաթողիկոսի յառաջին կենցաղն իւր եւ ի գալն յաթոռ հայրապետութեան եւ հաստատել բազմապատիկ եւ զանազան կարգս եւ կրաւնս Եկեղեցւոյ» գրվածքում: Այս հանգամանքն ակամայից վկայում էր հայրապետի՝ վերոհիշյալ երկի հեղինակ լինելու եւ հակաքաղկեդոնական դիրքորոշում ունենալու օգտին: Այս խնդիրը լուծելու համար Մ. Չամչյանը կրկին դիմում է իր առաջ քաշած Հովհան Մանազկեսցու եւ նրա գումարած Մանազկերտի Ա. ժողովի օգնությունը եւ ստեղծում 719 թ. Դվինի եկեղեցական ժողովը: Այս առնչությամբ նա նշում է, որ Հովհան Գ. Օձնեցու կանոնախմբում առկա հակաքաղկեդոնական ուղղվածություն ունեցող կանոնները նախապես ընդունվել են Մանազկերտի Ա. ժողովում, իսկ հետագայում՝ 719 թ. Դվինի ժողովի ժամանակ Հովհան Գ. Օձնեցին դրանք ներառել է իր կանոնախմբում: Իսկ Հովհան Գ. Օձնեցու այս քայլը նա բացատրում է նրանով, որ Մանազկերտի Ա. ժողովի կանոններն արդեն արմատավորվել էին հայոց մեջ եւ դրանց մերժումը կհարուցեր որոշ եկեղեցականների դժգոհությունը²⁴: Դվինի 719 թ. եկեղեցական ժողովի «ստեղծումը» պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ Մ. Չամչյանը չէր կամենում Հովհան Գ.

²² Տե՛ս Մ. Չամչեան, Պատմություն Հայոց, հտ. Բ., էջ 576–587:

²³ Տե՛ս «Յովհաննու Իմաստասիրի Հայոց կաթողիկոսի Սալս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս», էջ 118–134. հմմտ. «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., էջ 514–535. «Երանելոյ Տեառն Յովանիսի Փիղոսոփայի Հայոց կաթողիկոսի յառաջին կենցաղն իւր եւ ի գալն յաթոռ հայրապետութեան եւ հաստատել բազմապատիկ եւ զանազան կարգս եւ կրաւնս Եկեղեցւոյ», էջ 21–36: Այս մասին նաեւ տե՛ս Ա. Յակոբեան, Յովհաննէս Օձնեցի. Սալս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս, էջ 87–88:

²⁴ Տե՛ս Մ. Չամչեան, Պատմություն Հայոց, հտ. Բ., էջ 630–650:

Օձնեցու կանոնները կապել 726 թ. Մանազկերտի եկեղեցական ժողովի հետ, քանի որ դրանով նա կհակասեր իր այն պնդմանը, թե այս ժողովում ընդհանրապես անդրադարձ չի եղել քաղկեդոնականությանը:

РЕЗЮМЕ

В арменоведении распространено мнение, что Св. Ованнес III Одзнецци (717–728 гг.) в 719 году в Двине созвал церковный собор, целью которого были осуществление церковных реформ и борьба с ересями. Однако в относящихся к собранию документах, а также исторических первоисточниках не находим никакой прямой или косвенной информации об этом событии. Сведения о соборе впервые сообщает М. Чамчян в своем труде «История Армении». Однако это свое упоминание он не обосновывает каким-либо историческим фактом. В данной статье впервые предпринимается попытка освещения обстоятельства «создания» Двинского церковного собора 719 года, связанного со стремлением М. Чамчяна представить Св. Ованнеса III Одзнецци сторонником Халкидонского собора.

SUMMARY

In the Armenology, it is common to state that Patriarch St. Hovhannes III of Odzoun (717–728) convened a Synod in Dvin in 719, aimed at the implementation of ritual-administrative improvements and struggle against heresies. However, we do not find any direct or indirect information on this event in documents, as well as in historical sources concerning this Synod. For the first time data on the issue at stake are provided by Michael Chamchyan, member of the Mekhitarist Congregation of Venice in his work entitled “History of Armenia”. However, he does not substantiate this reference by any historical fact.

This article, for the first time, attempts to cover the circumstances, in which the Synod of Dvin of 719 was convened, which is related to M. Chamchyan’s aspiration to present St. Hovhannes III of Odzoun as an adherent to the Council of Chalcedon.



ՌՈՒՐԵՆ ԳԱՄՊԱՐՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ

**ՊԱՐՍԿԱԿԱՆ ԵՒ ՎՐԱՅԱԿԱՆ ԱՊԲՅՈՒՐՆԵՐԸ ՄԱՅԿԱՆԱԲԵՐՈՂՑԻ ՍԱՊՈՒՆ Բ.
ԱՐԾՐՈՒՆԻ ԻՇԽԱՆԻ ՄԱՍԻՆ**

Միջնադարի քաղաքական, ռազմական տաղանդավոր գործիչ՝ Ժ. Գ. Կայեն-Մահկանաբերդի ավատական տան հայազգի իշխան Սադուն Բ. Արծրունու մասին վրացական սկզբնաղբյուրը հավաստում է, որ նա հովանավորվել է մոնղոլների, մասնավորապես Աբաղա իլխանի կողմից՝ «խնամակալ լինելով Վրաստանի գործերին»։ «Այս ընթացքում Սադուն Մահկանաբերդին հզորացել էր իրեն ժամանակակից բոլոր իշխաններից ավելի, որովհետեւ սիրեց նրան Աբաղա խանը։ Ու [Սադունը] սկսեց խնամակալ լինել Վրաստանի գործերին, որովհետեւ [թագավորը] նրա տեր Ավագ աթաբեկի աղջկա [մասին հոգալ] հանձնարարեց Սադունին, իսկ Խվաշագը էջիրություն էլ տվեց նրան»¹։

Հիշատակագրում նշված Աբաղա (խան) իլխանը Հուլավյան հարստության հիմնադիր Հուլավու իլխանի ավագ որդին էր, որը կառավարել է հոր մահից հետո՝ 1265–1282 թթ.։ Դատելով հիշատակագրի տեղեկությունից՝ իլխանի հզորացման նախապայման է հանդիսացել խանի հովանավորչությունը, ինչը ժամանակագիրը բնորոշել է ուշագրավ արտահայտությամբ. «...որովհետեւ սիրեց նրան (հովանավորել, սատարել է) Աբաղա խանը»։ Ասել է թե՛ Կայենեցի ավատատիրոջ ընկերային-քաղաքական կարգավիճակն Աբաղայի իլխանության օրոք տարանջատվում էր իր ժամանակակից իշխաններից։ Հիշյալ վավերագրով դժվար է եզրահանգել, թե իլխանը երբ է հովանավորել Մահկանաբերդցուն, որ վերջինս հզորացել էր իր ժամանակակից իշխաններից ավելի։ Համաձայն բնագրի՝ վրաց թագավորը մինչ այդ Հայաստանում իշխանին նշանակել էր իր նախկին սյուզերեն տիրոջ՝ աթաբեկ Ավագի աղջկան խնամակալ-սնուցող։ Աթաբեկ, ամիրսպասալար Ավագ Զաքարյանի միակ դուստր Խոշաքը

¹ «Վրաց ժամանակագրություն (1207–1318)», թարգմանությունը հին վրացերենից ու ծանոթ.՝ Պ. Մուրադյանի, Երևան, 1971, էջ 139. «Картлис Цховреба», История Грузии, Тбилиси, 2008, ст. 381, այսուհետ՝ «Картлис Цховреба»։

(*Խվաշագ*), համաձայն աղբյուրի, Մահկանաբերդցուն կարգել էր իր հայրենական կալվածքի էջիբ-սենեկապետի պաշտոնում:

Մեզ թվում է՝ վերոնշված տեղեկությունն էական նմանություն ունի բերվող բնագրի հետ. «Այս ընթացքում գորեղանալ սկսեց Սադուն Մահկանաբերդցին, որն սկզբում ըմբռնության շնորհիվ Ուլոյի կողմից մեծարվեց: Աբաղա խանը նույնպես պատվով էր վերաբերվում նրան: Մեծ սահիբդիվանը եւս բարությանը է վերաբերվում, որովհետեւ [Սադունը] նրա կնոջ՝ Ավագի դուստր Խվաշագի սենեկապետն էր (էջիբը): Դավիթ թագավորը եւս բազում երկրներ պարգեւեց նրան»²: Նկատենք, որ վերջին հիշատակության բովանդակությունն արձանագրում է պատմական մի ողջ շրջան: Այն տեղեկացնում է, որ Աբաղա իլխանը, դարձյալ պատվով, առանձնահատուկ վերաբերմունք է դրսևորել Կայենեցի ավատատիրոջ նկատմամբ, ինչպես վերջինիս հայրը՝ Ուլոն (նույն Հուլավուն): Սակայն ուշագրավ է այն, որ հիշատակագիրը Մահկանաբերդցի Սադուն իլխանի հզորանալը բացատրում եւ կապում է ըմբռնարարում նրա տարած հաղթանակի հետ, որը, հավանաբար, տեղի է ունեցել 1256/57 թթ.³: Շնորհիվ փայլուն հաղթամարտի՝ Սադուն Բ.-ն մեծարվել է մոնղոլ Հուլավուն իլխանի կողմից: Սակայն պետք է ընդգծել, որ վավերագրում ստույգ եւ հստակ է, թե ժամանակագիրը պատմական նման դրվագը նկարագրելիս Աբաղայի «պատվով» վերաբերվելը երբ եւ որ ժամանակահատվածում նկատի ունի, հոր՝ Հուլավունի կենդանությունը, թե՞ վերջինիս իլխանության: Ակներեւ է՝ Աբաղա իլխանն իշխանավարության սկզբնական շրջանում իլխանի նկատմամբ զգուշավորություն է ցուցաբերել եւ «բարյացակամ» չի եղել: Նշյալ հետաքրքիր իրողությունը նկատելի է տարեգրի առանձնակի շեշտադրման պարագայում. «...նույնպես պատվով էր վերաբերվում նրան»⁴: Վերոբերյալից կարելի է եզրակացնել, որ վերջինս թեեւ պատվով էր վերաբերվում իլխանին, բայց ոչ այնպես, ինչպես իր հայրը: Հավելենք նաեւ. ըստ վկայության՝ մոնղոլական ավագանին, հանձին մեծ սահիբդիվան խոջա Շամա ադ-Դին Ջուվեյնու, ջերմ տրամադրվածություն է ցուցաբերել իլխանի նկատմամբ, քանի որ վերջինս խոջայի կնոջ՝ «Ավագի դուստր Խվաշագի սենեկապետն էր»⁵:

² «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 129:

³ Մենք ըմբռնարարի իրողությանը չենք անդրադառնում, որովհետեւ այն քննարկել ենք առանձին. տե՛ս «Սադուն Բ. Արծրունի իլխանի գործունեությունը վիմագիր եւ մատենագիր աղբյուրների մեկնաբանությամբ», «Հանդես Ամսորեայ», 1–12, Վիեննա-Երևան, 2018, էջ 381:

⁴ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 129:

⁵ Անդ:

Համաձայն աղբյուրների՝ իշխանուհի Խոշաք Ջաքարյանի ու պարսիկ սահիբբեգի Մուհամմադ Ջուվեյնու ամուսնությունը տեղի է ունեցել 1269 թ.⁶։ Մինչդեռ առաջին, մեզ ծանոթ, վերոնշյալ բնագիր-հիշատակագիրը (էջ 139) նշում էր միայն իշխանի հզորաձայն Աբաղա իշխանի հովանավորությամբ՝ «խնամակալելով Վրաստանի գործերին»՝ որեւէ խոսք չհայտնելով խոջայի ու իշխանադստեր ամուսնության մասին։ Ասել է թե՛ վերոնշյալ սկզբնաղբյուրի համաձայն՝ «Վրաստանի գործերին խնամակալելը» Մահկանաբերդցի իշխանի կողմից կատարվել, տեղի է ունեցել, հավանաբար, սահիբբեգի ու Խոշաք Ջաքարյանի ամուսնությունից առաջ՝ մինչ 1269 թ.:

Հատկանշական է նաեւ, որ տարեգիրը վերջին՝ հիշյալ վկայությամբ հակասում է իրեն, քանզի մասնավորեցնում է, թե՛ «Սահիբբեգի վրացի է Ուլո խանի կողմից, իսկ Սադունն էլ՝ նրանից»⁷, մինչդեռ վերոնշյալ բնագիրը (էջ 139) պատմական այլ իրողություն է արձանագրում, այն է՝ «...սիրեց նրան Աբաղա խանը։ Ու [Սադունն] սկսեց խնամակալ լինել Վրաստանի գործերին»⁸։ Ուստի, հիմք ընդունելով տվյալ տեղեկությունը, կարծում ենք՝ Աբաղա իշխանի հետ մտերմությունը նրա իշխանության օրոք եւ Մահկանաբերդցի իշխանի ընկերային եւ քաղաքական կարգավիճակը երբեք էլ պայմանավորված չեն եղել սահիբբեգի անմիջական հովանավորչության հետ։

Ուշադիր ընթերցելով վերոնշյալ բնագիրը՝ ակամայից նկատվում է տարեգրի ջերմ վերաբերմունքի փոփոխությունը։ Հեղինակը բոլորովին այլ ձեւով է գնահատում մահկանաբերդցի իշխանի գործունեությունը։ Հիշատակագրում բացակայում են իշխանի հասցեին արված նախկին՝ իմաստուն, խելոք, բարեխոհ, խելացի, քաղցրալեզու, նշանավոր եւ այլ մակերևները։ Թվում է՝ տարեգիրը Մահկանաբերդցի ավատատիրոջը ներկայացնում է որպես ընդդիմադիր իշխանի, որը հովանավորվում ու սատարվում է անմիջապես մոնղոլական արքունիքի վերնախավի կողմից, ինչը ուսումնասիրողները հիմք համարելով՝ եզրակացրել են, որ Սադուն Արծրունին եղել է խանի հանձնակատար գործակալը⁹։

Մեզ թվում է, թե իրականում մոնղոլական ավագանին՝ իշխանի գլխավորությամբ, երկրի ղեկավարման առաջնությունը պատիվը վրաց

⁶ «Մանր ժամանակագրության» հավաստմամբ՝ «Սահիպն գեոշաքն էաո ՉԺԸ (1269)»։ «Մանր ժամանակագրություններ XIII-XVIII դդ.», հ. 1, կգմ. Վ. Հակոբյան, Երևան, 1951, էջ 44։

⁷ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 142։

⁸ Անդ, էջ 139։

⁹ «Картлис Цховреба», ст. 410. Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 2, Երևան, 2014, էջ 307։

արքունիքում տվել է «Ժամանակակից բոլոր իշխաններից ավելի»¹⁰ այն անձնավորությունը, որն աչքի էր ընկնում իմաստությունով, զորեղությունով, կազմակերպչական ունակությամբ ու մտավոր բարձր կարողությամբ։ «...որ(ը) իմաստուն ու խելոք մարդ էր, բարեսոհ¹¹, բարեմտ, ուժով հույժ զորեղ, նշանավոր, ընտիր ըմբիշ, վարպետ նետաձիգ»¹²։

«Վրաց ժամանակագրության» վերոհիշյալ տեղեկությունները զարմանալիորեն աղերսվում են Գրիգոր Ակնեցու վկայությանը. «...եւ մեծացաւ Սաղունն առաջի դանին եւ նման նմա ոչ գտաւ ամենայն երկիր հարկօք եւ մեծութեամբ, ուժով ժամանակա Տաթարին»¹³, որն ակնհեռաբար պետք է առնչվի Հուլավուրի իշխանավարության շրջանին։

Հիշյալ իրողության առնչությամբ Պ. Մուրադյանը նշում է. «...որոշ հատվածներ բավականին մերձ են, երբեմն անգամ նույնանում են «Ժամանակագրության» համապատասխան վկայություններին»։ Հեղինակը հավաստում է, թե վրաց ժամանակագիրն օգտվել է բանավոր ավանդությունից, «թեև բացառված չէ Գր[իգոր] Ակնեցու հետ նույն աղբյուրն ունենալը»¹⁴։

«Նույն աղբյուրն ունենալու» պարագան չի բացառվում, որը, ցավոք, չի պահպանվել։ Սակայն բնականաբար հարց կարող է ծագել. ի՞նչ լեզվով է գրված եղել «նույն աղբյուրը», ինչը Մուրադյանը չի մասնավորեցնում։

Կարծում ենք՝ Գրիգոր Ակնեցու խոսքը միանշանակ «յեղափոխեալ ի հայս»¹⁵ չէ, այլ «ականատես եւ ականջալուր իրացս»¹⁶։ Այն մատենագրի կենդանի շարադրանքն է, պատմական ժամանակաշրջանի ինքնուրույն, իրապես հավաստի ու շիտակ արձանագրումն ու արժեւորումը։ Թվում է՝ վերջինիս խոսքն ավելի վաղ՝ նախօրինակ է, քան տարեգրիներ, քանզի վրացական սկզբնաղբյուրի հեղինակը «Գեորգի Պայծառի ավագ

¹⁰ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 139։

¹¹ Ստ. Մալխասեանց, Հայերէն բացատրական բառարան, հ. Ա., Երեւան, 1944. Է. Աղայան, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, հտ. 1, Երեւան, 1976, էջ 338։

¹² «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 109–110։

¹³ Ստ. Մալխասեանց, Հայերէն բացատրական բառարան, հտ. Ա., էջ 338. Էդ. Աղայան, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, հտ. 1, էջ 174։

¹⁴ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 26–27, 201։ Պ. Մուրադյանը նույն խոսքը կրկնում է նաեւ այն դեպքում, երբ «Ժամանակագրություն»-ում որոշ հատվածներ համընկնում են Ստեփանոս Օրբելյանի «Պատմության» մի քանի դրվագներին, որը, ինչ խոսք, բացառում է «ընդհանուր» աղբյուրի գոյությունը։ Անդ, էջ 28։

¹⁵ Ստեփանոս Օրբելյան, Պատմություն տանն Սիսական, Թիֆլիս, 1912, էջ 398, Վրաց ժամանակագրություն, էջ 388։

¹⁶ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն հայոց, աշխ. Կ. Մելիք-Օհանջանյան, Երեւան, 1961, էջ 384։

ժամանակակիցն է եւ իր պատմությունն ավարտել է 1316–1318 թթ.»¹⁷: *Եթե այդպես է, ուրեմն վերոնշյալ իրողությունը գալիս է հավաստելու, որ առնվազն վերապահումով պետք է ընդունել բանասիրության մեջ գերիշխող այն տեսակետը, թե «XI-XIII դարերում վրաց մշակույթի ազդեցությունը հայոց նկատմամբ ավելի նկատելի է, քան հակառակը»¹⁸: Ելնելով վերոբերյալ օրինակից՝ սխալված չենք լինի, եթե ասենք՝ «Երկայնաբազուկների»¹⁹ «յինքեանս» առած հայոց գավառներում» հայ մշակույթի ինքնուրույնության միտումն այնքան էլ մարած չէր, եւ մշակութային ազդեցությունը, ինչպես երեւում է, հակառակն է ապացուցում՝ վերստին արձանագրելով հին ավանդույթի պահպանման անհերքելի իրողությունը:*

Պետք է բացառել Պ. Մուրադյանի այն վարկածը, թե Գրիգոր Ակնեցու եւ ժամանակագրի բնագրերի որոշ հատվածներ բավականին մերձ, անգամ նույնական են, քանզի, եթե ընդունենք, թե Ակնեցին օգտվել է միեւնույն «հնամենի աղբյուրից», նույնը պետք է նշենք նաեւ Կիրակոս Գանձակեցու եւ Վարդան Արեւելցու վերաբերյալ: Այդ երեք մատենագիրները Հովհաննես Վանական վարդապետի շնորհալի, անվանի աշակերտներն են²⁰: Վերջին երկուսը ինքնուրույն են շարադրել ժամանակի իրական պատմությունը, որը որպես սկզբնաղբյուր՝ օգտագործել են հայ եւ օտար պատմագիրները, եւ ինչո՞ւ պետք է Գրիգոր Ակնեցին «օգտվեր եւ շարադրեր» անծանոթ, անհայտ մեկի գրածից²¹:

¹⁷ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 13:

¹⁸ Անդ, էջ 8, 9:

¹⁹ Ա. Հովհաննիսյանը հայտնում է, թե ճիշտ չէ «Մխարգրձեղ» անվան «Երկայնաբազուկ» թարգմանությունը: Վերջինիս ճիշտ իմաստը, ըստ հեղինակի, տալիս է վրաց «*Զարթիս-ցիտլերբա*» պատմագրությունը, երբ «*երկարատու*» կամ «*լայնաթիկունք*» է անվանում Չաքարեի եւ Իվանեի հորը՝ Սարգիս Չաքարյանին: «Երկայնաբազուկ» սխալ թարգմանությունը կիրառվել է ուշ ժամանակներում, (Ա. Հովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, հ. 1, Երևան, 1957, էջ 156), այսուհետ՝ Դրվագներ. Հ. Մարգարյան, Չաքարյանների ծագումը, ՊԲՀ, 1994, 1–2, էջ 163:

²⁰ Ն. Պողարյանը նշում է Վանական վարդապետի «գովելի» աշակերտներին. «*Նոյնպէս եւս գովելի աշակերտքն իւր, Վարդան, Կիրակոս, Առաքելն եւ Յովսէփ, Գրիգոր վրդ. Ակնեցի, Յառաջաբան: Հեղինակն ուշագրավ նկարագրությամբ է բնորոշել իր ուսուցչին. «Բ դառն ժամանակիս փայլէր իբրեւ գարեգակն Ի՞նչ հոգի վարդապետն մեր Վանականն յերկիրն արեւելեան, երկր արեւելք անուանել. զի լուսով եւ անհաս գիտությք ամենինաստ հոգեյն արբոյ ... գովելի աշակերտքն իւր Վարդան, Կիրակոս եւ Առաքելն եւ Յովսէփ իսախանման բաժանել գաշխարհն արեւելից», «Մաղաքիայ Աբեղայի...», էջ 12:*

²¹ Նկատի ունենալով պատմիչի հիշյալ վկայությունը՝ բացառվում է Պ. Մուրադյանի մատնանշած *ընդհանուր սկզբնաղբյուրի* գոյությունը: Նրա վարկածը ժխտվում է նաեւ Փ. Անթապյանի ընդունելի եւ ուշագրավ բնութագրումով: Վերջինս Վարդան Արեւելցուն բնորոշում է որպես ոչ միայն միջնադարյան մատենագրի, այլեւ մշակութային վառ անհատականության. «*Վարդան Արեւելցին միջնադարյան Հայաստանի մատենագրության եւ մշակութային ու հասարա-*

Այս կապակցությամբ ավելի ընդունելի է ակադ. Հ. Մանանդյանի բնորոշումը. «Հայաստանի կուլտուրական կյանքի վերելքը, որ սկսվել էր Զաքարյանների ժամանակ, զգալի չափով շարունակվում է նաև մոնղոլական տիրապետության շրջանում, գլխավորապես 13-րդ դարում»²², ինչին իրավացիորեն համաձայնում է նաև Կ. Ղաֆադարյանը. «Զաքարյան տոհմի իշխանության տարիներին մշակութային վերելքն այնքան ուժեղ էր, որ թուրքերի տիրապետության սկզբնական ժամանակաշրջանում էլ շարունակում էր իրեն զգացնել տալ»²³: Հենվելով հիշյալ գիտնականների ընդունելի եւ համոզիչ դիտողություններին՝ կարելի է ասել, որ Գրիգոր Ակնեցին պետք է օգտված լիներ «Հայրենի մշակութային» ակունքներից:

«Անանուն ժամանակագրության» եւ վրացական սկզբնաղբյուրների վկայություններից դատելով՝ կարելի է ասել՝ վրաց Բագրատունի արքայական ընտանիքի նկատմամբ թերահավատություն է նկատվում մոնղոլական իլխանական արքունիքում²⁴: Այն երեւան է գալիս ոչ միայն թագավոր Դավթի (Դավիթ Է.)²⁵ ժողովրդական երկուն՝ 1249, 1259–1260 թթ. ապստամբությունների կապակցությամբ, այլև նրա որդուն՝ Դեմետրե Բ.-ի շրջանում: Այդ իրողությունը կարելի է մակաբերել Լ. Մելիքսեթ-Բեկի թարգմանության հետեւյալ վկայությամբ. «Ղանը շնորհեց [Դավթի որդի Դեմետրեին] թագավորություն եւ ամբողջ Վրաստանը, բացի Սարգիս Ջաղելուց, մոտեցրեց նրան [Սադունին], որ ամուսնացած էր Ավագ արաբեկի դուստր Խվաշագի հետ, ուստի եւ մեծարեցավ, եւ ղանը վստահեց ամենքին»²⁶: Լ. Մելիքսեթ-Բեկի թարգմանությունից կարելի է եզրակացնել, որ խանը Դեմետրե Բ.-ին թեեւ շնորհել է թագավորություն, ճանաչել իբրեւ «Գյուրջիստանի վիլայեթի» թագավոր, սակայն ամբողջ Վրաստանը՝ բացի Սարգիս Ջաղելու երկրամասից, մոտեցրել է (հավանաբար պետք է հասկանալ կառավարումը տվել կամ դրել է՝

կական կյանքի ամենակարկառուն անհատականություններից է», Փ. Անթապյան, Վարդան Արեւելցի, Երեւան, 1987, էջ 5:

²² Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հ. 3, Երեւան, 1962, էջ 260:

²³ Կ. Ղաֆադարյան, Հաղբատ, Երեւան, 1963, էջ 70:

²⁴ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 203, կետ 68:

²⁵ Հ. Մարգարյան, 11–14-րդ դարերում հայ-իրանական կապերի պատմությունից (սահիբդիվան Շամս ադ-Դին, Ջուվեյնին եւ Հայաստանը), Արեւելագիտական ժողովածու, հ. 5, Երեւան, 2004, էջ 115, այսուհետ՝ 11–14-րդ դարերում հայ-իրանական կապեր:

²⁶ Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, հ. Գ., Երեւան, 1955, էջ 50, 51, այսուհետ՝ Վրաց աղբյուրները: Անանուն ժամանակագրություն, կգմ. Հովհ. Մանվելյան, Հ. Աբրահամյան, հ. 1, Երեւան, 1940, էջ 22:

վերահսկել իմաստով) Սադունին: Ասել է թե՛ վերջինիս լիազորությունները տարածվել են ողջ վիլայեթի վրա՝ բացի Սարգիս Ջադելու երկրամասից²⁷: Ուստի իշխանը մեծարվել է, եւ խանը վստահել է ամենքին՝ վրաց արքունիքին: Քննարկվող թարգմանությունը հնարավորինս կարող է համընկնել «Վրաց ժամանակագրության» վկայագրերին (էջ 140, 142): Համադրելով վրացական հիշյալ սկզբնաղբյուրի զույգ թարգմանությունները՝ պետք է նկատել, որ Պ. Մուրադյանի բնագրային թարգմանությունը տառացիորեն համընկնում է «Քարթլիս ցխովրեբա»-ի ռուսերեն վավերագրին, իսկ վերջինս (մասամբ) տարբերվում է Լ. Մեղիքսեթ-Բեկի թարգմանությունից:

Սադուն Մահկանաբերդցու ռազմաքաղաքական բարձր դիրք գրավելու իրողության մասին լրացուցիչ փաստարկ է նաեւ վրացական մեկ այլ բնագիր-վավերագրի վերջին հատվածը, որն իրավամբ, Հ. Մարգարյանի ճշգրիտ մեկնաբանությամբ, վերաբերում է վերջինիս գործունեությանը: Գիտնականի վարկածի համաձայն՝ սահիբգրիվանի եւ Արծրունի իշխանի փոխհարաբերություններն այնքան սերտ են դարձել, որ «Վրաց ժամանակագրություն»-ում դրանք միմյանց միահյուսված են ներկայացված, քանզի հին վրացերեն բնագրի այդ հատվածը, հեղինակի մեկնաբանությամբ, զգալիորեն աղավաղված ձեւով է հասել մեզ²⁸: Տողերիս հեղինակին անհայտ են սահիբգրիվանի եւ Արծրունի իշխանի այնքան սերտ փոխհարաբերությունները (բացի՝ «Այս սահիբգրիվանը հզորացել էր Ուլո խանի կողմից, եւ Սադունն էլ՝ նրանից»²⁹), սակայն անառարկելի է հեղինակի կռահումը, թե տարեգրի վերջին իրադեկմամբ՝ «Խանը նրա ձեռքը հանձնեց Վրաստանի ռազմական գործն ու վարումը»³⁰, իրավամբ վերաբերում է Սադուն Արծրունուն, որը հիմնավոր զբաղեցնում էր

²⁷ Վրացական աղբյուրի հավաստմամբ՝ Սարգիս Ջադելին ձերբակալվում է Ուլո Դավթի կողմից, ապա մոնղոլների միջոցով ազատվում: Վերջինիս տիրությունը դառնում է *տեղունի*՝ դուրս գալով վրաց արքունիքի կազմից: «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 126:

²⁸ Հ. Մարգարյան, ԺԱ.-ԺԴ. դարերում հայ-իրանական կապեր, էջ 117, 118: Հեղինակն իրավամբ նշում է, որ բնագրի միայն վերջին նախադասությունն է վերաբերում Սադուն Արծրունուն, ինչը վկայում է նաեւ «Картлис Цховреба»-ի համանուն վկայությունը, «Картлис Цховреба», ст. 382: Կարծում ենք՝ Սադունին վերաբերող նախադասության մեջ պետք է ավելացվի նրա անունը, իսկ նախորդող հատվածները նրան չեն վերաբերում, ինչպես թարգմանում են երկու անվանի բանասերները՝ Լ. Մեղիքսեթ-Բեկը եւ Պ. Մուրադյանը, ինչին համամիտ չէ Հ. Մարգարյանը՝ կիսելով «Картлис Цховреба»-ի հեղինակների անընդունելի վարկածը:

²⁹ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 142:

³⁰ Անդ, Հ. Մարգարյան, ԺԱ.-ԺԴ. դարերում հայ-իրանական կապեր (սահիբգրիվան Շամս ադ-Դին, Ջուվեյնին եւ Հայաստանը), էջ 117, 118: Տե՛ս նաեւ «Картлис Цховреба»-ի համանուն վկայությունը, «Картлис Цховреба», ст. 382:

«Գյուլերջիստանի վիլայեթի» արքունիքի ամիրսպասալար եւ աթաբեկ բարձրագույն երկու պաշտոնները:

Հարկ ենք համարում անդրադառնալ պատմական այս կարեւորագույն վկայությունը, որը բանասիրություն մեջ անուշադրության է մատնվել ու ստուգապես չի մեկնաբանվել:

Պ. Մուրադյանը, անդրադառնալով պատմական Կողբափոր գավառի Կողբ կամ Կողբափոր հնավայրի Բարանա տեղավայրի Իվանե Աբուլեթին վերաբերող արձանագրությանը, նշում է՝ Աբուլեթյան տոհմը աթաբեկ եւ ամիրսպասալար բարձին կարող էր արժանանալ Զաքարիա Շահնշահյանի եւ նրա հոր մահվանից՝ 1261 թ. հետո³¹: Հեղինակը շարունակելով ընդգծում է. «Հաղբատի Փոքր գավթի խաչքարի 1273 թ. երկու արձանագրությամբ Սադունը կոչված է «աթաբեկ, ամիրսպասալար, պարոն»³², հետեւաբար իրավացի է Պ. Մուրադյանը՝ կռահելով, թե այդ թվականից հետո Իվանե Աբուլեթի որդին իրեն այլեւս «աթաբեկ եւ ամիրսպասալար» կոչել չէր կարող, քանզի այդ պատիվը Դեմետրե Բ.-ն շնորհում էր Սադունին³³: Ինչպես նկատելի է, Պ. Մուրադյանն անդրադառնում է Սադուն Արծրունու աթաբեկության տիտղոսին՝ չըջանցելով վերջինիս ռազմական (սպասալար)՝ ոչ պակաս բարձրագույն աստիճանը:

Եթե հավատ ընձեռենք վրացական սկզբնաղբյուրի այդ կարեւորագույն տեղեկությանը, թե խանը Սադուն Արծրունու ձեռքն է հանձնել Վրաստանի ռազմական գործն ու վարումը, ապա պետք է արձանագրենք, որ ամիրսպասալարի (սպարապետ) ռազմական բարձրագույն աստիճան-բարձր մահկանաբերդցի իշխանը ձեռք է բերել խանի, այսինքն՝ մոնղոլների օգնությամբ («Խանը նրա ձեռքը հանձնեց»): Խնդիրն այն է, որ տարեգրի հայտնած պատմական այդ ուշագրավ վկայությունը դժվար է թվագրել: Եթե, Պ. Մուրադյանի կռահմամբ, Սադուն Արծրունին աթաբեկության բարձն ստացել է 1270/71/72/73 թթ.³⁴, ապա ամիրսպասալարությունը, վրացական աղբյուրի³⁵ հիշատակման համաձայն, իշխանն ստացած պետք է լինի սահիբդիվանի եւ Խոջաբի ամուսնությունից հետո, քանի որ տարեգիրն ընդգծում է. «Ավագ աթաբեկի

³¹ Պ. Մուրադյան, Հայաստանի վրացական արձանագրությունները, Երևան, 1977, էջ 232:

³² Կ. Ղաֆադարյան, Սանահինի վանքը եւ նրա արձանագրությունները, Երևան, 1957, էջ 193–195:

³³ Պ. Մուրադյան, Հայաստանի վրացական արձանագրությունները, էջ 231, «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 140:

³⁴ Համաձայն վրացական աղբյուրի՝ Դեմետրե Բ.-ի թագավորության սկիզբն է:

³⁵ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 142:

մեծ սահիբգերիվանը, որ [Ավագի] աղջկան՝ Խվաշագին ի կնուլթյան բերեց»³⁶, այսինքն՝ դեպքերն արժարժվում են 1269 թվականից հետո՝ «ի կնություն բերեց» եւ «իսկ թագավորները պարգեւեցին Կարսը»³⁷: Նկատի ունենալով տարեգրի նշյալ արտահայտությունը՝ կարելի է հետեւեցնել, որ Սադուն Բ. Արծրունուն ամիրսպասալարուլթյան բարձր տրվել է աթաբեկուլթյան («Հետը ուղարկեց Սադունին, որին Դեմետրե թագավորը աթաբեկություն պարգեւեց»³⁸) բարձից հետո կամ միաժամանակ՝ 1270/71/72/73 թթ.:

Այսպիսով, ինչպես նկատում ենք, Արծրունի Սադուն Բ.-ն ամիրսպասալարուլթյան բարձն ստացել է մոնղոլների խանի կողմից, վրացական սկզբնաղբյուրի հավաստմամբ, 1270-ական թթ. սկզբներին՝ գուցե աթաբեկուլթյան հետ միաժամանակ, որ այնքան էլ համոզիչ չէ:

Ցանկալի է մեկ-երկու խոսքով անդրադառնալ «Վրաց ժամանակագրություն» «աթաբեկ-խնամակալ-ուլթյուն» եզրույթին:

Խնամակալուլթյունը բանասիրությունը ծանոթ գործառույթ է: Փավստոս Բուզանդը հայտնում է, թե սպարապետ Մանվել Մամիկոնյանը, սպանելով Բաթ Սահառունուն ու Վարազդատ արքային, վերականգնեց Պապի որդի Արշակ Գ.-ի թագավորական իրավունքները, սակայն վերջինիս մանկահասակության պատճառով դարձավ նրա խնամակալը. «Եւ սպարապետն զօրավարն Հայոց Մանուէլ նուանեաց զաշխարհս, եւ զամենայն մեծամեծս եւ զնախարարսն Հայոց առ ինքն ժողովէր, եւ էր նա առաջնորդ եւ գլուխ նոցա, տայր հրաման աշխարհի փոխանակ թագաւորի»³⁹:

Վրացական սկզբնաղբյուրում խնամակալությունը նույնպես կառավարչի իմաստ ունի: Սակայն սկզբնաղբյուրում չի մասնավորեցվել, թե Վրաստանի հատկապես որ գործերին է «խնամակալել»⁴⁰ իշխանը: Թեեւ տարեգիրն շտապել է հայտնել. «...[թագավորը] նրա տեր Ավագ աթաբեկի

³⁶ Անդ:

³⁷ Անդ:

³⁸ Անդ, էջ 140:

³⁹ Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Երևան, 1987, էջ 372:

⁴⁰ «Խնամակալ-ություն» բառը Է. Ադայանը բացատրում է. «Խնամք տանող՝ խնամող անձ, հսկող անձ: Այն անձը, որին հանձնարարվում է որեւէ մեկի խնամակալությունը: «Հոգաբարձու» բառ-հոդվածում եւս հեղինակը բացատրում է՝ «խնամք տանող, հոգածու, խնամակալ: «Ընտրովի անձ, որին հանձնվում է հասարակական որեւէ հաստատության տեսչություն, հաճախ նաեւ՝ վարչական հսկողություն: Որոշ ժամանակով որեւէ կարգի վարչական գործերը վարող պաշտոնյա», (Է. Ադայան, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, էջ 585, 883): Գուցե տվյալ բառիմաստից ելնելով՝ բանասիրության մեջ կիրառվել են ժամիշխան, դրածո եզրույթները: Կարծում ենք՝ տարեգրի գործածած խնամակալ բառը համատեքստում ընկերային-քաղաքական իմաստ չի արտահայտում: Ի վերջո, ինչպես հասկանալ «Վրաստանի գործերին խնամակալ»-ող անձի ընկերային կարգավիճակը, նրա քաղաքական դիրքը:

աղջկա [մասին հոգալ] հանձնարարեց Սադունին»⁴¹։ *Բայց տարեգրի այդ հավելումը բնավ չի բացահայտում իշխանի՝ «Վրաստանի գործերին խնամակալ», կառավարիչ լինելու իրողությունը։ Ի վերջո, տարեգրի «խնամակալել Վրաստանի» արտահայտությունն անորոշ է, եւ հստակ չէ, թե Վրաստանում ինչ գործերի է խնամակալել իշխանը, եւ, որ ամենակարեւորն է, ինչ լիազորություններ է ունեցել։ Նկատելի է նաեւ, որ տարեգրի կիրառած խնամակալել եզրույթը ստույգ որեւէ պաշտոնի իմաստ չի արտահայտում։ Եզրույթը մասնավորապես բացատրվում է ռեգենտ, գահապահ, թագավորության ժամանակավոր կառավարիչ, խնամակալ իմաստներով⁴² (չի բացառվում գուցե աղապապա-աթաբեկ ընկալվի)։ Դժվար է համաձայնել նման մեկնաբանության, քանզի հարց է ծագում, թե այսպեւ, ամիրսպասալար Ավագ Զաքարյանը եւ Իվանե Աբուլեթը ում են խնամակալ, սնուցող, աղապապա⁴³ եղել։ Երկուսն էլ աթաբեկ, ամիրսպասալարներ են։*

Արքայազն Դեմետրե Բ.-ի սնուցող, խնամակալող «հայրագիր»-ը⁴⁴, ըստ Սյունյաց պատմագրի ուշագրավ վկայության, վերջինիս հայրն է՝ Տարսայիճ Օրբելյանը. «Յետ թագաւորութեան Դաւթի գորգի նորա Դեմետրէ բերեալ Տարսայիճի ի տուն իւր սնուցանէր, ապա բազում ջանիւ եւ օժանդակութեամբ նստէ ցուցանէ յաթոռ հօր իւրոյ թագաւոր Վրացի 721 թուականին»⁴⁵։ Ուստի մեզ թվում է, որ հնամենի Աբուլեթյան տոհմի այսպեւանության բարձր գործավարություն է, պաշտոն եւ ոչ խնամակալություն։

Հատկանշական է եւ այն, որ տարեգիրը խնամակալել բառը գործածում է տարբեր իմաստներով. մի դեպքում՝ Ավագյան տան հեջուր-կառավարիչ, վերահսկող նշանակությամբ, որը հասկանալի է եւ ընդունելի։ Սույն առիթով իրավացի եւ տեղին է Ա. Հովհաննիսյանի դիտարկումը, թե Սադունը (է)հեջիր-սենեկապետ պաշտոնի անվան տակ տնօրինել է Ավագի ժառանգությունը⁴⁶։ Գիտնականի հիշյալ տեղեկություն-

⁴¹ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 140։ Բնագրային այս նախադասությունը համընկնում է «Карлис Цховребад»-ի էջ 381-ի հավելագրման հատվածին։

⁴² Տե՛ս «Ռուս-հայերեն բառարան», Ա. Ղարիբյան, Երևան, 1982, էջ 1031։

⁴³ Պապա եզրույթը ժամանակագիրը չի մեկնաբանում, ուղղակի նշում է, որ մոնղոլները Սարգիս Զաղելուն պապա են կոչում. «Թագավորին վստահում եմ, իսկ պապա Սարգսին՝ ոչ», «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 119։

⁴⁴ Պատմագրի հավաստմամբ՝ հորեղբայրն է՝ Սմբատ Օրբելյանը. «Բսկ Սմբատայ հայրագիր լեալ տանն Աւագին», Ստեփանոս Օրբելյան, էջ 418։

⁴⁵ Անդ, էջ 425։

⁴⁶ Տե՛ս Ա. Հովհաննիսյան, Դրվագներ, հ. 1, էջ 214։

ներ, ամենայն հավանականությամբ, խարսխված է վրացական հետեւյալ հիշատակության հիման վրա. «...[թագավորը] նրա տեր Ավագ աթաբեկի աղջկա [մասին հոգալ] հանձնարարեց Սադունին»⁴⁷): Սրանից կարելի է հետեւեցնել, թե իշխանը վաղօրոք կանխագգացել է Ավագյան ավատական տան քաղաքական բացառիկ կարեւորությունն ունեցող իրավիճակը եւ «գիտակցաբար» իր ձեռքում է պահել շահութաբեր, առանձնահատուկ, հայ իշխանական գերակա տան վերահսկումը՝ կանխելով «Հայաստանի ինքնուրույնության» բռնակցումը վրաց արքունիքին: Վրացական աղբյուրի փաստագրմամբ՝ Ավագ Ջաքարյանի մահվանից հետո Քարթլիի թագավոր Դավիթն ամուսնացել էր այրիացած Գոնցայի հետ, փորձել էր տիրանալ Ավագյան տերությանը՝ վերակացու նշանակելով Սադուն Արծրունուն. «Դավիթ թագավորը մտավ Իվանե աթաբեկի որդի Ավագ աթաբեկի երկիրը, այդ ժամանակ վախճանված էր Ավագը եւ չունէր արու զավակ, այլ միայն Խվաշագ անունով մի աղջիկ: Թագավորը... տեսավ Ավագի կնոջը՝ Ռանի Էրիսթավ Կախաբերիձենների աղջկան՝ Գվանցա անունով, գեղեցկատես: Սիրահարվեց նրան եւ քիչ ժամանակ անց նրան կնության ու թագուհի դարձնելու տարավ: Իսկ Ավագի աղջկան թողեց հայրենական տիրությունում եւ հանձնարարեց նրան Մահկանաբերդի Սադունին»⁴⁸:

Տարեգիրն ամեն կերպ փորձում է ընդգծել վրաց թագավորի եւ նրա թագավորական դիրքի առաջնային բնույթը: Վերջինիս կամքով ու հանձնարարությամբ, վերոնշյալ վավերագրի հավաստմամբ, թագավորն է Սադունին տվել Ավագյան տան վերահսկիչ-կառավարչի շահավետ պաշտոն-(է)հեղիբությունը: Մինչդեռ նույն սկզբնաղբյուրի տեղեկացմամբ՝ պարզ եւ հստակ չէ, թե Ավագյան սյուզերեն տան (է)հեղիբ-սենեկապետ-կառավարչի պաշտոն-գործավարությունն ում կողմից է շնորհվել կայենեցի իշխանին՝ վրաց թագավորի⁴⁹, թե՞ Ավագի դստեր՝ Խոշաք Չաքարյանի. «...իսկ Խվաշագը էջիբություն էլ տվեց նրան»⁴⁹:

Նկատելի է, որ հիշատակագրում (էջ 129) տարեգիրն առանձնակի ընդգծում է նաեւ, որ պարսից խոջա, մոնղոլական արքունիքի սահիբգիլան Ջուվեյնին բազմիցս ջերմ վերաբերմունքով ու գովեստով է

⁴⁷ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 140:

⁴⁸ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 109, 110: Լ. Մելիքսեթ-Բեկը խնդրո առարկա բնագիրը թարգմանել է երկու անգամ՝ 1936 թ. եւ 1955 թ., որոնք իրարից տարբերվում են բովանդակային եւ պատմական դեպքերի նկարագրությամբ: Տարբերությունը զգալի ու նկատելի է նաեւ *Ժամանակագրության* հետ համադրելիս: Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները, Կ. Բ., Երևան, 1936, էջ 59. նույնի՝ Կ. Գ., Երևան, 1955, էջ 50:

⁴⁹ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 139:

արտահայտվել մահկանաբեր դեցի իշխանի հասցեին: Հիշատակագիր-բնագրերում արծարծված պատմական իրողությունները փաստում են, որ կայենեցի ավատատերն անմիջական սերտ կապ է ունեցել մոնղոլ իշխանի հետ, սակայն վրաց տարեգիրն իշխանի գործողանալու պարագան անմիջականորեն կապում է պարսից խոջայի աջակցության, հովանավորչության հետ. «Եւ Ավագ աթաբեկի մեծ սահիբդիվանը գովում էր նրան: Այս սահիբդիվանը հզորացել էր Ուլո խանի կողմից, եւ Սադունն էլ՝ նրանից»⁵⁰:

Հուլավու, Աբադա եւ Թագուդար իշխանների օրոք սահիբդիվանների շարքում բացառիկ տեղ էր զբաղեցնում դիվանապետ Շամս ադ-Դին Մուհամմեդ Զուլեյնին, որն Անգրկովկասի գլխավոր կապալառուն էր: Նա ծառայել էր «պասղաղ, ոստիկան» Արղունի մոտ, եղել նրա վստահելի մարդկանցից մեկը եւ նրա կողմից նշանակվել սահիբդիվան⁵¹:

Հիշյալ տեղեկությունների համաձայն՝ նախկին՝ երկրորդական կարգավիճակ ունեցող⁵² իշխան Սադուն Արծրունին 1260-ականներին, իր գործունեության, բնատուր տաղանդի շնորհիվ, մոնղոլական արքունիքի, գուցե եւ մասնավորապես իշխանի անմիջական վստահությանը եւ հովանավորությանը կարողացել է իր ձեռքում կենտրոնացնել վրաց թագավորության ողջ ընկերային-քաղաքական իշխանությունը, որը, ինչ

⁵⁰ Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները, հ. Բ., էջ 59. «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 129, 142. Հ. Ժամկոչյան, Անի քաղաքի 13-րդ դարի երկու արձանագրության մասին, Գիտական աշխ. Երեւանի պետական համալսարանի, հ. 47, Երեւան, 1955, էջ 95:

⁵¹ Լ. Բաբայան, Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական եւ քաղաքական պատմությունը XIII-XIV դարերում, Երեւան, 1964, էջ 252, այսուհետ՝ Հայաստանի սոցիալ-տնտ. եւ քաղ. պատ. XIII-XIV դ.: Հեղինակը հայտնում է, որ «քացի բանակի շտաբից, բոլոր մեծ եւ փոքր պաշտոնները նշանակվում ու պաշտոնագրվում էին սահիբդիվանների կողմից»: Տե՛ս էջ 318:

⁵² Հ. Ժամկոչյան, նշվ. աշխ., էջ 97: Այս կապակցությամբ Լ. Բաբայանը նշել է, որ Արծրունիները պատկանում էին Չաքարյանների տիրապետության տակ գտնվող հայ ավատական իշխող դասակարգի վերին շերտին, որպիսիք էին՝ Վահրամյանները, Օրբելյանները, Վաչուտյանները, Պռոշյանները, Դոփյանները ու Պահլավունիները: Իսկ միջին խավը՝ «վասալների վասալները»՝ Համազասպյան-Մամիկոնյանները, Շահումեղիք, Մահեկանյանք, Ուքանյանք եւ ուրիշները»: Լ. Բաբայան, նշվ. աշխ., էջ 75: Նկատելի է, որ հեղինակի «վերին շերտը» բնորոշումը կարգ չէ: Կարծում ենք՝ Վահրամյանները չէին կարող լինել նույն աստիճանում, ինչպես Օրբելյանները, Վաչուտյանները, Պռոշյանները, Դոփյանները, Պահլավունիները եւ Արծրունիները, քանի որ նույն հեղինակի իրավացի բնորոշմամբ՝ «Գյուրջիստանի վիսայեթը» բաժանվել է 8 թումանի, դրանցից 5-ը՝ վրացական, իսկ 3-ը՝ հայկական՝ Անիի Չաքարյանների տիրույթները՝ Կարսի ինքնավար շրջանով, Ավազյանների տիրույթները՝ Մյունիքով ու Արցախով, եւ Վահրամյանների իշխանությունը: Ուստի Հայաստանում առաջնակարգ իշխաններ են Չաքարյաններն ու Վահրամյանները, իսկ վերջիններս՝ երկրորդական, վասալ իշխանավորներ էին Չաքարյաններին: Պահլավունիները, ճիշտ է, տոհմիկ, հնամենի ավատատերեր էին, սակայն վերջիններս քաղաքական ինքնուրույն դիմագիծ չունեին տվյալ ժամանակաշրջանում: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 235:

խոսք, վրաց կառավարող վերնախավը կանխազգալով ու նկատելով դժգոհություն է հայտնել: Հավանական է, որ այդ պատճառով է տարեգիրը բարձրաձայնելով վրդովվել. «Սադունը հզորացել էր իրեն ժամանակակից բոլոր իշխաններից ավելի»⁵³: Պատմական սուլյն իրավիճակը տարեգիրը մեկնաբանում եւ կապում է վրաց թագավոր Դավթի վատառողջ լինելու, վերջինիս ավագ որդու՝ Գեորգիի կորստի հետ. «Սիրեցյալ որդու մահվամբ ցավերն այնքան շատացան, որ բազում հիվանդություններով բռնվեց, իբրեւ դիակ երկար ժամանակ անկորով էր, բայց ծառայում էր Աբաղա խանին»⁵⁴:

Դիտարկվող ժամանակաշրջանն անմիջականորեն աղբյուրում է պարսից պատմիչ Ռաշիդ ադ-Դինի վկայությամբ. «Խսանը հանձնեց Վրաստանը (կառավարումը) Դավթին ու նրա որդի Սադունին»⁵⁵: Հիշատակության հավաստմամբ՝ վրաց թագավոր Դավթի վերստին հաստատվել է Վրաստանի՝ «Գյուրջիստանի վիլայեթի» տիրակալ. հարկավ, վերջինիս գահակից է համարվել եւ նրա «որդի» Սադուն Արծրունին, ինչպես Գեորգի Լաշան մոր՝ Թամար թագուհու գահակալության օրոք: Ցավոք, սուլյն իրողությունը պատմական այլ վկայություններով չի հիմնավորվում:

Վրացական աղբյուրն առանձնակի ընդգծում է, որ մահկանաբերության իշխանը բնատուր շնորհքով՝ «իմաստուն, կենսուրախ, քաղցրալեզու, բարեխոհ»-ությամբ «գրավել» է մոնղոլ իլխան Աբաղային, որի հովանավորությանը՝ «սկսեց» (նրա ժամանակ, օրոք) խնամակալել «Վրաստանի գործերին»: Ակնհայտ է վրացական սկզբնաղբյուրի որոշակի աղբյուր պարսկական հիշատակությանը: Ուստի հարկ է ի մասնավորի անդրադառնալ պարսկական կարեւորագույն հիշատակությանը, քանզի պատմագրության մեջ այն մեկնաբանվում է որպես պարսիկ պատմիչի իրական կացությանն անտեղյակություն՝ պատճառաբանությանը, թե վերջինս Սադուն Արծրունի Բ.-ին համարել է Ուլու Դավթի որդին եւ լիովին բնական համարել իշխանության աննախադեպ կենտրոնացումը հզոր մեծատոհմիկի ձեռքում⁵⁶:

⁵³ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 139:

⁵⁴ Անդ, էջ 129: Տարեգրի հայտնած այս տեղեկությունը խիստ անհամոզիչ, անընդունելի է, քանզի 112–121 էջերում բոլորովին այլ վկայություններ է արձանագրում նույն թագավորի եւ վերջինիս կատարած գործերի մասին:

⁵⁵ Рашид-ад-Дин, Сборник летописей, т. III, Москва-1946-Ленинград, ст. 67. Նման դրվագ ներկայացնում է վրացական աղբյուրը՝ մի փոքր այլ իրողությամբ: Տարեգիրը հայտնում է. «...եթե խանը կամենում է ինձ ընդունել, ապա նրա մոտ կուղարկեմ իմ անդրանիկ որդի Գեորգիին, թող պարզեի իմ թագավորությունը (ասվել է Դավթի թագավորի հետ բանակցությունների ժամանակ)»: «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 116:

⁵⁶ Հ. Մարգարյան, Մահկանաբերողիների (Սադունյանների) իշխանական տունը, էջ 23:

Համադրելով պարսկական եւ վրացական քննարկվող հիշատակութիւնները (էջ 139)՝ դիտարկելի է, որ պարսկական սկզբնաղբյուրում արձանագրված տեղեկութիւնն արտահայտում է որոշակի պատմական ժամանակաշրջան, մինչդեռ վրացական սկզբնաղբյուրում այն ներկայացված է անորոշ, ընդհանուր, նկարագրական (Այս ընթացքում գորեղանալ սկսեց) շարադրմամբ, այն էլ՝ մեկ այլ իշխանի (Աբաղայի) իշխանավորութեան օրոք:

Պարսկական վերոնշյալ աղբյուրի տեղեկացմամբ՝ Վրաստանի կառավարումը խանը (անհայտ է խանի անունը) հանձնել է Դավթին եւ «նրա որդի» Սադունին, ճանաչել նրանց թագավորական իշխանութեան իրավունքները⁵⁷:

Նկատելի է՝ թե՛ վիմագիր եւ թե՛ մատենագիր վավերագրերում հաճախ վրաց թագավորներ Ուլու եւ Նարին Դավիթները ներկայացվում են ընդհանուր, ինչպես պարսկական վերոնշյալ հիշատակագրում: Նույնն ակնառու է նաեւ Շահնազար գյուղի Ս. Հովհաննես եկեղեցու վրացերեն վիմագիր բնագրում: Պ. Մուրադյանը հիշատակվող թագավոր Դավթին համարում է Նարին Դավիթ⁵⁸, մինչդեռ վրացական սկզբնաղբյուրի հավաստմամբ՝ Ուլուն էր ավագ թագավորը⁵⁹:

Ինչեւէ, պարսկական աղբյուրում, ամենայն հավանականութեամբ, նշյալ վրաց թագավոր Դավիթը, կարծում ենք, Ուլու Դավիթն է՝ Գեորգի Լաշայի որդին, որն իշխանավորել է 1243 (6)-1270/1 թթ.⁶⁰:

Հարց է առաջանում. ե՞րբ կարող էր խանը Վրաստանի կառավարումը Դավթին ու նրա «որդի Սադունին» հանձնել: Պատմական այդ իրադարձությունը չէր կարող տեղի ունենալ 1243(6) թ., երբ Դավիթը թագադրվում էր, քանզի Ս. Ավագյանի իրավացի մեկնաբանմամբ՝ Սադուն Արծրունի Բ.-ն այդ ժամանակ դեռ պատմական ասպարեզ չէր

⁵⁷ Рашид-ад-Дин, Сборник летописей, т. III, ст. 67:

⁵⁸ Պ. Մուրադյան, Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, էջ 153:

⁵⁹ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 12, «Սակայն առաջնության պատիվն ու բարձրությունը Լաշայի որդի Դավթին էր պատկանում», էջ 102. Н. Бердзенишвили и др., История Грузии, Тбилиси, 1962. ст. 237:

⁶⁰ Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները, հ. Գ., (Ուլու-Դավիթ, Վրաց թագավոր 1243(6)-1259 (որից՝ 1243-1271): Նարին-Դավիթ Ռուսուդանի որդի՝ աթոռակից 1230 թ., թագավորել է 1247 թ., վախճանվել 1293 թ., էջ 60: Պ. Մուրադյանի դիտարկմամբ՝ Ռուսուդանի իր որդուն թագադրել է այն բանից հետո, երբ եղբորորդուն ուղարկել է Ղիասեղինի հետ ամուսնացած աղջկա մոտ: Հեղինակի պնդմամբ, Ջավախի շիվիլու հաշվումներով, Ռուսուդանի աղջիկը կարող էր ամուսնանալ 12-13 տարեկան դառնալուց հետո, ասել է՝ 1236-1237 թթ. (Լաշայի որդի Դավիթն այդ ժամանակ 10-11 տարեկան էր (ծնված 1216 թ.), Պ. Մուրադյան, Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, էջ 155:

իջեւ⁶¹: Հավատ ընծայելով վրացական աղբյուրի փաստարկին՝ 1250 թ.՝ աթաբեկ, ամիրսպասալար Ավագ Զաքարյանի հուղարկավորությունից հետո, վրաց թագավոր Դավիթի կողմից Սադուն Արծրունին նշանակվել է Ավագյան տերությունից սենեկապետ-հեջուր, ինչը հաստատվում է նաեւ հայկական աղբյուրով, բայց մի փոքր այլ տեղեկություններ, որն ավելի ընդունելի ու համոզիչ է⁶²: Ամենայն հավանականությամբ՝ պարսկական աղբյուրը հիշատակում է պատմական այն իրադարձությունները, երբ 1250-ական թթ. վերջին ապստամբություն էր բռնկվել Վրաստանում, այն էլ՝ երկու թագավոր Դավիթների կողմից: Սակայն վրացական եւ հայկական աղբյուրների հավաստմամբ՝ Դավիթ Նարինին բռնել ու բանտարկել էր մոնղոլ կուսակալ Բաչուն՝ Հաբանդ գավառի Զագեծոր ամրոցում⁶³: Իսկ Ուլու Դավիթը, Կիրակոս Գանձակեցու տեղեկությամբ, «Եթող նա զքաղաք իւր, զՏփիսիս եւ զաթոռ... տազնապաւ փախաւ յամուրս Սուանէթոյ»⁶⁴, ինչը փաստում է նաեւ վրացական աղբյուրը⁶⁵:

Վրաց պատմագրության մեջ սույն պատմական իրողությունները թվագրվել է 1264-ով⁶⁶: Գիտնականները փաստում են, որ Գեորգիի որդի Դավիթը, Շադինից իմանալով Վրաստանի պետական գործերի կառավարման ու վերահսկման լուրը, Հորդա է ուղարկում իր ներկայացուցիչներին՝ պարզելու իրավիճակը: Գոհացուցիչ լուրեր ստանալով Հորդայից՝ Դավիթը վերադառնում է Թբիլիսի, որտեղից 1264 թ. իր մերձավոր խորհրդական Սարգիս Զակելիի հետ ճանապարհվում է Հորդա՝ խանի դատաստանի առջեւ կանգնելու⁶⁷:

⁶¹ Դիվան հայ վիմագրության, պրկ. VI, կզմ. Ս. Ավագյան, Հ. Զանփուլադյան, Երևան, 1977, էջ 204:

⁶² Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 321, Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները, հ. Բ., էջ 59. Վրաց ժամանակագրություն, էջ 109–110:

⁶³ Ստեփանոս Օրբելյան, էջ 405–406, «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 103: Թե երբ է նորից թագավորել Նարին Դավիթը, աղբյուրներից հայտնի չէ: Պետք է նկատել՝ Ստեփանոս Օրբելյանի հայտնած տեղեկությունը պատմական իրողությունից մի փոքր շեղվում է, քանի որ 1256 թ. Հուլավուի Անդրկովկաս գալով՝ Բաչու կուսակալը մեկնում է Ասորիքը կրկին նվաճելու եւ 1259/60 թթ. չէր կարող բռնել եւ բանտարկել Նարին Դավիթին: 1259 թ. Հուլավուն Բաչուին մահապատժի է ենթարկել: Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 379, Рашид-ад-Дин, Сборник летописей, т. III, ст. 67:

⁶⁴ Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 389:

⁶⁵ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 112:

⁶⁶ Н. Бердзенишвили и др., История Грузии, Тбилиси, 1962, ст. 237.

⁶⁷ Անդ: Մի փոքր այլ տեղեկություն է հայտնում Վրաց ժամանակագրությունը (էջ 117): Ուշագրավ է նաեւ Պ. Մուրադյանի ծանոթությունը: Հեղինակը նշում է, որ ակադ. Իվ. Զավախիշվիլին նկատում է, որ երկու թագավորներն ապստամբել էին մոնղոլների դեմ, ուստի Արդունը պետական գործերի վարումն ու հոգայր այլեւս չի վստահել վրացիներին եւ մծիգնորայթ-ուխուցես ու առաջին վեզիրի փոխարեն, որ վրաց պետական իրավունքի

Հայ բանասիրության մեջ լռության է մատնվել վրաց գիտնականների՝ նշյալ պատմական դեպքի թվագրումը: Այն, կարծում ենք, առարկելի է մի շարք առումներով: Նախ՝ Պ. Մուրադյանի հավաստմամբ՝ «Ժամանակագրության» մեջ երեւոյթները, դեպքերը չեն թվագրվում⁶⁸: Երկրորդ՝ հայկական աղբյուրները միանշանակ վկայում են, որ Թագուհի Գոնցան, «...մեծ իշխանն Խաչենոյ եւ կողմանցն Արցախոյ» Հասան Զաւլալ Դոլան եւ Զաքարե Շահնշահյանը մահացել են 1261 թ.⁶⁹: Երրորդ՝ Թերեք դետի մոտ տեղի ունեցած ճակատամարտը՝ Հուլավու եւ Ոսկե Հորդայի խան Բեքայի միջեւ, որի ժամանակ զոհվել է Սյունյաց պատմիչի եղբորորդի Բուրթելը, տեղի է ունեցել 1261 թ.⁷⁰: Ինչ վերաբերում է Հորդայում տեղի ունեցած հարցաքննությանը՝ վրաց թագավոր Դավիթ եւ «իր մերձավոր խորհրդական Սարգիս Ջակելիի»⁷¹ 1259–60 թթ. ապստամբության առնչությամբ, վրացական աղբյուրի հավաստմամբ՝ կատարվել է Բեքայի հարձակումից առաջ եւ ոչ հետո, երբ մարտում «քաջությամբ» աչքի է ընկել նաեւ վրաց Դավիթ թագավորը⁷²: Ուստի երկբայելի է, որ դեպքերը զարգացել-կատարվել են 1264 թ. հետո:

Այսպիսով՝ աղբյուրների համադրումից կարելի է արձանագրել, որ վրաց թագավոր Դավիթը, պարսկական աղբյուրի վկայմամբ,

համաձայն՝ թագավորից հետո բարձրագույն իրավունք ուներ, եւ որը երկրում առաջին դեմքն էր, նշանակեց ոմն Շադինին՝ ազգությամբ հայ: Անդ, էջ 203, կետ 68: Ժամանակագրության համաձայն, ինչպես երեւում է, *Ենուքն* է նշանակողը: Տե՛ս էջ 117:

⁶⁸ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 17:

⁶⁹ **Կիրակոս Գանձակեցի**. «Այսպես կատարեցաւ այրն անարատ եւ... զրնթացն կատարեալ եւ զհաւատսն պահեալ, յԾԺ թուականին հայոց», էջ 358, 391–392: **Մեծին Վարդանայ Բարձրբերդեցոյ**, Պատմութիւն տիեզերական, «Յեօթն հարիւր տասն թուին իշխանաց իշխան արքայաշուք Ջալալ դառն չարչարանաւք կցորդեցաւ մահուն Քրիստոսի եւ ...ի զրախօս Տանկացն զոր պարտեցաւորեալ եւ մատնեալ Արդունին», Մոսկվա, 1861, էջ 200: «Անանուն ժամանակագրության» վկայությամբ նույնպես Ջալալ Դոլան եւ Զաքարե Շահնշահյանը մահացել են 1261 թ.: Տե՛ս «Անանուն ժամանակագրություն», էջ 23: Գ. Հովսեփյանի հավաստմամբ՝ Հասան Ջալալ Դոլային կառավել են 1262/3 թթ.: **Գարեգին Ա** կաթողիկոս, Տարսային Օրբելյանի եւ Մինա խաթունի սերունդը, Անթիլաս-Լիբանան [1913], էջ 2: **И. Орбелин**, Асанъ Джалалъ. князь Хаченский. М.-Л., 1909, ст. 411, 414, նույնի՝ Избранные труды, Ереван, 1963, ст. 157:

⁷⁰ **Մտեփանոս Օրբելյան**. «Իսկ եղբորորդին սոցա Բուրթէլն գնա ընդ զօրս Հուլաւոյն ի պատերազմ ընդ Բեքայ դանին ի դաշտն Խազարաց որ այժմ Խիֆախք կոչիւն. եւ առ մեծ գետովն զոր Թերք (Տերեկ) կոչեն, սպանանի ի պատերազմին յ710 թուին», էջ 416: **Հ. Մարգարյան**, 11–14-րդ դարերում հայ-իրանական կապեր (սահիբդիվան Շամս ադ-Դին Ջուվեյնին եւ Հայաստանը), Արեւելագիտական ժողովածու, հ. V, Երեւան, 2004, էջ 115:

⁷¹ «Վրաց ժամանակագրություն» համաձայն՝ Սարգիս Ջակ(դ)ելին ամենեւին էլ խորհրդական չէր: Նա ապստամբության ռազմափոխարկումից հրամանատար ղեկավարն էր՝ ամիրսպասալարը:

⁷² «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 121: Հավանական է՝ վրաց գիտնականները նկատի ունեն Վարդան Արեւելցու տեղեկությունը, Հուլաւումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի լուսաբանեալ, ի Վենետիկ, 1862, էջ 156:

1260-ականների սկզբին վերստին հաստատվելով վրաց Բագրատունիների թագավորական գահին, իրեն գահակից է ունեցել Սադուն Արծրունի Բ.-ին, թեեւ վրացական աղբյուրի համաձայն՝ պատմական այդ իրողությունը կատարվել է Աբաղա իլխանի օրոք (1266–1282 թթ.)⁷³: Պարսկական հիշատակությունը կարեւորվում է եւ նրանով, որ վկայում է, թե Մահկանաբերդցու գահակցությունը վրաց գահին, հավանորեն, ավելի վաղ է եղել, քան վերջինիս՝ աթաբեկ, ամիրսպասալար բարձի շնորհումը: Ըստ հայկական աղբյուրների՝ Մահկանաբերդցի Սադուն Արծրունին այդ տարիներին սովորական իլխան էր՝ Սասունի երկրամասի տիրակալը⁷⁴, իսկ ըստ վրացական սկզբնաղբյուրի՝ շորդայում տեղի ունեցած հարցաքննության ժամանակ (1261–1262 թթ.) թարգմանիչ էր⁷⁵:

Վրացական սկզբնաղբյուրի ակնարկով՝ Սադուն Արծրունի Բ.-ն ամիրսպասալարություն բարձն ստացել է մոնղոլ իլխանից՝ հավանաբար 1269/70-ականների սկզբին՝ մինչ խոջա սահիբբեգի վանի եւ խոջա Զաքարյանի ամուսնությունը, ինչը Ձագավանի 1270 թ. ժողովի վկայությամբ չի հաստատվում⁷⁶:

РЕЗЮМЕ

Садун II Арцруни, по свидетельствам грузинских источников, во время хана Абага под покровительством последнего вел дела Грузии. Однако персидский источник утверждает, что «Хан управление Грузией передал Давиду и его сыну Садуну». Согласно грузинским и армянским источникам в 1259–60-х годах произошло восстание против монгольских завоевателей во главе с грузинским царем Улу Давидом.

По этому случаю в 1261 году в Орде Хан Гулава провел допрос, который закончился внезапным нападением монгольского Хана Бека. Грузинский царь участвовал в сопротивлении и отличился в бою. По свидетельствам персидских источников, возможно, после этого Хан подтвердил, что на отцовский трон взойдет грузинский царь Давид.

Грузинские историки относят этот отрывок к 1264 году. Думаем, что с этим можно не соглашаться, так как источники утверждают, что нападение

⁷³ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 129:

⁷⁴ Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 386:

⁷⁵ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 110:

⁷⁶ Գ. Հովսեփյան, Ձագավանից ժողովը, Վաղարշապատ, 1913, էջ 23:

монгольского хана Бека произошло в 1261 году, а в тот же год в бою на берегу реки Терек погиб князь Бурдел, который был племянником историка Стефана Орбеляна. Следовательно, действия происходили до 1264 года.

SUMMARY

In the reign of Khan Abaga, according to Georgian sources, Sadun Artsruni II was in charge of Georgia under his patronage. But a Persian source claims that “Khan handed over the administration of Georgia to David and his son Sadun.” According to Georgian and Armenian sources, in 1259–60 there was an uprising against the Mongolian conquerors led by the Georgian king Ulu David.

On this occasion, in 1261, an interrogation was carried out by the Hulavu Khan in the Horde, which ended with a surprise attack by the Mongolian Khan Beka. The Georgian King participated in defense and displayed outstanding courage. According to the testimony of Persian sources, perhaps this incident supported the further decision of Khan to raise David on his father’s throne.

Although Georgian historians date this incident to 1264, the dating of Beka khan’s attempt sometime to 1261–1262 seems more plausible. The battle at Terek River, which took the life of Prince Burdel, the elder cousin of a contemporary Armenian chronicler Stephan Orbelian, can be reliably dated to 1261.



ԱՐԻԱԴՆԱ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

ՄՄ

ՂՈՒՆԿԻԱՆՈՍ ԵՐԳԻՉ ԿԱՐՆԵՑԻ. «ԱՅԼ ԵՒ ԱՅԼԲ»

«Ես չմեռած՝ մարդ չմեռնի, չտեսնամ կսկիծները...»:
Ղունկիանոս¹

Նոր ժամանակների պահանջներին ներդաշնակ՝ Ժէ.-ԺԸ. դարերում բանաստեղծությունը զարգացման ուրույն ուղի է թեւակոխում, սկսում է գերակշռել քնարերգությունը, ուր հատկապես առանձնանում էին կրոնասիրությունը եւ հայրենասիրությունը, աշխարհիկ տաղերգությունն ու ժողովրդագուսանական երգը: Ինչպես նկատում է գրականագետ Շ. Նազարյանը, «Վերանորոգվող գրականության այս նոր ճանապարհի առաջին գծի վրա ահա կանգնում են ո՛չ թե աշուղները, այլ՝ դասական բանաստեղծության ներկայացուցիչները՝ իրենց ողբի եւ սթափման երգերով...»²: Հարկ է նշել, որ հիշյալ երգերի ժառանգության մեջ իր զգալի բաժինն ունի նաեւ ուսումնասիրողների լայն շրջանի քննական հայացքից ու գիտական շրջանառությունից գրեթե դուրս մնացած աշուղ-բանաստեղծ Ղունկիանոս Կարնեցին: Իրավացի է «Ղունկիանոսի ընծան» գրքի առաջաբանի հեղինակ Նազարեթ Կիրակոսյանը (Նազարեթ Կիրակոս), երբ գրում է. «Իր բազմաչարհար ժողովրդի մարմնացումն է երգիչը, իսկ նրա բանաստեղծական խոսքն իր ժողովրդի դառնաթախիժ հոգու արտահայտությունն է, կուտակված վշտի չափածո պոռթկումը՝ աղոթքի ձևով...»³:

Ղունկիանոսի չափածո խոսքը՝ միջնադարյան ավանդների լավագույն խտացումներով, բուն հայկական է՝ օժտված աշուղական

¹ «Բագմավէպ», հտ. ԽԱ., Վենետիկ, 1883, էջ 109 (այսուհետեւ՝ «Բագմավէպ»). «Քերդուածք Ղունկիանոս երգչի Կարնեցոյ», հայերէն, Վենետիկ, 1893, էջ 88 (այսուհետեւ՝ «Քերդուածք»). **Ղունկիանոս Երգիչ Կարնեցի**, Ղունկիանոսի ընծան, Երևան, «Գիր գրոց», 1995, էջ 103 (այսուհետեւ՝ «Ղունկիանոսի ընծան». «Այլ եւ այլ» խորագրի՝ «Եղբորս հիվանդության վրա» ենթավերնագիրը կրող բանաստեղծությունից):

² Շ. Նազարյան, Ողբի եւ սթափման բանաստեղծություն, XVIII դ., Երևան, 1992, էջ 34–35:

³ «Ղունկիանոսի ընծան», էջ 7:

բանաստեղծության տաղաչափությանը վերաբերող մի շարք տիպաբանական հատկանիշներով⁴: Նրա երգերը, ինչպես նկատեցինք, ցայսօր արժանի գնահատականի չեն արժանացել: Այստեղ կփորձենք որոշ չափով լրացնել այդ բացը՝ դիտարկելով Ղուևկիրանոսի «Այլ եւ այլք»՝ հասարակ մարդու կյանքին առնչվող բոլորովին նոր թեմաները, որոնք ձեւի տեսակետից նորություններ չէին, բայց զգալի առաջխաղացում էին արձանագրում:

Հայ ժողովրդի մեծ բարեկամ Վալերի Բրյուսովն ընդգծում է, որ Ղուևկիրանոս Կարնեցին գրել է պատմական եւ առօրյա թեմաներով: Մեզ հասել են հիմնականում միստիկ եւ շատ քիչ թվով՝ առօրյա կյանքին վերաբերող գործեր⁵: Ակնհայտ է, որ հեղինակի ստեղծագործությունները գրականության մեջ արտահայտվող նոր գաղափարների անդրանիկ դրսեւորումներն են, որոնք հող նախապատրաստեցին գալիք բարձրարվեստ ժողովրդյան գրականության համար:

Ղուևկիրանոսը զարգացրեց փոքրածավալ՝ քառատող բանաստեղծության տեսակը: Արտացոլելով իր ժամանակը (ԺԸ. դարավերջ – ԺԹ. դ. սկիզբ)՝ բանաստեղծը բացել է իր հոգին աշխարհի ու մարդկանց առաջ՝ ձգտելով, որ այդ խոսքը հնարավորինս շուտ տեղ հասնի եւ ներգործի ըստ արժանվոյն: Հեղինակի նորորակ յուրաքանչյուր երգ արտահայտում է հասարակ մարդու կենցաղի, կյանքի, ապրումների ու մտորումների այս կամ այն կողմը, առանձին անձանց տխուր ճակատագիրը՝ եղբոր, աշակերտի հիվանդություն, հուսահատություն, վիշտ, կորուստ, մահ, հրաժեշտ, հորդոր եւ այլն: Երգերը սերտորեն կապված են իրար հետ եւ կազմում են մի ընդհանուր շղթա, որ ներկայացնում է ժամանակի ամբողջական պատկերը: Դրանք կրում են «Այլ եւ այլք»⁶ խորագիրը: Մարդու ներաշխարհի այս դրսեւորումներն ամփոփված են «Եղբօրս հիւանդութեան վրայ», «Կեօգելիկիս կորուստը», «Մխիթարութիւն վասն մահուան քրոջ», «Հրաժեշտ սիրելեաց», «Դարձեալ հրաժեշտ ի սիրելեաց», «Ձեռասուն աշակերտիս հիւանդությունը», «Խելքին ու բախտին

⁴ Այս մասին տե՛ս տողերիս հեղինակի «Աշուղ Ղուևկիրանոսի ստեղծագործությունները ուշ միջնադարյան հայ բանաստեղծության համատեքստում» հոդվածը. ԼՀԲ, թ. 2 (647), 1916, էջ 243–253:

⁵ Տե՛ս **В. Брюсов**, Поэзия Армении, Народная-средневековая-новая в переводе русских поэтов, Ереван, 1966, էջ 481–482:

⁶ «Բազմավեպ», էջ 109, «Բերդուածք», էջ 88, «Ղուևկիրանոսի ընծան», էջ 103–109: Հարկ է նշել, որ «Այլ եւ այլք» խորագրի ներքո ամփոփված վերոնշյալ բանաստեղծությունները գետեղվել են «Բազմավեպ» ամսագրի էջ 99–110, «Բերդուածքի» 88–93 եւ «Ղուևկիրանոսի ընծան» ժողովածուների 103–109 էջերում:

զրուցատրութիւնը» ենթավերնագրերի տակ: Գրական այս տեսակի առաջացմանը նպաստած գեղարվեստական որոշ տարրեր՝ անմիջական հույզերի խոր ու քնարական բացահայտմամբ, գալիս են ժողովրդական բանարվեստից:

Այս բանաստեղծությունների հանրագումարը պատկերացում է տալիս ժամանակի մարդու հոգեկան տվյալտանքների մասին, օգնում հասկանալու հոգեբանության եւ գիտակցության մեջ տեղի ունեցած փոփոխությունները, անհատի խոհերը, ժամանակով ու միջավայրով պայմանավորված վերաբերմունքը: Այս առումով՝ Ղունկիանոսի երգերը վերածնության մարդասիրական աշխարհընկալման վերջնական հաղթանակի լավագույն վկայություններից են, եւ պետք է գնահատել երգերի ներքին էությունը, առաջադրվող հարցերի կենսական նշանակությունը: Հայտնի է, որ աշուղ-բանաստեղծի ստեղծագործությունը մի կողմից առնչվում է միջնադարի տաղերգությանը, մյուս կողմից՝ աշուղական արվեստին: Հեղինակը, այդ երկուսը միահյուսելով, ներդաշնակելով, ստեղծում է ազգային քնարերգության, դասական բանաստեղծության մի նոր շերտ՝ շեշտված մարդասիրական՝ ժողովրդական հոգեբանությամբ: Որպես տաղերգու՝ նրա չափածո արձակն իր ակունքով պարուրված է շրջապատի սիրո փոխադարձ զգացման խոհախրատական գաղափարներով: Այս հանգամանքն ավելի ու ավելի է դրսևորվում կենցաղագրության բնույթի «Եղբորս հիվանդության վրա»⁷ բանաստեղծության մեջ՝ ընդգծելով արծարծված խնդրի էական՝ որոշակի մեծ նշանակությունը:

Աղոթախառն ողբի, աղերսանքի, զղջման, հեծեծանքի, հառաչանքների ուղեկցությամբ դրսևորվում է ժամանակների ցավից գալարվող մարդու բարդ, փոթորկահույզ հոգեկան աշխարհը: «Սէրս եռաց, արտասուեցի, մեր եղբայրը հիւանդ է»։ ողբով կարելի է մաքրել, դուրս թափել հոգում կուտակված մաղձը, հանգստանալ, չափի մեջ դնել իմացական եւ զգացական հատկությունները: Վշտահար հեղինակը սիրո միջոցով է ընկալում կյանքի բոլոր հակասությունները՝ հոգու երջանկությունը գտնելով գեղեցկության բացահայտման ու նվիրումի մեջ: Լսելով եղբոր հիվանդության մասին, չցանկանալով որեւէ մեկի մահն իրենից առաջ՝ աղերսանք-աղոթքի ձևով դիմում է Աստծուն, որ ինքն ուրիշներից ավելի շուտ մահանա, որ չտեսնի կորուստները: Կյանքից հեռանալու թախիծը, մահվան սարսափը, կյանքի բարձր գնահատականը չեն խոչընդոտում անսահման երեւակայության տեր մարդասեր բանաստեղծին՝

⁷ «Բազմավէպ», էջ 109–110, «Քերդուածք», էջ 88, «Ղունկիանոսի ընծան», էջ 103:

ընթանալու դեպի մեծագույն անձնագոհություն՝ զոհասեղանին դնելով իր անձը: Բերվող տողերը բացահայտում են երգչի հույզերն ու պոռթկումը եղբոր մասին վատ լուր առնելու պահին:

Խիստ ցաւեցայ՝ երբ լսեցի՝ մեր եղբայրը հիւանդ է,
Աղօթքով Աստուած դիմեցի, մեր եղբայրը հիւանդ է.
Ես չմեռած՝ մարդ չմեռնի, չտեսնամ կսկիծները.
Սէրս եռաց, արտասուեցի, մեր եղբայրը հիւանդ է⁸:

«Մարդ չմեռնի, չտեսնամ կսկիծները» զգուշավոր խոսքերից հետո «եղբայրը հիւանդ է» արտահայտությունը հնչում է իբրեւ ահեղ դատավճիռ: Հեղինակը քաջ գիտակցում է, որ ոչ ոք չի կարող փոխել կյանքի ընթացքը, խուսափել մահվան ճիւղաններից, սակայն ընկերներն ու հարազատները կարող են եւ պետք է փորձեն մեղմել ցավը (սիրտը բանանք, մխիթարենք)՝ հույս փայփայելով, որ Տերը կտեսնի եւ կողորմի:

Ղուկիւհանոսը կըսէ. Եկէք տես երթանք մէկտեղ սիրով,
Սիրտը բանանք համեղ պտղով, տանձ ու խնձոր, նռներով...
Մխիթարենք զանի անուշ աստուածային խօսքերով.
Տէր տեսցէ եւ ողորմեսցի, մեր եղբայրը հիւանդ է⁹:

Ղուկիւհանոսի գործերը բանաստեղծական ձևի տեսակետից նորություններ չէին, բայց բոլորովին նոր էին իրենց բովանդակած նյութով՝ առաջին հերթին արժեքավոր՝ որպես կյանքի այս կամ այն դիպվածի ու մանրամասնության առօրյա ուրախություններն ու հոգսերն արտացոլող ստեղծագործություններ: Իբրեւ գրական նոր տեսակի, մասնավորապես երգիծական երգեր՝ անտեսվել են կամ դուրս մնացել ուսումնասիրողների ուշադրությունից: Մինչդեռ այս երգերում գրականությունն այնքան է կյանքին մոտեցել, կամ ժողովրդի կյանքն այնքան է գրականության մեջ մտել, որ ստեղծվել են զավեշտական երգեր՝ տարբեր բնութագրումների չափազանցված նշանակությամբ: Տաղերգության տաղաչափությամբ գրված այս զավեշտական երգերը չեն կապվում ժամանակի աշուղական խաղերի հետ, թեև արծարծվող նյութի եւ ընդհանուր բնավորության առնչություններն անկասկած են: Հեղինակն իր հետ պատահած

⁸ Անդ, էջ 109:

⁹ «Բազմավեպ», էջ 109–110, «Զերդուածք», էջ 88, «Ղուկիւհանոսի ընծան», էջ 103:

կենցաղային մի փոքրիկ դիպված՝ ակնոցի կորուստը կամ գողացված լինելը, դարձրել է երկու տնից բաղկացած՝ չորստողանոց «Կեօզելիկիս»¹⁰ կորուստը»¹¹ ենթավերնագրով բանաստեղծության նյութ: Նախ նա որոշակի պատկերացում է տալիս, որ զրկվել է տեսնելու, գրելու, կարդալու միջոցից, ինչը վշտացնում է իրեն. «Կնեզուլի սիրտս՝ ըստ որում, գրէս կարդալէս ելայ, // Իբր աչքերս կուրցուցեր եմ...», սակայն հաջորդ իսկ պահին բացահայտում է ստեղծագործության բուն նպատակը՝ զվարճացնել եւ ծիծաղեցնել ունկնդիրներին, ուստի եւ իրար են հաջորդում «Ղունկիանոսին խնդցու... Ո՛վ հայր Անտոն, գողցուցեր եմ կեօզելիկս քեզնէն կուզեմ... Ո՞վ է տարեր, ո՞ւր է ընկեր՝ գոնեա տեղը իմացու» արտահայտությունները: Գրականագետ Հ. Սահակյանը, նկատի ունենալով չափազանցման հնարանքը, նշում է, որ կենցաղագրական-զավեշտական երգերը հայ բանաստեղծության աշխարհիկ ոգու խորացման նոր վկայություններն են եւ ամուր կապված են ժողովրդական ստեղծագործությունների հետ¹²: Իսկ Մ. Ավդալբեգյանը նման բանաստեղծությունների մասին գրում է. «Այդ կենցաղային զավեշտական տաղերը պատմականորեն՝ իբրեւ հասարակական նշանակություն ունեցող երեւույթներ, ոչ թե գրականության վայրէջքն են ապացուցում, ինչպես սխալ կերպով մինչեւ այժմ ներկայացվել է այդ շրջանին վերաբերող որոշ ուսումնասիրություններում, այլ հայ գրականության պատմության միանգամայն նոր դարաշրջանի գալուստն են ազդարարում...»¹³:

Այլ է «Մխիթարութիւն վասն մահուան քրոջ»¹⁴ վերնագրով բանաստեղծության նյութը: 4 քառյակով, 16 տողանոց բանաստեղծության մեջ կենսասեր հեղինակը փորձում է վշտակրին հույս ներշնչել, նրանից հեռու վանել լացն ու կոծը, սուգը՝ մխիթարելով հավերժական կյանքի մասին խոսքերով.

Լսեցի, սիրելի՛, քո քոյրդ մեռաւ, դո՛ւ ողջ եղիր.

Փրկչին խիստ հաճո ըլլալուն՝ քովն առաւ՝ դո՛ւ ողջ եղիր.

¹⁰ Խ. Աբովյանը եւս գործածում է «գյոգլուկ» բառը՝ «...ավետարան կարթալիս՝ հազար անգամ յա չեմակը (գյոգլուկը) դգում...». տե՛ս Խ. Աբովյան, ԵԼԺ, ութ հատորով, հտ. երրորդ, Երևան, 1948, Առաջաբան, էջ 1):

¹¹ «Բազմավէպ», էջ 109, «Քերդուածք», էջ 88, «Ղունկիանոսի ընծան», էջ 103–104:

¹² Հ. Սահակյան, Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը (XVI– XVII դդ.), Երևան, 1975, էջ 274:

¹³ Մ. Ավդալբեգյան, Հայ նոր գրականության նախանշանները XVI–XVII դարերի տաղերգության մեջ եւ Նաղաշ Հովնաթանը. ՊԲՀ, թ. 1(16), 1962, էջ 88:

¹⁴ «Բազմավէպ», էջ 109, «Քերդուածք», էջ 88–89, «Ղունկիանոսի ընծան», էջ 104:

Բայց մեզ թողուց սգերու մէջ դառնագոյն կսկիծներով.
Ինքը սրբոց օթեւանը թէզ թռաւ, դո՛ւ ողջ եղիր¹⁵:

Նազարեթ Կիրակոսյանը գրում է. «Թեեւ կենդանության օրոք նրան քչերը եղան զորավիգ, կարեկից եւ օգնական, բայց ինքը ողջ կյանքում ուրիշների ցավակիցն էր, մխիթարողն ու սփոփողը... իր իմաստուն խորհուրդներով ու խրատներով, երգերով ու աղոթքներով, իր համեղ խոսքով...»¹⁶: Բանաստեղծը ողբ-ներբողյանի տարբեր հատվածներում սգակցում է եւ նկատում, թե՛ երիտասարդ էր, «ծաղիկ հասակին մէջ թարչամեցաւ, թափեցաւ», «միշտ կբաղձար անանց կեանքին, իւր փափագը լցուեցաւ», «սաստիկ կարօտով Յիսուսի էր ծարաւ» եւ այլն: Ուշագրավ է քառյակի երեք տողերն ամփոփող՝ «դո՛ւ ողջ եղիր» արտահայտությունը, որն աղերսվում է բանաստեղծության ներքին տրամաբանությունը: Այն սփոփման, հարազատություն, զգաստություն, նորոգություն, կենդանություն, կենսունակություն ուժ է ներշնչում: Այս բնույթի բանաստեղծություններն են, որ հստակվելով, զարգանալով, որակ ու քանակ կազմելով՝ խորին կնիք են թողել ԺԸ. դարի քնարերգության վրա: Այդ եւ նախորդած ժամանակաշրջանի մասին Աբեղյանը գրում է. «Սկսվեցավ մի վերածնության շրջան հայոց կյանքի եւ գրականության մեջ, որ սկզբում շատ դանդաղ առաջ գնաց... եւ հետո՝ շատ արագ քայլերով...»¹⁷:

Իբրեւ անցման շրջանի բանաստեղծ՝ Ղուկիանոս Կարնեցին ոչ միայն արծարծում է հոգու անմահություն («Հոգին սուրբ քեզ մխիթարէ, ըլլա սրտիդ հովահար») կամ Աստծու կամքին ենթարկվելու գաղափարը, այլ նաեւ դրանով սատարում եւ մխիթարում է մարդուն: «Դո՛ւ ողջ եղիր» մաղթանք-կրկնագով ավելի է խտանում բանաստեղծության աշխարհիկ տրամաբանությունը, եւ ամփոփվում է հեղինակի՝ գեղարվեստական անժխտելի արժանիքներով օժտված մարդասիրական հավատամբը: Մխիթարելով՝ հավատքի, երազանքի, հույսի, լույսի ճառագայթներով լուսավորում եւ դեպի կյանք է ուղղորդում «քույր Սրբուհու» ճանապարհը. արթնացնում, սթափեցնում նրա մեջ քնած բանականության ձայնը՝ միտքն ու հոգին, ապրելու տենչը, մաքառման կիրքը:

¹⁵ Անդ:

¹⁶ «Ղուկիանոսի ընծան», էջ 10:

¹⁷ Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք երկրորդ, Երևան, 1946, էջ 437, 471:

*Ղուևկիանոսը կըսէ. Քո՛յր իմ Սրբուհի, մի՛ մորմոքար,
Ոչ թէ մեր ջահը մարաւ, այլ նոր վառաւ, դո՛ւ ողջ եղիր¹⁸:*

Առանձնակի նշանակութիւնն են ստանում ներանձնական ապրումները՝ հնարավորութիւնն տալով մոտիկից ծանոթանալու ԺԸ. հարյուրամյակի վերջի եւ ԺԹ. դարասկզբի մարդու հոգեբանութեանն առնչվող այս կամ այն դեպքին, ստեղծված իրավիճակին: Հավանական է, որ իր առանձնութեան մեջ անգամ Ղուևկիանոսը չի կարողացել հեռու մնալ չար նախանձի հարվածներից, չըջապատի անարդար վերաբերմունքից եւ անգամ ստիպված է եղել թողնել իր բնակավայրը, հեռանալ եւ հոգեկան խռովք, սրտի խորունկ ցավ է ապրել: Այդ զգացումներն արտահայտվել են անձնական բնույթի՝ «Հրաժեշտ ի սիրելեաց»¹⁹ բանաստեղծութեան մեջ.

Արդ, սիրելի՛ք, իմացնեմ. հոս մնալս Աստուած գիտէ.
Կարծեմ թէ բաժնուինք պիտոր, մէյմ ալ գալս Աստուած գիտէ.
Թէ ձեր ցաւն է սաստիկ, գիտնաք՝ իմ ցաւս է խիստ սաստկաբին,
Այնպէս տխրութեան մէջն եմ, որ այլ խնդալս Աստուած գիտէ²⁰...

Որքան էլ նա կյանքից դառնացած լինի, դարձյալ մարդու սրտանվեր բարեկամն է, որից անջատվելն իրեն վիշտ է պատճառում: Վշտի հիմքն աշխարհում տիրող անարդարութիւններն են: Եւ հոսահատ, անճար, թշվառ, անելանելի վիճակից դուրս գալու համար նա դիմում է Աստծու օգնութեանը: Նարեկացու նման՝ Ղուևկիանոսը եւս դիմում է Աստծուն՝ կրկին վերադարձնելու մարդուն այն աստվածային կերպարին, որից հեռացել է: Կապված իրական կյանքի հանգամանքների հետ՝ մի շարք կարեւոր կողմերից է ժամանակի մարդկանց հոգեբանութեան արտացոլումը: Գանգատվում է իր հին բարեկամներից, որ առանց պատճառի իրենից խռովում, չարախոսում են, սակայն ինքը, այնուամենայնիվ, նրանց երջանկութիւնն է մաղթում: Բարձրանալով մղձավանջային իրականութիւնից եւ իրեն չըջապատող ճղճիմ անձնավորութիւններից՝ կարեւորում է մարդու արժանիքների գնահատումը եւ երազում նրան տեսնել սիրո, բարութեան մեջ.

¹⁸ «Բագմավէպ», էջ 109, «Քերդուածք», էջ 89, «Ղուևկիանոսի ընծան», էջ 104:

¹⁹ «Բագմավէպ», էջ 105, «Քերդուածք», էջ 89, «Ղուևկիանոսի ընծան», էջ 104–105:

²⁰ «Բագմավէպ», էջ 105, «Ղուևկիանոսի ընծան», էջ 104:

Անխոհեմ մարդկանց ձեռքն ինկանք իմ դետրա²¹ չգիտցուաւ,
Բարեկամքս օտարացան ու պատիւս վերցուաւ²²...

Երգչի հայերեն տաղերն առաջին անգամ «Բազմավէպ» ամսագրում հրատարակող Աթանաս Տիրոյանը խոսում է բանաստեղծի երջանկությունը խանգարողների մասին. «Հաւանական կերեւի, որ Ղունկիանոս իր քաշուած եւ առանձնացեալ կենաց մէջ անգամ, չէ կրցեր ազատ մնալ չար նախանձու հարուածներէն, մինչեւ երբեմն ստիպուել է թողուլ իր բնական վայրն, եւ այնպիսեաց աչքէն հեռանալով՝ առիթ չտալ իր վրան խօսելու...»²³: Եւ ահա ծանր ապրումների ու մտորումների մեջ ընկած երգչին ստիպում են ինքնակամ հեռանալ: Բայց նկատելի է, որ նա ցավով է բաժանվում նախկին ապրելաձեւից, երանելի ժամանակներից, երբ ստիպված չէր դեգերել օտար ու անհայտ աշխարհներ տանող ճանապարհներին: Պանդխտության երգերի նմանութեամբ ուրվագծվում է հրաժեշտի եւ բաժանման դառնությունը, իսկ քնարականությունն ասես ավելի է ընդգծում պահի հուզականությունը.

Բարուն հակառակ կեցաւ ան չարանախանձ սատանան.
Գնաց չար մարդկանց գրգռեց, իրարու դրդող եղան,
Հասկցայ՝ ինձ համար ոմանք խօսք լսեն՝ կգայրանան,
Ես ալ միտք դրի երթալու, ուր երթալս Աստուած գիտէ²⁴...

Հեղինակը ներթափանցում է կյանքի ընդհանուր եւ մասնավոր երեւոյթների մեջ, դատում, մեկնաբանում, բացատրում՝ արտահայտելով իր դժգոհությունը ժամանակի անարդարությունների դեմ: Իսկ մյուս կողմից՝ նաեւ զայրալից ու հուսահատական եզրահանգումներ է անում. նզովում է անմարդկային ու անբնականը, պախարակում է չարալեզու, անձնապաշտ մարդկանց, պառակտիչներին: Քնարական հերոսը, խոսափելով չարի ու բարու բախումներից, փրկվելու ելք է որոնում, սակայն ի վերջո ստիպված է լինում հեռանալ՝ ապավինելով նախախնամությունը. «Ես ալ միտք դրի գնալու, ուր երթալս Աստուած գիտէ»: Չարին դիմադրելու անկարողությունը, մարդկային թուլությունը կյանքից ու աշխարհից դառնացած բանաստեղծին ստիպում են դիմել մարդկանց, որ

²¹ Ղետր (արաբ.)՝ արժեք, չափ, աստիճան: Կիրառվում է ե՛ւ թույլբերեմուն, ե՛ւ պարսկերեմուն:

²² «Բազմավէպ», էջ 105, «Զերդուածք», էջ 89, «Ղունկիանոսի ընծան», էջ 104:

²³ «Բազմավէպ», էջ 105:

²⁴ «Բազմավէպ», էջ 105–106, «Զերդուածք», էջ 89, «Ղունկիանոսի ընծան», էջ 105:

Աստծուն աղոթելիս հիշեն նաեւ իրեն՝ «Մտքէ, աղօթքէ մի մոռնաք ցաւալի Ղունկիանոսին»:

Նույն շարքից է նաեւ խոհարարատական, բարոյափիլիսոփայական՝ ուշագրավ, պարզ հորինվածք ունեցող, տասներկուտողանոց «Դարձեալ հրաժեշտ ի սիրելեաց»²⁵ բանաստեղծութիւնը: Հեղինակը ներթափանցում է կյանքի խորքերը եւ ներկայացնում մարդկային բարդ, դժվարին, հակասական փոխհարաբերութիւնների այն մթնոլորտը, որ պարարտ հող է չարիքների եւ դժբախտութեան համար: Անցյալի քաղցրիկ վերհուշերը, կարոտն ու սերը չոյում եւ ջերմացնում են բանաստեղծին, սակայն դառն ներկան, անտանելի վիճակը՝ վիշտ, տանջանք, թախիծ ու մորմոք, հեռանալու ցանկութիւնն է առաջացնում: Զգտնելով «ազնիվ սիրելիների»՝ իրենից երես դարձնելու պատճառը՝ բանաստեղծը կարճառոտ խոսքով արտահայտում է իր դժգոհութիւնը, բողոքն ու ընդվզումն անարդար իրականութեան դեմ: Կյանքի այլեւայլ դրվագները, ժամանակի շունչը, երանելի օրերի հուշերը փոթորկում, տակնուվրա են անում երգչի հոգին: «Միջնադարեան հայ բանաստեղծութեան ամենէն ճոխ ու ինքնատիպ մասերէն մին կը կազմեն բարոյախօսական, աւելի ճիշդ՝ «խրատական» տաղերը...», — նշում է Արշակ Զոպանյանը²⁶: Խոհարարատական, ժողովրդական համ ու հոտով գրված իր չափածո խոսքում բանաստեղծն արտացոլում է հասարակական եւ անձնական կյանքի անմաքուր կողմերը, անողոք բարքերի միջեւ խորացող հակամարտութիւնները, որոնք ստիպում են հեռանալ իր սիրելիներից: «Երբեմն ալ հարկ կը լինէր... յիշեցնել անուշ գանգատանօք իր հին բարեկամացը, անոնց առանց պատճառի իրեն հետ խռոված լինելին, եւ փոխադարձ անոնց չարախօսութեանցն՝ երջանիկ կենաց մաղթանօք կը հեռանար...»²⁷, — գրում է բանաստեղծի կենսագիր Աթանաս Տիրոյանը:

Քառյակներին բնորոշ դրամատիկ դրսեւորող հետաքրքիր տողերում հեղինակը տրտնջում է անտարբեր վերաբերմունքից. եւ որքան շատ են բողոքն ու դժգոհութիւնն ստանում ներանձնական զգացման գունավորում, այնքան հուզիչ, հոգեզմայլ են դառնում: Անկեղծորեն, անմիջականորեն դիմելով «սիրելիներին»՝ հեղինակը ծանր հարցեր է առաջադրում:

²⁵ «Բազմավէպ», էջ 106, «Քերդուածք», էջ 89–90, «Ղունկիանոսի ընծան», էջ 105:

²⁶ Արշակ Զոպանյան, Հայ էջեր, Փարիզ, 1912, էջ Ի.:

²⁷ «Բազմավէպ», էջ 106, «Քերդուածք», էջ 9:

Ազնի՛ւ սիրելիք, իմ գանգատս է ձեզնէն,
 Ի՞նչ պատճառի խեղճիս աչքէ ձգեցիք,
 Առաջուց այսպէս կսիրէիք ինձի.
 Զարմա՞նք չէ մի իսկոյն երես դարձուցիք²⁸...

Ղունկիւանոս Կարնեցին, անկեղծորեն սիրելով կյանքն ու մարդկանց, վշտով ու դառնությամբ գանգատվում է, դժգոհում իրականությունից ու շրջապատից: Նա ցավով է նկատում, թե ինչպես են ապականվում բարքերը, ինչպես է մարդը կորցնում սիրելու, հարգելու, պատվելու, նվիրվելու հատկութիւնը: Դժվարին ու հակասական իրականության մեջ նրա անհուն եւ անթաքույց սերը՝ դեպի մարդ արարածն առհասարակ, բանաստեղծութիւնը դարձնում է մարդուն նվիրված բարոյական որոշակի սկզբունքներ ներշնչող ձոն: Վեր բարձրանալով անձնականից՝ բանաստեղծը հանգում է պարզ ու հասարակ թվացող եզրակացութիւնների, որոնք համամարդկային են: Դիմելով երբեմնի ընկերներին՝ հեղինակը կարծես զրուցում է ընթերցողի հետ՝ հավաստելով սիրո եւ հավատարմության սկզբունքներին անդամաճան մնալու կարեւորութիւնը: Յուրաքանչյուր տողում նկատվում են մարդկային ուղին պարուրող երեւոյթների ճանաչումից եկող բողոքի դառը խոհը, արդար զայրույթը.

Մէկ վախտ մը միջերնիս պատիւ կար, սէր կար.
 Օր մը չտեսնայինք մէկգմէկ՝ չըլլար,
 Գաւաթներ կդառնար մեր կենաց համար.
 Հիմա ալ չէք ճանչնար, օտարացուցիք²⁹...

Բանաստեղծը խոր վիհ է տեսնում մի կողմից իր երազած մարդկային կերպարի, երջանկության, կատարյալի մասին ձգտումների ու ըմբռնումների, մյուս կողմից՝ դաժան իրականության միջեւ. իրականութիւն, որի մեջ աղամորդին դառնում է անողոք, տմարդի, մարդատյաց, որտեղ թագավորում են անարդարութիւնն ու անհավասարութիւնը: Այս եւ նման խոհերը, համամարդկային գաղափարները մշտապես եղել են Ղունկիւանոս Կարնեցու ուշադրության կենտրոնում, եւ, թերեւս, բանաստեղծութիւնների այս շարքը հենց այդ տեսանկյունից է արժեւորելի:

²⁸ «Բազմավէպ», էջ 106, «Զերդուածք», էջ 89, «Ղունկիւանոսի ընծան», էջ 105:

²⁹ «Բազմավէպ», էջ 106, «Զերդուածք», էջ 89, «Ղունկիւանոսի ընծան», էջ 105:

РЕЗЮМЕ

В XVIII веке значительно возрастает роль духовного песнопения: она проникается бытом и становится более жизненной и понятной, придавая новое звучание поэзии.

Небольшие четверостишия Лункианос Карнеци, вошедшие в сборник под названием «Այլ և այլք» («Всякая всячина»), несут в себе отзвук поэзии Григора Нарекаци и проникнуты его глубокими гуманистическими идеями. Ряд поэтических творений, пронизанных идеями новой эрой Возрождения, знаменуют плавный переход к классической поэзии XIX века.

SUMMARY

In the 18th century, the significance of spiritual songs increased in many ways, which reinforced the ties between literature, having already a social function, and life with its fresh and interesting nuances.

The subject of the article is the dedication of poetry devoted to someone's memory or diverse events of everyday life (illness, death), which passed through deepening of laic spirit and was already part of minnesingers' art.

The small quatrains collected under the title of "Sundries" by Ghunkianos of Karin, being in harmony with modern times, were influenced by the infinite humanism of Gregory of Narek, coming from the early Middle Ages.

The art and the contents of these series, written in verses with motives announcing the coming of a new period of rebirth, laid the basis and caused the development of the classical poetry of the 19th century.



ՍԱՄՎԵԼ ՊՈՂՈՍՅԱՆ

Պատմական գիտ. դոկտոր

ԳԵՒՐԳ Ե. ՍՈՒՐԵՆՅԱՆՑԸ ԵՒ ՄԻԱՑՅԱԼ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՐՑԸ ԱՌԱՋԻՆ ԱՇԽԱՐՀԱՄԱՐՏԻ ՏԱՐԻՆԵՐԻՆ

Հոգևածի նպատակն է լուսաբանել Առաջին աշխարհամարտի տարիներին Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գեւորգ Ե. Սուրենյանցի դիրքորոշումն Արեւմտյան Հայաստանի ու Կիլիկիայի միավորման եւ հայկական ինքնավարության հարցի վերաբերյալ, ինչպես նաեւ ներկայացնել այդ ուղղությամբ Հայոց հայրապետի եւ հայ աշխարհիկ գործիչների ձեռնարկած քայլերը: Պետք է նշել, որ Գեւորգ Ե. Սուրենյանցի բոլոր ջանքերը բխում էին հայության ապագան առավել ապահով դարձնելու մտայնությամբ, ինչպես նաեւ միջազգային նպաստավոր թվացող պայմաններից:

Առաջին աշխարհամարտը հայ գործիչներին լուրջ մտահոգություն պատճառեց, քանի որ արեւմտահայությանն սպառնում էին նոր կոտորածներ: Իհարկե, ազգի ճակատագրով մտահոգ այս անձինք ամբողջական պատկերացում չունեին եւ չէին կարող ունենալ, թե ինչ համատարած տեղահանություններ ու ջարդեր են ծրագրում երիտթուրքական կառավարության հանցագործ ղեկավարները, սակայն զգուշացնելու եւ զգոնության կարիք չատերն էին զգում: Մյուս կողմից՝ նկատելի է, որ պատերազմը հայերի սրտերում ապագայի հանդեպ լուրջ հույսեր արթնացրեց, որ Օսմանյան կայսրության պարտությունը թույլ կտա Արեւմտյան Հայաստանում ու Կիլիկիայում ինքնավարություն ձեռք բերել: Չմոռանանք, որ դեռեւս 1914 թ. հունվարի 26-ի ուսմ.-թուրքական համաձայնագրով նախատեսվում էր Արեւմտյան Հայաստանում բարենորոգումներ իրականացնել: Սակայն պատերազմի սկսվելուց անմիջապես հետո թուրքական կառավարությունը ձեռքբերված պայմանավորվածությունները չեղյալ հայտարարեց:

Արդեն 1914 թ. օգոստոսի 5-ին Գեւորգ Ե. կաթողիկոսը նամակով դիմեց Կովկասի փոխարքա Իլլարիոն Վորոնցով-Դաշկովին, որ Ռուսաստանը հովանավորի ու պաշտպանի արեւմտահայությանը: Փոխարքան սեպտեմբերի 2-ի գաղտնի հեռագրով պատասխանեց, թե դիմումը փոխանցել

է վերին ատյաններին, եւ վարչապետ Իվան Գորեմիկինը վստահեցրել է, որ ռուսական կառավարութիւնը Հայկական հարցում որեւէ դեպքում չի գնա զիջումների, ու Թուրքիան հարկադրված կլինի՝ նախնական ծրագրի համապատասխանությամբ, Ռուսաստանի հովանու ներքո, հայկական նահանգներում բարենորոգումներ իրականացնել: Փոխարքան միաժամանակ զգուշացնում էր, որ արեւմտահայերն ապստամբութիւն չբարձրացնեն, քանի որ անհրաժեշտ էր սպասել, որ Թուրքիան առաջինն սկսի պատերազմը: Կայսերական պաշտոնյան նաեւ խնդրում էր, որ կաթողիկոսն իր հեղինակութիւնն օգտագործի, եւ հայերը թե՛ տվյալ պահին, թե՛ պատերազմի հրահրման դեպքում աջակցեն ռուսներին¹:

Սեպտեմբերի 5-ին Ս. Էջմիածնի դիվանական խորհրդի արտակարգ նիստում քննարկվեց պատերազմին Թուրքիայի մասնակցութեան դեպքում առաջ եկող մարտահրավերներին դիմակայելու, Արեւմտյան Հայաստանի համար առավել լայն բարենորոգումների կամ ինքնավարութեան նախագիծ մշակելու խնդիրը²: Ի վերջո, իբրեւ գործունեութեան հիմնական ուղղութիւն ընտրվեց Արեւմտյան Հայաստանի ու Կիլիկիայի միավորմամբ ինքնավարութիւն ձեռք բերելու տեսլականը: Թվում էր՝ միջազգային իրադրութիւնը նպաստավոր պայմաններ է ստեղծել հայութեան երազանքներն իրականացնելու՝ թուրքական տիրապետութեան տակ գտնվող հայկական բոլոր տարածքները մեկ ինքնավար մարզի մեջ միավորելու համար, ինչն ապագայում հնարավոր կդարձնէր անկախութեան վերականգնումը: Այսպիսով՝ հայ գործիչներից շատերին այլեւս չէին բավարարում Արեւմտյան Հայաստանում որոշ բարենորոգումներ իրականացնելու վերաբերյալ նախկին խոստումները. նրանք ձգտում էին, հայկական գավառների միավորմամբ, ձեռք բերել ինքնավարութիւն, որը հընթացս ժամանակի կհանգեցնէր հայկական անկախ պետութեան վերականգնմանը:

Մամուլում շուտով հրապարակվում է արեւմտահայերին ուղղված՝ Նիկոլայ Բ. կայսեր սեպտեմբեր 15 թվակիր ուղերձը (Манифест), ուր նա կոչ էր անում աջակցել Ռուսաստանին՝ հիշեցնելով Լազարեւների ու Մելիքովների սխրանքները, նաեւ հայերի տառապանքները թուրքական լծի տակ: Այն ավարտվում էր հետեւյալ պարբերութեամբ. «Հայե՛ր, ձեր արիւնակից եղբայրների հետ միանալով ցարերի իշխանութեան ներքոյ, դուք պիտի ճանչնաք վերջապէս ազատութեան եւ արդարութեան

¹ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 86, թ. 1–2:

² Տե՛ս անդ, գ. 72, թ. 3–4:

բարիքները»³: Եւ ինչպէս տեսնում ենք, այստեղ ինքնավարութեան մասին խոսք չկա, այլ միայն՝ Ռուսաստանին միացման:

Դա, բնականաբար, չէր կարող բավարարել հայկական շրջանակների մեծագույն մասի ձգտումները: Հետեւաբար՝ Հայոց հայրապետը որոշեց ցարական իշխանութիւններին ներկայացնել հայութեան իրական ձգտումները, ինչպէս նաեւ երաշխիքներ պահանջել արեւմտահայերին տրվելիք ինքնավարութեան վերաբերյալ: Նա, իհարկե, գիտակցում էր, որ քանի դեռ Ռուսաստանը ծանր վիճակում է եւ հայերի աջակցութեան կարիքն ունի, պետք է հստակ պահանջներ առաջադրել եւ խոստումներ ստանալ. հայութիւնը լավ էր հիշում 1877–1878 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի ժամանակ կատարած զոհողութիւններն ու բերած նպաստը, Ռուսաստանից ինքնավարութեան երաշխիքներ չպահանջելը եւ դրան հաջորդած հիասթափութիւնը:

1914 թ. նոյեմբերի 8-ին Կովկասի փոխարքա Ի. Վորոնցով-Դաշկովին ուղարկած նամակում Գեւորգ Ե. Սուրենյանց կաթողիկոսը հույս էր հայտնում, որ Ռուսաստանն ինքնավարութիւն կշնորհի Հայաստանին՝ վեց վիլայեթների ու Կիլիկիայի սահմաններում. «Ներկայ ժամանակում, երբ ամբողջ Ռուսաստանի եւ յաղթական ռուս զօրքի հետ հայերը պէտք է լարեն չափազանց մեծ ճիգ ընդհանուր թշնամիների հետ ունեցած կռուի մէջ, ես գտնում եմ միանգամայն համապատասխան ներկայ պատմական ըրպէին, մեր սիրեցեալ թագաւոր կայսեր անունից տաճկահայերին ուղղած կոչի հրատարակումը՝ ներշնչել հայ ժողովրդին, որ այժմ Տաճկաստանի հայերի վերջնական ու անդառնալի վճռի ժամը հասել է եւ որ Տաճկա-Հայաստանի միացեալ մի օրդանական ամբողջութեամբ վեց վիլայեթների (Վանի, Էրզրումի, Բաղէշի, Սեբաստիայի, Դիարբեքիւրի եւ Խարբերդի) հայ ժողովրդին Հայաստանի անբաժան մաս Կիլիկիայի հետ, պիտի շնորհի Մեծ Ռուսաստանը ինքնավարութիւն, որով կամբողջանայ Տաճկաստանի լծի տակ դարերով տանջուող քրիստոնեայ ազգութիւնների ազատելու նորա պատմական միսսիան»⁴:

Ինչպէս տեսնում ենք, կաթողիկոսն ինքնավարութիւն էր պահանջում Արեւմտեան Հայաստանի եւ Կիլիկիայի համար: Բարենորոգումները՝ նախկինում առաջ քաշված նախագծերը բավարար չէին հայութեան ապագան կառուցելու համար, հետեւաբար, օգտվելով համաշխարհային

³ «Արմէնիա», Մարտի, 1914, սեպտեմբեր 23, թիւ 8. տե՛ս «Մեծ պատերազմը եւ հայ ժողովուրդը», հտ. Ա., նախ.՝ Ե. Չորոյրեանի, Կ. Պոլիս, 1920, էջ 7:

⁴ ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 76, թ. 2–3:

պատերազմի ընձեռած հնարավորությունից, հայ հոգեւոր ու քաղաքական ղեկավարությունը ցանկություն ունեւ իրականություն դարձնելու հայկական ինքնավարության գաղափարը: Հայություն պահանջներն ամբողջապես, փաստացի պատերազմող կողմ ճանաչվելու նպատակով էր նաեւ, որ արեւմտահայերից կազմավորվեցին կամավորական զնդերը:

Լեոյի վկայությամբ՝ միացյալ եւ ինքնավար Հայաստանի գաղափարն այնքան էլ չի ոգեւորել փոխարքային: Վերջինս, ակնարկելով Ի. Գորեմիկինի վերահիշյալ գրությունը, որտեղ խոսվում էր միայն լայնածավալ բարենորոգումների մասին, հանդիմանորեն հարցրել էր. «Մի՞թե բավական է՞ր խոստացածը»⁵: Բայց հայ քաղաքական ղեկավարությունը, կաթողիկոսի գլխավորությամբ, փորձում էր լավագույն լուծում գտնել հայկական հարցի համար:

Նույն խնդրանքով կաթողիկոսը դիմում է նաեւ Նիկոլայ Բ. կայսերը, երբ 1914 թ. նոյեմբերի 29-ին Թիֆլիսում նրա մոտ ընդունելության էր: Ցարը դիվանագիտորեն պատասխանում է, որ «չափազանց պայծառ ապագա է սպասվում հայերին եւ հավատում է, որ Հայաստանը ապագայում չի հետեւի Բուլղարիայի օրինակին»⁶: Այստեղ Նիկոլայն ակնարկում էր այն, որ Բուլղարիան ազատագրվել էր Ռուսաստանի ջանքերով, սակայն հետագայում որդեգրել էր հակառուսական կողմնորոշում: Զգալի թվով ռուս զործիչներ հետեւում էին այդ տեսակետին եւ հայկական ձգտումները նոր բուլղարական վտանգ էին համարում Ռուսաստանի համար:

Մոտ քառուրդ ժամ տեւած ընդունելության վերջում կայսրը հայտնել էր կաթողիկոսին, որ «հայկական հարցը կլուծվի հայերի ցանկությունների համաձայն՝ պատերազմի ավարտից հետո, խաղաղության բանակցությունների ժամանակ»⁷:

Ցարի անորոշ պատասխանը մեծ ոգեւորությամբ ընդունվեց հայ ազգային-քաղաքական շրջանակների կողմից՝ սխալմամբ ընկալվելով այն տեսանկյունից, իբր ցարական կառավարությունն իրապես մտադիր է լուծել հայկական հարցը: Նաեւ դրանով էր պայմանավորված այն մեծ խանդավառությունը, որով կազմակերպվեցին հայկական կամավորական զնդերը Կովկասում: Ինչպես ապագան ցույց տվեց, Նիկոլայ Բ.-ն, հարցի արդարացի լուծում ասելով, հասկանում էր միանգամայն այլ բան:

⁵ Լեո, Անցյալից (հուշեր, թղթեր, դատումներ), Թիֆլիս, 1925, էջ 312:

⁶ «Ռուսաստանի արտաքին գործերի նախարարության փաստաթղթերը Հայոց 1915–1916 թթ. ցեղասպանության մասին», Երևան, 2001, էջ 22:

⁷ Անդ:

Սակայն ի սեր ճշմարտության պետք է նշենք, որ այդ ժամանակաշրջանում ռուսական իշխանություններն իրենք դեռ քննարկում էին Հայաստանի ապագայի հարցը եւ վերջնական որոշման չէին եկել:

Ս. Վրացյանը գրում է, որ այդ շրջանում կովկասահայության կարգախոսն էր դարձել. «Ավտոնոմիա վեց վիլայեթների եւ Կիլիկիայի. ռուսական պրոտեկտորատի ներքեւ»⁸:

Կաթողիկոսը Եւրոպայի Հայոց թեմի առաջնորդ Գեորգ արք. Ութովյանին նոյեմբերի 17-ին ուղարկած նամակում տեղեկացնում էր, որ ռուսական կառավարությունը, մամուլը, հասարակական կարծիքը դրական են տրամադրված Հայկական հարցի լուծման առնչությամբ, եւ պատերազմի հաղթական ավարտից հետո «կտրուկ Տաճկա-Հայաստանին Կիլիկիայի հետ ինքնավարութիւն, հաւանաբար Ռուսաց հովանաւորութեան ներքոյ»⁹: Նա առաջարկում էր բրիտանահայ գործիչներին աշխատել այդ երկրի մամուլի, հասարակական կարծիքի հետ այս տրամաբանությամբ¹⁰:

Հայ նշանավոր հասարակական-մշակութային գործիչ Ալեքսանդր Զիվելեգյանը հայկական տարածքային պահանջների մասին հոգւած հրատարակեց «Արարատ» եւ «Հորիզոն» պարբերականներում: Նա առաջարկում էր ինքնավար Հայաստանի մեջ միավորել Վանի, Բիթլիսի, Խարբերդի, Դիարբեքի, Էրզրումի, Սեբաստիայի, Տրապիզոնի, Ադանայի վիլայեթները եւ Հալեպի վիլայեթի հյուսիսային մասը՝ Այնթապը, Մարաշը, Քիլիսը, Ուրֆան: Հայաստանի նավահանգիստը Սեւ ծովի ափին պետք է լինէր Տրապիզոնը, Միջերկրականի ափին՝ Ալեքսանդրետը եւ Մերսինը¹¹: Նա վստահ էր, որ եթե Կիլիկիան անցներ բրիտանացիներին, ապա Բաղդադի երկաթուղու միջոցով պարսկական առեւտուրը կհայտնվեր նրանց ձեռքում, իսկ Ռուսաստանը կկորցնէր իր ազդեցութեան գոտին Պարսկաստանում: Հետեւաբար՝ ռուս գործիչների ուղադրությունն էր հրավիրում այդ խնդրի վրա եւ որպէս լուծում առաջարկում էր Կիլիկիան միացնել ինքնավար Հայաստանին¹²: Այդ հոգւածների հրատարակումը Ս. Էջմիածնի «Արարատ» հանդեսում վկայում է, որ այդ գաղափարները պաշտպանում էր Հայոց հայրապետը:

⁸ Ս. Վրացյան, Հայաստանի Հանրապետություն, Երևան, 1993, էջ 624:

⁹ ՀԱՄ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 76, թ. 4:

¹⁰ Տէ՛ս անդ, թ. 5:

¹¹ Տէ՛ս Ա. Զիվիլեգեան, Ինքնավար Հայաստանի տերրիտորիան, «Արարատ», թիւ 12, 1914, էջ 1088:

¹² Տէ՛ս Ա. Զիվիլեգեան, Կիլիկիայի հարցը, «Արարատ», թիւ 1, 1915, էջ 25-29:

Այս շրջանում մի շարք ռուս գործիչներ (այդ թվում Կովկասի փոխարքայի շրջապատից) դեմ էին կաթողիկոսի կողմից միացյալ Հայաստան ստեղծելու հարցի բարձրացմանը: Սակայն ռուս ղեկավարներին ունեւորում էր համարում Կիլիկիայի եւ Արեւմտյան Հայաստանի միավորմամբ հայկական ինքնավարութեան ստեղծումը՝ ռուսական վերահսկողութեան տակ: Այդպիսիներից էր Ռուսաստանի ԱԳՆ II քաղաքական բաժնի խորհրդական Կոստանդին Գուլկեւիչը¹³, որ 1915 թ. դեկտեմբերի 2 (15)-ին Կովկասի փոխարքայութեան հայատեղաց պաշտոնյաներից Սերգեյ Ստոլիցային ուղարկած գաղտնի նամակում նկատում էր, որ Կիլիկիան անհրաժեշտ է Հայաստանի կենսունակութեան համար, իսկ Ռուսաստանն այդ ուղով ելք կունենա դեպի Միջերկրական: Նա անթույլատրելի էր համարում հայկական տարածքների բաժանումը երկու մասի, քանի որ Կիլիկիայում այլ տերութեան հայտնվելը վտանգավոր կլիներ իրենց՝ ռուսների համար¹⁴:

1915 թ. գարնանը, ստանալով զանգվածային տեղահանութեան ռուս կոտորածների լուրերը, Հայոց կաթողիկոսը որոշեց Պողոս Նուբարին կրկին ուղարկել Եւրոպա, որպեսզի նա քայլեր ձեռնարկի կոտորածները դադարեցնելու, ինչպես նաեւ Արեւմտյան Հայաստանի ինքնավարութեան հարցը բարձրացնելու ուղղութեամբ: Ինչպես հայտնի է, դեռեւս 1912 թ. Գեւորգ Ե. Սուրենյանցը Պ. Նուբարին լիազորել էր կազմավորել Ազգային պատվիրակություն եւ Արեւմտյան Հայաստանի բարենորոգումների հարցը բարձրացնել Եւրոպայում. վերջինիս գործունեութեան արդյունքում էր, որ 1914 թ. հունվարի 26-ին ստորագրվել էր հայկական բարենորոգումների վերաբերյալ ռուս-թուրքական համաձայնագիրը:

1915 թ. ապրիլի 18-ի կոնգրեսով Հայոց հայրապետը վերահաստատում է Պ. Նուբարի լիազորութեանը՝ որպես իր ներկայացուցիչ մեծ տերութեան ղեկավարներին առաջարկելով¹⁵: Պ. Նուբարը, ստանալով Գեւորգ

¹³ 1914 թ. հունվարի 26-ին Կ. Գուլկեւիչը, որպէս Օսմանյան կայսրութեան ռուսական դեսպանի հավատարմատար, օսմանյան վարչապետ Սայիդ Հալիմի հետ ստորագրել էր Արեւմտյան Հայաստանում բարենորոգումներ կատարելու շուրջ ռուս-թուրքական համաձայնագիրը. տե՛ս «Ժողովածոյ դիպլոմատիքական դոկումենտների: Բարենորոգումները Հայաստանում 1912 նոյեմբեր 12-ից մինչեւ 10 մայիս 1914 թ.», թարգմ.՝ Ս. Աւագեան, Թիֆլիս, 1915, էջ 102–104:

¹⁴ Տե՛ս «Международные отношения в эпоху империализма. Документы из архивов царского и временного правительств, 1878–1917 гг.», серия III (1914–1917 гг.), т. VI, ч. 2, М.-Л., 1935, էջ 215:

¹⁵ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 27, թ. 30–31:

Ե. Սուրենյանցի հանձնարարությունը, անմիջապես մեկնում է Կահիրեից եւ մայիսի 6-ին հասնում Փարիզ: Նույն օրը Լոնդոնից ժամանելով՝ նրան ղեկավարում է նշանավոր հասարակական-քաղաքական գործիչ, ՀՅԴ անդամ, բժիշկ Հակոբ Զավրյանը: Վերջինս Պ. Նուբարին ներկայացնում է Հայաստանի ինքնավարության մի ծրագիր, որը բխում էր կաթողիկոսի՝ Կովկասի փոխարքա Ի. Վորոնցով-Դաշկովին եւ կայսր Նիկոլայ Բ.-ին ուղղված գրությունների տրամաբանությունից, ինչպես նաեւ այն բանակցությունների արդյունքներից, որ տեղի էին ունեցել հայ քաղաքական գործիչների եւ Ռուսաստանի արտգործնախարարության միջեւ¹⁶:

Այդ ծրագրով ստեղծվելու էր ինքնավար Հայաստան՝ սուլթանի անվանական գերիշխանության տակ ու եւրոպացի գեներալ-նահանգապետի գլխավորությամբ: Սուլթանը Հայաստանի ներքին գործերին միջամտելու իրավունք չէր ունենալու, երկրում թուրքական զորք չէր լինելու: Հայաստանը գտնվելու էր Ռուսաստանի, Մեծ Բրիտանիայի եւ Ֆրանսիայի միացյալ խնամակալության ներքո: Ինքնավար Հայաստանն ընդգրկելու էր Արեւմտյան Հայաստանի վեց նահանգները եւ Կիլիկիան՝ Մերսին նավահանգստով, իսկ Ալեքսանդրետը դուրս էր մնալու, որպեսզի խոսափեին Մեծ Բրիտանիայի ու Ֆրանսիայի դժգոհությունից՝ եւ ընդգրկվեին¹⁷: Այդ նախագծով, փաստորեն, նախատեսվում էր կազմավորել գրեթե անկախ հայկական պետություն՝ ինքնավարության անվան տակ:

Իրականում ռուսական կողմը հասկանում էր, որ Կիլիկիան գտնվում էր իր դաշնակից Ֆրանսիայի ազդեցության գոտում, հետեւաբար այդ երկրամասի հետ կապված որեւէ պարտավորություն չէր ստանձնել: Սակայն հայերին խոստացել էր, որ Ֆրանս-բրիտանական համաձայնության դեպքում իրենք դեմ չէին լինի Կիլիկիայի ներառմանը Միացյալ Հայաստանի կազմում: Հ. Զավրյանը ռուսների հետ հանդիպումների արդյունքում հանգել էր այն եզրակացությանը, որ Ֆրանսիան ու Ռուսաստանը գաղտնի համաձայնություն են կնքել, որով հաղթանակից հետո Ֆրանսիային էր անցնելու Կիլիկիան, իսկ Ռուսաստանին՝ Կ. Պոլիսը, էրզրումի, Վանի եւ Բիթլիսի վիլայեթները, սակայն վերջինս զղջացել էր այդ համաձայնության համար, եւ ինքը, մնալով ստվերում, հայերին դրդում

¹⁶ Տե՛ս անդ, գ. 28, թ. 187:

¹⁷ Տե՛ս “Boghos Nubar’s Papers and the Armenian Question (1915–1918). Documents”, ed. and trans. by Vatche Ghazarian, Waltham, 1996, էջ 80–84:

էր պահանջել Կիլիկիան՝ խոստանալով ինքնավարութիւն տալ Հայաստանին՝ վեց վիլայեթներէ եւ Կիլիկիայի սահմաններում¹⁸:

Վերոնշյալ թեզը հաստատում է նաեւ խորհրդային պատմաբան Եւգենի Ադամովը, ով վկայում է, որ պետրոգրադյան կառավարութեան համար այդ ժամանակ Միջերկրական ծով դուրս գալու միակ հնարավորութիւնը «անկախ» Հայաստանի գործոնն էր, սակայն Բրիտանիայի եւ Ֆրանսիայի կասկածներէ խուսափելու նպատակով այդ ծրագիրը չպետք է բարձրաձայնեին ռուս դիվանագետները, այլ խնդիրն ամբողջութեամբ թողել էին հայ պատվիրակներին ուսերին¹⁹: Հայ գործիչներին մնում էր հենվել միայն սեփական ուժերի վրա եւ հսկայական ջանքեր գործադրել՝ հասնելու միջազգային նման բարդ կնճռի լուծմանը, որը հանձն չէին առնում ռուս դիվանագետները: Սակայն այլ հնարավորութիւն հայերը չունեին եւ միաժամանակ չէին կարող բաց թողնել «միջազգային նպաստավոր իրավիճակը»:

Վեհափառը Պ. Նուբարին ուղարկած 19 հուլիս թվակիր նամակով վերահաստատում էր՝ անպայման եւ ամեն գնով պետք է պաշտպանել պատերազմից հետո Արեւմտյան Հայաստանին եւ Կիլիկիային ինքնավարութիւն տալու գաղափարը: Իհարկե, Հայոց հայրապետը հասկանում էր, որ հարցը կարող է լուծվել պատերազմում Անտանտի հաղթանակից հետո միայն, եւ մինչ այդ անհրաժեշտ էր դիվանագիտական ու հասարակական շրջանակներում դրական մթնոլորտ եւ պարարտ հող ստեղծել այդ գաղափարի շուրջ²⁰:

Պ. Նուբարը հուլիսին Լոնդոնում բրիտանացի պետական գործիչների եւ մամուլի ներկայացուցիչների հետ հանդիպումներից այն տպավորութիւնն էր ստացել, որ Մեծ Բրիտանիան կօժանդակի պատերազմից հետո միացյալ Հայաստանի ստեղծման ծրագրին: Նա հուլիսի 27-ին Կաթողիկոսին վստահեցնում էր, որ հայկական պահանջները համակրութեան էին արժանացել Ռուսաստանի, Մեծ Բրիտանիայի եւ Ֆրանսիայի կողմից: Սակայն մատնանշում էր, որ հարցի լուծման ուղղութեամբ քայլեր կարող էին կատարվել միայն այն դեպքում, երբ պատերազմն ավարտվեր դաշնակիցների հաղթանակով²¹:

Վեհափառը հոկտեմբերի 28-ին Ազգային պատվիրակութեան նախագահից պահանջում էր Անտանտի պետութիւններին պարբերաբար

¹⁸ ՀԱԱ, ֆ. 430, ց. 1, գ. 26, թ. 9:

¹⁹ «Раздел Азиатской Турции по секретным документам бывшего министерства иностранных дел», Под редакцией Е. А. Адамова, М., 1924, стр. 90–91.

²⁰ ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 27, թթ. 34–35:

²¹ ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 19, թթ. 67–69:

հիշեցնել եւ ընդգծել թուրքական կառավարութեան իրական նպատակը՝ ոչնչացնել Հայաստանի եւ Կիլիկիայի հայկական տարրը եւ տարածքները բնակեցնել քուրդ եւ մահմեդական գաղթականներով: Կաթողիկոսը, ջարդերի դադարեցմանն ուղղված քայլերից բացի, գերակա խնդիր էր շարունակում համարել դաշնակիցների հաղթանակից հետո Հայաստանի ինքնավարութեան ապահովումը եւ պատերազմից հետո հայերի հայրենադարձութեան համար նպաստավոր պայմանների ստեղծումը: Նա հույսը չէր կորցնում, որ հայ ժողովուրդը կարող է ազատագրվել եւ ինքնավարութիւն ձեռք բերել պատմական հայրենիքում²²:

Սակայն արեւմտահայկական միացյալ պետութիւնը ստեղծելու ճանապարհին հայտնվեց երկու լուրջ խոչընդոտ՝ Մեծ եղեռնը եւ Անտանտի երկրների ծավալապաշտական նկրտումները: Հայերի զանգվածային տեղահանութիւնների ու կոտորածների լուրերը հետին ասպարեզ մղեցին ինքնավարութեան նախագծերը եւ ստիպեցին հայ գործիչներին առաջնահերթորեն զբաղվելու այդ ողբերգութիւնը կասեցնելու, կոտորածներից փրկվածներին աջակցելու խնդիրներով: Արեւմտահայութեան ոչնչացումը նաեւ Անտանտի երկրներին ստիպեց հայերին չզիտել որպէս ազգեցիկ գործոն տարածաշրջանում, հետեւաբար՝ հրաժարվեցին հայկական ինքնավարութեան նախագծերի քննարկումից: Իսկ 1916 թ. մայիսին ստորագրված Սայքս-Պիկոյի համաձայնագրով Օսմանյան կայսրութեան հայկական տարածքները բաժանվում էին Ռուսաստանի եւ Ֆրանսիայի միջեւ. առաջինն ստանալու էր Վանը, Բիթլիսը, Էրզրումը, Տրապիզոնը, իսկ երկրորդը՝ Սեբաստիան, Խարբերդը, Դիարբեքիրը եւ Կիլիկիան: Այսպիսով՝ միացյալ Հայաստանի հայկական ձգտումները դատապարտվում էին ձախողման:

Սակայն 1917 թ. միջազգային նոր իրավիճակ ստեղծվեց, երբ Ռուսաստանում փետրվարի 27-ին տեղի ունեցած հեղափոխութեան արդյունքում տապալվեց ցարական վարչակարգը, իսկ ապրիլի 6-ին Անտանտի պետութիւնների կողմից պատերազմի մեջ մտավ ԱՄՆ-ը:

Ռուսաստանի ժամանակավոր կառավարութիւնը հանդես եկավ ազգերի ինքնորոշման սկզբունքի հիմքի վրա հաշտութիւն կնքելու հայտարարութեամբ, միաժամանակ իր խնդիրներից մեկը համարեց ասիական թուրքիայի ոչ թուրք բնակչութեան ազատագրումը²³: Ռուսական կառա-

²² “Boghos Nubar’s Papers”, p. 292–293.

²³ Տե՛ս Հ. Ավետիսյան, Հայկական հարցը 1918 թվականին, Երևան, 1997, էջ 11:

վարույթյան այդ դիրքորոշումը կրկին ոգեւորեց հայ գործիչներին եւ նոր հույսեր արթնացրեց, քանի որ ցարական իշխանությունների վարած ոչ հայանպաստ քաղաքականությունը բավական ծանր հիասթափության պատճառ էր դարձել: Ինչպես գիտենք, ցարական իշխանությունները ոչ միայն ցանկություն չունեին ինքնավարություն շնորհելու իրենց գրաված արեւմտահայկական տարածքներին, այլ նույնիսկ հայ գաղթականներին թույլ չէին տալիս վերադառնալ իրենց հայրենի ակութները՝ նպատակ ունենալով այնտեղ բնակեցնել կողակների:

1917 թ. մարտի 23-ին ժամանակավոր կառավարութեանն ուղարկած նամակում, հայութեանը հետաքրքրող մի շարք հարցերի շարքում, Հայոց կաթողիկոսը կրկին բարձրացնում էր Հայաստանի ինքնավարութեան հարցը. «Այժմեան, անօրինակ պատերազմի ժամանակ, որ մղում է յանուն մանր ազգութիւնների իրաւանց եւ արդարութեան սկզբունքի եւ որի շնորհիւ Տաճկական Հայաստանում գտնուած հայութիւնը անօրինակ զոհեր է տուել, նոցա ապագայի եւ հայկական վիլայէթների խնդիրը պէտք է, վերջապէս, իւր արդարացի, պատմական լուծումը գտնէ, տալով նոցա կատարեալ ազատագրութիւն եւ ինքնուրոյնութիւն: Ես մեծայոյս եմ, որ վերանորոգուած Ռուսաստանը, քաջարի Դաշնակիցների համաձայնութեամբ, կստեղծէ Տաճկական նախկին վիլայէթների վրայ ազատ Հայաստան»²⁴:

ԱՄՆ-ի մասնակցութիւնը պատերազմին, իբրեւ Անտանտի անդամ, նույնպես բավական ոգեւորեց հայ գործիչներին, քանի որ այդ երկիրը դիտարկում էին որպէս ճնշված ազգերի պաշտպան:

1917 թ. ապրիլի 11-ին Գեւորգ Ե. Սուրենյանցին հղած նամակում Պ. Նուբարը տեղեկացնում էր, որ բավական հուսադրված էր Ռուսաստանում ցարիզմի տապալումով եւ ժամանակավոր կառավարութեան հաստատումով, որի դրական վերաբերմունքը արեւմտահայերի հանդեպ հայտնի էր: Նա հույս էր հայտնում, որ այժմ Հայկական հարցի լուծման ընթացքը կփոխվի, եւ ռուսական բանակի գրաված հայկական նահանգներին կտրվի այնպիսի վարչաձեւ, որը կբավարարի հայութեան ազգային ձգտումները: Նա Գեւորգ Ե. Սուրենյանցին հիշեցնում էր, որ ժամանակավոր կառավարութեան ԱԳ նախարար Պավել Միլյուկովն իր նախկին ելույթներում եւ հրապարակումներում բազմիցս անդրադարձել է Հայաստանին ինքնավարութիւն շնորհելու անհրաժեշտութեանը: Պ. Միլյուկովը Պ. Նուբարին աջակցել էր նաեւ նախապատերազմյան շրջանում

²⁴ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 144, թ. 15:

Հայկական բարենորոգումների առնչությամբ: Նամակագիրը տեղեկացնում էր, որ նախորդ տարի Փարիզում Ֆրանս-Հայկական կոմիտեի կողմից ռուսական Դոմայի պատվիրակության ընդունելության ժամանակ Պ. Միլյուկովը Անատոլ Ֆրանսի հարցին պատասխանել է, որ ներկա պատերազմի գլխավոր նպատակներից է նահատակ ազգերին աջակցելը՝ առաջնահերթ նկատի ունենալով Լեհաստանին եւ Հայաստանին ինքնավարություն տալը: Պ. Նուբարը հույս էր հայտնում, որ Հայաստանի հարցում Պ. Միլյուկովը կպահի իր խոսքը, քանի որ պաշտոնի անցնելուց անմիջապես հետո արդեն իսկ կատարել էր Լեհաստանի վերաբերյալ տրված խոստումը: Հուսադրող էր նաեւ նախարար ղառնալու առիթով Պ. Նուբարի ուղարկած շնորհավորական հեռագրին Պ. Միլյուկովի պատասխանը. «Հայաստանի համար կանեմ այն ամենը, ինչ կարող եմ»: Ազգային պատվիրակության նախագահը կաթողիկոսին տեղեկացնում էր, որ այդ տեսակետն ունեն նաեւ ռուսական կառավարության մյուս անդամները, քանի որ կառավարության ազդեցիկ անդամներից Ալեքսանդր Կերենսկին հարցազրույցում հայտարարել էր, որ Հայաստանին տրվելու է ինքնավարություն²⁵:

Ապրիլի 27-ին Պ. Նուբարին ուղարկած նամակում Գեւորգ Ե. կաթողիկոսը գրում էր, որ «Ամերիկայի Հանրապետության երեւան գալը Եւրոպական մեծ պատերազմին, ինչպէս նաեւ Ռուսաստանի ներքին, խաղաղ մեծ յեղափոխութիւնը նոր եւ, ինչպէս ենթադրելի է, նպաստաւոր հանգամանքներ են ստեղծում Հայկական դատի եւ հարցի լուծման համար»²⁶:

Արտաքնապես հայանպաստ հայտարարություններով հանդես եկավ նաեւ Ֆրանսիական կողմը: Մայիսի 22-ին Ֆրանսիայի Ազգային ժողովում վարչապետ Ալեքսանդր Ռիբոն հայտարարեց, որ իր երկիրը հրաժարվում է գաղութացման քաղաքականությունից²⁷:

Իրադարձությունները, կարծես թե, ընթանում էին հայ ժողովրդի շահերին ու ձգտումներին համընթաց: Ֆրանսիան, փաստորեն, հրաժարվում էր Կիլիկիայից, իսկ Ռուսաստանն արդեն իսկ հրաժարվել էր Արեւմտյան Հայաստանը գրավելուց:

Գարեգին Փաստրմաճյանը (Արմեն Գարո), որին Հայոց հայրապետը ԱՄՆ-ում ներկայացուցիչ էր նշանակել, մինչեւ Նահանգներ մեկնելը՝

²⁵ St' u "Boghos Nubar's Papers", էջ 431–433:

²⁶ ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 154, թ. 10:

²⁷ St' u "Boghos Nubar's Papers", էջ 437:

մայիսի վերջին, Պետերբուրգում հանդիպումներ ունեցավ ռուսական բարձրաստիճան պաշտոնյաների, այդ թվում՝ ԱԳ նախարար Միխայիլ Տերեչենկոյի ու նրա օգնական Պետրախի հետ: Այդ հանդիպումներից նա հետեւյալ եզրահանգմանն էր եկել. «Ներկայ ռուսական կառավարութեան կարծիքով Հայկական հարցի նպատակայարմար եւ հնարաւոր լուծումը հետեւեալն է՝ «Բոլն Հայաստանը (6 վիլայէթները) եւ Կիլիկիան միասին կազմելու են մի աւտոնոմ քաղաքական միութիւն, որը կը տրուի բոլոր պետութեանց համաձայնութեամբ ռուսական պաշտպանութեան տակ: Հայկական հարցի այս ձեւի լուծումը հնարաւորութիւն պիտի տայ Ռուսաստանին տնտեսական անմիջական կապ ստեղծել Միջերկրականին հետ որով Պոլսոյ եւ նեղուցներու հարցը կը կորցնէ իւր հրամայողական նշանակութիւնը: Արտաքին գործոց նախարարութեան կարծիքով՝ միայն Ամերիկայի Միացեալ Նահանգներն են, որ պիտի կարողանան չեղոքացնել ֆրանսական ծրագիրները Կիլիկիայի նկատմամբ»²⁸:

Միջազգային նոր իրադերության պայմաններում Պ. Նուբարը կրկին վերադարձավ միացյալ եւ ինքնավար Հայաստան ստեղծելու գաղափարին, որից ժամանակին ստիպված էր եղել հրաժարվել՝ ցարիզմի վարած գաղութային քաղաքականության պատճառով: Նա «միացյալ Հայաստան» արտահայտութեամբ նկատի ունէր Արեւմտյան Հայաստանի վեց նահանգներն ու Կիլիկիան: Պ. Նուբարն անհրաժեշտ էր համարում ինքնավար Հայաստանը դնել Անտանտի պետութիւնների ընդհանուր հովանու ներքո, իսկ նրանցից մեկը (գերադասելի էր համարում ԱՄՆ) պետք է 10–15 տարով ստանձներ երկրի մանդատը՝ պաշտպանելու արտաքին հարձակումներից եւ աջակցելու քայքայված տնտեսութեան վերականգնմանը:

Այդ ոգով էր խմբագրված Ազգային պատվիրակութեան կողմից 1917 թ. մայիսի 24-ին դաշնակիցներին ուղղված հուշագիրը՝ վերնագրված «Յուշագիր Հայկական հարցի եւ Հայաստանի ազատագրութեան վերաբերեալ»²⁹:

Այսպիսով՝ հայ գործիչները, օգտվելով միջազգային բարենպաստ թվացող նոր իրավիճակից, փորձում էին վերջնական լուծման հասնել Հայկական հարցում: Կրկին վերադարձ կատարվեց 1914 թ. առաջ քաշված միացյալ Հայաստանի գաղափարին: Հետաքրքիրն այն է, որ որոշ գործիչներ նույնիսկ սկսեցին բարձրաձայնել անկախ Հայկական

²⁸ ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 154, թ. 17–18:

²⁹ ՀԱԱ, ֆ. 430, ց. 1, գ. 26, թ. 14–15:

պետությունն ստեղծման գաղափարը: Մինչ այդ, եթե չհաշվենք հատուկ նշանակություն ունեցող առաջարկները, բարձրացվել էր միայն ինքնավարությունից հարցը, իսկ անկախությունը մինչև 1917 թ. թվում էր անիրականանալի երազանք: Անկախության գաղափարը հայության լայն շրջաններում դեռևս հասունացած չէր, եւ հետագա արագ զարգացող իրադարձությունների պայմաններում հայ գործիչները չկարողացան ժամանակին ճիշտ քայլեր ձեռնարկել անկախ պետականությունը վերականգնելու ուղղությամբ:

Ժամանակավոր կառավարության ազգային քաղաքականությունը բավական ոգեւորող էր: Այն ճանաչել էր Լեհաստանի անկախությունը, Ֆինլանդիայի եւ Ուկրաինայի ինքնավարությունը³⁰: Բնականաբար, այդ ամենը հայ քաղաքական մտքի գիտակցության մեջ սկսում էր սերմանել անկախության գաղափարը:

1917 թ. հոկտեմբերի 20-ին Ռուսաստանի ժամանակավոր խորհրդի նիստում Ա. Զիվելեգյանը ներկայացրեց հայության ձգտումները՝ Արեւմտյան Հայաստանի վեց նահանգների ու Կիլիկիայի միավորմամբ ստեղծել անկախ պետություն, որը Շվեյցարիայի նման հավիտենական չեզոքություն պետք է ունենար: Նրա կարծիքով՝ պատերազմից հետո նորանկախ երկիրը տնտեսությունը վերականգնելու եւ թշնամիներից պաշտպանվելու կարիք կունենար, հետեւաբար առաջարկում էր որոշ ժամանակով Հայաստանի մանդատը հանձնել Ռուսաստանին³¹:

Անկախության գաղափարի հասունացման եւ նույնիսկ գործադրման համար շուտով առավել լուրջ կոմաններ ու հնարավորություններ են առաջ գալիս:

Հոկտեմբերյան հեղափոխությունից հետո Ռուսաստանի խորհրդային իշխանությունը 1917 թ. նոյեմբերի 2-ին հրապարակեց «Ռուսաստանի ժողովուրդների իրավունքների մասին» հռչակագիրը³²: Այն ռուսական տիրապետության տակ ապրող ազգերին ազատ ինքնորոշման, ընդհուպ անջատման եւ ինքնուրույն պետություն կազմավորելու իրավունք էր տալիս: Իսկ 1917 թ. դեկտեմբերի 29-ին Ռուսաստանի ժողովուրդների ընդունած «Թուրքահայաստանի մասին» հրովարտակով արեւմտահայերին իրավունք էր տրվում որոշել սեփական ապագան՝ նույնիսկ

³⁰ Стів А. Керенский, Россия на историческом повороте: Мемуары, Москва, 1993, էջ 158:

³¹ Стів «Речь А. К. Дживелегова въ совѣтъ республики 20-го октября 1917 г.», «Армянскій Вѣстникъ», 1917, թ. 43–44, էջ 4:

³² «Հայաստանը միջազգային դիվանագիտության եւ սովետական արտաքին քաղաքականության փաստաթղթերում», խմբ.՝ Չ. Կիրակոսյան, Երևան, 1972, էջ 410–412:

անկախանալ³³: Այսպիսով՝ ռուսական նոր իշխանությունները պաշտոնապես հրաժարվում էին Արեւմտյան Հայաստանից եւ ճանաչում էին վերջինիս անկախանալու իրավունքը: Այդ քայլով Խորհրդային Ռուսաստանն առաջին պետությունն էր, որ ճանաչում էր հայկական անկախ պետականության կազմավորման իրավունքը:

Իրադարձությունները զարգանում էին բավական արագ եւ անսպասելի: Մի կողմից Հայաստանի առջեւ բացվում էր դարերով սպասված անկախության, մյուս կողմից՝ ռուսական զորքերի հեռացման հետեւանքով թուրքերի դեմ միայնակ մնալու հեռանկարը, քանի որ հոկտեմբերյան հեղափոխությունից հետո ռուսական բանակներն սկսեցին արագորեն հեռանալ թուրքական ճակատից: Ռուսական զորքերը տարերայնորեն լքում էին Կովկասյան ճակատը, եւ, փաստորեն, ռուս-թուրքական ռազմաճակատի պաշտպանությունը մնում էր հայկական փոքրամասնության հոլսին:

1917 թ. դեկտեմբերի 5 (18)-ին Փարիզից Պ. Նուբարը հեռագիր է ուղարկում Հայոց հայրապետին, Թիֆլիսի Ազգային բյուրոյին եւ Արեւմտահայ գաղթականության կոմիտեին, որում կոչ էր անում համախմբել հայկական բոլոր ուժերը եւ պաշտպանել Արեւմտյան Հայաստանի ազատագրված տարածքները թուրքական ներխուժումից, առաջարկում էր կապ հաստատել ու համագործակցել Միջագետքի բրիտանական ուժերի հետ: Պ. Նուբարը տեղեկացնում էր, որ Ազգային պատվիրակությունը բանակցություններ է սկսել բրիտանական եւ ֆրանսիական կառավարությունների հետ, որպեսզի նրանցից ռազմական եւ ֆինանսական աջակցություն ձեռք բերի: Նա խորհուրդ էր տալիս դաշնակցել վրացիների հետ՝ միաժամանակ առաջարկելով հեռագրել, թե ինչ աջակցություն է (նյութական, ռազմական, դիվանագիտական) հարկավոր, որ ինքը փորձի դրանք ստանալ դաշնակիցներից³⁴: Հեռագիրը Պ. Նուբարի հետ ստորագրել էր նաեւ Յրանսիայի ԱԳ նախարար Ստեֆան Պիշոնը: Այդ հեռագիրը դեկտեմբերի 15-ին քննարկվել էր Արեւմտահայ ազգային խորհրդում եւ մեծ խանդավառություն առաջացրել³⁵: Այն քննարկվել էր նաեւ Թիֆլիսի Հայոց ազգային խորհրդում:

³³ «Հոկտեմբերյան սոցիալիստական մեծ ռեւոլյուցիան եւ սովետական իշխանության հաղթանակը Հայաստանում. Փաստաթղթերի եւ նյութերի ժողովածու», Երևան, 1960, էջ 156–157. նաեւ՝ «Հայաստանը միջազգային դիվանագիտության... փաստաթղթերում», էջ 418–419:

³⁴ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 157, թ. 3. նաեւ՝ ֆ. 200, ց. 1, գ. 5, թ. 7:

³⁵ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 430, ց. 1, գ. 18, թ. 6–7:

Դեկտեմբերի 25-ին Պ. Նուբարին ուղարկած պատասխան հեռագրով տեղեկացրին, որ ռուսական բանակը գրեթե ամբողջությամբ լքում է Կովկասյան ճակատը, եւ Հայոց ազգային խորհուրդը որոշել է սեփական սուղ միջոցներով պաշտպանել հայկական ազատագրված նահանգներն ու Կովկասը. այդ նպատակով ստեղծվում է հայկական կորպուս՝ գեներալ Թովմաս Նազարբեկյանի հրամանատարությամբ, ինչպես նաեւ առանձին զորամաս՝ կազմավորված արեւմտահայերից, եւ հայկական միլիցիա՝ երկրի ներքին կարգը պահպանելու համար: Հետագա շարադրանքում ընդգծվում է, որ համագործակցության վերաբերյալ վրացիների հետ բանակցություններ են սկսվել: Այս համապատկերում Անտանտի պետությունների աջակցությունը խիստ անհրաժեշտ էր համարվում, քանի որ պատերազմից տուժած հայ ժողովուրդը միայնակ չէր կարողանա պաշտպանել ճակատը: Հաշվի առնելով անցյալի դառը փորձը՝ Թիֆլիսի Ազգային խորհուրդն անհրաժեշտ էր համարում, որ Անտանտի երկրներն անմիջապես ճանաչեն Հայաստանի լիակատար անկախությունը, քանի որ Ռուսաստանն արդեն պաշտոնապես ճանաչել էր Հայաստանի ազատ ինքնորոշման իրավունքը: «Մի այլ օժանդակություն բարոյական եւ ոչ սակաւ թանկարժէք կը լինէր անշուշտ, ջնջումը այն դիւանագիտական գաղտնի որոշման, որով Հայաստանը կցուում էր ցարերի միապետական Ռուսիային: Այս անարդար եւ ըստ ամենայնի ձախորդ որոշումը թուլացրել է եւ թուլացնում է տակաւին շատ կամքեր այն ցաւագին յոսարեկութեամբ, որ նա պատճառեց համայն նոյն ազգիդ այս անարդարութեան երեսից: Ազգային խիստ ընկճուած ոգին բարձրացնելու համար անհրաժեշտ է ճանաչել Հայաստանի լիակատար ինքնավարութիւնը դիւանագիտութեան զինուորական որոշումով, որ պիտի ստորագրեն եւ անմիջապէս հռչակեն Համաձայնութեան պետութիւնների կառավարութիւնները, քանի որ Ռուսիան արդէն պաշտօնապէս ճանաչել է ազգերի ինքնորոշման իրաւունքը»³⁶:

Փաստորեն, Հայոց ազգային խորհուրդն անմիջապես անկախություն հռչակելու եւ դաշնակից պետություններից որոշակի աջակցություն պահանջելու փոխարեն, սպասում էր, որ Անտանտի երկրները ճանաչեին Հայաստանի անկախությունը կամ ինքնավարությունն այն դեպքում, երբ Ռուսաստանն այդ իրավունքը ճանաչել էր: Ստեղծված քիչ թե շատ բարենպաստ արտաքին քաղաքական պայմաններում անկախություն չհռչակելը եւ սեփական ուժերի վրա հենված պետություն (որին գուցե եւ

³⁶ ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 158, թ. 2, ֆ. 200, ց. 1, գ. 5, թ. 3-4:

որոշակի աջակցություն ցուցաբերեին Անտանտի երկրները) ստեղծելու փորձեր չձեռնարկելը կարելի է դիտարկել որպես լուրջ բացթողում:

Հայ քաղաքական գործիչները գերադասեցին միասնական կառավարություն ձեռավորել վրացիների ու պանթուրքական հովերով տարված թաթարների հետ: Վերջիններս ամեն ինչ արեցին ռազմաճակատը եւ բանակը թուլացնելու, թուրքերին հնարավորին չափ շուտ Անդրկովկաս բերելու համար: Ինչպես ցույց տվեց ժամանակը, հարեւան երեք ժողովուրդները տրամագծորեն հակառակ շահեր ունեին, եւ բացարձակ սխալ քայլ էր նրանց հետ միասնական պետություն ստեղծելու փորձը, ինչը հանգեցրեց ողբերգական հետեւանքների:

Այսպիսով՝ Առաջին աշխարհամարտի սկզբից արդեն Գեորգ Ե. Սուրենյանցը եւ Հայ գործիչների զգալի մասը փորձում էին իրականացնել Արեւմտյան Հայաստանի ու Կիլիկիայի միավորմամբ հայկական ինքնավարության հասնելու ծրագիրը: Այն 1915–1916 թթ. բախվեց ռուսֆրանսիական ծավալապաշտական նկրտումներին եւ, թվում է, դատապարտված էր ձախողման: Սակայն 1917 թ. ռուսական հեղափոխությունները եւ միջազգային նոր իրավիճակը ոչ միայն կրկին նպաստավոր պայմաններ ստեղծեցին միացյալ ու ինքնավար Հայաստանի գաղափարի համար, այլ նույնիսկ անկախության տեսլական բերեցին օրակարգ: Ցավոք, այս հարցերի լուծումները դուրս էին Հայոց հայրապետի գործունեության ծիրից, իսկ Հայ քաղաքական գործիչները չկարողացան ճիշտ կողմնորոշվել չափազանց արագ փոփոխվող միջազգային ու տարածաշրջանային զարգացումների հորձանուտում եւ ի վիճակի չեղան անհրաժեշտ պահին հռչակել անկախություն, ինչն ստիպված էին անել 1918 թ. մայիսի 28-ին, սակայն արդեն չափազանց ծանր ռազմաքաղաքական պայմաններում:

РЕЗЮМЕ

Во время Первой мировой войны Католикос Геворг V и политические круги Армении инициировали программу достижения армянской автономии, объединив Западную Армению и Киликию. В 1915–1916-х годах она столкнулась с русско-французскими империалистическими амбициями и, казалось, была обречена на провал. Однако русские революции 1917 года и новая международная обстановка не только создали благоприятные условия для идеи

единой и автономной Армении, но внесли в повестку дня видение независимости. Следует отметить, что все шаги Католикоса Всех Армян исходили из идеи сделать будущее армянского народа более безопасным и создать благоприятные условия на международной арене.

SUMMARY

During World War I, Catholicos Kevork V and Armenian political circles raised a program for gaining the autonomy of Armenia by unifying Western Armenia and Cilicia. In 1915–1916 it faced Russian-French expansionist ambitions and seemed to be doomed to failure. However, in 1917, Russian revolutions and the new international situation not only created favorable conditions for the idea of united and autonomous Armenia, but even brought a vision of independence into the agenda. It should be noted that all the steps of the Supreme Patriarch were caused by the idea of making the future of the Armenian nation safer, as well as by internationally favorable conditions.



ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ



ՕՎՍԱՆՆԱ ԶԵՇԻՇՅԱՆ
ՄՄ

ԹՈՐՈՍ ՌՈՍԼԻՆԻ «ԶԵՅԹՈՒՆԻ ԱՎԵՏԱՐԱՆԸ» ԵՒ ՆՐԱ ՓՐԿՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

«Զեյթունի Ավետարանը» (Մատենադարան, ձեռագիր Հ^մ 10450) կիլիկյան մանրանկարչուլթյան հռչակավոր ներկայացուցիչ Թորոս Ռոսլինի՝ մեզ հայտնի առաջին ստորագրված Ավետարանն է՝ գրված եւ ծաղկված 1256 թ. կաթողիկոսանիստ Հռոմկլայում՝ Հեթում Ա. արքայի օրոք։ Ավետարանը Հայոց ցեղասպանությունը վերապրած այն ձեռագրերից է, որն ունի հիշատակման արժանի փրկուլթյան պատմություն, եւ վերջինիս կանգնողառնանք ստորեւ։

Զեռագրի մանրանկարները թեեւ համեմատաբար շատ չեն, սակայն հարուստ են ռոսլինյան շքեղ արվեստին բնորոշ պատկերագրական ձեւերով ու զարդարանքով։ 1969 թ. Վազգեն Ա. հայրապետը այն նվիրել է Երեւանի Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանին, որտեղ հայկական մանրանկարչուլթյան այս գոհարը գտել է իր վերջնական հանգրվանը։

Զեռագրի պատվիրատուն եւ ստացողը Կոստանդին Ա. Բարձրբերդցի (1221–1267 թթ.) կաթողիկոսն է։ 1250–1272 թթ. Կիլիկիայում՝ հատկապես կաթողիկոսանիստ Հռոմկլայում, մշակուլթային վերելքի ժամանակաշրջան էր, որի փայլուն ներկայացուցիչն էր Կիլիկիայի Կոստանդին Ա. Բարձրբերդցի կաթողիկոսը (1221–1267 թթ.), որ արվեստների մեծ հովանավոր էր¹։ Գրասեր այս կաթողիկոսն արքայի խորհրդատուն էր, նրա որդիների եւ հատկապես գահաժառանգի

¹ Տե՛ս Մ. եպս. Տէր-Մովսիսեան, Հայկական մանրանկարներ, Կիլիկեան հայոց թագաւորների եւ Կոստանդին Ա. կաթողիկոսի համար գրուած ձեռագրեր, «Ազգագրական հանդէս», թ. 1, 1913, էջ 61–82։

դաստիարակը²: Կոստանդինից բացի, հայ արվեստի հովանավորներ եւ մեկենասներ էին նաեւ Հեթում Ա. արքան, նրա եղբայրներ Սմբատ Գուռզաստաբլը, Հովհաննես Արքանդբայրը, Վասակ իշխանը, ինչպես նաեւ Լեւոն Բ. արքան, Կեռան թագուհին եւ Հեթում Բ.-ն³: Նրանց օրոք հայ գեղագրական եւ մանրանկարչական արվեստներն իրենց ոսկեդարն են ապրում:

Կոստանդին Ա. կաթողիկոսի հովանու ներքո ստեղծագործող արվեստագետներից ամենանշանավորը Թորոս Ռոսլինն էր, որ ձեռագրեր էր նկարազարդում կաթողիկոսի եւ թագավորական տան անդամների համար (Հայոց հայրապետի հետ աշխատել էին նաեւ Ռոսլինի նախորդները՝ կիլիկյան ոչ պակաս հմուտ մանրանկարիչներ Հովհաննեսն ու Կիրակոսը):

«Ջեթումնի Ավետարանը» Կոստանդին Ա. կաթողիկոսի պատվիրած մեզ հասած թվով յոթերորդ ձեռագիր Ավետարանը⁴:

Ձեռագրի հիշատակարանը 402ա էջում է, ուր նշվում է, որ Հեթում Ա. արքայի օրոք՝ Կոստանդին Ա. կաթողիկոսի հրամանով է գրվել Ավետարանը: Ռոսլինը գովաբանում է Հայոց հայրապետին, իսկ իրեն անվանում «տխմար, բազմամեղ գրիչ Թորոս, մականուն՝ Ռաւսլի[ն]» (404ա)⁵: Այստեղ նա խնդրում է հիշել նաեւ եղբորը՝ Անտոնին ու ծնողներին: Նույն տեղում նկարագրվում է նաեւ, թե ինչպես է բանիմաց եւ աստվածապաշտ Կոստանդին Ա. կաթողիկոսը հանձնարարել զարդարել աստվածային այս մատյանը՝ «...որ եւ զարդարեալ ոսկով զտով եւ պատուական նիւթաւք ներքոյ եւ արտաքոյ...»⁶ (404բ):

Ռոսլինից առաջ Կոստանդին Ա. Բարձրբերդցու համար արդեն աշխատել էին գրիչներ Կիրակոսը եւ Հովհաննեսը, որոնց Գարեգին Հովսեփյանը համարում է Թորոս Ռոսլինի ուսուցիչներ⁷: Ռոսլինը Կոստանդին Ա. կաթողիկոսի պատվերով տասներկու տարվա ընթացքում ստեղծում է յոթ ձեռագիր:

² Անդ, էջ 61–82:

³ Տե՛ս Գ. Յովսէփեան, Նիւթեր եւ ուսումնասիրություններ հայ արուեստի եւ մշակույթի պատմութեան, Կոստանդին Ա. կաթողիկոս, պրակ Բ., Նիւ Եորք, 1943, էջ 13–36:

⁴ Տե՛ս անդ, պրակ Բ., էջ 26:

⁵ «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», ԺԳ. դար, կազմ.՝ Ա. Մաթեւոսյան, Երևան, 1984, էջ 284–286:

⁶ Անդ. այստեղ, ըստ էության, ակնարկվում է նաեւ «արտաքին» հարդարանքի, այսինքն՝ սկզբնական շքեղ կազմի մասին:

⁷ Տե՛ս անդ, էջ 27:

«Զեյթունի Ավետարանը» ստեղծվել է մի ժամանակաշրջանում, երբ Հայոց արքունիքը բարեկամական հարաբերությունների մեջ էր բյուզանդական կայսրության եւ խաչակիր պետությունների հետ: Դա արտահայտվում էր ե՛ւ հագուստի, ե՛ւ նիստուկացի մեջ, որն արտացոլված է նաեւ մանրանկարչական արվեստում⁸: Կիլիկիայից արեւելք գտնվող Սեւ (կամ Սուրբ) լեռն իր նշանավոր հայկական, հունական եւ ասորական վանքերով հայ նկարիչների համար կարեւորագույն ուղիներից մեկն էր ծանոթանալու հատկապես հունական (բյուզանդական) մանրանկարչությանը, որի օրինակները գտնվում էին նաեւ Կիլիկիայի մի շարք վանական հավաքածուներում⁹: Այլ երկրների՝ առաջին հերթին Բյուզանդիայի արվեստի հետ ծանոթությունը կիլիկեցիներին հնարավորություն ընձեռեց հարստացնելու թեմատիկ տեսարանների պատկերազրույցները, իսկ պատկերազրական առանձին մանրամասներ վկայում են նաեւ նրանց՝ արեւմտյան օրինակներին ծանոթ լինելու մասին¹⁰: Այդ ամենը ձեւավորվեց հայկական բազմադարյան գեղարվեստական ավանդույթների հիմքի վրա՝ առավելագույնս պահպանելով դրանք եւ հավատարիմ մնալով ազգային տարրին:

«Զեյթունի Ավետարանը» գրված է ընտիր մագաղաթի վրա, իսկ կազմը ժամանակին հարգարված է եղել ճոխ զարդարուն ոսկերչությունամբ՝ ըստ պահպանված գամերի հետքերի. կազմողը եղել է Վարդան քահանան¹¹: Պահպանված հետագայի՝ ԺԶ.-ԺԷ. դդ. կազմի երկու երեսին (նկ. 1) պղնձյա խաչեր են՝ կենտրոնում Հիսուսի պատկերը՝ ուղեկցող գրությունամբ՝ «ՅՍ ՔՍ», վերեւում եւ ներքեւում՝ հրեշտակների, իսկ աջ եւ ձախ կողմերում՝ Տիրամոր ու Հովհաննես Մկրտչի կիսանդրիները շրջանակների մեջ, որով կազմում են «Խնդրարկուի» տեսարանը:

Ավետարանն ունի պահպանված չորս խորան, ավետարանիչների չորս պատկեր իրենց անվանաթերթերով, տասը կրճատ լուսանցքային պատկեր եւ 200-ից ավելի լուսանցազարդ ու ոսկեզօծ սկզբնատառ: Լուսանցքները հարուստ են ծաղկային եւ բուսական հարուստ զարդարանքով. տեսնում ենք ծաղկած պտղատու ծառեր, ծաղիկներ, ծաղիկներով սափոր, իսկ 167բ էջում՝ խոշոր չափերով պատկերված արմավենի՝ կախ ընկած պտուղներով:

⁸ Տե՛ս Գ. Յովսեփյան, Նիւթեր եւ ուսումնասիրություններ, պրակ Բ., էջ 13–36:

⁹ Տե՛ս Ի. Драмнян, Торос Рослин, Ереван, 2000, էջ 254:

¹⁰ Տե՛ս անդ, էջ 254:

¹¹ Անդ, էջ 186:

Ռոսլինի խորանները արված են Հռոմկլայի դպրոցում ձեւավորված ավանդույթներով: Դրանք, ինչպես նշում է ձեռագիրը նկարագրող Արտավազդ Սյուրմեյանը, Հռոմկլայի գրչության եւ զարդանկարչական դպրոցի գեղեցկագույն նմուշներ են՝ բոլորը պատված ոսկով, կապույտ, կանաչ եւ կարմիր երանգների զմայլելի փայլով, լեփ-լեցուն թռչուններով¹²: Խորանները բաղկացած են տասներկու թերթերից, որոնցից երկուսը ներկայացնում են Եւսեբիոսի թուղթը, ութը՝ համեմատական աղյուսակները, եւս երկուսը՝ պատվիրատուի ընծայականը¹³:

Ավետարանի համեմատական աղյուսակները երկար տարիներ կորած են համարվել, առանձնացված են ձեռագրից: Գարեգին Հովսեփյանը Կոստանդին Ա. Բարձրբերդցի կաթողիկոսին նվիրված իր ուսումնասիրությունյան մեջ անդադառնում է նաեւ «Զեյթունի Ավետարանին»¹⁴: Նա այստեղ արտատպել է ութ չքեղ խորան՝ Պետրոս Նազարեթ Աղամյանի սեփականությունը, որոնք նախապես պատկանել են Մարաշի մի Ավետարանի: Այդ խորանների էջերը այժմ պահվում են Ամերիկայի Միացյալ Նահանգների Փոլ Գեթթիի թանգարանում: Այսպիսով՝ Ռոսլինի պահպանված հնագույն գործը մեզ է հասել ամբողջությամբ, ինչպես մյուս ձեռագրերը, սակայն, ցավոք, մասնատված:

Պահպանվել է երկու էջով Եւսեբիոսի նամակը (3բ-4ա, նկ. 2) եւ ընծայականը (5բ-6ա, նկ. 3), որ գրված է կապույտ տառերով՝ ոսկե հենքի վրա՝ զարդարուն խորանի ներքո, ինչը Կոստանդին Ա. կաթողիկոսի ստացած ձեռագրերի բնորոշ հատկանիշն է: Ընծայականում՝ կիսախորանի մեջ, հինգ ապիզականներ են՝ կենդանակերպ պատկերներով: Ընծայականի խորանները չընկալված են ծաղիկներով եւ երկրաչափական նախշերով: Եւսեբիոսի նամակը Կարպիանոսին գեղեցիկ խորանազարդերի մեջ է՝ երկու էջով՝ յուրաքանչյուրում նրանց զիմանկարները: Սյունների երկու կողմերում ծառեր են՝ վրան թռչուններ, իսկ կիսախորանների վերեւում՝ չքնաղ սիրամարգեր:

Փոլ Գեթթիի թանգարանում պահվող համեմատական աղյուսակները եւս ռոսլինյան չքեղ զարդանկարչությունից են, որտեղ երեւում է կիլիկյան աշխարհի զանազան թռչունների ճոխ հավաքածուն՝ ոսկու եւ նրբագեղ գույների ներդաշնակ փայլով¹⁵:

¹² Տե՛ս «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Հալէպի եւ Անթիլիասի ու մասնաւորաց», կազմ.՝ Ա. արք. Սիրմէեան, հտ. Բ., Հալէպ, 1936, էջ 137 (այսուհետ՝ «Ցուցակ Հալէպի», հտ. Բ.):

¹³ Տե՛ս Մ. Դրամոյան, նշվ. աշխ., էջ 259:

¹⁴ Գ. Յովսէփեան, Նիւթեր եւ ուսումնասիրութիւններ, պրակ Բ., էջ 13–36:

¹⁵ Տե՛ս «Ցուցակ Հալէպի», հտ. Բ., էջ 138:

«ՉԵՅԹՈՒՆԻ ԱՎԵՏԱՐԱՆ»,
Մատենադարանի Հ^մ 10450 ձեռագիր



Նկ. 1. Ձեռագրի կազմի Ա. փեղկը



Նկ. 2. Էջ 3բ, Եվսեբիոսի նամակը Կարախանոսին





Նկ. 4. էջ 195ր, Դուկաս ավետարանիչ



Նկ. 5. էջ 312ր, Հովհաննես ավետարանիչ



Նկ. 6. Հովհաննես ավետարանիչ, Աթոս լեռան
Դիոնիսոսի վանք, ձեռագիր Հ^ա 12, էջ 171ր



Նկ. 7. էջ 8ա, Մատթեոսի Ավետարանի տիտղոսաթերթ



Նկ. 8. Մարկոս ավետարանիչ, Բարձրբերդի
1248 թ. Ավետարան (103բ, Անթիլիաս, Հ^մ 8)



Նկ. 9. Էջ 392ա, Խաչակիր Քրիստոս



Նկ. 10. էջ 198բ, Ավետույ

Բյուզանդիայի հետ մշակութային հարաբերություններն արտահայտված են նաեւ «Զեյթունի Ավետարանում»: Այստեղ առկա է արեւմտյան որոշակի ազդեցություն, մասնավորապես նկատելի են հայ-ֆրանսիական գեղարվեստական առնչությունները, որոնք ի հայտ են գալիս կիլիկյան ԺԳ.-ԺԴ. դարերի արվեստում եւ հատկապես Թորոս Ռոսլինի մանրանկարչության մեջ, որի վերաբերյալ գրում է Լ. Չուգասյանն իր ուսումնասիրության մեջ¹⁶: Ոսկին եւ մուգ կապույտ գույնը գերակշռում են Ավետարանի պատկերազարդ էջերում, ինչպես նաեւ Ռոսլինի ողջ արվեստում: Ավետարանիչների պատկերներն արված են մեծագույն վարպետությամբ եւ ներդաշնակ գույներով, աննկարագրելի գեղեցիկ: Ավետարանիչների դեմքերը եւս կրում են ժամանակի մանրանկարների շունչը: Միեւնույն ժամանակ դրանք առնչություններ ունեն բյուզանդական մանրանկարչության հետ:

Մատթեոսը պատկերված է ոսկե հենքի վրա՝ խորհելիս (7բ)՝ ձախ ձեռքը այտին, աջը՝ դրված ծնկին: Ավետարանչի այս դիրքը Ռոսլինը կիրառում է նաեւ մյուս ձեռագրերում՝ մասնավորապես 1262 թ. Բալթիմորի Ավետարանի (Հ^{մբ} 539) Մատթեոսի եւ 1262 թ. Երուսաղեմի Ավետարանի (Հ^{մբ} 2660) Մարկոսի կերպարներում¹⁷: Ավետարանչի այս տիպը տարածված է բյուզանդական արվեստում: Սեղանին տեսնում ենք ձկնակերպ գրակալ, ձեռագիրը գրելու, կոկելու պարագաներ:

Մարկոսն ու Ղուկասը պատկերված են գրելիս (123բ եւ 195բ, նկ. 4): Գրելու պահին ներկայացվող ավետարանչի կերպարը տարածված էր ԺԱ. դարի Անիի մանրանկարչական դպրոցում, ԺԲ. դարի կիլիկյան գրքարվեստում եւ իր հաճախակի կիրառումն է գտնում նաեւ ԺԳ. դարում Հռոմկլայում¹⁸:

Հովհաննեսը ներկայացված է խորհելիս՝ գլուխը հենած զգեստի ծայրով ծածկված ձեռքին, որով նաեւ մագաղաթի երկար թերթն է պահում (312բ, նկ. 5): Պատկերազարդական այս ձեւը հանդիպում է նաեւ հունական եւ լատինական ձեռագրերում, իսկ դեմքի մշակումը հիշեցնում է 1249 թ. Հռոմկլայում Կիրակոսի նկարազարդած ձեռագրի՝ ավետարանիչների պատկերները (ՄՄ 7690)¹⁹: Միայնակ է՝ առանց

¹⁶ Տե՛ս Լ. Chookasjian, L'Art Occidental, L'Art Francais et la Miniature armenienne du XIIIe Siecle, L'Eglise Armenienne entre Grecs et Latins, Paris, 2009, էջ 108:

¹⁷ Տե՛ս Լ. Chookasjian, L'Oeuvre de Toros Roslin et l'Enluminure Byzantine, Revues des etudes armeniennes, t. 28, Paris, 2001–2002, էջ 399–424:

¹⁸ Տե՛ս Լ. Izmaylova, La miniature armenienne, Moskow, 1979, ill. 57, 76, 89, 91, 93. Լ. Chookasjian, L'Oeuvre de Toros Roslin et l'Enluminure Byzantine, էջ 412:

¹⁹ Տե՛ս Լ. Chookasjian, նշվ. աշխ., էջ 411:

Պրոքորոնի, ինչը հատկապես տարածված էր բյուզանդական ձեռագրերում, օրինակ՝ Աթոս լեռան Դիոնիսոսի վանքում պահվող Հ^մ 38, Հ^մ 12 եւ այլ ձեռագրերում²⁰։ ԺԲ. եւ ԺԳ. դարերին պատկանող այս ձեռագրերում Հովհաննես ավետարանիչը պատկերված է միայնակ՝ խորհելիս, իսկ թիկնոցով ծածկված ձեռքերով պահում է Ավետարանը, որը, տվյալ դեպքում, գրքի, ոչ թե գալարակի տեսքով է (տե՛ս Հ^մ 12 ձեռագիր, 171բ էջ, նկ. 6)։

Ավետարանիչների պատկերները մեծավ մասամբ պահպանում են Հռոմկլայի դպրոցում ձեւավորված, մասնավորապես Ռոսլինի ուսուցիչների՝ Հովհաննեսի եւ Կիրակոսի ընդունած տիպերը²¹։ Նկատում ենք նմանություններ Անթիլիասում պահվող՝ 1248 թ. Բարձրբերդի Ավետարանի (Հ^մ 8, գրիչ եւ հավանաբար նկարիչ՝ Կիրակոս, գրչության վայր՝ Հռոմկլա) ավետարանիչների, օրինակ՝ Մարկոս ավետարանչի պատկերի հետ (103բ, նկ. 8)՝ ոճի, դիմագծերի, արտահայտչականությունից հասնելու, ինչպես նաեւ միջավայրի ձեւավորման եղանակների միջեւ։ Սերտ աղերսներ ենք գտնում նաեւ հիշյալ Ավետարանի եւ «Զեյթունի Ավետարանի» խորանների, կիսախորանների եւ ընծայականների ձեւավորման միջեւ (11բ էջի ընծայականը)։

Ավետարանիչների՝ Ռոսլինի կերտած պատկերագրությունից հիմքում ընկած են նաեւ Կիրակոսի ծաղկած՝ Դուբլինի Չեսթեր Բիթթի գրադարանի Հ^մ 558 (ԺԳ. դ., Հռոմկլա, ստացող՝ Կոստանդին Ա. կաթողիկոս) եւ Մատենադարանի Հ^մ 7690 Ավետարանների ավետարանիչների տիպերը, որտեղ Մատթեոսը եւ Դուկասը ներկայացվում են գրելիս, իսկ Մարկոսը՝ ներհայեցողությունից պահին²²։

Հռոմկլայի նկարիչները, փաստորեն, նույն ավանդույթների կրողն են. այստեղ զարգացել է մի արվեստ, որ փոխանցվել է մի ձեռագրից մյուսը, մի նկարչից՝ մյուս նկարչին²³։ Ռոսլինը շարունակում է իր նախորդների գեղանկարչական ավանդները՝ միաժամանակ նորարարություններ մտցնելով եւ կատարելագործելով դրանք։

Անվանաթերթերում եւս Ռոսլինը հետեւում է Հռոմկլայի գրքարվեստի դպրոցում ԺԳ. դ. արդեն վերջնականորեն ձեւավորված ու

²⁰ Տե՛ս “The Treasures of Mount Athos”, vol. I, Athens, 1974, պատկեր 92, էջ 95 եւ պատկեր 35, էջ 61։

²¹ Տե՛ս Ո. Драмнян, նշվ. աշխ., էջ 260։

²² Տե՛ս S. Agemian, Manuscripts Armeniens Enlumines du Catholicosate de Cilicie, Antelias-Liban, 1991, էջ 12։

²³ Տե՛ս անդ., էջ 13

Հաստատված ավանդույթներին: Անվանաթերթերի գլխատառերը Ռոսլինը կազմում է ավետարանիչների խորհրդանիշներով, իսկ շարադրանքի տողերը՝ զարդատառերով: Այս էջերի զարդանախշերը, ինչպես եւ ողջ ձեռագրի զարդային հարդարանքը, աչքի են ընկնում պատկերների բազմազանությունը, հարուստ երեւակայությունը եւ բազմերանգությունը (նկ. 7):

Կիսախորանները զարդարում են թռչուններ, ծառեր եւ բուսական տարրեր: Սկզբնատառերը մեծադիր են, ներդաշնակ գույներով՝ մարդագիր, կենդանագիր, վիշապագիր եւ թռչնագիր: Ձեռագիրը զարդարված է բազմաթիվ գունագեղ, տարբեր չափերի լուսանցանախշերով եւ գլխատառերով, որոնցից հատկապես ուշագրավ է 23-ը էջինը, որտեղ «Զ» գլխատառը ներկայացնում է պարանոցներով իրար փաթաթված երկու սիրամարդի անչափ զգայական մի պատկեր: Նման սիրամարդեր Ռոսլինը պատկերել է նաեւ նույն Ավետարանի 3-ը՝ Եսեբիոսի նամակը ներկայացնող էջի կիսախորանի վերելում (տե՛ս նկ. 2): Այսպիսի գլխատառեր հանդիպում ենք Ժ. Գ. Հռոմկլայի մանրանկարչության մեջ:

Ձեռագրում առկա են թռչնային լուսանցազարդեր, տաղավարիկներ, ծառեր, նաեւ աքաղաղի պատկեր (188ա)՝ Պետրոսի ուրացման տեսարանի կրճատված տարբերակը: Մեկ այլ լուսանցքի մի մանրանկար ներկայացնում է փոքր խաչազարդ տաճար եւ ներսում Պետրոս առաքյալին՝ ձեռքին բանալի բռնած (66բ): Նույն կերպով «Ընծայումն տաճարին» տեսարանը Ռոսլինը ներկայացնում է տաճարի պատկերով, որտեղ դրված է սեղան, վրան՝ ոսկեզօծ գիրք, ներքեւում՝ զույգ տատրակներ: Վերջինս բնորոշ է հայ արվեստին՝ սկսած ԺԲ. դարից, Ժ. Գ. Կիլիկյան մանրանկարչությանը, օրինակ՝ Կիրակոսի ձեռագրերին (ՄՄ 7690, էջ 99բ)²⁴, հատկապես Ռոսլինի արվեստին, իսկ հետագայում արդեն տեսնում ենք նաեւ Սարգիս Պիծակի ձեռագրերում:

«Զեյթունի Ավետարանը», ի տարբերություն Ռոսլինի այլ գործերի, տերունական մեծադիր մանրանկարներ չունի, բայց մի քանի լուսանցապատկերներ արժանի են ուշադրության: Հովհաննեսի Ավետարանի վերջնամասում՝ լուսանցքի վրա, նկարված է Հիսուս (էջ 392ա, նկ. 9)՝ կատարյալ գեղեցիկ, խոշոր ու ծանր խաչը կրելիս, ինչպես հաճախ տեսնում ենք այս դարի այլ ձեռագրերում: Բյուզանդական արվեստում եւս հանդիպում ենք նման պատկերներին՝ «Փրկիչը՝ խաչը ուսին» («Հիսուս՝ խաչընդուս») կամ «Խաչակիր Քրիստոս» անվանումներով,

²⁴ Стн В. Казарян, С. Манукян, Матенадаран, том 1, Москва, 1991, էջ 103–104:

սակայն այստեղ նա հիմնականում ուղեկցվում է այլ՝ օգնող մարդկանց կերպարներով, իսկ միայնակ խաչը կրող Հիսուսի կերպարն առավել քիչ է հանդիպում²⁵:

Մեր նկարիչները «Ավետումը» հաճախ են ներկայացնում լուսանցքում՝ մի էջում պատկերելով Գաբրիել հրեշտակապետին, դիմացի էջում՝ Մարիամին: «Զեյթունի Ավետարանում» հրեշտակը լուսանցքում է, իսկ Մարիամը բնագրի «Ե» գլխատառի մեջ է պատկերված (198բ, նկ. 10), ինչը յուրահատուկ մոտեցում է: Նման մի «Ե» գլխատառ է առկա 212բ էջում, որը ներկայացնում է Հիսուսին՝ ձեռքին պահած բացված գալարակ, իսկ գլխավերելում աղավնի է՝ Սուրբ Հոգին: Մարդագրերն արդեն տարածված երեւույթ էին ԺԳ. դարում²⁶: ԺԱ. դարից սկսած՝ այսպիսի մարդագրեր հաճախ օգտագործել են հույն ծաղկողները: Երբեմն նույնիսկ մի քանի մարդապատկերներ միասին կազմում են գիր եւ որոշակի տեսարան ներկայացնում, օրինակ՝ «Ծնունդ» կամ «Մկրտություն»²⁷:

Ավետարանի զարդերն իրենց կրկնօրինակը չունեն: Ճոխ երեւակայությամբ օժտված կիրիկյան հռչակավոր նկարիչը միշտ խուսափել է միօրինակություններից՝ առաջ բերելով պատկերազրական եւ զարդային նոր ձեւեր ու գաղափարներ:

* * *

Ձեռագրի հետագայի հիշատակարաններում պահպանվել են Ավետարանի ճակատագրին վերաբերող հետաքրքիր տեղեկություններ: Հիշատակվում են խաչատուր կաթողիկոսի²⁸ եւ Մարաշի մոտ գտնվող Ֆուրնոս²⁹ (Ֆունուզ, Ֆունուս կամ Ֆունոնոս) բնակավայրից Գրիգոր

²⁵ Տե՛ս L. Chookasjian, L' Art Occidental, L' Art Francais et la Miniature armenienne, էջ 111:

²⁶ Տե՛ս Ս. Տեր-Ներսեսեան, Թորոս Ռոսլին եւ Չեյթունի Աւետարանը, «Շողակաթ», Կ. Պոլիս, թ. 6, 1952, էջ 139–141:

²⁷ Անդ, էջ 141:

²⁸ Հավանաբար նկատի ունի Խաչատուր Գ. Գաղատացուն՝ 1657–1674 թթ.:

²⁹ Ավան Կիրիկիայում Հայեայի (Աղանայի) նահանգի Մարաշի գավառում, Չեյթունի գավառակում, Չեյթունից 25–30 կմ հարավ-արեւմուտք. տե՛ս «Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան», կազմ.՝ Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախչյան, Հ. Բարսեղյան, հտ. 5, Երևան, 2001, էջ 525: Հետաքրքիր է, որ կիրիկյան մեկ այլ հռչակավոր Ավետարանի՝ ՄՄ Հ^Պ 197-ի հետագա հիշատակարաններից եւս (էջ 164բ) տեղեկանում ենք, որ այն 1590 թ. պահվել է Ֆոնուզում՝ քահանա Մարտիրոսի եւ իր կողակցի մոտ. տե՛ս «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», ԺԳ. դար, կազմ.՝ Ա. Մաթեոսյան, Երևան, 1984, էջ 606: Փաստորեն, այս բնակավայրը դարերի վեր աչքի է ընկել ազգասեր ու եկեղեցանվեր հոգևոր առաջնորդներով, որոնք ամեն գնով պահպանել են մեր բարձրարժեք ձեռագրերը՝ կիրիկյան գրքարվեստի գանձերը:

երեց կազմողի անունները՝ ԺԶ.-ԺԴ. դդ. (406ա-406բ): 406բ էջում տրվում է մեկ այլ՝ վերջին ստացող Մահտեսի Հակոբի անունը: Նա գրում է, որ երկար ժամանակ փափագել էր մի մեծածախ Ավետարան գնել: Պատմում է, թե ինչպես Փուրնոս քաղաքն ավերվեց եւ թալանվեց անօրենների ձեռքով, իսկ ժողովուրդը ստիպված էր վաճառել ամբողջ ունեցվածքը՝ արծաթեղեն, ոսկեղեն, իսկ նրանք, որ դրամ չունեին, որ թուրքերին տային, ծեծի էին ենթարկվում, բանտ նետվում, մինչեւ հուսահատվում էին եւ ուրանում հավատքը: Եւ ստիպված վաճառում էին նույնիսկ եկեղեցու սպասքն ու ունեցվածքը, այդ թվում նաեւ՝ թանկարժեք ձեռագրեր:

Մեկն էլ այս Սուրբ Ավետարանն էր, որ բերեցին Փուրնոսցի Տեր Հակոբ եպիսկոպոսը ու Ստեփաննոս քահանան եւ վաճառեցին Մահտեսի Հակոբին՝ 460 Ֆլորինով: Վերջինս գնեց այս Սուրբ Ավետարանը՝ պահ տալով Ս. Աստվածածին եկեղեցում: Եւ այլեւս ոչ ոք իշխանություն չունեւ այս Ավետարանը եկեղեցուց դուրս հանելու կամ վաճառելու: Նա խնդրում է լավ պահել Ավետարանը, կարգաւ օրհնանքով, չբացել ավելորդ անգամ, փայփայել այս սրբությունը, որ հասել է արքաների ժամանակաշրջանից եւ հրաշալի պահպանվել (407ա-407բ):

Հիշատակարանում չի նշվում, թե Փուրնոսից ուր են տանում Ավետարանը, որտեղ է գտնվում այդ Ս. Աստվածածին եկեղեցին: Սակայն, հավանաբար, հիշատակվածը առավել խոշոր կենտրոն էր, քան Փուրնոսը, եւ գտնվում էր վերջինիս մոտ: Դա կարող էր լինել կա՛մ Զեյթունը, որն անմիջականորեն մոտ էր Փուրնոս բնակավայրին, կա՛մ Մարաշը՝ Մարաշ շրջանի (որի մեջ նաեւ Զեյթունն էր մտնում) նույնանուն կենտրոնը: Ընդ որում, ե՛ւ Մարաշում, ե՛ւ Զեյթունում կային Ս. Աստվածածին նվիրված եկեղեցիներ³⁰:

Եւ քանի որ Ավետարանը հայտնի է որպես «Զեյթունի Ավետարան», առավել հավանական է Զեյթունի տարբերակը: Մ. Տեր-Մովսիսյանը եւս հայ արքաների եւ Կոստանդին Ա. կաթողիկոսի պատվիրած ձեռագրերին վերաբերող աշխատության մեջ Ավետարանը կոչում է «Զեյթունի Սուրբ Աստվածածին եկեղեցու Ավետարան»³¹:

Սակայն ձեռագրի հետագայի հիշատակարանում կարդում ենք մի շարք հարձակումների մասին, որոնք տեղի են ունեցել հենց Մարաշում: Դրանցից մեկում գրված է, թե ինչպես է Ազիզ փաշան 1863 թ.

³⁰ Տե՛ս «Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան», հտ. 5, էջ 188:

³¹ Մ. եպս. Տեր-Մովսիսեան, Հայկական մանրանկարներ, էջ 64:

օգոստոսի մեկին գալիս Մարաշ 20.000 զորքով. շատերն են կոտորվում, սակայն ձեռագիրը պահպանողներն անվնաս են մնում (408ա): Այնուհետև հիշատակվում է էհմատ փաշայի անունը, որի 14.000-անոց զորքի հարձակումից հարյուր հայ է կոտորվում, իսկ ինքը՝ փաշան, կորցնում է ութ հարյուր կամ հազար մարդ: Եւ կրկին ձեռագիրը պահպանողներն անվնաս են մնում:

Նույն էջում հիշատակվում է նաեւ Ղուրշուտ փաշայի 1859 թ. հարձակման մասին, որը, սակայն, չի կարողանում Ղուլավուղի ձորն անցնել: Վեց օր կռվից հետո, միեւնույն է, Ավետարանն ու այն պահպանողները փրկվում են³²: Ժողովուրդը իզուր չէ «Զեյթունի Ավետարանին» փրկչական ուժ վերագրել եւ նույնիսկ անվանել «Պատերազմի Ավետարան»:

Փաստորեն՝ ԺԹ. դարում Ավետարանը պահվել է Մարաշում: Այսինքն՝ կարող ենք ասել, որ Ավետարանը հենց Մարաշ է տեղափոխվել Ֆուրնոսից, սակայն չի բացառվում նաեւ, որ հետագայում արդեն այն Մարաշից տեղափոխեին Զեյթուն, որտեղ, ըստ պահպանված տեղեկությունների, Զեյթունի իշխանական տներից մեկը՝ Սուրենյան-Բասիլոսյան իշխանների սեփականությունն է դարձել: Այդուհանդերձ՝ Թորոս Ռոսլինի արվեստի գիտակ Ի. Դրամբյանը կարծում է, որ այդ իշխանները որեւէ հիշատակություն կթողնեին ձեռագրի էջերից մեկում, եւ այդ իշխաններին պատկանած Ավետարանն ամենեւին էլ «Զեյթունի Ավետարան» անունով հայտնի 1256 թ. ձեռագիրը չէ, այլ մեկ այլ Ավետարան, որ երկար տարիներ պահվել է Զեյթունում, սակայն նրա հետագա ճակատագիրն անհայտ է³³: Մեզ հասած «Զեյթունի Ավետարանը», ըստ նրա, պահվել է այդ ժամանակ Մարաշում, եւ ավելի ճիշտ կլինի այն «Մարաշի Ավետարան» անվանել: Սակայն պատմությունը, որ մեզ է հասել ականատեսների միջոցով, հարկ ենք համարում հիշատակել՝ անկախ նրանից՝ ձեռագիրը կկոչվի «Զեյթունի Ավետարան», թե՞ «Մարաշի»:

* * *

Ավետարանը, ըստ պահպանված տեղեկությունների, երկար տարիներ մնացել է Զեյթունում, եւ ամեն ինչ արվում էր, որ այնտեղից դուրս չհանվեր: Արտավազդ Սյուրմեյանը ձեռագիրը նկարագրելիս տալիս է

³² Տե՛ս «Յուգսկ Հալեպի», հուն. Բ., էջ 142:

³³ Տե՛ս И. Драмбян, նշվ. աշխ., էջ 188–189:

ներառաբար պատմությունը³⁴։ Վերջինս մեկն է Մեծ եղեռնից մազապուրծ եղած հայերեն ձեռագրերից, որը, հայ ժողովրդի նման, անցնելով կոտորածի ու արհավիրքի միջով, գոյատևել է մինչ օրս։ Ավետարանի փրկության ուղագրավ պատմությունը 1936 թ. օգոստոսի 1-ին Արտավազդ Սյուրմեյանին ուղղված մի նամակում պատմել է մարաշի բանասեր-բժիշկ Հարություն Տեր-Ղազարյանը³⁵։

Ըստ այդ պատմության՝ Կոստանդին Ա. Բարձրբերդցու համար գրված հոյակապ այս Ավետարանն անորոշ ժամանակներից ի վեր եղել է Զեյթունի բերդատեր իշխաններից Սուրենյան-Բասիլոսյան տան սեփականությունը։ Թուրքական սահմանադրության հռչակումից հետո այդ տան իշխաններից Ասատուր աղան, Զեյթունի ժողովի պնդմամբ, ստիպված էր Ավետարանը հանձնել Միջնաբերդի եկեղեցու թաղականությանը, որի մշտական ատենապետն էր։ Ս. Աստվածածին եկեղեցու Մկրտության խցի հյուսիսային պատի մեջ գաղտնի խորշ են բացում, երկաթե սնդուկի մեջ զետեղում Ավետարանը, վրան երկու կողպեք են դնում, որոնցից մեկի բանալին Ասատուր Սուրենյանի մոտ էր պահվում, մյուսը՝ եկեղեցու թաղականության անդամների։ Այսպես ամուր եւ առանձնահատուկ ջերմ գուրգուրանքով պահվում էր Բարձրբերդցու Ավետարանը, որը միայն ականավոր այցելուները կարող էին տեսնել։

1915 թ. սկսվում է Զեյթունի ընդհանուր գաղթը։ Այդ գաղթի ժամանակ Ասատուր իշխան Սուրենյանը եւ Հայկ Ասմեյանն իրենց ընտանիքներով, որ միջնաբերդի ներսում էին, զերծ են մնում կոտորածից։ Սուրենյան-Բասիլոսյան իշխանն Ավետարանն իր մոտ էր պահում։ Երբ Զեյթունն ամբողջովին ամայանում է, թուրքական կառավարությունը, Ասատուր իշխանին եւ Հայկ Ասմեյանին իրենց ունեցվածքով Մարաշ բերելով, գերմանական հիվանդանոցի մոտ հայերի երկու ընդարձակ տներ է հատկացնում բնակության համար՝ միեւնույն ժամանակ խոստանալով, որ մինչեւ պատերազմի վերջը պիտի մնան Մարաշում։

Այդ ժամանակ Մարաշն արդեն դատարկվել էր հայությունից։ Ասատուր իշխանը եւ յուրայինները 1915 թ. ձմռանը տեղափոխվում են Մարաշ։ 1916 թ. գարնանը Թալեաթից եկած ծածկագիր հեռագիրը հրահանգում էր՝ Սուրենյան-Բասիլոսյան իշխանական ընտանիքը Մարաշից քշել դեպի Դեյր-էլ-Զոր։ Մարաշի մյուլթասարըֆ Իսմայիլ Քեմալի բարեկամը

³⁴ Տե՛ս «Ցուցակ Հայկի», հուն. Բ., էջ 136–137։

³⁵ Տե՛ս անդ, էջ 136։

լինելով՝ Հարություն Տեր-Ղազարյանը, իմանալով այս մասին, վերջինիս խնդրում է մի քանի օրով հետաձգել գաղթի հրամանը: Հենց այդ երեք օրվա ընթացքում նա ամեն գնով փորձում է Ասատուր իշխանին համոզել Ավետարանը հանձնել իրեն՝ լուր նրա հոյակապ մանրանկարչությունը դիտելու եւ անմիջապես վերադարձնելու համար:

Երկար համոզելուց հետո Հարություն Տեր-Ղազարյանին վերջապես հաջողվում է Ավետարանը վերցնել իշխանից եւ որոշ ժամանակով անհետանալ՝ այն փրկելու նպատակով: Այսպիսով՝ Զեյթունի հինավուրց իշխանական տունը գաղթի ժամանակ ոչնչացվում է Դեյր-էլ-Ջորի ճանապարհին, իսկ Բարձրբերդցու սքանչելի Ավետարանը մնում Մարաշում եւ փրկվում³⁶:

1920 թ. Մարաշի հերոսամարտի ժամանակ, ըստ Հարություն Տեր-Ղազարյանի, իր տնից միայն այս Ավետարանն է փրկվել. մնացած իրերը, ողջ գույքը դարձել են հրո ճարակ: Սակայն նա նշում է, որ այդ պահին սրտում գոհունակություն է եղել՝ «...թէ ազգային թանկարժեք մի հնութիւն գոնէ այդ վայրագ կոտորածին զոհ չգնաց...»³⁷:

Մի քանի օր անց Փրանսիացիները լքում են Մարաշը. Հարություն Տեր-Ղազարյանը (քույրերի հետ միասին), միայն Ավետարանը վերցնելով, քաղաքից դուրս են գալիս՝ Փրանսիացիներին միանալու համար, սակայն արդեն շատ ուշ էր: Ավետարանը քրոջ շալակից ընկել էր գետնին. վերցնել այդ թանկարժեք ծանրությունը եւ գնդակների տարափի տակ փախչել՝ Ֆիզիկական կարողությունից վեր էր³⁸: Բարձրբերդցու Ավետարանն ականատես եղավ այդ զարհուրելի ջարդին: Քէմալը գրավեց Մարաշը, հայությունը գերի ընկավ. Մարաշում մնացած հայերի համար ստրկական անտանելի կյանք սկսվեց:

Այս դեպքերից հետո մի թուրք ներկայանում է Մարաշի այդ ժամանակվա հայոց առաջնորդին՝ Խաչատուր վարդապետ Տեր-Ղազարյանին, եւ նրան հանձնում Ավետարանը՝ ասելով, որ կրկնվող երազներում իրեն հանձնարարվել էր անմիջապես այս գիրքը հանձնել Էրմէնի Մուրախասին: Եւ ահա այդ երազներին հետեւելով՝ նա բերել էր Ավետարանը: Խաչատուր վարդապետը, 22 մեծիտ տալով թուրքին, ազատում է Բարձրբերդցու ազգային հոյակապ գանձը³⁹: Փաստորեն՝ Ավետարանն իր հանգրվանն է գտնում Մարաշում:

³⁶ Տե՛ս «Յուցակ Հալեպի», հտ. Բ., էջ 137:

³⁷ Տե՛ս անդ:

³⁸ Անդ:

³⁹ Տե՛ս «Յուցակ Հալեպի», հտ. Բ., էջ 137:

* * *

Ահա թե ինչպիսի գեղարին, տառապանքով լի ճանապարհ է անցել հայկական մանրանկարչության մեծագույն վարպետ Թորոս Ռոսլինի առաջին թվագրված ձեռագիրը՝ «Զեյթունի Ավետարանը», որն իր մանրանկարչական արվեստով, ձևերի կատարելությամբ, ներդաշնակ գույների եւ ոսկու համադրությամբ ու պատմական արժեքով իրավամբ դասվում է հայ միջնադարյան արվեստի գլուխգործոցների շարքը:

РЕЗЮМЕ

«Зейтунское Евангелие» — первое известное нам Евангелие, подписанное знаменитым киликийским миниатюристом Торосом Рослином, написанное и расписанное в Ромкла в 1256 году. Заказчик и получатель рукописи — Католикос Костандин I Бардзбердци.

Рукопись расписана многочисленными маргинальными орнаментами и изображениями, которые присущи искусству Тороса Рослина. Здесь, в частности, в изображениях Евангелистов и оформлении заглавных листов знаменитый миниатюрист остается верным иконографическим типам, разработанным своими предшественниками Ованнесом и Киракосом в школе Ромкла в XIII веке. Продолжая художественные традиции своих предшественников, Торос Рослин вносит нововведения и совершенствует их.

«Зейтунское Евангелие» — одна из рукописей, прошедших через тяжелые испытания Геноцида армян и имеющих интересную историю спасения. Согласно сохранившимся воспоминаниям, долгое время рукопись хранилась в княжеском доме Суренян-Басилосян в Зейтуне. В 1915–1916 годах Евангелие с князем нашли убежище в Мараше, когда зашифрованная телеграмма Талеата приказывала выслать княжескую семью из Мараша в Дейр-эз-Зор. Узнав об этом, Марашский врач Арутюн Тер-Казарян делает все, чтобы взять у князя Асатура Евангелие и хранить его у себя во имя спасения рукописи.

Несмотря на это, во время марашской резни 1920 года, Евангелие теряется и только через некоторое время появляется вновь, когда один турок передает его за деньги армянскому духовному предводителю Мараша, рассказав, что в повторяющихся снах ему было велено немедленно вернуть армянам найденное им Евангелие.

Долгое время Евангелие хранилась в Армянском Патриархате Константинополя, а в 1969 году Католикос Всех Армян Вазген I привез его в Ереван и подарил Матенадарану им. Месропа Маштоца.

SUMMARY

The Zeytun Gospel is the first Gospel known to us, written and painted by the famous Cilician miniaturist Toros Roslin in Hromkla, in 1256. The customer and the beneficiary of the manuscript was Catholicos Constantine I of Bardzraberd.

The manuscript is illustrated with numerous marginal ornaments and images, inherent in Toros Roslin's art. Here, particularly in the images of Evangelists and in the design of title pages, the famous miniaturist stays true to iconographic types developed in the school of Hromkla in the 13th century by his predecessors Hovhannes and Kirakos. Continuing the artistic traditions of his predecessors, Toros Roslin introduces innovations and perfects them.

The Zeytun Gospel is one of the manuscripts that have gone through hard trials of the Armenian Genocide, and have an interesting story of salvation. According to survived memories, the manuscript was kept for a long time in Zeytun, in Surenyan-Basilosyan princely house. In 1915–1916, the Gospel and the prince found refuge in Marash, when Taleat's coded telegram ordered to deport the princely family from Marash to Deir Al-Zor. Learning about this, Harutyun Ter-Ghazaryan, a doctor from Marash, did his best to ask prince Assatour for the Gospel for the sake of saving the manuscript.

In spite of it, the Gospel was lost during the Marash massacres of 1920 and appeared again only after a while, when, for money, a Turk handed it over to the Armenian spiritual leader of Marash, saying that he kept having dreams, in which he was told to immediately return the Gospel he had found to the Armenians.

For a long time, the Gospel was kept in the Armenian Patriarchate of Constantinople, and in 1969, the Catholicos of All Armenians Vasken I brought it to Yerevan and presented to Matenadaran (manuscript library) named after Mesrop Mashtots.



ԳԵՒՈՐԳ ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ

ՀԱՄԵ ներկայացուցական ժողովի պատգամավոր (Գուգարաց թեմ)

ՍԵՐԸ՝ ՈՐՊԵՍ ՀԱՍԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԱՐԴԱՐՈՒԹՅԱՆ ԵՒ ՀԱՍԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԽԱՂԱՂՈՒԹՅԱՆ ՀԱՂԱԽ¹

*«Զգեցարուք... զգույթ, զողորմություն, զքաղցրություն, զխոնարհություն, զհեզություն,
զերկայանտություն... Եւ ի վերայ ամենայնի զսէրն, որ է զաւղ կատարմանն»*

Կողոս. Գ. 14:

Ա. Խաղաղություն. Գիտություն, համացանցի եւ տեղեկատվական համակարգի սրընթաց զարգացման շնորհիվ՝ երկիր մոլորակի բոլոր ազգերը, ժողովուրդներն ու անհատները, որտեղ էլ գտնվեն, դարձել են «մերձավոր հարեւաններ» եւ անխուսափելիորեն կիսում են միմյանց դժվարությունները: Հետեւաբար՝ խաղաղությունը միայն համընդհանուր կարող է լինել: Մեկուսի խաղաղությունն չի լինում, քանզի որեւէ տանը բռնկված հրդեհն չի կարող չխաթարել հարեւանի անդորրը:

Բ. Արդարություն. Աշխարհը խաղաղ կարող է լինել, եթե այնտեղ տիրում են իրավունքն ու արդարությունը: Որեւէ հարուստ երկրում առատ ու ճոխ կյանքը չի կարող արդար եւ իրավացի² համարվել, երբ ամեն օր հեռու կամ մոտ երկրներում հազարավոր մարդիկ են մահանում այնպիսի հիվանդություններից, որոնց բուժումը վաղուց հայտնի է, կամ զոհվում են տարբեր պատճառներով, որոնք, սակայն, կարելի էր կանխարգելել: Հետեւաբար՝ չի լինում նաեւ մեկուսի արդարություն: Մեկ քաղաքում, մեկ երկրում կամ մեկ աշխարհամասում պարսպապատ «արդարությունը» ճշմարիտ արդարություն չէ, ուստի

¹ Սույն հոդվածը «Խաղաղություն եւ գործողություն առանց բռնության» 9-րդ միջազգային համաժողովի երրորդ լիագումար նիստում (2017 թ., 17-20 դեկտեմբեր, Հնդկաստան՝ ք. Ջայփուր) հեղինակի ներկայացրած հիմնադրությունների հայերեն տարբերակն է:

² Բազմաթիվ լեզուներով «իրավացի» նշանակում է նաեւ «արդարացի», «ճշմարիտ», «ուղիղ»: Այս եզրի վերաբերյալ առավել մանրամասն տե՛ս Գ. Մանուկյան, Մարդու իրավունքների հասկացությունը, Վանաձոր, 2000, էջ 11. հմմտ. «Մարդու իրավունքներ», Ձեռնարկ ուսուցչի համար, Վանաձոր, 2002, էջ 9:

եւ հարատեւ չէ: Արդարությունը կարող է միայն համընդհանուր լինել³: Եւ միայն համընդհանուր արդարությունից կարող է բխել համընդհանուր խաղաղությունը:

Սակայն ծառանում է կարեւոր մի հարց. որքանո՞վ են համընդհանուր արդարությունն ու համընդհանուր խաղաղությունն իրատեսական եւ մատչելի:

Հայտնի է խաղաղության հաստատման՝ երկու խմբի տրոհվող մոտեցում-տեսություն՝ աշխարհիկ ու հոգեւոր: Աշխարհիկներից հիշատակելի են՝ ուժով խաղաղության հաստատման տեսությունը⁴, քաղաքական տարբեր գաղափարախոսությունների համագոյակցության մասին մոտեցումները⁵, խաղաղության ժողովրդավարական տեսությունը⁶, խաղաղության կապիտալիստական տեսականը⁷, երկուստեք երաշխավորված

³ Համընդհանուր արդարություն ասելով՝ հասկանում ենք միջանձնային, միջքաղաքակրթական, միջմշակութային հարաբերություններում՝ համայն մարդկության, ազգերի եւ հասարակությունների՝ հոգեւոր ու նյութական ողջամիտ շահերի, հետաքրքրությունների բավարարման հավասար հնարավորություններ ընձեռող իրավիճակ:

⁴ Խաղաղության հաստատման ամենահին տեսությունն է: Հին Եգիպտոսում Ռամզես Բ. (Ք. ծ. ա. 1279–1213 թթ.) փարավոնն իր հզորությամբ համարվում էր «ներդաշնակության եւ հավասարակշռության պահպան» (https://www.ancient.eu/Ramesses_II/): Պետք է նշել, որ խաղաղության հաստատման ուժային հայեցակարգ այսօր եւս գործում է: Աշխարհի հզոր երկրները համեմատաբար թույլերին քաղաքական եւ տնտեսական միջոցներով ու պատիժներով արգելում են զարգացնել միջուկային ծրագրեր՝ միաժամանակ ավելացնելով եւ արդիականացնելով իրենցը: Համաձայն Ստոքհոլմի Խաղաղության միջազգային հետազոտական ինստիտուտի (Stockholm International Peace Research Institute) 2017 թ. գեկույցի՝ ԱՄՆ-ն իր ռազմական ծախսերով (610 մլրդ դոլար) գերազանցում է աշխարհի ցանկացած երկրի: Ըստ գեկույցի՝ «...ակնկալվում է, որ եկող տարի ԱՄՆ-ն զգալիորեն ավելին կծախսի՝ այդ թվում իր սովորական ու միջուկային սպառազինության արդիականացման վրա»: Չեկույցը նշում է, որ ՆԱՏՕ-ի անդամ 29 երկրները 2017 թ. զենքի ու սպառազինության վրա ծախսել են 900 մլրդ դոլար, որը գերազանցում է ամբողջ աշխարհի զենքերի ու սպառազինության վրա ծախսված գումարը՝ 1.7 տրիլիոն դոլար. տե՛ս <https://www.cnn.com/2018/05/02/global-military-spend-rose-to-1-point-7-trillion-in-2017-arms-watchdog-says.html>:

⁵ Օրինակ՝ մարքսիստական տեսանկյունի համաձայն՝ աշխարհում պետք է վերջնական խաղաղություն հաստատվեր պրոլետարիատի համաշխարհային հեղափոխության հաղթանակից հետո:

⁶ Այս տեսության կողմնակիցները կարծում են, որ ժողովրդավար պետությունների միջեւ պատերազմների հավանականությունը գրեթե բացառված է. սակայն պատմությունը հերքում է այդ պնդումները:

⁷ «The Roots of War» հոդվածում Էյն Ռենդը (Ayn Rand /1905–1982 թթ./ Ալիսա Ռոզենբաում) նշում է, որ պատմության մեջ պատերազմների մեծ մասի պատճառը տնտեսության կենտրոնացված վերահսկողության տակ գտնվելն է եղել, եւ տնտեսության մասնավորեցումը, որոշ բացառություններով հանդերձ, մարդկությանը տվեց խաղաղության ամենաերկար ժամանակաշրջանը՝ Նապոլեոնյան պատերազմների ավարտից (1815 թ.) մինչեւ Առաջին աշխարհամարտ (1914 թ.):

որնչացման տեսությունը⁸, համաշխարհայնացումը (գլոբալացում)⁹ կամ դրանով ուղենշվող ճանապարհը եւ այլն:

Խաղաղության հաստատման վերաբերյալ հոգեւոր մոտեցումները պայմանավորված են կրոնական տարբեր ուղղությունների սուրբգրային, հոգեւոր-դավանաբանական համապատասխան դրույթներով. ի տարբերություն խաղաղության հաստատման վերաբերյալ աշխարհիկ տեսությունների՝ հոգեւոր մոտեցումներն ունեն մեկ կարեւոր ընդհանրություն՝ հոգեւորությունը (spirituality):

Գ. Հոգեւորությունն ու ներքին խաղաղությունն. Նյութական, տեսանելի աշխարհում համընդհանուր արդարության ու խաղաղության հաստատումը հնարավոր է միայն հոգեւոր, ներքին խաղաղության առկայության դեպքում: Սա նշանակում է, որ խաղաղության հաստատման խնդիրը դիտարկելու եւ դրա լուծմանը հասնելու համար հարկ է նյութական, տեսանելի աշխարհից հայացքն ուղղել դեպի հոգեւոր աշխարհ, իսկ մարդկային հասարակությունից՝ դեպի անհատն ու նրա ինքնությունը, նրա ներքին էությունը՝ «ես»-ը:

Մեր այս պնդման առնչությամբ բերենք ընդամենը երկու դիտարկում: Հայտնի է չվեզ դիվանագետ, տնտեսագետ, ՄԱԿ-ի երկրորդ գլխավոր քարտուղար Դազ Համարչուրի (1905–1961 թթ.) հետեւյալ հայտարարությունը. «Առանց հոգեւոր վերածննդի՝ աշխարհը երբեւէ խաղաղություն չի ունենա»¹⁰: Ուշագրավ է նաեւ Վահան Տերյանի «Հոգեւոր Հայաստան» (1914 թ.) հոգվածը, որտեղ նա գրում է. «Եթե յիշուի այսօր պարզուստ է հայության սիրտը դեպի ապագան, եթե յիշուի հաւատում է նա իր ապագային, ապա իր հայեացքը ոչ միայն դեպի Վան կամ Էրզրում պիտի ուղղի, այլ իր ներսը, իր հոգու խորքը՝ տեսնելու համար, թե կա՞յ արդեօք իր մէջ այն ամենը, որ կենդանություն է ներշնչում մեր նիւթական հայրենիքին, այդ Վան եւ Մուշ եւ Էրզրումին: Իսկ եթե կայ, ապա նա չի նստի ծոյլ եւ անհաւատ, այլ կամքի մի գերագոյն թափով կձեռնարկի այդ Հոգեւոր Հայրենիքի վերակառուցման:

Մեր երկիրը աւերակների երկիր է, աւերուած մի Հայրենիք, որ մենք այսօր կամենում ենք կենդանացնել, որին կամենում ենք նոր կեանքի

⁸ Վերոհիշյալ տեսության կողմնակիցները սառը պատերազմի ժամանակաշրջանում իրենց մոտեցումները բացատրում են մահերի այն աստիճան ավելացումով՝ մինչեւ որ պատերազմը որեւէ կողմին այլեւս ձեռնտու չի լինում, եւ պատերազմն ինքնին դառնում է անիմաստ:

⁹ Այս տեսության կողմնակիցները կարծում են, որ համաշխարհային պետության ստեղծումով, ի վերջո, կհաստատվի վերջնական խաղաղություն:

¹⁰ <http://www.azquotes.com/quote/1460200>:

կոչել: Մեր Հոգեւոր Հայրենիքը նոյնպէս աւերուած մի երկիր է, եւ այդ աւեր ու անաւարտ շէնքերը կանգնեցնելու համար որպիսի՝ ջերմ սէր, որպիսի անձնուիրութիւն, որպիսի բուռն ոգեւորութիւն է հարկաւոր:

Քննեցէ՛ք ձեր սիրտը եւ նայեցէ՛ք, թէ կա՞յ արդեօք այնտեղ հաւատ, որով պիտի կենդանանայ մեր այդ Հոգեւոր Հայաստանը. եթէ չկայ, ապա զուր են ձեր ջանքերը նիւթական Հայաստանի համար... Նա չի կենդանանայ: Նա հոգո՛ւմ միայն կարող է կենդանի լինել... Իսկ երբ դա լինի, ես հաւատում եմ, կլինի եւ Հոգեւոր Հայաստանը, կենդանի կլինի մեր Հայրենիքը, ուրեմն կենդանի կլինի եւ այն Հայաստանը, որի համար մեր ժողովուրդը թափում է այսօր իր արիւնը»¹¹:

Հետաքրքիր իրողութիւն ունենք. երբ մարդը մեղանչեց, որոշակիորեն միայնակ էր: Չկային ո՛չ հարեւաններ, ո՛չ ընկերներ, ո՛չ ազգեր ու ռասաներ, որոնց վրա կարելի կլիներ բարդել մեղքը: Սակայն մեր նախահայրը, խոստովանելու եւ ապաշխարելու փոխարեն, կամեցավ իրենից «վանել» մեղքը. նա ասաց. «Կինս գոր ետուր ընդ իս՝ սա ետ ինձ ի ծառոյ անտի եւ կերայ» (Ծննդ. Գ. 12):

Մարդու գործած առաջին մեղքն առավել պարզորոշ, հատկանշական կերպով է ցույց տալիս, որ մարդ արարածի հիմնական խնդիրը ոչ թե ընկերոջ, որեւէ կառույցի, հաստատութիւն կամ նույնիսկ թշնամական պետութիւն հետ է աղերսվել, այլ նրա իսկ ներսում է եղել ի սկզբանե:

Ներքին, հոգեւոր խաղաղութիւն նվաճելու դեպքում արտաքին որեւէ հակառակորդ, որեւէ թշնամի չեն կարող խաթարել ո՛չ անձի, ո՛չ երկրի եւ ո՛չ աշխարհի խաղաղութիւնը: Բայց դա հնարավոր է միայն առ Աստված անմնացորդ սիրո՝ «Սիրեսցես զՏէր Աստուած քո յամենայն սրտէ քումմէ, եւ յամենայն անձնէ քումմէ, եւ յամենայն մտաց քոց» (Մատթ. ԻԲ. 37. հմտ. Մարկ. ԺԲ. 30 եւ Ղուկ. Ժ. 27) եւ ընկերոջ հանդեպ ճշմարիտ, անկեղծ սիրո միջոցով («Սիրիր ընկերոջդ՝ քո անձի պէս»¹²):

Դ. Ճշմարիտ սեր. Մարդը կարող է ներքին խաղաղութիւն հասնել, եթե ունի հոգեւոր գործութիւն եւ ճշմարիտ սեր: Սակայն ո՞րն է ճշմարիտ սերը... Թերեւս անկարելի է այստեղ իրավաբանական, հոգեբանական կամ գիտական այլ բնագավառի վերաբերող սպառիչ ձեւակերպում գտնել: Փոխարենը պատասխանը կարող ենք գտնել Աստվածաշնչում. Հովհաննու ավետարանը պատգամում է. «Մեծ եւս՝ քան զայս սէր՝ ոչոք ունիցի, եթէ զանձն իւր դիցէ ի վերայ բարեկամաց իւրոց...» (Յովհ. ԺԵ. 13):

¹¹ Վ. Տերյան, Երկերի ժողովածու, չորս հատորով, հտ. 3, Երեւան, 1975, էջ 116–117:

¹² Մատթ. ԻԲ. 39:

Հենց այդ սերն է, որ ի զորու է բժշկելու աշխարհի չարությունն ու ատելությունը եւ խաղաղություն պարգեւել:

Հռոմի պապ Ֆրանցիսկոս Ա.-ն 2017 թ. հոկտեմբերի 2-ին երկնային ծիրում գտնվող տիեզերագնացների հետ տեսակամուրջի ժամանակ սերն անվանել է «աշխարհի հիմնական շարժիչ ուժ»¹³: Երջանկահիշատակ հայրապետ Վազգեն Ա. Պալճյանը (1955–1994 թթ.) կրկնում էր Կորնթացիներին ուղղված Ա. թղթի ԺԳ. 8 տողը՝ «Մէր՝ ոչ երբէք անկանի»: Եւ զարմանալի է, որ Պողոս առաքյալի հիշյալ թղթի բովանդակությունից կարելի է եզրակացնել՝ սերը հավատից ոչ պակաս կարեւոր ու զորեղ է. «...Եւ եթէ ունիցիմ գմարգարեութիւն, եւ գիտիցեմ զխորհուրդս ամենայն, եւ զամենայն գիտութիւն. եւ եթէ ունիցիմ զամենայն հաւատս՝ մինչեւ զլերիսս փոփոխելոյ, եւ սէր ոչ ունիցիմ, ոչինչ եմ» (ԺԳ. 2): Ինչպես գրված է Սուրբ Գրքում, «Աստուած սէր է...» (Ա. Յովհ. Դ. 8), եւ Նա խաղաղություն, երջանկություն տենչացող մահկանացուից ակնկալում է, որ վերջինս հաղթանակ տանի իր «ես»-ի հանդեպ ու ապրի Աստծու եւ իր նմանի հանդեպ անսահման սիրով: Եւ որքան անիրականանալի է թվում սեփական «ես»-ի, հպարտության մերժումը, ինքնասիրության ոչնչացումը, թշնամուն սիրելը, նույնչափ անիրականանալի է խաղաղությունը՝ համընդհանուր խաղաղությունը: Մարդկությունը մշտապես փորձել է արդարություն եւ խաղաղություն հաստատել օրենքներ ընդունելու, կանոններ սահմանելու կամ համաձայնագրեր կնքելու միջոցով, սակայն հաջողության չհասնելով՝ կարծել է, թե իրավական այդ փաստաթղթերն են թերի, եւ դա է խնդիրների բուն պատճառը. մինչդեռ իրականում աշխարհը տառապում է անհավատությունից եւ սիրո պակասից: Տեսանելի անարդարությունն ու անիրավությունը, ավերածությունը եւ արյունահեղությունն այդ սիրո պակասի արտաքին, անխուսափելի դրսեւորումներն են միայն, իսկ սերը լավագույն շաղախը կարող է լինել համընդհանուր արդարություն, ազգային ու միջազգային մակարդակներում իրավունքի տիրապետություն եւ դրանից բխող համընդհանուր խաղաղություն հաստատելու համար¹⁴:

Եզրահանգում. Համընդհանուր արդարությունն ու խաղաղությունն անհնար են առանց հոգեւոր վերածննդի, հավատի ու սիրո: Հետեւաբար՝ աշխարհը սննդից, մաքուր ջրից եւ շրջակա միջավայրի պահպանությունից առավել կարիք ունի զորացնելու հավատն ու սերը Աստծու, իր նման

¹³ Վերցված է «Ազատություն» ռադիոկայանի 2017 թ. հոկտեմբերի 2-ի հաղորդումից (<https://www.azatutyun.am/a/28819761.html>):

¹⁴ «Սերը... ամեն ինչ միավորում է հրաշալի միասնությամբ» (Կող. Գ. 14):

մարդ արարածի, կենդանի եւ անկենդան ամբողջ բնության հանդեպ: Այդ դեպքում ոչ միայն արդարությունն ու խաղաղությունը, այլ նաեւ նյութական անհրաժեշտ բարիքները մարդկությանը կտրվեն «ավելիով», ինչպես ասված է՝ «Խնդրեցէք նախ զարքայութիւն Աստուծոյ եւ զարդարութիւն նորա, եւ այդ ամենայն յաւելցի ձեզ» (Մատթ. 23. 33):

РЕЗЮМЕ

Мир может быть мирным, если в нем царят право и справедливость. Изолированной справедливости не бывает. Загороженная справедливость в одном городе, стране или континенте не является правдивой и поэтому не может быть прочной. Справедливость может быть только всеобщей. И лишь из всеобщей справедливости может вытекать общий мир.

В материальном, видимом мире справедливость и мир возможны лишь при наличии духовного, внутреннего мира.

Духовный мир возможен при снисходительности и истинной любви ко всем. Человек может любить своего даже истязателя, если познает и любит своего Бога всем сердцем и всей душой. Следовательно, любовь может быть лучшим спржением всеобщей справедливости и вытекающего из нее всеобщего мира.

SUMMARY

Peace can be only universal. It cannot be isolated. (A fire breaking out at home cannot but undermine the peace of neighbors).

The world can achieve universal peace if justice rules there. Justice also cannot be isolated. (Fenced-in justice cannot be everlasting). It can be only global and global justice is an important precondition for the universal peace.

However, global justice and universal peace in our visible world would not be achievable without spirituality and inner peace.

Spiritual, inner peace would be accessible through the sincere forgiveness and love for everyone. A man can also love his torturer, if he recognizes and loves his God with all his heart and with all his soul. Consequently love may be the best mortar of global justice and universal peace arising from it.



ԱՐՄԷՆ ՍԱՐԳՍԵԱՆ

Փիլիսոփայական գիտ. թեկնածու, ԵՊՀ, ՍՎԴ

**ԱՇԽԱՐՀԻՄԱՍՏՈՒԹԻՒՆՆ ԻԲՐԵԻ ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹԵԱՆ
ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ ԵՒ ԿԱՌՈՒՅԱՐԿՄԱՆ ԳՈՐԾՈՆ
(ՀԱՅԿ ԱՍԱՏՐԵԱՆԻ ՕՐԻՆԱԿՈՎ)**

Իբրեւ ազգային մենք էլ մեր բարձրաւանդակի պէս մնացինք ինքնատիպ անհատականությոյն Եւրոպայի եւ Ասիայի հակամարտ ազդեցութիւնների միջեւ, մերթ ընդմիջեցինք երկուսի դէմ՝ միաժամանակ, մերթ ընդ հետ եղանք, մերթ սրա, բայց ո՛չ մենք յաջողեցինք դրանց ծնկի բերել, ո՛չ էլ դրանցից մէկն ու մէկը կարողացաւ մեզ կրանել:

Հ. Ասատրեան

Հայոց ինքնութեան բնութագրական գծերի, կառուցարկման, պահպանման եւ արդիականացման հետ կապուած հարցերը եղել են ու այսօր եւս շարունակուծ են մնալ տարաբնոյթ հետազօտական հետաքրքրութիւնների ծիրում: Ազգային ինքնութեան հիմնախնդրի հանդէպ ուշադրութիւնը հրամայական է ոչ միայն եւ գուցէ ոչ այնքան համապատասխան տեսական-ճանաչողական փորձը հարստացնելու, որքան յարափոփոխ աշխարհում սեփական սուբյեկտայնութիւնն ապահովելու, տարաբնոյթ մարտահրաւէրները դիմագրաւելու եւ հաւաքականօրէն առաւել կենսունակ դառնալու տեսանկիւնից: Այս առումով պատահական չէ, որ ազգային ինքնութեան հանդէպ հետազօտական հետաքրքրութիւնների աճ սովորաբար նկատուում է դրա ճգնաժամի պայմաններում, ազգային կեցութիւնը կասկածի տակ դնող սահմանային իրավիճակներում: Ասուածը բացառութիւն չէ նաեւ Հայ իրականութեան դէպքում, քանզի ազգային կեանքի ճգնաժամի պայմաններում են հիմնականում ձեւաւորուել ազգային հոգեվերանորոգչական շարժումները, որոնք միտուած են եղել ազգային ինքնաճանաչողութեանն ու դրա հիմքի վրայ ազգային կեանքի վերակառուցմանը, Հայոց ինքնութեան արդիականացմանը: «Հայը, – արդարացիօրէն գրում է Հ. Ասատրեանը, – իր ոգին շարժման մէջ է դնում, երբ կորցնում է իրականութեան հողը»¹: Ծշմարտութեանն աղերսուող այս միտքը կարծես կոչուած է փաստելու, որ մեր «ինքնավերադարձը»

¹ Հ. Ասատրեան, Հատընտիր, Երեւան, 2004, էջ 121:

սովորաբար տեղի է ունենում «ազատ անկման» պայմաններում, երբ այլևս չկայ փրկուելու ժամանակ կամ տարբերակ:

Սեփական անցեալի ու ներկայի քննադատական վերաիմաստաւորումը, ոչ կենսունակ «ճշմարտութիւնների» վերանայումը ու դրանց մենիշխանութեան յաղթահարումը, իրականութեան մարտահրաւէրները դիմագրաւելուն ունակ հոգեբարոյական նկարագրի կերտումը ժողովուրդների ու նրանց մշակոյթների զարգացման նախադրեալներից են: Հակառակ դէպքում, ինչպէս կասէր ռուս մտածող Պ. Սորոկինը, մշակոյթները կը դառնան սոսկ թանգարանային նմուշ, կը լինեն նիւթ առաւել ուժեղ, կենսունակ եւ ստեղծագործ մշակոյթների համար²: Այսինքն՝ ժողովուրդները կամ ազգերը թանգարանային նմուշ դառնալու հեռանկարից խուսափելու համար առնուազն պէտք է մտածեն իրենց ինքնութեան, սոցիալ-մշակութային կեանքի արդիականացման մասին, վերաքննեն աշխարհի հետ յարաբերման իրենց արժէքային ու գաղափարական հիմքերը, քննադատորէն իմաստաւորեն իրենց նկարագիրը: Իսկ այդ գործը պատշաճ կատարելու համար, ըստ երեւոյթին, անհրաժեշտ է ազգային ինքնաճանաչողութիւն, սեփական հոգեբարոյական նկարագրի սթափ եւ ըստ կարելւոյն անաչառ գնահատում, թերիների պատճառագիտական իմաստաւորում: Աւելին՝ ազգային ինքնաճանաչողութիւնը պէտք է միտուած լինի ոչ միայն սեփական նկարագրի թերիների բացայայտմանը, այլեւ սեփական կենսունակ արժէքներից օտարութեան յաղթահարմանը: Բանն այն է, որ ազգային ինքնութեան արդիականացումը չպէտք է հասկանալ սոսկ որպէս նոր, այն էլ՝ օտար արժէքների փոխառման իմաստով, քանզի արդիականութեան մարտահրաւէրները դիմագրաւելը ենթադրում է կենսունակ «անցեալի ու ներկայի» զինակցութիւն, դրանց համադրութիւն³:

Ողջ վերոգրեալի համապատկերում մեծ կարեւորութիւն է ներկայացնում նաեւ Ի. դարի հայ մտածող, Արեւմուտքում փրկիսոփայութեան դոկտորի գիտական աստիճան ստացած, տարօնական շարժման ակունքներում կանգնած, Գ. Նժդեհին գաղափարապէս զինակցած եւ առ այսօր պատշաճ չուսումնասիրուած Հայկ Ասատրեանը: Մտածող, որի ստեղծագործական հարուստ ժառանգութիւնն ինչ-որ իմաստով հայոց թերիները բացայայտող «մահախօսականի» փորձ է, մի «մշտափայլ» հայելի,

² Стів П. Сорокин, Человек, цивилизация, общество, М., 1992, էջ 478:

³ Այս մասին տե՛ս Ա. Սարգսեան, Հայոց ինքնութեան համադրական արդիականացման նմոյսեան գաղափարը. ԲԵՀ, թ. 2 (23), 2017, էջ 39–52:

որին առերեսուելիս հնարաւորութիւն է ընձեռուում բացայայտելու սեփական դիմագծի բազմաթիւ՝ թէ՛ դրական, թէ՛ բացասական կողմերը՝ տեսնելու քեզ այնպէս, ինչպէս երբեւէ չես տեսել:

Հ. Ասատրեանն իր գործերում հայոց ինքնութեան հարցը քննարկել է տարբեր տեսանկիւններից՝ մշակութաբանական, պատմաիրմաստասիրական, բարոյագիտական, քաղաքագիտական եւ այլն: Սակայն, նշուածներից զատ, հայ մտածողը հիմնականում «Յեղ եւ Հայրենիք» կիսամսեայի 1936 թ. եւ «Տարօնի Արծիւ» պաշտօնաթերթի 1938 թ. համարներում⁴ ընթերցողի դատին է ներկայացրել հայոց ինքնութեան, հայկական բարձրաւանդակի առանձնայատկութիւնների գէոսոփիական տեսանկիւնը, որն այսօր եւս բազմակողմ հետազօտութիւնների հրամայականի ներքոյ է: Ի դէպ, այս տեսանկիւնների առանձնացումը բացարձակ չէ, քանի որ հայ մտածողի ուսումնասիրութիւններում դրանք հիմնականում հանդէս են գալիս փոխկապակցուած:

Հայ մտածողի ստեղծագործութիւններում հանդիպող գէոսոփիայ կամ աշխարհիմաստութիւն եզրի հետ կապուած որոշակի յստակեցումների կարիք կայ: Եւ սա այն դէպքում, երբ նա առանձին չի պարզաբանում, թէ ինչ է գէոսոփիան, չի տալիս դրա յստակ կամ, տրամաբանութեան լեզուով ասած, ուշալ սահմանումը՝ ընթերցողին թողնելով այդ հասկացութեան շարակարգային բովանդակութիւնը կամ գէոսոփիական տեսանկեան իւրակերպութիւնները վերհանելու եւ հասկանալու խրթին գործը: Ծիշտ է, Ասատրեանն այն համոզմանն է, որ դեռեւս չի զարգացել այն գիտութիւնը, որը պէտք է կոչուի աշխարհիմաստութիւն կամ գէոսոփիայ⁵, սակայն դա չի նշանակում, թէ գէոսոփիական մօտեցումների մասին կարելի է խօսել գէոսոփիայի գիտական կարգավիճակի հաստատումից յետոյ միայն: Աւելին՝ աշխարհիմաստութեան ըմբռնումներն ու գաղափարները չըջանաւորել են նաեւ մինչեւ Ասատրեանի ստեղծագործութիւնները եւ դրանց օրօք, իսկ գէոսոփիան (անկախ այն բանից, թէ որքանով է ընդունուել կամ մերժուել դրա գիտական կարգավիճակը)

⁴ Սոյն յօդուածի տեսանկիւնից մեծ հետաքրքրութիւն են ներկայացնում վերը նշուած հրատարակութիւնների համարներում տեղ գտած հետեւեալ նիւթերը՝ «Յեղը եւ հայրենիքը իբր անբանական ուժեր», «Հայկական բարձրաւանդակի ընդհանուր բնութագիրը», «Հայկական բարձրաւանդակի կերպատու գործօնները եւ կերպարանը», «Հայկական բարձրաւանդակի բնական սահմանները», «Հայերը եւ իրենց բարձրաւանդակը», «Հայկական բարձրաւանդակի պայքարը», «Հայկական ոգու ուժականութիւնը», «Հայ գրատր ստեղծագործութեան էություն մասին»: Այս նիւթերը տեղ են գտել նաեւ Ասատրեանի «Հատընտիր»-ում (տե՛ս Հ. Ասատրեան, Հատընտիր):

⁵ Տե՛ս Հ. Ասատրեան, նշլ. աշխ., էջ 22:

Հետազոտող Հանրութեանը որոշակիօրէն յայտնի է եղել նաեւ որպէս «սրբազան աշխարհագրութիւն» եւ ունեցել է համաշխարհային ճանաչման հասած բազմաթիւ ներկայացուցիչներ: Այս առումով կարելի է առանձնացնել եւրոպական տրադիցիոնալիզմի դասական Ռ. Գենսին, ռուս մտածող Պ. Սաւիցկուն, բանաստեղծ եւ գրաքննադատ Ն. Գումիլ-լէովին (գեռեւս Ի. դարասկզբին հանդէս է եկել «Գէոսոփիական ընկերութիւն» հիմնադրելու մտայղացմամբ) եւ այլն⁶:

Գէոսոփիան կամ աշխարհիմաստութիւնը, ի տարբերութիւն աշխարհագրութեան, «նկարագրական» չէ, այն չի բաւարարում աշխարհագրական միաւորների, աշխարհի ֆիզիկական քարտեզի, բնակլիմայական գոտիների, բնական սահմանների եւ «մակերեւոյթային» այլ երեւոյթների նկարագրութեամբ, դրանց առանձնայատկութիւնների ու պատճառների ուսումնասիրութեամբ: Գէոսոփիան խնդիր ունի վերհանելու երկրի կամ աշխարհի «խելացի էութիւնը»⁷, գէոսոփիական տեսանկիւնից երկիրը կենդանի էակ է՝ իր զարգացման ներքին տրամաբանութեամբ, ինքնակարգաւորման կարողութեամբ⁸, այն ունի իր սրբազան խորհրդանիշները (պատահական չէ, որ Ռ. Գենսին «սրբազան աշխարհագրութիւն» անուանում էր «քրմական աշխարհագրութիւն»):

Աշխարհիմաստութեան տեսանկիւնից կարեւոր է ոչ միայն երկրի «խելացի էութիւնը» բացայայտելը, այլեւ դրա մարդաբանական, պատմական, մշակութաբանական եւ քաղաքական⁹ «գործառնոյթները»

⁶ Գէոսոփիայի կամ սրբազան աշխարհագրութեան, դրա ներկայացուցիչներից որոշների հայեացքների աղբյուրեամբ տե՛ս Գ. Գачев, Национальные образы мира, М., 1998, А. Дугин, Ноомахия: войны ума. Геософия. Горизонты и цивилизации.— М.: Академический Проект, 2017, Ե. Раскина, Основные понятия, образы и символы сакральной географии Н. С. Гумилева, (21.08.2018), <https://cyberleninka.ru/article/v/osnovnyie-ponyatiya-obrazy-i-simvolny-sakralnoy-geografii-n-s-gumileva>, նոյնի՝ «Геософские аспекты творчества Н. С. Гумилева», (21.08.2018), <https://cyberleninka.ru/article/v/geosofskie-aspekty-tvorchestva-n-s-gumileva> եւ այլն:

⁷ Տե՛ս, օրինակ, Н. Теребихин, Геософия и сакральная география как проектно-ориентированные направления исследования в области этнокультурологии народов Северной Евразии, (18.08.2018), <https://cyberleninka.ru/article/v/geosofiya-i-sakralnaya-geografiya-kak-proektno-orientirovannye-napravleniya-issledovaniya-v-oblasti-etnokulturologii-narodov-severnoy>:

⁸ Այս տեսանկիւնից ուշագրաւ է, օրինակ, դեռեւս 1979 թ. Ջէյմս Լալօկի առաջադրած «Գեա վարկածը», որը մեծ հնչեղութիւն է ստացել մասնագիտական եւ ոչ մասնագիտական շրջանակներում: Տե՛ս J. Lovelock, Gaia: A New Look at Life on Earth.— 3rd ed.— Oxford University Press, 2000:

⁹ Վ. Դերգաչեւի հեղինակած ռուսական աշխարհաքաղաքական հանրագիտարանում գէոսոփիան սահմանում է իբրեւ աշխարհաքաղաքականութեան մէջ քաղաքականական մօտեցման առաջին փորձերից մէկը, որն առաւել ակնառու դրսեւորուել է եւրասիականութեան մէջ: Գէոսոփիայի հոմանիշ է համարում պատմամշակութային աշխարհաքաղաքականութիւնը (տե՛ս «Геополитика», //Дергачев В. А. Геополитика. Русская геополитическая энциклопедия. 2010–2018, (16.08.2018), <http://dergachev.ru/Russian-encyclopaedia/04/61.html>):

յստակեցնելը: Ի դեպ, ինչպես յայտնի է, աշխարհագրական միջավայրի կամ գործոնների դերն ու նշանակությունը ժողովուրդների, պետությունների կեանքում վաղուց է դարձել ուսումնասիրության առարկայ: Այս տեսանկիւնից կարելի է առանձնացնել, օրինակ, ԺԸ. դարի ֆրանսիական լուսաւորականութեան ներկայացուցիչ Շ. Մոնտեսքեօյին, որը յայտնի է որպէս աշխարհագրական դէտերմինիզմի տեսաբան: Ծիշտ է, ֆրանսիացի մտածողը քանիցս անդրադառնում է աշխարհագրական գործոնների դէտերմինացնող ազդեցութեանը ժողովուրդների բնաւորութեան, մշակոյթի առանձնայատկութիւնների վրայ եւ այլն, սակայն նրա մօտեցումը, չնայած բազմաթիւ արժէքաւոր գաղափարներին, չի կարելի համարել գէոսոփիական, քանզի Մոնտեսքեօն խնդիր չի ունեցել բացայայտելու երկրի «խելացի էությունը», վերհանելու այդ «օրգանիզմի» զարգացման ներքին տրամաբանությունը եւ դրա ազդեցությունները:

Գէոսոփիական եւ աշխարհագրական մօտեցումների տարբերակումը միանգամայն արդարացուած է նաեւ Հ. Ասատրեանի ստեղծագործական ժառանգութեան պարագային: «Հայկական բարձրաւանդակը, – գրում է Ասատրեանը, – Խաղաղականից մինչեւ Ատլանտեան ովկիանոս երկարող եւ ստիական ու եւրասիական մասերի կենտրոնական մարզերն ընդգրկող «Մեծ սարահարթ»-ի իւրաքանչեւ մի հանգոյցն է: Գէոսոփիական, աշխարհագրական (ընդգծ. իմն է – Ա. Ս.) եւ մարդաբանական տեսակէտներով, հսկայ այս սարահարթը ճակատագրական իր կնիքն է դրել բովանդակ աշխարհի բնութեան եւ պատմութեան վրայ: ...Այս սարահարթում բացառիկ դիրք է գրաւում մեր երկիրը – Հայոց աշխարհը»¹⁰: Ուշադրութիւն դարձնելով մէջբերուած խօսքին՝ կարելի է նկատել, որ հայ մտածողը գէոսոփիական ու աշխարհագրական տեսանկիւնները ներկայացնում է առանձին, դրանք չի նոյնացնում: Այսինքն՝ դրանք գուցէ փոխկապուած, սակայն, այդուամենայնիւ, հետազօտական տարբեր տեսանկիւններ են (թէպէտեւ հեղինակը չի յստակեցնում դրանց տարբերութիւնները):

Նախապէս նշենք, որ սոյն յօդուածում խնդիր չունենք հանգամանաւորից անդրադառնալու Ասատրեանի գէոսոփիական այն գաղափարներին, որոնք վերաբերում են մասնաւորապէս Հայկական բարձրաւանդակին, դրա ֆիզիկական բնութագրերին, ինչպէս նաեւ սրբազան աշխարհաբնութեան ներկայացուցիչների հայեացքների հետ նրա մօտեցումների ընդհանրութիւններին եւ այլն, քանզի դրանք առանձին ուսումնասիրութեան նիւթ կարող են հանդիսանալ: Հաշուի առնելով այդ հանգամանքը՝

¹⁰ Հ. Ասատրեան, նշլ. աշխ., էջ 32:

յօդուածում հիմնականում քննարկուելու է հայոց ինքնութեան ու աշխարհագրական գործոնների փոխարարեցութեան, Հայկական բարձրաւանդակի եւ հայոց ինքնութեան կապի ասատրեանական ըմբռնումը, ինչպէս նաեւ ցոյց է տրուելու, թէ ազգային կամ ցեղային ինքնութեան հետ կապի տեսանկիւնից «սրբազան աշխարհագրութեան» խորհրդանիշներից որոնք են կարեւորուել Ասատրեանի կողմից եւ ինչպէս: Աւելին՝ սոյն ուսումնասիրութիւնը յաւակնում է ոչ թէ խնդրոյ առարկայ հարցի հետ կապուած վերջնական ու սպառիչ պատասխան ներկայացնելուն, այլ առանցքային յղացքներն ու մօտեցումներն առանձնացնելուն, Ասատրեանի ըմբռնումների բնութագրական գծերը վերհանելուն եւ յետագայ հետազօտական ուղղութիւններն ուրուագծելուն:

«Սրբազան աշխարհագրութեան» կենտրոնական հասկացութիւններն են ցամաքը եւ ջուրը, սակայն դրանում առանցքային խորհրդանիշներ են նաեւ լեռները, անտառները եւ այլն: Օրինակ՝ լեռն այդ աշխարհագրութեան մէջ ըմբռնում է որպէս հոգեւոր իշխանութեան կենտրոն եւ այլն¹¹: Յատկանշական է, որ Ասատրեանի ստեղծագործութիւններում հայոց ինքնութեան հարցը քննարկուած է նաեւ լեռների ու գետերի (Ջրերի) հետ իր կապի համապատկերում: Ի հարկէ, չենք կարող պնդել, որ լեռների ու գետերի ասատրեանական ըմբռնումը լիովին համապատասխանում է «Սրբազան աշխարհագրութեան» մէջ դրանց այս կամ այն ըմբռնմանը, սակայն այն, որ Ասատրեանի գէոսոփիական մօտեցումների շարակարգում լեռներն ու գետերն (Հայկական բարձրաւանդակի օրինակով) ունեն նաեւ որոշակի «խորհուրդ կրող» նշանակութիւն, կասկածից վեր է:

Նա այն համոզմանն է, որ մարդկանց վրայ բնական միջավայրն ունի ձեւակերպող որոշակի ազդեցութիւն, որը կործանիչ անդրադարձում ունի այն անհատների եւ խմբակցութիւնների վրայ, որոնք յարմարուելու ընդունակութիւնից զուրկ են: «Ապրում են այն ժողովուրդները, — գրում է Ասատրեանը, — որոնք ցեղօրէն օժտուած են միջավայրը իրենց պատշաճեցնելու եւ նրան յարմարելու ընդունակութեամբ»¹²: Հայոց պատմութիւնը, ըստ Ասատրեանի, վկայում է, որ հայերը չկարողացան նպատակայարմար կերպով լրացնել կենսաբանական այս պահանջները: Այս համապատկերում նա յիշատակում է Րաֆֆու այն միտքը, որի համաձայն՝ մեր ճակատագիրն այլ կը լինէր, եթէ վանքերի փոխարէն

¹¹ Այս մասին տե՛ս **Е. Раскина**, Основные понятия, образы и символы сакральной географии Н. С. Гумилева, (21.08.2018), <https://cyberleninka.ru/article/v/osnovnye-ponyatiya-obrazy-i-simvolysakralnoy-geografii-n-s-gumileva>:

¹² **Հ. Ասատրեան**, նշլ. աշխ., էջ 30:

Հայերը բերդեր կառուցած լինէին¹³: Սակայն ասուածից չպէտք է եզրակացնել, թէ Ասատրէանն անվերապահօրէն կիսում է այդ միտքը: Նրա կարծիքով՝ Հայերը վանքերի հետ կառուցել են նաեւ բերդեր, ստեղծել են բերդային համակարգ, հայրենիքի պաշտպանութիւնը համարել են նաեւ կրօնական պարտականութիւն, սակայն, այդուհանդերձ, չեն կարողացել խուսափել սեփական պատմութիւնը որոշակիօրէն ողբերգութեամբ շղթայելուց: Այս առումով նա աւելի հեռուն է գնում՝ մեր ողբերգութիւնների պատճառները փնտրելով ոչ թէ «բերդե՞ր, թէ՞ վանքեր» հարցադրման շրջանակում, այլ բոլորովին այլ տեղ: Նրա համոզմամբ՝ Հայերը վատ են յարմարուել իրենց հայրենիքին, չեն հասկացել իրենց լեռների խորհուրդը եւ խուսափել են բնակութեան կայաններ հաստատել նրանց ձիւնամերձ բարձունքներում (մինչդեռ բերդերի ու վանքերի հետքերը մեծաւաստամբ գտնւում են մինչեւ 2000 մետր բարձրութեան սահմաններում): Իրենց չքնաղ լեռնաշխարհում նրանք յամառօրէն պահել են հովտական ժողովրդի կենցաղ եւ հոգեբանութիւն՝ չօգտուելով իրենց անառիկ լեռների ռազմագիտական արժէքից: Աւելին՝ դեռ հնուց ի վեր թոյլ են տուել, որ իրենց լեռներից օգտուեն օտար վաճկատունները, որոնք աստիճանաբար տիրացել են երկրի այդ բնական բերդերին: Ասատրէանն այդ դրութեան հետեւանքներից է համարում Ղարաբաղում տեղ գտած «քոչ»-ի երեւոյթը¹⁴: Այս ամէնի մասին է վկայում նաեւ այն, որ հայերն իրենց պատմութեան բախտորոշ ճակատամարտերը տուել են հիմնականում հովտային մարզերում, այլ ոչ թէ լեռներում: Եւ հէնց դրանով էլ, համաձայն նրա, պէտք է բացատրել Տիգրան Մեծի պարտութիւնը Տիգրանակերտի դաշտում եւ Վարդան Մամիկոնեանի ողբերգութիւնը՝ Աւարայրում¹⁵: Միջավայրին վատ հարմարուելով՝ Հայերը չկարողացան յաւուր պատշաճի ի ցոյց դնել նաեւ իրենց մշակութային ողջ կորովը: «Խուսափելով լեռներից, — գրում է Ասատրէանը, — նրանք չկարողացան նաեւ յաղթահարել իրենց գետերը»¹⁶: Բանն այն է, որ երկրի ջրառատութիւնը ոռոգման համակարգի զարգացման անհրաժեշտութիւն չառաջացրեց, իսկ գետերի կատաղընթացութիւնը՝ խանգարեց նաւագնացութեանը: Ասատրէանի համոզմամբ՝ Հայաստանի գետերը ո՛չ թէ հաղորդակցութեան միջոցներ էին, այլ՝ խափանիչներ: Սակայն ցաւալի է, որ հայերն այս ամէնի

¹³ Ն. տ.:

¹⁴ Տե՛ս անդ, էջ 30–31:

¹⁵ Տե՛ս անդ, էջ 31:

¹⁶ Ն. տ.:

յաղթահարումը համարեցին անհնարին, ինչն էլ «նպաստեց», որ մեզանում չզարգացաւ կամքն առ պատշաճեցում: Իսկ այդ կամքի բացակայութիւնը մի կողմից պատճառ հանդիսացաւ համահայկական կորովի ցրման, միւս կողմից՝ յանգեցրեց նրան, որ ժողովուրդը համակուեց ինքնապաշտպանողական, այլ ոչ թէ յարձակողական հոգեբանութեամբ: «Հայոց պատմութիւնն, — գրում է Ասատրեանը, — էապէս ինքնապաշտպանութեան մի ճիգ է, իսկ հայոց բերդային սիստեմը՝ այս ճիգի մի արտայայտութիւնը: Չհասկացանք մեր լեռների խորհուրդը եւ չկարողացանք յաղթահարել մեր գետերի քմահաճոյքը: Յարմարելու մէջ ապիկար եղանք եւ պատշաճեցումի նուազ կորով յայտնաբերեցինք: Դրա համար էլ թե՛ հայրենիքը կորցրինք, թե՛ հայոց հազարամեակների հերոսականի ողբերգական վախճանը տեսանք: Ի՞նչը կը փրկի մեզ - մեր ցեղային թերութիւնների սրբագրումը, կենսաբանօրէն ասած՝ ցեղային վերաշինութիւնը»¹⁷:

Ժիշտ է, Ասատրեանը Հայկական բարձրաւանդակի գետերի կենտրոնախոյս բնոյթը թերութիւն է համարում՝ նշելով, որ հակահոս գետերը առաջ են բերում տնտեսական եւ քաղաքական պառակտում¹⁸, սակայն չի ընդունում դրանց ազդեցութեան ճակատագրական բնոյթը: Նա համոզուած է, որ ցեղերի հանճարը միջավայրի բնական պայմաններին ոչ թէ հարմարուելու, այլ դրանք իրենց գոյութեանը պատշաճեցնելու մէջ է: «Հայութեան ցեղօրէն արթուն տարրի մէջ, — գրում է նա, — պատմական ամբողջ անցեալում նկատելի է պատշաճեցման այս ճիգը: Արաքսն ու Արածանին հակահոս են, բայց Այրարատն ու Տարօնը չշեղեցին համահայկական ուխտից — եւ հայոց պատմութեան միակ փայլուն գիծը Տարօնի հայրենանւէր զինակցութիւնն է Այրարատին: Եւ այսքանը միայն: Ինչո՞ւ նոյն ոգին չիշխեց բովանդակ բարձրաւանդակում: Ինչո՞ւ հայը չկարողացաւ յաղթահարել իր գետերի քմահաճոյքը, իր երկրի ներանշատական բնութիւնը»¹⁹: Դրա պատճառն այն է, որ հայն ապրեց աւելի իբրեւ ժողովուրդ, քան ցեղ: Եւ Հայկական բարձրաւանդակի ճակատագիրը հետեւանքն է հայ ժողովրդի հոգեւոր ցեղաթափութեան, այն թշնամուն բաժին դարձաւ, քանզի ցեղը՝ մարդու եւ Աստծու միջեւ այդ կամուրջը, մեզանում քնած մնաց²⁰:

¹⁷ Ն. տ.:

¹⁸ Այս առնչութեամբ նա բերում է Գերմանիայի եւ Աւստրիայի օրինակը՝ գրելով, որ դրանց «անջատումը պայմանաւորում է Հռենոս - Էլբա - Օդեր - Շարէի (միով բանիւ՝ հիւսիս-արեւմտեան ջրերակների) եւ Դանուբի (հարաւ-արեւելքեան) հակահոս ընթացքով» (Հ. Ասատրեան, նշւ. աշխ., էջ 52):

¹⁹ Անդ, էջ 52:

²⁰ Տե՛ս անդ, էջ 52–53:

Հայկական բարձրալանդակի լեռների ու գետերի մասին վերոբերեալ տողերը բնաւ չեն ամբողջացնում հայոց ինքնութեան ու աշխարհագրական գործօնների փոխազդեցութեան աստրեանական ըմբռնումը: Բանն այն է, որ նա բաւականին մանրամասն ներկայացրել է Հայկական բարձրալանդակի ոչ միայն ֆիզիկական, էմպիրիկ, այլեւ «սրբազան» կամ թաքնախորհուրդ կողմերը, ցոյց է տուել դրանց կապը մեր ցեղային դիմագծի, մեր հոգեւոր-մշակութային կեանքի հետ՝ հիմնականում ի դէմս հայոց գրաւոր ստեղծագործութեան:

Հայաստանը, համաձայն Ասատրեանի, հրահոսների ու երկրաշարժերի, երկրաբանական անհուն յարաշարժութեան այն աշխարհն է, որի բնութեան բնորոշիչն ու իսկական կերպատուն հրաբխային ներքնակ ուժն է: Եւ այդ գործօնի դերը, ըստ նրա գնահատման, աւելի մեծ է մեր երկրում, քան Նեղոսինը՝ Եգիպտոսում²¹: Ներքնակ այս հրաբխականութիւնն Ասատրեանը համարում է մեր երկրի բնութեան իսկական դիմանկարիչը, նրան ինքնատիպ կերպարան տուող գործօնը: Աւելին՝ Հայաստանը, ըստ նրա, նորածին աշխարհ է, թարմ բնութիւն՝ օժտուած լինելիական անհուն կարողութիւններով եւ, ըստ այդմ, մեր երկրի բնութիւնը համակուած է տիեզերական ապագայատենչութեամբ, այն խորհրդագրու պատկեր է²²: Ասատրեանի համոզմամբ՝ Հայկական բարձրալանդակը բնական իւրայատուկ մարդ է, եւ շրջակայ երկրներից այնտեղ թափանցող բնագծերը ենթարկուած են երկրի ներձուլական քմահաճոյքին, չեն կարողանում աղճատել բարձրալանդակի խստօրէն անջատական նկարագիրը: «Հայկական բարձրալանդակը, — գրում է նա, — դրսից թափանցող բնագծերը ներծուլելով, շրջակայ երկիրների նկատմամբ՝ կարկառու է իբր ինքնատիպ, հակադրական եւ անջատական մի բնամարզ»²³: Այսինքն՝ այն սոսկ աշխարհագրական միաւոր չէ, այլ ինքնատիպ բնական անհատականութիւն, ինչպիսիք են, օրինակ, Իրանը, Կենտրոնական Ռուսաստանը, Բրիտանական Կղզիները եւ այլն²⁴: Ասատրեանը դա բացատրում է իր իսկ վկայակոչած գէոսոփիական այն ճշմարտութեամբ, ըստ որի աշխարհագրօրէն ամբողջական մարզերը կազմում են բնական անհատականութիւն: Անշուշտ, հայ մտածողի ստեղծագործութիւններում ընթերցողը կգտնի բազմաթիւ տողեր, որոնցում բաւականին մանրամասն ներկայացուած են տրուած գնահատականների ֆիզիկաաշխարհագրական

²¹ Տե՛ս անդ, էջ 38:

²² Տե՛ս անդ, էջ 39:

²³ Անդ, էջ 76:

²⁴ Տե՛ս անդ, էջ 52:

կողմերը կամ հիմքերը: Սակայն վերջիններս, ինչպէս արդէն ակնարկել ենք, սոյն յօդուածում չեն ներկայացուելու, քանզի խնդիր ունենք ցոյց տալու այդ բնական անհատականութեան եւ հայոց նկարագրի միջեւ կապերը: Սակայն մինչ դրանց անդրադառնալը, հարկ է ճանաչողական կերպի, եղանակի մի կարեւոր նկատառում ներկայացնել: Բանն այն է, որ հայոց նկարագիր ասելով՝ նկատի ունենք հայոց ցեղային նկարագիրը, այլ ոչ թե այս կամ այն պատմական ժամանակաշրջանում կամ դրուագում հայոց նկարագրի էմպիրիկ դրսեւորումները կամ՝ օրուայ հային: Սա բացատրում է նրանով, որ պատմութեան հոլովոյթում հայոց նկարագիրը կամ ինքնութիւնը ոչ միշտ է ներկայացել հայոց ցեղային նկարագրին կամ ինքնութեանը համապատասխանութեամբ, քանզի մենք յաճախ հանդէս ենք եկել իբրեւ ժողովուրդ, այլ ոչ իբրեւ ցեղ:

Այսպիսով, հիմք ընդունելով Ասատրեանի ընձեռած նիւթի բնոյթն ու յղացքային կողմը՝ հայոց ինքնութեան եւ Հայկական բարձրաւանդակի կապի հարցը կարելի է ներկայացնել խիստ պայմանականօրէն առանձնացուած երեք մակարդակներում՝ մարդաբանական, մշակութային եւ քաղաքական: Մարդաբանական մակարդակը վերաբերում է մեր ցեղի հոգեմարմնական կառոյցի բնութագրական գծերին, մշակութայինը՝ հայոց հոգեւոր ստեղծագործութեան կամ մշակութային արարումների եւ Հայկական բարձրաւանդակի բնութագրական գծերի միջեւ կապերին, իսկ քաղաքականը՝ հայոց բնաշխարհի ու հայոց նկարագրի կապի համապատկերում դրսեւորուող քաղաքական հնարաւորութիւններին ու թերիներին:

Մարդաբանական առումով, համաձայն Ասատրեանի, հայն ամենից առաջ ոգու մարդ է, յղութիւններով հարուստ ցեղ, որում յայտնութեան ուժը գործում է զգացումների տարերային պոռթկումով, նա իմացական էակի ցայտուն տիպար չէ, այլ՝ զգացալիմացական: Յեղատիպ հայի մարմնակերպութիւնը կրում է իր երկրի բարձրաւանդակային բնութեան կնիքը. հայը տիպար լեռնահովտական մարդ է: Մարմնական կազմով շատ նման է ալպեան տիպի մարդուն, մի քիչ աւելի լայնակուրծք է եւ հաստաբուն, մի քիչ աւելի դանդաղկոտ, բայց աւելի տոկուն: Իր արեան շաղախը եւ ոգու բնագծումն ստանալով Հայկական բարձրաւանդակում՝ ունի լինելիական նկարագիր եւ իր բոլոր մեծ հղացումները կրում են դրա դրոշմը: Հովտական ապրումը հային պարգեւել է կատարելապաշտ (իդեալիստական) ոգեաշխարհ կիրճերի եւ լեռների զգացումը՝ դրան միացնելով խորհրդապաշտական երանգը:

Հայ ոգում կատարելապաշտ եւ խորհրդապաշտական գծերն այնպէս են միախառնուած, ինչպէս մեր աշխարհում միմեանցով պայմանաւորուող հովիտը, կիրճը եւ լեռը: Ինչպէս իր բարձրաւանդակի բնութիւնը, այդպէս եւ իր ոգին դեռ լինելիութեան մէջ է: Հայը, համոզուած է Ասատրեանը, իր բնաշխարհից ժառանգել է անհատապաշտական հոգեբանութիւն, որով՝ շրջապատի նկատմամբ իբրեւ ինքնատիպ, հակադրական եւ անջատական հոգեւոր էակ արձանանալու ընդունակութիւն: Հայի ապրումը դրոշմուած է չափաւոր խորհրդապաշտութեամբ, մտածումը՝ չափաւոր բանապաշտութեամբ, իսկ նրա էութիւնը՝ այս գծերի իրաւախոհութեամբ կամ նոյնիսկ՝ համաճուլմամբ²⁵:

Մշակութային մակարդակում եւս բաւականին խօսուն են հայոց ցեղային նկարագրի ու Հայկական բարձրաւանդակի միջեւ կապի դրսեւորումները: Ճիշտ այնպէս, ինչպէս շրջակայ երկրներից մեր բարձրաւանդակ թափանցող բնագծերն են ենթարկւում երկրի ներձուկական զօրութեանականութեանը, Հայաստանի բնութեան քմահաճոյքին՝ չկարողանալով խաթարել բարձրաւանդակի անջատական նկարագիրը, այդպէս եւ օտարամուտ հոգեւոր տարրերն են ենթարկւում «հայ հոգու արուեստագործ կորովին: Դրանք չէ՛ն կերպադրւում, այլ՝ կերպափոխւում են, չէ՛ն դառնում ստեղծագործական հիւսուածքի թելեր, այլ՝ օգտագործւում են իբր հում նիւթ, ցեղային արուեստի ինքնարձանացման համար»²⁶: Այս առումով Ասատրեանը պատահական չի համարում, որ հայկական ստեղծագործութիւնն արեւելեան եւ արեւմտեան ոգորումների նկատմամբ ցուցահանում է տարբերական շեշտուած ոգի՝ ստանալով ազգայնօրէն անձնաւորեալ դիմագիծ: Աւելին՝ նրա համոզմամբ՝ «հայկական էութիւնը գաղափարները ներծուլման ենթարկող մի զօրոյթ է եւ ո՛չ թէ օտարամուտ գաղափարների ազդեցութեամբ՝ տարրալուծուող մի տկարութիւն»²⁷: Ասուածի խօսուն վկայութիւնն են հայոց կեանք քրիստոնէութեան մուտքն ու դրան յաջորդած հոգեւոր-մշակութային ընթացքը, հայոց գրաւոր ստեղծագործութիւնը²⁸: Բանն այն է, որ, օրինակ, իր բնութիւնից ժառանգած անհատապաշտական հոգեբանութեան եւ օտար գաղափարները ներծուլելու զօրութեանականութեան շնորհիւ հայը

²⁵ Տե՛ս անդ, էջ 39–40, 76–77:

²⁶ Անդ, էջ 73:

²⁷ Անդ, էջ 391:

²⁸ Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Ա. Սարգսեան**, Հայ ազգային ինքնութեան պատմափմաստաւիրական եւ մշակութաբանական տեսանկիւնները (Հ. Ասատրեանի օրինակով), ԲԵՀ, թ. 4 (134), 2011, էջ 26–39:

քրիստոնէութիւնը ձուլեց իր ազգային ոգուն, ազգայնացրեց, հոգեբանական մի համագերումով՝ հայը հանդիսացաւ քրիստոնեայ մարդու մէկ տիպար՝ «հայ-քրիստոնեայ»։ «Հայ-քրիստոնէական» համագերութիւնը, ըստ Ասատրեանի, դարեր շարունակ ոչ պատահականօրէն դառնում է հայ գրականութեան նիւթը, եւ դրա շնորհիւ հայոց գրաբարեան շրջանի ամբողջ մատենագրութեան մէջ տիրապետող են դառնում ազգայնօրէն երանգաւորուած դաւանական գրականութիւնը եւ դաւանօրէն երանգաւորուած ազգային պատմագրութիւնը։ Աւելին, շնորհիւ հայոց ներունակ անհատապաշտութեան, ստեղծագործութեան մարզում մենք եւս կարողացանք արձանացնել այն առանձնայատուկը, որով եւ խոսսափեցինք մշակութային առումով անդիմագիծ կեանքից։ Այդ մասին է վկայում նաեւ հայոց գրաւոր ստեղծագործութիւնը, որը, համաձայն հայ մտածողի, ո՛չ զուտ արեւմտեան հունով ընթացաւ, ո՛չ արեւելեան կաղապար ստացաւ եւ ո՛չ արեւելեան ու արեւմտեան ներհակ ոգորումների արդիւնքներն ի մի ձուլելու տենչանքն ունեցաւ։ Այս առումով բնաւ պատահական չէ, որ «հայկական խորհրդապաշտութիւնը, զերծ մնաց արեւելեան վայրագ գունագեղութիւնից, իսկ բանապաշտութիւնը՝ արեւմտեան յաճախ անգոյն սառնութիւնից»²⁹։ Ի հարկէ, վերոգրեալը չի նշանակում, թէ օտար գաղափարները մշտապէս կարողացել ենք կերպափոխել, ինքնածին ներկ տալով՝ ներծուլել։ Այդ անկարողութեան հիմնական պատճառն այն է, որ ոչ միշտ ենք ներկայացել որպէս ցեղարթուն հաւաքականութիւն, ոչ միշտ ենք հաղորդ եղել մեր նկարագրի բնագանգական³⁰ հիմքերին եւ պատշաճ օգտուել մեր ցեղային զօրութեանականութիւնից։

Ինչ վերաբերում է քաղաքական տեսանկեանը, ապա հարկ է նշել, որ ըստ Ասատրեանի՝ Հայկական բարձրաւանդակն իր որպիսութեամբ մեզ ընձեռել է ոչ միայն եւ ոչ թէ սոսկ ինքնապաշտպանութիւն, այլ աշխարհակալելու հնարաւորութիւն։ Բանն այն է, որ «բնական անհատականութեամբ օժտուած երկրներում կենսաբանօրէն առողջ մի ցեղ կարող է քաղաքական ուրոյն նկարագիր ստեղծել, որ ասել է՝ ո՛չ միայն ինքնապաշտպանուել, այլեւ՝ աշխարհակալել»³¹։ Սակայն, ըստ էութեան, չենք կարողացել պատշաճ օգտուել ընձեռուած հնարաւորութիւնից, չենք

²⁹ Հ. Ասատրեան, նշլ. աշխ., էջ 75:

³⁰ Հայոց հոգեբարոյական նկարագրի բնագանգական եւ առարկայական-պատմական տեսանկիւների մասին տե՛ս Ա. Սարգսեան, Հայ ազգային ինքնութեան պատմամաստատարական եւ մշակութաբանական տեսանկիւները (Հ. Ասատրեանի օրինակով), էջ 26–39:

³¹ Հ. Ասատրեան, նշլ. աշխ., էջ 52:

կարողացել պատշաճ ինքնապաշտպանուել եւ ընդլայնուելու փոխարէն հայրենի տարածքներ ենք զիջել: Դրա պատճառն Ասատրեանը վերհանում է բնակորիզ հասկացութեան համապատկերում (այդ հասկացութիւնը նա չի բացորոշում): Նշելով, որ ամեն բնական անհատականութիւն ունի բնաբեւեռ եւ բնակորիզ՝ նա գրում է, որ եթէ վերջինս «ազգագրորէն ամբողջական է եւ տուեալ ազգը կենսահոգեբանօրէն առողջ՝ նրա քաղաքական ոյժի ծաւալումը դառնում է անխուսափելի. ազգօրէն առողջ օրգանիզմները մի՛շտ էլ ծաւալուում են»³²: Մինչդեռ եթէ այդ բնակորիզն ազգագրօրէն խոցւում է եւ տուեալ ազգն ի վերջոյ կործանւում է, ապա դա պայմանաւորուած է նրանով, որ ազգը կենսաբանօրէն եւ հոգեբանօրէն փտախտաւոր մի ընկերութիւն է եղել, ընկերային մի հաւաքոյթ միայն եւ «ո՛չ թէ ցեղական եւ առողջ մի օրգանիզմ. ազգօրէն հիւանդոտ օրգանիզմները մի՛շտ էլ կծկւում են»³³:

Այսպիսով, ամփոփելով ողջ վերոշարդարեալը՝ կառանձնացնէիք հետեւեալ հիմնական եզրակացութիւնները.

Ա. Ասատրեանի ստեղծագործութիւններում թէպէտ յստակ չի սահմանւում գէոսոփիա հասկացութիւնը, պարզորոշ չեն ներկայացւում Հայկական բարձրաւանդակի ուսումնասիրութեան գէոսոփիական մօտեցման իւրակերպութիւնները, այդուամենայնիւ նրա ընձեռած նիւթի վերլուծութիւնը թոյլ է տալիս պնդել, որ հայ մտածողը Հայկական բարձրաւանդակը չի ըմբռնում սոսկ որպէս ֆիզիկական, աշխարհադրական միաւոր: Տարբերակելով Հայկական բարձրաւանդակի բնորոշման գէոսոփիական, աշխարհագրական տեսանկիւնները՝ նա Հայկական բարձրաւանդակն իմաստաւորում է գէոսոփիային աղերսւող «սրբազան աշխարհագրութեան» որոշ մօտեցումների տրամաբանութեամբ:

Բ. Ասատրեանը սերտ կապ եւ որոշակի «հայելայնութիւն» է տեսնում Հայկական բարձրաւանդակի եւ հայոց ցեղային նկարագրի միջեւ: Թէպէտ հայոց բնաշխարհն ուրոյն ազդեցութիւն է ունեցել մեր ցեղի հոգեմարմնական կառոյցի ձեւաւորման վրայ, սակայն պատմականօրէն ոչ միշտ ենք կարողացել օգտուել այդ ազդեցութեան բարերար զօրութեանականութիւնից:

Գ. Հայկական բարձրաւանդակի զօրութեանականութեան եւ դրան պատշաճօղ ցեղային ինքնութեան համապատկերում հայոց պատմութեան որոշակի անփառունակութիւնը հիմնականում հետեւանքն է այն

³² Անդ, էջ 52:

³³ Ն. տ.:

բանի, որ ճշմարտօրէն չենք իմաստաւորել մեր բարձրաւանդակի խորհուրդը եւ հանդէս չենք եկել որպէս ցեղարթուն հաւաքականութիւն, ցեղային ինքնութեան սուբյեկտ:

Դ. Ասատրեանի գէոսոփիական ըմբռնումներում իւրայատուկ խորհուրդ ունեն լեռներն ու գետերը, որոնք հիմնականում բացասական նշանակութիւն են ունեցել հայոց կեանքում: Եթէ լեռների բացասական դերակատարութիւնը պայմանաւորուած է եղել դրանց խորհուրդի չհասկացմամբ, դրանք որպէս բերդային համակարգ չընկալելու եւ այդ համակարգին յարմարուելու գործում լրջագոյն թերացմամբ, ապա գետերի բացասական ազդեցութիւնը՝ պատշաճեցման կամքի տկարութեան եւ, ըստ այդմ, «անպայքար հնազանդութեան»: Այսինքն՝ դրանք ինքնին բնաւ աղետաբեր չէին, աղետը դրանց ընձեռած հնարաւորութիւններից եւ ցեղային ներուժից չօգտուելու մէջ էր:

Ե. Հայ մտածողի ընձեռած նիւթը հնարաւորութիւն է տալիս Հայկական բարձրաւանդակի եւ հայոց ինքնութեան կապի գէոսոփիական կողմերը վերլուծել մարդաբանական, մշակութային, քաղաքական տեսանկիւններից: Եթէ մշակութային մակարդակում (օրինակ՝ ի դէմս քրիստոնէութեան, հայոց հոգեւոր ստեղծագործութեան) երբեմն կարողացել ենք ներկայանալ որպէս մեր բնաշխարհին պատշաճող ինքնութեան սուբյեկտ՝ ի ցոյց դնելով հայկական էութեան ներձուկող զօրութեանականութիւնը, ապա քաղաքական մակարդակում աւելի շուտ հանդէս ենք եկել որպէս այդ բնաշխարհի ներուժը «մերժողներ». կծկուել ենք՝ ունենալով ընդլայնուելու հնարաւորութիւն, անյաջող ինքնապաշտպանուել ենք՝ ունենալով աշխարհակալելու ներուժ:

РЕЗЮМЕ

В статье анализируется национальная идентичность армян в контексте геософских идей доктора философии Айка Асатрян (20-й век). Асатрян четко не определяет или эксплицирует понятие, однако в своих трудах он разделяет геософские и географические подходы к изучению проблемы национальной идентичности армян. Армянский философ подчеркивает важность геософского осмысления антропологических, культурно-исторических и политических реалий жизни армянского народа. В статье обосновываются геософские идеи Асатряна об общности с символами сакральной географии

(напр. горы, реки и. т. д.). Подчеркивая внутреннюю связь Армянского Нагорья и «метафизической» данности характеристик армянского народа, Асатрян с геософских позиций раскрывает специфику этой связи и критически анализирует пройденный армянским народом культурно-исторический (в этом плане некоторым исключением является национализация христианства) и политический путь.

SUMMARY

The article analyzes the national identity of the Armenians in the context of the geosophical ideas of Hayk Asatryan (doctor of philosophy, 20th century). Asatryan does not clearly define or explicate the concept of geosophy, but in his works he demarcates geosophical and geographical approaches to the study of the problem of the national identity of the Armenians. The Armenian philosopher emphasizes the importance of a geosophical comprehension of the anthropological, cultural-historical and political realities of life of the Armenian people. The article substantiates that Asatryan's geosophical ideas have a certain generality with symbols of sacral geography (for example, mountains, rivers, etc.). Underlining the internal connection of the Armenian Highland and the "metaphysical" givenness of the characteristics of the Armenians, Asatryan, from the geosophical positions, reveals the specifics of this connection and critically analyzes the cultural-historical (with the exception of the nationalization of Christianity) and political path traversed by the Armenian people.



ՔԱՆԱՔԱՐԱ ՀԱՅՐԱՊԵՏՅԱՆ

ԳՊՀ

**ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԽՈՐԵՆ Ա. ՄՈՒՐԱԴԲԵԿՅԱՆԻ ՄԱՀՎԱՆ
ԱՌԵՂՄՎԱԾԻ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆԸ ՊԱՏՄԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ**

1938 թ. ապրիլի 5-ի՝ լույս 6-ի գիշերը, ցայսօր չպարզաբանված պայմաններում, կյանքից հեռացավ Հայոց հայրապետ 65-ամյա Խորեն Ա. Մուրադբեկյանը (1932–1938 թթ.), որի մահվան վերաբերյալ պատմագիտության մեջ առկա են տարբեր տեսակետներ:

Արդյո՞ք կաթողիկոսը սրտի կաթվածից է մահացել, թե՞ խեղդամահ է արվել. խնդիրը հիմնականում այս է: Մի առեղծված, որի լուծումը կարելու է ոչ միայն Հայ Եկեղեցու պատմության, այլ նաև 1930-ական թթ. Խորհրդային Հայաստանի եւ առհասարակ խորհրդային իրականության ուսումնասիրման ու լուսաբանման տեսակետից, քանի որ այն ամբողջովին բացահայտում է տվյալ ժամանակաշրջանի խորհրդային քաղաքական վերնախավի բիրտ եւ անմարդկային գործելաոճը, որ կիրառվում էր նաև Հայ հոգեւորականության նկատմամբ:

Խորեն Ա. Մուրադբեկյանի գահակալության տարիներին՝ 1932–1938 թթ., առանձնակի դաժանությանը սրվեցին ստալինյան բռնությունները¹: Հայ եկեղեցականների դեմ հարուցված գործերի ուսումնասիրությունից կարելի է եզրակացնել, որ Խորեն Ա. Մուրադբեկյանը գտնվում էր անվտանգության մարմինների անմիջական վերահսկողության տակ, եւ հոգեւորականների հարցաքննությունների ժամանակ բացահայտ փորձ էր արվում վարկաբեկիչ, զրպարտող տվյալներ հավաքել նրա մասին: Այդ եւ վկայում ՀՀ ազգային արխիվում պահվող՝ բռնադատված Հայ հոգեւորականների՝ Բագրատ արքեպիսկոպոսի,

¹ Նշենք միայն, որ 1930–1936 թթ. բռնության է ենթարկվել 110 հոգեւորական՝ 68-ը՝ 1930–1931 թթ., իսկ 1937–1938-ին՝ 90: Համեմատության համար հիշենք, որ 1930–1936 թթ. զնդակահարվել է 3, իսկ արդեն 1937–1938 թթ.՝ 64 հոգեւորական: Ստալինյան բռնությունների ենթարկված հայ հոգեւորականների թիվն անցնում էր 200-ից. տե՛ս Ա. Մանուկյան, Քաղաքական բռնանշումները 1920–1953-ական թթ., Երևան, 1999, էջ 121:

Թադե, Իսահակ եւ Արտակ եպիսկոպոսների, ինչպես նաեւ Խորեն Ա. Մուրադբեկյանի եղբոր՝ Լեւոն Մուրադբեկյանի ձերբակալությանը, հարցաքննությունն ու գնդակահարությունն առնչվող փաստաթղթերը²: Հիշատակություն կա նաեւ, որ Հայոց հայրապետի մյուս եղբայր՝ Մարգարայի մաքսատան աշխատակից Սերգեյ Մուրադբեկյանը եւս բռնադատված է եղել³:

Կաթողիկոսի մահվանից անմիջապես հետո արտասահմանում տարածվեց գուլթը, թե նրան Վեհարանում խեղդամահ են արել:

Ատրպատականի հայոց թեմի առաջնորդ Տ. Ներսես արք. Մելիք-Թանգյանը փարիզաբնակ բժիշկ Վահան Թորգոմյանին այս առիթով գրում է, որ Երեւանից եկած գաղթականները միաբերան վկայում են, որ կաթողիկոսը խեղդամահ է արվել, երկու եպիսկոպոս եւ մեկ վարդապետ գնդակահարվել են, մյուս միաբանները կա՛մ աքսորվել են, կա՛մ բանտարկվել: 1938 թ. ապրիլի 6-ից մինչեւ 16-ը Ս. էջմիածինն արգելափակված է եղել. որեւէ մեկը Մայր Աթոռի տարածք մտնելու իրավունք չի ունեցել, վանքում մնացել են առաջացյալ տարիքի կույսերը, որ 4 զինվորների օգնությամբ կաթողիկոսի մարմինն ամփոփել են մի անհայտ վայրում: Մելիք-Թանգյանի նամակում ասվում է. «Կաթողիկոսից պահանջել են Խանջեանի անուան յետ կապուած 40.000–240.000 ռուբլի տուգանք, որը չստանալուց յետոյ վանքը կողոպտուել է»⁴:

Ժողովուրդն իմանալով, որ վանքի իրերն աճուրդի են հանված, որոշել է զրանք գնել ու վերադարձնել վանքին, բայց «Չեկա»-ն⁵, այդ մասին տեղեկանալով, դադարեցրել է աճուրդը: Մելիք-Թանգյանը հիշատակում է նաեւ, որ գաղթականներին ամեն ինչ պատմել են վանքում մնացած կույսերը: Նամակի վերջում հեղինակը կաթողիկոսի մահվան մեջ մեղավոր է համարում Մոսկվային, որի հիմնական նպատակը Հայ Եկեղեցին կազմալուծելն ու քայքայելն էր⁶:

Հաջորդած օրերին Խորհրդային Հայաստանի պետական մարմինները պաշտոնական հաղորդագրություն տարածեցին, թե Ամենայն Հայոց

² Տե՛ս Ա. Մանուկյան, Հայ Առաքելական Եկեղեցու բռնադատված հոգևորականները 1930–1938 թթ. (ըստ ՊԱԿ-ի փաստաթղթերի), Երևան, 1997, էջ 45:

³ Տե՛ս Ստ. Ստեփանյանց, Հայ Առաքելական Եկեղեցին ստալինյան բռնապետության օրոք, Երևան, 1994, էջ 117:

⁴ Փարիզաբնակ բժիշկ Վահան Թորգոմյանին ուղղված նամակում Տ. Ներսես արք. Մելիք-Թանգյանը չի պարզաբանում, թե դա ինչ գումար էր, եւ ինչո՞ւ էին պահանջում կաթողիկոսից:

⁵ «Չեկա» (հայավում ռուսերեն՝ чрезвычайная комиссия)՝ պետական անվտանգության մարմին:

⁶ Տե՛ս Գ. Ավագյան, Նահատակ Հայրապետը, Էջմիածին, 2008, էջ 116–117:

կաթողիկոս Խորեն Ա. Մուրադբեկյանը մահացել է սրտի կաթվածից եւ թաղվել Ս. Գայանե վանքում:

Պահպանվել են Արսեն արք. Ղլտճյանի՝ խորհրդային պաշտոնական տեսակետը հաստատող զեկուցագրերը՝ ուղղված Ս. Էջմիածնի գերագույն հոգեւոր խորհրդին, եւ Կ. Պոլսի պատրիարք Նարոյանին հասցեագրված նամակը: Զեկուցագրում, որը 1938 թվականի ապրիլի 6-ին Արսեն արք. Ղլտճյանը հղել է Ս. Էջմիածնի գերագույն հոգեւոր խորհրդին, ասված է. «Սույն տարվա ապրիլի 5-ի՝ լույս 6-ի գիշերն իր մահկանացուն կնքեց Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Տեր Խորեն Առաջինը: Հանգուցյալը, վերջին տասն օրվա ընթացքում նամանավանդ, խստորեն գանգատվում էր իր սրտի անկանոն գործունեությունից, սակայն միշտ հրաժարվում էր դիմել բժշկական օգնության՝ նշելով, որ ցավերն անցողիկ են»⁷: Նույն թվականի ապրիլի 19-ի զեկուցագրում նա գրում է. «Հարկաւորը տնօրինեցի հոգեւոյս հայրապետի թաղման մասին, երբ տեսայ՝ թաղումն յապաղելն անտեղի է: Տէր Խորեն կաթողիկոսի մահն հաղորդուեց աւանդական երրորդը՝ հնչեցնելով, ապա հրաւիրուեցին միաբան եղբայրները Վեհարան, ուր նրանց հաղորդուեց հայրապետի մահը եւ հայրապետական կոնդակով տ. Գէորգ արքեպիսկոպոսին տեղակալ նշանակելու մասին: Դադաղի եւ թաղման այլ պարագաների առթիւ կարգադրութիւններ անելուց յետոյ նոյն օրուայ երեկոյեան ժամասացութիւնը կատարուեց, առաջին հոգեհանգիստն ու Ամբիժքը: Դադաղն հազիւ գիշերուայ ժամը մօտ 10-ը հասնելու պատճառով յուղարկաւորութիւնը կատարուեց հետեւեալ օրը՝ ապրիլի 7-ին, Վեհարանից [գնացինք] դէպի Գայիանէ վանքը, որի գաւթումն էլ սուրբ պատարագից եւ եկեղեցական պատշաճ արարողութիւնից յետոյ հաւատացեալների ստուար բազմութեան ներկայութեամբ կատարուեց ամփոփումը հանգուցեալ հայրապետի»⁸:

Արսեն արք. Ղլտճյանն իր նամակում՝ ուղղված Կ. Պոլսի պատրիարք Նարոյանին, նշում է. «Գերագոյն հոգեւոր խորհուրդը իսկոյն եւեթ հաղորդեց այս մասին կառավարութեանը, որի հետեւանքով Երեւանից ժամանեցին բժիշկները, որոնք մանրազնին քննութիւնից յետոյ հայտարարեցին, թէ հայրապետի մահը տեղի է ունեցել սրտի կաթուածից: Կառավարութեան առաջարկութեամբ եւ Գերագոյն հոգեւոր խորհրդի համաձայնութեամբ բժիշկները՝ պրոֆ. Շէկ-Հովսէփեանի

⁷ Ա. Մանուկյան, նշվ. աշխ, էջ 44:

⁸ «Վաւերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմութեան», գիրք Բ., Խորէն Ա. Մուրադբեկեան կաթողիկոս Ամենայն Հայոց (հոգեւոր գործունէութիւնը 1901–1938 թթ.), կազմ՝ Ս. Բէիբուդեան, Երեւան, 1996, էջ 562:

գլխաւորութեամբ, անդամահատեցին հանգուցեալի դին, որով վախճանապէս հաստատուեցաւ, թէ Խորէն Ա. կաթողիկոսի մահը հետեւանք է եղել սրտի կաթուածի»⁹:

Ո՞րն էր Հայոց հայրապետի հապճեպ հուղարկավորութեան պատճառը, եւ որքանով էր արժանահավատ պաշտոնական տեսակետը: Խորհրդային Միութիւնում այս հարցերի մասին բարձրաձայնեցն անհնար էր: Սակայն Սփյուռքում, այսօր նաեւ Հայաստանում Խորեն Ա. Մուրադբեկյանի մահվան շուրջ հնչում են այլ վարկածներ եւս:

Ինչ վերաբերում է Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին սպանելուն կամ խեղդամահ անելուն, ապա ՀՀ ազգային արխիւում դա ապացուցող որեւէ փաստաթուղթ առկա չէ, բացի այն վկայութիւններից, որոնք ժամանակին գրի են առել Թորգոմ Վեհապետյանը եւ Հայոց կաթողիկոս Վազգեն Ա. Պալճյանը (1955–1994 թթ.):

Թորգոմ Վեհապետյանը 1966–1971 թթ.՝ Հայաստանում գտնվելու տարիներին, իր հավաքած նյութերի հիման վրա հետազայում տպագրում է մի աշխատութիւն¹⁰, որտեղ փորձում է բացահայտել Խորեն Ա. Մուրադբեկյանի մահվան առեղծվածը: Ըստ նրա հավաքած նյութերի՝ 1938 թ. մարտ ամսին մի խումբ գերմանահայեր Ս. Էջմիածնի վանքին նվիրաբերում են երեք ինքնաշարժ, որոնք, սակայն, պետութիւնն անմիջապէս բռնազրկում է: Այնուհետեւ, ըստ վկաների հաղորդած տվյալների, պետութիւնը պարտադրում է կաթողիկոսին այդպիսի մի քանի մեքենա եւս պահանջել Բեռլինի հայ համայնքից, ինչը Հայոց հայրապետը մերժում է՝ պատճառաբանելով, որ հայ ժողովրդի Եկեղեցին, հավատն ու կրոնը հալածող պետութեան համար ոչինչ չի պահանջի: Մի քանի օր հետո գաղտնի ծառայութեան աշխատակիցները բռնատար խոշոր մեքենայով գալիս են միաբանութիւն եւ սկսում դատարկել վանքի թանգարանը, սակայն տաճար եւ գանձատուն չեն կարողանում մտնել, քանի որ բանալիները կաթողիկոսի մոտ էին:

1938 թ. ապրիլի 5-ին՝ ժամը 23:00-ին, Հայոց կաթողիկոսը Եղիշե վրդ. Շահումյանի հետ իր սենյակում էր: Որոշ ժամանակ անց վարդապետը լքում է Խորեն Ա. Մուրադբեկյանին եւ գնում իր սենյակ: Դեռ նոր էր վարդապետը պատրաստվում անկողին մտնել, երբ ներխուժում են նրա սենյակ՝ պահանջելով իրենց ուղեկցել կաթողիկոսի մոտ: Խորեն Ա. Մուրադբեկյանը, տեսնելով անկոչ հյուրերին, անակնկալ է գալիս:

⁹ «Վաւերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմութեան», գիրք Բ., էջ 569:

¹⁰ Տե՛ս Թ. Վեհապետեան, Իրաւ հոգեւորականը, Պէյրուժ, 1987:

Նրանցից մեկը՝ հիշատակված իբրեւ Կառատան (առկա են նաեւ Կարաթ ու Գարաթ տարբերակները) Լեւոն, ասում է, որ եկել են կաթողիկոսից ստանալու գանձարանի բանալին: Խորեն Ա. Մուրադբեկյանը մերժում է՝ ասելով, որ ինքը պատասխանատու է ողջ հայության առաջ եւ չի կարող այն հանձնել: Կարաթի Լեւոնը հարցնում է, թե որտեղ են պահվում Անահիտի ոսկեձուլ արձանը, վանքի գեները: Կաթողիկոսը չփոթվում է՝ չիմանալով ինչ պատասխանել: Այդ պահին ներխուժած խմբի անդամներից մեկը՝ Փիրուզ անունով մի կին, էլեկտրական հոսանքի լարով ուժեղին հարվածում է Հայոց հայրապետի գլխին. վերջինս անշարժանում է: Վկաները պնդում են, թե իբր հոսանքի լարով պարզապես ուզում էին վախեցնել կաթողիկոսին, սակայն, չափն անցնելով, սպանել են: Այս ոճրագործությունից հետո Փիրուզը, իբր սաստիկ վախեցած լինելով, մեկ ամիս հիվանդ պառկում է եւ զղջալով՝ բոլորին պատմում է պատահածը: Լուրը հասնում է նաեւ Թիֆլիսի հայոց հոգեւոր թեմի առաջնորդ Գեւորգ Չորեքչյանին. վերջինս անմիջապես նամակ է գրում Ստալինին եւ իրավիճակը ներկայացնելով՝ ավելացնում, որ այս բարբարոսական ոճիրը մեծ աղմուկ կառաջացնի սփյուռքահայության շրջանում: Որոշ ժամանակ անց Մոսկվայից հրահանգ է գալիս՝ դադարեցնել հետապնդումները հայ եկեղեցականների նկատմամբ, իսկ Խորեն Ա. Մուրադբեկյանի գործն անմիջապես փակել: Թորգոմ Վեհապետյանի ուսումնասիրությունից նաեւ պարզ է դառնում, որ Հայոց հայրապետի մարմինը երկու օր մնում է սենյակում, որից հետո զինվորները՝ հանցանքի հետքը կորցնելու համար, փորձում են կաթողիկոսին ինչ-որ հեռու տեղ թաղել, սակայն վանքի կույսերը ժամանակին հասնում եւ խանգարում են նրանց: Կույսերը հայրապետի մարմինը պատանքում եւ ամփոփում են Ս. Գայանե վանքի գերեզմանատանը: Երեք տարի անց՝ 1941 թ., կաթողիկոսական տեղապահ Գեւորգ Չորեքչյանի հրամանով, Խորեն Ա. Մուրադբեկյանի աճյունն ամփոփում են Ս. Գայանե եկեղեցու գլխավոր դռանը կից, որի վրա կանգնեցնում են նաեւ գեղեցիկ շիրմաքար¹¹:

Ըստ Թորգոմ Վեհապետյանի՝ կաթողիկոսին սպանողը եղել է ոմն Փիրուզը, սպանության պատճառը Ս. Էջմիածնում պահվող գանձերի եւ գեների առկայությունն էր. Խորեն Ա. Մուրադբեկյանը, ինչպես պնդում է Արսեն արքեպիսկոպոսը, թաղվել է ոչ թե հաջորդ օրը, այլ երկու օր հետո՝ առանց պատարագի եւ խիստ գաղտնի պայմաններում:

¹¹ Տե՛ս Թ. Վեհապետյան, նշլ. աշխ., էջ 29–37:

Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի մահվան վերաբերյալ իր վարկածն է ներկայացրել նաեւ Ստեփան Ստեփանյանցը (Ստեփան Կերտողը) «Հայ հոգեւորականութեան մասնակցութիւնը 20-րդ դարի պատերազմներին եւ Հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական շարժումներին»¹² աշխատութեան մեջ. ըստ նրա՝ կաթողիկոսը խեղդամահ է արվել «Ձեկա»-ի ձեռքով՝ վանքում գաղտնի պահվող զենքերի պատճառով:

Դեռեւս ցարական կառավարութեան տարիներին՝ 1914 թ., Ս. Էջմիածինը Կովկասի փոխարքա Վորոնցով-Դաշկովի հրամանով ստացել էր սահմանափակ քանակութեամբ զենք՝ հայկական եկեղեցիները թուրք հրոսակներից պաշտպանելու համար¹³: Այդ տարիներին Երեւանի փոխթեմակալ Խորեն Մուրադբեկյանը գրառում է. «Ստացել եմ իմ անունով 120 Մելիքներ սիստեմի հրացան, 30.000 փամփուշտ, 250 բերդան սիստեմի հրացան՝ 25.000 փամփուշտներով»¹⁴: Ստ. Ստեփանյանցը նշում է նաեւ, որ Մայր Աթոռում զենքի առկայութեան մասին վկայող փաստաթղթեր են պահվում Հայաստանի ազգային անվտանգութեան արխիվում. վերջիններիս համաձայն՝ Մայր Աթոռում պահվող զենքի մասին տեղյակ էր ոչ միայն կաթողիկոսը, այլ նաեւ՝ եպիսկոպոսները:

1938 թ. մարտի 22-ին ձերբակալվում է Ծերուն Առաքելյանը, որը հաստատում է Վեհարանի նկուղում զենքի պահեստի առկայութիւնը¹⁵: Պետական անվտանգութեան աշխատակիցների առջեւ բարդ խնդիր է դրվում՝ առգրավել վանքապատկան զենքը, եւ այդ գաղտնիքն ընդմիշտ մոռացութեան տալու համար 1938 թ. ապրիլի 5-ի՝ լույս 6-ի գիշերը Վեհարանի իր ննջասենյակում, ըստ Ստեփան Ստեփանյանցի, չեկիստները խեղդամահ են անում Հայոց կաթողիկոսին¹⁶:

Ստեփան Ստեփանյանցն իր մյուս՝ «Հայ Առաքելական Եկեղեցին ստալինյան բռնապետութեան օրոք» աշխատութեան մեջ Խորեն Ա. Մուրադբեկյանի մահվան առնչութեամբ հիշատակում է կաթողիկոսին ծառայող Գեղամ Կլեկչյանի անունը՝ որպէս վկայի, որ ծագումով Նոր Բայազետից էր: Գեղամ Կլեկչյանի հավաստմամբ՝ Փիրուզ անունով մի կին ու «Ձեկա»-ի այլ աշխատակիցներ իրեն եւ վանքի հոգեւորականներից ոմանց կարգադրել էին հեռու մնալ Հայոց հայրապետից:

¹² Տե՛ս Ստ. Ստեփանյանց, Հայ հոգեւորականության մասնակցությունը 20-րդ դարի պատերազմներին եւ հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական շարժումներին, Երեւան, 1999:

¹³ Տե՛ս անդ, էջ 33:

¹⁴ Անդ:

¹⁵ Տե՛ս անդ, էջ 35–36:

¹⁶ Տե՛ս անդ, էջ 36:

Ըստ բերված վկայություն՝ կաթողիկոսի մահվան լուրը Գեղամ Կլեկչյանն ստանում է, երբ արդեն գտնվում էր Երեւանում: Վերջինս անմիջապես գալիս է Ս. Էջմիածին, մտնում Հայոց հայրապետի ննջարան եւ նրան տեսնում է անկողնում՝ մեռած:

Գեղամ Կլեկչյանը պատմում է, որ երբ անցնում էր մեծ դահլիճով, աչքով են ընկնում կտրտված էլեկտրական լարեր, որոնք իրեն շատ են զարմացնում:

Դագաղ դեկուց առաջ հայրապետին լողացնելիս Գեղամ Կլեկչյանը նկատում է, որ նրա դեմքը կապտած է, իսկ պարանոցին երկարավուն շերտերով կապտած գծեր կան՝ արյան մանր բծերով: Այդ նույն օրը Ս. Էջմիածին է գալիս կաթողիկոսի անձնական բժիշկ Հայկ Եղիազարյանը: Բժիշկը, զննելով հայրապետի մարմինը, հայտարարում է. «Կասկած չկայ՝ կաթողիկոսին խեղդել են»¹⁷:

Կաթողիկոսի մահվան առնչությամբ Երեւանից ժամանում են դիագնոստիկ բժիշկներ՝ Եղիշե Շեկ-Հովսեփյանի գլխավորությամբ: Պատահական չէր, որ Ս. Էջմիածին էր եկել հատկապես Եղիշե Շեկ-Հովսեփյանը: Նա բուշեւիկներին նվիրված մարդ էր¹⁸, Երեւանի բժշկական համալսարանում աշխատում էր դատաբժշկական ամբիոնի վարիչ եւ պատրաստ էր ըստ պահանջի ներկայացնել ցանկացած եզրակացություն:

Ինչ վերաբերում է Փիրուզ Նահապետյանին, նա եկել էր Արեւմտյան Հայաստանի Վան գավառի Մոկս գյուղից: 1923 թ. Ս. Էջմիածնի երգչախմբի երգչուհիներից էր, իսկ 1930-ականներին Վաղարշապատում պահեստապետ էր: Կաթողիկոսի սպանությունից հետո նրա բախտն անակնկալ փայլում է, հետագայում զբաղեցնում է գյուղղկոպի եւ շրջկոմի նախագահների պաշտոնները եւ այլն¹⁹:

Ստեփան Ստեփանյանցի ուսումնասիրություններից պարզ է դառնում, որ Խորեն Ա. Մուրադբեկյանին խեղդամահ են արել, եւ բացի այդ՝ կարծես թե հաստատվում են Արսեն արքեպիսկոպոսի զեկուցագրի ու նամակի որոշ փաստեր՝ կապված կաթողիկոսի դիագնոստիկայի եւ թաղման արարողության հետ:

Կաթողիկոսի մահվան հաջորդ օրը պետական անվտանգության մարմինների ներկայացուցիչներն առգրավում են վանքապատկան զենքն

¹⁷ «Վաւերագրեր Հայ Եկեղեցւո պատմութեան», գիրք Բ., էջ 580:

¹⁸ Տե՛ս անդ:

¹⁹ Տե՛ս անդ, էջ 580–581:

ու գանձարանի նմուշները²⁰: Իսկ 1938 թ. հունիսի սկզբներին Հայաստանի կոմկուսի 11-րդ համագումարում Խորհրդային Հայաստանի ներքին գործերի ժողկոմ Վ. Խվորոստյանն ասում է, թե Հայոց հայրապետը սրտի կաթվածից մահացավ, քանի որ տեսավ իր կյանքի եւ կաթողիկոսության վերջը: Համագումարում նշվեց, որ վանքից առգրավվել են 2.5 կգ ոսկի, 15 փութ արծաթ եւ բազում թանկարժեք քարեր: Զեկուցման մեջ նշվում էր նաեւ, որ գանձերը պահված են եղել 2.5 մ խորությամբ հորում, որ ծածկված էր շաղախով, եւ վրան սուրբ գրքեր էին շարված: Համագումարում, սակայն, զենքի առկայության եւ ապստամբության մասին ոչինչ չի ասվում²¹:

Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի մահվան պատճառների խնդրով զբաղվել է նաեւ Արմենակ Մանուկյանը²²: Նա նշում է, որ Խորեն Ա. Մուրադբեկյանը ստալինյան բռնաճնշումների զոհերից է: Արմենակ Մանուկյանն ասվածի վկայություն է համարում Հայոց կաթողիկոսի եղբոր՝ Լեւոն Մուրադբեկյանի գործում առկա նյութերը²³, որոնցից պարզ է դառնում, որ չեկիստների հիմնական նպատակն է եղել զրպարտող փաստեր հավաքել հայրապետի վերաբերյալ. ի մասնավորի՝ արդյո՞ք նա համագործակցել է դաշնակցականների կամ Սփյուռքի հայ համայնքների հետ եւ այլն: Սակայն ինչպես նրա եղբոր՝ Լեւոն Մուրադբեկյանի, այնպես եւ հոգեւորականների հարցաքննություններից²⁴ հստակ երեւում է, որ նրանցից որեւէ մեկը վարկաբեկող, զրպարտող փաստ չի նշել Հայոց կաթողիկոսի մասին: Այդ տարիներին բռնադատված Բազրատ արքեպիսկոպոսին, Թադե, Իսահակ եւ Արտակ եպիսկոպոսներին վերաբերող փաստաթղթերի ուսումնասիրությունը պարզվում է, որ հարցաքննությունների ամսաթվերի մեջ անհամապատասխանություններ են առկա. վերջին հարցաքննության օրը գրանցված է առաջին հարցաքննության օրվանից առաջ, եւ ակներեւ է, որ բոլոր գործողությունները կատարվել են ներքին հրամանով՝ իրականությունը հարազատներից եւ հանրությունից թաքցնելու համար²⁵:

²⁰ Տե՛ս Մտ. Մտեփանյաց, Հայ հոգեւորականության մասնակցությունը 20-րդ դարի պատերազմներին եւ հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական շարժումներին, էջ 36:

²¹ Տե՛ս անդ:

²² Տե՛ս Ա. Մանուկյան, Բաղաբալան բռնաճնշումները 1920–1953-ական թթ., Երևան, 1999. նաեւ՝ «Հայ Առաքելական Եկեղեցու բռնադատված հոգեւորականները 1930–1938 թթ. (ըստ ՊԱԿ-ի փաստաթղթերի)», Երևան, 1997:

²³ Տե՛ս անդ, էջ 45–49:

²⁴ Տե՛ս անդ, էջ 50–99:

²⁵ Անդ, էջ 49:

Արմենակ Մանուկյանն իր աշխատությունյան մեջ բերում է ուշագրավ փաստեր եւ դրանցից բխեցնում իր հետեւությունները: Արձանագրելով, որ, օրինակ, գլխավոր ականատես համարվող Գեղամ Կլեկչյանը խորեն Ա. Մուրադբեկյանի մահից մեկ շաբաթ առաջ՝ 1938 թ. մարտի 29-ին, ձերբակալված էր եւ գտնվում էր կալանավայրում²⁶, Արմենակ Մանուկյանը եզրակացնում է, որ կաթողիկոսի դիակի զննության վերաբերյալ Գեղամ Կլեկչյանի վկայությունն անհիմն է:

Խորեն Ա. Մուրադբեկյանի մահվանն անդրադարձել է նաեւ Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Վազգեն Ա. Պալճյանը: 1951 թ., երբ ապագա Հայրապետը Ս. Էջմիածին է այցելել, ժամանակի կաթողիկոս Գեւորգ Զ. Զորեքչյանը (1945–1954 թթ.) նրան պատմել է, որ Խորեն Ա. Մուրադբեկյանի մահվանից առաջ ինքը Հայրապետի նամակը տարել է Թիֆլիս՝ Լավրենտի Բերիային հանձնելու: Նամակի նյութը պարզ էր. դադարեցնել Հայ հոգեւորականության հետապնդումները: Երբ նա վերադարձել է Թիֆլիսից, Խորեն Ա. Մուրադբեկյանն արդեն մահացել էր, վախճված ոչ ոք չէր մնացել, կաթողիկոսին թաղել էին ծածուկ՝ առանց պատշաճ ծեսի: Գեւորգ Զ. Զորեքչյանի խոսքերով՝ Հայոց Հայրապետի մահվան մեջ մեղավոր էր ԽՍՀՄ-ի տարածքում, սակայն կաթողիկոսի մահվանից մի քանի ամիս անց, անհասկանալի պատճառներով, ԽՍՀՄ-ում եւս ձերբակալվում եւ գնդակահարվում է: Սակայն այն հարցին, թե ինչից է մահացել Խորեն Ա. Մուրադբեկյանը, Գեւորգ Զ. Զորեքչյանը հստակ պատասխան չունի²⁷:

Վազգեն Ա. Պալճյանը նաեւ հավելում է, որ 1955 թ. աշնանը՝ իր կաթողիկոս ընտրվելուց հետո, աշխատանքի է ընդունում Խորեն Ա. Մուրադբեկյանի նախկին շաթիր²⁸ Գեղամ Կլեկչյանին, որ նոր էր վերադարձել աքսորից: Գեղամ Կլեկչյանը պատմում է Վազգեն Ա.-ին, որ Խորեն Ա. Մուրադբեկյանի սպանության օրերին ինքը ձերբակալված է եղել, չափաքանակ լուրը լսել է բանտում եւ տեղեկացել, որ կաթողիկոսի մահվան մեջ մեղադրում են ոմն Լեւոնի, որ կառուտան աշխատող է²⁹:

Վազգեն Ա. Պալճյանը բերում է եւս մեկ վկայություն. 1966–1967 թթ. ինքն Արզնիում պատահաբար հանդիպել է Էջմիածնի նախկին ռայկոմի քարտուղարին, ով պատմել է, որ իր պաշտոնավարման ընթացքում, անհանգստացած Էջմիածնում կատարվող անցուդարձերից,

²⁶ Տե՛ս Ա. Մանուկյան, Քաղաքական բռնաճնշումները..., էջ 122:

²⁷ Տե՛ս Գ. Ավագյան, նշվ. աշխ., էջ 140:

²⁸ Շաթիր՝ գավազանակիր, Վեհարանի շենքի եւ բակի պահապան:

²⁹ Տե՛ս Գ. Ավագյան, նշվ. աշխ., էջ 140:

Հանդիպել է Հայաստանի Կոմկուսի առաջին քարտուղար Գրիգոր Հարությունյանի³⁰ հետ եւ խնդրել միջոցներ ձեռք առնել տիրող ծանր կացությունը վերացնելու համար: Գրիգոր Հարությունյանը նրա խնդրանքին պատասխանել է հետեւյալ կերպ. «Սիրելիս. ես էլ եմ լսել այդ բոլորի մասին, բայց անգոր եմ որեւէ ձեռով փրկելու կացությունը. ես էլ չգիտեմ, թե վաղը այս աթոռին կլինեմ, թե ոչ»: Էջմիածնի նախկին ռայկոմի քարտուղարը շարունակելով խոսքը նշել է, որ Կաթողիկոսի մահը տեղի է ունեցել անձամբ Բերիայի սեւ ձեռքով³¹:

Այսպիսով, եթե համեմատենք բոլոր վարկածները եւ տեսակետները, միանշանակ հանգում ենք այն եզրակացության, որ Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Խորեն Ա. Մուրադբեկյանը զոհերից է ստալինյան բիրտ քաղաքականության, որի թիրախներից էր առհասարակ Հայոց Եկեղեցին: Այս իրողությունն է փաստում 1938 թ. օգոստոսի 4-ի Հայաստանի կոմունիստական կուսակցության նիստի արձանագրությունը (քանի որ նիստը հույժ գաղտնի է եղել, հետեւաբար համարակալում չունի. արխիվային փաստաթղթերում նույնպես նիստի համարակալումը բացակայում է), ուր մասնավորապես ասվում է. «Հաշուի առնելով, որ եղած նիւթերը մերկացնում են Կաթողիկոսութեան ակտիւ պայքարը խորհրդային իշխանութեան դէմ, փակել էջմիածին վանքը՝ այն վերածելով թանգարանի, նոր կաթողիկոսի ընտրութիւն չանցկացնել եւ լիկուլիդացնել հայ հոգեւորական կենտրոն Էջմիածնի կաթողիկոսութիւնը»³²:

РЕЗЮМЕ

80 лет назад, в ночь с 5 на 6 апреля 1938 года скончался Католикос Всех Армян Хорен I Мурадбекян. В истории Армянской Церкви трудно вспомнить более загадочную смерть, чем кончина Католикоса Хорена I. По официальной версии причиной смерти Его Святейшества был сердечный приступ. Однако, согласно исследованиям, в историографии существует иная версия. Таинственную смерть исследовали Степан Степанянц, Арменак Манукян и Торгом Вегапетян. Все единогласно пришли к заключению, что это была насильственная смерть, организованная советским правительством. В конце 1930-х годов давление на Армянскую Церковь и Первопрестольный Святой

³⁰ 1937–1953 թվականներին ՀԿԿ Կենտկոմի առաջին քարտուղար:

³¹ Տե՛ս Գ. Ավագյան, նշվ. աշխ., էջ 142:

³² «Վաւերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմութեան», գիրք Բ., էջ 571–572:

Эчмиадзин усилилось. В 1938 году, 4 августа, спустя 4 месяца после «неожиданной» кончины Патриарха заседание бюро ЦК Компартии Армении постановило усилить антицерковную борьбу и упразднить духовный центр армянского народа: «Принимая во внимание, что имеющиеся материалы изобличают католикосат Эчмиадзина в активной борьбе против Советской власти и армянского народа, закрыть Эчмиадзинский монастырь и превратить его в музей, не избирать нового католикоса и упразднить центр армянского духовенства — католикосат Эчмиадзина».

SUMMARY

Catholicos of All Armenians Khoren I Muradbekyan died 80 years ago, on April 6 1938. In the history of the Armenian Church, it is difficult to recall such a mysterious death as that of Patriarch Khoren.

According to the official version, the cause of the Catholicos' death was a heart attack. However, researches in historiography assert another version.

The mysterious death of the Catholicos was studied by S. Stepanyants, Armenak Manukyan, Torgom Vehapetyan, who unanimously concluded that the death of the Catholicos had been a consequence of violence organized by the Soviet government.

In the late 1930s, the pressure on the Armenian Church and the Holy See of Etchmiadzin grew more and more. On August 4, 1938, four months after the “unexpected” death of the Patriarch, the meeting of the bureau of the Central Committee of the Communist Party of Armenia decided to intensify the anti-clerical struggle and abolish the spiritual center of the Armenian nation: “Close the Monastery of Etchmiadzin, turning it into a museum, do not elect a new Catholicos and eliminate the Catholicosate of Etchmiadzin as the center of the Armenian clergy taking into account the fact that these materials exposed the active struggle of the Catholicosate of Etchmiadzin against the Soviet government and against the Armenian people”.



ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ



ԱՄԱՏՈՒՐ ՄԱՐՅԱՆ

Բանասիրական գիտությունների թեկնածու

Երևանի Ն. Վ. Գոգոյի անվան հ. 35 հիմնական դպրոցի տնօրեն

ԱՐՇԱԿ ՍԱՊՈՅԵԱՆ. ԿԵՆՍԱՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

(Երևան, 2018)

Ինչպես մի շարք ազգայնահենք գիտություններ, այնպես եւ Հայագիտությունը, խորհրդային կարգերի փլուզումից հետո հայտնվեցին անտարբերության տիրույթում: Թվում էր՝ անկախացումից հետո առավել նպաստավոր պայմաններ պետք է ստեղծվեին ազգային բովանդակություն ունեցող գիտությունների, ամենից առաջ՝ Հայագիտության զարգացման համար: Սակայն ունեցանք հակառակ պատկերը, որը տիրապետող է մինչ օրս: Հիմնականում այդ էր պատճառը, որ շատ հայագետ-միջնադարագետներ լքեցին Հայագիտության ասպարեզը՝ մղվելով դեպի ավելի «նորաձեւ» ոլորտներ: Բայց եւ այնպես, ի հեճուկս առկա բազում դժվարությունների, Հայագիտության հանդեպ շարունակվող ուշադրություն պակասի կամ, ավելի ճիշտ՝ իսպառ բացակայության պայմաններում ինչպես անցած տարիներին, այնպես եւ հիմա «միջնադարագիտության չավիղներում» «անմնացորդ նվիրումով» (Ա. Մադոյանին նվիրված հոդվածների վերնագրեր են) արժեքավոր ու հայանպաստ պրպտումներ են կատարում մի քանի գիտնականներ: Իհարկե, այդ շարքը գլխավորում է ոչ միայն գիտական շրջանակներին, այլեւ ընթերցողական ավելի լայն հանրությունը քաջ հայտնի միջնադարագետ Արշակ Մադոյանը:

Տարին հոբելյանական է նրանով, որ լրանում է հանրաճանաչ հայագետի՝ բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր Արշակ Մադոյանի ծննդյան 80-ամյակը: Այդ առիթով նորերս ընթերցողի սեղանին է դրվել անվանի գիտնականի «Կենսամատենագիտությունը»: Ի դեպ, այն իրողությունը, որ մատենագիտական սույն կարեւոր ցանկը

(այն իրավամբ սեղանի գիրք կարող է դառնալ միջնադարագիտությունամբ զբաղվողների համար) լույս է ընծայվել հեղինակային հրատարակությունամբ, վերելում շարադրվածի մի ավելորդ հաստատումն է:

Դեռեւս 2008 թվականին, Արշակ Մադոյանի յոթանասուն ամյակի կապակցությամբ, հրապարակի վրա դրվեց վաստակաշատ հայագետի «Մատենագիտություն» առաջին հրատարակությունը: «Հայաստանի Հանրապետություն» օրաթերթը եւ «Գրական թերթը», անդրադառնալով այդ հրատարակությանը, իրենց էջերում տպագրեցին բավական ծավալուն գրախոսություններ, որոնցում տողերիս հեղինակը փորձել էր տալ նշանավոր հայագետի վաստակի գնահատությունը եւ արժեւորել այդ գնահատականը հաստատող «Մատենագիտության» հրատարակումը: Հետեւապես, միաժամանակ գրված երկու գրախոսականներում առկա անխուսափելի կրկնություններից գոնե երրորդ դեպքում գերծ մնալու միտումով մենք կաշխատենք չանդրադառնալ նշված աշխատանքներում տեղ գտած գնահատականներին:

«Մատենագիտության» երկրորդ, լրամշակված հրատարակությունը՝ արդեն «Կենսամատենագիտություն» վերտառությամբ, բնականաբար իրենից նախ եւ առաջ ներկայացնում է մատենագիտական նախորդ ցանկի շարունակությունը՝ վերջին տասնամյակի ընթացքում Ա. Մադոյանի իրականացրած գիտական ուսումնասիրություններին վերաբերող տվյալների հավելումով: Անշուշտ, կազմողի աշխատանքը դրանով չի սահմանափակվում: Վերջինս անփոփոխ է թողել հին մատենագիտության կառուցվածքը, սակայն դրա փոխարեն ավելի հարստացրել է մատենագիտական բաժինների բովանդակությունը՝ հավելելով փաստական նոր նյութ: Թեպետ հակիրճ առաջաբանում նշված է, որ ներկա հրատարակությունը «...չնայած մեր գործադրած ջանքերին, այնուամենայնիվ ամբողջական չէ», կարելի է պնդել, որ դա ընդամենը կազմողի (կարգա՝ Մադոյանների գերդաստանի հայագիտությամբ զբաղվող ճյուղի բոլոր ներկայացուցիչների) համեստության եւ պարկեշտության արտահայտությունն է: Բանն այն է, որ գրախոսվող հրատարակության՝ 1962–2007 թվականներին վերաբերող ցանկերում կատարվել են բավականին էական լրացումներ: Օրինակ, եթե նախորդ հրատարակության «Գրքեր, հոդվածներ, հրապարակումներ» բաժնի՝ մինչեւ 2007 թվականի ավարտն ընկած շրջանում ներառված է Ա. Մադոյանի թվով 438 միավոր աշխատանք, ապա նոր հրատարակության նույն բաժնում նույն ժամանակահատվածի համար հաշվվում է արդեն 454 միավոր հոդված: Պետք է ասել,

որ լրամշակված եւ ամբողջականացված են «Կենսամատենագիտություն» «Խմբագրական աշխատանք» եւ «Գրախոսություններ, արձագանքներ» բաժինները եւս: Դա, ինչ խոսք, առավել մեծացնում է ներկա մատենագիտության արժեքն ու նշանակությունը:

Ա. Մադոյանի «Կենսամատենագիտություն» լավագույնս պատկերացում է տալիս հեղինակի գիտական հետաքրքրությունների մասին, իսկ դրանք բազմազան են, չեն եզրագծվում միայն միջնադարագիտության սահմաններով եւ բազմաշերտ են: Ընդ որում, բազմազանությունը վերաբերում է թե ուսումնասիրվող հեղինակներին ու գործիչներին, թե հետազոտվող գրական տեսակներին ու սեռերին: Հայագետի նախասիրությունների ծիրում են հայ գրական եւ պատմական իրականության տարբեր ժամանակաշրջաններն ու տարբեր տարածաշրջանները, հայ-լեհական, հայ-ռուսական, հայ-իսպանական գրական ու մշակութային առնչությունները եւ այլն: Ուշագրավ է, որ Ա. Մադոյանը հեղինակել է նաեւ հոգվածներ պատմագիտական եւ լեզվաբանական ուղղվածությամբ: Նրա գիտական գործունեության մեջ ոչ երկրորդական տեղ են զբաղեցնում Հայ Եկեղեցու հանգուցային հարցերի քննությունը, հոգեւորական առանձին գործիչների կյանքի ու գործի անդրադարձները, եկեղեցական վավերագրերի հրապարակումն ու հետազոտումը եւ այլն:

Բազմազան ու բազմաշերտ է Արշակ Մադոյանի գիտական գործունեության ոչ միայն նյութն ու թեման, այլեւ դրանց մատուցման կերպն ու ձեւը: Տաղանդավոր հայագետի հիրավի բեղուն գրչի ուժով ստեղծվել ու այսօր եւս ստեղծվում են ամենատարբեր «գիտական տեսակներին» պատկանող աշխատանքներ՝ մենագրություններ ու համահեղինակ ունեցող գործեր, գիտական աշխատություններ ու հրապարակումներ, հոբելյանական ու բանավիճային հոգվածներ, գրախոսություններ ու արձագանքներ: Ա. Մադոյանի ձեւակերպումները գիտականորեն համոզիչ ու հստակ են, բնութագրումները՝ խորապես դիպուկ եւ սուր նաեւ այնպիսի «ոչ գիտական» տեսակներով ստեղծագործելիս, ինչպիսիք են զրույցն ու ակնարկը, ուղեգրությունն ու հուշապատումը:

«Խոսքի նկատմամբ խստապահանջություն»։ Այսպես է վերնագրված Ա. Մադոյանի հոգվածներից մեկը: Գրավոր խոսքի հանդեպ այդ նույն խստապահանջ մոտեցումը հետեւողականորեն պահպանելու սկզբունքով ու հավատամքով են հատկանշվում Արշակ Մադոյանի բոլոր գրվածքները, ինչ տեսակին էլ որ դրանք պատկանելու լինեն:

Մեր ժամանակների ու գալիքի գրականագետները Ա. Մադոյանից սովորելու շատ բան ունեն (իսկ ներկա «Մատենագիտությունը» գրա հնարավորությունը լիովին ընձեռում է) եւ սովորելու շատ բան հաստատապես կունենան վաղը՝ պատմական խորքային վերլուծություններ ու գրական հետաքրքիր մեկնաբանություններ անելու կերպ, բանասիրական ճշտումներ ու բնագրային ճշգրտումներ կատարելու ճիշդ, ձեռագրեր կարդալու եւ ծայրակապեր (աքրոստիքոս) վերծանելու առանձնակի վարպետություն եւ այլն: Եւ այդ ամենը՝ շարագրված գիտական, բայց սահուն ոճով, գեղեցիկ հայերենով եւ պատկերավորման տպավորիչ միջոցներով:

Անվանի գրականագետ Լեւոն Մկրտչյանը «Վահագնի ծնունդ»-ից մինչեւ Սայաթ-Նովա» ուսումնասիրության մեջ անդրադառնում է «Ի տէր Առաքելոյ ասացեալ վասն լուսեղէն ծաղկանցն» բանաստեղծությանը, որը գրված է բարդ ու բազմաստիճան ծայրակապի ձևով: 39 քառատողից կազմված բանաստեղծության 36 տների առաջին տողերի սկզբնատառերը հոգում են Հայոց այբուբենը, 37 տների չորրորդ տողերի սկզբնատառերը՝ ԺԴ.-ԺԵ. դարերի բանաստեղծի անունն ու ոտանավորի խորագիրը: «Իսկ բոլոր 39 տների երկրորդ եւ երրորդ տողերի սկզբնատառերը առանձին-առանձին արտաբերում են երկու երկտող տներ: Այս ձևով ստացվում է հանգավորված, ութմական առումով խիստ կայուն մի քառատող բանաստեղծություն» (Լ. Մկրտչյան, «...Իմանալ զբանս հանճարոյ», Երեւան, 1985, էջ 173): Եւ որովհետեւ Առաքել Սյունեցու գաղտնագիր ծայրակապը բացել է ոչ այլ ոք, քան Արշակ Մադոյանը, որ զբաղվել է միջնադարի բանաստեղծի ստեղծագործությամբ դեռեւս իր արգասավոր գիտական ճանապարհի սկզբներին, ուրեմն, ինչպես իրավացիորեն գրում է Լ. Մկրտչյանը, ծայրակապում գաղտնագրված նույն բանաստեղծության՝ ծաղկած լուսափթիթ ծառի մասին տողերը հասցեագրված են հենց Արշակ Մադոյանին.

Ծառ ես ծաղկեալ լուսափթիթ,
Եթէ առնես զոր կայ ի գիտ,
Պայծառասցիս հոգով քոյին,
Ի լուսեղէն առագաստին:



СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И ГРАМОТЫ БЛАГОСЛОВЕНИЯ

Слово ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА ВТОРОГО, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН , в честь открытия памятника Араму Манукяну	5
--	---

ПРОПОВЕДИ

Проповедь ИЕРОМОНАХА МИНАСА АХВЕРДЯНА , произнесенная в Кафедральном Соборе Святого Эчмиадзина во время Святой Литургии в честь праздника Преображения Господня	7
--	---

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

СЕЙРАН ЗАКАРЯН – Проблема провидения в философско-теологическом учении Иоанна Воротнеци	10
ХАРРИСОН ГРЕЙ ОТИС ДУАЙТ – Об Армянской Церкви	31

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ИЕРОМОНАХ АНДРЕАС ЕЗЕКЯН – Проблема историчности Двинского церковного собора 719 г.	47
РУБЕН ГАСПАРЯН – Персидские и грузинские источники о князе Садуне II Арцруни Маканабердском	55
АРИАДНА АРУТЮНЯН – Ашуг Лункианос Карнеци «Всякая всячина»	73
САМВЕЛ ПОГОСЯН – Геворк V Суренянц и вопрос Объединенной Армении в годы Первой мировой войны	84

СООБЩЕНИЯ

ОВСАННА КЕШИШЯН – «Зейтунское Евангелие» Тороса Рослина и история его спасения	101
ГЕВОРГ МАНУКЯН – Любовь как гарант всеобщей справедливости и всеобщего мира	115
АРМЕН САРГСЯН – Геософия как фактор исследования и конструирования национальной идентичности армян (на примере А. Асатряна)	121
КАНАКАРА АЙРАПЕТЯН – Анализ загадочной смерти Католикоса Всех Армян Хорена I Мурадбекяна	136

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

АСАТУР САРЬЯН – Аршак Мадоян: «Биобиблиография»	147
--	-----

CONTENTS

PONTIFICAL ENCYCLICALS, LETTERS OF BLESSING

Message of HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS , on the occasion of the inauguration of the statue of Aram Manukyan	5
---	---

SERMONS

Sermon delivered by REV. FR. MINAS HAKHVERDYAN during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin on the occasion of the feast of Transfiguration	7
---	---

RELIGIOUS STUDIES

SEYRAN ZAKARYAN – The issue of Divine Providence in theological-philosophical teachings of Hovhan Vorotnetsi	10
HARRISON GREY OTIS DWIGHT – On the Armenian Church	31

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

REV. FR. ANDREAS YEZEKYAN – The issue of historical authenticity of the Synod of Dvin held in 719	47
RUBEN GASPARYAN – References by Persian and Georgian Sources to Prince Sadun II Artsruni of Mahkanaberd	55
ARIADNA HARUTIUNYAN – Singer Ghunkianos of Karin: “Sundries”	73
SAMVEL POGHOSYAN – Kevork V Surenyants and the issue of the United Armenia during World War I.	84

ESSAYS

OVSANNA KESHISHYAN – “Zeytun Gospel” by Toros Roslin and the story of its salvation . .	101
GEVORG MANUKYAN – Love as mortar of global justice and universal peace	115
ARMEN SARGSYAN – Geosophy as a factor in researching and designing the national identity of the Armenians (following the example of H. Asatryan).	121
KANAKARA HAYRAPETYAN – Historiographical analysis of the mysterious death of Khoren I Muradbekyan, Catholicos of All Armenians	136

LITERARY REVIEW

ASATUR SARYAN – Arshak Madoyan: “Biobibliography”	147
--	-----

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ խօսքը Արամ
 Մանուկեանի արձանի բացման արարողության առիթով 5

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ
Տ. ՄԻՆԱՍ ԱՐԳՅ. ՀԱԽՈՒԵՐԳԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Ս. Էջմիածնի
 Մայր Տաճարում Պայծառակերպության տօնին մատուցուած Ս. Պատարագին 7

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ
ՍԷՅՐԱՆ ՉԱՔԱՐԵԱՆ – Նախախնամության հարցը սուրբ Յովհան Որոտնեցու
 աստուածաբանական-փիլիսոփայական ուսմունքում 10
ՀԱՐԻՍՈՆ ԳՐԷՅ ՕՏԻՍ ԴՈՒԱՅԹ – Հայ Եկեղեցու մասին 31

ՊԱՏՄԱՔԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ
Տ. ԱՆԴՐԷԱՍ ԱՐԳՅ. ԵՉԵԿԵԱՆ – Դուինի 719 թ. Եկեղեցական ժողովի
 պատմականության խնդիրը 47
ՌՈՒԲԷՆ ԳԱՍՊԱՐԵԱՆ – Պարսկական եւ վրացական աղբիւրները Մահկանաբերոցի
 Սաղուն Բ. Արծրունի իշխանի մասին 55
ԱՐԻԱԴՆԱ ՅԱՐՈՒԹԻՒՆԵԱՆ – Ղուկիանոս Երզիչ Կարնեցի. «Այլ եւ այլք» 73
ՍԱՄՈՒԷԼ ՊՕԴՈՍԵԱՆ – Գէորգ Ե. Սուրենեանցը եւ Միացեալ Հայաստանի հարցը
 Առաջին աշխարհամարտի տարիներին 84

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ
ՌՎՍԱՆՆԱ ՔԵՇԻՇԵԱՆ – Թորոս Ռոպինի «Չէթունի աւետարանը» եւ նրա
 փրկութեան պատմութիւնը 101
ԳԷՈՐԳ ՄԱՆՈՒԿԵԱՆ – Սէրը՝ որպէս համընդհանուր արդարութեան
 եւ համընդհանուր խաղաղութեան շաղախ 115
ԱՐՄԷՆ ՍԱՐԳՍԵԱՆ – Աշխարհիմաստութիւնն իբրեւ հայոց ինքնութեան
 ուսումնասիրման եւ կառուցարկման գործօն (Հայկ Ասատրեանի օրինակով) 121
ՔԱՆԱՔԱՐԱ ՀԱՅՐԱՊԵՏԵԱՆ – Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս
 Խորեն Ա. Մուրադբեկեանի մահուան առեղծուածի վերլուծութիւնը
 պատմագիտութեան մէջ 136

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ
ԱՍԱՏՈՒՐ ՍԱՐԵԱՆ – Արշակ Մադոյեան. Կենսամատենագիտութիւն 147

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ալզերեան, 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. Աղանեանց), 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
- ՀԱԲՆ** - 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 բաղգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Աւետիքեան, Խ. Միրմէլեան, 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
- ԱԳՎ** - 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
Գեորգեան հոգևոր ճեմարանի
(աստուածաբանական համալսարան)
գիտխորհրդի երաշխավորությամբ 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

Խմբագրութեան հասցէն՝

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Բ. ՎԱՂԱՐՇԱՊԱՏ,

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ

«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин, Редакция журнала «Эчмиадзин»

Republic of Armenia, Etchmiadzin, Editorial Office of the Journal "Etchmiadzin"

Էլ. փոստ՝ etchmiadzinsamsagir@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՝ 15.08.2018 թ.



ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ