



ՀԷ. ՏԱՐԻ

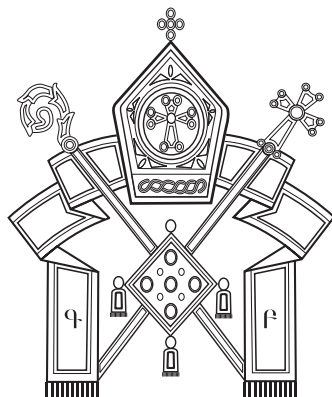
ԲԱՌՈՒՄ

ՊԼՇՏՈՆԿԱՆ ԱՐԱՆԻՐ
ԱՐԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ԱՆՅՐ ԼԹՈՒՄՅՈՒՆ ՄԻՔՈՅ ԷԶՐԻԼԵՐԻ

ՕԳՈՍԿՈՍ

2020

Վ. ԷԶՐԻԼԵՐԻ

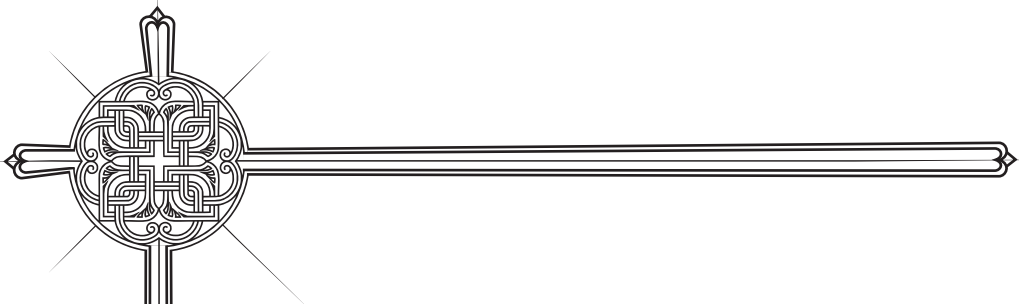


ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ



«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»

կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրական

Գլխավոր խմբագիր՝ **Գեորգ Մադոյեան**

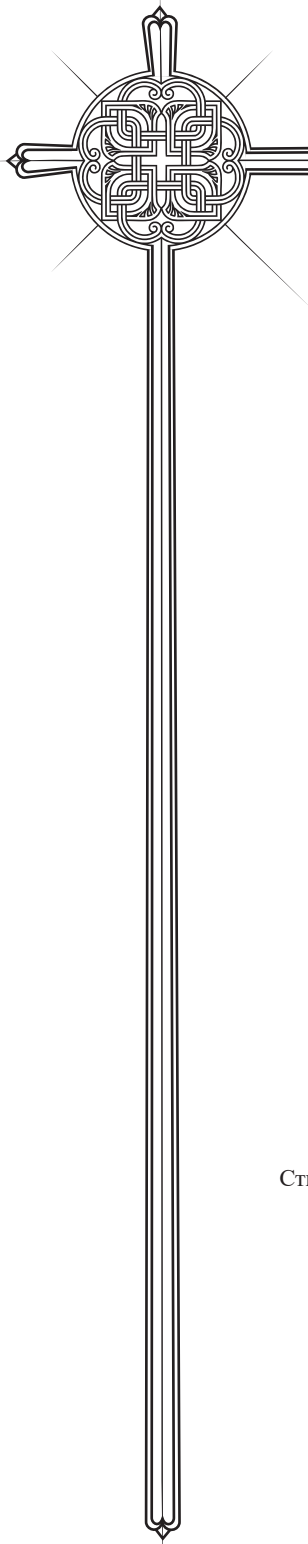
Խմբագիրներ՝ **Արփինէ Զանթիկեան,
Լուսինէ Վարդանեան**

Լեզուաոճական խմբագիր՝ **Նարէ Սարգսեան**

Տեխնիկական խմբագիր՝ **Գոռ Գրիգորեան**

Խմբագրական խորհուրդ՝ **Տ. Եզնիկ արք. Պետրոսեան,
Տ. Զաքարիա ծ. վրդ. Բաղումեան,
Տ. Անդրէաս վրդ. Եզեկեան,
Ազատ Բօգոյեան,
Գեորգ Տէր-Վարդանեան,
Վարդան Դերիկեան,
Գոհար Աւագեան**





“Etchmiadzin”

Theological and Armenological Journal

Editorial staff

Editor-in-Chief **Gevorg Madoyan**

Editors **Arpine Chantikyan,**
Lusine Vardanyan

Stylistic editor **Nare Sargsyan**

Technical editor **Gor Grigoryan**

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



«Эчмиадзин»

Религиоведческий и арменоведческий журнал

Редакционный состав

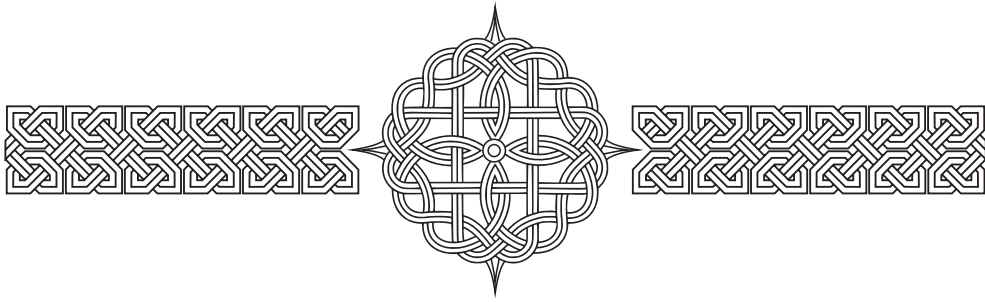
Главный редактор **Геворг Мадоян**

Редакторы **Арпине Чантикян,**
Лусине Варданян

Стилистический редактор **Нарэ Саргсян**

Технический редактор **Гор Григорян**

Редакционный совет **Архиепископ Езник Петросян,**
Протоархимандрит Закария Багумян,
Архимандрит Андреас Езекян,
Азат Бозоян,
Геворг Тер-Варданян,
Вардан Деврикян,
Гоар Авакян



ԻԲՐԵՒ ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ

ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐ

Մայր Տաճարը կոչվել է Վաղարշապատի Ս. Կաթողիկե, Ավագ Խորանը՝ Շողակաթ Ս. Աստվածածին: Տաճարի էջմիածին (իջավ Միածինը) անունն առաջին անգամ գործածել է ԺԳ. դարի պատմիչ, Սյունյաց մետրոպոլիտ Ստեփանոս արքեպիսկոպոս Օրբելյանը:

Ագաթանգեղոսի վկայությամբ Մայր Տաճարը կառուցվել է քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն հռչակվելուց (301 թ.) անմիջապես հետո արքունի ապարանքի շրջակայքում՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքի համաձայն: Պատմիչը կառուցման վերաբերյալ հիշատակում է Ս. Գրիգորի հետևյալ բառերը. «...շինիր Աստծու անվան տաճար քեզ ցույց տրված տեղում, ուր հրեղեն սյունը ոսկի խարիսխ ուներ, որպեսզի բժշկվեք հարված կրողներդ»:

Հետաքրքրական է, որ «Աստծու անվան տաճար»-ը կառուցելն ի սկզբանե ընկալվել է որպես համայն ազգի պարտականություն. «Մարդկանց բազմությունը, այս լսելով, յուրաքանչյուրը գնաց նյութերը պատրաստելու: Հրամայված տեղերում կուտակում էին մեկը վեմ, մեկը՝ քար, մեկը՝ աղյուս, մեկը՝ մայրի փայտ, պատրաստում էին խնդալից փութով եւ մեծ երկյուղով»: Հատկանշական է, որ Մայր Տաճարի կառուցման մեջ Ս. Տրդատ թագավորը, ի դեմս Հայոց պետականության, անձամբ իր աշակցությունն է հայտնում Ս. Գրիգորին. «...թագավորը հրաժեշտ խնդրեց սուրբ Գրիգորից՝ յոթնօրյա ճանապարհ գնալու բարձր լեռ Մասիսն ի վեր: Այնտեղ լեռան գլխից առնելով կարծր, անտաշ, անկոփ, խոշոր, ծանր, երկայն, հաստ ու մեծամեծ քարեր, որոնցից մեկը ոչ ոք չէր կարող շարժել, թեկուզ մարդկանց բազմությունը: Արդ՝ հսկայազորը (թագավորը), հայկաբար վերցնելով ութ քար, դրեց իր թիկունքին եւ բերեց տաճարների վկայարանները»:

Մայր Տաճարի ճարտարապետական հորինվածքի շուրջ եղել են մի շարք տեսակետներ, սակայն 2019 թ. Մայր Տաճարի սյուների եւ խորանների հիմքում բացված հնագույն շերտերը փաստում են, որ Մայր Տաճարն ի սկզբանե եղել է կենտրոնագմբեթ խաչաձեւ հորինվածքով: Ներսիսյան գմբեթի տակ, հիմնադրվել է Իջման Ս. Սեդանը, որը վերակառուցվել է 1961 թ.՝ ճարտարապետներ Ա. Գալիկյանի նախագծի եւ Ռ. Իսրայելյանի քանդակազարդման ուղղանկարի հիման վրա: Հստ ազգային ավանդույթան՝ համաշխարհային ջրհեղեղից հետո Նոյ նահապետն այդտեղ է սեղան կանգնեցրել եւ գոհունակության պատարագ մատուցել Արարչին:

Ղազար Փարպեցու վկայությամբ 483—484-ին՝ Հովհաննես Ա. Մանդակունի կաթողիկոսի օրոք, մեկենասությամբ Վահան Մամիկոնյանի՝ Մայր Տաճարը հիմնովին վերակառուցվել է:

Տաճարի՝ խաչաձեւ-կենտրոնագմբեթ, քառամույթ, քառախորան այս հորինվածքը հայկական եկեղեցական ճարտարապետության զգալի ավանդն է համաշխարհային քրիստոնեական ճարտարապետության մեջ: Թ.—ԺԱ. դարերում Մայր Տաճարի այսօրինակ հորինվածքը տարածվել է նաեւ Եւրոպայում:

Դարերի ընթացքում Մայր Տաճարը բավականին վնասվել է արաբների, սելջուկ-թուրքերի եւ մոնղոլ-թաթարների արշավանքներից, բնության ներգործությունից: Ժէ. դարասկզբին Պարսից շահ Աբաս Ա.-ն որոշել է այն հիմնովին քանդել, սակայն հետագայում՝ 1614 թ., Մայր Տաճարի հանգուցային տեղերից հանվել է 15 քար եւ տեղափոխվել Պարսկաստան՝ Սպահանի շրջակայքում Մայր Տաճարի նմանողությամբ նոր տաճար կառուցելու նպատակով, որպեսզի հայրենիքից տեղահանված հազարավոր հայերի «սրտերը կարոտ քաշելով չճմլվեն»:

Հիշյալ ժամանակաշրջանում Մայր Տաճարի ծածկը եւ գմբեթը քանդված են եղել, պատերի բազմաթիվ քարեր՝ թափված, հիմքերը՝ վնասված, իսկ Տաճարը՝ կողոպտված:

Ներկայիս գմբեթի ստորին հատվածները՝ սրբապատկերապիղակների եւ պարույրաձեւ որմնասյուների խոցակների նիշով, բնորոշ են Դ.—Ե. դդ. (ամենաուշը՝ է. դ.), իսկ դրանից վերեւ՝ Ժէ. դ.:

1950-ականների պեղումների ընթացքում բացվել են Դ. դարի գմբեթակիր մույթերի խաչաձեւ խարսխները, Ավագ խորանի տակ հայտնաբերվել է Վանի թագավորության ժամանակաշրջանի կոթող (ներկայումս կանգնեցված է բակում՝ զանգակատան դիմաց) եւ նախնական խորանը:

Մինչ օրս կատարված վերանորոգման, վերակառուցման եւ կցակառուցման աշխատանքներից առանձնացնենք հետեւյալները.

Դ. դարի երկրորդ կեսին Պարսից Շապուհ Բ.-ի արշավանքներից մեծապես վնասված Մայր Տաճարը վերանորոգվել է Ս. Ներսես Ա. Մեծ կաթողիկոսի օրոք՝ 353—373 թթ.:

Աշխատանքներ են իրականացվել նաեւ Ս. Սահակ Ա. Պարթեւի օրոք՝ 387—428 թթ., իսկ 483—484 թթ., ինչպես վերը նշեցինք, վերակառուցվել է մարզպան Վահան Մամիկոնյանի շնորհիվ:

615—628 թթ.՝ Կոմիտաս Ա. Աղցեցու օրոք, Տաճարի փայտածածկը փոխարինվել է քարե տանիքով, ապա՝ նորոգվել Ներսես Գ. Տայեցի կաթողիկոսի օրոք՝ 641—661 թթ.:

Տեւական դադարից հետո՝ 1441—1465 թթ., նորոգչական աշխատանքներ են տարվել Կիրակոս Ա. Վիրապեցի եւ Գրիգոր Ժ. Զաւալբեկյանց կաթողիկոսների օրոք:

1629—1632 թթ.՝ Մովսես Գ. Տաթեւացու օրոք, Տաճարն «ի հիմանց» նորոգվել է, իսկ շրջակայքը՝ համալրվել նոր շինություններով:

1632—1655 թթ.՝ Փիլիպպոս Ա. Աղբակեցի կաթողիկոսի օրոք, վերակառուցվել է Մայր Տաճարի քարե տանիքը, եւ ձեռնարկվել են եռահարկ զանգակատան շինարարական աշխատանքները:

1657—1658 թթ.՝ Հակոբ Դ. Զուղայեցու օրոք, ավարտվել է զանգակատան կառուցումը:

1681—1691 թթ.՝ Եղիազար Ա. Այնթապեցի կաթողիկոսի օրոք, երեք խորանների վրա կառուցվել են զանգակատուն-գմբեթներ, եւ նորոգվել է Մայր Տաճարի հատակը:

1720 թ., Աստվածատուր Ա. Համադանցի (1715—1725 թթ.) կաթողիկոսի կարգադրությամբ, Նաղաշ Հովնաթանն սկսել է Մայր Տաճարի նկարազարդումը:

1726—1729 թթ.՝ Կարապետ Բ. Ուլնեցու օրոք, իրականացվել է բեմանէջքի 15 սրբապատկերների շարքի նկարազարդումը:

1770 թ.՝ Սիմեոն Ա. Երեւանցի կաթողիկոսի օրոք, վերակառուցվել է Մայր Տաճարի քարե տանիքը, իսկ 1789 թ.՝ Ղուկաս Ա. Կարնեցու օրոք, ամրացվել է Մայր Տաճարի հիմքը:

1804—1813 թթ.՝ ռուս-պարսկական պատերազմի տարիներին, Մայր Տաճարը գտնվել է անտեսված եւ ավերված վիճակում: 1837 թ. Հովհաննես Ը. Կարբեցին (1831—1842 թթ.), Ռուսաստանի Նիկոլայ Ա. Թագավորի

այցի կապակցությամբ, փոքրածավալ նորոգչական աշխատանքներ է իրականացրել:

Գեւորդ Դ. կաթողիկոսը (1866–1882 թթ.) 1867–69 թթ. Տաճարի արեւելյան պատին կից կառուցել է ներկայիս թանգարանի շենքը:

1888 թ.՝ Մակար Ա. Թեղուտցի կաթողիկոսի օրոք, նորացվել է Մայր Տաճարի ներսույթը:

1914 թ.՝ Գեւորգ Ե. Սուրենյանցի օրոք, կրկին վերանորոգվել է Մայր Տաճարի ներսը, ինչպես նաեւ՝ զանգակատունն ու հարավային խորանը:

1945–1954 թթ.՝ Գեւորգ Զ. Զորեքչյանի օրոք, Մայր Տաճարը վերանորոգվել է թարմացվել է:

1955–1959 թթ., Վազգեն Ա. Պալճյանի նախաձեռնությամբ, վերականգնման աշխատանքներ են կատարվել, եւ իրականացվել հնագիտական պեղումներ Ավագ խորանի տակ:

1981–1982 թթ. նորոգվել-վերականգնվել են որմնանկարները, եւ նորովի հարդարվել է թանգարանային հատվածը:

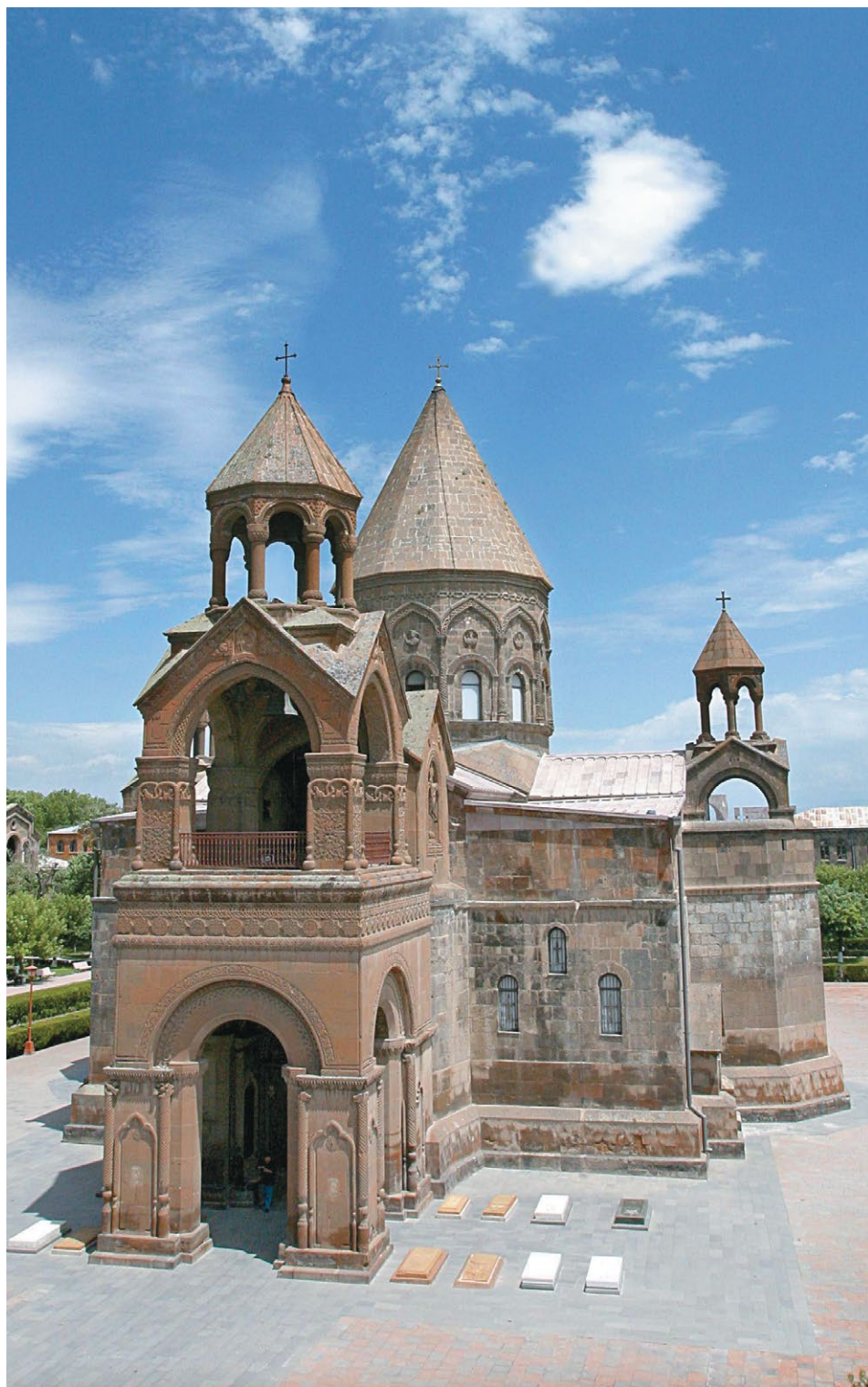
2001–2008 թթ.՝ Ամենայն Հայոց Գարեգին Բ. կաթողիկոսի օրոք, ամերիկահայ հայտնի բարերարներ Ռիչարդ եւ Լուիզ Մանուկյանների մեկենասությամբ իրականացվել է տանիքածածկերի, ներքնամասի որմնանկարների ամբողջական թարմացում, ինչպես նաեւ՝ աղոթասրահի հատակի, որմնախարիսխների, թանգարանային հատվածի, Իջման Ս. Սեղանի եւ կաթողիկոսների շիրմաքարերի ստորին՝ քայքայված հատվածների վերանորոգում:

2012 թվականից ցայսօր նախադեպը չունեցող համալիր ու հիմնարար վերականգնողական աշխատանքներ են իրականացվում: Ընթացող աշխատանքները ցույց են տվել, որ Մայր Տաճարն ամբողջությամբ գտնվում էր վթարային վիճակում, իսկ որոշ հատվածներ կանգնած են եղել փլուզման եզրին:

Համապատասխան ոլորտների տարբեր մասնագետների ներգրավմամբ ընթացող վերականգնման աշխատանքները կարեւորագույն նշանակություն ունեցան նաեւ Մայր Տաճարի մինչ այժմ անհայտ պատմա-շակութային տարբեր շերտերի բացահայտման տեսանկյունից:

Դրանցից հատկապես հիշատակելի են՝

ա. սյուների եւ խորանների հիմքում բացված հնագույն շերտը, որը փաստում է Տաճարի՝ ի սկզբանե կենտրոնագմբեթ խաչանիստ հորինվածք ունենալը,



բ. սյուների վերնամասերի կրածածկը մաքրելու արդյունքում հայտնաբերվել են դրանց հնագույն քանդակազարդ, խիստ վնասված խոյակները, որոնք թվագրվում են Դ.—Ե. դարերով: Այս խոյակները բացառիկ նշանակություն ունեն համաքրիստոնեական ճարտարապետության պատմության մեջ եւ անտիկ ժամանակների նմանատիպ խոյակների ոճական ձեւերի յուրահատուկ՝ տեղայնացված տարբերակների սկզբնական կիրառումն են քրիստոնեական մշակույթում,

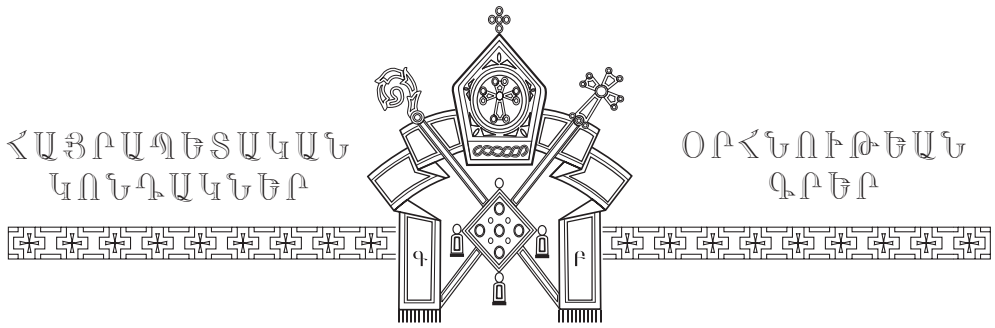
գ. Մայր Տաճարի ներսում կատարվող ապասարման (ապամոնտաժման) եւ ամրակայման աշխատանքների ընթացքում ԺԷ.—ԺԹ. դարերով թվագրվող որմնանկարների նոր շերտեր են ի հայտ եկել, որոնք Նաղաշ Հովնաթանի եւ նրա հետնորդ-ժառանգների աշխատանքներն են:

Մայր Տաճարում բացահայտված պատմամշակութային այս նոր հայտնագործությունները վերանորոգումից հետո ցուցադրվելու են՝ առանձնահատուկ եւ շեշտադրված լուծումներով:

Ամփոփելով կարող ենք արձանագրել, որ Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի անմիջական հսկողության եւ հովանու ներքո ներկայումս ընթացող վերականգնողական աշխատանքներն ավարտին հասցնելու շնորհիվ Մայր Տաճարին երկրորդ կյանք է տրվում:

Ա. ՔՀՆ. Պ.





**Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ
ԿՈՆԴԱԿԸ ԿԱԹՈՒՂԻԿԷ Ս. ԷԶՄԻԱՍՏԻ ՏՕՆԻ
ԵՒ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐԻ ՎԵՐԱՆՈՐՈԳՄԱՆ ԱՌԹԻ**

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԾԱՌԱՅ ՅԻՍՈՒՄԻ ՔՐԻՍՏՈՍԻ ՈՂՈՐՄՈՒԹԵԱՄԲՆ ԱՍՏՈՒԾՈՅ
ԵՒ ԿԱՄՕՔՆ ԵԶԳԻՍ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԱՊԵՏ ԵՒ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ,
ԾԱՅՐԱԳՈՅՆ ՊԱՏՐԻԱՐՔ ՀԱՄԱԶԳԱԿԱՆ ՆԱԽԱՄԵԾԱՐ ԱԹՈՌՈՅ
ԱՐԱՐԱՏԵԱՆ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ՄԱՅՐ ԵԿԵՂԵՑԻՈՅ ՍՐԲՈՅ ԿԱԹՈՒՂԻԿԷ
ԷԶՄԻԱՍՏԻ ՔՐԻՍՏՈՍԱԽԱՆԴԻ ՄԻՐՈՅ ՈՂՋՈՅՆ ԵՒ ՕՐՀՆՈՒԹԻՒՆ
ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՄԵԾԻ ՏԱՆՆ ԿԻԼԻԿԻՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ,
ՊԱՏՐԻԱՐՔՈՒԹԵԱՆՑ ՀԱՅՈՑ ՍՐԲՈՅ ԵՐՈՒՍԱՂԻՄԱՅ ԵՒ
ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼԻՍՈՅ, ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍԱՅ, ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԱՅ, ՎԱՐԴԱՊԵՏԱՅ,
ՔԱՀԱՆԱՅԻՑ ԵՒ ՍԱՐԿԱԽԱԳԱՅ, ԹԵՄԱԿԱՆ ԵՐԵՍՓՈԽԱՆԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՈՅ,
ԹԵՄԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՄԱՅՆՔԱՅԻՆ ԽՈՐՀՐԴՈՅ ԵՒ ՊԱՇՏՕՆԷԻՑ ԵՒ ՍԻՐԵՅԵԱԼ
ՀԱՄԱՅՆ ՀԱԽԱՏԱՅԵԱԼ ԺՈՂՈՎՐԴԵԱՆ ՀԱՅՈՑ

«Եկայք շինեսցուք սուրբ զխորանն լուսոյ»
(Շարական):

Առ Աստուած գոհաբանական մաղթանքով եւ Սուրբ Էջմիածնի տօնի
բերկրութեամբ հայոց նուիրական Մայր Աթոռից հայրական Մեր սէրն
ու հայրապետական օրհնութիւնն ենք բերում հաւատաւոր մեր ժողովր-
դին՝ ի հայրենիս եւ ի սփիւռոս: Հաւատքի ճշմարիտ լոյսը, որ հայոց երկ-
րում ծագել էր Սուրբ Թադէոս եւ Բարդուղիմէոս առաքեալների քարոզ-
չութեամբ, նորովի ճառագայթեց մեր ժողովրդի կեանքում: Առաքելապա-
տիւ Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորիչ Հայրապետի տեսիլքով, Սուրբ Տրդատ Թա-
գաւորի ջանքերով ու հաւատացեալների ոգեշունչ մասնակցութեամբ վեր

խոյացաւ համայն հայութեան Սրբութիւն Սրբոցը, մեր հաւատքի յաւերժական ջահը, Աստուծոյ հետ մեր անխախտելի ուխտի եւ աներեր հաւատարմութեան հիասքանչ վկայարանը՝ Սուրբ Էջմիածինը: Մեր Տէր եւ Փրկիչ Յիսուս Քրիստոսի Էջքով աստուածային երկնառաք պարգեւներն ընդունեցին մեր երկիրն ու ժողովուրդը:

Մայր Տաճարը հոգեղէն գեղեցկազարդ մարգարիտն է մեր հաւատքի անդաստանում, եւ ազգիս զաւակաց սրտերը ի սփիւռս աշխարհի կապուած են այս անգին գանձին: «Ի վերայ Աշոյն եւ Սրբոյ Էջմիածնի ամենայն ազգն Հայոց կապեալ կան»,—պատկերաւոր նկարագրում է պատմիչը՝ մեր ժողովրդի դարաւոր Էջմիածնասէր զգացումների բիւրեղացումը ամփոփելով այս վկայութեան մէջ: Արդարեւ, մեր ազգային-հոգեւոր կեանքում Սուրբ Էջմիածինը դարձել է աստուածահիմն ակունքը ամենայն օրհնութիւնների, առատաբուխ աղբիւրը հոգեւոր բարեզարդութիւնների, բաշխողը Սուրբ Հոգու շնորհաց առհաւատչեայ՝ սրբալոյս միւռնի, քաջալերողն ու նորոգողը հայոց հաւատքի: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը հրաշակերտ իր տաճարով եղել է եւ միշտ կլինի ազգիս՝ Միածնի Էջքով պսակեալ հոգեւոր սուրբ կենտրոնը, սերնդէ սերունդ փառքն ու պարծանքը, նուիրագործուած ու փայփայուած հայոց Բեթղեհէմը:

Դարերի ընթացքին մեր ժողովուրդը՝ միշտ ունկնդիր Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորչի «Եկայք շինեսցուք սուրբ զխորանն լուսոյ» կոչին, եկեղեցանուէր ոգով ու նախանձախնդրութեամբ նորոգել, բարօր ու շէն է պահել Սուրբ Էջմիածինը՝ որպէս քարեղէն վկայութիւն իր հոգեղէն ապրումների եւ նուիրական զգացումների, որպէս տաճարացում առ Բարձրեալն Աստուած մեծագոյն սիրոյ եւ ձգտումի: Ժամանակների հոլովոյթում, Հայոց Հայրապետների հոգածութեամբ, Մայր Տաճարը շարունակաբար բարեզարդուել է որմնանկարներով ու սրբապատկերներով, խորանների, զանգակատների եւ աւանդատների կառուցմամբ, նուիրական սրբավայրի հանդէպ մշտական խնամքով, որպէսզի յաւէտ փայլի ու շողարձակի քրիստոսահաստատ սրբօրրանը, «քանզի ի սմա ծագեաց մեզ լոյս ի Հայաստան աշխարհի»:

Լուսաւորչի հրաւերն այսօր էլ արձագանքում է մեր կեանքում՝ բարգաւաճ ու պայծառ պահելու համայն հայութեան հոգեւոր սուրբ կենտրոնը: Մայր Տաճարը այսօր խիստ կարօտ է վերանորոգման, ամրակայման հրատապ աշխատանքների, որ զերծ մնայ փլուզման վտանգից: Մեր նուիրական սրբավայրը պահպանելու եւ ամրացնելու, պայծառակերպ

բարեգարգելու նպատակով Մայր Աթոռում արդեն իսկ սկսուած են անհրաժեշտ նորոգութիւնները: Պահանջուող վերանորոգման աշխատանքները, սակայն, ծաւալուն են, եւ կարիքը կայ մեծ միջոցների, համայն հայութեան աջակցութեան: Եւ այժմ, սիրելիներ, Մենք ենք դիմում ձեզ Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորչի «Եկայք շինեսցուք սուրբ զխորանն լուսոյ» կոչով: Եկէք միասնաբար նորոգենք մեր ազգային-եկեղեցական կեանքի Սուրբ Խորանը՝ Մայր Տաճարը Սուրբ Էջմիածնի: Ձեր հոգու ջերմ զգացումներով, որ տաժում էք հանդէպ Մայր Աթոռը, ձեր նպաստն ու ներդրումը բերէք մեր Սրբութիւն Սրբոցի վերանորոգման գործում, քանզի Սուրբ Էջմիածինը, որ միշտ սնել ու զօրացրել է բարեպաշտ զաւակներիդ ի հոգեւորս, այսօր ձեր կարիքն ունի, որպէսզի յարատեւ շարունակի իր առաքելութիւնը մեր ժողովրդի կեանքում: Սուրբ Էջմիածնով միշտ պիտի ամուր պահենք մեր ուխտը առ Աստուած եւ մնանք համախմբուած հայրենիքի, ազգի եւ եկեղեցու սիրով ու մեր նուիրական արժէքներով: Վստահութիւնն ունենք եւ հաւատում ենք, որ մենք կանք եւ մնացել ենք այն ազգը, որի հաւատոյ հոշակումն անփոփոխ է յանդիման ժամանակների, փորձութիւնների եւ դժուարութիւնների. «Մեզ հայր ճանաչում ենք Սուրբ Աւետարանը, եւ մայր՝ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին»: Այս նախանձախնդիր ոգով, սիրելի՛ զաւակներ Մեր, ձեր աջակցութիւնը բերէք Սուրբ Էջմիածնի Մայր Տաճարի նորոգութեանը՝ գնահատարժան գործեր յաւելելով ձեր բարեպաշտ կեանքին ու վաստակին:

Մայր Տաճարի նորոգութեան համար բերուող օգնութիւնները համակարգելու նպատակով Գերագոյն Հոգեւոր Խորհրդի կողմից հաստատուել է աշխատանքային խումբ՝ ԱՄՆ Հայոց Արեւմտեան թեմի առաջնորդ Գերաշնորհ Տ. Յովնան արքեպիսկոպոս Տէրտէրեանի գլխաւորութեամբ: Մեր յորդորն է աշխարհասփիւռ մեր թեմերին, ծովսերին, հաւատաւոր հայորդիներին՝ ըստ ամենայնի գործակցելու Մայր Տաճարի նորոգութեան աշխատանքային խմբի հետ՝ սրտաբուխ նուիրատուութիւններով ու զօրակցութեամբ մասնակցութիւն բերելու քրիստոսահիմն մեր սրբավայրի բարենորոգութեան նուիրական գործում:

Ի խորոց սրտի աղօթում ենք, որ Բարձրեալ Տէրը Իր Սուրբ Աջի ամենախնամ հովանու ներքոյ պահպանի ձեզ, սիրելի՛ հաւատաւոր եւ հաւատարիմ զաւակներ Մեր, պարգեւի բիւր բարիքներ եւ ամուր պահի եկեղեցանուիրումի, ազգանուիրումի ու հայրենասիրութեան ձեր ոգին: Թող Աստուծոյ շնորհները հովանի լինեն ազգիս հայոց եւ միշտ խաղաղ ու

անսասան պահեն մեր հայրենիքը, ամուր՝ մեր պետականությունը, յաւէտ շէն ու պայծառ՝ Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցին:

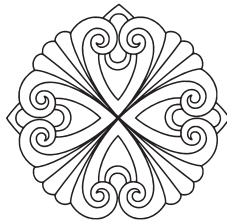
«Թագաւոր երկնաւոր, զԵկեղեցի Քո անշարժ պահեա՛, եւ զերկրպագուս անուանդ Քում պահեա՛ ի խաղաղութեան».
ամէն:

Օրհնութեամբ՝

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ.

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

Տուաւ Կոնդակս ի 23-ն Յունիսի
յամի Տեառն 2019 եւ ի թուին Հայոց ՌնԿԸ.
ի մայրավանս Սրբոյ Էջմիածնի
ընդ համարաւ 1079



**Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ՊԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՍԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ
ԽՈՍՔԸ ԲԵՅՐՈՒԹՈՒՄ ՊԱՅԹՅՈՒՆԻ ԻՏԵԽՆՔՈՎ ԶՈՎԱՄՆԵՐԻ
ՀՈԳԵՂԱՆՊԱՏՅԱՆ ԱՐԱՐՈՂՈՒԹՅԱՆ ԱՌԻԹՈՎ**

(9 օգոստոսի, 2020 թ., Ս. Էջմիածին)

Սիրելի՛ հավատավոր զավակներ Մեր,

Այսօր, սրբազան այս արարողությանը մասնակցությամբ Լիբանանի Հանրապետության մեծագնիվ դեսպան տիկին Մայա Դադերի և լիբանանահայ Մեր զավակների, աղոթք ենք բարձրացնում Բեյրութում տեղի ունեցած աղետալի պայթյունի հետևանքով վշտի և փորձության մեջ գտնվող Լիբանանի բարեկամ ժողովրդի համար՝ խնդրանք առ Երկնավորը, որ զորություն պարգևի հաղթահարելու կորուստների ցավը և ավերածությունների ծանր հետևանքները:

Վշտալի զգացումներով բարեգուլ Տիրոջից հայցում ենք, որ խաղաղություն ու հանգստություն շնորհի զոհվածների, այդ թվում նաև հայորդիների հոգիներին, մխիթարությամբ սփռվի նրանց հարազատների ու բոլոր սգացյալների սրտերը և շուտափույթ ապաքինում պարգևի հազարավոր վիրավորվածներին:

Լիբանանը միշտ եղել է բարեկամ երկիր, որտեղ մեր ժողովրդի հազարավոր զավակներ՝ ցեղասպանությունից մազապուրծ, աջակցություն ու սատարում են գտել: Շնորհիվ արաբ ժողովրդի բարյացակամության և եղբայրական ոգու՝ Լիբանանում հաստատված գաղթական հայորդիները ամբողջապես կազմակերպեցին իրենց ազգային և հոգևոր կյանքը, հիմնեցին դպրոցներ, աղոթատներ, մշակութային հաստատություններ: Խաղաղ ու ապահով գոյակցության բարենպաստ պայմաններում իսլամ և քրիստոնյա իրենց եղբայրների հետ լիբանանահայերը, որպես լիարժեք քաղաքացիներ, կարևոր ներդրում ունեցան Լիբանանի քաղաքական, տնտեսական և մշակութային կյանքում, երկրի առաջընթացի և զարգացման գործում: Մեր երկու ժողովուրդների և երկրների հարաբերությունները մշտապես հատկանշվել են բարեկամությամբ և արդյունավոր գործակցությամբ:

Լիբանանն այսօր կարիքն ունի պետությունների ու ժողովուրդների զորակցության: Մեր երկիրը նույնպես այս օրերին իր կարելի

օգնությունն է ցուցաբերում Լիբանանի ժողովրդին: Համայն հայությունն այսօր սրտակից է Լիբանանին և նեցուկ այս փորձության մեջ: Ողբերգական աղետի կապակցությամբ վերստին Մեր սրտակցությունն ենք հայտնում Լիբանանի մեծարգո նախագահին, պետական ավագանուն և ժողովրդին, Մեր հոգևոր եղբորը՝ Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոս Արամ Ա.-ին, հայ համայնքին, ինչպես նաև Մեր վշտակցությունը՝ զոհված հայորդիների ընտանիքներին:

Մենք հավատում ենք, որ Լիբանանի բարեսեր ժողովուրդը, որ բազում փորձություններ է հաղթահարել իր պատմության ընթացքում, իր տոկունությամբ և միասնականության ոգով կարող է դուրս գալ նաև այս դժվարություններից:

Սիրելիներ, այս առիթով հայրապետական Մեր հորդորն ենք հղում աշխարհասփյուռ մեր զավակներին և մեր թեմերին՝ իրենց հնարավոր զորակցությունը ցուցաբերելու լիբանանահայ համայնքին, այս դժվարին պահին օգնելով վերականգնելու պայթյունի հետևանքով պատճառված սոսկալի վնասներն ու ավերածությունները:

Թող Բարձրյալ Տերն իր օրհնության ներքո պահի Լիբանանի բարեկամ ժողովրդին, օգնի այս ծանր պահին մնալու կորովի և աննկուն՝ դուրս գալու համար դժվարին փորձությունից և վերահաստատելու ստեղծագործ ու ապահով կյանքի ընթացքը: Թող Ամենակալն Աստված իր ողորմությամբ խաղաղություն ու բարօրություն շնորհի աշխարհին ու համայն մարդկությանը այսօր և միշտ. ամեն:

Այժմ հրավիրում ենք աղոթքի.

Հոգւոցն հանգուցելոց, Քրիստոս Աստուած, արա՛ հանգիստ եւ ողորմութիւն եւ մեզ՝ մեղաւորացս, շնորհեա՛ զթողութիւն յանցանաց:

Եւ եւս խաղաղութեան զՏէր աղաչեսցուք:

Վասն հանգուցեալ հոգւոցն աղաչեսցուք զՓրկիչն մեր Քրիստոս, զի զնոսա ընդ արդարսն դասեսցէ եւ զմեզ կեցուցէ շնորհիւ ողորմութեան իւրոյ: Ամենակալ Տէր Աստուած մեր, կեցո եւ ողորմեա:

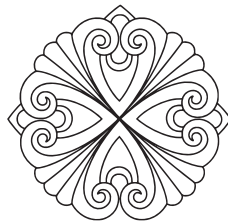
Տէ՛ր, ողորմեա՛, Տէ՛ր, ողորմեա՛, Տէ՛ր, ողորմեա՛:

Քրիստոս, Որդի Աստուծոյ, անոխակալ եւ բարեգութ, զթա՛ Բո արարչական սիրովդ ի հոգիս հանգուցեալ ծառայից Քոց: Եւ մանաւանդ ի

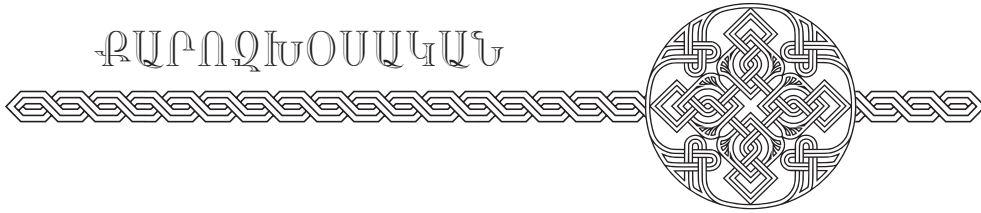
հոգիս նորոգ հանգուցեալ զոհից պայթիւնի, որ եղեւ ի Բէյրութ: Յիշեա՛լ յաւուր մեծի գալստեան արքայութեան Քոյ: Արա՛ւ արժանի ողորմութեան, քաւութեան եւ թողութեան մեղաց: Դասաւորեա՛լ պայծառացո ընդ սուրբս Քո յաջակողման դասուն: Զի Դու ես Տէր եւ արարիչ ամենեցուն, դատաւոր կենդանեաց եւ մեռելոց: Եւ Քեզ վայել են փառք, իշխանութիւն եւ պատիւ, այժմ եւ միշտ եւ յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն:

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ.

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ







Տ. ՍՈՒՇԵՂ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԲԱԲԱՅԱՆԻ ՔԱՐԱՉԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ ՍՈՒՐԲ ԱՏԱՎԱԾԱԾՆԻ ՎԵՐԱՓՈԽՄԱՆ ՏՈՆԻՆ
ԲԱՅ ԽՈՐԱՆՈՒՄ ՍԱՏՈՒՅՎԱԾ ԴԱՏԱՐԱԳԻՆ

(16 օգոստոսի, 2020 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Փառաւորեալ եւ օրհնեալ միշտ սուրբ Կոյս Աստվածածին՝ն Մարիամ՝
մա՛յր Քրիստոսի, մատո՛ղ զաղաչանս մեր՝ Որդւոյ Քոյ եւ Աստծոյ մերո՛յ»:
Ժամագիրք

Սիրելի՛ հավատացյալներ,

Եկեղեցին իր սուրբ վարդապետությունը հիմնում է Աստվածաշնչի
եւ ավանդության վրա: Այսօր մենք՝ Քրիստոսի Սուրբ անվանը հավատա-
ցողներս, հանդիսավորութեամբ հիշատակում եւ տոնում ենք մեր Սուրբ
Եկեղեցու տաղավար տոներից չորրորդը՝ աստվածաշնչյան պատմական
կերպարի կյանքին առնչվող Սուրբ Աստվածածնի Վերափոխումը:

Աստվածամայրն ապրում էր Երուսաղեմում, եւ երբ մոտենում են օրե-
րը ննջման, իր բոլոր մտերիմներին հրավիրում է Վերնատուն եւ խնդրում
Հովհաննես առաքյալին՝ պատարագելու: Ապա շատ շուտով ննջում է եւ
իր իսկ կամքի համաձայն՝ ամփոփվում Գեթսեմանիում:

Առաքյալներից Սուրբ Բարդուղիմեոսը, որն այդ օրերին Երուսաղեմում
չէր, փափագում է տեսնել Աստվածածնի մարմինը: Առաքյալներն աղոթ-
քով բացում են գերեզմանը եւ, ո՛վ հրաշք, այն դատարկ գտնում: Ապա
առաքյալները փառավորում են Աստծուն եւ ի մխիթարություն՝ Սուրբ Բար-
դուղիմեոսին են տալիս Տիրամոր պատկերը, որը Աստվածամայրն իրենց
էր թողել վերջին պատարագի ժամանակ: Այդ պատկերն է, որ Հայոց աշ-
խարհի առաջին Լուսավորիչն իր հետ բերել էր մեր օրհնյալ երկիր:

Աղքատիկ է Աստվածամոր կյանքի պատմութիւնը: Քաջ գիտենք, սա-
կայն, որ կյանքի արժեքն ապրված օրերի քանակով չի կշռվում, այլ որա-
կով եւ բովանդակութեամբ:

Մարդկային կյանքը գեղեցկանում է իմաստ է ստանում հիշողություններով՝ բարի, արժանավայել կյանքի եւ գործերի մասին վերապրումով: Աստվածապարգեւ կյանքը երկրային բարիքների վայելքը չէ միայն, այլ դրանք ստեղծելու եւ բացառապես ի բարիս գործածելու կարողությունն ու կամքը:

Դեռատի օրիորդ՝ Մարիամն իր կամքը հնազանդեցրեց Տիրոջ հորդորին, եւ երբ ժամանակը եկավ, դարձավ Աստվածամայր, լույս աշխարհ բերեց մարդկության Փրկչին՝ կրելով բոլոր դժվարությունները եւ յոթ վերքերը չսպիացած՝ ապրեց մեր փրկության համար իր Զավակի՝ խաչ բարձրանալու առաքելության գիտակցումով:

Աստծու առաջ ամենքս հավասար ենք, սակայն տարբեր են մեր առաքելությունները՝ ուսուցանել, քարոզել, ստեղծել, կռվել, բժշկել, դեկավարել, որից չպետք է շեղվենք՝ գայթակղվելով փառասիրությանը, հպարտությանը, արծաթսիրությանը: Մաքուր պահենք մեր սրտերը եւ մեր աղոթքները, խնդրանքներն ու հայցվածները Նրան ուղղելիս չփորձենք «զմտաւ ածել», որ առավելության դուշն-ինչ հնարավորություն ունենք: Խոնարհենք մեր հայացքը՝ մտքի աչքերն առ Աստված ուղղելով: Հնազանդեցնենք մեր կամքը՝ բարին, օգտակարը, ճշմարիտը կատարելու եւ լավը դառնալու հաստատուն համոզումով:

Եւ գորությունների Տերը՝ Արարիչն ամենայն շնչավորների ու անշունչների, խաղաղ սրտի իղձերին կյանք պիտի պարգեւի՝ իրականություն դարձնելով բոլոր աղոթքներն ու հայցվածները:

Հնամենի մեր ազգը Թորգոմյան, հրեթացս հազարավոր տարիների իր պատմության, կերտել է իր յուրաքանչյուր օրը՝ կռելով եւ թրծելով այն նաեւ սովորույթներով: Գեղեցկորեն միահյուսել է օգտաշատ ավանդույթները եւ սրբացրել դրանք ու կենսունակ դարձրել Քրիստոսի արյամբ հեղված Սուրբ Խաչի օրհնության գորությունը:

Սիրելիներ, Աստվածամոր վերափոխման պատարագի ավարտին Վեհափառ Հայրապետի ձեռամբ պիտի կատարվի Խաղողօրհնեք: Հին ժամանակների սովորությունն էր՝ տարվա առաջին բերքն ընծայել, նվիրաբերել Աստծուն՝ ի նշան երախտագիտության եւ փառաբանության (հմմտ. Բ. Օրինաց ԻԶ. 1—2):

Մենք՝ քրիստոնյաներս, օրհնելու նպատակով ընտրեցինք խաղողը՝ որպես տարվա բերքի խորհրդանիշ, քանի որ մեր Տերը՝ Հիսուս Քրիստոս, խաղողի որթը պատվեց՝ հայտարարելով. «Ես եմ ճշմարիտ որթատունկը»

(Հովհ. Ժե. 1): Այդ որթատունկի պտղի՝ խաղողի հյութն էր, որ Հիսուս օրհնեց «որպես Նոր ուխտի» Իր Արյուն (Մատթ. ԻԶ. 28), որով մենք գնվեցինք ու ազատվեցինք մեղքերի ծառայությունից ու մահից եւ նոր կյանք ստացանք:

Եւ այսօր, սիրելիներ, միայն բերքը չէ, որ օրհնելու ենք, այլ այն մշակողին՝ հողագործին, հայցելով նրա համար ուժ, եռանդ, կորով եւ Աստծու օգնականությունը:

Աստծու օրհնությունն ենք հայցելու նաեւ ձեզ՝ այս պտուղները բերողներին՝ համար, որպեսզի դուք ձեր սրտի մաքրությամբ եւ առատաձեռնությամբ Տիրոջ ողորմությանն արժանանաք:

Երկնքից օրհնություն պիտի հայցենք նաեւ այս որթատունկին կյանք պարգեւող Հայոց հողին՝ խնդրելով Արարչից առատ, բերրի, բոլոր պատահարներից ու աղետներից զերծ տարիներ:

Այս երկիրը՝ իր բոլոր արարածներով, բերք ու բարիքով, մեզ է հանձնված Աստծուց, որպեսզի տիրենք եւ իշխենք մեր իսկ բարօրության համար:

Արդ, ամենակարեւորը, եկեք միասին աղոթենք առ Աստված աշխարհի եւ մեր հաղթական երկրի խաղաղության համար, որպեսզի

Մեր Երկիրը, որ Հուլյս է,

Մեր Երկիրը, որ Սեր է,

Մեր Երկիրը, որ Հավատ է,

Ապրի խաղաղ, բարօր, պայծառ, երջանիկ եւ լավ, որպեսզի մենք շարունակենք Աստծու օրհնության ներքո քրիստոնեական ապրել ավետարանական ճշմարտություններով, որպեսզի վերափոխյալ Սրբուհի Աստվածածնի բարեխոսությամբ ու հայցվածով շարունակենք հավատալ, հուսալ ու սիրել երկիրը մեր եւ մեկմեկու եւ խնդրել՝ «Փառավորյալ եւ օրհնյալ միշտ սուրբ Կույս Աստվածածին Մարիամ՝ մայր Քրիստոսի, մատուցիր մեր աղաչանքները Քո Որդուն եւ մեր Աստծուն».



**Տ. ԹՈՎԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԽԱՉԱՏՐԵԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՕՍՈՒԱԾ ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆՈՒՄ ՄԱՏՈՒՑՈՒԱԾ
Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(30 օգոստոս 2020 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Ընդէ՛ր այդպէս վատասիրա՛մ էք, չեւ եւս ունի՛ք հաւատս»
(Մարկ. Դ. 40):

Սիրելիներ,

Քիչ առաջ բարեշնորհ սարկաւազն ընթերցեց այսօրուայ աւետարանական պատգամը փոթորկի խաղաղեցման մասին (Մարկ. Դ. 35—41): Մարկոս աւետարանիչը պատմում է, որ մի երեկոյ Յիսուս, աւարտելով երկարօրեայ քարոզչութիւնը, Իր աշակերտների հետ որոշում է անցնել ծովի միւս կողմը: Նաւագնացութեան ընթացքում ծովի վրայ մեծ փոթորիկ է բարձրանում: Աշակերտները տագնապում են՝ մտածելով, որ ծովն իրենց բոլորին ընկղմելու է մորկածուփ ալիքների մէջ, մինչդեռ Յիսուս նախանձելի հանգստութեամբ ննջում էր նաւախելի կողմը: Ի վերջոյ, ընդհատելով Յիսուսի քունը՝ աշակերտներն արթնացնում են Նրան եւ զարմացած բացականչում՝ մի՞թէ Նրա համար միեւնոյն է, որ կորչում են: Տէրը՝ իբրեւ Արարիչ այդ նոյն ալեկոծուող բնութեան, սաստում է հոգմը, դադարեցնում ծովային ալեբախութիւնը եւ զարմանում Իր աշակերտների թերահաւատութեան վրայ՝ յանդիմանելով նրանց. «Ինչո՞ւ այդպէս վախկոտ էք. դեռեւս հաւատ չունէ՛ք» (Մարկ. Դ. 40):

Քրիստոնէական կեանքը, սիրելիներ, մի նաւագնացութիւն է, որ առաջարկում է աշխարհ եկած իւրաքանչիւր մարդու, ինչպէս Տէրն է ասում յիշեալ աւետարանական դրուագում՝ «Եկէ՛ք անցնենք ծովի միւս կողմը» (Մարկ. Դ. 35): Ծովի մի ափից միւսն անցնելն այն ճանապարհն է, որ քրիստոնեան թէ՛ ժամանակային առումով եւ թէ՛ հոգեւոր հասունութեան տեսակէտից պէտք է անցնի:

Ժամանակային առումով այդ ճանապարհը չի չափւում կիլոմետրերով, այլ՝ մարդու ապրած տարիներով: Տարիներն են, սիրելիներ, որ մեզ

մօտեցնում են հողեղէն այս շինուածքից ազատուելու եւ Տիրոջը միանալու երանական խոստման երազի իրականացմանը:

Իսկ հոգեւոր հասունութեան իմաստով՝ անցում է պէտք, քայլ՝ մօտենալու Աստծուն, լինելու Նրանը եւ Նրա հետ գտնուելու միեւնոյն նաւակի մէջ:

Երբ մէկը ընտրում է լինելու Տիրոջ հետեւորդ, ի՞նչ պէտք է անի: Բառն իսկ յուշում է՝ հետեւի Նրան, գնայ Նրա հետեւից: Տիրոջ հետեւորդները, յիրաւի, ճանապարհորդներ են, ինչպէս փոթորկի խաղաղեցման դրուագում Մատթէոս առաքեալն է աշակերտների մասին ասում՝ «Երբ Նա (Յիսուս) նաւակ մտաւ, Նրա հետեւից գնացին Իր աշակերտները» (Մատթ. Ը. 23), իսկ Մարկոս առաքեալն ընդգծում է՝ «Թողնելով ժողովրդին» (Մարկ. Դ. 36): Ժողովուրդն այստեղ աշխարհն է, աշխարհականը, աշխարհիկն ու մարմնաւորը: Հրաժարումն աշխարհից գինն է եւ պայմանը՝ գտնուելու Տիրոջ հետ միեւնոյն նաւակի վրայ, միեւնոյն ճանապարհին, Տիրոջ երանելի ընկերակցութեան մէջ:

Քրիստոսի հետ ճանապարհ անցնողը, իր կեանքը Նրա հետ անցկացնողն ուրիշ մարդ պէտք է լինի՝ տարբերուող ընթացքով, տարբեր վարք ու բարքով, տարբեր ապրելակերպով, յատուկ նուիրումով եւ առանձնա-յատուկ հաւատարմութեամբ: Չենք կարող քրիստոնէական ճանապարհն ընտրել, բայց այդպէս էլ ճանապարհ չընկնել, լսել Տիրոջ՝ նաւը նստելու եւ Իր հետ ընթանալու հրաւերը, շատ դէպքերում նոյնիսկ ընդունել այդ առաջարկը, բայց եւ բաց թողնել յաւիտենական կեանք տանող այդ նաւը: Քրիստոնէական կեանքի ճանապարհը՝ մեր հոգեւոր ուղին, առաջընթաց կարող է ունենալ միմիայն յստակ եւ գործնական քայլերի շնորհիւ:

Իսկ փոթորիկն ի՞նչ է սովորեցնում մեզ: Այն յիշեցնում է, որ Տէրը չի խոստացել Իր հետեւորդներին կեանքի անդորրաւէտ եւ անարգել նաւագնացութիւն ու վայելքներ, այլ ճիշտ հակառակը՝ զգուշացրել է մեզ փորձութիւնների, նեղութիւնների, դժուարութիւնների, փոթորիկների եւ յաճախ ընդհուպ մինչեւ մեր կեանքը խորտակելու աստիճանի հասնող մրրիկների մասին:

Ո՞ր հաւատացեալը չի ընկրկում, դոյզն-ինչ կասկածներ եւ վախեր չի ունենում իր հաւատքի ճանապարհորդութեան ընթացքում: Քանի՜ քանի՜ անգամ է մեզ թուացել, որ նաւագնացութեան ընթացքում մեն-մենակ ենք մնացել մեզ շրջապատած ծովի ամեհի ալիքների առջեւ: Քանիցս է թուացել մեզ, որ Աստուած, թէպէտ եւ խոստացել է լինել մեզ հետ, բայց

կարծես «ննջում է», ինչպէս Տէր Յիսուս այսօրուայ աւետարանական պատմութեան մէջ: Եւ իւրաքանչիւր անգամ, երբ «արթնացնում» ենք Տիրոջը թախանձագին խնդրանքներով, կասկածներով ու վերապահումներով մեր կեանքում աստուածային ներկայութեան վերաբերեալ, Տէրը մեզ է ուղղում նոյն հռետորական հարցադրումը՝ «Ինչո՞ւ այդպէս վախկոտ էք. դեռեւս հաւատ չունէք»:

Վախը մարդկային երեւոյթ է: Տէրն Ինքը տագնապներ ունէր Գեթսեմանի պարտէզում, երբ խնդրում էր Հայր Աստծուն, որ գալիք դժուարութիւնների բաժակը, եթէ հնարաւոր է, հեռացուէր Իրենից: Սակայն փոթորկի խաղաղեցման դրուագում խօսքն այդ տեսակ վախի մասին չէ, այլ Տիրոջն անվերապահ վստահելու, Նրա ներկայութեան խոստմանն աներկբայ հաւատալու եւ անսասան ու անխորտակ հաւատք ունենալու մասին է:

Երկու հազար տարի առաջ Հռոմում, որ հռոմէական աշխարհակալ կայսրութեան կենտրոնն էր, գոյութիւն ունէր մի մեծ տաճար՝ Պանթէոնը կամ հայերէն՝ «Համայնաստուածարանը»: Այստեղ դրում էին Հռոմի նուաճած բոլոր ժողովուրդների շաստուածների արձանները: Ըստ երեւոյթին, Պանթէոնը միաւորում էր կայսրութեան բոլոր կրօններն ու հաւատալիքները: Այնտեղից բացակայում էր միայն քրիստոնէական Աստուածը, քանի որ քրիստոնեաները հրաժարւում էին Քրիստոսին հաւասարեցնել շաստուածներին, թէկուզեւ նրանք կայսրութեան պաշտօնական հաւատալիքներն էին մարմնաւորում: Քրիստոնեայի համար կայ միայն մէկ Տէր եւ մէկ Փրկիչ՝ Յիսուս Քրիստոս, Որի սուրբ անունով եւ շնորհով փրկութիւն եւ յաւիտենական կեանք ունենք: Հռոմի այդ բոլոր հարիւրաւոր կուռքերը, բազիլիկները եւ աստուածութիւնները չկան շատ վաղուց, բայց Յիսուս Քրիստոս եւ Նրա հաւատքը կան ու կլինեն:

Այսօր էլ, սիրելիներ, ժամանակակից պանթէոններում քիչ չեն «փրկիչները», քիչ չեն առաջարկները՝ մարդու պաշտամունքը համատեղելու Աստծու պաշտամունքի հետ: Այդ փոթորիկներից եւս Տէրը մեզ պիտի փրկի, քանզի այդ բոլորը խոտածաղիկ են՝ սաղմոսերգուի բառերով ասած, ժամանակաւոր աղմուկներ, իսկ բնութեան Տէր եւ Արարիչը, տիեզերքի Ստեղծողը եւ մեզ փրկութիւն տուողը՝ Անժամանակ եւ Յաւիտենական:

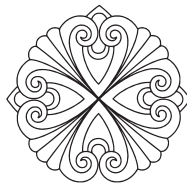
Յիշենք նաեւ, որ այսօր Հայ Եկեղեցին յիշատակում է Աստուածամօր գօտու գտնուելու տօնը, որի կապակցութեամբ շնորհաւորում եմ

բոլորիդ: Երկու շաբաթ առաջ մեր Սուրբ Եկեղեցին տօնեց Աստուածամօր Վերափոխման տօնը՝ յիշատակը Տիրամօր փոխադրման երկրից դէպի աստուածային օթեւան: Մեր Տէրը ցանկացաւ ոչ միայն Հայր ունենալ երկնքում, այլ նաեւ Մայր, որ բարեխօսում է հանապազ քրիստոսաստեղծ տապանի՝ Եկեղեցու համար, որպէսզի մեր քրիստոնէական ճանապարհորդութիւնը զերծ մնայ նաւաբեկութիւններից՝ հասնելով խաղաղութեան նաւահանգստին:

Ուրեմն, իբրեւ ճանապարհակիցներ՝ եկէ՛ք աղօթենք միմեանց համար, որպէսզի իբրեւ Տիրոջը հետեւող անձինք, իբրեւ Նրա հետեւորդներ՝ մեր հոգեւոր աչքերով կարող լինենք տեսնելու Տիրոջ ներկայութիւնը Եկեղեցի կոչուող տէրունական մեծ նաւի վրայ: Երբ նաւակի մէջ ենք Նրա հետ, Նրանն ենք, Նրանով ենք եւ Նրա համար ենք:

Բարի քրիստոնէական ճանապարհորդութիւն եւ բարի հոգեւոր ընթացք բոլորիս:

Շնորհք, սէր եւ խաղաղութիւն եղիցին ընդ ձեզ եւ ընդ ամենեւեան. ամէն:





ՀԱՍՄԻԿ ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ

Պատմական գիտ. թեկնածու

ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ

ՆԱՎԱԿԱՏԻՔԻ ՊԱՅԻ ԶԱՍՏԱՏՈՒՄԸ ԶԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒՄ

Ս. Հարության տոնին նախորդող Քառասնորդաց (Մեծ) պահքը, չորեքշաբթի եւ ուրբաթ օրերի հետ միասին, քրիստոնեական Եկեղեցու առաջին պահքերից է¹: Եկեղեցու կազմավորման վաղ շրջանում դավանաբանական եւ ծիսապաշտամունքային հարցերը խմորման փուլում էին: Դարեր շարունակ Հայ, Ասորի, Վրաց, Հույն, Լատին Եկեղեցիների միջեւ վիճահարույց էին Քառասնորդաց պահքի սկզբի, տեւողության, ավարտի, թույլատրելի սննդատեսակների, շաբաթ-կիրակի օրերը կենդանական (ձու, կաթնեղեն, նաեւ յուղ) եւ բուսական (ձեթ, գինի) կթեղենով ու ձկնով թեթեւացնելու, պահքի ընթացքում դրանք օգտագործելու կամ պահքը դրանցով լուծելու հարցերը: Եկեղեցիների տեսակետները պահքի ընթացքում այս կամ այն սննդատեսակի եւ ըմպելիքի գործածման վերաբերյալ բխում էին ինչպես քրիստոնեական բարոյախոսությունից ու խորհրդապաշտությունից, այնպես եւ տվյալ ժողովրդին բնորոշ մշակութային ընկալումներից ու սովորույթներից: Հայոց Եկեղեցու հայրերը վերոնշյալ խնդրի քննարկմամբ նպատակ ունեին ամրագրելու մեր Եկեղեցու դիրքորոշումը եւ կարգավորելու ծիսական կյանքը:

Սույն հոդվածում կներկայացնենք, թե Հայոց Եկեղեցին Դ.—ԺԴ. դդ. ինչ դիրքորոշում է ունեցել Մեծ պահքի ընթացքում կթեղեն սննդի եւ ձկան գործածման վերաբերյալ ու նավակատիքի պահքի հաստատմամբ ինչպես է տեղաբաշխել դրանք պահքի սննդակարգում²:

¹ Տե՛ս ՎԱՐԴԱՆ ՎՐԳ. ՀԱՅՈՒՆԻ, Ճաշեր եւ խնճոյք Հին Հայաստանի մէջ, Վենետիկ, 1912, էջ 405, 414—415:

² Սույն հոդվածում չի կատարվում պահոց ուտեստի մշակութաբանական քննություն, քանզի այն առանձին ուսումնասիրություն է պահանջում:

Քառասնորդաց պահքը հայոց եկեղեցական տոնացույցում ներդրել է Սահակ Ա. Պարթևը (387—439 թթ.) Ե. դարի 20-ական թթ.³: Հայկական միջավայրում պահքի ընթացքում անթույլատրելի սննդատեսակների մասին մեզ հայտնի ամենավաղ վկայությունն առկա է Ս. Գրիգոր Լուսավորչի (302—325 թթ.) անվամբ ավանդված «Յաճախապատում ճառք»-ի Թ. ճառում. «Առաւել եւս զգուշացուցանէ ի մտոյ եւ ի գինոյ բանս խրատու...»⁴:

Ինչ վերաբերում է Մեծ պահքի շաբաթ-կիրակի օրերին պահք պահելուն, ապա քրիստոնեության վաղ շրջանում տարբեր Եկեղեցիներում տարբեր կերպ է եղել՝ պայմանավորված տեղական առանձնահատկություններով եւ առաքելական ավանդույթով. «...մեծ քաղաքն Հռոմ անընդմիջաբար ունի զսուրբ պահսն մինչեւ յելս պահոց զատկին, եւ ոչ ի շաբաթու եւ ոչ ի կիրակէի լուծանեն կամ փոխեն զկերակուրսն մինչեւ յաւր յարութեանն Տեառն՝ ի Պետրոսէ եւ ի Պաղոսէ նոցա աւանդեալ: Հանգոյն սոցին եւ Եփեսոս եւ Ասիա ի Յովհաննէ աւետարանչէ ասեն ունել զաւանդութիւն պահոց յիսներեկին, նմանապէս պահաւ յարածգեալ ի մտից պահոցն մինչեւ զկատարումն նորին: Ըստ նմին եւ աղեփանդացիք զսուրբ քառասներորդսն սրբապէս պահելով՝ ի Մարկոսէ աւետարանչէ ունեալ...»⁵: Դ. դարի նշանավոր հայրերից Աթանաս Ալեքսանդրացին գրում է, որ իր ժամանակ Մեծ պահքի շաբաթ-կիրակի օրերին պահքը լուծվում էր⁶:

Դ. դարի որոշ, ինչպես նաեւ Ս. Գրիգոր Լուսավորչին վերագրվող ԻԸ.⁷, Գանգրայի Ժողովի ԺԸ. կանոնները⁸ հրահանգում են շաբաթ-կիրակի օրերին պահք չպահել, քանի որ կիրակին Տերունի օր է, իսկ շաբաթը՝

³ Տէն Ռ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, Հայոց տոնացույցը (4—18-րդ դդ.), Երեւան, 1999, էջ 41—44:

⁴ «Սրբոյն Գրիգորի Հայոց Լուսավորչի ասացեալ ճառս յաճախապատումս եւ լուսաւոր վարդապետութիւնս յաղագս աւգտի լսողաց», «Մատենագիրք Հայոց», Ե. դար, հտ. Ա., Անթիլիաս—Լիբանան, 2003, էջ 57:

⁵ «Բան վարդապետութեան յաղագս Քառասնորդացն ասացեալ տեառն Խոսրովայ», «Մատենագիրք Հայոց», Ը. դար, հտ. Զ., Անթիլիաս—Լիբանան, 2007, էջ 703:

⁶ Տէն Ս. ՆԵՐՍԵՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ, Նամականի ԺԲ. դար. Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցություններ (այսուհետեւ՝ Նամականի), գրաբ. թարգմ. եւ ծանոթ.՝ Ս. Ստամբուլցյանի, Ս. էջմիածին, 2011, էջ 38. նաեւ՝ ՆԵՐՍԵՍ ՎՐԻ. ՄԵԼԻՔ-ԹԱԿԵԱՆ, Հայոց եկեղեցական իրաւունքը, Ս. էջմիածին, 2011, էջ 73:

⁷ «Պարտ է քրիստոնէից պատուել զար կիրակէի, աղաթել եւ հանգչել ի նմա, ապա եթէ ոք պահեսցէ հրէաբար՝ նզովեսցի ի Քրիստոսէ» (տե՛ս «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., աշխատ.՝ Վ. Հակոբյանի, Երեւան, 1964, էջ 249):

⁸ «Եթէ ոք իբրեւ ի կարծիս պահոց արհամարհիցէ զար կիրակէի եւ ի պահոց թիւ արկ կամ ի գործ, որպէս զայլ աւուրս, ոչ գտցէ հանգիստ յարքայութեանն Աստուծոյ եւ մեծ ժողովն նզովէ եւ մերժէ» (տե՛ս «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., էջ 197):

տոնական օրվա նախամուտ⁹։ Ե. դարում հայոց մեջ ներմուծված ասորական ծագմամբ Առաքելական Ե. կանոնը շաբաթը սահմանում է տոն¹⁰, իսկ հունական ծագմամբ Բ. Առաքելական (Կղեմեսի) ԾԹ. կանոնում հրահանգվում է շաբաթ-կիրակին չպահել¹¹։

Ուշագրավ է այն, որ արդեն Ե. դարում Հովհան Ա. Մանդակունի հայրապետը (478—490 թթ.) Ս. Գրիգոր Լուսավորչի կողմից պահքի ընթացքում ազելված մսին եւ գինուն ավելացնում է կենդանական ու բուսական կթեղեններ. «Առդ արէն է զայս պահոց փառասնորդս հարթիկ¹² պահել ի բարեկենդանէն մինչեւ ցգատիկն... Այլ գինի եւ իւղ, ձու, ձուկն, պանիր, կոզի¹³, կաղտի¹⁴, բաժին¹⁵, շնուկ¹⁶, կաթն, խեւ¹⁷ եւ ձկանմորէ, զայս բնաւ ամենեւին չէ արէն եւ ոչ վայել է ճաշակել ամենայն ումեք, մեծի եւ փոքու, արդարոյ եւ մեղաւորի։ Շատ են մեզ այլ կամակքն փառասուն աւուրն, կանեփհատն, կտաւատ, փոխինդ, հատ¹⁸, սամթաջուր»¹⁹։ Հովհան Ա. Մանդակունին Դ. կանոնում, հիմնվելով Սուրբ Գրքի եւ եկեղեցական հայրերի գրվածքների վրա, բացատրում է, թե այդ ընթացքում ինչու չպետք է ճաշակել ձուկ, պանիր, ձեթ, գինի, ձու. «Եթէ ասիցէ ոք, թէ գինի որոյն բերէ եւ ձեթ՝ ծառոյ եւ ձուկն՝ ջրոյ, ո՛վ անհեղեղ զգայարան, այն է Նեստորի անիծելոյ աղանդն, զի Բասիղ

⁹ Մեծ պահքի ընթացքում շաբաթ-կիրակի օրերը լուծել-չլուծելը կապված է որոշ պատճառների հետ, որոնց կանգրադառնանք այլ ուսումնասիրություններում։

¹⁰ «Կարգեցին առաքելալն եւ եղին հաստատութեամբ. թէ ար շաբաթուն եղիցի տաւն եւ պաշտաւն ընդ ամենայն տիեզերս, եւ եղիցի յիշատակ ամենայն մարտիրոսաց. պատարագ մատուցեն ի նմա փառանային եւ ուրախութեամբ սաղմոսեսցեն, վասն զի կարապետ է մեծի Արային գալստեանն...» (տե՛ս «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., էջ 30—31)։ Հայոց եկեղեցին Առաքելական կանոնները պաշտոնապես ընդունել է Շահապիվանի ժողովում՝ 444 թ. (ըստ Ներսէս վրդ. Մելիք-Թանգյանի՝ 447 թվականին. տե՛ս ՆԵՐՍԷՍ ՎՐԴ. ՄԵԼԻՔ-ԹԱՆԳԵԱՆ, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, էջ 51, 384)։

¹¹ «Եթէ ոք ժառանգաւոր գտցի, զար կիրակէին կամ զշաբաթս պահելով՝ որոշեսցի» (տե՛ս «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., էջ 91)։ Ըստ Ռ. Վարդանյանի՝ Կղեմեսի կանոնները թարգմանվել են Ե. դարում եւ ընդգրկվել են Կանոնագրքի՝ Սահակ Պարթեւի խմբագրություն մեջ (տե՛ս Ռ. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 59)։

¹² Հարթիկ — պատը լավ պահել (տե՛ս Ռ. ՂԱԶԱՐԵԱՆ, Գրաբարի բառարան, հտ. 2, Երեւան, 2000, էջ 48)։

¹³ Կոզի — կարագ (տե՛ս Ռ. ՂԱԶԱՐԵԱՆ, Գրաբարի բառարան, հտ. 1, Երեւան, 2000, էջ 664)։

¹⁴ Կաղտի — կաթնեղեն ուտելիք (անդ, էջ 623)։

¹⁵ Բաժին — աղ դրած ձուկ (անդ, էջ 251)։

¹⁶ Շնուկ — մածնաջուր (անդ, էջ 317)։

¹⁷ Խեւ — դալ՝ պանրանման ուտելիք (անդ, էջ 567)։

¹⁸ Հատիկավոր բույսերի սերմը (տե՛ս Ռ. ՂԱԶԱՐԵԱՆ, Գրաբարի բառարան, հտ. 2, էջ 46)։

¹⁹ Յովհան ՄԱՆԴԱԿՈՒՆԻ, Ճառք, Կանոնք, «Մատենագիրք Հայոց», Ե. դար, հտ. Ա., Անթի-լիաս—Լիբանան, 2003, ԻԸ. ճառ, էջ 1273. հմմտ. «Յովհաննու Մանդակունու Հայոց կաթուղի-կոսի», «Գիրք թղթոց», Թիֆլիս, 1901, էջ 239—240։

Կեսարացի զնուկն գազան ասէ, եւ առաքեալ վկայէ. «Այլ մարմին ձկան եւ այլ մարմին անասնոյ եւ այլ մարմին թռչնոյ» (Ա. Կորնթ., ԺԵ. 39)²⁰.... Եկ եւ առ ձէթ. գիրք՝ զիտ եւ զձէթ մի ասեն: Եսայի ասէ. «Փայտ իւղոյ» (ԽԱ. 19).... եւ աւետարանագիրն ասէ՝ վասն կուսանացն, թէ ձէթ ոչ առին (Մատթ. ԻԵ. 3) եւ եթէ «Տոմ մեզ յիւղոյ ձերմէ» (Մատթ. ԻԵ. 8).... Դարձեալ. Ոչ եթէ Ադամ պանիր եկեր, այլ պտուղ ծառոյ եւ ել ի դրախտէն (Ծննդ. Գ. 6, 23): Իսկ վասն զինոյ գիրք ասեն. «Զարբեցողսն եւս չար քան զդիւանարսն».... զի զինի եւ հացաւորի եւ մեղրաւորի եւ ամբրաւաւորի մի են, զոր գիրք վկայեն, զի պանիր եւ իւղ եւ ձու եւ ձուկն եւ ձէթ մի են....»²¹:

*Ինչ վերաբերում է շաբաթ-կիրակիին, ապա Հովհան Ա. Մանդակունին ԻԸ. ճառում հրահանգում է Քառասնորդացի այդ օրերը հաղորդվելուց հետո պահել. «Առդ յայսմ քառասներորդի որպէս զի արեւն է զշաբաթն եւ զկիրակէն որպէս զուրբաթ եւ զչորեքշաբաթ պահել զհետ արինացն առնելոյ....»*²²: Համաձայն Հովհան Ա. Մանդակունու Ա. կանոնի՝ բացառություն է ջատկին նախորդող շաբաթ օրը²³: Հնդհանրական եկեղեցու նշանավոր հայր Կյուրեղ Ալեքսանդրացին եւս գրում է, որ պահքը պետք է լուծել շաբաթ երեկոյան (խոսքն Ավագ շաբաթ օրվա մասին է.— Հ. Ա.), իսկ կիրակի տոնել ջատկը՝ «...լուծանեմք յերեկոյի շաբաթուն զպահսն. եւ տօնեմք ի վաղի կիրակէին, որպէս ի վաղ առաւօտուն յարուցեալ Քրիստոսի»²⁴:

*Մաղաքիա արք. Օրմանյանը գրում է, որ Սահակ Պարթեւի ու Մեսրոպ Մաշտոցի կարգադրությունից հետո «եկեղեցական պաշտամունք.... սկսած էին տակաւ խանգարուիլ. Սահակի աստուածային միջնաւն անխառնաց դարձը անցնող խոտվութեանց եւ շփոթութեանց օրերուն մէջ»*²⁵: Ռ. Վարդանյանը եւս կարծում է, որ Սահակ Ա. Պարթեւից հետո՝ մինչեւ Հովհան Ա. Մանդակունու հայրապետության շրջանը, հայոց մեջ հունական կարգեր են մտել²⁶: Այս մասին են վկայում նաեւ Խոսրովիկ Թարգմանիչը եւ Ստեփանոս Սյունեցին: Գյուտ Ա. Արահեզացի հայրապետը (461—478 թթ.) հավանաբար չի հասցնում եկեղեցական բարեկարգություններն ավարտել,

²⁰ Հմմտ. «Սրբոյ Բարսղի եպիսկոպոսի Կեսարու Կապադովկացոց ճառք վասն վեցօրեայ արարչութեանն», Վենետիկ, 1830, էջ 142—143. տես նաեւ ՊՕՂՈՍ ՏԱՐՈՆԱՅԻ, Թուղթ ընդդէմ Թէոփիստեայ երկդաւան հայհոռոմ փրկիստփային, Կ. Պօլիս, 1752, էջ 281:

²¹ «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., էջ 493—496:

²² Յովհան ՄԱՆԴԱԿՈՒՆԻ, ճառք, Կանոնք, էջ 1273:

²³ «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., էջ 492—493:

²⁴ ԿԻՐԵՂ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԱՅԻ, Գիրք պարապմանց, Կ. Պօլիս, 1717, էջ ճԻ.:

²⁵ ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Ազգապատում, հտ. Ա., Անթիլիաս, 2001, սյուն. 423:

²⁶ Տէս Ռ. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., 95—96:

քանի որ, ինչպես նկատում է Մաղաքիա արք. Օրմանյանը, որեւէ ծիսամատյանում նրա անունը չի հանդիպում²⁷։ Ուստի նրան հաջորդած Հովհան Ա. Մանդակունին սահմանում է Հայոց Եկեղեցու կարգը՝ ա. Քառասնորդաց պահքի ընթացքում արգելված սննդատեսականների ցանկը, բ. Քառասնորդաց պահքի ողջ ընթացքում՝ ներառյալ շաբաթ-կիրակին (բացառությամբ Ավագ շաբաթ օրվա), պահք է սահմանում։

Հայտնի է, որ Եզր Ա. Փառաժնակերտցու (630—641 թթ.) օրոք եւս հունական որոշ կարգեր են ներմուծվում հայոց մեջ, եւ հավանաբար է. դարավերջին եւս հայերը Մեծ պահքը խախտում են կթեղենով եւ ձվով։ Այդ մասին է վկայում Տրուլի 691—692 թթ. ժողովի²⁸ ԾԶ. (ՄԵ.) կանոնը, որում նշվում է, որ Հայաստանում եւ այլուր Քառասնորդաց պահքի շաբաթ ու կիրակի օրերին պանիր եւ ձու են ուտում։ Ուստի որոշում են, որ ամբողջ աշխարհում Աստծու Եկեղեցին պետք է պահքը պահի՝ հետեւելով մեկ կարգի ու չուտի ոչ միայն միս, այլ նաեւ ձու եւ պանիր։ Եթե այդ կարգը խախտվի, հոգեւորականները կմերժվեն, իսկ աշխարհականները կհեռացվեն²⁹։

Հովհաննես Գ. Օձնեցու (717—728 թթ.) նախաձեռնությամբ 728 թ. Մանազկերտում հրավիրված հայ-ասորական համատեղ ժողովում քննարկվում է նաեւ Մեծ պահքի հարցը։ Ասորի Եկեղեցին հայերին մեղադրում է ավանդույթից հեռանալու, այն է՝ Քառասնորդաց պահքը հունական ձևով՝ ձկով, ձեթով ու գինով պահելու մեջ. սովորույթ, որը թափանցել էր Եզր Ա. Փառաժնակերտցու կաթողիկոսության շրջանում³⁰։ Այսպիսով՝ Մանազկերտի ժողովը որոշում է միայն տկարներին ու մարմնասեր իշխաններին թույլատրել ձկով, ձեթով եւ գինով լուծել Մեծ պահքի շաբաթ-կիրակի օրերը։

Հովհաննես Գ. Օձնեցու լուծումը այս խնդրի առնչությամբ համընկնում է Մանազկերտի ժողովի որոշմանը. ձուկ, ձեթ, գինի թույլատրվում է օգտագործել ոչ թե Մեծ պահքի ողջ ընթացքում, այլ

²⁷ Տէս ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., սյուն. 423։

²⁸ Հայոց Եկեղեցին չի ընդունում այս ժողովը, որի կանոնները դիտարկվում են որպես տիեզերական Զ. ժողովի կանոններ։

²⁹ Տէս ՄԵՍՐՈՊ ԱՐՔ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, Օրենքների եւ համապատասխան կանոնների հակասությունը Արեւելյան Ուղղափառ Եկեղեցիների ընտանիքի ներսում, «Էջմիածին», 2003, Թ., էջ 77. հմմտ. <https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-shestoj-vselsenskij-sobor-konstantinopolskij/>, վերցված է՝ 11.04.2020։

³⁰ Տէս ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՏԱՐԱԽԵՑԻ ԱՍՈՂԻԿ, Պատմութիւն տիեզերական, «Մատենագիրք Հայոց», Ժ. դար, հտ. ԺԵ., գիրք Բ., Անթիլիաս, 2010, էջ 704—705։

շաբաթ-կիրակի օրերին՝ մեկ անգամ, այն դեպքում, երբ որկրամոլության պատճառով չեն կարողանում ամբողջ պահքը պահել. «Ջձու եւ զձուկն եւ զձէք եւ զթան եւ զեղ եւ զպանիր եւ զգինի միանաշակ կերակուր կարգեսցոմ: Առդ՝ եթէ ոք յայս արէնէտէ եւ առ յապա ժամանակ զայս ամենայն բաժանէ ի միմեանց, նզովեալ եղիցի»³¹: Իսկ է. *կանոնում Հովհաննէս Գ. Օձնեցին գրում է, որ շաբաթ-կիրակի օրերին պահք պահելը կամ լուծելը թողնվում է անհատի կամքին*. «Այլ վասն պահելոյ եւ լուծանելոյ»³² զշաբաթ եւ զկիրակէ քառասներորդս պահոցն, այս իւրաքանչիւր կամս թողեալ լիցի»³³: Այսպիսով՝ Հովհաննէս Գ. Օձնեցին հավասարազոր է կարգում կաթնեղենը, ձուն, ձուկը, ձեթը, գինին եւ վերահաստատում է Հովհան Ա. Մանդակունու սահմանած պահքի ուտեստների ցանկը: Սակայն եթե Հովհան Ա. Մանդակունին պահք էր սահմանել Քառասներորդացի ողջ ընթացքը, ապա Հովհաննէս Գ. Օձնեցին որոշակի վերապահումներով թույլատրում է շաբաթ-կիրակին թեթեւացնել:

Ինչ վերաբերում է Ավագ շաբաթ օրվան, ապա հրահանգվում է այն լուծել: Սամուել Անեցին վկայում է, որ Մանազկերտի 728 թ. ժողովում որոշվեց Ավագ շաբաթ օրը լուծել. «...սա (Յովհաննէս Օձնեցին.— Հ. Ա.) արար զժողով ի Մանազկերտ... եւ եղին կանոնս միաքանութեամբ... եւ ի յաղունհացն զաւագ շաբաթ օրն լուծանել զպահն... եւ զձուկն եւ զձէք, զգինի եւ զթան, զպանիր եւ զձու միապէս կարգեաց»³⁴: Վերը տեսանք, որ ավելի վաղ այդ կարգը սահմանել էր նաեւ Հովհան Ա. Մանդակունին:

Մանազկերտի ժողովի մասնակից Խոսրովիկ Թարգմանիչը եւս գրում է, որ Մեծ պահքը խախտելու՝ քաղկեդոնականների որկրամոլական սովորույթը տարածվել էր հայոց մեջ, ուստի մեր վարդապետները, փորձելով լուծում տալ խնդրին, ներգելյալներին՝ տկարներին, թույլատրում են Մեծ պահքի շաբաթ-կիրակիները լուծել. «Իսկ վասն տկարաց եւ հիւանդաց ի շաբաթու եւ ի կիրակէի հրամայեցին յիմներորդ ժամու

³¹ «Հովհաննէս Իմաստասիրի Հայոց կաթուղիկոսի սակա ժողովոց որ եղեն ի Հալք», «Գիրք թղթոց», Թիֆլիս, 1901, էջ 230—231:

³² Աբել վրդ. Մխիթարյանը կարծում է, որ լուծելը նկատի ունի ձկով, ձեթով եւ յուղով (տես Աբել վրդ. ՄԽԻԹԱՐԵԱՆՅՑ, Պատմութիւն ժողովոց Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ, Վաղարշապատ, 1874, էջ 95):

³³ «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., էջ 518—519:

³⁴ ՍԱՄՈՒԷԼ ԱՆԵՑԻ, Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիւտի ժամանակաց անցելոց մինչեւ ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, բնագ. կազմ.՝ Ա. Հայրապետյան, առաջ. Կ. Մաթեոսյանի, Երեւան, 2011, էջ 105:

պատարագ մատուցանել. զի ներգեւեալքն լուծցին ի պահոց կերակուրսն եւ ի պարկեշտ եւ յանպանոյն³⁵.... Իսկ եթէ յերբեմն ժամանակի, յորժամ Հոռոմք տիրեալ ունէին զաշխարհս մեր, եւ խառն բնակութիւն էր քաղկեդոնականացն ընդ մերսն, եւ սկսան ոմանք շեղել որկրամոլութեամբ զկնի նոցա խառնակութեանն....»³⁶:

Ստեփանոս Սյունեցին գրում է, որ Մեծ պահքի ընթացքում պանիր, ձուկ, ձեթ, գինի օգտագործելը Մարկիանոս³⁷ կայսեր օրոք է հաստատուել եւ հորդորում է քաղկեդոնական այդ սովորույթին նախապատուելուն շտալ. «Իսկ անաւրէնն Մարկիանոս.... փոխանակ յայնմ շաբաթու պանիր ուտելոյ, զհառասներորդ պահսն զամենայն ապականեաց, ձուկն եւ ձէթ եւ գինի անխտիր ուտելոյ եւ ըմպելոյ.... Արդ, դոմ ձեզքն ընտրեցէք զարժանն, եւ մի՛ ակն առնոյք ի Քաղկեդոնէ, զի մի ընդ նոսին ժառանգիցէք զանվախեան տանջանսն»³⁸:

Մեծ պահքի շաբաթ-կիրակիները պահելը կամ կթեղենով թեթեւացնելը անհատի կամքին թողնելով՝ Հովհաննէս Գ. Օձնեցին կարծես համահարթեցնում էր Արեւելյան եւ Արեւմտյան ավանդույթները: Թվում էր, թե այս լուծումը պետք է կարգավորեր Մեծ պահքի ընթացքը, սակայն դրանից հետո էլ տրվում են շաբաթ-կիրակի պահելու վերաբերյալ կանոնական տարբեր հրահանգներ, որոնք, ըստ էության, վկայում են այն մասին, որ Հովհաննէս Գ. Օձնեցու սահմանած կարգը խախտվում էր, եւ անհրաժեշտութիւն կար կարգավորելու հայոց մեջ կենցաղավարող օտարամուտ սովորույթները: Ը. դարի կեսերից մինչեւ Ժ. դարի կեսերը Հայոց Կանոնագիրք ներմուծված՝ Թադեոս առաքյալին վերագրված կանոնախմբի ԻԶ. կանոնը թույլատրում է Մեծ պահքի շաբաթ-կիրակիներին պահք չպահել³⁹: Շաբաթ-կիրակի պահք չպահելու հրահանգ է առկա նաեւ Ը. դարի երկրորդ կեսից մինչեւ ԺԱ. դարի կեսերը Կանոնագիրք ներմուծված «Բասղի գիր կանոնական վասն պէսպէս եւ բիրապատիկ

³⁵ ԽՈՍՐՈՎԻԿ ԹԱՐԳՄԱՆԻԶ, նշ. աշխ., էջ 704—705:

³⁶ Անդ, էջ 706:

³⁷ Արեւելյան Հռոմեական կայսրության կայսր 450—457 թթ., Քաղկեդոնի ժողովը հրավիրվել է նրա նախաձեռնությամբ:

³⁸ «Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի, Մեծի իմաստասիրի, պատասխանի թղթոյն Անտիոքու եպիսկոպոսի, զոր վասն հաւատոյ գրեալն էր», «Մատենագիրք Հայոց», Ը. դար [Յաւելուած], հտ. Զ., Անթիլիաս—Լիբանան, 2007, էջ 555:

³⁹ «Հարցումն. Զսուրբ Քառասներորդ սրպէս է արժան պահել: Պատասխանի. Զսուրբ Քառասունսն պահեցեն հաւատացեալքն սրբութեամբ, ուրոյն զշաբաթ եւ զկիրակէ» (տե՛ս «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Բ., էջ XVIII, էջ 37):

ախտից» կանոնախմբի ԼԱ. կանոնում⁴⁰: Սակայն Ը. դարի կեսերից մինչև Ժ. դարի կեսերը Կանոնագիրք մոլծված⁴¹ Գրիգոր Աստվածաբանի կանոնախմբի ԻԹ. կանոնը հրահանգում է Քառասնորդացը շաբաթ-կիրակիով հանդերձ պահել, լուծել միայն ծիսական մասով, մասնավորաբար՝ Ս. Պատարագով, եւ ոչ ըմպելիքով ու պարարտ կերակրով⁴²:

Ասողիկի վկայությունը եւս թույլ է տալիս կարծել, որ Ժ.—ԺԱ. դարերում քաղկեդոնական սովորույթները կենցաղավարում էին հայոց մեջ, եւ առնվազն աշխարհիկ վերնախավը շարունակում էր պահքը խախտել: Կարսի թագավոր Աբասի օրոք (984—1029 թթ.) «...անկարգութիւն էր յաշխարհիս Հայոց՝ իշխանաց եւ ազատաց որովայնամոլութեամբ ապականել զկարգեալ ատուրս պահոց, զշորեջաբաթ, զուրբաթ եւ զատուրս շաբաթուց, բաց ի մսոյ կթելէն կերակրով՝ յայնմ անձամբ արինակ եղեալ՝ ո՛չ ի կթելինաց ինչ եւ ո՛չ ի ձկանց ճաշակեալ, եւ հացի եւ բանջարեղէն մրգաւ անցուցանէր զատուրսն զայնոսիկ զարինատրեալս կանոնի»⁴³:

Պահքը ձկով եւ գինով խախտելուն է անդրադառնում նաեւ Պողոս Տարոնեցին (ԺԱ.—ԺԲ. դդ.)՝ հունադավան հայ իմաստասեր Թեոփիստէին 1101 թ. ուղղված երկում: Վկայակոչելով Պողոս առաքյալին, որն ասում էր՝ լավ է չուտել միս եւ չխմել գինի (հմմտ. Հռոմ. ԺԴ. 21), նա գրում է. «...եւ ձեզ ո՛չ գոյ օր՝ որ զգինին մեղս համարիք. այլ յամեն օր՝ պատճառաւ օր տօնից՝ անխտիւր ուտէք եւ ըմպէք.... Եւ յաղագս այսորիկ ի հայոց ամեն որովայնամով ընդ ձեզ նախանձեցան ի կերակուրսն. եւ ի յատուրս պահոցն՝ որպէս ձեզ»⁴⁴:

ԺԲ. դարի վկայությունները հուշում են, որ այդ ժամանակ եւս հայոց մեջ Քառասնորդաց պահքի շաբաթ-կիրակի օրերը խախտվել են: Դավիթ

⁴⁰ «Ձշաբաթ եւ զկիրակէ եւ զՊենտակոստէ մի՛ ոք իշխեսցէ ընդ պահաւք արկանել, բայց զայսահարսն» (տէս անդ, էջ 108): Բարսեղի երկրորդ կանոնները «Կանոնագիրք Հայոց» են ներմուծվել Ը. դարի երկրորդ կեսից հետո մինչև 1056—1059 թթ. (տէս Ն. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ, «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի խմբագրությունները (Ը. դարի երկրորդ կես — ԺԱ. դարի երկրորդ կես), «Էջմիածին», 2016, Ե., էջ 57, 62):

⁴¹ Տէս «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., էջ XVIII:

⁴² «Տաւն սրբոյ պատեփն յետ հասարակելոյ տունջեան եւ զիշերոյ, պահք սրբոյ պատեփն և. ար հանդերձ շաբաթի եւ կիրակի, որպէս կանոնեցին առաքեալն Տեառն եւ սուրբ տիեզերական ժողովն ՅԺԼ.-ից հարցն որ ի Նիկիայ Բիսպանացոց ժողովեցան. եւ լուծանեմք ի շաբաթու եւ ի կիրակի պաշտամամբն միայն եւ սուրբ եւ մեղսաբաւիչ պատարագան, այլ ոչ ըմպելեաւ կամ պարարտ կերակրովք» (տէս «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Բ., էջ 198):

⁴³ ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՏԱՐՈՆԵՅԻ ԱՍՈՂԻԿ, Պատմութիւն տիեզերական, էջ 766—767:

⁴⁴ ՊՕՂՈՍ ՏԱՐՈՆԵՅԻ, Թուղթ ընդդէմ Թեոփիստեայ երկդաւան հայհոռոմ փիլիսոփային, էջ 280:

Ալավկա Որդին (Գանձակեցին) ԿԶ.՝ «Վասն շորեքշաբաթի եւ ուրբաթի» կանոնում հորդորում է Մեծ պահքի շաբաթ-կիրակի օրերը չլուծել եւ նույնիսկ պատիժներ է սահմանում. «Այլ զշաբաթ եւ զկիրակէ ի սուրբ փառսունսն մի՛ ոք իշխեսցէ լուծանել, ֆանգի ընդ մի համար է: Ապա թէ ոք յանդգնի լուծանել գինի կամ կաթ յաղագս այն թէ՛ կիրակէ է, աշխարհականն՝ Զ. (6) ամիս պահեսցէ, իսկ թէ ֆահանայ՝ ամ մի արտաքին պահաւ: Ապա թէ սովորութեամբ առնեն զայս, անհոգացեալ պատուիրանին, ֆահա[նայն] ի բաց կացցէ ի պատարագէն եւ աշխարհակ[անն] որոշեսցի»⁴⁵:

Կիրակոս Գանձակեցին, նկարագրելով ԺԲ. դարի կեսերին Մխիթար Գոշի ուսուցիչ Հովհաննես Տավուշեցու գործունեությունը, գրում է, որ տեղ-տեղ սուրբ քառասունքի աղուհացի շաբաթ-կիրակիի պատերը լուծում էին. «...դեռ ցայն ժամանակն ի տեղիս տեղիս լուծանէին զշաբաթ եւ զկիրակէ սուրբ փառսնորդաց աղուհացիցն: Սա եղ օրէնս պահօք վնարել որպէս զայլ ատուս շաբաթում, բայց միայն զի տօնեսցեն ի շաբաթս վկայից Աստուծոյ (խոսքը Մեծ պահքի յուրաքանչյուր շաբաթ օրը նշվող սրբերի հիշատակի մասին է, ինչը կանոնել է Հովհան Ա. Մանդակունին⁴⁶.— Հ. Ա.), եւ ի կիրակէի խորհրդոյ յարութեանն Քրիստոսի եւ մատուցեն զխորհուրդ մեղսաւաիչ մարմնոյ եւ արեանն Քրիստոսի»⁴⁷: Խոսվում է այն մասին, որ Մեծ պահքի շաբաթ օրերը՝ որպէս սրբերի հիշատակի, եւ կիրակիները՝ որպէս Տերունի օրեր, պետք է տոնել Պատարագ մատուցելով, բայց սննդային պահքը շարունակել:

Այսպիսով՝ մինչեւ ԺԲ. դ. կեսերը Հովհաննես Գ. Օձնեցու սահմանած կարգը միանշանակորեն չի գործում, եւ հայոց վարդապետները, ելնելով Հայաստանի այս կամ այն հատվածի սովորույթային առանձնահատկություններից եւ քաղաքական ընդհանուր դրությունից, փորձում են իրավիճակին համապատասխան կարգավորումներ սահմանել:

Մեծ պահքի սննդի հարցը հայ-բյուզանդական եւ հայ-լատին եկեղեցական բանակցությունների ընթացքում. Պահքի հետ առնչվող խնդիրներն արդիական են մնում նաեւ Կիլիկյան շրջանում: Եւ Բյուզանդական, եւ Սրբազան Հռոմեական (Գերմանական) կայսրությունները Կիլիկյան Հայաստանում իրենց քաղաքական դիրքերն ամրապնդելու համար

⁴⁵ Ա. ԱՐԲԱՀԱՄՅԱՆ, Դավիթ Ալավկա Որդու կանոնները, «Էջմիածին», 1953, Բ., էջ 54–55:

⁴⁶ Ռ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 99:

⁴⁷ «Պատմություն Հայոց արարեալ Կիրակոսի վարդապետի Գանձակեցոյ», Թիֆլիս, 1909, էջ 196:

փորձում էին գաղափարապես նվաճել Կիլիկիան: Եթե Կիլիկիայի աշխարհիկ վերնախավը պատրաստ էր ռազմաքաղաքական աջակցությունը փոխհատուցել ծիսադավանաբանական զիջումներով, ապա հոգեւոր վերնախավը, եզակի բացառություններով, դեմ էր դրան, թեեւ երբեմն գոնե առերեւոյթ գնում էր որոշ համաձայնությունների: Ծիսական հարցերում Եկեղեցիների միության խնդրի շուրջ Հայ Եկեղեցու հոգեւոր դասը բաժանվել էր երկու թևի՝ միության կողմնակիցներ, որոնց գերակշիռ մասը Կիլիկյան Հայաստանի հոգեւորականությունն էր, եւ ավանդականի շատագույններ, որոնք մեծամասնություն էին կազմում Արեւելյան (Հյուսիսային կողմանց) վարդապետների շրջանում:

1165 թ.՝ Գրիգոր Գ. Պահլավունու (1113—1166 թթ.) օրոք, երբ Ներսես Շնորհալին եւ Բյուզանդիայի Մանուել Կոմնենոս կայսեր փեսա Ալեքսը հանդիպում են Կիլիկիայի Մամեստիա քաղաքում, կայսեր նախաձեռնությամբ Հայ եւ Բյուզանդական Եկեղեցիների միության ուղղությամբ բանակցություններ են սկսվում⁴⁸: Ներսես Շնորհալին Ալեքսին ուղղված նամակում գրում է, որ հայերին մեղադրում են Քառասնորդաց պահքի շաբաթ-կիրակի օրերին կթեղեն եւ ձուկ ճաշակելու մեջ՝ հավելելով, որ Արեւելյան աշխարհի հայ իշխանների մեջ այդ սովորույթը թափանցել է Հուլյն եւ Լատին Եկեղեցիներից ու տարածվել որկրամոլների շրջանում: Սակայն Հայոց Եկեղեցու առաջնորդները դա չեն խրախուսել եւ որկրամոլներին թույլ են տվել հինգ օր պահք պահել եւ շաբաթ-կիրակի օրերին ձկով ու կթեղենով թեթեւացնել: Միայն իշխաններից եւ զինվորներից ոմանք, ոչ կանոնական հրամանով, այլ ինքնակամ, պահքի ընթացքում ձուկ, ձեթ ու գինի են օգտագործում, իսկ եկեղեցական դասը եւ բազմաթիվ աշխարհականներ արդեն ամբողջ Քառասնորդացը պահում են առանց կթեղենի, ձկան եւ գինու. «Եւ այժմ ի մերում ժամանակիս, բայց յիշխանաց եւ ի զինուորաց՝ յորոց ոմանք ի նոցանէ իմֆնակամ կամօք եւ ոչ կանոնական հրամանաւ, կամ ի մէնջ թոյլ տուեալ՝ մերձենան յաւուրս պահոց ի ձուկն, ի ձէթ եւ ի գինի: Այլ եկեղեցական դասս ամենեմեան եւ բազումք ի ժողովրդոց ոչ միայն ի կթեղէն կերակրոց եւ ի ձկանց ի բաց կան, որ ամենեւին անյիշելի է յաւուրս քառասնորդացն, այլ եւ յամենայն պարարտ կերակրոց եւ յըմպելեաց գինոյ. եւ թէ ոք անժուկակալութեամբ սխալէ

⁴⁸ Տէ՛ս Յ. ԱՆԱՍԵԱՆ, Վարդան Այգեկցին իր նորայայտ երկերի լոյսի տակ, «Բազմավէպ», 1968, թ. 7—12, էջ 245—246:

եւ զղջացեալ խոստովանի, ծանրագոյն բեռն ապաշխարութեան ի վերայ դնեմք»⁴⁹:

Եթե Բյուզանդական Եկեղեցին մեղադրում էր Մեծ պահքի ընթացքում կթեղեն եւ ձուկ օգտագործելու մեջ, ապա Լատին Եկեղեցու պահանջը վերաբերում էր ոչ թե Մեծ պահքի ընթացքում թույլատրելի սննդատեսակներին, այլ պահքը լուծելուն. հայերից պահանջվում էր Ծննդյան եւ Հարության ճրագալույցները լուծել միայն ձկով ու ձեթով: Երբ Սրբազան Հոռոմեական կայսրության առաջնորդ Հենրիկոս Զ-ն եւ Հռոմի Կելեստինոս Գ. պապը (1191–1198 թթ.) կարդինալ Կոնրադ Վիտտելսբաքին ուղարկում են Լեոնին թագադրելու, ծիսական երեք փոփոխություն են պահանջում, որոնցից մեկով առաջարկվում է Ծննդյան ու Հարության ճրագալույցը⁵⁰ [ճրագալույցի պատճառ] չլուծել այլ կերպ, քան միայն ձկով ու ձեթով⁵¹: Պահանջի էությունն այն էր, որ հայերը խախտեն ավանդույթը եւ պահքը թեթեւացնեն մսեղենով: 1196 թ. Գրիգոր Զ. Ապիրատի (1194–1203 թթ.) նախագահությամբ Տարսոնում ժողով է գումարվում, որում Լեոն Բ.-ն եւ կաթողիկոսը մերժում են Լատին Եկեղեցուն միանալու առաջարկը, սակայն փորձում են առճակատման չգնալ⁵²: Արքան, հակառակ կամքին Գրիգոր Զ. Ապիրատի եւ տասներկու եպիսկոպոսների, որոնց շարքում էր նաեւ Ներսես Լամբրոնացին (կաթողիկոսի հանձնարարությամբ ասում է սինոդական ճառը), «առ անգամ մի

⁴⁹ «Ընդհանրական թուղթք Սրբոյն Ներսիսի Շնորհալույց», Երուսաղէմ, 1871, էջ 99–100: Ներսես Գ. Կլայեցու (Շնորհալու 1166–1173 թթ.) եւ նրան հաջորդած Գրիգոր Գ. Տղայի (1173–1193 թթ.) օրոք եւս շարունակվում են հայ-բյուզանդական բանակցությունները՝ «յաղագս սիրոյ եւ միատրութեան Եկեղեցւոյ» (տե՛ս Ա. Տէր-Միքէլեւս, Հայոց Եկեղեցին եւ բյուզանդական ժողովոց պարագայք, Մոսկուա, 1892, էջ 183): Հայոց հայրապետները Բյուզանդիայի Մանուէլ կայսեր եւ Կ. Պոլսի Միքայել պատրիարքի առաջարկները մշտապես քննարկում են հայոց Արեւելյան վարդապետների հետ: Այդ գրություններում Մեծ պահքին առնչվող խնդիրներ չեն արծարծվում: 1178-ին Հռոմիկայում ժողով է գումարվում, որով բանակցություններն ավարտվում են անարդյունք (Հայոց հայրապետների նամակագրությունները Արեւելյան վարդապետների, Բյուզանդիայի կայսեր եւ Կ. Պոլսի պատրիարքի հետ առավել մանրամասն տե՛ս «Գրիգորի կաթողիկոսի Տղայ կոչեցելոյ նամականի», ԺԲ. դար, Վենետիկ, 1865, էջ 14–307):

⁵⁰ Ճրագալույցը Սուրբ Ծննդյան եւ Աստվածահայտնության ու Սուրբ Զատիկի տոներին նախորդող օրվա երեկոյան կատարվող նախատոնական արարողություն է (տե՛ս «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան (այսուհետեւ՝ ՔՀ), էջ 665):

⁵¹ Տե՛ս Հ. ԱՆԱՍՆԱՆ, նշ. աշխ., էջ 244–245:

⁵² Տե՛ս Ա. ԲՈՋՈՅԱՆ, Գրիգոր Զ. Ապիրատ, ՔՀ, էջ 233: Տարսոնի եւ Հռոմիկայի՝ սույն հոդվածում նշված ժողովների թվականները գրականության մեջ տարբեր են: Քանի որ մի քանի տարվա տարբերությունները չեն անդրադառնում խնդրո առարկա նյութի վրա, ուստի առաջնորդվում ենք ՔՀ-ի տվյալներով:

կեղծաւորութեամբ» գործը գլուխ բերելու համար կարողանում է նրանց համոզել երգմամբ հավանություն տալ լատին պատմիրակի պահանջներին եւ այդպիսով թագը ստանալ⁵³: Բայց այդ որոշումը եւս դրական արդյունք չի տալիս, քանի որ նրա դեմ են ելնում Արեւելյան վարդապետները՝ Գրիգոր Տուտեորդու գլխավորութեամբ, եւ խափանում են դրա իրականացումը⁵⁴: Նրանք Ներսես Լամբրոնացուն մեղադրում են ավանդական կարգերից հեռանալու մեջ: Վերջինս Լեւոն արքային ուղղված թղթում հերքում է Արեւելյան վարդապետների՝ Հայոց Եկեղեցու շահերն անտեսելու եւ բյուզանդական կողմնորոշում ունենալու իրեն հասցեագրված մեղադրանքները⁵⁵:

Եկեղեցականների շրջանում տարածված աշխարհիկ վարքուբարքն ու կարգազանցությունները վերացնելու նպատակով՝ Կոստանդին Ա. Բարձրբերդցին (1221–1267 թթ.), Հեթում Ա. արքայի աջակցությամբ, 1243 թ. Սսում ժողով է գումարում, որի ժե. կանոնը եւս վերաբերում է պահքին. «Ամենայն պահք ըստ կանոնաց առանց ձկան եւ ձիթոյ եւ գինւոյ, բաց ի հարկէ հիւանդութեան, առաւել աղունացիցն, եւ ուրբաթին եւ շուրեքշաբթին, որ Քրիստոսի շաշաւանաց աւուրք են, որ զայս լուծանէ, տուգանեսցեն եւ յաղատու տայցեն, եւ պահոք վճարեսցին յԱստուծոյ»⁵⁶: Այս կանոնը թույլ է տալիս ենթադրել, որ ԺԳ. դարում հայոց մեջ Մեծ պահքը խախտվել է ձկնով, ձեթով ու գինով: Ժողովում կազմվում է նրա շրջաբերականը՝ ուղղված Հայաստանի բոլոր գավառների հոգեւոր առաջնորդներին ու բնակչությանը⁵⁷:

Հակոբ Ա. Կլայեցու (1268–1286 թթ.) օրոք՝ 1284 թ., Դոմինիկյան վանականներից մեկը, որ այցելում է Հայաստան, հանդիպում Հայոց հայրապետին ու Լեւոն Գ. արքային, գրում է, որ կաթողիկոսը բոլոր

⁵³ Տէս «Պատմութիւն Հայոց արարեալ Կիրակոսի վարդապետի Գանձակեցոյ», էջ 148–150. «Պատմութիւն Կաթողիկէ վարդապետութեան ի հայս եւ միութեան նոցա ընդ Հռոմէական Եկեղեցոյ ի փլորեմտեան սիւնհոգոսի» (այսուհետեւ՝ «Պատմութիւն Կաթողիկէ վարդապետութեան ի հայս...»), գրեց Աղեքսանդր վրդ. Պալճեան, Վիէննա, 1878, էջ 44. Հ. ԱՆԱՍԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 245. նաեւ՝ ԵԶՆԻԿ ԱՐՔ. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, Ներածութիւն Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանութեան, Երեւան, 2016, էջ 118):

⁵⁴ Տէս Ե. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆ, Հայոց Եկեղեցին, Ս. էջմիածին, 2014, էջ 119–120:

⁵⁵ «Նորին թուղթ առ քրիստոսազօր թագաւոր Հայոց Լեւոն», «Գրիգորի կաթողիկոսի Տղայ կոչեցելոյ Նամականի», Վենետիկ, 1865, էջ 216–248:

⁵⁶ ՆԵՐՍԷՍ ՎՐԳ. ՄԵԼԻՔ-ԹԱՆԳԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 371. հմմտ. ԱՔԷԼ ՎՐԳ. ՄԽԻԹԱՐԵԱՆՅ, նշ. աշխ., էջ 124:

⁵⁷ Տէս «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսներ» հանրագիտարան, Ս. էջմիածին, 2008, էջ 106–107:

հոգեւորականների, իսկ թագավորը՝ իշխանների հետ Քառասնորդաց պահքը պահում էին հացով ու ջրով՝ բացառությամբ Ավետյաց օրվա, երբ կաթողիկոսն իր ներկայությամբ թույլատրում էր թագավորին ձուկ ուտել եւ գինի խմել⁵⁸։ Հստակ է կեղեցու ծիսակարգի՝ եթե Տերունի տոներից մեկը համընկնում է Մեծ պահքին, ապա ծիսական մասով պահքը լուծվում է, այսինքն՝ տոնին բնորոշ ծեսեր են կատարվում, սակայն կերակրի պահքը շարունակվում է⁵⁹։ Ուստի այս վկայությունից հասկանում ենք, որ եթե Մեծ պահքին զուգահեռ է Տերունի տոն, տվյալ դեպքում՝ Ավետման տոնը, ապա կերակրի մասով պահքը մեղմացվել է, այսինքն՝ թույլատրվել է օգտագործել ձուկ եւ գինի։

Գրիգոր է. Անավարզեցին (1293–1307 թթ.), Հռոմի պապի գերիշխանությունն ընդունելու եւ Հայ Եկեղեցու ծեսում ու դավանանքում փոփոխություններ կատարելու առաջարկով, Կոստանդին Կեսարացի եպիսկոպոսի գլխավորությամբ մի քանի անգամ պատգամավորություն է ուղարկում Արեւելյան վարդապետների մոտ⁶⁰։ 1297 թ. Սյունյաց մետրոպոլիտ Ստեփանոս Օրբելյանը ժողով է հրավիրում՝ առաջարկը քննելու համար⁶¹։ Գրիգոր է. Անավարզեցուն ուղղված՝ Արեւելյան վարդապետների, Սյունյաց նախարարների ու հոգեւորականների վավերացրած պատասխան թղթում՝ «Վասն հաւատոյ եւ կարգաց Եկեղեցւոյ» վերտառությամբ, որը շարադրում է Ստեփանոս Օրբելյանը, ասվում է՝ հայրերն ու եկեղեցական ժողովները խիստ քննությամբ Հայոց Եկեղեցին մաքրել են բոլոր տեսակի որոմներից ու «զսահման հաւատոյ եւ զկարգ Եկեղեցւոյ անխախտելի կտակաւ թողին մեզ», որոնցով պետք է առաջնորդվել թե՛ դավանանքի, թե՛ տոների կանոններում⁶²։ Ստեփանոս Օրբելյանն իր նամակում նշում է. «Դարձեալ՝ որպէս օրէն է, ամենայն պնդութեամբ Հայոց Եկեղեցւոյն՝ զնրազայոյցսն առնել նաւակատիս եւ նախատօնակ եւ խթիլ յեղ եւ ի պանիր եւ յոր ինչ առանց մտոյ է։ Զի հինգ օր նաւակատիւն մեծ եւ պայծառ խորհրդով լի են. եւ ոչ է օրէն ամենեւին զնախատօնակ մեծի Յարութեանն

⁵⁸ Տէս Ա. Հովհաննեսյան, ԺԳ. դարի մի ուղեւորի վկայութիւնը հայոց մասին, «Արարատ»-ի ժառանգությունը (հայագիտական մատենաշար), Բ., «Պատմագիտական ուսումնասիրություններ», Ս. էջմիածին, 2007, էջ 24։

⁵⁹ Տէս ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐԲԵԼՅԱՆ, Ծիսական բառարան, Երեւան, 1992, էջ 36։

⁶⁰ Տէս Զ. ԱՎԵՏԻՔՅԱՆ, Ստեփանոս արքեպիսկոպոս Օրբելյան, «էջմիածին», 1980, Թ., էջ 52։

⁶¹ ՔՀ, էջ 932։

⁶² «Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի պատմութիւն Տանն Սիսական», Մոսկուա, 1861, էջ 333–334։

եւ Ծննդեանն ընդ այլ աւուր պահոցն հաւասարել»⁶³: 1302 թ. գրված «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» ծիսադավանաբանական երկում Ստեփանոս Օրբելյանը տրտմում է, որ օտար սերմեր ընծյուղվեցին մեր անդաստաններում, եւ Թորգոմի ազգը պախարակում է Մեծ ճրագալուցի նավակատիքը. «Դէտակն ի վեր ամբարձեալ զգլուխն՝ ձայն արկանէ յազգս Թորգոմայ՝ պարսաւէ պախարակէ զնաւակատիս մեծի նրագալոյցին: Զպնդութիւն հասարակ պահոցն՝ ի ձէթ եւ ի ձուկն եւ ի գինի հեշտանան, եւ զայն ուր մեծաւ զգուշութեամբ պահեն»⁶⁴: Նա նավակատիքի ուտեստը համեմատում է դրախտի արգելքի հետ, երբ Ադամին ու Եւային թույլատրվեց ուտել բոլոր պտուղներից՝ բացի մեկից: Ուտտի կարելի է պահքը թեթեւացնել, բայց ոչ ամբողջութեամբ վերացնել. չպահել այնպես խիստ, ինչպես հույներն են պահանջում, եւ չարձակել ու միս ուտել, այլապես երկու դեպքում էլ դրախտային պատվիրանը խախտած կլինենք⁶⁵: Նավակատիքը ո՛չ կատարյալ ուտիք է, ո՛չ էլ կատարյալ պահք, այլ դրանց միջոցը: Ծննդյան եւ Հարության տոների նավակատիքը չպետք է պահոց մյուս օրերին հավասարեցնել⁶⁶: Հայտնի չէ՝ Գրիգոր է. Անավարզեցին ստանձնում է այդ թուղթը, թե՛ մինչ այդ մահանում է⁶⁷:

Գրիգոր է. Անավարզեցու մահից հետո՝ Լեւոն Գ. թագավորի օրոք, Սսում 1307 թ. ժողով է հրավիրվում, որի քննարկելիք հարցերից մեկն էր «Ի նրագալոյցն Ծննդեան եւ Մկրտութեան եւ Յարութեան Քրիստոսի, ձկամբ եւ ձիթով միայն բաւականանալ, որպէս եւ սուրբ եկեղեցին Հռոմայ» առաջարկը⁶⁸: Լեւոն Գ. արքայի եւ նորընտիր կաթողիկոս Կոստանդին Գ. Կեսարացու (1307–1322 թթ.) ճնշումների ներքո ծիսական զիջումների վերաբերյալ որոշումներ են ընդունվում: Այս ժողովի որոշումները մերժվում են Արեւելյան վարդապետների եւ ժողովրդի կողմից, ուստի Կիլիկիայի հոգեւոր ու աշխարհիկ առաջնորդները նույնիսկ չեն պահանջում, որ դրանք կյանքի կոչվեն: 1308 թ. Ադանայում եւ 1309 թ. Սսում կայացած ժողովները չեղյալ են հայտարարում Սսի 1307 թ. ժողովի որոշումները⁶⁹:

⁶³ Անդ, էջ 335–336:

⁶⁴ «Ստեփաննոսի Սինեաց նախագահ արհի եպիսկոպոսի Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» (այսուհետեւ՝ «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց»), Կոստանդնուպոլիս, 1756, էջ 93–94:

⁶⁵ Տէս անդ, էջ 94–96:

⁶⁶ Տէս անդ, էջ 108–109:

⁶⁷ Տէս Ա. Տէր-Միքէլեան, նշ. աշխ., էջ 223:

⁶⁸ «Պատմութիւն Կաթողիկէ վարդապետութեան ի հայս...», էջ 64:

⁶⁹ Տէս Գ. Տէր-Վարդանես, Սսի եկեղեցական ժողովներ, ՔՀ, էջ 920–921:

Սակայն Լեւոնին հաջորդած Օշին թագավորը 1316 թ. Ադանայում ժողով է հրավիրում, որտեղ վերահաստատում է Սսի 1307 թ. ժողովի որոշումները⁷⁰։ Ի վերջո, Մեսրոպ Ա. Արտազեցի կաթողիկոսը (1359–1372 թթ.) 1361 թ. Սսում կայացած ժողովի որոշմամբ Հայոց Եկեղեցու ծիսակարգից վերացնում է այն նորամուծությունները, որոնք կիլիկյան շրջանում ներթափանցել էին՝ լատինամետ գործունեությունների հետեւանքով⁷¹։

Մեծ պահքի սննդային ընթացքի հարցը Հայ եւ Վրաց Եկեղեցիների ծիսական ֆննսկոմների տիրույթում. Լեւոն Բ. արքայի եւ Հովհաննես Զ. Սսեցու (1203–1221 թթ.) օրոք Հայոց Եկեղեցուն իր ծիսական դիրքորոշումը թելադրելու փորձեր է անում նաեւ Վրաց Եկեղեցին։ Վրաստանը Թամար թագուհու օրոք (1184–1212 թթ.) հասել էր քաղաքական զարգացման բարձրակետի։ Հայաստանի մի խոշոր մասի վրա հիմնված էր Զաքարյան իշխանությունը՝ Վրաց թագավորության վասալի կարգավիճակով։ Կրոնական ոլորտում տարբերություններ էին առկա, ինչը վրաց համար անընդունելի էր, ուստի Զաքարե Սպասալարը փորձում է Հայ եւ Վրաց Եկեղեցիները մերձեցնել⁷²։ 1204 թ. Սսում ժողով է հրավիրվում՝ Զաքարեի առաջարկները քննարկելու համար։ Նշալ առաջարկներից էր շարժական սեղան ունենալը եւ բացօթյա՝ վրանի տակ պատարագելը։ Առաջարկվում էր նաեւ ճրագալույցները լուծել միայն ձեթով ու ձկով։ Ժողովը որոշում է առաջարկներն ընդունել։ Ստացված դրական վճիռն Արեւելյան վարդապետներին ներկայացնելու համար Զաքարեն 1205 թ. Լոռեում նրանց ժողովի է հրավիրում։ Մասնակիցների մի մասը համակերպվում է, իսկ ավելի պահպանողականները՝ Գրիգոր Տուտեորդու գլխավորությամբ, մերժում են։ Արդյունք չի ունենում նաեւ 1207 թ. Անիում կայացած ժողովը⁷³։ Արեւելյան վարդապետներից ոմանք, ինչպես եւ Կիլիկիո հոգեւոր դասը, դեմ էին միությունը, սակայն կողմնակից էին ազգամիջյան համերաշխությանն ու կրոնական հանդուրժողականությանը⁷⁴։ Մխիթար Գոշը հայոց դավանանքի եւ ծիսակարգի վերաբերյալ իր թղթում շեշտում է, որ

⁷⁰ Տէս ԵԶՆԻԿ ԱՐՔ. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, Ներածություն Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանության, էջ 127։

⁷¹ Անդ, էջ 128։

⁷² Ե. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆ, Հայոց Եկեղեցին, էջ 127–129. ԵԶՆԻԿ ԱՐՔ. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 129–135։

⁷³ Տէս Ե. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 127–129. ՆԵՐՍԷՍ ՎՐԳ. ՄԵԼԻՔ-ԹԱՆԳԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 363–364. Պ. ՄՈՒՐԱԳՅԱՆ, Վրաց Եկեղեցի, ՔՀ, էջ 989։

⁷⁴ Տէս Պ. ՄՈՒՐԱԳՅԱՆ, Դաւիթ Քոբայրեցին եւ նրա «Պատճառները», «Գանձասար» աստուածաբանական հանդէս, 1994, Ե., էջ 159–160։

խաղաղություն հաստատելու համար պետք է սանձել վրացիների ատելությունը⁷⁵։ Նա հանգամանորեն խոսում է այն մասին, որ հայերի, հույների, վրացիների ծիսական, նաեւ պահոց առանձնահատկությունները հերձվածողության պատճառ չեն. «Նմանապես այլ կարգս եւ ի տաւնս եւ ի պահս բաժանիմ... վիրք... ի պահս բազումս զանազանիմ, զծովն եւ զծայք եւ զգինի պահոց քաղոցն, եւ հայք ոչ եւս... Հոռոմայեցիք եւ այլ ազգ զկեռակուրս ոչ խտրեն զպղծեալ. իսկ հայք ոչ նաշակեն»⁷⁶։ 1211 թ. Զաքարեն մահանում է, եւ դրանով խնդիրը լուծվում է⁷⁷։

Եկեղեցիների միություն փորձերի ընթացքում Արեւելյան վարդապետները հանդես են գալիս Հայոց Եկեղեցու դավանաբանական եւ ծիսական դիրքորոշումը պաշտպանող թղթերով, որոնցում արծարծվում է նաեւ Մեծ պահքը լուծելու հարցը։ ԺԳ. դարի նշանավոր աստվածաբան Հովհաննես Երզնկացին (Պլուզ) դեմ է արտահայտվում պահքի ընթացքում ձուկ կամ գինի օգտագործելուն. «Եթէ մէկը չորեքշաբթին եւ ուրբաթը, շաբաթապահքը եւ կամ այլ պահք լուծէ ձուկով կամ գինիով, երեք տարի թող ապաշխարէ, երկու քառասնապահքերը եւ տարւոյն բոլոր երկուշաբթիները սրբութեամբ պահք բռնէ եւ օրական հարիւր հիսուն անգամ ծննդդ»⁷⁸։

ԺԳ. դարավերջին եւ ԺԴ. դարի առաջին տասնամյակներում գործած ենայի վրդ. Նչեցին «Թուղթ Եսայեայ ի տէր Մատթէոսն» գրվածքում պահոց ուտիքի վերաբերյալ հայոց ավանդական խիստ կարգն է հանձնարարում. «Ամենայն պահք անձով, անձէք եւ անգինի՝ [պարտ է] պահել, զի քրիստոնէից կանոն է»⁷⁹։

ԺԳ.—ԺԴ. դդ. Ստեփանոս Օրբելյանին եւ Մովսէս Երզնկացուն գաղափարկից Կիրակոս վրդ. Երզնկացին վերահաստատում է նավակատիքին մսեղեն, նաեւ ձուկ չուտելու կարգը. «Իսկ այլ քրիստոնէիք Զատիկի իրիկունն պահաւ անցուցանեն՝ ձուկն միայն ուտեն եւ զայլ ուտեաց կեռակուրս ոչ ուտեն եւ պահոցն ձուկն ուտեն անխտիր։ Վասն այնորիկ մեր սուրբ հաբմն սահմանել են՝ յայնմ յիրիկունն (Աւագ շաբաթ օրը՝ երեկոյեան.— Հ. Ա.) զատ

⁷⁵ Տէս Ե. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 127–129.

⁷⁶ «Թուղթ Մխիթար վարդապետին, որ Գոշն կոչիր, «Արարատ», 1900, Ժ., էջ 504։

⁷⁷ Տէս Ե. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 127–129. ԵԶՆԻԿ ԱՐՔ. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 135։

⁷⁸ ՅՈՎՀԱՆՆԵՍ ԵՐԶՆԿԱՅԻ, Խրատ բոլոր քրիստոնեաներուն, աշխարհ. փոխ.՝ Անուշաւան վրդ. Դանիէլեան, Անթիլիաս, 1984, էջ 73–74։

⁷⁹ Տէս ԱՔԷԼ ՔԶՆՅ. ՕՂԻՈՒԳԵԱՆ, Մատենագրական հետազոտութիւններ Մովսէս վարդապետ Երզնկացու գրական առեղծուածի շուրջ, Ս. էջմիածին, 2001, էջ 44. ՍԵՐՈՎՔԵ ՔԶՆ. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, Եսայի Նչեցու թղթերը, «էջմիածին», 1985, ԺԱ.—ԺԲ., էջ 98։

ի մսէ զամենայն կերակուրս ուտել, քանզի ձուկն առաւել է, քան զայլ կերակուրն՝ զպանիր եւ զմածուն եւ զծու...»⁸⁰:

Ս. Գրիգոր Տաթեւացին տարվա օրերը երեք խմբի է բաժանում՝ կարծես սահմանելով եկեղեցական օրացույցի սննդային կարգավորումները. ուտիք (կերակուրն է մսեղենը), պահք (կերակուրն է բանջարը՝ ընդով ու պտղով) եւ միջակ կամ նավակատիք (կերակուրներն են ձուկն, ձկնիկն ու կաթը)⁸¹: Ս. Գրիգոր Տաթեւացին ասում է. «...ի լուծանել զնրազալոյցսն ի պանիր, ի յիւղ եւ յայլ այսպիսի կերակուր բաց ի մայոյ»⁸²: Նաեւ գրում է, որ այժմ հոգւներից եւ ասորիներից ոմանք շաբաթն ու կիրակին (խոսքը Մեծ պահքի շաբաթ-կիրակիի մասին է. — Հ. Ա.) ձկով են լուծում⁸³: Նավակատիքի ժամանակ կարելի է ձուկ ուտել, իսկ միս՝ ոչ. այս առնչությամբ հիմնական փաստարկ է բերվում այն, որ նավակատիքը պետք է առանց արջան կատարել՝ հեթանոսներին ու հրեաներին չնմանվելու համար. «Նաւակատիսն նորոգումն եւ տօն կամ ուրախութիւն թարգմանի: Եւ այս է խորհուրդն, որ առանց արեան կատարեմք: Զի հեթանոս գոհէին արեամբ մանկանց. եւ հրէայք արեամբ անբան անասնոց կատարէին զնաւակատիսս իւրեանց: Իսկ առաքեալն փոխեցին զնաւակատիս մեր առանց արեան, զի որոշեսցում ի նոցանէ»⁸⁴:

Կարծես հանգուցալուծվում են Մեծ պահքի ընթացքում շաբաթ-կիրակի օրերը թեթեւացնելու, կթեղեն ու ձուկ գործածելու եւ պահքը դրանցով լուծելու խնդիրները: Բուսական սննդատեսակները սահմանվում են պահքի, կենդանականը (ձուկը ներառյալ)՝ ուտիքի, եւ կթեղենը՝ նավակատիքի համար: Այսպիսով՝ Հայոց եկեղեցին սահմանում է նավակատիքի պահքը՝ հստակեցնելով կթեղեն սննդատեսակներ օգտագործելու ժամանակը, այն է՝ Սուրբ Ծննդյան եւ Աստվածահայտնության ու Հաբուսյան տոների ճրագալույցների պատարագներից հետո:

Նավակատիքի պահքը, որպէս պահքի եւ ուտիքի անցումային շրջան, հաստատվել է ավելի ուշ: Այդ են վկայում հետեւյալ փաստերը.

⁸⁰ «Կիրակոսի վարդապետի երգնկացոյ թուղթ առ կարնեցիս», «Գանձասար», 1996, Զ., էջ 573—575:

⁸¹ Գրիգոր Տաթեւացի, Ձմեռան հատոր, Երուսաղէմ, 1998, էջ 603. հմմտ. Գրիգոր Տաթեւացի, Գիրք հարցմանց, Երուսաղէմ, 1993, էջ 509—510:

⁸² Արք. Վրդ. Օղլոնկեան, Հայ եկեղեցւոյ գիրքը քրիստոնէական ընդհանուր եկեղեցւոյ մէջ. Ծիսական-դաւանական տարբերութիւններ ու նմանութիւններ, «Գանձասար», 1994, Ե., էջ 62—63. հմմտ. Գրիգոր Տաթեւացի, Գիրք հարցմանց, էջ 554:

⁸³ Տէս Գրիգոր Տաթեւացի, Գիրք հարցմանց, էջ 651:

⁸⁴ Անդ, էջ 509—510:

հայոց եկեղեցական տոնացույցում սահմանված են տոնական օրեր (Տերունի տոներ, սրբերի հիշատակի օրեր), որոնք ուստիքի շրջան են եւ պահքի օրեր: Այս բաժանումն արտացոլված է եկեղեցու ամենօրյա ծիսակատարություններում եւ ընթերցվածներում: Տերունի տոներն ու պահքերն սկսել են հայոց եկեղեցական տոնացույց ներմուծվել տոնացույցի առաջին խմբագրությունից սկսյալ: Տոնացույցի հիմնական խմբագրություններում (Սահակ Պարթևի խմբագրած «Կանոնք ընթերցուածոց»⁸⁵, Հովհան Մանդակունու կատարած երկրորդ⁸⁶, Կոմիտաս Աղցեցու կատարած երրորդ (Է. դ.)⁸⁷, Հովհաննես Օձնեցու կատարած չորրորդ (Ը. դ.)⁸⁸, Ատոմ Վարազեցու Հոռոմադիր (Ժ.—ԺԱ. դդ.)⁸⁹ նավակատիքի հիշատակություն չի հանդիպում: Պաշտոնապես վերջինը համարվող Սիմեոն Երեւանցու խմբագրած տոնացույցում (1774 թ.) եւս նավակատիք չի հիշատակվում: Վերջին տարիներին տոնացույցում հունվարի 5-ի եւ Ավագ շաբաթ օրերի համար նշված է նավակատիք⁹⁰:

Պատասխանելու համար հարցին, թե հետիլիկյան շրջանում նավակատիքի պահքն ինչ փոփոխություններ է կրել, արդյո՞ք հայկական տարբեր միջավայրերում ունեցել է դրսևորման զանազան ձևեր, թե՞ ոչ, անհրաժեշտ է կատարել մեկ այլ ուսումնասիրություն: Սակայն տեղեկությունները վկայում են, որ նավակատիքին ձկան գործածումը, այնուամենայնիվ, մտել է հայոց կենցաղ. Մաղաքիա արք. Օրմանյանը գրում է, որ մեղմացված պահքի՝ նավակատիքի ժամանակ, մսեղենի խստիվ արգելմամբ հանդերձ, ձկնեղեն ու կաթնեղեն կիրառելի են⁹¹: Ուշագրավ է եւ այն, որ Մեծ պահքի շաբաթ-կիրակին առանց մսեղենի թեթեւացնելու արձագանքները տեսնում ենք մինչեւ ԺԹ. դ. եւ Ի. դարասկզբին կենցաղավարած Վարդավառին նախորդող Մեծ պահքում⁹²: Իսկ ԺԹ. դարավերջի

⁸⁵ Տէս Ռ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 42:

⁸⁶ Տէս անդ, էջ 105—107:

⁸⁷ Տէս անդ, էջ 141—143:

⁸⁸ Տէս անդ, էջ 198—206:

⁸⁹ Տէս անդ, էջ 227—229:

⁹⁰ Տէս Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի տարեկան օրացույցներ, օրինակ՝ 2019, 2020 թթ.:

⁹¹ Տէս ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐԲ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, Ծիսական բառարան, էջ 33. նաեւ՝ Ա. ԱՐԳԱՀԱՏԵԱՆ, Հրէ-շը, «Մուրճ», Թիֆլիս, 1894, թ. 2, էջ 233:

⁹² Տէս «Գաւառական սովորոյթք. Խոյլթիկ գիւղ. Տարեկան սովորութիւններ», «Մասիս», Կ. Պոլիս, 1885, մայիսի 18, էջ 1021. Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Նոր Բայազէտի գաւառ, «Ազգագրական հանդէս», գր. Ժէ., Թիֆլիս, 1908, էջ 124. ԲԵՆՍԷ, Բուլանըխ կամ Հարք գաւառ, Աշ, գր. Զ.,

եւ Ի. դարասկզբի ազգագրական սկզբնաղբյուրներում հանդիպում են Մեծ պահլի ընթացքում կաթնեղեն, ձուկ գործածելու մնացուկներ⁹³։

Ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս արձանագրել հետեւյալը. միջեկեղեցական հարաբերություններում ծիսական վիճելի հարցերից (Հաղորդության գինու եւ հացի, Ս. Ծննդյան ու Աստվածահայտնության տոները միասնաբար տոնելու եւ այլն) են եղել նաեւ Մեծ պահլի սննդատեսակների, շաբաթ-կիրակին պահելու, պահքը լուծելու ժամկետի ու ձեւի խնդիրները։ Ինչպես ծիսական այլ, այնպես եւ պահքին առնչվող հարցերում Հայոց եկեղեցին հետամուտ է եղել ձեւավորելու եւ պահպանելու սեփական դիրքորոշումը՝ հիմնվելով Սուրբ Գրքի, Սրբազան ավանդության, եկեղեցու հայրերի գրվածքների վրա։ Այդ են վկայում խնդրին առնչվող կանոնական, մեկնողական, խրատական, հակաճառական բնույթի գրվածքները, ինչպես նաեւ պահքը խախտելու դեպքում Հայոց հայրապետների եւ վարդապետների սահմանած նզովքներն ու ապաշխարության եղանակները։ Պահլի սննդի կարգավորման գործում առաջին հիմնավոր քայլն անում է Հովհան Ա. Մանդակունին՝ սահմանելով Քառասնորդաց պահլին արգելված սննդատեսակների ցանկն ու կարգադրելով պահքը պահել՝ ներառյալ շաբաթ-կիրակին (բացառությամբ Ավագ շաբաթ օրվա)։ Հայոց մեջ ներթափանցած՝ պահքը կթեղենով ու ձկով խախտելու սովորույթները վերացնելու գործում կարեւոր դեր է կատարում Հովհաննես Գ. Օձնեցին, որ վերահաստատում է Հովհան Ա. Մանդակունու սահմանած պահլի սննդատեսակների ցանկը եւ որպես նորամուծություն՝ տկարներին ու որկրամուլներին թույլատրում է շաբաթ-կիրակին կթեղենով եւ ձկով թեթեւացնել։ Ը.—ԺԲ. դդ. Մեծ պահլի շաբաթ-կիրակին պահել-չպահելու վերաբերյալ հանդիպում են

Թիֆլիս, 1900, էջ 20. Գ. ՀԱԿՈԲՅԱՆ, Ներքին Բասենի ազգագրությունը եւ բանահյուսությունը, Երեւան, 1974, էջ 246. ԱՎԵՏԻՍ ՔԱՀԱՆԱ ՔԱՋՐԵՐՈՒՆԻ, Ժամանակագրություն, Վավերագրեր 2, Երեւան, 2001, էջ 14։ Համբարձումից մինչեւ Վարդավառ ընկած պահլի զարգացումների մասին տես Հ. ԱՐԲԱՀԱՄՅԱՆ, Վարդավառի Քառասնորդաց (Հիսնակաց) պահքը, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 2017, մայիս—օգոստոս, 2, էջ 345—354։

⁹³ «Պահոց օրերին.... աղած կամ եփած ձուկը.... նրանց շատ ավելի է դուր գալիս, քան հազարավոր համադամ կերակուրներ» (տես Խ. ԱՐՈՎՅԱՆ, Գյուղական տների կառուցվածքը, Երկեր, Երեւան, 1984, էջ 580)։ Մեծ պահլի ժամանակ Ճորոխից եւ այլ գետերից մեծ ու փոքր ձկներ էին բերում՝ վաճառելու, խաշելու կամ ձիթալողով տապակելու համար (տես ՅԱՐՈՒԹԻՆՆ ՎՐԳ. ՀՈՒՆՈՒՆԵԱՆ, ՄԱՏԹՈՍ ՎՐԳ. ՀԱՃԵԱՆ, Յուշամատեան Խոտորչուրի, Վիեննա, 1964, էջ 127)։ Ղզլարում Մեծ պահլի ընթացքում միս, ձուկ եւ ձու ուտելը մեղք է համարվել, սակայն բանջարեղենի հետ միասին կաթնեղենի օգտագործումը թույլատրվել է (տես Գ. ԳԵՆՈՐԳՅԱՆ, Ղզլար, «Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն», պր. 10, Երեւան, 1980, էջ 69)։

տարբեր հրահանգեր, որոնք, ըստ էության, միտված էին կարգավորելու հայոց մեջ ներթափանցած օտարամուտ սովորույթները: Խնդրո առարկա հարցը հաճախակի է արծարծվում նաեւ հայ-բյուզանդական, հայ-լատին, հայ-վրացական եկեղեցական միության բանակցությունների շրջանակում՝ ԺԲ. դ. երկրորդ կեսից մինչեւ ԺԴ. դարասկզբ: Այդ ընթացքում գումարված մի քանի ժողովներ տեղի են տալիս եւ ամրագրում նաեւ պահքին առնչվող օտարամուտ սովորույթներ, որոնք, սակայն, հետագայում անվավեր են ճանաչվում: Արեւելյան վարդապետները, ի սկզբանե դեմ լինելով փոփոխություններին, ԺԴ. դարասկզբին ի մի բերելով Հայոց եկեղեցու՝ նախորդ ժամանակաշրջաններում սահմանված կարգերը, վերադառնում են ավանդականին, ըստ որի՝ Քառասնորդաց պահքը պետք է պահել առանց կենդանական եւ բուսական կթեղենի ու ձկան: Նրանք Սուրբ Ծննդյան եւ Աստվածահայտնության, ինչպես նաեւ Հարության տոների ճրագալույցներից հետո հաստատում են նավակատիքի պահքը, որի ժամանակ թույլատրվում է կենդանական կիթի ճաշակումը: 1361 թ. Սուրբ կայացած ժողովը որոշում է Հայոց եկեղեցու ծիսակարգից վերացնել օտարածին սովորույթները:

РЕЗЮМЕ

Данное исследование показало, что в V веке Армянская Церковь запретила употреблять молочные продукты, растительное масло, рыбу и пить вино во время Великого поста. Но с начала VIII века до первой половины XII века в традиции поста произошли некоторые изменения. С начала второй половины XII века до начала XIV века на Армянскую Церковь оказывалось влияние не только в догматической, но и в ритуальной сферах: Византийская Церковь обвинила Армянскую Церковь в разрешении использования молочных продуктов и рыбы во время Великого поста. Латинская Церковь требовала использовать только рыбу и растительное масло в канун Рождества и Воскресения.

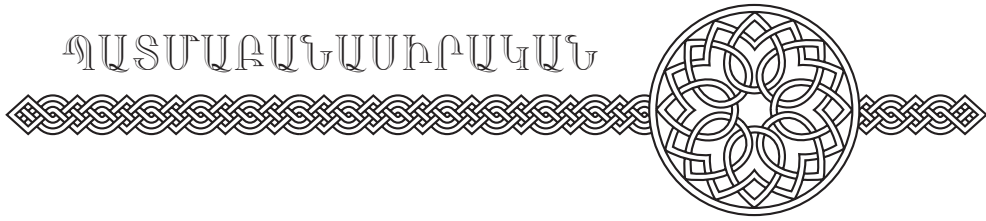
Церковная иерархия в восточной части Армении была против любых изменений обрядов, и только в начале XIV века возродила традицию, согласно которой во время Великого поста нельзя есть молочные продукты, рыбу, растительное масло и пить вино. Они также установили пост Навакатик в канун Рождества и Воскресения, во время которого разрешались молочные продукты.

SUMMARY

This study shows that in the 5th century the Armenian Church prohibited the consumption of dairy products, vegetable oil, fish and drinking wine during the Great Lent. However, from the beginning of the 8th century to the first half of the 12th century, some changes were made in the fasting tradition. From the mid-12th century to the early 14th century, the Armenian Church was influenced not only in the dogmatic, but also in the ritual spheres: the Byzantine Church accused the Armenian Church of allowing the use of dairy products and fish during the Great Lent. The Latin Church required the use of only fish and vegetable oil on the Christmas and Easter Eves.

The church hierarchy in the eastern part of Armenia was against any ritual changes, and only in the early 14th century revived the tradition, according to which during the Great Lent one should not eat dairy products, fish, vegetable oil and drink wine. They also established a fast on the Christmas and Easter Eves (Navakatik), during which dairy products were permitted.





Տ. ԱՐԱՐԱՏ ՔԶՆ. ՊՈՂՈՍՅԱՆ

«Վաչե եւ Թամար Մանուկյան» մատենադարանի տնօրեն
Մայր Աթոռի հրատարակչական բաժնի տնօրեն, ԳՀՃ, ՍՎԴ

ՀԱԿՈՒ Դ. ԶՈՒՂԱՅԵՑԻ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԸ ԵՒ ՀԱՅ ԱԶԱՏԱԳՐԱԿԱՆ ՊԱՅՔԱՐԸ 1655–1674 ԹԹ.

Սկիզբը՝ նախորդիվ

ՀԱԿՈՒ Դ. ԶՈՒՂԱՅԵՑՈՒ ԵՒ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐ Է. ՊԱՊԻ ՄԻՋԵԻ
ՆԱՄԱԿԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՄԲՈՂՋԱԿԱՆ
ԱԶԱՏԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԸ

Վաղորդականության պայքարի շրջանակներում իրականացրած գործունեությունն առավելապես եւ հատկապես առնչվում է Արեւմուտքին եւ անշուշտ առաջին հերթին Հռոմի պապերին: Այս դիտանկյունից հայ ազատագրական պայքարի պատմության ուսումնասիրության համար կարեւոր ենք համարում Հակոբ Դ. Զուղայեցի կաթողիկոսի եւ Հռոմի Ալեքսանդր Է. պապի միջեւ տեղի ունեցած նամակագրությունը: Վերջինս կարեւորում ենք նրա համար, որ ցարական իշխանությունների հետ կապերի անհաջող փորձից հետո կրկին քայլ էր արվում ավանդական ուղղությամբ՝ այն է Հռոմի պապերի միջնորդությամբ դիմել արեւմտյան որեւէ միապետի՝ Հայաստանն ազատագրելու պարսկական, թուրքական, իսկ երբեմն էլ՝ երկուսի տիրապետությունից միաժամանակ:

Հակոբ Կաթողիկոսի եւ Ալեքսանդր Է. պապի միջեւ փոխանակված գրություններն աչքի են ընկնում հետաքրքիր առանձնահատկությամբ: Հարկ է նշել, որ նախապես ուսումնասիրողներին հայտնի չի եղել Հռոմի պապին ուղղված՝ Հակոբ կաթողիկոսի 1661 թ. նամակը: Այդ առիթով Քյուրտյանը գրում է. «Յակոբ Կաթողիկոս 29 Սեպտեմբերին, 1661 թուականով նամակ մը գրած է Պապ Ալեքսանդր Է.ի...: Այս

նամակին պարունակությունը անծանօթ կը մնայ ինծի»¹: Հետագայում Մեսրոպ վրդ. Թերզյանը հայտնաբերում եւ հրապարակում է Հակոբ կաթողիկոսի ինքնագիր նամակի բնօրինակը². «Յակոբ Կաթողիկոսի այս ինքնագիր թուղթը գտանք Հաւատոյ Տարածման Դիւանին մէջ: Զայն կը հրատարակենք նոյնութեամբ»³: Իսկ Հակոբ կաթողիկոսին Հռոմի պապի պատասխան նամակն սկզբնապէս Հ. Քյուրտյանի կողմից շրջանառվել է անգլերէնից հայերէն թարգմանությամբ. «...ունինք անգլերէն թարգմանությունը Պապի պատասխանին թուագրեալ 5 Օգոստոսի, 1662»⁴: Հետագայում Մեսրոպ վրդ. Թերզյանը, սրբագրելով⁵ Քյուրտյանի թարգմանությունը, շրջանառության մեջ է դնում նույն նամակի լատիներէնից հայերէն թարգմանությունը⁶՝ մատնացույց անելով նաեւ նամակի լատիներէն հրատարակության աղբյուրը⁷:

Թեեւ այս նամակագրության բանասիրական քննությունն էական դեր ունի խնդրո առարկա հարցերի պարզաբանման եւ հատկապէս դավանական եւ գերազահության հարցերում պարզաբանումներ կատարելու տեսանկյունից, այնուամենայնիվ արդէն իսկ հրապարակված եւ մեր ձեռքի տակ եղած գրությունները, եւ դրանց թարգմանությունները բավարար են դրանց բովանդակությունը շաղկապելու հայ ազատագրական պայքարի պատմության ուսումնասիրությանը:

Հակոբ կաթողիկոսի՝ Հռոմի պապին ուղղված 1661 թ. նամակը կարելու է մի շարք առումներով: Առաջին հերթին այն փաստում է, որ հայ ազատագրական պայքարի գործիչները, տվյալ պարագայում Հակոբ

¹ Յ. ՔԻՐՏԵԱՆ, Նիւթեր Յակոբ Զուղայեցի Կաթողիկոսի կենսագրութեան համար (1655–1680), «Հասկ», 1952, թիւ 1, էջ 42:

² Այդ առիթով Քյուրտյանը շեշտում է, որ Թերզյանի հրապարակումն անշափ կարելու է, քանի որ Հռոմի պապի նամակի բովանդակությունից, իսկ հետագայում նաեւ կաթողիկոսի գործիչների եւ ուսումնասիրողների մեկնաբանություններից ելնելով՝ Հակոբ կաթողիկոսին վերագրել են պապի գերազահությունը եւ կաթողիկոսի դավանանք ընդունելու մեջ, իսկ սույն նամակի բովանդակությունը հերքում է բոլոր նման տեսակետները. «Շնորհակալ պէտք է ըլլանք այս հրատարակութեան համար. ալլապէս մութին մէջ պիտի մնայինք կասկածելով Յակոբ Դ. կրնար լատինամերձօրէն թուղթ մը գրած ըլլար» (տե՛ս Մ. ՎՐԴ. ԹԵՐԶԵԱՆ, Յակոբ Դ. Զուղայեցի (1655–1680), Պէյրուս, 1956, էջ 5):

³ Մ. ՎՐԴ. ԹԵՐԶԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 119:

⁴ Յ. ՔԻՐՏԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 42:

⁵ Հ. Քյուրտյանը տեղին չի համարում Մ. վրդ. Թերզյանի արած սրբագրումները (տե՛ս Յ. ՔԻՐՏԵԱՆ, Յակոբ Կաթողիկոս..., էջ 7):

⁶ Մ. ՎՐԴ. ԹԵՐԶԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 123:

⁷ Տե՛ս A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Centuries, London, 1939, էջ 1332–1333:

Կաթողիկոսը, շարունակում էին փնտրտուքը՝ Հայաստանի ազատագրության առավել արդյունավետ ուղիների եւ միջոցների ուղղությամբ: Վերելում մենք ներկայացրինք, որ 1655 թ. ռուսական իշխանությունների հետ դիվանագիտական կապերի միջոցով փորձ կատարվեց մեղմելու արեւելահայության ընկերային-տնտեսական կյանքը: Հասունացել էր պահը՝ հայությանն օտարի լծից ազատագրելու համար գործնական քայլեր իրականացնելուն:

1655 թ. նամակի բովանդակության քննությունը ցույց է տալիս, որ նամակագիրը հանդես է գալիս միայն իր անունից՝ որպես Հայոց կաթողիկոս, այնինչ 1661 թ. նամակում կաթողիկոսն արդեն հանդես է գալիս՝ գրելով. «...ողջոյն առաքեմ իբրեւ գրով բայց նուիրեմ ճշմարտապարգեւ սիրով, իմովք եպիսկոպոսական դասուք եւ համայն տեսառնավիճակ պաշտօնէիւք, որոց ի միասին բոլորասահման ուխտականօք, եւ միահաղոյն հօտիւք»⁸:

Այստեղ եպիսկոպոսական դասի, թեմական պաշտոնյաների եւ վանականների ու հավատացյալների անունից ողջույն ուղարկելու բառացի հիշատակումն ինքնանպատակ չէ: Կարծում ենք՝ կարելի է մեկնաբանել, որ նախ կաթողիկոսը ցանկանում էր շեշտել այն, ինչ շարադրված է նամակում, ներկայացնում է ողջ հայ ժողովրդի եւ հայ եկեղեցականության ակնկալիքները՝ այդպիսով իր նամակին կշիռ հաղորդելով, կամ սա ողջունի ընդունված դիմելածեւ է: Մենք հակված չենք կարծելու, որ կաթողիկոսը նման կարեւոր բովանդակությամբ նամակը կարող էր ուղարկել Հռոմ՝ առանց հոգեւոր դասի եւ մեկիքների հետ խորհրդակցության, այլապես նա կարիք չէր ունենա հականե-հանվանե թվարկելու վերոնշյալ պաշտոնյաների շրջանակները:

Մյուս կարեւոր հարցը կաթողիկոսի սույն նամակում Հայաստանի ամբողջական ազատագրության հարցն է⁹: Դեռեւս 1655 թ. խոսքը բացառապես արեւելահայության մասին էր¹⁰: Իսկ այժմ, կարծում ենք, կաթողիկոսը բարձրացնում էր ողջ Հայաստանի ազատագրության հարցը: Նա գրում է. «...յայտնեմ զնեղութիւնս մեր, թերեւս այսու լիցի դիւրութիւն սրտից մերոց, եւ Դուք ցաւակից լինիք աղետիցս մերոց, եւ վշտակցաբար շարժիք առ Ազգս մեր»¹¹: Մեր կարծիքով՝ «Ազգս մեր» ասելով՝

⁸ Յ. ՔԻՐՏԵԱՆ, նշ. աշխ. էջ 4:

⁹ Անդ:

¹⁰ Ա. ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆ, Յակոբ Զուղայեցու մի գրութիւնը..., էջ 781:

¹¹ Յ. ՔԻՐՏԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 5:

կաթողիկոսը չի տարանջատում հայուլթյան արեւելյան եւ արեւմտյան հատվածները, ուստի կարող ենք ենթադրել, որ կաթողիկոսն ակնարկում էր հակաթուրքական եւ հակապարսկական արշավանք կազմակերպելը: Բացի այդ՝ կաթողիկոսն իր նամակում գործածում է «որք եմք ի ներքոյ լծոյ ալլազգեացս» եւ «այժմ գոլով ընդ իշխանութեամբ անողորմ բռնաւորաց, եւ չար գազանաց» արտահայտութիւնները: Ինչպես տեսնում ենք, կաթողիկոսն իր նամակում չի որոշակիացնում՝ «ալլազգեացս» եւ «անողորմ բռնաւորաց» ասելով՝ օսմանյան, թե՛ պարսկական իշխանութիւններին նկատի ունի: Մեզ հայտնի է, որ նմանատիպ նախորդ նամակների մէջ հայկական կողմը մասնավոր շեշտել է, թե Հայաստանի որ հատվածի ազատագրութեան մասին է հարց բարձրացնում: Այնինչ այստեղ վերոնշյալ անորոշ բնորոշումների ներքո ներկայացվում են թուրքական եւ պարսկական իշխանութիւնները, որոնց լծի ներքո հեծծում էր հայ ժողովուրդը: Այսինքն՝ Հակոբ կաթողիկոսը Հռոմից ակնկալում էր որք Հայաստանի ազատագրութիւնը:

Այս նամակում ականատես ենք լինում Հակոբ կաթողիկոսի հմուտ դիվանագիտական կարողութիւններին, ինչպես նաեւ նրա զգուշավոր կեցվածքին. թեեւ նամակատարը Հռոմի համար խիստ վստահելի լատին գործիչ Պողոս Փիրոմալին էր¹², այնուամենայնիվ, նկատի ունենալով, որ թուրքական եւ պարսկական գործակալներն աշալուրջ հետեւում եւ հսկում են հայ գործիչների յուրաքանչյուր քայլը, կաթողիկոսը նամակում չի հնչեցնում թուրքական եւ պարսկական իշխանութիւնների անունները, որպէսզի նամակը որեւէ ուժի կողմից բացահայտվելու կամ գաղտնագրծվելու պարագայում հնարավոր լինի խուսանավել:

Կաթողիկոսը, ի տարբերութիւն նախորդ նամակի, չի մանրամասնում հայ ժողովրդի տառապանքները եւ խուսափելով թվարկել հարկերի եւ բռնութիւնների մասնավոր դեպքեր՝ բավարարվում է հայ ժողովրդի ծանր վիճակը նկարագրելով այսպէս. «...գորքանութիւնն տառապանացս մերոց ընդ գրով արկանել ավելորդ վարկանիմք»՝ մատնանշելով, որ առավել մանրամասն կարող է լսել Փիրոմալուց, որը «ինքնին յայտնապէս գիտէ փորձիւ, որ ամօք բազմօք շրջեցաւ ի մէջ Ազգիս մերոյ»¹³:

¹² Հակոբ կաթողիկոսը Փիրոմալուն բնորոշում է որպէս «սիրելի եւ մեծափառ», իսկ Ալեքսանդր է. պապին՝ «յարգելի եղբայր» ու «սուրբ եւ կրօնասէր անձ մը եւ Հայ ժողովուրդը շատ սիրող» (տե՛ս Յ. ՔԻՐՍԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 5–6):

¹³ Յ. ՔԻՐՍԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 5:

Հակոբ կաթողիկոսի նամակն ավարտվում է Հռոմի պապին անձամբ հանդիպելու հույս հայտնելով. «...զի զիս անարժանս արժանի արասցէ մարմնաւոր աշօք հայել ի Սրբութիւնդ Ձեր»։ Բնականաբար թե՛ հայկական կողմը՝ ի դեմս կաթողիկոսի, եւ թե՛ Հռոմը՝ ի դեմս պապի, քաջ գիտակցում էին, որ նման կարեւորագույն հարցերը չեն կարող լուծվել միայն նամակագրություններով եւ խոստումներով։ Հարկավոր էր դեմ առ դեմ քննարկել եւ գալ ընդհանուր համաձայնության, քանի որ Հայաստանի ազատագրությունն Արեւմուտքի համար նախ կարեւորվում էր Հռոմի Կաթոլիկ Եկեղեցու հետ դավանական միությամբ¹⁴, ապա նոր՝ հայկական թագավորության վերականգնման դժվարին գործընթացով։ Ուստի այս նամակագրությունը կարելի է դիտարկել միայն փոխադարձ զիջումների սահմանը որոշելու եւ հակաթուրքական-հակապարսկական ընդհանուր ճակատ կազմելու շրջանակներում։

Հակոբ կաթողիկոսի այս նամակը Պողոս Փիրոմալին շուտով ներկայացնում է Հռոմի պապին, իսկ վերջինս 1662 թ. օգոստոսի 5-ով թվագրված նամակով¹⁵ պատասխանում է։ Ընթերցողի ուշադրությունը ցանկանում ենք հրավիրել մի փոքրիկ տեխնիկական խնդրի վրա, որը որեւէ ուսումնասիրողի կողմից առ այսօր չի լուսաբանվել։ Ուստի, կարծում ենք, այս տեխնիկական խնդրի լուսաբանությունը կարելու է հասկանալու համար կաթոլիկ գործիչների այն գործելակերպը, որ հաճախ Հայոց Եկեղեցուն կամ եկեղեցականներին վերագրել են բաներ, որոնք ընդհանրապես չեն համապատասխանել իրականությանը¹⁶։ Ըստ այդմ՝

¹⁴ Պողոս Փիրոմալին հենց այս նպատակով էր որպես «առաքելական սուրհանդակ» ուղարկվել Մեծ Հայք (տե՛ս Dennis Halft, Paolo Piromalli, Christian-Muslim Relations a Bibliographical History, Ottoman and Safavid Empires (1600–1700), vol. 10. Edited by David Thomas and John Chesworth, Boston, 2017, էջ 582)։

¹⁵ Յ. ՔԻՒՐՏԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 6–7։

¹⁶ Մեր միտքը փաստարկելու համար բերենք երկու օրինակ՝ մեկը միջնադարից, մյուսը՝ ԺԺ. դարից։ ԺԴ. դարի առաջին կեսերին Կիլիկիայի հայկական իշխանությունները շարունակում էին փորձել ռազմական օգնություն ստանալ՝ դիմելով Հռոմի պապերին։ Ունիթորները եւ լատին քարոզիչները, օգտագործելով այս իրողությունը, փորձում էին հասնել Հայոց Եկեղեցու կաթոլիկացման իրենց վաղեմի երազանքներին՝ Բենեդիկտոս պապի մոտ շարախոսելով Հայոց Եկեղեցու դավանանքի մասին։ Վերջինս հանձնարարում է գրավոր ներկայացնել հայերի եւ լատինների դավանաբանական տարբերությունները։ Օգտվելով առիթից՝ հայ ունիթորները եւ լատին գործիչները պապին ներկայացնում են 117 «մոլորությունների» ցուցակը։ Հետագայում նույնիսկ Հայաստանում գործունեություն ծավալած լատին գործիչ Կղեմես Գալանոսը այդ 117 «մոլորությունների» մեծագույն մասը համարել է անհիմն եւ ծիծաղաշարժ (տե՛ս Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2222–2223)։ Մեկ այլ դեպքի, երբ Եւրոպայում Հայոց Եկեղեցու դավանանքի մասին տեղեկությունները

Հռոմի պապն իր պատասխանում գրում է, որ Հակոբ կաթողիկոսի նամակը թվագրված է «անցեալ տարուան 29 Սեպտեմբեր»¹⁷, այնինչ կաթողիկոսի ինքնագիրը նամակը թվագրված է սեպտեմբերի 28-ով¹⁸: Թվում է՝ աննշան վրիպակ է, սակայն մենք կարծում ենք, որ Ալեքսանդր պապին հասու չի եղել Հակոբ կաթողիկոսի նամակի բովանդակությունն այնպես, ինչպես որ է: Մեր կարծիքը հիմնավորում ենք նրանով, որ Հակոբ կաթողիկոսի նամակի բովանդակությունը եւ դրա պատասխանը բովանդակալիւն առումով այնքան էլ չեն համապատասխանում նամակ-պատասխան երեւույթին: Ինչպես տեսնում ենք, ժամանակին, երբ Հակոբ կաթողիկոսի նամակը դեռեւս գիտական շրջանառության մեջ դրված չի եղել, ուսումնասիրողները դրա բովանդակության մասին փորձել են կարծիք կազմել պատասխան նամակի բովանդակությունից, որից ակամա եկել են այն եզրակացության, որ Հակոբ կաթողիկոսի նամակի բովանդակության հիմնական նյութը դավանական է եւ կամ վերաբերում է Հայոց եւ Հռոմի Կաթողիկ եկեղեցիների միությունը: Օրինակ՝ մինչ կաթողիկոսի նամակի բովանդակությանը հասու լինելը՝ այսպես է կարծել Քյուրտյանը, որը ողջամտություն է ունեցել ավելի հեռուն չգնալու իր եզրակացությունների մեջ. «Պապին նամակը սակայն աւելի կարծես միացման թելադրանք մըն է քան թէ եղած իրողութեան մը հաստատում: Մինչեւ Յակոբ կաթողիկոսի գրած նամակները ամբողջութեամբ չհրատարակուին... մենք որեւէ պատճառ մը չունինք խորհելու որ Յակոբ Զուղայեցի իրապէս լատին միութեան համախոհ եղած է կամ ատոր կատարման սատարած»¹⁹,

խեղաթուրված են ներկայացվում, հանդիպում ենք ԺԹ. դարավերջի աստվածաբան, պատմաբան, հայագետ Արշակ Տեր-Միքելյանի՝ ենալում ուսանելու տարիներին Մակար Ա. կաթողիկոսին ուղղված նամակում, որտեղ Տեր-Միքելյանը գրում է, որ Հայոց եկեղեցու «քրիստոնէական խոնարհութիւնը» շահարկվել է եւ Հայոց եկեղեցին եւրոպական գիտական գրականության մեջ ներկայացվում է իբրեւ միաբնակ: Հստ Տեր-Միքելյանի Հայոց եկեղեցուն այդպես են ճանաչել այնպիսի նշանավոր գիտնականներ, ինչպիսիք էին Նիպոլդը, Լեփսիուսը եւ այլք: Նա նշում է, որ երբ իր միջոցով տեղեկացել են Հայոց եկեղեցու ուղղափառ դավանանքին, խորհուրդ են տվել այդ մասին մի շարք կարեւոր հրապարակումներով հանդես գալ (տե՛ս «Վավերագրեր Հայ եկեղեցու պատմության», Տ. Տ. Մակար Ա. Թեղուտցի Տեր-Պետրոսյան Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց (1884—1891 թթ.), գիրք ԺԳ., կազմ.՝ Ս. Բեհբուդյան, Գ. Ավագյան, խմբ.՝ Ա. Մադույան, Երեւան, 2006, էջ 401, հմմտ. նաեւ ՄՄ, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 236 գ, վավ. 70): Բերված օրինակներն արդեն իսկ բավարար են, որպեսզի Հայոց կաթողիկոս Հակոբ Դ.-ի Հռոմի Ալեքսանդր է. պապին ուղղված նամակի բովանդակության թարգմանությանը մոտենանք վերապահումով:

¹⁷ Յ. ՔԻՐՈՍԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 6:

¹⁸ Յ. ՔԻՐՈՍԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 5:

¹⁹ Յ. ՔԻՐՈՍԵԱՆ, Նիւթեր Յակոբ Զուղայեցի Կաթողիկոսի..., էջ 42:

ցավոք, նման մոտեցում չեն դրսևորում կաթոլիկ հեղինակները, որոնք նույնիսկ նամակի ի հայտ գալուց հետո շարունակում են դրա բովանդակության մեջ փնտրել այն, ինչը գոյություն չունի: Օրինակ՝ այս առիթով Մեսրոպ վրդ. Թերզյանը, վկայակոչելով լատինական մի շարք գրություններ, շտապում է եզրակացնել, որ «Այլուստ ծանօթ է որ Հաւատոյ Տարածման Սրբազան Ժողովը կաթոլիկ է կը նկատէր Յակոբ Զուղայեցին»²⁰:

Առավել ուշագրավ է պապի նամակի այն հատվածը, որտեղ պապը գրում է, որ նամակին կցված է եղել Փիրոմալու «աղօթք եւ վկայութիւն»-ը²¹: Ինչ աղօթքի եւ ինչ վկայության մասին է խոսքը: Հակոբ կաթոլիկոսի նամակում ոչ մի խոսք չկա նամակին կցված ո՛չ աղօթքի եւ ո՛չ էլ որեւէ վկայության մասին: Հակառակը՝ կաթոլիկոսն իր նամակը շարադրում է համառոտ՝ նշելով, որ մնացյալը, ըստ անհրաժեշտության, կներկայացնի Փիրոմալին²²: Այդ «վկայութիւն»-ն ուներ քաղաքական, թե՛ դավանական բովանդակություն, հայտնի չէ:

Նախորդիվ մեզ հայտնի են օրինակներ, երբ կաթոլիկոսն իր բանագնացի կամ նամակատարի միջոցով նամակին կից գրությունները եւս հիշատակում է²³, հատկապես, եթե դրանք դավանական բնույթի են: Այս իրողությունը եւս մեկ փաստ է մեր այն պնդման, որ Հավատի տարածման հանձնաժողովը²⁴ կամ Փիրոմալին Հակոբ կաթոլիկոսի 1661 թ. նամակի բովանդակությունը բնագրին հարազատ թարգմանությամբ չեն ներկայացրել Ալեքսանդր է. պապին: Վերջինս էլ, իրեն ներկայացված գրության բովանդակության թարգմանության համաձայն, պատասխանել է Հայոց կաթոլիկոսին՝ խոսելով բացահայտ դավանափոխության եւ

²⁰ Մ. ՎՐԴ. ԹԵՐԶԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 128:

²¹ Յ. ՔԻՐՏԵԱՆ, Յակոբ Կաթոլիկոս..., էջ 6:

²² Յ. ՔԻՐՏԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 5:

²³ Օրինակ՝ Միքայել Սեբաստացին 1563 թ. Հռոմի պապին ուղղված իր նամակում գրում է, որ իր նամակատարին ուղարկում է «երկոքումբ թղթովք»՝ նույնիսկ մանրամասնելով դրանց բովանդակությունները. առաջինը՝ «վասն հնազանդութեան հպատակութեան», երկրորդը՝ «թուղթ օրհնութեան եւ գործակալութեան» (մանրամասն տես Տ. Ա. ՔԶՆ. ՊՈՂՈՍՅԱՆ, Սեբաստիայի 1562 թվականի խորհրդաժողովը եւ Աբգար դպիր Եւդոկացու բանագնացությունը, «Բանբեր Մատենադարանի», №28, էջ 66–189):

²⁴ 1622 թվականին Արեւելքում կաթոլիկ քարոզչությունն արդյունավոր դարձնելու նպատակով Դրիզոբ ԺԴ. պապը հիմնադրեց «Հավատի տարածման հանձնաժողովը» (The Sacred Congregation De Propaganda Fide), որին, որպես բարձրագույն ատյանի, ենթարկվում էին միսիոներները: Այս կառույցն ուներ դրամական մեծ միջոցներ եւ վալելում էր եւրոպական կաթոլիկ միապետերի հովանավորությունը (տես Ս. ՍՏԵՓԱՆՅԱՆՅ, Ս. Էջմիածինը, հայերը եւ Վատիկանը, «Էջմիածին», 1994, Ը., էջ 93. տես նաեւ PETER GUILDAY, The Sacred Congregation de Propaganda Fide (1622–1922), The Catholic Historical Review, vol. 6, No. 4 (Jan., 1921), էջ 478–494):

երկու Նեկեղեցիների միություն մասին. «Եւ սակայն, եթէ դուն սրտանց կը ցանկաս քու բաժինդ աւելացնել անոնց իրապէս Տիրոջ հաւատադարձեալ սրտերով... այս կէտը պէտք է բոլորովին ամրացած ըլլայ Ձեր մտքին մէջ եւ միայն մտադրուի, որ Դուք պիտի ջանաք կառչիլ յարատեւօրէն այս Սուրբ Առաքելական Գահին, որուն Դուք որոշապէս կը վկայէք ճանչցուած ըլլալ Ձեզմէ իբր գլուխ եւ տիրուհի բոլոր եկեղեցիներուն»²⁵: Ուստի հետեւություն կարելի է անել, որ Հռոմի պապին ներկայացված թարգմանությունը եւ ենթադրյալ հավատքի խոստովանությունը Փիրոմալու ձեռքի գործն են: Հնարավոր է նաեւ, որ այդպէս է ներկայացրել ոչ միայն գրավոր «վկայությունամբ», այլեւ բերանացի՝ հավաստիացնելով պապին, որ Հայաստանում իր առաքելությունը (իմա՝ կաթողիկ քարոզչությունը) «բարի» պտուղներ է տվել²⁶:

Նամակը բացահայտում է մի կարեւոր իրողություն եւս, որը տվյալ ժամանակի գործիչների համար դժվար տեսանելի էր: Հռոմի պապերը, իրենց աթոռի գերագահությանմբ, եվրոպական արքունիքներում իրենց ունեցած կապերով եւ ազդեցությամբ հանդերձ, այլեւս ի գործու չէին դեպի Արեւելք նոր խաչակրաց արշավանք կազմակերպելու: Եւ պատահական չէր, որ Հռոմի պապի պատասխանը պետք է լինէր այսպիսին. «...մենք աւելի կը վշտանանք քանի որ որեւէ կերպով անոնցմէ ձեզ ազատելու համար, կամ նոյն իսկ զանոնք մեղմելու համար որեւէ միջոց դժուար կերեւայ... ոչ ալ կրնանք որեւէ ուրիշ օգնութիւն տալ»²⁷: Պապի նամակում հիշատակվում է մի կարեւոր գրության մասին, որը, ցավոք, գիտական շրջանառության մէջ չկա: Նա գրում է, որ շարունակելու է օգնել հայերին ավելի անվտանգ եւ խաղաղ կյանք ապահովելու՝ Հայոց կաթողիկոսի ջանքերին, եւ որ այդ մասին կաթողիկոսին առավել մանրամասն կտեղեկացվի Հավատի տարածման հանձնաժողովի կարգի-նալների անունից կաթողիկոսին ուղղված գրության միջոցով²⁸: Հռոմի պապի օժանդակությամբ Հայաստանի ազատագրությունը կազմակերպելու այս փորձը, ցավոք, ավարտվեց միայն «սրտագին աղօթքներ»-ով: Սակայն այս ձախողված փորձառությունը չհուսահատեցրեց Հակոբ

²⁵ Յ. ՔԻՐՐՏԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 6:

²⁶ Քյուրտյանը գրում է. «Ոչ ալ կարելի է հաւատք ընծայել Բիրօմալիի ըսածներուն քանի որ ան կրնար սխալ ներկայացնել իրականութիւնը Հռոմի մէջ պարզապէս վարկ շահելու համար» (տես Յ. ՔԻՐՐՏԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 8):

²⁷ Յ. ՔԻՐՐՏԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 7:

²⁸ Անդ:

կաթողիկոսին: Ավելին, նա առավել լայն թափով լծվեց Հայաստանի ազատագրության գործին:

ՀԱԿՈՒ Դ. ԶՈՒՂԱՅՆՅՈՒ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՃԱՄՓՈՐԴՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Հակոբ կաթողիկոսը լավ էր հասկանում, որ հնարավոր չէ միայն նամակագրությամբ հասնել շոշափելի արդյունքների, բացի այդ՝ դժվար թե որեւէ միապետ ցանկանար միայն հայ ժողովրդի ազատագրության համար հարվածի տակ դնել իր երկրի սեփական շահերը եւ փչացնել հարաբերությունները պարսկական եւ օսմանյան կայսրությունների, իսկ երբեմն նաեւ՝ երկուսի հետ միաժամանակ: Հակոբ կաթողիկոսը գիտակցում էր, որ օտարի լծից ազատագրվելու համար արեւմտյան միապետներին շահագրգռելու լավագույն ճանապարհներից մեկն ազատագրվող ժողովուրդների եւ տարածքների շրջանակն ընդլայնելն էր: Իսկ նման հակաթուրքական կամ հակապարսկական ճակատ կազմելու համար անհրաժեշտ էր, որ կաթողիկոսն անձամբ կամ ներկայացուցիչների միջոցով վարեր բանակցությունները: Տվյալ ժամանակաշրջանում թուրքական եւ պարսկական լծից ազատագրվելու համար պայքարում էին վրացիները, հույները, եթովպացիները եւ այլք²⁹: Մեզ հետաքրքրում են այն շրջանակները, որոնց հետ Հայոց կաթողիկոսի եւ կամ նրա ներկայացուցիչների միջոցով փորձեր են արվել համախմբվելու եւ միավորելու թե՛ դիվանագիտական եւ թե՛ ռազմական ուժերը:

Յավոք, այդ նույն ժամանակաշրջանում Հայոց Եկեղեցու ներսում Եղիազար Այնթափցու եւ Օնոփրիոս վարդապետի խժոժությունների պատճառով տեղի էին ունենում երկպառակ գործողություններ, որոնք դժվարացնում էին Հակոբ կաթողիկոսի՝ Հայաստանի ազատագրության համար տարվող աշխատանքները, ջլատում եւ թուլացնում նրա ջանքերն այդ ուղղությամբ: Մեր կարծիքով՝ նույնիսկ այս իրավիճակը՝ խռովություններ, ամբաստանություններ եւ ներքին երկպառակություններ, կաթողիկոսը կարողացավ հմտորեն օգտագործել հօգուտ ազատագրական պայքարի կազմակերպման: Ասել է թե՛ այդ ամենը լավ միջոց էր քողարկելու պարսկական եւ թուրքական իշխանություններից իր կամ իր ներկայացուցիչների ճամփորդություններն Արեւմուտք, հանդիպումներն ու

²⁹ Տե՛ս Հ. ԱՆԱՍՅԱՆ, Թուրքական տիրապետությունը Հայաստանում XVII դարում, «ՀՍՍՌ ԳԱ տեղեկագիր: Հասարակական գիտություններ», 1951, թիվ 5, էջ 68–69:

նամակագրություններն արեւմտյան արքունիքների ներկայացուցիչների հետ: Կաթողիկոսի մի շարք ուղեւորությունները ժամանակակիցները եւ մերօրյա տարբեր ուսումնասիրողներ բնորոշել են որպէս փախուստ պարտատերերից եւ հարկահաւաքներից կամ Հայոց Եկեղեցու ներսում ծագած խռովությունները հանդարտեցնելու եւ խաղաղություն հաստատելու համար կատարվող ճամփորդություններ:

Այս առումով հատկանշական է Հակոբ Կաթողիկոսի 1665–1667 թթ. ճամփորդությունը դեպի Զմյուռնիա, Երուսաղեմ եւ Կ. Պոլիս: Ըստ Զաքարիա Քանաքեռցու՝ Հակոբ Կաթողիկոսը նախապես՝ 1664 թ.³⁰, ցանկացել է այցելել Երուսաղեմ³¹, նույնիսկ մինչեւ Եւդոկիա (Թոխաթ) է հասել, սակայն Օնոփրիոս Երեւանցու խժոժությունների պատճառով հետ է դարձել³², եւ հիմա կրկին ստեղծվել էր շարժառիթ՝ նախկինում չիրականացրած ճամփորդությունը կրկին վերսկսելու. այս անգամ՝ ուղղությունը դեպի Կ. Պոլիս³³: 1665 թ. ճամփորդության առիթով պատմիչի հաղորդած հետաքրքրական տեղեկությունն այն է, որ Կաթողիկոսի ճանապարհընկնելուց առաջ տեղի է ունեցել ժողով, որին մասնակցել են «ամենայն առաջնորդք վանորէից, եպիսկոպոսք եւ վարդապետք եւ հարք անապատականք եւ աշխարհական արք երեւելիք»³⁴ եւ Կաթողիկոսին մեծ փառքով ուղարկել Կոստանդնուպոլիս:

Հակոբ Դ. Կաթողիկոսի եւ Հռոմի Ալեքսանդր է. պապի միջեւ տեղի ունեցած նամակագրության մեջ Հակոբ Կաթողիկոսը ցանկություն էր հայտնում դեմ առ դեմ հանդիպելու եւ բարձրացված խնդիրները քննելու համար³⁵: Ուստի ամենեւին պատահական չենք համարում, որ Հակոբ

³⁰ Վ. Հակոբյանը, հենվելով Հակոբ Կարնեցու «Ժամանակագրության» հաղորդած տեղեկությունների վրա, մերժում է Օրմանյանի այն տեսակետը, ըստ որի՝ ի սկզբանե Հակոբ Կաթողիկոսը ցանկացել է գնալ Կ. Պոլիս: Վ. Հակոբյանը, հակադարձելով Զաքարիա Քանաքեռցու եւ Հակոբ Կարնեցու հաղորդած տվյալներին, հանգում է այն եզրակացության, որ Կաթողիկոսն ի սկզբանե ուղղվել է դեպի Երուսաղեմ, ընդ որում, թեեւ Զաքարիա Քանաքեռցին չի նշում այդ ճամփորդության թվականը, այնուամենայնիվ Կարնեցին հստակ պահպանում է ճանապարհորդության՝ 1664 թ. լինելու մասին տեղեկությունը (մանրամասն տես Մանր ժամանակագրություններ XIII–XVIII դդ., հտ. I, կազմեց՝ Վ. Հակոբյան, Երեւան, 1951, էջ 238. հմմտ. ՀԱՎՈՐ ԿԱՐՆԵՑԻ, Ժամանակագրություն, Մանր ժամանակագրություններ XIII–XVIII դդ., հտ. I, էջ 243):

³¹ ԶԱՔԱՐԻԱ ՔԱՆԱՔԵՐԵՐ, Պատմութիւն, աշխատ.՝ Ա. Վիրաբեանի, Երեւան, 2015, էջ 130:

³² Անդ. հմմտ. Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2974:

³³ ԶԱՔԱՐԻԱ ՔԱՆԱՔԵՐԵՐ, նշ. աշխ., էջ 131:

³⁴ Անդ. հմմտ. Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2974:

³⁵ Յ. ՔԻՐՏԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 5:

կաթողիկոսը պատեհ առիթը բաց չէր թողնի ճանապարհվելու Երուսաղեմ, ապա՝ Կ. Պոլիս, որտեղից առավել հավանական էր Հռոմ այցելելը, իսկ չստացվելու պարագայում էլ Կ. Պոլսում եղած դիվանագետների միջոցով առավել հեշտորեն կարելի էր հաստատել դիվանագիտական կապեր եւ հասնել ցանկալի արդյունքի: Վստահաբար՝ կաթողիկոսն այս ճանապարհորդության ընթացքում պետք է զբաղվեր ոչ միայն ներեկեղեցական խնդիրների հարթմամբ: Ինչպես արդեն նշեցինք, այդ մասին է վկայում նաեւ այն, որ կաթողիկոսին ճանապարհելու համար Ս. էջմիածնում էին հավաքվել նշանավոր եկեղեցականներ եւ աշխարհիկ երեւելի այրեր: Անշուշտ ոչ ոքի մտքով չի կարող անցնել, որ նրանք հավաքվել էին կաթողիկոսին ընդամենը բարի ճանապարհ ասելու: Այսպիսի կարելու մարդկանց մեկտեղումը Մայր Աթոռում կարող էր նշանակել միայն մի բան, որ առերես ներեկեղեցական խնդիրների շուրջ տարվող քննարկումները պարզապես քողարկում էին ժողովականների բուն նպատակը, որը Կ. Պոլսից Հռոմ անցնելը կամ տեղում դիվանագիտական կապեր ստեղծելն էր: Բնական է, որ կաթողիկոսի առաքելություններից մեկն էլ տեղի հայության տրամադրությունները շոշափելն էր: Այսինքն՝ պետք էր հասկանալ Հայաստանի արեւելյան եւ արեւմտյան հայության տրամադրություններն ազատագրական պայքարի նկատմամբ, բացի այդ՝ ստեղծվում էր հնարավորություն արեւմտահայությանը եւ ընդհանրապես օսմանահայատակ հայության մեծահարուստներին միավորելու եւ համախմբելու այդ գաղափարի շուրջ: Մաղաքիա Օրմանյանն իրավացիորեն գրում է. «Երբոր առաջին անգամ 1665-ին նա Զմիւռնիա եկաւ, անկէ Երուսաղէմ, անկէ ալ Կ. Պոլիս ճամբորդեց, այսպիսի նպատակ մը ունեցած էր: Նա կուզէր Օսմանեան մայրաքաղաքի եւ եւրոպացւոց հետ յարաբերութեան մտնել եւ ուսումնասիրել, թէ ինչպէս հնար է այդ միտքը իրականացնել, եւ ինչ միջոցներով Արեւմտեան առաւելութիւնները Արեւելեաններուն վրայ պատուաստել»³⁶:

Ինչպես վկայակոչեցինք Զաքարիա Քանաքեռցու խոսքերը, կաթողիկոսի նպատակը Կ. Պոլիս այցելելն էր³⁷, «բայց Յակոբ լաւագոյն սեպեց

³⁶ Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 3025:

³⁷ Այլ տեսակետի համաձայն՝ Հակոբ կաթողիկոսի ուղեւորության բուն հասցեն իսկզբանե եղել է Հռոմը (տես Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2974–2975. Նաեւ Ա. ՊԱՆՅԱՆ, Պատմութիւն կաթողիկէ վարդապետութեան ի հայս եւ միութեան նոցա ընդ Հռոմէական եկեղեցւոյ ի փլորենտեան սինոդոսի, Վիէննա, 1878, էջ 277):

նախ չէզոք տեղ մը իջնալ, եւ այնտեղէն որոշել ընելիքը, կացութիւնը կշռելէն ետքը»³⁸: Օրմանյան Սրբազանի որակած «չէզոք տեղ մը»-ն Զմյուռնիան էր, որտեղ մինչեւ Հակոբ կաթողիկոսի ժամանելն արդեն իսկ վճռվել էին ներեկեղեցական մի շարք հարցեր³⁹, ուստի «այդ դիտմամբ»⁴⁰ ճանապարհից շեղվել եւ Զմյուռնիայում հանգրվանելն ամենեւին էլ իմաստ չէր ունենա, եթե կաթողիկոսն այլ նպատակ չունենար, որը, բնական է, չէր կարող բարձրաձայնել: Թե Զմյուռնիայում կաթողիկոսն ինչ շրջանակների հետ շփումներ ունեցավ, աղբյուրները լռում են: Շուտով, ընդառաջ Երուսաղեմի Հայոց պատրիարքի եւ նրա փոխանորդի հրավերների, ճանապարհորդութիւնը շարունակում է դեպի Երուսաղեմ, ուր այցելելու պատճառը իբր թե Եղիազար Այնթափցու դեմ պայքարելն էր⁴¹: Սակայն տեսնում ենք, որ Երուսաղեմում Հակոբ կաթողիկոսը, պատճառաբանելով Հայոց պատրիարքութեան միաբանութեանը «նեղութիւն չպատճառելը»⁴², մինչեւ Կ. Պոլիս մեկնելը բնակութիւն հաստատեց հունական վանքերից մեկում՝ Թերեւս այսպես քողարկելով հայ-հունական եկեղեցական բանակցութիւնները՝ ազատագրական պայքարի միասնական ճակատ կազմելու վերաբերյալ: Այս ընթացքում հույները եւս նպատակամետ ձեռնարկում էին ազատագրական շարժումներ, ուստի հայ-հունական համագործակցութիւնը կարող էր երկուստեք փոխշահավետ լինել: Ծիշտ է՝ կրօնական հողի վրա՝ հատկապես Երուսաղեմում սուրբ տեղացի հետ կապված վեճերում, հայ-հունական եկեղեցական շահերը հաճախ էին բխվում, բայց ազգային անկախ պետութիւն ունենալու հույսերը միակամ էին դարձնում երկու ժողովուրդների ներկայացուցիչներին:

Շուտով ավարտելով Երուսաղեմում իր բանակցութիւնները՝ Հակոբ կաթողիկոսը ուղեւորվեց Կ. Պոլիս, ուր հասավ 1666 թ. սեպտեմբերին⁴³:

³⁸ Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2974:

³⁹ Խոսքը եպարքոսի կողմից Եղիազար Այնթափցու կաթողիկոսութեան, Աստվածատուրի՝ Երուսաղեմի պատրիարքի եւ Մարտիրոսի պատրիարքի փոխանորդի կարգավիճակների հաստատման հրամանագրերն ստանալու մասին է (Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2973):

⁴⁰ Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2974:

⁴¹ Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2975:

⁴² Ըստ աղբյուրների՝ կաթողիկոսը վանքից հեռացավ, քանի որ Եղիազարը հաջողացրել էր թուրքական իշխանութիւններից հրամանագրեր ստանալ եւ պատրիարքի, եւ կաթողիկոսի, ուստի կարգադրել էր Երուսաղեմում գտնվող Հակոբ կաթողիկոսին վտարել (տե՛ս Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2979):

⁴³ Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2980:

Կ. Պոլսում նա կարողացավ շահել պոլսահայ մեծահարուստների համակրանքը: Անշուշտ Կ. Պոլսում Հայոց կաթողիկոսի ներկայությունը կարող էր կասկածելի թվալ թուրքական իշխանություններին, ուստի պատճառաբանելով Եղիազարի կաթողիկոսության հակաթուրքությունը՝ պոլսահայ մեծահարուստների միջնորդությամբ կաթողիկոսն Ադրիանապոլսում հանդիպում է սուլթան Մեհմետ Դ.-ի հետ, որի ժամանակ հաջողությամբ լուծում է ներկեղեցական այս թնշուկը եւ միաժամանակ հեռացնում կասկածներն իր բուն առաքելության նկատմամբ⁴⁴: Անշուշտ Կ. Պոլսի հայության շրջանում ստանալով աջակցության խոստումներ՝ նաեւ որոշակիորեն կապեր էին հաստատվել Կ. Պոլսի եւրոպական դեսպանատների հետ. «...կաթողիկոսը հարկաւ մասնաւոր տեսակցութիւններ եւ խորհրդակցաբար բանակցութիւններ ունեցած է Կ. Պոլսոյ մէջ, եւ ասոնց արձագանգն է, որ մինչեւ Իտալիա եկեղեցական պետութեան, այսինքն պապական թագաւորութեան մէջ լսուած է»⁴⁵: Ուստի Հակոբ կաթողիկոսը, տվյալ պահին այլեւս նպատակահարմար չհամարելով շարունակել բանակցությունները, 1667 թ. գարնանը վերադարձավ Ս. Էջմիածին⁴⁶: Կաթողիկոսի վերադարձը, ըստ Մաղաքիա Օրմանյանի, պայմանավորված էր նրանով, որ «երբ Յակոբ Լատիններուն իսկական ծրագիրը իմանալով, յետ կեցած էր իր միտքէն, եւ դարձած էր Էջմիածին», իսկ դա չէր նշանակում հարաբերությունների խզում, «այլ յուսադրելով բանակցութիւնը փակած էր»⁴⁷:

Կարծում ենք, որ Հակոբ կաթողիկոսի այս ճանապարհորդությունը, որոշակի արդյունք չարձանագրելով հանդերձ, այնուամենայնիվ կարեւոր էր օսմանահպատակ հայության ընկերային-տնտեսական պայմաններին անձամբ ծանոթանալու, մեծահարուստ հայությանը եւ հայ հասարակության տարբեր շերտերը միավորելու եւ համախմբելու⁴⁸, ինչպես նաեւ օտար միջավայրում հնարավոր դաշնակիցներ ձեռք բերելու տեսանկյունից: Այդ ամենն անշափ կարեւոր դարձավ հատկապես նրա հաջորդ ճանապարհորդության ընթացքում:

⁴⁴ Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2982:

⁴⁵ Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 3026:

⁴⁶ Վ. Հակոբյանը, հիմք ընդունելով Հակոբ Կարնեցու «Ժամանակագրության» եւ Հակոբ կաթողիկոսի լեհահայերին ուղղված 28.08.1678 թվակիր կոնդակի հաղորդած տեղեկությունները, պնդում է, որ կաթողիկոսի պոլսյան ուղևորությունը տևել է յոթ տարի՝ 1665–1672 թթ. (տես Մանր ժամանակագրություններ..., էջ 251):

⁴⁷ Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 3026:

⁴⁸ Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2981–2982:

Այնուամենայնիվ Հակոբ կաթողիկոսի կոստանդնուպոլսյան այս ճանապարհորդությունը կասկածների տեղիք էր տվել պարսից իշխանությունների շրջանում: Կարծում ենք՝ հենց այս նկատառումով էր, որ կաթողիկոսը Ս. Էջմիածին վերադառնալուց հետո հանդիպեց Երեւանի Սաֆի խանի հալածանքներին⁴⁹, որոնցից խուսափելու համար 1868 թ. ապրիլին մեկնեց Սպահան եւ հանդիպելով Սյուլեյման շահին՝ «միանգամայն բացատրեց իր Թուրքիա երթալուն շարժառիթը»⁵⁰: Շահը, առերես սիրաշահելով եւ իբրեւ թե հավատալով կաթողիկոսին, հրամայեց պատժել Երեւանի խանին, սակայն նրան հաջորդած խանն առավել խստացրեց հալածանքները հատկապես հայ բնակչության նկատմամբ⁵¹: Նշենք, որ Օրմանյան Սրբազանը չի ընդունում, որ 1670—1678 թթ. ընթացքում Հակոբ կաթողիկոսը լքել է Էջմիածինը⁵²: Սակայն մեկ այլ առիթով, առանց ժամանակի որոշակիություն եւ հստակեցման, գրում է, որ կաթողիկոսը, Երեւանի խանի հալածանքներից խույս տալու համար շահին հանդիպելուց եւ վերադառնալուց հետո ստիպված է եղել մեկ անգամ եւս Սպահան մեկնել⁵³: Զաքարիա Քանաքեռցու վկայությամբ՝ Հակոբ կաթողիկոսի՝ Կ. Պոլսից վերադառնալուց հետո Ս. Էջմիածին պատկանող կալվածքների շուրջ կաթողիկոսի եւ Երեւանի Սաֆի խանի միջեւ վեճ է առաջանում, որը հարթելու համար կաթողիկոսը ցանկանում է հանդիպել շահին: Սակայն խանի կողմից ձեռքբերվում է: Որոշ ժամանակ անց կաթողիկոսին հաջողվում է խույս տալ բանտարկությունից եւ իրեն ուղեկցող հրացանավորների ուղեկցությամբ հասնել Սպահան⁵⁴: Համադրելով պատմիչների՝ մեզ հաղորդած տեղեկությունները, ինչպես նաեւ ուսումնասիրողների արած եզրահանգումները, հավանական ենք համարում⁵⁵, որ 1673—74 թթ. Հակոբ

⁴⁹ Վերջինս «աչք տնկէր էր իւրացնել զծովն եւ զայգին զոր Յակոբ շինել տուած էր Էջմիածինի քով» (տե՛ս Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2989):

⁵⁰ Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2990:

⁵¹ Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2993—2995:

⁵² Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 3002:

⁵³ Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 2992:

⁵⁴ ԶԱՔԱՐԻԱ ՔԱՆԱՔԵՌՑԻ, նշ. աշխ., էջ 132—133:

⁵⁵ 1678 թ. փետրվարի 20-ի կողնդակով Հակոբ կաթողիկոսը Հովհան վարդապետին նշանակում է որպես շուղայեցիների առաջնորդ: Նույն կողնդակում խոսելով Սպահանի հայության բարեկեցիկ կյանքի մասին գրում է «աչօք տեսեալ եմք», որից կարելի է ենթադրել, որ խոսքը 1673—1674 թթ. այցելությանն է վերաբերում: Տե՛ս ՄՄ Մատենադարան. «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 244, վավ. 359: Կոնդակը հրապարակված չէ: Թվային օրինակը տրամադրելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում Մատենադարանի Արխիվի և արխիվագիտության բաժնի վարիչ տիար Ա. Մալխասյանին:

կաթողիկոսն այցելել է Սպահան եւ հանդիպումներ ունեցել տեղի հայության հետ⁵⁶:

Ամփոփելով մեր ուսումնասիրությունը՝ պետք է նշենք, որ թե՛ Օսմանյան կայսրություն եւ թե՛ Պարսկաստան կատարած այցելությունները, որոնք հիմնականում շղարշվում էին կրոնական եւ ներեկեղեցական խնդիրները հարթելու, պարտքերը մարելու համար հանգանակություններ կատարելու առաքելությանմբ, ըստ էության, հետապնդում էին մեկ այլ նպատակ՝ պատրաստել հայությանն ազգային-ազատագրական պայքարի, միավորել հայերի ուժերը, միաբանություն ստեղծել հայ հասարակության տարբեր դասերի միջեւ՝ բոլորին խանդավառելով անկախ պետություն ունենալու դարավոր երազանքով: Այս ճամփորդությունների ընթացքում նաեւ հնարավոր էր լինում ուսումնասիրել հարեւան ժողովուրդների տրամադրությունները եւ ստեղծել դիվանագիտական կապեր: Զուղայեցու գործունեության արդյունքում հասունացել էր պահը, որ շուրջ երկու տասնամյակ հայության եւ օտար շահագրգիռ ուժերի շրջանում համապատասխան աշխատանքներ տանելուց հետո հայ ազատագրական պայքարի կազմակերպումը գաղափարականից տեղափոխվեր առավել գործնական տիրույթ:

РЕЗЮМЕ

Проходящая в первой половине XVII века «Тридцатилетняя война» (1618—1648), а также Критская война (1645—1669) сформировали новую геополитическую ситуацию как на Западе, так и на Востоке. В этот период действия, инициированные народами, находящимися под властью Османской империи и Персии, были направлены на свержение ига указанных государств.

Решающей для армянской освободительной борьбы была в особенности деятельность Католикоса Акопа Четвертого Джугаеци в этом направлении, которая в основном была завуалирована миссией сглаживания религиозных и внутрицерковных проблем, сбора пожертвований для погашения долгов, однако, по сути, преследовала другую цель — подготовить армян к

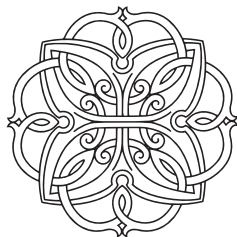
⁵⁶ Տե՛ս ԶԱՔԱՐԻԱ ԱԳՈՒԼԵՅԻ, *Օրագրութիւն, Երեւան, 1938*, էջ 118, 120. ԶԱՔԱՐԻԱ ՔԱՆԱՔԵՌԵՅԻ, *նշ. աշխ.*, էջ 135. *Նմմտ. Ա. Հովհաննեսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի...*, էջ 174—175. Հ. Միրզոբյան, *Հովհաննես Մրքուզ Զուղայեցի, Երեւան, 2001*, էջ 40:

национально-освободительной борьбе, объединить их силы, сформировать единение и согласие между различными классами армянского общества, воодушевляя всех многовековой мечтой — иметь независимое государство. В результате деятельности Католикоса Акопа Джугаеци созрел момент, чтобы спустя около двух десятилетий, после проведения соответствующих работ среди армянства и заинтересованных иностранных сил, организация армянской освободительной борьбы переместилась из идеологического в более практическое поле.

SUMMARY

“Thirty Years’ War” that took place in the first half of the 17th century (1618–1648), as well as the Cretan War (1645–1669), created a new geopolitical situation in both the West and the East. During this period, the actions of the nations under the rule of both the Ottoman Empire and Persia were aimed at breaking the yoke of the rule of these states.

The activity of Catholicos Hakob IV of Julfa in that direction was especially crucial for the Armenian liberation struggle, which was mainly shrouded in the mission of settling religious and inner-ecclesiastical issues and raising funds to pay off debts, but in fact having another intention: to prepare the Armenians for a national-liberation struggle, to unite the forces of the Armenians, to create unity among the different classes of the Armenian society by inspiring everyone with the age-old dream of having an independent state. As a result of the activities of Catholicos Hakob of Julfa, the organization of the Armenian liberation struggle moved from the ideological sphere to a more practical one after a relevant work had been carried out among the Armenians and foreign interested forces for nearly two decades.



ԼՈՒՍԻՆԷ ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ ԳԻ, «Էջմիածին» ամսագիր

ՇԱՐԱԿԱՆՆԵՐԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹԻՒՆ «ԱՐԱՐԱՏ» ԱՄՍԱԳՐՈՒՄ

«Արարատ» ամսագիրը (1868–1919 թթ.) իր գիտական առաքելութիւնն իրականացնելիս կարեւոր ներդրում է ունեցել նաեւ շարականների ուսումնասիրութեան գործում: Այսպէս՝ 1894 թ. Սահակ վարդապետ Ամատունին ամսագրի Գ., Դ., Զ., Է., Ը. համարներում հրատարակում է իր «Շարականների ուսումնասիրութիւն» յօդուածաշարը: Մինչ այդ կային երկու արժէքաւոր գիտական հրապարակումներ՝ Գ. Գաբրիէլ Աւետիքեանի «Բացատրութիւն շարականաց»-ը՝ լոյս տեսած 1814 թ. Վենետիկում, եւ Մկրտիչ Էմինի՝ Շարականոցի ռուսերէն թարգմանութիւնը (Шараканъ, Богослужбные каноны и пѣсни армянской восточной церкви), որը հրատարակուել էր 1879 թ. Մոսկուայում:

Միջնադարեան պատմիչների նմանութեամբ Ամատունին նշում է, որ շարականների ուսումնասիրութիւնը յանձն է առել «ազգիս քաջարթուն Հովուապետի ցանկալի հրամանով»¹ եւ այսուհետ «Արարատ» ամսագրի միջոցով պէտք է լոյս ընծայի ինչպէս շարականներ ու նրանց մասին իր դիտողութիւնները, այնպէս եւ Մայր Աթոռի մատենադարանում պահպանուած 73 օրինակ հազուագիւտ ձեռագիր Շարականներից (իմա՝ Շարակնոց)² անցեալ տարի իր ձեռքով քաղած 243-ի չափ ընտիր նորագոյն շարականները³: Առաջին շարականը, որ նա յանձնում է իր ընթերցողին, «Անթառամ սիրոյ ծնունդը»-ն է՝ նուիրուած Վարդանանց յիշատակին: Կրկին իր խօսքում պահպանելով միջնադարեան գրիչների ոճը՝ Ամատունին նախ հոգածութեամբ նկարագրում է ձեռագիրը, նշում, որ վերը նշուած «Անթառամ սիրոյ ծնունդը»-ը զգուշութեամբ օրինակել է 1588 — Ժէ. Թուահամարի ձեռագրից, նիւթի կարեւորութիւնն ընդգծելու համար մէջբերում այդ ձեռագրի գրչի՝ Սարգիս Երէցի եւ պատուիրատուի յիշատակարանները⁴:

¹ Խօսքը Մկրտիչ Խրիմեանի մասին է, որը գահակալել է 1893–1907 թթ.:

² «Շարական» եզրը մեծատառով նա գործածում է «Շարակնոց», իսկ փոքրատառով՝ «հոգեւոր երգ» իմաստով:

³ Տէս «Արարատ», 1894, Գ., էջ 85:

⁴ Ներկայումս այն Մեսրոպ Մաշտոցի անուան Մատենադարանի №2092 ձեռագիրն է:

Ըստ գրութեան ձեւի՝ Սահակ վարդապետը յիշեալ շարականոցում տարբերում է հին եւ նոր շարականներ. նրանք, որոնք ստեղծուած են Ե.—ԺԱ. դարերի ընթացքում, այլ խօսքով՝ Սահակ Պարթեւից մինչեւ Յովհաննէս Սարկաւագ, գրուած են կրճատ բառերով, իսկ շատ անգամ բաց են թողնուած ամբողջական նախադասութիւններ՝ ամփոփելով մի տունը մէկ տողի մէջ։ Իսկ ԺԱ. դարից մինչեւ ԺԲ. դարի կէսերը (Գրիգոր Վկայասէրից մինչեւ Յակոբ Բ. Կլայեցի կաթողիկոսը) կրճատումներ չկան։

Կրճատ գրելու պատճառներն Ամատունին նոյնպէս բացատրում է.

ա. միւս գրիչների համար շեշտել դրանց հնութիւնը,

բ. թոյլ եւ տկար յիշողութիւն ունեցող ժամասաց դպիրներին ստիպել յիշել դրանք,

գ. իզուր ժամանակ, թուղթ, թանաք չվատնել եւ մանաւանդ իզուր աչքի լոյս չթափել նրանց տաժանելի արտագրութեան վրայ, եթէ դրանք յայտնի էին ամենքին, եւ նրանց «համեղ ձայնը ամենայն օր լսում էր սուրբ եկեղեցաց յարկերի տակից»⁵։

Իր ուսումնասիրութիւններում Սահակ Ամատունին յատկապէս կարեւորում է հետեւեալ հարցերը. Ե. դարից մինչեւ ԺԱ. դարը ի՞նչ շարականներ են գործածուել եկեղեցում, ի՞նչ է աւելացել այդ հների վրայ ԺԱ.—ից ԺԲ. դարերում, որքա՞ն շարական ունենք, որո՞նք են երգւում, որո՞նք են մնացել անգործածելի։ Այս հարցադրումների կարեւորութիւնն ընդգծւում է ոչ միայն իր ժամանակի տիրոջթում, այլ նաեւ հետագայ ուսումնասիրողների աշխատանքներում ընդգրկուելու առումով⁶։

Շարականների գրեթէ բոլոր ուսումնասիրողներն անդրադարձել են «շարական» եզրոյթի մեկնութեանը։ Սահակ վարդապետի «Շարականների ուսումնասիրութիւն» յօդուածաշարի երրորդ հրապարակումն ունի «Շարական» ենթավերնագիրը եւ ամբողջութեամբ նուիրուած է բառիմաստի մեկնութեանը։ Իր որոնումն սկսելով Ե. դարի պատմագրութիւնից՝ Ամատունին նկատում է, որ մեր պատմիչների գործածած երգ եւ հոգեւոր երգ արտայայտութիւնները հէնց շարականներն են, որոնք սաղմոս բառի հետ գործածուել են ոչ միայն Ե. դարում (Կորիւն, Եղիշէ, Ղազար Փարպեցի), այլ նաեւ Զ.—ԺԱ. դդ. մեր մատենագիրների երկերում

⁵ «Արարատ», 1894, Գ., էջ 87։

⁶ Տէ՛ս ԳՐ. ՅԱՎՈՐԵԱՆ, Շարականների ժանրը հայ միջնադարեան գրականութեան մէջ, Երեւան, 1980. տե՛ս նաեւ Վ. ՆԵՐՍԻՍԵԱՆ, «Շարակնոցի» թարգմանչաց կանոնը, «էջմիածին», 2006, Ժ.—ԺԱ., նոյնի Սուրբ էջմիածինը շարականներում, «էջմիածին», 2008. Հ. ԲԱՆՁԻՆԵԱՆ, Շարականի գրապատմական ուղին (5—14-րդ դարեր), Երեւան, 2012։

(Սեբէոս, Դեւոնդ, Յովհաննէս Դրասխանակերտցի, Ուխտանէս, Արիստակէս Լաստիվերցի): Շարականների ժողովածուն, Ամատունու բնորոշմամբ՝ «այն մատեանը, ուր դաս առ դաս գանձուած են նոքա», կոչուել է «Երգարան», «Հոգելից Մատեան», «Բուրաստան»⁷:

Ամատունու եզրայանգումն այն է, որ ԺԲ.—ԺԳ. դարերից արդէն, երբ ամբողջանում է երգերի ցանկը, երգ-ի եւ հոգետւր երգ-ի փոխարէն առաւելապէս շարականն է գործածական դառնում թէ՛ բուն երգերի, թէ՛ երգերի մատեանի համար⁸: Հստ Սահակ վարդապետի՝ այս երգերն իրենց հին, սեփական անունն ունեցել են՝ «աստուածաշունչ Տառեր, եղանակաւոր Տառեր»⁹, բայց հոգեշունչ միւս երգերից՝ Տաղարանից, Գանձարանից տարբերելու եւ «մի վսեմ անունով յորջորջելու համար» Շարականը եւ Շարակնոցը փոխ են առնուել այն Մանկունքների վերնագրերից, որոնց հեղինակ նա համարում է Պետրոս Գետադարձին¹⁰: «Բայց թէ ո՞ւմ ձեռքով դրուեց այդ անունը, արդեօք իմաստուն Շիրակացո՞ւ, հանճարեղ Գետադարձի՞, շնորհալի Ներսեսի՞, տաղանդաւոր Բարձրաբերդցո՞ւ, այդ անգիտելի է մեզ»¹¹, — գրում է հետազոտողը՝ իր այս հարցականներով աւելի ընդլայնելով բառի գործածութեան ժամանակային սահմանները:

Այսքանով, սակայն, չի սահմանափակւում բառի էութեան բացայայտումը, քանի որ «Միով բանիւ Շարական՝ երգերի դասաւորութեան անուն է եւ ոչ երգի»¹², այն ութ մասից բաղկացած մի ամբողջութիւն է՝ Օրհնութիւն, Հարցն, Մեծացուցէ, Ողորմեա, Տէր յերկնից, Ճաշու, Համբարձի, Մանկունք: Ուստի Ամատունին անդրադառնում է նաեւ շարական բառի բացատրութեանն ըստ կազմութեան:

Ամենայն յարգանքով վերաբերուելով իրենից առաջ կատարուած շարականի երկու հետազոտութիւններին՝ Գաբրիէլ Աւետիքեանի եւ Մկրտիչ

⁷ «Արարատ», 1894, Զ., էջ 177:

⁸ Գր. Յակոբեանը շարական եզրոյթի գործածութիւնը հոգետւր երգ-ի փոխարէն պայմանաւորում է կանոնի ընդունմամբ (Ը. դար), երբ ձեւաւորում է տէրունական եւ միւս տօների երգերի լրիւ շարքը՝ Օրհնութիւն, Հարց, Մանկունք, Համբարձի, Ողորմեա, Տէր յերկնից, Մեծացուցէ, Ճաշու, եւ արդէն ԺԲ. դարում սկսում է գործածուել շարականը: Տե՛ս Գր. ՅԱԿՈԲԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 8: Հարցի վերջին ուսումնասիրողներից Հ. Բախչինեանը մի փոքր վերապահումով, բայց Ժ. դարն է համարում բառի գործածութեան սկիզբը. «Թերեւս արդէն 10-րդ դարում (կամ մի փոքր աւելի ուշ) օրհներգերը վերանուանուել են շարական, իսկ դրանք ընդգրկող կարգերը (երգաշարերը)՝ կանոններ» (տե՛ս Հ. Բախչինեան, նշ. աշխ., էջ 275):

⁹ «Արարատ», 1894, է., էջ 220:

¹⁰ «Արարատ», 1894, Զ., էջ 179:

¹¹ «Արարատ», 1894, է., էջ 220:

¹² Անդ, էջ 219:

էմինի աշխատութիւններին, երկուսի երկերին տալով «պատուական» մակդիրը՝ Ամատունին չի համաձայնում նրանց այն բացատրութիւններին, որոնցում շարական-ի շար արմատը նոյնացում է եբրայական երգ նշանակող շիր կամ շիրահ արմատների հետ (Գ. Աւետիքեան): Էմինը եւս բառի արմատը համարում է «շէ» — երգ, որն ունի սեմական ծագում եւ հայոց լեզուի մէջ յայտնուել է ԺԲ. դարում: Սահակ Ամատունին շարական-ը կազմուած է համարում հայերէն շար արմատից՝ -ական վերջածանցով, ինչպէս՝ զօրական, դասական, խմբական եւ այլն: Միւս փաստարկն այն է, որ եթէ շարական-ը փոխառութիւն լինէր, ապա պէտք է պահպանած լինէր իր նախնական ձեւը՝ շերական կամ շիրական, ինչպէս դա եղել է միւս փոխառութիւնների դէպքում՝ սաղմոս, կանոն, մեղեդի, ալէլուիա, փիլոն եւ այլն: Իսկ որ շարական-ը չէր կարող աղաւաղուած լինել նաեւ գրիչների ձեռքով, դրանում Ամատունին որեւէ կասկած չունի, քանի որ «Աւետարանից յետոյ գրեթէ ոչ մի գիրք այլեւայլ գրիչների ձեռքով այնչափ արագ չէր գրուել եւ բազմացել մեր ազգի մէջ, որչափ Շարական գիրքը»¹³: Երրորդ փաստարկն այն է, որ երգ եւ երգարան բառերն աննպատակ կլինէր փոխարինել շեր-ով կամ շերական-ով: Եւս մէկ փաստարկ հայկական տաղաչափութիւնն է, որով գրուել են մեր հոգեւոր երգերը, մինչդեռ շեր եւ շիր նշանակում են կանոնաւոր չափով ու ոտով գրուած գրական եւ աշխարհիկ տարատեսակ բանաստեղծութիւններ, «որպիսիք ունի մեր մեծահանճար Գամառ-Քաթիպան»¹⁴:

Թւում է՝ այս հարցը չափազանց կարեւոր է եղել Սահակ Ամատունու համար, որովհետեւ այսքանով չբաւարարուելով՝ նա շարունակում է հետազօտութիւնը. հայկական շար եւ օտար շեր, շիր արմատների տարբերութիւնը հաստատելու, դրանց նոյնացումը բացառելու համար դիմում եբրայեցիներէնին, պարսկերէնին, արաբերէնին, ապացոյցներ փնտրում անգամ այդ օրերին ստեղծուող գրականութեան մէջ՝ 1858 թ. լոյս տեսած Խաչատուր Աբովեանի «Վէրք Հայաստանի»-ում, 1868 թ. Պետերբուրգում տպագրուած «Քնար Հայկական»-ում, Ղափանցու «Երգարան»-ում¹⁵, ինչը վկայում է Սահակ վարդապետի չափազանց հետեւողական քննութեան մասին, որը մինչ այժմ չի կորցրել իր գիտական հետաքրքրութիւնն ու արդիականութիւնը: Առաջ ընկնելով յաւելենք նաեւ, որ 1912 թ. «Արարատ»-ում

¹³ Անդ, էջ 220:

¹⁴ Անդ, էջ 221:

¹⁵ Անդ:

տպագրած շարականին վերաբերող իր ուսումնասիրութեան մէջ Մանուկ Աբեղեանը նոյնպէս համակարծիք է Ամատունու հետ¹⁶։ Հետագայում Հրաչեայ Աճառեանը նոյնպէս շարական-ը համարում է հայերէն շար(ք) արմատից՝ -ական վերջածանցով կազմուած բաղադրութիւն, որը նախապէս եղել է ածական՝ շարական երգ, յետոյ դարձել գոյական, ինչպէս ուրուական-ը, վաճառական-ը, ազգական-ը եւ այլն։ Ի դէպ, իր այդ փաստարկներում նա հենւում է հենց Սահակ Ամատունու դիտարկումների վրայ՝ վկայակոչելով նրա «Հայոց բառ ու բան» (1912 թ.) աշխատութիւնը¹⁷։ Իսկ արդէն 1980 թ. հրատարակած իր ուսումնասիրութեան մէջ այս հարցի շուրջ Սահակ Ամատունուն իր համախոհութիւնն է յայտնում եւ լրացուցիչ փաստեր յաւելում նաեւ հարցի մէկ այլ հետազոտող՝ Գրիգոր Յակոբեանը¹⁸։

Այսպիսով՝ Սահակ Ամատունին պատկառելի աւանդ ունի շարականների ուսումնասիրութեան հարցում, եւ այդ ուսումնասիրութիւնների մի էական մասը բաժին է ընկնում «Արարատ» ամսագրին։ Յաջորդիւ նա շարունակում է իր ուսումնասիրութիւնը՝ բնագրեր հրատարակելով, դրանցում ճշտումներ կատարելով։ Այս ամենի շնորհիւ 1911 թ. լոյս է տեսնում նրա «Հին եւ նոր պարականոն կամ անվաւեր շարականներ» աշխատութիւնը, ինչին «Արարատ»-ն արձագանքում է Ստեփան Կանաչեանի դրուատական գրախօսութեամբ¹⁹։

Յաւելենք նաեւ, որ «Արարատ»-ի էջերում Ամատունու հրատարակած շարականները նախ եւ առաջ Հայոց պատմութեան այս կամ այն դրուագը ներկայացնող, ազգային բովանդակութիւն ունեցողներն են՝ նուիրուած Գրիգոր Լուսաւորչին եւ Տրդատ Մեծին, կամ Վարդանանց յիշատակին, ինչպէս արդէն վերը նշուած «Անթառամ սիրոյ ծնունդը»-ը, որի հեղինակ նա համարում է Յովհան Օձնեցուն՝ նմանութիւններ տեսնելով Իմաստասէր կաթողիկոսի ճառերի եւ այս շարականի բովանդակութեան միջեւ²⁰։

Յատկանշական է, որ այդ նոյն՝ 1894 թ. «Արարատ»-ի է. եւ Ը. համարներում Ամատունու յօդուածներին յաջորդում են այն ժամանակ դեռ

¹⁶ Տէս Մ. ԱՐԵՂԵԱՆ, Շարականի մասին, «Արարատ», 1912, Թ., էջ 824–825։

¹⁷ Տէս Հր. ԱՃԱՌԵԱՆ, Հայերէն արմատական բառարան, Երեւան, 1977, հտ. Գ., էջ 501–502։

¹⁸ Գր. ՅԱԿՈԲԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 47–48։

¹⁹ Տէս «Արարատ», ԺԲ., 1911, էջ 1044։

²⁰ Իրականում շարականի հեղինակը Ներսէս Շնորհալին է (տէս Գր. ՅԱԿՈԲԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 304)։

սարկաւագ Սողոմոն Սողոմոնեանի՝ Կոմիտասի հրապարակումները՝ նուիրուած շարականի երաժշտական յատկանիշների լուսաբանմանը, ինչը եւս մէկ վկայութիւնն է շարականի ուսումնասիրութեան գիտական լուրջ նպատակադրմանը ամսագրի էջերում²¹:

Սահակ Ամատունու ուսումնասիրութիւններին եւ բնագրային հրապարակումներին գրեթէ զուգահեռ «Արարատ»-ի էջերում 1895, 1896 եւ 1897 թուականներին շարականների բնագրեր, դրանց մասին դիտարկումներ էր հրապարակում Կարապետ Կոստանեանցը: Լինելով Գէորգեան ճեմարանի տեսուչը՝ նա ընդունելութեան կարգի ծանուցումից առաջ տպագրում է «Շարական սուրբ էջմիածնի» խորագրով եւ խազագրութեամբ²² շարականը՝ «էջ Միածինն ի Հօրէ» սկսուածքով: Կ. Կոստանեանցի յաջորդ երկու հրապարակումներից մէկը Թ. դարի շարականագիր Համամ Արեւելցու մասին է, ինչպէս նաեւ նրա շարականի հրատարակումը:

Հիմք ընդունելով Մխիթար Այրիվանեցու այն յիշատակումը, որում նա Համամին կոչում է նաեւ Յովհաննէս Բագրատունի, Կոստանեանցը ենթադրում է, որ նա Բագրատունեաց տոհմից էր: Նրանից մեզ է հասել մի շարական, որում հեղինակը ներում է հայցում Աստծուց «մահուան ահից» արաբ ոստիկան Բուղայի հրամանը կատարելու՝ եղբօր արիւնը հեղելու համար: Շարականի տների գլխատառերով ընթերցւում է՝ «Համամ»²³: Հ. Բախչինեանի դիտարկմամբ՝ անձնական շեշտեր պարունակող այս շարականը թերեւս հէնց այդ պատճառով յայտնուել է պարականոն կամ անվաւեր կոչուած շարականների մէջ, քանի որ ապաշխարական երգին բնորոշ ընդհանրական եսին փոխարինել է որոշակիացուած-անձնաւորուած խնդրանքը: Միեւնոյն ժամանակ Համամ Արեւելցին իր բերած անհատական պատկերների եւ գաղափարների շնորհիւ նորարար է դառնում հայ քնարերգութեան մէջ²⁴:

Հարուստ տեղեկոյթ է պարունակում նաեւ Կոստանեանցի այն հրապարակումը, որ նախորդում է «Կանոն Թադէոսի առաքելոյն» շարականին: Նա բազում աւանդութիւններ, մատենագրութիւնից հատուածներ,

²¹ Տե՛ս նաեւ նոյն հեղինակի յօդուածը շարականը ձայնագրելու առաջին փորձերի մասին. Կոմիտաս վարդապետ, Հայոց եկեղեցական երաժշտութիւնը ԺԹ. դարում: Ա. շրջան (1839–1874), «Արարատ», 1897, Ե., էջ 221–225:

²² «Արարատ», 1895, Զ., Յաւելուածներ:

²³ «Արարատ», 1896, Դ., էջ 169–176:

²⁴ Տե՛ս Հ. Բախչինեան, նշ. աշխ., էջ 140:

առաքեալի անուան հետ կապուող սրբավայրեր է յիշում Հայոց աշխարհում: Այս ամենից յետոյ մնում էր միայն զարմանալ, որ չկար նրան նուիրուած շարական: Եւ ահա Կարապետ Կոստանեանցը այն յայտնաբերում է 1483 թ. Բաղէշում գրուած մի Շարակնոցից՝ «Կանոն Թաղէսոսի առաքելոյն» վերնագրով, թէեւ վստահ է, որ Մայր Աթոռի եօթանասուններեք ձեռագիր Շարակնոցների մէջ կգտնուեն այս շարականի աւելի լաւ օրինակներ: Ցանկալի էր պարզել նաեւ այս շարականի հեղինակին ու ստեղծման ժամանակը: «Իսկ թէ ինչո՞ւ գործածութիւնից ելած է այդ շարականը, ո՞վ է, որ կարող է մի շարական ջնջել եկեղեցու կարգերից կամ աւելացնել, այնպիսի խնդիրներ են, որոնց պատասխանը շնորհակալութեամբ կուզէինք լսել «Արարատ» ամսագրից»²⁵, — գրում է նա: Կոստանեանցի այս հարցադրումները կողմնակիօրէն ցոյց են տալիս «Արարատ» ամսագրի իւրօրինակ հարթակ լինելը՝ այս կամ այն հարցը ոչ միայն հետազօտելու, այլ նաեւ կենդանի երկխօսութիւն վարելու համար:

«Արարատ»-ը ոչ միայն ուսումնասիրութիւններ էր տպագրում եւ շարականների բնագրեր հրատարակում, այլ նաեւ ուշադիր էր ցանկացած նոր հետազօտութեան հանդէպ: Ասուածի վկայութիւնն ամսագրի 1904 թ. է.—Ը. համարում էմմանուէլ քահանայ Նազարեանի հրատարակած մի հետաքրքիր գրախօսականն է՝ «Шараканъ»-ի մասին» վերնագրով, որը նուիրուած է էմինի՝ Շարակնոցի ռուսերէն թարգմանութեանը: Յօդուածագիրը նկատում է, որ այդ թարգմանութեան մասին մեր գրականութեան մէջ ոչինչ չի ասուել, որի պատճառը, անշուշտ, թարգմանչի «գիտնական հեղինակութիւնն» է: Սակայն ինքը, համաձայն լինելով թարգմանչի նկատմամբ այս վստահութեանը, այդուհանդերձ ունի ինչ-ինչ վերապահումներ: է. Նազարեանն ընդգծում է, որ շարականները «մեր տաղանդաւոր կրօնաւորների բարձր բանաստեղծական կորովով ու աւիւնով են գրողմուած»²⁶, ուստի թարգմանչից պահանջում է պահպանել շարականագիրների՝ «մեր այդ երկնային աշուղների բանաստեղծական կրակը՝ տեղ-տեղ համեմուած աւետարանական առակների, աւելի ճիշտ՝ մետաֆօրների շնորհալի ցուցումներով»²⁷, մինչդեռ ռուսերէն թարգմանութեան մէջ թէ՛ բանաստեղծական մասերը, թէ՛ առակաւոր հատուածները զոհաբերուած են մեկնողականին: Իսկ քանի որ

²⁵ «Արարատ», 1897, Ա., էջ 7:

²⁶ «Արարատ», 1904, է.—Ը., էջ 678:

²⁷ Անդ:

շարականների աղը նրանց բանաստեղծական գունաւորումն ու աւետարանական առակներով ստեղծուող պատկերաւորութիւնն է, հետեւաբար դրանք շատ բան չեն կարող ասել ոռւս ընթերցողին: Նազարեանը կարեւոր է համարում այդ ընթերցողին շարականի բանաստեղծական հմայքին եւս հաղորդակից դարձնելը, թէեւ ենթադրում է, որ թարգմանիչը սոսկ Հայ Եկեղեցու վարդապետութեանը նրան ծանօթացնելու նպատակով է իր թարգմանութիւնները կատարել: Ինչեւէ, թէեւ գրախօսը յայտնաբերում է նաեւ իմաստաբանական մեղանշումներ, դրանք ի ցոյց դնում ոռւսերէն եւ հայերէն բնագրերի զուգադրմամբ, այդուհանդերձ էմիլեան այս թարգմանութիւնը շատ բարձր է գնահատում եւ համարում է մեծ ծառայութիւն, որ հայ գիտնականը կարող էր անել իր ազգին եւ Եկեղեցուն:

1909–1910 թթ. «Արարատ»-ի էջերում շարականների մասին իր ուսումնասիրութիւններն է հրատարակում Ներսէս վարդապետ Տէր-Միքայէլեանը: Առաջին հրապարակումը՝ «էջմիածնի մատենադարանի հնագոյն ձեռագիր շարականները», նա համարում է ինքնապաշտպանական՝ ուղղուած օտարազգի հայագէտներ Ֆ. Ն. Ֆինկին ու Ֆ. Կոնիբերին: Բանն այն է, որ 1905 թ. Լայպցիգում նա իր ուսումնասիրութիւնն էր հրատարակել հայ Շարակնոցի մասին (Das armenische Hymnarium, Leipzig, 1905): Հրապարակման առթիւ եղած անգլերէն, ֆրանսերէն, գերմաներէն, հայերէն դրուատական գրախօսականներում կային նաեւ մի քանի դիտողութիւններ եւ քննադատութիւն: Մասնաւորապէս Ֆ. Կոնիբերը պնդում էր, թէ կայ Շարակնոցի աւելի հին ձեռագիր՝ գրուած ԺԱ. դարում՝ Ներսէս Շնորհալուց առաջ, քանի որ ձեռագիրն ունէր յիշատակարան, որում նշուած էր Պետրոս Գետադարձի հայրապետութեան սկիզբը՝ ՆԿԸ. = 1019: Ներսէս վարդապետն իր այս հրապարակման մէջ կրկին մանրամասն քննում է փաստերը, յիշատակում սոյն ձեռագրի մասին Սահակ Ամատունու եզրայանգումը, որը նոյնպէս չի ընդունում այդ ժամանակագրութիւնը, մէջբերում այլոց ուսումնասիրութիւնները: Նրա վերջնական համոզմունքն այն է, որ Պետրոս Գետադարձի անունով մեզ հասած յիշատակարանը մտացածին է եւ էջմիածնի մատենադարանում չկայ մի ձեռագիր, որը գրուած լինէր ԺԳ.–ԺԴ. դարերից առաջ²⁸: Իր յաջորդ հրապարակման մէջ Ներսէս վարդապետը կրկին անդրադառնում է հին եւ նոր շարականների

²⁸ «Արարատ», 1909, Ժ.–ԺԱ., էջ 872–873:

խնդրին: Այն կանոնական շարականները, որոնք գրուած են Ներսէս Շնորհալուց առաջ, նա համարում է հին, իսկ Շնորհալու շարականները եւ նրանից յետոյ գրուածները՝ նոր:

Իր մօտեցումը նա համարում է գրական-քննադատականը եւ դրա օգնութեամբ փորձում է լուծել շարականների հեղինակների խնդիրը: Հստ էութեան, Ն. վրդ. Տէր-Միքայէլեանը Սահակ Ամատունու գիտական հետազօտութիւնների շարունակողն է, թէեւ երբեմն նաեւ հակադրում է նրան, փորձում առաւել ընդհանրական ներկայացնել պատկերը, Շարակնոցն ուսումնասիրել ոչ թէ առանձին, այլ ընդհանուր հարցերի շրջանակում²⁹: Քննութեան ենթարկելով Մայր Աթոռի «Նշանաւոր» №1588 ձեռագիրը՝ նա եւս գալիս է Ամատունու այն գիտարկմանը, որ հին շարականները գրուած են կրճատ, իսկ նորերը՝ առանց կրճատումների: Այս ամենը նա ներկայացնում է նաեւ թուերի տեսքով. ըստ այդ թուերի՝ ԺԳ.—ԺԴ. դարի մի աւանդութիւն կամ այն №1588 ձեռագիրը մեր արդի 1166 շարականներից 862-ը կամ ամբողջի մօտ $\frac{3}{4}$ -ը համարում է հին, այսինքն՝ Ներսէս Շնորհալուց առաջ գրուած, իսկ մնացեալ 304-ը կամ ամբողջի $\frac{1}{4}$ -ից մի փոքր աւելին նոր են, այսինքն՝ Շնորհալու, իր ժամանակակիցների եւ յետնորդների ձեռքի գործ³⁰:

Այդ նոյն 1910 թ. «Արարատ»-ի Ե. եւ Զ. համարներում նա զետեղում է №1588 ձեռագրի այն շարականների ցանկը, որոնք այդ պահին անգործածական էին, դուրս էին մնացել Շարակնոցից: Դրանով նա հող է նախապատրաստում հետագայ հետազօտութիւնների համար, քանի որ կարծում է, որ այս եւ առհասարակ պարականոն շարականների ուսումնասիրութիւնը մեծ չափով լոյս պիտի սփռի դաւանաբանական այն վէճերի վրայ, որոնց պատճառով կիլիկեան շրջանում փոխադարձ անվստահութիւն էին տածում Արեւելեան եւ Արեւմտեան Եկեղեցիները, ինչպէս եւ մեծապէս պիտի նպաստի որոշելու, թէ երբ եւ ինչ պարագաներում է կանոնական ուժ ստացել մեր Շարակնոցը³¹:

²⁹ Գրիգոր Յակոբեանը հէնց այս հարցերում էր տեսնում Ամատունու հետազօտութեան թուլութիւնը. «Ամատունու յօդուածաշարը շատ արժէքաւոր է, բայց այն շօշափում է առանձին խնդիրներ: Այստեղ չեն արծարծուած մեր Շարակնոցի ուսումնասիրութեան հետ կապուած ընդհանուր խնդիրները, ինչպէս եւ շարականների հեղինակների, ժամանակի, ձեւի եւ բովանդակութեան, լեզուի, արուեստի եւ այլ հարցեր» (նշ. աշխ., էջ 15):

³⁰ Տե՛ս «Արարատ», 1910, Գ., էջ 245. հմմտ. Ն. ԹԱՀՄԻՋԵԱՆ, Ներսէս Շնորհալին երգահան եւ երաժիշտ, Երեւան, 1973, էջ 38—40:

³¹ «Արարատ», 1910, Զ., էջ 527:

«Արարատ» ամսագրի 1912 թ. է.—Ը., Թ., Ժ.—ԺԱ., ԺԲ. համարներում նիւթին անդրադարձել է նաեւ Մանուկ Աբեղեանը, որն իր «Ուրուագծեր հայոց գրականութեան պատմութիւնից» յօդուածաշարում չորս հրապարակում է նուիրել շարականներին: Յետագայում հէնց այս հրապարակումներն են ընկել նրա «Հայ հոգեւոր երգը» ուսումնասիրութեան հիմքում³²:

Իր առաջին «Շարականի մասին» յօդուածում Աբեղեանը այն միտքն է յայտնում, որ թէեւ մեր գրաւոր գրականութեան սկզբում ազգային ինքնուրոյն ստեղծագործութիւնն ամենից աւելի երեւան պիտի գար բանաստեղծութեան մէջ, սակայն ամենից քիչ հէնց այստեղ են երեւում ինքնուրոյնութիւնն ու ազգային կեանքը³³: Նրա դիտարկմամբ՝ հեթանոսութեանը բնորոշ «կեանքի զուարթ աշխարհայեցողութիւնը» քրիստոնէութեան շրջանում այլեւս ընդունելի չէ, ուստի եւ բանաստեղծութեան ներշնչման աղբիւրը ոչ թէ հայ կեանքն է, մեր հին առասպելն ու վէպը, այլ Սուրբ Գիրքը: Ուստի կրօնական եռանդն ստեղծում է կրօնական բնոյթի բանաստեղծութիւններ, սաղմոսների եւ Սուրբ Գրքի օրհնութիւններին զուգահեռ ձեւաւորում հոգեւոր երգի նոր տեսակ, որն աւելի ուշ շարական պէտք է կոչուէր: Աբեղեանը կարծում է, որ հոգեւոր երգի զարգացումը մեզանում չի եղել ինքնաբոլիս, այլ ինչպէս եւ քրիստոնէութիւնը, ներմուծուել է դրսից: Ըստ նրա՝ այն յունական բանաստեղծութեան ազդեցութիւնն է կրում, ինչի մասին վկայում են փոխառեալ բառերը՝ սաղմոս, մեսեդի, սառդոդի, մեդեդի, կանոն, տաղ եւ այլն³⁴: Կանոնների շարքը եւս հետեւում է յունականին, ինչպէս յունականին է հետեւում տաղաչափութիւնը, այն դէպքում, երբ մեր սովորական տաղաչափութիւնը, որ յայտնի եւ գործածական է Ժ. դարից ի վեր, աւելի մօտ է ասորականին:

Աբեղեանը եւս մեր հոգեւոր երգի սկիզբը Ե. դարն է համարում, այն ծագել է, երբ հայացել է Եկեղեցու պաշտամունքի լեզուն, թարգմանուել

³² Տէս Մ. ԱՐԵՂԵԱՆ, Երկեր, հտ. Գ., Երեւան, 1968, էջ 525—562:

³³ Ի դէպ, այս մտքին հակադրուել է Գրիգոր Յակոբեանի այն դիտարկումը, որ մեր շարականներն ուսումնասիրուել են կտրուած եւ անջատ՝ առանց կապելու մեր ազգային մշակոյթի եւ հարեւան ազգերի հոգեւոր երգի զարգացման հետ: Նրանք չեն դիտուել որպէս ազգային մշակոյթի հարուստ ու երկարատեւ շղթայի օղակ, որը գրականութեան մէջ ունեցել է իր դերն ու նշանակութիւնը (տէս Գ. ՅԱԿՈԲԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 25):

³⁴ Այս առումով աւելորդ չենք համարում յիշատակել «տաղ» բառի ծագման մասին Գ. Զահուկեանի այն տեղեկոյթը, ըստ որի՝ տաղը՝ «երգ, քերթուած, բանաստեղծութիւն» իմաստով, համարում է անյայտ ծագման (տէս Գ. ԶԱՀՈՒԿԵԱՆ, Հայերէն ստուգաբանական բառարան, Երեւան, 2010, էջ 718):

են Սուրբ Գրքի սաղմոսներն ու օրհներգությունները, գուցէ գրուել ինքնուրոյն կամ նմանողական նոր երգեր: Այսինքն՝ մեր հոգեւոր գրականութեան հետ զարգացել է եւ մեր հոգեւոր երգը: Իսկ արդէն է. դարից այն նոր որակներ է ձեռք բերում, ընթանում զարգացման մի նոր ուղով: Որպէս գրականութեան պատմաբան՝ Աբեղեանը փորձում է պարզել նաեւ շարականների հեղինակներին եւ հիմք ընդունելով Յովհան Օձնեցու տեղեկությունները՝ հոգեւոր երգերի առաջին հեղինակներ է համարում Սահակ Պարթեւին, Մեսրոպ Մաշտոցին, Յովհան Մանգակունուն: Գովեստով է խօսում եւ մեծ քերթուած համարում է. դարում ստեղծուած Կոմիտաս կաթողիկոսի «Անձինք նուիրեալք»-ը:

Ընդհանրապէս Աբեղեանի հայեացքն ամենից ընդգրկունն է հարցի պատմությունը ներկայացնելիս եւ ներառում է մեր պատմիչների գրեթէ բոլոր վկայություններն այս մասին: Նա յիշատակում է Կիրակոս Գանձակեցու եւ Վարդան Բարձրաբերդցու վկայություններն արդէն է. դարում շարականների չափազանց բազմազանութեան մասին, որը, անշուշտ, հոգեւոր երգի այս տեսակի զարգացման շնորհիւ էր: Այդ բազմազանությունը պէտք է յանգեցնէր որոշակի ընտրություն եւ միօրինակության պահանջի, որի իրականացումը կապում է Բարսեղ Ճոնի անուան եւ նրա կազմած «Ճոնընտիր» շարականների ժողովածուի հետ, թէեւ Աբեղեանը հաւատ չի ընծայում «Ճոնընտիր»-ի՝ է. դարում կազմուած լինելուն եւ կարծում է, որ հոգեւոր երգերի մուտքը ժամերգութեան մէջ յետագայ դարերում էլ դեռ ազատ է մնացել, եւ եկեղեցիներում միեւնոյն երգերը չեն երգուել:

Ը. դարից սկսած՝ ժամերգութեան մէջ մի մեծ փոփոխություն է մտնում՝ կանոնների դիւանը (յետագայում գրականագէտը կանոնների ի յայտ գալը բնութագրել է «գիւտ» բառով)³⁵, որն իր հերթին նպաստում է հոգեւոր երգի բազմաճառուն: Կանոնի մուտքը մեր հոգեւոր երգի մէջ Աբեղեանն սկսուած է համարում Յովհան Օձնեցի կաթողիկոսից (718—728). նա փորձում էր միակերպություն մտցնել Հայ Եկեղեցու ժամակարգութեան մէջ, որը եւս անփոփոխ չի մնում մինչեւ Անձեւացին եւ Անձեւացուց էլ այս փոփոխություններով հասնում Ստեփանոս Սիւնեցուն³⁶:

Աբեղեանը բացատրում է՝ ինչ է կանոնը, յետոյ տալիս կանոնի ստեղծման պատմությունը յունական եկեղեցական բանաստեղծութեան

³⁵ Մ. Աբեղեան, նշ. աշխ.:

³⁶ «Արարատ», 1912, թ., էջ 835:

մէջ: Այստեղ կանոնների հնարողը համարում է Կրետէի արքեպիսկոպոս Անդրէասը (մօտ. 650—720 թթ.), իսկ զարգացումը Լ. դարում էր՝ Յովհաննէս Դամասկացու եւ Կոսմաս Երուսաղէմացու միջոցով: Կանոնները կազմւում են ութ կամ ինը տարբեր երգերից, որոնցից իւրաքանչիւրը բաղկացած է եղել սկզբնապէս աւելի, յետագայում երեք կամ չորս տնից: Երգերի իննեակ թիւը համապատասխանում է Հին Կտակարանի ինը երգերին, որ երգուել են դեռ հնագոյն ժամանակներից: Այս նոյնը տեսնում ենք նաեւ մեր շարականների մէջ: Այնուհետեւ Աբեղեանը թուարկում է նշուած ութ մասերից իւրաքանչիւրը՝ Օրհնութիւն, Հարցն, Գործք կամ Գործատուն, Մեծացուցէ, Ողորմեա, Տէր յերկնից, Ճաշու, Համբարձի:

Նա բացատրում է, որ կանոնի ամեն մի երգն առանձին վերցուած կոչւում է շարական, իսկ երգերի ժողովածուն՝ Շարակնոց: Շարական բառն Աբեղեանը հոմանիշ է համարում հայերէն կարգ եւ յունարէն կանոն բառերին: Այն առաջացել է բուն հայկական շարհ-ից, ընդ որում, սկզբում գործածուել է ածականաբար՝ շարական երգ, յետոյ վերածուել գոյականի, քանի որ ունեցել է նաեւ յոգնակիութեան իմաստ՝ շարական— շարական: Հէնց այդ յոգնակիութիւն արտայայտելու շնորհիւ նաեւ յաճախ գործածուել է «շարականների ժողովածու», «շարակնոց» իմաստով: Բառի ի յայտ գալն Աբեղեանը կապում է կանոնի առաջացման հետ, ու թէեւ ժԲ. դարի հեղինակներն են առաջին անգամ գործածել, բայց քանի որ կանոնները Ժ. դարի երկրորդ կէսից արդէն կային, նա ենթադրում է, որ բառը գոյութիւն է ունեցել այդ ժամանակներից:

«Շարական»-ի մուտքով «կցուրդ» եզրը հետզհետէ յետ է մղւում, մանաւանդ որ հոգեւոր նոր երգերը յօրինւում էին իբրեւ կանոնի շարքի երգեր եւ առաւել անկախութիւն էին ձեռք բերել: Որպէս գրականագէտի՝ Աբեղեանին հետաքրքրել է նաեւ շարականագիրներին՝ որպէս ստեղծագործողների բնութագրող բառերը: Նա նշում է, որ Շարակնոցներում այդ հեղինակների համար գործածւում էին առնել, ասել, երգել, ոգել բառերը:

Աբեղեանի յաջորդ դիտարկումն այն է, որ Շարակնոցը նորանոր երգերով եւ նոյնիսկ ամբողջական կանոններով ընդարձակւում է ԺԱ., ԺԲ., ԺԳ. դարերում, իսկ ԺԴ. դարի վերջում զարգացումը գրեթէ միանգամից դադարում է: Աբեղեանը սա բացատրում է ժամակարգութեան փակուելով: Յոյս չունենալով, թէ իրենց երգերը կընդունուեն ժամբողջութեան կանոնի մէջ՝ բանաստեղծներն այլեւս չէին գրում շարականներ, որի հետեւանքով շարականի տեսակը ԺԴ. դարից արդէն իր տեղը

զիջում է բանաստեղծության առաւել աշխարհիկ տեսակաների՝ տաղերին, գանձերին³⁷:

Շարականի ուսումնասիրութեան վերջին երկու յօդուածներում Աբեղեանն անդրադարձել է Սուրբ Գրքի եւ Կանոնի, ինչպէս նաեւ դաւանաբանութեան եւ մեկնաբանութեան ազդեցութիւններին շարականի վրայ³⁸: Առաջին դէպքում նա ընդգծում է հոգեւոր երգի ուսուցողական կողմը: Գիտնականը համոզուած է, որ այն ստեղծուած էր նախ եւ առաջ ժողովրդի մէջ բարեպաշտութիւն զօրացնելու եւ քրիստոնէական ուսմունքը տարածելու համար: Աբեղեանը յատուկ շեշտում է նաեւ երգուելու հանգամանքը, որը լրացուցիչ ազդակներ էր հաղորդում բանաստեղծական խօսքին՝ նպաստելով վերը նշուած ուսուցողական նպատակադրմանը: Այն շարականները, որոնք աւետարանական փոքրիկ պատմութիւններ են, եւ նրանց մէջ առաւել յստակ է ընդգծում սովորեցնելու նպատակը, Աբեղեանը կոչում է վիպական երգեր³⁹:

Նա քննում է նաեւ շարականների միջոցով դաւանաբանական ուսում տալու հարցը եւ գալիս է այն եզրայանգման, որ այն շարականները, որոնք կոչուած են Եկեղեցու մէջ վէճի ու պառակտման առարկայ դարձած խնդիրներ լուծելուն, աչքի են ընկնում իրենց սառն ու վերացական բնաւորութեամբ⁴⁰, դատողութիւնների գերակշռութեամբ: Այդպիսիք են յատկապէս Ծննդեան երգերը կամ ընդհանրապէս Տէրունական տօների համար գրուած շարականները: Դիտարկում է նաեւ մեկնաբանութեան ազդեցութիւնը շարականների վրայ, դրանցում Սուրբ Գրքի իրողութիւններին ու իրերին տրուած խորհրդանշական իմաստների բացայայտումը:

Մանուկ Աբեղեանի այս ուսումնասիրութիւնը շարականի մի խոր եւ համակողմանի վերլուծութիւն է, որը ոչ միայն ի մի բերեց նախորդ դիտարկումները, այլ նաեւ տեղիք տուեց նոր խորհրդածութիւնների, ուղենշեց նոր վերլուծութիւններ:

Այսպիսով՝ «Արարատ» ամսագրում Սահակ վրդ. Ամատունու «Շարականների ուսումնասիրութիւն» յօդուածաշարով սկսուած հետազօտական աշխատանքը արգասաբեր ընթացք ունեցաւ՝ շարունակուելով Գէորգեան ճեմարանի տեսուչ Կարապետ Կոստանեանցի, էմմանուէլ

³⁷ «Արարատ», 1912, Թ., էջ 836:

³⁸ Տէս «Արարատ», 1912, Ժ.—ԺԱ., ԺԲ.:

³⁹ «Արարատ», 1912, Ժ.—ԺԱ., էջ 1025:

⁴⁰ «Արարատ», 1912, ԺԲ., էջ 1146:

քահանայ նազարեանի, ներսէս վրդ. Տէր-Միքայէլեանի, Ստեփան Կանայեանի, այն ժամանակ դեռեւս Գէորգեան ճեմարանի ուսուցիչ Մանուկ Աբեղեանի վերլուծութիւններում եւ իր նպաստը բերեց հայ հոգեւոր երգը ճանաչելու, վերաիմաստաւորելու եւ ազգային կեանքի մշտական ուղեկիցը դարձնելու առաքելութեանը:

РЕЗЮМЕ

Журнал «Арагат» внес весомый вклад в дело изучения шараканов (духовных песнопений). Начало изучению шараканов было положено серией статей «Изучение шараканов» (1894, 1897, 1898) вардапета Саака Амадуни. Вардапетом Сааком помимо прочих вопросов было рассмотрено толкование термина «шаракан», было доказано его армянское происхождение от корня շար(ք) [sharq] и суффикса -ական [akan]. В 1909—1910-ые гг. на страницах журнала «Арагат» вардапетом Нерсесом Тер-Микаеляном было опубликовано исследование, посвященное шараканам; автор попытался решить вопрос, касающийся авторства шараканов. Однако наиболее глубокими и всесторонними были исследования, проведенные Мануком Абегианом (1912 г.). В дальнейшем они стали основой для статьи ученого «Армянская духовная песня», став ориентиром для дальнейших исследований.

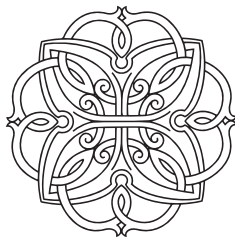
Представляет научную ценность также отклик авторов журнала «Арагата» на исследования в области шаракана, как, например, рецензия Степана Канаяна на работу Саака Амадуни «Старые и новые апокрифические шараканы» или рецензия иерея Эммануэла Назаряна на опубликованный в 1879 г. Эмином русский перевод шараканов («Шаракан»).

SUMMARY

“Ararat” monthly made a significant contribution to the study of hymns (sharakans), which began with a series of articles entitled “Study of Hymns” (1894, 1897, 1898) by Archimandrite Sahak Amatouny. Archimandrite Sahak, among other issues, considered the interpretation of the term “sharakan” and proved its Armenian origin made of the root շար(ք) [sharq] and the suffix -ական

[akan]. In the 1909-1910s, a hymn study was published by Archimandrite Nerses Ter-Mikaelyan in “Ararat” monthly. The author tried to resolve the issue of the authorship of the hymns; however, the most profound and comprehensive studies were carried out by Manuk Abeghyan (1912). They later became the basis of the scholar’s article “Armenian spiritual songs”, becoming a reference point for further researches.

The response of the authors of “Ararat” monthly to the researches in the hymn sphere is also of scientific value; for example, Stepan Kanayan’s review to Sahak Amatouny’s work entitled “Old and New Apocryphal Hymns” or the review of Priest Emanuel Nazaryan to the Russian translation of hymns (“Sharakan”) published by Emin in 1879.



ԷԴԻԿ ՄԻՆԱՍՅԱՆ

Պատմական գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ԵՊՀ

ՍԵՐԻ ՊԱՅՄԱՆԱԳԻՐԸ ԵՒ ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ

1918—1920 թթ. միջազգային սրված հարաբերությունների եւ լարվածություն պայմաններում հայ դիվանագիտությունը ՀՀ ռազմաքաղաքական հնարավորություններից բխող մի շարք ձեռքբերումներ ունեցավ, որոնցից ամենանշանակալիցը, անտարակույս, Սեւրի պայմանագիրն էր, որը ստորագրվել է 100 տարի առաջ՝ 1920 թ. օգոստոսի 10-ին: Սեւրի պայմանագրով կարծես մասամբ իրականություն էր դառնում մեր ժողովրդի դարավոր երազանքը. ստեղծվում էր միացյալ Հայաստանը՝ հայ ժողովրդի գոյատեւման կարեւոր երաշխիքը: Պայմանագրի նախագծի մշակումն անցավ մի քանի փուլով: Այն նախապատրաստվեց 1918 թ. Մուդրոսի զինադադարից հետո՝ 1919 թ. հունվարին, Փարիզում, 1920 թ. փետրվար—մարտին՝ Լոնդոնում, եւ 1920 թ. ապրիլին՝ Սան Ռեմոյում հրավիրված խորհրդաժողովներում՝ Հայկական հարցի քննարկումների արդյունքում: Հայտնի է, որ 1918 թ. նոյեմբերի 11-ին Կոմպիենյան զինադադարով ավարտվեց Առաջին աշխարհամարտը՝ Համաձայնության (Անտանտի) երկրների հաղթանակով: Դեռեւս հոկտեմբերի 30-ին Մուդրոսում կնքված զինադադարով իր պարտությունն ընդունեց նաեւ Օսմանյան կայսրությունը: Չեղյալ հայտարարվեցին Բաթումի եւ Բրեստ-Լիտովսկի դաշնագրերը: Հայաստանի հետագա ճակատագիրը եւ նրա տարածքային հարցերի լուծումը այժմ արդեն կախված էին միանգամայն այլ քաղաքական ուժերից: Հայ ժողովրդի առջեւ բացվեցին նոր հեռանկարներ:

Հայ ժողովուրդն իր անուրանալի ներդրումն ունեցավ Առաջին աշխարհամարտում Համաձայնության (Անտանտի) երկրների հաղթանակի գործում: Բնական էր, որ Մուդրոսի զինադադարից հետո հայությունը զինվեց լավատեսությամբ՝ հուսալով հասնել իր կորուստների հատուցմանը եւ ազգային իղձերի իրականացմանը:

Առաջին աշխարհամարտում պարտված երկրների՝ Գերմանիայի, Բուլղարիայի, Թուրքիայի, Ավստրո-Հունգարիայի հետ հաշտության

պայմանագրեր կնքելու, պատերազմի արդյունքներն ամփոփելու եւ հետպատերազմյան խաղաղության պայմանները որոշելու նպատակով՝ 1919 թ. հունվարի 18-ին Փարիզում հրավիրվեց խաղաղության վեհաժողով, որն ընդմիջումներով շարունակվեց մինչեւ 1920 թ. հունվարի 21-ը: Այս վեհաժողովին մասնակցում էր 27 երկրի 2000 պատվիրակ¹: Մասնակից պետությունները բաժանվում էին 4 խմբի, սակայն դրանցից որեւէ մեկի մեջ Հայաստանը չէր մտնում: Հայաստանի որեւէ ներկայացուցիչ Փարիզի հաշտության համաժողովին (կոնֆերանս) չկանչվեց, մինչդեռ այնտեղ էին հրավիրվել Նիկարագուայի, Հոնդուրասի եւ այլ երկրների ներկայացուցիչներ, որոնք ո՛չ պատերազմ էին մղել, ո՛չ էլ զոհեր էին տվել:

Հաշտության համաժողովին չէր հրավիրվել նաեւ Խորհրդային Ռուսաստանը:

Համաժողովի աշխատանքները ղեկավարելու համար ստեղծվեց «Տասի խորհուրդը»՝ կազմված ԱՄՆ-ի, Անգլիայի, Ֆրանսիայի, Իտալիայի ու Ճապոնիայի կառավարությունների ղեկավարներից եւ արտգործնախարարներից: Այս խորհրդին շուտով փոխարինեց «Մեծ քառյակը» կամ «Զորսի խորհուրդը»՝ ԱՄՆ-ի նախագահ Վուդրո Վիլսոնը, Ֆրանսիայի վարչապետ Կլեմանսոն, Անգլիայի վարչապետ Լլոյդ Զորջը, Իտալիայի վարչապետ Օուլանդոն:

Համաժողովում հաստատվեց ազգային միության (լիզա) կարգավիճակը, եւ ընդունվեց հանձնագրային (մանդատային) համակարգը: Հանձնագրերը պետք է տար ազգային միությունն այն երկրներին, որոնք չէին կարող տվյալ ծանր ժամանակաշրջանում ինքնուրույնաբար կառավարվել եւ այս կամ այն զարգացած պետության հովանավորության կարիքն ունեին: Ենթահանձնագրային երկրները բաժանվեցին երեք խմբի, եւ Հայաստանը մտավ առաջինի մեջ:

Փաստորեն՝ Մուդրոսի զինադադարին հաջորդած ամիսներին միջազգային հանրության ուշադրությունը բեւեռվել էր Փարիզի վրա: Այստեղ հրավիրված խաղաղության վեհաժողովին էին վերապահված հետպատերազմյան աշխարհի ճակատագիրը եւ քաղաքական քարտեզի վերաձեւումը: Փլուզվում էին հարյուրամյակների պատմությունն ունեցող կայսրությունները, եւ առաջանում էին նոր՝ ազգային պետություններ: Կարծես հեռանկարներ էին բացվում նաեւ Հայկական հարցի արդարացի լուծման

¹ Տե՛ս Հ. ՂԱԶԱՐՅԱՆ, Սերի պայմանագիրը եւ Վուդրո Վիլսոնի իրավարար վճիռը Հայաստան—Թուրքիա սահմանաբաժանման վերաբերյալ, Երեւան, 2012, էջ 300—301:

համար: Հենց այդ վեհաժողովում Հայկական հարցի քննարկումների արդյունքում էլ ծնվեց Սեւրի պայմանագիրը: Ստեղծված իրավիճակից ելնելով՝ անհրաժեշտ եղավ պատվիրակություն ուղարկել Փարիզ՝ խաղաղության վեհաժողովին հայկական պահանջները ներկայացնելու համար:

1918 թ. դեկտեմբերի 3-ին Հայաստանի խորհուրդը կազմեց պատվիրակություն՝ Ա. Ահարոնյանի նախագահությամբ եւ Հ. Օհանջանյանի ու Մ. Պապաջանյանի մասնակցությամբ: 1919 թ. փետրվարի 4-ին այն ժամանեց Փարիզ: Այստեղ էր գտնվում նաեւ դեռեւս 1912 թ. վերջին Պողոս Նուբար փաշայի գլխավորությամբ ստեղծված Ազգային պատվիրակությունը, որն արտահայտում էր արեւմտահայերի ու գաղութահայերի շահերը եւ զգալի աշխատանք էր տարել հայկական պահանջները միջազգային հանրությանը ներկայացնելու ուղղությամբ: Պողոս Նուբարը 1918 թ. նոյեմբերի 30-ին հռչակել էր անգամ մաքողական Հայաստանի անկախությունը²:

Երկու պատվիրակությունից հայության միասնական կամքն արտահայտող միացյալ պատվիրակության ստեղծումը սկզբից եւեթ բացառվեց, քանի որ առանցքային մի շարք հարցերում լուրջ տարակարծություններ առաջացան նրանց միջեւ: Սկզբունքորեն համակարծիք լինելով միացյալ Հայաստանի ստեղծման հարցում՝ կողմերը, սակայն, միանման չէին պատկերացնում դրա կազմավորման ուղիներն ու միջոցները: Ազգային պատվիրակության համար Հայաստանի Հանրապետությունը սոսկ «Արարատյան հանրապետություն» էր, մինչդեռ «խսկական Հայաստանը» Արեւմտյան Հայաստանն էր, որի շահերի արտահայտողն ինքն էր: Հայաստանի Հանրապետության գոյությունն անգամ վնասակար էր համարվում Հայ դատի համար: Կարծում էին, որ Հայաստանի ստեղծումից հետո «Արարատյան հանրապետությունը» պետք է կցվեր նրան: Մինչդեռ Հայաստանի Հանրապետության պատվիրակությունը ելնում էր առկա իրողություններից: Ի տարբերություն հայությունից զրկված Արեւմտյան Հայաստանի՝ Հայաստանի Հանրապետությունն ուներ հայ բնակչություն, բանակ եւ աստիճանաբար կազմավորվող պետականություն: Ուստի հենց այն էր հայկական միացյալ պետության կորիզը, որի բարգավաճման համար պետք է կենտրոնացվեին բոլոր ջանքերը: Հայկական հարցի լուծումն ընկալվում էր Հայաստանի երկու հատվածի միացմամբ:

² Տե՛ս «Հայկական հարցը խաղաղութեան ժողովին առջեւ», Բոստոն, 1919, էջ 22–23:

Տարբեր էին մոտեցումները նաեւ ապագա Հայաստանի սահմանների հարցում: Արտահայտելով գաղութահայությունից մտայնությունը՝ դեռեւս 1918 թ. վերջին արված հայտարարություններում Պողոս Նուբարի գլխավորած Ազգային պատվիրակությունը դրել էր Արեւելյան Հայաստանը, Արեւմտյան Հայաստանի 7 նահանգները (վիլայեթ) եւ Կիլիկիան ընդգրկող Հայաստան ստեղծելու պահանջ: Մինչդեռ հանրապետության պատվիրակությունը դնում էր առավել չափավոր պահանջներ՝ միացյալ Հայաստանի սահմաններում ներառելով Արեւելյան Հայաստանը եւ Արեւմտյան Հայաստանի 4 նահանգները՝ դեպի Սեւ ծով ելք ունենալու պայմանով³: Ավելին. վարչապետ Հ. Քաջազնունին, որը տարածքային պահանջների մեջ ամենաչափավորն էր, անգամ դեպի ծով ելք ունենալը պարտադիր չէր համարում⁴:

1919 թ. փետրվարի 12-ին Հայաստանի Հանրապետության պատվիրակության նախագահ Ա. Ահարոնյանը եւ Ազգային պատվիրակության նախագահ Պողոս Նուբարը վիճաբանություններից հետո ստորագրեցին հայկական ազգային պահանջները պարունակող հուշագիր՝ Փարիզի վեհաժողովին ներկայացնելու համար:

Ըստ այդ հուշագրի՝ մեծ տերություններից պահանջվում էր ճանաչել հայկական անկախ պետությունը, որը կազմված էր լինելու Արեւմտյան Հայաստանի 7 նահանգից (Վան, Բաղեշ, Դիարբեքիր, Խարբերդ, Սեբաստիա, Կարին եւ Տրապիզոն)՝ բացառությամբ Դիարբեքիրի հարավային եւ Սեբաստիայի արեւմտյան շրջանների: Միացյալ Հայաստանում ներառվելու էին Կիլիկիայի չորս սանջակները (Մարաշ, Սիս, Զեբեկ Բերեքեթ եւ Ադանա), Հայաստանի Հանրապետությունը՝ ընդլայնված սահմաններով (Երեւանի նահանգն ամբողջությամբ, Կարսի շրջանը՝ առանց Արդահանի հյուսիսային մասի, Թիֆլիսի նահանգի հարավային կեսը, Գանձակի նահանգի հարավարեւմտյան մասը)⁵:

Հուշագիրը պահանջում էր. ա. նշված տարածքներից հեռացնել թուրքական զորքերը, բ. իրականացնել բնակչության ընդհանուր զինաթափում, գ. պատժել հայերի կոտորածների եւ նրանց ունեցվածքի թալանի մասնակիցներին, դ. երկրից վտարել ըմբոստ ցեղերին, ե.

³ Տէս անդ, էջ 27–28:

⁴ Տէս Յ. ՔԱՋԱԶՆՈՒՆԻ, Հ. Յ. Դաշնակցութիւնը անելիք չունի այլեւս, Վիեննա, 1923, էջ 49–50:

⁵ Տէս Մ. ԱրճՈՒՄԱՆՅԱՆ, Արհավիրքից վերածնունդ, Երեւան, 1973, էջ 227:

մուհաջիրներին (մահմեդական գաղթականներ), որոնք Աբդուլ Համիդի եւ երիտթուրքերի վարչակարգերի ժամանակ գաղթեցվել էին Արեւմտյան Հայաստան, վերադարձնել իրենց բնակավայրերը, զ. միջոցներ ձեռնարկել բռնի կրոնափոխ եղածներին իրենց հավատքին վերադարձնելու ուղղությամբ եւ այլն: Թուրքիան հատուցելու էր հայերին հասցրած վնասները՝ նրանց վերադարձնելով իրենց կալվածքները, անշարժ գույքը, եկեղեցիներն ու վանքերը, դպրոցները եւ այլն⁶:

Թուրքական իշխանությունների՝ հայերին հասցրած նյութական վնասի չափը, ըստ 1919 թ. փետրվար—ապրիլին Փարիզում տեղի ունեցած հայոց ազգային համագումարի տվյալների, կազմում էր 19 միլիարդ 130 միլիոն 982 հազար ֆրանկ՝ 14 միլիարդ 598 միլիոն 510 հազարը «արեւմտեան հայոց պահանջներուն» եւ մնացյալ 4 միլիարդ 532 միլիոն 472 հազարը «արեւելեան հայոց պահանջներուն» համար⁷:

1919 թ. փետրվարի 24-ից մինչեւ ապրիլի 22-ը Փարիզում տեղի ունեցած ազգային համագումար, որին մասնակցում էր հայկական գաղթավայրերի 38 ներկայացուցիչ: Ա. Ահարոնյանը եւ Հ. Օհանջանյանը մասնակցում էին խորհրդակցական ձայնի իրավունքով, իսկ Մ. Պապաջանյանը դեռ տեղ չէր հասել:

Համագումարը հաստատեց համաժողովին ներկայացված հուշագիրը եւ ավելացրեց վնասների հատուցման չափը⁸:

Ընտրվեց Ազգային պատվիրակության նոր կազմ. Պողոս Նուբար՝ նախագահ, պրոֆեսոր Աբրահամ Տեր-Հակոբյան՝ փոխնախագահ, անդամներ՝ Արշակ Զոպանյան, Կարապետ Փաստրմաճյան, Վահան Թեքեյան, դոկտոր Հակոբ Նեւրուզ, որը պետք է ՀՀ պատվիրակության հետ միասին կազմեր ամբողջական Հայաստանի պատվիրակությունը:

Փաստորեն՝ բանակցությունների ընթացքում հանրապետության պատվիրակությունը տարածքային պահանջների հարցում, ի վերջո, զիջեց, եւ 1919 թ. փետրվարի 25-ին վեհաժողովին ներկայացվեցին հայկական միասնական պահանջներ՝ ա. ճանաչել հայկական պետությունը՝ Կովկասյան Հայաստանը, Արեւմտյան Հայաստանի 7 վիլայեթները եւ Կիլիկիայի 4 սանջակները, բ. Հայաստանը դնել դաշնակիցների հոգածության ներքո եւ առնվազն քսան տարով պետություններից մեկին

⁶ Տե՛ս «Հայկական հարցը խաղաղության ժողովին առջեւ», էջ 28:

⁷ Տե՛ս Ս. ՎրեճՅԱՆ, Հայաստանի Հանրապետություն, Երեւան, 1993, էջ 271:

⁸ Տե՛ս Մ. ԱՐԶՈՒՄԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 228:

հանձնել նրա հանձնագիրը: Հովանավորող երկիրը պետք է օգներ Հայաստանին եւ ստիպեր թուրքերին ազատել հայկական հողերը:

Հստ էություն՝ հայկական պահանջների մեջ արտառոց որեւէ բան չկար, քանի որ դեռեւս 1919 թ. հունվարի 30-ին, ԱՄՆ նախագահ Վ. Վիլսոնի նախաձեռնությամբ, Փարիզի խաղաղության վեհաժողովը որոշում էր ընդունել Հայաստանն ազատագրելու եւ նրան հովանավոր նշանակելու մասին: Նման պայմաններում Հայկական հարցի լուծումն սկզբունքորեն կասկածի ենթակա չէր: Խնդիրը սոսկ Հայաստանի սահմանների ճշտման եւ որեւէ պետության կողմից նրա հանձնագիրն ընդունելու մեջ էր: Այդ հարցերը կարող էին լուծվել միայն Թուրքիային պարտադրվելիք հաշտության պայմանագրի շրջանակում: Մինչդեռ վեհաժողովն իր հիմնական ուղադրությունը բեւեռել էր Գերմանիայի հետ հաշտության խնդրի վրա, որի լուծումն ամիսներ էր պահանջում: Այն ավարտվեց 1919 թ. հունիսի 28-ին Վերսալում ստորագրված հաշտության պայմանագրով:

Հայկական պատվիրակություններին վիճակված էր վեհաժողովի շրջանակում եւ դրանից դուրս հսկայական աշխատանք կատարել Հայկական հարցի նկատմամբ հետաքրքրություն առաջացնելու եւ դրական վերաբերմունք ապահովելու համար: Անհրաժեշտ էր որեւէ ազդեցիկ պետության կողմից Հայաստանի հովանավորումը ստանձնելու համաձայնությունը: Թեեւ հայկական շրջանակն սկզբունքորեն դեմ չէր Անգլիայի, Ֆրանսիայի կամ Իտալիայի թեկնածությունը, բայց առավել մեծ ջանքեր էին գործադրվում շահագրգռելու ԱՄՆ-ին, որի նախագահ Վ. Վիլսոնը հայասերի համբավ էր վայելում: Վերջինիս առաջարկով 1919 թ. մարտի 20-ին վեհաժողովը որոշեց Մերձավոր Արեւելք ուղարկել հանձնախումբ՝ Օսմանյան կայսրությանից անջատվելիք երկրամասերի վիճակը քննելու համար: Իրականում միայն ԱՄՆ-ի ներկայացուցիչներ Զ. Քրեյնը եւ Հ. Քինգը հունիս—հուլիսին եղան Կ. Պոլսում: Մեկ ու կես ամսվա աշխատանքից հետո՝ օգոստոսի 28-ին, նրանք հանդես եկան Օսմանյան կայսրության տարածքում ԱՄՆ-ի հոգաժողության ներքո երեք պետություն՝ Հայաստան, Թուրքիա եւ Պոնտոս, ստեղծելու առաջարկով:

Հ. Քինգը եւ Զ. Քրեյնը առաջարկում էին հայկական պետությունը ստեղծել այնպիսի տարածքում, որտեղ երաշխավորված կլիներ հայերի ազատությունը թուրքերի գերիշխանությունից: Որպես այդպիսին՝ նկատի էին առնվում Հայաստանի Հանրապետությունը եւ պատերազմի ժամանակ Արեւմտյան Հայաստանի՝ ռուսների գրաված տարածքը, որոնց

ելք էր տրվելու դեպի Սեւ ծով: Այդ տարածքներում պետք է կենտրոնացվեին հայերը, իսկ մահմեդական բնակչությունն այնտեղից աստիճանաբար դուրս էր բերվելու: Նշվում էր, որ այդ սահմաններում Հայաստանի ստեղծման դեմ թուրքերն ու քրդերն այլևս չէին կարող բողոքել, քանի որ այդ դեպքում, ըստ նրանց, Հայաստանի տարածքն ավելի մեծ չէր լինելու, քան «պատմական Հայաստանը»: Բացի այդ՝ նշալ տարածքից հեշտուխամբ կիրագործվեր թուրքերի ու քրդերի արտագաղթը, քան ավելի ընդարձակ տարածքից: Չափավոր տարածքում հայերը կարճ ժամանակում կարող էին մեծամասնություն կազմել եւ հասնել ինքնակառավարման: Ընդ որում՝ հովանավոր պետության վերահսկողությունը, ըստ նախագծի հեղինակների, շարունակվելու էր այնքան ժամանակ, մինչեւ հայերը բացարձակ մեծամասնություն կազմեն Հայաստանի սահմաններում եւ պատրաստ լինեին ինքնակառավարման ու ինքնապաշտպանության:

Հ. Քինգի եւ Չ. Քրեյնի առաջարկությունների ընդունման դեպքում Փոքր Ասիայում կհաստատվեր միայն ԱՄՆ գերիշխանությունը: Այդ էր պատճառը, որ Փարիզի վեհաժողովում նրանց զեկուցագիրը դիվանագիտական քննարկումների առարկա չդարձավ: Բացի այդ՝ նշալ փաստաթուղթը պատասխան չէր տալիս ԱՄՆ նախագահին հուզող բոլոր հարցերին: Ուստի Հայաստանի հանձնագրին առնչվող հարցերը համակողմանի ուսումնասիրելու եւ կոնգրեսին համապատասխան զեկուցագիր ներկայացնելու համար, Վ. Վիլսոնի որոշմամբ, 1919 թ. սեպտեմբերին Անդրկովկաս եւ Փոքր Ասիա գործուղվեց ամերիկյան նոր բազմանդամ պատվիրակություն՝ գեներալ Ջ. Հարբորդի գլխավորությամբ:

ԱՄՆ նախագահը պատվիրակության առջեւ խնդիր էր դրել ուսումնասիրելու նաեւ տարածաշրջանում ԱՄՆ շահերը շոշափող քաղաքական, ռազմական, աշխարհագրական, վարչական, տնտեսական եւ այլ կարգի խնդիրներ: ԱՄՆ կառավարության հանձնարարությամբ տարածաշրջանում գտնվող ամերիկյան բոլոր ներկայացուցիչներն ամեն կերպ աջակցելու էին գեներալ Ջ. Հարբորդի գործունեությանը:

1919 թ. սեպտեմբեր—հոկտեմբեր ամիսներին 70 հոգուց բաղկացած խումբը, որի կազմում ընդգրկված էին ամերիկյան բանակի երեք գեներալ, բարձրաստիճան այլ զինվորականներ, պատմաբաններ, տնտեսագետներ, ռազմական հետախուզության ներկայացուցիչներ, դիվանագետներ, թարգմանիչներ եւ ուրիշներ, 30 օր շրջագայեց Փոքր

Ասիայում ու Անդրկովկասում, մասնավորապես՝ Կ. Պոլսում, Կիլիկիայում, Սիրիայում, Արեւմտյան Հայաստանի նահանգներում, եղավ Կարսում, Սարիղամիշում, Երեւանում, Ս. Էջմիածնում, որտեղ եւ հանդիպեց Հայոց կաթողիկոս Գեւորգ Ե. Սուրենյանցին (1911–1930 թթ.)⁹։ Զ. Հարբորդի խնդրանքով Հայաստանի կառավարությունը կազմել էր ընդարձակ զեկուցագիր, որում պատասխանել էր ամերիկացիներին հետաքրքրող 40 հարցի։

ՀՀ կառավարությունը բավարարեց Զ. Հարբորդի բոլոր պահանջները եւ նրան տրամադրեց անհրաժեշտ փաստաթղթեր ու նյութեր։ Զ. Հարբորդին հանձնվեցին հանրապետության հասարակական-քաղաքական, տնտեսական վիճակի մասին տվյալներ, հարեւան պետությունների ու դաշնակիցների հետ ունեցած գաղտնի բանակցությունների եւ դաշնագրերի պատճենները, կառավարության անդամների մանրամասն կենսագրությունները, Թիֆլիսի, Բաքվի, Կ. Պոլսի իշխանակարգի ժողովների որոշումները՝ հանձնագիրն ընդունվելու դեպքում Հայաստան գնալու իրենց պատրաստակամության մասին։

Հոկտեմբերի 2-ին Զ. Հարբորդի ղեկավարած խումբը Երեւանից մեկնեց Թիֆլիս, ապա՝ Բաքու։ Հոկտեմբերի 6-ին այն ժամանեց Բաթում, որտեղից եւ մեկնեց Փարիզ։ Փարիզում ամերիկյան պատվիրակության նախագահին բանավոր զեկուցելուց հետո Զ. Հարբորդը մեկնեց Վաշինգտոն, զեկուցագիր հանձնեց նախագահ Վ. Վիլսոնին եւ հաշվետվություն՝ սենատին. Զ. Հարբորդի զեկուցագիրն անուղղակիորեն հաստատում էր ցեղասպանության իրողությունը։ Զեկուցագիրը բաղկացած էր չորս բաժնից՝ քարտեզներով եւ լուսանկարներով։ Ընդհանուր զեկուցագրի համար հիմք էին ծառայել այն 11 զեկուցագրերը, որոնք շրջագայության ընթացքում Զ. Հարբորդի հանձնարարությամբ կազմել էին առաքելության անդամները։

Զեկուցագրում Զ. Հարբորդը եզրակացնում է, որ անդրկովկասյան հանրապետություններից որեւէ մեկն էլ ի վիճակի չէ ոտքի կանգնել, եթե չհաստատվի միասնական հանձնագիր ոչ միայն Անդրկովկասի, այլ նաեւ ամբողջ Անատոլիայի եւ Կ. Պոլսի վրա։ Ամենաանհուսալիս նա համարում էր Հայաստանի դրությունը, որն ուժերը լարելու համար որեւէ բան

⁹ Տե՛ս «Դեպի Հայաստան», Ամերիկյան զինվորական առաքելության զեկուցքը, նախաբ.՝ գեներալ-մայոր Զեյմա Գ. Հարբորդի. Միացյալ Նահանգների բանակ, Վաշինգտոն, 1920, Երեւան, ԵՊՀ հրատ., 2014, էջ 59–80։

շուներ, մինչդեռ Վրաստանը գոնե ելք ուներ դեպի ծով, իսկ Ադրբեջանը նավթ ուներ¹⁰:

Միացյալ հանձնագրի անհրաժեշտությունը Ջ. Հարբորդը փորձում էր հիմնավորել նաեւ նրանով, որ Թուրքիան չմասնատելով՝ առիթ չեն տա հայերի նոր կոտորածների, իսկ առանձնացնելով Հայաստանը՝ տեղի մահմեդականներին կզրգուեն հայերի դեմ:

Ըստ Ջ. Հարբորդի հաշվարկների՝ ենթահանձնագրային տարածքներում կարգուկանոն պահպանելու համար անհրաժեշտ կլինեին 59 հազար զինվոր, իսկ չնախատեսված իրադարձությունների ժամանակ այդ թիվը կարելի էր հասցնել 200 հազարի: Այդ բանակի ռազմական ծախսերը 5 տարում կկազմեին 757 միլիոն դոլար: Ջ. Հարբորդի ռազմական առաքելությունը Հայաստանի հարցի լուծման գործում, փաստորեն, էական որեւէ դեր չկատարեց¹¹: Իր տեղեկագրում Հայաստանի հանձնագիրն ընդունելու օգտին Ջ. Հարբորդը բերում էր 14, իսկ դեմ՝ 13 փաստարկ: Ուշագրավ է, որ իր ճանապարհին՝ Սեբաստիայում, նա հանդիպել էր թուրքական «Միլլի» շարժման առաջնորդ Մուստաֆա Քեմալին եւ ժամանելով Երեւան՝ Հայաստանի ղեկավարությունն էր փոխանցել անմիջապես թուրքերի հետ բանակցելու Քեմալի առաջարկը:

Ջ. Հարբորդի ղեկավարած խումբը պնդում էր, որ միասնական հանձնագիրն Արեւմտյան Հայաստանի եւ Անդրկովկասի համար տնտեսական ամենաճիշտ որոշումն էր՝ Օսմանյան կայսրության ողջ տարածքի ընդգրկմամբ: Փաստորեն՝ Ջ. Հարբորդի պատվիրակության նախագիծը ոչ միայն թուրքական պատ էր, այլ նաեւ, Հ. Քինգի եւ Զ. Քրեյնի նախագծի համեմատ, ավելի հակահայկական: Կ. Պոլիսը, սեւծովյան նեղուցները, ողջ Փոքր Ասիան, Հայաստանը եւ Անդրկովկասը մեկ պետության հանձնագրում միավորելը նշանակում էր պահպանել Թուրքիայի տարածքային ամբողջականությունը, վերացնել Հայաստանն իբրեւ պատենշ համաթյուրքականության ճանապարհին, ուղղակիորեն նպաստել Թուրքիայի եւ Կովկասի մահմեդական ու թյուրքալեզու ժողովուրդների միջեւ անմիջական կապի ստեղծմանը, թուրքական պետության ձեւավորմանը, պայմաններ ստեղծել, որ թուրքերը դառնան երկրի գլխավոր տերը եւ հանձնագրի ժամկետի ավարտից հետո շարունակեն հայերի բնաջնջման քաղաքականությունը: Պատահական

¹⁰ Տե՛ս անդ, էջ 94–98:

¹¹ Տե՛ս անդ, էջ 139–140:

չէր, որ Մուստաֆա Քեմալը պաշտպանում էր միասնական հանձնագրի գաղափարը՝ կեղծ հայտարարություններ անելով, թե ամերիկյան հովանավորության ներքո «հայերի դեմ Թուրքիայում նոր բռնություններ տեղի չեն ունենա»։ Նա փորձում էր ամերիկացիներին հավատացնել, թե թուրքական ազգայնական շարժումը «թշնամական հակում չունի Հայաստանի Հանրապետության նկատմամբ, որի կենտրոնը Երեւանն է»։ Այդ ձեւակերպումը թուրք գործչի խորամանկ ակնարկն էր՝ ընդգծելու, որ իր գլխավորած շարժումն այլ Հայաստան չի ճանաչում։ Փաստորեն՝ Մուստաֆա Քեմալը պնդում էր, որ Թուրքիայի սահմաններում գոյություն չեն ունեցել ո՛չ Արեւմտյան Հայաստան, ո՛չ էլ Հայկական հարց։

Այսպիսով՝ Կ. Պոլսից մինչեւ Անդրկովկաս միասնական հանձնագրի ամերիկյան ծրագիրը, ըստ էության, նման էր «Կովկասյան տուն» թուրքական ծրագրին։ Երկուսն էլ սպառնալիք էին հայ ժողովրդի ու Հայաստանի համար։ Սեւրի պայմանագրի նախապատրաստման առաջին փուլը 1920 թ. փետրվար—մարտ ամիսներին տեղի ունեցած Լոնդոնի խորհրդաժողովն էր, որտեղ հայերը ներկայացրին իրենց պահանջները՝ հիմնավորելով անհրաժեշտ վիճակագրական տվյալներով։ Դրանք հիմնականում հետեւյալն էին. Վանի նահանգ՝ առանց Հեքքյարիի գավառի, Բաղեշի նահանգ՝ առանց Սղերդի գավառի, Կարինը, Խարբերդը, Դերսիմն ու ելք Սեւ ծովով, իսկ Կիլիկիայի համար պահանջվում էր Ֆրանսիական հանձնագիր՝ միաժամանակ նշելով, որ 800 հազար հայ գաղթական կարող է վերադառնալ իր երկիրը¹²։

Խորհրդաժողովի առնչությամբ Ա. Ահարոնյանը նշում էր, որ «տարաբախտաբար շահագրգռված պետությունների մրցակցությունը եւ առհասարակ Հայկական հարցի բարդությունը» խնդրի կարգավորման ուշացման պատճառը հանդիսացան¹³։ Իսկ այդ պարագան բացասաբար էր ազդում հայոց քաղաքական ապագայի վրա։

Պայմանագրի մշակման հիմնական փուլը 1920 թ. ապրիլի 18—26-ին կայացած Սան Ռեմոյի խորհրդաժողովն էր, որտեղ վերջնական տեսքի բերվեց ապագա պայմանագրի նախագիծը¹⁴։

¹² Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 215, թթ. 1—3, ֆ. 200, ց. 1, գ. 290, թթ. 74—77, 81—82. Ա. ԱՀԱՐՈՆՅԱՆ, Սարգարապատից մինչեւ Սեւր եւ Լոզան, Երեւան, 2001, էջ 44—51։

¹³ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 215, թ. 1։

¹⁴ Տե՛ս «Հայաստանը միջազգային դիվանագիտության եւ սովետական արտաքին քաղաքականության փաստաթղթերում», Երեւան, 1972, էջ 612—671։

Խորհրդաժողովում Մեծ Բրիտանիայի արտգործնախարար Զ. Քերզոնը հայտարարեց. «Հայաստանի ազատագրումը եղել է դաշնակիցների ամենից հաճախ հռչակված պատերազմական նպատակներից մեկը: Հետեւաբար՝ դաշնակիցները բարոյական մեծ պատասխանատվություն ունեն նրանց նկատմամբ: Նրանք չեն կարող իրենց ձեռքերը լվանալ այդ հարցից: Ավելին՝ ինքը գտնում է, որ դժվարություններն այնքան էլ մեծ չեն, որքան պատկերացվում են»¹⁵:

Ա. Ահարոնյանը, իր հերթին, համոզված շեշտում էր, որ «առանց էրզրումի անհնարին է պատկերացնել ապահով հայկական պետություն»¹⁶: Խորհրդաժողովի աշխատանքի մասին նա մանրամասն հայտնեց ՀՀ կառավարությանը¹⁷:

Սան Ռեմոյում, փաստորեն, ամբողջ Կարին նահանգը Հայաստանին միացնելու հարցը Մեծ Բրիտանիայի եւ Իտալիայի վարչապետներ Դ. Լյույդ Ջորջի ու Ֆ. Նիտիի, ինչպես նաեւ Ֆ. Ֆոշի շահամուլ առարկություններից հետո օրակարգից հանվեց: Ըստ մարշալ Ֆ. Ֆոշի՝ միայն Հայաստանի գրավման համար անհրաժեշտ էր 4 դիվիզիա (60 հազար զինվոր), որը որեւէ տերություն չէր ցանկանում տրամադրել: Այդ առնչությամբ ակամայից բացահայտելով բրիտանական կայսերապաշտության իրական վարքը՝ Դ. Լյույդ Ջորջը հայտարարեց. «...դաշնակից կառավարություններից ոչ մեկը, այս պարագաներում, պատրաստ չի լինի օգնելու նրանց անգամ մեկ գումարտակով»¹⁸: Նրա հիշողությունը «կարճ» էր եւ ոչ պատահաբար մոռացել էր ընդամենը 1918 թ. իր իսկ ասած խոսքերը. «Հայաստանը, ինչպես մյուսները, պետք է տեսնի ժողովուրդների ազատագրման գործադրությունը: Հայերը պետք է վերագտնեն իրենց անկախությունը»¹⁹: Ճշմարտությունն այն էր, որ հայերը, համապատասխան զենքի ու հանդերձանքի առկայության դեպքում, ի զորու եւ պատրաստ էին պաշտպանել իրենց հողերը: Այդ են հավաստում հայերի մղած հերոսական մարտերը 1918 թ. մայիսին, նրանց գործուն մասնակցությունը ռուսական եւ ֆրանսիական բանակների կազմում: Հայ

¹⁵ Անդ, էջ 618:

¹⁶ Անդ:

¹⁷ ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 1, գ. 200, թ. 118–126:

¹⁸ «Հայաստանը միջազգային դիվանագիտության եւ սովետական արտաքին քաղաքականության փաստաթղթերում», էջ 628:

¹⁹ «Լօյտ Ճօրճի հռչակաւոր ճառը եւ հայկական խնդիրը անգլիական խորհրդարանին մէջ», Կ. Պոլիս, 1918, էջ 6:

պատվիրակները նշեցին, որ մարտնչելու պատրաստ մինչև 25 հազար զինվոր կա:

ՀՀ-ն սեփական ռազմական ուժով ի վիճակի չէր ազատագրել արեւմտահայ նահանգները, իսկ Անտանտը դիվանագիտական ճանապարհով՝ առանց զգալի զիջումների, չէր կարող Քեմալի հետ անհրաժեշտ հարաբերություններ հաստատել: Եւրոպայի ղեկավարները բազմիցս միահամուռ կերպով հայտարարեցին զինուժ ուղարկելու անկարողունակության մասին: Ընդ որում՝ հատկանշականն այն է, որ նախկին Օսմանյան կայսրության տարածքի՝ գրավման ենթակա մասերից միայն Արեւմտահայաստանի հարցն էր, որ խորհրդաժողովը մինչև վերջ ի վիճակի չեղավ իրականորեն լուծելու:

Վերլուծելով Սան Ռեմոյի խորհրդաժողովի որոշումները՝ ՀՅԴ պաշտոնաթերթը նշում էր. «Հայ դատը ճակատագրական օրեր է ապրում»՝ միաժամանակ հավելելով, որ այդտեղ էլ չլուծվեց Հայկական հարցը, քանզի Հայաստանի սահմանների խնդիրն «այդպէս էլ վերջնականապէս չկարգաւորուեց»²⁰:

1920 թ. ապրիլի 26-ին Անտանտի գերագույն խորհուրդը խնդրագիր ուղարկեց ԱՄՆ-ի նախագահ Վուդրո թոմաս Վիլսոնին՝ որպես միջնորդ (իրավարար) հանդես գալու Թուրքիայի եւ Հայաստանի միջեւ սահմանատման վեճի հանգուցալուծման հարցում: Դրանից անմիջապես հետո Անտանտի գերագույն խորհուրդը ձեռնամուխ եղավ նաեւ կնքվելիք հաշտության պայմանագրի նախագիծը օսմանյան Թուրքիայի պատվիրակությանը պաշտոնապես հանձնելու գործին:

Սան Ռեմոյի խորհրդաժողովում հաստատված պայմանագրի նախագիծը մայիսի 11-ին տրվեց օսմանյան պատվիրակներին: Դրան առաջինը ծանոթացող Թեֆիկ փաշան երկիմաստ հայտարարեց. «Սա չի համապատասխանում ոչ միայն անկախության հասկացությանը, այլեւ մեր երկրի գոյությանը՝ որպես հատուկ պետության»²¹: Չնայած այդ հայտարարությանը՝ Օսմանյան կայսրության 50 հոգանոց սուլթանական խորհուրդը՝ Մեծ դիվանը, արդեն հուլիսի 22-ին համաձայնեց ստորագրել այն: Պայմանագրի նախագիծը վերջնականապես հաստատվեց Սպայի նիստում, որին մասնակցեց նաեւ Ա. Ահարոնյանը²²:

²⁰ «Յառաջ», Երեւան, 1920, լույսիսի 4:

²¹ Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Սեւրի պայմանագիրը եւ հայ հասարակական քաղաքական միտքը, Երեւան, 2004, էջ 40–41:

²² Տէս ՀԱԱ, ֆ. 200, ց. 1, գ. 290, թթ. 166–169, ֆ. 430, ց. 1, գ. 68, թ. 12–14:

Ի լրումն այդ ամենի՝ վարչապետ Հ. Օհանջանյանը 1920 թ. հունիսի 20-ի թիվ 3743 լիազորագրով Ա. Ահարոնյանին տվեց «իշխանություն եւ իրաւունք Հայաստանի Հանրապետութեան անունից ստորագրել Թուրքիայի հետ հաշտութեան դաշնագիր»²³:

1919 թ. փետրվարին արդեն Փարիզում հստակ դրվում է միացյալ Հայաստանի խնդիրը: Ապրիլի 17-ին՝ ԱՄՆ նախագահ Վուդրո Վիլսոնի հետ տեսակցելուց հետո, Ա. Ահարոնյանն իր օրագրում նշում է, որ նախագահն ասել է, որ եթե ԱՄՆ-ն որեւէ երկրի հովանավորություն հանձն առնի, ապա դա կլինի Հայաստանը: Արձանագրվեց, որ Թուրքիան եւ Հայաստանը, պայմանավորվող մյուս կողմերը համաձայն են դիմել ԱՄՆ նախագահի միջնորդությանը սահմանների որոշման հարցում՝ նաեւ Հայաստանի համար ելք ապահովելով դեպի ծով, ընդունել նրա որոշումը:

Թեեւ երկու պատվիրակությունն արեց տվյալ իրավիճակում հնարավոր ամեն բան՝ Կիլիկիան միացյալ Հայաստանի կազմում ընդգրկելու համար, սակայն Ֆրանսիան դեմ էր, որ Կիլիկիան միանա Հայաստանին՝ ԱՄՆ-ի հանձնագրի ներքո: Փաստորեն՝ հաշտության պայմանագրի նախապատրաստական աշխատանքներով զբաղվող Սան Ռեմոյի խորհրդաժողովում քննարկելով Հայկական հարցը՝ մասնակից տերությունները՝ Ֆրանսիան, Անգլիան, Իտալիան, Թեեւ ընդունեցին հայկական միացյալ պետություն ստեղծելու գաղափարը, սակայն չէին կողմնորոշվում նրա սահմանների ու պաշտպանության խնդիրների առնչությամբ, ուստի որոշեցին այդ եւ հարակից հարցերը լուծելու նպատակով՝ Հայաստանի հովանավորությունը հանձնել ԱՄՆ-ին, որի նախագահի վրա էր դրվում նաեւ Հայաստանի սահմանների որոշման պարտականությունը լիազորությունը: Կազմված զեկուցագրի համաձայն՝ հովանավորությունն իրականացնելու համար պահանջվում էր 757 միլիոն դոլար: Զեկուցագրի կրճատ տարբերակն ընդունելով հիմք՝ ԱՄՆ Սենատը 1920 թ. ապրիլի 24-ին փաստացի ճանաչեց Հայաստանի Հանրապետությունը: Սենատի նման դիրքորոշումը հուլյսեր էր ներշնչում, որ կընդունվի նաեւ Հայաստանի հովանավորությունը:

ԱՄՆ-ի կողմից Հայաստանի հովանավորությունն ստանձնելու հարցն ամերիկյան կոնգրեսում շահագրգիռ քննարկման առարկա դարձավ

²³ Ա. ԽԱՏԻՍԵԱՆ, Հայաստանի Հանրապետութեան ծագումն ու զարգացումը, էջ 251:

1920 թ. մայիսի վերջերից: Մայիսի 24-ին նախագահ Վ. Վիլսոնը դիմեց կոնգրեսին՝ առաջարկելով համապատասխան լիազորություններ տալ իրեն՝ Հայաստանի հանձնագիրն ստանձնելու եւ այնտեղ զորք ուղարկելու համար:

Զմերժելով Հայաստանին օգնելու անհրաժեշտությունը՝ սենատորներ ճնշող մեծամասնությունը դեմ արտահայտվեց Հայաստանի հովանավորությունն ստանձնելու առաջարկին: Սենատոր Հիտչոկը, արտահայտելով մեծամասնության կարծիքը, մասնավորապես նշեց, որ ԱՄՆ չի կարող իր վրա վերցնել Հայաստանի հանձնագրի պատասխանատվությունը, բայց առաջարկեց Հայաստանին տրամադրել 50 միլիոն դոլար՝ Հայաստանի կառավարության կողմից հետագայում պարտքը մարելու հանձնառության դեպքում (ԱՄՆ-ում գյուղատնտեսական գործիքներ, երկաթուղու զարգացման համար անհրաժեշտ նյութեր գնելու, ինչպես նաեւ կարգավորելու բանկային գործը): Հիտչոկն ասում է. «Ես խիստ դեմ եմ, որ վերցնենք մի մանդատ եւ ինքներս մեզ պարտավորեցնենք անորոշ ժամանակով Հայաստանում պահել 60 հազար ամերիկյան զորք եւ ընդգրկվենք ծախսերի մեջ, որոնք, ըստ գեներալ Հարբորդի զեկուցման, միայն առաջին տարում կարող են կազմել 275 000 000 դոլար»²⁴:

Սենատորներ Հ. Լոջը, Վ. Սմիթը, Զ. Վիլյամսը եւ մյուսներն առաջարկեցին հրապարակել գեներալ Զ. Հարբորդի առաքելության զեկուցագիրը եւ մի քանի օրով հետաձգել քննարկումները:

Զեկուցագրի կրճատված տարբերակը տպագրվեց որպես Սենատի փաստաթուղթ. քննարկումները շարունակվեցին: Ելույթ ունեցողներից շատերն անդրադարձան պահանջվող ծախսերի չափազանց մեծ լինելուն: Իսկ սենատոր Վ. Սմիթը, նշելով, որ Մեծ Բրիտանիան իր իշխանության տակ ունի Միջագետքը, Ֆրանսիան՝ Սիրիան, իսկ Հունաստանը՝ մեկ այլ կտոր նրանց հարեւանությամբ, երկյուղ արտահայտեց՝ «...ամերիկացիներս կտեղադրվենք որպես բուֆեր ընդդեմ խորհրդային Ռուսաստանի, մենք կվերածվենք բուֆերի ընդդեմ ռազմատենչ այդ ժողովուրդների... Հայաստան երկիրը, ինչպես նկարագրված է առաքելության կողմից, անմշակ ու անբերրի... երկիր է: Ֆրանսիան եւ Անգլիան վերցրել են նավթով հարուստ հողերն ու

²⁴ «Հայոց պատմություն», հտ. 4, գ. 1, Երեւան, 2010, էջ 150–156:

պղնձի հանքերը.... Միացյալ Նահանգներին նրանք առաջարկում են այն, ինչը ոչինչ չի բերելու, բայց խլելու է չափազանց շատ գումարներ եւ մարդկային կյանքեր»²⁵։

Անդրկովկասում Խորհրդային Ռուսաստանի դիրքերի ուժեղացման մասին լուրերն առավել վճռական էին դարձնում Հայաստանի հանձնագիրն ստանձնելու հակառակորդներին։ Պնդելով հրաժարվել Հայաստանի հովանավորությունից՝ սենատոր Վ. Սմիթը հունիսի 1-ի իր ելույթում մտավախություն է հայտնում, թե ստեղծված պայմաններում ԱՄՆ-ից կպահանջվի Հայաստանում ունենալ մեկ միլիոնանոց զորք²⁶։

Մուստաֆա Քեմալը Զ. Հարբորդի հետ ունեցած հանդիպման ժամանակ իրեն դրսևորել էր որպես ԱՄՆ-ի բարեկամ։ Զեկուցման մեջ նշված այդ փաստն իր ազդեցությունն է թողնում որոշ սենատորների վրա, որոնք սկսում են համակրանքով խոսել Քեմալի հետապնդած նպատակների մասին, եւ քննադատում են Անգլիային, որն ուզում էր իր վերահսկողության տակ վերցնել սեւծովյան նեղուցները։ Քննադատություն է հնչում նաեւ դաշնակից մյուս տերությունների հասցեին, որոնք ձգտում էին «բաժանել» Թուրքիան։ Պետք է նկատի ունենալ, որ 1919 թ. ամռանից, երբ Փարիզի վեհաժողովն ԱՄՆ-ին առաջարկել էր ստանձնել Հայաստանի հանձնագիրը, անցել էր մոտ մեկ տարի, եւ իրադրությունը տարածաշրջանում կտրուկ փոխվել էր։ Սենատոր Թոմասոն իր ելույթում նշում է, որ ըստ Մերձավոր Արեւելքից ստացված տեղեկությունների՝ կարելի է եզրակացնել, որ բոլշևիկներն արդեն Հայաստանում են, եւ այդպիսի պայմաններում Հայաստանում ամերիկյան բանակի ներկայությունը կարող է առաջ բերել միայն զինված ընդհարումներ։ Այդ կարծիքին էին նաեւ մի շարք սենատորներ։ Կոնգրեսում հայտարարություն հնչեց այն մասին, թե Անդրկովկասի «ժողովուրդները ինքնակամ հանձնվել են բոլշևիզմին»։ Ութ օր տեւած վիճաբանություններն ավարտվեցին նրանով, որ հունիսի 1-ին ԱՄՆ կոնգրեսը որոշում ընդունեց Հայաստանի հանձնագրից հրաժարվելու մասին։ 1920 թ. հունիսի 1-ին Սենատը 23 կողմ, 52 դեմ ձայների հարաբերությամբ մերժեց Հայաստանի հովանավորությունը։

Այնուհետեւ հայկական երկու պատվիրակությունը հոգեմաշ հանդիպումներ ունեցավ բազմաթիվ գործիչների հետ, մասնակցեց

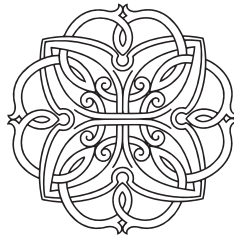
²⁵ Անդ, էջ 156։

²⁶ Տես անդ, էջ 8052, 8061։

սահմաններ վճռող հանձնաժողովի նիստերին, պայքար մղեց օրածին փոփոխությունների դեմ:

Աշխատանքը, այնուամենայնիվ, տվեց իր արդյունքը, 1920 թ. օգոստոսի 10-ին՝ որպես Հայաստանի Հանրապետության լիազոր ներկայացուցիչ, Ա. Ահարոնյանը Մանչեստրի հայերի նվիրած ոսկյա գրիչով ստորագրեց Սելրի դաշնագիրը, որով ճանաչվում էր միացյալ եւ անկախ Հայաստանի իրավական գոյությունը՝ 161 հազարից ավելի քառ. կմ տարածքով: Դրանից մոտ մեկ ու կես ամիս առաջ վիճակն այսպիսին էր. Ա. Ահարոնյանը գրում է. «...զենք ու ռազմամթերք խնդրեցինք մեր բանակի համար, մեզ մերժեցին, բայց թուրքերի դաշնակից Ադրբեջանին, թաթարներին լավ կազմակերպեցին: Մի քանի օր է միայն, ինչ անգլիացիք վերջապես մեզ զենք ու զինամթերք տվին....»²⁷:

Շարունակություն՝ հաջորդիվ



²⁷ Անդ, էջ 102–103:

ԱՎԱԳ Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ
Պատմական գիտ. թեկնածու

ՍԵԻՐԻ ՊԱՅՄԱՆԱԳԻՐ. ԱՆՅՅԱԼԸ, ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿԸ, ԱՊԱԳԱՆ (քաղաքագիտական վերլուծություն)

«Ի սրտե փափագող իմ սիրեցեալ ազգիս երջանկութեան եւ իմ պանծալի Հայրենիքի եւ Պետութեան բարգաւաճման եւ յարաբերութեան՝ եւ շարունակ աղօթում էի, որ Աստուած ինձ արժանացնէր տեսնել իմ Հայրենիքի ազատութիւնը, անկախութիւնը եւ միացումը»:

ԳԵՈՐԳ Ե. ՍՈՒՐԷՆՆԱՆՑ
Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց
3 Սեպտեմբեր 1920 թ.

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

ՍԵԻՐԻ պայմանագիրը կարեւոր նշանակություն ունեցավ հայ քաղաքական մտքի համար եւ առանձնահատուկ էր ակնկալվող արդյունքով: Թեպետ պայմանագիրը վերջնական չլուծեց թուրք-հայկական հակամարտության խնդիրը, սակայն Եւրոպան վերջապես փորձեց խորտակել թուրքական բռնատիրությունը: Այդ մեծ նշանակություն ունեւ, քանզի մինչ այդ Եւրոպան ամեն կերպ աջակցել էր թուրքական պետականությանը, ինչպես իրավացի Ն. Ադոնցն է նշում. «Վերջապես Եւրոպան քաջություն ունեցավ եթե ոչ ամբողջապես խորտակելու, գեթ դուրս քաշելու թունավոր սողունի ատամները, որին նա դարեւ շարունակ սնուցել էր իր իսկ սեփական քաղաքակրթության կրծքին»¹:

Ա. ՍԵԻՐԻ ՊԱՅՄԱՆԱԳՐԻ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՈՒՂԻՆ

Դիվանագիտության եւ Հայկական հարցի երկարամյա պատմության ընթացքում Սեւրի պայմանագիրն ամենից հետաքրքիր դրվագներից է²:

¹ Ն. Ա. ԴՈՆՑ, Հայկական հարցի լուծման շուրջ, Ե., 1989, էջ 13: Գրքույկը սկզբում հրատարակվել է անգլերեն: ՏՆՆ N. ADONTZ, Towards the Solution of the Armenian Question. London, 1920. Yerevan, 2007.

² Ա. Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Սեւրի պայմանագիրը եւ հայ հասարակական-քաղաքական միտքը, Ե., 2004, էջ 40—45:

Թուրքիայի հետ հաշտության պայմանագրի շուրջ բանակցությունները եվրոպական տերությունների մրցակցության պայմաններում ձգձգվեցին: Առաջին աշխարհամարտի արդյունքների ամփոփմանը կոչված Փարիզի խաղաղության վեհաժողովին գործուն կերպով մասնակցում էին Ավ. Ահարոնյանի ու Պողոս Նուբարի³ պատվիրակությունները, որոնք ներկայացրին մի շարք հուշագրեր⁴:

Պայմանագրի մշակման սկիզբը 1920 թ. փետրվար-մարտի կոնդոնի խորհրդաժողովն էր, ուր հայերը ներկայացրին պահանջներ: Դրանք հիմնականում հետևյալն էին. Վանի նահանգ՝ առանց Հեքքյարիի գավառի, Բաղեշի նահանգ՝ առանց Սղերդի գավառի, Կարինը, Խարբերդը, Դերսիմը եւ ելք Սեւ ծովով, իսկ Կիլիկիայի համար պահանջվում էր ֆրանսիական մանդատ, նշելով, որ 800 հազար հայ գաղթական կարող է վերադառնալ իր երկիր⁵: Այս առթիվ Ավ. Ահարոնյանը նշում էր, որ «տարաբաղդաբար շահագրգռուած պետութիւնների մրցակցութիւնը եւ առհասարակ Հայկական հարցի բարդութիւնը» պատճառ հանդիսացան խնդրի կարգավորման ուշացմանը⁶: Իսկ հիմնական փուլը 1920 թ. ապրիլի 18–26-ի Սան Ռեմոյի խորհրդաժողովն էր⁷:

Ժամանակի հեռավորությունից այսօր էլ հայեցակարգային է Զ. Կիրակոսյանի եւ Ռ. Սահակյանի դիպուկ տեսակետը. «Սան-Ռեմոյի կոնֆերանսում ավելի ցայտուն դրսևորվեցին միջիմպերիալիստական գլոբալ հակասությունները: Մերձավոր Արեւելքում մեկը մյուսին խաբելու, միմյանցից առաջ անցնելու մոլուցքը օտարացնում էր երեկվա դաշնակիցներին: Այս բանն ավելի բնորոշ էր Թուրքիայի հետ կնքվելիք խաղաղության պայմանները մշակելիս: Ամբողջ 1920 թ. իրադարձությունները եկան հաստատելու այս ճշմարտությունը: Սան Ռեմոյում գլխավոր կոնֆլիկտը նավթի համար էր: ԱՄՆ-ը դժգոհ էր Մոսկվայի նավթից զրկվելու համար»⁸:

³ Պողոս Նուբարի մասին տե՛ս Ս. ՊՂԱՍՅԱՆ, Պողոս Նուբար փաշա, Ե., 2004.:

⁴ Տե՛ս օր.՝ «Հայկական Հարցը հաշտութեան կօնֆերանսի առաջ», Թիֆլիս, 1919: La Question Arménienne. Paris, 1919. A. AHARONIAN, BOGHOS NUBAR, Tableau Approximatif des Réparations et Indemnités pour les Domages subis par la Nation Arménienne en Arménie de Turquie. Paris, 1920.

⁵ Տե՛ս Հայաստանի ազգային արխիվ (այսուհետ՝ ՀԱԱ), ֆ. 57, ց. 5, գ. 215, թթ. 1–3, ֆ. 200, ց. 1, գ. 290, թթ. 74–77, 81–82: Ա. ԱՀԱՐՈՆՅԱՆ, Սարդարապատից մինչեւ Սեւր եւ Լոզան, Պոսթրեն, 1943, էջ 44–51:

⁶ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 215, թ. 1:

⁷ Տե՛ս Հայաստանը միջազգային դիվանագիտության եւ խորհրդային արտաքին քաղաքականության փաստաթղթերում (1828–1923 թթ.), Ե., 1972, էջ 612–671: Documents on British Foreign Policy, 1919–1939. vol. VIII, London, 1958, pp. 46–64, 93–94, 107–145, 156–179.

⁸ Տե՛ս Զ. Կիրակոսյան, Ռ. Սահակյան, Սան-Ռեմոյի կոնֆերանսը եւ Հայաստանը, ԲՀԱ, 1972, թ. 3, էջ 19–24:

Վերջապես, 1920 թ. օգոստոսի 10-ին Փարիզի արվարձան Սելրուժ կնքվեց սուլթանական Թուրքիայի հետ այդքան սպասված եւ չարչրկված պայմանագիրը⁹:

Հայաստանը ճանաչվում էր Ազատ ու Անկախ պետություն ինչպես դաշնակիցների, այնպես էլ՝ Թուրքիայի կողմից: Ինչ վերաբերում է Հայաստանի սահմանների որոշմանը, ապա այն հանձնվեց ԱՄՆ-ի նախագահ Վուդրո Վիլսոնի¹⁰ «բարեհաճությանը»:

Սելրի պայմանագրին հաջորդեց տերությունների միջեւ հակամարտության սրումը, եւ այն ձեւափոխելու քաղաքականությունն ավելի մեծ թափ ստացավ: Դեռ պայմանագրի թանաքը չէր չորացել՝ տերությունները ձեռնարկեցին այն փոփոխելու՝ հարմարեցնելով ստեղծված նոր իրադրությանը: Իսկ նոր իրադրությունն աշխարհի անտարբեր աչքի առջեւ արագնացող Թուրքական նվաճողական քեմալականությունն էր, որի համար պայմանագիրը կարող էր ճակատագրական լինել: Մուստաֆա Քեմալը 1921 թ. մարտի 1-ին մեջլիսի բացման ժամանակ շեշտեց. «Անցյալ տարի մեզ սպառնացող ամենից մեծ աղետը Սելրի պայմանագիրն էր»¹¹: Մեկ տարի անց նույն ամբիոնից խոստովանեց. «Սելրի պայմանագրի իրականացումը մեզ համար կնշանակեք տնտեսական եւ քաղաքական առումներով մահվան դատավճիռ»¹²: Իսկ «Ազգային ուխտ»-ում շեշտում էին հայերին ոչ մի թիվ հող չզիջելու վճռականության մասին¹³:

Սելրի ձեւափոխմանն էին միտված 1920 թ. դեկտեմբերի եւ 1921 թ. փետրվարի Լոնդոնի եւ 1922 թ. Փարիզի խորհրդաժողովները, որտեղ Հայկական հարցը վերածվեց սոսկ «ազգային ակուլի» վերացական ու սին խոստման: Այս իրավական անարդարությունների անբարո շղթայի գագաթնակետը Լոզանի խորհրդաժողովն էր, երբ Եւրոպան՝ քեմալականների հետ համագործակցած, ձեռնարկեց Հայկական հարցի

⁹ *Տէս Հայաստանը... փաստաթղթերում, էջ 672—683*: Traité entre les Principales Puissances Alliées et l'Arménie signe le 10 Août 1920 à Sèvres. Paris, 1920. Treaty of Peace with Turkey signed at Sevres, August 10, 1920. London, 1920.

¹⁰ Վիլսոնը մինչ այժմ հայկական հանրային-քաղաքական ու գիտական շրջանակներում գերազանցապես դրական համարում ունի որպես հայասերի կերպար: Տէս օր. Տ. ՍԱՀԱՅԱՆ, Վուդրո Վիլսոն, Ե., 2009:

¹¹ Տէս ԿԵՄԱԼ ԱՏԱՅՐԿ, *Избранные речи и выступления*. М., 1966, с. 150. Քեմալի տեսակետները մանրամասն տէս MUSTAFA KEMAL, *Nutuk*. Cilt 1—3. Ankara, 1927. АТАТҮРК, *Speech Delivered by Ghazi Mustafa Kemal*. Leipzig, 1929. К. М. АТАТҮРК, *Путь новой Турции*. тт. I—IV.— М., 1929, 1932, 1934.

¹² Տէս ԿԵՄԱԼ ԱՏԱՅՐԿ, *цит. соч.*, с. 227.

¹³ Տէս Հայաստանը ... փաստաթղթերում, էջ 606—607:

«վերջնական լուծմանը», որից Քերզոնի խոստովանությունը արդեն «նավթի հոտ» էր գալիս¹⁴:

Իսկ մինչ այդ, Քե դ'Օրսեյի 1922 թ. մարտի 23-ի արտգործնախարարների հանդիպմանը Ֆրանսիացի Պուանկարեն վերջնական ձեռքերը «լվաց» Հայկական հարցից. «Ամենաքիչ համաձայնություն եղել է Սեւրի պայմանագրի շուրջը: Դա ամենեւին էլ պայմանագիր չէ: Դա պարզապես նախագիծ է, որը ստորագրվել էր, բայց չէր վավերացվել: Ֆրանսիական ոչ մի կառավարություն չէր կարող պաշտպանել Սեւրի պայմանագիրը¹⁵»:

Մինչդեռ, տարիներ շարունակ Արեւմուտքում գոյություն էր ունեցել այսպես կոչված «հայասիրական» շարժում, որը հասարակական հնչեղությունից այդպես էլ գործնական քաղաքական մակարդակի չվերաճեց: Օրինակ՝ Մեծ Բրիտանիայում Գլադստոնից սկսած, թեպետ ոչ ուժեղ ընդգծված քաղաքական դերակատարմամբ, գոյություն ունեւ հայամետ հասարակական կարծիք¹⁶: Առավել հայամետ էր ԱՄՆ-ի հասարակական-քաղաքական շրջանակների դիրքորոշումը, ինչը բուն պետական շահերից զատ պայմանավորված էր նաեւ Հ.Յ.Դ. ու Հայ դատի անխոնջ մարտիկ Վահան Քարտաշյանի անդուլ քարոզչական աշխատանքով¹⁷: Ինչ վերաբերում է Ֆրանսիային, այն 1890-ականներից Եւրոպայի «ամենահայասիրական» երկիրն էր, բազմաթիվ հրատարակություններով, որոնցից հիշատակենք վարչապետ Ժ. Կլեմանսոյի գրքույկը¹⁸:

Ահա, ընդհանուր գծերով այդ տարիներին միջազգային դիվանագիտության մեջ նման ոչ հավասարարժեք ուղի անցավ Հայ դատը:

Բ. ՍԵՒՐԻ ՊԱՅՄԱՆԱԳՐԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆԸ

Սեւրի պայմանագիրն ունի երկակի բնույթ: Առաջին՝ եթե Օսմանյան կայսրությունը զգալիորեն մասնատվելով՝ վերածվում էր եվրոպական

¹⁴ Տե՛ս Հայաստանը ... փաստաթղթերում, էջ 735—764: Treaty of Peace with Turkey- Lausanne. London, 1923. Traité de Paix avec la Turquie et Autres Actes signés à Lausannes. Paris, 1923.

¹⁵ Հայաստանը... փաստաթղթերում, էջ 716:

¹⁶ Տե՛ս օր.՝ Armenia. Its People, Sufferings and Demands. London, 1918. Armenia and Settlement. London, 1919. Cilicia and Armenia. London, 1920.

¹⁷ Տե՛ս օր.՝ Armenia and Her Claims to Freedom and National Independence. Washington, 1919. A Memorandum on the Recognition of the Government of the Republic of Armenia. Washington, 1919. V. CARDASHIAN, The Lausanne Treaty, Mosul Oil and Armenia. New York, 1927.

¹⁸ Տե՛ս G. CLÉMENTEAU, La Politique des Massacres. Paris, 1920.

«կիսագաղութի»¹⁹, սակայն պետք չէ մոռանալ, որ այդ նույն կայսրության իր հսկայածավալ տարածքով թուրքերի կողմից բնիկ ժողովուրդների նվաճման ու բնաջնջման արդյունք էր: Երկրորդ՝ պայմանագիրը պատմական եւ համամարդկային առումներով արդարացի էր հենց ազգային փոքրամասնությունների՝ ոչ թուրք ժողովուրդների (հայ, հույն, արաբ, քուրդ) հետագա ճակատագրի համար՝ հատկապես ունենալիք առաջադիմական նշանակություն, որով, թեպետ դեռ միայն թղթի վրա, սակայն, իրավական որոշակի նախապայմաններ պետք է ստեղծվեին նշյալ ժողովուրդների պետաքաղաքական ազատագրման համար²⁰:

Մինչեւ Սելրի կնքումը սուլթանական թուրքիան իրավագույն եւ հարստահարվող ոչ թուրք ժողովուրդների ամբողջություն էր, ժողովուրդների կատարյալ բանտ: Առաջին աշխարհամարտում նրա պարտությունը պետք է սկիզբ դներ այդ ժողովուրդների քաղաքական ճակատագրի արմատական բարեփոխմանը: 1918 թ. հոկտեմբերի 30-ին կնքված Մուդրոսի զինադադարը կարծես թե պետք է լուծեր այդ հիմնախնդիրը²¹:

Սակայն, Մուդրոսի զինադադարից հետո, մասնավորապես հայերի պարագայում, այդպես չեղավ: Առնվազն 1918 թ. հոկտեմբերից մինչեւ 1920 թ. օգոստոս եվրոպական տերությունները ոչ մի իրական քայլ չձեռնարկեցին տարագիր հայությանն իրենց հայրենի բնակավայրերը վերադարձնելու ուղղությամբ: Մինչդեռ, նման հնարավորություններ նրանք ունեին: Բավական է նշել, որ Կ. Պոլսից մինչեւ Միջագետք տեղակայված էին նրանց զորքերը: Հենց Սելրի նախապատրաստումն առաջ բերեց միջդաշնակցային հակասությունների առավել սրում, քանզի նախկին Օսմանյան կայսրության բարդ ու խճողված հիմնախնդրի կարգավորումը նրանց համար ամենից դժվարին գործն էր: Եւ ամենեւին ոչ պատահաբար Վերսալի դաշնագրից միայն 13 ամիս անց կնքվեց Սելրինը:

Եւրոպական քաղաքականության բնորոշ հատկանիշը թուրքիայի խնդրում միասնական դիրքորոշման բացակայություն էր: Այդ հանգամանքը հատկապես պարզորոշ արտահայտվում էր անգլո-ֆրանսիական մրցակցությամբ²², արեւելյան գործերում հաստատուն քայլերով

¹⁹ Sönmez D. FROMKIN, A Peace to End All Peace. The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East. New York, 1989. A. L. MACFIE, The End of the Ottoman Empire. Harlow, 1998.

²⁰ Տե՛ս Ա. Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 46–54:

²¹ Տե՛ս Հայաստանը ... փաստաթղթերում, էջ 537–539:

²² Sönmez H. H. CUMMING, Franco-British Rivalry in the Post War Near East. Oxford, 1938.

ամրապնդվել ձգտող ԱՄՆ-ի²³ դեմ նրանց ընդհանուր դիմակայությունը: Այդ պատճառով միջպետական հակամարտությունը Մերձավոր Արեւելքում գրեթե բացառում էր Թուրքիայի դեմ համատեղ գործելու իրական հնարավորությունը: Բնականաբար, եվրոպական դիվանագիտության քայլերը Հայաստանի հանդեպ մասնավոր բնույթ ունենալ չէին կարող:

Այդ ամենն անհրաժեշտ է ընկալել ու մեկնաբանել Խորհրդային Ռուսաստանի դեմ ընդհանուր քաղաքականության եւ Մերձավոր Արեւելքում նրանց ռազմավարական նպատակների ու շահերի համապատկերում: Իսկ նման գերխնդրի լուծման համար, ինչպես նաեւ Մերձավոր Արեւելքում գերիշխանություն հաստատելու տեսանկյունից, նրանք պատրաստ էին (ինչը հետագայում արեցին) զոհաբերել արեւելքում Հայաստանին, իսկ արեւմուտքում՝ Հունաստանին: Հայկական հարցը պատմականորեն արեւմտյան դիվանագիտության համար երբեք տեղայնացված (լոկալ) խնդիր չէր, եւ վերջինս բոլորովին չէր առաջնորդվում հայասիրական մղումներով²⁴:

Քաղաքական տեսանկյունից ի՞նչ էր խոստանում հայերին Սեւրի դաշնագիրը: Նախ, հոգված 88-ով Թուրքիան Հայաստանը ճանաչում էր ազատ եւ անկախ պետություն, ինչպես արդեն արել էին դաշնակիցները: Ի՞նչ էր սա նշանակում: Հայտնի է, որ դեռեւս 1918 թ. Բաթումի պայմանագրով՝ տեղի տալով Մայիսյան հերոսամարտերին, նա արդեն ճանաչել էր նորանկախ հայկական պետությունը: Սեւրի պարագայում խնդիրը պարզապես ավելի էր միջազգայնանում եւ ստանում համընդհանուր ընդունելություն:

Հոգված 93-ով Հայաստանը պարտավորվում էր իր տարածքում պաշտպանել ցեղային, լեզվի ու կրոնի առումներով ազգային փոքրամասնություններին: Կարծես մինչ այդ հայերը Թուրքերի նմանությամբ նրանց հալածել էին: Հոգված 125-ով հարեւան երկրներում ապրող եւ 18 տարին լրացած հայազգիները մեկ տարվա ընթացքում իրավունք ունեին ընտրել Հայաստանի քաղաքացիություն: Նշենք հետո գաղթական դարձածները հնարավորություն էին ստանում ապրել Սեւրով ստեղծվելիք Միացյալ Հայաստանում: Հոգված 213-ով Թուրքիան պարտավորվում էր առանց տարբերակման ընդունել բոլոր տարագիրներին,

²³ ԱՄՆ-ի Թուրքական քաղաքականության մասին տե՛ս L. EVANS, United States Policy and Partition of Turkey, 1914–1924. Baltimore, 1965.

²⁴ Ա. Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 47:

ինչը Եւրոպայի հսկողության ներքո գտնվող Թուրքիայում կնշանակեր Հայաստանի քաղաքացիություն չընտրած հայերի բնակության իրավունքի ապահովում:

Հիշատակենք մի հոգված եւս, որն ուշադրությունից դուրս է մնացել «Հայաստան» բաժնում ընդգրկված չլինելու պատճառով: Օրինակ՝ հոգված 218-ով Թուրքիան իր տարածքում թաղված անգլիացի, ֆրանսիացի եւ իտալացի զինվորների գերեզմանների տարածքները եւ դրանց ուղի տվող ճանապարհները սեփականության լրիվ ու բացառիկ իրավունքով հանձնում էր համապատասխան կառավարություններին: Անարդարացիորեն եվրոպացիները նման իրավունք մենաշնորհել էին միայն իրենց, եւ այս հոգվածը հայերին չէր վերաբերում, քանզի հակառակ դեպքում ողջ Արեւմտահայաստանը, որը Թուրքերի կողմից հայոց «գերեզման» էր դարձել, ինչպես նաեւ Միջագետքի ու Սիրիայի անապատները պետք է հանձնվեին հայերին²⁵:

Սեւրի պայմանագրի կնքումը կարծես թե պետք է վերջակետ դներ Թուրքիայի արդարացի անդամահատմանը, սակայն դրա իրագործումը տեսական հիմքից այդպես էլ գործնական դիրքերի վրա չտեղափոխվեց: Ընդհանրապես սեւրյան որոշ հոգվածներ անորոշ քաղաքական կարգավիճակ ունեին: Ավելին, առկա էր կանխամտածված անորոշություն կարեւորագույն հարցերում: Այս հանգամանքը նշում էին նաեւ Եւրոպայի ղեկավարները: Մասնավորապես, Սեւրը ստորագրած Ֆրանսիայի վարչապետ Ա. Միլերանը խոստովանել է. «Թուրքիայի հետ կնքված դաշնագրում կան շատ թույլ տեղեր, եւ ամենից թույլը այն մասն է, որ վերաբերում է Հայաստանին»²⁶:

Այս առնչությամբ տեղին է մեջբերել Ն. Ադոնցի դիպուկ դիտողությունը. «Ժրականում, բանն այն է, որ Հայկական հարցի լուծումը, փաստորեն, հետաձգված է: Սակայն, Հայկական հարցի պատմությունը ցույց է տալիս, որ ամեն մի անորոշություն, ամեն մի հետաձգում լի է սարսափելի հետեւանքներով հայ ժողովրդի ճակատագրի համար: Սեւրի դիվանագիտությունը մեծ վճռականություն ցուցադրեց ուրիշ եւ

²⁵ «Արդ, Կովկասի երկու միլիոն հայությունը, ի սփիւռս աշխարհի ցրուած մէկ միլիոն հայութիւնը, նախկին Թիւրքիոյ գաւառները դիտում են որպէս 1 500 000 ազգակիցների գերեզմանը: Ինչպէս որ Դաշնակիցները չկամեցան լքել իրենց մեռելներին, նոյնպէս եւ հայ ցեղը երբեք չպիտի կարողանայ լքել իր մեծ ու նուիրական գերեզմանը»: Տէս Ա.Ի. ԱՀԱՐՈՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 111:

²⁶ Տէս Հայաստանը... փաստաթղթերում, էջ 649:

ավելի մեծ թուրքական նահանգներ հանձնելիս: Նա խիզախորեն թոթափեց թուրքական լուծը Միջագետքից, Սիրիայից, Արաբիայից եւ Հունական Անատոլիայից ու գտավ եւ կամք, եւ ժամանակ՝ որոշելու նրանց սահմանները: Վճռականությունը, սակայն, լքեց դաշնակիցներին, երբ նրանք դեմ հանդիման ելան փոքր Հայաստանի հարցին»²⁷:

Սելրի պայմանագրի քաղաքական վերլուծության հետ կապված անհրաժեշտ է անդրադառնալ մի քանի խնդիրների: Առաջին հերթին այդ ժամանակի հայ քաղաքական մտքի անմիասնական, կոտորակված լինելն էր, որը հատկանշվում էր միջկուսակցական սրված պայքարով: Այդ անհամաձայնությունը, քաղաքական եւ կուսակցական կրքերի բեւեռացումը նախ հարվածում էր Հայկական հարցի արդարացի լուծմանը: Այս առթիվ, պայմանագրին առնչվող ցավալի հարցերից էր ստորագրման խնդիրը՝ կապված Պողոս Նուբարի մասնակցության հետ: Մյուս հարցը իրականացման հնարավորությունների խնդիրն էր: ՀՀ կառավարությունը ձգտում էր հնարավորության սահմաններում որոշ աշխատանք կատարել, որը, սակայն, վերջնական արդյունք չէր կարող տալ, քանզի նա շատ դեպքերում հարկադրաբար սպասում էր տերությունների վճռին:

Փաստորեն, ամենակարեւոր խնդիրն էր, թե ով եւ ինչպես պետք է տիրանա Սելրով նախատեսվող Հայաստանին: Իսկ հենց այդ պարագան կարծես անուշադրության էր մատնված: Համընդհանուր ուրախության պայմաններում այդ ռազմավարական հիմնախնդրի լուծումն ինքնահոսի էր թողնվել: Տերություններն ամենեւին ցանկություն չունեին զինվոր զոհաբերել: Այսինքն, թեպետ Թուրքիայի հետ հաշտության դաշն կնքվեց, բայց որպեսզի այն իրականացվեր, անհրաժեշտ էր նորից պատերազմել: Փաստորեն, Սելրի պայմանագրի իրագործման միակ եւ իրական երաշխիքը եւ գրավականը հունական արշավն էր, որի ձախողումը բացասաբար ազդեց պայմանագրի ճակատագրի վրա²⁸:

Մերձավոր Արեւելքում տերությունների միջեւ հարաբերությունների կարգավորման եւ ազդեցության գոտիների ձեւավորման ու բաժանման հարցերում առկա էր որոշակի առճակատում: Սելրի պայմանագիրը հատկապես թուլացնում էր Ֆրանսիայի դիրքերը,

²⁷ Ն. Արոնս, նշ. աշխ., էջ 17:

²⁸ Տէս Գ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, Հուլյն բնակչությունն Օսմանյան կայսրությունում եւ Փոքրասիական աղետը (1914–1923 թթ.), Ե., 2012: N. PETSALIS-DIOMIDIS, Greece at the Paris Peace Conference, 1919. Thessaloniki, 1978.

քանզի նա ուներ Թուրքիայում ամենամեծ ներդրումները: Նշանակալից էր նոր Ռուսաստանի՝ քեմալականների ցուցաբերած աջակցությունը, քանզի Սեւրի իրականացումը կտրուկ կվատթարացներ նրա ռազմավարական դրույթները:

Վերջապես, ինչ կարող էր անել ՀՀ, եւ արդյո՞ք նա հնարավորություն ուներ: Հարկ է փաստել, որ ՀՀ պատրաստ չէր եւ հնարավորություն չուներ սեփական ուժերով միայնակ տեր կանգնելու «վիլսոնյան» Հայաստանին: Այդ պարագայի ապացույցը Սեւրի պայմանագրի կնքումից հետո սկսված Թուրք-հայկական պատերազմում²⁹ կրած ճակատագրական պարտությունն էր, պատերազմ, որով բացառիկ հնարավորություն էր ստեղծվել «վիլսոնյան» Հայաստանը քարտեզի վրայից տեղափոխելու իրական դաշտ:

Խնդրի մյուս կողմը կապված էր Սեւրի պայմանագրից հրաժարվելու հարցադրման հետ: Նախ, նման քաղաքականությանը կտրուկ կընդդիմանային ՀՀ (Արեւելահայաստան) ապաստանած արեւմտահայության այն բեկորները, որոնց համար Սեւրի պայմանագրի իրականացում նշանակում էր վերագարձ հայրենի տներ, երկրի վերականգնում: Սեւրի հարցականացումն ընդունելի չէր կառավարող Հ.Յ.Դ. համար: ՀՀ կառավարության համար Սեւրի պայմանագրից հրաժարումը հավասարազոր էր երկու տարի շարունակ Եւրոպայում մղած գործունեության վրա խաչ քաշելուն:

Փաստորեն, Արեւմուտքի խոստումները հայ դիվանագիտությանը զրկել էին աշխարհաքաղաքական իրադրության իրատեսական եւ առարկայական գնահատման հնարավորությունից: Ցանկալին հաճախ ընդունվում էր իրականի փոխարեն: Վերջապես, չպետք է մոռանալ, որ Սեւրի պայմանագիրը փաստացի քաղաքականապես եւ դիվանագիտորեն Եւրոպան էր «ստեղծել», որ եւ քանզից իր իսկ ստեղծածը:

Իսկ արդեն Լոզանի խորհրդաժողովում Հայկական հարցը տերությունների համար այլեւս կորցրել էր «հրատապությունը»: Այդտեղ Զ. Քերզոնի բնորոշմամբ՝ «հիվանդ» Հայկական հարցը դանդաղ մահացավ. հայերի մասին հիշատակություն չկար, Հայկական հարցին վերջնական լուծում չտրվեց: Ավելին, Լոզանի խորհրդաժողովը նույնիսկ Մերձավոր Արեւելքում կայուն խաղաղություն չապահովեց:

²⁹ Մանրամասն տե՛ս Կ. ՍԱՍՈՒՆԻ, Հայ-թրքական պատերազմը (1920ին), Պէյրուս, 1969:

Սեւրի պայմանագիրը հայ ժողովրդի քաղաքական իղձերի ընդունումը եւ արտացոլումն եղավ միջազգային դիվանագիտության մեջ, որը, սակայն, չիրագործվեց գործնական քաղաքականությունում: Ի չիք դարձան ժամանակի հայ քաղաքական մտքի հույսերը: Արեւմտասիրությունը կրկին հավաստեց իր սխալականությունը³⁰:

Գ. ՍԵԻՐԻ ՊԱՅՄԱՆԱԳՐԻ ԻՐԱՎԱԿԱՆ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆԸ

Արեւմտահայաստանի նկատմամբ հայոց ունեցած իրավունքները քաղաքականից զատ ունեն ազգային-պատմական, բնական եւ լեզվամշակութային անփխտելի, ծանրակշիռ փաստարկներ: Սեւրի պայմանագրով չէ, որ հարկ է ապացուցել հայոց իրավունքների անբեկանելիությունը: Սեւրի պայմանագրի իրավական կարգավիճակի մանրամասների վերհանումը եւ հօգուտ հայերի նրա ուժի մեջ լինելու հանգամանքի ներկայացումն այդ ուղղությամբ լրացուցիչ փաստարկում կծառայի:

Հայկական լեռնաշխարհը, որի մեծագույն մասը կազմում է Արեւմտահայաստանը, հայերի բնօրրանն է, ուր նրանք ապրել, ապրում են եւ արարում: Եւ այդ առումով, արդեն իսկ, նրանք այդ հողերի նկատմամբ ունեն պատմական տիրոջ առաջնային իրավունք:

Պատմականից զատ հայ ժողովուրդն ունի ազատ ինքնորոշման իրավունք, որն այժմ անկախ ՀՀ գոյության պայմաններում չի կորցնում արդիականությունը եւ պետք է տարածվի նաեւ Արեւմտահայաստանի վրա, քանզի առանց հողի՝ ինքնորոշում չի լինում: Տեղին է հիշատակել, որ ՄԱԿ-ի Գլխավոր համաժողովը 1972 թ. դեկտեմբերի 25-ին հատուկ բանաձեւով հաստատել է բոլոր ժողովուրդների ինքնորոշման իրավունքը: Այն փաստորեն դարձել է միջազգային իրավունքի համընդհանուր պարտադիր (jus cogens) սկզբունք:

Այս հարցում հայերի համար հրամայական է դառնում ինքնորոշման իրավունքին սեփականատեր լինելը: Հայոց պատմական իրավունքների երաշխավորմանն ուղղված Սեւրի իրավական կողմի «բարդությունը» կապված է ոչ վավերացված լինելու հետ: Ինչ վերաբերում է թուրքական կողմին, որը պետավարչական առումով «տիրացել է» արեւմտահայ հողերին, ապա այն կատարվել է բացառապես բռնի՝

³⁰ Ա. Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 54:

արտահայտված պետական մեքենայի կողմից կազմակերպված Հայոց ցեղասպանություն³¹։

Սեւրի պայմանագրի իրավական վերլուծության հարցում, որպես հիմնական սկզբունքներ ամփոփող ակտ, նկատի ունենք Միջազգային պայմանագրերի իրավունքի մասին 1969 թ. մայիսի 23-ին կնքված Վիեննայի համաձայնագիրը, որը ուժի մեջ է մտել 1980 թ. հունվարի 27-ին եւ կիրառվում է պետությունների միջեւ կնքված պայմանագրերի նկատմամբ³²։ Այն Թուրքիան վավերացրել է 1971 թ., իսկ ՀՀ՝ 1996 թ. հոկտեմբերի 23-ին։

Սեւրից լողան ճանապարհին Հայկական հարցի իրավական կարգավիճակը վերլուծել է Շ. Թորիկյանը³³։

Ընդհանուր առմամբ, միջազգային պայմանագրերի տեսության մեջ գոյություն ունի *pacta sunt servanda* սկզբունքը, որը բառացի նշանակում է՝ «Պայմանագրերը պետք է կատարվեն»։ Այս սկզբունքը գրեթե պարտադիր բնույթ է կրում, միաժամանակ նրանից հրաժարվելը միջազգային իրավունքի *delict* (խախտում) է համարվում, իսկ խախտման եւ դրա հետեւանքների պատասխանատվությունն ամբողջովին ընկնում է խախտում կատարած պետության վրա։

Պայմանագրի վավերականության նախապայման է, որ այն կնքված լինի պատշաճ կերպով՝ պահպանելով միջազգային իրավունքի ճանաչված օրենքները եւ անհրաժեշտ սկզբունքները։ Սա թեպետ տեխնիկական, բայց կարեւոր պահ է։ Սեւրի պայմանագրում այս հանգամանքը պատշաճ մակարդակի էր։ Սակայն, Սեւրին վավերացում չհետեւեց։ Ընդհանրապես, միջազգային իրավունքում պայմանագրերը վավերացնելուց հրաժարվելը չի դիտվում խիստ անիրավազոր քայլ, բայց այն այսպես թե այնպես բնութագրում է տվյալ պետության ոչ հաստատակամ վարքագիծը։ Այս հանգամանքն առավելապես վերաբերում է եվրոպական տերություններին (Անգլիա, Ֆրանսիա, Իտալիա), որոնք Թուրքիայի հարցում սեփական խնդիրները կարգավորելով, փաստորեն, անտարբերության մատնեցին իրենց իսկ ստանձնած պարտավորությունները։

³¹ Մանրամասն տե՛ս Ա. Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 54–62։

³² Տե՛ս Միջազգային պայմանագրերի իրավունքի մասին Վիեննայի 1969 թ. մայիսի 23-ի կոնվենցիան, Ե., 1997։ Այսուհետ միջազգային-իրավական համեմատությունները կկատարենք ըստ այս կոնվենցիայի։

³³ Տե՛ս Շ. ԹՈՐԻԿՅԱՆ, Հայկական հարցը եւ միջազգային օրէնքը, Պէյրուս, 1976։

ՀՀ որպես Սեւրի պայմանագիր ստորագրող պետություն, նրան հաջորդող Լոզանի պայմանագրի ստորագրմանը չի մասնակցել, պայմանագրի փոփոխության շուրջ համաձայնություն չի տվել: Ի վերջո, հենց Սեւրի պայմանագրում որեւէ փոփոխության հնարավորություն նախատեսված չէր:

Վերջապես, միջազգային իրավունքում պայմանագրի կատարումից միակողմանի հրաժարվելը նշանակում է այն առ ոչինչ հայտարարել, որը, որպես կանոն, անթույլատրելի է եւ համարվում է անիրավազոր *facta sunt servanda* սկզբունքի խախտում: Պայմանագիրը կարող է առ ոչինչ հայտարարվել, երբ նրա մյուս մասնակից պետությունը դադարում է գոյություն ունենալ: Իսկ որ հայկական պետականությունը չի դադարել՝ ներկա ՀՀ փաստացի միջազգայնորեն ընդհանուր ճանաչումը դրա վկայությունն է:

Այժմ, երբ խոսում ենք Սեւրի պայմանագրի իրավական կարգավիճակի պահպանման մասին, տեղին է շեշտել, որ Թուրքիան իրավազոր չէ Լոզանի պայմանագիրն արեւմտահայ հողերի հանդեպ հայկական պահանջները խափանելու ուղղությամբ իր նպատակներին ծառայեցնելու համար, թեկուզ սոսկ այն պատճառով, որ նրա կնքումը հակասում է պարտադիր իրավական սկզբունք դարձած ժողովուրդների ինքնորոշման իրավունքին:

Անդրադառնանք մի քանի հոդվածների, որոնք թեեւ հայերի մասին ուղղակի չեն հիշատակում, սակայն որոշակի վերաբերում են նաեւ հայերին: Ի դեպ, այս հոդվածներին մինչ այժմ ուշադրություն չի դարձվել: Այսպես, 226–228-րդ եւ 230-րդ հոդվածներով Թուրքիան ճանաչում էր դաշնակիցների իրավունքը՝ պատերազմի սովորություններին հակասող գործողությունների կատարման մեջ մեղադրվող ցանկացած անձի հանձնել համապատասխան երկրի ռազմական դատարանին՝ պարտավորվելով ներկայացնել ցանկացած փաստաթուղթ եւ տվյալ: Դեռ 1919 թ. Փարիզի վեհաժողովում ստեղծվել էր իրավաբանների հանձնաժողով՝ հայերի ջարդերի կազմակերպիչ-պատասխանատուներին դատական հետապնդման ենթարկելու հանձնարարականով: Սակայն, հանձնաժողովի աշխատանքն ԱՄՆ-ի ներկայացուցչի առարկություններից հետո փակուղի մտավ: Ինչեւէ, Սեւրյան հոդվածների հիմքում դրվեցին այդ հանձնաժողովի հանձնարարականները³⁴:

³⁴ Ա. Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 61:

Ըստ Սեւրի 142-րդ հոդվածի՝ 1914 թ. նոյեմբերի 1-ից հետո բռնի մահ-մեղապանացվածը կարող էր «դիտվել» որպես ոչ մահամեղապան: Իսկ «անհետացած, առեւանգված, ներկալված եւ ազատագրված» անձանց որոնելու եւ ազատելու համար Թուրքիան պարտավորվում էր ամենայն աջակցություն ցույց տալ: Իսկ արդեն 144-րդ հոդվածով 1914 թ. հունվարի 1-ից հետո «գազանությունների հանդեպ ունեցած վախից կամ բռնադատման այլ եղանակով արտաքսված այլազգիները» պետք է վերադարձվեին իրենց հայրենի ակումբները եւ վերստին տիրանային նախկինում իրենց պատկանած անշարժ եւ շարժական գույքին³⁵: Այս ամենից հետո նույնիսկ ավելորդ է նշել, թե ինչ կարեւորագույն նշանակություն կարող էին ունենալ այդ հոդվածների իրագործումը Թուրքիայի իրականացրած ցեղասպանության արդյունքում տարագիր դարձած հայության համար:

Սեւրի պայմանագիրը, միջազգային իրավունքի սկզբունքների համաձայն, այժմ էլ չի կորցրել իր իրավական ուժը եւ միջազգային հարաբերությունների համապատասխան բարենպաստ ընթացքի դեպքում կարող է կրկին բանակցությունների սեղանին դրվել եւ հայոց պահանջատիրության համար որպես իրավական փաստաթուղթ-հիմք ծառայել:

Դ. ՍԵՎՐԻ ՊԱՅՄԱՆԱԳՐԻ ՏՆՏԵՍԱ-ԱՇԽԱՐՀԱԳՐԱԿԱՆ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆԸ

Տնտեսա-աշխարհագրական տեսանկյունից մինչ այժմ Սեւրի պայմանագրին անդրադարձել են հիմնականում Հայաստանի սահմանների որոշման խնդրի հետ կապված, եւ բնականաբար այն մեզ հետաքրքրում է հողային տարածքների հատկացման առումով³⁶: Ըստ հոդված 89-րդի՝ Թուրքիան եւ տերությունները, ինչպես նաեւ Հայաստանը, համաձայնվում էին Կարինի, Տրապիզոնի, Վանի եւ Բաղեշի նահանգներում սահմանագծի որոշումը թողնել ԱՄՆ-ի նախագահ Վուդրո Վիլսոնի որոշմանը: Իսկ այդ դեպքում հոդված 90-ով Թուրքիան նախապես հայտարարում էր, որ կանխավ հրաժարվում է հանձնված տարածքների նկատմամբ բոլոր իրավունքներից:

Հայաստանի ինքնիշխանությանը հանձնվող տարածքների առթիվ նրա վրա դրվում էին ֆինանսական պարտավորություններ՝ կապված

³⁵ Նույն տեղում:

³⁶ Մանրամասն տե՛ս Ա. Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ., նշ. աշխ., էջ 62–67:

Թուրքիայի հանրային-արտաքին պարտքի համապատասխան բաժնի հետ: Սա ինքնին առնվազն անարդար եւ անբարո իրավական նորմ էր. դարեր շարունակ ի թիվս այլ հպատակ ժողովուրդների Օսմանյան կայսրությունը շահագործել ու թալանել էր նաեւ հայերին, եւ հիմա ցեղասպանության ենթարկված հայ ժողովուրդը պետք է իր բաժին ֆինանսական հատուցումը տար հաղթանակած «ազատարար» Եւրոպային: Այսինքն, ավերված տնտեսական ենթակառուցվածքներով ՀՀ փաստացի ընկնելու էր ֆինանսական կախվածության մեջ: Իսկ արդեն ԱՄՆ-ի նախագահ Վ. Վիլսոնի վճռից հետո տեղում սահմանը որոշելու համար, ըստ հոգված 91-րդի, երեք ամսվա ընթացքում պետք է ստեղծվեր սահմանագծման հանձնաժողով, ընդ որում, այդտեղ ՀՀ մասնակցության մասին ոչ մի հիշատակություն չկար:

Առանձնակի նշանակություն ունեն ծովային ելքի խնդիրը: Հոգված 351-րդով Բաթումի նավահանգստով դեպի Սեւ ծով ազատ մուտքի իրավունք տրվում էր նաեւ ՀՀ-ին, իսկ հոգված 352-րդով ՀՀ նման իրավունքից օգտվելու էր նաեւ Տրապիզոնի նավահանգստում:

Ընդունված տեսակետ է, որ Հայաստանի սահմանները որոշվեցին Սեւրում, նույնիսկ այն հիշատակվում է որպես «Սեւրյան»: Սակայն, պայմանագրով նման սահմանագծում հստակ չարվեց: Այս առումով, եթե եվրոպական տերությունները հաստատակամ եղան եւ հենց պայմանագրում ճշգրտված նշեցին, ընդ որում մանրամասն, Հունաստանի եւ Զմյուռնիայի սահմանները, իսկ Սիրիայի, Միջագետքի եւ Հեջազի համար էլ այն թողնվեց տեղում՝ համապատասխան հանձնաժողովներին որոշելու համար, ապա Հայաստանի պարագայում նման հստակություն չկար: Այն ուղղակի հանձնվեց Վիլսոնի տնօրինմանը, ինչը զգալիորեն թուլացնում էր Հայաստանի անկախության ճանաչման նշանակությունը:

Տերությունները լավ էին հասկանում, որ քեմալական հարցի լուծումն իրենց համար զգալի ծախսերի հետ է կապված, իսկ հանուն հայերի նման զոհողության գնալու ցանկություն չունեին: Անորոշ էր մնում նաեւ ՀՀ արեւելյան սահմանների ճակատագիրը: 1918 թ. սկսած քաղաքական դեպքերն արդեն ապացուցել էին, որ տարածքային առումով որեւէ փոխըմբռնում Հայաստանի, Վրաստանի եւ Ադրբեջանի միջեւ անհնարին է: Այսինքն, Ն. Ադոնցի բնորոշմամբ. «Սոսկ այն փաստը, որ Հայաստանի սահմանների կարեւորագույն հարցը գործնականում բաց է մնում,

նշանակալիորեն նվազեցնում է այս ակտի գործած տպավորությունը, որն այլապես, անկասկած, խիստ մեծ նշանակություն ունի»³⁷:

Այսպիսով, Սեւրի պայմանագիրը հայերին տվեց ամեն ինչ, բացի ամենակարեւորից՝ նրանց սահմանների հստակ որոշումից: Իսկ որ հայերի համար սեփական երկրի սահմանների որոշման խնդիրն ուներ ռազմավարական նշանակություն՝ կասկածից վեր է: Եւ նման խնդրի որոշումը հետաձգելով՝ տերություններն իրականում բարձիթողի եւ անորոշ վիճակ էին ստեղծում: Դրա պատճառը տերությունների չցանկանալու եւ ինչ-որ առումով նաեւ ի վիճակի չլինելու մեջ էր³⁸:

Ավերակ դարձած Հայաստանից նրանք խոշոր հաշվով օգուտ չէին ունենալու, նավթ չէին արտահանելու, եւ դեռ այս ամենին էլ ավելացրած՝ պետք է վաղ թե ուշ բախվեին Այսրկովկասում իր կորցրած դիրքերը վերանվաճելու եւ ամբողջացնելու խորհրդային դարձած նոր Ռուսաստանի ձգտմանը: Այդ պատճառով էլ Եւրոպան իր անճարակությունը քողարկելու համար հարցի լուծումը բարդեց հայասերի համբավ ձեռք բերած Վիլսոնի արդեն զգալիորեն «երերող» ուսերին՝ պարզորոշ հասկանալով, որ վերջինս էլ ի զորու չէ ապահովել ապագա Հայաստանի ամբողջականությունը: Վիլսոնը դեռ 1920 թ. մայիսի 17-ին համաձայնել էր Հայաստանի սահմանների որոշման գործում միջնորդ լինել:

Վ. Վիլսոնից մի քարտեզ գծել էր պահանջվում, որն էլ նա կատարեց... յոթ ամսվա ընթացքում՝ 1920 թ. նոյեմբերի 22-ին հռչակելով իրավարարական վճիռը եւ արդյունքում «հարստացրեց» տարածաշրջանի քաղաքական աշխարհագրությունը³⁹: ԱՄՆ Սենատի կողմից Հայաստանի մանդատի մերժումից հետո քարտեզագծումը Վիլսոնի կարապի երգն էր, եւ նրան ենք «պարտական» նման Հայաստան «շնորհելու» համար:

³⁷ Ն. ԱՊՈՆՑ, նշ. աշխ., էջ 16:

³⁸ Ա. Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 64:

³⁹ Վաշինգտոնում հրապարակվել է 1921 թ. հունվարի 2-ին: Վճիռը մանրամասն տե՛ս The Papers Relating to Foreign Relations of United States, 1920. Vol. 3. Washington, 1936, pp. 790—804. W. WILSON, Mandate for Armenia. Washington, 1920. Armenia and Turkey. As Decided by President W. Wilson, November 22, 1920. Washington, 1920. The Frontier between Armenia and Turkey as Decided by President Woodrow Wilson, November 22, 1920. New York, 1921. Գրականության մեջ միշտ նշվել է «Վիլսոնյան»: Քարտեզը գծվել է ԱՄՆ բանակի Գլխավոր շտաբի մայոր Լ. Մարտինի գլխավորությամբ ԱՄՆ երկրաբանական ծառայության Քարտեզագրական մասնաճյուղի կողմից ԱՄՆ Պետքարտուղարության հետ, Հարբորդի Առաքելության հետազոտությունների եւ թուրքական գլխավոր շտաբի, պատերազմական շրջանի գերմանական եւ պարսկական ու Անդրկովկասյան տարածքների բրիտանական քարտեզների հիման վրա:

Վերջապես, հայերին ինչ հողեր էին հասնում Վիլսոնի վճռով: Արեւմտահայաստանը պետք է ունենար 90 000 կմ² տարածք: Վանի նահանգի 39 300 կմ² տարածքից Հայաստանի մաս էր կազմելու 20 000 կմ², Կարինի 49 700 կմ², 40 000 կմ², Բաղեշի 27 100 կմ², 15 000 կմ², Տրապիզոնի 32 700 կմ², 15000 կմ²: Այս ամենը աշխարհագրական առումով ընդգրկում էր Վանի լիճը, Արածանիի եւ Արմ. Եփրատի վերին ու միջին հովիտները, Ճորոխի հովիտները: Այս տարածքին ավելացրած տվյալ պահին ՀՀ (Արեւելահայաստան) 71 330 կմ² կստացվի 161 370 կմ²:

Արեւմտահայկական հողերն Առաջին աշխարհամարտի գլխավոր թատերաբեմերից են եղել, որի արդյունքում նրանց տնտեսական ենթակառուցվածքներն ամբողջությամբ ավերվել էին, եւ պայմանագրում անգամ խոսք չկար հայերին թուրքական կողմից որեւէ հատուցում տրամադրելու մասին՝ ցեղասպանության ու ռազմական գործողությունների արդյունքում կրած մարդկային եւ նյութական կորուստների դիմաց⁴⁰: Դեռեւս 1916 թ. Սայքս-Պիկոյի համաձայնագրով մասնավորապես Կարինի, Վանի, Բաղեշի, Տրապիզոնի նահանգները պետք է հանձնվեին Ռուսաստանին⁴¹: Մոտավոր նույն սահմանագծումն էր նախանշված Երզնկայի 1917 թ. դեկտեմբերի 5-ի ռուս-թուրքական զինադադարով եւ դեմարկացիոն գծերի ափսոսված⁴²: Այդ առումով, ինչպես Եւրոպայի ընտրությունը, այնպես էլ Վ. Վիլսոնի սահմանագծումը պատահական չէր: Նրանք լավ էին հասկանում, որ ռուսները պետք է ձգտեն տիրանալ նախկինում իրենց «հասանելիքին», եւ այդ դեպքում խորհրդա-քեմալական առճակատումն անխուսափելի կլիներ:

Վ. Վիլսոնի որոշած տարածքի բարդությունն այն էր, որ դրանք հայերը դեռ պետք է... ազատագրեին ռազմատենչ քեմալականներից: Այո՛, հենց հայերը եւ միայն հայերը, այդ հարցում Վիլսոնը եւ Եւրոպան ոչ մի պարտավորություն չէին ստանձնում: Փաստորեն, Վիլսոնը հայերին տարածքներ «շնորհելով», նրանց ոչինչ չասաց, թե ինչպես դրանց տեր դառնալ: Ավելին, ԱՄՆ-ը ոչ մի քայլ չձեռնարկեց, ինչն առանձնապես արտահայտվեց Հայաստանի նկատմամբ ամերիկյան մանդատի վերջնական

⁴⁰ Տե՛ս Հայ ժողովրդի ժողովրդագրական եւ նյութական կորուստները ցեղասպանության ընթացքում եւ դրանց հատուցման հիմնախնդիրները, Ե., 2015:

⁴¹ Տե՛ս Հայաստանը ... փաստաթղթերում, էջ 381–402:

⁴² Տե՛ս Հայաստանը ... փաստաթղթերում, էջ 412–418:

մերժմամբ⁴³։ Ակնհայտ «թերին» այն պարագան էր, որ փաստորեն հիշյալ տարածքները 1915 թ. Մեծ եղեռնի հետեւանքով զրկվել էին իրենց բնիկ հայությունից։

Այժմ մի քանի խոսք Սեւրի պայմանագրի զուտ տնտեսական հոգվածների մասին։ Հոգված 240-րդով Թուրքիայից տարածք ստացած պետություններն անհատույց ձեռք էին բերում դրանց վրա գտնվող ցանկացած գույք։ Հայաստանի պարագայում իրական չէր, քանզի Արեւմտահայաստանում նման գույք չէր մնացել։ Հոգված 241–242-րդով անջատված տարածքների տիրացած երկրները ստանձնում էին Թուրքական պարտքի համապատասխան բաժինը։ Այս դրույթն իրավականորեն անհարիր էր հայոց միլիոնավոր զոհերի հիշատակի առջեւ։

Եզրակացնելով՝ կատարենք որոշակի աշխարհագրական համեմատություններ։ Եթե 1919 թ. Ամբողջական Հայաստանի տարածքը պետք է կազմեր 330 հազար կմ², ապա հետագա նահանջը խիստ նկատելի է։ Եթե Սեւրի պայմանագրի համաձայն Թուրքիայի տարածքը պետք է կազմեր 440 հազար կմ², ապա այժմ այն 725 հազար կմ² ավելի է։

ՍԵՎՐԻ ՊԱՅՄԱՆԱԳՐԻ ԱՐԴԻԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հայկական հարցի համար մի նոր փորձություն էր Փարիզի խաղաղության վեհաժողովը, որտեղ ողջախոհությանը համապատասխան հայկական պահանջները կառժես թե պետք է արժանի ընկալում եւ հաստատում գտնեին։ Բայց այս անգամ էլ Արեւմուտքի դիվանագիտության շահերն ամենեւին մեր օգտին չէին։ Սոսկ փաստացի ճանաչելով ՀՀ, Անտանտի ղեկավարները «բեռ» դարձած Հայկական հարցը փոխանցեցին Ազգերի լիգայի տնօրինմանը, քաջատեղյակ լինելով, որ վերջինս ի զորու չէ աջակցել հայերին։ Ազգերի լիգան էլ իր հերթին՝ անկախ Հայաստանի գաղափարը դարձրեց «ազգային ակուլի», ապա «հայ գաղթականության հարցի» հասկացության՝ վերջնականապես ցուցաբերելով իր անճարակությունը՝ դադարեցրեց Հայկական հարցի հետագա քննարկումը, մանավանդ այդ «ազգային ակուլի» միջազգային իրավական եւ փաստացի սեփականատեր ԽՍՀՄ-ը գաղափարական ու աշխարհաքաղաքական մրցակից-հակառակորդ էր։

⁴³ Ամերիկյան մանդատի մասին մանրամասն տե՛ս The Joint Mandate Scheme. New York, 1919. G. H. MOSELEY, Mandatory over Armenia. Washington, 1920. Should America Accept Mandate for Armenia? New York, 1919. Maintenance of Peace in Armenia. Washington, 1920. J. B. GIDNEY, A Mandate for Armenia. Kent, 1967. Դեպի Հայաստան։ Ամերիկյան զինվորական առաքելության զեկույցը, Ե., 2014։

Սեւրի պայմանագրի նկատմամբ հայ հասարակական-քաղաքական շրջանակները մեծ հույսեր ունեին եւ լավատեսությամբ էին լցված⁴⁴: Նրանք իրավամբ համոզված էին եւ հույս ունեին, որ Առաջին աշխարհամարտում հայ ժողովրդի կրած անլուր զրկանքներն ու ունեցած ծառայությունները տարբեր ռազմաբեմերում դաշնակիցներն ըստ արժանվույն կգնահատեն, որ ի վերջո Թուրքիան կստանա արժանի պատիժ: Սակայն, Արեւմուտքը հազիվ էր կնքել Սեւրի պայմանագիրը, երբ անմիջապես սկսեց բարձրացնել դրա վերանայման հարցը: Ավելին, Ֆրանսիան եւ Իտալիան նույնիսկ հույն-թուրքական եւ թուրք-հայկական⁴⁵ պատերազմների (այս դեպքում՝ նաեւ Խորհրդային Ռուսաստանը) ժամանակ ռազմական օգնություն ցուցաբերեցին քեմալականներին:

Սեւրի պայմանագրի դասերից մեկն էլ այն է, որ այսօր անհրաժեշտ է ունենալ ծրագրային ռազմավարություն՝ աշխարհաքաղաքական ցանկացած իրադրության պատրաստ լինելու համար: Հակառակ դեպքում երկրորդ 1915 թվական՝ հիմնականում թշնամաբար տրամադրված տարածաշրջանում, դժվար բացառելի է:

Ցեղասպան Թուրքիան օգտվելով Արեւմուտքի ռազմաքաղաքական եւ ֆինանսատնտեսական հսկայածավալ օժանդակությունից՝ շարունակում է մնալ հայերի գլխավոր իրական հակառակորդը, ընդ որում, հենց Սեւրի պայմանագրի առումով: Նշյալի առումով ուշագրավ է 2016 թ. սեպտեմբերի 30-ին «Բալկան» տեղեկատվական գործակալության հետեւյալ հաղորդագրությունը. «Թուրքիայի նախագահ Ռեջեփ Թայյիփ Էրդողանը փորձում է վերանայել Լոզանի պայմանագիրը նորօսմանականության հայեցակարգով: Նա զղջում է, որ ըստ պայմանագրի բովանդակության, Թուրքիան ստիպված է եղել զիջել էգեյան կղզիները Հունաստանին»⁴⁶: Իսկ որ Էրդողանը նպատակադրվել է չեղարկել Լոզանի պայմանագիրը՝ վկայում են նրա այլ բազմաթիվ ելույթները:

Թուրք գործիչների անհանգստությունը ցույց է տալիս, որ Սեւրի պայմանագիրը մոռացված վավերագիր չէ, քանզի Թուրքերը լավ են հասկանում, որ վաղ թե ուշ այն կրկին քաղաքական թատերաբեմ դուրս

⁴⁴ Մանրամասն տե՛ս Ա. Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 67–114:

⁴⁵ «Թիւրք արշաւանքը դէպի Հայաստան կազմակերպուած դաւադրութիւն էր յատկապէս Սեւրի դաշնագրի դէմ, հետեւեալաբար եւ Դաշնակիցների դէմ»: Տէս ԱԻ. ԱՀԱՐՈՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 109:

⁴⁶ Տէս Erdogan considers the Treaty of Lausanne a defeat. Independent Balkan News Agency. 30 September 2016.

գալու հավանականությունն ունի: Այդ առումով, հարկ է միշտ պատրաստ լինել, քանզի հակառակ դեպքում չի բացառվում 1920 թ. թուրք-հայկական պատերազմի աղետալի կրկնությունը: Հիշենք՝ պատմության մեջ ապացուցված փաստ է. թուրք երբեք կամավոր չի կատարել իր ստանձնած պարտավորությունները⁴⁷:

Այժմ, Թուրքիայի համար ԵՄ-ին անդամակցելն այլևս գերակա եւ առաջնահերթ նպատակ չէ: Ս. Սոֆիայի տաճարի կրկին մզկիթ դարձնելը ներկա Թուրքիայի հանրապետության՝ դեպի Օսմանյան կայսրություն վերադարձի ձգտման խորհրդանիշերից է: Դրանով նաեւ Թուրքիան գործնական հայտ է ներկայացնում իսլամական եւ թյուրքական աշխարհում առավելագույնս գերադաս դերակատարման, որի ճանապարհին միակ իրական խոչընդոտը հենց Սեւրի իրականացում երազող-ձգտող Հայությունն է՝ ի դեմս Հայաստանի Հանրապետության եւ Արցախի Հանրապետության:

Ժամանակի ընթացքում, վաղ թե ուշ, Հայոց ցեղասպանության ճանաչումը (էական չէ թե ինչ ձեւակերպմամբ կամ ձեւաչափով) Թուրքիային կսպառնա ոչ միայն ֆինանսական վնաս եւ տարածքների կորուստ, այլև (ինչն ամենակարեւորն է թուրքերի համար) ազգային ինքնագիտակցության ու մշակույթի արմատական ձեւախեղում (Գերմանիայի ապանացիֆիկացման համանման), որին վճռականապես դեմ կլինեն քեմալիստական, պանիսլամական, պանթուրքական, պանօսմանյան շրջանակները (անկախ էրզոդանի կամ տվյալ պահին թուրքական իշխանության հանդեպ նրանց վերաբերմունքից):

Եւրոպան Սեւրի պայմանագիրը դիտարկեց որպես սոսկ ժամանակի քաղաքական անհրաժեշտության արդյունք, որը մեծ չափով կարող էր հաջողությամբ փոփոխվել, եթե այդպես պահանջեր նրա շահը: Եւրոպան հայերին միշտ օգտագործեց՝ իր նպատակներին եւ շահերին ծառայեցնելով նրանց պահանջները եւ շահերը:

Ոչ մի օտար մեզ համար չի ազատագրի Արեւմտահայաստանը: Քաղաքականության մեջ վճռականորեն գործող հաստատակամ մենակի համար միշտ էլ դաշնակիցներ կգտնվեն:

Հայկական պահանջների արդարացիությունը կասկած չի հարուցում: Հայոց իրավունքները հարկ է ապացուցել ինքնապաշտպանության

⁴⁷ Ա. Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 136:



Սևրի պայմանագրի ստորագրումը



«Վիլսոնյան» Հայաստանի փառաբեր

պատրաստակամության մեջ, պայքարով, կռվով: Աշխարհն ուրիշ ոչ մի այլ եղանակի առջեւ չի ընկրկում եւ տեղի տալիս: Այս առումով, տեղին է մեջբերել Գ. Նժդեհի դիպուկ ձեւակերպումը. «Պայմանագրերն ապրում են այնքան ժամանակ, որքան ապրում են նրանց ծնունդ տվող պայմանները: ... Պետությունները հաշվի են առնում միջազգային իրավունքը եւ հարգում իրենց ստորագրած պայմանագրերը, քանի դեռ շահում են գոյություն ունեցող դրությունից, սակայն հենց որ մի այլ դրություն, հենց որ մի ուրիշի թղթե բարեկամությունը իրենց ավելի շահավետ թվաց, նրանք թքում են պայմանագրերի վրա, լքում իրենց նախկին զինակիցներին եւ սպառնում աշխարհի խաղաղությանը»⁴⁸:

Ժամանակին մենք հիմնավորապես չգիտակցեցինք Խրիմյան Հայրիկի՝ Բեռլինի փորձից իմաստացած Նրկաթե շերեփի խորհուրդը, որի համար անասելի թանկ հատուցեցինք: Անհրաժեշտ է գիտակցել, որ դիվանագիտական վավերագրերի արժեք ունեցող փաստաթղթերի ժամանակն անցել է: Այդ առումով, եթե ընդունում ենք, որ Սեւրի պայմանագիրն այժմ էլ ունի արդիական նշանակություն, հարկ է այն օժտել իրականացման հեռանկարներով, մշակել դրա կյանքի կոչման իրական-գործնական միջոցառումների ծրագիր⁴⁹: Իսկ այդ ուղղությամբ միակ արմատական լուծումը աներկբա հետեւյալն է. հայերը եթե Սեւրի պայմանագրի իրականացում են ուզում՝ պետք է պատրաստ լինեն կռվի, քանզի առանց դրա ոչ ոք եւ առաջին հերթին թուրքը, երբեք հող չի զիջի: Մեր խորին համոզմամբ, հենց այս պարագայում է Սեւրի պայմանագրի այժմեականությունը եւ իրականացման գործնականությունը:

РЕЗЮМЕ

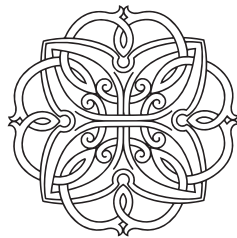
Севрский договор имеет важное значение для армянской политической мысли. Он был особенным в связи с ожидаемым результатом. Севрский договор – один из самых интересных эпизодов в долгой истории дипломатии и Армянского вопроса. В статье представлен исторический путь, политико-правовой, экономико-географический анализ Севрского договора и актуальность.

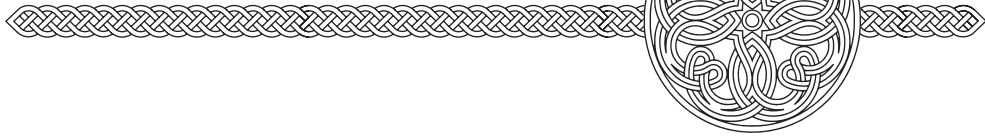
⁴⁸ Գ. Նժդեհ, *Երկեր, հտ. 1, Ե., 2002, էջ 116*:

⁴⁹ Ա. Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, *նշ. աշխ., էջ 138*:

SUMMARY

The Treaty of Sevres is of great importance for the Armenian political thought: it was special with a predictable result. The Treaty of Sevres is one of the most interesting episodes in the long history of diplomacy and the Armenian Issue. The article presents the historical path, political and legal, economic and geographical analysis of the Sevres Treaty and its relevance.





ԹԱՄԱՐԱ ԱՆԴՐԷԱՍԵԱՆ
ԵՊՀ, ԳՊՀ

ՀԱՅ ՊՐԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԿԵԱՆՔԸ ԼԵՒՈՆ ԲԱՇԱԼԵԱՆԻ «ԼԸ ՖՈՒԱՅԷ» («ԱԿՈՒԹ») ՖՐԱՆՍԵՐԵՆ–ՀԱՅԵՐԵՆ ԵՐԿՆԱԲԱԹԱԹԵՐԹԻ ԷՋԵՐՈՒՄ

Յօդուածում անդրադարձել ենք Լեւոն Բաշալեանի խմբագրութեամբ Փարիզում 1928–1932 թթ. լոյս տեսնող «Լը Ֆուայէ» երկշաբաթաթերթում տեղ գտած նիւթերի ֆննդութեանը, որի նպատակը գրողի գրական-հրապարակախօսական գործունէութիւնը ամբողջութեան մէջ ներկայացնելն է:

Յօդուածը երկշաբաթաթերթում Լ. Բաշալեանի հեղինակած նիւթերի շուրջ կատարուած առաջին ուսումնասիրութիւնն է, որում փորձել ենք ցոյց տալ, թէ երեսնամեայ ընդմիջումից յետոյ ինչպիսի փոփոխութիւնների են ենթարկուել իրապաշտ հեղինակի գրական հայեացքները: Խօսել ենք նաեւ Լ. Բաշալեանի՝ Խորհրդային Հայաստանի նկատմամբ ունեցած դիրքորոշման մասին, որը մինչ մեզ ներկայացուել էր ամբողջովին այլ տեսակէտից: Առանձնացրել ենք նաեւ հայ հասարակական կեանքին առնչուող այն կարեւոր խնդիրները, որոնց մասին բարձրաձայնել է գրողը «Լը Ֆուայէ»-ի էջերում:

Լեւոն Բաշալեանի մուտքը գրական ասպարէզ զուգահեռուեց 1880-ական թուականներին արեւմտահայ մտաւոր կեանքում նոր գաղափարների, կենսական ճշմարտութիւն արտայայտող իրապաշտական գրականութեան համար ընթացող պայքարի հետ: Բաշալեանը գործուն մասնակից էր Կ. Պոլսում յառաջադիմական մամուլի՝ «Մասիս», «Արեւելք», «Հայրենիք» օրաթերթերի հրատարակման աշխատանքներին՝ հանդէս գալով բազմաթիւ հրապարակախօսական, գրական-տեսական յօդուածներով: Պոլսահայ մամուլի էջերում լոյս տեսաւ նրա նորավէպերի ու պատմութեան մեծ մասը: Արեւմտահայ ութսունականների (Ա. Արփիարեան, Լ. Բաշալեան, Գ. Զոհրապ, Հ. Ասատուր, Մ. Կիրճեան, յետագայում նաեւ Սիպիլ (Զաբել Ասատուր), Ա. Զոպանեան

եւ այլք) իրապաշտական գրականութեան հաստատման համար մղած պայքարը տուեց իր արդիւնքները, եւ 1890-ական թուականներէն սկսած իրապաշտութիւնն արդէն իշխող դարձաւ արեւմտահայ գրականութեան մէջ:

Լ. Բաշալեանի գրական եւ հրապարակախօսական գործունէութեանը նուիրուած մի քանի ուսումնասիրութիւն կայ: Դրանցում հեղինակներն անդրադարձել են յատկապէս Կոստանդնուպոլսում լոյս տեսնող երեք օրաթերթերում («Արեւելք», «Մասիս», «Հայրենիք») եւ Լոնդոնում հրատարակուող «Նոր կեանք»-ի էջերում Բաշալեանի հեղինակած գեղարուեստական գործերին ու հրապարակախօսական յօդուածներին, սակայն, որքանով մեզ յաջողուել է պարզել, Լ. Բաշալեանի խմբագրութեամբ Փարիզում 1928—32 թթ. լոյս տեսնող «Լը Ֆուլայէ» («Ակուս») ֆրանսերէն—հայերէն երկշաբաթաթերթում տեղ գտած նիւթերը դուրս են մնացել գրականագէտների ուսումնասիրութեան շրջանակներից: Պատճառներից մէկը կարող է լինել Հայաստանի գրապահոցներում շաբաթաթերթի բացակայութիւնը¹: Սրա մասին են վկայում Բաշալեանի կեանքն ու գործն ուսումնասիրած գրականագէտներից մէկի՝ Սարիբէկ Մանուկեանի հետեւեալ տողերը. «Դժբախտաբար մեր ձեռքի տակ չի եղել այդ ամսաթերթի ամբողջ համալիրը, եւ առայժմ չենք կարող ասել, թէ «գրական կեանքի» այդ շրջանում որքանով է բեղմնաւոր եղել գրողի գրիչը եւ ինչ է արտադրել»²:

Այս շաբաթաթերթի նշանակութեան եւ արդիւնաւէտութեան մասին առաջին անգամ կարծիք է յայտնում Ա. Զոպանեանը. «Ֆրանսերէն բաժինը, որ ստուարագոյնն էր, մեր գաղութը հիւրընկալող այս երկրի ժողովուրդին՝ ինչպէս եւ Ֆրանսայի մէջ ծնած երիտասարդ հայ սերունդին այն տարրերուն որ հայերէն չեն գիտեր կամ քիչ գիտեն՝ տեղեկութիւններ ու մեկնաբանութիւններ տալով ֆրանսահայ գաղութի եւ ընդհանուր հայ ժողովուրդի այժմեան կեանքի կարեւոր հարցերուն ու դէպքերուն մասին, օգտակար էր... Հայերէն բաժինը կը պարունակէր շահեկան էջեր, հոն միշտ կը գտնէինք Բաշալեանի գեղեցիկ աշխարհաբարը, վայելուչ ու սեղմ ոճը, մերթ ան տուաւ հոն առօրեայ հարցերու վերայ

¹ ՀՀ Ազգային գրադարանի աջակցութեամբ մեզ յաջողուել է պարզել, որ շաբաթաթերթի համարները պահուում են Փարիզի Նուբարեան մատենադարանում: Մատենադարանի տնօրէն Բորիս Աճեմեանի հետեւողականութեամբ թուայնացուել են «Լը Ֆուլայէ»-ի բոլոր համարները եւ այժմ հասանելի են ընթերցողներին եւ ուսումնասիրողներին:

² Տճն Ս. ՄԱՆՈՒԿԵԱՆ, Լեւոն Բաշալեան, Երեւան, 1969, էջ 30:

հրապարակագրական ամուր յօդուածներ, բայց Հայրենիքի եւ Նոր Կեանքի որոշ ուղղութիւն ունեցող, ծանրակշիռ ու հրատապ ազգային այժմէական հարցերու հանդէպ յստակ ու կտրուկ դիրք բռնող Բաշալեանը չէինք գտներ այնտեղ...»³:

«Լը Ֆուայէ» («Ակուիթ») շաբաթաթերթում գրողի հեղինակած նիւթերի քննութիւնը վկայում է, որ, իսկապէս, Լ. Բաշալեանի գրչին պատկանող գեղարուեստական գործեր շաբաթաթերթի էջերում բացակայում են, սակայն նա ժամանակի քաղաքական ու հասարակական կեանքը լուսաբանող, հայ գրական կեանքում տեղի ունեցող փոփոխութիւններին ժամանակ առ ժամանակ անդրադարձող մի շարք յօդուածներ է հեղինակել:

«Տիկին Զապէլ Յսայեանի նոր գիրքը», «Նահանջ առանց երգի (Վէպ Շահան Շահնուրի)» վերտառութեամբ յօդուածներում Բաշալեանը մեծ ոգեւորութեամբ է արտայայտւում Զապէլ Յսայեանի հերթական մեծածաւալ գործի՝ «Պրոմէթէոս ազատագրուած»-ի մասին, ողջունում երիտասարդ հեղինակի՝ Շահան Շահնուրի մոտքը գրական ասպարէզ եւ մեծ ապագայ կանխատեսում նրա համար:

Գնահատանքի արժանացնելով Զապէլ Յսայեանի՝ հայ գրականութեան զարգացման գործում ներդրած ջանքերը՝ Բաշալեանը գտնում է, որ նա «...միակն է այսօր արեւմտեան հայ գրականութեան փառքերէն, որ երկարաշունչ աշխատութիւններով տարուէ տարի կը ճոխացնէ զայն: Իր մեծ տաղանդը, նոր նուաճումներով, հետզհետէ աւելի ընդարձակ հորիզոններ կ'ընդգրկէ, եւ հարանորոգ ստուարացումներով կը բեռնաւորուի»⁴:

Ինչպէս ժամանակին Լ. Բաշալեանը գրական փայլուն ապագայ էր կանխատեսել «Անհետացած սերունդ մը»⁵ վէպի հեղինակի համար, այնպէս էլ քննադատի խորագննութեամբ նա նկատում եւ արժեւորում է երիտասարդ Շահնուրի գրական տաղանդը, «ճոխ, պատկերալից ոճը»: Շահնուրի գործը՝ իբրեւ առաջնեկ, ինչպէս Բաշալեանն է նկատում, զերծ չէ թերութիւններից. «Եթէ սակայն գործը մաղէ մը անցնես, եթէ ազատի ան իր խիճերէն, շիւղերէն, խեշերանքէն, մնացածը... մնացածը արժէքաւոր քարերու հոյլ մըն է, կենդանի պսպղումներով...»

³ Ա. Զօղաւեստ, Քրոնիկ //«Անահիտ», 1934, Փարիզ, թիւ 5—6, էջ 103 :

⁴ Լ. Բաշալեան, Տիկին Զապէլ Յսայեանի նոր գիրքը //«Le foyer», Paris, 1929, №15, էջ 4:

⁵ Լ. Բաշալեանը 1887-ին «Մասիս»-ի 3877 համարում Գ. Զոհրապի «Անհետացած սերունդ մը» վէպի մասին ընդարձակ յօդուած էր հեղինակել:

Զգացումի, յուզմունքի եւ մտածման գիրք մըն է ասիկա, առջինների մը բոլոր առուգութեամբ: Շահան Շահնուր. միտունիդ պահեցէք այս անունը»⁶:

«Լը Ֆուայէ»-ում Լ. Բաշալեանն արձագանքում է նաեւ «Նահատակ գրագէտներու բարեկամներ» ընկերութեան՝ հայ գրողների գործերը հաւաքագրելու ու տպագրելու աշխատանքներին: Գրողը ողջունում է Հրանդի (Մելքոն Կիրճեան), Գեղամ Բարսեղեանի, Արփիար Արփիաբեանի գործերի հրատարակութիւնները, արձանագրում նաեւ իր նկատած թերութիւնները: Օրինակ՝ Հրանդի «Պանդուխտի կեանքէն» գործի հրատարակութեան առիթով Բաշալեանը գրում է. «Հրատարակիչները, որքան ալ իրենց ջանքին մէջ գովելի, նիւթերը գտնելէ եւ իրարու մօտ բերելէ անդին մեծ բան մը չեն ըրած: Անհրաժեշտ ծանօթութիւններ կան որ կը պակսին, իսկ տեղ-տեղ տրուած լուսաբանութիւնները աւելորդ կը թուին»⁷:

Գրեթէ չորս տասնամեակ էր անցել արեւմտահայ իրապաշտական շարժումից, գրականութիւն էին մուտք գործել նոր գրական ուղղութիւններ, հոսանքներ, որոնք բաւականին հեռու էին Բաշալեանի նախընտրած գրելաձեւից: Գրողի ճանաչած անխառն իրապաշտութիւնն այլեւս չկար: Սակայն նա շարունակում էր գրականութեան գեղագիտական դրոյթներին մօտենալ արեւմտահայ ութսունականների դիրքորոշումներից: Հստ Բաշալեանի՝ ժամանակակից գրականութիւնը տեւական ժամանակ է «սխալ ու անբնական ճամբու մը մէջ մտած է», իսկ այն գրողները, որոնք, թոււմ է օժտուած են տաղանդով, իրենց «ծայրայեղ ու խօլական» քնարերգութեանն են տուել: Նրանք ապրում են հայկական իրականութեան կողքին՝ առանց այն մեզ ներկայացնելու փորձ անելու. «Նորէն կը կրկնենք, ի զուր է կարծել թէ դիւրին է հակադրութիւններ, հանգրիճուած սրունքի մը կամ խայտացող ծիծերու կաղապարուած նկարագրութիւններ, քցըփռիկ տարփանքներու տղայական թոթովումներ կրնան գրականութիւն կազմել: Գրականութիւնը մեր կեանքը, մեր ամենօրեայ կեանքը ներկայացնելուն մէջ կը կայանայ, իր սլացքներով եւ իր անկումներով, իր նախորդ կերպարանքներուն կառչած յարատեւութեամբ եւ նոր փուլերուն ընդհարումներուն բերած մաշումներով, իր հին ցաւերով եւ նոր

⁶ Լ. ԲԱՇԱԼԵԱՆ, Նահանջը առանց երգի (վէպ Շահան Շահնուրի) // «Le foyer», Paris, Rue Lafayette, 1929, №24, էջ 4:

⁷ Լ. ԲԱՇԱԼԵԱՆ, «Պանդուխտի կեանքէն» // «Le foyer», Paris, Rue Lafayette, 1931, №50, էջ 4:

ուրախութիւններով, իր ընդվզումներով եւ համակերպութեամբ եւ իր ամենօրեայ ոգորումներով»⁸:

Գրականութեան առաջադրուող պահանջների վերոնշեալ ըմբռնումով պայմանաւորուած՝ Լ. Բաշալեանը նման կարծիք է յայտնում Գեղամ Բարսեղեանի գործերի հրատարակութեան առիթով գրած իր յօդուածում: Բարսեղեանի պօէզիայի համար բնութագրիչ համարելով «Ֆրանսական չմարսուած սէնպոլիզմը»՝ Բաշալեանը նրա ստեղծագործութիւնները համարում է «օղին մէջ առկախ», կեանքի հետ կապ չունեցող. «խելայեղ ու անհաւասարակշիռ քնարերգութիւն մը, ուր կեանքը բացարձակապէս բացակայ է...»⁹:

Վերադառնալով ներկայում անցեալն արժեւորելու խնդրին՝ Բաշալեանը արդարացի չի դիտում այն հանգամանքը, որ ըստ արժանւոյն չեն գնահատուում «Հայրենիք»-ի 1891–1895 թթ. հրատարակութեան տարիները:

Արեւմտահայ ութսունականների գործունէութեան ողջ ընթացքում իր գրական, հասարակական մեծ դերով իսկապէս անգնահատելի է «Հայրենիք» օրաթերթի նշանակութիւնը: «Հայրենիք»-ի սերնդի համար օրաթերթը մնաց իբրեւ պայքարի, ազատութեան, յոյսի աննախադէպ միաձուլում, որի ստանձնած բարձր առաքելութեան արժեւորումը տարիների հետ աւելի որոշակիացաւ: Այդ իսկ պատճառով Բաշալեանը ցաւով է արձագանքում Փարիզի «Յառաջ» թերթի հազարերորդ համարի հրատարակութեան առիթով գրուած յօդուածներում «Հայրենիք» օրաթերթի՝ մոռացութեան մատնուելու փաստը: Անարդարացի համարելով այդ հանգամանքը՝ Բաշալեանը գրում է. «...Գիտակցօրէն թէ ակամայ մոռնալով Հայրենիքը, 1890–1895-ի Հայրենիքը, համիտեան զարհուրելի շրջանին Հայրենիքը, որուն կատարած դերը մեր լեզուին եւ մտածումներուն ընթացքին մէջ, որուն քաղաքացիական քաջութիւնը՝ երբ բառ մը աւելի ըսելու եւ գաղափար մը աւելի տարածելու տենչը բանտի եւ աքսորի ճամբուն վրայ կը դնէր խմբագիրները ամէն ժամ, այսօր պատմութեան մաս կը կազմեն, եւ երբեք, երբեք կարելի չէ զանց առնել ասիկա, առանց մեղանշելու արդարութեան դէմ»¹⁰:

Շաբաթաթերթում Լ. Բաշալեանը բարձրաձայնում է նաեւ հայկական գաղթավայրերում եւ Թուրքիայում հայոց լեզուի պահպանման հարցերի

⁸ Լ. ԲԱՇԱԼԵԱՆ, Մեր գրականութիւնը // «Le foyer», Paris, Rue Lafayette, 1929, №19, էջ 3:

⁹ Լ. ԲԱՇԱԼԵԱՆ, Գեղամ Բարսեղեան // «Le foyer», Paris, Rue Lafayette, 1931, №55, էջ 4:

¹⁰ Լ. ԲԱՇԱԼԵԱՆ, Արդարութիւն // «Le foyer», Paris, Rue Lafayette, 1929, №18, էջ 3:

մասին: Օտարութեան մէջ հայապահպանման ամենակարեւոր գործօնը նա վերագրում է մշակոյթին, որը բաղկացած է «լեզուէն», «կրօնքէն» եւ ազգային միասնութիւնը պահպանելու «բաղձանքէն» («Հայ մշակոյթը»¹¹): Նա գտնում է, որ մշակոյթն ու քաղաքակրթութիւնը մէկ անգամ ձեռք բերելով՝ չպէտք է կարծել, որ դրանք մեզ են տրւում «մշտնջենական կերպով»: Քաղաքակրթութեան ու մշակոյթի պահպանման ամենակարեւոր գործօնը համարելով կրթութիւնը՝ գրողը դրա մէջ առանձնացնում է լեզուի դերակատարութիւնը. «Արդ, մեր մշակոյթին ամէնէն զլխաւոր արտայայտութիւնը մեր լեզուն է, եւ կոյր պէտք է ըլլալ շտեմնելու համար թէ այն լեզուն որով այսօր մեր լրագրութիւնը եւ գրականութիւնը կ'արտայայտուին Թուրքիոյ եւ գաղութներուն մէջ, քիչ-քիչ հեռանալու վրայ է այն կատարելութենէն որուն հասած էր մեր վերջին կէս դարու ջանքերուն շնորհիւ»¹²:

«Լը Ֆուլայէ»-ի էջերում Լ. Բաշալեանն անդրադառնում է նաեւ օտարութեան մէջ յայտնուած հայի առջեւ ծառացող բազմաթիւ խնդիրներին ու դժուարութիւններին, որոնք հիմնականում առաջանում են օրէնքների ու ֆրանսերէն լեզուի չիմացութիւնից: «Չարիքը», «Մին միւսին արգելք չէ» յօդուածներում Բաշալեանը բարձրացնում է վերոնշեալ հարցերը՝ նշելով, որ Եւրոպայում յայտնուած հայը դժուարութեամբ է կտրւում ասիացու իր մտածելակերպից: Նրանց՝ օրէնքի խախտումները «անմեղ արարքներ» համարելը յանգեցնում է մեծ թուով հայ երիտասարդների՝ Ֆրանսիայից արտաքսուելուն: Այս շարիքի արմատները Բաշալեանը համարում է ոչ ճիշտ դաստիարակութիւնը: Ընտանիքն ու դպրոցը դաստիարակութեան ամենակարեւոր օղակներն են, այնինչ այդ երիտասարդներից շատերը չեն վայելել «քաղցրութիւնը ընտանեկան յարկին» եւ ոչ էլ դպրոցի երես տեսել:

Այս գործում ամենակարեւոր դերը հեղինակը վերագրում է եկեղեցուն եւ պարբերական մամուլին: Սակայն եկեղեցին միայն զբաղուած է բողոքականութեան ու կաթոլիկութեան դէմ քարոզչութեամբ, իսկ մամուլը՝ միայն քաղաքականութեամբ:

Խօսելով հայկական միջավայրում տարածուած այն մտահոգութիւնների մասին, թէ հայ ազգը կորցնում է իր ազգային նկարագիրը, իր «ցեղային յատկանիշները» եւ դէպի օտարացում է գնում՝ գրողն այն կարծիքն է զարգացնում, որ ընդհակառակը, եթէ հարցին մօտենանք ոչ թէ

¹¹ Լ. ԲԱՇԱԼԵԱՆ, Հայ մշակոյթը // «Le foyer», Paris, Rue Lafayette, 1929, №27, էջ 4:

¹² Անդ:

մասնաւոր օրինակներով, այլ դիտենք տարբեր հաւաքոյթների ժամանակ համախմբուող ժողովրդական զանգուածները, ապա կը գանք այն եզրակացութեան, որ աւելի քան տասը տարի Ֆրանսիայում ապրող հայի մէջ գրեթէ ոչինչ չի փոխուել:

Բաշալեանն այս հարցի շուրջ արտայայտում է իր անհատական տեսակէտը: Ըստ նրա՝ ապրելով քաղաքակիրթ երկրում՝ հայը հնարաւորինս պիտի ջանայ այդ երկրի ժողովրդից վերցնել առաջաւորը, դրականը՝ թէ՛ մշակոյթի, թէ՛ կենցաղավարութեան մէջ: Սակայն հեղինակը հայերի շրջանում դա չի նկատում. «Ճշմարտութիւնը այն է, մենք կղզիացած կ'ապրինք այս երկրին մէջ, — գրում է նա, — իր պատեանին մէջ ամփոփուած կրիայի մը կամ խխունջի մը պէս... Բայց մենք պիտի փափաքէինք որ, այսօր, մերոնք ճիգ մը ընէին օգտուելու համար առիթէն զոր դէպքերը իրենց տուին, եւ աշխատէին իւրացնելու այս երկրին բարձրագոյն քաղաքակրթութեան բարիքները: Ատոր համար պէտք չկայ ուրանալու իր ծագումը եւ աւանդութիւնները: Մին միւսին բնաւ արգելք չէ... Ազգութիւնը եւ քաղաքակրթութիւնը, նոյն իսկ պարզ կրթութիւնը, իրարու հակառակ եզրեր չեն: Խոպան ու անտաշ մնալը ո եւ է առաքինութիւն մը չէ» («Մին միւսին արգելք չէ»¹³):

Թերթի էջերում Լ. Բաշալեանը խօսում է նաեւ Խորհրդային Հայաստանում տիրող ոչ առողջ քաղաքական մթնոլորտի, մտաւորականութեան նկատմամբ կիրառուող անհարկի բռնութիւնների, խօսքի ազատութեան բացակայութեան, վախի ու կաշկանդուածութեան առկայութեան մասին:

1924 թ.՝ Խորհրդային Հայաստան կատարած այցից յետոյ, Լ. Բաշալեանը լիայոյս էր, որ Հայաստանում կայ այն պարարտ հողը, որտեղ դարաւոր կեղեքումներից ու զրկանքներից յետոյ վերջապէս պիտի վերածնուի հայ ժողովուրդը:

1926 թ. նա Ա. Զոպանեանի, Ա. Շիրվանզադէի, Տ. Կամսարականի եւ ուրիշների հետ ստորագրում է յայտնի «Բողոքը»՝ ընդդէմ Դաշնակցական կուսակցութեան կողմից Խորհրդային Հայաստանին ուղղուած մեղադրանքների. «Մեզի համար անհրեքելի իրողութիւն մըն է, որ Հայաստան մը գոյութիւն ունի այսօր: Մենք համոզուած ենք որ ան իր գոյութիւնը կրնայ պահպանել ու զարգանալ միայն Խորհրդային Միութեան հետ դաշնակցած»¹⁴:

¹³ Լ. ԲԱՇԱԼԵԱՆ, Մին միւսին արգելք չէ // «Le foyer», Paris, 1930, №37, էջ 3:

¹⁴ Շիրվանզատէ, Զոպանեան Ա. եւ ուրիշն., Հայ մտաւորականները կը բողոքեն դաշնակցութեան դէմ // «Արեւ», 1926, թիւ 2132, էջ 1:

Հայաստանի ապագայի վերաբերեալ այն յստակ դիրքորոշումը, որ ի թիւս «Բողոքը» հեղինակողների՝ ունէր նաեւ Լ. Բաշալեանը, մի քանի տարի յետոյ աղօտանում է Խորհրդային Հայաստանից եկող ոչ այդքան բարենպաստ լուրերի պատճառով: Լ. Բաշալեանն արդէն 1929-ին գրում է. «Եթէ մէկը ուզէ որակել Խորհրդային Միութեան մէջ տիրող կարգերուն բնոյթը, մէկ բառ մը կը բաւէ՝ ՍԱՐՍԱՓ. տասներկու տարիէ ի վեր տիրող ըէժիմէ մը ետքը, սարսափը տակաւին իր ճանկերուն մէջ ունի հոն ամէնուն ալ կոկորդը, մեծով պզտիկով»¹⁵:

Բաշալեանը զայրոյթով ու մեծ ցաւով է խօսում Խորհրդային Հայաստանի հերթական բռնութիւնների դէմ. լրտեսութեան մեղադրանքով գնդակահարուել էր Մինաս Զերազի եղբօրորդի Ներսէս Զերազը, կաթողիկոսին տարածելու մեղադրանքով ձերբակալուել էր Վիեննայի Մխիթարեաններից Հ. Ակինեանը: Ու Բաշալեանին մնում է ասել. «Կը մաղթէինք որ Հայաստանի վարիչները կարենային ըսել թէ խղճերին հանդարտ է այս մասին»¹⁶:

Խորհրդային գրական քննադատութիւնը Լ. Բաշալեանի այս շրջանի գործունէութեանն անդրադառնալիս փորձել է գրողին ներկայացնել իբրեւ խորհրդային կարգերի ու գաղափարախօսութեան կոյր ջատագովի: Այս առիթով Ս. Մանուկեանի «Լեւոն Բաշալեան» մենագրութեան մէջ կարդում ենք. «Սփիւռքահայ միւս առաջադէմ գրողների ու մտաւորականների նման, նա եւս պարզ տեսնում էր, որ հայ ժողովուրդը վերջապէս իրականացրեց իր անկախութեան ու ինքնուրոյն պետականութեան դարաւոր երազանքը՝ Հայաստանում հաստատելով խորհրդային իշխանութիւն»¹⁷: Իսկ Հայ նոր գրականութեան պատմութեան չորրորդ հատորում գրուած է. «Հպարտանալով ու հիանալով հարազատ հայրենիքի ապահով ներկայի ու մեծ հեռանկարների համար, Լ. Բաշալեանը զգալի օգնութիւն բերեց այն միջոցների հաւաքմանը, որոնցով կառուցուեցին մի շարք աւաններ...»¹⁸:

Խորհրդային Հայաստանի կառավարութեան կատարած քայլերի վերաբերեալ Լ. Բաշալեանի՝ «Լը Ֆուայէ»-ում արտայայտած ակնյայտ

¹⁵ Լ. ԲԱՇԱԼԵԱՆ, Սարսափ // «Le foyer», Paris, Rue Lafayette, 1929, №20, էջ 4:

¹⁶ Լ. ԲԱՇԱԼԵԱՆ, Մահ եւ բանտ // «Le foyer», Paris, Rue Lafayette, 1929, №5, էջ 4:

¹⁷ Ս. ՄԱՆՈՒԿԵԱՆ, Լեւոն Բաշալեան, Երեւան, 1969, էջ 26–27:

¹⁸ Ն. ՍԱՐԻՆԵԱՆ, Մխիթարեան Մ. եւ ուրիշն., Հայ գրականութեան պատմութիւն, հտ. 4, 1972, էջ 478:

բացասական գնահատականներին շանդրադառնալը կարող ենք բացատրել կա՛մ Հայաստանում «Լը Ֆուայե»-ի համարների բացակայութեամբ, կա՛մ խորհրդային գրաքննութեամբ:

Հայ ժողովրդի ներկայի ու ապագայի համար սրտացալ վերաբերմունք ունեցող Բաշալեանը չէր կարող ողջունել բոլշևիկեան գաղափարախօսութիւնը: Երկշաբաթաթերթի էջերում նա ահազանգում է տարածուած այն լուրերի առիթով, որ եւրոպական տարբեր երկրների կառավարութիւնները մեղադրում էին մի շարք եւրոպաբնակ հայերի, նոյնիսկ բարձրաստիճան հոգեւորականների Մոսկուայի վարձկաններ լինելու մէջ: Այս առիթով Բաշալեանը գրում է. «Մեր անունը այս արատէն սրբելու մէկ միջոց մը միայն ունինք,—ամէն կերպով, ամէն առիթի ի վեր հանել թէ հայ գաղութները էապէս հակառակ են քոմիւնիզմի եւ անոր գործակալներուն»¹⁹:

Լ. Բաշալեանը «Լը Ֆուայե»-ն հրատարակում է մինչեւ 1932 թ. մարտ ամիսը, եւ չնայած ֆրանսահայ գաղութահայութեան համար նրա մեծ դերակատարութեանը՝ այն փակւում է:

«Լը Ֆուայե»-ում Լ. Բաշալեանի խօսքն արդէն չունէր «Մասիս»-ի, «Հայրենիք»-ի, «Նոր կեանք»-ի էջերից մեզ ծանօթ ուժն ու ամբողջութիւնը: Փաստօրէն երկարամեայ գրական ամլութիւնն իր գործն արել էր: Սակայն գրող-հրապարակախօսի գրական վերջին հանգրուանը չի կարելի անարդիւնաւէտ համարել, որովհետեւ ժամանակ առ ժամանակ նա արձագանքեց հայ գրականութեան մէջ նկատուող զարգացումներին, իրեն յատուկ գրական խղճմտանքով փորձեց արժեւորել հրատարակուող նոր գեղարուեստական գործերն ու նրանց հեղինակներին, ճշմարտապէս լուսաբանեց Ֆրանսիայի գաղութահայութեան կեանքը՝ բարձրաձայնելով օտարութեան մէջ յայտնուած հայ մարդու առջեւ ծառացող տարաբնոյթ խնդիրների մասին:

РЕЗЮМЕ

В статье мы отразили анализ материалов двухнедельника «Л'фуйе» издаваемого в Париже 1928—1932 гг. под редакцией Л. Башаляна,

¹⁹ Լ. ԲԱՇԱԼԵԱՆ, Վտանգը // «Le foyer», Paris, Rue Lafayette, 1930, №46, էջ 4:

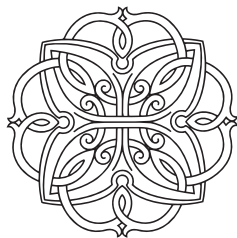
целью которой было полное представление литературно-публицистической деятельности писателя.

В данной статье впервые изучаются материалы двухнедельника под авторством Л. Башальяна, здесь мы попытались показать, какие изменения претерпели литературные взгляды автора-реалиста после тридцатилетнего перерыва. Мы затронули также позицию Л. Башальяна по отношению к Советской Армении, которая до нас была представлена совершенно в другом свете. Выделили и другие важные задачи, относящиеся к армянской общественной жизни, которые поднял писатель на страницах «Լ'ֆուայе».

SUMMARY

In the article we have reflected the examination of materials in “La Fuae” bi-weekly published in Paris from 1928 to 1932, the editor of which was Levon Bashalyan. It’s purpose was the complete presentation of the literary and journalistic activities of the writer.

The article is the first study referring to the materials of the bi-weekly authored by Bashalyan, in which we have tried to show what changes the literary views of the realist author underwent after a thirty-year break. We have also touched upon the position of L. Bashalyan in relation to Soviet Armenia, which was presented to us from quite a different point of view. We have also highlighted other important issues related to the Armenian public life, which the writer raised on the pages of “La Fuae”.



ՀԵՐՄԻՆԵ ԲԱՐՈՒՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, դոցենտ, ՎՊՀ

ԱՍՏՎԱԾԱՆՉՅԱՆ ՄԻՋԲՆԱԳՐԱՅՆՈՒԹՅԱՆ ՈՐՈՇ ԴՐՍԵԻՈՐՈՒՄՆԵՐ (ըստ Միեր Բեժանյանի «Բոց եւ կավ» ժողովածուի)

Նետարդիապաշտության (հետմոգեոնիզմի) տեսության մեջ հաճախակի շեշտվում է այն հանգամանքը, որ հատկապես ժամանակակից գրականությունն ստեղծվում է միջբնագրային (ինտերտեքստային) դարավոր փորձի հիմքի վրա, անհատի ստեղծագործությունն ամենեւին էլ մեկուսացած գործ չէ, ուստի հետարդիապաշտության գրականության մեջ հատուկ նշանակություն է ձեռք բերում միջբնագրայնությունը (ինտերտեքստայնությունը)¹ բնագրերի միջեւ հարաբերությունը, դրանց անխուսափելի առկայությունը համաշխարհային գրականության մեջ տարժամանակյա կտրվածքով: Այս առումով ամենեւին պատահական չէ Ս. Ավերինցեւի այն միտքը, թե մենք ապրում ենք մի դարաշրջանում, երբ բոլոր խոսքերն արդեն ասվել են¹, այսինքն՝ արդի մշակույթի հիմքը մեջբերումներն են, գրականությունը՝ անմիջական ու միջնորդավորված մեջբերումների հորձանուտ:

«Միջբնագրայնություն» (ինտերտեքստայնություն) եզրույթին անդրադարձող յուրաքանչյուր ուսումնասիրության մեկնարկն այն է, որ եզրույթը 1967 թ. շրջանառության մեջ է դրել հետկառուցվածքաբանության տեսաբան Յուլյա Կրիստեւան՝ բնորոշելով միմյանց հետ կապված բնագրերի ընդհանուր հատկանիշը, որի շնորհիվ դրանք կարող են ակնհայտորեն կամ անուղղակիորեն առնչվել միմյանց, եւ եզրույթն էլ մատնանշում է միջբնագրային հարաբերությունների շրջանակը: Իր «Բախտին. խոսք, երկխոսություն եւ վեպ» հոդվածում, ուր նա դիմել է Մ. Բախտինի «Բովանդակության, նյութի եւ ձևի խնդիրը գրականության մեջ» աշխատությանը, Կրիստեւան դնում է ցանկացած գրողի՝ նախընթաց եւ ժամանակակից գրականության հետ անխուսափելի առնչության հարցը. «Ցանկացած բնագիր կառուցվում է որպես մեջբերումների

¹ С. АВЕРИНЦЕВ, Попытки объясниться. Беседы о культуре, https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/pop_ob.php

խճանկար, ցանկացած բնագիր արդյունք է որեւէ այլ բնագրի յուրացման եւ ձեւափոխության»²:

Ավելի ուշ այս թեման ընդլայնում է Ռուան Բարտը՝ նշելով, որ «տեքստը գոյություն ունի միայն միջտեքստային հարաբերությունների՝ ինտերտեքստայնության մեջ»³: Այս առնչությամբ նա գրում է. «Յուրաքանչյուր բնագիր միջբնագիր է. մյուս բնագրերը՝ նախընթաց շրջանի եւ առկա մշակույթի, առկա են տարբեր մակարդակներում, առավել կամ պակաս ճանաչելի ձեւերում: Յուրաքանչյուր բնագիր նոր կտավ է ներկայացնում՝ հյուսված հին մեջբերումներից: Մշակութային ծածկագրերի, բանաձեւերի, կշռույթավոր կառույցների, հասարակական կայուն դարձվածքների մասնիկներ եւ այլն. այս ամենը միախառնված է բնագրի մեջ, քանի որ միշտ բնագրից առաջ եւ նրա շուրջը գոյություն ունի լեզուն: Ինչպես ցանկացած բնագրի համար անհրաժեշտ պայման, միջբնագիրը չի կարող հանգեցվել աղբյուրների եւ ազդեցությունների խնդրին»⁴:

Գեղարվեստական քաղաքեւման հիմնական ձեւերն են.

1. Նախկինում հրապարակված բնագրերից չափերտների մեջ առնված դրվագներ, ինչի հիմնական նպատակը տվյալ բնագրի հեղինակի հայտնած մտքի ապացուցումն է, ինչպես նաեւ սեփական տեսակետի արտահայտումն այլ հեղինակների խոսքերի միջոցով:

2. Այլ հեղինակների բնագրերից դրվագների անուղղակի վերապատմում:

3. Լայնածավալ հղումներ նախկինում ասված գաղափարին կամ տեսությունը: Այսօր դժվար է գտնել որեւէ գրական գործ, որում միջբնագրային հիշյալ ձեւերից գոնե մեկը չլինի, եթե ոչ բոլորի համադրությունը՝ միջբնագրի բարդ տեսակը, քանի որ այն արդեն ընկալվում է ոչ թե որպես գրական ազդեցություն, այլ տարբերակային հնարավորություն, գրական գործընթացի ժառանգորդության հաստատում, ավելին՝ գրական վարպետության ցուցադրություն: Հայ գրականության սահմաններում գրական փոխառության այս ավանդույթի ակունքները հին եւ միջնադարյան մատենագրության էջերում են, երբ մեր պատմիչներն ազատորեն օգտվել են ոչ միայն հոգեւոր ու աշխարհիկ նախընթաց գրականությունից, այլեւ

² Ю. КРИСТЕВА, Слово, диалог и роман // Кристина Ю., Избранные труды: разрушение риторики / пер. с франц. — Москва, 2004, с. 167, <https://books.google.am>

³ Р. БАРТ, Избранные работы: Семиотика. Поэтика, Москва, 1989, с. 418.

⁴ Անդ:

միմյանց մատյաններից՝ հաճախ առանց աղբյուրի հեղինակի հիշատակման: Սուրբգրային բնագրի այդքան ծանրակշիռ ներկայությունը հայոց միջնադարի անգամ պատմագիտական աշխատություններում պայմանավորված է նաեւ քրիստոնյա պատմիչների՝ կրոնասեր հոգեւորական լինելու էական հանգամանքով:

Ժամանակակից արտասահմանյան գրականագիտության մեջ «միջբնագրայնություն» եզրույթը լայնորեն կիրառվում է եւ բավականին հեղինակավոր է: Այդպես հաճախ բնորոշվում է միջբնագրային կապերի ամբողջությունը՝ ոչ միայն չգիտակցված, մեքենայական կամ խաղային, այլեւ առավելապես գիտակցված մեջբերումներով: Հայ եւ համաշխարհային գրականության մեջ միջբնագրայնության դրսեւորումների ուսումնասիրությամբ կարելի է փաստել, որ գրողներն ամենից հաճախ անդրադարձել են աստվածաշնչյան բնագրերին՝ «ժամանակակիցներին հիշեցնելու հոգեւոր արժեքների անանց լինելը»⁵, եւ դիցաբանական գրականությանը՝ մասնավորապես հունահռոմեական: «Ինչ վերաբերում է քրիստոնեական դարաշրջանի համաշխարհային գրականությանը, ապա այն ամբողջովին հագեցած է աստվածաշնչյան անուններով, դրվագներով, զուգահեռներով, համեմատություններով: Բոլոր այս դեպքերում գրական ստեղծագործությունների հեղինակները, իրենց պատկերած որոշակի իրականությունից ու խնդիրներից զատ, աչքի առաջ ունենին ընդհանրապես իրենցից առաջ ստեղծված ամբողջ մշակույթը եւ իրենց գրական զինանոցը հարստացնում էին ինչպես նախորդող, այնպես էլ իրենց ժամանակի գրականության հիշատակումներով, կերպարների ու պատկերների նմանությամբ, փոխառությամբ, որեւէ կարգի անդրադարձով»⁶: Արդի հայ քնարերգության մեջ եւս ամեն քայլափոխի կարելի է հանդիպել աստվածային, հուդայական, սուրբ եւ հարիմաստ այլ բառերի, որոնք գրական կերկերուն ձայնով, բայց մարդկային նախանձելի ինքնավստահությամբ իրենց տողերում արժեզրկում են շատ ստեղծագործողներ, մինչդեռ քչերի գործերում են դրանք բնական հնչում, դառնում, Կրիստեւայի բնորոշմամբ, «բնագրային երկխոսություն»:

⁵ В. А. Пронин, С. П. Толкачев, Современный литературный процесс за рубежом, <http://www.hi-edu.ru/e-books/xbook026/01/part-008.htm>

⁶ «Գրականության տեսության արդի խնդիրներ: Ուսումնական ձեռնարկ», Երեւան, 2016, էջ 136:

Ընթերցող լայն հանրությանն անհայտ բանաստեղծ Մհեր Բեժանյանի քնարերգության հետ առաջին իսկ շփումն ակնհայտ է դարձնում աստվածաշնչյան ատաղձի էական դերը պատկերակերտման գործում ոչ միայն անունների, խորհրդանիշների հիշատակման կամ վերաիմաստավորման մակարդակում, այլև բովանդակային խոր զուգահեռներով, իսկ երկու «բնագրերի երկխոսական» ներդաշնակությունն ակնհայտ է, առանց ջանքի (առանձին ուշագրավ ուսումնասիրության նյութ է հայ եւ համաշխարհային դիցաբանության տարրերի կիրառումը նրա քնարերգության մեջ)։ Սա պատահական իրողություն չէ. գրողը նաեւ գրաբար էր դասավանդում Վանաձորի պետական մանկավարժական ինստիտուտում եւ ըստ էության հանապազօրյա հաղորդակցություն հաստատում աստվածաշնչյան բնագրի հետ, որի խոր գիտակցված արձագանքներն անկաշկանդ թափանցել են նրա պոեզիա։ Ավելին. հեղինակի «Բոց եւ կավ» ժողովածուի ընթերցողը ոչ միայն լեզվական որոշակի իմացություն պիտի ունենա, այլև մշակութաբանական գիտելիքների պաշար՝ գաղափարագեղագիտական խորհրդանիշներն ընկալելու համար։

Հայ գրականության վրա Սուրբ Գրքի գերիշխող ազդեցությունն անհերքելի է, մինչդեռ սուրբգրային միջբնագիրը հայ գրականության մեջ սակավ ուսումնասիրված իրողություն է, իսկ Մհեր Բեժանյանի քնարերգության մեջ սուրբգրային արձագանքների դրսևորումն առաջին անգամ է գրականագիտական քննության նյութ դառնում։

Սույն հոդվածի նպատակն է գրական ու գիտական աշխարհին ներկայացնել ոչ միայն Մհեր Բեժանյան բանաստեղծի՝ մոռացության մատնված բանաստեղծական աշխարհը, այլև ցույց տալ այդ աշխարհի մեջ աստվածաշնչյան միջբնագրի անշրջանցելի ներկայությունը, մեջբերումների տարաշերտ կիրարկումներն ու վերաիմաստավորման գործառույթները։ Մեր խնդիրն է Աստվածաշունչ մատյանի եւ գրողի «Բոց եւ կավ» բանաստեղծական ժողովածուի համեմատական քննությամբ, համոզիչ օրինակներով պատկերացում ձևավորել աստվածաշնչյան միջբնագրի շրջանառության այս դաշտի մասին՝ ցույց տալով դրա նշանակությունը հեղինակի՝ ասելիքը փոխանցելու մեջ։ Ուստի հերմենևտիկ եղանակով արված մեր ուսումնասիրությունը կառուցենք աստվածաշնչյան բնագրից մեջբերումներով։

Բեժանյանի բանաստեղծական համակարգում միջբնագրային դրսևորումները կարելի է համակարգել ըստ սուրբգրային կերպարների,

դիպաշարերի, ավելի քիչ՝ խորհրդանիշների: «Բոց եւ կավ» ժողովածուի վերնագիրն իսկ ականհայտ է դարձնում անդրադարձը սուրբգրային վաղագույն դիպաշարին: Հետաքրքրություն է հրավիրում նաեւ այն հանգամանքը, որ խնդրո առարկա միջբնագրային դրսեւորումները Բեժանյանի քնարերգության մեջ թեմատիկ շրջանակման չեն ենթարկվում. գրողին մեծապես հաջողվում է սուրբգրային միջբնագրով ասելիք հյուսել անգամ հայրենիքի, սիրո, մարդկային հաղորդակցության գաղափարներն արծարծելիս: Ավելին. Սուրբ Գրքից միջբնագրային քաղաքերումների ցանցի շրջանակը բավականին լայն է՝ «դրախտ կորուսյալ»-ից նախամարդկանց արտաքսումից (Ես գիտեմ, Տերը քեզնից դուրս քշեց // Պատգամը դրժած Հարս ու փեսային⁷) մինչեւ Վերջին դատաստան: Դրախտի խորհրդանիշը մարդկության հավերժական ձգտումի նշաձող է դարձել՝ որպես երջանկության ու անմահության տիրույթ, եւ իզուր չեն բոլոր ժամանակների գրական ձայները հնչեցրել դրախտի կորստյան ողբը: Բեժանյանը նույնպես անտարբեր չի մնում դիպաշարին՝ գրելով «Արտաքսման կիրակի» բանաստեղծությունը, որը ողբերգական ափսոսանքի բազմաթիվ խոսքերից տարբերվում է դրախտի վերագտնումի դիմումով. «— Տեր, արդյոք երբ կտոնենք Վերադարձի՝ կիրակին...» (էջ 56):

«Բոց եւ կավ» ժողովածուի էջերում վերաառասպելականացման ուժով կենդանություն են ստանում Աստվածաշունչ մատյանի հայտնի կերպարները՝ անվանակոչված ու անանուն՝ Նոյը, Ղազարոսը, Հոբերանելին, Մովսեսը, Ահարոնը, Հովսեփը, Մարիամը, Հիսուսը, Հուդան, Պետրոսը, փարիսեցիները, սամարացի կինը, ուրիշներ, հաճախ ուղղակի կամ անուղղակի ականարկման եզրում են ամենահայտ կամ քիչ հայտնի սուրբգրային դիպաշարերը՝ երբեմն որպես երեւույթի հասարակ անուն՝ պիղատոսություն, դավաճանություն համբույրով, խաչելություն, այլ: Եւ այս ամենն ինքնանպատակ չէ, ոչ էլ սուրբգրային առասպելներով բանաստեղծություններին արհեստական հմայք տալու ջանք. այս դեպքում երկխոսական հարաբերության մեջ են հայտնվում ոչ միայն բնագրերը, այլեւ անցյալ ու արդիական ժամանակները՝ իրենց ընդհանրական կողմերով:

Նոյի կերպարը, համաշխարհային ջրհեղեղի պատմությունը, ազնավի ու աղավնու անդարձության ու դարձի առասպելը գրավել են

⁷ Մ. ԲԵԺԱՆՅԱՆ, Բոց եւ կավ, Վանաձոր, 1998, էջ 67 (սույն գրքից արված մեջբերումների էջերն այսուհետ կնշվեն մեջբերմանը կից):

Բեժանյան բանաստեղծին՝ երբեմնակի թափանցելով նրա քնարերգություն: «Քառասուն օր հետո Նոյը բացեց տապանի պատուհանը, որ պատրաստել էր, եւ արձակեց մի ագռավ, որը գնաց, բայց չվերադարձավ, անգամ երբ ջուրը ցամաքեց երկրի վրայից: Այնուհետեւ արձակեց մի աղավնի՝ տեսնելու, թե ջուրը նահանջել է երկրի վրա: Աղավնին, ոտքը դնելու տեղ չգտնելով, վերադարձավ նրա մոտ՝ տապան, որովհետեւ երկրի ողջ տարածքը դեռ ծածկված էր ջրով: Նոյը երկարեց ձեռքը, բռնեց նրան եւ ներս առավ իր մոտ՝ տապան: Նա սպասեց եւս յոթ օր ու տապանից դարձյալ արձակեց աղավնուն, որն այլեւս նրա մոտ չվերադարձավ» (հմմտ. Ծնունդք, Ը. 6–12): Հետաքրքիր է, որ օրեր անց երկինք արձակված աղավնին նույնպես չի վերադառնում, այնինչ մշակութաբանական համաբնագրում, տվյալ դեպքում՝ բանաստեղծական այս ժողովածուում, ընկալվում է հիմնականում միակողմանիորեն՝ որպես ավետիսի խորհրդանիշ: Մեկնությունը, իհարկե, պատահական չէ, քանի որ Աստվածաշնչում Սուրբ Հոգին հենց աղավնու կերպարով է հայտնվում մարդկանց:

Ժամանակակից աշխարհում տիրող արատավոր բարքերը, մարդու մարդկային նկարագրի կորուստը, «մինչեւ Մարդը ճանապարհի հեռու լինելու» (Հովհ. Թումանյան) դառնությունը բանաստեղծին միջբնագրային զուգահեռականություննոր հնարավորություն են տալիս. «Տերը՝ Աստված, տեսավ, որ երկիրն ապականված է, որովհետեւ բոլորը երկրի վրա ապրում էին անօրեն կյանքով: Եւ Տերը՝ Աստված, ասաց Նոյին. «Մարդկանց ժամանակը վերջացել է, քանի որ երկիրը լցվել է նրանց անօրինություններով: Ես պիտի ոչնչացնեմ նրանց, ինչպես նաեւ երկիրը» (հմմտ. Ծնունդք, Զ. 12–13): Հազարամյակներ են անցել, Աստված քանիցս փորձել է ապականության որոմից մաքրել երկիրը, մինչդեռ Ի. դարավերջին բանաստեղծը գեղարվեստորեն արձանագրում է. «Ջրհեղեղը չի վերջացել. ցամաք չկա — // Աշխարհը դեռ ծածկված է չար ու կեղծով»: Ինչպես բոլոր ժամանակներում, բանաստեղծն առաքելություն է զգում «մարդեղություն» բարձունքը մատնանշելու, հոգով փրկելու ամենեցուն: Համեմատենք.

Նոյերի պես, տապան արած իրենց հոգին,
Երազում եմ կյանքը փրկել ջրերից մութ,
Մինչեւ հասնեն մարդեղության Արարատին՝
Լայն բացելով հույսի ամեն մի լուսամուտ:

Նրանց երգերն, ինչպես ագռավ կամ աղավնի,
Դեռ գնում ու հետ չեն գալիս ավետիսով (էջ 62)...

Իրօրյա կյանքը, մարդկային խոհերն ու հույզերը սուրբգրային
զուգահեռներով առավել քան պատկերավոր ու համոզիչ ատաղձ են
ստանում, մասնավորապես՝ հավերժական սպասման խորհրդանիշ
այս դրվագում.

Ցավը հեղեղ էր՝ խնդումի ծառավ,
Բայց Նոյի նման տապան սարհեցի:
Երբ իմ ուղարկած ագռավը կորավ,
Կապույտ աղավնուս ես ուղարկեցի (էջ 6):

Զվերադարձող աղավնու խորհրդանիշով գրողը արդիական խնդիր-
ներ է բարձրացնում՝ գրականության համաշխարհային ճգնաժամի, գրա-
կանություն—ընթերցող հաղորդակցության անկման, որ այս բանաստեղ-
ծության գրություն ժամանակից տասնամյակներ անց էլ, ցավոք, պահ-
պանել են արդիական հնչեղությունը: Ավելին. քերթվածներից մեկում՝
«Օ՛ տաղերգություն» վերնագրով, բանաստեղծի երեւակայության կենտ-
րոնում հայտնվում է հասարակությունից օտարվող արվեստագետի վե-
րակերպավորումը Նոյի, որպեսզի տապանի խորհրդանիշով բացահայտի
գրականության փրկարար ուժը.

Ես Նոյ եմ, շուրջս՝ անեղ ջրհեղեղ,
Եւ դու տապանն ես միակ փրկարար (էջ 80):

Թվում է՝ ճիշտ ժամանակն է Աստծու պատվիրաններից հեռացող
մարդուն հերթական անգամ հիշեցնելու ճշմարիտ կյանքի սկզբունքնե-
րը, քանզի ինչպես հեղինակն է նշում, Այս աշխարհն արդեն ոչ ոք չի կոչում
մարդկային դժոխք, // Քանզի նա արդեն լրիվ դարձել է... գայլային դրա՛խտ
(էջ 37), Ոչ ոք չի ապրում նախնական արյան երգով ու բանիվ (էջ 115), ուս-
տի հիշեցնում է Աստծու պատգամներից մի քանիսը՝ իր իսկ պատաս-
խաններով գիտակցելով անդարձության սահմանագծի առկայությունը:
Անհեթեթության միտող պատկեր է, երբ մարդն այնքան է սովորել
արյանն ու սպանությանը, որ ձեռք է բերել գիշատչային հատկանիշներ.

Ասում եմ՝ հիշե՛ք ինչ էր Նա ասում.
«Մի՛ սպանանեք, զի մի՛ սպանցիս»:

Բայց նրանք անգամ իրենց են խոցում,
Երբ չեն հասցնում վնաս տալ անձիս (էջ 36):

Գրեթե այդ ժամանակ պատվիրանների վերհիշեցման գաղափարն իր պոեզիայում «Յոթ մահացու մեղք» բանաստեղծության մեջ արծարծում էր մի այլ ազնիվ ձայն՝ Հրաչյա Սարուխանը՝ Մովսեսի պես միջնորդ դառնալով Աստծու եւ մարդու միջեւ: Բանաստեղծության՝ տվյալ ժամանակի համար խիստ բնորոշ լինելն է վկայում այս իրողությունը, երբ գրողները գրական գործընթացին ամենեւին էլ ոչ խորթ միջոցի՝ գրական այլ ստեղծագործությունից որեւէ ծանոթ պատկերի կամ գաղափարի միտումնավոր կամ ինքնաբերաբար կիրառմանն են դիմում (ռեմինիսցենցիա)՝ Քորեբ լեռան բարձունքից մարդկությանը հղված պատվիրանները հիշեցնելով, ընդ որում՝ ուշագրավն այն է, որ երկուսն էլ երկխոսության տարրի կիրառմամբ են դա անում՝ գրված ու չգրված պատվիրանների հիշեցմանը հակադարձելով իրական կյանքում Աստծու խոսքի դերի նվազմամբ: Ահավասիկ մի քառատող Սարուխանի՝ հիշատակված բանաստեղծությունից.

Հուդայի դատն ենք անընդհատ վարում:—

Ճամարտակողի օ ինչպիսի՜ կամք...

— Սակայն փորձե՛լ ենք ունայն աշխարհում

Զղջանքը զօծել ինքնասպանությամբ⁸:

Այս ամենը նոր ժամանակների մարդու բարոյական դավանանքի մասին շատ բան է ասում՝ ակնարկելով մարդու հոգեւոր մաքրագործման ու փրկության արդիականությունը. «Եւ խօսեցաւ Տէր ընդ ձեզ ի միջոյ հրոյն, զձայն պատգամացն լուարուք դուք, եւ նմանութիւն ինչ ոչ տեսէք, բայց միայն զբարբառն: Եւ պատմեաց ձեզ զուխտն իւր զոր պատուիրեաց ձեզ առնել՝ զտասն պատգամսն, եւ գրեաց զնոսա ի վերայ երկուց քարեղէն տախտակաց: Եւ պատուիրեաց ինձ ի ժամանակին յայնմիկ՝ ուսուցանել իրաւունս ձեզ եւ դատաստանս եւ առնել զնոսա յերկրին յոր դուք մտանիցէք ժառանգել զնա» (Բ. Օրենք Դ. 12—14):

Մովսեսի կերպարն ու իսրայելացիների հետ նրա բազմաշարժար ճանապարհը դեպի Տիրոջ սահմանած երկիրը համաշխարհային գրականության մեջ լայնորեն շրջանառված եւ շրջանառվող միջբնագրային

⁸ ՀՐ. ՍԱՐՈՒԽԱՆ, Աստծու առավոտ, Երեւան, 1999, էջ 242:

մեխերից են, որոնցով անխուսափելիորեն տարվել է նաեւ Մհեր Բեժանյանը: «Եւ բնակութիւն որդւոցն Իսրայելի զոր բնակեցին յերկրին եգիպտացւոց եւ յերկրին քանանացւոց՝ ինքեանք եւ հարք իւրեանց, ամբ չորեք հարիւր եւ երեսուն: Եւ եղեւ յետ չորեք հարիւր եւ երեսուն ամի, յաւոր յայնմիկ ելին ամենայն զօրութիւնք Տեառն՝ յերկրէն եգիպտացւոց գիշերի» (Ելք ԺԲ. 40—41): Իսրայելացիները՝ աստվածընտրյալ Մովսէսի առաջնորդութեամբ ստրկութեան շղթաներից ազատագրման դիպաշարին անդրադարձող «Առ երկիր» բանաստեղծութեան մեջ գրողը դիմում է հայրենի երկրին՝ վերջինիս հազարամյա տառապանքը համարելով այն լույսը, որով բանաստեղծն իր նախակալի հետ ունեցած դարավոր կապը դրժում է՝ երկրին բացառապէս հոգեւոր տիրույթում նվիրվելու:

Ինչպէս Մովսէսն է Լույսը ընտրելով՝
Փարավոնի թոռ կոչվելը մերժել:
Հոգիս էլ շուրթը ցավիդ դնելով՝
Կավիս հետ կապած ուխտն է իր դրժել (էջ 11):

Առանձնապէս տպավորիչ են «Այսպիսի աշխարհ», «Վերուվարումներ» շարքերում դիտարկվող միջբնագրային անցումները, ընդ որում՝ շատ հետաքրքիր ու անսովոր ենթիմաստներով⁹: Օրինակ՝ Հիսուսի խաչելութեան դիպաշարում անհատի ու հասարակութեան (ավելի ստույգ՝ ամբոխի) բախման թեման է. հակադրվող կողմերը՝ հոգի—մարմին, ըստ էութեան՝ խորհրդաբանական մակարդակում լիարժեք մեկնաբանելի են սուրբգրային նախնական համաբնագրով:

...Եւ հոգիս խաչվեց կամփով մարմնիս
Զույգ ավազակի ուղիղ մեջտեղում:
(Մեկը մահն էր իմ՝ գուցէ որմանիչ,
Մեկը՝ ծնունդս, որ սուտ էր զեղում (էջ 87):

Գեղարվեստում Հոբբը տառապանքի ու հոգեւոր մաքրագործման գազաթնակետի խորհրդանիշն է, արդար մարդու երանելի համբերութեան բացառիկ նախատիպ, որի ավանդական մեկնաբանություններից չի շեղվել նաեւ մեր բանաստեղծը: Հոբ Երանելու կերպարի բազմաթիվ

⁹ Իր հերթին նոր ստեղծված միջբնագիրը դառնում է գալիք մեջբերումների հիմք, ուստի կարող ենք գործ ունենալ միջնորդավորված միջբնագրի հետ: Այնտեղ մեջբերումը կամ ռեմինիսցենցիան հիշեցնում է դրա նախնական իմաստը եւ միաժամանակ ծառայում ինչ-որ այլ՝ նոր համաբնագրում նրան տրված իմաստի արտահայտմանը:

գեղարվեստականացումները պայմանավորված են այն հանգամանքով, որ մարդուն ի պատիժ տրված տառապանքի ուժգնության գերազույն օրինակը հենց նա է, իսկ տառապանքը մարդկության հիմնական ապրումն է, կյանքի ու գրականության հավերժական նյութ: Մհեր Բեժանյանի գործերում Հոբի հետ կապված դիպաշարը վերաիմաստավորվում է մի քանի անգամ, այդ թվում՝ սիրային ասելիքի մեջ.

Հոբ երանելին իր տառապանքով
Անփորձ մանուկ էր թվում իմ կողմից,—
Նրա մի տարին իմ օրն էր՝ ցանկով,
Իմ օրը նրա տարին էր նախկին (էջ 139):

Դավաճանությունն ու ուրացությունը գրականության բազմաշարժար թեմաներից են, որ գեղարվեստորեն պատկերվել են գրականության երեք սեռի ամենատարբեր գործերում՝ գերազանցապես Հուդայի ու Պետրոսի կերպարներով: Այս կերպարները գրական-հոգեբանական հետաքրքրություն են ներկայացնում ոչ միայն իրենց մեղքի բարդությանմբ, այլև ողբերգականությանմբ, սակայն խնդրո առարկա ժողովածուի բանաստեղծություններում, որպես կերպար, հայտնվում են մարդու եւ մեղքի հարաբերակցության տեսակետից, իսկ կերպարների բարոյական դարձի, ողբերգական զղջման ենթաշերտերը չեն բացահայտվել, ինչը կարելի է բացատրել թերեւս հեղինակի նախասիրած՝ բանաստեղծության ժանրի ծավալի սեղմությանմբ: Մհեր Բեժանյանը նույնպես աստվածաշնչյան առասպելը վերհիշում է ընկալելի համաբնագրում. հաստատապես ուրանում են նրանք, ովքեր հավատարմության թվացյալ անտարակուսելի երդում են տալիս: Դիտարկենք. «Պատասխանի ետ Պետրոս եւ ասէ ցՆա. Թէպետ եւ ամենեքեան գայթակղեսցին ի Քէն, սակայն ես ոչ գայթակղեցայց: Ասէ ցնա Յիսուս. Ամէն ասեմ քեզ, զի յայսմ գիշերի՝ մինչ չեւ հաւու խօսեալ իցէ, երիցս ուրասցիս զԻս: Ասէ ցՆա Պետրոս. Թէ եւ մեռանել հասանիցէ ընդ Քեզ, զՔեզ ոչ ուրացայց: Նոյնպէս եւ ամենայն աշակերտքն ասէին» (Մատթ. ԻԶ. 33–35):

Հուդայի հավերժական կերպարը քանիցս հանդիպում է ժողովածուի էջերում՝ անհատի ու հասարակության բախումների կառուցման միտումով, մեղսավորության տարբեր ենթաշերտերի բացահայտումներով՝ դավաճանություն, համբույրով դավաճանություն, արժաթասիրություն: «Յայնժամ գնաց մի յերկոտասանիցն անուանեալն Յուդա

սկարիովտացի առ քահանայապետսն, եւ ասէ. Ձի՛նչ կամիք տալ ինձ, եւ ես մատնեցից զՆա ձեզ: Եւ նոքա կշռեցին նմա երեսուն արծաթի. եւ յայնմ հետէ խնդրէր պարապ՝ զի մատնեսցէ զՆա նոցա» (Մատթ. ԻԶ. 14–16): Գրողն անշուշտ, ինչպես արդեն նշեցինք, բացառապես մարդկային հարաբերությունների դաշտում է դիտարկում այս դրվագը. երեսուն արծաթն այնքան է ուժեղ, // Որ նրանց համար Գրպան է ճարվում... (էջ 66), Ուտեղի՞ց իջավ «հուղան» շարաղետ // Եւ ինձ համբուրեց խոր ու մահացու... (էջ 211): Հիշյալ ժողովածուի էջերում թեմայի անսովոր մեկնաբանման հանդիպեցինք, երբ բանաստեղծն իր՝ երկրային կյանքի հարահոսում հայտնվելն է դավաճանությունն ու արծաթասիրական գործարքին զուգորդում, որ շատ հարազատ է աշխարհն Աստծու ծաղրին նմանեցնելու դուրյանական ցավազգացությունը. Ես փափուքյան նոխազ դարձա՝ // Այս աշխարհը մտնելով:— // Հա՛յր, ստացա՞ր, գոնե, արծաթ՝ // Ինձ աշխարհին մատնելով (էջ 182): (Ի դեպ, ժողովածուի էջերում առկա է նաեւ գրող—Բարձրյալ երկխոսություն, որի շերտերում բանաստեղծը չունի հայ միջնադարյան շատ գրչակիցներին բնորոշ խոնարհությունը, այլ երբեմն Աստծու հետ հակամարտության հանդգնություն է ունենում): Հետաքրքրությունն ավելի է ուժգնանում, երբ մահն էլ է մեկնաբանվում նույն առասպելով. Համբուրվելու լրիվ պատրաստ՝ // Սպասում եմ ինձ մատնողին (էջ 86):

Գրողն իրականության սուր զգացողության համապատկերում ցավ ի սիրտ արձանագրում է, որ ժամանակների հոլովույթում՝ նյութապաշտության ու հոգեւորի հանապազօրյա պայքարում, հաղթանակը դեռ նյութի կողմն է: Հուղայով կերպավորված՝ մարդու՝ մարդուն կամ աստվածայինին դավաճանելու թեման նոր չէր, բայց առաջիններից էր համբույրով, այն է՝ կեղծելով դավաճանելու տեսակետից, որով առավել է ծանրանում մեղքի նժարը: «Եւ մինչդեռ Նա զայն խօսէր, ահա Յուդա՝ մի յերկոտասանիցն եկն, եւ ընդ նմա ամբոխ բազում՝ սրովք եւ բրօք՝ ի քահանայապետիցն եւ ի ծերոց ժողովրդեանն: Եւ որ մատնելոցն էր զՆա՝ ետ նոցա նշան եւ ասէ. Ընդ որում՝ ես համբուրեցից՝ Նա է, զՆա ունիցիք: Եւ վաղվաղակի մատուցեալ առ Յիսուս ասէ. Ողջ եր, վարդապետ. եւ համբուրեաց ընդ Նմա» (Մատթ. ԻԶ. 47–50): Մհեր Բեժանյանի նմանօրինակ զուգորդումը կերպարը դնում է գեղարվեստական հերթական շրջանառության մեջ՝ Միշտ արնոտ համբույրն առա հուղայի (էջ 242)՝ եւ հատկապես հասարակ անվան արժեքով կիրառությունը ցույց տալով նրա հարակա տեսակը:

Քո Հուդան մարդկանց դեռ պետք է գալիս,
Եւ պալատական յագոններ դեռ կան (էջ 27)...

Խորհրդանիշների մակարդակում նույնպես աստվածաշնչյան բնագիրը հարուստ նյութ է տալիս բանաստեղծին, մասնավորապես սիրային քնարերգության արժանի նմուշ՝ «Հաճույքի թռչուն» շարքի բանաստեղծություններում. Մեղփի մերկ ծառի բնին գույնզգույն // Փաթաթվել է տափ Օձը ցանկության (էջ 197): Սակայն նկատենք, որ չնայած խորհրդանիշների մեջբերումներին (Աքաղաղ, անտեղի խաչված, ոսկի հորթ, կողը հեգ, ասեղի անցք եւ այլն)՝ Բեժանյանը նախընտրում է խորհրդանիշի հետեւում առկա դիպաշարի ակնարկումը:

Սիրերգության մեջ պատկերային զուգորդման եզրում են հայտնվում սուրբգրային վառ դրվագներ: Աստվածաշնչյան մեկնություններում իզուր չեն համեմատությունները Հուդայի ու Դաւիթի՝ որպես սիրով ու բարեկամությամբ քողարկված դավաճանության ախտի կրողների, եւ երկու դեպքում էլ նրանց մեղքը փոխհատուցվում է արծաթով. «Եւ ասէ ցնա Դաւիթա. Զիմրդ ասես՝ թէ սիրեցի զքեզ, եւ սիրտ քո չէ ուղիղ ընդ իս. այս երիցս անգամ խաբեցեր զիս, եւ ոչ պատմեցեր ինձ թէ իւ իցէ զօրութիւն քո մեծ: Եւ եղեւ իբրեւ վտանգեաց զնա բանիւք զգիշերն ողջոյն եւ թախանձեցոյց զնա, եւ պարտասեցոյց զնա մինչեւ ցմահ, պատմեաց նմա զամենայն ինչ ի սրտէ իւրմէ» (Դատաւորք ԺԶ. 15—17): Նույնիսկ հազարամյակներ անց սիրո դավի տպավորիչ դիպաշարերից մեկն է Սամսոնի ու Դաւիթի պատմությունը, որով իր հուսահատությունն է պատկերավորել բանաստեղծը. Դաւիթն խուզեց հեռքը Սամսոնի, // Իսկ դու կտրեցիր հույսերս ամառ (էջ 117): Քնարական կերպարն ինքն է հակամետ դավի զոհ դառնալու հանուն սիրո, ինչի նպատակով նոր երկխոսություն է կառուցում Սալոմեի կամքով Հովհաննէս Մկրտչին գլխատելու որոշակիորեն փոխակերպված դիպաշարի միջոցով. Գնա՛նք... Եւ նրանք բժժանքի հոտով // Երբ ես բուն մտնեմ, դու վրեժդ առ. //Գլուխս կտրիր մի քախոտով // Եւ Սալոմեիդ շար փաղափր տար (էջ 201): Կին—տղամարդ հարաբերություններում միայն դավաճանությունն ու ցավը չեն դառնում գեղարվեստականացման առարկա, այլեւ ինքնամոռաց հնազանդությունը.

Ա՛խ, թող ես ինքս ոտներս լվամ...
Մի՛ ցամաքեցրու մազերով, սե՛ր իմ,—
Հանկարծ քո աչքին Հիսո՛ւս չքվամ (էջ 142):

Պատկերը փոխադրում է դեպի աստվածաշնչյան պատմությունը՝ մեղավոր կնոջ հավատի մասին. «Եւ կին մի էր ի քաղաքին մեղաւոր. իբրեւ գիտաց թէ բազմեալ է ի տան փարիսեցւոյն, բերեալ շիշ մի իւղոյ ազնուի, կայր յետոյ առ ոտս Նորա, լայր. եւ արտասուօքն սկսաւ թանալ զոտս Նորա, եւ հերով գլխոյ իւրոյ ջնջէր. եւ համբուրէր զոտս Նորա, եւ օծանէր իւղովն» (Ղուկ. է. 37–38):

Ի վերջո, Սուրբ Հոր եւ Որդու աստվածաշնչյան գաղափարի ներբերումն իր քնարերգության էջեր Բեթանյանին առավել հաճախ է հաջողվում, եւ այս համաբնագրում գաղափարական խորհրդանշի շեշտակիր է դառնում հաշը, դիպաշարը՝ Գողգոթայի ճանապարհը, ընդ որում, ինչպես արդեն նկատել ենք, թեմատիկ տարբերակումով: Մասնավորապես հայերգության շրջանակներում երկրին է դիմում «Փշեպսակ է Որդիդ լինելը» բազմաշերտ տողով՝ պատկերի զարգացման գաղափարակետին նորովի իմաստավորելով Հիսուսի խաչելության աստվածաշնչյան առասպելը. Եւ ցավիս միջից, ինչպես ուր հաշից, // Հույսով եմ նայում վաղվա մայրերիդ (էջ 17): «Այսպիսի աշխարհ» շարքը բացող բանաստեղծության մեջ գրողը ժամանակի լայն համապատկերն է տալիս նույն առասպելի վերակրկնության միջոցով. Օրվա մեջ փանի՛ մարմին է խոցվում, // հաշին է հանվում փանի՛ Ընդամեն (էջ 27): Վերջինիս եւ առհասարակ բառին հատկանվան արժեք հաղորդելը ոչ միայն գրական նախասիրություն է, այլեւ ասելիքի շեշտադրումներ անելու հնարքի գործադրում. տվյալ դեպքում Ընդամենը մեծատառով գրելը արժեքային մյուս նժար տանել է նշանակում, մարդ–տիեզերքի արժեզրկման փաստում: Միջբնագրային այս դրվագն ամբողջացնելու է գալիս «Աղքատի երգը», որում դարձյալ առաջին դեմքով (մի բան, որ խիստ բնորոշ է նրա քնարերգությանը) բանաստեղծը խոսում է հոգու հանապազօրյա խաչելության մասին: Մեր համոզմամբ՝ պատահական չէ, որ շարքը եզրափակող բանաստեղծությունը հանգուցալուծում է տալիս առաջին բանաստեղծության մեջ բարձրացված հարցին, որովհետեւ, ըստ էության, հոգեւոր-բարոյական խաչելության զոհերից մեկը հանդգնում է սպառնալ աշխարհին՝ բնագիր ներբերելով Ղովտի կնոջ առասպելը: Համեմատենք. «Արեգակն ծագեաց յերկիր, եւ Ղովտ եմուտ ի Սեգովր. եւ Տէր տեղաց ի Սողոմ եւ ի Գոմոր ծրծումբ եւ հուր Տեառնէ յերկնից. եւ կործանեաց զքաղաքսն զայնոսիկ եւ զամենայն կողմանսն եւ զամենայն բնակիչս քաղաքացն եւ զամենայն

բոյս երկրին: Եւ դարձաւ կինն Ղովտայ յետս, եւ եղեւ արձան աղի» (Մնունդք, ԺԹ. 24—26):

Սակայն երբ լիւմ գիրկը քն՝ Հովտի՛,
 Զղումիդ միջից չկանչես հանկարծ,
 Թե չէ կնոջ պես հինավուրց Ղովտի
 Ես էլ արձանի կփոխվեմ անդարձ... (էջ 68)...

Հոգու խաչելության պատկերները միջբնագրային նոր զարգացումներ են ունենում՝ հանգուցալուծվելով այսպես. Մենակ իմ հոգին հազիվ բարբառեց. //— Օ՛ Հայր իմ, Հայր իմ, է՛ր ինձ լեցիր... (էջ 87): Զուգորդենք Հիսուսի խաչելության աստվածաշնչյան դրվագը. «Եւ զինն ժաման գոչեաց Յիսուս ի ձայն մեծ եւ ասէ. էլի, էլի, լամա սաբաթանի. այս ինքն է, Աստուած իմ, Աստուած իմ, ընդէ՛ր թողեր զիս» (Մատթ. Իէ. 46):

Հավելենք, որ միջբնագրային շրջանառության տեսակետից հաճախադեպ է Հիսուսի՝ Գողգոթայի ճանապարհն անցնելու՝ դարձվածքի հիմք դարձած պատմությունը, մինչդեռ Աստվածաշնչում չենք գտնում Հիսուսի կրած տառապանքների նկարագրության մանրամասները: Ահավասիկ. «Եւ ելեալ արտաքս՝ գտին այր մի կիրենացի՝ անուն Սիմովն, զնա կալան պահակ՝ զի բարձցէ զխաչն նորա: Եւ եկեալ ի տեղին անուանեալ Գողգոթա, որ է տեղի կառափելոյ, ետուն նմա ըմպել գինի ընդ լեղի խառնեալ. եւ իբրեւ ճաշակեաց, ոչ կամէր ըմպել: Եւ հանեալ զնա ի խաչ....» (Մատթ. Իէ. 32—35): Սակայն ինչպես երեւում է, մշակութաբանական համաբնագրում դիպաշարի ասեկիքը դուրս է եկել իր նախօրինակի սահմաններից՝ նորովի արժեւորվելով: Հիշյալ ժողովածուն եւս բովանդակում է սուրբգրային այս առասպելի արծարծման օրինակներ, ինչպես՝ երբ գրողն իր բանաստեղծական ապագայի հարցով դիմում է իր արվեստին. Ես քոն եմ, եւ դու ինձ մի էլ գրա, Մինչեւ մեզնից նոր մարդկություն անի,— // Թեկուզ գալիս դառնա Գողգոթա, // Եւ դու փոխարկվես արյունոտ խաչի... (էջ 80):

Ինչ խոսք, Բեթանյանը ոչ միայն բանաստեղծ է, այլեւ համաշխարհային մշակութային ժառանգության հրաշալի գիտակ ու նուրբ կիրառող, եւ աստվածաշնչյան միջբնագիրը ոչ միայն ժողովածուի հենասյունն է, երբեմն մի բանաստեղծության գեղարվեստական տարածքում հայտնվում են սուրբգրային հայտնի պատմություններ ու խորհրդանշաններ: Այդօրինակ գործերից է «Հառնող երկիր» շարքի «Ինքնություն» (էջ 11—12) բանաստեղծությունը, ուր պատկերային-գեղագիտական

առումով միմյանց են հաջորդում Ահարոնի գավազանը, Հիսուսի փեշերին քսվելը, աղքատ այրու նվիրաբերումը, Դավթի բանալին, Սիմոն մոգի փեշը եւ այլն:

Արդի գրականության մեջ միջբնագրի մասնավոր կամ համակարգային կիրարկումները ոչ միայն ուշագրավ իրողություն են, այլեւ ինչ-որ տեղ անհրաժեշտ, քանի որ, ըստ էության, պարբերաբար թարմացնում են ընթերցողի մշակութային գիտակցությունը՝ նախընթաց դարերի մշակութային ժառանգության հետ գործուն հաղորդակցում ապահովելով: Մհեր Բեժանյանը Հովհաննես Թումանյանի գրական տոհմածառի ճյուղերից է, իսկ վերջինս նույնպես խոսում էր գրական գործընթացի մասին՝ առանց ուղղակիորեն անվանելու այն պայմանավորող միջբնագրային շրջապատույտը. «Ձէ՛ որ ամեն մի գրող ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ՝ իրենից առաջ եղածների ազդեցությունների համագումար — մեկից շատ, մյուսից քիչ, որ ընդունում, հալում է իր ոգեւորության հնոցի մեջ ու ձուլում, ձեւակերպում իր ճաշակով»¹⁰:

Ժողովածուի էջերում զարգանում է անհատի ու միջավայրի հակամարտության աներեւույթ տառապանքը, հասարակության կողմից արվեստագետի, մարդու տարբերվող տեսակի մերժվածության ներքին պատումը, հետեւաբար լիովին տրամաբանական է, որ գրողի առաջադիր խնդրի պատկերմանը հաճախ են ծառայում սուրբգրային տառապյալ կերպարների վերարծարծումները: Հովսեփից առավել ակնառու կերպար դժվար թե գտներ Բեժանյանը, երբ գեղարվեստորեն վերարտադրում էր իր անկումային հոգեվիճակը. Ծաղկյա թիկնոցս ջրհորն է նետվել, // Եւ մերժված եմ ես Հովսեփի հանգույն (էջ 214): Նկատենք, որ ժողովածուի վերջին՝ «Հադեսյան տուրքեր» շարքում, ուր բանաստեղծի խոհերը ծանրանում են կյանքի ու մահվան սահմանագծի մերձության գիտակցումից, կավի ու բոցի հակադրամիասնության պայքարի ավարտին, ի վերջո, կավի հանգչելու դառնությունից բանաստեղծի գրիչն աստիճանաբար հեռանում է Սուրբ Գրքի էջերից՝ առավելապես հարելով Աստծու շնչին մոտենալու, մահվան ու անմահության թեմաներին. Բա մառդը անման հոգի ունեմա, // Եւ այն էլ դրվի մահացող կավո՞ւմ... (էջ 160):

Այսպիսով՝ կարելի է գալ եզրահանգման, որ Մհեր Բեժանյանի «Բոց եւ կավ» ժողովածուն հետարդիպաշտական գրականության սյուներից

¹⁰ Հովհ. ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ, Երկերի ժողովածու, հտ. 4, Երեւան, 1951, էջ 337:

մեկի՝ աստվածաշնչյան (եւ ոչ միայն. նաեւ համաշխարհային դիցաբանական ժառանգության) միջբնագրի կիրառության գործուն գեղարվեստական տարածք է, ընդ որում՝ միջբնագրային անցումների դիպաշարային շրջանակը լայն է ու բազմազան՝ աշխարհաստեղծումից մինչեւ Վերջին դատաստան, աստվածաշնչյան կերպարների, առասպելների կամ սոսկ խորհրդանիշների մակարդակում: Ավելին. բանաստեղծը հայտնի կերպարների կամ պատմությունների երբեմնակի անսովոր մեկնաբանության է գնում, միեւնույն դիպաշարը հավասար հաջողությամբ ներբերում թեմատիկ տարբեր միջավայրեր՝ սիրային, հայերգության կամ խոհական, միեւնույն բանաստեղծության մեջ սահուն, տրամաբանական անցումներով հարաբերում մի քանի դիպաշար կամ կերպար: Ժողովածուի խորագրից մինչեւ այն ամփոփող «Վերջին դատաստան» պոեմը հեղինակը հարյուրավոր անգամներ վառ անդրադարձներ է կատարում աստվածաշնչյան վաղագույն բնագրերին՝ ապահովելով ընթերցողի մշակութային գիտակցության զգոնությունը, Սուրբ Գրքի ու ժամանակների չընդհատվող երկխոսությունը:

РЕЗЮМЕ

Сборник Мгера Бежания «Пламя и глина» активная художественная территория применения библейского интертекста, который является одним из основ постмодернистической литературы, более того, сюжетная рамка интертекстуальных переходов широка и разнообразна: с мироздания до Страшного суда, на уровне библейских персонажей, мифов или просто символов. Более того, поэт иногда обращается к необычной интерпретации известных персонажей или историй, с одинаковым успехом вводит один и тот же сюжет в разные тематические среды — любовь, родина, философия, или плавными, логическими переходами связывает несколько сюжетов или персонажей в одном стихотворении.

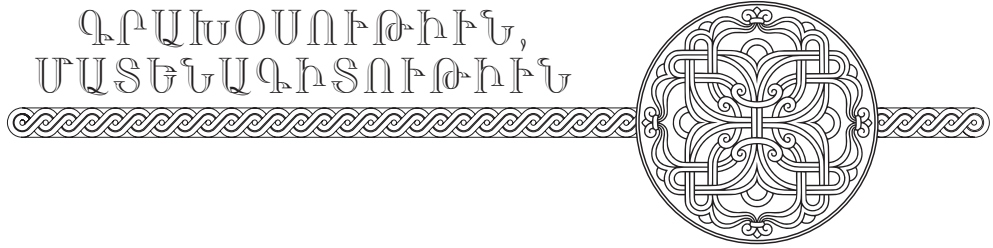
От названия сборника до поэмы «Страшный суд» автор делает сотни ярких ссылок на ранние библейские тексты, обеспечивая бдительность культурного сознания читателя, непрерывный диалог текстов и времен.

SUMMARY

Mher Bezhanyan's collection of works entitled "Blaze and Clay" is a dynamic artistic space for the use of biblical intertexts being one of the pillars of postmodern literature. Moreover, the plot of intertextual transitions is wide and diverse: from the creation of the world to "The Last Judgment", at the level of biblical characters, myths or just symbols.

Moreover, the poet sometimes brings forward an unusual interpretation of famous characters or stories. He succeeds in equally introducing the same plot into different thematic environments: love, homeland, philosophy, or with smooth, logical transitions connects several plots or characters in one poem. From the title of the collection to the poem called "The Last Judgment" the author makes hundreds of vivid references to early biblical texts, ensuring the vigilance of the readers' cultural consciousness and an uninterrupted dialogue of texts and times.





ԿԱԹՆՄԻՐԻ ԼՈՒՍԱՇԵՐՏԸ...

«Խիստ աստեղծ են բազումք, նուազք եւ յոյժ
ընդ աղօտ երեւմանէն միատուր լոյսն տեսանի»:
Անանիա Շիրակացի

Արձակագիր ու բանաստեղծ Հրաչ Բեգլարյանի ստեղծագործությունները, վստահ ենք, շատերին են քաջահայտ: Վերջերս «Անտարես» հրատարակչատունը լույս է ընծայել հեղինակի «Կաթնծիրից անդին» վերտառությամբ պատմավեպը¹, որը, ըստ էության, «Աստծու աչքի առաջ ապրող» մարդու խոհ ու խոհքն է ներկայի շեմին՝ անցյալի (մասնավորապես Թ. դարի Հայաստանի) ու գալիքի պատմական անցքերի վերաբերյալ: Հեղինակի իսկ բնորոշմամբ՝ «Կաթնծիրից անդին»-ը հոգեւոր պատում է, ինչի հետ դժվար է համաձայնել:

Պատմավեպի ներքին բովանդակությանն առնչվելը կասկածից դուրս է թողնում, որ ստեղծագործության՝ առաջին հայացքից հավակնոտ թվացող վերնագիրը միանգամայն հաջող է ընտրված: Չնայած բովանդակային ծավալին՝ երկը վայելքով ու մեկ շնչով ընթերցվում է: Այստեղ մարդն ու տիեզերքը, նյութականն ու հոգեւորը, երկնայինն ու աշխարհայինը այնպիսի ներդաշնակ համերաշխությամբ, այնքան կենդանի ու գունեղ են պատկերագրված, որ իրավացիորեն հանգունակում են մեկ-միասնական համակարգի: Վիպերգության մեջ իրողությունները մեկնվում են Բագրատունյաց թագավորական եւ այլ նախարարական տների, Սեւանի մենաստանի, Մաշտոց Ա. Եղիվարդեցի, Զաքարիա Ա. Չագեցի եւ Գեւորգ Բ. Գառնեցի կաթողիկոսների գործունեության, ինչպես նաեւ հայ-բյուզանդական եւ հայ-արաբական փոխհարաբերությունների

¹ Հրաչ Բեգլարյան, Կաթնծիրից անդին, Երեւան, «Անտարես», 2020: Այստեղ եւ այսուհետ տվյալ հեղինակից բոլոր հղումները՝ նշված գրքից: Փակագծում համապատասխանաբար կնշվի էջը:

շուրջ: Պատկերավոր են ներկայացված Մարիամ իշխանուհու, Աբրահամի, դարբնի, խենթի եւ այլ կերպարներ:

Հեղինակի՝ «Ժողովուրդն իր մտապատկերում ունեցածը, իր երազանքը միշտ հագցնում է իր առաջնորդներին» (էջ 21) միտքը մարգարեության պես անցնում է ողջ ստեղծագործությանը: Մարիամ իշխանուհին տակավին դեռատի այրիացած հայ կնոջ, հայ մոր եւ միաժամանակ որբացյալ ժողովրդի մարմնացումն է, ժողովրդի, որը հասարակական-քաղաքական անցքերում, հոգեւոր եւ աշխարհիկ իրողությունների բախման մեջ թեւեւ ոչ մի վայրկյան տեղի չի տալիս եւ սրբորեն պահպանում է իր պարկեշտ նկարագիրը, այդուհանդերձ, ակնհայտ տվայտանքների ու դժվարությունների մեջ է:

«Հիսուսական աղոթքի թելը բարակ է թվում, բայց եթե հաստատուն բռնեցիր, այն քեզ կհասցնի աստվածային բարձունքներ» (էջ 33) եթերային անդրադարձը, առանց բացառության, վերաբերում է պատմավեպի բոլոր կերպարներին:

Վեպում ուղղակի ու փոխաբերական բազում անդրադարձներ կան հոգեւոր եւ աշխարհիկ իշխանությանը օժտված անձանց բնավորությանն ու հոգեկերտվածքին, մարդկանց հետ նրանց փոխհարաբերություններին:

Հեղինակի բազմապիսի հոգեկան ապրումներն ու մեկնաբանությունները, ինչպես Րաֆֆու ստեղծագործություններում, ստեպ-ստեպ ընդմիջարկվում են բնության դիպուկ ու խոսուն պատկերագրություններով. «Գարնանավերջի միջօրեն իր խաղաղ ու բազմագույն դաստառակն էր փռել լճի վրա» (էջ 136), «Աշունը մեկեն եկավ: Տաք, անամպ օրերին փոխարինեց անձրեւը, եւ քամին լճի վրա մերկապար պարեց: Ասես քաջքերը վազելիս լինեին ջրի վրայով: Ալիքները իրար էին հեծնում եւ փախչում էին դեպի ափ» (էջ 379), «Աշնանավերջի գիշերները ցուրտ են ու դող հարուցող: Լուսինը դուրս է գալիս ու լողում է կապույտ երկնակամարում: Նայում ես աստղերին, ու Հարդագողի ճանապարհը միտքդ ու հոգիդ առնում-տանում է երկնքի անհունները...» (էջ 53):

«Մեզ հաշտություն է անհրաժեշտ, մեր զենքը միշտ մեր սահմաններից դուրս պիտի ուղղված լինի» (էջ 38). միաբանության եւ ողջախոհության դիտակետ ունենալու սույն հրավերը՝ հարեւման մարտական կոչի, շարունակաբար թելածում է ստեղծագործության մեջ: Հայոց մեծ տունն ու ընտանիքը խաղաղ պահելու հաստատակամությունն անդադրում երեւակվում է գահակալների ու հայրապետների

անանձնական ու բազմաճյուղ մտածումներում ու ապրումներում: Դրանք հանդես են գալիս (հընթացս իշխանաց իշխանի զավակ ամուսնացնելուն, հագարացիների ու բյուզանդացիների բազմապիսի խարդավանքներին՝ Քաղկեդոնի խնդիր, արաբական արշավանքներ, պավղիկյաններ, Զաքարիա Ա. Ձագեցի գերյալ կաթողիկոսի եւ Բուղայի հանդիպում, անգամ՝ Աբրահամ-վարդապետ երկխոսություն) թե՛ միջանձնային ու պետականաշինական, թե՛ հոգեւոր ու աշխարհիկ իրադարձությունների համապատկերում:

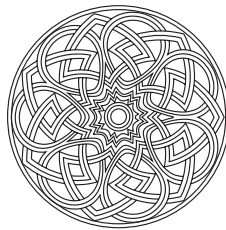
Հետաքրքրական մի քանի փաստեր եւս. պատմավեպում հարեւանցի մատնանշում կա մեր օրերում նահանջ ապրող ճգնավորական կենցաղի անհրաժեշտությունը: Հիշյալի ուղիղ վկայությունն է վեպի առաջին իսկ էջերից հիշատակվող Մաշտոց Ա. Սեւանեցու ինքնահատուկ կերպարը: Անգամ մահվանից հետո թե՛ Զաքարիա Ա. Ձագեցին, թե՛ Աշոտ Ա.-ն կարծես մշտապես ներկա են եւ ուղղակիորեն ստվերում են իրենց իրավահաջորդներին այնքան ժամանակ, քանի դեռ Սմբատ Ա.-ն ու Գեւորգ կաթողիկոսը որոշակիորեն չեն ինքնադրսեւորվել: Այստեղ եւս՝ միջանձնային ու ընդհանրական փոխհարաբերությունների տարաբեւեռ խճանկարում, հեղինակը հաջողել է հարազատորեն փոխանցել ժամանակի ոգին ու գալիքի հարատեւ կենսաթրթիռները: Այս մասին է նաեւ «Աշոտ արքան երեսունհինգ տարի Հայոց աշխարհի տերն ու ծառան եղավ, բայց ո՛չ Հայոց աշխարհը կարգին ճանաչեց նրան, ո՛չ էլ ինքը լիովին կարողացավ ճանաչել աշխարհը Հայոց» (էջ 287) միտքը, որը կարծես հոգեւոր պատումի դրամատիկ հանգուցալուծման ազդարարը լինի եւ նույնաժամանակ՝ ածանցումը վերը հիշատակված «Ժողովուրդն իր մտապատկերում ունեցածը, իր երազանքը միշտ հագցնում է իր առաջնորդներին» (էջ 21) հռչակման: Ասվածի վկայությունները որոնելի են թե՛ արքայի կենդանության օրոք ու մահվանը հաջորդող եղելություններում, թե՛ պատմագրության եւ թե՛, մանավանդ, մերօրյա իրականության մեջ:

Վերջին հաշվով, ամենատեղին հարցադրումը, որ կարող է արդարացիորեն առաջանալ, այն է, թե ո՞րն է հեղինակի նպատակը: Ի՞նչ ուղերձ է նա հղում մերօրյա մարդուն ու գալիք սերունդներին: Սույն՝ գրեթե հեւտորական հարցադրման պատասխանը, կարծում ենք, յուրաքանչյուր ընթերցող յուրովի պետք է գտնի. հույս ունենք, որ մենք մեզ համար գտել ենք...

Անշուշտ, դյուրին չէ մեկ անդրադարձով վերհանել Հրաչ Բեգլարյանի ստեղծագործության բոլոր յուրահատկությունները, այդուհանդերձ՝ քաջահույս ենք, որ գոնե ընդհանուր գծերի մեջ փոքրիշատե հաջողել ենք:

Բեղուն գրիչ ենք մաղթում պարոն Բեգլարյանին եւ նորանոր ստեղծագործություններ, քանի որ համոզված ենք, որ շատերը մեզ պես հեղինակի գրականության մեջ գտնելու են մարդուն եւ Աստծուն, ունկնդրելու եւ տեսանելու են եւ՛ մանկան ծիծաղ, եւ՛ լուսածիր հորիզոններ, եւ՛ մեր օրերում չպակասող հոգեկան ցավ ու տառապանք:

Տ. ԻՍԱՀԱԿ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՊՈՂՈՍՅԱՆ



СОДЕРЖАНИЕ

От редакции. Кафедральный собор 5

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И ГРАМОТЫ БЛАГОСЛОВЕНИЯ

Кондак **ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА
И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН**, по случаю праздника Святого
Эчмиадзина и реконструкции Кафедрального собора 10

Слово **ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА
И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН**, по случаю чина панихиды по погибшим
в результате взрыва в Бейруте 14

ПРОПОВЕДИ

Проповедь **ЕПИСКОПА МУШЕГА БАБАЯНА**, произнесенная во время
Св. Литургии на Открытом алтаре в честь праздника Успения Пресвятой
Богородицы 17

Проповедь **АРХИМАНДРИТА ТОВМЫ ХАЧАТРЯНА**, произнесенная во время
Св. Литургии в Первопрестольном Святом Эчмиадзине 20

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

АСМИК АБРААМЯН — Пост «Навакатик» в Армянской Церкви 24

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ИЕРЕЙ АРАРАТ ПОГОСЯН — Католикос Акоп IV Джугаеци и армянская
освободительная борьба 1655—1674 гг. 45

ЛУСИНЕ ВАРДАНЯН — Исследования журнала «Арарат», посвященные
шараканам 61

Севр — 100

ЭДИК МИНАСЯН — Севрский договор и Армения76

АВАГ А. АРУТЮНЯН — Севрский договор: история, статус, будущее
(политологический анализ)92

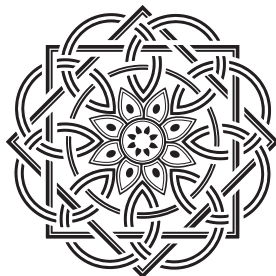
СООБЩЕНИЯ

ТАМАРА АНДРЕАСЯН — Армянская литературная и общественная
жизнь на страницах франко-армянского двухнедельника «Л'фуайе»
Левона Башаляна.113

ЭРМИНЕ БАБУРЯН — Некоторые проявления библейского интертекста
(согласно сборнику «Пламя и глина» Мгера Бежанияна)123

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

АРХИМАНДРИТ ИСААК ПОГОСЯН — Световая полоса Млечного Пути
(Катнцира)140



CONTENTS

As an editorial: Cathedral of Holy Etchmiadzin. 5

PONTIFICAL ENCYCLICALS, LETTERS OF BLESSING

Encyclical of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS**, on the occasions of the Feast of Holy Etchmiadzin and the renovation of the Cathedral of Holy Etchmiadzin 10

Message of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS**, on the occasion of the requiem service held for the victims of the explosion in Beirut 14

SERMONS

Sermon delivered by **H.G. BISHOP MOUSHEGH BABAYAN** during the Divine Liturgy celebrated at the Open Air Altar on the occasion of the Feast of the Assumption of the Holy Virgin Mary 17

Sermon delivered by **ARCHIMANDRITE THOVMA KHACHATRYAN** during the Divine Liturgy celebrated in the Mother See of Holy Etchmiadzin 20

RELIGIOUS STUDIES

HASMIK ABRAHAMYAN — Establishment of the fast on the Christmas and Easter Eves (Navakatik) in the Armenian Church 24

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

FR. ARARAT POGHOSYAN — Catholicos Hakob IV of Julfa and the Armenian liberation struggle from 1655 to 1674. 45

LUSINE VARDANYAN — Hymn studies in “Ararat” monthly 61

Sevres –100

EDIK MINASYAN – Treaty of Sevres and Armenia76

AVAG A. HARUTYUNYAN – Treaty of Sevres: the past, the status and the future
(political analysis)92

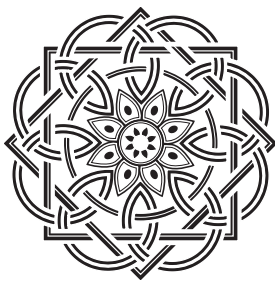
ESSAYS

TAMARA ANDREASYAN – Armenian literary and public life in Levon Bashalyan’s
French-Armenian bi-weekly “La Fuae”113

HERMINE BABURYAN – Some manifestations of biblical intertextuality
(according to the collection of works by Mher Bezhanyan entitled
“Blaze and Clay”)123

LITERARY REVIEW

ARCHIMANDRITE ISAHAK POGHOSYAN – Light layer of the Milky Way....140



ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ԻԲՐԵԻ ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ. ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐ5

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ կոնդակը

Կաթուղիկէ Ս. Էջմիածնի տօնի եւ Մայր տաճարի վերանորոգման առթիւ10

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ խօսքը

Բէյրութում պայթիւնի հետեւանքով զոհուածների հոգեհանգստեան արարողութեան առիթով14

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ

Տ. ՄՈՒՇԵՂ ԵՊՍ. ԲԱԲԱՅԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Սուրբ Աստուածածնի

Վերափոխման տօնին Բաց խորանում մատուցուած Ս. Պատարագին 17

Տ. ԹՈՎՍԱ ՎՐԴ. ԽԱՉԱՏՐԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Մայր Աթոռ Սուրբ

Էջմիածնում մատուցուած Ս. Պատարագին 20

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ՅԱՍՄԻԿ ԱԲՐԱՀԱՄԵԱՆ – Նաւակատիքի պահքի հաստատումը Հայոց

Եկեղեցում24

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

Տ. ԱՐԱՐԱՏ ՔՀՆՅ. ՊՕՂՈՍԵԱՆ – Յակոբ Դ. Ջուղայեցի կաթողիկոսը

եւ հայ ազատագրական պայքարը 1655–1674 թթ.45

ԼՈՒՍԻՆԷ ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ – Շարականների ուսումնասիրութիւնն «Արարատ»

ամսագրում61

Մեք —100

ԷԴԻԿ ՄԻՆԱՍԵԱՆ — Մեքի պայմանագիրը եւ Հայաստանը76

ԱԲԱԳ Ա. ՅԱՐՈՒԹԻՆԵԱՆ — Մեքի պայմանագիր. անցեալը, կարգավիճակը, ապագան (քաղաքագիտական վերլուծութիւն)92

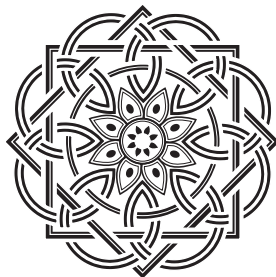
ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԹԱՄԱՐԱ ԱՆԴՐԷԱՍԵԱՆ — Հայ գրական եւ հասարակական կեանքը
Լեւոն Բաշալեանի «Լը Ֆուայէ» («Ակուր») ֆրանսերէն—հայերէն
երկշաբաթաթերթի էջերում113

ՀԵՐՄԻՆԷ ԲԱԲՈՒՌԵԱՆ — Աստուածաշնչեան միջբնագրայնութեան որոշ
դրսեւորումներ (ըստ Մեք Բեժանեանի «Բոց եւ կաւ» ժողովածուի)123

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

Տ. ԻՍԱՀԱԿ ՎՐԴ. ՊՕՂՈՍԵԱՆ — Կաթնծիրի լուսաշերտը..... 140



- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ալգերեան, Գր. Ճէլալեան), 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. Աղանեսյան), 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, Մոսկվա, 1901-1913
- ԷՊԱԹ** - Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարան
- ԼԻ** - Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԼՀԳ** - Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երեւան
- ՀԱ** - Հանդէս Ամսօրեայ, Վիեննա
- ՀԱԱ** - Հայաստանի ազգային արխիվ, Երեւան
- ՀԱԲ** - Հայերեն արմատական բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-4, Երեւան, 1971-1979
- ՀԱԲԵ** - Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն, Երեւան
- ՀԱԲՈ** - Հայոց անձնանունների բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-5, Երեւան, 1942-1962
- ՀԱԹ** - Հայոց ազգագրության եւ ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, Սարգարապատ
- ՀԱԻ** - Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ՀԱՊ** - Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երեւան
- ՀԲԲ** - Հայերեն բացատրական բառարան (Ստ. Մալխասյանց), հ. 1-4, Երեւան, 1944-1945
- ՀԺՀ** - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երեւան
- ՀՀ** - Հայագիտական հանդէս, Երեւան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երեւան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդէս, Անթիլիաս
- ՀՀՀԾ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երեւան
- ՀՀՀՍ** - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Բեյրութ
- ՀՀՄ** - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՄԾ** - Հին Հայաստանի մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՑ** - Հայագիտության հարցեր, Երեւան
- ՀՀՇՏԲ** - Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախչյան, 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 անուն Մատենադարանի, Երևան
- ՆՀԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Անտիքեան, Խ. Սիրմէլեան, Մ. Ալգերեան), 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 անուն Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՄ** - Օտար աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Երևան
- АГВ** - Армянский гуманитарный вестник, Ереван
- АО** - Археологические открытия, Москва
- АПА** - Археологические памятники Армении, Ереван
- АРА** - Археологические раскопки в Армении, Ереван
- ВВ** - Византийский временник, Ленинград-Москва
- ВДИ** - Вестник древней истории, Москва
- ВЕУ** - Вестник Ереванского университета, Ереван
- ВОН** - Вестник общественных наук, Ереван
- ДВ** - Древний Восток, Ереван
- ДКА** - Древнейшая культура Армении, Ереван
- ИАЭ** - Институт археологии и этнографии, НАН РА, Ереван
- ИАН** - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван
- ИФЖ** - Историко-филологический журнал, Ереван
- КБС** - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси
- КВ** - Кавказ и Византия, Ереван
- КДА** - Культура древней Армении, Ереван
- КСИА** - Краткие сообщения института археологии, Москва
- КСИМК** - Краткие сообщения института истории материальной культуры, Москва
- МАК** - Материалы по археологии Кавказа, Москва
- МИАН** - Материалы по истории армянского народа, Ереван
- МНМ** - Мифы народов мира, Москва (ред. С. А. Токарев), 1991-1992
- НАА** - Национальный архив Армении, Ереван
- СА** - Советская археология, Москва
- СМОМПК** - Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа, т. 1-46, Тифлис, 1881-1915
- СЭ** - Советская этнография, Москва
- ХВ** - Христианский Восток, Санкт-Петербург
- AJNES** - Armenian Journal of Near Eastern Studies, Yerevan
- AS** - Anatolian Studies, Cambridge
- AW** - Antike Welt, Mainz am Rhein
- BAR** - British Archaeological Reports, International Series, Oxford
- CAH** - Cambridge Ancient History, Cambridge
- IC** - Iran and the Caucasus, Leiden
- JANER** - Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden
- JAOS** - Journal of American Oriental Society, Michigan
- JAS** - Journal of Armenian Studies, Belmont
- JSAS** - Journal of the Society for Armenian Studies, Fresno
- MDOG** - Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin
- OrCh** - Oriens Christianus, Leipzig
- PO** - Patrologia Orientalis, Paris-Brepols
- REArm** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

ISSN 1829-4243

Հրատարակում է
Գէորգեան հոգեւոր ճեմարանի
(աստուածաբանական համալսարան)
գիտխորհրդի երաշխատրոյթեամբ եւ որոշմամբ

ՅԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹԻՒՆ

ՀՀ ազգային եւ ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարանները ձեռնամուխ են եղել «Հայկական գիտատեղեկատուական հանգոյցի» ձեւաւորման աշխատանքներին:

Այս հանգոյցում ի մի են բերում հայագէտների եւ գիտութեան տարբեր բնագաւառների ներկայացուցիչների հրատարակած յօդուածների, գրքերի ընտրանիները: Այս աշխատանքներին իրենց աջակցութիւնն են բերում հայաստանեան եւ Սփիւռքի հայագիտական կենտրոնները, հրատարակչութիւնները, գրադարանները:

Հանգոյցը հասանելի է համացանցային հասցէով:

Բոլոր նիւթերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման համար:

Ունեցէ՛ք Ձեր ներդրումը համահայկական այս եզակի նախագծում՝ օգտուելով հանգոյցից, տարածելով տեղեկատւութիւն դրա մասին, տրամադրելով թուայնացուած նիւթեր:

ՀՀ Ազգային գրադարան
ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարան

Խմբագրութեան հասցէն՝

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Ք. 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՝ etchmiadzinamsagir@gmail.com

Ամսագրի արխիւն ամբողջական կերպով՝ www.tert.nla.am կամ <http://www.flib.sci.am/arm/node/2>

Հեռ. (+374-10) 517-277/278

Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 15.09.2020 թ.



ՄԵՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ
ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ