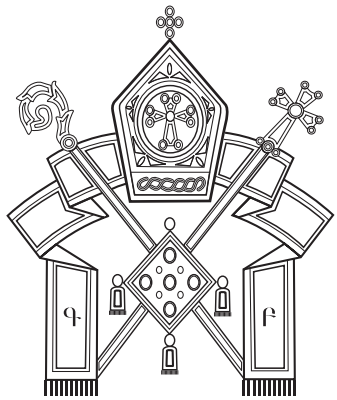
ՀԷ. ՏԱՐԻ

ԷՋՄԻԱԾԻՆ

ՊԱՇՏՕՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷՋՄԻԱԾՆԻ

Սեպտեմբեր

2020
Ս. ԷՋՄԻԱԾԻՆ



ՀՐԱՄԱՆԱՒ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»
կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրակազմ

Գլխաւոր խմբագիր՝ **Գէորգ Մադոյեան**

Խմբագիրներ՝ **Արփինէ Չանթիկեան,**
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 Բօզոյեան,
Գէորգ Տէր-Վարդանեան,
Վարդան Դեւրիկեան,
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

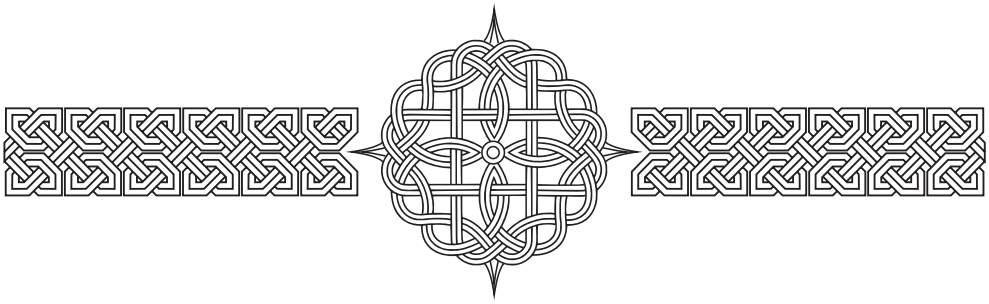
«Эчмиадзин»
Религиоведческий и арменоведческий журнал

Редакционный состав

Главный редактор **Геворк 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,
Геворк Тер-Варданян,
Вардан Деврикян,
Гоар Авакян



Ի ՏԵՂԻ ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆԻ

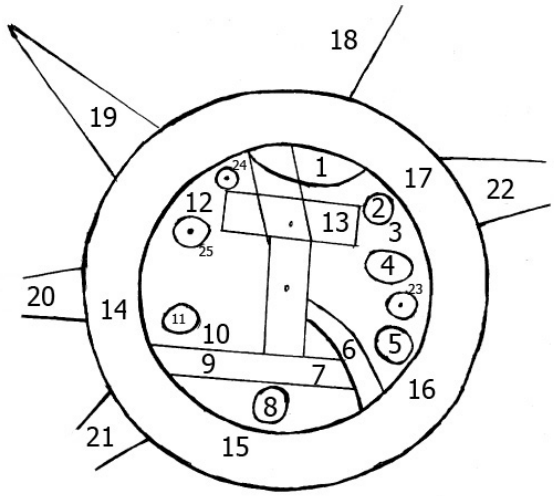
«Ջնքուշապատումի»[1] *Ներածականով գրքին ծանօթացնելիս Ուիլիամ Սարոյեանը խօսում էր հայերին բնաջնջելու ծրագրի մասին (էջ* XVI*)։ Ի թիւս այլ հանգամանքների հեղինակը նկատում էր, որ ոճրագործը նպատակադրուել էր առյաւէտ լռեցնել հայ լեզուն, հայ խօսքը՝ անխնայ ջարդելով ու կոտորելով ամենքին, զուտ այն բանի համար, որ հայ են... որ քրիստոնեայ են... որ անյիշելի ժամանակներից իրենց տեղաբնիկ հայրերի հողի ու մշակոյթի ժառանգորդն են... Իսկ երբ հայութեան մի մասը փրկուեց կոտորածից, ոճրագործը սարսռաց, որովհետեւ ձգտելով ջնջել հայկական հետքը՝ պատճառ էր դարձել, որ հայերը ցրուեն աշխարհով մէկ, եւ լռելու փոխարէն՝ հայերէնն արդէն հնչի մոլորակի բոլոր ծագերում։ Եւ որտեղ էլ յայտնուէին հայերը՝ հիմնում էին եկեղեցիներ ու դպրոցներ, իրենց տպարաններն ու խմբագրատներն էին բացում, հրատարակում էին թերթեր, ամսագրեր ու գրքեր... Եւ Մեսրոպատառ հրատարակութիւնները տեսնելով՝ մարդասպանը կարկամում էր. «Ինչ է սա խորհրդանշում։ Նոր միտք են յղացել [հայերը], նոր ծրագիր, հեռահար ռազմավարութիւն, որ անշեղօրէն զօրանան, վերադառնան ու ետ վերցնեն այն, ինչ իրենցն է»։ Արդէն մեր օրերում իմացանք, որ ցեղասպանական գործի շարունակողները, բացի նրանից, որ բնազդական եռանդով նախաձեռնում ու շահագրգռում են պատմական ճշմարտութեան կեղծումը, նաեւ յատուկ թոշակներ են սահմանել արտերկրում կրթութիւն ստացող իրենց այն ուսանողների համար, ովքեր գրադարաններից, դիւաններից եւ պետական կառոյցների պահոցներից վերցնելով՝ չեն վերադարձնի կամ կոչնչացնեն հայոց պահանջատիրութեանն առընչուող ցանկացած նիւթ, գիրք, վաւերագիր, քարտէզ։*

---

[1] Գ. Գէորգեան, *Ջնքուշապատում, հտ. 1, Երուսաղէմ, 1970. Սարոյեանի Ներածականը տե՛ս* K. Kevorkian, The Story of Chunkoush (Chunkoushabadoum), vol. I, Jerusalem, 1970; See Saroyan's Introduction at: Г. Геворкян, История Чункоуша (Чункушабадум), том. 1, Иерусалим, 1970; см: https://www.academia.edu/43812016/SAROYAN_William_Intro_to_Chunkoushabadoum_The_Story_of_Chunkoush_1970 *հասցէում։*

Ք. ա. Զ. դարի Բաբելոնեան կաւէ սալիկը մեզ հասած առաջին աշխարհացոյց քարտէզն է։ Աշխարհը պատկերուած է սկաւառակի ձևով, շրջապատուած «դառն» ջրերով, որոնց մէջ կան եօթ կղզիներ։ Կենտրոնում Բաբելոնն է, որի հարևանութեամբ Ասորեստանն ու Հայաստանն են։ Պահւում է Լօնդօնի Բրիտանական թանգարանում։

Մեր խորին շնորհակալութիւնն ենք յայտնում պրն Ռուբէն Գալիչեանին՝ քարտէզները տրամադրելու եւ ծանօթագրելու համար։ Պարզապէս նկատենք. "Historic Maps of Armenia: The Cartographic Heritage" (I. B. Tauris, London & New York, 2004) հատորով սկսուող իր հրատարակութիւններն ի սպառ բացառում են Հայաստանի հանդէպ որեւէ տարածքային պահանջ։



1. «Լեռ» (աքքադերեն՝ šá-du-ú)
2. «Քաղաք» (աքքադերեն՝ uru)
3. Ուրարտու (Վանի թագավորություն, Հայաստան) (աքքադերեն՝ ú-ra-áš-tu)
4. Ասորեստան (աքքադերեն՝ kuraš+šurki)
5. Դեր (աքքադերեն՝ dēr)
6. [ʾ]
7. Ճահիճ (աքքադերեն՝ ap-pa-ru)
8. Շոշ (Ելամի մայրաքաղաքը) (աքքադերեն՝ šuša)
9. «Ջրանցք» (աքքադերեն՝ bit-qu)
10. Բիթ Յաքին (աքքադերեն՝ bīt-ia-ʾ-ki-nu)
11. «Քաղաք» (աքքադերեն՝ uru)
12. Հաբբան (աքքադերեն՝ ha-ab-ban)
13. Բաբելոն (աքքադերեն՝ tin.tirki)
14—17. «Օվկիանոս» (աղի ջուր, աքքադերեն՝ idmar-ra-tum)
18—22. այլ երկրամասեր (nagu)
23—25. Նկարագրությունը բացակայում է

«ԴՐԱԽՏ ԵՐԿՐԱՅԻՆ» (ԵԴԵՄ)

Այս հետաքրքրաշարժ քարտէզը կոչւում է «Դրախտ երկրային» (Եդեմ): Կազմուած է վաղագոյն եւ ջնադարեան աւանդութիւնների եւ կրօնական պատկերացումների համաձայն, ըստ որոնց Երկրային Դրախտը գտնուել է Միջագետքի մեռնակայրում: Եդեմը ներկայացուած է Պատմական Հայաստանի տարածքում, Ուրայ եւ Վանայ լճերի միջեւ՝ իր կենտրոնում ունենալով Արարատ լեռը: Արաքսի, Տիգրիսի եւ Եփրատի ակունքները եւս տեղատրուած են Արարատեան աշխարհում:

Քարտէզը պատրաստել է անգլիացի էմանուէլ Բուէնը (1694—1767 թթ.), սակայն տպագրութիւնը եղել է 1780-ի միջոցին: Չափսը 20 x 23 սմ:

Ռուբէն Գալիչեանի անձնական հաւաքածու — Ref. RG31, այժմ պահւում է Մաշտոցի անուան մատենադարանում:

ԿՈՎԿԱՍԻ ՔԱՐՏԷԶ

1810 թ., Վայմար, կազմող՝ Եոհան Քրիստոֆ Մաթիաս Ռայնեքէ (1770—1818)

Ռայնեքէի պատրաստած Կովկասի քարտէզը ներկայացնում է այն ժամանակները, երբ տարածքի մեծ մասը գտնուել է պարսկական տիրապետութեան ներքոյ: Տարբեր գոյներով նշուած սահմաններն աւելացուել են հետագային: Այստեղ Կուրի արևելեան ափից հիւսիս գտնուող տարածքը կոչուած է Շիրուան, որը համապատասխանում է ներկայ Ադրբեջանի Հանրապետութեան տարածքի մեծ մասին, իսկ Հայաստանն իր նահանգներով՝ ձգւում է Էրզրումից (Կարին) մինչև Սևան: Առանձին նշուած է Ղարաբաղը (Մեծ այգի) եւ նրա Շուշի գաւառը, տեղադրուած Գեանջայից (Գանձակ) հարաւ: Կուրից հարաւ ընկած տարածքը նշուած է վրացական յորջորջմամբ՝ Սօմխէք, որ վրացերէն նշանակում է Հայաստան:

Հայկական Ա. տիպ: First Armenian reprint

Ուստի Հրաւէրով դիմում ենք մեր բոլոր գործընկերներին եւ ոչ միայն.

Էական չէ, թէ ինչ ուղղուածութեան թերթ, ամսագիր կամ գիրք էք հրատարակում, այն տպագիր է, թէ առցանց (նոյնիսկ եթէ հրատարակիչ կամ խմբագիր չէք, այլ, ասենք, արդիւնաբերող էք՝ կարող էք կիրառել ձեր ապրանքի փաթեթաւորումը).

Մեր կոչն է, որ ցանկացած նոր թողարկում ձեռնարկելիս տեղ նախատեսէք որեւէ հին քարտէզի համար, ուր նշուած կլինի Հայաստանը։

Դիմում ենք նաեւ մեր բոլոր ազգակիցներին՝ թէ՛ հայրենաբնակ, թէ՛ ի սփիւռս աշխարհի. եթէ Հայրենիքում էք ապրում, յիշէ՛ք՝ կրկնակի եռանդով պէտք է գործէք, պէտք է ապրէք թէ՛ ձեր անձի փոխարէն, թէ՛ այն հերոսի, որ կեանքը զոհեց ի սէր Հայրենեաց։ Նոյնը Հայրենիքից հեռու ապրողների պարագային է. չպէտք է բաւարարուէք սոսկ ընտանեկան առօրեայ կարիքները հոգալով, այլ արէք ամենայն հնարաւորը, որ մարմնապէս հեռւում գտնուելով՝ հոգեպէս չբացակայէք Հայրենիքից. տարագրութեան մէջ մշտապէս զգացէք եւ կատարէք ձեր արեան պարտքն իբրև հայրենիքի պաշտպան, զինուոր, դեսպան եւ հիւպատոս, մի՛շտ եղէք սահմանը պահող զինուորի եւ նրա թիկունքն ապահովող՝ հողի, գիտութեան ու կրթութեան, արուեստի ու հոգեւոր մշակների կողքին։ Առանձնակի՛ ուշադիր եղէք ձեր զաւակների կրթութեանն ու դաստիարակութեանը, մեծացրէք ազգասիրութեան ու հայրենասիրութեան ոգով, թո՛ղ կառչած լինեն իրենց մայրենի լեզուին, հայրենի հողին, պապենական կրօնին եւ նահապետական կարգերին, որ ոչ մի թշնամի չկարողանայ նրանց յաղթել։ Դարը փոխուել է. պարտաւոր ենք դաստիարակել այն սերունդը, որ իր աշխատասենեակում նստած, կամ միջազգային այլեւայլ հարթակներում ու ատեաններում հանդէս գալով՝ առանց կրակոցի կյաղթի պատերազմը։

Վստահ ենք՝ միշտ չէ, որ սեւ հեղուկը գերադասուելու է արդարութեանը կամ աւելի թանկ է լինելու, քան մարդկային արիւնը։ Առաւել համոզուած ենք, որ գալու է օրը, եւ «Որ հեղու զարիւն մարդոյ, փոխանակ արեան նորա հեղցի արիւն նորա» (Ծննդ. Թ. 6)։

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ

ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԽՈՍՔԸ ԿՐԹՈՒԹՅԱՆ ՄՇԱԿՆԵՐԻ ՕՐՀՆՈՒԹՅԱՆ ԱՐԱՐՈՂՈՒԹՅԱՆԸ

(11 սեպտեմբերի, 2020 թ.)

Հարգելի՛ ռեկտորներ,
Սիրելի՛ մանկավարժներ,
Կրթության ոլորտի պատվարժա՛ն պատասխանատուներ,

Ուրախ ենք վերստին ընդունելու ձեզ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում: Ուսումնական նոր տարվա սկզբին բարի ավանդույթով դուք ուխտավորաբար ձեր քայլերն եք ուղղել Մայր Աթոռ՝ զորանալու ձեր հավատքի ու կոչման մեջ եւ գովելի եռանդով ու անմնացորդ սիրով շարունակելու նոր սերնդին կրթելու ձեր նվիրական առաքելությունը:

Գոհունակ սրտով կատարեցինք կրթության մշակներիդ օրհնության կարգը՝ հայցելով Տիրոջ շնորհները, զորակցությունն ու առաջնորդությունը ձեզ: Մեր ժողովուրդը մշտապես բարձրագույն պատվի է արժանացրել կրթության մշակներին՝ միջնադարյան վարդապետներից մինչեւ մերօրյա ուսուցիչներ, խոնարհվել նրանց առաքելության առջեւ, քանզի գիտակցել է ուսման եւ լուսավորության արժեքը կյանքում եւ դերակատարությունը ազգի ապագայի կերտման գործում: Այս տարի, սիրելինե՛ր, առանձնակի իրավիճակում ենք հանդիպում միմյանց: Համավարակի առաջ բերած խնդիրները հուզում են մեր կյանքը, դժվարություններ են հառնած նաեւ կրթության կազմակերպման բնագավառում: Մենք հավատում ենք, որ բոլոր դժվարություններով հանդերձ՝ դուք՝ կրթության գործի նվիրյալներդ, ջանք ու եռանդ չեք խնայելու, որ գիտելիք եւ իմացություն փոխանցեք եւ կրթեք մեր զավակներին: Ձեր անդուլ աշխատանքով է, որ ուսումնական տարին պիտի լինի հաջողված՝ գոհունակություն

պարգեւելով ինչպես ձեզ, այնպես եւ՝ սովորողներին, նրանց ծնողներին եւ մեզ բոլորիս։ Ձեր հաղորդած գիտելիքները, սերմանած հոգեւոր արժեքները ուժ եւ զորություն են մեր հայրենիքի ու մեր ժողովրդի համար։ Դուք միտք ու հոգի կրթողներ եք, այդ պատճառով ձեր առաքելությունը իրականացնում եք ինչպես մասնագիտական կարողություններով, այնպես եւ՝ ձեր հեղինակությամբ, ձեր դավանած արժեքներով, ձեր սիրով առ հայրենին եւ ձեր հավատքով առ Աստված։ Ձեր աշակերտները կրում են կնիքը ոչ միայն ձեր մատուցած գիտելիքների, այլեւ ձեր հոգու եւ ներաշխարհի, ձեր ազգասիրության ու հայրենանվիրումի։

Գիտելիքն ու ուսումը միշտ էլ առաջնահերթություն են եղել մեր Եկեղեցու առաքելության ծիրում։ Սահակ-Մեսրոպյան դպրոցը ժամանակին համահունչ կրթություն ապահովելու իր դարավոր ավանդներով դարձել է գրավականը մեր ազգային-քրիստոնեական ինքնության եւ մեր ժողովրդի գոյատեւման ու հարատեւության։ Այսօր նույնպես մեր Եկեղեցին իր պարտքն է նկատում հայրենի պետությանը աջակցել՝ կրթելու մեր ժողովրդի արժանավոր զավակներ եւ մեր երկրի գիտակից քաղաքացիներ, զարգացած, նպատակասլաց եւ պատասխանատվության բարձր զգացումով սերունդ, որը պատրաստ կլինի դիմագրավելու ժամանակի մարտահրավերներին, տեր լինելու մեր երկրի ու ժողովրդի ապագային։

Այսօր Մենք կուզենայինք անդրադառնալ նաեւ կրթության բնագավառում ձեռնարկվող փոփոխություններին, որոնք մասնավորապես հայագիտական առարկաներին վերաբերող դիրքորոշումներում մտահոգություն, անհանգստություն եւ հուզում են առաջացրել մեր ժողովրդի, հատկապես՝ մտավորականության շրջանում։ Մասնավոր մտահոգություն է Մեզ համար նաեւ «Հայոց Եկեղեցու պատմություն» առարկայի զեղչումը այլ առարկաների մեջ տարրալուծման ճանապարհով։ Գիտակրթական հաստատությունների, ինչպես եւ մասնագիտական շրջանակների հնչեցրած տեսակետներն ու առաջարկները ամենայն լրջությամբ նկատի առնելը, բարձրաձայնված խնդիրները համակողմանի քննարկելը պիտի նպաստեն կրթական բարեփոխումների ընթացքին։ Ցավում ենք նաեւ, որ Կրթության եւ գիտության նախարարության կողմից տակավին չեն իրականացվել քայլեր՝ խորհրդակցելու եւ համագործակցելու Մայր Աթոռի կրթական հարցերով ենթախմբի հետ։ Մեր համոզումն է, որ «Հայոց Եկեղեցու պատմությունը» պիտի դասավանդվի որպես առանձին առարկա՝ իբրեւ վկայություն մեր կյանքում Հայոց

Եկեղեցու հարամնա առաքելության եւ սխրանքների արժեւորման՝ երեխաներին ծանոթացնելով ոչ միայն մեր Եկեղեցու պատմությանը, այլեւ Աստվածաշնչի պատգամներին, քրիստոնեության հիմունքներին ու արժեքներին, մեր Եկեղեցու խորհուրդներին ու ծեսերին, բարեպաշտական սովորություններին: Իբրեւ ժողովուրդ՝ մենք մեզ քրիստոնյա գիտենք: Ուրեմն, պիտի ճանաչենք մեր Եկեղեցին, գնահատենք նրա առաքելությունը, որպեսզի մեր զավակները մանկուց ջերմանան ու լցվեն հավատքով, լինեն Աստծու սուրբ ներկայության բնակարան, բարիքի ձգտող, մարդասեր, ազնիվ, օրինապահ ու արդարամիտ: Սաղմոսերգուի շուրթերով անտեղի չի ասված՝ «Երանի այն ազգին, որի օգնականը Տեր Աստված է» (Սաղմ. ԼԲ. 12): Ինքնաճանաչ, քրիստոնեական արժեքները կարեւորող, աստվածասեր եւ հայրենասեր սերունդ կրթելով՝ մենք պիտի զորանանք, զարգանանք ու առաջադիմենք եւ ընթանանք դեպի մեր նվիրական նպատակների իրագործումը:

Սիրելի՛ ռեկտորներ, մանկավարժներ, կրթության ոլորտի պատասխանատուներ, ուսումնական նոր տարվա առիթով հայրապետական Մեր սերն ու օրհնությունն ենք վերստին բերում ձեզ: Մաղթում ենք, որ երկնային բարիքները մշտապես հեղվեն ձեր ընտանեկան հարկերից ներս, եւ Աստված Սուրբ Հոգու շնորհներով զարդարի ձեզ եւ ձեր սաներին, նորանոր հաջողություններ ու ձեռքբերումներ պարգեւի գիտության ու կրթության շավիղներում ձեր եռանդագին ու շնորհակալ առաքելության ճանապարհին:

Թող Տերը խաղաղության մեջ պահի Հայաստան եւ Արցախ հայրենի մեր երկիրը, աշխարհասփյուռ մեր ողջ ժողովրդին եւ պահպանի Իր Սուրբ Աջի ամենախնամ հովանու ներքո այսօր եւ միշտ. ամեն:

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ.
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՇՆՈՐՀԱՎՈՐԱԿԱՆ ՈՒՂԵՐՁԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԱՆԿԱԽՈՒԹՅԱՆ ՏՈՆԻ ԱՌԻԹՈՎ

(21 սեպտեմբերի, 2020 թ.)

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից հայրապետական Մեր սերն ու օրհնությունն ենք բերում բարեպաշտ մեր ժողովրդին ի հայրենիս եւ ի սփյուռս եւ շնորհավորում Անկախության տոնի բերկրալի առիթով։

Շուրջ երեք տասնամյակ առաջ մեր ժողովուրդը Տիրոջ օրհնությամբ կյանքի կոչեց անկախ պետականությունը վերահաստատելու իր դարավոր իղձը եւ հուսավառ սրտով նվիրվեց իր ազատ, նոր կյանքի կերտմանը։ Միշտ պարծանքով պիտի հիշվեն այս տարիներին համայն հայության միասնական զոհողություններն ու հանձնառությունները, որոնցով հայրենաշեն բազում ծրագրեր ու նախաձեռնություններ իրագործվեցին՝ վկայելով, որ մեր հավաքականությամբ ու միասնությամբ են մեր կյանքում արձանագրվում հաջողություններ ու հաղթանակներ։ Անկախության օրվա լուսավոր խորհուրդը հրավեր է ազգիս զավակներին վերարժեւորելու անցած դժվարին ուղին, մնալու հաստատուն՝ ազատ ապրելու եւ արարելու, մեր պետականությունը շենացնելու ձգտումի ու նվիրումի մեջ։

Այսօր, սիրելինե՛ր, հակառակ բոլոր դժվարությունների, մեզ զորացնում են անկախության տարիների ձեռքբերումներն ու նվաճումները եւ հայրենիքի հանդեպ դրսեւորած սերը մեր ժողովրդի, որը սխրանք դարձավ մեր սահմաններում, նվիրում՝ կրթօջախներում, արգասավոր ջանքեր՝ արվեստի, գիտության բնագավառներում։ Հիրավի, ողջ հասարակության հանձնառությամբ ու նախանձախնդրությամբ է ամրանում պետականությունը, առաջադիմում յուրաքանչյուրի ջանք ու ավանդով։ Ամուր պահենք միաբան ու նվիրյալ մեր ընթացքը՝ քաջ գիտակցելով, որ «միաբանությունն է մայրը բարի գործերի» (Եղիշե)։

Աղոթք բարձրացնենք առ Բարերարն Աստված, որ խաղաղ ու ապահով պահի հայրենի մեր երկիրը եւ զորացյալ՝ մեր ժողովրդի սերն ու պատասխանատվությունը մեր պետականության հանդեպ, որպեսզի մեր հայրենիքը շենանա ու պայծառանա, եւ մեր զավակները սերնդեսերունդ շարունակեն արժեւորել Անկախության օրվա պանծալի խորհուրդը։

Թող մեր Տիրոջ՝ Հիսուս Քրիստոսի սերը, ողորմությունը եւ շնորհները լինեն մեզ հետ եւ բոլորի այսօր եւ միշտ. ամեն։

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՈՒՂԵՐՁԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԵՒ ԱՐՑԱԽԻ ԽԱՂԱՂՈՒԹՅԱՆ ԵՒ ԱՆՍԱՍԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՐ ՀԱՆՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՄԱՂԹԱՆՔԻ ԸՆԹԱՑՔՈՒՄ

(29 սեպտեմբերի, 2020 թ., Ս. Գայանե վանք)

Սիրելի՜ բարեպաշտ զավակներ Մեր ի Հայաստան, Արցախ եւ ի սփյուռս,

Այսօր սրբազան այս տաճարի նվիրական կամարների ներքո համախմբվել ենք մեր հոգեւոր դասի հետ՝ աղոթք առ Աստված բարձրացնելու մեր հայրենիքի խաղաղության ու անվտանգության եւ մեր ժողովրդի ապահով կյանքի համար։

Արցախ աշխարհի ազատությունն ու անկախությունը, խաղաղ ու ստեղծագործ կյանքը, մեր սրբազան արժեքները պաշտպանելու գոյամարտն ենք վերստին մղում այս օրերին, նորօրյա մեր պատմության այս վճռական պահին։

Անկախ ու ազատ ապրելու իրավունքը աստվածապարգեւ շնորհ է, անվիճարկելի եւ անձեռնմխելի։ Այդ իրավունքի պաշտպանության համար մեր ժողովուրդը վճռական է ու հաստատակամ։ Ինչպես հաճախ մեր պատմության ընթացքում, այսօր էլ ազգս հայոց այլընտրանք չունի, քան զինված դիմակայությամբ արժանապատվորեն պաշտպանելու իր կյանքն ու ազատությունը։ Մենք մեր ժողովրդի հետ խստորեն դատապարտում ենք Ադրբեջանի սանձազերծած ռազմական գործողությունները Արցախի Հանրապետության դեմ, ինչպես եւ ոտնձգությունները Հայաստանի սահմանների նկատմամբ։ Ադրբեջանի ռազմական գործողությունները, որ ընթանում են Թուրքիայի անվերապահ աջակցությամբ, կասեցվում են աննկուն ոգով եւ աստվածապավինությամբ հայոց քաջարի բանակի մեր խիզախ զորականների եւ զինվորների։ Արդարեւ, «Տերն է մեր օգնականն ու փրկությունը... եւ Տերն է խորտակում պատերազմները» (հմմտ. Ելից ԺԵ. 2–3)։ Սիրելինե՜ր, ճշմարտությունն ու արդարությունը մեր կողմն են, եւ մեր հայրենիքի պաշտպանության սուրբ գործը Աստծու օգնականությամբ եւ ողջ հայության միասնականությամբ վերստին պսակելու ենք հաղթանակով։ Մեզ ոգեշնչում է հայրենասիրական եւ հաղթական այն ոգին, որով մեր ժողովրդի զավակները շտապում են լրացնել հայրենիքի պաշտպանների շարքերը եւ միավորել ուժերն ու հնարավորությունները՝

ի խնդիր անշրջելի հաղթանակի։ Այսօր պահն է, որ ազգովի անվեհեր պայքարով մեր հայրենիքը պաշտպանենք թշնամուց եւ վկայենք մեր միասնականության ուժն ու ոգու անպարտելիությունը։ Մեր հերոսական մաքառումները՝ արձանագրված հայոց պատմության փառավոր էջերին, ապացուցել են, որ ազգային համախմբումն ու միասնականությունն են հաղթանակներ կերտում եւ պարզում լուսավոր հորիզոնները մեր գալիքի։

Սիրելի՛ զավակներ Մեր, Հայրապետիս հորդորն ու պատգամն է՝ ամուր պահել հայրենանվիրումի եւ ազգանվիրումի ոգին, համախմբել համազգային մեր ողջ ներուժը՝ պաշտպանելու մեր հայրենիքը եւ թույլ չտալու ոտնահարումը մեր ազգային արժանապատվության, թանկ գնով ձեռք բերված մեր ազատության ու անկախության եւ ազգային մեր իրավունքների։

Մեր ժողովրդի առջեւ հառնած այս փորձության հանդիման Մենք ուղերձներ ենք հղել պետությունների ղեկավարներին, մեր քույր Եկեղեցիների առաջնորդներին, կրոնապետերին եւ միջեկեղեցական տարբեր կազմակերպությունների ղեկավարներին։ Ադրբեջանի բռնատիրական ու հարձակողական ընթացքների դեմ կարեւոր են քաղաքակիրթ աշխարհի ջանքերը՝ տարածաշրջանում իրավիճակի կայունացման, խաղաղության եւ ստեղծագործ ու ապահով կյանքի վերահաստատման համար։ Մարդկային կյանքերը սուրբ են ու աստվածապարգեւ, եւ դրանց նկատմամբ ոտնձգությունը՝ աստվածամերժություն։ Խորապես ցավում ենք մեր ամեն մի զոհի եւ վիրավորի համար։ Կորով ու քաջասրտություն ենք մաղթում մեր զինծառայողների ծնողներին, շուտափույթ ապաքինում՝ բոլոր վիրավորներին, Սուրբ Հոգու մխիթարությունը՝ զոհվածների հարազատներին։

Ի խորոց սրտի հայցում ենք Աստծու Սուրբ Աջի հովանին ու զորակցությունը մեր բանակի քաջարի զինվորներին, արցախահայ մեր խրոխտ զավակներին, աշխարհասփյուռ մեր ողջ ժողովրդին։ Թող Տիրոջ պահպանությունն ու օրհնությունը տարածյալ լինեն մեր հայրենյաց եւ համայն հայության վրա։

Այժմ վերստին միասնաբար աղոթք բարձրացնենք առ Աստված մեր հայրենիքի խաղաղության ու անվտանգության, հայոց բանակի հաղթանակի, համայն մեր ժողովրդի ապահով կյանքի ու բարօրության համար։ Աղոթենք հայրենիքի պաշտպանության համար զոհված մեր հերոս զավակների հոգիների խաղաղության ու հանգստության համար։

Պահպանիչ եւ հույս հավատացյալների, Քրիստոս Աստված մեր, Քո սուրբ եւ պատվական խաչի հովանու ներքո խաղաղության մեջ պահիր, պահպանիր եւ օրհնիր Հայաստան եւ Արցախ հայրենի մեր երկիրն ու մեր ժողովրդին:

Օրհնիր եւ զորակցիր մեր հայրենյաց պաշտպաններին եւ երկնային օգնությամբ հաղթանակ շնորհիր մեր արդար պայքարին:

Օրհնիր եւ զորավիգ եղիր այս վճռական օրերին կարեւոր առաքելություն իրականացնող մեր իշխանավորներին, բժիշկներին ու բուժաշխատողներին, դժվարին հանգամանքներում իրենց ծառայությունը մատուցող բոլոր անձանց:

Ապաքինում ու կորով պարգեւիր մեր վիրավոր զավակներին:

Հանգստություն եւ խաղաղություն շնորհիր, Տե՛ր, հանուն հայրենյաց պաշտպանության նահատակված մեր հերոս զավակների հոգիներին եւ մխիթարություն՝ նրանց հարազատներին ու բոլոր սգացյալներին:

Փրկիր մեզ եւ ազատիր երեւելի եւ աներեւույթ թշնամիներից եւ արժանի դարձրու գոհությամբ փառավորելու Քեզ, Հոր եւ Սուրբ Հոգու հետ, այժմ եւ միշտ եւ հավիտյանս հավիտենից. ամեն:

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ.
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

Տ. ԱՐՇԱԿ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝ ԽՈՍՎԱԾ ԽԱՉՎԵՐԱՑԻ ՏՈՆԻՆ

(13 սեպտեմբերի, 2020 թ.)

«Եւ որ ոչ առնու զխաչ իւր եւ գայ զկնի Իմ,
չէ Ինձ արժանի»

(Մատթ. Ժ. 38)։

Սիրելի՛ քույրեր եւ եղբայրներ,

Հոգու ջերմ զգացումներով ողջունում եմ ձեզ եւ շնորհավորում Սուրբ Խաչի Վերացման տոնի առիթով։ Մեր ժողովուրդը, որ իր կյանքի ու արյան վկայությամբ ոռոգել ու ծաղկեցրել է Տիրոջ խաչափայտը, առանձնակի ոգեւորությամբ ու ներշնչումով է տոնախմբում Խաչվերացի հիշատակը։ Սա պատմական իրադարձություն է, որի արմատները ձգվում են դեպի դարերի խորքը, մինչեւ է. դար, երբ Տիրոջ խաչափայտը զինվորյալ քրիստոնյաների սխրանքով փրկվեց այլակրոնների գերեվարումից։

Նյութապաշտ աշխարհում դժվար է հասկանալ Սուրբ Խաչի՝ իրականում անփոխարինելի այդ սրբության համար քրիստոնյաների վճարած զոհողությունների ու զրկանքների իմաստը։ Նյութակենտրոն աշխարհում մարդկային պատկերացումները, վարքագիծն ու հարաբերությունները, վերջին հաշվով՝ նաեւ պետությունների քաղաքականությունները կառուցվում են առօրեական հաշվենկատությամբ՝ ուղղված այլոց նկատմամբ առավելության հաստատմանը, ազդեցության ընդլայնմանը եւ կամ աշխարհաքաղաքական հավակնությունների բավարարմանը։ Մինչդեռ քրիստոնյայի համար Խաչն է իմաստն ու նպատակը կյանքի, որն անբաժանելիորեն միացած է անմահ Խաչյալին՝ մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսին։ Եւ ուրեմն՝ լինել Քրիստոսի հետեւորդ նշանակում է լինել Խաչի ուխտավոր։

Աստված Ինքն անցավ խաչի ճանապարհը, որ նույն է թե՝ աստվածային ծրագրի իրագործման համար կրեց զրկանքներ ու տառապանքներ, անցավ չարչարանաց ու մահվան ճանապարհը։ Խաչի խորհուրդը՝

բնական թե հարուցված խոչընդոտների, գիտակցված զոհողությունների ու զրկանքների միջոցով փրկության ու հաղթանակի հասնելու խորհուրդն է։ Այսպես հարություն առավ մեր Տերը՝ Հիսուս Քրիստոս՝ դիմակայելով ու հաղթահարելով փորձություններն ու հալածանքները, իսպառ մերժելով բոլոր գայթակղությունները։ Այս ամենով հանդերձ՝ Քրիստոս հավատարիմ եղավ ու մնաց Իր առաքելությանը նույնիսկ ճակատագրականորեն ծանրագույն պահերին, երբ, կարծես թե, անգամ Աստված էր լքել Նրան։ Նրա համախոհներն ու հետեւորդները, որոնք փայլում էին հավատարմության ու անդավաճան նվիրումի հավաստիացումներով ու ճամարտակություններով, վայրկենաբար ուրացան ու լքեցին Նրան՝ առաջին իսկ փորձության պահին։ Ժողովուրդը, որ ցնծությամբ ու փառաբանական աղաղակներով էր ազդարարում Երուսաղեմ Նրա մուտքը, օրեր անց ընդամենը լուռ ու անտարբեր ականատեսը եւ անզգացմունք վկան դարձավ Նրա խաչելությանն ու մահվանը։ Ահա սա է ճանապարհը Խաչի՝ հանձն առնել զրկանքներ ու տառապանքներ, մինչեւ անգամ մահ եւ չնահանջել ու չլքել առաքելությունը, եթե անգամ լքել է քեզ վերջին համախոհը։

Այսպիսին եղավ Քրիստոսի Խաչի ճանապարհը՝ Նրա կյանքն ու առաքելությունը։ Իրավ է ասված՝ յուրաքանչյուրը վճարում է իր ընտրության համար։ Քրիստոս Ինքը կատարեց ընտրությունը Խաչի ճանապարհի եւ դրա համար հատուցեց Իր կյանքով, ինչպես Սուրբ Գիրքը կասեր, «խմեց դառնության բաժակը մինչեւ վերջ» (հմմտ. Մատթ. Ի. 22)։ Վճարեց, որովհետեւ համոզված էր Իր առաքելության աստվածայնության, Իր նպատակի բյուրեղայնության մեջ։ Տիրոջ վճարած արյան շնորհով մենք ստացանք փրկություն։ Ավելի, քան որեւէ խոսք՝ Տիրոջ չարչարանքն ու մահն են անսուտ վկայությունը Նրա առաքելության ճշմարտության։ Եւ այս համոզումն է ոգեշնչում մարդկանց դառնալու հետեւորդը Քրիստոսի եւ ուխտավորը Խաչի։ Ցանկանո՞ւմ ես լծակիցներ ու համախոհներ ունենալ առաքելությանդ ու գաղափարիդ, ուրեմն դու առաջինը դարձիր ջահակիրն ու նահատակը դրա։ Պատրաստ եղիր մահվամբ հատուցել, քան թե մի նշանախեց անգամ նահանջել։ Սա է ճանապարհը Խաչի, որ պսակվում է հարությամբ ու հաղթանակով։

Սիրելի՛ քույրեր եւ եղբայրներ, այսօր այդ առաքելության ճանապարհին իրենց առաջին քայլերը կատարեցին մեր Սուրբ Եկեղեցու չորս նվիրյալ զինվորներ՝ Վարազդատ, Ատոմ, Վահան, Նարեկ սարկավագները,

որոնք իրենց հոգիները, մտքերն ու մարմինները որպես ընծա ուխտեցին մատուցել խաչյալ Տիրոջը։ Նրանք ուխտեցին դառնալ խաչակիրներ եւ Խաչի ճանապարհի ուխտավորներ։

Ճանաչում ենք նրանց ճեմարանական ուսումնառության տարիներից, երբ հոգեւոր կյանքի դարբնոցում սնուցվում էր նրանց հոգին, կոփվում կամքը, եւ հարստանում միտքը։

Սիրելի՛ նորընծաներ, ամբողջ սրտով ուրախ եմ ձեր լծակցության համար, մեծ է պատիվը եւ աննկարագրելի պատասխանատվությունը դառնալու ճանապարհորդակիցները Քրիստոսի։ Հնարավո՞ր է արդյոք երեւակայել, որ Աստված մեզ՝ այսօրվա հոգեւորականներիս, շնորհ է պարգեւել դառնալու ուղիղ ժառանգորդը լուսամիտ ու սրբակենցաղ՝ հռչակավոր հոգեւոր մեր հայրերի՝ Լուսավորիչ, Սահակ Պարթեւ ու Շնորհալի Հայրապետների, կրելու նույն տիտղոսն ու աստիճանը, ինչ Մաշտոց ու Նարեկացի աստվածախոս վարդապետները։

Սիրելի՛ եղբայրներ, այս ամբողջ պատվի ու պատասխանատվության մեջ դյուրին ճանապարհ չէ սպասվում ձեզ։ Քիչ չեն այցելելու ձեզ հուսախաբությունները, միշտ չէ որ մեծարանքով պիտի ընդունեն ձեզ եւ գովասանքով արտահայտվեն ձեր մասին։ Ոմանց համար դուք լինելու եք միջնադարյան խավարամտության ու հնաոճության ժամանակավրեպ քարոզիչներ, ուրիշների համար տաղտկալի ու զավեշտական են թվալու կյանքի ու մահվան, փրկության ու հավիտենական կյանքի մասին ձեր մտորումներն ու քարոզները։

Քրիստոսին հետեւելու, Խաչի ճանապարհի ուխտավոր լինելու՝ ձեր հավատքի ու համոզումների, հոգեւոր, բարոյական ու ազգային սրբությունների պաշտպանության ու քարոզության համար կլինի, որ կհատուցեք ձեր առողջությամբ ու բարեկեցությամբ։ Կյանքում առաջացող բնական ու հարուցված խոչընդոտներն ու զրկանքները հաճախ դուք կկրեք խոր միայնության մեջ՝ միակ, բայց եւ անփոխարինելի սփոփանք գտնելով Աստծու հետ զրույցներում։ Եւ այս է Աստծու հանդեպ հավատքն ու հավատարմությունը, մխիթարության մեր աղբյուրը։ Այդ հավատքն է ուժ ու զորություն պարգեւում հոգեւորականներիս։ Մեր պատասխանատվությունն անվրեպ աճում է այն գիտակցությամբ, որ մենք պահապաններն ենք Տիրոջից ժառանգություն ստացած Հայոց հոգեւոր ամրոցի։ Մարգարեի խոսքի համաձայն՝ «դետ ենք կարգված Աստծո ժողովրդի մեջ» (հմմտ. Եզեկ. Գ. 17)։

Սիրելի՛ նորընծաներ, Հայոց այդ հոգեւոր ամրոցի, սրբազան մեր հայրենիքի հիշատակները կրկին-վերստին ձեր հոգիներում անջնջելիորեն դրոշմելու համար մենք հայկաշունչ նոր անուններով կոչեցինք ձեզ։ Ձեզ անվանադրեցինք Տեր Հայկ, Տեր Հայասա, Տեր Հայկազուն եւ Տեր Արամ, որպեսզի միշտ հիշեք Ձեր պարտքը ձեզ ծնած ու սնած ժողովրդի հանդեպ, միշտ հիշեք հայոց հոգեւոր ու ազգային ինքնության պաշտպանության, պահպանության ու զորացման մեջ ձեր բացառիկ կոչման ու պատասխանատվության մասին։

Սիրելի՛ եղբայրներ, հին Արեւելքում հավատում էին, որ ամեն նորածնի հետ երկնքում նոր աստղ է ավելանում։ Պայծառ պահեք երկնքում ձեր աստղը եւ լույս ավելացրեք մեր ժողովրդի ճանապարհին, եւ թող Աստված օրհնի ձեր առաքելությունը եւ անկասելի դարձնի առ Տիրոջ Սուրբ Խաչը ձեր ուխտագնացությունը։

Տիրոջ օրհնությունն ու զորակցությունը Ձեզ՝ ուխտի մեջ հաստատուն, հավատքի մեջ անսասան եւ նվիրումի մեջ աննվազ մնալու համար։

Որդիական մեր խոնարհումի հետ այս պահին մեր ջերմագին շնորհավորանքներն ու բարեմաղթանքներն ենք բերում ազգիս Հայրապետին՝ Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Երկրորդ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին, մաղթելով արդյունավոր գահակալության երկար տարիներ։

Վեհափա՛ռ Տեր, թող Ձեր հոգեւոր խնամքի ներքո նվիրյալ նոր մշակներ հասակ առնեն ու հերկեն անդաստանները մեր Սուրբ Եկեղեցու։

Շնորհավորանքներս մեր եկեղեցականաց ողջ դասին՝ մայրավանքում եւ այլուր սպասավորող մեր նվիրյալ բոլոր եղբայրներին՝ մեզ լծակից նոր եղբայրներով հարստանալու համար։

Տիրոջ շնորհը, սերը եւ ողորմությունը մեր ողջ ժողովրդին ու ամենքիս հետ. ամեն։

Տ. ԶԱՔԱՐԻԱ ԾԱՅՐԱԳՈՒՅՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԲԱՂՈՒՄՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝ ԽՈՍՎԱԾ ՄՈՒՂՆՈՒ Ս. ԳԵՈՐԳ ԵԿԵՂԵՑՈՒՄ Ս. ԳԵՈՐԳ ՁՈՐԱՎԱՐԻ ՀԻՇԱՏԱԿՈՒԹՅԱՆ ՕՐԸ

(26 սեպտեմբերի, 2020)

«Ով մարդկանց առաջ խոստովանի Ինձ, մարդու Որդին էլ նրան կխոստովանի Աստծու հրեշտակների առաջ»
(Ղուկ. ԺԲ. 8)։

Սիրելի՛ ուխտավորներ,

Այսօր առաքելահաստատ եւ լուսավորչահիմն Հայոց Եկեղեցին նշում է մեր ազգի ամենասիրելի սրբերից մեկի՝ Քրիստոսի անհաղթ զորական եւ վկա Ս. Գեւորգի հիշատակության օրը, որ դիմացավ իրեն բաժին հասած անասելի տանջանքներին եւ չարչարանքներին, բայց երբեք չուրացավ Տիրոջն ու չվախեցավ բոլորի առաջ խոստովանել Հիսուսին՝ իր նահատակությամբ անմահության արժանանալով։ Եւ ամենքս այս ուրախ եւ լուսավոր օրը մեր նախնիների նման կրկին ուխտի ենք եկել Մուղնու Ս. Գեւորգ փառահեղ եւ աղոթաբույր այս եկեղեցին, որտեղ ամփոփված են երանելի սրբի մասունքները՝ Աստծու անսուտ խոսքը լսելու, միասին աղոթելու, հավատքի մեջ զորանալու եւ հայցելու Ս. Գեւորգի բարեխոսությունն ու պահպանությունը։

Թող բոլորիս ուխտն Աստված ընդունելի անի, մեր սրտաբուխ աղոթքները լսելի դառնան, իսկ մեր խնդրանքներն ու ցանկությունները Տիրոջ կամքով ժամանակին իրականանան։ Սրտանց շնորհավորում եմ նաեւ այստեղ ներկա եւ բացակա բոլոր Գեւորգներին՝ իրենց անվանակոչության օրվա առիթով՝ այն հաստատ համոզմամբ, որ համանուն սրբի բարեխոսությամբ նրանց կյանքի ամեն վայրկյանն Աստծու օրհնությամբ լի եւ իմաստավորված կլինի։ Սրտանց աղոթում եմ նաեւ մեր սահմանները հսկող հայոց բանակի քաջ հրամանատարների եւ զինվորների ոգու ամրության եւ բազկի զորության համար՝ հայցելով Ս. Գեւորգի օգնականությունը նրանց համար։

Քիչ առաջ այս լուսավոր խորանից ընթերցվեց օրվա ավետարանական հատվածը, որում Քրիստոս շատ հստակ ասում է. «Ով մարդկանց առաջ խոստովանի ինձ, մարդու Որդին էլ նրան կխոստովանի Աստծու հրեշտակների առաջ» (Ղուկ. ԺԲ. 8)։ Նախեւառաջ Տիրոջ այս խոսքերը մեզ հիշեցնում են բյուրավոր այն սուրբ նահատակներին, խոստովանողներին ու վկաներին, որոնք Քրիստոսի Եկեղեցու հիմնադրումից մինչեւ մեր ժամանակները բերանով խոստովանեցին եւ վկայեցին մեր Փրկչի մասին եւ իրենց կյանքի նահատակությամբ մեզ համար բարեխոսներ եւ կենդանի վկաներ դարձան Աստծու առաջ։ Իրենց համոզմունքների եւ հստակ կեցվածքի պատճառով նրանցից շատերին տանջեցին ու չարչարեցին, իսկ ոմանք էլ նահատակության պսակին արժանացան՝ անխախտ մնալով Քրիստոսի հանդեպ ուղղափառ խոստովանության մեջ։ Անհերքելի է, որ նրանց կյանքի կենտրոնում Քրիստոս եւ Նրա ճշմարիտ պատվիրաններն էին, իսկ ապրած ամեն օրը՝ լի բարությամբ եւ հավատի վկայություններով։

Այդպիսին էր նաեւ Բ.–Գ. դարերում ապրած կապադովկացի Ս. Գեւորգ զորավարը, որ, իր անօրինակ քաջության եւ հավատարմության շնորհիվ, շատ կարճ ժամանակում մեծ պատիվների արժանացավ Դիոկղետիանոս կայսեր կողմից՝ դառնալով նրա վստահելի անձանցից մեկը։ Ըստ վարքագրական աղբյուրների՝ խորհրդակցություններից մեկի ժամանակ սուրբն ընդդիմանում է կայսեր՝ քրիստոնյաներին հալածելու ծրագրին եւ ի լուր ամենքի հայտարարում իր քրիստոնյա լինելու մասին։ Զարմացած էին բոլորը, քանզի ճանաչում էին նրան իբրեւ հմուտ զորականի, որ բազմիցս ցույց էր տվել եւ գործով ապացուցել իր հավատարմությունը կայսեր եւ Հռոմեական կայսրության հանդեպ։ Բայց այսքանով չի բավարարվում Ս. Գեւորգը եւ հորդորում է կուռքերի փոխարեն կենդանի Աստծուն պաշտել։ Նրան բանտարկում են եւ անասելի տանջանքների ենթարկում։ Բայց Աստված երբեք չլքեց Իր հավատարիմ զավակին, իսկ Տիրոջ հրեշտակը նրան ազատեց բանտի գերությունից։ Ս. Գեւորգն ազատության մեջ սկսեց կրկին քարոզել Հիսուսի բերած փրկագործության մասին։ Եւ նրա քարոզության շնորհիվ դարձի եկավ նաեւ Ալեքսանդրիա թագուհին. դա ավելի գրգռեց կայսեր բարկությունը։ Մի կախարդի պատվիրեցին երկու բաժակ դեղ պատրաստել սրբի համար, որպեսզի սկզբում Ս. Գեւորգը մտափոխվեր եւ ապա մեռներ։ Երանելի այս վկան երկու բաժակն էլ խմեց ու կենդանի մնաց, հարություն

տվեց նաեւ մի մեռյալի եւ շատերին դարձի բերեց։ Դիոկղետիանոսի բազում թախանձանքներից հետո վերջապես Ս. Գեւորգը համաձայնեց կուռքերին զոհ մատուցել։ Ուրախ էր կայսրը եւ իրեն հաղթանակած էր զգում։ Բայց հասնելով կռատանը՝ Ս. Գեւորգը կործանեց կուռքերը, որի պատճառով գլխատվեց 303 թ.։

Սիրելինե՛ր, նշանավոր այս զորական սրբի կյանքն ամբողջական եւ գիտակցված նվիրում էր Տիրոջը, աստվածապարգեւ կյանքով անվերապահ խոստովանություն եւ հավատարմություն Աստծուն, որին աներկբա հավատում էր Ս. Գեւորգը։ Դարեր են անցել, բայց այսօր եւս մեզանից պահանջվում է գործերով արդյունավորված կենդանի հավատ, որը կվկայի մեր քրիստոնյա լինելու եւ Քրիստոսին պատկանելու մասին։ Այդ հաստատուն հավատը ոչ միայն լուսավորում է մեր կյանքը եւ իմաստ հաղորդում նրան, այլեւ զորացնում եւ հույսով է լցնում մյուսներին։ Մարդիկ պետք է տեսնեն մեր ճիշտ ապրելաձեւը, տեսական եւ գործնական հավատի միությունն ու ներդաշնակությունը, Աստծու անսպառ օրհնությունը մեր կյանքում եւ երանի տան քրիստոնյա լինելու համար։ Եւ այդպիսիները պետք է շտապեն ու պատրաստվեն Ս. Մկրտության կենդանարար խորհրդին՝ Եկեղեցուն անդամագրվելու եւ քրիստոնյա դառնալու համար։

Անկասկած, ամեն քրիստոնյա, լինելով Քրիստոսի հաղթական բանակի անդամ, երկրային այս աշխարհում եւ իր շրջապատում լույսի, հույսի եւ սիրո քարոզիչն ու տարածողը պետք է լինի՝ լավատեսությամբ նայելով իր շուրջն ընթացող երեւույթներին։ Չես կարող լինել քրիստոնյա եւ միեւնույն ժամանակ՝ հոռետես։ Նմանապես չես կարող Քրիստոսին հետեւել, բայց քեզ տրված խաչից փախչել ու անտարբեր լինել։ Քրիստոնյայի կյանքը բարիք գործելու մշտական ու անվերջանալի ընթացք է, որտեղ անհանդուրժելի եւ մերժելի են կրավորական կեցվածքն ու լուռ անտարբերությունը։ Հետեւաբար մենք չպետք է վախենանք կամ ամաչենք քրիստոնյա եւ Հիսուսի հետեւորդ լինելու համար։ Ընդհակառակն. դրա մասին պիտի վկայենք եւ բարձրաձայն խոստովանենք Տիրոջ եւ մարդկանց առաջ, որպեսզի Աստված էլ մեկ օր խոստովանի հրեշտակների առաջ։ Ընդհանրական Եկեղեցու 12 վարդապետներից Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացին ասում է. «Քրիստոնեության անունը Քրիստոսին ճշմարիտ խոստովանելն է, իսկ քրիստոնյա է կոչվում նա, ով ճշմարիտ խոստովանություն ունի»։ Այո՛, ուղղափառ հավատի շնորհիվ է մեր կյանքն իմաստավորված, իսկ ընթացքը՝ անշեղ, երբ լիարժեք ձեւով եւ մեծ ուրախությամբ

վայելում ես եւ զգում աստվածային շնորհների օրհնությունը կյանքիդ յուրաքանչյուր հանգրվանում։ Հենց այդպիսին էր նաեւ Ս. Գեւորգը՝ անհողդողդ հավատով, լավատես ոգով ու արիասիրտ՝ ներշնչանքի աղբյուր եւ տիպար օրինակ դառնալով հետագա քրիստոնյաների համար։ Ուստի ամենեւին պատահական չէ, որ այս սրբի անունով բազում եկեղեցիներ կան աշխարհում, ուր շտապում են քրիստոնյաները՝ զորանալու եւ Ս. Գեւորգի բարեխոսությունը հայցելու համար։ Ժամանակները փոխվել են, բայց չի փոխվել տերունական պատվերը՝ մեր անձն ուրանալ, խաչը վերցնել եւ Տիրոջը հետեւել, քանզի այդ դեպքում էլ Քրիստոս Աստված կխոստովանի մեզ հրեշտակների առաջ։

Բարեպա՛շտ հավատացյալներ, օրվա ավետարանական խոսքը մեզ նաեւ զգուշացնում է. «Իսկ ով մարդկանց առաջ ինձ ուրանա, վերջին դատաստանին Աստծու հրեշտակների առաջ պիտի ուրացվի» (Ղուկ. ԺԲ. 9)։ Տիրոջն ուրանալը տարբեր դրսեւորումներ ունի ամենքիս կյանքում։ Տիրոջն ուրանում ենք, երբ մեղք ենք գործում կամ գերին դառնում նույն այդ մեղքի, երբ ապրում ենք այնպես, ասես Աստված չկա, եւ մեզ ամեն ինչ կարելի է։ Այնինչ Աստծու սերը բոլորիս ապաշխարության, զգոնության եւ պատասխանատվության է կոչում։ Իսկապես դժվար է լինել լավ քրիստոնյա, քանզի այն ամենօրյա ճիգ եւ ջանք է պահանջում. ամեն օր առավել կատարյալ եւ անթերի դարձնել մեր էությունը, կյանքը եւ ամեն վայրկյանը, քանի դեռ շնչում ենք եւ կարողանում ենք զգալ եւ ապրել աստվածապարգեւ կյանքը։ Եկեղեցու պատմությունը լի է Քրիստոսին հավատացողների խիզախության եւ անսահման նվիրումի պատմություններով, բայց նաեւ եղել են մարդիկ, ովքեր չեն դիմացել փորձություններին եւ ուրացել են Տիրոջը։ Ընտրությունը մերն է՝ քայլել նեղ եւ անձուկ ճանապարհով, որ տանում է դեպի հավիտենականություն, կամ ընտրել վայելքն ու ձախ ճանապարհները եւ արժանանալ հավիտենական տանջանքների։

Հավատացե՛ք, ուխտավո՛ր հայորդիներ, ոչինչ չի փոխվել այս աշխարհում՝ Եկեղեցու հիմնադրումից սկսած. գուցե մեզանից հիմա չի պահանջվում ֆիզիկապես նահատակվել, բայց էական եւ անհրաժեշտ է բերանով վկայել մեր քրիստոնյա լինելու եւ Տիրոջը պատկանելու մասին՝ երբեք եւ որեւէ իրավիճակում չամաչելով դրանից։ Մի՛շտ հիշեք, որ քրիստոնյաներս հարուցյալ եւ հաղթանակած Աստծու զավակներն ենք. իրավունք չունենք ընկճվելու, առավել եւս հուսահատվելու, քանզի մեր հույսն

Աստված է, որ երբեք չի լքում Իրեն հուսացողներին։ Եւ այս պահին ամենքս Դավիթ մարգարեի նման գոչենք՝ ասելով. «Հույսս դրի քեզ վրա, Տե՛ր, թող հավետ ամոթով չմնամ. քո արդարությամբ փրկի՛ր եւ ազատի՛ր ինձ» (Սաղմ. Լ. 2)։ Ուրեմն, լինենք քրիստոսակիր եւ ապրենք քրիստոնեավայել՝ ամեն վայրկյան պատրաստ լինելով ընդառաջ ելնելու Տիրոջը եւ արժանանալու աստվածտեսությանը։

Թող ամենակարող Աստված առավել զորացնի մեր մեջ հավատը, հույսը եւ սերը, իսկ Ս. Գեւորգ զորավարի բարեխոսությամբ ցրվի խավարը, եւ հաստատվի աստվածգիտության անմար լույսը. ամեն։

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ԻՍԱՀԱԿ ՎՐԴ. ՊՈՂՈՍՅԱՆ
Միաբան Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի

ԵԿԵՂԵՑԻՆ ՈՐՊԵՍ ԸՆՏԱՆԻՔ ԵՒ ԿԵՆՍԱԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ՕՂԱԿ

«Քեզ գրում եմ այս բանը, որովհետեւ յոյս ունեմ, որ շուտով կը գամ։ Իսկ եթէ ուշանամ, դու կիմանաս, թէ ինչպէս պէտք է վարուես Աստծու տան մէջ, որ կենդանի Աստծու եկեղեցին է՝ սիւն եւ հաստատութիւն ճշմարտութեան»

(Ա. Տիմ. Գ. 14–15)։

Աստվածաշնչում բազում են վկայություններն ու զուգահեռները «եկեղեցի» եւ «ընտանիք»[1] հասկացությունների, ինչպես նաեւ դրանց գործառույթների եւ հարաբերակցության վերաբերյալ (հմմտ. Տիտ. Ա. 5–7)։ Քրիստոնեության մեջ ի սկզբանե «Եկեղեցի» անվան ներքո հասկացվել է Աստծու ժողովրդի ամբողջությունը, որոնք, լսելով Աստծու կոչը դեպի փրկություն եւ հետեւելով այդ կանչին, կազմում էին ընտրյալների խումբը (γένος εκλεκτόν) եւ հավաքում բոլորին[2]։ Բովանդակային առումով եւ ո՛չ պատահականորեն այս երկու հիմնարար ինստիտուտները երբեմն-երբեմն նաեւ բառացիորեն նույնանում են (հմմտ. Մատթ. ԺԸ. 20, Գաղ. Զ. 2), քանի որ երկու դեպքում էլ խոսքը միմյանց եւ Աստծու հետ հաղորդակցության, սիրո եւ հոգեւոր առաքելության (հմմտ. Մատթ. ԺԹ. 6, Հովհ. ԺԳ. 35) եւ վերջնարդյունքում երկնային արքայությանն անդամագրվելու մասին է (հմմտ. Ա. Տիմ. Դ. 1–8, Եբր. ԺԳ. 4, Յայտ. Զ. 9–11)։ Հետաքրքրական է Աստվածաշնչի ուղիղ-իմաստային անդրադարձը, երբ

---

[1] *«Ընտանիքն է մանաւանդ որը կը պահէ որեւէ ազգի աւանդութիւնքն, տոհմային առաքինութիւնքն, լեզուն ու կրօնն, ցեղային հանգամանքներն։ Յետին այլ ամրագոյն ապաւէնն է այն, ո՛ր եւ է ժողովրդեան ազգայնութեան ոգւոյն, յորմէ չկարեն խլել զայն...»* (Ռ. ՊԷՐՊԷՐԵԱՆ, *Ընտանեկան բարոյական, «Երկրագունդ», 1887, թիւ 5, էջ 110–112)։*

[2] *Տե՛ս* Кирилл Иерусалимский, свят., Поучения огласительные и тайноводственные, XVIII, 24, *էջ 307։*

Եկեղեցու կարեւոր դերակատարությունը բացատրվում է ընտանիքի օրինակով, իսկ հատկորոշելու համար ընտանիքի (եւ մասնավորապես Պսակի սուրբ խորհրդի) կարեւորությունը՝ տրվում է Եկեղեցու օրինակը. «Մարդի՛կ, սիրեցե՛ք ձեր կանանց, ինչպես որ Քրիստոս սիրեց Եկեղեցին եւ Իր անձը մատնեց նրա համար» (Եփես. Ե. 21—33, տե՛ս նաեւ Մատթ. ԺԹ. 6, Ա. Հովհ. Դ. 21, Ա. Տիմ. Ե. 8)։ Եւ որովհետեւ Եկեղեցին խորհրդաբանորեն ներկայացնում է Քրիստոսի մարմինը, յուրաքանչյուր Եկեղեցի բաղկացուցիչ եւ գործունյա տարր է Աստծու արքայության, այնպես, ինչպես որ յուրաքանչյուր հավատացյալ անհատ մաս է կազմում եւ գործունյա անդամ է իր Եկեղեցու։ Հայր Պողոս Լեւոն Զեքիյանը, վերլուծության ենթարկելով պատմիչ Եղիշեի «Վարդանի եւ հայոց պատերազմի մասին» երկը, նախ անդրադառնում է Հայոց Եկեղեցու աստվածաբանության ու հոգեւոր գիտության ինքնատիպությանը, այնուհետեւ ի շարս մի շարք այլ փաստագրումների՝ եզրակացնում է, որ Եղիշեի ընկալման մեջ Եկեղեցու հոգեւոր էությունը շաղկապված է եկեղեցու նյութական կառույցի հետ։ Թեեւ Եկեղեցու իսկատիպ էությունը կարելի է գտնել հոգեւոր բնագավառում, այդուհանդերձ «կարելի է ասել, որ այդ երկուսի հարաբերությունը նման է խորհրդանշանի կամ արտաքին եւ շոշափելի նշանի հարաբերությանը իր համապատասխան հոգեւոր եւ անտեսանելի էությանը,— թերեւս այն պատճառով, որ հեղինակը «եկեղեցի» բառը հաճախ երկիմաստ է արտահայտում,— «...յուրաքանչյուր հավատացյալի ներսում գտնվող հոգեւոր տաճարը իսկապես կառուցվում է շնորհիվ իր զոհաբերության...»։ Ուշագրավ է, որ Եկեղեցին հանդես է գալիս մոր դերում, իսկ հավատացյալների բազմությունը բնորոշվում է՝ «ուխտ Եկեղեցւոյ» ձեւով։ Ուսումնասիրողը պնդում է, որ Եղիշեի աստվածաբանության մեջ եկեղեցաբանությունը, մասնավորապես՝ Եկեղեցու էության պարզաբանումը, շատ ավելի խորն է, քան ժամանակակից որեւէ այլ մատենագրինը։ Ըստ այսմ՝ հանուն Եկեղեցու մղվող պայքարը միաժամանակ նշանակել է պայքար ազատության համար։ Ավելին՝ ազատության սահմանափակումը որոշ ժամանակ հանդուրժվել է, բայց Եկեղեցու նսեմացման փորձերը՝ ո՛չ[3] *(հմմտ. Ա. Կորնթ. ԺԲ. 12, 14. 12)։ «Անհատով է իրականանում Եկեղեցին, եւ Եկեղեցով է իրականանում Աստուծո արքայությունը, ինչպես չի կարող*

[3] *Տե՛ս Հ. Պողոս Լեւոն Զեքիյան, Եղիշեի երկը որպես վաղ հայկական եկեղեցու եկեղեցաբանության վկայություն, «Էջմիածին», Ա., 1990, էջ 40—49։*

Եկեղեցի լինել առանց անհատների, այնպես էլ չի կարող Աստուծո արքայութիւնը լինել առանց Եկեղեցիների»[4]*։ Ահավասիկ, այդպես է Աստծու արքայությունն իր Եկեղեցու միջոցով գործադրում եւ վավերացնում մարդու կոչումը. «Հետեւաբար աշխարհի ընթացքը անհատական հիմքի վրա է հաստատված. այդպես է եւ Աստուծո արքայութիւնն, որի հիմք կազմող անհատը հավատացյալն է ու յուրաքանչյուր Եկեղեցի, եւ որի շնորհները ստանում է անհատը յուրաքանչյուր Եկեղեցով։ Ազգութիւնն ու Եկեղեցու ազգայնութիւնը անխզելի տարրեր են տիեզերական կյանքի մեջ»*[5]*։ Նկատի ունենալով սույն վավերագրումները՝ միանգամայն փաստելի է, որ ընտանիքը սկզբնավորվում է Աստծու օրհնությունից (հմմտ. Մատթ. Ե. 48, 6. 7–8, Գործք ԺԷ. 26, 29, Ա. Պետ. 5. 7)։ Ամեն անգամ, երբ մարդը, բաժանվելով իր հայրական ընտանիքից, սուրբ խորհրդով նոր ընտանիք է կազմում՝ «երկուսը մի մարմին են դառնում» (Ծննդ. Բ. 22, 24), մի նոր ընտանիք է ձեւավորվում նաեւ երկնային արքայության մեջ (հմմտ. Ա. Տիմ. Դ. 1–8, Եբր. ԺԴ. 4), ինչը հավաստում է, որ Աստված աշխարհն ստեղծել է որպես մեկ միասնական ընտանիք, որի կենտրոնը մարդն է (հմմտ Ծննդ. Ը. 21, Թ. 37, Ղուկ. Գ. 38, Ա. Թեսաղ. Դ. 6–7)։ Եկեղեցու առաքելության անբաժան մասն է, մարդկության՝ իբրեւ մեկ միասնական ընտանիքի փրկագործումն ու Աստծու արքայության իրագործումը, որի վերջնական կատարումը հավիտենական կյանքն է։ Քրիստոնեական հավատքը եւս ներկայացնում է միայն մեկ (Ընդհանրական եւ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին) ընտանիք, որի գլուխն Ինքը՝ Քրիստոսն է (Եփես. Ե. 23, Կողոս. Ա. 18)։ Ուրեմն՝ ընտանիք է նաեւ Եկեղեցին, կամ այլ խոսքով՝ Եկեղեցին Աստծու ընտանիքն է (հմմտ. Հովհ. Ժ. 30, Ղուկ. ԻԲ. 42), քանի որ մարդկանց Աստծու հետ միանալու միջոցով է, որ իրականանում է Աստծու արքայությունը (հմմտ. Գաղ. Բ. 20, Հռոմ. Զ. 10, Բ. Կորնթ. Զ. 16, ԺԴ. 4)։ Եւ այս սկզբունքը միանգամայն ըմբռնելի է, «որովհետեւ մարդու կոչումն էլ Աստուծո հետ հաղորդակից լինելն է», ինչպես գրում է Ս. Եղիշեն։ Իսկ Ս. Վարդան Մամիկոնյանն ասում է. «Մեք թէպէտ եւ մարմնով յերկրի եմք, այլ հաւատովք յերկինս եմք շինեալ»*[6]*։ Եկեղեցու ընտանեկան բնույթի ու դերակատարության մասին է աստվածաշնչյան՝ «որպէս Ադամաւն*

---

[4] Ա. Տէր-Միքելեան, *Հայաստանեայց Սուրբ Եկեղեցու Քրիստոնեականը, Ս. Էջմիածին, 2007, (այսուհետ՝ Քրիստոնեական), էջ 261։*

[5] *Անդ, էջ 262։*

[6] *Անդ, էջ 202։*

ամենեքին մեռանին, նոյնպէս եւ Քրիստոսիւ ամենեքեան կենդանասցին» (հմմտ. Ա. Կորնթ. ԺԵ. 21, ԻԲ. 2, Կորնթ. Ե. 14, 15) անդրադարձը։ Այս դիտանկյունից հիշարժան է, որ եւ նախամարդու, եւ Քրիստոսի օրինակատարությունն ու հաղթանակը մարդկության օրինակատարությունն են, հավասարապես արդարությունն ու հաղթանակը (հմմտ. Մատթ. Գ. 15, Ե. 17, Եբր. Ժ. 7, Հովհ. ԺԶ. 33)։ Հայր Աստված Քրիստոսով հայում է մեզ, որովհետեւ Քրիստոս մեր նախահայրն ու գլուխն է, մենք՝ Նրա ժառանգները (այս սկզբունքով պայմանավորված՝ եկեղեցական ընտանիքի անդամների՝ հայրերի, հայրապետների ու սրբերի բարեվաստակ ձեռքբերումները մերն ենք համարում)։

Խաչի վրա եւս Քրիստոս մարդկության մեղքն Իրենը համարեց, որպեսզի մենք էլ Նրա կյանքը մերը համարենք (հմմտ. Բ. Կորնթ. Ե. 21, Ա. Պետ. Բ. 24, Ես. ԿԳ. 4)։ Նա, խաչի վրա ոչնչացնելով մահը, անեծքն առավ (Հռոմ. Գ. 25, Բ. Կորնթ. Ե. 14, 15), որպեսզի մենք օրհնություն ստանանք (Եբր. Բ. 15). «Միաբանեցին երկինք եւ երկիր ի մահու Միածնին Աստուծոյ», ինչպես բնորոշում է Եղիշե աստվածաբանը։ Ըստ որում, Եկեղեցու ազգային լինելու գործառույթի մեջ որեւէ իմաստով դույզն-ինչ հակասություն չկա. Աստվածաշունչն առլեցուն է այնպիսի դրվագներով, որոնց մեջ ուղղակիորեն ազգային պատկանելությունը կարեւորելու, ազգայինի խրախուսում ու ջատագովություն կա (հմմտ. Ծննդ. ԻԴ. 3, ԼԴ. 14, Ելից ԼԳ. 15—16, Բ. Օր. Է. 3—4, ԻԱ. 10—13, Դատ. ԺԴ. 13—14, Բ. Եզր. Ժ. 10—11). հենց միայն այն պատճառով, որ Եկեղեցու էության հաստատությունն ու անխախտությունն ապահովվում է Ս. Հոգու խնամածությամբ (հմմտ. Գործք. ԺԵ. 28, ԺԶ. 6, Եփես. Դ. 4, Ա. Պետր. Ա. 23, Բ. 9—10)։ Սակայն յուրաքանչյուր Եկեղեցի իր ազգի կյանքում ունի իր պատմական առաքելությունը եւ «զարգանում է ըստ մարդկային հառաջադիմության, առ որ ձգտում էին եւ առաքյալներն աշխատությամբ ու նահատակությամբ (հմմտ. Եփես. Դ. 13, Կող. Ա. 10, Բ. Պետ. Գ. 18)... ինչպես որ Հայաստանյայց Ս. Եկեղեցին անհատի փրկության համար է ծառայում, եւ ինքն եւս անհատով է իրականանում ու հառաջադիմում, այնպես էլ յուրաքանչյուր ճշմարիտ հավատացյալ հայ թե՛ Հայաստանյայց Ս. Եկեղեցու մի անհրաժեշտ ու բաղկացուցիչ անդամն է եւ թե՛ անձամբ իսկ Եկեղեցի է, այլեւ Քրիստոսի հետ հավատքով միացած թե՛ վեմ ու հիմք է Եկեղեցու եւ թե՛ նորա հառաջադիմության նպատակ... Ուստիեւ Հայաստանյայց Ս. Եկեղեցու փառաց փառքի ժամանակ՝ «Ամենայն մարդ յանձն իւր

Եկեղեցի էր, նոյն ինքն քահանայ. մարմինք իւրաքանչիւր սուրբ սեղան, եւ ոգիք նոցունց՝ պատարագ ընդունելի»... իսկ ճանապարհի միակ լուսատուն ու լուսավորողն է Ս. Գիրքը, որ թե՛ կրթում է Հայաստանյայց Ս. Եկեղեցու զավակներին, թե՛ աճեցնում ու զարգացնում Աստծու շնորհաբաշխ ձեռքի տակ. «Որք իջին յարգանդ հոգեւոր աւազանին պարգեւօք ամենասուրբ Երրորդութեան, օրհնութեամբ եւ քահանայական խորհրդեամբք, եւ ծնանին Հոգւով ի Քրիստոս լուսաւորեալ»,— ասում է Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը։ Ուստիեւ սկզբից ի վեր ճշմարիտ հայի սկզբունքն է. «Մի է մայր մեր Եկեղեցի, որ երկնեաց զմեզ, եւ մի է Հայր մեր Ս. Հոգին, որ ծնաւ զմեզ». դրոշմում է հայի ճակատին Սուրբն Հովսեփ։ «Հայր մեր զսուրբ Աւետարանն գիտեմք եւ մայր՝ զառաքելական Եկեղեցի կաթուղիկէ», գոչեցին եւ հավատավառ Հայրերն առմիշտ»։ Հայաստանյայց Ս. Եկեղեցին, հավատարիմ մնալով յուր էության գաղափարին, ոչ թե բաժանումն է մտցնում յուր պաշտոնյաների ու յուր ժողովրդի մեջ, այլ վարդապետում է, որ երկուքն էլ մեկ են, եւ միայն յուրաքանչյուրը պետք է յուրովսանն իրագործե յուր կոչումն Աստուծո արքայության իրականացման համար, մեկն՝ իբրեւ պաշտոնյա եւ մյուսն՝ իբրեւ Եկեղեցու մի անհրաժեշտ անդամ յուր նույնպես աստվածատուր շնորհներով։ Այս սկզբունքի իրական փաստը հավատքի մեջ է փայլում. «Մի սիրտ յօժարութեան ամենեցուն արանց եւ կանանց, ծերոց եւ տղայոց եւ ամենայն միաբանելոց ի Քրիստոս։ Քանզի առհասարակ զմի զինուորութիւն զինուորեցան, եւ զմիական զրահս հաւատոց պատուիրանին Քրիստոսի, եւ միով գօտեաւ ճշմարտութեան պնդեցին զմէջս արք եւ կանայք»[7]։ Պայմանավորված այս սկզբունքով՝ Հայ Եկեղեցին, որպես հայ ժողովրդի ավանդական արժեքների եւ ստեղծարար ոգու թարգմանն ու երաշխավորը[8], դարեր շարունակ իրականացրել է սոցիալական, կրթական ու լուսավորչական գործունեություն, հիմնել մատենադարաններ, դպրոցներ ու գրչության, մանրանկարչության օջախներ, ձեւավորել քրիստոնեական արժեհամակարգի վրա խարսխված բարոյական արժեքներ ու մշակույթ[9]։ Անուրանալի են իրավունքի

---

[7] *Տե՛ս Քրիստոնեական, էջ 175, 264, 302—303։*

[8] *Այս մասին տե՛ս Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցը (ձեւավորման ու կայացման փուլ), «Հայոց ինքնության հարցեր», Երեւան, 2014, էջ 6—24. տե՛ս նաեւ* Ս. Ջաքարյան, XIV-XV *դարերի հայ փիլիսոփայությունը հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի համատեքստում, ԲԵՀ, 2016, թիվ 2 (20), էջ 3—5։*

[9] *Տե՛ս* Է. Բաղդասարյան, *Հովհաննես Որոտնեցու դավանաբանական գրությունը Կոստանդին Ե. Սսեցի կաթողիկոսին, «Էջմիածին», 1973, Բ., էջ 25.* Ստեփանոս Օրբելյան,

բովանդակության վրա քրիստոնեության եւ մասնավորապես Եկեղեցու ունեցած դերն ու նշանակությունը[10]։ Գովեստի եւ ուշադրության է արժանի հայկական պետականության բացակայության պայմաններում ստեղծված Գոշի «Գիրք Դատաստանի»-ն։ Այս համատեքստում հիշատակելի անուններ են՝ Դավիթ Անհաղթը, Մովսես Քերթողը, Անանիա Շիրակացին, Հովհաննես Իմաստասեր Սարկավագը, Ներսես Լամբրոնացին, Վարդան Այգեկցին, Սմբատ Գունդստաբլը եւ այլք։

Մասնավորապես Ը. դարում Հովհան Օձնեցի Հայրապետի կողմից «Կանոնագիրք Հայոց»-ի ձեռնարկումը (եւ 726 թ. Մանազկերտի ժողովը)[11] ո՛չ միայն նպատակ է ունեցել համակարգելու ծիսական ու դավանական հիմնահարցերը, այլեւ պահպանելու Եկեղեցու եւ ժողովրդի ազգային ինքնությունն ու դիմագիծը։ Գրեթե նույն նպատակին ընդառաջ՝ դեռեւս 354 թ. Ներսես Ա. Մեծի կողմից գումարվել է Աշտիշատի ժողովը, որտեղ ի շարս կազմակերպչական, բարեսիրական, ծիսական ու դավանական հարցերի՝ որոշվել է պայքար ծավալել պարսկական ազդեցության տարածման, հեթանոսական սովորությունների դեմ՝ բացելով դպրոցներ, որբանոցներ, հիվանդանոցներ, անկելանոցներ, աղքատանոցներ ու այլ հաստատություններ։ «Քրիստոնեության մեջ սոցիալական գործառույթը կապվում է դեռեւս առաքելական շրջանի հետ (իսկ նախասաղմերը երեւան են գալիս Ավետարաններում (Մատթ. Ե. 41, Մարկ. Ժ. 45)։ Առաքելական գործերից եւ թղթերից տեսնում ենք, թե ինչպես ամենատարբեր առիթներով ժողովներ էին հրավիրվում (Գործք ԺԵ., Հռոմ. Զ. 4, ԺԲ. 7, ԺԳ. 5, Փիլ. Գ. 7)։ Ինչ վերաբերում է Եկեղեցու սոցիալական գործառնություններին, ապա պետք է ասել, որ Սոցիալական ինստիտուտն ինքնին ենթադրում է փոխադարձ իրավունքներ եւ պարտականություններ, շարունակական հարաբերություններ, որոնք պատճառաբանված են նպատակներով ու միջոցներով՝ ընտանիք, ընկերային կյանք, փոխադարձ հարգանք, հավատարմություն եւ այլն։ Սոցիալական ինստիտուտը, առհասարակ, այս ամենի համերաշխորեն ներդաշնակումը կամ

Սյունիքի պատմություն, թրգմ., ներած. եւ ծնթգ. Ա. Աբրահամյանի, Երեւան, 1986, էջ 361։

[10] *«Կրօնքն է որ ամեն ընկերութեանց մէջ հաստատուն կանոններ եւ պարտքեր կը սահմանէ, նամանաւանդ կրօնքն է որ պիտի առաջնորդէ ընտանեաց»* (Խ. Աշըխէանց, *Առտնին ընկերութիւն, «Յոյս», 1864, թիւ 4, էջ 94)։*

[11] *Տե՛ս* Ա. Մաթեւոսյան, *Մանազկերտի եկեղեցական ժողովը եւ Հայոց Եկեղեցու դավանաբանական համակարգը, Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ եւ ժողովուրդներ,* XXX, *Երեւան, 2016, էջ 106–128։*

համախառնուրդն է։ Ինչպես ինքը՝ Եկեղեցին, այնպես էլ սոցիալական համակարգը ձեւավորվել է աստիճանաբար։ Հետեւապես Եկեղեցու ձեւավորմանն ու տարածմանը զուգահեռ առաջացել են նաեւ սոցիալական հիմնախնդիրները»[12]։ Եկեղեցին իր ներկայությամբ արդեն իսկ նպաստում է հասարակական կյանքում սոցիալական ծառայության ձեւավորմանն ու տարածմանը, քանի որ սոցիալական ծառայությունը ո՛չ միայն եկեղեցական հասարակական գործունեության կարեւոր բաղադրիչն է, այլեւ բացառապես եկեղեցական գործունեության ծնունդ։ Սոցիալական ծառայությունն այսօր էլ ընկալվում է որպես կրոնական հաստատությունների կողմից պատմականորեն հաստատագրված եւ իրականացվող հասարակական գործունեություն (հմմտ. Բ. Օր. ԺԵ. 3, 7—11, Ղեւտ. ԻԵ. 35, Սաղմ. ԺԷ. 7, Առակ. ԻԵ. 21, ԼԱ. 8, Դան. Դ. 24, Գործք ԻԹ. 12—13, 15, 16, Մատթ. ԻԵ. 35, 40, Մարկ. Ը. 28, Ղուկ. Զ. 36, Բ. Կորնթ. Թ. 7, Եբր. Ե. 7)։ Պետական ու քաղաքական իշխանության բացակայության պայմաններում, ազգն ու ազգային հարստությունը պահպանելու նպատակադրումներով, Հայոց Եկեղեցին իր ձեռքն է առել պետական կառավարման բնագավառները, կազմակերպել, ղեկավարել կամ մասնակցել ազգային-ազատագրական, հասարակական ու քաղաքական նախաձեռնություններին ու ձեռնարկումներին։ Բավական է նշել այնպիսի եկեղեցական դեմքերի, ինչպիսիք են՝ Ներսես Մեծը, Մեսրոպ Մաշտոցը, Եղիշեն, Հովհաննես Օձնեցին, Գրիգոր Նարեկացին, Մխիթար Գոշը, Մոմիկը, Հովհաննես Կթղ. Թութունջին, Ներսես Աշտարակեցին, Խրիմյան Հայրիկը, Մաղաքիա արք. Օրմանյանը, Մեսրոպ եպս. Տեր-Ներսիսյանը, Ներսես արք. Մելիք-Թանգյանը եւ շատ ու շատ ուրիշներ։

Քրիստոնեական կյանքի հիմնարար մի շարք սկզբունքներ եւս հաստատում են Եկեղեցու ընտանիք լինելու հանգամանքն ու դերակատարությունը. «Այն ժամանակ Պետրոսը մօտեցաւ նրան ու ասաց. «Տէ՛ր, քանի՞ անգամ, եթէ եղբայրս իմ դէմ մեղանչի, պէտք է ներեմ նրան. մինչեւ եօթն անգամ»։ Յիսուս նրան ասաց. «Քեզ չեմ ասում, թէ՝ մինչեւ եօթն անգամ, այլ՝ մինչեւ եօթանասուն անգամ եօթը» (Մատթ. ԺԸ. 21—22)։ Պետրոսի սույն հարցադրումը հեռավոր կապ ունի նախքան այդ Քրիստոսի արտաբերած՝ «Եթէ եղբայրդ քո դէմ մեղանչի, գնա՛, յանդիմանի՛ր

[12] Իսահակ վրդ. Պողոսեան, Եկեղեցու հանրային ծառայության դերը, Հայ Եկեղեցու սոցիալական ծառայությունը, «Էջմիածին», Բ., 2015, (այսուհետ՝ Իսահակ վրդ. Պողոսեան), էջ 86։

նրան, երբ դու եւ նա մենակ էք. եթէ քեզ լսի, քո եղբօրը շահեցիր։ Իսկ եթէ քեզ չլսի, ա՛ռ քեզ հետ մէկին եւ կամ երկուսին, որպէսզի երկու կամ երեք վկաների բերանով հաստատուի ամեն ինչ» մտքի (տե՛ս Մատթ. ԺԸ.15–16) հետ։ Ըստ ամենայնի՝ Պողոսն ուզում է հստակեցնել ներելու կերպն ու նախապայմանը։ Սակայն Քրիստոս կարճ ու հատու կերպով հռչակում է՝ «Քեզ չեմ ասում, թէ՝ մինչեւ եօթն անգամ, այլ՝ մինչեւ եօթանասուն անգամ եօթը», եւ վերջ է դնում խոսակցությանը (հունարեն՝ εως εβδομηκοντακις έπτά*), ինչը (հեգնական բովանդակություն ունի) եւ բառացի թարգմանությամբ նշանակում է, թե՝ «սա վերջին ասելիքդ է, եւ կամ՝ այլ բան ունե՞ս հարցնելու» (հմմտ. Ծննդ. ԻԱ. 8, 22, ԼԲ. 30–32, Լե. 18–20)[13]։ Քրիստոսի՝ ներողամտության վերաբերյալ սույն պատրաստակամությունը (իսկ ավելի հստակ՝ օրինադրությունը), որը կոչված է քրիստոնեական միջավայրում, եւ ի մասնավորի՝ Եկեղեցում համակարգելու եւ ներդաշնակելու միջանձնային հարաբերությունները, իրականանալի է նախեւառաջ ընտանեկան հարկից ներս։ Ընտանիքն է առաջնային ու նախամեծար այն միջավայրը, կամ ուրիշ խոսքով՝ հասարակության կայունության ամենաառանցքային այն հենասյունը (հմմտ. Երեմ. ԻԹ. 5–7), որտեղ անդամները, անկախ սեռից, տարիքից ու զբաղեցրած դիրքից, ունենում են եւ փոխօգնությամբ պայմանավորված բազմաճյուղ ապրումներ ու պարտականություններ, եւ հարաբերական ինքնուրույնություն։ «Քրիստոս սիրեաց զեկեղեցի, եւ զանձն իւր մատնեաց վասն նորա. զի զնա սրբեսցէ աւազանին բանիւ. զի կացուսցէ ինքն իւր յանդիման փառաւոր զեկեղեցի, զի մի՛ ունիցի արատ ինչ, կամ աղտեղութիւն, կամ այլ ինչ յայսպիսեաց. այլ զի իցէ սուրբ եւ անարատ» (Եփես. Ե. 25–27, հմմտ. Ա. 22, 23)։ «Սուրբ եւ անարատ» բնորոշումը կիրարկելի է աստվածային պարագայում եւ նախեւառաջ վերաբերում է Աստծուն, ապա՝ ընտանիքին ու Եկեղեցուն, (ինչպես նաեւ վերջիններից բխող ածանցումներին՝ մայրենի լեզվին, հայրենիքին, մայրությանը, եղբայրությանը եւ այլն)։ Գործք առաքելոցում տեսնում ենք, թե ինչպես էին նորադավան քրիստոնյաները հարատեւում առաքյալների ուսուցման, հաղորդության, հացի բեկման ու աղոթքների մեջ։ Հավատացյալներն ունեին ընդհանուր*

---

[13] *Տերտուղիանոսն ու Հերոնիմոսը կապ են տեսնում սույն եւ Ծննդ. Դ. գլխի միջեւ, որտեղ զետեղված է՝ «Տէր Աստուած ասաց նրան (Կայէնին). «Այդպէս չէ։ Նա, ով կը սպանի Կայէնին, եօթնապատիկ վրէժի կարժանանայ...» (Ծննդ. Դ. 15). (հմմտ.* Толковая Библия, т. 2, Москва, 2001, *էջ 660–661)։*

կենսաձեւ ու կենցաղավարություն. հարկ եղածին՝ վաճառում էին իրենց կալվածքներն ու ինչքերը եւ բաժանում։ Ամեն օր միասիրտ գնում էին տաճար, տներում հացը բեկում եւ ուրախությամբ ու սրտի պարզությամբ կերակուր ճաշակում։ Օրհնում էին Աստծուն եւ ամբողջ ժողովրդի մեջ հարգանք էին վայելում (հմմտ. Գործք Բ. 42–47)։ Միայն ընտանեկան հարաբերությունների պարագայում է հնարավոր նման կենսակերպ ձեւավորել, երբ գրեթե ամեն բան համատեղ է եւ առկա է գործնական ու անթաքուցանելի նվիրում դեպի հանուրն ու նվիրականը։

Մարդկային կյանքի ու կենցաղավարության մեջ ամրագրված բազում-անհամար սովորություններ ու սովորույթներ հաճախ, ըստ էության, (եղած կամ մոռացված) պատվիրանադրությունների օրինակներ, ածանցումներ-արտահայտություններ կամ հիշողություններն են (տե՛ս Ծննդ. Բ. 24, Ղեւտ. ԺԹ. 3, 32, Սիր. Գ. 14–15, Է. 25–27, Լ. 13, Տոբ. Ժ. 12, Հովհ. ԺԹ. 26–27, Ղուկ. ԺԵ. 18, 21, հմմտ. Առակ. Գ. 12, ԺԳ. 24, Եբր. ԺԲ. 6, հմմտ. Ծննդ. ԻԲ. 8, 22, ԼԱ. 41–45, ԼԲ. 30–32, ԼԵ. 18–20, 48, Ծ. 2–3, Ելք ԻԸ. 1–30, Լ. 16–38, ԼԹ. 1–5, Ղեւտ. ԺԸ. 16–17, ԻՁ. 1–2, ԻԷ. 1–11, Բ. Օր. ԺԴ. 1–2, ԺԵ. 15–17, ԻԷ. 20–22, Միք. ԺԷ. 1–5)։ Դրանցից ամենահիշարժանն ու ամենակայունը՝ ծնող-զավակ, ինչպես նաեւ զավակ-ծնող հարաբերությունն է, որ սկզբնավորվում է Աստված-մարդ, մարդ-Աստված սկզբունքից եւ կենսագործվում-կենսականանում է նախ ընտանիքի միջոցով ու ընտանեկան հարկից ներս։ Այս պատճառով է, որ Աստվածաշունչն ամենատարբեր առիթներով խրատում-հորդորում է ամուր ու առողջ պահել ընտանիքի կառուցվածքն ու համապատկերը (տե՛ս Ծննդ. Բ. 24, Ղեւտ. ԺԹ. 3, 32, Սիր. Գ. 14–15, Է. 25–27, Լ. 13, Տոբ. Ժ. 12, Հովհ. ԺԹ. 26–27, Ղուկ. 15. 18, 21, հմմտ. Առակ. 3 12, 13. 24, Եբր. 12.6)։ Եւ ամենեւին ոչ պատահականորեն Աստվածաշնչում կարելի է հանդիպել մի կողմից տունը՝ երդը, ծուխը, ցեղը, գերդաստանը շարունակելու պատվիրանադրությանը (տե՛ս, Երկր. Օր. 25. 5–10), իսկ մյուս կողմից՝ այնպիսի իրողությունների, երբ Աստված, ինչպես Ինքն է միջամտում, որ ցեղը շարունակություն ունենա (հմմտ. Ծննդ. 11. 30, 25. 21, 29. 31. 30. 23, Դատ. 13. 3, հմմտ. Ծննդ. 4. 1), այնպես էլ փրկագնում է ո՛չ միայն Իրեն հաճելի անհատականությանը, այլեւ վերջինիս ընտանիքի անդամներին (հմմտ. Ծննդ. 6. 18, 19. 12, Ելից 12. 22–23, Հեսու 6. 23–25, Մատթ. 1. 5, Գործք 16.31, 1 Կորնթ. 7. 1)։

Եկեղեցու բազմադարյա ինստիտուտը եւ կամ Եկեղեցին, որպես ամենայուրօրինակ ու վաղեմի սոցիալական հաստատություն, ամենատարբեր

մակարդակներով բազմիցս փաստել ու հավաստել է թե՛ իր ստանձնած փրկչաբանական առաքելությունը (հմմտ. Մատթ. 28. 19–20) եւ թե՛ իր առաքելության ինքնօրինակությունը գործնականում (հմմտ. Հովհ. 19. 26–27)։ Փրկչական՝ «Պիտի սիրես քո Տէր Աստծուն քո ամբողջ սրտով, քո ամբողջ հոգով ու քո ամբողջ մտքով... պիտի սիրես քո ընկերոջը, ինչպէս քո անձը...» (հմմտ. Մատթ. 22. 37–39) պատվիրանի կենսականացումը գործնականում քրիստոնյայի ամենակարեւոր պարտականությունն ու ձեռքբերումն է (բարեգործություն, հասարակական գործունեություն, դիակոնիա), որը նախաձեռնել, կազմակերպել ու համակարգել է Եկեղեցին (հմմտ. Հովհ. 13. 34–35, Ա. Կորնթ. 12. 5–6)։ «Սոցիալական ինստիտուտն առհասարակ մեծապես առնչվում է մարդկային հոգեբանությանը։ Այն ունի իր բազմաթիվ դրսեւորումները, որոնք ինչպես փոխլրացնում են իրար, այնպես էլ մրցակցության մեջ են միմյանց հետ։ Սոցիալական ինստիտուտների (լատ.՝ Institutum*) դերը, ընդհանուր առմամբ, ընդհանուր-հասարակական շահի պահպանությունն է... Այնպիսի սոցիալական ինստիտուտներ, ինչպիսիք են ընտանիքը, կրոնը, կրթությունը, գիտությունն ու առողջապահությունը, պարտադիր անհրաժեշտություն են եւ հոգեւոր ինստիտուտի անբաժանելի մասը։ Այլ խոսքով՝ անկարելի է երեւակայել մարդկության երեկը, այսօրն ու վաղը՝ առանց վերոհիշյալների։ Այլ հարց է, թե ներկայիս աշխարհում ընտանիք ասելիս ով ինչպիսի պատկերացում է ունենում. համատեղ ապրող կին եւ տղամարդ, կին, տղամարդ ու երեխաներ, մարդիկ, որոնք ունեն համատեղ կենցաղավարություն (եւ ոչ թե Ս. Պսակով միացած այր ու կին ամուսիններ), ինչն ինստիտուտի դեֆորմացիայի (աղավաղման ենթարկվելու) խոսուն վկայություն է։ Բոլոր դեպքերում մեկ բան եւս առավել քան ակնհայտ է՝ յուրաքանչյուր ինստիտուտ պետք է պատասխանատվություն կրի հանրության ու սերունդների առջեւ։ Սա նույնքան ակներեւ է, ինչպես եթե ասենք՝ կրթությունը ծառայում է մարդկության զարգացմանը, կամ կրոնը ենթադրում է համապատասխան սկզբունք ու կենսակերպ եւ այլն»*[14]։ Ասվածի վկայություն է նաեւ Զեբեդեոսի որդիների առիթով աշակերտներին ուղղված պատգամը. «...Ձեզնից ով կը կամենայ մեծ լինել, ձեր ծառան պիտի լինի. եւ ձեզնից ով կը կամենայ առաջին լինել, ձեր ծառան պիտի լինի» (Մատթ. 20. 26–27)։ Ինչպես նաեւ՝ «Դուք մի՛ զոք կոչէք վարդապետ, զի մի է ձեր ուսուցիչ, եւ ամենեքին դուք եղբարք*

[14] Իսահակ Վրդ. Պողոսյան, *էջ 84։*

էք։ Եւ հայր մի կոչէք ձեզ յերկրի, զի ձեր մի է Հայր, որ յերկինս է, եւ մի կոչիցիք ուսուցիչք, զի ուսուցիչ ձեր Քրիստոս է» (Մատթ. 23:8–10) դիտարկումը, որը, ըստ էության, «Նոր պատուիրան եմ տալիս ձեզ, որ սիրէք միմեանց. ինչպէս ես ձեզ սիրեցի, դուք էլ միմեանց սիրեցէք։ Եթէ դուք միմեանց սիրէք, դրանով բոլորը պիտի իմանան, որ դուք իմ աշակերտներն էք» (հմմտ. Յովհ. 13:34–35) հռչակման (տրամաբանության) եւ սկզբունքի ճիշտ եւ ճիշտ շարունակությունն է։ Այս իմաստով բավական ուշագրավ են Պողոս առաքյալի մի շարք դիտարկումները. «Մենք, որ ուժեղ ենք հաւատի մէջ, պարտաւոր ենք թոյլերի տկարութիւնը տանել եւ միայն մեզ համար հաճելի չլինել. այլ մեզնից իւրաքանչիւր ոք թող ընկերոջը հաճելի լինի ի շինութիւն բարի գործերի» (Հռոմ. 15. 1–6)։ Այսպես, ընտանիքում ծնողները հոգածություն են դրսեւորում զավակների, իսկ ավագները՝ կրտսերների ու ընտանյաց ավագ անդամների նկատմամբ. «Եղբայրնե՛ր, եթէ ձեզնից մէկը ինչ-որ յանցանքի մէջ բռնուի յանկարծ, դուք, որ հոգեւոր էք, վերահաստատէք նրան հեզութեան ոգով... Միմեանց բեռը կրեցէք եւ այդպիսով կատարեցէք Քրիստոսի օրէնքը... Թող իւրաքանչիւր ոք կշռադատի իր գործը եւ ապա՝ ինքն իր վրա՛յ միայն պարծենայ եւ ոչ թէ ընկերոջ հետ համեմատուելով. որովհետեւ իւրաքանչիւր ոք իր բեռն է կրելու» (հմմտ. Գաղ. 6. 2–5)։ Պետք է արձանագրել, որ վերոշարադրյալն ամբողջությամբ ընտանեկան կյանքի ու եղբայրության վկայություն եւ եղբայրասիրության ջատագովություն է, քանի որ «միմեանց բեռը կրելու» գործադրության եւ «Քրիստոսի օրենքը կատարելու» կիրարկման վայրը, նախեւառաջ ընտանիքն է, եւ ապա Եկեղեցին (հմմտ. Հռոմ. 13. 8–10)։ Բացի դրանից, նախ՝ ընտանիքում եւ ապա Եկեղեցում է, որ գերիշխում է փոխըմբռնման, այլ կերպ ասած՝ հեզության ոգին. յուրաքանչյուր ոք ունի իր տեղն ու դերը, իսկ «հանցանքներն» ու «զանցանքները», որպես կանոն, ենթակա են արձակման-լուծարման։ Ինչպես ընտանիքում, այնպես էլ Եկեղեցում մարդիկ սիրո՛վ են միավորվում։ Այս սկզբունքից ելնելով է, որ Ս. Գրիգոր Նարեկացին մարդուն համեմատում է իր Եկեղեցու հետ. «Իմանալին՝ խորհուրդ հոգւոյս, եւ շօշափելին՝ պատկեր մարմնոյս»[15]։ Պատահական չէ, որ Եկեղեցու մեջ, ինչպես որ ընտանիքում, համերաշխության եւ մյուսներին հոգ տանելու (այդ թվում՝ գործնականում) արտահայտված ձգտում կա (հմմտ. Հռոմ.12. 3–18)։ Ընտանիքի օրինակով է, որ Ս. Հովհաննես առաքյալը

[15] *Քրիստոնեական, էջ 261։*

հստակորեն պատգամում է՝«Եթէ մէկն ասի, թէ սիրում է Աստծուն, եւ ատի իր եղբօրը, սուտ է խօսում. ով չի սիրում իր եղբօրը, որին տեսնում է, ինչպէ՞ս կարող է սիրել Աստծուն, որին չի տեսել։ Եւ նրանից ունենք այս պատուիրանը՝ ով սիրում է Աստծուն, նա պէտք է սիրի նաեւ իր եղբօրը» (Ա. Յովհ. 4. 20–21)։ Եկեղեցու՝ ընտանիք լինելու մասին է նաեւ Ս. Հովհաննէսի Ավետարանում տեղ գտած Քրիստոսի մասնահատուկ անդրադարձը. «...աղաչում եմ... բոլոր ինձ հաւատացողների համար, որպէսզի ամենքը մի լինեն. ինչպէս դու, Հա՛յր, իմ մէջ, եւ ես՝ քո մէջ, որպէսզի նրանք էլ մեր մէջ լինեն... Եւ ես տուեցի նրանց այն փառքը, որ դու ինձ տուեցիր, որպէսզի մի լինեն, ինչպէս եւ մենք մի ենք... Եւ ճանաչեցրի նրանց քո անունը ու պիտի ճանաչեցնեմ, որպէսզի այն սէրը, որով ինձ սիրեցիր, նրանց մէջ լինի, եւ ես՝ նրանց մէջ»։ (Յովհ. 17. 20–26, հմմտ. Մատթ., 28. 18, Յովհ. 13. 35, 14. 9)։ Իսկ մեկ այլ տեղում՝ «Երանի՛ է քեզ, Սիմո՛ն, Յովնանի՛ որդի, որովհետեւ մարմինը եւ արիւնը չէ, որ յայտնեց քեզ, այլ՝ իմ Հայրը, որ երկնքում է։ Եւ ես քեզ ասում եմ, որ դու վէմ ես, եւ այդ վէմի վրայ պիտի շինեմ իմ եկեղեցին, ու դժոխքի դռները այն չպիտի յաղթահարեն» (Մատթ. ԺԶ. 19)։ Այսու՝ Ավետարանիչը, վկայաբերելով Քրիստոսի խոսքը, ընտանիքի գաղափարն անուղղակիորեն տարածում է անգամ աստվածության անձերի վրա։ Այս ընկալումը համերաշխորեն ներդաշնակվում է թե՛ Հին Կտակարանում զետեղված՝ «Տէր Աստուած ասաց. «Լաւ չէ, որ մարդը միայնակ լինի» (Ծննդ. Բ. 18) էական սկզբունքի եւ թե՛ Նոր Կտակարանում հանդիպող՝ «Նա ամեն ինչ հնազանդեցրեց Յիսուսի ոտքերի տակ եւ նրան հաստատեց, իբրեւ գլուխ Եկեղեցու, բոլոր բաների վրայ, Եկեղեցի, որ նրա մարմինն է, լրումը նրա, ով ամեն ինչ լցնում է ամեն բանի մէջ» (Եփես. Ա. 22–23, հմմտ. Ա. Կորնթ. ԺԴ. 12, Բ Կորնթ. ԺԲ. 12) աշխարհայացքի հետ։ Եկեղեցու՝ ընտանիք լինելու մասին է հավաստվում Ծաղկազարդի երեկոյան՝ Դոնբացեքի ընթացքում, տեղի ունեցող երկխոսությունը, երբ փրկության դռան բացումն ակնկալող ժողովրդի կողմից հանդես եկող հոգեւորականն ընթերցում է. «Սա է մեզ մայր անարատ, եւ ի սմանէ ծնանիմք որդիք լուսոյ եւ ճշմարտութեան. եւ սա է մեզ յոյս կենաց, եւ սովաւ գտանեմք զփրկութիւն հոգւոց, եւ զի սա է մեզ ճանապարհ արդարութեան, եւ սովաւ ելանեմք առ Քրիստոս հայրն մեր երկնաւոր» աղերսը[16]։ Եւ վերջապես, ուշադրության արժանի են Պողոս առաքյալի՝ Կորնթացիներին ուղղված թղթում

[16] *Տե՛ս Ժամագիրք, Ծաղկազարդի երեկոյ, կարգ դռնբացէքի։*

(«Քրիստոսի խորհրդավոր մարմինը» (Ա. Կորնթ. ԺԲ. 8–27) եւ «Մի մարմին, բայց՝ բազում անդամներով» (Ա. Կորնթ. ԺԲ. 26–13) վերտառությունների ներքո) տեղ գտած բացատրություններն ու բացահայտումները։ Առաքյալը, մերժելով կռապաշտությունն իր բոլոր կերպերի մեջ, կարեւորելով իմաստությունը, հավատքն ու խորհուրդները, ինչպես նաեւ վկայելով հրաշքի իրողությունն ու հավաստի լինելը Եկեղեցու մեջ եւ վկայաբերելով անցյալի հրաշքները, մեկ մարմնի օրինակով եւ այնքան մանրամասնորեն ներկայացնում է Եւ մարդկության ու մասնավորաբար քրիստոնյաների մեկ լինելու հանգամանքը, Եւ եկեղեցական ընտանիքի եզակիությունն ու աստիճանակարգությունը։ Անհրաժեշտ է նշել, որ Եկեղեցու (հմմտ. Ծննդ. Բ. 27) ուղիղ գործունեությունը հատկանշվում է նախեւառաջ բարոյականությամբ, ինչն իրականացվում է նախ քարոզության միջոցով. այսկերպ Եկեղեցին ոչ միայն չի քողարկվում, այլեւ հայտնի կերպով ցուցանում է իր դիմագիծը... Եկեղեցու իրավասությունը գալիս է Քրիստոսից եւ բխում է Ավետարանի ոգուց՝ «Այն ամենը, ինչ կկամենաք, որ մարդիկ ձեզ անեն, այդպես եւ դո՛ք արեք նրանց, որովհետեւ այդ իսկ են Օրենքն ու մարգարեները...» (Մատթ. է. 12)։ Եւ այս ամենն աստվածային շնորհի, ծրագրի ու հայտնության մաս է. այնպես, ինչպես որ Աստված ձեռնարկում է արարչագործությունն ու մարդուն ստեղծելու գործընթացը, ինչը եւս լոկ տեսություն կամ տեսական համոզում չէ, այլ նաեւ համաժամանակյա իրականություն եւ մանավանդ Աստծու սիրո դրսեւորումը՝ ստեղծագործություն։ «Եկեղեցին մի կողմից հանրային կյանքի մաս է կազմում, իսկ մյուս կողմից ներառում է այդ կյանքն ու պատասխանատու է մարդկության հոգեւոր-բարոյական նկարագրի համար (հմմտ. Ծննդ. Բ. 27)։ Եկեղեցու սոցիալական ծառայության վարդապետությունը պատկանում է ոչ թե գաղափարական կամ այլեւայլ ոլորտներին, այլ հենց աստվածաբանությանը (ավելի հստակ՝ բարոյական աստվածաբանությանը)։ Հետեւապես, Եկեղեցու սոցիալական ծառայության գործառույթն աստվածաբանական բնույթի է՝ հավատքի գործնականացմամբ։ Սրանով Եկեղեցին ոչ միայն չի շեղվում իր առաքելությունից, այլեւ փաստացի հավաստում եւ գործնականում հատկանշում է իր հավատարմությունը ստանձնած առաքելությանը (հմմտ. Ծննդ. Ա. 26, Հռոմ. Ը. 19)՝ շարունակելով մնալ աստվածային աղբյուր (Հռոմ. Ե. 12, Հովհ. Գ. 12)»[17]։

---

[17] *Հմմտ.* Իսահակ վրդ. Պողոսեան, *էջ 85։*

РЕЗЮМЕ

В статье с библейскими свидетельствами и ссылками на церковных летописцев подробно затрагивается совокупность понятий «церковь» (Бог, семья), «церковь» и «семья», их функции по отношению к этничности, прямому, переносному, опосредованному значениям. Здесь упоминаются социальные вопросы и функции церковного института (в частности, армянского).

SUMMARY

The article, with biblical testimonies and references to church chroniclers, discusses thoroughly enough the meaning of “church” as God’s family, the concepts “church” and “family”, the totality of their functions and correlation in the context of ethnicity in direct, figurative and mediated senses. There is a reference to the social issues and functions of the (particularly Armenian) Church Institution.

ԳԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԱՆՆԱ ՊՈՂՈՍՅԱՆ
ՀԱԻ

«ՌՈՍՏԱՄ ԶԱԼ» ՎԵՊԻ ԱՐՎԵՍՏԻ ՀԱՄԱՌՈՏ ԱԿՆԱՐԿ[1]

Ընդհանուր տեղեկություն

Հայ բանահյուսության մեջ տարածված «Ռոստամ Զալ» ընդհանուր անունով հայտնի հայ-իրանական վեպի պատումների մի մասը (17 պատում) գրառել են[2] մեծավաստակ բանագետ-բանահավաքներ Գարեգին Սրվանձտյանցը, Գարեգին Հովսեփյանը, Բագրատ Խալաթյանցը, Սարգիս Հայկունին, Երվանդ Լալայանը, Արտաշես Բարսեղյանը, Հարություն Գիլանյանը[3], Կ. Մելիք-Օհանջանյանը։ Պատումները հրատարակվել են տարբեր ժողովածուներում («Ազգագրական հանդես», «Էմինյան ազգագրական ժողովածու», «Իրանի հերոսները հայ ժողովրդի մէջ» եւ այլն)։ Վաղագույն տարբերակը գրառել է Գարեգին Սրվանձտյանցը՝ «Սալմանն ու Ռոստոմն» վերնագրով, որը բանահյուսական այլ նյութերի հետ միասին ընդգրկված է «Համով-հոտով» ժողովածուի երկրորդ «Ճաշակ»-ում՝ «Քանի մը հէքիաթներ» ընդհանուր խորագրի տակ, 1884 թվականին[4]։

Վեպի գրառման վերջին փուլը 1970-ական թվականներն է։ Գրառումները կատարել են ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի նպատակային արշավախմբերը. բանահավաք Ռոզա Գրիգորյանը 1973

---

[1] *Ուսումնասիրությունն իրականացվել է «Հայ-իրանական «Ռոստամ Զալ» վեպը եւ հայ վիպական ավանդույթը» գիտական եւ գիտատեխնիկական գործունեության պայմանագրային (թեմատիկ) ֆինանսավորման շրջանակում՝ Գիտության պետական կոմիտեի դրամաշնորհով։*

[2] *«Ռոստամ Զալ» վեպի գրառումներն սկսվել են ԺԹ. դարավերջին, շարունակվել մինչեւ 1970-ական թվականները։*

[3] *Բանահավաք Հարություն Գիլանյանի՝ մոկացի Գրիգոր Մկրտչյանից 1932 թ. գրառված «Ռոստամի խեքաթ» անունով պատումը, որի ձեռագիրը պահվում է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի արխիվում (*FAV*։ 8020,01–8043,00 համար), առաջին անգամ հրատարակվել է «Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը» գրքում (կազմողներ՝ Ս. Հարությունյան, Է. Խեմչյան, Մ. Խեմչյան, Ա. Պողոսյան), Երեւան, 2015, էջ 277–281։*

[4] Գ. ՎՐԴ. ՍՐՈՒԱՆՁՏԵԱՆՑ, *Համով-հոտով, Կ. Պոլիս, 1884, էջ 201։*

եւ 1974 թթ. գրառել է «Ռոստամ Զալ»-ի երկու նոր պատում եւ դրանք հրատարակել «Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն» երկի՝ Գեղարքունիքի ազգագրական շրջանին նվիրված հատորում[5]։

Իսկ պատումների մի մասը (9 պատում) գրառել է նույն՝ 1970-ական թթ. ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի հատուկ նպատակային բանահավաքչական արշավախումբը (խմբի ղեկավար՝ Սարգիս Հարությունյան, մասնակիցներ՝ Հայկ Համալյան, Զորայր Խալափյան, Լուսիկ Մելիք-Օհանջանյան, Ստեփան Նադոսյան, Արուսյակ Սահակյան) 1972–1973 թթ. Երեւանում, Արագած, Երնջատափ, Փոքր Վեդի, Լանջաղբյուր, Ծաղկաշեն գյուղերում՝ Արեւմտյան Հայաստանի ազգագրական տարբեր շրջաններից սերող վիպասացներից։

2018 թ. Ս. Հարությունյանի նախաձեռնությամբ կազմվեց «Ռոստամ Զալ»-ի ուսումնասիրության խումբը (ղեկ.՝ Հայկ Համբարձումյան, անդամներ՝ Սարգիս Հարությունյան (2019-ից Ս. Հարությունյանին փոխարինում է Տորք Դալալյանը), Նվարդ Վարդանյան, Աննա Պողոսյան), որը ՀՀ գիտության պետական կոմիտեի թեմատիկ ֆինանսավորմամբ սկսեց «Ռոստամ Զալ»-ի նյութերի ուսումնասիրության ու անտիպ պատումների հրատարակության պատրաստման աշխատանքները[6]։

Ա. «Ռուստամ Զալ» վեպի հայկական տարբերակների ստեղծման յուրահատկությունները

Թեեւ, ըստ որոշ ուսումնասիրողների, հայկական «Ռոստամ Զալ»-ն ստեղծվել է իրանական «Շահնամե»-ի հիմքի վրա, բայց եւ այնպես հայ վիպասացները տեղայնացրել եւ ազգայնացրել են այն, հայոց վիպական ավանդույթից ներդրել բազմաթիվ դիպաշարեր, գաղափարներ ու պատկերներ[7]։ Գեղարվեստորեն համադրելով նաեւ հին առասպելներից ծագած պատմական մի այլ փուլի իրադարձությունների եւ

---

[5] *«Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն. Գեղարքունիք», հտ. 14, Երեւան, 1983, էջ 54–65։*

[6] *Այս աշխատանքի շրջանակում նպատակային արշավախումբը 2018 թ. (Հ. Համբարձումյան, Ս. Հարությունյան, Ն. Վարդանյան, Ա. Պողոսյան) եւ 2020 թ. (Հ. Համբարձումյան, Տ. Դալալյան, Ն. Վարդանյան, Ա. Պողոսյան) Արագածոտնի ու Արմավիրի գյուղերում փնտրեց «Ռոստամ Զալ»-ի նոր տարբերակներ, սակայն նոր պատումներ, ցավոք, չհայտնաբերվեցին։*

[7] *Այս մասին մանրամասն տե՛ս* Գ. ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, *«Ռոստամ-Զալ» ժողովրդական վէպ (Մոկաց բարբառով), Թիֆլիս, 1904, գք.* XII, *էջ 5–39։*

հաջորդ ժամանակների հերոսությունների պատկերները՝ ստեղծել են ազգային-վիպական մտածողությունն արտացոլող ուրույն վեպ[8] եւ հարեւան Իրանի հերոսներին ազգակից դարձրել Սասնա ծռերին. Ռուստամը որոշ տարբերակներում սասունցի է, Բուրզեն Սասնա ծռերից է, Բուրզեի հորեղբայրը Զենով Օհանն է, Քեռի Թորոսը եւս ընդգրկված է գործողություններում եւ այլն։ Սա արդեն բխում է բանավոր հորինման արվեստի ոգուց, ինչը «խոսում է վիպասացման՝ որպես մինչեւ վերջ չբացահայտված խորհրդավոր հոգեւոր-ստեղծագործական երեւույթի մասին»[9], ուստի նաեւ այս պատճառով վեպն ունի բարդ եւ յուրատեսակ դիպաշարային զարգացում։

Անշուշտ, մեր ձեռքի տակ եղած պատումների ասացողների բանաստեղծական շնորհներն ու ընկալումները տարբեր են, հետեւաբար տարբերակներից յուրաքանչյուրն ունի իր գեղարվեստական արժեքը։ «Ռոստամ Զալ»-ի հայկական տարբերակների ասացողներն անգրագետ գյուղացիներ են՝ հողագործներ եւ անասնապահներ, որոնք օժտված են եղել վիպելու մեծ կարողությամբ ու լավ հիշողությամբ։ Վեպը փոխանցվել է սերնդեսերունդ՝ «պաբերից»[10]։ Բանասացներից մեկի՝ 96-ամյա Գեղամ Ավետիսյանի վկայությամբ՝ «Իմ խեր Մավջուտ էնորից (նկատի ունի պապին.— Ա. Պ.) էր սորված... ես էլ իմ խորից»։ Այսինքն՝ հենց ազգային ավանդական վիպաստեղծման գործընթացով է ստեղծվել իրանական հերոսական վեպի հայկական տարբերակը։ Առհասարակ վիպաստեղծման երեւույթը հայոց ազգային կյանքում դարձել էր անընդհատական։ Եւ այդ անընդհատականության մեջ ներմուծվել են վերաիմաստավորված տարբեր հնագույն առասպելներ, կերպարներ, պատկերներ եւ գաղափարներ, որոնք մեր հերոսավեպերին հաղորդել են բացառիկ գեղարվեստականություն։ Իր ազգային վեպերի հետ միասին հայ ժողովուրդը բանաստեղծականացրել եւ սերնդեսերունդ է փոխանցել նաեւ հարեւան ժողովուրդների զրույցներն ու ավանդությունները, ինչը վկայում է մեր ժողովրդի գեղարվեստական յուրօրինակ զգացողության եւ օժտվածության մասին։

---

[8] *Հակառակ երեւույթը եւս նկատվում է։ Օրինակ՝ նույն կերպ հայտնի են «Սասնա ծռեր» վեպի քրդերեն պատումները։ Տես* Ս. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, ՀՐ. ԲԱՐԹԻԿՅԱՆ, *«Սասնա ծռերի» արձագանքները «Շարաֆ-Նամեում», ՊԲՀ, Երեւան, 1975, №2, էջ 90–104։*

[9] *Հ. ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ, «Սասնա ծռեր». պատում, մոտիվ, գրքային ավանդույթ, Երեւան, 2018, էջ 36։*

[10] *Անտարակույս, այդ փոխանցումը տարբեր է եղել, միայն հորից որդի չի եղել, ինչպես այս դեպքում։*

Ինչպես «Սասնա ծռեր»-ն ու բանահյուսական շատ ուրիշ ստեղծագործություններ, այնպես եւ «Ռոստամ Զալ»-ի տարբերակների մեծ մասը ծագումով Արեւմտյան Հայաստանից է։ Ասացողների վկայություններն ապացույցն են այն բանի, որ «Ռոստամ Զալ» վեպը ոչ միայն շատ սիրված եւ տարածված է եղել մեզանում, այլեւ պատմվել է մեծ խանդավառությամբ եւ անգամ երգվել. «Զալօղլի Ռըստամ իմ պաբ շատ կսիրեր, էմալ կպատմեր օր դուռ հերթիկ կզնգռտեր, կժողվին, կթափին մեր օդեն, հըմլա ձենով կերգեր օր կըթափվին մեր օդեն, հըմլա ձենով կերգեր օր կշիվարինք...»[11]։ Մեր ժողովուրդը տարբերություն չի դրել հարեւան ժողովրդի հերոսի եւ յուրային հերոսի միջեւ, առհասարակ գնահատել ու արժեւորել է հերոսականությունը եւ այն արտահայտել սեփական քնարական ընկալումներով։ «Զալօղլի Ռըստամ իմ պաբ շատ կսիրեր» խոսքում բանասացի «պաբի» մեջ ողջ հայ ժողովուրդն է։ Սիրում էր, որովհետեւ հերոսականության գործերի մասին էր, եւ այդ՝ «էմալ կպատմեր, հըմլա ձենով կերգեր» խոսքում արդեն զգացվում են բանաստեղծական զորեղ ներշնչանքն ու «հըմլա ձենով կերգեր»-ի արձագանքը, որը բանահավաքի միջոցով փոխանցվում է նաեւ ընթերցողին։

Վեպի ասացողներից մեկի՝ ծնունդով ոզմեցի Մելիք Անտոնյանի հաղորդման համաձայն՝ հարեւան երկրի հերոսի ազնիվ եւ հերոսական արարքները մեր ժողովուրդը պատմել է ոչ միայն վիպական ներշնչմամբ, այլեւ նրա անունով կառուցել ջրաղացներ. «Հայոց Զորում քառասուն ջրաղաց կա, որը մի ջրով է աշխատում. դրանք կոչվել են Ռըստումի ջրաղացներ։ Այդ ջրաղացները Ռըստումը նվիրել է իր հորեղբորը, որ սաղ (ողջ) լընի հորեղբայրը, իր 40 զավակներին ու թոռներին՝ ամեն մեկին դնի մի ջրաղաց»[12]։

Բ. «Շահնամե»-ի որոշ մոտիվներ եւ «Ռոստամ Զալ»-ի վիպական արվեստը

«Ռոստամ Զալ»-ի հայկական տարբերակների քերթողական արվեստի (պոետիկայի) վերաբերյալ սույն ուսումնասիրությունը խիստ համեստ է, քանի որ այդ հսկայածավալ նյութն անհնար է ներառել այս

---

[11] Տե՛ս Ռ. Գրիգորյան, Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն. նյութեր եւ ուսումնասիրություններ, Գեղարքունիք, հտ. 14, Երեւան, 1983, էջ 11։

[12] Ս. Հարությունյանի գրառած եւ սղագրած պատումների ձեռագիր տարբերակներից։ Տե՛ս ՀԱԻ, Սարգիս Հարությունյանի ֆոնդ։

սահմանափակ ակնարկի շրջանակում։ Փորձենք ներկայացնել վեպի արվեստի կարեւոր շեշտերը՝ «Շահնամե»-ի եւ «Սասնա ծռեր»-ի հետ նմանությունների ու տարբերությունների ընդհանուր համեմատությամբ։

Այսպես՝ «Շահնամե»-ում հանրահայտ ոսկե «բլազուկի» դրվագը հայկական՝ 1973 թ. գրառված տարբերակներից մեկում (բանասաց՝ Գեղեոն Ալեքսի Դավթյան), կապվում է Ռոստամ Զալի տղայի՝ Կարաքյանդիլի անվան հետ բոլորովին այլ իրացմամբ, արդեն հեռացած սկզբնաղբյուրի՝ «Շահնամե»-ի հետ ունեցած ընդհանրությունից։ Կամ՝ «ախ քաշելու» վիպական դրվագը հետաքրքիր դրսեւորում ունի հայկական տարբերակներում՝ լեզվաոճական առումով. «Գալումա Ռըստամի թըրաշի ժամանակնա, կանչումա պարիկմախերը՝... թըրաշ հլընում, հիրիշկումա խայլուն, հիրիշկում, տէնում՝ օհ, հերեսը սիվըտկերա, ճերմակելա։ Ըտե մեխատ ախա քաշում։ Հմմտ. Ֆիրդուսու «Շահնամե»-ում՝ «Ավա՜ղ-ափսոս, հազար ափսոս,— ախ-ախում էր նա անվերջ...» կամ «Բոլոր մարդիկ աղմկեցին, սկսեցին ախ-ախել...»[13]։

Այս եւ նման շատ դրվագներ իրանական բանահյուսական ավանդույթից անցել են հայկական տարբերակներին՝ հիմնականում վերափոխվելով եւ համահունչ դառնալով հայկական վիպական մտածողությանը։ Մոտավորապես նույն սկզբունքով «Սասնա ծռեր»-ի վիպական մոտիվներն են արտացոլվել երկի տարբերակներում, միայն թե այս դեպքում առասպելական տարրերի առավել մեծ ազդեցությամբ, քանի որ գրեթե նույնությամբ պահպանվել են ավանդական պատումի կարեւորագույն հատկանիշները։ Բերենք մի այդպիսի հնագույն դրվագի օրինակ. «Կարամազ կա՝ Ռըստամի տղէնա։ Էդ զորքի դեմ առե ջառթումա։ Ըտու մի ձեռը ձեռխուփա։ Ջոչերը պատմում են, որ ըտու ձեռը խուփա, յեթե բացվի մեչը վերք-արունա՝ պըտի ախշարքը գա ըտու ձեռքի մեչը (հմմտ. «Սասնա ծռեր»-ում Փոքր Մհերի խուփ ձեռքի հետ)»։ Կամ՝ Ռոստամի ձի ընտրելու դրվագը. «Անցկուն ի, գնա հախտախանի մեչ, մեկ ձի քե խամա առ, պի։ Էն էլ խարիր ձի մեկ յան ի կապած, խարիր մեկ յանի կապած։ Էն էլ ձեռ վյար վուր ձիու քյամկին էտու, փուր առից գետըն։ ...Էն էլ ասաց.— Զալ, տյու ձի խամար ձի չըս պախը, էշ իս պախի, մարդ զէշ խեծնի, էրթա խզմաթ»։

---

[13] *Տե՛ս* Ֆիրդուսի, *Ռոստամ եւ Սոհրաբ, թարգմանությունը՝ Սերգեյ Ումառյանի, Երեւան, 1967, էջ 36, 49։*

Մեկ այլ օրինակ է Ռոստամի ձիու ծովային ծագումը. «...Ես, տեսա, ասաց, մեկ ձի ծովուց տյուս էկավ, էն ձին կինաց վյար էն մատակ ձիուն, տիր ըմ էլ մտավ մյանչ ծովուն. մեկ ձեն մնեն իլավ ծովուց, էսաց. «Մեկ բալաք ջըվան ըմ կ'ըլնը մոտեն, Զալու տղեն Ռոստամ չ'ըլնը, թըմարդու չ'տեք»[14]:

Դյուցազնական կենսագրության նմանատիպ դրվագները վեպ են թափանցել առանց գեղարվեստական վերաիմաստավորման։

Հերոսական վեպի ժանրում «Ռոստամ Զալ»-ի հայկական տարբերակները բոլորովին տարբեր, իրանական հերոսների գործերի մասին պատմող յուրօրինակ խտացումներ են, որոնք հաղորդվում են յուրահատուկ կերպով։ Պատումներից մեկում («Սալմանն ու Ռոստոմն», գրառող՝ Գ. վրդ. Սրվանձտյանց), հակառակ հերոսների վիպական կյանքի դրվագայնությանը, մեծ է հյուսվածքի գեղարվեստականությունը. ընդամենը երկու էջի սահմանում վիպասացը կարողացել է խոսքարվեստի հնարավորությունների հմուտ օգտագործմամբ ձեւավորել հերոսական պատմությունը, թեեւ խիստ սահմանափակ է գործողությունների ընդգրկումը։ Այսպես՝ «Սալման անասելի կտրիճ ու զօրընդեղ էր, պէտոսկոր, քան զբլուր մի էր։ Զըկար մարդ, որ իրմէ չ'սարսափեր։ Ինքն կը բնակէր աշխարհի մէկ ծայրը, իր ահն ու զարգանդ հասեր էր աշխարհի չորս ծայրը։ Իրեն յարմար ալ ձի ու զէնք ունէր։ Դոր հասնէր, խարաջ կ'առնէր, թէ չէ՝ կը ջնջէր մարդերը։ Երկրի մէկ կողմն ալ Զալ անունով զօրբայ մի կար, որ տղայ մի ունէր Ռոստոմ անունով։ Ռոստոմ լեռան չափ մարդ էր ու շատ անուն հաներ էր։ Ահա այս Զալի երկիր մինակ հնազանդ չէր Սալմանին»[15]*։ Ինչպես տեսնում ենք, այս պատումի մեջ վիպական գործողություններին փոխարինել է խոսքային զորեղ տպավորությունը, այնպես, որ ընթերցողի մտքում անմիջապես ուրվագծվում են հսկաների (զոռբաների) կերպարները, նրանց ահռելի ուժը՝ համապատասխան Պատմահոր՝ Մովսես Խորենացու հաղորդածին, թե պարսիկներն այդ հսկաների ուժը համեմատել են 120 փղի ուժ հետ*[16]*։ Պատումն ավարտվում է երկու անպարտելի հսկաների՝ մինչ օրս շարունակվող կռվով։*

---

[14] *Տե՛ս «Ազգագրական հանդէս» (այսուհետ՝ ԱՀ), գիրք* VII–VIII, *Թիֆլիս, 1901, էջ 206։ Նույնը տե՛ս «Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը», Երեւան 2015, էջ 250։*

[15] *Գ. ՎՐԴ. ՍՐՈՒԱՆՁՏԵԱՆՑ, Համով-հոտով, Կոստանդնուպոլիս, 1884, էջ 201։*

[16] *ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՑԻ, Հայոց պատմություն, Երեւան, 1961, էջ 157։ Հերոսներին փղի հետ համեմատելը «Շահնամե»-ում հաճախադեպ է. «Մեկ ամսական հասակում նա կարծես լիներ տարեկան, Փղի նման վիթխարի էր (Սոհրաբը), Ռուստամ Զալն էր իսկական», կամ «...փղի հսկա մարմին ուներ» եւ այլն։ Տե՛ս ՖԻՐԴՈՒՍԻ, նշ. վեպը, էջ 20։*

Իրանական վեպի հայկական տարբերակներում կան հեքիաթի ժանրին բնորոշ ներթափանցումներ՝ նախասկիզբ բանաձեւեր՝ «հառեջ/աւալ ժամանակ», միջանկյալ ասույթային եւ վերջաբան բանաձեւեր, բացականչական միջարկություններ, հատկապես վերջին շրջանի պատումներում հաճախադեպ են նաեւ անմիջական դիմումներն ունկնդրին, ինչպես՝ «ախպեր ջան», հերոսներին բնութագրող արտահայտչաձեւեր, ինչպես՝ «էմալ խորոտ ու գեղեցիկ էր» եւ այլն։ Վերջիններս, ընդգրկվելով վեպի գեղարվեստական համակարգում, ենթարկվում են գեղագիտական վերաիմաստավորման։

Անուններն ու տեղանունները վեպի տարբեր պատումներում տարբեր են, կերպարակերտման սկզբունքը՝ եւս։ Նրանց մի մասը դիցաբանական հիմք ունի։ Սրանց զուգահեռ կերտված են կերպարներ, որոնք, ըստ հրաշապատում հեքիաթի ժանրային առանձնահատկության, անձնավորված են. օրինակ՝ ձիերը, որոնք, ի դեպ, անուններ ունեն, խոսում են, պատասխանում հերոսների հարցերին, ընդգրկված են գործողությունների մեջ։

Վեպում ուշագրավ են դեւերի կերպարները. նրանք նույնպես հանդես են գալիս հատուկ անուններով, կարեւոր դեր ունեն գործողությունների ծավալման մեջ։ Եթե «Սասնա ծռեր»-ում հերոսի մարդկային կերպարի մեջ էին ի հայտ գալիս դիվային ուժն ու նրա գործառույթները, օրինակ՝ Մսրա Մելիքի կերպարում երկյուղը հերոսից, փախուստը եւ ջրերի ու խոր հորերի կամ քարերի մեջ թաքնվելը, վախից պատսպարվելը քառսուն գոմշի կաշվի մեջ եւ այլն, ապա այստեղ գործողությունների մեջ ներգրավված են հենց դեւերը՝ իրենց վիպական գեղարվեստական անուններով՝ Փոլադի Բանդի դեւ կամ ուղղակի Դեւ եւ այլն։ Վիպական տարբերակների գրեթե բոլոր դրվագներում նրանք ունեն իրենց քաղաքը, թագավորությունը՝ դեւստունը։

Գ. Վեպի լեզուն ու ոճը

Քանի որ «Ռոստամ Զալ»-ի տարբերակները մեզ են փոխանցել գրեթե նույն վիպասացները, որոնք իմացել եւ ավանդել են «Սասնա ծռեր»-ը, հետեւաբար վեպը պատմվել է մեր հին վիպասանության ավանդական ոճով՝ առանց զարդարանքների, ինքնաբուխ, պարզ եւ հասարակ։ Գյուղացին պատմում է, ինչպես մտածում եւ հասկանում է, որի

շնորհիվ գոյանում են խիստ բնական գույներ, խոսքարվեստի բնական «պերճանքներ»։

Վիպասացության նույն արմատից սերված «Ռոստամ Զալ»-ի վեպի լեզուն ու ոճը շատ նմանություններ ունեն «Սասնա ծռեր»-ին նախ եւ առաջ պարզությամբ ու անպաճույճությամբ, որոնք բխում են ժողովրդական մտածողությունից ու խոսքարվեստից։ Ոճական «անփութության» հետ մեկտեղ ի հայտ է գալիս նաեւ ժողովրդական գեղարվեստական մտածողության նախաստեղծ շքեղությունը, իսկ բարբառային խոսվածքն իր լրումին է հասցնում ժողովրդական քերթողական արվեստը (պոետիկան)։ Բերենք առանձին բարբառային արտահայտությունների օրինակներ, որտեղ դիպուկ ու սրամիտ, ինչպես նաեւ անկաշկանդ լեզվամտածողությամբ երեւում են ժողովրդական բանարվեստի յուրօրինակ պարզությունն ու գեղեցկությունը.

«Կէրթան թաքավորին կասեն,

Թե մի տղա ըսենց ասում։

Կը պիրեն, էդ տղին կը կանչեն, թաքավոր կը տանի կասի.

— Ա՛յ տղա, տո՛ւ իմ պես կռիվ անես։

— Տո՛,— կասի,— զաթի կռիվ ինձանից կըսորվեն, ո՞նց չեմ կանա»[17]։

Կամ՝ երբ հերոսը (Ռըստամ) օգնություն է խնդրում Աստծուց, դիմում է նրան շատ պարզ-պատկերավոր խոսքերով՝

— Ով կը մթնցընի կը լուսացնի ասում ա,— տուք ընձի օգնություն հասցեք։

«...յա Աստված էրթալ իմ ձեռն ի, կյալ քյու ձեռն ի»[18]:

Վիպական (էպիկական) ոճին բնորոշ չափազանցությունն ու կրկնությունները եւս առկա են վեպի տարբերակներում։

Հմմտ. «Սասնա ծռեր»-ի ու «Ռոստամ Զալ»-ի հետեւյալ դրվագները.

«Քանի մ՚աստղ երկինք կա,

Մըսրամելիք ընցկուն չադըր-խեվաթ ածի մընչ դաշտին»։

«Ռոստամ ուր թագավորով կ՚կյան կ՚տեսնան էնքան չադր ի զարկած վյար ճամբխին. քանց աստղ հերկնուց»[19]:

---

[17] Ս. Հարությունյանի ձեռագրից՝ «Ռըստամ կոռե Զալ», վիպասաց՝ Մելիք Մուրադի Անտոնյան։ Տե՛ս ՀԱԻ, Սարգիս Հարությունյանի ֆոնդ։

[18] Տե՛ս ԱՀ, գք. VII–VIII, Թիֆլիս, 1901, էջ 211։ Նույնը տե՛ս «Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը», Երեւան, 2015, էջ 255։

[19] Տե՛ս ԱՀ, գք. VII–VIII, Թիֆլիս, 1901, էջ 208։ Նույնը՝ «Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը», Երեւան, 2015, էջ 252։

Վիպասանական արվեստին բնորոշ նկարագրությունների սակավությամբ եւ, ընդհակառակը, գործողությունների զարգացումների ընթացքի ու հետեւանքների առատության միջոցով է, որ ի հայտ են գալիս ոչ միայն հերոսների բնավորության գծերն ու նպատակները, այլեւ ձեւավորվում է բուն վեպը։ Ինչպես մեր վիպական արվեստում առհասարակ, այստեղ եւս խիստ զուսպ են ածականական վերադիրները (շամար օձ, ցածր մորուս, կանաչ աչքեր), վիպական (էպիկական) մակդիրներն ու համեմատությունները։

«Ռոստամ Զալ»-ի վիպական տարբերակները, ավանդման ոճի նմանություններով հանդերձ, հանդես են բերում մի շարք տարբերություններ։ Թեեւ վիպասացները վկայում են, որ վեպը երգվել է եւ այն էլ շատ զգացմունքայնորեն (հիշենք վերեւում հիշատակված «հըմլա կերգեր»-ը), բայց եւ այնպես մեզ հասած պատումներից եւ ոչ մի տարբերակում երգային հատվածներ չեն պահպանվել։ Ասվածն ամենեւին չի բացառում մեզ անհայտ տարբերակների գոյության հնարավորությունը։ Մինչդեռ, ըստ Ս. Հարությունյանի հաղորդումների, նույն վեպի քրդերեն տարբերակները[20] առավել մոտ են իրանական լեզվին, ավելի շատ են պահպանել իրանական վեպի ավանդները՝ «նույն «Շահ-Նամե»-ի վիպական չափով եւ երգեցիկ հնչերանգներով»[21]։

Առհասարակ այս պատումների տարբերակներին հատուկ է արձակ պատմողական ոճը, կշռույթավորված-հանգավոր տարբերակները սակավ են, դրանց բնորոշ է գործողությունների կարճառոտ ընթացքը։ Մ. Աբեղյանի մշակած ժողովրդական վեպի տողատման սկզբունքով Կ. Մելիք-Օհանջանյանը տողատել է Պատուր Պողոսյանից (գյուղ Նարեկ, Ռշտունիք)[22] գրառած պատումը՝ ընթերցանությունը դյուրացնելու, նաեւ

---

[20] Ս. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, *Հայ վիպական ավանդության եւ քրդական բանահյուսության առնչություններից, 1994 թ.* (մեքենագիր) անտիպ։ Տե՛ս ՀԱԻ, Սարգիս Հարությունյանի ֆոնդ։

[21] *«1972 թ., «Սասնա ծռեր» վեպի մեր գրառումների ժամանակ,— գրում է Ս. Հարությունյանը,— Արարատի շրջանի Շաղափ գյուղում տակավին 30-ական թթ. հայտնի վիպասաց Ռաշո Մուրադի Զալոյանը (նույն ինքը՝ Ռաշո Մուրադյան), ծագումով Շատախի Կաճետ գյուղից եւ կյանքի 100 տարին բոլորած, մեր խնդրանքով, «Սասնա ծռերից» բացի հաղորդեց նաեւ հատվածներ քրդերեն «Ռուստամ Զալից»։ Մեր հարցին, թե նույն վեպը նա հայերեն էլ գիտե՞, պատասխանեց, որ գիտե, բայց քրդերենն ավելի լավ է ստացվում։ Եւ իսկապես, քրդերեն նրա վիպած պատումը կատարվում էր նույն «Շահ-Նամեի» վիպական չափով եւ երգեցիկ հնչերանգով»։ Ծանոթագրությունը նույն հոդվածի մեջ է։ Տե՛ս սույն հոդվածի 20-րդ ծանոթագրությունը։*

[22] *«Ռոստամ-Զալ». հայ-իրանական ժողովրդական վեպ (պատմեց Նարեկցի Պատուր Պողոսյան, գրի առավ 1915 թ. Արտաշես Բարսեղյան, խմբագրություն եւ առաջաբան՝*

վեպի բովանդակությունն ըստ դրվագների պահպանելու եւ ընդգծելու նկատառումներով: Այնուամենայնիվ, այս պարագայում եւս կշռույթայնությունը, որը ներքին հատկանիշ է, բուռն ու ժայթքող չէ, ինչպես, օրինակ, «Սասնա ծռեր»-ի տարբերակներում: Թե՛ այս տողատված պատումին, թե՛ մնացած տողատված (կամ հնարավոր տողատելի) տարբերակներին բնորոշ է տաղաչափական հետեւյալ նկարագիրը՝ վանկերի թիվը կայուն չէ եւ տատանվում է 2-ից մինչեւ առավելագույնը 15—16-ի մեջ:

Վերջին տարիներին (1970-ական թթ.) գրառված պատումներում արդեն նկատվում են լեզվաոճական որոշակի փոփոխություններ՝ կապված նախ բանասացների՝ Արեւելյան Հայաստանի տարբեր շրջաններում (Արարատ, Երեւան, Ապարան) վերաբնակվելու, ինչպես նաեւ նոր ժամանակների լեզվամտածողության հետ: Մի դիտարկում եւս. այս շրջանում գրառված պատումներում նկատելի են հաճախակի կիրառվող ռուսաբանություններ, անշուշտ առաջացած, ինչպես կասեին բանասացները, «մեր սովետական իշխանության»[23] ազդեցությամբ: Ժամանակներին բնորոշ լեզվական այսպիսի արտահայտչամիջոցները հետաքրքիր հավելումներ են, լեզվաոճական նորարարություններ: Դրանք միանգամից գրավում են ընթերցողի ուշադրությունը, օրինակ՝ «Մըկա էսո̈նց օչերետն *ի»,* «պատրոններ *պակասավ», «Ֆուրղունջի՛, քեզի բան չեմ ասե», «մեշոկ», «պադարկա», «պարախոդ», «աբիժիտ անել», «մա̈տեռա̈լիսըտըներ» եւ այլն. նշենք, որ առավել տպավորիչ է բանասացի կենդանի ձայնով արտաբերածը[24]:*

Այսպիսով՝ ի տարբերություն իրանական գրավոր ստեղծված հերոսավեպի՝ հայկական տարբերակները, որ հորինվել են իրանական ավանդության բանավոր փոխանցման ազդեցությամբ, տեղայնացվել եւ ազգայնացվել են բանավոր վերամշակմամբ, վիպական-հերոսական շնչով,

---

Կ. Մելիք-Օհանջանյանի) // Ֆիրդուսի. բանաստեղծի ծննդյան հազարամյակին նվիրված ժողովածու (պատ. խմբ. Հ. Զորյան), Երեւան, 1934, էջ 157—230:

[23] *Օրինակ՝ Արշակ Ավետիսյանի պատումը «Ռուստամ Զալ» Սիավուշի (Զա̈ուշ) ճյուղը (պատումը պահպանվում է Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսական արխիվի Ս. Հարությունյանի ֆոնդում, այն ընդգրկված է «Հայ-իրանական «Ռոստամ Զալ» վեպը եւ հայ վիպական ավանդույթը» ժողովածուի մեջ). «Իմա̈լ, ո̈ր մեր Սո̈վետա̈կան իշխա̈նությո̈ւնը ա̈րա̈վ, ջա̈րթուփըշուր, փա̈խըցըրեց, ա̈զատա̈գըրեց մեզի, նույն էլ էդ մա̈ռթըն էտ ձեւի ըտո̈նըցըն ա̈րա̈վ»: Տե՛ս ՀԱԻ, բանահյուսական արխիվի՝ Սարգիս Հարությունյանի ֆոնդ:*

[24] *«Ռուստամ Զալ» վեպի 1972—73 թթ. կատարված ձայնագրությունները պահպանվում են Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսական արխիվի՝ Ս. Հարությունյանի ֆոնդում:*

ժողովրդական պարզ արվեստով ու լեզվով։ Մեզ հասած տարբերակները հիմնականում արձակ-պատմողական են, որոշակի պահպանված է ազատ ոտանավորի չափը։ Վեպը, շարունակ բանավոր ավանդվելով, ձեռք է բերել նոր տարբերակներ։

РЕЗЮМЕ

В отличие от иранского письменного героического романа, армянские версии которого создавались под влиянием устной передачи иранской традиции, были локализованы и национализированы устной обработкой, эпико-героическим характером, простым народным творчеством и языком, дошедшие до нас варианты, в основном, в прозе – повествовательной форме. Свободный прозаический размер сохранялся в некоторой степени, роман непрерывно передавался в устной форме, приобретая новые версии.

SUMMARY

Unlike the Iranian written heroic novel, the Armenian versions that were created under the influence of the oral transmission of the Iranian tradition, were localized and nationalized by oral processing, epic-heroic character, simple folk art and language. The versions that have come down to us are mainly in prose-narrative form, free prosaic format has been preserved to some extent. The novel has been continuously transmitted orally, acquiring new versions.

Տ. ԱՐԱՐԱՏ ՔՀՆ. ՊՈՂՈՍՅԱՆ
«Վաչէ եւ Թամար Մանուկյան» մատենադարանի տնօրէն
Մայր Աթոռի հրատարակչական բաժնի տնօրէն, ԳՀՃ, ՍՎԴ

Ս. ԷՋՄԻԱԾՆԻ ԳԱՂՏՆԻ ԺՈՂՈՎԸ ԵՒ ՀԱԿՈԲ Դ. ՋՈՒՂԱՅԵՑԻ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԲԱՆԱԳՆԱՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅ ԱԶԱՏԱԳՐԱԿԱՆ ՊԱՅՔԱՐԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

Մուտք

Յակոբ Դ. Ջուղայեցի կաթողիկոսի (1655–1680 թթ.) գահակալության տարիներին նրա անմիջական նախաձեռնությամբ ազատագրական պայքարի ուղղությամբ տարվող աշխատանքների համար կարեւոր է անդրադառնալ Ս. Էջմիածնի 1677/1678 թ. գաղտնի ժողովին եւ դրան առնչվող մի շարք հարցերի։ Նշված ժողովին նախորդել է կաթողիկոսի՝ օտար միջավայրում դիվանագիտական կապերի հաստատման, հայ ազատագրական պայքարի գաղափարական միասնության նախապատրաստական աշխատանքը, որին մենք անդրադարձել ենք մեր նախորդ հրապարակումով[1]։

Այս ժողովը հանգուցային եւ ուղենշային դերակատարություն ունեցավ հայ ազատագրական պայքարի գաղափարական կողմնորոշման[2] հարցում, ինչպես նաեւ գործնական հող նախապատրաստեց հաջորդող գործիչների առավել իրատեսական ծրագրերի մշակման, գործողությունների համար։ Այս ժողովի մասին տեղեկությունները սերտորեն կապված են Իսրայել Օրու գործունեության հետ։ Բուն ժողովից որեւէ փաստաթուղթ չի պահպանվել, իսկ այն տեղեկությունները, որոնք պահպանվել եւ հասել են մեզ, ժողովի թվականից շուրջ 20 տարվա վաղեմության են, թեեւ դրանցում առկա տվյալներից որոշները հիմնավորվում են հարակից այլ տեղեկություններով եւ «զուրկ չեն հիմքից»[3]։

---

[1] *Տե՛ս* Տ. Արարատ Քհն. Պողոսյան, *Հակոբ Դ. Ջուղայեցի կաթողիկոսը եւ հայ ազատագրական պայքարը 1655–1674 թթ., «Էջմիածին», 2020, Է., էջ 24–38, «Էջմիածին», 2020, Ը., էջ 45–60։*

[2] *Ըստ Հրաչիկ Միրզոյանի՝ «XVII դ. կեսերից հայ-ռուսական առեւտրա-տնտեսական ու մշակութային կապերի ուժեղացմանը զուգընթաց աստիճանաբար սաղմնավորվում էր հայ ժողովրդի ազատագրության ռուսական կողմնորոշումը» (տե՛ս* Հ. Միրզոյան, XVII *դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Երեւան, 1983, էջ 154)։*

[3] Ա. Հովհաննիսյան, *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք երկրորդ, Երեւան, 1959, էջ 207։*

Պատմագիտության մեջ այս ժողովի շուրջ առկա մասնագիտական գնահատականները տարբեր են, իսկ երբեմն էլ՝ հակասական։ Այդ մասին վկայում է խնդիրը քննության առած Աշոտ Հովհաննիսյանը, ըստ որի՝ Հակոբ կաթողիկոսի մահվանից հետո արդեն իսկ «...հայ կյանքում շարունակվում էին էջմիածնի խորհրդաժողովի շուրջն արծարծված թեր եւ դեմ կարծիքների բախումները»[4]։

Ժողովի արդյունքների կարեւորությունը հայ ազատագրական պայքարի տվյալ փուլում հասկանալու համար կարեւոր է անդրադառնալ խորհրդաժողովի տեղին, թվականին, մասնակիցներին, բանագնացներին եւ մի շարք կարեւոր այլ հարցերի, որոնք կարող են լույս սփռել ԺԷ. դարավերջի հայ ազատագրական պայքարի պատմության ուսումնասիրությանը։

Ժողովի տեղի խնդիրը

Ընդհանրապես հայ ազատագրական պայքարի ուսումնասիրությունը ցույց է տվել, որ Հայ Եկեղեցին, ի դեմս եկեղեցականների, եղել է հայոց պետականության անկախության վերականգնման եւ պահպանման համար մղվող պայքարի առաջամարտիկը։ Այս իրողությամբ է պայմանավորված, որ հայ ազատագրական պայքարի միջնադարյան ողջ պատմությունը սերտորեն առնչվում է եկեղեցական գործիչների գործունեությանը, որոնց գործողությունները հիմնականում համակարգում էին Հայոց կաթողիկոսները։ Իսկ վերջիններս, կապված Հայրապետական Աթոռի տեղափոխություններով, հաճախ այդ պայքարը համակարգում, առաջնորդում էին տարբեր կենտրոններից։

Հայ ազատագրական պայքարի համար թերեւս նոր փուլ էր, երբ Հայրապետական Աթոռը 1441 թ. Սսից վերահաստատվեց Վաղարշապատում։ Այստեղ վերահաստատման պատմական իրողությունը մենք չենք դիտարկում որպես լոկ եկեղեցապատմական իրադարձություն, այլ Աթոռը Ս. Էջմիածնում վերահաստատելը կարեւորում ենք նախեւառաջ ազգահավաքության[5] եւ հավատքի ու դավանանքի անաղարտ պահելու

---

[4] Ա. Հովհաննիսյան, *Դրվագներ...*, էջ 220։

[5] *Տե՛ս* Թովմա Մեծոփեցի, *Պատմագրութիւն*, աշխ.՝ Լեւոն Խաչիկեանի, Երեւան, 1999, էջ 288. Ստ. Մելիք-Բաշխեան, *Հայոց պատմութեան աղբիւրագիտութիւն. հնագոյն ժամանակներից մինչեւ XVIII դարի վերջը*, երրորդ հրատ., Երեւան, 1996, էջ 238. Թովմա Մեծոփեցի, *Պատմագրական երկեր*, թարգմ., առաջաբ. եւ ծանոթ.՝ Արշակ Մադոյեանի, Երեւան, 2003, էջ Ժ.–ԺԱ.։

նշանակությունն արժեւորելու տեսանկյունից։ Թեեւ կաթողիկոսական գահը Ժ.–ԺԵ. դարերում անընդհատ տեղափոխվել է, սակայն Ս. Էջմիածինը շարունակել է մնալ հայ ժողովրդի համար որպես ներշնչման աղբյուր եւ հայկականության խորհրդանիշ։ Հատկապես այդ մասին է փաստում Մայր Տաճարին նվիրված ողջ միջնադարյան գրականությունը[6]։

Այս տեսանկյունից ԺԶ.–ԺԷ. դարերի հայ ազատագրական պայքարի պատմությունն ուսումնասիրելիս անհնար է շրջանցել Ս. Էջմիածինը եւ նրա գահակալներին։ Հատկապես ԺԷ. դարում Ս. Էջմիածնի Հայոց կաթողիկոսների եւ ընդհանրապես եկեղեցականների աշխույժ դերակատարությունը եւ մասնակցությունը հայ ազատագրական պայքարի կազմակերպման գործում առավել ցայտուն է, որն ամենեւին էլ պատահական չէ եւ բացատրվում է տվյալ դարաշրջանի մշակութային վերազարթոնքով[7], որի կարկառուն ներկայացուցիչներից է նաեւ «բարենորոգչական դպրոցի աշակերտ»[8]՝ իր ժամանակակիցների բարձր գնահատանքին արժանացած[9]Հակոբ Դ. Ջուղայեցի կաթողիկոսը[10]։ Վերջինիս հայրենի պետականության վերականգնման համար հայրենիքում եւ նրա սահմաններից դուրս մղվող պայքարը կազմակերպելու գործունեությամբ էլ պայմանավորված՝ Ժէ. դարի կեսից սկսվում է հայ ժողովրդի պատմության նոր շրջանը[11]։

Հատկանշական է, որ Ժէ. դարում, հատկապես դարի կեսից սկսած, հենց Ս. Էջմիածնում էին ստեղծված այնպիսի բարենպաստ պայմաններ, որոնք հնարավորություն էին ընձեռում Հակոբ կաթողիկոսին զբաղվելու ոչ միայն ներեկեղեցական խնդիրները հարթելով, այլեւ զարկ տալու մշակութային կյանքին եւ նախաձեռնելու Հայաստանի՝ օտարի լծից ազատագրվելու փորձ։ Այդ փորձն ամենեւին էլ պարզ պատկերացնելիք չէ,

---

[6] *Տե՛ս Սուրբ Էջմիածինը հայ մատենագրությունում (V–XIX դդ.), աշխ.՝ Հ. Քյոսեյանի եւ Վ. Դեւրիկյանի, Ս. Էջմիածին, 2003։*

[7] *Պատմաբան Վ. Դիլոյանը Ժէ. դարի կրթալուսավորչական շարժման ներկայացուցիչների գործունեությամբ է պայմանավորում հայ ժողովրդի ազգային ինքնագիտակցության բարձրացումը եւ «հուսալի դաշնակիցներ որոնելու» գործընթացը. (տե՛ս Հայոց պատմություն, հտ. III, Նոր ժամանակաշրջան (XVII դարի երկրորդ կես – 1918 թ.), գիրք առաջին (XVII դարի երկրորդ կես – XIX դարի վերջ), Երեւան, 2010, էջ 17։*

[8] *Մ. ԽՈՍՏԻԿԵԱՆ, Վերածնութեան շրջան. Ժէ. դարու հայոց վերանորոգիչ կաթուղիկոսները. Յակոբ կաթուղիկոս Ջուղայեցի («Արարատ» ամսագիր, 1902, Թ.–Ժ., էջ 272։*

[9] *Տե՛ս Վ. ԴԻԼՈՅԱՆ, Հայոց պատմության պարբերացման մի քանի հարցերի շուրջ, «Բանբեր Երեւանի համալսարանի», 1993, թիվ 3, էջ 6–7։*

[10] *Տե՛ս ԼԵՒՈՆ ՍՐԿ. ԱՂՈՍՅԱՆ, Հակոբ Դ. Ջուղայեցի կաթողիկոսը եւ հայ ազատագրական շարժումը, ավարտաճառ, Ս. Էջմիածին, էջ 34 (անտիպ)։*

[11] *Տե՛ս Ա. ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ, Հայոց պատմության նոր պարբերացման խնդիրները, «Հայագիտության հարցեր», 2017, թիվ 3, էջ 202։*

այն ենթադրում էր առաջին հերթին հայ հասարակության կարող ուժերի համախմբում, հասարակության ազատ ապրելու ինքնագիտակցության եւ լուսավորության բարձրացում, օտար միջավայրում դիվանագիտական կապերի հաստատում եւ շահագրգիռ ուժերի ներգրավում, իսկ այդ ամենը տարիների շարունակական տքնաջան աշխատանք էր պահանջում։ Եւ այս ամենը Ս. Էջմիածինն իրականացնում էր պարսկական եւ թուրքական ուժերի եւ գործակալական խիստ հսկողության ներքո։

Ժողովի թվականի խնդիրը

Հակոբ կաթողիկոսի գործունեությունը հայ ազատագրական պայքարի կազմակերպման ուղղությամբ կրում էր շարունակական բնույթ, եւ 1670-ական թվականների վերջի այս նախաձեռնությունը նրա ձեռնարկումների հերթական փուլն էր։ Այս ժողովի գումարման թվականի շուրջ կան տարակարծություններ։ Խնդիրը կարելի էր շրջանցել՝ համաձայնելով մասնագիտական գրականության մեջ առկա այս կամ այն թվականին։ Սակայն, մեր կարծիքով, ժողովի թվականի խնդրին անդրադառնալը կարող է լուծել ավելի խորքային հարցեր։ Այսօր հայ պատմագիտության կողմից ընդունելություն գտած թվականը համարվում է 1677-ը, սակայն շրջանառության մեջ է նաեւ 1678 թվականը։ Առաջին հայացքից էական նշանակություն չունեցող թվականի ճշգրտումը կարող է լույս սփռել պարսկական եւ թուրքական տիրապետության ներքո հեծծող բախտակից ժողովուրդների, հատկապես վրաց[12] ժողովրդի հետ համատեղ ճակատ կազմելու եւ հնարավոր համագործակցության պատմության վրա։

Ժողովի մասին տեղեկությունները մեզ են հասել Իսրայել Օրուն վերաբերող փաստաթղթերի միջոցով[13]։ Եւ այսօր շատ հարցեր, կապված սույն ժողովի հետ, հենց լուսաբանվում եւ ներկայացվում են այդ փաստաթղթերի հաղորդած տեղեկությունների հիման վրա։ Ուստի դրանցում առկա տեղեկությունների ճշգրտումն ու համադրումն այլ աղբյուրների հետ կարող է լույս սփռել հայ ազատագրական պայքարի կազմակերպման որոշ հարցերի վրա։

---

[12] *Տե՛ս* Ա. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, *Զաքարիա Ագուլեցին եւ իր ժամանակը, հրատ. պատրաստ. Վարուժան Պողոսյանը, Երեւան, 2017, էջ 102։*

[13] *Տե՛ս* Г. А. Эзов, Сношения Петра Великого с армянским народом. Документы извлеченные из московского главного и С.-Петербургского архивов министерства иностранных дел, австрийского продворного и государственного архива, королевско-баварского тайного государственного архива, СПб, 1898։

Օրմանյան սրբազանը եւ այլ հեղինակներ աներկբա ընդունում են ժողովի 1678 թ. տեղի ունեցած լինելու հանգամանքը[14]։ Իսկ որոշ ուսումնասիրողներ[15], հիմք ընդունելով մի շարք աղբյուրների հաղորդած տեղեկությունները, պնդում են, որ ժողովը տեղի է ունեցել 1677-ին։

Մեր կարծիքով,՝այս թվականի ճշգրտումը մեզ հնարավորություն կընձեռի առավել հստակ պատկերացնելու բանակցությունների եւ գործողությունների այն շրջանակը, որը նախատեսված էր այս փուլում։ Ըստ որի էլ կարող ենք հետեւություններ անել, թե վերջին երկու տասնամյակում ինչ գաղափարական եզրահանգումներ եւ գործնական քայլերի ակնկալիքներ ուներ Հակոբ կաթողիկոսը։

Ժողովի՝ 1678 թ. տեղի ունեցած լինելու կողմնակիցների համար հիմք են ծառայել հայ մելիքների ստորագրած գրությունը («Դարձեալ թվին Ռճիէ-ին [=1127] (+551=1678.— նշումը մեռն է*) մենք ժողովեցանք միատեղ»[16]) եւ Օրու զեկուցագիրը («*...тому де 23[17] года, в Ревани городе армянской патріархъ, а с ним 12 человек старшины их армянской, ...ысоветовали»[18]*), որոնցում հստակ արձանագրված է, որ ժողովը տեղի է ունեցել նշված թվականին։ Իսկ ժողովը 1677 թ. տեղի ունեցած լինելու կողմնակից ուսումնասիրողների համար հիմք են ընդունվում Զաքարիա սարկավագի[19], Զաքարիա Ագուլեցու[20] եւ Սիմեոն Երեւանցու[21] հաղորդած տեղեկությունները։ Ա. Հովհաննիսյանը, համադրելով այս տեղեկությունները, հանգում է այն*

---

[14] *Տե՛ս* Մաղաքիա Արք. Օրմանեան, *Ազգապատում, հտ. Բ., Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 3026.* Ա. Հովհաննիսյան, *Իսրայել Օրին եւ հայ ազատագրական գաղափարը, Երեւան, 2016, էջ 147.* Լեո, *Խոջայական կապիտալը եւ նրա քաղաքական-հասարակական դերը հայերի մեջ, Երեւան, 1934, էջ 120.* Լեո, *Երկերի ժողովածու, հտ.* III, *Երեւան, 1969, էջ 337։* Լեո, *Երկերի ժողովածու, հտ.* V, *Երեւան, 1986, էջ 261.* Յ. Քիւրտեան, *Նիւթեր Յակոբ Ջուղայեցի կաթողիկոսի կենսագրութեան համար (1655–1680), «Հասկ», 1952, մարտ-ապրիլ, էջ 88.* Ա. Աբրահամյան, *Վարդան Կաֆայեցու չափածո տոմարը, «Էջմիածին», 1954, Թ., էջ 28–29։*

[15] *Տե՛ս* Ա. Հովհաննիսյան, *Դրվագներ...., էջ 207–208. Հայոց պատմություն...., էջ 17.* Պ. Հովհաննիսյան, *Պատմագիտական ուսումնասիրություններ, նյութերի ժողովածու, Երեւան – Ս. Էջմիածին, 2017, էջ 30.* Հ. Միրզոյան, XVII *դարի..., էջ 40.* К. Айвазян, История отношений русской и армянской церквей в средние века, Ереван, 1989, *էջ 151։*

[16] *Տե՛ս* Г. А. Эзов, *նշ. աշխ., էջ 17։*

[17] *Զեկուցագիրը գրված է 1701 թվականին։*

[18] *Տե՛ս* Г. А. Эзов, *նշ. աշխ., էջ 92։*

[19] *Տե՛ս* Զաքարիա Քանաքեռցի, *Պատմութիւն, աշխատ.՝ Արմեն Վիրաբյանի, Երեւան, 2015, էջ 141։*

[20] *Տե՛ս* Ա. Հովհաննիսյան, *Դրվագներ..., էջ 174–175.* Հ. Միրզոյան, *Հովհաննես Մրքուզ Ջուղայեցի, Երեւան, 2001, էջ 207.* Զաքարիա Ագուլեցի, *Օրագրութիւն, Երեւան, 1938, էջ 128։*

[21] *Տե՛ս* Սիմեոն Կաթողիկոս Երեւանցի, *Ճամբռ, թարգմ., առաջ. եւ ծանոթ.՝ Վ. Համբարձումյանի, Երեւան, 2003, էջ 113։*

եզրակացության, որ ժողովը պետք է տեղի ունեցած լինի 1677 թ., ուստի 1678 թ. «բոլոր պարագաներում Էջմիածնի խորհրդաժողովի գումարման համար պիտի շտկելի համարենք»[22], թեեւ նշենք, որ Հովհաննիսյանն այլ աշխատությունների մեջ ժողովի թվականը համարում է 1678 թ.[23]։

Մեր կարծիքով՝ ուսումնասիրողները խնդրին պետք է մոտենան ոչ թե աղբյուրների հաղորդած տեղեկությունները հակադրելով, այլ համադրելով։ Հատկանշական է, որ Ագուլեցին մեզ հետաքրքրող խնդրի շուրջ ունի երկու հիշատակություն. առաջինում, խոսելով Հակոբ կաթողիկոսի Ցղնա եւ Ագուլիս կատարած այցերի մասին, գրում է. «Թվին ՌՃԻԶ յունիսի մէկ յԵրեւան.... անիցն փախաւ, գնաց Վ[24]....»[25], իսկ երկրորդ անգամ հիշատակում է այն ժամանակը, երբ 1679 թ. դեկտեմբերի 15-ին Միքայել վարդապետը, որպես Էջմիածնի աթոռակալ եւ նվիրակ, այցելում է Ագուլիս. «Քանզի Յակոբ կաթողիկոսն այս բ ամ է, որ Էջմիածնայ Սէֆիղուլի խանի ձեռացն փախաւ, գնաց Վրացտուն, Վրացտան վերայ գնաց Խորմացատուն»[26]։ Ինչպես տեսնում ենք, առաջին հիշատակությունն անորոշ է եւ ոչինչ չասող , պարզ է մի բան, որ հունիսի մեկին կաթողիկոսը եղել է Երեւանում, միայն երկրորդ հիշատակության շնորհիվ է, որ հասկացվում է, թե կաթողիկոսը 1679 թ. դեկտեմբերի 15-ից առաջ երկու տարի բացակայել է Մայր Աթոռից եւ գտնվել Վրաստանում։

Զաքարիա Քանաքեռցին եւս հստակ ոչինչ չի հիշատակում։ Ըստ պատմագրի՝ Հակոբ կաթողիկոսը «ձանձրացաւ ի բազում պարտատուացն»[27], ուստի խույս տալու նպատակով մեկնում է Վրաստան, որտեղ «աւուրս ինչ» մնալով՝ մեկնում է Կ. Պոլիս[28]։

Հետաքրքրական տեղեկություններ է պարունակում Սիմեոն Երեւանցու «Ջամբռ» աշխատությունը, որտեղ հեղինակը, անդրադառ-

---

[22] Ա. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, *Դրվագներ..., էջ 208։*

[23] *Տե՛ս* Ա. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, *Հայ-ռուս օրիենտացիայի ծագման խնդիրը. պատմական-քննադատական ուսումնասիրություն, էջմիածին, 1921, էջ* V. Ա. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, *Զաքարիա Ագուլեցին...., էջ 99։*

[24] *Ուսումնասիրողներն այս հիշատակության «Վ....»-ն հավանական են համարում, որ ընթերցվել է «Վրացտուն» (տե՛ս* ԶԱՔԱՐԻԱ ԱԳՈՒԼԵՑԻ, *Օրագրություն, Երեւան, 1938, էջ 128).* Ա. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, *Դրվագներ...., էջ 207։*

[25] ԶԱՔԱՐԻԱ ԱԳՈՒԼԵՑԻ, *Օրագրություն, Երեւան, 1938, էջ 128։*

[26] *Անդ, էջ 145։*

[27] *Ըստ Զաքարիա Քանաքեռցու՝ Ոնոփրիոսը Ս. Էջմիածնի անունով պարտքեր էր կուտակել, իսկ պարտատուները որպես պարտապան ճանաչում էին կաթողիկոսին, ուստի նրանից էլ պահանջում էին իրենց հասանելիք պարտքը (տե՛ս* ԶԱՔԱՐԻԱ ՔԱՆԱՔԵՌՑԻ, *նշ. աշխ., էջ 141։*

[28] *Տե՛ս անդ։*

նալով Ամենայն Հայոց եւ Գանձասարի (իմա՛ Աղվանից) կաթողիկոսությունների հարաբերություններին, հիշատակում է Գանձասարի Սիմեոն կաթողիկոսի 1677 թ. մի գրությունը[29]՝ ուղղված Հակոբ Ջուղայեցի կաթողիկոսին՝ կնքված իր եւ մի քանի եպիսկոպոսների կողմից, որը եւ պահվում է Մայր Աթոռում[30]։ Ա. Հովհաննիսյանը, գնալով «Ջամբռ»-ում հիշատակված գրության բնօրինակի հետքերով, այն հայտնաբերում է Երեւանի Մատենադարանում[31], որի ուսումնասիրությունից պարզում է, որ երկու կաթողիկոսները հավանաբար հանդիպել են Վրաստանում[32]։ «Ջամբռ»-ը հիշատակում է մի տեղեկություն եւս, որտեղից թեեւ հստակ չէ, որ կաթողիկոսը 1678 թ. եղել է Վրաստանում, այնուամենայնիվ հստակ է, որ նույն թվականին «կաթողիկոսի միջոցով» Շուլավեր գյուղում այգի են նվիրել Ս. Էջմիածնին[33]։ Հ. Քյուրտյանը, անդրադառնալով Առաքել Բոկոտնի գործունեությանը, առաջին անգամ հրապարակում է մի նամակ[34], որն Առաքելը գրել էր Հավատի տարածման ժողովի ղեկավարությանը։ Նամակում, որը թվագրված է 1678-ի նոյեմբերի 12-ով, նշված է, որ արդեն 16 ամիս է՝ կաթողիկոսի հետ ճանապարհ են ելել եւ նպատակ են ունեցել Մոսկվայի վրայով այցելել Հռոմ, սակայն չի հաջողվել, եւ նրանք ետ են դարձել[35]։ Քյուրտյանը բավական խիստ քննության է առել սույն նամակի բովանդակության արժանահավատությունը[36], սակայն այստեղ մեզ հետաքրքրող տեղեկությունն այն է, որ նախաձեռնած ճանապարհորդությունը, ինչ-ինչ արգելքների հանդիպելով, ընդհատվել է։ Ժողովի թվականի վերաբերյալ հստակություն չեն մտցնում նաեւ Միքայել Չամչյանի հաղորդած տեղեկությունները։ Նա գրում է, որ կաթողիկոսը, Կ. Պոլսի եւ Երուսաղեմի Հայոց պատրիարքություններում տեղի ունեցող խառնակ իրավիճակից նեղված, որոշեց գնալ Կ. Պոլիս եւ հաշտեցնել հակառակորդ կողմերին[37]։

---

[29] *Ըստ «Ջամբռ»-ի գրության՝ միջնադարում Գանձասարի կաթողիկոսությունում գոյություն է ունեցել «սխալ եւ կանոնից դուրս սովորություն», ըստ որի՝ կաթողիկոսի ազգականն իրեն կարող էր առաջադրել կաթողիկոսի թեկնածու՝ կաթողիկոսությունը նկատելով որպես «հայրենի ժառանգություն» (տես* Սիմեոն Կաթողիկոս Երեւանցի, *Ջամբռ, Երեւան, 2003, էջ 113)։*

[30] *Տես անդ։*

[31] *Տես* Ա. Հովհաննիսյան, *Դրվագներ..., էջ 209։*

[32] *Տես անդ։*

[33] *Տես* Սիմեոն Կաթողիկոս Երեւանցի, *նշ. աշխ., էջ 288։*

[34] *Տես* Յ. Քիւրտեան, *Յակոբ Կաթողիկոս Ջուղայեցի, Անթիլիաս–Լիբանան, 1965, էջ 48–89։*

[35] *Տես* Յ. Քիւրտեան, *Յակոբ Կաթողիկոս..., էջ 48։*

[36] *Տես* Յ. Քիւրտեան, *Յակոբ Կաթողիկոս..., էջ 49–51։*

[37] *Տես* Միքայել Չամչեան, *Հայոց պատմութիւն, հտ. Գ., Երեւան, 1984, էջ 718։*

Իսկ գժտությունները Կ. Պոլսում եւ Երուսաղեմում սկսվել էին դեռեւս 1660-ականներին եւ 1670-ականներին շարունակվում էին: Ուստի դժվար է կռահել, թե, «կամեցաւ Յակոբ կաթողիկոս դարման ինչ մատուցանել այսմ ամենայնի»[38] ասելով, որ տարվա[39] դեպքերը «դարմանել»-ը նկատի ուներ: Ըստ Ջամչյանի՝ 1679 թ. դեկտեմբերին Հակոբ կաթողիկոսն արդեն Կ. Պոլսում էր: Դեկտեմբերին Կ. Պոլիս հասնելու տեղեկությունը, առանց որոշ աղբյուրներ մատնանշելու, ընդունում է նաեւ Օրմանյանը[40]: Իսկ Հ. Քյուրտյանը, հիմք ընդունելով Հակոբ Ջուղայեցու Եղիազար Այնթափցուն ուղղված նամակը, Հակոբ կաթողիկոսի Կ. Պոլիս մուտքը համարում է 1679 թ. հոկտեմբերի 25-ը[41]: Իսկ Ա. Հովհաննիսյանը, հիմնվելով Հակոբ կաթողիկոսի՝ հրապարակված նամակների վրա, հանգում է այն եզրակացության, որ կաթողիկոսը 1679 թ. հունվարին արդեն իսկ ժամանած է եղել Կ. Պոլիս[42]: Մերօրյա պատմագիտությունը Հակոբ Կաթողիկոսի Կ. Պոլիս հասնելու թվականը համարում է 1678-ը[43]:

Ինչպես տեսնում ենք, վերոբերյալ հիշատակությունները ժողովի՝ 1677 կամ 1678 թ. տեղի ունեցած լինելը փաստելու առումով արժանահավատ տեղեկություններ չեն փոխանցում, մութ է մնում նաեւ, թե կաթողիկոսը երբ է Կ. Պոլիս հասնել: Հնարավոր չէ անտեսել ո՛չ մատենագիրների, ո՛չ էլ Իսրայել Օրու գործունեության առնչվող փաստաթղթերի հաղորդած տեղեկությունները: Միեւնույն ժամանակ այս տեղեկություններին պետք է մոտենալ միմյանց համադրելու սկզբունքով: Հետեւաբար, քանի դեռ չկան հստակ տեղեկություններ որեւէ թվականն աներկբա ընդունելու համար, հավանական ենք համարում, որ 1677 թ., իրոք, Հակոբ կաթողիկոսը, խուսափելով խանի եւ պարտատերերի հետապնդումներից,

---

[38] Անդ:

[39] Ջամչյանը գրում է, որ Կ. Պոլսի եւ Երուսաղեմի Հայոց պատրիարքություններում ստեղծված ներեկեղեցական խնդիրներն սկսվել էին ավելի վաղ՝ 1676-ից, իսկ կաթողիկոսի Կ. Պոլիս գնալը ներկայացնում է 1679 թ. անցքերի նկարագրության ներքո, ուստի դժվար է ասել, թե կաթողիկոսը որ դեպքի մասին լսելով է նախաձեռնել գնալ Կ. Պոլիս (տե՛ս Միքայէլ Չամչեան, նշ. աշխ., էջ 716—718):

[40] Տե՛ս Մաղաքիա արք. Օրմանեան, նշ. աշխ., էջ 3028:

[41] Տե՛ս Յ. Քիւրտեան, Իսրայէլ Օրի. պատմաքննական ուսումնասիրութիւն, Վենետիկ, 1960, էջ 16, 18:

[42] Տե՛ս Ա. Հովհաննիսյան, Դրվագներ..., էջ 217:

[43] Վալտեր Դիլոյանը եւ Պետրոս Հովհաննիսյանը Հակոբ կաթողիկոսի Կ. Պոլիս ժամանելու թվականը համարում են 1678-ը (տե՛ս Հայոց պատմություն...., էջ 17 եւ Պ. Հովհաննիսյան, Պատմագիտական ուսումնասիրություններ...., էջ 30):

կարճ ժամանակով մեկնել է Վրաստան, որտեղ գուցե տեսնելով վրացիների ազատագրության ուղղությամբ դրսեւորվող նկրտումները, ինչպես նաեւ հանդիպելով խոշընդոտների՝ վերադարձել է եւ նախապատրաստական աշխատանքներ իրականացնելուց հետո՝ 1678 թ., Ս. Էջմիածնում հրավիրել գաղտնի ժողով։ Այլապես չի հիմնավորվում Ա. Հովհաննիսյանի այն տեսակետը, ըստ որի՝ կաթողիկոսը շուրջ երկուսուկես տարի դեգերել է Վրաստանում[44]*։*

Ժողովի մասնակիցները եւ բանագնացները

Մաղաքիա Օրմանյանը Ս. Էջմիածնում տեղի ունեցածը ժողով չի համարում. «....հնար չէ այդ գումարումը ժողով կոչել այն իմաստով, որով կիմանանք մենք ազգային ժողովները»[45]*։ Անշուշտ, եթե Օրմանյան սրբազանը նկատի ունի ժողովի մասնակիցների քանակը, ապա, ըստ Իսրայել Օրու՝ Պարսկաստանից Մոսկվա կատարած ճամփորդության 29 հուլիսի 1701 թվակիր բացատրագրի հաղորդած տեղեկությունների, ժողովականների քանակը եղել է 12*[46]*։ Սակայն Օրմանյան Սրբազանը մեկ այլ առիթով գրում է. «Հարկաւ այդ միջոցին մէջ իրեն մօտեցան Հայաստան գտնուող տարբեր միաբանութիւններէ աբեղաները, հարկաւ Յակոբ տեսակցեցաւ եւ խորհրդակցեցաւ բանիմաց եւ բարեմիտ Հայերու հետ, եւ այդ ճիգերու հետեւանքը պէտք է ըլլայ այն յատուկ խորհրդակցութիւնը զոր կազմեց 1678-ին (ԼԷՕ. Ա. 239)»*[47]*։ Այսինքն՝ ստացվում է, որ բուն ժողովին նախորդել է խորհրդակցությունների մի մեծ շղթա։*

Մենք արդեն նշեցինք, որ շուրջ երկու տասնամյակ Հակոբ կաթողիկոսն աչալուրջ հետեւում էր զարգացող իրադարձություններին, իր՝ Թուրքիա եւ Պարսկաստան կատարած ճամփորդությունների ընթացքում հետազոտել եւ ուսումնասիրել էր հայ ժողովրդի սեփական ուժերով ազատագրվելու հնարավորությունները, ստեղծել էր օտար միջավայրում դիվանագիտական բարենպաստ հող, այսինքն՝ ամբողջ նախապատրաստական աշխատանքն ավարտված էր։ Այդ շրջանում նաեւ խնդիրներ էին առաջացել Թուրքիայի եւ Պարսկաստանի ներքաղաքական կյանքում. աստիճանաբար օտարի լուծը թոթափելու ազատության դրոշ էին

---

[44] *Տե՛ս* Ա. Հովհաննիսյան, *Դրվագներ...*, *էջ 217։*
[45] Մաղաքիա Արք. Օրմանեան, *նշ. աշխ, էջ 3027։*
[46] *Տե՛ս* Г. А. Эзов, *նշ. աշխ., էջ 92։*
[47] Մաղաքիա Արք. Օրմանեան, *նշ. աշխ., էջ 3026։*

բարձրացնում հարեւան Վրաստանը[48], հույները եւ ասորիները[49], իսկ Եւրոպայում ի հայտ էին գալիս հզորացող նոր պետություններ։ Քանի որ իր նախորդ ճամփորդությունների ընթացքում հարցն արդեն լայնորեն շոշափվել էր հայության տարբեր շահագրգիռ եւ կարող ուժերի հետ, ուստի այժմ Արեւելյան Հայաստանի նշանավոր եկեղեցական եւ աշխարհական գործիչների հետ առանձին-առանձին վերլուծելով այն, հավանաբար կասկածների տեղիք չտալու համար, Ս. Էջմիածնում նպատակահարմար է եղել պարզապես առավել նշանավոր եկեղեցական եւ աշխարհական գործիչներով մեկտեղվել՝ իրականում ոչ թե որոշում կայացնելու, այլ քննարկելու բանագնացության հետ կապված կազմակերպչական մի շարք հարցեր[50]։ Մենք պնդում ենք, որ այդչափ կարեւոր խնդիրները, ինչպիսին են Հայաստանի ազատագրությունը եւ նման կարեւոր առաքելություն իրականացնող բանագնացության գլուխ կանգնած կաթողիկոսի հանգամանքը, ապացուցում են, որ մինչ այդ գաղտնի, սակայն առանձնաբար քննարկվել են ընդհանուր ռազմավարական հարցեր[51]։

Ուստի հայ ազատագրական պայքարի այս փուլի եւ Հակոբ կաթողիկոսի գործունեության լուսաբանության տեսանկյունից կարեւոր ենք համարում գաղտնի ժողովի մասնակիցներին եւ բանագնացներին անդրադառնալը։ Ինչպես նշեցինք, կարծում ենք, որ Հակոբ կաթողիկոսը

---

[48] *Տե՛ս* Ա. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, *Դրվագներ..., էջ 202.* Ա. ՎԻՐԱԲՅԱՆ, *Վրաստանի* XVII *դ. պատմության հարցերը Զաքարիա Քանաքեռցու «Պատմագրության» համատեքստում, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 2012, թիվ 1, էջ 60–61.* Հ. ԱՆԱՍՅԱՆ, XVII *դարի ազատագրական շարժումներն Արեւմտյան Հայաստանում, Երեւան, 1962, էջ 161։*

[49] *Տե՛ս* Հ. ԱՆԱՍՅԱՆ, *նշ. աշխ., էջ 94–106։*

[50] *Տե՛ս* Ա. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, *Զաքարիա Ագուլեցին ...., էջ 101։*

[51] *Հայ Եկեղեցու պատմությանն անծանոթ չէ այն գործելաոճը, որ երբ ժողովի հրավիրյալը չի կարողանում անձամբ ներկա գտնվել, ապա կա՛մ գրով է համաձայնություն տալիս, կա՛մ իր ներկայացուցչին է ուղարկում։ Օրինակ՝ 1441 թ. Հայրապետական Աթոռը Սսից Ս. Էջմիածնում վերահաստատելու առիթով հրավիրված ժողովից բացակա մասնակիցների առիթով Թովմա Մեծոփեցին գրում է. «Եւ ի հեռաւոր վարդապետաց եւ եպիսկոպոսաց թղթով միաբանեալ ընդ մեզ», ինչից հետո թվարկում է մեկ տասնյակից ավելի վարդապետների եւ եպիսկոպոսների անուններ, որոնք գրով տվել են իրենց համաձայնությունը ժողովի կայացրած որոշմանը (տե՛ս* Թովմա Մեծոփեցի, *Յիշատակարան, հրատ. պատրաստ.* Տ. Արարատ քհնյ. Պողոսեան, *Ս. Էջմիածին, 2017, էջ 42, 44)։ Ուստի հավանական է, որ նման գործելաոճ է որդեգրել նաեւ Հակոբ Ջուղայեցի կաթողիկոսը՝ ժողովից առաջ առանձնաբար խորհրդակցելով նշանավոր եկեղեցական եւ աշխարհիկ գործիչների հետ։ Մեր այս կարծիքն ամրապնդվում է, երբ հիշում ենք, որ Հակոբ Ջուղայեցի կաթողիկոսն արդեն իսկ ուներ նման փորձառություն. մասնավորապես երբ 1665 թ. ճամփորդությունից առաջ Ս. Էջմիածնում էին մեկտեղվել ժամանակի նշանավոր եկեղեցական եւ աշխարհիկ գործիչները (տե՛ս* Տ. ԱՐԱՐԱՏ ՔՀՆ. ՊՈՂՈՍՅԱՆ, *Հակոբ Դ. Ջուղայեցի կաթողիկոսը...., Է., էջ 24–38, Ը, էջ 45–60)։*

1677 թ. նախաձեռնել է հերթական ճանապարհորդությունը: Աղբյուրներում այս ճանապարհորդությունը ներկայացվել է որպես Կ. Պոլսի եւ Երուսաղեմի Հայոց պատրիարքություններում ստեղծված խառնակ վիճակը «դարմանելու»[52], մեկ այլ դեպքում՝ «միաբանութիւն սրբոյ եկեղեցւոյ»[53], մեկ ուրիշում՝ «ի բազում պարտատուացն»[54] «փախավ, գնաց»[55]: Չմերժելով բոլոր այս երեւույթների առկայությունը՝այնուամենայնիվ պետք է պնդել, որ Հակոբ կաթողիկոսի իրական նպատակը եւ գործունեության մյուս երեսը, հասկանալի պատճառներով, հրապարակային չեն եղել: Իրական մտադրության մասին մենք կարծիք ենք կազմում՝ համադրելով կաթողիկոսի վերջին տարիների գործունեությանը վերաբերող նյութերը:

Առաջին հերթին պետք է արձանագրել, որ 1677 թ. հունիսի 1-ից հետո Վրաստան այցելելու առթիվ թե՛ Ագուլեցին եւ թե՛ Քանաքեռցին պնդում են, որ գնացել է պարտքերը մարելու համար դրամահավաք կազմակերպելու: Ուստի, ինչպես տեղին նկատել է Քյուրտյանը, «հաւանական չէ, որ գաղտնի կատարուած նման փախուստի մը համար պատգամաւորութիւն ըլլար»[56]: Անշուշտ շատ ճիշտ դիտարկում է, սակայն սա եւս մեկ ապացույց է, որ կաթողիկոսի միայնակ Վրաստան անցնելու նպատակն իրոք եղել է գումար հայթայթելը: Վստահ ենք, որ հենց Վրաստանում այդ կարճ ժամանակամիջոցում վրաց գործիչների հետ ունեցած հանդիպումների արդյունքում է միտք հղացվել, որ կաթողիկոսը վերադառնա Հայաստան, խորհրդակցի ազդեցիկ եկեղեցականների եւ աշխարհականների հետ, ապա հայ-վրացական միացյալ ուժերով նոր թափով եւ մոտեցումներով նախաձեռնվի երկու ժողովուրդների ազատագրությունը[57]: Բացի այդ՝ դրամի կարիք ունեցող կաթողիկոսը, որը «փախել» էր խանի հալածանքներից եւ պարտատերերի հետապնդումներից, դժվար թե իր հետ վերցներ ընկերակիցներ[58], նախ՝ դա աչքի կզարներ, երկրորդ՝ շքախմբով ապրելը կապված կլիներ ծախսերի հետ: Ուստի տրամաբանական չէ, որ դրամահավաքի նպատակով կամ գաղտնի ճամփորդող

[52] Միքայէլ Չամչեան, *նշ. աշխ.*, *էջ 718*:
[53] Յ. Քիւրտեան, *Յակոբ Կաթողիկոս...., էջ 49*:
[54] Զաքարիա Քանաքեռցի, *Պատմութիւն...., , էջ 141*:
[55] Զաքարիա Ագուլեցի, *Օրագրութիւն...., էջ 145*:
[56] Յ. Քիւրտեան, *Իսրայէլ Օրի...., էջ 12*:
[57] Ա. Հովհաննիսյան, *Զաքարիա Ագուլեցին ...., էջ 102*:
[58] Յ. Քիւրտեան, *Իսրայէլ Օրի..., էջ 13*:

կաթողիկոսն իր հետ ընկերակիցներ ունենար։ Սա եւս մեկ փաստ է՝ պնդելու, որ 1677 թ. ժողով տեղի չի ունեցել, սակայն կաթողիկոսը Վրաստան այցելել է։

Վրաստանում հավանաբար դրամական միջոցների հայթայթումից, տեղի հայության եւ հատկապես վրաց եկեղեցական եւ քաղաքական գործիչների շրջանակներում համախոհներ գտնելուց հետո Հայրապետը վերադարձավ Հայաստան, որից հետո էլ Ս. Էջմիածնում գաղտնի ժողով հրավիրեց։ Ինչպես վերեւում նշել ենք, այս ժողովին քննության առնվող նյութը շուրջ երկու տասնամյակ ընթանում էր Հակոբ կաթողիկոսի գործունեության զուգահեռ։ Ստեղծված էին անհրաժեշտ բոլոր կապերը թե՛ ներքին եւ թե՛ արտաքին շահագրգիռ ուժերի շրջանակներում, ստեղծվել էր բարեպատեհ առիթ՝ հայերի ազատագրական ձգտումները զուգորդելու հարեւան վրաց ժողովրդի նույնանման ցանկությունների հետ՝ շահագրգռելով Ռուսաստանի եւ Եւրոպայի միապետերին։

Ժողովականների մասին տեղեկություններ պարունակում է Կ. Էզովի հրատարակած «Պետրոս Մեծի հարաբերությունները հայ ժողովրդի հետ» փաստաթղթերի ժողովածուն[59], հատկապես՝ Ռուսաստանի կայսրին ուղղված հայ մելիքների նամակը[60] եւ Օրու բացատրագիրը[61]։ Առաջինի դեպքում նամակը ստորագրած մելիքները տասն են, որոնք հականե-հանվանե հիշվում են, իսկ Օրու բացատրագրում նշվում է, որ ժողովականների թիվը եղել է 12՝ առանց մասնակիցների անունների հիշատակության։ Մասնակիցների քանակի վերաբերյալ երկու փաստաթղթերի այս տարբերությունը, կարծում ենք, բացատրվում է նրանով, որ Ս. Էջմիածնի եւ Անգեղակոթի ժողովների միջանկյալ հատվածում ժողովականներից երկուսը կա՛մ մահացած են եղել, կա՛մ չեն կարողացել մասնակցել Անգեղակոթի ժողովին։ Երկու փաստաթղթում էլ նշվում է, որ ժողովականներն ընտրում են երեք հոգու եւ կաթողիկոսի գլխավորությամբ Կ. Պոլսի

---

[59] Այս ժողովածուի մեջ ներառված վավերագրի արժանահավատության խնդիրը քննում է նաեւ Ա. Հովհաննիսյանը, որը, համադրելով Հայգելի, Ցագարելիի եւ Քարամյանի ուսումնասիրությունների արդյունքները, անում է սեփական եզրահանգումը. «Մինաս վարդապետը կարող էր մասնակցել այդ խորհրդակցություններին եւ որպէս ժողովականների մէջ միակ քիչ թէ շատ գիտակ եւ գրագէտ անձնաւորութիւն գրի առնել եւ խմբագրել մելիքների դիմումները։ Ձեռագրական համեմատութիւններից գիտենք արդէն, որ վերջին հանգամանքը ոչ միայն հնարաւոր է, որպէս ենթադրութիւն, այլ եւ՝ ակներեւ, որպէս իրողութիւն» (տե՛ս Ա. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, *Հայ-ռուս օրիենտացիայի..., էջ 29–30)։*

[60] Տե՛ս Г. А. Эзов, *նշ. աշխ., էջ 17։*

[61] Տե՛ս անդ, էջ 92։

վրայով ուղարկում Ռուսաստան։ 1699 թ. մելիքների ստորագրությամբ նամակում չեն հիշատակվում բանագնաց ընտրվածների անունները, այլ ընդամենը գրվում է. «Այսմ խորհրդիս ընտրեցաք Գ. իշխան»[62]։ Այնինչ տեսնում ենք, որ Օրին իր բացատրագրում հիշատակում է բանագնացների անունները. «Из того своего начальства выбрав отца ево Исраилева, Исраиля жъ, да Аганжан Аври, с третьим товарищем»[63]*։ Ստացվում է, որ երեք բանագնացներից մեկը եղել է Մելիք Իսրայելը, մյուսը՝ մելիք Աղաջանը, իսկ երրորդ մասնակցի անունը չի հիշատակվում։ Բանագնացների մեջ կաթողիկոսի լինելու մասին, ինչպես տեսնում ենք, մելիքների ստորագրած նամակում որեւէ խոսք չկա, այնինչ Օրու բացատրագրում բանագնացների անունները թվարկելիս մելիք Աղաջանի անվան հիշատակության ժամանակ նշում է, որ վերջինս դեռ կենդանի է, իսկ բանագնացներից իր հայրը եւ մյուսները, այդ թվում նաեւ կաթողիկոսը, մահացել են[64]։ Անշուշտ, բանագնացները, ինչպես նախորդները, պետք է շղարշվեին կրոնական քողով։ Լավագույնը հայ կաթոլիկ եկեղեցիների դավանական միության շուրջ բանակցություններն են։ Ուստի բանագնացների թվում եղել են ոչ միայն մելիքները, այլեւ բարձրաստիճան հոգեւորականներ։ Մեսրոպ վրդ. Թերզյանը, ուսումնասիրելով Հռոմի պապական արխիվների հրապարակումները[65], պարզում է, որ Հակոբ կաթողիկոսի՝ դեպի Հռոմ ճանապարհորդության մասին Հռոմում տեղյակ են եղել առնվազն մինչեւ 1679 թ. ապրիլի 24-ը[66]։ Սակայն ուշագրավ է, որ կաթողիկոսի ճամփորդակիցների մասին նշված է, որ ուղեկցողների թվում եղել են արքեպիսկոպոսներ եւ եպիսկոպոսներ[67]։ Քյուրտյանը հավանական չի համարում, որ կաթողիկոսը Պոլիս էր ժամանել Հռոմ գնալու համար։ Նրա կարծիքով, եթե Հռոմ պետք է գնար դավանանքի շուրջ բանակցություններ վարելու, ապա այդ «կրնար թուղթով ալ ընել»[68]։ Անշուշտ այստեղ Քյուրտյանը մոռացության է մատնել Հակոբ կաթողիկոսի եւ Հռոմի Ալեքսանդր Է. պապի միջեւ եղած գրությունները, որտեղ փոխադարձ ցանկություն էր*

---

[62] Г. А. Эзов, *նշ. աշխ., էջ 17։*

[63] *Անդ, էջ 92։*

[64] *Անդ։*

[65] *Հայր Մեսրոպն օգտվել է Հավատի տարածման հանձնաժողովի արխիվային անտիպ նյութերից (*Archivio Sacra Congregazione de Propaganda Fide Miscellanea Tomo Xiv. Quaderno III*), որոնք այս պահին մեզ անհասանելի են։*

[66] Մեսրոպ վրդ. Թերզեան, *Յակոբ Դ. Ջուղայեցի (1655–1680), Պէյրութ, 1956, էջ 187–188։*

[67] *Տե՛ս անդ։*

[68] Յ. Քիւրտեան, *Նիւթեր Յակոբ Ջուղայեցի..., էջ 88։*

հայտնվել դեմ առ դեմ տեսնվելու եւ բանակցելու մասին[69]։ Ուստի մենք հավանական ենք համարում Հակոբ կաթողիկոսի նպատակը՝ Հայաստանի ազատագրությունը կազմակերպելու համար Եւրոպա անցնելը, ավելին. Հռոմի հետ կրոնադավանաբանական հարցերի շուրջ բանակցությունը միակ պատրվակն էր, որով կաթողիկոսը կարողանում էր խույս տալ պարսկական եւ թուրքական հետապնդումներից, թեեւ վկայություններ կան, որ, այնուամենայնիվ, թուրքական եւ պարսկական իշխանությունները դեպի Կ. Պոլիս ճանապարհորդության ընթացքում դժվարություններ են ստեղծել[70]։ Քյուրտյանն անվերապահ կերպով մերժում է կաթողիկոսի՝ Կ. Պոլսից Հռոմ անցնելու մասին տեսակետը՝ պատճառաբանելով, թե որեւէ հիշատակություն չկա կաթողիկոսի նամակագրության մեջ Հռոմ անցնելու մասին, իսկ Հայաստանի ազատագրության նպատակով Հռոմ գնալն էլ մերժում է՝ վկայակոչելով թուրքական իշխանությունների հսկողության ներքո դրա անհնարինությունը[71]։ Նրա կարծիքով՝ այդ ճամփորդությունը կրում էր բացառապես դրամահավաքության նպատակ[72], իսկ թուրքական իշխանությունների կողմից հարուցվող արգելքները մեկնաբանում է Եղիազար Այնթափցու եւ Ոնոփրիոս Կարկուտի կողմից թուրքական իշխանություններին հրահրելով[73]։ Սակայն այս տեսակետը, մեր կարծիքով, հիմնավոր չէ, քանի որ նկատի ունենալով Հակոբ կաթողիկոսի՝ Հռոմի Ալեքսանդր Է. պապին ուղղված գրության մեջ դեմ առ դեմ հանդիպելու ցանկությունը, ինչպես նաեւ Հակոբ կաթողիկոսի եւ Եղիազար Այնթափցու միջեւ փոխանակված գրությունները՝ հանգում ենք այն եզրակացությանը, որ երկուսի միջեւ, կարծես, կայացել էր հաշտություն, եւ ստեղծված կացությունն ստիպում էր համակերպվել, ավելին. այժմ փորձ էր արվում մի կողմ դնել առկա տարաձայնությունները՝ առավել վեհ գաղափար կյանքի կոչելու համար։ Ուստի հավանական

---

[69] *Թեեւ տարիներ անց Հ. Քյուրտյանը, հակասելով ինքն իրեն, իր մեկ այլ ուսումնասիրության մեջ գրում է. «...այդ զրպարտութիւնները, որոնց հիմը եղաւ Յակոբ Ջուղայեցիի Աղէքսանդր Պապին ուղղած նամակին մէջ սովորական, անմեղ եւ քաղաքավարական արտայայտութիւնը՝ ցանկանալ Պապը անձամբ տեսնելու» (տե՛ս* Յ. ՔԻՒՐՏԵԱՆ, *Յակոբ Կաթողիկոս...., էջ 39)։*

[70] *Հ. Քյուրտյանը զարմանք է արտահայտում, թե ինչու ո՛չ Զաքարիա Քանաքեռցին, ո՛չ Զաքարիա Ագուլեցին եւ ո՛չ էլ Երեմիա Քյոմուրճյանը չեն հիշատակում Հակոբ կաթողիկոսի՝ Կարինի փաշայի կողմից ձերբակալվելու մասին (տե՛ս* Յ. ՔԻՒՐՏԵԱՆ, *Իսրայէլ Օրի...., էջ 16)։*

[71] *Տե՛ս* Յ. ՔԻՒՐՏԵԱՆ, *Նիւթեր Յակոբ Ջուղայեցի կաթողիկոսի...., էջ 88։*

[72] *Տե՛ս* Յ. ՔԻՒՐՏԵԱՆ, *Իսրայէլ Օրի...., էջ 14։*

[73] *Տե՛ս անդ։*

ենք համարում, որ կաթողիկոսը ծրագրել էր, նպաստավոր պայմաններ ստեղծվելուն պես, Կ. Պոլսից անցնել Հռոմ։

Կոստանդնուպոլսյան բանագնացությունը

Նկատի ունենալով Հակոբ կաթողիկոսի՝ Եղիազարին ուղղված նամակի բովանդակությունը, ի վերջո, պատվիրակությունը Ս. Էջմիածին—Թիֆլիս—Կարին[74]—Տիգրանակերտ — Կ. Պոլիս ուղղությամբ[75] 1679 թ. դեկտեմբերին[76] հասնում է Կ. Պոլիս։

Օրմանյան սրբազանը ցավ է հայտնում, որ Հակոբ կաթողիկոսի՝ Կ. Պոլսում եղած գործունեության մասին տեղեկությունները սակավ են, իսկ եթե «կանոնաւոր տեղեկութիւններ գրուած ըլլային», ապա կաթողիկոսի Կ. Պոլսում եղած օրերի գործունեությունը «հետաքրքրական պէտք է ըլլային»[77]։

Բնականաբար Հակոբ կաթողիկոսի երկրորդ այցելությունը Կ. Պոլիս ուներ և՛ գաղտնի ու հեռահար, և՛ արտաքո կարգի նպատակներ։ Գաղտնի եւ հեռահար նպատակը հայ ազատագրական պայքարի կազմակերպման համար դիվանագիտական հող պատրաստելն էր եւ գործնական քայլերի դիմելը, իսկ հաչս պարսկական եւ թուրքական իշխանությունների՝ ներեկեղեցական խնդիրները կարգավորելը։ Այս ամենն իրագործելու համար, անշուշտ, նրան հարկավոր էին գործակիցներ, համախոհներ եւ գաղափարակիցներ։ Օրմանյան սրբազանը կարծում է, որ Կ. Պոլսում Հակոբ կաթողիկոսի գործակից-գաղափարակիցն այդ օրերին Պոլսում մեծ հեղինակություն ունեցող Մարտիրոս Կաֆացին էր[78], իսկ որպես խորհրդական նա համարում էր Երեմիա Չելեպի Քյոմուրճյանին, որին նա ընդունում է «իբրեւ հմուտ եւ ուսումնական, իբրեւ գործիչ եւ խոհական անձնաւորութիւն»[79]։

---

[74] *Քյուրտյանի վերականգնած ժամանակագրության համաձայն՝ Հակոբ կաթողիկոսը 1678 թ. սեպտեմբերի 28-ին արդեն իսկ եղել է Կարինում, իսկ թե երբ է ժամանել, տեղեկություններ չեն պահպանվել (տե՛ս* Յ. ՔԻՒՐՏԵԱՆ, *Յակոբ Կաթողիկոս...., էջ 55)։*

[75] *Քյուրտյանը վկայակոչում է կաթողիկոսի նամակը, որտեղ հիշատակվում է՝ իբրեւ թե կաթողիկոսը նախապես ցանկացել է Սեւ ծովով Ղրիմ անցնել, այնտեղից էլ՝ Եւրոպա, սակայն չի կարողացել Խամսայում բռնկված ապստամբության պատճառով, եւ որոշել է Տրապիզոնով անցնել Եւրոպա, սակայն Սպերում Կարինի փաշայի կողմից ձերբակալվել է (տե՛ս* Յ. ՔԻՒՐՏԵԱՆ, *Խորայէլ Օրի...., էջ 15–17)։*

[76] *Տե՛ս* Մաղաքիա արք. Օրմանեան, *նշ. աշխ., էջ 3030։*

[77] *Անդ, էջ 3028։*

[78] *Տե՛ս անդ։*

[79] *Անդ, էջ 3029։*

Անշուշտ երկու անուններն էլ՝ մեկը եկեղեցականաց, մյուսը՝ աշխարհականաց մեջ մեծ հեղինակություն էին վայելում, սակայն երկուսից առավել կարեւորում ենք Հակոբ կաթողիկոսի կապը Քյոմուրճյանի հետ, քանի որ վերջինս «բազմակողմանի կապեր ուներ ոչ միայն հայկական միջավայրում, այլեւ առնչվում էր օսմանյան մտավոր եւ քաղաքական շրջանակների, Կ. Պոլսում դիվանագիտական առաքելությամբ հանդես եկող եւրոպացիների հետ»[80]։ Եթե իրապես Քյոմուրճյանը կաթողիկոսի հետ ունեցել է մտերիմ[81] հարաբերություններ, ապա վստահաբար նրա ունեցած կապերն ու հնարավորությունները կարող էին օգտագործվել ի շահ հայ ազատագրական պայքարի։ Մենք եւս համակարծիք ենք այն տեսակետին, որ Երեմիա Չելեպի Քյոմուրճյանն իր մարդկային նկարագրով եղել է հակասական[82]։ Այնուամենայնիվ, կարծում ենք, որ ազգային հարցերի վերաբերյալ առաջնորդվել է ոչ նեղ անձնական կամ «կուսակցական» շահերով, այլ ընդհանուր ազգի շահերով։ Մեր կարծիքն ամրապնդվում է, երբ որոշ փաստեր համադրում ենք, օրինակ՝ ժամանակին, երբ Եղիազար Այնթափցին միտք հղացավ Օսմանյան կայսրության տարածքում նոր կաթողիկոսություն հիմնել[83], ազգային շրջանակներում հենց Քյոմուրճյանին որպես բանագնաց

---

[80] Գ. Այվազյան, *Երեմիա Չելեպի Քյոմուրճյանի «Օրագրություն» երկը, Հայոց պատմության հարցեր (գիտական հոդվածների ժողովածու), թիվ 15, Երեւան, 2014, էջ 97։*

[81] *Գայանե Այվազյանը, հակադրվելով մի շարք ուսումնասիրողների (Մաղաքիա արք. Օրմանյան, Ա. Հովհաննիսյան, Հ. վրդ. Պզտիկյան) կարծիքներին, իր «Երեմիա Չելեպի Քյոմուրճյանի կյանքը» հոդվածում հանգում է այն եզրակացության, որ «ուսումնասիրողները փորձել են սեպ խրել Երեմիա Քյոմուրճյան—Եղիազար Այնթափցի մերձակցության արանքում՝ շատ դեպքերում ձգտելով Երեմիային շաղկապել Հայոց Եկեղեցու կենտրոնական իշխանությանը՝ ի դեմս կաթողիկոս Հակոբ Դ. Ջուղայեցու։ Սկսած 1660-ական թթ. վերջից՝ Երեմիա Քյոմուրճյանը դադարում է իր ժամանակի անցքերը շարադրել նախկին մանրաստուգությամբ, ուստի չենք կարող որոշակի ասել, թե ինչ ընթացք ունեցան նրա եւ Եղիազար Այնթափցու հարաբերությունները։ Վերջին վկայությունները վերաբերում են գլխավորապես Եղիազարի կաթողիկոսության շրջանին, երբ նրան ուղղված իր նամակներում Երեմիան, հնարավոր է, որոշակի դադարից հետո նորից իր հիացմունքն ու համակրանքն է հայտնում նշանավոր այս գործչի նկատմամբ (տե՛ս Գ. Այվազյան, Երեմիա Չելեպի Քյոմուրճյանի կյանքը, «Պատմություն եւ մշակույթ» հայագիտական հանդես, ԵՊՀ, Երեւան, 2014, էջ 182—183)։*

[82] Գ. Այվազյան, *նշ. աշխ., էջ 181։*

[83] *1664 թ. հոկտեմբերին, օսմանյան իշխանությունների թույլտվությամբ, Հալեպի Ս. Քառասնից Մանկանց եկեղեցում, Սսի Խաչատուր Գաղատացի կաթողիկոսի ձեռամբ, Եղիազար Այնթափցին օծվում է Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսությունից անկախ թուրքահայոց հակաթոռ կաթողիկոս (տե՛ս* Ա. Ուրուջյան, *Եղիազար Ա. Այնթափցի, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսներ, Հայ Եկեղեցու հանրագիտարան, պրակ Ա., Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 79, ինչպես նաեւ* Արմեն Սրկ. Գրիգորյան, *Եղիազար Այնթափցին եւ թուրքահայոց կաթողիկոսության հիմնադրման հիմնահարցը, մագիստրոսական թեզ, ԳՀՃ, Ս. Էջմիածին, 2013, էջ 48—58 (անտիպ)։ Մերօրյա պատմագրությունը Եղիազար Այնթափցու հակաթոռ կաթողիկոսության հիմնադրումը որակում է որպես պառակտողական, որը ջլատում էր առանց այն էլ*

ուղարկեցին Այնթափցու մոտ՝ համոզելու հետ կանգնել այդ պառակտիչ գաղափարից, որը նա հոժարությամբ ստանձնեց եւ նույնիսկ դրա հետեւանքով որոշակի դժվարությունների առաջ կանգնեց[84]։ Իսկ այս փուլում տեսնում ենք, որ Քյոմուրճյանն ստանձնում է կարեւոր դեր՝ օգնելու Հակոբ կաթողիկոսին հաստատել դիվանագիտական կապեր եւ ազգային շրջանակներում հող նախապատրաստել հայ ազատագրական պայքարը լավագույնս կազմակերպելու համար։ Օրմանյանի կարծիքով՝ կաթողիկոսն այս ամենի համար «հարմարագոյն խորհրդական մը չէր կրնար գտնել»[85]։ Ավելին. նա կարծում է, որ հենց Քյոմուրճյանի խորհրդով է Հակոբ կաթողիկոսը Եղիազար Այնթափցուն Երուսաղեմից նամակով հրավիրել Կ. Պոլիս, որպեսզի միասին «խորհուրդ արարեալ գտցուք ելս հնարից յօգուտ ազգին»[86]։ Շուտով Մարտիրոս Ղրիմեցին, որը նախկինում Եղիազար Այնթափցու հակառակորդն էր, կաթողիկոսի կարգադրությամբ, որպես բանագնաց, մեկնեց Երուսաղեմ[87]։ Ցավոք, ժամանակահատվածի ոչ բարենպաստ լինելու պատճառով Այնթափցին չկարողացավ անմիջապես թողնել Երուսաղեմը եւ մեկնել Պոլիս՝ գրավոր կերպով խոստանալով Մեծ պահքի եւ Զատկի ուխտավորության օրերից հետո գալ Պոլիս՝ հանդիպելու Հակոբի կաթողիկոսի հետ։ Այս չկայացած համագործակցությունը միտված էր համախմբելու եկեղեցական շրջանակները եւ հաշտեցնելու նախկին հակառակորդներին, որը թույլ կտար, համախմբված մի գաղափարի շուրջ, փնտրելու հայ ազատագրական լավագույն ուղիները։ Ինչեւէ, Հակոբ կաթողիկոսը չէր կարող, առանց որեւէ նախաձեռնողականություն ցուցաբերելու, սպասել, թե երբ կժամանի Այնթափցին։ Ուստի նա այս ժամանակահատվածում փորձեց կապեր հաստատել արեւմտյան գործիչների հետ։ Մասնավորապես Հակոբ կաթողիկոսին վերագրվող դավանագրում հիշատակվում են պապական իշխանության երկու գործիչների՝ Կյուղիկոնի պապական փոխանորդ

երկփեղկված հայության ուժերը։ Այս ամենը հայության կյանքում խոր հետք չթողեց՝ շնորհիվ Հակոբ կաթողիկոսի եւ նրա համախոհ հայրենասեր գործիչների լայնախոհ եւ խոհեմ ներեկեղեցական քաղաքականության (տե՛ս Հ. Մուրզոյան, Արդյո՞ք եղել են հակահակոբյան ժողովներ (հնատիպ սկզբնաղբյուրների քննական վերլուծություն), «Բանբեր Երեւանի համալսարանի», 138.1, Երեւան, 2012. Արմեն սրկ. Գրիգորյան, Եղիազար Այնթափցին եւ թուրքահայոց կաթողիկոսության հիմնադրման հիմնահարցը, մագիստրոսական թեզ, ԳՀՃ, Ս. Էջմիածին, 2013 (անտիպ)։

[84] *Տե՛ս* Գ. Այվազյան, *նշ. աշխ., էջ 182։*

[85] Մաղաքիա արք. Օրմանեան, *նշ. աշխ., էջ 3029։*

[86] *Անդ.* Մուքանյել Զամջեան, *նշ. աշխ., էջ 718։*

[87] *Տե՛ս* Մաղաքիա արք. Օրմանեան, *նշ. աշխ., էջ 3030։*

Գասպար արքեպիսկոպոս Գասպարինի եւ Հիսուսյան միաբանության մեծավոր Ֆրանկիոս Ջիլի հետ ունեցած կապերը[88]։ Վերջիններիս հետ բանակցությունները, ըստ Օրմանյանի, անցել են անարդյունք[89]։ Սակայն Օրմանյանը նաեւ համաձայն չէ Լեոյի միակողմանի այն կարծիքին[90], որ բանակցությունների ձախողման պատճառը եղել է Հակոբ կաթողիկոսի առաջադրած ազատագրության ծրագիրը հոգեւորականների կողմից չընդունվելը[91]։ Մենք եւս համակարծիք չենք Լեոյի սույն տեսակետին. Հայաստանի ազատագրությունը կազմակերպելը, բնականաբար, յուրաքանչյուր գործիչ պատկերացրել է յուրովի, ուստի հոգեւորականները ոչ թե դեմ են եղել Հակոբ կաթողիկոսի՝ Հայաստանն ազատագրելու ծրագրին, այլ մտահոգությունը եղել է հակառակվելը սին խոստումների դիմաց հնարավոր դավանական զիջումներին։ Այն, որ Հակոբ կաթողիկոսն իրապես եղել է հայ ազատագրական պայքարի նախաձեռնողն ու իրականացնողը, երեւում է նրա հակառակորդների՝ պարսկական եւ թուրքական իշխանություններին ուղղված «ամբաստագրերից»[92], իսկ այն պնդումը, թե այդ դեպքում ինչպես է խուսափել պարսկական եւ թուրքական հետապնդումներից, նույնպես հերքվում է, քանի որ Հակոբ կաթողիկոսին թե՛ հետապնդել են եւ թե՛ նույնիսկ որոշակի ժամանակ բանտարկել[93]։ Պարզապես ներեկեղեցական փոթորկվող կյանքը «լավագույն» առիթ է եղել, որպեսզի Հակոբ կաթողիկոսը Հայաստանի ազատագրության նպատակով ծավալած իր գործունեությունը եւ դրա հետ առնչվող նամակագրություններն ու ճամփորդությունները

---

[88] *Տե՛ս անդ (հմմտ.* [Stephanum Azarian], Ecclesiae Armenae Traditio de Romani Pontificis Primatu Iurisdictionis Et Inerrabili Magisterio, *1870, էջ 127.* Աղեքսանդր վրդ. Պալճեան, *Պատմութիւն կաթողիկէ վարդապետութեան ի հայս եւ միութեան նոցա ընդ հռոմէական եկեղեցւոյ ի Փլորենտեան սինհոդոսի, Վիէննա, 1878, 164։*

[89] *Տե՛ս* Մաղաքիա արք. Օրմանեան, *նշ. աշխ., էջ 3031։*

[90] *Իմիջիայլոց՝ այս կարծիքի ջատագովներից է նաեւ Քյուրտյանը, ըստ որի՝ «Յակոբ Ջուղայեցիի վերագրուած է հայկական ազատագրական շարժման մը ղեկավարութիւնը, որու հիմը կրնան ըլլալ Ոնոփրիոս Կարկուտի եւ Սահակ Ղըլըմպիկի չարախօսութիւնները, հեշտութեամբ մատնութեան հաւասար, որոնցմով անոնք ջանացին հարուածել Յակոբ Ջուղայեցին» (տե՛ս* Յ. Քիւրտեան, *Յակոբ Կաթողիկոս...., էջ 39)։*

[91] *Տե՛ս* Մաղաքիա արք. Օրմանեան, *նշ. աշխ., էջ 3031,* Լէօ, *Հայկական տպագրութիւն. մեր կեանքը, գրականութիւնը անցեալում, հտ. Ա,* XVI–XVII *դար, Թիֆլիս, 1901, էջ 243։*

[92] Յ. Քիւրտեան, *Յակոբ Կաթողիկոս...., էջ 17, 23*

[93] *1680 թ. եղիազար Այնթափցուն գրած նամակում Հակոբ կաթողիկոսը ներկայացնում է ճանապարհորդության ընթացքում իր կրած դժվարությունները (տե՛ս* Յ. Քիւրտեան, *Յակոբ Կաթողիկոս...., էջ 40)։ Կաթողիկոսի կրած դժվարությունների մասին է վկայում նաեւ նրան վերագրվող, 1679-ով թվագրվող, մեկ այլ գրություն (տե՛ս* Յ. Քիւրտեան, *Յակոբ Կաթողիկոս...., էջ 43–45)։*

քողարկի միջեկեղեցական եւ ներեկեղեցական խնդիրները հարթելու կամ գոյացած պարտքերը հատուցելու համար դրամ հավաքելու պատրվակներով։ Այս տեսանկյունից ուշագրավ է Մաղաքիա Օրմանյանի տեսակետը, ըստ որի՝ աներկբա է Հակոբ կաթողիկոսի՝ Արեւմուտք, ի մասնավորի Հռոմ գնալու նպատակադրումը։ Ուստի Օրմանյանը, թվարկելով կաթողիկոսի՝ Հռոմ չգնալու պատճառները, այնուամենայնիվ փաստում է, որ Հակոբ կաթողիկոսին չհաջողվեց Պոլսից այն կողմ անցնել[94]։ Վերջինս մայիսի 30-ին հիվանդանում եւ անկողին է ընկնում՝ չկարողանալով իրականացնել նպատակադրած ուղեւորությունը։ Շուտով, կորցնելով գործելու ունակությունը, օգոստոսի 1-ին կնքում է մահկանացուն[95]։

Փաստորեն, թեեւ Հակոբ Ջուղայեցու նախաձեռնած՝ Հայաստանի ազատագրության ծրագիրը մնաց անավարտ եւ առ ժամանակ հետաձգվեց, իսկ բանակցություններին վերաբերող փաստաթղթերը ցիրուցան եղան, այնուամենայնիվ հայ ազատագրական պայքարի կազմակերպման եւ արտաքին եւ ներքին ուժերի համախմբման եւ հատկապես արտաքին կողմորոշման համար Հակոբ կաթողիկոսի անվհատ՝ շուրջ երկու տասնամյակ ձգվող պայքարը տվեց իր դրական արդյունքները[96]։

Այսպես՝ կարող ենք արձանագրել, որ ԺԷ. դարի երկրորդ կեսին առաջացած ազգային-ազատագրական նոր գաղափարախոսության հիմքում ընկած է հայ ազատագրական պայքարի ուղղությամբ իրականացված Հակոբ Դ. Ջուղայեցի կաթողիկոսի գործունեությունը[97]։

РЕЗЮМЕ

В годы предводительства Католикоса Акопа IV Джугаеци (1655—1680), по его непосредственной инициативе, в работах, осуществленных в направлении освободительной борьбы, важна роль освещения тайного собрания 1677/1678 в Эчмиадзине и ряда связанных с ним вопросов. Указанное собрание сыграло

---

[94] *Տե՛ս* ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, *նշ. աշխ., էջ 3032։*

[95] *Հակոբ Դ. Ջուղայեցի կաթողիկոսի մահվան օրվա հանգամանքների վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս* Ա. ՈՒԹՈՒՋՅԱՆ, *Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Հակոբ Ջուղայեցու մահվան օրվա առեղծվածի շուրջ, «Էջմիածին», 2013, Ը., էջ 86–91։*

[96] *Հայ պատմագիտական միտքն այսօր Իսրայել Օրու գործունեությունը բնորոշում է որպես Հակոբ կաթողիկոսի գործի շարունակություն (տե՛ս* Ա. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, *Իսրայել Օրին..., էջ 149), թեեւ կան նաեւ հակառակ կարծիք ունեցողներ (տե՛ս* Յ. ՔԻՒՐՏԵԱՆ, *Իսրայէլ Օրի...., էջ 18)։*

[97] *Հայոց պատմություն...., էջ 17։*

ключевую роль в формировании идеологической ориентации армянской освободительной борьбы, а также подготовило практическую почву для разработки и осуществления последующими деятелями наиболее реалистичных программ.

Несмотря на то, что инициированная Акопом Джугаеци программа освобождения Армении, к сожалению, осталась незавершенной и была отложена, а документы, касающиеся переговоров, были разбросаны, непрестанная борьба Католикоса Акопа Четвертого, направленная на организацию армянской освободительной борьбы и сплочение внешних и внутренних сил, имеющая внешнюю ориентацию, дала свои положительные результаты.

SUMMARY

Coverage of the secret meeting of Holy Etchmiadzin held in 1677/1678 and of a number of issues related to it, is important for the work carried out in the direction of the liberation struggle during the Pontificate of Catholicos Hakob IV of Julfa (1655—1680) upon his direct initiative. The mentioned meeting played a key role in the ideological orientation of the Armenian liberation struggle, as well as prepared a practical ground for the elaboration of more realistic programs and actions of coming figures.

Unfortunately, the program for the liberation of Armenia initiated by Hakob of Julfa remained unfinished, was postponed for some time, and the documents related to the negotiations were scattered; however, the two-decade-long tireless efforts of Catholicos Hakob for the organization of the Armenian liberation struggle, for the consolidation of external and internal forces, and especially for the orientation on external issues gave positive results.

ԱՎԵՏԻՍ ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ
ՈՎ ԳՀԿ

ՄԵՂՐՈՒ ՓՈՔՐ ԹԱՂԻ Ս. ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՄԿՐՏԻՉ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՈՐՄՆԱՆԿԱՐՆԵՐԻ ՇԵՐՏԵՐԸ, ԺԱՄԱՆԱԿԱՇՐՋԱՆՆ ՈՒ ՀԵՂԻՆԱԿՆԵՐԻ ԽՆԴԻՐԸ

Մեղրի քաղաքի Փոքր թաղում՝ բավականին բարձրադիր տեղանքում, գտնվում է Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցին (նկ. 1)՝ կառուցված ԺԷ. դարում[1]։ Եկեղեցին Սյունիքի ԺԷ.–ԺԸ. դարերի ճարտարապետության բնորոշ սովորական եռանավ բազիլիկ կառույց է՝ աղոթասրահը երեք նավերի բաժանող երկու զույգ «Т»-աձեւ մույթերով, ավագ խորանին կից երկու ավանդատներով, հարավային միակ մուտքով եւ տանիքի կենտրոնում տեղավորված աղյուսաշեն զանգակատուն-ռոտոնդայով[2]։ Բացառիկ են, սակայն, եկեղեցու՝ գրեթե ողջ ներքին մակերեսը ծածկող որմնանկարները, որոնք նոր շրջանի հայ որմնանկար չության ամենահետաքրքիր նմուշներից են։

Եկեղեցում առկա են 1700, 1793 եւ 1866 թթ. արված երեք շերտի որմնանկարներ, որոնք ընդհանուր ներկայացնում են 20 դիպաշարային տեսարան, սրբերի եւ հրեշտակների (ներառյալ երկթեւ քերովբեներն ու ավագ խորանի վեցաթեւ սերովբեները) 41 պատկեր, նաեւ մեծ մակերես զբաղեցնող ծաղկատերեւային նկարազարդումներ։

Երեք շերտի որմնանկարների հեղինակներից եւ ոչ մեկի անունն արձանագրված չէ։ Մեր կողմից նախկինում պարզվել է միայն 1793 թ. որմնանկարների հեղինակի՝ Աստվածատուր Աստապատցու[3] ինքնությունը։ Սույն հոդվածում կփորձենք նախ տարորոշել որմնանկարների առաջին եւ երրորդ շերտերը, ապա գոնե վարկածների շրջանակում պարզորոշել դրանց հեղինակների ինքնությունը։

1700 թ. շերտին են պատկանում դիպաշարային բոլոր 20 տեսարանները, գեղազարդային նկարազարդումներն ու սրբերի պատկերների մեծ

---

[1] *Տեղացիների շրջանում առավել հայտնի է որպես Ս. Սարգիս եկեղեցի։*

[2] *Եկեղեցու ճարտարապետության մասին տես* Մ. ՀԱՍՐԱԹՅԱՆ, *Մեղրու շրջանի հուշարձանները, Երեւան, 1987, էջ 14։*

[3] *Տես* Ա. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ, *Աստվածատուր Աստապատցի. նոր անուն XVIII դարի հայ որմնանկարչության ասպարեզում, ՊԲՀ, 2019, թիվ 2, էջ 85–87։*

մասը՝ Ս. Պարսամ Սքանչելագործ, Ս. Հովհան Ոսկեբերան, Ս. Բարսեղ Կեսարացի, Ս. Դավիթ Թագավոր, Ս. Մեսրոպ եւ Ս. Սահակ, Ս. Թադեոս եւ Ս. Բարդուղիմեոս, Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ, երկու ավետարանիչ եւ երեք սուրբ ձիավոր[4]։ Այս շերտից միայն մեկ որմնանկար է թվագրված՝ «Ավետում» տեսարանը (նկ. 2, թիվ 42), որտեղ ստորին հատվածում պահպանվել է «զճխթ» (1700 թ.) սեւաներկ արձանագրությունը (նկ. 3)[5]։ Այդուհանդերձ, բոլոր դիպաշարային տեսարաններն ու նշված սրբերի պատկերները ոճական առումով հարում են այս որմնանկարին, արձանագրության ձեռագիրն էլ իր հերթին համընկնում է դիպաշարային տեսարանների որոշ մասի մեկնողական սեւաներկ արձանագրությունների ձեռագրի հետ։

1700 թ. որմնանկարների հեղինակին պարզելու հարցում միակ լուծումը կարող է լինել դրանց համեմատությունը տվյալ ժամանակաշրջանի այլ որմնանկարների հետ։ Դիպաշարային տեսարաններն ու սրբերի պատկերները, սակայն, ո՛չ պատկերագրորեն, ո՛չ էլ ոճային առումով չեն համադրվում ԺԷ.–ԺԸ. դարերի եւ ոչ մի որմնանկարի հետ։ Հետաքրքիր պատկեր է ստացվում գեղազարդային (դեկորատիվ) նկարազարդումների դեպքում, որոնք Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցում զբաղեցնում են դիպաշարային տեսարաններից եւ մարդկային կերպարներից ազատ գրեթե ողջ ներքին մակերեսը՝ նավերի թաղային հատվածները, կամարների ստորին եւ ճակատային երեսներն ու արեւմտյան պատն ամբողջությամբ։ Դրանք կարմիրի եւ կապույտի գերակշռող երանգներով արված պարսկական ոճի զարդանախշեր են, որոնց ձեւական եւ ոճային առումով ամենահարազատ օրինակները տեսնում ենք Ագուլիսի Ս. Թովմա տաճարում (այժմ՝ ոչնչացված)։ Ի տարբերություն Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցու՝ Ս. Թովմա տաճարի որմնանկարները գրեթե ամբողջովին զարդանախշային են[6]։ Բարեբախտաբար մեզ է հասել Ս. Թովմայի աղոթասրահը պատկերող մի քանի լուսանկար, որոնք հնարավորություն են տալիս որոշակի

---

[4] *Սրբերից մի քանիսի ինքնությունը հնարավոր եղավ պարզել եկեղեցու որմնանկարների՝ 2018 թ. վերականգնողական աշխատանքների ընթացքում, երբ ուշ շրջանի յուղաներկի շերտը հեռացվեց, եւ բացվեցին բնօրինակ շերտի արձանագրությունները (տե՛ս* Ա. Ավետիսյան, *Մեղրու Փոքր Թաղի Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցու որմնանկարների 2017–2019 թթ. ուսումնասիրման եւ վերականգնման աշխատանքները, «Հուշարձան» տարեգիրք, ԺԵ., 2020, էջ 19–20։*

[5] *Թերեւս վրիպակի պատճառով հազարականներ «Ռ»-ն բաց է թողնված։*

[6] *Բացառություն են կազմում արեւմտյան շքամուտքի վերնամասի՝ Հայր Աստծու, Տիրամոր եւ Մարիամ Մագդաղենացու պատկերներն ու Ավագ խորանի պատկերակալի*

զուգահեռներ անցկացնել երկու եկեղեցիների աղոթասրահների գեղազարդային որմնանկարների միջեւ (նկ. 4)։

Լուսանկարներից ակնհայտ են ինչպես առանձին զարդանախշերի խիստ նմանությունն ու որոշ դեպքերում պարզ կրկնությունը, այնպես էլ զարդանախշային նույն հորինվածքների կիրառումը։ Դիցուք վերցնենք երկու եկեղեցիների մեծ կամարների (Ս. Թովմա տաճարում դրանք գմբեթակիր չորս կամարներն են, Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցում՝ կենտրոնական նավի լայնական թաղակիր երկու կամարները) որմնանկարները. երկու դեպքում էլ դրանք ներկայացնում են չորս հիմնական գաղափար կրող զարդագոտիներ՝ կազմված սուր ծայրով դեպի վեր ուղղված հուլունքազարդից, քառատերեւներից, ութթեւ երկարավուն զարդանախշից եւ կամարի կենտրոնում՝ երկսայր ձվածիր վարդյակ-կախազարդից կամ, ինչպես պարսիկ վարպետներն են անվանում՝ «թորանջից» (նկ. 5, Ա., Բ.)։ Նշված պատկերները միմյանցից բաժանվում են նկարագեղ ոլորուն ճյուղերով։ Աննշան փոփոխություններով կրկնվում են նաեւ կամարների ճակատային հատվածների զարդագոտիները՝ ալիքանման ընթացող սղոցաձեւ տերեւներով ու ծաղիկներով (նկ. 5, Գ., Դ.), նույնպես եւ ալիքանման ընթացող տերեւային մեկ այլ զարդագոտի, որը Ս. Թովմա տաճարում հիմնականում տեղ է գտել կամարների երեսակներին, իսկ Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցում՝ կենտրոնական նավի թաղային հատվածներում (նկ. 5, Ե., Զ.)։ Նույնը վերաբերում է պսակատեսք թեւերով խաչաձեւ հորինվածքներին (պայմանականորեն անվանել ենք «քառաթեւեր»), որոնք երկու եկեղեցիների թաղային հատվածների գեղարվեստական հարդարանքում որպես գլխավոր հորինվածք են հանդես գալիս (նկ. 5, Է., Ը.), եւ որտեղ առհասարակ գործ ունենք պարզ կրկնօրինակի հետ (հմմտ. դրանց կենտրոնում տեղավորված ծաղկեփնջերն ու ծաղկամանները)։

Նշվածներից առանձին օրինակները, անշուշտ, կարող էին տեղ գտնել եւ տարբեր հեղինակների որմնանկարներում՝ հաշվի առնելով ԺԷ.–ԺԸ. դարերում հայ կերպարվեստ ներմուծված եւ լայն տարածում գտած պարսկական գեղազարդային արվեստի զանազան տարրերը, սակայն երկու հուշարձաններում այսչափ զուգադիպությունները դժվար թե պայմանավորված լինեին զուտ պատահականությամբ, առավել եւս, որ

(իկոնոստաս) նկարազարդումները (տե՛ս Մ. ՓԱՓԱԶԵԱՆՑ, Հնութիւնք վանօրէից, Գողթան գաւառ, գիրք Դ., Վաղարշապատ, 1891, էջ 38–39, լուս. հմր 349)։

նմանությունները չեն վերաբերում միայն զարդանախշերի պատկերագրական կողմին։ Երկու հուշարձաններում էլ առկա են նաեւ զուտ ոճական նմանություններ, որոնց վառ օրինակ են ոճավորված տերեւների եւ ծաղիկների զուգորդումները (նկ. 5, Թ., Ժ.)։ Վերջին դրվագն արդեն ոչ մի կասկած չի թողնում ոչ թե սոսկ միեւնույն որմնանկարչական դպրոցի, այլեւ միեւնույն հեղինակ(ներ)ի վրձնի առկայության հարցում։

Ս. Թովմա տաճարի որմնանկարները, դատելով լուսանկարներից, անշուշտ ավելի կատարյալ են։ Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցում գեղազարդային նկարազարդումներն ավելի հախուռն են եւ որոշ իմաստով՝ անկանոն։ Որակական այս տարբերությունը թերեւս կարելի է բացատրել նաեւ Ս. Թովմայի վանքի կարգավիճակը հաշվի առնելով, ինչն անհամեմատ էր Մեղրու սովորական թաղային եկեղեցու հետ։ Այդուհանդերձ չի կարելի բացառել նաեւ ժամանակաշրջանների հարցը՝ առ այն, որ Ս. Թովմա տաճարի որմնանկարներն ստեղծելիս վարպետն ավելի փորձառու է եղել։

Ինչ վերաբերում է երկու եկեղեցիների որմնանկարների հեղինակ(ներ)ի՝ պատկանելությանը, ապա երկու դեպքում էլ փաստական տեղեկություններ չեն պահպանվել։ Չնայած դրան, օրինակ, Մ. Սարյանը Ս. Թովմա տաճարի որմնանկարները վերագրել է նկարիչների հռչակավոր Հովնաթանյան տոհմին[7], իսկ որոշ հետազոտողներ՝ նույն տոհմի ամենակարկառուն ներկայացուցիչներից մեկին՝ մեծ բանաստեղծ, տաղերգու եւ նկարիչ Նաղաշ Հովնաթանին (1661–1721 թթ.)[8]։ Ինչեւէ, դրանք բոլորն էլ ընդամենը ենթադրություններ են, եւ պետք է նշել, որ Նաղաշ Հովնաթանի կենսագրության՝ որմնանկարչությանը վերաբերող միակ փաստական տեղեկությունն այն է, որ նա նկարազարդել է բազմաթիվ եկեղեցիներ[9]։ Ինչ վերաբերում է Ս. Թովմա եւ Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցիների հետ նրա առնչությանը, ապա առաջինի հետ նրան կապում

---

[7] *Տե՛ս* Մ. Սարյան, *Գրառումներ իմ կյանքից, գիրք Ա., Երեւան, 1966, էջ 141։*

[8] *Տե՛ս* Ե. Մարտիկյան, *Հայկական կերպարվեստի պատմություն, գիրք Ա., XVII–XIX դդ., Երեւան, 1971, էջ 59.* Մ. Ղազարյան, *Հայ կերպարվեստը ԺԷ.–ԺԸ. դդ., Երեւան, 1974, էջ 150.* Ա. Այվազյան, *Նախիջեւանի պատմաճարտարապետական հուշարձանները, Երեւան, 1978, էջ 13. նույնի՝ Ագուլիս. պատմամշակութային հուշարձաններ, Երեւան, 1984, էջ 28. Նախիջեւանի ԻՍՍՀ հայկական հուշարձանները, Երեւան, 1986, էջ 22. Նախիջեւանի կոթողային հուշարձաններն ու պատկերաքանդակները, Երեւան, 1987, էջ 31. Նախիջեւանի որմնանկարչական արվեստը, Երեւան, 1998, էջ 19։*

[9] *Դա իմանում ենք Նաղաշի որդի Հակոբի՝ հոր մահվանը նվիրված ողբերգի «Ուր է շնորհալից վարպետն իմաստուն, որ միշտ զարդարէր բազում սրբոց տուն...» տողերից (տե՛ս* Նաղաշ Հովնաթան, *Տաղեր, Երեւան, 1983, էջ 225)։*

են 1680-ական թթ. Ս. Թովմա վանքում լինելու, այնտեղ ձեռագրեր ընդօրինակելու փաստը եւ նրա «Տաղ ի վերայ զանգակատան վանից Սուրբ առաքելոյն Թովմայի, որ ի յԱգուլիս» բանաստեղծությունը, որտեղ խոսվում է «գաւթի» նկարազարդման մասին[10], երկրորդի հետ՝ որմնանկարների ստեղծման ժամանակն ու դիպաշարային որոշ որմնանկարների մեկնողական արձանագրությունների բանաստեղծական բնույթը[11]։ Եւ թեեւ մենք եւս Նաղաշ Հովնաթանին ենթադրաբար պետք է համարենք հիշյալ որմնանկարների հեղինակ, այդուհանդերձ այս ամենը Նաղաշին վերագրվող մյուս եկեղեցիների որմնանկարների համեմատ[12] առավել ծանրակշիռ հիմք է ստեղծում, եւ նրան վերագրվող որմնանկարներից ամենահավանականների շարքում Ագուլիսի Ս. Թովմա տաճարի որմնանկարների հետ միասին այսուհետ պետք է դասել նաեւ Մեղրու Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցու հին շերտի որմնանկարները։

Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցում, ի դեմս երկրորդ որմնանկարչական շերտի, կարող ենք նշել չորս որմնանկար (նկ. 2, թիվ 1, 2, 5, 6, նկ. 6)՝ բոլորն էլ արված հին՝ 1700 թ. շերտի վրա։ Դրանք են Ս. Պետրոս եւ Ս. Պողոս առաքյալների պատկերներն Ավագ խորանի հյուսիսակողմյան ու հարավակողմյան որմնամույթերի արեւմտյան երեսներին, Ս. Հովհաննես Մկրտչի պատկերն Ավագ խորանի հյուսիսային եւ Ս. Ստեփանոս նախավկայի պատկերը Ավագ խորանի հարավային կողմերում (բացառությամբ Ս. Պողոսի պատկերի՝ մնացյալ երեքն ունեն թվական՝ 1793)։ Որմնանկարների գունապնակը, զարդանախշերն ու արձանագրությունների ձեռագիրը նույնական են քահանա եւ նկարիչ Աստվածատուր Աստապատցու ձեռագրին, որը նկարազարդել է նաեւ Սյունիքի

---

[10] *Տե՛ս անդ, էջ 208։*

[11] *Այդպիսիք են, օրինակ, «Ծնունդ» եւ «Հարություն» տեսարանների ստորին հատվածներում գրված արձանագրությունները (վերջինն ի հայտ եկավ յուղաներկի շերտի տակից 2018 թ. վերականգնողական աշխատանքների ընթացքում (տե՛ս* Ա. Ավետիսյան, *Մեղրու Փոքր թաղի Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցու որմնանկարների՝ 2017–2019 թթ. ուսումնասիրման եւ վերականգնման աշխատանքները, էջ 19–20)։*

[12] *Բացի Ս. Թովմա տաճարի որմնանկարներից՝ տարբեր ժամանակներում անհիմն կամ մասամբ հիմնավոր կերպով Նաղաշին են վերագրվել նաեւ Երեւանի Ս. Պողոս-Պետրոս, Կաթողիկե, Ս. Ջորավոր եկեղեցիների, Մաղարդավանքի (Դարաշամբ, Իրան) Ս. Ստեփանոս եկեղեցու, Գողթն եւ Երնջակ գավառների մի շարք եկեղեցիների, ինչպես նաեւ Էջմիածնի Մայր տաճարի (հին շերտ) որմնանկարները (տե՛ս* Գ. Լեհոնյան, *Հովնաթանյան նաղաշները հայ նկարչության պատմության մեջ, «Խորհրդային արվեստ», 1938, թիվ 2, էջ 25.* Մ. Մկրտչյան, *Նաղաշ Հովնաթան, Երեւան, 1957, էջ 58.* Ե. Մարտիկյան, *նշ. աշխ., էջ 57–64.* Մ. Ղազարյան, *նշ. աշխ., էջ 150–152, 158–160.* Ա. Այվազյան, *Նախիջեւանի որմնանկարչական արվեստը, էջ 19–37)։*

Կարճեւան գյուղի Ս. Աստվածածին (1793 թ.), Մեղրու Անապատանաց վանքի Ս. Հովհաննես Մկրտիչ (երկրորդ շերտ, 1793 թ.) եւ Մեծ թաղի Ս. Աստվածածին (երկրորդ շերտ, ԺԸ. դարի վերջ) եկեղեցիները[13]։

Վերջապես, որմնանկարների երրորդ՝ 1866 թ. շերտը թվագրելու համար հիմք ենք ընդունել հյուսիսային պատի «Ահեղ դատաստան» որմնանկարի (նկ. 2, թիվ 17) ստորին մասում պահպանված երկտող սեւաներկ արձանագրությունը (նկ. 7).

Ի ՅԻՇԱՏԱԿ ՅՕՀԱՆՆԷՍ ՄԿՐՏԻՉ ԵԿԵՂԵՑՈՅՍ ՅՕՀԱՆՆԷՍ ՆԵՐՍԷՍ ԵՒ ԱԲԵՏՆԱԳՈՎ ԽԱՉԻ[Կ]ՕՎՔՍ ՁԵԲԴԱԼՈՒ ՊԱՏԳԵՐԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ԾԱՂԿԵՑՆԵԼՈՅ ԱՅՍ / ՄԱՍԻՆ ԾԱԽՍ ԱՐԻՆՔ ԵՒ ԸՆՁԱԵՑԻՄՔ ԵԿԵՂԵՑՈՅՍ 210. ՄԱՆԷԹ։
Ի 1866 ԱՄԻ։

Երրորդ շերտին պատկանող որմնանկարների հստակ տարբերակման խնդրի բարդությունն այն է, որ 1866 թ. ոչ միայն արվել են նորերը, այլեւ վերանկարվել ու թարմացվել են հին՝ 1700 թ. բազմաթիվ որմնանկարներ։ Այս կապակցությամբ 1866 թ. արված որմնանկարներից առայժմ հաստատապես կարող ենք նշել միայն Ավագ խորանի միջնամասի եւ գմբեթարդի որմնանկարները, որոնց մակերեսը նկատելիորեն (մոտ 0,5 սմ) ավելի առաջ եկած է ստորին հատվածում գտնվող 1793 թ. (Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եւ Ս. Ստեփանոս) շերտի հետ համեմատ։ Այլ խոսքով՝ Ավագ խորանի միջնամասի եւ գմբեթարդի որմնանկարները, այն է՝ աղավնակերպ Ս. Հոգու, երեք սերովբեների (գմբեթարդ, նկ. 2, թիվ 3), անհայտ սրբի (հարավային կողմ, նկ. 2, թիվ 4) պատկերներն ու ոլորուն ճյուղերով ծաղկատերեւային զարդանախշերը (նկ. 9), ստեղծվել են ավելի ուշ արված որմնանկարչական հիմնաշերտի վրա, քան Ավագ խորանի մյուս որմնանկարները, ուստի դրանք կարելի է համարել ամբողջովին 1866 թ. գործեր, եւ դրանց հատկանիշներով էլ, մասնավորապես անհայտ սրբի դիմագծերով, ձեռքերի ձեւերով եւ այլն (նկ. 10), կարելի է պատկերացում կազմել մյուս՝ հին շերտերին պատկանող որմնանկարներում 1866 թ. արված միջամտությունների մասին։ Հետաքրքիր ոճական առանձնահատկություն են հատկապես անհայտ սրբի դեղնավուն զգեստի կաթիլաձեւ ծալքերը, որոնք տեսնում ենք 1700 թ. բազմաթիվ որմնանկարներում։ Տարբերվում է նաեւ պատկերը եզերող զարդագոտին,

---

[13] *Նկարչի մասին մանրամասն տե՛ս* Ա. Ավետիսյան, *Աստվածատուր Աստապատցի, էջ 78–92։*

որը նկարիչը թեեւ փորձել է համահունչ դարձնել 1700 թ. որմնանկարների զարդագոտիներին, սակայն տարբերությունն ակնհայտ է[14]։

Ավագ խորանի զարդանախշերի դեպքում թե՛ պատկերային եւ թե՛ ոճական առումով գործ ունենք աղոթասրահի թաղային հատվածների զարդանախշերից բավականին տարբերվողների հետ։ Կապույտ ոլորուն ճյուղերն այստեղ ավարտվում են «բաժակներից» դուրս եկող երեք ծաղկից կազմված հորինվածքներով։ Ազատ տարածքները լրացված են դարձյալ եռածաղիկ զարդանախշերով, որոնք ձեւով հիշեցնում են 1700 թ. շերտի ծաղկատերեւ պատկերները։ Նույնը վերաբերում է Ավագ խորանի լուսամուտից աջ եւ ձախ գտնվող «քառաթեւերին», որոնք թեեւ իրենց ընդհանուր հորինվածքով նման են 1700 թ. շերտի «քառաթեւերին», սակայն հուլունքազարդերի ու կենտրոնական ձվածիրի նախշերով տարբերվում են դրանցից։ Կարելի է ենթադրել, որ նշված զարդատարրերի ներմուծմամբ 1866 թ. նկարազարդման հեղինակը պարզապես փորձել է որոշակի կապ ապահովել աղոթասրահի եւ Ավագ խորանի հարդարանքների միջեւ։

Որմնանկարների հեղինակների տարբերակման հարցում կիրառելի է նաեւ արձանագրությունների համեմատությունը։ Դիպաշարային տեսարաններին եւ սրբերի պատկերներին ուղեկցող մեկնողական արձանագրություններում հյուսիսային պատի վերոնշյալ արձանագրության ձեռագրին են հարում միայն գլխավոր նավի թաղային հատվածի՝ չորս ավետարանիչների (նկ. 2, թիվ 23) արձանագրությունները։ Սակայն կարծում ենք՝ ինչպես այս եւ հանդիպակաց կողմում պատկերված չորս կույսերի որմնանկարները (նկ. 2, թիվ 38, նկ. 9), նույնպես եւ 1700 թ. շերտին պատկանող բազմաթիվ որմնանկարներ 1866 թ. քայքայված լինելու պատճառով պարզապես վերանկարվել են։ Ասվածի ապացույց է մի հետաքրքիր դրվագ, որ նկատվեց կույսերի պատկերներում 2018 թ. վերականգնողական աշխատանքների ընթացքում։ Պատկերաշարի մոտավորապես վերին կեսի որոշ գույներ քայքայվել կամ գունափոխվել են (կարմրավունը վերածվել է դեղնամոխրագույնի, վարդագույնը գրեթե չեզոքացել է, օքրայագույնն ավելի բաց երանգ է ստացել, երկնագույնն

---

[14] 1866 թ., ըստ երեւույթին, նախատեսվել է մեկ այլ սրբի պատկեր զետեղել հանդիպակաց՝ հյուսիսային կողմում (Ս. Հովհաննես Մկրտչի որմնանկարի վերնամասում), սակայն ինչ-ինչ պատճառներով այն կամ չի իրականացվել, կամ չի պահպանվել (ներկայումս երեւում են միայն եզրագծերը)։

ավելի է մգացել եւ այլն)։ Մեր ենթադրությամբ, ի տարբերություն հին՝ հանքային ծագում ունեցող ներկանյութերի, եկեղեցու 1866 թ. նկարազարդման ժամանակ օգտագործվել են հանքային եւ օրգանական ներկանյութերի խառնուրդներ, վերջիններն էլ 1990–2000-ական թթ. անձրեւաջրերի եւ տանիքից ներթափանցած շաղախի պարունակած աղերի ազդեցությունից քայքայվել կամ գունափոխվել են[15]։

Ինչ վերաբերում է «Ահեղ դատաստան» որմնանկարի թվագրմանը, որի ստորին հատվածում, ինչպես նշեցինք, զետեղված է 1866 թ. նորոգության արձանագրությունը, ապա հակված ենք այն համարել 1700 թ. գործ։ Ճիշտ է՝ պատկերված անձանցից որոշների դիմագծերը ոճական առումով համընկնում են Ավագ խորանի վերոնշյալ որմնանկարին, որմնանկարի եզրագոտին էլ Ավագ խորանի անհայտ սրբի պատկերի նույն եզրագոտին է, սակայն պետք չէ մոռանալ, որ հյուսիսային պատը, որի վրա պատկերված է որմնանկարը, թեք անհարթությանը հարող իր դիրքի պատճառով եկեղեցու ամենախոնավ պատն է, եւ սույն որմնանկարն էլ դարերի ընթացքում պետք է որ բավականին քայքայված լինի, եւ հենց այս պատճառով է միջամտությունը եղել ավելի շատ՝ համեմատած մյուս դիպաշարային տեսարանների հետ։

Ինչ վերաբերում է 1866 թ. որմնանկարների հեղինակի հարցին, ապա որոշակի հուշում է պարունակում գլխավոր նավի արեւելակողմյան թաղակիր կամարին գրված «Տ[է] Ր ԱՀ(Ց՞)» սեւաներկ արձանագրությունը (ձեռագիրը լիովին համապատասխանում է նկ. 7-ի ձեռագրին), որ հավանաբար որմնանկարչի անվան հապավումն է։ Հետաքրքիր է նաեւ նույն թաղի հարավային իջվածքին գրված «Ս», «Ա», «Է» եւ/կամ «Ի»

---

[15] Ա. Ավետիսյան, *Մեղրու Փոքր թաղի Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցու որմնանկարների 2017–2019 թթ. ուսումնասիրման եւ վերականգնման աշխատանքները*, էջ 16–17։ Ի դեպ, կույսերից Ս. Հռիփսիմեի եւ Շողակաթի զգեստների կարմրավունն իր յուրահատուկ վառ երանգով 1700 թ. շերտի դիպաշարային տեսարաններում եւ սրբերի պատկերներում ամենահաճախ հանդիպողներից է, նույնը վերաբերում է նաեւ կապտավունին, մոխրականաչավունին եւ դեղնավունին։ Նշված չորս գույներն ենք տեսնում 1700 թ. շերտի որմնանկարների անձանց զգեստների մեծ մասում, ընդ որում՝ մեծամասամբ նաեւ վերոնշյալ կաթիլաձեւ ծալքերով, որոնք, անշուշտ, վկայում են 1866 թ. որմնանկարների հեղինակի հավելումների մասին։ Կարեւոր ենք համարում նշել, որ եթե հետագա հետազոտությունների ընթացքում 1700 եւ 1866 թթ. կիրառված ներկանյութերի բաղադրությունը հանգամանալից ուսումնասիրվի (ինչը 2017–2019 թթ. չարվեց ժամանակային խնդրի պատճառով), կարելի կլինի հստակ որոշել, թե հին որմնանկարներից որոնք են վերանկարվել 1866 թ. եւ ինչ չափով, եւ չի բացառվում, որ բացահայտվեն ամբողջությամբ 1866 թ. արված այլ որմնանկարներ եւս, որոնք ներկայումս համարվում են 1700 թ. գործեր։

տառերից կազմված կցագիրը, որը ենթադրաբար նկարչի օգնականի կամ երկրորդ նկարչի անվան սկզբնատառերն են (նկ. 10)։

Տվյալ ժամանակաշրջանի հայ որմնանկարչության համապատկերում հայտնի է միայն աստապատցի նկարիչ Հակոբ Տեր-Աբրահամյանի անունը, որը որոշակիորեն կհամապատասխաներ «ՏՐ ԱՀ(Յ՞)» արձանագրությանը (Տ[է]r Ա[բրահամեան] Հ(Յ՞)[ակոբ]): Նախիջեւանի հուշարձանների հետազոտող Արգամ Այվազյանը Տեր-Աբրահամյանին է վերագրում Աստապատի Ս. Ստեփանոս (Կարմիր վանք), Ջնաբերդի Ս. Գրիգոր եւ Աբրակունիսի Ս. Կարապետ եւ Ս. Գեւորգ եկեղեցիների ուշ շրջանի որմնանկարները[16], չնայած որ նշված եկեղեցիների եւ ոչ մի արձանագրությունում կամ որեւէ այլ աղբյուրում Տեր-Աբրահամյանի անունը հիշատակված չէ որպես որմնանկարների հեղինակ։ Նշված եկեղեցիներից մեզ հասած հատուկենտ լուսանկարները եւս իրենց որակական առումով թույլ չեն տալիս զուգահեռներ անցկացնել Մեղրու Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցու որմնանկարների հետ։

Այսպիսով՝ կարելի է եզրակացնել, որ, բացառությամբ Ավագ խորանի միջնամասի եւ գմբեթարդի որմնանկարների, 1866 թ. գլխավորապես իրականացվել է 1700 թ. քայքայված որմնանկարների վերանկարում, որի ընթացքում թարմացվել են խամրած գույները, եւ բացառված չէ, որ որոշ դեպքերում էլ կատարված լինեն մասնակի ձեւափոխումներ՝ դիմագծերի, զգեստների եւ այլ մանրամասների հատվածներում։

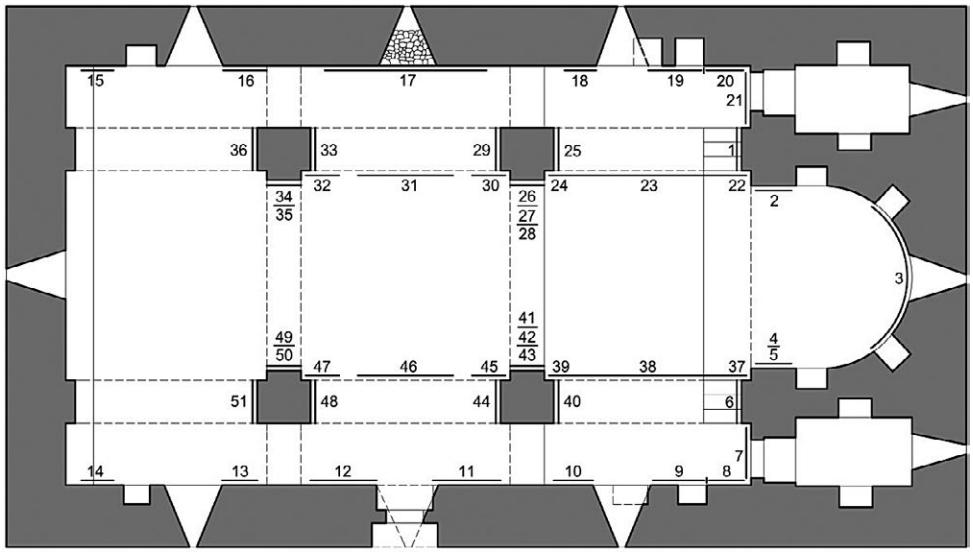
РЕЗЮМЕ

Церковь Св. Иоанна Крестителя, построенная в XVII веке, находится в Малом квартале г. Мегри (Сюникская область). Она представляет собой трехнефную базилику с четырьмя Т-образными пилонами, с ризницами по бокам от главного алтаря, имеет один вход с южной стороны и увенчана маленькой ротондой-колокольней на крыше. Интерьер церкви почти полностью украшен росписями, созданными в 1700, 1793 и 1866 гг., значимыми для истории армянской настенной живописи. В статье определены первый и третий слои росписи и выдвинута предположения их авторства.

---

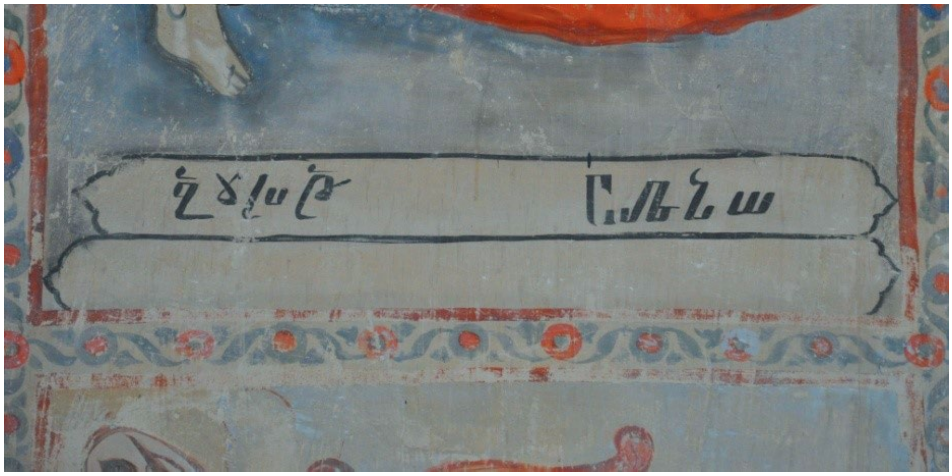
[16] Ա. Այվազյան, *Նախիջեւան. բնաշխարհիկ պատկերազարդ հանրագիտակ, Երեւան, 1995, էջ 272. նույնի՝ Նախիջեւանի որմնանկարչական արվեստը, էջ 42, 48, 67, 74, 83–84, 97։*

Նկ. 1. Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցին հարավից, լուս.՝ հեղինակի, 2014 թ.



Նկ. 2. Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցու դիպաշարային տեսարանների, սրբերի եւ հրեշտակների որմնանկարների տեղադրությունը (չափագրությունը՝ հեղինակի) «Կոտորակի» տեսքով նշված են գոտիների որմնանկարները՝ վերից վար։

1. Ս. Պետրոս,
2. Ս. Հովհաննես Մկրտիչ,
3. երեք սերովբե,
4. անհայտ սուրբ,
5. Ս. Ստեփանոս նախավկա,
6. Ս. Պողոս,
7. «Հարություն»,
8. «Աբրահամի զոհաբերությունը»,
9. «Հովնանին ծովը նետելն ու փրկությունը»,
10. Միքայել հրեշտակապետ (փսիխոստազիս),
11. «Մուտք Երուսաղեմ»,
12. «Ս. Ստեփանոսի քարկոծումը»,
13. «Կույս Մարիամի նշանադրությունը» (՞),
14. ավետարանիչ,
15. Հովհաննես ավետարանիչ,
16. անհայտ տեսարան,
17. «Ահեղ դատաստան»,
18. Արուսյակին (սատանային) հաղթող Միքայել հրեշտակապետ,
19. Տիրամայրը Մանկան հետ,
20. «Մկրտություն»,
21. «Խաչելություն»,
22. փողհար հրեշտակ,
23. չորս ավետարանիչները,
24. փողհար հրեշտակ,
25. Ս. Պարսամ Սքանչելագործ,
26. Ս. Սարգիս եւ որդի Մարտիրոս,
27. «Ծնունդ»,
28. օձին սպանող Ս. Գեւորգ,
29. «Տյառնընդառաջ»,
30. քերովբե,
31. Ս. Թադեոս եւ Ս. Բարդուղիմեոս,
32. քերովբե,
33. Ս. Բարսեղ Կեսարացի,
34. «Ադամն ու Եւան արգելված պտուղը ճաշակելիս»,
35. անհայտ տեսարան,
36. «Ոտնլվա»,
37. փողհար հրեշտակ,
38. չորս կույս,
39. փողհար հրեշտակ,
40. Ս. Հովհան Ոսկեբերան,
41. Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ,
42. «Ավետում»,
43. Ս. Թեոդորոս (՞),
44. «Գրիգոր Լուսավորչի շարշարանքները»,
45. քերովբե,
46. Ս. Մեսրոպ Մաշտոց եւ Ս. Սահակ Պարթեւ,
47. քերովբե,
48. Դավիթ թագավոր,
49. «Ադամն ու Եւան դրախտում» (՞),
50. «Տիրամոր նինջը» (՞),
51. «Հիվանդի բժշկումը»։



Նկ. 3. «Ավետում» որմնանկարի սեւաներկ արձանագրությունը, լուս.՝ հեղինակի, 2017 թ.

Նկ. 4. Ագուլիսի Ս. Թովմա (ձախից, լուս.՝ Մատթեոս Փափազյանցի, 1891 թ.) եւ Մեղրու Փոքր թաղի Ս. Հովհաննես Մկրտիչ (աջից, լուս.՝ հեղինակի, 2019 թ.) եկեղեցիների որմնանկարները

Ա.

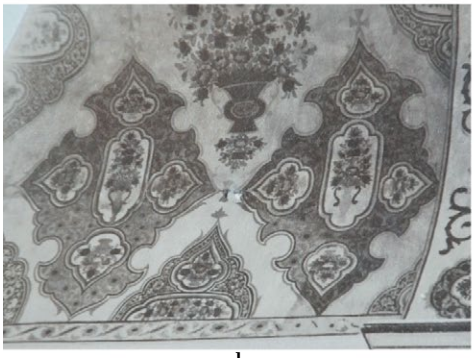
Բ.

Գ.

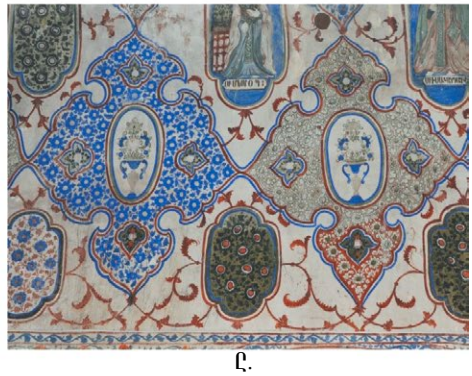
Դ.

Ե.

Զ.



Է.



Ը.

Թ.

Ժ.

Նկ. 5. Ս. Թովմա (Ա., Գ., Ե., Է., Թ.) եւ Ս. Հովհաննես Մկրտիչ (Բ., Դ., Զ., Ը., Ժ.) *եկեղեցիների որմնանկարների համեմատական տախտակ.*

Ա. – *Ա. Այվազյան.* Նախիջեւան. գիրք հուշարձանաց, Երեւան, 1990, լուս. 59, դրվագ,

Գ., Է., Թ. – *դրվագներ Մ. Փափազյանցի վերոբերյալ լուսանկարից* (տե՛ս նկ. 4),

Ե. – *Ա. Այվազյան.* Նախիջեւանի ոմնանկարչական ժառանգությունը, լուս. 13, դրվագ,

Բ., Դ., Զ., Ը., Ժ. – *դրվագներ մեր լուսանկարներից։*

Նկ. 6. Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցու 1793 թ. չորս որմնանկարները, լուս.՝ հեղինակի, 2017 թ.

Նկ. 7. Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցու 1866 թ. նկարազարդման արձանագրությունը, լուս.՝ հեղինակի, 2019 թ.

Նկ. 9. Ավագ խորանի եւ գմբեթարդի որմնանկարները, լուս.՝ հեղինակի, 2019 թ.

Նկ. 10. Ավագ խորանի անհայտ սրբի որմնանկարը (1866 թ.) ու առանձին մանրամասները,
լուս.՝ հեղինակի, 2019 թ.

Նկ. 9. Զորս կույսերի պատկերաշարի գունափոխված հատված (կետագծից վեր),
լուս.՝ հեղինակի, 2019 թ.

Նկ. 10. Սեւաներկ արձանագրություններ գլխավոր նավի արեւելյան հատվածում,
լուս.՝ հեղինակի, 2018 թ.

Роспись первого слоя, сделанная в 1700 г., включает все сюжетные сцены (их здесь 20), большую часть изображения святых, ангелов, а также орнаменты. Последние находят переклички с орнаментальными мотивами церкви Св. Фомы Агулиса (ныне разрушенный азербайджанскими властями) и предположительно выполнены художником Нагашем Овнатаном. Несколько изображений святых, а именно Св. Петра, Павла, Иоанна Крестителя и Стефана Первомученика, относятся к 1793 г. и являются работами художника Аствацатура Астапатци. Наконец, несколько изображений главного алтаря, такие как неизвестный святой, три серафима и орнаменты, относятся к 1866 г. и принадлежат кисти неизвестного художника. Последний, возможно, Акоб Тер-Абрамян, который также и обновил часть росписей первого слоя.

SUMMARY

The Church of St. John the Baptist, built in the 17th century, is located in the Small District of Meghri (Syunik region). It is a three-nave basilica with four “T”-shaped pillars, two sacristies on either side of the main altar. It has one entrance on the south side and is crowned with a small bell-tower rotunda on the roof. The interior of the church is almost completely decorated with murals created in 1700, 1793 and 1866, which are of great importance for the history of the Armenian wall painting. The article identifies the first and third layers of the painting and makes assumptions about their authorship.

The murals of the first layer, made in 1700, include all 23 plot scenes, and most of them are images of saints, angels and ornaments. The latter are similar to the ornaments of the murals of St. Thomas Church of Agulis (now destroyed by the Azerbaijani authorities), and are supposedly made by Naghash Hovnatan. Several images of the saints, namely St. Peter, Paul, John the Baptist and Stephen the Protomartyr date back to 1793 and are the work of the artist Astvatsatur of Astap. Finally, some of the paintings of the main altar (an unknown saint, three seraphim and ornaments) date back to 1866 and are made by an unknown artist. The latter is possibly Hakob Ter-Abrahamyan, who also repainted some of the murals of the first layer made in 1700.

ԷԴԻԿ ՄԻՆԱՍՅԱՆ
Պատմական գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ԵՊՀ

ՍԵՒՐԻ ՊԱՅՄԱՆԱԳԻՐԸ ԵՒ ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ

Սկիզբը՝ նախորդիվ

1920 թ. օգոստոսի 10-ին Փարիզի Սեւր արվարձանում կնքվեց հաշտության պայմանագիր՝ դաշնակից տերությունների՝ Մեծ Բրիտանիայի, Ֆրանսիայի, Իտալիայի, Ճապոնիայի, նրանց դաշնակիցներ Հայաստանի Հանրապետության, Բելգիայի, Հունաստանի, Հեջասի, Լեհաստանի, Պորտուգալիայի, Ռումինիայի, Սերբա-Խորվաթա-Սլովենական պետության, Չեխոսլովակիայի եւ օսմանյան Թուրքիայի միջեւ։

Սեւրի ընդարձակ պայմանագիրը բաղկացած էր 433 հոդվածից, բաժանվում էր 13 մասի, ուներ փոքր նախաբան եւ ստորագրող երկրների ու նրանց ներկայացուցիչների ցուցակ։ Այդ հոդվածները վերաբերում էին սահմանային եւ քաղաքային փոքրամասնությունների պաշտպանությանը, ռազմածովային, օդային, գերիների, տնտեսական, նավագնացության, ջրային եւ երթուղային ճանապարհների, աշխատուժի հետ կապված հարցերին։

Սեւրի պայմանագիրը վերաձեւում էր Թուրքիայի նախկին քարտեզը։ Սուլթանին եւրոպական Թուրքիայում մնում էին Կ. Պոլիսն ու շրջակայքը, ապառազմականացվում էին Բոսֆորն ու Դարդանելը։ Օսմանյան Թուրքիան (երիտթուրքերի ղեկավարներն արդեն ճողոպրել էին) հրաժարվում էր Թրակիայի նկատմամբ ունեցած իր գերիշխանությունից, ինչպես նաեւ էգեյան ծովում կղզիներից, Կիպրոսից, Եգիպտոսից եւ արաբական տիրույթներից։

Ըստ պայմանագրի՝ որպես մանդատային տարածքներ՝ Պաղեստինն ու Իրաքը տրվում էին Անգլիային, Սիրիան, եւ Լիբանանը՝ Ֆրանսիային։ Թուրքիան հրաժարվում էր արաբական թերակղզու եւ Աֆրիկայի նկատմամբ ունեցած ամեն տեսակի հավակնություններից, ճանաչում էր Անգլիայի գերիշխանությունը Եգիպտոսի նկատմամբ եւ Կիպրոսի

անգլիական բռնազավթումը։ Իտալիային էին անցնում Դոդեկանեզի կղզիները (Էգեյան ծով), Հունաստանին՝ Արեւելյան Թրակիան՝ Էդիրնեի (Ադրիանապոլիս) հետ, Գալլիպոլի թերակղզին եւ Զմյուռնիան։ Նեղուցների գոտին ենթակա էր լրիվ ապառազմականացման եւ անցնում էր Անտանտի ստեղծած «Նեղուցների միջազգային հանձնաժողովի» հսկողության տակ[1]։

Անշուշտ, մեզ հետաքրքրողը Հայաստանին, արեւմտահայությանը եւ Հայկական հարցին վերաբերող խնդիրներն են։

Հայաստանին վերաբերող 88–93-րդ հոդվածները լրացուցիչ հավաստում են հետեւյալ հանգամանքները՝

1. Թուրքիան եւ դաշնակից տերությունները՝ Մեծ Բրիտանիան, Ֆրանսիան, Իտալիան, Ճապոնիան, ճանաչում են Հայաստանը՝ որպես ազատ եւ անկախ պետություն (Սեւրի պայմանագրի 88-րդ հոդված)։

2. Թուրքիան ու Հայաստանը, ինչպես եւ պայմանավորվող կողմերը (Անտանտի գլխավոր տերություններն ու նրանց դաշնակիցները) համաձայն են Էրզրումի (Կարին), Տրապիզոնի, Վանի եւ Բիթլիսի (Բաղեշ) վիլայեթներում Թուրքիայի ու Հայաստանի միջեւ սահմանատումը թողնել ԱՄՆ-ի վճռին եւ ընդունել նրա որոշումն ու այն բոլոր միջոցառումները, որոնք նա կարող է առաջարկել Հայաստանին դեպի ծով ելք տրամադրելու եւ հիշյալ սահմանագծին հարող օսմանյան բոլոր տարածքները ապառազմականացնելու վերաբերյալ (Սեւրի պայմանագրի 89-րդ հոդված)։ Այս հոդվածում օսմանյան Թուրքիան եւս մեկ անգամ կրկնում է, որ ինքը համաձայն է թուրք-հայկական սահմանատման վեճի լուծման հարցում ԱՄՆ նախագահի՝ որպես միջնորդի (իրավարարի) մասնակցությանը եւ պարտավորվում է ընդունել նշյալ հարցի վերաբերյալ նախագահ Վ. Վիլսոնի որոշումը[2]։

Սեւրի պայմանագրի կնքումից (1920 թ. օգոստոսի 10-ին) դեռ 83 օր առաջ, այսինքն՝ 1920 թ. մայիսի 17-ին, ԱՄՆ նախագահ Վ. Վիլսոնը համաձայնեց հանդես գալու որպես միջնորդ Թուրքիայի ու Հայաստանի միջեւ սահմանատման վեճի լուծման հարցում (ինչպես ինքն է գրում, «միջնորդ վճիռ տալու» համար)։ 1920 թ. նոյեմբերի 22-ին Վ. Վիլսոնը

---

[1] *Տես Հ. Ղազարյան, Սեւրի պայմանագիրը եւ Վուդրո Վիլսոնի իրավարար վճիռը Հայաստան–Թուրքիա սահմանաբաժանման վերաբերյալ, հտ. 1, Երեւան, 2012, էջ 45–46։*

[2] *Տես Տ. Սահակյան, Ցավալի պայմանագրեր, Երեւան, 2007, էջ 98–302. նույն հեղինակի՝ «Վ. Վիլսոն. Մարդը եւ քաղաքագետը», Երեւան, 2006, էջ 54–94։*

ներկայացրեց իր որոշումը, որի համաձայն՝ սահմանը երկու երկրների միջեւ անցնում էր Կոտուրի կիրճով, ձգվում դեպի Վանա լճի հարավ-արեւմուտք եւ Բիթլիս ու Մուշ քաղաքներից հարավ-արեւմուտք։ Ընդհանուր տարածքից դուրս էին մնում Վանի վիլայեթի կեսից ավելին եւ Սղերդի գավառը։ Այնուհետեւ սահմանը ձգվում էր դեպի հյուսիս, անցնում Երզնկայից քիչ հեռու, որոշվում ըստ բնական աշխարհագրական պատնեշի։ Դեպի Սեւ ծով մուտք տրամադրելու նպատակով՝ Հայաստանի համար ելք էր որոշվում Դերսիմից հյուսիս ընկած տարածքը, ապա անցնում դեպի Տրապիզոն ու Ջանիկ[3]։

Փաստորեն՝ Վանի նահանգի 39 300 կմ² տարածքից Հայաստանի մաս էր կազմելու 20 000 կմ², Բաղեշի 271 000 կմ² տարածքից՝ 15 000 կմ², Տրապիզոնի 32 700 կմ²-ից՝ 15 000 կմ², Կարինի 49 700 կմ²-ից՝ 40 000 կմ²։ Ըստ Վ. Վիլսոնի իրավարար վճռի՝ Արեւմտյան Հայաստանը պետք է ունենար 90 000 կմ² տարածություն։ Այսքանին ավելացած Արեւելյան Հայաստանի 71 330 կմ²-ն՝ կստացվի 161 370 կմ² տարածք[4]։ Ահա այս խնդիրների լուծումն էր, որ Հայաստանը մասամբ կդարձներ երանավետ երկիր, հայ ժողովրդի կրած վերքերի սփոփարան։

3. Թուրքիան արդեն Սեւրի պայմանագրի ստորագրման օրը՝ 1920 թ. օգոստոսի 10-ին, հայտարարում է, որ եթե Թուրքիայի ու Հայաստանի միջեւ սահմանագիծը որոշելիս Վ. Վիլսոնի իրավարար վճռով Էրզրումի, Տրապիզոնի, Վանի, Բիթլիսի նահանգների ամբողջ տարածքը կամ մի մասը հանձնվի Հայաստանին, ապա ինքը, այդ որոշման ընդունման օրվանից սկսած, հրաժարվում է Հայաստանին հանձնված տարածքների նկատմամբ իր ունեցած բոլոր իրավունքներից եւ իրավահիմունքներից (Սեւրի պայմանագրի 90-րդ հոդված)։ Քանի որ Վ. Վիլսոնի միջնորդ որոշումն ընդունվեց 1920 թ. նոյեմբերի 22-ին, հետեւաբար, ըստ Թուրքիայի այդ հայտարարության, հենց այդ օրից սկսած՝ Թուրքիան հրաժարվում է Էրզրումի, Տրապիզոնի, Վանի, Բիթլիսի 90 000 կմ² տարածքներից[5]։

4. Օսմանյան Թուրքիան համաձայնում է, որ եթե Վ. Վիլսոնի միջնորդ որոշմամբ Էրզրումի, Տրապիզոնի, Վանի, Բիթլիսի տարածքների մի մասը հանձնվի Հայաստանին, ապա սահմանագծման հանձնաժողովը,

---

[3] *Տե՛ս* Հ. Ղազարյան, *նշ. աշխ., էջ 46։*

[4] *Տե՛ս* Ա. Հարությունյան, *Սեւրի պայմանագիրը եւ հայ հասարակական-քաղաքական միտքը, Երեւան, 2004, էջ 65։*

[5] *Տե՛ս* Տ. Սահակյան, *ԱՄՆ նախագահ Վիլսոնի «Թուրքիայի եւ Հայաստանի միջեւ սահմանատման որոշումը» որպես գործող միջազգային վավերագիր, Երեւան, 2012, էջ 25։*

որի կազմը կորոշվի հետագայում, կստեղծվի 3 ամսվա ընթացքում՝ այն բանից հետո, երբ արդեն ընդունված կլինի Վ. Վիլսոնի՝ Հայաստանի ու Թուրքիայի միջեւ սահմանագիծ անցկացնելու վերաբերյալ իրավարար վճիռը (Սեւրի պայմանագրի 91-րդ հոդված)։

5. Օսմանյան Թուրքիան համաձայնում է, որ Ադրբեջանի եւ Վրաստանի հետ Հայաստանի սահմաններն ըստ պատկանելվույն որոշվեն շահագրգիռ պետությունների ընդհանուր համաձայնությամբ։ Վ. Վիլսոնի իրավարար որոշումն ընդունելուց հետո, եթե շահագրգիռ պետությունները չեն կարողանա ընդհանուր համաձայնությամբ որոշել իրենց սահմանագիծը, վերջինս կորոշեն դաշնակից տերությունները՝ Մեծ Բրիտանիան, Ֆրանսիան, Իտալիան, Ճապոնիան, որոնք պետք է հոգ տանեն նաեւ սահմանատման տեղում գծանշելու մասին (Սեւրի պայմանագրի 92-րդ հոդված)։

Սեւրի պայմանագրի 88–92-րդ հոդվածները լրացուցիչ ցույց են տալիս, որ օսմանյան Թուրքիան համաձայնություն էր տվել Թուրքիայի ու Հայաստանի միջեւ Էրզրումի, Տրապիզոնի, Վանի, Բիթլիսի նահանգներում սահմանատման, դեպի ծով Հայաստանի ելքի եւ հայկական սահմաններին հարակից թուրքական տարածքների ապառազմականացման վերաբերյալ վեճում ԱՄՆ նախագահի՝ որպես միջնորդի (իրավարարի) մասնակցությանը եւ դեռեւս 1920 թ. օգոստոսի 10-ին վաղօրոք հայտարարել էր նախագահ Վ. Վիլսոնի միջնորդ որոշմանը ենթարկվելու եւ այն ընդունման օրվանից պարտադիր ի կատար ածելու մասին։ Եթե անգամ Սեւրի պայմանագրում առկա չլինեին վերոհիշյալ 88–93-րդ հոդվածները, կամ եթե այս պայմանագիրը չվավերացվեր (ինչպես եղավ հետագայում), ապա, միեւնույն է, չէին կարող ազդել Վ. Վիլսոնի 1920 թ. նոյեմբերի 22-ին կայացրած որոշման ընդունման եւ նրա վավերականության վրա, քանզի սույն միջնորդական վճռի միջազգային իրավական հիմքն ու աղբյուրը Անտանտի գերագույն խորհրդի՝ 1920 թ. ապրիլի 26-ին ԱՄՆ նախագահին հղված խնդրագիրն էր[6]։

Թուրքիայից անջատվում էր նաեւ Քուրդիստանը, որի սահմանները որոշելու էր անգլո-ֆրանս-իտալական հանձնաժողովը։ Սահմանափակվում էին թուրքական զինված ուժերը՝ 50 հազար զինվոր եւ սպա, այդ թվում՝ 35 հազար ոստիկանություն։

---

[6] *Տե՛ս* Տ. ՍաՀակեան, *նշ. աշխ., էջ 26։*

Քաղաքագետ-դիվանագետի կարծր նկարագրին հատուկ՝ զուսպ, սթափ, սառնասիրտ շարադրված օրագրի հազվադեպ զգացմունքային դրսեւորումներից է օգոստոսի 10-ի գրառումը. «Կյանքիս ամենաերջանիկ օրն է այս։ Երեսուն տարվա պայքարս, բողոքս, տառապանքս ու հույսերս պսակվեցին փառավոր հաջողությամբ։ Թուրքական դաշնագիրն ստորագրվեց, եւ բոլոր դաշնակից պետությունների համաժողովն այսպիսով հռչակեց միացյալ, անկախ, ազատ Հայաստան՝ Սեւրի սրահում»[7]։ Դաշնագիրը ստորագրող Օսմանյան կայսրության լիազորները երեքն էին։ Ուշագրավ են հետեւյալ տողերը. «Տեղից բարձրացավ Հադի փաշան՝ նախագահը, եւ հաստատ, վճռական քայլերով առաջացավ դեպի կենտրոնի սեղանը, ուր դրված էր դաշնագիրը, առավ իրեն մեկնված գրիչը եւ ջլուտ շարժումով արագությամբ ստորագրեց ցույց տված տեղը։ Նրան հետեւեցին երկու ընկերակիցները՝ Ռիզե Թեֆվիկ բեյը եւ Ռեշիդ բեյը։ Վերջինի դեմքը ջղաձգաբար շարժվում էր, թեեւ նա աշխատում էր անհարկի անհույզ երեւալ, իսկ Ռիզե Թեֆվիկը ծնոտն էր ջղայնորեն շարժում»[8]։

Թուրքիայի ասիական տարածքների բաժանման հարցում առաջացած հակասություններն ստիպում էին դաշնակիցներին հետաձգել նրա հետ հաշտության պայմանագրի ստորագրումը, որը նախատեսված էր 1919 թ. ապրիլին, ապա՝ 1920 թ. հուլիսին, վերջապես՝ 1920 թ. օգոստոսի 10-ին Փարիզի Սեւր արվարձանում։

Սեւրի պայմանագրի ստորագրումը չէր վկայում, թե հարթվել էին դաշնակից տերությունների միջեւ Փոքր Ասիայում առկա տարաձայնությունները։ Ընդհակառակը՝ դրանք առավել հստակեցվել եւ դարձել էին անհաղթահարելի, որոնց պատճառով, ինչպես դիպուկ նկատել էր Ֆրանսիայի նախագահ Ռ. Պուանկարեն, Սեւրի պայմանագիրը նմանվել էր մի «կոտրած սկահակի», եւ զուր էին այդ պայմանագրի կողմնակիցներն ուրախանում, իսկ հակառակորդները՝ վրդովվում։ Թերեւս այդ փաստի գիտակցումն էր, որ Թուրքական կառավարությունը հանդիսավորությամբ նշեց հաշտության այդ պայմանագրի ստորագրումը՝ անորոշ թողնելով դրա վավերացումը։

Սուլթանի կառավարությանը բավարարում էր այն, որ եւրոպական տերությունների եւ ԱՄՆ քաղաքական գործիչների՝ թուրքերին Կ. Պոլսից

---

[7] Ա. Աշարոնյան, *Սարդարապատից մինչեւ Սեւր եւ Լոզան, Քաղաքական օրագիր (1919–1927 թթ.), Երեւան, 2001, էջ 122։*

[8] *Անդ, էջ 123։*

դուրս մղելու մասին մինչ այդ իրար հաջորդած պահանջները չիրականացան, ու Սեւրի պայմանագրով այն մնաց որպես Թուրքիայի մայրաքաղաք՝ պահպանելով նեղուցների նկատմամբ իր գերիշխանությունը։ Այն հանգամանքը, որ գերիշխանությունը պետք է իրականացվեր ԱՄՆ-ի, Անգլիայի, Ֆրանսիայի, Իտալիայի, Ճապոնիայի, Ռուսաստանի, Հունաստանի, Ռումինիայի, Բուլղարիայի եւ Թուրքիայի հավաքական վերահսկողությամբ, Թուրքիայում իրական անհանգստություն չէր առաջացրել։ Կասկած չկար՝ այդ վերահսկողությունն իրականացնող տերությունների միջեւ հակասություններն այնքան ակնհայտ էին, որ անհնար էր դրա իրագործումը։

Ըստ պայմանագրի՝ սեւծովյան նեղուցներն ապառազմականացվում էին եւ դրվում միջազգային կառավարման ներքո։ Սահմանվում էր սեւծովյան նեղուցների հատուկ կարգ, որով դաշնակից տերությունների համար բաց էին հայտարարվում նեղուցներն ինչպես առեւտրական, այնպես եւ ռազմական նավերի համար։ Դա մեծ վտանգ էր ներկայացնում Ռուսաստանի համար, քանի որ, ըստ սահմանված կարգի, պատերազմի ժամանակ եւս դաշնակից տերություններն ազատ մուտք էին ունենալու դեպի նեղուցները։ Դրությունը չէր կարող մեղմվել նրանով, որ նեղուցները վերահսկող հանձնաժողովում Ռուսաստանը եւս պետք է ունենար երկու ներկայացուցիչ, եթե ընտրվեր Ազգերի լիգայի անդամ, իսկ դա հնարավոր էր միայն Ռուսաստանում խորհրդային իշխանության տապալման դեպքում։ Փաստորեն՝ Ռուսաստանը զրկվում էր նեղուցների վերահսկողությանը մասնակցելու իրավունքից, ուստի հենց այդ հանգամանքը եւս պայմանավորեց վերջինիս՝ Սեւրի պայմանագիրը տապալելու ձգտումը։

Սեւրի պայմանագրով Կ. Պոլիսը թեեւ թողնվում էր Թուրքիային, բայց, ըստ էության, այն շրջափակվում էր թե՛ ծովից, թե՛ ցամաքից։ Այդ հանգամանքն առավել անընդունելի էր դարձնում Սեւրի պայմանագիրը խորհրդային Ռուսաստանի համար։ Ցարական Ռուսաստանի՝ Փարիզում գտնվող ներկայացուցիչները, որոնց տեսակետների հետ շարունակում էին հաշվի նստել դաշնակիցները, կարծում էին, որ Կ. Պոլիսը եւ Արեւմտյան Հայաստանը պետք է տրվեն Ռուսաստանին, եթե այնտեղ տապալվի բոլշեւիկյան վարչակարգը։

Սեւրի պայմանագրով սահմանվում էին Փոքր Ասիայում դաշնակից տերությունների ազդեցության գոտիները։ Այդ գոտիների բաժանման համաձայնագիրն Անգլիայի, Ֆրանսիայի եւ Իտալիայի միջեւ կնքվել էր դեռեւս 1920 թ. հուլիսի 16-ին Սեւրում։

Այսպիսով՝ Թուրքիայի վերաբաժանումից դաշնակից բոլոր տերությունները թեեւ ստանալու էին իրենց բաժինը, սակայն դժգոհ էին։ Ուստի Սեւրի պայմանագիրը ոչ թե մեղմում, այլ առավել սրում էր հակամարտությունը դաշնակից տերությունների միջեւ։

Սեւրի պայմանագիրը ստորագրած խոշոր տերություններից որեւէ մեկը, ըստ երեւույթին, չէր հավատում, որ այն կիրագործվի։ Նրանց բոլորին էլ արդեն հայտնի էր, որ Մուստաֆա Քեմալն ունի լավ զինված ու կարգապահ 150-հազարանոց բանակ, որի դեմ եւրոպական դաշնակիցներից որեւէ մեկը զենք գործադրելու մտադրություն չուներ։

Թուրք պատմաբանը գրում է. «Պայմանագրի ստորագրման լուրն ամբողջ Թուրքիայում ընդունվեց դառնությամբ ու զայրույթով։ Օգոստոսի 10-ը դարձավ ազգային սգի օր ամբողջ երկրով մեկ։ Թուրքական բոլոր թերթերը սեւ եզրաշերտերով էին, հասարակական զվարճություններն արգելվեցին, խանութները փակվեցին, ամբողջ օրն աղոթք էր հնչում երկրի համար.... նացիոնալիստներն ամենուրեք վճռականություն էին դրսեւորում պայքարելու, որպեսզի կասեցվեր այդ պայմանագրի իրագործումը....»[9]։

Հայտնի է, որ ԱՄՆ-ն հրաժարվել էր Հայաստանի հանձնագիրը (մանդատը) վերցնելուց եւ չէր ցանկանում «միջամտել» Եւրոպայի գործերին։ Դաշնակից տերությունները չէին ստանձնում ստեղծվող Հայաստանի սահմանների զատորոշումն ու պաշտպանությունը եւ այն թողնում էին մի երկրի հայեցողությանը, որն իր ստորագրությունը չէր դրել Սեւրի պայմանագրի տակ։

Փաստորեն՝ Սեւրի պայմանագիրը վերսալյան համակարգի վերջին պայմանագիրն էր։

Մասամբ կամ անուղղակիորեն Հայաստանին ու հայերին էին վերաբերում նաեւ պայմանագրի 125-րդ, 142-րդ, 144-րդ, 277-րդ, 349-րդ, 351-րդ, 352-րդ հոդվածները[10]։

144-րդ հոդվածով չեղյալ էին հայտարարվում Օսմանյան կայսրության օրենքները ոչ թուրք ժողովուրդների բռնագաղթի վերաբերյալ, եւ նրանց իրավունք էր վերապահվում վերադառնալ իրենց բնակավայրերը, ստանալ

---

[9] *«Հայոց պատմություն», հտ. 4, գ. 1, Երեւան, 2010, էջ 161։*

[10] *Տես «Հայաստանը միջազգային դիվանագիտության եւ սովետական արտաքին քաղաքականության փաստաթղթերում» (1828–1923), կազմ.՝ Ռ. Սահակյան, խմբ.՝ Ջ. Կիրակոսյան, Երեւան, 1972, էջ 672–683։*

կորցրած կարողությունը։ Հատկանշական է, որ այս հոդվածում հայերի տեղահանության եւ ջարդերի մասին որոշակի հիշատակություն առկա չէ։

Պայմանագրի 7-րդ բաժինը կրում է «Սանկցիաներ» վերնագիրը եւ վերաբերում է պատերազմական հանցագործություններին։ Բաժնի 226-րդ հոդվածը նախատեսում է ռազմական դատարանին ներկայացնել այն անձանց, որոնք պատերազմական հանցագործություններ են կատարել, եւ նրանց ենթարկել պատասխանատվության։ Այստեղ եւս որեւէ խոսք չկա Հայոց ցեղասպանության մասին։

Սեւրի պայմանագիրն Օսմանյան կայսրության անդամահատման պայմանագիրն էր։ Այդ առնչությամբ Լլոյդ Ջորջն ասել է՝ Թուրքիան վերջնականապես բաժանված է, եւ իրենք որեւէ հիմք չունեն ափսոսալու դրա համար. եւ ահա հարց է ծագում՝ ո՞ր երկրով փոխարինել Թուրքիային։ Իրենք կարծում են՝ եւրոպական միակ պետությունները, որոնք ընդունակ են իրագործել այդ առաքելությունը, Մեծ Բրիտանիան, Իտալիան ու Ֆրանսիան են[11]։

Իսկ Ռ. Պուանկարեն նշել է՝ այդ պայմանագիրը մի փխրուն առարկա է, գուցեեւ ջարդված ծաղկաման, որին չի կարելի դիպչել։

Անգլիացիները հետագայում պիտի խոստովանեին, որ Սեւրի պայմանագիրը, որ նախապատրաստվում էր 13 ամիս շարունակ, հնացավ ավելի շուտ, քան պատրաստ էր[12]։

1918 թ. հոկտեմբերից մինչեւ 1920 թ. օգոստոսը Եւրոպան որեւէ իրական քայլ չձեռնարկեց տարագիր հայությանն իր հայրենի բնակավայրերը վերադարձնելու ուղղությամբ։ Նման հնարավորություն նրանք ունեին. բավական է նշել, որ Կ. Պոլսից մինչեւ Միջագետք կանգնած էին դաշնակիցների զորքերը։ Սակայն Սեւրի պայմանագրի նախապատրաստությունն առաջ բերեց միջդաշնակցային հակասությունների առավել սրում, քանզի նախկին Օսմանյան կայսրության բարդ ու խճողված հիմնախնդրի կարգավորումը նրանց համար ամենից դժվարին եւ վիճահարույց հարցերից էր՝ պայմանավորված անգլո-ֆրանսիական գաղութապաշտ մրցակցությամբ եւ օրեցօր իր ներկայությունը շեշտադրող ամերիկյան կայսերապաշտությամբ։ Եւ բնավ ոչ պատահաբար Սեւրի պայմանագիրը կնքվեց Գերմանիայի հետ կնքված Վերսալի պայմանագրից միայն 13 ամիս անց։

---

[11] *Տե՛ս* Մ. Արզումանյան, *Արհավիրքից վերածնունդ*, Երեւան, 1973, էջ 265–266։

[12] *Տե՛ս անդ*, էջ 270։

Այսինքն՝ տվյալ ժամանակաշրջանում եւրոպական քաղաքականությանը բնորոշ էր Թուրքիայի խնդրում միասնական դիրքորոշման իսպառ բացակայությունը։ Այդ պատճառով միջպետական հակամարտությունը Մերձավոր Արեւելքում գրեթե բացառում էր Թուրքիայի դեմ համատեղ գործելու իրական որեւէ հնարավորություն։

Եւրոպական դիվանագիտության քայլերը Հայաստանի նկատմամբ մասնավոր բնույթ չէին կրում։ Այդ ամենը հարկ է ընկալել ու մեկնաբանել Խորհրդային Ռուսաստանի դեմ ընդհանուր քաղաքականության եւ Մերձավոր Արեւելքում ռազմավարական նպատակների ու շահերի շարակարգում։ Նման գերխնդիրը լուծելու, ինչպես նաեւ Մերձավոր Արեւելքում գերիշխանություն հաստատելու համար նրանք պատրաստ էին (ինչը հետագայում արեցին) արեւելքում զոհաբերել Հայաստանին, իսկ արեւմուտքում՝ Հունաստանին։ Հայկական հարցը պատմականորեն արեւմտյան դիվանագիտության համար երբեք տեղայնացված խնդիր չի եղել, եւ վերջինս բոլորովին չի առաջնորդվել հայասիրական մղումներով։ Նույն Լլոյդ Ջորջը, երբ բրիտանական շահը պահանջում էր, պատրաստակամությամբ տասնյակ եւ հարյուրավոր գումարտակներ էր ուղարկում աշխարհի ծայրեր՝ առանց հաշվի առնելու որեւէ մեկի (օրինակ՝ արաբների) ցանկությունը։

Համաձայն հոդված 125-րդի՝ հարեւան երկրներում ապրող եւ 18 տարին լրացած հայերը մեկ տարվա ընթացքում իրավունք ունեին ընտրել Հայաստանի քաղաքացիություն։ Այս պարագայում Մեծ եղեռնից հետո գաղթական դարձածները կարծես Սեւրի պայմանագրով ստեղծվելիք Միացյալ Հայաստանում ապրելու հնարավորություն էին ստանում։ Իսկ հոդված 213-ով Թուրքիան պարտավորվում էր, առանց տարբերակման, ընդունել բոլոր տարագիրներին, ինչը Եւրոպայի հսկողության ներքո գտնվող Թուրքիայում կնշանակեր Հայաստանի քաղաքացիություն չընտրած հայերի բնակության իրավունքի ապահովում։

Անդրադառնանք մի հոդվածի, որը մինչ այժմ ուսումնասիրողների ուշադրությունից դուրս է մնացել։ Հոդված 218-ով Թուրքիան իր տարածքում թաղված անգլիացի, ֆրանսիացի եւ իտալացի (նշվում են միայն այդ ազգերը) զինվորների գերեզմանների տարածքները եւ դրանց ճանապարհները սեփականության լրիվ ու բացառիկ իրավունքով հանձնում էր համապատասխան երկրների կառավարություններին։ Այս հոդվածը անարդարացիորեն հայերին չէր վերաբերում, քանզի հակառակ դեպքում

ողջ Արեւմտյան Հայաստանը, որը թուրքերի կողմից հայոց «գերեզման» էր դարձել, ինչպես նաեւ առնվազն Միջագետքի ու Սիրիայի անապատները պետք է հանձնվեին հայերին։

Հարկ է նշել, որ Սեւրի պայմանագրի որոշ հոդվածներ քաղաքական անստույգ կարգավիճակ ունեին։ Ավելին. կանխամտածված անորոշություն էր առկա կարեւորագույն հարցերում։ Այս առնչությամբ տեղին ենք համարում Ն. Ադոնցի դիպուկ դիտողությունը. «Իրականում 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 ավելի մեծ թուրքական նահանգներ հանձնելիս։ Նա խիզախորեն թոթափեց թուրքական լուծը Միջագետքից, Սիրիայից, Արաբիայից եւ Հունական Անատոլիայից, ու գտավ եւ կամք, եւ ժամանակ՝ որոշելու համար նրանց սահմանները։ Վճռականությունը, սակայն, լքեց դաշնակիցներին, երբ նրանք դեմ հանդիման ելան փոքր Հայաստանի հարցին»[13]։

Սեւրի պայմանագրին առնչվող ցավալի եւ վիճահարույց հարցերից էր դրա ստորագրման խնդիրը՝ կապված Պողոս Նուբարի մասնակցության հետ։ Համաձայն ազգային պատվիրակության հաղորդման՝ Պողոս Նուբարը եւս հրավիրված էր պայմանագիրը ստորագրելու, սակայն օսմանյան պատվիրակության առարկություններից հետո հարկ համարեց չստորագրել՝ հետագայում բողոքի տեղիք չտալու համար[14]։ Ըստ նույն աղբյուրների՝ եթե նա ստորագրեր, ապա այլեւս չէր կարողանա հայկական մնացյալ երեք նահանգի պահանջատերը լինել, եւ պատվիրակության գործունեությունը կդադարեր[15]։

Մինչ այդ՝ 1920 թ. մայիսի 5-ին, Փարիզում գումարված Ազգային համագումարը համաձայնել էր, որ Պողոս Նուբարը եւս ստորագրի Սեւրի պայմանագիրը։ Պողոս Նուբարն իր ստորագրությունը համարեց մի տեսակ նվիրագործումի նշանակություն ունեցող՝ չորս նահանգը Հայաստանին կցելու սկզբունքի համար[16]։ Հետագայում Պողոս Նուբարը Գեւորգ

---

[13] Ն. ԱԴՈՆՑ, Հայկական հարցի լուծման շուրջ, Երեւան, 1989, էջ 17։

[14] «Վերածնունդ», Փարիզ, 1920, թ. 32–33։

[15] Տե՛ս Ս. ՈՐԲՈՒՆԻ, Պողոս փաշա Նուպար. Ինչու՞ չստորագրեց հաշտութեան դաշնագիրը, Կ. Պոլիս, 1920, էջ 15։

[16] Տե՛ս Ա. ԹԷՐԶԻԲԱՇԵԱՆ, Նուպար, Փարիզ, 1939, էջ 340–342։

Ե. Սուրենյանցին (1911—1930 թթ.) խոստովանում էր, որ իր ստորագրությունը «...բարոյական գոհացում տուած պէտք է լիներ թրքահայերին, բայց հարցը մօտէն քննելով՝ գտաւ, որ թրքահայութեան համար լաւագոյն եղաւ Թուրքիայի ընդդիմութիւնից յետոյ չստորագրելը»[17]։ Չնայած տարաբնույթ կարծիքների հակասականությանը՝ Սեւրի պայմանագիրը կարեւոր նշանակություն ունեցավ հայ քաղաքական մտքի համար։ Սեւրի պայմանագիրը ոչ միայն Հայկական հարցի զարգացման հերթական փուլն էր, այլ նաեւ առանձնահատուկ էր հոդվածների բովանդակությամբ եւ սպասվող հետեւանքներով։ Ճիշտ է՝ այս պայմանագիրը վերջնականապես չլուծեց Թուրքիայի եւ Հայաստանի Հանրապետության հակամարտության խնդիրը, սակայն Եւրոպան վերջապես քաջություն ունեցավ եթե ոչ ամբողջապես, ապա զգալիորեն խորտակելու թուրքական բռնատիրությունը։ Սա ինքնին մեծ նշանակություն ունեցող իրադարձություն էր. ականավոր հայագետ Ն. Ադոնցն իրավացիորեն է նշում. «Վերջապես Եւրոպան քաջություն ունեցավ եթե ոչ ամբողջապես խորտակելու, գեթ դուրս քաշելու թունավոր սողունի ատամները, որին նա դարեր շարունակ սնուցել էր իր իսկ սեփական քաղաքակրթության կրծքին»[18]։

Սեւրի պայմանագրի կնքումը կարծես թե պետք է վերջակետ դներ Թուրքիայի արդարացի անդամահատմանը, սակայն դրա իրագործումը տեսական հիմքից այդպես էլ գործնական քայլերի չվերածվեց։

Սեւրի պայմանագրի ստորագրումը մեծ խանդավառություն առաջացրեց Հայաստանում, սակայն, ըստ Ս. Վրացյանի, շուտով պետք է «ուրիշ հանդիսություններ լինեին, որոնց նշաններն արդեն իսկ նկատելի էին»[19]։ Հայ ժողովրդի ցնծությունը, կապված Սեւրի պայմանագրի հետ, երկար չտեւեց։

Սեւրի պայմանագրին հաջորդեց տերությունների միջեւ արդեն իսկ առկա հակամարտության առավել սրումը, եւ այն ձեւափոխելու քաղաքականությունն ավելի մեծ թափ ստացավ։ Պատկերավոր՝ դեռ Սեւրի պայմանագրի թանաքը չչորացած՝ տերությունները ձեռնարկեցին դրա փոփոխմանը՝ օսմանյան լայնարձակ կայսրության տարածքներն ըստ իրենց շահերի բաժան-բաժան անելու խնդրով մտահոգված. Անտանտի տերությունները (երեկվա սրտակից եղբայրները) դիվանագիտական

[17] *ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 224, թ. 2։*

[18] Ն. Ադոնց, *Հայկական հարցի լուծման շուրջ, Երեւան, 1989, էջ 13։*

[19] Ս. Վրացյան, *Հայաստանի Հանրապետությունը, Երեւան, 1993, էջ 470։*

գաղտնուղիներում սկսեցին ոչ միայն տարանջատվել, այլ նաեւ դավեր նյութել մեկը մյուսի դեմ։ Օգտվելով նման պառակտումներից՝ գործելու հրապարակ իջավ Մուստաֆա Քեմալը, որը մայրաքաղաք ընտրելով Անկարան (Անգորա, Ենիկյուրի), միջոցներ գործադրելու մեջ խտրություն չդնելով՝ բոլոր ջանքերը գործադրեց Թուրքիան մասնատումից, այսինքն՝ տարածքային մեծ կորուստներից փրկելու համար։ Մուստաֆա Քեմալն արդեն 1921 թ. մարտի 1-ին մեջլիսի բացման ժամանակ շեշտեց. «Անցյալ տարի մեզ սպառնացող ամենից մեծ աղետը Սեւրի պայմանագիրն էր»։ Իսկ մեկ տարի անց խոստովանեց. «Սեւրի պայմանագրի իրականացումը մեզ համար կնշանակեր տնտեսական եւ քաղաքական առումներով մահվան դատավճիռ»[20]։ Քեմալականները ազգային ուխտում շեշտեցին հայերին ոչ մի թիզ հող չզիջելու պատրաստակամության եւ վճռականության մասին[21]։

Լոնդոնն ու Փարիզն առանձին-առանձին ընդունում էին Ստամբուլից ժամանած բանագնացներին ու ծնունդ տալիս զարմանք պատճառող գրավոր եւ բանավոր բազմատեսակ դաշնագրությունների։ Դաշնակիցների միջեւ առաջացած երկփեղկումն աստիճանաբար ընդլայնվում էր, վերածվում ոչ միայն հակասությունների անդունդի, այլ նաեւ բացահայտ հակամարտությունների։

Մուստաֆա Քեմալի կառավարությունը եւ սուլթանը, չճանաչելով Սեւրի հաշտության պայմանագիրը, հակադարձեցին դրան՝ հմտորեն օգտագործելով նաեւ Անգլիայի ու Ֆրանսիայի հակասություններն այդ խնդրում։

Թուրքիան վճռեց զենքով լուծել Սեւրի դաշնագրի պայմանները, իսկ խորհրդային Ռուսաստանը՝ նորից միացնել Հայաստանն իրեն՝ այն խորհրդայնացնելով։ Քեմալաբոլշեւիկյան դաշինքը ոչ միայն քաղաքական, գործնական հիմնավորում ուներ, այլ նաեւ «տեսական»։ Քեմալ Աթաթուրքը նշում է, որ բոլշեւիզմը մարմնավորում է իսլամի բարձրագույն հիմքերն ու սկզբունքները՝ հաղթելով ընդհանուր թշնամուն։ Այդ թշնամիներից էր նաեւ Հայաստանի Հանրապետությունը, որը բարեկամ դաշնակիցներից այդպես էլ վճռական օգնություն չստացավ։ Մինչդեռ խորհրդային Ռուսաստանը Թուրքիային աջակցում էր թե՛

[20] К. Ататюрк, Избранные речи и выступления, Москва, 1966, с. 150, 227.

[21] *Տե՛ս «Հայաստանը միջազգային դիվանագիտության եւ սովետական արտաքին քաղաքականության փաստաթղթերում», Երեւան, 1972, էջ 606–607։*

ռազմական, թե՛ նյութական միջոցներով։ Խորամանկ, խարդախության մեջ իրեն մրցակից չունեցող Մուստաֆա Քեմալը, պարելով զույգ լարերի վրա, նամակով դիմեց Վ. Ի. Լենինին, նրան «բարեկամության» ու «եղբայրության» առաջարկ արեց՝ փոխարենը պահանջելով ոսկի, զենք ու զինամթերք, որը եւ ստացավ։

Կարճ ժամանակամիջոցում ռուս-թուրքական հարաբերությունները դրվեցին բարձր մակարդակի վրա, որին զոհ գնացին հույն եւ հայ ժողովուրդների ազգային շահերը, նրանց հայրենիքները։ Քեմալն ու Կարաբեքիրը, զինված ռուսական զենքով, բանակը հանդերձավորած խորհրդային արտահագուստով, սկզբում բռնազավթեցին Արեւելյան Հայաստանի մեծ մասը, ապա՝ հունական տարածքները, ավարտեցին այդ երկու ժողովրդի ցեղասպանության՝ վաղուց սկսած գործընթացը։

Սեւրի դաշնագրի ստորագրումից մեկ ամիս անց Թուրքիան կրկին հարձակվեց Հայաստանի վրա, գրավեց Կարսը, Արդահանը, Սուրմալուն, իսկ հյուսիսում գրավելով Հայաստանի մյուս շրջանները՝ եկավ կարմիր բանակը, ու Երեւանում 1920 թ. դեկտեմբերի 2-ին հաստատվեց խորհրդային իշխանություն։ Ռուս-թուրքական փոխադարձ համաձայնությամբ Հայաստանի Հանրապետությունն անդամահատվեց։ Ջիրագործվեց նաեւ Սեւրի դաշնագիրը։ Քեմալ—Լենին—Ստալին եղբայրության արդյունքը հանդիսացող 1921 թ. մարտի 16-ի Մոսկվայի եւ հոկտեմբերի 13-ի Կարսի պայմանագրերով խորհրդային Ռուսաստանն իր «համեստ» լուման էր ներդնում թուրքիզմի հաղթանակի արյունոտ սայլին՝ ապահովելով համաշխարհային սոցիալիստական հեղափոխության կեղծ դերակատար Քեմալի հաղթանակը։

Լենին—Քեմալ դաշինքը լուրջ ջանքեր գործադրեց՝ չեղյալ համարելու, վատագույն դեպքում՝ չճանաչելու Սեւրի պայմանագիրը։ Նրանք Սեւրին հակադրեցին 1921 թ. մարտի 16-ին Մոսկվայում ստորագրված ռուս-թուրքական պայմանագիրը, որը, առանց հայ ժողովրդի մասնակցության, ստրկացուցիչ, Հայաստանը Քեմալին նվիրող մի անտանելի վավերաթուղթ էր։ Ավելին. խորհրդային Ռուսաստանը, ընդառաջելով քեմալականների հանցավոր, հայատյաց պահանջներին, Հայաստանի Հանրապետությանը ստիպեց 1921 թ. հոկտեմբերի 13-ին Կարսում ստորագրել մեկ այլ պայմանագիր, որով հաստատում էր Մոսկվայի դաշնագիրը։ Ստացվեց այնպես, որ պատերազմում խայտառակ պարտություն կրած Թուրքիան հաղթողների ճամբարում եղած Հայաստանից խլեց ոչ միայն

նրա ամբողջ արեւմտյան հատվածը, այլ նաեւ Կարսի մարզն ու Սուրմալու-Իգդիրի գավառները։ Կարսի պայմանագիրը հայ ժողովրդի հազարամյակների պատմության մեջ եղած ամենաողբերգական դաշնագիրն էր, որի վերացմանը, չեղյալ հայտարարմանը ձգտել են բոլորը՝ դրանով իսկ փորձելով վերականգնել պատմական արդարությունը[22]։

Ստեղծված պայմաններում Սեւրի պայմանագիրը կյանքի չկոչվեց։ Այն որեւէ պետություն չվավերացրեց։ Մեծ տերությունները նախ հետաձգեցին դրա իրականացումը, իսկ հետագայում Թուրքիայի հետ կնքեցին Լոզանի դաշնագիրը՝ կտրուկ շրջադարձ կատարելով Սեւրի պայմանագրից։ Այնուհանդերձ՝ 100 տարի առաջ կնքված Սեւրի պայմանագիրը միջազգային միակ փաստաթուղթն էր, որով ճանաչվում էր հայ ժողովրդի՝ իր պատմական հայրենիքի մեծագույն մասի վրա պետականություն կերտելու անժամկետ իրավունքը։

РЕЗЮМЕ

В статье анализируются Севрский мирный договор. Ровно 100 лет назад, 10 августа 1920 года А. Агаронян золотым пером подписал Севрский договор, признав законное существование Единой независимой Армении с территорией более 160 тыс. кв. км. Казалось, мечта нашего народа сбывается. В своем политико-дипломатическом дневнике «От Сардарапата до Севра и Лозанны» выдающийся дипломат А. Агаронян отреагировал на это важное событие: «Это самый счастливый день в моей жизни. Мои тридцать лет борьбы, скорби, страданий и надежд увенчались славным успехом. Был подписан Севрский мирный договор. Таким образом, Конференция союзных государств провозгласила в Севрском зале объединенную, независимую и свободную Армению». Севрский договор был подписан, с одной стороны Англией, Францией, Италией, Японией и их так называемыми «маленькими союзниками», а с другой — представителями правительства турецкого султаната. По Севрскому договору Турция больше не являлась крупным государством, и ей отводилась ограниченная роль в системе международных отношений. От нее отделялись арабские страны. На бывших территориях империи должны были быть основаны

[22] *Տե՛ս Հ. Ղազարյան, նշ. աշխ., էջ 46, 47։*

армянское и курдское государства. Раздел 6 статей 13-93 договора полностью относится к Армении. Турция признавала Армению свободным и независимым государством. Определение границ между Арменией и Турцией в провинциях Эрзурум, Трабзон, Ван и Битлис было передано на рассмотрение президента США В. Вильсона. Армения получала выход к морю через Трабзон. Территории приграничной Османской империи подлежали демилитаризации. Турция была вынуждена отказаться от претензий на территории, переданные Армении. Границы Армении с Азербайджаном и Грузией должны были быть определены по взаимному соглашению. Позже, 22 ноября 1920 года, когда Республика Армения доживала свои последние дни, Вильсон огласил решение своего арбитража, согласно которому Армения получала территорию в 90 тыс. кв. км в вышеупомянутых областях. Вместе с Российской Арменией или Восточной Арменией ее территория составляла около 161 330 квадратных километров. Севрский мирный договор не удовлетворял максимальных требований армян, но, по сути, было дано фундаментальное решение армянскому вопросу. Казалось, сбылась многовековая мечта армян о единой Армении; армянскому народу была дана возможность построить независимое государство если не на всей территории исторической родины, то хотя бы на большей ее части. Но история предопределила для армян иную судьбу, потому что Севрский мирный договор не был выполнен. Признавая право армян на единую Армению, великие державы не смогли найти практического решения этой проблемы. Отошедшие Армении провинции находились под властью кемалистской Турции; не было государства, которое могло бы взять эти земли силой оружия, отдать их армянам, а у армян не было сил и ресурсов, чтобы решить эту проблему самостоятельно. Ситуация в Турции резко изменилась, где кемалистское движение стало серьезным фактором, отталкивающим в сторону правительство Султаната, подписавшее Севрский мирный договор. Кемалисты в Турции, будучи хозяевами положения, не только не признали Севрский мирный договор, подписанный османским правительством Константинополя, они не только не освободили армянские вилайеты, но в сотрудничестве с большевиками начали военную кампанию против Восточной Армении. После непродолжительного отсутствия Россия вернулась в регион, отношение которой к происходящим событиям в принципе противоречило духу Севрского мирного договора. В таких условиях было ясно, что воспламененные антивоенными движениями Европа и США не хотят и не могут принимать активного участия в создании

единой Армении, особенно в защите ее границ от весьма агрессивных непосредственных соседей. В созданных условиях Севрскому договору не суждено было стать реальностью. Его не ратифицировало ни одно государство. Великие державы сначала отложили его реализацию, а затем подписали Лозаннский договор с Турцией, резко отклонившись от Севрского. Тем не менее, Севрский договор, подписанный 100 лет назад, является единственным международным документом, признавшим бессрочное право армянского народа на формирование государственности на большей части его исторической родины.

SUMMARY

The article analyzes the Sevres Peace Treaty. A. Aharonyan exactly 100 years ago, on August 10, 1920, signed the Treaty of Sevres with a golden pen, recognizing the legitimate existence of a United Independent Armenia with a territory of more than 160 thousand km^2. It seemed that the dream of our people was coming true. Outstanding diplomat A Aharonyan reacted to this important event in his political and diplomatic diary “From Sardarapat to Sevres and Lausanne” authored by him: “This is the happiest day in my life. My thirty years of struggle, sorrow, suffering and hope have been crowned with glorious success. The Sevres Peace Treaty was signed. Thus, the Conference of the Allied States proclaimed a united, independent and free Armenia in the Sevres Hall”. The Treaty of Sevres was signed, on the one hand, by England, France, Italy, Japan and their so-called “little allies”, and on the other hand, by representatives of the Turkish sultanate’s government. According to the Sevres Treaty, Turkey was no longer a large state, and it was assigned a limited role in the system of international relations. Arab countries were separated from it. Armenian and Kurdish states were to be established in the former territories of the empire. Section 6 of Articles 13—93 of the treaty fully applies to Armenia. Turkey recognized Armenia as a free and independent state. The determination of the borders between Armenia and Turkey in the provinces of Erzurum, Trabzon, Van and Bitlis was submitted to the arbitration of the US President W. Wilson for consideration. Armenia received access to the sea through Trabzon. The territories of the bordering Ottoman Empire were subject to demilitarization. Turkey was forced to abandon claims on the territory transferred to Armenia. The borders of Armenia with

Azerbaijan and Georgia were to be determined by mutual agreement. Later, on November 22, 1920, when the Republic of Armenia was living out its last days, Wilson announced the decision of his arbitration, according to which Armenia received a territory of 90 thousand km^2 in the aforementioned regions. Together with Russian Armenia or Eastern Armenia, its territory was about 161 330 square kilometers. The Sevres Peace Treaty did not satisfy the maximum demands of the Armenians, but, in fact, a fundamental solution was given to the Armenian Issue. It seemed that the centuries-old dream of the Armenians about United Armenia was coming true; the Armenian people were given the opportunity to build an independent state, if not on the entire territory of their historical homeland, then at least in most of it. But history predetermined a different fate for the Armenians, because the Sevres Peace Treaty was not fulfilled. Recognizing the rights of the Armenians to have a United Armenia, the great powers failed to find a practical solution to this problem. The provinces returned to Armenia were under the rule of the Kemalist Turkey; there was no state that could take these lands by force of arms, give them to the Armenians, and the Armenians had no power and resources to solve this problem on their own. The situation in Turkey changed dramatically, where the Kemalist movement became a serious factor pushing aside the government of the Sultanate, which signed the Sevres Peace Treaty. The Kemalists in Turkey, being the masters of the situation, not only did not recognize the Sevres Peace Treaty signed by the Ottoman government of Constantinople, they not only did not abandon the Armenian vilayets, but, in cooperation with the Bolsheviks, began a military campaign against Eastern Armenia.

After a short absence, Russia returned to the region, whose attitude to the events, in principle, contradicted the spirit of the Sevres Peace Treaty. In such conditions, it was clear that Europe and the United States, inflamed by anti-war movements, did not want and were not able to take an active part in the creation of a United Armenia, especially in protecting its borders from very belligerent direct neighbors. In the created conditions, the Sevres Treaty was not destined to become a reality. Not a single state ratified it. The great powers first postponed its implementation, and then signed the Lausanne Treaty with Turkey, sharply deviating from the Sevres Treaty. Nevertheless, the Treaty of Sevres, signed 100 years ago, is the only international document that recognized the perpetual right of the Armenian people to form statehood in most of its historical homeland.

ՅԱԿՈԲ ՔԷՈՍԷԵԱՆ
Փիլիսոփայական գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ՄՄ

ՆՇԽԱՐՆԵՐ «ՆՈՐ ՄԱՐՈՒԹԱՅԻ» ԱՒԵՏԱՐԱՆԻ ՄԵԿՆՈՒԹԵԱՆ ՀԱՅԵՐԷՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹԻՒՆԻՑ

Միջնադարի ասորի մատենագրութեան մէջ յայտնի են երկու հեղինակներ, որոնք կրում են «Մարութայ» անունը։ Դրանցից առաջինը, որի գրչին պատկանում կամ վերագրվում են շարականներ, օրհներգեր վկաների մասին, Նիկիոյ ժողովի կանոնների թարգմանութիւնը, Նիկիոյ ժողովի պատմութիւնը, Կ. Պոլսի հաւատոյ հանգանակն ու դրա մեկնութիւնը (ուր, ի դէպ, դատապարտվում է Եւտիքէսը), Կոստանդինի ու Հեղինէի վարքը, վանականութեան պատմութիւնը, 410 թ. կայացած Սելեւկիա-Տիզբոնի ժողովի կանոնները[1], հայ թարգմանական մատենագրութեանը քաջ ծանօթ, «Վկայք արեւելից» սրբախօսական ժողովածուի հեղինակ Մարութայ Նփրկերտցին է († 420)։

Երկրորդ Մարութան Զ.–Է. դդ. մատենագիր է։ Նա եղել է Տագրիտ քաղաքի մափրիանը՝ պատրիարքը (640–649)։ Յայտնի է հակաքաղկեդոնական դիրքորոշմամբ։ Նրա գրչին պատկանում կամ վերագրվում են՝ Պատարագի եւ Աւետարանի մեկնութիւն (որը երբեմն ընծայվում է նախորդ Մարութային[2]), փոքրածաւալ ճառեր Նոր Կիրակիի վերաբերեալ, Ճառ Աստուածայայտնութեան ջրօրհնեքի մասին, մի քանի տաղեր եւ սեդրաներ (խորհրդակատարութեան ժամանակ կատարուող աղօթքներ, չափածո օրհներգութիւններ, որոնց հեղինակային պատկանելութիւնը

---

[1] *Տե՛ս* В. Райт, Краткий очерк истории сирийской литературы, перевод с английского К. А. Тураевой, под редак. и с дополнениями проф. П. К. Коковцова, СПб., 1902, *էջ 33, 94.* И. Ортис де Урбина, Сирийская патрология, перевод с латинского М. В. Грацианского, М., 2011, *էջ 53–57։*

[2] Assemani-ն *Աւետարանի մեկնութիւնը յատակօրէն վերագրում է Մարութայ Տագրիտցուն (տե՛ս* В. Райт, Краткий очерк…, *էջ 33, 94)։ Սեւերոս Եդեսացին (Թ. դ.) իր կազմած խմբագիր մեկնութեան մեջ, ի շարս այլ հեղինակների, զետեղել է նաեւ հատուածներ Մարութայի Աւետարանի մեկնութիւնից. դրանք վերաբերում են Ելից ԺԵ. 25-ին։ Յայտնի են նաեւ Մարութայի՝ Ելից ԺԶ. 1, Մտթ. ԻԶ. 6–14 տեղիների վերաբերեալ երկու լուծմունքներ, որոնք հրատ.* G. Mösinger, Monumenta syriaca, v. II, Innsbruk, *1878, էջ 32, ըստ* В. Райт, Краткий очерк…, *էջ 94.* И. Ортис де Урбина, Сирийская патрология…, *էջ 180։*

տակաւին կարօտ է պարզաբանման)[3]։ Մարութայ Տագրիտցու հակաքաղկեդոնական բացորոշ համոզումներով եւ ընթացքով է պայմանաւորուած այն ուշադրութիւնը, որ հայ եկեղեցական միտքը դարձրել է նրա ժառանգութեան նկատմամբ։ «Նոր Մարութայի» անունով հայերէն ձեռագրերում կենցաղաւարում են հետեւեալ միաւորները.

ա) Ի տաւնի Պասեքին *(խմբագիր մեկնութեան մէջ Մարութայի անունով ներմուծուած հատուածներ),*

բ) Նախերգան Ծննդեան Աւետ[արանին]՝ ի Մարութայէ,

գ) Մկրտութեանն Տեառն նորին Մարութայի (= Նախերգան Մարութէի ի Մկրտութիւն Տեառն),

դ) Ի Մար[ութայէ] պատճառ տաւնի Ողոգոման, որ թարգմանի բարեբանութիւն,

ե) Մարութայի՝ ի Ղազար,

զ) [Նշխարք ի մեկնութենէ Աւետարանի],

է) Երանելւոյն Մարութայի հայրապետի՝ ի խորհուրդ եկեղեցւոյ. «Եւ արար Բեսելիէլ. արդ տապանակն անփուտ…»,

ը) Ի խորհուրդ Երեքշաբաթի. «Պիտոյ են հաւատք…»,

թ) Վկայաբանութիւն սրբոյն Շմաւոնի եպիսկոպոսի Պարսից եւ այլոց վկայից։

ժ) Մարութայի արքեպիսկոպոսի ի սուրբ յարութիւնն Քրիստոսի։

Ինչպէս պարզուած է, ա-ն Ելից գրքի մի խմբագիր (շղթա) մեկնութիւն է, որի մէջ կարեւոր տեղ են զբաղեցնում Մարութայի անունով բերուած հատուածները[4]։ Ուստի պատահական չէ, որ ՄՄ, թիւ 1247 ձեռագրում (ԺԳ. դ.) այն խորագրուած է «Մեծի հինգշաբաթի նորոյն Մարութայի» (290բ)։ Հատուածների բովանդակութիւնը ենթադրել է տալիս, որ դրանք քաղուած են Մարութայի վերն ակնարկուած Աւետարանի մեկնութիւնից։ Յիշատակուած բ-զ միաւորները, դատելով դրանց բովանդակութիւնից, նոյնպէս մասերն են «նոր Մարութայի» աւետարանական մեկնութեան։ Այլ է է-ի պարագան. այն՝ իբրեւ ուրոյն ճառընտրային միաւոր, ներմուծուել է համանուն ժողովածուի մէջ (ՄՄ, ձեռ. 993, թ. 551բ — 553ա)։ Բայց այն ոչ այլ բան է, քան Մովսէս Քերթողի (Է. դ.) «Ի մեծի աւուր Տապանակին… որ ի Կարիաթարիմ, որ բերէ զտաւն Վարդավառի» ճառի մեկ հատուածը (Եւ արար Բեսելիէլ

[3] *Տե՛ս* И. Ортис де Урбина, Сирийская патрология…, *էջ 180—18։*

[4] *Տե՛ս* Օ. Վարդազարեան, Թ. սրկ. Երանեան, *Ելից գրքի ԺԲ. գլխի մի անանուն մեկնութիւն, «Էջմիածին», 2010, Թ., էջ 86—112։*

զտապանակն... [Ելք ԼԶ. 1] — Արդ տապանակն յանփուտ փայտից...[5]): Ի դէպ, բացառելու համար Մովսէսի անունով տուեալ երկի թարգմանական լինելը՝ չմոռանանք արձանագրել, որ այստեղ վկայութիւններ են բերուած Եղիշէի՝ Յեսուի եւ Դատաւորաց մեկնութիւնից, ինչպէս նաեւ՝ Պետրոս Սիւնեցու Աստուածածնի ներբողից, Յովհան Մայրագոմեցու «Վերլուծութիւն Կաթողիկե եկեղեցւոյ եւ որ ի նմայ յաւրինեալ կարգաց» երկից[6]: Թ միավորը վերաբերում է Մարութայ Նփրկերտցու նշանաւոր «Վկայք արեւելից» ժողովածուին: Անորոշ են մնում ը, ժ միավորները, որոնք, որքան տեղյակ ենք, յիշատակված չեն Մաշտոցի անվ. Մատենադարանի ձեռագրային ուղեցոյցներում:

«Նոր Մարութայի» Աւետարանի ճառական մեկնութեան մաս կազմող ներկա հատուածները (բ-զ) բովանդակութեամբ ու բնագրային կերտուածքով յարաբերւում են խմբագիր մեկնութեան մէջ զետեղուած քաղուածքներին: Այսպէս.

Խմբագիր մեկնութիւն	Ի Մարութայէ պատճառ տաւնի Ողոգոման
Պետրոս ծեր գոլով, աւրինակ էր մարգարէիցն, եւ Յովհաննէս երիտասարդ՝ առաքելոցն («Էջմիածին», 2010, Թ., էջ 110):	*Արդ, Քրիստոսի աշակերտքն՝ մինն Պետրոս էր եւ միւսն՝ Յովհաննէս: Եւ որպէս ամենայն ուրէք զնոսա քան զայլսն նախապատիւ ունէր, այսպէս եւ աստ զնոսա առաքէր, եւ այսու մեծ իմն խորհուրդ յայտնէր, քանզի Պետրոս ծեր եւ հինաւուրց գոլով եւ ամուսնացեալ՝ նշանակէր զդասս մարգարէիցն եւ Յովհաննէս երիտասարդ եւ կոյս՝ զդասս առաքելոցն:*
Արդարեւ, մեծ եւ սքանչելի խորհուրդս այս, ո՜վ եղբարք (անդ, էջ 112):	Նախերգան Ծննդեան Աւետ[արանին] *Արդ, մեծ է ճշմարտապէս, ո՜վ եղբարք, խորհուրդս այս...: Արդարեւ, մեծ եւ սքանչելի է...:*

Հանդիպադիր այս հատուածներն ակներեւորեն մատնացոյց են անում մտածողութեան ընդհանրութիւն, ինչը կարող էր բնորոշ լինել նոյն հեղինակին:

[5] *Տե՛ս ՄՀ, է. (յաւելուած), էջ 715–719:*

[6] *Այս մասին տե՛ս Յ. Քէօսէեան, Ներածութիւն հայ եկեղեցական մատենագրութեան , Եր., 2018, էջ158–159:*

Մեկնութեան մէջ կիրառուած է բարոյախորհրդաբանական եղանակը, որը սնվում է բացատրութեան եփրեմեան սկզբունքից եւ ըստ այսմ՝ յատուկ էր Եդեսիա-Մծբինեան դպրոցին։

Մարութայի մեկնութիւնն աչքի է ընկնում աստուածաբանական ինքնօրինակ դիտումներով։ Այսպես՝ ուշագրաւ է Ծննդեան եւ Աստուածայայտնութեան տօնի բովանդակութեան դասակարգումը՝ համաձայն նրա այն ընկալման, որ կենցաղաւարում էր հեթանոսների, հրէաների եւ քրիստոնեաների մէջ։ Հեղինակը նկատում է, որ նոյն տօնը կատարում են թէ՛ հեթանոսները, թէ՛ հրէաները եւ թէ՛ քրիստոնեաները, սակայն նրանց ըմբռնումներն էապես զանազանւում են իրարից, «վասն զի հեթանոսացն մարմնական է եւ լի ամենայն պղծութեամբ, քանզի դիւական աւանդութիւն է, իսկ հրէիցն թէպէտ եւ մարմնական է, սակայն յԱստուծոյ աւանդեցաւ, այլ ոչ իբրեւ կատարելոց։ Այլ առաւել բարձրագոյն մերս է քան զհրէիցն, քանզի ոչ եթէ վասն յիշատակի երկրաւոր բարութեանց եւ տվչութեան աւրինական զոհիցն տաւնեմք, այլ յաղագս երկնաւորացն, որ ի վեր է քան զայս աշխարհ, այսինքն՝ ծնունդ Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ...» (Նախերգան Ծննդեան)։ Այսու՝ Հին եւ Նորկտակարանեան արժեքների համեմատութեան մէջ մեկնիչը նախադաս տեղ է յատկացնում Նոր-ին։ Մարդու լիակատար վերանորոգութեան համար Նա, Ով սկզբից մեզ ստեղծեց հողից, այժմ «...հնացեալ պատկերն վերստին նորոգեաց հրաշափառագոյն քան զառաջինն։ Եւ այս ոչ էր բաւական ի ձեռն հրեշտակի կամ մարգարէի ուրուք կատարիլ, այլ կարաւտ էր այնմիկ, որ նախ ստեղծ զմեզ ի պատկեր իւր, զոր հնացուցաքն մեղաւք»։ Ինչպէս դժվար չէ տեսնել, Մարութան մեկնեղում է Աստծու Որդու արարչական եւ քաւչարար գործը՝ աստուածաբանօրէն շեշտելով երկրորդ պահի փրկաբանական բովանդակութիւնը։

Մարութայի հակաքաղկեդոնական կեցուածքն իր արտացոլումն է գտել ճառական մեկնութեան պահպանուած դրուագներում։ Դրա ամենավառ վկայութիւնը Ծննդեան եւ Մկրտութեան տօնի մեկնեղումն է («Բայց արժան է նախ իմանալ, թէ զինչ նշանակէ երկանունադրութիւն, այսինքն՝ Ծնունդ եւ Յայտնութիւն ի վերայ մի եւ նոյն տաւնի ծննդեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի...») (Նախերգան Ծննդեան), («Եւ զայս ասեմք՝ ոչ թէ այլոյ եւ այլոյ են տաւն Ծննդեան եւ Մկրտութեան») (Մկրտութեան Տեառն), («...տեսեալ եղեւ տեսիլ Աստուծոյ մսեղէն մարմնով, եւ է ճշմարտապէս ծնունդ Աստուծոյ» (Նախերգան Ծննդեան), («Վասն զի յորժամ երեւեցաւ, այսինքն՝ յայտնեցաւ Աստուած մարդկան՝ ծննդեամբ երեւեցաւ») (անդ),

(«կարաւտացաք Աստուծոյ մարմնանալոյն եւ մեռանելոյ» բառերը, որոնք ոչ առանց մասնայատուկ դիտաւորութեան քաղուած են Գրիգոր Աստուածաբանի «Ի սուրբ Պասքայ» ճառից) (անդ[7])։

Ճառերի հակաքաղկեդոնական ուղղուածութիւնը թոյլ է տուել Վարդան Այգեկցուն դրանցից որոշ հատուածներ ներմուծել իր կազմած «Գիրք հաստատութեան եւ Արմատ հաւատոյ» դաւանաբանական ժողովածուի մէջ (1205 թ.)՝ «Մարութայի Նփրկերտոյ եպիսկոպոսի» անունով։ Դրանք են.

«Որպէս ի սուրբ Պասքայն, զի նախ եկեր գառն ստուերին եւ ապա սկսաւ ճաշակել զհոգեւոր զատիկն։

Նորին յետ սակաւուց.

Եւ յետ ճաշակելոյ ստուերական գառինն, ապա աւրհնեաց զհացն եւ ետ նոցա, ըստ մեծին Պաւղոսի, որ ասէ, թէ՝ Յետ ընթրեացն առ Յիսուս հաց, գոհացաւ, եւ ըստ սուրբ աւետարանչին, որ ասէ. Յարեաւ Յիսուս յընթրեացն եւ զգեցաւ զղենճակ մի»[8]։

«Եւ զայս ասեմ ոչ եթէ այլ եւ այլ են տաւն Ծննդեանն եւ Մկրտութեանն, այլ ի միում աւուր տաւնել պարտ է. բայց վասն զի գործքս այլ եւ այլ են, որ այսաւր պատահեցաւ»[9]։

Վարդան Այգեկցին իր աշխատութեան է. գլխում («Վերստին վկայութիւնք յաղագս Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, եւ եռանձնեայ Աստուածութեանն եւ մի բնութեանն») դարձեալ «Մարութայ Նփրկերտոյ եպիսկոպոսի» անունով զետեղել է երկու հատուած, որոնք, դատելով բովանդակութիւնից, քաղուած են նոր Մարութայի Աւետարանի խնդրոյ առարկայ մեկնութիւնից[10]։ Քանի որ դրանք բացակայում են մեզ յայտնի հրապարակումներում, այդ քաղուածքները եւս, իբրեւ մեկնութեան մասեր, ընդգրկել եմ ներկայ հրատարակութեան մէջ։

---

[7] *Այս քաղուածքը հիւրընկալուել է հայ դաւանաբանական գրականութեան մէջ եւս (տե՛ս* Կ. Մուրադեան, *Գրիգոր Նազիանզացին հայ մատենագրության մեջ, Եր.,1983, էջ 151)։*

[8] *«Մեծի Հինգշաբաթի նորոյն Մարութայի» (տե՛ս եւ հմմտ. ՄՄ, ձեռ. 1247, թ. 309բ). նաեւ տպ. «Էջմիածին», 2010, Թ., էջ 111.* Վարդան Այգեկցի, *Գիրք հաստատութեան եւ Արմատ հաւատոյ, աշխատ.՝ տ. Շահէ քհն. Հայրապետեանի, Ներածութ.՝ Յ. Քէօսէեանի, Եր., 1998, էջ 250։*

[9] *«Մկրտութեանն Տեառն նորին Մարութայի» (տե՛ս սստ)։*

[10] Վարդան Այգեկցի, *Գիրք հաստատութեան..., էջ146։ «Մարութայի Նփրկերտոյ եպիսկոպոսի» անունով քաղուածքներ բերուած են դաւանաբանական հետեւեալ միաւորներում. «Վկայութիւնք վասն ծննդեան Քրիստոսի եւ մկրտութեան, զի պարտ է տօնել ի միում աւուր, ի յունուարի Զ.» (ՄՄ, ձեռ. 2543, թ. 4բ — 16ա. նաեւ՝* Հ. Յ. Վրդ. Տաշեան, *Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մխիթարեան մատենադարանին ի Վիեննա, Վիեննա, 1895, էջ 722, 768), «Վկայութիւնք ընդդէմ նոցա, որք ասեն, թէ Տէրն ոչ եկեր զգառն հինգշաբաթին երեկոյին» (ՄՄ, ձեռ. 2543, թ. 16աբ), «Վկայութիւնք, զի պարտ է զխաչեցարն ասել ամենայն աւուր ի դէմս Որդոյ» (ՄՄ, ձեռ. 1324, թ. 310բ — 314բ)։*

Հրապարակուող միաւորների բնագրային կերտուածքը ենթադրել է տալիս, որ դրանք տեղայնացուել են։ Այդ են ցոյց տալիս ոչ միայն սուրբգրային եւ հայրախօսական վկայութիւնները, որոնք համընկնում են հայ ընկալեալ թարգմանութիւններին (օր.՝ «Մի՛ պակասեսցէ իշխան ի Յուդայ եւ մի՛ պետ յերանաց նորա, մինչեւ եկեսցէ» [Ծննդ. ԽԹ. 10][11] «Հիմն, ասէ, այլ ոք ոչ կարէ դնել քան զեդեալն, որ է Յիսուս Քրիստոս» [Ա. Կորնթ. Գ. 11]. «Մկրտութեանն Տեառն...». Զատելիս քո, Տէր, ատեցի, եւ որոց կային հակառակ քո, բարկացայ կատարեալ ատեցի զնոսա, եւ եղեն իմ թշնամիք» [Սղմ. ՃԼԸ. 21–22], «Նստան իշխանք եւ չարախաւս կային զինէն» [Սղմ. ՃԺԸ. 23], «Զազգատոհմն նորա ո՞ պատմեսցէ» [Ես. ԾԳ. 8], «Ոչ պատգամաւոր ոք եւ ոչ հրեշտակ, այլ ինքն՝ Տէրն եկեսցէ եւ փրկեսցէ զմեզ» [Ես.ԿԳ. 9], «Ես չեմ բաւական բռնել [բառնալ] զկաւշիկս նորա» [Մտթ.Գ. 11]. «Առ սաստիկ հիւանդութեանց կարաւտացաք Աստուծոյ մարմնանալոյն եւ մեռանելոյ». Գրիգոր Աստուածաբան, Ի Սուրբ Պասքայ». «Նախերգան Ծննդեան Աւետարանին»), այլեւ՝ թարգմանական գրականութեան մէջ տարածուած ստուգաբանական բառախաղի կիրառութիւնը. «Ովսանայն», զոր երգէին յեբրայեցւոցն ի մերս թարգմանի Աւրհնութիւն.... իսկ ստուգաբանութենէ իբր հարցմամբ իմն առնլի է զսոյն, թէ՝ «Ո՞վ է սա...» («Պատճառ տաւնի — Ողոգոման...»)։

Բնագրերը հրապարակում են ըստ Մաշտոցի անուան Մատենադարանի հետեւեալ ձեռագրերի.

1247 — Ժողովածոյ, ԺԳ. դար, թերթ՝ 349։ Նիւթ՝ թուղթ։ Գիր՝ բոլորգիր։ Գրութիւն՝ միասիւն։

1398 — Ժողովածոյ, ԺԴ. դար, թերթ՝ 473։ Նիւթ՝ թուղթ։ Գիր՝ բոլորգիր։ Գրութիւն՝ միասիւուն։

2142 — Քարոզգիրք, 1419 թ., թերթ՝ 338։ Գրիչ՝ Գրիգոր [1ա — 142բ], Բարսէղ քհնյ [143ա — 302ա], Անանուն [303ա — 337բ], ստացող՝ Սիմեոն կր.։ Նիւթ՝ թուղթ։ Գիր՝ բոլորգիր։ Գրութիւն՝ միասիւն։

2195 — Տոնապատճառ, ԺԳ. դար։ Թերթ՝ 412։ Գրիչ, ծաղկող՝ Յովանէս։ Նիւթ՝ թուղթ։ Գիր՝ բոլորգիր։ Գրութիւն՝ միասիւն։

6617 — Ժողովածոյ, 1618 թ., վայր՝ Շօշ։ Թերթ՝ 269։ Գրիչ, ստացող՝ Աւետիս։ Նիւթ՝ թուղթ։ Գիր՝ նոտրգիր։ Գրութիւն՝ միասիւն։

---

[11] Տե՛ս Գիրք Ծննդոց, քննական բնագիր՝ աշխատասիրութեամբ Ա. Ս. Ջեյթունեանի, Եր., 1985, էջ 385։

ՆԱԽԵՐԳԱՆ ՄՆՆԴԵԱՆ ԱՒԵՏԱՐԱՆԻՆ՝ ՄԱՐՈՒԹԱՅԷ[12]

Որպէս յաստեղս արեգակնն եւ ի կենդանին գլուխն եւ ի թիւս միակն զառաջինն ունի զդասատրութիւն[13], այսպէս եւ յամենայն հրաշափառ գործսն Քրիստոսի, զորս մարմնով տնաւրինեաց ի պէտս փրկութեան մերոյ իբրեւ զդշխոյ եւ մայր է բոլորիցն Ծննդեանս տաւն։ Եւ զի այսպէս է, ո՛վ սիրելիք, պարտ է մեզ առաւել քան զայլսն ի սոյն դեգերել եւ աստուածաշունչ գրոց նպաստաւորութեամբ փոքր ի շատէ հասու լինել անհաս խորհրդոյ տաւնիս։ Բայց արժան է նախ իմանալ, թէ զինչ նշանակէ երկանունութիւն[14], այսինքն՝ Ծնունդ եւ Յայտնութիւն ի վերայ մի եւ նոյն տաւնի Ծննդեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, եւ ապա փոքր ի շատէ ասել ինչ եւ վասն հրէից տաւնից, մանաւանդ հեթանոսական տաւնին, որք յանաստուածութեան գոլով աստուածս անուանէին, եւ դարձեալ թէ որպիսի բարութիւնք յոյժ բարձրագոյն քան զառաջինսն պարգեւեցան մեզ, եւ թէ վասն էր Ինքն՝ Բանն Աստուած եկն մեզ ի փրկութիւն եւ ոչ հրեշտակ ոք առաքեաց, եւ թէ վասն որո՞յ իրաց այնքան ուրախացան զաւրք երկնից ընդ բարիսն, որ շնորհեցաւ մեզ։ Զկնի որոյ ասասցուք եւ վասն ծննդեանն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ, որ յայսմ աւուր եղեւ։

Արդ, մեծ է ճշմարտապէս, ո՛վ եղբարք, խորհուրդս այս, ըստ ասելոյն Պաւղոսի, որ յայտնեցաւ այսաւր ի Բեթղէէմ, «եւ արդարացաւ հոգով, եւ քարոզեցաւ հեթանոսաց, եւ հաւատարիմ եղեւ յաշխարհի, եւ վերացաւ փառաւք» (Ա. Տիմ. Գ. 16)։ Եւ քանզի այսպէս արդարեւ մեծ եւ սքանչելի է՝ բազում արթնութեան պէտք են եւ ստէպ աղաւթից առ ի կարող լինել մեզ իմաստութեամբ հայել ի գիրս սուրբ աւրինաց եւ մարգարէից, եւ ի նոցունց ըստ կարի մերում ճանաչել զխորհրդոյս զաւրութիւն մեծիս այսորիկ աւուր։ Բայց նախ քան զամենայն, որ հանդերձեալս էառ ի մէնջ ասել ձեզ այս է։ Աղաչեմ զձեզ, եղբարք, որպէս զի լռութիւն ստացեալ ձեր, սիրով ընկալջիք զբանս իմ մանաւանդ, թէ զՍուրբ Գրոց բանս, եւ ոչ զյինէն

---

[12] *Աղբիւր.*
Ա = ՄՄ, ձեռ. 1247, թ. 118ա — 124ա։
Ա Աւետարանին։
[13] *Զիք ՆԲՀ-ում։*
[14] *Զիք ՆԲՀ-ում։*

ինչ ասացեալս, որպէս զի աստուածային իմաստիւք առլցեալք յագեցութեամբն, որ ոչ թափի։ Այլ եւ զայսպիսի բարւոք յաւժարութիւն մտաց բազում անգամ խափանէ եւ տկարութիւն մարմնոյ եւ հոգք աշխարհականս զբաղմանց։ Եւ արդ, վասն զի ջերմն փութով տեսանեմ զյաւժարութիւնդ ձեր, որպէս զի անհագաբար պատրաստեա էք առ ի լսել զբանս աստուածաշունչ Գրոց, որ է անապական, եւ ստոյգ փափկութիւն խնդամբ առ այս։ Նաեւ ուրախութիւն մեր այս է, յորժամ ուսումնասէրս եւ առ աւգտակարսն պատրաստս տեսանեմ զձեզ. վասն զի որ ճշմարիտ ուսումնասէր է, նա, արդարեւ, պտղաբեր լինիցի. զոր աւրինակ յորժամ կամիցի ոք զցորեան կամ զայլ ինչ ի յաւգտակարաց[15] սերմանեաց ի յերկիր սերմանել, ոչ միայն փութայ ձգել սերմանիսն, այլ եւ աշխատասիրաբար ընդ հողովն թագուցանէ։ Այսպէս է իմանալ առ աստուածային բանն, զի ոչ եթէ յորժամ ունկն միայն լսէ զնա արդիւնաւորի ի նմա, այլ յորժամ ի խորս սրտին տպաւորի, յայնժամ եւս պտղաբերի առ ստացիչն իւր։ Բեւեռեսցուք եւ այժմ, եղբարք, ի միտս մեր զուսումն քահանայական[16] զգրեալսն մեզ մարգարէիցն վասն փրկական գալստեան Տեառն մերոյ, զոր հանդերձեալ եմք ճառել։ Եւ տեսցուք մտաւք հեզութեամբ եւ խոնարհութեամբ զամենեցունց փրկիչն Քրիստոս, մերձեսցուք առ նա հանդարտութեամբ եւ մի՛ ծուլասցուք առ ի լսել զնորայն վասն մեր աղքատութեան, որով ճոխացեալք եղաք։ Զի թէ էր ինչ, եւ պատմէր ոք այժմ առաջի ձեր զմարմնաւոր պատերազմէ եւ զոմանց յաղթութենէ եւ զայլոց պարտութենէ միթէ՞ յագենայիք արդեւք առ ի լսելն. եւ ոչ երբէք։ Եւ եթէ մարմնաւոր թագաւորի պատմութիւն այնչափ զարմանալի է՝ որչափ եւս առաւել մեծ եւ բարձրագոյն է, եթէ որպէս երկնաւոր Թագաւորն այն, որ նստի յերկինս երկնից ի վերայ «Աթոռոյն բարձրացելոյ եւ վերացելոյ» (Ես. Զ. 1) Աստուածն յաւիտենական, անմարմին եւ անսահմանելին իջեալ յերկնից, մարմնացաւ, մարդացաւ եւ «ընդ մարդկան շրջեցաւ» (Բարուք Գ. 38)։ Արդ, զայս ուրախութիւնս լցեալ եւ կատարեալ ետես Հոգւոյն աչաւք երանելին Դաւիթ եւ յայտ յանդիման քարոզեաց ուրախութիւն երկնաւորաց եւ երկրաւորաց զխորհուրդ տնաւրինական մարդեղութեան Քրիստոսի, եւ ասէ. «Ուրախ լիցին երկինք, եւ ցնծասցէ երկիր, զուարճասցի ծով լրիւ իւրով» (Սղմ. Ղե. 11)։ Ապա զպատճառս ուրախութեան յաւելու եւ ասէ. «առաջի Տեառն, որ գա դատել զերկիր» (Սղմ.Ղե. 11,13).

[15] Ձեռ.՝ յաւկտակարաց։
[16] Ձեռ.՝ քահանայական։

եկն ճշմարտապէս, որ ծածուկն էր յամենայնէ եւ էջ յարգանդն Մարիամու, եւ յանձն առ լինել մարդ ի կնոջէ, զի մեք բարձրասցուք։

Այլ, վասն զի տաւն է Ծննդեան եւ Յայտնութեան Փրկչին մանաւանդ, թէ տեսութիւն Աստուծոյ, զի այսպէս վայել է ասել, վասն զի ծննդեամբ[17] յայտնեցաւ, եւ տեսեալ եղեւ տեսիլ Աստուծոյ մսեղէն մարմնով, եւ է ճշմարտապէս ծնունդ Աստուծոյ մարթի ասել երկու անուանս միոյ գործոյ, այսինքն՝ Ծնունդ եւ Յայտնութիւն։ Վասն զի յորժամ յայտնեցաւ Աստուած մարդկան՝ ծննդեամբ երեւեցաւ։ Քննեսցուք, որչափ հասանելի է մեզ, եւ զպատճառս ծննդեանն։ Արդ, երկուս ծնունդս գիտեմք Որդւոյն Աստուծոյ. մի զառաջինն, որ է մշտնջենական եւ էական ի Հաւրէ եւ միւս եւս զերկրորդս, որ է մարմնով՝ ի Կուսէ, եւ զառաջինն ի Հաւրէ անմայր, իսկ երկրորդս ի Մաւրէ անհայր։ Եւ այն ի վեր քան զժամանակ, իսկ այս ի ներքոյ ժամանակաց, եւ այն ի վեր քան զգիտութիւն մտաւորաց եւ բանաւորաց, իսկ այս փոքր ի շատէ ինչ խորհուրդ է յայտնեալ, որ է փրկութիւն մեր։ Եւ այժմ ոչ եթէ մեք զառաջին ծննդենէն պատմեմք, վասն զի յոյժ ի վեր է քան զմեզ եւ քան զամենայն արարածական բնութիւնս եւ եւս անհասանելի է մտաց եւ անպատմելի շրթանց։ Վկայէ այսորիկ եւ մարգարէն Եսայիաս, ասէ. «Զազգատոհմն նորա ո՞ պատմեսցէ» (Ես. ԾԳ. 8)։ Այլ ասեմք փոքր ի շատէ վասն մարմնով երկրորդ ծննդեանս որչափ տացի մեզ ի շնորհաց Սուրբ Հոգւոյն։ Վասն այսորիկ ծնաւ մարմնով ի վեր քան զսահման բնութեանս անապական ի սրբոյ Կուսէն. նախ զի խափանեսցին մեղքն, եւ ծնեալք լիցուք հոգեւորապէս, եւ զի լուծցին դատակնիք երկանց նախամաւրն ծննդեան։ Եւ դարձեալ առ ի լուսաւորել զգիտութիւն մեր՝ իմաստութեամբ հայել առ էական ծնունդն, որ ի Հաւրէ, եւ յայսմանէ իմանալ, թէ որպէս ծնաւ մարմնով ի Մաւրէ միայն առանց հաղորդութեան արեան, զոր բնութեան ոչ է սովորութիւն այսպէս, որչա՞փ եւս առաւել հաւատարիմ է, որ ծնաւ ի Հաւրէ՝ էական, ինքնական ծնունդ անմայր։ Եւ քանզի զամենայն աւուրս ցնծութեան մերոյ տաւն կոչեմք հասարակաբար՝ պարտ եւ արժան է մեզ իմանալ եւ զարդար եւ զառանձնաւորութիւն այսր անուան։

Տաւն կոչի է՛ւ հրէից, է՛ւ հեթանոսացն. որպէս հրէայքն զփրկութիւն իւրեանց յԵգիպտոսէ, եւ զտվչութիւն աւրինացն տաւն կոչեն եւ զայլսն եւս, որ յԱստուծոյ պարգեւեցաւ նոցա բարութիւնքն։ Այլ եւ հեթանոսք

[17] *Ձեռ.՝ ծնընդեամբ.* այսպէս եւ այլուր։

զգարշելի պղծութիւն իւրեանց զյառաջագոյն գործեցեալսն յիշատակէին եւ զնոյն լկտի շռայլութիւն լրբութեամբ կատարէին եւ տաւն անուանէին։ Իսկ անուն տաւնի թարգմանի ուրախութիւն՝ հանդերձ յիշատակաւ իրացն, որ ունի զուրախութիւն։ Զի զոր աւրինակ մարդդ անուն ոչ սահմանի ի միոյ իրէ, եթէ ոչ զամենայն իրս բնութեան, ըստ իմաստասիրացն սահմանադրութեան, ի միասին բովանդակապէս, այսպէս եւ ուրախութիւն միայն ոչ բերէ զսահման տաւնի, եթէ ոչ զյիշատակ առ նմին զուգեսցես։ Արդ, տաւնեն Եւ հեթանոսք, Եւ հրէայք, որպէս ասացաք, տաւնեմք եւ մեք, այլ ոչ միաւրինակաբար[18], քանզի յոյժ զանազանեալ են ի միմեանց հեռաւորութեամբ. վասն զի հեթանոսացն մարմնական է եւ լի ամենայն պղծութեամբ, քանզի դիւական աւանդութիւն է, իսկ հրէիցն թէպէտ եւ մարմնական է, սակայն յԱստուծոյ աւանդեցաւ, այլ ոչ իբրեւ կատարելոց։ Այլ առաւել բարձրագոյն մերս է քան զհրէիցն, քանզի ոչ եթէ վասն յիշատակի երկրաւոր բարութեանց եւ տվչութեան աւրինական զոհիցն տաւնեմք, այլ՝ յաղագս երկնաւորացն, որ ի վեր է քան զայս աշխարհ, այսինքն՝ Ծնունդն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ ի սուրբ եւ յանապական կուսէն Մարիամայ, եւ յիշատակ մեծամեծ եւ անճառելի բարեացն, որ այսաւր ի ծննդեան նորա մեզ պարգեւեցան։ Եւ այս ոչ եթէ ըստ արժանեաց ինչ ընդունողացս, այլ ըստ ողորմութեան այնորիկ, որ պարգեւեացն։

Ասասցուք եւ վասն շնորհացս առաւելութեան, որ յայսմ աւուր մեզ պարգեւեցաւն։ Մեծ էր եւ սքանչելի երեւումն Աստուծոյ յԻսրայէլի յայնժամ ի Սինեայ լերինն, յորժամ տուան աւրէնքն եւ անապատին՝ բարութիւնքն։ Այլ եւս առաւել բարձրագոյն այս յայտնութեանս Աստուծոյ առ մեզ, որ այսաւր ի Բեթղէէմ երեւեցաւ, քանզի ոչ եթէ տախտակս ինչ քարեղէնս ընկալաք ի յուսումն եւ կամ մանանա տեղացեալ յաւդոց ի կերակուր, այլ զՈգին Սուրբ ի վարդապետ եւ զհացն կենաց զիջեալն յերկնից եւ յաշխարհի կեանս պարգեւեալ ի լիութիւն։ Նաեւ ոչ առջին ստեղծուածն հաւասար է այսմ վերստին ստեղծուածոյս. զի թէպէտ եւ յայնժամ յոչ գոյից ի գոյութիւն եկաք եւ ի հողոյ մարդ ստեղծաք, եւ աստուածային ձեռաւքն ըստ կերպարանի նորա կերպարանեցաք եւ կեանք զփափկութիւն դրախտին ընկալաք, սակայն ի ձեռն պատուիրանազանցութեան փոխանակ դրախտին փափկութեան յերկիր փշոց կործանեցաք,

[18] Զիք ՆԲՀ-ում։

եւ փոխանակ կենացն զմահ ժառանգեցաք, եւ փոխանակ զաւրութեան՝ տկարութիւն, եւ փոխանակ աւրհնութեան՝ անէծք, եւ փոխանակ աչալրջութեան՝ ամաւթ, եւ փոխանակ հանգստութեանն՝ աշխատութիւն, եւ փոխանակ խրախճանութեան՝ հալածանք։ Իսկ այժմ ոչ այսպէս, այլ ի մարմնեղինաց հոգեւորք եղաք եւ յորդւոյ Ադամայ որդիք Աստուծոյ ծնաք, եւ փոխանակ մահու կեանք պարգեւեցան մեզ, եւ փոխանակ հիւանդութեան եւ անիծից եւ առաջին ամաւթոյն՝ անապականութիւն եւ աչալրջութիւն, եւ փոխանակ փշաբեր երկրի՝ զվերինն Երուսաղէմ, որ է լի ամենայն բարութեամբ, ժառանգեցաք եւ ի սնոտի մոլորութենէ ապրեցաք, եւ ի խաւարէ եւ ի ստուերաց մահու, յորս պարաւանդեալ նստեաք աստուածային լուսովն լուսաւորեցաք, որպէս եւ գրեալ է, թէ՝ «Ժողովուրդ, որ նստէր ի խաւարի, ետես լոյս մեծ» (Ես. Թ. 2)։

Բայց խնդրելի է, թէ վասն Է՞ր ինքն Բանն Աստուած եկն մեզ ի փրկութիւն եւ ոչ զայլ ոք ի ծառայից իւրոց առաքեաց, որպէս եւ յառաջագոյն զՄովսէս՝ առ ժողովուրդն, եւ կամ զմի ոք ի հրեշտակացն պաշտաւնէից իւրոց։ Եւ յորժամ եկն ընդէ՞ր ոչ այլով իւիք յեղանակաւ Քրիստոսն մարդ լինելով կամեցաւ զփրկութիւն մեր առնել։ Վասն զի ի ձեռն պատուիրանացն Ադամայ յոյժ տկարացաւ մեղաւք մարդկային բնութիւնս եւ կարի իմն կարաւտ էր երկնաւոր բժշկին ողջացուցանել զնա ի չարաչար հիւանդութենէ մեղաց եւ նորոգել ի նմա զառաջինն գեղեցկութիւն իւր, զոր ի նախկին[19] ստեղծմանն ունէր, ըստ մարգարէին ասելոյ, թէ՝«Առ սաստիկ հիւանդութեանց կարաւտացաք Աստուծոյ մարմնանալոյն եւ մեռանելոյ[20]»։ Եւ ոչ միայն բժշկել, այլ զի ընդ որս կացին եւ մնացին՝ թուակից արասցէ եւ ուրախութիւն արասցէ երկնաւոր զաւրացն։ Վասն այնորիկ եկն այն, որ ի սկզբանէ էր եւ ստեղծ զմեզ ոչ ի հողոյ ըստ նախկին ստեղծմանն, այլ զի հնացեալ պատկերն վերստին նորոգեաց հրաշափառագոյն քան զառաջինն։ Եւ այս ոչ էր բաւական ի ձեռն հրեշտակի կամ մարգարէի ուրուք կատարիլ, այլ կարաւտ էր այնմիկ, որ նախ ստեղծ զմեզ ի պատկեր իւր, զոր հնացուցաքն մեղաւքն։ Վասն որոյ յինքն եկն ըստ Եսայեայ, թէ՝ «Ոչ պատգամաւոր ոք եւ ոչ հրեշտակ, այլ Ինքն՝ Տէրն եկեսցէ եւ փրկեսցէ զմեզ» (Ես. ԿԳ. 9)։ Զոր աւրինակ այր թագաւոր ոչ կամիցի թողուլ զքաղաք ժառանգութենէ իւրոյ ի ձեռս աւտարի՝ թէպէտ

---

[19] *Ձեռ.՝ նախկի.* այսպէս եւ այլուր։

[20] *«Առ սաստիկ հիւանդութեանցն կարաւտացաք Աստուծոյ մարմնանալոյն եւ մեռանելոյ» (տե՛ս* ԳՐԻԳՈՐ ԱՍՏՈՒԱԾԱԲԱՆ*, «Ի սուրբ Պասքայ», ՄՄ, ձեռ. 946, թ.125բ)։*

եւ քաղաքացիքն կամաւորութեամբ ապստամբիցեն ի նմանէ, այլ բազում հնարիւք յինքն ջանայ դարձուցանել, որպէս զի ի նմայ ծառայեսցեն եւ մի՛ աւտարաց. եւ զայս առնէ ի ձեռն ծառայից իւրոց է, զի գրաւք, եւ է, զի պատգամաւորաւք։ Եւ եթէ այսու միայնիւ ոչ անսայցեն դառնալ առ նա՝ հարկ լինի այնուհետեւ ի ձեռն որդւոյ իւրում սիրելոյ զգործն վճարել, որպէս զի ի նովաւ ճանաչիցեն զստոյգ տէրն իւրեանց եւ ի բաց լքցեն զաւտարն։ Այսպէս արար եւ Աստուած Հայր, յորում ետես զգործ ձեռաց իւրոց կամակար մտաւք տուեալ զանձինս աւտարին ի ծառայութիւն, ետ նախ զաւրէնսն, ապա առաքեաց զմարգարէսն, եւ քանզի աւրինացն ոչ լուաք եւ մարգարէիցն ոչ անսացաք՝ ապա, հարկեալ ի մարդասիրութենէ Իւրմէ, առաքեաց առ մեզ զՈրդին Իւր Միածին՝ զԲանն Աստուած, որ եկն եւ եղեւ ի կնոջէ, եւ փրկեաց զմեզ յիշխանութենէ սատանայի եւ վերագրեաց յորդեգրութիւն Հաւրն երկնաւորի։ Եւ Ինքն Միածին Բանն Աստուած մարդ այն եղեւ եւ այնպէս ներգործեաց զփրկութիւն մեր, զի ի սկզբանն անմեղէ ստեղծ զմարդկային բնութիւն, եւ նա յազդմանէ[21] չարին անկաւ ընդ մեղաւք։ Իսկ բանսարկուն որպէս վասն Յովբայ այսպէս վասն ամենայն բնութեան մարդկան չարախաւս լինէր առ Աստուծոյ, ըստ ասելոյն Դաւթայ, թէ՝ «Նստան իշխանք եւ չարախաւս կային զինէն» (Սղմ. ՃԺԸ. 23)։ Եւ զայս ինչ ասէր իբր թէ մարդիկ անձնիշխան կամաւք գործեն զչարն, եւ բնութեամբ են յայն եւ ոչ իմովք ներգործութեամբք։ Իսկ Արարիչն գիտելով զոր ստեղծն անմեղ եւ կամեցեալ արդարացուցանել զնոսին, եկն եւ էառ մարմինն ոչ զանմեղ, որ ի դրախտին երբեմն, այլ մեղանչականն, եւ մնացեալ անմեղ, ըստ մարգարէին ասելոյ, թէ՝ «Ոչ արար մեղս եւ ոչ գտաւ նենգութիւն ի բերան նորա» (Սղմ. ԼԱ. 2)։ Եւ ի բնաւորականսն եւս գերագոյն կացեալ ամենայն բնութեանս եւ իւրով արդարութեամբն յամաւթ արար զչարախաւսն եւ զզրպարտեալսս զմեզ, եւ զանգեալս վերստին կանգնեաց՝ երկնայնոցն դասակցելով։

Ասասցուք եւ վասն ուրախութեանց վերստին զաւրացն, թէ վասն էր եղեւ։ Արդ, իբրեւ տեսին զաւրք երկնից զայսպիսի պարգեւս, որ գործեցան ի մեզ, հիացան, զարմացան եւ խնդացին, որպէս եւ գրեալ է, թէ՝ «Վասն միոյ մեղաւորի, որ ապաշխարէ, մեծ ուրախութիւն լինի յերկինս» (Ղուկ. ԺԵ. 7)։ Եւ յոյժ ուրախացան ընդ փրկութիւն մեր։ Նաեւ զի ըստ արարչութեան հաղորդակից եմք միմեանց մարդիկ եւ զաւրք երկնից, վասն զի ի

[21] *Ձեռ.՝ յասդմանէ։*

միոյ արարչութեան ստեղծաք մանաւանդ, թէ անբան բնութիւնք գազանաց եւ անասնոց։ Բայց վասն ըստ պատկերի Աստուծոյ լինելոյ մեր եւ բանաւոր բնութեանս առաւել հաղորդ եմք հրեշտակաց։ Իսկ յորժամ անկաք ի փառացն եւ խոտորեցաք յԱստուծոյ եւ անպիտանացաք, տրտմութիւն եւ սուգ ստացան հրեշտակք երկնից վասն մեր։ Նաեւ, զոր կարեւոր պարտ է ասել, թէ ընդ վշտակցութեան եւ թշնամիք եւ սիրելիք մեր եղեն հրեշտակք ըստ ասելոյ Դաւթի, թէ՝ «Զատելիս քո, Տէր, ատեցի, եւ որոց կացին հակառակ քո, բարկացայ կատարեալ, ատեցի զնոսա, եւ եղեն իմ թշնամիք» (Սղմ. ճԼԸ. 21–22)։ Եւ զոր աւրինակ պաշտաւնեայք երկրաւոր թագաւորի, թշնամիք եւ ատելիք լինին ապստամբողաց[22] տեառն իւրեանց եւ ընդդէմ հակառակ կան նոցա, այսպէս եղեն հրեշտակք առ մարդիկ։ Իսկ յորժամ տեսին զաստուածասքանչ տնտեսութեան խորհուրդ խոնարհեալ բարերարութեամբ ի փրկութիւն մարդկան, յայնժամ ապա իբրեւ զնախնիք արարչութեան եւ ընտանիք Աստուծոյ յառաջագետ եղեալ հիացեալ սքանչացան եւ բերկրութեամբ առլցեալ փութանակի յաւետիսն ընթանային մարդկան. ոմն ի նոցանէ սրբոյ կուսին Մարիամայ աւետարանէր եւ ոմն Յուսէփայ քաջալերս տայր եւ միւսն հովուացն աւետարանէր, եւ այլք «Փա՛ռք ի բարձունս Աստուծոյ եւ յերկիր խաղաղութիւն» (Ղուկ. Բ. 14) գոչէին։

Եւ արդ, քանզի վասն ուրախութեան վերին զաւրացն ասացաք՝ ասասցուք վասն յղութեան եւ ծննդեանն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ։ Եւ զայսոսիկ աւետարանէ մեզ երանելի աւետարանիչն Մաթէոս ի յասելն իւրում այսպէս. «Եւ Յիսուսի Քրիստոսի ծնունդն էր այսպէս» (Մտթ.Ա. 18), քանզի ասաց յառաջ։

[ՅԱՒԵՏԱՐԱՆԻ ՄԵԿՆՈՒԹԵՆԷ] ՄԱՐՈՒԹԱՅԻ ԱՍԱՑԵԱԼ[23]

Եւ էր ծնունդն Տեառն մերոյ եւ Փրկչին Յիսուսի Քրիստոսի յաւուրս Ամերայնու Տբեթ ամսոյ ԻԱ.-ն, յաւուր հինգշաբաթոյ ի ծագել արեգականն ի յառաջին ժամունն։ Հովիւքն ԺԵ. էին, եւ մոգքն[24] երեք թագաւորք էին։ Առաջին թագաւորն Պարսից Մելքիոն, երկրորդ թագաւորն Հնդկաց Գասպար, երրորդ թագաւորն Արաբացոց Բաղտասար։ Եւ երկոտասան գլխաւորք զհետ նոցա, որոց անուանքն այս են ի կարգի. Բարխուրիդայ,

[22] Զեռ.՝ ապաստամբողաց։
[23] Աղբիւր. ՄՄ, ձեռ. 6617, թ. 2բ – 3ա։
[24] Զեռ.՝ մոգն։

Դադիմ շմայ, Բարդի շմայ, Շահապանահ, Խորանայ, Դդու շմայ, Դենշահապուհ, Խամարայ, Շաւուրայ, Իաբանայ, Շահուրի, Շամարիամ[25]։ Իսկ զաւրքն հեծելոցն ընդ նոսին երկոտասան հազար։ Ինն ամիս կացին ի Ճանապարհի եւ ի Տբեթ ամսոյ ի երեք հասին Բեթղեհէմ, եւ զերիս աւուրս կացեալ առ Փրկիչն, եւ զվեց Տբեթ ամսոյն ելեալ գնացին ի յաշխարհն իւրեանց, ուստի եկեալ էին։ Աւրհնեալ է Աստուած։

ՄԱՐՈՒԹԱՅ ՆՓՐԿԵՐՏՈՅ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԻՆ ՈՐ Է ՄՈՒՓԱՐԿԻՆՍ[26]

Զի թէպէտ եւ տեսանիցեն զնա խանձարրապատեալ եւ ի մսուր եդեալ, սակայն Տէր ճանաչիցեն զնա հրեշտակաց եւ աւծեալ Աստուած՝ միաւորութեամբ մարմնոյն։

Նորին յետ սակաւուց.

Զի որպէս անդ մորենին տունկ փշեղէն ընկալաւ զհուրն Աստուած եւ ոչ կիզաւ, նոյնպէս եւ բնութիւնս մեր, որ ի ներքոյ անկեալ էր փշոյ մեղաց, խառնեալ միացաւ ի բնութիւն հրոյ Բանին Աստուծոյ եւ ոչ շփոթեցաւ, այլ եղեւ, որ ինչ առողին էր։

ՄԿՐՏՈՒԹԵԱՆՆ ՏԵԱՌՆ ՆՈՐԻՆ ՄԱՐՈՒԹԱՅԻ[27]

Եւ արդ, վասն զի փրկական ծննդեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, զաւր պատուեցաք, եղբարք, եկայք այսուհետեւ եւ վասն մկրտութեան խորհրդոյ ճառեսցուք։ Իսկ եթէ յորոց յառաջագոյն ասացաք եւ

---

[25] *Մարութայի երկում յիշատակուած 12 մոգերի անունները նոյն այս հերթագայութեամբ առկայ են նաեւ «Պատմութիւն գալստեան մոգուց թագաւորացն յերկրպագութիւն նորածին Թագաւորին» գրութեան մէջ (ՄՄ, ձեռ. 2782, թ. 208ա. նաեւ՝* Հ. Բ. Սարգիսեան, *Երեք թագաւոր մոգերու զրոյցն հայկական մատենագրութեան մէջ եւ անոր կարեւորութիւնը, «Բազմավէպ», 1910, էջ 5)։ Այս փաստը ենթադրել է տալիս, թէ Մարութան եւ յիշեալ գրութեան հեղինակն իրենց ձեռքի տակ ունեցել են սուրբգրային նոյն պարականոնը։*

[26] *Աղբիւր.*

Վարդան Այգեկցի, *Գիրք հաստատութեան եւ Արմատ հաւատոյ, Եր.,1998, էջ 146։*

[27] *Աղբիւրներ.*

Ա = ՄՄ, ձեռ. 1247, թ. 124 ա — 125բ։

Բ = ՄՄ, ձեռ. 1398, թ. 410բ — 421ա։

Գ = ՄՄ, ձեռ. 2142, թ. 308բ — 309ա։

Դ = ՄՄ, ձեռ. 2195, թ. 264ա — 264բ։

Խորագիր՝ Բ Վասն Մկրտութեան Մարութայի է բանք / Գ Նախերգան Մարութէի ի Մկրտութիւն Տեառն / Դ Մարութայի ի Մկրտութիւն Տեառն։

զնոյն դարձեալ վերստին առցուք, մի՛ ոք զարմասցի[28], քանզի պարտ եւ արժան է մեզ[29] հաստատուն հիմն դնել, յորոյ վերայ անշարժ ամենայն տնտեսութեան խորհուրդք[30] շինին։ Եւ հիմն ասեմք զՔրիստոս, ըստ առաքելական բանին. «Հիմն[31], ասէ, այլ ոք ոչ կարէ դնել քան զեղեալն, որ է Յիսուս Քրիստոս» (Ա. Կորնթ. Գ. 11)։ Եւ զայս ասեմք ոչ թէ այլոյ եւ այլոյ են տաւն Ծննդեանն եւ Մկրտութեան։ Բայց[32] վասն զի գործքս այլ են Քրիստոսի[33], որ այսաւր կատարեցան[34]։ Ասասցուք եւ[35] զզանազանութիւն անուանց տաւնիս եւ զպատճառս[36] զանազանութեանց անուանց։ Արդ, կոչի տաւն Ծննդեան եւ տաւն Մկրտութեան, եւ տաւն լուսոյ[37], եւ տաւն ծագման։ Եւ այսց[38] անուանց բազում խորհուրդք յայտնի[39] են, որ յայսմ աւուր գործեցան։ Արդ[40], կոչի տաւն Ծննդեան, քանզի յայսմ աւուր ծնաւ Քրիստոս մարմնով ի Կուսէն[41], այլ եւ զխորհրդական զհոգեւոր[42] ծնունդս[43] մեր աւրինակէ, զոր մկրտութեամբ[44] կատարի, զոր նոյն ինքն Տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս հաւաստի[45] ստուգութեամբ ասաց առ Նիկոդէմոս[46], եթէ՝ «Ոչ ոք ծնցի, ասէ, վերստին ի ջրոյ եւ ի հոգւոյ, ոչ կարէ տեսանել զարքայութիւն Աստուծոյ» (Յովհ. Գ. 3)։

---

[28] Գ Դ > Եւ արդ, վասն զի... զարմասցի։

[29] ԳԴ համարիմ] է մեզ։

[30] Գ խորհուրդքն։

[31] Դ Հիմ։

[32] Գ > Բայց։

[33] Դ քան] Քրիստոսի

[34] Բ > Եւ արդ... կատարեցան։

[35] Բ > եւ։

[36] Գ զպատճառ։

[37] Գ լուսաւորութեան] լուսոյ։

[38] Բ այնց։

[39] Գ > յայտնի։

[40] Գ > Արդ/ Դ Արդ, կոչի տաւն Ծնընդեան. ասասցուք եւ զանազանութիւն անուանց տաւնիս եւ զպատճառս զանազանութեանց անուանց։ Արդ, կոչի տաւն Ծնընդեան եւ տաւն Մկրտութեան եւ տաւն լուսոյ, եւ տաւն ծագման։ Եւ այսց անուանց բազում խորհուրդ են, որ յայսմ աւուր գործեցան։ Արդ, կոչի տաւն Ծնընդեան Քրիստոսի, զի այսմ աւուր ծնաւ Քրիստոս մարմնով ի սուրբ Կուսէն։ Այլ եւ զխորհրդական եւ զհոգեւոր ծնունդս մեր աւրինակէ, զոր մկրտութեամբն կատարի, զոր նոյն ինքն Տէր ստուգութեամբ ասաց առ Նիկոդիմոս, եթէ՝ «Ոչ ոք ծնցի, ասէ (բառս ի լուսանցս) վերստին ի ջրոյ եւ ի Հոգւոյ՝ ոչ կարէ տեսանել զարքայութիւն Աստուծոյ»] Արդ, կոչի տաւն Ծնընդեան եւ տաւն Մկրտութեան եւ տաւն լուսոյ... Աստուծոյ։

[41] Բ ի Կուսէն մարմնով/ Գ ի սրբոյ Կուսէն։

[42] Գ եւ զհոգեւոր։

[43] ԲԳ ծնունդն։

[44] Գ մկրտութեամբն։

[45] Գ > մեր Յիսուս... հաւաստի։

[46] Գ Նիկոդիմոս։

Ասի եւ տաւն Մկրտութեան, քանզի ի սմա մկրտեցաւ Քրիստոս խոնարհութեամբ ի Յովհաննէ Մկրտչէ եւ ինքեամբ նկարագրեաց[47] զխորհուրդ նորոգման մերոյ, եւ հաստատեաց ի մեզ զխոնարհութիւն[48]։ Կոչի եւ տաւն լուսոյ, վասն զի երրորդական լոյսն այսաւր յայտնեցաւ ի վերայ յորդանանաղաց[49] վտակացն Յորդանանու. Որդի մկրտէր, Հայր ի վերուստ վկայէր, Հոգին Սուրբ իջանէր ի կերպարանս աղաւնոյ[50]։ Ասի եւ ծագումն, վասն զի այսաւր ծագեաց մեզ լոյս ճշմարիտ ի Հաւրէ[51] լուսոյ, եւ հաստատեալ հաւատարմացաւ ի լսելիս[52] ամենեցուն Աստուած գոլ Հաւր եւ Հոգւոյն վկայութեամբ[53]։ Այլ եւ Յովհաննէս իբրեւ մատամբ իւիք ցուցանէր յայտնագոյն վկայութեամբն, եթէ՝ «Ահաւասիկ գառն Աստուծոյ, որ բառնայ զմեղս աշխարհի[54]» (Յովհ. Ա. 29)։ Զի եթէ արեգական եւ լուսնի եւ աստեղաց երեւելն[55] ծագումն ասի, որ եղական[56] լոյսք ըստ ասելոյ աստուածաբանութեան, թէ՝ «Եղիցի լոյս, ասաց Աստուած[58], եւ եղեւ[59] լոյսն» (Ծննդ. Ա. 3), եւ թէ՝ «Արար Աստուած զլուսաւորսն» (Ծննդ. Ա. 14)։ Եւ լուսաւորք երեւելեացս միայն, այլ եւ փոխանորդեալք ի խաւարէ[60]՝ որչափ եւս առաւել գալուստ եւ[61] երեւումն արեգականն արդարութեան ծագումն անուանի, որ է[62] անեղ, որ էն եւ[63] անսկիզբն եւ մշտնջենաւոր լոյս ոչ միայն զգալեացս[64], այլ եւ իմանալեացն երկնայնոց[65] եւ հոգւոց մարդկան։

---

[47] ԳԴ նկարեաց։
[48] ԱԲ խոնարհութիւն։
[49] Դ որդախաղաց։
[50] ԳԴ Հոգին իջանէր աղաւնակերպ] Հոգին Սուրբ... աղաւնոյ։
[51] ԳԴ Հաւրէն։
[52] Գ լսելիս մեր։
[53] ԳԴ վկայութեամբ Հաւր եւ Հոգւոյն։
[54] ԳԴ > Այլ եւ Յովհաննէս... աշխարհի։
[55] Դ որեւելն] երեւելն։
[56] Գ եղակեն / Դ եղականք են։
[57] ԳԴ ըստ այնմ, թէ ասաց Աստուած] ըստ ասելոյ...., թէ։
[58] Գ > ասաց Աստուած։
[59] Դ եղիցի։
[60] ԳԴ > եւ թէ արար Աստուած... ի խաւարէ։
[61] Դ > գալուստ եւ։
[62] Բ > անուանի, որ է։
[63] Գ որ է անէղ եւ] որ էն եւ։
[64] Ա սգալեաց։
[65] Գ > երկնայնոց։

Եւ արդ[66], վասն զի զպատճառ զանազանութեանց անուանց տաւնիս[67] ասացաք, բեր այսուհետեւ ի[68] գեղեցիկ եւ[69] ճշմարտապատում աւետարանական բանիցն զխորհուրդ պայծառացեալ աւուրս ըստ կարի բացայայտեսցուք զգրեալսն ի լուսափայլ աւետարանչէն Մաթէոսէ, որ ասէ[70]. «Յաւուրսն յայնոսիկ գայ Յովհաննէս[71] Մկրտիչ քարոզել յանապատին Հրէաստանի եւ ասել. Ապաշխարեցէք, զի մերձեալ է արքայութիւն երկնից»[72] (Մտթ. Գ. 2)։ Եւ ո՞ր արդեւք իցեն աւուրքն այնոքիկ, եթէ ոչ յորում ոչ գոյր յԵրուսաղէմ թագաւոր եւ իշխան եւ «ոչ պէտ յերանացն Յուդայ» (Ծննդ. ԽԹ. 10) առ ի կատարելոյ բանի նահապետին Յակովբայ, որ ասաց, թէ՝ «Մի՛ պակասեսցէ իշխան Յուդայ, եւ մի՛ պետ յերանաց նորա մինչեւ եկեսցէ» (Ծննդ. ԽԹ. 10) Քրիստոս, որ Տէրն է ամենայն թագաւորութեանց ի նոյն ժամանակս եւ յաւուրս յորս բարձաւ թագաւորութիւն յԻսրայէլէ եւ տուաւ հեթանոսաց, եկն Յովհաննէս՝ քարոզել զՔրիստոս։ Եւ ուստի՞ եկն. յանապատէն, յորում եւ սնեալն իսկ էր։ Եւ զի՞նչ էր պատճառ սնանելոյ նորա յանապատին։ Այլ վասն զի, յորժամ Հերովդէս չար նախանձու վառեալ կոտորեաց զմանկունսն Բեդղէէմի, Յովհաննէս յայն ժամանակի ծնեալ որպէս եւ ստուգապէս քննել մարթասցեն ստուգի յաւետարանչացն։ Իսկ ողջախոհ ծերունին, Եղիսաբէթ մայրն Յովհաննու, որպէս ասէ բանն. իբրեւ լուաւ զայն, արհամարհեաց զմահ առն իւրոյ, եւ առեալ զորդին իւր, փախեաւ յանապատ, զի մի՛ սպանցի հանդերձ մանկամբն։ Եւ անդ կացեալ զամս Լ. (30) մանկանն, ըստ տեսչութեան Աստուծոյ մինչեւ ի ժամանակսն, յորում առաքեցաւ յԱստուծոյ քարոզել եւ մկրտել։ Իսկ[73] «յաւուրսն յայնոսիկ» ասելն ոչ զայն ինչ յայտ առնէ, թէ մինչ մանուկն էր Քրիստոս[74]։

---

[66] *Այստեղ Բ-ի բնագիրը շարունակւում է այլաբնոյթ մի բնագրով (թ. 411ա — 420բ), որ մաս է կազմում Եզեկիէլի (Խէ. 1—12) մի մեկնութեան. «Գիտելի է այս, զի երեք յեղանակաւ մկրտութիւն աւանդեցաւ... Իսկ սկիզբն բանիս քննելի է վասն տեսլեան մարգարէիս, թէ զգալի աշաւք էտէս, զոր ինչ պատմես...»։*

[67] *ԳԴ > տաւնիս։*

[68] *Գ եւ] ի։*

[69] *Դ զգեղեցիկն] ի գեղեցիկ եւ։*

[70] *Բ > Եւ արդ... որ ասէ։*

[71] *Դ շար. չիք։*

[72] *Ա մկրտէ] Մկրտիչ քարոզել... երկնից։*

[73] *Բ-ում բնագիրն այստեղից շարունակւում է լուսանցային «Ներս[խի]» նշումից սկսած։*

[74] *Գ > յաւուրսն յայնոսիկ գայ Յովհաննէս... մանուկն էր Քրիստոս։*

Աստուածայինքն ոչ ըստ մարդկայնոցս բերին ակամայ շարժումն եւ ըստ պատահման, այլ՝ կամաւորաբար եւ նախախնամութեամբ եւ որպէս ամենեքեան նոյն եւ մկրտութեան խորհուրդն, զի եկաց նա զամս Լ. (30) լռելայն ի նշանաց եւ ի վարդապետութենէ մինչեւ ի կատարումն հասակի մարմնոյ իւրում, եւ մեր հասարակական բնութեանս հաւատալի է առաքինութիւն եւ վարդապետութիւն։ Եւ զի անմարդ էր Յովաննու առնուլ զձեռանէ նորա եւ շրջեցուցանել տանէ ի տուն եւ վկայելն զնմանէ, նորին աղագաւ նախ առաքեաց զՅովաննէս նախընթաց, զի փող հարցէ պատրաստեալ զճանապարհ մտի նորա։ Վասն որոյ իբրեւ զձայն փողոյ հնչեաց եւ ժողովեաց միահամուռ զժողովուրդն ի հրամանս թագաւորին, յայնժամ եւ ինքն՝ թագաւորն եկեալ ոչ ի փառս ճոխութեան հայրենի, զի եւ ոչ տանել կարէին այր ի կերպարանս մարմնոյգործութեան իբրեւ զմի ի բազմացս, զի դիւրաւ մերձեսցին։ Եւ ուստի՞ եկն Յորդանան. Գալիլէէ, այսինքն՝ ի Նազարէթ քաղաքէ, յորում բնակեալ էր ընդ ծնաւղին իւրոյ, մինչեւ ցայն վայր յետդարձին յԵգիպտոսէ, եւ ոչ գայր յիսկզբան երեւելոյ նորա յանապատէն, զի մի՛ ասիցեն, թէ առ միմեանս եկեալ եւ դաշն հաստատեալ. վասն այնորիկ վկայէ զնմանէ, այլ եկաց մինչեւ ի հաւաքումն ամենեցուն, որոց լսելի եղեն բանք քարոզութեան նորա եւ ապա եկն։ Եւ զի յառաջագոյն, յորժամ լսեցին ի նմանէ զայնպիսի մեծամեծ վկայութիւնս, եթէ՝ «Որ զկնի իմ գայ, զաւրագոյն է քան զիս,, (Ղուկ. Գ. 16) եւ «Ես չեմ բաւական բռնել զկաւշիկս նորա» (Մտթ. Գ. 11), եւ թէ՝ «Նա մկրտէ զձեզ ի Հոգին Սուրբ եւ ի հուր» (Ղուկ. Գ. 16)։ Մի՛ կարխեսցեն ի տեսանել զնա եկեալ առ Յովհաննէս, թէ իբրեւ կարաւտ գայ ի մկրտութիւն։ Եւ դարձեալ Լ. (30) ամեա գալովն ի մկրտութիւն, յամաւթ արար զմարկիանացիսն, որ առ աչաւք ասէին զառեալ զմարմինն ի Կուսէն, զի թէ ոչ զգեցաւ ճշմարտապէս մարմին, ի մկրտութիւն որո՞վ մերձենայր՝ աստուածային բնութեամբն անըմբռնելի գոլով։ Եւ Լ. (30) ամեա գալովն զմարդկութենէն յայտ առնէ եւ ոչ զմշտնջենաւոր աստուածութենէն։ Իսկ առ ի միտս. քանզի Ադամն առաջին երեսնամեա ստեղծեալ, ընկալաւ զփչումն Հոգոյն, եւ ոչ պահեաց։ Երկրորդ Ադամս եւ Տէր առեալ նոր ի բնութեամբ զեւթնեկի շնորհս իջմամբ Հոգոյն ի Յորդանան եւ ետ համաւրէն ծննդոց նորին աւազանաւն վերստին ծննդեամբն։ Արդ, յաղագս այսոցիկ պատճառաց գայր ի Յորդանան՝ մկրտիլ ի Յովհանէ[75]։

[75] *Ա > Աստուածայինքն ոչ ըստ մարդկանոցս բերին ....մկրտիլ ի Յովհանէ։*

Ի ՄԱՐ[ՈՒԹԱՅ] ՊԱՏՃԱՌ ՏԱՒԻ ՈՂՈԳՈՄԱՆ, ՈՐ ԹԱՐԳՄԱՆԻ ԲԱՐԵԲԱՆՈՒԹԻՒՆ[76]

Խնդրելի է, թէ էր վասն, որ զի բազում անգամ եմուտ Քրիստոս յԵրուսաղէմ ի տաւնս եւ յամսոց գլուխս եւ ի շաբաթս, եւ ոչ այնոքիկ պատուին ի մէնջ տաւնիւք, բայց՝ մինս այս միայն. վասն զի մեծամեծ սքանչելիք գործեցան յայսմ աւուր քան յայլսն. նախ յարութիւն Ղազարու եւ ապա աւրհնութիւն ի բերանոյ մանկանցն երգեցեալ, նստեալ ի վերայ իշոյն, ժողովրդոցն առաջի եւ զկնի ընթանալն, տարածանելն զհանդերձսն եւ հատանել ոստս ծառոցն եւ նախ քան զամենեսեան՝ լուսաւորութիւն կուրացն։

Ասասցուք եւ վասն այս աւուրց հրաշագործութեանց։ Արդ, յայսմ աւուր առաքեաց Քրիստոս Բ. (երկու)ս յաշակերտաց Իւրոց եւ ասէ. «Երթայք ի գեղդ, որ առաջի ձեր է, եւ անդր գտանիցէք էշ կապեալ եւ յաւանակ ընդ նմին, լուծէք եւ ածէք Ինձ, եւ եթէ ոք ասիցէ ինչ ձեզ՝ ասասջիք, թէ տեառն իւրեանց պիտոյ են, եւ թոյլ տացէ» (Մտթ. ԻԱ. 2)։ Արդ, Քրիստոսի աշակերտքն մինն Պետրոս էր եւ միւսն՝ Յովհաննէս։ Եւ որպէս ամենայն ուրէք զնոսա քան զայլս նախապատիւ ունէր, այսպէս եւ աստ զնոսա առաքէր, եւ այսու մեծ իմն խորհուրդ յայտնէր, քանզի Պետրոս ծեր եւ հինաւուրց գոլով եւ ամուսնացեալ՝ նշանակէր զդասս մարգարէիցն եւ Յովհաննէս երիտասարդ եւ կոյս՝ զդասս առաքելոցն։ Եւ էշն եւ աւանակն, զոր առաքեցան ածել, աւրինակէր ոմն զհեթանոսս եւ ոմն՝ զհրէայսն, քանզի հրէայք բեռնակիրք գոլով աւրինացն, հաւանեալք եւ միսեալք էին եւ տեղեակք[77] աստուածգիտութեան, իսկ հեթանոսք, ըստ աւրինի անմուղ եւ սանձակոտոր յովանակի, անհաւանք եւ անկիրթ էին աստուածածանաւթութեան, որք ի գալ Բանին Աստուծոյ յերկիր, նախ հրաւիրեալք ի մարգարէիցն, կոչեցան յառաքելոցն եւ յերկուցն եղեն մի նոր ժողովուրդ եւ հանգիստ անախտ բնութեան, որք ի հրէից եւ ի հեթանոսաց։ Սոքա կապեալ էին նախ ի փողոց կենցաղոյս. հրէայք՝ ի խտրութիւնս կերակրոց եւ աւուրց եւ յաւանդութիւնս ծերոցն, եւ հեթանոսք՝ ի զանազան ախտս եւ ի բազմաստուածութիւն խոտորեալք, որք արձակեցան առաքելովքն եւ քարոզութեամբ նոցին, եւ մկրտութեամբն իբրեւ հանդերձիւք վերարկեալք տեղի եւ ընդունարան յարդարեցան անմահ Արքային եկաւորութեան։

---

[76] *Աղբիւր. ՄՄ, ձեռ. 1247 թ. 240բ — 246բ։*

[77] *Ձեռ.՝ տեղակք։*

Խնդրելի է եւ այս, թէ ընդէ՞ր ի վերայ իշոյ նստաւ Քրիստոս եւ ոչ ի ձիս եւ ի ջորիս։ Զի թէ զաղքատութիւն ասիցէ ոք այսմ պատճառ՝ նաեւ այսմ եւս էր աղքատ, եւ որպէս հաւանեցոյց զմիտս տէրանց իշոյն[78] զէշն տալ, այսպէս դիւրին էր եւ զայլս առ ի ձիս եւ ի ջորիս հաւանեցուցանել տալ նմայ։ Իսկ թէ ոք վասն անմտութեան իշոյն ասիցէ առ ի խորհուրդ գոլ անմիտ հեթանոսաց՝ ասելի է, թէ ձի եւ ջորի եւս անմտագոյնք են, ըստ մարգարէին ասելոյ (տե՛ս Սղմ. ԼԱ. 9)։ Այլ որպէս զամենայն գործս տնաւրէնութեան Իւրոյ Քրիստոս յաւրինակ մեզ կատարեաց, այսպէս եւ զայս, զի նստաւ ի վերայ իշոյ ոչ վասն պիտոյից ինչ, որ զամենայն աւուրս մարմնաւորութեան Իւրոյ հետիոտս ընթացաւ, ուստի եւ աշխատեալ վաստակէր ի ճանապարհին, այլ զի զպատուական խոնարհութիւն Իւր ամենեցուն ուսուցէ՝ զանձն տալով աւրինակ մանաւանդ, որ զկնի լինելոց էին քահանայք եւ առաջնորդք եկեղեցւոյ՝ մի՛ եւս յաւրանալ ի ձիս եւ ի ջորիս, բայց թէ վասն տկարութեան մարմնոյ խոնարհութեամբ նստել ի վերայ իշոյ, զի այսպէս վիշապն ապստամբ կործանեսցի, որ հպարտութեամբն ի վայր կործանեաց զառաջին ստեղծուածն, վասն որոյ եւ բանիւ երանեալ նախ զի խոնարհութիւն։ Այժմ գործով զնոյն հաստատէ՝ նստելովն ի վերայ իշոյ առ ի խափանել զձիապարծիկ[79] կառամարտ պատերազմունս ճակատամարտիցն հպարտացելոց, եւ արեամբ խաչին Իւրոյ խաւսել զխաղաղութիւն ընդ ամենայն հեթանոսս։

Դարձեալ եւ զայն եւս քննելի է, թէ ընդէ՞ր ժողովուրդն զհանդերձս տարածանէին եւ ոստս ի ծառոց հատանէին եւ առ ոտս աւանակին արկանէին. զի թէ առ պատիւս առնելոյ նմա ասիցէ ոք զայն՝ գրէթէ զձորձս պատուոյ վասն տարածանէին զոստս ի ծառոց հատանելով եւ առ ոտս աւանակին արկանելով՝ զո՞ր արդեւք պատիւ ցուցանիցէ։ Այլ այսոքիկ հոգեւորապէս եւ խորհրդաբար իմացեալք բազում իմաստութիւնս մեզ ցուցանեն, քանզի տարածելն զհանդերձսն յանցս ճանապարհին նշանակէր զկատարելոց անձանց զհաւատսն, որ ի Քրիստոս, որ ոչ միայն թէ զերկրաւորս ամենայն հանդերձեալ էին թողուլ վասն սիրոյ նորա, այլ եւ՝ զմարմինս իւրեանց արեամբ չափ մերկանալոց էին ի վերայ նորա։ Եւ զայս յայտնեն հոյլք սրբոց մարտիրոսացն, որք ոչ միայն մերկացան զաշխարհականս ամենայն, այլ եւ զանձինս եւս տանջանաւք եւ մահուամբ եդին ի վերայ սիրոյ նորա։ Իսկ ոստքն թանձրացեալ ծառոցն, զորս

[78] *Իշոյդ. ուղղման նշանով. բերուած է ըստ լուսանցի։*
[79] *Զիք ՆԲՀ-ում։*

հատանէին եւ արկանէին ի ներքոյ ոտից յաւանակին նշանակէր զհաւատացելոցն ի Քրիստոս զամբարտաւանութիւն ընդգետնել եւ փոխանակ նորին զխոնարհութիւն յանձինս բերել, որով զաւրացեալք եւ զբարձրացեալ հպարտացեալ թշնամին հնազանդեցուցանէին ի ներքոյ ոտից իւրեանց։ Եւ զայս ոչ զաւրութեամբ միայն, այլ նովաւ, որ ետ զաւրութիւն՝ կոխել զաւձս եւ զկարիճս (տե՛ս Ղուկ. Ժ. 19) եւ զամենայն զաւրութիւն թշնամւոյն որպէս երանելի առաքեալքն քակեցին զամուր բանսարկուին եւ զբռնութիւն թագաւորաց եւ իմաստնոց յամաւթ արարին։ Զոր եւ աստուածընկալն Պաւղոս ասէ, թէ՝ «Զամուրս նորա քակեմք եւ զամենայն զաւրութիւն հպարտացեալ ի վերայ գիտութեան Աստուծոյ, եւ գերեմք զամենայն միտս ի հնազանդութիւն Քրիստոսի» (Բ. Կորնթ. ԺԱ. 5)։

Իսկ «Ովսանայն», զոր երգէին, յեբրայեցւոցն ի մերս թարգմանի Աւրհնութիւն կամ Փրկութիւն կամ Մեծութիւն, իսկ ստուգաբանութենէ իբր հարցմամբ իմն առնլի է զսոյն, թէ՝ «Ո՞վ սա» , եւ պատասխանելի է սմին, թէ՝ Սա նա է, որ ոչ երբէք մեկնեցաւ ի հայրական ծոցոյ եւ յԱթոռոյ փառաց, եւ այժմ մերովս մարմնով նստեալ է ի վերայ հողեղէն յաւանակի։

Եւ «Աւրհնեալ եկեալ յանուն Տեառն» (Մտթ. ԻԳ. 39, Ղուկ. ԺԳ. 35), այսինքն թէ՝ ի բարձանց կամաւ Հաւր եկն յաշխարհս ի փրկութիւն մարդկան։

Տեսցուք եւ զայն եւս, թէ ուստի գիտացին ժողովուրդքն, թէ ձիթեն[ե]աւք եւ արմաւեն[ե]աւք արժան է գովել զգալուստն Քրիստոսի։ Ոմանք ասացին, թէ վասն տաւնի Տաղաւարահարացն պատրաստեալ էին զձիթենիսն եւ զարմաւենիսն, եւ յորժամ տեսին զՔրիստոս այնպիսի խոնարհութեան կերպարանաւք մտեալ յԵրուսաղէմ, առին զնոյն եւ ելին ընդառաջ նորա։ Բայց այս ոչ է ճշմարիտ, զի տաւն Տաղաւարահարացն յեաւթներորդ ամսեանն էր ի թշրին, եւ այս գալուստ Քրիստոսի յԵրուսաղէմ ի նիսան եղեւ, որ է առաջին ամիս։ Իսկ այլք ասեն, թէ աւրէնս ունէին հրէայքն ի ծերոցն զարս արդարս այսպէս պատուել ի Դաւթայ ուսեալք, զոր ասէ. «Արդարքն որպէս զարմաւենիս ծաղկեսցին» (Սղմ. ՂԱ. 15), եւ թէ՝ «Ես որպէս ձիթենիս պտղալից» (Սղմ. ԾԱ. 10)։ Վասն որոյ եւ Քրիստոսի իբր մարգարէի զսոյն պատիւ մատուցին։ Առ որ ասելի է, թէ ձիթեն[ե]աւք պատուին յիրաւի վասն գիւտի տնկոյն մերձ գոլ անդ լեառն Ձիթեն[ե]աց։ Արմաւենիքն ուստի՞ էին. զի ոչ գոյին անդ պատրաստական։ Բայց մեք զայսոսիկ թողցուք եւ տնաւրէնութեան խորհրդոյն իմասցուք զեղեալս,

յորմէ եւ իմաստութիւն ոչ սակաւ մեզ երեւի յայտնեալ, զի ոչ ըստ պատրաստութեան եւ ոչ ըստ սովորութեան զայս արարին պատիւ Նմա, այլ ի Հոգւոյն շարժեալք առ ի խորհուրդ փրկութեան մարգարէանային. վասն զի ձիթենի զառակաւ աւրինակի ողորմութեան յինքեան ունի, ուստի եւ զգալի[80] տեսութեամբ զնոյն ցուցանէ, քանզի ոչ թողու յինքենէ զազգակիցն իւր զտերեւն արտաքս, որ է սիրոյ այս նշանակ, որ ողորմութենէ ծնանի՝ ունի յինքեան եւ զպտուղս հաւատոյ, ուստի եղն զուարթարար մզի, ըստ մարգարէութեան Դաւթի, որ է շնորհք Հոգւոյն Սրբոյ, որ առատութեամբ հեղաւ ի միտս եւ յոգիս հաւատացելոց։ Զոր եւ նոյն մարգարէ ի բազում տեղիս զնոյն եղ եւ պարարտութիւն ձիթոյ մի անուամբ կոչէ. «Աւծէր, ասէ, եղով զգլուխ իմ» (Սղմ. ԻԲ. 5), եւ «Ծերութիւն իմ ի ձէթ պարարտութեան» (Սղմ. ՂԱ. 11), եւ իբրեւ եղ, որ իջանէ ի գլուխս Ահարոնի, այլ եւ ողորմութեան Աստուծոյ, որ առ Նոյիւ տերեւ ձիթենոյն տուաւ առհաւատչեայ, եւ զյիմարաց կուսիցն զպակասութիւն ողորմածութեան ի նուազումն ձիթոյ առակեաց Տէրն (տե՛ս Մտթ. ԻԵ. 3–8)։ Եւ ամենայն ուրեք աստուածային Գիրք ձիթենոյ նմանեցուցանեն զսուրբ եւ զողորմած արս (տե՛ս Սղմ. ՃԻԷ. 3. Սիրաք ԻԴ. 19. Ովսէ ԺԴ. 7)։

Արդ, յայսմ ամենայնէ իմացեալ եղեւ, թէ վասն այսորիկ ոստաւք[81] ձիթեն[ե]աւք փառաւորեցաւ Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս, զի ծանիցեն ամենեքեան, թէ ողորմած է, եւ միայն վասն մարդասիրութեան խոնարհեցաւ փրկել զազգս մարդկան։ Իսկ արմաւենին, որ ստացեալ ունի յինքեան զբարձրութիւն եւ զուղղութիւն հասակի եւ զաճումն մեծութեան քան զամենայն տունկս, եւ զի սիրտ նորա մի է, եւ ունի գոյն սպիտակ, այլ եւ տերեւ նորա ունի նրբութիւն եւ սրութիւն ծայրից, եւ պտուղ նորա, զի քաղցր է եւ վայելուչ։ Արդ, բարձրութիւն արմաւենոյն նշանակէ զերկնաւոր գալուստն Քրիստոսի, թէ բարձր եւ ի վեր է քան զամենայն, որ այսաւր խոնարհութեամբ գովեցաւ ոստաւք արմաւեն[ե]աւք ի մարդկանէ։ Իսկ ուղղութիւն ծառոյն աւրինակէ զմարմնով գալուստ Նորա, որ թէպէտ զկորացեալ եւ զախտացեալ մարմինս մեր զգեցաւ[82], սակայն ոչ ինչ հակամիտեալ ի յանիրաւ եւ ի սխալող[83] կիրս սորա զսոյն եւ մարգարէն ասէ, թէ՝ «Ուղեղ է Տէր Աստուած մեր, եւ ոչ [գոյ ի նմա

[80] Ձեռ.՝ սգալի։
[81] Ձեռ.՝ աւստաւք։
[82] Ձեռ.՝ սգեցաւ։
[83] Ձեռ.՝ սղալող։

անիրաւութիւն]» (Սղմ. ՂԱ. 16)։ Իսկ աճումն մեծութեան նկարագրէ զբարձրութիւն եկեղեցւոյ, ըստ ասելոյն Սողոմոնի առ հարսն, թէ՝ «Նման է հասակդ[84] քո արմաւենոյ բարձրութեան» (Երգ է .7), զի հարսնացեալ եկեղեցի աճեցեալ զանազան առաքինութեամբ «էհաս ի չափ հասակի կատարմանն Քրիստոսի» (Եփես. Դ. 13)։ Զոր եւ նոյն իմաստուն առակէ զփեսայն Քրիստոս յարմաւենի եւ զեկեղեցի՝ յոստս. «Ես ասացի, ասէ, ելանել յարմաւենին, եւ նայել յոստս նորա» (Երգ է. 8)։ Իսկ սիրտ նորա, զի մի է, ցուցանէ մեզ, թէ մի է բնութիւն Բանին Հաւր, որ միացաւ ի մարմնի, եւ այսաւր գովեցաւ ոստաւք արմաւեն[ե]աւք։ Իսկ սպիտակութիւն յայտնէր, թէ սա է լոյսն ճշմարիտ, որ լուսաւոր առնէ զամենայն էութիւնս։ Իսկ նրբութիւն եւ սրութիւն տերեւոյն նշանակէ զքաջութիւն յաղթութեան Քրիստոսի, որ խոցեալ սպան զսատանա սրով խաչին Իւրոյ եւ ետ մեզ խրախոյս նովին աւրինակաւ արեամբ չափ պատերազմել ընդդէմ մեքենայից նորա, ասէ. «Քաջալերեցարուք, զի ես յաղթեցի աշխարհի» (Յովհ. ԺԶ. 23)։ Իսկ քաղցրութիւն պտղոյ նորա ուսուցանէ մեզ զքաղցրութիւն պտղոյ պատուիրանացն Քրիստոսի, որ առաւել է քան զմեղու խորիսխ (հմմտ. Սղմ. ԺԸ. 11), ըստ Դաւթայ երգոյն։ Իսկ վայելչութեամբն աւրինակէ զգեղեցկութիւն արանց արդարոց, ըստ այնմ թէ՝ «Արդարք որպէս արմաւենիս ծաղկեսցին» (Սղմ. ՂԱ. 13), եւ թէ՝ «Ի տուն Տեառն ծաղկեսցին» (Սղմ. ՂԱ. 14)։

Եւ ընդէ՞ր ի մտանելն Քրիստոսի յԵրուսաղէմ դղրդեցաւ քաղաքն ամենայն, քանզի կարծէր զնա, թէ սպանաւ ի Հերովդէէ ընդ մանկանցն Բեդղէէմի, իսկ յորժամ ետես զնա կենդանի եւ փառաւք մեծաւ եկեալ յԵրուսաղէմ եւ զաւրհնութիւնս ի տղայոցն եւ ի ծերոցն երգեցեալ նմա եւ զամենայն աւրինակս եւ զնախաճառութիւնս մարգարէիցն կատարեալ ի վերայ Նորա, վասն այնորիկ դղրդեցաւ, վասն զի գիտաց, թէ նովաւ յանդիմանին ծածկեալ անզգամութիւնք նորա։

Եւ[85] արդ, զայս ամենայն ի Գրոց Սրբոց ուսեալք եւ ի միտ առեալ, ո՜վ եղբարք, պատրաստեալք գործովք բարեաց, ելցուք ընդառաջ Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ երկնաւոր Թագաւորին, եւ տղայացեալք ի չարեաց եւ մտաւք կատարեալք եղեալ, փառաւորեսցուք զնա ոչ միայն ոստս ձիթեն[ե]աց եւ արմաւեն[ե]աց առեալ ի ձեռս մեր, այլ եւ՝ զամենայն գործս բարեաց, երթիցուք ի Բեթանիա՝ ի տուն սգոյ, լալ ընդ լացողսն,

[84] *Ձեռ.՝ հասակտ։*

[85] *Ի լուս. ՅԿԴ (= Յորդորակդ)։*

ցնծասցուք ի յարութիւն Ղազարու՝ խնդակիցք լինելով խնդացելոցն, ելցուք եւ ի լեառն Զիթենեաց՝ ի բարձրագոյն պատուիրանն ողորմութեան, որ զկատարեալ իմաստութիւն շնորհէ, մերկասցուք զհանդերձս մեր՝ զհին մարդն գործովք իւրովք, տարածեսցուք ի ներքո յաւանակին՝ սփռելով եւ տարածանելով խոստովանութեամբ եւ արտասուաւք զգործեցեալ մեղս մեր առաջի Աստուծոյ։ Հատցուք ոստս ի ծառոց եւ տարածեսցուք առ ճանապարհաւն զխոստացեալ եւ զբարձրացեալ խորհուրդս չարին զսերմանեալսն ի սիրտս մեր, հատցուք եւ ի վայրի խոնարհ արկցուք ի ներքոյ ոտից մերոց եւ ըստ այլում աւրինակի առցուք ի ձեռս մեր զլապտերս լուսոյ, որ է ողորմութիւն առ կարաւտեալսն։ Ասասցուք հանդերձ ժողովրդեամբ. «Ովսանա, Որդոյ Դաւթի»՝ խոստովանելով զԱստուածութիւն նորա անճառաբար միաւորեալ ընդ բնութեան մերում ճշմարտապէս ի զաւակէ Դաւթի։ «Աւրհնեալ եկեալ ի զաւակէ Դաւթի, աւրհնեալ եկեալ յանուն Տեառն» (Մտթ. ԻԳ. 39, Ղուկ. ԺԳ. 35) կամաւք Հաւր ի փրկութիւն մեզ։ Մտցուք ընդ նմա ի քաղաքն Երուսաղէմ, մանաւանդ, թէ՝ ի վերինն Երուսաղէմ եւ ոչ ի զաւրականաց կոխան եղեալս, այլ՝ ի նոր Սիոն, որ է եկեղեցի հեթանոսաց, զի մանաւանդ աստ մտանէ Քրիստոս այժմ քան թէ յայնժամ ի տաճարն հրէից, զի եւ սա այսաւր ընդառաջ ելանէ Նմա ոչ ըստ նմանութեան դպրացն եւ փարիսեցւոցն՝ չարութեամբ նախանձու վառեալ, այլ ամենայն առաքինութեամբ լցեալ։ Զի եթէ այսպէս սրբութեամբ եւ առանց դանդաղանաց ընկալցուք մեք զնա՝ ընկալեալ լիցուք մեք ի նմանէ ի միւսանգամ գալստեան Նորա, «որժամ գա Նա փառաւք Հաւր իւրոյ» (Մտթ. ԺԶ. 27, Ղուկ. Ը. 38)՝ հատուցանել ըստ իւրաքանչիւր գործոց, զի զոր աւրինակ ընդունիմք մեք զնա այսաւր՝ նոյնպէս ընկալցի Նա մեզ յայնմ աւուր, վասն զի զերկոսեան գալուստն յիշատակեմք եւ տաւնեմք այսաւր, զոր եկն եւ կատարեաց եւ զոր հանդերձեալ է գալ եւ կատարել, զի որպէս եկն եւ փոխարկեաց զստուերն ի նորս, նոյնպէս եւ զայժմուս հանդերձեալսն է փոխարկել։

Արդ, զգուշ[86] լերուք, եղբարք, գուցէ զԻսրայէլին կրիցեմք, որք կափուցին զաչս մտաց իւրեանց եւ խցին զականջ[ս] իմանալի՝ չնայել ի ճշմարիտ Լոյսն եւ չլսել զձայն Նորա, այլ կացուք եւ մնասցուք ի ճշմարտութիւն Նորոյ ուխտիս, զոր ընկալաք ի Տեառնէ մերմէ Յիսուսէ Քրիստոսէ, որ է աւրհնեալ յաւիտեանս յաւիտենից։

[86] Ձեռ.՝ սգուշ։

ՄԱՐՈՒԹԱՅԻ՝Ի ՂԱԶԱՐ[87]

Խնդրելի է, թէ ընդէ՞ր Տէրն մերձ առ չարչարանս իւր տնաւրինէ զյարութիւն Ղազարու. որպէս զի մի՛ տեսեալ առաքելոցն զանարգանաւք մահ վարդապետին իւրեանց երկմտեալ ի յուսահատութիւն անկցին, այլ յարութեամբն Ղազարու յուսադրեալք ի միտ առցեն, թէ որ զՂազար չորեքաւրեա[յ] մեռեալ յարոյց նայ եւ զայլս եւ զանձն եւս կարող է յարուցանել։ Այլ եւ ի յարութիւն Ղազարու հաստատեալ լինի նա, թէ ճշմարտապէս մարդ է Աստուած, զի անգիտաբար հարցանելովն. «Ո՞ւր եդիք»՝ (Յովհ. ԺԱ. 34) զստոյգ մարդեղութիւն յայտնեաց, զի այս մարդոյ է, եւ իշխանաբար կոչելովն զմեռեալն զճշմարիտ Աստուածութիւն եցոյց[88]՝ ասելով. «Ղազարէ, եկ արտաքս» (Յովհ. ԺԱ. 43), որ Աստուծոյ միայն վայել է, զի ոչ ըստ աւրինակի մարգարէիցն յանուն Տեառն Աստուծոյ, եւ կամ ըստ առաքելոցն յանուն Յիսուսի Քրիստոսի, այլ իւրով հրամանաւք կոչեաց։ Եւ վասն էր արտասուեաց, որ յարուցանելոցն էր։ Լուծում. *Զի զազգակցութիւն իւր ի մեր վշտակցութիւնս ցուցէ։ Եւ դարձեալ, զի սահման եւ կէտ զայն դիցէ հաւատացելոց, որք զյոյս յարութեան ունին յինքեանս, այնքան միայն արտասուել։ Դարձեալ, զի ուսուցէ արտասուել ի վերայ մեռելոց զմահ մեղաց, զոր ի սկզբանն[89] անհնազանդութիւն ժառանգեցոյց։ Այլ եւ արտասուեաց զհրէայսն ողբացեալ, որք չէին հաւատացելոց ի Նա, որպէս երբեմն ի վերայ Երուսաղէմի ելաց։*

Եւ զի՞նչ ասելն. «Ի վերս առէք զվէմդ» (Յովհ. ԺԱ. 39)։ Լուծումն. *Զի ծանրութեամբ վիմին եւ հոտով նեխութեան մեռելոյն ինքեանք իսկ վկայեսցեն, թէ ճշմարտապէս մեռեալ էր եւ թաղեալ եւ նեխեալ, եւ սգուտապէս նա յարոյց։*

«Հայր, գոհանամ զՔէն» (Յովհ. ԺԱ. 42)։ Լուծում. *Ոչ իբրեւ զկարաւտի///սականութեան(՞)[90] աղերսէ, այլ զի զհամարձակութիւն Իւր եւ զմիութիւն ընդ Հաւր ցուցցէ, եւս զի յամաւթ արասցէ զնոսա, որք հակառակ զնա Հաւր կարծէին։ Եւ այս յայտ է յասելոյն, թէ՝ «զի ժողովուրդս հաւատասցեն, թէ Դու առաքեցեր զԻս»։*

---

[87] *Աղբիւր. ՄՄ, ձեռ. 1247, թ. 237ա — 238ա։*
[88] *Ի լուս. ուղղուած. յայտնեաց։*
[89] *Ձեռ.՝ սկսբանն։*
[90] *Թերեւս. սակս տկարութեան։*

Զինչ բարձրաձայն գոչելն՝ «Ղազարէ»։ Եւ ահա առ մեռեալս չէ ինչ ազդումն[91] *ձայնի։* Լուծումն. *Զի ընթացեալ աստուածային հրամանն ի ձեռն բարձրաձայնին ի լուր ամենեցուն յայտնի երեւեսցի նորա հրամանաւ եկեալ արտաքս մեռեալն, դարձեալ՝ զի ուսցին կենդանի եւ զգայական*[92] *գոլ զհոգիսն, այլ եւ յոյժ հեռաւորք ի մարմնոյն։ Վասն որոյ եւ ըստ սովորութեան կենդանեացս, զի ի բացուստ կացեալսն ձայնիւ զկոչումն գործեն։ Սոյնպէս եւ Քրիստոս ըստ նոցա տկարութեան մատակարարէ ընդելական սովորութեամբ եւ ձայնին զաւրութեան կոչեաց զմեռեալն՝ լծեալ զհոգին ընդ մարմին եւ զմարմինն ընդ հոգին ի միասին կոչելով ձայնիւ։*

ՍՐԲՈՅՆ ՄԱՐՈՒԹԱՅԻ ՀՇՄԱՐՏԱՊԷՍ ՅԱՅՏ ԱՐԱՐԵԱԼ[93]

Արդ, զայս իմաստութեամբ իմացիր. որ էք հաւատացեալք ի Քրիստոս. Որ ասէ ճշմարտախաւսն զերիս տիւս եւ զերիս գիշերս Փրկչին լինել ի սիրտ երկրի (տե՛ս Մտթ. ԺԲ. 40) այս է. Մի տիւ եւ մի գիշեր անուանէ եւ զերեկոյն հինգշաբաթին եւ զվեց ժամն ուրբաթին։ Եւ երկրորդ տիւ եւ գիշեր անուանէ զխաւարն, որ եղեւ ի վեց ժամէն մինչեւ ցինն ժամն եւ զլուսն, որ յինն ժամէն եւ մինչեւ ցմուտն արեւոյն։ Եւ երրորդ տիւ եւ գիշեր ասի երեկոյն ուրբաթին, «յորում լուսանայր շաբաթն», եւ ցերեկ նորա մինչեւ ցերեկոյ նորին, յորում շարժումն եղեւ, ըստ Մատթէոսի Աւետարանին։ Եւ Քրիստոսի մարդասիրին փա՛ռք յաւիտեանս. ամէն։

ՄԱՐՈՒԹԱՅԻ ԱՍԱՑԵԱԼ ՅԱՂԱԳՍ ՈՍԿԵՐԱՑՆ ԱԴԱՄԱՅ ԵՒ ԵՒԱՅԻ[94]

Եբրայեցւոցն պատմեն գիրք եւ ասեն, թէ զոսկերսն Ադամայ եւ Եւայի նախայհայրքն ունէին եւ ընդ իւրեանս շրջեցուցանէին, որպէս Յովսէփայն՝ Իսրայելացիքն, եւ եկին մինչեւ ի Մելքիսեդեկ։ Եւ նորա լծեալ զերինջսն եւ եդեալ ի վերայ սայլիցն՝ անցուցանել ընդ Բեթղեհէմ///։

---

[91] *Ձեռ.՝ ասդումն։*
[92] *Ձեռ.՝ սգայական։*
[93] *Աղբիւր. ՄՄ, ձեռ. 6617, թ. 3ա։*
[94] *Աղբիւր. ՄՄ, ձեռ. 6617, թ. 254ա — 255բ։*

РЕЗЮМЕ

В средневековой сирийской литературе известны два автора под именем «Марута». Первый из них — автор агиографического сборника «Восточные мученики» Марута Майферкатский (†420 г.), второй — книжник VI—VII веков патриарх города Тагрита (640—649), который известен своими антихалхедонскими взглядами. Поэтому весьма закономерен интерес армянских церковных книжников к его наследию. В статье впервые публикуются армянские переводы отрывков толкования Евангелия Маруты Тагритского.

SUMMARY

In the medieval Syriac literature, two authors are known under the name of “Maruta”. The first one is Maruta of Mayferkat (†420), the author of the hagiographic collection entitled Eastern Martyrs. The second scholar of the 6th—7th centuries was the patriarch of the city of Tagrit (640—649) known for his anti-Chalcedonian views. Therefore, the interest of the Armenian Church scholars in his written heritage is quite natural. In this article, Armenian translations of excerpts from the Commentary on the Gospel of Maruta of Tagrit are published for the first time

ՀՐԱՆՈՒՇ ՍԱՀԱԿՅԱՆ

ԳԵՐՄԱՆԱ-ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԸՆԿԵՐՈՒԹՅԱՆ ՀԱՅԱՆՊԱՍՏ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ 1921–1922 ԹԹ.

1920-ական թթ. սկզբին Յոհաննես Լեփսիուսի Գերմանա-հայկական ընկերությունը (այսուհետեւ՝ ԳՀԸ) շարունակում էր իր հայանվեր առաքելությունը։ Չնայած 1919 թ. Գերմանիայում ծայր առած դրամի արժեզրկման եւ տնտեսական կազմալուծման հետեւանքով ընկերությունը հայտնվել էր նյութական ծանր դրության մեջ[1], այնուամենայնիվ, ջանում էր բոլոր հնարավոր միջոցներով օգտակար լինել տառապյալ հայ ժողովրդին։ Հատկանշական է, որ չունենալով բավականաչափ նյութական միջոցներ՝ 1921 թ. ԳՀԸ-ն կարողացավ Արեւելքում գործող գերմանական միսիոներական կազմակերպությունների հետ համագործակցությամբ՝ գերմանական «Կարմիր խաչ»-ի միջոցով զգալի քանակությամբ դեղորայք առաքել Խորհրդային Հայաստան[2]։ Ընկերությունը զուգահեռաբար աշխատանքներ էր տանում հայ-գերմանական մշակութային փոխառնչությունների զարգացման ու խորացման ուղղությամբ։ Ըստ այդմ՝ ԳՀԸ-ն Գերմանիայում հասարակական իրազեկման նպատակով շարունակում էր Հայաստանի իրադրության վերաբերյալ լուրեր տպագրել „Der Orient“ ամսագրում, նյութեր էր հրապարակում նաեւ „Soziale Revue“ եռամսյա պարբերականում, ժամանակ առ ժամանակ գերմանալեզու գրականություն էր փոխանցում Հայաստանի ազգային գրադարանին[3]։

Այս շրջանում ԳՀԸ-ի համար քաջալերիչ նշանակություն ուներ քույր Եկեղեցիների համատեղ գործունեությունը, որի նպատակը Մեծ եղեռնից մազապուրծ հայերին փրկելն ու աջակցելն էր։ Աքսել Մայսները, իր „Martin Rades „Christliche Welt“ und Armenien“ աշխատության մեջ

---

[1] *ԳՀԸ-ի եկամուտների վերաբերյալ վիճակագրական տեղեկություններ չենք ներկայացնում, քանի որ մեր ձեռքի տակ եղած աղբյուրներում դրանք առկա չեն։*

[2] *Տե՛ս* E. Stier, Geschaftsbericht der Deutsch-Armenischen Gesellschaft über das Jahr 1921, gestattet auf der Generalversammlung am 30. Juni 1921, unpagiert, Das Evangelische Zentralarchiv in Berlin *(այսուհետեւ՝* EZA Berlin*). Նաեւ՝* „Lersius-Archiv Potsdam“ *(այսուհետեւ՝* LAP*), թ. 1221 (3)։*

[3] *Տե՛ս* E. Stier, Zur Geschichte der Deutsch-Armenischen Gesellschaft (1914—1939), „Mitteilungsblatt der Deutsch-Armenischen Gesellschaft“, Nr. 5—6, Dezember 1939, *էջ 9 (73)։*

պարզաբանումներ ներկայացնելով հարցի առնչությամբ, վկայակոչում է «ԱՄՆ-ում քրիստոնեական Եկեղեցիների դաշնային խորհրդի» (“Federal Council of the Churches of Christ in the USA”) *գործադիր հանձնախմբի (կոմիտե) 1921 թ. դեկտեմբերի 16-ին տարածած հայտարարությունը* (“Declaration of ideas and policy looking toward a warless world”)*։ Նշյալ հայտարարության համաձայն՝ Եկեղեցու խնդիրը չէ որոշել քաղաքական գործունեության այն ուղղություններն ու եղանակները, որոնց շնորհիվ քրիստոնյա քաղաքակիրթ ժողովուրդները զերծ կմնան պատերազմի մեջ կրկին ներքաշվելուց, սակայն Եկեղեցին ունի իրավունք եւ պարտականություն սահմանելու միջազգային ոլորտում դիտարկվող բարոյական սկզբունքներն ու պնդելու, որ ամերիկյան օրենսդիրները եւ միջազգային հարաբերություններում ազգային շահերի պաշտպանությամբ հանդես եկողները աչալրջորեն հետեւեն այդ սկզբունքներին։*

Սրան հետեւում էր ամերիկյան կառավարության քաղաքական նոր պարտականությունների վերաբերյալ պահանջը, ըստ որի՝ ԱՄՆ-ն, որպես համաշխարհային խաղաղության ձեւավորմանը մասնակից երկիր, պարտավոր էր անհապաղ միջոցներ ձեռնարկել Թուրքիայի տիրապետության ներքո գտնվող քրիստոնյաների անվտանգությունն ապահովելու ուղղությամբ[4]*։*

Ա. Մայսները մանրամասներ է հաղորդում գերմանա-բրիտանական համագործակցության արդյունքում ձեւավորված եւ միջազգային իրավունքի պաշտպանությամբ հանդես եկող «Միջեկեղեցական բարեկամության համաշխարհային խորհրդի»՝ 1922 թ. ամռանը Կոպենհագենում կայացած համաժողովի վերաբերյալ։ Համաժողովի ընթացքում անգլիացի բանախոս Դիկենսը կոչ է արել օգտագործել Եկեղեցու ազդեցությունը եւ հարկադրել մեծ տերություններին անհապաղ քայլեր ձեռնարկել Թուրքիայում քրիստոնյաների ծանր վիճակը մեղմելու ուղղությամբ։ Այդ համաժողովում հայ ժողովրդի շահերի պաշտպանությամբ հանդես է եկել Բազելի Ս. Պետրոս եկեղեցու հոգեւոր հովիվ ու Եկեղեցու պատմության մասնագետ Պաուլ Բոհնիգերը (1852—1929 թթ.), առհասարակ պատերազմում կորուստներ կրած ժողովուրդների շահերի տեսանկյունից՝ Նոր Կտակարանի մասնագետ բեռլինցի Ադոլֆ Դայսմանը։ Վերջինս եղել է «Գերմանիայի առաքելությունն Արեւելքում» (ԳԱԱ) կազմակերպության

[4] *Տե՛ս* A. Meissner, Martin Rades „Christliche Welt“ und Armenien. Bausteine für eine internationale Ethik des Protestantismus, Band 22, Berlin, 2010, *էջ 273—274։*

հոգաբարձուների խորհրդի անդամ, Առաջին աշխարհամարտի ժամանակ գործուն մասնակցություն է ունեցել վտանգված ժողովուրդների փրկության համար կազմակերպվող աշխատանքներին, նպաստել է, որ 1917 թ. Բեռլինի համալսարանի աստվածաբանության ֆակուլտետը Յոհաննես Լեփսիուսին շնորհի պատվավոր դոկտորի կոչում՝ հայ ժողովրդին մատուցած ծառայությունների համար[5]։

Հույն-թուրքական պատերազմի (1919—1922 թթ.) ավարտական փուլում՝ 1922 թ. սեպտեմբերի վերջին, երբ Թուրքիայում տեղի էր ունենում հույների եւ Մեծ եղեռնից մազապուրծ հայերի նախճիրը, Շվեյցարիայի ավետարանական Եկեղեցիների միության քարտուղարությունը եւրոպական ավետարանական Եկեղեցիներին հաղորդագրությամբ տեղեկացնում է, որ ամերիկյան ավետարանական Եկեղեցին որոշել է սեպտեմբերի 24-ին հանդես գալ Մերձավոր Արեւելքում հալածվող քրիստոնյաների համար միջնորդությամբ եւ կոչ է անում Եւրոպայում հոկտեմբերի 8-ին ցուցաբերել նույնպիսի նախաձեռնություն։ Սակայն Գերմանիայի ավետարանական Եկեղեցիների հանձնաժողովը (այսուհետեւ՝ ԳԱԵՀ, գերմ.՝ „Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß“*) չհետեւեց այդ առաջարկին՝ որպես հիմնավորում ներկայացնելով վերոհիշյալ հաղորդագրությունը հապաղումով ստանալու հանգամանքը[6]։*

ԳՀԸ-ն 1922 թ. հոկտեմբերի 27-ին է. Շթիրի ստորագրությամբ ուղերձ հղեց ԳԱԵՀ-ին։ Դժգոհություն հայտնելով Թուրքիայում քրիստոնյաների նկատմամբ իրականացվող «անըմբռնելի» գործողությունների դեմ՝ ընկերությունը խնդրում էր եկեղեցական հանձնաժողովին արտասահմանի ավետարանական կազմակերպությունների հետ միասին բողոքի ձայն բարձրացնել ի պաշտպանություն Թուրքիայում հալածվող քրիստոնյաների եւ անհրաժեշտ միջոցներ ձեռնարկել՝ թուրքերի սարսափելի գործողությունները կանխելու համար[7]։

ԳԱԵՀ-ի նախագահ Մյոլերը դեկտեմբերի 6-ի պատասխան նամակում նշել էր, որ նոյեմբերի 16—18-ը հրավիրված նիստերում իրենք լուրջ քննության են առել ԳՀԸ-ի դիմումն ու խիստ մտահոգ են Մերձավոր Արեւելքի քրիստոնյաների ծայրահեղ ծանր վիճակով։ Ասվում է նաեւ՝

---

[5] *Տե՛ս անդ, էջ 274։*

[6] *Տե՛ս* „Die Niederschrift der Verhandlung des DEKA am 16. bis 18. November 1922 in Berlin“, LAP, *թ. 2894 (2)։*

[7] *Տե՛ս անդ։*

իրենք հանգել են այն եզրակացության, որ առայժմ անհրաժեշտ է ձեռնպահ մնալ որեւէ նախաձեռնությունից, քանի որ պատերազմող կողմերը ներկա պահին դադարեցրել են ռազմական գործողությունները[8]։

Այս շրջանում ԳՀԸ-ն զգալիորեն ընդլայնեց իր տեղեկատվական գործունեությունը՝ հույս տածելով, որ հայ ժողովրդի նկատմամբ քեմալականների որդեգրած քաղաքականության դեմ «քաղաքակիրթ հանրության» բողոքը կստիպեր մեծ տերություններին անհրաժեշտ միջոցներ ձեռնարկել հետագա չարիքը կանխելու համար։ Լայն ծավալ ստացան Հայաստանին վերաբերող հրապարակային դասախոսությունները։ ԳՀԸ-ի վարչության անդամ Արմին Թ. Վեգները Հայկական հարցի վերաբերյալ զեկույցներով հանդես եկավ Լայպցիգում եւ Հաագայում։ Դասախոսությունների բովանդակությունն առավել պատկերավոր եւ ընկալելի դարձնելու նպատակով՝ ընկերության պատվերով ստեղծվեց Հայաստանին վերաբերող լուսանկարների հավաքածու։ Զուգահեռաբար նկատելի քարոզչություն իրականացվեց գերմանական պարբերական մամուլի էջերում։ Գերմանական դասագրքերը բովանդակում էին բացասական ու կեղծ տեղեկություններ հայ ժողովրդի վերաբերյալ, ուստի ԳՀԸ-ն ձեռնամուխ եղավ դրանց վերանայման աշխատանքների կազմակերպմանը՝ անճշտությունները շտկելու եւ իրականությունը ներկայացնելու համար դիմելով ոլորտի պատասխանատուներին[9]։

Խնդրո առարկա ժամանակաշրջանում քարոզչության բնագավառում ԳՀԸ-ի թերեւս ամենամեծ ձեռքբերումը կարելի է համարել «Թուրքիայում հայկական նոր սարսափների վերաբերյալ» վերնագրով հուշագրի հրապարակումը։ Այստեղ, հավաստի աղբյուրների վկայակոչմամբ, փաստեր էին ներկայացվում Թուրքիայում փոքրամասնությունների «չարաբաստիկ հարցը» վերջնականապես լուծելու նպատակով քեմալականների կողմից հույների ու հայերի դեմ իրագործվող հանցագործությունների վերաբերյալ։

Փաստաթղթում նշվում է. «Դա համիդյան վարչակարգի բնաջնջման քաղաքականությունն է, որին հետեւեցին երիտթուրքերն Առաջին

---

[8] *Տե՛ս* „Das Schreiben des DEKA an Stier vom 6. Dezember 1922“, LAP, *թ. 2894 (1)։*

[9] *Տե՛ս* E. Stier, Zur Geschichte der Deutsch-Armenischen Gesellschaft *(1914—1939), էջ 10 (74)։ 1923 թ. մայիսի 29-ին Մշակույթի ու հանրային կրթության նախարարությունը, պատասխանելով ԳՀԸ-ի ապրիլի 10-ի նամակին, առաջարկում է ընկերությանը «հայ ժողովրդի վերաբերյալ դասագրքերում տեղ գտած սխալ դատողությունները սրբագրելու համար դիմել անմիջապես դրանց խմբագիրներին ու հրատարակիչներին». տե՛ս* „Das Schreiben des Ministeriums des Kultus und Öffentlichen Unterrichts an die DAG vom 29. Mai 1923“, LAP, *թ. 2903։*

աշխարհամարտի ժամանակ (1915 թ.)՝ ձեռնամուխ լինելով աքսորի կազմակերպմանը, եւ որն այսօր ընդօրինակել են քեմալականները՝ ոգեւորվելով այն իրողությունից, որ այդ երկրում (Թուրքիայում.— Հ. Ս.) քրիստոնյաների դեմ իրագործված մեծ ոճրագործությունները ցայսօր մնացել են անպատիժ»[10]։ Ահա եւ առաջ էր քաշվում հարցադրում, թե ինչ են անում մեծ տերությունները, որոնք պարտավորություն են ստանձնել փոքրամասնություններին սպառնացող բնաջնջման վտանգը կանխելու համար միջոցներ ձեռնարկել։ Հուշագրում ասվում է. «Ասում են՝ Անգլիան առաջարկել է Ֆրանսիային, Իտալիային ու ԱՄՆ-ին հանձնաժողով ուղարկել Անատոլիա՝ կոտորածների չափերն ուսումնասիրելու համար.... 1895 թ. «կատակերգությունը» կրկնվում է, երբ Աբդուլ Համիդի սարսափելի ջարդերից հետո երեք մեծ տերություն՝ Ռուսաստանը, Անգլիան ու Ֆրանսիան, Թուրքիա ուղարկեցին հետազոտող հանձնաժողով, բայց դա ամենեւին չխանգարեց սուլթանին կոտորածները շարունակել ամենադաժան եղանակներով։ Այժմ Անգլիայի՝ անգամ այդ չնչին առաջարկության դեմ Ֆրանսիան առարկություններ ունի.... Ֆրանսիան, որ «Արեւելքի քրիստոնյաների պաշտպանի» դիմակի տակ երբեք չի դադարել այդ ժողովուրդների իրավունքները զոհաբերել իր շահերին։ Այսպիսով՝ Անատոլիայի հայերի վերջին բեկորներին սպառնացող բնաջնջման վտանգը տերությունների մեղքով է»[11]։ ԳՀԸ-ն, դիմելով քաղաքակիրթ հանրությանը, կոչ էր անում բողոքի ձայն բարձրացնել Թուրքիայում տեղի ունեցող ոճրագործությունների դեմ, քանի որ միայն միահամուռ դժգոհությունը կարող էր ստիպել մեծ տերություններին արդյունավետ միջոցներ ձեռնարկել նախապես ծրագրված ողբերգությունները կանխելու համար[12]։

1922 թ. նոյեմբերի 20-ից Շվեյցարիայի Լոզան քաղաքում իր աշխատանքներն էր սկսել Մերձավոր Արեւելքի հարցերով զբաղվող միջազգային համաժողովը։ Այնտեղ, ի թիվս այլ խնդիրների, քննարկվեց նաեւ Հայկական հարցը։ Այս առնչությամբ Է. Շթիրը գրել է. «Դա իսկական ողբերգություն էր...»[13]։

Ինչպես գիտենք, Սեւրի պայմանագրով Արեւմտյան Հայաստանում պետք է ազատություն ստանար Էրզրումի, Տրապիզոնի, Վանի ու Բիթլիսի

---

[10] *Տե՛ս* „Denkschrift über die neuen Armeniergreuel in der Türkei“, EZA Berlin։

[11] *Տե՛ս անդ։*

[12] *Տե՛ս անդ։*

[13] *Տե՛ս* E. Stier, Zur Geschichte der Deutsch-Armenischen Gesellschaft (1914—1939), *էջ 9 (73)։*

նահանգներից առանձնացված մոտ 90 000 քառ. կմ մի տարածք, որը պետք է միանար արդեն իրեն անկախ հռչակած Հայաստանի Հանրապետությանը։ Արդյունքում հայկական անկախ պետության ընդհանուր տարածքը կազմելու էր 161 370 քառ. կմ[14]*։*

Սեւրի հաշտության պայմանագրի դրույթները, սակայն, աշխարհաքաղաքական ուժերի վերաձեւման պայմաններում, ինչպես հայտնի է, չիրականացվեցին։ Հայկական հարցի մի շարք քննարկումներից հետո՝ 1921 թ. մարտի 12-ին, Անգլիան ու Ֆրանսիան, Թուրքիայի պնդմամբ պայմանագիրը վերանայելով, ընդունեցին մի նոր բանաձեւ՝ այսպես կոչված «Լոնդոնյան արձանագրությունը», ըստ որի՝ Հայկական լեռնաշխարհը մնում էր Թուրքիային, իսկ հայերին «ազատ ու անկախ Հայաստանի» փոխարեն նախատեսվում էր տրամադրել Թուրքիայի արեւելյան սահմանագծի վրա որոշակի ինքնավարություն ունեցող «Ազգային օջախ», որի սահմանները պետք է որոշեր Ազգերի լիգայի կազմած հանձնաժողովը[15]*։*

1922 թ. նոյեմբերին Ժնեւում գործող «Հայասերների միջազգային լիգա»-ն[16] *(*"Ligue Internationale Philarmenienne"*), ընդունված որոշումների իրականացումը հնարավոր դարձնելու հույսով, դիմեց Ազգերի լիգային։*

---

[14] *Տե՛ս* A. Hayruni, Johannes Lepsius nach dem Weltkrieg, Teil 4, „Armenisch—Deutsche Korrespondenz" (ADK), №173, Jg. 2016, Heft 4, *էջ 42։*

[15] *Տե՛ս* Ա. Հայրունի, *Յոհաննես Լեփսիուսի առաքելությունը, Երեւան, 2002, էջ 364—365։*

[16] *«Հայասերների միջազգային լիգա»-ի ստեղծման նախագիծը կազմել էր Յոհաննես Լեփսիուսն իր հոլանդական «աքսորի» ընթացքում (1916 թ. հուլիս — 1918 թ. նոյեմբեր)։ Նա կարողացավ այդ ծրագիրը կյանքի կոչել իր վաղեմի գործընկեր դանուհի Կարեն Յեպպեի միջնորդությամբ։ 1920 թ. սեպտեմբերի 10/11-ին Ժնեւում տեղի ունեցավ այդ լիգայի հիմնադիր ժողովը (տե՛ս* E. Stier, Geschaftsbericht der Deutsch-Armenischen Gesellschaft über das Jahr 1920, gestattet auf der Generalversammlung am 28. Mai 1921, unpagiert, EZA Berlin. *նաեւ՝* LAP, №1221*), որի ժամանակ սահմանվեց գործունեության նպատակը, այն է՝ նպաստել եւրոպական տերությունների քաղաքական ու տնտեսական մրցակցության պատճառով կամ Եւրոպայի ու Ամերիկայի տված խոստումները չկատարելու հետեւանքով հայ ժողովրդի կրած վնասների հատուցմանը. տե՛ս* A. Meissner, *նշվ աշխ., էջ 272։ «Հայասերների միջազգային լիգա»-ի հիմնադիր անդամները Յոհաննես Լեփսիուսի մերձավոր շրջապատից էին (տե՛ս* G. Hermann, Die „armenischen Reformen" im Osmanischen Reich, Johannes Lepsius und die Gründung der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, 75 Jahre Deutsch-Armenische Gesellschaft. Festschrift, hg. von der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, Mainz, 1989, *էջ 59)։ Հայասերների լիգայի հանձնախմբի 60 տեղից 6-ը նախատեսված էր գերմանացի անդամների համար (տե՛ս* E. Stier, Geschaftsbericht der Deutsch-Armenischen Gesellschaft über das Jahr 1920…., EZA Berlin*)։ Հայասերների լիգայի անդամների վերաբերյալ առավել մանրամասն տեղեկություններ տե՛ս* „Das Brief von Lepsius an Leopold Favre vom 1. November 1920", LAP, *թ. 2233։ Յոհաննես Լեփսիուսը միակ գերմանացին էր, որ դարձավ նշյալ միության անդամ (տե՛ս* „Deutschland, Armenien und die Türkei 1895—1925". Dokumente und Zeitschriften des Dr. Johannes Lepsius Archivs an der Martin Luther Universität Halle, Wittenberg, Teil 3: Thematisches Lexikon zu Personen, Institutionen, Orten, Ereignissen, verfasst und zusammengestellt von H. Goltz und A. Meissner, München, 2004, *էջ 314, 322)։*

Հայասերների լիգայի նախաձեռնությանը միացավ նաեւ ԳՀՀ-ն, որի նախագահ Յոհաննես Լեփսիուսը համոզված էր, որ վարչատարածքային նման միավորի ստեղծումն ու գոյատեւումը անիրատեսական եւ անիրագործելի են, քանզի նախ Թուրքիան տեղի չէր տա, ապա նաեւ՝ եթե հայերը փորձեին նվաճել իրենց «Ազգային օջախ»-ը, Անտանտը, անկասկած, դա կհամարեր խաղաղության ոտնահարում։ Այնուամենայնիվ, Յոհաննես Լեփսիուսը Հայկական հարցի առնչությամբ հայեցողական կեցվածք չէր որդեգրել, այլ գործադրում էր բոլոր ջանքերը՝ անհավանականն իսկ հնարավոր դարձնելու եւ ընդունված որոշումների իրականացմանը հասնելու համար[17]։

Հատկանշական է, որ համաժողովի նախօրյակին՝ 1922 թ. նոյեմբերի 10-ին, Յոհաննես Լեփսիուսը ԳՀՀ-ի կողմից շրջաբերական ուղարկեց Գերմանիայի նշանավոր մտավորականներին։ Հայտնելով «Հայկական ազգային օջախ»-ի ստեղծման համար Լոզանի համաժողովին (կոնֆերանսին) կոչով դիմելու իրենց մտադրության մասին՝ նա հորդորում էր վերջիններիս աջակցել այդ նախաձեռնությանը[18]։

Բավականին ընդարձակ կոչը, որի հիմքում ընկած էր «Հայասերների միջազգային լիգա»-ի՝ Ազգերի լիգային հղված դիմումի բնագիրը[19], ներկայացնում էր աշխարհի տարբեր անկյուններում ապաստանած տասնյակ հազարավոր հայ որբերի ու այրիների թշվառ վիճակը, ընդգծում, որ աշխարհով մեկ սփռված լինելով հանդերձ՝ նրանք, այնուամենայնիվ, ապրում են վերամիավորման հույսով, ձեռք պարզում բոլոր նրանց, ովքեր ի վիճակի են այդ հարցում օգնել։ Փաստաթղթում նշվում էր. «Նրանք այլեւս չեն կարող տանել տառապանքների բեռը, իսկ մենք այլեւս չենք կարող տանել լռության բեռը.... Խղճի ու սրտի ձայնն արթնացել է։ Առաջնորդվելով իրավունքի տարրական չափորոշիչներով ու քրիստոնեության գլխավոր՝ մերձավորին սիրելու պատգամով՝ բարձրացնում ենք մեր ձայնը խաղաղության համաժողովում, որի պատասխանատու խնդիրն է Արեւելքում խաղաղության հաստատումը։ Այս վճռորոշ պահին, երբ ողջ ազգի գոյությունը վտանգված է, նյութական, քաղաքական շահերից բխող եսասիրությունը որեւէ գնով չպետք է խեղդի մեր ձայնը.... Այն, ինչ մենք պահանջում ենք հայերի համար, մի անկախ «Ազգային օջախ» է, որի անվիճելի իրավունքն այս հին

---

[17] *Տե՛ս* Ա. ՀաՅՐՈՒՆԻ, *Մեծ եղեռնը եւ Հայկական հարցը Յոհաննես Լեփսիուսի հետպատերազմյան հրապարակախոսության մեջ, «Հայկական բանակ», թ. 1–2, 2015, էջ 218–219։*

[18] *Տե՛ս* „Das Rundschreiben des Vorstands der Deutsch-Armenischen Gesellschaft vom 10. November 1922“, EZA Berlin. *նաեւ՝* LAP, *թ. 15462։*

[19] *Տե՛ս անդ։*

քրիստոնյա ժողովուրդն ունի ներկայումս առավել, քան երբեւէ.... Այս պահից ի վեր Սեւրի խաղաղությունից ունեցած մեծ ակնկալիքներից «Ազգային օջախ»-ի ստեղծումը մնում է փրկության միակ ու վերջին հույսը 500 000—600 000 հայերի, որոնք Մերձավոր Արեւելքում, Բալկաններում, Սիրիայում, Եգիպտոսում, Կիպրոսում, Հունաստանում եւ այլուր շարունակում են իրենց անտուն ու անհայրենիք գոյությունը ձգել։ Այդ «Ազգային օջախ»-ն անփոխարինելի է նաեւ հարյուր հազարավոր որբերի համար, որոնցից 150 հազարը ցայսօր ժամանակավորապես գտնվում է եւրոպական ու ամերիկյան օգնության հանձնախմբերի վերահսկողության ու պատասխանատվության ներքո, եւ որոնք խաղաղության հաստատումից հետո իրենց խնամքն ու դաստիարակությունը կստանան նոր հայրենիքում»[20]։

Կոչի հեղինակների համոզմամբ՝ «Ազգային օջախ»-ի ստեղծումը հայկական խնդրի լուծման միակ հնարավոր միջոցն էր։ Միայն այդ կերպ կարելի էր նպաստել Արեւելքի քաղաքական եւ տնտեսական համակարգերում առկա խնդիրների լուծմանն ու հանդարտեցնել գրգռված հույզերը, միայն այդպես թուրքերի ու հայերի շահերը կհամընկնեին, եւ այդ երկու՝ «դարեր շարունակ կողք կողքի ապրած ու միմյանց փոխկապակցված ժողովուրդների միջեւ» կստեղծվեր խաղաղ գոյակցության հնարավորություն[21]։

Փաստաթղթում նշվում է նաեւ. «Վշտակցելով Արեւելքի ոչ միայն քրիստոնյա, այլ նաեւ մահմեդական բնակչության տառապանքներին՝ ակնկալում ենք, որ կեղեքումներին, հետապնդումներին ու ճնշմանը, որ կողմից էլ դրանք լինեն, այսուհետեւ վերջ կտրվի։ Եւ մեր ձայնը միացնում ենք բոլոր ազգերի՝ հայերի բարեկամների ձայնին՝ պահանջելով օգնել հայ ժողովրդին իրացնելու իր իրավունքը.... Այսպիսով՝ արդարության ու մարդասիրության անունից եւ ի շահ Արեւելքում կայուն խաղաղության հաստատման՝ պահանջում ենք, որ պահպանելով հայերին տրված խոստումը՝ նրանց համար ստեղծվի անկախ «Ազգային օջախ»։ Այս սուրբ ցանկությունից ոգեշնչված՝ համարձակորեն դիմում ենք խաղաղության համաժողովին»[22]։

«Ազգային օջախ»-ի ստեղծմանը հասնելու հույսով՝ Լոզանի համաժողովին ուղերձով դիմել էին նաեւ Հռոմի պապը, Շվեյցարիայի բարեփոխված Եկեղեցին, Ֆրանսիայի բողոքականների համադաշնությունը,

[20] *Տե՛ս* „Aufruf an die Friedenskonferenz zu Lausanne!“, EZA Berlin։
[21] *Տե՛ս անդ։*
[22] *Տե՛ս անդ։*

Ֆրանսիայի ու էլզաս-Լոթարինգիայի բարեփոխված եւ լութերական Եկեղեցիները, Բելգիայի բողոքական Եկեղեցին, բազմաթիվ նշանավոր հոգեւորականներ Հոլանդիայից, Դանիայի եպիսկոպոսները, Նորվեգիայի, Ֆինլանդիայի, Չեխոսլովակիայի ու Ավստրիայի հոգեւոր համայնքները, ինչպես նաեւ՝ ԱՄՆ-ում «Քրիստոնեական Եկեղեցիների դաշնությունը»[23]։

ԳՀՀ-ի կոչը, որը ստորագրել էին 200-ից ավելի հեղինակավոր եկեղեցականներ, մշակութային ու քաղաքական գործիչներ, 1922 թ. նոյեմբերի 15-ին Բեռլինից ուղարկվեց Լոզանի խաղաղության համաժողովին[24]։

«Հայկական ազգային օջախ»-ի ստեղծման հետ կապված հույսերը չարդարացան։ Լոզանի համաժողովում սեփական շահերով առաջնորդվող դաշնակից տերությունները հրաժարվեցին հայերին տրված իրենց խոստումից՝ խնդրի լուծումը համարելով Թուրքիայի բարոյական պարտականությունը։ Այսպիսով՝ տասնամյակներ ի վեր շահարկումների առարկա դարձած Հայկական հարցը դուրս եկավ մեծ տերությունների քաղաքական օրակարգից, եւ դրա լուծումը, ինչպես է. Շթիրն է գրում, «թողնվեց Թուրքիայի բարի կամքին»[25]։

Յոհաննես Լեփսիուսը Հայկական հարցի այդ տխրահռչակ «լուծման» վերաբերյալ իր նկատառումներում, ծաղրով ներկայացնելով հայ ժողովրդի հովանավորությունն ստանձնած մեծ տերությունների խոսքի ու գործի հակասությունը, 1895—1923 թթ. նրանց վարած քաղաքականությունը բնութագրել է որպես ութերորդ խաչակրաց արշավանք, որի կարգախոսն Արեւելքի քրիստոնյաների պաշտպանությունն էր, սակայն իրական նպատակը «նավթահանքերի ու քարածխի պաշարների ազատագրումն էր»։ Ուստի զարմանալի չէր, որ հայ ժողովրդի շահերի այդօրինակ պաշտպանությունը շարունակ հանգեցնում էր մի գործընթացի, որն իր հանգուցալուծումն ստացավ աքսորի անապատներում ու Լոզանում։ Յոհաննես Լեփսիուսի գնահատմամբ՝ Անտանտի երկրների կառավարությունների համար հավերժական խայտառակություն էր մնալու այն, որ նրանք, իրենց պատժամիջոցներով ու վերահսկիչ հանձնաժողովներով քրիստոնյա Գերմանիայի հետ վարվելով «թուրքաբար», պարտված Թուրքիային թույլ տվեցին աքսորը, զանգվածային կոտորածներն ու ոճրագործությունները շարունակել այնքան, մինչեւ, ի վերջո, Անտանտի հավանությամբ քեմալականները բնաջնջեցին

[23] *Տես* A. Meissner, *նշ. աշխ., էջ 275։*

[24] *Տես անդ։*

[25] *Տես* E. Stier, Zur Geschichte der Deutsch-Armenischen Gesellschaft (1914—1939), *էջ 10 (74)։*

Փոքր Ասիայի քրիստոնյա բնակչությանը։ Յոհաննես Լեփսիուսի կարծիքով՝ Թուրքիան, այնուամենայնիվ, իր հայահալած քաղաքականությամբ դատապարտվեց տնտեսական փլուզման, քանի որ նրա տնտեսության հիմնական «լուծը» կրում էին հայերը։ Ավելին՝ Հայկական հարցը Լոզանում ոչ թե վերացվել, այլ միայն հետաձգվել էր, եւ Թուրքիան չկարողացավ օգտագործել այդ հարցից նվազագույն կորուստներով մեկընդմիշտ ազատվելու պատմական հնարավորությունը։ Քանի դեռ Հայկական հարցը լուծված չէր, այն շարունակ, ինչպես դամոկլյան սուր, ճոճվելու էր Թուրքիայի գլխավերեւում[26]*։*

Ամփոփելով՝ նշենք, որ Գերմանիայում մոլեգնող տնտեսական ճգնաժամի պայմաններում ԳՀԸ-ն մեծ վճռականությամբ աշխատանքներ էր տանում գերմանա-հայկական մշակութային կապերի ամրապնդման ուղղությամբ, նաեւ գործադրում էր բոլոր ջանքերն ի նպաստ ցեղասպանությունը վերապրած հայերի փրկության, նրանց ազգային իղձերի իրականացման համար։ Այլ խնդիր է, որ մեծ տերությունները, հայության հանդեպ տասնամյակներ ի վեր իրականացվող քաղաքականությունից չշեղվելով, իրենց խոստումը կատարելու մտադրություն չունեին։

РЕЗЮМЕ

В статье на основе исключительно немецких первоисточников передставлена деятельность Немецко-армянского общества, направленная на благо армян в 1921—22 гг. В частности, рассматриваются призывы общества Лозанскому конференцию к оказанию поддержки для создания «Армянского национального очага» в Западной Армении, к организации возвращения изгнанных армян.

SUMMARY

The article presents the pro-Armenian activities of the German-Armenian Society from 1921 to 1922 exclusively on the basis of German sources. In particular, the calls of the society to the Lausanne conference to provide support for the creation of an "Armenian national hearth" in Western Armenia, for the organization of the return of the exiled Armenians are considered.

---

[26] *Տե՛ս* J. Lepsius, Die Lage in Armenien, “Der Orient”, 1923, *էջ 18—19.* Ա. Հայրունի, *Մեծ եղեռնը եւ Հայկական հարցը...., էջ 220—221։*

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ, ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ԳԱՐԵԳԻՆ ՆԺԴԵՀԸ ԱՐԴԻԱԿԱՆ ԽՈՍՈՒՅԹՆԵՐԻ ԼՈՒՍԱՇԻՐՈՒՄ

Թեեւ դարերի ընթացքում հայոց մեջ գործել ու ստեղծագործել են ականավոր բազմաթիվ անհատականություններ, սակայն նրանց մեջ սակավ են այնպիսիները, որոնց գործունեությունն ու ստեղծագործություններն արժանանան իրարամերժ ու հակասական գնահատականների: Պատմական այդպիսի գործիչներից ու մտածողներից է Գարեգին Նժդեհը, որի գործունեության տարբեր դրվագների ու ստեղծագործական կյանքի փուլերի ու գաղափարների գնահատման շուրջ դեռեւս Ի. դարի 20—30-ական թվականներից սկսած մինչեւ առ այսօր՝ հատկապես 2016 թ. մայիսի 28-ին Երեւանի կենտրոնում նրա արձանի բացումից հետո, սուր պայքար է ծավալվել նրա գաղափարական-քաղաքական ու փիլիսոփայական հայացքները համակրողների եւ չհամակրողների, նրան գովաբանողների ու մերժողների միջեւ: Ավելին. այդ վեճը դուրս է եկել գիտական հետազոտության շրջանակներից եւ դարձել քաղաքական շահարկումների առարկա թե՛ ներքին եւ թե՛ արտաքին որոշակի խմբերի համար: Որքան էլ ոմանք ցանկանան Նժդեհին պահել հեռավոր անցյալում՝ նրան դարձնելով «անցյալահպատակ», նրա ստեղծագործությունները համարելով ինչ-որ իմաստով ժամանակավրեպ, զուտ պատմական նշանակություն ունեցող եւ այլն, այնուհանդերձ, Նժդեհի գործունեության եւ ստեղծագործությունների շուրջ ծավալվող քննարկումները խոսում են հակառակ երեւույթի մասին. այն է, որ նրա տեսական ժառանգությանն անդրադառնալը խիստ կարեւոր է հասկանալու ոչ միայն նրա ուսմունքը, այլեւ թե՛ անցյալում եւ թե՛ ներկայում մեզանում տեղի ունեցող գաղափարական ու մշակութային իրողությունների, ազգայինի ու վերազգայինի, ազգային ու համամարդկային արժեքների շուրջ սկիզբ առած արդիական խոսույթների (դիսկուրսների) ենթատեքստերը: Այս առումով մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում նժդեհագետ, փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ Արմեն Սարգսյանի

«Գարեգին Նժդեհ. Համամարդը» *մենագրությունը*[1], *որում վերլուծվում են ոչ միայն Նժդեհի ազգասիրական, բարոյագիտական ու մարդասիրական հայացքները, հայոց ինքնության, նկարագրի ու հոգենորոգման մասին նրա պատկերացումները, այլեւ նրա մասին տարածված կարծրատիպերը, վեր հանվում նրա վերաբերյալ առկա ծայրահեղ բացասական գնահատականների ու թյուրըմբռնումների պատճառները։*

Ա. Սարգսյանի մենագրության արժանիքներից է նախ այն, որ դրանում տրվում են պատասխաններ Նժդեհի գործունեության ու տեսական ժառանգության հետ կապված այն հարցերին, որոնք դարձել են քաղաքական ու գաղափարական շահարկումների եւ քաղաքական բնույթի ծայրահեղ որակումների ու գնահատությունների առարկա։ Երկրորդ, Ա. Սարգսյանը, որը տարիներ շարունակ զբաղվել է Նժդեհի կյանքի ու ստեղծագործությունների ուսումնասիրությամբ, ոչ թե շեմքից մերժում է հականժդեհական տեսակետները, այլ, ընտրելով հետազոտական արդյունավետ մեթոդաբանություն, գիտական պատշաճ մակարդակով վերլուծում ու գնահատում է Նժդեհի յուրաքանչյուր դատողություն եւ դրա մասին եղած pro et contra *տեսակետները, համոզիչ կերպով ցույց տալիս Նժդեհի գաղափարական-քաղաքական հակառակորդների կիրառած մեթոդաբանական հնարքների թերությունները եւ փաստերը անտեսելու նրանց ակնհայտ միտումնավորությունը։ Հեղինակի կարծիքով՝ Նժդեհի շուրջ ավելի շատ* աղմուկ *է, թե՛ դրական ու թե՛ բացասական մակերեսային գնահատումների խճապատկեր, քան* հասկացում ու ազնիվ գնահատում*։ Իսկ չհասկացումը, անկախ այն բանից, թե դա գիտությամբ է թե անգիտությամբ, կամա է թե ակամա, ցանկացած շարադրանքի խեղաթյուրման ու աղավաղված մեկնության սկիզբն է։ Պարզվում է, որ շատերը կարծիք են հայտնում Նժդեհի մասին՝ անտեղյակ լինելով նրա ստեղծագործություններին եւ գործունեության դրվագներին։ Նժդեհամերժներից ոմանք, իրենք իրենց համարելով «նժդեհագիտակ», խեղաթյուրում են պատմական փաստերը, կամայական մեկնաբանում Նժդեհի ուսմունքը բնութագրող կարեւորագույն հասկացությունները, ստեղծագործական ժառանգության մի մասը նույնացնում ամբողջի հետ, իրար հակադրում Նժդեհի գործունեությունն ու տեսական ժառանգությունը, Նժդեհի մտքերը կտրելով բնագրից՝ անում հակագիտական, միակողմանի ու*

[1] Ա. Սարգսյան, *Գարեգին Նժդեհ. Համամարդը, Երեւան, էդիթ Պրինտ, 2020, 392 էջ։*

աչառու մեկնաբանություններ։ Նժդեհի քննադատները, որպես կանոն, հաշվի չեն առնում ո՛չ նրա գործունեության, ո՛չ նրա ստեղծագործությունների շարժառիթներն ու նպատակը։ Հեղինակն իրավացիորեն նշում է, որ տվյալ պարագայում խնդիրն ամեն գնով Նժդեհին արդարացնելն ու պաշտպանելը չէ, այլ նրա մտքերի հասկացումը եւ անաչառ գնահատումը։ Այսպիսի «աղմկալից» իրավիճակում չափազանց կարեւոր է որդեգրել այնպիսի մեթոդաբանական դիրքորոշում, որը կապահովի Նժդեհի գործունեության ու ստեղծագործությունների համակողմանի ուսումնասիրությունը եւ զերծ կլինի ծայրահեղ գնահատումներից՝ սրբացումից եւ հեղինակազրկումից կամ հեղինակի բնորոշմամբ՝ «դոգմատիկ նժդեհապաշտությունից եւ ծայրահեղ նժդեհամերժությունից»։ Հեղինակի մեթոդաբանական պահանջը հետեւյալն է. Նժդեհին քննադատել ծանոթանալուց եւ հասկանալուց հետո, գնահատել՝ հաշվի առնելով տարբեր ժամանակներում գրված նրա ստեղծագործությունների ընդհանուր շարակարգը։

Ա. Սարգսյանի մենագրության մեջ հիմնավոր լուսաբանվում են Նժդեհի գործունեությանն ու ստեղծագործությանն աղերսվող բազմատեսակ հարցեր, որոնց բնականաբար հնարավոր չէ մեկ հոդվածի շրջանակներում անդրադառնալ։ Ուստի ուշադրություն կդարձնեմ մենագրությունում քննարկված այն հարցերին, որոնք ունեն ոչ միայն գիտական, այլեւ հասարակական հնչեղություն։ Մեզանում արմատավորված է այն տեսակետը, որ Նժդեհն ազգայնական կամ ազգակենտրոն մտածող է, իսկ նրա ստեղծագործական ժառանգությունը կառուցված է բացառապես ազգային թեմատիկայի շուրջ։ Չհամաձայնելով այսօրինակ տեսակետներին՝ հեղինակն իր մենագրության մեջ կարողացել է վերհանել եւ ընթերցողի դատին ներկայացնել մեծանուն հայի ստեղծագործական ժառանգության նաեւ այն շերտերը, որոնք խոսուն վկայությունն են Նժդեհի մտածումների մարդակենտրոն եւ դրան ներդաշնակ ազգակենտրոն «ճառագումների»։ Այս տեսանկյունից բնավ պատահական չէ, որ հեղինակը գիրքը խորագրել է «Գարեգին Նժդեհ. Համամարդը», *որովհետեւ, ինչպես ինքն է նշում, մի կողմից հենց Նժդեհն է այդպես* ինքնաբնութագրվել, *իսկ մյուս կողմից* փաստվել *է որպես այդպիսին։ Անշուշտ, ողջունելի է հեղինակի ցանկությունը Նժդեհին դուրս բերել ազգայնական կամ ազգակենտրոն կաղապարի շրջանակից, ցույց տալ նրա ուսմունքի համամարդկային տեսանկյունները, ազգայինի եւ*

համամարդկայինի հարաբերակցության՝ նրա առաջադրած լուծումները։ Սակայն ցանկալի կլիներ, որ հեղինակը բացորոշեր «համամարդ» եզրույթը, որովհետեւ դա ունի մի քանի նշանակություն։ Ըստ իս՝ համամարդ լինելու համար բավարար չեն Նժդեհյան ինքնաբնութագրական հայտարարությունները, ազգայինի ու համամարդկայինի ներդաշնակությունը հավաստող նրա մտքերը. դրա համար, թերեւս, հարկավոր է նաեւ տեսություն՝ անհատականը համամարդկայինի մեջ տարրալուծող կամ համայնն ընդգրկող մարդու փիլիսոփայություն։ Համամարդու ելակետը պետք է լինի ոչ թե ազգը, այլ մարդկությունը, նա պետք է նախ եւ առաջ մտածի ոչ թե առանձին ազգի, այլ մարդկության փրկության մասին։ Օրինակ՝ այդպիսին է Գրիգոր Նարեկացու Համամարդը, որը, իր Ես-ը նույնացնելով Մենք-ի հետ, ընդգրկելով համայնի մեղքերը՝ «Մեջս եմ ամփոփել երկրայինը ողջ, // Աղոթանվեր պատգամավոր եմ համայն աշխարհի»[2], այդ ընդգրկուն Ես-ի միջոցով Աստծուց փրկություն է աղերսում բոլոր մարդկանց համար։ Իսկ Նժդեհի խորհրդածությունների ելակետն ու վերջնակետը ազգն է, ավելի ստույգ՝ հայ ազգը՝ իր անցյալով, ներկայով եւ ապագայով։ Նժդեհի պատկերացմամբ համամարդկայինն սկսվում է ազգայինից, որովհետեւ առանց ազգերի համամարդկայինը չի կարող գոյություն ունենալ։ Հետեւաբար աններելի տգիտություն է կարծել, թե սեփական ազգի ուրացումով կարելի է սիրել ու պաշտպանել համամարդկայինը։ Ազգայինը մերժողները պետք է հասկանան, գրում է նա, որ համամարդկայինի հիմքում ընկած է ազգայինը, որ ճշմարիտ ազգայինն արդեն համամարդկային է. «Մարդ եւ մարդկություն հասկացություններն, ընդհանրապես, որոշ իմաստ են ստանում միայն այս կամ այն ազգի ոգու միջոցով։ Ազգային հանճարն է որոշ բովանդակություն հաղորդում համամարդկայինին։ Ազգության փլատակների վրա ճշմարիտ մշակույթ չի կարող ծաղկել։ Տվյալ ազգությունից դուրս՝ կեղծ են մարդն ու մարդկությունը։ Մարդկայինը ազգայինին ներդաշնակելով՝ շահում է թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը։ Եւ, ընդհակառակը, ազգայինը «համամարդկայինին» զոհելով՝ կորցնում է թե՛ ազգը, թե՛ մարդկությունը։ Ոչ թե մարդն, ընդհանրապես, որ անգոյ մի բան է, այլ՝ դիմագծորեն ազգային մարդը, որ խորհում էր ազգության միջոցով. մարդը, որ բովանդակում է իր

[2] Գրիգոր Նարեկացի, *Մատյան ողբերգության. Տաղեր (թարգմ.՝ Վ. Գեւորգյանի), Երեւան, 1979, էջ 168։*

հայրենի բնությունն ու պատմությունը»[3]*։ Արդ, թեեւ Նժդեհը չի զբաղվել մարդկության փրկության հարցով, այսուհանդերձ նրան կարելի անվանել Համամարդ այն իմաստով, որ նա հեռու է «քարանձավային» ու «նեղմիտ» ազգայնականությունից եւ իր ստեղծագործություններում հակված է ճշմարիտ ազգայինը նույնացնել համամարդկայինի հետ։*

Անչափ արդիական ու հետաքրքիր են Ա. Սարգսյանի մենագրության այն գլուխները, որոնցում հեղինակը վերլուծում է Նժդեհին վերագրվող ինչպես ավանդական, այնպես էլ ժամանակակից մեղադրական գնահատականները (ըստ որոնց՝ Նժդեհը «ֆաշիստ» է, «նացիստ», «կոլաբորացիոնիստ», «ռուսատյաց գաղափարախոս» եւ այլն)։ Օրինակ՝ «Հականժդեհական «դիսկուրսը» հետխորհրդային տարածքում» գլուխում հեղինակը փաստական հարուստ նյութի հիման վրա ցույց է տալիս համապատասխանաբար ադրբեջանական, ռուսաստանյան եւ հայաստանյան լրատվական դաշտում, հասարակական-քաղաքական խոսույթում Նժդեհ գործչի եւ գաղափարախոսի վերաբերյալ մոտեցումներն ու գնահատականները։ Հանգամանալից վերլուծելով դրանք՝ նա վերհանում է բոլոր այն շահարկումներն ու տարբմբռնումները, որոնք տեղ են գտել գիտական ու մերձգիտական հրապարակումներում։ Ավելին. հեղինակն ադրբեջանական հականժդեհական ելույթներում (թե՛ պետական այրերի, թե՛ լրագրողների մակարդակում եւ այլն) բացահայտում է Նժդեհի վարկաբեկմանը միտված որոշակի անփոփոխ թեզեր, որոնք կարծես կարմիր թելի պես անցնում են բազմաթիվ հրապարակումներում։ Սակայն Ա. Սարգսյանը պարզապես չի սահմանափակվում դրանց փաստմամբ եւ արձանագրմամբ, այլ հընթացս փաստարկված ցույց է տալիս այն խեղաթյուրումներն ու սխալները, որոնք ընկած են այդ թեզերի հիմքում։ Ասվածը վերաբերելի է նաեւ ռուսաստանյան եւ հայաստանյան խոսույթներին։ Հատկանշական է, որ հեղինակն անդրադարձել է նաեւ այն ընդհանրություններին, որոնք, ավաղ, որոշակիորեն «հարազատացրել» են ադրբեջանական եւ հայաստանյան խոսույթները։ Մենագրության այս գլուխն ունի խիստ արդիական բովանդակություն. այն արժեքավոր է ոչ միայն նժդեհագիտական, այլեւ տեղեկատվական պատերազմների վարման տեսանկյունից։ Ասել կուզեմ, որ նժդեհակենտրոն տեղեկատվական պատերազմների մեջ ներգրավված եւ համապատասխան գործառույթներ

[3] Գարեգին Նժդեհ, *Երկեր (երկու հատորով), հտ. 1, Երեւան, 2002, էջ 492։*

իրականացնող պետական կառույցների ու անհատների համար օգտակար կլինի գիտականորեն հիմնավոր եւ փաստարկողական ապարատի տեսանկյունից արժանահավատ աղբյուրից օգտվելը, ինչն առավել շահեկան ու հասցեական կդարձնի համապատասխան գործունեությունը:

Ա. Սարգսյանի նորարարական մոտեցումները ցայտուն են դրսեւորվել հատկապես մենագրության հինգերորդ եւ վեցերորդ գլուխներում (ի դեպ՝ բովանդակային առումով ավելի նպատակահարմար կլիներ երկրորդ գլուխն էլ բերել այս բաժին), որոնցում քննարկվում են Նժդեհի առնչությունները ֆաշիզմի ու նացիզմի հետ: Նժդեհին վերագրվող հիմնական մեղադրանքներից մեկն այն է, որ Երկրորդ աշխարհամարտի տարիներին նա համագործակցել է գերմանական ֆաշիստների հետ, հանդես եկել Խորհրդային Միության դեմ, հետեւաբար նրան հերոսացնելը նշանակում է փառաբանել կոլաբորացիոնիստներին ու պետության դավաճաններին: Այս թեզը թեեւ գերազանցապես պաշտպանում են ադրբեջանական ու որոշ ռուսական վերլուծաբաններ, սակայն պարզվում է՝ մեզանում էլ ունի կողմնակիցներ: «Նժդեհը եւ ֆաշիզմը» գլխում հեղինակը, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ հականժդեհական գրվածքներում դեռեւս խորհրդային պատմագիտության մեջ բյուրեղացած կաղապարի համաձայն՝ «ֆաշիզմ» եւ «նացիզմ» հասկացությունները հիմնականում նույնացվել են, հանդես է գալիս դրանց տարբերակման անհրաժեշտության դիրքերից: Ավելին. Ա. Սարգսյանը ոչ միայն չի բավարարվում այս մոլորությունը փաստելով, այլեւ վերհանում է մեթոդաբանական այն սխալները, որոնք ընկած են դրանց հիմքում: Մեթոդաբանական սխալներից մեկն *այն է, որ «Նժդեհի ցեղակրոն ուսմունքի ֆաշիստականացումը կամ նացիստականացումը* ածանցվում է նացիստների հետ նրա համագործակցության փաստից, *քանզի կանխավ կարծես ընդունվում է այն անհիմն դրույթը, որ ցանկացած համագործակցություն ունի գաղափարական բնույթ»*[4]: *Ի դեպ, ինչպես պարզ է դառնում ողջ մենագրությունից, այս մեթոդաբանական սխալը մեծ տարածում ունի ոչ միայն ադրբեջանական, ռուսաստանյան, այլեւ հայաստանյան հականժդեհական գրվածքներում: Հեղինակն իրավացիորեն փաստում է, որ Նժդեհի եւ նացիզմի ու ֆաշիզմի «գաղափարական հարազատությունը» չի կարող ապրիորի կամ, ավելի ստույգ, վերլուծական եղանակով*

[4] Ա. Սարգսյան, *նշ. աշխ., էջ 277:*

բխեցվել կայացած համագործակցությունից։ Իսկ դա նշանակում է, որ ենթադրելի, իսկ շատերի կողմից «փաստվող» հարազատությունը պետք է լրջագույնս պատճառաբանվի, որի «միակ հիմնավոր ճանապարհը նացիզմի ու ֆաշիզմի հետ «ծագումնաբանական եւ էաբանական» հնարավոր կապի համապատկերում Նժդեհի ստեղծագործական ժառանգության, նրա ցեղակրոն ուսմունքի վերլուծությունն է, դրանց բնութագրական գծերի վերհանումը»[5]։ *Հեղինակի կարծիքով՝ մեթոդաբանական* մյուս սխալը *կապված է «ֆաշիզմ» եւ «նացիզմ» հասկացությունների կամ գաղափարական երեւույթների անհիմն նույնացման եւ դրա շարակարգում Նժդեհի տեսական ժառանգության ու հայացքների գնահատման հետ։ Ա. Սարգսյանը ցույց է տալիս, որ իտալական ֆաշիզմի (Բ. Մուսոլինի) եւ գերմանական նացիզմի (Ա. Հիտլեր) միջեւ կան էական ու սկզբունքային գաղափարական տարբերություններ, որ դրանց նույնացումը հիմնականում ածանցվել է ֆաշիստական ու նացիստական գաղափարների գործնական կիրառումից, այլ ոչ թե «տեսությունից»։*

Հատկանշական է, որ հեղինակը Նժդեհի եւ ֆաշիզմի առնչությունների հարցը քննարկում է ֆաշիզմի բազմադեմության համապատկերում (տե՛ս «Ֆաշիզմի բազմադեմությունը. «մշակութային» եւ քաղաքական ֆաշիզմ» *ենթագլուխը), ինչը միանգամայն նոր մոտեցում է նժդեհագիտական գրականության մեջ։ Փաստելով մասնագիտական գրականության մեջ ֆաշիզմի ըմբռնումների բազմազանությունը՝ նա մենագրության* «Նժդեհը եւ «մշակութային ֆաշիզմը»», «Նժդեհը եւ Մուսոլինիի «ֆաշիզմի դոկտրինը» *ենթագլուխներում հիմնավորում է, որ հայ մտածողի հայացքները բնավ չեն նույնանում կամ համապատասխանում ինչպես մշակութային, այնպես էլ քաղաքական ֆաշիզմի գաղափարական բովանդակությանը։ Հանգամանալից անդրադառնալով մշակութային ֆաշիզմին բնորոշ անհատամերժությանն ու սեփական երջանկությունը կոլեկտիվին ենթարկելու շարակարգում իմաստավորելու գաղափարին՝ Ա. Սարգսյանը համոզիչ եւ հիմնավոր ցույց է տալիս, որ Նժդեհն իրականում հանդես է գալիս յուրօրինակ անհատապաշտության դիրքերից, իսկ ցեղին կամ հայրենիքին հնազանդվելու անհրաժեշտության փաստմամբ բնավ տուրք չի տալիս մշակութային ֆաշիզմին։ Ավելին, մենագրությանը ծանոթանալով՝ ընթերցողը կհամոզվի, որ շատերը, Նժդեհին*

[5] *Անդ։*

*ֆաշիստ համարելով, միամտորեն կամ նպատակադրված կենտրոնացել են որոշ արտահայտությունների ձեւական նույնացման վրա՝ չփորձելով բացորոշել դրանց բովանդակությունը, լեզվական արտաքին նմանությունը համարել են գաղափարական էակցության փաստ։ Ճիշտ է՝ մշակութային ֆաշիզմն օրինականացնում է «*անհատը միջոց է, կոլեկտիվը՝ նպատակ*», քաղաքական ֆաշիզմը՝ «*անհատը միջոց է, ազգը/պետությունը՝ նպատակ*» արտահայտությունը, իսկ Նժդեհը, ըստ էության, պաշտպանում է «*անհատը միջոց է, ցեղը/հայրենիքը՝ նպատակ*» դրույթը, սակայն այդ ձեւակերպումների կամ գաղափարական դիրքորոշումների հիմքում ընկած հղացքներն ու բացորոշումները միանգամայն տարբեր են։ Այս առումով հեղինակը կարողացել է խոր եւ բազմակողմ վերլուծության շնորհիվ ցույց տալ Նժդեհի հայացքների եւ մշակութային ու քաղաքական ֆաշիզմների էական տարբերությունները, ինչպես նաեւ հականժդեհական խոսույթում առկա խեղաթյուրումներն ու թյուրըմբռնումները։ Հատկանշական է, որ քաղաքական ֆաշիզմի եւ Նժդեհի հայացքների միջեւ հնարավոր ընդհանրությունների հարցը հեղինակը քննել է սկզբնաղբյուրների համեմատական վերլուծության համածիրում։ Համեմատելով Մուսոլինիի եւ Նժդեհի համապատասխան աշխատությունները, դրանց գաղափարական եւ տեսական կողմերը՝ Ա. Սարգսյանը, պահպանելով գիտական անաչառությունը, չի խուսափել դրանց միջեւ որոշակի ընդհանրությունները փաստելուց, սակայն միեւնույն ժամանակ փաստերով հիմնավորել է, որ այդ ընդհանրություններն էական չեն, դրանք որեւէ կերպ չեն կարող* անհրաժեշտ եւ բավարար հիմք հանդիսանալ *Նժդեհին ֆաշիստականացնելու համար։*

Մենագրությունում ուշագրավ են նաեւ այն ենթագլուխները, որոնցում լուսաբանվում են Նժդեհի ցեղակրոն ուսմունքի հետ կապված տարատեսակ հարցեր։ Մեզանում շատերին Նժդեհը հայտնի է առավելապես կամ բացառապես իր ցեղակրոն ուսմունքով, ընդ որում՝ որոշ նժդեհագետներ դա ներկայացնում են որպես ամբողջական փիլիսոփայություն կամ ավարտուն գաղափարախոսություն, իսկ հականժդեհականներն այդ ուսմունքը համարում են ռասիստական կամ նացիստական։ Նման մոտեցումները չեն կարող բացասաբար չազդել նրա հայացքների գնահատման վրա։ Հեղինակի կարծիքով՝ նախ. *1930-ական թվականներին ստեղծված ցեղակրոն ուսմունքը, դրանում տեղ գտած առանցքային գաղափարները հասկանալի են դառնում միմիայն Նժդեհի ողջ*

ստեղծագործական ժառանգության շարակարգում, երկրորդ. *Նժդեհի փիլիսոփայությունը չի կարելի է հանգեցնել ցեղակրոնությանը, մանավանդ որ ցեղակրոն ուսմունքը փիլիսոփայություն չէ, թեեւ հիմնված է որոշակի փիլիսոփայական դրույթների վրա։* Երրորդ. *Նժդեհյան ցեղակրոն ուսմունքն էապես տարբերվում է ռասիստական ու նացիստական ուսմունքներից նախ եւ առաջ այն բանով, որ չի ընդունում ազգերի (ցեղերի, ռասաների) անհավասարության, անլիարժեքության եւ ընտրյալության գաղափարը։ Այդ ուսմունքը ոչ միայն ուղղված չէ որեւէ ազգի դեմ, այլեւ ունի մեկ գերնպատակ՝ ազգային արժեքների յուրացման ու կրման պահանջով կասեցնել սփյուռքահայության ուծացման գործընթացը, պահպանել ու զարգացնել հայկականությունը, հայոց մշակութակերպը։ Նժդեհի համոզմամբ՝ մարդկությունը բաղկացած է իրավահավասար ազգերից, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի իր արժեքը, արեւի տակ ապրելու իր իրավունքը։ Ազգասպանության ամեն մի դրսեւորում հանցագործություն է մարդկության դեմ, որովհետեւ սպանել մի ժողովրդի ազգայնությունը, նրա ցեղային հանճարը կնշանակի «մարդկությունը զրկել քաղաքակրթական մի ստեղծագործ ազդակից, որպիսին կհանդիսանան ազգությունները»։ Մարդկությանն ավելի օգտակար լինելու համար պետք է ապահովել յուրաքանչյուր ազգի ինքնիշխան, ազատ ու անկախ գոյությունը, որովհետեւ միայն այդ պայմաններում ազգը կարող է իրեն լիովին դրսեւորել։ Ազգերի միջեւ թե՛ ուղղահայաց եւ թե՛ հորիզոնական ստորակարգության սկզբունքը դատապարտելի է։ Նժդեհը համոզված է, որ յուրաքանչյուր ազգի պարտականությունը մարդկության հանդեպ նախ եւ առաջ դրսեւորվում է սեփական ազգի կենսունակության ամրապնդման, սեփական մշակույթի զարգացման ձեւով։* Զորրորդ. *Թեեւ Նժդեհը խուսափել է սահմանել ցեղը եւ բոլոր դեպքերում դրա տակ չի հասկացել մարդկային հանրույթի ինչ-որ ձեւ, առավել եւս ռասա, այլ ավելի շուտ մարդկության տեսակ (genus), այն, ինչ բնորոշ է այդ տեսակին, այսինքն՝ տիպական ցեղայինը կամ ազգայինը։ Նժդեհամերժները, ցեղը նույնացնելով ռասայի հետ, ցեղակրոն ուսմունքի համար նրան համարում են ռասիստ։ Այդ նույն տրամաբանությամբ մենք մեզ պետք է համարենք ռասիստներ, քանի որ ամեն տարի ԱՄՆ նախագահից պահանջում ենք, որ նա արտաբերի «ցեղասպանություն» եզրույթը։* Հինգերորդ. *Նժդեհին պիտակավորելուց առաջ հարկավոր է ծանոթանալ ոչ միայն նրա 30-ական թվականների, այլեւ 20-ական եւ հետպատերազմյան շրջանների*

ստեղծագործություններին, ուշադրությամբ ուսումնասիրել դրանցում առկա բարոյագիտական ու մարդաբանական, ազգասիրական ու հայրենասիրական գաղափարները։ Այս առումով օգտակար է ընթերցել Ա. Սարգսյանի մենագրության երրորդ գլուխը («Նժդեհի մարդաբանական ու բարոյագիտական հայացքները»*), որում մատչելի լեզվով, բայց գիտական չափանիշներով վերլուծվում եւ գնահատվում են հայ մտածողի բարոյագիտական, մարդաբանական ու ազգաբանական ըմբռնումները։ Դրանցում ընթերցողը ոչ միայն չի գտնի հակամարդասիրական, ի մասնավորի՝ ռասիստական ու ֆաշիստական որեւէ միտք, այլեւ անկանխակալ հայեցողության դեպքում կտեսնի Նժդեհյան ազգակենտրոն մտածումների մարդասիրական ենթախորքերն ու համամարդկային բնույթի ընդհանրացումները։*

Մենագրության «Արյան եւ ոգու փոխհարաբերությունը (ինչպե՞ս հասկանալ խառնացեղ ամուսնությունների արգելքը)» *ենթագլխում եւ դրա համապատասխան ենթակետերում հեղինակը վերլուծում է ցեղակրոնության մեջ տեղ գտած արյան պաշտամունքը, որն այսօր էլ հաճախ շահարկվում է, մեկնաբանվում որպես Նժդեհի եւ նացիստների գաղափարական «հարազատության» արտահայտություն։ Հաշվի առնելով խառնացեղ ամուսնությունների Նժդեհյան արգելքին աղերսվող տարաբնույթ գնահատականներն ու մեկնաբանությունները՝ հեղինակը հանգամանալից ներկայացրել եւ վերլուծել է արյան ու ոգու փոխհարաբերության մասին տարբեր մոտեցումներ։ Նա բավականին ծավալուն է անդրադարձել (նույնիսկ այն տպավորությունն է ստեղծվում, որ ինչպես այս, այնպես էլ երրորդ գլխի* «Հաճոյապաշտության եւ երջանկապաշտության քննադատությունը» *ենթագլխում էպիկուրիզմին նվիրված հատվածները անհարկի ձգձգված են) այդ փոխհարաբերության վերաբերյալ հղացքներին, գաղտնաբանական աղբյուրներում (Հենդել, Շտայներ, Գյոթե եւ այլն) տեղ գտած մոտեցումներին՝ նպատակ ունենալով ցույց տալ դրա հանդեպ տարաժամանակյա եւ համաժամանակյա հետաքրքրությունների բազմազանությունը, ինչպես նաեւ այն, որ, օրինակ, ԺԹ.-Ի. դարերում արյան եւ ոգու փոխհարաբերության հարցը գտնվում էր ոչ միայն ռասայաբանության ու նացիստների հետազոտական տեսադաշտում, այլեւ բավականին տարածում ուներ մտավորականության շրջանում։ Այդ հարցի շուրջ ձեւավորված մոտեցումների համապատկերում հեղինակը համոզիչ ցույց է տալիս արյան եւ ոգու փոխհարաբերության Նժդեհյան*

ըմբռնման բնութագրական գծերը, հիմնավորում է, որ ցեղակրոնության մեջ խառնացեղ ամուսնությունների արգելքի հիմքում, ըստ էության, ոչ թե կենսաբանական, *այլ* հանրամշակութային *ներտոհմային ամուսնության (էնդոգամիայի) գաղափարն է, որ արյան պաշտամունքի հիման վրա Նժդեհի հայացքների նացիստականացումը տարըմբռնումների կամ շահարկումների, մեթոդաբանական սխալների արդյունք է: Այս պարագայում հարկավոր է նկատի ունենալ առնվազն երկու հանգամանք: Առաջին. հայ մտածողը ոչ միայն չի կենսաբանականացնում ազգային կամ ցեղային կյանքը, ազգային ինքնության պահպանումը չի պայմանավորում կենսաբանական գործոնով, այլեւ արյան պաշտամունքով պայմանավորված՝ չի կառուցում ազգային աստիճանակարգեր եւ արյան խորհրդապաշտացումը (միստիֆիկացումը) չի վերածում արյունալի խորհրդապաշտության, ինչպես նացիստների դեպքում էր: Երկրորդ. այս առթիվ Նժդեհը չի ստեղծում ոչ միայն որեւէ տեսություն, այլեւ քիչ թե շատ իրար շաղկապված դատողությունների շարք: Հետեւաբար սխալ է նրա մտքերը դուրս բերել նրա ուսմունքի, առավել եւս ստեղծագործությունների շարակարգից եւ ոչ էականը, երկրորդականը հավասարեցնել էականի, առաջնայինի հետ: Ակներեւ է, որ հարուստ եւ ուշագրավ փաստական նյութ բովանդակող այս ենթագլուխը հիմնավոր եւ սպառիչ պատասխան է տալիս շատ հարցերի՝ արյան եւ ոգու փոխհարաբերության Նժդեհյան ըմբռնման յուրակերպությունների վերհանման առումով, ինչպես նաեւ բացահայտում է արյան պաշտամունքի հետ կապված շահարկումների ու տարըմբռնումների ամբողջական պատկերը:*

Ա. Սարգսյանի մենագրությունը շահեկան է դարձել նաեւ հայոց նկարագրի, հայոց ինքնության արդիականացման ուղիների, հայության կոչման (Նժդեհի տեսակետը քննարկել է մեթոդաբանական միանգամայն նոր հարցադրումներով եւ Կ. Զարյանի, Հ. Ասատրյանի ու Վ. Տերյանի հայացքների հետ համեմատությամբ), հայոց ցեղասպանության ինքնութենական կողմերի, հայոց հոգեբարոյական նկարագրի եւ քրիստոնեության համատեղելիության՝ Նժդեհյան ըմբռնմանը նվիրված ծավալուն վերլուծության շնորհիվ: Հեղինակը Հ. Ասատրյանի եւ Նժդեհի հայացքների համադրման, զոհի եւ զոհարարի ինքնությունների՝ նրանց ըմբռնումների համապատկերում կարողացել է վերհանել հայոց ցեղասպանության պատճառագիտական պատկերը: «Հայոց հոգեվերանորոգման հրամայականը» գլխի համապատասխան ենթագլուխներում անդրադառնալով

ազգային նկարագրին եւ ազգային ինքնությանն առնչվող մի շարք հարցերի՝ նորանոր հարցադրումների եւ դրանց տրված լուծումների շնորհիվ հեղինակը կարողացել է պատասխանել Նժդեհագիտական գրականության մեջ վիճահարույց հարցերին, վերհանել այն մտամոլորություններն ու խեղաթյուրումները, որոնք աղերսվում են Նժդեհին կամ կապվում նրա անվան հետ։

Վերոգրյալը բավարար հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ լույս է տեսել մի մենագրություն, որն իր հարցադրումներով ու դիտարկված հարցերի լուծումներով, Նժդեհին վերաբերող արդիական գաղափարական-քաղաքական ու տեսական-փիլիսոփայական խոսույթների վերլուծությամբ, նժդեհյան գաղափարների ու վիճահարույց մտքերի անաչառ գնահատմամբ նոր ու ծանրակշիռ ներդրում է Նժդեհագիտության մեջ եւ էապես հարստացնում է Նժդեհի գործունեության ու ստեղծագործության մասին մեր պատկերացումները։ Ընդհանուր առմամբ՝ Ա. Սարգսյանի մենագրությունն աչքի է ընկնում ոչ միայն նորարարական բովանդակությամբ, Նժդեհագիտության մեջ երբեւէ չքննարկված հարցերի բարձրացմամբ, այլեւ վիճահարույց հարցերի այնպիսի հիմնավոր լուծումներով, որոնք ցույց են տալիս հայ մտածողին մեղսագրվող բազմաթիվ գաղափարական «հանցանքների» անհիմն լինելը։

ՍԵՅՐԱՆ ՁԱՔԱՐՅԱՆ
Փիլիսոփայական գիտ. դոկտոր, ԵՊՀ

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции 5

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И ГРАМОТЫ БЛАГОСЛОВЕНИЯ

Слово **ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН,** на церемонии благословения работников сферы образования 7

Послание **ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН,** по случаю Дня независимости Республики Армения 10

Послание **ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН,** во время Республиканского молебна за мир и непоколебимость Армении и Арцаха 11

ПРОПОВЕДИ

Проповедь **ЕПИСКОПА АРШАКА ХАЧАТРЯНА,** в честь праздника Воздвижения Честного и Животворящего Креста 14

Проповедь **ПРОТОАРХИМАНДРИТА ЗАКАРИИ БАГУМЯНА,** произнесенная в церкви Святого Георгия (Сурб Геворг) в Мугни в День памяти Георгия Победоносца 18

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

АРХИМАНДРИТ ИСААК ПОГОСЯН — Церковь как семья и звено жизнедеятельности 23

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

АННА ПОГОСЯН — Краткий обзор искусства романа «Ростам Зал» 37

ИЕРЕЙ АРАРАТ ПОГОСЯН — Полномочия посланца Католикоса Акопа IV Джугаеци в контексте изучения темы армянской освободительной борьбы 48

АВЕТИС АВЕТИСЯН — Слои, вопрос эпохи и авторства фресок церкви Св. Иоанна Крестителя в Малом квартале г. Мегри 68

Севр — 100

ЭДИК МИНАСЯН — Севрский договор и Армения 78

СООБЩЕНИЯ

АКОП КЕОСЕЯН — Отрывки армянского перевода из толкования Евангелия «Нового Маруты» 95

ГРАНУШ СААКЯН — Деятельность немецко-армянского общества на благо Армении (1921—1922 гг.) 122

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

СЕЙРАН ЗАКАРЯН — Гарегин Нжде в свете современных изречений 132

CONTENTS

As an editorial 5

PONTIFICAL ENCYCLICALS, LETTERS OF BLESSING

Message of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS,** on the occasion of the teachers' blessing ceremony 7

Message of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS,** on the occasion of the Independence Day of the Republic of Armenia 10

Message of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS,** during the Pontifical prayer for peace and stability in Armenia and Artsakh 11

SERMONS

Sermon delivered by **BISHOP ARSHAK KHACHATRYAN** during the Divine Liturgy celebrated on the occasion of the Feast of the Exaltation of the Holy Cross 14

Sermon delivered by **PROTO-ARCHIMANDRITE ZAKARIA BAGHUMYAN** during the Divine Liturgy celebrated at St. Gevork Church of Moughny on the commemoration day of St. Gevork the Commander 18

RELIGIOUS STUDIES

ARCHIMANDRITE ISAHAK POGHOSYAN — Church as a Family 23

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

ANNA POGHOSYAN — A brief overview on the art of the novel “Rostam Zal” 37

FR. ARARAT POGHOSYAN — Secret meeting of Holy Etchmiadzin and negotiations of Catholicos Hakob IV of Julfa in the context of studying the Armenian liberation struggle. 48

AVETIS AVETISYAN — Layers of murals, the period and the issue of their authorship at St. John the Baptist Church of Meghri Small District 68

Sevres —100

EDIK MINASYAN – Treaty of Sevres and Armenia 78

ESSAYS

HAKOB KEOSEYAN — Excerpts from the Armenian translation of the commentary on the Gospel of ‘New Maruta’. 95

HRANUSH SAHAKYAN — Pro-Armenian activity of the German-Armenian Society from 1921 to 1922 122

LITERARY REVIEW

SEYRAN ZAKARYAN – Garegin Nzhdeh in the light of modern speech… 132

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

Ի տեղի խմբագրականի 5

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ խօսքը կրթութեան մշակների օրհնութեան արարողութեանը. 7

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ուղերձը Հայաստանի Հանրապետութեան Անկախութեան տօնի առիթով 10

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ուղերձը Հայաստանի եւ Արցախի խաղաղութեան եւ անսասանութեան համար Հանրապետական մաղթանքի ընթացքում 11

ՔԱՐՈԶԽՕՍԱԿԱՆ

Տ. ԱՐՇԱԿ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Խաչվերացի տօնին 14

Տ. ՉԱՔԱՐԻԱ Ծ. ՎՐԴ. ԲԱՂՈՒՄԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Մուղնու Ս. Գէորգ եկեղեցում Ս. Գէորգ Զօրավարի յիշատակութեան օրը 18

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ԻՍԱՀԱԿ ՎՐԴ. ՊՕՂՈՍԵԱՆ – Եկեղեցին որպես ընտանիք եւ կենսագործունէութեան օղակ. 23

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՄԻՐԱԿԱՆ

ԱՆՆԱ ՊՕՂՈՍԵԱՆ — «Ռոստամ Զալ» վէպի արուեստի համառօտ ակնարկ 37

Տ. ԱՐԱՐԱՏ ՔՀՆՅ. ՊՕՂՈՍԵԱՆ — Ս. Էջմիածնի գաղտնի ժողովը եւ Յակոբ Դ. Զուղայեցի կաթողիկոսի բանագնացութիւնը հայ ազատագրական պայքարի ուսումնասիրման համատեքստում 48

ԱՒԵՏԻՍ ԱՒԵՏԻՍԵԱՆ — Մեղրու Փոքր թաղի Ս. Յովհաննէս Մկրտիչ եկեղեցու որմնանկարների շերտերը, ժամանակաշրջանն ու հեղինակների խնդիրը 68

Սեւր —100

ԷԴԻԿ ՄԻՆԱՍԵԱՆ — Սեւրի պայմանագիրը եւ Հայաստանը 78

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՅԱԿՈԲ ՔԷՕՍԷԵԱՆ — Նշխարներ «Նոր Մարութայի» աւետարանի մեկնութեան հայերէն թարգմանութիւնից 95

ՀՐԱՆՈՒՇ ՍԱՀԱԿԵԱՆ — Գերմանա-հայկական ընկերութեան հայանպաստ գործունեութիւնը 1921—1922 թթ. 122

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ՍԷՅՐԱՆ ՁԱՔԱՐԵԱՆ — Գարեգին Նժդեհը արդիական խօսոյթների լուսաձիրում. 132

ԱԲՀ - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ագերեան, 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 - Բանբեր Երեւանի համալսարանի, Երեւան

ԲՀ - Բանբեր հայագիտության, Երեւան

ԲՀԱ - Բանբեր Հայաստանի արխիվների, Երեւան

ԲՄ - Բանբեր Մատենադարանի, Երեւան

ԳԱԹ - Գրականության եւ արվեստի թանգարան, Երեւան

ԳԻ - Մանուկ Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան

ԳՀՃ - Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին

ԴԱՆ - Դաշտային ազգագրական նյութեր

ԴՀՊ - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Աղանեանց), հ. 1–13, Թիֆլիս, 1893–1917

ԴՀՎ - Դիվան հայ վիմագրության, Երեւան

Ե(Լ)Ժ - Երկերի (լիակատար) ժողովածու

ԵՊԿ - Երեւանի պետական կոնսերվատորիա

ԵՊՀ - Երեւանի պետական համալսարան

ԷԱԺ - Էմինյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյանց, Կ. Կոստանյան), հ. 1–9, 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

ՀԱԲՆ - Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն, Երեւան

ՀԱԲՌ - Հայոց անձնանունների բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1–5, Երեւան, 1942–1962

ՀԱԹ - Հայոց ազգագրության եւ ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, Սարդարապատ

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 հանդես, 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

ՀՀԾՏԲ - Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան), հ. 1–5, Երեւան, 1986–2001

ՀՊԹ - Հայաստանի Պատմության թանգարան, Երեւան

ՀՊՀ - Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, Երեւան

ՀՊՀՑ - Հայոց պատմության հարցեր, Երեւան

ՀՊՄՀ - Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարան, Երեւան

ՀՍՀ - Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 1–13, Երեւան, 1974–1987

ՀՏ - «Հուշարձան» տարեգիրք, Երեւան

ՄԱ - Մերձավոր Արեւելք, Երեւան

ՄԱԵԺ - Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ եւ ժողովուրդներ, Երեւան

ՄՀ - Մատենագիրք Հայոց, Անթիլիաս

ՄՄ - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երեւան

ՄՊՎ - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երեւան

ՄՑՀՁ - Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երեւան

ՆՀԲ - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Աւետիքեան, Խ. Սիւրմէլեան, Մ. Աւգերեան), հ. 1–2, Վենետիկ, 1836–1837

ՆՀԺՊ - Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Երեւան

ՇՀՀԿ - Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. գիտական աշխատանքներ, Գյումրի

ՊԲՀ - Պատմաբանասիրական հանդես, Երեւան

ՊԻ - Պատմության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան

ՊՄ - «Պատմություն եւ մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երեւան

ՎՀԵՊ - Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության, Երեւան

ՎՀՀ - «Վէմ» համահայկական հանդես, Երեւան

ՏՀԳ - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երեւան

ՑՁՄՄ - Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երեւան

ՔՀ - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին

ՔՀՀ - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երեւան, 2002

ՕԱՀՀՄ - Օտար աղբյուրները հայերի եւ Հայաստանի մասին, Երեւան

АГВ - Армянский гуманитарный вестник, Ереван

АО - Археологические открытия, Москва

АПА - Археологические памятники Армении, Ереван

АРА - Археологические раскопки в Армении, Ереван

ВВ - Византийский временник, Ленинград-Москва

ВДИ - Вестник древней истории, Москва

ВЕУ - Вестник Ереванского университета, Ереван

ВОН - Вестник общественных наук, Ереван

ДВ - Древний Восток, Ереван

ДКА - Древнейшая культура Армении, Ереван

ИАЭ - Институт археологии и этнографии, НАН РА, Ереван

ИАН - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван

ИФЖ - Историко-филологический журнал, Ереван

КБС - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси

КВ - Кавказ и Византия, Ереван

КДА - Культура древней Армении, Ереван

КСИА - Краткие сообщения института археологии, Москва

КСИИМК - 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

RÉArm - Revue des études arméniennes, Paris

SMEA - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

ISSN 1829–4243

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

ՅԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹԻՒՆ

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

Այս հանգոյցում ի մի են բերւում 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 տեղեկատուութիւն 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՝ 15.10.2020 թ.

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ
ԷՋՄԻԱԾՆԻ ՏՊԱՐԱՆ