

Հարգելի՛ ընթերցող,

Արցախի Երիտասարդ Գիտնականների և Մասնագետների Միավորման (ԱԵԳՄՄ) նախագիծ հանդիսացող **Արցախի Էլեկտրոնային Գրադարանի** կայքում տեղադրվում են Արցախի վերաբերյալ գիտավերլուծական, ճանաչողական և գեղարվեստական նյութեր՝ հայերեն, ռուսերեն և անգլերեն լեզուներով: Նյութերը կարող եք ներբեռնել ԱՆՎՃԱՐ:

Էլեկտրոնային գրադարանի նյութերն այլ կայքերում տեղադրելու համար պետք է ստանալ ԱԵԳՄՄ-ի թույլտվությունը և նշել անհրաժեշտ տվյալները:

Շնորհակալություն ենք հայտնում բոլոր հեղինակներին և հրատարակիչներին՝ աշխատանքների էլեկտրոնային տարբերակները կայքում տեղադրելու թույլտվության համար:



Уважаемый читатель!

На сайте **Электронной библиотеки Арцаха**, являющейся проектом **Объединения Молодых Учёных и Специалистов Арцаха (ОМУСА)**, размещаются научно-аналитические, познавательные и художественные материалы об Арцахе на армянском, русском и английском языках. Материалы можете скачать БЕСПЛАТНО.

Для того, чтобы размещать любой материал Электронной библиотеки на другом сайте, вы должны сначала получить разрешение ОМУСА и указать необходимые данные.

Мы благодарим всех авторов и издателей за разрешение размещать электронные версии своих работ на этом сайте.

Dear reader,

The Union of Young Scientists and Specialists of Artsakh (UYSSA) presents its project - **Artsakh E-Library** website, where you can find and download for FREE scientific and research, cognitive and literary materials on Artsakh in Armenian, Russian and English languages.

If re-using any material from our site you have first to get the UYSSA approval and specify the required data.

We thank all the authors and publishers for giving permission to place the electronic versions of their works on this website.

Մեր տվյալները – Наши контакты - Our contacts

Site: <http://artsakhib.am/>

E-mail: info@artsakhib.am

Facebook: <https://www.facebook.com/www.artsakhib.am/>

ВКонтакте: <https://vk.com/artsakhiblibrary>

Twitter: <https://twitter.com/ArtsakhELibrary>

Շ. Վ. Շովհաննիսյան

ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՅՈՒ
ԲԱՐԵՆՈՐՈԳՈՒԹՅԱՆ
ՀԻՄՆԱՇԱՐՅԸ
1901 - 1906 թթ.

ՀԱՅԿԱՆ
ԲԱՐԵՆՈՐՈԳՈՒԹՅԱՆ
ԻՍՏՈՐԻԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԻՆՏԵՐՆԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

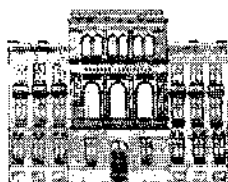
ԻՍՏԱՆԻ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

ԻՍՏԱՆԻ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

ԿՈՄՔ ԻԻ

Երևան 2008

Նվիրում է
Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ՎԱԶԳԵՆ Ա
Ծայրագույն Պատրիարք
և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի
ծննդյան 100 - ամյակին



Մեկենասութեամբ
Տէր և տիկին
ՉԱՐԼԻ ԵՒ ԴԻԱՆԱ ՄԽԻԹԱՐԵԱՆՆԵՐԻ

ԱՃԵՄՅԱՆ ՄԱՏԵՆԱՇԱՐ

Ժ

63.3(2h) + 86.32

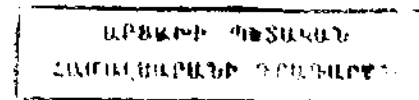
հ - 85

ԵՊՀԱՆՆԵԱ ԵՊՀԱՆՆԻՍՅԱՆ

**ՇԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՅՈՒ
ԲԱՐԵՆՈՐՈԳՈՒԹՅԱՆ
ՇԻՄԱՇԱՐՑԸ 1901 - 1906 թթ.**

(Կրոնագիտական վերլուծություն)

44.325



ԵՐԵՎԱՆ 2008

ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱՎԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՀՏԴ 941 (479.25) : 23/28

ԳՍԴ 63.3 (2Հ) + 86.37

Հ 854

Հրատարակության է երաշխավորվել ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետի խորհրդի որոշմամբ

Գիտական խմբագիրներ՝ փիլ. գիտ. թեկն., դոց. **Ա. Գ. ՔԱԼԱՇՅԱՆ**
պատմ. գիտ. թեկն., դոց. **Լ. Ա. ՍԱՐԳՍՅԱՆ**

Հովհաննիսյան Հ. Վ.

Հ 854 Հայ Առաքելական Եկեղեցու բարենորոգության հիմնահարցը 1901 - 1906 թթ. (կրոնագիտական վերլուծություն). - Եր.: ԵՊՀ հրատ., 2008, 204 էջ:

Մենագրությունը նվիրված է 20-րդ դարասկզբին Հայ առաքելական եկեղեցուն սկիզբ առած բարենորոգչական շարժման քննական վերլուծությանը: Հեղինակը կրոնագիտական արժևորման է ենթարկում այն հասարակական-քաղաքական և հոգևոր-կրոնական նախադրյալները, որոնց անմիջական ազդեցությամբ առաջ եկան բարենորոգչական նախաձեռնությունները:

Քննական անդրադարձ է կատարվել 1903 թ. հունիսի 12-ի ցարական օրենքին և դրան նախորդող ու հաջորդող իրադարձություններին: Բարենորոգչական հայեցակարգերի բովանդակային ուղղվածության հիման վրա հանգամանորեն լուսաբանվում են Մաղաքիա արք. Օրմանյանի, Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչյանի, Երվանդ Տեր-Մինասյանի և Բենիկ վարդապետի տեսակետները:

Ուսումնասիրությունը շահեկան է մասնագետների, ուսանողների և ընթերցող լայն շրջանների համար:

ԳՍԴ 63.3 (2Հ) + 86.37

ISBN 978-80-84-1011-4

© ԵՊՀ հրատարակչություն, 2008 թ.

© Հովհաննիսյան Հ. Վ., 2008

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Հայաստանի Հանրապետության անկախացումից հետո հայագիտության գիտադաշտը հարստացավ ևս մեկ կարևորագույն ոլորտով, որի նկատմամբ ուշադրությունը նվազագույնի էր հասցված խորհրդային կարգերի շրջանում: Խոսքն աստվածաբանության, եկեղեցագիտության և, հատկապես, Հայ առաքելական եկեղեցու պատմության մասին է, որն այսօր հայագիտության առավել թույլ ուսումնասիրված ոլորտներից է:

Այս աշխատանքում քննարկվում և համակողմանի արժեքավորվում է հիմնահարցերի մի խումբ, որը դեռևս իր ամփոփ տեղը չի գտել հայ տեսական ու կրոնագիտական մտքի շրջանակներում: Այդ տեսանկյունից աշխատանքը կարող է նպաստել կրոնագիտական ուսումնասիրության ոլորտից դուրս մնացած Հայ եկեղեցու պատմության կարևորագույն ժամանակահատվածներից մեկի համակարգային վերլուծությանը: Այն կարող է օժանդակել նաև տեսական ու կրոնագիտական մտքի շրջանակներում մինչ այդ տեղ գտած սուբյեկտիվ, կամայական, երբեմն էլ խեղաթյուրված տեսակետների ու գնահատականների վերաբժևորմանը:

Հայ եկեղեցու պատմության ուսումնասիրությունը հայ ժողովրդի պատմության անքակտելի մասն է: Այս առումով՝ Հայ առաքելական եկեղեցու պատմության ցանկացած ժամանակաշրջանի ուսումնասիրությունն արդիական է եկեղեցու ազգապահպան, ազգահավաք, միավորիչ ու աշխարհայացքային գործառույթների ուսումնասիրության և դրանց կիրառման տեսանկյունից: Աշխատանքի տեսական ընդհանրացումներն ու եզրակացությունները թույլ են տալիս համակողմանի գնահատել այն դերը, որը եկեղեցին կատարել է անցյալում: Դրանք կարող են օգտակար լինել նաև օտար միջավայրում եկեղեցական կառույցի

միջոցով ազգապահպանության խնդրի պրակտիկ իրագործման տեսանկյունից:

Աշխատանքի արդիականության մասին է վկայում նաև այն, որ 20-րդ դարասկզբի հայ հասարակական կյանքում տեղ գտած աշխարհականացման գործընթացի կիրառական սահմանների ու դրսևորման ձևերի վերլուծական արդյունքները, մասնավորապես կրոնագիտական արժեքավորումները կարող են ծառայել մեթոդյա եկեղեցի-պետություն հարաբերությունների առանձին հիմնահարցերի լուծման գործին:

Եվ, վերջապես, աշխատանքը կապված է հին ու նորի տեսական և աշխարհայացքային իմաստավորման պահանջին: Եկեղեցին կենդանի օրգանիզմ է. որն իր պրակտիկ գործունեության ոլորտում օրգանապես ներդաշնակեցնում է հինը (ազնային) և նորը: Ավելորդ չէ հիշատակել, որ մեթոդյա արագ փոփոխվող աշխարհակարգն իր ուղղակի կնիքն է դնում եկեղեցու գործունեության վրա: Հնի ու նորի փոխհարաբերության և, հատկապես, նորի յուրացման գործընթացում եկեղեցական պրակտիկայում կարող են կիրառական դեր կատարել 20-րդ դարասկզբի բարենորոգչական նախածեռնությունների կողմից առաջարկված և եկեղեցու կողմից ընդունելի մեթոդներն ու մեխանիզմները:

Հեղինակի առանձնահատուկ ուշադրության կենտրոնում է գտնվել 20-րդ դարասկզբի արևելահայ հոգևոր-հասարակական կյանքի սոցիալ-քաղաքական ու հոգևոր-մշակութային բարդ կացությունը, որի բարելավման ուղղությամբ մեծ ջանքեր էր գործադրում Սայր Աթոռը: Կրոնագիտական և եկեղեցաբանական հիմնարար սկզբունքների դիրքերից քննական վերլուծության է ենթարկվում նաև արևելահայերի ներքին կյանքում հայ քաղաքական ուժերի և եկեղեցական գործիչների միջև ծավալված հակամարտությունը, ցույց տրվում, որ դրա հիմքում ընկած է եղել ժողովրդի կյանքում առաջնություն ձեռք բերելու ձգտումը:

Ինչպես տեսական, այնպես էլ արժեքային առումներով մեծ կարևորություն ունեն հատկապես այս աշխատանքի շրջանակներում քննարկվող այն հիմնահարցերը, որոնք շոշափում են 20-րդ դարասկզբի Հայ Առաքելական եկեղեցու ներքին կյանքում տեղ գտած արմատական մի շարք երևույթներ: Տույց է տրվում, որ բարենորոգման ու արդիականացման միտումների շրջանակներում ներեկեղեցական կյանքում ասպարեզ իջավ տարակարծությունների ու հակասությունների տեղիք տված բարենորոգչական շարժումը: Դրա ակտիվ գաղափարախոսները դարձան եվրոպական համալսարաններում բազմակողմանի կրթություն ստացած մի խումբ հոգևորականներ, որոնց առաջադրված ծրագրերի առանձին հիմնադրույթներ այսօր ևս չեն կորցրել իրենց արդիականությունը և կարող են օգտակար ազդեցություն ունենալ Հայ առաքելական եկեղեցու ամրապնդման ու հզորացման գործում:

Այս առումով 20-րդ դարասկզբի Հայ եկեղեցու բարենորոգչական շարժման քննական արժևորումը, դրա հոգևոր, տեսական ու գաղափարական հենքի բացահայտումը կրոնագիտական, եկեղեցաբանական ու պատմագիտական մեծ նշանակություն ունի և միտված է եկեղեցական կառույցի՝ որպես ազգային միասնականություն ապահովող գործոններից մեկի համակողմանի գիտական ուսումնասիրությանը:

Վերլուծական տեսանկյունից աշխատանքը կրոնագիտական հետազոտության առաջին ամփոփ փորձն է, որում սկզբնադրյալների ուսումնասիրության, արխիվների օբյեկտիվ վերլուծության ու համակարգեցման, ինչպես նաև՝ հայագիտության մեջ շրջանառվող հայեցակարգերի համադրության միջոցով ամբողջական վերլուծության է ենթարկվել Հայ եկեղեցու պատմության կարևորագույն մի ժամանակաշրջան:

Գ Լ ՈՒ Խ Ա Ռ Ա Ջ Ի Ն

ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ- ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԵՎ ՀՈԳԵՎՈՐ ԿՅԱՆՔԸ 20-ՐԴ ԴԱՐԱՍԿԶԲԻՆ

§ 1 ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՆԵՐՔԻՆ ԿՅԱՆՔԸ 20-ՐԴ ԴԱՐԱՍԿԶԲԻՆ

20-րդ դարասկիզբը հայ ժողովրդի և Հայ առաքելական Եկեղեցու պատմության դրամատիկ ժամանակաշրջաններից է: Թվում է, թե եկեղեցին մտել էր գործունեության համեմատաբար ապահով և կայուն շրջան, սակայն իրադարձությունների վերլուծական արժևորումը ցույց է տալիս, որ նշված շրջանում ռուսական իշխանությունների կանխակալ գործողություններն անմիջական վտանգ էին ստեղծել ոչ միայն Հայ առաքելական Եկեղեցու գործունեության, այլև՝ հետագա գոյության համար:

Հայտնի է, որ Ռուսաստանի կազմի մեջ ընդգրկվելուց հետո՝ Արևելյան Հայաստանում իբրև ազգային կառույց ռուսական իշխանությունների հետ պաշտոնական կապ պահպանում էր միայն Հայ առաքելական եկեղեցին: Հենց այդ պատճառով էլ ցարական ինքնակալությունը տարբեր ճանապարհներով փորձում էր սահմանափակել եկեղեցու գործունեությունը, զրկել նրան կենսագործունեության աղբյուրներից, դադարեցնել ազգային ոգին վառ պահող կրթական օջախների գործունեությունը:

նր: Թեև Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը ընտրությունից հետո հաստատվում էր ցարի կողմից, այնուամենայնիվ, 1836 թ. մարտի 11-ի Պոլոժենիեն¹ ի դեմս Սուրբ Սիևոդի մի կողմից փորձում էր հակակշիռ ստեղծել կաթողիկոսին՝ վերջինիս անհնազանդության դեպքում, իսկ մյուս կողմից՝ հետամուտ էր Ամենայն Հայոց կաթողիկոսությունը վերածել ցարական չինովնիկական ապարատի կցորդի²: Այդ միտումներն էլ ավելի ակներև դարձան 19-րդ դարի վերջին և 20-րդ դարի սկզբին: Վերջինիս փաստական վկայություններից մեկը 1898 թ. օտար դավանությունների դեպարտամենտի տնօրեն Ա. Մոսոլովի պատրաստած «Հայ առաքելական եկեղեցու ղեկավարման մեջ նախատեսվող փոփոխությունների մասին» ծրագրային փաթեթն էր, որը, վերը նշված նպատակներից զատ, խիստ կարևորում էր նաև՝ էջմիածնի Գևորգյան հոգևոր ճեմարանի վերափոխումը³:

Հիմք ընդունելով այն, որ ճեմարանը ազգային նկրտումների և մտավորականության պատրաստման կենտրոն էր, ցարական կառավարությունը վճռական քայլերի դիմեց՝ վերջինիս գործունեությունը սահմանափակելու ուղղությամբ: Կենտրոնական իշխանության կրոնական այդ քաղաքականությունը «կա-

¹ Պատմական և կրոնագիտական դիրքերից Պոլոժենիի մանրակրկիտ ուսումնասիրությունները տես Է. Կոստանդյան, եկեղեցու և պետության փոխհարաբերության մի քանի հարցեր (19-րդ դարի 2-րդ կես, Ռուսաստան, Թուրքիա), էջմիածին, 2000, Ը, էջ 48-58, Ա. Սարգսյան, ժամանակակից Հայ եկեղեցին (Կրոնագիտական-ազգագիտական վերլուծություն), Երևան, 1999, էջ 31-33, Մ. Աղաբեկեան, Խնդիր կաթողիկոսութան Ամենայն Հայոց, Կ. Պոլիս, 1865, Բ. Մելյան, Կաթողիկոս (ընտրված, բայց չհաստատված), Երևան, 2002, էջ 42-52, Тунян В. Г. "Положение" Армянской церкви. Ереван, 2001.

² Տես Դ. Սուրադյան, Հայաստանը ռուսական առաջին ռեֆորմացիայի տարիներին (1905-1907), Երևան, 1964, էջ 50: Տես նաև Тунян В. Г. Последний период патриаршества Хримяна 1904-1907 гг. Ереван, 2003, с. 20-25.

³ Տես Тунян В. Г. Эчмиадзинский вопрос в политике России 1873-1903 гг. Ереван, 2002, с. 143.

յուն հիմքեր» ուներ նաև տեղերում: Այսպես, բոլոր հիմքերն ունենք պլոդելու համար, որ Գևորգյան հոգևոր ճեմարանի բարձր արդյունավետությունն սկսել էր անհանգստացնել նաև Կովկասի կառավարչապետին, որը ցարական իշխանության դեմ ուղղված ըմբոստության ամեն մի փաստ սերտորեն շահկապում էր մտավորականության և վերջինիս պատրաստման կենտրոնների գործունեության հետ: Այդ տեսանկյունից միանգամայն օրինաչափ պետք է համարել, որ ճեմարանի բարեփոխման Ա. Սոսուլովի ներկայացրած ծրագրի դրույթները ջերմ պաշտպանություն գտան Կովկասի կառավարչապետ Վ. Գոլիցինի կողմից: Հայ եկեղեցու դեմ ուղղված պետական քաղաքականության հանգուցային օղակներից հաջորդը 1899 թ. փետրվարի 5-ին ներքին գործերի նախարարին ուղղված Վ. Գոլիցինի նամակն էր, որտեղ ճեմարանը ներկայացվում է ոչ այլ կերպ, քան հակապետական մարմին¹:

Հայ եկեղեցու դեմ ուղղված ռուսական ինքնակալության բնութագրիչ օղակներից հաջորդը պետք է համարել Վ. Գոլիցինի կողմից 1899 թ. մարտի 13-ին աշխարհականացման հարցով ներքին գործերի նախարարին ներկայացրած զեկույցը: Դրանում Կովկասի կառավարչապետը եկեղեցուց ստացված հասույթները բնութագրում էր իբրև հեղափոխական նպատակների համար օգտագործվող միջոցներ: Այդ իսկ պատճառով էլ նա ոչ միայն առաջարկում էր եկեղեցու 0.5 մլն. ռուբլի տարեկան եկա-

մուտն օգտագործել պետական գանձարանը լցնելու համար, այլև պահանջում էր Հայաստանը վերաբնակեցնել ռուս գաղթականներով: Ավելի քան ակնհայտ է, որ այդ քաղաքականության իրականացման պարագայում Հայ եկեղեցին ոչ միայն կզրկվեր իր գույքից և ունեցվածքից, այլև եկեղեցու և ժողովրդի առջև հերթական անգամ սրությամբ կկանգներ ազգապահպանության խնդիրը: Ընդ որում, ռուսալեզու ազգաբնակչության ստվարացումը և նրանց շոշափելի արտոնություններ տրամադրելը կվերաձվեր հզոր գործոնի, որն էապես կկապատեր հայերին իրենց պատմական հայրենիքից դուրս մղելու գործին: Չպետք է աչքաթող անել և այն, որ, Հայ եկեղեցուն տևտեսական և ֆիևանսական կարողություններից զրկելով, ցարական կառավարությունը ծանր կացություն կստեղծեր բազմահազար կարիքավորների համար ոչ միայն Արևելյան և Արևմտյան Հայաստանում, այլև՝ հայկական գաղութներում: Ավելին, եկեղեցին ֆիևանսավորումից զրկել նշանակում էր հայ ժողովրդին զրկել մայրենի լեզվով սեփական պատմությունը սովորելու, ինչպես նաև՝ հոգևոր կրթություն ստանալու հնարավորությունից, քանի որ եկեղեցական գումարների մի ազդեցիկ մասն օգտագործվում էր ազգային դպրոցների և ուսումնական հաստատությունների ծախսերը փակելու համար: Իսկ այդ ամենին ուղղակի կհաջորդեր ռուսացումը և ռուսաց լեզվով կրթության ծավալումը:

Պատմական վավերագրերը վկայում են, որ Հայ եկեղեցու դեմ խտրական քաղաքականության հաջորդական օղակներից էր Սենատի կողմից 1899 թ. փետրվարի 17-ի հաստատված հրամանը, որով հոգևոր սպասավորներին պարտադրվում էր երգվել ոչ թե հայերեն, այլ՝ ռուսերեն լեզվով²: Եվ ամենևին էլ պատահական չէր, որ Հայ եկեղեցու և հոգևոր դասի նկատմամբ նախադեպը չունեցող այդ բռնարարքներն առաջ բերեցին նվիրա-

¹ Վ. Գոլիցինի տեսակետը բխում էր Ա. Սոսուլովի առաջարկած ծրագրից: Նա առաջարկում էր եկեղեցական գույքի տնօրինումը հանձնել աշխարհիկ մարմիններին, որոնք ստացված եկամուտներից պետք է հոգային կաթողիկոսի, էքզիածնի և միաբանների ծախսերը: Առաջարկվում էր նաև կրճատել կաթողիկոսի լիազորությունները, վերանայել նրա ընտրության, ճեմարանի վերափոխման և աշխարհականացման հետ կապված մի շարք այլ հարցեր: Մանրամասները տե՛ս **Тунян В. Г.** Эчмиадзинский вопрос в политике России 1873-1903 гг., с. 146.

² Կանոնի մանրամասները տե՛ս **ՀԱԱ**, ֆ. 56, ց. 15, գ. 380, ք. 8:

պետական վերնախաւի ըմբոստությունը: Այսպես, ներքին գործերի նախարարին ուղղված նամակում կաթողիկոս Մկրտիչ Խրիմյանը նշում է, որ երզնան հետ կապված որոշումն իրավական առումով հիմնավորված չէ այն պարզ պատճառով, որ հոգևոր ոլորտի հարցերը չեն կարող կանոնակարգվել քաղաքացիական իրավունքի նորմերով: Հիմնավորելով սեփական մոտեցումն՝ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը պնդում է, որ երբումն ինքնին կրոնական ակտ է, այդ իսկ պատճառով էլ այն դուրս է աշխարհիկ իշխանությունների իրավասության ոլորտից: Նա նաև նշում է, որ միանգամայն անհեթեթ է այն պատկերացումը, թե հայոց լեզուն Հայ եկեղեցու կանոնական լեզուն չէ և հիմնավորում, որ վաղ շրջանից հայոց լեզուն անփոփոխ կերպով եղել է Հայ եկեղեցու կանոնական լեզուն և, որ երբևէ որևէ կրոնական ծիսակատարություն Հայ եկեղեցում այլ լեզվով չի կատարվել¹:

Այս ամենն էլ 20-րդ դարակազմին մեծապես նպաստեցին այն բանին, որ հանուն ազգային ինքնության և ազգապահպանության ազգային-քաղաքական ուժերի հետ կաթողիկոս Մկրտիչ Խրիմյանի գլխավորած Հայ եկեղեցին ևս կանգնեց գոյապայքարի դիրքերում: Այս պարագայում պետք է կարևորել այն, որ նշված իրողությունը չի մերժվել նաև խորհրդահայ պատմագրության կողմից և բազմաթիվ հետազոտողներ փաստարկված կերպով ցույց են տվել, որ Հայ եկեղեցու և հոգևոր դասի դեմ կատարված ամեն մի ոտնձգություն այլ բան չէր, քան մարտահրավեր հայ ժողովրդի ազգային նկարագրի և ինքնորոշման դեմ:

1899 թ. կառավարությանն ուղղվեց ևս մեկ գաղտնի տեղեկագիր, որի հիմնական թիրախը կրկին հայկական տարրն էր, իսկ վերջինիս առանցքը՝ եկեղեցին և հոգևորականությունը: Համարելով, որ հայերը չեն հրաժարվել անկախ պետականու-

թյուն ունենալու իրենց վաղեմի երազանքից, Վ. Գուլիցինս այդ ամենի համար մեղադրում էր հայ հոգևորականությանը, հայկական մամուլին և հայ հեղափոխական կոմիտեներին: Հատկանշական է և այն, որ նրա մեղադրանքների հիմնական թիրախը կաթողիկոսի անմիջական շրջապատն էր, որի խորհուրդների հետևանքով, ըստ Վ. Գուլիցինի, «կաթողիկոսը մղում էր բռնել մի ընթացք, որ համաձայն չէ կառավարության տեսակետներին»¹: Կառավարչապետն իր մտահոգությունն էր հայտնում նաև Հայոց Հայրիկի՝ կաթողիկոսի օրեցօր աճող հեղինակության կապակցությամբ, որը, նրա համոզմամբ, նվիրապետի «ինքնուրույն» և «ինքնագլուխ» գործունեության արդյունքն էր: Հայերի հեղափոխական նկրտումները զսպելու նպատակով Վ. Գուլիցինն առաջարկում էր մեծացնել կաթողիկոսի և Էջմիածնի Սինոդի նկատմամբ ճնշումները, իսկ խոռվություններից խույս տալու և կաթողիկոսին հեղափոխական ազդեցություններից զերծ պահելու նպատակով առաջարկվում էր Սինոդի անդամությունից զրկել վարդապետներ Վահան Տեր-Գրիգորյանին և Նահապետ Նահապետյանին²:

Հայ եկեղեցու և հոգևոր դասի նկատմամբ «ճնշման դաշտ» ձևավորելու գուլիցինյան մեխանիզմը ենթադրում էր մի շարք հաջորդական քայլեր: Դրանցից առաջինը համարվում էր ազգային ծխական դպրոցների փակումը և դրանց բազայի հիման վրա նոր՝ ռուսական դպրոցների բացումը: Այդ գործընթացը նախատեսվում էր լրացնել նաև «ազգայնականության» դեմ մեծ հաջողությամբ կիրառվող այնպիսի գործոնով, ինչպիսին գրաքննությունն էր, որի շրջանակներում առաջնահերթ տեղ էր տրվում Էջմիածնի «Արարատ» պաշտոնաթերթին, քանի որ այն

¹ Տե՛ս Тунян В. Г. Эчмиадзинский вопрос в политике России 1873-1903 гг., с. 151.

¹ Գ. Լազեան, Հայաստան և հայ դատը հայ և ռուս յարաբերութիւնների լոյսին տակ, Երևան, 1991, էջ 92:

² Տե՛ս նույն տեղում:

առաջարկում էր «որոշակի ծրագիր» ստեղծել, որը պետք է համահունչ լիներ այդ նպատակով կառավարչապետի դիվանում պատրաստված կանոններին: Բացասական գնահատականի էին արժանացել նաև հայ բարեգործական կառույցները, որոնք, Վ. Գոլիցինի պնդմամբ, շեղվել էին իրենց հիմնական նպատակից և զբաղված էին «աւելի շատ քաղաքականութեամբ, քան թէ բարեգործութեամբ»¹: Այդ քայլով ռուսական իշխանությունները փորձում էին հայ հպատակներին զերծ պահել եվրոպական արժեքներից և ազդեցությունից, քանի որ բարեգործական ընկերությունների հիմնական նպատակներից մեկն էլ հայ երիտասարդներին եվրոպական կրթություն և դաստիարակություն տալն էր, ինչը, Վ. Գոլիցինի համոզմամբ, հակառակ էր ռուսական կառավարության քաղաքականության սկզբունքներին: Արևմտյան ազդեցությունից զերծ պահելու նպատակներից զատ՝ ռուսական իշխանությունները փորձում էին ռուսական ազդեցությունն ուժեղացնել՝ դարոցներում ռուսական կրթական ծրագրեր ներդնելու միջոցով, որով, գործնականում, թուլացնում էին «ցեղային եւ կրոնական ձգտումները»:

Սեփական հաջողություններով ոգևորված՝ Վ. Գոլիցինը 1901 թ. նախարարների ժողովին ներկայացրեց հայ ժողովրդի վերջնական ուժացման նոր՝ հայերին Սիբիր գաղթեցնելու ծրագիրը: Ճիշտ է, այն մերժվեց նախարարների ժողովում, սակայն, այդուհանդերձ, այս պարագայում դժվար է չտեսնել ընդգծված հակահայ երանգավորում ունեցող մտածելակերպը և դարավոր ավանդույթներ ունեցող ժողովրդի նկատմամբ թշնամական կեցվածքը: Վ. Գոլիցինին պարզապես խորհուրդ տրվեց Կովկասից վտարել ոչ թե ողջ հայ ազգին, այլ՝ փոքրաթիվ անջատողականներին²:

20-րդ դարասկզբին Հայ եկեղեցու դեմ ցարական հալածանքների շարքում հարկ է թվարկել նաև պետական խորհրդի անդամ Է. Ֆրիշի գլխավորությամբ 1900 թ. հատուկ միջգերատեսչական կոմիտեի ստեղծումը: Հենվելով Վ. Գոլիցինի ներկայացրած տվյալների վրա՝ մարտի 7-ին արտաքին գործերի նախարար Ս. Սուրավյովը Կովկասի վերաբերյալ շարադրեց իր կարծիքը: Նրա կողմից եկեղեցու դեմ բերված հիմնական մեղադրանքը հիմնված էր վերացական փաստարկների վրա, քանի որ նա համարում էր, թե Հայ եկեղեցին համակրանք է տալիս հեղափոխական ուժերի նկատմամբ: Եվ, չնայած այդ մեղադրանքին, հմուտ դիվանագետ Ս. Սուրավյովը դեմ էր եկեղեցու գույքի բռնագրավմանը: Նա համարում էր, որ այդ քայլը մեծ վնաս կհասցներ Ռուսաստանի միջազգային հեղինակությանը և Ռուսաստանի հարավային շրջաններում կուժեղացներ հակապետական տրամադրություններ: Նախարարը հարցն արժևորում էր նաև աշխարհաքաղաքական տեսանկյունից՝ համարելով, որ Օսմանյան թուրքիայում ապրող հայերի շրջանում Ռուսաստանի հեղինակազրկումը ռուս-թուրքական պատերազմում կհանգեցներ հայերի օգնության կորստին: Մարտի 28-ի նիստում Ս. Սուրավյովը քննարկվող հարցին անդրադարձավ նաև կրոնական տեսանկյունից՝ պնդելով, որ եկեղեցու գույքի բռնագրավումը Կովկասում ապրող քրիստոնյա հայ ազգաբնակչությանը շիա և սուննի մուսուլմանների հետ համեմատած կդնեն շատ վատ վիճակում: 1900 թ. մայիսի 8-ի նիստում կոմիտեն արձանագրեց, որ ռուսական արտաքին քաղաքականության հիմնախնդիրները զերակա են, որը Պարսկաստանի և Թուրքիայի վրա ունեցած Ռուսաստանի ներկա ազդեցության պայման-

¹ Նույն տեղում, էջ 93:

² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 95:

¹ Նախարարը նկատի ուներ այն, որ 1836 թ. մարտի 11-ի Պոլսեմեհայով ցարական կառավարությունը Հայ եկեղեցուն մյուս դավանությունների հետ հավասար իրավունքներ էր տվել:

ներում չի կարելի ավարտված համարել: Եկեղեցական գույքի բռնագրավումը ոչ միայն չի նպաստի, այլև՝ կխոչընդոտի այդ ազդեցության տարածմանը: Սկզբունքորեն ռուսական իշխանությունները դեմ չէին եկեղեցու գույքի բռնագրավմանը, սակայն այն համարում էին ժամանակավրեպ: Ս. Մուրավյովի առարկություններին համահունչ էր նրա տեսակետը պաշտպանող Ս. Վիտտեի կարծիքը, որը, հարցի էությունը տեղափոխելով բարոյական հարթություն, հռչակեց, թե «հայերի հավատքը մոտ է ռուս ուղղափառ եկեղեցու հավատքին» (ընդգծումը մերն է՝ Հ. Հ.):

1901 թ. հուլիսի 26-ին Նիկոլայ II-ը հաստատեց հատուկ կոմիտեի եզրակացությունը, որի համաձայն պետք է վերահսկողություն սահմանել Էջմիածնի, նրա ֆինանսական ելքերի և մուտքերի նկատմամբ: Պարտադիր էր համարվում նաև ռուսաց չեզվի գործածումը, առաջնային էր համարվում աշխարհիկ ղեկավարության համաձայնությամբ հոգևորականներ նշանակելու պրակտիկան, ինչպես նաև նախատեսվում էր հատուկ բարեփոխումներ անցկացնել Գևորգյան հոգևոր ճեմարանում:

Հարկ ենք համարում մատնանշել այն իրողությունը, որ Հայ եկեղեցու նկատմամբ որդեգրած թշնամական քաղաքականության մշակման գործում Վ. Գոլիցինը հենվում էր նաև Խրիմյան կաթողիկոսից դժգոհ և ընդդիմադիր հոգևորականության վրա: Մասնավորապես, նա մեծ տեղ էր հատկացնում Սինոդի այն անդամներին, որոնք բողոքում էին, թե Էջմիածնի ոչ բոլոր եկամուտներն են ենթարկվում Սինոդի վերահսկողությանը, տարբեր ձեռնարկումների համար գումարներ են ստանում Արևմտյան Հայաստանի հայերին և դրանց մի մասը տնօրինվում էր կաթողիկոսի հորեղբորորդի Խորեն Խրիմյանի կողմից: Հարաբերությունների հերթական սրման առիթ հանդիսացավ նաև Խրիմյանի այն ձեռնարկումը, որով նա ցանկանում էր Հայ եկեղեցու

Բեսարաբիայի հողերը վարձակալությամբ տալու դիմաց ստանալ 200 հազ. ռուբլի: Սկզբնաղբյուրների վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել նաև, որ քննարկվող հարցն ուներ այլ տեսանկյուն ևս: Բանն այն էր, որ Էջմիածնի գումարները Սինոդի վերահսկողությանը հանձնելը գործնականում կնշանակեր, որ թուրքական բռնաճնշումներին ենթարկվող արևմտահայերն անուղղակի կախման մեջ կընկնեին ռուսական իշխանությունից, իսկ նրանց ազգային ինքնության և կրոնական պատկանելության համար անհրաժեշտ միջոցների մի զգալի մասը չէր կարող հասցվել հասցեատերերին¹: Այդ փաստն էր արձանագրում նաև Սինոդի դատախազ Կանչելին, որի կարծիքով վերը նշվածը ոչ թե միամիտ արարք էր, այլ՝ «մտածված և գիտակից գործողություն, որտեղ առկա են կանխամտածված չար մտադրություններ»²:

Մ. 325-

Հակաէջմիածնական քաղաքականության ծավալման գործում իր դերն ունեցավ նաև Կանչելիի մոտեցումը, որը Կովկասի կառավարչապետին մեղադրում էր այն բանում, թե, իբր, նա Էջմիածնի կաթողիկոսին թույլ էր տվել իրադրության լիիրավ տեր լինել, որն էլ ցարական կառավարության համար ավելորդ դժվարություններ էր ստեղծել: Նա Վ. Գոլիցինին կոչ էր անում ավելի վճռական քայլերի դիմել և համոզման քաղաքականության փոխարեն անցնել հարկադրման քաղաքականության: Կանչելին ուղղակի պնդում էր, որ Հայոց կաթողիկոսին և Սինոդի անդամներին «պետք է ցույց տալ, որ այնտեղ, որտեղ ուժի մեջ է մտնում ռուսական օրենքը, այդտեղ վերջանում են հոգևոր դա-

¹ Витте С. Ю. Избранные произведения. М., 1991, с. 397.

¹ Թեև այդ իրողությունը չափազանց հասկանալի էր Զոգևոր Սինոդի բոլոր անդամներին, այնուհանդերձ, 1901 թ. մայիսի 2-ին Սինոդի անդամ եպիսկոպոս Մարգար Բարխուդարյանը հրաժարվեց ներկայանալ ճիստի: Այդ հարցում նրան աջակցեց Սինոդի մեկ այլ անդամ՝ Աշոտ Շահյանցը:

² Մեջբերումն ըստ Тунян В. Г. Эчмиадзинский вопрос в политике России 1873-1903 гг., с. 160. Տե՛ս նաև ЗУА, ф.113, г. 2, қ. 379, р. 3:

սի բոլոր կամայականությունները»¹: Այդ իրադարձությունների սրամարտական շարունակությունն էլ դարձավ 1901 թ. մայիսի 31 ին ներքին գործերի նախարար Դ. Սիպյագինին ուղղված Վ. Գոլիցինի կամակը, որը, կառավարության հակաեջմիածնական ակրեցությունն ուժեղացնելու նպատակով, առաջարկում էր իրականացնել մի շարք կտրուկ միջոցառումներ: Բարեբախտաբար, իրադարձությունների ընթացքը ցույց տվեց, որ ռուսական իշխանությունները դեռևս ի գործու չէին միևնույն վերջ հասցնել էջմիածնի նկատմամբ մշակվող խտրական քաղաքականությունը: Այդ իսկ պատճառով էլ 1901 թ. հունիսի 19-ին Վ. Գոլիցինին ուղղված նամակում Դ. Սիպյագինը խորհուրդ էր տալիս առաջնորդվել միայն Է. Ֆրիշի կոմիտեի կայացրած որոշումներով:

Ինչպես վկայում են վավերագրերը, Հայ եկեղեցու նկատմամբ ցարական կառավարության խտրական քաղաքականության բաղկացուցիչ տարրերից հաջորդյալ ազգամիջյան բախումների հրահրումն էր: Պատմագիտության մեջ տիրապետում է այն տեսակետը, որ այդ բախումների սպասվելիք արդյունքը երկու կողմերի թուլացումն էր և զույգ կողմերին առանձին-առանձին ճնշելը²: Ընդունելով այդ տեսակետը՝ այնուամենայնիվ, պետք է համաձայնել և այն պնդմանը, թե ռուսական հզոր տերության համար ուժային եղանակով ծայրամասերում բնակվող ժողովուրդներին ճնշելը մեծ խնդիր չէր կարող ներկայացնել: Իրականում այդ բախումների հրահրումը նպատակ ուներ հայ հասարակության ուշադրությունը շեղել ցարական քաղաքականությունից և եկեղեցանպաստ ժողովրդական շարժումն ուղղորդել դեպի հայ-թաթարական բախումները³: Բայց, ինչպես ցույց

տվեցին հետագա իրադարձությունները, ռուսական կառավարությունը հաշվի չէր առել հայ ազգի հոգեկերտվածքին բնորոշ մի շատ կարևոր գիծ, այն, որ համազգային բնույթի վտանգը կարող էր միավորել հայ հասարակության բոլոր շերտերին՝ ազգային և կուսակցական գործիչներին, մտավորականներին և հոգևորականներին: Սիավորման այդ միտումներն էլ՝ ավելի հրատապ էին դարձել այն պատճառով, որ վտանգվում էր «հայոց ազգային կրոնը» և Հայ եկեղեցին, որը «...եղած է այն միակ յօթնակապը, որ Հայկայ սերունդին ցրուած մնացորդները կրցած է իրարմէ անջակտելի պահել, և իբրեւ մեկ ազգ պահպանել»¹:

Հակահայկական քաղաքականության օրինաչափ բնույթի վկայությունն է նաև ռուսական կառավարության խոնարհ սպասավոր հանդիսացող ժամանակի մամուլը, որը, գործնականում, Կովկասում ապրող ժողովուրդների միջկրոնական հարաբերություններն սրելու ակտիվ խոսափող էր: Այսպես, «հեղափոխական» հայերին մեղադրելով «ինսագանդ» մահմեդականների նկատմամբ նախապատրաստվող «անհանդուրժողական» գործողությունների մեջ, ռուսական մամուլը Կովկասում ապակայունացնող տարր էր համարում Արևմտյան Հայաստանից ներգաղթածներին, որոնք, իրենց սոցիալական կարգավիճակի բերումով, թշնամական վերաբերմունք ունեին մահմեդական տարրի նկատմամբ²: Ստացվում էր տրամաբանական արատավոր շոջան, որի արդյունքում զոհն ու դահիճը ներկայացվում էին միևնույն հարթության վրա: Արդյունքում քրիստոնյա հայերը ոչ միայն ստիպված էին պաշտպանվել հավատակից Ռուս ուղղափառ եկեղեցու և արևմտյան եկեղեցիների քարոզիչներից, այլ նաև՝ կենաց պայքար մղել մահմեդականների դեմ: Միջկրոնական

¹ ՂԱԱ, ֆ. 113, ց. 2, գ. 379, ք. 4:

² Տե՛ս Վ. Երկանյան, Պայքար Անդրկովկասում հայկական նոր դպրոցի համար, Երևան, 1970, էջ 217:

³ Տե՛ս Է. Կոստանդյան, Ակրտիչ խրիմյան (Հասարակական-քաղաքական գործունեությունը), Երևան, 2000, էջ 416-419:

¹ Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Հայոց եկեղեցին, Կոստանդնուպոլիս, 1911, էջ 245:

² Տե՛ս Величко В. Л. Кавказ, Русское дело и междуплеменные вопросы, СПб, 1904. с. 144.

հակասություններից զատ, ռուսական կառավարությունը չցանկանալով հարաբերությունները սրել թուրքական կառավարության հետ, Վ. Գոլիցինի ջանքերով մեծ արգելքներ հարուցեց Թուրքիայից ներգաղթած հայերի առջև:

Վավերագրերի անկանխակալ վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ ցարական կառավարության հակաէջմիածնական քաղաքականությունն այդքանով չէր սահմանափակվում: Կառավարության դիրքորոշումը որոշակիորեն արտացոլված էր էջմիածնի երկու՝ հոգևոր և ազգային գործառույթների սահմանափակման ոլորտներում: Ազգային կյանքում էջմիածնի դեմ ուղղված ամենաակնեղև քայլը դպրոցների նկատմամբ վարվող քաղաքականությունն էր, որը բազմակողմանի վերլուծության է ենթարկվել պատմագիտական գրականության մեջ: Սակայն որոշակի բացթողում կարելի է համարել էջմիածնի հոգևոր դերի սահմանափակմանն ուղղված ցարական կառավարության դիրքորոշման քննական վերլուծությունը: Այս առումով ավելորդ չենք համարում նշել, որ այդ համատեքստում ազգային հետ սերտորեն շաղկապված հանդես են գալիս նաև հոգևոր-կրոնական ինքնուրույն ընկալումները: Հոգևոր ոլորտում էջմիածնին տեսականորեն հևարավոր էր պարտության մատնել միայն այլընտրանքային գաղափարախոսության կամ օտար դավանանքի ներմուծմամբ, երբ Հայ եկեղեցու դավանաբանության դեմ հանդիման կանգնած կլինեի Ռուս եկեղեցու ուղղափառ դավանաբանությունը: Հավատքային խնդիրը հևարավոր էր իրականացնել միայն համապատասխան դավանաբանական փոփոխությունների արդյունքում, որը, ինչպես ժամանակին պապական Հռոմի ոտնձգությունները դատապարտված էր անհաջողության¹: Այսպես, 1903 թ. հունիսի 12-ին հաջորդած ազգային բուռն իրադարձությունների հետևանքով ռուսական իշխանու-

¹ Տե՛ս Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Հայոց եկեղեցին, էջ 235:

թյունները որոշ չափով մեղմացրեցին իրենց հակաէջմիածնական քաղաքականությունը և, օրեցօր ուժգնացող ժողովրդական ալիքը զսպելու ցանկությամբ, փորձեցին «հիմնավորել», թե իրենք չեն «դիպչում ոչ կրօնքին եւ ոչ եկեղեցական սրբութիւններին»¹: Իհարկե, «կրօնին չդիպչելու» հավաստումը լոկ պատրանք էր, քանի որ եկեղեցուն իր ունեցվածքից զրկելով՝ իշխանությունները գործնականում կաշկանդել էին էջմիածնի ազատ գործելու հևարավորությունները: Վերոնշյալի ապացույցն այն էր, որ ցարական իշխանությունը նախատեսել էր էջմիածնում, Մայր Աթոռին կից, կառուցել Հայոց Մայր Տաճարից մեծ ուղղափառ եկեղեցի, իսկ մինչ այդ եկեղեցու շինարարության ավարտը էջմիածնում պետք է գործեր ժամանակավոր ուղղափառ եկեղեցի²: Միաժամանակ, ուղղափառություն ընդունած հայերին իշխանությունները համարում էին «լրտեսական առաքելություն իրականացնողներ», քանի որ նրանք պետք է մանրամասն տեղեկություններ տային հեղափոխական ամեն մի շարժման մասին: Հաշվի առնելով նոր գաղափարախոսության գրավչությունը և հավատափոխության հետ ուղեկցվող քաղաքական ու սոցիալական վիճակի բարելավումը՝ Վ. Գոլիցինի անմիջական ջանքերով կազմակերպված «հոգևոր ներխուժումը» կարճ ժամանակ անց տվեց իր պտուղները: Արդեն 20-րդ դարասկզբին միայն էջմիածնի շրջակայքում հաշվվում էին շուրջ 70 ուղղափառ հայ ընտանիքներ, որոնք, որպես ազգային դավաճաններ, իրենց ազգակիցների կողմից ենթարկվում էին դաժան հալածանքների³:

¹ Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, էջմիածին, 2001, հ. 9, էջ 5572:

² ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 6, էջ 2670-2674:

³ Տե՛ս Тунян В. Г. Последний период патриаршества Хримяна 1904-1907 гг., с. 41-42.

Ցարական կառավարության վարած այսօրինակ քաղաքականությունը սերտորեն շաղկապված էր նաև Ռուս ուղղափառ եկեղեցու շահերի պաշտպանության հետ, քանի որ կառավարությունը բավականին հետևողական էր Ռուս ուղղափառ եկեղեցին իբրև ազգային և պետական կառույց պահպանելու և հզորացնելու գործում: Վերոնշյալի ամենավառ ապացույցը Ռուսաստանից վտարված ռուս ավետարանականներն էին, որոնք արքայիցին չհամարձակվեցին հայաստան և բնակություն հաստատեցին Վաղարշապատ ավանում¹: Կարծում ենք, որ այս ամենը վառ վկայությունն է այն բանի, որ ցարական կառավարությունը ջանքեր չէր խնայում հայերի հոգևոր կենտրոնին կից ստեղծել այլընտրանքային կրոնական գաղափարախոսությունների խայտաբղետ համակարգ²:

Այս տեսանկյունից հետաքրքրական է այն հանգամանքը, որ արդեն 1906 թ., երբ գործունեության որակական նոր մակարդակի էին հասել Հայ եկեղեցին և ազգային կուսակցությունները, մեծ թվով ուղղափառ հայեր սկսեցին վերադառնալ Հայ եկեղեցու գիրկը³: Եվ ամենևին էլ պատահական չէր, որ Կովկասի փոխարքա Ի. Վորոնցով-Ղաշկովն այդ գործընթացը մեկնաբանում էր իբրև ուղղափառ հայերի նկատմամբ հայ հեղափոխական կոմիտեների ճնշման արդյունք: Եվ, եթե հաշվի առնենք այն պայմանները, որոնց ազդեցությամբ հրապարակ իջան հայ ուղղափառները, կարող ենք վստահորեն պնդել, որ հավատոր-

ությունը պայմանավորված էր ոչ թե դավանաբանական համոզմունքների, այլ՝ քաղաքական պայմանների փոփոխմամբ:

Ի մի բերելով այդ ամենը կարող ենք վստահորեն պնդել, որ 19-րդ դարի 90-ական թվականների նմանությամբ՝ 20-րդ դարակզբին ևս ռուսական կառավարությունն իրականացնում էր հայ ժողովրդի և Հայ եկեղեցու ուժացման քաղաքականություն: Ընդ որում, վերջինս կարելի է համարել դեռևս 1891 թ. փետրվարի 12-ին Պետերբուրգում տեղի ունեցած «Հայկական գործերի խորհրդակցության» ժամանակ ընդունված ծրագրային փաստաթղթերի գործնական իրականացում: Բանն այն է, որ նշված խորհրդակցությունը հստակորեն արձանագրեց, թե հայերի կրոնական հարցերը պետք է գտնվեին ռուսական իշխանությունների ուշադրության կենտրոնում, և չպետք է թույլ տրվեին այնպիսի քայլեր, որոնք կարող են խոչընդոտել ռուսական էթնիկ տարրի հետ հայ ժողովրդի ձուլումը: Այդ նպատակին հետամուտ լինելու համար խորհրդակցությունն առաջարկում էր հայոց կաթողիկոսին գրկել արտոնություններից, իսկ եկեղեցական-ծխական դպրոցներն աստիճանաբար ենթարկել ուսումնական վարչությանը⁴:

Պարասկզբին ցարական կառավարության վարած հայա-հալած քաղաքականությունն իր տրամաբանական ավարտին հասավ 1903 թ. հունիսի 12-ի եկեղեցական գույքի բռնագրավման մասին օրենքով: Այդ որոշմամբ ռուսական իշխանությունները փորձեցին վերջնականապես կազմալուծել Հայ առաքելական եկեղեցին՝ այն դարձնելով կառավարությանից ֆինանսական կախում ունեցող սովորական վարչական մարմին: Կարծում ենք միանգամայն ակնհայտ է, որ ցարական կառավարությունը հասկանում էր, թե հայոց հոգևոր կենտրոն էջմիածնի նկատմամբ կատարվող կտրուկ ոտնձգություններն արժանի

¹ ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 14, գ. 89, թ. 167:

² Այդ մասին տես Հայ ժողովրդի պատմություն (խմբ. Ծ. Պ. Աղայան, Ա. Գ. Հովհաննիսյան, Մ. Գ. Ներսիսյան, Գ. Ա. Գալոյան և ուրիշ.), հ. VI, Երևան, 1981, էջ 394:

³ Դավանափոխված հայերի ազգային եկեղեցի վերադառնալու հարցը կարգավորվում էր կաթողիկոս Խրիսյանի 1905 թ. հունիսի 16-ի թիվ 171 կոմնդակով:

⁴ ՀԱԱ, ֆ. 821, ց. 139, գ. 84, թ. 10-12:

հակահարվածի կարժանանային ժողովրդական լայն զանգվածների կողմից: Սակայն, մյուս կողմից, Էջմիածինն անհրաժեշտ էր ցարին՝ ժողովրդին զսպաշապիկ հագցնելու և հայերի շրջանում կառավարությանը ենթակա տեղական կառույց ունենալու համար: Ավելին, ցարական կառավարությունը Էջմիածնի Մայր Աթոռը դիտում էր որպես «յուրօրինակ դիվանագիտական ներկայացուցչություն» արտասահմանում և նպատակ ուներ նրա միջոցով իր ազդեցությունն ուժեղացնել նաև Ռուսաստանից դուրս ապրող հայերի շրջանում: Այդ քաղաքականության օղակներից մեկն էլ պետք է համարել այն, որ ռուսական կառավարության արտաքին քաղաքական շահերին հակասող Կ. Պոլսի պատրիարքության հեղինակության բարձրացման դեմ ցարիզմը ցանկանում էր հակակշիռ ստեղծել ի դեմս Էջմիածնի և դրանով Ռուսաստանի նկատմամբ դրական վերաբերմունք ապահովել թուրքահպատակների շրջանում: Իր հերթին, Բարձր Պուռն էլ, քաջ զինակցելով իրերի դրությունն, ամեն կերպ փորձում էր բարձր պահել Կ. Պոլսի պատրիարքության հեղինակությունը:

Չնայած նրան, որ ցարական իշխանությունը փորձում էր ամեն կերպ հավասարության նշան դնել երկու հոգևոր կենտրոնների ունեցած դերի և իրավասությունների միջև, այնուամենայնիվ, պետք է նկատել, որ Էջմիածնի և Կ. Պոլսի եկեղեցական կենտրոններն էապես տարբերվում էին իրարից թե՛ իրենց վարչական կառույցով և թե՛ համայնքի կյանքում ունեցած իրավասությունների շրջանակներով: Իր ելույթներից մեկում կաթողիկոս Խրիմյանը, համեմատելով Արևմտահայաստանում և Արևելահայաստանում հայերի վիճակը, նշում էր, որ երկու դեպքում էլ այն բարվոք համարել չի կարելի: Չնայած որ հայերը տառապում էին պետական ապարատի օրեցօր խստացող մամլիչի ներքո, այնուամենայնիվ, մի շարք առանցքային հարցերում թուրքական կառավարության վարած քաղաքականությունը տարբերվում էր ցարական Ռուսաստանի վարած քաղաքակա-

նությունից, որոնցից առաջնային կարելի է համարել ազգային ինքնորոշման իրավունքի որոշակի դրսևորումները և դրա հետ սերտորեն կապված հոգևոր-կրոնական կյանքը: Եթե վերոնշյալ հիմնահարցերի առնչությամբ թուրքական կառավարությունը կատարում էր առանձին վերապահումներ, չնայած զավանդերում ֆիզիկական հաշվեհարդարի երևույթները չէին դադարում, այնուհանդերձ, ռուսական իշխանությունների վարած քաղաքականությունը մեկ հարցում էապես մերձենում էր օսմանյան քաղաքականությանը, քանի որ ընդգծված միտում ուներ ոչնչացնել Հայոց եկեղեցին և կրոնը¹: 1863 թ. արևմտահայերի Սահմանադրությունը հոգևոր հարցերում մեծ տեղ էր վերապահել Խառը ժողովին՝ դրանով իսկ ապահովելով աշխարհիկ տարրի մասնակցությունը եկեղեցական գործերին²: Կ. Պոլսի պատրիարքության կառավարման գործում աշխարհիկների մասնակցությունը, ինչպես նշում է Մ. արք. Օրմանյանը, դրսևորվում էր եկեղեցու զոյատևման համար աշխարհիկների կողմից կատարված բարեգործությունների և հանգանակությունների տեսքով³: Էջմիածինը ևս ձգտում էր եկեղեցական գործերին մասնակից դարձնել աշխարհիկներին, սակայն, կայացած համակարգի բացակայության պատճառով, այդ մասնակցությունն էապես տարբերվում էր արևմտահայերի եկեղեցական կյանքում աշխարհիկների ունեցած մասնակցությունից: Այդ էր պատճառը, որ կաթողիկոս Խրիմյանը դարասկզբին այդ խնդիրը փորձեց վերջնականապես լուծել՝ Էջմիածնում պարբերաբար խորհրդակցություններ հրավիրելու միջոցով, որոնք պետք է հող նախապատ-

¹ Տե՛ս կաթողիկոս Մ. Խրիմյանի ելույթը Թալիմում, **ՀԱԱ**, ֆ. 95, ց. 1, գ. 6, էջ 2975:

² **Հ. Սիրունի**, Օրմանյան և իր ժամանակը, «Էջմիածին», 1961, է. էջ 34-49, 1961, Ը, էջ 49-61:

³ **Մաղաքիա արք. Օրմանեան**, Հայոց եկեղեցին, էջ 10:

րաստեին եկեղեցական ժողովի հրավիրման համար: Եկեղեցական գործերին աշխարհիկ գործիչների ներգրավելով՝ կաթողիկոս Խրիմյանը գործնականում նպատակ ուներ է՛լ ավելի ժողովրդականացնել Հայ եկեղեցին, որը հնարավորություն կտար դիմակայելու արևմտյան այնպիսի ախտերի, ինչպիսիք էին «կղերականութիւնը»¹ և «անտարբերականութիւնը»²: Վավերագրերի և սկզբնաղբյուրների վերլուծությունը թույլ է տալիս վստահաբար պնդել, որ եկեղեցու կառավարման գործում աշխարհիկ տարրի դերի մասնակցության մեծացումն ունեցավ ինչպես դրական, այնպես էլ բացասական հետևանքներ, ինչը վառ դրսևորվեց Էջմիածնի 1906 թ. Կենտրոնական ժողովի քննարկումների ժամանակ:

Էջմիածնի դիրքերի թուլացմանն ուղղված ցարական կառավարության քաղաքականության իրականացման հիմնական գործիքը տեղական իշխանությունն էր՝ ի դեմս Վ. Գոլիցինի, որին դիվանագիտական ճկուն խաղերի համար, շատ հաճախ խանգարում էր իր չափից դուրս հայատյացությունը: Ժողովրդական լայն զանգվածների շրջանում Էջմիածնի դերի և դիրքի խարխլման նպատակով կառավարությունն օգտագործում էր իր գաղափարական գիևանոցը, որն այդ շրջանում ներկայանում էր Ռուս ուղղափառ եկեղեցու կողմից քարոզվող գաղափարական այլընտրանքի տեսքով: Այդ քաղաքականությունն իրագործող Վ. Գոլիցինը ևս քաջ գիտակցում էր, որ հայ տեսակը իր ազգային ինքնուրույնությունը և միասնությունը կարողացել է պահպանել հիմնականում ազգային՝ Հայ առաքելական եկեղեցու ջանքերի շնորհիվ: Այդ էր պատճառը, որ ուծացման քաղաքականության արագ իրագործման նպատակով նա, ոչնչի առջև կանգ չառնելով, ձգտում էր խարխլել Հայ եկեղեցու դավանանքը, և տեղերում հնարավորինս արմատավորել Ռուս ուղղափառ

եկեղեցու դավանաբանությունը՝: Այս ուղղությամբ կատարվող քայլերից առաջինը պետք է լիներ տնտեսապես Հայ եկեղեցու դիրքերի թուլացումը, որը հիմնականում կախված էր Ռուսաստանի տարածքում գտնվող նրա անշարժ գույքից ստացվող ֆինանսական միջոցներից: Հասկանալի է, որ եկեղեցու ֆինանսական վիճակի վատթարացումը կհանգեցներ ժողովրդի շրջանում նրա ունեցած ազդեցության թուլացման, իսկ դրան զուգահեռ՝ ավելացող ռուսական դպրոցները կդառնային Ռուս ուղղափառ եկեղեցու հավատքի նոր տիպի քարոզիչներ՝ դրանով իսկ պակասեցնելով Հայ առաքելական եկեղեցու դավանորդների շարքը և եկեղեցուն դնելով գոյության խնդրի առաջ: Սկզբնաղբյուրները վկայում են, որ դարասկզբին նոր բացվող ռուսական դպրոցներում ուսուցիչների մեծամասնությունն արդեն հայեր չէին, իսկ Հայ եկեղեցու և կրոնական դաստիարակության հարցերը մակերեսային բնույթ էին կրում³:

Եկեղեցուն և ժողովրդին սպառնացող նման արհավիրքներին դիմագրավելու համար առաջին պլան մղվեց հզոր և կայուն եկեղեցական կառույց ունենալու հարցը: Եկեղեցու հզորության կարևորագույն գրավականներից մեկն էր գրագետ և ուսյալ նվիրապետական դասի առկայությունը: Այս առումով եկեղեցական կառույցի ամրապնդումը պահանջում էր համակարգված

¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 186:

¹ Ռուս ուղղափառ եկեղեցին իրեն համարում էր Կ. Պոլսի հունական պատրիարքության օրինական իրավահաջորդը և դրանով իսկ հավատարիմ էր դավանաբանական այն սկզբունքներին, որոնք հաստատվեցին 451 թ. Քաղկեդոնի «տիեզերաժողովում»: Այս առումով պետք է նկատել, որ Հայ եկեղեցու դավանանքը դարերի ընթացքում դիմակայել է քաղկեդոնական եկեղեցիների բազմաթիվ ոտնձգություններին, որի արդյունքում «երկուս բնութեանց» բանաձևը ընկալվում էր իբրև ազգային ինքնությանը հակադրվող յուրօրինակ կոման:

² Տե՛ս Գ. Լազեան, Հայաստան և հայ դատը հայ և ռուս յարաբերությունների լոյսին տակ, էջ 124:

մտեցումներ թե՛ արտաքին և թե՛ ներքին վտանգներին դիմակայելու ուղղությամբ: Արտաքին վտանգ ասելով առաջին հերթին ի նկատի ունենք Հայ եկեղեցու դավանաբանական շահերի և դիրքի պաշտպանումն ու պահպանումը բավականաչափ կոտ դավանաբանական փիլիսոփայական համակարգեր ունեցող արևմտյան եկեղեցիներից: Հաշվի առնելով հատկապես այն հանգամանքը, որ դարասկզբին թե՛ բողոքական և թե՛ կաթոլիկ եկեղեցիները «բարեգործությունների» անվան տակ շարունակում էին իրենց ակտիվ քարոզչական գործունեությունը, իսկ Ռուս ուղղափառ եկեղեցին պետական օժանդակությամբ ձգտում էր հարկադրանքների միջոցով տարածել իր կառույցները, ուստի պարզ էր, որ Հայ եկեղեցուց մեծ ջանքեր էին պահանջվելու վտանգը չեզոքացնելու կամ առավելագույնս նվազեցնելու համար: Արտաքին վտանգի առկայության պայմաններում է՛լ ավելի կարևոր նշանակություն էին ձեռք բերում եկեղեցու ներքին կյանքում իրականացվելիք բարեփոխումները, որոնց մեջ իր ուրույն տեղն էր գրավում ուսյալ հոգևորականների պատրաստումը և, հատկապես, ծխական ու թեմական դպրոցներում որակյալ մասնագիտական ուսուցչական կազմի ձևավորումը: Կանոնավոր պետական կրթական ծրագրերի և պետական հոգածության բացակայության պայմաններում՝ հոգևորականն իր ուսերին պետք է վերցներ հաջորդ սերունդների կրոնական կրթության խնդիրն, իսկ դարասկզբի հայ հոգևորականի կրթական չափանիշները, մեղմ ասած, բավարար չէին այդ պատասխանատու գործի ստանձնման համար: Բացի այդ, դարասկզբին հայկական դպրոցներում մեծ թիվ էին կազմում օտարազգի ուսուցիչներն, ինչը ևս հղի էր կրթական հաստատություններում երիտասարդ սերնդին օտար գաղափարախոսություններով դաստիարակելու վտանգով: Հայ եկեղեցու գույքի բռնագրավման առթիվ արտասահմանի հայերին հղված Հ. Յ. Դաշնակցության կոչի մեջ նշված էր, որ Հայաստանում գործող «այդ վարժարաններու ուսուցիչներէն շատեր չեն պատկանիր հայ ազգութեան, որ

հայերու հետ միասին ոչ հայ երեխաներ ևս կը յաճախեն այդ վարժարաններէն մեծ մասը, ուր հայոց լեզու ու կրօնի դասավանդութիւնը դարձած է սոսկ ձեւականութիւն մը»¹:

Հայ եկեղեցու, հայկական դպրոցների, կրոնի և մշակույթի նկատմամբ ռուսական կառավարության կողմից վարվող քաղաքականությունը, չնայած որ ուներ ընդգծված բացասական երանգավորում, այնուամենայնիվ, հայ ժողովրդի և նրա մշակույթի քարոզչության տեսանկյունից ունեցավ նաև որոշակի դրական ազդեցություն: Հայկական խնդրի արհեստականորեն արձարծումն ստիպեց ռուսական մշակույթի ականավոր գործիչներին ոչ միայն իրենց ձայնը բարձրացնել Կովկասում տեղի ունեցող անարդարությունների դեմ, այլև՝ ուշադրություն դարձնել հարավում բնակվող փոքրաթիվ ժողովուրդների մեծաքմեք մշակույթին²:

Ցարական կառավարության նպատակաուղղված գաղութային քաղաքականության իրականացման ամենալուրջ խոչընդուող եկեղեցու կառավարման ներքո գտնվող ծխական և թեմական դպրոցներն էին: Այդ իսկ պատճառով էլ զուտ եկեղեցական հարցերում Հայ եկեղեցու դերի նվազեցումն ուղեկցվում էր հայկական դպրոցների ընդգծված ռուսականացմամբ: Ռուսա-

¹ **Նույն տեղում**, էջ 124: Պետք է նշել, սակայն, որ սովորող հայերի թիվը տոկոսային հարաբերակցությամբ գերազանցում էր մնացած ազգությունների թվին:

² Հայ ժողովրդի նկատմամբ վարվող քաղաքականության դեմ իրենց բողոքի ձայնը բարձրացրեցին կոմպոզիտորներ Կյուլին, Բալակիրևը, Ռիմսկի-Կորսակովը, գիտնականներ Ն. Մառը, Ս. Կովալսկին, Ա. Վեսելովսկին, Է. Ուխտոմսկին և ուրիշներ: Հայ մշակույթի և պատմության պաշտպանությանն էին ուղղված նաև Ռուսաստանում քարգմանված և հրատարակված բազմաթիվ հոդվածներ ու գրքեր: Մանրամասները տես **Վ. Երկանյան, Պայքար Անդրկովկասում հայկական նոր դպրոցի համար**, էջ 226-227, **Геноцид армян в Османской империи: Сборник документов и материалов** (Под ред. М. Г. Нерсисяна). Ереван, 1982, с. 151-179.

կան կառավարությունը ցանկանում էր տեղական միջոցներով, առանց պետական ֆինանսների ներդրման, իրագործել իր գաղութային նպատակները: Սրա հետևանքը եղավ այն, որ այս քաղաքականությունը հանդիպեց ժողովրդական լայն զանգվածների կատաղի դիմադրությանը: Հայ ժողովուրդը հրաժարվում էր իր ֆինանսական միջոցները տրամադրել այն դպրոցին, որտեղ չէին դասավանդվում հայոց լեզուն և հայոց կրոնը¹: Աշխարհիկների ընդդիմությանը զուգընթաց նոր կարգին ընդդիմացան և հրաժարվեցին դրա համար գումարներ հատկացնել նաև եկեղեցիները: Այդ պատճառով Երևանում որոշ կալվածքների շուրջ եկեղեցու կողմից դատական վեճեր հարուցվեցին ուսումնական վարչության դեմ, որն ապօրինաբար զավթել էր այդ կալվածքները: Դատարանը փաստերի հիման վրա պարտավորված էր բավարարել եկեղեցու հայցադիմումները:

Զգալով հայ լուսավորչական գործին և եկեղեցուն սպառնացող վտանգը՝ 1902 թ. աշխարհիկ ու հոգևոր անձանցից բաղկացած հանձնաժողովի կողմից, մեկ ու կես տարվա ընթացքում պատրաստված նախագծի հիման վրա Սկրտիչ Խրիմյանը կատարեց իր ծրագրային կարևորագույն ձեռնարկումներից մեկը, որով փորձեց կարգավորել ծխական համայնքներում բարեփոխումների անցկացումը: Համաձայն նոր բարեփոխումների նախագծի՝ եկեղեցու հոգևոր սպասավորները պետք է ընտրվեին ծխական համայնքների կողմից, բայց նրանք պետք է ճեմարանի վկայագիր ունենային, իսկ գյուղերում՝ ուսումնական հաստատության վկայագիր: 50-ից պակաս ծուխ ունեցող գյուղերում քահանան պետք է ունենար առնվազն 2 տարվա ճեմարանա-

կան կրթություն: Աշխարհիկ կրթություն ստացածները հոգևոր պաշտոն զբաղեցնելու համար պետք է հատուկ պատրաստվածության դասընթացներ անցնեին: Փաստորեն, Հայ եկեղեցու կառավարման գործում փորձ էր արվում տեղ տալ աշխարհիկ անձանց: Ժամանակակից տերմինաբանությամբ կարելի է ասել, որ Ս. Խրիմյանն ապակենտրոնացում էր իրականացնում՝ Հայ եկեղեցու ունեցվածքը տալով ծխական համայնքներին և դրանց փոխանցելով կենտրոնական մարմնի իրավասությունների մի մասը: Վ. Գոլիցինի կարծիքով, ծխական համայնքներին որոշակի իրավասությունների փոխանցմամբ կաթողիկոսը փորձում էր հակադրվել եկեղեցու նկատմամբ վարվող պետական վերահսկողական քաղաքականությանը¹: Ծխական ժողովին էր հանձնվում նաև իր ենթակայության տակ գտնվող գույքի և տնտեսության կառավարումը: Այդ քայլով Խրիմյան Հայրիկը փորձեց յուրաքանչյուր հայի զգացնել տալ եկեղեցու սեփականատեր լինելը, որպեսզի ընդհանուր վտանգի դեպքում եկեղեցին կարողանար ամուր հենարան ունենալ ի դեմս հայ ժողովրդի: Դրանից զատ, կաթողիկոսը մարգարեաբար ցանկանում էր կրթական գործին վտանգ սպառնալու դեպքում ապահովել նրա շարունակականությունը՝ այն տեղափոխելով ծխական համայնքների իրավասության դաշտ²:

Նախապատրաստական միջոցառումների ավարտից հետո ցարական կառավարությունը պատրաստվում էր անցնել գործնական քայլերի: Այդ քայլերի նախաձեռնողը ծայրահեղ գործողությունների պատրաստ ներքին գործերի նախարար Վ. Դլևսեն էր: Օգտվելով առիթից Վ. Գոլիցինն սկսեց իր չարաբանություն-

¹ Տե՛ս ՅԱԱ, ֆ. 19, ց. 1, գ. 111, ք. 73-80: Բավական է նշել միայն, որ 1899 թ. տվյալներով Երևանի նահանգի 27 հայկական գյուղերից միայն 9-ը համաձայնեցին ֆինանսական միջոցներ հատկացնել նոր դպրոցների պահպանությանը:

¹ Տե՛ս Тунян В. Г. Эчмиадзинский вопрос в политике России 1873-1903 гг., с. 165.

² Տե՛ս Հայաստանեայց Առաքելական սուրբ եկեղեցու Ծխական Կանոնադրութիւն, «Արարատ», մարտ-ապրիլ 1902, էջ 215:

ների շարքը՝ մեղադրելով եկեղեցուն հակառուսական գործողությունների և հակակառավարական ուժերին աջակցելու ու ֆինանսական միջոցներ հատկացնելու մեջ: Իր գործունեությամբ ևս ցանկանում էր արագացնել եկեղեցու ունեցվածքի բռնագրավումը և դրանով իսկ լուծել ռուսական իշխանությունների առջև ծառայած երկու կարևորագույն խնդիր. թուլացնել եկեղեցին և հայ ժողովրդի վրա նրա ունեցած ազդեցությունը, ինչպես նաև եկեղեցուց բռնագրավված տարածքներում բնակեցնել ռուս ազգաբնակչության նոր զանգված և դրանով հայերի ծուլման քաղաքականության ուղղությամբ մեկ քայլ առաջ ընթանալ¹: Գործնականում, եկեղեցական գույքի բռնագրավման մասին որոշման նախագիծն այս անգամ ևս մինիստրների կոմիտեի նիստում չհավաքեց անհրաժեշտ ձայների քանակ, սակայն, հաշվի չառնելով 12 դեմ արտահայտվածների որոշումը, ցարը հաստատեց փոքրամասնության կարծիքը (5 կողմ) և 1903 թ. հրապարակ իջավ հունիսի 12-ի չարաբաստիկ օրենքը:

1903 թ. հունիսի 12-ի օրենքն ամբողջացրեց ցարիզմի գաղութատիրական նկրտումներն՝ իր տրամաբանական վախճանին հասցնելով հայ ժողովրդի և Հայ առաքելական եկեղեցու նկատմամբ դեռևս նախորդ դարավերջին սկսված քաղաքականությունը, որը նպատակ ուներ Հայ առաքելական եկեղեցու միջոցներն օգտագործել հենց եկեղեցու դեմ, այդուհանդերձ, եկեղեցու գույքի սեփականատեր ճանաչելով եկեղեցուն²:

Եկեղեցական գույքի բռնագրավումը միանշանակ բացասական գնահատականի արժանացավ հայ հասարակական-քաղաքական գործիչների, մտավորականության ներկայացուցիչ-

ների և յուրաքանչյուր հայի կողմից: Ժամանակակիցները մեծ ցավով էին գրում ցարական կառավարության նոր քաղաքական ուղեգծի մասին՝ վատատեսական տրամադրություններ արտահայտելով հայ ժողովրդի հետագա ճակատագրի վերաբերյալ: Այսպես, խոսելով եկեղեցական նոր օրենքի մասին, եկեղեցու գաղափարական հակառակորդ Ս. Վարանդյանը հետագայում իրավացիորեն գրում է. «Ռուսացման նոր ու վայրագ փորձ մըն էր, որ կը նիւթեր ցարիզմը իր հայատեյաց կառավարչապետի ձեռքով: Հայկական ինքնօրինութեան վերջին թոյլ պատվարն էր, որ կը խորտակէր այդ ցարական հրովարտակով,- ահա թե ինչու փոթորկեցաւ ողջ հայութիւնը,- և ոչ միայն ռուսահայերը, վասն զի Հայաստանեաց եկեղեցու հաստատութիւնները ամբարվեր էին նաև դրսի ազգայիններու նվիրաբերութիւններով, և հետևաբար բացարձակ ապօրինութիւն մըն էր ռուս կառավարութեան կողմէ զանոնք բռնագրաւելու և սեփականացնելու փորձը»¹:

1903 թ. հունիսի 12-ի օրենքը ոտքի կանգնեցրեց համայն հայությանը: «Ոչ միայն անակեկալ, այլև անահաւատալի ըլլալու չափ անսպասելի էր Կովկասի հայկական շարժումը»², - գրում է Կ. Պոլսի պատրիարք Ս. արք. Օրմանյանը: Էջմիածինը հեղեղվել էր երկրազնդի տարբեր ծայրերից ստացված գրություններով և նամակներով, որով բազմաթիվ հայ հավատացյալներ իրենց զորակցությունն էին հայտնում կաթողիկոս Խրիմյանին՝ հորդորելով հաստատուն մնալ իր հայանպաստ դիրքորոշման մեջ: Բողոքների փաստարկման հիմք էր ծառայում Էջմիածնի՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսություն լինելու հանգամանքը և սրանից հետևում էր, որ յուրաքանչյուր ոչ ռուսահպատակ սե-

¹ Մամրամասները տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 821, ց. 138, գ. 71, մ. 1, թ 41:

² Տե՛ս Գ. Լազեան, Հայաստան և հայ դատը հայ և ռուս յարաբերութիւնների լոյսին տակ, էջ 125-126: Տե՛ս նաև «Մուրճ», հուլիս 1903 (N 7), էջ 200-204:

¹ Միքայել Վարանդեան, Զ. 3. Դաշնակցութեան պատմութիւն, հ. 1, երեւան, 1992, էջ 273:

² Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, հատոր Գ, էջ 5575-5577:

փականության և իրավունքի իր բաժինն ունի Մայր Աթոռի ունեցվածքից: Այս դժվարին պահին աշխարհի բազմաթիվ ծայրերից բողոքի ձայն բարձրացրին հայ համայնքները՝ իրենց գույքն այլ պետության կողմից բռնագրավվելու կապակցությամբ¹: Այս տեսանկյունից հետաքրքրական է ղզլարցի հավատացյալների նամակը, որտեղ նրանք նույնացնում էին հայ և եկեղեցի հասկացությունները, քանի որ «մեր եկեղեցույ ինքնավարութիւնը հայոց ազգի անցեալի կտակն է, իսկ եկեղեցին՝ հայի փառքն ու պարծանքը, նրա արիւնն ու կեանքը»²: Այսպիսով, հարվածի տակ ղելելով եկեղեցուն և նրա գույքը, Ռուսաստանը գործնականում հարված էր հասցնում ողջ հայ ժողովրդին և նրա գոյությանը:

Գույքի բռնագրավման դեմ իր բողոքի ձայնը բարձրացրեց ողջ հայ հոգևորականությունը՝ Ռուսաստանի, Եվրոպայի և Ամերիկայի բազմաթիվ թեմերից: Այդ բողոքագիրների մեջ ուշագրավ էր հատկապես ռուսական դեսպան Ջինովևին Կ. Պոլսի Օրմանյան պատրիարքի սեպտեմբերի 9-ի նամակը: Պատրիարքը խնդրին իրավական մոտեցում էր ցուցաբերում և Հայ եկեղեցու՝ որպես Ռուսաստանի տարածքում գործող կրոնական կազմակերպության, իրավասությունների շրջանակում փորձ էր կատարում վերլուծել Հայ եկեղեցու և ժողովրդի նկատմամբ ձեռնարկված քայլերի օրինական և իրավական բնույթը: Իր փաստարկումը Մ. արք. Օրմանյանը հիմնում էր 1836 թ. Պոլսի նիսի 9-րդ և 35-րդ հոդվածների վրա, որոնցով Հայ եկեղեցուն

իրավունք էր վերապահվում «տիրել» և կառավարել «անշարժ կալուածներ եւ գույքեր»: Մյուս կողմից, պատրիարքը մեջ էր բերում 117-րդ հոդվածը, որտեղ ամրագրված էր Հայ եկեղեցու գույքի՝ Հայ առաքելական եկեղեցուն պատկանելու մասին³: Այդ հոդվածի համաձայն՝ հայ ժողովուրդն իր գույքն ի պահպանության էր տվել եկեղեցուն և ռուսական իշխանությունների կողմից ողջ հայության ունեցվածքը չէր կարող բռնագրավվել իբրև եկեղեցու ունեցվածք, քանի որ եկեղեցին միայն պահողի կամ խնամողի կարգավիճակ ուներ⁴: Կ Պոլսի պատրիարքը փաստերով ապացուցում էր, որ ռուսական իշխանության տակ անցնելու պահից Հայ եկեղեցին մշտապես գտնվել է Սինոդի դատախազի վերահսկողության ներքո և եկեղեցու միջոցների վատման մասին ռուսական իշխանությունների կողմից բերված հիմնավորումներն առնվազն սնանկ էին:

Մ. արք. Օրմանյանի նամակում առանձնահատուկ ուշադրության էր արժանանում քրիստոնեական կրոնի և լեզվի հարցը: Մասնավորապես, ակնարկվում էր, որ քրիստոնյա ռուսները շատ ավելի դաժան են վարվում իրենց հայ հավատակիցների, քան մահմեդականների և այլ կրոնական համայնքների ներկայացուցիչների նկատմամբ: Նա պնդում էր նաև, որ ռուսներին մշտապես հավատարիմ հայ ժողովրդին իր ծիսական լեզվից

¹ Մանրամասները տե՛ս **Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան**: Գիրք է: Խրիմյան հայրիկը և ցարական բռնապետությունը (կազմ.՝ Ս. Ա. Բեհրուդյան), Երևան, 2000, էջ 17-347: Տե՛ս նաև **Գ. Լազեան**, Հայաստան և հայ դատը հայ և ռուս յարաբերութիւնների լոյսին տակ, էջ 126, **Է. Կոստանդյան**, Սկրտիչ Խրիմյան (Հասարակական-քաղաքական գործունեությունը), էջ 406-407, 413-415:

² ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 16, գ. 333, թ. 142-143:

³ «Լուսավորչական» բառը Ռուս ուղղափառ եկեղեցու և կառավարության կանխամտածված օգտագործման արդյունք է, որով փորձ է արվում Հայ եկեղեցու հիմնադրման պատմությունը ետ տանել մի քանի հարյուր տարով: Պետք է նկատել, սակայն, որ բազմաթիվ են պատմական վկայությունները հայերի, հույների և լատինների՝ «Քրիստոսի խոսքը նրա իսկ աշակերտների բերանով առաջինն ստացած լինելու» վերաբերյալ: Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 16, գ. 349, թ. 263, 268: Եկեղեցու անվան բացատրության մանրամասները տե՛ս նաև **Մարաքիա արք. Օրմանեան**, Հայոց եկեղեցին, էջ 186-189:

⁴ Տե՛ս **Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան**, գիրք է, էջ 122:

գրկելը նույնպես որևէ տրամաբանական օղակում չէր տեղավորվում¹:

Ի հակադրություն այդ բողոքների և փաստարկումների՝ ցարական կառավարության խոսնակի դերն ստանձնած Վ. Պլենեն «հիմնավորում» էր, որ այդ որոշումը պայմանավորված էր պետության մեջ մտնող բոլոր ժողովուրդների իրավահավասարությամբ: «Եթե մեր կառավարությունը չի ընկրկել Անդրկովկասում վրաց ուղղափառ եկեղեցու գույքի բռնագրավման հարցում, ապա հասարակ արդարությունը պահանջում է նույն միջոցը տարածել նաև Հայ եկեղեցու վրա», - ասի այսպես էր կարծում ներքին գործերի նախարարը²: Այս դիրքերից էլ ռուսական բարձրաստիճան պաշտոնյան պնդում էր, որ ռուսական կառավարությունը ոչ թե պետք է մտածի հայերի դժգոհությունների մասին, այլ նպատակաուղղված կերպով իրագործի իր պետական շահերից բխող գործողությունները: Այդ քաղաքականության տրամաբանական օղակներից հաջորդն էլ հանդիսացավ ներքին գործերի նախարարության կողմից 1903 թ. հունիսի 30-ին հաստատված 10 կետից բաղկացած Հայ եկեղեցու գույքի ընդունման «Կանոնները», որոնք բխում էին գույքի բռնագրավման մասին հունիսի 12-ի օրենքից³:

Էջմիածնում և հարակից շրջաններում հուզումների նոր ալիք բարձրացավ այն բանից հետո, երբ Կովկասի կառավարչապետը «Կանոնների» մասին տեղեկացրեց Սիևոդի դատախազին, իսկ Կանչեյին էլ, իր հերթին, հուլիսի 29-ին այդ մասին զեկուցեց Սիևոդին: Նույն օրն, Ալեքսանդրապոլից մեկնելու ժամանակ, ամբոխը կաթողիկոսից պահանջեց չենթարկվել օրեն-

քին և հնարավոր բոլոր միջոցները ձեռնարկել գույքի բռնագրավումը չթույլատրելու համար: Էջմիածնում, Երևանում, Աշոցքում և մի շարք այլ վայրերում բախումներ տեղի ունեցան հուզված ժողովրդի և ոստիկանության միջև⁴: Մեջբերելով Էջմիածնի դեպքերը՝ Ս. արք. Օրմանյանը ցավով ենթադրում էր, որ ուրիշ քաղաքների և գյուղերի մեջ բռնությունները պետք է որ ավելի ուժգին և մեծ լինեին⁵: «Շարժումին բուն հիմը եւ դիմադրութեան մղող իսկական գրգիռը հայուն կրօնական զգացումն էր, կրօնամով երեւնալու չափ իր եկեղեցոյն յարած եւ փարած զգացումը, զի հայը որչափ ալ դաւանութենէ դավանութիւն անցնելու դիրամետ տեսնուի քրիստոնէութեան ընդարձակ եւ ազատամիտ ըմբռնմամբ, նոյնչափ ալ ամուր կը մնայ իր եկեղեցիին պաշտպանութեան երբ իրաւունքի խնդիր ներկայանայ»⁶, - գրում է Կ.Պոլսի պատրիարքը: Պատրիարքի այս խոսքերը վկայում են հայի երկու հակամետ տեսակների մասին. նրանցից մեկը, հարմարվելով պարտադրվող պայմաններին, արագ ծուլվում է, իսկ մյուս տեսակը՝ զենքը ձեռքին պայքարում: Հետագա իրադարձությունները հավաստեցին, որ երկրորդ տեսակը գերակշիռ էր հայերի մեջ, ինչի արդյունքում էլ նրանք պատվար կանգնեցին իրենց դավանանքին, կրոնին՝ ի դեմս Հայ առաքելական եկեղեցու⁴:

¹ Տե՛ս ԲԱԱ. ֆ. 56, ց. 16, գ. 333, ք. 124-129:

² Մեջբերումն ըստ Тунян В. Г. Эчмиадзинский вопрос в политике России 1873-1903 гг., с. 170.

³ Տե՛ս «Մուրճ», սեպտեմբեր 1903, (№. 9), էջ 198-213:

¹ Տե՛ս Գ. Մուրադյան, Հայաստանը ռուսական առաջին ռեվոլյուցիայի տարիներին (1905-1907), էջ 50-51:

² Տե՛ս Մաղաթիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, հատոր Գ, էջ 5571-5574:

³ Նույն տեղում, էջ 5575-5577:

⁴ Դարակզբի դեպքերը նկարագրելիս ՀՀԴ ներկայացուցիչներից ոմանք ամեն կերպ աշխատում էին նվաստացնել Հայ եկեղեցու և հոգևորականության դերը՝ պնդելով, որ հայ եկեղեցականներն ավելի շահագրգռված էին անձնական հանգստով, քան սեփական ժողովրդի ապագայով ու անտարբեր վերաբերմունք էին որդեգրել ցարական հրամանագրի նկատ-

Պայքարող հայ տեսակին պատկանող և իր ողջ կյանքը ժողովրդի ու եկեղեցու ազատության համար մարտնչած կաթողիկոս Խրիմյանը, զգալով հազարավոր հայերի աջակցությունը և ազգային միաբանության ոգին, օգոստոսի 4-ի իր թիվ 558 կոնդակով Սինոդին հրամայում է չկատարել օրենքը, մինչև ինքը վերջնական պատասխան չստանա ցարից: Կոնդակի կատարումը դրվեց Էջմիածնի Սինոդի վրա, որին հանձնարարվեց նաև կաթողիկոսին փոխանցել եկեղեցու գույքին վերաբերող բոլոր փաստաթղթերի պատճենները: Ի պատասխան ցարին ուղղված նամակի՝ կաթողիկոսն օգոստոսի 13-ին Վ. Պլեխից ստացավ խիստ զգուշացում, որն, օրենքը չկատարելու դեպքում, սպառնում էր ընդհանրապես բարձրացնել Հայ առաքելական եկեղեցու գոյության նպատակահարմարության հարցը¹: Չնայած ֆիզիկական ոչնչացման ակնհայտ սպառնալիքին՝ Մկրտիչ Խրիմյանն այլևս նահանջի ճանապարհ չունեց և որոշեց զնալ մինչև վերջ: Ի պատասխան ցարական կառավարության սպառնալիքների՝ կաթողիկոսը օգոստոսի 21-ի հատուկ կոնդակով սինոդին կարգադրեց ոչ մի քայլ չձեռնարկել գույքի բռնագրավման հակաօրինական գործողությունների հետ կապված: Ազգային անվտանգության ուղղությամբ կատարված այդ քայլով նա հարվածի տակ դրեց իրեն՝ հակառակվելով ցարական իշխանություններին, բայց փորձ կատարեց մեծ հարվածից փրկել մի ողջ ժողովրդի:

մամբ: Կանխակալ այս մոտեցումը հիմնվում էր Բ. Յ. Դաշնակցության դերի գերազնահատման և փաստերի աղավաղման վրա: Տե՛ս **Մալխաս**, Ապրումներ, Պեյրուք, 1956, էջ 101-105: Տե՛ս նաև **Մ. Վարանդեան**, Բ. Յ. Դաշնակցութեան պատմութիւն, էջ 272-274:

¹ Տե՛ս «**Ռեվոլյուցիոն կոչեր և թուրքիկներ 1902-1921**», Երևան, 1960, էջ 661: Տե՛ս նաև **Բ. Ղազարյան**, Արևմտահայությունը ցեղասպանության նախօրյակին, Երևան, 2001, էջ 599:

Եկեղեցական գույքի բռնագրավումն առավելապես վնասում էր ոչ միայն եկեղեցուն կամ ուղղված էր հոգևորականության դեմ, այլ հարված էր հասցնում հասարակական-քաղաքական կյանքին և ընդհանրապես ուղղված էր հայ ժողովրդի դեմ: Եվ պատահական չէ, որ եկեղեցուն ընդդիմադիր հայ քաղաքական կուսակցությունները ևս հնարավոր ամեն ինչ արեցին խնդրին բարենպաստ լուծում տալու համար: Հիմնահարցի լուծման ուղիների որոնման մեջ խորամուխ քաղաքական կուսակցություններն ընդլայնեցին իրենց գործունեության ոլորտը և, որոշ հետազոտողների կարծիքով, այդ հրամայականով հրապարակ նետվեց «ռուսահայերի հարցը»: Թիֆլիսում ստեղծվեց «Հայկական ինքնապաշտպանության կենտրոնական կոմիտե», որի ստեղծման գործին իր ուրույն մասնակցությունը ցուցաբերեց Հայ Հեղափոխական Դաշնակցությունը¹: Այդ կապակցությամբ բովանդակային առումով անընդունելի պետք է համարել Լեոյի մոտեցումը, որն, անդրադառնալով այդ կոմիտեի գործունեությանը, նշում է, թե «նրա մեջ չկար և ոչ մի հատ դաշնակցական ու հնչակյան: Կազմված էր բուրժուական տարրերից...»²: Կոմիտեի հիմնական գործառույթը կարելի է համարել տեղեկատվական պատերազմը, որով փորձ էր արվում առաջադեմ գործիչներին, ռուսական հասարակությանը տրամադրել ցարական կառավարության դեմ, որի գործողությունները հիմնավորված չէին և անիմաստ էին: Օբյեկտիվ տեղեկատվության միջոցով փորձ էր արվում հանդարտեցնել ռուսական իշխանությունների կող-

¹ Ժողովրդական դիմադրության մեջ ԲՅԴ ունեցած դերի մասին մանրամասները տե՛ս է. **Կոստանդյան**, Մկրտիչ Խրիմյան (Չասարակական-քաղաքական գործունեությունը), էջ 414: Տե՛ս նաև **Գ. Խուրիմյան**, **Հայ Յեղափոխական Դաշնակցություն**, «Հայ ազգային և Հայաստանի ու Անդրկովկասի սոցիալիստական կուսակցությունների պատմության ակնարկներ (1885 – 1914 թթ.)» (Ժող.), Երևան, 2003, էջ 99:

² Տե՛ս **Լեո**, Անցեալից, Թիֆլիս, 1925, էջ 135:

մից Կովկասում տարբեր ժողովուրդների և ազգությունների միջև արհեստականորեն բորբոքված կրքերը¹: Հատկապես պետք է նշել, որ ցարական իշխանությունը ազգամիջյան բախումները բորբոքում էր ոչ միայն ազգային և տարածքային, այլ նաև կրոնական և հոգևոր վեճերի հիման վրա:

Այս առումով ֆիզիկական բռնի մեթոդներով առաջնորդվող իշխանություններին լոկ տեղեկատվությամբ հաղթելը երեսայական միամտություն պետք է թվար և դա էր պատճառը, որ թե՛ եկեղեցին և թե՛ հասարակական-քաղաքական ուժերն սկսեցին համապատասխան միջոցներ ձեռնարկել՝ պետական մեքենայի ճանապարհը փակելու նպատակով: 1903 թ. օգոստոսի 24-ը պայմանականորեն կարելի է համարել ժողովրդական զանգվածների ուղքի կանգնելու սկզբնավորման փուլ: Անտեսելով մյուստնօրինեցի արարողությունը հետաձգելու Վ. Գոլիցինի պահանջը՝ Ս. Խրիմյանն օգոստոսի 25-ին երեք հազար հոգու ներկայությամբ կատարեց այդ արարողությունը²: Ժողովուրդը կաթողիկոսից պահանջեց ամուր կանգնել իր դիրքերում մինչև վերջ: Հուզումներն իրենց բարձրակետին հասան օգոստոսի 29-ին Գանձակում, երբ զինվորականների և ցուցարար ժողովրդի բախման հետևանքով տասից ավելի մարդ զոհվեց, յոթանասուսից ավելին՝ վիրավորվեց: Այդ դեպքերը ոչ թե սթափեցրին, այլ բորբոքեցին ժողովրդին, որը շարունակեց իր ելույթները՝ հանուն ազգային ինքնուրույնության և ազգային դիմագծի պահպանման³: Այս առումով բավականին հետաքրքիր էին Աֆֆլիսում ծավալված իրադարձությունները, որտեղ տեղի նահանգա-

պետը, հայ ազգաբնակչությանը հանգստացնելու միտումով, սկսեց բացարձակ սուտ տեղեկություններ տարածել, թե կառավարությունը մտադիր չէ փակել հայոց եկեղեցիները և վանքերը, առավել ևս մտադիր չէ հայերին ուղղափառ դարձնել¹: Եթե հաշվի առնենք այս հայտարարության բացարձակ անհամապատասխանությունն իրականության հետ, ապա կարելի է ենթադրել, որ կառավարությունը, հայոց եկեղեցուն գույքից զրկելով, ուներ նաև հեռուն գնացող նպատակներ²:

Նման ստահող տեղեկություններին համահունչ էր ցարական կառավարության այն «փաստարկումը», որ իրենք մտահոգված են Հայ եկեղեցու գույքի պահպանմամբ, այդ պատճառով էլ այն վերցնում են պետական հոգաձության ներքո: Այդ «բարի» ցանկությամբ ոգեշնչված՝ Կովկասի կառավարչապետն, անտեսելով ողջ հայության ընդդիմությունը, Երևանի նահանգապետ Տիգրան Կառնալեանի ցուցումներ է ուղարկում գույքի ընդունման աշխատանքներն սկսելու մասին, ընդ որում, առաջնակարգ համարելով՝ Սյայր Աթոռի գույքի բռնագրավումը³: Էջմիածնի գույքի ընդունման հանձնաժողովի նախագահ Նակաշիծեն փորձում էր հանդարտեցնել հուզված կրքերն՝ ասելով, «թե եկեղեցական կալուածների սեփականութան իրատուրը մնում է

¹ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 1405, ց. 530, գ. 93, թ. 100:

² Տե՛ս Վաերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք է, էջ 68-69:

³ Հուզումներ և բախումներ տեղի ունեցան Թիֆլիսում, Ղամաղլուում, Նախիջևանում, Մաստարայում, Ագուլիսում, Նոր Բայազետում, Բաքվում, Կարսում, Շուշիում և այլ վայրերում: Այդ մասին մանրամասները տե՛ս Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. VI, էջ 350-356:

¹ Տե՛ս Тунян В. Г. Эчмиадзинский вопрос в политике России 1873-1903 гг., с. 177.

² Այս տեսանկյունից Ռուս ուղղափառ եկեղեցու պաշտոնաթերթ համարվող «Церковный вестник»-ը պարբերաբար անդրադառնում էր Հայ առաքելական եկեղեցու խնդրին՝ շեշտը դնելով հատկապես դավանաբանական տարբերությունների վրա: Հայ առաքելական և Ռուս ուղղափառ եկեղեցիների դավանաբանական տարբերությունների վերացումը ռուսների կողմից համարվում էր լոկ ժամանակի խնդիր: Տե՛ս Է.Կոստանդյան, Մկրտիչ Խրիմյան (Հասարակական-քաղաքական գործունեությունը), էջ 375:

³ Դրամատիկ իրադարձություններ ծավալվեցին հատկապես Սյայր Աթոռի գույքի բռնագրավման ժամանակ: Այդ մասին մանրամասները տե՛ս Тунян В. Г. Эчмиадзинский вопрос в политике России 1873-1903 гг. с. 183-184.

նոյն եկեղեցուն, եւ միայն փոխում է գոյքերի կառավարելու ձեւը, թէ ինքն չէ դիպչում ոչ կրօնքին եւ ոչ եկեղեցական սրբութիւններին...»¹: Կրօնին չդիպչելու հավաստիացումներն, իհարկեւ, լոկ պատրանք էին, քանի որ բոլորն էլ քաջ գիտակցում էին, որ եկեղեցու ունեցվածքի բռնագրավումը նշանակում էր կրան գրկել ազատ գործելու հնարավորությունից: Գործնականում, հետագա իրադարձությունները ցույց տվեցին, որ ո՛չ ժողովրդական լայն զանգվածները և ո՛չ էլ կաթողիկոսի խնդրանք-բողոքները չկանգնեցրին հայատյաց կառավարչապետին, որի հրամանով սեպտեմբերի 1-ից, սկսվեց եկեղեցական գույքի բռնագրավումը, իսկ հրամանին հակառակվողները պետք է հանդիպեին զինվորների հրացաններին և սրերին: «Հին տաճարների բակերում շողացին սվինները, ոստիկանությունը պտույտի ելավ գյուղերն ու ավանները, վերսկսվեց տառապանքը՝ հանուն օրենքի... »²:

Ստեղծված ծանր իրավիճակից դուրս գալու և հետագա բարոյություններից խուսափելու նպատակով՝ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը կառավարությանն առաջարկում է խնդրի լուծման իր այլընտրանքային տարբերակը: «Նոգալով» ցարական կառավարության կողմից ավելորդ ծախսեր կատարելու անհիմաստության մասին՝ Ս. Խրիմյանն առաջարկում էր եկեղեցու միջոցներով պահվող բազմաթիվ դպրոցները փակելու և մեծ ծախսեր պահանջող նոր դպրոցներ բացելու փոխարեն՝ վերահսկողություն սահմանել հայկական դպրոցների վրա, կազմել համապատասխան ծրագրեր և գործից ազատել բոլոր այն ծառայողներին, որոնք չեն համապատասխանում վերահսկիչների պահանջներին: Եկեղեցական գույքի նկատմամբ արդյունավետ վերահսկողություն կիրառելով՝ կառավարությունը ոչ միայն կվերահսկեր Հայ եկեղեցու ֆինանսական միջոցների տնօրինումը,

այլև՝ պետությանը զերծ կպահեր ավելորդ հուզումներից և ցնցումներից³: Կաթողիկոսն անուղղակիորեն ցարական կառավարությանը փորձում էր հասկացնել, որ, կտրելով Հայ եկեղեցուն հասարակությունից, առավել ևս դպրոցից, եկեղեցին կկրոցներ իր հեղինակությունը հասարակության շրջանում և որևէ կերպ չէր կարողանա կանխարգելել հասարակության մեջ տեղի ունեցող բազմաթույթ գործընթացների հնարավոր զարգացումները, իսկ դա էլ իր հերթին հղի էր անկանխատեսելի հետևանքներով թե՛ կառավարության և թե՛ Հայ եկեղեցու համար:

Կաթողիկոսի «դիվանագիտական» այդ քայլն առիթ հանդիսացավ, որ Վ. Պլենն այդ նամակի հիման վրա մեղադրի Հայոց հայրապետին ցարական հրամանների կատարումից խույս տալու և ցարին ընդդիմանալու մեջ: 1903 թ. հոկտեմբերի 18-ին նախարարը ցարին գեկույց ներկայացրեց Սկրտիչ պատրիարք-կաթողիկոսի անօրինական գործողությունների մասին: Չեկույցում կաթողիկոսական կոնդակները բնորոշվում էին որպես հակաօրինական և հակակառավարական քայլեր: Վ. Պլենի կարծիքով կաթողիկոսի նամակը ևս մեկ քայլ էր գույքի բռնագրավումը հետաձգելու կապակցությամբ, քանի որ տեղում կաթողիկոսը հրամայում էր չհանձնել ունեցվածքը կամ էլ՝ թաքցնել եկեղեցու գույքի մասին վկայող փաստաթղթերը: Չբավականալով այդ մեղադրանքներով՝ Վ. Պլենն փորձեց կաթողիկոսի «Պայծառափայլ» տիտղոսը հակադրել կայսերական տիտղոսներին և ցույց տալ, որ վեհափառն իրականում անջատողական նպատակներ էր հետապնդում և այդ գործում աջակցություն է ստանում հայ հասարակական-քաղաքական ուժերից⁴: Ստեղծված իրավիճակից ելքը ներքին գործերի նախարարը տեսնում էր Էջմիածնի նկատմամբ օրենսդրական դաշտի և հատկապես

¹ Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, հատոր 9, էջ 5571-5574:

² Է. Ակնունի, Դէպի կոթիվ, ժՆՆ, 1904, էջ 166:

³ Տե՛ս Կոչարյան Բ. Գ. Эчмиадзинский вопрос в политике России 1873-1903 гг., с. 186-187.

⁴ Տե՛ս Մույն տեղում, էջ 190:

Մայր Աթոռի հոգևոր առաջնորդի նկատմամբ կիրառվելիք միջոցների խստացման մեջ: Նախատեսվող միջոցառումների մեջ այժմ էր ընկնում հատկապես տեղական ինքնակառավարման մարմինների և տարբեր աստիճանի հոգևորականների՝ իրենց պաշտոններում նշանակման համաձայնեցումը Կովկասի կառավարչապետի հետ, որով էապես կուժեղանար կառավարչապետի ազդեցությունը տեղերում և, միաժամանակ, կառավարությանն անհաճո մարդիկ չէին կարողանա բարձրագույն պաշտոններ զբաղեցնել: Այդ նախագծի կիրառումով Հայ եկեղեցին կվերածվեր արիեստական մի կառույցի և կնմանվեր կեստրոնից ղեկավարվող հերթական կառավարչական մի օղակի:

Այս համատեքստում ոչ հայանպաստ որոշումների ընդունումը կանխարգելելու և Վ. Պլեեի ներկայացրած մեղադրանքները մեղմելու նպատակով՝ կաթողիկոս Ս. Խրիմյանը չդադարեցրեց նամակներ ուղարկել ռուսական կառավարության տարբեր օղակներում գտնվող քաղաքական գործիչներին, որոնք կարող էին որևէ կերպ ազդել ցարի կողմից ընդունվելիք որոշումների վրա: 1903 թ. դեկտեմբեր ամսին Պետական Խորհրդի անդամ բարոն Ա. Բուդբերգին, Նախարարների կոմիտեի նախագահ կոմս Ս. Վիտտենին, արտաքին գործերի նախարար Վ. Լամզդորֆին ուղղված նամակներով Ս. Խրիմյանն ամեն կերպ փորձում էր հայ ժողովրդին գերծ պահել Վ. Պլեեի ձեռնարկած նոր «բարեփոխումներից»: Վերջինիս ուղղված նամակում հիմնական շեշտը դրվում էր կրոնական գործոնի վրա: Կաթողիկոսի փաստարկմամբ Հայ առաքելական եկեղեցու թուլացումը կհանգեցներ բողոքականների և կաթոլիկների զգալի ուժեղացմանն ինչպես Արևմտահայաստանում, այնպես էլ Արևելահայաստանում: Եվ, քանի որ հարևան երկրներում Ռուսաստանը հետամուտ էր քաղաքական շահերի ու նպատակների, ավելի քան ակնհայտ էր, որ Մայր Աթոռի թուլացումը կարող էր բացասական ազդեցություն ունենալ Ռուսաստանի արտաքին քաղաքականության վրա:

Այդ ծանր օրերին, թալանի համատարած մթնոլորտում հայ հասարակությունը ռուսական բռնապետությանը հակադրեց իր հոգեկերտվածքին բնորոշ այն որակներից մեկը, որն ի հայտ էր գալիս պատմական անհրաժեշտության պահերին, երբ դրսևորվում է ժողովրդական լայն զանգվածների ինքնապահպանության բնազդը: Այդ կապակցությամբ Լեոն նշում է, որ «հասարակությունը ցույց տվեց մի եռանդ և համերաշխություն, որի նմանը տեսնված չէր»¹: Եռանդի և համերաշխության այդ մթնոլորտը բումբերանգի ազդեցություն ունեցավ ցարական կառավարության համար: Ընկճվածության փոխարեն ժողովրդական լայն զանգվածները ոտքի կանգնեցին ուժացման ամեն մի փորձի դեմ: Ըմբոստության ոգին համակել էր հասարակության բոլոր շերտերին. աշակերտները չէին հաճախում դպրոցներ, որտեղ փորձ էին կատարում ռուսերենին գերակա դիրք հաղորդել հայերենի նկատմամբ, ուսուցիչները հրաժարվում էին ուսուցանելուց, համայնքները՝ ռուսական դպրոցների պահպանման համար հարկ վճարելուց: Արևելահայաստանի հայ ազգաբնակչությունն սկսեց նորովի արժևորել իրենց մայրենի՝ հայոց լեզուն. մարդիկ ուսուցիչներ էին վարձում, կազմակերպում էին գաղտնի դասընթացներ, փորձում էին խորամուխ լինել լեզվի և կրոնի հարցերում: Այլ կերպ ասած, հայերի համար ցարական կառավարությունը դարձավ ազգային խնդիրները պահպանելու հակակշիռ և այդ հակակշռին հակադրվելու պահանջն էր, որ Լեոյի խոսքերով «Գոլիցինը հայերին հայ դարձրեց»²:

Տարիզմի վարած քաղաքականությունը հանգեցրեց նրան, որ ժողովուրդն իր բողոքի ձայնը բարձրացրեց ուղղափառության և նրա յուրաքանչյուր դրսևորման դեմ: Հասարակության

¹ Լեո, Պատմութիւն Երեւանի հայոց թեմական հոգեւոր դպրոցի, Թիֆլիս, 1914, էջ 484:

² Լեո, Անցեալից, էջ 134-135:

մեջ տեղի ունեցան մի շարք ընդհարման դեպքեր ռուս ուղղափառ կրոնի հիմքի վրա: Ժողովուրդը հասարակությունից վնդում էր նրանց, ովքեր փորձում էին ռուսերեն խոսել, ամուսնանալ ռուսների հետ կամ որևէ կերպ տուրք տալ ռուսական մշակույթի ցանկացած դրսևորման: Ուղղափառության նկատմամբ թշնամանքն այնքան խորացավ, որ Էջմիածնի գավառում ահաբեկչության ենթարկվեց մի հայ ընտանիք, որի աղջիկն ամուսնացել էր ռուս ոստիկանի հետ¹: Օտար դավանանքի դեմ տեղի էր ունենում հայ ժողովրդի միասնականացում կրոնական հողի վրա, ժողովուրդը համախմբվում էր եկեղեցու շուրջ, իսկ եկեղեցին, իր ուսերին էր կրում հայ ժողովրդի առաջնորդման բարդ գործը: Այս առումով, սխալված չենք լինի, եթե, շարունակելով Լեոյի տրամաբանությունը, ասենք, որ Գոլիցինը հայերին նաև Հայ առաքելական եկեղեցու ճշմարիտ դավանողներ դարձրեց:

Չնայած ունեցած հսկայական բացասական ազդեցությանը, այնուամենայնիվ, ընդհանուր վտանգին դիմագրավելու մղումը Հայ առաքելական եկեղեցու նվիրապետական կենտրոնների համախմբման առումով ևս իր դրական ազդեցությունն ունեցավ: Ցարական կառավարության վարած քաղաքականությունը նոր որակ հաղորդեց Էջմիածնի և հայ եկեղեցական այլ կենտրոնների միջև հարաբերություններին: Դա հատկապես վաղուհուրվեց Օրմանյան պատրիարքի և կաթողիկոս Խրիմյանի միջև տեղի ունեցած նամակագրության մեջ: Կ. Պոլսի պատրիարքն իր ձեռքի տակ ունեցած բոլոր միջոցներով փորձում էր օգտակար լինել Մայր Աթոռին: Նրա անմիջական նախածնունդով սամակներ հղվեցին ռուսաց կայսրին, Կ. Պոլսում ռուսական դեսպան Ջինովկին, արտասահմանի մի շարք առաջադեմ գործիչների: Ս. արք. Օրմանյանը նույնիսկ առաջարկում էր մի

¹ Տե՛ս Վ. Երկանյան, Պայքար Անդրկովկասում հայկական նոր դպրոցի համար, էջ 256:

շատ կարևոր քայլ կատարել, հնում կիրառված պրակտիկայի խամաձայն ընտրել և օժել կաթողիկոսին աթոռակից, որպեսզի կաթողիկոսական աթոռի թափուր մնալու դեպքում հայ ժողովուրդը և Հայ եկեղեցին իր կաթողիկոսն ունենար Ռուսաստանի սահմաններից դուրս, որի իշխանությունը, այնուամենայնիվ, կտարածվեր նաև ռուսահայերի վրա¹: Սփյուռքի բոլոր եկեղեցական կենտրոններն, իրենց վարդապետական տարբերությունները մի կողմ դնելով, աջակցություն հայտնեցին Մայր Աթոռին: Ցարին իրենց բողոքներն ուղղեցին Կիլիկիայի կաթողիկոսն ու Երուսաղեմի պատրիարքը, Եգիպտոսի, Ամերիկայի, Թավրիզի, Պարսկա-Հնդկաստանի թեմական առաջնորդները:

Բարեբախտաբար Հայ եկեղեցին ստիպված չեղավ երկար պայքարել ցարական կառավարության դեմ, քանի որ 1905 թ. համաշխարհային քաղաքականության մեջ տեղի ունեցած աշխարհացունց իրադարձություններն ստիպեցին ցարին զգալի փոփոխություններ մտցնել ծայրամասերում վարվող քաղաքականության մեջ: Պարտություն կրելով ճապոնացիներից՝ ցարը 1904 թ. դեկտեմբերի 12-ին ստորագրեց «Պետական կարգի կատարելագործման նախասահմանումների մասին» հրամանագիրը, որով պետք է վերջ տրվեին կրոնական բոլոր ճնշումներին, նոր մակարդակի պետք է բարձրացվեր մամուլի և խոսքի ազատությունը²: Բացի արտաքին պարտություններից՝ ցարական Ռուսաստանն էլ ավելի ցնցվեց ներքին պառակտումներից: Հեղափոխությունների ալիքն սկսեց լրջորեն սպառնալ ցարական

¹ Տե՛ս Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Խոհք և խոսք: Իր կեանքին վերջին շրջանին մեջ, Երուսաղեմ, 1929, էջ 232-233: Տե՛ս նաև Գ. Սիրունի, Օրմանյան և իր ժամանակը, «Էջմիածին», 1961, Թ, էջ 33-34:

² Տե՛ս Собрание узаконений и распоряжений правительства. М., 1904, отдел I, второе полугодие, СПб, с. 3283-3285: Տե՛ս նաև Եղիշե Ծ. Վրդ. Մուրադեան, Խղճի ազատութեան նախընթաց օրը, «Արարատ», ապրիլ 1905, էջ 313-316:

աթոռին: Այդ սպառնալիքի անմիջական ազդեցությունը հանդիսացավ այն, որ 1905 թ., հատուկ հրամանով, վերսկսվեց կրոնի և մայրենի լեզվի ուսուցումն ազգային դպրոցներում¹: Նոր պայմանների ի հայտ գալուն զուգընթաց՝ նոր ցարական իշխանությունը Կովկասում, գործնականում, փորձ կատարեց այլազգիների ռուսացման խնդիրը վարչական ոլորտից տեղափոխել հոգևոր և գիտամշակութային ոլորտներ ու տարբեր ծրագրեր մշակել այդ հիմնախնդրի իրականացման ուղղությամբ: Հայ ժողովրդի հոգևոր ուժացումը հնարավոր էր մշակութային «երկխոսության» պայմաններում, իսկ մշակութային ոլորտում ձուլումը հնարավոր էր միայն հայ ժողովրդի մշակույթի նկատմամբ ռուսական մշակույթի գերակայության պայմաններում: Սակայն, դատելով հենց ռուսական գիտական շրջանակների արտահայտած կարծիքներից, կարելի է ենթադրել, որ այս շրջանում հայկական մշակույթը ոչ միայն չէր զիջում, այլ նաև շատ ասպարեզներում գերազանցում էր ռուսական մշակույթին²:

Թվում էր, թե Ի. Վորոնցով-Ղաշկովի փոխարքա նշանակվելուց հետո Կովկասում իրավիճակը արմատական փոփոխությունների կենթարկվի: Սակայն, իրադարձությունների հետագա ընթացքը ցույց տվեց, որ ցարիզմը ոչ միայն չէր հրաժարվել նախկինում ունեցած իր քաղաքական ուղղվածությունից, այլև՝ նույն

¹ Նկատենք, որ ցարիզմը չէր հրաժարվել իր ծրագրերից և քննարկում էր Ն. Ի. Իլմինսկու համակարգին անցնելու հարցը: Վերջինիս ելույթումը Ն. Իլմինսկին արտահայտել է Դ. Տոլստոյին ուղղված նամակում. «Ռուսական իդեալը գերազանցապես ուղղափառությունն է. ահա թե ինչու մենք հենց ուղղափառության վրա պետք է պնդենք: Ուղղափառությունը ռուս ազգության հիմնական, արմատական, ամենակապիտալ տարրն է: Որքան շուտ այլազգին գիտակցաբար կյուրացնի ուղղափառությունը, համոզված կերպով, մտքով ու սրտով, նա արդեն ռուսացած կլինի»: Մեջբերումն ըստ Վ. Երկանյան, Պայքար Անդրկովկասում հայկական նոր դպրոցի համար, էջ 271:

² Տե՛ս Չախուսյան Գր. Армянский вопрос в России. Ростов на Дону, 1905, с. 27.

նպատակներին փորձում էր հասնել ավելի աննկատ և դիվանագիտական միջոցներով³: Պաշտոնն ստանձնելուց անմիջապես հետո Կովկասի փոխարքան սկսեց Հայ եկեղեցուն սիրաշահելու քաղաքականությունը և 1905 թ. մարտի 30-ին Պետերբուրգից կոչով դիմեց Կովկասի ողջ բնակչությանը⁴: Փոխարքան այդ օրերն ընկալեց իր բացասական կարծիքն արտահայտեց 1905 թ. մարտի 1-ին կայացած Մինիստրների կոմիտեի հատուկ նիստում, սակայն խոստացավ առավել հիմնավորված կարծիք ուղարկել՝ խնդրի տեղում մանրամասն ծանոթանալուց հետո:

Հենց առաջին խնդիրը, որ Գ. Չախուսյանի կողմից ներկայացվեց Ի. Վորոնցով-Ղաշկովին դա հայ մնալու, մեր հին կրոնը դավանելու և մեր լեզուն սովորելու պահանջն էր⁵: Փոխարքայի մայիսի 5-ին Թիֆլիս ժամանելուց հետո՝ հունիսի 26-ին Ս. Խրիմյանը հանդիպեց նրա հետ, իսկ 4 օր անց ներկայացված բացատրագրում կաթողիկոսը փոխարքային խնդրեց վերաբացել հայկական դպրոցները և վերադարձնել եկեղեցական գույքը՝ դպրոցների ֆինանսավորումն ապահովելու համար: Ազգային դիմագծի կորստյանը նպաստող կարևորագույն փաստարկների շարքում Ս. Խրիմյանը մատնանշում էր նաև ռուսերեն լեզվի գերակայությունը դպրոցներում, ռուսերենով աստվածաբանության դասավանդումը, երդում տալը և այլն, որոնք, նրա համոզմամբ, նպաստում էին Հայ Ազգային եկեղեցու հիմքերի խարխլմանը:

1905 թ. օգոստոսի 1-ին Մինիստրների կոմիտեի գործերի կառավարիչ բարոն Է. Յու. Ելիշեն, Կովկասի փոխարքայի կազմած զեկուցագրի և սպասվող բարեփոխումների մասին տվյալ-

³ Ի. Վորոնցով-Ղաշկովի կողմից վարվող ժողովրդավարական ուղու կեղծ լինելու ընդարձակ վերլուծությունը տե՛ս Է. Ալևուցի, Կովկասյան խարիկներ (Երեսուցիքներորդ նամակ), «Դրօշակ», հունիս 1905 թ. (№ 6), էջ 86-89:

⁴ Տե՛ս Գ. Մուրադյան, Հայաստանը ռուսական առաջին ռեվոլյուցիայի տարիներին (1905-1907), էջ 102-104:

⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 104-105:

ների հիման վրա, ցարին ծրագիր ներկայացրեց Էջմիածնի գույքը ետ վերադարձնելու վերաբերյալ: Ազգային խնդիրը խնդրել ցանկացող ցարիզմի այժմյան ներկայացուցիչ փոխարքան «խիստ մտահոգված» էր դարավոր մշակույթ, ինքնատիպ գրականություն, թերթեր, թատրոն ունեցող ժողովրդի ապագայնացմամբ¹ և հիմա մտածում էր ժողովրդից բռնագրավածը ետ վերադարձնել եկեղեցուն: Պետք է սակայն նկատել, որ փոխարքայի «մտահոգությունը» զուտ արտաքին շղարշ էր, քանի որ նրա պաշտոնավարման շրջանում ոչ միայն չդադարեցին հայ-թաթարական բախումները, այլ՝ էլ ավելի հաճախակի դարձան: Այս ամենի համատեքստում բավականին հետաքրքրական է հատկապես 1905 թ. հոկտեմբերի 14-ին մուսուլման ազգաբնակչության պահանջը: Խղճի ազատության սկզբունքի շրջանակներում նրանք պահանջում էին բոլոր քաղաքացիներին հնարավորություն տալ ազատորեն անցնելու քրիստոնեությունից իսլամի: Ի. Վորոնցով-Ղաշկովի ղեկավարած Կովկասի փոխարքայությունն ամեն կերպ փորձում էր բավարարել մուսուլման ազգաբնակչության պահանջները, որով ևս մեկ հարված կհասցներ տարածաշրջանի քրիստոնյա բնակչության հոգևոր և ազգային շահերին²:

Այդ գործոնների ազդեցությամբ էլ, 1903 թ. հունիսի 12-ի օրենքն ստորագրած Նիկոլայ II-ը տեղի տվեց և 1905 թ. օգոստոսի 1-ին նոր հրամանագիր ստորագրեց, որով պետք է եկեղեցուն

¹ Տե՛ս **Նույն տեղում**, էջ 92:

² Հայ առաքելական եկեղեցին այս հարցի առնչությամբ իր վերաբերմունքն արտահայտեց 1906 թ. մայիսի 6-ի կաթողիկոսական նամակով, որտեղ հիմնավորում էր մուսուլմանների խնդրանքի անհեթեթությունը՝ վկայակոչելով երկու կրոնների անցած ճանապարհը և տարածման մեթոդները: Տե՛ս **Է. Կոստանդյան**, Սկրտիչ Խրիմյան (Հասարակական-քաղաքական գործունեությունը), էջ 431-432: Տե՛ս նաև «Մուրճ», փետրուար 1906 թ. (№. 2), էջ 135-172:

վերադարձվեր բռնագրաված եկեղեցական գույքը և վերաբացնին դպրոցները³: Հրամանագրի իրականացումն ամբողջությամբ դրվեց փոխարքայի վրա, որը 4-րդ և 5-րդ կետերի հիման վրա լիազորվում էր միայնակ կարգավորել բոլոր խնդիրները⁴: Փոխարքայի ներկայացրած գույքի օգտագործման կանոնների համաձայն՝ գույքօգտագործումը հանձնվում էր ընտրովի ծխական հոգաբարձություններին, որոնց վրա պետք է դրվեր նաև դպրոցների և ծխի կառավարման հարցերը: Պրանով փորձ էր արվում գույքի կառավարումը և դպրոցական հարցի կարգավորումը կենտրոնացնել մեկ մարմնի մեջ, գործին մասնակից դարձնել աշխարհիկներին և եկեղեցուն մասամբ զրկել նախկինում նրա մենաշնորհը հանդիսացող ուլորտների ղեկավարումից:

1905 թ. օգոստոսի 1-ի օրենքը, և օգոստոսի 31-ին վերջինիս կիրարկումը ողջ կայսրության մեջ հայ ժողովրդի կողմից ցնծությամբ ընդունվեց: Այս հաջողությունը ձեռք բերվեց ժողովրդի անողվ չարչարանքների և արյան գնով՝ Հայ առաքելական եկեղեցու ղեկավարությամբ: Այս պայքարում եկեղեցու ղեկավար դերը լավագույնս դրսևորվեց կաթողիկոս Սկրտիչ Խրիմյանի հերոսական պահվածքի մեջ: Վեհափառի քաջ ընթացքը ներկայացրել է Արշակ Չոպանյանը Փարիզից ուղարկած իր ողջույնով⁵:

1905 թ. նոյեմբերին Ի. Վորոնցով-Ղաշկովը հաստատեց եկեղեցական և դպրոցական գույքը վերադարձնելու կանոնները⁶: Պատկան մարմիններին կարգադրվեց մշակել դպրոցական կանոնների նախագիծ: Դպրոցում դասավանդվող առարկաների

³ Տե՛ս **Է. Կոստանդյան**, Սկրտիչ Խրիմյան (Հասարակական-քաղաքական գործունեությունը), էջ 419-420: Տե՛ս նաև **Тунян В. Г.** Эчмиадзинский престол XIX – нач. XX вв. Ереван, 2001, с. 141-142. «Մուրճ», օգոստոս 1905 թ. (№. 8), էջ 157-161:

⁴ Տե՛ս **ՀԱԱ**, ֆ. 821, ց. 139, գ. 54, ք. 56:

⁵ Տե՛ս **Մատենադարան**, Կաթ. դիվան, քղթ. 237, II, վավ. 74, էջ 1:

⁶ Տե՛ս «Մուրճ», սեպտեմբեր 1905 թ. (№. 9), էջ 178-180:

մեջ ռուսերեն լեզվով պետք է ուսուցանվեին միայն ռուսաց լեզուն, Ռուսաստանի պատմությունը և աշխարհագրությունը, իսկ մնացած բոլոր առարկաները պետք է դասավանդվեին մայրենի լեզվով՝ ազգային ոգուն համապատասխան: Սակայն, դպրոցական կանոնների հարցը առկախվեց երկու տարով, քանի որ ռուսական կառավարությունը ցանկանում էր նախ լուծել արտաքին քաղաքական խնդիրները, որից հետո միայն հանգամանորեն անդրադառնալ ներքին քաղաքական հիմնախնդիրներին:

Այդ ամենին զուգընթաց՝ Կովկասի փոխարքա Ի. Վորոնցով-Պաշկովը նոր թափով շարունակեց իր «արժանի նախնու» սկսած կրոնական քաղաքականությունը՝ միասնական հոգևոր-կրոնական տարածություն ստեղծելու ուղղությամբ: Ռուս ուղղափառ եկեղեցու դիրքերի ամրապնդումը հայ հասարակության մեջ առաջին հերթին հետապնդում էր քաղաքական, հետո նոր միայն՝ հոգևոր-կրոնական նպատակներ: Ուղղափառություն ընդունած հայերը, մերժված լինելով ազգային ավանդույթներին հավատարիմ բնակչության կողմից, պաշտպանություն էին գտնում հիմնականում ռուսական իշխանությունների հովանու ներքո և կատարում որոշակի գործակալական գործառույթներ: Նմանատիպ գործակալների քանակի ավելացումը ցարական իշխանությունը համարում էր տեղերում գերիշխանություն հաստատելու կարևորագույն գրավական: Էջմիածնի ս. Սիսոյի դատախազ Կանչելին Վ. Գոլիցինին ուղղված նամակում նշում էր, որ ժողովրդական շարժումը պառակտելու և հայ ժողովրդին վճռական հարված հասցնելու համար պետք է ակտիվացնել ուղղափառությունը և Ռուս ուղղափառ եկեղեցու ազդեցությունը: Զաղաքականացված հասարակության մեջ ռուսականացման

աճող միտումները կարող էին վերջնականապես պառակտել հայոց միասնական ազգային ոգին¹:

Այնուամենայնիվ, կարծում ենք, որ 1903 թ. հունիսի 12-ի օրենքի հեղինակ իշխանությունները չէին կարող արմատապես փոխել իրենց դիրքորոշումը, ուղղակի փոխվել էին նպատակներին հասնելու միջոցները և մեթոդները: Ռուսական կառավարությունը հրաժարվել էր ուժացման բռնի մեթոդներից, սակայն իր նպատակին ցանկանում էր հասնել ավելի մեղմ, բայց արդյունավետ եղանակով:

§ 2 1906 թ. ՄԱՅԻՍԻ 10-Ի ԵՎ ՀՈՒՆԻՍԻ 7-Ի ԿԱՅՈՂԻԿՈՍԱԿԱՆ ԿՈՆՊԱՎՆԵՐԸ

Պատմաաստվածաբանական ուսումնասիրությունների տեսանկյունից 20-րդ դարասկզբին հայ ժողովրդի և Հայ առաքելական եկեղեցու կյանքում տեղ գտած իրադարձությունների ընկանական արժևորումը տեսական և պրակտիկ մեծ նշանակություն ունի: Ռուսական իշխանությունների ուժացման քաղաքականությանը զուգընթաց՝ բարձրանում էր հայ ժողովրդի ինքնագիտակցության մակարդակը, ինչն առավել ամբողջական տեսք ստացավ, հատկապես, ռուսական իշխանությունների կողմից եկեղեցական գույքի բռնագրավման ժամանակ դրսևորված պայքարի շրջանակներում: Եկեղեցական գույքի վերադարձից հետո էլ չէին դադարում ոտնձգությունները ժողովրդի և եկեղեցու նկատմամբ: Այդ ամենի արդյունքում էլ ավելի էին ուժգնանում ազգային ինքնորոշման և անկախ պետականություն ստեղծելու հայ ժողովրդի ձգտումները, որի դրսևորումներից մեկն էլ պետք

¹ Ավելի մանրամասն տե՛ս ՅԱԱ, ֆ. 95, ց. 1, գ. 6, թ. 2671:

² Տե՛ս Կунян В. Г. Последний период патриаршества Хримяна 1904-1907 гг., с. 41-42.

¹ Այլ կրոններից ուղղափառությանն անցնելու գործընթացը խթանելու ցարական կառավարության կատարած ամենացցուն քայլերից պետք է համարել 1904 թ. ապրիլի 19-ին Նիկոլայ II-ի կողմից Դոմայի ընդունած կարգի հաստատումը, որը ուժի մեջ մտավ մայիսի 11-ին: Դրանով նահանգապետի համաձայնությամբ կանոնակարգվում էր այլ կրոններից ուղղափառության անցումը: Մանրամասները տե՛ս ՅԱԱ, ֆ. 56, ց. 14, գ. 225, թ. 1-2:

է համարել 1906 թ. Էջմիածնի ազգային-եկեղեցական Կենտրոնական ժողովը: Վավերագրերը վկայում են, որ հրավիրվող ժողովը համարվում էր համազգային նշանակության իրադարձություն, քանի որ կոչված էր պատասխանելու տնտեսական, եկեղեցական, ընտրական, կրթական, գիտական և այլ խնդիրների լուծմանն առնչվող բազմաթիվ սկզբունքային հարցերի: Եվ, չնայած այն բանին, որ ժողովին մեծ դեր էր վերապահված ազգային կյանքում, մինչ օրս այն համակողմանի և ամբողջական արժևորման չի ենթարկվել կրոնագիտական, փիլիսոփայական և եկեղեցաբանական գրականության մեջ¹:

1906 թ. ազգային-եկեղեցական Կենտրոնական ժողովի հրավիրումը պետք է համարել ժամանակի պահանջը, այդ իսկ պատճառով էլ այն ժողովի պատվիրակների ընտրությունից մինչև բուն ժողովական քննարկումները ենթադրում էր հսկայական նախապատրաստական աշխատանք: Այս առումով, նախ հարկ է անդրադառնալ ժողովին նախորդած իրադարձությունների վերլուծությանը, մասնավորապես, ժողովի հրավիրման գործում բացառիկ նշանակություն ունեցող 1906 թ. մայիսի 10-ի և հունիսի 7-ի կաթողիկոսական կոնդակներին և դրանց շուրջ ծավալված վիճաբանություններին:

Ինչպես հավաստում են վավերագրերը, Կենտրոնական ժողովի հրավիրման առանցքային նպատակը եղել է Հայ առաքե-

լական եկեղեցու սահմանադրության նախագծի, ինչպես նաև ազգային դպրոցական ծրագրի և կանոնադրության մշակումն ու հաստատումը: Կաթողիկոս Սկրտիչ Խրիմյանի հանձնարարությամբ Արսեն վարդապետը մշակել էր եկեղեցական սահմանադրության նախագիծ, որը ժողովին նախորդող ժամանակահատվածում ներկայացվել էր հասարակական քննարկման: Նախագծում տեղ էին գտել եկեղեցու և Ասենայն Հայոց կաթողիկոսի կանոնական իրավասության հարցերը, ժողովի կողմից ընտրություններ կատարելու կարգը, պատգամավորների ընտրության եղանակը, կաթողիկոս-պատրիարքի տեղակալի իրավունքները, եպիսկոպոսներին պատասխանատվության ենթարկելու կարգը և օրախնդիր բազմաթիվ այլ հարցեր:

Կենտրոնական ժողովի նախապատրաստական աշխատանքները համակարգելու միտումով՝ Սկրտիչ Խրիմյան կաթողիկոսի մարտի 25-ի կոնդակով Սինոդի անդամ Նահապետ Եպիսկոպոսին հրահանգվում է ղեկավարել կարգադրիչ հանձնաժողովը, որի կազմի մեջ պետք է ընդգրկվեին եվրոպական համալսարաններում կրթություն ստացած ճեմարանի ուսուցիչներ Կարապետ, Գարեգին և Երվանդ վարդապետները, Հովհաննես Հովհաննիսյանը, Ստեփան Կանայանը, Սանուկ Աբեղյանը և Սիրական Տիգրանյանը: Այդ ցանկից կարելի է եզրակացնել, թե կաթողիկոսն ինչ մեծ կարևորություն էր տալիս հրավիրվելիք ժողովին: Կոնդակում նշվում էր նաև ժողովի անցկացման ժամկետը և, ի թիվս այլ հարցերի, դրվում էր թեմական դպրոցների ու Էջմիածնի հոգևոր ճեմարանի բարենորոգության հարցը: Կասկածից վեր է, որ ուսումնական հաստատությունների բարենորոգության խնդիրն էլ պայմանավորել էր հանձնաժողովի կազմում ժամանակի նշանավոր բարենորոգիչների ընդգրկումը: Այդ

¹ Պետք է նշել, որ 20-րդ դարասկզբի Հայ առաքելական եկեղեցու պատմությունը մինչ օրս պահանջվող գիտական արժևորման չի ենթարկվել: Նույնիսկ այդ շրջանի համեմատաբար ամբողջական համարվող Լեոյի պատմագիտական աշխատություններում դարասկզբի եկեղեցական կյանքը և հատկապես 1906 թ. Էջմիածնում տեղի ունեցած Կենտրոնական ժողովը համակողմանի կրոնագիտական վերլուծության չի ենթարկվել: Առեմախոսության մեջ մեծ տեղ է հատկացվում Կենտրոնական ժողովի և դրան նախորդած իրադարձությունների ուսումնասիրությանը, իսկ վերլուծական ելակետեր են ընտրվել արխիվային փաստաթղթերը, վավերագրերը և ժամանակի մամուլում տպագրված բազմաթույթ հոդվածները:

¹ Տե՛ս «Հովի», 19 փետրվարի 1906 թ. (No. 5), էջ 72, 26 փետրվարի 1906 թ. (No. 5), էջ 82-83:

² Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 98, թ. 50:

համատեքստում Կենտրոնական ժողովի հրավիրման կարևորագույն քայլերից հաջորդը պետք է համարել պատգամավորների ընտրության կարգի վերաբերյալ Մ. Խրիմյանի կոնդակը:

1906 թ. մայիս-հունիս ամիսներին հրապարակվեցին կաթողիկոսական նոր կոնդակներ, որոնք նպատակ էին հետապնդում պատմական նոր էջ բացել հայ ժողովրդի և Հայ եկեղեցու պատմության մեջ: Ժողովրդավարական ոգով ներշնչված կոնդակները սահմանում էին, որ առանց սեռի և դասակարգի խտրության, եկեղեցու չափահաս բոլոր անդամները օգտվելու են ընտրական իրավունքից: Այն կարևորում էր նաև կանանց ընտրական իրավունքը, քանի որ կանայք ոչ միայն ընտրելու, այլ նաև ընտրվելու իրավունք էին ստանում: Ղրական որոշակի տեղաշարժեր նկատվեցին նաև պաշտոնական շրջանակներում: Կոնդակի հրապարակումից հետո բազմաթիվ պաշտոնյաներ հրաժարական տվեցին՝ ժողովրդի կողմից ընտրվելու ակնկալությամբ, սակայն բոլորն էլ մնալու էին իրենց պաշտոններում՝ սպասելով Կենտրոնական ժողովի կողմից տրվելիք հետագա հրահանգներին:

1906 թ. մայիսի 10-ի թիվ 549 կաթողիկոսական կոնդակի հրահանգում մանրամասն նկարագրվում էր Կենտրոնական ժողովի պատգամավորների ընտրության կարգը, իրավասության շրջանակները, տեղը և օրը: Հրահանգով պատգամավորների ընտրության գործում սահմանվում էր երկաստիճան համակարգ: Պատգամավորները նախապես պետք է ընտրվեին ընտրական շրջանի բոլոր ծխական եկեղեցիների կողմից ընտրված պատվիրակների ժողովներում: Ընդ որում, մինչև 1000 մարդ ունեցող համայնքները ընտրում էին մեկ պատվիրակ, իսկ 1000-ից

¹ Պետք է նշել, որ կանանց ընտրության իրավունքը գործնական դրսևորում այդպես էլ չունեցավ, և Կենտրոնական ժողովի պատգամավորների ընտրության արդյունքում պատգամավորների մեջ չկար ոչ մի կին պատգամավոր: Մանրամասները տե՛ս Վաւերագրեր Գայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք է, էջ 515-516:

ավելի դավանող ունեցող եկեղեցիները՝ յուրաքանչյուր 1000 մարդու համար մեկ պատվիրակ: Պատվիրակների ընտրությունը պետք է կատարվեր ծխական ժողովներում, որտեղ ընտրելու և ընտրվելու իրավունքով կարող էին մասնակցել 21 տարին լրացած բոլոր ծխականները: Հրահանգի 6-րդ կետի համաձայն՝ պատվիրակների յուրաքանչյուր ժողով «իր ընտրողական շրջանի հայ ազգաբնակչության թվի համեմատ» ընտրում էր Կենտրոնական ժողովի պատգամավորներ: Յուրաքանչյուր 20000 բնակչություն ունեցող շրջանից ընտրվում էր մեկ պատգամավոր: Եվ չնայած այն բանին, որ առանձին դեպքերում խախտվում էր նշված համամասնությունը և ընտրությունների տրամաբանությունը, պետք է ընդունել նաև, որ Կենտրոնական ժողովի ընտրությունները կարևոր նշանակություն ունեին ցարական Ռուսաստանում բնակվող հայ ազգաբնակչության տեղաբաշխումը ճշգրտելու տեսանկյունից:

Վեց տասնյակ ներկայացուցչություն ունեցող պատգամավորական ժողովի առջև խնդիր էր դրված քննարկել և որոշումներ կայացնել ռուսահայերի եկեղեցական բոլոր խնդիրների (ընդգծումը մերն է՝ Հ.Ն.) վերաբերյալ: Այս պարագային եկեղեցական խնդիրներ ասելով ենթադրվում էր, որ Կենտրոնական ժողովն իր իրավասության շրջանակներում պետք է կարգավորեր դպրոցական և տնտեսական գործերը, ինչպես նաև՝ թեմական ժողովներին վերաբերող որոշ խնդիրներ¹:

1906 թ. Էջմիածնում հրավիրվող Կենտրոնական ժողովը մեծ ոգևորություն էր առաջացրել ժողովրդի բոլոր շերտերում: Հայ ժողովրդի պատմության մեջ առաջին անգամն էր, որ ժողովրդին իրական հնարավորություն էր ընձեռվում ընտրական իրավունքի միջոցով և անմիջական մասնակցությամբ լուծում տալ իր հոգ-

¹ Ընտրական շրջանների և ժողովատեղիների վերաբերյալ մանրամասները տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 106, թ. 4-7:

ևոր կյանքին վերաբերող բազմաթիվ հարցերի: Ժողովի կազմակերպչական աշխատանքների ծանրությունն իր ուսերին էր վերցրել Հայ առաքելական եկեղեցին, որը սահմանել էր նաև քննարկվող հարցերի շրջանակը, որոնք ամենևին էլ չէին շոշափում եկեղեցի-պետություն հարաբերությունը: Ղրանով էլ պետք է բացատրել ժողովի հրավիրման գործում ռուսական իշխանությունների դրական վերաբերմունքը: Եվ, ինչպես ցույց տվեց իրադարձությունների հետագա ընթացքը, նախանշված հարցերի շրջանակից դուրս գալու առաջին իսկ փորձից հետո, Սինոդի դատախազի պահանջով և տեղական իշխանության առաջին իսկ հրահանգով, ժողովի աշխատանքները դադարեցվեցին:

Քննարկվող համատեքստում առավել հետաքրքրական է կաթողիկոսական կոնդակների հրապարակումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում մամուլում տեղ գտած բազմաթիվ հոդվածների քննական վելուծությունը: Ղա կարևոր է այն պատճառով, որ հրապարակված տարաբնույթ հոդվածներում «ընտրական իրավունքի վերականգնումը» միանշանակ չէր գնահատվում հայ հասարակության կողմից: Այսպես, Եղիշե ծ. վարդապետ Սուրադյանը «Բաղձալի արշալույս» հոդվածում հայ ժողովրդի բոլոր հատվածների համար նոր արշալույս էր ազդարարում: Նա պնդում էր, որ նախանշված ճանապարհը Հայ առաքելական եկեղեցուն թույլ կտա բյուրոկրատական կառույցից վերափոխվել ժողովրդավարականի, որով վերադարձ կկատարվի դեպի հոգևոր գործառույթներ: «Արարատ» պաշտոնաթերթն այդ կապակցությամբ գրում է. «Սարմինը սկսել էր հիւանդանալ և հեզհետե վատանալ և թեև հիւանդութիւնը յայտնի և միջոցները պարզ էին, այնուամենայնիւ արտաքին և ներքին բազմաթիւ հանգամանքներն արգելում էին դիմել արմատական բժշկութեան»¹:

Հայտնի է, որ բացառությամբ կաթողիկոսի և քահանաների ընտրության՝ եկեղեցական հոգևոր մյուս բոլոր պաշտոնները

նշանակովի էին: Ղրա արդյունքում երբեմն էապես սահմանափակվում են հավատացյալ ժողովրդի իրավունքները, քանի որ ժողովրդի համար անընդունելի որևէ հոգևորական հաճախ փոխարինվում էր մեկ այլ՝ ոչ պակաս անընդունելի հոգևորականով: Այդ համատեքստում Եղիշե ծ. վրդ. Սուրադյանը մատնանշում է բարեփոխման երկու կարևորագույն անհրաժեշտություն, որոնք, նրա համոզմամբ, պետք է արմատական նշանակություն ունենային եկեղեցու հետագա ողջ կյանքի համար: Առաջինը նա համարում է 1906 թ. մայիսի 10-ի կաթողիկոսական կոնդակը, որով նրա համոզմամբ, վերջ էր տրվում եկեղեցական բյուրոկրատական կառույցին, իշխանավարման նախկին կարգերին ու սովորույթներին և եկեղեցու կյանքում հիմք էր դրվում նոր դարաշրջանի: Երկրորդը նա համարում էր այն, որ հունիսի 7-ի կոնդակի տեքստը շարադրված էր աշխարհաբար լեզվով, որն առաջնեկ էր իր տեսակի մեջ և խորհրդանշական հսկայական դեր ուներ: Այդ դիրքերից էլ նա համոզված պնդում է. «Չայն Աստծո, ծայն բազմաց», կրճատ այսպես կարելի էր բնութագրել մայիսի 10-ի և հունիսի 7-ի դարակազմիկ նշանակություն ունեցող կոնդակները:

Մայր Աթոռի պաշտոնաթերթ «Արարատ»-ը նկարագրում է ժողովրդական այն մեծագույն ոգևորությունը, որը հաջորդել էր կոնդակի հրապարակմանը: Թեև կաթողիկոսը չկարողացավ մասնակցել մայիսի 11-ի պատարագին, այնուամենայնիվ, ժողովրդը շարժվեց դեպի Վեհարան՝ երախտիքի իր խոսքն ուղղելու Հայոց Հայրիկին: Ժողովրդի ուրախությունը նկարագրող Եղիշե ծ. վրդ. Սուրադյանը համարում է, որ այդ կոնդակը Խրիմյան կաթողիկոսի կատարած գործերի տրամաբանական շարունակությունն էր, իսկ ընտրական սկզբունքի վերականգնումը՝ եկեղեցու կենսունակությունը և ժողովրդականությունը պահպանելու ամենաճիշտ միջոցը¹: Այս առումով խիստ հետաքրքրական է նաև կաթողիկոսի պատասխան խոսքը ժո-

¹ «Արարատ», մայիս 1906, էջ 380:
58

¹ Տե՛ս Եղիշե ծ. վրդ. Սուրադյան, «Մայիսի 11-ը», «Արարատ», մայիս 1906, էջ 402-406:

ըվորդին, որում ևս մարգարեաբար մաղթում էր, որ մարդիկ չհարաշահեն, անիրավաբար չօգտվեն այդ իրավունքից և ի դերն չհանեն ժողովրդի դարավոր երազանքը: Ցավոք, իրադարձությունների հետագա զարգացումը ցույց տվեց, որ կաթողիկոսը լիովին հաշվի էր առել ժամանակի հայ իրականության առանձնահատկությունները, որոնք մի քանի ամիս անց դրսևորվեցին ողջ ուժով:

Խորհրդահայ շրջանում իրապարակված աշխատություններում կաթողիկոսական կոնդակները ներկայացված են քննադատական լույսի ներքո: Մերժողական դիրքորոշում որդեգրելով հայ եկեղեցական-հասարակական կյանքում տեղի ունեցող երևույթների նկատմամբ՝ ժամանակի շնչին տուրք տված հեղինակներն ամբողջովին մերժում էին հնարավոր փոփոխությունները եկեղեցու կյանքում: «Էջմիածնից թափվում են կոնդակներ, «հայ ազգը» իրավունքներ ե վոր ստանում են ռեֆորմները կայծակի արագությամբ հետևում են միմյանց ...»¹, - հեզնանքով գրում է Վ. Պարսամյանը: Այս առումով, ժամանակի եկեղեցագիտական և հայագիտական մոտեցումների տեսանկյունից ամբողջովին անընդունելի են խնդրո առարկա հարցի նկատմամբ դրսևորված տվյալ ելակետերը:

Այս կապակցությամբ տեսական և գործնական մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում այն հարցի պատասխանը, թե ինչով էր պայմանավորված կաթողիկոս Խրիմյանի կողմից կաթողիկոսական իշխանությունը սահմանափակող վերը նշված երկու կոնդակների ստորագրումը: Խնդրո առարկա հարցի շուրջ ծավալված իրադարձությունների վերլուծությունը որոշ հետազոտողների թույլ է տվել ենթադրել, որ այն Էջմիածնի հոգևոր վերնախավի և հատկապես՝ կաթողիկոս Խրիմյանի վրա

¹ Վ. Պարսամյան, Էջմիածնից անցյալում (պատմական ուսումնասիրության փորձ), Երևան, 1931, էջ 31: Այդ մասին տե՛ս նաև «Կայծ», 9 հուլիսի 1906 թ. (№ 36): Ս. Սպանդարյան, Երկեր, հ. 1, Երևան, 1959, էջ 89-90 և այլն:

դաշնակցական կուսակցության հետզհետե ուժգնացող ազդեցության հետևանք էր: Ակներև է, որ դաշնակցության ճնշումները տվեցին սպասված արդյունքը և կաթողիկոսը ստորագրեց մայիսի 10-ի և հունիսի 7-ի կոնդակները²:

Հունիսի 7-ի կոնդակն է՛լ ավելի ընդլայնեց ժողովրդին տրվող իրավունքները՝ նպատակ ունենալով առաքելական շրջանի եկեղեցական կառույցի նմանությամբ համընդհանուր հավասարության սկզբունքը կիրառել հայ ժողովրդի բոլոր շերտերի նկատմամբ: Եղիշե ծ. վրդ. Մուրադյանի դիպուկ բնորոշմամբ «- Հայաստանեայց եկեղեցի ասելով պետք է հասկանալ բոլոր հայերին առհասարակ՝ հոգևորական և աշխարհիկ, մարդ և կին, մեծ և փոքրը միասին վերցրած»³: Եկեղեցու լիարժեք անդամ դառնալը ենթադրում էր ոչ միայն կոնկրետ իրավունքներ, այլև՝ պատասխանատվության հսկայական դաշտ: Յուրաքանչյուր մարդու ձայն ողջ ժողովրդի ունեցվածքի սեփականության բաժինն է և այդ ձայնի գիտակցումը, որ յուրաքանչյուր հայ մարդու դարձնում է քրիստոնեական եկեղեցու իրական անդամ: Իրական հավատացյալ անդամներից էլ կազմված է Հայ առաքելական եկեղեցին, իսկ եկեղեցու շենքը հանդես է գալիս լոկ որպես աղոթատեղի⁴:

Այդ ամենով հանդերձ չի կարելի չնկատել, որ պրակտիկ, հսկայական նշանակությամբ հանդերձ՝ կաթողիկոսական կոնդակներում տեղ էին գտել նաև առանձին բացթողումներ, որոնց պատճառն, ամենայն հավանականությամբ, հապճեպությունն էր և հարցի էության մեջ միևնույն վերջ խորամուխ չլինելը: Խոսքն

² Տե՛ս «Հովիւ», 16 հուլիսի 1906 թ. (№ 26), էջ 402-403, Տե՛ս նաև Լեո, Անցեալից, էջ 193-194:

³ Տե՛ս Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. VI, էջ 393:

⁴ Եղիշե ծ. վրդ. Մուրադեան, Հայաստանեայց եկեղեցին, «Արարատ», հունիս-հուլիս 1906, էջ 487:

⁴ Տե՛ս Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք է. էջ 439:

առաջին հերթին վերաբերում էր ընտրություններին նախորդող նախապատրաստական աշխատանքների կազմակերպմանը: Այս տեսանկյունից կարծում ենք, որ գերադասելի կլիներ, որ Կենտրոնական ժողով գումարելուց առաջ ստեղծվեին ժամանակավոր որոշ կառույցներ՝ մասնաժողովներ, որոնք պետք է հավաքվեին և մշակեին ժողովրդի ընտրական իրավունքը կիրառելու համար անհրաժեշտ բոլոր հնարավոր նյութերը: Այդ մասնաժողովների գործառույթները պետք է իրագործվեին տեղական ծխական և թեմական կենտրոնների կողմից, ինչը, սակայն կարող էր նաև սպասվող արդյունքների չհանգեցնել¹: Դրանից զատ, Էական բացթողում պետք է համարել և այն, որ Էջմիածնի չորս՝ Ատրպատականի, Նոր Տուղայի, Եվրոպայի և Ամերիկայի թեմերը գործնականում զրկվել էին ժողովին մասնակցելու իրավունքից: Առանձին վերլուծաբաններ դա փորձում են բացատրել նրանով, որ ժողովը կոչված էր կարգավորելու միայն ռուսահայերին վերաբերող խնդիրները²: Սակայն չի կարելի չնկատել նաև, որ քննարկվող բազմաթիվ հարցեր համազգային նշանակություն էին ձեռք բերել: Չպետք է մոռանալ և այն, որ հայության հոգևոր կենտրոն Էջմիածնի կյանքում տեղ գտած ցանկացած փոփոխություն արդեն իսկ համահայկական կարևորություն և նշանակություն ուներ:

Նշված Էական բացթողումների, ինչպես նաև օբյեկտիվ ու սուբյեկտիվ մի շարք այլ գործոնների ազդեցությամբ էլ ինչպես Էջմիածնում, այնպես էլ հայ ժողովրդի հասարակական մտքի շրջանակներում հրապարակ իջավ ընդդիմախոսների մի ողջ բանակ, որն ամեն կերպ փորձում էր ապացուցել ժողովի հրավիրման աննպատակահարմարությունը և ժամանակավրեպությունը: Կենտրոնական ժողովի նախապատրաստական աշխա-

տանքի նկարագրությունը թերի կլինի, եթե օբյեկտիվության դիրքերից վեր չհանվի նաև այն բացասականը, որը եկեղեցու կյանքում երևան եկավ մայիսի 10-ի և հունիսի 7-ի կաթողիկոսական կոնդակների հրապարակումից հետո: Սպասումներն այնպիսին էին, որ ժողովն ի վերջո պետք է ցնծությամբ ընդունվեր հայ ժողովրդի բոլոր շերտերի և խավերի կողմից, սակայն իրադարձությունների հետագա զարգացումը ապացուցեց նաև հակառակը:

Երկրորդ կոնդակի հրապարակումից երեք օր անց, 1906 թ. հունիսի 10-ին Էջմիածնի միաբանության մի սովոր հատված բողոքի ձայն բարձրացրեց կաթողիկոսական կոնդակների կապակցությամբ: Ընդհանրապես, իր հայրապետական շրջանում Ակրտիչ խրիմյանը մեկ անգամ չէ, որ քննադատության է ենթարկվել: Սակայն սա առաջին դեպքն էր, երբ միանգամից 14 միաբաններ միահամուտ կերպով ընդդիմացան Հայոց կաթողիկոսի քաղաքականությանը: Ընդ որում, անհնար է չտեսնել, որ ընդդիմադիր 14-ի տեսակետն օբյեկտիվ հիմքեր ուներ, ինչն էլ համապատասխան փաստարկներով ներկայացվեց հունիսի 10-ին կաթողիկոսին ուղղած իրենց բողոք-նամակում: Վիճաբանական հարցի շուրջ կարծիքներն առավել բևեռացան «Ալիք» շաբաթաթերթի, «Սշակի», «Հովիվի» և «Մուրճի» էջերում տպագրված հոդվածների հետևանքով: Թե՛ բանավեճի առարկա դարձավ հատկապես ժողովի նպատակահարմարության հարցը²: Մայր Աթոռի դիվանապետ Տաճատ վարդապետը վկայում էր, որ կաթողիկոսի կողմից հոգևոր դասին լիազորված չէր նման հարցեր քննարկել և պատահական չէր, որ ծավալված քննարկում-

¹ Տե՛ս «Հովիվ», 25 հունիսի 1906 թ. (№. 23), էջ 354-356:

² «Մուրճ»-ի խմբագիր Լ. Սարգսյանը թերահավատորեն էր վերաբերվում կաթողիկոսական կոնդակներին՝ համարելով որ դրանք գործադրելու համար գործուն մեխանիզմներ չկան: «Մուրճ», հունիս 1906 թ. (№. 6), էջ 150-151, հուլիս 1906 թ. (№. 7), էջ 114-115:

¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 487-489:

² Տե՛ս Գայ ժողովրդի պատմություն, հ. VI, էջ 393-395:

ների արդյունքում հուզումներ էին տեղի ունեցել էջմիածնի գավառում: Բայց միաբանները պնդում էին, որ իրենք նպատակ չեն ունեցել ընդդիմանալ Կաթողիկոսին, այլ Վեհափառ հոր թույլտվությամբ ներկայացրել են իրենց տեսակետը՝ Հայ եկեղեցու ներքին կյանքի համար կարևորագույն այդ հարցի կապակցությամբ:

Միաբաններն առաջին հերթին դժգոհում էին այն բանից, որ գործնականում իրենք զրկվել էին եկեղեցու կյանքում տեղի ունենալից կարևորագույն իրադարձությանը մասնակցելու հնարավորությունից: Եկեղեցին ժողովրդին է՛լ ավելի մերժեցնելու տեսանկյունից՝ նրանք իրենց սկզբունքային համաձայնությունն էին հայտնում կաթողիկոսական կոնդակին, սակայն դեմ էին Կենտրոնական ժողովի հրավիրման նպատակահարմարությանը և ձևավորման եղանակին: Միաբաններն իրենց դժգոհությունը և չէին կարողացել թաքցնել հատկապես երկրորդ կոնդակի հրապարակումից հետո, երբ լիովին պարզ էր դարձել, որ հանիրավի կերպով անտեսվել են հոգևոր դասի շահերը և ոտնահարվել՝ իրավունքները: Միաբանները Կենտրոնական ժողովի պատգամավորական կազմի ընտրության եղանակից դժգոհություն էին արտահայտում նաև այն պատճառով, որ հոգևոր իշխանության ներկայացուցիչները աշխարհիկների հետ համահավասար պետք է մասնակցեին ընտրական գործընթացին: Իսկ դա ենթադրում էր նաև այն, որ հոգևորականներն ընտրությունների արդյունքում կարող էին չմասնակցել ժողովի աշխատանքներին:

Այդ ամենից զատ, հոգևորականներին չէր կարող չանհանգստացնել այն հանգամանքը, որ կոնդակների արդյունքում հնարավոր էր դառնում եկեղեցական կյանքի ղեկավարության հանձնումը այնպիսի մի մարմնի, որի անդամները, հնարավոր է,

մինչ այդ առհասարակ չէին առնչվել եկեղեցու ներքին գործերին: Առավել ևս, անբնական էր համարվում համայն ժողովրդի կողմից ընտրված հայոց կաթողիկոսի ստորադասումն աշխարհիկ անձներից բաղկացած ժողովին: Այս առումով, միանգամայն ընդունելի պետք է համարել նաև ընդդիմադիր միաբանների այն հիմնավոր պահանջը, թե հոգևոր դասի գործերն աշխարհիկների կողմից չպետք է ղեկավարվեն: Խիստ օրինաչափ է այն հարցադրումը, թե «ինչո՞ւ եկեղեցական գործերի անհմուտ աշխարհական անձինք միայն պետք է եկեղեցույ վիճակը տնօրինեն, իսկ ամբողջ հոգևորական դասակարգը դուրս քշուի և մինչև անգամ իրաւունք չունենայ իւր կարծիքը յայտնելու այնպիսի գործերի մասին, որոնք իւր ձեռքով պետք է կատարուին և որոնց համար նա պետք է պատասխանատու մնայ Աստուծոյ, ժողովրդի և պետութեան առաջ»: Այդ տեսանկյունից անվիճարկելի է, որ եկեղեցական գործերում հոգևորականների ծառայությունը եզակի է և այդ ոլորտի տնօրինումն աշխարհիկ անձանց ենթակայության տակ դնելը հղի էր չափազանց ծանր հետևանքներով:

Ընդդիմադիր հոսանքի հաջորդ փաստարկը վերաբերում էր Կենտրոնական ժողովի իրավական կարգավիճակին, քանի որ նախանշված տարբերակով ժողովը պետք է դառնար երկրի բարձրագույն իշխանական օղակը և, իբրև այդպիսին, գործնականում վերահսկելու էր նաև Հոգևոր Ս. Մինոդի և Հայոց կաթողիկոսի գործունեությունը: Ընդդիմադիրներն անթույլատրելի էին համարում այն, որ Հայոց կաթողիկոսը ոչ միայն պետք է ցածր կանգներ Կենտրոնական ժողովից, այլև պետք է հանդես գար ցարի և Կենտրոնական ժողովի միջևորդի կարգավիճակով: Կարծում ենք հոգևորականների արդար զայրույթն էր ա-

¹ Տե՛ս «Յովիւ», 16 հունիսի 1906 թ. (№. 26), էջ 403:

¹ Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք է, էջ 443: Տե՛ս նաև «Յովիւ», 25 հունիսի 1906 թ. (№. 23), էջ 354-356:

առաջացրել և այն, որ Ս. Սինոդը ևս, ըստ եուրյան, պետք է վերաձվեր Կենտրոնական ժողովի ստորադաս գործադիր մարմնի:

Հաշվի առնելով հակասական այդ իրավիճակը և առաջնային համարելով Հայ եկեղեցու բարենորոգության ու ներքին կյանքի բարեփոխման անհրաժեշտությունը՝ ընդդիմադիր միաբանները կաթողիկոսին առաջարկում էին երկու լուծում. ա) աշխարհիկ և հոգևոր անձանցից հանձնախմբեր կազմել, որոնք ընկելով իրերի դրությունը նյութեր կպատրաստեին ազգային-եկեղեցական ժողովի իրավիման համար. դա կարևորվում էր այնքանով, որքանով որ ավանդությանին ուժ ունեցող այդ ժողովը պետք է պատասխան տար եկեղեցու բարենորոգության հարցին, և բ) եթե, այնուամենայնիվ, օգոստոսի 15-ի Կենտրոնական ժողովի իրավիմանը անխուսափելի է, ապա կաթողիկոսը պետք է հնարավոր ամեն ինչ ձեռնարկի մեծ թվով հոգևորականների ներկայությունն ապահովելու համար: Նրանք առաջարկում էին նաև Կենտրոնական ժողովի ընկարկմանը ներկայացնել միայն ծխական դպրոցների նախագիծը և խորհրդակցել Սայր Աթոռի ճեմարանի ու թեմական դպրոցների ծրագրերի ու փիճակի մասին²:

Պետք է նկատել, որ միաբանների նամակում առաջարկված փաստարկների տրամաբանությունը միանգամայն ընդունելի է, եթե հաշվի առնենք ընկարկվող հիմնահարցի իրավական տեսանկյունը: Մյուս կողմից, չի կարելի չընդունել այն փաստը, որ դարեր շարունակ հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների միասնականության ոլորտում առկա են եղել նաև լուրջ տարածայնություններ և, անգամ, հակասություններ: Գիտության, կրթության, մշակույթի և ընդհանրապես հասարակական կյանքի տարբեր ոլորտներում գերակա դիրք գրավելու համար

մղվող պայքարը հայ ժողովրդի երկու իշխանությունների միջև շատ հաճախ հանգեցրել է լուրջ պատակտումների: Բավականին խոր հակասություններ էին ձևավորվել նաև ՀՅԴ և Էջմիածնի միաբանների, ինչպես նաև ՀՅԴ և ազատական թևի ներկայացուցիչների միջև, ինչը կարող էր խիստ բացասական հետևանքներ ունենալ Կենտրոնական ժողովի աշխատանքների վրա:

Այդ կապակցությամբ բավականին հետաքրքրական են ընկարկվող հիմնահարցի վերաբերյալ ազատական մամուլում հնչած տեսակետները և իրապարակումները: Դրանց մեջ աչքի է ընկնում «Մշակ»-ում Մատթեոս վարդապետի իրապարակած հոդվածը, որտեղ հեղինակը համակողմանի ընկության է ենթարկում մայիսի 10-ի և հունիսի 7-ի կոնդակները՝ դրանք դիտարկելով թե՛ դրական և թե՛ բացասական տեսանկյուններից: Հեղինակը, պատմաքննական վերլուծության ենթարկելով Կենտրոնական ժողովի իրավիման իրավական հիմքերը, ցույց է տալիս, որ առաքելական կանոններից սկսած մինչև տեղական եկեղեցական ժողովներում ընդունված կանոնները «Կենտրոնական ժողով» հասկացություն չի եղել և այս դեպքը հիրավի առաջինն է հայոց պատմության մեջ: Լիովին համաձայն լինելով մայիսի 10-ի կոնդակի տրամաբանությանը՝ Մատթեոս վարդապետն իր դժգոհությունն է արտահայտում հատկապես հունիսի 7-ի կոնդակի 8-րդ հոդվածի կապակցությամբ, որը հռչակում էր, թե Կենտրոնական ժողովը պետք է հանդիսանա «ոռսահայոց եկեղեցական գործերի կարգադրիչ և տնօրեն»՝ մարմինը:

Սեկնակետային համարելով եկեղեցական կանոնները՝ հեղինակը վերլուծության է ենթարկում Կաթողիկոս - Կենտրոնական ժողով հարաբերությունները: Նա ապացուցում է, որ բոլոր ժամանակներում Հայոց Հայրապետը կանոնապես բարձր է եղել

¹ Տե՛ս «Չոփի», 16 հուլիսի 1906 թ. (№. 26), էջ 403:

² Տե՛ս ՉԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 7, ք. 3-4:

¹ Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք է, էջ 450:

ցանկացած ժողովից, որի պատճառով էլ նա կանոնական հեղինակություն է Հայ առաքելական եկեղեցու համար: Այդ ամենն էլ նրան թույլ են տվել պնդել, որ Կաթողիկոսը պետք է բարձր կանգնած լինի Կենտրոնական ժողովից և չպետք է ենթարկվի նրան, նաև՝ հոգևորականն աշխարհիկների ձեռքին չպետք է գործակատար դառնա: Նրա համոզմամբ այդ պայմանը կարող է ապահովվել միայն այն դեպքում, երբ աշխարհիկ պատգամավորների թվի 1/3-ի չափով ժողովին մասնակցեն նաև ամուսնացյալ և կուսակրոն հոգևորականները: Հեղինակը համոզված է նաև, որ դրանով եկեղեցական գործերում կապահովվի մասնագիտական ունակությունների տեր մարդկանց մասնակցությունը: Եվ, վերջապես, անյուրադանալով ժողովում ձևավորված համապատասխան մասնաժողովների ընդունած ծրագրերին և որոշումներին, Սատթեսու վրդ.-ը պահանջում է, որ դրանք հաստատվեն վերջնական առյանի՝ Հայոց կաթողիկոսի կողմից: Այս դրույթն ընդգծելով՝ հոգևոր գործիչն, ամենայն հավանականությամբ, զուգահեռներ է անցկացրել արևմտահայերի սահմանադրությամբ Կ. Պոլսի պատրիարքին ընծեռված և Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին ընծեռվելիք իրավունքների միջև:

Այդ ամենով հանդերձ Սատթեսու վարդապետն ընդունում էր, որ կոնդակները դրական ազդեցություն պետք է ունենան եկեղեցու կյանքում, քանի որ Հայ եկեղեցին արդեն երկար ժամանակ է, ինչ կարիք ունի բարեկարգության, բարենորոգության և պետք է հաստատվի «մի դրական կարգ, օրենք, որ սուրբ լինի ամենքի համար»: Այս ժողովը պետք է վերջ դնի «պատահական քամու հոսանքին և քմահաճութեանը», որով առաջնորդվում էին ինչպես ծխական, թեմական և եկեղեցական բոլոր կենտրոններն, այնպես էլ՝ նրանց կից խորհուրդները և առաջնորդները: Եվ այս ընթացքին վերջ դնելու բարի նպատակով՝ հեղինակը

հույս էր հայտնում, որ Կենտրոնական ժողովը ոչ միայն կկատարի իր առաքելությունը, այլև իր առաջարկած խորհուրդները ևս արժանի ընդունելություն կգտնեն Հայոց կաթողիկոսի մոտ:

Չնայած այն բանին, որ 1906 թ. կաթողիկոսական կոնդակները նպատակ էին հետապնդում դրական դեր կատարել Հայ եկեղեցու և ժողովրդի միասնությունն ու համատեղ գործունեությունն ապահովելու գործում, այնուամենայնիվ, հրապարակման պահից սկսած բազմաթիվ խնդիրներ առաջացրին եկեղեցական տարբեր կենտրոններում: Ծագած հիմնախնդիրների շրջանակներում առաջնային էր համարվում հոգևորականների ընտրության հարցը, քանի որ կոնդակների հրապարակումից հետո հոգևորականների մի մեծ խումբ հրաժարական էր տվել նոր ձևավորվելիք ընտրակարգի համաձայն ընտրվելու հույսով, իսկ հոգևորականների ընտրության և վերընտրության հստակ մեխանիզմներ դեռևս չէին գործում:

Այսպիսով, վստահաբար պետք է նշել, որ կաթողիկոս Խրիմյանի կողմից հրապարակված կոնդակները նպատակ ունեին լուրջ բարեփոխումներ մտցնել Հայ եկեղեցու մեջ: Ընտրության միջոցով հոգևոր և աշխարհիկ իշխանություններ ձևավորելու կաթողիկոսական նախաձեռնությունը բացահայտ նմանություն ուներ վաղ եկեղեցական կառույցում տեղ գտած հավասարության սկզբունքի հետ: Այնուամենայնիվ, պետք է փաստենք, որ կոնդակների հրապարակման գործում իրենց ուրույն դերն ունեցան նաև հասարակական-քաղաքական ուժերը, որոնք նպատակ ունեին իրագործել իրենց ծրագրային հիմնադրույթներն անկախ պետականություն ստեղծելու ուղղությամբ, որի համար, աշխարհիկ գործիչների կարծիքով, ամենահարմար առիթն էր ընծեռելու Էջմիածնի Կենտրոնական ժողովը:

¹ Տե՛ս «Մշակ», 30 հունիսի 1906 թ. (N 140), 2 հուլիսի 1906 թ. (N 142):

¹ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 7, ք. 3-4, ք. 7-8:

§ 3 ԷՏՄԻԱԾՆԻ 1906 Ձ. ԿԵՆՏՐՈՆԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎ

20-րդ դարասկզբի հայ հոգևոր և հասարակական կյանքի համալիր հիմնահարցերի համատեքստում Հայ առաքելական եկեղեցու դերի արժևորումը գիտագործնական և պատմաճանաչողական կարևորագույն նշանակություն ունի:

Խնդրո առարկա հիմնահարցի հետևողական ուսումնասիրությունը թելադրված է նաև նրանով, որ Էջմիածնի 1906 թ. Կենտրոնական ժողովի վերաբերյալ ուսումնասիրություն է կատարվել միայն պատմագիտության կողմից, որը հիմնահարցի քննարկմանը անդրադարձել է միայն 20-րդ դարասկզբի հայ հասարակական-քաղաքական կյանքի մեկնակետից: Այդ ամենն էլ պայմանավորում են վերջինիս կրոնագիտական և եկեղեցաբանական վերլուծության անհրաժեշտությունը: Հանրաճանաչ է, որ հասարակության քաղաքական կյանքն անխուսափելիորեն ենթադրում է համապատասխան քաղաքական իշխանության առկայություն, կամ վերջինիս բացակայության պայմաններում, համապատասխան գործառնություններ իրականացնող այլընտրանքային ինստիտուցիոնալ որևէ կառույցի գերակայություն:

Այդ տեսանկյունից անառարկելի է, որ նախկինի նման 20-րդ դարասկզբին ևս հայ ժողովրդի կյանքում քաղաքական իշխանությանը բնորոշ գործառնական առանձին հարաբերությունների ղեկավարությունը Հայաստանը նվաճած բռնապետությունների կողմից դրված էր եկեղեցու վրա: Հայ ժողովրդի հասարակական կյանքում Հայ առաքելական եկեղեցին իրեն վերապահված գործառնություններն իրականացնում էր գերազանցապես թեմական և ծխական կառույցների միջոցով: Եվ, քանի որ հայ ժողովրդի կյանքում եկեղեցին ականա ստանձնել էր պետական կառույցի դեր, վերջինիս համակարգային հիմնական տարրերը մեծապես համապատասխանում էին պետական համակարգի ինստիտուցիոնալ ստորաբաժանումներին: Այսպես, եկեղեցին ևս հասարակական կյանքում գործառնում էր իր գոր-

ծաղիր ղեկավարի՝ կաթողիկոսի, օրենսդիր մարմնի՝ Ս. Սինոդի և ընդհանուր քաղաքական կողմնորոշումներն ուրվագծող և դրա իրականացումը վերահսկող Գերագույն Հոգևոր Խորհրդի միջոցով: Եեղեցու տեղական կառույցները, որոշակի սահմաններում, հոգևորից զատ, ստանձնել էին նաև տեղական ինքնակառավարման մարմիններին բնորոշ գործունեության առանձին օղակների իրականացումը: Փաստական կյուրը ցույց է տալիս, որ արդեն 20-րդ դարասկզբին Արևելյան Հայաստանում այդ ամենի շուրջ վերապահ մտտեցում էր ձևավորվել: Սասնավորապես, ազգային-ազատագրական շարժման վերելքի և, հատկապես, հայ քաղաքական կուսակցությունների ազգանվեր գործունեության արդյունքում ժողովրդի քաղաքական կյանքում ավելի ու ավելի ծանրակշիռ դեր և նշանակություն էին ձեռք բերում քաղաքական կուսակցությունները: Նպատակ հետապնդելով հայ ժողովրդի քաղաքական հասունության բարձրացման միջոցով նախադրյալներ ստեղծել ազգային պետականության վերականգնման համար՝ հայ քաղաքական կուսակցությունները և, հատկապես ՀՅԴ-ն, ձգտում էին ստանձնել հայ ժողովրդի հասարակական-քաղաքական կյանքի ղեկավարությունը՝ եկեղեցուն թողնելով իր հիմնական առաքելությունը՝ հոգևոր կյանքի ղեկավարությունը¹: Այդ տեսանկյունից խիստ տիպական է ականավոր քաղաքական գործիչ Հովի. Քաջազունու դիրքորոշումը, որը 1906 թ. Էջմիածնի Կենտրոնական ժողովի հրավիրման կապակցությամբ հայտարարում է. «Մենք չենք եկել այստեղ եկեղեցին քանդելու կամ հոգևորականությունը կազմալուծելու, այլ

¹ Այդ տեսանկյունից հետաքրքրական է այն, որ Ս. Դ. Յնչակյան կուսակցությունը Կովկասում հայկական պետականության ստեղծումը համարում էր միամտություն, քանի որ գտնում էր, թե նման փորձերը կարող էին նպաստել ռուսական կառավարության կողմից վարվող քաղաքականության ծավալմանը և կարող էին հնարավոր ջարդեր հրահրել հայ ազգաբնակչության շրջանում: Տե՛ս «Յնչակ», 1904 թ. (№. 12), էջ 107:

միայն եկեղեցուց վերցնելու այն ֆունկցիաները, որոնք աշխարհիկ բնավորություն ունեն»¹:

Նման մոտեցումն ուներ իր օբյեկտիվ պատճառները: Բանն այն էր, որ 20-րդ դարասկզբին Հայ եկեղեցին ի գորու չէր լուծելու քաղաքական տարածության ամբողջականացման հիմնահարցը, քանի որ տեղերում եկեղեցու իշխանությունը երբեմն լուրջ անվանական բնույթ էր կրում: Դրան հակառակ, հայ քաղաքական կուսակցություններից ամենաազդեցիկը՝ ՀՅԴ-ն, գործնականում, տեղերում վերահսկում էր քաղաքական կյանքի բոլոր դրսևորումները: Ընդ որում, ինչպես վավերագրերն են վկայում, այս իրողությունը հաշվի էին առնում ինչպես իշխանությունները, այնպես էլ՝ Հայ առաքելական եկեղեցու հոգևոր առաջնորդը՝ կաթողիկոս Ս. Խրիմյանը: Օգտվելով ցարական իշխանության արտաքին քաղաքական պարտություններից՝ Ամենայն Հայոց Հայրապետը, հայ ժողովրդի դարերով սրբագործված իրավունքը վերականգնելու նպատակով, 1906 թ. մայիսի 10-ի, հունիսի 7-ի և հունիսի 30-ի կոնդակներով հրահանգեց տեղերում նշանակովի հոգևորականների և դաշնակցականների անլեզալ իշխանությունը փոխարինել ժողովրդի կողմից ընտրված իշխանություններով: Եվ, քանի որ հայ հասարակական-քաղաքական կյանքում ընտրական սկզբունքով իշխանություն ձևավորելն անձանոթ երևույթ էր, կաթողիկոսը հրավիրում էր ընտրական սկզբունքների վրա հիմնված Կենտրոնական ժողով, որը ոչ միայն պետք է մշակեր տեղական ինքնակառավարման մարմիններ ձևավորելու սկզբունքները, այլև՝ պետք է ժողովրդի կյանքում ծառայած մի շարք կարևորագույն խնդիրների լուծումներ առաջարկեր:

Այդ տեսանկյունից ինչպես պատմական, այնպես էլ կրոնագիտական առումներով 20-րդ դարասկզբը հայ ժողովրդի հոգ-

ևոր և հասարակական կյանքում նոր երևույթ էր: Իրադրությունը բավականին լարված էր և այն առումով, որ նոր էր ավարտվել ցարական իշխանության կողմից եկեղեցական գույքի բռնագրավման հետ կապված խնդիրների լուծումը:

Դարասկզբին ծավալված այդ իրադարձությունների վերլուծությունը հիմնականում դուրս է մնացել ժամանակի քննական և հետագա տեսական հետազոտությունների շրջանակներից: Պատճառն այն է, որ ինչպես հրապարակախոսական, այնպես էլ տեսական միտքը հիմնականում սահմանափակվել է հայ-թաթարական բախումների քաղաքական հետևանքների արժևորմամբ¹: Կարծում ենք, հայ ժողովրդի համար ամենևին էլ պակաս կարևոր նշանակություն չի ունեցել 1906 թ. Էջմիածնի Կենտրոնական ժողովը, որը կոչված էր լուծում տալու ազգային կյանքի համար խիստ կարևոր եկեղեցական ու դպրոցական կանոնադրությունների և դպրոցական ծրագրեր նախապատրաստելու

¹ Քննարկվող հիմնահարցին նվիրված արդի պատմագիտական կարևորագույն հետազոտություններից է ակադ. Յր. Սիմոնյանի «Ազատագրական պայքարի ուղիներում» աշխատությունը, որի 1-ին հատորում մեծ տեղ է տրվել դարասկզբի հայ-թաթարական բախումներին և հայ ժողովրդի հասարակական-քաղաքական իրավիճակին: Աշխատության մեջ ներկայացվում է նաև 1906 թ. Էջմիածնում տեղ գտած իրադարձությունների դրական և բացասական ելևէջները: Տես Յր. Սիմոնյան, Ազատագրական պայքարի ուղիներում, հ. Ա, Երևան, 2003, էջ 728-789: Հայ-թաթարական բախումների մասին մանրամասները տես նաև «Դրօշակ», մարտ 1905 թ. (№. 3), ապրիլ 1905 թ. (№. 4), մայիս 1905 թ. (№. 5), հուլիս 1905 թ. (№. 7), սեպտեմբեր 1905 թ. (№. 9), հոկտեմբեր 1905 թ. (№. 10), նոյեմբեր 1905 թ. (№. 11, N 12), դեկտեմբեր 1905 թ. (№. 12), հունվար-դեկտեմբեր 1906 թ. (№. 1-12): «Մուրճ», փետրուար, մարտ 1905 թ. (№. 2, 3), էջ 181-217, հունիս 1905 թ. (№. 6), էջ 165-181, հուլիս 1905 թ. (№. 7), էջ 144-159: Հայ-թաթարական բախումների ժամանակ հայ հոգևորականության դերի մասին տես Ստեփան Կերտող, Հայ հոգևորականության մասնակցությունը XX դարի պատերազմներին և հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական շարժումներին, Երևան, 1999, էջ 9-11:

¹ «Մշակ», 29 օգոստոսի 1906 թ. (№. 187):

հետ կապված մի շարք արմատական հարցերի: Այդ իրողությունն է վկայում նաև ակադ. Հր. Սիմոնյանը, որը պնդում է, թե Էջմիածնի Կենտրոնական ժողովի հրավիրումը կապված էր ժողովրդական պահանջների հետ, քանի որ օրեցօր ուժգնացող բարեշրջումն «ընդառաջ էր գնում ժողովրդի դեմոկրատական պահանջներին»: Այդ դիրքերից էլ գիտնականը պնդում է, որ ժողովրդի դեմոկրատական պահանջները հիմնականում վերաբերվում էին կաթողիկոսի իրավասություններին¹: Պետք է նկատել նաև, որ այդ շրջանում ժողովրդավարական պահանջներն ավելին էին, քան կաթողիկոսի իրավասությունները: Դա առավել վառ է երևում Ս. Խրիմյանին ուղղված բազմաթիվ նամակներից: Ավելորդ չէ նշել նաև, որ ժողովը կոչված էր լուծելու հիմնականում ռուսահայերին վերաբերող խնդիրներ, թեև, կասկածից վեր է նաև, որ քննարկումների դրված բազմաթիվ խնդիրներ համազգային նշանակություն ունեին: Այդ և նմանատիպ մի շարք հարցերի շուրջ համաձայնության չգալու արդյունքում՝ եկեղեցում ձևավորվեց ազդեցիկ քնդդիմություն, որի շարքերում էին ժամանակի բազմաթիվ նշանավոր հոգևորականներ: Եվ, չնայած այդ ամենին, շարունակվում էին Կենտրոնական ժողովի նախապատրաստական աշխատանքները և Էջմիածինն սպասումների մեջ էր:

Պատմական վավերագրերը վկայում են, որ ժողովական քննարկումների շուրջ ուրվագծվել են երկու միտումներ: Դրանցից առաջինը ժողովրդի բավականին սովոր մի հատվածն էր, որը, մեր համոզմամբ, իր քաղաքական ակտիվությամբ դարձավ դարաշրջանի ազգային-ազատագրական շարժման ծավալման և անկախ պետականության ձևավորման հիմքերից մեկը: Չպետք է աչքաթող անել և այն, որ Էջմիածնի Կենտրոնական ժողովի պատգամավորների մեծ մասը հետագայում ուրույն դեր ունեցավ

առաջին Հանրապետության պատմության մեջ: Ցավոք, դրական այդ երևույթների կողքին տեղ էին գտել նաև այնպիսի իրադարձություններ և, անգամ, միջադեպեր, որոնք բացասական մեծ դեր կատարեցին ոչ միայն ժողովական քննարկումների ընթացքում, այլև՝ դրանից հետո ընկած շրջանում: Այդ կապակցությամբ հարկ է մատնանշել նաև, որ նշված քննարկումների արդյունքում Էջմիածնի միաբանների շրջանում տեղ գտած քննադատական ուժին անհամեմատելի է այն պատակտողական միտումների բաղդատությամբ, որոնք դրսևորվեցին ժողովրդի շրջանում պատգամավորական ընտրությունների համար քաղաքական կուսակցությունների ակտիվ գործունեության հետևանքով:

Վերոնշյալի վառ ապացույցը պետք է համարել Հայաստանի տարբեր զավառներից և գյուղերից կաթողիկոս Ս. Խրիմյանին ուղղված նամակները, որոնց միջոցով հայ ազգաբնակչությունը Հայոց Հայրապետին հայտնում էր տեղերում պատգամավորական ընտրությունների հետ կապված իրենց կրած տանջանքների և նեղությունների մասին: Այսպես, Սուրմալու գավառի Տաշքոտուն գյուղի բնակիչ Սարգար Առաքեյանը գրում է. «Դուք Ձեր կոնդակով շնորհեցիք մեզ ժողովրդական ազատ ընտրութեան իրաւունք, բայց միևնոյն ժամանակ ենթարկեցիք մեզ, խեղճ գիւղացիներիս, անասելի բռնութեան: Չկայ կամքի և մտքի ազատութիւն, չկայ մարդկանց ապահովութիւն»: Ս. Առաքեյանը ցավով ներկայացնում է նաև, թե ինչպես ՀՅԴ Իգդիրի կոմիտեն, ճնշումներ գործադրելով, ստիպում է հրաժարվել օրինավոր ընտրությունից, որով էլ իրեն հոգեկան ու ֆիզիկական վերքեր է հասցնում: Ընտրողների կողմից (315 ձայն) ընտրված և դրա համար խոշտանգումների ենթարկված Ս. Առաքեյանը կաթողիկոսին հայտնում է, որ եթե չկատարվեն ժողովրդի կամքի արտահայտության դեմ ուղղված այդ և նմանատիպ այլ ոտն-

¹ Տե՛ս Հր. Սիմոնյան, Ազատագրական պայքարի ուղիներում, հ. Ա, էջ 743:

¹ ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 7, ք. 16-17:

ծգութիւնները, ապա դրա արդյունքում «ապագայում Կեդրոնական ժողովում կլինեն ոչ թէ ժողովրդի ներկայացուցիչները, այլ նրա մի կուսակցութեան»¹:

Բոլորովին չներժելով այդ իրողութիւնների իսկութիւնը, նշեւք եւս, որ այս հարցում պետք է զերծ մնալ ծայրահեղութիւններից և ՀՅԴ առանձին անդամների ու կառույցների ազդեցիկ գործունեութիւնը չվերագրել ողջ կուսակցութեանը²: Ավելին, կասկածից վեր է եւս, որ ՀՅԴ առանձին գործիչների այսօրինակ գործունեութիւնները մեծ վնաս պատճառեցին ինչպէս ՀՅԴ կուսակցական, այնպէս էլ՝ դեռևս չիրավորված Կենտրոնական ժողովի հեղինակութեանը: Այդ փաստն են վկայում ժամանակի ազատական մամուլում հնչած ահազանգերը, որոնք շատ բանով համահունչ էին ժողովրդական զանգվածների կողմից հնչեցված զեհատականներին: Այդ մեկնակետից հետաքրքրական է «Մշակ»-ի էջերում Հ. Առաքելյանի հրապարակումը, ուր հեղինակը Կենտրոնական ժողովի ինչպէս նախապատրաստական, այնպէս էլ բուն ժողովական քննարկումների ամենամեծ թերութիւնն է համարում ՀՅԴ կողմից իրականացված բռնաճնշումները, որոնք, նրա համոզմամբ, եւայն վնասեցին ժողովրդի ազատ կամքի դրսևորմանը և նրա ներկայացուցչութեան ապահովմանը: Այդ տեսանկյունից Հ. Առաքելյանն առաջին հերթին մտահոգված է նրանով, որ «բռնի կերպով ժողովրդի շլինքին փաթաթած պատգամաւորները լինելու են լոկ մանեկէսներ, գործակալներ և ոչ ժողովրդական ներկայացուցիչներ ու պատգամաւորներ»³: Շարունակելով այս տեսակետը՝

¹ Նույն տեղում: Տե՛ս նաև «Մուրճ», սեպտեմբեր 1906 թ. (№. 9), էջ 120-121:

² ՀՅԴ առանձին կառույցների և գործիչների կատարած ոչ ժողովրդավարական գործողութիւնների մասին տե՛ս Գ. Մուրադյան, Հայաստանը որսական առաջին ռեվոլյուցիայի տարիներին (1905-1907), էջ 182-183:

³ «Մշակ», 16 օգոստոսի 1906 թ. (№. 176), էջ 2:

«Մշակը» կանխատեսում էր, որ Կենտրոնական ժողովի մեծամասնութիւն կազմող ՀՅԴ պատգամաւորները չէին հարգելու փոքրամասնութեան ներկայացուցիչների կարծիքը: Եվ, չնայած ծայրահեղական այդ կեցվածքին, խմբագրական հոգիվածում կոչ է արվում մասնակցել ժողովի աշխատանքներին և հնարավորինս ներդրում ունենալ ժողովրդի համար բարենպաստ որոշումներ ընդունելու գործին¹:

Վիճաբանական հիմնահարցի վերաբերյալ ամբողջական կարծիք կազմելու համար անհրաժեշտ է անդրադառնալ և այն հարցին, թե ինչպիսին էր հայկական գյուղերի և շրջանների քաղաքական, կառավարչական, տնտեսական, կրթական և հոգևոր կացութիւնը: Հարցն առավել կարևորվում է այն տեսանկյունից, որ դարասկզբին ձևավորված կացութեան արդյունքում արևելահայ բազմաթիվ բնակավայրերում իրական ղեկավար էին հանդիսանում ոչ թէ տեղական կամ օտարազգի պաշտոնյաները, այլ ՀՅԴ կառույցները: Ազգային-ազատագրական պայքարում անբասիր գործունեութեան արդյունքում ազգային քաղաքական կուսակցութիւնները, գործնականում, իրենց ձեռքն էին վերցրել Արևելահայաստանի գործադիր և դատական իշխանութիւնների գրեթէ բոլոր գործառույթները: Մասնավորապէս, հայկական գյուղերում դատական մարմինները մեծ մասամբ օտարվել էին իրենց իշխանական լծակներից: Արձանագրելով այդ իրողութիւնն՝ ականավոր պատմաբան Լեոն հավաստում է, որ «Պետական դատարաններին դիմող համարյա այլևս չէր մնացել»²: Այդ տեսանկյունից հատկանշական պետք է համարել և այն, որ Արևելյան Հայաստանի բազմաթիվ շրջաններում վերը նշված կացութեան ձևավորման արդյունքում քրդերն անգամ ընդունում էին հայ քաղաքական կուսակցութիւնների իշխանութիւնը և

¹ Տե՛ս նույն տեղում:

² Լեոն, Անցեալից, էջ 135:

հասարակական կյանքի բազմաթիվ ոլորտներում հպատակվում էին նրանց: Միանգամայն բնական պետք է համարել, որ իրենց քաղաքական ազդեցությանը ենթարկելով ոչ միայն հայերին, այլև օտարազգիներին՝ դաշնակցական գործիչները պետք է ձգտեին իրավականորեն ամրագրել իրենց փաստացի իշխանությունը: Եվ, քանի որ Էջմիածնի 1906 թ. Կենտրոնական ժողովը կոչված էր պատասխանել նաև աշխարհիկ-հասարակական բնույթի բազմաթիվ հարցերի, ապա ժողովի նախապատրաստական փուլում միանգամայն սպասելի էր ՀՅԴ ակտիվ գործունեությունը:

Ընդ որում, չպետք է աչքաթող անել կարևորագույն մեկ այլ իրողություն ևս: Տեղերում ՀՅԴ-ի դերի փաստացի աճը հակադիր էր մինչ այդ ձևավորված ավանդությանը և որոշակի սահմաններում օբյեկտիվորեն պետք է հակադրվեր եկեղեցու ձգտումներին ու աշխարհիկ հավակնություններին: Իսկ դա նշանակում է, որ ստեղծված պայմաններում ՀՅԴ-ի դերի բարձրացումը պայմանավորված էր օբյեկտիվ իրավիճակով, ինչը, սակայն, չէր կարող չանհանգստացնել եկեղեցու բազմաթիվ ներկայացուցիչների: Սակայն, հոգեբանական այդ հակադրությունը համահարթեցնելու և եկեղեցու կառավարման գործում աշխարհիկ տարրի դերը համակողմանի քննարկելու ուղղությամբ Մկրտիչ Խրիմյանի նախաձեռնությունը միանշանակ չընկալվեց ինչպես աշխարհիկ, այնպես էլ՝ հոգևոր գործիչների կողմից: Ավելին, այն ընդդիմադիր շարժման պատճառ դարձավ, որի արդյունքում 14 հոգևորականներ ընդդիմացան կաթողիկոսի որոշմանը¹: Դժգոհ լինելով այն հանգամանքից, որ Հայ եկեղեցուն և

իրենց վերաբերող կարևորագույն խնդրին իրենք ծանոթանում են միջևորդավորված կերպով, նրանք պնդում էին, որ այդ ամենի արդյունքում հարցականի տակ է դրվել հոգևորականների մասնակցությունը Կենտրոնական ժողովի աշխատանքներին:

Ժողովի իրավիճման հարցում շտապեց իր դժգոհությունը արտահայտել նաև Կովկասի փոխարքա Ի. Վորունցով-Ղաշկովը: Նա ևս համարում էր, որ ժողովի իրավիճումը Հ. Յ. Ղաշնակցության ճնշման արդյունքն էր, որն այդ նպատակով օգտագործել էր իր ողջ զինանոցը՝ Սինոդի անդամների ճնշումից մինչև ֆիզիկական ոչնչացման սպառնալիք¹: Չնայած արմատական այդ դիրքորոշմանը՝ Կովկասում կեղծ ժողովրդավարություն հռչակված փոխարքան ժողովի իրավիճման հարցում ևս տվեց իր նախնական համաձայնությունը: Կարծիք կա նաև, որ Կենտրոնական ժողով իրավիճող կոնդակները նախապատրաստվել էին այնպիսի անծանց կողմից, որոնք քննարկումների ընթացքում պետք է ամեն ջանք գործադրեին «մեծամասնության» հաղթանակն ապահովելու համար: Այդ կապակցությամբ Լեոն գրում է. «Խրիմյան կաթողիկոսը ... ստորագրել էր Սիրական Տիգրանյանի և Գալուստ Տեր-Սկրտչյանի կազմած կոնդակը, վորով ընտրություններ եյին նշանակվում քառանդամ սիստեմով, և ընտրողական իրավունք տրվում էր նաև իզական սեռին»²:

Ներեկեղեցական և քաղաքական կյանքում տեղ գտած այդ երևույթներն իսկական խառնաշփոթ առաջացրեցին հոգևորականության և հասարակական-քաղաքական տարաբնույթ դիրքորոշում ունեցող ուժերի շրջանակներում: Այդ միտումներն էլ պատճառ դարձան, որ հոգևոր դասը բաժանվի երկու հակադիր խմբերի: Դրանցից առաջինն Ս. արք. Օրմանյանի գլխավորու-

¹ Ընդդիմադիր հոգևորականներն էին արքեպիսկոպոսներ Սուքիաս Պարզյանցը, Գևորգ Մուրեմյանը, Արիստակես Դավթյանը, եպիսկոպոսներ Շիրակունցի, Ղևոնդը, Նահապետը և Եսայի, Համազասպ, Գրիգոր, Եղիա, Անտոն, Գեղամ, Իսահակ ու Կարապետ վարդապետները:

¹ Տե՛ս Կунян В. Г. Последний период патриаршества Хримяна 1904-1907 гг., с. 204.

² Լեոն, Անցեալից, էջ 193-194:

թյամբ «ծգտում էր պահպանել եկեղեցու՝ որպես ազգային-քաղաքական հաստատության դերը», իսկ նրան հակադիր խումբը՝ «ծգտում էր վերակառուցել եկեղեցին ռուսական հեղափոխության շնչին համապատասխան»¹: Հակադրությունն էլ ավելի ընդգծվեց այն բանից հետո, երբ ընդդիմադիր խմբի նամակին ի պատասխան՝ Մ. արք. Օրմանյանը կոչ արեց հավատարիմ մնալ կաթողիկոսին, համախմբվել նրա շուրջ և տարեց կաթողիկոսին պահպանել չարամիտ անձանցից²: Չնայած այն բանին, որ Մաղաքիա արք. Օրմանյանը եկեղեցական կառույցի բարենորոգման ջատագովներից էր, այնուամենայնիվ, տվյալ պահին նա լավ էր հասկանում, որ Սկրտիչ Խրիմյանին չպաշտպանելը եկեղեցու համար հղի էր բավականին լուրջ հետևանքներով: Այդ առումով պետք է նկատել նաև, որ քննարկվող հիմնահարցի նկատմամբ դրսևորած վերաբերմունքի հիման վրա հայ հոգևոր դասը երկու թևերի բաժանելու մոտեցումը³ ներեկեղեցական ուժերի իրական դասավորվածությունը չէր արտահայտում, քանի որ Մ. արք. Օրմանյանը եկեղեցու բարենորոգման կողմնակից էր, իսկ Գ. արք. Սուրենյանին հարող թևն իր ընդդիմադիր կեցվածքով հակադրվում էր ոչ միայն կաթողիկոս Խրիմյանին, այլ նաև՝ նրա կոնդակին հավանություն տված Կովկասի փոխարքային⁴:

Եկեղեցական անդորրը վերահաստատելու և եկեղեցու ներսում ծագած տարաբնույթ միտումներին վերջ տալու նպա-

¹ Նույն տեղում, էջ 206:

² Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 95, ց. 1, գ. 6, էջ 3151:

³ Տե՛ս Тунян В. Г. Последний период патриаршества Хримяна 1904-1907 гг., с. 210-213.

⁴ Այս առումով հետաքրքրական է, որ Հայ եկեղեցու բարենորոգման մի այլ ջատագով Կարապետ Տեր-Սկրտչյանը նախապես իարել է ընդդիմադիր խմբավորմանը, բայց ընդդիմադիր նվիրապետների երկրորդ ուղերձում նրա ստորագրությունն արդեն բացակայում է: Սանրամասերը տե՛ս Тунян В. Г. Последний период патриаршества Хримяна 1904-1907 гг., с. 211.

տակով՝ Մատթեոս վարդապետը «Մշակ»-ում հանդես եկավ ընդարձակ պարզաբանումներով¹: Նա նպատակ էր հետապնդում ցույց տալ, որ կաթողիկոս Խրիմյանն այդ քայլով եկեղեցին մոտեցնում է ժողովրդին և եկեղեցու կառավարման գործընթացում փորձում ներառել ժողովրդավարական սկզբունքներ: Մյուս կողմից, հողվածն ուղղված էր ընդդիմադիր հոգևորականների դեմ այն առումով, որ մեկ անգամ ևս շեշտադրվում էր հոգևոր դասի՝ եկեղեցու գլուխ լինելու հանգամանքը:

Բնական է, որ ժողովրդի հասարակական կյանքին սերտորեն առնչվող այդ հարցի քննարկումները չէին կարող անտարբերությամբ շրջանցվել նաև հայ հասարակության ուշադրությունից: Եվ քանի որ հայ հասարակական-քաղաքական կյանքում միասնություն չէր տիրում, տարամետ միտումներ դրսևորվեցին նաև քննարկվող հարցերի նկատմամբ: Վկայակոչելով այդ իրողությունը՝ հայ պատմագիտական գրականության մեջ ընդունված է այդ հարցի նկատմամբ ունեցած ժողովրդական զանգվածների վերաբերմունքը դասակարգել երկու խմբի՝ առաջադիմականների և պահպանողականների²: Պետք է նկատել, սակայն, որ այս բաժանումը խիստ հարաբերական է, քանի որ, եթե եկեղեցական կանոնադրության մշակման հարցերով սահմանափակվել չկամեցող ՀՅՂ անդամներն իրենց կոչում էին առաջադիմական, ապա «պահպանողական» են համարվում հոգևորականները և նրանց աջակցող բոլոր այն ուժերը, որոնք «ավելի առաջ գնալը» համարում էին ժամանակավրեպ և ժողովրդի համար վնասակար: Այդ առումով վերոնշյալ մեթոդական մոտեցումը կարելի է ընդունելի համարել բացառապես քա-

¹ Տե՛ս «Մշակ», 30 հունիսի 1906 թ. (№. 140), էջ 2, 2 հուլիսի 1906 թ., (№. 142), էջ 2:

² Տե՛ս Тунян В. Г. Последний период патриаршества Хримяна 1904-1907 гг., с. 216.

ղաքական իմաստով, քանի որ ներկեղեցական կյանքում «պահպանողական» հոգևորականների հոսանքը ևս միասեռ չէր:

Ժողովրդի շրջանում տարաբնույթ տրամադրությունների վերլուծությանն էր նվիրված «Մշակ»-ում լույս տեսած Ս. Տիգրայանի հոդվածը¹, որտեղ հեղինակը, ընդհանրական եկեղեցու գաղափարախոս Կիպրիանոս Կարթագենացու հետևությամբ, վերահաստատում է եկեղեցու միասնության գաղափարը, պնդելով, որ հավատացյալներին մասերի բաժանելն առնվազն ճիշտ չէ: Մյուս կողմից, ևս իրավամբ նշում է, որ եկեղեցին կազմված է մասերից, որոնցից յուրաքանչյուրն օգտվում է հարաբերական ինքնուրույնությունից: Այդ տեսանկյունից պետք է համաձայնել, որ վերացական իմաստով բոլոր հայերը միասնական եկեղեցու մասերն են կազմում, բայց մյուս կողմից չի կարելի աչքաթող անել և այն օբյեկտիվ իրողությունը, որն ստեղծվել էր 1906 թ. ընթացքում Կենտրոնական ժողով հրավիրելու հարցի շուրջ: Պետք է նկատել, որ հայ հասարակության համար երկու հակամետ շերտերի՝ դաշնակցության և հոգևորականության հակադրությունն իրական վտանգ էր ներկայացնում, քանի որ այդ բևեռներից յուրաքանչյուրն ուներ ապագա Հայաստանի իր մոդելը և դրան համապատասխան ռազմավարություն: Հետևաբար, համազգային շահերը պահանջում էին ոչ թե բևեռացում, այլ միասնացում:

Այդ մեկնակետից դժվար չէ նկատել, որ եկեղեցու միասնացման դիրքերից հանդես եկող Ս. Տիգրայանը բացահայտ կանխակալ մոտեցումներ է դրսևորում, քանի որ նրա իրապարակած հոդվածի տրամաբանությունն ուղղակի հակասում էր իրականությանն այն առումով, որ, միջոցների մեջ խտրություն չդնելով, ՀՅԴ-ն փորձում էր Կենտրոնական ժողովի պատգամավոր «ղարծնել» միայն կուսակցական գործիչների, որի արդյունքում հասարակական լայն խավերի ներկայացուցիչները՝

«տնտրականներ, մտավորականության, բուրժուազիայի ներկայացուցիչներ և ուրիշներ դուրս մնացին ընտրապայքարից»¹:

Երկար սպասված ընտրությունները ժողովրդին բավականին բարդ իրավիճակի մեջ դրեցին: Համընդհանուր ոգևորությունը կարճ ժամանակ անց փոխարինվեց համընդհանուր հիասթափությամբ և դժգոհությամբ: Կաթողիկոսական կոնդակների հրապարակումից հետո առաջին դժգոհողներից էին թիֆլիսահայերը, որոնք 1906 թ. հուլիս 31-ի իրենց բողոք-նամակով պահանջում էին ժողովը զումարել միայն հոգևորականներից, իսկ աշխարհիկներին զրկել ժողովում որևէ դերակատարում ունենալուց²: Նամակում Թիֆլիսի հայ ազգաբնակչությունը, հանիրավի կերպով, դաշնակցականների մղումները համեմատում էր բռնակալների կողմից վարվող քաղաքական մոտեցումների հետ: Թիֆլիսահայերը համարում էին նաև, որ կաթողիկոսական կոնդակներում ամրագրված սկզբունքների իրականացման արդյունքում եկեղեցին կկտրվեր ժողովրդից, իսկ հոգևորականները կվերածվեին սովորական աղոթասացների³: Մեր կարծիքով, խնդիրն. այնուամենայնիվ, ոչ այնքան եկեղեցին ժողովրդից կտրելը, որքան եկեղեցուն իր անվանական իշխանությունից զրկելն էր: Եվ այն, ինչ այդ օրերին տեղ էր գտել հայ հասարակական կյանքում, չի կարելի բնութագրել այլ կերպ, քան իշխանության համար մղվող պայքար: Գործնականում, 1906 թ. Էջմիածնի Կենտրոնական ժողովի հրավիրման շուրջ ծավալված սուր և անհաշտ տարածայնություններն աշխարհականացման հիմնահարցի դրսևորման ձևերից էին: Հակադիր բևեռներում կանգնած հոգևոր ու հասարակական-քաղաքական ուժերը վիճարկում էին, թե հայ հասարակական կյանքը պե՞տք է ապակրոնա-

¹ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Վալերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք է, էջ 498-500:

² Տե՛ս նույն տեղում:

³ Տե՛ս նույն տեղում:

¹ Տե՛ս «Մշակ», 27 հուլիսի 1906 թ. (№. 160), էջ 2:

կան բնույթ ունենա, թե՞ ոչ: Հարցի լուծման իրենց որոնումներում եկեղեցական իշխանությունը հենվում էր ժողովրդին մոտ լինելու կղերական գաղափարների վրա, իսկ ՀՅԴ գաղափարախոսությունն այդ հարցում ուղղակի հակադրվում էր հոգևոր պահպանողական և եկեղեցական գաղափարախոսությանը:

Այդ երկու գաղափարախոսությունների հնարավոր բախումից և դրանց հետևանքներից խույս տալու նպատակով թիֆլիսահայերն առաջարկում էին հարցի լուծման իրենց տարբերակը, համաձայն որի կաթողիկոսը պետք է հետաձգեր ժողովի հրավիրումը, իսկ մինչ այդ պետք է կանոնակարգվեր և համակարգվեր Կենտրոնական ժողովի պատգամավորների ընտրության կարգն ու համամասնությունը: Բայց այդ առաջարկը բավականին ուշացած էր, քանի որ իրադարձությունների ընթացքն այլևս չէր կարող ենթարկվել առաջարկվող տրամաբանությանը, իսկ կաթողիկոս Խրիմյանը, գործնականում, այլևս չէր կարող նման ժամանակավրեպ քայլ անել, քանի որ նախապատրաստական աշխատանքները գրեթե լիովին ավարտվել էին և պատգամավորների մեծ մասի անուններն արդեն հայտնի էին:

Եվս մեկ կարևոր փաստ: Մինչև բուն ժողովի աշխատանքների սկսվելը՝ ՀՅԴ որոշ գործիչներ ակտիվ գործունեություն էին ծավալել Էջմիածնի ուսումնադաստիարակչական և հոգևոր հաստատություններում: Այլ առարկաների դասավանդության անվան տակ (օրինակ՝ Հակոբ Չավրիյանը դասավանդում էր քիմիա) նրանք քաղաքական քարոզչություն էին ծավալում ճեմարանավարտ ուսանողների շրջանում, որի արդյունքում ապագա հոգևորականների մոտ բազում գաղափարական բախումներ էին առաջանում: Այդ ամենի հետևանքը եղավ այն, որ կարճ ժամանակ անց ճեմարանի ղեկավարության կողմից նախազգուշական անհրաժեշտ քայլեր ձեռնարկվեցին հնարավոր տհաճ միջադեպերից խույս տալու համար¹:

Հ. Յ. Դաշնակցությունը գլխավոր նպատակ էր հռչակել սոցիալիստական հասարակարգի ստեղծումը, խղճի ազատության սկզբունքի գործնական կիրառումը և պետությունից եկեղեցու անջատումը¹: Այդ ամենից հետևում է, որ ՀՅԴ-ն չէր սահմանափակվելու միայն եկեղեցական հարցերի քննարկմամբ, այլ ուներ ավելի հեռուն գնացող նպատակներ, այն է՝ ազատում ռուսական գաղութացումից և անկախ պետականության ստեղծում:

Ռուսական գաղութատիրական լծից ազատագրվելու հոստորական կոչերը չէին կարող վրիպել իշխանության աչքից: Կոնդակների հրապարակումից հետո հրապարակ իջած «հեղափոխական» անհեռատես բարձրագույն հայտարարությունները հարվածի տակ դրեցին մեկ մարդու՝ կաթողիկոս Ակրտիչ Խրիմյանին: ՀՅԴ-ին արված նրա զիջումները հակասություններ ծնեցին թե՛ եկեղեցու ներքին կյանքում և թե՛ հասարակության այն շերտերի մոտ, որոնք դժգոհ էին դաշնակցականներին վերապահված նման իրավունքներից: Դաշնակցության կողմից վարվող քաղաքականությանն ընդդիմացողների տեսակետներն առավել վառ արտահայտված էին «Նովիվ»-ի և «Նոր դար»-ի էջերում հրապարակված մի շարք հոդվածներում: Քանի որ հայ ժողովրդի կյանքում եկեղեցին ավանդաբար նույնացվել է նրա հոգևոր առաջնորդի՝ կաթողիկոսի հետ, ապա այս անգամ ևս Հայոց Հայրիկի դեմ ուղղված յուրաքանչյուր քայլ դիտվում էր իբրև հայ ժողովրդի միակ պատվարի դեմ կատարվող գործողություն: Մյուս կողմից, Ս. Խրիմյանից դժգոհ էին նաև բոլոր այն հեղափոխական շրջանակները, որոնք համարում էին, թե կաթողիկոսը բավարար քայլեր չի ձեռնարկում անկախ պետականության ստեղծման ուղղությամբ:

¹ Տե՛ս ԳԱԱ, ֆ. 95, ց. 1, գ. 6, էջ 2662:

¹ Այդ դիրքորոշումն արտացոլված է 1905 թ. Արևելյան բյուրոյի «Նախագիծ կովկասեան գործունեութեան» բաժնում: Տե՛ս ՆԻԼԵՐ Դ. Յ. Դաշնակցութեան պատմութեան համար, Բ հատոր, Պէյրուս, 1985, էջ 232-236:

Իսկ այդ ամենն աներկբա վկայում են, որ 1906 թ. Էջմիածնի Կենտրոնական ժողովը կոչված էր պատասխանելու հայ ժողովրդի առջև կանգնած աշխարհականացման (սեկուլյարիզացիայի) հիմնահարցին¹:

Հայտնի է, որ պետական իշխանության բացակայության պայմաններում, 20-րդ դարակզբին հայ ժողովրդի կյանքում քաղաքական իշխանությանը բնորոշ առանձին գործառույթների իրականացումը վերապահված էր Հայ առաքելական եկեղեցուն: Վերջինս այդ գործառույթներն իրականացնում էր գերազանցապես թեմական և ծխական կառույցների միջոցով: Եվ քանի որ այդ գործունեության իրականացումն ուներ դարավոր պատմություն, եկեղեցու համակարգային հիմնական տարրերը համապատասխանեցվել էին պետական համակարգերին բնորոշ ինստիտուցիոնալ ստորաբաժանումներին:

Սակայն 20-րդ դարակզբին ազգային-ազատագրական շարժման վերելքի պայմաններում հայ քաղաքական կուսակցություններն ազգակվեր գործունեության հետևանքով ավելի ու ավելի ծանրակշիռ ազդեցություն էին ձեռք բերում ժողովրդի կյանքում: Նրանք ձգտում էին հայ ժողովրդի քաղաքական հասունությունը բարձրացնելու միջոցով՝ նախադրյալներ ստեղծել ազգային պետականության վերականգնման համար, որը հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներում անխուսափելիորեն ենթադրում էր աշխարհականացում: Հայ քաղաքական կուսակցությունները և, հատկապես, ՀՅԴ-ն ձգտում էին ստանձնել ժողովրդի հասարակական-քաղաքական կյանքի ղեկավարությունը և եկեղեցուն վերապահում էին մեկ հիմնական առաքելություն՝ հոգևոր կյանքի ղեկավարությունը:

¹ Մանրամասները տե՛ս Ա. Սարգսյան, Ժամանակակից Հայ եկեղեցին (Կրոնագիտական-ազգագիտական վերլուծություն), էջ 116-117:

Հակասական այդ միտումների ազդեցությամբ էլ Էջմիածնի 1906 թ. Կենտրոնական ժողովի նախապատրաստական աշխատանքներն ընթացան բուռն և երբեմն ծայրահեղ վիճաբանություններով, որոնք իրենց կնիքը թողեցին նաև բուն ժողովական քննարկումների վրա:

Էջմիածնի 1906 թ. Կենտրոնական ժողովն իր աշխատանքներն սկսեց օգոստոսի 15-ին¹:

Երկու օր ուշացումով սկսված առաջին նիստին բացման խոսքով հանդես եկավ կաթողիկոս Ս. Խրիմյանը, որն ընդգծեց ժողովի իրավասության շրջանակները, այն է՝ լուծում տալ դպրոցական և եկեղեցական հաստատություններին առնչվող սկզբունքային և ռազմավարական մի շարք խնդիրների: «Ազգային գործը հիմաև՛ գործ է, - մատնանշեց Վեհափառը, - որ հիմնդաևուց ժողովուել էք օրինեալ ըլլաք, որ եկել էք ազգին հիմաևո գործը բժշկելու...: Կաղօթեմ, որ այս պատգամաւորական ժողովը մեր ժողովրդի ցաւերը, որ այնքան մեծ են, բժշկէ: ... Կաղօթեմ Աստծուն, որ կարողութիւն տայ Ձեզ յաջողելու այս ձեռնարկութիւնը: Ողջամտութեամբ մտածէք, հեռու մնացէք չափաւանդութիւններէ, չափաւոր եղէք, ձեր ուժի համաձայն աշխատեցէք, ժամանակը ճանաչեցէք»²:

¹ Կենտրոնական ժողովի նախագահ ընտրվեց Սիմոն Չավարյանը (Շուլավերի և հարավային Լոռու պատգամավոր), փոխնախագահներ՝ Ավետիս Սահակյանը (Ձանգեզուրի պատգամավոր) և Սամսոն Հարությունյանը (Կարսի շրջանի պատգամավոր), քարտուղարներ՝ Սիմոն Շխյանը (Թիֆլիս քաղաքի և գավառի պատգամավոր), Արսեն վրդ. Ղլտճյանը և Պողոս Չուբարյանը (Նոր Նախիջևանի պատգամավորներ): Հիմնադիր նիստին մասնակցում էին 45 պատգամավորներ, որոնցից հոգևորական էին միայն 6-ը: Տե՛ս Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք է, էջ 516, 518-520:

² Նույն տեղում, էջ 517-518:

Ձանի որ ժողովում մեծամասնություն էին կազմում ՀՅԴ անդամները, հավասարակշիռ և անկողմնակալ քննարկումներ ծավալելու միտումով Գևորգ սրկ. Զորեքչյանը «մեծամասնությանն» առաջարկեց նախագահության կազմում ընդգրկել նաև «փոքրամասնության» ներկայացուցիչներ¹: Կենտրոնական ժողովի առաջին իսկ օրերից «մեծամասնության» և «փոքրամասնության» տարանջատումը ցույց տվեց, որ նշված կողմերի համար, եթե ոչ անհնարին, ապա, առնվազն, դյուրին չէր լինելու համատեղ աշխատանքը: Այդ եզրահանգման համար հիմք էր հանդիսանում Ա. Սահակյանի պատասխան խոսքը, որն, ասես ընդհանրացնելով նախապատրաստական վիճաբանությունների արդյունքները, պնդում էր, թե ժողովում հիմնականը աշխարհականացման հետ կապված խնդիրների լուծումն է, քանի որ «այսօր ազգը ցանկանում է տեր կանգնել ոչ միայն իր մշակույթին, որը համարում է իր սեփականությունը, այլ նաև քաղաքական և տնտեսական կյանքին»²: Հատկանշական պետք է համարել նաև Կենտրոնական ժողովի տեղի և դերի մասին Ս. Վարանդյանի պատկերացումները: «Խորտակներ էր ամենի բռնապետութիւնը և հայ ժողովուրդը՝ տեր-տիրական իր ճակատագրի նման միա ժողովուրդներուն և կերթար, լաազոյս տնօրինելու իր ներքին գործերը, դպրոց, մշակոյթ, եկեղեցի, հանրային այլև այլ հաստատութիւններ»³, - խանդավառված գրում է նա:

Հետագա մի քանի օրերի ընթացքում լիովին պարզ դարձավ, որ դաշնակցության որդեգրած այդ քաղաքականությունը ոչ միայն չէր կարող նպաստել հայ հասարակության ներքին կյանքի կարգավորմանը, այլև անզոր էր նույնիսկ ձևական պայքար մղել «խորտակված ամենի բռնապետության» դեմ: Այդ կա-

պակցությամբ բնութագրող են Հր. Սիմոնյանի հետևյալ տողերը. «Ոչ ոք չգիտեր, թե հայության մի մասի թերի կրոնադավանական ներկայացուցչությունը՝ Էջմիածնի Կենտրոնական ժողովը, ինչ պետք է անի: Բայց մի բան պարզ էր. ծխական ընտրությունների միջոցով և լուսավորչական եկեղեցու պետի հրավերով հավաքվելով Էջմիածնում, այսինքն՝ մտնելով կղերի պատմական հեղինակության և անցած հիշատակների լաբիրինթոսը՝ նրանք անկարող պետք է լինեին միանգամայն և ընդմիշտ հրաժարվելու այդ անցյալից, կղերից խլելու ժողովրդական դպրոցն ու ժողովրդական ստացվածքները և դրանք հանձնելու իսկական տիրոջը՝ ազգի ընդհանրությանը: Նրանք պետք է ստիպված լինեին ամեն ինչ թողնել նույն դրության մեջ, ինչպես կար առաջ, և բավականանային միայն մանր-մունր, ապագայի համար բոլորովին նշանակություն չունեցող, կարկատան բարենորոգումներով (ընդգծումը մերն է՝ Հ. Հ.)»⁴:

Աշխարհականացման գործը մինչև վերջ հասցնելու և «ժողովրդի իրավունքներին տեր կանգնելու» իր վերջնական մտադրության մասին ՀՅԴ-ն հայտարարեց արդեն երրորդ նիստի ժամանակ, երբ հստակորեն ուրվագծվեց մեծամասնության ցանկությունը և նպատակը՝ «կարգադրիչ և տնօրեն» լինել եկեղեցական բոլոր գործերում: Այդ կապակցությամբ Ա. Ահարոնյանը պնդում էր, թե իբր կաթողիկոսը դիտմամբ չի պարզեցրել կոնդակի որոշ կետեր, որպեսզի ժողովականներն ավելի ազատ գործելու հնարավորություն ունենան: Եվ, ըստ բանախոսի, քանի որ «պատմական մի շարք ծախսող հանգամանքների» բերումով դարեր շարունակ ժողովուրդը զրկված է եղել լիարժեք մշակութային, քաղաքական և հասարակական կյանքի այլ ոլորտների ազատ դրսևորման հնարավորություններից, ապա այդ բոլոր ոլորտները և դրանց ղեկավարման բոլոր սկզբունքները «դրվել

¹ Տե՛ս Նույն տեղում:

² ՀԱԱ, ֆ. 95, ց. 1, գ. 4, ք. 1710:

³ Ս. Վարանդեան, Գ. 3. Դաշնակցութեան պատմութիւն, էջ 391:

⁴ Հր. Սիմոնյան, Ազատագրական պայքարի ուղիներում, հ. Ա, էջ 766:

են հոգևորականության իրավասության ներքո» ու այդ ողջ համախումբն ամփոփվել է «եկեղեցական» բառի մեջ: Ա. Ահարոնյանը պնդում էր նաև, որ «Եկեղեցական քաղաքական ռեժիմն» իր միակողմանիությամբ «հայ քաղաքական մտքի ռահվիրաներին» գրկել է ազատ գործելու իրավունքից, իսկ հասարակական կյանքը «դարձրել ամուկ»: Այդ պատճառով էլ, ազգային և հասարակական կյանքի ամլությունը սահմանափակելու համար, նա առաջարկում էր հոգևորականության ձեռքին թողնել միայն դավանական ու ծիսական ոլորտները¹:

Այդ ամենով հանդերձ հարկ է մատնանշել, որ Ա. Ահարոնյանի ելույթում ամփոփ տեսքով ներկայացվեց ՀՅԴ մտայնություններն ու միտումները: Այդ ամենից կարելի է բխեցնել մի շարք հետևություններ ևս: ՀՅԴ-ն հասարակական զարգացման այդ փուլում ազգային կյանքում անընդունելի էր համարում հոգևորականության ղեկավար դերը, որի պատճառով էլ նրանք համոզված պնդում էին, որ անհրաժեշտ է հոգևորականությունից վերցնել այդ դերը և վերադարձնել ժողովրդին ու նրա ներկայացուցիչներին: Դրա հիման վրա էլ Ա. Ահարոնյանը վստահաբար պնդում էր, որ հայ ժողովուրդն «իր ընտրյալների միջոցով եկել է տեր կանգնելու իր մշակույթին, քաղաքակրթությանը և բախտին»: Ընդ որում, իրենց տեսակետը հիմնավորելու համար ՀՅԴ ներկայացուցիչները վկայակոչում էին նաև Ս. Խրիմյանի կոնդակները, որով կաթողիկոսն իբր «եկեղեցական գործերը» հանձնել էր հասարակությանը, իսկ հոգևորականությանը վերապահել էր միայն հոգևոր տեսական և ծիսական պրակտիկ գործերով զբաղվելու իրավունքը²:

Բավականին բուռն քննարկումներ ծավալվեցին հատկապես Կենտրոնական ժողովի «սահմանադիր» լինելու հարցի

շուրջ: Զննարկումների ընթացքում «մեծամասնության» շրջանակներում հստակորեն ուրվագծվեցին երկու հոսանքներ՝ պահպանողական և արմատական: Առաջին հոսանքը Ս. Հարությունյանի գլխավորությամբ պնդում էր, որ «...պատգամատրական ժողովը անկարող է իրեն անաևել սահմանադիր, որովհետև չունի նա յիշեալ յատկութիւնները և միջոցները»¹: Այդ տեսակյունից հետաքրքրական է Ս. Հարությունյանի այն պնդումը, թե սահմանադիր ժողովի իրավիման համար նախ պետք է անկախություն ձեռք բերել, իսկ Կենտրոնական ժողովը պարտավոր է զբաղվել միայն եկեղեցական, վարչական, տնտեսական և դպրոցական գործերով: Արմատական խմբավորումն, ի պես Ն. Օհանջանյանի, անվերապահորեն պնդում էր անկախության հասնելու գաղափարը, համարելով, որ այդ ճանապարհին միջոցների մեջ խտրություն ղնել չի կարելի: Այդ համատեքստում բնութագրական պետք է համարել նաև դաշնակցական գործիչների ելույթների հակառուսական և հակաեկեղեցական ուղղվածությունը: Այդ բնագավառում աչքի էր ընկնում հատկապես երիտասարդ Ա. Չիլիկզարյանը, որի «անհանդուրժողական սովյունը» շատ անգամ զայրացնում էր անգամ կուսակից ընկերներին: Նա կոչ էր անում կողմնորոշվել դեպի հեղափոխական ճանապարհ, որը համարում էր ստեղծված իրավիճակից դուրս գալու և հասարակական կյանքից հոգևորականության գերակայող դերի մասին գաղափարը դուրս հանելու միակ ուղին: «Առաւելագոյն պահանջներ ղնել և իրագործել մենք կարող ենք միայն յեղափոխական ճանապարհով»²: Հեղափոխական ճանապարհի կողմնակից էր նաև Վ. Փափազյանը, որի կարծիքով ժողովը պետք է ունենար և՛ առաւելագոյն և՛ նվազագոյն նպատակներ: Ընդ որում, նրա համոզմամբ, նվազագոյն նպատակի

¹ Տե՛ս Վաւերագրեր Գայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք է. էջ 521-522:

² Տե՛ս Առայն տեղում, էջ 522:

¹ Նույն տեղում, էջ 523:

² Նույն տեղում, էջ 539:

իրականացումը մոտ ապագայում կբերեր առավելագույն նպատակի իրականացման¹: Պատգամավորների մեջ կային նաև այնպիսի գործիչներ (Նովի. Զաջազունի), որոնք «վերջնական հաղթանակի» հասնելու ամենալուրջ խոչընդոտ էին համարում եկեղեցական դասին և նրան անվանում ուզուրպատոր և ժողովրդի «բնական իրավունքը» սահմանափակող²:

Ժողովական քննարկումների ընթացքում, վերը նշված երկու հոսանքներից զատ, ձևավորվեց նաև միջանկյալ կամ կենտրոնամետ դիրքորոշում ունեցող խումբ, որի ներկայացուցիչ Ա. Զալանթարյանի կարծիքով ժողովն իրավասու չէր կոչվելու Ազգային կամ Սահմանադիր: Այդ իսկ պատճառով էլ նա չէր կարող հետապնդել այլ նպատակներ, քան այն, ինչի համար նախատեսված էր: Ա. Զալանթարյանի կարծիքով ժողովուրդը պատգամավորներին լիազորել էր միայն եկեղեցական ու դպրոցական հարցեր լուծելու համար: Այդ դիրքերից էլ նա ժողովին կոչ էր անում դուրս չգալ ժողովրդի կողմից տրված լիազորությունների շրջանակներից, քանի որ, նրա համոզմամբ, հակառակ դեպքում իրենց ինքնազուլու քայլերով «ժողովրդի ընտրյալները» հարվածի տակ կղնեին ոչ միայն իրենց, այլև՝ վստահության քվե տված ժողովրդին:

Խնդիրն է՛լ ավելի սրվեց այն բանից հետո, երբ Կենտրոնական ժողովում հարց բարձրացվեց ողջ հայության անունից խոսելու իրավունքի մասին: Ժողովի աշխատանքներին մասնակցում էին միայն Ռուսահայաստանում ապրող հայերի ներկայա-

ցուցիչները: Այս տեսանկյունից պետք է նկատել, որ արևմտահայության բացակայությունը, ի տարբերություն այլ դավանանքների պատկանող հայերի, մեծապես պայմանավորված էր ստեղծված քաղաքական իրավիճակով և ոչ թե նրանով, որ Կենտրոնական ժողովի մասնակիցները պետք է քննարկեին միայն արևելահայությանը վերաբերող հարցեր և Էջմիածնի ներքին բարեկարգության խնդիրներ³: Եվ չպետք է մոռանալ, որ Սայր Աթոռ Էջմիածինը ոչ թե արևելահայերի, այլ ողջ հայության հոգևոր կենտրոնն էր և այդ առումով Էջմիածնին վերաբերվող հարցերը չէին կարող չհետաքրքրել աշխարհի տարբեր ծայրերում ապրող հայերին:

Քաղաքական կողմնորոշում ունեցող գործիչներից զատ՝ 1906 թ. Էջմիածնի Կենտրոնական ժողովին մասնակցում էին նաև ժամանակի առաջադեմ այլ գործիչներ ևս, որոնցից կարելի է առանձնացնել մշակական Հ. Առաքելյանին: Իր ելույթում մշակական գործիչը մի կողմից քննադատության ենթարկեց հոգևորականությանը՝ ի դեմս «ոչ ժողովրդավար» կաթողիկոս Մկրտիչ Խրիմյանի, մյուս կողմից՝ ՀՅԴ կուսակցությանը, քանի որ, նրա համոզմամբ, խախտումներով անցկացնելով ընտրությունները, ՀՅԴ-ն Կենտրոնական ժողովում չէր կարող համարվել ժողովրդի իրական ներկայացուցիչը: Ազատական կողմնորոշում ունեցող հասարակական գործիչն իր գաղափարական նախորդի՝ Գր. Արծրունու նմանությամբ, առաջարկում էր բարեփոխել եկեղեցական կառույցը և այն, ժամանակի պահանջներին հարմարեցնելով, դնել «լիակատար ժողովրդավարական հիմունքների վրա»: «Մշակի» կարծիքով եկեղեցական ողջ աստիճանակարգությունը ժողովրդի առջև հանդես է գալիս իշխողի կերպարանքով: Բարենորոգման խնդիրն այն էր, որ հոգևոր դա-

¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 534-536:

² Պետք է նկատել, որ ժողովին մասնակցող հոգևորականները ևս միաբան չէին, քանի որ նրանց մեջ կային այնպիսիք, որոնք պաշտպանում էին դաշնակցականներին և համարում, որ Կենտրոնական ժողովը պետք է եկեղեցուց վերցնի և իրավունքները տա ժողովրդին: Այս հոգևորականների մեջ իր ընդգծված դիրքորոշմամբ աչքի էր ընկնում Տաճատ վարդապետը: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 536-539:

³ Տե՛ս Գր. Սիմոնյան, Ազատագրական պայքարի ուղիներում, հ. Ա, էջ 765-766:

սը և, հատկապես, նվիրապետներն իշխողից վերածվեին ծառայողի, որով էլ կարող էին դառնալ բուն եկեղեցու իմաստի և հոգևոր ծառայության ներկայացուցիչ¹: Ելնելով այդ ամենից՝ նա առաջարկում էր Կենտրոնական ժողովը համարել խորհրդակցական մարմին, իսկ որոշ ժամանակ անց իրավիրել ժողովրդի իրական ներկայացուցչություն ապահովող ազգային-եկեղեցական ժողով²:

Ինչպես ցույց են տալիս վավերագրերը, ժողովական առաջին իսկ օրերից պարզ դարձավ նաև, որ պատգամավորների մեծ մասն անտեղյակ էր անգամ իր իրավասություններից և միայն ժողովի ընթացքում էր ցանկանում ճշտել վերջինիս շրջակակները: Չնայած այն բանին, որ կաթողիկոսական կոնդակները չէին մանրամասնում ժողովի գործունեության սահմանները, պարզ էր, որ Կենտրոնական ժողովին իրավունք չէր վերապահվում խառնվել քաղաքական գործառույթներին: Դա, անշուշտ, չափազանց ծանր բեռ էր բոլոր ժողովականների համար, քանի որ վերջիններին քաղաքական համոզմունքների տարբերությունները չէին խոչընդոտում անկախ պետականություն ունենալու ձգտումներին: Սակայն պետականության վերահաստատման իրենց որոնումներում նրանք սահմանազատվում էին և դա, իր հերթին, էական ազդեցություն ունեցավ պատգամավորների քաղաքական հայացքների տարանջատման գործում: Դետք է նկատել նաև, որ, այդ ամենից զատ, եկեղեցին համարում էր, թե անկախ Հայաստանի հռչակելու ձգտումները ժամանակավրեպ են, քանի որ երկիրը համապատասխան ռազմական ու տնտե-

¹ Տե՛ս «Մշակ», 30 մարտի 1906 թ. (№. 69):

² Ժողովի ոչ ներկայացուցչական բնույթն ապացուցելու համար Զ. Առաքելյանը նշում է, որ Կենտրոնական ժողովի բացման ժամանակ ընդամենը 17 հեռագիր է ստացվել և, բացի այդ, կանայք ու 21 տարին լրացածները մեծամասամբ դուրս են մնացել ընտրություններից: Տե՛ս **Վաւերագրեր Զայ եկեղեցու պատմութեան**, գիրք է, էջ 528:

ուական ներուժ չունի և այդ պայմաններում ցարիզմի նկատմամբ հաղթանակ տանելը պարզապես անհավանական էր: Այդ նպատակի իրագործումն անիրականանալի էր նաև հակացարական ժողովրդական շարժման բացակայության պայմաններում և հայ ժողովրդի առանձին ներկայացուցիչների կողմից դրսևորած անհնազանդ քայլերն ուղղակի կարժանանային ցարական իշխանության ճնշմանը:

Հետաքրքրական է, որ Կենտրոնական ժողովի բացման առաջին իսկ օրվանից գրեթե բոլոր բանախոսների ելույթներում շեշտադրվում էր երկու բառ՝ «մեծամասնություն» և «փոքրամասնություն»: Այդ բառերի գործածումը ցույց էր տալիս, որ թե՛ հոգևորականները և թե՛ աշխարհիկները դեռևս պատրաստ չէին համատեղ գործունեություն ծավալել: Եվ ամենևին էլ պատահական չէր, որ ելույթների մեծ մասն ուղղված էր ոչ թե ժողովրդի կողմից պատվիրակված լիազորությունների կատարմանը, այլ՝ հակառակ կողմին քննադատելուն և մեղադրելուն: Դրանից զատ, հոգևորականները կասկածի տակ էին դնում ժողովի իրավասությունը՝ մատնանշելով հատկապես «ընտրությունների կեղծված լինելու» հանգամանքը: Հակադրվելով այդ մտադրություններին՝ Ա. Մանուկյանն իր ելույթում շեշտեց, որ ընտրությունների կեղծած լինելու մասին խոսակցությունները «կղերականների, պահպանողականների, չափավոր լիբերալների, սևագած, կամ անզօր ծայրահեղների զայրոյթի արդիւնքն են, կրքի արտադրությունը»¹: ՀՅԴ գործիչները հիմնականում դժգոհում էին հատկապես լիբերալների խոսափող հանդիսացող «Մշակ»-ի էջերում լույս տեսնող հողվածներից և համարում, որ թերթի շուրջ հավաքվել էին հասարակության բոլոր շերտերի դժգոհ մասնիկները: «Նրա («Մշակ»-ի՝ Հ.Կ.) լայն դռներից ներս են մտնում և՛ կղերականները, և՛ բուրժուա-լիբերալները, և՛ սօցիալ-

¹ Նույն տեղում, էջ 548:

դեմոկրատները, և՛ արտաքսած կամ վշտացած դաշնակցականներ և առհասարակ բոլոր այն մարդիկ, որոնք որևէ հաշիւ ու զայրոյթ ունեն Ղաշնակցութեան դէմ»,- իր ելույթում արձանագրում էր Ե. Թովչյանը¹: Դրան զուգընթաց վերոնշյալ կարծիքին անդրադարձողներն ազատական մամուլում տեղ գտած կոյւթերի մեծ մասը համարում էին անձնական ստոր հաշիվների, պարսավանքների ու կանխակալ քննադատության արդյունք:

Ինչ վերաբերվում է «պատգամավորական հակադիր թւերի» հիմնահարցին, ապա այդ խնդրի շուրջ ընթացող քննարկումների ժամանակ ոչ պոպուլիստական դիրքորոշմամբ այժմ էր ընկնում հատկապես Ա. Տեր-Գրիգորյանը: Ժողովականների ուշադրությունը հրավիրելով այն իրողության վրա, որ Կենտրոնական ժողովը գումարվել է Էջմիածնում և ոչ թե այլ քաղաքում, նա հռետորական հարց է տալիս. «Ինչպես կարող է սա (ժողովը՝ Հ. Հ.) լինել սահմանադիր, քանի որ իրան սահմաններ արդէն տրած են, քանի որ ինքը սեղմած է ուրիշի նախագծած սահմանների մէջ»²: Իրատեսական հայացքներ ունենալով ժողովի ունեցած դերի վերաբերյալ՝ նա շատ լավ էր հասկանում, որ նույնիսկ փոքրիկ բարեփոխություններ անելու կամ նմանատիպ որոշում ընդունելու դեպքում բռնակալ կառավարությունը «կխփեր ժողովականների քթին» և կասեր. «Կօշկակար, իմացիր չափդ»: Ահա այս մտտեցումն էր, որ պակասում էր ժողովականներից շատերին, որի հետևանքով էլ Կենտրոնական ժողովն այդպես էլ չկարողացավ զբաղվել իրեն վերապահված խնդիրների լուծմամբ:

Այդ պայմաններում ծավալված քննարկումների, ինչպես նաև միակողմանիորեն ընդունված որոշումների հանրագումարը ժողովական մթնոլորտի գերթեմացումն էր: Ներհակություն-

ներն իրենց բարձրակետին հասան օգոստոսի 21-ին, երբ փորձառամասնություն կազմող 6 պատգամավորներ¹ հանդես գալով համատեղ հայտարարությամբ, հրաժարվեցին մասնակցել ժողովի հետագա աշխատանքներին:

Պետք է նկատել, որ այդ դեմարշը սասանեց մեծամասնության դիրքերը և նրա շարքերում բավականին լուրջ պառակտման վտանգ նկատվեց: Անհաշտ բախում էր հասունանում հատկապես «հին» և «երիտասարդ» դաշնակցականների միջև, որոնք պայքար էին սկսել կուսակցության ներսում: Բավական է նշել երիտասարդ դաշնակցական Ա. Չիլինգարյանի ելույթները, որոնք խոր դժգոհություն էին առաջացրել «մաքառող» դաշնակցական Միիրանի և նրա կողմակիցների մոտ²: Իրենց «երիտասարդ դաշնակցականներ» հորջորջած ծայրահեղ արմատականները, որոնց մեջ ընդգրկված էին նաև հոգևորականներ Արսեն վրդ. Դլտճյանը և Տաճատ վարդապետը, կատաղաբար հարձակվում էին եկեղեցու ու հոգևորականության վրա և եկեղեցին համարում էին «փռած, անպետքացած մարմին»: «Երիտասարդ դաշնակցականները», չունենալով հեռատեսություն և իրատեսական ռազմավարական հմտություններ, ոչ միայն ցանկանում էին անկախության հասնել հեղափոխական ճանապարհով, այլև՝ «հիմքից կտրել» Հայ առաքելական եկեղեցին, դպրոցներից վերացնել կրոնագիտության դասավանդումը, իսկ եկեղեցուց խլված հողերը «սոցիալիստական արդարությամբ» բաժանել երկրի բոլոր բնակիչներին, այդ թվում նաև քուրդ, թաթար

¹ Նույն տեղում, էջ 554:

² Նույն տեղում, էջ 553:

¹ Այդ պատգամավորներն էին Բ. Առաքելյան, Ս. Հարությունյան, Իսահակ վարդապետ, Յ. Թումանյան, Գևորգ սարկավազ Չորեքչյան, Ա. Տեր-Գրիգորյան:

² Մանրամասները տես՝ Լեո, Անցեալից, էջ 193-198: Տե՛ս նաև Գ. Խուրդինյան, Հայ Յեղափոխական Ղաշնակցություն, «Հայ ազգային և Հայաստանի ու Անդրկովկասի սոցիալիստական կուսակցությունների պատմության ակնարկներ (1885 – 1914 թթ.)» (ժող.), էջ 104:

ազգաբնակչությանը: «Մարդասիրական» գաղափարներով ոգևորված այդ ծայրահեղ հեղափոխական գործիչները եկեղեցու թուլացումը և սեփական դիրքերի ամրապնդումը վեր էին դասում «քրիստոնեական բնական սահմանափակումներից»: «Եկեղեցին կը մնայ այսուհետև մի հաստատութիւն, որ կոչւած է բարարութիւն տալու հաւատացեալներին, բայց նա այլևս ժողովուրդ չը պետք է ներկայացնէ, ժողովրդի անունից չպետք է խօսէ»¹, - դաշնակցական Հովհաննես Բաջազունու այս խոսքերով կարելի է ներկայացնել «երիտասարդ դաշնակցականների» նպատակը:

Թեև ոչ արմատականորեն, այնուամենայնիվ, եկեղեցու նկատմամբ որդեգրած քաղաքական մոտեցումների հարցում Եսայես իրարից տարբերվում էին նաև «հին դաշնակցականների» և «երիտասարդ դաշնակցականների» տեսակետները: Ի տարբերություն Հ. Բաջազունու, Հ. Օհանջանյանի, Ա. Զիլինգարյանի և ուրիշների, «հին դաշնակցականներ» Ս. Չավարյանը, Ա. Սահակյանը, Միք. Հովհաննիսյանը, Ավ. Ահարոնյանը իրատեսորեն էին գնահատում քաղաքական առկա իրավիճակը և քաջ գիտակցում էին իրենց «տաքացած» կուսակիցների արտահայտած մտքերի անհեթեթությունը և անիրագործելիությունը: Եվ, չնայած դրան, նրանք հակադրվելու փորձ չէին անում, այլ միայն ձգտում էին չափավորել, կանոնակարգել և համակարգել նրանց ցածուցրիվ, զգացմունքային տեսակետները: Այս ամենի հետ մեկտեղ՝ «հին դաշնակցականները» ևս համոզված պնդում էին, որ «եկեղեցական գործերից» ամենագլխավորը, որով կարող էին և պետք է զբաղվելին ժողովականները, պետք է լինի եկեղեցու բարեկարգության հարցի քննարկումը²:

Երկար վիճաբանությունից հետո պարզ դարձավ, որ առանց համապատասխան հանձնախմբերի հնարավոր չէր արդյունավետ աշխատանք իրականացնել: Այդ պատճառով պատգամավորները որոշեցին ձևավորել 3 խումբ՝ 1) դպրոցական, 2) տնտեսական-կալվածական և 3) վարչական-ընտրական, որոնք պետք է մշակեին, խմբագրեին և քննարկման ներկայացնեին համապատասխան ոլորտներին վերաբերող կանոնադրությունները¹:

Ցավոք, ինչպես նախորդ բոլոր քննարկումներում, խմբերում ծավալված բանավեճերը ևս պատգամավորները ծառայեցրեցին բացառապես հոգևորականության քննադատության գործին: Այսպես, դպրոցական խմբի անդամ Տ. Ռաշմաճյանը պնդում էր, որ «յատկապես դպրոցական կեանքում հոգևորականութիւնը ոչ մի մասնակցութիւն չը պետք է ունենայ, ապա թէ ոչ իր դասակարգային շահերը կը պաշտպանէ»²: Այս տեսակետին արմատապես հակադրվում էր Միք. Հովհաննիսյանը, որն, արժևորելով ժողովրդի և երիտասարդության համար իրական կրոնական անվտանգության, ինչպես նաև ներթափանցող բողոքականների, կաթոլիկների ու այլևայլ ազդեցություններին դիմագրավելու կարևորությունը, համարում էր, որ եկեղեցուն կոիվ հայտարարելը սխալ է և պետք է բավականանալ միայն «եկեղեցին ծեսերի և դավանանքի ավանդապահ հոջակելով»: Հարցը դիտարկելով հոգևոր անվտանգության տեսանկյունից՝ դաշնակցական Միք. Հովհաննիսյանը կարևորում էր նաև դպրոցում կրոնի դասավանդումը և համարում, որ առանց ազգային կրոնի ուսուցման՝ ժողովրդի մի ստվար հատված կկորցնի ազգային ինքնությունը. «Կրօնը չենք կարող դուրս վտարել դպրոցից, ինչպես ծեսերը եկեղեցուց»³, - այսպիսին է քաղաքական ընդհան-

¹ Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք է, էջ 565:

² Տես «Մշակ», 29 օգոստոսի 1906 թ. (№. 187), էջ 2:

¹ Տես Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք է, էջ 569:

² Նույն տեղում, էջ 565:

³ Նույն տեղում:

րացնող եզրահանգումը: Բայց, ինչպես այլ դեպքերում, այս պարագայում ևս երիտասարդ դաշնակցականները հանդես էին գալիս հակադիր տեսակետով: Լախիկիսի նման արմատական պահանջներով աչքի էր ընկնում Ս. Տիգրանյանը, որն անզիջում կերպով պնդում էր, թե հոգևորականությանը պետք է միայն միջնորդի դեր հատկացնել ժողովրդի ու պետության միջև¹:

Ղպրոցական հարցի քննարկման շրջանակներում արմատական այդ գործիչների կարծիքով, առաջին և ամենակարևոր քայլը եկեղեցին ղպրոցից անջատելն էր: 1906 թ. օգոստոսի 21-ին կայացած նիստում Ս. Ռաշմաճյանը քննարկման ներկայացրեց «ղպրոցական կյանքի վերակենդանացման» մի շարք սկզբունքներ: Համարելով, որ «հոգևորականությունը փչացնում է մատաղ սերնդին», նա անվերապահորեն պահանջում էր հոգևորականներին և եկեղեցուն հնարավորինս հեռու պահել ղպրոցից: Ղպրոցը պետք է դաստիարակի կրոնագերծ, աշխարհականացված և ազատական գաղափարներով սևված նոր սերունդ,- գրում էր նա: Երկրորդ գաղափարը, որը դեռևս ժողովի հրավիրումից շատ առաջ շրջանառության մեջ էր մտել, երկսեր ղպրոցական համակարգ հաստատելու պահանջն էր: Ոչնչով չհիմնավորված այդ առաջարկը, որքան էլ զարմանալի է, մեծ ընդունելություն էր գտել ժողովականների շրջանում: Թե՛ տեսական և թե՛ գործնական առումներով այդ խառնաշփոթի մեջ ամենաարժեքավոր գաղափարը, թերևս, յուրաքանչյուր գավառում և շրջանում միջնակարգ ղպրոցներ հաստատելու առաջարկն էր: Բայց այդ հարցում ևս արկա էին որոշ վերապահումներ: Այսպես, բանախոսի կարծիքով, դա պետք է իրականացվեր թեմական ղպրոցները կրճատելու և հասարակական կյանքում Էջմիածնի հոգևոր ճեմարանի կարևորության իսպառ վերացման դեպքում միայն:

Հայտնի է, որ Հայ առաքելական եկեղեցու կառույցում ծխական, գավառական և թեմական հաստատությունները, հիմնված լինելով ընտրական սկզբունքի վրա, միանգամայն անկախ էին արտաքին որևէ միջամտությունից և գործառնում էին բացառապես եկեղեցու հովանու ներքո: Հիմք ընդունելով անառարկելի այդ իրողությունն՝ արմատական հայացքների տեր պատգամավորների բացարձակ մեծամասնությունը պահանջում էր ղպրոցը լիովին ազատ դարձնել, իսկ կրթությունը՝ հիմնովին աշխարհականացնել: Գտնվելով եվրոպական սոցիալիստական, սոցիալ-ժողովրդավարական և ազատական կուսակցությունների ու քաղաքական հոսանքների ազդեցության ներքո՝ արմատական պատգամավորները և, հատկապես, ՀՅԴ-ն իրենց գլխավոր նպատակն էին համարում նաև «ղպրոցը կղերից մաքրելը» և պնդում, թե հոգևոր դասը կրոնական գաղափարներով «կերպարանափոխում է» երիտասարդ սերնդին:

Այնուամենայնիվ, հանուն օբյեկտիվության պետք է նշել, որ կրանք մեղադրում էին նաև «աշխարհիկ կղերին»¹: Այդ համատեքստում «կղեր» և «կղերական» հասկացությունները, հոգևորական շրջանակներից գատ, վերագրվում էին նաև աշխարհիկներին: Ավելին, մոտեցման կողմնակիցները համարում էին, որ «աշխարհիկ կղերն» իր գրիչով և ելույթներով երբեմն այնպիսի բացասական ազդեցություն է ունենում ժողովրդի և երիտասարդության վրա, որը ոչ մի պայմանով հնարավոր չէ տարածել բարեկիրթ և իրենց գործին նվիրված հոգևորականների վրա:

«Աշխարհիկ կղերի» անհեռատեսության մասին մեկ անգամ ևս խոսվեց ղպրոցը եկեղեցուց անջատելու և անկախ ղպրոցները ֆինանսավորելու հարցի հետ կապված: Անկախ ղպրոցների գործունեության ֆինանսավորումն ապահովելու հա-

¹ Տե՛ս «Մշակ», 29 օգոստոսի 1906 թ. (№. 187), էջ 2:

¹ Այդ մոտեցման հեղինակ Մ. Ավետիսյանի ելույթի մանրամասները տե՛ս Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք է, էջ 573:

մար առաջարկվում էր բոլոր գավառներում ստեղծել համապատասխան ֆոնդեր: Ուշագրավն այն էր, որ առաջարկողները չէին մատնանշում, թե ինչ աղբյուրներից են ֆինանսավորվելու դպրոցները: Ենթադրում ենք, որ այդ միջոցները պետք է գոյանային մինչ այդ եկեղեցուն տրվող բարեգործական գումարներից: Պետք է նշել, որ այդ ամենով հանդերձ, առաջարկվող ծրագիրը դատապարտված էր անհաջողության, քանի որ եկեղեցուն վստահող և ֆինանսական աջակցություն ցույց տվող անծինք դժվար թե համաձայնեին ֆինանսավորել նշված ֆոնդերը: «ժողովուրդն ինքը և միայն ինքը պիտի լինի լիակատար տերն ու տնօրենը իր դպրոցների, ինչպես որ կուլտուրական կեանքի և գործունեության բոլոր շրջանների»¹, - ելույթում նշեց Ս. Տիգրանյանը: Ըստ ելույթյան այդ ծրագրի իրագործումը հնարավոր կլիներ միայն անկախ պետականության պայմաններում, իսկ դրա բացակայության դեպքում ազգային հալածանքների հենքի վրա կառուցված ցարական Ռուսաստանում ավելորդ էր նույնիսկ այդ մասին մտածելը: Հետաքրքրական էր նաև Ս. Տիգրանյանի այն պնդումը, որ դպրոցը կարելի է թողնել հոգևոր հաստատությունների իշխանության ներքո, բայց լուր անվանապես: Իրական իշխանությունը պետք է պատկանի աշխարհիկներին, իսկ եկեղեցուն աշխարհիկ իշխանության և պետության միջև միջևորդի դեր պետք է վերապահվի: Կամ, այլ կերպ ասած, առաջարկվում էր դպրոցը կտրել ոչ թե եկեղեցուց, այլ՝ հոգևորականներից²:

Հակասական այդ քննարկումներն ի վերջո հանգեցին տրամաբանական հանգուցալուծման: Օգոստոսի 21-ին վերջնականապես խզվեցին «փոքրամասնության» ներկայացուցիչների հետ կապերը, երբ մերժվեց Կենտրոնական ժողովի հիման վրա հետագայում Ազգային ժողով հրավիրելու նրանց առաջար-

կը¹: Առավել հետաքրքրական են այս դեպքին հաջորդած իրադարձությունները: Հաստատելով, որ ժողովը պետք է լուծի Հայ առաքելական եկեղեցու հետ կապված դպրոցական, վարչական, տնտեսական և սոցիալական բնույթի այլ հարցեր, հայտարարության ընթացքում ժողովականներն ավելացրեցին հետևյալ «անմեղ» արտահայտությունը. «Միևնույն ժամանակ ժողովը իրան վերապահում է իրաւունք իր կարծիքը արտայայտել նաև այն բոլոր հրատապ հարցերի մասին, որոնք պեկոծում են ամբողջ Ռուսաստանը, մանաւանդ արիւնաքամ եղող մեր հայրենի Կովկասը»²: Այս նախադասության տակ սպառնալիք էր նկատվում ռուսական իշխանությունների հասցեին, ինչը բավականին անհեռատես մտեցում էր այն առումով, որ տեղական իշխանությունների համար միանգամայն ակնհայտ դարձավ ՀՀԳ կուսակցության մի սովոր հատվածի հակացարական տրամադրվածությունը: Ավելին, առանց որևէ ջանքի ռուսական իշխանությունները բացահայտեցին, թե արտաքին ու ներքին քաղաքական հարաբերություններում Ռուսաստանի հնարավոր ձախողումների ժամանակ որտեղից կարելի է հնարավոր սպառնալիք ակնկալել: Գործնականում, դրանով էլ իրենց տրամաբանական վախճանին հասան ժողովական քննարկումները և միանգամայն ակնհայտ դարձավ, որ եկեղեցուն քաղաքական լծակներից զրկելու ՀՀԳ բոլոր փորձերը դատապարտվեցին տապալման:

Առավել հետաքրքրականն այն էր, որ վերջին նիստերի ընթացքում ժողովականների ռոմանտիզմը հասավ «համարձակության այն աստիճանի», որ ռուսական իշխանություններից պահանջեցին Հայաստանին հասանելիք գումարը: Բյուջեից գումար ստանալը համարելով Ռուսաստանի ենթակայության տակ մտնող բոլոր ազգությունների իրավունքը՝ ՀՀԳ պատգա-

¹ Նույն տեղում, էջ 575:

² Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 1, գ. 378, ք. 1-119:

¹ Տե՛ս «Մշակ», 22 օգոստոսի 1906 թ. (№. 181), էջ 2:

² Նույն տեղում, 23 օգոստոսի 1906 թ. (№. 182), էջ 2-3:

մավորները պահանջում էին դա կատարել բյուջեից՝ Ռուս ուղ-
ղափառ եկեղեցուն տրվող ֆինանսավորման օրինակով: Այս-
տեղ ուշագրավն այն է, որ պահանջվում էր ֆինանսավորել ան-
կախական նկրտումներ ունեցող հակացարական կառույցին:

Հանդուգն քայլերի այս շարքը հանգեցրեց նրան, որ Կոզ-
կասի փոխարքա Ի. Կորոնցով-Պաշկովը հրամայեց փակել
Կենտրոնական ժողովը, քանի որ այն վերազանցեց իրեն վերա-
պահված իրավունքները: Մի քանի օր շարունակ հոխորտացող
քաղաքական գործիչներն ընդունեցին ժողովի փակման որոշու-
մը և, որոշակի վերապահումներով, ստորագրեցին գավառապե-
տի ներկայացրած պահանջագրի տակ¹: Ականատեսները վկա-
յում են, որ պատգամավորների մեծամասնությունն ուրախու-
թյամբ ստորագրեց պահանջագիրը, քանի որ հասկացել էր իր
գործունեության անհիմն և անիրատես լինելը: Եվ պատահա-
կան չէ, որ «Սշակն» այդ կապակցությամբ նշում էր, թե կառա-
վարությունն աննպաստ քայլ կատարեց և փրկեց ժողովական-
ներին, քանի որ նրանք արդեն սպառել էին իրենց ու դատա-
պարտվել մահվան²:

Կենտրոնական ժողովի փակման, իբրև սպասված իրա-
դարձության, մասին գրում էին ժամանակի բոլոր թերթերը: Ա-
զատական և պահպանողական բնույթի մամուլը մատնանշում
էր ժողովականների անհեռատեսությունը և միամտությունն այն
կապակցությամբ, որ ժողովականները ռեակցիոն կառավարու-
թյունից փորձում էին որոշակի ակնկալիքներ ունենալ: Այս կա-
պակցությամբ «Նոր կյանք» շաբաթաթերթը գրում է. «Ճիշտ է,
ցաւը խորն է, կարիքը մեծ, ուրեմն եւ բուժուելու ու ամօքելու

պահանջը կենսական. բայց եւ զգալի էր, որ այդ անիրաժեշտ
պահանջների ծնունդ՝ կեդրոնական ժողովը չափտի կարողա-
ւար չարիքները արմատախիլ անել շնորհիւ տիրող կարգերի,
թագաւորող պայմանների»³: Նույնիսկ դաշնակցական կոդմու-
րոշում ունեցող հեղինակներից ոմանք խիստ քննադատության
լին ենթարկում դաշնակցական «ճառախոսներին» և նշում, որ
ժողովը նման էր օդ արծակված անվնաս իրթիոի և հիմարու-
թյուն պետք է լիներ լուսավորչական գործին նպաստող եկեղե-
ցուց խլել վերջին մի քանի ողորմելի գյուղերը: «Չափի գիտակ-
ցութիւնը բոլորովին կը բացակայէր այն ժողովէն»⁴, - ցավով ի-
րականությունն է արձանագրել Մալխասը:

Ամփոփելով Կենտրոնական ժողովի կատարած աշխա-
տանքները՝ «Սշակը» գրում է, որ «միակ բանը որով մեր պատ-
գամաւորները կարող են պարծենալ (և պարծենում են) այն է, որ
«կազմել» են ծխական դպրոցների ծրագիրը»⁵: Իրականում,
պատմական վավերագրերի ուսումնասիրությունից պարզ է
դառնում, որ վերջինին ևս պետք է վերապահումով մոտենալ,
քանի որ թեև ծխական դպրոցների ծրագրերը կազմել էին դպ-
րոցական գործին տեղյակ և մասնագետ մարդիկ⁶, այդուհան-
դերձ, չափազանց դժվար էր դրանք շրջանառության մեջ դնել:
Ծխական դպրոցներին վերաբերող ծրագրերից բացի՝ Կենտրո-
նական ժողովն ընդունեց նաև դպրոցական, տնտեսական-կալ-
վածական և վարչական-ընտրական ոլորտներին վերաբերող մի
շարք բանաձևեր: Մասնավորապես, դպրոցներում ընդգծվեց
կրթության աշխարհիկ ուղղվածությունը, ինչպես նաև՝ կրթու-
թյան երկսեռ և անվճար բնույթը: Տնտեսական-կալվածական ո-

¹ Տե՛ս «Պրոշակ», սեպտեմբեր 1906 թ. (№. 9): Տե՛ս նաև «Մուրճ»,
սեպտեմբեր 1906 թ. (№. 9), էջ 164-165: Ս. Սպանդարյան, Երկեր, հ. 1, էջ
191:

² Տե՛ս «Սշակ», 2 սեպտեմբերի 1906 թ. (№. 190), էջ 1-2:

¹ «Նոր կեանք», 3 սեպտեմբերի 1906 թ. (№. 10), էջ 7:

² Մալխաս, Ապրումներ, Պեյրուք, 1956, էջ 444:

³ «Սշակ», 26 օգոստոսի 1906 թ. (№. 185), էջ 1-2:

⁴ Տե՛ս Վաւերագրեր Գայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք է, էջ 585-586:

լորտի բանաձևերից ուշադրության է արժանի սննդի համար անհրաժեշտ հողի տրամալի որոշումը, իսկ անտառները և եկեղեցական-ազգային մնացյալ անշարժ գույքը պետք է կառավարվեն տեղական ընտրովի մարմինների կողմից: Ինչ վերաբերում է ընտրովի մարմինների ձևավորման և ապակենտրոնացման սկզբունքի կիրառման վերաբերյալ ժողովական որոշումներին, ապա դրանք իրավամբ պետք է համարել պատրանքային¹:

Կենտրոնական ժողովի աշխատանքների ընթացքում արդեն իսկ պարզ դարձավ, որ ընդունված բանաձևերը չէին կարող իրականանալ կյանքում, քանի որ բոնատիրական ռեժիմի պայմաններում «օրենսդիր» գործառույթներով օժտված ժողովը չկարողացավ անհրաժեշտ «գործադիր» մեխանիզմներ ապահովել: Ու, թեև նախատեսվում էր, որ ժողովը պետք է կատարեր միայն օրենսդրական գործառույթներ, դա ևս չիրականացավ մասամբ ժողովականների անհեռատեսության, մասամբ էլ՝ իշխանությունների միջամտության պատճառով: Անգն աչքի համար էլ պարզ էր, որ ժողովականների ծայրահեղ այդ քաղաքականության իրականացնողները ՀՅԴ արմատական թևի ներկայացուցիչներն էին, որոնց էլ մեղադրում էին ժամանակի գրեթե բոլոր հասարակական և ազգային գործիչներն ու մամուլը: Չնայած նրան, որ ազատական մամուլը ժողովի տապալման հիմնական մեղավոր հռչակեց ՀՅԴ-ին, այնուամենայնիվ պետք է նշել, որ ՀՅԴ-ի մեջ քիչ չէին այնպիսի գործիչները, ովքեր ավելի չափավոր գծի կողմնակից էին: Եվ, չնայած դրան, մի քանի ծայրահեղականներ կարողացան ժողովի ընթացքում հեղափոխական տրամադրություններ ստեղծել, որին կուլ գնացին նաև խոհեմ գծի կողմնակիցները, քանի որ այդ կոչերը ուղեկցվում էին անկախ Հայաստան ունենալու հույսերով և երազանքներով:

¹ Տե՛ս «Մշակ», 2 սեպտեմբերի 1906 թ. (№. 190), էջ 1-2:

Կենտրոնական ժողովի փակումից հետո Կարապետ վրդ. Տեր-Սկրտչյանը մամուլում հանդես եկավ մի շարք ուշագրավ դիտարկումներով: Վարդապետի կարծիքով ժողովի ընթացքում դրսևորված ամենահետաքրքրական երևույթը պատգամավորների թշնամական վերաբերմունքն էր դարավոր ավանդություններ ունեցող Հայ առաքելական եկեղեցու նկատմամբ: Հետաքրքրական էր և այն, որ ցարական իշխանությունը, որը տասնամյակներ շարունակ բռնի պայքար էր մղում Հայ եկեղեցու ներքին անկախության դեմ, այս պարագայում ակամա պաշտպան կանգնեց Հայոց ազգային եկեղեցուն: «Ռուսաց պետությունը, որ միշտ այդ եկեղեցու հովանաւորն է եղել և օրթորջս եկեղեցուց յետոյ ամենից անելի արտօնեալ դիրք նորան բնծայել՝ ստիպուած էր միջամտել և հայ ժողովրդական ներկայացուցիչների, Հայոց Հայրապետի դեմ պաշտպանել Հայոց ազգային եկեղեցին»¹, - Կենտրոնական ժողովի փակման մասին իր հողվածում գրում է Կարապետ վարդապետը:

Ավելորդ չէ նշել, որ այդ շրջանում Հայ եկեղեցու և նրա պատմական անցյալի անկողմնակալ արժևորման գործում անհրաժեշտ էր ինքնատիրապետում դրսևորել, մի բան, որից, ցավոք, զուրկ էին ժողովական բազմաթիվ ներկայացուցիչներ: Միայն այդ գործոնի հաշվարկով և սեփական պատմական անցյալը ճանաչելու ու արժևորելու կարողությամբ օժտված համախումբ ժողովը կարող էր հասնել իր առջև դրված նպատակներին: Այդ որակներն արհամարհելու արդյունքում էլ ժողովականների մի ազդեցիկ մասն անհանդուրժողական վերաբերմունք դրսևորեց եկեղեցու նկատմամբ, գրում է Կարապետ վրդ.-ը, ինչը, նրա համոզմամբ, ապագայում իր տխուր հետևանքներն է ունենալու ժողովրդի և եկեղեցու կյանքում:

¹ «Հովիւ», 17 սեպտեմբերի 1906 թ. (№. 35), էջ 550-552:

1906 թ. Էջմիածնի Կենտրոնական ժողովը կրոնագիտական, պատմագիտական ու եկեղեցաբանական գրականության մեջ միարժեքորեն չի գնահատվում: ՀՀՄ պաշտպանության դիրքերից հանդես եկող պատմաբաններն ամեն կերպ փորձում են ապացուցել կուսակցական գործիչների հայանապատ դիրքորոշումը և «հիմնավորում», թե ստեղծված իրավիճակից դուրս գալու ամենաճիշտ միջոցը ՀՀՄ ընտրած ուղին էր¹: Այդ տեսակետին տրամազծորեն հակադրվում են աստվածաբան հեղինակները, որոնք ժողովի անհաջող ընթացքի ողջ մեղքը բարդում են ՀՀՄ անհեռատեսության վրա: Մասնավորապես, Մաղաքիա արք. Օրմանյանը համարում է, որ ժողովը փակվեց այն բանից հետո, երբ «մեծամասնությունը» դուրս եկավ կաթողիկոսական կոնդակով իրեն վերապահված իրավասությունների շրջանակներից²: Կարծում ենք, որ այս պարագայում մեղավորներ որոնելն այնքան էլ ճիշտ չէ: Պարզապես հարկավոր է վեր հանել և արժևորել ազգային գործիչների պառակտվածության պատճառները և դրա հիման վրա իսպառ բացառել նմանատիպ հնարավոր հետևանքները հայ հասարակության կյանքում:

Ավելի քան երկու շաբաթ ծավալված ժողովական քննարկումները ցույց տվեցին, որ սին էին կաթողիկոս Խրիմյանի հակառակորդների այն պնդումները, թե Հայրապետը դեմ է ժողովրդավարության յուրաքանչյուր դրսևորման: Այլ է խնդիրը, երբ իշխանատենչությամբ համակված առանձին «քաղաքական գործիչներ» ընդհանրապես ի վիճակի չէին ընձեռված հնարավորությունները ծառայեցնել ազգի բարօրությանը և բարգավաճմանը: Չնայած նրան, որ Կենտրոնական ժողովը հսկայական բացասական ազդեցություն ունեցավ, չպետք է բացառել

ուսև հետագա հասարակական քաղաքական զարգացումների վրա նրա ունեցած դրական ազդեցությունը: Ժողովի բացասական կողմերից էր այն, որ, ուժերի դասավորվածության յուրօրինակ ստուգատես դառնալով, այն բացահայտեց հայ ժողովրդի ամենաազդեցիկ քաղաքական կուսակցության իրական ուժը, վերջինիս նկատմամբ հասարակական կարծիքի տրամադրվածությունը, համագործակցության հնարավորությունները և ծայրամասային ժողովուրդներից մեկի հնարավոր անկախական ճգնումներին պատասխանելու ցարիզմի ներուժին դիմադարձ կանգնելու պատրաստակամությունը:

Չնայած ունեցած բացասական հետևանքներին, այնուամենայնիվ, չպետք է բացառել նաև Կենտրոնական ժողովի դրական նշանակությունը քաղաքական որոշ կուսակցություններում առկա տրամադրվածության և Հայ առաքելական եկեղեցու նկատմամբ հայ մարդու դրսևորած վերաբերմունքի տեսանկյունից: Ժողովը հսկայական քաղաքական փորձառության դաշտ էր հայ քաղաքական ուժերի համար և այս տեսանկյունից սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ Կենտրոնական ժողովն անկախ հայկական պետության ստեղծման ճանապարհի գումարելիներից էր:

¹ Տե՛ս Միքայել Վարանդեան, Բ. Յ.Պաշնակցութեան պատմութիւն, էջ 295:

² Տե՛ս Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, հատոր Գ, էջ 5746-5748:

Գ Լ ՈՒ Ն Ե Ր Կ Ր ՈՐ Դ

ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԲԱՐԵՆՈՐՈ- ԳՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱՀԱՐՑԸ 20-ՐԴ ԴԱՐԱՍԿԳՔԻՆ

§ 1 20-ՐԴ ԴԱՐԱՍԿԳՔԻ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ- ԲԱՐԵՆՈՐՈԳՉԱԿԱՆ ՇԱՐԺՄԱՆ ՀՈԳԵՎՈՐ ՆԱԽԱԴՐՅԱԼՆԵՐԸ

20-րդ դարասկզբի Հայ եկեղեցու պատմության ուսումնասիրությունը կարևոր նշանակություն ունի ոչ միայն պատմական փաստերի վերհանման ու նորովի արժևորման, այլև ժամանակակից կրոնաքաղաքական պայմաններում եկեղեցու դերի նորովի արժևորման տեսանկյունից: Հայ առաքելական եկեղեցու պատմության այս շրջանի ուսումնասիրության նկատմամբ հետաքրքրությունը մեծապես պայմանավորված է նաև նրանով, որ քննարկվող ժամանակահատվածում եկեղեցու շրջանակներում և նրանից դուրս ի հայտ եկավ բազմաճյուղ մի շարժում, որը կրոնագիտական ու եկեղեցաբանական գրականության մեջ ստացել է «բարենորոգչական շարժում» անվանումը:

Այդ տեսանկյունից պետք է մատենանշել այն իրողությունը, որ Հայ եկեղեցու բարենորոգության վերաբերյալ հարցերը հրապարակ են իջել դեռևս 19-րդ դ. 80-90-ական թթ.: Սակայն դրանք համակարգային տեսք չեն ստացել և, որպես կանոն, դրսևորվել են ցանկության կամ, լավագույն դեպքում, հոգևոր

կյանքի որևէ բնագավառ կատարելագործելու որակով: Այդ առումով պետք է կարևորել հատկապես Հայ եկեղեցու առանձին ջատագովների տեսակետները, որոնցից արժանախիշատակ են հատկապես Մաղաքիա Օրմանյանի կարգակից եղբայր, հայ ակնավոր հոգևորական և բանահավաք, Գարեգին վրդ. Սրվանձոյանցի մտտեցումները:

Ճիշտ է, Գ. Սրվանձոյանցի բարենորոգումների կոչերը չի կարելի եկեղեցու համակարգային բարենորոգություն համարել, սակայն պետք է ընդունել նաև, որ նրա հայացքները կարևոր դեր են խաղացել 20-րդ դարասկզբի բարենորոգչական շարժման, հատկապես՝ պահպանողական հայեցակարգերի ձևավորման գործում:

Արևմտյան Հայաստանի քաղաքներով ու գյուղերով շրջելու ընթացքում Գ. վրդ. Սրվանձոյանցն արձանագրել է հոգևոր դասի կրթական ու բարոյական ցածր մակարդակը, վեր հանել նրանց գեղծարարությունները: Դրա հիման վրա էլ նա պնդում է, թե ստեղծված դժվարին իրավիճակից ժողովրդին կարող է դուրս հանել միայն իրական առաջնորդը՝ «Առաջնորդ հանճարեղ, Առաջնորդ խղճի խայթ ունեցող, պատիվը գիտցող, պարտքը ճանչցող»: Ըստ Գարեգին Սրվանձոյանցի, կրթություն ու հոգևոր ցածր պատրաստվածություն ունեցող հոգևորականների պատճառով է, որ, ի հաշիվ իրենց կրթական բարձր մակարդակի, հայ ազգաբնակչության շրջանում իրենց սերմերն են ձգել կաթոլիկներն ու բողոքականները²:

Երկրում տիրող այդ վիճակը չէր կարող անհանգստություն չպատճառել Հայ եկեղեցու հիմնախնդիրներով մտահոգ հոգևորականին, որն ստեղծված իրավիճակում ամենևին էլ չի սահմանափակվում միայն հոգևոր դասի ու նրա երևելիների քննադա-

¹ Գ. Սրվանձոյանց, Երկեր, հ. Բ, Երևան, 1982, էջ 174:

² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 196:

տուությամբ: Հակառակը, նա այդ գործում խիստ կարևորում է նաև ժողովրդի կողմից իրականացվելիք գործողությունները և պնդում, որ «անտարակույս ժողովուրդը միայն կարող է ուղղել, ոչ միայն իր տերտերն ու վարդապետը, այլև իր առաջնորդն ալ, իր պատրիարքն ալ, և իր կաթողիկոսն ալ []»¹:

Չնայած նրան, որ բարենորոգության հարցում ականավոր հոգևորականը կարևորում է «ներքևից»՝ ժողովրդից առաջարկվող ազդակները, այնուամենայնիվ նրա հայացքներում տեղ են գտել նաև Հայ եկեղեցու ավանդական կանոնների հակադրվող առանձին միտումներ: Մասնավորապես, Գարեգին վրդ. Սրվանձոյանցն առաջարկում էր Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքի ընտրությունը չսահմանափակել միայն բարձրաստիճան հոգևորականներով, այլ աշխարհիկներին ևս հնարավորություն տալ դառնալու բարձրաստիճան հոգևորականներ ու առաջնորդներ²: Կարծում ենք, որ այս մոտեցումը շրջանառության մեջ էր դրվել եկեղեցու՝ իբրև հոգևոր-հասարակական մարմին ընկալելու արդյունքում: Ու թեև Գարեգին վրդ. Սրվանձոյանցն առանձին հարցերում սրությամբ ըննադատում է նաև հոգևորականությանը, այնուամենայնիվ, ինչպես նկատում է Է. Կոստանյանը, եկեղեցու՝ Գ. Սրվանձոյանցի ըննադատությունը «իր մեջ պարունակում էր ոչ թե ժխտում, այլ բարենորոգումների, բարեփոխումների, հայ հոգևորականության բարոյական ու կրթական մակարդակը բարձրացնելու միտում»³:

¹ Նույն տեղում, էջ 144:

² Տե՛ս Է. Կոստանյան, Գարեգին Սրվանձոյանց (Կյանքը և գործունեությունը), Երևան, 1979, էջ 147:

³ Նույն տեղում, էջ 148: Այս առումով արժանահիշատակ է հատկապես «Մասիս»-ում «Հայ երեց» ծածկանվամբ «Օրվան խնդիրները» հոդվածաշարում Գ. Սրվանձոյանցի կողմից առաջարկվող բարենորոգումները և եկեղեցու ժողովրդավարեցման պահանջը:

Բարենորոգությունների հարցում միանգամայն այլ իրողությունների ենք առնչվում 20-րդ դարասկզբին: Փաստական կյուրթի վերլուծությունը բերում է այն համոզման, որ այս փուլում իրապարակ են իջնում մի շարք հայեցակարգեր, որոնք նպատակ էին հետապնդում համայիր կերպով բարենորոգել Հայ եկեղեցու հոգևոր-աստվածաբանական, ծիսական, կանոնական, եկեղեցա-իրավական, ծխական և այլ ոլորտները, առավել դինամիկ ու ճկուն դարձնել եկեղեցական կառույցն՝ այն հարմարեցնելով դարաշրջանի արագ փոփոխվող պայմաններին ու պահանջներին:

Հայ առաքելական եկեղեցին բարենորոգելու կողմնակիցների կարծիքով այդ պահանջը ենթադրում էր տևական գործընթաց, որը խիստ հրատապ էր հատկապես 19-րդ դարավերջին և 20-րդ դարասկզբին: Որպես կանոն, եկեղեցու բարենորոգության հարցերով զբաղվող տեսաբաններն ու աստվածաբաններն ստեղծված «անկարգ» վիճակի մեկնության գործում փորձում էին «վիռվներ» գտնել կամ աշխարհիկ կամ էլ հոգևոր գործիչների շրջանակներում:

Հայտնի է, որ Էջմիածնում տիրող իրավիճակի ձևավորման համար բարենորոգիչներից շատերը խստաբարոյականության (ոհգորիզմ) դիրքերից առաջին հերթին մեղադրում էին հոգևոր դասի ներկայացուցիչներին: Նրանք պնդում էին, որ հոգևորականները Սայր Աթոռին նայում էին ո՛չ իբրև հոգևոր-նվիրապետական կենտրոն, ո՛չ իբրև հայ ժողովրդի միասնության գրավական, այլ համարում էին, որ այն լուրջ դրամական միջոցներ ապահովող ֆինանսական մի հաստատություն է¹: Անշուշտ, այդ իրավիճակի ձևավորման գործում առանձին հոգևորականներ բացասական դերակատարում են ունեցել, բայց ակնհայտ է նաև,

¹ Տե՛ս Բենիկ վարդապետ, Թալանի վանքը, Յերեվան, 1924: Տե՛ս նաև Մույնի, Ինչու՞ հեռացանք, Թիֆլիզ, 1912, Երուանդ Տեր-Մինասեանց, Հայոց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, Թիֆլիս, 1910:

որ Եվրոպայի տարածական դասին մեղադրանքներ առաջադրող ծայրահեղ բարենորոգիչները շատ դեպքերում, խորամուխ չլինելով խնդրո առարկա հիմնահարցի պատճառների վերհանման մեջ, բավարարվում էին մերկապարանոց քննադատությամբ և, բնականաբար, հակասական այդ իրավիճակի հաղթահարմանն ուղղված որևէ արդյունավետ ծրագիր չէին առաջադրում:

Հարկ է նշել, որ քիչ չէին նաև այն բարենորոգիչները, որոնք փորձում էին «մեղավորներ» որոնել հասարակության աշխարհիկ դասի շրջանակներում: Նրանք համարում էին, որ ժամանակի աշխարհիկ գործիչների հիմնական նպատակը եղել է ոչ թե եկեղեցուն համակողմանի աջակցություն ցուցաբերելը, այլ՝ եկեղեցու ունեցած իշխանությունը խլելը: Նրանք փորձում էին հիմնավորել նաև, որ այդ նպատակով եկեղեցու բարենորոգության գործին լծված աշխարհիկ գործիչները հիմնականում նեղ կուսակցական նպատակներ էին հետապնդում: Եվ քանի որ տարբեր կուսակցություններ քաղաքական տարբեր շահեր ունեին, իրենց առջև կանգնած նպատակների իրագործման ճանապարհին խնդրո առարկա հիմնահարցի վերաբերյալ նրանց կողմից առաջադրված արմատապես տարբերվող մոտեցումներն անցանկալի հետևանքներ էին ունենում թե՛ ժողովրդական լայն զանգվածների և թե՛ եկեղեցու համար: Եվ որքան էլ տարօրինակ լինի, բարենորոգչական հոսանքի ներկայացուցիչներից շատերն իրենց ուշադրությունը կենտրոնացնում էին «ժողովրդական ներկայացուցիչների» վրա, որոնք քննարկվող համատեքստում կամ աչքի էին ընկնում իրենց անտարբերությամբ կամ «չափազանցված ուշադրությամբ»: Այդ ոլորտում իր ուրույն մոտեցմամբ աչքի էր ընկնում Բաբկեն վրդ. Աղավեյանը, որն ստեղծված իրավիճակի հիմնական մեղավոր էր համարում հասարակությանը՝ ի դեմս նրա երևելի ներկայացուցիչների, որոնք մեծ մասը, նրա համոզմամբ, Էջմիածնի խնդիրներով հետաքրքրվում էր միայն կաթողիկոսական ընտրությունների ժամանակ և ամեն պատեհ անպատեհ առիթներով անարդյունա-

վետ գործունեության համար սուր քննադատության ենթարկում եկեղեցականներին: Ջարգացնելով աշխարհիկ թևի ներկայացուցիչներին առաջադրվող մեղադրանքները՝ վարդապետը նշում է. «... երբեք Հայ ժողովուրդը իր ներկայացուցիչ պատգամաւորների միջոցաւ չէ ուզում հետաքրքրուիլ ու իմանալ, գոնէ առ նուազն իւրաքանչիւր 3 տարւոյ յետոյ, թէ արդէօք իրենց ընտրած Կաթողիկոսն իւր հոգեւոր վարիչների հետ միասին ի՞նչ է անում Ս. Էջմիածնում, քանդու՞մ է եղածը, պահու՞մ է միայն ստացածը, թե՞ անելի ծաղկեցնում է»¹: Այս տեսակետն է պաշտպանում նաև Գրիգորիս ծայրագույն վարդապետ Պալազյանը: Քննաբար արժևորելով աշխարհիկ ներկայացուցիչների պասիվության հարցը՝ նա պնդում է, թե Ս. Էջմիածնի կազմալուծման պատճառները հիմնականում երկուսն են՝ ա) հակակշռի չգոյութեան պատճառով, «նիւթական ծանր գեղծումներ», և բ) ստիպողաբար գործադրելի վանական կանոնադրութեան բացակայութեան պատճառով, կարգապահական ծանր սխալներ, եւ պատշաճութեանց բացարձակ ոտնահարում, հանդէպ Հայրապետի եւ հանդէպ իրարու²:

Այս առումով հարկ է նշել, որ ի տարբերություն այն գործիչների, որոնք բարենորոգության հարցերը քննարկում էին «համակարգային հարթության մեջ», Գրիգորիս վարդապետը շեշտը հիմնականում դնում էր բարոյական գործունի վրա և պնդում, որ միայն բարոյահոգեբանական մթնոլորտի ձևավորումը և ուժեղ ընդդիմության առկայությունը թույլ կտա հաղթահարել Էջմիածնում տեղ գտած գեղծումները և խեղաթյուրումները: Մեր կարծիքով, այս հարթության մեջ բարենորոգության խնդրի դիտարկումը բավարար չէ երևույթի ամբողջական արժևորման համար,

¹ Բաբկեն վարդապետ, Ս. Էջմիածնի կալուածներն ու նրանց բարեկարգութեան ծրագիրը, Վաղարշապատ, 1908, էջ IX:

² Տե՛ս Գրիգորիս Ժ. վրդ. Պալազեան, Ս. Էջմիածնի բարեկարգութեան պետքը, Կ. Պոլիս, 1911, էջ 35:

քանի որ բարենորոգչական շարժումը ներառում էր նաև մի ամբողջ շարք սուբյեկտիվ պատճառներ: Հաշվի առնելով վերոնշյալ բոլոր մոտեցումների առանձնահատկությունները և ձգտելով համակողմանի վերլուծության ենթարկել բարենորոգչական ծնող պատճառները՝ հարկ ենք համարում կշել, որ բոլոր այդ մոտեցումներն ունեին թե՛ օբյեկտիվ և թե՛ սուբյեկտիվ հիմքեր: Փաստերը թույլ են տալիս պնդել, որ հոգևոր դասի բարենորոգիչների կողմից հասարակությանը ներկայացվող մեղադրանքն առաջին հերթին վերաբերում էր աշխարհիկ երևելիներին, որոնք, նրանց կարծիքով, ժամանակ ամ ժամանակ այցելելով էջմիածին դժգոհում էին Հայոց Հայրապետից, հոգևորականներից և Մայր Աթոռին վերապահված աշխարհիկ գործառույթներից: Եվ չնայած այդ մեղադրանքին հոգևորականները ևս ամբողջությամբ չէին պատկերացնում այն մեխանիզմների գործառնության եղանակները, որոնց ներդրումով հնարավոր կլիներ առաջընթաց ապահովել Էջմիածնի ներքին և արտաքին հարաբերությունների ոլորտում:

Քննարկվող հիմնահարցն առավել տարողունակ է դառնում, երբ այն դիտարկում ենք ներեկեղեցական հարաբերությունները կատարելագործելու, եկեղեցու ներքին կյանքը բարենորոգելու, ինչպես նաև եկեղեցի-քաղաքական կուսակցություններ փոխհարաբերությունների ոլորտում 20-րդ դարասկզբին ձևավորված հակամարտությունների դիրքերից:

Վերը շարադրվածից դժվար չէ նկատել, որ բարենորոգչությունների հիմնախնդրի նկատմամբ աշխարհիկ և հոգևոր հատվածների տարածայնությունների հիմնական պատճառն աշխարհայացքային և մեթոդաբանական տարբեր մոտեցումներն էին: Եկեղեցին բարենորոգելու մոլի կողմակիցներ էին նաև աշխարհիկ թևի ներկայացուցիչները, որոնք «բարենորոգչություն» անվան տակ հասկանում էին աշխարհիկ բոլոր ոլորտներից և, առաջին հերթին, դպրոցից եկեղեցու դուրս մղումը: Հասարակական կյանքում իշխանություն ձեռք բերելու նպատակով աշխարհիկ-քաղաքական գործիչներից շատերը տարաբնույթ

հարձակումների էին ենթարկում եկեղեցին՝ պահանջելով ոչ միայն կրոնական առարկաներից դպրոցական ծրագրերի մաքրում, այլև ընդհուպ՝ եկեղեցական կառույցի օտարում և վերացում: Այս մոտեցմանը, բնականաբար, հակադրվում էին բարեփոխության կողմակից աստվածաբան-հոգևորականները: Հակադրվելով աշխարհիկ ջատագույններին՝ նրանք պնդում էին, որ հասարակական և ազգային կյանքում կարևորը ոչ թե «ազգային ինքնագիտակցության կենտրոն» հանդիսացող եկեղեցական կառույց ունենալն է¹, այլ հոգևոր-նվիրապետական այնպիսի կենտրոնի ստեղծումը, որի հիմնական նպատակը կլինի ազգի շահերին ծառայելը: Վերացնելով եկեղեցում տեղ գտած ախտերը և զեղծումները՝ բարենորոգման կողմակից հոգևորականների կարծիքով հայ ժողովրդի հիմնական նպատակը պետք է մեկը լինի՝ Ս. Էջմիածինը «տեսնել իր նախկին վեհաշուք բարձրության վրա»²:

Դժբախտաբար, հայ ժողովրդի ապագայով մտահոգ քաղաքական գործիչները չէին ինտրավորություն անգամ չունեին «ապագա Հայաստանի» քաղաքական ծրագրեր առաջադրելու ուղղությամբ, որի պատճառով էլ չէին կարողանում հստակ ձևակերպել այդ համակարգում եկեղեցու տեղի և դերի մասին ամփոփ տեսակետ: Եվ միանգամայն օրինաչափ պետք է համարել, որ, խոսելով Հայ եկեղեցու բարենորոգչության մասին, հայ քա-

¹ Ազգային ինքնագիտակցության յուրահատկությունների փիլիսոփայական-կրոնագիտական վերլուծության մանրամասները տես Ս. Սարգսյան, Ուրվագիծ XIX դարի հայ իմաստասիրության, Երևան, 2001, էջ 142-143: Տես նաև Երվանդի, Ժամանակակից Հայ եկեղեցին (Կրոնագիտական-ազգագիտական վերլուծություն), էջ 115-117, Լ. Խուրշուդյան, Հայոց ազգային գաղափարախոսություն, Երևան, 1999, էջ 214-215:

² Տես Գրիգորիս Ժ. Վրդ. Պալազեան, Ս. Էջմիածնի բարեկարգութեան պետքը, էջ է, 30-35: Տես նաև Բաբգեն Վարդապետ, Ս. Էջմիածնի կալուածներն ու նրանց բարեկարգութեան ծրագիրը, էջ V-XII, Երուանդ Տեր-Մինասեանց, Հայոց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, էջ 17-28, 70-78 և այլն:

ղաքական կուսակցություններն այդպես էլ չկարողացան այդ ուղորտում առաջադրել շատ թե քիչ ամբողջական և գործուն ծրագիր: Այդ տեսանկյունից պետք է նկատել, որ Հայ եկեղեցու բարենորոգումների հարցում հայ հասարակական-քաղաքական գործիչների մոտեցումներն աչքի էին ընկնում ընդգծված տարամիտությամբ: Եվ միանգամայն բնական է, որ, արժևորելով 20-րդ դարակզբի հայ հասարակական-քաղաքական կազմակերպությունների գաղափարական ուղղվածությունը, Հր. Սիմոնյանը, ընդհանրացնելով այս հարցի վերաբերյալ տարբեր կարծիքները, դասակարգում է հետևյալ մոտեցումները.

- ա) Հայ պահպանողականներ, որոնք ժողովրդի գոյատևումը մեծապես պայմանավորում էին ազգային եկեղեցու գոյությամբ և համախմբված էին «Նոր-դարի» շուրջ,
- բ) Լիբերալներ, որոնք հայ ժողովրդի առաջընթացը կանխարգելող ուժ էին հռչակել եկեղեցին և «Մշակ» թերթի օգնությամբ պայքար էին մղում հասարակական կյանքը կղերի ազդեցությունից ազատելու ուղղությամբ,
- գ) Ազգային-հեղափոխականներ (Հ. Յ. Դաշնակցություն և Ս. Դ. Հնչակյան կուսակցություններ), որոնք, հակասելով իրենց գաղափարախոսությունից բխող ընդհանուր տրամաբանությանը, պաշտպան էին կանգնում եկեղեցուն, իսկ եկեղեցուն դեմադրեմ մնալուց հետո՝ փորձում հալածել նրան,
- դ) Սոցիալ-դեմոկրատներ (բոլշևիկներ, մենշևիկներ, «սպեցիֆիկներ») և սոցիալիստ-հեղափոխականներ, որոնք ևս հանդես էին գալիս եկեղեցին և հասարակությունն իրարից անջատելու օգտին¹:

¹ Տե՛ս Գրաչիկ Սիմոնյան, Ազատագրական պայքարի ուղիներում, հ. Ա, Երևան, 2003, էջ 731-733: Տե՛ս նաև «Մուրճ», սեպտեմբեր 1906 թ. (№. 9), էջ 115-116:

Ցավոք, քաղաքական այդ մոտեցումներից յուրաքանչյուրն առաջնորդվում էր ոչ թե հայ ժողովրդի կամ Հայ եկեղեցու համար ընդհանրական համարվող ազգային շահերով, այլ սեփական իշխանական մտահոգումներն իրագործելու և հասարակական կյանքում գերիշխող դիրք գրավելու մարտավարությամբ:

Ըստ էության նույնը պետք է ասել նաև հակադիր հոսանքի մասին: Այսպես, երբ եկեղեցին բարենորոգելու կոչեր էին հնչեցնում եկեղեցական գործիչները՝ ժամանակի նշանավոր աստվածաբանները, նրանք բարենորոգումներ առաջադրելով ցանկանում էին առավել հզորացած տեսնել Հայ առաքելական եկեղեցին, նպաստել հոգևորականության կրթալուսավորչական մակարդակի բարձրացմանը, գործունեության ընդլայնմանը, ինչպես նաև ժողովրդի շրջանակներում հոգևորականության վերաբերյալ տարածված ոչ բարենպաստ պատկերացումների հաղթահարմանը և իսպառ վերացմանը: Հոգևորականների այդ խմբին ամենևին էլ չէր բավարարում հայկական քաղաքներում և գյուղերում տիրապետող հոգևոր-կրոնական իրավիճակը, դպրոցներում դասավանդող ուսուցիչների կրթական մակարդակը, գյուղական ու քաղաքային քահանաների կրոնաաստվածաբանական և բարոյահոգեբանական պատրաստվածության ցածր մակարդակը, մի խոսքով այն ամենն, ինչը ժողովրդի մեջ և մամուլում ստացել էր «Հին ցավ» անվանումը:

Բարենորոգիչները նպատակ էին հետապնդում էլ ավելի պարզեցնել եկեղեցական ծիսապաշտամունքային համակարգը, ծիսական գրաբար լեզուն փոխարինել ժողովրդի համար հասկանալի աշխարհաբար լեզվով, պարզեցնել շքեղ և ճոխ եկեղեցական արարողությունները, Հայ առաքելական եկեղեցին մաքրել դարերի ընթացքում կուտակված լատինական և արտածին այլ նորամուծություններից ու ավելորդություններից: Մեծ թիվ էին կազմում նաև նրանք, ովքեր հասարակական կյանքում ընթացող գործընթացները դիտարկում էին մեկ ընդհանուր հարթության մեջ և, ելնելով հասարակական կյանքի բոլոր եր-

ևույթների փոխկապակցվածության սկզբունքից, եկեղեցու բարենորոգության հիմնահարցը շաղկապում էին հասարակական կյանքում տեղի ունեցող բազմապիսի փոփոխությունների հետ: «Փոխում է հասարակութան կազմը, նրա դասակարգերի փոխարարբերութիւնը, մտահայեցողութիւնը, փոխում է հասարակական կեանքի մի արտահայտութիւնը եղող եկեղեցին»¹, - այդ կապակցությամբ գրում է Գյուտ եպիսկոպոսը:

Բարենորոգության հարցը քննարկելով զուտ եկեղեցական տեսանկյունից՝ Գյուտ եպիսկոպոսը նշում է, որ Հայ առաքելական եկեղեցին ավելի շատ պետք է շահագրգռված լինի ներքին բնույթի հարցերով, քան՝ համաքրիստոնեական նշանակության խնդիրներով²: Այս առումով հարկ է նշել նաև, որ հասարակական ընդհանուր օրինաչափությունների վերաբերյալ Գյուտ եպիսկոպոսի ըմբռնումները լիովին անհամատեղելի են նրա պնդումներին: Բանն այն է, որ եպիսկոպոսի որդեգրած մոտեցումն անխուսափելիորեն հանգեցնում է այն բանին, որ «ընդհանրական եկեղեցի» հասկացությունը կորցնում է իր իմաստը: Ավելին, ստացվում է նաև, որ, լինելով ընդհանրական եկեղեցու մի ուրույն հատվածը, Հայ եկեղեցին չի կարող արձագանքել կամ համապատասխան վերաբերմունք որդեգրել քրիստոնեության շրջանակներում տեղ գտած փոփոխությունների նկատմամբ: Չպետք է աչքաթող անել և այն, որ տեղական առանձնահատկություններով ներփակված յուրաքանչյուր կառույց ժամանակի և պայմանների թելադրանքով վաղ թե ուշ հարկադրված է տեղայնացման միջոցով յուրացնել ընդհանրական (համակարգային) արժեքներ: Միայն թե, այդ պարագայում, այն հարկադրված կլինի վերանայել և փոփոխել իր նախկին սկզբունքները:

¹ Գյուտ եպիսկոպոս, Հայ եկեղեցու բարենորոգութեան խնդիրը եւ ազգային եկեղեցական ժողովը, Փարիզ, 1926, էջ 6:

² Տե՛ս նույն տեղում:

Եկեղեցական գործիչը համարում է, թե Հայ առաքելական եկեղեցու բարենորոգության հարցը պետք է թելադրված լինի ոչ թե արտաքին պահանջներով, այլ պետք է արտացոլի ժամանակի հասարակական պահանջները: Եվ քանի որ հասարակությունը մշտապես գտնվում է դինամիկ փոփոխության մեջ, գտնում է աստվածաբանը, ապա այն, ենթադրաբար, իր հետ զարգացման կտանի նաև եկեղեցուն: Այս մոտեցումը բավականին ուշագրավ է, սակայն երբ այն քննարկում ենք 20-րդ դարասկզբին հայ հասարակության շրջանակներում եկեղեցու և հոգևորականության մասին ձևավորված տարաբնույթ մոտեցումների պրիզմայով, ապա պարզ է դառնում, որ Հայ առաքելական եկեղեցու նվիրապետական դասը ոչ միայն հաշվի չէր առնում հասարակության զարգացման արդյունքում հրապարակ իջած պահանջմունքները, այլև՝ շատ հաճախ կատարում էր հասարակական կարծիքին տրամաբանորեն հակադիր քայլեր:

Այդ մեկնակետից դժվար չէ նկատել, որ ազատական և պահպանողական թևերի գաղափարական բախումը լայն նախադրյալներ էր ստեղծում բարենորոգչական շարժման նորովի արժևորման և ծավալման գործում: Եվ պատահական չէր, որ դարասկզբի պահպանողական հոգևորականությունը եկեղեցու բարենորոգության խնդիրն օրգանապես կապում էր ազատական թևի կողմակիցների հետ և վերջինիս գաղափարական առաջնորդ համարում Գր. Արծրունու կողմից հիմնադրված «Սշակը»: Այս տեսակետն է պաշտպանում, մասնավորապես, Գյուտ եպիսկոպոսը, որի կարծիքով «Էջմիածնի միաբանութեան որոշ մասի և «մշակական» հոսանքի մեջ եղած պայքարը աստուածաբանութեան օգտակարութեան կամ վնասակարութեան շունչն էր պտտում»¹: Բայց քննարկվող համատեքստում աշխարհիկի և հոգևորի միջև պայքարի նմանօրինակ մեկնաբա-

¹ Նույն տեղում, էջ 13:

նությունը տրամագծորեն հակասում է քննարկվող հիմնահարցի վերաբերյալ «Մշակում» հրատարակված հոդվածների տրամաբանությանը և գաղափարական ուղղվածությանը: Իրականում, «Մշակում» հրապարակված հոդվածներից շատերում ազատական գործիչները, հասնես գայով եկեղեցու շահերի պաշտպանության դիրքերից, ուղղակի պնդում էին, որ իր «անշարժ վիճակով» եկեղեցին թե՛ հասարակական կյանքում և թե՛ հոգևոր-դավանաբանական հարցերում կարող է կորցնել նախկին ազդեցիկ դերը:

Ազատական հոսանքին արմատապես հակադրվում էր հատկապես «նորդարականների» պահպանողական հոսանքը, որը կտրականապես դեմ էր եկեղեցու որևէ ծեսի կամ սովորույթի փոփոխությանը: Այս հոսանքի ներկայացուցիչները համարում էին, որ առաջարկվող բարեփոխումները հաշվի չեն առնում «գյուղական ու քաղաքային ազգաբնակչության առանձնահատկությունները», որով էլ էապես վտանգում են դարավոր ավանդույթներին հավատարիմ գյուղացու հավատքային կողմնորոշումները: Առավել պարզեցնելով իրենց մոտեցումները՝ «նորդարականները», համատեքստից կտրելով հիմնահարցի բուն էությունը, պնդում էին նաև, որ առաջարկվող փոփոխությունները պայմանավորված են հասարակական կյանքում առաջնության ծգտող սահմանափակ թվով աշխարհիկ և հոգևոր գործիչների մտածելակերպով և ոչ թե եկեղեցու շահերով ու խնդիրներով մտահոգ մարդկանց գաղափարական դիրքորոշմամբ: Այդ տեսանկյունից պահպանողական հոսանքի ներկայացուցիչները պնդում էին, որ բարեփոխողական շարժման կողմից արևմտահայերի պահանջներն անտեսելը պայմանավորված էր վերջիններիս սուբյեկտիվ վերաբերմունքով: Ավելորդ չենք համարում նշել, որ հարցի նկատմամբ նմանօրինակ մոտեցումն ընդհանրապես փաստարկված չէ այն առումով, որ բարեփոխողական շարժման ոգեշնչողներից մեկը հանդիսացել է Կ. Պոլսի պատրիարք Մ. արք. Օրմանյանը և որ Հայ առաքելական եկեղեցու

Մայր Աթոռում սկսված շարժումն անշուշտ պետք է իր արտացոլումը գտներ նաև Էջմիածնի գերագահությունն ընդունող բոլոր թեմական և ծխական կենտրոններում¹:

Բարեփոխողական շարժումը նպատակ ուներ կատարելագործել եկեղեցու ներքին և արտաքին հարաբերությունները, իսկ եկեղեցական կառույցը հնարավորինս մոտեցնել ժողովրդական լայն զանգվածներին: Սակայն շարժման հակառակորդներն այդ միտումների ձևավորման և ծավալման հիմնահարցը համատեքստից կտրելով կապում էին աշխարհիկ գործիչների նկրտումների հետ, որոնք, իբր, զանց առնելով եկեղեցու դարավոր ավանդույթները, ջանում էին թուլացնել հասարակական հարաբերություններում եկեղեցու ունեցած դերը: Փորձելով կիմսավորել այդ մոտեցումը՝ Գյուտ եպիսկոպոսը գրում է. « ... Հայ եկեղեցու բարեփոխողության հարցը կապված է հայ հասարակական կեանքի և հայ մտայնության գաղափարախոսների հետ և ոչ թե հոգեւորականութան դասային շահերի ու եկեղեցու՝ իբր մի կրօնական հիմնարկութեան անմիջական պահանջների հետ»²: Բայց նման մոտեցումը չի կարելի արժևորել այլ կերպ, քան իրականության միտումնավոր խեղաթյուրում: Բանն այն է, որ հրապարակախոսության մեջ և պարբերական մամուլում եկեղեցու բարեփոխմանը միտված հրապարակումները միմիայն լրացնում էին այն, ինչն սկզբնավորվել և թափ էր առել եկեղեցու պատերից ներս: Այդ տեսանկյունից անուրանալի է նաև, որ հոգևոր դասի շրջանակներում բարեփոխողական շարժումը ծայր է առել եկեղեցու ներսում, միտված է եղել պաշտպանել եկեղեցու շահերը և ի դեմս եվրոպական նշանավոր աստվածաբանական կենտրոններում բազմակողմանի կրթություն

¹ Գ. Սիրունի, Օրմանյան և իր ժամանակը, «Էջմիածին», 1961, ժԲ, էջ 35:

² Գյուտ եպիսկոպոս, Հայ եկեղեցու բարեփոխողության խնդիրը և ազգային եկեղեցական ժողովը, էջ 14:

ստացած հայ աստվածաբանների դրվել է եկեղեցական կառույցն արդիականացնելու խնդիրը:

Եկեղեցական բարենորոգության եռթյունն արտացոլող սկզբնաղբյուրների անաչառ ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ թե՛ պահպանողական և թե՛ առաջադիմական հոգևորականների մեծամասնությունն իրենց տեսակետների հիմնավորման համար մեկնակետային էին համարում կանոնական-կարգապահական հարցերը, իսկ դոգմատիկ բնույթի հարցերն ավանդույթի ուժով համարում էին անքննելի:

Արժեքային այդ կողմնորոշմանը զուգընթաց հրապարակ իջան նաև այնպիսի մոտեցումներ, որոնք Հայ առաքելական եկեղեցու բարենորոգության խնդիրը կապում էին հավատքային հիմնահարցերի վերանայման և դոգմատիկ պատկերացումների լրամշակման հետ: «Յայտնութիւնը վերջնապէս իր գործը չէ աւարտած դեռ, գոնէ մեր մէջ»¹, - գրում էր այդ տեսակետը պաշտպանող նշանավոր դեմքերից մեկը՝ Մ. Սերոբյանը: Զարգացնելով այդ տեսակետը՝ նա պնդում էր, որ Հայ եկեղեցին մինչ օրս ավարտին չի հասցրել անգամ նվիրապետական կարգի կազմավորման գործընթացը և դեռևս հսկայական աշխատանք պետք է կատարվի եկեղեցու պատերից ներս: Մյուս կողմից, բարենորոգության խնդիրը դիտարկելով դոգմատիկ հարթության մեջ, նա, կրկնելով այն հանրահայտ ճշմարտությունը, թե Հայ առաքելական եկեղեցին ընդունում է միայն առաջին երեք տիեզերածողովների որոշումները, հանգում է տրամագծորեն հակադիր եզրակացության, քանի որ այն համարում է ոչ թե ինքնուրույն դրսևորման ձև, այլ՝ ինքնամփոփման միջոցով քրիստոնեական աշխարհից մեկուսացում: Այդ հիման վրա էլ Մ. Սերոբյանը պնդում է, թե Հայ եկեղեցին հավատացյալների համար ոչ մի դոգմատիկ սկզբունք չի մեկնաբանել, որի պատճառով էլ « ... խոր-

հիլ գիտցող հաւատացյալներուն թողլով անոնց (եկեղեցական դոգմաների՝ Հ. Հ.) մասին իրենց համոզումը կազմելու ազատութիւնը»¹, իր ծոցում ծնունդ է տվել տարակարծությունների: Բարենորոգության մասին խոսող հեղինակի կարծիքով Հայ առաքելական եկեղեցին ամենամոտն է նախնական քրիստոնեությանը, բայց այս պնդումը նա նրա մոտ այլ մեկնություն է ստանում: Մասնավորապես, հեղինակը դա համարում է ոչ թե եկեղեցական շրջանակներում հիմնարար արժեք համարվող ավանդապահություն, այլ նույնացնում է «հետամնացության» հետ ու պնդում, որ վերջինիս հաղթահարումն օրախնդիր է ու այդ հիման վրա արմատական սրբագրման և բարենորոգման կարիքն ունի: Այսպիսով, Մ. Սերոբյանն ավանդապահությունը համարում է Հայ եկեղեցու բարենորոգության անհրաժեշտ պայման, քանի որ, նրա համոզմամբ, ժամանակը թելադրում է իր պահանջները և այդ պահանջներին էլ պետք է հարմարվի բարեփոխված եկեղեցական կառույցը: «Բարեկարգութեան գործը փրկութեան գործն է, հնութեան այն բոլոր մասերուն, որոնց կեանքը կրնայ դեռ օգտակար ըլլայ, պատշաճեցուցելով դարու ոգին և պահանջներուն»², - բարենորոգչական իր հայացքների հանրագումարն այսպես է ձևակերպում Մ. Սերոբյանը:

Ի հակադրություն ծայրահեղ այդ մոտեցման, եկեղեցական-բարենորոգչական շարժման չափավոր թևի ներկայացուցիչները համարում էին, որ բարենորոգված Հայ առաքելական եկեղեցին պետք է վերածվի հայ ժողովրդի առաջադիմության կարևորագույն գործոնի: Այսպես, Գ. Պալազյանը պնդում է, թե «... մեր բոլոր վանական, վարչական, կրթական և այլ ազգային հաստատութիւններն առաւել կամ նուազ վարակուած ըլլալով ծիրիչ պէս պէս հիւանդութիւններով, կը կարօտին ստիպողական դեղի եւ անմիջական դարմանի, առանց որոյ անկարելի է

¹ Մ. Սերոբյան, Բարեկարգութիւն Հայ Ազգային եկեղեցիի, Պէրոս, 1938, էջ 29:

¹ Նույն տեղում:

² Նույն տեղում, էջ 32:

ապահովել Հայ ժողովրդեան յառաջադիմութիւնը եւ բարգաւա-
ճումը»¹: Մինչույն ժամանակ եւ նշում է, որ արտաքին, ծեւ-
կան փոփոխությունները ոչնչի չեն կարող հանգեցնել, քանի դեռ
բարենորոգության հարցերը անձնային մակարդակից համա-
կարգայինի չեն վերածվել: Եկեղեցու մեջ անձերի փոփոխու-
թյամբ բարենորոգումներ իրականացնել նշանակում է եկեղե-
ցին թողնել նույն վիճակում՝ սահմանափակվելով արտաքին ան-
նշան փոփոխություններով: «Պատրիարքներ ձգելով Պատրի-
արքարանը մաքրագործած չենք ըլլար, Ս. Երուսաղեմի Մայրա-
վանքէն մէկ քանի գեղծարար եւ վատահամբաւ վարդապետներ
արտաքսելով Ս Յակոբեանց Վանքը մաքրագործած չենք ըլ-
լար, այսպէս եւ նոր կաթողիկոս մը ընտրելով եւ Վեհարանը նս-
տեցնելով Ս. Էջմիածինը բարեկարգած չենք ըլլար, այլ հարկ
անհրաժեշտ է վարչական, բարեկարգութիւն ի գործ դնելով,
գործելակերպը փոխել»², - եզրակացնում է Գ. Պալազյանը: Այս
առումով վարդապետը պնդում է, որ բարեփոխումներ պետք է ի-
րականացվեն վարչական ոլորտում՝ փոխելով եկեղեցու ընդհա-
նուր գործելաոճը և բարոյահոգեբանական մթնոլորտը: Բնա-
դատության սուր սլաքն ուղղում է հատկապէս այն չարախնդա-
ցողների դեմ, ովքեր, եկեղեցու մեջ տեսնելով ախտեր և գեղ-
ծումներ, փորձում են ոչ թե բարենորոգել, այլ սպանել կամ ոչն-
չացնել դարերով կանգուն Հայոց հոգևոր հաստատությունը:
Հետևաբար, եզրակացնում է եւս, ոչ թե պետք է նման արատա-
վոր ուղղություն առաջ բերենք, այլ մտածենք եկեղեցու բարե-
փոխության մասին, որից հետո Մայր Աթոռը կարող է հասնել իր
նախկին վեհաշուք բարձրությանը³:

¹ Գրիգորիս Ժ. վրդ. Պալազեան, Ս. Էջմիածնի բարեկարգութեան պետքը,
էջ Բ 2:

² Նույն տեղում, էջ Զ 6:

³ Տե՛ս նույն տեղում:

Այսպիսով, 20-րդ դարի առաջին տասնամյակներին հրապա-
րակ իջած եկեղեցական բարենորոգչական շարժումը մեթոդա-
բանական տարբեր մեկնակետերի պատճառով աչքի էր ընկնում
տարասեռությամբ և ներառում քննարկվող հիմնահարցերի մի
ողջ բազմություն՝ ծիսական-պաշտամունքային փոփոխություն-
ներին միտված պահանջներից մինչև եկեղեցու բուն էությանը
վերաբերող հավատքային-դոգմատիկ սկզբունքների վերանայ-
ման կոչերը: Եվ միանգամայն բնական պետք է համարել այն, որ
իր ամբողջության մեջ Հայ եկեղեցու բարենորոգման պահանջնե-
րի նկատմամբ տարակարծություն էր տիրում թե՛ հոգևոր-եկեղե-
ցական և թե՛ հասարակական-քաղաքական դաշտում:

§ 2 20-ՐԴ ԴԱՐԱՍԿԳՔԻ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ-ԲԱՐԵՆՈՐՈԳՉԱԿԱՆ ՇԱՐՇՄԱՆ ՀՈՍԱՆՔՆԵՐԸ

20-րդ դարասկզբին Հայ առաքելական եկեղեցու ներքին
կյանքում նոր թափով սկսեցին գործունեություն ծավալել եկե-
ղեցու բարենորոգչական ուղղված մի շարք ուղղություններ
(հոսանքներ): Բարենորոգչական այդ ուղղությունների նպա-
տակն էր եկեղեցական կառույցը տեսնել հզորացած, բարեն-
րոգված, սակայն այդ նպատակին հասնելու միջոցների ու մե-
թոդների ընտրության հարցում բարենորոգիչների հայացքները
աչքի էին ընկնում ընդգծված տարամիտությամբ: Բնական է
նաև, որ այդ շարժումը հոգևոր ու հասարակական շերտերում
ունեւր իր հակառակորդները: Թեև ընդդիմադիր ուժերը նույնպէս
միասնական չէին, սակայն պետք է նշել, որ ներեկեղեցական
կյանքը բարենորոգելու ամենամեծ խոչընդոտը ոչ թե այդ թւերի
միջև մղվող անզիջում պայքարն էր, այլ՝ բարենորոգումներին
ընդդիմադիր կամ դրանք ընդհանրապէս մերժող պահպանողա-
կան հոգևորականները:

Այդ տեսանկյունից պետք է նշել, որ քննարկվող ժամանա-
կաշրջանին վերաբերող բոլոր սկզբնաղբյուրները և մամուլն
անվերապահորեն քննության են առել դարասկզբի ներեկեղե-

ցական կյանքում ի հայտ եկած երկու հակադիր հոսանքների տարաբնույթությունը: Ժամանակի վերլուծաբանները հակամարտող այդ թեերն անվանում էին պահպանողական և ազատամիտ, արևմտական և «սլավոնասեր»¹, ինչպես նաև՝ «ներսեցիներ» և «դրսեցիներ»²: Պասակարգման այդ մոտեցումներն իրադարձությունների ընթացքի համապատասխան արտացոլումն էին: Ուստի, հակասական այդ պայմանների թելադրանքով ծայր առած շարժումն, առաջին իսկ պահից կանգնեց փակուղային իրավիճակի առջև, քանի որ հակադիր խմբավորումների կամ «կուսակցությունների» պառակտումը տեղի ունեցավ ոչ այնքան զաղափարական հենքի, որքան՝ անձնական հողի վրա: Կարծում ենք «ազատամիտ» և «պահպանողական» բառերը ժամանակի մամուլում և վերլուծական գրականության մեջ իմաստային առումով մասնակի սուբյեկտիվ մեկնության են ենթարկվել, այլապես հնարավոր չէր եվրոպական չափանիշներով կրթված ու դաստիարակված անձանց մեղադրել «ազատամտության» և հինը ջնջելու միջոցով նորը կառուցելու ապակառուցողական մոտեցումների մեջ: Պետք է նկատել նաև, որ բարենորոգությանը կողմնակից հոգևորականները ոչ միայն քաջատեղյակ էին այն միջավայրին, որը ցանկանում էին բարեփոխել, այլև՝ իրենք իսկ ծնունդ էին առել, մեծացել այդ միջավայրում, գիտեին դրա առանձնահատկությունները և այդ պատճառով էլ իրենց զաղափարական մոտեցումներն անվանում էին ոչ թե փոփոխություն, այլ՝ բարենորոգություն:

Այս կողմից, ընդդիմադիր թևը ներկայացնող պահպանողականները կտրականապես մերժում էին բարենորոգումների

անցկացման պահանջը և համարում, որ «ազատության ջահն» իր չափազանց վառ լույսով կվնասեր հայի աչքերը¹: Այդ ամենից տրամաբանորեն բխում էր, որ, փաստորեն, ընդդիմադիրները գիտակցաբար չէին ցանկանում բարելավել ժողովրդի կրթական մակարդակը: Սակայն նման եզրահանգումը ծայրահեղ կլիներ: Գործնականում, ընդդիմադիրները դեմ էին ոչ թե բարելավումներին, այլ այն մեթոդներին ու սկզբունքներին, որոնցով նախատեսվում էր իրականացնել այդ գործընթացը: Այդ իսկ պատճառով պահպանողական միտքը համոզված կերպով պնդում էր, թե արմատական քայլերը ժամանակավրեպ են, որի պատճառով էլ կարևորում էին աստիճանական լուծումները: Կարծիքներ կան և այն մասին, որ այդ իրավիճակը ձեռնառու էր հոգևոր դասին: Մասնավորապես, համարվում է, որ ժողովրդի կրթական ցածր ցենզը հոգևորականությանը հնարավորություն կտար էլ ավելի դյուրին կառավարել եկեղեցին ու հասարակությունը: Պահպանողական հոսանքի հոգևորականների տեսակետների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ շատ անգամ, առանց հարցի բուն էության մեջ խորամուխ լինելու, նրանք «կրթեալ ազատամիտներին» մեղադրում էին դարվիկիզմին ու մարքսիզմին տուրջ տալու և, նույնիսկ, կրոնն ավելորդ համարելու մեջ²: Պահպանողական հոգևորականության խմբավորումն, ի դեմս կաթողիկոսական տեղապահ Գևորգ Սուրենյանի, բարենորոգչական շարժումը համարում էր ժամանակավրեպ և ոչ նպատակային: Պահպանողականների ծայրահեղական դրսևորումներից էր և այն, որ եվրոպական ճանաչված աստվածաբանական կենտրոններում կրթություն ստացած ականավոր գիտնական-հոգևորականներ Կարապետ Տեր-Սկրտչյանին, Գարեգին Հովսեփյանին, Երվանդ Տեր-Սինապյանին համարում էին բողոքականության ազդեցու-

¹ Տե՛ս Գիւտ աբեղա, Կարապետ եպիսկոպոսը (Տեր-Սկրտչեան) իբրև հոգևորական, Էջմիածին, 1917, էջ 10-12: Տե՛ս նաև Կարապետ Տեր-Սկրտչյան, Քրիստոնեության իսկությունը, Անթիլիաս, 1993, էջ 212-217:

² Տե՛ս Գրիգորիս Ժ. վրդ. Պալագեան, Ս. Էջմիածնի բարեկարգութեան պետքը, էջ 23-30:

¹ Տե՛ս Գիւտ աբեղա, Կարապետ եպիսկոպոսը (Տեր-Սկրտչեան) իբրև հոգևորական, էջ 10:

² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 12:

թյան ներքո գտնվող անծինք, որոնք, իբր ազդվելով Ա. Հառնակի բողոքական լիբերալ աստվածաբանությունից, ցանկանում էին բողոքականության շնչին և ոգուն համապատասխան բարենորոգումներ իրականացնել Հայ առաքելական եկեղեցում:

Քննարկելով հիմնահարցը նախ ցանկանում ենք նշել, որ այդ մեղադրանքները չէին համապատասխանում իրականությանն այն իմաստով, որ լիբերալ աստվածաբանության երրորդաբանական և քրիստոսաբանական վարդապետական լուծումներն ընդգծված կերպով տարբերվում էին ժամանակակից հայ աստվածաբանությունից, որի պատճառով էլ որևէ կերպ իրենց ազդեցությունը չէին կարող թողնել Գերմանիայում ուսանած ականավոր հայ աստվածաբանների մատենագրության ու աստվածաբանական ժառանգության վրա: Այդ մեղադրանքներն անհիմն էին թեկուզև այն պատճառով, որ եվրոպական աստվածաբանական կրթություն ստացած հոգևորականները, դավանաբանական, ծիսապաշտամունքային հարցերի վերաբերյալ բազմաթիվ գիտական հոդվածներով հանդես էին եկել էջմիածնի պաշտոնաթերթ «Արարատի» էջերում, հրատարակել գրքույկներ ու հոդվածներ: Վերոնշյալ բոլոր աշխատությունների մեջ ոչ միայն չի շոշափվել դավանաբանական բարենորոգումների խնդիրը, այլև հավելյալ գիտական մեթոդներով է՛լ ավելի են ամրապնդվել Հայ առաքելական եկեղեցու կողմից դարեր առաջ սրբագործված հոգևոր ճշմարտությունները¹: Այնուամենայնիվ, օբյեկտիվ լինելու համար պետք է նշենք, որ դավանաբանական խնդիրների շրջանցումը բարենորոգիչներին գերծ չի պահել կանոնական, ծիսական և բազմաբնույթ այլ հարցերի քննարկումից:

Պատմական վավերագրերի անաչառ վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ, վերը նշված հակամարտություններից գառ, բարե-

նորոգչական հոսանքի գործունեությանը մեծապես արգելակել է ներքին տարասեռությունը: Ղրա ուղղակի հետևանքն էր այն, որ եկեղեցու բարենորոգությանն ուղղված առաջարկներն ու հայեցակարգային մոտեցումներն աչքի էին ընկնում ընդգծված տարբերություններով: Բարենորոգման ուղիների ու նախածեռությունների վերաբերյալ պահպանողական և ազատական մամուլի էջերում տպագրված հոդվածների վերլուծությունը թույլ է տալիս աներկբայորեն պնդել, որ, ի թիվս բարենորոգչական մոտեցումների բազմասեռության, հոգևորական բարենորոգիչների հայացքների հիմքում ընկած տարբերություններից մեկն էլ հետևյալ հարցն է. արդյո՞ք եկեղեցական համակարգը պետք է հարմարվի ժամանակի փոփոխվող պահանջներին, թե, ձերբազատվելով դարերով ավելացված կորամուծություններից, եկեղեցին պետք է վերադարձ կատարի դեպի վաղ (ավանդական) քրիստոնեական կառույց: Վերոնշյալ մոտեցումը ելակետ ընդունելով՝ բարենորոգիչներից շատերը նվիրապետական կարգի, եկեղեցական կառույցի և կանոնական այլ հարցերի նկատմամբ դիրքորոշում որդեգրելիս առաջնորդվել են հատկապես վերոնշյալ սկզբունքով:

Նախքան բարենորոգչական շարժման տարասեռ հոսանքների գաղափարական կողմնորոշումների քննական վերլուծությանն անդրադառնալը, պետք է կարևորել այն հոգևոր-աստվածաբանական հիմքերի համակողմանի արժևորումը, որոնց ազդեցությամբ և թելադրանքով ի հայտ եկավ Հայ եկեղեցու կյանքում մեծ հետք թողած բարենորոգչական շարժումը: Ղարասկզբի ներեկեղեցական կյանքի աղավաղումները և թերությունները վերացնելու օբյեկտիվ պահանջով թելադրված՝ բարենորոգչության ձևավորման ու ծավալման գործում մեծ դեր խաղաց նաև սուբյեկտիվ գործոնը: Այդ պահանջը պարտադրում էր քննարկվող հիմնահարցի արժևորման գործում անհրաժեշտաբար հաշվի առնել, թե ովքեր էին բարենորոգչության խնդիր առաջադրողները և ինչպիսի գաղափարներով էին նրանք ոգեշնչված: Այդ

¹ Տե՛ս Կնիք հավատոյ ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ յուղղափառ եւ Ա. հոգեկիր հարցն մերոց դավանութեանց, Ս. էջմիածն, 1914, էջ I-CXIX:

դիրքերից գրեթե բոլոր վերլուծաբանները միահամուտ կերպով պնդում են, թե դարասկզբին ի հայտ եկած բարենորոգչական շարժման հիմնական «մեղավորը» Կ. Պոլսի պատրիարք Մաղաքիա արք. Օրմանյանն էր, որը ձևվել էր կաթոլիկ քնտանիքում, հասուն տարիքում վերադարձել Հայ եկեղեցու գիրկը և իր փիլիսոփայական - աստվածաբանական գիտելիքները ծառայեցրել Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի բարգավաճման ու հզորացման գործին:

Մաղաքիա արք. Օրմանյանն այն անձանցից էր, որն իր բարենորոգչական գաղափարների պատճառով բազմաթիվ անգամ քննադատվել է պահպանողական և բարենորոգումներին դեմ հոգևորականների հրապարակումներում¹: Նրա հասցեին ուղղված քննադատական հրապարակումների շարքում տեղ էին գտել մեծ թվով աշխատություններ, որոնք կարևորում էին Ս. արք. Օրմանյանի հոգևոր-աստվածաբանական և հասարակական-քաղաքական գործունեությունն ինչպես Էջմիածնում, այնպես էլ՝ Կ. Պոլսում²: Բազմահմուտ գիտնական-աստվածաբանի

գործունեությունը նկարագրող իրարամերժ աշխատություններն արտահայտում էին այն հասարակական-քաղաքական իրադրությունը, որը ձևավորվել էր Կ. Պոլսում նրա պատրիարքության շրջանում³: Բարենորոգչական շարժման մեջ Ս. արք. Օրմանյանի ունեցած անփոխարինելի դերի մասին է վկայում այն փաստը, որ Էջմիածնի Գևորգյան ճեմարանում մեկ տարի դասավանդելուց հետո միանգամից հինգ ուսանողներ ցանկություն հայտնեցին անցնելու հոգևոր ծառայության, չնայած հոգևոր ծառայությանը մինչև վերջ հավատարիմ մնաց միայն Կարապետ Տեր-Սկրտչյանը²: Հսկայական այդ ձեռքբերումն արժևորելու համար կարևոր ենք համարում նշել, որ, ճեմարանի հիմնադրումից ի վեր, շրջանավարտներից դեռ ոչ ոք հոգևոր հաստատություններում ծառայելու ցանկություն չէր հայտնել, չնայած ճեմարանն ստեղծվել էր այդ նպատակի համար³: Ս. արք. Օրմանյան մանկավարժ-աստվածաբանի հսկայական ազդեցության մասին է

¹ Տե՛ս **Տօթթ. Ն. Տաղաարեան**, Հայոց կաթողիկոսութիւնն եւ այժմու կաթողիկոսի ընտրութիւնն, Գահիրէ, 1908, էջ 26-45: Այս աշխատության մեջ հեղինակը միակողմանի քննադատության է ենթարկում պատրիարք Մ. Օրմանյանին՝ նրան մեղավոր հռչակելով Արևմտահայության գրեթե բոլոր դժբախտությունների մեջ: 17 կետից բաղկացած մեղադրականում Ս. արք. Օրմանյանը հանիրափ հռչակվում է ոչ միայն ազգային գործերին ոչ հմուտ մարդ, այլև՝ դավաճան և խաբեբա:

² Այդ մասին մանրամասները տե՛ս **Խաչիկ Ղազարյան**, Բարենորոգչական նախաձեռնությունները Հայ առաքելական եկեղեցում 19-րդ դարի վերջին քառորդին և 20-րդ դարի առաջին կեսին, Ս. Էջմիածին, 1999: Տե՛ս նաև **Ազատ Համբարյան**, Ազատագրական շարժումները Արևմտյան Հայաստանում (1898-1908 թթ.), Երևան, 1999, **Երուանդ Տեր-Մինասեանց**, Կարապետ եպ. Տեր-Սկրտչեան, Կեանքն ու գործունեությունը, Մոսկուա, 1911, **Վահրամ Բարունեան**, Մաղաքիա արք. Օրմանեան (1841-1918), Մոնրեալ, 2001, «**Քրիստոնյա Հայաստան**» **հանրագիտարան**, Երևան, 2002, էջ 1068-1070, **Հ. Սիրունի**, Օրմանյան և իր ժամանակը, «Էջմիածին».

1961, Ե, էջ 24-61, Զ, էջ 10-26, Է, էջ 34-49, Ը, էջ 48-61, Թ, էջ 25-44, ԺԱ, էջ 36-43, ԺԲ, էջ 30-44, 1962, Ա, էջ 48-56, Բ, էջ 36-44, Գ, էջ 33-45, Դ, էջ 34-45, Ե, էջ 45-63, **Հ. Պողապալյան**, Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանյանի համառոտ կենսագրությունը (թվականներ և փաստեր), «Էջմիածին», 1961, Ե, էջ 10-12:

¹ **Հ. Սիրունի**, Օրմանյան և իր ժամանակը, «Էջմիածին», 1961, ԺԱ, էջ 37-43, 1961, ԺԲ, էջ 31-44:

² Տե՛ս **Երուանդ Տեր-Մինասեանց**, Կարապետ եպ. Տեր-Սկրտչեան, Կեանքն ու գործունեությունը, էջ 79: Մ. Օրմանյանը Հայ եկեղեցու բարենորոգչական ծրագիրը ժամանակին ներկայացրել է Մակար կաթողիկոսին, որն արժանացել է վերջինիս հավանությանը: Սակայն չուտով Ս. Օրմանյանը հեռացվում է Էջմիածնից, իսկ Մակար կաթողիկոսն էլ կնքում է իր մահկանացուն: Տե՛ս **Մ. Օրմանեան**, Խոիք և խոսք: Իր կեանքին վերջին շրջանին մեջ, էջ 300-301, **Հ. Սիրունի**, Օրմանյան և իր ժամանակը, «Էջմիածին», 1962, Դ, էջ 36:

³ Տե՛ս **Խաչիկ Ղազարյան**, Բարենորոգչական նախաձեռնությունները Հայ առաքելական եկեղեցում 19-րդ դարի վերջին քառորդին և 20-րդ դարի առաջին կեսին, էջ 21:

վկայում նաև Երվանդ Տեր-Մինասյանի այն բնորոշումը, համաձայն որի նա համարվում էր, «հայոց եկեղեցականության մեջ ամենից անելի յայտնի և գիտուն Աստուածաբանը»¹: Վստահաբար պետք է ասել, որ Ս. արք. Օրմանյանի ուսուցչության արդյունքում վերաբժնորվեց Էջմիածնի հոգևոր ճեմարանի դերը, քանի որ Գևորգ Ղ կաթողիկոսի կողմից հիմնադրվելուց հետո՝ այն հիմնականում ծառայում էր համազգային կրթության շահերին և նվազ ուշադրություն դարձնում հոգևորականներ պատրաստելու գործին²: Այդ իսկ պատճառով էլ դարասկզբին, մի քանի անգամ, ռուսական կառավարությունը հարց բարձրացրեց ճեմարանի աննպատակահարմարության մասին: Անշուշտ, հասկանալի է, որ կառավարությանը մտահոգում էր ոչ այնքան ճեմարանի կրթական արդյունավետությունը կամ նպատակահարմարությունը, որքան՝ ազգային-կրթական այդ կենտրոնը փակելու և «հեղափոխական օջախը» վերացնելու հարցը:

Կասկած չի հարուցում նաև այն փաստը, որ Ս. արք. Օրմանյանի ակտիվ ուսուցչական գործունեության շնորհիվ նրա աշակերտներ Կարապետ Տեր-Սկրտչյանը և Գարեգին Հովսեփյանը դարձան բարենորոգչական շարժման ակտիվ ջատագովներ: Մի փոքր ավելի ուշ բարենորոգչական շարժման կողմնակիցներ ծնավորվեցին նաև Ս. արք. Օրմանյանի գլխավորած Արմաշի հոգևոր ճեմարանում՝ ի դեմս Բաբկեն Կյուլեսերյանի և Թորգոմ Գուշակյանի³:

¹ Երուանդ Տեր-Մինասեանց, Կարապետ եպ. Տեր-Սկրտչեան, Կեանքն ու գործունեութիւնը, էջ 7:

² Տե՛ս Գ. Սիրունի, Օրմանյան և իր ժամանակը, «Էջմիածին», 1961, 2, էջ 19-22: Տե՛ս նաև Վահան արեղա Գալամդարյան, Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանյանը Գևորգյան հոգևոր ճեմարանի աստվածաբանության դասախոս, «Էջմիածին», 1956, 2, էջ 42-52:

³ Տե՛ս Գ. Սիրունի, Օրմանյան և իր ժամանակը, «Էջմիածին», 1961, Թ, էջ 25-27:

Այսպիսով, իաշվի առնելով Ս. արք. Օրմանյանի տեղն ու դերը բարենորոգչական շարժման գործում, առավել է կարևորվում այն հարցը, թե Հայ առաքելական եկեղեցու բարենորոգչության հարցում ինչ ելակետ էր որդեգրել նշանավոր աստվածաբանը: Ծարժման նախակարապետ Ս. արք. Օրմանյանի համար բարենորոգչության նպատակն առաջին հերթին ենթադրում էր վաղ եկեղեցական կառույցի վերականգնումը, այլ ոչ թե եկեղեցու հարմարեցումը ժամանակի պահանջներին: «Արդ, եթե կուզուի բարեկարգութիւն, պետք է իննը փնտռել, դառնալ նախնական, սկզբնական կետերուն, պետք է վերցնել վերջին ժամանակներու անելադրութիւնները»¹, - իր դասախոսություններից մեկում պնդում է Ս. արք. Օրմանյանը: Ընդունելով պատրիարքի տեսակետը բարենորոգչության վերաբերյալ՝ այնուամենայնիվ, ցանկանում ենք նշել, որ եկեղեցական կառույցն ավելորդություններից մաքրելուց առավել կարևոր էր այն կայուն մեխանիզմների հայտնաբերումը և ներդրումը, որը եկեղեցուն թույլ կտար դիմադարձ կանգնել նոր ժամանակների օրավոր աճող պահանջներին, հարմարվել դրանց և եկեղեցական կառույցը դարձնել առավել կենսունակ:

Վաղ քրիստոնեական կառույցին վերադառնալու օրմանյանական տեսակետին համահունչ էին «Մշակ»-ի էջերում մի շարք հոդվածներով հանդես եկած Արսեն վարդապետի մոտեցումները: Դրանցում հեղինակը համոզված կերպով պնդում էր, թե Հայ առաքելական եկեղեցու ծիսական կարգի և ծիսարանի ճոխությունը ժամանակի պահանջների արդյունքն է, ինչն իրագործվել է եկեղեցական հայրերի ձեռքով: Արսեն վարդապետի կարծի-

¹ Նախատարերը Հայ եկեղեցագիտութեան, Դասախօսութիւնք Ամեն. Օրմանեան եւ Դուրեան Ս. Արքեպիսկոպոսներու եւ Գեր. Տ. Գնէլ եպ. Գալէմբեարեանի քահանայից լսարանին մէջ, Կ. Պոլիս, 1915, էջ 34: Տե՛ս նաև Գ. Սիրունի, Օրմանյան և իր ժամանակը, «Էջմիածին», 1962, Գ, էջ 36-39, 1962, Դ, էջ 36-37:

քով, սակայն, երբ նոր մոտեցումների, նոր ծիսական համակարգի անհրաժեշտություն է ի հայտ գալիս, նոր ժամանակը թելադրում է իր պահանջները: Այդ իսկ պատճառով բարեկրթագի վարդապետը համոզված էր, որ «Հայ եկեղեցին պետք է հասցնել իր նախկին պարզութեան»¹: Բողոքականության գաղափարներից ոգեշնչված՝ նա կոչ էր անում վերադառնալ դեպի նախնական եկեղեցական կարգեր, դեպի ծիսական մաքրություն ու պարզություն: «Եկեղեցին ոչինչ չի կորցնի, եթե մկրտութիւնը կատարվի պարզ, քրիստոնեութեան առաջին դարում գործադրվող եղանակով»², - «Մշակի» էջերում գրում էր վարդապետը: Հեղինակի կարծիքով բարեկրթական հիմնական օբյեկտ պետք է հանդիսանար եկեղեցական ողջ համակարգը և, հատկապես, եկեղեցական խորհուրդների հետ կապված ծիսապաշտական արարողությունները: Այս առումով պետք է նշել, որ «Մշակի» էջերում հայտնված հոդվածներն օրգանական շարունակությունն էին այն գաղափարական մոտեցման, որը դրվել էր Ստ. Նազարյանցի ազատական գաղափարները դավանող Գր. Արծրունու կողմից: Սկզբնական և մաքուր «լուսավորչական եկեղեցուն» վերադառնալու կոչ անելով՝ նա պնդում էր, որ կրոնն էությունն է, եկեղեցին՝ ձևը, կրոնն աստվածային գաղափարն է, եկեղեցին այդ գաղափարը որոշակի համակարգի մեջ դնող մարդկային օրենսդրության վարչական հաստատությունը: Հետևաբար, ինչպես մեր նախնիք են կազմել եկեղեցու վարչածնը, կարգն ու սարքը, նույնպես և ժամանակակից մարդն իրավունք ունի փոխելու այն³:

Հարկ ենք համարում մատնանշել, որ վաղ քրիստոնեական կառույցին վերադառնալու բարեկրթագիչների բոլոր առաջարկ-

ներն ակնհայտորեն աչքի էին ընկնում ընդգծված սուբյեկտիվությամբ: Բանն այն է, որ «եկեղեցական համակարգի պարզեցում» և «նախնական շրջանի եկեղեցական համակարգ» ասելով հստակ կերպով չէր մեկնաբանվում, թե ի՞նչ պետք է հասկանալ, որի պատճառով էլ այդ հասկացությունները գործնականում նույնացվում էին: «Եկեղեցական համակարգի պարզեցում» հասկացության տակ բարեկրթագիչներից յուրաքանչյուրը ներկայացնում էր իր սուբյեկտիվ տեսակետներն ու մոտեցումները, որոնք, շատ անգամ, էապես տարբերվում էին վաղ եկեղեցական կառույցի վերաբերյալ տեղեկություններում բովանդակվող իրականությունից՝ ներքին կյանքից, աստվածապաշտական վարդապետությունից և ծիսապաշտամունքային ըմբռնումներից: Մեթոդական առումով սուբյեկտիվ այդ դիրքերից էր հանդես գալիս նաև Արսեն վարդապետը, որն իր առաջարկները ներկայացնում էր նախնական քրիստոնեական եկեղեցական կառույցին վերադառնալու անվան տակ: Վարդապետը խոր դժգոհություն էր արտահայտում հատկապես եկեղեցիներում կատարվող Հաղորդության խորհրդի ծիսակատարության կապակցությամբ, երբ եկեղեցին լցվում էր աղմուկ-աղաղակով ու կորսվում էր խորհրդի իրական իմաստը: Մյուս կողմից, ակնհայտորեն բողոքական ազդեցություններին տուրք տալով, նա համարում է, որ Հաղորդության խորհուրդը պետք է իրականացվեր տասնվեց տարեկանից բարձր գիտակից անձանց համար, որոնք կարող էին ընկալել խորհրդի իմաստը: Դժվար չէ նկատել, որ այս պարագայում փորձ է կատարվում վերանայել նաև խորհրդի աստվածաբանական ըմբռնումը, քանի որ ավանդական քրիստոնեական վարդապետության համաձայն Հաղորդության խորհուրդն աստվածային Տնօրինություն է, որի իմաստն ի սկզբանե հասու չէ և ոչ մի մահկանացուի: Ինչ վերաբերում է հասուն տարիքում հաղորդություն ստանալու մասին պնդմանը՝ հեղինակը, հավանաբար, դրանով նպատակ էր հետապնդում հավատացյալին նախապատրաստել գիտակցված հաղորդություն ընդունելու:

¹ «Մշակ», 11 մայիսի 1906 թ. (№. 100):

² Նույն տեղում:

³ Տե՛ս Նույն տեղում, հունվար 1892 թ. (№. 9):

Բարենորոգչական նախաձեռնություններով հանդես եկած բոլոր հեղինակները մեծ տեղ էին հատկացնում նաև եկեղեցում բարձրաճաշակ երգեցողության կազմակերպման հարցի քննարկմանը, քանի որ, նրանց համոզմամբ, վատ երգեցողությունը բացասական էր ազդում աղոթասացների վրա և նրանց շեղում աղոթքի բուն նպատակի վրա կենտրոնանալուց: Այս առումով հարկ է նշել, որ եկեղեցիներում բարձրակարգ երգեցողության վրա մեծ շեշտադրում էին կատարում նաև գերմանական բողոքական եկեղեցիներում, որտեղ իրենց կրթությունն էին ստացել բարենորոգիչներից շատերը:

Երգեցողության որակը, լեզուն և տևողությունը բարենորոգելու հետ սերտորեն շաղկապված էին ժամասացությունների հետ կապված բարենորոգչական հարցերը: Արսեն վարդապետն իր հետագա հոդվածներից մեկում պնդում էր, որ առավել մեծ ուշադրության է արժանի ժամասացությունների խնդիրը: Նրա կարծիքով երկար ու ծիգ ժամասացությունները պետք է փոխարինվեին կենդանի քարոզով՝ դրանով իսկ լուծելով դատարկ եկեղեցիները հավատացյալ համայնքով փոխարինելու խնդիրը: Այս առումով հարկ է նշել, որ առանց հավատացյալ համայնքի եկեղեցի (հուն.՝ էկկլեսիա - հավաքատեղի) գոյություն չունի և չի կարող գոյություն ունենալ: Մյուս կողմից չի կարելի չնկատել նաև, որ միայն կենդանի քարոզի առկայությունը բավարար նախապայման չէ հավատացյալներով լեցուն եկեղեցիներ ապահովելու համար: Այդ տեսանկյունից բարենորոգիչ վարդապետի հայացքների հիմնական թերությունը պետք է համարել այն, որ նա բարենորոգչության խնդիրը քննարկում է ոչ թե համակարգային՝ ամբողջության մեջ, այլ՝ եկեղեցական համակարգի յուրաքանչյուր բաղադրիչի նկատմամբ ցուցաբերում էր մեկուսի կամ առանձնացված մոտեցում:

Ինչպես արդեն նշեցինք, եկեղեցական կառույցը բարեկարգելու կամ բարենորոգելու առումով եկեղեցական գործիչները ևս միակարծիք չէին: Բնական է, որ այնպիսի համալիր հարցի

նկատմամբ, ինչպիսին եկեղեցական բարենորոգչություններն էին, համակարծություն լինել չէր կարող: Տարբեր էին դրանց հոգևոր-դավանաբանական, ինչպես նաև հասարակական-քաղաքական հայացքները, տարբեր էին նաև նպատակին հասնելու համար ընտրված մեթոդները: Եկեղեցին բարենորոգելու նրանց գաղափարները հաճախ աչքի էին ընկնում սույնիսկ ծայրահեղ մոտեցումներով: Այդ ամենի արդյունքում բարենորոգիչների առաջադրած պահանջների տարբերությունները դրսևորվում էին ոչ թե հոգևոր-դավանաբանական հարցերում, այլ՝ կանոնական ոլորտում: Ավելացնենք նաև, որ կանոնական հարցերի համակարգում բարենորոգիչները կարևորագույն տեղ էին հատկացնում հոգևոր պաշտոնյաների և, հատկապես, քահանայական դասի բարեփոխման պահանջներին:

Եկեղեցական կառույցը բարեփոխելու առավել չափավոր գծի կողմնակիցներ էին Մ. արք. Օրմանյանը և նրա բարենորոգչական սկզբունքների անմիջական կրող հոգևորականները: Չափավոր բարենորոգիչների այս հոսանքը գտնում էր, որ եկեղեցու բարենորոգչության համար ելակետ պետք է հանդիսանան հետևյալ հիմնական սկզբունքները՝ ա) ծեսեր, բ) վարդապետություն և կանոններ, գ) պաշտոնեություն կամ պաշտոնյաներ¹: Երրորդ սկզբունքի կապակցությամբ Մ. արք. Օրմանյանը նշում է, որ չպետք է ծանրանալ եկեղեցու պաշտոնյաների վրա, քանզի «պետք է զատել Եկեղեցին եկեղեցականեն: Եկեղեցականին վրայ եղած մեղադրանքը չազդեր Եկեղեցիին վրայ: Անոնց մեղադրելի ըլլալովը Եկեղեցին մեղադրելի չըլլար բնա»²: Այս ա-

¹ Այս տեսանկյունից պետք է նշել, որ Մ. արք. Օրմանյանը մշտապես հավատարիմ է եղել Հայ առաքելական եկեղեցու դավանանքին և, ավելին, Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու աստվածաբանական շատ մոտեցումներ ստորադասել Հայ եկեղեցու դավանանքին: Այդ մասին մանրամասները տես Յ. Սիրունի, Օրմանյան և իր ժամանակը, «Էջմիածին», 1961, Ե, էջ 43:

² Նախատարերը Հայ եկեղեցագիտութեան, էջ 30:

ոումով Մ. արք. Օրմանյանը քննադատական սլաքն ուղղում է հիմնականում ծիսական հարցերի և եկեղեցական հնացած կանոնների վրա: Բարենորոգիչն իր հայացքների մեկնակետ է ընտրում եկեղեցական ծեսերն ու կանոնները ժամանակի պահանջներին հարմարեցնելու սխալ մոտեցումը: Այդ մոտեցումն էր պատճառը, ըստ հեղինակի, որ նախորդ դարերի ընթացքում Հայ առաքելական եկեղեցու ծիսակարգը և կանոնակարգը ենթարկվել է հունական ու լատինական ազդեցությունների: Այդ ազդեցություններն առավել ուժեղ են դրսևորվել հատկապես Կրիկյան Հայաստանում, երբ որոշ զիջումների արդյունքում «յունական և լատինական պատուաստներ եղան Հայ եկեղեցիին վրայ»¹:

Հայ եկեղեցու ներքին կյանքում նմանօրինակ ձևախեղումները մեծապես բացատրվում էին եկեղեցու՝ ազգային գործերի կենտրոն լինելու հանգամանքով, քանի որ քաղաքական հանգամանքների բերումով եկեղեցին ստիպված էր մի շարք զիջումների գնով ժողովրդին փրկել վերահաս վտանգներից: Եվ, ի պատիվ հայ եկեղեցականների, պետք է օբյեկտիվորեն նշել, որ դավանաբանական հարցերի կապակցությամբ որևէ լուրջ զիջման նրանք չեն գնացել, ինչը չի կարելի ասել ծիսական և ձևական բնույթ ունեցող մի շարք այլ հարցերի վերաբերյալ: «Ծեսերու երկարութեան և կանոններու խստութեան առթիւ պետք է ընդունինք որ Հայոց եկեղեցին քաղաքական պատճառով հարկադրուեր է երբեմն տեղի տալ շնտ մի պատշաճութեանց»², - այդ կապակցությամբ գրում է Մ. արք. Օրմանյանը: Այդ ավելորդությունների վերացմանն էլ պետք է ուղղված լինեին յուրաքանչյուր բարենորոգչի ջանքերը, քանի որ Հիսուս Բրիստոնով հիմնված եկեղեցին սկզբնական շրջանում չուներ ծիսական այն ճոխությունները, ինչ որ ավելացել է հետագա դարերում, այսպիսին է աստվածաբանի ընդհանրացնող եզրակացությունը:

¹ Նույն տեղում, էջ 33:

² Նույն տեղում, էջ 32:

Հայ եկեղեցու աստվածաբանական ավանդույթների ազդեցությամբ՝ Մ. արք. Օրմանյանը պնդում է նաև, որ աստվածային հաստատություն համարվող եկեղեցին վերափոխելու իրավունք չունի և ոչ մի մարդ կամ մարդկային խումբ: «Երբ դարուն ոգին յառաջ կը ջշեն, և կը պահանջեն որ եկեղեցին յարմարի անոր, առիկա ըսելով եկեղեցիին էութիւնը կատեն, զի այդ պարագային անիկա ոչես կըլլայ Աստուածային հաստատութիւն մը»¹, - պնդում է նա: Այս հարցում եկեղեցական ականավոր գործչի և բարենորոգչի մեծությունը պետք է համարել և այն, որ նա ամենևին էլ նպատակ չէր հետապնդում բավարարվել եղածը քննադատելով ու պախարակելով, այլ առաջարկում էր դրանք շտկելու և ավանդականը կատարելագործելու ու բարենորոգելու բավականին ընդարձակ ծրագիր: Մ. արք. Օրմանյանի կարծիքով բարենորոգության գործում բավականին լուրջ խոչընդոտ էր ժողովրդի նախապաշարմունքը, որը սովորույթի ուժով ընդդիմանալու էր բարենորոգիչների կողմից առաջարկվող նոր պայմաններին: Իբրև հիմնավորում ականավոր աստվածաբանը վկայակոչում էր սեփական փորձառությունը, երբ Կ. Պոլսում փորձել էր քահանայական աստիճան ստացած անձանց առաջնորդական աթոռներ տալ, սակայն ժողովրդական նախապաշարմունքի արդյունքում ձևավորված ընդդիմությունը դա թույլ չէր տվել:

Այդ ամենի թելադրանքով էլ իր իսկ կողմից առաջադրված բարեկարգման նպատակներն իրականացնելու համար Մ. արք. Օրմանյանն իբրև առաջին քայլ մատնանշում է Հայ եկեղեցու ծիսական հավելումների մաքրումը, գտումը և 5-րդ դարի եկեղեցական պարզ ծիսական համակարգի վերականգնումը: Եվ քանի որ նա քաջ գիտակցում էր, որ 5-րդ դարի ծիսական համակարգի վերականգնումը մեկ օրվա գործ չէ, միանգամայն հիմնավոր կերպով պնդում էր, որ այն պետք է կատարել շրջափայլ զգուշավորությամբ և ուշադիր ուսումնասիրությամբ, քանի

¹ Նույն տեղում, էջ 31:

որ միայն բարենորոգումների քայլ առ քայլ իրականացմամբ հնարավոր կլինի նախանշած նպատակի իրագործումը: Այդ տրամաբանությամբ էլ ակնհայտորեն հոգևորականն առաջարկում էր աստիճանական բարենորոգումներն սկսել հենց ծեսերի ու կանոնների պարզեցումից և հին կանոնագրքերի զտումից: «Այս պարզութիւնը, այս մաքրութիւնը պետք է ըլլայ մեր գաղափարականը, այս ուղղութեամբ պետք է մտղթենք որ կատարվի «Բարեկարգութեան» գործը»¹, - Հայ եկեղեցու բարենորոգչական գաղափարների համախումբն այդպես է ներկայացնում Ս. արք. Օրմանյանը:

Այդ հարցում նրա բարենորոգչական հայացքներին լիովին համահունչ էին նաև Գևեյ եպ. Գալեմքարյանի ըմբռումները: Իր մեծ նախորդի հետևությամբ՝ նա ևս կարծում էր, որ եկեղեցու բարենորոգությունը պետք է սահմանափակվի զուտ արտաքին բարենորոգմամբ, այսինքն՝ ծիսական, կանոնական և վարչական խնդիրներով: Ինչ վերաբերում է ներքին կամ դավանաբանական բարեկարգման հարցին, ապա Գևեյ եպիսկոպոսը միանգամայն հստակ կերպով մատնանշում է, որ այդ մասին «պետք էլ չէ խոսել»: Այդ դիրքերից էլ նա եկեղեցու արտաքին բարենորոգման պահանջը ներկայացնում էր հաջորդական հետևյալ գործունեության փոխադարձ անցումների տեսքով՝

- ա) բարենորոգված եկեղեցին պետք է վերադառնա իր հին ժամանակների վիճակին,
- բ) եկեղեցու բարենորոգությունը պետք է ավելի շատ վերաբերվի եկեղեցականների բարենորոգությանը,
- գ) եկեղեցու արդի ծիսական, կանոնական ու վարչական կազմը պետք է բարեկարգվի ժամանակի շնչին համապատասխան²:

¹ Նույն տեղում, էջ 39:

² Նույն տեղում, էջ 116:

Այդ առումով դժվար չէ նկատել, որ Գևեյ եպիսկոպոսի բարենորոգչական առաջարկների տարբերակիչ առանձնահատկությունը հիմնականում կենտրոնանում է երրորդ կետի մեկնաբանության շուրջ, քանի որ նա կոչ էր անում եկեղեցու բարենորոգության հարցում անվերապահորեն հաշվի առնել ժամանակի պահանջները: Ի տարբերություն Ս. արք. Օրմանյանի, որը հին, մաքուր եկեղեցական վիճակին վերադառնալու համեմատ արդի պայմանների թելադրանքը ոչինչ էր համարում, Գ. Գալեմքարյանը՝ երեք փոխընդհանուր կետերով արտահայտում է եկեղեցու բարենորոգության առջև կանգնած հիմնական խնդիրները: Այդ տրամաբանությամբ էլ նա պնդում է, թե հմուտ և ազնիվ հոգևորականների ներգրավմամբ պետք է նախապատվություն տրվի անցյալ ժամանակների պարզ եկեղեցական համակարգին, սակայն բարենորոգության խնդիրը «ժամանակիս ոգին պիտի չհեռացուի»¹:

Հետևելով իր կողմից մատնանշած բարենորոգչական հիմնական սկզբունքների վրա՝ բարենորոգիչ եպիսկոպոսը պնդում էր, որ

- ա) Հայ առաքելական եկեղեցին պետք է վերականգնի Ճահապիվանի ու Պարտավի ժողովներում ընդունված կանոնները, մասնավորապես, ազգակցական չորրորդ սերնդի ամուսնությունները, որոնք Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու ազդեցությամբ մինչև յոթերորդի էին բարձրացվել: Պետք է նշել, որ այս առաջարկությունն ակնհայտորեն հակադիր էր բարենորոգումներ իրագործելու Գևեյ եպիսկոպոսի պահանջին: Բավական է հիշատակել միայն այն, որ այդ ժողովներում ընդունված կանոնների մեջ կային այնպիսիք, որոնք ուղղակի հակադիր են մեր ժամանակների մարդու հիմնական իրավունքներին և ազատություններին: Մասնավորապես, այդ ժողովներում աղանդավորական շարժումների ան-

¹ Նույն տեղում, էջ 117:

դամների նկատմամբ ենթադրվող պատիժներն այսօր արգելված են օրենքով և հակասում են ժամանակակից քաղաքակիրթ մարդու կերպարին:

- բ) Հայ առաքելական եկեղեցին պետք է խրախուսի արժանավոր հոգևորականության պաշտոնական առաջխաղացումը, ինչպես նաև տնտեսական վիճակի բարելավումը: Գնել եպիսկոպոսի կարծիքով բարենորոգման արդյունքում եկեղեցին ոչ միայն չէր զրկվի մտավոր ու բարոյական ուժերով լեցուն հոգևորականներից, այլև՝ նոր ուժով կխրախուսեր հոգևոր ծառայությունը Հայ առաքելական եկեղեցում: Կարծում ենք միանգամայն ընդունելի պետք է համարել այն մտեցումը, որ տնտեսական գործոնը և պաշտոնական առաջխաղացումը կարևոր խթան են հասարակության մեջ որոշակի դիրք զբաղեցնող անձանց համար: Սակայն չի կարելի աջքաթող անել և այն իրողությունը, որ եկեղեցին առաջին հերթին հոգևոր հաստատություն է, և այդ առումով եկեղեցու սպասավորները պետք է առաջնորդվեն ոչ թե տնտեսական գործոնով, այլ հոգևոր ու բարոյական ներքին մղումով:
- գ) Վերջապես, այդ ամենով հանդերձ, Գնել եպիսկոպոսը նշում է, որ բարենորոգման պահանջը չպետք է հակադրվի եկեղեցու արդիականացման պահանջներին: Բացառություն կարող է լինել միայն այն դեպքում, երբ այդ պահանջը խաթարում է մեր հավատքը և բարեպաշտությունը: Այդ իմաստով դժվար է չհամաձայնել հեղինակի այն պնդման հետ, որ եկեղեցին չի կարող դիմանալ ժամանակի պահանջներին, եթե նույն ժամանակի հետ համընթաց չքայլի, ինչին կտրակալապես դեմ էր Ս. արք. Օրմանյանը: Հետաքրքրական է հատկապես հեղինակի այն եզրահանգումը, որ հենց նոր ժամանակների հետ եկեղեցին հարմարեցնելու պահանջն է ծնել բարենորոգչական շարժումը: «Բարեկարգութուն ըստա՞ծը սոսկ պատահական ծնունդով մը չէ որ ներկայացած է այսօր, ընդհակառակն դարուս իրական պետքէն, պահան-

ջէն ծագած է այն, և ասոր համար բնաւ զարմանալու տեղի չկայ, քանի որ պիտի չներէինք երբէք որ քաներորդ դարուն ապրողներս ճիշդ միևնոյն զարգացումն, ըմբռնումն և ճաշակն ունենայինք նախկին դարերու ապրողներու հետ»¹, - եզրակացնում է Գ. Գալեմճյարյանը: Միևնույն ժամանակ նա զգուշացնում է, որ երբևէ չի կարելի քննադատել մեր հայրերի արած գործը, քանի որ նրանք ջանացել են իրենց ժամանակի հոգևոր պահանջների բավարարման համար: Եվ, եթե մերօրյա հոգևորականները նույն ձևով ջանան եկեղեցին հզորացնել, բարենորոգել, ապա մեր ժամանակի եկեղեցական կառույցը ևս իր ներդաշնակությամբ ու բարեպաշտական ոգով չի տարբերվի առաջին դարերի քրիստոնեական կառույցից:

Այսպիսով, օրմանյանական գաղափարներով ոգեշնչված և դասախոսություններով լիցքավորված՝ Գնել եպիսկոպոսը ևս եզրակացնում է, «որ բարեկարգութեան հարցն իր մէջ կը բովանդակէ միանգամայն թէ հին վիճակին անդրադառնալու, թէ եկեղեցականները բարելաւելու և թէ ժամանակիս ըմբռնումներու քիչ ու շատ համապատասխան կարգադրութիւններ ընելու անհրաժեշտ պետքերը. հետեւաբար մեր տեսութեամբ կը միանան քիչ առաջ մէջ բերուած երեք կարծիքները, և կը կազմեն բարեկարգութեան ամբողջությունը»²:

Թերևս թերի կլինէր բարենորոգչական հոսանքի պահպանողական թևի նկարագրությունը, եթե չանդրադառնայինք Ս. արք. Օրմանյանի աշակերտ և Հայ առաքելական եկեղեցու ամենականավոր աստվածաբաններից մեկի՝ Կարապետ եպ. Տեր-Մկրտչյանի³ բարենորոգչական գործունեությանը:

¹ Նույն տեղում, էջ 123:

² Նույն տեղում, էջ 120:

³ Կարապետ եպ. Տեր-Մկրտչյանի հոգևոր գործունեության ընդհանրացված մոտեցումների մասին տես Գիւտ արեղա, Կարապետ եպիսկոպոսը (Տեր-

Կարապետ եպ. Տեր-Սկրտչյանի բազմաբեղուն գործունեությունը դրսևորվեց տարբեր ոլորտներում՝ ուսուցիչ, աստվածաբան, հայագետ-գիտնական և հոգևոր առաջնորդ¹: Կարապետ եպ.-ը որպես ուսուցիչ նոր շունչ մտցրեց ճեմարանի կրոնական առարկաների դասավանդման մեջ: Հետաքրքրական է, որ նա մեծ ուշադրություն էր դարձնում կրոնական հանդուրժողականությանը, որը կարմիր թելի նման անցնում էր նրա բոլոր դասախոսությունների միջով: Դրա շնորհիվ էլ, առանց բողոքականությանը կամ կաթոլիկությանը տուրք տալու, նա կարողանում էր մեկնաբանել նրանց վարդապետությունը, դավանաբանական առանձնահատկությունները, զարգացումները, բայց և ուսուցանում, որ հայոց մեծերն (Ներսես Մեծ, Մեսրոպ Մաշտոց, Սահակ Պարթև և այլք) առավել քան կարևոր են Հայ առաքելական եկեղեցու և բոլոր հայերի համար: Արդյունավետ էր նրա բարենորոգչական գործունեությունը ճեմարանի ուսուցչապետի պաշտոնում, երբ նրա անմիջական ջանքերով ուսուցչության նպատակով ճեմարան հրավիրվեցին առաջատար գիտական շրջա-

Սկրտչեան) իբրև հոգևորական: Տե՛ս նաև **Երուանդ Տեր-Մինասեանց**, Կարապետ եպ. Տեր-Սկրտչեան, Կեանքն ու գործունեությունը: **Խաչիկ Ղազարյան**, Բարենորոգչական նախաձեռնությունները Հայ առաքելական եկեղեցում 19-րդ դարի վերջին քառորդին և 20-րդ դարի առաջին կեսին, էջ 27-38, 91-97:

¹ **Կարապետ եպ. Տեր-Սկրտչյանի** գիտական և նվիրապետական գործունեության արժևորումը դուրս է մեր հետազոտության շրջանակներից: Այնուամենայնիվ, հարկ է նշել, որ հայ աստվածաբանական մտքի պատմության մեջ նրա դերը հիրավի հսկայական է: Կարապետ եպիսկոպոսի կողմից «Արարատ» ամսագրում հրատարակված բազմաթիվ հոդվածներն, Իրենիոս Լուզոնացու «Ընդդեմ հերժվածոց», Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառություն ընդդեմ սահմանեալքսն Քաղկեդոնի» կորած համարվող աշխատությունների հայտնաբերումը, տպագրումը և թարգմանությունը (գերմաներեն), պավլիկյանների վերաբերյալ գրված աշխատասիրությունը նրան հայտնի դարձրին ոչ միայն Հայաստանում, այլ նաև՝ աստվածաբանական նշանավոր այլ կենտրոններում:

նակների ներկայացուցիչներ, դասավանդվող առարկաների շարքում ավելացան իրավական, փիլիսոփայական, լեզվաբանական, երաժշտական և գյուղատնտեսական առարկաներ: Ժամանակակիցների վկայությամբ Կարապետ եպիսկոպոսի իրականացրած բարենորոգությունները դրական ազդեցություն ունեցան էջմիածնի ճեմարանականների գիտական ներուժի զարգացման վրա և պետք է իրենց պտուղները տային ապագայում, եթե «ժամանակի տարուբեր հոսանքները ամեն բան չկործանեին»¹: Ճեմարանական կյանքում Կարապետ եպիսկոպոսի ամենամեծ ձեռքբերումներից կարելի է համարել հոգևոր-կրթական հաստատությունն աշխարհիկ-քաղաքական խժոժություններից մաքրելու նրա վճռական փորձերը: Իր մեծ նվիրվածության և հավատքի շնորհիվ նրան հաջողվեց լուծել «նոր-դարականների» և «մշակականների» հակասություններից շատերը, ինչի արդյունքում մեծ թվով շրջանավարտներ անցան հոգևոր ծառայության, իսկ մի մասն էլ գործուղվեցին ժամանակի եվրոպական աստվածաբանական նշանավոր կենտրոններ՝ աստվածաբանական գիտությունների մեջ հմտանալու նպատակով: Կարապետ եպիսկոպոսի գործունեության առավել ամբողջական գնահատականը տվել է գերմանացի նշանավոր բարոյախոս-փիլիսոփա Հերմանը, համաձայն որի «Նա ցույց տուեց այնպիսի պայծառ հասկացողութիւն, այնպիսի կատարեալ և խոր ըմբռնողութիւն անտարանի և առհասարակ քրիստոնեական կրօնի վերաբերմամբ, որպիսին ունէին Պօղոս և Լութեր»²: Բողոքական աստվածաբանի կողմից վերոնշյալ անձանց հետ զուգահեռներ անցկացնելուց առավել բարձր գնահատական սպասել հնարավոր չէ:

¹ **Երուանդ Տեր-Մինասեանց**, Կարապետ եպ. Տեր-Սկրտչեան, Կեանքն ու գործունեությունը, էջ 29:

² Մեքբերումն ըստ **Երուանդ Տեր-Մինասեանց**, Կարապետ եպ. Տեր-Սկրտչեան, Կեանքն ու գործունեությունը, էջ 93:

Կարապետ Տեր-Սկրտչյանի բազմաթիվ հոդվածների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Հայ առաքելական եկեղեցու բարենորոգության հարցում նրա համար ելակետ է հանդիսացել կրթական խնդիրը և այդ խնդրի լուծման միջոցով հոգևորականների ու հասարակության մի սովոր հատվածի կրթական պատշաճ մակարդակի ապահովումը: Դարասկզբին հայ հասարակական և հոգևոր կյանքում տեղ գտած վայրիվերումների հիմնական պատճառներից մեկն էլ նա համարում էր կատարյալ հոգևոր կրթության պակասը, որը, նրա կարծիքով, ոչ մի կերպ չէր կարող լուծվել կրթական հաստատությունների թվաքանակի ավելացմամբ: Իրականում, հասարակական կյանքում Կարապետ Տեր-Սկրտչյանը նշմարում էր ճիշտ հակառակ միտումը՝ հոգևոր կրթության նվազմանը զուգահեռ հասարակության մեջ ավելանում էին բազմաափսի այլասերումները: «Փողն է նրա (հասարակության՝ Հ.Հ.) գոյության հիմքը և Բագուն մեր ժողովրդի բարոյական այլասերման, սնանկութեան շտեմարան պատկերն է»¹, - հասարակության բարոյագրկումը այսպես է նկարագրում մեծ բարենորոգիչը:

Կարապետ Տեր-Սկրտչյանը, լինելով ժամանակի առաջավոր մտածողներից մեկը, դեմ էր դուրս գալիս այն «ազատամիտներին», որոնք, անտեսելով եկեղեցու կյանքում միօրինակությանը հետևելու կաթողիկոսի կարգադրությանը, եկեղեցի էին ներմուծում օտարոտի տարրեր, փոխում էին աղոթքը, ծեսը և այլն: Նմանատիպ հարցերի նկատմամբ իր դիրքորոշումը ներկայացնելիս նա հանդես էր գալիս որպես «պահպանողական»՝ պարզորոշ ցույց տալով իրեն օտարամոլության մեջ մեղադրող այն անձանց, որ ինքը ոչ թե օտարոտի արժեքների կողմնակից է, այլ՝ չափավոր բարենորոգությունների:

¹ Մեքեբումն ըստ Գիտ աբեղա, Կարապետ եպիսկոպոսը (Տեր-Սկրտչեան) իբրև հոգևորական, էջ 15:

Էջմիածնի պաշտոնաթերթ «Արարատում» զետեղված հոդվածներում Կարապետ եպս.-ը փորձել էր պատասխանել հասարակության մեջ տեղ գտած այն բազմաթիվ խնդիրներին, որոնք կարիքն ունեին բացատրության, կապված էին եկեղեցու հետ և դրանց մեկնաբանության բացակայությունը կարող էր անևերելի հետևանքներ ունենալ թե՛ հասարակության և թե՛ եկեղեցու համար: Այդ էր պատճառը, որ նրա բոլոր հոդվածներում արծարծվում էին գերազանցապես բարոյագիտական այն հարցերը, որոնք սերտորեն շաղկապված էին եկեղեցու և հոգևորականի նկարագրի հետ: Կրոնը համարելով ժողովրդի առաջադիմության անհրաժեշտ պայման՝ Կարապետը կրոնի էությունը բարոյական ուժի մեջ էր տեսնում: Նրա կարծիքով, մարդու մեջ կրոնական զգացումը հնարավոր էր միայն Փրկչի նկատմամբ անխախտ հավատով, այլապես Զրիստոսից տրված բարոյական սկզբունքներին հակառակվելը հանգեցնում էր հասարակության բարոյագրկմանը:

Այդ ամբողջն էլ հաշվի առնելով և ընդդիմանալով եկեղեցուն արմատականորեն տրամադրված գործիչների՝ եկեղեցին քանդելու մտքին՝ բարենորոգության ջատագով Կարապետ Տեր-Սկրտչյանը համարում էր, որ թերությունների վերացումը ոչ թե պետք էր որոնել եկեղեցին քանդելու, այլ՝ բարեփոխելու մեջ և այդ ամենը պետք էր սկսել հենց Մայր Աթոռից:

«Արարատ» ամսագրի խմբագրի պաշտոնում Արշակ Տեր-Միքեյանին փոխարինած Կարապետ վարդապետը զուտ դավանաբանական խնդիրներ շոշափող Էջմիածնի պաշտոնաթերթին հաղորդեց զգացմունքայնություն, զգայականություն՝ այն դարձնելով ժողովրդի և հոգևորականության բարոյական ախտերը վերհանող և լուծման ուղիներ սահմանող կարևորագույն մի օրգան: Նրա լայնախոհությունը դրսևորվում էր ոչ միայն բարոյագիտական հարցերում, այլ նաև Աստվածաշնչի մեկնաբանության խնդիրներում, ինչի կապակցությամբ պնդում էր, թե «Ա. Գիրքը ճշմարիտ յայտնութեան յիշատակարան է և ոչ հնախօ-

սական բնագիտական տեղեկությունների ժողովածու. ուստի և նրա կրօնական արժեքն ու նշանակությունը ամենևին չեն ընկնի, եթե այս կամ այն, կրօնի հետ կապ չունեցող տեղեկութեան սխալ կամ թերի լինելն երևար»¹:

Հասարակության մեջ տեղ գտած բազմապիսի թերությունների պատճառը Կ. Տեր-Սկրտչյանը վերագրում էր ժողովրդական սևահավատությանը: Հասարակության մեջ տարածված բազմաթիվ սևահավատ երևույթների առկայության համար ևս մեղադրում էր հոգևորականությանը: Դարասկզբի հոգևորականների ամենամեծ թերությունը Կ. Տեր-Սկրտչյանը համարում էր պատշաճ կրթական մակարդակի պակասը: Այդ ամենով հանդերձ էլ առաջին հերթին կարևորվում էր հոգևորականի անձը, նրա քարոզելու ունակությունը, հավատքը, բարոյական կերպարը և գործին նվիրված լինելու պատրաստակամությունը: Ականավոր քարոզչի վառ օրինակ համարելով Խրիսյան Հայրիկին՝ ևս պնդում էր, որ հոգևորականները պետք է հետևեն նրան իրենց բանավոր խոսքում²: Եկեղեցականը պետք է պատասխանատվությամբ վերաբերվի իր գործին, ամենայն լրջությամբ կատարի ծիսական արարողությունները, բայց և պետք է գիտակցի, որ միայն արտաքին ծեսով սահմանափակվելը առնվազն հոգևորականի կոչման ամենափոքր մասն է: Իր հողվածներում սուր քննադատության է ենթարկում «Մշակ»-ում և «Սուրճ»-ում արտահայտված այն տեսակետները, թե հոգևորականը պետք է զբաղվի բացառապես հասարակական գործունեությամբ, իսկ սքեմը միայն պատրվակ պետք է լինի գյուղացուն օգնելու համար: Այդ պնդումներին հակառակ Կարապետ Տեր-Սկրտչյանը

¹ Կարապետ վարդապետ, Կատարեալ ազատութիւն. «Արարատ», մայիս 1895, էջ 143:

² Տե՛ս Կարապետ վարդապետ, Վեհափառ Հայրապետի ճննդեան 80-րդ տարեդարձը. ութսունամեայ քարոզիչն ու ուսուցիչը, «Արարատ», ապրիլ 1900, էջ 163-165:

պնդում էր, որ հոգևորականը ամենից առաջ պետք է լինի Ազե-տարանի աշակերտ, կրօնաբարոյական կերպար ու հոգևոր կոչում էր պահանջում բոլոր հոգևորականներից:

Այդ ամբողջը Կարապետ Տեր-Սկրտչյանը հնարավոր էր համարում իրականացնել միայն պատշաճ դպրոց և կրթական համակարգ ունենալու պարագայում: Դպրոցի խնդիրը դրվում էր ոչ թե քանակական իմաստով, այլ միայն՝ որակական: Այդ ուղղությամբ նրա գործունեության կարևորագույն արդյունքներից էր այն, որ 1890-ական թվականներին Գևորգյան ճեմարանի մի շարք շրջանավարտներ կուսակրոնի հազուստ հագան: Սակայն ևս չէր սահմանափակվում միայն այս ոլորտով և պահանջում էր մեծ շեշտադրում կատարել թեմական դպրոցների արդյունավետ աշխատանքի վրա, քանի որ դրանք ավարտած հոգևորականները պետք է աշխատեին ծխական համայնքներում: Սակայն ինչպես այլ, այս հարցում ևս ընդդիմացան աշխարհիկ գործիչները և Կարապետ Տեր-Սկրտչյանի առաջարկած եկեղեցական բարենորոգությունների մեծ մասը մնացին թղթի վրա:

Գործնական կիրառություն չստացան նաև մեկ այլ ականավոր աստվածաբան-բարենորոգիչ Գարեգին Հովսեփյանի առաջարկությունները եկեղեցու բարենորոգման հարցում³: Բարենորոգչական շարժման ակտիվ մասնակից Գարեգին Հովսեփյանին իրավամբ կարելի է չափավոր բարենորոգիչ համարել՝ դատելով նրա տպագրած բազմաթիվ հողվածներից և վերլուծություններից²:

¹ Գարեգին Հովսեփյանի կենսագրական մանրամասները տե՛ս Խաչիկ Ղազարյան, Բարենորոգչական նախաձեռնությունները Հայ առաքելական եկեղեցում 19-րդ դարի վերջին քառորդին և 20-րդ դարի առաջին կեսին, էջ 76-77: Տե՛ս նաև «Քրիստոնյա Հայաստան» համրագիտարան, էջ 197-199:

² Տե՛ս Գարեգին Ա Կաթողիկոս, Դեպի լոյս եւ կեանք, Անթիլիաս, 1986:

Մայր Աթոռի պաշտոնական օրգան «Արարատ» ամսագրում Գարեգին Հովսեփյանի կողմից հրատարակված հոդվածների և սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրությունից պարզ է դառնում, որ Հայ առաքելական եկեղեցու բարենորոգման հարցերը քննելիս նա առաջին հերթին վերլուծության էր ենթարկում հասարակության մեջ եկեղեցու նպատակի և կոչման խնդիրը: Այդ առումով ակնազարկ հոգևորականը նշում էր, որ եկեղեցին իր նվիրապետական ու համայնական կազմակերպությամբ, իր կրթական ու բարեգործական հաստատություններով, քարոզով ու աստվածապաշտությամբ պետք է իբրև բարձրագույն նպատակ ունենա Հիսուսի անվանն արժանի մարդկություն դաստիարակելը: Գարեգին Հովսեփյանի խորին համոզմամբ եկեղեցու վերոնշյալ ողջ գործունեությունը հնարավոր էր իրականացնել միայն քրիստոնեական կրոնի ու եկեղեցու առանցքը կազմող սիրո գաղափարի միջոցով: Բարենորոգիչներից շատերի նմանությամբ նա ևս կրթությանը և բարոյականությանը վերաբերող հարցերը քննում էր միասնության մեջ՝ խնդրո առարկա հարցերը փոխադասմանավորելով իրարով: Շեշտը դնելով կրթված հոգևորականություն ունենալու վրա՝ Գարեգին Հովսեփյանը գրում էր. «Հայոց վերածնության խարիսխը քրիստոնեական ավետարանական վերակենդանությունն էր, մեր դարավոր և սրբազան ժառանգության բարեփոխությունն ու բարեկարգությունը, որովհետև առանց բարոյական վերածնության ամենայն մի շարժում հաստատված է ավագի վրա»¹:

Փաստորեն, բարենորոգությանը կողմնակից հոգևորականը հայ ժողովրդի առաջընթացի անմիջական գրավական էր համարում մեր դարավոր ժառանգության վերափոխումը, արդիականացումը, որում իր ուրույն դերով հիմնական տեղ պետք է զբաղեցներ եկեղեցական կառույցը: Այդ առումով Գարեգին

¹ Գարեգին Հովսեփյան, եկեղեցվի կոչումը, «Եջմիածին», 1994, Ա, էջ 57: 152

Հովսեփյանը նշում էր, որ «մեր ձգտումը պիտի լինի նոր շունչ ու ոգի տալ այս թանկագին ժառանգության, ընտիր պաշտոններություն պատրաստել, հոտի մեջ սեր և գիտակցություն զարթնեցնել դեպի յուր հոգևոր կյանքի և քաղաքակրթության մայրը, որպեսզի սա էլ վերանայված և զորացած՝ ավելի արդյունավոր լինի այն սրբազան կոչմամբ, որ ստացել է յուր երկարատև պատմական կյանքով և ավետարանական ներքին ազդեցությամբ»¹:

Ստանալով գիտական ու աստվածաբանական փայլուն կրթություն՝ Գարեգին Հովսեփյանը եկեղեցու վերանորոգության հարցում մեծ տեղ էր տալիս գիտնական-աստվածաբանների պատրաստմանը, որոնք իրենց վրա էին կրելու թե՛ հոգևորականության և թե՛ ժողովրդին կրթելու բարդ ու պատասխանատու գործը:

20-րդ դարասկզբի բարենորոգչական շարժման ամբողջական ուսումնասիրությունը բովանդակային առումով թերի և անկատար կլիներ, եթե համակարգային ուսումնասիրության դիրքերից չանդրադառնայինք շարժման առանձին բաղադրատարրերի քննական վերլուծությանը: Այդ ելակետից էլ անդրադառնալով բարենորոգչական շարժմանը՝ պարզվում է, որ դարասկզբի մի շարք գործիչների հայացքներ ոչ միայն պատշաճ արժևորման չեն ենթարկվել, այլև իրենց քննադատական և, շատ դեպքերում, արմատական ուղղվածության պատճառով հանիրավի կերպով դուրս են մնացել ուսումնասիրողների ու շաղրության կենտրոնից: Այդ պատճառով էլ բարենորոգչական շարժման արմատական ու ծայրահեղ հոսանքների համեմատական վերլուծության նպատակով հարկ է անդրադառնալ այդ հոսանքների կողմից առաջադրված հայացքների վերլուծությանը: Այս առումով, մեծ կարևորություն է ներկայացնում արմատական թևի ներկայացուցիչ՝ Երվանդ վրդ. Տեր-Սիսախյանի հա-

¹ Նույն տեղում, էջ 58:

յացքների վերլուծությունը: Լինելով բարենորոգչական շարժման առավել ակտիվ կողմակիցներից մեկը՝ Հայ առաքելական եկեղեցու վերանորոգման հարցում նա հանդես էր գալիս արմատական դիրքորոշման դիրքերից: Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի բարենորոգչական հայացքներն ամփոփ տեսքով շարադրված են «Հայոց եկեղեցու վերանորոգության խնդիրը» աշխատության մեջ, որտեղ նա փորձ է անում հասարակական կյանքի վերլուծության և ժողովրդի մեջ եկեղեցու նկատմամբ ձևավորված տրամադրությունների վերաբերյալ հայտնի տեղեկությունների հիման վրա առաջարկել բարեփոխությունների մի փաթեթ, որը նրա կարծիքով, «Հայ առաքելական եկեղեցուն կփրկեր կործանումից և կառաջնորդեր դեպի կայացած, ժամանակակից եկեղեցական համակարգ»:

Ընդհանրապես, հասարակական որևէ միավորի վերափոխումը կամ բարեփոխումը հնարավոր է դառնում ներքին կամ արտաքին ազդակների շնորհիվ: Հայ առաքելական եկեղեցու բարենորոգման խնդիրը ևս բացառություն չի կազմել, քանի որ այն իր մեջ ներառում էր թե՛ ներքին՝ հոգևորականության կողմից և թե՛ արտաքին՝ հասարակությունից եկող պահանջներ: Մեր կարծիքով, խնդրի լուծումն առավել արդյունավետ է դառնում, երբ ներքևից և վերևից եկող ազդակները համընկնում են և վերևը դառնում է ներքևի շահերի արտահայտողն ու պաշտպանը: Այս առումով, Ե. Տեր-Մինասյանի բարենորոգչական հայացքների համար ելակետայինն այն հարցն էր, թե արդյո՞ք բարենորոգությունը հասարակության կողմից առաջարկվող օբյեկտիվ թելադրանք է, թե այն պետք է դիտարկել իբրև անհատների կողմից եկեղեցուն պարտադրվող սուբյեկտիվ պահանջների փաթեթ: Հարցն, այնուամենայնիվ, միանշանակ պատասխան ունենալ չի կարող, քանի որ հասարակությունից եկող ազդակները ևս ներքևապես բաժանված են և, անգամ, կարող են արմատապես տարբերվել միմյանցից: Խնդիրն ամբողջությամբ պատկերացնելու համար, եվրոպական նշանավոր համալսա-

րաններում կրթված աստվածաբանը, բարենորոգումների նկատմամբ հասարակության մեջ ձևավորված հոսանքները դասակարգում է մի քանի հիմնական խմբերի.

- ա) մերժողական դիրքերից հանդես եկող հոսանք, որի ներկայացուցիչները համարում են, թե իրապես որոշակի փոփոխությունների կարիք կա, սակայն գտնում են, որ դա դեռևս համակարգային բարեփոխությունն չէ,
- բ) բացառապես ծիսական բարենորոգումների կողմակիցներ, որոնք կողմ են միայն արտաքին ծիսապաշտամունքային որոշակի փոփոխությունների և, ընդհակառակը, դեմ են ցանկացած համակարգային փոփոխության,
- գ) եկեղեցամերժության կողմակիցներ, որոնց կարծիքով հասարակության զարգացումը պետք է բացառի «միջնադարյան խավարամոլական բոլոր հաստատությունները», որպիսին եկեղեցական կառույցն է,
- դ) եկեղեցին նախնական քրիստոնեական պարզությանը վերադարձնելու կողմակիցներ, որոնց մոտեցումների հիմնական թերությունը պետք է համարել «ժամանակային հսկայական անջրպետի անտեսումը»,
- ե) վերջապես, հասարակության մնացած ողջ զանգվածը, որը Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի համոզմամբ, հիմնականում անտարբեր էր եկեղեցական կառույցի նկատմամբ կամ նրան վերաբերվում էր իբրև ծիսական հիմնարկության¹:

¹ Երվանդ Տեր-Մինասյանի բարենորոգչական գաղափարների վերլուծության համար հիմնական սկզբնաղբյուր է հանդիսացել «Հայոց եկեղեցու վերանորոգության խնդիրը» աշխատությունը, որը մինչև ամբողջական հրատարակությունը (Թիֆլիս, 1910 թ.) հողվածների տեսքով հրատարակվել էր «Արարատ» ամսագրում և բացարձակ մերժողական վերաբերմունքի արժանացել էջմիածնական «պահպանողականների» կողմից: Տե՛ս Երուանդ Տեր-Մինասեանց, Հայոց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, էջ 3-8:

Հարկ ենք համարում նշել, որ հասարակության գաղափարական բաժանվածության մասին ժամանակի հեղինակների պնդումները միշտ էլ աչքի են ընկել սուբյեկտիվությամբ: Այդ առումով բացառություն չէ նաև Երվանդ վրդ. Տեր-Սինասյանի վերոնշյալ դասակարգումը, քանի որ նրանում տեղ չեն գտել հասարակության մեջ մեծ թիվ կազմող արդիականացման այլ կողմնակիցներ: Պետք է ընդունել նաև, որ իր գաղափարների զարգացման արդյունքում նա առաջիններից էր, որ խնդրո առարկա հարցի շրջանակներում հոգևորականության մեջ ձևավորված հիմնական անջրպետ էր համարում հնի և նորի միջև պայքարը: «... ճեմարանաւարտ հոգևորականները եթէ մի կողմից համերաշխ էին գնում հին «ժառանգաւորաց» դպրոցի սերնդի հետ, միա կողմից իրենց հետ բերում էին որոշ գիտակցական վերաբերմունք դէպի եկեղեցին և նոր հասկացողութիւնները, որ մինչև այն ժամանակ անսովոր էին Հայոց եկեղեցում»¹, - հին և նոր հոգևորականության միջև պայքարն այսպես է նկարագրում Երվանդ Տեր-Սինասյանը: Հնի՝ «ավանդապաշտության» և նորի՝ «բարենորոգության» կողմնակից հոգևորականության պայքարն, ըստ նրա, ավարտվում է առաջինի հաղթանակով, քանի որ այն մեծամասնություն էր կազմում Հայ առաքելական եկեղեցում: «Մի հոգևորականութիւն, որի մեծամասնութիւնը ոչ մի գաղափար չունի իւր կոչման և դերի մասին, իսկ փոքրամասնութիւնը այժմեան կազմով անընդունակ է մեծ գործ կատարելու. և մի ժողովուրդ, որի մեծամասնութիւնը թաղուած է սնտոիապաշտութեան մէջ, իսկ փոքրամասնութիւնը անտարբեր է դէպի ամէն կրօնական բան կամ անհաատ է»², - 20-րդ դարասկզբի Հայ եկեղեցու ահա այսպիսի ընդհանուր պատկեր է նկարագրում Երվանդ Տեր-Սինասյանը:

¹ Նույն տեղում, էջ 13:

² Նույն տեղում, էջ 15:

Այդ ամենն էլ բարենորոգչին հիմք են տվել առաջադրել այն դրույթը, համաձայն որի, հին ավանդապաշտ եկեղեցականն արագ զարգացող աշխարհակարգում չի կարող զուգընթաց ընթանալ գիտությանը և մտավոր առաջընթացին: Իսկ ներկայիս աշխարհն, ըստ հեղինակի, իր նորագույն մատերիալիստ մտածողներով ոչ միայն պահանջում է համապատասխան «առաջադիմական մտեցումներ», այլև՝ եկեղեցական գաղափարախոսության հաշտեցում գիտական նորագույն նվաճումների հետ: Ընդ որում, հնի և նորի պայքարը, բարենորոգիչ աստվածաբանի կարծիքով, ամենևին էլ այն չէ, թե պարտադիր կերպով պետք է փոխել կրոնական հավիտենական ճշմարտությունները. այն միայն ենթադրում է փոփոխել այդ ճշմարտությունների մատուցման եղանակը: Այլ կերպ ասած՝ բարենորոգության խնդիրը ոչ թե բովանդակության, այլ՝ ձևի մեջ է: «Խորտակուել են հին ձևերն ու անօթերը, բայց յաւիտենական ճշմարտութիւնները իրենց զօրութիւնը դեռ չեն կորցրել և կարողութիւն ունեն նոր ձևի մէջ կրկին մի անգամ էլ աշխարհը նուաճելու, ինչպէս հազարաւոր տարիներ առաջ»¹, - հարակից կատեգորիաների պայքարն այսպես է մեկնաբանում Երվանդ Տեր-Սինասյանը: Քանի որ քրիստոնեական կրոնը հանդես է գալիս իբրև քաղաքակիրթ կրոն, ապա այն անհրաժեշտաբար պետք է հաշվի առնի իր ժամանակաշրջանի տիպական քաղաքակրթական բոլոր խնդիրները և դրանով էլ ավելի գրավիչ դառնա մարդկանց համար: Պետք է նկատել, սակայն, որ արդիականացմանն ուղղված տեսաբանի ջանքերը ոչ միայն համապատասխանում էին ժամանակի պահանջներին, այլև վերարտադրում էին բուն քրիստոնեական աշխարհայացքը, որի կենտրոնական գաղափարը մարդկանց ընդհանուր եղբայրության և Աստծո որդիներ լինելու մասին Հիսուսի քարոզն էր:

¹ Նույն տեղում, էջ 22:

Եվ, չնայած արտաքին ընդհանրություններին, պետք է վստահաբար պնդել, որ դեպի նախնական քրիստոնեական պարզությանը վերադառնալու Երվանդ Տեր-Մինասյանի ըմբռնումն է-ապես տարբերվում էր մյուս բարենորոգիչների նմանատիպ գաղափարներից, քանի որ, տեսաբանի համոզմամբ, քրիստոնեական կրոնն օտար ազդեցություններից մաքրելու գործընթացն արդեն նշանակում էր, որ այն հարմարվում է ժամանակի պահանջներին: «Սողոեռն մարդու մեջ դեպի քրիստոնեական կրօնը կենդանի հետաքրքրություն առաջ բերել կարելի է միայն հինը, անցած-գնացածը մերժելով և նոր ժամանակի համար նշանակություն ունեցողը պահպանելով»¹, - արդիականացման իր գաղափարներն այսպես է մեկնաբանում Երվանդ Տեր-Մինասյանը:

Դժվար է չնկատել նաև, որ գաղափարական այդ մոտեցումն ընդունելու դեպքում ոչ միայն եկեղեցական հայրերի, այլև՝ նախնական շրջանի քրիստոնեական կենսակերպի ուղղակի վերականգնումն անհնարին պետք է համարվեր: Կարծում ենք, որ նախնական քրիստոնեական վարդապետությանը վերադառնալու և եկեղեցին արդիականացնելու ըմբռնումներում Երվանդ Տեր-Մինասյանը հաճախ հստակ տարանջատում չի մտցնում, իսկ դրանց համադրման հետ կապված նրա գաղափարները միշտ չէ որ աչքի են ընկնում տրամաբանական հետևողականությամբ:

Չարագնելով գաղափարական այդ մոտեցումները՝ Երվանդ Տեր-Մինասյանը հնի և նորի պայքարի տեսանկյունից էլ դիտարկում է հասարակության մեջ գործառնող բարենորոգչական տարաբնույթ ուղղությունները, որոնք գաղափարական բաժանվածության քողի տակ անձնական թշնամանք և անհանդուրժողականություն էին թաքցնում: Թշնամանքի այդ մթնոլորտում պահպանողական հոգևորականների կողմից հետադեմ համար-

¹ Նույն տեղում, էջ 26:

վեցին եկեղեցական առաջադեմ այնպիսի բազմաթիվ գործիչներ, որոնք, իրենց խոր աստվածաբանական կրթությունը ծառայեցնելով, փորձում էին բարենորոգել եկեղեցին և ժողովրդական վերածնություն ապահովել Հայ առաքելական եկեղեցում: «Այդպիսով յետ են մղուել հասկացող, հիմնական բարեփոխությունների և Հայոց եկեղեցու ազգային ժողովրդական վերածնության կուսակից տարրերն ու առաջ քաշուել հին անշարժութեան, հնաւանդ սուրբ սխալների և երանելի անբովանդակ անդորրութեան ներկայացուցիչները»¹, - եզրակացնում է բարենորոգիչը:

Գիտնական-աստվածաբանի դիպուկ բնորոշմամբ՝ յուրաքանչյուր պատմական ժամանակաշրջան իր հետ նոր խնդիրներ է բերում և դրանց լուծմանն ուղղված նոր մեթոդներ ենթադրում: Մտածել, թե կարելի է 20-րդ դարի պրոբլեմները լուծել առաջին կամ երկրորդ դարերի քրիստոնեական լուծումների նմանությամբ, առնվազն ճիշտ չէր լինի: Այդ տրամաբանությունից ելնելով էլ, 20-րդ դարասկզբին, Հայ առաքելական եկեղեցու սպասավորներն՝ ազատական թե պահպանողական, հաշվի առնելով ստեղծված պատմաքաղաքական իրադրությունը, պետք է մտածեին եկեղեցու հիմնախնդիրներին համահունչ մոտեցումներ ցուցաբերելու մասին:

Բավականին ուշագրավ և համարձակ պետք է համարել Հայ առաքելական եկեղեցու դավանաբանական հարցերի վերաբերյալ Երվանդ Տեր-Մինասյանի մոտեցումները:

Վավերագրերի վերլուծությունն աներկբա ցույց է տալիս, որ նշված շրջանում, եկեղեցու խնդիրներով զբաղվող բոլոր բարենորոգիչներն էլ, որպես կանոն, խուսափում էին դավանաբանական հարցեր շոշափելուց, քանի որ երեք տիեզերածողվների դավանական որոշումներով սահմանափակված Հայ առաքելական եկեղեցու դավանաբանությունը համարվում էր «ան-

¹ Նույն տեղում, էջ 29:

խախտ ու անփոփոխելի»։ Ի տարբերություն իր ժամանակակիցների՝ Երվանդ Տեր-Մինասյան աստվածաբանը դավանաբանական հարցերի նկատմամբ դինամիկ զարգացման մոտեցում է դրսևորում և համարում, որ «կրօնը կեանք է, իսկ ուր կեանք կայ, այնտեղ չի կարող շարժումն, փոփոխություն և օրգանական զարգացումն չլինել»¹։ Այդ դիրքերից էլ նա առաջարկում է փոփոխություններ մտցնել Հայ եկեղեցու դավանաբանության մեջ, թեև բարենորոգությանը նվիրված իր հոդվածներում մանրամասնորեն չի վերլուծում Հայ եկեղեցու դավանաբանական ըմբռնումների «բարենորոգության» հետ կապված հիմնահարցերը և բավարարվում է միայն խնդրո առարկա հարցի նկատմամբ ընդհանուր մոտեցումների քննարկմամբ։

Այդ տեսանկյունից նա, առաջին հերթին, քննարկում է կրոնի և գիտության փոխհարաբերության հիմնահարցը և հանգում այն հետևության, որ թեև կրոնի ու գիտության ուսումնասիրության օբյեկտներն իրարից արմատապես տարբերվում են, այնուհանդերձ, դրանց հակադրության մասին խոսք անգամ լինել չի կարող։ Բայց ակնհայտ է նաև, որ այդ հարցում, տուրք տալով հոգևորականների տիպական պահպանողական մտածելակերպին, նա պնդում է նաև, որ մարդկային բանականությունն Աստվածային բանականության մի մասն է, որն առավել ամբողջությամբ դրսևորվում է գիտության մեջ։ Այդ դիրքերից էլ նա հանգում է ընդհանրացնող այն հետևությանը, թե յուրաքանչյուր գիտական ճշմարտություն Աստծուց է, ուստի՝ չի կարող հակասել Նրան²։

Հիմք ընդունելով քրիստոնեական վարդապետությունը՝ Երվանդ Տեր-Մինասյանը յուրաքանչյուր մարդու համար կարևորագույն որակը համարում է Աստծու կողմից տրված մարդու ա-

զատությունը և պնդում, որ մարդու ազատ հոգին չպետք է կաշկանդվի դարավոր դոգմաներով։ Ավելորդ չենք համարում նշել նաև, որ բողոքական դիրքորոշում հիշեցնող այդ մոտեցման արդյունքում, բարենորոգչական շարժման տեսքով, հրապարակ իջան տարաբնույթ բազմաթիվ հոսանքներ, որոնց հիմքում ընկած էր «ազատ կամքի» դրսևորման վարդապետությունը։ Այս առումով դժվար չէ ենթադրել, որ կարծիքների այդ բազմազանությունը ոչ միայն չէր կարող նպաստել Հայ առաքելական եկեղեցու ինքնուրույնությանն ու միասնությանը, այլև՝ ծայրահեղ մեկնության դեպքում կարող էր վնասել հայ ժողովրդի հավաքական ամբողջությանը։

Հայտնի է, որ 20-րդ դարասկզբի բոլոր բարենորոգիչների գաղափարների զգալի մասը վերաբերվում էր ծիսապաշտամունքային համակարգի խնդիրներին։ Այդ տեսանկյունից բացառություն չէր նաև Երվանդ Տեր-Մինասյանի հայեցակարգը։ Նրա բարենորոգչական գաղափարների համար ելակետային էր այն, որ եկեղեցական կառույցը ժամանակի ընթացքում ձեռք էր բերել բազմաթիվ օտարամոծություններ և ավելորդություններ, որոնցից պետք էր ազատվել։ Նրա համոզմամբ օտարամոծություններն առաջին հերթին վերաբերվում էին ծիսապաշտամունքային ոլորտին, քանի որ ճոխ շարականները և երգեցողությունը չէին ապահովում լեփ-լեցուն եկեղեցիների առկայությունը։ Բարենորոգչական գաղափարներ ներկայացնելիս՝ Երվանդ Տեր-Մինասյանը հանգում էր դրական և բացասական մի շարք հետևությունների։ Այսպես, նա պահանջում էր եկեղեցական երգեցողությունը համեմել արդիականության շնչով՝ այն մաքրել ժամանակի ընթացքում ավելացած օտարոտի տարրերից և ավելորդություններից։ Մյուս կողմից, «ավելորդ» ժամերգությունները և երգեցողությունն առաջարկում էր փոխարինել կենդանի քարոզով, որը, նրա կարծիքով, միակ ելքն էր եկեղեցին հզորացնելու և հավատացյալներին դեպի եկեղեցական կառույց հրապուրելու համար։ «Մենք պետք է վերադառնանք նախնա-

¹ Նույն տեղում, էջ 45։

² Տե՛ս նույն տեղում։

կան քրիստոնեության այն սովորութեանը, որի համաձայն շաբաթական մի անգամ, Տիրոջ նուիրված՝ կիրակի օրը պաշտամունքն կատարելն ու միասին համախմբուելը բոլորովին բաական էր համարում»¹, - պաշտամունքի բարենորոգությունը ի հաշիվ կենդանի քարոզի ավելացման այսպես էր պատկերացնում Երվանդ Տեր-Սինասյանը:

Եկեղեցաբանական մտքի գրեթե բոլոր ներկայացուցիչներն իրենց աստվածաբանական մոտեցումները ներկայացնելիս ելնում էին եկեղեցու՝ իբրև հավատացյալների որոշակի զանգվածներ միավորող մարմնի ընդունումից: Այս առումով ակներև է, որ հավատքայինից գառ՝ եկեղեցին հանդես է գալիս նաև իբրև ժողովրդական կառույց և, հետևաբար, այդ հրամայականով էլ այն ծառայում է ժողովրդի շահերին: Աստվածաբանվարդապետը համոզված է, որ «եկեղեցին ու իր պաշտամունքը, ծեսը ժողովրդի համար է, ուրեմն պիտի աշխատի բարարութիւն տալ նրա հոգևոր և բարեպաշտական պահանջներին»²: Չնայած, որ բարենորոգիչը մարդկային հոգու և Աստծո միջև հարաբերություն հաստատելու գործում պաշտամունքը համարում էր կարևոր օղակ, այնուամենայնիվ, ակնհայտորեն կարևորելով դավանաբանական խնդիրները, պնդում էր նաև, որ պաշտամունքից առավել մարդու փրկության համար կարևոր է հավատքը: Նրա կարծիքով, Հայ առաքելական եկեղեցու համար պետք է առաջնային լինի ոչ թե ձևը (անթիվ շարականները, երգերն ու ընթերցվածները), այլ բովանդակությունը (իրական հավատքն առ Քրիստոս): Այդ հետևությանը նա հանգում է այն պատճառով, որ ժամանակի ընթացքում, բովանդակության թուլացմանը զուգընթաց, մեծ տեղ է հատկացվել ձևին, որի դրսևորումներ է համարում ժամերգությունների ճոխացումը, աղոթքի

ժամերի ավելացումն և ավելորդ ուռճացումը: Այնուամենայնիվ, օբյեկտիվ լինելու համար պետք է նշել, որ, չնայած իր ուսուցիչ Ադոլֆ ֆոն Հառնակի ազդեցությանը, Երվանդ Տեր-Սինասյանը բազմաթիվ հարցերում ուղղակի շրջանցում էր միայն հավատքով արդարանալու բողոքական ըմբռնումը և, որպես ճշմարիտ կրոնական ճանապարհ, կարևորում էր յուրաքանչյուր հավատացյալի համար լուրջ գործունեությամբ զբաղվելը:

Բարենորոգությունը, որն առաջարկում էր Երվանդ Տեր-Սինասյանը, նպատակ ուներ արմատապես բարենորոգել Հայ եկեղեցու ծիսապաշտամունքային համակարգը, որի արդյունքում, նրա համոզմամբ, հայ հավատացյալն ավելի սերտ կապերով կկապվեր իր եկեղեցուն և համայնքի մնացյալ անդամներին: «Ոչ թե վերացնել, այլ լրացնել ու բարեփոխել» սկզբունքով էլ Երվանդ Տեր-Սինասյանն առաջարկում էր արմատական բարեփոխումներ իրականացնել եկեղեցում, որոնք կոչված էին ոչ թե վնասելու, այլ միայն վերականգնելու նրա «փչացած» մասը, մաքրելու եկեղեցին ստից ու կեղծիքից, ինչն էլ, նրա համոզմամբ, կհանգեցներ քրիստոնեական եկեղեցու վերակենդանացմանը և վերականգնմանը: Սխալ կլիներ կարծել, թե Երվանդ Տեր-Սինասյան-բարենորոգիչը փորձում էր ընդհանրապես պաշտամունքը հանել եկեղեցուց, քանի որ յուրաքանչյուր լուրջ աստվածաբան քաջ հասկանում է, որ կրոնը ոչինչ է առանց ծեսի ու պաշտամունքի: Ըստ նրա, հարկավոր էր եկեղեցական պաշտամունքից դուրս հանել միայն առանձին տարրեր, որոնք ոչ այլ ինչ էին, քան ավելորդություն: Բարեփոխիչը եկեղեցու դերի արժևորման գործում մեծապես կարևորում էր նաև եկեղեցու կողմից անհատի կյանքի վերափոխումը, խղճի ձայնի արթնացումը և, ընդհանրապես, մարդու բարոյական կերպարի ձևավորումը¹:

¹ Նույն տեղում, էջ 66:

² Նույն տեղում, էջ 53:

¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 63-64:

ինչպես արդեն նշվել է, 20-րդ դարասկզբի բարենորոգչական շարժման մեջ կային նաև ծայրահեղ-արմատական բարեփոխման կամ, ավելի ճիշտ կլինի ասել, վերափոխման կողմնակիցներ, որոնցից իր ուրույն մոտեցումներով աչքի էր ընկնում Բենիկ վարդապետը:

Բենիկ վարդապետի գրչին պատկանող բազմաթիվ գրքերի ու գրքույկների վերլուծությունը թույլ է տալիս աներկբայորեն պնդել, որ բարենորոգիչը հանդես էր գալիս ոչ թե եկեղեցական համակարգը բարեփոխելու, այլ արմատապես տարբերվող եկեղեցական կառույց ձևավորելու դիրքերից: Ողջ կյանքի ընթացքում ակտիվ պայքար մղելով «կղերականության» դեմ՝ Բենիկ վարդապետն այդպես էլ ընդունելություն չգտավ ո՛չ պահպանողական բարենորոգչական հոսանքի և ո՛չ էլ արմատական բարենորոգչական հայացքներ ունեցող հոգևորականների կողմից¹: Բենիկ վարդապետի հրատարակած գրքույկների և հոդվածների վերլուծությունը, ինչպես արդեն նշվել է, թույլ է տալիս պնդել, որ նա ոչ այնքան բարենորոգիչ է, որքան՝ «վերափոխիչ»: Հանդես գալով ծայրահեղ արմատականության դիրքերից՝ նա քննադատության է ենթարկում ոչ միայն հոգևորականության երևելի ներկայացուցիչներին, այլև՝ հասարակական (այդ թվում՝ հավատացյալ) լայն զանգվածներին: Նրա կողմից հասարակությանը ներկայացվող հիմնական մեղադրանքն այն էր, որ ժողովուրդը հավատքային ու եկեղեցու համար կենսական համարվող բարենորոգության հարցերին որևէ կերպ չէր միջամտում, որով էլ՝ դիմադարձ չէր կանգնում «իր շրջապատում տեղ գտած արատավոր երևույթներին»: Այդ քննադատությունն ազդեցիկ էր նրանով, որ Բենիկ վարդապետն, իր տեսա-

կետները հիմնավորելու նպատակով, գերազանցապես վկայակոչում էր պաշտոնական տեղեկատուներից և աղբյուրներից վերցված փաստեր:

Վերլուծելով Բենիկ վարդապետի բարենորոգչական գաղափարները՝ պետք է նշել, որ ծայրահեղ արմատականությունն իր ամբողջության մեջ բացասական երևույթ էր, սակայն նրա առանձին գաղափարներ արժանի են մանրակրկիտ ուսումնասիրության և արժևորման: 20-րդ դարասկզբի եկեղեցական կառույցի նկատմամբ հանդես գալով բացարձակ մերժողական դիրքերից՝ Բենիկ վարդապետը գտնում էր, որ միայն «եկեղեցական հեղափոխությունը» կարող էր փրկել եկեղեցին: «Հեղափոխական Հիսուսի» օրինակով նա ցանկանում էր վերջ դնել տիրող բարոյական ախտերին¹: Այս առումով նա ենթադրում էր, որ եկեղեցին պարտավոր է օժտված լինել հեղափոխական ոգով, քանի որ միայն վերջինս էր ենթադրում առաջընթաց և շարժում, իսկ առանց շարժման Հիսուս Քրիստոսի կենդանի մարմին համարվող եկեղեցին դատապարտված է մահվան:

Բարենորոգիչ վարդապետի պատկերացմամբ՝ «եկեղեցական հեղափոխությունն» արմատապես տարբերվում էր հասարակական կյանքում տեղ գտած հեղափոխություններից, քանի որ առաջինի հիմքում ընկած էր ոչ թե սուրբ կամ իշխանության համար մղվող պայքարը, այլ՝ հոգևոր կրթությունը և իմացականությունը: Իմացականությունը բարձր դասելով ամեն տեսակ առաքինություններից՝ Բենիկ վարդապետը համոզված կերպով պնդում էր, որ հայ ժողովուրդն այդ իմացականությունը պետք է ձեռք բերի և դաստիարակվի ոչ թե հինկտակարանային սկզբունքներով, այլ՝ առաջին հերթին Նոր կտակարանի սիրո օրենքով: Սիրո օրենքը պետք է փոխարինի այն հինը, քարացածը, որն առկա է Հայ առաքելական եկեղեցում, իսկ այդ սորի հիմքը

¹ Ձեմարկվող ժամանակահատվածի Հայ եկեղեցու պահպանողական հոսանքի ամենավաղ ներկայացուցիչ Գևորգ Սուրենյանցը, կաթողիկոս դառնալուց հետո, կարգալուծ հռչակեց Բենիկ վարդապետին:

¹ Տե՛ս Բենիկ վարդապետ, Արտագին խոսք, Յերեվան, 1924, էջ 28:

պետք է լինի «ճշմարտությունը, արդարությունը, լույսը, հավասարությունը, սերը»¹:

Բարենորոգիչ հոգևորականի կարծիքով հենց «սերն ու միաբանությունն» էլ Էջմիածնի համար պետք է հանդիսանան այն զեները, որոնք կփրկեին ոչ միայն հոգևորականությանը, այլ նաև՝ ողջ հայ ժողովրդին: Այդ մեկնակետից էլ նա հռչակում էր, թե առկա փաստերի վերլուծությունն աներկբա կերպով ցույց է տալիս, որ միաբանություն չկա թե՛ Էջմիածնի միաբանների և թե՛ ժողովրդի անուսից խոսող հասարակական-քաղաքական խմբավորումների միջև: Բենիկ վարդապետի կարծիքով եկեղեցին բաժանվածության և երկփեղկվածության այդ վիճակից կարող էր դուրս բերել միայն հայ ժողովուրդը, որը միանալով Էջմիածնից հեռացած վանականների, քահանաների ու պարզապես դժգոհների բանակին, կստիպեր վերականգնել արդարությունը և միաբանությունը եկեղեցու պատերից ներս: «Իսկ յեթե կը լռես, չես գա դատ անելու, կը նշանակե քեզ արժանի «սուրբ հայրերը» հենց եղ յեպիսկոպոսներն են, վոր կան՝ բարով վայելք (վայելեք՝ ուղղումս իմն է՝ Հ.Հ.) իրար»²: Ժողովրդին ուղղված այդ կոչով Բենիկ վարդապետը ցանկանում էր ոչ ավանդական միջոցներով հեղաշրջում իրականացնել հոգևոր հաստատության մեջ, որը, մեր կարծիքով, ոչ միայն հղի էր ավանդության փլուզմամբ, այլև կարող էր կանգնեցնել անկանխատեսելի ապագայի առջև, որովհետև հայտնի չէր, թե ինչ ավանդույթներ պետք է ձևավորվեին ավանդականի փոխարեն:

Այդ տեսանկյունից պետք է նկատել նաև, որ Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում ծրագրվող հեղափոխության առաջին քայլը, բարենորոգիչ կարծիքով, վերաբերվում էր կաթողիկոսական աթոռին և այդ աթոռին բազմաձև անձանց: Թերևս, Բենիկ վարդապետն

այն եզակի անձանցից էր, որ բացահայտ քննադատության էր ենթարկում ոչ միայն Խրիմյան Հայրիկին, այլ նաև՝ նրան հաջորդած Իզմիրյան և Սուրենյանց կաթողիկոսներին³: Ամենայն Հայոց կաթողիկոսների նկատմամբ ցուցաբերվող նման վերաբերմունքն, ամենայն հավանականությամբ, պայմանավորված էր նրանով, որ Էջմիածնի Մայր Աթոռը նա համարում էր բացառապես հոգևոր հաստատություն, որը որևէ աշխարհիկ գործառույթ չպետք է ունենար: Պնդելով այդ տեսակետը՝ Բենիկ վարդապետը մեկ անգամ ևս վերահաստատում էր իր ծայրահեղ-արմատական դիրքորոշումը, քանի որ հաշվի չէր առնում այն օբյեկտիվ իրողությունը, որ պատմական հանգամանքների բերումով եկեղեցին ստիպված է եղել, իբրև հայ ժողովրդի ազգահավաք և ազգապահպան հաստատություն, իր ուսերին կրել պետությանը բնորոշ աշխարհիկ առանձին գործառույթներ:

Դժվար է չնկատել, որ Բենիկ վարդապետն, իր գաղափարները ներկայացնելիս, փորձում է բարենորոգության հիմնահարցը հոգևոր-հասարակական ոլորտից տեղափոխել հոգևոր-բարոյական ոլորտ: Այդ դիրքերից էլ հանդես գալով՝ նա գնոստիկների նման, մարդկային ցեղը բաժանում է նյութական և հոգևոր տիպերի: «Նյութական» որակվող մարդկանց նա համարում է գործնական կամ օգտապաշտ (պրագմատիկ) մարդիկ, որոնք իրենց դիրքը և աթոռը պահպանելու համար պատրաստ են ամեն ինչի: «... Անհաւատի մօտ՝ հաւատը հեզնող է, բարեպաշտի մօտ՝ կեղծ երկիրդած, առանձնութեան մեջ՝ շահամոլ, ամբոխի առաջ՝ առատածեռն բարեգործ»⁴, - Բենիկ վարդապետն այսպես էր բնութագրում ժողովրդի հիմնական դժբախտության պատճառ համարվող նյութապաշտներին: Սրանց տրամագծորեն հակառակվում էին «գաղափարի» մարդիկ, որոնք առաջ-

¹ Նույնի, Դիմում հայ քահանայութեան, Յերեվան, 1924, էջ 10-11:

² Բենիկ վարդապետ, Թալանի վանքը, Յերեվան, 1924, էջ 19-20:

³ Տե՛ս Նույնի, Էջմիածնի «Գերագոյն խորհուրդը», Յերեվան, 1924, էջ 24:

⁴ Բենիկ վարդապետ, Գայրապետական ընտրութիւն, Թիֆլիս, 1908, էջ 15:

նորոգում էին միայն հոգևորով: Հոգևոր լույսով առաջնորդվող մարդիկ փորձում էին նորանոր գաղափարներ առաջադրել մարդկանց, սակայն, շատ հաճախ, մարդու ամենամոլի թշնամիներից մեկը՝ «սովորույթի ուժը» դա թույլ չէր տալիս: Այստեղ է, որ գաղափարի մարդը հանդես է գալիս որպես ամբոխի կոկոսի թշնամի, քանի որ փորձում է բարիք անել նրանց, ովքեր դա չեն հասկանում ու գնահատում: Այդ մարդիկ ամեննին էլ իմաստնությամբ չեն օժտված, որովհետև մարդը կարող է լինել բանաստեղծ, գեղարվեստագետ, կառավարիչ, հրապարակախոս, բայց չլինել ճշմարտության կրող կամ գաղափարի մարդ:

Այդ դիրքերից քննելով Հայոց Հայրապետի ինքնության հարցը՝ Բենիկ վարդապետը նպատակ է հետապնդում բնութագրել հայ ժողովրդի գլխավոր «գաղափարի մարդուն», որն էլ, նրա համոզմամբ, պարտավոր էր «իր ձեռքը վերցնել եկեղեցական բարենորոգության ջահը»:

Այս ելակետից դժվար չէ հետևեցնել բարենորոգության հարցում Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի դերի մասին Բենիկ վարդապետի հայեցակարգի հիմնական բնութագրիչները: Նա, մասնավորապես, համարում է, թե՛ ա) Հայոց Կաթողիկոսը ողջ հայ ժողովրդի հայրն է, հետևաբար նա չպետք է լինի կուսակցական և ազգի որևէ առանձին հատվածի շահերի պաշտպան, բ) քրիստոնյա ժողովրդի երկրավոր գլուխը լինելով՝ Հայրապետը պետք է լեցուն լինի հավատքով, քանի որ «հաատք առանց գործոց մեռեալ են», գ) Հայոց Հայրապետին բնութագրող կարևոր հատկանիշ է ազնվությունը, խոսքի ու գործի հակասության բացակայությունը, դ) Հայոց Հայրապետի բարի գործեր անելու պատրաստակամությունը պետք է բխի նրա կրթական ցենզից: Իր կրթական մակարդակի շնորհիվ նա ոչ միայն պետք է առաջնորդ լինի, այլև, իր կոչմանը հավատարիմ, պետք է հանդիսանա ազգի մեջ տարասեռ հոսանքների հաշտարարը: Վերջին երկու կարևորագույն հատկանիշները, որոնցով պետք է օժտված լինի

Հայոց Հայրապետը, բարենորոգիչը բնութագրում է «գիտական պատշաճ մակարդակ» և «վարչական հանճար» որակումներով¹:

Ինչպես երևում է, բարենորոգիչ վարդապետը մեծ շեշտադրում էր կատարում նաև վարչական հանճարի վրա՝ այդ գործուով պայմանավորելով Հայ եկեղեցու բարենորոգության խնդիրը: Հարկ է նշել, որ վարչական հանճարի վրա շեշտադրում անելով, նա Հայ եկեղեցու վերանորոգության հիմնահարցն առաջին հերթին կապում էր ոչ թե հոգևոր, այլ՝ վարչական և նյութական հարցերի հետ: Այդ մոտեցումը ելակետ ունենալով՝ Բենիկ վարդապետը շարադրում էր հարցերի այն շրջանակը, որոնք, նրա կարծիքով, պետք է բարձրացներ Հայոց հայրապետը՝ եկեղեցու վերանորոգության խնդիրը լուծելու համար: Այսպես, Հայ առաքելական եկեղեցու բարենորոգությունը նա տեսնում էր միայն հետևյալ կետերի անխախտ ապահովման դեպքում.

- ա) Կրթական պահանջների բավարարում, միջազգային մասշտաբներին համապատասխանեցում, օտարամոլությունից և թշնամանքից վարժարանների մաքրում,
- բ) նվիրապետական կարգի բարեփոխություններ: Հայրապետը «վարչական հանճարի» շնորհիվ պետք է կարողանար եկեղեցու կյանքում ի հայտ եկած «մամռոտ մասերն» այրել և եկեղեցին ազատել բարոյապես, կրոնապես ու տնտեսապես ապակայունացնող տարրերից²,
- գ) Հայոց Հայրապետը պետք է կարողանա պատշաճորեն տնօրինել եկեղեցական գույքը և տնտեսապես բարելավել

¹ Այդ դասակարգման և համապատասխան լուծումների մանրամասները տե՛ս նույն տեղում, էջ 32-53:

² Ստեղծումների զարգացման ուշ շրջանում Բենիկ վարդապետն ընդհանրապես մերժողական դիրքորոշում է որդեգրել նվիրապետական դասի նկատմամբ՝ համարելով, որ այն կազմակերպվել է միայն աշխարհիկ իշխանության ազդեցությամբ: Տե՛ս Բենիկ վարդապետ, Դիմում հայ քահանայութեան, էջ 3:

հոգևորականության մուրացիկ վիճակը: Եկեղեցում պետք է ապահովվի կարգ ու կանոն, որպեսզի այն «... պատկառելի դառնայ և՛ եկեղեցաւերի և՛ եկեղեցատեացի և՛ օտարաց համար»¹,

- դ) բարեկրթագրւած եկեղեցին պետք է որակական նոր աստիճանի հասցնի իր ամենաուժեղ զենքերից մեկը՝ կենդանի խոսքը կամ քարոզը: Եկեղեցու բեմից հնչող խոսքը պետք է հավատքի արթնացման գրավական լինի,
- ե) Հայրապետը պետք է արմատական փոփոխություններ իրականացնի քահանայական դասի մեջ, լուծի քահանաների կրկնամուսնության հարցը, ինչպես նաև՝ ժամանակի ոգուն համապատասխան փոփոխություններ կատարի կուսակրուության հարցում²:

Վերոնշյալ բոլոր խնդիրների լուծումը Բենիկ վարդապետը տեսնում էր Մայր Աթոռի կառույցում բանիմաց աշխատակազմի ձևավորման մեջ, որը նրա համոզմամբ, ի գորու կլինեն վերլուծել, քննել, ուսումնասիրել բոլոր լուծում պահանջող խնդիրները, դրանք կներկայացնէր Հայրապետի դատին, իսկ վերջինս էլ ցույց կտար այդ հիմնահարցերի լուծման ուղիները: Հետևաբար, եզրակացնում էր վարդապետը, եկեղեցու բարեկրթութեան հարցը հնարավոր էր լուծել միայն հանճարեղ Հայրապետի միջոցով, որը կունենա «վարչական հանճարեղություն, վարչական շնորհալիություն, որ նույն է թէ քաջ հովութիւն»³:

Չնայած այդ ամենին՝ պետք է նշել, որ Բենիկ վարդապետի բոլոր աշխատությունների մեջ առաջնային և հիմնարար գաղափարը ոչ թէ կաթողիկոսի իրավասություններն են, այլ՝ ժողովրդի ու քահանայության կրթական մակարդակի խնդիրը: Նրա

կողմից հատկապես արմատական քննադատության է ենթարկվում քահանայական դասը, քանի որ նրա «տգիտութեան առջև գիտութեան դռները փակ են»: Նա ցավով էր արձանագրում այն փաստը, որ քահանաների զգալի մասը երկրասարանային կրթություն ուներ և կրթական մակարդակով չէր բավարարում ոչ միայն հասարակության մեջ գործառնող հոգևորականներին ներկայացվող պահանջներին, այլև շատ դեպքերում, կրթական մակարդակով զիջում էր այն հոգևոր հոտին, որին ղեկավարում էր: Ավելին, քահանաներից շատերին նա մերկապարանոց կերպով համարում էր զոդեր, ավազակներ, որոնք զբաղված էին լոկ եկեղեցու թալանով և նրանց երեսից եկեղեցին ոչ միայն չէր բարեկարգվում, այլ՝ դեպի անդունդն էր գլորվում: Նրա համոզմամբ, մեղավորը հայ ժողովուրդն էր, քանի որ նա էր իրեն ղեկավար դարձրել «անիմաստ իմաստուններին»¹: Այդ կապակցությամբ հարկ է նշել, որ քահանայական դասի անկման օբյեկտիվ պատճառներից մեկն էլ նա համարում է ժողովրդի սոցիալական ծանր դրությունը: Դրանով էլ նա բացատրում էր այն, որ Հայ եկեղեցում գործող քահանաների մի զգալի մասն այդ հոգևոր կոչումը ստանձնում էր ոչ թէ իր և իր հոտի հոգևոր կարիքների բավարարման, այլ՝ սեփական սոցիալական վիճակը բարելավելու նպատակով: Մյուս կողմից, քահանայական դասի անկման պատճառ էր համարվում քահանայի պաշտոնին տիրանալու համար կուսակցությունների միջև մղվող անզիջում քաղաքական պայքարը: Այդ պայքարն ինքնին անիմաստ էր ու բովանդակազուրկ, քանի որ հոգևոր ծառայության գործում աշխարհիկ-քաղաքական կուսակցությունների միջամտությունն սկզբից ևեթ հեղինակագրկում էր «քահանա» անվանումը:

Փաստորեն, քահանայական դասի հեղինակագրկման մեջ Բենիկ վարդապետը առաջին հերթին մեղադրում էր ոչ թէ քա-

¹ Բենիկ վարդապետ, Հայրապետական ընտրութիւն. էջ 57:

² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 57-58:

³ Նույն տեղում, էջ 61:

¹ Նույն տեղում, էջ 12:

հանաներին, այլ՝ նրանց ետևից գնացող ու նրանց ընտրող ժողովրդին: 20-րդ դարասկզբի Հայ առաքելական եկեղեցու քահանան այն հասարակության արտացոլումն էր, որում նա գործառնում էր: Բենիկ վարդապետն իր բողոքի ձայնն էր բարձրացնում այդ հասարակության մեջ տեղ գտած անարդարությունների՝ զրկանքների, կաշառակերության, գողության և այլնի դեմ և այդ բոլորը միասնաբար բնութագրում էր իբրև անարդարություն: Անարդարության գլխավոր հիմքերից հաջորդը նա համարում էր կրթվածության, կրոնական դաստիարակության պակասը, մասնավորապես այն «երբ այլևս կրօնի երկինքն իր շանթերով կամ անդրգերեզմանական կեանքի հատուցմամբ չի սարսափեցնում տգիտութեանը...»¹: Մյուս կողմից, հայ ժողովրդի դժբախտությունների շարքում նա մատնանշում էր նաև նախապաշարմունքների գերի լինելն ու ստրուկի հոգեբանությունը:

Այս առումով Բենիկ վարդապետն անխնա քննադատության էր ենթարկում ժողովրդի շրջանում տարածված բազմաթիվ հեթանոսական ու սնապաշտական վերապրուկները և հատկապես նրանք, որոնք քրիստոնեական իմաստ էին ստացել և ծածկվել քրիստոնեական շղարշով:

Եվ չնայած նրան, որ Բենիկ վարդապետը հանդես էր գալիս ծայրահեղ արմատականության դիրքերից, այնուամենայնիվ, նրա հայացքներում նկատելի էին նաև որոշակի կառուցողական մոտեցումներ: Չբավարարվելով միայն մերկապարանոց քննադատությամբ՝ բարենորոգիչը փորձում էր, հավաքած փաստական նյութի ընդհանրացման հիման վրա, ստեղծված ծանր դրությունից դուրս գալու ուղիներ առաջարկել: Այդ ուղիներից մեկն, ինչպես արդեն նշվել է, նա համարում էր հասարակության և հոգևորականության պատշաճ կրթական մակարդակի ապահովումը: Վերջինիս իրագործումը Բենիկ վարդապետը տեսնում էր

դպրոցական ու կրթական հաստատությունների միասնական ծրագրերի պատրաստման և ներկայացման մեջ:

Բանն այն էր, որ 20-րդ դարասկզբի ազգային դպրոցներում կրթական ծրագրերը շատ անգամ հակասում էին միմյանց, ինչը սերունդների մեջ գաղափարական տարբերություններ էր ձևավորում, իսկ «գաղափարական դավանանքի» այդ տարբերությունները կարող էին հանգեցնել ազգի որոշակի շերտերի պառակտմանը¹: Պետք է նկատել, սակայն, որ ևույնիսկ համընդհանուր կրթական ծրագրերը ոչինչ չէին կարող փոխել ուսուցչական կազմի ոչ բավարար կրթական մակարդակի պարագայում: Ուսուցչական կազմի պատրաստվածությունն իր անմիջական ազդեցությունն էր ունենում դաստիարակվող սերնդի վարքագծի, հոգեբանության և կրթական մակարդակի վրա: Հասարակության անկման պատճառը Բենիկ վարդապետը համարում էր և այն, որ հոգևոր հաստատություններին փոխարինել էին նյութական հաստատությունները, հոգևոր մարդուն փոխարինել էր նյութական անհատը: Նյութական անհատի ի հայտ գալը վնասում էր առաջին հերթին հոգևոր մարդուն, ընտանիքին և, վերջիվերջո՝ հասարակությանը: Հասարակության «վերակենդանացման» իր մոտեցումները շարադրելիս՝ բարենորոգիչն ընկնում էր ծայրահեղության մեջ և պնդում, որ սերն իբրև հասարակական շարժիչ ուժ կապված է հիմնականում կրոնական դաստիարակության պակասի հետ: Այս տեսանկյունից, փաստորեն, հեղինակի հայացքները մեզ են ներկայանում տրամաբանական փակ շղթայի տեսքով, քանի որ, այդ պարագայում, կստացվեր, որ հասարակության բարոյական անկումը կարող էին կանխարգելել կրթյալ հոգևորականները և, առաջին հերթին, քահանաները: Իսկ այս շղթայի անխախտ գործառնությանը, Բենիկ վարդապետի հայացքների համաձայն, կարելի է հասնել մի այնպի-

¹ Բենիկ վարդապետ, Էջմիածնի արդարութիւնը, Թիֆլիզ, 1910, էջ 11:

¹ Տե՛ս Բենիկ վարդապետ, Ինչու՞ հեռացանք, էջ 11:

սի կաթողիկոսի ընտրությամբ, որը վեր է կանգնած սովորական մահկանացուներից, որը տեղյակ է տնտեսագիտությանը, ունի քրիստոնեական բարձր առաքինություններ և համապատասխան կրթություն¹:

Այսպիսով, 20-րդ դարասկզբին ծավալված բարենորոգչական շարժումն իր գաղափարական ուղղվածությամբ բազմաճյուղ երևույթ էր և աչքի էր ընկնում ընդգծված տարամիտությամբ: Չնայած նրան, որ բոլոր բարենորոգիչները ելնում էին բացառապես դրական մղումներից, այնուամենայնիվ, նրանց գաղափարներից շատերն օտար էին Հայ առաքելական եկեղեցու ավանդական ոգուն և դադավոր պատմությանը: Իհարկե, չպետք է աչքաթող անել և այն փաստը, որ բարենորոգչական գաղափարներից շատերը կյանքի կոչելու դեպքում Հայ առաքելական եկեղեցին կկարողանար ոչ միայն համընթաց քայլել աշխարհում տեղի ունեցող գործընթացների հետ, այլև՝ կնպաստեր հայ ժողովրդի կյանքում եկեղեցու դերի և տեղի վերաբժանմանը: Չսայած նրան, որ ժամանակի պահպանողական հոգևորականների ջանքերով բարենորոգչական առաջարկների մեծ մասը գործնական կիրառություն չգտան, այդուհանդերձ որոշ առաջարկներ այսօր էլ չեն կորցրել իրենց արդիականությունը և դրանց կիրառումը շահեկան կլիներ Հայ առաքելական եկեղեցու համար:

§ 3 ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԿԱՆՈՆԱԿԱՆ ԲԱՐԵՆՈՐՈԳՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԿՆԵՐՆԵՐԸ 20-ՐԴ ԴԱՐԱՍԿԶԵԻՆ

Հայ առաքելական եկեղեցու կյանքում հոգևորականության դերի արժեքային վերլուծությունն ինչպես տեսական, այնպես էլ պատմական տեսանկյուններից իրենից ներկայացնում է հետազոտական հսկայական դաշտ, որն այսօր էլ չի կորցրել իր արդիա-

¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 11-16:

կանությունը: Քննարկվող հիմնահարցն առավել սրությամբ ներկայացավ հատկապես 20-րդ դարասկզբին, երբ միմյանց հակադրվեցին պահպանողական և ժամանակաշրջանի ազատական հոսանքների տեսակետները: Հարկ է նկատել, որ գաղափարական բախում տեղի էր ունենում ոչ միայն հոգևորականների և աշխարհիկ-քաղաքական ուժերի ներկայացուցիչների միջև, այլ՝ հենց հոգևորականության ներկայացուցիչների մեջ: Այդ բախումն առավել սուր բնույթ էր ստանում հատկապես եկեղեցու բարենորոգության հարցերի քննարկման ժամանակ, որոնցից առավել հակասականը հոգևորականներին՝ մասնավորապես, քահանաներին վերաբերող հարցերն էին:

Հայտնի է, որ 20-րդ դարասկզբին պետականության բացակայության պայմաններում, եկեղեցին իրականացնում էր նաև հասարակական կյանքը կարգավորող բազմաթիվ գործառույթներ, որոնց իրականացնողները տեղերում հիմնականում ցածրաստիճան հոգևորականներն էին կամ քահանաները: Հոգևորականի անձի մեջ հասարակական-քաղաքական և հոգևոր գործառույթների համատեղ իրագործումը հակազդեցություն էր գտնում հասարակական-քաղաքական կուսակցությունների կողմից, որոնք անզիջում պայքար էին ծավալել հայ հասարակական կյանքի ազատականացման, աշխարհականացման, ինչպես նաև աշխարհիկ և հոգևոր ոլորտների զատորոշման համար:

Հայ ազատախոհական և ժողովրդավարական մտքի ներկայացուցիչների կողմից եկեղեցու և, հատկապես, նրա սպասավորների ընտադատությունն իրականացվում էր հիմնականում արժեքային և աշխարհայացքային կողմնորոշիչների հիման վրա: Արժեքային դաշտում հիմնահարցի քննարկումը հետաքրքրական էր հատկապես այն տեսանկյունից, որ հոգևորականի՝ ժողովրդի հոգևոր կարիքների բավարարմանը կոչված այդ անձի ընտրությունները ծխական համայնքներում հաճախ վեր էին ածվում զավեշտալի բախումների: Դրա արդյունքում էլ այդ կոչումը և այդ կոչման ետևում կանգնած կառույցը զրկվում

Էր իր իրական իմաստից և վերածվում քաղաքական գործառույթներ իրականացնող մի մարմնի¹:

Փաստորեն, հայ ժողովրդի և Հայ եկեղեցու կյանքում իր բարձրիթողի վիճակով աչքի էր ընկնում քահանաների խնդիրը, որի լուծմանն էլ ուղղված էին 20-րդ դարասկզբի եկեղեցական կյանքում ի հայտ եկած բարենորոգչական ուղղությունները: Օբյեկտիվ լինելու համար պետք է նշել, որ այս ոլորտում բարենորոգչության պահանջը գալիս էր ինչպես հայ հասարակական-քաղաքական շրջանակներից, այնպես էլ ազատամիտ և պահպանողական հոչակված հոգևորականության ներկայացուցիչներից:

Ավելորդ չէ հիշատակել նաև, որ «եկեղեցի» եզրը մշտապես գուգորդվել է «հոգևորական» կամ «քահանա» հասկացության հետ և այդ պատճառով էլ պատահական չէ, որ 20-րդ դարասկզբի բոլոր բարենորոգչական նախածնունդներին առանցքը կազմում էր Հայ եկեղեցու նվիրապետական դասի բարենորոգչությունը²: Միավաճ չենք լինի, եթե ասենք, որ գործնական կյանքում նվիրապետական դասի կարևորագույն օղակը հանդիսանում է քահանայական դասը, քանի որ քահանան է եկեղեցու ներկայացուցիչը ժողովրդի մեջ և շատ դեպքերում նրա բարոյական նկարագրից է կախված ժողովրդի վերաբերմունքը Հայ առաքելական եկեղեցու նկատմամբ:

¹ Այդ մասին մանրամասները տե՛ս Ա. Սարգսյան, Հակակղերական միտքը Հայաստանում XIX դարի կեսերին, Երևան, 1983:

² Օբյեկտիվության համար հարկ է նշել, որ դեռևս 19-րդ դարի վերջին Սկրտիչ խրիմյանն Արշեն երեք ծածկանվամբ անդրադառնում է քահանաների բարենորոգչության հարցին՝ քննադատելով քահանաների ժառանգորդության և համախոսական կոչվող երևույթները, ինչի արդյունքում էլ ժողովրդի անմիջական մասնակցությամբ գյուղերում քահանաներ են դառնում ոչ պատշաճ կրթական մակարդակ ունեցող մարդիկ: Այդ մասին մանրամասները տե՛ս Արշեն երեք, Գիւղական քահանայի քարոզ, «Արարատ», մարտ 1894, էջ 71-74: Տե՛ս նաև Է. Կոստանդյան, Սկրտիչ խրիմյան (Հասարակական-քաղաքական գործունեությունը), էջ 360:

Խնդրո առարկա հարցի կարևորությունն է ապացուցում նաև այն հանգամանքը, որ 20-րդ դարասկզբին Հայ եկեղեցու բարենորոգչության հարցերով զբաղվող թե՛ պահպանողական և թե՛ լիբերալ հեղինակներն իրենց հողվածներում ու վերլուծություններում բավականին մեծ տեղ են հատկացրել հատկապես քահանաների խնդրին: Այնքան մեծ է եղել հարցի սրությունը և նշանակությունը, որ ժամանակաշրջանի հայկական մամուլում այն ստացել էր «Հին ցավ» անվանումը՝ դրանով իսկ ևս մեկ անգամ շեշտելով խնդրի հնությունը և կարևորությունը հայ ժողովրդի և Հայ եկեղեցու կյանքում: Խնդիրն առավել էր բարդանում այն պատճառով, որ Հայ եկեղեցու կյանքի կարևորագույն ոլորտներից մեկը մշտապես ենթարկվում էր իրավիճակային լուծումների և այդ պատճառով էլ չէր կարողանում լուծել եկեղեցու համար համակարգային նշանակություն ունեցող այդ խնդիրը:

20-րդ դարասկզբի հայ հասարակական կյանքում տեղ գտած երևույթների համատեքստում եկեղեցու բարենորոգչության հարցը կարելի է բաժանել երկու հիմնական ոլորտների՝ քահանայական հարց և Ս. Էջմիածնի միաբանության հարց: Սրանք այն հիմնական հարցերն էին, որոնք փոթորկել էին Հայ եկեղեցու ներքին անդորրը և եկեղեցին կանգնեցրել բարդ հիմնախնդիրների առջև: Ընդունելով, որ վերոնշյալ երկու խնդիրներն առաջնային նշանակություն են ունեցել եկեղեցու կյանքում, այնուամենայնիվ, դարասկզբի նշանավոր բարենորոգիչների հողվածները քննական վերլուծության ենթարկելիս տեսնում ենք, որ բարենորոգչության առաջարկվող հարցերի շրջանակն իրականում եղել է առավել ընդգրկուն: Այն իր մեջ ներառել է եկեղեցու վարչական կառույցին, թեմերին, կաթողիկոսական ընտրությանը, կուսակրոնությանը, ծեսերին և մի շարք այլ խնդիրներին առնչվող հարցեր:

Բարենորոգչության կողմնակիցների տեսակետների վերլուծությունը թույլ է տալիս հանգել այն հետևությանը, որ նրանք բոլորն էլ միահամուռ կերպով շեշտադրում էին քահանայական

դասի կրթվածության աստիճանը և վարքագիծը, քանի որ քահանան անմիջականորեն շփվում էր ժողովրդի հետ, ժողովրդին էր ներկայացնում եկեղեցին և իր անձով պայմանավորում համայնքի վերաբերմունքը եկեղեցու նկատմամբ¹: Քահանաների խնդրի քննարկումն առավել էր բարդանում նրանով, որ ժողովուրդը նրանց դիտում էր ոչ միայն հոգևոր խնդիրների, այլ նաև նյութական պետքերի բավարարման տեսանկյունից. «Քահանան պիտի լիներ և Անտարանի քարոզիչ, եկեղեցու պաշտօնեայ, և ուսուցիչ և գիտատնտես և բժիշկ և փաստաբան ...»²:

Այս առումով քահանաների խնդրի վերաբերյալ իր դիրքորոշումով և առաջադրած լուծումներով առանձնանում էր մշակական հոսանքին պատկանող Արիստակես Եպիսկոպոս Սեդրակյանը: Վերլուծելով խնդրո առարկա հարցը՝ Եպիսկոպոսը բարեսիրոգություն իրականացնելու համար առանձնացնում էր փոխկապակցված հետևյալ հարցերը. ա) ունենալ կրթված քահանաներ, բ) կրճատել քահանաների թիվը. 2-3 գյուղի համար ձեռնադրել մեկ քահանա, գ) վերացնել կամավոր տուրքերը և ոռճիկ նշանակել, դ) եկեղեցիներում վերացնել զանձանակ շրջեցնելը, ե) վերացնել ժողովրդի մեջ մնացած հեթանոս սովորույթները, զ) եկեղեցիները զարդարել և բարեկարգել միօրինակ, է) աստվածապաշտությունը եկեղեցում դարձնել միօրինակ և այլն³: Այս տեսակետից, եթե Կարապետ Տեր-Սկրտչյանի և Երվանդ Տեր-Սինայանի հայացքների ձևավորման գործում իր դերն է խաղացել

¹ 1895 թ. Ռուսաստանից էջմիածին վերադառնալու ճանապարհին հայկական գյուղերի բնակիչները խրիմյան Հայրիկին բողոքում էին քահանաների անգրագիտությունից ու հետամնացությունից: Այդ մասին տե՛ս Է. Կոստանդյան, Մկրտիչ խրիմյան (Հասարակական-քաղաքական գործունեությունը), էջ 377:

² Պիատ Եպիսկոպոս, Հայ եկեղեցու բարենորոգութեան խնդիրը եւ ազգային եկեղեցական ժողովը, էջ 9:

³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 12:

բողոքականությունը, ապա Արիստակես Սեդրակյանի հայացքներում ակներև է ուղղափառ (նիկոնական) եկեղեցու օրինակով բարենորոգումներ անցկացնելու ոգին:

20-րդ դարասկզբին խնդրո առարկա հարցն այնքան էր սրվել ու խորացել, որ հարցի անմիջական կարգավորմամբ զբաղվում էր Ամենայն հայոց կաթողիկոս Մկրտիչ Խրիմյանը: Եկեղեցու «անապականությամբ» շահագրգռված ամենակարևոր անձը լինելով՝ կաթողիկոսը որոշակի հոգևոր սահմանափակումներ հաստատեց հոգևորականների համար՝ օտարների աջքում պատկառանք ներշնչած Հայ եկեղեցու պատիվը պաշտպանելու համար: 1904 թ. նոյեմբերի 25-ին Խրիմյան Հայրիկը մի կոնդակ է հրապարակում, որով ապօրինի կենակցող քահանաներին արգելեց եկեղեցական հաղորդություն ստանալ և եկեղեցական ծեսի համաձայն թաղում կատարել: Այս կոնդակով վերահաստատվեց Ներսես Ե Աշտարակեցու հաստատած այն կանոնը, որով ապօրինի կենակցողները զրկվում էին հաղորդությունից և միայն զղջման դեպքում՝ թոշակ ստանում: Նման մարդկանց մահվան դեպքում քահանան որևէ արարողություն չէր իրականացնում, այլ միայն հետևում էր դագաղին՝ երգելով «Ողորմած Աստուած»-ը: Կոնդակի հրապարակումից իսկ ակնհայտ էր, թե ինչպիսի լրջություն էր ներկայացնում խնդիրը Հայ եկեղեցու համար, որ կաթողիկոս Խրիմյանին դրդել էր դիմել նման քայլի¹: Ցավոք, այս կոնդակի հրապարակումից հետո ևս խնդիրը վերջնականապես լուծում չստացավ, քանի որ այն կապված էր համակարգային նշանակություն ունեցող հոգևոր, կրթադաստիարակչական, բարոյական մի շարք խնդիրների հետ:

Այս տեսակետից բավականին հետաքրքրական է հատկապես սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրությունը, որտեղ քահանաների խնդրով զբաղվող հեղինակների մեծամասնությունն ան-

¹ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 92, թ. 134-135: Տե՛ս նաև «Լոյս», 21 սեպտեմբեր 1906 (№. 38):

վերապահ կերպով պնդում էր, թե խնդրի բարդությունն առաջին հերթին պայմանավորված էր իրավական նորմերի և կանոնների բացակայության փաստով: Այնուամենայնիվ, նման մոտեցում դավանող հեղինակներն անվերապահ կերպով ընդունում էին, որ առանց եկեղեցական կանոններին և բարոյական նորմերին հավատարիմ հոգևորականության անհնար է օրենքի պահպանությունն ու գործադրությունը: Չնայած գրեթե բոլոր բարենորոգիչներն անընդհատ շեշտում էին անձնականացումից վեր կանգնելու գաղափարը, այնուամենայնիվ, նրանք չէին կարող չընդունել, որ առանց բարեխիղճ հոգևորականների էջմիածնի Մայր Տաճարը դատապարտված է: Առանց օրենքը հարգողի և գործադրողի այդ օրենքը սին է և փուչ. «Որքան և կանոն ապակի է շրջանակներու մեջ դնելով պատժ կախելը, չփոխեր կացութիւնը, եթէ օրենքը գործադրողները խղճամիտ և պարտաճանաչ չըլլան: Օրենք և գործադրող իրար կը լրացնեն և առանց մէկ միայն չըլլար, և ասոնցմէ մէկը առանձին արդիւնք չկրնար չարտադրել»¹:

Այս առումով եկեղեցու բարենորոգության հարցով մտահոգ բոլոր գործիչները միահամուռ և համոզված կերպով վկայում են, որ եկեղեցու բարենորոգությունը վերաբերվում էր նվիրապետական դասին և նրա ամենաստվար հատվածին՝ քահանաներին: Ավելորդ չէ նշել, որ եկեղեցին առաջին հերթին ժողովուրդն է², իսկ ժողովրդին եկեղեցի գրավող կամ եկեղեցուց վաճառող նվիրապետական դասը ժողովրդին ամենից մոտ կանգնած հոգևորականներն են: Եկեղեցու և եկեղեցականության հարաբերակցության մասին ահա թե ինչ է նշում Մ. Սերոբյանը. «Եկե-

ղեցի մը, թէ իսկ ըլլայ բարեկարգեալ, առանց արժանաւոր պաշտօնէի, անխօս արծան մըն է, որ կրնայ արուեստին մասնագետները հրապուրել, բայց ոչ ամբողջ ժողովուրդ մը: Եւ որովհետեւ ժողովրդի մեծ զանգուածն է, որ կենդանի եկեղեցին կը կազմէ, պէտք է անոր մեջ արթնցնել իր հաւատին գիտակցութիւնը, իր եկեղեցիին սերը, և անոր նուիրելու խանդն ու շունչը»¹:

Քահանաների խնդրի վերաբերյալ կատարված ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ դարասկզբին հասարակական կյանքում եկեղեցու ունեցած ազդեցության համատեքստում նորովի արժևորման կարիք էր զգում նաև հոգևոր դասի նկատմամբ ժողովրդական զանգվածների և աշխարհիկ-հասարակական գործիչների վերաբերմունքը: Պետք է, անշուշտ, նշել, որ հասարակական կյանքում եկեղեցու ունեցած գերիշխող դիրքը չէր կարող դրական գնահատանքի արժանանալ հասարակական կյանքում առաջնայնության ձգտող հասարակական-քաղաքական, կուսակցական գործիչների կողմից և այդ իսկ պատճառով էլ աշխարհիկ տեսաբանների, ժամանակաշրջանի պատմագիրների և հրապարակախոսական մամուլի ներկայացուցիչների մեծ մասը քննադատական սլաքն ուղղում էր հոգևոր դասի և նրա ամենախոցելի ներկայացուցիչների՝ քահանաների դեմ:

Քահանաների խնդրի կամ «հին ցավի» հետ կապված խնդիրները քննելիս բոլոր հեղինակներն առաջին հերթին փորձ են կատարում վերլուծել դրանց առաջացման պատճառները և արժևորման միջոցով մատնանշել խնդրի լուծման արդյունավետ ուղիներն ու տարբերակները: Այսպես, անանավոր եկեղեցական գործիչ Կարապետ Տեր-Ակոսյանը խնդրի առաջացման մեղավոր է հռչակում ոչ միայն ժողովրդի խավար մտածողությունը, այլ նաև՝ հոգևոր բարձրագույն իշխանությունը²:

¹ Գրիգորիս Ծ. վրդ. Պալագեան, Ս. էջմիածնի բարեկարգութեան պէտքը, էջ 18:

² Տե՛ս Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Տեղիք Աստուածաբանութեան (Տեսական Աստուածաբանութիւն), Երուսաղէմ, 1985, էջ 4-6:

¹ Մ. Սերոբյան, Բարեկարգութիւն Բայ Ազգային եկեղեցիի, էջ 85:

² Տե՛ս Կարապետ վարդապետ, Կրթուած քահանաները եւ ժողովուրդը, «Արարատ». փետրվար 1899, էջ 64-67:

«Մեղավորներ որոնելու հարցում» Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի տեսակետն էապես տարբերվում էր աշխարհիկ գործիչների տեսակետից: Սասնավորապես, խնդրո առարկա հիմնահարցի վերաբերյալ «Մշակ»-ում տպագրված Լ. Սարգսյանի հոդվածաշարում հիմնական մեղավոր էր հռչակվում «կղերականներին»՝ ի դեմս նրանց երևելի ներկայացուցիչների՝ աստվածաբանների¹: Այս առումով, Կ. Տեր-Մկրտչյան - Լ. Սարգսյան հակադրությունը դրսևորվում էր ոչ միայն եկեղեցու բարենորոգության հարցի ըմբռնման շուրջ, այլ նաև՝ «աստվածաբան» հասկացության շուրջ ընդհանրապես: Աշխարհիկ բարենորոգչի կարծիքով աստվածաբանությունը ոչ միայն չի օգնում, այլև խոչընդոտում է եկեղեցու առաջընթացին: Ոչնչով չհիմնավորված այս տեսակետը հեղինակը փորձում էր «ապացուցել» Ներսես Աշտարակեցու կամ Խրիմյան Հայրիկի աստվածաբանության մեջ խորամուխ չլինելու հանգամանքով: «Տերսերն իր ծեսերն է կատարում առանց աստուածաբանութեան, քարոզիչն առանց այդ «աստուածաբանութեան» անելի կենդանի, սրտառուչ և ժողովրդի ցաւերին մօտ լեզուով է խօսում»², - գրում է Լ. Սարգսյանը: Իրականում, Հայ եկեղեցու և հայ հասարակության կյանքում «հին ցավ» կոչվող երևույթը տեղ էր գտել առավելապես հասարակության և հոգևորականության ոչ կրթյալ վիճակից, իսկ կենդանի խոսքի քարոզիչն առանց համակարգված գիտելիքների անկարող էր ժողովրդի մեջ լուրջ քարոզչական աշխատանքներ իրականացնել: Ի տարբերություն Լ. Սարգսյանի հակաաստվածաբանական ըմբռնումների, ժամանակի եվրոպական կաթոլիկ և բողոքական համալսարաններն օրավուր ավելի էին կարևորում աստվածաբանական գիտությունների ուսումնասիրությունը:

¹ 1906 թ. Մոսկվայում Լևոն Սարգսյանն իր հոդվածները տպագրեց մեկ գրքուկի մեջ: Տե՛ս Լ. Սարգսեան, Հին ցաւ, Մոսկուա, 1906:

² Լույն տեղում, էջ 38:

Աստվածաբանների դեմ ուղղված իր հարձակումը Լ. Սարգսյանը բացատրում էր այն բարձրթոդի վիճակով, որ պատել էր հայոց եկեղեցական թեմերը. գրասենյակային «անմիտ» աստվածաբանական բանավեճերը պետք է փոխարինվեին կենդանի քարոզով՝ ժողովրդին մոտ կանգնած լինելով, նրանց վերջերին դարման դնելով: «Մեր ճեմարանական և արմաշական կուսակրոններին պետք է յիշեցնել, որ կուսակրոնութիւնը սուտ ճգնավորութիւն չէ և մանաւանդ անդորրասիրութիւն, այլ մի կամաւոր զինուորութիւն, որի նպատակն է՝ անձնագոհուլթեամբ նուիրվել իր հօտի բարօրութեան համար, գործադրելով այն միջոցները, որ տալիս է ազգային եկեղեցին»¹: Հատկապես ողբերգական համարելով Ատրպատականի թեմի վիճակը՝ նա կոչ էր անում հայ հոգևորականությանը զբաղվել այդ գործերով, և ոչ թե «դատարկ» գիտությամբ²:

Այդ կապակցությամբ Լ. Սարգսյանի հոդվածների անաչառ ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ նա հատկապես սկզբնական շրջանում նվիրապետական դասի վերլուծությանն անդրադարձել է միակողմանիորեն: «Ալտրուիզմը» որպես ելակետային գաղափարախոսություն ունենալով՝ նա վերլուծում է եկեղեցական կառույցը և հոգևոր դասի վարքագծային նորմերը: Տուրք տալով ալտրուիստական մոտեցմանը՝ նա պնդում էր, որ եկեղեցին և հոգևորականությունը կոչված են ծառայելու ընդհանուրի շահերին, քանի որ Քրիստոս ևս ընդհանուրի համար իրեն զոհեց: «Որտեղ ընդհանրութիւնը, ժողովուրդը կամ նրա ընտրածները չեն քննում օրենքները, այլ մէկի կամ մի քանիսի քմահաճութիւնը օրէնք է յայտարարվում և կամքը՝ անսխալա-

¹ Լույն տեղում, էջ 46:

² Այս տեսանկյունից պետք է նշել, որ Լ. Սարգսյանի կողմից «պախարակված աստվածաբան» Կարապետ Տեր-Մկրտչյանին հաջողվեց իր բարձր կրթական ցենզի շնորհիվ մեծ հաջողությունների հասնել Ատրպատականի թեմում և կանոնակարգել թեմի նորմալ գործունեությունը:

կան, այնտեղ կամայական ընտրում է տիրապետում, որը ձեռնադրում է միայն այն անձանց, որոնց ձեռքումն է իշխանության ղեկը կամ որոնք իշխանատրի մերձատրներն են»¹, - եզրակացնում է Լ. Սարգսյանը: Այս տեսանկյունից նրա հիմնական քննադատությունն ուղղված էր ժողովրդին ծառայելու կոչված փոքրամասնությանը, որը, նրա համոզմամբ, պետք է լիներ ժողովրդի հավատարիմ սպասավորը և ոչ թե նրա վրա իշխողը կամ տիրողը, նա պետք է լինի ժողովրդի իրավունքների պաշտպանը և ոչ թե նրա իրավունքները ոտնակոխ անողը²: Այս կապակցությամբ էլ Լ. Սարգսյանը պնդում է, որ ժողովրդական կառույցի չվերածվելու դեպքում ինչպես եկեղեցին, այնպես էլ հոգևոր դասը կբռնեն քայքայման ուղին. «Ամեն մի ընտրում, որը փոքրամասնության շահերին է ծառայում և արդարության և գիտության փոխարեն կամայականության ու նախապաշարմունքի վրա է հիմնված՝ արդեն ինքն իր մեջ կրում է քայքայման ու մահվան կնիքը»³:

Քահանայական խնդրին վերաբերող իր գրքովկում հեղինակը, հոգևորականությանը մեղադրելով ապաշնորհության, ընչաքաղցության և այլ արատների մեջ, այնուհանդերձ, հանդես գալով միակողմանիության դիրքերից, համարում է, թե ժողովրդին պետք չեն «գերմանական աստվածաբաններ» Արմաշ, Գանձասար, Երուսաղեմ, Ախթամար և այլ վանքեր, այլ պետք է աշխատող ուժ՝ անմշակ այգիները մշակելու և բնակավայրեր կառուցելու համար: Այս առումով համոզված պետք է պնդել, որ նման մտածողությամբ շարժվելու դեպքում հայ ժողովուրդը ոչ միայն չէր դիմանա պատմության քննությանը, այլև վաղուց դուրս պիտի մղված լիներ այդ պայքարից: Գիտության, կրթության բացակայության պայմաններում, որոնք այդ ժամանա-

կաշրջանում ապահովում էին վանքերը, նրանց կից կամ նրանց կողմից ֆինանսավորվող դպրոցները, չէր լինի ո՛չ հողագործություն և ո՛չ էլ այգեգործություն՝:

Գաղափարական զարգացման հաջորդ փուլերում, սակայն, Լ. Սարգսյանը գտնում էր, որ «վեղարը» դեռևս իրեն չի սպառել և այն ևս գործոն է ազգի բարեկեցության և առաջընթացի գործում: Այդ առաջընթացին նպաստող բաղադրիչներից մեկը նա համարում էր կղերականի հրաժարումը դասակարգային շահերից և «աստվածաբանությունից»²: Այդ դիրքերից էլ անդրադառնալով իր հաջորդ մտահոգությանը՝ «ազատական բարենորոգիչը» պնդում է, որ մտավորականության և քաղաքական ուժերի ներկայացուցիչները չպետք է անտարբերություն ցուցաբերեն Էջմիածնի հոգևոր բոլոր պաշտոնյաների ընտրության նկատմամբ, այլ պետք է աջալուրջ հետևեն և ազդեն այդ ընտրությունների վրա, քանի որ «այդ պաշտոնեաներից կարող է ազգի համար և չարիք և բարիք առաջանալ»³:

Վե՛տաջրջրական է հատկապես քրիստոնեական և իսլամական միջավայրերում հոգևորականների տեղի և դերի վերաբերյալ Լ. Սարգսյանի դիտարկումը, համաձայն որի Թուրքիայի և Պարսկաստանի իսլամական միջավայրերում հայ հոգևորականները, հոգևոր գործառույթներից զատ, վերցրել են նաև աշ-

¹ Լ. Սարգսեան, Հիմ ցաւ, էջ 2:

² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 2-3:

³ Նույն տեղում, էջ 4:

¹ 20-րդ դարասկզբի արևմտահայության կյանքը նկարագրող հեղինակը, հակասելով իր իսկ մտտեցմանը, պնդում է, որ, եթե գոյություն չունենար Արմաշի դպրեվանքը, թե՛ եկեղեցականությունը և թե՛ հասարակությունը պիտի հասներ մտավոր և բարոյական սմանկության վերջին աստիճանների: Տե՛ս Մ. Սերոբեան, Բարեկարգութիւն Հայ Ազգային եկեղեցիի, էջ 85-86: Արմաշի դպրեվանքի ազգամայաստ գործունեության մասին տե՛ս նաև Արմաշու դպրեվանքին 25-ամյա հոբելեանին առթիվ 1889-1914, Կ. Պոլիս, 1914:

² Տե՛ս «Մշակ», մայիս 1898 թ.: Տե՛ս նաև Լ. Սարգսեան, Հիմ ցաւ, էջ 25:

³ Լ. Սարգսեան, Հիմ ցաւ, էջ 24:

խարհիկ իշխանության տարրեր: Համաձայնելով այս տեսակետին, այնուամենայնիվ, պետք է նշել, որ այս դիտարկման մեջ հեղինակը դիտավորյալ բացթողում է կատարում՝ չանդրադառնալով Ռուսաստանում հայ հոգևորականության ունեցած դերին: Այս առումով հարկ է նշել, որ ռուսահայերի կյանքում Ս. Էջմիածինը որպես ազգային կառույց պակաս դեր և հեղինակություն չի ունեցել, ինչպես Կ. Պոլիսն արևմտահայերի կյանքում: Չնայած եկեղեցու նկատմամբ ցուցաբերվող անսքող թշնամանքին, Լ. Սարգսյանն ընդունում է մեկ անխախտ սկզբունք. եթե եկեղեցին պահպանում է իր գոյությունը և եթե ժողովուրդը պահանջ ունի եկեղեցու, ուրեմն այն անհրաժեշտ է ժողովրդին և պետք է մտածել ոչ թե այն փոխելու, այլ բարեփոխելու մասին:

Հոգևոր դասի կանոնական բարենորոգությունը ժամանակի պահանջն էր, մասնավորապես, հասարակության ու հոգևորականության առաջադեմ գործիչների պահանջը: Ազդվելով դարասկզբի եվրոպական և ռուսական մշակույթից՝ հայ մտավորականությունը պահանջում էր անհապաղ քայլեր ձեռնարկել Հայ եկեղեցին կղերից մաքրելու, սնտոխպաշտական դրսևորումները Հայ եկեղեցուց հանելու և բարեկարգ կառույց ձևավորելու համար: Ցավոք, «Մշակ» և «Սեդու» պարբերականներում հրապարակված հոդվածների մեծ մասը նպատակ էին հետապնդում ոչ թե հզոր հոգևոր-նվիրապետական կառույց ձևավորել, այլ «բարենորոգության» միջոցով նվիրապետական կառույցը զրկել ազգային-հասարակական կյանքում ունեցած դերից ու նշանակությունից: Դրանով իսկ աշխարհիկ բարենորոգիչների մեծ մասն ինքնին աղավաղում էր «բարենորոգություն» հասկացությունը: Այլ էր խնդիրը հոգևորական բարենորոգիչների պարագայում, որոնք նպատակն ավելորդություններից զերծ հզոր Հայ առաքելական եկեղեցի ունենալն էր:

Հոգևորականների խնդրի բարենորոգության հարցերով զբաղվող բոլոր բարենորոգիչները փորձում էին տալ այն կրոնա-հասարակական, հոգևոր-բարոյական գնահատականները և 186

պատճառները, որոնք կարող էին հոգևորականության անկման պատճառ հանդիսանալ: Սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրությունն անվերապահ կերպով ցույց է տալիս, որ գրեթե բոլոր բարենորոգիչներն անկման հիմնական պատճառ էին համարում թե՛ հասարակության և թե՛ հոգևորականության կրթական ցեղի խնդիրը: Այս առումով, ամենևին էլ սխալ չենք լինի, եթե պնդենք, որ այս երկու խնդիրները սերտորեն շաղկապված են, քանի որ թե՛ գյուղերում, և թե՛ քաղաքներում երիտասարդ սերնդի ազգային կրթության գործի մեծ մասը դրված էր հենց հոգևորականության վրա:

«Արարատ» հանդեսում տպագրված հոդվածում Կարապետ վրդ. Տեր-Սկրտչյանը զարգացնում էր այն տեսակետը, թե ճշմարիտ ուղուց շեղվածն ինքնին այնքան վտանգավոր չէ, որքան ժողովրդի շրջանում նրա քարոզները. «Կոյրք են կուրաց առաջնորդը, - գրում է նա, - կոյր կուրի յորժամ առաջնորդէ՝ սխալէ, եւ երկոքին ի խորխորատ անկանին»¹: Դիտարկելով խնդիրն այս հարթության մեջ՝ հեղինակի կողմից ժողովրդի մեջ բարոյական անկման պատճառ է համարվում նախ և առաջ հավատի բացակայությունը, որն առավել հաճախ պայմանավորված էր կղերականի անծով և կղերականի կերպարով: Հավատքի վերակենդանացման և ամրապնդման գործում մեծ դեր է վերապահվում հոգևորականի անձին, նրա պատրաստվածությանը, հոգևոր և մտավոր նկարագրին: Հոգևոր նկարագրի առումով հայ հոգևորականի առջև եղած հիմնական խնդիրներից էր կղերականի ոգին, սակայն, բարեբախտաբար, «նա (Հայ եկեղեցին՝ Հ.Հ.) հաւատարիմ իրենց կոչումն ըմբռնող պաշտօնեաներ միշտ ունեցել է, եւ կղերական ոգին նրա մէջ երբեք իշխող չի եղել»²: Հոգևոր

¹ Կարապետ վարդապետ, Հակակրօնական եւ դաւաճափոխական շարժումը մեր մէջ, «Արարատ», մայիս 1899, էջ 189:

² Նույնի, Ի՞նչպէս պէտք է վերակենդանացնել հաւատը մեր ժողովրդի մէջ, «Արարատ», հուլիս 1899, էջ 286:

կրթության պակասը պետք է լրացնեն հոգևոր կրթօջախները, որոնք ևս անհաջողության մատնվեցին իրենց գործառույթների իրականացման մեջ: Անհաջողության պատճառ են համարվում ոչ թե ծուկությունը, ապիկարությունը, հակաբարենորոգչական հակումները, այլ՝ համապատասխան ունակություններ և որակներ ունեցող մարդկանց ընտրության իրական մեխանիզմների բացակայությունը: Այս տեսանկյունից ճշմարիտ հոգևորակապին վերածնելու համար հողվածագիրը մատնանշում էր երեք հիմնական բաղադրիչներ՝ Զրիստոսի հոգին, բարոյական կրթություն և բեղուն, բազմաբովանդակ ուսում:

Օբյեկտիվ լինելու համար պետք է նշել, որ դարասկզբի հայ հասարակության բարոյական վիճակը լիովին համահունչ էր հոգևորականության բարոյական կացությանը: «Ինչպես անհատի, այնպես եւ իրաքանչիւր հասարակութեան բարոյական վիճակը ամենամեծ կախումն ունի նորա բարոյական աշխարհայեցողութիւնից»¹, - գրում է Կարապետ վրդ. Տեր-Սկրտցյանը: Նրա կարծիքով օրավուր աճող հակաբարոյական մթնոլորտի առաջացման պատճառն ընդհանուր գաղափարի բացակայությունն է: Սկզբունքների առաջնայնությունը փոխարինվել է շահերի գերակայությամբ, պնդում է աստվածաբանը, ինչը հասարակության բարոյական նկարագիրը խաթարող ամենամեծ գործոններից էր: «Փողի» գաղափարախոսությունը հասարակական շրջանակներից սկսում է դուրս մղել «հավատքի» գաղափարախոսությանը, որի տարածմանն իր նպաստն է բերում յուրաքանչյուր անհատ՝ գիտակից կամ անգիտակից ձևով: «Նյութապաշտական ոգուն» մշտապես պետք է հակադրվի «բարոյական ոգին», որի կրողն էլ քրիստոնեությունն է²:

Հասարակության բարոյական նկարագիրը խաթարող գործոններից մեկն էլ «ընտրողների խավար մտածողությունն» էր: Այդ կապակցությամբ Կարապետ վարդապետը գրում է. «Այդպիսի մարդիկ սիրում են, որ քահանան ստոր լինի իրենցից, որ կարողանան նրա գլխին պոպոք ջարդել, սիրում են այնպիսի քահանայի, որը իրենց կեղծատրաբար շողոքորթում է»¹:

Այուս կողմից, իհարկե, Կարապետ վարդապետը մատնանշում է նաև քահանաների խավար մտածողության և տգիտության առկայությունը: Նա գտնում է, որ միայն ուսումը չի կարող բավարար պայման լինել, քանի որ երբեմն պատահում են այնպիսի դեպքեր, որ ուսումն առած քահանան չի կարողանում պատշաճորեն կատարել իր գործառույթները, քանի որ նրա մեջ բացակայում է ինչպես կարեկցելու ընդունակությունը, այնպես էլ՝ մարդկանց լսելու ունակությունը: Հոգևորականը պետք է գիտակցի իր պարտավորությունը, ինչը բազմակի անգամ կարևոր է մի քանի գիրք ավել կարդալուց: Բոլոր մարդիկ պետք է համոզված լինեն, որ «աւետարանը հասկացող, նորա ճշմարտութիւններին հաւատացող եւ իւր կոչման վերաբերեալ բոլոր պարտականութիւնները կատարելու պատրաստ անձը միայն կարող է հոգեւորական լինել: Միջին ճանապարհ չկայ»²: Այս առումով կարծում ենք, որ հեղինակն իրավացի է, երբ պնդում է, թե բացարձակ կերպով չի կարելի կրթությունը կապել մարդու մարդկային հատկանիշների հետ, թեև առավել հաճախ կրթված հոգևորականներն են, որ աչքի են ընկնում նման ունակություններով:

Այդ տեսանկյունից քահանաների խնդրի մասին խոսելիս պետք է հաշվի առնել չափազանց կարևոր այն հանգամանքը, թե ո՞վքեր են քահանաները և ի՞նչ ազդեցություն ունեն եկեղե-

¹ Նույնի, Մեր ժողովրդի բարոյական վիճակը, «Արարատ», օգոստոս 1899, էջ 338:

² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 338-340:

¹ Կարապետ վարդապետ, Կրթուած քահանաները եւ ժողովուրդը, «Արարատ», փետրուար 1899, էջ 64:

² Նույն տեղում, էջ 67:

ցու բարգավաճման կամ վարկաբեկման գործում: Այստեղ հարկ է մեկ անգամ ևս նշել, որ եկեղեցու հեղինակության և բարգավաճման գործում առավել մեծ խնդիր, քան «հին ցավը» դժվար է պատկերացնել: «Մեր եկեղեցու պայծառութեան, նորա բարոյական հեղինակութիւնը վերականգնելու անհրաժեշտ պայմաններից մեկն է քահանայութեան բարեկարգութեան խնդիրը»¹, - խնդրի լուծումը դրանում էր տեսնում Գարեգին Հովսեփյանը: Հիսուս Քրիստոսով սկզբնավորություն ստացած նվիրապետական դասը, առաջին հերթին, կոչված էր դաստիարակություն տալ իր հոտին, զերծ պահել նրան աշխարհիկ գայթակղություններից և մեղքերից, սակայն, ցավալին այն էր, որ 20-րդ դարասկզբին քահանայական դասը, իր հիմնական առաքելությունն անտեսելով, երբեմն կատարում էր նաև տրամագծորեն հակառակ դեր, այն է՝ աշխարհիկ գործառույթներ: Առաջին հերթին, այս երևույթը բացատրվում էր նրանով, որ ժողովրդի շրջանում քահանայի պաշտոնը հաճախ դիտվում էր իբրև ապրուստի միջոց, նոր աշխատատեղ, սակայն ոչ երբեք՝ հոգևոր պաշտոն, որը կոչված էր պատասխանելու բնակչության հոգևոր պետքերին ու կարիքներին: Հավանաբար այստեղ իրենց դերն են ունեցել նաև օբյեկտիվ պայմանները, քանի որ գյուղատնտեսական, բժշկական և այլ գիտելիքների կրողն էր համարվում քահանան և որին հաճախ դիմում էին գյուղացիները: Մեր կարծիքով, ամեն հարցում քահանային դիմելը իր մեջ հնուց եկող սնտիապաշտական տարրեր էր պարունակում, որոնք սովորույթի ուժով շարունակում էին նաև քննարկվող շրջանում:

Երկրորդ հերթին, քահանայական դասի ոչ բավարար վիճակն առաջ էր գալիս քահանաներին վերաբերող կանոններ չլինելու և դրանից բխող ոչ պատշաճ ընտրությունների պատ-

ճառով: Չնայած այդ ամենին, պետք է օբյեկտիվորեն նշել, որ քահանաների հետ կապված բարոյությունները պայմանավորված էին ոչ թե իրավական-եկեղեցական համապատասխան նորմերի բացակայության փաստով, այլ քահանաների կրթական, բարոյահոգեբանական համապատասխան պատրաստվածությունն չունենալու փաստով: Նվիրապետական այս դասի կարևորությունն ամենից առաջ նրանում էր, որ այն անմիջականորեն կապ էր հաստատում ժողովրդի հետ և, որպես այդպիսին, միջնորդ օղակ էր հանդիսանում ժողովրդի և բարձրագույն նվիրապետության միջև: «Բարձրագույն նվիրապետութիւնն առանց քահանայական դասակարգի նման է մի զօրապետութեան առանց զինուորների»¹, - քահանաների դերի մասին այսպես է գրում Գարեգին վրդ. Հովսեփյանը: Իսկ ո՞րն է Հայ եկեղեցու «զինվորների» զենքը. միանշանակ՝ ուսումը և հավատքը: Մեր կարծիքով, դարասկզբին Հայ եկեղեցու ամենամեծ բացը կայանում էր նրանում, որ ծխական քահանաների մեծ մասը զուրկ էր վերը նշված երկու հատկանիշներից էլ: Չնայած նշված սուբյեկտիվ պատճառներին, այնուամենայնիվ, կարծում ենք, որ օբյեկտիվ պատճառներն առավել գերակա են: Այդ պատճառներից մեկը ժողովրդի սոցիալական գերլարված վիճակն էր, որի պայմաններում քահանաները ևս ստիպված էին հոգալ իրենց սոցիալական վիճակի մասին: Օբյեկտիվ պայմաններից հաջորդը ճեմարանի կարողությունն էր ոչ բավարար քանակի կրթյալ հոգևորականների պատրաստման հարցում, իսկ ճեմարանի շրջանավարտներից շատերն էլ չէին համաձայնում գյուղերում և շրջաններում անցնել քահանայական ծառայության:

Դարասկզբի մամուլը և սկզբնաղբյուրները միանշանակ վկայում են, որ հայկական ծխերում բարձիթողի վիճակի առաջացման պատճառներից էր նորմալ ընտրական կանոնակարգի

¹ Գարեգին վրդ. Յովսեփեան, Քահանաների ընտրութեան եղանակը, «Արարատ», մարտ 1900, էջ 101:

¹ Նույն տեղում:

բացակայությունը: Զահանայի ընտրությունը կախված էր ծխական համայնքի ընտրությունից, որի տրամադրվածությունը միշտ չէ, որ հստակ էր արտահայտվում և այն իր հետ ծնում էր մի շարք արատավոր երևույթներ: Առաջին թերությունը նրանում էր, որ ծխական քահանայի ընտրությունը կատարվում էր ստորագրություններ հավաքելու միջոցով և քահանա էր համարվում 100-ից ավելի ստորագրություն հավաքած յուրաքանչյուր մարդ: Այդ պատճառով ծխականների մեծ մասը շատ անգամ անտեղյակ էր լինում ընտրված քահանայի մասին, ինչն էլ վեճերի և կոիվների տեղիք էր տալիս: Ավելին, համապատասխան ստորագրություններ ստացած թեկնածուներից չէր պահանջվում ո՛չ կրթական ցենզ և ո՛չ էլ այլ չափորոշիչներ: Այս առումով, սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ միայն քահանային մեղադրելը ճիշտ չէր, քանի որ փողոցում, տանը ստորագրություններ «բաշխողները» ծխի անդամներն էին, ժողովրդի ներկայացուցիչները: Այդ պատճառով մեղքի իրենց բաժինն ունեին նաև հավատացյալ զանգվածները, որոնք, պատասխանատվությունից խույս տալու համար, իրենց ստորագրությունն էին դնում «համախոսական» կոչվող փաստաթղթի տակ: Կարծում ենք, որ երևույթն ինքնին արատավոր էր, իսկ այս հարցում առավել քան երբևէ զգացվում էր հոգևոր բարձրագույն իշխանության անգործությունը կամ ոչ բավարար վերահսկողությունը: Համոզված ենք, որ այս վերահսկողությունը կարելի էր իրականացնել թեկնածուներին ներկայացվելիք չափանիշների և, առաջին հերթին, կրթական ցենզի հարցում:

Զահանայական դասի նորովի արժևորումն առավել կարևորվում է դարասկզբին հայ հասարակական կյանքում գործառնող սնտիապաշտական երևույթների ֆոնի վրա: Ժողովրդի համար քահանան ոչ թե հոգևոր գործիչ էր, այլ՝ ավանդույթների կրող և պահապան: Գյուղացու միտքը սարերի, թռչունների, ծառերի, քարերի, ջրերի մեջ գտնվող ուժերի գերին էր, և եթե քահանային դիմում էին, ապա միայն այդ օրենքներն ի կա-

տար ածելու համար¹: «Մոմ թափել, գարի գցել» և նմանատիպ այլ երևույթները ոչ միայն խոր արմատ էին գցել գյուղացու կյանքում, այլև՝ դարձել քրիստոնությանը հակակշռող յուրօրինակ մի ուժ: Ծխական դպրոցները չէին կարողանում ապահովել անհրաժեշտ կրթական մակարդակ՝ դպրոցների հալածման, նյութական անբավարար վիճակի, անպատրաստ ուսուցչության և այլ պատճառներով: Գյուղացու և բանվորի օտարվածությունը եկեղեցուց առավել մեծ չափով ուժգնացավ հատկապես դարասկզբին տեղ գտած ուրբանիզացիայի պատճառով: Այդ առումով պետք է պնդել, որ նշված իրավիճակը եկեղեցուն կարող էր սպառնալ գոյության հիմնահարցով: «Գիւղացին ու բանտորը ներքին անհրաժեշտութեան ու գիտակցական պահանջի հետեւանքով չեն եկեղեցու հետ կապւած, այլ միայն աւանդական սովորութեան, իսկ այդ էլ վերջ ի վերջոյ կդադարի ոյժ ունենալուց, որովհետեւ երբ իրական պահանջը աւանդութեան ոյժով միայն պահւելու վիճակին է հասնում, ժամանակի ընթացքում տեղի է տալիս ու դադարում է գոյութիւն ունենալուց»², - իրավիճակն այսպես էր նկարագրում Գյուտ եպիսկոպոսը:

Վերոնշյալ պայմաններից զատ գյուղերում և քաղաքային կենտրոններում տեղ էր գտել առավել արատավոր մի երևույթ, որին կարելի է անվանել «կուսակցական ախտ»: Հաշվի առնելով այն փաստը, որ եկեղեցական առաջնորդը հաճախ նաև ազգային առաջնորդ էր համարվում, այդ իսկ պատճառով էլ քահանաների ընտրությունը վերաճվում էր իսկական կուսակցական ընտրապայքարի: «Կուսակցական ոգին մի քաղցկեղ է, որ ճարակում է մեր գիւղական ժողովրդի լաւագոյն զգացմունքները,

¹ Տե՛ս Գիւտ եպիսկոպոս, Հայ եկեղեցու բարենորոգութեան խնդիրը եւ ազգային եկեղեցական ժողովը, էջ 127:

² Նույն տեղում, էջ 132:

խոջընդոտ դառնում ամեն մի բարի ծեռնարկութեան»¹, - ցավով գրում է Գարեգին վրդ. Հովսեփյանը: Քահանաների ընտրությունը վերածելով սեփական կուսակցությունն ընդլայնելու հնարավորության՝ ազգային կուսակցությունները իսկական կենաց և մահու պայքար էին մղում միմյանց միջև՝ քահանայի տեղի համար ստորագրություններ հավաքելու գործում: Քահանայի պաշտոնը վեր էր ածվում ոչ թե հոգևոր գործառույթներ իրականացնողի, այլ քաղաքական և ավելի շուտ՝ կուսակցական, որը, մեր կարծիքով, հղի էր շատ ավելի ծանր հետևանքներով:

Համանուն դիրքերից էր դիտարկում քահանաների խնդիրը նաև «Մուրճի» խմբագիր Լ. Սարգսյանը, որը խնդրո առարկա հարցի առաջացման և չլուծման մեջ առանց որևէ լուրջ հիմնավորման մեղադրում էր Կարապետ Տեր-Սկրտչյանին և Գարեգին Հովսեփյանին: Իրականում, եվրոպական կրթական համալսարաններում ուսանած հոգևորականներն իրենց ուսերին էին վերցրել ողջ բեռի ծանրությունը, քանի որ զբաղվում էին ոչ միայն ուսումնագիտական գործունեությամբ, այլև՝ զևում հեռավոր գյուղերը քահանայական ծանր աշխատանք կատարելով:

Հիրավի, 20-րդ դարասկզբին հայ հասարակական կյանքում ժողովրդի շրջանում կատարվող առավել բարդ գործ, քան քահանայական ծառայությունը դժվար էր պատկերացնել: Սաղաքիա արք. Օրմանյանն, իր դասախոսություններից մեկում անդրադառնալով քահանաների շրջանում ի հայտ եկած բացասական դրսևորումներին, նշում էր, որ քահանային թույլատրելի է այն ամենը, ինչ՝ աշխարհիկ անծին: Սակայն, անհրաժեշտ էր հաշվի առնել այն փաստը, որ քահանան պետք է հարգանք ունենար ժողովրդի մեջ, ինչն էլ իր հերթին ենթադրում էր անխուսափելի զրկում. «Ասիկա տարրական պահանջ մըն է. եթե զըր-

կում չըլլայ, հաւասարի աստիճանին պիտի իջնէ քահանան: Զրկումը պահանջ մըն է անոր սքեմին, կարգին, պաշտօնին նուիրապետականութեան և առաւելութեան»¹, - պնդում է Սաղաքիա արք. Օրմանյանը: Աստվածաբանի կարծիքով բոլոր տեսակի զրկումներն առաջ են գալիս օրենքների պահպանումից, իսկ քահանաներն, առավել քան որևէ մեկը, պետք է պահպանեն զրկած և չգրված օրենքները: Վերլուծելով քահանայի գործառույթները՝ նա մատնանշում է երեք հիմնական կետ՝ խոստովանահայր, ծիսակատար և խորհրդակատար: Այստեղ կարելի է հստակորեն տեսնել, որ Սաղաքիա արք. Օրմանյանը ևս բաց է թողնում քահանայի հիմնական՝ ուսուցչի, դաստիարակողի և կրթողի գործառույթը:

Այսպիսով, դժվար չէ հետևեցնել, որ 20-րդ դարասկզբին կանոնական հարցերի վերաբերյալ նոր թափ ստացած բարենորոգչական շարժման անկյունաքարը ցածրաստիճան նվիրապետական դասին առաջադրված պահանջներն էին: Իբրև ժողովրդին մոտ կանգնած մարդ՝ քահանան իր անծով պետք է ներկայացներ եկեղեցին, հարգանք սերմաներ նրա նկատմամբ, իր վարքագծով և գիտական ու կրթական պատրաստվածությամբ առավել ամրապնդեր հավատքը, ինչը չէին կարող անել թերուս և անկիրթ քահանաները: Այս առումով կարծում ենք, որ քահանայական դասի բարենորոգումների հիմնական պահանջները պետք է հանդիսանային՝ ժողովրդի կողմից արդար ընտրությամբ արժանի թեկնածուի ընտրությունը և հաստատումը բարձրագույն նվիրապետի կողմից: Այդ ճանապարհով ընտրված քահանան, իր հերթին, պետք է արմատավորեր հավատքն Աստծու և իր գործի հոգևոր ներշնչվածության նկատմամբ, ինչպես նաև դրսևորեր բարոյական բարձր հատկանիշներ և կրթական բավարար պատրաստվածություն:

¹ Գարեգին վրդ. Յովսեփեան, Քահանաների ընտրութեան եղանակը. «Արարատ», մարտ 1900, էջ 102:

² Տե՛ս Կարապետ վարդապետ, Գին ցաւ, «Արարատ», հուլիս 1900, էջ 339:

¹ Նախատարերը Գայ եկեղեցագիտութեան, էջ 139:

ՎԵՐՏԱՎԱՆ

20-րդ դարասկիզբն ինչպես հոգևոր, կանոնական, կազմակերպչական, այնպես էլ հասարակական-քաղաքական տեսանկյուններից Հայ առաքելական եկեղեցու պատմության կենսական նշանակության ժամանակահատվածներից է, որի համակարգային քննարկումը, վերլուծությունն ու լուսաբանումը հայ կրոնագիտական ու եկեղեցաբանական մտքի կարևորագույն հիմնահարցերից է և կոչված է նպաստելու հայագիտության համեմատաբար թույլ ուսումնասիրված բնագավառներից մեկի գիտական ամբողջացման գործընթացին:

Նեղիկակր հիմնավորվում է, որ պատմական հանգամանքերի բերումով ձևավորված դարավոր ավանդույթներին հավատարիմ 20-րդ դարասկզբին ևս Հայ առաքելական եկեղեցին իր ուսերին էր կրում նաև հայ հասարակական կյանքի կարգավորման գործառույթներ, որոնց իրագործումն անխուսափելիորեն ենթադրում էր եկեղեցու կողմից սոցիալական, կրթական և այլ ոլորտների կարգավորում ու ղեկավարում: Այդ մեկնակետից միանգամայն օրինաչափ է համարվում և այն, որ քննարկվող ժամանակահատվածում ցարական կառավարության կողմից Հայ առաքելական եկեղեցու դեմ ուղղված ցանկացած քայլ ընկալվում էր իբրև հայ ժողովրդի դեմ կատարվող ոտնձգություն: Դա էր պատճառը, որ յուրաքանչյուր անգամ, երբ ցարական կառավարությունը փորձում էր ընթացք տալ իր տերության ծայրամասերից մեկում ապրող ժողովրդի վերջնական ուժացման խնդրին, ապա այդ ծրագրի իրականացման կարևորագույն քայլերից մեկն էր համարվում Հայ եկեղեցու դեմի թուլացումը: Այդ քաղաքականության դրսևորումներից մեկն էլ Հայ եկեղեցու տնտեսական դիրքերը խարխլելու և եկեղեցին սեփականագրկելու ձգտումն էր, որի վառ օրինակը եկեղեցական գույքը բռնագրա-

վելու 1903 թ. հունիսի 12-ի ցարական հրամանագիրն էր: Արևելյան Հայաստանում 20-րդ դարասկզբին ծավալված այդ իրադարձությունները հայ ժողովրդի պատմության համատեքստում վերլուծական արժևորման են ենթարկվել հիմնականում պատմագիտական գրականության մեջ: Արխիվային նյութերի ու սկզբնաղբյուրների կրոնագիտական վերլուծության հիման վրա հայագիտության մեջ առաջին անգամ խնդրո առարկա հիմնահարցը արժևորման է ենթարկվել հոգևոր-կրոնական (դավանաբանական, պաշտամունքային-ծիսական, կանոնական և այլն) տեսանկյունից: Հիմնավորված կերպով ցույց է տրվել, որ ցարիզմի կողմից իրահանգավորված ուժացման գործընթացները հետապնդում էին փոխկապակցված երկու հիմնական նպատակ՝ եկեղեցու ֆինանսատնտեսական հենքի թուլացում, որն էլ, իր հերթին, պետք է նախապայման դառնար ռազմավարական նպատակի՝ Ռուս ուղղափառ եկեղեցու միջոցով արևելահայությանը հավատափոխելու համար:

Նետագոտական այդ դիրքերից անդրադառնալով Հայ եկեղեցու նկատմամբ 20-րդ դարասկզբի ցարական կառավարության քաղաքականության քննական արժևորմանն՝ աշխատանքում ցույց է տրվում, որ դրանով մեծ հարված հասցվեց ինչպես եկեղեցուն, այնպես էլ ազգային կրթական ու բարեգործական հաստատություններին: Ու թեև 1905 թ. օգոստոսի 1-ի ցարական հրամանով բռնագրավված եկեղեցական գույքը վերադարձվեց եկեղեցուն, փաստական նյութի ընդհանրացման հիման վրա ցույց է տրվում, որ դրանով փոփոխվեցին միայն ցարական իշխանության հակաեկեղեցական-հակահայկական գործունեության եղանակները, իսկ հեռահար նպատակներ իրագործելու ցարական իշխանության ռազմավարությունը, կերպարանափոխվելով, ավելի «ներքին» տեսք ստացավ:

Այդ ամենի հիման վրա էլ հիմնավորվում է, որ ցարական կառավարության որոշման դեմ պայքարի արդյունքում Հայ եկեղեցու և ժողովրդի կյանքում մեծ կարևորություն ձեռք բերեց

բարենորոգություններ իրագործելու հրամայականը, որի նախածեռնողի ու իրագործողի ծանր բեռը կրկին իր ուսերին վերցրեց հայոց կաթողիկոս Մկրտիչ Խրիմյանը:

Եվ եթե հակացարական պայքարում հայ հասարակության բոլոր խավերն ու շերտերը հանդես եկան միասնաբար, նույնը, ցավոք, չի կարելի ասել ներազգային կյանքի բարենորոգության գործընթացների մասին: Եվ ամենևին էլ պատահական չէ այդ իրավիճակի մասին ժամանակի մամուլում տրված հետևյալ գնահատականը. «Քասից կամայականութիւն, կղերական քմիաճոյքից՝ կարճամիտ թայֆայական դիկտատուրա. ահա մեր «ագգային գործերի» ներկայ վիճակը, որ կարելի է բարեփոխել միայն և միայն խելացի, պրոգրեսիւ, կոզտուրականութիւնը ապահովող ժողովրդավար սկզբունքներով»¹:

Փաստական կյուրթի վերլուծության հիման վրա ցույց է տրվում, որ ժողովրդի ու Հայ եկեղեցու կյանքում ցակայի ժողովրդավարական սկզբունքների արմատավորմանն էին միտված Մկրտիչ Խրիմյան կաթողիկոսի 1906 թ. մայիս-հունիս ամիսներին հրապարակած կոնդակները, որոնք կոչված էին կանոնակարգել հատկապես այդ նպատակի իրագործման համար ազգային-եկեղեցական ժողով հրավիրելու նախապատրաստական աշխատանքները: Սակայն իրադարձություններն այլ ընթացք ունեցան: Հասարակական կյանքի մասնատվածությունը և, հատկապես, ՀՅԴ ներկայացուցիչների կողմից վերահսկվող ընտրությունները ցույց տվեցին, որ հայ ժողովուրդը դեռևս լիովին պատրաստ չէր ժողովրդավարական քննարկումների արդյունքում իրականացնել դեկավարման գործառույթների արդար վերաբաշխում: Այդ գործում բացասական հսկայական դեր էր վերապահված նաև ռուսական կառավարության հակահայկական քաղաքականությանը, որը, նմանվելով հայ ժողովրդի գլ-

խավերում մշտապես կախված դամոկլյան սրի, վերահսկողություն էր իրականացնում:

Այդ ամենի փաստացի հետևանքն էր 1906 թ. էջմիածնի Կենտրոնական ժողովը, որը երկարատև քննարկումների ընթացքում այդպես էլ չկարողացավ հաղթահարել պատգամավորական մեծամասնության ու փոքրամասնության, չափավոր ու արմատական թևերի միջև շարունակ խորացող երկպառակությունը: Իսկ ցարական կառավարությունը ժողովում տեղ գտած առանձին ելույթներ պիտակավորելով իբրև «պետության դեմ ուղղված քայլեր», ուղղակի կասեցրեց նրա աշխատանքները: Այդ ամենի արդյունքում էլ հայ ժողովրդի հասարակական ու հոգևոր կյանքում բարեփոխություններ կատարելու Մկրտիչ Խրիմյանի նախածեռնությունն անհաջողության մատնվեց:

Ատենախոսական աշխատանքում փաստարկված կերպով ցույց է տրվում, որ հոգևոր ու հասարակական այդ բարդ պայմաններն էլ իրենց կնիքը դրեցին Հայ եկեղեցու ներքին կյանքում տեղ գտած իրադարձությունների վրա: Խոսքը վերաբերում է 20-րդ դարասկզբի Հայ առաքելական եկեղեցու բարենորոգչական նախածեռնություններին, որոնք նպատակ էին հետապնդում եկեղեցական ներքին կյանքի առանձին ոլորտներ հարմարեցնել հասարակական կյանքի առաջադրած մարտահրավերներին: Փաստական կյուրթի կրոնագիտական համակարգային վերլուծության հիման վրա քննական արժևորման է ենթարկվել բարենորոգչական նախածեռնությունների հոգևոր ու հասարակական-քաղաքական հիմքերը:

Բացահայտվում է, որ այդ շարժման աշխարհիկ հոսանքը եկեղեցու բարենորոգության հարցը փորձում էր կապել ռուսական կայսրության շրջանակներում ընթացող քաղաքական զարգացումների հետ՝ պնդելով, որ դրանք իրենց կնիքն են դնում նաև եկեղեցական կյանքի բոլոր ոլորտների վրա: Չմերժելով հանդերձ այդ հոսանքի մեթոդաբանական մոտեցումների դրական տարրերը՝ ցույց է տրվում նաև վերջինիս արատավոր կող-

¹ «Մուրճ», հունիս 1906 թ. (№ 6):

մերը, քանի որ այն գործնականում երկրորդական պլան էր մղում ներեկեղեցական կյանքի հրամայականները, այդ թվում՝ հայ հոգևոր դասի կանոնական իրավունքները: Այդ իսկ պատճառով էլ հետազոտական աշխատանքում առանձնահատուկ տեղ է տրվել ականավոր աստվածաբան Մաղաքիա արք. Օրմանյանի տեսակետների և դրանց ակտիվ պաշտպաններ Կարապետ վրդ. Տեր-Սկրտչյանի, Գարեգին վրդ. Հովսեփյանի, Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի և այլոց ջանքերով ծավալված բարենորոգչական շարժման քննական վերլուծությանը:

Մերժելով հոգևոր ու գիտական գրականության մեջ առավել տարածված տեսակետներն այն մասին, թե իբր 20-րդ դարակզբին Հայ եկեղեցում ծայր առած բարենորոգչական շարժման արմատները սերտաճում են բողոքականության հետ, ցույց է տրվում, որ այդ շարժումը, չնչին բացառություններով, ամենևին էլ հակաեկեղեցական բնույթ չի ունեցել: Սկզբնաղբյուրների վերլուծության և շրջանաժող արժեքային մոտեցումների քննական վերանայման դիրքերից հիմնավորվում է, որ բարենորոգչական շարժումը նպատակ էր հետապնդում է՛լ ավելի ուժեղացնել եկեղեցական կառույցը, եկեղեցական պրակտիկան մաքրել դարերի ընթացքում նրանում ավելացած և քրիստոնեական ոգուն հակադիր տարրերից, ինչը, նրանց համոզմամբ, թույլ կտար եկեղեցին դարձնել ավելի ժողովրդական: Եկեղեցական բարենորոգիչները մատնանշում էին, որ Հայ եկեղեցու համար սովորույթի ուժ ստացած այդ երևույթները խոր արմատ էին ձգել հատկապես հավատացյալ զանգվածների շրջանում:

Այդ համատեքստում քննական վերլուծության են ենթարկվում ընդդիմադիր հոգևորականների տեսակետները, որոնք պնդում էին, թե բարենորոգիչների կողմից եկեղեցուն առաջադրվող պահանջները խորթ ու անընդունելի են կրթական ցածր մակարդակ ունեցող մարդկանց համար, որ եկեղեցական պրակտիկան խորհրդապաշտությամբ հարստացնելու դեպքում հավատացյալ զանգվածները կարող են օտարվել եկեղեցուց: 200

Նրանք համոզված կերպով պնդում էին նաև, որ հոգևոր-ծիսական պրակտիկան առաջարկված ձևով կազմակերպելու արդյունքում եկեղեցին կդառնա «... չոր, ցամաք, սառը մի հիմնարկութիւն»¹:

Այդ ամենն էլ հաշվի առնելով աստվածաբանական փայլուն կրթություն ստացած բարենորոգիչներն առաջարկում էին եկեղեցուց ոչ թե դուրս շարտել արմատավորված ծեսերն ու արարողությունները, այլ «ընդհանրական միջոցառումներով»՝ դպրոցը և մշակութային այլ հաստատությունները նորացնելու ճանապարհով բարենորոգել դրանք: Վստահ լինելով, որ եկեղեցու ներքին կյանքում առաջարկվող փոփոխությունները կապված էին նաև հասարակական միջավայրի ու նրա զարգացման օրինաչափությունների հետ, բարենորոգիչներն առաջարկում էին «եկեղեցու զարգացումը» շողկապել «հասարակության զարգացման» հետ: Եվ քանի որ այդ նպատակին հասնելու համար բարենորոգիչները տարբեր ուղիներ էին առաջարկում, ըստ այդմ էլ նրանց առաջարկները երբեմն արմատապես տարբերվում էին իրարից: Եվ չնայած այդ տարամիտությանը, ցույց է տրվում նաև, որ դրանք բոլորն էլ նպատակ էին հետապնդում է՛լ ավելի բարձրացնել եկեղեցու հոգևոր ծառայության արդյունավետությունն ու ազդեցությունն՝ այն առավելագույնս մոտեցնել ժողովրդին, եկեղեցական պրակտիկան մաքրել հոգևոր կյանքին անհարիր տարրերից և այլն: Այդ նպատակով բարենորոգիչներն առաջարկում էին եկեղեցում արմատավորել աշխարհաբար լեզուն, կրճատել ծիսական արարողությունները, բարձրացնել հոգևորականների կրթական մակարդակը և այլն: Լրացնելով մասնագիտական գրականության մեջ տեղ գտած բացը՝ բարենորոգչության առաջադրված հայեցակարգերի հիման վրա

¹ Գիտ եպիսկոպոս, Հայ եկեղեցու բարենորոգութեան խնդիրը եւ ազգային եկեղեցական ժողովը, էջ 36:

իրականացվել է շարժման հոսանքների դասակարգում. պահպանողական, արմատական և ծայրահեղ-բարենորոգչական:

Սկզբնաղբյուրների և փաստական նյութի համադրական վերլուծության դիրքերից անդրադառնալով այդ հոսանքների բովանդակային առանձնահատկությունների արժևորմանն՝ բացահայտվում են դրանց հոգևոր (հատկապես՝ կանոնական, կարգապահական և ծիսական) հիմքերը և գործառնական սահմանները: Համեմատական վերլուծության հիման վրա բացահայտվում են նաև այդ շարժումներին բնորոշ ընդհանրություններն ու տարբերությունները: Այդ համատեքստում առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձվել բարենորոգչական այն հիմնադրույթներին, որոնք աչքի էին ընկնում ընդգծված ծայրահեղական մոտեցումներով: Այդ հեղինակներից քննական վերլուծության է ենթարկվել հատկապես Բենիկ վարդապետի գրական ժառանգությունը և ցույց տրվել, որ հանձին նրա հայացքների գործ ունենք հոգևոր կյանքի ոչ թե բարենորոգչական, այլ՝ արմատական վերափոխման հայեցակարգի հետ:

Ընդհանրացնելով այդ ամենը՝ հետազոտական աշխատանքում ցույց է տրվում նաև, որ 20-րդ դարասկզբի Հայ եկեղեցու բարենորոգմանը կպատակամղված հոսանքներն առավել կամ նվազ խորությամբ գիտակցում էին հասարակական կյանքում եկեղեցու և հոգևոր կյանքի կարևորությունը, այդ թվում նաև՝ ժողովրդին մոտ կանգնած հոգևորականի՝ քահանայի կրթության, ընտրության, ծառայության, կրկնամուսնության և կանոնական իրավասության այլ որակների հետ կապված հիմնահարցերը: Դրանք մեծապես մտահոգում էին նաև կաթողիկոս Սկրտիչ Խրիմյանին, որը 1907 թ. հունվարի 11-ին Հայ եկեղեցու Սինոդի քննարկմանը ներկայացրեց «Ծխական կանոնադրությունը»: Սակայն, 1900 թ. փորձնական գործադրության մեջ դրված համատեք կանոնադրության նմանությամբ այն ևս դատապարտվեց անհաջողության:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ներածություն 5

ԳԼՈՒԽ ԱՈՒՋԻՆ

ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԵՎ ՀՈԳԵՎՈՐ ԿՅԱՆՔԸ 20-ՐԴ ԴԱՐԱՍԿԶԲԻՆ

§1 Հայ առաքելական եկեղեցու ներքին կյանքը 20-րդ դարասկզբին.....	8
§2 1906 թ. մայիսի 10-ի և հունիսի 7-ի կաթողիկոսական կոնդակները.....	53
§3 Էջմիածնի 1906 թ. Կենտրոնական ժողովը.....	70

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ

ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԲԱՐԵՆՈՐՈԳՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱՀԱՐՑԸ 20-ՐԴ ԴԱՐԱՍԿԶԲԻՆ

§1 20-րդ դարասկզբի եկեղեցական-բարենորոգչական շարժման հոգևոր նախադրյալները.....	110
§2 20-րդ դարասկզբի եկեղեցական-բարենորոգչական շարժման հոսանքները.....	127
§3 Հայ առաքելական եկեղեցու կանոնական բարենորո- գության հիմնախնդիրները 20-րդ դարասկզբին.....	174
Վերջաբան	196

Հովհաննես Հովհաննիսյան
ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ
ԲԱՐԵՆՈՐՈԳՈՒԹՅԱՆ
ՇԻՄԱՀԱՐՅԸ 1901 - 1906 ԹԹ.
(կրոնագիտական վերլուծություն)

Կազմը *Աննա Օհանջանյանի*
Չամակարգչային
ծեփարկումը *Տիգրան Ապիկյանի*

Ստորագրված է տպագրության 20. 09. 08 թ:
Չափսը 60x84 $\frac{1}{16}$: Թուղթը օֆսեթ, տպագրությունը օֆսեթ:
Տպագր. 12,75 մամուլ: Տպաքանակ 500