ԷՋՄԻԱԾԻՆ



Բ.
2026



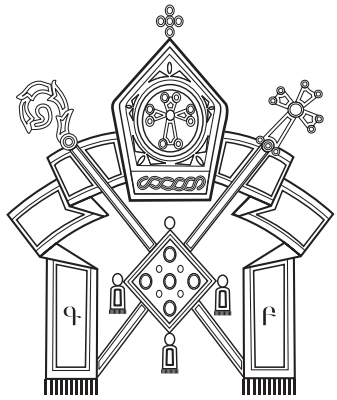
ՉԼ. ՏԱՐԻ

ԵՍԱՅԻ

ՊԱՇՏՕՆԱԿԱՆ ԱՐՎԱԴԻՐ
ԱՐԵՒԱՅՑ ՀԱՅՑԱՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՑ ՍՐԲՈՑ ԷՋՄԻԱԾՆԻ

ՓԷՊՐՈՆՎԱՐ

2026
Ա. ԷՋՄԻԱԾԻՆ



ՀՐԱՄԱՆԱՒ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»
կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրակազմ

Գլխաւոր խմբագիր՝ **Գէորգ Մադոյեան**

Գլխաւոր խմբագրի տեղակալ՝ **Արման Մալոյեան**

Լեզուաոճական խմբագիր՝ **Նարէ Սարգսեան**

Տեխնիկական խմբագիր՝ **Գոռ Գրիգորեան**

Խմբագրական խորհուրդ՝ **Տ. Մկրտիչ եպս. Պռօշեան,**
Տ. Յովնան եպս. Յակոբեան,
Տ. Զաքարիա ծ. վրդ. Բաղումեան,
Տ. Ռուբէն վրդ. Զարգարեան,
Տ. Յուսիկ աբղ. Սմբատեան,
Տ. Արարատ քհյ. Պօղոսեան,
Ազատ Բոզոեան,
Վահէ Թորոսեան,
Կարէն Մաթեւոսեան

“Etchmiadzin”
Journal of Religious and Armenological Studies

Editorial staff

Editor-in-Chief **Gevorg Madoyan**
Deputy Editor-in-Chief **Arman Maloyan**
Stylistic editor **Nare Sargsyan**
Technical editor **Gor Grigoryan**

Editorial Board **Bishop Mkrtich Proshyan,**
Bishop Hovnan Hakobyan,
Proto-Archimandrite Zakaria Baghumyan,
Archimandrite Ruben Zargaryan,
Rev. Fr. Husik Smbatyan,
Fr. Ararat Poghosyan,
Azat Bozoyan,
Vahe Torosyan,
Karen Matevosyan

«Эчмиадзин»
Религиоведческий и арменоведческий журнал

Редакционный состав

Главный редактор **Геворк Мадоян**
Заместитель главного редактора **Арман Малоян**
Стилистический редактор **Наре Саргсян**
Технический редактор **Гор Григорян**

Редакционный совет **Епископ Мкртич Прошян,**
Епископ Овнан Акопян,
Протоархимандрит Закария Багумян,
Архимандрит Рубен Заргарян,
Иеромонах Иусик Смбатян,
Иерей Арарат Погосян,
Азат Бозоян,
Ваге Торосян,
Карен Матевосян

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԽՈՍՔԸ ՍՐԲՈՑ ՂԵՒՈՆԴՅԱՆՑ ՏՈՆԻ ԱՌԻԹՈՎ ԳՈՒՄԱՐՎԱԾ ՔԱՀԱՆԱՅԻՑ ՀԱՎԱՔԻՆ

(Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 10 փետրվարի, 2026 թ.)

Գերաշնո՛րհ Սրբազաններ,

Հոգեշնո՛րհ, Արժանապատիվ Հայրեր,

Այսօր ոգեկոչում ենք հիշատակը Սրբոց Ղեւոնդյանց, որոնք դարձան առ Քրիստոս հավատի վկաներ եւ մշտապայծառ օրինակ հայրենասիրության, խիզախության ու անձնազոհության: «Ավելի մեծ սեր ոչ ոք չունի, քան այն, որ մեկն իր կյանքը տա իր բարեկամների համար»,— ասում է մեր Տերը՝ Հիսուս Քրիստոս (Հովհ. ԺԵ. 13):

Վարդանանց պատերազմը ոչ միայն ռազմական դիմադրություն էր, այլեւ հոգեւոր մարտ, որը, «վասն հաւատոյ եւ վասն հայրենեաց» նշանաբանով, դարձավ հզոր պայքար հանուն մեր ինքնության, մեր հավատի եւ հանուն անկախ ու ազատ կյանքի: Պատահական չէ, որ հերոսական այդ պայքարը մեծ ազդեցություն է թողել մեր ժողովրդի վրա: Դարեր շարունակ ազգիս զավակները Սրբոց Ղեւոնդյանց ու Վարդանանց խիզախության վառ օրինակով են ոգեշնչվել ու մաքառել եւ փորձություններին արիությամբ դիմակայել: Հիրավի, Սրբոց Ղեւոնդյանց եւ Վարդանանց նվիրական տոները Աստծուն, քրիստոնեական սրբություններին ու արժեքներին մեր ժողովրդի հավատարմության նշանավորումն են եւ մեր հոգեւոր ու ազգային ինքնության վկայությունը:

Սուրբ Ղեւոնդյանք ու Վարդանանք մեզ պատգամում են չերկնչել, քանզի նեղություններն ու դժվարությունները ժամանակավոր են, իսկ հավատքի ուժը՝ անպարտելի: Այս տոները ուսուցանում են ազգային շահերը սեփականից վեր դասել, հոգեւորը, բարոյականն ու առաքինին

նյութապաշտությունից գերադասել: Սուրբ Ղեւոնդյանք եւ Վարդանանք ցույց են տալիս, որ բռնացումը եկեղեցու եւ նախնյաց սրբազան ժառանգության վրա միշտ ընկրկելու եւ ձախողվելու է՝ արժանանալով հոգեւորականաց եւ ազգիս բարեպաշտ զավակների հզոր դիմադրությանը:

Ինչպես հինգերորդ դարի ճակատագրական ժամանակներում, այսօր էլ եկեղեցու եւ արժեհամակարգի պաշտպանությունը ազգապահպանության կենսական խնդիր է, քանզի առանց հավատքի, եկեղեցու եւ մեր նվիրական արժեքների հայ ժողովուրդը կվտանգի իր ինքնությունն ու հարատեւությունը: «Առեք հավատի վահանը, որով պիտի կարողանաք հանգցնել չարի բոլոր մխացող նետերը»,— բոլոր ժամանակների համար պատգամում է առաքյալը (Եփ. Ջ. 16—17):

Սիրելի հոգեւոր հայրեր, մենք այսօր վերստին անդրադառնում ենք, որ Սրբոց Ղեւոնդյանց տոնը պատմական հիշատակ լինելուց առավել, հայրենիքը, նվիրական ավանդույթներն ու սրբությունները պաշտպանելու կարեւոր պատգամ է մեզ եւ մեր ազգին: Գիտեք, որ մեր օրերում լրջագույն հիմնախնդիրների առջեւ է գտնվում մեր ժողովուրդը, տարատեսակ բռնաճնշումների է ենթարկվում եւ հարձակումներ դիմագրավում մեր Սուրբ Եկեղեցին: Վարչապետի ձեռնարկած հակաեկեղեցական արշավն արդեն բացահայտ է: Խոչընդոտվում է եկեղեցու առաքելությունը եւ լրջագույն վնաս հասցվում մեր ժողովրդի հոգեւոր-եկեղեցական կյանքին: Դատական ատյաններում, ՀՀ Սահմանադրության եւ օրենքների բացահայտ խախտումներով, հակաօրինական ու անարդար քայլերով իշխանությունը պետական լծակների չարաշահմամբ միջամտում է ներեկեղեցական կյանքին: Հոգեւորականներ՝ սարկավագներից մինչեւ եպիսկոպոս, ենթարկվում են հետապնդումների ու պարտադրանքների: Ազատազրկված են երեք արքեպիսկոպոս, մեկ եպիսկոպոս, մեկ քահանա, ազգային մեծանուն բարերար եւ նվիրյալ հայորդիներ: Արգելափակվել է Մայր Աթոռի երկու արքեպիսկոպոսների եւ չորս եպիսկոպոսների երկրից ելքի իրավունքը, որով փորձ է կատարվում ձախողելու եպիսկոպոսաց ժողովի գումարումը Ավստրիայում: Հակաեկեղեցական արշավին գնդերեցների չմիանալու պատճառով, օրերս միակողմանի որոշմամբ ապօրինի կերպով լուծարվել է նաեւ ՀՀ Զինված ուժերում հոգեւոր առաջնորդությունը: Ակնհայտ է, որ որդեգրված նման մերժելի քաղաքականությամբ ու դատապարտելի գործողություններով նպատակ է հետապնդվում վերահսկողություն սահմանելու եկեղեցու նկատմամբ,



այն ենթարկեցնելու իշխանությանը եւ դարձնելու կամայականությունների հպատակ: Մտահոգիչ այս իրավիճակը քննության է առնվելու նաեւ առաջիկա եպիսկոպոսաց ժողովում:

Եկեղեցին, սիրելիներ, բոլորիս հոգեւոր տունն է, որին ուղղված հարվածներին դիմակայելը, Եկեղեցու ինքնավարությունը պաշտպանելը մեր հավաքական պարտականությունն է, մեր պատասխանատվությունն է Աստծո, հայրենիքի ու գալիք սերունդների առջեւ: Որպես Աստծո ծառաներ եւ մեր ժողովրդի հոգեւոր սպասավորներ՝ սրբազան մեր պարտքն է ամուր պահել մեր Սուրբ Եկեղեցին՝ իբրեւ «կենդանի Աստծու Եկեղեցի, սյուն եւ հաստատություն ճշմարտության»՝ համաձայն առաքելական խոսքի (Ա. Տիմ. Գ. 15): Միասնաբար դիմակայենք ազգային ու եկեղեցական անդաստանում երկպառակություն ու թշնամանք սերմանելու չարամիտ քայլերին՝ պաշտպանը լինելով արդարության ու ճշմարտության: Ղեւոնդյանց ու Վարդանանց ոգին ու ազգանվիրումը դարձնենք աշխարհասփյուռ հայության առաջնորդող ուժ՝ հավատքի ամրությամբ, եղբայրսիրությամբ եւ ազգային միասնությամբ ճանապարհ հարթելով դեպի հոգեւոր զարթոնք ու համերաշխ ոգով մեր ժողովրդի բարօր ապագայի կերտում:

Հայցենք, որ Բարձրյալ Աստված Սրբոց Ղեւոնդյանց եւ Վարդանանց բարեխոսությամբ խաղաղություն շնորհի համայն աշխարհին, ամրապնդի մեր վճռականությունը Իր սուրբ վկաների նվիրումով ու հայրենասիրությամբ ծառայելու եւ գործելու ի սեր եւ ի պաշտպանություն մեր պետության ու համազգային շահերի եւ ի պայծառություն Հայաստանյայց Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու:

Թող մեր Տեր եւ Փրկիչ Հիսուս Քրիստոսի շնորհները, սերը եւ ողորմությունը լինեն մեզ եւ ամենքի հետ այսօր եւ միշտ եւ հավիտյանս. ամեն:

Doi: 10.56 737/2953-7843-2026.02-8

ԽԱՉԻԿ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ
Աստվածաբանական գիտ. թեկնածու
Լուվեն-Լա-Նյով կաթոլիկ համալսարան

Ս. ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՑՈՒ ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉԱԿԱՆ ՄԵԿՆԱՐՎԵՍՏԸ ԵՒ ԱՐԴԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ[1]

ՆԱԽԱԲԱՆ

Սուրբ Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործությունը հայ միջնադարյան աստվածաբանական եւ հոգեւոր ժառանգության կարեւորագույն շերտերից է, որի ընկալումը երկար ժամանակ հիմնականում ձեւավորվել է գրականագիտական եւ բանասիրական մոտեցումների շրջանակներում: Մասնավորապես, «Մատեան ողբերգութեան»-ը հաճախ բնութագրվել է որպես բարձրարվեստ հոգեւոր պոեմ կամ անձնական աղոթքի բացառիկ արտահայտություն: Թեեւ նման գնահատականները հիմնավորված են ստեղծագործության լեզվաոճական եւ փորձառական առանձնահատկություններով, այնուամենայնիվ դրանք ամբողջությամբ չեն սպառում երկի բովանդակային եւ գաղափարական կառուցվածքը: «Մատեան ողբերգութեան»-ը նախեւառաջ աստվածաբանական երկ է, որի ներքին տրամաբանությունը, հասկացութային կառուցվածքը եւ աղոթական ընթացքը խորապես պայմանավորված են Սուրբ Գրքի հեղինակությամբ եւ նրա մեկնաբանական յուրացմամբ:

Սույն հոդվածի նպատակն է քննության առնել Նարեկացու աստվածաշնչական մեկնաբանությունը՝ ցույց տալով, թե ինչ սկզբունքներով է նա ընթերցում, յուրացնում եւ գործածում Սուրբ Գիրքն իր աստվածաբանական միտքը ձեւավորելիս: Հատուկ ուշադրություն է դարձվում այն

---

[1]* *Ստացվել է՝ 1.04.2026, գրախոսվել է՝ 17.04.2026:*

Էլ. հասցե՝ khachik.hovhannisyan@uclouvain.be:

հանգամանքին, որ Նարեկացու մեկնաբանական մոտեցման կենտրոնում գտնվում են մեղքի, ապաշխարության եւ փրկության փոխկապակցված նյութերը, որոնք ներկայացվում են ոչ միայն կանխադրույթի, այլեւ փորձառական-գոյութենական հարթության վրա: Այս առումով Սուրբ Գիրքը նրա համար հանդես է գալիս ոչ թե որպես պատմական կամ բնագրագիտական քննության առարկա, այլ որպես կենդանի եւ գործուն աստվածային խոսք, որի միջոցով բացահայտվում է մարդու վիճակը եւ հիմնավորվում փրկության հնարավորությունը:

*Սույն հետազոտության նպատակն է Նարեկացու մեկնարվեստը վերաիմաստավորել ժամանակակից աստվածաբանական քննարկումների համապատկերում: Այդ նպատակով Նարեկացու մոտեցումը համադրվում է Գերհարդ Էբելինգի (1912–2011) մեկնական հայեցակարգի հետ, հատկապես Սուրբ Գիրք–փորձառություն, Օրենք–Ավետարան եւ Խոսքի իրադարձություն (*Wortgeschehen*) հասկացությունների շրջանակում: Այս համադրությունը չի հետապնդում երկու տարբեր ավանդույթների մեխանիկական նույնացում, այլ նպատակ ունի բացահայտելու այն մեկնարվեստի ընդհանրություններն ու եղանակ-միջոցների տարբերությունները, որոնք կարող են նպաստել Նարեկացու աստվածաբանության արդիական ընթերցմանը:*

Ուստի սույն ուսումնասիրությունը տեղավորվում է ինչպես նարեկագիտական, այնպես եւ ժամանակակից մեկնարվեստի եւ համակարգային աստվածաբանության հատման կետում: Այն ձգտում է հիմնավորել, որ Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան»-ը պետք է ընթերցել որպես Սուրբ Գրքով ներձեւավորված աստվածաբանական խոսք, որի կենտրոնում գտնվում է մարդու մեղավոր գոյության հանգամանքը՝ Աստծու փրկարար ներկայության լույսի ներքո: Այդպիսով, Նարեկացու ստեղծագործությունը կարող է դիտվել ոչ միայն որպես հայ եկեղեցական ավանդության բացառիկ հուշարձան, այլեւ որպես ժամանակակից աստվածաբանական մեկնարվեստի համար կարեւոր զրուցակից:

1. ՆԱՐԵԿԱՑՈՒ «ՄԱՏԵԱՆ»-Ը ԵՒ ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉՅԱՆ ՄԵԿՆԱՐՎԵՍՏԸ

Նարեկացին, ինչպես նշվել է վերը, իր աստվածաբանական մտքերը հիմնականում կառուցում է Աստվածաշնչի վրա: Նրա աշխատանքում կա-

րելի է առանձնացնել երկու մոտեցում Սուրբ Գրքի նկատմամբ։ Նախ եւ առաջ՝ փրկչաբանական սկզբունքը մեկնաբանվում է Աստվածաշնչի հիման վրա։ Երկրորդ՝ Սուրբ Գրքի մեջբերումները օգտագործվում են մարդու մեղավոր վիճակի նկարագրության համար, եւ քանի որ այս ամենը Նարեկացին ներկայացնում է որպես անձնական փորձառություն Աստծու հետ հաղորդակցության ճանապարհին, ապա այդ անձնական փորձառությունը մեկնաբանվում է Սուրբ Գրքի լույսի ներքո։ Աստվածաշունչը ոչ միայն հաստատում է մարդու ներքին փորձառությունը, այլեւ, որպես Աստծու խոսք, բացահայտում եւ մեկնաբանում է մարդու թշվառ եւ մեղավոր վիճակը։

1.1. Ս. Գրքի փրկչաբանական մեկնաբանությունը

Նարեկացին աստվածաշնչյան բնագրերը չի մեկնաբանում բացատրության ներկայիս եղանակներով, այլ օգտագործում է դրանք միայն իր աստվածաբանական գաղափարները հաստատելու համար։ Մեկնաբանության առաջին մոտեցման պարագայում՝ Սուրբ Գիրքը որպես փրկության աղբյուր դիտարկելիս, Նարեկացին հիմնականում կենտրոնանում է փրկության հանգամանքի վրա եւ աստվածաշնչյան համարները ծառայում են նրա մտքերի հաստատման նպատակին։ Այլ կերպ ասած, Նարեկացու ընտրած նյութն է ուղղակիորեն որոշում Սուրբ Գրքից արված մեջբերումները։ Այս համապատկերում առաջ են գալիս հետեւյալ հարցերը. ինչպես է Նարեկացին խոսում փրկության մասին եւ արդյոք Սուրբ Գրքային հղումները համապատասխանում են նրա ներկայացրած փրկության գաղափարին։

Փրկության գաղափարը Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» երկում կենտրոնական տեղ է զբաղեցնում։ Այստեղ փրկությունը չի ներկայացվում որպես մարդու ինքնաբավ ջանքի անմիջական արդյունք՝ իբրեւ արժանիք. նախ պետք է տեղի ունենա մեղավոր վիճակի խորքային գիտակցում եւ միայն այդ պայմանով փրկությունը կարող է դառնալ անձի կյանքի իրողությունը։ Հետեւաբար, կարելի է փաստել, որ Նարեկացու շարադրանքում ամեն ինչ դիտարկվում է անձի ներքին փորձառության տեսանկյունից, իսկ այդ փորձառությունը հիմնավորելու համար նա հենվում է Սուրբ Գրքի վրա։

Այս ամենը Նարեկացին իրականացնում է առանց պատմական զեղումների եւ գիտական փաստարկման: Սուրբ Գիրքը նրա համար ունի անմիջական ազդեցություն անձի վրա սկսած այն պահից, երբ մարդն անձնական փորձառության միջոցով գիտակցում է փրկության անհրաժեշտությունը: Այս շրջանակներում մեկնաբան-աստվածաբանն ազատորեն հարմարեցնում է աստվածային խոսքը իր ընտրած նյութին: Այժմ քննենք, թե ինչպես է Նարեկացին փրկության գաղափարը կապում Սուրբ Գրքի հետ:

ԾԴ. աղոթքում Նարեկացին հետեւյալն է ասում՝ հղում կատարելով սաղմոսերգուին. «Զի Դու միայն ես տուիչ կենաց բանականաց, Եւ խնամիչ՝ կարգաց հոլովման արարածոց»[2]:

Այս հատվածում Սաղմոս ԿԱ. 2-ի[3] խոսքը՝ «Բայց միայն Աստուծոյ հնազանդ լեր անձն իմ, զի ՚ի նմանէ՛ է ինձ փրկութիւն»: Նարեկացին օգտագործում է իր անձնական հոգեւոր վիճակի նկարագրության համապատկերում՝ հիմնվելով Աստծու խոսքի վրա՝ որպես իր փրկության աղբյուր: Այս կերպ Նարեկացին զարգացնում է փրկության մասին մի մտածողություն, որը ելնում է անձի ներքին փորձառությունից եւ հիմնվում ու հաստատվում է Սուրբ Գրքով: Սուրբ Գիրքը նրա համար հանդիսանում է միակ եւ անհերքելի հեղինակությունը, որով մարդը գտնում է իր փրկությունը:

Նախ, Նարեկացին ներկայացնում է իր թշվառ եւ անհույս վիճակը, ապա ճշգրիտ կերպով իր փրկության մասին խոսելու համար հղում է կատարում Սուրբ Գրքին: Այս գործընթացն անմիջականորեն կապվում է մարդու գոյության հետ, եւ մարդը պետք է հասկանա, որ իրեն անհրաժեշտ է փրկություն: Այս ընկալմանը հասնելու համար անձը պետք է քննի իր գիտակցությունը, իր անկարողությունն ու իր թշվառ վիճակը: Ահա այս կետում է կենտրոնանում անձնական փորձառության տեսությունը[4]. առաջ-

---

[2] *Տե՛ս Գրիգոր Նարեկացի, Մատեան ողբերգութեան, Մատենագիրք Հայոց, հ. ԺԲ., ժ. դար, Երեւան, էջ 260:*

[3] *Աստվածաշնչյան հղումները կատարելիս օգտագործել ենք Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի եւ Հայաստանի Աստվածաշնչային ընկերության 2017 թ. հրատարակած «Աստվածաշունչ մատյան. Հին եւ Նոր Կտակարաններ» տարբերակը:*

[4] *Անձնական փորձառության տեսության համաձայն՝ հավատքի ըմբռնումը երբեք զուտ առարկայական կամ արտաքին գործընթաց չէ: Այն ենթադրում է մարդու անձնական ներգրավվածություն, քանի որ հավատքը հասկանալ նշանակում է ոչ միայն ճանաչել որոշ վարդապետական ճշմարտություններ, այլ նաեւ անձամբ առնչվել դրանց, ապրել դրանք եւ ներգրավվել դրանց իմաստի մեջ:*

նային դիրք է մղվում անձի ներքին իրավիճակը, իսկ Սուրբ Գիրքը հանդես է գալիս որպես դրա պատասխանը։

Կարեւոր նշանակություն ունի նաեւ Եսայու մարգարեությունից մեջբերումը, որտեղ խոսվում է Քրիստոսի մահվան զոհաբերության մասին, որպես փրկագին. «Նոյն Ինքն, եկեալ կամաւորութեամբ ի խաչն մահու, իբր զգառն անարատ ի սպանդ վարեցաւ եւ հանդերձեաց զաւրեղ ինքնիշխանութեամբ զարարածոց Իւրոց փրկութիւն»[5]։

Երբ համադրում ենք Եսայի ԾԳ. 7-ի խոսքերը՝ «Ամենեքեան իբրեւ ոչխարք մոլորեալք. այր ՚ի ճանապարհի իւրում մոլորեցաւ, եւ Տէր մատնեաց զնա առ մեղս մեր», եւ Նարեկացու վերեւում մեջբերված ձեւակերպումները, պարզ է դառնում, որ Նարեկացին աստվածաշնչյան բնագիրը գործածում է ոչ թե որպես իր անձնական կենսափորձի բառացի նկարագրություն, այլ որպես քրիստոսական տառապանքի խորհրդի մեկնաբանական հորիզոն։ Մեջբերումն ուղղված է Քրիստոսի չարչարանքին եւ խաչի ճանապարհին, իսկ Նարեկացին իր մեղավորության գիտակցումն ու փրկության կարիքը դնում է հենց այդ փրկագործական իրադարձության լույսի ներքո։ Այսինքն՝ նրա անձնական փորձառությունը չի նույնացվում Քրիստոսի տառապանքին, այլ ընթերցվում է դրա միջոցով՝ որպես ապաշխարական ինքնաճանաչում եւ փրկության ակնկալություն։

Նույն պատկերը հանդիպում ենք նաեւ «Մատեան»-ի ԽԴ., բ. աղոթքում։ «Յուսա՛ յԱստուած, խոստովան՛ լեր Նմա, եւ Նա հոգայ վասն քո, Ըստ դաւթեան սաղմոսին եւ այլ մարգարէի կենսախրախոյսն բանի»[6]։

Այս հատվածում Սաղմոսաց գրքին է հղում արված. «Արդ՝ ընդէ՞ր տրտում ես անձն իմ, կամ ընդէ՞ր խռովես զիս. յուսա՛ առ Աստուած խոստովանեա՛ Նմա՝ փրկիչ երեսաց իմոց Աստուած է» (Սաղմ. ԽԱ. 6)։ Նույն ոգին գերիշխում է Նարեկացու ողջ «Մատեան»-ում. մարդու անկարողությունից դեպի Աստծու ամենազորությունը, մարդու անհույս վիճակից առ հուսադրող Աստված՝ այլ կերպ ասած, «Մատեան»-ի մարդու ողջ գոյաբանական թշվառության եւ կարիքների պատասխանը գտնվում է Աստծու մոտ։ Սակայն, անհրաժեշտ է, որ մարդ անպայմանորեն դիմի Աստծուն. «Արթնացրո՛ւ զո զորութիւնը եւ արի՛ մեզ փրկելու» (Սաղմ. ՀԹ. 3)[7]։

---

[5] *Նույն տեղում, էջ 245։*
[6] *Նույն տեղում, էջ 285։*
[7] *Նույն տեղում, էջ 261։*

Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» մեկնաբանական հիմքը Սուրբ Գրքի ընթերցումն ու մեկնաբանությունն է, որն այստեղ հանդես է գալիս որպես փրկության ճանապարհը լուսաբանող հիմնական չափանիշ: Այս հորիզոնի մեջ առանցքային են երկու փոխկապակցված հարցեր՝ մեղքի գիտակցումն ու փրկության ակնկալությունը, որոնք կազմում են ստեղծագործության գաղափարական առանցքը: Փրկության մասին Նարեկացին խոսում է աստվածաշնչյան խոսքի վրա հենվելով՝ բացահայտելով, թե ինչպես է աստվածային խոսքը մարդուն ուղղորդում դեպի ապաշխարություն եւ ներքին նորոգություն: Միեւնույն ժամանակ Նարեկացու աստվածաբանության մեջ մեղքի հարցը չի սահմանափակվում վերացական սահմանումներով. այն ներկայացվում է որպես ներսից ապրած իրականություն՝ ինքնաքննության եւ ապաշխարական խոսքի ձեւով, որտեղ Սուրբ Գիրքը գործում է ոչ միայն որպես մեջբերման աղբյուր, այլ որպես մեկնաբանական բանալի՝ մարդկային վիճակը աստվածաբանական իմաստով բացելու եւ ընթերցողին այդ խորքի գիտակցությանը հաղորդակից դարձնելու համար:

Օրինակ՝ «Մատեան»-ի բազմաթիվ հատվածներում Նարեկացին մեկնաբանում է իր մեղավոր հոգեվիճակը՝ հիմնվելով աստվածաշնչյան մեջբերումների վրա: Այս հղումները ոչ միայն թշվառության եւ մեղքի նկարագրության գործիք են, այլեւ ներքաշում են ընթերցողին աստվածային Սուրբ Խոսքի զորության եւ Աստծու ներողամտության խորհրդի մեջ:

Այսպիսով՝ Նարեկացու մեկնողական մոտեցումը հաստատում է Ս. Գրքի կենտրոնական դերը նրա աստվածաբանության մեջ, որտեղ մեղքի եւ փրկության գաղափարները փոխկապակցված են եւ պայմանավորում են աշխատության համապարփակ կառուցվածքը:

ԿԴ. աղոթքում, խոսելով իր մեղքերի մասին մեջբերում է Սաղմոս Հ. 5-ը. «Մեղաւորիս, թէ՝ Մի՛ ամբառնար եղջիւր ի բարձունս, Եւ ես զընդդէմսն քեզ գործեցի»[8]: Նարեկացու երկում մեղքի գաղափարը ամուր կապված է անձնական փորձառության հետ: Մեղքի վերաբերյալ նրա ցանկացած անդրադարձ սերտորեն առնչվում է իր սեփական գոյության ընկալմանը: Նրա՝ որպես մեղավոր մարդու հոգեւոր վիճակը բացահայտվում է միայն աստվածային խոսքի լույսի ներքո: Սուրբ Գրքի հղումների մշտա-

[8] *Նույն տեղում, էջ 396:*

կանութիւնն է, որ Նարեկացուն հնարաւորութիւն է տալիս անընդհատ գիտակցելու իր մեղաւորութիւնը։

Նարեկացին ամբողջութեամբ գիտակցում է իր վիճակի ծանրութիւնը, եւ վերջինս ներկայացվում է որպես անընդունակութիւն՝ Աստծուն հասնելու առումով։ Նրա ներքին տառապանքը, որը սերտորէն կապված է մեղքի գաղափարի հետ, դրդում է նրան շարժվել դեպի աստվածային ճշմարտութիւնը։ Այս տառապանքի միջոցով բացահայտվում է մեղքի ներքին փորձառութիւնը, որն արտացոլում է ոչ միայն մեղքի գիտակցումը, այլեւ դրանից ազատագրվելու ճանապարհի որոնումը։

Նարեկացու «Մատեան»-ի մեջ այս իրավիճակի ելքը մեկ անգամ եւս կապվում է Աստծուն դիմելու հետ։ Անզորութիւնը մեղքից դուրս գալու հարցում հնարաւոր է հաղթահարել միայն Աստծու օգնութեամբ։ «Այլ ազատեա՛ զիս աւրհնաբանեալ Հոգւովդ սրբով, Աղաչեմ զՔեզ, Տէր ամենայնի, յաւրինաց մեղացն եւ մահու»[9]։

Հռոմեացիների թղթի 7-րդ գլխում, հատկապես է. 7–11 համարներում, Պողոս առաքյալը օրենքի դերակատարութիւնը բացատրում է որպես մեղքի գիտակցման հանգույց. օրենքը մարդու մեջ ի հայտ է բերում մեղքի ճանաչումն ու մեղքի գործողութեան փորձառութիւնը։ Այս պատճառով նշված հատվածը կարեւոր նշանակութիւն ունի քրիստոնեական աստվածաբանութեան համար։ Նարեկացու աստվածաբանութեան մեջ այս հարցը խորքային զարգացում չի ստանում։ Նա չի փորձում օրենքի եւ մեղքի փոխկապակցվածութեան համակարգված մեկնաբանութիւն առաջարկել, այլ պարզապես կատարում է համապատասխան հատվածների կրավորական մեջբերումներ, որոնք համահունչ են իր անձնական փորձառութեանը։

Նարեկացու մեկնաբանութիւններում հաճախ կրկնվում է միեւնույն գաղափարը՝ տարբեր աստվածաշնչյան հղումներով։ Այս մեկնաբանական մոտեցումն աչքի է ընկնում անձնական-փորձառական բնույթով, իսկ պատմական սկզբունքները գրեթե բացակայում են։ Հեղինակն ընտրում է այն հատվածները, որոնք նպատակահարմար է համարում իր մեղավոր վիճակը եւ փրկութեան ապասումը նկարագրելու համար։ Նարեկացին իր ստեղծագործութեան մեջ հաստատում է, որ Սուրբ Գիրքը հասկանալի է դառնում միայն այն դեպքում, երբ անհատն ապրում է մեղքի գիտակցու-

[9] *Նույն տեղում, էջ 318։*

թյան խորքային փորձառությունը: Նրա աստվածաբանական ընկալման մեջ աստվածային խոսքը հասկացվում է մարդու ներքին գիտակցության եւ հոգեւոր փորձառության շրջանակում, այսինքն՝ ոչ թե իրական[10] ճշմարտությունն է ձեւավորում անձի հոգեւոր փորձառությունը, այլ հակառակը՝ մեղավորության եւ փրկության անձնական փորձառությունն է հաստատում աստվածային ճշմարտությունը:

Այս մոտեցումը, որ հայտնաբերում ենք «Մատեան ողբերգութեան» քերթվածում, ընդգծում է այն փաստը, որ քրիստոնեական փորձառությունը միշտ անհատի որոշման, մեղքի գիտակցության եւ աստվածային խոսքի վրա է հիմնված:

2. ԳԵՐՀԱՐԴ ԷԲԵԼԻՆԳ. ԼՅՈՒԹԵՐՅԱՆ *ՄԻԱՅՆ ՍՈՒՐԲ ԳԻՐՔ ԵՒ ՄԻԱՅՆ ՓՈՐՁԱՌՈՒԹՅՈՒՆ*[11] ՍԿԶԲՈՒՆՔՆԵՐԸ

Գերմանացի լյութերական աստվածաբան եւ Մարտին Լյութերի հեղինակավոր մեկնաբան Գերհարդ Էբելինգն[12] իր աստվածաբանական աշխատություններում կենտրոնական տեղ է հատկացնում հավատի փորձառու-

---

[10] Ըստ այդմ՝ հավատքի ճշմարտությունը կախված չէ միայն մարդու անձնական զգացումներից կամ անհատական փորձառությունից: Հավատքն ունի իր առարկայական բովանդակությունը, իր ճշմարտությունը, իր վարդապետական հիմքը, որը մարդուն տրվում է եւ բացահայտվում է նրան: Այս իմաստով իրական ճշմարտությունը ենթադրում է, որ հավատքի ճշմարտությունը միայն մարդու ներսում ստեղծված բան չէ, այլ մի իրականություն է, որը մարդն ընդունում է, հասկանում եւ որի առջեւ կանգնում է:

[11] Տե՛ս G. Ebeling, Wort und Glaube IV *(այսուհետ՝* WG IV*)*, Tübingen, *1995, էջ 377–419: Ահա այսպես պետք է ընկալել փորձառությունը Էբելինգի աստվածաբանական մտածողության մեջ: Նրա համար Սուրբ Գրքի ըմբռնումը անբաժանելի է մարդու ինքնաըմբռնումից Աստծու առաջ: Մարդը իսկապես հասկանում է Գիրքը այն ժամանակ, երբ Գիրքը բացահայտում է նրա մեղավորությունը, անկարողությունը եւ Աստծու շնորհի կարիքը:*

[12] Գերհարդ Էբելինգը (1912–2001) գերմանացի լյութերական աստվածաբան էր եւ 20-րդ դարի կարեւոր մեկնող մտածողներից: Նա ուսանել է Թյուբինգենում, Մարբուրգում եւ Ցյուրիխում՝ ձեւավորվելով գերմանական բողոքական աստվածաբանության ազդեցության ներքո: Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի տարիներին ծառայել է որպես զինվորական հոգեւորական: Պատերազմից հետո դասախոսել է մի քանի բուհերում, նրա ամենահայտնի ակադեմիական գործունեությունը կապվում է Ցյուրիխի համալսարանի հետ, որտեղ երկար տարիներ եղել է պրոֆեսոր:

*Էբելինգը լայնորեն հայտնի է որպես Մարտին Լյութերի հեղինակավոր մեկնաբան եւ որպես մեկնող-աստվածաբան, որը շեշտում է «խոսքի իրադարձությունը» (*Wortgeschehen*) եւ Օրենք–Ավետարան տարբերակման դերը հավատի փորձառության մեջ: Նրա հիմնական աշխատություններից են* Lutherstudien *(«Լյութերյան ուսումնասիրություններ») շարքը,* Wort und Glaube *(«Խոսք եւ հավատ») ժողովածուները եւ* Dogmatik des christlichen Glaubens *(«Քրիստոնեական հավատքի դոգմատիկա») բազմահատոր գործը:*

թյանը, որն անբաժանելի է Սուրբ Գրքից: Իր հոդվածում՝ «Աստվածաբանությունը կյանքի հակադրությունների մեջ»[13], հատկապես հինգերորդ ենթաբաժնում՝ «Ս. Գիրք եւ փորձառություն», էբելինգը հաստատում է հետեւյալ կարեւոր գաղափարը. «Լյութերի գործում Ս. Գիրքը եւ փորձառությունը փոխադարձ հարաբերության մեջ են: Միայն Սուրբ Գիրքն է այն իրականությունը, որին իրավամբ կարելի է վերագրել փորձառության անունը»[14]:

Էբելինգը շեշտադրում է Ս. Գրքի եւ հավատի փորձառության անքակտելի կապը՝ նշելով, որ «Աստվածաշնչի փորձառության հետ կապը քողարկելը ոչնչացնում է նրա հարաբերությունը կյանքի հետ»[15]: Այստեղ, սակայն, պետք է նշել, որ անձնական հավատի փորձառությունը չի հիմնում Ս. Գիրքը: Փոխարենը, փորձառությունը դիտվում է որպես հավատի եւ Աստծու խոսքի անբաժան տարր: Խոսքն է, որ տալիս է ճիշտ ուղղություն՝ հոգեւոր փորձառությունը ընկալելու եւ արժեւորելու համար: Այդ փոխհարաբերության արդյունքում, ինչպես ընդգծում է էբելինգը, «հավատն ու փորձառությունը մտնում են ամենակոշտ հակադրության մեջ, բայց միեւնույն ժամանակ հասնում են խորքային համաձայնության, քանի որ հավատը ոչ միայն մտածողություն է, այլեւ կյանք: Հավատն ու կյանքը համադրում են ապրած փորձառությունը՝ համապատասխանեցնելով այն Աստծուն»[16]:

Այս իմաստով «Ս. Գիրքը եւ փորձառությունը» արտահայտությունը ոչ թե պարզապես միավորում է երկու թեմա, այլ բացահայտում է այն սկզբունքը, որի վրա հիմնվում է էբելինգը Աստվածաշնչի մեկնության մեջ: Նրա մոտեցման հիմքում ընկած է այն համոզմունքը, որ մեկնաբանությունը պետք է ոչ միայն ընդգրկի փորձառության ամբողջականությունը, այլեւ հաշվի առնի իր կողմնորոշման առանցքը, որը գտնվում է Հիսուս Քրիստոսի մեջ՝ որպես Ս. Գրքի կենտրոն: Աստված Իր խոսքով մարդուն է դիմում՝ կոչ անելով հասկանալ եւ ընկալել Իր պատգամը: Այս առումով, երբ մենք մեկնաբանում ենք Աստվածաշունչը, անհրաժեշտ է կենտրոնանալ այն բանի վրա, թե ինչպես է Քրիստոս դիտարկվում որպես կենտրոնական նպատակ, իսկ Սուրբ Գրքի մեկնաբանության փորձառությունը՝ որպես կապող օղակ Աստծու, մարդու եւ ամբողջ աշխարհի միջեւ:

---

[13] *Տե՛ս* WG IV *էջ 17–19:*
[14] *Նույն տեղում, էջ 17:*
[15] *Նույն տեղում, էջ 18:*
[16] *Նույն տեղում, էջ 19:*

2.1. Հավատի փորձառությունը եւ Ս. Գիրքը

Էբելինգի աստվածաբանական մտածողության մեջ հավատի փորձառությունը եւ Սուրբ Գիրքը հիմնարար նշանակություն ունեն, ուստի նա փորձում է բացահայտել դրանց փոխկապակցվածությունը: Լինելով Լյութերի հետեւորդ[17]՝ Էբելինգն իր աստվածաբանական փորձառությունը կառուցում է Լյութերի աստվածաբանության վրա՝ այն դարձնելով ժամանակակից մարտահրավերներին արձագանքելու աղբյուր եւ ոգեշնչում[18]:

Լյութերի աստվածաբանությունն ամբողջովին հիմնված է հետեւյալ գաղափարի վրա. «Աստվածաբանության հիմնական առարկան մեղավոր եւ մոլորված մարդն է, ինչպես նաեւ Աստված, որը արդարացնում եւ փրկում է»[19]: Լյութերն իր նշանաբաններով՝ «միայն Քրիստոս», «միայն հավատ», «միայն Խոսքը», «միայն Սուրբ Գիրքը», ընդգծում է նաեւ կրոնական փորձառության կարեւորությունը՝ վերջինիս վերագրելով բացառիկ դեր: Այսպիսով՝ բողոքականության գլխավոր սկզբունքները կառուցված են կրոնական փորձառության վրա:

Փորձառությունը դառնում է այն մեկնաբանական բանալին, որի միջոցով հասկանալի են դառնում «միայն Սուրբ Գիրք», «միայն Քրիստոս», «միայն Խոսք» եւ «միայն հավատք» սկզբունքները[20]: Լյութերի աստվածաբանական մտածողության մեջ Սուրբ Գիրքն ու փորձառությունը փոխկապակցված են, սակայն Սուրբ Գիրքը մնում է հավատքի եւ մեկնության գլխավոր չափանիշը: Դրանք համարվում են այն միջոցները, որոնց շնորհիվ Սուրբ Գիրքը դառնում է կյանքի անքակտելի մաս:

Փորձառության մասին խոսելիս՝ Էբելինգը շեշտում է, որ այն սովորեցնում է ճանաչել Քրիստոսին: Նրա խոսքերով. «Փորձառությունը սովորեցնում է, թե ով է Քրիստոս: Ես հաճախ զգացել եմ, որ Քրիստոսի անունը օգնում է ինձ, եւ Աստված չի ցանկանում ոչ մեկի մահը: Նման փորձառությունն ավելի է ամրապնդում իմ հավատը Սուրբ Գրքի նկատմամբ»[21]:

---

[17] *Նույն տեղում, էջ 647:*

[18] *Նույն տեղում, էջ 11:*

[19] *Տե՛ս* WA *40. 2; 328, 1–3:* «subiectum theologiae im strengen Sinne sei: homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator»: WA *հապավումը նշանակում է Մարտին Լյութերի աշխատությունների Վեյմարյան հրատարակությունը: Տե՛ս* G. Ebeling, Lutherstudien, Band I, *(այսուհետ՝* LuSt I*)* Tübingen, *1971, էջ 221,* G. Ebeling, Lutherstudien. Disputatio de homine, Band II, *(այսուհետ՝* LuSt II*)* Tübingen, *1989, էջ 27–28, թիվ 79:*

[20] *Տե՛ս* G. Ebeling, Wort und Glaube III, *(այսուհետ՝* WG III*)* Tübingen, *1975, էջ 12:*

[21] *196,25–28 (*N° *448, 1533):* «WATR *1»-ը* «WA»*-ի (*Weimarer Ausgabe*) շարքի ենթաբաժինն է, որը վերաբերում է Մարտին Լյութերի՝ ճաշասեղանի շուրջ զրույցներին (*Tischreden*), մասնա-*

Այսպես՝ Սուրբ Գիրքը մեկնաբանվում է ոչ միայն որպես գրավոր աղբյուր, այլ նաեւ որպես փորձառության միջոցով վերապրելի եւ կյանքի համար արդիական ուղեցույց։

Աստծու Խոսքը հակադրվում է մարդու ինքնաարդարացմանն ու գործերով փրկություն փնտրելուն՝ որպես մի գործընթաց, որն իրականանում է ոչ թե տեսական, այլ գործնական մակարդակում։ Այն չի ներկայանում որպես տեսություն, որ պարզապես գործնական դրսեւորում է ստանում, այլ որպես կենդանի խոսք, որը արթնացնում է հավատը եւ կյանքը ուղղում դեպի ճշմարիտ նպատակը։ Հավատը բացահայտում է իր կապը կյանքի հետ եւ այս հարաբերության միջոցով է որոշվում հավատի եւ անհավատության ճշգրիտ սահմանը։

Լյութերի աստվածաբանության շրջանակներում փորձառության այս ընկալումը բացատրում է նրա այն պնդումը, թե աստվածաբանությունը բացառապես **գործնական աստվածաբանություն** *է։ Նրա համար «ճշմարիտ» աստվածաբանությունը գործնական է, իսկ տեսական կամ հայեցողական աստվածաբանությունը, ըստ նրա, իր տեղը ունի դժոխքում՝ սատանայի մոտ[22]։ Սակայն սա չի նշանակում, թե հավատքը մարդակենտրոն է կամ հիմնված է միայն կրոնական գործերի վրա։ Ընդհակառակը, այն հիմնված է Աստծու գործի եւ խոսքի վրա։*

Լյութերի աստվածաբանությունը ներառում է գործողության եւ հոգեւոր փորձառության[23] միջոցով ձեւավորվող վստահության աստվածաբանություն։ Նա անգամ նշել է, որ շատ կուզենար գրել գիրք փորձառությունների մասին, քանի որ առանց դրանց հնարավոր չէ հասկանալ

վորապես՝ առաջին հատորը։ Երբ հղում ենք անում «WATR 1»-ին, նկատի ունենք Լյութերի այդ զրույցների այս ակադեմիական հրատարակության համապատասխան հատվածը։

[22] *Տես* WATR *1; 72,16–24 (*N° *153, 1531/1532),* G. Ebeling, Luther*։* Einführung in sein Denken, Tübingen, *1964, էջ 262.*

[23] *Տես* A. E. Mcgrath, Luther's Theology of the Cross*։* Martin Luther's Theological Breakthrough, Malden, *2011, էջ 224–225։ Գերմաներեն* Anfechtung *եզրը հեշտ չէ թարգմանել, մասամբ այն պատճառով, թե ինչ է այժմ ասոցացվում դրա հետ. «հարձակումը» հավանաբար ավելի լուսավոր է, քան «գայթակղությունը», թեեւ վերջինս ավելի ճշգրիտ է։ Այն տերմինները, որոնք ինքը Լյութերն օգտագործում է* Anfechtung*-ը քննարկելիս, լուսաբանում են նրա հայեցակարգի տարբեր ասպեկտները։ Լյութերի համար մահը, սատանան, աշխարհը եւ դժոխքը միավորվում են հավատացյալների վրա սարսափելի հարձակման մեջ՝ նրանց հասցնելով կասկածի եւ հուսահատության վիճակի։ Լյութերը* Anfechtung*-ը չի դիտարկում որպես անհատի զուտ անձնական փորձառական վիճակ։ Այն բաղկացած է երկու տարրից՝ հոգեւոր ուժերի իրական հարձակում հավատացյալների վրա եւ ներքին անհանգստություն ու կասկած, որոնք առաջանում են այդ հարձակումների հետեւանքով։*

ո՛չ Սուրբ Գիրքը, ո՛չ հավատը, ո՛չ Աստծու հանդեպ վախը, ո՛չ էլ Նրա սերը: Ըստ Լյութերի՝ առանց ներքին պայքարի եւ փորձության չկա ճշմարիտ ըմբռնում: Նրա խոսքերով՝ «Գրքի եւ պատմության մասին խոսքերը հեշտ է հասկանալ, բայց ամեն ինչ բարդանում է, երբ մենք փորձում ենք դրանք կիրառել եւ փորձել կյանքում: Հենց այդ ժամանակ է, որ խոսքերի իմաստն ավելի խորն է դառնում եւ աներեւակայելի դժվար հասկանալի»[24]:

Այսպիսով՝ Լյութերի տեսության հիմքում ընկած է այն միտքը, որ հավատը չի կարող գոյություն ունենալ առանց փորձառության, ներքին պայքարի եւ Աստծու կենդանի խոսքի վերապրումի:

Այս փորձառությունը որեւէ կապ չունի նորպլատոնական խորհրդապաշտության հետ, որը սովորեցնում է թափանցել ներքին խավարի մեջ, լսել Խոսքը եւ խորասուզվել դրա մեջ: Լյութերի համար Աստծու նմանատիպ փորձառությունը դժոխք է: Հետեւաբար, ըստ նրա՝ «Փնտրել Աստծուն Քրիստոսից դուրս՝ նշանակում է գտնել սատանային» [25]:

2.2. Ս. Գիրը եւ մեղը

«Սուրբ Գիրքը, որը մեզ սովորեցնում է մեղքի պատճառը, վկայում է, որ մարդկային բնության մեջ ոչ մի լավ բան չկա, եւ նույնիսկ նրա մեջ մնացած բարին ապականված է»[26]: Լյութերի այս խոսքերը կարեւոր են, քանի որ դրանք շեշտադրում են Սուրբ Գրքի դերը որպես մեղքի գաղափարի արդարացի աղբյուր: Լյութերի համար, ինչպես իրավացիորեն նկատում է Էբելինգը, ոչ թե Քրիստոսն է ուսուցանում մեղքի սկզբնապատճառը, *այլ Սուրբ Գիրքը:*

Սրանով նա ընդգծում է աստվածաշնչյան վկայության ամբողջականությունը՝ կապված հայտնության հետ եւ ներկայացնում է, թե ինչպիսին է մարդու վիճակը առանց Քրիստոսի: Անհավատության առարկան՝ որպես արմատական մեղք, *կազմում է մեղքի գիտակցության հիմքը[27], բայց*

---

[24] *Տե՛ս* WA *49; 257, 39* s. *258, 17–19 (1542):*

[25] *Տե՛ս* WA *40,3; 337, 11 (1532/33):*

[26] *Տե՛ս* G. Ebeling, Lutherstudien, Band III. Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, *(այսուհետ՝* LuSt III*)* Tübingen, *1985, 276, 27:* «Sed scriptura causam peccati nos docens testatur nihil esse boni in natura hominis et id, quod bonum est reliquum, esse tamen in malo usu»*:*

[27] *Տե՛ս* LuSt III *, էջ 305:*

ոչ դրա ներման իրական հիմքը: Այսինքն՝ «ինքս ինձ որպես մեղավոր ճանաչեմ»[28]: Իսկ մեղքի ճանաչումը գալիս է Օրենքից:

Էբելինգի համար Օրենքի եւ Ավետարանի միջեւ կա հիմնարար տարբերություն, եւ այս տարբերությունն է, որ թույլ է տալիս հասկանալ Սուրբ Գրքի ամբողջականությունը: Օրենքի աստվածաբանական կիրառությունը կապված է մեղքի ընկալման հետ. Աստված Օրենքի միջոցով մարդու սրտում առաջացնում է մեղքի գիտակցում: Օրենքի այս գործածումը ընդգծում է մեղքի իմացությունը. «Օրենքի... գործածումը աստվածաբանական կամ հոգեւոր կիրառություն է, որը ծառայում է օրինազանցությունների գիտակցման սրացմանը: Այս ամենը տեղի է ունենում Մովսեսի Օրենքի միջոցով, որով մեղքը կարող է սրվել եւ բազմապատկվել, հատկապես մարդու գիտակցության մեջ: Պողոսն այս հարցը մանրամասնորեն քննարկում է Հռոմեացիներին նամակի յոթներորդ գլխում: Օրենքի ճշմարիտ եւ իրական գործառույթը մարդու մեղքի բացահայտումն է. նրա կուրությունը, թշվառությունը, անբարեխղճությունը, տգիտությունը, ատելությունը, արհամարհանքը Աստծու հանդեպ եւ վերջապես՝ Աստծու արդար զայրույթը»[29]:

Սուրբ Գիրքը հասկանալու եւ մեկնաբանելու համար հարկավոր է նկատի ունենալ Օրենքի այս գործառույթը մարդու կյանքում, քանի որ մինչ Ավետարանի ազատող եւ մխիթարող խոսքի ընդունումը, մարդու ամբողջ գոյությունը գտնվում է Օրենքի ներքո[30]: Էբելինգը համաձայն է Լյութերի հետ, որ «նա, ով կարողանում է հստակ տարբերություն դնել Ավետարանի եւ Օրենքի միջեւ, ճշմարիտ աստվածաբան է»[31]: Երբ այս տարբերությունը պարզաբանվում է, Սուրբ Գիրքը մեկնաբանվում է երկու հիմնական դիտանկյունից. առաջինը՝ Օրենքի ներքո, որը մարդուն սպանում է եւ երկրորդը՝ Շնորհի ներքո, որը կյանք է շնորհում:

Էբելինգի համար «մարդու գոյությունը Օրենքի ներքո» անբաժանելի է «Շնորհի ներքո մարդու գոյությունից». «Ինչպես Պողոսն է նշում, «Օրենքի ներքո լինելը», այսինքն՝ Օրենքի զորության ներքո գտնվելը, ամբողջությամբ բացահայտում է դրա իմաստն ու կշիռը, որովհետեւ դրան կա

---

[28] *Տե՛ս* G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens I, Tübingen, *1979, էջ 367:*
[29] *Տե՛ս* WA *40/I, 480, 32–481*b, *16:*
[30] *Տե՛ս* G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens III, Tübingen, *էջ 261:*
[31] *Տե՛ս* WA *55, 1,1 ; 4, 25:*

այլընտրանք՝ լինել Քրիստոսի մէջ, ապրել շնորհի ներքո եւ առաջնորդվել Սուրբ Հոգով (Հռոմ. Ջ. 14, Գաղատ. ե. 18)»:

Օրենքը միայն պարտադրում է եւ անզոր է մարդուն ազատել մեղքից: Այն մեղադրում է մարդուն եւ այս հարցում Օրենքը շատ զորավոր[32]: Օրենքից է գալիս մեղքի ճանաչումը (Հռոմ. Գ.20) եւ որտեղ չկա Օրենք, այնտեղ չկա նաեւ օրինազանցություն (Հռոմ. Դ. 15): Ավելին, Պողոսն ընդգծում է, որ Օրենքը տրվել է հանցանքների համար (Գաղատ. Գ. 19): Օրենքի միջոցով մեղքն այնքան է զորանում եւ մեծանում, որ չի կարող հերքվել, այլ միայն հաստատվում է, ինչի հետեւանքով Օրենքը դադարում է լինել փրկության միջոց (Heilsweg):

Պողոսն ասում է, որ նա Օրենքի միջոցով մահացել է Օրենքի համար, որպեսզի ապրի Աստծու համար (Գաղատ. Բ. 19). դա չի նշանակում, որ մարդը շարունակում է ապրել Օրենքի ներքո Աստծու համար, այլ որ նա ապրում է Օրենքի ազատության մեջ, քանի որ բնակվում է Քրիստոսի մեջ (Գաղատ. Բ. 20) [33]:

Էբելինգը մեջբերում է Լյութերի հետեւյալ կարեւոր խոսքերը, որտեղ Օրենքի եւ Ավետարանի տարբերությունը բացահայտվում է մարդու գիտակցության վրա դրանց ունեցած ազդեցության տեսանկյունից . «Ամեն անգամ, երբ Աստծու խոսքը քարոզվում է, այն մարդու գիտակցությունը[34]

---

[32] *Նույն տեղում, էջ 284:*

[33] *Նույն տեղում, էջ 285:*

[34] *Գիտակցություն (*Gewissen*) բառը, ըստ Լյութերի, չի նշանակում բարոյական գիտակցություն կամ ինչ-որ օրենքներ կամ հատուկ հրահանգներ կամ էլ բարոյական կարգադրություն տվող ուժ, այլ մարդու ամբողջական գոյությունը, ավելի ճիշտ՝ մարդու գոյության այն վայրը, որում որոշվում է նրա անհատ լինելը: Գերհարդ Էբելինգը հետեւյալ կերպ է խոսում Լյութերի գիտակցություն հասկացության մասին. «Գիտակցությունը որոշում է, թե ինչն է անհրաժեշտ կյանքի եւ մահվան համար, որպեսզի այդ գիտակցությունը լինի Աստծու եւ նրա հակառակորդի միջեւ մարտադաշտ»: Տե՛ս* LuSt III, *էջ 110,* Dogmatik des christlichen Glaubens I, *էջ 422–446,* J.-D Causse, «Luther et la question de la conscience. Problématisation et esquisse d'enjeux contemporains », in Revue d'éthique et de théologie morale, *№ 293, 2017, էջ 43–52:*

Ըստ Լյութերի՝ գիտակցությունը գիտակցություն չէ իդեալիստական մեկնաբանությամբ՝ որպես ինքնավար ներքին ձայն, որը մարդուն դարձնում է անկախ եւ որը հանդիսանում է նրա ինքնավարության հիմքը, այլ այն, որ մարդն ունկնդիր է, որը ենթարկվում է դատաստանի, հետեւաբար՝ նրա գոյությունը կախված է այն բառից, որը հասնում եւ դիպչում է նրան: Խոսքը, որ նրան դիպչում է, վերադարձնում է նրան ինքն իրեն: Այս խոսքը, որ նրան է ուղղված, ոչ թէ գործող գոյություն է, որ պետք է արդարացնի նրան իր գործերով, այլ գոյություն, որ մարդ ձեռք է բերում որպես պարգեւ, որ չի վերագրվում արժանիքին եւ այն ամենին, ինչ իրենից ներկայացնում է մարդը, այլ մարդը ապրում է այդ շնորհը եւ ներման պարգեւը: Տե՛ս Luther: Einführung in sein Denken, *էջ 131–132:*

դարձնում է ուրախ, բայց եւ վստահ Աստծու առջեւ, որովհետեւ դա շնորհի, ներման խոսք է, բարի խոսք, որը բարիք է գործում: Բայց երբ մարդու խոսքն է հնչում, գիտակցությունը անհանգստանում, կծկվում եւ վախենում է իր ներսում, որովհետեւ դա Օրենքի, բարկության եւ մեղքի խոսք է, որը ցույց է տալիս այն, ինչ չենք արել եւ այն, ինչ պետք է անեինք»[35]:

Այստեղ մարդու խոսքը նույնացվում է Օրենքի հետ, որը նկարագրում է մարդու բնական ընդունակությունները: Օրենքի խոսքը նույնպես Աստծու խոսքն է, բայց այն մարդուն բանտարկում, մեղադրում է եւ հարուցում է Աստծու զայրույթը մարդու նկատմամբ: Ավետարանը նույնպես Աստծու խոսքն է, բայց այն հավատի խոսք է՝ ուղղված մարդուն, որը ընդունում է շնորհը եւ դրա շնորհիվ արդարացվում է: Ավետարանի խոսքը մարդուն դարձնում է երջանիկ, ուրախ եւ խիզախ, այն հաղորդում է հույս եւ հավատ: Ավետարանը կամ բարի լուրը պատկանում է ապագային, որը հակադրվում է բոլոր փորձություններին, ի չիք է դարձնում խառնաշփոթը եւ լուսավորում խավարը:

Այս երկուսի՝ Օրենքի եւ Ավետարանի, անբաժանելի կապը հակասության մեջ մատնանշում է մեղքի հարաբերությունը արդարացման վարդապետությանը: Այս տեսանկյունից Օրենքի եւ Ավետարանի կապը դառնում է անքակտելի: Սա իր հերթին նշանակում է, որ մեղքը համարվում է արդարացման բանալի[36], առանց որի անհնար է ըմբռնել արդարացման էությունը. «Ուրեմն, արդարացումը հնարավորինս շեշտելու համար մեղքը պետք է ընդգծվի եւ ի հայտ բերվի»[37]:

Ըստ Սուրբ Գրքի՝ խոսել մեղքի մասին նշանակում է անբաժանելիորեն արդարացման ուսմունքի ծառայությանն միտված լինել: Այլ կերպ ասած, մեղքը եւ արդարացումը միմյանց կապված են անքակտելիորեն: Յուրաքանչյուր ոք, որ մտահոգված չէ այս նպատակով, անընդունակ է մեղքի վերաբերյալ ճիշտ մեկնաբանության, քանի որ նման մոտեցումն ապականում է հարցի էությունը: Հենց այս պատճառով է, որ մեղքի մասին խոսելն այսպիսի ծանրակշիռ նշանակություն ունի: Այսինքն՝ մեղավորը պետք է արդարացված լինի եւ արդարացման վարդապետությունը մնում է գերիշխող:

---

[35] *Տես* WA *2 ; 453, 2–6 (1519):*

[36] *Տես* LuSt III, *էջ 258:*

[37] *Տես Նույն տեղում, էջ 95, թիվ 71:*

էբելինգը հաստատում է, որ երբ Սուրբ Գիրքը խոսում է մեղքի մասին, դրա նպատակը ոչ միայն մեղքի բացահայտումն է, այլ նաեւ դրա հաղթահարումը[38]: «Մեղքը հաղթահարվում է միայն հավատով»[39],– ընդգծում է նա: Լյութերի համար մեղքը պարտվում է Քրիստոսի հանդեպ հավատի միջոցով. որտեղ կա ներման խոստում, այնտեղ կա կյանք եւ երանություն[40]:

ԶՈՒԳԱՀԵՌՆԵՐ ՆԱՐԵԿԱՑՈՒ ԵՒ ԷԲԵԼԻՆԳԻ ՄԻՋԵՒ

Նարեկացին անձնական փորձառությունը մեկնաբանում է Սուրբ Գրքի լույսի ներքո՝ կենտրոնանալով երկու հիմնական աստվածաբանական գաղափարների՝ մեղքի եւ փրկության վրա: Մեղքի հարցում նա նկարագրում է մարդու անկարողությունը, նրա ընկած վիճակը եւ ինքն իրեն մաքրելու բոլոր փորձերի անհաջողությունը: Իսկ փրկության պարագայում Աստված ազատագրում է մարդուն այս անհուսալի եւ անկարող վիճակից: Այս երկու հակադիր իրավիճակները մեկնաբանելու համար Նարեկացին որպես միակ եւ բացարձակ աղբյուր կիրառել է Սուրբ Գիրքը:

Այսպիսով՝ Նարեկացու մեկնարվեստը (հերմենեւտիկան) մեկնարկում է մեղքի գաղափարով, որն իր սահմանումն ստանում է Աստծուց՝ որպես փրկության միակ եւ հուսալի աղբյուր: Աստծուց դուրս մարդուն միայն խավար եւ մահ է սպասվում: Նարեկացու մեկնաբանության մեջ աստվածային խոսքը պահպանվում եւ փոխանցվում է Սուրբ Գրքին համապատասխան ձեւով: Այսինքն՝ Աստծու խոսքն ինքնին բավարար է մեղքի եւ փրկության բացատրության ու մեկնաբանության համար:

Էբելինգի աստվածաբանական մեկնության սկզբունքը նույնպես կառուցվում է Աստծու խոսքի շուրջ՝ հենվելով Օրենք–Ավետարան հակադրամիասնության աստվածաբանական տրամաբանության վրա: Նա սերտ կապ է հաստատում մեղքի ըմբռնման եւ արդարացման վարդապետության միջեւ՝ շեշտելով, որ Աստծու խոսքը մարդու համար ընկալելի է դառնում միայն հավատի փորձառության մեջ:

Էբելինգը մեջբերում է Լյութերի հետեւյալ խոսքերը. «Սուրբ Գիրքը իր սեփական մեկնաբանությունն է» կամ «Սուրբ Գիրքը պարունակում է եւ

---

[38] *Նույն տեղում, էջ 306:*

[39] *Տե՛ս* Dogmatik des christlichen Glaubens III, *180:*

[40] *Նույն տեղում, էջ 189:*

վկայում է Աստծու խոսքը»[41]: Էբելինգի ամբողջ աստվածաբանական մեկնության սկզբունքը հիմնված է այս սկզբունքի վրա: Նրա մեկնաբանությամբ՝ մեկնարվեստը, որպես հասկացման տեսություն, զբաղվում է խոսքի իրադարձության բացահայտմամբ[42]: Խոսքն ինքնին մեկնարվեստագիտական գործառույթ ունի: Եթե խոսքի իրադարձությունը պատշաճ կերպով տեղի է ունենում, այդ խոսքի հասկացման համար արդեն չի պահանջվում օգնություն, քանի որ խոսքն ինքն է օգնում ըմբռնել իրեն[43]:

Էբելինգն առանձնացնում է մեկնարվեստի երեք կարեւոր սկզբունք[44]՝

1. Մեկնաբանության անհրաժեշտությունը: Մեկնարվեստն անհրաժեշտ է, երբ խոսքի իրադարձությունը (Wortgeschehen) ինչ-ինչ պատճառներով դառնում է անորոշ: Այս դեպքում մեկնարվեստը ծառայում է խոսքի անորոշ տարրերը վերացնելուն, որպեսզի խոսքը կարողանա կատարել իր սեփական մեկնարվեստագիտական գործառույթը: Հստակեցումը տեղի է ունենում հենց խոսքով:

2. Խոսքի՝ ինքնին ապացուցված լինելը: Մեկնարվեստը ծառայում է այն խոսքին, որը ինքն է իր մեկնաբանությունը: Այն նույնպես հնարավորություն է տալիս հասկանալ խոսքը՝ կենտրոնանալով խոսքի իրադարձության վրա:

3. Խոսքի իրադարձության առաջնահերթությունը: Մեկնարվեստը չի ձգտում խոսքը հասկանալի դարձնել, այլ բացում է նրա ընկալման ճանապարհը, քանի որ խոսքը իր բնույթով ուղղված է հասկացված լինելուն:

Որքան մեկնարվեստն իր ուշադրությունը կենտրոնացնում է խոսքի վրա, այնքան այն կենտրոնանում է այն իրականության վրա, որը մատչելի է դառնում խոսքի միջոցով:

Էբելինգը առաջ է քաշում այն գաղափարը, որ խոսքն ինքնին մեկնարվեստ է՝ այսինքն այն հիմքը, որտեղից բխում է հասկացումը եւ որտեղից այն ստանում է իր ակունքը: Մեկնարվեստը՝ որպես խոսքի ուսմունք, պետք է ուղղորդվի դեպի խոսքի իրադարձությունը: Մեկնարվես-

---

[41] *Տե՛ս* G. Ebeling, Wort Gottes und Hermeneutik, in Zeitschrift für Theologie und Kirche, № *56, 1959, էջ 225:*

[42] *Նույն տեղում, էջ 232–233:*

[43] *Նույն տեղում, էջ 237:*

[44] *Նույն տեղում, էջ 238–238:*

տը՝ որպես մեկնաբանության օժանդակ միջոց, պետք է մեկնաբանություն լինի ինքն իր համար[45]։

Նարեկացու մեկնարվեստը նույնպես հիմնվում է Աստծու խոսքի վրա, որը հաստատում եւ ամրապնդում է աստվածաբանական ճշմարտությունները։ Աստծու խոսքն ուղղված է հավատի փորձառությանը, եւ այդ փորձառությունը չի կարող լինել անկախ, այլ սահմանված է հենց Աստծու խոսքով։ Սա նկատելի է նաեւ Լյութերի էբելինգյան մեկնաբանության մեջ։ Երբ Լյութերն անդրադառնում է Սուրբ Գրքի եւ փորձառության փոխհարաբերությանը, նա նկագտի ունի ոչ թե զգայական կամ մտավոր փորձառությունը, այլ այն գիտակցական փորձառությունը, որն առաջանում է Սուրբ Գրքի վկայության հիման վրա։

Մարդն ընդունվում է աստվածային շնորհի կողմից՝ գտնվելով կրավորական վիճակում, այսինքն ոչինչ չանելով սեփական փրկության համար։ Այս գիտակցության փորձառությունը ոչ միայն ազատագրման փորձ է, այլեւ ոչնչության եւ անզորության գիտակցում. այն արտահայտում է ոչ միայն այն, ինչ մարդն ունի Քրիստոսի միջոցով, այլ նաեւ այն, ինչ նա չունի առանց Նրա։ Այսպես է հասկացվում փորձառության եւ Սուրբ Գրքի փոխկապվածությունը։

Այս շարադրանքում Նարեկացին Սուրբ Գրքով ներձեւավորված փորձառությամբ է ներկայացնում է իր մեկնարվեստը, որտեղ մարդու մեղավորությունն ու փրկության հույսը հասկանալի են դառնում միայն Աստծու խոսքի լույսի ներքո։ Ուստի Նարեկացու համար Սուրբ Գիրքը ոչ միայն մեկնաբանության աղբյուր է, այլեւ այն հիմնարար աստվածաբանական հորիզոնը, որի մեջ բացահայտվում են մարդու վիճակը, Աստծու շնորհը եւ փրկության իրականությունը։

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հոդվածում հիմնավորվում է, որ Սուրբ Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» երկը պետք է դիտարկել նախ եւ առաջ որպես աստվածաբանական տեսանկյունից որը խորապես հիմնված է Սուրբ Գրքի վրա եւ ոչ միայն որպես բանաստեղծական ստեղծագործություն։ Նարեկացու համար Աստվածաշունչը գերագույն եւ անառարկելի հեղինակություն է. աստվածաշնչյան հղումների միջոցով նա նկարագրում է մեղքի, մարդկա-

[45] *Նույն տեղում, էջ 241։*

յին տկարության եւ անկման վիճակը եւ միաժամանակ բացահայտում է փրկության ուղին՝ որպես Աստծու ողորմածության ներգործություն: Նրա մեկնաբանական մոտեցումը հստակորեն փորձառական է. ապաշխարության, ներքին պայքարի եւ փրկության կարիքի անձնական փորձառությունը մեկնաբանվում է Սուրբ Գրքի լույսի ներքո, որը դառնում է ոչ միայն աստվածաբանական մտքի աղբյուր, այլեւ մարդու ներքին հոգեւոր կյանքի ըմբռնման բանալի:

Հոդվածի երկրորդ մասում այս մոտեցումը համադրվում է ժամանակակից աստվածաբանության հետ՝ լյութերական մեկնարվեստի սկզբունքների համաձայն, հատկապես Գերհարդ Էբելինգի ուսմունքի շրջանակում՝ sola Scriptura *եւ* sola experientia *հարաբերակցության տեսանկյունից: Էբելինգը Սուրբ Գիրքը համարում է որպես Խոսքի իրադարձություն (*Wortgeschehen*), որը բացահայտվում եւ հասկանալի է դառնում հավատի փորձառության մեջ: Օրենքի եւ Ավետարանի տարբերակումը ցույց է տալիս մեղքի իմաստը՝ արդարացման եւ կյանքի նորոգության հեռանկարում: Նարեկացու եւ Էբելինգի համադրությունը բացահայտում է մի ընդհանուր սկզբունք՝ Սուրբ Գրքի առաջնայնությունն ու նրա ներգործուն ներկայությունը հավատի փորձառության մեջ, թեեւ տարբերություններով. Նարեկացու դեպքում գրեթե բացակայում է պատմաքննադատական վերլուծությունը, իսկ գերակշռում է աղոթական-գոյութենական յուրացումը: Արդյունքում հոդվածը ցույց է տալիս, որ հնարավոր եւ արդյունավետ է երկխոսությունը հայկական հայրաբանական ավանդության եւ ժամանակակից աստվածաբանական մեկնարվեստի միջեւ:*

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Գրիգոր Նարեկացի, «Մատեան ողբերգութեան», աստվածաշնչյան մեկնարվեստ, մեղք եւ փրկություն, գոյութենական փորձառություն, լյութերական մեկնարվեստ, sola Scriptura, sola experientia, խոսքի իրադարձություն, Օրենք եւ Ավետարան, արդարացում:

РЕЗЮМЕ

В статье утверждается, что «Книга скорбных песнопений» св. Григория Нарекаци должна рассматриваться прежде всего как богословский текст, укоренённый в Священном Писании, а не только как поэтическое произведение. Для Нарекаци Библия – главный и непререкаемый авторитет: через библейские отсылки он описывает состояние греховности и человеческой немощи и одновременно указывает путь спасения, понимаемого как действие Божией милости. Его герменевтика носит выраженно опытный характер: личное переживание покаяния и нужды в спасении осмысляется в свете Писания, которое выступает не только источником богословских утверждений, но и «ключом» к пониманию внутренней духовной борьбы.

Во второй части работа сопоставляет этот подход с современным богословием на примере лютеранской герменевтики Герхарда Эбелинга – в особенности в рамках соотношения *sola Scriptura* и *sola experientia*. Эбелинг трактует Писание как событие Слова, обретающего смысл в опыте веры; различение Закона и Евангелия раскрывает назначение греха в перспективе оправдания и обновления жизни. Сопоставление Нарекаци и Эбелинга выявляет общую установку на первенство Писания и его действенность в опыте при очевидном различии методов: у Нарекаци историко-критический анализ практически отсутствует, тогда как господствует молитвенно-экзистенциальное усвоение текста. В итоге статья открывает перспективу плодотворного диалога между армянской патристической традицией и современной богословской герменевтикой.

SUMMARY

The article argues that St. Gregory of Narek’s “Book of Lamentations” should be viewed primarily as a theological text grounded in Scripture, rather than merely as a work of poetry. For Gregory of Narek, the Bible is the primary and indisputable authority: through biblical references, he describes the state of sinfulness and human weakness while simultaneously revealing the path to salvation, understood as an act of God’s mercy. His hermeneutics is distinctly experiential in nature: his personal experience of repentance and need for salvation is interpreted in the light of Scripture,

which becomes not only a source of soteriological assertions but also a “key” to understanding his inner spiritual struggle.

The article then places this Narekian approach in dialogue with modern Protestant theology using the example of Gerhard Ebeling’s Lutheran hermeneutics, particularly in the context of the relationship between sola Scriptura and sola experientia. Ebeling interprets Scripture as an event of the Word that becomes intelligible through the experience of faith; the distinction between Law and Gospel reveals the purpose of sin for the sake of justification and the renewal of life. A comparison of Gregory of Narek and Ebeling reveals a shared emphasis on the primacy of Scripture and its efficacy in experience, while their methods differ: Narekian approach is almost entirely devoid of historical-critical analysis, whereas a prayerful-existential appropriation of the text predominates. Ultimately, the article demonstrates the possibility of a fruitful dialogue between the Armenian patristic tradition and contemporary theological hermeneutics.

ՇԱՀԵ Ա. ԱՆԱՆՅԱՆ
Փիլիսոփայական գիտ. թեկնածու

ԼԵՒՈՆ ՄԵԼԻՔՍԵԹ-ԲԵԿԻ ԻՐԱՎԱԳԻՏԱԿԱՆ «ՍՈՌԱՅՎԱԾ» ՄԻ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆ

Լեւոն Մելիքսեթ-Բեկը (1890–1963) հայրենական եւ արտասահմանյան հայագիտական շրջանակներին հայտնի է իր շուրջ 600 գիտական աշխատություններով[1]: Ինչպես իրավամբ նկատել են նրա գործընկերներն ու աշակերտները, հայագիտության, վրացագիտության եւ ընդհանրապես դասական բանասիրության ոլորտում մեծ հեղինակություն վայելող պրոֆեսորին բնորոշ էր հիմնականում կարճ, բայց բովանդակալից հոդվածներով ներկայացնել գիտական նորույթները: Սրանով է թերեւս պայմանավորված նրա գիտական ժառանգության այս կամ այն կողմի՝ մեծավ մասամբ անուղղակի անտեսումը. պրոֆեսոր Մելիքսեթ-Բեկի հոդվածները, դիտարկումները, հաղորդումները եւ համառոտ ուսումնասիրությունները կարելի է գտնել ռուսալեզու, հայալեզու եւ վրացերեն ամենատարբեր գիտական պարբերականներում: Մյուս կողմից, նրա գիտական հետաքրքրությունների լայն (բառի ամենաուղիղ իմաստով) շրջանակն ազդել է նաեւ նրա ամբողջական մատենագիտության հատուկտոր եւ երբեմն շեղտավորված ընկալմանը[2]:

Ահա այս պատճառներով պետք է երեւի պայմանավորել Լեւոն Մելիքսեթ-Բեկի գիտական գործունեության առաջին շրջանի (1909–1928) աշխատությունների մեկի («*Юридическое положение верховного патриарха армянского*», *Одесса*, 1911) հանիրավի անտեսումը, որը 21-ամյա երիտասարդն Օդեսայի համալսարանն ավարտելուց երկու տարի առաջ ներկայացրել էր մասնագի-

---

[1] *Կյանքի ու մատենագիտական ժառանգության համար տե՛ս* Պ. Մուրադյան, *Լեւոն Մելիքսեթ-Բեկ (ծննդյան 100-ամյակի առթիվ), ՊԲՀ 3 (1990), էջ 63–69:*

[2] *Այս մասին տե՛ս* Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, *Պատմա-բանասիրական պրպտումներ, աշխ. Պ. Մուրադյանի, Սուրբ Էջմիածին, 2010, էջ 17–21: Լեւոն Մելիքսեթ-Բեկի կյանքի եւ մատենագրական ժառանգության մասին ծավալուն մի աշխատություն է նրա աշակերտ, գրականագետ, հայագետ, բ. գ. դ. Բոնդո Արվելաձեի «Լեւոն Մելիքսեթ-Բեկ» խորագրով մենագրությունը (ბონდო არველაძე, ლევონ მელიქსეთ-ბეგი, თბილისი, 2002): Ծավալուն այս աշխատության մեջ Լ. Մելիքսեթ-Բեկի գիտական ժառանգությունը բաժանված է հետեւյալ ոլորտների՝ պատմագիտություն, հնէաբանություն եւ վիմագրագիտություն, իրավունքի պատմություն, դրամագիտություն (նումիզմատիկա), ազգագրություն, հայ-վրացական հարաբերությունների պատմություն եւ գրականագիտություն՝ որպես Սայաթ-Նովայի եւ Շոթա Ռուսթավելու երկերի խոշորագույն հետազոտող:*

տական համայնքի ուշադրությանը: Գիտնականի արխիվի՝ բոլորովին վերջերս հրատարակված ժողովածուում պահպանվել է վրացի պատմաբան, հնագետ եւ արեւելագետ Ալեքսանդր Խախանաշվիլու (1864–1912) նամակը (11 դեկտեմբերի, 1911 թ.), որտեղ վրացի գիտնականը կիսվում է նրա գրույկի մասին իր դրական ու ջերմ տպավորություններով[3]:

Համառոտ, բայց կարեւոր այս աշխատությամբ է սկսվել Մելիքսեթ-Բեկի նշանակալի ներդրումն իրավունքի պատմության ուսումնասիրության ոլորտում: Ինչպես արդեն նշեցինք, հենց այս գիտոլորտում է նաեւ պրոֆեսոր Մելիքսեթ-Բեկը հետագայում տպագրում մի քանի կարեւոր աշխատություններ: Դրանք հիմնականում վերաբերում էին հայ միջնադարյան իրավունքին ու եկեղեցական կանոններին: Հայ-վրացական իրավական աղբյուրների փոխհարաբերության տեսանկյունից մասնավոր ուշադրության արժանացավ 1927 թ. վրացերենով հրատարակած «Հայկական իրավունք: Վախթանգ Ջ.-ի հրամանով ստեղծված վրացական տարբերակը» աշխատությունը, որը նոր տեսանկյունից էր ներկայացնում Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքի» վրացերեն թարգմանությունը: Ուսումնասիրությունը հատկապես կարեւոր էր հայերենից վրացերեն կատարված իրավագիտական ու կանոնագիտական եզրերի բնության եւ դրանց թարգմանական առանձնահատկությունների վերհանման առումով[4]: Իրավունքի պատմության մեկ այլ՝ զուտ կանոնագիտական ուսումնասիրություն է Մելիքսեթ-Բեկի «Об источниках древнеармянского права» (Հին հայոց իրավունքի աղբյուրների մասին) հոդվածը (Известия Кавказского историко-археологического института в Тифлисе, т. *2* : 1917–1925, էջ 143–163): Վերջինս աչքի է ընկնում ոչ միայն մատենագիտական հարուստ տվյալներով, այլ նաեւ Հայոց եկեղեցու կանոնական իրավունքը դասակարգելու յուրահատուկ մոտեցմամբ: Նրա վերջին հետազոտությունը վերաբերում է Ջահարյաններ իշխանապետության շրջանում Հայաստանում գերագույն դատակազմության եւ դատավարության սկզբունքներին, որոնք գիտնականն ամփոփել է 1945 թ. լույս տեսած հոդվածում՝ «Մի վկայություն գերագույն դատակազմության եւ դատավարության մասին Ջահարյան Հայաստանում» (Տեղեկագիր ՍՍՌ Գիտությունների ակադեմիայի Հասարակական գիտ., № 3–4, էջ 73–81)[5]:

---

[3] *Տե՛ս* Բ. Աբվելաձե, Գ. Հովսեփյան, *Լեւոն Մելիքսեթ-Բեկի արխիվից (նամակներ, գործնական գրություններ), Թբիլիսի, 2025, էջ 24–26:*

[4] *Տե՛ս* Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, *Պատմա-բանասիրական պրպտումներ, էջ 16, ծոնդո არჯელაძე, նշ. աշխ., էջ 91–92:*

[5] *Վերահրատարակված՝* Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, *Պատմա-բանասիրական պրպտումներ, էջ 326–336:*

Այս բոլորը կազմում են Մելիքսեթ-Բեկի մատենագիտական ժառանգության՝ իրավունքի եւ եկեղեցական կանոնների աղբյուրագիտությանը եւ պատմությանն առնչվող շերտը: Հենց այս առումով է կարեւորվում նրա ներդրումը հայ միջնադարյան իրավունքի պատմության հետազոտության ոլորտում՝ դրանով համալրելով նշանավոր իրավագետ-կանոնագետների (Վահան Ծ. վրդ. Բաստամյան, Ներսես արք. Մելիք-Թանգյան, Առսեն Ղլտճյան, Սիրական Տիգրանյան եւ այլք) տարբեր տարիների ձեռքբերումները:

Ի տարբերություն իրավունքի պատմությանն առնչվող մյուս երկու հետազոտությունների՝ «Юридическое положение верховного патриарха армянского» խորագրով գրույկն ավելի տեսական բնույթի է՝ ինքնության առնելով Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի իշխանությանն ու իրավասություններին վերաբերող Ռուսաց կայսրության եւ Հայոց եկեղեցու կանոնական մտածողության փոխհարաբերությունները: Առաջին իսկ էջում Մելիքսեթ-Բեկը հստակեցնում է հետազոտության նպատակները, որ է՝ նախ, ցույց տալ Հայոց Եկեղեցուն հանիրավի տրված «գրիգորիանական» կամ «գրեգորիանական» անվանման հակագիտականությունը, երկրորդ, այս նույն համատեքստում բացատրել «ուղղափառ/օրթոդոքս» եզրի կիրառության աննպատակայնությունը, երրորդ, ռուսալեզու ընթերցողին ներկայացնել Հայոց Եկեղեցու իրավական-կանոնական գիտակցության հիմնական սկզբունքները՝ դրանք համադրելով Ռուսաց կայսրության օրենքների հետ, եւ վերջապես, բացատրել իրավական-կանոնական որոշ եզրերի իմաստը, որոնք հաճախ թյուրըմբռնումների տեղիք են տվել:

Հայերեն այս թարգմանությունը կատարված է Մելիքսեթ-Բեկի մատենագիտական ժառանգության այդ շերտի վերհանման նպատակով: Մայր Աթոռի «Վաչէ-Թամար Մանուկեան» գրադարանի տնօրինության կողմից բարեհաճորեն մեզ տրամադրված գրույկի բնագիրն ունի հենց իր՝ նշանավոր պրոֆեսորի՝ Վազգեն Ա. Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին ուղղված ընծայագիրը. «Նորին Վեհափառության Տ. Տ. Վազգեն Ա ամենայն հայոց կաթողիկոսին՝ սիրով, Օդեսայի համալսարանի երբեմնի ուսանող՝ հեղինակից: Թբ. /Թբիլիսի/, 20.VII.57»:

Հայերեն թարգմանության մեջ փորձել ենք հնարավորինս հարազատորեն վերարտադրել նախահեղափոխական ռուսերեն իրավամտածողության ներբերանգները, ինչպես նաեւ այդ ժամանակաշրջանի Հայոց Եկեղեցու կանոնական-իրավական որոշ եզրերին բնորոշ իմաստը: Մելիքսեթ-Բեկն ինքը գրույկը չի օժտել գիտական ծանոթագրություններով, հետեւաբար թարգմանության տողատակերում տրված բոլոր ծանոթագրությունները մերն են:

Հայոց Մայրագույն պատրիարքի իրավական կարգավիճակը. *Տեսական-իրավական համառոտ ակնարկ*

ՆԱԽՆԱԿԱՆ ՆՈԹ

Դեռեւս իր առաջին լուսավորիչներ Սուրբ Թադեոս եւ Սուրբ Բարդուղիմեոս առաքյալների քարոզության ժամանակներից քրիստոնեության լույսով պայծառացած Հայոց Եկեղեցուն խորթ է եղել «գրիգորիանական» կամ «գրեգորիանական» որակումը: Այն ծագել է համեմատաբար վերջերս եւ առաջին անգամ օգտագործվել ռուսական օրենսդրության մեջ՝ «Պոլոժենիա. Հայոց Եկեղեցու գործերի մասին», 1836 թ. մարտի 11: Հենց Պոլոժենիայի համաձայն էլ հայերը որակվեցին իբրեւ «գրիգորիանական» կամ «գրեգորիանական»: Նման քայլով Պոլոժենիայի կազմողներն ամենայն հավանականությամբ նպատակ ունեին արմատականորեն փոփոխել, հետին թվականով թվագրել Հայոց Եկեղեցու ծագումն առաքելական ժամանակներից՝ որպես Հայոց Եկեղեցու հիմնադիր ներկայացնելով ավելի ուշ շրջանում ապրած Սուրբ Գրիգորին՝ հայոց երկրորդ լուսավորչին եւ դրանով իսկ կասկածի տակ դնելով Հայոց Եկեղեցու առաքելականությունը: Եւ չնայած Հայոց Եկեղեցին երբեք չի կոչվել «գրեգորիանական», այնուամենայնիվ, 1836 թ., հակառակ պատմական փաստերի ակնհայտությանը, անվանվեց «գրիգորիանական»: Հստակ է, սակայն, որ Ռուսաց կայսրության սահմաններից դուրս ապրող հայերը չգիտեն եւ չեն ճանաչում «գրեգորիանական» կամ «գրիգորիանական» որեւէ եկեղեցի: Այս ամենը նկատի ունենալով՝ որոշեցինք ստորեւ տուրք չտալ նմանատիպ եզրաբանությանը: Մյուս կողմից, նպատակահարմար չենք նկատել նաեւ «ուղղափառ» եզրի օգտագործումը, որը շրջանառության մեջ է դրվել նշանավոր հայ կանոնագետ, աստվածաբան ու պատմաբան, Կոստանդնուպոլսի հայոց նախկին պատրիարք Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանյանի կողմից (հմմտ. Almanach de Gotha, 1890, էջ 849, 1891, էջ 1012, ինչպես նաեւ նույնի՝ «Հայոց Եկեղեցին», 1911, գլ. 33)՝ որպես հունարեն ὀρθόδοξος *բառի համարժեք եւ «գրեգորիանական» անվան փոխարժեք (հմմտ. նաեւ ռուսերեն՝* православный, *վրացերեն՝* მართლმადიდებლური*):*

Հայոց Սայրագույն պատրիարքի իրավական կարգավիճակը

Հայոց Եկեղեցին Հիսուս Քրիստոսի հիմնած Տիեզերական եկեղեցու մաս է կազմում՝ որպես Արեւելքի ինքնիշխան[6] եւ ազգային, առաքելական եկեղեցի: Իր ինքնիշխան կարգավիճակը նա ձեռք բերեց Քաղկեդոնում կայացած Դ տիեզերական ժողովից հետո՝ 451 թ., եւ շարունակում է ինքնիշխան մնալ մինչ օրս[7]:

Ա. ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՆՎԻՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆԸ

1. Եկեղեցական ժողով

Հայոց Եկեղեցում բարձրագույն իշխանության կրողը եկեղեցական ժողովն է, որը բաղկացած է եկեղեցու անդամ հոգեւորական ու աշխարհական ներկայացուցիչներից: Այս ժողովը եկեղեցական օրենսդիր մարմինն է ու վարչարարության բարձրագույն վերստուգիչը:

Եկեղեցական ժողովի իրավասություններն ու լիազորություններն են.

Հայոց Եկեղեցում տիեզերական ժողովների որոշումներն ընդունելը կամ մերժելը.

- *առանձին ավանդույթների ու ծիսակարգերի փոփոխությունը կամ մերժումը՝ ժամանակի պահանջների համաձայն.*
- *տոների հաստատումը.*

---

[6] *Ռուսերեն* автокефалия/автокефальная *(հունարեն՝* αὐτοκεφαλία*) եզրն այստեղ թարգմանել ենք «ինքնիշխանություն/ինքնիշխան», չնայած Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի պաշտոնական «Էջմիածին» ամսագրի 1969 թ. մարտ ամսվա համարի խմբագրականում կիրառված է նաեւ հունարենից բառացիորեն թարգմանված «ինքնագլուխ» եզրը (էջ 4): «Ավտոկեֆալ» եզրի շուրջ առկա տարաձայնություններն ու ամենատարբեր աստվածաբանական կարծիքներն ըստ էության Բյուզանդական ավանդության օրթոդոքս եկեղեցաբանության ծնունդ են, որտեղ հատակորեն տարանջատվում են աֆտոկեֆալ եւ ավտոնոմ եկեղեցիներ: Հասկանալի է, որ Մելիքսեթ-Բեկը, իր աշխատությունը գրելով Ռուսաց կայսրության օրթոդոքս մտածողության համատեքստում, շեշտում է ինքնիշխանության պարագան՝ միաժամանակ Սսի ու Աղթամարի կաթողիկոսությունների դեպքում կիրառելով «ավտոնոմ/ինքնավար» եզրը: Եկեղեցաբանական եւ կանոնագիտական վերլուծությունների համար տե՛ս* Vladimír Baar, Martin Solík, Barbara Baarová and Jan Graf, «Theopolitics of the Orthodox World –Autocephaly of the Orthodox Churches as a Political, Not Theological Problem», *Religions 13, 116 (2022), էջ 1–19,* Протоиерей Владислав Цыпин, «Учреждение автокефалии: канонический аспект», https://mospat.ru/ru/authors-analytics/*90 900/ (6.03.2026-ի դրությամբ):*

[7] *Գիտական այս տեսակետն ըստ էության չի արտահայտում Հայոց Եկեղեցու պաշտոնական դիրքորոշումը, մանավանդ եթե հաշվի առնենք, որ Մելիքսեթ-Բեկի մոտեցումը քննության չի բռնում նաեւ Հայոց Եկեղեցուն դավանակից Արեւելյան հնագույն մյուս՝ Ղպտի, Ասորի, Հնդիկ Մալանկարա եւ Եթովպական եկեղեցիների ավանդության լույսի ներքո:*

• *եկեղեցական նվիրապետության կարգերի հաստատումը, տարբեր աստիճանների իրավունքների սահմանումը.*

• *եկեղեցու կառավարման բարձրագույն վերատեսությունն ու վերստուգումը.*

• *Եկեղեցու ղեկավարի ընտրությունը, գահընկեցությունը կամ հրաժարականի ընդունումը.*

• *Եկեղեցու ղեկավարի ոչ իրավաչափ գործողություններին գնահատական տալը եւ այլն:*

2. Եկեղեցու հովվապետը

Որպես վերստուգիչ բարձրագույն մարմին՝ եկեղեցական ժողովը եկեղեցական կարգերի, հավատի ու վարդապետության պահպանի եւ պաշտպանի, ուղղափառ դավանանքի ու եկեղեցական բարեպաշտության ջատագովի լիազորություններով է օժտում Ծայրագույն պատրիարքին՝ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին, որը, իբրեւ Սուրբ Թադեոս եւ Բարդուղիմեոս առաքյալների հաջորդ, հանդես է գալիս որպես եկեղեցու գլուխ: Ներկայումս եկեղեցու գահակալի նստավայրը գտնվում է Սուրբ Էջմիածնում:

«Կաթողիկոս» կամ «կաթուղիկոս» բառը (վրացերեն՝ խաթալիկոսի) անկասկած ծագում է հունարեն καθολικός*-ից՝ «ընդհանրական», «ընդհանուր», «գլխավոր», «տիեզերական», «կաթոլիկ» իմաստներով: Այս առումով մեզ այստեղ հետաքրքրող եզրի նշանակությունը լիովին համապատասխանում է կաթողիկոսի իշխանությանը տրվող իմաստին՝ որպես գլուխ եկեղեցու: Ընդ որում, հայերենում եկեղեցու գմբեթը նույն բառարմատն ունի եւ կոչվում է «կաթողիկե» կամ «կաթուղիկե»:*

Սակայն ինչո՞ւ է Հայոց Եկեղեցու «ամենայն հայոց կաթողիկոսը» կոչվում նաեւ «ծայրագույն պատրիարք», մինչեւ բավարար չէ «կաթողիկոս» տիտղոսը՝ որպես «եկեղեցու գլուխ» հասկացությանը համիմաստ: Հարցի պատասխանը կարելի է գտնել միայն հայոց եկեղեցական պատմության մեջ մի փոքրիկ տարաշեղում-էքսկուրսից հետո:

3. Կաթողիկոսական եւ պատրիարքական աթոռներ

Ի սկզբանե հայերն ունեին միայն մեկ նախամեծար աթոռ՝ Էջմիածնի աթոռը, բայց այդ աթոռի միասնությունը երկար չտեւեց:

Բազմաչարչար Հայոց Եկեղեցին, ամենատարբեր քաղաքական հանգամանքներից ելնելով, հաճախ ստիպված էր դիմել հասանելի գրեթե բոլոր միջոցներին՝ իր ինքնուրույն գոյությունը պահպանելու համար: Այդ միջոցներից ամենակարեւորը թերեւս աթոռի՝ տեղից տեղ փոխադրությունն էր՝ հաշվի առնելով այդ վայրերի հնարավոր ամենաանվտանգ վիճակը: 303 թ. հաստատվելով Վաղարշապատում (էջմիածին)՝ կաթողիկոսական աթոռը 452 թվականից սկսած մինչեւ 1441 թ. Վաղարշապատում չէր մնում՝ անընդհատ դեգերելով ու տեղից տեղ փոխադրվելով: Էջմիածնից իր՝ համարյա 10-դարյա բացակայության ընթացքում աթոռը ժամանակավորապես հաստատվեց ամենատարբեր վայրերում՝ Դվին (452–928), Աղթամար (928–944), Արգինա (944–992), Անի (992–1125), Ծովք (1125–1147), Հռոմկլա (1147–1293) եւ Սիս (1293–1441), որից հետո 1441 թ. այն վերջնականապես վերահաստատվեց Էջմիածնում:

Հայոց Եկեղեցու պատմության ամենաուշագրավ դրվագներից են այն ժամանակաշրջանները, երբ կաթողիկոսական աթոռը գտնվում էր Աղթամարում (Վանի շրջան) եւ Սիսում (Կիլիկիա): Այդ երկու շրջանները խոր հետք են թողել Հայոց Եկեղեցու նվիրապետական համակարգի վրա այն իմաստով, որ նպաստեցին երկու՝ կիսանկախ կաթողիկոսությունների առաջացմանը՝ Աղթամարի (944 թվականից սկսած) եւ Սսի (1441 թվականից): Այս երկու կաթողիկոսություններն էլ իրենց համարում էին Աղթամարում եւ Սսում ժամանակավորապես ապաստան գտած Հայոց նախամեծար աթոռի իրական ժառանգներ ու հետնորդներ: Նշված երկու կաթողիկոսություններն էլ բավական երկար ժամանակ հավակնում էին նախամեծարության, բայց՝ ապարդյուն: Վերջիվերջո, նրանք ստիպված եղան ընդունելու Էջմիածնի՝ որպես Ամենայն Հայոց աթոռի գերագահության, իսկ վերջինս էլ ճանաչեց երկու աթոռների լիիրավ ինքնավարությունը:

Այս պատմական դեպքերից անկախ՝ է դարում (թվականը հայտնի չէ) Երուսաղեմում հաստատվեց Հայոց պատրիարքությունը՝ իբրեւ Տիրոջ գերեզմանի Հայոց պահապան: 1453 թ. (մեկ այլ թվագրությամբ՝ 1461 թ.) Թուրքիայի հայոց հայերի գործերի կառավարման կենտրոնացման նպատակով, հաստատվեց Կոստանդնուպոլսի Հայոց պատրիարքությունը: Ընդ որում, պատրիարքական երկու աթոռներն էլ ենթակա դարձան Էջմիածնի աթոռին:

Այսպիսով, ի տարբերություն երկու ինքնավար կաթողիկոսությունների՝ Աղթամարի ու Սսի, եւ մասնավոր պատրիարքությունների՝ Երուսա-

ղեմի եւ Կոստանդնուպոլսի, էջմիածնի կաթողիկոսին, որպես ողջ եկեղեցու նվիրապետի, տրվեց «Ծայրագույն պատրիարք եւ կաթողիկոս ամենայն հայոց» տիտղոսը։

4. Նվիրապետական կարգը

Հայոց եկեղեցու նվիրապետության մեջ եկեղեցու նվիրապետից՝ ծայրագույն պատրիարք եւ ամենայն հայոց կաթողիկոսից հետո նախագահության տեղը տրվում է Սսի կաթողիկոսին, այնուհետեւ նախամեծարության կարգով գալիս են Աղթամարի կաթողիկոսը, Երուսաղեմի եւ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքները, ապա արքեպիսկոպոսները, եպիսկոպոսները եւ նվիրապետության մնացած կարգերն ըստ իրենց ավագության։ Այսպիսի դասակարգում է առկա նաեւ եկեղեցու ընդհանրական հովվապետի համազգային կոնդակներում։

Ծայրագույն պատրիարք-ամենայն հայոց կաթողիկոսի անմիջական իշխանության տակ կան 10 թեմեր՝ 6 ռուսական (Երեւանի՝ որպես հայրապետական թեմ, իր հինգ փոխանորդություններով՝ Երեւանի, Նախիջեւանի, Շուրագելի (Ալեքսանդրապոլ), Տաթեւի եւ Կարսի, Վիրահայոց՝ Թիֆլիսի թեմը, իր երեք փոխանորդություններով՝ Ելիզավետպոլի, Աղալցխայի եւ Իմերեթիայի (Գորի քաղաքում), Ղարաբաղի կամ Շուշիի թեմը՝ Շաքիի կամ Նուխիի փոխանորդությամբ, Շիրվանի թեմը եւ Նախիջան-Բեսարաբիայի (Քիշնեւի) թեմը՝ Դոնի Նախիջեւան փոխանորդությամբ, եւ վերջապես՝ Աստրախանի թեմը), 2 հնդկապարսկական՝ Ադրբեջանի (Թավրիզի) եւ Պարսկահնդկաստանի (Սպահանի), 1 եւրոպական եւ 1 ամերիկյան։

Սսի կաթողիկոսի անմիջական իշխանության տակ են Կիլիկիայի 13 թեմեր, Աղթամարի կաթողիկոսի անմիջական իշխանության տակ՝ 2 թեմեր Վանի շրջանում, Երուսաղեմի պատրիարքի անմիջական իշխանության տակ՝ Պաղեստինի 4 թեմեր, իսկ Կոստանդնուպոլսի հայոց պատրիարքի անմիջական իշխանության տակ՝ Թուրքիայի, Եգիպտոսի, Բուլղարիայի եւ Ռումինիայի 44 թեմեր։

Աշխարհում Հայոց բոլոր թեմերի ընդհանուր թիվն է այսպիսով 10+13+2+4+44=73։

*Քահանայագործող կամ ձեռնադրյալ հոգեւորականների կարգը (*hierarchia ordinis*), ըստ հնագույն ավանդության, Հայոց եկեղեցում հետեւյալն է՝ ա. կաթողիկոս, բ. եպիսկոպոս, գ. երեց, դ. սարկավագ, ե. կիսա-*

սարկավագ, զ. դպիր, է. երդմնեցուցիչ, ը. գրակարդաց եւ թ. դռնապան։ Այս նվիրապետության համաձայն՝ էջմիածնի, Սսի ու Աղթամարի կաթողիկոսները նվիրապետության առաջին աստիճանին են, Երուսաղեմի եւ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքները՝ որպես արքեպիսկոպոսներ, մնացած արքեպիսկոպոսների ու եպիսկոպոսների հետ միասին՝ երկրորդ, ծայրագույն վարդապետները, վարդապետները, ավագ քահանաները եւ քահանաները՝ երրորդ եւ այլն։

*Հարկ է նշել, որ Աղթամարի կաթողիկոսական աթոռը վաղուց արդեն կորցրել է իր նշանակությունը եւ 1895 թվականից փաստացիորեն համարվում է թափուր՝ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքի հովանու ներքո, եւ դրանով իսկ՝ ենթակա դառնալով Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին։ Հայոց Եկեղեցում մետրոպոլիտի ու քորեպիսկոպոսի նվիրապետական կարգը վաղուց անտի չի գործում. նվիրապետության մնացած փոքր կամ խոնարհ աստիճանները (*ordines minores*) ներկայումս կորցրել են իրենց իրական նշանակությունը։*

Բ. ՀԱՅՈՑ ԾԱՅՐԱԳՈՒՅՆ ՊԱՏՐԻԱՐՔԻ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ՈՒԺԻ ՄԵՋ ՄՏՆԵԼՆ ՈՒ ԼԻԱԶՈՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԿԱՍԵՑՈՒՄԸ

1. Իշխանության ուժի մեջ մտնելը

Հայոց Ծայրագույն պատրիարքի իշխանության ուժի մեջ մտնելը պայմանավորված է երեք գործոններով կամ գործընթացներով՝ **ընտրություն, հաստատում** *եւ օծում՝* **երդմնակալությամբ։**

-Ընտրություն-

Հայոց Ծայրագույն պատրիարքի «թափուր գահի լրացման համար» էջմիածնի Սինոդը այդ մասին ծանուցում-շրջաբերական է ուղարկում աշխարհի բոլոր հայկական թեմերին՝ նոր պատրիարքի ընտրության համար նշանակելով մեկամյա ժամկետ (հոդ. 1119[8])։ Մեկամյա ժամկետ տրամադրելը պայմանավորված է օրենսդրական իշխանության այն նպատակով, որպեսզի հայ ժողովուրդը հնարավորություն ունենա ողջախոհ ժամկետում ընտրելու ամենաարժանավոր թեկնածուներին, ծանոթանա անցյա-

[8] *Հեղինակն այս բոլոր հոդվածները հղում է գրքույկի վերջում նշված Уставы духовных дел иностранных исповеданий օրենսգրքից։*

լում նրանց ծավալած գործունեությանը, հնարավոր լինի կազմակերպել նախընտրական գործընթացը եւ այլն: Այս մոտեցումն արդարացված էր 1836 թ. մարտի 11-ին «Պոլոժենիան» ստեղծելիս: Ներկա ժամանակներում, սակայն, հաղորդակցության քիչ ծախսատար ու հարմար պայմանների առկայությամբ, մեկամյա ժամկետի պահպանումը թվում է արդեն հնացած:

Մայրագույն պատրիարքի ընտրության համար յուրաքանչյուր թեմ նշանակում է երկու պատգամավոր՝ մեկ հոգեւորական եւ մեկ աշխարհական: Ըստ օրենսդրության՝ «հոգեւորական պատգամավորը պետք է լինի կամ թեմի առաջնորդը, կամ էլ՝ վերջինիս կողմից լիազորված որեւէ հոգեւորական» (հոդ. 1120): Հասկանալի է, որ առաջնորդական գահի թափուր լինելու դեպքում հոգեւորական պատգամավորի լիազորությունները, օրենքի ոգուն համաձայն, փոխանցվում են թեմի տեղապահին կամ էլ, ըստ վերոբերյալ հոդվածի, «տեղապահի կողմից լիազորված անձին»:

Ինչ վերաբերում է աշխարհական պատգամավորին, օրենքի համաձայն՝ «նա ընտրվում է մելիքների, յուզբաշների ու եկեղեցու աշխարհական մյուս պատվավոր անդամների կողմից, որոնք դրա իրավունքն ունեն՝ ըստ այդ եկեղեցու հնագույն ավանդության» (հոդ. 1120): Սակայն Հայոց եկեղեցու հնագույն ավանդության համաձայն՝ ընտրության կամ ընտրողական վավերական իրավունք ունեն եկեղեցու՝ քաղաքացիական հասունությանասած բոլոր արական անդամներն առանց բացառության, այսինքն՝ առանց հաշվի առնելու նրանց դիրքն ու պաշտոնը: Հետեւաբար, օրենքի այս պահանջը պետք է ժամանակավրեպ համարել, մանավանդ որ այն գործնականում երբեք չի էլ կիրառվում: Օրենքի ճիշտ մեկնության եւ վերջերս էջմիածնի Սինոդի տված բացատրության համաձայն՝ հոգեւորական անձինք որեւէ կերպ իրավունք չունեն մասնակցելու աշխարհական պատգամավորի ընտրությանը: Վերջինիս ընտրության գործընթացը կազմակերպվում է հետեւյալ կերպ: Յուրաքանչյուր ծուխ ընտրում է որոշակի քանակով պատգամավորներ, որոնք էլ կազմում են ծխական պատգամավորական ժողովը: Այնուհետեւ վերջինս իր միջից ընտրում է Ազգային եկեղեցական ժողովին մասնակցության իրավունք ունեցող պատգամավորի. «Ընտրված պատգամավորները, պատրիարքի ընտրության ժամկետին անկարող լինելով ներկա գտնվել էջմիածնի վանքում, իրավունք ունեն գրավոր հայտնելու իրենց կարծիքն էջմիածնի Սինոդին» (հոդ. 1121): Ընդհանուր 73 թվով թեմերից եկեղեցապետի ընտրությանը մասնակցելու իրավունք ունեն միայն 53-ը, այսինքն՝ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսության

10 թեմեր (Եւրոպայի եւ Ամերիկայի թեմերն ընտրությանը մասնակցելու իրավունք ստացել են միայն ներկա՝ 1911 թվականին), Կոստանդնուպոլսի հայոց պատրիարքության բոլոր 44 թեմերը, Սսի ու Աղթամարի կաթողիկոսությունները եւ Երուսաղեմի պատրիարքությունը: Ընտրություններին մասնակցելու իրավունք չունեն Սսի ու Աղթամարի ինքնավար կաթողիկոսությունների եւ Երուսաղեմի պատրիարքության թեմերը: Թեմական պատգամավորներից զատ Մայրագույն պատրիարքի ընտրությանը մասնակցող հոգեւոր ու աշխարհիկ պատգամավորներ են էջմիածնի Սինոդի բոլոր անդամները (հոդ. 1122)՝ ութ հոգի (հոդ. 1139) եւ էջմիածնում այդ պահին գտնվող յոթ ավագագույն եպիսկոպոսները: Ընդ որում, վերջիններիս թվի անբավարարության դեպքում այն լրացվում է էջմիածնի միաբանության ավագագույն վարդապետներից:

Արդ, ընտրություններին մասնակցող բոլոր պատգամավորների թիվը սահմանվում է ըստ այսմ՝ 114 թեմական պատգամավորներ, Սինոդի 8 անդամներ, էջմիածնի միաբանության 7 անդամներ, ընդհանուր՝ 129 պատգամավոր, որից 72-ը՝ հոգեւորականներ, 57-ը՝ աշխարհականներ: Ռուսահայ պատգամավորների թիվը սահմանվում է հետեւյալ կերպ՝ 12 թեմական պատգամավոր (վեց թեմերից՝ երկուական անձ), Սինոդի 8 անդամ եւ էջմիածնի միաբանության 7 անդամ: Ընդհանուր առմամբ՝ 21 հոգեւորական եւ 6 աշխարհական պատգամավորներ: Թրքահայոց պատգամավորների ընդհանուր թիվն է 94 (47 թեմերից՝ երկուական անձ), որով էլ ընտրություններում թրքահայոց՝ ոչ ռուսահպատակ հայերի ձայներն ունենում են որոշիչ ազդեցություն:

Ընտրությունը տեղի է ունենում էջմիածնի Մայր տաճարում՝ «այս առիթով սահմանված ծիսակարգերի խստագույնս պահպանմամբ» (հոդ. 1123) եւ աշխարհական պատգամավորների երդմնակալության արարողությամբ: Ընտրությանը ներկա է նաեւ կայսերական կառավարության ներկայացուցիչը, ինչպես նաեւ, հոդ. 1152-ի համաձայն, ընտրությունների վավերականությանը հետեւող էջմիածնի Սինոդի պրոկուրորը: «Քվեարկության իրավունք ունեցող ներկաների բոլոր քվեների, ինչպես նաեւ Սինոդին գրավոր ուղարկված քվեների արդյունքները նկատի առնելուց հետո, հոդ. 1121-ի համաձայն, չորս՝ ամենաշատ քվեներ հավաքածները ճանաչվում են ընտրության թեկնածուներ: Ձայների հավասարության դեպքում թեկնածությունը որոշվում է վիճակ գցելով: Թեկնածուների միջից ներկաների կողմից ընտրվում են Մայրագույն պատրիարքի երկու հիմ-

նական թեկնածուներ» (հոդ. 1124)։ 1908 թվականից սկսած քվեարկությունը գաղտնի է։

Օրենքի հիմնական թերությունն այն է, որ ներկայացված չեն Մայրագույն պատրիարքի թեկնածուի աստիճանին բավարարող պահանջները, այսինքն՝ թեկնածուն պետք է բարձրաստիճան հոգեւորական՞ լինի, թե՞ կարող է նաեւ ընտրվել միաբան հայրերից, կամ՝ նույնիսկ աշխարհականներից։ Պատմության մեջ վկայված բազմաթիվ դեպքեր կան, երբ կաթողիկոս են ընտրվել պարզ երեցներն ու աշխարհականները։ Բայց իրերի ներկա վիճակում, երբ նվիրապետական աստիճաններով բարձրանալու կարգը խստորեն սահմանված է, այս նախադեպերն այլեւս կիրառելի չեն։ Պատկերացրեք մի այսպիսի արտասովոր դեպք, կազուս։ Կաթողիկոս է ընտրվել հոգեւորական, որը, սակայն, եպիսկոպոս չէ։ Այս դեպքում նա, նախքան կաթողիկոսական օծումը, պետք է նախ եպիսկոպոս ձեռնադրվի։ Բայց, Հայոց Եկեղեցու կարգի համաձայն, եպիսկոպոսները ձեռնադրվում են Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի կողմից, որն այդ պահին դեռ օծված չէ։ Հետեւաբար, եթե նայենք օրենքի խիստ կիրառությանը, կաթողիկոս ընտրված անձը չի կարող կաթողիկոս օծվել։ Ինչ վերաբերում է ինքնավար կաթողիկոսներին, որոնք նույնպես ունեն միայն իրենց թեմերի համար եպիսկոպոսներ ձեռնադրելու իրավունք, նրանք այս դեպքում չեն կարող կիրառել իրենց իրավունքը, որովհետեւ իրենց թեմերից դուրս նրանց ձեռնադրությունն անվավեր է։ Այս ամենից հետո պարզ է, որ Մայրագույն պատրիարքության թեկնածուն անպայմանորեն պետք է առնվազն եպիսկոպոսական աստիճան ունենա։

Մայրագույն պատրիարքության թեկնածուի հաջորդ անհրաժեշտ պայմանը ռուսահպատակությունն է։ Իսկ եթե թեկնածուն օտարահպատակ է, նախ պետք է ռուսահպատակություն ընդունի, որից հետո միայն կհաստատվի նրա ընտրությունը։ Ի վերջո, ամենակարեւոր նախապայմանն է թեկնածուի համաձայնությունը. չի կարելի թեկնածուի կամքին հակառակ, բռնությամբ նրան ընտրել Մայրագույն պատրիարք։

Ընտրությունների ավարտին ժողովն իր անդամներից եռանձն պատվիրակություն է կազմում եւ ուղարկում Նորին Կայսերական Մեծության Կովկասի փոխարքայի մոտ։ Վերջինս, Ներքին Գործոց նախարարության միջոցով, ընտրված երկու թեկնածուներին ներկայացնում է Նորին Կայսերական Մեծության բարեհաճ տնօրինությանը (հոդ. 1125, ըստ 1906 թվականի խմբագրության)։

-Հաստատում-

Ծայրագույն Պատրիարքի՝ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի ընտրության հաստատումն ինքնակալ կայսեր մենաշնորհն է: Բայց հարց է ծագում՝ ինչ իրավական սկզբունքի ուժով է կայսերական իշխանությունը հաստատում Հայոց Ծայրագույն պատրիարքի ընտրությունը, որի կանոնաիրավական իշխանությունը տարածվում է Ռուսական կայսրության սահմաններից էլ անդին:

Խնդիրն այն է, որ, ինչպես կքննարկենք ստորեւ, Հայոց Ծայրագույն պատրիարքի անձի մեջ դիտարկվում են հետեւյալ չորս ինքնուրույն գործառույթները՝ ամենայն հայոց կաթողիկոս, էջմիածնի պատրիարք, էջմիածնի Սինոդի նախագահ եւ վերջապես, Երեւանի հայրապետական թեմի առաջնորդ: Ընդ որում, Պատրիարքի գործունեությունն ըստ վերջին երեք գործառույթների բացառապես կենտրոնացած է Ռուսական կայսրության սահմաններում: Արդ, կամենալով հասկանալ այն սկզբունքը, որի համաձայն է կայսերական իշխանության լիազորության մեջ մտնում Հայոց Ծայրագույն պատրիարքի ընտրության հաստատումը, ստիպված ենք ենթադրելու հետեւյալ à priori *կառուցվածքը: Կայսերական իշխանությունը մեկ անձի միջոցով հաստատում է՝ նախ, էջմիածնի պատրիարքին՝ որպես կայսրության սահմաններում գտնվող Նախաթոռ վանքի սրբազնագույն վարդապետի, երկրորդ՝ էջմիածնի Սինոդի՝ կայսրության սահմաններում գտնվող կառույցի նախագահին, այնուհետեւ՝ Երեւանի հայրապետական՝ ռուսահայոց թեմերից մեկի առաջնորդին: Ինչ վերաբերում է Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի իշխանության իրացմանը, ապա այն, ըստ էության, պետք է դիտարկել որպես նույն անձի կողմից տվյալ գործառույթի* ipso jure *իրացում: Այսպիսով, ստացվում է, որ Հայոց Ծայրագույն պատրիարքի ընտրության հաստատումը կարծես բաղկացած է երկու կետից, որոնք, սակայն, միայն տեսականորեն են հնարավոր: Իրականության մեջ, սակայն, այսպիսի երեւույթ առկա չէ. Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի, ինչպես նաեւ Հայոց Ծայրագույն պատրիարքի մնացած գործառույթները ժողովրդական ընտրյալին են փոխանցվում միայն Բարձրագույն որոշման ուժով: Կայսերական իշխանության՝ Հայոց Ծայրագույն պատրիարքի ընտրությունը հաստատելու լիազորության ողջ առանցքը կենտրոնացած է այն դրության մեջ, որի համաձայն կաթողիկոսի նստավայրը գտնվում է Ռուսաստանի սահման-*

ներից ներս։ Չպետք է մոռանալ, որ Համայն Ռուսիո կայսրը նաեւ «Հայոց մարզի ինքնակալն է» (հոդ. 59, 1906-ի խմբագրությամբ, հմմտ. §2, Հավելված 1, նույն տեղում)։ Այս վերջին փաստը նշանակալի է, քանի որ կայսրը, որպես Հայաստանի ինքնակալ, իրացնում է Հայոց Եկեղեցին հաստատելու իր իրավունքը։

Բարձրագույն բարեհաճ տնօրինությանը ներկայացված երկու թեկնածուներից սովորաբար ընտրվում է առաջինը՝ իբրեւ ամենաշատ քվեներ ստացածը։ Այնուամենայնիվ, կայսրը կարող է նաեւ հաստատել ոչ թե առաջինին, այլ՝ երկրորդին։ Այսպիսի նախադեպ է գրանցվել միայն մեկ անգամ, 1885 թ.՝ Մակար Ա-ի հաստատումով[9]։

Ինքնակալ կայսրը, հաստատելով Հայոց Ծայրագույն պատրիարքի ընտրությունը, Ամենողորմածաբար նրան է հանձնում այս առիթով հատուկ պատրաստված հրովարտակը՝ հավելվածով (§ 14, Հավելված 1, 1906-ի խմբագրությամբ) եւ պետական մեծ կնիքով՝ հանձնարարելով, ըստ կաթողիկոսի կողմից Համայն Ռուսիո Գահին տրված երդման, իր ծառայությունն իրականացնել Հայոց Եկեղեցու հնագույն ծիսակարգի ու ավանդության համաձայն (հոդ. 1126)։

-Օծում՝ երդմնակալությամբ-

Հայոց Ծայրագույն պատրիարքի իշխանության իրացման երրորդ կետն ըստ էության հավատարմության ու ծառայության երդմնակալությունն է եւ կաթողիկոսական օծումը։ Հավատարմության ու հպատակության առաջին երդմնակալությունը պատրիարքն արտասանում է ըստ օրենքով նախատեսված ձեւի (հավելված 5, 1906-ի խմբագրությամբ)՝ կայսերական կառավարության ներկայացուցչի ներկայությամբ եւ սովորաբար օծման նախորդ օրը։ Հավատարիմ ծառայության երկրորդ երդմնակալությունը տեղի է ունենում ուղղակիորեն օծումից առաջ։ Երդմնակալության տեքստը ներկայացնում ենք ստորեւ.

«(Այս անուն) ծառայ Քրիստոսի եւ Եպիսկոպոս վիճակին (այս անուն), միաբան սրբոյ ուխտիս էջմիածնի, կամօքն Աստուծոյ եւ ընտրութեամբ համօրէն ազգիս Հայոց կոչեցեալ յԱրարատեանս Աթոռ Կաթուղիկոսութեան ամենայն Հայոց, ապաւինեալ յօգնականութիւն շնոր-

[9] *Խոսքը Մակար Ա. Թեղուտցի (1885–1891) Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի ընտրության մասին է։*

հաց Բարձրելոյն՝ խոստանամ եւ ուխտեմ առաջի սրբոյ սեղանոյս եւ աստուածընկալ սուրբ նշանացս, յանձն առնուլ զպաշտօնս զայս Եպիսկոպոսապետութեան Հայաստանեայցս Եկեղեցւոյ, եւ բոլորապտուղ նուիրմամբ ընծայել զանձն իմ յանվթար կատարումն աստուածադիր օրինաց եւ կաթուղիկոսական պարտուց, եւ առաջնորդել ազգիս Հայոց ըստ ուղղափառ վարդապետութեան Քրիստոսական կրօնից, ըստ մերոյս Եկեղեցւոյ դաւանութեան եւ ըստ Հայրապետական կարգաց եւ կանոնաց Աստուածպաշտութեան, անստերիւր եւ անխոտոր ընթանալով յամենայնի ընդ լուսաշաւիղ հետս գնացից արժանաժառանգ Յաջորդաց սրբոց առաքելոցն Թադէոսի եւ Բարդուղիմէոսի եւ սրբոյ Հօրն մերոյ Գրիգորի երկրորդ Լուսաւորչի զգուշաւոր պահպանութեամբ իրաւանց Մայր Աթոռոյս Հայաստանեայցս»[10]։

Օծման արարողությունը տեղի է ունենում Մայր Տաճարում՝ 12 արքեպիսկոպոսների ու եպիսկոպոսների մասնակցությամբ, հրնթացս Սուրբ Պատարագի, որը մատուցում է ընտրյալ Պատրիարք-Կաթողիկոսը՝ ի ներկայության Ռուսաց, Օսմանյան եւ Պարսկական տերությունների պաշտոնական ներկայացուցիչների եւ Սինոդի անդամների։

Եթե էջմիածնի կաթողիկոսի գահին ընտրվում է ինքնավար կաթողիկոսներից մեկը, ինքնին հասկանալի է, որ կրկնակի օծում տեղի չի ունենում. նորընտիր Մայրագույն պատրիարքը պարզապես արտասանում է ռուսահպատակության եւ կաթողիկոսական ծառայության իր հանդիսավոր երդումները։

Պետք է նշել, որ ոմանք մեծ ու առանձնահատուկ կարեւորություն են տալիս կաթողիկոսական օծմանը՝ փորձելով դրանում տեսնել որպես անմիջականորեն Աստծուց ստացվող իշխանություն։ Մեկ այլ՝ հակադիր կարծիքի համաձայն՝ այդ ծեսն արդեն առկա իշխանության պարզ հաստատումն ու վկայությունն է։

Ընկալյալ սովորության համաձայն՝ գահակալությունից անմիջապես հետո Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին պաշտոնապես ընդունում է Ռուսաց կայսրը եւ հատուկ հրամանագրով շնորհում վեղարի վրա կրելու համար նախատեսված ադամանդակուռ խաչ։

---

[10] Կանոն ձեռնադրութեան եւ օծման Կաթուղիկոսի եւ Հայրապետի ամենայն Հայոց, *Վաղարշապատ, 1876, էջ 4։*

2. Իշխանության կասեցումը

Մեր ներկա օրենսդրությունը որեւէ հատուկ ցուցում չունի առ այն, թե ինչպես է կազմակերպվում Հայոց Ծայրագույն պատրիարքի իշխանության եւ լիազորությանց կասեցման գործընթացը: Հոդված 1119-ի արտահայտությունը՝ «հաստիքի կրճատում», բավական անորոշ է: A priori Ծայրագույն Պատրիարքը, որպես Աստծո օծյալ, այդ իմաստով համարվում է անձեռնմխելի: Հետեւաբար, կարելի է կարծել, որ իշխանության եւ լիազորությանց կասեցումը միայն մահվամբ է պայմանավորվում: Այնուամենայնիվ, ելնելով պատմական նախադեպերից, պետք է ընդունել Ծայրագույն Պատրիարքի իշխանության եւ լիազորությանց կասեցման մեկ այլ ձեւի հնարավորությունը, որ է՝ գահընկեցություն համազգային որոշմամբ, այսինքն՝ Ազգային եկեղեցական ժողովով: Ընդ որում, վերջինս կարող է գումարվել միայն երկու դեպքում:

Նախ, երբ Ծայրագույն Պատրիարքն այնպիսի զանցանք է թույլ տվել, որն անարգանք է եկեղեցու պատվի համար եւ անհամատեղելի՝ նրա բարձր հանգամանքի հետ: Հենց այս պարագան է հիմք տալիս գահընկեցության:

Երկրորդ, երբ ժողովուրդը հարգում է տարիքի կամ հիվանդության բերմամբ պատվավոր հանգստի կոչվելու իր հովվապետի կամավոր որոշումը:

Երկու դեպքում է Ազգային եկեղեցական ժողովի որոշումն ուժի մեջ է մտնում միայն կայսերական բարձրագույն իշխանության հաստատումից հետո: Այլ խոսքով, Ծայրագույն պատրիարքի իշխանության եւ լիազորությանց կասեցումն իրավականորեն վավերական է, եթե կազմակերպվում է նրա ընտրության եւ գահակալման գործընթացներին օրինականորեն հակոտնյա չափորոշիչների համաձայն:

Շարունակությունը՝ հաջորդիվ

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

Doi: 10.56 737/2953-7843-2026.02-45

ԳԵՒՈՐԳ ԳՅՈՒԼՈՒՄՅԱՆ
ԳԱԱ ՀԱԻ

ԿԿՈՒ ԵՒ ԲՈՒ ԹՌՉՈՒՆՆԵՐԻ ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ԿԵՐՊԱՐՆԵՐԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴԱԶՐՈՒՅՑՆԵՐՈՒՄ. ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆ[1]

ՆԱԽԱԲԱՆ

Կկուն եւ բուն հայ բանահյուսության մեջ պատկերանում են առաջինը՝ որպես գարնան ավետաբեր, երկրորդը՝ որպես բոթաբեր: Սակայն այդ պատկերացումները կամ հավատալիքները միայն մակերեսորեն են բացահայտում հնագույն պատկերացումները, որոնց ապացույցները եզակի չեն: Օրինակ՝ Խաչիկ Սամվելյանը հին Հայաստանի մշակույթը ներկայացնելիս տոտեմական թռչունների ցանկում հատակ նշում է նաեւ կկվին ու բվին[2]: Կկվի եւ բվի մասին պատկերացումներն, անշուշտ, իրենց հիմնական արձագանքները գտել են ավանդազրույցներում եւ հեքիաթներում, սակայն զգալի քանակ են կազմում նաեւ սնահավատությունները: Ցավոք, հայ բանագիտության մեջ ցօրս քննված չեն դրանց կերպարները: Այդ թռչունների մասին ժողովրդական պատկերացումները մինչ Ի. դարի կեսերը հիմ-

---

[1]* *Ստացվել է՝ 16.01.2026, գրախոսվել է՝ 24.02.2026: Էլ. հասցե՝* gyulumyan1910@mail.ru:

The research was supported by the Higher Education and Science Committee of MESCS RA (Research project № 24SSAH-6B016): *Հոդվածը գրելու ընթացքում տրամադրած արժեքավոր նյութերի, տեղեկությունների, օգտակար դիտողությունների, խորհուրդների եւ հոդվածի վերջնական խմբագրման համար շնորհակալություն ենք հայտնում մեր գիտական ղեկավարին՝ բանագետ, լեզվաբան Տորք Դալալյանին: Արցախին առնչվող բանահյուսական նյութերի եւ բարբառային ճշգրտումների համար շնորհակալություն ենք հայտնում նաեւ բանագետ, բարբառագետ Արմեն Յ. Սարգսյանին: Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ ԿԳՄՄՆ Բարձրագույն կրթության եւ գիտության կոմիտեի տրամադրած ֆինանսական աջակցությամբ՝ 24SSAH–6B016 գիտական նախագծի, ինչպես նաեւ մեր բազային՝ «Թռչունների հետ կապված պատկերացումներն ու հավատալիքները հայ վիպական բանահյուսության մեջ» թեմայի շրջանակում:*

[2] Խ. Սամուելյան, *Հին Հայաստանի կուլտուրան, հտ. 1, Երեւան, 1931, էջ 172:*

նականում ավանդազրույցների տեսքով հրատարակվել են արեւելահայ/արեւմտահայ մամուլի էջերում, ազգագրական տարբեր շրջանների մասին կազմված գրքերում, որոշ նյութեր պահպանվել են ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի արխիվում։

Այդ նյութերը առաջին անգամ մեկտեղելու փորձը 1969 թ. կատարել է անվանի գրականագետ, բանագետ Արամ Ղանալանյանը՝ «Ավանդապատում» աշխատության մեջ զետեղելով բվի մասին՝ 4 ավանդազրույց (ընդհանուր փոփոխակներով՝ 8), կկվի մասին՝ 3 ավանդազրույց (ընդհանուր փոփոխակներով՝ 4), որոնք, միասին վերցրած (7 ավանդազրույց. ընդհանուր փոփոխակներով՝ 12), կազմում են մեր հոդվածում մեջբերված ավանդազրույցների եւ դրանց փոփոխակ/տարբերակների (ընդհանուր թվով՝ 24) ուղիղ կեսը։ Մեջբերված ավանդազրույցների մի մասը գրառվել եւ հրապարակ է եկել ավելի ուշ շրջանում՝ «Ավանդապատում»-ի տպագրությունից շատ տարիներ անց։

Ուսումնասիրության առումով առաջին փորձը պատկանում է ականավոր բանագետ Սարգիս Հարությունյանին։ 2000 թ. լույս տեսած «Հայ առասպելաբանություն»[3] հիմնարար գրքում Ս. Հարությունյանն անդրադարձել է նաեւ Ղանալանյանի ավանդազրույցներին եւ քննել դրանք։ Սակայն այդ ուսումնասիրությունն ընդհանուր է, ունի խնդրի բոլորովին այլ դրվածք եւ միտված չէ անմիջականորեն կկվի, բվի կամ մեկ այլ թռչունի/կենդանու մասին առասպելաբանական ամբողջ շերտերը վերհանելու ու վերլուծելու։

Սույն հոդվածը, աղբյուրագիտական առումով նախ հենվելով Ա. Ղանալանյանի «Ավանդապատում»-ի վրա, եւ ուսումնասիրության առումով ելակետ ընդունելով Ս. Հարությունյանի «Հայ առասպելաբանություն» աշխատությունը, նպատակ ունի առաջին անգամ մեկտեղելու մեզ հայտնի բոլոր ավանդազրույցները եւ հնարավորինս համապարփակ քննելու այդ թռչունների հետ կապված պատկերացումներն ու հավատալիքները հայ վիպական բանահյուսության մեջ՝ միաժամանակ ընդհանուր համեմատական զուգահեռներ անցկացնելով նաեւ այլ ժողովուրդների բանահյուսության հետ։

Մեր ավանդազրույցների աշխարհագրությունը հետեւյալ պատկերն ունի՝ Արցախ (Վարանդա, Մարտունի, Ասկերան, Հադրութ, Ստեփանա-

[3] Ս. Հարությունյան, *Հայ առասպելաբանություն*, Բեյրութ, 2000, 527 էջ։

կերտ), Գարդման-Գանձակ, Լոռի, Այնճար, Դերսիմ, Բաղեշ, Պոնտոս, Թալին (Սասուն), Համշեն: Եւս մեկ ավանդազրույցի եւ դրա մեկ պատումի գրառման վայրերն անհայտ են, սակայն, ակնհայտորեն արեւմտահայ միջավայրում են պատմվել:

ԱՎԱՆԴԱԶՐՈՒՅՑՆԵՐԻ ՇԱՐԱԴՐԱՆՔԸ ԵՒ ԳՐԱՌՄԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

Կկվին առնչվող առաջին ավանդազրույցը[4] Կկու-1, «Կուկու (կըկու)» *վերնագրով, ԺԹ. դարավերջին Վարանդայում գրառել եւ 1897 թ. «Ազգագրական հանդէս»-ում տպագրել է ազգագրագետ Երվանդ Լալայանը: Սյուժեն հետեւյալն է՝ հարսը երեխային թողնում է ծառերից կապված ճոճքի մեջ եւ գնում՝ քաղհան անելու: Վերադարձին երեխային չգտնելով՝ սկեսուրի վախից եւ ցավից թռչուն է դառնում ու «կուկու կանչելով պտրում իւր երեխային»*[5]*: Այս ավանդազրույցի մեկ այլ տարբերակ* Կկու-1* *2001 թ. Արցախի Հանրապետության Մարտունու շրջանի Կոլխոզաշեն գյուղում գրի է առնվել Մարտունու շրջանի Սոս գյուղացի, 79-ամյա բանասաց Սիրան Հարությունյանից եւ տեղ գտել բանագետ Արմեն Յ. Սարգսյանի կազմած ժողովածուում*[6]*:*

Երկրորդ ավանդազրույցը Կկու-2, «Գագօ, գագօ, գագօ (Հէյեաթ)» *վերնագրով, Պոլսի «Բիւրակն» շաբաթաթերթի 1899 թ. համարներից մեկում արեւմտահայերեն հրատարակել է Ատիլ (Գառնիկ Ատիլ Տ. Գասպարեան՞) ծածկանունով հեղինակը: Խորթ մայրը որբ քույր ու եղբորն ուղարկում է դաշտ՝ կանկառ հավաքելու՝ նրանց տալով ծակ մախաղ եւ սպառնալով, որ «եթէ պարապ ձեռքով դառնան, իրենց դիակը պիտի երկնցնէ»: Ամբողջ օրն այսուայնկողմ պտտվելով՝ երեխաները շատ քիչ կանկառ են հավաքում, որն էլ վերցնելով՝ շտապում են տուն: Քույրը, որը տարիքով ավելի մեծ էր, ցանկանում է ինքը շալակել մախաղը, սակայն վերցնելով այն եղբորից, զարմանքով տեսնում է, որ դատարկ է: Սկսում է կռվել եղբոր հետ ու նրան մեղադրել կանկառն ուտելու համար: Վերջինս իր անմեղությունն ապացուցելու համար քրոջն առաջարկում է բացել իր փորն ու համոզ-*

---

[4] *Վերլուծական մասում այս ավանդազրույցների մասին խոսելիս անընդհատ մեջ չբերելու նպատակով՝ բոլոր ավանդազրույցները համարակալում ենք՝ անհրաժեշտության դեպքում նշելով միայն թիվը:*

[5] Ե. Լալայեան, *Վարանդա. Հաւատք // Ազգագրական հանդէս, Բ., Թիֆլիս, 1897, էջ 207:*

[6] Ա. Սարգսյան, *Արցախի բանահյուսությունը, Երեւան, 2015, էջ 235:*

վել, որ դատարկ է։ Վերջինս սրածայր քարով ճեղքում է եղբոր որովայնն ու համոզվելով, որ եղբայրն անմեղ է, դիմում է նրան, որպեսզի գնան եւ մի փոքր էլ կանկառ հավաքեն, սակայն եղբայրն արդեն մեռած է լինում։ Սկսում է աղերսանքով կանչել եղբորը՝ «Գագօ, գագօ, գագօ (եղբայր, եղբայր, եղբայր)». եւ օրերով լաց լինելով՝ կը փոխուի այս թռչունին որ հիմա ծառերուն մէջ իր նոյն ողբը կը պըտըտցնէ «Գագօ՛, գագօ՛, գագօ՛»[7]։

Այս ավանդազրույցի մեկ այլ տարբերակ Կկու-2*, *«Կկու-Բեբուկ» վերնագրով, արձանագրված է Գեւորգ Հալաջյանի՝ ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի արխիվում պահվող Դերսիմի ազգագրության մասին նյութերում, թվագրված՝ 1960 թ.։ Այս տարբերակում էլ եղբայրն է նույն կասկածանքով ակամա սպանում քրոջն ու աղեկտուր կանչում. «...բե՛բուկ, բե՛բուկ, բե՛բուկ, բե՛բուկ», որից հետո անտառի փիրը նրանց թռչուններ է դարձնում։ «Այդ է պատճառը, որ կկուները մյուս թռչունների նման բույն չեն շինում, ընտանիք չեն կազմում, ձագեր չեն հանում եւ երբեք չեն համախմբվում, այլ շրջում են արու եւ էգ միասին, իրարից չեն բաժանվում, մեկը անտառում, մյուսից քիչ հեռանալուն, կանչում են իրար, բե՛բուկ, բե՛բուկ[8]։*

Այս ավանդազրույցներին բավական նման է (կանչի առումով) Կկու-2** *տարբերակը, որը տեղ է գտել Հ. Մնձուրու «Նուռ մամը» գյուղագրական պատմվածում։ Կկուն «Գոգոր անունով աղբար մը ունի, ան ժուռ կուգա մարդ չեղած ձորերը. ««Գո՛գոր.. Գո-գո... Գո՛գո...» կանչելով։ Մտիկ որ ընես ձայնը, գիտես թե՝ իրավցնե մարդ է, մարդու ձայն է, տղա մըն է, որ պահվըտեր է քարի մը ետին ու կկանչե այդպես»[9]։*

Երրորդ Կկու-3 *ավանդազրույցը, ըստ էության, ամբողջական կառուցվածքով չի պահպանվել։ Այն գրի է առնվել ԺԹ. դարավերջին եւ 1901 թ. հրատարակվել է Հ. Մուրադյանի՝ Համշենի մասին գրքում։ «Կուկուն առաջ մարդ է եղել։ Երկու եղբայր իրար կորցրել են. դրա համար է որ մինչեւ հիմա էլ իրար ման են գալիս ու ձայն տալիս»[10]։ Այս ավանդազրույցի մեկ այլ՝ առավել պահպանված եւ շարադրանքի ավելի շատ մանրամասներ պարունակող տարբերակ* Կկու-3* *գրի է առնվել 1999 թ. Արցախի Հանրա-*

---

[7] Ատիւ, Գագօ, Գագօ, Գագօ (Հէքեաթ) // Բիւրակն, Կ. Պոլիս, 1899, № 34, էջ 546–547։

[8] Գ. Հալաջյան, Դերսիմի ազգագրությունը // Թռչուններ, ՀԱԻ արխ., Գեւորգ Հալաջյանի ֆոնդ, 1960, ցուցակ 2, գործ 14, 1438–1439, 1445 էջեր։

[9] Հ. Մնձուրի, Երկեր, Երեւան, 1986, էջ 30։

[10] Յ. Մուրադեան, Համշէնցի հայեր, Թիֆլիս, 1901, էջ 87։

պետության Ասկերանի շրջանի Լուսաձոր գյուղում, նույն գյուղացի, 65-ամյա Արտիկ Պողոսյանից, եւ տեղ գտել Արմեն Յ. Սարգսյանի կազմված ժողովածուում: Այստեղ նշված է, որ ջրհեղեղի ժամանակ Կուկուկ եւ Հուկուկ անուններով երկու եղբայր կորցնում են իրար, գիշերն սկսում են յուրաքանչյուրն իր կողմից սարը քանդել, բայց այն փլվում է եւ անցքը փակում, եղբայրները կկու դառնում եւ իրար անդադար կանչում՝ «Կուկո՛ւկ, հէ՛յ, Հուկո՛ւկ, հէ՛յ...»[11]:

Հաջորդ ավանդազրույցը Կկու-4, *1945 թ. Թալինի շրջանի Աշնակ գյուղում բանասաց Հայկանուշ Հարությունյանից գրի է առել բանագետ Արամ Ղանալանյանը: Սյուժեն հետեւյալն է. խորթ մայրը տղային ու աղջկան անտառ փայտի է ուղարկում, որտեղ սեւ օձը խայթում է եղբորը, քույրը վշտից կկու է դառնում եւ սկսում կանչել՝ ««կո՛ւ-կո՛ւ»-«պո՛ւ-պո՛ւ»[12]:*

Բվի *մասին առաջին ավանդազրույցի[13] հայտնությունը* Բու-1, *պատկանում է Գարեգին Սրվանձտյանցին, որ Բաղեշում լսում, գրի է առնում եւ 1884 թ. տպագրում իր «Համով-հոտով» գրքում: Որբ քույր ու եղբայր են լինում, մի երեկո եղբայրը՝ Սհակը, սանրում էր քրոջ ծամերը եւ «յափշտակուեցաւ յանկարծ»: Քույրն Աստծուն խնդրում է, որ իրեն թեւեր տա, որպեսզի կարողանա փնտրել իր եղբորը. «Աստուած թեւ տուեր աղջկան. ու դեռ սանտրն էլ վեր գլխուն» (հմմտ. հոպոպ): Այդ օրվանից նա փնտրում է եղբորն ու կանչում՝ «Սըհա՛կ, սըհա՛կ, սըհա՛կ»[14]: Ավանդազրույցի երկու տարբերակ ԺԹ. դարավերջին Գանձակում, գավառի գյուղերում շրջագայելու ժամանակ, գրի է առել Գանձակի փոխանորդական առաջնորդ Գրիգորիս Աղվանյանց եպիսկոպոսը: Տարբերակներից մեկը (*Բու-1**)[15] երկու հոտաղ եղբայրների մասին է, որոնք գիշերով կորցնում են իրենց եզներից մեկը: Մի եղբայրը գնում է այն փնտրելու, մյուսը մնում է մնացած եզներին պահելու եւ անընդհատ ձայն է տալիս եղբորը. «Սհա՛կ, գտա՞ր, միւսն կպատասխանէ՝ ո՛չ»: Այնուհետեւ եզանը փնտրող եղբայրն էլ է կորչում. «Վասն որոյ մնացեալ եղբայրն առ երկիւղի հօրն կամ տիրոջն չի վստահանար տուն վերա-*

---

[11] Ա. Սարգսյան, *Արցախի բանահյուսությունը, Երեւան, 2015, էջ 235:*

[12] Ա. Ղանալանյան, *Ավանդապատում, Երեւան, 1969, էջ 139:*

[13] *Այս ավանդազրույցի գեղարվեստականացված տարբերակը տե՛ս* Ոսկեան, *1930, էջ 26–28:*

[14] Գ. Սրուանձտեանց, *Համով-Հոտով, Կ. Պոլիս, 1884, էջ 73–74:*

[15] *Այս ավանդազրույցը գրական մշակումները տե՛ս՝* Ա. Մեհրաբեան, *«Բուէճ (ժողովրդական զրոյց)» // «Աղբիւր», Թիֆլիս, 1886, № 5–6, էջ 190–195:* Յովհ. Թումանեան, *Որբ թռչուն // Թատրոն, Երկրորդ տարի, գիրք Զ., հ. 2, Թիֆլիս, 1899, էջ 87–88:* Գր. Ազաջանեան, *«Գտա՞ր».– Չէ՛ // Աղբիւր, Թիֆլիս, 1902, № 7–8, էջ 258–259:*

*դառնալ, եւ այդ տագնապի մէջ մոլորուած տարակուսած՝ յանկարծ թռչունի կփոխուի Աստուծոյ հրամանաւ եւ միշտ Սհա՛կ, Սհա՛կ կանչելով՝ կթափառի»[16]։ Մյուս տարբերակը (Բու-1**) գառներ արածեցնող քրոջ ու եղբոր մասին է, որոնք կորցնում են դրանցից մի քանիսը, որոնց փնտրելիս եղբայրն ինքն էլ կորչում է. «Քոյրն սկսեր է Սհա՛կ, Սհա՛կ կանչել, ամբողջ գիշեր շրջեր է եւ չի կարացեր գտնալ, վասն որոյ եղբօր կորստեան վրայ սրտակէզ լինելու համար Աստուած թռչուն ըրեր է զայն, որ իւր եղբայր գտնայ»[17]։*

*Հաջորդ տարբերակը (Բու-1***) զետեղված է լեզվաբան Գաբրիել Սիմոնյանի՝ Պոնտոսի հայերի մասին գրված՝ 1966 թ. հրատարակված գրքում. «Առասպելի մը համաձայն, անոր նախամայրը իր եղբայրը կորսնցնող աղջիկ մըն էր, եղբայրը երկարատեւ եւ ի զուր փնտռելէն յոգնաբեկ, թռչունի փոխակերպուած է եւ տակաւին «Սահակ Սահակ» ձայնելով, կը յուսայ գտնել իր եղբայրը»[18]։ Ավանդազրույցի մեկ այլ տարբերակ (Բու-1****), «Մեր մայրերը» պատմվածքում հաղորդում է արեւմտահայ գրող Հակոբ Մնձուրին. «...Սրհակ թռչունը, որ ատենոք աղջիկ եղեր է, իր աղբարիկը՝ Սրհակը[19] կորսընցուցեր է, թռչուն եղեր է, հիմա ամեն գիշեր կաւերուն, երդիքներուն վրայէն թռելով կերթա-կուգա՝ Սրհակը կփնտռե»[20]։*

Երկրորդ ավանդազրույցը Բու-2, Պողտուս (Բուէճ) վերնագրով, ժթ. դ. Վարանդայում գրի է առել (ենթադրաբար) ազգագրագետ Երվանդ Լալայանը։ Մի պառավ կին եկեղեցում աղոթքից հետո վերադառնում է տուն ու տեսնում որ երեխան մահացել է. վշտից խնդրում է Աստծուն, որ իրեն թռչուն դարձնի, Աստված կատարում է նրա խնդրանքը։ Այդ օրվանից պառավը գիշերները թռչելով՝ կանչում է իր որդուն՝ «Պօղո՛ս, Պօղոս»[21]։

Երրորդը Բու-3, Քոռաբով վերնագրով Լոռիում, ժթ. դարավերջին կամ

---

[16] Գ. Ադունցեանց, *Փոխանորդական այլցելութիւն ի վիճակին Գանձակու, Երեւան, 2023, էջ 22–23։*

[17] Գ. Ադունցեանց, *Փոխանորդական այլցելութիւն ի վիճակին Գանձակու, Երեւան, 2023, էջ 22–23։*

[18] Գ. Սիմոնեան, *Յուշամատեան Պոնտական Ամասիոյ, Վենետիկ, 1966, էջ 924։*

[19] *Մնձուրու ստեղծագործության մեջ շատ է հանդիպում այս թռչնանունը։ Ինչպես, օրինակ, 1967 թ. Ստամբուլի «Մարմարա» թերթում տպագրված «Մուտք» վերնագրով պատմվածքում. «Սրհակ թռչունը մեր կաւերուն, երդիքներուն վրայէն ամառ գիշերները խռելով կ'երթար կուգար, Սրհա՛կ... Սրհա՛կ... կը կանչէր, մենք ալ կը լսէինք»։ Սակայն հետաքրքրական է, որ շուրջ քսան տարի անց Երեւանում կազմված նրա ժողովածուում «Մուտք» պատմվածքից հանված է այդ հատվածը։*

[20] Հ. Մնձուրի, *երկեր, Երեւան, 1986, էջ 401։*

[21] Ե. Լալայեան, *Վարանդա. Հատոր // Ազգագրական հանդէս, Բ., Թիֆլիս, 1897, էջ 208։*

Ի. դարասկզբին գրի է առել (ենթադրաբար) դարձյալ Ե. Լալայանը: Ըստ ավանդազրույցի՝ բուն ժամանակին մարդ է եղել՝ Կյուրղի անունով. նա ու իր ընկերը եզներն արածեցնելիս կորցնում են: Երկար փնտրելուց ու չգտնելուց հետո, ցավից ու երկյուղից գիշերը բու են դառնում եւ մինչ օրս միմյանց կանչում.

«Կուրղի հէ՛յ:

– Հէյ, հա, հէյ.

– Եզը գտա՛ր՝

– Ջէ, հա չէ՛:

Վա՛յ, հարա հա՛» [22]:

Այս ավանդազրույցի մեկ այլ տարբերակ (Բու- 3) կրկին գրի է առել (ենթադրաբար) Ե. Լալայանը: Սհակ անունով մի տղա քրոջ հետ զրույցի բռնվելով՝ կորցնում է եզը: Խորթ մայրը, իմանալով կորստի մասին, բարկանում է նրանց վրա, վռնդում տնից եւ պատվիրում, որ առանց եզը գտնելու՝ տուն չդառնան: Երկար փնտրելուց հետո հուսահատված երեխաները դիմում են Աստծուն, որ իրենց թռչուն դարձնի. «Աստուած լսում է դրանց խնդիրը, թեւեր տալիս եւ բու դարձնում: Դեռ մինչեւ այժմ էլ նրանք շաբունակում են հարցնել միմեանց այսպէս.*

«Սհա՛կ...

– Հէ՛յ:

– Գտա՞ր...

– Ջէ՛»[23]:

Մեկ այլ պատմում, որը կոչվում է «Բու աղջիկը» (Բու-3**) *1975 թ., Երեւանում այնճարցի բանասաց Աստղիկ Դուդակլյանից գրի է առել բանահավաք Վերժինե Սվազլյանը: Քույր ու եղբայր ամեն օր իրենց ուլիկներին տանում են արածեցնելու, սակայն մի օր ուլերից մեկը կորչում է, խորթ մայրը պարտադրում է առանց գտնելու տուն չգալ: Երկար փնտրելով ու չգտնելով, մութն ընկնում է.*

«Եղբայրը կանչում է.– Ուլիկը գտա՞ր, քույրի՛կ:

Քույրը խոսել չի կարողանում, հազիվ.– Վո՛ւ, վո՛ւ, վո՛ւ,– է անում»:

Եղբայրն սկսում է քրոջը փնտրել, բայց նա բու էր դարձել[24]:

---

[22] Ե. Լալայեան, *Բորչալուի գաւառ* // *Ազգագրական հանդէս, Ժ.*, Թիֆլիս, *1903*, էջ *191*:

[23] Ե. Լալայեան, *Գանձակի գաւառ* // *Ազգագրական հանդէս, Զ.*, Թիֆլիս, *1900*, էջ *340*:

[24] Վ. Սվազլյան, *Մուսա լեռ* // *Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն*, հտ. *16*, Երեւան, *1984*, էջ *115*:

*Նույն ավանդազրույցի երկու տարբերակներ տեղ են գտել նաեւ բանագետ Արմեն Յ. Սարգսյանի կազմած Արցախի բանահյուսական ժողովածուում։ Առաջինը Բու-3***, «Յըփըլաղ» վերնագրով, գրի է առնվել 1992 թ. Արցախի Հանրապետության Ստեփանակերտ քաղաքում՝ Հադրութի շրջանի Պլեթանց գյուղում ծնված (1888) բանասաց Մանուշակ Սարգսյանից[25]։ Երկրորդը՝ դարձյալ նույն վերնագրով Բու-3**** եւ պատումով, գրի է առնվել 1995 թ. ԱՀ Հադրութի շրջանի Պլեթանց գյուղում՝ 1912 թ. նույն գյուղում ծնված Արշալույս Սարգսյանից։ Սակայն այստեղ որբ երեխաները՝ Բենիկ եւ Բափկեն անուններով, ոչ թե խորթ մորից են հալածվում, այլ գյուղի բեկից՝ նրա ձիու քուռակը կորցնելու պատճառով[26]։*

Հաջորդ ավանդազրույցը, Բու-4, Գանձակի գավառում ԺԹ. դարում գրի է առել Երեւանի եւ Գանձակի հանրակրթական դպրոցների տեսուչ Ա. Իովակիմովը եւ տպագրել 1889 թվականին[27]։ Այն երկու հոտաղների մասին է, որոնց լծան տակից երկու եզներից մեկն անհետանում է, որին նրանք երկար փնտրում են սարերում՝ անընդհատ կրկնելով.

– Գտա՞ր…

– Չէ՛…։

Ճակատագիրը խղճալով նրանց՝ գիշերային բու է դարձնում[28]։

Այս ավանդազրույցի երկրորդ պատումը (Բու-4) նույնպես նույն հեղինակն է հաղորդում. երկու եղբայր կորցնում են իրենց միակ քրոջը։ Փնտրելիս շարունակ կրկնում են.*

«— Գտա՞ր

*– Չէ՛…։ Երկար որոնումից հետո, նրանք բու են դառնում եւ շարունակում են կրկնել նույն հարց ու պատասխանը»[29]։ Հաջորդ պատումը (Բու-4**) պատկանում է նախորդ հեղինակի գրչին. հար եւ նման է նախորդին, պարզապես քույր ու եղբայր են կորցնում իրենց գառանը եւ արժանանում նույն՝ կերպափոխման բախտին[30]։*

---

[25] Ա. Սարգսյան, *Արցախի բանահյուսությունը, Երեւան, 2015, էջ 230։*

[26] *Անդ։*

[27] Նա «Нашель?»-«Нет!» վերնագրով գետեղել է «Из этнографического дневника» ընդհանուր խորագրով ուղեգրության մեջ՝ տպագրել «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» *հանդեսի 1889 թ. 9-րդ համարում։*

[28] *Տե՛ս* А. Иоакимов, Из поверий Елисаветпольских армян // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск *9.* отд. *2. 1889, էջ 127։*

[29] *Անդ։*

[30] *Անդ։*

Հաջորդ (Բու-5) ավանդազրույցը[31], որ դարձյալ գրի է առնել Ե. Լալայանը Գանձակում, Աստվածաշնչյան պատկերներ ունի. Հակոբը լսելով իր որդի Հովսեփի կորստի մասին, իր Ուսուփ եւ Նասիբ ծառաներին ուղարկում է նրան փնտրելու։ Երկար որոնումից հետո վերջիններս Աստծուն խնդրում են, որ իրենց թեւեր տան, որպեսզի հեշտությամբ փնտրեն։ Աստված կատարում է նրանց խնդրանքը.

«որպէս զի միմեանց չը կորցնեն, շարունակ կանչում են.

Յուսո՛ւփ, Նասի՛բ.

Յուսո՛ւփ, Նասի՛բ»[32]։

Բվի մասին *մեկ այլ ավանդազրույց[33]* Բու–6 *Ի. դարասկզբին էնթադրաբար Համշենում գրի է առել Հ. Մուրադյանը. մի ծույլ, համարյա բոկոտն մեկին մարդիկ հագուստ են տալիս եւ հետները եկեղեցի տանում, որտեղ հանկարծ հավաքվում եւ հետ են ուզում իրենց տված հագուստը։ Ամոթահար մարդուն վրա են հասնում փետրավորները՝ մեկական փետուր տալով նրան, սակայն ապերախտը շնորհակալության փոխարեն սկսում է հերթով ուտել նրանց։ Նրանք էլ որոշում են, որ հենց տեսնեն, պատժեն։ Այդ պատճառով բուն ցերեկները չի երեւում, այլ միայն գիշերները[34]։*

ԱՎԱՆԴԱԶՐՈՒՅՑՆԵՐԻ ԿԵՐՊԱՐԱՅԻՆ ԸՆԴՀԱՆՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՒ ԵՐԿՈՒ ԹՌՉՈՒՆՆԵՐԻՆ ՄԵԿ ԴԻՏԱՆԿՅՈՒՆԻՑ ՆԱՅԵԼՈՒ ՊԱՏՃԱՌՆԵՐԸ

Կկվին ու բվին մեկ ընդհանուր դիտանկյունից նայելու հիմնական դրդապատճառները մի քանիսն են, ինչպես, օրինակ, ավանդազրույցների չափազանց նման, հաճախ կրկնվող եւ միայն թռչնանունների տարբերությամբ պատումները, գործողությունների կատարման վայրերը, ժամերը, ընդհանուր համաշխարհային պատումներին առնչվելը եւ այլն։

Եթե, այսպես ասած «փոքր թռչունների» պարագայում, օրինակ, հոպոպի, ավանդազրույցներում գործողությունները տեղի են ունենում հիմ-

---

[31] Լալայանը նշում է, որ այս «աւանդութիւնը» պատմել են թուրքերը, սակայն, պետք է նկատի ունենալ, որ թուրք ասելով՝ ազգագրագետը նկատի է ունեցել դավանափոխ եղած հայերին եւ մուսուլմաններին։

[32] Ե. Լալայեան, Գանձակի գաւառ // Ազգագրական հանդէս, Զ., Թիֆլիս, 1900, էջ 340–341։

[33] Այս ավանդազրույցը այժմեւով տարբերվում է թէ՛ բվի, թէ՛ կկվի մասին հյուսված եւ վերը բերված ավանդազրույցներից, ուստի, այն մեջբերում ենք որպես հավելված առկա ավանդազրույցներին։

[34] Յ. Մուրադեան, Համշէնցի հայեր, Թիֆլիս, 1901, էջ 88։

նականում տանը, այս թռչունների դեպքում գործողության հիմնական վայրը տանից դուրս է, որոնց շուրջ ավանդազրույցներում առաջ են գալիս կերպափոխվող հիմնական խմբերը։ Առաջինը զավակ կորցրած մայրերն են (Կու-1, 1, Բու–2), որոնք մի դեպքում սկեսուրի վախից եւ ցավից (Կկու 1, 1*), մյուս դեպքում ուղղակի ցավից (Կկու-1*, Բու–2) կերպափոխվում են՝ դառնալով թռչուններ։*

Երկրորդ խմբի ավանդազրույցներում (Կկու–3, 3, Բու–3***, 4*) հերոսները իրար/իրենց քրոջ անվերջ փնտրտուքից հետո թռչնի կերպափոխված եղբայրներ են։*

Երրորդը հոտաղների/ընկերների/ծառաների խումբն է, որոնց մասին հյուսված է ընդամենը երեք ավանդազրույց (Բու-1, 3, 4, 5)։*

Չորրորդը միասին հանդես եկող քույր ու եղբայրներին վերաբերող ավանդազրույցներն են (Կկու–2, 2, 2**, 4, Բու–1, 1**, 1***, 3**)։ Այս ավանդազրույցներից երկուսում (Կկու–2, 2*) քույր ու եղբայրները անգիտակցաբար սպանում են միմյանց։ Բավական թիվ են կազմում անսպասելի հափշտակված կամ մեռած եղբայրներին փնտրող եւ ցավից թռչնի կերպափոխված քույրերը (Կկու–2, 4։ Բու–1, 1**, 1***, 1****)։ Իսկ երեք ավանդազրույցներում (Բու–3*, 3****, 4**) կերպափոխությունները տեղի են ունենում երկուստեք։*

Մի շարք ավանդազրույցներում պատումի կարեւոր գծերից է խորթ մոր կերպարը, որի տարատեսակ ներգործություններով երեխաներն ընկնում են անելանելի վիճակի մեջ եւ կերպափոխվում (Կկու-2, 2, 2*, 4։ Բու-3*, 3** (այս դեպքում խորթ մոր փոխարեն գյուղի բեկն է), 3***, 3****)։*

Ելնելով այս ընդհանրություններից՝ կկվի եւ բվի մասին պատկերացումները դասակարգվել են իրար փոխլրացնող հետեւյալ ենթավերնագրերի ներքո. ա «Կկվի եւ բվի առասպելաբանական իգական կերպարները», բ. «Կկուն եւ բուն՝ որպես մայր», գ. «Ծույլ, անփույթ/անզգույշ կինը», դ. «Անառակ կինը», ե. «Խորթ մոր եւ որբ երեխաների առասպելաբանական շերտերը», զ. «Ձայն/կանչը եւ մահվան լրաբերությունը», է. «Երկու աշխարհների միջնորդները», ը. «Ժամային գոտիների ազդարարները»։

ԿԿՎԻ ԵՒ ԲՎԻ ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ԻԳԱԿԱՆ ԿԵՐՊԱՐՆԵՐԸ

Կվի[35] եւ բվի ամենահատկական ընդհանրությունը առասպելաբանական իգական կերպարի մեջ է, ինչն արտացոլված է թե՛ հայ, թե՛ համաշ-

[35] *Անհրաժեշտ է ընդգծել, որ իգականության առումով կկուն ավելի ցայտուն է արտահայտված, քան՝ բուն։ այդ է վկայում, օրինակ, սլավոնական ժողովուրդների մեջ հայտնի*

*խարհային բանահյուսության մեջ: Հայկական մեկական ավանդազրույցում (*Կկու–1, Բու–2*) կկուն եւ բուն նախապես որդեկորույս մայրեր են եղել, երկուական ավանդազրույցում (*Կկու–2, 4, Բու–1, 3*)՝ քույրեր: Մայրերը հանդես են գալիս որպես որդի, իսկ քույրերը՝ եղբայր կորցրած կերպարներ: Սա, թերեւս, հաջորդ նկատելի ընդհանրությունն է. բոլոր իգական կերպարների կերպափոխման պատճառը արական սեռի հարազատի կորուստն է՝ եղբոր կամ որդու տեսքով: Հոր կամ ամուսնու կերպարը բացակայում է: Ամուսնու կերպարի առումով բավական հետաքրքրական է սլավոնական պատկերացումն այն մասին, որ կկուն ամուսնուն կորցրել է մեծ ջրհեղեղի ժամանակ[36], իսկ մեր ավանդազրույցներում կնոջ կերպարով հանդես եկող կկուն (ոչ էլ բուն) չի հիշատակվում ամուսնու հետ: Ավելին՝ կկվին առնչվող 1 ավանդազրույցի երկրորդ (1*) ՝ Արցախից գրառված տարբերակում, նախկինում երկու եղբայր ջրհեղեղի ժամանակ են կորցրել իրար ու փնտրելով միմյանց՝ կկու են դարձել[37]: Այսինքն, եթե այս երկու պատկերացումները կապենք իրար, կստացվի, որ վաղ անցյալում նման պատկերացումը գերիշխող է եղել, այլապես այն չէր կարող գոյություն ունենալ երկու իրարից այդքան հեռու միջավայրերում:*

Կկվի եւ բվի թռչունների իգական կերպարների մասին են վկայում նաեւ տարբեր ժողովուրդների մշակույթներում այս կամ այն աստվածուհիների/դիցաբանական կերպարների խորհրդանիշը կամ ուղեկցող թռչուն լինելու հանգամանքը: Կկուն եգիպտական դիցաբանության մեջ Նեֆթիս[38] աստվածուհու ուղեկցող թռչունն է, հնդկական դիցաբանության մեջ՝ մարմնական ցանկության աստվածուհի Կամադեւի խորհրդանիշը, ինչպես նաեւ

---

*«Գարնանային կկվի» ծեսը, որն իրականացվում էր գարնանը կկվի առաջին ձայնը լսելուց հետո: Այդ ժամանակ կատարվում էր «թաղման եւ մկրտության ծես»: Դրան մասնակցում էին միայն աղջիկներ եւ կանայք: Ծեսի իմաստը ենթադրում էր չամուսնացած կամ այրի կնոջ ամուսնություն: Բելգրադում, օրինակ, այդ ծեսի ժամանակ «կկվի արցունք» կոչվող ծաղկից կկվի տիկնիկ էին պատրաստում եւ սեւ շրջազգեստ հագցնում, քանի որ այն համարվում էր այրի կնոջ խորհրդանիշը: Կալուգայում տիկնոջ «հագուստը» պատրաստում էին այնպես, կարծես հարսնացու լիներ, իսկ թաղման արարողությունն իրականցնում էին չամուսնացած կանայք: Բրյանսկի մարզում Համբարձման օրը այդ ծաղիկները նետում էին ջրի մեջ՝ հավատալով, որ իրենց մեղքերը կմաքրվեն (*А. Гура, Символика животных в славянской народной традиции, Москва, *1997, էջ 687*):*

[36] Տես А. Гура, Символика животных в славянской народной традиции, Москва, *1997. էջ 683:*

[37] Ա. Սարգսյան, *Արցախի բանահյուսությունը, Երեւան, 2015, 235:*

[38] Տես Б. Баландинский, Языческие шифры русских мифов. Боги, звери, птицы, Москва, *2008, էջ 174:*

Սաթի աստվածուհու[39]։ Իր հերթին հնդկական դիցաբանության մեջ բուն համարվել է Լակշմի եւ Զամունդա աստվածուհիների սայլը[40]։ Իսկ հունական դիցաբանության մեջ իմաստության աստվածուհի Աթենաս Պալասի ուղեկցող թռչունն էր, ավելին՝ վերջինիս անվանում էին «բու աստվածուհի» քանի որ նրա արձաններից շատերը հայտնաբերվել են բվի գլխով[41]։ Շումերական եւ բաբելական մշակույթներում բվվակերպ էր պատկերվում նաեւ եղբայրեցվոց դիցաբանության մեջ հայտնի Լիլիթը[42]։ Պոլեսիայում բուն կոչվում էր «Աստվածամայր»[43]։

ԿԿՈՒՆ ԵՒ ԲՈՒՆ՝ ՈՐՊԵՍ ՄԱՅՐ

Որոշ ժողովուրդների բանահյուսական մշակույթներում կկուն նախապես հոգատար մայր է եղել (այդ հոգատարությունն ու սերը արտացոլված է նաեւ մեր ավանդազրույցներում), որը հետո լքել է երեխաներին[44]։ Նենեցական «Մայր կկուն» հեքիաթը որոշ չափով պատճառաբանում է այն արարքը, որում մայրը որդիների անհարգալից վերաբերմունքի պատճառով է հեռանում տնից, կերպափոխվում կկվի եւ որոշում այլեւս ձագեր չունենալ[45]։ Այս պատկերացումը զգալի տարածում է ունեցել նաեւ Պոլեսիայում[46]՝ արտահայտվելով նաեւ սլավոնական ժողովրդական երգերում.

«Կկուն հաղթական, տխուր է,
Շատ ձու է ածում,
Բայց հաշվել չգիտի,

---

[39] *Տես* D. Singh, The Symbolism of Birds in the World Cultures with special reference to India // International Journal of Multidisciplinary Research and Development. Vol. *12*. Issue *1, 2025, էջ 62։*

[40] *Տես* D. Singh, The Symbolism of Birds in the World Cultures with special reference to India // International Journal of Multidisciplinary Research and Development. Vol. *12*. Issue *1, 2025, էջ 61։*

[41] *Տես* E. Ingersol, Birds in legend, fable and folklore, *1923, էջ 180։*

[42] *Տես* D. Singh, The Symbolism of Birds in the World Cultures with special reference to India // International Journal of Multidisciplinary Research and Development. Vol. *12*. Issue *1, 2025, էջ 58–59,* А. Папазян, Лилит // Мифы народов мира, том *2*, Москва, *1988, էջ 55,* К. Королев, Энциклопедия символов, знаков, эмблем, Москва, *2005, էջ 454։*

[43] *Տես* А. Гура, Символика животных в славянской народной традиции, Москва, *1997, էջ 575։*

[44] *Տես* Ю. Янхунен, Мать-Кукушка։ К проблеме происхождения ненецкой сказки // «Фольклор и этнография народов Севера», С. Петербург, *1992, էջ 36–43։*

[45] *Տես* Ю. Янхунен, Мать-Кукушка։ К проблеме происхождения ненецкой сказки // «Фольклор и этнография народов Севера», С. Петербург, *1992, էջ 37։*

[46] *Տես* Ю. Смирнов, Эпика Полесья // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика, Традиции, Москва, *1978, էջ 261։*

եւ երեխան խնամել չի կարող»[47]։

Ըստ բուլղարական ավանդազրույցի՝ ժամանակին քույր ու եղբայր հրաժարվել են ջուր բերել իրենց հիվանդ մոր համար, որի պատճառով վերջինս անիծել է նրանց՝ որդուն դարձնելով բու, քրոջը՝ կկու[48]։ Նույն պատկերացումը արձանագրվել է նաեւ ֆիննոուգորական ժողովուրդների շրջանում[49]։ Այս ավանդազրույցները բացատրում են վերը հիշատակված կկվի/բվի՝ նախկինում հոգատար մայր լինելու, իսկ հետո զավակներին լքելու ավանդազրույցները։ Սակայն այստեղ, ինչպես արդեն նշվեց, կկուն ու բուն մերթ զավակներից խոցված մայրեր են եղել, մերթ խոցված ծնողներից անիծված երեխաներ։ Տեսաբան Յանխունեն գրում է, որ «կու-կու» կանչը նման է կետերեն «կուկու» արտահայտությանը, որ նշանակում է «մեկ դուստր, մեկ որդի»[50]։ Սլավոնական որոշ ժողովուրդներ բվի ձայնը նմանեցնում են հետեւյալ նախադասությանը՝ «Մայրիկիդ ջուր չես տվել»[51]։

Հայկական այն ավանդազրույցները, որոնցում կկուն ու բուն նախկինում որդեկորույս կանայք են եղել, երեխայի կորստի առումով առնչվում են այս պատկերացումներին։ Երկու դեպքում էլ մայրերը կորցնում են իրենց զավակներին՝ հայկական զրույցներում մարմնապես մեռած գտնելով նրանց, համաշխարհային զրույցներում՝ հոգեպես՝ խոցվելով նրանց վերաբերմունքից։ Երկու պարագայում էլ տեղի է ունենում խզում, անհաղթահարելի անջրպետ, որի վերջնարդյունքը թռչնի կերպափոխումն է ։

ԾՈՒՅԼ, ԱՆՓՈՒՅԹ/ԱՆՋԳՈՒՅՇ ԿԻՆԸ

Սերբական ավանդազրույցներում հաճախ բուն, իսկ երբեմն կկուն ներկայացված են որպես ամուսնական տարիքի ծույլ կանայք. հնում, երբ բոլոր թռչունները նվերներ էին կուտակում իրենց աղջիկների ամուսնության համար, մի կին շատ ծույլ էր եւ գիշերը դուրս էր գալիս նվերներ գողանալու։ Սակայն գողացված իրերի տերերը բողոքում են Աստծուն, որ եւ

---

[47] *Տե՛ս* Б. Баландинский, Языческие шифры русских мифов. Боги, звери, птицы, Москва, *2008, էջ 171։*

[48] *Տե՛ս* А. Гура, Символика животных в славянской народной традиции, Москва, *1997, էջ 574։*

[49] *Տե՛ս* В. Петрухин, Мифы финно-угров, Москва, *2003, էջ 345։*

[50] *Տե՛ս* Ю. Янхунен, Мать-Кукушка: К проблеме происхождения ненецкой сказки // «Фольклор и этнография народов Севера», С. Петербург, *1992, էջ 40։*

[51] *Տե՛ս* А. Гура, Символика животных в славянской народной традиции, Москва, *1997, էջ 574։*

նրան դարձնում է բու[52]։ Մուլության, հագուստի եւ դրանց տերերի կողմից հասարակական պարսավանքի մասին պատկերացումը հիշեցնում է Համշենից գրառված Բու-6 ավանդազրույցը[53]։

Սլավոնական ավանդազրույցներում կկուն մարմնավորում է ծեր աղախնի, անփույթ մոր, ամուսնության մեջ դժբախտացած կնոջ[54]։ Այդ ավանդազրույցները, անզգույշ/անփույթ մոր առումով, արտացոլված են նաեւ մեր ավանդազրույցներում (Կկու-1, Բու-2), որտեղ կանանց երեխաները մահանում են նրանց բացակայության ժամանակ՝ միայնության մեջ։ Իհարկե հայկական առաջին ավանդազրույցում մայրը երեխային միայնակ է թողնում առաջին դեպքում՝ գյուղատնտեսական (քաղհան անելու), երկրորդ դեպքում՝ կրոնական (եկեղեցի գնալու նպատակով) պահանջմունքներից ելնելով։ Սակայն այս տարբերությունը, ենթադրաբար, կապված է պատումների թափառիկության ու յուրաքանչյուր միջավայրում տարակերպ դրսեւորվելու առանձնահատկությամբ։ Նկատենք, որ այս ավանդազրույցներն իրենց դիպաշարերով լիովին համապատասխանում են վերը նշված «անփույթ մոր, ամուսնության մեջ դժբախտացած կնոջ» օրինակներին. որդուն/երեխային միայնակ թողնելը՝ անփութության, իսկ նրան մեռած գտնելը՝ դժբախտ կնոջ առումով։

Անառակ կինը։ *Այլ ժողովուրդների, օրինակ՝ բուրյաթների պատկերացումներում, կկուն անառակ կին է եղել, որին Աստված, որպես պատիժ, կերպափոխել է[55]։ Այս պատկերացումն արտացոլված է նաեւ գերմանացիների դիցաբանության մեջ. կկվի՝ ուրիշի բնում ձվադրելը համարվում էր շնության՝ անառակության նշան[56], այսինքն՝ լայն առումով կին, որ հայտնվում է ուրիշի անկողնում։ Այս առումով ուշագրավ է Մխիթար Գոշի «Կկուն եւ տատրակը» առակը, որտեղ արտացոլված են թե՛ ուրիշի բնում ձվադրելը, թե՛ անառակությունը.*

---

[52] *Անդ, էջ 578։*

[53] Յ. Մ ո ւ ր ա դ ե ա ն, *Համշէնցի հայեր, Թիֆլիս, 1901, էջ 88։*

[54] *Տե՛ս* Т. Б е р н ш т а м, Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография, *1982, № 1, էջ 28–39։*

[55] *Տե՛ս* Н. Х а н г а л о в, О. З а т о п л я е в, Бурятские сказки и поверья // Записки Вост.-Сиб. Отдела Русского географического общества по отделению этнографии. Иркутск. т. *1*. Вып. *1. 1889, էջ 12։*

[56] *Տե՛ս* W. M a n n h a r d t, Der kukuk // Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, Göttingen, *1855, էջ 256։*

«Կկուն, նեղվելով վավաշոտութ֊յունից, գնաց խոստովանեց տատրակին, թե այնքան եմ տոչորվում, որ անգամ իմ ձագը չեմ հանում, ուրիշների բնում եմ ձու ածում»[57]: Եթե այս ամենին հավելենք նաեւ այն, որ կկուն հնդկական մարմնական ցանկութ֊յան աստվածուհի Կամադեւի խորհրդանիշն է[58], ապա պատկերն ամբողջանում է՝ հիմքեր ստեղծելով ենթադրելու, որ հնում կկուն աղերսվել է նաեւ անառակութ֊յանը՝ երբեմն մարմնավորելով անառակ կնոջը[59]:

ԽՈՐԹ ՄՈՐ ԵՒ ՈՐԲ ԵՐԵԽԱՆԵՐԻ ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ՇԵՐՏԵՐԸ

Խորթ մոր եւ որբ երեխաների պատումն աշխարհի ժողովուրդների բանահյուսութ֊յան մեջ հանդիպող ամենահայտնի օրինակներից է, որը կիրառութ֊յուն է գտել հիմնականում հեքիաթներում եւ ավանդազրույցներում: Հայկական զրույցներում խորթ մորից հալածված երեխաները հիմնականում քույր ու եղբայր են, որոնք, որպես փրկութ֊յան միջոց՝ դաշտերում կերպափոխվում են՝ դառնալով կկու եւ բու: Ռուս հեքիաթագետ Վլադիմիր Պրոպը գրում է, որ խորթ մոր հալածած երեխաների մասին հեքիաթները բավական մեծ թիվ են կազմում, մայրն ուղարկում է երեխաներին դաշտ կամ անտառ՝ կովը, եզը արածեցնելու[60]: Այս պնդումը լիովին համապատասխանում է մեր Կկու-2(2), 4, Բու-3*, 3** ավանդազրույցներին:*

Միջանկյալ նշենք, որ բերված հայկական ավանդազրույցները ուշագրավ զուգահեռներ ունեն սերբական մի քանի ավանդազրույցների հետ, որոնցից մեկում ամբարի բանալիները կորցնելու պատճառով քույրը տարբերակներից մեկում տնից վռնդում է եղբորը, մյուսում՝ սպանում: Հասկանալով իր սխալը՝ վշտից կկու է դառնում եւ շարունակում կանչել եղբորը՝ «Կուզմա՛, վերադարձի՛ր, բանալիները գտնվել են»[61]: Առա-

---

[57] Մ. Գոճ, *Մխիթար Գոշի առակները: Առասպելական եվ բարոյական առակներ, Երեւան, 2019, էջ 327:*

[58] *Տե՛ս* D. Singh, The Symbolism of Birds in the World Cultures with special reference to India // International Journal of Multidisciplinary Research and Development, Vol. *12*, Issue *1, 2025, էջ 62:*

[59] *Կկվի այս բնութագիրը առկա է նաեւ բվի մասին հյուսված որոշ ավանդազրույցներում. դրանցից ամենահետաքրքրականը, թերեւս, անգլիական մի ավանդազրույց է, ըստ որի՝ փարավոնի դուստրը անընդունելի արարքների համար կերպափոխվել է բվի (*E. Ingersol, Birds in legend, fable and folklore. copyrig, longmans, green and co., *1923, էջ 182–183):*

[60] *Տե՛ս* В. Пропп, Историчецкие корни волшебной сказки, Москва, *2024, 480 էջ 56:*

[61] *Տե՛ս* Б. Баландинский, Языческие шифры русских мифов. Боги, звери, птицы, Москва, *2008, էջ 170:*

չին ավանդազրույցը ուղղակի աղերսվում է մեր Կկու–2(2*), 4, Բու– 3*, 3** *ավանդազրույցներին՝ մի քանի մանրամասնութիւններով։ Այստեղ քրոջ ու եղբոր կամքից անկախ կորչում է բանալին, մեր ավանդազրույցների դեպքում՝ հավաքած կանկառը։ Քույրը մեղադրում է եղբորն ու սպանում նրան, ինչպես մեր ավանդազրույցներում։ Այնուհետեւ վրա է հասնում քրոջ կերպափոխումն ու եղբորն ուղղված կանչերը, որոնք նման են մեր նշված ավանդազրույցներում առկա կանչերին. «Գագօ՛, գագօ՛, գագօ՛»[62], «...բեբուկ, բեբուկ, բեբուկ, բեբուկ»[63]։*

Կառլ Յունգը, խոսելով մոր նախակերպարի մասին, գրում է, որ այն երեք հիմնական դրսեւորում ունի՝ ա. հոգատարութիւն-դաստիարակութիւն-բարութիւն, բ. զգայական հուզականութիւն, գ. դժոխային դրսեւորում[64]։ Մեր ավանդազրույցներում այն հանդես է գալիս հենց երրորդ դրսեւորմամբ՝ խրթին պահանջներ ներկայացնելով երեխաներին, որի հետեւանքով նրանք ընկնում են անելանելի վիճակի մեջ եւ կկու կամ բու դառնում։ Այս համապատկերում հետաքրքրական է որոշ ժողովուրդների՝ մոր կողմից քնի ժամանակ խեղդված երեխայի հոգին բվի մեջ մարմնավորվելու պատկերացումը[65]։

Կերպափոխման հանգամանքով հյուսված մեր այլ ավանդազրույցներում կերպափոխվողները զավթիչներից փախուստ տվող, խուսափող կանայք կամ երեխաներ են, որոնք Աստծուն խնդրելով կամ ուղղակի անելանելի վիճակից կերպափոխվում են։ Եթե այս համապատկերում դիտարկենք նաեւ խորթ մոր ճնշումներից թռչնի կերպափոխված երեխաների օրինակը, ապա ակնհայտ է դառնում, որ խորթ մայրն այս պատումներում հանդես է գալիս բռնակալի, զավթիչի մարմնավորմամբ. եթե թշնամին գրավում է երկիրն ու զբաղեցնում առաջնորդի տեղը՝ հալածում նրա ժողովրդին, ապա նշյալ դեպքերում խորթ մայրը գրավում է հարազատ մոր տեղն ու դիրքը եւ հալածում երեխաներին։

Շարունակությունը՝ հաջորդիվ

---

[62] Աստխ, Գագօ, Գագօ, Գագօ (Հէքեաթ) // Բիւրակն, Կ. Պոլիս, 1899, № 34, էջ 546–547։

[63] Գ. Հալաջեան, Դերսիմի ազգագրութիւնը // Թռչուններ, Հին արխ., Գեւորգ Հալաջյանի ֆոնդ, 1960, ցուցակ 2, գործ 14, էջ 1438–1439, 1445։

[64] Տես К. Юнг, Архетипы и коллективное бессознательное, Москва, 2024, էջ 165։

[65] Տես К. Королев, Энциклопедия символов, знаков, эмблем, Москва, 2005, էջ 454, А. Гура, Символика животных в славянской народной традиции, Москва, 1997, էջ 572։

Doi: 10.56 737/2953-7843-2026.02-61

ԱՇՈՏ ՄԿՐՅԱՆ
ԵՊՀ

ԱՐՍԵՆ ԲԱԳՐԱՏՈՒՆՈՒ ԹԱՐԳՄԱՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ ՎԵՐԳԻԼԻՈՒՍԻ «ՄՇԱԿԱԿԱՆՔ»-Ի ԱՌԱՋԱԲԱՆՈՒՄ՝ ԱՐԵՒՄՏԱԵՒՐՈՊԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹԻ ԼՈՒՅՍԻ ՆԵՐՔՈ[1]

ՄՈՒՏՔ

Հայերեն գեղարվեստական թարգմանության պատմության մեջ առանցքային տեղ ունի Մխիթարյան միաբանության ժառանգությունը: 1784 թ. Տրիեստի Մխիթարյան հայրերի տպարանում լույս է տեսնում հայերեն առաջին գեղարվեստական թարգմանությունը՝ Եզոպոսի առակների ժողովածուն: Ժթ. դարի առաջին տասնամյակներից սկսած՝ միաբանները հայերեն են թարգմանում ու հրատարակում համաշխարհային գրականության մի շարք գլուխգործոցներ:

Այս առումով մեծ է հատկապես Հայր Արսեն Կոմիտաս Բագրատունու (Արսեն Անթիմոսյան) ներդրումը: 1847 թ. Վենետիկի Սուրբ Ղազար կղզու տպարանում նրա թարգմանությամբ (գրաբար) լույս են տեսնում Պուբլիուս Վերգիլիուս Մարոյի «Գեորգիկներ»-ը՝ «Մշակականք», եւ Քվինտուս Հորատիուս Ֆլակկուսի «Քերթողական արվեստ»-ը՝ «Արուեստ քերթութեան» վերնագրով, 1861 թ.՝ Միլթոնի «Դրախտ կորուսեալ»-ը, 1864-ին՝ Հոմերոսի «Իլիական»-ը, 1869-ին՝ «Ճաշակք հին եւ նոր ողբերգութեանց ի հելլենաց եւ յարդեաց» ժողովածուն:

Սրանց մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում «Մշակականք»-ը՝ իր ընդարձակ («Յառաջաբանով»), որով Բագրատունին ներկայացնում է իր գեղագիտական, գրական-տեսական եւ թարգմանաբանական հայացքները: Նա ոչ միայն մեկնաբանում է Վերգիլիուսի ստեղծագործությունը՝ ցույց տալով դրա կրթական դերն ու գեղարվեստական արժեքը, այլեւ տեսականորեն հիմնավորում է «հայկական չափը»՝ որպես հերոսական ստեղծագործություններին համապատասխան տաղաչափական ձեւ:

---

[1]* *Ստացվել է՝ 10.02.2026, գրախոսվել է՝ 20.03.2026:* *էլ. հասցե՝* ashot.mkrian@outlook.com:

Հարկ է նշել, որ Բագրատունին այս հարցերն արծարծում է նախ եւ առաջ թարգմանաբանության համապատկերում: Այդ իսկ պատճառով առանձնակի կարեւորություն ունի նրա անդրադարձը մի շարք խնդիրների, որոնք առաջ են գալիս դասական գեղարվեստական բնագրերը հայերենի թարգմանելու գործընթացում: Այս իմաստով «Մշակականք»-ի առաջաբանը եզակի նմուշներից է հայ իրականության մեջ որպես թարգմանության տեսությանը նվիրված շարադրանք:

Թարգմանիչը հանգամանորեն ներկայացնում է իր մոտեցումներն ու կիրառած սկզբունքները, որոնք միտված են պահպանելու բնագրի ոճական առանձնահատկություններն ու բովանդակային ամբողջականությունը՝ միաժամանակ ապահովելով դրանց լեզվամշակութային ներդաշնակ փոխանցումը հայ ընթերցողին:

Ինչպես հայտնի է, մխիթարյանների թարգմանչական գործունեությունը խորապես կապված է եւրոպական ավանդույթի հետ, սակայն այդ առնչակցությունը հայագիտության մեջ դեռեւս հավուր պատշաճի ուսումնասիրված չէ: «Յառաջաբան»-ը հարուստ է ուղղակի եւ անուղղակի հղումներով, ինչը հնարավորություն է ընձեռում բացահայտելու եւրոպական տեսական մտքի եւ գեղագիտական համակարգերի ներթափանցման ու յուրացման առանձնահատկությունները, կարեւոր սկզբնաղբյուր է՝ հասկանալու մխիթարյան թարգմանական դպրոցի ներքին տրամաբանությունը եւ հայ գրականության զարգացման մեջ դրա նշանակությունը:

ՎԵՐԳԻԼԻՈՒՍԻ «ՄՇԱԿԱԿԱՆՔ»-Ի ԸՆՏՐՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ ՆՊԱՏԱԿԸ

Բագրատունին «Յառաջաբան»-ի շարադրանքն սկսում է «խրատական» կամ «վարդապետական» բանաստեղծությունների դրվատանքով: Այս մեկնակետը պատահական չէ. հայկական կլասիցիզմի մեջ զարգացում էր ապրում «ուսուցական պոեմի» տեսակը[2]: Ընդգծելով այդ բանաստեղծությունների բնույթը, արդիականությունն ու գեղարվեստական որակները՝ հիմնավորում է, թե ինչու է ընտրել Վերգիլիուսի հենց այդ ստեղծագործությունը. «Յամենայն խրատական քերթուածս նախնեաց եւ ար-

[2] *Մանրամասն տե՛ս* Է. Դ. Ջրբաշեան, «Դիդակտիկ պոեմները» հայ գրականության մեջ, Պատմա-բանասիրական հանդես, № 1, 1968, էջ 53–66, հմմտ. Ա. Մադոյան, Միջնադարյան հայկական պոեմը (Ժ.–Ժ. դդ.), Երեւան, 1985, 132–220:

դեաց նախապատիւ առ ամենեսեան են Մշակականք Վիրգիլեայ»,– ապա հիշեցնում է, որ ինքը Վերգիլիուսը «հրաշակերտ «էնեական»-ից է անգամ բարձր դասել «Մշակականք»-ը՝ «համարեալ ի փառս իւր եւ հռովմէական դպրութեանց»[3]: Բագրատունին «Մշակականք»-ը գնահատում է որպես ուսուցական քերթուածի լավագույն նմուշ, որը լիովին համահունչ է դասականական գեղագիտության պահանջներին եւ ձգտումներին:

Գրական այս կամ այն սկզբունքը հաստատելու համար հայ դասականականները հաճախ են դիմել Հորատիուսի եւ Արիստոտելի բացարձակ եւ անառարկելի հեղինակությանը[4]: Բագրատունին «Մշակականք»-ի առաջաբանում քանիցս հիշատակում է Հորատիուսին՝ ուղենշելով իր եւ մխիթարյանների շրջանում այդ ժամանակ իշխող դասականականության գրական-գեղագիտական ըմբռնումները: Թարգմանիչը մեջբերում է Հորատիուսի հետեւյալ միտքը. «....Ջամենայն լընու զհաճոյս որ զպիտանին խառնէ 'նդ անոյշ»,– ապա հավելում է,– «ի նմանութիւն կրթելով բնութեան, որ ամենայն ուրեք զօգուտ եւ զհեշտութիւն ի մի լծորդեալ ունի, սակայն ուր այլք ի քերթողաց երկրորդ ունին կարգաւ զպիտանութիւնն, առ խրատականսն առաջին է այն» (7): Լատին բանաստեղծի այս հայտնի դրույթը՝ «Օգտակար լինել եւ հաճույք պատճառել»[5], առանցքային է դասականական գեղագիտության մեջ: Բագրատունու համոզմամբ՝ գեղարվեստական ստեղծագործության արժեքը ոչ միայն բովանդակությամբ է պայմանավորված, այլեւ ձեւով՝ իմաստի (օգտակարի) եւ գեղագիտության (հաճույքի) ներդաշնակ միավորմամբ: Նա կարեւորում է բնականության սկզբունքը, որը համահունչ է արիստոտելյան «միմեսիսի»՝ բնության ընդօրինակման գաղափարին[6]: Այստեղ թարգմանիչն անուղղակիորեն է վկայակոչում Արիստոտելին, իսկ «Արուեստ քերթողական»-ի առաջաբանում նշում է անտիկ մտածողի անունը՝ բարձր գնահատելով նրա տեսական սկզբունքները[7]:

Նկատի առնելով, որ դասականականությանը եւ հայ կլասիցիստներին, հատկապես Բագրատունու գեղագիտական ըմբռնումներին բազմաթիվ համակողմանի անդրադարձներ կան հայագիտության մեջ, կենտ-

---

[3] Պ. Վիրգիլիոս Մարոնն, *Պուբլիոսի Վիրգիլեայ Մարովնի Մշակականք*, Վենետիկ, 1847, էջ 8: Այս գրքից հետագա բոլոր մեջբերումների էջերը կտրվեն տեքստում՝ փակագծերի մեջ:

[4] *Տե՛ս* Մ. Թադեւոսյան, *Հայկական կլասիցիզմի տեսությունը*, Երեւան, 1977, էջ 70:

[5] *Իմա՛* "Prodesse et delectare":

[6] *Տե՛ս* Ա. Բ ե ւ ո ր տ ե ց ի, *Պոետիկա*, Երեւան, 2025, էջ 35–47:

[7] Կ. Ո ր ա ս տ ի ո ս Փ լ ա կ կ ո ս, *Կուինտոսի Որատեայ Փլակկոսի Արուեստ քերթողական*, Վենետիկ, 1847, էջ 7–8:

րոնանանք մեկ այլ հարցի վրա. ըստ տեսաբանի՝ ո՞րն է թարգմանության բուն նպատակը։

Բագրատունին գրում է. «Թարգմանութեան է նորանոր գանձս ճոխութեան բերել յաւելուլ յազգաց ազգաց օտարաց ի բնիկ փարթամութիւն հայրենի լեզուին. ոչ զչքնաղ իրացն միայն ասեմ, այլ եւ զնորագիւտ ասացուածոց» (9–10)։ Այս միտքը զարգացնելով՝ թարգմանիչը բացատրում է, թե ինչ սկզբունքով դա պետք է արվի. «Եւ մերս լեզու ի վերայ ամենայն հարստութեան իւրոյ ոչ արհամարհէ, ոչ խոժոռի ընդունել սիրողաբար որ ինչ եւ մատուսցի նմա յազգասէր նախանձութենէ՝ ոչ յախուռն բարերարել կարծեցեալոցն, այլ ի խոհական եւ ընտրող հայրենասիրութենէ ճարտարաց, որ ոչ եթէ զբնիկ գեղ ազգային բարբառոյն աղաւաղել, այլ պճնել եւ աճեցուցանել զայն խնդրիցեն» (10)։

Թարգմանությունը, ըստ Բագրատունու, վեր է բնագիրը մի լեզվից մյուսին փոխադրելու գործողությունից. այն առաջին հերթին ազգային ծրագիր է, որի հաջող իրականացումը խոր գիտելիք, հատուկ հմտություններ ու նուրբ ճաշակ է պահանջում, եւ թարգմանիչն այն անձն է, որը նպաստում է մայրենի լեզվի հարստացմանն ու զարգացմանը։ Սակայն այդ ծրագիրը նախ եւ առաջ սկսվում է թարգմանիչ-բնագիր հարաբերության խնդրից։

ՀԱՎԱՏԱՐՄՈՒԹՅՈՒՆՆ ԻԲՐԵՒ ՍԿԶԲՈՒՆՔ

Հավատարմությունը թերեւս ամենից հաճախ քննարկվող եւ բազմազան մեկնաբանությունների արժանացած խնդիրն է թարգմանաբանության մեջ։ Եւ պատահական չէ, որ «Մշակականք»-ի առաջաբանում թարգմանությանն ուղղակիորեն վերաբերող տեսական մտքերի առանցքում հավատարմության հարցն է։ Բագրատունին գրում է. «Երանի է մեզ, եթէ եւ թարգմանութիւնս հանգոյն բնագրին ի դոյն կէտ նպատակի հասեալ լինիցի։ ....Այլ եթէ չէր մեզ յոյս ազատ ի թշուառութենէ աստի լինելոյ, եւ ոչ իսկ յանձն առնուաք մխել ի թարգմանութիւնս, թող թէ ի լոյս զայն ընծայել։ Եւ յոյսն մեր յայն ապաստան կայ, զի զուարճութիւն նիւթոյն եւ գերազանց ճարտարութիւն յօրինուածոյն ինքնին բաւական թուին ի կախարդել զմիտս եւ զսիրտս. որպէս եւ ամենայն իսկ այսպիսի ընտրական բնագիրք հնոցն ճարտարաց, եթէ միայն ողջ ածցին հաւատարմութեամբ ի մեր լեզու [շեղագրումը.– Ա. Մ.]» (9)։ Սրանով թարգմանիչն ընդգծում է, որ հա-

վատարմությունն առաջնակարգ պայման եւ հիմնական սկզբունք է համարում թարգմանության գործընթացում։

Սակայն ինչ է հասկանում Բագրատունին՝ «հավատարմություն» ասելով. «Այլ հաւատարմութիւն իմա՛ ինձ ոչ զվեր ի վերոյ իմաստից եւեթ, թէ եւ առանց անդէպ յաւելուածոյ եւ պակասութեան, այլ եւ զկատարեալ ճշդութեան եւ անթերի ճշգրտութեան մտացն, զնրբութեան եւ փափկութեան ծածկեալ իմաստից եւ ազդմանց, եւ զվսեմութեան եւ պերճութեան՝ զուժգնութեան եւ ճոխութեան տաղից ըստ համեմատի բնագրին. որպէս զի ամենայնիւ այդոքիւք լիցի հանել զտիպս կերպարանաց բնագրին, եւ ոչ թէ թարգմանչին զիւրն» (9)։ Այլ կերպ ասած, ըստ տեսաբանի, բնագրին հավատարմությունը ներառում է հետեւյալ մակարդակները՝ իմաստային (մտքերի ճշգրիտ փոխանցում առանց անհարկի հավելումների եւ կրճատումների), զգացական-ոճական (զգայական կողմի լիարժեք փոխանցում)։ Այդուամենայնիվ, չափածո թարգմանության հավատարմության համար Բագրատունին ավելացնում է երկու մասնավոր պայման, որոնք կարելի է միավորել երրորդ՝ բանաստեղծական-ձեւային մակարդակում.

ա. Թարգմանիչը պետք է խուսափի «բռնաւոր չափաբերութիւնից», քանի որ դրանով անխուսափելի են դառնում հավելումներն ու կրճատումները։ «Ի յապաւելոյ եւ ի հատանելոյ կարի զգուշալի է, զի մի՛ թերի եւ պակասաւոր ցուցցէ զմիտս օրինակագրին ի պիտանի ինչ եւ ի կարեւոր առ մի ինչ ի նախասացեալ հանգամանաց հաւատարմութեան»,– գրում է Բագրատունին։ Հավելումը, ըստ նրա, թույլատրելի է միայն «առ անհնարին հարկի» եւ «իբրեւ աճումն» բնագրի որակների (10)։

բ. Թարգմանիչը պետք է ուշադրություն դարձնի ոտքերի չափերին, որպեսզի թարգմանության համար ընտրի այնպիսի բանաստեղծական ձեւ, որ հնարավորինս համապատասխանի բնագրին, արտահայտի դրա ներդաշնակությունը, ոտքերի թեթեւությունն ու ծանրությունը եւ պոետական այլ առանձնահատկություններ։ Առանց դրա, ըստ Բագրատունու, «անհնար է չմնալ ի ստորեւ քան զբնագիրն եւ չկորուսանել իսկ զերանգոցն հաւատարմութիւն կարեւոր, առ որ ելանէ, եւ միւս առածն որատեան, / Զպայմանեալ յեղանակս եւ զքերթածոց պահել զերանգս / Թէ չկարեմ կամ թէ չգիտեմ՝ ընդէ՞ր քերթող ես ողջունիմ» (11)։

Այստեղ դարձյալ ընդգծելով հավելումներից ու կրճատումներից խուսափելու խիստ անհրաժեշտությունը՝ կարեւորում է նաեւ մտքերի դասավորության պահպանումը, «մանաւանդ գերակատար եւ յառա-

*ջադաս բանաստեղծաց»։ Այս մոտեցման խստությունը որոշ առումներով Բագրատունուն հեռացնում է Հորատիուսից։ Հիշենք Պիսոններին հասցեագրված նամակը (առավել հայտնի է «Քերթողական արվեստ» անվանմամբ, որը թարգմանության մեջ կարեւոր տեղ է հատկացնում նրբագեղությանը եւ իմաստին հավատարիմ մնալու սկզբունքներին։ Հորատիուսի նշանավոր հորդորը՝ «Որպես հավատարիմ թարգմանիչ՝ մի՛ ջանա բառ առ բառ փոխադրել, եւ որպես նմանակող՝ մի՛ նեղվիր դեպի անձուկ փակուղի, որտեղից հետ քայլ անելուն կխանգարի կա՛մ ամոթխածությունը, կա՛մ ստեղծագործության սկզբունքը»[8], սահմանում է թարգմանության մեկ հիմնական մոտեցում, ըստ որի՝ թարգմանիչը ոչ թե բնագրի բովանդակությունը բառացիորեն պետք է փոխանցի, այլ շարադրանքի հիմնական իմաստը՝ համապատասխանեցնելով ընդունող լեզվի եւ մշակույթի պահանջներին։

Հորատիուսը թե՛ Բագրատունու, թե՛ դասականության եւ նորդասականության շրջանի մտածողների համար, կարելի է ասել, գլխավոր հեղինակությունն է, որը հաճախ է հիշատակվում նրանց գրություններում։ Օրինակ՝ անգլիացի բանաստեղծ, թատերագիր, գրաքննադատ եւ թարգմանիչ Ջոն Դրայդենը (1631–1700) Օվիդիուսի «Հերոսուհիներ»-ի[9] իր թարգմանության առաջաբանում Հորատիուսին կոչում է մեր ուսուցիչ/վարպետ եւ նրա մտքերը վկայակոչելով հիմնավորում իր «կողմնորոշումը»։ Ինչպես հայտնի է, Դրայդենն այստեղ առանձնացնում է թարգմանության երեք եղանակ՝ ա. Բառացի-տողացի թարգմանություն, պատճենում, բ. վերաշարադրում-իմաստային թարգմանություն, գ. ընդօրինակում, հարմարեցում-վերապատմում[10]։

Առաջինն այն դեպքն է, երբ բնագիրը բառացիորեն եւ տողացիորեն է թարգմանվում։ Երկրորդը՝ պարաֆրազը հակառակն է պահանջում՝ իմաստի փոխադրում։ Երրորդ տեսակը՝ իմիտացիան, կարելի է բնորոշել որպես շեղում բնագրի թե՛ ձեւից, թե՛ բովանդակությունից[11]։

Դրայդենը նախընտրում է երկրորդ եղանակը, որի դեպքում «թարգմանիչը հեղինակին միշտ պահում է տեսադաշտում, որպեսզի երբեք չկորչի, սակայն հետեւում է ոչ այնքան նրա բառերին, որքան դրանց իմաս-

[8] *Տե՛ս* Horace, Satires, Epistles, and Ars Poetica, Cambridge, *1926, էջ 460։*

[9] *Իմա՛* Heroides/Epistles*։*

[10] *Տե՛ս* Ovid, Ovids Epistles, London, *1680 (*Preface*)։*

[11] *Անդ։*

տին։ Եւ այն եւս թուլլատրվում է ընդլայնել, բայց ոչ խեղաթյուրել»[12]։ Բնագրի իմաստը «չխեղաթյուրելով ընդլայնելու» գաղափարը համեմատելի է Բագրատունու հետեւյալ մտքին. «Իսկ ի յաւելուլ ինչ առ անհնարին հարկի՝ զգուշալի է մի օտարոտի ինչ կամ անդէպ մուծանել իմաստից բնագրին կամ ճշգրտութեան, փափկութեան, գեղեցկութեան, վսեմութեան եւ ազդողութեան նոցին, այլ յար ինչ եւ յանկագոյն ի նոյնս՝ իբրեւ աճումն իմն նոցին, եւ ոչ թէ նոր ինչ ի պատրանս ընթերցանելեաց՝ զիւր իմաստսն հօր բանին ընծայելոյ, կամ ոչ ումեք վստահ լինելոյ առնուլ ինչ ի վկայութիւն ի թարգմանութենէ անտի» (10–11)։ Այլ կերպ ասած՝ հավելումը թուլլատրելի է անհրաժեշտության պայմանով եւ միայն իբրեւ զարգացում բնագրի գեղարվեստական որակների՝ դրանց համահունչ, առանց շեղվելու դրանցից։

Դրայդենը, այդուամենայնիվ, տարիներ անց վերանայում է վերաշարադրման վերաբերյալ դիրքորոշումը։ Վերգիլիուսի «Էնեական»-ի իր թարգմանության ընծայագրում կարդում ենք. «Ես նպատակահարմար համարեցի շարժվել վերաշարադրման եւ բառացի թարգմանության երկու ծայրահեղությունների միջեւ ընկած ուղով. փորձեցի հնարավորինս մոտ մնալ իմ հեղինակին առանց նրա ամբողջ հմայքը կորցնելու, որի ամենաակնառու հատկանիշներից է խոսքի գեղեցկությունը»[13]։ Սրան հետեւում է նաեւ Բագրատունին՝ ձգտելով «կատարեալ ճշդութեան եւ անթերի ճշգրտութեան մտացն»։

Ինչպես նկատում է բրիտանացի լեզվաբան եւ թարգմանաբան Ջերեմի Մանդեյը, Դրայդենը եւ նրա ժամանակի թարգմանության մասին գրող մյուս հեղինակները ընդհանուր առմամբ կարգադրողական մոտեցում են ցուցաբերում՝ հստակորեն սահմանելով, թե իրենց կարծիքով՝ ինչ պայմաններ են անհրաժեշտ հաջող թարգմանության համար։ Թեեւ Դրայդենի գրությունները նշանակալի ազդեցություն են ունեցել թարգմանության տեսության զարգացման վրա, սակայն արտացոլում են ժամանակաշրջանին բնորոշ բառապաշարը. ընդգծվում են հեղինակի ու նրա լեզվի հանճարը կամ յուրահատկությունները, բնագրի ոգին եւ ուժը, ինչպես նաեւ բնագրի իմաստը լիարժեքորեն ըմբռնելու եւ թարգմանությունը որ-

---

[12] *Անդ։*

[13] *Տե՛ս* Virgil, The works of Virgil: Containing his Pastorals, Georgics, and Æneis, London, *1697 (*Dedication*)։*

պես արվեստ ընկալելու անհրաժեշտությունը[14]։ Նույնը նկատելի է բագրատունու պարագային, որի՝ հավատարմության սահմանումը, համահունչ այս մոտեցմանը, առանձնանում է խստությամբ՝ կտրականապես մերժելով նմանակման ազատությունը եւ նախընտրելով բառացիի եւ վերաշարադրման հավասարակշռումը։

ՁԱՓԱԾՈՆ ԹԱՐԳՄԱՆԵԼՈՒ ՁԵՒԻ ԸՆՏՐՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ ԵՒ «ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՁԱՓԸ»

Ձափածո ստեղծագործությունը թարգմանելու ձեւի ընտրությունը ամենավիճահարույց հարցերից է։ Սա պայմանավորված է նրանով, որ բնօրինակ բանաստեղծության ձեւը հաճախ անքակտելիորեն կապված է դրա իմաստի եւ երաժշտականության, նաեւ լեզվի հնչյունական ու շեշտային առանձնահատկությունների հետ, եւ չափածոյի թարգմանիչը կանգնած է բարդ ընտրության առջեւ. պահպանի՞ բնօրինակի ձեւը՝ զոհաբերելով իմաստի կամ ոճի որոշ նրբերանգներ, թե՞ գերադասի իմաստային ճշգրտությունը՝ հրաժարվելով բնօրինակի ձեւի կամ ռիթմական կառուցվածքի վերարտադրությունից։

Ոմանք համարում են, որ պետք է բնագրի ոգին պահպանվի, համոզված, որ թարգմանող լեզուն չի կարող պահել բնագրի արտաքին տաղաչափական բոլոր հատկանիշները։ Ուրիշներն էլ հավատացած են, որ հունական վեցոտնյա թարգմանության մեջ նույն կերպ պետք է արտահայտվի, եւ հաճախ իրագործում են իրենց առջեւ դրած նպատակը։ Այլ թարգմանիչներ էլ այն համոզմունքն են հայտնում, որ չափածոն պետք է թարգմանվի արձակի։

Այս բազմաբարդ խնդրին անդրադառնալով՝ նիդեռլանդցի (ծագումով ամերիկացի) բանաստեղծ, թարգմանիչ եւ թարգմանության տեսաբան Ջեյմս Հոլմսն իր «Չափածո թարգմանության ձեւերը եւ չափածո ձեւերի թարգմանությունը» հոդվածում ներկայացնում է չորս ընկալում (չափածոն արձակի փոխադրելը, այսպես ասած, որպես հինգերորդ խումբ չի առանձնացնում՝ համարելով ոչ ձեւային[15] լուծում)։ Դրանցից առաջին

---

[14] *Տե՛ս* J. Munday, Introducing Translation Studies։ Theories and Applications, Fourth Edition, London and New York, *2016, էջ 44։*

[15] *Իմա՛* nil-form։

երկուսը Հոլմսը համարում է «ձեւից ածանցվող»[16], մյուս երկուսը՝ «բովանդակությունից ածանցվող»[17].

ա. «Նմանակման սկզբունք»[18]: *Թարգմանիչը փորձում է հնարավորինս պահպանել բնօրինակ բանաստեղծության տաղաչափական առանձնահատկությունները: Հոլմսը ցանկալի է համարում խուսափել «նույնական ձեւ»[19] եզրույթի կիրառումից՝ պատճառաբանելով, որ «ոչ մի լեզվի ոտանավորի ձեւ չի կարող լիովին նույնական լինել մեկ այլ լեզվի ոտանավորի ձեւի, որքան էլ նման լինեն դրանց անվանումները, եւ որքան էլ ազգակից լինեն լեզուները: Ահա թե ինչ է տեղի ունենում իրականում. որքան էլ պարողը կրկնի մյուսի քայլաշարը, միշտ մի բան տարբեր է լինում, քանզի տարբեր են պարողները: Նույնն է անում առաջին մոտեցումը որդեգրած թարգմանիչը. կարեցածի չափ նմանակելով բնագրի ձեւը՝ ստանում է գերմաներեն* vierfüßiger Jambus *չափ՝ հունարենի փոխարեն, կամ անգլերեն եռատող շղթայակապ հանգեր՝ իտալերենի փոխարեն»[20]:*

բ. «Համաբանական ձեւ»[21]: *Այս մոտեցման հետեւորդները, ըստ Հոլմսի, ավանդաբար դիտարկել են ոչ թե միայն բնօրինակի ձեւը, այլեւ այն դերը, որն այդ ձեւն ունի ընդունող լեզվի բանաստեղծական ավանդույթում՝ փորձելով դրանում գտնել մի ձեւ, որը կատարում է համանման գործառույթ: «Այս դպրոցն էլ սա է փաստարկում. «Իլիական»-ը եւ «Երուսաղէմ ազատեալ»-ը դյուցազներգություններ են, ուստի պետք է թարգմանվեն վիպականի՝ անգլերենին հարազատ ձեւերի՝ անհանգ ոտանավորի կամ հերոսական երկատողի»,– գրում է Հոլմսը[22]:*

գ. «Օրգանական ձեւ»[23]: *Թարգմանիչների երրորդ խումբը, ըստ Հոլմսի, կիրառում է մի մոտեցում, որի դեպքում ելակետը ոչ թե բնագրի բանաստեղծական ձեւն է, այլ իմաստային բովանդակությունը: Թարգմանիչն այսկերպ ձգտում է իմաստաբանական նյութը վերարտադրելու այն-*

---

[16] *Իմա՛* form-derivative:

[17] *Իմա՛* content-derivative:

[18] *Իմա՛* mimetic form:

[19] *Իմա՛* identical form:

[20] *Տե՛ս* J. Holmes, Translated!: Papers on Literary Translation and Translation Studies, Second Edition, Amsterdam, *1988, էջ 26:*

[21] *Իմա՛* analogical form:

[22] *Անդ, էջ 26:*

[23] *Իմա՛* organic form:

պես, որ թարգմանությունն ընդունի ինքնահատուկ բանաստեղծական ձեւ, որը հիմնված է բովանդակությունից բխող ներքին տրամաբանության վրա[24]։

դ. «Ջարտուղի ձեւ» կամ «արտաքնական[25] ձեւ»[26]։ Սա, ինչպես գրում է Հոլմսը, չի բխում բնօրինակից։ Այս մոտեցումը կիրառողները մետաբանաստեղծությունն արտահայտում են մի ձեւով, որը ոչ մի կերպ պայմանավորված չէ բնագրի ո՛չ ձեւով, ո՛չ էլ բովանդակությամբ։ Այլ կերպ ասած՝ թարգմանիչն ազատորեն ընտրում է չափածո ձեւ, որն ուղղակի կապ չունի բնագրի հետ, նպատակ ունենալով ստեղծելու գեղարվեստական նոր արժեք կամ բացահայտելու եւ փոխանցելու իմաստային այլ շերտեր[27]։

Իսկ ի՞նչ մոտեցում է որդեգրում Բագրատունին։

Գրական-տեսական եւ թարգմանաբանական խնդիրների որոշակի շրջանակի անդրադառնալուց հետո Բագրատունին հետեւյալ հարցն է առաջադրում. «Եւ արդ՝ զո՞ր ի հայկական չափոց ընտրել արժան էր ի թարգմանութեան քերթածիս» (11)։

Բնագիրը գրված է վեցոտնյա՝ «մեծագոյն չափովք դիւցազնականօք չափական տաղից»։ «Իսկ գտանել ոտանաւոր հաւասար ամենեւին նուագաւոր դաշնակութեան եւ բազմապիսի փոփոխմանց չափական վեցոտանւոյն Յունաց եւ Հռովմայեցւոց՝ յանհնարիցն է, մանաւանդ յարդեացս նոյնաձայն տաղտուկ ոտանաւորաց»,– գրում է Բագրատունին։ Հետեւաբար, նրա խնդիրն է եղել ընտրել այնպիսի չափ, որ համեմատաբար ավելի համապատասխան լինի պահանջվող հատկություններին՝ «նուագագոյն հարկ առնելոյ յաւելուածոց կամ զեղչման», ինչը քանիցս շեշտում է «Յառաջաբան»-ում։ Այստեղ կարեւոր է նաեւ այն հանգամանքը, որ նա նպատակ է դնում այդ չափը հայկական ավանդույթից դուրս բերելու (11)։

Բագրատունին գրում է այն նախապայմանները, որոնք անհրաժեշտ են եղել նպատակահարմար լուծում գտնելու համար։ Նախ՝ ընտրվելիք ձեւը պետք է հայկական չափերից լիներ «մեծագոյնը եւ պերճագոյնը», միեւ-

---

[24] *Անդ, էջ 27։*

[25] Extraneous-*ը թարգմանաբար նշանակում է* օտար *կամ* արտաքին։ *Սակայն այս տարբերակներն իմաստային շփոթ են առաջացնում։ Այդ իսկ պատճառով առավել նպատակահարմար էր կիրառել նորաստեղծ «արտաքնական» եզրը։*

[26] *Իմա՛* deviant form or extraneous form*։*

[27] *Տե՛ս* J. Holmes, op. cit., *էջ 27։*

նույն ժամանակ չպահանջեր ճշգրտորեն պահպանել վանկերի նույն թիվը բոլոր տողերում։ Այն պետք է ներդաշնակորեն հավասարակշռված լիներ, բայց եւ թույլ տար ազատություն վանկերի թվի մեջ՝ տողերի «տաղտուկ» նույնահնչունությունը կտրելու համար՝ «օրինօք՝ եւ ոչ վարկպարազի անխտրութեամբ», որպեսզի չխախտվի չափաբերության պայմանը։ Բացի այդ՝ պետք է ազատեր տաղը ձայնական հանգերից, որոնք, բագրատունու համոզմամբ, ավելորդ կապանք են մեծ տաղերի համար, հատկապես թարգմանություններում (11–12)։

Հանգի խնդրին անդրադառնալով՝ թարգմանիչը եւրոպական ազգերի փորձն է օրինակ բերում, որոնք հաճախ մերժում են ձայնահանգերը նույնիսկ այն դեպքում, երբ իրենց ավանդույթում հանգավոր ոտանավորներից զատ չկա այլ ձեւ. «Եւ ի ծաղկեալ յարդի ազգաց Եւրոպայ գերմանացիք ընկալան եւ զանյանգ ոտանաւորս. անգլիացւոց լաւագոյն քերթածքն անյանգ տաղիւք են չափեալ. եւ յիտալիացւոցն լեզու՝ քան զամենայն արդիս քերթողական, ի հնոց եւս առաւել ի նորոց բազում քերթողք են՝ որ զմեծամեծ քերթածս անյանգ տաղիւք երգեն մինչեւ ցայսօր ժամանակի, տաղտկացեալք ի գերութենէ ընդունայն յանգից առաջնոցն եւ ընկեցեալք զլուծն» (15)։

*Բագրատունին տողատակում նույնիսկ եւրոպացի մտածողների՝ Հյու Բլերի (*Hugh Blair, *1718–1800), Ֆրանսուա Ֆենելոնի (*François Fénelon, *1651–1715), Ժան-Բատիստ Դյուբոյի (*Jean-Baptiste Dubos, *1670–1742), Ժան-Շառլ Լավոյի (*Jean-Charles Laveaux, *1749–1827), Ժան-Ֆրանսուա Մարմոնտելի (*Jean-François Marmontel, *1723–1797) գործերին է հղում, որոնցում անդրադարձ կա հանգի խնդրին, ինչը վկայում է, որ քաջ ծանոթ է եղել իր ժամանակի եւ դրան նախորդող շրջանի՝ Եւրոպայում տարածում գտած եւ ընդունելի համարված տեսություններին[28]։*

---

[28] *Բագրատունու ծանոթագրության մեջ հեղինակների անունները եւ գրքերի, դրանց բաժինների վերնագրերը նշված են միայն հայերեն. «Տես յանգլիացւոց ի Պլէռ, դասք հռետորականին եւ գեղեցիկ գպրութեանց, հատոր Գ. յաղագս բանաստեղծութեան, դաս Ա.* [H. Blair, Lectures on Rhetoric and Belles Lettres, vol. *3*, Dublin, *1783*, էջ *103–130*]։ *Ի գալլիացւոց ի Փենելոն, թուղթ առ ճեմարանն, ե. առաջարկ. քերթողականին* [F. Fénelon, Réflexions sur la grammaire, la rhétorique, la poétique et lhistoire, Paris, *1716*, էջ *54–93*]. – *Ի Տիւպօս, քննութիւնք ի վերայ քերթողութեան եւ նկարչութեան. մասն Ա., հատուած ԼԶ. յաղագս Յանգի* [J.–B. Dubos, Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture, pt. *1*, Paris, *1719*, էջ *325–331*]. – *Ի Լավօ, բառգիրք դժուարութեանց գալլիական լեզուի, ի բառն Յանգ* [J.–C. Laveaux, Dictionnaire raisonné des difficultés grammaticales et littéraires de la langue française, Paris, *1818*, էջ *797–799*]։– *Մառմօնթէլ ջատագովն իսկ յանգից՝ միահաւան գտանի, թէ ի վսեմ եւ ի մեծավայելուչ տաղս թեթեւ ինչ*

Տարիներ անց՝ 1861 թ. իր թարգմանությամբ լույս տեսած «Միլտոնի Կորուստ դրախտին» հրատարակության մեջ Բագրատունին թարգմանաբար զետեղում է Ջոն Միլթոնի գրած առաջաբանը, որում հեղինակը բացատրում է, թե ինչու է իր քերթվածի համար ընտրել անգլիական հերոսական ոտանավորի չափը եւ, ինչպես Հոմերոսն ու Վերգիլիուսը, գրել առանց հանգի: Ըստ անգլիացի բանաստեղծի՝ հանգը խոչընդոտ է բանաստեղծական ազատության համար, հատկապես երկար պոեմներում: Նա հանգը համարում է «գիւտ խժական դարու՝ առ բարեքել զնուաստ նիւթս կամ՝ զկաղ չափս ոտից»: Միլթոնը վկայակոչում է իսպանացի եւ իտալացի նախապատիվ բանաստեղծների մոտեցումը, որոնք հրաժարվել են հանգից թե՛ երկար, թե՛ կարճ ստեղծագործություններում: Նույնը, ըստ նրա, վաղուց[29] արել են անգլիական լավագույն ողբերգությունների հեղինակները: Որովհետեւ, Միլթոնի համոզմամբ, ոչ թե հանգից է ներդաշնակության հաճույքն առաջանում, այլ միայն բարեհարմար չափաբերությունից, վանկերի պատշաճ քանակից եւ մի տողից մյուսը բազմազանորեն ձգվող իմաստից: Եւ պատահական չէ, ըստ հեղինակի, որ անտիկ գիտուն բանաստեղծներն ու ճարտասանները խուսափել են հանգից: «Անյանգութիւն տաղից ոչ միայն թերութիւն ինչ չէ, թէ եւ ռամիկ ընթերցողաց այնպէս ինչ թուիցի, այլ մանաւանդ համարելի է իբրեւ առաջին յանգլիարէն բարբառ ընծայեալ օրինակ նախնոյ ազատութեանն անդրէն շնորհելոյ դիւցազնական վիպասանութեան, որով ազատանայ ի ծանր եւ ի նորահնար կապանաց յանգից»,– ամփոփում է Միլթոնը[30]:

Բագրատունին «Մշակականք»-ի առաջաբանում պարզաբանում է, որ անհանգ ասելով նկատի չունի, թե մեր բուն ազգային հին ոտանավորների տողերը նմանավերջություն չունեն, սակայն դա ոչ թե ձայնական հանգով է կազմվում՝ ձայնավորների եւ բաղաձայնների միջոցով, այլ գրեթե

եւ սնոտի եւ ումպէտ են նոցին շնորհք. տարերք գրականութեան, Յանգ [J.–F. Marmontel, Éléments de littérature, t. *6*, Paris, *1787, էջ 110–123*]» *(15)*:

[29] *Բագրատունին ծանոթագրում է. «Յաւուրցն Շէյքսբիրայ յառաջադաս թատերգակի Անգլիացւոց» (*Միլտոն*, Միլտոնի Կորուստ դրախտին, Վենետիկ, 1861 (Միլտոնի Յաղագս տաղաչափութեան))*:

[30] *Անդ: Միլթոնի էպիկական պոեմն առաջին անգամ տպագրվել է 1667 թ. (J. Minton*, Paradise Lost. A Poem Written in Ten Books, London, *1667): 1674-ին լույս է տեսնում վերանայված եւ լրացված տարբերակը՝ 10-ի փոխարեն 12 գլխով (*J. Minton, Paradise Lost. A Poem in Twelve Books, Second Edition, Revised and Augmented by the Same Author, London, *1674), որում էլ տեղ է գտնում հիշատակված առաջաբանը՝* "The Verse" *վերնագրով:*

միշտ նույն ոտքով: Տողերի այդպիսի վերջավորությունը պայմանականորեն կոչում է «քանակի կամ եղանակի, եւ ոչ տառից» եւ բավարար է համարում տողերը տարբերելու համար, «զի առանց այդր ոչ որոշին վերջք եւ սպառուածք տողից իւրաքանչիւր, եւ ոչ հանգչին ականջք լրութեամբ չափոցն. վասն որոյ եւ կարեւոր դատեալ է յամենայն ազինս, եւ ի նոյն իսկ չափական ոտանաւորսն»: Ըստ Բագրատունու՝ «Այս օրէնք են եւ ի մերում նախնական ոտանաւորս. զի զյետին երկու անդամս քառանդամ տաղից գրեթէ միշտ նոյնավանկ դնեն, եւ այն լինի նոցին ի տեղի յանգի» (16):

Եւ այսպես, նկատի առնելով հայ միջնադարյան «մեծ կամ դիւցազնական» տաղերը՝ Բագրատունին առաջ է քաշում «հայկական չափի» տեսությունը[31]՝ նկարագրելով տաղաչափական այդ ձեւի կառուցման առանձնահատկությունները: Ըստ դրանց՝ տողերը պետք է բաղկացած լինեն չորս անդամից, որոնցից յուրաքանչյուրն իր հերթին՝ 1–4 վանկից, ընդ որում՝ տողերում վանկերի քանակը պետք է լինի 13–16: Առաջին անդամի չափը սովորաբար ամենակարճն է՝ 1–3, երբեմն՝ 4 վանկ, երկրորդ եւ չորրորդ անդամները պարունակում են 3–4, իսկ երրորդը՝ մեծավ մասամբ 4 վանկ: Այս սկզբունքով առաջանում են տասը նույնաչափ եղանակներ: Իսկ վեցոտնյայի կարեւոր առանձնահատկություններից մեկի՝ երկար եւ կարճ վանկերի համարժեքությունն ապահովելու թարգմանաբանական խնդիրը Բագրատունին առաջարկում է լուծել առոգանությամբ՝ երկար անդամների արտասանության սղությամբ՝ արագացմամբ, եւ կարճերի երկարացմամբ (16–19):

«Հայկական չափում» տողերի ամենամեծ անդամները քառավանկ են, եւ ուրեմն «յայս ազգ տաղից ոչ ունին համարձակութիւն մտանելոյ հնգավանկ բառք....»: Սակայն այդ խնդիրը, ինչպես գրում է Բագրատունին, մեր նախնիները հաղթահարել են բազմավանկ բառը երկու մասի բաժանելով եւ երկու անդամի մեջ բաշխելով: Ընդ որում՝ դա արվել է ոչ միայն չորս եւ ավելի վանկից բաղկացած, այլ նաեւ քառավանկ բառերի դեպքում: Այդուհանդերձ, նման բաժանումները, ըստ Բագրատունու, պետք է զգուշությամբ եւ միայն խիստ անհրաժեշտության պարագային կիրառվեն, քանի որ նույնիսկ նախնիների տաղերում այդպիսիք «սակաւ յոյժ են»: Դրանից զատ, հիմնվելով փորձի վրա, փոքր է համարում այդ դժվարությունը, «զի

---

[31] *Ավելի մանրամասնորեն տե՛ս* Ա. Ջրբաշյան, *Տաղաչափության հարցեր, Երեւան, 2022, էջ 44–46, 65–88:*

ահա մեծ կէս Հոմերի եւ գրեթէ բոլոր Վիրգիլիոս թարգմանեցաւ առ մեւք առանց կարօտ լինելոյ հնգավանկ բառի» (22)։

Նկատենք, որ Բագրատունին ինչպես համաբանական մոտեցման հետեւորդները ընդունող լեզվի բանաստեղծական ավանդույթում է փնտրում բնագրի ձեւին գործառութայնորեն համարժեք տարբերակ եւ վեցոտնյայի փոխարեն ընտրում է հայ միջնադարյան «մեծ» տաղերի հիմքով ստեղծված չափ, որը, ըստ նրա, իր վսեմությամբ ու ներդաշնակությամբ առավելագույնս մոտ է սկզբնագրի դյուցազնական ոգուն։ Այդուհանդերձ, նկատելի են նաեւ հիմնական ձեւին բնորոշ տարրեր. չափի կառուցվածքը՝ վանկերի ճկունությամբ, հատուկ առոգանության կիրառմամբ եւ բովանդակությանը հարմարեցված ներքին տրամաբանությամբ, ըստ թարգմանչի, բխում է բնագրի գեղարվեստական առանձնահատկություններից եւ հայերենի ընձեռած հնարավորություններից։ Բագրատունին խուսափում է նմանակման ձեւից՝ անհնարին համարելով վեցոտնյայի լիարժեքորեն նույնական ընդօրինակումը հայերենի համար, բացարձակապես մերժում զարտուղի ձեւը՝ ձգտելով սերտ կապ հաստատել սկզբնագրի գործառութային որակների եւ հայկական ավանդույթի միջեւ։

Հետեւապես, տեսաբան-թարգմանիչն իր առաջ դրած խնդիրը լուծում է գլխավորապես համաբանական մոտեցմամբ՝ կիրառելով «օրգանական ձեւի» տարրեր, եւ հայ իրականության մեջ հիմք դնում գրական-թարգմանչական նոր ավանդույթի, որը, բազմաթիվ քննադատություններով հանդերձ, մինչեւ Ի. դարասկիզբը կենսունակ էր ոչ միայն մխիթարյան գործիչների շրջանում, այլեւ դրանից դուրս։

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

Վերգիլիուսի «Մշակականք»-ի առաջաբանում Բագրատունու արծարծած խնդիրների քննությունը ցույց է տալիս, որ թարգմանիչը մշակել է դասական բնագրերի վերարտադրման համակարգված գիտական սկզբունք, որը խարսխված է շարադրանքի իմաստային եւ ոճական շերտերի նկատմամբ խիստ հավատարմության վրա, միաժամանակ նպատակաուղղված հայերենի արտահայտչական հնարավորությունների ընդլայնմանը։ Բագրատունու տեսական նորարարությունը՝ «հայկական չափի» մշակումը, անտիկ վեցոտնյայի գործառութային տեղայնացման փորձ է։ Տեսաբանը հայ միջնադարյան տաղաչափության կառուցվածքային տարրերի

հիմամբ եւ ձայնական հանգից հրաժարվելով փորձում է լուծել բնագրի եւ թարգմանվող չափածո շարադրանքի գործառական համարժեքության խնդիրը: Համեմատական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Բագրատունու մոտեցումները համահունչ են ժամանակի արեւմտաեւրոպական տեսական մտքի զարգացման միտումներին:

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Սխիթարյան միաբանություն, Արսեն Բագրատունի, Վերգիլիուս, «Մշակականք», կլասիցիզմ, թարգմանության տեսություն, «հայկական չափ»:

РЕЗЮМЕ

В истории армянского художественного перевода ключевую роль играет Арсен Багратуни, член Мхитаристской конгрегации. В его переводческом наследии особое место занимают «Георгики» Вергилия («Мшакаканк»), предисловие к которым является одним из первых систематических изложений теории перевода в армянском культурном контексте и закладывает научные основы воспроизведения классических поэтических текстов. Багратуни рассматривает перевод как средство расширения и обогащения функциональных возможностей родного языка. Его подход основан на классицистической эстетике, согласно которой смысловые и формальные компоненты текста должны находиться в органической гармонии. Теоретик формулирует комплексные критерии верности, включающие не только смысловую точность (метафраз), но и воспроизведение стилистических и эмоциональных слоёв оригинала. Свободный перевод (имитацию) он отвергает, отдавая приоритет стратегии, ориентированной на оригинал.Предложенный им «армянский размер» представляет собой локализованный эквивалент античного гексаметра. Опираясь на структурные особенности средневековых армянских тагов, Багратуни отказывается от фонетической рифмы, заменяя её принципом гибкого распределения ритмических единиц. По его мнению, такой подход позволяет сохранить метрическую структуру оригинала в условиях акцентной системы армянского языка. Используя элементы «аналогического» и «органического» перевода, он обеспечивает лингвокультурную адап-

тацию текста и закладывает основы новой литературно-переводческой традиции в армянской культурной среде. Сопоставительный анализ поднятых им переводоведческих проблем с теоретическими положениями представителей европейской классицистической традиции показывает, что подходы армянского переводчика созвучны основным тенденциям западноевропейской теоретической мысли его времени.

SUMMARY

Arsen Bagratuni, a member of the Mekhitarist Congregation, played a key role in the history of Armenian literary translation. Virgil's *Georgics* holds a special place in his translational legacy; its preface is one of the first systematic expositions of translation theory in the Armenian intellectual context and lays the scientific foundations for the principles of rendering classical poetic texts. Bagratuni views translation as a means of expanding and enriching the functional capabilities of the native language. His approach is based on classical aesthetics, according to which the semantic and formal components of a text must be in functional harmony. The theorist formulates comprehensive criteria for fidelity, including not only semantic accuracy (metaphrase) but also the reproduction of the stylistic and emotional layers of the original. He rejects free translation (imitation), giving priority to a translation strategy that is faithful to the original. The "Armenian meter" he proposes is a localized equivalent of the ancient hexameter. Drawing on the structural features of medieval Armenian taghs, he rejects phonetic rhyme, replacing it with the principle of flexible distribution of rhythmic units. According to the translation theorist, this approach makes it possible to preserve the metrical structure of the original within the context of the accent-based system of the Armenian language. By employing elements of "analogical" and "organic" translation, Bagratuni ensures the linguistic and cultural adaptation of the text and lays the foundations for a new literary-translation tradition within the Armenian cultural milieu. A comparative analysis of the translation-related issues he raises with the theoretical positions of representatives of the European classical tradition shows that the Armenian translator's approaches resonate with the main trends in the development of Western European theoretical thought of his time.

Doi: 10.56 737/2953-7843-2026.01-96

ԱՎԱԳ Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ
Պատմական գիտ. թեկնածու

ՀԱՅՈՑ ՅԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՒ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԱՐՑԸ «ԷՋՄԻԱԾԻՆ» ԱՄՍԱԳՐԻ ԷՋԵՐՈՒՄ 1944–1999 ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻՆ

Սկիզբը՝ թիվ Ա.

ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ, ՊԱՏԳԱՄՆԵՐ, ՈՒՂԵՐՁՆԵՐ

Անշուշտ, Վեհափառ Հայրապետների խոսքում՝ առաջին հերթին պաշտոնական, գլխավոր դերակատար խոսնակը կոնդակներն էին: Դրանք արտացոլում էին Մայր Աթոռի եւ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսության տեսակետները, դիրքորոշումը:

Այսպես՝ Սարդարապատի հերոսամարտի 50-ամյակի առթիվ Վազգեն Ա. Վեհափառը հատկապես շեշտում էր. «Գերեզման իջած հայ ժողովուրդը Սարդարապատով նոր կյանքի կոչվեցավ՝ իր քաջ որդվոց սուրբ արյունով: Փրկվեցավ մեր փոքր ածուն ամբողջական բնաջնջումե: Սկիզբ առավ նոր պատմությունը հայոց»[1]: Եւ օրինաչափ էր, որ 1972 թ. կոնդակով մայիսի 22-ը հռչակեց հերոսամարտում զոհվածների հիշատակի օր[2]:

Ցեղասպանության թեմայի հետ անմիջականորեն շաղկապված են 1969 թ. հունվարի 24-ին Կոմիտաս վարդապետի ծննդյան 100-ամյակի[3] եւ 1970 թ. նոյեմբերի 26-ին Խրիմյան Հայրիկի ծննդյան 150-ամյակի[4] առթիվ Վազգեն Ա.-ի կոնդակները: Նույն գաղափարականի համատեքստում պետք է դիտարկել 1971 ապրիլի 24-ին Վեհափառի կոնդակը Նոր Այնթապի անվանակոչության առթիվ[5]:

---

[1] *Տե՛ս* Վազգեն Ա., *Նոր ավետիս հայության, 1968, թ.5, էջ 3:*

[2] *Տե՛ս Վազգեն Ա.-ի կոնդակը Սարդարապատի հերոսամարտում զոհվածների հիշատակը ամեն տարի մայիսի 22-ին նշելու մասին, 1972, թ. 9, էջ 3–5:*

[3] *Տե՛ս Վազգեն Ա.-ի կոնդակը Կոմիտաս վարդապետի ծննդյան 100-ամյակի առթիվ, 1969, թ. 2, էջ 3–5: Ամսագրի խմբագրությունը Կոմիտաս վարդապետի ծննդյան 100-ամյակին բացառիկ համար նվիրեց: Տե՛ս «Էջմիածին», 1969, թ. 12:*

[4] *Տե՛ս Վազգեն Ա.-ի կոնդակը Խրիմյան Հայրիկի ծննդյան 150-ամյակի առթիվ, 1970, թ. 12, էջ 3–5: Ամսագրի խմբագրությունը Խրիմյան Հայրիկի ծննդյան 150-ամյակին բացառիկ համար նվիրեց: Տե՛ս 1971, թ. 2:*

[5] *Տե՛ս Ամենայն Հայոց Վեհափառ Հայրապետի կոնդակը Մայր հայրենիքում Նոր Այնթապի անվանակոչության առթիվ, 1971, թ. 5, էջ 3–4:*

Բնականաբար, առանձնահատուկ նշանակություն ուներ Հայոց ցեղասպանության օրվա կապակցությամբ Հայրապետական խոսքը, ինչն ավանդական դարձավ: Հիշատակենք մի քանի օրինակ, որոնց ամսագրում հրապարակումների շնորհիվ այժմ Մայր Աթոռի դիրքորոշման վերաբերյալ ամբողջական պատկերացում կազմելու հնարավորություն ունենք:

Այսպես՝ 1968 թ. ապրիլի 24-ին Ս. Պատարագ մատուցվեց[6]: 1974 թ. ապրիլյան քարոզում Վազգեն Ա. Վեհափառը շեշտեց հետեւյալը. «1914–1918 համաշխարհային դժոխքի մեջ մեծ ողբերգության իր բաժինը ապրեց մասնավորապես հայ ժողովուրդը, որ ոչ մեկ առնչություն ուներ այդ պատերազմի հետ: Սուլթան Համիդ եւ Թալեաթ փաշա եւ նրանց բոլոր մեղսակից փաշաները ծրագրեցին ամբողջ արեւմտահայությունը ոչնչացնել, կոտորել ողջ մի ժողովուրդ: Ավերվեց ամբողջ Արեւմտյան Հայաստանը իր բազմադարյան վանքերով, եկեղեցիներով, սրբավայրերով, քաղաքներով եւ գյուղերով»[7]:

«Էջմիածին» ամսագիրն ամեն տարի, հետեւողական պարբերականությամբ, ընթերցողի ուշադրությանն էր ներկայացնում Մայր Աթոռում Հայոց ցեղասպանության հերթական տարելիցների ոգեկոչման վերաբերյալ բավարար հանգամանալից եւ սպառիչ տեղեկատվություն[8]: Ուշագրավ է

---

[6] *Տե՛ս Սուրբ Պատարագ՝ մատուցված Մեծ եղեռնի նահատակների հիշատակին Մայր Տաճարում, 1968, թ. 5, էջ 38:*

[7] *Տե՛ս Ապրիլյան եղեռնի 59-րդ տարեդարձի առթիվ Ս. Պատարագ եւ քարոզ Մայր Տաճարում, 1974, թ. 4, էջ 17–20:*

[8] *Մանրամասն տե՛ս Ա. Հատիցյան, Այսօր, ապրիլի 24-ին, Մայր Աթոռում եւ Երեւանում, 1975, թ. 5, էջ 33–38: Կան լուսանկարներ. «Սեւեփան Ա. Մինասյան, «Բնավեր, տնավեր հավք են դարձել» նկարը», «Աղոթք Միածեռնակաբերդում»: Ա. Հ., Հանդիսություններ Մայր Աթոռում եղեռնի 60-ամյակի առիթով, 1975, թ. 5, էջ 39–55: Ապրիլյան եղեռնի 61-րդ տարելիցի նշումը Մայր Աթոռում, 1976, թ. 4, էջ 26: Ապրիլի 24-ը Մայր Աթոռում, 1977, թ. 4, էջ 19–20: Կա լուսանկար. «Վազգեն Ա. Միածեռնակաբերդում»: Ապրիլյան եղեռնի 63-րդ տարելիցը Մայր Աթոռում, 1978, թ. 4, էջ 10–11: Ապրիլյան եղեռնի վաթսունհինգերորդ տարելիցի նշումը Մայր Աթոռում, 1980, թ. 4, էջ 41–42: Կա լուսանկար. «Միածեռնակաբերդ. Ապրիլի 24-ին նահատակաց հիշատակին վառվող մշտնջենական կրակի առաջ»: Վարդան սրկ. Բաղդասարյան, Ապրիլյան եղեռնի տարելիցի ոգեկոչումը Մայր Աթոռում, 1981, թ. 4, էջ 16–17: Ապրիլյան եղեռնի 60-րդ տարելիցի ոգեկոչումը Մայր Աթոռում, 1982, թ. 4, էջ 21–22: Ապրիլյան եղեռնի 60-րդ տարելիցի ոգեկոչումը Մայր Աթոռում, 1983, թ. 4, էջ 25–26: Մեծ եղեռնի տարեդարձի նշումը Մայր Աթոռում, 1984, թ. 4, էջ 16: Կա լուսանկար. «Միածեռնակաբերդի հայ նահատակաց հուշարձանի անմար կրակի առջեւ»: Հակոբ սրկ. Մարտիրոսյան, Մեծ եղեռնի 70-ամյակի հիշատակումը Մայր Աթոռում, 1985, թ. 4, էջ 27–35: Մեծ եղեռնի տարելիցի նշումը Մայր Աթոռում, 1986, թ. 3–4, էջ 29–31: Կան լուսանկարներ. «Միածեռնակաբերդում», «Մայր Աթոռի հուշարձանի մոտ»: Մեծ եղեռնի տարելիցը Մայր Աթոռում, 1987, թ. 4, էջ 25–27: Կան լուսանկարներ. «Յաւիտենական յիշատակին արդարոց օրհնութեամբ եղիցի», «Ծաղկեպսակի զետեղում հայ նահատակաց հիշատակին»:*

եւ առավել հետաքրքրաշարժ, որ տեղեկատվությունը մշտապես հարստացվում էր միջոցառումների լուսանկարներով։

Հայրապետական պատգամներից ներկայացնենք եւս մի քանի օրինակ։ 1981 թ. ապրիլի 24-ին Վազգեն Ա.-ն հեռավոր Վիեննայից պատգամեց. «Մենք, իբրեւ ազգություն եւ պետություն, մեր ճակատագիրը, մեր գոյատեւումը եւ մեր արդար երազանքներու իրականացումը կրնանք ապահովել միմիայն աշխարհի խաղաղության պայմաններու մեջ, միմիայն պետություններու համերաշխ գոյակցության եւ գործակցության իրավիճակով»[9]։

1982 թ. ապրիլի 25-ին քարոզում Վազգեն Ա.-ն մատնանշեց. «Թվում էր, թե հայ ազգը բնաջնջվել էր լրիվ, եւ նրա անունը պիտի հիշվեր միայն պատմության մոռացված էջերում։ Առաջին համաշխարհային պատերազմից հետո անմիջապես, առաջին օրերին, այդ էր զգացմունքը վերապրողներին։ Սակայն իրականացավ Հիսուսի նախատեսությունը, նրա պատգամը եւ կարճ ժամանակ անց հայ ժողովուրդը սկսեց մխիթարվել ու նոր կյանքի դիմել։ Եկավ պատմական մեծ դեպքը՝ Սարդարապատի հաղթանակը»[10]։

1983 թ. ապրիլի 24-ի ուղերձում Վազգեն Ա.-ն շեշտադրեց բարոյական հիշողության կարեւորությունը. «Հայեր, ուր էլ որ լինեք, երբեք մի՛ մոռանաք 1915-ի ցեղասպանության սեւ տարին, մի մոռանաք հիշատակը մեր անթաղ մեռելների։ Մի՛ մոռանաք 1918-ի մայիսյան հաղթանակը եւ մեծ ավետիսը հիշատակը հայոց հաղթության»[11]։

70-րդ տարելիցին՝ 1985 թ. ապրիլի 24-ին, Վեհափառ Հայրապետն արժեւորեց ապագայի նկատմամբ լավատեսության հավատամքով. «Մի ամբողջ ժողովուրդ տեղահան արվեց իր պատմական երկրի՝ Արեւմտյան Հայաստանի տարածքից ու ծրագրված ձեւով բնաջնջվեց մահվան ճանապարհների վրա։ Մեր օրերի վերաշինված ու ծաղկող մայր երկիրը սուրբգրական Արարատի փէշերին, 1915-ին նահատակուած ժողովրդի յիշատակը

Մեծ եղեռնի տարելիցը Մայր Աթոռում, 1991, թ. 4–6, էջ 31–32։ Մեծ եղեռնի տարելիցը Մայր Աթոռում, 1992, թ. 4–5, էջ 27–29։ Կա լուսանկար. «Վազգեն Ա. Ծիծեռնակաբերդում»։

[9] Տե՛ս Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի խոսքը հայ նահատակաց հիշատակին, 1981, թ. 5–6, էջ 16–17։

[10] Տե՛ս Վեհափառ Հայրապետի քարոզը Մայր Տաճարում, 1982, թ. 4, էջ 6–8։ Կա լուսանկար. «Ծիծեռնակաբերդ. Հայ նահատակաց հուշարձանի անմար կրակի առաջ»։ Նաեւ հիշատակենք՝ Վազգեն Ա.-ի կոնդակը Հունաստանի նախագահ Կ. Կարամանլիսին օսմանյան Ցեղասպանության օրերին հույն կառավարության կողմից գաղթական հայերի նկատմամբ ցուցաբերած մարդասիրական վերաբերմունքի համար, 1982, թ. 11–12, էջ 3–4։

[11] Տե՛ս Ամենայն Հայոց Տ. Տ. Վազգեն Ա. Վեհափառ Հայրապետի ուղերձը, 1983, թ. 4, էջ 11–12։

յաւերժացնող վեհագոյն յուշարձանն է եւ անշէջ յոյսի փարոսը արդարութեան լրումի: Մեր նահատակները մեռան ապրելու յոյսով եւ հայոց հայրենիքի վերածննդեան տեսիլքով»[12]:

Հայաստանի անկախացման գործընթացի ճանապարհի սկզբում գնահատելի է պետականության արժեւորմանն ուղղված Վազգեն Ա.-ի 1989 թ. հունիսի 14-ի կոնդակը[13]:

Հայոց ցեղասպանության 75-րդ տարելիցի ոգեկոչումն արդեն միանգամայն այլ ազգային-քաղաքական իրավիճակում տեղի ունեցավ: Որպես նախորդներից էական տարբերություն՝ Վազգեն Ա. Վեհափառը կոնդակում հիշատակեց Արցախ, Սարդարապատի հաղթանակ, 1918 թ. հայ նորագույն պետության բառերը: Հատկապես ուշագրավ էին Վեհափառի հետեւյալ խոսքերը. «Այսօր, մեր պատմութեան մեծագոյն արհաւիրքը ոգեկոչում ենք մեր հայրենի կեանքի տագնապալի ներկայ վիճակում, երբ ողբում ենք նաեւ նոր զոհեր, պատմական Արցախի մեր զաւակների արդար պայքարի ճանապարհին: Աստուած է վկայ, քաղաքակիրթ ողջ մարդկութեան խիղճն է վկայ, որ Արցախի հայերի ազգային ազատ ինքնորոշման իրաւունքը Մայր Հայաստանին միանալու թէ՛ արդար է, թէ՛ օրինական եւ թէ՛ համաձայն մարդու իրավունքների հրամայականին»[14]:

Հայոց ցեղասպանության 75-րդ տարելիցի առթիվ Ամենայն Հայոց Վազգեն Ա. եւ Կիլիկիո Գարեգին Ա. կաթողիկոսները 1990 թ. մայիսի 14-ին դիմեցին ՄԱԿ-ի գլխավոր քարտուղար Պերես դը Կուեյարին, հորդորելով «հանձնել այս արդար դատը ՄԱԿ անդամ պետությունների ուշադրության, ջանալ, որ թրքական իշխանությունները ճանաչեն Եղեռնի իսկական էությունը»[15]:

1995 թ. ապրիլի 17-ին Գարեգին Ա. Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը Ցեղասպանության 80-րդ տարելիցը գնահատեց ներքաղաքական կայու-

---

[12] Տե՛ս Ամենայն Հայոց Վեհափառ Հայրապետի սրբատառ կոնդակը ապրիլյան եղեռնի նահատակների հիշատակը ոգեկոչելու մասին, 1985, թ. 4, էջ 10–12:

[13] Տե՛ս Ամենայն Հայոց Վեհափառ Հայրապետի սրբատառ կոնդակը՝ մայիսի 28-ին հայկական եկեղեցիներում գոհաբանական մաղթանքներ կատարելու մասին, 1989, թ. 4–6, էջ 5–7:

[14] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 823, ց. 8, գ. 127, թթ. 1–2: Ամենայն Հայոց Վեհափառ Հայրապետի կոնդակը Մեծ եղեռնի 75-ամյակի առթիվ, 1990, թ. 4, էջ 8–10: Կան լուսանկարներ. «Մեծ եղեռնի սուրբ նահատակների անմոռ հիշատակի եւ անմար կրակի առաջ», «Մեծ եղեռնի 75-ամյակի առթիվ. Հոգեհանգիստ Մայր Տաճարում»:

[15] Տե՛ս Վազգեն Ա.-ի եւ Գարեգին Ա.-ի նամակը ՄԱԿ-ի ընդհանուր քարտուղար Պերես դը Կուեյարին, 1990, թ. 5–7, էջ 5–6:

նութեան հաստատման ձգտմամբ. «Յեղասպանութեան առաջին ոճրային արարքն էր, որ կատարւում էր քսաներորդ դարի սկզբին ողջ մարդկութեան կեանքում: Ապրիլեան եղեռնի 80-ամեակը մեզ առաջնորդում է դէպի մի հիմնական գաղափարական, որի իրականացումը մեր կեանքում մեր բոլորի սրբազան պարտքն է: Այդ հրամայականն ու իտէալը մեր կեանքով ու աշխատանքով արտայայտելի միութիւնն է ու միասնական գործելակերպը»[16]: Նույն բարոյական հարթութեան իմաստային շարունակութիւնն էր ապրիլի 24-ի քարոզը. «Այս օրը բյուրեղացման, հոգեկան մաքրացման օրն է, մեր սայթաքումներին դեմ ընդվզելու օրն է, մեղքին, հանցանքին, թերիին, չարին դեմ ըմբոստանալու ժամն է: Եւ փոխարենը մեր մեջ տոկունութեան, հավատքի ջրդեղումի, ոռոգման, զորացման պահն է»[17]: Նույն գաղափարական տեսլականը Գարեգին Ա. Վեհափառը շարունակեց նաեւ հաջորդ տարիների կոնդակներում[18]: Այս պարագան հարկ է մատնանշել նաեւ Սարդարապատի հերոսամարտի առնչութեամբ[19]:

Գարեգին Ա.-ի գահակալութեան կարճատեւ ժամանակահատվածում թեմայի վերաբերյալ ամսագրում հրապարակվեց նրա գործունեութեանն անմիջականորեն շաղկապված տեղեկատվություն[20]:

---

[16] Տե՛ս Հայրապետական պատգամ Ապրիլեան եղեռնի 80-ամեակի առթիւ, 1995, թ. 4, էջ 153–155: Նաեւ տե՛ս Գ. Դեւրիկեան, Հանուն ազգի հպարտ գալիքի, 1995, թ. 4, էջ 175–177:

[17] Տե՛ս Վեհափառ Հայրապետի քարոզը Մայր Տաճարում ապրիլ 24-ին, 1995, թ. 4, էջ 161–163: Գարեգին Ա.-ի ելույթներից տե՛ս Միծեռնակաբերդի թանգարանային համալիրի բացման առիթով ասված Վեհափառ Հայրապետի օրհնանքի խոսքը, 1995, թ. 4, էջ 159–160:

[18] Տե՛ս Գարեգին Ա. Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի պատգամը Ապրիլ 24-ի առիթով, 1996, թ. 4, էջ 13–16: Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց, Նահատակների արիւնը գծում է մեր պարտականութեան ճանապարհը, 1997, թ. 4, էջ 43–44: Հայրապետական խոսք Ապրիլեան եղեռնի ոգեկոչման առիթով, 1999, թ. 4, էջ 8–9:

[19] Տե՛ս Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց, Սարդարապատը՝ նոր անուններով, 1996, թ. 5–6, էջ 95–97: Վեհափառ Հայրապետի կոնդակը նուիրուած Հայաստանի անկախ Հանրապետութեան ստեղծման 80-ամեակին եւ Սարտարապատի հերոսամարտում զոհուածների յիշատակին, 1998, թ. 5, էջ 3–6:

[20] Օրինակ տե՛ս Մ. Վարդանեան, Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Տ. Տ. Գարեգին Առաջինի այցելութիւնը Միծեռնակաբերդ ապրիլի 8-ին, 1995, թ. 4, էջ 150–152: Կա լուսանկար. «Հոգեհանգստյան աղոթք Մայր Աթոռում»: «Յեղասպանագիտութեան հարցեր»-ի միջազգային գիտաժողով ազգային ակադեմիայում, 1995, թ. 4, 156–158: Ապրիլ 24-ը Մայր Աթոռում, 1996, թ. 4, էջ 25–26: Հիշատակի եւ ոգեկոչման արարողություններ Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում, 1997, թ. 4, էջ 42: Արթուր Սրկ. Հայրապետեան, Մեծ եղեռնի 84-րդ տարելիցը, 1999, թ. 4, էջ 34: Սամվել Սրկ. Կիրակոսեան, Ապրիլի 23-ը՝ նահատակ հոգեւորականների ոգեկոչման օր, 1999, թ. 4, էջ 113–114:

ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆՆԵՐ

Ի տարբերություն բազմաթիվ պարբերականների, «Էջմիածին» ամսագիրն աչքի է ընկել այնպիսի հրապարակախոսական-հրատարակչական բաղկացուցիչով, ինչպիսին խմբագրականն է: Որպես կանոն, բոլոր կարեւորագույն ազգային-եկեղեցական թեմաները՝ այդ թվում Հայոց ցեղասպանության, արժեւորվում էին խմբագրականներով:

Հաշվի առնելով այդ հանգամանքը, դիպուկ եւ բնութագրական մեջբերումներով ներկայացնենք մի քանի խմբագրականի օրինակ: Այսպես՝ Ցեղասպանության 60-րդ տարելիցին նվիրված խմբագրականում հատուկ շեշտվում էր. «Հայ տառապանքի եւ մեր հավաքական նահատակության վաթսունամյակին հայ ժողովուրդը երբեք չի մոռանա իր նահատակներին»[21]:

65-րդ տարելիցին Ցեղասպանության հիշողությունը գնահատվում էր Սարդարապատի հերոսամարտի ոգով. «Հայաստանյայց Եկեղեցին եղել ու մինչեւ այսօր մնացել է նաեւ պաշտպանը հայրենյաց: Այսպես է, որ Հայաստանյայց Եկեղեցին իր ժողովրդի հետ 1915-ին գերեզման է իջել ու երեք տարիներ հետո Սարդարապատի հերոսամարտով իր ժողովրդի հետ հարություն առել, մի հերոսամարտ, որի ոգեշնչող ուժն է հանդիսացել Սուրբ Էջմիածինն իր Հայրապետով ու քաջարի միաբաններով»[22]:

70-րդ տարելիցին Ցեղասպանությունը դիտարկվեց հավատամքային տեսանկյունից. «Քրիստոնյա աշխարհի աչքի առաջ սրածվում էր Արեւելքի ամենահին քրիստոնյա ժողովուրդներից մեկը, բայց չէր ուրանում կրոնը եւ չէր կորցնում հավատքը վաղվա օրվա նկատմամբ, որովհետեւ գիտեր, որ Գողգոթային ու խաչելությանը պիտի հաջորդի հարությունը, եւ ժողովուրդը պիտի վերականգնվի թեկուզ եւ մոխիրներից»[23]:

Իսկ արդեն Ցեղասպանության 75-րդ տարելիցը դիտարկվեց Արցախյան ազատամարտի համապատկերում. «Մեր ժողովրդի պատմության ամենամռայլ թվական: Այս անգամ, սակայն, մեր կեցվածքը ավելի խրոխտ է, ու հույսը՝ առավել արծարծ: 1988 թվականից սկսած՝ Արցախյան շարժումը զարթոնք պարգեւեց մեր ժողովրդին ամենուրեք»[24]:

---

[21] Տես Ա. Հ., Եղեռնի 60-ամյակը (1915–1975), 1975, թ. 5, էջ 3–4: Կան լուսանկարներ. «Ուխտի եւ աղոթքի խաչքար. Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին»: «Նահատակաց կոթող-հուշարձան. Միծեռնակաբերդ»:

[22] Տես Խմբագրական, Հայ ժողովուրդը եւ իր մայր եկեղեցին, 1980, թ. 4, էջ 6–9:

[23] Տես Խմբագրական, Ի հեճուկս խավարի ուժերի, 1985, թ. 4, էջ 25–26: Կա լուսանկար. «Յաւիտենական յիշատակն արդարոց օրհնութեամբ եղիցի»:

[24] Տես Խմբագրական, Հայաստան՝ ցավ եւ սեր մարդկության, 1990, թ. 4, էջ 3–5:

Սարդարապատի հերոսամարտին հատուկ նվիրված խմբագրականներ եւս հիշատակելի են[25]։

ԳԻՏԱԿԱՆ ՀԵՏԱՁՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

«Էջմիածին» ամսագիրը հատկապես 1965 թվականից դարձավ Հայոց ցեղասպանության եւ Հայկական հարցի ուսումնասիրության հրապարակային կարեւոր հարթակներից մեկը։ Ինչ խոսք, զուտ առարկայական պատճառներով, հաշվի առնելով նաեւ ամսագրի թեմատիկ-բովանդակային ուղղվածությունը, ոչ ակադեմիական լինելը, այդուհանդերձ, պատմաբանների եւ բանասերների համար ունեցավ եւ ունի էական նշանակություն՝ մասնավորապես հետեւյալ պատճառներով։ Նախ՝ խորհրդային ժամանակաշրջանում մի շարք հեղինակներ բազմաթիվ հիմնահարցեր հնարավորություն ունեին հրապարակելու միայն այս ամսագրում։ Երկրորդ, ի տարբերություն պետական ակադեմիական ամսագրերի՝ «Էջմիածին»-ն ուներ համեմատաբար ավելի «ազատ» լինելու «արտոնություն», շատ հեղինակների համար այն առաջին կամ եզակի հրատարակչական հարթակ էր։

Կրկին շեշտենք, որ գիտահետազոտական աշխատանքների հրատարակման տեսանկյունից բեկումնայինը 1965 թվականն էր՝ բազմակողմանի համատեքստով։ Առաջնահերթ ուշադրություն դարձվեց հուշագրությունների[26] հրատարակմանը։

---

[25] Տե՛ս Խմբագրական, Սարդարապատ, հայոց նոր, հաղթական Ավարայրը, 1968, թ. 5, էջ 14։ Բագրատ Ուլ. Գալստանյան, Սարդարապատի ճանապարհն անցնում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնով, 1998, թ. 5, էջ 7–12։

[26] Տե՛ս Կ. Մելիք-Օհանջանյան, Թերթիկներ իմ հուշամատյանից, 1965, թ. 2–4, էջ 36–39։ Ա. Պատրիկ, Գուժկանը, 1965, թ. 2–4, էջ 133–135։ Ալ. Փաշայան, Լեռ, որ ապրում է ժողովրդի սրտում, 1965, թ. 2–4, էջ 149–155։ Կան լուսանկարներ. «Մուսալեռնցի մարտիկներ Պորտ Սաիդում», «Մուսալեռնցիների ազատարար կարմիր դրոշը»։ Հենրի Մորգենթաուի, Պատմության ամենասոսկալի եղելությունները, 1965, թ. 2–4, էջ 168–173։ Ֆրանսերենից ամսագրի համար թարգմանել է Վ. Գեւորգյանը։ Կան լուսանկարներ. «Մ. Աթոռում կառուցվելիք նահատակաց հուշարձանի նախագծերից, ճարտ. Հրազդան Պալյան», «Մ. Աթոռում կառուցվելիք նահատակաց հուշարձանի նախագծերից, ճարտ. Ա. Գալիկյան», «Մ. Աթոռում կառուցվելիք նահատակաց հուշարձանի նախագծերից, ճարտ. Բ. Արզումանյան»։ Ն. Թաշմուրյան, Հուշամատյանների հետքերով, 1965, թ. 2–4, էջ 113–121, թ. 5–6-7, էջ 145–155։ Կա լուսանկար. «Ջոթթո, «Վիշտը» նկարը»։ Արամ Հայկազ, Մայրս փրկեց զիս եփրատեն, 1965, թ. 2–4, էջ 122–124։ Կա լուսանկար. «Բ. Կոճամանյան, «Եղեռնը» նկարը»։ Կարապետ ավ. քհն. Գալֆայան, Հայկազունք արի արանց, 1965, թ. 2–4, էջ 125–126։ Հ. Սերինկյոյլյան, Հուշեր Գրիգոր Զոհրապի մասին, 1965, թ. 2–4, էջ 130–132։

Առանձնակի պետք է արժեւորել արխիվային վավերաթղթերի հրապարակման կարեւորությունը: Հեղինակներից հատկապես նշենք Ա. Սաֆրաստյանի[27], Ն. Միքայելյանի[28] եւ այլոց հրապարակումները[29]:

Հետագա տարիներին ամսագիրն իր պարտքը համարեց հրապարակել Ցեղասպանության ճանաչման մասին պետական օրենսդրական ակտերը[30]:

Իհարկե, առանձնահատուկ նշանակություն հատկացվեց պատմագիտական[31] եւ բանասիրական[32] ուսումնասիրությունների հրապարակ-

---

[27] Տե՛ս Կոստանդնուպոլսի Հայոց պատրիարքարանի կողմից Թուրքիայի արդարադատության եւ դավանանքների մինիստրության ներկայացված հայկական եկեղեցիների եւ վանքերի ցուցակներն ու թաքրիրները (1912–1913), 1965, թ. 1, էջ 40–47, թ. 2–3-4, էջ 174–187, թ. 10, էջ 43–48, 1966, թ. 2, էջ 38–44, թ. 3, էջ 57–60, թ. 6, էջ 41–47, թ. 7, էջ 55–60, թ. 8, էջ 60–63, թ. 9–10, էջ 106–114:

[28] Տե՛ս Արխիվային նոր նյութեր Արեւմտյան Հայաստանում հայ ժողովրդի վիճակի մասին (1912–1913), 1965, թ. 2–4, էջ 156–167, թ. 5–6-7, էջ 182–196, Պատմական մի կոնդակ [Գեւորգ ե.-ի – Վիլհելմ Բ.-ին, Բոննի արխիվից, 1918 թ. օգոստոսի 3], 1990, թ. 4, էջ 45–49:

[29] Տե՛ս Կ. Մելիք-Օհանջանյան, Հուշաթերթիկներ իմ «Հուշամատյանից», 1979, թ. 5, էջ 49–52: Դոկտ. Հովհաննես Լեփսիուսի դուստր Վերոնիկա Լեփսիուսի նամակը Հայոց Հայրապետին, 1980, թ. 11, էջ 25–27: Կա լուսանկար. «Յոհաննես Լեփսիուս»: Ա. Աբրահամյան, Մի քանի վավերագրեր Մեծ եղեռնի արյունոտ օրերից [Կ.Պոլսի հայոց պատրիարքարանի պաշտոնական տեղեկությունները Մայր Աթոռին], 1980, թ. 4, էջ 51–56, թ. 5, էջ 45–49: Փաստաթղթեր 1912–1920 թթ. վերաբերյալ (Հայաստանի պետական արխիվից), 1990, թ. 4, էջ 14–44: Ա. Ադամյան, Սողոմոն Թեհլերյանի մի նամակը [1916 թ. Գարեգին վրդ. Հովսեփյանին], 1975, թ. 5, էջ 66–67: Երջանկահիշատակ Տ. Տ. Գեւորգ ե. կաթողիկոսի սրբատառ կոնդակը Մայր Աթոռում 1914 թվականի դեկտեմբերի 28-ին եղբայրական օգնության կարգադիր հանձնաժողով նշանակելու մասին՝ Արեւմտյան Հայաստանից Ս. էջմիածին հասած թշվառ եւ անօթեւան հայ գաղթականներին օգնելու համար, 1980, թ. 4, էջ 25–27: Վ. Աբրահամյան, Դեպի փրկություն (Մեծ եղեռնի 80-ամյակի առթիվ), 1995, թ. 5, էջ 168–173, Փրկության ափ, 1996, թ. 4, էջ 80–83: Ք. Սիմոնյան-Գաբուջյան, Հորս հուշերից, 1991, թ. 9–10, էջ 52–54: Ա. Սարգսյան, Հայրապետական օրհնագիր [Գեւորգ ե.-ի] Յոհաննես Լեփսիուսին, 1998, թ. 4, էջ 95–103:

[30] Տե՛ս ՀԽՍՀ օրենքը օսմանյան Թուրքիայում հայերի 1916 թվականի ցեղասպանության դատապարտման մասին, 1989, թ. 4–6, էջ 3: ՀԽՍՀ Դե նախագահության հրամանագիրը՝ 1918 թվականի մայիսի 28-ը հայկական պետականության վերականգնման օր ճանաչելու մասին, 1989, թ. 4–6, էջ 4:

[31] Տե՛ս Գ. Գյուլյան, Մեր ազգային վերածնունդը, 1965, թ. 2–4, էջ 85–95: Հ. Հարությունյան, Վանի ապրիլյան հերոսամարտը, 1965, թ. 2–4, էջ 140–148, 1965, թ. 5–6, էջ 156–165: Կա լուսանկար. «Դ. Դանիելյան, «Հրաժեշտ» քանդակը»:

[32] Տե՛ս Մ. Հայրապետյան, Ջմռոացվող անուններ, 1965, թ. 2–4, էջ 71–75: Գ. Մադոյան, Հայ գրականության կորուստները, 1965, թ. 2–4, էջ 76–84: Կա ներդիր – հայ նահատակ գրողների լուսանկարներ: Ս. Քուլանջյան, Հայկական կոտորածները եւ մեր ձեռագրական կորուստները, 1965, թ. 2–4, էջ 96–107, 5–6-7, էջ 133–144, 1966, թ. 9–10, էջ 88–93, 1967, թ. 5, էջ 46–57, թ. 6, էջ 50–55: Կա լուսանկար. «Գրիգոր Խանջյան, «Կոմիտաս վարդապետի խելագարության պահը» նկարը»: Հետագայում թեման ավելի ամբողջացված հրատարակվեց: Տե՛ս եղեռնը եւ մեր ձեռագրերի կորուստներն ու փրկությունները, Ս. էջմիածին, 2015: Ա. Կոստանյան, Ռուբեն Զարդարյան, 1965, թ. 2–4, էջ 136–139: Բ. Տավուշեցի, Նահատակ հայ մտավորականների

մանը: Կարեւորելով հենց այս պարագան, պետք է շեշտել, որ խորհրդային իրականութիւնում երկարատեւ մոռացութիւնից հետո Ցեղասպանութեան եւ Հայկական հարցի թեմայի վերաբերեալ «Էջմիածին» ամսագիրը հիրավի դարձավ այնպիսի հետազոտական-հրատարակչական կարեւորագոյն հարթակներից մեկը, ինչպիսիք էին «Պատմաբանասիրական հանդես», «Լրաբեր հասարակական գիտութիւնների», «Բանբեր Երեւանի համալսարանի», «Բանբեր Հայաստանի արխիվների» պարբերականները:

Դրվատելի է, որ Ցեղասպանութեան թեմայի պատմագիտական հետազոտութիւնը հետագայում ավելի մեծ ծավալով դարձավ ամսագրի ուշադրութեան եւ հոգածութեան առարկան: Ներկայացնենք առավել նշանակալի հրապարակումները: Հատկապես հիշատակելի են ամսագրի երկարամյա խմբագիր Արթուն Հատիտյանի[33], ամսագրի մշտական հեղինակ, ռումինահայ վաստակաշատ հայագետ Հակոբ Սիրունու[34], Հարութիւն Թուրշյանի[35], Սարդարապատի հերոսամարտի մասնակից հոգեւորականների մասին առաջին աշխատանքների հեղինակ Մհրան Մուրադյանի[36]

ծածկանունները, 1965, թ. 10, էջ 31–36, 1966, թ. 2, էջ 52–57: Հեղինակը հետագայում թեման ամբողջացրեց առանձին մենագրութեամբ: Տե՛ս Բ. Հովակիմեան, Հայոց ցեղասպանութեան նահատակ գործիչների ծածկանունները: Ե., 2002: Գ. Աջնաուրեան, Անհայտ էջեր հայ նահատակների գրական ժառանգութենից, 1965, թ. 2–4, էջ 43–57: Կա լուսանկար. «Սարգիս Մուրադյան, «Վերջին գիշերը» նկար»: Էջեր Դանիել Վարուժանի գրական ժառանգութեան պատմութենից, 1968, թ. 10, էջ 43–47: Հետագա հրապարակումից տե՛ս Ա. Կրկեաշեան, Անպարտելի կամքով եւ գոյատեւելու վճռականութեամբ, 1985, թ. 4, էջ 43–48: Կան լուսանկարներ. «Սիամանթոն եւ Ավետիք Իսահակյանը», «Սիամանթոյի նամակը»:

[33] Տե՛ս Նոր Ղեւոնդյանք, 1965, թ. 2–4, էջ 58–70: Հայ Այնթապը եւ իր հերոսամարտը, 1970, թ. 3, էջ 20–25:

[34] Տե՛ս եղեռն մը եւ իր պատմութիւնը, 1965, թ. 2–4, էջ 6–26, թ. 5–6-7, էջ 124–132: Կոմիտասին հետ, 1965, 1, էջ 35–39, թ. 5–6-7, էջ 166–176, թ. 8–9, էջ 74–79, թ. 10, էջ 17–25, 1966, թ. 1, էջ 51–60, թ. 2, էջ 18–24, թ. 3, էջ 34–40, թ. 4, էջ 41–46, թ. 5, էջ 28–32, թ. 6, էջ 26–33, թ. 7, էջ 17–27, թ. 8, էջ 20–26, թ. 9–10, էջ 71–78, 1967, թ. 3, էջ 36–47, թ. 4, էջ 37–49, թ. 5, էջ 37–45, թ. 6, էջ 39–49, 1968, թ. 1, էջ 43–48, թ. 2, էջ 43–51, թ. 3, էջ 43–49, թ. 4, էջ 28–35, թ. 8–9, էջ 98–102, 1969, թ. 3, էջ 22–31, թ. 4, էջ 30–38, թ. 5, էջ 16–28, թ. 10, էջ 52–56:

[35] Տե՛ս Սարդարապատի հերոսամարտի 50-ամյակը, 1968, թ. 5, էջ 16–23: Կան լուսանկարներ. «Դանիել Բեկ Փիրումյան», «Սարդարապատի ճակատամարտի մասնակից 5-րդ հայկական հրաձիգ գնդի մի խումբ»: Հայութեան մեծ գոյամարտը, 1973, թ. 5, էջ 42–44: Հեղինակը հենց նույն 1965 թ. թեման ամբողջացրած առանձին մենագրութեամբ հրատարակեց: Տե՛ս Սարդարապատի հերոսամարտը: Ե., 1965:

[36] Տե՛ս Հայրենասեր հոգեւորական Տ. Հովհաննես քահանա Տեր-Մկրտչյան (Սարդարապատի հերոսամարտի 54-րդ տարեդարձի առթիվ), 1972, թ. 5, էջ 57–59: Սարդարապատի եւ Բաշ Ապարանի հերոսամարտերի հոգեւորական մասնակիցները, 1973, թ. 5, էջ 45–48: Հայ ժողովրդի ինքնապաշտպանութեան ճակատամարտերին մասնակցող հոգեւորականներ, 1978,

հոդվածները: Նաեւ հիշատակենք հեղինակների, որոնք հանդես են եկել մեկական հոդվածներով[37]:

Ինչպես վերն արդեն նշեցինք, որ «Էջմիածին» ամսագիրը մի շարք հեղինակների՝ մանավանդ երիտասարդ, համար դարձավ այն կարեւոր գիտական հարթակը, որտեղ նրանք հնարավորություն ստացան ծավալել հետազոտական-հրատարակչական գործունեություն: Այդ առումով հատկապես հիշատակենք պատմական գիտությունների դոկտորներ Ստեփան Ստեփանյանցի[38], Ավետիս Հարությունյանի[39], Գեւորգ Ստեփանյանի[40] աշխատանքները:

թ. 8–9, էջ 110–111, 1983, թ. 8, էջ 30–33: 1918 թվականին Հայաստանի հերոսական ինքնապաշտպանության հոգեւորական մասնակիցները, 1984, թ. 1, էջ 57–59:

[37] Տե՛ս Ա. Նասխպեան, 1915 եւ Անգլիայի հայասէրներ, 1990, թ. 4, էջ 50–55: Հ. Ղազարոսեան, Տանն Կիլիկիո կաթողիկոս Սահակ Բ-ի ազգասիրական գործունեությունը եւ կիլիկիահայությունը, 1990, թ. 4, էջ 56–60, թ. 5–7, էջ 93–102: Հ. Մուրադեան, Շատախի հերոսական անցյալից, 1968, թ. 5, էջ 39–48: Հեղինակը հետագայում թեման ամբողջացրեց առանձին մենագրությամբ: Տե՛ս էջեր հայ ժողովրդի հերոսական անցյալից: Ե., 1983: Վ. Մելիքեան, Հայ եկեղեցին եւ արեւմտահայության խնդիրները 1917 թ. փետրվարյան հեղափոխության ժամանակաշրջանում, 1996, թ. 4, էջ 62–71: Հեղինակը հետագայում թեման ամբողջացրեց առանձին մենագրությամբ: Տե՛ս Ս. Էջմիածնի 1917 թ. եկեղեցական համագումարը: Ս. Էջմիածին, 2018: Գ. Վրթանեսեան, Սարգարապատ-80 (Վանականների մասնակցությունը հերոսամարտին), 1998, թ. 5, էջ 114–119: Ս. Աստեփանեան, Հայոց Մեծ եղեռնը եւ Յոհաննես Լեփսիուսը, 1999, թ. 4, էջ 95–112:

[38] Տե՛ս Հայ եկեղեցին 1914 թվականին, 1996, թ. 4, էջ 51–61: Հայ եկեղեցին եւ Հայոց ցեղասպանությունը, 1998, թ. 4, էջ 90–94: Հեղինակը հետագայում թեման ամբողջացրեց առանձին մենագրություններով: Տե՛ս Հայ հոգեւորականության մասնակցությունը 20-րդ դարի պատերազմներին եւ հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական շարժումներին: Ե., 1999: Հայ Առաքելական Եկեղեցին Առաջին աշխարհամարտի տարիներին: Ս. Էջմիածին, 2003:

[39] Տե՛ս Էջմիածնի կաթողիկոսարանը եւ հայ գաղթականների հոգեւոր-մշակութային արժեքների փրկության հարցը Առաջին համաշխարհային պատերազմի ժամանակ, 1989, թ. 2–3, էջ 91–94: Էջմիածնի գաղթականական համագումարը եւ նրա պատմական նշանակությունը, 1989, թ. 8, էջ 33–37: Վերաշինության գործը Վան-Վասպուրականում 1915 թ. հուլիսյան գաղթից հետո եւ հայ գաղթականները, 1994, թ. 2–3, էջ 99–117: Հայ գաղթականական կոմիտեների գործունեությունն Առաջին աշխարհամարտի տարիներին, 1994, թ. 6–7, էջ 110–123: Անգլիան եւ հայ գաղթականությունը Առաջին աշխարհամարտի տարիներին, 1996, թ. 4, էջ 72–79: Հեղինակը հետագայում թեման ամբողջացրեց առանձին մենագրությամբ: Տե՛ս Վան-Վասպուրականի կրոնամշակութային կյանքը եւ պետականության ստեղծման փուլերը (1908–1918 թթ.): Ս. Էջմիածին, 2018, 308 էջ:

[40] Տե՛ս Բագրատ եպիսկոպոս Վարդազարյանի հոգեւոր եւ հասարակական գործունեությունը Բաքվի նահանգում 1918 թվականին, 1994, թ. 11–12, էջ 107–121: Նուխի եւ Արեշ գավառների հայության կոտորածներն ու ինքնապաշտպանությունը, 1996, թ. 1, էջ 105–123:

Քարոզչական-դաստիարակչական տեսանկյունից կարեւոր դերակատարում ուներ մշակույթի անվանի գործիչների մտքերի[41], գրական[42] ու երաժշտական[43] ստեղծագործությունների հրապարակումը։

Նաեւ հիշատակենք, որ 1965 թվականից ամսագրում սկսվեց օտար գործիչների-հեղինակների նյութերի հրապարակումը[44]։

Ամսագիրն իր էջերը տրամադրեց նաեւ գրախոսություններին, եւ ի թիվս բազմաթիվ հրապարակումների հրատարակվեցին նաեւ թեմայի վերաբերյալ մի շարք գրախոսականներ[45]։

Վերջապես, ամսագրում հրապարակվեց բազմազան տեղեկատվություն, որ վերաբերում է Ցեղասպանության ամենից տարբեր բնույթի հարցերի։ Հիշատակենք մի քանիսը. Կոմիտասի[46], Սարդարապատի հերոսա-

---

[41] *Տե՛ս* Ավետիք Իսահակյան, *Խոհեր Մեծ եղեռնի մասին, 1965, թ. 2–4, էջ 28–29։* Մարտիրոս Սարյան, *Մտորումներ ապրիլ 24-ի առթիվ, 1965, 2–4, էջ 30–31։* Մարիետա Շահինյան, *Սրտի ձայն, 1965, 2–4, էջ 32։* Լեւոն-Զավեն Սյունիմելյան, *Տասը խորհրդածություններ, 1965, թ. 2–4, էջ 34–35։*

[42] *Տե՛ս* Համաստեղ, *«Հաւատք Քո կեցուսցէն զՔեզ», 1965, թ. 2–4, էջ 40–42։* Բ. Յակոբով, *Հայեր, 1965, թ. 2–4, էջ 108։* Օ. Փանիկյան, *Հայը, 1965, թ. 2–4, էջ 109։* Ե. Գուլանճյան, *Կարմիր գիշերները, 1965, թ. 2–4, էջ 110–112։ Կա լուսանկար. «Մ. Քեպապճյան, «Մեծ եղեռնի նահատակների հիշատակին» նկարը»։* Ա. Կոթիկյան, *Փառք պարտվածներին, 1965, թ. 2–4, էջ 127–129։* Կոստան Զարյան, *Հատվածներ «Նավը լեռան վրա» վեպից, 1968, թ. 5, էջ 24–25։ Եղեռնը եւ հաղթանակը երգերի մեջ* [Վ. Թեքեյանի, Պ. Սեւակի, Գ. Էմինի, Ն. Զարյանի, Հ. Սահյանի, Հ. Շիրազի, Գ. Սարյանի, Հր. Հովհաննիսյանի, Ավ. Իսահակյանի, Մ. Կապուտիկյանի, Մ. Ռիժկովի], *1975, թ. 5, էջ 56–65։* Ս. Կապուտիկյան, *Ապրիլի 24. Երեւան, 1977, թ. 4, էջ 24–26։* Ա. Մարգարյան, *Քարե պատարագ, 1978, թ. 4, էջ 12։ Հատվածներ Հովհաննես Շիրազի, Վ. Դավթյանի, Էդուարդաս Մեժելայտիսի երկերից, 1985, թ. 4, էջ 36–41։*

[43] *Տե՛ս* Ն. Թաւմիջյան, *«Հուշարձան (1915–1965)», 1965, թ. 2–4, էջ 188–195։* Ալ. Հարությունյան, *«Գթա, Տեր» (Հոգեհանգստյան շարական) (*Requiem*)», 1965, 5–6-7, էջ 114–117։ Երկուսն էլ երաժշտության նոտագրված լուսանկարներն են։ Հետագա հրապարակումից տե՛ս Մահերգ նահատակաց (խոսք՝ Վ. Թեքեյան, եր.՝ Ն. Թահմիզյան), 1978, թ. 4, էջ 13–15։*

[44] *Տե՛ս* Լորիս Տոն Լեւինգսթոն Սքեյֆ *(Արեւմտյան Նյու Յորքի եպիսկոպոս), Մեր մեծ եղբայրները, 1965, թ. 2–4, էջ 33։* Մ. Ռոջեն *(Ռումինիայի մեծ Րաբբի), Թափված արյան ձայնը, 1965, թ. 5–6-7, էջ 122–123։ Հետագա հրապարակումից տե՛ս եկեղեցիների համաշխարհային խորհրդի ընդհանուր քարտուղար Կոնրադ Ռայզերի պատգամը հայկական Ցեղասպանության տարեդարձի առթիվ, 1996, թ. 4, էջ 24։*

[45] *Օրինակ տե՛ս* Մ. Տեր-Մարտիրոսյան, [Գ. Տէր-Սարաֆեան, *Պատմութիւն Անթէպի Հայոց*], *1954, թ. 4, էջ 58–63։* Ռ. Մ., [*Գիրք ելից հայոց*], *1955, թ. 2, էջ 61–63։* Վ. Վարդանյան, [*Ներսիսյան Մ., Հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարը թյուրքական բռնապետության դեմ 1850–1870 թթ.*], *1956, թ. 6, էջ 62–63։* Արշակ Աբգ. Խաչատրյան, *Արժեքավոր հրատարակություններ, 1999, թ. 5, էջ103–117։*

[46] *Տե՛ս Կոմիտաս վարդապետի ծննդյան 90-ամյակին նվիրված հիշատակի հանդես Հոգեւոր ճեմարանում, 1959, թ. 6, էջ 12–15։ Հանդիսություն հոգեւոր ճեմարանում նվիրված Կոմիտաս վարդապետի ծննդյան 95-ամյակին, 1964, թ. 11, էջ 19–21։*

մարտի հուշամիջոցառումների[47], Ցեղասպանության զոհերին նվիրված հուշարձանների[48] վերաբերյալ:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

Հայոց ցեղասպանության եւ Հայկական հարցի վերաբերյալ օվկիան գրականության մեջ «էջմիածին» ամսագրում հրապարակված արժեքավոր նյութերն իրենց ուրույն եւ արժանի տեղն ունեն: Այդ պարագան բացատրելի է նախ ամսագրի պատականելիության յուրահատկությամբ, նաեւ հրատարակիչ Մայր Աթոռի համազգային դերակատարությամբ: Լինելով ոչ կոմունիստական եւ ոչ պետական պարբերական, ամսագիրն անհամեմատ ավելի ազատ էր հեղինակներին հրատարակչական հարթակ տրամադրելու եւ թեմաների ընտրության հարցերում:

Ամսագրում հրապարակված պաշտոնական-եկեղեցական եւ գիտահետազոտական բազմազան նյութերն արտացոլում են քննարկվող թեմայի ամենից տարբեր կողմերը՝ մասնավորապես Վեհափառ Հայրապետների եւ Մայր Աթոռի դիրքորոշումը, Հայոց ցեղասպանության պատմությունը, իրականացման մեխանիզմը, միջազգային ճանաչման գործընթացը, Հայկական հարցի պատմական ընթացքը միջազգային դիվանագիտական ասպարեզում, հայոց հողային պահանջատիրությունը, ինքնապաշտպանական մարտերը, 1918 թ. մայիսյան հերոսամարտերը, ազգային-եկեղեցական, ռազմական եւ մշակութային գործիչների կյանքը, Հայրենիք–Սփյուռք կապեր, հայրենադարձություն:

Բազմազան են թեմայի վերաբերյալ հրապարակումների տեսակները. կոնդակներ, ուղերձներ, խմբագրականներ, հաղորդումներ, գրական ստեղծագործություններ, հոդվածներ, գրախոսականներ: Առանձ-

---

[47] Տե՛ս Սարդարապատի հերոսամարտի հիշատակին նվիրված զբոսայգի-հուշարձանի բացումը, 1968, թ. 6, էջ 41–43: Սարդարապատի հերոսամարտում զոհվածների հիշատակը ոգեկոչելու օր, 1973, թ. 5, էջ 41: Սարդարապատի հերոսամարտի ոգեկոչումը Մայր Աթոռում, 1980, թ. 5, էջ 321–24: Կան լուսանկարներ. «Ջորավար Պողոս Փիրումյան», «Վագգեն Ա. Փիրումյանի դստեր հետ Վեհարանի շքամուտքի մոտ»: Արշեն Աբգ. Սանոսյան, Սարդարապատի հերոսամարտի 80-ամյակի ոգեկոչումը, 1998, թ. 5, էջ 13–18:

[48] Տե՛ս Ապրիլյան Մեծ եղեռնի նահատակների հուշարձանի բացումը Բուենոս-Այրեսում, 1961, թ. 9, էջ 17–18: Մեծ եղեռնի նահատակների աճյուններ Դեր-Զորից, 1965, թ. 11–12, էջ 80–81: Աղբյուր-հուշարձանի բացում Ս. Շողակաթ եկեղեցում [1987 թ. ապրիլ 24-ին, Կեսարիայի Պունյան գյուղի 1915 նահատակների հիշատակը հավերժացնող], 1987, թ. 4, էջ 47–48: Մ. Վարդանյան, Օդեսայում օրհնվեց Մեծ եղեռնի անմեղ զոհերի հիշատակը հավերժացնող խաչքարը, 1998, թ. 4, էջ 179–180:

նակի արժէք են ներկայացնում ամսագրում հրապարակված եզակի լուսանկարները:

Սակայն, ցավոք, մասնագիտական շրջանակներն ամսագրի հարուստ նյութերը գրեթե չեն օգտագործել, մինչդեռ դրանց հատկապես աղբյուրագիտական նշանակությունն անուրանալի է: Ժամանակին նկատի ունենալով հենց այս պարագան, պատմագիտական շրջանակներին հասու դարձնելու նպատակով կազմեցինք եւ հրատարակության պատրաստեցինք «Արարատ» պարբերականի ստվարածավալ նյութերի ժողովածուն[49]: Իհարկե, նման ժողովածուի հրատարակման կարոտ են նաեւ «Էջմիածին» ամսագրի ոչ պակաս արժէքավոր նյութերը:

Եզրափակելով՝ պարտավոր ենք եւս մեկ անգամ փաստել, որ «Էջմիածին» ամսագրի նյութերը կարեւորագույն սկզբնաղբյուր են Հայոց ցեղասպանության եւ Հայկական հարցի համալիր ուսումնասիրության համար:

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Հայոց ցեղասպանություն, Հայկական հարց, «Էջմիածին» ամսագիր, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, Գևորգ Զ. Չորեքչյան, Վազգեն Ա. Պալճյան, հողային պահանջատիրություն, հայրենադարձություն, Սարդարապատի հերոսամարտ, ոգեկոչում, նահատակաց հիշատակ, հայրապետական կոնդակ, Արևմտահայություն, Սփյուռք, հուշարձան-խաչքար, «Արարատ» ամսագիր, պատմական արդարություն, Կոմիտաս Վարդապետ, Խրիմյան Հայրիկ, վերածնունդ:

РЕЗЮМЕ

Опубликованные в журнале «Эчмиадзин» материалы о Геноциде армян и Армянском вопросе представляют большую ценность. Будучи некоммунистическим и негосударственным периодическим изданием, он был свободен в выборе авторов и тем.

---

[49] Տե՛ս Ս. Էջմիածինը եւ Հայոց ցեղասպանությունը: Կազմ. եւ խմբ. Ավագ Հարությունյան: Ս. Էջմիածին, 2010, 736 էջ:

Публикуемые в журнале официальные церковные и научно-исследовательские материалы отражают самые разные аспекты обсуждаемой темы. Существует множество видов публикаций по этой теме. Особую ценность представляют опубликованные в журнале уникальные фотографии. Материалы «Эчмиадзина» являются важным источником для всестороннего изучения Геноцида армян и Армянского вопроса.

SUMMARY

The articles on the Armenian Genocide and the Armenian Issue published in the "Etchmiadzin" journal are of great value. As a non-communist and non-governmental periodical, it had the freedom to choose its authors and topics.

The official ecclesiastical and scientific research materials published in the journal reflect a wide variety of aspects of the topic under discussion. There are many types of publications on this topic. The unique photographs published in the journal are of particular value. The materials in "Etchmiadzin" are an important source for a comprehensive study of the Armenian Genocide and the Armenian Issue.

Doi: 10.56 737/2953-7843-2025.12-91

ԱՍՈՂԻԿ ԱԲԵՂԱ ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ
Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի
Արխիվի եւ թանգարանների տնօրեն

ՀԱՅՐԵՆԱԿԱՆ ՄԵԾ ՊԱՏԵՐԱԶՄԻՑ ՀԵՏՈ ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾՆԻ ԵՒ ՎԱՏԻԿԱՆԻ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ (1945–1954 ԹԹ.)

Սկիզբը՝ թիվ ԺԲ. 2025 թ., Ա. 2026 թ.

1947 թ. դեկտեմբերի 9-ին կարդինալ Գրիգոր-Պետրոս ԺԵ. Ագաջանյանը, իր ընտրության եւ գահակալության տասնամյա տարեդարձի առիթով, հրապարակում է «Հովուական թուղթ»։ Երկարաշունչ Թղթով նա նպատակահարմար է գտնում «բանալ.... սիրտը» եւ «հասցնել ամէնուրեք.... հովուական ձայնը»՝ ցանկանալով «հպանցիկ ակնարկով մը պատկերացնել անցած շրջանը, եւ ապա զգուշացնել խաւարէն, զոր «մարդք անպիտանք ի հաւատս» (Բ. Տիմ. Գ. 8) թանձր մշուշի նման կը կուտակեն ողջամիտ քրիստոնէական սկզբունքներուն դէմ, եւ ի վերջոյ քաջալերել եւ յորդորել բոլորը՝ հաւատարիմ մնալու Ս. Եկեղեցւոյ, ընթանալու արժանապէս սուրբ կոչման մէջ, որուն կանչուած ենք (Եփես. Դ. 1) երկնային ձրի պարգեւով»[1]։

Այդուհանդերձ՝ Հայ Կաթողիկե Եկեղեցու հոգեւոր դասին եւ հավատացյալներին ուղղված «Հովուական թուղթը» սոսկ հովվական-եկեղեցական հորդորներ եւ հոգեխնամ պատգամներ չէր բովանդակում։ «Հովուական թուղթ»-ի մի զգալի մասը հետեւյալ խորագրերով՝ «Հակակաթողիկէ պայքար», «Ներգաղթի նկատմամբ», «Ներգաղթի յուսախաբութիւնները», «Պատասխան՝ կարգ մը առարկութիւններու», «Հայ կաթողիկէները՝ հալածուած», «Կապը Ս. Աթոռին հետ», «Ս. Աթոռը եւ Սովետական երկիրները», «Կաթողիկէ Եկեղեցին եւ ազգասիրութիւնը», ««Ազգային Եկեղեցին» ու Հայութիւնը», «Հայ կաթողիկէներու նպաստը», նվիրված էր Վատիկան–ԽՍՀՄ հարաբերություններին, Վատիկանի հանդեպ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի որդեգրած դիրքորոշմանը, Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ

[1] *«Ձայն հովուական», էջ 23։*

եկեղեցու քննադատութեանը, հարանվանական խնդիրներին, հայրենադարձութեանը, Հայ Կաթողիկէ եկեղեցու ջատագովութեանը։

Վերոնշեալ խորագրերի ներքո շարադրված մտքերը, արդարեւ, լոկ Հայ Կաթողիկէ եկեղեցու պետի տեսակետներն ու վերաբերմունքը չէին արտահայտում, այլ, առավելաբար, Վատիկանի բարձրաստիճան պաշտոնյայի, որը լիովին կրում էր Վատիկանի՝ այլեւս որպես պետութեան, քաղաքական կողմնորոշումն ու դիրքորոշումը եւ գործում էր ըստ այդմ։ Ուստի «Հովուական թուղթ»-ի միջոցով, թեեւ անուղղակի, սակայն որոշապես հնչում էր Հռոմի պապի եւ Վատիկանի ձայնը։ Ձայն, որն այդ պատմական ժամանակամիջոցում երբեք ի նպաստ չէր Հայաստանի եւ Հայաստանյայց Եկեղեցու։ Թեեւ կարդինալ Աղաջանյանն արդարացիորեն վերստին մատնանշում էր խորհրդային պետութեան կրոնական կյանքի հետ կապված որոշ խնդիրներ, այդուհանդերձ, նա արդարամիտ չէր Հայաստանյայց Եկեղեցու՝ ի մասնավորի Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հանդեպ. «....Էջմիածին գումարուած Ազգային Ժողովին մէջ, որուն ներկայ եղաւ պաշտօնապէս եւ խօսեցաւ Մոսկուայի կողմէ օտարազգի եւ ոչ իսկ քրիստոնեայ անձնաւորութիւն մը, (ո՛ւր կը մնայ այնքան տարփողուած անկախութիւնը «Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ») պարսաւագիր մը պարտադրուեցաւ պատուիրակներուն Հռոմայ Ս. Աթոռին դէմ, ինչպէս արդէն տեղի ունեցած էր ամիսներ առաջ Ռուս Պատրիարքին ընտրութեան առթիւ՝ Մոսկուա։

Յայտնի էր թէ Սովետական Իշխանութիւնը աւելի քան երբեք իր բոլոր գործակալներով պատերազմ հրատարակած էր Կաթողիկէ Եկեղեցւոյ եւ անոր Աստուածային Կեդրոնին՝ Հռոմայ Ս. Աթոռին դէմ։ Այդ պայքարը մղելու համար ամէն միջոց լաւ էր։ Ու ահա համայնավար վարիչները, պահելով հանդերձ իրենց խոր արհամարհանքն ու անարգանքը կրօնքի հանդէպ, պահելով հանդերձ կրօնքի հետ անհաշտ տեսական դրութիւնները նիւթապաշտական՝ մերժող հոգիի եւ Աստուծոյ՝ գործի լծեցին Ռուս Օրթոտոքս Եկեղեցին...։

Այս գործին պիտի լծուէր անտարակոյս Էջմիածին, որուն ձուլման խնդիրը Ռուս Օրթոտոքս Եկեղեցւոյ հետ օրակարգի հարց է՝ ծրագրուած համօրթոտոքս ժողովին կողմէ, որ տեղի պիտի ունենար Մոսկուա այս տարի...։

Հասկանալի էր, որ հակա-կաթողիկէ պայքարի լծուէր Էջմիածին, իբր հլու կամակատար վերին հրամաններու, որոնց դէմ հեստելու ո՛չ կամքը, ո՛չ արիութիւնը՝ կարելի է հոն փնտռել։ Ինչո՞ւ սակայն այդ պայքարը փո-

խադրել արտասահմանի հայութեան մէջ, որ խաղաղ ու համերաշխ կ՚ապրէր իր զանազան, առաւել կամ նուազ ծաղկեալ, գաղութներուն մէջ, կողք կողքի կաթողիկէ կամ գոնէ կաթողիկէութիւնը յարգող եւ գնահատող ազգերու հետ, որոնցմէ շատերը դիւանագիտական յարաբերութիւններ իսկ կը մշակեն Ս. Աթոռին հետ»[2]։

Ի վերջո, կարդինալ Աղաջանյանն իր խորհրդածություններով, ցավոք, հանգում է այն սխալ եզրակացության, որ Հայաստանյայց Եկեղեցին «բարձի թողի ըրաւ վարդապետութիւն եւ դոգմ, որդեգրելով ինքնարդարացումի համար սկզբունք մը լայնախոհութեան..., այսինքն կարեւորութիւն չի տար այս կամ այն ճշմարտութեան»[3]։ Հետեւաբար, ինչպես վճռահատում է կարդինալը, «ո՞վ չ՚ըմբռներ, թէ այդ ուրացում է ինքնին ճշմարտութեան իսկութեանը, հակառակ է աւետարանական եւ առաքելական պատգամներուն, իր դէմ կը գտնէ քրիստոնեայ դարերու եւ մեր իսկ Հայրերուն աւանդութիւնը եւ կեցուածքը...»[4]։ Այս ամենից հետո կարդինալ Աղաջանյանը մեղադրանք է կարդում Հայաստանյայց Եկեղեցուն՝ ասելով. ««Ազգային Եկեղեցին» անտեսեց իր հօտին կրօնական քրիստոնէական դաստիարակութիւնը եւ անտարբեր գտնուեցաւ անհաւատութեան եւ անկրօնութեան ծաւալումին անոր մէջ։ ....Այդ Եկեղեցին բնաւ չհամարձակեցաւ ներշնչել իր ժողովրդեան՝ թէ արժէքներու դասաւորում մը կայ, այլ թոյլ տուաւ որ նուիրական սկզբունք դառնայ ասացուածքը՝ նախ ազգ եւ հայրենիք, ապա, եթէ պէտք ըլլայ, կրօնք ու եկեղեցի, ինչ որ համահաւասար է՝ թէ նախ արարածը՝ ապա Արարիչն ու Աստուած, նախ մարմինը՝ ապա հոգին, նախ ժամանակաւորն ու անցողականը՝ ապա յաւիտենականն ու յաւերժականը...։ Այս մտայնութիւնը ինքնին ուրացումն է Քրիստոնէութեան եւ ոեւէ ճշմարիտ աստուածպաշտութեան։ ....Յիրաւի տխուր է պատկերը եւ մարդ կը փորձուի ըսելու՝ թէ ազգային եկեղեցին, հայրենիքէ ներս թէ դուրս, լծուած է հարազատ քրիստոնէութեան լոյսը մարելու Ազգին մէջ»[5]։

Եւ այս անհրաւացի մեղադրականից հետո կարդինալ Աղաջանյանն իր հաջորդ՝ 1949 թ. մարտի 12-ի «Հովուական թուղթ»-ով, գրված Պիոս ԺԲ. Հռոմի պապի քահանայական ձեռնադրության 50-ամյակի եւ «Յոբելինական

---

[2] *Նույն տեղում, էջ 28–29։*
[3] *Նույն տեղում, էջ 45։*
[4] *Նույն տեղում, էջ 45–46։*
[5] *Նույն տեղում, էջ 46–47։*

Սուրբ Տարիին» առիթներով, վերստին անդրադառնում է Հայաստանյայց Եկեղեցուն։

*Հովվական թղթի՝ «Գլխաւորութիւնը Ս. Եկեղեցւոյ մէջ» խորագրի ներքո խոսելով Սբ. Պետրոս առաքյալի գլխավորության եւ վերջինիս՝ «արտաքին վարչութեան վերաբերմամբ» Քրիստոսի Սբ. Եկեղեցու տեսանելի գլուխը լինելու մասին՝ կարդինալ Աղաջանյանն ի մասնավորի բանաձեւում է. «Կա՛մ ընդունելու է նուիրապետական աստուածային այդ կարգադրութիւնը, որ, ճշմարիտ հպատակութիւն ըլլալով հանդերձ, համահաւասար է ազատութեան, ըստ որում հպատակութիւն է Քրիստոսի. եւ կամ հրաժարելու է Քրիստոսի Եկեղեցին ըսուելէ, քանի որ կը ժխտուի անոր հիմնական եւ անփոփոխելի կառուցուածքը»[6]։ Հետագա շարադրանքում մեկնաբանելով այս հավատամքը՝ կարդինալը վճռականորեն մակաբերում է, որ ճակատագրական է ու անխուսափելի, ավելին՝ «միանգամայն Աստուածային Նախախնամութեան կողմէ ազդարարութիւն — որ Քրիստոսէ հաստատուած եւ տիեզերական իրաւասութեամբ ճոխացուած Հռոմի Ս. Աթոռին դէմ հեստողները իյնան աշխարհիկ Պետութիւններու իշխանութեան տակ՝ դիւրաւ գործիք դառնան քաղաքականութեան, ենթակայ՝ բոլոր ազգային եւ քաղաքական վերիվայրումներու, անկարողութեան մատնուին քարոզելու Ս. Աւետարանը հեղինակութեամբ եւ ամբողջութեամբ եւ վերածուին գրեթէ լոկ ծիսակատարութեանց պաշտօնէութեան»[7]։ Եւ որպես օրինակ մատնացույց են արվում «Արեւելքի Բաժանեալ Եկեղեցիները», այնուհետեւ, պատմական հակիրճ անդրադարձից հետո, կարդինալն անմիջապես «հարձակվում» է խորհրդային պետության վրա՝ կշտամբական խոսքով հիշելով այնտեղի եկեղեցական պետերին. «Խորհող մարդկութիւնը ապշահար կը դիտէ «երկաթէ վարագոյր»էն անդին բաժանեալ Եկեղեցիներու — կ՚ուզենք ըսել Եկեղեցական Պետերու, զի պարզ ժողովուրդը զոհ մըն է անգիտակ — համակատար ենթարկումը եւ գործակցութիւնը բռնատիրական կառավարութիւններու, որոնք օրն ի բուն անաստուածութիւն կը քարոզեն եւ զայն կը պարտադրեն դպրոցներու եւ հրապարակային կեանքի բոլոր արտայայտութիւններուն մէջ»[8]։

---

[6] *Նույն տեղում, էջ 87։*
[7] *Նույն տեղում, էջ 88։*
[8] *Նույն տեղում, էջ 89։*

Եւ, բնականաբար, կարդինալ Աղաջանյանը մասնավորապես արծարծում է հայ ժողովրդի Ազգային եկեղեցու եւ «Հայ էջմիածնական» եկեղեցականության թեման։ Կրկին անարդար մեղադրանք, հանդիմանություն եւ դատապարտություն, սակայն նա կարծում է, որ իր՝ «հայ եկեղեցականի մեր սիրտը, նուիրուած Քրիստոսի Աստուծոյ սիրոյն, վառ՝ սիրովը նահատակ Ազգիս, խոր տխրութեամբ համակուած է»[9], իսկ իր խոհերն ու խոսքերը՝ արտացայտ են. «Ոչ ոք չտեսնէ «Ազգային Եկեղեցւոյ» մասին արտացայտ մեր խօսքերուն մէջ յանդիմանական շեշտ կամ մտադրութիւն։ Այդ տխուր կացութիւնը անձերէ աւելի վերագրելի է «անկախութեան» դրութեան, որ ոչ սակաւ ձախորդութեանց պատճառ եղած է մեր ազգին թէ՛ կրօնական, թէ՛ քաղաքական մարզերու մէջ։ ...Աւա՜ղ, «անկախութեան» շնորհիւ, Հայ Եկեղեցին տիեզերական շունչ եւ տեսլական ունենալու փոխարէն, մնաց, ինք իր մէջ ամփոփուած, Ասիոյ մէկ անկիւնը կորսուած եւ կոտորակուած համայնք մը»[10]։

Թէ՛ վերոնշյալ թղթում եւ թէ՛ 1950 թ. հունիսի 24-ի «Հովուական թուղթ»-ով (գրված Մխիթար Սեբաստացու, Աբրահամ Պետրոս Ա. Արծիվյանի ննջման 200-րդ տարելիցների եւ Զմմառի վանքի 200-ամյակի առիթներով) կարդինալ Աղաջանյանը հայ ազգային կյանքի եւ քաղաքական հիմնախնդիրների որպես լուծում տեսնում եւ մատնանշում է մեկ ճանապարհ՝ դարձ դեպի Հռոմ-Վատիկան, կաթոլիկացում եւ հպատակություն Հռոմի պապին, դարձ դեպի Արեւմուտք՝ «փարոս լոյսի եւ քաղաքակրթութեան, ուստի եւ ազատութեան»[11]։ Միանգամայն նույն դեղատոմսն է, ինչ դարերի հոլովույթում Հռոմեակաթոլիկ եկեղեցու կողմից, ի դեմս օտարազգի պապերի եւ նրանց բանագնացների, պարտադրվել է Հայոց եկեղեցուն, հայ հոգեւորականությանը, Հայոց պետությանն ու ազգին. «Եզրափակելով սոյն մեր խորհրդածութիւնները,– գրում է կարդինալը,– հարկ կը զգանք աւելցնելու՝ թէ որքան բաժանումի դրութիւնը տեւէ, Հայ Եկեղեցին պիտի չկարենայ վերադառնալ հոգեւոր կեանք եւ կենսունակութիւն։ Տիեզերական Քրիստոնէութեան բունէն միա՛յն կրնայ աղբերանալ կեանքի եւ կենսունակութեան աւիշը, եւ անոր միացած ճիւղերը միայն, փոթորիկներէ ետքն անգամ, կրկին դալար տերեւ կրնան արձակել եւ հոգեւոր պտուղներով

---

[9] Նույն տեղում, էջ 90։

[10] Նույն տեղում, էջ 91–92։

[11] Նույն տեղում, էջ 125։

բեռնաւորուիլ։ ....Դարձ՝ կաթողիկէ միութեան՝ յարումով եւ հպատակութեամբ Պետրոս Առաքելապետի Աթոռին։ ....Այսօր մեր Ազգին վիճակը, նաեւ քաղաքականապէս ո՛րչափ տարբեր պիտի ըլլար ի լաւագոյնս»[12]։

*Վերոհիշյալ թղթերում, դրանց ողջ տրամաբանությամբ պայմանավորված, կարդինալ Աղաջանյանը պարզում է նաեւ իր տեսակետը, տեսլականը, ըստ որի՝ Վատիկանն անվարան համաձայնության եզր կգտնի խորհրդային պետության հետ, «ինչպէս գտած է հեթանոս, մահմետական, բողոքական Պետութիւններու հետ»[13]։ Արդ, ո՞րն էր այդ տեսակետը, տեսլականը, միջոցը, որով հնարավոր պետք է լիներ վերջ դնելու երկբեւեռ աշխարհակարգի լուռ հակամարտությանը, որում Վատիկանն ուներ շատ կարեւոր գաղափարական մասնակցություն։ Ըստ կարդինալի՝ այս էր՝ «Եթէ Սովետական իշխանութեանց կողմէ ի յայտ բերուի յօժարութիւն յարգելու էապէս Եկեղեցւոյ հիմնական իրաւունքը՝ ազատօրէն վարելու իր աստուածային առաքելութիւնը»[14]։ Իսկ այս տողերի ներքո, ինքնին, այլ ձգտում էր անթեղված՝ Վատիկանի միեւնույն միսիոներական գործունեությունը. «Քանզի մենք հետեւել ենք մեր նախնյաց ուղուն եւ ջանասիրաբար աշխատել, որպեսզի նպաստենք Արեւելյան ժողովուրդների՝ դեպի կաթոլիկ Եկեղեցի վերադառնալուն։ Մենք պահպանել ենք նրանց կանոնական ծեսերը։ Մենք խրախուսել ենք նրանց գործերի ուսումնասիրությունը։ Մենք նրանց համար հռչակել ենք բարենպաստ օրենքներ։ Մենք Հռոմեական կուրիայի Արեւելյան գործերով սուրբ խորհրդի հետ խորին հոգածություն ենք ցուցաբերել նրանց հետ մեր հարաբերություններում։ Մենք Հայոց պատրիարքին շնորհել ենք Հռոմեական ծիրանին»,– գրում էր Պիոս ԺԲ. Հռոմի պապն իր “Sempiternus Rex Christus” *(«Քրիստոս՝ հավիտենական Թագավորը») կոնդակում[15]։

Տ. Տ. Գեւորգ Ջ. Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը 1948 թ. հունվարի 1-ի իր՝ «Ամանորյա ողջույնի եւ Հայրապետական հորդորի» կոնդակում[16], անուղղակի անդրադառնում է կարդինալ Աղաջանյանի 1947 թ. դեկտեմբերի 9-ի Հովվական թղթին. «Ով բացահայտ, թե գաղտնի, դավեր է լարում Հայ Սփյուռքի Հայրենադարձի դեմ, նա կամա թե ակամա դուրս է մնում Հայ

---

[12] *Նույն տեղում, էջ 127–128։*

[13] *Նույն տեղում, էջ 43։*

[14] *Նույն տեղում, էջ 42–43։*

[15] *Թարգմանություն անգլերենից,* “L’Osservatore Romano”, *13.* XI. *1951։*

[16] *Տե՛ս «Էջմիածին» ամսագիր, 1948, հունվար–փետրվար, էջ 3–9։*

ժողովրդի ազգային-հոգեւոր միասնությունից: Ով թեթեւամտորեն թե չարակամորեն հակառակում է Հայ Հայրենադարձին, նա դառնում է զինակից Հայ ժողովրդի դահիճ Քյազիմ Կարաբեքիրների, Վատիկանի կամակատար Աղաջանյանների եւ աշխարհակալ դավադիրների, որոնք փորձում են հայ տարագիրներից վարձկան զինախմբեր կազմակերպել եւ ստրկական աշխատանքի իրավազուրկ բանակներ նախապատրաստել»[17]:

Հիշյալ կոնդակի «Համաժողովրդական եղբայրության եւ համահայկական համերաշխության առանց դավանանքի խորության» ենթագլխում Հայոց Հայրապետն անդրադառնալով «Ազգային Դատի ու ներգաղթի հաղթանակի համար» այլադավան հայորդիների անկեղծ պայքարին ու կատարած աշխատանքին՝ ի մասնավորի նշում է. «Սրտառուչ է նաեւ լատինադավան ազգայինների գործակցությունը համազգային խնդիրների արդարադատ լուծման համար, հակառակ նոցա կրոնական Պետերի դավադիր հորդորների: ....Անտոն Հասունների անփառունակ դափնին հայանուն նոր կարդինալին եւս հանգիստ չի տալիս եւ Հայ Դատի, Հայրենադարձի դեմ ծառանալով, նա կամենում է սիրաշահել Վատիկանի ռազմատենչ մենավորին եւ հաճոյանալ աշխարհիկ Մեծերին, որոնք ծրագրեր են մշակում Ընդանոթային մսի եւ աշխատանքի գաղութային ստրկի վերածել իրավազուրկ տարաբնակ հայազուններին»[18]: Այդուհանդերձ՝ Տ. Տ. Գեւորգ Ջ. Կաթողիկոսը համոզված է, որ պարզ հայ կաթոլիկ հավատացյալների՝ «լատինադավան հարազատների հոգում» եւս «մեծ է Հայրենիքի սերը, ազգահավաքման ու ազգասիրության զգացմունքը», ուստի «անհանդուրժող եւ ռազմամոլ Վատիկանի հայանուն գործակալներն անկարող են մարել կամ կորզել ազնիվ հայազունների հոգուց հայրենասիրության, ազգասիրության, եղբայրության նվիրական զգացմունքները»[19]: Հայոց Հայրապետը կոնդակի այս ենթագլխում եւս մի կարեւոր շեշտադրում է անում, որով եւս մեկ անգամ հռչակում է Հայոց Եկեղեցու օրմանյանական կատարյալ բնորոշումը[20]. «Ազատախոհ, ազգային եւ ժողովրդական Հայ Եկե-

---

[17] *Նույն տեղում, էջ 8:*

[18] *Նույն տեղում, էջ 8:*

[19] *Նույն տեղում, էջ 8–9:*

[20] *Տ. Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանյանը, անդրադառնալով Հայոց Եկեղեցու ներողամտության հոգուն, գրում է. «Թոյլատու ներողամտութեան եւ լայնախոհ ազատամտութեան հոգին, որ Հայոց Եկեղեցւոյն ընդունած դրութեան հիմնակէտը կը կազմէ, յաճախ իրեն դէմ ելած եւ իրեն վնասակար եղած է: ....Նա լաւ գիտէր թէ ինչ անախորժ եւ աղէտալի հետեւանքներ կրնային յառաջ գալ իւր թոյլատու ներողամտութեան սկզբունքներէն. այդ հետեւանքներուն*

ղեցուն խորթ են կրոնական անհամբերատարութիւնն ու հալածանքը»[21]։ Հետեւաբար, Սուրբ Էջմիածինը համայն հայ ժողովրդի մեծագույն Սրբավայրն է, որտեղից էլ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ի խորոց սրտի ամանորյա Հայրական ողջույն ու Հայրապետական օրհնութիւն է հղում նաեւ իր բոլոր այլադավան հայազն հարազատներին[22]։

Կարդինալ Աղաջանյանի 1950 թ. հունիսի 24-ի Հովվական թղթին նախ եւ առաջ անդրադարձել են մեր Սուրբ Եկեղեցու Նվիրապետական աթոռներից Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսութիւնը եւ Երուսաղեմի հայոց պատրիարքութիւնը՝ մնալով հավատարիմ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի որդեգրած եւ ուղենշած գծին։

Այսպես՝ Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսության «Հասկ» պաշտոնական ամսաթերթը 1950 թ. դեկտեմբերյան համարում ներկայացնում է «Պատասխան Կարդինալ Աղաճանեանի թուղթին» ընդարձակ խմբագրականը, որը հեղինակել է «Հասկ»-ի խմբագրապետ Սիմոն Սիմոնյանը՝ ստորագրելով Ս. Ս.[23]։ Խմբագրականում նշվում է, որ կարդինալի «հերթական թուղթերը» ձգտում են արծարծել ժամանակավրեպ «կրօնական վէճեր», մինչդեռ «Հասկ»-ը տարիներ շարունակ խուսափել է վիճելուց՝ նախընտրելով լռել, այն հույսով, որ գիտակից լռությունը «պիտի բերէր դադար Հայ-Կաթոլիկներու Հոգեւոր Պետին եւ անոնց մամուլին վիճայարոյց արտայայտութեանց»[24]։ Սակայն ի զուր, քանի որ «Հայ-Կաթոլիկներու Կարդինալը իր հերթական թուղթերով եւ անոնց մամուլը շարունակեցին վիճիլ, վէճ ստեղծել եւ յարձակիլ Հայ Եկեղեցիի վրայ»[25]։ Խմբագրականի հեղինակը հատուկ շեշտում է՝ «անոնք նախայարձակ են, ...անոնց յարձակումը ծրագրուած է»[26]։ Այնուհետեւ՝ առանձնացնելով կարդինալի խնդրո թղթի էական չորս կետ,

---

փորձառութիւնն ալ ունեցաւ, բայց հակառակ գիտակցութեան եւ փորձառութեան, սիրեց հաստատուն մնալ աստուածաբանական լայնախոհութեան եւ եկեղեցական ազատամտութեան սկզբունքներուն վրայ, զոր անխախտ եւ անփոփոխ պահեց, եւ պիտի պահէ ասկէ ետքն ալ» (տե՛ս Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանեան, «Հայոց Եկեղեցին եւ իր պատմութիւնը, վարդապետութիւնը, վարչութիւնը, բարեկարգութիւնը, արարողութիւնը, գրականութիւնը, ու ներկայ կացութիւնը», Կոստանդնուպոլիս, 1913, էջ 144, 145)։

[21] *«Էջմիածին» ամսագիր, 1948, հունվար–փետրվար, էջ 9։*

[22] *Տե՛ս նույն տեղում, էջ 9։*

[23] *Տե՛ս «Հասկ», թիւ 12, դեկտեմբեր, 1950, էջ 357–370։*

[24] *Նույն տեղում, էջ 358։*

[25] *Նույն տեղում, էջ 358։*

[26] *Նույն տեղում, էջ 358։*

խմբագրականում ի մասնավորի նշվում է. «Կարդինալ Աղաճանեանի վերջին թուղթի այս յայտագիրը նպատակ ունի մէկ կողմէ – տեսակաւորէն – խախտել Հայ Եկեղեցիի ուղղափառութիւնը եւ միւս կողմէ – գործնականօրէն – ձեռք բերել ազատութիւն Հայ Եկեղեցիի հաւատարիմ Հօտին մէջ մտնելու եւ որսալու»[27]: Խմբագրականի հեղինակն իրավամբ նկատում է, որ կարդինալի հարաճուն եռանդը «հայ ժողովուրդի մէջ քարոզելու եւ զայն Հռոմի Աթոռին հետ միացնելու»՝ պայմանավորված է ազգային ներքին դժվարություններից, իսկ հայազգի կարդինալը «ճարտարօրէն գիտէ օգտուիլ մեր ներքին պառակտումէն, ըլլալով մէկուն կամ միւսին հետ, ըստ յարմարութեան եւ ըստ բերման ժամանակի: Հայ Եկեղեցիի Հօտին թշնամիները գիտեն օգտագործել մեր տկարութիւնը, իրենց առաւութեան միջոցներով»[28]: Այդուհանդերձ՝ խմբագրապետ Ս. Սիմոնյանը հավատում է, որ կարդինալի ոտնձգությունները պետք է կանգ առնեն՝ հասնելով որոշ սահմանի, քանզի Հայաստանյայց Եկեղեցու զավակները, «ինչպիսի՛ հոսանքներու մէջ ալ գտնուին, վճռական վայրկեանին պիտի գիտնան միանալ եւ ի դերեւ հանել Կարդինալ Աղաճանեանի թաքուն ծրագիրը, որ գիտենք թէ լաւապէս պատրաստուած է եւ դրուած նիւթական ամուր հիմերու վրայ»[29]:

Խմբագրականում նաեւ վստահություն է հայտնվում, որ Հայաստանյայց Եկեղեցուց երբեւէ հեռացած ու բաժանված բոլոր հայորդիք «օր մը պիտի վերադառնան իրենց մայրենի Եկեղեցիին գիրկը, ուր պիտի վայելեն Քրիստոսի հայադրոշմ երանութեան հետ նաեւ խիղճի անդորրութիւն, որուն պակասը զիրենք այժմ կը գալարէ աղիողորմ»[30]: Վերջապես արձանագրվում է, որ Հայոց Եկեղեցին՝ իր ողջ հոգեւոր եւ աշխարհական դասերով, սիրում ու հարգում է «քրիստոնեայ բոլո՛ր Եկեղեցիները. մեր «տկարութիւն»ն է սիրել եւ յարգել նաեւ մեզմէ չեղողները»[31]: Եւ արդար ու իրավ է, որ ուրիշներ եւս, «եթէ ոչ սիրեն, առնուազն յարգեն մեր Եկեղեցին». ահա ա՛յս է խմբագրականի ակնկալությունը՝ «մեր ժողովուրդին յատուկ եղող երկայնամտութեամբ» համակված[32]:

---

[27] *Նույն տեղում, էջ 359:*
[28] *Նույն տեղում, էջ 365:*
[29] *Նույն տեղում, էջ 365:*
[30] *Նույն տեղում, էջ 369:*
[31] *Նույն տեղում, էջ 370:*
[32] *Տե՛ս նույնը, էջ 370:*

Երուսաղեմի հայոց պատրիարքության «Սիոն» պաշտոնական ամսագրի 1950 թ. դեկտեմբերյան համարում էլ լույս է տեսնում պատրիարքական տեղապահ Տ. Եղիշե վարդապետ Տերտերյանի ընդարձակ հոդվածը՝ «Ակամայ անդրադարձութիւնք Տ. Գրիգոր Պետրոս ԺԸ. Աղաճանեան կարտինալին իր հովուական թուղթերուն առիթով» խորագրով[33]։ Այս հոդվածը, նույն թվականին, նաեւ գրքույկի[34] ձեւով է տպագրվում։

Իր հրապարակախոսությամբ Տ. Եղիշե վարդապետն անդրադառնում է կարդինալի 1947 թ. եւ 1950 թ. հովվական թղթերին՝ ջատագովելով Հայոց Եկեղեցին, դավանանքն ու վարդապետությունը, ազգային նկարագիրն ու առաքելությունը, այլեւ՝ պաշտպանելով Հայոց Եկեղեցու նվիրապետական ինքնիշխանությունն ու անկախությունը եւ «հրապարակ նետուած թիւրիմացութեանց եւ չարամտութեանց դէմ անգամ մը եւս ուղիղը յայտարարել եւ սխալ կարծիքները ցրուել»[35]։

Պատրիարքական տեղապահը դիմելով կարդինալ Աղաջանյանին՝ ի մասնավորի նշում է, որ նա պետք չունի Վատիկանը ներկայացնելու որպես փրկության փարախ, քանի որ ««Պետրոսի վրայ» հիմնուած Եկեղեցին, դժբախտաբար, կորսնցուցած է քրիստոնէական Եկեղեցիներ առաջնորդելու իր հմայքն ու իրաւունքը, անոր համար որ ուրացած է ուրիշ Եկեղեցիներու իրաւունքը, անոր համար որ կ'ուզէ ծանրութեան կեդրոնը ըլլալ միս մինակ, անոր համար որ ոչ միայն կրօնական ըմբռնումները հաւատացեալներուն, այլ նաեւ խորհելու ազատութիւնը ուղեղներուն՝ Վատիկանի հակակշռին ներքեւ է դրած»[36]։ Եւ մերժելով կարդինալի կոչը՝ Հռոմի Եկեղեցուն միանալու եւ Հռոմի քահանայապետին հնազանդվելու, Տ. Եղիշե վարդապետը գրում է. «Մենք հպարտ ենք, Շնորհազարդ Կարտինալ, ոչ միայն մեր ազգային Եկեղեցիով, որ Հայ Ժողովուրդին ամենամեծ ստեղծագործութիւնն է, դարերու ընթացքին մեր պատմական եւ քաղաքական կեանքի պայմաններու մէջ ձեւ ու կերպարանք ստացած, սնած, գործած եւ նահատակուած, իր ժողովուրդի հոգեւոր դէմքն ու Աւետարանէն ստացած ժառանգութիւնը պահպանելու համար, այլ նաեւ մեր Եկեղեցւոյ ազատամտութեամբ, որ Հռոմէական

---

[33] *Տե՛ս «Սիոն», 1950, դեկտեմբեր, թիւ 12, էջ 336–354։*

[34] *Տե՛ս ԵՂԻՇԷ ՎՐԴ. ՏԷՐՏԷՐԵԱՆ, «Ակամայ անդրադարձութիւնք Տ. Գրիգոր Պետրոս ԺԸ. Աղաճանեան կարտինալին իր հովուական թուղթերուն առիթով», Երուսաղէմ, 1950։*

[35] *Նույն տեղում, էջ 6։*

[36] *Նույն տեղում, էջ 16։*

Եկեղեցւոյ քարացած անշարժութեան դէմ.... կատարեալ յառաջադիմութիւն մըն է»[37]։

Վերստին դիմելով կարդինալին՝ Տ. Եղիշե վարդապետը հետեւեալ հարցադրումներն է կատարում. «...Հռոմէական Եկեղեցւոյ Միութիւն, Հռոմայ Քահանայապետի գլխաւորութիւն եւ Պետրոսի առաքելապետութիւն։ Այսինքն թողո՞ւնք Աստուածայինը եւ ընդունինք մարդկայինը, թողո՞ւնք ազգայինը եւ ընդունինք օտա՞րը, եւ ի՞նչ շահելու համար, ընդարձակելու համար Լիբանանի եւ Սիւրիոյ մէջ Ձեր իշխանապետութիւնը թէ ոչ նոր ծիրանիներու եւ տիտղոսներու խոստումը, որուն ի հաշիւ կը գրէք Ձեր Հովուական թուղթերը եւ կ'ընէք գուցէ այս հրաւէրը»[38]։

Վերջապես, սրտի անկեղծ ցաւով Տ. Եղիշե վարդապետը նշում է, որ հայ կաթոլիկ եղբայրները «հայութենէն եւ մեր Սուրբ Եկեղեցիէն բաժնուելով եղան ու կը մնան սրուած դաշոյններ Հռոմի ձեռքին մէջ, խոցոտելու մեր հազար անգամ պատռուած կողը եւ կտրատելու իրենց ցեղին ճիւղերը ճշմարիտ արմատէն – Հայաստանեայց Եկեղեցիէն»[39]։ Մինչդեռ, որքան ցանկալի պիտի լիներ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի եւ ողջ Հայոց Եկեղեցու համար, որ կարդինալ Աղաջանյանի ձեռքում ոչ թե կտրատող ու բաժանող դանակ լիներ, այլ՝ «Ձեր ձեռքին մէջ ունենայիք Բարի Սամարացիին բուժիչ բալասանը, մեր հին եւ նոր վէրքերուն իբրեւ ձէթ ու գինի։ Բայց ի՞նչ ընէք, ապերախտ է աշխարհը, եւ ամէն մարդ պարտականութիւն մը ունի ստանձնած, իւրաքանչիւրը իր պատկանած Եկեղեցիի ոգիին ու պահանջներուն համաձայն»[40]։

Տ. Եղիշե վարդապետն իր գրքույկն ավարտում է կոչով՝ ուղղված ի սփյուռս աշխարհի Հայաստանյայց Եկեղեցու զավակներին, հիշեցնելով, որ Հայ Եկեղեցին ցեղին խղճմտանքն է, սրբարանն է, գանձարանն է, հայոց փրկության տապանն է։ Այլեւ շեշտում է, որ «բոլոր անոնք որոնք մարդորսական ծուղակներով ազգին ծոցէն կը խլեն իր միամիտ ու յաճախ բարեմիտ զաւակները, զանոնք ապազգայնացման առաջնորդելու համար յետոյ, դաւաճաններ են, եւ թող վստահ ըլլան թէ իրենց վրայ կը հրաւիրեն Հայ ժողովուրդի դարաւոր արեան ու հաւատքի բողոքը, աւելին՝ արիւնա-

---

[37] Նույն տեղում, էջ 36–37։
[38] Նույն տեղում, էջ 38–39։
[39] Նույն տեղում, էջ 39։
[40] Նույն տեղում, էջ 39։

պատգամ անեծքը»[41]։ Ուստի, ողջ հայոց ժողովրդին, արթուն եւ նախանձախնդիր Տ. Եղիշե վարդապետը, պատգամում է, որ զգուշանա «ոչ միայն ամէն կարգի գառնազգեստ գայլերէ եւ սրբազան գազաններէ, այլ նաեւ անոնց հետ գաղտնի խնամիացած մերազն միամիտներէն, որոնք հակառակ իրենց ներքին հաշիւներու յանձանձման եւ հեռաւոր յոյսերու ակնդէտ սպասման, կամայ եւ ակամայ մեր Եկեղեցւոյ նիւթական, ազգային եւ կրօնական ծառին է որ տապար կը զարնեն»[42]։

1951 թ. կարդինալական վերոնշյալ Հովվական թղթին է անդրադառնում նաեւ «Էջմիածին» ամսագիրը՝ «Կաթոլիկ մարդորսները գործի են անցել» խմբագրականով[43]. «Նկատի ունենալով, որ կաթոլիկ կղերականները ի չարն են գործ դնում Ամենայն Հայոց Հայրապետի մեծահոգի եւ լայնախոհ վերաբերմունքը եւ շարունակում անարգել իրենց մոլորեցուցիչ պրոպագանդան, ուստի եւ անհրաժեշտ ենք համարում անդրադառնալ Աղաջանյանի այդ «Հովվական թուղթ»ին»[44]։

Ի դեպ, նշենք, որ ամսագրի խմբագրականը եւ Տ. Եղիշե վարդապետ Տերտերյանի հրապարակախոսական աշխատությունն ունեն որոշակի ընդհանրություն, իսկ որոշ արտահայտություններ էլ գրեթե նույնական կրկնություն են Տ. Եղիշե վարդապետի համապատասխան խոսքերի։

Եւ այսպես՝ խմբագրականում տրվելով կարդինալական թղթի ամբողջական եւ դրանում արտահայտված մասնավոր մտքերի անհրաժեշտ վերլուծությունը եւ արծարծվելով որոշակի պատմական-եկեղեցաբանական հարցեր՝ արվում են հստակ ձեւակերպումներ, որոնք ներկայացնում են Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի պաշտոնական դիրքորոշումը՝ պարզելով պատմական ճշմարտությունը, պաշտպանելով Հայոց Եկեղեցու նվիրապետական ինքնիշխանությունն ու անկախությունը, դատապարտելով վատիկանյան ազդեցությամբ հոգեւոր ոտնձգություններն ու հոգեորսությունները։

Խմբագրականում ի մասնավորի նշվում է, որ Հայոց Եկեղեցին, ինչպես վստահեցնում է Տ. Տ. Գեւորգ Ջ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը, միշտ պատրաստ է եղել եւ այժմ էլ պատրաստ է «քրիստոնեական վեհ գաղափարների կենսագործման համար» համագործակցել բոլոր Եկեղեցիների հետ, սակայն Հռոմեակաթոլիկ Եկեղեցին, Վատիկանի առաջնորդությամբ,

---

[41] Նույն տեղում, էջ 41։
[42] Նույն տեղում, էջ 41։
[43] Տե՛ս «Էջմիածին» ամսագիր, 1951, ապրիլ–հունիս, էջ 6–10։
[44] Նույն տեղում, էջ 7։

«ոչ միայն համագործակցության քայլեր չի անում, այլեւ հարմար առիթ է փնտրում հայանուն իր կարդինալի ձեռքով սուրը իր քույր Եկեղեցու կողը խրելու համար...»[45]: Ինչպես անցյալում, նույնպես եւ այժմ Վատիկանը շարունակում է իր նույն քաղաքականությունը՝ պառակտելով հայ հասարակությունը եւ անմիաբանություն հաստատելով ազգային հոգեւոր կյանքում տիրել ու հպատակեցնել հայ ժողովրդին: Մի քաղաքականություն, որն իր ժամանակին իրագործում էր նաեւ Հռոմեական կայսրությունը Հայոց տերության նկատմամբ. «Հայ կաթոլիկ համայնքի առաջացումը ինքնին մի ժահրոտ վերք է եղել բազմաչարչար հայ ժողովրդի մարմնի վրա: ....Հայ կաթոլիկ համայնքի կազմակերպումով իրականացավ Հայաստանի նկատմամբ թշնամական տրամադրված Հռոմեական կայսրության դարավոր իղձը, որի քաղաքականության նշանաբանն է եղել դարեր շարունակ՝ «Բաժանեա, զի տիրեսցես»»[46]:

Խմբագրականում ի վերջո մատնացույց է արվում կարդինալական թղթի վերջնանպատակը, որը, հակառակ կրոնական տարազավորման, քաղաքական է. այն հրավեր է հայությանն իր աշխարհաքաղաքական կողմնորոշումը փոփոխելու: Ուստի արդարացիորեն հարց է հնչեցվում՝ ուղղված կարդինալ Աղաջանյանին. «Մի հզոր երկրի (ԽՍՀՄ-ի.— Ա. Կ.) դեմ դուրս գալու եւ քաղաքական նոր խոստումներ տալու համար, Աղաջանյանը պիտի որ որոշ հաշիվներ ունենար: Մենք ուզում ենք իմանալ՝ ովքե՞ր են այդ խոստումները տվողները, ինչո՞ւ Աղաջանյանը մանվածապատ է խոսում»[47]: Եւ, սակայն, խմբագրականի հեղինակը համոզված է, որ «կարդինալ Աղաջանյանի ձեռքը խառն է մեր ժողովրդի դեմ նյութվող մի ինչ որ սեւ դավի մեջ: Մենք չենք կասկածում նաեւ, որ դավադիր այդ շրջանն է Աղաջանյանին թելադրել՝ հանդես գալու մեծադղրդ իր խոստումներով»[48]: Բայց որքան էլ հրապուրիչ լինեն այդ օտարաշշունջ խոստումները կամ ահեղ սպառնալիքները՝ հայ ժողովուրդը, հավատարիմ իր բարոյական բարձր նկարագրին, միաոնական կպայքարի իր Հայրենիքի եւ ազգային սրբությունների վրա արշավողների դեմ. «...Մեր սիրելի Հայրենիքին եւ Հայաստանյայց Ս. Եկեղեցուն վտանգ սպառնալու դեպքում, մեր բոլոր հայրենասեր մարդիկ, ո՛ւր էլ գտնվելիս լինեն, ինչպիսի՛ քաղաք-

[45] *Նույն տեղում, էջ 7:*
[46] *Նույն տեղում, էջ 8:*
[47] *Նույն տեղում, էջ 10:*
[48] *Նույն տեղում, էջ 10:*

կան համոզմունք էլ որ դավանելու լինեն, անգամ հայրենասեր հայ կաթոլիկները, պիտի միանան եւ միասնական ձեւով պիտի պայքարեն մեր նվիրական Հայրենիքի ու հայրենի սրբությունների թշնամիների դեմ»[49]։

Եւ իրապես Վատիկանի պաշտոնյա կարդինալ Աղաջանյանի «ձեռքը խառն» էր մի «դավի» մեջ, որը նյութում էր Արեւմուտքը՝ գլխավորությամբ ԱՄՆ-ի։ Այս առումով խոսուն փաստ է ներկայացնում ՀԽՍՀ Մինիստրների խորհրդին կից Հայ Եկեղեցու գործերի խորհրդի նախագահ Հ. Գրիգորյանն իր «հույժ գաղտնի» դրոշմագրով զեկուցագրում՝ ՀԽՍՀ Մինիստրների խորհրդի նախագահ Ս. Կ. Կարապետյանին ուղղված։ Հ. Գրիգորյանը գրում է, որ վերջին տարիներին ամերիկա-անգլիական հետախուզությունների հրահանգով գործող «դաշնակցական եւ հետադիմական կազմակերպությունները կորուկ աշխուժացրել են իրենց գործունեությունը» ընդդեմ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի եւ Տ. Տ. Գեւորգ Ջ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի՝ Սիյուռքի եկեղեցական թեմերն ու համայնքները Մայր Աթոռից անջատելու իրենց վաղեմի ծրագիրը դարձյալ վեր հանելով։ Զեկուցագրում Հ. Գրիգորյանը նաեւ գրում է, որ հակախորհրդային ուժերի կողմից ստեղծված այդ միջավայրում «կորուկ ակտիվացրել է իր թշնամական գործունեությունը» հատկապես Հռոմեակաթոլիկ եկեղեցին՝ «ի դեմս կարդինալ-կաթողիկոս Աղաջանյանի»։ Վերջինս «լույս է ընծայել մի շարք «շրջաբերականներ» լի զրպարտական հերյուրանքներով ինչպես Խորհրդային Հայաստանի, այնպես էլ Էջմիածնի հասցեին։ Իր վերջին «շրջաբերականում» նա խեղաթյուրելով պատմական փաստերը, ջանում է «ապացուցել», որ Հայ Եկեղեցին իր սկզբնավորման պահին կաթոլիկ է եղել, եւ կոչ է անում բոլոր հայերին վերադառնալ կաթոլիկության գիրկը։ Նրա մի քանի հրատարակչական մարմինները օրըստօրե պրոպագանդում են այդ գաղափարը եւ փորձում են ամեն կերպ վարկաբեկել Էջմիածինն ու նրա օրգանները։ Կարդինալ Աղաջանյանը գործնական քայլեր է ձեռնարկում՝ ուղղված Հայ Եկեղեցու եւ արտասահմանում առաջադիմական հայ կազմակերպությունների թուլացմանը։ Մասնավորապես նա վերջերս ուղեւորություն է կատարել Ֆրանսիա, որտեղ հանդիպում է ունեցել արտաքին գործոց նախարար Շումանի հետ։ Այդ հանդիպումից հետո Ֆրանսիայում հալածանքներ սկսվեցին թե Հայ Եկեղեցու եւ թե հայկական առաջադիմական կազմա-

[49] *Նույն տեղում, էջ 10։*

կերպութիւնների դեմ (թերթերի փակում եւ այլն)։ Այժմ նա պատրաստվում է նմանատիպ ուղեւորութեան դեպի Ամերիկա»[50]։

Արդարեւ, վերոակնարկեալ գործընթացում ԱՄՆ-ի քաղաքականությունը եւ Վատիկանի հակակոմունիստական կեցվածքը փոխլրացնող էին. առաջինը՝ ռազմական ու տնտեսական գործիքներով, երկրորդը՝ գաղափարական ու հոգեւոր ազդեցութեամբ. «22 мая 1947 г. “Доктрина Трумэна” вступила в силу. Конгресс, санкционируя вмешательство США во внутренние дела стран Ближнего Востока, одобрил поддержку Вашингтоном реакционных сил и режимов во всем мире, курс, поистине чреватый далеко идущими последствиям. Своей доктриной Трумэн добился того, что конгресс возложил на США односторонние обязательство, не обеспечив себя ни союзниками, ни поддержкой ООН. В соответствии с этой доктриной правительство Трумэна, в частности, решило оказать военную помощь Франции в ее колониальной войне в Индокитае, что в конечном итоге привело к скандальной и позорной для Америки войне во Вьетнаме. В Греции и Турции Вашингтон преследовал военно-стратегические цели, и в их числе – укрепление позиций нефтяных монополий США на Ближнем Востоке. Но в общем большом плане “холодной войны” “доктрина Трумэна” представляла лишь предварительную, подготовительную операцию. Основным полем действий в этой войне Вашингтон в то время считал Западную Европу»[51]։

Այստեղ անհրաժեշտ է նշել, որ համաշխարհային պատմագրության մեջ, ի տարբերություն խորհրդային «Թրումենի դոկտրին»-ը տարամերժորեն համարվում է ԱՄՆ-ի արտաքին քաղաքականության հիմնարար շրջադարձային պահերից մեկը, որով ձեւակերպվեց «զսպման» ռազմավարությունը[52]՝ *ուղղված խորհրդային պետության ազդեցության սահմանափակմանը, կանխելու կոմունիզմի տարածումը եւ ամրապնդելու ԱՄՆ-ի ազդեցությունը համաշխարհական մակարդակում։ Հետազոտողները միա-*

---

[50] *«Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության (1938–1955 թթ.)», Գիրք Ջ., էջ 688, նաեւ՝ նույն տեղում, էջ 804–805։*

[51] *Տե՛ս* http://www.coldwar.ru/bases/bases*1*.php, *նաեւ՝* В. А. Эйриян, «Международное измерение деятельности Русской Православной Церкви в *1945–1953* гг. в контексте внешней политики СССР», Москва, *2025, էջ 85–87,* http://mgimo.ru/upload/diss/*2025*/ejriyan-diss.pdf։

[52] *Տե՛ս* Matthew Namee, “Ousting the Ecumenical Patriarch: the removal of Maximos V according to CIA records”, December *11, 2019,* https://www.orthodoxhistory.org/*2019/12/11*/ousting-the-ecumenical-patriarch/։

ժամանակ ընդգծում են, որ «Թրումենի դոկտրին»-ը համադրում էր անվտանգության եւ տնտեսական զարգացման գործիքները՝ ձեւավորելով հետպատերազմյան միջազգային հարաբերությունների նոր մոդել։ Միով բանիվ՝ նման երկակի գնահատականը վկայում է, որ «Թրումենի դոկտրին»-ը տարբեր գաղափարական համակարգերում ընկալվել է ոչ միայն որպես արտաքին քաղաքականության գործիք, այլեւ որպես սառը պատերազմի գաղափարական հակադրության կարեւոր բաղադրիչ։ Միանշանակ է, որ «Թրումենի դոկտրին»-ը չի՛ ծառայել, եւ նման «դոկտրին»-ները երբեք էլ չեն ծառայելու Հայոց պետական եւ ազգային-եկեղեցական գերագույն շահերին։

1951 թ. Անթիլիասում լույս է տեսնում նաեւ Դպրեվանքի տեսուչ Տ. Դերենիկ եպիսկոպոս Փոլադյանի գրքույկը՝ «Թուղթ հերքման» խորագրով[53]՝ որպես պատասխան կարդինալ Աղաջանյանի 1950 թ. հովվական թղթի։

Շարունակությունը՝ հաջորդիվ

---

[53] Տես «Թուղթ հերքման. պատասխան կարդինալ Աղաճանեանի “Հովուական թուղթ”ի», գրեց՝ Դերենիկ եպիսկոպոս, 1951, Անթիլիաս–Լիբանան։

Doi: 10.56 737/2953-7843-2026.02-107

ՀԱՍՄԻԿ ԱՄԻՐՋԱՆՅԱՆ
Պատմագիտական գիտ. թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ ՊԻ
043 201 339
ID 0009-0002-4363-0961

ՀՈՎՍԵՓ ԱՐՂՈՒԹՅԱՆԻ ԵԿԵՂԵՑԱՇԻՆԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ ՆՈՐ ՆԱԽԻՋԵՒԱՆՈՒՄ[1]

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Ղրիմի թերակղզին Ռուսաստանին միացնելուց հետո (1768–1774 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի ելքով) 1778 թվականից սկսած ցարական Ռուսաստանը ձեռնամուխ եղավ տեղի քրիստոնյա բնակչությանը՝ հիմնականում հայերին եւ հույներին, տեղահանելու գործին[2]: Ղրիմից տարհանված հայերը հիմնադրեցին Նոր Նախիջեւան քաղաքը (նաեւ՝ Դոնի Նախիջեւան, այժմ՝ Դոնի Ռոստով քաղաքի մի հատվածը), իսկ շրջակայքում՝ հինգ գյուղ, որոնց վերաբնակիչները պահպանեցին նախկին բնակավայրերի անունները. Ջալթըր, Թոփտի, Մեծ Սալա, Սուլթան-Սալա եւ Նեսվիտա (հայերին անցած կազակների նախկին Նոսվետոյ խուտորի անունից)[3], որտեղ նորաբնակ հայերի սոցիալ-տնտեսական ու հոգեւոր-մշակութային կյանքի տարբեր բնագավառների կազմակերպման հարցերը հայտնվեցին Ռուսաստանի հայոց թեմի առաջնորդ Հովսեփ արքեպիսկոպոս Արղու-

---

[1]* *Ստացվել է՝ 11.03.2026, գրախոսվել է՝ 17.04.2026: էլ. հասցե՝* amirjanyan.hasmik@rambler.ru:

[2] *Ռուսաստանի հարավային կիսաամայի ու անմշակ երկրամասի սահմաններն ընդարձակելու, բնակչությունը ստվարացնելու, այն տնտեսապես յուրացնելու, թուրք-թաթարական արշավանքների դեմ քրիստոնյա բնակիչների պատվար ունենալու եւ Ղրիմը վերջնականապես Ռուսաստանին միացնելու նպատակով հասունացավ թերակղզու քրիստոնյա բնակչության տեղահանության հարցը:*

[3] *Նոր Նախիջեւանը եւ Դիմիտրի Ռոստովսկու ամրոցը մինչեւ 1783 թ. մտնում էին 1775 թ. հիմնված Ազովի նահանգի Տագանրոգի գավառի մեջ: 1784 թ. մինչեւ 1796 թ. Նոր Նախիջեւանը Ռոստովի, Տագանրոգի եւ Ազովի հետ եղել է եկատերինոսլավի ընդարձակ փոխարքայության Մարիուպոլի գավառի կազմում: 1796 թ. Պավել Առաջինի հրամանով կազմավորվում է Նովոռոսիայի նահանգը, որի կազմում՝ Ռոստովի գավառի մեջ է մտնում հայկական գաղթօջախը: Տե՛ս* Վ. ԲԱՐԽՈՒԴԱՐՅԱՆ, *Նոր Նախիջեւանի հայկական գաղութի պատմություն, Երեւան, 1967, էջ 102–103:*

թյանի (աթոռակալել է 1773–1801 թթ.) ուշադրության կենտրոնում: Արքեպիսկոպոսն առանձնահատուկ հոգատարությամբ ձեռնամուխ եղավ Նոր Նախիջեւանում հայկական եկեղեցիների հիմնադրման գործին:

Նորակառույց բնակավայրերում եկեղեցիների կառուցման անհրաժեշտությունը բխում էր ոչ միայն հայ ժողովրդի հոգեւոր ավանդույթների ու քրիստոնեության պահպանման հրամայականից: Հոգեւոր կառույցների ստեղծումը նախ եւ առաջ պետք է ծառայեր հայերի մշակութային կյանքի զարգացմանը: Ահա էր նաեւ քաղաքական ու տնտեսական գործոնը. այն է՝ հայերին նոր բնակավայրերում պահելու, հեշտությամբ հարմարվելու, համախմբելու, նախկին բնակավայրեր հետադարձը կանխելու եւ այլն:

Եկեղեցիներ հիմնելու կարեւոր պատճառ էր նաեւ այն, որ վանքերի հոգեւոր արդյունքից հատկացվելու էր հոգեւոր ու մշակութային շինությունների կառուցման եւ նորաբնակների տնտեսական կարիքների համար:

Արքեպիսկոպոսի եկեղեցաշինական լայնածավալ գործունեության մասին սկզբնաղբյուր են նրա կյանքի կոչած «Օրագրությունը»[4], «Դաւթարը»[5], ինչպես նաեւ Մատենադարանում պահպանվող նրա բազմաթիվ նամակները:

Վավերագրերը վկայում են, որ Նոր Նախիջեւանում եկեղեցաշինական գործընթացներն սկսվել են գաղթօջախի հիմնադրման առաջին տարիներից՝ 1781 թ. սկսած, երբ թեմակալ առաջնորդը Նոր Նախիջեւանում եւ շրջակայքի գյուղերում տների հիմնաքարերի օծմանը զուգընթաց կառուցում էր փայտյա եկեղեցիներ՝ պատարագներով ավետելով քաղաքի ու գյուղերի հիմնադրումը:

ՀՈՎՍԵՓ ԱՐՂՈՒԹՅԱՆԻ ԵԿԵՂԵՑԱՇԻՆԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ ՆՈՐ ՆԱԽԻՋԵՒԱՆՈՒՄ 1880–1890-ԱԿԱՆ ԹԹ.

Առաջին եկեղեցական կառույցը նորահիմն քաղաքի հարավային կողմում կառուցած ռուսական-բյուզանդական ոճի Ս. Աստվածածին մայր եկեղեցին էր, որի կառուցմամբ ու հիմնաքարերի օծմամբ ավետվեց քաղաքի հիմնադրումը: Եկեղեցին կառուցվեց, երբ դեռեւս քաղաքը պաշտոնա-

---

[4] *Այն ընդգրկում է 1778–1793 թթ., հիմնականում նկարագրված է Հ. Արղությանի՝ Ղրիմի վրայով Մոսկվա եւ Սանկտ Պետերբուրգ կատարած ճանապարհորդությունը:*

[5] *«Դաւթարի» ամենաարժեքավոր հատվածը ղրիմահայերի՝ կողմից Նոր Նախիջեւան բերած եկեղեցական իրերի, խաչքարերի, գրչագիր մատյանների ու այլ իրերի ցանկն է:*

պես հիմնադրված չէր. «Արղութեանը, չկամենալով ժողովրդին անմխիթար թողնել, ամենից առաջ եւ շուտափոյթ շինել է փոքրիկ շինութիւն եւ կոչել այն հայոց նախնի եկեղեցու անունով՝ Խնդրակատար Սուրբ Աստվածածին»[6]: Ըստ Ե. Շահազիզի՝ այդ նախնական փայտյա եկեղեցում է առաջին անգամ, եթե չհաշվենք նախապես վրանում մատուցվածը, պատարագ մատուցվել Նոր Նախիջեւանում, այդ եկեղեցում են օծվել մյուս եկեղեցիների հիմնաքարերը: Եկեղեցու որմերին Արղութեանի նախաձեռնութեամբ տեղակայվել են գաղթի ժամանակ Ղրիմից բերված խաչքարեր: արքեպիսկոպոսի այս քայլը վերածվում է ավանդութի: Հետագայում նրա կառուցած բոլոր եկեղեցիների պատերը զարդարվում են ղրիմահայերի բերած խաչքարերով: Եկեղեցին, սակայն, օծվել ու բարեկարգվել է ավելի ուշ:

1781 թ. մայիսի 2-ին Հովսեփ Արղութեանը Նոր Նախիջեւանի հյուսիսարեւելյան անկյունում հիմնարկում է Ս. Համբարձում, հյուսիսարեւմտյան մասում՝ Ս. Նիկողոս կամ Նիկողայոս ռուսական-բյուզանդական նույնաոճ փայտյա եկեղեցիները: Այդ մասին «Դավթարում» Արղութեանը գրում է. «Ի սմին թուոջ (1781) եւ ի մայիսի 2: Օծաք եւ զՍուրբ Համբարձում եւ Սուրբ Նիկողայոս եկեղեցւոյ հիմանց քարինս...»[7]: Առաջինի կառուցումն ավարտվում ու օծվում է 1783 թ. օգոստոսի 27-ին, երկրորդինը՝ սեպտեմբերի 7-ին: Սուրբ Նիկողոս եկեղեցու կառուցման ավարտի ու օծման թվականը՝ 1783 թ., գրված է եկեղեցու բեմի ճակատին տեղադրված մարմարե քարին: Այնտեղ եւս տեղակայվում են Ղրիմից բերված հոգեւոր պարագաներ[8]: Եկեղեցու ամենամեծ սրբութիւնը Ս. Նիկողայոս հայրապետի մասունքն է եւ Ս. Փրկիչ փայտը: Ըստ Տ. Սարգսյանի՝ նախապես այստեղ է տեղադրվել նաեւ Ղրիմի Փրկչի մենաստանից (Բախչի-էլ, այժմ՝ Բոգատյե գյուղին մերձ) բերված Թադեոս առաքյալին նվիրված խաչքարը[9]:

Սուրբ Նիկողայոսը երկար ժամանակ մնաց փայտյա: 1798 թ. Հ. Արղութեանը Սանկտ Պետերբուրգից Նոր Նախիջեւանի հայ հոգեւոր գոր-

---

[6] *Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտ (այսուհետեւ՝ ՄՄ), ձեռ. 9647, թ. 2ա, Գ. Ագանեանց, Դիւան հայոց պատմութեան, հ. Թ, Թիֆլիս, 1911, էջ 5, Ե. Շահազիզ, Նոր Նախիջեւան եւ նոր նախիջեւանցիք (այսուհետեւ՝ Նոր Նախիջեւան...), առանց տեղի ու թվականի, էջ 58–60:*

[7] *ՄՄ, ձեռ. 9647, թ 2ա:*

[8] *Ե. Զարենցի անվան Գրականութեան եւ արվեստի թանգարան (այսուհետեւ՝ ԳԱԹ), Ֆ. Ս. Քամալյան, հավաքածու 1, բաժին 5, № 8, էջ 36:*

[9] *Տե՛ս* Т. Саргсян, М. Петросян, Крым. Монастырь Сурб Хач, Симферополь, *2017, էջ 73:*

ծիչների հետ խորհրդակցում է եկեղեցին քարով վերակառուցելու վերաբերյալ[10]։ Ե. Շահազիզն այն համարում է քաղաքի առաջին քարե տաճարը, քանի որ ամենաշուտն է ավարտվել ու օծվել՝ 1783 թ.[11]։ Հետագայում, երբ Սարգիս Խոջյանի նախաձեռնությամբ եկեղեցին վերականգնվում է, գմբեթին ու զանգակատունը վերափոխվում են հայկականի։ 1883 թ. հանդիսավոր նշվում է եկեղեցու կառուցման 100-ամյակը։

Ի տարբերություն Ս. Նիկողայոսի՝ Ս. Համբարձումը հետագայում վերականգնմամբ հայկականի չի վերածվել։

1783 թ. Նոր Նախիջեւանի արեւմտյան կողմում՝ Դոնի ափին, դրվում են Ս. Գեւորգ, իսկ քաղաքի հարավարեւելյան անկյունում՝ Ս. Թորոս կամ Թեոդորոս (այստեղ ի պահ է տրվում Թեոդորոս զորավարի մասունքը) միեւնույն ոճակիր եկեղեցիների հիմքերը։ Եկեղեցիների կառուցումը, սակայն, ձգձգվում է։

1786 թ. Ս. Թորոս քարե եկեղեցու կառուցումը շտապով ավարտվում եւ նոյեմբերի 22-ին մեծ հանդիսավորությամբ օծվում է, քանի որ Եկատերինա Երկրորդ կայսրուհին շրջագայելու էր այս տարածքներում[12]։ Եկեղեցին ունեցել է ձեռագիր մատյաններ, իսկ Ղրիմից բերված եւ այնտեղ տեղակայված եկեղեցական սպասքը հետագայում վաճառվել է իբրեւ հին եւ ոչ պիտանի արծաթեղեն[13]։

Ս. Գեւորգ եկեղեցու հիմքն օծվեց 1787 թ. «Ի սոյն թուոջս (1783) ի 10, կիւրակէն արկաք զհիմն սուրբ Գէորգին..., ...թուին 1787, դեկտեմբերի 5, օծաք զսուրբ Գէորգ եկեղեցին. Ղռիմու բերեալ անօթն իւր ետուք իւրեան»[14]։ Եկեղեցին վերանորոգվել է 1853 թ., ապա՝ 1892 թ.՝ պահպանելով նախկին ոճը։ Ունեցել է ձեռագիր մատյաններ, Ղրիմից բերված խաչքարեր[15]։

1783 թ. ապրիլին Նոր Նախիջեւանում գտնվող Արղությանը նպատակադրվում է կառուցել Սուրբ Գրիգոր Ավագ Լուսավորիչ անունով եկեղեցի՝ հիմնավորելով այն կառուցելու անհրաժեշտությունը հետեւյալով. «Տեսանեք, թէ այսու ամիւ տակաւին սիրտք նոցա (նորնախիջեւանցիների.— Հ. Ա.) ոչ լինին բժշկեալք հաճեցայ եւ ի միջակետն քաղաքին շինել զաւագ

---

[10] *ՄՄ, ձեռ. 2951, թ. 175բ։*

[11] Ե. Շահազիզ, *Նոր Նախիջեւան..., էջ 53։*

[12] *ՄՄ, ձեռ. 2699, թ. 75բ, ձեռ. 2951, թթ. 127ա, 131ա։*

[13] Ե. Շահազիզ, *Նոր Նախիջեւան..., էջ 58։*

[14] *ՄՄ, ձեռ. 9647, թ. 4ա. ԴԱԹ, Ֆ. Ս. Քամալյան, հավաքածու № 1, բաժին 5, թ. 21։*

[15] Ե. Շահազիզ, *Նոր Նախիջեւան..., էջ 63–64։*

եկեղեցի շքեղ ...յանուն սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Լուսավորչին»[16]: Մոսկվայում բնակվող Լազարյանների հայտնի ընտանիքի անդամ Հովակիմ Լազարյանին նա գրում է Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու կառուցման երկու հիմնապատճառ. «...նախ վասն միամտութեանն եւ մխիթարութեանն հասարակութիւն սոցայ, որ յիշելով զեկեղեցիսն իւրեանց եւ հոգոց հանելով հառաչին. երկրորդն վասն ապրուստ տառապեալ աղքատացն որք կարօղք են գործել եւ աշխատել»[17]:

Եկեղեցու արտաքին տեսքն արքեպիսկոպոսի խնդրանքով նախանշում է Հովակիմ Լազարյանը: 1783 թ. ապրիլին դրվում է կամ արդեն դրված էր փայտաշեն եկեղեցու հիմքը, որն օծվում է սեպտեմբերի 9-ին: Այդ մասին վկայակոչում են Հ. Արղությանի՝ 1783 թ. ապրիլին եւ հոկտեմբերին գրված նամակները. «...ահա Ավագ Սուրբ Լուսավորիչ եկեղեցու հիմն եմ արկանել քաղաքիս մեր որոյ ձեւն գեղեցկատես անցյալ ամի ազնիվ աղա Հովակիմն էր ուղարկել»[18]:

Եկեղեցու հիմնադրման համար արքեպիսկոպոսը ներդնում է իր ձեռքի տակ եղած եւ Ղուկաս Ա. Կարնեցի կաթողիկոսի (աթոռակալել է 1780–1799 թթ.) տրամադրած գումարները, որոշ գումար էլ ժողովում է բնակչությունից՝ առաջինը օրինակ ծառայելով: Եկեղեցին հետագայում վերափոխվում է քարե շինության, որի օծման համար Մոսկվայից հատուկ խաչակալ[19] է բերվում: Օծյալ քարերի տակ ամփոփվում են Ղրիմի տարբեր վայրերից հայերի բերած սրբերի մասունքներ եւ նշխարների մնացորդներ, պատերը ներսից ու դրսից զարդարվում են Ղրիմից բերված խաչքարերով[20]:

Արքեպիսկոպոսը նախատեսել էր, որ Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին լինելու էր միաժամանակ առաջնորդանիստ եւ մայր եկեղեցի, որին կից կառուցվելու էր զգեստարան[21], իսկ շուրջն՝ առաջնորդարան, դպրոց, հոգեւոր դատարան, խանութ եւ այլ շինություններ, ինչի համար «քար է

---

[16] *ՄՄ, ձեռ. 4496, թ. 216:*

[17] *Նույն տեղում, թ. 160:*

[18] *ՄՄ, ձեռ. 4496, թ. 143, 179:* Գ. Ալանեանց, *նշ. աշխ., էջ 11:*

[19] *Խաչկալ, խաչը պահող – եկեղեցու շինության այն մասը, որը զետեղված է վեմ քարի վրա, սեղան, խաչաթոռ:*

[20] Ե. Շահազիզ, *Նոր Նախիջեւան..., էջ 49:*

[21] *Հայկական եկեղեցաշինական ավանդույթում Արղությանի նորամուծությունն էր եկեղեցուն կից քարե զգեստարան կամ զգեստատուն կառուցելը, որտեղ տեղադրվելու էին եկեղեցական իրերը՝ արծաթեղեն, անոթներ, գրանցամատյաններ, զգեստներ եւ այլն:*

հանել տալիս» եւ երկու մեծ ջրհոր փորել տալիս՝ վանքը ջրով ապահովելու համար։ Բացի այդ՝ քաղաքից չորս վերստ[22] հեռավորությամբ ամառանոց է գնում, որտեղ մատուռ է կառուցվում, որը շրջակայքի հայ բնակչության համար վերածվում է ուխտատեղիի։

1783 թ. Մինաս Լազարյանին Ավագ եկեղեցու մասին գրում է. «Երեք դուռն ունի, երկուքն որք յարեւելս եւ յարեւմուտս նային, դեռ չեմ շինեալ, իսկ մինն, որ նայի ի հիւսիս, որ անվանել կոչի դուռն Սբ. Լուսաւորչի, յոյժ գեղեցիկ եմ շինեալ եւ ներքոյ խանութք եւ ի վերայ մին օթաղ վասն վաճառականաց բնակուի...»[23]։ «Յոյժ շքեղ եւ հրաշալի է ձեւով որ տեսողացն լինելոց է զարմանալի»[24],– եկեղեցու վերաբերյալ իր հիացմունքն է արտահայտում Ղզլարի հայերին։

Արղությանը փորձում էր եկեղեցու կառուցումն ավարտին հասցնելու համար միջոցներ հայթայթել՝ հույսը դնելով «ի բարեպաշտութիւն ողորմածաց»։ Սակայն հարկ եղածի չափով գումար չի հավաքվում։ Հովակիմ Լազարյանին գրում է, որ հասարակությունը չկարողացավ անհրաժեշտ գումարը տրամադրել, իր միջոցներն էլ բավական չէին. «Ուստի ձեռնարկեցի աստ եւ անդ օգնութիւն ինչ գտնել»[25]։

Արղությանն օգնության է դիմում Կ. Պոլսի Զաքարիա Բ. Կաղզվանցի պատրիարքին (Փոքուզյան, Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարք 1773–1781 եւ 1782–1799 թթ.), սակայն վերջինս չի ընդառաջում[26]։ Այնուհետեւ 1784 թ. մարտի 25-ին Աստրախանից կոնդակ եւ նամակներ է հղում Ղզլարի, Մոզդոկի, Կաֆայի եւ այլ տեղերի հայ բնակչությանը, նրա խնդրանքով կաթողիկոս Ղուկաս Ա. Կարնեցին եկեղեցաշինությանն աջակցելու կոչով վերհագույն կոնդակ է հղում Հնդկաստանի հայ երեւելիներին։ Նույն թվականին Արղությանը Աստրախանից Ղզլար է ուղարկում Մինասին, որ Ղազարի եւ մեկ աշխարհականի հետ շրջագայեն, գումար հանգանակեն եւ ուղարկեն Նոր Նախիջեւան։ Ղզլարի կոնդա-

---

[22] *Երկարության ռուսական հին չափ, որը հավասար է 1,06 կիլոմետրի։*

[23] *ՄՄ, ձեռ. 4496, թ. 176։*

[24] *Անդ, թ. 217։*

[25] *Անդ, թ. 216։*

[26] *Հավանաբար արքեպիսկոպոսի համար վիրավորական է եղել պատրիարքի դիրքորոշումը, քանի որ 1790 թ. մայիսի 5-ին Թադեւոս վարդապետին պատվիրելով տպարանի հովանավորների անունները նշել տպված գրքերի էջերում, զգուշացնում է. «...յայսմհետէ Զաքարիա պատրիարգի անուն բառ չդնիցես ի տպի ուրեք, ...ընդդէմ է մեր մեծին ինձ եւ իւրն իսկ»։ Տե՛ս ՄՄ, ձեռ 2949, թ. 165ա։*

կում պարզաբանում է. «...զի եթէ այլ ազգ քրիստոնեից եկեղեցայն յօժար կամօք յօգնութիւն հասնիք, որքան եւս ձերդ ազգի եկեղեցեայն պարտաւոր եք ըստ ձերոյ կարողութեանն յօյժ կամօք օգնութիւն առնել. առաւել եւս նախիջեւանցւոցն...»[27]: Օգնության կարեւորությունը շեշտում է այն հանգամանքով, որ նախ՝ եկեղեցին կրում է հայերի առաջին լուսավորիչ Սուրբ Գրիգորի անունը, երկրորդ՝ նորնախիջեւանցիներն այսօր աղքատության դուռն են հասել, եւ նրանց հարկավոր է աջակցել, երրորդ՝ «...վասն խաթեր մերոյ որ զբոլոր կեանս մեր եւ զգոյս, ետեալ մի վերայ քաղաքին եւ այնմիկ եւ աղքատացն նոցա, ...բոլոր դիտաւորութիւնս իմ ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ զպայծառութիւն օրհնեալ ազգին մերոյ»[28]:

Սակայն Հովսեփ արքեպիսկոպոսին չհաջողվեց նախատեսած ժամանակահատվածում ավարտին հասցնել եկեղեցու կառուցումը:

1786–1788 թթ. ընթացքում Արղությանը Հնդկաստանի, Բասրայի ու Նոր Ջուղայի հայ գործիչներին նամակներով տեղեկացնում է, որ Գրիգոր Լուսավորիչ Ավագ եկեղեցին դեռեւս վերջնականապես կառուցված եւ օծված չէ[29]: 1787 թ. հունվարի 3-ին Շ. Շահամիրյանին գրում է. «...Սուրբ Լուսաւորչին հիմն միայն ունիմ ձգեալ. Նորին կատարումն ձերովդ եւ բարեպաշտից օգնութեամբ պարտի շինել»[30]:

1790 թ. հունվարին Հնդկաստանի տարբեր քաղաքներում բնակվող հայերին գրում է, որ Գրիգոր Լուսավորիչ Ավագ եկեղեցին կարոտ է հասարակության օգնությանը. «...ով ոք ինչ տայցէ նմա, ի պէտս շինութեանն նորին ի ծախելոց եւ մասնակցելոց»[31]:

1799 թ. հունիսի 16-ին Սանկտ Պետերբուրգից Մոսկվա՝ մի խումբ հայ ազգային գործիչների հղած նամակով տեղեկացնում է, որ աղքատության ու պարտքերի մեջ է եւ կոչ է անում օգնել իրեն՝ «մասնակից լինելու հասարակության մխիթարությանը»: Մասնավորապես խնդրում է աջակցել Սուրբ Գր. Լուսավորիչ եկեղեցու կառուցմանը[32]:

---

[27] *ՄՄ, ձեռ. 4496, թթ. 215–218:*

[28] *ՄՄ, ձեռ. 4496, թ. 218:*

[29] *ՄՄ, ձեռ. 2699, թթ. 7բ, 80բ, 97բ, 131ա, 176ա:*

[30] *Տե՛ս* Армяно-русские отношения в XVIII веке, сборник документов под. ред. М. Нерсисяна *(այսուհետեւ՝* Армяно-русские отношения...*)*, т. *4*, Ереван, *1990*, док. *232*, *էջ 349:*

[31] *ՄՄ, կաթ. Դիվան, թղթ. 6, վավ. 18, թ. 7:*

[32] *ՄՄ, ձեռ. 2951, թթ. 269ա–269բ:*

Թե երբ է ավարտվել եկեղեցու շինարարությունն ու օծվել, անհայտ է (Նոր Նախիջեւանի բնակիչների բանավոր փոխանցված զրույցների համաձայն՝ 1807 թ.)։ Գիտենք միայն, որ երբ 1800 թ. նա այցելում է Նոր Նախիջեւան, այն դեռեւս ավարտված չէր։ Արղությանը եկեղեցու շինարարության ավարտը կոնդակով հանձնարարում է քաղաքի մի խումբ հասարակական գործիչների՝ պարոն Աստվածատուրին, Կարապետ Հովհաննիսյանին, Կարապետ Սահակյանին, Հարություն Ղաթրյանին եւ Հովհաննես Սարգսյանին։ Վերջիններին կարգադրում է գրանցամատյան կազմել եւ շինարարության ծախսերը գրանցել, նվիրատվություններ ձեռք բերել եկեղեցու համար՝ իր կողմից խոստանալով տրամադրել վեց ոսկե խաչ եւ արծաթեղեն, որպեսզի վաճառեն եւ գումարն օգտագործեն[33]*։*

ՀՈՎՍԵՓ ԱՐՂՈՒԹՅԱՆԸ ՀԻՄՆԱԴՐՈՒՄ Է ՆՈՐ ՆԱԽԻՋԵՒԱՆԻ ՍՈՒՐԲ ԽԱՉ ՎԱՆՔԸ

Հովսեփ արքեպիսկոպոս Արղությանի եկեղեցաշինական գործունեության թագն ու պսակը կազմեց Նոր Նախիջեւանի Սուրբ Խաչ վանքը, որի կառուցմանն արքեպիսկոպոսը ձեռնամուխ եղավ առանձնահատուկ ոգեւորությամբ։ 1782 թ. օգոստոսի 9-ին Լազարյաններին գրում է. «...դիտմունս ունիմ եւ ի Նախիջեւան հաստատեալ այն ամէնայն որ շինելոց է պարծանք եւ բերկրութիւն ազգի մերոյ»[34]*։ Նույն թվականի դեկտեմբերին չերքեզահայ ոմն Տեր Գրիգորի գրելով Նոր Նախիջեւանում Ս. Նիկողոս եւ Ս. Համբարձում եկեղեցիների, Սուրբ Սարգիս մատուռի կառուցման մասին, տեղեկացնում է նաեւ Սուրբ Խաչ վանքի կառուցման մտադրության մասին* [35]*։*

Հաջորդ՝ 1783 թվականի սեպտեմբերի 9-ին Արղությանը Նոր Նախիջեւան քաղաքից 7 կմ հեռավորության վրա, հյուսիսային կողմի ձորաբլրին օծում է վանքի հիմքը՝ «...յանուն Փրկչին եւ Սուրբ Խաչին»[36]*։*

Վանքի կառուցումը հետագա ընթացք ստացավ միայն 1786 թ. հունիսի 21-ին։ Այդ մասին «Դավթարում» գրում է. «1786 յունիսի 21 ի Սուրբ Լուսաւորչու բարեկենդան կիւրակէին վերոյ Փրկիչ եւ կամ Սուրբ Խաչ վա-

---

[33] Ե. Շահազիզ, *Նոր Նախիջեւան...*, էջ 49։
[34] *ՄՄ*, ձեռ. 4496, թթ. 84, 85։
[35] *Անդ*, թ. 118։
[36] *ՄՄ*, ձեռ. 9647, թ. 3բ։

նից հիմն արկի եւ շինութեան սկիզբն առնել ետու...»[37]: Այսպես՝ վանքն օծվեց «Յանուն Փրկչին եւ Սուրբ Խաչին» Ղրիմի Փրկիչ Սուրբ Խաչ վանքի անունով, թեեւ հայ բնակիչներն անվանեցին Սուրբ Խաչ: Վանքի անունը կապվում է նաեւ Ս. Փրկիչ խաչքարի անվան հետ [38]:

Նոր Նախիջեւան քաղաքում կառուցվելիք վանքը պետք է կառուցվեր Ղրիմի՝ իր նախատիպ արտաքին տեսքով: Անունը եւս պատահական չէր ընտրված: Նոր Նախիջեւանի հիմնադրումից հետո Արղությանը միտք հղացավ նորաբնակների համար հիմնադրել նոր Սուրբ Խաչ[39]՝ Ղրիմի համանուն վանքի նման՝ դյուրին դարձնելու ղրիմահայերի՝ նոր վայրերում հարմարվելու դժվարին գործընթացն ու ինչ-որ կերպ փարատելու նրանց՝ հայրենիքի հանդեպ ունեցած կարոտը[40]:

Վանքի տեղանքն անգամ հատուկ էր ընտրված. այն բարձրադիր էր եւ իշխում էր շրջակայքին՝ նմանօրինակ Ղրիմի վանքին, որը գտնվում էր Ղրիմի լեռների անտառապատ լանջերին. «Տէղն վանից բարձր է եւ ախորժ, լի ներքոյ բազում ականակիտ աղբիւրս անուշայ...»[41]: Վանքի շուրջը այգիներ են տնկվում, հյուսիսային կողմի մերձակա ձորում՝ «Սաղլըխ սու» (առողջարար ջուր) սառնորակ աղբյուրի մերձակայքում բանջարանոց ու ձեռատունկ անտառամաս է ստեղծվում՝ հար եւ նման Ղրիմի Սուրբ Խաչ վանքին, որի մոտով գետակ էր հոսում: Վանքի կառուցումը նպատակ ուներ նաեւ այն վերածել ռուսահայերի կրթական ու գիտական կենտրոնի:

Իր հարմարավետությամբ վանքը հետագայում վերածվում է ուխտատեղիի եւ նորնախիջեւանցիների ընտանեկան հանգստավայրի ու հանդիսությունների վայրի[42]:

Վանքի կառուցումն ունեցավ դժվարին, երկարատեւ ու ընդհատումներով ընթացք, ինչը պայմանավորված էր անհրաժեշտ միջոցների պա-

---

[37] *ԳԱԹ, հավաքածու I, բաժին I, թ. 7բ, Գ. Աղաննեանց, նշ. աշխ, էջ 11:*

[38] *Տե՛ս* Т. Саргсян, М. Петросян, *նշ. աշխ, էջ 76–77:*

[39] *Ղրիմի հայ համայնքի նշանավոր հոգեւոր կենտրոն՝ երբեմնի արքեպիսկոպոսանիստ Սուրբ Խաչ վանքը ներկայումս կանգուն է եւ գտնվում է Ստարի Կրիմ (միջնադարում՝ Սուրխաթ–Ղրիմ, հետագայում՝ Էսկի Ղրիմ, Հին Ղրիմ) քաղաքից 3 կմ հյուսիս-արեւելք, Ղրիմի լեռների հյուսիսարեւելյան ճյուղի Կարասան-Օբա լեռան լանջին: Տե՛ս* Т. Саргсян, М. Петросян, *նշ. աշխ, էջ 18:*

[40] *Լեոն երկրորդ Ս. Խաչի կառուցումը մեկնաբանում է այն հանգամանքով, որ Արղությանի նպատակն էր, որ Ղրիմից եկած ժողովուրդը մոռանա Ղրիմը եւ չցանկանա վերադառնալ բնակության նախկին վայրերը: Տե՛ս* Լէօ, *Յովսէփ կաթողիկոս Արղութեան, Թիֆլիս, 1902, էջ 68:*

[41] *ՄՄ, ձեռ. 2699, թ. 131ա:*

[42] Վ. Բարխուդարյան, *նշ. աշխ., էջ 91:*

կասով, Արղութեանի՝ մշտապես ճանապարհորդելու եւ տեղում չլինելու հանգամանքով։

1786 թ. օգոստոսին ջուղայեցի Հակոբ վարդապետին եւ Հայոց կաթողիկոսին գրած նամակներից տեղեկանում ենք, որ վանքի կառուցումը դեռեւս չի ավարտվել [43]։

Նույն թվականի սեպտեմբերին Արղութեանը Նոր Նախիջեւանից Շ. Շահամիրյանին գրում է. «Իսկ Սուրբ Խաչ վանքն յայսմ ամի կառուցեալ ի կատար հասուցի, սակայն դեռ չեմ օծեալ վասն զանազան պակասութեանց...»[44]։ 1787 թ. հունվարի 3-ին դարձյալ Շ. Շահամիրյանին գրում է. «Վանքն Սուրբ Խաչ կիսակատար է, ամենայն շինուածօք։ Տեղն վանից բարձր է եւ ախորժ, ի ներքոյ բազում ականակիտ աղբիւրս անուշահամս»[45]։

1787–1788 թթ. նամակները հաղորդում են, որ վանքը դեռեւս կիսակատար էր, կաթողիկեն դեռեւս անավարտ էր, չնայած վանքում բազմաթիվ շինութիւններ էին կառուցվել, այդ թվում՝ մեկ եկեղեցի։ Վանքի բակի հյուսիսարեւելյան կողմի շինութիւնները եւս միանգամից չեն կառուցվել[46]։ Նախ կառուցվել են արեւելյան կողմում գտնվող վանահոր, դպրոցի եւ տպարանի սենյակները, քանի որ կառուցելուց հետո Արղութեանն անմիջապես մշտական վանահայր է նշանակել, դպրոց ու տպարան բացել, ջրաղաց կառուցել։ Ապա՝ հյուսիսային սենյակները։ Վանականների համար կառուցվել էր 32 սենյակ։

1788 թ. նոյեմբերի 21-ին Արղութեանը Հնդկաստանում գտնվող Ստեփան քահանա Տէր-Հարութիւնյանին[47] գրում է, որ վանքն առաջիկա տարում կօծվի[48]։ Օծման արարողութիւնը, սակայն, ձգձգվում է։ 1790 թ. հունվարի 4-ի նամակում արքեպիսկոպոսը Ստեփանից խնդրում է շտապ գումար ուղարկել՝ վկայակոչելով նաեւ վանքի ավարտված, բայց չօծված լինելը[49]։

---

[43] *ՄՄ, ձեռ. 2699, թթ. 94բ, 97բ։*

[44] *Տես* Армяно-русские отношения..., док. *228, էջ 341։*

[45] *Անդ, ...,* док. *232, էջ 349։*

[46] *ՄՄ, ձեռ. 2699, թ. 143ա, ձեռ. 2949, թ. 35բ։*

[47] *Ս. Լուսավորիչ եկեղեցու քահանա Ստեփան Տէր-Հարութիւնյանին (Ստեփանոս Տէր-Հարութիւնյան, Ստեփան Արտեմով) Արղութեանը որպես նվիրակ (թեմից գործուղված անձ, որ պետք է տվյալ երկրում ժողովարարութիւն՝ հանգանակութիւն կատարեր հօգուտ թեմի) ուղարկել էր Հնդկաստան։*

[48] *ՄՄ, կաթ. Դիվան, թղթ. 2573, վավ. 182, թ. 1բ։*

[49] *Նամակը տպագրված է «Արարատ» ամսագրում՝ «Բանասիրական» բաժնում, «Սիրեցեալ որդի Տէր Ստեփանոս համեստազարդ քահանայ» վերնագրով։ Տես «Արարատ», Վաղարշապատ,*

Հ. Արղությանը մշտապես իր ուշադրության կենտրոնում էր պահում վանքի բարեկարգման խնդիրը։ Նա Մոսկվայի իր հայ ծանոթներին խնդրում է վանքի համար սպիտակ երկաթ, պատուհանների համար՝ ապակի գնել, փորձել է պարսպապատել վանքը. 1790 թ. Ս. Խաչ վանքի քարե պարիսպն ու 65 սենյակներն արդեն կառուցված-ավարտված էին[50]։ Տաճարի պատերի մեջ զետեղվում են Ղրիմից բերված ԺԵ.–ԺԸ. դարերի խաչքարեր։

1791 թ. Արղությանը Կարապետ վարդապետին ուղարկելով Նոր Նախիջեւան՝ զբաղվելու հայկական տպարանի ու դպրոցի հարցերով, միաժամանակ պատվիրում է. «....վանքի օթախներն ու խցերը ըստ կարգի կառուցել տուր, Նիկողոսին գրել եմ մեխ եւ դռան փականներ ուղարկել»[51]։

Վանքն օծվեց 1792 թ.։ Այդ թվականը մարմարե տախտակի վրա փորագրված եւ տեղադրված է եղել վանքի հարավային դռան ձախակողմյան հատվածում, ինչը հաղորդում է. «Շնորհօքն Աստուծոյ կառուցի զՍուրբ Խաչ վանքս եւ հաստատեցի ի սմա զդպրոցս եւ զտպարանս ես Սանահնեցի Արղութեանց Շիօշբէգի որդի եւ Սուրբ էջմիածնայ նուիրակ եւ Ռուսաց երկրի Հայոցս ազգի առաջնորդ Յովսէփ Արքեպիսկոպոս ի կայսերութեան ամենայն Ռուսաց Եկատերինէ Ալէքսէովնին երկրորդի եւ ի հայրապետութեան ամէնայն Հայոց Տեառն Ղուկաս կաթողիկոսին աշխատութեամբ հոգեւոր որդւոյն իմոյ բայազիտցի Կարապետ վարդապետին օծեալ եղեւ յամի Տեառն 1791...։ Օծաւ 1792 նոյեմբերի 27»[52]։

Ինչպես իրավացիորեն նկատել է Ե. Շահազիզը, վանքի օծման թվականն այս վիմագրում երկու անգամ է նշված՝ 1791 եւ 1792։ 1791 թվականը նշված է բուն արձանագրության մեջ, իսկ 1792 թվականը՝ փորագրված է մարմարե շրջանակի վրա։ Անվանի ազգագրագետը ճիշտ է համարում երկրորդ թվականը, այն հիմնավորելով այն իրողությամբ, որ վանքը վերջնականապես օծվել է Գրիգորիոպոլ քաղաքի հիմնադրումից, այսինքն՝ 1792 թ. հետո։ Կարծում ենք, երկրորդ թվականի առկայությունը հետագայում մարմարե շրջանակի վրա կատարված լրացումների հետեւանք է, ինչի արդյունքում ավելացվել է 1792 թվականը՝ վանքը վերջնականապես օծելուց հետո։

1888, թիւ Զ., էջ 366։

[50] ՄՄ, ձեռ. 2949, թթ. 65բ, 98ա-98բ, 196բ։

[51] Անդ, թ. 234ա։

[52] Ե. Շահազիզ, Նոր Նախիջեւանի Ս. Խաչ վանքը, Թիֆլիս, 1901, էջ 3։

Վանքի նախնական կառուցողական ոճի մասին դժվար է ենթադրություն անել, քանի որ 1863 թ. Գաբրիել Այվազովսկու առաջնորդության տարիներին այն հիմնովին վերակառուցվել է: Վերանորոգումից հետո պահպանվել է ռուսական-բյուզանդական նախնական ոճը: Արեւմտյան դռանը կից ունեցել է զանգակատուն:

Սուրբ Խաչ վանքում տեղադրվում է Ղրիմի համանուն վանքից բերված անարձանագիր մի մեծադիր հին խաչքար «Սուրբ Խաչ» անունով, ինչը Ղրիմ էր տարվել Հայաստանից, պահվում էր Սուրբ Խաչ վանքում եւ իր անունն ստացել էր ի հիշատակ Ղրիմի վանքի[53]: Խաչքարը մինչեւ 1922 թ. պահվել է վանքում, այնուհետեւ տեղափոխվել տեղի Ս. Կարապետ եկեղեցի: Հետագայում այն կրկին տեղադրվել է Սուրբ Խաչ վանքում[54]:

Հիրավի, Սուրբ Խաչ վանքը Հ. Արղությանի եկեղեցաշինական գործունեության բարձրակետն է: Նա ինքն իր բազմաթիվ ծանոթներին, Մոսկվայի, Աստրախանի հայությանն ուղղված կոնդակներում մեծ գորովանքով եւ առանձնահատուկ հպարտությամբ է խոսում վանքի մասին՝ ցավով նկարագրելով նրա անավարտ վիճակը, ամենայն մանրամասնությամբ ներկայացնում է կառուցման ընթացքը, պատկերավոր նկարագրում վանքի արտաքին տեսքը, ներքին հարդարանքը, անվանում այն չքնաղ վանք [55]: Արքեպիսկոպոսը բազմիցս շեշտում է վանքն իր անմիջական նախաձեռնությամբ ու սեփական միջոցներով կառուցելու փաստը. «Նախիջեւանում կառուցեցի Սուրբ Խաչ վանքը, զարդարեցի արծաթեղեն անոթներով եւ ոչ ոքի չհորդորեցի օգնել»[56] -գրում է Արղությանը: 1795 թ. հունվարի 4-ին Հովհաննես Լազարյանին գրում է. «...եկեղեցի շինեցի ոչ ոք չօգնեց այլ մեր աղքատ գույով եւ ողորմութեամբ ապրինք»[57]:

Չնայած այդ ամենին՝ վանքի կառուցման փաստը հոգեւորականությունն օգտագործեց արքեպիսկոպոսի անձի դեմ. «Երջանկայիշատակ արքեպիսկոպոսի այդ նպատակը եւ դիտաւորութիւնը այն ժամանակուայ հայ հոգեւորականութիւնը չհասկանալով, ձգտում էր նորա կարգադրութիւնների մէջ փառասիրական նպատակներ տեսնել: Ս. էջմիած-

---

[53] Վ. Բարխուդարյան, նշ. աշխ., էջ 91:

[54] Տ. Սարգսյան, Ղրիմի Սուրբ Խաչ վանքը եւ նրա նորահայտ վիմագրերը, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1999, № 2–3, էջ 316:

[55] ՄՄ, ձեռ. 2699, թ. 117բ, ձեռ. 2951, թ. 111ա:

[56] ՄՄ, ձեռ. 2951, թ. 51բ:

[57] ՄՄ, ձեռ. 4496, թ. 193:

նայ միաբանութիւնը արձակ-համարձակ բամբասում ու մեղադրում էր նորան, ասելով, որ նա Ս. Խաչում Ռուսաստանի հայոց համար կամենում է առանձին կաթողիկոսութիւն հաստատել եւ ինքը կաթողիկոս լինել»[58],— գրում է Ե. Շահազիզը։

Նոր Նախիջեւանի վանքը, որպես հայկական մշակույթի օջախ, գոյատեւեց մինչեւ ԺԹ. դ. վերջը։ Այսօր այն ներառված է Դոնի Ռոստով քաղաքի սահմաններում եւ վերածվել է ռուս-հայկական բարեկամության թանգարանի[59], որտեղ անցկացվում են նաեւ տոնական հոգեւոր արարողություններ։

Հովսեփ արք. Արղությանը Նոր Նախիջեւան քաղաքի հիմնօրհնեքից հետո կատարում է նաեւ քաղաքի շրջակայքի Զալթըր գյուղի եւ նրա Ս. Համբարձում եկեղեցու եւ հաջորդաբար՝ ղրիմահայերի հիմնած մյուս գյուղերի՝ այդ թվում Նեսվիտա գյուղի Ս. Կարապետ եկեղեցու հիմնօրհնեքն ու օծումը՝ դրանց տալով Ղրիմի հայկական եկեղեցիների անունները։

Հովսեփ Արղությանի կառուցած գրեթե բոլոր եկեղեցիները մնացին կիսավարտ կամ ավարտին հասցվեցին բավականին ուշացումով՝ անգամ դարավերջ եւ հետո։

Պատճառներից էր նախեւառաջ վանքերի ու եկեղեցիների հապշտապ կառուցումն ու օծումը։ Քաղաքների ու գյուղերի հիմնադրմանը զուգահեռ արքեպիսկոպոսը հիմնում էր եկեղեցական կառույցները՝ նորաբնակների՝ նոր վայրերում օտար չզգալու, ինչպես նաեւ իր առաջնորդական պաշտոնը առավելագույնս գործի դնելու, եկվորներին նորակառույց բնակավայրերի հողերին ամրագրելու նպատակով։ Այդ նպատակով Արղությանը միաժամանակ ձեռնամուխ եղավ տարբեր վայրերում մի շարք եկեղեցիների հիմնադրման գործին, ինչը չարդարացված լուծում ? ստացավ՝ բազմաթիվ զրկանքներ պատճառելով սրբազան հորը։

Եկեղեցիների կիսավարտ մնալու պատճառներից մեկն էլ Արղությանի՝ տեղում չլինելն էր։

Եկեղեցիների կառուցումը դանդաղում, երկարաձգվում է նաեւ միջոցների սղության պատճառով։ Արքեպիսկոպոսը դրանք ավարտին հասցնելու համար ստիպված էր ներդնել ինչպես թեմի, այնպես էլ իր անձնական

---

[58] Ե. Շահազիզ, Նոր Նախիջեւանի Ս. Խաչ վանքը, էջ 3։

[59] Տ. Սարգսյան, Ղրիմի Սուրբ Խաչ վանքը եւ նրա նորահայտ վիմագրերը, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1999, № 2–3, էջ 316։

միջոցներից։ Վանքերը կառուցվում, վերակառուցվում ու պահվում էին նախ եւ առաջ թեմի ու Ս. Էջմիածնի միջոցներով, հանգանակություններ, ժողովարարություններ, բարեգործների նվիրատվություններ ու կտակների շնորհիվ[60]։

Արքեպիսկոպոսը խոստովանում է, որ ինքը չէր կարող միայնակ կառուցել ու բարեկարգել եկեղեցիները, եթե չլիներին իր օգնականներն ու գործակալները[61]։

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Այսպիսով, Հովսեփ Արղությանի եկեղեցաշինական գործունեությունը նախեւառաջ բացատրվում է նորաբնակ հայերի վերաբնակման ու կյանքի նոր պայմաններին հարմարվելու առաջնահերթ կարեւորությամբ, այնուհետեւ՝ գաղթօջախի եկեղեցական, կրոնական ու դավանաբանական կյանքն ամրապնդելու ու կողմնակի ազդեցություններից զերծ պահելու, ազգային մշակույթն ու կրթությունը զարգացնելու միտումներով։

Սակայն արքեպիսկոպոսի մտադրությունը՝ Նոր Նախիջեւանում եւ շրջակայքում հիմնադրել այնքան համանուն եկեղեցի, որքան եղել էր Ղրիմում, չիրագործվեց։ Այստեղ նա կառուցեց մոտ 20 հայկական եկեղեցի, բուն Նոր Նախիջեւան քաղաքում, ինչպես տեսանք, յոթ եկեղեցի, որոնցից Սուրբ Գեւորգ եկեղեցին եւ Սուրբ Խաչ վանքը՝ քաղաքից մի փոքր հեռավորության վրա։ Այնինչ Ղրիմում մնացել էին շուրջ 50 հոգեւոր կառույցներ։ Խոսքը հայկական եկեղեցական շինությունների եւ եկեղեցիների մասին է, որոնք կային ամբողջ թերակղզում ԺՀ. դ. վերջին[62]։

Հետեւաբար, Հ. Արղությանը երբեք չգոհացավ եկեղեցիների կառուցման աշխատանքներով։ Թէ թվաքանակով, թէ կառուցվածքային տեսանկյունից դրանք նրան մշտապես ոչ բավարար ու կիսատ թվացին։ Չկառուցվեցին նաեւ նախատեսված Ս. Կարապետ ու Ս. Հրեշտակապետաց եկեղեցիները[63]։

Այսօր հայկական յոթ եկեղեցուց Դոնի Ռոստովում, որի մեջ ներառված է Նոր Նախիջեւանը, պահպանվել են ընդամենը մեկ եկեղեցի (հայ-

---

[60] *ՄՄ, ձեռ. 2699, թթ. 98ա, 131բ, 161ա, ձեռ. 2803, թ. 331, ձեռ. 2949, թ. 3բ, ձեռ. 2951, թթ. 372, 155ա, ձեռ. 4496, թ. 162։* Լէօ, *Յովսէփ կաթողիկոս Արղութեան, էջ 68,* Армяно-русские отношения..., док. *228, էջ 341. ....,* док. *232, էջ 351։*

[61] *ՄՄ, ձեռ. 2951, 52ա։*

[62] *Տե՛ս* Т. Саргсян, М. Петросян, *նշ. աշխ, էջ 71։*

[63] Գ. Պատկանեան, *Նոր Նախիջեւանի պատմութիւն, Նոր Նախիջեւան, 1917, էջ 37։*

կական գերեզմանատանը) եւ Սուրբ Խաչ վանքը: Եկեղեցիները հիմնակա-նում քանդվել են խորհրդային ժամանակաշրջանում:

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Նոր Նախիջեւան, Ղրիմ, արքեպիսկոպոս, Հովսեփ Արղության, եկեղեցի, Սուրբ Խաչ վանք, կաթողիկոս:

РЕЗЮМЕ

После переселения крымских армян Овсеп Аргутян развернул активное церковное строительство в Новой Нахичевани и окрестностях, стремясь не только сохранить духовную и культурную жизнь армян, но и способствовать их адаптации и сплочению на новых землях. Его усилиями было основано около 20 армянских церквей.

SUMMARY

Following the resettlement of the Crimean Armenians, Hovsep Argutyan initiated extensive church construction in New Nakhichevan and its surrounding areas, seeking not only to preserve their spiritual and cultural life, but also to promote their adaptation and cohesion in their new homeland. Through his efforts, around twenty Armenian churches were founded.

Doi: 10.56 737/2953-7843-2026.02-122

ԵՐԿՈՒ ՆՈՐ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ[1]

Հայ հին եւ միջնադարյան գրականությունն առանց որեւէ վերապահության կարելի է ազատ զուգադրել ուրիշների նույնատիպ ժառանգության հետ, իսկ հաճախ նաեւ ակնառու կերպով զգալ հայկականի գերազանցությունը: Եւ այս առումով ցավալի է, որ մեր մատենագրության չնչին մասն է միայն հասանելի օտար ընթերցողին: Ուստի բնական է, որ ազգային շտեմարանի գանձերի յուրաքանչյուր նոր թարգմանություն հույժ ողջունելի մի գործ է: Ահա այս անգամ ռուսերեն եւ անգլերեն թարգմանությամբ միջազգային ընթերցողի ուշադրությանն են հանձնվել սուրբ Ներսես Շնորհալու հանելուկները եւ Արշակ Մադոյանի՝ «Խորհուրդ մեծ եւ սքանչելի. հայ մատենագրություն բոլորի համար» հատորը անգլերեն: Երկու գրքերն էլ մինչ այս մի քանի հրատարակություններ են ունեցել: Արշակ Մադոյանը հանելուկների գրքույկը կազմել եւ տողացի փոխադրությամբ լույս է ընծայել նախ 1984-ին՝ Երեւանում: Այնուհետեւ նոր խմբագրությամբ եւ անգլերեն ու ռուսերեն թարգմանություններով համալրված հրատարակություններ եղան 2023 թվականին՝ Ս. Էջմիածնում եւ Մոսկվայում: Այժմ՝ 2026 թվականին, կաթողիկոսի եռալեզու հանելուկներն արդեն ընթերցողին են հասնում գունավոր նկարազարդմամբ, որ կատարել է արհեստական բանականությունը՝ տարբեր պատկերներում կիրառելով ազգային խորհրդանիշներ (Գառնիի եւ Էջմիածնի տաճարներ, Մասիսներ, Անարզաբա/Անավարզայի կամարներ, Սեւանա լիճ եւ այլն) ու հայ մանրանկարչության դրվագներ: Ժողովածուի մեջ ներառված քսան եւ յոթ հանելուկներից ազգային առումով հիշատակության արժանի են Նոյ եւ Հայկ նահապետներին, Տորք Անգեղին, Գրիգոր Լուսավոր-

---

[1]* *Ստացվել է՝ 6.05.2026, գրախոսվել է՝ 8.05.2026: էլ. հասցե՝* akasamanyan@yahoo.com, arshaluys.galstyan@ysu.am:

չին եւ Տրդատ Մեծին, Մովսես Խորենացուն եւ Դավիթ Անհաղթին նվիրվածները, որ հաճելի գլուխկոտրուկ լինելուց բացի նաեւ որոշակի կարեւոր գիտելիքներ են տալիս մեր անցյալի, նախնիների, հոգեւոր ու աշխարհիկ առաջնորդների, հին հեղինակների մասին: Կան նաեւ հանելուկներ Ադամի ու Եւայի, դրախտի, երկրի ու երկնքի, արեւի, աշխարհի ու ժամանակի մասին, որ ստիպում են ավելի ուշադիր եւ ճկուն մտածել անգամ քաջածանոթ երեւույթների ու պատմությունների մասին:

Հնարավորինս հարազատ մնալով երգեցող հայրապետի շարադրանքին՝ թարգմանությունն օտարներին ներկայանում է հանգերի եւ վանկերի համաչափ կատարելությամբ, որ հատկապես կարեւոր է նախադպրոցականների համար ընթերցվելիս:

Փոխադրություններն արվել են ազատ՝ ոչ թե բառին-բառ սկզբունքով, այլ գաղափարի փոխանցման գերակա նպատակադրմամբ, ուր այնուամենայնիվ իմաստային կորուստներն անխուսափելի են: Դեռ Սերվանտեսի բնութագրմամբ թարգմանությունը զարդարուն գորգի վերարտադրության փորձ է, որի արդյունքում նոր հյուսվածքն ասես փովում է երեսն ի վայր. ընդհանուր նախշերն ու գունազարդումը պարզ նկատելի են լինում, սակայն ջերմացնող փափկությունն այլեւս ներքեւում է մնում[2]*: Այլ հարց է, թե թարգմանությունների պարագային կորուստներն ինչ տոկոս են կազմում, եւ որ բաղադրիչի հաշվին է դա լինում՝ հանգավորման, վանկերի համապատասխանեցման, թե՞ իմաստից օտարանալու: Իբրեւ օրինակ կարելի է դիտարկել Հայկ նահապետի մասին հանելուկը, որի հայերեն եւ ռուսերեն տարբերակները հիմնականում նույնական են, սակայն անգլերենում հանգավորմանն ու վանկային համամասնությանը զոհ են գնացել «գեղագանգուր», «ազատություն» եւ «լեզու»՝ հանելուկի լուծման համար կարեւոր հուշումները: Բնագրին հարազատ մնալու հանգամանքն առավել պարզ կերեւա երեք տարբերակների հաջորդական դիտարկման ժամանակ: Ահա աշխարհաբար փոխադրությունը.*

Բաբելոնից երբ եկաւ տուն,
Խառտեաշ ճսկան այն բանիբուն
Երկրին, ազգին տուեց անուն,
Լեզու, խօսուածք, ազատութիւն:

[2] *Համմա. Դոն Կիխոտ, Բ., կբ.:*

Առաջինը պիտի նկատելի լիներ «քաջագանգուր» բնորոշման փոխարինումը «խարտեաշով», որ էապես հեռանում է Մովսես Խորենացու Հայկյան նկարագրությունից՝ ավելի մոտենալով Վիշապաքաղ Վահագնի պատկերին: Խորենացուց չէ նաեւ «բանիբունը», որ բացահայտորեն հանգի համար է ավելացել եւ արդեն աշխարհաբար փոխադրությունից անցել անգլերենին՝ արտահայտվելով «wise» բառով.

He journeyed home from Babylon,
The wise giant, not alone,
His land, his kin, his nation's throne,
All bore his name as their own.

Ռուսերենում «բանիբունը» բացակայում է՝ ապահովելով հարազատությունը Խորենացու նկարագրությանը.

Из Вавилона воротился он в свой стан –
Светловолосый, кудрявый великан.
Он имя подарил стране, народу,
Язык и нравы и свободу (էջ 34).

Թարգմանիչը փորձել է պահել հավասարակշռությունը. ո՛չ շատ գայթակղվել տաղաչափական հնարքներով, ո՛չ կառչել բնագրից, եւ դա, թերեւս, նրան հաջողվել է:

Վերեւում նշեցինք, որ հաճելի գլուխկոտրուկ լինելուց բացի հանելուկները նաեւ որոշակի կարեւոր գիտելիքներ են տալիս, ներկա հրատարակությամբ ուղղվելով հատկապես օտար ընթերցողին: Օրինակ մեր դիտարկած՝ Հայկին վերաբերող երեք տարբերակները համախոս են մի կարեւոր կետում. Բելի իշխանության դեմ ելած եւ աշտարակաշինությանը մասնակցել չկամեցող հսկան Բաբելոնից հեռանում էր ոչ թե պատահական ուղղությամբ, այլ հատկաբար «վերադառնում էր տուն»՝ նախնիների երկիրը՝ այն վայրը, ուր ժամանակին հանգրվանել էր իր պապի կառուցած նավը[3]: Սույն գաղափարը հիմքում ունենալով՝ Նոյ նահապետին նվիրված հանելուկի համար նկարազարդում ստեղծելիս արհեստական

[3] *Այս կապակցությամբ տե՛ս Ծննդ. 4 Ը. 4, «Գիրք, որ կոչի Յոբելենից» («Էջմիածին», 2012, Բ., 58–70), Եւսեբի Պամփիլեայ Կեսարացւոյ Ժամանակականք երկմասնեայ, մասն Ա., Վենետիկ, 1818, էջ 35,* նաեւ՝ Сергей Глинка, Обозрѣніе исторіи Армянскаго народа, часть Первая, М., *1832, էջ 44, հմմտ. «Դրուագներ Հայոց պատմութեան եւ բանահիւսութեան, իրք Ա.,*

բանականությանը հանձնարարված է եղել տապանը պատկերել Մասիսի ստորոտին՝ Հայոց աշխարհում, որպեսզի նույնիսկ առանց կարդալու, տեսողական ընկալման միջոցով մտապահվի պատկերը, որ թե՛ հոգեւոր-կրոնական, թե՛ հայրենասիրական խորհուրդ է պարունակում։ Այս բազմակողմանիությունը կարեւոր հատկանիշներից է սուրբ Ներսես Շնորհալու հանելուկների, որ միտված են մատաղ սերնդին միաժամանակ հայրենասիրության եւ եկեղեցասիրության գաղափարներով տոգորել, ինչպես նաեւ նպաստել կյանքը եւ մարդկային հարաբերությունները ճանաչելուն։

Մյուս գիրքը՝ «Հայ մատենագրություն բոլորի համար», դոկտոր, պրոֆեսոր, Գեւորգյան հոգեւոր ճեմարանի, Երուսաղեմի Ժառանգավորաց վարժարանի ու Ընծայարանի, ԵՊՀ եւ ՌՀՀ դասախոս, Մայր Աթոռի «Էջմիածին» պարբերականի երբեմնի խմբագիր Արշակ Մադոյանի հեղինակածն է, որ նախորդի նման եւս մի քանի հրատարակություն է ունեցել։ Հայրենի մամուլում «խորհուրդ մեծ եւ աքանչելի» խորագրով՝ հրատարակված շարքի նյութերն առաջին անգամ միակտուր լույս ընծայեց Երուսաղեմի Հայոց պատրիարքությունը՝ 1995-ին։ Այնուհետեւ գիրքը Երեւանում վերատպվեց 1999-ին։ Երեւանյան մյուս հրատարակումն արդեն գրքի ռուսերեն թարգմանությունն էր՝ 2003-ին, եւ վերջապես հայերեն հերթական տպագրությունը եղավ 2008-ին՝ Թեհրանում։

Այժմ գիրքն անգլերեն թարգմանությամբ հասնում է ընթերցող ավելի լայն շրջանակի՝ հանրամատչելի շարադրմամբ վեր հանելով հայ մատենագրության առավել բնորոշ կողմերը, անդրադառնալով մեր միջնադարյան հեղինակներին եւ իրենց գործերին, որոնցից շատերն առաջին անգամ են թարգմանվել անգլերեն, իսկ հաճախ հեղինակների անուններն անգամ տառադարձված չեն եղել նշյալ լեզվով։

Գիրքն ընդգրկում է հայ բանավոր եւ գրավոր մշակույթի գրեթե բոլոր շերտերը՝ սկսած առասպելյալ Հայքից մինչեւ ԺՀ. դար՝ ազգային ժառանգության լավագույն մասունքները ներկայացնելով համաշխարհային ստեղծագործ մտքի համապատկերում։ Հատվածական կամ ամբողջական փոխադրություններով ընթերցողին են ներկայացվում Գողթան երգերն ու Աբգար Թագավորի, Հռիփսիմյանց, Վարդանանց, Վահան Գողթնացուն նվիրված շարականները, Դավթակ Քերթողի, Հարավային Արցախի

2017, էջ 79, «Հայկական ընտանիք», Երեւան, 2018, էջ 11, «Յեսոջրհեղեղեան օրերն Արարատի երկրում (ըստ հին աղբիւրների)», Երեւան, 2016, էջ 10, եւ այլն։

եւ Ուտիքի իշխան Եսայու, Գրգոր Նարեկացու, Ներսես Կլայեցու, Ֆրիկի, Հայրենների հեղինակների բանաստեղծական խոսքերը, հայ հին եւ միջնադարյան արձակի ընտրյալ նմուշները, որոնց շնորհիվ օտարները կծանոթանան մեր ազգային հոգեմտավոր հարստությանը: Այս է պատճառը, որ հրատարակության պատրաստելիս թարգմանիչը երկու խոսքում գիրքը բնորոշել է իբրեւ «Ուխտագնացություն առ ոգին հայկական» (էջ 7):

Երկու հրատարակությունների մասին ասվածն ի նկատ առնելով՝ բնական է դառնում, որ դրանք ժամանակին բազմակի դրական արձագանքների են արժանացել: Հանելուկներին անդրադարձել են պ. գ. թ. Արփենիկ Ղազարոսյանն[4] ու բ. գ. թ. Արմեն Հովակիմյանը[5], իսկ «Խորհուրդ մեծ եւ սքանչելի» հատորի ու դրա հեղինակի մասին գրված գիտական գրախոսականներում դրվատական կարծիքներ են արտահայտել անվանի բանաստեղծ, ԽՍՀՄ գրողների միության անդամ, ՀՀ պետական մրցանակների դափնեկիր Երվանդ Պետրոսյանը[6], բ. գ. թ. դոց. Խաչատուր Վարդանյանը[7], բ. գ. թ., դոց. Աբգար Ափինյանը[8] պ. գ. թ. Հրաչյա Ասմարյանը[9], բ. գ. թ. Հայկազուն Ալվրցյանը, բ. գ. թ. Աատուր Սարյանը եւ այլք[10]:

Նոր հրատարակությունների մասին խոսելիս սովորաբար առաջնային ներկայացվում են մատենագիտական նշումները՝ ծավալը, հրատարակչությունը, տպագրության վայրը: Սակայն վերջին տարիներին հաճախ միջազգային համարակալումն (ISBN) է կիրառվում բոլոր նշումների փոխարեն՝ համացանցային առաջին իսկ որոնման ժամանակ տրամադրելով բոլոր տվյալները: Դիտարկվող գրքերի օրինակով կարելի է պարզ պատկերացնել պատճառը. գրատպագրության ավանդական եղանակն ու սկզբունքներն աստիճանաբար զիջում են իրենց դիրքերը: Հեղինակներն այլեւս ստիպված չեն հրատարակչություն, տպարան, գրախանութ ճանապարհները մաշել: Անցյալում է մնում նաեւ տպագրման ու անգամ միջազգային համարակալման համար Գրապալատի գանձած գումարների դա-

---

[4] *ՌՆՀԲ. Թուաբերութեան Հայկազանց. Շնորհալի կաթողիկոսին ընծայուած հրատարակութիւններ, «Էջմիածին», 2023, Գ., էջ 199–201:*

[5] *Տե՛ս «Նոր թեմի նոր հրատարակությունները», «Էջմիածին», 2024, Յաւելուած, էջ 151–156:*

[6] *«Հայք», 1996, թ. 55, 23 մարտ:*

[7] *ԲԵՀ, 1996, թ. 3, էջ 201–204, «Սիոն», 1997, ապրիլ–յունիս, էջ 200–203:*

[8] *«Նոր-Դար», 1996, թ. 2, 17 յունուար:*

[9] *«Էջմիածին», 2000, թ. է., էջ 94–95:*

[10] *«Մոլորակ» 1997, թ. 47, 14 մարտ, «Երեկոյան Երեւան», 1996, 24 ապրիլ, «Մոլորակ» 1997, թ. 47, 14 մարտ, «Կանչ», 1997, թ. 24, 18 յունիս, «Նախիջեւան», 2000, թ. 1:*

բաշրջանը. Ամազոն հարթակը հեղինակային հրատարակությունների համար մեծ ասպարեզ է բացել՝ հնարավորություն ընձեռելով առանց գումարի ներդրման գրքերը հրատարակելու եւ ընթերցողին հասցնելու համար: Այս համակարգով տպագրվող գրքի հեղինակը, որեւէ, անգամ ամենաչնչին վճարում չի կատարում, եւ նույնիսկ միջազգային համարակալումը, որ մեր երկրում վճարովի է, Ամազոնը տրամադրում է բացարձակ անվճար: Վերանում է նաեւ տպաքանակը խանութներին եւ գրավաճառներին հասցնելու խնդիրը. այդ ամենն ստանձնում է համացանցային հարթակը՝ նոր աստիճանի հասցնելով սպասարկման եւ որակի վերահսկման չափանիշներն ու մակարդակը: Մեր անձնական օրինակով կարող ենք վկայել, որ Գերմանիայում գրքերը պատվիրելն ու ստանալը ընդամենը հինգ օր է պահանջել, իսկ ընթերցումն՝ ավելի քիչ, որովհետեւ միշտ հետաքրքիր է, թե մանկուց քաջածանոթ գործերն ու պատմությունները ինչպես են հնչում օտար լեզվով: Ուստի բարի ընթացք ենք մաղթում նոր հրատարակություններին՝ «Խորհուրդ մեծին» (232 էջ)[11] եւ Ներսես Շնորհալու Հանելուկներին (68 էջ)[12], որ ազգային նեղ շրջանակից ելնելով հասնում են արտաքին ընթերցողին:

ԱՐՄԵՆ ԿԱՍԱՄԱՆՅԱՆ
Բեռլին

ԱՐՇԱԼՈՒՅՍ ԳԱԼՍՏՅԱՆ
Բանասիրական գիտ. թեկնածու, Երեւան

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Հայ միջնադարյան գրականություն, մատենագրություն, Ներսես Շնորհալի, հանելուկներ, Արշակ Մադոյան, Խորհուրդ մեծ և սքանչելի, բազմալեզու հրատարակություն, թարգմանական արվեստ, իմաստային և տաղաչափական կորուստներ, արհեստական բանականություն, ազգային խորհրդանիշներ, մշակութային երկխոսություն, միջազգային հանրահռչակում, Ամազոն հարթակ, ինքնահրատարակչություն:

---

[11] The Great and Marvelous Mystery: Armenian Medieval Literature for Everyone, ASIN: B0GVT3Z1VT, ISBN-13՝ ՝979–8 252 966 953:

[12] Riddles of Nerses Shnorhali: Medieval Armenian Puzzles in Three Languages: Armenian, English, and Russian, ASIN՝ ՝B0GXWWS29Z, ISBN-13՝ ՝979–8 257 898 877:

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются два новых издания, призванных представить армянское литературное и духовное наследие более широкому международному читателю: трёхъязычное (армянское, русское и английское) издание загадок Нерсеса Шнорали (ссылка на Амазон B0GXWWS29Z) и английский перевод книги Аршака Мадояна Таинство великое и дивное: Армянская словесность для всех (ссылка на Амазон B0GVT3Z1VT). Публикации рассматриваются как значительный вклад в международное распространение армянской средневековой культуры и как важное средство развития межкультурного диалога.

Особое внимание уделяется трудностям поэтического перевода, прежде всего соотношению верности оригинальному тексту и сохранения рифмы, ритма и художественной выразительности. На основе сравнительного анализа армянских, русских и английских версий отдельных загадок исследование выявляет смысловые, стилистические и структурные преобразования, неизбежно возникающие в процессе перевода. В статье показано, каким образом отдельные языковые и поэтические особенности сохраняются, изменяются или жертвуются ради достижения формальной гармонии и удобочитаемости на языке перевода.

В исследовании также рассматривается образовательное и символическое значение новых изданий, подчёркивается использование созданных с помощью искусственного интеллекта иллюстраций, включающих армянские национальные и духовные образы, а также памятники и символы, связанные с исторической памятью армянского народа. Кроме того, статья затрагивает современные тенденции книгоиздания и распространения литературы, особо отмечая роль платформы Amazon в расширении мирового доступа к произведениям армянской литературы.

В заключение отмечается, что данные издания не только способствуют популяризации армянской средневековой литературы среди иностранных читателей, но и содействуют дальнейшей интернационализации арменоведения, а также сохранению и передаче армянской культурной идентичности в современном мире.

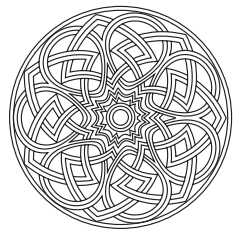
SUMMARY

The article explores two recent publications intended to introduce Armenian literary and spiritual heritage to a broader international readership: a trilingual (Armenian, Russian, English) edition of the riddles of Nerses Shnorhali (Amazon ASIN:B0GXWWS29Z) and the English translation of Arshak Madoyan's The Great and Marvelous Mystery: Armenian Medieval Literature for Everyone (Amazon ASIN:B0GVT3Z1VT). These publications are examined as significant contributions to the international dissemination of Armenian medieval culture and as important means of fostering intercultural dialogue.

Particular attention is given to the challenges of poetic translation, especially to the relationship between fidelity to the original text and the preservation of rhyme, rhythm, and artistic expressiveness. Through a comparative analysis of Armenian, Russian, and English versions of selected riddles, the study reveals the semantic, stylistic, and structural transformations that inevitably arise in the process of translation. The article demonstrates how certain linguistic and poetic features are preserved, modified, or sacrificed in order to achieve formal balance and readability in the target language.

The study also discusses the educational and symbolic significance of the new editions, emphasizing the incorporation of Armenian national and spiritual imagery through AI-assisted illustrations depicting sites and symbols associated with Armenian historical memory. In addition, the article addresses contemporary developments in publishing and book distribution, highlighting the role of Amazon's self-publishing platform in expanding global access to Armenian literary works.

The article concludes that these publications not only popularize Armenian medieval literature among foreign readers, but also contribute to the wider internationalization of Armenian studies and to the preservation and transmission of Armenian cultural identity in the modern world.



Doi: 10.56 737/2953-7843-2026.02-130

«ՀԱՅԱՍՏԱՆ՝ ԵՐԿԻՐ ՍՐԲԱՎԱՅՐ»[1]

Կ՚ապրինք այնպիսի ժամանակաշրջանի մը մէջ, ուր եկեղեցին՝ որպէս հոգեւոր, ազգային եւ մշակութային հաստատութիւն, կը գտնուի բազմատեսակ ճնշումներու եւ մարտահրաւէրներու դիմաց։ Մեր օրերուն փորձեր կը կատարուին ո՚չ միայն նսեմացնելու Հայ Առաքելական Եկեղեցւոյ հեղինակութիւնը, այլ նաեւ մթագնելու անոր դարաւոր պատմութիւնը եւ հայ ժողովուրդի կեանքին մէջ ունեցած անփոխարինելի դերակատարութիւնը։ Այս իրողութեան զուգահեռ՝ հետեւողական փորձեր կը կատարուին վերաձեւակերպելու պատմութիւնը, աղաւաղելու փաստերը եւ պատմական ճշմարտութիւնները փոխարինելու կեղծ մեկնաբանութիւններով։ Երբեմն, նոյնիսկ, հայկական վանքերու, եկեղեցիներու եւ սրբավայրերու պատմութիւնը կը ներկայացուի իրականութենէ հեռու ձեւերով՝ փորձելով խզել ժողովուրդին կապը իր պատմական յիշողութեան եւ հոգեւոր արմատներուն հետ (ասոր ամէնէն վառ ապացոյցը Արցախի պարագան է)։

Այս ընդհանուր մտահոգիչ մթնոլորտին մէջ առանձնայատուկ արժէք կը ստանայ Արման եւ Վարդան Մալոյեան եղբայրներու համատեղ աշխատասիրութիւնը՝ «Հայաստան՝ երկիր սրբավայր»-ը[2], որ իր ճանաչողական, կրթական եւ հոգեւոր բնոյթով կը դառնայ կարեւոր ներդրում մը հայ եկեղեցական եւ մշակութային ժառանգութեան պահպանման գործին մէջ։ Գիրքը կը ձգտի հանրամատչելի եւ միաժամանակ գիտականօրէն հիմնաւորուած կերպով լուսաբանել Հայաստանի սրբավայրերու պատմութիւնը, ճարտարապետութիւնը, աւանդապատումները եւ հոգեւոր նշանակութիւնը՝ ընթերցողին առջեւ բանալով հայոց հոգեւոր ժառանգութեան հարուստ աշխարհը։

Աշխատասիրութեան արժանիքներէն մէկը այն է, որ անիկա սահմանափակուած չէ միայն պատմական տեղեկութիւններ փոխանցելով։

---

[1]* *Ստացուել է՝ 24.02.2026, գրախօսուել է՝ 3.05.2026։ Էլ. հասցէ՝* hagop1424@gmail.com:

[2] *Տե՛ս* Արման Մալոյան, Վարդան Մալոյան, *Հայաստան՝ երկիր սրբավայր, «Էդիթ Պրինտ» հրատ., Երեւան, 2025, 280 էջ։*

Հեղինակները իւրաքանչիւր վանքի կամ եկեղեցւոյ նկարագրութեան կից ներկայացուցած են նաեւ համապատասխան պատկերներ, որոնք ընթերցողին հնարաւորութիւն կ՚ընձեռեն տեսողական կերպով մօտենալու սրբավայրերուն: Այս ձեւով գիրքը կը վերածուի ո՛չ միայն տեղեկատուական աղբիւրի, այլեւ յուրայատուկ պատկերազարդ ուղեցոյցի մը, ուր բնագրային նկարագրութիւնը եւ պատկերային ներկայացումը փոխադարձաբար կը լրացնեն զիրար: Նման մօտեցումը յատկապէս կարեւոր է այն ընթերցողներուն համար, որոնք առիթ չեն ունեցած այցելելու Հայաստանի տարբեր շրջաններու մէջ գտնուող սրբավայրերը: Անոնք գիրքին միջոցով կրնան ո՛չ միայն տեղեկութիւն ստանալ, այլ նաեւ հոգեւոր ու մշակութային մերձեցում ապրիլ այդ սրբազան վայրերուն հետ:

Գիրքին մէջ ընթերցողը հնարաւորութիւն ունի ծանօթանալու շուրջ իննսուն սրբավայրերու, որոնց շարքին են Գանձասարի վանքը, Զուարթնոցի տաճարը, Քոբայրավանքը, Կատարոյ վանքը, Կիրանց վանքը, Մաքենեաց վանքը, Մշկավանքը, Կուսանաց անապատը, Գառնու միանաւ (անանուն) եկեղեցին, Դսեղի Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորիչ եկեղեցին, Խոտակերաց վանքը, Սարդարապատի Սուրբ Աստուածածին եկեղեցին, Տեղերի Սուրբ Աստուածածին վանքը եւ բազմաթիւ այլ սրբավայրեր: Այս բազմազանութիւնը գիրքը կը դարձնէ հայկական հոգեւոր ժառանգութեան համապարփակ քարտէս մը, ուր ներկայացուած են թէ՛ լայն ծանօթութիւն ունեցող եւ թէ համեմատաբար քիչ ծանօթութիւն ունեցող սրբավայրեր:

Օրինակ՝ Եղեգնաձորի Սուրբ Աստուածածին եկեղեցւոյ նկարագրութեան մէջ ընթերցողը կը տեղեկանայ, որ եկեղեցին փոքր բազիլիք կառոյց մըն է, որ աչքի կը զարնէ իր համեստ, սակայն, ինքնատիպ ճարտարապետութեամբ: Ներկայացուած են նաեւ եկեղեցւոյ որմնանկարները, խաչքարերը եւ արձանագրութիւնները[3], որոնց միջոցով կարելի կ՚ըլլայ վերակազմել անոր պատմական անցեալը: Այսպիսի մանրամասնութիւնները գիրքին կը հաղորդեն գիտական լրջութիւն եւ մշակութային արժէք:

Աշխատասիրութեան մէջ կարեւոր տեղ կը գրաւեն նաեւ աւանդապատումները եւ ժողովրդական պատկերացումները, որոնք պատմական

---

[3] *Տե՛ս անդ, էջ 103–104:*

նկարագրութիւններուն կը հաղորդեն կենդանի շունչ եւ հոգեւոր խորք: Հայկական վանքերն ու եկեղեցիները երբեք միայն քարաշէն կառոյցներ չեն եղած. անոնք դարեր շարունակ եղած են աղօթքի, կրթութեան, գրչութեան, ազգային ինքնագիտակցութեան եւ մշակութային կեանքի կեդրոններ: Հետեւաբար, գիրքը կ'օգնէ ընթերցողին ըմբռնելու, թէ հայկական սրբավայրերը պարզապէս ճարտարապետական յուշարձաններ չեն, այլ ազգային յիշողութեան կենդանի վկաներ:

Այս աշխատասիրութիւնը յատկապէս կարեւոր նշանակութիւն ունի Հայաստանի բնակիչներուն համար: Տեղաբնակ հայ մարդը, որ ամէնօրեայ կեանքին մէջ յաճախ անտարբերութեամբ կամ սովորականութեան զգացումով կ'անցնի իր շրջապատին մէջ գտնուող պատմական սրբավայրերուն կողքով, այս գիրքին միջոցով կրնայ վերագտնել անոնց իրական արժէքն ու խորհուրդը: Գիրքը կը նպաստէ, որ Հայաստանի քաղաքացին իր հայրենիքը դիտէ ո՛չ միայն որպէս աշխարհագրական տարածք, այլ որպէս սրբազան մշակութային եւ հոգեւոր ժառանգութիւն կրող երկիր: Այս գիտակցութիւնը իր հերթին կը խթանէ պատմամշակութային յուշարձաններու պահպանութեան պատասխանատու վերաբերմունք մը:

Միեւնոյն ժամանակ գիրքը մեծ կարեւորութիւն ունի սփիւռքահայութեան համար: Սփիւռքի մէջ ապրող հայերու զգալի մասը ֆիզիքապէս հեռու է հայրենիքէն եւ շատ անգամ սահմանափակ պատկերացում ունի Հայաստանի պատմական ու հոգեւոր աշխարհագրութեան մասին: «Հայաստան՝ երկիր սրբավայր» աշխատասիրութիւնը այս առումով կը դառնայ հոգեւոր կամուրջ մը հայրենիքի եւ սփիւռքի միջեւ: Գիրքը սփիւռքահայ ընթերցողին հնարաւորութիւն կու տայ վերամիանալու իր պատմական արմատներուն, աւելի խորութեամբ ճանչնալու հայրենի հողը եւ հոգեւոր կապ հաստատելու իր ազգային ժառանգութեան հետ: Օտար մշակութային միջավայրերու մէջ ապրող սերունդներուն համար մանաւանդ, նման գիրքեր ու աշխատասիրութիւններ ազգային ինքնութեան պահպանման կարեւոր միջոցներ են:

Աշխատասիրութեան ամէնէն կարեւոր հասցէատէրը, սակայն, թերեւս, երիտասարդ սերունդն է: Այսօրուան երիտասարդութիւնը, որ կը կազմաւորուի համաշխարհայնացման, տեղեկատուական հոսքերու եւ մշակութային բազմազան ազդեցութիւններու պայմաններուն մէջ, յաճախ կը հեռանայ իր պատմական եւ հոգեւոր արմատներէն: Այս գիրքը

կրնայ դառնալ այն միջոցներէն մէկը, որ երիտասարդին կը մօտեցնէ իր ազգային արժէքներուն։ Անիկա երիտասարդ ընթերցողին կը սորվեցնէ սիրել եւ արժեւորել իր հայրենիքը, ճանչնալ իր ժողովուրդին անցեալը եւ գիտակցիլ, թէ հայ մշակոյթն ու եկեղեցական ժառանգութիւնը դարաւոր պայքարով պահպանուած սրբութիւններ են։

Գիրքը նաեւ դաստիարակչական նշանակութիւն ունի։ Ան կը նպաստէ հայրենասիրական, գեղագիտական եւ հոգեւոր արժէքներու ձեւաւորման, որովհետեւ սրբավայրերու ճանաչողութիւնը մարդուն մէջ կը զարգացնէ ո՛չ միայն պատմական յիշողութիւն, այլ նաեւ պատասխանատուութիւն սեփական մշակոյթին նկատմամբ։ Այս իմաստով աշխատասիրութիւնը կը ծառայէ ո՛չ միայն գիտելիքի փոխանցման, այլ՝ ազգային ինքնագիտակցութեան ամրապնդման գործին։

Հեղինակներուն մօտեցումը արժանի է գնահատանքի նաեւ այն պատճառով, որ անոնք փորձած են պահպանել գիտական հիմնաւորուածութիւնը՝ միաժամանակ խուսափելով ծանր եւ խրթին ակադեմական լեզուէ։ Իբրեւ արդիւնք, գիրքը հասանելի կը դառնայ թէ՛ մասնագէտներուն եւ թէ լայն հասարակութեան։ Այսպիսի հանրամատչելի ակադեմական աշխատասիրութիւնները առանձնայատուկ դեր ունին ազգային մշակոյթի պահպանման եւ հանրայնացման գործին մէջ։

Ամփոփելով՝ «Հայաստան՝ երկիր սրբավայր» գիրքը պարզ տեղեկատուական կամ պատկերներով հարուստ գիրք մը չէ, այլ՝ ազգային եւ հոգեւոր արժէք ներկայացնող աշխատասիրութիւն մը, որ կը միաւորէ պատմութիւնը, մշակոյթը, ճարտարապետութիւնը եւ հոգեւոր ժառանգութիւնը։ Անիկա կարեւոր ուղեցոյց մըն է թէ՛ Հայաստանի բնակիչներուն, թէ՛ սփիւռքահայութեան եւ մանաւանդ երիտասարդ սերունդին համար։ Գիրքը ընթերցողին կ՚առաջնորդէ դէպի հայոց պատմական յիշողութեան խորքերը եւ միեւնոյն ժամանակ կը յուշէ, որ ազգային ու հոգեւոր ժառանգութիւնը պահպանելը միայն անցեալին հանդէպ յարգանք չէ, այլ՝ ապագային հանդէպ պատասխանատուութիւն։

ՎԱՐԱՆԴ ՔՈՐԹՄՈՍԵԱՆ

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Հայ Առաքելական Եկեղեցի, Հայաստան, սրբավայր, վանք, եկեղեցի, աւանդապատում, հոգեւոր ժառանգութիւն, ազգային ինքնութիւն, սփիւռքահայութիւն, երիտասարդութիւն, մշակութային ժառանգութիւն, հայրենասիրական դաստիարակութիւն:

РЕЗЮМЕ

«Армения – страна-святыня» Армана и Вардана Малоянов – научно-популярный труд, посвящённый духовному и культурному наследию Армении.

В книге посредством исторических хроник, архитектурных описаний, преданий и иллюстраций представлены около девяноста армянских монастырей, церквей и святых мест.

Издание – не просто путеводитель: оно служит важным духовным, образовательным и культурным ресурсом, воссоединяющим читателя с исторической памятью армянского народа.

Труд приобретает особую значимость в нынешнее время, когда предпринимаются попытки исказить армянскую историю и умалить роль Армянской Апостольской Церкви. Для жителей Армении книга является призывом к почитанию и сохранению священных памятников, для армянской диаспоры – мостом к родине и наследию предков. Издание особенно важно для молодого поколения: оно способствует укреплению национальной идентичности, исторического сознания и приверженности армянским духовным ценностям. Выполняя просветительскую, патриотическую и культурную миссию, этот труд вносит весомый вклад в сохранение и передачу армянского национального и духовного наследия.

SUMMARY

“Armenia: Land of Sanctuaries” by Arman Maloyan and Vardan Maloyan is a popular scholarly work dedicated to the spiritual and cultural heritage of Armenia.

The book presents some ninety Armenian monasteries, churches, and holy sites through historical chronicles, architectural descriptions, legends, and illustrations.

This publication is more than just a travel guide; it serves as an important spiritual, educational, and cultural resource that reconnects readers with the historical memory of the Armenian people. This work takes on particular significance today, at a time when attempts are being made to distort Armenian history and diminish the role of the Armenian Apostolic Church.

For the people of Armenia, the book serves as a call to honor and preserve sacred monuments, while for the Armenian Diaspora, it acts as a bridge to their homeland and the heritage of their ancestors. The publication is particularly important for the younger generation, as it helps strengthen national identity, historical awareness, and commitment to Armenian spiritual values. Thanks to its educational, patriotic, and cultural mission, this work makes a significant contribution to the preservation and transmission of the Armenian national and spiritual heritage.

СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И ГРАМОТЫ БЛАГОСЛОВЕНИЯ

Слово **ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН,** на собрании священников по случаю праздника Свв. священников Гевондянов 5

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

ХАЧИК ОВАННИСЯН — Библейская герменевтика Св. Григор Нарекаци и современное богословие 8

ШАГЕ А. АНАНЯН — Одна «забытая» юридическая работа Левона Меликсет-Бека 29

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ГЕВОРГ ГЮЛУМЯН — Мифологичекие образы кукушки и совы в армянских сказаниях: *сравнительный анализ* 45

АШОТ МКРЯН — Переводческие взгляды Арсена Багратуни в предисловии к «Георгикам» Вергилия в свете западноевропейской традиции 61

АВАГ А. АРУТЮНЯН — Геноцид армян и армянский вопрос на страницах журнала «Эчмиадзин» в 1944—1999 гг. 77

ИЕРОМОНАХ АСОГИК КАРАПЕТЯН — Отношения Первопрестольного Святого Эчмиадзина и Ватикана после Великой Отечественной войны (1945—1954 гг.) 91

СООБЩЕНИЯ

АСМИК АМИРДЖАНЯН — Церковно-строительная деятельность Иосифа Аргутяна в Новом Нахичеване 107

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

АРМЕН КАСАМАНЯН, АРШАЛУЙС ГАЛСТЯН — Два новых издания . . 122

ВАРАНД КОРТМОСЯН — «Армения — страна-святыня». 130

CONTENTS

PONTIFICAL ENCYCLICALS, LETTERS OF BLESSING

Message of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS**, during the gathering of priests convened on the occasion of the feast of Sts. Ghevondian 5

RELIGIOUS STUDIES

KHACHIK HOVHANNISYAN — St. Gregory of Narek's biblical exegesis and modern theology 8

SHAHE A. ANANYAN — A forgotten legal work by Levon Melikset-Bek 29

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

GEVORG GYULUMYAN — Mythological figures of the cuckoo and owl in Armenian folklore: *A comparative study* 45

ASHOT MKRYAN — Arsen Bagratuni's views on translation in the preface to Virgil's Georgics in the light of the Western European tradition 61

AVAG A. HARUTYUNYAN — The Armenian Genocide and the Armenian Issue in the pages of "Etchmiadzin" magazine from 1944 to 1999 77

HIEROMONK ASOGHIK KARAPETYAN — Relations between the Mother See of Holy Etchmiadzin and the Vatican after the Great Patriotic War (1945—1954) 91

ESSAYS

HASMIK AMIRJANYAN — The Church-building activity of Joseph Argutyan in New Nakhichevan 107

LITERARY REVIEW

ARMEN KASAMANYAN, ARSHALUYS GALSTYAN — Two new publications 122

VARAND KORTMOSYAN — “Armenia: Land of Sanctuaries” 130

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ խօսքը Սրբոց Ղեւոնդեանց տօնի առիթով գումարուած քահանայից հավաքին. 5

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ԽԱՉԻԿ ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆ — Ս. Գրիգոր Նարեկացու աստուածաշնչական մեկնարուեստը եւ արդի աստուածաբանութիւնը 8

ՇԱՀԷ Ա. ԱՆԱՆԵԱՆ — Լեւոն Մելիքսէթ-Բէկի իրաւագիտական «մոռացուած» մի աշխատութիւն 29

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԳԵՒՈՐԳ ԳԻԼԼՈՒՄԵԱՆ — Կկու եւ բու թռչունների առասպելաբանական կերպարները հայկական աւանդազրոյցներում. *համեմատական քննութիւն* . . 45

ԱՇՈՏ ՄԿՐԵԱՆ — Արսէն Բագրատունու թարգմանաբանական հայեացքները Վերգիլիուսի «Մշակականք»-ի առաջաբանում՝ արեւմտաեւրոպական աւանդոյթի լոյսի ներքոյ 61

ԱՒԱԳ Ա. ՅԱՐՈՒԹԻՒՆԵԱՆ — Հայոց ցեղասպանութիւնը եւ Հայկական հարցը «Էջմիածին» ամսագրի էջերում 1944—1999 թուականներին 77

ԱՍՈՂԻԿ ԱԲՂՅ ԿԱՐԱՊԵՏԵԱՆ — Հայրենական մեծ պատերազմից յետոյ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի եւ Վատիկանի առնչութիւնները (1945—1954 թթ.) 91

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՅԱՍՄԻԿ ԱՄԻՐՋԱՆԵԱՆ — Յովսէփ Արղութեանի եկեղեցաշինական գործունէութիւնը Նոր Նախիջեւանում 107

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ԱՐՄԷՆ ԿԱՍԱՄԱՆԵԱՆ, ԱՐՇԱԼՈՅՍ ԳԱԼՍՏԵԱՆ – Երկու նոր հրատարակութիւն 122

ՎԱՐԱՆԴ ՔՈՐԹՄՈՍԵԱՆ – «Հայաստան՝ երկիր սրբավայր» 130

ԱԲՀ - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Աւգերեան, Գր. Ճէլալեան), Վենետիկ, 1846 եւ 1865

ԱԺ - Արեւելագիտական ժողովածու, Երեւան

ԱԻ - Արեւելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան

ԱՀ - Ազգագրական հանդէս (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916

ԱՖՏ - Աստվածաբանության ֆակուլտետի տարեգիրք, Երեւան

ԲԵՀ - Բանբեր Երեւանի համալսարանի, Երեւան

ԲՀ - Բանբեր հայագիտության, Երեւան

ԲՀԱ - Բանբեր Հայաստանի արխիվների, Երեւան

ԲՄ - Բանբեր Մատենադարանի, Երեւան

ԳԱԹ - Գրականության եւ արվեստի թանգարան, Երեւան

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

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

ԴԱՆ - Դաշտային ազգագրական նյութեր

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

ԴՀՎ - Դիվան հայ վիմագրության, Երեւան

Ե(Լ)Ժ - Երկերի (լիակատար) ժողովածու

ԵՊԿ - Երեւանի պետական կոնսերվատորիա

ԵՊՀ - Երեւանի պետական համալսարան

ԷԱԺ - Էմինյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյանց, Կ. Կոստանյան), հ. 1-9, Մոսկվա, 1901-1913

ԷՊԱԹ - Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարան

ԼԻ - Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան

ԼՀԳ - Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երեւան

ՀԱ - Հանդէս Ամսօրեայ, Վիեննա

ՀԱԱ - Հայաստանի ազգային արխիվ, Երեւան

ՀԱԲ - Հայերեն արմատական բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-4, Երեւան, 1971-1979

ՀԱԲՆ - Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն, Երեւան

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

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

ՀԱԻ - Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան

ՀԱՊ - Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երեւան

ՀԲԲ - Հայերեն բացատրական բառարան (Ստ. Մալխասյանց), հ. 1-4, Երեւան, 1944-1945

ՀԺՀ - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երեւան

ՀՀ - Հայագիտական հանդես, Երեւան

ՀՀ ԳԱԱ - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երեւան

ՀՀՀ - «Հասկ» հայագիտական հանդէս, Անթիլիաս

ՀՀՀԾ - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երեւան

ՀՀՀՍ - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Բեյրութ

ՀՀՄ - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երեւան

ՀՀՄԾ - Հին Հայաստանի մշակույթը, Երեւան

ՀՀՑ - Հայագիտության հարցեր, Երեւան

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

ՀՊԹ - Հայաստանի Պատմության թանգարան, Երեւան

ՀՊՀ - Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, Երեւան

ՀՊՀՑ - Հայոց պատմության հարցեր, Երեւան

ՀՊՄՀ - Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարան, Երեւան

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

ՀՏ - «Հուշարձան» տարեգիրք, Երեւան

ՄԱ - Մերձավոր Արեւելք, Երեւան

ՄԱԵԺ - Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ եւ ժողովուրդներ, Երեւան

ՄՀ - Մատենագիրք Հայոց, Անթիլիաս

ՄՄ - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երեւան

ՄՊՎ - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երեւան

ՄՑՀՁ - Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երեւան

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

ՆՀԺՊ - Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Երեւան

ՇՀՀԿ - Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. գիտական աշխատանքներ, Գյումրի

ՊԲՀ - Պատմաբանասիրական հանդես, Երեւան

ՊԻ - Պատմության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան

ՊՄ - «Պատմություն եւ մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երեւան

ՎՀԵՊ - Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության, Երեւան

ՎՀՀ - «Վէմ» համահայկական հանդես, Երեւան

ՏՀԳ - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երեւան

ՑՁՄՄ - Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երեւան

ՔՀ - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին

ՔՀՀ - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երեւան, 2002

ՕԱՀՀՄ - Օտար աղբյուրները հայերի եւ Հայաստանի մասին, Երեւան

АГВ - Армянский гуманитарный вестник, Ереван

АО - Археологические открытия, Москва

АПА - Археологические памятники Армении, Ереван

АРА - Археологические раскопки в Армении, Ереван

ВВ - Византийский временник, Ленинград-Москва

ВДИ - Вестник древней истории, Москва

ВЕУ - Вестник Ереванского университета, Ереван

ВОН - Вестник общественных наук, Ереван

ДВ - Древний Восток, Ереван

ДКА - Древнейшая культура Армении, Ереван

ИАЭ - Институт археологии и этнографии, НАН РА, Ереван

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

ИФЖ - Историко-филологический журнал, Ереван

КБС - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси

КВ - Кавказ и Византия, Ереван

КДА - Культура древней Армении, Ереван

КСИА - Краткие сообщения института археологии, Москва

КСИИМК - Краткие сообщения института истории материальной культуры, Москва

МАК - Материалы по археологии Кавказа, Москва

МИАН - Материалы по истории армянского народа, Ереван

МНМ - Мифы народов мира, Москва (ред. С. А. Токарев), 1991-1992

НАА - Национальный архив Армении, Ереван

СА - Советская археология, Москва

СМОМПК - Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа, т. 1-46, Тифлис, 1881-1915

СЭ - Советская этнография, Москва

ХВ - Христианский Восток, Санкт-Петербург

AJNES - Armenian Journal of Near Eastern Studies, Yerevan

AS - Anatolian Studies, Cambridge

AW - Antike Welt, Mainz am Rhein

BAR - British Archaeological Reports, International Series, Oxford

CAH - Cambridge Ancient History, Cambridge

IC - Iran and the Caucasus, Leiden

JANER - Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden

JAOS - Journal of American Oriental Society, Michigan

JAS - Journal of Armenian Studies, Belmont

JSAS - Journal of the Society for Armenian Studies, Fresno

MDOG - Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin

OrCh - Oriens Christianus, Leipzig

PO - Patrologia Orientalis, Paris-Brepols

RÉArm - Revue des études arméniennes, Paris

SMEA - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

ISSN 1829-4243
eISSN 2953-7843

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

Հրատարակչական բաժնի տնօրէն՝
Տ. Արարատ քհնյ. Պօղոսեան

Խմբագրութեան հասցէն՝
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Ք. ՎԱՂԱՐՇԱՊԱՏ,
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ
«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»
ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин, редакция журнала «Эчмиадзин»

Republic of Armenia, Etchmiadzin, Editorial Office of the Journal “Etchmiadzin”

էլ. փոստ՝ etchmiadzinamsagir@gmail.com
Հեռ. (+374 10) 517 276

Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 15.05.2026 թ.