



ՆԵՐՍԵՍ ԾՆՈՐՀԱԼԻՆ ԵՎ «ԱՐՄԱՏ ՀԱՒԱՏՈՅ»
ԺՈՂՈՎԱԾՈՒՆ

Ներսես Ծնորհալին հայ-բյուզանդական հարաբերությունների պատմության կիլիկյան շրջանի խոշորագույն դեմքերից է, որը 1165—1173 թթ. ընթացքում հայ և հունական եկեղեցիների միջև տեղի ունեցած պաշտոնական բանակցությունների առիթով որոշակի ձևակերպում ու հիմնավորում է տվել հայոց դավանական հայացքներին: Այդ բանակցությունների ամբողջ նպատակը հույների համար եղել էր միավորել երկու եկեղեցիները և ձուլել հայկականը հունականի մեջ, իսկ հայերի համար՝ գտնել մերձեցման ուղիներ և ստեղծել համերաշխության պայմաններ:

Նպատակների այդ տարբերությունը որոշակիորեն երևում է գրավոր այն աղբյուրներում, որոնք նյութ են պարունակում այդ բանակցությունների պատմության համար: Մի կողմից հունական վավերագրերն են՝ բյուզանդական պատգամավոր Թեորիանոսի տեղեկագրերը, որ նա ներկայացրել է կայսր-րին՝ Ներսես Ծնորհալու հետ իր ունեցած բանակցությունների վերաբերյալ¹, իսկ մյուս կողմից հայկական վավերագրերը՝ Ծնորհալու դավանագրերն ու նամակները, որոնք ի մի են ամփոփված Ներսես Լամբրոնացու կողմից և ամբողջությամբ հասել մեզ²:

Պարզ է, որ այդ բանակցությունների ընթացքում դավանական ու ծիսական հարցերի վերաբերյալ գաղափարների փոխանակման եղանակը զուտ սքոլաստիկ բնույթ էր կրում: Եթե փորձենք վերևից նայել սքոլաստիկյան այդ երևույթի վրա, որը ոչնչով չէր օգնում առաջադրված հարցերի լուծմանը, կտեսնենք այն իրական հողը, որի վրա կանգնած էին կողմերը՝ պատմական իրականության մեջ: Թեորիանոսի հաշվետվության սկզբի հատվածում արդեն ասվում է, որ բյուզանդական կայսր Մանուել Կոմենենոսը, բանակցություններ սկսելով հայոց կաթողիկոս Ներսես Ծնորհալու հետ, «ցանկանալով ցանկալի տեսանել զմիաբանութիւն նորա և իւրոց հնազանդելոց ընդ սրբոյ տիեզերա-

¹ «Թեորիանոսի ընդ կաթողիկոսի Հայոց բանակցութիւն» և այլն, թարգմանել և հրատարակել է՝ Աղ. Վ. Պալման, «Պատմութիւն կաթողիկէ վարդապետութեան ի Հայս», Վիեննա, 1878, էջ 204—286:

² «Պատմառ խնդրոյ միաբանութեան թագաւորին Հռոմոց Էմանուէլի և սրբոց կաթողիկոսացն Հայոց Ներսիսի և Գրիգորիսի թուղթքն» գոր գրեցին առ միմեանս: Հրատարակված է բազմաթիվ անգամներ՝ Ծնորհալու «Թուղթ ընդհանրական»-ի հետ միասին: Մենք օգտագործել ենք՝ «Թուղթ ընդհանրական, արարեալ երիցս երանեալ սուրբ հայրա-լամբրոնացոյ ընդ պատրիարքին Յունաց» (հրատ. Հովհ. Տերտեմցի), Կ. Պոլիս, 1861:

կան և առաքելական եկեղեցույ»³, այսինքն՝ բյուզանդական եկեղեցու հետ: Հունական կողմի այս մեծամիտ ոգին իշխում էր բանակցությունների ամբողջ ընթացքում: Նույնիքն մեծամիտ Թեորիանոսը, Հոռմկլայի հայոց կաթողիկոսարանում կատարած իր առաջին բանակցությունից հետո, երբ Լ. Պոլիս էր վերադառնում՝ Շնորհալու առաջին նամակը տանելով Մանուել կապրին, պարծենում էր, որ այդ նամակում «բովանդակել և այն եթե ընդունել նա զսուրբ զտիեզերական և զմեծ Սինհոդոսն Քաղկեդոնի»⁴. այնինչ Շնորհալու այդ նամակում, որի հայերեն բնագրի լրիվ օրինակն ունենք⁵, ոչ մի խոսք չկա Քաղկեդոնի ժողովն ու նրա դավանությունն ընդունելու մասին: Այսպիսի հակասություններ շատ կան այս բանակցություններին վերաբերող բյուզանդական և հայկական վավերագրերի միջև: Բոլոր դեպքերում հունական կողմը մտածում էր միայն գերակշռություն ունենալու մասին, իսկ հայկական կողմը՝ այդ գերակշռությանը չենթարկվելու մասին:

Հայ բանասիրական գրականության մեջ արդեն նշված է, որ Թեորիանոսի հաղորդագրություններում աղավաղված է Շնորհալու դիմագիծը, նրա կերպարը: Թեորիանոսի գրածները թողնում են այն տպավորությունը, թե, կարծես, Շնորհալին այնքան էլ ամուր գիտելիքների և կայուն սկզբունքների տեր մարդ չէր և, չդիմանալով իրեն ներկայացված առարկություններին, տեղի էր տալիս անընդհատ: Հասկանալի է, որ Թեորիանոսն իր տերերի՝ կայսեր և պատրիարքի առաջ իր վարկը բարձր պահելու համար աշխատել է իր առաքելության արդյունքները ներկայացնել դեպի հաղթանակ գնացող ընթացքի մեջ: Սակայն Շնորհալին այդ բանակցություններին վերաբերող իր գրվածքներում հանդես է գալիս իր իսկական դեմքով, իր դիրքին արժանի բարձրությամբ, կրոնա-պատմական և դավանաբանական հարցերում ունեցած խոր հմտությամբ, ձեռնհասությամբ ու սկզբունքայնությամբ, որոնց շնորհիվ մինչև վերջը մնացել էր հայ եկեղեցու տեսակետների պաշտպանության դիրքերի վրա: Շնորհալին ընթանում էր բյուզանդական եկեղեցու հանդեպ հայկականի ինքնուրույնությունը պահպանելու ուղղությամբ, իսկ դա՝ նշանակում էր պայքարել ի պաշտպանություն հայության ազգային ինքնուրույնության՝ Բյուզանդիայի քաղաքական ազդեցության դեմ:

Ի տարբերություն բյուզանդական կողմի, որը բանակցում էր քաղաքականապես գերիշխող ու պահանջող դիրքերից, Շնորհալին, տրամադիր չլինելով բյուզանդական եկեղեցու հետ ձուլվելու մտքի հետ հաշտվելու, աշխատում էր մի կողմից պատմական ու իմաստասիրական հիմունքներով ամրապնդել հայկական տեսակետները, մյուս կողմից՝ ցույց տալ, որ հայկական տեսակետներն արդեն չեն էլ հակադրում հունականներին: Օրինակ՝ դարերով վիճելի եղած բնութենական կնճռոտ ու անլուծելի հարցում Շնորհալու կարծիքով գաղափարական որևէ տարբերություն արդեն իսկ գոյություն չունեի հույների և հայերի միջև: Նա ասում էր, որ «փոխանակ միանձնատրությունն՝ զոր դուք ասեք ի Քրիստոս, որ է ուղիղ և խոստովանեալ ի մէջ, է՛ և մերս մի բնութիւն ասելն զոյգ և նման..., քանզի մի բնութիւն ո՛չ վասն այլ իրիյ ասի ի մէջ, այլ յաղագս անբաժանելի և անճառ միատրութեան Բանին և մարմնոյն»⁶, ուստի՝ «եթէ միութիւնն վասն անքակտելի և անբաժանելի միատրութեանն ասի և ո՛չ վասն շփոթման, և երկու բնութիւնն՝ վասն անշփոթ և

³ Աղ. վ. Պաղեյան, էջ 204:

⁴ Աղ, էջ 236:

⁵ Ներսես Շնորհալի, էջ 198—212:

⁶ Աղ, էջ 129—130:

անալլալելին լինելոյ և ո՛չ վասն բաժանման, երկաքանչիւրքն ի սահմանի են ուղղափառութեան»⁷: Դուրս էր գալիս, որ տարբերությունները միայն բանաձևումների մեջ էին. նշանակում էր՝ դավանական ամենահիմնական հարցում տարակարծություն չկար հույն երկաքանակների և հայ միաբնակների միջև:

Ավելի ընդհանրացնելով իր այս միտքը՝ Ծնորհալին, կայսեր առաջին նամակին տված իր պատասխանում, ասում էր, որ չարախոսությունների զոհ գնալով մենք՝ հայերս կարծում էինք, որ հույներդ նեստորականներ եք, իսկ դուք կարծում էիք, որ հայերս եվտիքյաններ ենք⁸. ուստի՝ քանի որ երկու կողմի կարծիքներն էլ թյուրիմացություն էին եղել և քանի որ երկու կողմերն էլ հավասարապես նզովում էին թե՛ Նեստորին, թե՛ Եվտիքեսին, ապա պարզ է, որ բնութենական հարցում տարաձայնություն չկար կողմերի միջև:

Ծնորհալին միաժամանակ առաջ էր մղում այն միտքը, թե անհիմաստ բան էր նաև ծիսական բարցերում տարբերություններն անխտիր վերացնելու գաղափարը, որ հետապնդում էին բյուզանդացիները: Օրինակ՝ նա բաղարջ և խմորյալ հացի վեճի կապակցությամբ հայկական տեսակետը հիմնավորելուց հետո ասում էր, այնուամենայնիվ, որ «եթե փոյթ էր Հոգւոյն՝ միոյն հաճոյ լինել Աստուծոյ և միւսոյն ո՛չ, ցուցեալ էր եկեղեցւոյ՝ կա՛մ առաքելովքն և կա՛մ սրբոց վարդապետացն քանիքն. բայց հաստատեալ գիտենք, եթէ ո՛չ այլ ինչ է հաճոյ Աստուծոյ, բայց ուղղափառ հաւատքն և մաքուր վարքն» և թե դրանք «աւանդութիւնք են ազգաց և ո՛չ առաւելութիւն կամ նուազութիւն ինչ ի հաւատս»⁹: Նույնպես և բաժակի մասին էր ասում. «Թէ ջրով ոք կատարէ և եթէ առանց ջրոյ, ո՛չ և ընդ միոյ ի սոցանէ՝ կամ փառս ընդունիցի յԱստուծոյ և կամ տանջանս» կայլն¹⁰: Իսկ ծննդյան և մկրտության տոները միևնույն օրում և կամ տարբեր օրերում կատարելու հարցում եղած հակառակության կապակցությամբ ասում էր, թե «յայսպիսի իրս լանցանք՝ ո՛չ թիւ ամսոյն է կամ պատկեր աւուրն, այլ հակառակութիւնն միայն. զի յորում աւուր և տօնէ ոք անհակառակաբար՝ հաճոյ է Աստուծոյ»¹¹:

Այս էր մեծահոգի, լայնախոհ և միաժամանակ զգաստ Ծնորհալու սկզբունքը. մերձեցնալ և համերաշխության ուղիներ որոնել, բայց՝ սեփականից չհրաժարվել անտեղիորեն: Բյուզանդական «երկաքանյա» կոչված դավանանքն իր էության մեջ չէր տարբերվում հայկական «միաքանյա» դավանանքից, երկուսն էլ ուղղափառ էին, հետևաբար՝ անհրաժեշտություն չկար, որ կողմերից մեկը կամ մյուսը պահանջեր այդ դավանանքն անվանել այնպես, ինչպես ի՛նքն էր անվանում. իսկ ծիսական տարբերությունների մասին արդեն ավելորդ էր խոսել:

Բանակցությունների եռուն շրջանում, 1173 թ., Ծնորհալին մահացավ, բայց նրա ոգին, նրա ձևակերպած ու հիմնավորած հայացքները դեկավաբող դեր ունեցան հաջորդ սերնդի համար:

Քաղկեդոնական Բյուզանդիայի հետ բանակցությունները շարունակվեցին Գրիգոր Տղա կաթողիկոսի (1173—1193 թթ.) օրով, մինչև 1179 թ.¹², իսկ Գրիգոր Ապիրատի կաթողիկոսության (1194—1203 թթ.) օրով, 1197 թ., կա-

⁷ Անդ, էջ 180:

⁸ Անդ, էջ 200:

⁹ Անդ, էջ 180:

¹⁰ Անդ, էջ 183:

¹¹ Անդ, էջ 187:

¹² Անդ, էջ 229—276:

տարվեց բանակցության մի վերջին փորձ, որի համար որպես բանազնաց Կ. Պոլիս էր ուղարկվել Ներսես Լամբրոնացին¹³։ Սակայն Ներսես Ծնորհալու գծած ուղիներով կատարվող այս բանակցություններն ապարդյուն էին անցել՝ բյուզանդացիների կամակորության պատճառով։ Այլևս պարզ էր դարձել, որ հայերին քաղկեդոնիկ և հունաձես դարձնելու մոլեռանդ քաղաքականությունից, որը դարավոր պատմություն ուներ իր ետևում, նրանք ամենևին չէին հրաժարվել։ Նույնիսկ Լամբրոնացու նման մեկը, որը վերջին բանակցության դերակատարն էր եղել և որն ընդհանրապես հայտնի էր իր զիջողական լայն տրամադրություններով, հիսաթափված էր վերադարձել Կ. Պոլսից և զգվանքով գրում էր. «Ստրջացեալ ի հոգևոր կամս մեր՝ դարձաք յմաստախոխ յուսոյ սոցա ամօթով»¹⁴։ Ժամանակակից աղբյուրներից մեկը նույնպես ասում է, որ Լամբրոնացին, որին շատեր «հոռոմ դատելին» (հոռոմների հանդեպ զիջումներ անելու կողմնակից), բանակցությունից և վիճաբանություններից դուրս էր եկել որպես «անապակ հայ և ճշմարտությունացն վարդապետ»¹⁵, այսինքն՝ հայոց եկեղեցական ավանդությունների հավատարիմ ախոյան, որն, իր հերթին, ոչինչ չէր զիջել հունական քաղկեդոնիկ եկեղեցուն¹⁶։

Ավելի քան 25 տարիների ընթացքում Ծնորհալու ոգով և նրա գծած ուղիով ընթացող հայ եկեղեցական գործիչներն եկել էին այն համոզման, որ միակ միջոցը մնում էր դիրքավորվել քաղկեդոնականության հանդեպ և անցնել ինքնապաշտպանական պայքարի։ Բայց բյուզանդացիներն այլևս ժամանակ չունեցան ականատես լինելու այդ պայքարին, որովհետև դարավերջում Կիլիկյան Հայաստանում քաղաքական իրադրությունն այնպես էր փոխվում, որ Լևոն Բ-ի թագադրությամբ բյուզանդացիներն այնտեղ իրենց ունեցած գերիշխող դիրքերը զիջում էին լատինական Արևմուտքին։ Հայ եկեղեցական գործիչներն այնուհետև պիտի գործ ունենային, բյուզանդական եկեղեցու փոխարեն, հոռոմական եկեղեցու հետ, որը քաղկեդոնականությանն ընդդրակիրն էր դառնալու Հայաստանում։

Հայ-բյուզանդական դարավոր պայքարի պատմության և ծանոթ բանակցությունների փորձով զինված հայ գործիչներին մտահոգում էր քաղկեդոնականությանն ընդդրակիր վերադարձնելը։ Սկստալի առաջնորդ և Լամբրոնի արքեպիսկոպոս Վարդան Բենիկ Մարաթացին, որը հետագայում ավելի հայտնի դարձավ Այգեկցի մականվամբ¹⁷, սկսում է գործել հակաքաղկեդոնական պայքարը վերականգնելու և ինքնապաշտպանությանն ձևատու ստեղծելու ուղղությամբ։ Նա Ծնորհալու բանակցությունների մթնոլորտում հասակ առած հոգևորական էր, որը 80—90-ական թթ. հավաքում և ուսումնասիրում էր հայ հակաքաղկեդոնական պայքարի և ընդհանրապես դավանաբանական մտքի պատմության վերաբերյալ նյութեր, որոնցով 1205 թ. ավարտեց և

¹³ Լամբրոնացու դեսպանության հաղորդագրությունն է՝ «Խօսակցութիւնք Ներսէսի Լամբրոնացոյ ընդ պատրիարքին Յունաց» (հրատ. Հովհ. Տերոյենցի), Կ. Պոլիս, 1861։

¹⁴ Հ. Ղ. Ալիշան, «Հայապատում», Վենետիկ, 1901, մասն Բ, էջ 425։

¹⁵ Անդ, էջ 426։

¹⁶ Սա Լամբրոնացու կյանքի վերջին դրվագն է, որովհետև քիչ անց, 1198 թ., նա մահացավ. նշանակում է՝ մահացել է հայ եկեղեցու, այսինքն՝ հայոց ազգային շահերի, պաշտպանության դիրքերի վրա։ Լամբրոնացուն շատ քննադատող մեր պատմաբանները պետք է հաշվի առած լինեին այս պարագան։

¹⁷ Տես Հ. Ս. Անասյան, «Վարդան Այգեկցին իր նորաշայտ երկերի լույս տակ» (արտատպ. «Բազմավեպ»-ի 1968 թ. հատորից), Վենետիկ, 1969, էջ 40—41։

հրապարակ հանեց իր «Արմատ հաւատոյ» հակաճառական ժողովածուն՝ որպէս պայքարի ուղեցոյց¹⁸:

Քանի որ հայ եկեղեցին արդէն չունի իր տեսակետներն ուրիշներին թելադրելու հավակնություններ, Վարդան Այգեկցու քննադատությունն ու պայքարն ուղղված էր ոչ թե քարկեղոնական օտար եկեղեցիների, —տվյալ դեպքում՝ լատինականի,—դեմ, այլ քաղկեդոնական մտայնությամբ ու գաղափարներով տարված հայերին՝ նրանց լուսաբանելու և տարհանոգելու նպատակով: Դա էլ, իհարկե, պայքար էր, անուղղակի պայքար, ընդդէմ օտար ազդեցությունների, ընդդէմ Արևմուտքի գաղափարական ոտնձգությունների՝ Հայաստանի սահմաններից ներս:

«Արմատ հաւատոյ»-ի հեղինակը տողորված էր Շնորհալու առողջ ու լայնախոհ գաղափարներով: Նա ասում էր, որ «այսպէս ամենայն ազգք քրիստոնէայ զիր հաւատն և զիր եկեղեցուն կարգքն և զսահմանն՝ զպատարագի և զտանհից՝ ամրացուցեալ է բազում վկայութեամբ ի Գրոց. թէ սուտ է և թէ իրաւ՝ զայն Աստուած գիտէ»¹⁹ և ավելորդ է վիճել այդ մասին: Նա գտնում էր, որ «ամենայն մարդ պիտի որ զիր կարգ և զհաւատն գովէ»²⁰, «այս չէ ժամ զհաւատքս քննել կամ հաստատել, զի լցաւ երկիր գիտութեամբ Աստուծոյ. այժմ որ ունի՝ ա՛յն է զինչ որ ունի»²¹, «ամէն ազգ կալէք զիր եկեղեցուն սահմանն և սովորութիւնն և զկարգն... զի զհաւատքն ուղիղ պահիցէք... և վասն կարգաց եկեղեցոյ մի՝ քննէք և բանալէ՛ն լինիք և անհանգրստիք»²², «պաշտեցէք ամենայն ազգ զիր կարգն և զսահմանն յիր եկեղեցին»²³:

Շնորհալու գաղափարներով տողորված Վարդան Այգեկցին միաժամանակ «Արմատ հաւատոյ»-ում օգտագործել է նրա այն գրվածքները, որոնք բանակցությունների ժամանակ ուղղված էին Մանուէլ Կոմնենոսին:

Մի ուրիշ աղբիւլ ասել ենք, որ Այգեկցու դավանագրքերում լայն չափերով օգտագործված են Շնորհալու «Գիր հաւատոյ խոստովանութեան» գրքվածքը և դավանական այն արտահայտությունները, որոնք կան նրա առ Մանուէլ Կոմնենոս գրած նամակներում: Այստեղ որպէս օրինակ բերենք «Արմատ հաւատոյ»-ի Գ գլխում տրված դավանության հետևյալ մասը, որը վերաբերում է եռանձնյա աստուածության ստորոգելիներին.

«Երեք անձինք կատարեալք և մի բնութիւն և մի աստուածութիւն և մի կամք և նախախնամութիւն և մի արարչագործ զարութիւն»²⁴:

Հմետ. Շնորհալու հետևյալ տողերի հետ.

«Մի էութիւն, մի իշխանութիւն, մի կամք և մի արարչագործ զօրութիւն յերիս անձնաորութիւնս իմանի»²⁵. Նաև՝ «Անսկիզբն Հայր, և յանսկզբնականէն Հօրէ սկսեալ Որդի և Հոգի... մի կամք և մի զօրութիւն և մի իշխանութիւն, մի արարչութիւն եղելոց և մի նախախնամութիւն ի վերայ ամենայնի»²⁶:

¹⁸ Անդ, էջ 7—10 և 14—35: Տես նաև Հ. Ս. Անասյան, «Հայ պատմա-դավանաբանական գրականության թանկարժեք հուշարձանը», «Էջմիածին» (ամս.), 1972, № 8, էջ 27—36. № 9, էջ 45—56:

¹⁹ Հ. Ս. Անասյան, «Վարդան Այգեկցին...», էջ 43:

²⁰ Անդ, էջ 45:

²¹ Անդ, էջ 46:

²² Անդ, էջ 47:

²³ Անդ, էջ 48:

²⁴ Երևանի Պետ. Մատենադարանի ձեռ. № 3295, էջ 339ա:

²⁵ Ներսէս Շնորհալի, էջ 118:

²⁶ Անդ, էջ 202:

Ուշագրավ է «Արմատ հաւատոյ»-ի Ը գլխի վերնագիրը, որն ուղղակի ծագում է Ծնորհալու մի հատվածից: Ահա այդ վերնագիրը. «Վկայութիւնք ընդդէմ նոցա, որք ապականացու ասացին զանապական մարմին Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, և անգոսնելի կիրք ետուն նմա որ է կերակրոց և ըմպելեաց ախտաբար հոսումն»²⁷:

Հմնտ. Ծնորհալու տողերը.

«Իսկ ապականացու ասել զտարմինն...: Ապա թէ վասն ակամայ և անգոսնելի կրի'ց ապականացու որ ասիցէ զնա, այսինքն՝ կերակրոց և ըմպելեաց ախտաբար հոսմանց» և այլն²⁸:

Ծնորհալու այս հատվածը մենք հետո կտանք ամբողջությամբ: Բայց ավելացնենք, որ այս տողերի ազդեցությամբ են գրված նաև նույն Ը գլխի վերջում, անապականության դավանագրում, գտնվող «և հեռացեալ յանգոսնելի կրից՝ ի կերակրոց և ըմպելեաց ախտաբար հոսմանց» բառերը²⁹:

«Արմատ հաւատոյ»-ում, անապականության նույն դավանագրում, դարձյալ կարդում ենք.

«Քանզի Բանն ի'ր համարէր զամենայն կիրս և զչարչարանս մարմնոյն ...բայց զի ի'ր էր մարմինն և յորժամ կամէր թոյլ տայր կրել զկիրս մարդկայինս բայց ի մեղաց, և բռնադատել ի կրից մարմնոյն գունակ մեզ»³⁰:

Հմնտ. Ծնորհալու տողերի հետ.

«Զի ո'չ եթէ մարդկային կամքն զատուածայինն բռնադատէր՝ որպէս և ի մեզ, զի կամք մարմնոյն ցանկայ հակառակ հոգւոյն, այլ մարդկայինն՝ ատուածայնոյն հետևիւր կամաց. զի յորժամ կամէր և թոյլ տայր, յայնժամ զիրսն կրէր մարմինն»³¹:

Բացի այսպիսի անուղղակի փոխառություններից՝ Վարդան Այգեկցիին «Արմատ հաւատոյ»-ում տեղ է տվել նաև Ծնորհալու գրվածքներից մի շարք հատվածների, բառացի և կամ որոշ խմբագրման ենթարկված:

Նախ ասենք, որ «Արմատ հաւատոյ»-ում վկայակոչված են երկու Ներսեսներ՝ «Ներսէս միջին» և «Ներսէս վերջին»: Միջին կոչվածը Ներսէս Բաբեանի և իսկ վերջինը՝ Ծնորհալին: Վարդան Այգեկցիին հայոց կաթողիկոսների շարքում երևացող եղյակ անվանակիցներից Ներսէս Պարթևիին համարելով առաջին, — թեև նրան չի հիշատակում, — հաջորդներին, բնականաբար, պիտի անվաներ միջին և վերջին:

Ծնորհալու անունով բերված հատվածները նրա հետևյալ գրվածքներից են.

1. Գիր հաւատոյ խոստովանութեան Հայաստանեայց եկեղեցոյ³²:
2. Սահմանք հաւատոյ Հայաստանեայց եկեղեցոյ³³:
3. Յաղագս աւանդութեանց եկեղեցոյ³⁴:
4. Պատասխանի թղթոյն մեծի թագաւորին Հռոմոնց Կիր Մանուէլի,

²⁷ Ձեռ. № 3295, էջ 357ա:

²⁸ Ներսէս Ծնորհալի, էջ 189:

²⁹ Ձեռ. № 3295, էջ 367ա:

³⁰ Անդ, էջ 367ա:

³¹ Ներսէս Ծնորհալի, էջ 171:

³² Անդ, էջ 117—144:

³³ Անդ, էջ 163—176:

գրեալ Ներսիսի կաթողիկոսի վասն ճշմարիտ դաւանութեան հաւատոյ Հայաստանեայց եկեղեցոյ³⁴:

«Արմատ հաւատոյ»-ի տարբեր գլուխներում Շնորհալու այս երկերից բերված են 10 հատվածներ, որ ստորև նշում ենք՝ ցույց տալով նրանց համապատասխան տեղերը Շնորհալու երկերի հրատարակության մեջ:

Դ—Է գլուխներում, Երրորդության և մարդեղության մասին հույն, ասորի և լատին հեղինակների վկայություններն ամփոփելուց հետո, Վարդան Այգեկցին մի նոր շարքով ավելացնում է վկայություններ նաև «ի մերոց Հայաստանեայց յաստուածաբնակ հայրապետացն և ի սրբազան հոգիքնկալ վարդապետացն բանից»³⁵: Վկայակոչված հեղինակներն են՝ Գրիգոր Լուսավորիչ, Սահակ Պարթև և Մաշտոց, Դավիթ Հարթացի, Մովսես Քերթոռահայր և այլն: Այս բաժնի վերջին հեղինակն է Ներսես Շնորհալին, որից բերված են չորս հատվածներ:

1. ՆԵՐՍԷՍԻ ՎԵՐՋՆՈՅ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐԻ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՒՂԻԿՈՍԻ՝ Ի ԹՂԹԷՆ ՈՐ ԱՌ ՄԱՆԻՒ ԹԱԳԱՒՈՐՆ.—Այլ և խառնի ընդ մարմնոյ անմարմին Բանն, և միացուցանէ ընդ ինքեան զմարդկային բնութիւնս՝ աստուածացուցանելով զնա խառնմամբն և միաւորութեամբն, ո՛չ փոփոխում[ն] կամ այլալիութիւն ելով ի միաւորութեանն, ըստ որում և ո՛չ հոգի և մարմին մարդկային³⁶:

Բերված է «Գիր հաւատոյ խոստովանութեան» երկից³⁶:

2. ՆՈՐԻՆ՝ ՅԵՐԿՐՈՐԴ ԹՂԹԷՆ.—Է՛ մարմին, և է՛ անմարմին. մարմին՝ ըստ մարդկութեան[ս] զոր առ, և անմարմին՝ ըստ աստուածութեանն զոր ունէր: Եւ նոյն տեսանելի և անտեսանելի: Ո՛չ ոմն և ոմն, այլ մի էութիւն և անձնաւորութիւն՝ յերկուց բնութեանց ի մի Քրիստոս միացելոց՝ անշփոթելի և անբաժանելի միաւորութեամբ³⁷:

Բերված է «Սահմանք հաւատոյ» երկից՝ որոշ կրճատումով³⁷:

3. ՆՈՐԻՆ՝ ՅԵՐԿՐՈՐԴ ԹՂԹԷՆ.—Միացաւ ընդ մերս բնութիւն անբաժանելի, և ոչ լուծումն կամ փոփոխումն ընկալաւ աստուածութեանն ի մարդկութիւնն, և ոչ մարդկութեան՝ յաստուածութիւնն, այլ մնաց անորոշելի և անշփոթելի³⁸:

Բերված է «Պատասխանի թղթոյն...» երկից³⁸:

4. ՆՈՐԻՆ.—Արդ՝ եթէ մի բնութիւն վասն անքակտելի միաւորութեան անսի և ոչ վասն շփոթման, և երկու բնութիւն՝ վասն անշփոթ և անալլալելի մնալոյ և ոչ վասն բաժանման և բնութեանցն զատուկսն տալոյ, երկոքեանս ի սահման[ի] [են] ուղղափառութեան³⁹:

³⁴ Անդ, էջ 177—196:

³⁵ Անդ, էջ 198—209:

³⁶ Ձեռ. № 3295, էջ 360բ:

³⁷ Անդ, էջ 366ա:

³⁸ Հմմտ. Ներսես Շնորհալի, էջ 119:

³⁹ Ձեռ. № 3295, էջ 366ա—366բ:

⁴⁰ Հմմտ. Ներսես Շնորհալի, էջ 170:

⁴¹ Ձեռ. № 3295, էջ 366բ:

⁴² Հմմտ. Ներսես Շնորհալի, էջ 203:

⁴³ Ձեռ. № 3295, էջ 366բ:

Խմբագրված է «Գիր հաւատոյ խոստովանութեան» երկից⁴⁴:

«Արմատ հաւատոյ»-ի Ը գլխում, որն անապականության հարցին է նվիրված, օտար վկայություններից հետո դարձյալ կան մի քանի հայկական վկայություններ, որոնց վերջում՝ Շնորհիւց բերված երկու հատվածներ:

5. Ի ՀԱՒԱՏՈՅ ԹՂԹԷՆ ՆԵՐՍԻՍԻ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՒՂԻԿՈՍԻ ՈՐ ԱՌ ՄԱՆԻՆ ԹԱԳԱՒՈՐՆ.—Ապա թե ոք վասն ակամայ և անգոսնելի կրից ապականացու ասէ զնա, այսինքն՝ կերակրոց և ըմպելեաց ախտաբար հոսմանց, այսմ ոչ հաղորդիմք. քանզի ապականութիւն մեղա՛ց է ծնունդ, և որ մեղս ոչ արար, ոչ տիրեաց նմա այսպիսի ապականութիւն: Վկայի ի Գիրս թէ զկիրս [ոչ] ակամայ, այլ կամատրաբար կրեաց, և այս կիրք ապականութեան ոչ կամաւ, այլ ակամայ և բռնութեամբ ներգործի ի մեզ, և որ զայս ասէ՝ յայտ առնէ թէ ոչ կիրքն նմա՛, այլ ինքն կրի՛ցն ծառայէր, և թէ այսպիսի ապականելի կրից ի ներքոյ անկեալ էր, ապա յայտ է թէ և մեղա՛ց, որ հայրն է ապականութեան, [ի ներքոյ անկեալ էր]. զոր մի՛ լիցի իմանալ կամ ասել ուղիղ հաւատացելոց: Իսկ թէ վասն հաստատութեան մարդանալոյն ասէ ոք զայս առ նա լինել, բաւական են յայտնի կիրքն որ գրեցան, որք են անանգոսնելիք՝ քաղցն և ծարաւն, արտասուքն և վաստակելն, թէ ճշմարտապէս մարդ եղև, և անգրելոցն և վատթարագոնիցն ոչ կարօտանալ ուղիղ խոստովանողացն զնա [Աստուած] ճշմարիտ⁴⁵:

Խմբագրված է «Գիր հաւատոյ խոստովանութեան» երկից⁴⁶:

6. ՆՈՐԻՆ ՅԵՐԿՐՈՐԴ ԹՂԹԷՆ.—Բնութիւն Ադամայ մեղանշականն՝ միացաւ ընդ Աստուածն Բանի և եղև անմեղ և անապական արտաքոյ անգոսնելի կրից, որպէս հրահալելին ի հուր մերձեալ ժանգ ապականութեան թէ իցէ ի մնա՛ ծախեսցի. զի որոյ սկիզբն անապական [է] ի Կուսէ առանց սերման, և ի գերեզմանի մարմին նորա ոչ ետես զապականութիւն, հարկ եղև ի ծննդեմէն մինչ ի մահն լինել անապական⁴⁷:

Հիմնովին վերախմբագրված է «Գիր հաւատոյ խոստովանութեան» երկից: Ահա Շնորհալու այդ հատվածը.

«Եւ առնով զբնութիւն Ադամայ՝ ո՛չ զոր յանմեղութեանն և ի դրախտին, այլ զոր յետ մեղանացն և ապականութեանն. զի և Կոյսն Մարիամ՝ յորմէ մարմին առ Քրիստոս, ի մեղանշականին Ադամայ բնութեմէն էր. սակայն միատրելով ընդ բնութեանն Աստուծոյ, մեղանշականն եղև անմեղ, և ապականացուն՝ արտաքոյ անգոսնելի և ապականութեան կրից. որպէս և հրահալելի նիւթք՝ յորժամ ընդ հրոյ միանան, ժանգ ապականութեան եթէ իցէ ի նոսա՛ ծախի. իսկ բնութիւնն մաքրելով յապականութեանէն՝ անծախելի մնաց, զի որոյ սկիզբն անապական է, զի առանց սերման յանապական Կուսէ էր ծնունդն, և կատարումն՝ անապական, զի մարմին նորա ի գերեզմանին ո՛չ ետես զապականութիւն, հա՛րկ է՝ զի և ի մէջ ժամանակին, որ ընդ ծնունդն և ընդ մահն՝ լինել անապական»⁴⁸:

«Արմատ հաւատոյ»-ի ԺԱ գլխում, որը նվիրված է ծննդյան և մկրտության տոնը միասին կատարելու հարցին, հայկական վկայությունների վերջում գտնուում ենք հետևյալ հատվածը.

⁴⁴ Հմմտ. Ներսես Շնորհալի, էջ 130:

⁴⁵ Ձև. № 3295, էջ 358բ—359ա:

⁴⁶ Հմմտ. Ներսես Շնորհալի, էջ 139—140:

⁴⁷ Ձև. № 3295, էջ 359ա:

⁴⁸ Հմմտ. Ներսես Շնորհալի, էջ 120:

7. Ի ՀԱՒԱՏՈՅ ԹՂԹԷՆ ՆԵՐՍԷՍԻ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՒՂԻԿՈՍԻ ՈՐ ԱՌ ՄԱՆԻՆ ԹԱԳԱՒՈՐՆ.— Է՝ և այս աւանդութիւն Հայոց ի նախնեաց սկսեալ՝ զտօն ծննդեանն և մկրտութեանն տօնել ի միում աւուր, և այս՝ ոչ է վայրապար, զի ի սկզբանէ ամենայն եկեղեցիք նոյնպէս կատարէին, որ և այս գիտելի է ձերում իմաստութեանդ, թէպէտ և յետոյ [յ]երկուս բաժանեցին զմի տօնն: Իսկ մեք զաւանդեալն մեզ ի սրբոյն Գրիգորէ անփոփոխելի պահեցաք ըստ Ղուկայ որ ասէ թէ՝ յետ աւուրցն այնոցիկ գնաց ի տուն իւր և յղացաւ Եղիսաբեթ, և տեսին և պապանձումն յառաջին օր տօնի քաւութեանն եղև⁴⁹:

Կրճատումներով վերախմբագրված է «Յաղագս աւանդութեանց եկեղեցոյ» գրվածքից: Հմմտ. հատկապէս հատվածի վերջին մասերը.

«...անփոփոխելի պահեցաք՝ ըստ վկայութեան սրբոյ աւետարանչին Ղուկայ, որպէս պատմէ յետ պապանձելոյն Չաքարիայ, և ասէ թէ՝ յետ աւուրցն այնոցիկ գնաց ի տուն իւր, և թէ յղացաւ Եղիսաբեթ կին նորա: Եւ աւուրք պաշտաման քահանայութեանն Չաքարեայ՝ կոչէ զհինգօրեայ տօնն քաւութեան և գեօթնօրեայ տօնն տաղաւարահարացն, որ լինին երկոտասան աւուրք. և տեսիլ հրեշտակին և պապանձումն Չաքարիայ յառաջնումն աւուր տօնի քաւութեան եղև»⁵⁰:

«Արմատ հաւատոյ»-ի ԺԲ գլխում, որը վկայութիւններ է բերում ապացուցելու, թէ «Տէրն մեր զգաուն ոչ եկեր յերեկոյին հինգշաբաթին», հայկական աղբյուրներից բերված միակ վկայությունը Շնորհալու հետևյալ փոքրիկ հատվածն է.

8. Ի ԹՂԹԷՆ ՆԵՐՍԷՍԻ ՈՐ ԱՌ ՄԱՆԻՆ ԹԱԳԱՒՈՐՆ.— Գառնն ճշմարիտ յորժամ եկեր զգառն օրինակին և զբաղարջն⁵¹:

Բերված է «Յաղագս աւանդութեանց եկեղեցոյ» երկից⁵²:

«Արմատ հաւատոյ»-ի ԺԳ գլխում, որը նվիրված է հացի և բաժակի հարցերին, կա դարձյալ մի հատված՝ հայկական վկայությունների վերջում.

9. Ի ՀԱՒԱՏՈՅ ԹՂԹԷՆ ՆԵՐՍԷՍԻ ՈՐ ԱՌ ՄԱՆԻՆ.— Յետ կատարելոյ զհինն՝ առեալ զհացն ի սեղանոյ անտի. յայտ է թէ՝ զբաղարջն, զի առաջի օր էր բաղարջակերացն, և ասէ՝ Այս է մարմին իմ: Նաև կուսածին և անապական մարմնոյն ի դէպ է բաղարջն լինել օրինակ, և ոչ խմորեալն: Եւ վասն զինոյն, զի [ի] Լուսաւորչէն մերմէ ունիմք զայս, որպէս ընկալաւ նա ի նախնեացն: Գրեալ է՝ Քրիստոս զինի միայն առ ի ձեռս և ասաց՝ Այս է արին իմ, և ջուր ոչ յիշէ, և թէ՝ Ի բերանոյ որոյ ոչ արբից⁵³:

Բերված է «Յաղագս աւանդութեանց եկեղեցոյ» երկից: Նրա առաջին մասը, որը հացին է վերաբերում, խմբագրված է թերթերէն⁵⁴. Իսկ երկրորդ մասը, որը զինուն է վերաբերում, հիմնովին է խմբագրված և զգալիորեն կրճատված: Հմմտ. այս մասը.

«Ասացուք ըստ կարգի և յաղագս բաժակի արեանն Տեառն՝ առ մեզ միայն հաստատեալ աւանդութեամբ ի սրբոյն Գրիգորէ և ո՛չ առ այլ եկեղեցիս, անապա՛կ լինելով զինի առանց խառնման ջրոյ: Որոյ նախ և առաջին

⁴⁹ Ձև. № 3295, էջ 370բ:

⁵⁰ Հմմտ. Ներսէս Շնորհալի, էջ 184—185:

⁵¹ Ձև. № 3295, էջ 371ա:

⁵² Հմմտ. Ներսէս Շնորհալի, էջ 179:

⁵³ Ձև. № 3295, էջ 373բ:

⁵⁴ Հմմտ. Ներսէս Շնորհալի, էջ 179:

պատճառ...: Եւ դարձեալ՝ զի Տէրն յորժամ առ ի ձեռն զբաժակն և առաց՝ Այս է արիւն իմ նորոյ ուխտի, յաւել թէ՛ Ո՛չ արքից ի բերանոյ որթոյ, մինչև արքից զդա նո՛ր ընդ ձեզ յարքայութեան Հօր իմոյ»⁵⁵:

«Արմատ հաւատոյ»-ի ԺԴ գլխում, որը Խաչեցարին է վերաբերում, դարձյալ Ծնորհալուն է պատկանում վերջին վկայությունը.

10. Ի ՀԱՒԱՏՈՅ ԹՂԹԷՆ ՆԵՐՍԻՍԻ ՎԵՐԶՆՈՅ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՒՂԻԿՈՍԻ ՈՐ ԱՌ ՄԱՆԻՆ ԹԱԳԱՒՈՐՆ.—Եւ արդ՝ օրհնութիւն խաչի ոչ նախ ի մէջ եղեալ է, այլ [յ]առաջին հարցն ձերոց, և նախնիքն մեր թարգմանեալ ետուն մեզ: Իսկ լուանայն նախ ջրով և ապա գինով ի խորհուրդ երկուց վտակացն որ ել ի կողէն Յիսուսի Քրիստոսի⁵⁶:

Բերված է «Գիր հաւատոյ խոստովանութեան» երկից՝ կրճատման և խմբագրման ենթարկվելով: Հմմտ.

«Եւ օրհնութիւն խաչի ո՛չ ի մէջ եղեալ է, այլ յառաջին հարցն ձերոց՝ զոր նախնիքն մեր թարգմանեալ ետուն մեզ, որպէս և այժմ գտանմաք յԱրեւելս յունարէն գրով ի հին գիրս, ո՛չ առաւել և ո՛չ նուազ քան զմերս: Զի գրեալ է լուանալ զնորոգ խաչն՝ նախ ջրով և ապա գինեալ ի խորհուրդ երկուց վտակացն՝ որ ի կողիցն Քրիստոսի ելին»⁵⁷:

Այսպիսով՝ Ներսէս Ծնորհալին «Արմատ հաւատոյ»-ում հանդէս է գալիս իր գրվածքներից քաղված 10 հատվածներով, որոնց մի մասը, ինչպես տեսանք, զգալի կերպով վերախմբագրման է ենթարկված վարդան Այգեկցու կողմից:

Բայց այս ուղղակի փոխառությունները չեն, որ կազմում են Ծնորհալու և «Արմատ հաւատոյ»-ի միջև եղած բուն կապը, որովհետև «Արմատ հաւատոյ»-ն արդեն ընդհանրապես բազմաթիվ հեղինակներից քաղված նյութերի ժողովածու է: Ծնորհալու ազդեցությունն ու կապը կազմում են ավելի շատ այն անուղղակի փոխառությունները, որ մատնանշեցինք «Արմատ հաւատոյ»-ի Գ և Ը գլուխների դավանագրերում և Ը գլխի վերնագրում: Բայց Ծնորհալու կապը «Արմատ հաւատոյ»-ի հետ՝ մենք հատկապես նկատում ենք ժամանակի պատմական իրադրության զարգացման ընթացքի մեջ, ըստ որում Ներսէս Ծնորհալու կրտսեր ժամանակակիցներից Վարդան Այգեկցին, որը տոգորված էր նրա իմաստուն ու խոհական գաղափարներով, հայ-բյուզանդական բանակցությունների ապարդյուն ելքից հետո գտնում էր, որ հայադավան գաղափարախոսության պաշտպանության համար հակաքաղկեդոնական պայքարը պետք է շարունակվեր նաև ներքին ճակատի վրա, քաղկեդոնական հակումներ ունեցող հայերի մեջ, «ընդդէմ թերավարժ՝ երկմիտ քննողաց», որոնք «տգիտաբար խօսէին վասն երկու բնութեան և կամ վասն այլոց խորհրդոց», և այդ նպատակով էլ կազմել էր իր «Արմատ հաւատոյ» ժողովածուն⁵⁸:

Ներսէս Ծնորհալու և «Արմատ հաւատոյ»-ի հեղինակի գաղափարական աուրընչությունների մասին մենք արդեն բավականին խոսեցինք սույն հոդվածի սկզբում:

⁵⁵ Հմմտ. անդ, էջ 180—181:

⁵⁶ Ձեռ. № 3295, էջ 377ա:

⁵⁷ Հմմտ. Ներսէս Ծնորհալի, էջ 136:

⁵⁸ Այդպես էլ ասում է նա «Արմատ հաւատոյ»-ի ներածական գլխում («և այս ետ ձեռնարկել մեզ յայս բան»), տես Ձեռ. № 3295, էջ 338ա: