

արվեստագիտության թեկնածու

«ՄՈՎՍԵՍԻ ՔԵՐԹՈՂԱՆՈՒՆ ՅԱՂԱԳՍ ԿԱՐԳԱՅ ԵԿԵՂԵՅԻՈՅ
ԲԱՅԱՅԱՅՏՈՒԹԻՒՆՔ» ԳՐՎԱԾՔԻ ՆՆԵՐԻՆԱԿԸ

Այս մեկնության կապակցությամբ Մովսես Քերթոզի - Սյունեցու հեղինակության հարցը սկզբունքորեն առաջին անգամ բարձրացրեց Ն. Թախմիզյանը³, հավանաբար առաջնորդվելով Բ. վրդ. Չրաբյանի⁴ և Վ. Նազունու⁵ հայեցակետերով:

5 Վ. Նազունի, Պարմուրիւն հայոց Առօթամարտիցին, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1965:

Քանի որ խնդրի կապակցությամբ Ն. Թահմիզյանի հոդվածը սկզբունքային ենթ համարում, այն մասնավոր քննության առարկա ենթ դարձրել այսպեղ⁶:

Եթե հեղինակային աներկրա հիշատակությամբ այս երկը, այդուհանդերձ, կասկածի արելիք է արվել, ապա խնդրի լուծումը, երևի, այլ մոտեցում էս կարող էր ենթադրել: Մինչդեռ իր հոդվածում Ն. Թահմիզյանը ոչ թե փորձում, է փաստերն իրար բերելով, հնարավոր ճիշտ եզրահանգման գալ, այլ հենց սկզբում ուղղակի ձեռակերպում է. «Մովսես Մյունեցու հայրնի աշխատություններից է մեզ հեղաբերող «Յաղագս կարգաց» գրվածքը, որը հնուց ի վեր ընդօրինակվել է ձեռագրերում, բայց, ինչպես նրա մյուս գործերը, սա էս՝ «Մովսեսի Քերթողահատը» կամ «Մովսեսի Քերթողի» շփոթեցնող մակագրություններով»⁷: Դա վկայում է, որ խնդիրը Ն. Թահմիզյանի համար լուծված է. հեղաբերող ողջ շարադրանքը ոչ թե հնարավոր լուծումներից ամենահիմնավորն ընտրելուն է միարված, այլ իր ընտրած արեսակերը հիմնավորելուն: Ինչ խոսք, դա էլ մոտեցում է, ուստի անհրաժեշտ ենթ համարում այս վաստակաշար գիտնականի բերած փաստարկները չքջանցել:

Ն. Թահմիզյանն իր հոդվածի սկզբում խոսում է Մովսես Մյունեցու ժառանգության, Մովսես Մյունեցու և Մովսես Խորենացու հեղինակությանն առնչվող շփոթի մասին: Այնուհետ խոսքը մասնավորեցնում է այդ շփոթի հոլովությունը հայտնված «Մեկնությունի թերականին» երկի՝ մեզ հեղաբերող գրվածքի և այլ երկերի շուրջ: Նարկապես հիշատակվում են «Նայկագեան» բառգիրքը, Գ. Զարբհանալյանի «Նայկական հին դպրություն» և Ն. Ադունցի Դիոնիսիոս Թրակացու հայ մեկնիչներին նվիրված նշանավոր աշխատությունները: Նկատում է, որ այս երկերով ամբողջացան Մովսես Մյունեցու ժառանգության վերաբերյալ մեր ունեցած պարկերացումները: Ներո ասում է. «Առավել ընդունելի է համարվում «Յաղագս կարգաց» գրվածքի՝ Մովսես Մյունեցու գրչին պարկանելու փաստը»՝ հղելով Վ. Նացունու աշխատությունը⁸: Ու թեև իր դատողություններում Մովսես Մյունեցու հեղինակությունը արծարծել էր քիչ թե շար գգուշավոր ձեռակերպումներով՝ շեշտելով արեսակերի գիտական կշիռը, բայց նկատել, որ այն «նյութերի նվագության պարճառով, ամեն արեսակ առարկություններ կանխելու չափ ապացուցված չէ...»⁹, այդուհանդերձ, ամբողջ հոդվածը շարադրում է ապացուցված փաստի մասին աներկրա գրույց վարելու եղանակով: Ըստ այդմ էր հոդվածը, էր հրատարակված բնագիրը վերնագրվել են Մովսես Մյունեցուն:

Առաջինը մեջբերվում է Մ. Զամչյանի աշխատությունը: Մակայն մեջբերվող հարվածում ոչ ի թիվս այլ երկերի, ոչ առավել էս որպես շփոթության առարկա, «Յաղագս կարգաց եկեղեցույ» գրվածքը չի հիշատակվում¹⁰: Ուստի, անհասկանալի է, թե Ն. Թահմիզյանն այսպեղ իր արեսակերի համար ինչն է «շահեկան արվար» համարում. հավանաբար միայն այն, որ Մ. Զամչյանն առաջինն է (կամ առաջիններից մեկը) բարձրացնում

6 Ն. Թահմիզյանից հետո նույն արեսակերը երեսցել է այլ արեղերում ես:

7 Ն. Թահմիզյան, նշվ. աշխ., էջ 85:

8 Տեն անդ, էջ 86:

9 Անդ:

10 Տեն անդ, էջ 85. Միքայել Զամչյան, Պարմություն հայոց, հ. Բ., ի Վենետիկ, 1785 (վերարպ. Երեսանի համալսարանի հրար., Երեսան, 1984), էջ 367:

Մովսես Քերթոզ, Մովսես Քերթոզահայր և Մովսես Սյունեցի հեղինակների նույնացման հարցը և իբր դրանով պարզառաքանում Սյրեփանոս Օրբելյանի սակավախոս հիշարարությունը Մովսես Սյունեցու մասին: Սակայն, ինչպես էլ վերաբերվելու լինենք Մ. Չամչյանի հիշյալ պնդումներին, փաստ է, որ նա մեզ հեղաբերքորոշ երկը շփոթելի գրվածքների շարքում չի հիշարարում:

Խնդիրը խիստ թեական է «Նայկագեան» բառգրքի դեպքում ևս: Այո՛, դրա երախտավոր հեղինակները Մովսես Քերթոզին ընդգրկել են իրենց հեղինակների շարքում: Վերջինիս անունով հիշարարում են նախ՝ «Մեկնություն քերականության» երկը և այլ նմանապիսի ու համաբնույթ գրվածքներ, որ Սյրեփանոս Սյունեցու, Դավիթ Անհաղթի և Մովսես Խորենացու անունների հետ առնչակցված են հասել իրենց, ապա առանձին բերում են «Մովսեսի քերթոզի անուամբ մակագրեալ՝ հարուած մի բանի ի վերայ ուր ձայնից շարականի՝ ոճով հնախօսության. և քաղք կամ մեղեդիք ինչ նորագիտութ յանուն քերթոզի՝ խառն ի հին և ի միջակ ոճոյ»¹¹: Բնարկե, կարող ենք ենթադրել, որ ուր-նաձայնի մասին այս գրվածքը հենց խնդրո առարկա «Յաղագս կարգաց եկեղեցոյ» մեկնությունն է: Այն ևս ունի նման հարված, որ կարող է մեկնաբանվել որպես հայ միջնադարյան «ձայնից մեկնություն»: Սակայն, ոչ մի կերպ չենք կարող աչքաթող անել այն, որ «Նայկագեանի» հեղինակներն այս գրվածքն ուղիղ իր անունով չեն հիշարարում: Նարկանշական է, որ Ա. Արեւշապյանը, որ այս երկը դիտարկել է ի թիվս միջնադարյան «ձայնից մեկնությունների» այլ օրինակների, մեզ հեղաբերքորոշ գրվածքը ենթադրաբար համարել է այդ երկերից քաղքեր, այլաբնույթ մեծածավալ մի աշխարհության սոսկ պատարիկը, որում առկա է նաև ձայնեղանակների մեկնություն¹²: Այսինքն՝ այն, որ «Նայկագեան» բառգրքի հիշյալ հարվածում հենց այս երկն է նկարի առնված, կարող է համարվել Ն. Թահմիզյանի և մեր ենթադրությունը:

Այսպիսի եզրահանգման համար հիմք է նաև այն, որ Մովսես Սյունեցու անունով պահպանված և «Նայկագեան» բառգրքի հեղինակներին հայրնի հենց «ձայնից մեկնության» առկայությունը բացառել այժմ նույնպես չենք կարող: Ուստի, վարահաբար ասել, որ այդ աղբյուրը հիշարարում է հենց «Յաղագս կարգաց եկեղեցոյ» աշխարհությունը, այլ ոչ իսկապես Մովսես Սյունեցու անունով պահպանված «Ձայնից մեկնության» մեկ հնարավոր օրինակ ևս՝ դժվար է:

Այս կասկածը հիմնավոր է նաև, քանի որ նույն բառգրքում «Քերթոզահայր» հոդվածում հեղինակները բացարարում են բառիմաստը, ապա, ըստ միջնադարյան աղբյուրների, այն կապում են Մովսես Խորենացու անձի հետ և հղում հենց «Յաղագս կարգաց եկեղեցոյ» աշխարհությունը¹³: Այսինքն՝ դժվար է պարկերացնել, որ «Նայկագեանի» հեղինակներն իրենց աշխարհության նախաբանում, խոսելով ձայնեղանակների մեկնության մասին, նկարի ունենային «Յաղագս կարգաց եկեղեցոյ» գրվածքը և ընծայելն Մովսես Քերթոզ-Սյունեցուն, իսկ «Քերթոզահայր» հոդվածում նույն աշխարհությունը վերագրելն Մովսես Խորենացուն:

11 «Նոր բառգիրք հայկագեան լեզուի», Կ. Ա., Երևան, 1979, էջ 20:

12 Տե՛ս Ա. Արեւշապյան, Նայ միջնադարյան «Ձայնից» մեկնություններ, էջ 52:

13 Տե՛ս «Նոր բառգիրք հայկագեան լեզուի», Կ. Բ., էջ 1004:

Նամենայն դեպս, այս աղբյուրը չի ապացուցում ո՛չ «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» երկի՝ Մովսես Սյունեցու հեղինակությանը պարզաներու փոխարինելու և ո՛չ լուծում դրա հեղինակի շուրջ առկա շփոթը: Ն. Թահմիզյանի և մեր հոլած հարվածներում այս գրվածքը ուղիղ հիշարակվում է մեկ անգամ, այն էլ ակնհայտորեն Ս. Մովսես Խորենացուն նկարի ունենալով:

Մինչդեռ, իր հոդվածի վերջում բերելով քննվող երկի բնագիրը, Ն. Թահմիզյանը խմբագրել է վերնագիրը և «Մովսեսի Քերթոդահարն» հիշարակությունը փոխարինել «Մովսեսի Քերթոդի» անվամբ և դա հիմնավորել է՝ վկայակոչելով հենց «Նայկագեան» բառգիրքը: Ահա այդ հիմնավորումը. «Բ. բնագրի բառային ու շարահյուսական մի շարք աղճատումներ ժամանակին հաջող կերպով սրբագրել է «Անահիթի» խմբագրությունը: Եթե շարունակելով աշխատանքը նույն օրինակելի ոգով, հենվելնք «Նայկագեան» բառգրքի հեղինակների փված փոխարինումների վրա (հ. Ա., էջ 20) և բնագրիս խորագրի «Քերթոդահարն» ձևը փոխարինենք «Քերթոդի» ձևով, կարծում եմ՝ կստանանք գրվածքի համար առավել անաղարք մի խորագիր»¹⁴:

Իսկապես, մտրեցումը դժվարանում ենք մեկնաբանել:

Մյուս աղբյուրը, որ Թահմիզյանը բերում է, Գ. Զարբհանալյանի «Նայկական հին դպրություն» աշխատությունն է: Այն, իրոք, մեզ հետաքրքրող մեկնությունը դիտարկում է որպես Մովսես Խորենացուն «անհարազատ կամ երկրայական գրածը»: Նեղիմակը նշում է. «Մովսես անուամբ այլ և այլ վարդապետներ երեսացած են մեր ազգային եկեղեցական նուիրապետության մէջ, յորոց և ոմանք քերթող ալ կոչուած, ինչպէս Սիւնեաց եպիսկոպոս...»¹⁵: Ապա, նշում է այդ նույնանուն հեղինակների միջև առկա շփոթի մասին: Կարող ենք ասել, թե «Մեկնութիւն կարգաց եկեղեցւոյ» գրվածքը, ամենայն հավանականությամբ, մեր քննարկած «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» աշխատությունն է: Սակայն հեղինակը չի հստակեցնում, թե այդ երթադրվող Մովսեսներից ո՞ր Մովսես Քերթոդի երկն է իր կողմից Մովսես Խորենացու գրչին «անհարազատ» որակված «Մեկնութիւն կարգաց եկեղեցւոյ» երկը: Ավելին, չի էլ պարզաբանում, թե այն ինչո՞ւ, ո՞ր պարճառով է ընդգրկվել Մովսես Խորենացուն անհարազատ և երկրայելի գրվածքների շարքում:

Սակայն Գ. Զարբհանալյանի այս կարծիքը վկայակոչելով՝ Բ. Զրաքյանը հնարավոր «Մովսեսներից» ինքն է մարմանշել երկի հեղինակին և այն վերագրել Մովսես Սյունեցուն¹⁶:

Մի բան հստակ է, որ «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» գրվածքի այս պատճիկը Գ. Զարբհանալյանը ուղիղ կերպով Մովսես Սյունեցուն նույնպես չի վերագրում: Վերջինիս վերաբերյալ նրա մասնավոր խոսքում այս աշխատությունն առհասարակ չի հիշարակված¹⁷: Զարբհանալյանը համարում է, որ մեզանում փրորող կարծիքի համաձայն

14 Ն. Թահմիզյան, նշվ. աշխ., էջ 87, ծանոթ. 13:

15 Գ. Զարբհանալյան, Նայկական հին դպրութեան պարմութիւն (Դ.-ԺԳ. դար.), բարձրագոյն դպրոցաց համար (երրորդ փապագրութիւն յաւելուածօր եւ փոփոխութեամբ), Վենետիկ, 1897, էջ 386, 472:

16 «Գրիգորիս Արշարունոյ բորեպիսկոպոսի մեկնութիւն ընթերցուածոց», էջ 28:

17 Գ. Զարբհանալյան, էջ 472. փնն Ն. Թահմիզյան, նշվ. աշխ., էջ 86:

հիմնականում, «Քերթող» են կոչել Մովսես Խորենացուն, «...Անշուշտ այս պատճառաւ է որ Կիրակոս՝ Խորենացոյն կրնձայէ զանոնք»¹⁸, իմա՝ քերականական մեկնությունները: Միևնույն ժամանակ նշում է, թե Սյրեփանոս Օրբելյանը, որ հափուկ ուշադրության է արժանացրել սյունեցի հեղինակներին, Մովսես Սյունեցուն «Քերթող» անունով չի հիշում: Իսկապես, սրացվում է, որ ոչ Կիրակոս Գանձակեցին, ոչ Սյրեփանոս Օրբելյանը (ի դեպ, ոչ էլ միջնադարյան մի շարք այլ հեղինակներ) մեզ անհանգստացնող շփոթությամբ ծանոթ չեն եղել, ավելին՝ վերջինը նույնիսկ Մովսես Սյունեցուն «Քերթող» չի կոչել: Զարբհանալյանի այս միպրք Ն. Թ-ահմիզյանը գրեթե նույնությամբ բերել է իր հոդվածի սկզբում եւ փողափակով մեկնել, որ Օրբելյան պատմիչի փված փղեկությունները Մովսես Քերթողի մասին, առհասարակ, սակավ են¹⁹, ինչն ինքնին, խնդրի բացափրություն չէ:

Ինչեւէ, պարզ է, որ Գ. Զարբհանալյանը «Մեկնութիւն կարգաց եկեղեցոյ» գրվածքը (ընդունեցինք, թե նույնն է մեր դիպարկած մեկնության հեղձ՝ հակառակ վերնագրային փարբերության) Մովսես Սյունեցուն չի վերագրում, սակայն Մովսես Խորենացու համար երկրայական է համարում՝ ենթադրել փայով, որ «Մովսես Քերթող» անունով հիշարակվող այլ վարդապետի գործ կարող էր լինել:

Նարգելով անվանի հայագետի կարծիքը՝ այնուհանդերձ, մասնավոր կարծիք ենք համարում, քանի որ հեղինակն առանց հիմնավորման է այն ձեւակերպել:

Դառնալով Ն. Թ-ահմիզյանի՝ մեզ հեղաքրքրող հոդվածին՝ նկատենք, որ հեղինակը Մովսես Խորենացի - Մովսես Սյունեցի հեղինակների առնչություններն ուսումնասիրելու ճանապարհին ակնարկելով Մ. արք. Օրմանյանին՝ խնդրի «մթագնում» է համարում Մովսես Խորենացուն իր ժամանակներից դուրս քաշելն ու Մովսես Սյունեցու հեղալունայնեը: Այնուհեղ, որպես Մովսես Քերթող - Մովսես Սյունեցի հեղինակային նույնականությունը հասփարող իր փոսակետի կարեւոր հիմք, վկայակոչում է Ն. Ադոնցի Դիոնիսիոս Թրակացու հայ մեկնիչների վերաբերյալ նշանավոր աշխարությունը՝ ասելով. «Սակայն, երբ Ն. Ադոնցը «Մովսես Քերթողի» անունով պահպանված «Մեկնութիւն քերականին» աշխարությունը հրարարակեց որպես Մովսես Սյունեցու գործ, մասնագետները երկմարանք իսկ չհայտնեցին»²⁰: Ոչ մի կերպ չենք կարող համաձայնել: Նախ, որ, ի պետս ճշմարտության, ինքն էլ փողափակով նշում է փարիներ հեղալ ակաղ. Գ. Զահուկյանի անհամաձայնության մասին, ինչն արդեն բավարար է: Գ. Զահուկյանը չի հավակնել խնդիրը լուծելուն եւ արարահայտել է իր փոսակետը, թող որ իր ձեւակերպմամբ՝ «թույլ փասարարկներով»²¹: Ներագա գիտնականներից, ով էլ որ պաշարպանելու լիներ Ն. Ադոնցի փոսակետը, երեւի, պետք է նախ հերքեր այդ «թույլ փասարարկները», ապա միայն պնդեր իր մոփրեցումները: Այս դեպքում, գուցե, Ն. Թ-ահմիզյանը դա պետք է աներ,

18 Գ. Զարբհանալյան, անղ:

19 Տե՛ն Ն. Թ-ահմիզյան, նղվ. աշխ., էջ 85, ծան. 3: Իր հերթին Ն. Թ-ահմիզյանը ԺԸ. դարից եւս մեկ աղբյուր է հիշարակում, որը մեր գրվածքը Մովսես Խորենացու անունով է բերում: Խոսքը Խոսրով Անձնուացու «Մեկնութիւն ժամակարգութեան» երկի՝ Մովսես Երզնկացու խմբագրության մասին է. անղ, ծան. 2:

20 Ն. Թ-ահմիզյան, նղվ. աշխ., էջ 86:

21 Անղ, ծանոթ. 8. Գ. Զահուկյան, Քերականական եւ ողղագրական աշխարությունները հին եւ միջնադարյան Նայսափանում, Երեւան, 1954, էջ 114-121:

անկախ այն բանից, որ Գ. Ջահուկյանի հիշյալ երկից մեկ տարի հետո Ա. Ադամյանի հրապարակած գեղագիտական ուսումնասիրությունը Ադոնցի տեսակետին էր արտացոլում: Վերջինս Ն. Թահմիզյանի կողմից հղվում է որպես Ջահուկյանի տեսակետին հակակշիռ²²:

Ինչեւէ, Ն. Ադոնցի աշխատության վերաբերյալ դեռեւս 1950-ականներին արտահայտված հակափաստարկները ցայսօր հերքված չեն, ուստի այդ տեսակետը չի կարող ներկայացվել որպես անառարկելի:

Ավելին, Ն. Թահմիզյանի հետ համաձայն չենք նաեւ այն առումով, որ Ն. Ադոնցի հիմնարար աշխատությունն իր ժամանակին, գնահատվելով հանդերձ, արժանացել է սկզբունքային դիտողությունների: Այս աշխատության գրախոսներից Ն. Մառն ու Ս. Ժերեկերը արել են մի շարք վերապահություններ, որոնցից են բյուզանդական աղբյուրներից բացի այլ աղբյուրների ներգրավման, բյուզանդական մեկնությունների մի խմբի հետ Դավթի «մեկնության» կապված լինելու հարցերը, դրանց հստակեցման անհրաժեշտությունը: Եւ քանի որ Դավթի երկը Ն. Ադոնցի աշխատության մեջ ժամանակագրական կարգի մեկնակետ է, ակնհայտ է, որ շոշափվել են աշխատության հենց ժամանակագրությանն առնչվող հարցեր: Ի դեպ, այդ (բյուզանդական) մեկնությունների սփռվածությունն ընդգրկում է շուրջ երկու դար (կարելի է պարկերացնել, ասենք, նման ժամանակահատվածով ժամանակագրական հնարավոր տարածումն ինչ փոփոխություններ կարող է առաջացնել մեզ ծանոթ, այդ թվում նաեւ մեր երկի վերաբերյալ արտահայտված տեսակետներում): Այս կարծիքների շարքում ուշագրավ է նաեւ Ն. Ադոնցի կարարած ներադրությունը Մովսես Բերթոլդ - Մովսես Խորենացի նույնացման վերաբերյալ²³:

Սրացվում է, որ մասնագետներն, այնուամենայնիվ, երկմտանք արտահայտել են:

Վերջապես, ինքը՝ Ն. Ադոնցը, Դիոնիսիոս Թրակացու «Բերականական արվեստի» հայ մեկնիչների ժամանակագրությունը սահմանելիս զգուշանում է վերջնական ձեռնարկումներից. «Սյրեփանոսի ժամանակը լավ հայտնի է: Մովսեսը՝ նրա ուսուցիչը, վաղ է նրանից եւ ավելի վաղ են Անանուն ու Դավիթը: Նրանցով տեղափոխվում ենք VII դար, որի սահմաններում, ըստ երեւույթին, պետք է հաստատել հիշյալ քերականների ժամանակաշրջանը»²⁴: Խոսքը որոշակի թեականությամբ եղանակավորող այս «ըստ երեւույթին» դարձվածքը տեղին է, որովհետեւ հենց Մովսես Սյունեցու կենսագրական փյվյալներն արդեն ի հայտ են բերում, թեկուզ փոքր, բայց էական անհամաձայնություն ակնառվոր հայագետի թվագրության հետ:

Դիցուք, եթե Մովսես Բերթոլդը Մովսես Սյունեցին է, եւ նրա ժամանակը, Ն. Ադոնցին հետևելով, ճշգրտենք իր աշակերտ Սյրեփանոս Սյունեցու ժամանակաշրջանով²⁵, ապա պետք է, հավանաբար, եր գնանք վերջինիս մահվան թվականից: Այն հայտնի է. Սյրեփանոս Սյունեցին նահապտակվել է իր եպիսկոպոսության առաջին տարում, որ է 735

22 Տե՛ս Ն. Թահմիզյան, անդ:

23 Տե՛ս Նիկողայոս Ադոնց, Երկեր, Նայրեմագիտական ուսումնասիրություններ, Կ. Գ., Երևան, 2008, էջ 429-431:

24 Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, типография императорской академии наукъ, Петроградъ, 1915, с. СХСIII.

25 Տե՛ս անդ:

թվականը: Տարեթիվը ճշգրտվում է թե՛ Մխիթար Այրիվանեցու հաղորդած կենսագրական տեղեկություններով²⁶, թե՛ Սյրեփանոս Օրբելյանի հաղորդած ժամանակագրական տվյալներով: Նախկին արժեքավոր է Սյունիքի եպիսկոպոսների՝ վերջինիս բերած ժամանակագրությունը, որի համաձայն, Սյրեփանոս Սյունեցին եպիսկոպոս է դարձել և մահացել Մովսես Սյունեցուց տասնվեց տարի անց, նրան հաջորդած Անանիա (աթոռակալել է յոթ տարի) և Նովհան (աթոռակալել է ինը տարի) եպիսկոպոսներից հետո²⁷: Վերջինին հիշատակում է նաև Մխիթար Այրիվանեցին²⁸: Այսու, Մովսես Սյունեցին, ըստ նշված աղբյուրների, վախճանվել է 735 - ից հանած 16, այսինքն՝ 719 թվականին: Ավելին, Օրբելյան պարմիչի վկայությամբ նա, որպես Սյունիքի եպիսկոպոս, աթոռակալել է յոթ տարի: Կնշանակի՝ ձեռնադրվել է 712 թվականին: Դրան կարող է գումարվել նաև այն, որ Սյրեփանոս Սյունեցին նրա մոտ սովորել է 701 թվականին:

Ի դեպ, այդ մասին Մխիթարի հաղորդած տեղեկությունից կարելի է հասկանալ, որ Մովսես Սյունեցու հեղինակությունը, գոնե այդ տարիներին, դեռ չէր համեմատվում Մաքենյաց վարդապետարանի համբավավոր վարդապետ Սողոմոն Իմաստասերի անվան հետ: Նամենայն դեպս, «Մեծ հայր» Սողոմոնի անունն առավել շեշտված է այսպեղ, հիշված է նրա նշանավոր աշխատությունը, իսկ Մովսես Սյունեցին հիշվում է առանց տիպոգրֆի և առանց պատվանունի և, որ կարելու է, առանց հեղինակային նշանավոր որևէ աշխատության հիշատակման: Բացառված չէ, որ ձեռակերպումները կարող էին ժառանգվել Մխիթար Այրիվանեցու գրվածքի «Սկզբնական»²⁹ աղբյուրից: Ամեն դեպքում Սյրեփանոս Սյունեցու կենսագրության մեջ Սողոմոն Իմաստասերի դերն առավել ընդգծված է, քան Մովսես Սյունեցուը՝ հակառակ տարածված մտերցման: Նախկինում այս է. «Իսկ սբն. Սյրեփանոս որդի գոյով առագերիցու քաղաքին, Կոստա ի սբ. ուխտն Մաքենոց, յաշակերպութի. մեծ հաւրն Սողոմոնի՝ որ կարգեալ էր գՏաւնականն, և յկոյոյ աշակերպեցաւ Կոստ. Մովսեսի Սիւնեցոյ ի ՃԾ. թըին»³⁰: Ուստի կարո՞ղ ենք եզրակացնել, որ Ը. դարի սկզբին Մովսես Սյունեցին դեռ իր գործունեության բարձրակետին չէր հասել:

Ինչնիցե, պարզ է, որ Մովսես Սյունեցին է. դարի հեղինակ չէ, ինչպես գրում է Ադոնցը, այլ նրա մանկավարժական, եկեղեցական, ակնհայտորեն նաև սրբադաճորժական գործունեությունը, եթե ոչ ամբողջությամբ, ապա իր նշանակալի մի շրջանով համընկնում է Ը. դարասկզբին: Ուստի, հիմնավոր է կարծել, որ նրան վերագրվող կամ իսկապես նրա երկերի մեծ մասը կարող էին այս շրջանի արդյունք լինել:

Բայց, եթե անգամ Մովսես Քերթոզի անունով պահպանված «Քերականական մեկնությունը», ըստ Ն. Ադոնցի, Մովսես Սյունեցու երկն է, արդյո՞ք դա նշանակում է, որ Մովսես Խոբենացու բոլոր երկերը, նրա անունով պահպանված գրավածքները և մեր

26 Տե՛ս **Գարեգին արք. Յովսէփեանց**, Մխիթար Այրիվանեցի. նորագիտ արձանագրութիւն և երկեր, Երուսաղէմ, 1931, էջ 20:

27 Տե՛ս «Պատմութիւն նահանգին Սիսական արաբեալ Սյրեփանոսի Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիւնաց», Թիֆլիս, 1910, էջ 498:

28 Տե՛ս **Գարեգին արք. Յովսէփեանց**, նշվ. աշխ., էջ 20:

29 Տե՛ս անդ, էջ 9:

30 Անդ, էջ 17:

դիպարկած «Յաղագս կարգաց եկեղեցույ» մեկնությունը նույնպես Մովսես Սյունեցուն են. ամենևին ոչ: Մեր դիպարկած խնդրի կապակցությամբ դա առհասարակ ոչինչ չի ապացուցում, եթե ոչ միայն երկու հեղինակների միջև առկա, արդեն ներկայացված շփոթի հասարարումը:

Իհարկե, չենք մոռանում, որ Ն. Թահմիզյանն ինքն էլ Ն. Ադունցի աշխատության թեզերը սույն գրվածքի կապակցությամբ որպես հիմնական փաստարկ չի դիպում: Այդպիսին նա համարում է Վ. Նազունու արարահայտած մոտեցումը հայոց Ադոթամարայցին նվիրված աշխատության մեջ³¹:

Իսկապես, Վ. Նազունին խնդրո առարկա աշխատությունը վերագրում է Մովսես Քերթոզին, այն դիպարկում է Է.-Ը. դարերի համաբնույթ երկերի շարքում: Սակայն, թե ինչո՞ւ այս Մովսես Քերթոզը անպայման «Է. դարին»³² պետք է լիներ՝ մեզ հայրնի չէ: Նեղինակը դա բերել է որպես փաստ, որն իր համար աներկբայելի է:

Այդուհանդերձ, Վ. Նազունու կարծիքի եւ Ն. Թահմիզյանի արարահայտած փաստակերպի միջև էական տարբերություն կա: Նազունին Մովսես Քերթոզին թեև փանում է Է. դար, սակայն կարծեք խուսափում է Մովսես Սյունեցու հետ նույնացնելուց, ինչն առկա է Ն. Թահմիզյանի երկում: Ներեսապես, եթե անգամ այս առթիվ Վ. Նազունու արարահայտած կարծիքը հիմնավոր դիպրեինք, այն, միևնույն է, Ն. Թահմիզյանի փաստակերպի համար լիարժեք հիմք չէ:

Առհասարակ, ինչպես երեսաց նախընթացից, Մովսես Սյունեցի - Մովսես Քերթոզ նույնացումը կարևոր հանգույց է մեր դիպարկումների շղթայում: Գոնե մեզ հետաքրքրող երկի շուրջ արարահայտված կարծիքներում մինչ Ն. Թահմիզյանը նման նույնացում անում են Մ. Չամչյանը, մասամբ՝ Գ. Զարբանալյանը, Ն. Ադունցը, Ք. Չրաքյանը: Վերջինիս փաստակերպը էական նշանակություն է ունեցել այս հարցի վերաբերյալ Ն. Թահմիզյանի փաստակերպի ձևակերպման գործում:

Այս հարցում փոքրիշատիս հստակեցում մտցնելու նպատակով նկատենք, որ Է.-Ը. դարերում հիշարկված բոլոր Մովսեսներից մեր խնդրին առնչվող Մովսես Սյունեցուն աներկբայելի կերպով կարելի է առանձնացնել միայն Սյրեփանոս Սյունեցու կենսագրական հիշարակություններում: Մ. Չամչյանը, Գ. Զարբանալյանը եւ Ն. Ադունցը նույնպես Մովսես Սյունեցու անձը ճշգրտում են Սյրեփանոս Սյունեցու միջոցով կամ գոնե անպայման հիշարակում են նրա կենսագրական առնչություններն իր ուսուցչի հետ: Ուստի, երբ առաջնորդվում ենք այդ սկզբունքով, պարզվում է, որ Մովսես Կաղանկարվացին Սյրեփանոսի ուսուցիչ Մովսես Սյունեցուն չի հիշում³³, Սյրեփանոս Օրբելյանն ու Մխիթար Այրիվանեցին հիշյալ երկերում նրան Քերթոզ չեն կոչում: Մովսես Սյունեցուն Քերթոզ չի անվանում նաև Կիրակոս Գանձակեցին³⁴: Ուրեմն, որպեղի՞ց այն վստահությունը, թե Մովսես Քերթոզը Մովսես Խորենացին չէ, այլ մի առանձին հեղինակ, եւ այդ հեղինակը

31 Տե՛ս Ն. Թահմիզյան, նշվ. աշխ., էջ 86:

32 Վ. Նազունի, նշվ. աշխ., էջ 185:

33 Տե՛ս «Մովսեսի Կաղանկարուացույ պարմութիւն Ադունցից աշխարհի», Թիֆլիս, 1912, էջ 364-365:

34 Տե՛ս «Կիրակոսի վարդապետի Գանձակեցույ համառօտ պարմութիւն ի Սրբոյն Գրիգորէ յառա յարուսաբանեալ», Վենետիկ, 1865, էջ 40:

հենց Մովսես Սյունեցին է, որ գոնե պարմիչների հիշարարություններում Քերթոզ չի կոչվել: Կրկին շեշտենք, անկասկած, Մովսես Սյունեցին հիշյալ դարաշրջանի դեմքերից է, բայց մեր վկայակոչած աղբյուրներում, որտեղ այլ համանուն հեղինակներից աներկբայորեն կարելի է ճանաչել հենց նրան, այդ եպիսկոպոսը Քերթոզ կամ Քերթոզահայր անուններով հիշարարված չէ: Այսինքն՝ Է.-Ը. դարերի Մովսես Քերթոզը, եթե եղել է, Մովսես Սյունեցին չէ, իսկ թե ո՞վ է, հնարավոր չէ սպուգությամբ ասել: Ստացվում է, որ շրջանառվող արեսակերի «վավերականությունն» ապահովող շղթայի այս օղակը, մեղմ ասած, ամուր չէ:

Իհարկե, Ս. Մովսես Խոթենացու ժառանգության ուսումնասիրությունը նրա անուշով պահպանված մի շարք երկերի առնչությամբ ի հայտ է բերում հարցեր, խնդիրներ: Բայց մի՞թե դրանք կարող են լուծված համարվել, եթե, գոնե մեզ հեղաբերող երկի դեպքում, պարմական վկայությամբ չհիմնավորված հեղինակություն ստեղծենք Է.-Ը. դարերի սահմանագծին ևս Քերթոզահոր «Յաղագս կարգաց եկեղեցույ» գրվածքը վերագրենք նրան: Միավրված չենք լինի, եթե ասենք, թե մեզ զբաղեցնող հարցի վերաբերյալ բոլոր հնարավոր ու ենթադրելի լուծումներից պարմականորեն ամենախոցելին դա է: Մանավանդ, որ այս երկի վկայված հեղինակի առնչությամբ ոչ մի հիմնավոր կասկած չի հայտնվել. այն ուղղակի վերագրվել է այլ հեղինակի:

Գործն անչափ կոյուրանար, եթե խնդիրը վեր հանած ևս գուցե հենց շփոթ առաջացրած չամջանական արեսակերը հեղինակների վերոհիշյալ նույնացումը հենկեր որևէ պարմական աղբյուրի վրա: Այդպիսիք վկայակոչված չեն: Այդ դեպքում պարմական նման հիմնավորման ակնկալիք կարող էինք ունենալ հեղաբաց հեղինակների ուսումնասիրություններից:

Մինչդեռ, վերոնշյալ գրվածքի կապակցությամբ Ն. Թ-ահմիզյանը բերել է ես մեկ ենթադրություն:

Նախ, արդեն արեսանք, որ իր հոդվածի առաջին իսկ բառերից Մովսես Սյունեցուն վերագրելով այս երկը, նրա հեղինակի՝ «Մովսեսի Քերթոզահայր» կամ «Մովսես Քերթոզի» հիշարարումը սոսկ շփոթեցնող հանգամանք է համարում: Նման «շփոթեցնող» հիշարարություններն էլ հնարավոր պարճառ է դիտարկում, որ Սյունիանու Օրբելյանը չի օգտագործել Մովսես Սյունեցու վասարակը գովաբանելու առիթը: Տողարարվով մեկնում է, թե ԺԳ. դարի հեղինակ Մովսես Երզնկացին էլ, քանի որ մեզ հեղաբերող երկը «արևել» էր Մովսես Քերթոզահոր անունով, ապա Խոսրով Անձեուացու աշխարհության խմբագրության մեջ հիշարարվել է այդ ձևակերպմամբ: Այդ խմբագրությունն էլ, ըստ Ն. Թ-ահմիզյանի, հիմք է դարձել Խոսրով Անձեուացու մեկնության հեղաբաց խմբագրությունների համար. հասկանալի է՝ մեզ հեղաբերող հեղինակի անվան արդեն այս՝ «Քերթոզահայր» ձևակերպմամբ³⁵:

Այսինքն՝ առվածից պետք է ենթադրել, որ սկզբում Խոսրով Անձեուացու երկում հիշարարվել է Մովսես Սյունեցին, իսկ Մովսես Երզնկացին կամա թե ակամա եղծել է Խոսրովի բնագիրը:

35 Ն. Թ-ահմիզյան, նշվ. աշխ., էջ 85, ծան. 2:

Ն. Թահմիզյանի այս դապողությունների համար միջնադարյան հիմք չկա. դրանք, կարծեք, հիմնավորվում են հերագա դարերի ուսումնասիրություններով, որոնք, ինչպես րեսանք, խոսում են Մովսես Խորենացու և հերագա մեկ այլ հեղինակի միջև առկա շփոթի մասին, սակայն կան շրջանցում են «Յաղագս կարգաց եկեղեցույ» գրվածքը, կան այդ գրվածքը վերագրում են Է.-Ը. դարերի հեղինակի՝ ձեռակերպումը թողնելով կարծիքի մակարդակում: Ավելին, Է. դարում ապրած կարծեցյալ Մովսես -Քերթոզի և Է.-Ը. դարերի Սյունյաց եպիսկոպոս Մովսեսի նույնացումն անգամ որևէ ամուր կովան չունի. համեմայն դեպք մենք չգտանք:

Սրացվում է, որ կարող ենք Մովսես Երզնկացուն «մեղադրել» երկու՝ մեկ հարմար հեղինակների միջև շփոթ առաջացնելու մեջ և ուշ շրջանի, ինչպես Թահմիզյանն ինքն է նկատել, ոչ ամեն կասկած փարապող րեսակերով «շարկել» միջնադարյան հեղինակների երկերը:

Կարծում ենք, մեր դիպարկումների երակերը պերք է լինեն միջնադարյան աղբյուրները, այլ ոչ թե նոր շրջանի ենթադրությունները:

Այդուհանդերձ, Մովսես Երզնկացուն «ի պաշտպանություն» հարկ ենք համարում նկատել, որ Մովսես -Քերթոզահոր «Յաղագս կարգաց եկեղեցույ» գրվածքը, ըստ Լուրյան, պահպանվել է Գրիգոր Արշարունու «Ընթերցումնոց մեկնութեան» բնագրի հեր մեկերը, նույն ժողովածուում: Այն Մխիթարյան մաքրեմադարանի 475 ձեռագիրն է: Թեև Չրաքյանը նկատել է, որ ժողովածուի հիշարակարանում դրա հեղինակ Գրիգոր Մեղրիկը քննարկվող գրվածքը (նույն ժողովածուի մեջ գերեղված ևս մեկ միավորի հեր) չի արտացոլել, սակայն, այդուհանդերձ, ձեռագիրը սրեղծվել է ԺԱ. դարում³⁶: Այսինքն՝ Մովսես Երզնկացուց առաջ այս մեկնությունը արդեն Մովսես -Քերթոզահոր անունով էր հիշարակվում: Թահմիզյանն այս չի հերքում, սակայն չի ցանկանում նկատել, որ Խոսրով Անձեռացին նույնպես կարող էր ծանոթ լինել այս երկին Մովսես -Քերթոզահոր անունով՝ չշփոթելով նրան Մովսես Սյունեցու հեր: Մանավանդ, որ հիշյալ ձեռագրի ժամանակը Խոսրով Անձեռացուն շարավելի մոտ է, քան Մովսես Երզնկացուն, և այն Ժ. դարում ևս կարող էր նույն վերնագիրն ունենալ. հակառակն ապացուցող որևէ փաստարկ դարձյալ չկա: Այսինքն՝ «Յաղագս կարգացը» -Քերթոզահորից խորացնելը և «ուրիշ» Մովսեսի «որդեգիր» դարձնելը նույնպես խախտուր օղակ է վերոհիշյալ դապողական կապի մեջ:

Ինչեիցե, հարցի կապակցությամբ սկզբունքորեն մեկ այլ փորձարկման մասին ևս պերք է խոսենք: Մովսես Խորենացու, Մովսես -Քերթոզահոր, Մովսես -Քերթոզի, Մովսես Սյունեցու նույնացումը յուրովի է փորձել մեկնաբանել Պողոս Անանյանը³⁷: Այս րեսակերն ի հայտ է եկել Ն. Թահմիզյանի հոդվածից րասնամյակներ անց և քանի որ խիստ րարեր մեկնություն է առաջարկում, հարկ համարեցինք անդրադառնալ դրան ևս:

Ն. Պ. Անանյանի մոտեցման երակերն այն է, որ Մովսես -Քերթոզն ու -Քերթոզա-

36 Տե՛ն «Գրիգորիս Արշարունույ քրեպիսկոպոսի մեկնութիւն ընթերցումնոց», էջ 26-31:

37 Տե՛ն Ն. Պողոս Անանյան, Մովսես -Քերթոզահայր և Մովսես Խորենացի. «Բազմավեպ», Վենետիկ, 1991, էջ 7-25:

հայրը նույնն են, սակայն քարբեր են Մովսես Խորենացի Պարմահորից: Մյուս կողմից, Մովսես Քերթոզի, Քերթոզահոր անձը նույնական չէ նաև Մովսես Մյունեցու հեղինակության հետ: Իր պեսակերը հեղինակը փորձում է հիմնավորել այլ հեղինակների քարբեր, գուցե և իրարամերժ պեսակներն իրար բերելով, անդրադառնալով այն հանգամանքին նաև, թե պարմական ո՞ր ժամանակներից Մովսես Պարմահայր Խորենացին սկսեց շփոթվել Մովսես Քերթոզ - Քերթոզահոր հետ: Առավել սպույզ, քննում է պարմիչների երկերը, որտեղ, իր կարծիքով, այդ շփոթը չկա և իր ենթադրած այդ երկու հեղինակներն առանձին են հիշարկված: Հողվածագիրն անդրադարձել է նաև Մովսես Խորենացուն վերագրված մի բանի երկերի քննությանը և իր փաստարկները բերել Պարմահոր գրչին դրանց անհարազատ լինելը հաստատելու համար:

Թեև պեսակերը խիստ քարբեր է նախորդներից, բանի որ Մովսես Քերթոզն այսպես Մովսես Մյունեցին չէ, սակայն, կարծում ենք, մոտեցումը նույնն է, որովհետև հեղինակն ունի պարբաստի պեսակեր և ձգտում է ամեն բան մեկնաբանել այդ դիրքերից: Ընդամենը, այս կամ այն գործի ոճի քարբեր լինելը Մովսես Պարմահոր ոճից ինքնին փաստարկ է համարվում այն վերջինիս գրչին անհարազատ դիրքում համար: Սակայն ոճական նմանությունները կամ նույնիսկ նույնականություններն էլ հողվածագրի համար ճիշդ նույն արժեքն ունեն և նույն բանն են ապացուցում: Նստակ չէ՝ ինչո՞ւ վկայակոչել ոճի հանգամանքը, երբ այն առհասարակ կովան չէ և ցանկացած արտահայտությամբ նույն բանն է ապացուցելու: Մեկ այլ օրինակ. եթե Մովսես Քերթոզահոր «Նոխիսմեանց ճառի» և Կոմիդաս Կաթողիկոսի նշանավոր շարականի միջև գուցե հեռուներ կան, ապա հայրնի չէ՝ ինչո՞ւ դրանք պետք է անպայման վկայեն Մովսես Քերթոզահոր փոխառու հեղինակ լինելու մասին, այլ ոչ հակառակը: Իհարկե, նույն բանի համար, որ Մովսես Քերթոզահայրը քարբեր լինի Ե. դարի Մովսես Խորենացուց և ապրած լինի Կոմիդաս Աղեցուց հետո՝ Է. դարի առաջին կեսին:

Այսօրինակ դատողությունները, առհասարակ, զարմանալի երանգ են ձևեր բերում, երբ համադրելով «Նոխիսմեանց ճառի» և Պարմահոր «Նայոց պարմության» (նաև Ազարանգեղոսի) որոշ դրվագներ՝ մասնաշունչում է դրանց միջև առկա համընկնումները: Փոխանակ եզրահանգելու, որ Մովսես Քերթոզահայրն ու Մովսես Խորենացին ակնհայտորեն նույն անձն է և, իր իսկ վկայությամբ, Ղազար Փարպեցու կողմից հիշարկված Ե. դարի հեղինակ³⁸, նա գրում է. «Այս վկայության կարևորությունը յայտնի է այնու որ Է. դարում առաջին կեսին Խորենացիի Պարմութենէն եղած յիշարկությունը մըն է: Ան կը կազմէ հնագոյն սահմանը Նայոց Պարմութեան, որմէ անդին կարելի չէ քանել անոր գոյությունը: Այս կողմէն վճռական փաստ կու պայ մեզի Մովսես Քերթոզահոր Նոխիսմեանց ճառը»³⁹:

38 Տե՛ս Պ. Անանյան, նշվ. աշխ., էջ 21-22:

39 Անդ, էջ 15: Իհարկե, հասկանալի է, որ պեսակերը որոշակի շարունակությունն է Մովսես Խորենացու ապրած ժամանակի վերաբերյալ ծավալվող բանավեճի, սակայն այսպես չենք կարող անդրադառնալ այդ հիմնահարցի բոլոր երեսակներին: Տեղին ենք համարում նշել միայն, որ ավանդական մոտեցումները պաշտպանող ծանրակշիռ գիտական պեսակների կողքին, հիմնախնդրին առնչվող վերջին ուսումնասիրությունները ես բավարար հիմք են Ս. Մովսես Խորենացուն կամ նրա «Պարմութիւնը» Ե. դարից չբերված արժեքը համար: Տե՛ս Ա. Վ. Մուշեղյան, Մովսես Խորենացու ժամանակը, Երևան, 2007:

Ուրեմն, եթե Նոբիսիմյանց հիշյալ ճառի և «Նայոց պարմության» միջև զուգահեռականություն կա, ապա դա, ըստ Պ. Անանյանի, նախ նշանակում է, որ Մովսես Խորենացին ու Մովսես -Բերթողահայրը (Բերթողը) Կարբեր մարդիկ են, ապա, որ Ե. դարի հեղինակ Մովսես Խորենացու «Պարմության» գոյությունը է. դարի առաջին կեսից «անդին» Կրանել հնարավոր չէ:

Մեր խոսքը չմանրամասնելով այս հոգվածի բոլոր հանգույցների շուրջ՝ նշենք հարկապես, որ շարականների վերաբերյալ նրա արտահայտյալ փարակուսանքը չենք կիսում՝ այս անգամ վստահաբար վկայակոչելով Ն. Թահմիզյանի⁴⁰ տեսակետը: Ամեն դեպքում, այն անհայտ պարճառներով անարեւակած է հոգվածում:

Մեզ հետաքրքրող երկը նույնպես քննված է, թեև ասվածից բացի, դրա վերաբերյալ որևէ նորություն չի առաջարկում: Պարզ է, որ հայր Պողոսը մեզ հետաքրքրող հարցի պատասխանը չի փնտրում. նա դա Կալիս կամ մեկնաբանում է իրեն հայրնի և իր համար աներկբայելի մեկնակերպից:

Ն. Պ. Անանյանը Մովսես -Բերթողի ինքնությունն ու ժամանակը ճշգրտում է երկու աղբյուրի վկայակոչությամբ: Դրանցից առաջինը մի հիշարարարն է, որ ժամանակին հրապարակել է Գարեգին Նովսեփյան Կաթողիկոսը⁴¹, իսկ մյուսը «Ժամանակացոյցը Մովսեսի -Բերթողահայրն» վերաբերությամբ մի գրվածք է, որ նա բերել է իր հոգվածի վերջում⁴²:

Այս վերջինը, իսկապես, քիչ է նման Մովսես Խորենացու երկին. հոգվածագիրը եւս նկատել է դրա «պակասներն ու սխալները»: Սակայն հայր Պողոսի կարծիքն այն է, որ համաձայն վերնագրում հիշարարված Մովսես -Բերթողահայր անվան և ժամանակագրության ավարտի, որ է Ներակի ԺԸ. Կարին, հարկ է եզրակացնել, թե Մովսես -Բերթողահայրը հենց Է. դարի հեղինակ է: Այսինքն՝ առաջարկվում է Է. դարի մի հեղինակ՝ Մովսես անունով և -Բերթողահայր պատվանունով, ինչպես քիչ ներքևում կտեսնենք՝ Բագրեւանդի և Արշարունիքի եպիսկոպոսական իշխանությամբ:

Վկայակոչվող ժամանակագրությունը, գրեթե չքննված մի գրվածք լինելով, ավելի շարք հարցեր է առաջադրում, քան լուծումներ: Եւ անհասկանալի է, թե ինչո՞ւ նույնիսկ հեղինակի մոտ հարցեր առաջացնող այս գրվածքը պետք է Մովսես -Բերթողահայր վերաբերյալ բոլորովին նոր հայեցակերպի հիմք հանդիսանա, մանավանդ որ ժամանակագրության ավարտը՝ Ներակի ԺԸ. Կարին, Մովսես -Բերթողահայր ապրած ժամանակի առումով հակասության մեջ է մտնում միջնադարյան մի շարք աղբյուրների հետ: Ի՞նչ գրվածք է սա, ի՞նչ է այս գրվածքի գիտական արժեքը. գուցե հետագա արդագրություն է,

40 Տե՛ս Ն. Թահմիզյան, Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը V-XV դդ., Երևան, 1985: Նկատենք, որ մեր քննարկած հոգվածից Կարինը անց Մ. Մովսես Խորենացու հիմնեղական ժառանգությանը անդրադարձել է նաև Ա. Արեւշադյանը. տե՛ս **Ա. Արեւշադյան, Гимнографическое наследие Мовсеса Хоренаци // "Традиции и современность" вопросы армянской музыки**, Երևան, 1996, էջ 5-14: Տե՛ս նաև մեր հոգվածը՝ «Անանիա Շիրակացու Նարության հարցնակարգերը հայ հիմնեղական զարգացման համարներսում». Գիտական աշխատություններ, հ. IX, Գյումրի, 2006, էջ 85-90:

41 Տե՛ս **Գարեգին Ա. Կաթողիկոս**, Յիշարարարանք ձեռագրաց, հ. Ա. (Ե. դարից մինչև 1250 թ.) քառասուներ իմանահանություններով, Աթիլիսա, 1951, էջ 51-52:

42 Տե՛ս Պ. Անանյան, նշվ. աշխ., էջ 23-24:

գուցն եւ հաժկեմով, կա՛մ խմբագրություն է՝ այո՛, գուցն նաեւ Մովսէս Խորենացուն նկատի առնելով, կա՛մ գուցն կեղծի՛ք է... Ինչո՞ւ Մովսէս Խորենացուն վերագրված բազմաթիվ երկեր անհարազատ, երկբայելի, կեղծ կարող էին դիպվել, իսկ այս մեկը, հակառակ բազմաթիվ առկախ հարցերի, ամենապարզ բնագիծը պետք է լիներ, եւ այդ «պարզ» ժամանակագրությամբ պետք է աներկբայորեն վկայվեր, որ Մովսէս Քերթոզահայրը պարբեր է Մովսէս Խորենացուց եւ Է. դարի հեղինակ է:

Ն. Պ. Անանյանի մյուս աղբյուրը առավել արժանահավատ է, չնայած ժամանակագրական հնարավոր անճշություններին: Սակայն հողվածագիրն այն մեկնաբանել է ակնհայտորեն իր փեսակերպին հարմար եղանակով՝ շրջելով բնագրային բավականին հստակ շարադրանքը:

Խոսքը Է. դարին եւ Ը. դարասկզբին վերաբերող մի հիշատակարանի մասին է, որում բերված են Կամսարական եպիսկոպոսների ցանկն ու մեկ-երկու պարմական փաստի հիշատակություն: Այդ ցանկի Մովսէսներից հողվածագիրն առանձնացնում է «Մովսէս Քերթոզահայր» անվանումով մեկին: Դրան որպէս ապացույց, հիշատակարանում բերված փոփոխությունների յուրովի մեկնաբանման արդյունքում, հողվածագիրը գրնում է, որ Բագրեւանդի եւ Արշարունիքի եպիսկոպոս հիշատակված Մովսէս Քերթոզահայրը հենց Է. դարի իր փնտրած հեղինակն է, այլ ոչ թե Պարմահայրը, որ իր եւ մեր համոզմամբ Ե. դարի հեղինակ է: Ավելին, քերթողներ դաստիարակած, ուրեմն եւ Քերթոզահայր այս հեղինակի մասին դատողություններ բերելով, հողվածագիրը նաեւ «շրկում» կամ «մեկնում» է Սրեփանոս Առողիկին, Պարմահոր հիշյալ գավառների եպիսկոպոս լինելու՝ նրա կողմից հիշատակված հանգամանքը վերագրում է իր ճանաչած Է. դարի Մովսէս Քերթոզահորը⁴³:

Այժմ բերենք հողվածագրի դատողությունները հիշատակարանի վերաբերյալ. «Արդարեւ յիշեալ վիճակին եպիսկոպոսներու շարքը պարմոյ յիշատակարանի մը համաձայն՝ անոր 10րդ եպիսկոպոսը Մովսէս Քերթոզահայրն է: Ահա հոն ըստուծը. «Ի սրբոյն Գրիգորէ Բագրեւանդ եւ Արշարունիք միոյ եպիսկոպոսի վիճակ կարգեալ էր մինչև ցվախճան Քերթոզահայրն երանելոյն Մովսէսի եպիսկոպոսի»: Նոյն հիշատակարանը յետ փալու եպիսկոպոսներու ցանկը իրենց աթոռակալութեան թուականներով, փաստերորդ փոքր կը յիշէ «Մովսէս ամս ԺԸ.» եւ կը շարունակէ. «Մինչև ԾԾԵ. (155+551=706) թուական նորոյ փոմարիս լինի այս»: Ուրեմն, Մովսէսի գահակալութեան փարիները կը ճշտուին այս թուականով»⁴⁴: Այսինքն՝ հեղինակի կարծիքով, նախ՝ Մովսէս Քերթոզահայրը Է. դարի հեղինակ է, որի անունը նշված է այս հիշատակարանի սկզբում, ապա՝ հաջորդիվ բերված եպիսկոպոսների ցանկում նրա փոքր որոշարկվում է որպէս հիշատակված փաստերորդ եպիսկոպոս՝ 706 թվականից եւր հաշվելով նրան հաջորդած եպիսկոպոսների գահակալման թվականների գումարը:

Համաձայն չենք Պողոս Անանյանի հետ: Հիշատակարանի սկիզբն այս է. «Ի սրբոյն Գրիգորէ Բագրեւանդ եւ Արշարունիք միոյ եպիսկոպոսի վիճակ կարգեալ էին մինչև

43 Տե՛ս անդ, էջ 21-22:

44 Պ. Անանյան, նշվ. աշխ., էջ 21:

ցվախճան քերթողահօրն երանելոյ Մովսէսի եպիսկոպոսի: Ապա զսարկեցեալ Արշարունեաց եւ Կրան Կամսարականացն՝ նախ եկաց եպիսկոպոսն Կնդակ ամս...»⁴⁵ եւ այլն: Այսինքն՝ հստակ է, որ Մովսէս -Քերթողահայրն ու հաջորդող ցանկում որպէս Կամսարական Կրան Կրաներորդ եպիսկոպոս հիշարակված Մովսէսը բացարձակապէս Կրաներ մարդիկ են: Ավելին, հստակ գրված է, որ Ս. Գրիգորից, իմա՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչից մինչեւ երանելի Մովսէս -Քերթողահայրը Բագրեւանդն ու Արշարունիքը մեկ եպիսկոպոսի վիճակ էին: Քերթողահայրից հետո դրանք բաժանվեցին, որպէս Արշարունյաց եւ Կամսարական Կրան եպիսկոպոսություններ: Նկատ արդեն բերում է Կամսարական եպիսկոպոսների ցանկը՝ առաջինը հիշելով Կնդակ եպիսկոպոսին, ապա՝ հերթականությամբ մինչեւ **Կամսարական Կրան, այլ ոչ՝ Բագրեւանդի եւ Արշարունյաց** Կրաներորդ եպիսկոպոս Մովսէսն ու հաջորդները: Ուրեմն պարզ է, որ այս Մովսէսը չէր կարող հիշարակվել որպէս Բագրեւանդի եւ Արշարունիքի եպիսկոպոս, որովհետեւ այդ եպիսկոպոսական փոխությունը իրենից առաջ վաղուց արդեն բաժանված էր եւ ինքը, իրավացիորեն, հիշարակված է Կամսարական եպիսկոպոսների ցանկում: Մինչդեռ հողավաճառիրն առանց երկմտանքի գրել է. «Ճիշտ այս արեւն այս վարդապետարանին գլուխն է կամ ռարունապետը՝ Մովսէս -Քերթողահայր, որ Մաթոսաղայէն քիչ առաջ Բագրեւանդայ եւ Արշարունեաց վիճակին եպիսկոպոս կ'ըլլայ (634-646)»⁴⁶:

Նստակ է, որ այդ վկայությամբ եւ Սրբեփանոս Ասողիկի փոխություններով Բագրեւանդի եւ Արշարունյաց եպիսկոպոս Մովսէսը նույն մարդն է, որին Ղազար պատմիչը կոչում է փիլիսոփա, իսկ Սրբեփանոս Ասողիկը՝ Քերթողահայր: Այս հանգամանքը փարընթերցանության կամ առավել եւս այլ մեկնաբանությունների փոխարին չի կարող փայլ, որովհետեւ Ասողիկն էլ Պարմահորը հիշարակում է եւ «մեծ փիլիսոփա», եւ «ճարտասան», եւ «քերթողահայր»⁴⁷ պատվանուններով: Ի դեպ, այս պատմիչի հիշարակությունը Բագրեւանդի եւ Արշարունիքի եպիսկոպոսի կամ -Քերթողահայր անձի մասին առանց հավելյալ հիշարակության էլ շփոթ չպետք է առաջացներ, քանի որ հստակ մատնանշում է «Մովսէս պատմագրին»: Ձեռակերպումն այս է՝ «Մինչեւ ցայսր ասացաւ ի մեծէ պատմագրէն Մովսիսէ Տարունացոյ՝ Բագրեւանդայ եւ Արշարունեաց եպիսկոպոսէ»⁴⁸: Այնուհայր է խոշոր պատմիչի վկայակոչումը, միջոցն է. դարի այս նոր առաջարկվող հեղինակի գոյությունն իսկ դեռ պետք է ապացուցել, որ մնաց թե նրան «մեծ պատմագիր» դարձնելը՝ հավասար հաշվով մերկ փոխում: Նկատի ունենք, որ է. դարի Կամսարական Կրան եպիսկոպոսներից այդ ենթադրյալ հեղինակի որեւէ պատմական երկ չկա, կամ գոնե մեզ հայրնի չէ: Իսկ Ասողիկ պատմիչը Մովսէս Խորենացու մասին այլ անառարկելի հիշարակություններ եւ ունի, որտեղ Պարմահայրը հիշարակված է -Քերթողահայր անունով, օրինակ՝ «Ջոր փեսեալ մեծ վարդապետին Մովսիսի քերթողահօրն եւ զաղաղակ բարձեալ՝ թէ «Ողբամ գրեզ, Նայոց աշխարհ...»»⁴⁹:

45 Գարեգին Ա. Կաթողիկոս, ԼՂՎ. աշխ., էջ 51-52:

46 Պ. Անանյան, ԼՂՎ. աշխ., էջ 21:

47 Տե՛ս «Սրբեփանոսի Տարունացոյ Ասողկայ Պարմութիւն Տիեզերական» (երկրորդ փաթազություն), Ս. Պետրեբուրգ, 1885, էջ 77, 79, 82:

48 Անդ, էջ 53:

49 Անդ, էջ 77:

Դառնալով Մովսես Քերթոզահոր «Յաղագս կարգաց եկեղեցոյ» երկին՝ անհրաժեշտ է դիտարկել գրվածքի հարվածներից մեկի վերաբերյալ Ն. Թ-ահմիզյանի կարաբած մեկնությունը, որն իր հերթին եւս փաստարկ է գրվածքի հեղինակին Է. դարին վերագրելու:

Ութձայն համակարգի վերաբերյալ արված որոշ դատողություններ Ն. Թ-ահմիզյանը համարում է արեւոյագիտականության արտահայտություն: Նախ՝ խոսքը մասնավորեցնում է դեռեւս հեթանոսության շրջանում ձեւավորված հայացքների շուրջ, որտեղ ձայներն ու երկնային լուսարարները խորհրդանշական հարադրություն ունեին: Դրա քրիստոնեական վերաիմաստավորումը հեղինակը մեկնաբանում է որպէս արեւոյագիտականության արտահայտություն: Առավել որոշակի՝ չորս արեւոյագիտականներից հիշարակում է «Յաղագս երկնային քահանայապետութեանցն» երկը: Նման մեկնաբանությունը, իսկապէս, կարող է կովան հանդիսանալ այս գրության հեղինակի ժամանակագրությունը Ե. դարից ավելի ուշ շրջան փրկաշարժելու համար: Նշված դրվագի փրամաբանական մտահանգումը Ն. Թ-ահմիզյանի համար այս է. «Ամեն ինչից երեւում է, որ Նայասարանի ուսումնական շրջաններում, VI-VII դդ. ծանոթ էին Արեւոյագացու հիշյալ աշխատությանը, եւ, համեմայն դեպք, VII-VIII հարյուրամյակների մի շարք հայ մտածողներ ձգտում են նույն ոգով բացատրել ծեսի, արարողության ու պաշտամունքային երգեցողության հետ առնչվող այլեւայլ փաստեր ու երեւոյթներ: Ահա այդ մտածողների շարքում առաջիններից է Մովսես Սյունեցին, որն իր քննարկվող հոդվածում աշխատում է հիմնավորել հայոց հնագույն Սաղմոսարան-Ժամագրքին կապված ութ-ձայնի համակարգի (որով եւ ողջ պաշտամունքային երաժշտության) ծագման, եթե կարելի է ասել՝ աստվածաշնչական մտահղացքը»⁵⁰:

Նախ՝ բերված հարվածը փոքր-ինչ հակասական է: Ինչի՞ց իմացանք, թե ութձայն համակարգի այս աստվածաշնչյան հիմնավորումը արեւոյագիտականությամբ միջնորդավորված է, այլ ոչ թե ուղղակիորեն արվածաշնչյան է: Մեզ հետաքրքրող երկում ութձայն համակարգի մեկնությունն այսօր հենց աստվածաշնչյան փոսանկյունից է մեկնաբանվում⁵¹: Սակայն, եթե անգամ արեւոյագիտականության մասին ենք խոսում, ինչո՞ւ այն անպայմանորեն պիտի ձգենք մինչև Է.-Ը. դարեր: Եթե նկարի ունենք արեւոյագիտականների հայերեն թարգմանությունները, ապա, իսկապէս, խոսքը Ը. դարի սկզբի որոշ հեղինակների մասին է: Սակայն եթե գործ ունենք երկի հետ, որի հունաբան հեղինակի համար արեւոյագիտականները բնագրով կարդալու ոչ մի խնդիր չկար, ապա պետք է նկարի ունենալ այդ երկերի ստեղծման ժամանակաշրջանը՝ Ե. դարի երկրորդ կեսը⁵²: Ամեն դեպքում դրանք Զ. դարի սկզբին արդեն հղվում էին դավանաբանական վեճերում եւ, ինչը շար կարեւոր է, փարածված էին հարկապէս հակաբաղկեղունիկ միջավայրում (որոշ ժամանակ նույնիսկ մերժելի էին բաղկեղունիկ շրջանակներում):

50 Ն. Թ-ահմիզյան, Մովսես Սյունեցին եւ նրա «Յաղագս կարգաց» գրվածքը, էջ 88-89:

51 Չնայած Ա. Արեւշարյանը խոսում է երկում արեւոյագիտական հայացքների առկայության մասին, այդուհանդերձ, գրվածքը մեկնաբանում է հենց աստվածաշնչյան հայեցակետից. անդ, էջ 45-57:

52 Արեւոյագիտականի ստեղծման ժամանակը դիտվում է Զենոն եւ Անաստաս կայսրերի գահակալության շրջանը. փոխ Ս. Արեւշարյան, Դավիթ Անիաթի փիլիսոփայական ժառանգությունը. «Դավիթ Անիաթի. երկստիությունը փիլիսոփայական», համահավաք քննական բնագիրը եւ առաջաբանը Ս. Արեւշարյանի, Երևան, 1980, էջ 18:

Արեւոպագիպիկների վիճարկելի հեղինակի փնտրությունը կարող է լուծվել հենց վաղ-միջնադարյան հայկական իրականության մեջ: Այս իմաստով հույժ կարևոր է ակադ. Ս. Արեւշապյանի առաջ քաշած տեսակետը՝ կապված Դավիթ Անհաղթի հեղինակության հետ⁵³:

Եթե ինչ-որ բան ենք փնտրելու բերված գույր աստվածաշնչական բացառությունից ավելի, ապա հնարավոր է, որ առավելագույնը կարող ենք խոսել ինը ևս քսան թվերի խորհրդաբանության մասին: Այդ կամ առավել բարդ՝ քրիզերական իրողությունների և թվերի միջև կապի մասին պարկերացումներն այնքան հին են, որ այսօրվա դրանք որպես գրվածքի տարիքը որոշարկող գործոն նպատակահարմար չէ անգամ բնութագրելը:

Ինչ վերաբերում է Դիոնիսիոս Արեւոպագոս (կամ այդ անունով հանդես եկող հեղինակի) «Յաղագս երկնային քահանայապետութեանցն» երկի՝ Ն. Թ-անիճյանի մեկնաբանված դրվագին, որտեղ սերովբեական երգն է հիշարակվում⁵⁴, ապա Մովսես Քերթոզաձեռը՝ մեր դիտարկած երկում այն ուղղակի չի բերված, այլ ակնարկվում է որպես սերովբեների կողմից Աստուծո փառաբանություն. «Նախ գտնովբեից զհնչումն երգեն զերեքին սրբառացութիւն»⁵⁵: Մակայն, չենք կարող չնկատել, որ այս հարվածը բերվում է բնավ ոչ ճայների մեկնության դրվագում, այլ ժամերգությունների միավորները հիշարակելիս՝ առավելագույն ժամերգության ավարտին, որտեղ արեւոպագիպականության կամ համաբնույթ հայացքների մասին խոսք չի կարող լինել: Ինչու, եթե անպայման ուզում ենք այս երկու տարբեր դրվագներն իրար խառնել և այդպես մեկնաբանել, ապա խոսքը, իհարկե, «Երեքսրբյանի», «Մուրբ Աստուծո» երգի մասին է, որի հիմքը Եսայի մարգարեի գիրքն է (Զ. 3): Նշվածը համաքրիստոնեական հին երգասացությունների մեջ թերևս ամենահարուստ պարմություն ունեցող երգերից մեկն է և հասկանալի չէ, թե ինչու՞ այն անպայմանորեն պետք է մեկնաբանվի արեւոպագիպյան դիրքերից:

Այսինքն՝ եթե այս երգը արեւոպագիպականության արտահայտություն համարենք, ապա այդ արտահայտությամբ, մինչև արեւոպագիպականության «օրինականացումը» քաղկեդոնական աշխարհը «Երեքսրբյանի» երգը չպետք է կիրառել:

Մի՞թե մարգարեից գրքերի հիմամբ երգ հորինելու կամ մեկնաբանելու համար անհրաժեշտ էր անպայման սպասել արեւոպագիպիկների սրբաշնչական և լինել արեւոպագիպական՝ այն էլ մի երկու դար ուշացումով: Այդ դեպքում ինչպե՞ս մեկնաբանել Մարգարեից Օրհնությունները ծեսում՝ արեւոպագիպիկներից առաջ: Մանավանդ, որ երկի հեղինակը մեզ հեղաբեքող հարվածում հենց Մարգարեական Օրհնությունների (կամ ուղղակի՝ Օրհնությունների) մասին է խոսում, այլ ոչ «Երեքսրբյանի». «Իսկ ինն դասուց ի Նոգույն Սրբոյ անդադարական, ի փառաբանութեան իւրեանց Արարչին: Զոր ի նմին Նոգույ ուսեալ մարգարէիցն. ուսուցին և ծանուցին որդուց մարդկան զերաժշտական զերգս արքնութեան»⁵⁶:

Իհարկե, երկնայինների դասերի հիշարակությունը, կամ մարգարեի տեսիլ-

53 Տե՛ս Ս. Արեւշապյան, նշվ. աշխ., էջ 18-21:

54 Տե՛ս Ն. Թ-անիճյան, նշվ. աշխ., էջ 88:

55 «Երաժշտութեան մասին երկու հարուստներ նախնեաց մարտնագրութենէն», էջ 32:

56 Անդ, էջ 31:

քի ակնարկությունը կարող են մեկնաբանվել որպես արեոպագիպական հայացքների դրսևորում, բայց նման մեկնությունը բոլորովին պարպառիկ չէ. այս հիշարարկությունները կարող են սոսկ սուրբգրային կամ դավանաբանական ենթադրաբանի հիշարարկություն լինել՝ նաև անկախ արեոպագիպականությունից: Ուստի, արեոպագիպականությունը, Ն. Թահմիզյանի մեկնությամբ, քննարկվող երկի հեղինակի ժամանակը ճշգրտ գործուն չի կարող դիտվել. ճիշտ հակառակը՝ այդ հարցը հստակեցնելուց հետո միայն կարող ենք վստահ խոսել մեկնության կրոնափոխության աստիճանի մասին:

Դառնալով հենց երկում առկա հանգույցներին, որոնք ինքնուրույնության հերքում են հեղինակի վերաբերյալ քննարկվող փաստերը:

«Յաղագս կարգաց եկեղեցույ բացաբությունը» գրվածքի սկզբում հեղինակը հիշարարկում է «Նոգետը երգարանը»՝ ակնհայտորեն նկարի ունենալով ժամագիրքը կամ Սաղմոսարան - ժամագիրքը, չակնարկելով անգամ այլ ժողովածուների մասին, որոնք կարող էին հավակնել «Նոգետը երգարանը» կոչվելու: Խոսքն առաջին հերթին կարող էր առնչվել Շարակնոցին կամ Շարակնոցին եւս: Սակայն, ակնհայտորեն, հեղինակը որևէ կասկած չունի, որ «Նոգետը երգարանը» կարող է կոչվել սոսկ ժամագիրքը: Այսինքն՝ մյուս ծիսական ժողովածուները կան չկան, կան երգարան չեն, կան Մովսես Բերթողա-հոր կողմից որպես հոգետը երգարան չեն ընկալվում: Իհարկե, Շարակնոցի դեպքում այն հոգետը երգարան չհամարելը խիստ դժվար է: Ուստի, մնում է եզրակացնել, որ գրվածքի հեղինակը չի ճանաչում այսպիսի ժողովածու:

Ուրեմն, խնդիրը մեկնաբանելի է, եւ առաջ են գալիս փաստարկներ, որ ազդում են աշխարհայնության ժամանակաշրջանը հստակեցնելու եւ հեղինակին որոշարկելու հարցի վրա:

Ն. Թահմիզյանն, իհարկե, նկատել է «հոգետը երգարանի» հետ կապված այս հանգամանքը եւ փակել է հետևյալ բացաբությունը. «Ուշագրավ է, օրինակ, որ գրվածքի ենթախորագրում «Նոգետը երգարանը» ասելով Սյունեցին (իմա՝ հեղինակը, որ Թահմիզյանի համար արդեն Մովսես Սյունեցին է - Մ. Ն.) հասկանում է՝ ուր սաղմոսականությունը, դրանց կից մարգարեական օրհնությունները, ու նաև քարոզները, աղոթքները եւ մի քանի հին համաքրիստոնական ընդհանրացած երգեր պարունակած ժողովածուն, ինչպես ցույց է տալիս հոգվածի ողջ բովանդակությունը: Պարզ է, ուրեմն, որ նա, բացի հայոց Սաղմոսարան - ժամագրքից, հոգետը երգերի կանոնացված ուրիշ ժողովածու չի ճանաչում»⁵⁷: Մինչևի այսպեղ համաձայն ենք, սակայն հավելյալ մեկնաբանությունը բերում է փողարարկում. «Այլ կերպ ասած՝ Մովսես Սյունեցին կամ չգիրի Ներսես Գ. Տալեցի Կաթողիկոսի պարվերով Բարսեղ Ճոն երաժիշտ վարդապետի կազմած՝ հոգետը ինքնուրույն («կցուրդ») երգերի «Ճոնընտիր» անվանված ժողովածուն (որի մասին հաղորդում են պարմիչներ Վարդան Արեւելցին եւ Կիրակոս Գանձակեցին) եւ կամ, որ ավելի հավանական է, «Ճոնընտիրը» կանոնացված ժողովածուի ուժ է սրացել չափազանց դանդաղորեն, երկար ժամանակամիջոցի ընթացքում»⁵⁸:

57 Ն. Թահմիզյան, նշվ. աշխ., էջ 89:

58 Անդ, ծան. 21:

Բարսեղ Ճոնի կազմած ժողովածուի՝ «Ճոնընտրի» կանոնացման և այն շրջանցելու փորձերի մասին առիթ ունեցել ենք խոսելու⁵⁹։ Այսպես ընդունելի չէ Է.-Ը. դարերի սահմանագծին Նայ Եկեղեցու բարձրաստիճան հոգևորականի (որպիսին Մովսես Սյունեցին էր, եթե խոսում ենք Ն. Թ-ահմիզյանի փեսանկյունից)՝ «Ճոնընտրի» ժողովածուի մասին չիմանալու ենթադրությունը, քանի որ խոսքը կանոնականացված ժողովածուի մասին է։ Ավելին, բացարձակապես անհասկանալի է Ն. Թ-ահմիզյանին առավել հավանական թվացող այն ենթադրությունն էլ, համաձայն որի, այդ ժողովածուն «չափազանց դանդաղորեն» է կանոնականացված ժողովածուի ուժ սրացել։

Վերոհիշյալ պարամիչների վկայությամբ կարելի է հասկանալ, որ այդ ժողովածուն կանոնականացվել է կամ Կաթողիկոսի կոնդակով, կամ եկեղեցական ժողովի հրահանգով։ Այսպես թե այնպես այդ կոնդակը գրվել կամ որոշումը կայացվել է սկզբից, այդ հրահանգով է Բարսեղ Ճոնը կազմել ժողովածուն։ Այսինքն՝ այս դեպքում կանոնականացումը եղել է նախնական բարձր որոշման իրագործումը։ Ասենք թե հասկանալի է «դանդաղորեն» եկեղեցական ժողովի որոշում իրագործելը, այս դեպքում, հավանաբար, ժողովածուն կազմելը (թեև ենթադրություն ենք անում կայացած փաստի մասին), ուրեմն կնշանակի, որ Բարսեղ Ճոնը երկար, մինչև Է.-Ը. դարերի սահմանը կազմում էր իր ժողովածոն։ Նաքցադրման անիմաստությունն ակնհայտ է։

Վերջապես, դիցուք մոռանում, շրջանցում ենք ԺԳ. դարի խոշոր պարամիչների հիշարարությունները կամ համարում ենք անվավեր, ինչի փորձերն արվել են⁶⁰, ապա ինչպե՞ս վարվել այն հսկա շարականային գանգվածի հետ, որ կուրակվել էր մինչև Մովսես Սյունեցու օրերը։

Նայ շարականերգության ձևավորման վերաբերյալ ամենաանպասար և գիտական խնդիրներ հարուցող փեսակետով անգամ դուրս չենք կարող ներել ամբողջ Է. դարը, այսինքն՝ Կոմիտաս Ազցեցու, Անանիա Շիրակացու, Սահակ Չորափորեցու շարականները։ Էլ չենք խոսում դեռևս Ե. դարից ժառանգած հիմներգական հարստության մասին։ Այս առթիվ փոխին է բերել Բարսեղ Ճոնի կազմած ժողովածուի վերաբերյալ Նորայր արք. Պողարյանի դիտարկումը. «Եօթներորդ դարի կեսուն գոյություն ունեին, ըստ աւանդական պուրականերու, 436 (+ 94 Պնպրոս -Քերթողի) պարկեր շարականներ, որ է ըսել մեր այժմու ունեցածին - 996 պարկեր - կեսէն աւելի, և կրնային արադձը կազմել Շարակնոցի մը»⁶¹։ Ուրեմն, եթե այդ Շարակնոցը չկար կամ փարածում չունէր, ապա ո՞րպեղ էին ամփոփված այս շարականները, ո՞րպեղ էին ամփոփվում Է.-Ը. դարերի հեղինակների, Մովսես Սյունեցու ժամանակակից Ս. Նովհաննես Օձնեցու և կրպսեր ժամանակակից Սյրեփանոս Սյունեցու հոգևոր երգերը։

Ի դեպ, վերջինս Ավագ Օրհնությունների կանոնականացում է կատարել, որն ուղիղ Շարակնոցի կազմին ու կառուցվածքին առնչվող փաստ է։ Կարող էր Է.-Ը. դարերի

59 Տե՛ս մեր հոդվածը՝ «Բյուզանդական ազդեցության վարկածը՝ հայ հիմներգության կարգ (կանոն) ժանրի առնչությամբ». «Մանրոսում» միջազգային երաժշտագիտական փառագիրք, հ. Գ., Երևան, 2009, էջ 91-92, ծան. 126։

60 Տե՛ս Մ. Աբեղյան, Նայոց հին գրականության պարմություն (գիրք առաջին). Երկեր, հ. Գ., 1968, էջ 530, ծան. 9։

61 Նորայր արք. Պողարյան, Ծիսագիտություն, Նիւ Եորք, 1990, էջ 31։

որևէ հայ հոգևորական չիմանալ այս ամենի փողը, կամ կարող էր այդ ամենը գերեզման վրա ժամագրքում ամենելին:

Ուստի, Ն. Թահմիզյանի՝ փողափայտում արած ենթադրությունները չեն լուծում խնդիրը:

Դրա միակ բացատրությունն այն է, որ քննարկվող երկը գրվել է մինչև Բաբսեղ Ճոնի կարարած կանոնականացումը խիստ որոշակիորեն՝ ոչ Մովսես Սյունեցու, այլ Մովսես Քերթազեանի կողմից, ինչպես վկայված է երկի ճակատին:

Է. դարը բացառող հոս մեկ փաստարկ. «Յաղագս կարգացի» հեղինակը իր երկի ավարտին (կամ դրա մեզ հասած հավաքածի ավարտին) առավուրյան ժամերգության մի շարք դրվագների անդրադառնալուց հետո գրում է. «Եւ ապա՝ զմանկունս եկ(ե)ղ(ե) ցոյ՝ յորդորեն համաձայնել ընդ անմարմնական բնութիւնս. յասելն թէ յարեւելից մինչև ի մուրս արևուտ արեւնեցեք զանուն րեւառն»⁶²: Խիստ որոշակիորեն հիշատակվում է ՃԺԲ, սաղմոսի առաջին փունը և առանձին կերպով նույնի Գ. փուն «Յարեւելից մինչև ի մուրս» փողը⁶³:

Ն. Թահմիզյանն այս սաղմոսն անվանում է «Արեւագալի» և առանձնացնում դրա երրորդ փուն առկայությունն այսփող, թեև բնագրում «արեւագալի սաղմոս» հիշատակությունը չկա: Նեղիմակը նախ չի նկատում նույն սաղմոսով Մանկունքի արձանագրումը, որը շատ կարևոր է հայ հիմնադրության պատմության րեւանկայունից, ապա՝ վերոհիշյալ փողի վերաբերյալ բավարարվում է դարձյալ փողափայտում հետևյալ ծանոթությունը դնելով. «Սույն սաղմոսի կցորդն էլ (Բ. փունը՝ «Եղիցի անուն րեւառն») գործածության մեջ մտած լինելով Եզր Փառածնակերպու օրոք (հմմտ. Վ. Նացունի, նշվ. աշխ., էջ 197), Արեւագալի ողջ կանոնի հաստատումը իրոք կապվում է Գյուր Արաքեւագու անվանը»⁶⁴:

Այսինքն՝ եթե Արեւագալի կարգը Ս. Գյուր Արաքեւագու հաստատվածն է, ապա, կարծես թե, ոչ մի կնիք չկա. Է.-Ը. դարերի հայ հեղինակը բնականորեն կարող էր փողյակ լինել Ե. դարի երկրորդ կեսին կարարված կանոնական հավելմանը: Սակայն հենց ինքը՝ Ն. Թահմիզյանը հիշեցնում է Արեւագալի սաղմոսի երկրորդ փուն և Եզր Կաթողիկոսի կարարած կանոնական փոփոխությունների մասին, որոնք չէին կարող արտացոլված չլինել նույն Է.-Ը. դարերի սահմանագծին ստեղծված երկում: Սակայն դրանք մեզ հետաքրքրող երկում չկան, որն էլ երկի ստեղծման ժամանակաշրջանը երբ էր անում առնվազն մինչև Է. դարի առաջին կես, մինչև Եզր Կաթողիկոսի ժամանակները, մանավանդ, որ վկայակոչված աղբյուրներից Վ. Նացունին ժամերգությունների սկզբում

62 «Երաժշտության մասին երկու հարուստներ նախնեաց մարտնագրութենէն», էջ 32:

63 Տե՛ս ակոյ:

64 Ն. Թահմիզյան, նշվ. աշխ., էջ 88, ծան. 16: Մենք կարող ենք հավելել՝ «Քարոզ Արեւագալին գկնի. երգոցն եւ կանոնին. արարեալ Ս. Գյուրայ: Յարեւելից մինչև ի մուրս ընդ ամենայն րեղիս...». «Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Զմմառի վանքի մարտնադարանին», Կ. Բ., կազմեցին՝ Կ. Ն. Ալիսեան եւ Կ. Ն. Ոսկեան, Վիեննա, 1971, էջ 187. հմմտ. Մ. Քեչիշեան, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Զմմառի վանքի մարտնադարանին, ի Վիեննա, 1964, էջ 73. Ն. Տաշեան, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց մարտնադարանին Միսիթարեանց, ի Վիեննա, 1895, էջ 516, 689:

«կցորդ» դնելը համարում է Է. դարի նորամուծություն⁶⁵ (իր համար ոչ փարօքինակ կերպով այն համարելով հունական ժամագրքի ազդեցություն⁶⁶): Ներուապես, Արեուազալի «կցորդի» (կցորդ) պակասորդն արդեն իսկ խնդիր է հարուցում: Այսինքն, եթե «Յաղագս կարգացը» գրել է Մովսես Սյունեցին (Եզր Կաթողիկոսից հետո), ապա այնպիսի Արեուազալի հիշյալ սաղմոսը պետք է բերվեր Արեուազալի «կցորդով» (ժամերգության սկզբնավորությամբ), որպես այլ ժամերգություն՝ առավուրտ ժամի ավարտին:

Ն. Թահմիզյանն իր իսկ ակնարկած «կցորդի» պակասը մեզ հեղափոխող երկում, կարծես, չի նկատել:

65 Տե՛ս Վ. Նազունի, նշվ. աշխ., էջ 186-187: Ժամերգությունների սկզբնավորման մասին փնտրումները տես Մադաթիա արք. Օրմանեան, Ծիսագիրքություն, Երուսաղեմ, 1977, էջ 5:

66 Որոշ հարցերում առանց պարզաճ պարմական քննության, իսկ հաճախ օրար հիմքի վրա հայոց ժամագիրքը մեկնաբանելու Վ. Նազունու մոտեցումների վերաբերյալ իր քննադատական կարծիքն է հայտնել Գ. Վինկլերը, փնտրելով *G. Winkler, The Armenian Night Office II: The Unit of Psalmody, Canticles, and Hymns with Particular Emphasis on the Origins and Early Evolution of Armenian's Hymnography. Revue des études arméniennes*, 17, 1983, p. 506, ref. 160: Այս դեպքում Վ. Նազունու բերած փաստարկներն ուղղակի քննություն չեն բռնում: Այն, որ Եզր Ա. Փառաժմակերպիցի եւ Ներսես Գ. Իշխանցի կաթողիկոսներն հունամեր էին, ուրեմն Վ. Նազունու նկատմամբ փոփոխությունները պետք է նրանց ձեռքով կամ նրանց օրոք կատարված լինեին եւ, անպայման, հունական ավանդույթից ներմուծված (Վ. Նազունի, նշվ. աշխ., էջ 185-186)՝ միանշանակ չէ: Նկատենք, որ այդ ծիսական իրողությունները կարող էին հաստատված լինել մինչև հիշյալ կաթողիկոսները եւս, որ Եզր Ա. Փառաժմակերպիցի Կաթողիկոսն իր ունեցած դավանաբանական նկատառումների պարզաբանությամբ կարող էր եւ հունամեր (քաղկեդոնական) չհամարվել (Մադաթիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա., Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 804-814): Նույն խախտուր փրամաբանությամբ կարելի է պնդել հակառակը՝ որ մինչև այս ժամանակաշրջանը բյուզանդական այն մի քանի կայսրերի օրոք, որոնք հակաքաղկեդոնական էին կամ չեզոք էին հակաքաղկեդոնականների հանդեպ, Արեւելյան Ուղղափառ եկեղեցիների ծիսակարգից ներմուծումներ են արվել բյուզանդական ծիսակարգ: Վերջապես, անգամ եթե ընդունենք հունամեր փոխառությունների հնարավորությունը, ապա դրանք կարող կզրկվեն, կամ անպայման կշրջանցվեն մեզմասին առաջ եկած հունամեր Ս. Նովիանեն Գ. Օմենցու կողմից: Մինչդեռ Վ. Նազունին կանոն-սաղմոսներից զարք քաղվածաբար սաղմոս երգելու ավանդույթն առհասարակ համարում է այս շրջանում հունականից կատարված փոխառություն եւ հղում հենց Ս. Նովիանեն Իմաստասեր Կաթողիկոսին (Վ. Նազունի, նշվ. աշխ., էջ 186-187): Այդ պնդումն ավելի քան փարօքինակ է, որովհետեւ որպես օրինակ կարող ենք բերել այն, որ հենց Ս. Նովիանեն Օմենցու Ի.Գ. կանոնով հիշվում է, թե երեկոյան ժամերգության մեջ «Խոնարհեցու» ՁԵ. սաղմոսը սահմանվել է «Երանելի Ներսես Նայոց Կաթողիկոսի» (Յոնանու Իմաստասերի Ամենցայ Մարտիրոսությունից, էջ 29), այսինքն՝ Ս. Ներսես Ա. Պարթևի կողմից, որ է Դ. դարի երկրորդ կես: Ի՞նչ ենք խոսում Յուդաբերից կարգի սաղմոսների մասին, որոնք նույնքան հին վկայությամբ են պահպանվել (Թաժակ ծ. վ. Պարսամեան, Յուդաբերիցի կարգը, պարմական ակնարկ, Խ. Ն. Պալեան, Ժամակարգությունը Նայաստանայց Առաքելական Ս. Եկեղեցու, Երեւան, 2005, էջ 148-155): Այսինքն՝ առանձին կանոն-սաղմոսից դուրս սաղմոս քաղում էին առնվազն Դ. դարից: Նունական ժամագրքի ազդեցության մասին այսպիսի խոսքեր իսպառ անհիմն է, մասնավորապես որ ինքը՝ Նազունին էլ նկատել է «փոխառության» ծիսական դիրքի հետ կապված անհարթություններ եւ, չգիտեմ ինչու, դրանք դիրքը որպես հունականի ոճը հայացնելու արդյունք (Նազունի, անդ): Կարծես չի նկատել, թե ինչ-որ բան հնարավոր կլիներ «հայացնել», եթե դրա ավանդույթն ունենալիք հայկական իրականության մեջ: Ուրեմն ինչպե՞ս է հնարավոր այդ «հայացնելը», եթե պնդում է, թե նման ավանդույթ չեն ունեցել՝ ինչի՞՞ հիման վրա հայացնել: Կարեւոր է նկատել նաեւ, որ խնդիրն առնչվում է արդի ծիսագիրքության մեջ շրջանառվող ծեսի փոփոխությունների դասակարգման ու բնութագրման հարցերին (Robert F. Taft S. J., *Christian Liturgical Psalmody: Origins, Development, Decomposition, Collaps/Psalms in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions*, Society of Biblical Literature by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2003, էջ 9-11, 16): Այդ փոփոխությունից հ. Վ. Նազունու պնդումը կարող է նշանակել, որ Նայաստանում մինչև Է. դարը գոյություն է ունեցել սոսկ «Վանական» ծես, իսկ «Տաճարային» (ոչ վանական, աշխարհականների, կարծում ենք գուցա հեռավոր է կիրառվող «Նաստարկաց աղօթք» ձեռնարկված) ծես չենք ունեցել: Ավելին, այն ամբողջությամբ կամ դրա սաղմոսերգական կարեւոր հարկանիշները ներմուծել ենք բյուզանդական ծեսից: Մինչդեռ, այդ ժամանակաշրջանում «Տաճարային» ծեսի բացակայությունը, եթե անգամ մի կողմ թողնենք փաստերն ու պարմական վկայությունները, ուղղակի անհնարին է: Այսինքն՝ բացի խիստ խախտուր լինելուց, փոփոխություններ են հնարած է:

Այսբանով կարող էինք բավարարվել իր րեսակները՝ թերի, մերը՝ հասարարված համարելու համար: Սակայն, հանգույցը առավել համակողմանի քննելու նկարառումով փորձեցինք Ն. Թահմիզյանի րեսակներն հասարարող փասարիկներ ինքներս գրնել:

Իսկապես, Ս. Նովհաննես Նայրապետը ԻԴ. կանոնով ՃԺԲ. սաղմոսը հիշարակում է որպես «Արեուագալի սաղմոս» և դրան հավելում «Եղիցի անուն Տեառն» րողը, որն իր վկայությամբ, հավելել է Եզր Ա. Փառաժնակերպցի Կաթողիկոսը⁶⁷: Մյուս կողմից՝ նույն հեղինակը ԻԲ. կանոնում խոսում է նույն Արեուագալի սաղմոսի մասին՝ առանց այդ հավելումն հիշարակելու⁶⁸: Եւ քանի որ երկուսն էլ բերված են առավուրյան ժամերգության ավարարին կից, Վ. Նացունին հակված է դրանք նույնացնել արդի ծիսակարգում առավուրյան ժամերգության նույն դրվագում ՃԺԲ. սաղմոսով արարահարված երկու՝ կիրակնօրյա և յուր օրերի րարբերակներով միավորի հետ: Ընդսմին Եզր Կաթողիկոսի կողմից հիշյալ սկզբնարողի հավելումը նույնական է դիարում սաղմոսի կիրակնօրյա րարբերակի կցուրդի (որպես սաղմոսերգության բաղադրիչ րարբ) հետ. «Աղօթի գրեթե վերջարանն էր այս երգը սոյն շրջանիս, և նոյն Նայրապետի (Ս. Նովհաննես Օձնեցի - Մ. Ն.) ըսածին պես՝ թե՛ յուր և միանգամայն կիրակի օրեր «Արժան է... յառուօրինս գկնի ամենայն պաշարմանն նուագել զՍուրբ Ասարումն, և ապա գհետ բերել... զԱրեուագալին սաղմոս» որ է Մ. Քերթողին Օրհնեցէ՛ք մանկունքը (ՃԺԲ.), որով կը կնքէ և նա պաշարօնը, և երկուքն ալ կը խօսին յուր օրերու մասին: Իսկ կիրակի օր Նայրապետը գայն կը յիշէ իր կցուրդով հանդերձ. «...գոր Եղիցի անուն Տեառն ասել սկսեալ են ի ժամանակացն Եզրի Կաթողիկոսի», որ է 630-641 րարիներու մէջ. գանագանութին՝ որ ցարդ կմնայ»⁶⁹:

Եթե այդպես է, ապա իսկապես հակասություն չկա. մեր քննարկած երկը կարող էր գրվել Է.-Ը. դարերի սահմանագծին և Արեուագալի սաղմոսը արարացուել առանց Եզր Կաթողիկոսի՝ հիշարակված հավելման, քանի որ դիարարկվող երկը հասարակ օրերի կարգն է ներկայացնում, իսկ հավելումը կարարվել է կիրակնօրյա ծիսական միավորին:

Սակայն, առաջին անհարթությունը, որ աչք է գարնում, Վ. Նացունու՝ հակասության մեջ մարնելն է իր իսկ րեսակների հետ: Այսպես. այս ծիսագերն առիթ ունեցել է պնդելու, թե Արեուագալի ժամերգությունը հնում կախված է եղել գիշերայինից և փոխարինվել նրանով. «Արեուագալը սակայն, որ նախորդաց չափի հին չէ... կախումն ունէր Գիշերայինէն: Ուր կար վերջինս ինք գանց կելնէր, և անոր հակառակը»⁷⁰: Այսինքն՝ կիրակի օրերին, երբ գիշերային ժամերգություն կար, Արեուագալ չպետք է կարարվեր: Ուրեմն ինչպե՛ս համարել ենք. մեկ կողմից պնդում ենք, թե Եզր Կաթողիկոսի՝ Արեուագալի սաղ-

67 Տե՛ն Ս. Նովհաննես Օձնեցու «Կանոն», «Յոհաննու Իմասարսիրի Աձնեցոյ Մարենագրությունը», ի Վենետիկի րպարան Սրբոյն Ղազարու, 1833, էջ 29-30:

68 Անդ, էջ 28-29:

69 Վ. Նացունի, նշվ. աշխ., էջ 197:

70 Վ. Նացունի, Նայ ծեղը 1911 րարոյ ազգային սխնողոսի գործոց մէջ, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1919, էջ 161: Վ. Նացունու այս ձեակերպումն հիմնավոր է: Նույն կարծիքին է նաեւ Մ. արք. Օրմանյանը, որ «Կարգաորութիւն եկեղեցոյ ուխարին մարենացոց» խորագրի րակ՝ հղելով միջնադարյան աղբյուրներին, գրում է. «...Արեուագալի և խաղաղականի ժամերը չեն կարարուիր Տերունի օրերուն մէջ»։ Մ. արք. Օրմանյան, նշվ. աշխ., էջ 63:

մոսին կապարած հավելումն արվել է այդ սաղմոսի կիրակնօրյա փառքերակին որպես կցորդ, մյուս կողմից ցույց ենք տալիս, որ Արևագալ չէր կարող կապարվել կիրակի օրը, երբ գիշերային ժամերգություն կար, ուստի կիրակնօրյա Արևագալի սաղմոս չէր կարող լինել:

Մյուս հանգամանքն այն է, որ Ս. Հովհաննես Օձնեցին խոսում է «Արևագալի սաղմոսի» մասին, իսկ Վ. Հացունին արդի ծեսում, չգիտեր ինչու, այն փնտրում է առավոտյան ժամերգության ավարտին: Այո՛, Արևագալն իսկապես սկզբնական փուլում առավոտյան ժամերգության մեջ էր, սակայն հետագայում, ըստ Մ. արք. Օրմանյանի, հենց Եզր Կաթողիկոսի հավելման արդյունքում առանձնացավ առավոտյան ժամից: Ներկայումս, եթե անգամ համաձայն չենք Մ. արք. Օրմանյանի հետ⁷¹ և Արևագալի առանձնացումը չենք վերագրում Եզր Ա. Փառածնակերպցուն, համարում ենք այլ ժամանակների արդյունք, միևնույն է, արդի ծեսում այն արդեն առանձին ժամերգություն է: Ուստի բնական է, որ այժմյան ծեսի մասին խոսելիս Արևագալին վերաբերող միավորներն առաջին հերթին պետք է փնտրել հենց նույն ժամերգության մեջ, այլ ոչ առավոտյան ժամի:

Եթե Վ. Հացունին այդպես վարվեր, կնկարեր, որ արդի ծեսում Արևագալի ժամերգության մեջ ճԺԲ. սաղմոսի Գ. փան հղումով պահպանվել են առաջին երգն ու հորդորակը, բարոզն ու աղոթքը: Այսինքն՝ Արևագալի չորս ծիսական միավոր հղում է սաղմոսի այն տունը, որ մեջբերումով առանձնացրել էր Ս. Մովսես Քերթոզահայրը: Դա վկայում է այն մասին, որ նրա հիշարակած սաղմոսը հենց Ս. Հովհաննես Իմաստասերի հիշատակած «Արևագալի սաղմոսն» է և կապ չունի արդի Ժամագրքի առավոտյան ժամի միավորների հետ: Եզր Կաթողիկոսի՝ Ս. Հովհաննես Հայրապետի կողմից հիշարակվող հավելումը նույնպես Արևագալի ժամերգության մեջ այսօր կարելի է գտնել: Այն ոչ մի կապ չունի առավոտյան ժամերգության վերը հիշարակված կիրակնօրյա միավորի և նրա Բ. տնով արտահայտված կցորդի հետ: Արևագալի ժամերգությունը սկսվում է «Եղիցի անուն Տեառն» սաղմոսաբողով, ինչպես որ հիշարակել է Ս. Հովհաննես Օձնեցին: Այն գրեթե նույնական է ճԺԲ. սաղմոսի Բ. փան սկզբնաբողի հետ, սակայն ՆԱ. սաղմոսի ԺԸ. փան սկիզբն է⁷²: Վ. Հացունին եւս գիտի այդ մասին⁷³, սակայն դարձյալ առանց բացատրելու համարել է, որ Ս. Հովհաննես Կաթողիկոսի հիշարակածը ճԺԲ. սաղմոսի Բ. փանն է վերաբերում և ոչ ՆԱ. սաղմոսի ԺԸ. փանը, որ խոսքը առավոտյան ժամի կիրակնօրյա ծիսական միավորին է վերաբերում և ոչ Արևագալի ժամերգության սկզբին: Այսինքն՝ շար նման երկու փառքեր սաղմոսատուն նույնացնելով՝ Վ. Հացունին համարել է, որ Ս. Հովհաննես Օձնեցու հիշարակած «Եղիցի անուն Տեառն» բառերին պետք է հավելել նաև «յայսմեպրէ մինչև յաիսրեան» հարվածը և նույնացնել ճԺԲ. սաղմոսի Բ. փան հետ: Այնինչ պետք չէր Կաթողիկոսի փոխարեն «լրացնել» նրա ԻԴ. կանոնը: Ավելին, հարկ չկար միջնադարյան խոշոր եկեղինակի համապարասխան

71 Տե՛ս **Նորայր արք. Պողոսեան**, Ծիսագիրություն, Սիւ Եորք, 1990, էջ 3, ծան. 2, էջ 20:

72 Ծիսագրերն են Արևագալի սկիզբը հիշարակում են ՆԱ. սաղմոսի 18-20 տներով. **Մ. արք. Օրմանեան**, *և՛*, աշխ., էջ 64. **Ն. Վարդան Հացունի**, Պատմություն հայոց աղօթամարտյցին, էջ 198. **Նորայր արք. Պողոսեան**, *և՛*, աշխ., էջ 20: Սակայն, Աստվածաշունչ մատյանի մեր կիրառած իրադարձությունները 17-19 են:

73 Տե՛ս **Ն. Վարդան Հացունի**, անդ:

ձեռակերպման փոխարեն Եզրի հավելումը անվանել և դիպարակել որպես կցուրդ: Ս. Նով-
հաննես Օձնեցին քաջաբերդյակ էր, թե կցուրդն ինչ բան է և ըստ հարկի կարող էր օգ-
տագործել, ինչպես որ օգտագործել է իր փեղումը⁷⁴: այսպես չի օգտագործել: Ուստի, դա
կցուրդ չէ, այլ այն, ինչ Մ. արք. Օրմանյանը կոչում է ժամերգության սկզբնավորություն
և զեպրեղում Արևազալի ժամի բացման մեջ⁷⁵:

Այսպես մրաձելու համար ապահով հիմք է նույն Իմաստասեր Նայրապետի կողմից
այդ հավելման մասին արած մեկ այլ մեկնաբանություն. «Եւ ապա այլ աւուրցն ի կարգն
ելանեն, և զկնի Փառս ի բարձանցն՝ Եղիցի ասեն, զոր կարգեալ է րեւան Եզրի Նայոց
Կաթողիկոսի: Որ նկարագրի խորհուրդ իմաստիցն աշակերտացն Տեառն, որ յեւր յարու-
թեան Տեառն՝ րեւսին յարուցեալ ի մեռելոց, և ուրախութեամբ հանդիպէին ի նաւարկու-
թեան իրեանց ի Տիբերական ծովուն»⁷⁶:

Այսու պարզ է, որ հավելումն արված է այլ, ոչ կիրակնօրյա ծիսական կիրառության
համար⁷⁷: Մյուս կողմից Կաթողիկոսը մեկնաբանել է նաև այդ հավելման խորհրդա-
բանական կողմը: Եթե այդ մեկնությունը համեմատենք առավուրյան ժամի հիմնական
խորհրդաբանական ձեռակերպման հետ, որ Ժամագիրքն արձանագրում է ժամերգու-
յան սկզբում, ապա կրեանենք, որ այս հավելման մեջ, ըստ Ս. Նովհաննես Կաթողիկոսի,
հստակ արքայապետի Նարայան խորհուրդը առավուրյան ժամերգության ժամագր-
քային բանաձևումի մեջ ակնարկված է Քրիստոսի՝ Յուդաբեր կանանց հետ հանդիպու-
մով. «Կարգաւորութիւն հասարակաց աղօթից առաւօրու ժամուն, որ կարարի ի դէմս
Որդոյն Աստուծոյ, որ երեւեցա իղաբերիցն»⁷⁸: Մինչդեռ Նայրապետն այլ մանրամաս-
նության մասին է խոսում: Դրան հակառակ, նույն միավորի և Արևազալի ժամերգու-
յան խորհրդաբանական բանաձևումի համեմատությունը գրեթե բացարձակ նույնակա-

74 Նիշեցենք, որ կցուրդ է նաև. «...ստույն մի սաղմոսի կցեալ ի խորհուրդ աւուրն, որում կից եւ սկիզբն
նորին զկնի»: Ինքը՝ Վ. Նացունին եւս «կցուրդի» փարբեր իմաստների մասին խոսելիս կարծես դեմ չէ այս
մեկնությանը: Այսինքն՝ այսպես «կցուրդն» ունի շատ որոշակի սաղմոսերգական նշանակություն, ինքը
սաղմոսի կառուցվածքային բաղադրիչ է, նաև մարտահանում է սաղմոսի կարարման որոշակի ձև (քիչ այլ
կիրառությամբ, հավանաբար, կարող էր *ὁρθόψαλμο* եզրի գուգահետը համարվել. **Egon Wellesz**, *A History of
Byzantine Music and Hymnography*, Second edition revised and enlarged. Oxford at the Clarindon Press (1971),
p. 35, ref. 1, 2.): Կցուրդի այս և այլ իմաստները կիրառվել են Ս. Նովհաննես Օձնեցու երկերում (նշվ. աշխ.,
էջ 12-13, 28): Ուստի, այս բառին քաջ փեղյակ Ս. Նովհաննես Օձնեցին, եթե Արևազալի սաղմոսին Եզր
Կաթողիկոսի հավելածը կցուրդ համարեր, ապա հենց այդ եզրով էլ կձեռակերպեր իր կանոնը: Ի՞նչ. կանոնում
սոսկ նշված է, որ Արևազալի սաղմոսը Եզրի օրերից ասվում է հիշյալ սկզբնավորով: Այսպես չկա կցուրդի
հիշատակում, ուրեմն եւ՝ նրանով ենթադրվող սաղմոսերգական կառույցն ու կարարման ձևը: Դրանք չկան
նաև Արևազալի ժամերգության սկզբում, մինչդեռ իսկապես առկա են առավուրյան ժամերգության վերը
քննարկված դրվագում՝ նույն սաղմոսով արքայապետի:

Ի դեպ, ծեսում այս սաղմոսի փարբեր փերի փարբեր կիրառությունների նույնպես կարելի է հանդիպել:
Քննարկվող դրվագին ամենամոտ օրինակներից է նույն սաղմոսի առկայությունը հենց առավուրյան
ժամերգության մեջ, Յուդաբերից կարգում, որպես «Երգ Իղաբերից Անարարանին», և այս դեպքում նույնպես
սաղմոսը բերվում է «Եղիցի անուն Տեառն օրինեալ» կցուրդով (Ժամագիրք, 244): Սակայն դա հիմք չէ այն
Արևազալի կամ նույն սաղմոսով արքայապետի մեկ այլ միավորի հետ շփոթելու համար:

75 Տե՛ս Մ. արք. Օրմանյան, անդ:

76 Ս. Նովհաննես Օձնեցի, նշվ. աշխ., էջ 104:

77 Դրա ակնարկը կա նաև Ի՞նչ. կանոնի ձեռակերպումներում. գուցե ոչ հստակորեն արքայապետի, բայց
կա:

78 «Ժամագիրք», էջ 217:

նություն է դրսևորում. «Դարգատություն... որ կարարի ի դէմս Նոգոյն Սրբոյ, այլ եւ ի դէմս Յարութեանն Քրիստոսի, որ երեւեցաւ աշակերպացն»⁷⁹: Այսինքն՝ ներկա է եւ Նարոյթյան խորհուրդը, եւ Քրիստոսի հանդիպումը աշակերպների հետ:

Ուրեմն՝ հսկայական է, որ Ս. Նովիանուս Գ. Օձնեցու մեկնությամբ եւ Եգր Ա. Կաթողիկոսի հավելումը, եւ Արեւագալի սաղմոսը պէտք է փնտրել Արեւագալի ժամերգության մեջ, այլ ոչ առավոտյան ժամի: Այն հարկ է դիտարկել որպէս Արեւագալի ժամերգության խորագրով առանձնացված սկզբնավորություն, որին հաջորդել է Արեւագալի սաղմոսը, այլ ոչ առավոտյան ժամի ավարտի ծիսական արարահայրություն, սաղմոսի կառուցվածքաբանական տարր-կցուրդ, որպէս լուր օրերին կարարվող, այլ ոչ կիրակնօրյա միավոր եւ վերջապէս, որպէս ՆԱ. սաղմոսի ԺԸ. սաղմոսաւան սկզբնավորող, այլ ոչ ՃԺԲ. սաղմոսի Բ. տուն:

Պարզ է, որ այդ հավելումը պէտք է երևար Մովսէս Քերթողահոր «Յաղագս կարգաց» երկում, եթե այն Ս. Մովսէս Խորենացունը չէ, այլ Է.-Ը. դարերի մեկ այլ հեղինակին:

Իր տեսակետը հիմնավորելիս Վ. Նացունին իզուր է վկայակոչում նաեւ Սյրեփանոս Սյունեցուն⁸⁰: Նախ՝ այս հեղինակն առավոտյան եւ Արեւագալի ժամերգություններն առանձին է մեկնում, ինչն ինքը՝ Նացունին մեկ էջ այն կողմ նկատել է⁸¹: Եւ հետո այն սաղմոսը, որ Վ. Նացունին մեկնաբանում է որպէս Արեւագալի սաղմոս, Սյրեփանոս Սյունեցին առաջին անգամ հանդերձ բերում է առավոտյան ժամերգության ավարտին եւ ամբողջ գլխի ճակարկին գրում. «Թէ որպէս պարտ է պարշաճ է իմանալ զՍուրբ Աստուածն եւ զՄանկունս»⁸²: Այսինքն՝ ՃԺԲ. սաղմոսն իր առաջին տան հիշատակությամբ, որ Վ. Նացունու կողմից ենթադրվում էր որպէս «Արեւագալի սաղմոս», այստեղ անվանված է «Մանկունք»: Ըստ էության, այդպէս է նաեւ այսօր: Այդ սաղմոսի նույնանուն սկսվածքին, որպէս հարասություն, հաջորդում է Մանկունք շարականը: Իսկ Արեւագալի ժամերգությունը թե՛ Սյրեփանոս Սյունեցու մեկնություններում, թե՛ այսօր առանձին է բերված:

Նապուկ շեշտենք՝ Սյրեփանոս Սյունեցու մեկնություններում մեզ հետաքրքրող սաղմոսը ուղղակի լծորդված է «Սուրբ Աստուած» երգին, որը ոչ մի կերպ Արեւագալի ժամերգության մեջ լինել կամ դրա միավորների հետ մեկնաբանվել չէր կարող:

Այսինքն՝ Վ. Նացունին առավոտյան ժամերգության միավորը՝ Սյրեփանոս Սյունեցու հիշատակված եւ այսօր գոյություն ունեցող Մանկունքը դիտարկել է որպէս «Արեւագալի սաղմոս», ինչը, իհարկէ, տարբեր ծիսական ֆրագմենտների եւ միավորների միջեւ նույն սաղմոսի կիրառությամբ պայմանավորված շփոթ է: Ուստի, Եգր Կաթողիկոսի՝ Արեւագալի համար նախատեսված հավելումը չի կարող արարահայրված համարվել

79 Ամդ, էջ 360:

80 Տե՛ս «Ժամակարգութեան մեկնութիւն ընդարձակ եւ համառօտ Սյրեփանոսի Սյունեաց Եպիսկոպոսի եւ նորին Պարծառ հիմնարկութեան Սրբոյ Եկեղեցոյ», ի լոյս ընծայեց Սահակ վարդապետ Ամարունի, Ս. Էջմիածին, 1917:

81 Տե՛ս Վ. Վ. Նացունի, նշվ. աշխ., էջ 198:

82 «Ժամակարգութեան մեկնութիւն...», էջ 26-28:

առավուրդյան ժամերգության կիրակնօրյա ծիսական միավորով և այդ պարճառաբանությամբ բացակայել Մովսես Քերթոզահոր յուր օրերի մեկնությունից: Մինչդեռ այն չկա, և դա յուր չ կովան է քննարկվող երկն իր հեղինակային պարկանելությամբ հանդերձ Ե. դարում թողնելու:

Թեև «Յաղագս կարգացի» գուր բանասիրական, լեզվաճանական քննությունը մեր նպարակների մեջ չի մտնում քանի որ մարենագիտական աղբյուրների ժամանակաշրջանին առնչվող հարցերում նման քննությունը հուսալի կովան կարող է և չապահովել, սակայն մեկ արտահայտություն այս գրվածքում գրավեց մեր ուշադրությունը:

Կարելի է, երևի, համաձայնել, որ հոգևոր իրողություններ մեկնելիս վաղ միջնադարի հեղինակներին այնքան էլ հաբուկ չէ սեփական անձի անունից կարծիք հայտնելը: Նման մոբեցման համար, հավանաբար, մեկնիչը պետք է հեղինակավոր մեկը լիներ կամ այդպիսի արտահայտություններն ու ձեռակերպումները, առովազն, անհաբական ոճի բնութագրիչներ պետք է համարվեն: Ինչեւ, մեր երկի հեղինակը ուր կանոն-սաղմոսների մասին խոսելիս այսպես է մեկնաբանում դրանց քանակը. «Ինձ այսպես թուի եթե եւրն կանոն ըստ եւրն դարուն: Իսկ ուրն ըստ ուրեքորդ դարուն կարգեալ»⁸³: Պարզվեց, որ նման «քննադարական» (բնութագրումը՝ Ա. Աբրահամյանի) բնույթի դարձվածքները («ինձ թուի» և նմանները) բազմաթիվ անգամ կարելի է հանդիպել Ս. Մովսես Խորենացու «Նայոց պարմութեան» մեջ⁸⁴, որպեսզի ասվածը պարահական գուգաղիպություն չթվա, րեղին է վկայակոչել Ա. Աբրահամյանի կարծիքն այն մասին, որ այդ և նման դարձվածքները բնորոշ են Մովսես Խորենացու և Անանիա Շիրակացու ոճին⁸⁵:

Այսինքն՝ եթե այս ոճական առանձնահատկությունը չի կարող մեր խնդրի դեպքում հիմնական փաստարկ համարվել, այդուհանդերձ, այն կարևոր կովան է մեր րեսակելրի համար⁸⁶:

Նուսանք՝ մեր բերած հիմնավորումները բավարար եղան, սոսկ հեղինակավոր կարծիքների մակարդակով, առանց ամուր կովանների և հիմնավորման օբարված երկը հեղինակին, հայկական միջնադարի ամենախոշոր դեմքերից մեկին՝ Ս. Մովսես Խորենացուն (Քերթոզահայր) վերադարձնելու համար:

83 «Երաժշտութեան մասին երկու հարուածներ նախնեաց մարենագրութենէն», էջ 31:

84 Տե՛ս «Նամաբարբառ Մովսիսի Խորենացոյ «Պարմութին Նայոց», Տփղիս, 1913, էջ 251:

85 Թեև հարկ է նկարել, որ Ա. Աբրահամյանը այդ գուգահեռները րանում է հարկպաես Անանիա Շիրակացու ժամանակագրության վերաբերյալ, որը մեծ չափով հենվում է Մովսես Խորենացու երկին: Այսինքն՝ դարձվածքն առավել հաբուկ է Մովսես Խորենացու ոճին և նրանից է «գաղթում» Անանիա Շիրակացու գրվածք. հմմտ. Ա. Աբրահամյան, Շիրակացու մարենագրությունը, Երեսան, 1944, էջ 144-145:

86 Ի դեպ, վերջերս Անանիա Շիրակացուն նվիրված գիւրաժողովին Ա. Արեւշապյանը րեսակելր հրապարակեց, որի համաձայն, Անանիա վարդապետի անունով պահպանված «Յաղագս գիւրութեան ձայնից» գրվածքը ոչ թե Անանիա Նարեկացու երկն է, այլ Անանիա Շիրակացու: Ավածին գումարվում է այն, որ նկարելի գուգահեռներ կան Մովսես Քերթոզահոր քննարկված և Անանիա Շիրակացու այս մեկնությունների միջեւ: Մրագվում է, որ այս գուգահեռը նույնպես անուղղակի հասարարում է Մովսես Քերթոզահոր անունով պահպանված երկի հեղինակային խոսությունը, եթե նկարի ունենանք Մովսես Խորենացու և Անանիա Շիրակացու ժառանգության միջեւ առկա գրեթե օրինաչափ կապերը: