



Doi: 10.56737/2953-7843-2022.11-62

ԱՐԾՐՈՒՆԻ ՍԱՀԱԿՅԱՆ

Պատմական եւ բանասիրական գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ՄՄ

«ՅԱՃԱԽԱՊԱՏՈՒՄ ՃԱՌՔ»-Ի ԺԱՍԱՆԱԿԸ, ՀԵՂԻՆԱԿԸ, ՍՏԵՂՈՍԱՆ ՎԱՆՈՒՄՆԵՐԸ, ԹԱՐԿԱՆԻՉ-ԽՍԲԱԳԻՐԸ

Սկիզբը՝ 2022 թ. թիվ ԺԱ. եւ ԺԲ.:

* * *

2021 թ. լույս տեսավ «Յաճախապատում»-ի անգլերեն թարգմանությունը, որը հմտորեն կատարել եւ աշխատասիրել էր ամերիկաբնակ հայագետ Աբրահամ Տերյանը¹: Քանի որ այս գործը «Յաճախապատում»-ի ամենաթարմ հետազոտությունն է, ուստի գիտական բարեկամություն մղջունում եմ ավագ գործընկերոջս՝ յուր դստերը նվիրված նման բարձրակարգ բովանդակությամբ գիրք թողարկելու առիթով: Չնայած Ա. Տերյանը «Յաճախապատում»-ը համարում է Զ. դարավերջի անհայտ հեղինակի գործ՝ վերագրված Գրիգոր Լուսավորչին, բայց եւ ճառերի բնութագրման մեջ նկատում է այնպիսի հատկանիշներ, որոնք ես շնորհակալությամբ ընդունում եմ իբրեւ Դ. դարասկզբին պատկանելու վկայություններ: Քննենք դրանք:

Դեռեւս Լեւոն Խաչիկյանի 100-ամյակի գիտաժողովի նյութերի ժողովածուի մեջ տեղ գտած պրոֆ. Աբր. Տերյանի «Հայոց ոսկեդարեան եկեղեցաբանութիւնը» վերնագրով ակնարկում անդրադարձ կա «Յաճախապատում ճառք»-ի հեղինակի եւ ժամանակի հարցին. «Հանդերձ «Յաճախապատում»-ի աւանդական բովանդակութեամբ պէտք է նշել, թէ երկին վերջնական գրութիւնը Զ. դարու գործ է՝ օգտագործելով Բարսեղ Կեսարացիի «Կանոնին» հայերէն թարգմանութիւնը»², եւ հղում է կատարում

¹ Տե՛ս «The Father of the church» շարքի 143 հատորում «Moralia at Ascetica Aarmeniaca, The oft-repeated discourses», translated by Abraham Terian,— The catholic University of America press Washigton, 2021 (352 էջ, որից ներածական ուսումնասիրություն — էջ 3—58):

² Ա.Բ. ՏԵՐԵԱՆ, Հայոց ոսկեդարեան եկեղեցաբանութիւնը. «Լեւոն Խաչիկեան, Հարիւրամեակ» (Նյութեր Ակադեմիկոս Լեւոն Խաչիկեանի ծննդեան հարիւրամեակին նուիրուած

Գ. Ուլուհոճյանին³: Ասել է թե՛ Աբր. Տերյանի համոզմունքը հիմնավորվում է նաեւ տվյալ հղումով:

Բացում ենք իտալացի հայագետի երկը եւ տեսնում, որ հեղինակն իր հերթին իր կարծիքը հիմնավորում է այլ հղումներով, որոնց համաձայն՝ «Յաճախապատում ճառք»-ը համարվում է Ե.—Զ. դարերի գործ: Բացում ենք Գ. Ուլուհոճյանի հղած այդ գրվածքները եւս եւ հայտնվում ժԹ.—Ի. դդ. բանասերների մեջ, որոնք վաղուց հայտնի են իրենց տեսակետի ոչ բավարար արժեքավոր հիմնավորմամբ: Այդուհանդերձ՝ ստիպված ենք մանրամասնել:

Այսպես՝ «Արարատ»-ի թղթակիցը՝ «Պ. Ս.» ստորագրությամբ, «Յաճախապատումի ԻԳ. ճառք» վերնագրի տակ ճառի աղբյուր է համարում Բարսեղ Կեսարացու «Գիրք հարցողաց»-ը, որովհետեւ վանական կյանքի առաջին կանոնավորողը իբր եղել է նա: Իսկ կանոնը, որով վանական միաբանին արգելվում է լքել վանքը, սահմանել է սուրբ հայրերի ժողովքը: Ինչո՞ւ է ժողովը հոգնակի թվով գրված. ըստ Պ. Ս.-ի՝ դա ընդհանուր դարձված է, որովհետեւ հոգնակի թվին հաջորդում է «ասէ» բառը, որը նշում է բուն աղբյուրը, այսինքն՝ Բարսեղին⁴: Ի վերջո, պարզ չի լինում, թե կանոնակարգողը ժողովն է, թե՞ Բարսեղ՝ հեղինակի տեսակետից. եթե անգամ Բարսեղն է ասողը («ասէ»), ապա նա կրկնում է ժողովի սահմանածը:

Այլ է Վ. Հացունու մոտեցումը. «ԻԳ. կամ վերջին ճառին մէջ կը կարդանք հետեւեալը. Ամենայն ուղղափառ ժողովք եպիսկոպոսաց, որ զուղղափառ հաւատն հաստատեցին եւ կանոն սահմանեցին եկեղեցւոյ, եւ զայս սահմանեցին նզովիւք. եղբայր ոք, ասէ, մի՛ իշխեսցէ ի վանացն ելանել կալ ուր եւ կամեսցի առանց կամաց վերակացուին եւ եղբայրութեանն, եւ որ ոք յանդգնեալ զայս առնէ, ընդ նզովիւք կապեսցի ի հարցն»⁵: Ի տարբերություն Պ. Ս.-ի՝ Վ. Հացունին «ասէ» բայը վերագրում է ժողովին եւ բնագրի «ժողովք» ձեւը դարձնում է եզակի թվով, որպեսզի դրանով հասկացվի Քաղկեդոնի ժողովը (էջ 405): Սակայն, հակառակի

հայագիտական միջազգային գիտաժողովի, 28—30 յունիսի, 2018 թ.), Երեւան, 2019, էջ 361—380, ծան. 9:

³ Cesarea, il libro Basilio delle Domande (le Regole) Edito da caabriella Uluhogian, Corrus scriptorum Christianorum Orientalium, v. 536, Scriptores Armeniaci, t. 19, Lovanii, Peoters, 1993... VIII—IX.

⁴ «Արարատ», 1898, էջ 248—249:

⁵ Վ. ՀԱՅՈՒՆԻ, Ե՞րբ շարադրուած են «Յաճախապատում ճառք», «Բազմավէպ, 1930, էջ 403:

պես, միայն Քաղկեդոնը չէ, որ սահմանել է այս կանոնը: Համեմատենք Քաղկեդոնի եւ Նիկիո Բ. ժողովների նույն տեղիները:

Քաղկեդոնի Բ. հողվածում կարգում ենք. «Միանձունք կացցեն մնասցեն ի տեղիսն՝ յորս հրաժարեցին յաշխարհէս» եւն, իսկ կանոնը խախտողի համար «վճռեմք նզովեալ գոյ»:

Նիկիո երկրորդ ժողովի ԻԱ. կանոնը սահմանում է. «Ձէ արժան միանձին կամ հաւատաւորին թողուլ զիր մենաստանն եւ գնալ յայլ» եւ այլն: Ինչպես տեսնում ենք, այս փոքրածավալ տեղեկությունը յուրաքանչյուր դեպքում արտահայտվել է յուրովի. բնագրային կախվածություն չի ցուցանում: Սակայն Վ. Հացունին ուզում է այդ կախումը բխեցնել Քաղկեդոնի կանոնից, որպեսզի այն տեղավորի Ե. դ. համաբնագրում: Ի լրումն իր այդ միտումի՝ նա վկայակոչում է «Յաճախապատում»-ի ԻԳ. ճառի եւ Եղիշեի «Յաղագս միանձանց» ճառի միջեւ իր նկատած բնագրային առնչությունները, որոնք ինձ թվում են միանգամայն հորինածին:

Հացունին գրում է. «Կը յիշուին հոն («Յաճախապատում»-ի ԻԳ. ճառում.— Ա. Ս.) տեսուչք եզանց հողագործաց կամ խաշանց արօտականաց, եւ Եղիշէ կըսէ՝ ունկնդիր եմք բառաշման խաշանց մերոց»: Առաջինը կոշիկի տեսուչներին պատվիրում է հոգալ «զիրաքանչիւր զպէտսն կօշկաց» (էջ 214), իսկ երկրորդը բողոքում է, թե «կօշիկք ոտից մերոց յանդիմանեն զմեզ»: Այստեղից եզրահանգում է. «Ե. դարուն հեղինակին է ուրեմն ճառն ալ ժամանակի բարուց համեմատ՝ ըստ Քաղկեդոնի կանոնի»:

Իրականում Եղիշեի ճառը ոչ մի բնագրային կամ մշակութաբանական կապ չունի ԻԳ. ճառի հետ, ինչպես կերեւա ստորեւ Եղիշեի խոսքից:

«Կօշիկք ոտից մերոց յանդիմանեն զմեզ, եթէ ոչ են սուրբ ճանապարհք մեր: Հանդերձք մեր աղաղակեն զգործոց մերոց, եթէ մերկք ենք յերկնաւոր զգեստուցն: Երիւարք մեր ցուցանեն զմեզ, եթէ ոչ եմք յափշտակելոց ընդ առաջ Տեառն ի վերայ օդոց....»⁶:

Այսպիսով՝ եթե Ս. Պ.-ն «Յաճախապատում»-ի ԻԳ. ճառի աղբյուր է համարում Բարսեղի հարցումը, ապա Հացունին՝ Քաղկեդոնի 4-րդ կանոնը: Երկուսն էլ ճիշտ չեն, որովհետեւ հաշվի չեն առել, որ ինչպես ռաբանություն մեջ կա ընդհանուր տեղի (Locī communi), այնպես էլ կարող են լինել ընդհանուր գիտանք եւ ընդհանուր պատկերացում, որոնք շա-

⁶ «Սրբոյ հօրն մերոյ Եղիշէի վարդապետի Մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1859, էջ 159—165:

րադրանքի որոշ նմանություններ բնագրային կախման կամ ազդեցության տպավորություն են թողնում: Տվյալ դեպքում ինչպես էլ գրես, թե եղբայրն իրավունք չունի եղբայրությունից կամովին հեռանալու, մեկ է, կստեղծվի բնագրային առնչության պատրանք: Մանավանդ որ «Յաճախապատում»-ի 23-րդ ճառում եղբոր հեռանալու արգելքը ժողովական կանոնների նման հակիրճ է, իսկ Բարսեղի «Գիրք հարցողաց»-ում դրան է նվիրվում մի ամբողջ էջ (Հարց ԼԲ., «Վասն որք գնան յեղբայրութենէն», էջ 112—113), էլ չասած, որ այդ թեման նախապատրաստվում է նախորդ հարցման մեջ (Հարց ԼԱ., էջ 108—112). «Երանի եթէ գոյր հնար ոչ միայն ի նոյն ի գելղի միասին ժողովեալս այսպէս լինել, այլեւ բազում եղբայրութեան ի պէսպէս հաստատեալ տեղիս ընդ միով խնամով, որք կարող են առանց ակնառութեան եւ իմաստութեամբ անտեսել զամենայն ի միաւորութիւն Հոգւոյն յաղիւ խաղաղութեան (ընդհանուր տեղի.— Ա. Ս.) տնաւրինեալ»: Իսկ բուն արգելքի խոսքը թ. 32 հարցման պատասխանի հենց առաջին նախադասությունն է. «Իսկ որք (եղբայրները.— Ա. Ս.) մի անգամ խոստովանեալ են ընդ միմեանս ի միասին կենակցութիւն, անորոշաբար բաժանել ոչ է պարտ»: Ահա այն ընդհանուր գիտանքը, որի արտացոլման չորս դեպքերից ոչ մեկը մյուսից կախված չէ: Այս ամենն ասացինք՝ հաշվի առնելով, որ 23-րդ ճառը ոչ մի կապ չունի Գրիգոր Պարթևի հետ. «Յաճախապատում»-ի վերջում այն ավելացրել է թարգմանիչը՝ Մաշտոցը՝ խմբագրի դերում: Եւ մեր վերլուծությունը՝ բնագրային ազդեցության հարցով, պետք է վերագրել Մաշտոցի եւ Բարսեղի առնչությանը: Մաշտոցը, ճիշտ է, օգտվել է Բարսեղի գրքից, բայց ոչ այդ կետում: Այդ մասին քիչ հետո:

Ընդհանուր գիտանքի այլ օրինակ կարող է ծառայել Հերմես Եռամեծի եւ «Յաճախապատում»-ի միջեւ ի հայտ բերված մի բնագրային նման հատված, որից եզրահանգել են, թե «Յաճախապատում»-ի ճառի հեղինակն օգտվել է Հերմեսի բնագրի հայերեն թարգմանությունից, ուստի ճառը չէր կարող իբր գրված լինել Ե. դարից առաջ: Այսինքն՝ եթե Ժ. Պիեռ Մահեին թվում է, թե տվյալ գիտանքը «Յաճախապատում»-ի ճառի մեջ կարող էր հայտնվել միայն Հերմեսի հայերեն թարգմանությունից, նշանակում է՝ նա անտեսում է մի մշակութային մեծ երեւույթ, երբ այս կամ այն դարում, այս կամ այն տարածքում բանավոր պտտվող մտքերը կամ ասույթները գրավոր հավաքվում էին ու վերագրվում տվյալ մտավոր կենտրոններում ընդունված ամենահեղինակավոր ան-

ձանց՝ անկախ այն բանից, թե այդ անձը պատմական, թե՞ առասպելական բնույթ ունի: Այդպիսի անձեր են եղել Հիպոկրատը (հայ. Բագրատ), Ասկլեպիոսը, Խիկարը, Լողման Հեքիմը (Աֆղանստանի համանուն քաղաքից), Սողոմոն Իմաստունը, Հայաստանում՝ Վարդան Առակագիրը, ինչպես նաև ուշհելլենիստական դարաշրջանի Հերմես Եռամեծը: Հայտնի է, որ մինչև Հերմեսի անունով եղած գրավոր բնագրում հայտնվելը՝ տվյալ ասույթը կամ դատողությունը նրան էր վերագրվում դեռևս բանավոր շրջանառության ընթացքում: Եւ ցանկացած ուսյալ մարդ, ինչպես նաև Գրիգոր Պարթևը Գ.—Դ. դարերում կարող էր լսել եւ գրավոր օգտագործել այդ ասույթները կամ գիտանքները թե՛ Հերմեսի անունով, թե՛ առանց նրա անվան:

Ասվածի լավագույն վկայությունն էմ համարում հենց այն օրինակը, որ Ժան Պիեռ Մահեն համարել է բնագրային քաղաքություն⁷: «On pourrait encore relever une certaine ressemblance entre DH VI, 2—3, VII, 3 et le discours 20 du Yaçaxapatum (ed. Ter Mikèlian, Vararšapat, 1894—96, p. 220). «Որպէս մանկունք, որք յորովայնի մարց լինին ապաժոյժ եւ ի խաւարի թաղեալ եւ ոչ գիտեն զերկրիս վայելչութիւն.... այնպէս եւ ո՛չ մեզ իմանալ զհանդերձեալ կեանսն»⁸:

Հմմտ. Extraits des définition d' Hermès Trismegiste à Asclépius, VI 2. «Որպէս յորովայն էլէր, այսպէս եւ ի մարմնոյս ելցես, որպէս յորովայն ոչ եւս մտցես, սոյնպէս եւ ի նիւթականս յայս մարմին այլ ոչ եւս մտցես: Որպէս յորովայնի ոչ գիտէիր զաշխարհիս, սոյնպէս եւ արտաքոյ մարմնոյ եղեալ, ոչ ծանիցես զարտաքոյ մարմնոյ էակս: Որպէս ելանելով յորովայնէ զյորովայնիսն ոչինչ յիշես, այսպէս եւ ի մարմնոյս ելանելով ոչինչ յիշեսցես զնորայսն» (թ. 120):

Երկու բնագրային հատվածների համադրումից երևում է, որ «Յաճախապատում»-ից մեջբերվածը ոչ մի բնագրային կախում չունի Հերմեսից: Նրանց առնչությունն ընդհանուր գիտանքից եկող նմանություն է, ընդ որում՝ Գրիգորի խոսքը շատ հակիրճ է, իսկ Հերմեսինը՝ բավականին երկար:

⁷ Տե՛ս J. PARAMELLE, J. P. MAHÉ, Nouveaux parallèles grecs aux Définitions hermétiques arméniennes, «Revue des Études Arméniennes», XXII, Paris, 1990—1991, էջ 115—134:

⁸ Հմմտ. Յձն, Ճառ Բ., էջ 9, տ. 157—160 («Որպէս տղայ յորովայնի մօր, զի ոչ կարէ գիտել՝ թէ յորպիսի հասակ փոփոխելոց է, կամ որպէս երկինք եւ երկիր եւ ծով եւ ամենայն որ ի նոսա է՝ ի հարկի եւ ի ծառայութեան տալոց են նորա»):

Հիշյալ բանասերներից զատ՝ «Յաճախապատում»-ի բնագրային առնչություններ են փորձել նկատել նաեւ Գր. Գալեմքարյանը, Ն. Բյուզանդացին, Գ. Ֆետգլյանը, Կ. Քիպարյանը եւ այլք: Սակայն դրանցից հատկապես ուշադրություն արժանի է վերջինիս դիտարկումը. «Կարելի է յիշատակել ուրիշ փոխառություն մըն ալ, որ Յաճախապատում կը կատարէ Գիրք հարցողացէ. առ փոքր փոքր յաւելուածովն գալ ի կատարումն (ՅՃԽ, էջ 126), քիչ մը տարբեր ձեւով 211 էջին մէջ. «Օր ըստ օրէ յաւելուած լիցի լաւութեան»: Գիրք հարցողաց կըսէ. Առ փոքր փոքր յաւելուածով կատարումն մեզ եղիցի» (Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի, Վենետիկ, 1836, Բ. հատոր, էջ 350)»⁹: Իհարկե, Քիպարյանի առաջին հարցումը ցույց է տալիս, որ կա բացահայտ բնագրային կախում երկուսի միջեւ, բայց ինչ ուղղությամբ, դեռ պարզ չէ, եւ չպետք է միանգամից այն կանխորոշել, թե Բարսեղի հայերեն թարգմանությունն է առաջնային: Բանն այն է, որ տվյալ հարցում դեր կարող է խաղալ նաեւ խմբագիրը եւ իր միջնորդությամբ աղավաղել բնական պատկերը: Խմբագրի դերում չպետք է բացառել նաեւ թարգմանչին եւ ուսյալ գրիչներին:

Բացի այդ՝ հարց է ծագում, թե ինչու է «Յաճախապատում ճառք»-ում այդ միտքը հայտնվում երկու-երեք անգամ¹⁰՝ ամեն դեպքում նախորդին ոչ նման ոճով: Սա չի նշանակում արդյոք, որ տվյալ գաղափարն առավել շատ ճառերին է հատուկ, քան թե հարցումներին: Մեզ արդեն ծանոթ է ճառերի հեղինակի՝ միեւնույն միտքը մի քանի ձեւերով արտահայտելու եւ երբեք իրար չկրկնելու միտումը: Ու մենք արդեն նախընթաց էջերից գիտենք, որ այդ երեւույթի պատճառը գործնական ժանրով, այն է՝ նամակի կամ թղթի միջոցով գրելն է:

Միանգամայն պարզ է, որ գործնական նամակ գրելիս հեղինակը մտքերը շարադրում է հանպատրաստից՝ առանց գրավոր աղբյուրների դիմելու: Նա այդպես է վարվում անգամ սուրբգրային մեջբերումներ անելիս՝ հենվելով իր հիշողության վրա: Ընդ որում՝ հիշողությամբ հեղինակը ոչ միայն մեջբերում է որեւէ սուրբգրային միտք կամ արտահայտություն, այլեւ օգտվում է սուրբգրային բառապաշարից՝ ընդգծելով այս կամ այն հատկությունը: Ասվածի հաստատման համար համադրենք հետեւյալ օրինակները.

⁹ Կ. ՔԻՊԱՐԵԱՆ, «Բազմավէպ», 1962, էջ 240, ծան. 9:

¹⁰ Հմմտ. ՅՃԽ, Ճառ Բ., էջ 9, տող 161–162 եւ Ա. Կորնթ. ԺԳ., 9 («փոքր ի շատէ մարգարէանամբ, եւ յօրժամ գայ կատարումն, փոքր ի շատէս խափանեսցի»):

1. ՅՃԽ, ԺԱ., տ. 504—506. «Եւ յարգարէ զամենայն անդամսն յաճումն արդարութեան ի լաւն եւ յառաւելն, զի եկեսցէ ի կատարումն առաքինութեան պտղովք»:

2. ՅՃԽ, էջ 126 (Վենետ.). «Առ փոքր փոքր յաւելուածովն գալ ի կատարումն»:

3. ՅՃԽ, Բ., տ. 161—162. «Ըստ բանին Պօղոսի, թէ փոքր ի շատէ մարգարէանամբ, եւ յորժամ գալ կատարումն, փոքր ի շատէս խափանեացի վասն առաւելութեան այնր, որ ոչ պատմի բերանովք»:

Բերված օրինակներում ընդգծված արտահայտությունների ակունքը Ս. Գրիգորն է, ինչպես հղում է Գրիգոր Պարթևը վերջին օրինակում, բայց ամեն անգամ օգտագործված է յուրովի: Եւ եթե այդ արտահայտությունը գտնվել է Բարսեղի գրքում, նշանակում է, որ Բարսեղը եւս օգտվել է նշյալ աղբյուրից: Ինչ վերաբերում է աստիճանաբար (փոքր փոքր յաւելուածով) կատարման գաղտնի (=կատարելացման), ապա այդ միտքը Գրիգոր Պարթևի ճառերում տարածված համոզմունք է, ինչը երեւում է նրա բացատրությունից, ըստ որի՝ մարդիկ բարձրանում են առաքինության աստիճաններով՝ երեխայից «մինչեւ հասցեն ի չափ հասակի կատարման» (Ճառ ԺԱ., տ. 716)¹¹:

Իսկ եթե տվյալ բնագրային առնչության մեջ թե՛ խմբագիրը, թե՛ ընդհանուր աղբյուրը բացառվում են, ապա պետք է ելնել միանգամայն նոր հարցադրումից, որն է հետեւյալը: Արդյոք չի՞ օգտվել Բարսեղը Գրիգոր Պարթևի թղթերից, գոնե նրանցից, որոնք Բարսեղից դեռեւս կես դար առաջ գրվել են հունարեն, իսկ քառորդ դար առաջ մտել են առանձին ժողովածուի մեջ՝ «Լոգոյ Պոլիոյ» ենթագրական վերնագրով: Չէ՞ որ Բարսեղի օրոք, այսինքն՝ Դ. դարի վերջին քառորդում, քանակով սահմանափակ էին ոչ միայն քրիստոնեական բարոյաբանական, այլեւ ընդհանրապես աստվածաբանական գրքերը, որոնք հասու եւ մատչելի էին հատկապես հայրաբանական մտքի կենտրոններում եւ առաջնորդական դիվաններում:

Այնպես որ անհնար է պատկերացնել, թե Կեսարիայի առաջնորդ Բարսեղի ձեռքի տակ չի եղել Գրիգորի «Յաճախապատում»-ը: Մանավանդ որ Պապ թագավորի ժամանակ Բարսեղ առաջնորդը սերտ առնչություններ է ունեցել Հայոց հետ՝ վերջիններիս կաթողիկոսական Աթոռի

¹¹ Հմմտ. Ճառ Բ., տ. 156—163, ինչպես նաեւ Ա. Կորնթ. ԺԳ. 9—12:

ինքնուրույնություն հարցով, երբ Կեսարիայի արքեպիսկոպոսը ձգտում էր վերականգնել Հայոց կաթողիկոսին ձեռնադրելու իրավունքը եւ եռանդուն բանավեճ էր մղում հայ հակաճառողների դեմ: Դեռ ավելին՝ Կեսարիայի իրավունքը պաշտպանելու ժամանակ Բարսեղը հավանաբար հենվել է նաեւ Գրիգոր Պարթևի, իսկ գուցե նաեւ Մերուժան Հայի ձեռնադրումից սկսած ավանդույթի վրա, եւ երեւի հենց Գրիգորին էլ վերագրել է նման կարգի հաստատումը, որից Պապ թագավորը, որ արիստական էր, փորձել է հրաժարվել: Ահա այս տարիներին Բարսեղ Կեսարացին կարող էր ստանալ կամ պատվիրել «Յաճախապատում»-ի օրինակ եւ ի պահ տալ Կեսարիայում:

Հետեւաբար չի բացառվում, որ Բարսեղի «Հարցում»-ներում կամ էլ գործերում ի հայտ գան Գրիգոր Լուսավորչի ճառերի հետքեր, ինչը բանասերներին կարող է հասանելի դառնալ ոչ հեռու ապագայում վերորելյալ հարցադրումը գիտական խնդրի վերածելու դեպքերում:

Մի բան պարզ է, որ «Յաճախապատում»-ը գրվել է Դ. դարի առաջին քառորդում, ուստի նրանից հետո ապրած աստվածաբանների գրվածքների հետ եղած բնագրային աղերսները կամ Ե. եւ հետագա դարերի թարգմանիչ-խմբագիր-գրիչների միջոցով են հայտնվել, կամ էլ հաջորդող հեղինակներն օգտագործել են Գրիգոր Պարթևի ճառերը՝ իբրեւ անանուն աղբյուր: Թե տվյալ դեպքը, որ ուղու հետ է առնչվում, պետք է ցույց տա համակողմանի բնագրագիտական վերլուծությունը: Առայժմ նման վերլուծության կարելի է ենթարկել «Յաճախապատում»-ի երկու բնագրային աղերսները՝ Բարսեղի եւ Ագաթանգեղոսի:

Բայց քանի որ Բարսեղի հետ (Հարց ՃԻԵ.) բնագրային նմանությունը պատկանում է ԻԳ. ճառին, իսկ վերջինս համարում եմ Մաշտոցի հավելագրումը, ուստի քննարկումը հանվում է:

Մաշտոցը՝ որպես վանական շարժման գործիչ, վանքի տնտեսի դերը սահմանել է ավելի մանրամասն, քան Բարսեղը, բայց եւ ձեռքի տակ է ունեցել վերջինիս հունարեն բնագիրը կամ հայերեն վաղ թարգմանությունը, որքան էլ Գ. Ուլուհոճեանը, առանց բնագրագիտական հիմնավորման, ենթադրի, թե այն եղել է Ե. դարավերջին կամ Զ.-ի սկզբին:

Իսկ Ագաթանգեղոսի (Տ522) բնագրային նմանությունները (Տ522, Տ678) «Յաճախապատում»-ի 8-րդ ճառին (8.46 եւ 8.97՝ ըստ Աբր. Տերյանի), ինչպես նաեւ այլ համընկնումներ, արդեն իսկ նկատել է Ալբ. Մուշե-

ղյանը¹²: Ճիշտ է, Ալբ. Մուշեղյանն այն օգտագործում է՝ իրավամբ ցույց տալով, որ Ագաթանգեղոսն առաջնային է Կորյունի նկատմամբ, բայց այստեղ առաջարկվում է «Յաճախապատում»-ն էլ առաջնային համարել Ագաթանգեղոսի նկատմամբ:

Ագաթանգեղոսի բնագիրը Մաշտոցի բնիկ լեզվով ասում է. «Արդ պարտ է ձեզ կակղել զանդս մտաց ձերոց եւ խլել զմեղսն գայթակղեցուցիչս յանձանց ձերոց, որ խափան առնեն արդարութեանցն ի ձեզ բուսոցն» (Ֆ522) (թարգմ.՝ «Արդ, դուք պարտավոր եք փխրեցնել ձեր մտքերի անդաստանը եւ ձեր անձերից խլել գայթակղիչ մեղքերը, որ ձեր մեջ խափանում են արդարութեան ծիլերը»): Ասված է շատ պարզ եւ հակիրճ:

Իսկ «Յաճախապատում»-ի ճառում ասվում է. «Եւ յորժամ Փրկիչն զառաքեալսն յաշխարհ առաքէր սերմանել զբանն ճշմարտութեան յանդս մտաց հաւատացլեոց եւ նովաւ ածել ի կարգ ուղղութեան, նախ զփուշն խլել զցանկութիւն բուսոցն հրամայէ զկամս մարմնոյ եւ զմտաց» (8.46.՝ ըստ Աբր. Տերյանի, 8.117—121՝ ըստ Ա. Տեր-Միքելյանի) (թարգմ.՝ «Երբ Փրկիչն առաքյալներին աշխարհ էր ուղարկում՝ սերմանելու ճշմարիտ խոսքը հավատացյալների մտքերի անդաստանում եւ դրանով ուղիղ կարգի բերելու մարմնի ցանկությունը եւ մտքերի կամքը, հրամայեց նախ բույսերի փուշը խլել»): Թարգմանություն մեջ շտկված է գրաբար բնագրի բառերի շարակարգը: Այն վկայում է, որ գրաբար նախադասության երկրորդ մասը լիովին կրում է օտարաբանության կնիքը, ինչի հետեւանքով էլ, հավանաբար, գրիչները խճճել են բառերի հերթականությունը: Մի խոսքով՝ պարզ երեւում է, որ Գրիգորի խոսքը թարգմանական է, Մաշտոցի խոսքը՝ բնական, որ Մաշտոցն է եղել Գրիգորի թարգմանիչը, ինքն էլ այդ ճառն օգտագործել է Ագաթանգեղոսի վարդապետության շարադրանքում: Կարծում եմ, որ Մաշտոցի թարգմանությունն սկզբում ունեցել է հետեւյալ տեսքը. «...եւ նովաւ ածել ի կարգ ուղղութեան զցանկութիւն եւ զկամս մարմնոյ եւ մտաց, նախ զփուշն խլել բուսոցն հրամայէ», որը հետո աղավաղվել է գրչության ընթացքում:

«Յաճախապատում»-ի եւ Ագաթանգեղոսի բնագրային նմանության մյուս վկայությունը, որ շատ է ծեծվել եւ չարչրկվել, արդեն դիտարկվեց վերը, ուստի միայն մեջբերումներով:

¹² Ա.Բ.Ր. ՏԵՐԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 43, որտեղ հղվում է Ա.Բ. ՄՈՒՇԵՂՅԱՆ, Կորիւն թե՛ Ագաթանգեղոս, Տեքստային վերլուծություն նոր տեսանկյունից, ԼՂԳ, 1996, թ. 2 (51):

ՅՃԽ, Բ., 180–181. «Եւ ետ անձնիշխան եւ ազատ կամաց արարածոց երկուս դաստիարակս, իբրեւ որդւոյ, սպառնալիս եւ աւետիս....»:

Կամ՝ ՅՃԽ, ԺԸ., 11–12. «Եւ ետ դաստիարակս երկուս. զաւետիսն եւ զսպառնալիսն: Եւ վարդապետս յօրինեաց զհոգեւոր օրէնսն խրատուն կենաց»: Կամ՝ ՅՃԽ, Ը., 286–289. «Եւ իրաւանցն արդարութեան երկու բարբառք են, որ յարգեն եւ պատուեն զիրաւախորհոյն աւետեալք պարգեւացն, եւ սպառնալեալք եւ պէս նեղութեամբք պատժեն զապախտաւորսն եւ զանիրաւսն»:

Ագաթ., §678. «Երկու ինչ իրք պաշտեցան. մին կենաց աւետիք, եւ մին արհաւիրք սպառնալեաց պատուհասից»:

Հարցի քննարկումների ժամանակ բանասերները չեն նկատել, որ «Յաճախապատում»-ի ճառերից բերված երեք մեջբերումները կարելի է տասնապատկել, քանզի ավետիս եւ սպառնալիք հակադրազույգի այս կամ այն արտահայտությունն առկա է գրեթե ամեն մի ճառում. այդ գաղափարը կարծես թե լինի Գրիգորի առանցքային դրույթներից մեկը, որը մի-մի անգամ օգտագործել է Մաշտոցը՝ «Վարդապետութիւն»-ը շարադրելիս եւ «Յաճախապատում»-ը խմբագրելիս (օրինակ՝ Ճառ 23-ում): Այնպես որ մի գաղափար, եթե Ագաթանգեղոսում արտահայտվել է մեկ անգամ, իսկ ճառերում՝ բազմակի, նշանակում է հատուկ է հեղինակ Գրիգորին, ոչ թե Մաշտոցին:

Համփոփումն բնագրագիտական դիտարկումներին՝ պետք է ասել, որ ի սկզբանե թիրախավորված խնդիրը, այն է՝ «Յաճախապատում»-ի բնագրային աղբյուրների վերհանումը, ձախողվել է, որովհետեւ հաշվի չի առնվել ճառերի ժանրային բնույթը, այն, որ դրանք գրվել են իբրեւ նամակ՝ հանապատրաստից, մի տեսակ «բանավոր բխումով», առանց գրքային աղբյուրների:

Ինչ վերաբերում է Աբր. Տերյանի զեկուցման եւ գրքի մեջ եղած մյուս դրույթներին, ապա դրանք ոչ մի նոր փաստարկով չեն ամրացվում հօգուտ «Յաճախապատում»-ի անհայտ հեղինակի եւ նրա ուշ ժամանակի: Միակ փաստարկը լեզուն է, որ իբր այն հատուկ է Զ. դարավերջին, որովհետեւ նկատում է ինչ-որ անորոշ, վերացական հատկանիշներ, որոնք իբր չէին կարող լինել Ե. դարի հեղինակի լեզվում: Իմ ընթերցողը, հուսով եմ, հարց կտա Աբր. Տերյանին, թե քանի որ «Յաճախապատում»-ը թարգմանական երկ է, որը թարգմանվել է Ե. դ. երկրորդից երրորդ տասնամյակներին, ինչո՞ւ չէր կարող իր գերակշիռ մասում օժտվել հու-

նաբանության հայտնի տարրերով, որոնք կյանքի են կոչվել հենց առաջին իսկ թարգմանությունների ընթացքում՝ չբացառելով անգամ Ս. Գիրքը, չնայած որ վերջինս մինչև գրավոր թարգմանվելն անցել է բանավոր հղկման՝ այն է այլալեզու ընթերցման հարյուրամյա ճանապարհ: Սա է վաղ հայկական թարգմանությունների գրական-տեսական տրամաբանական հիմնավորումը, որքան էլ դրան խանգարեն հայ դասական բանասիրության կարկառուն դեմքերը՝ սկսած Մխիթարյաններից մինչև Հ. Մանանդյան, Ս. Արեւշատյան, արգո Աբր. Տերյան եւ այլ արդյան ավանդապահներ: Հիշեցի մորս մի այլաբանություն, երբ որեւիցե կենցաղային հարցի քննարկման մեջ հայրս ծավալվում ու խորանում էր, մայրս ասում էր՝ «էս մարդն էլի բռնեց մի ճուղից եւ լրիվ ծառը շղահարեց կամ բոլոր ճուղերը թափահարեց»: Ես էլ հորս կերպ վարվեցի, քանզի զգում եմ, որ իմ կենաց ժամանակի ու ծրագրերի ծավալներն իրար չեն բռնում, եւ հույս չունեմ, թե կարող եմ այս հարցերին երբեւէ ավելի հանգամանորեն անդրադառնալ:

Ի տարբերություն «Յաճախապատում»-ի լեզվաոճական առանձնահատկությունների շուրջ արված դատողությունների՝ Աբր. Տերյանի մյուս դիտարկումները բավականին նպաստավոր են կամ ոչնչով չեն խանգարում ճառերը Դ. դ. առաջին քառորդում տեղադրելուն: Դրանց մեջ աչքի են զարնում ճառերի, հատկապես 23-րդի վանականությանն ուղղված լինելը վանահայր-հեղինակի կողմից, ճառերում մեջբերված սուրբգրային տեղիների բնույթը՝ համեմատած Ագաթանգեղոսի սուրբգրային մեջբերումների եւ հենց Ս. Գրքի հետ, հուղայաքրիստոնեական ու հունա-հռոմեական ակունքներից եկած բարոյաբանական հատվածական պատկերացումները, որոնք հետագայում պետք է հիմք դառնան բարոյական աստվածաբանության ամբողջացման համար:

Փաստորեն չկա մի լիարժեք փաստարկ, որով հնարավոր լինի ասել, որ «Յաճախապատում» երկում Գրիգոր Պարթեւի նամակները չեն՝ գրված Դ. դարի առաջին քառորդում, որ դրանք ժողովված չեն հեղինակի մահից հետո, որ դրանք թարգմանված չեն Ե. դ. առաջին քառորդում, որ դրանց թարգմանիչը եւ խմբագիրը Մաշտոցը չէ, որ դա անհայտ հայ հեղինակի գործ է՝ գրված Զ. դ. վերջերին՝ ըստ Աբր. Տերյանի նախընտրանքի:

Այս էլ որերորդ անգամ հայ բանասիրության նավը խրվում է ծանծաղուտում եւ առաջ չի շարժվում, որովհետեւ հաշվի չի առնվում, որ խնդրո առարկա որեւէ բնագիր 1000-ամյա գրավոր կյանքի ընթացքում կարող

է գրչական եւ խմբագրական փոփոխումների ենթարկվել եւ դրանով ուշ ժամանակի թարգմանական բնագրերից քաղվածքներ ներառել եւ հետազոտողներին փակուղու առաջ դնել կամ ստիպել բնագիրը հետին ժամանակի արտադրանք հռչակել: Այս հարցում բացառություն չէ նաեւ մեծարգո ավագ գործընկերս Ամերիկայից, որքան էլ բացառիկ լինի նրա մարդկային կերպարը՝ Աբրահամ Տերյան անվամբ:

Եւ իրոք, ինչ էլ ասում նա.

Որ «Յաճախապատում»-ի ճառերում (չհաշված թ. 23-ը) առկայծում են վանական կյանքի կզամակերպման մղումներ: Իհարկե, որովհետեւ այդ կյանքը սկսվել է Դ. դարասկզբից: Որ ճառերի սուրբգրային հղումները բառացի չեն համընկնում Ս. Գրքի հետ: Իհարկե, որովհետեւ Գրիգորը հղումները կատարում էր հիշողությամբ:

Որ բարոյաբանական պատկերացումները բուրում էին հուդայաքրիստոնեական եւ հունա-հռոմեական ավանդույթով:

Իհարկե, որովհետեւ հեղինակը գործում էր այդ ավանդույթի մեջ, որը դեռ թարմ էր Դ. դարասկզբին: Եւ այլն, եւ այլն:

Սակայն չեմ կարող շանդրադառնալ հայ բանասիրության մեջ կարծրացած եւս մի պատկերացման, ըստ որի՝ վանականությունը Հայքում կյանքի է կոչվել Ե.—Ձ. դդ. եւ հետո, որովհետեւ այն հաջորդել է Բարսեղ Կեսարացու սահմանափակումներին:

Իրականում հակառակն է. վանական կյանքը կարգավորման կարիք է զգում, երբ այն ծաղկում ու ծաղկվում է: Եւ Բարսեղ Կեսարացին էլ հենց այդ ծաղկման պահանջով է կանոնակարգել վանքի առօրյան՝ գրելով Հարցմանց գիրքը: Այսինքն՝ վանական շարժումը աշխարհում եւ Հայքում եղել է Դ. դ. 50-ականներից առաջ եւ սերտորեն կապված էր ճգնավորական կենցաղի հետ, երբ մենաստան-անապատներն աստիճանաբար վեր էին ածվում առանձնացյալ համակեցության՝ պահպանելով նախկին անունները՝ մենաստան, անապատ, մոնաստիր եւ այլն, բայց ձեռք բերելով նոր անվանում՝ միաբանություն (լատ. convent > couvent), եղբայրություն եւ այլն, իսկ Հայաստանում դրանցից բացի՝ նաեւ վանք, որ ծագում է «ավան» արմատից՝ ա-ի անկումով ու հոգնական ցուցիչով, եւ նշանակում է ապրելու վայր: Որպես կանոն՝ վանքերի կենտրոնում գտնվում էր եկեղեցին, շուրջը՝ վանականների կացարաններն էին, տնտեսական կառույցներն ու պարիսպները: Լեզվական փաստերը թույլ են տալիս ենթադրել, որ «վանք» բառը՝ բնակավայրի իմաստով, գործածվել է ավել-

լի վաղուց, քան վանքերի հայտնվելը Գ. դարասկզբին: Միայն ենթադրել չենք կարող, թե Գ. դարում եղել են վանքեր, թե ոչ: Հայտնի է, որ վաղ հուդայաքրիստոնեական անցյալում քրիստոնյա հրեաներն ապրել են նաեւ առանձնացյալ համակեցությամբ՝ հեսսեականների համայնքի նման: Բայց հազիվ թե ճիշտ է կարծել, թե համակեցության այդ տեսակը հասավ նաեւ սփյուռքի այլ քաղաքներ, որտեղ սովորաբար քրիստոնյաներին հայտնաբերում ենք ցրված, կիսաօրինական բնակված, որոնց կենտրոնը լինում էր հավաքույթի վայրը կամ ժողովատեղին այս կամ այն քրիստոնյա եղբոր տանը, որը կոչվում էր եկեղեցի (հուն. էգլիզիա=ժողով), կամ հավաքվելու օրվա անունով՝ հուն. կիրակի (=տերունի, կիրիսե, церковъ եւն): Ամբողջ աշխարհում եկեղեցին կոչվում է երկու ձեւով, բայց Հայքում առաջանում է նաեւ երրորդ ձեւը՝ վանք, որովհետեւ ժողովուրդը մոռացության է տվել այդ բառի «բնակավայր, ապրելու տեղ» իմաստը եւ շեշտադրել է եկեղեցին, այսինքն վանքը եւս ընկալվել է իբրեւ եկեղեցի՝ որպէս մշտական ժողովատեղ: Բայց թե ինչու քրիստոնյաների հաստատությունը հենց սկզբից կոչվեց վանք, կարելի է կարծել, որ դրանում դեր է խաղացել կազմակերպիչների գիտակցական մոտեցումը, որպեսզի շեշտվի ոչ թե եկեղեցին, այլ միասին մեկուսի ապերլու փաստը: Այդ է պատճառը, որ հայոց վանքերի առաջացումը չպետք է կապել հուդայաքրիստոնեական մեկուսի համայնքի հետ. նրանց միջեւ ուղիղ ժառանգորդական կապ լինել չի կարող: Իսկ գիտակցաբար, հատուկ միտումով վանքերի հիմնարկումը կարող էր լինել միայն քրիստոնեությունը պետականորեն ընդունելուց հետո: Սա նշանակում է, որ գործի գլուխ կանգնած են եղել թագավոր Տրդատ Մեծը, իշխանները, կաթողիկոսն ու առաջնորդները: Ապրիորի կարելի է ասել, որ քրիստոնեության պետականացման ծրագրված արտահայտությունը եղել է հենց վանքերի կազմակերպումը բոլոր գավառներում, իսկ ապոստերիորի կարելի է պնդել, որ միտում է եղել վանքերի հիմնադրման վայր ընտրել նախկին հեթանոսական սրբավայրերը, տաճարների ավերակները, որոնք, իբրեւ տխուր ժառանգություն, Տրդատ Գ.-ն ստացել էր նախկին վարչակարգից՝ պարսից զրադաշտական իշխանությունից: Եւ իրոք, ինչպէս պատկերացնել նոր կրոնի պետականացման սկիզբը, եթե ընթացքը տեսել է մի քանի տասնամյակ, մինչեւ Ներսէս Մեծ կաթողիկոսը:

Արդյոք միայն արքունիքով եւ իշխանական ընտանիքներով մկրտվելը բավարար է քրիստոնեությունը պետական հռչակելու համար: Չէ՞ որ

կարեւորը ժողովրդի ներգրավումն է, քաղաքների ու գյուղերի քրիստոնեացումը, որի դեպքում ակնհայտ կլինեն նախկին հայ քրիստոնյա համայնքների գործիչների եւ հրավիրված հոգեւորականների գործուն օժանդակումը: Իսկ ինչպէս պատկերացնել զանգվածների դարձն ի քրիստոնեութուն, եթե անիրական, ոչ պատմական ենք համարել Ագաթանգեղոսի վկայութունը հարյուր հազարավորների բազմամարդ մկրտության մասին: Բռնությամբ նման գործն անելն անհնար է եւ անիմաստ, որովհետեւ այն ի սկզբանե հակասում է նոր կրոնի էությանը՝ սեփական կամքով փրկության ուղի փնտրելուն:

Ուրեմն ի՞նչ են արել Տրդատն ու Գրիգորը քառորդ դար օրնիբուն, ի՞նչ խնդիր են առաջադրել եւ լուծել: Դարձյալ ապրիորի կարծում եմ, որ այդ խնդիրը եղել է կամավոր աշխարհաթող քրիստոնյաների հավաքագրումով, Հայոց բոլոր գավառներում քրիստոնեության տարածման ու արմատավորման տարածքային կենտրոններ հիմնելը՝ օժտելով դրանք քարոզչության, ուսուցման կարող ուժերով եւ ժողովրդի հոգեւոր սպասարկումը կառավարելու գործառույթներով:

Այդ կենտրոնները կոչվեցին վանքեր, որովհետեւ այդ պահին կարեւոր էր համարվում այնտեղ մշտապես բնակվելն ու աշխատելը, ամենօրյա աղոթքն ու ծիսարարքն ապահովելը, քրիստոնեի կենցաղավարման օրինակ ծառայելը, մանավանդ որ երկրում հնարավոր չէր միանգամից առանձին եկեղեցաշէնքեր կառուցելն ու սպասավորներ նշանակելը: Ուրեմն այս վանական հաստատութիւնների իրական հիմնադիր կարելի է համարել հենց Գրիգոր Լուսավորչին: Բայց այդ փաստը բավական էր, որ դրա հիման վրա հետագայի վանքերն իրենց հիմնադիր հռչակելն արդեն համազգային սուրբ դարձած Գրիգորին, իսկ երբեմն էլ՝ առաքյալներին: Այս հետագայի վանքերը փաստորեն շարունակեցին Դ. դարի առաջին քառորդում սկիզբ առած ավանդույթը՝ իրենցով որոշելով կամ պայմանավորելով հայկական քրիստոնեության առանձնահատուկ կողմերից մեկը՝ վանական բնույթը: Դ. դարից սկսած՝ վանական կյանքը դարձավ Հայաստանի հասարակական կյանքի քրիստոնեական երեսը, իսկ աստառը մնաց հազարամյակներով ձեւավորված երկրագործ նստակյաց համայնքների ավանդական կենսապահովման մշակույթը: Վանքը քրիստոնյա էր բոլորիս անունից, աղոթում էր բոլորիս փոխարեն, բոլորս ապավինում էինք նրան, իսկ վտանգի պահին բառացիորեն խմբվում էինք նրա շուրջ: Վանքը դարձավ մեր ազգային բաղձանքնե-

րի, մեր փրկության նոր առասպելների աղբյուրը: Որովհետեւ բոլորս, ոչ միայն իրավաբանորեն (դե յուրե), այլեւ փաստացի (դե ֆակտո) դարձանք վանքի միաբաններ: Իսկ միաբանել վանքի հետ, նշանակում է լինել այդ եղբայրության անդամ հեռվից՝ գյուղում կամ քաղաքում նստած, աշխարհիկ գործերով զբաղված, միայն թե ցանկալի է դրա համար անել որոշ նվիրատվություն՝ տոնական օրերի այցելության կամ ուխտի գնալու առիթներով (օրինակ՝ Հայոց Կաթողիկոս Կոնստանդին Բարձրբերզցին, 1243 թ. արձանագրության համաձայն, իրեն պատկանող Ապարանից գավառը, որ ընկած էր Քասախ գետից մինչեւ Աշնակ, նվիրել է Արագածոտնի Ս. Հովհաննու ուխտին (Օհանավանք)¹³:

Խոշոր նվիրատվությունն արձանագրվում է վանքի պատերին՝ համապատասխան տոներին աղոթքի եւ հիշատակի խոստումներով, իսկ մանր նվիրատուները երբեմն թողնում էին իրենց անանուն հետքը պատի վրայի մի-մի փոքրիկ խաչանշաններով: Արդյունքում վանքը դառնում էր ծաղկուն տնտեսական օազիս համատարած կարիքի մեջ՝ տեր դառնալով գյուղերի ու կալվածքների, մինչեւ կհայտնվի նոր նվաճողը, որը կամ կավերի վանքը, կամ էլ տանելի հարկի տակ կգրավի: Վերջին հնարավորությունից օգտվելու համար հայ իշխաններն սկսեցին իրենց ողջ ինչքը վերագրել վանքին, ստանձնել հոգեւոր կոչում՝ որպես վանահայր կամ առաջնորդ եւ... վերակոչվել պարոնտեր, այսինքն՝ եւ աշխարհիկ, եւ հոգեւոր:

Այս փոքրիկ շեղումը ցույց է տալիս, թե որքանով է վանական կյանքը ներհյուսվել հասարակականին, եւ թե ինչու են հայ հոգեւոր պատմությունն ու մշակույթը կրում վանքի կնիքը:

Վերջին հազարամյակի վանքերը՝ իբրեւ անապատ-մենաստան, կառուցվում էին բնակավայրերից հեռու, որոնք հետո դեպի իրենց էին ձգում նոր աշխատուժ՝ իրենց ընտանիքներով, եւ նոր գյուղեր ձեւավորում:

Նշյալ երեւույթը կարծես թե հակասում է վաղ վանքերի կառուցման տեղի ընտրության սկզբունքին, որովհետեւ ինչպես ասվեց, դրանք սովորաբար հիմնադրվում էին հին տաճարների տեղում, ուստի պատահական չէ, որ մենք այսօր վանական համալիրներ ունենք նաեւ քաղաքներում: Դա եւս վկայում է այն մասին, որ Դ. դ. սկզբներին վանական հաստատությունների հիմնադրումն իշխանությունները ծրագրել են

¹³ Տե՛ս Ա. Սահակյան, Հին աշխարհից միջնադար..., Երեւան, 2019, էջ 437:

այնպես, որ քրիստոնեական տարածքային կենտրոններ լինեն ամենուր, հատկապես խոշոր բնակավայրերում: Հետագայում՝ կենտրոնների դեր խաղալուց հետո, երբ քաղաքներում ու գյուղերում հայտնվեցին նորաշեն եկեղեցիներ՝ իրենց սպասավոր քահանաներով, վանքերը ձգտեցին դեպի անապատներ, լեռնային դժվարամատչելի վայրեր:

Վերոբերյալ պատմական զեղման վերջում մնում է ասել, որ վանական կյանքի կանոնավորումը եղել է թե՛ Գրիգոր Լուսավորչի (ՅՃԽ, Ճառեր), թե՛ Ներսես Մեծի (Աշտիշատի ժողով), թե՛ Մաշտոցի (թ. 23 ճառ) ուշադրության կենտրոնում: Եւ եթե Բարսեղի կանոններից օգտվել է Մաշտոցը, դա չի նշանակում, թե մինչ այդ չեն եղել կանոններ:

Հետեւաբար ճիշտ է Աբր. Տերյանը, որ թ. 23-ից բացի՝ մյուս ճառերում եւս նկատում է վանական կյանքի ակնարկներ եւ հոգեւորականներին ուղղված խրատներ: Դա էլ գուցե հենց դեր է խաղացել, որ թարգմանիչ-խմբագիր Մաշտոցը վերջում ավելացրել է 23-րդ ճառը՝ ամբողջովին նվիրված վանական կյանքի կանոնակարգմանը: Չէ՞ որ Մաշտոցն ինքը գործնականում ապրել եւ զգացել է վանական կյանքի կարիքները դեռեւս Գողթն գավառում:

Նույն կերպ էլ Դ. դ. 60–70-ական թվերին Բարսեղ Կեսարացին է զգացել վանական կյանքի կանոնավորման պահանջը, երբ ծաղկում էին վանքերը Կապադովկիայում, Փոքր Հայքում եւ այլուր՝ սկսած դեռեւս նախորդ տասնամյակներից՝ գուցե 30-ականներից կամ Գալերիոսի էդիկտին հաջորդած ժամանակից: Հետեւաբար երբ ի հայտ են գալիս վանական կյանքի մասին վկայող վաղ վավերագրեր, նշանակում է, որ դրանք ժամանակով հաջորդում են իրենց բովանդակած երեւույթներին: Ուղղակի նույն տրամաբանությամբ առաջարկած վանքերը պատմական տարբեր ճակատագրեր ունեցան Հռոմեական կայսրությունում եւ Հայաստանում: Քրիստոնեության պահպանման տեսակետից վանքերի դերը շատ ավելի մեծ ու նշանակալի է, քան աշխարհիկ որեւէ այլ տեղ:

Այսու հաջող գիտական ձեռնարկ ենք ակնկալում Հայոց վանքերի պատմության վավերագրերի հավաքողից՝ հանձին Աբր. Տերյանի, որն արդեն հայտարարել է իր առաջիկա հետազոտական ծրագրի մասին¹⁴:

Վերջում «Յաճախապատում»-ի տարալեզու ընթերցողներին մաղթում եմ վայելել այդ բարոյաբանական բազմահարուստ բովանդա-

¹⁴ Աբր. Տերյան, նշ. աշխ., էջ 53–54:

կույթյունը, որին կարելի է հասու լինել միմիայն տվյալ երկրի՝ Դ. դարի առաջին քառորդում Գրիգոր Պարթևի գործնական նամակագրությունից ծնված լինելու գիտակցումով: Այլ դարերում որեւէ հեղինակի գրած լինելու միտքը երկրի ընթերցումն զգալիորեն դարձնում է ձանձրալի՝ աղքատ ու հնացած բովանդակության կրկնություն: Եւ եթե բարոյական խրատների կարիքն զգացող հավատացյալները «Յաճախապատում»-ը կարող են ընթերցել առանց պատմական մոտեցման, իրենց արելի սրտով, ապա պատմության, մշակույթի մասնագետները զուրկ են այդ մենաշնորհից, նրանք պարտավոր են այն ընթերցել առնվազն որպես բնագրագետ, աղբյուրագետ, աստվածաբան եւն, եւ որոշեն, թե ի՞նչ է բովանդակում երկը. արժեքավոր, հարմար, թե՞ անարժեք, աղքատ տեղեկություն:

Այսքանից հետո, ես ավարտում եմ մի այլ տիպի զարմանքով, թե ինչպես է վերջին հաշվով մեր բանասերների մեծամասնությունը երկու տեսակի ընթերցումներից նախընտրել երկրորդը... Մի՞թե վերջին ճառի (ԻԳ.) ազդեցության, թե՞ անբավարար ուշադրության պատճառով:

РЕЗЮМЕ

В состав сборника вошли этические речи, которые были написаны в ответ на полученные от новообращенных христиан и духовных служителей в первой четверти IV в., когда начиналось формирование армянской государственной церкви. Лицом держащим ответ был глава церкви Григорий Парфянин, позже названный Просветителем. Затем, во времена правления Нерсеса Великого, в третьей четверти IV в., разосланные по всей стране назидательные письма были собраны в один сборник под греческим заглавием «логой полиой» (=Многovesщательные речи) (составивший 21 речь), который в двадцатые годы V в. был переведен на армянский и отредактирован Маштоцем как «Ծառք յանձնապատումը» (23 речи).

SUMMARY

The collection includes moral instructions written in response to the statements received from Christian converts and clergymen in the first quarter of the fourth century, when the formation of the Armenian Church began. The respondent was Gregory the Parthian, the head of the church, who later acquired the nickname “Illuminator”. Then, during the reign of Nerses the Great, in the third quarter of the fourth century, the edifying letters sent throughout the country were collected in one collection (21 discourses), which in the second decade of the fifth century was translated into Armenian and edited by Mashtots as “Oft-Quoted Discourses” (23 discourses).

