

*ԲՆԱԳՐԵՐ ԵՒ
ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ
TESTI E STUDI*

ԱՌԱՋԱԻՈՐԱՑ ՊԱՀՔԸ ՀԱՅ ԴԱՍԱԿԱՆ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՄԷՋ

(Շար. 1 «Բազմավեպ», ձև (2017), քիւ 1-2, 60-146)

ԳԼՈՒԽ Ե.

ԱՅԼԱԴԱԻԱՆՆԵՐԻ ԳՐԱԻՈՐ ՎԿԱՅՈՒԹԻՒՆՆԵՐՆ ԱՌԱՋԱԻՈՐԱՑ ՊԱՀՔԻ ՎԵՐԱԲԵՐԵԱԼ Է.-Ժ. ԴԱՐԵՐՈՒՄ

Թէեւ սոյն ուսումնասիրութեան գլխաւոր առարկան Առաջաւորաց պահքին նուիրուած հայ դասական մատենագրութիւնն է, բայց քանի որ, ինչպէս արդէն նկատել ենք, այն մեծ մասամբ հանդէս է եկել իրեւ հակաճառութիւն՝ օտարների կողմից արուած ամբաստանութիւններին, անհնար է չանդրադառնալ վերջիններիս, ընդ որում ցանկալի է՝ հնարաւորինս ընդարձակ ծանօթութեամբ եւ վերլուծութեամբ:

Նախորդ գլխում առիթ էինք ունեցել նշելու յունա-բիւզանդական եւ վրացական մատենագրութեան մէջ առկայ հակահայկական գրուածքների մասին¹⁹³ (որոնցում յատուկ եւ խիստ խեղաթիւրուած գնահատականներով թիրախաւորած է յատկապէս Առաջաւորաց պահքը) եւ խոստացել էինք¹⁹⁴ յաջորդիւ մէկ գլխի սահմաններում ներկայացնել Անանիա Նարեկացու՝ Առաջաւորին նուիրուած ջատագովական գրուածքը¹⁹⁵ եւ այդ պահքն

193 «Բազմավեպ» ձև (2017), քիւ 1-2, 128-129, 131-134:

194 Անդ, 134:

195 «Յաղագս Առաջաւորաց պահոց», ի Մատենագիրք Հայոց (այսուհետ՝ ՄՀ), հտ. Ժ., Ժ. դ., Երևան 2011, 593-595:

ամբաստանող երկու՝ յունա-բիւզանդական եւ վրացական ամենածաւալուն եւ մեծ տարածում ստացած գրութիւնները¹⁹⁶, քանի որ նպատակ ունէինք չսահմանափակուել ժ. դարով եւ մէկ գլխում ամփոփել այլադաւանների կողմից Առաջաւորի դէմ յօրինուած երկերի ընդհանուր քննութիւնը: Սակայն ձեռք բերուած նոր տեղեկութիւններն ու բացայայտումները փոխեցին սոյն աշխատութեան կառուցուածքը. կարիք գագցուեց նախ հանգամանօրէն դիտարկելու մինչեւ ժԱ. դարը ստեղծուած մեզ ծանօթ մեղադրական գրութիւնները, իսկ նշեալ երկերը ներկայացնել աւելի ուշ՝ ժԱ.-ժԳ. դարերն ընդգրկող առանձին գլխում: Այսուհանդերձ, այս գլխում, ընդհանուր վերլուծութեան համատեքստում, ստիպուած ենք որոշ անդրադարձներ կատարել նաեւ այդ երկերին, քանի որ դրանք ոչ միայն արդիւնքն են մինչեւ ժԱ. դարը ընթացած զարգացումների, այլեւ, մեր համոզմամբ, պարունակում են այդ ժամանակաշրջանում յօրինուած կամ դրանց սերտադերս գրուածքների հետքեր:

Յիշեցնենք, որ այլադաւանների կողմից Առաջաւորի դէմ է.-ժ. դարերում ընթացող մաքառումը եւ գրաւոր վիպութիւնները սակաւ են, եւ որ այդ պատճառով այնպիսի տպաւորութիւն է ստեղծուել, թէ առհասարակ Առաջաւորի նկատմամբ նախքան ժԱ. դարը խիստ յարձակումներ եւ յերիւրանքներ չեն եղել: Բայց հայոց մատենագրութիւնը եւ արդի մատենագիտական ճշգրտումներն այլ պատկեր են մեզ մատուցում: Արդէն ժ. դարի վերջում մենք տեսնում ենք հայոց մեծանուն վարդապետ Անանիա Նարեկացու բաւական յախուռն հակաճառութիւնն՝ ուղղուած Առաջաւորն ամբաստանող ու պարսաւող յոյներին: Աւելին, նրա գրութեան մէջ նկատուում են ուղղակի արձագանքներ թէ՛ հայոց շաբաթապահի հանդէպ կիրառուած որոշակի գրապարտութիւններին, թէ՛ պահի առիթով յունա-բիւզանդական տօնացոյցում սահմանուած «Ամենակեր շաբաթ»-ին, որի հիմքում, ինչպէս գիտենք, գրուած է Առաջաւորի ծագման մասին յօրինուած յերիւրական մի պատմութիւն¹⁹⁷:

196 Խօսքը վերաբերում է յունարէն կեղծանուն Հայոց Իսահակ կաթողիկոսի «Արցիվուր կոչուող դիւային պահի մասին» երկին (տե՛ս աստ, 152-155) եւ վրացերէն մի անհեղինակ երկի, որ բաղկացած է երկու գրոյցներից. «Ասմ Պետրոս Թափիչի եւ ալաքի մասին» եւ «Ծանուցում Սուրույեան որդի Սարգսի մասին» (տե՛ս աստ, 169-171):

197 Տե՛ս «Հոչակման շաբաթի մասին» կեղծստուդիոտեան կանոնական գրութեան մեր վերլուծութիւնը («Բազմալէպ» ՃՀԵ (2017), քիւ 1-2, 131-133):

Այս հանգամանքները զրդում են աւելի ուշադիր դիտարկել նախքան ԺԱ. դարը ստեղծուած գրուածքները եւ ի յայտ բերել կռուաններ, որոնք կարող են հիմք հանդիսանալ այն վարկածի համար, որ ԺԱ. դարից առաջ յունա-բիւզանդական միջավայրում յօրինուել են ոչ միայն Առաջաւորն ամբաստանող, այլեւ այն յերկրող եւ դիւականացնող գրութիւններ: Վերջիններս նախնական հիմք եւ հումք են ծառայել ԺԱ. դարում ստեղծուած յայտնի երկերի ձեւաւորման համար, սակայն դրանց մեծ մասը մեզ չի հասել, քանի որ վերացուել են՝ պարսաւանքների նոր բովանդակային փոխակերպմանը չհամապատասխանելու պատճառով:

Նախորդ գլխում մենք փոքր-ինչ անդրադարձանք նմանատիպ գրուածքներից մի քանիսին, բայց հիմնականում՝ կապուած Կեղծ Կոմիտաս կաթողիկոսի եւ Կեղծ Ստեփանոս Սիւնեցու երկերի ստեղծման ժամանակը ճշգրտելու խնդրի հետ: Սոյն գլխում, նոր բացայայտումներից բացի, կրկին կը դիտարկուեն նաեւ դրանք՝ առաւել մանրագնին եւ արդէն առաւել ընդարձակ համատեքստում, քանի որ նպատակադրուել ենք ներկայացնել Է.-Ժ. դարերում Առաջաւորի դէմ ծաւալուած ընդվզումների հրնարաւորինս ամբողջական պատկերը:

Բայց սկզբում նպատակայարմար է վերստին անդրադարձ կատարել սոյն աշխատութեան մէջ արդէն երկիցս մէջբերուած հայ հեղինակին.

ՄՈՎԱՅԻ ՑՈՒՐՏԱԻԵՑՈՒ ՎԿԱՅՈՒԹԵԱՆ (Է. ԴԱՐԻ ՍԿԻՋԲ)
ՊԱՏՄԱՆՄԱՏԵՆԱԳՐԱԿԱՆ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹԻՒՆԸ

Ինչպէս արդէն գիտենք, Ցուրտաւի եպիսկոպոս Մովսէսի անունով գրուած շրջաբերական նամակում¹⁹⁸ կոչ է արւում զանց չառնել Առաջաւորաց պահքի սահմանակարգը: Նամակի հեղի-

198 «Թուղթ շրջագայական Մովսէսի եպիսկոպոսի» ի Դիրք քոթոց, Թիֆլիս 1901 (այսուհետ՝ ԳԹ (1901)), 113-127: Ն. Ակիմեանը գտնում է, որ Մովսէսի թուղթն իրականում գրել է նրա ժամանակակից վրթանէս Քերթոյը (ԱԿԻՆԵԱՆ, Խ. Ն., «Կիրիոն կաթողիկոս վրաց», Վիեննա 1910 (այսուհետ՝ ԱԿԻՆԵԱՆ, Կիրիոն կաթողիկոս), 213, ծմբ. 2), բայց դրանից մեր դիտարկումների համատեքստում ոչինչ չի փոխում:

նակն, ամբաստանելով քաղկեդոնականութեանը յարած վրացիներին, իր հօտին յորդորում է «ն'չ հաւասարել ընդ մոսա ... եւ ոչ ապականել զխորհուրդ եւթն շաբաթուցն պահոց, այլ լնուլ գտուրք քառասներորդսն հինգաւրեայ յառաջաւոր պահովն»¹⁹⁹:

Այս վկայութիւնն ինքնին խօսում է ոչ միայն այն մասին, որ առնուազն Ձ. դարի վերջում թէ՛ Հայոց, թէ՛ Քարթլիի Եկեղեցու աստուածապաշտական համակարգում Առաջաւորը եղել է ծիսաբանօրէն հիմնաւորուած (սերտօրէն կապուած Քառասներորդական պահքի խորհրդի հետ) եւ խորապէս արմատացած սահմանակարգ²⁰⁰ (որի խափանումն անհանդուրժելի է), այլեւ՝ որ է. դարի սկզբում այն արդէն սկսուել է արգելուել Քարթլիի Եկեղեցում: Եւ, քանի որ Մովսէսի նամակն ուղղուած է Վիրքում բնակուող հայ համայնքին, որով նա զգուշացնում է, որ հայերը զանց չառնեն Առաջաւորաց պահքի աւանդոյթը, ապա այն կարելի է համարել արձագանք արդէն վրացական միջավայրում Առաջաւորի դէմ կիրառուող այդ արգելքին: Ինչպիսի՛ն է եղել այն՝ բանաւոր, թէ՞ արդէն ձեւակերպուած որեւէ կանոնական գրութեամբ: Ամէն դէպքում խիստ հաւանական է, որ է. դարի ընթացքում արդէն պէտք է այդ արգելքն ամրագրուէր որեւէ գրաւոր կանոնով: Ընդ որում՝ այն պէտք է ուղղուած լինէր Առաջաւորաց պահքի միջոցով Մեծ պահքի փաստացի պահեցողու-

199 ԳԹ (1901), 124:

200 Այն մասին, որ նախքան բաժանումը Առաջաւորաց պահքը պահուել է նաեւ Քարթլիի Եկեղեցում, վկայում են Ն. Մառն ու Ի. Ջաւախովը՝ Սինայի լեռան վանքի մատենադարանում ուսումնասիրած գրչագրերի հիման վրայ (տե՛ս МАРРЪ Н. Я., Предварительный отчет о работах на Синае, веденныхъ въ сотрудничествѣ съ И. А. Джаваховымъ, и съ Іерусалимъ, въ поѣздку 1902 г. (апрѣль-ноябрь), Сообщество Императорскаго Православнаго Палестинскаго общества, т. XIV, ч. II, С.-Петербургъ 1903, 12): Դաւանափոխութիւնից յետոյ վրացիները սկսեցին հետեւողականօրէն ուրանալ եւ իրենց յիշողութիւնից ջնջել անցեալում Հայոց Եկեղեցու հետ կապուած նաեւ սեփական աւանդոյթները: Այսպիսի միտումաւորութիւնը կարող էր դրդել դիմելու չափազանցուած միջոցների՝ յատկապէս սեփական ժողովրդի մէջ պահպանուած՝ հայերի հետ ընդհանուր սովորոյթներն արմատախիլ անելու համար: Այս պատճառով, ինչպէս նկատել ենք դեռեւս նախորդ գլխում («Բազմավէպ», ՀՀԵ (2017), քիւ 1-2, 130-131), Առաջաւորի դէմ ստեղծուած առաջին կանոնները պէտք է որ ծագած լինեն Վիրքում: Սակայն այս պահքը ոչ թէ սոսկ արգելող, այլ՝ յատուկ գրպարտող եւ դիւականացնող վրացական պատմութիւնները, ըստ մասնագէտների, միանշանակ քիտում են յունական աղբիւրներից:

թեան²⁰¹ քառասուն օրերը լրացնելու սկզբունքի²⁰² դէմ: Այդ սկզբունքը յատկապէս մեծ տարածում է ստացել Զ.-է. դարերում՝ ունենալով երկու կիրառում: Ըստ առաջին տարբերակի Մեծ պահքին, որն արդէն աւանդաբար շատ տեղերում կազմուած էր եօթ շաբաթից, յաւելուել է եւս մէկը՝ կազմելով ութ անընդմէջ շաբաթներից բաղկացած շրջան: Իսկ երկրորդ տարբերակում, որը որդեգրել է Հայոց Եկեղեցին, եւս մէկ՝ ութերորդ շաբաթ յաւելելու փոխարէն, իբրեւ այդպիսին է ընդունուել Առաջաւորաց շաբաթապահքը՝ համարուելով, որ այն վաղուց ի վեր խորհրդով սերտադերս է Քառասներորդական պահքի հետ եւ ինքնին լրացնում է պահանջուող թիւը: Սրանով Հայոց Եկեղեցին մի կողմից լուծել է ժամանակին ծառացած՝ փաստացի պահեցողութեան քառասուն օրերն ապահովելու խնդիրը, միւս կողմից, Առաջաւորի՝ երկշաբաթեայ «հեռաւորութեամբ» առանձնացուած լինելու շնորհիւ, պահպանել է Մեծ պահքի եօթշաբաթեայ դասական կարգը, որն արդէն որդեգրել էր Ե. դարի առաջին կէսում՝ երուսաղէմեան «Սահմանք»ի թարգմանութեամբ²⁰³:

Նոյն կարգը, Առաջաւորաց պահքով եւ նրա նշեալ իմաստաւորմամբ հանդերձ, որդեգրուել եւ գործել է նաեւ Քարթլիի Եկեղեցում: Սակայն 609 թուականի բաժանումից յետոյ վրացիները, բնականաբար, հակուեցին դէպի բիւզանդական աւանդութիւնը: Ուստի Առաջաւորի արգելքը, բացի հայոց, արդէն «ոչ ուղղափառ» համարուող աւանդութիւնը մերժելուց եւ նրա հետ ունեցած սերտ յարաբերութիւնները մոռացութեան մատնելու դիտաւորութիւնից, պայմանաւորուած էր նաեւ Մեծ պահքի բիւզանդական աւանդութիւն որդեգրելով:

201 Ընդունուած է այսպէս անուանել պահոց շրջանի այն օրերը, որոնք դուրս էին շաբաթ եւ կիրակի օրերից, քանի որ վերջիններում պահքը դադարեցում կամ քաւական մեղմացում էր:

202 Յիշենք, որ այդ սկզբունքը բխում է նրանից, որ փաստացի պահեցողութեան օրերը իւրաքանչիւր շաբաթուայ մէջ չեն անցնում հինգից, ուստի եւ Բառասնօրեայ պահքը լրացնելու համար պահանջում է ութ շաբաթ (8 x 5 = 40): Այս մասին տե՛ս նաեւ *սոյն աշխ.* գլուխ Բ., ի «Բազմավէպ» ձէն (2017), թիւ 1-2, 89-91:

203 Ենթադրուում է, որ «Սահմանք»ը յունարէնից հայերէն է թարգմանուել եւ մասամբ խմբագրուել 420ական թթ. սկզբներին (տե՛ս ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ Ռ., *Հայոց տօնացոյցը (4-18-րդ դարեր)*, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտութիւն» հրատարակչութիւն, Երեւան 1999 (այսուհետ՝ ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ, *Հայոց տօնացոյցը*), 31):

ԱՌԱՋԱՒՈՐԱՑ ՊԱՀՔԸ ՄԵՐԺՈՂ
ՀՆԱԳՈՅՆ ՎՐԱՑԱԿԱՆ ԿԱՆՈՆԸ

Նախորդ գլխում, իբրեւ Առաջաւորի դէմ ստեղծուած հնա-
գոյն գրութիւն կամ նրա հետք էինք ներկայացրել բիւզանդա-
կան Զ. «տիեզերական» ժողովի (680-681)²⁰⁴ որոշումների վրա-
ցերէն թարգմանութեան մէջ յաւելուած կանոններից մէկի (թիւ
16) երկու մասերը, ինչպէս որ այն մէջբերուած էր Լէոն Մելիք-
սեթ-Բեկի կողմից²⁰⁵: Այժմ կարիք կայ այն առաւել մանրագին
դիտարկելու՝ կապուած սոյն գլխի խնդիրների հետ:

Նախապէս նշենք, որ ժողովի կանոնների՝ մեզ հասած վրա-
ցերէն թարգմանութիւնը կատարուել է Ժ. դարի վերջում կամ
ԺԱ. դարի սկզբում՝ Եւթիմիոս Աթոնեցու († 1028) կողմից: Այս
պատճառով ենթադրուում է, որ հէնց նա էլ պէտք է իր թարգ-
մանութիւններում կատարէր բազմաթիւ խմբագրական միջամը-
տութիւններն ու այլ կանոնների յաւելումները²⁰⁶: Այդ յաւելում-
ներն ու փոփոխութիւնները, բնականաբար, պայմանաւորուած են
եղել ժողովի կանոնները վրացական միջավայրի եւ Վրաց Եկե-
ղեցու խնդիրների հետ համապատասխանեցնելու պահանջարկով:
Սակայն, ելնելով, օրինակ, միայն մեր քննութեան առարկայ կա-
նոնի բովանդակութիւնից, կարող ենք Ժ. կամ ԺԱ. դարերի հա-
մար բաւական ժամանակավրէպ համարել ութշաբաթեայ Մեծ
պահքի խնդիրը, ինչին անդրադառնում է կանոնը հէնց սկզբում:

«... ուր եօթնեակի պահիք չպէտք է համարել Մեծ պահիք, ինչ-
պէս արիոսականներն են անում, ինչով անտեսում են Տիրոջ կողմից
հիմնուածը եւ առաքելների փարոգածը՝ փառասուն օրուան աւե-
լացնելով եւս մէկ եօթնեակ»²⁰⁷:

204 Ժողովի որոշումները վաւերացուել են 692ին Թրուղլեան ժողովում:

205 Սոյն աշխ. գլուխ Դ., ի «Բազմավէպ», ՃՀԵ (2017), թիւ 1-2, 130 եւ ծնթ. 158:

206 ХАХАНОВЪ А. С., *Правила VI вселенского собора въ грузинскомъ переводе XI века св. Евфимія*, в «Древности восточныя. Труды восточной комисіи Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества», т. II, выпускъ III, Москва 1903 (այսուհետ՝ ХАХАНОВЪ, *Правила VI вселенского собора*), 144, 159:

207 «... արա չըր-արս ըջատա Տշճըլուտա մարեւա ճիճտա մա մարեւատա, յօտար-
օցի օյման արանոշնի, ռոմեւնի-օցի ցարճաՅճճըմիան շոջլոսա միըրցանջի-
սըշլուսա ճա մօցիշլուտա միըր յաճացըշլուսա ռոմեւօցտա ճճըտա ռօցեշլա
Տշմաճըմիտա սեւեա Տշճըլուսաճաճա» (GIUNASVILI E., *Mcire şzuliskani*,
Tbilisi 1972 (մցօրը Տշլուլոսկանօնի, ցամօսաճըմաճ մօաճՅաճա յ. ցօյնա-

Հեղինակը քառասնօրեան «Տիրոջ կողմից հիմնուած» եւ «առաքելների քարոզած» համարելով՝ ի նկատի ունի Մեծ պահքի՝ մինչեւ Ղազարոսի յարուսթեան շաբաթ օրը տեւող 40 օրերը, ինչը կը տեսնենք կանոնի շարունակութեան մէջ: Բայց առայժմ անհրաժեշտ է ուշադրութիւն դարձնել այն հանգամանքին, որ տուեալ կանոնը խիստ բանաքաղածոյ (compilative) բնոյթ ունի եւ կարկատանի է նման: Մենք մէջբերումն ընդհատեցինք հէնց այստեղ, քանզի այս հատուածը գրեթէ բառացի կրկնութիւնն է Անաստաս Սինայեցոյ († 701) «Հարցեր եւ պատասխաններ» գրքի²⁰⁸ 64րդ յօդուածի հետեւեալ մասի.

«Պէտք է ասել, որ Մեծ Քառասնորդականում պէտք չէ պահել ուր շաբաթ, ինչպէս արիոսականները, ովքեր գերազացնում են Տիրոջ տուած քառասուն օրերը՝ յաւելելով մէկ շաբաթ»²⁰⁹:

Կասկածից վեր է վրացական կանոնի կախուածութիւնը Անաստասին վերագրուող գրութիւնից, ինչը փաստում է յատկապէս արիոսականներին վկայակոչելու հանգամանքը, քանզի գործնականում բացառում է, որ նման՝ առարկայական հիմք չունեցող եւ ժամանակավրէպ արտայայտութիւնը պատահաբար կրկնուէր: Եթէ այս փոխառութիւնը կատարել է Եւթիմիոսը, ապա նա պէտք է որ դա ընդօրինակած լինէր «Հարցեր եւ պատասխաններ» երկից՝ թերեւս նաեւ հաշուի առնելով այն, որ Անաստաս Սինայեցին Զ. «տիեզերաժողովի» ժամանակակիցներից է: Ելնելով այդ ժամանակից, բացատրելի է ութշաբաթեայ Մեծ պահքի հանդէպ վերաբերմունքի արդիականութիւնը: Բայց արդեօք Եւթիմիոսը Ժ. դարի վերջում (կամ, որ աւելի հաւանական է, ԺԱ. դարի սկզբում) կարիք ունէր ցուցաբերելու նման «պատմամատենագիտական» մօտեցում, այսինքն՝ յատուկ անդրա-

Յջօլմա, տծօլօնօ: մցճօցրճա, 1972), 32 (ըստ՝ <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etca/cauc/ageo/sjulisk/sjuliskm/sjuli.htm?sjuli337.htm>) (այսուհետ՝ GIUNASVILI)): Մեր խորին երախտագիտութիւնն ենք յայտնում Գեորգ սարկաւազ Անտոնեանին՝ այս կանոնն ամբողջովին հին վրացերէնից թարգմանելու համար:

208 S. ANASTASIUS SINAITA, ANTIOCHENUS PATRIARCHA, *Quaestiones et Responsiones centum quinquaginta quatuor, ex ejusdem editione*, PG 89 (այսուհետ՝ ANASTASIUS, *Quaestiones*), coll. 327-824:

209 «Ἰστέον δε, ὅτι ὧς οὐ δεῖ νηστεύειν ἐβδομάδας ὀκτὼ ἐν τῇ μεγάλῃ Τεσσαρακοστῇ, ὧς οἱ Ἀρειανοὶ, ὑπερβαίνοντες τὸν παρὰ τοῦ Κυρίου δεδομένον ἡμῖν ἀριθμὸν τῶν μ' ἡμερῶν, ἐν τῷ προστιθέναι ἐβδομάδα μίαν» (Անդ, col. 661):

դառնալու ոչ թէ իր ժամանակի, այլ հէնց իր կողմից թարգմանող գրութեան ժամանակին ներյատուկ խնդրին: Որքանո՞վ է նպատակայարմար Զ. «տիեզերական» հեղինակաւոր ժողովի կանոնների կարգն աղաւաղելը այնպիսի յաւելմամբ, որի արդիականութիւնը վաղուց անցել է: Քանզի Եւթիմիոսի օրօք ութշաբաթեայ Մեծ պահքի աւանդութիւնն այլեւս խնդրայարոյց չէր, իսկ Առաջաւորաց պահքը ոչ միայն Հայոց Եկեղեցում, այլեւ օտարների մէջ, այլեւս չէր ընկալուում իբրեւ քառասնօրեան լրացնելու պայման: Յամենայն դէպս Առաջաւորն ամբաստանող մեզ ծանօթ ոչ մի յունա-բիւզանդական գրութիւն այն չի դիտարկում իբրեւ Քառասնորդական պահքի յաւելեալ շաբաթապահք: Ուստի, եթէ վրացական կանոնը յաւելուել է՝ յատուկ թիրախաւորելու համար Հայոց Եկեղեցին²¹⁰ եւ մասնաւորապէս՝ Առաջաւորաց պահքը, ապա ենթադրելի է, որ դա պէտք է կատարուած լինէր Եւթիմիոսից շատ աւելի առաջ, եւ որ նա գործ է ունեցել նախքան իր թարգմանութիւնը կամ թարգմանութեան խմբագրումն արդէն յաւելուած որոշակի կանոնի հետ:

Հարկ է նշել, որ մատենագէտներն առհասարակ տարակոյս են յայտնում Եւթիմիոսի կողմից կատարուած յաւելումների եւ փոփոխութիւնների վերաբերեալ: Յատկանշական է Ա. Խախանովի դիտողութիւնն առ այն, որ դեռեւս «բաց է մնում այն հարցը, թէ ո՞ւմ հեղինակութեամբ է ղեկավարուել Եւթիմիոսը՝ տիեզերական ժողովի որոշումներում լրացումներ եւ փոփոխութիւններ մտցնելով»^{211, 212}

210 Մասնագէտների համոզմամբ, կանոնների քարգմանութեան մէջ կատարուած գրեթէ բոլոր յաւելումներն ու փոփոխութիւնները միտում են մի կողմից առաւել խստացնելու եւ ընդգծելու ժողովի հակահայկական, միւս կողմից՝ մեղմելու Հռոմի աթոռի դէմ ուղղած դրոյքները (XAXAHOB, *Правила VI вселенского собора*, 87): Նման, կարելի է ասել, փաղափականացուած մօտեցումը եւս մի յայտանիշ է, որը, կարծում ենք, պէտք է բնորոշ չլինէր անձամբ Եւթիմիոս Աթոնեցուն՝ իբրեւ Աթոս լեռան վանականի:

211 XAXAHOB, *Правила VI вселенского собора*, 159:

212 Հետաքրքրական է Եւթիմիոսի քարգմանած եւ կազմած ժողովածուի եւ նրանում կատարած յաւելումների ու փոփոխութիւնների մասին Ա. Ալմագովի տեսակէտը: Նա գտնում է, որ, մատենագիրն իր ողջ աշխատութիւնն իրագործել է ընդհանուր «Ապաշխարութեան օրինակարգ» ստեղծելու համար եւ այդ նպատակով ժողովածույում ընդգրկած կանոնների հետ վարուել է քաւական ազատ կերպով եւ անգամ Զ. «տիեզերաժողովի» կանոնների մի մասը խիստ աղաւաղել է՝ վերածելով ապաշխարական բնոյթի կանոնների (АЛМАЗОВ, А. И., *Издание проф. А.*

Ոմանք գտնում են, որ անհնար է, որ Եւթիմիոսից առաջ բիւզանդական կողմնորոշում որդեգրած Վրաց Եկեղեցում թարգմանուած չլինէին Զ. «տիեզերաժողովի» որոշումները: Ի. Զաւախովն, օրինակ, գտնում է, որ այդ ժողովի կանոնները ոչ միայն նախքան Եւթիմիոսը պէտք է թարգմանուած լինէին վրացերէն, այլեւ հնարաւոր է, որ Եւթիմիոսը ոչ թէ դրանք վերաթարգմանել է, այլ միայն հին թարգմանութիւնների մէջ ուղղումներ է կատարել²¹³: Ուստի բնաւ չի բացառոււմ, որ որոշ կանոնների փոփոխութիւնները եւ յաւելումները կատարուած լինեն շատ աւելի վաղ՝ հին թարգմանութեան ժամանակ:

Վերադառնալով մեր քննութեան առարկայ կանոնին՝ հարկ ենք համարում յաւելել, որ, ինչպէս նշել ենք, խիստ բանաքաղածոյ բնոյթ ունենալու պատճառով, այն կարող է իր հերթին բովանդակել տարբեր ժամանակներում կատարուած ընդմիջարկութիւններ: Եւ չի բացառոււմ, որ Անաստաս Սինայեցու «Հարցեր եւ պատասխաններ» երկից փոխառուած մասերը կանոնում յաւելուած լինեն Ը. դարում: Բայց այս ենթադրութեանը կարծես թէ մեծ կասկածի տակ է դնում արդի մատենագիտական մի ճշգրտում. Անաստաս Սինայեցու նշեալ գրքի վերջերս լոյս տեսած քննական բնագրում²¹⁴ վերոբերեալ հատուածը բացակայում է, իսկ գրքի ներածականում գետեղուած վերլուծական աղիւսակից երեւում է, որ Անաստասին վերագրուող 64րդ յօդուածը մտնում է 890 թ. կազմուած «Σωτήριος» ժողովածուում յաւե-

С. Хахановымъ Номоканона Иоанна Постника въ грузинскомъ переводѣ (критическая замѣтка), Одесса 1906, 21-22): Զրացաւելով հանդերձ, որ Եւթիմիոս Աթոնեցիի ունեցել է նման դիտաւորութիւն, պէտք է ընդունել, որ Ալմագովի տեսակէտը չափազանցուած է, քանի որ այդ դէպքում կարիք չէր լինի ժողովածուում ընդգրկել ոչ միայն Զ., այլեւ Է. «տիեզերաժողովի» կանոնների մեծ մասը: Իսկ եթէ Եւթիմիոսը, իրրեւ Աթոս լերան վանական, իսկապէս հիմնականում սելեռուել է ապաշխարական բնոյթի կանոնների վրայ, ապա մնացած այլ բնոյթի գուտ վրացական ծագում ունեցող կանոնները (որոնցից է մեր քննարկման առարկայ ԺԶ. կանոնը) պէտք է ստեղծուած լինէին ոչ թէ նրա նախաձեռնութեամբ, այլ՝ նրանից առաջ:

213 Տե՛ս Ի. Զաւախովի գրախօսականը Ա. Խախանովի հրատարակութեան վերաբերեալ՝ ի *Византийскій временникъ*, 1904, XI, 3-4, 785:

214 *Anastasio Sinaitae Quaestiones et responses*, edd. RICHARD, M. - MUNITIZ, J. A., in *Corpus Christianorum. Series Graeca*, vol. 59. Turnhout, Leuven 2006: Նոր բնագրում վանական են համարուում միայն 103 հարցեր՝ ի տարբերութիւն մինչ այդ ընդունուած 154ի:

լուած 65 «անվաւր» յօդուածներէ մէջ²¹⁵: Արդ, եթէ ընդունենք, որ վրացերէն թարգմանութիւնը կատարուել է այդ ժողովածուից, ապա փոխառութեան ժամանակը հասնում է առնուազն Ժ. դար, մանաւանդ եթէ հաշուի առնենք, որ տուեալ գրութիւնը վրացական միջնադար պիտի հասնէր որոշակի «ուշացումով»: Բայց այստեղ չպէտք է բացառել հնարաւոր այլ հանգամանք. քանի որ 64րդ յօդուածի մեծ մասը, ի թիւս շատ այլ հարց-պատասխանների, յաւելուել է անյայտ այլ աղբիւրից, ապա վերջինս կարող էր լինել աւելի հին գրութիւն²¹⁶: Այսինքն կարելի է ենթադրել, որ վրացական կանոնում ոչ թէ փախառութիւնը կատարուել է հէնց Անաստաս Սինայեցուն վերագրուող «Հարցեր եւ պատասխաններ» գրքի թ. դարի վերջում վերախմբագրուած տարբերակից, այլ նոյն այն անյայտ աղբիւրից, որն, անկախ Անաստասի անունով կազմուած ժողովածոյից, կարող էր ինքնուրոյն տարածում ունենալ աւելի վաղ ժամանակում: Իսկ նման դէպքեր մատենագիտութեան մէջ քիչ չեն արձանագրուած²¹⁷: Այն հանգամանքը, որ, թէեւ այդ գրութիւնը դատապարտում է Պանրուտէքի շարաթը²¹⁸ որպէս պահք պահելը, բայց նրանում չի գործածւում այս անուանումը, կարելի է համարել նրա համեմատաբար

215 Անդ, 23: Թէև 64րդ հարցը նոյնութեամբ համապատասխանում է հրատարակուած ֆննական բնագրի 51րդ հարցին, սակայն պատասխան-յօդուածից միայն մի փոքր մասն է, վաւերական համարուելով, ընդգրկուել բնագրում, իսկ մնացած քաւական մեծ մասը (որտեղ էլ գրու-նրում է Քառասնորդական պահքին վերաբերող հատուածը) համար-ւում է ուշ յաւելում:

216 Պէտք է հաշուի առնել նաեւ, որ արդի մատենագիտութեան մէջ վերո-նշեալ հրատարակութեամբ ներկայացուած երկի ամբողջական բովան-դակութեան եւ հեղինակի վաւերականութեան հետ կապուած խնդիրնե-րը դեռեւս վերջնականապէս լուծուած չեն: Այս մասին տե՛ս MACÉ, C., *Pseudo-Césaire, Anastase, Pseudo-Athanase: quelques réflexions sur les collec-tions de Questions-et-Réponses dans la littérature grecque chrétienne*, in *SHS Web of Conferences*, vol. 22, Les séries de problèmes, un genre au carrefour des cultures (<https://doi.org/10.1051/shsconf/20152200004>), 2015, 7:

217 Ի դէպ, շուտով մենք կը ծանօթանանք մեր ուսումնասիրութեան հա-մար խիստ կարեւոր նման մի մատենագիտական բացայայտման հետ, որում վրացական թարգմանութիւնն, անակնկալ կերպով, ներկայաց-նում է յունական աղբիւրի առաւել վաղ եւ աւելի յստակ ժամանակա-յին ցուցիչ պարունակող տարբերակ:

218 Այս շարաթի մասին տե՛ս *սոյն աշխ.* գլուխ Դ., ի «Բազմավէպ» ձևն (2017), քիւ 1-2, 122-123:

վաղ ժամանակում յօրինուած լինելու ցուցիչ, քանի որ այդ շաբաթի աւանդութիւնը Բիւզանդական Եկեղեցում հաստատուած էր առնուակն թ. դարի սկզբում՝ ներկայացուելով իբրեւ ոչ թէ պահոց, այլ Մեծ պահքի նախապատրաստական շաբաթ²¹⁹ եւ հէնց դա էլ ծառայում էր որպէս ութշաբաթեայ Մեծ պահքի աւանդութիւնը բացառող հանգամանք: Կարծես թէ, հէնց Անաստասին վերագրուող գրութեան այս բացը լրացնելու համար, վերացական կանոնում յաւելուել են Պանրուտէքին եւ ապա՝ Առաջաւորին վերաբերող հետեւեալ դիտողութիւնները:

«... Բանգի այսպէս Պանրուտէք պահք է դառնում, ինչը կանոնական չէ եւ հետոս է առաքեալների ու հայրերի վարդապետութիւնից:

Եւ ոչ էլ այն եօթնեակն է [Մեծ] պահքի մաս], որ կոչուում է «Առաջւոր», [եւ] որ պահում են հերձուածող յակոբիկեանները»:²²⁰

Կանոնի շարունակութեան մէջ «Հիմնաւորում» է, թէ ինչու եւ ինչպէս է «առաքեալների եւ հայրերի վարդապետութիւն»ը բացառում Պանրուտէքն իբրեւ պահք համարելը կամ նրա փոխարէն շաբաթապահք պահելը: Բայց մենք դարձեալ ընդհատեցինք գրութիւնը, որպէսզի ուշադրութիւն դարձնենք մէջբերուած հատուածում, Պանրուտէքի եւ Առաջաւորի միջեւ տարուած գու-

219 Պանրուտէքի բիւզանդական սահմանակարգը որոշակիօրէն արձանագրող եւ միաժամանակ այդ շաբաթը իբրեւ պահք պահողներին դատապարտող մեզ հասած հնագոյն կանոնը գրուել է Նիկեփորոս Խոստովանողի (Կոստանդնուպոլսեցու) († 828) կողմից: Նրա անունով պահպանուած կանոնախմբի ԼԳ. կանոնում գրուած է. «Վանականները պէտք է պահք պահեն Պանրուտէքի չորեքշաբթի եւ ուրբաթ [օրերին], եւ Պատարագից յետոյ կարող են ուտել պանիր, որտեղ էլ գտնուեն, մերժելու համար Յակոբի ուսմունքը եւ տետրադիտների հերձուածը» («Δεῖ νηστεῖν τοὺς μοναχοὺς τῇ τετράδι τῆς Τυροφάγου καὶ τῇ παρασκευῇ, καὶ μετὰ τὴν τῶν Προηγιασμένων ἀπόλυσιν ἐσθίειν τυρόν, ὅπῃ ἂν ἐπιχωριάζωσιν, εἰς ἀνατροπὴν τοῦ δόγματος τοῦ Ἰακώβου καὶ τῆς τῶν Τετραδιτῶν αἰρέσεως») (Κανόνες Ἀγίου Νικηφόρου Κωνσταντινουπόλεως του Ομολογητοῦ, Κανὼν λγ΄ (PG 100, col. 860)): Նման համատեքստ է քովանդակում ման «Հռչակման շաբաթի մասին» կեղծատուդիտեան կանոնական գրութիւնը, որին անդրադարձել ենք մալթոդ գլխում («Բազմավէպ» ԶՀԵ (2017), քիւ 1-2, 131-132):

220 «... րամետս մեցեցեսա մաս ցցելուցիսաս մարեւատա տանս Մեքրաեցեւն, րոմել-եսե շրջեսո արս Եւ Գարեշ Գանգեբիսա մոցիշլուտա Եւ մամաեասա. Եւ արցա սեւեսա միս Մեղեւոլիսա Դեր-արս մարեւա, րոմելսա արաջւոր յրոմեբիս, րոմելսա օմարեւն օւշոմեւն Եւ մշալեմեւն» (GIUNASHVILI, 32).

զահեռի շարադրանքում, աչք ծակող արհեստական կցորդման վրայ, ինչը կրկին դրդում է ենթադրել, որ կանոնն իր վերջնական տեսքը ստացել է տարբեր ժամանակներում կատարուած յաւելումների եւ ընդմիջարկութիւնների արդիւնքում:

Իհարկէ, նման բովանդակութեամբ կանոնում շատ բնական է Պանրոտէքի եւ Առաջաւորի զուգահեռ հերքումը՝ իբրեւ ութշաբաթեայ Մեծ պահքի երկու տարբերակների²²¹: Եւ վստահաբար կարելի է ասել, որ տուեալ զուգահեռը խնդրի արծարծման հէնց վրացական տարբերակ է: Քանզի միայն Վիրքում է Առաջաւորն առժամանակ աւանդութեան ուժ ունեցել թէ՛ իբրեւ բարեպաշտական սովորոյթ, թէ՛ իբրեւ Քառասնորդական պահքի ծիսաբանական բաղադրիչ, եւ միայն Վրաց Եկեղեցում այն կանոնի ուժով արգելելու կարիք կարող էր լինել: Եւ տուեալ կանոնում Առաջաւորը դատապարտելը ոչ թէ ըստ բիւզանդական մօտեցման, այլ՝ իբրեւ ութշաբաթեայ Մեծ պահքի բաղադրիչի (ճիշտ այնպէս, ինչպէս բիւզանդական հեղինակները վարում են Պանրոտէքի շաբաթը պահք համարողների դէմ)՝ բխում է զուտ վրացական իրակութիւնից: Ինչ վերաբերում է Պանրոտէքին, ապա դժուար է ասել, թէ Վիրքում այն երբ կարող էր բնաւորուել եւ խնդրաշարոյց դառնալ²²², բայց այն իբրեւ պահք համարողների դատապարտումը, կարծում ենք, պէտք է հիմնաւորուէր թ. դարից ոչ շուտ՝ բիւզանդական ազդեցութեամբ²²³: Մինչդեռ Առաջաւորը նման համատեքստով հերքելու խնդիրը ծառայել է, ինչպէս գիտենք, դեռեւս է. դարի սկզբում եւ վերստին կարեւորուել է Ը. դարի սկզբում, բայց ոչ այնպիսի ընդգծուածութեամբ, ինչպէս դա տեսնում ենք Յուրտաւեցու նամակում: Իսկ աւելի ուշ՝ Թ.-Ժ. դարերում, այն այլեւս վրացիների համար ար-

221 Այդ տարբերակների մասին տե՛ս աստ, 133:

222 Տե՛ս աստ, ծմք. 219:

223 Ենթադրում է, որ Ը. դարում Վիրքում պանրուտէֆն առժամանակ շաբաթապահի կարգավիճակ է ունեցել (BUCHINGER H., *On the Early History of Quadregesima (A New Look at an Old Problem and Some Proposed Solutions)* (99-117) in *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development* (Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17-20, 2007), 102, նաև՝ TARCHNISCHVILI M., *Le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jerusalem (V^e-VIII^e s.)*, in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain 1959-1960 (այսուհետ՝ TARCHNISCHVILI, *Le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jerusalem*), § 290):

դիական չէր, քանի որ անգամ Հայոց Եկեղեցում, ինչպէս կը տեսնենք յետագայում, Առաջաւորի առնչութիւնը Քառասնորդական պահքի հետ, խստիւ չէր իմաստաւորուում փաստացի պահեցողութեան քառասուն օրերը լրացնելու հրամայականով: Ուստի կարծում ենք, որ նախքան այս կանոնի ձեւաւորումը պէտք է գոյութիւն ունեցած լինէր միայն Առաջաւորը մերժող առաւել հին, առանձին կանոն²²⁴: Եւ հաւանաբար սրանով էլ բացատրուում է տուեալ կանոնի մէջ նկատուող Պանրուտէք-Առաջաւոր գուգահեռի արհեստական կցորդումը:

Բայց թերեւս ուշադիր ընթերցողին պէտք է հետապնդի մէկ այլ հարց. ինչո՞ւ է կանոնում հայեցի անուանմամբ ներկայացուած «Առաջաւոր»ը համարուում «յակոբիկեաններ»ի պահք: Ենթադրուում է, որ ժամանակին ոչ միայն այս եզրոյթով են բնորոշուել բոլոր միաբնակները²²⁵, այլեւ հէնց Առաջաւորը եղել է միաբնակ Եկեղեցիների ընդհանուր աւանդութիւն²²⁶: Եւ այն հանգամանքը, որ դիտարկուող կանոնում այդ պահքի արգելման պատճառը ոչ թէ նրա՝ ինքնին «վնասակար» լինելն է, այլ միայն այն, որ այն բնորոշ է միաբնակներին («պահում են յակոբիկեանները»), նոյնպէս խօսում է կանոնի վաղ շրջանին (ըստ մեր առաջադրած վարկածի՝ առաջին փուլին) պատկանելու մասին, երբ դեռեւս Առաջաւորաց պահքը յատուկ դիւականացնելու փորձեր չէին ձեռնարկուել: Սակայն գոյութիւն ունի պատմա-մատենա-

224 Այս առումով քաւական տրամաբանական է կանոնի՝ Առաջաւորին վերաբերող մասը համարել գրեթէ ուղղակի արձագանք Ցուրտաւեցու գրութեանը, որով Մեծ պահքի փաստացի պահեցողութեան օրերի թիւն Առաջաւորի հնգօրեակով լրացնելու հրամայականին հակադրում է այդ սկզբունքի հերքումը՝ «առաքելական» կանոնի հեղինակութամբ:

225 «Под последователями учения Иакова разумеются иаковиты (яковиты), каковым именем называются монофиситы: копты и армяне» (*Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского*, перевод с сербского, том II, Москва 2001, 590): Այն մասին, որ առնուազն Թ. դարում Բիւզանդիայում հայ միաբնակներին «յակոբիկեան» են կոչել, տե՛ս ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՑ Ե., *Հայոց Եկեղեցու յարաբերութիւնները ասորւոց Եկեղեցիների հետ*, Ս. Էջմիածին 1908 (այսուհետ՝ ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՑ, *Հայոց Եկեղեցու յարաբերութիւններն ասորւոց հետ*), 232:

226 ПАВЛОВЪ А. С., *Замѣчания о грузинскомъ Номоканонѣ*, С.-Петербургъ 1874, 5; САБИНИНЪ М. П., *Рай Грузии (საქართველოს სამთავრო)*, С.-Петербургъ 1882, 620, 630-361: Առջեւում կը տեսնենք, որ որոշակի պատմական ժամանակահատուածում իսկապէս բիւզանդական կողմը հայոց Առաջաւորը նոյնացրել է ասորական Նիմուէացիների պահքի հետ:

«... Քառասնորդական [պահին] աւարտում է Ծաղկագարդի տօնով: Մեծ (*Աւագ*) շաբաթուայ ընթացքում պահքը պահում է յաճումն Տիրոջ չարչարանքների եւ Զատիկի, այլ ոչ թէ իբրեւ Քառասնորդական [պահի]»²²⁹:

*Ինչպէս տեսնում ենք, վրացական կանոնի խմբագիրը որոշակի ճշգրտում է կատարել՝ կեղծանաստասեան կանոնում գրուած «Ծաղկագարդի տօն»-ը դարձնելով «Ծաղկագարդի ուրբաթ», քանզի քառասնօրեան լրանում է ոչ թէ Ծաղկագարդի տօնին, այլ՝ ուրբաթ օրը: Եւ եթէ Կեղծ Անաստասի մօտ «Ծաղկագարդի տօն» արտայայտութիւնը հասկանալի է, բայց՝ սխալ, ապա վրացական կանոնում «Ծաղկագարդի ուրբաթ» արտայայտութիւնն առաջին հայեացքից անհասկանալի է, բայց՝ ճշգրիտ*²³⁰: *Կանոնի հեղինակն այստեղ ներկայացնում է եօթշաբաթեայ Մեծ պահքի այն ընկալումն, ըստ որի պահքը բաժանւում է երկու առանձին շրջանների՝ վեցշաբաթեայ Քառասնորդական պահքի եւ Զատական շաբաթապահքի*²³¹:

Կանոնի վերջում, դարձեալ արհեստականօրէն կցորդուած գրութեամբ, հրահանգւում է Առաջաւորը Մեծ պահքի մաս չհամարել:

«... Պանրուտէի եօթնեակում միայն մտելմն է արգելում, քանի որ այն մախապատրաստութիւն է բուն պահքը սկսելու համար, եւ չպէտք է [Մեծ] պահքի մաս համարել: Նմանապէս՝ եւ Առաջորի պահքը»²³²:

229 «... Τεσσαρακοστή πληροῦται εἰς τὴν ἑορτὴν τῶν Βαΐων. Τὴν γὰρ μεγάλην ἐβδόμηδα χάριν τοῦ πάθους τοῦ Κυρίου καὶ τοῦ Πάσχα νηστεύομεν, καὶ οὐχ ἕνεκεν Τεσσαρακοστῆς» (ANASTASIUS, *Quaestiones*, col. 664).

230 Վրացական տօնացոյցում աւանդաբար Ծաղկագարդին նախորդող շաբաթ եւ ուրբաթ օրերն անուանուել են *«Ծաղկագարդի շաբաթ»* եւ *«Ծաղկագարդի ուրբաթ»* (TARCHNISCHVILI, *Le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jerusalem*, § 470):

231 Մեծ պահքն այսպէս առանձին մասերի բաժանելու արդիւնքում հետագայում ծագեց այն ոչ թէ երկու, այլ երեք մասի բաժանելու գաղափարը՝ առանձնացնելով Ղազարոսի յարութեան եւ Ծաղկագարդի տօնական երկօրեակը: Սակայն կանոնի ստեղծման ժամանակ, ամենայն հաւանականութեամբ, դեռեւս այդպիսի ծիսական մեկնաբանութիւններ չեն եղել, ինչը, ի դէպ, կարելի է ընդունել իբրեւ որոշակի ժամանակային ցուցիչ:

232 «... შვედელსა მას ყველიერისასა, დადაცათუ ჯორცის ჭამად ავრბების, რამეთუ განმზადებად არს მარხვათა შესლვისად და რეცა წინამსრბოლი

Յատկանշական է, որ կանոնում պահքի անունը ներկայացուած է իր առաւել հայեցի հնչողութեամբ՝ Առաջուր (հրաձգ-ՅՈՐ) կամ Առաջոր (հրաձգՅՈՐ), ինչը բնորոշ է վաղ շրջանին, երբ դեռեւս այն չէր հնչիւնափոխուել՝ վերածուելով Ալաջորի (հրաձգ-ՅՈՐ)²³³։ Նշենք եւս մի հանգամանք, որ փաստում է, որ ո՛չ կանոնի յաւելումը «տիեզերաժողովի» կանոնախմբի մէջ, ո՛չ էլ նրանում ընդմիջարկուած Առաջաւորին վերաբերող հատուածները չէին կարող կատարուել Եւթիմիոսի կողմից։ Կանոնից պարզ երեւում է, որ այն կազմուել է այնպիսի ժամանակում, երբ դեռեւս Քարթլիի Եկեղեցում չէր գործում Ամեցակեր շաբաթը, քանի որ, հակառակ դէպքում, կը պահանջուէր Առաջաւորի առիթով գրել նաեւ ընդդէմ նրա սահմանուած այդ անընդմէջ ուտիք շաբաթուայ մասին։ Մինչդեռ, ինչպէս կը տեսնենք յաջորդ ենթագլխում, Եւթիմիոսի օրօք (եւ, մեծ հաւանականութեամբ, ներանից շատ առաջ, հաւանաբար Թ. դարի երկրորդ կէսում՝ շատ ետ չմնալով Բիւզանդիայից), այդ սահմանակարգն արդէն գործել է Վիրքում, քանզի դրա հրամայականն այնտեղ բաւական մեծ էր՝ կապուած Առաջաւորի աւանդութիւնը վրաց ժողովրդից արմատախիլ անելու խնդրի հետ։

Այսպէս, ենթադրելի է, որ Քարթլիի Եկեղեցում Առաջաւորաց պահքը մերժող կանոն պէտք է ստեղծուած լինի շատ վաղ, հաւանաբար՝ դեռեւս Է. դարում՝ հայոց եւ վրաց բաժանումից ոչ շատ ուշ։ Թերեւս այն բովանդակել է Մեծ պահքի քառասուն օրերը Առաջաւորով լրացնելու սկզբունքը հերքող հիմնաւորում՝ ի հակադրութիւն Յուրտաւեցու նամակի։ Իսկ յետագայում (հաւանաբար՝ Թ. դարում) այն կցորդուել է Քառասնորդական պահքին եւ Պանրուտէքին վերաբերող կանոնի հետ եւ յաւելուել Զ. «տիեզերական» ժողովի վրացերէն առաջին թարգմանութան մէջ։ Աւելի ուշ՝ Ժ. դարի վերջում կամ ԺԱ. դարի սկզբում, Եւթիմիոս Աթոնեցին, «տիեզերաժողովի» կանոնները վերաթարգմանելիս, այդ յաւելեալ բանաքաղածոյ կանոնը վերջնականապէս խմբագրել է՝ որոշակի փոփոխութիւնների ենթարկելով նաեւ Առաջաւորին վերաբերող հատուածները։

ხოლო მარხვათა თანა შერაცხვად არა ჯერ-არს. არცა არაჯორთა მარხვად წეს-არს» (GIUNAŠVILI, 32).

233 Այս մասին տե՛ս МЕЛИКСЕТ-БЕК Л. М., *Грузинский изводъ сказанія о посте «араджаворъ»*, Христианскій Востокъ, т. 5, Петроградъ 1917 (այսուհետ՝ МЕЛИКСЕТ-БЕК, *Грузинский изводъ*), 79։

* * *

Ամփոփելով վրացական կանոնի վերլուծությունը, վերստին նշենք, որ այն հիմնականում ամբաստանում է ինչպէս Պանրուտէի, այնպէս էլ Առաջաւորի շարաթները Մեծ պահքի մէջ ներառելը եւ դրանով, փաստօրէն, այն վերածելն ութշարաթեայ շրջանի: Այսպիսի աւանդութիւնը իբրեւ հերձուած ներկայացնելու եւ հերքելու համար, կանոնը երիցս վկայակոչում է առաքելներին, իբր նրանք ի սկզբանէ «Տիրոջ հրահանգով» սահմանել են այն կարգն, ըստ որի քառասնօրեան լրանում է «Մաղկազարդի ուրբաթ» օրը, որից յետոյ սկսւում է «Զարչարանաց եօթնակը», իսկ վերջինս նուիրուած է Քրիստոսի չարչարանքների յիշատակմանը եւ Քառասնորդական պահքի մաս չի կազմում: Թերեւս այստեղ կարիք է զգացւում քննելու, թէ կանոնի հեղինակն ինչ «առաքելական» աւանդութեան եւ «հայրերի վարդապետութեան» վրայ է հիմնւում եւ թէ որքանով է այդ ամբաստանութիւնը տեղին եւ համապատասխանում, տուեալ ժամանակաշրջանում Հայոց Եկեղեցում գործող, Առաջաւորի եւ Քառասնորդական պահքի փոխկապակցուածութեան իմաստաւորմանը: Բայց դրա համար պահանջւում է ընկղմուել բաւական ծաւալուն դիտարկումների մէջ, որոնք բնոյթով դուրս են սոյն գլխի բովանդակութիւնից: Այդ պատճառով նշեալ խնդրին կ'անդրադառնանք առանձին ուսումնասիրութեամբ: Բայց նպատակայարմար է այստեղ իսկ, առաջ ընկնելով՝ նշել, որ, սկսած Ը. դարի կէսերից, Հայոց Եկեղեցում աստիճանաբար մոռացութեան է մատնուել փաստացի պահեցողութեան քառասուն օրերը Առաջաւորով լրացնելու սկզբունքը, քանի որ ժամանակի ընթացքում մի կողմ դրուեց շարաթ եւ կիրակի օրերին պահքը արգելող «առաքելական» կանոնը: Ինչպէս ամէնուր, այնպէս էլ Հայոց Եկեղեցում Մեծ պահքի բոլոր օրերը, թէեւ ոչ ծիսական, բայց ճգնաւորական առումով, դարձան պահոց օրեր: Այս պատճառով, թէեւ Առաջաւորաց պահքը բոլոր հայ մեկնիչների կողմից աւանդաբար կապւում է Քառասնորդական պահքի հետ, բայց կարելի է ասել, որ Ը. դարից յետոյ այլեւս ոչ մի հայ վարդապետ այն չի ներկայացրել իբրեւ փաստացի պահեցողութեան քառասուն օրերը լրացնող հնգօրեակ, այլ միայն՝ որպէս Քառասնորդական պահքի նախակարապետ կամ նախապատրաստական շարաթ: Ուստի եւ, վերադառնալով վրացական կանոնի ստեղծման ժամանակին, կարող ենք ասել, որ արդէն թ.

դարում, Մեծ պահքը Առաջաւորով լրացնելու վերոնշեալ սկզբ-
բունքը մերժելը չէր կարող արդիական լինել, քանի որ այն այ-
լեւս պարզապէս չէր գործում:

ԱՌԱՋԻՈՐԱՑ ՊԱՀՔԻ ՀԵՏ ԱՌՆՁՈՒԹԻՒՆ ՈՒՆԵՑՈՂ
ԿԱՆՈՆԱԿԱՆ ԳՐՈՒԹԻՒՆԸ ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ ՊԱՀԵՑՈՂԻՆ
ՎԵՐԱԳՐՈՒՈՂ «ԱՊԱՇԽԱՐՈՒԹԵԱՆ ՕՐԻՆԱԿԱՐԳ»ՈՒՄ
(Թ. ԳԱՐԻ ԿԷՍ)

Եւթիմիոս Աթոնեցու միջոցով մեզ հասած՝ Առաջաւորին
վերաբերող միւս վրացերէն կանոնը գտնւում է նրա՝ Կոստանդ-
նուպոլսի Յովհաննէս Դ. Պահեցող պատրիարքին († 595) վերա-
գրուող «Ապաշխարութեան օրինակարգ»ից²³⁴ (որն առջեւում, կըր-
ճատ եւ յունարէն հնչողութեամբ՝ կը կոչենք Նոմոկանոն) կատա-
րուած թարգմանութիւնում²³⁵: Ըստ արդի մատենագիտական ճշ-
գրութումների, այն ստեղծուել է Թ. դարի կէսում²³⁶: Նրանում
առկայ մեզ հետաքրքրող կանոնում ներկայացուած շարաթիւ վը-
րացերէնում կրում է «Առաջւորի շարաթ»²³⁷, ինչը եւ

234 Յունարէն բնագիրը՝ լատիներէն թարգմանութեամբ, տե՛ս ARRANZ, M., *Ipentenziali bizantini*, Roma 1993, 30-129:

235 Նրկի վրացերէն բնագիրն առաջին անգամ հրատարակուել է ռուսերէն
թարգմանութեամբ հանդերձ, ինչպէս նաեւ՝ յունարէն ու սլաւոներէն զու-
գահեռ տեքստերով (ЗАОЗЕРСКИЙ, Н. А. – ХАХАНОВЪ, А. С., *Номоканонъ*
Иоанна Постника в его редакцияхъ: грузинской, греческой и славянской, изда-
ние Императорскаго общества истории и древностей российскихъ, Москва 1902
(այսուհետ՝ ХАХАНОВЪ, *Номоканонъ*): Աշխատութիւնը խիստ ֆննդա-
տութեան է արժանացել: Մասնաւորապէս Ա. Ալմագովը խախնովին մե-
ղադրում է ներկայացուած վրացերէն բնագիրը կազմելու համար ոչ
պատշաճ եւ ոչ բաւարար ձեւագրերի հաւաքակազմ ունենալու մէջ (АЛ-
МАЗОВЪ, А. И., *Мз. аз/и*, 7-17, 25-26): Թերեւս այս պատճառով Լեոն Մե-
լիսեք-Բեկը, խախնովի գրքից մէջբերելով մեզ յուզող՝ Առաջաւորին
վերաբերող հատուածը (65), հեղինակի թարգմանութիւնը համարում է
«ոչ նշգրիտ» եւ, փաստօրէն, ներկայացնում է իր թարգմանական տար-
բերակը (МЕЛИКСЕТ-БЕК, *Грузинский изводъ*, 75, ծմբ. 3): Ելնելով վերո-
նշեալ հանգամանքներից, Նեքիմիոսի թարգմանութեան նոր՝ Ե. Զունա-
շուիլու հրատ. բանգիրը (տունալները տե՛ս *աստ*, ծմբ. 207) մեր կող-
մից ընդունում է իրրեւ առաւել հաւաստի աղբիւր:

236 АРПАНИ, М., *Таинства византийской традиции*, Москва 2003, 20.

237 Ըստ խախնովի կազմած բնագրի՝ հիմնական տեքստում ներկայացուած
է «ալաջոր» (ალაჯორ)՝ «առաջւոր» (აღაჯვორ) եւ «ալաջիր» (ალაჯ-

Մինայի լերան Ս. Կատարինէ վանքում պահուող ձեռագրերն ուսումնասիրելիս, գրաւել է Ն. Մառի ուշադրութիւնը՝ յատկապէս նրանով, որ տուեալ համատեքստում ոչ մի ամբաստանող խօսք չկայ հայոց պահքի մասին: Մառը նաեւ նշում է, որ իր գործընկեր Ի. Զաւախովը վրացական Յայտմաւորքում յայտնաբերել է Առաջաւորի մասին գրութիւն, ինչի հիման վրայ կարելի է փաստել, որ ժամանակին վրացիները հայերի հետ պահել են նոյն պահքը²³⁸: Թերեւս ելնելով Մառի դիտարկումից, Լէոն Մելիքսեթ-Բեկը եզրակացնում է, որ Նումոկանոնի վերոնշեալ կանոնը վերաբերում է հէնց այդ ժամանակաշրջանին²³⁹: Բայց սա չփոխմունք է, քանզի թէ՛ բնագրում, թէ՛ թարգմանութեան մէջ կանոնը ոչ թէ Առաջաւորաց պահքի մասին է, այլ ի հակադրութիւն նրա՝ բիւզանդական ծիսակարգում սահմանուած անընդմէջ ուտիք չարաթի: Կարելի է ասել, որ այդ կանոնի անուղղակի աւելցումը Առաջաւորի հետ առաւել ակներեւ է դարձել եւ գրաւել հետազոտողների ուշադրութիւնը շնորհիւ նրա, որ Եւթիմիոսն իր թարգմանութեան մէջ յունարէն բնագրի «Հոչակման շաբաթ»ը վերանուանուել է «Առաջւորի շաբաթ»:

Նոմոկանոնի յունարէն աղբիւրում գրուած է. «... երկու բարեկեղան²⁴⁰ շաբաթներում, այսինքն՝ հոչակման եւ բարեկեղանի, քոյլատրում է ուտել ամէն ինչ, վանականներին՝ պանիր եւ ձու, իսկ աշխարհականներին՝ միս...»²⁴¹:

306) տարբերակներով (XAXAHOBՆ, *Номоканонъ*, 65), մինչդեռ Ջումաշուիլո կազմած բնագրում հիմնական բառը (իմա՝ հնագոյն աղբիւրին հարազատ տարբերակը) «առաջւոր»ն է (ճճՃՃՃՃ), իսկ տարբերակումը՝ միայն «ալաջոր» (ճճՃՃՃՃ) (GIUNASVILI, 110):

238 МАРРЪ, Н. Я., *изв. азбу.*, 12, նաեւ՝ ՇՈՎՐԵԱՆ, Մ., *Մատենագիտական քննադատություն*, ի «Բազմավեպ», 62(1904), թիւ 1, 45:

239 МЕЛИКСЕТ-БЕК, *Грузинский изводъ*, 75.

240 Ինչպէս յունական, այնպէս էլ հայոց ծիսական եզրոյթներում «բարեկեղան»ը ոչ միայն նշանակն է այս անունով մեզ ծանօթ յատուկ օրերի կամ շրջանի, այլեւ՝ առհասարակ պահքի լուծարման կամ ուտիք օրերի: Ուստի տուեալ դէպքում «բարեկեղան շաբաթ» նշանակում է պարզապէս ուտիք (պահք չունեցող) շաբաթ: Սակայն յունական օրացոյցում յատկապէս այս անունն է կրում Քառասնորդական պահքին նախորդող երեք նախապատրաստական շաբաթներից վերջինը՝ մեզ ծանօթ Պանրուտէք:

241 «... τὰς δύο εβδομάδος τῆς ἀποκρέου, τουτέστι τῆς προφωνησίμου καὶ τῆς ἀποκρέου ἀκολύτως πάντας εἰς ἅπαντα[...], τοὺς δὲ μοναχοὺς εἰς τυρὸν καὶ ὠδόν, τοὺς δὲ κοσμικοὺς εἰς τὸ κρέας]...» (XAXAHOBՆ, *Номоканонъ*, 71 (Примечания к стр. 65, 3): Խախանովի հրատարակութեան մէջ յունարէն բնագիրը ներկայացուած է

Եւթիմիոսի թարգմանութեան մէջ կատարուած փոփոխութիւնը բաւական ուշագրաւ է. բնագրում եղած մեզ ծանօթ տարբերակները՝ «երկու ուտիք շաբաթներ»ի կամ «Հոչակման եւ Բարեկենդան շաբաթներ»ի մասին ընդհանուր հրահանգի փոխարէն նա առանձին-առանձին անդրադառնում է իւրաքանչիւրին՝ առաջինն անուանելով Առաջւորի շաբաթ, իսկ երկրորդը՝ Բարեկենդանի.

«Առաջւորի եւ ուտիքի (աղծատ) շաբաթում վանականներին թոյլատրուում են կաթնային մթերքներ, իսկ աշխարհականներին՝ մըսեղէն: Բարեկենդանի ամենակեր շաբաթում կաթնային մթերքներ են թոյլատրուում ե՛ւ վանականներին, ե՛ւ աշխարհականներին...»:²⁴²

Պէտք է ի նկատի ունենալ, որ այս կանոնը ոչ թէ ընդհանրական, այլ մասնակի նշանակութեան հրահանգ է՝ վերաբերելով յատուկ ապաշխարութեան մէջ գտնուողներին, որոնց, ելնելով տուեալ շաբաթների ընդհանուր կարգավիճակների արտօնեալ բնոյթից, նոյնպէս թոյլ են տրուում որոշակի արտօնութիւններ, սակայն՝ համեմատաբար պակաս: Այս պատճառով այն տարբեր թարգմանութիւններում ենթարկուել է բաւական ազատ փոփոխութիւնների²⁴³: Դժուար չէ նկատել, որ վրացական տար-

ըստ Ջ. Մօրինի հրատարակութեան (MORIN J., *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae*, Paris 1651), Ի. Պիտրայի յաւելումներով հանդերձ (PITRA, I., *Specilegium Solesmense*, 1858, t. IV): Արդ, բնագրի տուեալ դրուագում Մօրինի հրատարակութիւնում պարզապէս գրուած է «այս երկու ուտիք շաբաթներում....» (τὰς τῆς ἀποκρέου δὺο ἐβδομάδας.... (65))՝ առանց անուանումների: Մեր մէջբերած հատուածը վերցուած է Ի. Պիտրայի ներկայացրած տարբերակներից (71):

242 «.... Սեղեցի ոգի արաջջորտա (աղաջջորտա B.) և աղծատ յսնիլնի արոն մոնաճոնտաթէ լիւլալա և ցրիսցանտաթէ յորցի. իւլոլ ցցելուցիս Սեղեցիս լիւլալա յսնիլ արս մոնաճոնտաթէ և ցրիսցանտաթէ (ցրիսցանտաթէ B.)» (GIUNASVILI, 110, փակագծերում ներկայացուած են գրչապահի տարբերակները):

243 Նումկանոնից կատարուած պաւոններէն քարգմանութիւնը (XAXAHOBY, *Номоканонъ*, 64) նոյնպէս տարբերուում է մեզ հասած յունարէն բնագրից: Ելնելով տեղական աւանդութիւնից եւ հանգամանքներից՝ քարգմանիչը ոչ միայն կիրառել է *Մսային շաբաթ* անուանումը, այլև ապաշխարողի համար պահպանել է չորեքշաբթի եւ ուրբաթ օրերի առանձնապէս կարգավիճակը. «въ 12 дней недели мясной и сыропустной, за исключением среды и пятка, также разрешать на все»: Սաւոններէնից (աւելի ստույգ՝ հին բուլղարներէնից) արդի ռուսներէն կատարուած այս բառացի քարգմանութիւնը խախտումը ներկայացրել է գրքի ներածութեան մէջ, քէն տուեալ մասում խօսում է Մօրինեան խմբագրութեամբ յունարէն

բերական աւելի խիստ է. ի տարբերութիւն յունա-բիւզանդականի (ըստ որի թոյլատրուում է ուտել պանիր եւ ձու), վրացականում թոյլատրուում է միայն կաթնամթերք:

Հասկանալի է, որ կանոնի վրացական տարբերակը համահունչ է Վրաց Եկեղեցում գործող համանման սահմանակարգերի ծիսական անուանումների եւ գործարկման բնոյթի հետ: Իսկ դա ցոյց է տալիս ոչ թէ, ինչպէս ենթադրուում է Մելիքսեթ-Քեկը, հայոց Առաջաւորի հանդէպ հանդուրժող, այլ ճիշտ հակառակը՝ այն դատապարտող վերաբերմունք. չաբաթն «Առաջուր» անուանելով եւ այդ ընթացքում պահքը լուծարելով (իսկ տուեալ կանոնում՝ ապաշխարողի համար, մեղմացնելով)՝ իրականում շեշտադրուում է հէնց նրա հակադրումը հայոց Առաջաւորին: Ճիշտ այդ տրամաբանութեամբ է նոյն ուտիք-չաբաթը կոչուել, օրինակ, Ռուսաստանում, Սարկիսեան (Саркисовая) կամ Չերկիզեան (Черкизова) չաբաթ²⁴⁴: Եւ ճիշտ այդպէս էլ Նումկանոնի բնագրում տուեալ ուտիք չաբաթի Հռչակման (Προφωσιµου) անուանումը, ինչպէս կը համոզուենք շուտով, ո'չ թէ այդ չաբաթի իւրական՝ բիւզանդական անուանումն է, այլ հակադարձաբար հասցեագրուած է հայոց չաբաթապահին: Բայց ամէնից առաջ պէտք է արձանագրել, որ փաստօրէն թ. դարի կէսում յունա-բիւզանդական եկեղեցական աւանդութեան մէջ արդէն գործել է Ամենակեր ուտիք չաբաթի սահմանակարգը, ընդ որում՝ կոչուելով Հռչակման շաբաթ: Ըստ ընդունուած կարծիքի, իբրեւ կայուն սահմանակարգ, այն ամրապնդուել է ԺԱ.-ԺԲ. դարերում²⁴⁵ եւ յատկանշական է, որ այս եւ յաջորդ դարերից մեզ հասած յունա-բիւզանդական տօնացոյցներում այն այլեւս չի կոչուում Հռչակման շաբաթ, այլ պարզապէս համարուում է «Մաքսաւորի եւ փարիսեցու կիրակի»ին յաջորդող չաբաթ կամ երբեմն կոչուում է հէնց «Մաքսաւորի եւ փարիսեցու շաբաթ»: Արդ, ի՞նչն է նման փոփոխութեան պատճառը, ինչո՞ւ է այդ ուտիք չաբաթի հին անուանումը

բնագրի մասին (31): Հաւանաբար այս պատճառով էլ Մելիքսեթ-Քեկը վստահաբար նշում է, որ յունական եւ սլաւոնական տարբերակներում այս շաբաթը կոչուում է *Մսային շաբաթ* (МЕЛИКСЕТ-БЕК, Грузинский изводъ, 75, ծմբ. 1): Միեղնեմ, ինչպէս տեսանք, յունարէն բնագրի երկու տարբերակներից մէկում այն անուանում է պարզապէս *ուտիք շաբաթ*, իսկ միւսում՝ *Հռչակման* (προφωσιµου):

244 МАНСВЕТОВЪ И., *О постахъ православной восточной Церкви*, Москва 1886, (այսուհետ՝ МАНСВЕТОВЪ, *О постахъ*), 49:

245 КАРАБИНОВЪ, И., *Постная Трїодъ*, С.-Петербургъ 1910, 23.

մը ժամանակի ընթացքում մի կողմ դրուել կամ դարձել երկրորդական: Այս հարցի պատասխանին կը մօտենանք, երբ պարզենք, թէ այդ անուանումը որտեղից է ծագել:

Արդի յուշակաճ ծիսաբանական գրութիւններում նշուում է, որ Մաքսաւորի եւ փարիսեցու շաբաթը նաեւ կոչուում են Հոչակման (Προφωνέσιμη), սակայն դրան տրուող բացատրութիւնները համոզիչ չեն: Այսպէս, հիմնականում ասուում է, որ այդ անուանումը բխում է նրանից, որ հնում այդ շաբաթուայ սկզբից հռչակուել, ազդարարուել է սկիզբը Բարեկենդանի²⁴⁶, քանի որ Քառասնորդական պահքին նախորդող երեք շաբաթների շրջանը Բարեկենդան է կոչուում²⁴⁷: Մէկ այլ մեկնաբանութիւն է տրուած «Βυζαντινολόγιο» եկեղեցական եւ կրօնական եգրոյթների բառարանում, ըստ որի այդ շաբաթը կանխաձայնում, ազդարարում է Մեծ պահքի մօտենալը²⁴⁸: Բայց այս բացատրութիւններից ոչ մէկը չի համապատասխանում այդ անուանման իրական ծագումնաբանութեանը, քանզի, ինչպէս կը տեսնենք առջեւում, յոյները հնում ճիշտ այդ անուանումն են տուել հէնց հայոց Առաջաւորին, ընդ որում՝ այն ամբաստանելով դեռեւս ա՛յն ժամանակ, երբ բիւզանդական աւանդութեան մէջ տակաւին չէր ստեղծուել Քառասնորդական պահքին նախորդող նախապատրաստական երեք շաբաթների (այդ թւում՝ առաջին ուստիք շաբաթի) սահմանակարգը: Կարո՞ղ ենք արդեօք այդ դէպքում ենթադրել, որ Προφωνήσιμους Առաջաւորի իմաստային թարգմանութիւնն է, թէ՞, այնուամենայնիւ, այն արտացոլում է այլ իրողութիւն: Սա աւանձին հարց է, եւ այն կը քննարկուի իր տեղում:

Միւս կարեւոր հետեւութիւնը, որը բխում է այս կանոնից, այն է, որ փաստօրէն ԺԱ. դ. սկզբում Ամենակեր ուստիք շաբաթի սահմանակարգն արդէն գործում էր նաեւ Վիրքում: Այլապէս

246 Η πρώτη εβδομάδα, που τελειώνει την Κυριακή του Ασώτου, λέγεται και Προφωνή ή Προφωνέσιμη, επειδή παλιά προφωνούσαν, δηλαδή διαλάλούσαν ότι άρχιζαν οι αποκριές (<https://www.ekklisiaonline.gr/nea/telonou-ke-fariseou-archi-triodiou-tin-kyriaki-9-2-ti-ine-to-triodio-apokries-2020/>).

247 Η λέξη αποκρία γενικά δηλώνει ολόκληρο το χρονικό διάστημα των τριών εβδομάδων του Τριωδίου (<https://xen-athinon.gr/xen-athinon/anixe-to-triodio-ti-ine-ke-pos-sindeete-me-tis-apokries/>).

248 Προφωνήσιμη Εβδομάδα: (ή Προφωνέσιμη ή Προφωνη) Η πρώτη εβδομάδα των Απόκριων [επειδή προλέγει, φωνάζει από πριν, ότι πλησιάζει η Τεσσαρακοστή, καιρός Νηστείας] (ΜΑΛΑΒΑΚΗ Ν., *Λεξικό Εκκλησιαστικών και θρησκευτικών Όρων*, ΑΘΗΝΑΙ 105 51).

Եւթիմիոսը կարիք կը զգար իր թարգմանութեան մէջ բացատրել այդ շարաթի մասին, մինչդեռ նա բաւարարուել է միայն անունը փոխելով՝ ըստ Վիրքում հաստատուած անուանման:

Կարեւոր է այստեղ նշել, որ, ի տարբերութիւն նախորդ գլխում մեր դիտարկած «Հռչակման շարաթի մասին» կանոնական գրութեան²⁴⁹, Նումկանոնի յունական բնագրում էլ ոչ մի բացատրութիւն տրուած չէ տուեալ կանոնի պատճառի մասին, մասնաւորապէս՝ թէ ինչո՞ւ ամբողջ շարաթն անընդմէջ ուտիք պէտք է լինի, եթէ այն տօնական շրջան չէ: Ինչպէս նշել ենք, Նումկանոնը բնոյթով ծիսական կանոնների ժողովածու չէ, այլ՝ ապաշխարական կարգերի ձեռնարկ: Այդ պատճառով նրանում Հռչակման շարաթը յիշատակուում է հպանցիկ կերպով: Բայց այստեղից հասկանալի է, որ Թ. դարի կէսում գրող կանոնի հեղինակը պէտք է ի նկատի ունենար առնուազն այդ շարաթի իմաստին տեղեակ ընթերցողի, ում պէտք է յայտնի լինէր Բիւզանդական Եկեղեցու մերժողական վերաբերմունքն Առաջաւորաց պահքի հանդէպ (ընդ որում՝ Προφωτισίμου անուանմամբ) ու, թերեւս, նաեւ՝ այդ մերժման պատճառաբանութեանը: Այսինքն, նման բրնոյթի կանոնը չէր կարող լինել նշեալ սահմանակարգը առաջին անգամ ներկայացնող կանոն, այլ անպայման՝ հիմնուած առաւել ընդհանրական բնոյթի կանոնի վրայ: Ուստի, ամենայն հաւանականութեամբ, Թ. դարի առաջին կէսում արդէն պէտք է ստեղծուած լինէր մեզ ծանօթ «Հռչակման շարաթի մասին» գրութեան բնոյթի մի կանոն, որ պարունակէր բացատրութիւն, որ այդ շարաթը սահմանուել է յատուկ ի հակադրութիւն Առաջաւորաց/Հռչակման պահքին: Իսկ դրանից էլ առաջ, բնականաբար, պէտք է շրջանառուէին Առաջաւորը անուանարկող այնպիսի գրքերը, որոնք եւ գրուածքներ, որոնք «Ծանրակշիռ» հիմք կը լինէին, իբրեւ հակադրութիւն այդ պահքին, մի ամբողջ ոչ տօնական շարաթ անընդմէջ ուտիք յայտարարելու համար: Կարո՞ղ էր ար-

249 «Բագմավէպ» ՃՀԵ (2017), քիւ 1-2, 131-132: Նշեալ կանոնը գետեղուած է Թեոդոր Ստուդիտին վերագրուող «Ստուդիտեան վանքի տարեշրջանի ուսուցում» երկում, որն, ըստ մատենագէտների, ստեղծուել է քաւական ուշ շրջանում (ΜΑΝΗΒΕΤΟΒ' Η., Μυμροπολιτὴς Κινριανὸς ὁ ἐκ οὐμυργιχεςκοῦ δπμτηλνότη, Москва 1882, 171-173): Այսուհանդերձ, մենք հակուում ենք ենթադրել, որ երկի «Հռչակման շարաթի մասին» գլուխը պարունակում է քաւական հին՝ Թ.-Ժ. դարերում շրջանառու տեղեկութիւններ:

դեօք դա լինել հէնց «Հռչակման շարաքուայ մասին» կանոնը, թէ՞ նման բնոյթի այլ կանոն՝ հիմնուած առասպելական գայլի կամ այլ անհետեւ պատմութեան վրայ, չենք կարող ասել, քանի որ չունենք համապատասխան փաստեր: Բայց ստորեւ կը դիտարկենք մի նմանատիպ գրուածք, որ ստեղծուել է Նովոկանոնից դեռեւս մէկ դար առաջ եւ որն, անկասկած, պէտք է որոշակի պատճառ եւ նախադէպ լինէր նշեալ մէկդարեայ ժամանակահատուածում նմանատիպ պատմութիւնների եւ կանոնների ստեղծման համար:

ԱՌԱՋԱԽՈՐԱՅ ՊԱՀՔՆ ԱՄԲԱՍՏԱՆՈՂ
ՀՆԱԳՈՅՆ ՊԱՐՍԱԽԱԳԻՐԸ (Ը. ԴԱՐԻ ԿԷՍ)

Ժ. Պ. Մինի հրատարակած հատորներից մէկում տեղ են գրւել հակահայկական մի քանի դաւանական-հակաճառական բնոյթի յռնարէն երկեր (լատիներէն թարգմանութեամբ հանդերձ), որոնցում երեք անգամ հանդիպում են Առաջաւորին վերաբերող գրուածքներ²⁵⁰:

Առաջին երկը կոչուում է «Մեր սուրբ հայր Իսահակի՝ Մեծ Հայքի կաթողիկոսի պարսաւանքի խօսքն ընդդէմ հայերի» (Τοῦ οσίου πατρός ημών Ισαάκ τοῦ καθολικοῦ τῆς Μεγάλης Ἀρμενίας Λόγος στηλιτευτικὸς κατὰ Ἀρμενίων—Sancti patris nostri Isaaci Magnae Armeniae catholici Oratio inveciva adversus Armenios)²⁵¹: Այս երկը եզրափակող՝ ԺԴ. գլուխը վերնագրուած է. «Արցիվուր կոչուող դիւային պահի մասին» (Περὶ τῆς σατανικῆς νηστείας τοῦ Ἀρτζηβουρίου—De satanico jejunio, quod Artzeburii vocant)²⁵², սակայն նրա 20 ենթագլուխներից Առաջաւորին են վերաբերում միայն I-VIII-ը²⁵³:

Երկրորդ երկը վերնագրուած է՝ «Իսահակի պարսաւանքի խօսքն ընդդէմ չարափառ եւ հերձուածող Հայերի» (Λόγος στηλιτευτικὸς τοῦ Ισαάκ, περὶ τῶν κακοδόξων Ἀρμενίων καὶ ἀρετικῶν—Sancti Isaaci Oratio inveciva, adversus male sentientes ac haereticos Armenios)²⁵⁴: Այս երկում ներկայացուած այսպէս կոչուած հայոց 29 հերձուածներից (Αἵρεσις—Hæresis) 23րդը, ի տարբերութիւն միւսների, ունի

250 PG 132, coll. 1153-1266:

251 Անդ, coll. 1155-1218:

252 Անդ, coll. 1197-1198:

253 Անդ, coll. 1197-1204:

254 Անդ, coll. 1217-1238:

յատուկ վերնագիր․ «Արցիվուրի խաւար պահքի մասին» (Περὶ τῆς ἐσκοτισμένης νηστείας τοῦ Ἀρτζηβουρίου—De obscuro Artzeburii jejunio)²⁵⁵;

Երրորդ երկն անհեղինակ է եւ ունի լատիներէն ընդհանուր վերնագիր՝ Narratio de rebus Armeniae (Պատմութիւն Հայոց հարցի մասին)՝ բովանդակելով երկու գրուածքներ․ «Պատմութիւն սուրբ Գրիգորի ժամանակներից» (Διήγησις ἀπὸ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου—Narratio a sancti Gregorii tempore)²⁵⁶ եւ «Հայոց կաթողիկոսները» (Καθολικοὶ τῆς Ἀρμενίας—Catholici Armeniae)²⁵⁷։ Այս երկու գրուածքները ոչինչ չեն բովանդակում Առաջաւորաց պահքի մասին, սակայն նրանց կից, հատորի վերջում գետեղուած է մի կանոնական յաւելուած՝ «Ինչպէս ընդունել հերձուածող հայերին» (Quomodo recipiendi sunt Armenii haeretici)²⁵⁸ վերտառութեամբ, որ բովանդակում է նգովքներ՝ իբրեւ պայմաններ «ուղղափառ Հռոմէական հաւատին» միանալու համար։ Այդ նգովքներից մէկն էլ վերաբերում է Առաջաւորաց պահքին²⁵⁹։

Առաջին երկու երկերին վերագրուող հեղինակի անունն, անկասկած, մտացածին է²⁶⁰։ Ակներեւ է, որ, ինչպէս պարսաւա-

255 Անդ, coll. 1234-1236:

256 Անդ, coll. 1237-1254: Այս երկը հայագէտների կողմից արժանացել է յատուկ ուշադրութեան (GARITTE G., *La Narratio de rebus Armeniae*, édition critique et commentaire, Louvain 1952, նաև՝ ԲԱՐԹԻԿԵԱՆ, Հ., «Narratio de rebus Armeniae. Յունարէն քարգմանութեամբ մեզ հասած մի հայ-Ֆաղկեդոնական սկզբնաղբիւր», ի «Բանբեր Մատենադարանի», քիւ 6, 1962, 457-470, նաև՝ АРУТЮНОВА-ФИДАНЯН, В. А., «Повесть о делах армянских» (VII в.), *Источник и время*, Москва 2004):

257 PG 132, coll. 1253-1258:

258 Անդ, coll. 1257-1266:

259 Անդ, լատ.՝ coll. 1259, յուն.՝ coll. 1260-1261:

260 Ուսումնասիրողներից ոմանք ենթադրաբար այս Իսահակին նոյնացրել են Հայոց Սահակ Գ. Ջորափորեցի կաթողիկոսի (677-703) հետ, ով փաստորէն ներառուած է Յովհաննէս Օճնեցու կողմից նշուած «Ֆաղկեդոնիկ» հայրապետների մէջ (ՅԱԿՈԲԵԱՆ, Ա., *Յովհաննէս Օճնեցի. Սակս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս (գիտա-ժննական քննադիր)*, ի «Հանդէս Ամսօրեայ», ՃԻԳ (2009), սիւնակ 102 (այսուհետ՝ *Սակս ժողովոցն*): Այդպիսի կարծիքի հաստատմանը կարծես թէ նպաստում են նաև յունա-բիւզանդական եւ վրացական աղբիւրներում գետեղուած այն պատմութիւնները, որոնք փորձում են փաստել, իբր Սահակ Ջորափորեցին, առժամանակ գտնուելով Կոստանդնուպոլսում, ընդունել է ֆաղկեդոնի դաւանութիւնը, սակայն յետոյ, վերադառնալով Հայաստան եւ, իւրայինների կողմից ննջման ենթարկուելով, վերստին ուրացել է այն (PG 132, col. 1253;

գրերում տեղ գտած ամբաստանութիւնները, այնպէս էլ զրանք Հայոց Իսահակ կաթողիկոսի հեղինակութեամբ ներկայացնելն անազնիւ տեղեկատուական գրոհի մարտավարութիւններից է: Այս երկերը վերագրելով հայ հեղինակի՝ յոյները, հնարամտօրէն գերծէին մնում զրանց համար պատասխանատուութիւնից, մանաւանդ որ նրանցում առկայ են ինչպէս զուտ դաւանական, այնպէս էլ ծիսաբանական բնոյթի՝ յաճախ թիւրիմացութեան հասնող զրուպարտանքներ, որոնց գլուխգործոցը կարելի է համարել հէնց Առաջաւորին վերաբերող գրութիւնները:

Ըստ հրատարակութեան՝ որպէս երկերի ստեղծման տարեթիւ է ներկայացուած 1145 թուականը: Բայց դա, ամենայն հաւանականութեամբ, վերաբերում է այն ժամանակին, երբ բոլոր

Мзаметквелеба, Тбилиси 1892, 15 (Հղումներն՝ ըստ МЕЛИКСЕТ-БЕК Л. М., *К вопросу о датировке Псевдо-Исааковых памфлетов в греко-византийской литературе*, в *Византийский временник*, т. VIII, Москва 1956 (այսուհետ՝ МЕЛИКСЕТ-БЕК, *К вопросу о датировке Псевдо-Исааковых памфлетов*), 216)): Ձորափորեցին իսկապէս առժամանակ գտնուել է Կոստանդնուպոլսում, բայց, համաձայն հայկական աղբիւրների, նա Բիւզանդիայի փառաբանը է տարուել հակառակ իր կամքի՝ բռնութեամբ (տե՛ս ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Մ., *Ազգապատում*, §520): Այնուհանդերձ այս փաստը դրդում է ենթադրել, որ նա կարող էր իր ափսոսի ժամանակ, քէկուզել հարկադրաբար, յարել փաղկեղոնականութեանը եւ անգամ գրել համապատասխան գրութիւն, եւ որ դա էլ կարող էր յետագայում յոյների համար առիթ ծառայել՝ հակահայկական պարսաւագրերը հէնց նրան վերագրելուն՝ իբրեւ շատ յարմար հեղինակի: Նման տեսակէտին, կարելի է ասել, չի հակասում Սահակ Ձորափորեցու՝ հակափաղկեղոնական դաւանական գրութիւնների հեղինակ լինելը (տե՛ս «Սահակայ Հայոց կաթողիկոսի ընդդէմ երկարմակաց նեստորականացն», ի ԳԹ (1901), 413-482), քանի որ դրանք նա կարող էր ստեղծել իր կեանքի մինչ կամ յետ Կոստանդնուպոլսեան շրջանում: Սակայն նշեալ հակահայկական պարսաւագրերի բովանդակութիւնն ինքնին բացառում է դրանց՝ Սահակ կաթողիկոսին պատկանելը, քանի որ դրանցում առկայ են տեղեկոյթներ, որոնք ակնյայտօրէն վերաբերում են առաւել ուշ ժամանակների: Այսուհանդերձ, այս պարսաւագրերը Հայոց Իսահակ կաթողիկոսի անուամբ ներկայացնելով, յոյները ձգտել են ապահովել որոշակի պատմական վաւերականութեան տպաւորութիւն: Պատահական չէ, որ «*Καθολικοί της Αρμενίας*»-ում ներկայացուած հայոց կաթողիկոսների ցանկում վերջինը Սահակ Ձորափորեցին է, ում անուան հետ էլ, կարելի է ասել, «*Narratio*»-ում աւարտում է Հայոց Եկեղեցու ուղղափառութիւնը եւ վերջնականապէս փակում «հայոց հարցը»:

երեք երկերն ի մի են բերուել, վերախմբագրուել եւ, որոշակի նկատառումով, կազմուել տուեալ հերթականութեամբ:

Զաւեշտայի է, որ երկերի ստեղծման ժամանակները ճիշտ հակառակ հերթականութիւնն ունեն: Այսպէս, ըստ Ժ. Գարիտի՝ «Narratio»-ն ստեղծուել է 700 թուականին²⁶¹: Իսկ երկու պարսաւագրերն «առաջին» կամ «երկրորդ» կոչելը վաղուց արդէն ոչ միայն պայմանական է (եւ իրաւամբ այդ բառերը վերցւում են չակերտների մէջ), այլեւ՝ հակասական: Քանզի, ըստ մատենագիտական ճշգրտումների, «երկրորդը» (աւելի ստոյգ՝ նրա նախնական տարբերակը) համարուում է ստեղծուած Ը. դարի²⁶², իսկ «առաջինը»՝ ԺԱ. դարի կէսում²⁶³: Հետաքրքրական է, որ, ըստ մեր կողմից առաջադրուած երեք հիմնական փուլերի վարկածի²⁶⁴, «երկրորդ» պարսաւագրից մեկնարկում է Առաջաւորի դէմ գրոհի երկրորդ փուլը, այսինքն՝ դրւում է այդ աւանդութիւնը խիստ չափազանցուած գոյներով դատապարտելու եւ յատուկ դիւականացնելու սկիզբը: Իսկ «առաջինով» աւարտուում է երրորդ փուլը, աւելի ճիշտ՝ աւարտուն տեսք է ստանում Առաջաւորը յերիւրական-հեզնական կամ զրպարտական-ծաղրական պատումով վերջնականապէս դրոշմագրելու խնդիրը՝ դրա մէջ ներառելով նաեւ Ս. Սարգսի տօնի վարկաբեկումն ու սուրբ նահատակի անուան աղարտումը: Այն կարելի է համարել Առաջաւորաց պահքի մասին յունա-բիւզանդական աղբիւրներում առկայ ամենաամփոփ, վերջնորոշ եւ այլեւս հական վերախմբագրումների չենթարկուած գրուածք, որի վրայ էլ յետագայում մեծ մասամբ հիմնուել են հայոց պահքը ամբաստանող շատ այլ հեղինակներ:

Պէտք է ասել, որ այս երկերի յօրինման մէջ մեծ դեր ունի պարսաւագրերի զանազան սեռերով հարուստ հին յունական գրական փորձն ու հմտութիւնը²⁶⁵, որ դարերով կիրառուած մի-

261 GARITTE, G., *La Narratio de rebus Armeniae*, Louvain 1952, 399.

262 ალექსიძე ზაზა, *არსენი ვაჩეშძის "დოგმატიკონში" შესული ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი და მისი გამოდახილი ძველ სომხურ მწერლობაში*, in: *მრავალთავი, I, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი*, თბ., 1971, 138-139.

263 GRUMEL, V., *Les Invectives contre les Arméniens du « catholicos Isaac »*, in: *«Revue des études byzantines»*, 14 (1956), 191.

264 «Բազմավէպ», ՃՀՆ (2017), քիւ 1-2, 128-129:

265 Անտիկ յունական գրականութիւնը հարուստ է եղել կիսածաղրական-ֆնադատական բնոյթի մի շարք գրական սեռերով, որոնք հասցեագրւում էին բնակչութեան տարբեր խւերին՝ սկսած իմաստասիրութեան

ջոց էր՝ մոլորեցնելու համար յատկապէս պարզամիտ անձանց: Եւ այդ դարաւոր հեթանոսական գինանոցի ժառանգորդ «ուղղափառ» յոյնը այն հմտօրէն սկսեց կիրառել հայերի եւ Հայոց Եկեղեցու դէմ՝ պղտորելով յատկապէս այն հայերի միտքն ու դաւանական ըմբռնումները, ովքեր բնակուում էին «յաշխարհիս Հայոց ի մասին Յունաց»²⁶⁶:

Ինչո՞վ էր պայմանաւորուած այդ, անհեթեթութեան հասնող, Անանիա Նարեկացու խօսքով արտայայտուած, յունական «պարսաւասիրութիւնը»: Մասնագէտները դա կապում են Հայաստանի հանդէպ Բիւզանդական կայսրութեան յարձակողական քաղաքականութեան եւ հայագգի բնակչութիւնն աստիճանաբար ձուլելու ծրագրի հետ: Կայսրութեան տիրապետութեան տակ անցած ահռելի տարածքներում բնակուող հայերը պէտք է հնարաւորինս արագ ուծացուէին՝ հեռանալով ազգային-աւանդական արժէքներից: Ինչպէս նշում է Լէոն Մելիքսեթ-Բեկը, հակահայկական պարսաւագրերն այդ քաղաքականութեան բաղադրիչներից էին, որոնք յունա-բիւզանդական գործիչները յօրինում էին կամայական առիթով եւ, մեծ հեղինակութիւն ունենալու համար, վերագրում էին Հայոց Եկեղեցու նուիրապետութեան բարձր պաշտօնեաներին՝ ընդհուպ մինչեւ կաթաղոկոսներին²⁶⁷: Բայց ի՞նչն էր ստիպում յատկապէս յարձակուել Առաջաւորաց պահօրի աւանդութեան վրայ: Հայերի համար այս պահօր միաժամանակ ե՛ւ նրա ինքնութեան յայտանիշներից էր, ե՛ւ խիստ նուիրական ու աւանդաբար արմատացած բարեպաշտական դարաւոր սովորոյթ: Իսկ միջնադարում խառը բնակութեան գօտիներում տեւական պահօր, ի տարբերութիւն ծիսա-դաւանական անհամաձայնութիւնների, շատ աւելի ակներեւ կերպով ի յայտ գալով համատեղ կենցաղում, չէր կարող չառաջացնել որոշակի հասարակական անհամատեղելիութիւն, թէկուզ, օրինակ, սննդի առեւտրի ոլորտում, լրացուցիչ խոչընդոտ դառնալով ձուլման գործընթացին: Բացի այդ, այս պահօրով հայերն ակամայից նկատուում էին իբրեւ ընդունուածից առաւել բարեպաշտական ճիգերի հա-

հակուած փոքրաթիւ մուսուրականներից, վերջացրած անուս եւ պարզամիտ մեծամասնութեամբ: Թիրախաւորելով այս կամ այն երեսոյքը եւ նրա հիմնական կրող անձանց, այդպիսի գրութիւնները երբեմն ահռելի վնասորոշ դեր էին կատարում ընտրուած գոհին անուանարկելու, ստորացնելու եւ ժխտելու գործում:

266 ՍՏԵՓԱՆՆՈՍ ԱՍՈՂԻԿ, Պատմութիւն տիեզերական, ՄՀ, հտ. ԺԵ., 704:

267 МЕЛИКСЕТ-БЕК, К вопросу о датировке Псевдо-Исааковых памфлетов, 209.

կուած ժողովուրդ: Իսկ սա պէտք է որ խիստ զրգուէր յոյների մեծափառական նկրտումները եւ նրանց դրդէր ամէն գնով դիւ-
լականացնել այս պահքը, այն ներկայացնել իբրեւ ոչ միայն բը-
նոյթով ոչ ուղղափառ, այլեւ՝ վնասակար, դիւային երեւոյթ՝ դը-
րանով իրենց իսկ կողմից կիրառելով իսկապէս սատանայական
հնարքներ:

Այսպիսով, բացի քաղաքական գործօնից, այս գրոհում
պէտք է նկատել նաեւ էթնոհոգեբանական միտուածութեան մի
ամբողջ բարդոյթ, ինչն իր հերթին խթանել է պարսաւանքներ
յօրինելու մեծ «ստեղծագործական ներշնչանք»՝ ընդհուպ մինչեւ
իսկ, ինչպէս կը տեսնենք յետագայում, հեզնական ոտանաւորներ
գրելու աստիճան:

Առաջաւորն ամբաստանող գրուածքների եւ կանոնների բո-
վանդակութիւնը յուշում է, որ բիւզանդարնակ հայադաւանները
հիմնականում չեն ընկրկել այս գրոհի առջեւ: Իսկ դաւանափոխ
հայերի համար Առաջաւորի աւանդոյթն այնուհանդերձ այն աս-
տիճան նուիրական է եղել, որ շարունակել են պահել յոյներից
թաքուն: Այս պատճառով, ինչպէս ցոյց է տալիս Առաջաւորի
հետ կապուած նգովքի բովանդակութիւնը²⁶⁸, դաւանափոխ հայը
Բիւզանդիայում բառիս բուն իմաստով բանադրում էր, եթէ
այդ շարաթ չէր գրադրում ամենակերութեամբ:

Ինչ վերաբերում է վրացական կողմին, ապա, սկսած այն
պատմական պահից, երբ Քարթլիի Վրացական աթոռը, ընդու-
նելով Քաղկեդոնեան դաւանութիւնը, բաժանուեց Հայոց Եկեղե-
ցուց (609 թ.)՝ առաւել սերտ յարաբերութիւն հաստատելով Բիւ-
զանդական Եկեղեցու հետ, վերջինիս ազդեցութեամբ սկսեց դի-
մել նոյն միջոցներին, բայց՝ ունենալով իր ուրոյն մօտեցումն ու
սեփական խնդիրները: Թէեւ, ինչպէս արդէն նշել ենք, Առաջա-
ւորի մերժմամբ, բնականաբար, առաջինը հանդէս է եկել Քարթ-
լիի Եկեղեցին, սակայն այդ մերժման մէջ չի եղել ո՛չ հեզնանք,
ո՛չ էլ յերիւրական յօրինաբանութիւն: Եւ հիմնականում վրացա-
կան կանոններում է արտացոլուած մեր կողմից նշուած երեք
փուլերից առաջինը՝ շարաթապահքի արգելքն՝ առանց յերիւրա-
նների եւ զրպարտական պատմութիւնների: Սակայն, յունական ազ-
դեցութեամբ, պարսաւագրի հեզնական «մշակոյթը» ներթափան-
ցեց նաեւ Վիրք: Կարելի է ասել, որ Առաջաւորաց պահքի հան-
դէպ վրացական վերաբերմունքն իր աւարտուն պատկերն ստացաւ

268 PG 132, coll. 1260-1261.

վրացերէն, երկու առասպելախառն գրոյցներից բաղկացած, հակահայկական երկում: Վերջինս, ինչպէս նշել ենք այս գլխի սկզբում, կեղծիսահակեան «առաջին» պարսաւագրում տեղ գտած առածի հետ միասին, կը դիտարկենք առանձին գլխում: Բայց այս գլխում կարիք կը լինի փոքր-ինչ անդրադառնալու այդ գրութեան առաջին մասին, քանի որ նրա նախագաղափար յունարէն տարբերակը, մեր համոզմամբ, ստեղծուել է աւելի վաղ՝ Թ. դարերում:

Այդ դիտարկենք կեղծիսահակեան «երկրորդ»՝ հնագոյն պարսաւագրում գտեղութեան՝ Առաջաւորն ամբաստանող գլուխը՝ մեզ հասած իր տարբերակներով:

Մասնագէտների հաւաստմամբ, այդ պարսաւագրի յայտնի յունարէն տարբերակին նախորդել է այլ նախաբնագիր, որից կատարուել է մեզ հասած նրա վրացերէն թարգմանութիւնը²⁶⁹: Վերջինիս վերլուծութեան շնորհիւ էլ ճշտուել է նշալ նախաբնագրի ստեղծման ժամանակը (Ը. դարի կէս), ինչը լրացուցիչ վստահութիւն է հաղորդում Առաջաւորի դէմ ծաւալուած գրոհի եռափուլ զարգացման մեր տեսութեանը՝ այդ փուլերի ժամանակահատուածների որոշակիացմամբ հանդերձ: Մեզ հասած յունարէն տարբերակի (այսինքն՝ կեղծիսահակեան «երկրորդ» պարսաւագրի ԻԳ. գլխի) համեմատ, այս երկի համապատասխան գլուխը փոքր-ինչ աւելի ծաւալուն է եւ կառուցուածքով՝ աւելի հաւաք: Բայց շատ աւելի հաւաք եւ կոկիկ է պարսաւագրի հայերէն տարբերակը, որ թարգմանուել է ԺԳ. դարում: Ուստի մեզ հետաքրքրող գլխի մասին ընդհանուր պատկերացում կազմելու համար նախ ներկայացնում ենք այդ գրաբարեան թարգմանութիւնը (այնուհետեւ՝ աշխարհաբարի փոխադրած), ըստ վրացական «Մրավալտալի» հանդէսի²⁶⁹ եւ «Լոյս» շաբաթաթերթի²⁷⁰ հը-

269 Վրացերէն ֆնմական բնագիրը հրատարակել է Զագա Ալեքսիձէն՝ բաղդատելով հայերէն թարգմանութեան հետ (տե՛ս *ალექსიძე ზაზა, არსენი ვახეშძის „დოგმატიკონში“ შესული ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი და მისი გამომავალი ძველ სომხურ მწერლობაში*, in *მრავალთავი, I, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი*, თბ., 1971, 133-158):

270 Ննթադրում է, որ պարսաւագիրը թարգմանել է Սիմէոն Պղնձահանցի († ~1255): Մեզ յայտնի տարբերակում այն վերագրուած է Յովհաննէս Դամասկացուն (ԿԻԻԼԷՍԷՐԵԱՆ, Բ., *Յովհաննէս Դամասկացի եւ Հայ Եկեղեցի*, «Պատասխանի՛ առ Հայս», ի «Լոյս», 46 (1905), 1112-1115): «Լոյս»-ում գրաբարեան թարգմանութեան բնագիրը ներկայացուած է ըստ մէկ ձեռագրի: Թէև Ալեքսիձէն հայերէն ֆնմական բնա-

րատարակութիւնների, իսկ մեր ուսումնասիրութեան համար կարեւոր յունարէն եւ վրացերէն տարբերութիւններին կ'անդրադառնանք յընթացս գրուածքի վերլուծութեան: Բայց նպատակայարմար է նախապէս յիշեցնել, որ մեզ հասած յունարէն պարսաւագրի՝ Առաջաւորին նուիրուած գլուխը, ի տարբերութիւն վրացերէն եւ հայերէն տարբերակների (եւ, բնականաբար, յունարէն նախաբնագրի), ունի առանձին վերնագիր. «Արցիվուրի խաւար պահի մասին» (Περὶ τῆς εσκοτισμένης νηστείας τοῦ Ἀρτζηβουρίου), *ինչն ակնյայտ յետագայ յաւելում է, քանզի բուն գրուածքում այս անուանումը երբեք չի գործածուում, եւ պահքն ի սկզբանէ ներկայացուած է ոչ թէ, վրացերէն թարգմանութեան պէս հայեցի, այլ մեզ արդէն ծանօթ յունարէն անուանումով*. «.... որ կոչուում է Հոչակման» («.... τὴν λεγομένην Προφωνήσιμον»):

«19(24).²⁷¹ Եւ զի հոչակելի է նոցա պահին, որ կոչին Առաջաւոր²⁷², զոր (յ+շարք)»²⁷³ կարգեաց մեծ ժողովն Մանածկերտի²⁷⁴ եւ Թեոդուպոլսին²⁷⁵. վասն զի անդ ժողովեալ քարոզեցին զայս պահս եւ զկնի պահոցն հերձուեցան²⁷⁶ յամենայն եկեղեաց Աստուծոյ²⁷⁷ եւ յուղղափառ հաւատոյ, եւ ի նախնեաց²⁷⁸ իւրեանց²⁷⁹, ի սրբոյն Գրիգորէ եւ յայլոցն, որք չորսհարիւր եւ վաթսու²⁸⁰ ամ ուղղափառք էին, եւ եղև պահս այս ոչ ի միաբանութիւն, այլ ի քակտումն նոցա հաւատոյ իբրեւ զպահի Եգաբելի²⁸¹, որ կարգեաց պահս առ ի հեղուլ զա-

գիրը կազմելիս ներառել է նաեւ «Լոյս»ի տարբերակը, սակայն մի շարք տարբերութեաններ նրա կողմից բաց են թողնուած: Այս պատճառով «Լոյս»ում մեր կողմից նկատուած տարբերութեանները յաւելել ենք տողատակում:

271 «Լոյս»ում՝ ԺԹ.: Վրացերէնում (որ բաղկացած է երեսուն գլխից), Առաջաւորին է նուիրուած 24րդ գլուխը, իսկ հայերէն թարգմանութեան մէջ (բաղկացած 26 գլխից)՝ 19րդը:

272 Վրացերէնում՝ Առաջւորի (აწაჯვრო):

273 Զ. Ալեքսիսէի կազմած քննական բնագրում նշուած այս տարբերութեան մը կարելի է համարելով՝ դրել ենք ընթացիկ տեքստում՝ առանց ձեռագրերի տառանջների:

274 «Լոյս»ում՝ Մանագկերտի:

275 «Լոյս»ում՝ Թեոդուպոլսին:

276 «Լոյս»ում՝ հերձեցան:

277 «Լոյս»ում՝ Աստուծոյ:

278 «Լոյս»ում՝ նախնեացն:

279 «Լոյս»ում՝ իւրոց:

280 «Լոյս»ում՝ ԴՃ. եւ Կ.:

281 «Լոյս»ում՝ Եգաբելի:

րին Նաբրովթայ տարապարտուց²⁸², զոր հայիոյէ ի բագում գիրս Յոհան Ոսկերերանն՝ ասելով. Ո՛վ պահֆ, բաժին մենգութեան, տուն ագահութեան: Նոյնպէս եղև այս պահֆ ազգին Հայոց. ոչ յաղագս սրբութեան պահեալ եղև, այլ յաղագս հերձման յամենայն ուղղափառաց զանձինս: Եւ այնպէս պնդահաս²⁸³ սահմանեցին, որպէս զի անձինք անմեղաց այնպէս երկնչին ի նմանէ, որպէս ի բարկութենէն Աստուծոյ: Այլ եթէ հարցանէ ո՞ր գնոսա յաղագքս այնմ պահոց, թէ զի՞նչ խորհուրդ է, այլք այլ ինչ ասեն, եւ այլք՝ այլ: Եւ ամենեւին սուտք եւ օտարք են ի միմեանց բանք մոցա եւ հակառակ միմեանց գոլով, ոչ ամաչելով ի Սողոմոնէ, որ ասէ, եթէ «Որ յուսայ ի ստութիւն, մա զհողմունս արածէ» (Առ 9.12):

Թարգմ.

«19(24). Եւ որովհետեւ նրանք փարզում են Առաջաւոր կոչուող պահիր, որն [իրքեւ] շարաք[ապահֆ] սահմանեց Մանագկերտի եւ Թեոդուպոլսի մեծ ժողովը. քանզի նրանում ժողովուելով փարզեցին այս պահիր եւ պահֆի [սահմանումից] յետոյ բաժանուեցին Աստծոյ ամբողջ Եկեղեցուց եւ ուղղափառ հաւատից, [մա]եւ՝ իրենց մախնիներից՝ սուրբ Գրիգորից եւ միւսներից, ովքեր չորսհարիւր վաթսուց տարի ուղղափառ էին, եւ այս պահիր [պատմառ] եղաւ ոչ թէ միաբանութեան, այլ՝ նրանց հաւատի եղծման, ինչպէս Եզրայի պահիր, որը [մա] սահմանեց Նաբրովթի անմեղ արիւնը հեղելու համար²⁸⁴, ինչը բագում գրուածքներում պարսաւում է Յովիհան Ոսկերերանն՝ ասելով. «Ո՛վ պահֆ, մենգութեան բաժին, ագահութեան տուն»: Այսպիսին եղաւ այս պահիր Հայոց ազգի համար, [քանզի] պահուեց ոչ [թէ] սրբութեան համար, այլ՝ բոլոր ուղղափառներից բաժանուելու: Եւ այնպիսի խստութեամբ սահմանեցին, որ անմեղ

282 «Լոյս»ում՝ ի տարապարտուց:

283 «Լոյս»ում՝ պնդապահս:

284 Խօսքը վերաբերում է հետեւեալ սուրբգրային պատմութեանը. «[Յեզարէլը] հրովարտակ գրեց Աբաարի անունով, կնքեց նրա մատանիով եւ հրովարտակն ուղարկեց ծերերին ու նրա քաղաքի ազատներին, որոնք Նաբոթի հետ էին ապրում: Հրովարտակում այսպէս էր գրուած. «Ծո՛ւմ պահեցէք եւ Նաբոթին ժողովրդի մէջ գլխաւոր տեղո՛ւմ նստեցրէք, իսկ նրա դիմաց թող նստեն երկու անօրէն մարդիկ, որ վկայեն նրա մասին ու ասեն, թէ՛ “Դու հայիոյեցիր (հայերէն դասական թարգմանութեան մէջ, Թերեւս սխալմամբ, «հայիոյեցիր»-ի փոխարէն գրուած է «օրհնեցիր») Աստծուն ու արքային”, եւ թող դուրս հանեն Նաբոթին եւ փարկոծեն, մինչեւ որ մեռնի» (ԳԹգ Իա, 8-10):

անձինք նրանից այնպես են երկնչում, ինչպես Աստուծոյ բարկութիւնից: Իսկ եթէ մէկը նրանց հարցնում է այս պահի խորհրդի մասին, ումանք մի բան են ասում, ումանք՝ այլ: Եւ նրանց խօսքերն ամենեւին սուտ եւ տարբեր են միմեանցից, եւ միմեանց հակառակ լինելով՝ չեն ամաչում Սողոմոնից, որ ասում է. «Ով յոյսը դնում է ստի վրայ, հողմեր է արածեցնում» (հմմտ. Առ 9.12)»:

Ինչպէս տեսնում ենք, թէեւ ամբաստանութիւնը բնոյթով խիստ է եւ լի կշտամբանքով, սակայն չի բովանդակում Առաջաւորը այդ աստիճան պարսաւանքի արժանացնող որեւէ խիստ պատճառ, բացի նրանից, որ այն սահմանուել է «ուղղափառ» Եկեղեցուն (իմա՝ բիւզանդական ազդեցութեանը) հակադրուելու համար: Գրուածքում չի երեւում անգամ հետքը Առաջաւորի ծագման մասին մեզ յայտնի գրադարտական առասպելից, եւ այն պախարակելու միակ պատճառաբանութիւնը մնում է հայոց անջատողական միտումը: Առաջաւորի սահմանումը խորհրդանշօրէն համեմատուում է Հին ուխտի Աքաբ անօրէն թագաւորի կնոջ՝ Յեզաբէլի սահմանած պահքի հետ, որը հետապնդում էր ո՛չ թէ բարեպաշտական, այլ՝ Նաբոլրին դատապարտելով՝ կեանքից զրկելու եւ նրա այգուն տիրանալու նպատակ: Ակներեւ է, որ, հակառակ հայոց պահքը խիստ անուանարկելու եւ դիւականացնելու դիտաւորութեան, հեղինակին չեն հերիքում առաւել դիպուկ եւ ծանրակշիռ հիմնաւորումներ: Սրանով էլ բացատրուում է գրուածքի չափազանց յախուռն բնոյթը:

Կարելի է ասել, որ այս գրուածքով մեկնարկում է Առաջաւորի դէմ ծաւալուած գրոհի երկրորդ փուլը, աւելի ճիշտ՝ այդ փուլի ձեւաւորման ամենանախնական աստիճանը, երբ ղեռնւս չէին ստեղծուել պարզամիտ հաւատացեալին Առաջաւորի դէմ ներշնչող հնարամիտ պատումներ, մինչդեռ այն անուանարկելու հրամայականը խիստ մեծ էր: Այստեղից կարելի է ենթադրել, որ այդ հրամայականը, իբրեւ պատմական պահին պատշաճ կերպով արձագանքելու անհրաժեշտութիւն, հակառակորդի համար ծառացել է բաւական անսպասելիօրէն: Հեղինակն ի սկզբանէ արձանագրում է որոշակի պատմական իրադարձութիւն՝ Մանագկերտի/Թէոդոսուպոլսի ժողովը, որ նրա համար շրջադարձային նշանակութիւն ունի: Թէեւ նա տարակուսում-տարուբերում է ժողովի գումարման երկու տեղանունների միջեւ (ի տարբերութիւն վրացերէն եւ հայերէն թարգմանութիւնների, մեզ հասած յունարէն բնագրում ժողովի տեղանունը նշուած է թէպարար. «Մանագկերտում կամ Թէոդոսուպոլում»), սակայն ստուգապէս տե-

ղեակ է նման մի ժողովից, եւ մեզ համար ակնյայտ է, որ խօսքը հէնց 726 թուականի Մանագկերտի ժողովի մասին է:

Հարկ է նշել, որ վերեւում արած հետեւութիւնը համապատասխանում է օտարների այն կարծիքին, թէ Հայոց Եկեղեցում Առաջաւորի աւանդութիւնը մեկնարկել է Մանագկերտի ժողովից: Այս առումով գրուածքը կարելի է համարել համեմատաբար անմիջական արձագանք հէնց այդ ժողովին, ինչն էլ պայմանաւորել է յատկապէս Առաջաւորի դէմ նոր ուժգնութեամբ պայքարելու մղումը: Քանզի, ըստ «Սակա ժողովոց»ի, Յովհաննէս Օձնեցին Առաջաւորի ընդհատուած աւանդութիւնը վերահաստատել է քաղկեդոնի աղանդը կանխելու դիտաւորութեամբ²⁸⁵:

Արդ, ինչո՞ւ եւ ինչպէ՞ս կարող էր շարաթապահքը լինել քաղկեդոնականութիւնը հերքելու խորհրդանիշ: Պահքն ինքնին ոչ թէ դաւանական մտքի, այլ բարեպաշտական կամքի դրսեւորում է, եւ տուեալ դէպքում կարող է մերժելի լինել միայն այն պատճառով, որ ոչ թէ ընդհանրական, այլ տեղական աւանդութեան մաս է կազմում: Եւ անգամ այս համատեքստում այն չի կարող ինքնին լինել մի ամբողջ դաւանական ըմբռնում հերքող գործառոյթ: Բանն այն է, որ Բիւզանդական Եկեղեցին միշտ ընդվզել է տեղական աւանդոյթների դէմ՝ ձգտելով հաստատել համընդհանուր աստուածաշտական համակարգ: Իսկ այլադաւանների մօտ նկատուող տեղական աւանդոյթներն ինքնըստինքեան համարուել են չարափառութեան հետեւանքներ եւ նշաններ: Եւ չի բացառուում, որ նախքան Օձնեցու կողմից Առաջաւորի վերահաստատուելն արդէն այս պահքը համարուել է հակաքաղկեդոնականութեան խորհրդանիշ կամ միաբնականերին յատկորոշող աւանդոյթ: Այս պատճառով Հայոց Հայրապետը, ելնելով հէնց բիւզանդական վերոնշեալ դիրքորոշումից, Առաջաւորը վերահաստատելով, ընդգծել է Հայոց Եկեղեցու միաւորումը հակաքաղկեդոնեան ճամբարին: Այլապէս դժուար է բացատրել, թէ ինչու է նա յատկապէս Առաջաւորաց պահքի սահմանումը նշանաւորում որպէս Հայոց Եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումն արձանագրող եւ ամրագրող գործօն:

Սրանով է բացատրւում նաեւ այն, որ, հակառակ նրա, որ Մանագկերտի ժողովում Առաջաւորը հաստատուել է իր աւանդական հայկական անուանմամբ, պարսաւագրի յունարէն բնագ-

285 Սակա ժողովոցն, սիւնակ 121-122:

րում այն, ինչպես արդէն նշել ենք, ներկայացուած է մեզ ծանօթ յունարէն անուանումով. «... որ կոչուում է Հոչակման» («... τὴν λεγομένην Προφωνήσιμον»): Կարելի է ենթադրել, որ սա Առաջաւորի յունարէն իմաստային թարգմանութիւնն է²⁸⁶, բայց, ինչպէս կը համոզուենք առջեւում, իրականում այդ անուանումը ծագում է ասորական աւանդութիւնից: Ինչպէս մեզ հասած յունարէն բընագրում²⁸⁷, այնպէս էլ վրացերէն թարգմանութեան մէջ, ի տարբերութիւն հայերէնի, Առաջաւորը ոչ թէ պարզապէս սահմանուել է Մանագկերտի կամ Թէոդուպոլսի ժողովում, այլ այն հայերը «ստացել են անաստուած եւ անգէտ հերձուածողներից, որոնք ժողովուել են Մանցիկերտում կամ/եւ Թէոդուպոլսում» («... ἦν παρέλαβον ἐκ τῶν ἀθέων καὶ βεδῆλων αἱρετικῶν, τῶν συναχθέντων ἐν τῷ Ματζηκέρτ, ἦγουν τῇ Θεοδοσιουπόλει»: «... რომელი მიადეს მათ უღმრთოთა და სამაგვლთა მანჭვერტს და თეოდოსიპოლის შეკრებულთა»): Արդ, եթէ հաշուի առնենք, որ 726ի Մանագկերտի ժողովը համարւում է հայ-ասորական, որում ներկայ են գտնուել Յակոբիկեան Եկեղեցու ներկայացուցիչներ²⁸⁸, ապա կարելի է ենթադրել, որ գրուածքի հեղինակն ակնարկում է հէնց այն, որ շաբաթապահի աւանդութիւնը Հայոց Եկեղեցին փոխառել է Ասորի Եկեղեցուց, որն ի դէպ, մինչ այդ շատ աւելի զօրեղ դիմադրութիւն էր ցոյց տալիս երկաբնակներին, քան հայերը: Եւ, մեծ հաւանականութեամբ, նախքան Մանագկերտի ժողովը, ի թիւս միաբնակ դաւանութեան եւ մի շարք ծիսական առանձնայատկութիւնների, բիւզանդական կողմը դատապարտել է նաեւ Յակոբիկեան Եկեղեցում գործող շաբաթապահքը, որ կոչուել է «Հոչակման պահի» (յաջորդ ենթագլխում կը համոզուենք, որ դա իսկապէս այդպէս է): Ու թէեւ Հայոց Եկեղեցին պահքը վերահաստատել է իր նախկին՝ Առաջաւոր անուանմամբ, սակայն յոյների (թերեւս՝ նաեւ ասորիների) համար այն համարուել է նոյն Հոչակման պահիբը եւ՝ ո՛չ թէ հին հայոց աւանդութեան վերա-

286 Այդպէս է ենթադրում, օրինակ, Ի. Մանսվետովը (МАНЧЕТОВЪ, *О нотмахъ*, 10), ինչպէս նաեւ՝ հետեւելով նրան, Լ. Մելիքսեթ-Բեկը (МЕЛИК-СЕТ-БЕК, *Грузинский изводъ*, 79):

287 Պետք է նշել, որ թէեւ մեզ հասած յունարէն բնագիրն, ըստ Զ. Ալեքսի-ձէի, վաղեմութեամբ զիջում է վրացերէն թարգմանութեան նախաբնագրին, սակայն կարող ենք ասել, որ այն պարունակում է մի շարք ոչ պակաս հին վկայութիւններ:

288 ՕՐՄԱՆՆԱՆ Մ., *Ազգապատում*, § 573:

կանգնում, այլ, ասորական ազդեցութեամբ, նոր աւանդութեան փոխառում:

Թերեւս սա է պատճառը, որ անգամ արդի մատենագէտներից ոմանք համոզուած են, որ Առաջաւորն առհասարակ Հայոց Եկեղեցում հաստատուել է միայն Ը. դարի սկզբում, ընդ որում՝ իբրեւ փոխառութիւն Ասորական Նիւուէացիների պահից: Այսօր դժուար է պատկերացնել, որ ինչ-որ ժամանակ իսկապէս Նինուէացիների եւ Առաջաւորի պաշտօնը հանդէս են եկել որպէս դաւանակից Եկեղեցիների ընդհանուր աւանդոյթ, մանաւանդ որ ներկայումս ասորիների եւ զպոլիների մօտ այս պաշտօն ընդամէնը եւօրեայ է, եւ նրա աւարտին՝ հինգշաբթի օրը Յովնան մարգարէի տօնն է: Սակայն հնում Յովնանի պաշտօնը եղել է շաբաթապահ եւ կոչուել է ոչ թէ Յովնանի, այլ՝ Նինուէացիների անունով²⁸⁹: Նրան եւս, ինչպէս Առաջաւորին՝ իր սկզբնական կարգավիճակում, չի յաջորդել որեւէ տօն եւ զբանով բիզանդացիների կողմից ընկալուել է իբրեւ նոյնքան արտառոց եւ կասկածելի շաբաթապահ: Այս համատեքստում բաւական կարեւոր նշանակութիւն ունի այն, որ պարսաւագրի յունարէն տարբերակում Առաջաւորն, ի շարս այլ անհարկի լուտանքների, ամբաստանում է հետեւեալ տարօրինակ բնութագրով. «անգլուխ եւ առանց տօնական ուրախութեան» («... ἀκέφαλον, καὶ ἀνέορτον»): Ըստ յունական հայրաբանական բառարանի, ἀκέφαλος արտայայտութիւնը, բացի պարզապէս անգլուխ, անկատար եւ անաւարտ, անիմաստ եւ անմիտ իմաստներից, եղել է միաբնակ դաւանութեանը յարող, մասնաւորապէս սեւերիոսական եւ յակոբիկեան աղանդ-կոսակցութիւններին բնորոշող եզրոյթ՝ նշանակելով այն վանականներին ու հոգեւորականներին, ովքեր ըստ էութեան զուրկ են ուղղափառ եպիսկոպոսական առաջնորդ-գլխից²⁹⁰: Սակայն տուեալ համատեքստում դժուար է այս բառն ուղղակիօրէն կապել ինչպէս անգլուխ-անառաջնորդ հասկացութեան, այնպէս էլ միաբնակութեան որեւէ բմբունումի հետ, թէեւ հեղինակն այն իսկապէս կարող է վերցրած լինի միաբնակներին զրպարտող բառապաշարից: Յունարէն տարբերակում այս բառից սկսւում է պաշտօն իբրեւ անպտուղ գործառնոյթ ներկայացնող ածականների շարքը,

289 *Nineveh's Fast* (Syriac Orthodox Church of Antioch, Archdiocese of the Western United States—<https://syrianorthodoxchurch.org/2010/05/fasting/>).

290 *A Patristic Greek Lexicon*, ed. LAMPE, G. W. H. - Ely, D. D., University of Cambridge, Oxford Clarendon Press 1961, 61.

եւ, տուեալ համատեքստում, վերաբերելով պահճին՝ որպէս այն բնորոշող յատկանիշ, կարծես թէ աւելի շատ նշանակում է «անկատար», «անաւարտ», «տճել»: Այստեղից կարելի է ենթադրել, որ այս բառով արտայայտւում է Առաջաւորի անառնչելիութիւնը ոչ միայն առհասարակ Բիւզանդական Եկեղեցու ընդհանուր աւանդութիւնների, այլեւ մասնաւորապէս տեւական պահճին բնորոշ «գլխի»՝ նրան աւարտուն կարգավիճակ հաղորդող կամ այն եզրափակող, նրա աւարտը նշանաւորող տօնի համակեղեցական աւանդութեան հետ²⁹¹: Այլ կերպ ասած՝ հեղինակը սրանով նշում է Առաջաւորի՝ որեւէ տօնով չաւարտուելու փաստը: Ու թերեւս հէնց այս մասին է վկայում յաջորդ ածականը՝ ἀνέορτος, որ նշանակում է «առանց տօնի», «տօն չունեցող»²⁹² կամ՝ «առանց տօնական ուրախութեան»²⁹³: Իսկ այդ դէպքում կարելի է ենթադրել, որ սոյն գրութեան հեղինակը ոչ թէ պարզապէս անտեղեակ է եղել Ս. Սարգսի տօնին կամ վերջինս դեռեւս չի անհանգստացրել բիւզանդական կողմին²⁹⁴, այլ որ Ս. Սարգսի տօնը Առաջաւորի աւարտին սահմանուած չի եղել ո՛չ Մանագկերտի ժողովում, ինչպէս այդ ընդունուած է կարծել²⁹⁵, ո՛չ էլ Ը. դարի առաջին կէսում, եւ չարթապահճն առժամանակ կենցաղավարել է իր նախկին կարգավիճակով՝ ըստ հին տօնացոյցների՝ լինելով իսկապէս «առանց տօնական ուրախութեան» պահճ՝ խորհրդով սերտօրէն կապուած լինելով Քառասնորդական պահճի, նրա նախաւարապետը լինելու հետ:

Շատ հաւանական է, որ Ս. Սարգսի տօնը, որն աւելի վաղ եղել է անշարժ եւ կատարուել է Յունուարի 31-ին²⁹⁶, վերածուել է շարժական տօնի եւ հաստատուել Առաջաւորի աւարտին Ը. դարի կէսերում՝ Տրդատ Ա. Ոթմսեցու (741–764) օրօք, քանի որ

291 Ուշագրաւ է, որ հայերէնում «ի գլուխ» արտայայտութիւնը նշանակում է ոչ միայն գլուխ-սկիզբ, այլեւ աւարտ՝ «գլուխ բերելու», աւարտունութեան հասցնելու իմաստով (տե՛ս *Նոր բառգիրք հայկազնան լեզուի*, հտ. Ա., Վենետիկ 1836, 561):

292 *Thesaurus graecae linguae*, ed. STEPHANO, H., Paris, 698, նաեւ՝ БЕЙСМАН, А., *Греческо-Русский словарь*, С.-Петербург 1899:

293 *A Patristic Greek Lexicon*, op. cit., 135.

294 Նման ենթադրատուքեամբ մենք հանդէս ենք եկել *սոյն աշխ. Գ. գլխում*՝ Առաջաւորի դէմ ծաւալուած գրոհի առաջին երկու փուլերի բրնձի պատճառը բացատրելիս, տե՛ս «Բազմավէպ», ձՀՆ (2017), քիւ 1-2, 111:

295 Տե՛ս *սոյն աշխ. գլուխ Գ.*, ի «Բազմավէպ», ձՀՆ (2017), քիւ 1-2, ծնթ. 84:

296 ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ, Հայոց տօնացոյցը, 202:

Հայոց տօնացոյցում այս տօնի ամենավաղ վկայութիւնը հանդիպում է 747 կամ 748 թուականին²⁹⁷: Իսկ այստեղից կարելի է ենթադրել, որ Կոմիտաս կաթողիկոսին եւ Ստեփանոս Սիւնեցուն վերագրուող ջատագովական գրուածքներում²⁹⁸ էլ Ս. Սարգսի տօնը «չըջանցելու» հանգամանքը բացատրւում է ո՛չ այնքան նրանով, որ նրանց հեղինակների օրօք երկաբնակների հարցադրումներում այդ խնդիրը դեռեւս չի շօշափուել²⁹⁹, որքան նրանով, որ նրանց իսկ օրօք դեռեւս այս տօնը հաստատուած չի եղել Առաջաւորի աւարտին: Այլ խօսքով ասած՝ վերոնշեալ երկերի ստեղծման ժամանակի վերին սահմանը կարող է համարուել 747 կամ 748 թուականը: Իհարկէ, այս տեսակէտը բաւական համարձակ է, յատկապէս այն պատճառով, որ եթէ Օձնեցին հաստատել է տօնացոյցի «ըստ շարաքուց» կարգը, որում գրեթէ բոլոր սրբոց տօները դարձան շարժական, ապա քիչ է հաւանական, որ Ս. Սարգսի յիշատակը նոյն այդ վերադասաւորման ժամանակ բարձիթող լինէր եւ չստանար իր նոր կարգավիճակն ու «տեղը» շարժական համակարգում: Բայց չի բացառւում, որ հէնց այն պատճառով, որ Ս. Սարգիսը վաղեմի աւանդութեամբ ամենահռչակաւոր եւ սիրուած սրբերից էր, եւ նրա տօնն ընդհանուր-ժողովրդական աւանդութեան մէջ նշուում էր, բնականաբար, մեծ շուքով, շատ հաւանական է, որ բարեփոխումից յետոյ այն, իրբեւ մեծագոյն տօներից մէկը (մեծ եւ անշարժ տօների նման), մնար անշարժ եւ առժամանակ կատարուէր ըստ նախկին սովո-

297 Անդ, 211: Ռ. Վարդանեանը գտնում է, որ Սողոմոն Մաքենացին, իր «Տօնական»ը (տօնական ճառերի ժողովածուն) կազմելիս ներառել է Ս. Սարգիս զօրավարի յիշատակի օրը, իսկ ժողովածուի կազմուելու ֆիշտ ժամանակն է համարում ոչ թէ Միսիթար Այրիվանցու եւ Ստեփանոս Օրբելեանի նշած տարիները (համապատասխանաբար՝ 696 եւ 701/702 թթ.), այլ՝ Մշոյ ճառընտիրի յիշատակարանում՝ 747/748՝ ելնելով այն փաստից, որ Մաքենացու ժողովածուն կազմուած է ըստ Օձնեցու՝ «Կանոնք ընթերցուածոց»ի նոր խմբագրութեան հիման վրայ: Վերջինից մեկնարկում է «ըստ շարաքուց տօնացոյց»ի սահմանակարգը, որն այժմ յատկանշական է միայն Հայոց եկեղեցուն: Արդ, թէև Սողոմոն Մաքենացին հիմնուել է Օձնեցու կազմած նոր տօնացոյցի վրայ, սակայն չկան ուղղակի փաստեր, որ վերջինիս մէջ առկայ է եղել Ս. Սարգսի տօնը: Թէև Ռ. Վարդանեանը գտնում է, որ ս. զօրավարի տօնը պէտք է սահմանած լինի Ս. Յովհաննէս Օձնեցին, բայց նաև նշում է, որ Սողոմոն Մաքենացին «Տօնական»ում այս տօնը ներկայացրել է «ուշ շրջանի ձևակերպմամբ» (Անդ, 213):

298 Տե՛ս տոյն աշխ. գլուխ Դ. ՃՀԵ (2017), թիւ 1-2, 111 եւ այլն:

299 Անդ, 130-131:

րոյթի, մինչեւ որ ժողովուրդն առհասարակ ընտելացաւ «ըստ շաբաթուց» կարգին եւ նրա համար ընդունելի եղաւ նաեւ Ս. Սարգսի տօնի տեղափոխումը: Հետեւաբար այնքան էլ անհաւանական չէ նաեւ այն, որ Կեղծ Կոմիտասի եւ Կեղծ Ստեփանոսի գրութիւններն իսկապէս ստեղծուած լինեն հէնց այդ շրջանում, երբ արդէն վերահաստատուել էր Առաջաւորը, բայց դեռեւս ներաւարտը չէր պսակում Ս. Սարգսի տօնը:

Կեղծ Կոմիտասի «Զրոյցք»-ի՝ ստեղծման ժամանակի ճշգրտման հետ կապուած, աւելորդ չի լինի այստեղ նշել այն մասին, որ, ըստ երկու ձեռագրերի ներկայացուած այդ երկի բընագրի³⁰⁰ B տարբերակում³⁰¹, պատրիարքի հարցերից մէկում գրուած է. «կրկին մկրտութիւն ընդէ՞ր ոչ առնէք», իսկ A տարբերակում³⁰² սրան նախորդում է «Գովեստի արժանի խաւսեցար, բայց ...», եւ մեր կողմից ընդգծուած «ոչ»ը բացակայում է³⁰³: Կարծում ենք, որ սա յետագայում կատարուած ընդմիջարկութիւն է, որ փոխում է հարցի տրամաբանութիւնը: Ու թերեւս դրա անմիջական լրացումն է ստորեւ յաւելուած եւս մի պարբերութիւն, որ B տարբերակում բացակայում է³⁰⁴: Այն վերաբերում է երկաբնականներին վերամկրտելուն, որ Հայոց Եկեղեցում սահմանուել է Անանիա Ա. Մոկացի կաթողիկոսի († 968) նախաձեռնութեամբ³⁰⁵: Ուստի գրչագրային փոփոխութիւնները կարող էին կատարուած լինել միայն սկսած Ժ. դարի վերջից: Հետաքրքրական է, որ եթէ այս տարբերակները հաշուի չառնենք, երկի տուեալ հատուածը պիտի համարուի համոզիչ կռուան այն կարծիքի համար, թէ «Զրոյցք»ը ստեղծուել է վերոնշեալ ժամանակից յետոյ: Մինչդեռ ընդմիջարկութեան փաստն աւելի իրատեսական է դարձնում նրա նախաբնագրի՝ շատ աւելի վաղ գրուած լինելու մեր վարկածը:

Նախորդ գլխում, փորձելով հիմնաւորել Կեղծ Կոմիտասի եւ Կեղծ Ստեփանոսի երկերի ստեղծման ժամանակի վաղեմու-

300 «Կոմիտասի հայոց կաթողիկոսի եւ Պիոռոսի արշիպատրիարքի հարցա-
մանութիւն եւ վիճարանութիւն վասն հաւատոյ եւ կարգաց Եկեղեցւոյ եւ
վասն տնաւթնութեան Բանին», ՄՀ, հտ. Դ., Ա.Նթիլիաս, Լիբանան 2005,
312-326:

301 B = ՄՄ № 83 (1664, 1670):

302 A = ՄՄ № 5349 (Ժ.Գ. դար, 1567):

303 ՄՀ, ամդ, 318:

304 Ամդ, 318-319:

305 Ա.ԿԻՆԵԱՆ, *Կիւրիոս կաթողիկոս*, 80:

թիւներ, մենք նկատել էինք, որ նրանք ամենեւին անտեղեակ են «Հռչակման շարքի մասին» կեղծատուղիտեան գրուածքին, նրանում չօջափուած եւ չահարկուած Պետրոս Անտիոքացու կերպարին եւ դիւական գայլի հետ կապուած յերիւրական պատմութիւններին: Եւ, վստահ լինելով, որ այդ ամէնը պէտք է չրջանառուէր առնուազն Թ. դարի կէսից, առաջ էինք քաշել այն ենթադրութիւնը, որ, գոյգ հեղինակների անտեղեակ լինելն այդ ամէնից, խօսում է յօգուտ նրանց՝ ընդունուած կարծիքից աւելի վաղ չրջանում՝ Ը.-Թ. դարերում ստեղծագործած լինելու մասին:

Արդ սոյն գլխում այս կարծիքն աւելի շօջափելի է դառնում, քանզի, ինչպէս պէտք է արդէն նկատած լինի ուշադիր ընթերցողը, Առաջաւորին անդրադարձած վաղ չրջանի գրեթէ բոլոր գրուածքներում կարմիր թելով անցնում է «Հռչակման» անուանումը՝ վերաբերելով մերթ Առաջաւորին, մերթ՝ ի հակադրութիւն նրան սահմանուած բիւզանդական անընդմէջ ուտիք-չաբաթին: Եւ տպաւորութիւնն այնպիսին է, որ «Հռչակման շարքի մասին» կանոնական գրութիւնը յստակօրէն ներառուած է այդ շարքում: Եւ եթէ հաշուի առնենք, որ նրա ստեղծման ժամանակի մասին դեռեւս ոչ մի փաստ չի յայտնաբերուել, իսկ ԺԱ. դարից ի վեր Առաջաւորն ամբաստանող յունա-բիւզանդական գրուածքներում այս անուանումը պարզապէս բացակայում է (Առաջաւորաց պահքն անուանուած է Արցիվուրի, իսկ նրան հակադրուած ուտիք-չաբաթը՝ պարզապէս Մաքսաւորի շարք), ապա կարող ենք առաջ քաշել այն վարկածը, որ եթէ ոչ ամբողջ «Տարեկան շրջանի ուսուցում»ը, ապա նրանում գետեղուած «Հռչակման շարքի մասին» կանոնական գրութիւնը, ստեղծուել է բաւական վաղ՝ Թ. կամ Ժ. դարերում եւ վերոնշեալ երկում գետեղուել է իբրեւս ուշ ընդմիջարկութիւն: Այս կարծիքին նպաստում է այն հանգամանքը, որ երկի բոլոր գլուխներից միայն այս գլուխն է վերնագրուած, ընդ որում՝ բաւական անհամապատասխան կերպով, քանզի վերնագիրը միայն Հռչակման շաբաթի մասին է, մինչդեռ կանոնը վերաբերում է նաեւ Պանրուտէքի շաբաթին:

Եւ այսպէս, մեր ուսումնասիրութեան տուեալ հանգրուանում կարելի է եզրակացնել, որ Ը. դարի կէսին մեկնարկած՝ Առաջաւորը դիւականացնելու միտումը պէտք է գտնէ առաջիկայ մէկ դարում վերաճէր յերիւրական բնոյթի «ստեղծագործութիւններին», եւ որ մեզ ծանօթ «Հռչակման շարքի մասին» կանոնական գրութիւնն առնուազն արտացոլում է այդ ժամանակա-

չրջանի խմորումները: Դեռեւս նախորդ գլխում, նոյն համոզմունքին էր մեզ դրդել Արսէն Սափարացուն ([†] 980) վերագրուող «Հայոց եւ վրաց բաժանման մասին» երկում առկայ՝ Պետրոս Անտիոքացուն վերաբերող խօսքը, որ բնոյթով աներկբայօրէն յիշեցնում է վերոնշեալ խմորումները³⁰⁶: Աւելին, Սափարացու մի արտայայտութիւն, որ բառացիօրէն յիշեցնում էր Կեղծ Կոմիտասի խօսքը, ընկալել էինք իբրեւ խօսուն կռուան՝ յօգուտ նրա, որ վերջինս գրուել է առնուազն նախքան Թ. դարի կէսը³⁰⁷: Սակայն պէտք է խոստովանել, որ մեր ուշադրութիւնից վրիպել էր այն հանգամանքը, որ Սափարացուն վերագրուող նշեալ երկի ստեղծման ժամանակը լրջօրէն վիճարկելի է, եւ այսօր առաւել ընդունուած է այն վերագրել ԺԱ. դարի երկրորդ կէսին³⁰⁸: Այսուհանդերձ, սրանով մեր ընդհանուր հետեւութիւնները չեն խափանուում: Ինչպէս տեսանք վերեւում, հայոց զոյգ ջատագովական երկերի ստեղծման ժամանակը, նոր կռուանների թելադրութեամբ, կարելի է տանել շատ աւելի առաջ: Ինչ վերաբերում է «Հռչակման շարաքի մասին» գրուածքին, ապա, ճշգրտուող ժամանակագրական դասաւորութեան մէջ, շատ աւելի բնական է ընկալուում, որ այն (կամ՝ նրա համար իբրեւ հիմք հանդիսացած գրուածքը) պէտք է նախորդէր Սափարացուն վերագրուող երկին: Միւս կողմից, քանի որ որոշ փաստեր ցոյց են տալիս, որ սովորաբար յունա-բիւզանդական գրուածքները Վիրքում արձագանք են ստացել բաւական մեծ «ուշացումով», պահպանուում է այդ գրուածքի՝ Թ.-Ժ. դարերում ստեղծուած լինելու վարկածի հաւանականութիւնը:

Այս առիթով տեղին է փոքր-ինչ անդրադառնալ վրացերէն հակահայկական առասպելախառն գրութեանը, որ բաղկացած է երկու մասից³⁰⁹: Առաջինը կոչւում է «Ասֆ Պետրոս Թափիչի եւ ալաջի մասին», իսկ երկրորդը՝ «Ծանուցում Սուրբուկեան որդի Սարգ-

306 «Բազմավէպ», ՃՀԵ (2017), քիւ 1-2, 134-135:

307 Անդ, 135-136:

308 РАПОВА, М., *Полемические сочинения против армянского монофизитства в древнегрузинской письменности*, Вестник ПСТГУ, 2008. Вып. 3(23), 14, ծմք. 2:

309 МЕЛИКСЕТ-БЕК, *Грузинский изводъ*, 85-96: Երկից հատուածներ հայերէն թարգմանութեամբ՝ տե՛ս ՄԵԼԻՔՍԵԹ-ԲԵԿ, Լ., *Վրաց աղբիւրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, Քաղուածքներ վրացերէն քննադրելից հայերէն թարգմանութեամբ*. Ներածութիւն-ծանօթագրութիւններով եւ յաւելումներով, հտ. Ա. (Ե.-ԺԲ. դար), Երեւան 1934, 113-116:

սի մասին»։ Մելիքսեթ-Բեկն այս երկը համարում է յունական «առաջին» պարսաւագրի «Արցիվուր կոչուող դիւային պահի մասին» գլխում³¹⁰ պատմուող առածի տարապատումը³¹¹, ճիշտ այնպէս, ինչպէս Ի. Մանսպետովը գտնում է, որ «Հռչակման շարքի մասին» գրութեան մէջ հեղինակը հակիրճ վերապատում է նոյն առածը՝ այն տարբերութեամբ, որ «միաբնակների առաջնորդ Սարգսին անուանում է Λυκοπέτρος»³¹²։ Երկու գիտնականների կատարած համեմատութիւններն էլ բաւական հպանցիկ են։ Բայց, փոքր-ինչ ուշադիր համեմատելիս, նկատելի է դառնում, որ թէ՛ կեղծատուղիտեան վերապատումը, թէ՛ վրացական երկի առաջին գրոյցը ներկայացնում են մեզ չհասած այլ յունա-բիւզանդական հակահայկական գրութիւն, որտեղ ոչ թէ սոսկ Առաջաւորաց պաճքը սահմանողի անձը եւ նրա անունն է ուրիշ, այլ՝ խօսք չկայ պաճքի աւարտին Ս. Սարգսի տօնը նշելու մասին, ճիշտ ինչպէս՝ սոյն ենթագլխում դիտարկուող հնագոյն պարսաւագրում։ Եւ այսպէս, եթէ պարսաւագրին եւ կեղծատուղիտեան գրութեանը հիմնականում միաւորում է պաճքի անուանումը (Հռչակման/Προφωνήσιμον), ապա կեղծատուղիտեան գրութեանն ու վրացական ասքին միաւորում է պաճքը սահմանողը՝ Պետրոս Թափիչը³¹³։ Իսկ երեք գրութիւններին միաւորում է այն, որ հեղինակները չեն անդրադառնում կամ, որ աւելի հաւանական է, անտեղեակ են պաճքի աւարտը պսակող Ս. Սարգսի տօնին։ Իսկ արդ, ինչպէս նշել ենք, թէ՛ յիշեալ անուանումը, թէ՛ Ս. Սարգսի տօնին չանդրադառնալը, մեզ համար որոշակի ժամանակային ցուցիչներ են³¹⁴։ Ուստի բաւական շօշափելի է դառնում այն

310 Տե՛ս աստ 152-155:

311 МЕЛИКСЕТ-БЕК, *Грузинский изводъ*, 81.

312 МАНСБЕТОВЪ, *О постахъ*, 172.

313 Երկու գրութիւնների ընդհանրութիւնները շատ աւելին են, քայց այստեղ դրանք չենք դիտարկում՝ շատ չծաւալուելու համար, քանի որ առաւել մանրամասն համեմատութիւններ դեռ կը կատարուեն համապատասխան գլխում:

314 Հռչակման/Προφωνήσιμον անուանմանը մենք հերքով հանդիպեցինք ե՛ւ Ը. դարի կէսում ստեղծուած հնագոյն յունական *պարսաւագրում*, ե՛ւ Թ. դարի կէսում ստեղծուած *Նումոկանոնում*, ինչով փաստում է, որ այդ դարերում Առաջաւորն օտարներն այդ անուամբ են կոչել: Իսկ Ս. Սարգսի յիշատակի բացակայութիւնն Առաջաւորն ամբաստանող գրութիւններում՝ վերջիններիս առաւել վաղ ստղծուած լինելու նշան է ոչ միայն այն պատճառով, որ այդ տօնը, ինչպէս նկատել ենք վերելում (165-167), կարող էր Առաջաւորի վերահաստատումից մի քանի տաս-

վարկածը, որ վրացական ասքը եւ կեղծստուղիտեան կանոնական գրութիւնը ոչ թէ «Արցիվուր կոչուող դիւային պահքի մասին» կեղծիսահական յօրինուածքի տարապատումն են, այլ ճիշտ հակառակը՝ արտացոլում են նրանից բաւական վաղ ստեղծուած (Թ.-Ժ. դդ.) եւ նրա նախնական տարբերակը հանդիսացող այլ յունարէն յօրինուածք, որ չի պահպանուել:

* * *

Վերադառնալով սոյն ենթագլխում քննարկուող պարսաւագրին, նշենք նրա վերջին ամբաստանութիւնը, թէ՛ երբ հայերին հարցնում են Առաջաւորաց/Հռչակման պահքի մասին, ապա պատասխանները լինում են հակասական եւ անհամոզիչ: Արդ, պէտք է ենթադրել, որ, որքան էլ խօսքը խիստ է ու հաւանականացուած (բուն ամբաստանութեան խօսքերը, յատկապէս յունարէն եւ վերացերէն տարբերակներում՝ շատ աւելի գոեհիկ են ու անհարկի, որոնք իմաստ չունի այստեղ ներկայացնել), այն արտացոլում է Ը. դարի առաջին տասնամեակներում հայերի մէջ Առաջաւորի հանդէպ ընթացող տեղական տարակոյսները, ինչը, սակայն, լիովին բացատրելի է: Բանն այն է, որ մօտ հարիւր տարով ընդհատուած աւանդութեան վերականգնումը, բնականաբար, շատերի համար պէտք է դեռեւս մնար չընկալուած, եւ պէտք է ծագէին գանազան իրարամերժ կարծիքներ: Անգամ Ժ. դարում հայոց

նամեակ ուշ նշանակուել նրա աւարտին (ուստի եւ՝ նրա դէմ ստեղծուած առաջին գրութիւնները սկզբնաւորուել են այդ իրավիճակում), այլեւ այն պատճառով, որ Հայաստանում իսկ չէր կարող Առաջաւորը, ծիսատօնական նորարարութիւնից յետոյ, անմիջապէս սերտօրէն միաւորուել Ս. Սարգսի անուան ու նրա տօնական յիշատակման հետ: Պէտք է անցնել բաւական ժամանակ, մինչեւ որ ժողովրդի մէջ Առաջաւորաց պահքը կոչուել նաեւ Ս. Սարգսի պահք՝ եւ պահքն ու տօնը միասին վերածուէին սիրելի տօնախմբական շրջանի՝ տարածուելով նաեւ վրացիների եւ յոյների հետ հայերի համատեղ բնակութեան վայրերում՝ առիթ տալով, որպէսզի օտարները լծուեն Առաջաւորի հանդէպ նոր պարսաւանք միութելու գործին՝ արդէն անդրադառնալով նաեւ Ս. Սարգսի անձին եւ նրա տօնին: Այսու՝ Առաջաւորի դէմ այն մեղադրական գրութիւնները, որոնք չեն անդրադարձել Ս. Սարգսին եւ նրա տօնին, մեծ հաւանականութեամբ, պէտք է ստեղծուած լինէին նշեալ պատմական իրավիճակից առաջ (այս մասին տե՛ս նաեւ *սոյն աշխ.* գլուխ Դ., ի «Բագմալէպ», ՃՀՆ (2017), քիւ 1-2, 129-130):

վարդապետները վիճում եւ տարակուսում են Առաջաւորի ծագման տարբեր տեսակէտների շուրջ³¹⁵։ Այլ հարց է, որ այս իրողութիւնն օտարների կողմից մեկնաբանւում է իբրեւ հակուածութիւն դէպի սուտն ու կեղծիքը, թէեւ Կեղծ Կոմիտասի եւ Կեղծ Ստեփանոսի գրութիւններում, ինչպէս արձանագրել ենք, իսկապէս առկայ են առասպելախառն պատմութիւններ։ Բայց կարո՞ղ էր պարսաւագրի խօսքը վերաբերել հէնց այդ պատմութիւններին։ Թերեւս՝ միայն համանման բանաւոր գրոյցներին (որոնք էլ, կարծես թէ, հայոց գոյգ ջատագովները փորձել են հնարաւորինս հիմնաւորել եւ կարգաւորել՝ յանձնելով թղթին)։ Քանզի, եթէ անգամ, ըստ մեր վարկածի, նրանք յօրինաբանել են նախքան Ը․ դարի կէսը, քիչ հաւանական է, որ պարսաւագրի հեղինակն արդէն ծանօթ լինէր նրանց գրուածքներին, մանաւանդ որ նա գրում է միայն բանաւոր խօսքի մասին։

Յաջորդ ենթադրւում մենք կը հանդիպենք նոյնատիպ ամբաստանութեան, որն ըստ ամենայնի ցոյց է տալիս օտարների կողմից՝ ոչ միայն բանաւոր գրոյցների, այլեւ, արդէն, որոշակի գրուածքների՝ ամենայն հաւանականութեամբ հէնց Կեղծ Կոմիտասի եւ/կամ Կեղծ Ստեփանոսի երկերին փոքրիչատէ տեղեակ լինելու մասին։

ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆ ՅՈՎՀԱՆՆԱՆ ԲԵՆ-ԱՐԳԱՐ Դ․ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՊԱՏԱՍԽԱՆ-ՆԱՄԱԿԸ ՆԻՆՈՒԷՑԻՆԵՐԻ ՊԱՀՔԻ ՄԱՍԻՆ ԵՒ ԱՌԱՋԱՒՈՐԻՆ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ԱԿՆԱՐԿԸ (Ժ․ ԴԱՐԻ ՍԿԻԶԲ)

Երուսաղէմի նեստորական եպիսկոպոս Եղիա Դամասկացին († 903ից յետոյ), ով 893ին ձեռնադրուել է Դամասկոսի մետրապօլիտ, իր արաբերէն «Կանոնագրի» վերջում մէջբերում է Արեւելքի Ասորական (Նեստորական) Եկեղեցու կաթողիկոս Յովհաննան Դ․ Բէն-Աբգարի (900-905) եւ ոմն Աբուլաբասի թղթակցութիւնը, որում կաթողիկոսը պատասխանում է իրենց Եկեղեցում պահուող Կոյսերի եւ Նիմուէացիների եռօրեայ պահքերի ծագման վերաբերեալ Աբուլաբասի տուած հարցերին³¹⁶։ Մինչ այժմ, մեր

315 ՍԱՄՈՒԷԼ ԿԱՄՐԱՋՈՐԵՑԻ, *Յաղագս Առաջաւոր պահոցն*, ի ՄՀ, հտ. Ժ., 720:

316 ASSEMANI, J. S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, t. II, Romae 1721 (այսուհետ՝ ASSEMANI, BO II), 426-429: Ասսեմանին Եղիա Դամասկացու

ուսումնասիրութեան հետ աղերսուող, Նիմուէացիների պահքի մասին փոքր-ինչ տեղեկացնելու առիթ արդէն ունեցել ենք³¹⁷: Բայց այստեղ նախ եւ առաջ կ'անդրադառնանք մի շատ հետաքրքրական եւ կարեւոր վկայութեան, որ բերուած է Յովհաննանի պատասխան նամակում. «Այս ծիսակարգի անուանումը ոչ թէ «Նիմուէացիների պահք» է, այլ՝ «Ազդարարման պահք» (Jejunium Indictionis)»³¹⁸:

Հետաքրքրական է, որ Ի. Մանսփետովն, անդրադառնալով Եղիա Դամասկացու մէջբերած նամակին, ոչ միայն Ասորական Եկեղեցու պատրիարքին ներկայացնում է իբրեւ «հայոց պատրիարք»³¹⁹, այլեւ հանդէս է գալիս նրա պատասխանի վերոբերեալ հատուածի խիստ կամայական վերաշարադրմամբ եւ մեկնաբանութեամբ: Նա հաւաստիացնում է, որ Նիմուէացիներին եղել է այդ պահքի եկեղեցական անուանումը, իսկ առաւել գործածականը եւ կենցաղայինը՝ Առաջաւորը կամ Արցիվուրին: Եւ, քանի որ տարուայ առաջին պահքն էր, «այդ իսկ պատճառով Յովհաննէս պատրիարքը, մէջբերուած մամակում այն անուանում է jejunium indictionis»³²⁰: Քանի որ Մանսփետովի համար նամակի հեղինակը հայոց պատրիարքն է, ապա նա բնագրից լատիներէն թարգմանուած «indictionis» արտայայտութիւնն ընկալում է իբրեւ «առաջաւոր»ի հոմանիշ: Մինչդեռ, ինչպէս թարգմանաբար ներկայացրել

աշխատութիւնից որոշ հատուածներ ներկայացնում է լատիներէն թարգմանութեամբ:

317 Տե՛ս սղյն աշխ. գլուխ Գ., «Բազմավէպ», ՃՀՆ (2017), թիւ 1-2, 108-110 եւ ծնթ. 115:

318 «Hujus autem supplications nomen non est JEJUNIUM NINIVITARUM, sed JEJUNIUM INDICTIONIS» (ASSEMANI, BO II, 428): Լատիներէն «indictionis»ը «indictio» («յայտարարել», «ազդարարել», «հռչակել») բառի եզակի թուի սեռական հոլովն է (տե՛ս, օրինակ, LEWIS, C. T. – SHORT, C., *A Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1879, մանկ. GAFFIOT F., *Dictionnaire latin-français*, Paris 1934):

319 «... свидетельство о нем находится в письме армянского патриарха Иоанна к некоему Абуль-Аббасу, который спрашивал его о происхождении поста дев и Ниневитян» (МАНСВЕТОВЪ, *О постахъ*, 47):

320 «Название этого поста Ниневитским (т. е. по подражанию Ниневитянам) было собственно церковным прозвищем, а более употребительным и житейским осталось за ним арачаворк или арцивурьев – и осталось потому, что это был первый годовой пост, почему патриарх Иоанн в цитуемом письме и называет его постом индикта, jejunium indictionis» (Անդ):

ենք վերեւում, այն նշանակում է «յայտարարում» կամ «ազդարարում»³²¹:

Կարծում ենք, որ նամակի հեղինակը նշել է պահքի նախնական անուանումը, որ բխել է հէնց համաճարակի առիթով՝ «պահք յայտարարելու, ազդարարելու» հանգամանքից, եւ այս անուանումը սուրբգրային ծագում ունի՝ ուղղակիօրէն ակնարկելով Նինուէում յայտարարում եւ ազդարարում համընդհանուր պահքի մասին զրուագը³²²: Սուրբ Գրքում նման արտայայտութիւնը սովորաբար կապուած է որեւէ արտակարգ իրավիճակի հետ. «յայտարարում» է ընթացիկ օրացոյցից դուրս, չնախակարգուած պահքը՝ թելադրուելով օրհասական պահով կամ պատուհասով³²³, որով հանրութեանը յորդորում է դիմել այդ միջոցին՝ Աստծուց գթութիւն աղերսելու համար: Նինուէացիների պահքը ծագել է նման իրավիճակում եւ դրդել է «վերյիշել» հինկտակարանեան իրադարձութիւնը՝ թերեւս ելնելով թէ՛ ծոմապահութեանը հետեւած հրաշալի փրկութեան, թէ՛ համաճարակի տեղանքի՝ Նինուէի գաւառի եւ Սուրբ Գրքում ապաշխարած Նինուէացիների հետ զուգահեռներից: Քանզի, ինչպէս որ Յովնան մարգարէի օրօք Նինուէում պահք էր յայտարարուել բոլորի համար, այնպէս էլ այս գաւառում յայտարարուեց, ազդարարուեց պահել յատուկ ծոմ՝ պատուհասից ազատուելու համար: Այս պատճառով էլ պահքի բուն, պաշտօնական անուանումը եղել է Ազդարարման: Մինչդեռ Մանսիէտովը, ինչպէս տեսանք վերեւում, աղաւաղել է նաեւ այս հանգամանքը՝ ճիշտ հակառակ կերպով

321 Պահքի անուանումը Յովհաննան կաթողիկոսի կողմից նշում է ասորերէն. ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܪܝܬܐ, որ նշանակում է «Ազդարարման պահք» կամ «Յայտարարում պահք» (մեծապէս շնորհակալ եմք Հարութի համալսարանի կրօնական ուսումնասիրութեան յանձնաժողովի անդամ, հիմ ասորերէնի մասնագէտ, գիտութիւնների թեկնածու, Զուլիա Հիմքլեանից՝ սոյն արտայայտութիւնը թարգմանելու համար): Ասորերէն բառերի բացատրութիւնները տե՛ս SOKOLOFF, M., *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Derby 2009:

322 «Նինուէացի մարդիկ հաւատացին Աստծոյ պատգամին, պահեցողութիւն յայտարարեցին եւ մեծից մինչեւ փոքրը բոլոր հագան» (Յն 3.5), «Թագաւորի ու նրա մեծամեծների կողմից Նինուէում յայտարարուեց եւ ազդարարուեց, թէ մարդ եւ անասուն, հօտ եւ արջառ թող ոչինչ չուտեն» (Յն 3.7):

323 Գթգ 21.9, 12, ԲՄն 20.3, Բեր 8.21, Եմ 36.9:

ներկայացնելով անուանումների առաջնայնությունը՝ Առաջառորդ (Indictionis/Ազդարարման հետ միասին) երկրորդագրասելով Նիմուէացիների նկատմամբ, այն դէպքում, երբ Յովհաննան կաթողիկոսը յատուկ նշում է, որ պահքի բուն անուանումը եղել է ոչ թէ Նիմուէացիների, այլ՝ Ազդարարման:

Կարծում ենք, կարելի է կասկածից վեր համարել, որ ասորական «Ազդարարման» արտայայտությունը լիովին նոյնական է, այս ուսումնասիրության ընթացքում արդէն բազմիցս հանդիպած «Հռչակման» արտայայտության հետ եւ նրա ստուգաբանական նախատիպն է: Այլ կերպ ասած, Յովհաննանի գրությունից պարզ է դառնում, որ Προφωνήσιον կամ Հռչակման անուանումը ոչ այլ ինչ է, քան Ազդարարմանի թարգմանությունը: Պարզ է դառնում նաեւ, որ Արեւմտեան Ասորական Եկեղեցին, ի դարի երկրորդ քառորդում Արեւելքի Ասորական Եկեղեցուց փոխառելով պահքի աւանդությունը³²⁴, այն սկզբում նոյնաբար անուանել է Ազդարարման պահք, քանի որ յոյներն, այդ աւանդությունն ամբաստանելիս, ի նկատի են ունեցել ոչ թէ իրենցից հեռու՝ Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու, այլ՝ մերձակայ արեւմտեան Ասորի Յակոբիկեան Եկեղեցում գործող աւանդությունը: Ընդ որում, ակներեւ է դառնում, որ բիւզանդացիների անհանդուժողությունն այս աւանդության նկատմամբ սկսուել է նրա՝ Արեւմտեան Ասորական (Յակոբիկեան) Եկեղեցում գործելու վաղագոյն շրջանում (սկսած ի. դարի երկրորդ քառորդից), երբ առաւել գործածւում էր ոչ թէ Նիմուէացիների, այլ՝ Ազդարարման/Հռչակման անուանումը: Դժուար է ասել, թէ մինչ այդ յոյների ուղադրությունը որքանով է սեւեռուել Հայոց Եկեղեցում կենցաղավարող Առաջառորի վրայ: Մենք գիտենք, որ, գրեթէ նոյն ժամանակ, երբ Անտիոքի Ասորական Եկեղեցում հաստատուեց Ազդարարման/Նիմուէացիների պահքը, Բիւզանդական ճնշման տակ, 633 թուականից սկսած, Առաջառորը մօտ մէկ դար դադարել է գործել Հայոց Եկեղեցում: Ուստի հասկանալի է, որ այդ ժամանակներից թափ ստացած պարսականքները պէտք է վերաբերէին միայն ասորիների մօտ գործող պահքին: Բայց, ինչպէս գիտենք, Ը. դարի կեսից, բիւզանդացիներն սկսեցին ուղադրություն դարձնել նաեւ,

324 Անտիոքի Յակոբիկեան Եկեղեցում Նիմուէացիների/Ազդարարման պահքը հաստատել է մետրապոլիտ Մար Մարութա Տագրիտեցին († 649, արքունակալ՝ 629 թուականից)

արդէն Հայոց Եկեղեցում վերականգնուած Առաջաւորին՝ այն նույնացնելով ասորական պահքի հետ եւ ընդունելով որ դրանք ներկայացնում են միեւնոյն աւանդութիւնն ու կարգը: Առժամանակ, յոյներն այդ պահքի համար հաւասարապէս ամբաստանել են երկու Եկեղեցիներին՝ կիրառելով պահքի ընդհանուր՝ Հռչակման անուանումը: Ամենայն հաւանաակութեամբ, Ամենակեր անընդմէջ ուտիք-չաբաթն էլ, որ կոչուել է նաեւ Հռչակման (Ազդարարման) չաբաթ, Բիւզանդական Եկեղեցում, Թ. դարի առաջին կէսում սահմանուել է առհասարակ ընդդէմ հայ-ասորական ընդհանուր աւանդութեան: Բայց աստիճանաբար (հաւանաբար՝ ելնելով աւելի շատ քաղաքական նկատառումներից) ամբաստանութեան եւ, մանաւանդ՝ յերկրանքի սլաքն ուղղուել է յատկապէս հայերի դէմ, որի արդիւնքում Բիւզանդիայում պահանջուել է Առաջաւորը ներկայացնել հայեցի, աւելի ճիշտ՝ աղաւաղուած հայերէնով՝ հնչիւնափոխուած եւ յատուկ տձեւութեան հասցրած Արցիվուրի անուանմամբ: Պէտք է ասել, որ Եղիա Դամասկացու ներկայացրած գրութեան մէջ կարծես թէ արտացոլուած է հէնց այդ՝ ամբաստանութեան սլաքի ուղղութեան թեքուելու պատմական պահերից մէկը, իսկ գուցէ եւ՝ դրան նպաստելու հերթական քայլը: Դա նկատելի է մէջբերուած նամակից յետոյ, արդէն Եղիա Դամասկացու կողմից վերապատմուող, Յովհաննան կաթողիկոսի եզրափակիչ խօսքում.

«Ո՞վ [կարող է] քոյլատրել [կամ] արգելել հաւատ չընծայել հրեշտակային յայտնութիւններին, մանաւանդ որ յստակ նկարագրում է Ասորիների մօտ պահուող այդ երկու պահքերի հաստատման պատճառն ու ժամանակը: Բայց, այս իսկ պատճառով, ժխտուել են որոշ, աւելի ուշ [հանդէս եկած մեկնաբանները], որոնք հայերի Առաջաւոր (Artziburio Armeniorum) [պահքի մասին] (քանի որ այն աւորնչում է ասորիների Նինուէացիների պահքի հետ) յօրինում են սխալներ եւ հերձուածներ»:³²⁵

Ակներեւ է նեստորական նուիրապետի ձգտումը՝ մի կողմից վերականգնել Բիւզանդական Եկեղեցու կողմից ամբաստանուող Նինուէացիների պահքի հեղինակութիւնը, իսկ միւս կող-

325 «qui licet quoad eas quas obtrudit Angelicas revelationes fidem non mereatur, causam tamen tempusque institutionis utriusque illius Jejunii apud Syros celeberrimi, accurate fideliterque describere videtur: ut merito ex hac ratione confutandi sint recentiores nonnulli, qui in Ariziburio Armeniorum (quod idem cum Jejunio Ninevítico Syrorum est), errores haeresesque comminiscuntur» (ASSEMANI, BO II, 429):

մից՝ հայկական Առաջաւորը ներկայացնել որպէս այդ պահի փոխառութիւն, որի վերաբերեալ «աւելի ուշ» կեղծ-ազգային աւանդութիւններ («սխալներ», իմա՝ սուտ ենթադրութիւններ) եւ դաւանական շեղումով մեկնաբանութիւններ («հերձուածներ») են յօրինուել: Նկատելի է, որ Ժ. դարի սկզբում հայոց Առաջաւորն այլադաւանների մօտ արդէն բաւական անուանարկուած էր, ինչից նեստորական նուիրապետը ձգտում է գերծ պահել սեփական Եկեղեցու նոյնանման պահքը: Քանի որ այս վերջին, ամփոփող հատուածը Եղիա Դամասկացու վերապատումն է, կարելի է գըրութեան այս միտումը աւելի շատ վերագրել հէնց նրան: Յայտնի է, որ թէեւ նա նեստորական էր, սակայն ձգտում էր միաւորել յակոբիկեան, նեստորական եւ մելքիդ (քաղկեդոնական) ասորիներին, իսկ իր գրական գործունէութեան մէջ ձգտում էր գըտնել դաւանական եւ ծիսաբանական ընդհանուր եզրեր³²⁶: Պէտք է ի նկատի ունենալ, որ նրա օրօք արդէն հաստատուել էր Հայոց Բագրատունիների թագաւորութիւնը, եւ պետական ինքնիշխանութեանը զուգահեռ ամրացել էր նաեւ Հայոց Եկեղեցու ինքնիշխանութիւնն, ընդ որում՝ խիստ հակաքաղկեդոնական ուղղորդուածութեամբ: Եւ, բնականաբար, Եղիա Դամասկացու համար Հայոց Եկեղեցին մնում էր որպէս հզօր ախոյեան՝ յամառօրէն հակազդող իր միարարական իղձերի իրականացմանը: Բացի այդ, պէտք է որ ասորիները (թէ՛ արեւմտեան, թէ՛ արեւելեան) բաւական ցաւագին տանէին Առաջաւորի վերաբերեալ Ը. դարից ի վեր Հայքում շրջանառող գաղափարները: Քանզի այս պահի աւանդութիւնը, ինչպէս իրենք կարծում են առ այսօր, փոխառուել էր իրենցից, մինչդեռ հայերն այն հայացնում եւ ազգայնացնում են: Այս համատեքստում էլ կարելի է հասկանալ նեստորական նուիրապետների խիստ հակահայկական դիրքորոշումը: Մանաւանդ որ նկատուում է նաեւ, որ նրանք տեղեակ են եղել ոչ միայն հակահայկական յունարէն պարսաւագրին, այլեւ՝ Առաջաւորի մասին հայկական պատումներին, ընդ որում՝ կարծես թէ, գրաւոր տեսքով: Եւ եթէ նրանց խօսքում նշուած «սխալներ»ը կարելի է վերագրել Զենոբ Գլակի պատմութեանը եւ կեղծկոմիտասեան ու կեղծստեփանոսեան «առասպելախառն» գրուածքնե-

326 СЕЛЕЗНЕВ, Н., *Средневековое сочинение о конфессиях сирийского христианства и его использование в русской церковно-исторической науке*, в *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2010. Том 11. Выпуск 3, 28-29:

րին, ապա «հերձուածնէր»ով հաւանաբար ակնարկուում են Օձնեցու եւ Արշարունու մեկնաբանութիւնները:

Իսկ այն, որ գրութեան մէջ Առաջաւորը ներկայացուած է յունական արտասանութեամբ՝ Artziburio, կարծում ենք, որ ոչ թէ Յովհաննանը կամ Դամասկացին, այլ Ասսեմանին է լատիներէն թարգմանելիս գործածել այդ անուանումը: Քանզի վերջինս, ըստ մեր դիտարկումների, սկսել է շրջանառուել ԺԱ. դարից ոչ շուտ:

ԱՌԱՋԱՒՈՐԱՅ ՊԱՀՔՆ՝ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ԱԻԱՆԴՈՒԹԻՒՆԻՑ
ՓՈԽԱՌՈՒԱԾ ԼԻՆԵԼՈՒ ԵՆԹԱԴՐՈՒԹԱՆ ՇՈՒՐՋ

Թէեւ սոյն ուսումնասիրութեան մէջ մինչեւ այժմ արուած դիտարկումները, կարծում ենք, բաւական են հերքելու համար նշեալ փոխառութիւնը, սակայն մի քանի հանգամանքներ ստիպում են լրացուցիչ ուղադրութիւն յատկացնել այդ հարցին: Պէտք է ասել, որ բաւական հասկանալի է օտարների մօտ նման կարծիքի ձեւաւարումը, քանզի Առաջաւորաց պահքի կայացումը Հայոց Եկեղեցում նրանց համար նկատելի է դարձել Ը. դարի սկզբում՝ Մանագկերտի ժողովից (726) յետոյ: Ոչ պակաս կարեւոր հանգամանք է նաեւ այն, որ հէնց հայերի կողմից, ինչպէս նշել է Սամուէլ Կամրջաձորեցին, Առաջաւորը հնում անուանուել է Նինուէացիների պահք³²⁷: Դեռեւս սոյն ուսումնասիրութեան Գ. գլխում անդրադարձել ենք այս անուանման հարցին եւ փոքրիշատէ պարզաբանել³²⁸, որ դա նոյնպէս կապուած է եղել Հայոց Եկեղեցում 633 թուականից մինչեւ Մանագկերտի ժողովը Առաջաւորի տեւական ընդհատման, ինչէս նաեւ՝ թերեւս այդ ընդհատման տարուան շատ մօտ ժամանակում³²⁹, Արեւմտեան Ասորական Եկեղեցում Նինուէացիների (Ազգարարման) պահքի հաստատման հետ: Քանզի, պաշտօնապէս լուծարուած շաբաթապահքի աւանդութիւնը հայ հաւատացեալներից շատերը կարող էին չընդհատել, եւ քանի որ այն պահւում էր հարեւան դաւանակից Եկեղեցում, մի քանի սերնդի ընթացքում պէտք է գերակայող դառնար ոչ թէ պահքի նախկին՝ հայկական, այլ՝ ասորական

327 «Բագմավէպ», ձՀԵ (2017), թիւ 1-2, 108:

328 «Առաջաւորաց պահքի միւս՝ ոչ պաշտօնական անուանումները», «Բագմավէպ», ձՀԵ (2017), թիւ 1-2, 108-111:

329 Տե՛ս աստ, ծմք. 324:

անուանումը, ընդ որում՝ ժողովրդական (Նինուէացիների), քանի որ Հայքում շարունակուող պաճքն արդէն պէտք է միայն ժողովրդական բնոյթ կրէր: Սակայն նախքան ընդհատումը, մեր համոզմամբ, այս պաճքը կոչուել է միայն Առաջաւոր եւ՝ ոչ միայն Հայոց, այլեւ Վրաց Եկեղեցում: Այս ենթադրատուութիւնը հիմնուած է լիովին առարկայական փաստերի վրայ³³⁰, որոնք կարիք չկայ այտեղ կրկնելու: Բայց այսքանով հարցը դեռեւս չենք կարող լիովին պարզաբանուած համարել, քանի որ կարելի է ենթադրել, որ գուցէ եւ հնում հայերի մօտ Նինուէացիների պաճք անուանումը վկայում է այն մասին, որ այդ աւանդութիւնը Հայոց Եկեղեցին փոխառել է աւելի վաղ՝ Արեւելքի՝ Ասորական (Նեստորական) Եկեղեցուց: (Կարծես թէ սա է ակնարկում նեստորական Եղիա Դամասկացին:) Նշենք, որ այս վարկածն էլ, ժամանակագրական առումով, ամուր հիմքեր չունի, քանզի Ներսէս Բագրեւանդացու՝ Առաջաւորին վերաբերող կանոնը³³¹ սահմանուել է 555 թուականին, այսինքն՝ աւելի վաղ, քան Նինուէացիների պաճքի առաջին սահմանումը, որը տեղի է ունեցել Արեւելքի Եկեղեցու Եգեկիէլ կաթողիկոսի գահակալութեան (567-581) ժամանակ³³²: Իսկ եթէ մի պահ, տուրք տալով կասկածանքի (scepticism) ոգուն, ենթադրենք, որ ո՛չ Բագրեւանդացու կանոնը, ո՛չ էլ նրանից առաջ Յովհան Մանդակունու կողմից Առաջաւորի սահմանուած լինելու տեսութիւնը³³³ հաւաստի չեն³³⁴, միեւնոյն է՝ Առաջաւորն արեւելեան ասորիներից փոխառելու տարբերակը շատ հեռու է իրատեսական լինելուց՝ թէկուզ միայն դաւականական տարբերութեան եւ այդ հոգի վրայ Հայոց եւ Ասորի Նեստորական Եկեղեցիների՝ գրեթէ թշնամական յարաբերութիւններ (մանաւանդ՝ Զ. դարում) ունենալու պատճառով³³⁵: Արդ, եթէ Արեւմտեան Ասորական Եկեղեցին, մինչեւ է. դարի առաջին քառորդ, թերեւս հէնց նեստորական ասորիներին չնմանակելու համար, ձեռնպահ է մնացել այս պաճքը կանոնակարգելուց (թէեւ,

330 Տե՛ս աստ, 131-133:

331 Տե՛ս սոյն աշխ. գլուխ Բ., «Բագմավէպ», ձՀԵ (2017), քիւ 1-2, 88 եւ ծմք. 75

332 ASSEMANI, J. S., *De catholicis seu patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum commentarius historico-chronologicus*, Romae 1775, 32:

333 Տե՛ս սոյն աշխ. գլուխ Բ., «Բագմավէպ», ձՀԵ (2017), քիւ 1-2, 88 եւ ծմք. 74:

334 Այդպիսի ակնարկ է անում, օրինակ, Շ. Ռնուն (տե՛ս «Բագմավէպ», ձՀԵ (2017), քիւ 1-2, 85):

335 Այս մասին տե՛ս ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՑ, Հայոց Եկեղեցու յարաբերութիւններն ասորւոց հետ, գլուխ Բ. (63-135):

ամենայն հաւանականութեամբ, համաճարակի առիթով յայտարարուած պահքը պէտք է պահած լինէին նաեւ Արեւելեան Ասորիքի միաբնակ ասորիները), ապա առաւել եւս Հայոց Եկեղեցին չէր կարող իրեն թոյլ տալ նման փոխառութիւն: Այս համատեքստում, բաւական հետաքրքրական եւ կարեւոր այն, որ, ըստ Արեւմտեան Ասորական Եկեղեցու վկայութեան, սկզբում Նինուէացիների պահքն իրանց մօտ պահուել է իբրեւ շաբաթապահք³³⁶ (եւ կարծես թէ այդպէս է պահուել երկար ժամանակ)³³⁷, մինչդեռ Արեւելքի Ասորական Եկեղեցում, ըստ մեզ ծանօթ պատմական վկայութիւնների, ի սկզբանէ եւ միշտ այն եղել է միայն եռօրեայ³³⁸: Իսկ այստեղից ծագում է այլ ենթադրութիւն. արդեօք չէ՞ր կարող Արեւմտեան Ասորական Եկեղեցում պահքն ի սկզբանէ ոչ թէ ըստ արեւելեան ասորական եռօրեայ կարգի, այլ իբրեւ շաբաթապահք պահելը պայմանաւորուած լինել հայկական գործօնով: Չէ՞ որ Մար Մաթայի վանքը, որտեղ երկար ժամանակ բնակուել է պահքի աւանդութիւնը սահմանած³³⁹ Մար Մարու-

336 *Nineveh's Fast* (Syriac Orthodox Church of Antioch, Archdiocese of the Western United States—<https://syrianorthodoxchurch.org/2010/05/fasting/>).

337 Ըստ Բարիերրեոսի վկայութեան, ԺԳ. դարում արեւելեան ասորիների մօտ Նինուէացիների պահքը կոչուել էր («*պահուում է Մեծ պահքից երեք շաբաթ առաջ երկուշաբթիից եւ աւարտուում մինչեւ հինգշաբթիի առաւօտը*»), իսկ արեւմտեան ասորիների մօտ՝ դեռեւս հնգօրեայ («... [*պահուում էին*] մինչեւ շաբաթ առաւօտ»): «... Jejunium Ninivitarium a feria secunda, quae tribus hebdomadis magnus Jejunium (quadrageuimale) praecedit, usque adferiae quintae matutinum observant Orientales; Occidentales vero usque ad matutinum sabbati» (ASSEMANI, BO II, 305):

338 Ամրուս իրն Մատթայի պատմական վկայութեան մէջ գրուած է, որ, համաճարակի առիթով, Եգեկիէ կաթողիկոսը կարգադրեց, որ բոլոր արեւելեան գաւառներում «*երեք օր պահք պահեն եւ աղօթեն՝ Մեծ պահքից քսան օր առաջ՝ շաբաթուայ երկրորդ օրուանից (երկուշաբթիից), եւ ներանմա՝ աղօթեցին Աստծուն, որպէսզի Նա, ողորմելով իրենց, ընդունի իրենց աղօթքներն, ինչպէս որ ընդունեց միւսեւացիների աղօթքները, եւ կանխի մահը Իր ժողովրդից: Նա (կաթողիկոսը) նաեւ սահմանեց, որ այդ կոթեայ պահքը մշտապէս պահուի»*: «... universas Orientales regiones scripsit, ut omnes concordi animo essent, et jejunarent orarentque spatio trium dierum, a feria scilicet secunda, quae vigesima est ante Jejunium Magnum: ac Deum precerentur, ut eorum misertus, preces ipsorum susciperet, sicuti Ninivitarum suscepit, averteratque mortem a suo populo. Edixit praeterea, ut hoc triduanum jejunium perpetuo observaretur» (ASSEMANI, BO II, 413):

339 Տե՛ս *աստ*, ծմբ. 324:

Թա Տագրիտեցին, յայտնի էր որպէս Արեւելեան Ասորիքում գործող միաբնակ ասորիների հիմնական կենտրոն³⁴⁰, որոնց հետ Հայոց Եկեղեցին սերտ յարաբերութիւններ ուներ³⁴¹: Զի բացառւում նաեւ, որ Պարսկաստանի միաբնակ ասորիները (յատկապէս վանականները), հայերի հետ մտերիմ յարաբերութիւններ ունենալով, Առաջաւորը պահէին շատ աւելի վաղ, թէեւ՝ ոչ պաշտօնապէս: Իսկ այստեղից էլ հեռեւ չէ այն ենթադրութիւնը, որ հէնց Արեւելեան Ասորիքի միաբնակ ասորիների մօտ ոչ պաշտօնապէս պահուող պահքն էլ կարող էր իբրեւ դրդապատճառ ծառայել, որ, համաճարակի առիթով, ի վերջոյ, տարուայ նոյն օրացուցային պահին հաստատուի Ազդարարման/Նինուէացիների պահքը՝ նեստորական նուիրապետների կողմից³⁴²: Քանզի բաւական տարօրինակ է այն, որ, սահմանուելով ճիշտ Առաջաւորի պէս՝ Մեծ պահքից երեք շաբաթ (կամ՝ Չատիկից եօթանասուն օր) առաջ, Նինուէացիների պահքը ոչ մի իմաստային աղերս չունի Մեծ պահքի խորհրդի հետ: Մինչդեռ, ինչպէս գիտենք, Առաջաւորն ի սկզբանէ հանդես է եկել որպէս հէնց Քառասնորդական պահքի առաջաւոր-նախակարապետ³⁴³:

Մեր խնդիրն այստեղ, իհարկէ, այն չէ, որ հերքուի պահքի փոխառութիւնն ասորիներից եւ ճանաչուի Առաջաւորի զուտ հայկական ծագումը: Հարկ է խոստովանել, որ փոխառութեան երկու տարբերակների համար էլ գոյութիւն չունեն բաւարար փաս-

340 WIGRAM, W. A., *An Introduction to the History of the Assyrian Church*, London 1910, 160, 242.

341 ՏԷՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՑ, Հայոց Եկեղեցու յարաբերութիւններն ասորոց հետ, 122-123, 126, նաեւ՝ WIGRAM, W. A., *Աշ. աշխ.*, 181:

342 Ուշագրաւ է, որ Արեւելեան Ասորիքի հէնց Աթոր, Նինուէ եւ Բեթ-Գարմէ գաւառներում, որտեղ համաճարակի առիթով սկսուեց համընդհանուր աղօթքի շարժումը՝ Նինուէացիների պահքի սահմանման նախապատճառ դառնալով, ժամանակին բնակուել են ասորի միաբնակներ, որոնք սերտ կապ են ունեցել Հայոց Եկեղեցու հետ (ՏԷՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՑ, *Աշ. աշխ.*, 70-71): Յայտնի է, որ Աթոր եւ Նինուէ գաւառների, ինչպէս նաեւ Մար Մարութա վանքի միաբնակ ասորի եպիսկոպոսները ձեռնադրուել են հայոց Քրիստափոր Ա. կաթողիկոսի (539-545) կողմից (ՏԷՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՑ, *Աշ. աշխ.*, 130-131, *Greg. bar Hebr. Chron. eccl.*, vol. III. 99): ՏԷՐ-Միմասեանը գտնում է, որ Ասորիքում ձեռնադրութիւն են կատարել ոչ միայն Քրիստափոր Ա.-ը, այլեւ նրա յաջորդները «մինչեւ Կոմիտաս կաթողիկոսը (613-618)» (անդ, 133):

343 Տե՛ս սոյն աշխ. գլուխ Բ., «Բազմավէպ», ՃՀԵ (2017), քիւ 1-2, 89:

տարիներ: Իսկ այս հանգամանքը մեզ կանգնեցնում է այլ խնդրի առջեւ. եթէ երկու աւանդութիւններից որեւէ մէկը չի փոխառուել միւսից, ապա ի՞նչն է պայմանաւորել նրանց հիմնական ընդհանուր կողմերը, որոնցից է նախ այն, որ պահքը պահուել է ընդգծուած խստութեամբ՝ ծոմ կամ անսուաղ վիճակում (որն, անկասկած, ոչ թէ եկեղեցական կարգադրութիւն է, այլ կամաւոր բարեպաշտական սխրանքի սովորոյթ), եւ երկրորդ՝ որ այն սկըււում է Զատիկից եօթանասուն օր առաջ: Կարծում ենք բացառւում է, որ այս համընկնումները պատահական լինեն: Ուստի ենթադրելի է, որ թէ՛ ասորիների Եգեկիէլ կաթողիկոսը, թէ՛ Հայոց Եկեղեցու նուիրապետները, տարբեր առիթներով որդեգրել եւ պաշտօնապէս սահմանել են ինչ-որ հնաւանդ, ընդհանուր բարեպաշտական սովորոյթ, որ մինչ այդ գործել է տարերայնօրէն: Առայժմ մենք չենք ընկղմուի այդ աւանդոյթն ի յայտ բերելու խնդրի մէջ, որն, ինչպէս նշել ենք աշխատութեան սկզբում, առանձին ուսումնասիրութեան առարկայ է: Այսուհանդերձ, որքանով որ սոյն ուսումնասիրութեան ընթացքում բացազատւում է նաեւ այդ տեսահորիզոնը, պէտք է այստեղ իսկ արձանագրել այն վարկածը, որ իւրաքանչիւր Եկեղեցի ենթադրելի հնագոյն եւ ընդհանուր աւանդոյթը որդեգրել է իւրական պատմական առիթով եւ կանոնակարգել իւրովի: Բայց եթէ Ազգարարման/Նինուէացիների պահքի սահմանման պատմական առիթը միանշանակ կապուած է Զ. դարի վերջերում Պարսկական Ասորիքում բռնկուած համաճարակի հետ, ապա Առաջաւորի սահմանման առիթը դեռեւս անյայտ է: Յայտնի է միայն, ինչպէս մեր քննութեան տուեալ հանգրուանում արդէն կարող ենք հաւաստել, որ այն սահմանուել է աւելի վաղ: Արդ, առջեւում, փոքր-ինչ շեղուելով սոյն ուսումնասիրութեան հիմնական թեմայից, կը ներկայացնենք մի ոչ շատ ծաւալուն արտաճառ, որում կը դիտարկուեն այն ծիսապատմական նախադրեալները, որոնք, մեր համոզմամբ, առիթ են հանդիսացել, որպէսզի Ե. դարի վերջերում նշեալ հին աւանդոյթը Հայոց Եկեղեցում պաշտօնապէս ստանայ շաբաթապահքի կարգավիճակ եւ նոր իմաստաւորում՝ վերակոչուելով Առաջաւոր:

Շարունակելի

ՏԻԳՐԱՆ ԽԱԶԱՏՐԵԱՆ

Summary

THE FAST OF CATECHUMENS IN THE WORKS OF ARMENIAN CLASSICAL AUTHORS

TIGRAN KHACHATRIAN

(Cont. 1 «Bazmavep», 175(2017), №1-2, 60-146)

The research examines in detail created for more than 10 centuries (IV-XV) works dedicated to the Weekly Fast of Catechumens, which begins three weeks before Lent and is characteristic only of the Armenian Church. The time evolution of these works is shown, starting with historical evidence, hinting at the emergence of this post, ending with mature theological-symbolic commentaries.

In the work, it is shown how the texts devoted to the Fast of Catechumens, in each century received a certain direction and development.

The research highlighted the critical writings of heterodox authors against the Fast of Catechumens, in particular, the Greek-Byzantine and Georgian pamphlets and fables, which caused more and more the creation of polemical texts from the teachers of the Armenian Church.

Throughout the analysis, several historical prerequisites were revealed that may solve the mystery of the Fast of Catechumens.