

ԲՆԱԳՐԵՐ
ԵՒ ՈՒՍՈՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ
TEXTES ET ETUDES

ԴԱԻԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻ ԵՐԵՔ ԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐԸ

Մեր գրականության պատմության մէջ քիչերու ծանօթ են Դա-
ւիթ Փիլիսոփայի եւ իր գրութիւնները: Ան եօթներորդ դարու մա-
տենագիր է, ինչպէս յայտնի է իր երեք գրութիւններէն, որոնցմէ եր-
կուքը ուղղուած են նորն դարու եկեղեցական ու քաղաքական ծանօթ
անձնաւորութեանց, ինչպէս՝ Անատոսաս Կաթողիկոս (661-667), ո-
րուն ընծայուած է այդ գրութիւններէն մին, եւ Աշոտ Պատրիկ (668-
692)՝ որուն նուիրուած է միւս գրութիւնը: Իսկ երրորդը, թէեւ
գրուած է կարեւոր անձնաւորութեան մը պատուէրին մը, սակայն
չէ յիշուած անոր անունը՝ որմէ կարելի ըլլար հետեցնել գրութեան
թուականը: Այս երրորդ գրութիւնն ալ իբր վերնագիր ունի՝ Բաճ
հաւատոյ ընդդէմ Հերձուածողաց: Իսկ ձեռագիրներու եւ հրատարա-
կութեան մէջ այս գրութիւնը առաջինը կը հանդիսանայ, որուն կը
հետեւին միւս երկուքը:

Այս ձրեք գրութիւնները առաջին անգամ հրատարակած է Գա-
րեգին Յովսէփեանց «Արարատ» թերթին մէջ, նուիրելով անոր եր-
կար ուսումնասիրութիւնն մը: Ան օգտագործած է Պետլինի Մատե-
նադարանի ձեռագիրը, որ Վերականգնողական ժողովարար թերթի ու պալատական ըր-
լալով, անկատար պաշտօնարար կու տայ Դաւիթ Փիլիսոփայի մասին,
եւ մանաւանդ անյայտ կը թողու անոր աշակերտին անունը եւ կիսա-
ւարտ՝ գրութիւնը: Արդարեւ Դաւիթի երեք գրութիւններուն տերտ-
օրէն կապուած է անոր աշակերտին՝ Թէոփորոս Դակոնի մէկ գրու-
թիւնը, որ նմանապէս զաւանական լնոյթ ունի, եւ Գարեգին Յով-
սէփեանցի հրատարակութեան մէջ խառնուած է: Ուստի մեր հրա-
տարակութեամբ ան առաջին անգամ երեւան արիտի ելլէ իր անունով:

Մեր հրատարակութեան համար կ'օգտագործենք Օքսֆորտի օ-
րինակը, համեմատելով Ս. Ղազարի Մատենադարանին ուրիշ երկու
օրինակներուն հետ, որոնք երեք գրութիւնները ամբողջապէս չունին:

1. ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ Գ., Դաւիթ Փիլիսոփայ (Հարձացի) է. դարու մատենագիր, «Արա-
րատ», № (1907), էջ 81-93, 274-289. 1908, էջ 203-216: ԴԱԻԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻ
Բաճ Հաւատոյ ընդդէմ Հերձուածողաց, «Արարատ», ԼԹ (1906), էջ 261-272:

ԴԱԽԻԹ ԲԱԳՐԵՒԱՆԴԱՑԻ

Մեր մատենագրութեան մէջ Դաւիթի գրութիւններուն ծանօթ եղած է նախ Չամչեան, որ կարգացած է Աշոտ Պատրիկի ուղղուած նամակը, եւ զինք նոյնացուցած է Դաւիթ Բաղրեւանդացի կոչուած փիլիսոփային հետ: Ասոր իբրեւ փաստ ունեցած է Սեբէոսի Պատմութեան մէջ յիշուած այն վկայութիւնը՝ թէ Կոստանդին վարար (642-648) Հայաստան դրկած է Դաւիթ Բաղրեւանդացի Փիլիսոփային, որ պէտքի քաղկեդոնական վարդապետութեան մասին յուսարանութիւններ տար Հայերուն, քանի որ անոնք կը Վորջէին յոյն բանակի զինուորներէն, քաղկեդոնական ըլլալուն պատճառով²: Ահա Սեբէոսի խօսքերը. «Եւ էր անդ (ի Բիւզանդիոն) այր մի ի Բաղրեւանդ վաւառէ, ի Բաղաւան դեղջէ, որ էր ուսեալ դարուստ փիլիսոփայութեան, եւ անուն նորա Դաւիթ: Չսա հրամայեաց արձակել ի Հայա, զի երթեալ ի քաց հասցեն զհակառակութիւն»³: Դաւիթ Հայաստան կու գայ ու կը ներկայանայ Ներսէս Գ. Կաթողիկոսին (641-661) եւ կը յայտնէ Կայսեր հրամանը: Ներսէս Դուինի մէջ ժողովը գումարել կու տայ (645ին). հոն է որ Դաւիթ իր ատաքելութիւնը պէտք էր կատարել:

Չամչեանի համաձայն՝ այս Դաւիթ Փիլիսոփայն Աշոտ Պատրիկի խնդրանքին վրայ, նոյն առիթով, դրած պէտք է ըլլայ Բրիտանոսի մարդեղութեան ճշգրիտ հակացողութեան մասին իր գրութիւնը: Բայց ասիկա իրականութեան չի համապատասխաներ, քանի որ Աշոտ Պատրիկ շատ ուշ, այսինքն իր պատրիկ ըլլալէն ետք պէտք է խնդրած ըլլար Դաւիթէն այդ գրութիւնը, մինչ Դուինի ժողովը հաղիւթէ 645ի ատեն գումարուած է:

Դաւիթ Փիլիսոփայն՝ Բաղրեւանդացի նկատելուն Չամչեանին իր համաձայնի նաեւ Սուքիաս Սոմալ, որ իր խոսքերէն Պատկեր Հայ Մատենագրութեան գրքին մէջ կը խօսի Դաւիթի մասին, անոր վերադրելով երկու գրութիւններ, մին Աշոտ Պատրիկին ուղղուածը, իսկ միւսն ալ «Բան Հաւատոյ» կոչուած գրութիւնը⁴: Նմանապէս Հ. Գարեգին Չարբանայեան, իր Հայկական Դպրութեան Պատմութիւն գրքին մէջ՝ Դաւիթ Փիլիսոփայն կը ճանչնայ Բաղրեւանդացի անունով, անոր վերադրելով վերոյիշեալ երկու գրութիւնները, ու նաեւ ուրիշ գրութիւններ ալ՝ հաւանականութեամբ կամ իբրեւ պարզ կարծիք⁵: Նոյնպէս Հ. Կիւրեղ Բիւրաբեան իր Պատմութիւն Հայ

2. ՉԱՄՉԵԱՆ Հ. Մ., Պատմութիւն Հայոց, Վենետիկ, 1781-86, Բ. հտ. էջ 372:

3. ՍԵԲԵՈՍ, Պատմութիւն ի Հերակլ, հրտ. ԱԲԳԱՐԵԱՆ Գ. Վ., Երեւան, 1979, էջ 148:

4. SOMAL S., Quadro della letteratura armena, Venezia, 1829, p. 41.

5. ՉԱՐԲԱՆԱՅԵԱՆ Հ. Գ., Հայկական իմ Դպրութեան պատմութիւն, Վենետիկ, 1897, էջ 455:

Գրականութեան գրքին մէջ Դաւիթը կը ճանչնայ իբրեւ Բաղրեւանդացի, անոր վերադրելով դաւանաբանական ճառ մը⁶:

Հուսկ Սուքիաս Պարոնեան, որ Կոնիքիի հետ կազմած է Օքսֆորտի Պոստեան Գրադարանի հայերէն ցուցակը, վերոյիշեալ գրութիւնները Դաւիթ Բաղրեւանդացիի անունին ներքեւ կը դնէ, հակառակ անոր որ Ձեռագիրը պարզապէս Դաւիթ Փիլիսոփայի տխուր ունի⁷: Ուստի մեր մատենագրութեան պատմութեան մէջ, բաւական ընդարձակ չըջանակի մը համար, Դաւիթ Փիլիսոփայն եւ անոր երեք գրութիւնները ճանչցուած են իբրեւ Բաղրեւանդացի Դաւիթին գործերը:

ԴԱԽԻԹ ՀԱՐՔԱՑԻ

Գարեգին Յովսէփեան, ինչպէս յայնք, առաջին անգամ հրատարակելով Դաւիթ Փիլիսոփայի գրութիւնները, զինք անուանակոչած է Հարքացի: Ասոր իբրեւ փաստ կամ վկայութիւն՝ ան առաջ կը բերէ Ստեփանոս Սիւնեցիի Վասն Անապականութեան գրութենէն, Դաւիթ Հարքացիի մէկ վկայութիւնը՝ որ կը գտնուի Դաւիթ Փիլիսոփայի գրութեան մը մէջ: Ուրեմն Ստեփանոս Սիւնեցին, հաւանաբար Ը. դարու հեղինակ, օգտուած է Դաւիթ Փիլիսոփայի գրութենէն, զինք կոչելով Հարքացի: Ստեփանոսի լեզուով վկայութիւնը, սակայն, շատ աւելի ընդարձակ է քան Դաւիթ Փիլիսոփայի մէջ գտնուած համապատասխան հատուածը: Գ. Յովսէփեանց այս դժուարութիւնը նկատի առած է եւ ջանացած՝ բացատրութիւն մը տալ, ըսելով թէ Սիւնեցին, ինչպէս ուրիշ հեղինակներու համար, Դաւիթ Հարքացիէն ալ բերած վկայութիւնը քաղուածաբար ըրած է՝ տարբեր գործերէն իրեն յարմար հատուածները միացնելով⁸: Դժբախտաբար Դաւիթի միւս գործերը, որոնցմէ կրնար քաղած ըլլալ Սիւնեցին իր վկայութիւնը՝ տակաւին անծանօթ կը մնան: Ուստի Փիլիսոփային՝ Հարքացին հետ նոյնացումը հաւանական կը մնայ մինչեւ որ բոլորովին փաստուի:

Միւս կողմէն՝ Դաւիթ Հարքացի անունը ընդհանրապէս տրուած է Դաւիթ Անյաղթ Փիլիսոփային, որ Ե-Ձ. դարուն հեղինակ է փիլիսոփայական գրութիւններու կամ Թարգմանութիւններու: Այսպէս Չարբանայեան, Բիւրաբեան, եւն.: Բայց Դաւիթ Անյաղթի այս յորջորջումին միակ վկան՝ Ասողիկ Պատմիչն է, Ժ. դարու պատմագիր, որ Դաւիթ Անյաղթի վրայ խօսած ատեն կը գրէ. «Եւ Դաւիթ, աչա-

6. ԳԻՊԱՐԵԱՆ, Հ. Կ., Պատմութիւն Հայ Գրականութեան, Վենետիկ, 1944, էջ 187:

7. BARONIAN S. and F. G. CONYBEARE, Catalogue of the Armenian manuscripts in the Bodleian Library, Oxford, 1918, p. 160.

8. ՅՈՎՍԵՓԵԱՆՑ Գ., «Արարատ», 1906, էջ 286-89:

կերտ Մովսիսի, ի Հարք պաւստէ, ի Հերեան գեղջէ»⁹։ Անշուշտ ասկէ առնելով որոշ պրօպագանդներ որոշեցրած են այս կարծիքը, բայց ո՛չ Ասողիկի յաջորդող պատմիչները, ինչպէս Կիրակոս, Վարդան, Սամուէլ, Գրիգոր Մաղիստրոս, որոնք խօսելով հանդերձ Դաւիթ Անյաղթի մասին, չեն յիշատակեր անոր Հարքացի ըլլալը։ Ուրեմն այս կողմէն սխալութիւն չկայ Հարքացին է. դարձ հեղինակ նկատելու։

Դաւիթ Հարքացիի անունով ծանօթ է ուրիշ գրութիւն մը, զոր հրատարակած է Գ. Տէր-Մկրտչեան, «Արարատ» ամսագրին մէջ¹⁰։ Դաւիթ Հարքացւոյ եւ Փիլիսոփայի որ յիմաստասիրական եւ յիմաստասիրելի հարցումնաւ։ Հրատարակութիւնը եղած է Նի թուականի (971) ձեռագրէ մը։ Տէր-Մկրտչեան, ինչպէս ուրիշներ, այս գրութիւնը կը վերագրեն Դաւիթ Անյաղթի, քանի որ Հարքացին կը նոյնացնեն Անյաղթ Փիլիսոփային հետ։

ԴԱԻԻԹ ՏԱՐՕՆԱՑԻ

Եօթներորդ դարուն մէջ ունինք նաեւ Դաւիթ Տարօնացի թարգման մը, որ Համազասպ Կիւրապաղատի (654-658) հրամանով հայերէնի թարգմանած է Ս. Բարսեղի Ծննդեան ճառը, Դամասկոսի մէջ։ Ասոր մասին արդէն գրած ենք նախորդ մեր յօդուածին մէջ, հրատարակելով առոյն ճառը¹¹։ Մեր կարծիքով նոյն Դաւիթ Տարօնացին պէտք է թարգմանիչ ըլլայ Ս. Բարսեղի քոլոր ճառերուն, քանի որ Ծննդեան ճառին համար Կ'ըսուի թէ յետոյ թարգմանած է Դամասկոսի մէջ, ինչ որ կը նշանակէ թէ մնացած քոլորը նախապէս թարգմանած էր Հայրենիքի մէջ։

Ո՞Վ ԷՐ ԴԱԻԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓԱՆ

Բնական է այժմ հարց տնել՝ թէ ո՞վ էր Դաւիթ Փիլիսոփան, որուն երեք գրութիւնները կը հրատարակենք հոս։ Տեսնենք արդէն թէ ան է. դարուն երկրորդ կէտին ապրած ու գործած անձնաւորութիւն է՝ դատելով իր երկու գրութիւններուն հասցէներէն, մին ուղղուած Անատոսա Կաթողիկոսի (661-667) եւ միւսը ուղղուած Աշոտ

9. ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՏԱՐՕՆԵՑԻ, Պատմութիւն Տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ, 1885, Հրտ. Ս. ՄԱԼԻԱՆՍԿԻ, Բ. Բ, էջ 80։

10. ՏԵՐ ՄԿՐՏՉԵԱՆ Գ., Ստեփանոսի իմաստասիրի առաջնալ վասն անպակասութեան մարմնոյն, «Արարատ», ԼԵ (1902), էջ 938-973։

11. ԱՆԱՆԵԱՆ Հ. Պ., Դաւիթ Տարօնացի քարտեզի Ս. Բարսեղ Հայրապետի «Ի Ծնունդ փրկչին» ճառին, «Բազմ», ձեռ (1981), էջ 10-56։ Եւ առանձին «Համադրական Մատենադար Բազմալէզ», Թ. 19, Վենետիկ, 1982։

Պատրիկի (688-692)։ Ուրեմն անոր գործունէութեան շրջանը կարելի է սահմանել ընդմէջ 661-էն մինչեւ 692 կամ ալ նուազագոյն 667-688, այսինքն երեսուն կամ քսան տարուան շրջան մը։

Այս շրջանիս Դաւիթ պէտք է երեւելի եւ հեղինակաւոր անձնաւորութիւն մը եղած ըլլայ, զարգացած՝ փիլիսոփայական դիտութիւններով, քանի որ եկեղեցական ու քաղաքական բարձրագոյն իշխանութիւն ունեցող անձեր իրեն կը դիմեն՝ դաւանական հարցերու մասին լուսարանութիւններ ունենալու համար։

Եթէ չենք կրնար առ այժմ ասոյց վերադառնալ անոր քոլոր գրութիւնները եւ կատարած տերը, կրնանք սխալօրէն լսել թէ Դաւիթ եղած է աստուածաբանական վարդապետարանի մը հեղինակաւոր ուսուցիչը կամ վարդապետը, եւ հասցուցած բազմաթիւ աշակերտներ, որոնցմէ մէկուն անունը եւ գրութիւնը մեզի հասած է, այն է Թէոդորոս Դակոն, որ մեր հրատարակած ձեռագրին մէջ կը կոչուի Նորին աշակերտ։

Մեր մատենագրութեան մէջ ծանօթ է Թէոդորոս Քաթենաւոր, որ եղած է ուսուցիչ Յովհան Օձնեցիի եւ ապրած է Է. դարու երկրորդ կէտին։ Ասկէ դատ կայ Թէոդորոս Բագէն անունով հեղինակ մը եւս, որմէ վկայութիւն բերած է Ստեփանոս Սիւնեցին իր Վասն Անպակասութեան գրութեան մէջ, եւ որու մասին, Գ. Տէր Մկրտչեան, հրատարակելը, նոյն գործին մէջ կը ծանուցանէ թէ այս Թէոդորոսը պէտք է նոյնացնել Բզնունեաց եպիսկոպոսին հետ, որ Մանադիկոսի ժողովքին մասնակցած է (717ին) Օձնեցիի օրով¹²։ Ուրեմն աս ալ կրնայ մեր Թէոդորոս Դակոնն ըլլալ, եթէ չուզենք զինք երրորդ եւ դատ անձնաւորութիւն մը նկատել։

Թէոդորոսի՝ Դակոն մականունը, որ ասորերէն սարկաւազ կը նշանակէ, կը մատնանջէ թէ ան երիտասարդ հասակին, այսինքն երբ տակաւին սարկաւազ էր, գրած ըլլայ վերոյիշեալ գրութիւնը։ Ասորական մականուն կրելը՝ նշան է թէ ան ասորական շրջանակի մէջ ապրած ըլլայ, ինչպէս էր Տարօն դաւառը, ուր ասորիներ կամ ասորածէս հայեր կը բնակէին։

Ասկէ կարելի է հետեւցնել՝ թէ Դաւիթ Փիլիսոփան ալ Տարօն դաւառին մէջ ծառայած ըլլայ, անոր երեւելի վարդապետարանին մէջ։ Արդէն փիլիսոփայ մտաւորը յայտարար նշան է Տարօնի վարդապետարանին, ինչպէս Քերթոյ տիտղոսը Սիւնեաց վարդապետարանին է։ Պետրոս քերթոյ, Վրթանէա քերթոյ, Մովսէս քերթոյ եւն.։ Ասով Տարօնացի Դաւիթը եւ Փիլիսոփան նոյնացնելու հաւանականութիւնը կ'աւելնայ, միեւնոյն անձին վերագրելով Ս. Բարսեղի ճառերուն թարգմանիչն ըլլալու արժանիքը։

12. ՏԵՐ ՄԿՐՏՉԵԱՆ Գ., Ստեփանոսի իմաստասիրի, նշ., էջ 395, Ծն.։

Իսկ Բաղրեւանդացիի հետ նոյնացումը կրնայ արդարանալ այնու ուր Դաւիթ, ծնունդով Բաղրեւանդ աւառի Բաղաւան գիւղէն, ինչպէս կ'ըսէ Սեբէոս¹³, Բիւզանդիոն գացած ըլլայ փրկիսոփայական ուսմանց մէջ զարգանալու նախապայման, եւ հոն ծանօթ գէտք դարձած՝ մինչեւ իսկ պալատին մէջ: Որով Կոստանդին կայսր, ուղեւոր չափաց հակառակութիւնը դադարեցնել իր բանակի զինուորներուն հանդէպ, որոնք Հայաստան կը գտնուէին, զինք ընտրած է Հայաստան զրկելու՝ իբր պատգամատար Ներսէս Կաթողիկոսին: Դաւիթ փր առաքելութիւնը կը կատարէ Դուինի (645ի) ժողովքին մասնակցելով: Թէ ի՞նչ եղած է Դաւիթ անկէ ետք, Սեբէոս այդ մասին քան մը չի գրեր: Օրմանեան կ'ենթադրէ որ ան վերադարձած ըլլայ Բիւզանդիոն¹⁴: Ենթադրութիւն մը՝ որ ոչ մէկ հիմ ունի: Ուստի կարելի է ուրիշ ենթադրութիւն ալ քննել: Մեր պարագային՝ Թէ Դաւիթ մնացած ըլլայ Հայաստան եւ Համազասպ Մամիկոնեան, ուսումնասէր ու բնականապէս ինչպանը, զինք իր հովանաւորութեան տակ առած ու տարած ըլլայ Տարօն, ուր Դաւիթ նուիրուած է Ս. Բարսեղի դործերուն թարգմանութեան, եւ այսու Տարօնացի թարգման անունը ժառանգած: Այս պարզապէստարանին ուսուցիչ կարգուելով՝ կոչուած է Դաւիթ Փիլիսոփայ: Իսկ եթէ վարդապետարանը կը գտնուէր Հալաբ գաւառին մէջ, նովին իսկ կ'արդարանայ անոր Հալաբացի յորջորջումն ալ, ինչպէս Ստեփանոս Սիւնեցիի մէջըբերած վկայութեան մէջ կը կոչուի:

Դաւիթին՝ Բաղրեւանդացի եւ Հալաբացի մականունները տալու դժուարութիւնը անկէ ալ առաջ կու գայ, որ առաջինը նկատուած է քաղկեդոնական մը, իսկ երկրորդը՝ ոչ քաղկեդոնական միաբնակայ¹⁵: Այս հակասութիւնը այնքան ալ շեշտուելիք չենք կարծեր, որովհետեւ ինչպէս Օրմանեան նկատել կու տայ¹⁶, Կոստանդին կայսրը, որ Դաւիթ Փիլիսոփայն Հայաստան զրկեց համոզելու համար Հայերը՝ որ ճակատակին յոյն զինուորներուն, որդին էր Հերակլ կայսեր, եւ դաւանական նոյն տեսակէտին հետեւող. այսինքն միակամութեան վարդապետութեան: Այս դաւանանքի հիման վրայ՝ Հերակլ կայսեր եւ Եղր կաթողիկոսի միջեւ տեղի ունեցաւ միութեան համաձայնութիւն մը: Դաւիթ կրնար այս համաձայնութեան ոգիով հաշտեցնել Հայերը Յոյներուն հետ: Արդէն Սեբէոս ալ կ'ըսէ Թէ Կոստանդին՝ Դաւիթ Փիլիսոփայն Հայաստան կը դրկէր որպէսզի «ի քաց հատցեն զհակառակութիւնն»¹⁷. այսինքն վերջէն Հայերու եւ Յոյներու մի-

13. ՍԵԲԵՈՍ, Պատմութիւն ի Հերակլ, էջ 148:

14. ՕՐՄԱՆԵԱՆ Մ., Ազգապատում, Կ. Պոլս, 1912, Ա. հտ., էջ 720:

15. ՅՈՎԱԿԻՄԻՅ Գ., «Արարատ», 1907, էջ 86-88:

16. ՕՐՄԱՆԵԱՆ Մ., Ազգապատում, Ա, էջ 726:

17. ՍԵԲԵՈՍ, Պատմութիւն, էջ 148:

ջեւ գոյացած հակառակութիւնը՝ Քաղկեդոնի ժողովքին պատճառով: Միւս կողմէն, փրկիսոփայական ուսման համար Բիւզանդիոն գացած ըլլալու պարագան՝ զինք քաղկեդոնական նկատելու պայման չէ:

Ճիշտ է որ Սեբէոս կը գրէ. նաեւ Թէ Դաւիթ Փիլիսոփայն «ուսուցանէր զերրորդութիւնն քաթանմամբ, ըստ Տումարին Լեւոնի»¹⁸: Եւ Թէ Ներսէս Դուինի մէջ դաւանարած ժողովքին, ուր Դաւիթ իր առաքելութիւնը պիտի կատարէր, կը մերժէր Քաղկեդոնի ժողովքն ընդունել, եւ այս ուղղութեամբ ալ նամակ մը գրած էր Կայսեր, որ սակայն չդրկուեցաւ անոր: Քաղաքական դէպքերը այնպէս եղան որ Կոստանդին իր բանակով Հայաստան եկաւ եւ Դուինի մայր եկեղեցին մէջ Ներսէս կաթողիկոս պատարագեց եւ Կայսրը հաղորդուեցաւ ի նշան երկու կողմերու միջեւ գոյացած հաշտութեան:

Թէպէտ Դաւիթ Փիլիսոփայի երեք դրութիւններուն մէջ Քաղկեդոնի անունին չենք հանդիպիր, ոչ ի նպատակ եւ ոչ ալ հակառակ, բայց Գ. Յովսէփեանց քաղկեդոնական վարդապետութեան հակառակ ըլլալուն ի նպատակ փաստ կը քերէ անոր Բամ հաւատոյ գրութիւնն հետեւեալ նշուլքը, տրուած անոնց՝ որ «Երկուս յարէ բնութիւնս ի միմեանս մի որդի արտաճուելով, եւ երկաքանչիւրոցն որոչէ զիւր ներդործութիւնս»¹⁹: Այս նշուլքը պիտաւորաբար նկատորոչէ զիւր ներդործութիւնս դէմ է. բայց կրնայ ըլլալ որ Դաւիթ աչքի բական երկաքանչիւրուն դէմ է. բայց կրնայ ըլլալ որ Դաւիթ աչքի առջեւ ունեցած ըլլայ Բիւզանդիոյ մէջ նոյն շրջանին վէճի նիւթ եւ զած Քրիստոսի մէջ երկու ներդործութիւններուն պաշտպանները, որոնց պարագլուխն էր Մաքսիմոս Խոստովանող, հարազատ քաղկեդոնական եւ ընդդիմացող միակամութեան եւ անկէ հետեւող մէկ ներդործութեան տեսութիւններուն: Առաջինը՝ Սարգիս Պատրիարքէն (610-638) երեւան եկած, իսկ երկրորդն ալ Պիւռոս Պատրիարքէն (638-641), Կոստանդին կայսեր հաւանութեամբ: Ուրեմն Դաւիթ Բաղրեւանդացի Փիլիսոփայն, Կոստանդին կայսեր պատուիրակը, չենք կարծեր Թէ ըլլար հարազատ քաղկեդոնական մը, այդ վարդապետութեան բոլոր հետեւանքներուն յարող: Արդէն անոր կատարելիք դերն ալ լոկ հաշտեցնել մը պիտի ըլլար Հայերը եւ Յոյները, նախապէս ընդունուած բանաձեւի մը շուրջ. այսինքն՝ միակամութեան ու մէկ ներդործութեան բանաձեւին, որ Օրմանեանի ըսածին պէս, կրնար ենթադրել «մի ընտելութիւն»²⁰: Հայերն ալ պիտի չնդուէին ի շարս նկատարականներու եւ այլ հերձուածողներու՝ Քաղկեդոնի ժողովքը եւ Լեւոնի Տոմարը:

18. Անդ, էջ 148:

19. ԴԱՒԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻ, Ա., տղ 248-252: Դաւիթ Փիլիսոփայի դրութիւնները հոս կը յիշուին Ա, Բ, Գ. Թուարկումով եւ սողերու թիւով, համաձայն մեր կատարելիք հրատարակութեան «Բաղմովէպ»ի յաջորդ թիւին մէջ:

20. ՕՐՄԱՆԵԱՆ Մ., Ազգապատում, Ա, էջ 695:

Ըսինք թէ Դաւիթ Փիլիսոսիայի երեք գրութիւններուն մէջ երեք չեն յիշուած Բաղկեդոնի կամ Լեւոնի անունները, եթէ նոյնիսկ անոնց վարդապետական տեսութիւնները նկատի առնուած են, ինչ որ կը պատկերացնէ Կոստանդին կայսեր Typos կոչուած վճիռը, զոր ան հանեց 648ին:

Դաւիթ Սեբէոսի ըսածին, թէ Դաւիթ Բագրեւանդացին «Ուսուցանէր զԵրրորդութիւնն բաժանմամբ, ըստ Տումարին Լեւոնի» կըրնանք լուի ամբաստանութիւն մը համարել, քանի որ Սեբէոս Եպիսկոպոսը, չատերու կարծիքին համաձայն²¹, իբրեւ Բագրեւանդայ Եպիսկոպոս, ներկայ եղած վէր Դուինի ժողովքին, եւ այն եպիսկոպոսն էր որ յետոյ կայսեր ներկայութեան՝ Ներսէսի մատուցած պատարագին չուղեց հաղորդուել: Նշան՝ թէ, համոզուած չէր կնքուած հաշտութեան կամ համաձայնութեան, եւ յայտնած է Կայսեր՝ թէ Ներսէս Դուինի մէջ գրուած նամակը չէր զրկած իրեն²²:

Դաւիթ Բագրեւանդացիին ոչ այնքան հարադատ քաղկեդոնական մը լրջալու մասին՝ մեր կատարած զխտորութիւններուն համաձայն են Յովսէփեանցի ըրած նկատողութիւններն ալ²³: Սակայն անոր հանած եզրակացութիւնը կը տարբերի մերինէն, այնու որ՝ մինչ Յովսէփեանց Բագրեւանդացին եւ Հարքացին կը զանազանէ իբրեւ երկու տարբեր անձեր, մենք կը միտինք նոյնացնելու թէ՛ Բագրեւանդացին, թէ՛ Տարօնացին եւ թէ՛ Հարքացին, ինչպէս վերեւ ըսինք: Թէեւ մեր նախորդ գրութեան մէջ տակաւին՝ անոնց զանազանութեան աւելի հակամէտ էինք, բայց կու տայինք հնարաւորութիւնը անդրադոյն լուսաբանութեան: Առ այժմ իբրեւ Երեւանի թաղութիւն ընդունելով այս երեք մականուններու ներքեւ եղող Դաւիթ Փիլիսոսիային նոյն անձնաւորութիւնն ըլլալը, մենք անոր գրութիւնները պիտի հրատարակենք լուի Փիլիսոսիայ տխտոսով, ինչպէս Ձեռագիրներու մէջ կոչուած է:

ԴԱԻԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻ ԵՐԵՔ ԳՐՈՒԹԻԻՆՆԵՐԸ

Ա.— Բամ Հաւատոյ ընդդէմ հերձուածողաց

Դաւիթի այս գրութիւնը ձեռագիրներու մէջ միշտ առաջինն է: Թէեւ գրուած է բարեպաշտ իշխանի մը խնդրանքին վրայ, բայց ա-

21. ՕՐՄԱՆԵԱՆ Մ., Ա, էջ 725: Մալխասեան իր հրատարակութեան մէջ՝ Սեբէոս Եպիսկոպոսի Պատմութիւն ի Հերակլ, Երեւան, 1939, Առաջաբան, էջ 20: Եւ մեր պատմիչներէն շատեր Սեբէոս պատմագիրը Եպիսկոպոս կը փոխեն: Ուստի շատ հեղինակներ զինք կը նոյնացնեն Դուինի (645ի) ժողովքին մասնակցող Բագրեւանդայ Եպիսկոպոսին հետ, եւ նաեւ այն Եպիսկոպոսին՝ որ չուղեց հաղորդակցել Կոստանդին կայսեր հետ:

22. ՍԵԲԵՈՍ, Ամ, էջ 168, տ. 20:

23. ՅՈՎՍԵՓԵԱՆԵՑ Գ., «Արարատ», 1907, էջ 88:

սոր անունը չէ յիշուած: Արդարեւ գրութեան տիպըրը Դաւիթ կ'ըսէ. «Ձերկիւղածութեանդ ձերոյ ընկալայ ամենայնորդոր փութով գիր»²⁴: Ուստի կը ձեռնարկէ միւրճիլ աստուածաբանութեան մէջ, մինչ անկէ առաջ նախաբան մը կը դնէ՝ ցոյց տալու համար թէ որքան անտեղի կերպով աստուածաբանական հարցերով կը զբաղին շատեր, շարժած սնտկառութենէ եւ մոլորած չարին թելադրութիւններէն:

Սուքիաս Սոմալեան, որ տեսած պէտք է ըլլայ այս գրութիւնը, պահ կը նկատէ Գրիստոսի ներդրութեանց եւ կրօններու մասին գրուածք մը²⁵: Ասիկա մասնակի բովանդակութիւնն է գրութեան: Ան կը պարունակէ երեք մասեր: Նախամտտ մը, ուր կը խօսի աստուածաբաններու անտեղի մարմալի մասին, ներշնչուած Գրիգոր Աստուածաբանի նման արտայայտութիւններէն²⁶: Ապա կ'անցնի Ս. Երրորդութեան խորհուրդին քացատրութեան, երկար խորհրդածութիւններով: Հուսկ Գրիստոսի մարդեղութեան խորհուրդին վրայ կ'անդրադառնայ, յիշելով անոր տնօրինական բոլոր արարքները, հակադրութիւններով կը շեշտէ անոր աստուածային ու մարդկային բոլոր գործերը: Գրութիւնը գեղեցիկ է իբրեւ շարադրութիւն, գրական արժէք մը աստանալու համար: Ենթադրեալ կ'ըսուի թէ եւ յիշուած, գերծ՝ յունարանութեան արտաբերութիւններէն, եւ երբեմն կը յաջողի նոյնիսկ վեհ ըլլալ պատականներու պէս:

Վերջաւորութեան ունինք նպոյքներու շարք մը՝ ընդդէմ զանազան մոլար վարդապետութիւններու, առանց անուններ յիշելու: Անշուշտ սոսոր համար գրութիւնը կոչուած է Ընդդէմ հերձուածողաց: Նախ կը յիշուին Ս. Երրորդութեան դէմ եղած մոլորութիւնները, ապա Մարդեղութեան դէմ եղածները:

Հուսկ վերջին հերետիկոսութիւն մը եւս կը նշուի, որ բոլորովին նոր եւ անծանօթ կը թուի ըլլալ, եւ կարծես յատուկ Հայաստանի մէջ ելած մոլորութեան մը, ինչպէս պէտք է հետեւցնել իր խօսքերէն. «Կամ որ ի բաց եղեալ ասէ, այժմ զմարմինն, կամ թէ ոչ արժանի վարկանի զմարմին Որդւոյն՝ հայրենի աթոռոյն, եւ ոչ ճեղքէ գնա յետ մի աստուածութենէն [իմա միաւորութենէն], եւ սեպ զԱստուածն յերում փառան ճոխանալ, իսկ զմարդն կալ յայժմ եւս ի ծառայութեանն հարկի, որպէս այժմուք ուսեալ ճոր եւ չարագլուխ ամպարշտողն հայեոյէ: Ձայապիսիս խորհուրդ նպոյէ կաթողիկէ եկեղեցի եւ մեք»²⁷: Այս խօսքերով կը փակէ ան իր գրութիւնը:

24. ԴԱԻԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻ, Ա, տ. 41-42:

25. SOMAL, Ամ, էջ 41:

26. ԳՐԻԳՈՐ ԱՍՏՈՒԱԾԱՐԱՆ, ճառ յազգս Հաւատոյ:

27. ԴԱԻԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻ, Ա, տ. 260-266:

կարող: Ան միայն բարի է եւ պատճառ բոլոր բարիքներու: Լոյս է եւ աղբիւրը յոյսին պայծառութեան: Կեանք է անմահ, եւ մահականացուներու եւ անմահներու կենսատուն: Տարածուն է ամբողջ, այսինքն՝ որ չի ցրուիր, թէեւ ամէն տեղ է բոլորական կերպով: Ներութիւն է որ արգելք չունի. կարողութիւն ամենազօր, հնար ամենահաս. քաւականութիւն՝ որ չի սպառիր. էութիւն անթերանալի. սխառ անհամեմատ. պայծառութիւն անզուգական. մեծութիւն որ չի քակուել. Կերպարանք որ միշտ նոյնն է: Պարզ է անոր քննութիւնը եւ յըստակ՝ առանց քաղկացած ըլլալու զանազան մասերէ. ուստի անտեսանելի է, անասելի, անպարզելի, այսինքն որ չի կրնար սահմանափակուիլ. անըմբռնելի, անքննելի, անհասանելի, որ է մարդկային հաստիքութիւնը գերազանցող. անճառելի, միայն հաւատալի:

Դաւիթ մինչեւ հոս ժխտական տրակումներով կը սահմանէ Աստուծոյ գերազանցութիւնը, մերժելով այն ամէն ինչ որ մեր մէջ անկատար է ու ահամանափակ: Բայց ուղելով դրական սահման մը տալ, կ'ըսէ թէ հարկ է իր մասին ըսել այն ինչ որ մեր մէջ վայ բարձրագոյն բարիք կամ կատարելութիւն: Այս ըսելով կարծես Դաւիթ կը դնէ աստուածաբանական այն ակղբունքը թէ Աստուծոյ վերադրելի է ինչ որ մեր մէջ կը գտնուի կատարելութիւն, զայն իր բարձրագոյն եւ անթերի վիճակին վերածելով: «Եւ կամ եթէ զայս իցէ ոչ ընդդէմ նմին որոշել սահման, որ ի մեզն է յոյժ բարեճեւադոյն, անջատելի գոյ ի մտաց, անլուելի ճառելի, միշտ նոյն, ամենակալ, ամենայն ուրեք եւ առկայն անխառն յամենեցունց»⁴⁰:

Մէկ է Աստուած, բայց պէտք է հաւատանք՝ թէ Ան ունի երեք անձեր կամ երեք անձնաւորակսն զէմքեր, որոնք մէկ քննութիւն են: Երեք անձեր, բայց մէկ Աստուած, մէկ քննութիւն, մէկ Տէրութիւն. երեք անձեր, որոնցմէ իւրաքանչիւրը ունի իր անանձնական առնչութիւնը, այսինքն մին ծնող է, միւսը՝ ծնունդ, եւ երրորդը՝ բխում: Ո՛չ զատուած են իրարմէ ժամանակով եւ ոչ քաժնուած երբեմն: Ո՛չ երբեք երեք ակղբունք են եւ ոչ անսկիզբ միեւնոյն կերպով: Որովհետեւ մէկը առանց պատճառի է, իսկ միւսները՝ պատճառով:

Առանց պատճառի է Հայրը, որ միշտ անսկիզբ է եւ յաւիտենական աղբիւր ու պատճառ Որդւոյն՝ ծննդեամբ, եւ Սուրբ Հոգւոյն՝ բխումով: Բայց Որդին եւ Հոգին ո՛չ յետոյ են ժամանակով եւ ոչ ակաած են աստեւ մը, այլ պատճառին հետ ամենակատարեալ են: Ու եթէ քացատրել ուղենք օրինակով մը, պէտք է նկատենք ակը եւ աղբիւրը, որոնք միաժամանակ են, բայց մին պատճառ է միւսին: Ուստի անոնց միջեւ ո՛չ օտար քան կայ եւ ոչ փոփոխութիւն, այլ ամենեւին նոյնն են: Աւելի պարզ խօսքով՝ երեքն ալ են յոյս եւ լոյս

եւ լոյս, ուր միեւնոյնն է լոյսին քննութիւնը: Այս օրինակը, ինչպէս կը նշէ Դաւիթ, իրմէ առաջ տարիչ իմաստուն մը ստուած է, որ կ'ենթադրենք թէ Գրիգոր Նազիանզացին ըլլայ:

Սակայն այս երեքը այնպէս զանազանելու ենք՝ որ ո՛չ դէմքերը խառնուին եւ ոչ միութիւնը խանգարուի: Վասնզի ո՛չ Հայրը կը զրկէ Որդին՝ ուրիշ որդիի մը ծնունդով կամ որդիէն աւելի յարաբերութիւն ունենալով, քանի որ Ան՝ միայն ծնող է: Ոչ ալ Որդին կը ճոխանայ Հօրմէն աւելի կամ կը նուազի՝ ուրիշ մը ծնանելով կամ իր մարդանալով, քանի որ Ան՝ միայն ծնունդ է: Եւ ոչ ալ Հոգին Սուրբ կը գերազանցէ երկուքը կամ տեղի կու առայ անոնց՝ ուրիշի մը Հայր ըլլալով եւ կամ եղբայրը Որդիին, թէպէտ ինքն ալ Հօրմէն է: Այլ իւրաքանչիւրը, այսպէս, կը պահէ իր մէջ իր քննական եւ յատուկ առնչութիւնը:

Երեքը մէկ են, մանաւանդ թէ երեքը կը փառաբանուին իբր մէկ ամենասուրբ Երրորդութիւն, ինչպէս Որդին, որ անտեսանելի էր եւ տեսանելի դառնալով ըսաւ. «Ես Հօրս մէջն եմ, ինչպէս Հայրը իմ մէջն է»: Եւ նաեւ թէ «Հոգին սուրբ Հօրմէն կ'ելլէ եւ ինծմէ կ'առնէ»⁴¹:

Այս դրական արտայայտութիւններէն ետք, ճառին վերջաւորութեան, Դաւիթ կը նշուի այն բոլոր մոլորութիւնները, որոնք առեր Երրորդութեան մասին տխալ տեսակէտ պաշտպանած էին, որով անւելի եւս կը ճշտուի անոր ուղղափառ դաւանութիւնը: Այսպէս անւելի նշուի անոնք որ ուրիշ էութիւն մը կը դնեն հակառակ կամ հակադր Երրորդութեան, կամ կը դաւանին երեք հաւասար անսկիզբ էակներ՝ համաձայն երեք անձերուն, այնու որ երեքն ալ նոյն քննութիւնն են, կամ ալ ընդունելով հանդերձ թէ մին անսկիզբ է միւսները ակղբնաւորուած, կը կարծեն թէ ժամանակով յետոյ գոմիւրաներ մին միւսէն: Նմանապէս կը նշուի անոնք որ Որդին Հօրմէն նուազ կը համարին, իբրեւ օտարացեղ, կամ ալ նուազ կը նկատեն պատուով. եւ առեր Հոգին՝ Հօրմէն ու Որդիէն աւելի կը նկատեն պատուով. եւ առեր Հոգին՝ Հօրմէն ու Որդիէն աւելի կը կարգեն, կամ ո՛րեւէ կերպով կամ պատճառով իր խոնարհ կը կարգեն, կամ ո՛րեւէ կերպով կամ ալ առեր Երրորդութեան դարեն սուրբ Երրորդութեան վարդը, կամ ալ առեր Երրորդութեան վրայ յաւելուած կը դնեն Որդւոյն մարմինը: Այս վերջինով արդէն կը մտնենք Մարդեղութեան խորհուրդին շուրջ քացուած վէճերու շրջածիրին մէջ:

Ինչպէս վը տեսնուի, Դաւիթ հոս վը թուարկէ մոլորութիւնները կամ տխալ կարծիքները Ս. Երրորդութեան մասին, բայց չի յիշատակեր անոնց հեղինակները, որոնք սակայն պատմականօրէն գոյութիւն ունեցած են ու դատապարտուած՝ առաջին Տիեղեքական ժողովներէն կամ ալ առեր Հայրերէն:

Իսկ Քաղկեդոնի ժողովքին մէջ ճիշտ ասոր հակառակը կը կարդանք: «Արդ, զհետ երթեալ սրբոց Հարց, մի եւ նոյն խոստովանել Որդի, զՏէր մեր Յիսուս Քրիստոս միաձայնութեամբ ամենեքին ուսուցանեմք... յառաջ քան զյաւիտեանս ի Հօրէ ծնեալ ըստ սատուածութեան, իսկ ի վերջին աւուրս զնոյն վասն մերոյ սիրկութեան ի Մարիամայ կուսէն Աստուածածնայ՝ ըստ մարդկութեան, զմի եւ նոյն Քրիստոս, Որդի, Տէր, Միածին, յերկուս բնութիւնս անշփոթաբար, անբաժանաբար, անանջատաբար ճանաչելի»⁴⁷: Եւ ասկէ առաջ ալ, հերքելով թէ՛ նեատորական եւ թէ՛ եւտիքական դրութիւնները, կը վճռէ. «Քանզի եւ այնոցիկ, որ յերկուս որդեա զՏնօրէնութեան խորհուրդ երկիւնդկել հնարին՝ դիմամարտի. եւ զայնասիկ, որք չարչարելի դատուածութիւնն Միածնին յանդշնեցան ասել՝ ի սուրբ իմբէ արտաքսէ: Եւ այնոցիկ, որք յերկուս սրբրիատոս բնութիւնս խառնուրդ կամ չիոթումն կարծեն՝ ընդդէմ կայ. եւ որք երկնային կամ օտար իմն գոյացութեան գոլ, զոր ի մէջն էառ սրժառայի կերպարան ասեն չաղփաղփուրթեամբ՝ նկուռն առնէ: Եւ որք երկուս յառաջ քան զմիութիւնն բնութիւնս Տեառն առասպելեն, եւ զմի զինի միաւորութեան կեղծեն՝ գատապարտէ»⁴⁸: Ուրեմն Դաւիթի ըսածը նեատորականներու դէմ է՝ աւելի քան Քաղկեդոնականներուն: Այս վերջինները, ինչպէս կարդացինք ժողովական վճիռին մէջ, կը հերքեն թէ՛ նեատորականութիւնը եւ թէ՛ եւտիքական միաբնէութիւնը, ինչպէս կ'ընէ Դաւիթ, ըլլա՛յ իր վերեւ մէջքերուած խօսքերով, ըլլա՛յ անոնցմով՝ որոնք ստորեւ պիտի տեսնենք:

ԴԱԼԻՔ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅ ԵՆ ԵՆՈՒՄԻՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Նեստորական դրուժեան ճիշտ հակառակ տեսութիւն մը հրապարակ հանեց Եւտփքէս անուն բելզանդացի միանձ մը, որ կը կարծէր նեստորական մոլորութիւնը ուղղել: Ան Բրիտանսի վերադրելով մէկ բնութիւն, կը համարէր թէ անոր մարդկային բնութիւնը աստուածայինին հետ միանալով՝ կը լուծուէր անոր մէջ: Այս մոլորութիւնը դատապարտուեցաւ նախ Կ. Պոլսոյ Փլաթիանոս Պատրիարքին ձեռքով, որուն իր հաւանութիւնը կու տար Լեւոն Ա. Հոռմի Պապը, իր Տոմար կոչուած նամակով: Ապա Քաղկեդոնի Ժողովքին մէջ (451) Եւտփքէս եւ իր վարդապետութիւնը դատապարտուեցան: Դաւիթ Փիլիսոփան բնականաբար կը ճանչնայ այս տեսութիւնը եւ ինքն ալ կը դատապարտէ, յսելով. «Կամ թէ չիտթէ եւ եղծանէ:

47. Սկզբնագիրք Տումարի սրբոյն Լեւոնի եւ Սահմամի առարք Ժողովոյն Բաղկեցումնի,
Վենետիկ, 1805, էջ 41:

48. Անդ :

դարձեալ զընութիւնսն ի միանարն»⁴⁹։ Ասով ան մերժած կ'ըլլայ 'եւ-
տիքական մոլորութիւնը։ Իսկ Աշոտ Պատրիկին գրած նամակին մէջ
աւելի բացայայտօրէն կը գրէ․ «Որք մի ասեն ընտրիւն Բանին եւ
մարմնոյն՝ կատարեալ են ամպարիչօք, զի մարմինն ի Կոսէն, եւ
կոյան դուստր Դաւթայ եւ Աբրահամու... Իսկ Բանն Աստուած ան-
տկընաբար յԱստուծոյ ծնեալ։ Եւ Աբրահամ հողեղէն ստեղծուած
Բանին. իսկ Բանն Աստուած հողեղէն ստեղծիչ Ալամայ։ Եւ արդ,
զիւրդ Աստուծոյ անեղի եւ արարչի եւ հողոյ ժամանակաւ արա-
յելոյ ի նմանէ մի իցէ ընտրիւն»⁵⁰։

Եւտիքական մոլորութեան պիտալ հետեւանդները յաջորդաբար երեւան եկան եւ դատապարտուեցան ոչ միայն Քաղկեդոնի ժողովքէն, ինչպէս վերը տեսանք, ալ նաեւ անոնցմէ որ ռազմափառ հանատըր ունէին Քրիստոսի մարդեղութեան խորհուրդին նկատմամբ, չընդու-նելով հանդերձ Քաղկեդոնի ժողովքի սճիւրը կամ բանաձեւը: Այս-պէս Եւտիքականներէն ոմանք ըսին թէ Քրիստոսի մարմինը նման չէր մերինին, ալ երկինքէն եկած էր ան, կամ թէ պարզ երեւոյթ էր, եւ նոյն իսկ թէ Բանը մարմին եղած էր՝ փոխուելով իր մարմնին⁵¹: Արդ, Դաւիթ այս լռութիւնը հերքէ ու կը մերժէ, երբ կը դրէ նոյովը-ներու բաժնին մէջ. «կամ ոչ առէ զԲանն Աստուած մարմնացեալ ի սուրբ Կոստէն, ալ զարդ տմն եղեալ Քրիստոս, կամ յերկնուստ, առէ, բերեալ զմարմինն, եւ կամ առ աչաւք եւ ձեւով միայն ցուցեալ, եւ կամ յալթէ բնութենէ դնէ, ոչ ի մերով ստեղծական բնութենէս, կամ ի մարդ առէ բնակեալ զԲանն, կամ յեղեալ ի մարմին եւ յակեալ»⁵²: Այս խօսքերով Դաւիթ եւտիքական չորս տեսակ մոլորութիւններն ալ չկը մերժէ, որոնք պատմականօրէն պոյութիւն ունեցած են⁵³:

[illegible]

49. ԴԱԻԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅ, Ա, *տ.* 252-253:

50. Անդ, Գ, և. 9-20:

51. TIXERONT, *ibid.* p. 84, n. 3; 113-115.

52. ՂԱԿԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅ, Ա, առ. 241-246:

53. TIXERONT, *ibid.*

թիւնն, եւ յանմահէն մահկանացութիւնն»⁶⁶։ Եւ քիչ մը ետք. «Վասնզի պահէ իւրաքանչիւր բնութիւն անթերի զինքեան յատկութիւն, եւ զոր օրինակ ոչ ի բաց բառնայ զծառայի կերպարան՝ կերպարանն Աստուծոյ, նոյնպէս զԱստուծոյ կերպարանն ոչ նուազեցուցանէ ծառային կերպարան»⁶⁷։ Հուսկ Քաղկեդոնի Ժողովին Մահմանին մէջ նման բացատրութիւն մը ունինք. «Ոչ երբեք բարձեալ տարբերութիւն քննութեանցն յաղագս միաւորութեան եւ յաւատ պահմամբ յատկութեան երկաքանչիւր բնութեան ի մի անձն եւ յեթեակայութիւն զուգընթացաւորով»⁶⁸։ Այս երեք անցքերուն մէջ կը նշմարուին Քրիստոսի բնութիւններու երկուութեան պահպանումը, մանաւանդ անոնց դոյսցական յատկութիւններուն՝ աստուածութեան եւ մարդկութեան։ Յիշեալ մէջբերումներուն ծանօթ եղած է նոյն դարու հեղինակ եւ Դաւիթը կանխող՝ Մաթուաղա Քերթովը, ինչպէս կարելի է տեսնել անոր Հերակլ կայսեր գրած նամակին մէջ⁶⁹։

Ուրեմն Դաւիթի ակնարկը, իր վերոյիշեալ մէջբերումին մէջ, կըրնայ այս երեք հաստատումներուն վերաբերիլ։ Միայն թէ Դաւիթ քաղկեդոնական վարդապետութեան յատուկ «բնութիւն» բառին առումը, իր ձեռով հասկնալով, դա՛ն նեստորական երկաքանկութեան կը վերածէ, միայն հետեւանք հանելով՝ թէ վարդաքանչիւր բնութիւն իր գործը վը կատարէր, մարմինը՝ իր տկարութեան համաձայն, եւ աստուածութիւնը կատարելով իր տքանչելիքները, որով կ'եզրակացունէ թէ երկու որդի, այսինքն երկու անձ եւ երկու ենթականեր ըլլալին Քրիստոսի մէջ։

Արդ, Դաւիթ փիլիսոփան, կիւրեղեան միաբնեաներու պէս, «բնութիւն» բառը միայն թանձրացեալ փաստով կ'ընայ ըմբռնել, որով հոս ալ քաղկեդոնականներու ըրած դանազանութիւնը կ'անտեսուի, մանաւանդ թէ երկու տեսակէտները կը լսառնէ, որով ախալ հետեւանք կը հանէ։ Այսպէս՝ երբ կ'ըսէ, թէ աստուածութիւնը իր տքանչելիքները կը կատարէր, հոս՝ «աստուածութիւնը» վերացական կերպով առնուած է. եւ է աստուածային բնութիւնը, որուն պէտք է վերագրել ինչ որ անոր յատուկ է։ Մինչ երբ կ'ըսէ՝ թէ «մարմինն» ալ իր տկարութեան համաձայն կը գործէ, հոս՝ «մարմինը» իբր

66. Տումար սրբոյմ Լեւոնի, Առ, էջ 13։

67. Առ, էջ 15։

68. Առ, էջ 43։

69. ՄՏԵՓԱՆՈՍ ՍԻՆԵԱՅԵ ԵՊԻՍԿՈՓՈՍԻ Պատմութիւն Տաճն Սիւակամ, ի լոյս ընծայեց ՄԿՐՏԻՉ ԷՄԻՆ, Մոսկուա, 1961, էջ 90, 93։ Աւգերեան, Լեւոնի Տումարին թարգմանիչը եւ հրատարակիչը, կը յիշատակէ Մաթուաղայի այս մէջբերումը աղաւաղ թարգմանութեան համաձայն եւ կը խորհրդածէ. «Եթէ ուղիղ թարգմանութեան էր միտ եղեալ, ոչ ապէր զայս» (Առ, էջ 13 ծն.)։ Դաւիթ ալ էթէ Լեւոնի Տումարին կ'ակնարկէ, ան ալ պէտք է որ աղաւաղ հին թարգմանութիւնը տեսած ըլլայ եւ ըստ այնմ հանած իր եզրակացութիւնը։

թանձրացեալ փրողութիւն առնուած է, նեստորականներու պէս, բայց ոչ քաղկեդոնականներուն, որոնց համաձայն մարդկային բնութիւնն է՝ որուն պէտք է վերագրել տկարութիւնները։ Բայց գործող անձը մէկ է. եւ է ինքնին Քրիստոս, Աստուած եւ մարդ։

Անգամ մըն ալ յայտնի կ'երեւի՝ թէ Դաւիթ բնութիւն բառը իբր թանձրացեալ իրականութիւն կը գործածէ, Անտուաթ կաթողիկոսին գրած իր նամակին մէջ, երբ կ'ըսէ. «Զի էր նախ քան զանկէտ յախտեանն անձամբ կատարեալ եւ բնութեամբ հաւատարմ ծնչին եւ անմարմին՝ գիտեմ. զի եղեւ յետ Ժամանակաց եւ որդի մարդոյ բնութեամբ, անձամբ, մոօֆ, կատարելութեամբ եւ դիմօֆ՝ հաւատամ։ Բայց երկուս որդիս կամ յերկուս քաժանել տքնութիւնն եւ յերկուս զէմար ոչ յանդուրիմ»⁷⁰։ Ահա այս վտարեմէն յայտնի է թէ Քրիստոսի մէջ երկու բնութիւնները թանձրացեալ իրականութիւններ են, քանի որ երկուքն ալ անձամբ եւ դիմօֆ կատարեալ են։ Ուստի երկու թանձրացեալ բնութիւններու միութենէն բնականօրէն պիտի հետեւէր որ Քրիստոսի մէջ երկու անձ եւ երկու ենթակայ լըլային, ինչպէս Նեստորականները կը հետեւցնէին՝ միեւնոյն փիլիսոփայական ակզբունքներէն տարուած։ Բայց Դաւիթ կը մերժէ այս հետեւանքը՝ ըսելով, թէ չեմ յանդուրիմ երկու որդի ըսել կամ երկուքի բաժնել բնութիւնները եւ կամ երկու գէմքերու։ Ասով ան կը հաւատարմ միայն իր ուղղափառ դաւանանքը։

Հուսկ պատասխանելով երկաքանկներու լրածին թէ Քրիստոսի մէջ երկու բնութիւնները կը մնան, անշուշտ նեստորական ըմբռնումով առնուած, Դաւիթ վ'առարկէ անոնց. «Զի եթէ երկու կացին ըրնութիւնքն՝ ոչ միացան. ոչ միացեալքն ոչ կարեն առնուլ զասումն միութեան»⁷¹։ Հոս ալ հաւանաբար քաղկեդոնականներուն կ'ակնարկուի, քանի որ անոնք ալ Քրիստոսի մէջ երկու բնութիւնները թէեւ միացած են կ'ըսեն, բայց անոնք կը մնան իրենց գոյացական յատկութիւններով։ Որքան ալ ճիշտ է Դաւիթի պատճառաբանութիւնը եւ լաւ կը հերքէ նեստորական գրողները, բայց նոյնը կ'ընայ առարկուիլ բոլոր անոնց որ Քրիստոսի մարդկային բնութիւնը իբր թանձրացեալ իրականութիւն կը նկատեն, այսինքն իբրեւ կատարեալ բնութեամբ, անձամբ եւ դիմօֆ։ Ուստի Դաւիթ որ այսպէս կ'ըմբռնէ բնութիւնը, ինքզինքը կ'ուղղէ, երբ կը գրէ. «Իսկ զի ճամբիտ միացան ի ձեռն հրաշափառ խառնմանն բաւական է միանալը անուն զանքակութիւն ցուցանել եւ զմիութիւնն ինքեան»⁷²։ Ճշմարիտ միութիւնը Դաւիթ խառնումն քառով կ'արտայայտէ, փոխ առնելով զայն

70. ԴԱՒԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻ, Բ, տ. 33-38։

71. Առ, Գ, տ. 49-50։

72. Առ, Գ, տ. 51-53։

Գրիգոր Նազիանզացիէն⁷³։ Եւ այս խառնումը չի նշանակեր խառնակութիւն կամ շփոթում կամ եղծում, ինչպէս ուրիշ տեղ արդէն ճշտած էր ան⁷⁴։ Ուստի երբ կ'ըսէ թէ միանալ բառը ըստ ինքեան կը ցուցնէ բնութիւններու անբաժնելիւնը, «զանքակութիւն բնութեանցըն», կը հետեւի թէ երկու բնութիւնները անքակ են, բայց կը մնան միութեան մէջ։ Որովհետեւ քննութեանց յոգնակի ձեւը մէկէ աւելի բնութիւններ կ'արտայայտէ. իսկ ինչ որ միանալով հանդերձ անքակ է եւ անշփոթ կը մնայ ու չ'եղծանիր, նշան է թէ միութեան մէջ կը մնայ։ Ահա խորհուրդին իսկութիւնը, զոր Դաւիթ միշտ անաղարտ կը պահէ, թէեւ լրիւ բացատրել չի յաջողիր։

Ընդդէմ Հերձուածողաց ճառին մէջ բացատրութիւն մը աւելի կը ցած մէջ դնեն՝ երբ կը գրէ. «Բանդի էջ անմարմինն եւ ել մարմնացեալ. ոչ մասն ինչ ի մարդոյ առեալ եւ ոչ ի մարդ անակեալ, այլ մարմին քովանդակ եւ շունչ եւ միտս մարդկային յինքն խառնեալ եւ ընդ իմեքեան ստեղծեալ եւ գոյացեալ»⁷⁵։ Այստեղ Դաւիթ կը հասնի բացատրութիւն մը տալու Քրիստոսի մարդկային բնութեան միութեան կերպին, այնու ուր Աստուծոյ Բանը իրեն կը միացնէ, խառնել բայով արտայայտուած, մարդկային բնութեան բոլոր էական տարրերը, բովանդակ մարմինը, հոգին եւ միտքը, իրեն հետ ստեղծելով և գոյացնելով։ Այսինքն մարդկային բնութիւնը իր անձին հետ կամ իր մէջ գոյացնելով, ինչ որ անձնաւորական միութեան հետ կընայ համեմատուիլ եւ ուղղափառ դաւանութեան հետ ուղիղ բացատրութիւն ըլլալ։

Քրիստոսի մարմնոյն անապականութեան հարցը

Կիւրեղեան միաբնէութեան հետեւողներուն միջեւ ալ տարակարծութիւն մը կար նկատմամբ Քրիստոսի մարմնոյն «ապականութեան» շուրջ, պարագլուխ ունենալով երկու հակաճառող անձեր. մին Սեւերոս Անտիոքացին եւ միւսը Յովիանոս Հաղիկառնացին։ Առաջինը վը պաշտպանէր թէ Քրիստոսի մարմինը աղամային մեղանշած բնութեանն ըլլալով՝ անոր բոլոր կարիքները ունէր, բացի մեղքէն եւ անոր հետեանք կիրքերէն, որոնք պախարակելի կը կոչուին։ Այսպէս Քրիստոս բնականաբար եւ հարկաւորաբար կը զգար ու կը կրէր ծարաւը, քաղցը, երկիւղը, յոգնութիւնը, տրտմութիւնը, չարձալանքն ու մահը, մինչեւ իր յարութիւնը. որմէ ետք՝ մարմինը փառաւորուելով, ենթակայ չէր ալ եւս յիշեալ կիրքերուն։ Մինչ Յու-

73. ԳՐԻԳՈՐԻ ԱՍՏՈՒԱԾԱՐԱՆԻ ՃԱՌ Ի ԵՄԵԱՊՈՓ ՔՐԻՍՏՈՍԻ։

74. ԴԱՒԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓՈՅ, Ա, տ. 252-253։

75. ԱՅՊ, Ա, տ. 113-121։

լիանականները կ'ըսէին թէ Քրիստոս Աղամի անմեղ բնութիւնը առաւ եւ հետեւաբար ոչ միայն չունէր մեղք եւ պախարակելի կիրքեր, այլ միացած ըլլալով աստուածային բնութեան, չէր կրնար հարկաւորաբար կրել մարդկային վերոյիշեալ կիրքերը, բայց եթէ՝ յանձն առնելով կամաւորաբար վրել զանոնք։ Այս դրութեան հետեւողներէն ոմանք նոյնիսկ հասան այն եզրակացութեան՝ թէ Քրիստոս երեւութաբար կը կրէր այդ կիրքերը, կամ «առ աջօք»։ Այս արդանդին հետեւողներ եղան նոյնիսկ Հայաստանի մէջ, որոնց զէմ ուժեղ պայքարեցաւ Յովհան Օձնեցին⁷⁶։

Դաւիթ Փիլիսոփան կը մերժէ ու կը հերքէ թէ՛ Սեւերական եւ թէ՛ երեւութական դրութիւնները, եւ նոյն իսկ կը զատուի Յովիանոսականներէն։ Արդարեւ ան կը դատապարտէ անոնք որ կ'ըսէին. «Կամ ի ներքոյ բնութեան վտանգից սրբաւէ զմարմինն ի ծննդենէն մինչեւ ցիստչն, եւ ընդ ապականութեամբ եւ ընդ մահուամբ. եւ յետ յարութեան յայլ իմն բնութիւն փոխայեղէ զՈրդի քան զայն որ ի կուսէն ծնաւն, իբր թէ փառաւորեցաւ եւ ի թանձրամասնութենէ ի նորբատեսակ եկն եւ ի կատարումն, եւ յապականութենէն յանապականութիւն, եւ ի թանձրամասնութենէ ի նորբատեսակ փոխեցաւ բնութիւն»⁷⁷։

Այս սկզբին բացատրութիւնը ոչ թէ Սեւերոսինն է, այլ անոր դրութեան իբրեւ հետեւանք կը հանէ ինքը Դաւիթ, ցոյց տալու համար այդ դրութեան անտեղութիւնը, քանի որ Քրիստոսի մարմինը փոփոխութեան ենթարկուած կ'ըլլար անոնց համաձայն՝ յարութեանէն ետք։ Ինչ որ Սեւերականներու տկար կողմը պէտք է նկատել։

Իսկ Բան հաւատոյ գրութեան մէջ, յետ թուարկելու Քրիստոսի բոլոր կրածները, կ'եզրակացնէ. «Ձայտ ամենայն յինքն կրեաց ճշմարտապէս բնութեամբ Որդին՝ առ երկաքանչիւրովքն բարեգործեալ, որ անդատին ընդ միանալն ի Բանն, ընդ նմին գոյացաւ վերագոյն մեղաց եւ ապականութեանց, ախտից եւ մահու։ Ձի եթէ ի բնութեանէ գոյր ըմբռնեալ, ի նմին քանտի կապանակցացն արձակում տալ ոչ կարէր. այլ նա իմեքիշխանաբար զամենայն յանձն փառ, զի հաւատտեալ եւ ոչ առ աջօք երեւեալ մերում մահու հաւասարեաց միշտ կենդանի»⁷⁸։

Այս վստքերով Դաւիթ կը մերժէ նաեւ երեւութականներու տեսակէտը, եւ կը հերքէ Սեւերականներու ամբաստանութիւնը կամ անոնց հանած սխալ հետեւանքը՝ նկատմամբ «անապականութեան»

76. Հմմտ. ՅՈՎՀԱՆՆՈՒ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐԻ ՕՁՆԵՑԻՈՅ Մատեմագրութիւնք, Վանեայի, 1953։ Ընդդէմ երեւութականաց, էջ 61-97։ Տես նաեւ ԵՐԱՆԵԼԻՈՅՆ ԹԵՈԴՈՐՈՍԻ Ընդդէմ Մայրագոսեցւոյն, Անդ, էջ 171-183։

77. ԴԱՒԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓՈՅ, Ա, տ. 253-259։

78. ԱՅՊ, Ա, տ. 184-192։

պաշտպան եղողներուն՝ թէ՛ Քրիստոսի մարմինն կրածները, չարչարանքն ու մահը, երեւութական չին եւ ոչ ճշմարիտ: Դաւիթ ոչ միայն Վր պաշտպանէ անոնց նշմարիտ ըլլալը, այլ նաեւ բնական ըլլալը. բայց վր մերժէ հարկաւոր կամ բռնաբար ըլլալը, անոր դիմաց դնելով կամաւորութիւնը՝ քսելով «իմֆնիշխանաբար դամենայն յանձն էառ»: Ան կ'ընդունի նաեւ թէ՛ Քրիստոսի մարմինը Ադամի մեղանշական բնութենէն վեր, բայց միանալով Աստուծոյ Բանին՝ անապական դարձաւ, անախտ ու անմեղ եղաւ: «Այլ զայն թափեաց էջ յարգանդ կուսին, առեալ ի նմանէ տծառային կերպ, ոչ յանապականէ եւ ոչ ապականացու, այլ յապականացուէս՝ անապականացեալ, եւ յախտակրելոյս եւ ի մահականացուէս՝ անախտ եւ անմահ, զոր ասրինակ ի մեղանշելոյս՝ անմեղ»⁷⁹: Ահա. այս վերջին փաստը վճռականօրէն կը հերքէ Սեւերականներուն տեսակէտը. քանի որ Քրիստոս Ադամի մեղանշական մարմինը առնելով հանրերձ՝ զայն անմեղ դարձուց Բանին Աստուծոյ միաւորութեամբը, նոյնպէս ապականացուն եւ մահականացուն՝ անապական ու անմահ ըրաւ: Ասով Դաւիթ կը տարբերի նաեւ Յուդիականներէն, որոնք Քրիստոսի մարմինը Ադամի անմեղ բնութենէն վր նկատելին, մինչ Դաւիթ մեղանշական բնութիւնը ընդունելով կը մօտենայ Սեւերոսի, բայց կը հեռանայ ապականութեան տեսակէտը չընդունելով: Դաւիթ կ'ըսէ թէ՛ Քրիստոս Ադամի մեղանշական մարմինը առաւ եւ հաղորդուեցաւ մեր բոլոր Ախրքերուն, նոր Ադամ ըլլալով. «Փակ Որդի ի վեր քան զբնութիւնն տնաւորինեցաւ. փոխանակ ինոյ՝ նոր Ադամ եղեալ, զի զառաջին կուսին վտանգաւոր երկունան շուծցէ: Եւ զի ոչ վեր վար մարդոյ անդժու դանիծիցն վճիռ, ինքն եկն նամակազիր նոյնիցն, եւ ամենայնիւ մեռումս հարգորդեալ կրիցս՝ զբովանդակն ելոյծ»⁸⁰:

Կարեւոր է անդրադառնալ Դաւիթի խօսքին քանի մը բառերուն վրայ, որոնցմով ան կը ճշտէ Քրիստոսի վրած մարդկային կերպերը կամ կարիքները: Ան վր հաւատէ թէ՛ Քրիստոս կրեց մարդկային բոլոր կարիքները նշմարապէս բնութեամբ, բայց ոչ ի բնութեանէ, այլ իմֆնիշխանաբար յանձն առնելով: Եւ իր կրածը հաւաստեալ էր եւ ոչ առ աչօf: Յուդիականներուն գրութիւնը ընդհանրապէս այնպէս կը մեկնեն իբրեւ թէ՛ Քրիստոս թէ՛ «նշմարապէս» վրած ըլլալ, բայց ոչ «բնականօրէն». որովհետեւ ան հրաշքով թոյլ կու տար իր քաղցն ու ծարաւ զգալը կամ յոգնիլը, սորամիլը կամ չարչարուիլը եւ մահը⁸¹: Մինչ Դաւիթի ըսածէն կը հետեւի որ Քրիստոս ոչ միայն «ճշմարտապէս», այլ «բնականօրէն» կը կրէր զանոնք: Եւ թէ՛ կը կրնար

79. Անդ, Ա, տ. 110-114:

80. Անդ, Ա, տ. 150-180:

81. TIXERONT, ibid., p. 116.

հրաշքով արգիլել իր վրելը, բայց տրովհետեւ չէր արգիլել, ուրեմն կամաւորապէս կամ ինքնիշխանաբար յանձն առած վրլար զանոնք: Կամաւորութիւնը հակառակ չէ «բնականօրէն» կրելուն, այլ «հարկաւորաբար» կամ «ի բնութենէ» կրելուն: Եւ արդէն ասով միայն կը տարբերի Քրիստոսի կրելը մերինէն, այսինքն՝ այնու որ մինչ մարդկային բնութիւնը մեր մէջ հարկաւորաբար կը կրէ քաղցն ու ծարաւը եւ մենք չենք կրնար որեւէ վերսկսել արգիլել մեր բնութեան որ կրէ զանոնք, ուրեմն ի բնութենէ կրած կ'ըլլանք. Քրիստոս, որ կրնար արգիլել եւ չ'արգիլել, կամաւորաբար կրած կ'ըլլայ: Այս կերպով հասկնալով Դաւիթի խօսքերը զինք բոլորովին ազատ կ'ընեն յուրիական կամ եւտիքական ո'րեւէ ախար մեկնաբանութենէ: Իսկ «հաւաստեալ» եւ «ոչ առ աչօք» բառերով ան մերժած կ'ըլլայ բացարձակօրէն երեւութականութիւնը: Արդարեւ իր վերջին հաւատումով թէ՛ ամենայնիւ մեռումս հաղորդեալ կրիցս, ցոյց կու տայ՝ Քրիստոսի մեր կարիքները ընդունած ըլլալուն թէ՛ ճշմարտութիւնը եւ թէ՛ մանաւանդ Անոր մասնակցութիւնը մեր տկարութիւններուն, որպէսզի ազատէ ու փրկէ մեզ՝ զանոնք իբրեւ անէծք ու պատիժ կրելու հանդամանքէն:

Հոսկ լրագրեմախօսելով Սեւերական տեսութեան, կը հաւաստէ թէ՛ Քրիստոսի մարմինը փոփոխութիւն չկրեց յարութենէն ետք, ինչպէս կ'ըսէին Սեւերականները. որովհետեւ, կ'ըսէ Դաւիթ, ինչպէս ծննդեան աստիճան իր մօր կուտութեան կնիքը չխախտեց, նոյնպէս ալ յարութենէն ետք Առաքեալներուն քով մտաւ փակ դռներէն. «Եւ յարութեալ ի վերեւմանէն անփոփոխաբար եւ անյեղ առ թովմայեանսն մտանէ զբաւքն փակելովք. յայտ արարեալ՝ թէ՛ որ ի ծննդեանն ոչ խախտեաց զկուտութեանն կնիք, եւ ոչ աստ ի մտանել ունի պէտս ինչ փակի»⁸²: Եւ այս գաղափարը տեւաւ աւելի կը շեշտէ թովմաս Առաքեալին իր վերքերը չօշտիել տալուն եւ յարութենէն ետք առաքեալներուն հետ կերակուր տալուն պարագայով, որոնք ամէնքն ալ յայտարար փաստեր են թէ՛ Քրիստոսի մարմինը նոյն յատկութիւնները ունէր յարութենէն առաջ ու ետքը: «Այլ եւ չաւափելն ի թովմայե՛ զինքն եւ զբեւեռացն վէրտ, ոչ այլ ինչ նմա՝ որքան թէ՛ զայս կամի արժանի հաւատոյ ճշգրտել պարզեւէ, թէ՛ որով մարմնով բեւեռեալ ի խաչին վէրս յինքն առ, նովին թանձրամասն մարմնով յարեալ եւ չաւափելի, ոչ փոփոխեալ եւ ոչ այրալեալ եւ ոչ ի վիրացն բռնութենէ ընդ մահու տրաւեալ»⁸³: Նոյնը կը փաստէ նաեւ Առաքեալներուն հետ ուտելու պարագայով. «Սոյնդունակ եւ զանկարաւտ ճաշակումս յառաջ քան զյարութիւնն յայտնի ցոյցանել կամեցեալ՝

82. ԴԱԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻ, Ա, տ. 195-199:

83. Անդ, Ա, տ. 200-204:

յաղապարհ աշխարհիկ սարձեալ ճաշակէ եւ յետ յարութեանն. եւ աշխատէս զամենայն հայհոյւտն լիցեալ զբերան»⁸⁴:

Այսպէս աւրեմն Դաւիթ Փիլիսոփայի ծանօթ եղած է Քրիստոսի մարդեղութեան շուրջ եղած բոլոր կարծիքներուն ու վիճերուն, եւ անոնց հերքումն ըրած է իր աշխարհք գրութիւններով: Ան պայքարած կ'երեւի նաեւ իր ժամանակի հայ շրջանակներու մէջ երեւան եկած աղանդներուն դէմ կամ առարկարժող գրութիւններուն հակառակ, քանի որ իր գրութիւններուն մէջ, ինչպէս տեսանք, իր դաւանանքը հակադրած է ժամանակակից հակառակորդի մը, առանց բնաւ անուն յիշելու: Այս ամէնը ցոյց կու տայ նաեւ թէ Դաւիթ Փիլիսոփայն խորապէս ուսումնասիրած ըլլայ յիշեալ հարցերը եւ եղած՝ ժամանակին երեւելի փիլիսոփայ մը կամ լաւ եւս աստուածաբան միտք մը: Թէեւ ան չունի Յովհանն Օճնեցիի մտքին խորութիւնը, եւ ոչ ալ Ներսէս Շնորհալիին յստակութիւնը, բայց իբրեւ զիրենք կանխող՝ Արմանք նկատել զինք ռահվիրայ մը հայ աստուածաբանութեան: Միւս կողմէն նկատի առած որ իր աշխարհք գրութիւնները պատահական հանգամանք ունեցած են, քանի որ իրեն ուղղուած առաջարկի կամ հարցումի պատասխանելու առիթներով գրուած են, կարելի էր արեւելի խոր եւ ընդարձակ տեսութեան տարածել: Այնուհանդերձ իրենց համառոտութեան մէջ աշխարհք գրութիւնները կըրնան նկատուիլ փոթնեցող դարու գրական հարստութիւններէն եւ հայ աստուածաբանութեան տեսաբանական առաջին նմուշներէն, եթէ նկատի չառնենք Գիրք Թղթոցի մէջ եղած բոլոր այն գրութիւնները, որոնք առաւելապէս հակաճառական կամ պաշտպանողական բնոյթ ունին:

(Շար. 1)

Հ. ՊՕՂՈՍ ԱՆԱՆԻԱՆ

Résumé

LES TROIS ECRITS DE DAWIT' P'ILISOP'AY

P. BOGHOS ANANIAN

Les trois écrits de Dawit' P'ilisop'ay (le Philosophe) qui font l'objet de la présente étude, avaient été publiés pour la première fois, en 1906, par G. Hovsēp'eanc' dans la revue «Ararat» sur le ms. N° 31 de Berlin qui se trouvait dans un très mauvais état de conservation. La présente édition par le Père Ananian, à paraître dans le fascicule prochain de «Bazmavep» et précédée ici d'une longue introduction philologique et d'analyse théologique, est conduite sur le ms. N° 69 de la Bodleian Library d'Oxford et sur deux manuscrits de St. Lazare à Venise, N°s 8 et 822.

Tous les trois écrits ont un caractère dogmatique et vont dans les manuscrits sous le nom de Dawit' P'ilisop'ay. Le premier d'entre eux est intitulé «Ānddēm herjuacołac'» (Contre les schismatiques), les deux autres sont des lettres, adressées respectivement au catholicos Anastas (661-667) et au Patrice Ašot (668-692).

Les écrits de Dawit' étaient connus en partie aux critiques du XIX^e siècle qui l'identifiaient avec Dawit' Bagrewandac'i, délégué, selon l'histoire de Sebēos, par l'empereur Constantin III (641) auprès du catholicos Nersēs III (641-661) en vue de rétablir l'union des Arméniens et des Grecs. Au contraire G. Hovsēp'eanc' attribuait ces écrits à Dawit' Hark'ac'i, cité par Step'anos Siwnec'i et retenu par l'éditeur comme anti-chalcédonien à la différence de Dawit' Bagrewandac'i.

On trouve mentionné au VII^e siècle encore un certain Dawit' Ta-rōnac'i dont le Père Ananian a publié la traduction du Sermon de St. Basile sur la Nativité («Bazmavep», 139 (1981), p. 11-85). A l'avis du Père Ananian, qui modifie ici l'opinion précédemment exprimée par lui-même lors de l'édition citée, il s'agit de la même personne sous ces trois dénominations différentes: il ne faudrait pas souligner trop ni le chalcédonisme supposé de Bagrewandac'i, ni l'anti-chalcédonisme attribué à Hark'ac'i. En effet, Constantin était le fils d'Héraclius et sympathisant comme lui pour le monothélisme. Et précisément c'était sur cette base doctrinale qu'avait été possible l'entente entre les deux Eglises aux temps d'Héraclius et du catholicos Ezr. La mission de Dawit' n'aurait pas eu évidemment d'autre base doctrinale que celle déjà expérimentée au préalable. D'autre part, les écrits en question ne contiennent pas des attaques dirigées expressément contre le Concile de Chalcédoine. Ils développent la doctrine cyrillienne dans une tentative de conférer à cette christologie une formulation philosophique plus rigoureuse et une majeure précision terminologique.

L'éditeur analyse enfin la doctrine de Dawit' sur «l'incorruptibilité» du corps du Christ, laquelle apparaît parfaitement orthodoxe si on l'entend dans son propre contexte théologique. En effet, la corruption, comme résultat du péché, ne pouvait pas exister dans le Christ. La position de Dawit' diffère quand même de celle des julianistes en tant qu'il considère la passibilité du Christ non seulement «réelle», mais aussi «naturelle».