

Հ.Մ. ԲԵՆԴԵՐՅԱՆ

ՀՈՎՀԱՆ
ՄԱՅՐԱԳՈՄԵՅԻ

ԵՐԵՎԱՆ

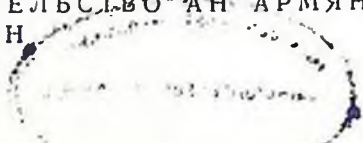


АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ЛИТЕРАТУРЫ ИМ. М. АБЕГЯНА

А. М. КЕНДЕРЯН

ИОАНН МАЙРАГОМЕЦИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1973



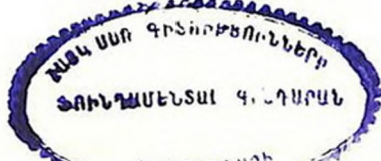
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ. ԱՐԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Հ. Մ. ՔՆՆԴԵՐՅԱՆ

ՀՈՎ, ՀԱՆ ՄԱՅՐԱԳՈՄԵՑԻ

A II
51763

Հ Ա Յ Կ Ա Կ Ա Ն Ս Ս Հ Գ Ա Հ Ր Ա Տ Ա Ր Ա Կ Զ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն
Ե Ր Ե Վ Ա Ն 1 9 7 3



Հայ հին և միջնադարյան գրականության ընձևուած փաստերի միջոցով հեղինակը ապացուցում է, որ Հովհան Մանգա-կունու անունով լույս տեսած ճառերի ժողովածուն պատկա-նում է միջնադարյան հայ նշանավոր մտածող, ճառագիր Հովհան Մայրազոմեցու գրչին, հանդիսանում է նրա «ներստ վարուց» գիրքը:

Վերլուծվում է Մայրազոմեցու ստեղծագործությունը, նըշտ-վում է նրա ճառերի տեղն ու դերը վաղ միջնադարի հայ գեղարվեստական արձակում, հետադրոտվում են անտիկ ճար-տասանության ավանդույթները հայ գրականության մեջ, ինչպես նաև Մայրազոմեցու ճառերի առնչակցությունները գրական այլ ժանրերի հետ:

Պատասխանատու խմբագիր
Վ. Ս. ՆԱԼԲԱՆԳՅԱՆ

Ա Ռ Ա Զ Ա Բ Ա Ն

Ճառագրությունը հայ հին և միջնադարյան գրականության համեմատաբար քիչ ուսումնասիրված բնագավառներից է: Եթե Մ. Աբեղյանը գրում էր, որ «մեր հին երկերի գրական քննադատությունը մեծ մասամբ չի կատարված»¹ նկատի ունենալով նախ և առաջ զուտ գեղարվեստական սահղծագործությունները, ապա այդ նույնը, թերևս ավելի ընդգծված ձևով, կարելի է ասել ճառագրության մասին:

Ճառագրությունը միջնադարում լայն տարածում էր գտել: Ճառեր գրում էին ամենահեղինակավոր մտածողներն ու գրողները, գրում էին, որ ընթերցվեին եկեղեցիներում և տոներին ու հանդիսավոր պայմաններում, և սովորական օրերին: Ճառերում քննության էին առնվում կյանքի ամենատարբեր երևույթները, խնդիրներն ու հարցերը, և այդ առումով ճառերը պատմաճանաչողական մեծ արժեք ունեն: Ճառերի ազդեցությունն են կրել արձակ և շափածո գրական շատ տեսակներ: Թեև ուղ միայն այս վերջին հանգամանքը հաշվի առնելով, գրականության պատմության ավելի խոր ուսումնասիրության համար շատ կարևոր է հայկական հին և միջնադարյան ճառագրության լուրջ և բազմակողմանի հետազոտությունը: Բայց այստեղ էլ ծառանում է առաջին մեծ դժվարությունը, որի մասին այսպես է գրել «Հայոց հին գրականության պատմության» հեղինակը. «Գեղեցիկ գրականությա-

¹ Մանուկ Աբեղյան, Երկեր, հ. 3, Երևան, 1969, էջ 12:

նը երկրորդաբար պատկանում են պերճասխոսությունը, ձառերը... Բայց դրանց համար ևս պակասում է բանասիրական ֆենադատությունը, (ընդգծումը մերն է—Ն. Ք.) ուստի իմ այս աշխատությունից մեջ ուսումնասիրված են գլխավորապես «Յաճախապատում» կոչված ճառերը»²:

Հայ ճառագրության մեջ նշանակալից երևույթ է Հովհան Մայրագոմեցու (Մայրավանեցու) «Խրատ վարուց» ժողովածուն, որն ընդգրկվեց 1836 և 1860 թթ. փենետիկում տպագրված «Տեսառն Յովհաննու Մանդակունույ հայոց հայրապետի ճառք» ընդհանուր խորագրով զրքի մեջ: Հայոց հին և վաղ միջնադարյան ճառերի գրականագիտական քննությունը նվիրված որևէ ուսումնասիրության հիմնական նյութը չի կարող նախ և առաջ «Խրատ վարուցը» չլինել: Սակայն, այստեղ էլ նույն դժվարությունը, որի մասին գրում էր Մ. Աբեղյանը: Ժողովածուի հեղինակային պատկանելության հարցը լուծված համարել կարելի չէր, չնայած որ Կ. Տեր-Մկրտչյանի «Հովհան Մանդակունի և Հովհան Մայրագոմեցի»³ հոդվածից հետո շատ մասնագետներ ընդունել էին, որ այդ ճառերը VII դ. ապրած հայ նշանավոր եկեղեցական, մատենագիր ու մտածող Հովհան Մայրագոմեցու ստեղծագործություններն են: Բայց բանի որ տարակուսանքները աչնուամենայնիվ հարատևել են, և շատ հետազոտողներ մինչև օրս էլ այդ ճառերին անդրադասում են որպես V դ. նշանավոր մատենագիր Հովհան Մանդակունու հեղինակած գործեր, մենք ստիպված եղանք, մեր հնարավորության սահմաններում, նոր կովաններ բերելու՝ փորատելու համար զոյատևող կասկածները և ամբապնդելու այն թեզը, ըստ որի՝ այդ ճառերի ժողովածուն Հովհան Մայրագոմեցու «Խրատ վարուց» գիրքն է: Աչնուհետև, վերլուծելով «Խրատ վարուցի» ճառերը, աշխատել ենք բացահայտել ճառերի (հիմնականում բարոյախրատական) զարգացման որոշ օրինաչափությունները միջնադարում, ճառերի և քրիստոնեա-

² Նույն տեղում, էջ 13:

³ Կարապետ Լախիկապոս, Հովհան Մանդակունի և Հովհան Մայրագոմեցի, «Շողակաթ», էջմիածին, 1913, էջ 84—113:

կան աշխարհայեցողության ժամանակների և գեղարվեստական տարրերը ըմբռնումների հետ պայմանավորված հարաբերությունները, ճառերի և գրական որոշ ժանրերի առնչությունները:

Այս ուսումնասիրությամբ փորձել ենք միջնադարյան ճառագրության շատ խոսպան տարածություններ ունեցող անդաստանում ընդամենը մի ակոս բացել:

ԺԱՄԱՆԱԿԸ, ԿՅԱՆՔԸ, ԳՈՐԾԸ

Ժամանակը. անդրադարձումներ քաղաքական և դավա-
նաբանական պալքարից: Հովհան Մայրագոմեցին՝ հայոց
մատենագրության մեջ հայտնի ճառագիրը, մտածողն ու եկե-
ղեցական գործիչը, ապրել է VI դ. վերջին և VII դ. առաջին
կեսին:

Մեր մատենագրության մեջ քիչ գրողներ ու գործիչներ են
արժանացել այնպիսի հակասական գնահատականների, ինչ-
պես Հովհան Մայրագոմեցին կամ, եթե հավատանք բառա-
խաղին, Մայրավանեցին: Նրան սուրբ են համարել ու գերեզ-
մանի հողը տարել են հիվանդներին բուժելու, ավանդություն-
ներ են հյուսել նրա անվան շուրջը¹ և, միաժամանակ, շուրջ
13 դար, վարկաբեկել են: Նախատել են և՛ հունական ու վրա-
ցական եկեղեցիների պաշտոնյաները, և՛ քաղկեդոնական
հայերը, իսկ լուսավորչականները երկշոտությունք են պաշտ-
պանել նրան, գործերի վրայից քերել-ջնջել են անունը և դը-
բանք շնորհել են իրենց օրինապահության նկատմամբ կաս-
կած չհարուցող Հովհաններին:

Այդպիսի հակասական գնահատականների ու վերաբեր-
մունքի համար և՛ Հովհանն էր «մեղավոր», և՛ ժամանակը:

Ա.— «Մեղավոր» էր ժամանակը, որ քաղաքական իրա-
գրությունների արագ փոփոխումներով, ուժերի հարաբերակ-

¹ Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, աշխատասիրությունք
4. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 55—56:

ցումբյունների անսպասելի խախտումներով մերթ մեծ հուշանք էր ներշնչում, մերթ սարսափելի հիասթափություն գիրկը նետում, մեկ մարառման անընկճելի կորով էր տալիս, մեկ էլ հանդեպնում համակերպության գիտակցութեան:

Վերիվայրումներով հարուստ այդ ժամանակների սկիզբը Մորիկի (582—602 թթ.) ու պարսից խոսրով Երկրորդ արքայի (598—628 թթ.) միջև կնքված տասնամյա խաղաղության միջրջան է, հայ ժողովրդի համար ամենադժվարին ժամանակներից, ամենաաղետալի խաղաղություններից մեկը: Բյուզանդական ու պարսկական կայսրությունները համաձայնության էին եկել միմյանց անդորրը շվրդովելու և իրենց իշխանությունների տակ զանվոզ երկրներում կարգ ու կանոն հաստատելու: Թե ինչ նոր աղետներով էր հզլի երկու աշխարհակալ տերությունների միջև կնքված համաձայնությունը նրանց իշխանության տակ ընկած երկրների համար, առավել ակնսուսվյալ էր Երևում է արքայից արքա խոսրովին ուղղված Մորիկ կայսեր մի նամակից, որ վերաբերում է հայերին. «Ազգ մի խոտոր և անհնազանդ են, ասէ, կան ի միջի մերում և պղտորեն: Բայց եկ, ասէ, ևս ղիմս ժողովեմ և ի Թրակէ գումարեմ, և զու զքոյդ ժողովէ և հրամայէ յԱրևելս տանել: Զի եթէ մեռանին՝ թշնամիք մեռանին, և եթէ սպանանեն՝ զթշնամիս սպանանեն. և մեր կեցցուք խաղաղութեամբ: Զի եթէ դոքա յերկրի իրեանց լինիցին՝ մեզ հանգել ոչ լինի»²:

Սեբեոս պատմիչը, որի «Պատմությունից» է մեջ բերված այս նամակը, այնուհետև հավաստում է, որ կայսրը փութով ձեռնամուխ եղավ հայակործան իր դաժան ծրագրի իրականացմանը. «Եւ սկսաւ կայսրն հրաման տալ զի ժողովեսցեն զամենեսեան և ի Թրակէ գումարեսցեն. և սաստիկ տազնապէր՝ հրամանն կատարէր»³: Արքայից արքան նույնպես հրաւիրություններ էր ստեղծում, որ հայ նախարարները արևելյան բոշլոր ցեղերի դեմ մղվող կռիվներում հերոսական

2 «Սերէոսի Եպիսկոպոսի պատմութիւն», ի ձեռն. Ստ. Մալխասեանց, Երևան, 1939, էջ 49:

3 նույն տեղում:

արարքներ ցույց տալին: Եվ հայերը, իսկապես, արժանանում էին օտար տիրակալների գովասանքին:

Հայ նախարարական ռազմական ուժը տեղահան անելու հետ մեկտեղ Մորիկը, ինչպես իրեն նախորդող բոլոր կայսրերները, գիտեր, որ հայկական հարցի «լուծման» դեմ կանգնած ամենամուր սպառնալից մեկը հայ եկեղեցու դավանանքն էր: Հայերը պետք է հարեին քաղկեդոնապետությանը ինչ դնով էլ լիներ: Եվ կայսրը սկսեց այդ գործը իրեն հասուկ կտրականությամբ: Ավանում հաստատեց հակաթու կաթողիկոսություն ու իր տիրակալության սահմաններում (որի մեջ էր մտնում Հայաստանի մեծ մասը) հանդուրժելի հայտարարեց միայն քաղկեդոնական դավանությունը:

Մորիկի մահով ավարտվեց «խաղաղության տասնամյակը»:

604 թ. խոսրով Երկրորդը սկսեց իր արշավանքները Բյուզանդիայի վրա, որոնք սպառնալիցին հաղթանակով, և ամբողջ Հայաստանը մտավ պարսկական իշխանության տակ: Վերացվեց Ավանի հակաթու կաթողիկոսարանը: Հայաստանը ազատվեց քաղկեդոնականության ճնշումից:

Սասանյան Պարսկաստանը վերջին փայլատակումով ձգվեց Միջերկրական ծովից մինչև Հնդկաց օվկիանոս: Հաղթական արքայից արքան, որի իշխանության տակ ընկան ոչ միայն ամբողջ քրիստոնյա Արևելքը, այլ նաև «Սուրբ վայրերը», պիտի լուծեր իր առջև ծառայած՝ քրիստոնյա աշխարհի դավանության խնդիրը: Քրիստոնեական այդ հսկայական աշխարհը զրադաշտին դարձնելու միտքն իսկ, ինչպես ցույց էին տվել նախորդ շրջանի հայտնի իրադարձությունները, անհեթեթություն էր, և սպասիկները արդեն նման բայլերի շփմեցին:

616 թ. Տիլդոնում գումարվեց դավանության խնդիրներին նվիրված մի ժողով, որտեղ և հաստատվեց պարսկական իշխանության տակ գտնվող քրիստոնյա բոլոր եկեղեցիների համար հանդուրժելի մի դավանություն, որը միաբնակության հայկական տարատեսակն էր:

Նրկարատե շեղսով, սակայն, պարսից սրի փառքը: 622 թ. Հերակլ կայսրը Պարսկաստանի դեմ սկսեց ռազմական գործողություններ ծավալել, որոնք իրենց հաղթական ավարտին հասցրեց 629 թ. և, վերականգնելով քրիստոնյա ժողովուրդների աչքում Բյուզանդական կայսրության հեղինակությունը, մեծ հանդիսությունք Երուսաղեմ վերադարձրեց գերված խաչափայտը:

Հայաստանը նորից ընկավ բյուզանդական իշխանության տակ: Հայ եկեղեցու տառաջ նորից կանգնեցին դավանական խնդիրները: Բայց այս անգամ հարցը Մորիկի օրհրի կտրականությունք չդրվեց: Ամբողջ քրիստոնյա Արևելքի համար, որ ընկել էր Բյուզանդիայի իշխանության տակ, գտնվել էր դավանության մի ձևակերպում, որը հավասարապես պետք է ընդունելի լիներ և՛ միաբնակ, և՛ երկաբնակ եկեղեցիների համար. դա Քրիստոսի երկու բնությունը և մի աստվածային կամքի ներգործությունն ընդունող դավանությունն էր, մի ձևակերպում, որ ավելի շուտ հեռացում էր երկաբնակությունից, քան ընդունում էր Քրիստոսի երկու բնությունը:

Ինչպիսի բացատրություն տալ մի դեպքում դավանանքի, մյուսում՝ կրոնի նկատմամբ բյուզանդական ու պարսկական տիրակալների բազաբականության այսպիսի շրջադարձին: Ինչո՞ւ էին նրանք այդպես մեղմացել ու հաշվի էին նստում իրենց սրի տակ գտնվող ժողովուրդների հետ:

Իհարկե մարդկային բարձր առաքինությունները, մարդկանց խղճի ազատության նկատմամբ ունեցած հարգանքը չէին, որ թևադրում էին նման վարքագիծ, այլ սոսկ ստեղծված քաղաքական իրավիճակը: Պարսկաստանն ու Բյուզանդիան առհեմ միայն երևույթապես էին հզոր, և եթե մերթ մեկ, մերթ էլ մյուս կողմի հաջողություններն ու ձախողությունները անընդմեջ հաջորդում էին միմյանց, ապա դա, ինչքան էլ տարօրինակ թվա, ավելի նրանց թուլության վկայությունն էր, քան թե ուժի:

Պատմության թատերաբեմում այդ ժամանակամիջոցում հանդես էր եկել մի նոր, երիտասարդ ուժ, որ սկսեց ջախջա-

խիչ հարվածներ հասցնել Մերձավոր Արևելքում դարեր շարունակ տիրող երկու կայսրություններին: Այդ ուժը արաբներն էին, որոնք ժամանակի համեմատաբար կարճ մի հատվածում ծնկի բերեցին երբեմնի հզոր տերություններին:

636 թ. արաբները Յարմուկ գետի ափին ոչնչացրին Հերակլի զորաբանակը: 637 թ. Քադեսիայի ճակատամարտում սարսափելի պարտություն կրեց պարսկական բանակը: 642 թ. Նեհավենդի ճակատամարտից հետո Պարսկաստանը ընկավ արաբական տիրապետության տակ: Երուսաղեմը՝ «սուրբ քաղաքը», նույնպես ընկավ: Իսլամը շարունակեց իր հաղթարշավը արևմուտքում մինչև Իսպանիա, արևելքում՝ մինչև Հնդկաստան:

Հայաստանում արաբներն առաջին անգամ հայտնվեցին 640 թ., իսկ 643-ին նրանք սկսեցին իրագործել Հայաստանի, Վրաստանի ու Աղվանքի նվաճումը:

Սկզբում հայոց իշխան Թևոդորոս Ռշտունին դիմադրության կազմակերպման փորձեր էր անում, սակայն առանձին փոքր հաջողությունները չկարողացան փոխել դեպքերի ընթացքը, մանավանդ սր բյուզանդացիները, ինչպես համոզվեց Թևոդորոսը, առանձին կռույթ չէին ցուցաբերում Հայաստանում արաբների արշավանքների առաջն առնելու գործում: Եվ ահա Թևոդորոսը կատարեց մեր պատմության մեջ բացառիկ, քաղաքական մեծ գործչին վաչել մի քայլ: Նա իր հայրենիքի համար չափազանց օգտակար դաշինք կնքեց արաբների հետ՝ արհամարհելով քրիստոնեական կրոնին հավատարիմ լինելու կեղծ նշանաբանը: Ինչքան էլ եկեղեցու որոշ ներկայացուցիչների և կրոնական մտայնությունների սերտով շէր այդ քայլը, բայց փաստ էր, որ Հայաստանը ճանաչում էր գտնում ժամանակի ամենահզոր պետություն կողմից, վարում էր անկախ, միայն իր շահերից ելնող քաղաքականություն: Դա սկիզբն էր այն քաղաքադիտության, որին հետագայում հասան Բագրատունիները և, կարողանալով օգտվել ստեղծված քաղաքական բարենպաստ իրադրությունից, վերականգնեցին հայկական թագավորությունը:

654 Թ. Կոստանդին III-ը անձամբ, մի հսկայական բանակի զլուխն անցած, եկավ Հայաստան: Նա միայն մի ծիսակատարութիւն արեց՝ ստիպեց Ներսես Շինող կաթողիկոսին և հայ բարձրաստիճան հոգևորականութեանը Դավինի Ս. Գրիգոր եկեղեցում հունական ծեսով հաղորդվել իր հետ: Դա համարվում էր հայ եկեղեցու քաղկեդոնական դավանանքն ընդունելու փաստ: Կայսրը մտադիր չէր այլևս հայերի հետ սակարկութիւններ անելու:

Կայսեր հեռանալուց հետո Թեոդորոսը դիմեց արաբներին և զինված ուժեր ստանալով, Հայաստանը մաքրեց բյուզանդական զորքերից, հասավ Տրապիզոն և գրավելով քաղաքը՝ գերիներով ու ավարով գնաց Դամասկոս և մեծարանքներով ու ընծաներով վերադարձավ Հայաստան, հիմա նաև վրաստանի ու Աղվանքի կառավարչի պաշտոնով:

Ընդհանուր գծերով այս էր ճաղաքական իրադարձութիւնների պատկերը այն ժամանակի, երբ ապրեց և գործեց Հովհան Մայրապոմեցին:

Բ. — Ինչպես տեսանք, խնդրո առարկա ժամանակի քաղաքական բոլոր իրադարձութիւններին զուգընթաց հանդես էր դալիս դավանանքի հարցը: Բյուզանդիան հայերի հետ ունեցած իր դարավոր հարաբերութիւններն ընթացքում, քաջ գիտակցելով դավանանքի խնդրի քաղաքական կարևորութիւնը, երբեք չկարողացավ հանդուրժողական դիրք գրավել հայ եկեղեցու անկախութեան նկատմամբ: Իհարկի, դրանից մեծ օգուտներ չբաղեց, ընդհակառակը, թուլացնելով հայկական բարձրավանդակում դիմադրական հնարավորութիւններ ունեցող հայկական ուժը, որոշ իմաստով արագացրեց և իր կործանումը:

Ամեն մի կայսրութիւն ձգտում է պետական, մշակութային, լեզվական, կրօնական միաձուլչ մի սիստեմի ստեղծման: Սակայն և ամեն մի ժողովուրդ, որ մտնում է կայսրութեան մեջ, ջանում է պահպանել իր ինքնուրույնութիւնը և հասնել անկախութեան: Հայերը, որոնց երկիրը նույնպես Բյուզանդական կայսրութեան սահմաններում էր, ամեն ինչ արեցին ի-

րենց ինքնուրույնությունը պահպանելու համար: Եվ որովհետև միջնադարում եկեղեցին այն ուժն էր, որի ձևերում էր մշակույթի դեկոր, պետք էր պահպանել եկեղեցու անկախությունը, դարձնել այն նույնքան հզոր, ինչքան մրցակիցներն էին, օժտել նրան այնպիսի փայլով, որով հակառակորդներն էին շլացնել փորձում: Եվ հայերը պահպանեցին իրենց եկեղեցու ինքնուրույնությունը: Հայոց Արշակունի թագավորները այդ գործը համարեցին պետության առաջնահերթ խնդիրներից մեկը և մեծ ջանքեր գործադրեցին եկեղեցու ինքնուրույնությունը պահպանելու, ազգային բրիտանիան եկեղեցի ստեղծելու համար: Արշակի օրոք սկսված հակաբյուզանդական ոգորումները Պապի թագավորության ժամանակ ավարտվեցին նրանով, որ հայոց կաթողիկոսն այլևս Կեսարիա շրջանի հուլյանից ձեռնադրվելու համար: Հայոց կաթողիկոսը համարվեց նույն աստիճանին կանգնած, ինչ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքը կամ Հռոմի Պապը:

Ինքնուրույնության հաստատման համար, սակայն, ավելի դժվարին անելիքներ կային, բան այդ ձեռնադրությունից հրաժարումը: Պետք էր ունենալ հայերեն ծիսակատարության մեք և ինքնուրույն դրականության մեք եկեղեցի: Այդ գործին էլ ձեռնամուխ եղան հայոց երկրի ղեկավարները, ժամանակի լուսավոր մտքերը՝ Սահակ Պարթևն ու Մեսրոպ Մաշտոցը, հայոց թագավորը՝ Վրամշապուհը: Ստեղծվեցին հայկական գրերը, թարգմանվեց Աստվածաշունչը, գրվեցին հայերեն առաջին ինքնուրույն երկերը: Ուշագրության արժանի է, որ հայոց գրերի գյուտի գործը ասորիների օգնությամբ է կատարվում, հայերը հույների շնն դիմում, չնայած որ հունական մշակույթը ավելի բարձր մակարդակի վրա էր: Ուշագրավ է նաև այն երևույթը, որ հայ ուսանողները առաջին շրջանում գնում էին ուսումնառության ասորիների մոտ⁴:

Սա բացատրվում է ինչպես Հայաստանի պարսից իշխանության տակ դանվելու իրողության մեք, այնպես էլ հունական

⁴ Տե՛ս «Պատմութիւն Ղազարալ Փարպեցոյ», Տփղիս, 1904, գրվագ Ա, էջ 13:

մշակույթի ազդեցությունից խուսափելու ճիգով: Այդ անաղմուկ, բայց շատ որոշակի պայքարի արտահայտությունն էր այն, որ երբ Մեսրոպ Մաշտոցը փորձեց բյուզանդական տիրապետության տակ գտնվող հայկական հողերում հայ դպրությունը տարածել, հանդիպեց հույների դիմադրության և միայն որոշ պայմանների ընդունումով (պայքար մղել բորբորիտների դեմ) կարողացավ դպրոցներ բանալ:

451 թ. հայ ժողովուրդը զենքը ձեռքին իր լինել կամ չլինելու հարցն էր վճռում Ավարայրի դաշտում: Նա հաստատեց ապրելու իր իրավունքը և պարսից արքունիքը այդ օրվանից հասկացավ ու հաշտվեց այն մտքի հետ, որ հայերը իրենց խղճի ազատությանը հրաժեշտ չեն տա, և զրադաշտին ասված «ոչը» ոչ է իսկապես:

Նույն այդ թվականին փոքրասիական Քաղկեդոն քաղաքում տեղի էր ունենում բրիստոնյա եկեղեցիների տիեզերական այն ժողովը, որը հաստատեց Կոստանդնուպոլսի եկեղեցու մեկընդմիջտ որդեգրած դավանանքը՝ երկաթնակությունը, որն առաջարկվում էր ընդունել նաև արևելյան եկեղեցիներին: Հայերը չէին մասնակցում ժողովին: Հետագայում էլ շրջանացին քաղկեդոնականությունը: Տարիների հետ և Հայաստանում Բյուզանդիայի տիրապետության հավերժականացման դադարին զուգընթաց, ուժեղացավ հույների պարտադրանքը, որին հակադրվեց հայ եկեղեցու համառ դիմադրությունը: Դավանանքն ընդունելու պարտադրանքն ըստ էության ազգային ինքնուրույնութունից հրաժարվելու առաջարկություն էր. դա պարզ ու հասկանալի էր հայ ժողովրդի անկախության նախանձախնդիրների համար: Քաղկեդոնը նույնպես հայ ժողովրդի առաջ դնում էր լինել թե չլինելու հարցը, բայց այս մեկին մի ճակատամարտով վերջնական պատասխան տալ հնարավոր չէր: Սրա պատասխանը նույնպես «ոչ» էր, բայց որովհետև Բյուզանդիան ավելի համառություն էր ցուցաբերում քան Պարսկաստանը, հարցը դարեր շարունակ ուղեկցեց երկու ժողովուրդների պատմությանը: Երկու կողմերն էլ հիմնավորեցին իրենց դավանանքները աստվածաբանական ու տեսական բոլոր հնարավոր կողմաներով:

Բյուզանդացիք հայոց եկեղեցուն մեղադրում էին, որ առաքելական չէ, հայերը իրենց եկեղեցին դարձրին առաքելական, Թագևոս առաքյալի հիմնադրածը. հայ եկեղեցուն մեղադրում էին, որ երկնային ինը դասերի նմանությունը չի պահպանում եկեղեցական նվիրատեսությունում, հայերը իրենց եկեղեցական նվիրատեսությունը ինը դաս դարձրին, հիմնավորեցին իրենց դավանությունը եկեղեցական ժողովների որոշումներով, եկեղեցու հայրերի գրվածքներով, կազմեցին «Ճշմարիտ» հավատի հանգանակը, որը Կոմիտաս կաթողիկոսի հանձնարարությամբ ի կատար ածեց եկեղեցական ու դավանաբանական խնդիրների ժամանակի ամենանշանավոր դիտակներից մեկը՝ Հովհան Մայրազոմեցին: Ստեղծվեց դոգման, որով և առաջնորդվեց հայ եկեղեցին մինչև մեր օրերը:

Պատերազմներով հարուստ այդ ժամանակաշրջանում հայկականությունն նախանձախնդիր ներկայացուցիչները կերտեցին հայ եկեղեցու վեհությունը խորհրդանշող ճարտարապետական այնպիսի հուշարձաններ, որոնց ավերակներն իսկ հիացմունք են պատճառում: Հայ եկեղեցին ձեռք բերեց նաև արտաքին փայլ:

609 թ. վրացական եկեղեցին վերջնականապես բաժանվեց հայ եկեղեցուց և հարեց քաղկեդոնականության:

Մինչև VII դ. սկիզբը հայ եկեղեցին քաղկեդոնական գրոհին պասսիվ դիմադրություն էր ցույց տալիս, մեծագույն համբերատարությամբ նայում էր, թե ինչպես հունադավանությունը խլում է իր հոտի անդամներին. դրա վկայությունն է այն, որ խոսքով Երկրորդի հաղթարշավի օրերին հունադավանությունը ընդունող վրաց եկեղեցու նկատմամբ ոչ մի հատուկ միջոց չձեռնարկվեց, նույնիսկ Սմբատ Բագրատունին, կռիվների մեջ եփված այդ զինվորականը՝ արքայից արքայի սիրեցյալ խոսքով Շումը, բավարարվեց լոկ նամակազրույթամբ ու հետդարձի հորդորներով: Հետագայում հայ եկեղեցու առաջնորդներն ավելի վճռական եղան քաղկեդոնականությանը դրոհների դեմ. հիշենք Եղիա կաթողիկոսի անձամբ Պարտավ

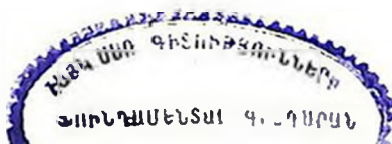
գնալը արաբական զորքի հետ և հայկական դավանութիւնից ազլանից եկեղեցին հեռացնելու փորձ կատարողներին շղթայակապ Դամասկոս ուղարկելը⁵, կամ Հովհան Օձնեցու խնդրոքը խալիֆից՝ Հայաստանում իրենց շատ ազատ պահող հույներին հետ հաշիվհարգար տեսնելու. «Յայնժամ ասաց Ումար-ահա որպէս լուսար վասն Քրիստոսին քո, տեսաք այսօր աչօք մերօք. և ասաւստիկ տամ ի հրամանս քո, որպէս զորդի հնազանդ, և զոր ինչ հաճոյ է բեզ, արարից զամենայն: Եւ նա (Հովհան Օձնեցին—Շ. Ք.) խնդրեաց ի նմանէ հանել ի վերին կողմանէ աշխարհէս Հայոց, որք եկեալ են ասէ ի Յունաց և զրկեն զմեզ ըստ հոգւոյ ի հարցն աւանդից և ըստ մարմնոյ յերկրաւոր ժառանգութեանց, զոր և արարն իսկ: Տուեալ հրաման ձեռագրով իւրով և առաքեաց առ կուրապաղատն հայոց Սմբատ մեծ և երեկրի պարգեօք պսակեալ ի գոռողէն բահանայապետն աստուծոյ: Եւ իշխանական հրամանաւ, որպէս Զորաբարելի Դարեհէ և հանին զազգն հոռոմոց յաշխարհէս հայոց հանդերձ կահիւր իւրեանց՝ յերկիրն ուտտի եկեալ էին»⁶:

Հայ եկեղեցու ինքնուրույնութեան ուժեղացման ու հակաբաղկեղոնական ակտիվ պայքարի այս ժամանակաշրջանի առաջին օրերի նշանավոր տեսաբաններից մեկը Հովհան Մայրազոմեցին էր, որը չէր հանդուրժում ուղղափառութեանն արված ոչ մի զիջում: Պարզ է, որ նման մարդուն քաղկեղոնականները անուվազն հերձվածողի պիտակ պիտի տային: Այդպես էլ եղավ:

Իսկ ինչո՞ւ հայ եկեղեցին խիստ վարվեց նրա հետ: Կարծում ենք այն պատճառով, որ ստեղծված քաղաքական շատ նուրբ իրադրութիւնը Հովհանը ճիշտ գնահատել չկարողացավ, և երբ հարկավոր էր ժամանակավորապես զիջել, նահանջել, թուլացնել լարվածութիւնը, նա պահպանեց ընդդի-

5 «Մովսեսի Կաղանկատուացոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի», Թիֆլիս, 1912, 335:

6 «Պատմութիւն Յոհաննու Օձնեցոյ», Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռագիր № 2890, Բ. 103բ—106բ:



մադիր կեցվածքը: Եթն Հովհան Մայրագոմեցի— տեսարանը չէր կարող որևէ զիջում անել, ապա այդպես վարվելու իրավունք չունեին հայ եկեղեցու պետերը: Նրանք չպետք է այն աստիճանի սրեին հարաբերությունները Արևմուտքի եկեղեցիների հետ, որ հաշտության բոլոր ուղիները փակվեին և հայերը մնային բոլորովին մեկուսացված վիճակում: Եվ ահա, Եզրը, որը պարտավոր էր որպես կաթողիկոս շարժամարհել դիվանագիտությունը, ստիպված եղավ մեկուսացնելու ըմբոստ վարդապետին:

Հետագա դարերում Հովհանի նկատմամբ բացասական վերաբերմունքի պատճառն այն էր, որ անսպակաճություն նրա տեսությունը ծայրահեղության հանգեցվեց և հայտնվեց մայրագոմեցիների ազանդը, որի հիմնադիրը Հովհանի աշակերտ Սարգիսն էր: Հովհան Մայրագոմեցու մյուս «մեղքն» էլ դա էր:

Պատմությունը անարդարացի եղավ ինչպես կաթողիկոսի, այնպես էլ վարդապետի նկատմամբ: Հետագա դարերում Եզրին համարելով քաղկեդոնականությունը հարած՝ անունը գլխիվայր դրեցին, իսկ Հովհանին, որպես ազանդավոր, փորձեցին մոռացություն տալ՝ ջնջելով անունը, ինչքան կարող էին:

Այդ էր պատճառը, որ Հովհանի կյանքի ու գործի մասին ընդամենը հետևյալ տեղեկություններն են հասել:

Հովհան Մայրագոմեցու կյանքը աղբյուրների քննության լույսի տակ: Հովհան Մայրագոմեցին ծնվել է 570—575 թթ.: Ծննդավայրի մասին վիսյունություններ չկան: Աբրահամ կաթողիկոսի գահակալության օրերին նա պաշտոնավարել է կաթողիկոսարանում, հետագայում հղել է Դվինի ս. Գրիգոր եկեղեցու փակակալ: Կոմիտասի գահակալության ժամանակ կաթողիկոսարանի շատ գործեր նրան են վստահված հղել: Այդ տարիներին հատկապես բեղմնավոր աշխատանք է կատարել Հովհանը հայ եկեղեցու դավանանքի հիմնավորման ուղղու-

Բյաճք, գրել է գրքեր և կազմել «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն:

Հովհանի անվան հետ է կապված հայ իրականութեան մեջ անապականութեան տեսութեանը: Նա Սատուրնիոսի ներմուծութունն է համարել Ղուկասի Ավետարանի ԻԲ զլխի 43 և 44 տողերը, որտեղ ասվում է, որ Քրիստոսին երևաց «...Հրեշտակ յերկնից և զօրացուցանէր զնա, և (Քրիստոսը—Հ. Ք.) էր ի տաքնապի և մտադիւրութեամբ ևս կայր յաղօթս: Եւ հոսէին ի նմանէ քրտունք իբրև վկայակապ արեան ոլոռն ոլոռն հեղեալ յերկիր»:

Այս տեսութեանից նա երբեք չի հրաժարվել:

Հովհան Մայրագոմեցու համբավը տաքածված է եղել ամբողջ երկրում և՛ որպէս փիլիսոփայի, և՛ որպէս սրբակրոն հոգևորականի: Նրան հարգանքով են վերաբերվել և նրանից խորհուրդ են հայցել նրբագույն հարցերի քննութեան ժամանակ: Կոմիտասի մահից հետո Քրիստափորի գահակալութեան ժամանակ նույնպէս եղել է կաթողիկոսարանում և համաձայն չի եղել Քրիստափոր կաթողիկոսի վարած եկեղեցական քաղաքականութեան: Եզրի օրոք տեղի ունեցած հայ-բյուզանդական եկեղեցական համաձայնութեան ժամանակ, 634 թ. Հովհանն ընդհարվել է կաթողիկոսի հետ և հեռացել մայրաքաղաքից՝ բաշվել է Գարդմանի դավառի Գետաբակ գյուղը ու այնտեղ, շրջապատված աշակերտներով, անցկացրել է իր կյանքի վերջին տարիները և սրբի հուշակով մահացել 647—652 թվականների միջոցին:

Հովհանը գրել է երեք գիրք՝ «Խրատ վարուց», «Հավատարմատ» և «Նոյեմակ» խորագրերով:

Այս է Հովհան Մայրագոմեցու կենսագրութեանը, որի գրեթե բոլոր կետերը լուսաբանման ու համեմատական քննութեան կարիք ունեն, որովհետև մատենագրական տեղեկութեանները հակասական են ու կցկտուր և բանասիրութեան մեջ թեր ու դեմ կարծիքները մինչև օրս էլ չեն դադարել բախվելուց:

Սկզբնաղբյուրները (հայկական, հունական, վրացական),

տրոնց հիման վրա հայագետ բանասերները ջանացել են ուրվագծել Հռոմեացի կյանքի ուղին, հետևյալներն են.

1. «Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցոյ» պատառիկը: Գտնվում է Երուսաղեմի № 1272 ձեռագրում (ՉԼԹ—1290, գրիչ՝ Բարսեղ քահանա, թ. 391—396բ): Գարեգին Հովսեփյանը մի ուսումնասիրության հետ հրատարակել է այդ «Պատմությունը» 1917 թ. «Արարատում»⁷: Գիտնականը հանգել է այն եզրակացության, որ կիսատ մեզ հասած այս գործը գրվել է VII դ. վերջին կամ VIII դ. սկզբին: «Եթե Սողոմոն Մաքենացին չէ նորա հեղինակը, քիչ առաջ մի այլ ժամանակակցի գործ պիտի լինի: Վերջին դեպքում պետք է ընդունենք, թե Մաքենացին առել է այն յուր Տոնականի մեջ մի այլ տեղից, իսկ Տոնականից օգտվել է Օրբելյանը»⁸: «Պատմության» մեջ նկարագրվում են Կարնո ժողովի և նրա հետ կապված դեպքերը, խոսվում է հայ և ասորի եկեղեցիների՝ նախքան այդ տեղի ունեցած միաբանության մասին:

Այս գրվածքի հետ ընդհանրություններ ունեն՝

ա) Ստեփանոս Օրբելյանի տեղեկությունները,

բ) Զաքարիա Մործոսեցու «Ժողովոց պատմութիւնը»,

գ) Խորեն Սահառունու «Ժամանակագրութիւն վարդապետացն հայոց» գործը:

Վերջին երկու գործերը ձեռագրերի մեջ դեռևս երևան չեն բերված, բայց նրանց մնացորդներից օգտվել է Զամչյանը:

2. «La Narratio de rebus Armeniae». Առաջին անգամ հրատարակել է Կոմբեֆիսը 1648 թ., այնուհետև՝ Գալանդիուսը 1781 թ., ապա 1864 թ. երկու անգամ լույս է բնծայել Մինյեն: Այս բոլոր հրատարակությունները միևնույն բնագրից են, որը աղավաղված է: 1952 թ. բելգիացի գիտնական Փերար Գարիտը Վատիկանի գրադարանի երկու ձեռագրերի և նախորդ հրատարակությունների համար օգտագործված բնագրի ու

7 «Արարատ», 1917, էջ 735—749:

8 Նույն տեղում:

հայկական, հունական և վրաց աղբյուրների քննական համեմատությամբ հրատարակեց Narratio-ն կամ Նեղհիսուսը⁹։

Ուսումնասիրությունները գիտնականին հանգեցրին հետևյալ եզրակացության.

Հունարեն լեզվով մեզ հասած գեեգեսիսը թարգմանություն է հայերեն քաղկեդոնական մի գրվածքից, որը ստեղծվել է VIII դ. առաջին քառորդին։ Դժբախտաբար հայերեն բնագիրն առ այսօր չի հայտնաբերված, բայց ի հաստատումն այդ թեզի գիտնականի բերած հայկաբանությունները կասկած չեն թողնում, որ նրա եզրակացությունը ճիշտ է։

Այս գործի հետ մեծ ընդհանրություններ ունեն՝

3. Փոռ պատրիարքին վերագրված նամակը ուղղված հայոց Զաքարիա կաթողիկոսին (IX դ.)¹⁰։

4. Վրաց Արսեն Սափարացի կաթողիկոսի «Վրաց և հայոց բաժանման մասին» գրվածքը (IX դ.)¹¹։

5. «Հացունյաց խաչի պատմությունը»՝ հրատարակված Շապուհ Բաղրատունու «Պատմություն»-մեջ, որ կա նաև ձեռագրերում որպես առանձին գործ¹²։

6. Թեոդորոս Քոստանալոսին վերագրվող «Ընդդէմ Մայրազոմեցւոյն» ձառը։ Հրատարակվել է Օձնեցու մատենագրություններում, հրատարակիչը համոզված է, որ VII դ. է գրված գործը և Զ-ն համարելով գրչական սխալ՝ գրել է Զ թվին¹³։

7. Եվթիմիոս Սիդաբլինոսի «Պանոպլիա»-ն և Նիկեփորոսի «Պատմությունը» օգտագործել է Կղեմես Գալանոսը¹⁴։

⁹ Gerard Garitte, La Narratio de rebus Armeniae. édition critique et commentaire. Corpus scriptorum Christianorum Orientalium. vol. 132, subsidia tome 4.

Հայերեն թարգմանությունը Narratio-ի կատարել է Լ. Բարթիկյանը։ Տե՛ս «Բանբեր Մատենադարանի», № 6, Երևան, 1962, էջ 457—470։

¹⁰ «Православный палестинский сборник», том XI, СПб, 1892.

¹¹ Լ. Մելիսեթ-բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայրի մասին, հ. Ա, Երևան, 1934։

¹² «Պատմություն Շապուհ Բաղրատունույ», էջմիածին, 1921։

¹³ Թեոդորոս Քոստանալոս, «Ընդդէմ Մայրազոմեցւոյն», Յովհաննու Իմաստասիրի Աւանցւոյ մատենագրութիւնը, Վենետիկ, 1833, էջ 147—158։

¹⁴ Կղեմէս Գալանոս, Միարանութիւն հայոց սուրբ եկեղեցւոյն ընդ մեծի սուրբ եկեղեցւոյն Հռովմայ, Հռոմ, 1658, հ. 2, մասն 1-ին։

8. Տեղեկություններ կան նաև հայ պատմիչներին՝ Մովսես Կաղանկատվացու, Հովհաննես Գրասխանակերտցու, Սահփանոս Ասողիկի, Վարդան Արևելցու, Կիրակոս Գանձակեցու, Ստեփանոս Օրբելյանի, Սամվել Անեցու, Մեսրոպ Վայցցձորեցու և XIV դ. «Անանուն ժամանակագրին» երկերում:

Աղբյուրները, որ տեղեկություններ են տալիս Հովհանի մասին, ինչպես տեսնում ենք, շատ են, բայց, ըստ էության, քիչ բան են ասում և ենթադրությունների համար մեծ տեղ են թողնում:

Սկսենք անվանումից: Մատենագրության մեջ Հովհանը հայտնի է Մայրագոմեցի և Մայրավանեցի անվանումներով: Որո՞վ է հորջորջվել նա այն օրերին, երբ բոլորի կողմից միայն հարգանքի ու պատվի էր արժանանում: Հայագետները ինչպես այս, այնպես էլ Հովհանի ստեղծագործությունների պատկանելության ու շատ այլ հարցերում, երկու խմբի են բաժանված: Ոմանք ասում են, որ Հովհանը կրել է Մայրավանեցի մականունը և միայն հետագայում նրան կոչել են Մայրագոմեցի: Ուրիշները կարծում են, որ, ընդհակառակը, Մայրագոմեցի է եղել, հետո միայն անվանել են Մայրավանեցի:

Անվանումներից յուրաքանչյուրի կողմնակիցները բերում են իրենց մատենագրական կուլանները: Մատենագրության մեջ հանդիպում է և՛ մեկ, և՛ մյուս անվանումը:

Որո՞նք են Մայրագոմեցի անվանումը ճիշտ համարողների կուլանները:

1. Օտար աղբյուրները՝ հունական և վրացական, Մայրագոմեցի անվանումն են դորձածում:

2. «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ և որ ի նմա կարգաց» X—XI դդ. գրչութչամբ հասած ձեռագրի վերտառութչան մեջ «Յոհաննու Մայրագոմեցւոյ» է գրված: Այս գործի Հովհանին պատկանելը առ այսօր ոչ ոք կասկածի տակ չի առել¹⁵:

15 Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռագիր № 2244:

3. «Կնիք հավատոյ» ժողովածուի Հովհաննիս սպտկանող հատվածները ունեն «Յոհաննու Մայրագոմեցոյ» խորագրերը¹⁶:

4. Կա կիսատ մեզ հասած մի դործ, որ հրատարակել է Գարեգին Հովսեփյանը «Պատմութիւն Մայրագոմեցոյն» վերնագրով¹⁷:

5. «Հացունյաց խաչի սատմութեան» մեջ Հովհանը Մայրագոմեցի է անվանված:

Ահա և Մայրավանեցի անվանումը ճիշտ համարողների կովանները:

1. Հովհաննես Դրասխանակերտցու «Պատմութեան» մեջ կա այսպիսի հատված. «Եւ զայս ասացեալ՝ ելեալ դնաց: Եւ երթեալ (Հովհանը—Հ. Ք.) առկայանայր ի Մայրոյ վանս, որ ի ծործոր լերինն ամրոցին Բջնոյ. և սակս ի նմա բնակելոյն Յոհաննու՝ փոխեալ Եզրի զանուն տեղոյն Մայրոյ վանաց, Մայրեղոմ զնա անուանէր, և զՅոհան՝ Մայրագոմեցի»¹⁸:

2. Հետագա դարերում մատենագրութեան մեջ ոմանք գործածում են Մայրավանեցի անվանումը:

3. «Խրատ վարուց» ժողովածուի Երեանի Մաշտոցի անվան Մատենադարանում գտնվող հինգ ձեռագրերում որպէս հեղինակ նշված է Մայրավանեցին:

Կան նաև Մայրագոմարեցի¹⁹ և Գոմնեցի²⁰ անվանումները: Առաջինը եթէ զրչական սխալ չէ, ապա խոսանավում է Մայրագոմեցի ձևից՝ ի նշան հարգանքի սուրբ հոր հիշատակին: Երկրորդը՝ Գոմնեցի անվանումը, հաստատումն է Մայրագոմեցի անվանման:

16 «Կնիք հավատոյ», Վաղարշապատ, 1914:

17 «Արարատ», 1917, էջ 735—749:

18 Յոհաննու կարողիկոսի Դրասխանակերտցոյ, Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1912, էջ 79:

19 «Անանուն ժամանակագրութիւն» (XIV դ.), կաղմեցին Հովհ. Մանվելյան, Հար. Արրահամյան, Երեան, 1940, էջ 14:

20 Մեսրոպ վրդ. Քեչիշյան, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Զմամոի վանքի մատենադարանին, Վիեննա, 1964, ձեռ. № 96, Բ. 36ր:

Փորձենք տեսնել, թե ո՞ր անվանումն ավելի նախնական է և հիշյալ կովաններից որո՞նք են հիմնավոր, կամ որո՞նց կարելի է ավելի հավատ ընծայել:

Օտար աղբյուրների Մայրագոմեցի անվանումը կարևոր է հենց այն պատճառով, որ նրանց համար Մայրագոմեցին ոչ մի այլ իմաստ չէր պարունակում (չէր կապվում գոմի հետ), նրանք այն ընկալում էին որպես սովորական մի անուն, այլապես հակառակորդին անարգելու այդքան լավ բառախաղը ղժվար թե աննկատ թողնեին:

Եզրի օրոք որպես անարգանքի նշան փոփոխված չի եղել Մայրավանեցի անվանումը, այլապես X—XI դդ. նրա հիշատակը հարգող մարդիկ «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...» գործի հեղինակի անունը Մայրավանեցի կզրեին և ոչ թե Մայրագոմեցի կթողնեին: Նույնը պետք է ասել նաև «Կնիք հաւատոյ»-ում զետեղված հատվածների մասին, որոնք վերադրված են «Լրիցս երանեալ սրբոյն Յովհաննու Մայրագոմեցւոյ»:

«Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցւոյն» գործը լինելով հնագույններից մեկը և նրա հեղինակը մեծագույն հարգանքով խոսելով Հովհանի մասին՝ Մայրագոմեցի անվանման մեջ ոչ մի վիրավորական բան չի տեսնում: Նույնը պետք է ասել և «Հացունյաց խաչի պատմության» մասին:

Պատմիչները Մայրավանեցի են անվանում նկատի ունենալով Հովհաննես Դրասխանակերտցու հաղորդած ավանդությունը, դա անմիջապես նկատվում է, այլապես Հովհան են ասում, կցելով «փս կակալ Գրիգորի» կամ «փիլիսոփա» լրացումները:

Մայրավանեցի անվանումը, որ առաջինը շրջանառության մեջ է գրել Հովհաննես Դրասխանակերտցին, կապվում է Բջնու ծործորներում ծվարած մի վանքի հետ, որի փլատակ եկեղեցին այսօր էլ գոյություն ունի և կրում է ս. Աստվածածին անունը: Ահա թե ինչ է գրում այդ վանքի մասին Հովհաննես Շահխաթունյանը:

«Ի Բջնոյ աստի ի վեր ընդ գետն իբրև Ժամ մի է գիւղն»

Սօլակ կոչեցեալ յարեւելեան սարահարթի անդ ձորոյն և ի մեջ ձորամիջի անդ է ևս կամուրջ փայտեայ. հանդէպ այսր գեղջ յարեւմտեան կողմն դետոյն ի բարձրութեան անդ ի ծործորս լերինն կարի դժուարին ելիւք ի տափարակ դիրս է տաճար փոքրիկ ի սրբատաշ ամրակուռ քարանց և շուրջ զնովաւ ակերակք սենեկաց. չգտաւ թուական շինութեանն, այլ երկու արձանագիրք յանուն նուիրատուաց...

Այս տեղի է Մայրոյ վանք կոչեցեալն ի գիրս զորմէ գրեն պատմիչք՝ մերձ ի Բջնի ի ծործորս լերինն ըստ զ Յոհաննու կաթողիկոսի, յոր և բնակեցաւ ծերունին Յոհան յաւուրս կաթողիկոսութեան Սզրի. և նա ինքն Սզր յաղագս ատելութեան առ Յոհան՝ փոխեաց զանուն այսր մենաստանի և կոչեաց Մայրագոմ և զՅոհան Մայրագոմեցի: Այս ծործոր և առապարքն շրջապատեալ զմենաստանեան են անտառուտ...»²¹:

Այս վանքի հետ մատենագրական կամ պատմական քիչ թի շատ նշանավոր մի այլ դեպք չի կապվում: Ինչպես երևում է, տեղական նշանակութչուն ունեցող մի ուխտավայր է եղել, ուր ս. Աստվածածնի տոներին ուխտի են եկել հաւատացյալները:

Մայրագոմեցի անվանման ավելի նախնական լինելը առաջինը պնդող Կարապետ եպիսկոպոս Տեր-Մկրտչյանը, չընդունելով հանդերձ բառախաղի հետ կապված ավանդութչունը, նույնպես այդ նույն վանքի հետ է կապում այն և կարծում, որ վանքը VII դ. Մայրագոմ էր կոչվում:

Այս վանքի հետ Հովհանի անվանումը կապելու համար բավարար հիմքեր չկան, ահա թե ինչու: Պատմութչյան մեջ շատ են, իհարկե, այն օրինակները, երբ քիչ թի շատ հայտնի դեմքերի անվանումները այն վանքի հետ են կապվում, որ նրանք քաշված են եղել: Կարող էր այդ ձևով նաև Հովհանինը լինել, եթե նրա կյանքի նշանակալից մասը անցած լիներ այդ վանքում, բայց Հովհանը շատ կարճ ժամանակ է միայն եղել

21 Յովհաննէս Եանխարունեանց, Ստորագրութիւն կաթողիկէ էջմիածնի և հինգ գառառացն Արարատայ, էջմիածին, 1842, էջ 188—189:

այդտեղ, հաղիվ հաստատված՝ ստիպված է եղել հեռանալ, և նույն Հովհաննես Դրասխանակերտցու վկայությամբ՝ «չու է ի դաւառն Գարդմանայ. և անդ ապա խստամբեր վարս իւր ստացեալ՝ նեղ և անձուկ պողոտայիւ հետևի զկնի ամենայն առաքինի վարուց»²², իսկ Կիրակոս Գանձակեցին շի հիշում նույնիսկ, որ Հովհանը Բջնու ծործորներում դանվող վանքում իջեանած լինի. Եզրի հետ ունեցած բախումից հետո «Երթեալ Յովհաննու ընտրեաց իւր տեղի լուծեան ի կողմանս Գետաբակս բերդոյ, և անդ դադարեալ՝ հանապաղ ընդ աստուծոյ խօսելով»²³: Ստեփանոս Օրբելյանը նույնպես շի հիշում, որ վերոհիշյալ Մայրավանքը քաշված լինի Հովհանը, որին նա միայն Մայրագոմեցի է անվանում և բառախաղի մասին ակնարկ չի անում: Հովհանի մասին հիշատակություն թողած հաջ մյուս պատմիչները ևս չեն ասում, որ նա վերագարծած լինի Մայրո վանք. IX դ. օտար ազբյուրներից Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Փոտը Հայոց Զաբարիա կաթողիկոսին հղած իր նամակում և վրաց կաթողիկոս Արսեն Սավարացին հաղորդում են, որ Մայրագոմեցին հալածվել է ներսես Շինող կաթողիկոսից, ազվեսադրոշմով խարանվել ու արքորվել է Կովկասի լեռը, հետագայում՝ Անաստաս կաթողիկոսի օրոք, վերագարծել ու մահացել է Մայրո վանքում:

22 Յոհաննու կարողիկոսի Դրասխանակերտցոյ, Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1912, էջ 79:

23 Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, աշխատասիրութեամբ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 55:

«Գետաբակ, Այժմ ի տաճկաց Գեադարակի: Է աւերակ մեծի զեղջ, ի հիւսիսակողմն բերդին Զարեբայ, սահմանակից դաւառին Գարդմանայ, ի հարթավայր տեղոջ, ի գլուխ լայնանիստ ձորոյն Զարեբայ, արդէն աւերակ: Ունի զհոյակապ եկեղեցի կառուցեալ ի վերայ վայելչադիր սեանց, օդն և ջուրն առողջարար: Ոչ հեռի աստի յարեւմտս կոյս ի թաւտ անտառի է խրթին անապատ, ուր եկաց Յօհաննէս Մայրագոմեցին, յաւուրս Եզրի կաթողիկոսի: Զսա յիշէ Կիրակոս յասելն յերթեալ Յոհաննու իւր զտեղի մերձ ի բերդն Գետաբակու...»: Եւ ըստ զրութեան վարդանայ անկանի ի ծայր Գարդման դաւառի ի կողմն արեւմտից հիւսիսոյ: Թուի թէ տեղիս այս առեալ է դանուն իւր ի գործոյն, ըստ որում դեռն Շամբօռու, բակ առեալ զնովաւ անցանի»: Սարգիս Սանահնեցի Զալալեանց, Ճանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան, Տիֆլիս, 1858, էջ 360:

Կարապետ եպիսկոպոս Տեր-Մկրտչյանը իրավացիորեն շփոթության արդյունք է համարում օտար աղբյուրների այդ հաղորդումը, ասելով, որ 652 թ. «ոչ մի հավանականություն չկա, որ... Մայրագոմեցին կենդանի լիներ, ուրեմն հակառակություն հանողը նորա աշակերտներն էին, որոնք և հալածվել ու ներսեսի մահից հետո վերագառնալով՝ իրենց քարոզչությունը շարունակել կարող էին»²⁴: Այսպիսով, ըստ հայկական աղբյուրների, Հովհանը Մայրո վանքում կամ աննշան ժամանակամիջոց է մնացել ու քաշվել Գարգման կամ բոլորովին չի եղել, իսկ ըստ օտար աղբյուրների՝ նա վերագործել է Անաստաս կաթողիկոսի օրոք, ինչ որ ճիշտ չէ: Ի՞նչ հիմք է ունեցել ուրեմն հմուտ բանասերը՝ հաստատելու այն վարկածը, որ Հովհանը մինչև կյանքի վերջը Մայրո վանքում է մնացել: Այդպիսի հիմք չկա: Ի դեպ, եթե ճիշտ է բառախաղը, ավելի ճիշտ կլինի կարծել, որ Հովհանի կրած Մայրագոմեցի անվանման վրա է խաղացել Սզրը և նրանով է վանքը պիտակել, ինչպես Սզրի անվան հետ բառախաղ անելով Հովհանը ասում է՝ հիրավի Սզր կոչվեցիր, որովհետև քանդաձան եզրին հասցրեցիր հայոց եկեղեցին:

Ուտի, եթե նույնիսկ վանքը VII դ. Մայրագոմ կոչված լիներ, ինչպես ենթադրում է Կարապետ եպիսկոպոսը, շատ աննշան մի ժամանակամիջոց այնտեղ ապաստանած կամ էլ նույնիսկ բոլորովին չեղած Հովհանը այդ վանքի անունով հագիվ թե անվանվեր:

Ի դեպ, մատենագրություն մեջ հիշյալ վանքը ոչ մի անգամ Մայրագոմ անունով չի հիշատակվել, մի բան, որ նույնպես Հովհանի Մայրագոմեցի անվանումը վանքի հետ կապելու հնարավորությունը բացառում է:

Հովհանն իր կյանքի և գործունեության ամենակոուն շրջանում, երբ զբաղված էր դավանաբանության խրթին ու նուրբ հարցերով, ապրում էր Դվինում, կաթողիկոսարանի

²⁴ Կարապետ եպիսկոպոս, Յովհան Մանդակունի և Յովհան Մայրագոմեցի, «Շողակաթ», էջմիածին, 1913, էջ 112:

վարդապետն էր, իսկ երբ հեռացվեց, Գարդմանում էր, ուսուցանում էր ու ճգնում, այնտեղ էլ, ըստ պատմիչների, կնքել է իր մահկանացուն: Ուստի Մայրավանքի հետ նրա անվանումը կապելը հիմնավոր չէ:

Շատ ուշ շրջանի մատենագրության մեջ՝ Ղազար Ճահկեցու մոտ և մի քանի հարցմունքներում, Հովհանը Մայրավանեցի է անվանված, բայց շատ ակնհայտ է, որ բառախաղին հավատ ընծայելու հետևանք է այդ անվանման գործածությունը:

Ամենից ավելի ծանրակշիռ փաստարկը «Երատ վարուց» ժողովածուի Երևանի Մաշտոցի անվան Մատենադարանում գտնվող ձեռագրերի Մայրավանեցու անունով լինելն է²⁵: Բայց դրանք բոլորն էլ ավելի նոր գրչությամբ են, քան վերահիշյալ մյուս գործերը, բացի այդ, Մայրագոմեցի անվանումը չէր կարող փոփոխման չենթարկվել հենց միայն այն պատճառով, որ եկեղեցու կողմից մերժված մի աղանղի անվանումն էր: Այս կարծիքի հաստատման վկայությունը կարող է լինել Երուսաղեմի 1999 ձեռագիրը, որ «Սիրոնում» շարունակաբար հրատարակել է Ե. Ե. Դ.-ն (Եղիշե եպիսկոպոս Դուրյանը). այստեղ հեղինակի անունը «քերած-ջնջած» է, որի մասին, հրատարակիչը, իսկ ավելի շուտ Գարեգին Հովսեփյանը այն կարծիքն են հայտնել, թե դա Մայրագոմեցու անունը վերացնել ջանացող մի մոլեռանդի ձեռքի գործն է:

Այս բոլորը մեզ հանդեցնում է այն եզրակացություն, որ Հովհանը իր փառքի օրերին Մայրավանեցի չի կոչվել, այլ Մայրագոմեցի:

Ք. Ավդալբեգյանը իր «Զվարթնոցի շուրջը» հոդվածում հայտնում է այն կարծիքը, որ Հովհան Մայրագոմեցու պաշտոնական տիտղոսը «Ոստան և Մարդպետական եպիսկոպոսն» էր²⁶: Իրեն բնորոշ տրամաբանության ուժով բանա-

25 Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ձեռ. №№ 2081, 2223, 3111, 3940, 7248:

26 Ք. Ավդալբեգյան, Զվարթնոցի շուրջը, էջմիածին, 1938, հ. 4, էջ 31—38:

սերը փորձում է համոզել, բայց փաստերի բացարձակ անբավարարությունը խանգարում է դրան: Նախ՝ Հովհան Մայրագոմեցուն, եթե այդ տիտղոսը ունենար, պատճառ չկար, որ գիթ մի անգամ շնչեին այն մատենագիրները, որոնք այնպիսի ակնածանքով են խոսում նրա մասին: Թ. Ավդալբեգյանը վկայակոչում է Մ. Օրմանյանին, որպես նույն այդ ենթադրությունն անողի՝ «Այդ միջոցին խոսված Հովհան մը միայն Մայրագոմեցի է» (Մ. Օրմանյան, «Աղգապատում», պր. 494, էջ 733): Բայց, — ասում է Թ. Ավդալբեգյանը, — իր այս կռահումից բխող հզրակացությունը չի հանում»: Մ. Օրմանյանի համար դա դժվար է հղել ամենայն հավանականությամբ հենց այն պատճառով, որ մատենագրության մեջ ենթադրություն հաստատող կովան չկա: Հովհան Մայրագոմեցին փակակալն է ս. Գրիգորի, ճղնակյաց է ու խոստովանող, փիլիսոփա, իմաստասեր, երանելի աշխարհալույս վարդապետ, բայց ոչ մի անգամ «Ոստան Մարգրեթական կախկոպոս», ավելին՝ նույնիսկ կախկոպոս: Այնպես որ դժվար է այդ ենթադրությունը ընդունել:

Հայտնվել է նաև այն կարծիքը, որ Հովհան Մայրագոմեցին Սերեոսի մոտ հիշված «Հոհանիկ վանաց երեցն» է: Սա ոչնչով չհիմնավորված ենթադրություն էլ մնաց:

Այսպիսով, Հովհանը մատենագրության մեջ հայտնի է Մայրագոմեցի, Մայրավանեցի անվանումներով, մի անգամ էլ վկայակոչված է որպես իմաստասեր:

Մայրագոմեցի անվանումը, կարծում ենք, որ Հովհանի ծննդավայրն է ցույց տալիս: Սակայն մեզ ծանոթ տեղանունների մեջ, առ այսօր, չկա Մայրագոմը: Կա միայն այն հիշեցնող մի տեղանուն, Մարագոմն է դա, մի սարահարթ, որի մասին Հ. Ներսես Սարգիսյանն այսպես է գրում. «Ի մեջ լեռանց կողմանցս այսօցիկ առաջին համարի Մարագում լեանն ոչ այնքան բարձրութեամբ քան թէ տարածութեամբ. զի գազաթն նորա տափարակ է ընդարձակ, որ ի հարաւոյ ի հիւսիս տեէ ժամս երկուս, և յարևելից յարևմուտս երեք... Սերաստացւոց քաղաքն կառուցեալ կայ ի դաշտավայրի, առ ստորո-

տով Մարագում լերին, Ալիս գետոյ կիսածամաւ ի բացեալ անցանելով ընդ կամուրջ մի նորա բաղմակամար»²⁷:

Մատենագրութեան մեջ Մայրագոմ տեղանվան շոյտութունը, իհարկե, չի կարող պատճառ հանդիսանալ, որ այդպիսի տեղանվան ընդհանրապես դոյութուն ունեցած լինելը բացառվի: Մայրագոմը շատ հայեցի կազմութուն ունեցող բառ է և «գոմ» վերջավորութեամբ տեղանուններ կան հայոց աշխարհագրական բառարանում, հիշենք, թեկուզ, Շաղաղոմը, որ մի ամբողջ գավառ էր: Ըստ Հյուրշմանի, «գոմ» նշանակում է նաև շին, գյուղ: Այս նշանակութեամբ «գոմը» կարող էր լինել և եղել է շատ տեղանունների բաղադրիչը: Մայրագոմը, ինչպես մեզ հուշեց բյուզանդագետ Լ. Բարթիկյանը, շատ է նման նաև հունական *պէրօքալաօ-ին*, որ թարգմանաբար Մայրավան է նշանակում: Հուստինիանոսի տիրապետութեան տակ գտնվող հայկական հողերում *պէրօքալաօ-ն* վարչական մի նոր միավոր էր, որ կարող էր թարգմանվել ինչպես մայրավան, այնպես էլ մայրագոմ, դույզն իսկ շափով չհիշեցնելով «գոմի» այսօրվա իմաստը: Այնինչ Եղբի ու Հովհանի բախմանը վերաբերող ավանդութեան մեջ Մայրագոմ տեղանվան «գոմ» բաղադրիչը խոշոր եղջերավոր անասունների ապաստարանի իմաստով է ըմբռնվում:

Այս Մարագոմ տեղանունը, Հուստինիանոսի սահմանած վարչական միավոր *պէրօքալաօ* — մայրավան-մայրագոմը դուռ են բաց անում մի ենթադրութեան՝ արդյո՞ք Հովհան Մայրագոմեցին ծնունդով Բյուզանդական Հայաստանից չէր: Հովհանի ծննդավայրի մասին առայժմ ոչ մի վարկած չկա, սա էլ, տակավին, ավելի հիմնավոր փաստերի կարիք ունի:

Ե՞րբ է ծնվել Հովհան Մայրագոմեցին:

Մատենագրութեան մեջ Հովհանի ծննդյան թվականը չի հիշատակվում: Մննդյան թվականը մոտավորապես որոշելու համար հայ բանասերները դիմել են Հովհանի գործունեու-

²⁷ Ներսէս Սարգիսեան, *Տեղագրութիւնք ի Փոքր և ի Մեծ Հայս, Վեհափի, 1864, էջ 462:*

Թյան հետ կապված տարեթվերին, պատահել է և՛ մահվան
 թվականին (Քիպարյան)²⁸: Այլ կերպ վարվել հնարավոր էլ
 չէ: Սկզբնաղբյուրներում տարբեր տվյալներ կան: Մի տվյալի-
 շուրջ գրեթե բոլոր սկզբնաղբյուրները համաձայն են: Հերակլի-
 հրավիրած Կարնո ժողովի ժամանակ Եղբը համաձայնություն
 է տվել առաջարկված մի կամքի և երկու բնության դավանու-
 թյանը, իսկ նրան հակառակ դիրք է բռնել Հովհանը: Դա տեղի
 է ունեցել 634 թ.: Այսպես են ասում և՛ «Պատմութիւն Յոհան-
 նու Մայրագոմեցւոյն» ու Փոտ պատրիարքը, և՛ Հովհաննես
 Դրասխանակերտցին ու Ասողիկը, և՛ Օրբելյանն ու Արսեն Սա-
 փարացին, և՛ մյուս սկզբնաղբյուրները: Հովհանի եռուն գոր-
 ծունկության շրջանը, սկզբնաղբյուրների մեծ մասի համա-
 ձայն, եղել է Կոմիտաս կաթողիկոսի դիմահակալության ժամա-
 նակ, որ է 615-ից մինչև 628 թ.: Կաթողիկոսարանի հեղինա-
 կավոր հոգևորականներից էր Հովհանը: Ղալաթիո ազգային
 մատենադարանի հայոց ձեռագրերի ցուցակի № 154 ձեռա-
 գրում (նոտրգիր, տեղ, գրիչ, ժամանակ անհայտ) կա այսպիսի
 մի տվյալ. «Առաջին ամին որ եղին թվականն հայոց վերա-
 դիրն Գ էր: Յայտնութիւնն Արաց Լ: Գիր տարոյն Յ-ին: Հա-
 սարակածն Ահեկի ԺԴ: Լրումն Զատկի Մարբրի է: Պատկեր
 օրն կիրակի է: Երբեակն Դ: ԺԸ եպիսկոպոսք ժողովեցան ի
 Դուին քաղաքն եղին և կազմեցին ղթվականն, որոց զլիսա-
 տրքն էին այսոքիկ. Անանիայ Շիրակացին և Մովսէս կաթո-
 ղիկոսն և Յովհան Մայրագոմեցին: Զհինկ հարիւրակն էասն է
 արարեր և է ազգաւ ղպթի, ի քաղաքէն Ալեքսանդրու»²⁹:

Այս հաղորդմանը հավատ ընծայելը դժվար է, որովհետև
 Անանիայ Շիրակացին, որին նույնպես հայկական թվագրու-
 թյունը հաստատողների շարքում է դասում ձեռագիրը, երկու-
 երեք տասնամյակ հետո դեռ նոր աշխարհ պետք է դար. հե-
 տաբրբրական մտածանք, որպես փաստ այն, որ հայոց պատ-

28 Կ. Քիպարյան, Յոհան Մայրավանեցի (կոչված նաև Մայրագոմե-
 ցի), «Բազմավիպ», Վենետիկ, 1963, էջ 234—235:

29 Բարգեճ կարողիկոս, Ցուցակ ձեռագրաց Ղալաթիո ազգային մատե-
 նադարանի հայոց, Անթիլիաս, 1961, էջ 988:

մության այդ նշանավոր երևույթը կապում են նաև Հովհաննի անվան հետ: Անանիա Շիրակացու անվան հետ կապելը հասկանալի է, Շիրակացին տոմարագետ էր, արդյո՞ք Հովհանը հեղինակություն էր նաև նման հարցերում:

Եթե 607—615 թթ. Հովհանը հեղինակություն էր կաթողիկոսարանում, ուրեմն հասուն մարդ պետք է եղած լիներ՝ զոնե հրեսունն անց տարիքի տեր: Այս հաշվով նա պիտի ծնված լինի մոտավորապես 570—575 թթ.:

Ըստ Հ. Ներսես Աղինյանի³⁰, Հովհանի ծննդյան թվականը 610 թիվն է: Սա հակասում է սկզբնաղբյուրներին: Հ. Կ. Քիպրյանը «Յոհան Մայրավանեցի (կոչված նաև Մայրագոմեցի)» հոդվածում Հովհանի ծննդյան մոտավոր թվականը համարում է 605-ը: Հիմքը Արսեն Սափարացու այն հաղորդումն է, որ Հովհանը մահացել է 684 թ.: Ինչպես կտեսնենք, մահվան այդ թվականը ևս իրականությունը չի համապատասխանում:

Հովհանի մահվան թվականի մասին, ինչպես արդեն այլ առիթով ասացինք, Կարապետ ևսլիակոպոսը գրում է. «Երբ Կոստանդ կայսրն անձամբ Հայաստան եկավ և Դավիթում միությունը վերահաստատեց (652 թ.), իսկ այս միությունն ղեկավարելու ընդդիմություն առաջ եկավ, որպիսին Եզրի օրով, և որովհետև ոչ մի հավանականություն չկա, որ այդ ժամանակ Մայրագոմեցին լիներ, ուրեմն հակառակություն հանողը նրա աշակերտներն էին...»³¹:

Ըստ Փոտի՝ Հովհանը Ներսես Շինողի մահից հետո վերագրանում է Կովկասից և անում ինչ որ ցանկանում էր, իսկ Արսեն Սափարացին ու Narratio-ն Հովհանի Կովկասից վերագրանալը դնում են Անաստասի մահից՝ այսինքն՝ 668-ից հետո: Արսեն Սափարացին Հովհանի մահվան որոշակի թվականն էլ է ասում՝ 684-ը:

Հայկական ոչ մի աղբյուր Հովհանի վերագրածը չի հիշա-

30 Ն. Աղինյան, Հանդես ամսօրյա, Վիեննա, 1957, 11—12, էջ 525:

31 Կարապետ Էսլիկոպոս, Յոհան Մանդակունի և Յոհան Մայրագոմեցի, «Շողակաթ», էջմիածին, 1913, էջ 111—112:

տակում, «Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցւոյ» գործում էլ այն հատվածը, որտեղ ասվում է, թէ «Եկն Մաթուսաղոյ ի Սիւնեաց և ընկալաւ ձեռնադրութիւն եպիսկոպոսութեան յնորէ և միաբանեցան ամենեքեան և միահաւատ եղեն, և հռետորաբանէր յայնմ հետէ Թեոդորոս Մաթուսաղայեան և ներբողումն առնէր զովեստական բանիւք ժողովոյն Քաղկեդոնի և հնազանդէին նմա ամենեքին, բայց ի Յոհանայ և ի նորին աշակերտացն, որ ոչ հնազանդեցան, անկան ի բանդ, ի պատուհաս, ի հալածանս ի Ներսիսէ Տայեցւոյ Հայոց կաթողիկոսէ»³²:

Թվում է, թէ ճիշտը այսպէս հասկանալն է՝ աշակերտներն են հալածվել Ներսես կաթողիկոսից և ոչ թէ Հովհանը: Հովհանը, ինչպէս հայկական մյուս բոլոր աղբյուրներն են նշում, քաշվել է Գարդմանի գավառը «Եւ անդ ապա խտտանբեր վարս իւր ստացեալ՝ նեղ և անձուկ սողշտայիւ հետեի՝ զկնի ամենայն վարուց»³³, կամ՝ «Եւ երթեալ Յովհաննու ընտրեաց իւր տեղի լոտիկեան ի կողմանս Գետաբախ բերդոյ, և անդ դադարեալ՝ հանապազ ընդ աստուծոյ խօսելով»³⁴, և՛ «Իսկ նորա զնացեալ ի Գարդման անդ կատարէ զկեանս իւր առաքինաշան հանդիսիւ: Զսմանէ համբախ հերձուած մուծանել յկեղեցի՝ որ ոչ է սորա, այլ ոմն Սարգիս յաշակերտաց նորա արար զԹյն, զոր հալածեաց Յովհան յիւրմէ»³⁵:

Ինչպէս տեսնում ենք, Հովհանը Դվինից հեռանալուց հետո, 60-ն անց մի ծերունի, ճգնախյացի վարքով անց է կացրել իր օրերը՝ հեռու կրոնական բարձր ոլորտներին հուզող հարցերին միջամտիս լինելու ձգտումից, ուսուցանում էր, հորդորա-

32 «Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցւոյն», «Արարատ», 1917, էջ 735—749:

33 Յոհաննու կարողիկոսի Դրասխանակերտցոյ, Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիզ, 1912, էջ 77—80:

34 Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, աշխատասիրությամբ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Նրեան, 1961, էջ 54—56:

35 «Մտեփառեոս Տարբնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական», Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 77—78:

կան ճառեր գրում և սրբի հուշակով մահանում ազգային ավանդներին խիստ հավատարիմ Գարդմանի գավառում, որտեղ նույնիսկ նրա հետ կապված ավանդություն էլ է հյուսվում. այն մեջ ենք բերում կարծելով, որ այդ ավանդության Գարդմանում կյանք ստացած լինելը ինչ-որ բան, այնուամենայնիվ, նշանակում է. «Եցոյց աստուած և մեծ սքանչելիս վկայ լինել սրբութեան նորա. զի էր նորա էջ մի, որ սպասաւորէր զպէտս նորա. պատահեաց նմա արջ մի և եկեր զնա: Եւ իբրև ասացին Յովհաննու, երթեալ ասէ ցարջն. «Որովհետև սպաներ զսպասաւորն մեր, արգ՝ փոխանակ նորա, դու սպասաւորես մեզ»: Եւ երթեալ արջուն՝ սպասաւորէր ամենայն հնազանդութեամբ ի բռնակրութիւնս և յամենայն ինչ ամս բազումս: Եւ յետ ժամանակաց պատահեալ որսորդաց՝ սպանին զարջն, կարծելով վայրենի զնա: Եւ իբրև տեսին եղբարք վանիցն՝ ընկեցին զնա ի խորափիա մի:

Մինչև ցայսօր բնակիչք վայրացն երթան և տւնուն հող ի տեղուջէն, յորում թաղեցաւ արջն. և լինի զեղ ամենայն ցաւոց անասնոց աղօթիւքն Յովհաննու: Նոյնպէս և գերեզման սրբոյն զեղ է ամենայն ցաւոց և վտանգելոց, սրբ հաւատով սպաւինին յաղօթս սրբոյն»³⁶:

Արջի հետ կապված այս ավանդությունը կարող էր ծրնվել Հայաստանի լեռնային ու անտառոտ այն շրջաններում, որտեղ արջը շատ հարազատ է³⁷: Այգպիսի շրջաններից է և Գարդմանը, որ քաջվեց Հովհանը Եզրի հետ զժամկելոց հետո և սրբի հուշակ վայելեց այդ գավառում: Հովհանի այդ վայ-

36 Կիրակոս Գանձակեցի. Պատմութիւն հայոց, աշխատասիրութեամբ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 55: Կիրակոս Գանձակեցու վենետիկյան հրատարակիչը տողատակի ծանոթագրութեան մեջ հեղինական արտահայտություն է գործածում այս առթիվ՝ թե իբրև արժանի ընկեր է ունեցել Հովհանը: Եղիշե Դուրյանը «անհամ կատակ մը» անվանելով այդ հիշեցրել է, որ բազում լատին սրբեր են օգտվել արջի ծառայությունից, մանավանդ Saint Gall-ը: (Ե. Ն. Դ., Սուրբերն ու անասունները, «Սխոն», 1928, էջ 149—152):

37 Այս մասին հետաքրքիր տեղեկություններ ունի Հովհ. Թումանյանը. տե՛ս Հովհ. Թումանյան, Երկեր, 4. 6, Երևան, 1959, էջ 369—371:

րում մահանալու հետ համաձայն են հայկական սկզբնաղբյուրները:

Փոփոք և Narratio-ն, սակայն, հաղորդում են, որ Անաստաս կաթողիկոսի մահից հետո (668 թ.) Հովհանն վերադարձել է Հայաստան և վախճանվել խոր ծերության հասակում: Արսեն Սափարացին, ինչպես արդեն ասացինք, մահվան որոշակի թվականն էլ է ասում՝ 684 թ.: Այս թվականն էլ Կ. Քիպարյանը համարում է ամենաարժանահավատը, որովհետև, վերջին հաշվով, միակ ասված թվականն է: Կ. Քիպարյանը այսպես է հիմնավորում իր կարծիքը. «Իրպես երկու օտար լեզվով աղբյուրներն ալ կրնդունին թե Մայրավանեցի դարձած է իր աքսորեն Անաստաս կաթողիկոսի (662—668) մահն վերջ, ըսել է 668-են հետո, ու տարիներ վերջ մեռած է շատ ծեր. իսկ Սափարացիի վկայության համաձայն՝ Հոհան մեռած է ՃԼԳ թվականին, այն է 684-ին: Սափարացիի մեզ ընծայած այս թվականին նկատմամբ տարակուսելու որևէ հիմք չունինք. թվական մըն է, որ հնարելու հատուկ պատճառ չունենք, մանավանդ թե այդ թվականով առանց անդրադառնալու ինքն իր գրածին կը հակասե: Ենթադրելով որ Մայրավանեցի ուխտունամյա վախճանած ըլլա, իր ծնունդը պետք ենք դնել 605-ի ատենները, արդ 605-ի ծնունդ մը չէր կարող Կոմիտասի կաթողիկոսության (615—628) շրջանին հրապարակի վրա ազդեցիկ դեր մը կատարել»³⁸:

Այս եզրակացության բերող փաստարկումները համոզիչ չեն: Բոլոր սկզբնաղբյուրները, առանց ճացառության, հաղորդում են, որ Կոմիտաս կաթողիկոսի օրոք նշանավոր դեմք էր Հովհանը: Սրան շինք կարող չհավատալ: Այս տվյալը պետք է հիմք ծառայի տարիքի որոշման և ոչ թե միայն Արսեն Սափարացու մոտ հանդիպող, թեև որոշակի ասված, բայց ոչ մի աղբյուրի հետ չհամաձայնվող մահվան թվականը: Սափարացին այդ թվականը հնարելու պատճառ գուցե և չունենք, բայց միայն նրան հավատալու պատճառ մենք բնավ չունենք:

³⁸ Կ. Քիպարյան, Յոհան Մայրավանեցի (կոչված նաև Մայրագոմեցի), «Բազմավեպ», Վենետիկ, 1963, էջ 234—235:

Կարապետ եպիսկոպոսի ենթագրովյունը, որ 652 թ. Հովհան Մայրազոմեցին արդեն վախճանված էր, մի փաստով ավելի հավատի է դարձնում Թ. Ավդալբեգյանը: Նա իր «Զվարթնոցի շուրջը» հոդվածում³⁹, բանասիրական հետաքրքիր հետաքննովյամբ հերքում է Գ. Լևոնյանի այն ենթագրովյունը, որ կարող էր Հովհան Մայրավանեցին լինել Զվարթնոցի ճարտարապետը: Ի շարս այլևայլ փաստարկումների, նա բերում է նաև Սերեոսից մի հատված՝ Հովհանի մահվան թվականը մոտավորապես ճշգրտող: Թ. Ավդալբեգյանը գրում է. «Այս մասին ունենք Սերեոսի անառարկելի վկայությունը, որի վրա ուշք չեն դարձրել բանասերները:

Նա պատմում է, թե ինչպես 652 թ. Գվինի ս. Գրիգոր եկեղեցում, Կոստանդին կայսեր ներկայությամբ, «քարտզեցավ ժողովն Քաղկեդոնի... և մատեաւ պատարագ հոռոմերէն ի հոռոմ երիցուէ», և թէ «հաղորդեցաւ թաղաւորն և կաթողիկոսն և ամէն եպիսկոպոսանին», ապա ավելացնում է. «Առ մահուն երկիւղիւ ամենեքեան զհրամանս հաղորդութեանն կատարէին՝ մանաւանդ զի մեռեալ էին երանելիքն՝ որք էին հիմնաւորագոյնք» (Սերեոս, Բ, ԼԵ):

Հայ հոգևորականների թուլությունն այստեղ բացատրվում է նրանով, որ մեռել էին նրանց տեսաբան պարագլուխներն անհողդողդ:

Ովքե՞ր էին սրանք: Գարձյալ Հովհանն ու Մաթուսաղան: Վերջինիս մահվան թվականը վերջնականապես ստուգված չի կարելի համարել, բայց ստույգ է, որ Սյունյաց այս եպիսկոպոսը 652-ի մոտերը մեռած էր արդեն»: Թ. Ավդալբեգյանը այստեղ հենվում է Ստ. Օրբելյանի «Պատմություն» ավյալների և Օրմանյանի հաշվումների վրա ու եզրակացնում. «Այս հաշիվներով ստանում ենք Մաթուսաղայի մահվան ժամանակի կղերը միայն, որ են 647—652 թվականները:

Այսպիսով ճշտվում է Սերեոսի ասածը, թե «հիմնաւորա-

39 Թ. Ավդալբեգյան, Զվարթնոցի շուրջը, էջմիածին, 1958, հ. 4, էջ 31—38:

գոյն»-ներից մեկը՝ Մաթուսաղան, մեռած էր 652 թվականին: Սրանով հաստատվում է մյուս «հիմնաւորագոյնի»՝ Հովհան Մայրավանեցու մասին ասածն էլ. վերջինս էլ մեռած էր Գլխի միաբանութեանից առաջ»⁴⁰:

Այս եզրակացութեանը ամենից ավելի է համապատասխանում իրականութեանը: Ինչպես տեսանք արդեն, հայկական աղբյուրներն էլ Ներսես Շինողի օրոք Հովհանի գործունեության մասին սրեւէ հիշատակութեան չեն անում: Իսկ օտար աղբյուրների այն հաղորդումը, որ նա արտօրից վերադարձավ Անաստասի մահվանից հետո և խառնակութեաններ արեց, շփոթութեան է և, ինչպես Կարապետ եպիսկոպոսն է ասում, վերաբերում է աշակերտների արածներին:

Մատենագրական հնագույն ավյալներից մեկի համաձայն (Մովսես Կաղանկատվացի)⁴¹, Նեմի Կողմանց եպիսկոպոս Գովիթը գիմում է հայոց կաթողիկոսարան խորհուրդ հայեցելով՝ ինչպես վարվել Աղվանից աշխարհում հայտնված հերձվածողների հետ, որոնք պատկերները չեն ընդունում, մերժում են մկրտութեանը, աղի օրհնութեանն ու հարսանեկան պսակադրութեանը: Հովհան Մայրագոմեցին պատկերամարտության մասին հանգամանալից բացատրութեան է տալիս և ասում, թե ինչպես Աբրահամ կաթողիկոսի գահակալության օրերին, երբ Գարգմանի իշխանը շղթայակապ Հայաստան ուղարկեց երեք պատկերամարտների, ինքը՝ Հովհանը, նրանց բացատրեց, թե ինչու չպետք է խոտել պատկերները և նրանք հրաժարվեցին իրենց «մոլորութեանից»:

Համաձայն Ստեփանոս Ասողիկի վկայության, Կոմիտաս կաթողիկոսի ժամանակ «փալէք վարդապետութեամբ Յոհան Մայրագոմեցի: Սա գրեաց երիս գիրս և վանուն իւր ոչ վերադրեաց ի նոսա, վասն շընդունելոյ ժողովրդեանն. անուն միոյն՝

⁴⁰ Թ. Ավարբեկյան, Զվարթնոցի շուրջը, էջմիածին, 1958, հ. 4, էջ 31—38:

⁴¹ «Մովսեսի Կաղանկատուացոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի», Թիֆլիս, 1912, դլ. ևՁ:

նրատ վարուց, և անուն միւսոյն Հաւատարմատ, և անուն միւսոյն՝ Նոյեմակ»⁴²:

Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը իրավացիօրէն Մայրագոմեցուն համարում է «Կնիք հատուց» ժողովածուի կազմողը և համոզիչ կերպով ժողովածուի 1914 թ. հրատարակութեան ներածութիւնում ցույց է տալիս այդ⁴³:

«Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցւոյն» գրվածքից իմանում ենք, որ Քրիստափորի կաթողիկոսութեան ժամանակ, նախքան Կարնո ժողովը, ասորիների հետ միաբանութեան փորձեր են կատարվել և Սյունիքից Թեոդորոսն է եղել զրա եռանդուն կազմակերպիչներից մեկը, իսկ Հովհաննը կաթողիկոսից բացատրութիւն է պահանջել, այսինքն ընդդիմադիր կողմ է եղել: Գծբախտաբար, «Պատմութիւնը», ինչպես արդեն ասացինք, հասել է կիսատ և եկեղեցիների միաբանութեան այս շափազանց կարևոր հարցի լուսաբանման հնարավորութիւնից մենք զրկված ենք: Եղածը, սակայն, հետաքրքրական է նրանով, որ Կարնո ժողովի նախապատրաստութեան մասին տեղեկութիւնից բացի, փմանում ենք, որ Հովհաննին Կարին՝ ժողովի շտանկը վերջին պահին ընդունված որոշում չէր, այլ նոր ձեռնարկված եկեղեցական քաղաքականութեան անհրաժեշտ քայլերից մեկը:

«Հացունյաց խաչի» պատմութեան մեջ Հովհաննի մասին ասվում է. «Եւ անդ էր Յոհան Մայրագոմեցի, այր փիլիսոփայ և արքայն (Հերակլը—Հ. Ք.) սիրէր զնա վասն սրբութեան իւրոյ»: Հերակլի պարսից դեմ տարած հաղթանակին անմիջապէս հաջորդող օրերին Հովհաննը տակավին «արքայի սերն է վայելում»: Մեկուսացնել սկսում են նրան, այն էլ հայերը, երբ եկեղեցիների միութեան հարցը դառնում է անխուսափելի: Կարնո ժողովից հետո եզրը նրան հեռացնում է կաթողիկոսարանից, Հովհաննը գնում է Գարդման, որտեղ նրա հեղինակութիւնը անվերապահորեն ընդունվում էր դեռևս Աբրահամ կա-

⁴² «Ստեփանոսի Տարօնեցոյ Պատմութիւն տիեզերական», Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 87—89:

⁴³ «Կնիք հատուց», ներածութիւն:

Թողիկոսի ժամանակ: Ինչպես տեսանք, Կիրակոս Գանձակեցու վկայությունն համաձայն, Հովհանը այստեղ էլ ապրել է մինչև իր կյանքի վերջը որպես ճգնակյաց:

Ինչպես հայտնի է, Հովհան Մայրագոմեցու անվան հետ է կապվել Մայրագոմեցիների աղանդի առաջացումը: Սակայն պատմական սկզբնաղբյուրների տվյալներով չի հաստատվում այդ վարկածը: Այսպես, օրինակ, Հովհաննես Դրասխանակերտցին այդ տեղեկությունը համարում է ամբաստանություն և նշված աղանդի ծագումը կասում է նրա աշակերտ Սարգսի անվան հետ. «Ձամանէ (Հովհան Մայրագոմեցու—Հ. Ք.) ապա համբառ ամբաստանութեան պատմի,—գրում է նա,—իբր դառն հերձուածս իմն նմա մուծանել յնկեղիցի սուրբ. սակայն ևս ոչ կարեմ հաւանութիւն իմոց կարծեացս առ վասն այնպիսոց անն, թե զիարդ նա կարէր խորհիլ առ ի փլուզանել զուղիղ հաւատոյ շինուածս: Այլ կարծիս իմն ընդունի սիրտ իմ ի հակառակադիր և յոխորիմաց այլոց կամաց այս գործ համբառոյ լեալ: Բայց եթէ սակս Սարգսի աշակերտի նորա համբառէ սբ դայնպիսի շար հերձուածս ընծիւղեալ և ևս ևս ոչ վասն նորա հակառակիմ, զի իմ իսկ ընթերցեալ է զիր վնասու նորա: Այլ վասն զի Յոհան ի բաց յիրմէ հալածեաց զՍարգիսն, սակս այնորիկ արտաքոյ կամաց նորա ասեմ զնորայն հերձուած»⁴⁴:

Հերձվածն իսկապես եղել է, և պատմագիրը անձամբ կարդացել է այդ վնասակար գրվածքները: Հերձվածի գոյութիւնը շեն հերքում նաև մյուս պատմիչները: Սամվել Անեցին նշում է թվականը, երբ հայտնվել է աղանդը: «Ոսնծ: Յայտնեցաւ ազանդ՝ յաշակերտաց Յոհաննու Մայրագոմեցույ՝ սրոյ Սարգիս ասէին, զոր մի սբ իշխեսցէլ գսուրբ այրն բամբասել»⁴⁵: Այս թվականը համընկնում է Հովհանի կյանքի վերջին տարիներին, երբ աշակերտները կարող էին ավելի հեշտու-

⁴⁴ Յոհաննու կարողիկոսի Դրասխանակերտցոյ, Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1912, էջ 79—80:

⁴⁵ «Սամուէլի քահնայի Անեցոյ Հաւարմունք ի գրոց պատմագրաց», Վաղարշապատ, 1893, էջ 80:

Սլամբ դուրս դալ ուսուցչի ազգեցությունից և բնկնել ծայրահեղությունների մեջ:

Իսկ ի՞նչ է քարոզել այդ՝ մայրագոմեցիներին, ազանդը: Սամվել Անեցուն վերագրվող «Յանկ ազանդոց»-ում այսպես է գրված. «Մայրագոմացուց ազանդ բնդ Ապոզինարի հերձուածողի անարեյնութեանն երեւցաւ և աւելի ևս, սոցա զկիրս մարդկային մարմնոյ Քրիստոսի ոչ ընդունին, մանավանդ զվիտատութիւնն, զերկիւղն, զահաբրտնութիւնն, զքաղցն, նաև զխոնարհական բարբառն, որ վասն Քրիստոսի, այլև զհին թարգմանութիւն զոր ընգալաք ի սրբոյն Սահակայ ոչ ընդունին, (և) զերբոսք թուզին Կորնթացուց ի Պաւղոսէ գրեալ զընգալեալն ի սրբոյն Գրիգորէ նդովեն, և զշարչարանս սոսկ աստուածութեանն տան և ոչ միաւորութեան տնարեյնութեանն»⁴⁶:

Փոռ պատրիարքի Զաքարիա կաթողիկոսին հղված թղթում ի շարս միաբնակ բազմամիլ «հերձվածողներին» բնութագրվում է նաև Հովհաննը. «Յուլիանոս Աղիկաունացի առանց կրից և առանց մտաց ասաց զմարմինն Քրիստոսի, և մի բնութիւն ասաց: Յոհան Մալրագոմացին և Պետրոս Թափիշ յառաջ քան զյափաեանս ասացին զմիաւորութիւն մարմնոյն, վասն որոյ և մի բնութիւն ասացին: Ապոզինար հոգի մարդկային ոչ ասաց առնուլ Քրիստոսի, այլ զաստուածութիւն ի տեղի հոգոյ, վասն որոյ և մի բնութիւն ասաց: Սոփրոնիոս և Ենոմիոս միտս մարդկայինս ոչ ասացին ունել Քրիստոսի, և մի բնութիւն ասացին: Մանիքեցին զմարմին փրկչին առ աչօք ասաց. վասն այնորիկ մի բնութիւն ասէ»⁴⁷:

Եվաթմիոսն իր «Պանսպլիտյում» գրում է, որ հայերն ասում են. «Եթև Քրիստոս էառ զմարմին ոչ համագոյակից մարմնոց մերոց, այլ զանապական և անշարչարելի և անօր և անստեղծ և երկնային և որ երեւր ուտել և ըմպել և տեսա-

⁴⁶ Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 3681 ձեռագիր, Թ. 113ր: Այս հատվածի արտագրությունը մեզ տրամադրել է բանասեր Ս. Լալաֆարյանը, որի համար շնորհակալություն ենք հայտնում:

⁴⁷ «Թուղթ Փատայ պատրիարքի առ Քաբարիայ կաթողիկոս Հայոց մեծաց», «Православный палестинский сборник», т. XI, СПб, 1892.

նել և զայլ մարդկային դործս առնել. բայց ոչ առնէր արդեօք ճշմարտութեամբ, այլ առ աշօք:

Եւ դարձեալ ասեն. եթէ մարմին նորա ի յաստուածութիւն փոխեցաւ և համադոյակից եղև նմին աստուածութեան և որպէս մեղեր կամ քացախոյ կաթ մի ի ծովն անկեալ ոչ ևս երևի և ոչ ենթադոյանայ իսկ, նոյնպէս և մարմինն Քրիստոսի է յաստուածութեան ծովն ընկղմեալ և խառնեալ սչ ևս պահէր զբնութիւնն և զյատկութիւնն իւր, և սակս այսորիկ ոչ երկու, այլ մի գոլ ասեն բնութիւն ի Քրիստոս, և զայն բոլորն աստուածութեան բնութիւն...

Եւ դարձեալ թէպէտ և մեք ընթեանումք, եթէ Քրիստոս ի ժամ մահուն ազօթեաց և հոսէր զքրտունս իբրև զկայլակս արեան, առ ի ցուցանելոյ զբնութիւն մարմնոյ իւրոյ, սակայն հայք շնչեցին յաւտարանական գրոցն զբանս Բրտանցն, վասն բառնալոյ ի միջոյ զմարմնոյ բնութեան նշանն...»⁴⁸:

Հայերի նույն մեղքերն է թվարկում նիկիսորոսս⁴⁹, և ամեն տեղ ընդգծվում է այն, որ հայերը ավետարաններից շնչեցին այն հատվածը, որտեղ խոսվում է ահաբրտնության մասին:

Ռեոգորոս Քոթենավորին վերագրվող «Ընդդէմ Մայրագոմեցւոյն» գրվածքում հեղինակը ջանում է ապացուցել, որ ահաբրտնությունը բնական էր Քրիստոսին, քանի որ նրա մեջ մարդկայինն ու աստվածայինը միավորված էին ու ամեն բնություն իր հասկնություններով կարող էր զրոհորվել: Այնուհետև ասում է՝ «Կամ գրեթէ եօթն հարիւր ամ լեալ յետ շարշարանաց որդւոյն աստուծոյ և այսքան ժամանակք յանդիտութեան գնացին բոլոր մանկուքն եկեղեցւոյ, և միայնարդ ևս, ի վախճան ժամանակաց, նորուսք դուք և նորածանք գտայք ճշմարտութեանն, երկրորդ ապաւղինարիտք, որ

⁴⁸ Կղեմէս Գալտնոս, Միաբանութիւն հայոց սուրբ եկեղեցւոյն ընդ մեծի սուրբ եկեղեցւոյն Հոովմայ:

⁴⁹ Նույն տեղում:

նորաձայն աւանդութեամբբ նորածին բուսուցէր արմատոց դառնութեան փուշս հրաճարակ անշիջատոշոր բոցոյն»⁵⁰:

Ահա այս և առաջին օրինակը ուղղակիորեն մայրագոմեցոց աղանդի մասին են⁵¹, մյուսները՝ առհասարակ հայ եկեղեցու մեղքերի, իսկ Փոտի թուղթը վերաբերում է բոլոր միաբնակ եկեղեցիներին: Մենք, որ այժմ կարող ենք այս հարցերին նայել առանց կրքի, տեսնում ենք բացարձակ նույնութունը մայրագոմեցիների և ընդհանրապես հայ եկեղեցու մեղքերի, իսկ Սարգիսը, ըստ Կղեմես Գալանոսի, ոչինչ ավելի չի արել քան այն, որ «Յարգմանեաց զգիրքն պղծոյն Յուլիանոսի Աղիկառնացոյ, որ ներընդունէր զանհամար սուտ զբրպարտութիւնս ընդդէմ Քաղկեդոնի սուրբ ժողովոյն»⁵²: Ահա թե ինչու այդ աղանդը առանձնապես կրքոտ քննադատութեան չի ենթարկվել հայ եկեղեցու կողմից: Սարգսի մասին ընդամենը ասվում է, որ աղանդը նրանից դուրս եկավ և նա Հուլիանոսի վնասակար զրքերը թարգմանեց. Հովհաննիս մեր մատենագիրները, չափազանց ակնհայտ է այդ, աշխատում են հնարավորին չափ հեռու պահել այդ աղանդից, իսկ այդպիսի վերաբերմունքը պարզ է ու հասկանալի: Հովհաննի անապականութեան տեսութեանը ոչ միայն չէր հակասում հայ եկեղեցու դավանանքին, այլև ուղղակիորեն բխում էր այդ դավանանքից:

50 «Յոհաննու Իմաստասէրի Աւանցոյ մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1833, էջ 147—158:

Ի դեպ, այս է Սարգսի մեղքը ըստ Փոտի, որ գրում է՝ «մանաւանդ յորժամ թարգմանեցան ի Հայս գիրքն Յուլիանեայ Աղիկառնացոյ ի ձեռն Սարգսի ի ժողովն Մանձկրտի, առանկ զօրացան բանքն նորա (Հովհաննի— շ. Ք.) և թուլացեալ տիրեցին ընդհանուրց աշխարհի ձեր»:

51 Թեոդորոսի ճառը գրված է ճոռոմ լեղվով, հոտորական դիմումներով, Բարսեղ Կեսարացոց, Գրիգոր Նաղիանդացոց և Հովհան Ոսկերիսոնից վերցված վկայութեաններով: Վերաբերմունքն ու խոսելու եղանակն ավելի բաղկեղտականներին է հատուկ, քան հայ եկեղեցու ավանդապահ այն ներկայացուցիչներին, որոնք նաև անապականութեան և երևութականութեան կողմնակիցներ չեն:

52 Կղեմէս Գալանոս, Միարանութիւն հայոց սուրբ եկեղեցւոցն ընդ մեծի սուրբ եկեղեցւոյն Հռովմայ, Հոտմ, 1658, հ. 2, մասն 1-ին:

«Կնիք հաւատոյ»-ում Հովհան Մայրագոմեցի ճգնավոր խոստովանողի երկչուղի և արենաքիրտն լինելու մասին գրվածքի գոյությունը կարող է միայն մի բան նշանակել՝ հայ եկեղեցու պաշտոնական դիրքն էլ այդ է եղել այս հարցում:

Ինչ վերաբերում է Կորնթացոց երրորդ թղթին, ապա պիտի կարծել, որ մայրագոմեցիները այս հարցում ևս պաշտոնական հայ եկեղեցուն չեն հակադրվել:

Մայրագոմեցիների մասին այս բոլորից տարբեր մի տեղեկություն կա Երևանի հ. ՅՅ76 ձեռագրում, որը մեջ է բերել իր «Աղանդավորական գաղափարախոսությունը Հայաստանում 12—14 դարերում»⁵³ աշխատության մեջ Լ. Ս. Խաչիկյանը: Այս մեջբերումը համապատասխանում է Արիստակես Լաստիվերտցու «Պատմության» «Վասն շար աղանդին թողնողրակեցոց որ երևեցաւ ի դաւանն Հարքայ և զբաղումս խոովեաց»⁵⁴ գլխում Հակոբոս Կալիսկոպոսի մասին գրվածին: Ուշագրավ է այն, որ Հակոբոսը իր ճգնակեցութեամբ, սրբակրօնութեամբ ու մաքրակենցաղութեամբ շատ է նման Հովհան Մայրագոմեցուն, ուշագրավ է նաև, որ Հովհանի «Խրատ վարուցի» ուշագիր ընթերցումից հետո անկարելի է գալ մի այլ եզրակացություն, քան այն, որ Հովհանը թողություն ստանալու միակ միջոցը պաշխարությունն է համարում:

Այս հատվածը համընկնում է Հովհան Մայրագոմեցու բարոյախոսությունը, գուցե մի օր այն հաստատող ձեռագրեր էլ կգտնվեն:

Այս բոլորից հետո կարելի է ասել, որ Հովհանի անապականությունն է եղել այն հիմքը, որի վրա բարձրացել է Սարգսին վերագրված մայրագոմեցիների աղանդը: Աղանդավորները, բացի Հովհանի գրվածքներից, շրջանառության մեջ էին դրել Հովիանոս Հալիկառնացու գործերը: Նրանք

⁵³ Լ. Խաչիկյան, Աղանդավորական գաղափարախոսությունը Հայաստանում 12—14 դարերում, Առանձնատիպ Ն. Մառի անվան կարինետի «Աշխատությունների» հ. 2-ից, Երևան, 1947, էջ 196—197:

⁵⁴ «Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերտոյ», Երևան, 1963, էջ 119—125:

(եթե հավաստի է, որ մայրագոմեցիներին է վերաբերում վերոհիշյալ հատվածը) հավանաբար աղաշխարսության կոչ էին անում՝ փրկության միակ միջոց համարելով այդ և ծաղրում էին մատաղը՝ տարբերակին այն երևույթի, որը եվրոպայում շատ ավելի ուշ վերածելու էր ինդուլգենցիայի:

Հովհանն Մայրագոմեցու ժառանգությունը: Հովհանն Մայրագոմեցու սանդագործությունների մասին մատենագրության մեջ կա Ասողիկի հետևյալ վկայությունը. Հովհաննը «զբրեաց երիս զիրս և զանուն իւր ոչ վերագրեաց ի նոսա, վասն շքնգունելոյ ժողովրդեանն. անուն միոյն՝՝ Խրատ վարուց, և անուն միւսոյն՝՝ Հաւատարմատ և անուն միւսոյն՝՝ Նոյեմակ»⁵⁵: Այդ նույն վկայությունը կա նաև Վարդան Արեւելցու մոտ⁵⁶: Հ. Անասյանը իր «Հայկական մատենագիտության» մեջ զետեղել է «նուրբ զբրերի» մի ցուցակ ըստ Երևանի Մատենադարանի № 582 ձեռագրի, որ նշված է.

«14.—էակքն Դաւթի

15.—Պէտքն Մովսէսի

16.—Յոհաննու Մայրավանեցոյ գ զիրբ՝

ա. Խրատվարքն

բ. Հաւատոյ արմատն

գ. Նոյեմակն»⁵⁷:

Հովհանն Մայրագոմեցու անունով մեզ հասած գործերն են՝ «Կնիք հաւատոյ»-ում 7 հատված, մի զրվածք՝ «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ և որ ի նման կարգաց» խորագրով⁵⁸ և մի ժողովածու, որը պարունակում է 26 ձաւեր, մի

⁵⁵ «Մտեփանոս Տարօնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական», Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 87:

⁵⁶ «Հաւարոմն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի», Վենետիկ, 1862, էջ 81:

⁵⁷ Հ. Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, հատոր Ա, Երևան, 1959, էջ XVII:

⁵⁸ Հովհանն Մայրագոմեցու անունով մեզ հասած գործերից մեկը կրում է «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ և որ ի նմա յօրինեալ կարգաց» խորագիրը: Երևանի Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանում այս գործը

«Ողբ» (չափածո) և մի «Աղոթք»: Այս վերջին ժողովածուի մի օրինակը, որ գտնվում է Կենտրոնիկի հ. 994 ձեռագրում, ունի մի նախադրույթուն, որից, ըստ հրատարակչի ծանուցումի, «Ռուդլի մի անկեալ է»: Այդ նույն նախադրույթունը, արդեն ամբողջական, կա Երևանի Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 3940 ձեռագրում՝ «Յառաջագիր թղթոյս խրատ վարուց» խորագրով: Այն մասում, որին պետք է համապատասխաներ վենետիկյան ձեռագրի օրինակի ընկած Յերթի հատվածը, այսպիսի տեղեկություն կա. «Յաղագս որոյն գրեցան ըստ խնդրողացն պիտոյից թուղլի ԽԳ, հանդերձ Աղօթիւքն, Ողբաւքն, որս են ԽԳ ի խրատ հավատոց, որ ի յայլ գիրս գրեցան, և ի խրատ վարուց առաքինութեան, և են այսոքիկ. Առաջին. վասն խոստովանութեան...»⁵⁹:

Այս տեղեկությունը, լուծելով մի հանգույց, միաժամանակ մի նոր առեղծված էլ է առաջադրում բանասիրությանը, այն, որ «Խրատ վարուց»-ից բացի, Հովհան Մայրազոմեցին

պահպանված է № 1525, 2244 ձեռագրերում: Կ. Տեր-Մկրտչյանը Հովհան Մանդակունու գործերի որոշ հատվածների հետ այս գործից էլ մի կտոր հրատարակել է, ըստ № 1525 ձեռագրի, նշելով, որ «№ 2244 ձեռագրի օրինակն ավելի ընտիր է և նախնական, բայց այն թողինք ամբողջական հրատարակության համար»: Ցավոք սրտի նա իր այդ մտադրությունը չկարողացավ իրագործել:

1968 թ. «Սիոն» ամսագրում լույս տեսավ Հովհանի այս գործը ըստ Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց մատենադարանի գրչագիր օրինակի: Երևանի Մատենադարանի № 2244 ձեռագրից էական տարրերություն չունի «Սիոնում» հրատարակվածը:

Հովհան Մայրազոմեցու «Վերլուծութիւն կաթողիկէ կեկեցոյն» կեղեցական ձևերի ու սիմվոլների մեկնությունը նվիրված հետաքրքիր գործ է, որը միաժամանակ ավելի հավաստի է դարձնում Հովհանի մասին Ստեփանոս Օրբելյանի և Մովսես Կաղանկատվացու ավանդածները: Այս գործում է, որ Հովհանն ասում է, թե կեկեցական նվիրապետությունը, նման կրկնայինի, կազմված է ինը դասերից: Այս գործում տեղ գտած սիմվոլների բացատրությունը հիմք է տալիս ասելու, որ խեղապես Հովհան Մայրազոմեցուն պետք է համարել այն կեկեցականը, որին դիմել էր Մեծի Կողմանց եպիսկոպոս Դավիթը՝ խնդրելով խորհուրդներ տալ պատկերահարգության մասին:

⁵⁹ Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 3940 ձեռագիր, թ. 2բ:

ունեցել է նաև «Խրատ հաւատոյ» անունով մի գիրք, 24 մասերից բաղկացած, որոնք «յալ գիրս գրեցան»:

Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը «Կնիք հաւատոյ»-ի հմտալից ուսումնասիրութեամբ հանգել է այն համոզիչ եզրակացութեան, որ «Հաւատարմար» «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն է: Հետազոտողը ենթադրում է, որ Հովհաննէ «Խրատ հաւատոյ» խորագրով ժողովածու է ունեցել, որը կցված է եղել «Կնիք հաւատոյ»-ին: Սույն ենթադրութեանը հավանական է:

Կ. Տեր-Մկրտչյանը հնարավոր է համարում այն, որ «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցոյ» գործը «Նոյեմակ» անհասկանալի անունը կրող գրվածքի մի մասը լինի: «Նոյեմակ» անվան հետ «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցոյ» գործի որևէ կապ տեսնելը դժվար է: Այս «Նոյեմակ» անվանումը իր կազմութեամբ հիշեցնում է աղանդավորական այլ գրքերի տրված անվանումները՝ Կիրակոսակ, Գորոսակ: Անվանումների վերջածանցների նույնութեանը արդյո՞ք պարագրում է այն հետևութեանը, թե «Նոյեմակը» ևս հանդիսանում է աղանդավորական գրվածք: Առայժմ այդ մասին դժվար է որոշակի կարծիք հայտնել:

Միակ գործը, որի խորագիրը և մատենագիրների Հովհան Մաշրագոմեցու ստեղծագործութեաններին տված անվանումը համապատասխանում են, «Խրատ վարուցն» է, 26 ճառերից, «Ողբից» ու «Աղոթքից» բաղկացած մի ժողովածու: Այս ժողովածուն էլ, սակայն, այն է, որ երկու անգամ տպագրվել է Վենետիկում (1836 և 1860 թթ.) «Տեառն Յովհաննու Մանդակունույ հայոց հայրապետի ճառք» խորագրով:

Տպագրութեան համար, ինչպես ասված է առաջաբանում, վերցված է «պատվական» երկաթագիր մի օրինակ, որի «հնութեան» պատճառով «խանդարված էր» մատենագրի անունը: Ունենալով, սակայն, նոտագիր մի մաստեան, որտեղ այդ բոլոր ճառերը Հովհան Մանդակունու անունով են եղել, հրատարակիչը սխալ չի համարել լույս ընծայել դրանք որպես Մանդակունու գործեր, մանավանդ որ ավելի զորավոր կովաններ չեն եղել այդ ճառերը այլ հեղինակի վերագրելու: Ճիշտ է, հրա-

տարակիշը նկատել է, որ այլևայլ գրչագրերում որոշ ճառեր Եփրեմի անունով են կամ Հովհան Ոսկեբերանի, բայց քանի որ հիշյալ հեղինակների հունական և ասորական բնագրերում այդ գործերը բացակայում են, ուստի հրատարակիշը արդարացի է համարում ճառերը Հովհան Մանդակունու անունով լույս ընծայելը, անելով մի վերապահութիւն՝ հավանաբար Հովհան Մանդակունին Ոսկեբերանի ու Եփրեմի տարբեր գործերից ծաղկաքաղ է արել ու խրատական ճառեր է հարդաբել ըստ ճարտասանութեան պահանջների և այդ է պատճառը, որ այլևայլ մատչաններում այդ գործերը վերագրվել են նաև նրանց:

Ինչպես տեսնում ենք, հենց հրատարակութեան օրից ճառերի հեղինակային պատկանելութեան հարցը անորոշ է եղել:

1895 թ. Հ. Բարսեղ Սարգիսյանը լույս ընծայեց Հովհան Մանդակունուն նվիրված մի ուսումնասիրութիւն⁶⁰, որի էջերում մանրամասն քննութեան առավ Հովհան Մանդակունի կաթողիկոսի կյանքը, գործունեութիւնն ու գրական ժառանգութիւնը: Բանասիրական պրպտումները հետազոտողին հանգեցրին այն եզրակացութեան, որ Վենետիկում լույս տեսած ճառերը հայ հեղինակի ստեղծագործութիւններ են և ոչ թե Եփրեմինը կամ Ոսկեբերանինը, իսկ այդ հեղինակը Հովհան Մանդակունին է:

Երբ հաշվի ենք առնում բանասերի բերած փաստարկները, տեսնում ենք, որ նրան ծանոթ ձեռագրերում հիշյալ ճառերը կամ Հովհան Մանդակունու անունով են եղել, կամ վերագրված են եղել Եփրեմ Ասորուն ու Հովհան Ոսկեբերանին, կամ էլ՝ անանուն, իսկ մի ճառ էլ՝ Հովհաննես Պլուզին: Բարսեղ Սարգիսյանին, ինչպես երևում է նրա ուսումնասիրութիւնից, ծանոթ չի եղել ոչ մի ձեռագիր, որտեղ վերոհիշյալ ճառերի հեղինակ նշված լիներ Հովհան Մայրավանեցի-Մայրագոմեցին,

60 Բ. Սարգիսյան, Քննադատութիւն Հովհան Մանդակունու և յուր կրկասիրութեանց վրա, Վենետիկ, 1895:

ուստի նրա եզրակացությունը չէր կարող այլ բան լինել, քան այդ ճառերը Մանդակունու գործեր համարելը: Սա ճառերի հեղինակացին պատկանելությունը որոշելու ճանապարհին կատարված կարևոր նվաճում էր այն իմաստով, որ բանասիրության մեջ առաջին անգամ այդ ճառերը հատկացվում էին հայ հեղինակի: Այսպիսով, քանի զեռ չէին հայտնաբերված խնդրո առարկա ճառերի այլ ժողովածուներ, որոնց մեջ իբրև ճառերի հեղինակ նշվում էր Հովհան Մալբազումեցի-Մալբազումեցին, բանասիրությունը, հենվելով Բ. Սարգիսյանի հետազոտության վրա, այդ ճառերը համարել է Հովհան Մանդակունու հեղինակածը:

1913 թ. «Շողակաթի» հատուկ համարում լույս տեսավ Կ. Տեր-Մկրտչյանի «Հովհան Մանդակունի և Հովհան Մալբազումեցի» հոդվածը⁶¹: Բանասերը երկու Հովհանների հետ կապված բազմաթիվ կարևոր հարցերի քննությանն առընթեր անդրադարձավ նաև վենետիկում Հովհան Մանդակունու անունով լույս ընծայված ճառերի հեղինակացին պատկանելության խնդրին և առաջ բաշեց մի նոր վարկած՝ որ այդ ճառերը Հովհան Մալբազումեցու ստեղծագործություններն են, այն «ծրատ վարույց» ժողովածուն է դա, որի մասին հիշատակել են Ստեփանոս Ասողիկը և Վարդան Արևելցին:

Այս վարկածը հիմնավորելու համար Կ. Տեր-Մկրտչյանը, ի տարբերություն Բարսեղ Սարգիսյանի, ձեռքի տակ ուներ նորահայտ հինգ ձևագիր, որոնցում վերոհիշյալ ճառերը Հովհան Մալբազումեցու անունով էին: Այդ ձևագրերը ամբողջական ժողովածուներ էին, իսկ դրանցից մեկը՝ արգեն վերը հիշված № 3940-ը, ուներ մի «Յառաջագիր թղթոցն խրատ վարույց», որ նույնն էր, ինչ վենետիկյան հրատարակության «Նախագրությունը», մի տարբերությամբ՝ ամբողջական էր:

Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի եզրակացությունը հայագիտության հարցերով զբաղվողներից ոմանց⁶² համոզիչ թվաց և

61 Կարապետ Եվիսկոպոս, Հովհան Մանդակունի և Հովհան Մալբազումեցի, «Շողակաթ», էմիածին, 1913, էջ 84—113:

62 Մ. Արևելյան, Ա. Զառինյան, Լեո, Ն. Աղբալյան, Վ. Զալոյան, Հ. Գարրիելյան և այլք:

նթանք իրենց գիտական հետազոտությունների ընթացքում այդ ճառերին անդրադարձան որպես Հովհան Մայրազոմեցու ստեղծագործությունների: Շատերին, սակայն, Կ. Տեր-Մկրտչյանի փաստարկները չբավարարեցին և ճառերի հեղինակային պատկանելության շուրջ ծավալված վեճը շարունակվեց: Մինչև այսօր էլ շարունակվող այդ վեճում մեծ արտոնությունից են օգտվել այդ ճառերը Հովհան Մանգակունու հեղինակություններ համարողները: Այն պարզ պատճառով, որ ճառերը երկու անգամ հրատարակված են եղել որպես Հովհան Մանգակունու ստեղծագործություններ, ապացույցներ բերելու պարտականությունը թողնվել է նրանց, ովքեր այլ մատենագրի, իսկ ավելի ճիշտ՝ Հովհան Մայրազոմեցուն են ճառերի հեղինակ համարում: Այլ կնրծիքի օգտին բերված փաստարկները, ցավոք, կամ չեն նկատվել կամ էլ «չեն բավարարել», այսպես ասած, մանգակունիականներին: Այդպես են վարվել Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի փաստարկների հետ, ոմանք անհրաժեշտ են համարել նույնիսկ «միամիտ» կամ նման անտեղի պիտակներ կպցնել գիտնականին և նրա բերած լուրջ հիմնավորումներին⁶³:

Այժմ, երբ մեր ձեռքի տակ կան Հովհան Մայրավանեցու-Մայրազոմեցու անունով բոլոր ժողովածուները և ցուցակներ նոր ձեռագրերի նկարագրությամբ, մենք կարող ենք համադրել առկա տվյալները: Դա մեզ հնարավորություն կտա բերելու մի քանի օժանդակ փաստարկներ՝ խնդրո առարկա ճառերի հեղինակային պատկանելությունը լուսաբանելու համար:

Մատենագրական տվյալները հիմնականում երկու տիպի են.

ա) ձեռագրեր, որոնց մեջ ղետեղված են ճառերը և հեղինակ է նշված Հովհաններից մեկը կամ մյուսը, կամ նույնիսկ բոլորովին մի այլ անձնավորություն (Հովհան Ոսկեբերան, Եփրեմ Ասորի, Բարսեղ Կեսարացի, Հովհաննես Պլուզ), երբեմն նաև ոչ մի մատենագիր (անանուն).

⁶³ Աշոտ Մկրտչյան, 5-րդ դարի հայ գրականությունը, Երևան, 1969, էջ 571:

բ) մատենագրական վկայություններ Հովհաննների անձի, պորթունեություն և հեղինակած գործերի մասին:

Ինչպես Երևանի Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, այնպես էլ աշխարհում ցրված հարյուրավոր ձեռագրերում տեղ են գտել «Խրատ վարուց» ժողովածուի ճառերը: Դրանք երբեմն որպես ամբողջական ժողովածու են ընդօրինակված, քայց մեծ մասամբ առանձին-առանձին կամ ընդամենը մի քանի ճառ միասին են մտել ճառընտիրներում ու այլ ձեռագրերում: Որպես ամբողջական ժողովածուներ, այսինքն 26 ճառերը, «Ողբը» և «Աղոթքը» կան այն ձեռագրերում, որ հրատարակիչը «հնագույն», «պատվական», «երկաթագիր» օրինակ է անվանում, նոտրգիր մի ավելի նորագույն ձեռագրում, Երևանի Մատենադարանի №№ 942, 993, 994, 1521, 2081, 2223, 2825, 3111, 3940 և 7248, Երուսաղեմի №№ 1228 և 3152⁶⁴ ձեռագրերում:

Վենետիկի երկաթագիր օրինակը անհեղինակ է: Անհեղինակ են նաև Երևանի Մատենադարանի № 2546 և Երուսաղեմի № 1229 ձեռագրերը: Երուսաղեմի № 1999 ձեռագրի խորագրից քերած-ջնջած է հեղինակի անունը: Վենետիկի նոտրգիր օրինակում հեղինակ է Մանդակունին, Մաշտոցյան Մատենադարանի №№ 942, 993, 994 և 1521 ձեռագրերում (ամբողջական չեն) հեղինակ է Հովհան Մանդակունեցին: Երևանի №№ 2081, 2223, 3111, 3940 և 7248, Երուսաղեմի № 3152 (թերի է) ձեռագրերում հեղինակ է նշված Հովհան Մայրավանեցին:

Նախադրություններ ունեն վենետիկի երկաթագիր օրինակը և Երևանի Մատենադարանի № 3940 ձեռագիրը: Հարյուրավոր ձեռագրերում այդ ճառերը ցրված են, մեծամասնությունը «Հովհան Մանդակունեցու» անունով, անհամեմատ ավելի քիչ՝ Հովհան Մանդակունու: Պատկանելի թիվ են կազմում Եփրեմ Ասորուն և Հովհան Ոսկեբերանին վերագրվածները:

64 Այս ձեռագրի և Մայրագոմեցուն վերաբերող Երուսաղեմյան այլ նյութերի մասին մեզ տեղեկություններ տվեց և ընդօրինակություններ տրամադրեց ՀՍՍՀ ԳԱ ակադեմիկոս Լ. Ս. Խաչիկյանը, որի համար շնորհակալություն ենք հայտնում:

Մայրավանեցու անունով վերևում նշված ժողովածուներից: գուրս միայն երևք անգամ են հանդիպում այդ ճառերը: Եվ դա հասկանալի է, նրա անունը «արատավորված» էր (կապվում էր մայրագոմեցիների աղանդի հետ), բայց ճառերն էլ անտեր թողնել չէր լինի:

Ճառի ժանրի չափազանց կարևոր մի յուրահատկություն մասին Դ. Լիխաչովը իր «Ռուսական հին գրականության պոետիկան» գրքում ուշադրավ գիտողություն ունի: «Բնորոշ է նաև, որ տարբեր ժանրեր տարբեր հարաբերություն են ունեցել հեղինակային պատկանելությանը: «Հեղինակի գիտակցումը» տարբեր է եղել քարոզի ու տարեգրության ժանրերում, թղթի ու պատումի (повесты) ժանրերում: Առաջինները ենթադրում են անհատ հեղինակի և հաճախ ստորագրվել են իրենց հեղինակների անունով, իսկ հեղինակի մասին տվյալների բացակայության պարագային վերագրվել են այս կամ այն հեղինակավոր անձին: Մյուսները հազվագեպ են հեղինակի անուն ունեցել, դրանց հեղինակային պատկանելությունը ընթերցողներին քիչ է հետաքրքրել»⁶⁵:

Հիրավի, քարոզները, խրատները կամ ճառերը միշտ էլ հեղինակների անունով են հանդես եկել և դա ունեցել է իր շատ կարևոր պատճառը. քրիստոնեության տարածման առաջին շրջանում հաճախ ուշադրություն չէր դարձվում, թե ինչպիսի հոգևոր կոչում ունի ճառասացը, բայց հետագայում ճառեր ասելու իրավունքը սահմանափակվեց և միայն հեղինակավոր անձանց էր արտոնվում հանպատրաստի ելույթ ունենալ, իսկ շարքային հոգևորականները իրենց հոտի անդամների համար կարգում էին ճանաչում գտած սուրբ հայրերի կանոնական դարձած ճառերը Այդ գործերը զետեղվում էին ճառընտիրներում ու քարոզգրքերում, տոնականներում և հայսմավուրքներում: Նշվում էր նաև, թե ճառերը որ օրը կամ ինչ առիթով պետք է արտասանվեն:

⁶⁵ Д. С. Лихачев, Поэтика древнерусской литературы, Ленинград, 1967, стр. 57—58.

Այդպիսիք էին Հովհան Մայրագոմեցու ճառերը, որոնք, հանդամանքների բերումով, չէին կարող արդեն իրենց հեղինակի անունով ճանաչվել: Հիշենք Ասողիկի վկայությունը՝ «Սա (Հովհան Մայրագոմեցին—Շ. Ք.) գրեաց երիս գիրս և զանուն իւր ոչ վերագրեաց ի նոսա, վասն շընդունելոյ ժողովըրդեանն»:

Ասողիկի ասածը պետք է ընդունել որոշ վերապահությամբ: Փաստ է, որ Հովհան Մայրագոմեցու զործերը նրա մահվանից հետո երկար ժամանակ տարածվում էին իրենց իսկական հեղինակի անունով. «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյն և որ ի նմա կարգաց» զործը միայն իր անունով էլ հասել է մեզ: Նմանապես «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուի Հովհանի գրած հատվածները. VIII դ. նրա մասին պատմություն էր գրվում և ներառվում տոնականում: Ավելի ուշ, VIII դ. հետո միայն, երբ երևութականների վերջին մոհիկաններն էլ հեռացան ասպարեզից (իսկ նրանք Հովհան Իմաստասերից, իմա՝ Մայրագոմեցուց, վկայություններ էին բերում), անպականության ամենաակնառու հայ ջատագովի անունը կապված մնաց միայն ու միայն մայրագոմեցիների ազանդի հետ: Թեև հետագայում Հովհաննեա Դրասխանակերտցին՝ հայոց կաթողիկոսը և մյուս հայ պատմիչները զգուշացնում էին Հովհանի անունը չկապել ազանդի հետ, բայց դա միայն հաստատումն է այն փաստի, որ Հովհանն արդարացման կարիք ուներ:

«Խրատ վարուց» ճառերը՝ մերժված «սուրբ հոր» գործերը, սակայն, չմերժվեցին, այլ լոկ բացազատվեցին իրենց իսկական ստեղծագործողի անունից, և որովհետև անտեր էլ չէին կարող մնալ, տրվեցին «անբասիր» «սուրբ հայրերին», առաջին հերթին՝ Հովհան Մանդակունեցուն, ասպա նաև Հովհան Ոսկեբերանին, Եփրեմ Ասորուն, հավանաբար այն պատճառով, որ սրանք ևս նույն հարցերի մասին ճառեր ունեին:

Մենք ասացինք, որ ճառընտիրներում և այլուր ճառերի մեծ մասը վերագրված է Հովհան Մանդակունեցուն, անհամեմատ ավելի քիչ՝ Հովհան Մանդակունուն: Որպեսզի Մանդա-

կունկեցուն ու Մանդակունուն տարբերելը կամայական շնկատ-
վի, շտապենք բացատրել մեր այդ վարժունքը:

ժամանակին Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը տարակուսանքով
նշեց Մանդակունի տոհմանվան «Մանդակունեցի» ձևով գոր-
ծածությունը: Այդ տարակուսանքը մի բանալի էր, որ Կարա-
պետ Տեր-Մկրտչյանին հնարավորություն տվեց եզրակացնե-
լու, որ զուտ գրչական միջամտության հետևանք է Մանդա-
կունեցի անվանման գոյությունը ձեռագրերում, որ Մայրագո-
մեցի մականվան «յրագոմ» միջնամասը պարզապես փոխա-
բինվել է «նդակուն»-ով:

Հիրավի, ինչպես արդեն ասել է Գ. Տեր-Մկրտչյանը, նա-
խարարական մյուս տոհմանունների նման Մանդակունին ևս
«եցի» վերջավորության կարիքը չունի: «Եցի» վերջավորու-
թյունը տեղանվան հետ կապվող անվանումներին է հատուկ: Ի
հաստատումն սրա կարելի է մատենագրական բազմաթիվ
օրինակներ բերել: Մասնավորելով խոսքը Մանդակունի տոհ-
մանվան մասին, ասենք, որ այն միայն այդ ձևով էլ հիշա-
տակվել է պատմիչների երկերում, որը և տեղիք է տալիս
«մանդակունեցի» ձևի անեղծությանը կասկածանքով վերա-
բերվելու, նաև եզրակացնելու, որ Մանդակունեցու անունով
հասած ճառերը ավելի իրավացի կլինի Մայրագոմեցու հեղի-
նակած գործեր համարելը քան Մանդակունու:

Ինչպես Երեւանի Մատենագարանի, այնպես էլ աշխար-
հում ցրված հայկական բազմաթիվ ձեռագրերում կան Հովհան
Մանդակունու կանոնները: Այդ կանոնների Հովհան Մանդա-
կունի կաթողիկոսինը լինելու մասին վեճեր չկան և ահա
դրանք, ճշող մեծամասնությամբ, Մանդակունուն են վերա-
գրված և ոչ թե Մանդակունեցուն: Սա ևս աննպաստ մի փաստ
է ճառերի Հովհան Մանդակունունը լինելու վարկածին:

Ի դեպ, պատճառ էլ չի եղել, որ Մանդակունու ստեղծա-
գործությունները ուրիշի վերագրվեին: Հովհան Մանդակունի
կաթողիկոսի անունը երբեք արատավորված չի եղել, նրա հի-
շատակին հարգանքով են վերաբերվել հայ եկեղեցու բոլոր
պաշտոնյանները և նրա հեղինակած գործերը ոչ սքի չեն վե-

րագրել (ԼԲԵ ավելարդ բժախնդրությամբ շփորձենք մի երկու շփոթություն հայանաբերել):

Մեր ասածը հաստատող փաստ ենք կարծում հետևյալը: Երևանի Մատենադարանի №№ 2081, 2223, 3111 և 7248 ձեռագրերում, որտեղ տեղ են գտել «Խրատ վարուց» ժողովածուի 26 ճառերը, «Ողբն» ու «Աղոթքը» իրենց հեղինակի՝ Հովհան Մայրավանեցու անունով, ընդօրինակված է նաև Հովհան Մանդակունու գործը՝ «Մատենան Յովհաննու Մանդակունեցոյ յազագս սիրոյ և սրբութեան որով պտղաբերին արարածը»⁶⁶: Այս «Մատենանը» «Արարատի» 1903 թ. հունիս-սեպտեմբեր համարում հրատարակել է Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը: Այս գործի առանձին մասերից են Հովհան Մանդակունու անունով Վենետիկում լույս տեսած ճառերի գրքի «Նորին տեսան Հովհաննու Մանդակունոյ կանոնը» բաժնի առաջին կանոնը. «Բան խրատու առ ճգնաւորսն», «Յաղագս քառասնորդական պահոցը»: Վերոհիշյալ շորս ձեռագրերը ընդօրինակողները վարվել են «Տուր կեսարինը կեսարին և ասածունը՝ ասածուն» սկզբը-

66 Կ. Տեր-Մկրտչյանը իր «Հովհան Մանդակունի և Հովհան Մայրավանեցի» հոդվածում մի փաստի կողքով, կարծում ենք, անցել է առանց անհրաժեշտ ուշադրություն նվիրելու նա նշում է, որ «Յաղագս սիրոյ և սրբութեան» ճառը № 993 ձեռագրում «Երանելոյն Յոհաննու Մանդակունոյ» է, մինչդեռ «Խրատ վարուցից» վերցված գործը, որ հաջորդում է դրան, Մանդակունեցուն է վերագրվում: Տվյալ ձեռագրում իրոր որ այդպես է, ըստ № 2081, 2223, 3111 ձեռագրերում Հովհան Մայրավանեցու անունով արտագրված ճառերից անմիջապես հետո զետեղված «Յաղագս սիրոյ և սրբութեան» ճառի վերնագիրն է՝ «Մատենան Յոհաննու Մանդակունեցոյ յազագս սիրոյ և սրբութեան որով պտղաբերին արարածը», իսկ № 7248 ձեռագրում «Մ (չնչված) նեցոյ» է: Բաղմաթիվ ձեռագրերում «Խրատ վարուցի» իրար հաջորդող ճառերից ոմանք տրված են Մանդակունուն, ոմանք Մանդակունեցուն: Սրա բացատրությունը, կարծում ենք, պետք է լինի այն, որ «Խրատ վարուցի» ճառերը շափաղանց շատ էին տարածված, շատ էին արտագրվում և «Մանդակունեցի» ձևը դուրս էր մղում «Մանդակունուն» նույնիսկ այն տեղերից, ուր արդարացի չէր, և միայն կանոններն էին, որ կարողանում էին խուսափել այդ ճակատագրից (այն էլ ոչ միշտ), որովհետև գրեթե միշտ գրվում էր «Կանոնը Յոհաննու Մանդակունոյ Հայոց կաթողիկոսի», կամ «Յոհաննու Մանդակունոյ հայոց կաթողիկոսի հիմնարկութիւն սուրբ Եկեղեցոյ»:

քունքով, այսինքն՝ Մանդակունուն տվել են իր «Մատենանք», իսկ Մայրավանեցուն շին զրկել իր ճառերի հեղինակը ճանաչվելու իրավունքից: Ինչպես երևում է, նրանք քաջատեղյակ են եղել երկու Հովհանների ստեղծագործություններին, այլապես շփոթելը այնքան էլ դժվար չէր, մանավանդ եթե նկատի ունենանք, որ Մայրագոմեցուն ու Մանդակունուն շփոթել են ոչ միայն «Խրատ վարուցի» հեղինակային պատկանելուձյան խնդրում: Այս անգամ արդեն խոսքը միայն քաղկեդոնականներին է վերաբերում:

Կղեմես Գալանոսը, շարադրելով հայ եկեղեցու պատմությունը ըստ Եվտիմիոսի «Պանոպլիայի», կատարում է հետևյալ ուղղումը. «Տեր Կոմիտաս... կամ էր թողուլ յետ իւրեանն ավոտաժառանգ զչար հերձուածողն զՅոհան Մայրագոմեցիին» (ընդգծումը մերն է—Ղ. Բ.), «Պանոպլիայում», ինչպես նշում է Կղեմես Գալանոսը, ոչ թե Հովհան Մայրագոմեցի է, այլ Հովհան Մանդակունի. «Vocatur hic ab Eutymio in Panoplia part 2 tit. 20 corrupto vocabulo, Euchanius Mandakunnes»⁶⁷.

Ակնհայտ վրիպում է, բայց դեռ դարեր առաջ հայ մի մատենագիր ի պաշտպանություն հայ եկեղեցու հույներին գրված մի պատասխանում ասում է. «Եւ զինչ ևս պարտ է ասել վասն յունականացո, որ յիմաստութիւն իբրև ի սեպհական ժառանգութիւն պարծին, և այնչափ տգիտագոյն են, որ փոխանակ Օձնեցոյն զՄանդակունեցիին Յոհան նղովեն, որ բազում միշոցաւ հեռի է ի ժամանակէն յայնմանէ և ոչինչ է նոցա մեղուցեալ, այլ ազատ և անփորձ և յաշակերտաց սրբոյն Սահակայ: Եւ կամ վասն Մայրավանեցոյն Յոհանու, որ զեզր յանդիմանեաց վասն թուրութեանն և ասաց յիրաւի կոչեցար Եզր, զի կզր եղեր հաւատոյ, և ինքն երթեալ բնակէր յանապատի բազում ճգնութեամբ և ժողովեալ առ նա բազմութիւն կրանաւորաց ճգնէին ընդ նմա»⁶⁸:

67 Կղեմէս Գալանոս, Միարանութիւն Հայոց սուրբ եկեղեցոյն ընդ մեծի սուրբ եկեղեցոյն Հովմայ:

68 Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 581 ձեռագիր, Թ 247ա—247բ:

Իհարկե, Եվտիմիոսի շփոթությունը զուտ վրիպանք համարելու բոլոր հիմքերը կան, ներկայացված հոգևորականը ոչնչով չի հիշեցնում Մանդակունի կաթողիկոսին, եթե մոռանանք այն, որ նա գրել էր «Ապացույց ընդդեմ Երկու բնութեանց», որը, այնուամենայնիվ, ծանոթ պետք է լիներ որոշ քաղկեդոնականների, որոնք և նրան «շփոթել» են Երկու մյուս «չարամիտ» Հովհաննիսի հետ՝ Մայրագոմեցու և Օձնեցու⁶⁹:

Երևանի Մատենադարանի № 2825 ձեռագիրը, որ վենետիկի Երկաթագիր օրինակի հերթականությամբ պարփակում է ճառերը, ունի այսպիսի մի հիշատակարան. «Ծագմամբ սգալի արեգականս տարորոշի գիշերային խաւար, իսկ ի ծագել արեգականն արդարութեան հար ծոցածին բանն մերժեցան ամենայն խաւարային ծնունդք գիւացն և հիմնեցաւ սուրբ եկեղեցի, յորում փայլեալք սուրբ վարդապետացն հոյլք ի լուսաւորել զտիեզերս, ուստի և սուրբս այս Յոհանն Մայրեվա(նեցի) Երկրորդ Յոհան հանգունակ հօրն Ոսկեք(երանի) լուսազարդ բանիւ պլխաւորեալ ԻԸ կանոնս ըստ արեգական կատարման ընթացից որ և փափաքեալ ամայ պար և գրեցաւ ձեռամբ իմով Գրիգորի թուին որ Պ.»։ ԶԼուսագրի վերջին հիշատակարանում կարգում ենք՝ «Գրեցաւ պատմութիւն ս. վկայիցս և Խրատփս վարուց»:

Երևանի Մատենադարանի № 3940 ձեռագիրը «Յառաջագիր թղթոցն խրատ վարուց» նախադրությունից բացի, ունի

69 Հովհան Մանդակունու «Ի հակաճառութենէն Քաղկեդոնի ժողովոյն» որ ասի ապացույց» գործը, որ տեղ է գտել «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուում, Քրիստոսի Երկու բնության ուսմունքի դեմ գրված հայկական ամենահին և ամենաուժեղ դավանաբանական գրվածքներից մեկն է և նրան, ամենայն հավանականությամբ, ծանոթ են եղել քաղկեդոնական շրջաններում բոլոր առարկությունները, այդ թվում Կղեմես Գալանոսի, ապացուցելու համար, որ Հովհանների շփոթումը տգիտության պատճառով է, մեզ թվում է, թե ճիշտ չեն: Ավելի հավանականն այն է, որ Հովհան Մանդակունու անվանը հերետիկոս պիտակը կպցնող քաղկեդոնականները հենց Հովհան Մանդակունի կաթողիկոսին էլ նկատի ունեին, և սա մյուս Հովհաններից ավելի «սուրբ» ու ընդունելի չէր «Ապացույցին» ծանոթ եղողների համար, որոնց թիվը, հավանաբար, այնքան էլ մեծ չէր:

ճառերի հետևյալ ընդհանուր խորագիրը. «Սուրբ և ամեներջանիկ երիցս երանեալ վարդապետին Յոհաննիսի Մայրավանեցոյ ասացեալ ճառս ԽԳ յաղագս վարուց առաքինութեան և վասն ազգոյի մեղուցեալ անձանց, որք գրեցան յայ(ս)մ գրի: Ճառս ԻԸ, զորս գտաք յաւրինակի և եղաք»:

Այս երկու ձեռագրերը, նույնիսկ այլ լրացուցիչ փաստերի բացակայութեան պարագային, բովական էին, որ 28 ճառերը առանց այլեւայլութեան վերագարծվեին օրինական տիրոջը՝ Հովհաննի Մայրազոմեցուն: Բայց, երևի, լրացուցիչ փաստերի մեջբերումը հարցի լուսաբանմանը օգտակար կարող է լինել:

Երուսաղեմի № 1999 ձեռագիրը նույնպես իր էջերում պարփակում է խնդրո առարկա 28 ճառերը: Զեռագրի 145ա թերթում, «Վասն արեւցողաց» ճառից հետո կա հիշատակարան, որի վրա առաջինը ուշադրութեամբ է դարձրել Գարեգին Հովսեփյանը: Ահա հիշատակարանը. «Գոյացուցչին բոլորեցունց անպատում և երկայնամիտ սուրբ երրորդութեանն, որ ներէ ամենայնի, որ վեհագոյն է քան զամենայն բարերարութիւն տկարութեանս մերում հասանել ի դիժ վերջին այսմ լուսազարդ և աստուածապատում մատենի զոր ի հոգոյն սրբոյ ազգմանէ արարեալ է երիցս երանեալ սբ վարդապետն... (երկուսուկես տող քերված-ջնջված է) այն կամաց, որք զահ ահեղ ստենին զմտաւ ածեն, ոմն վասն պահոց, ոմն վասն աղաւթից, ոմն վասն ողորմութեան և որոց այլ ինչ պակասութիւն գործոց: Արդ, ես, նուաստ և վերջինս յորդիս եկեղեցոյ Սիոն, հանդերձ եղբարբք իմով Ռաթիոսի, Կաւտատի, Սիմատնի, ցանգացեալ եղաք այսմ հրաշապայծառ և հոգեոր կտակիս լինել առ յիշատակ մեզ և ծնաւոց մերոց, և գրեցաւ սա յորում էր թուական Հայոց ՌՄԹ, ի լեառն, որ կոչի Ակսակոմեր, ի գեղն Մուշեղկայ, ի յանապատն Նորսեսի, առ դռան Ածաբնակ սբ Ածաձնին...⁷⁰:

Հիշատակարանում երկուսուկես տող քերված-ջնջված է,

70 Գ. Հովսեփյան, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա, Անթիլիաս, 1951, էջ 741—742:

որից հետո Երևանի Մատենադարանի № 3940 ձեռագրի «Յա-
ռաշագրի» տողերն են գալիս: Այդ իսկ պատճառով կարծում
ենք, որ «քերված-ջնջվածը» հնարավոր է վերականգնել
№ 3940 ձեռագրի «Յառաշագրի» և ընդհանուր խորագրի ըն-
ձեռածով: Կունենանք հետևյալը. «...զոր ի հոգոյն սրբոյ
աղղմանէ արարեալ է երիցս երանեալ սբ վարդապետն Յոհան
Մայրավանեցի յաղագս վարուց առափինուրեան և վասն ազ-
տի մեղուցեալ անձանց. ըստ խնդրողացն կամաց, որք զահ
ահեղ ատենին զմտաւ ածեն»:

Այս թերթն է ահա ընկել Վենետիկի երկաթագիր օրինա-
կից, որը և պատճառ է դարձել, որ «Խրատ վարուցը» երկու
անգամ հրատարակվի որպես Հովհան Մանդակունու ստեղծա-
գործություն:

Իհարկե, շփոթության համար լուրջ հիմքեր կային, նախ՝
Վենետիկի նոտրդիր օրինակը, որտեղ ամբողջ «Խրատ վա-
րուցը», ապա բաղմամբիվ ճառքնաթիղթեր, որոնց մեջ այդ ճառե-
րը առանձին-առանձին վերագրված էին Հովհան Մանդակու-
նեցուն: Կային Հովհաննես Գրասխանակերտցու խոսքերը, որ
Հովհան Մանդակունին «յարդարէ ևս ճառս զգուշացուցիչս զի-
տաւորական կենցաղոյս, որ բերէ զոգտցն փրկութիւն»⁷¹,
կամ Վարդանի՝ Մանդակունին «յօրինեաց... զճառս խրա-
տուց»⁷²:

Կար նաև լեզվի հանգամանքը: Ճառերի լեզուն համապա-
տասխանում է V դ. ոսկեդարյանի ճաշակին, ուստի կարելի է
«Խրատ վարուցը» Մանդակունու գրչի արգասիքը համարել: Եվ
Ա. Գարազաշյանը, որը հակամետ չի եղել ընդունելու, որ ճա-
ռերը Հովհան Մանդակունունն են, գրել է. «Մանդակունունն
ընծայեալ ճառք, թէպէտ չէ ստուգիւ յայտ, թէ են նորա մտաց
ծնունդ, քանզի ընտիրքն այն ճառերէն ունին յոյն և ասորի
հարց ոճը՝ ըստ լեզուին գոնէ, թեև ոչ հաւասար լեզուին թարգ-

71 Յոհաննու կարողիկոսի Գրասխանակերտցոյ, Պատմութիւն հայոց,
Թիֆլիս, 1912 էջ 81:

72 «Ճառաբումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի», Վենետիկ,
1862, էջ 55:

մանուկեանց Ոսկերերանի և Կիրլոզի են, բայց ի սակաւուց՝ ոչ շատ օտար հինգերորդ դարու ճաշակէն, ուստի և կարեն լինել նորին իսկ Մանդակունույ, ժամանակակցի, թերևս և դործակցի թարգմանչաց: Սա ևս չէր անհավանական, թէ մեծ մասն ճառից որ հասած են մեզ յանուն Մանդակունուոյն՝ կրած են տղէտներէ աղաւաղութիւն...»⁷³:

Լեզվի հանգամանքը, ինչպես տեսնում ենք, թույլ է տալիս, որոշ վերապահութեամբ, ընդունելու, որ ճառերը V դ. ստեղծագործութիւններ են: Բայց կա նաև մյուս հանգամանքը, որ նույնպես Ա. Գարագաշյանն է նշում, և որը, կարծում ենք պակաս կարևոր չէ քան լեզվականը. «Բայց դործք որ կընծայուին նոցա (Գլուտին և Մանդակունուն—Հ. Ք.)՝ ոչ յիշուած են ժամանակակից աղբերէ, և ոչ ներքին հանգամանք այն գործոց կուտան մեզ ստույգ վկայութիւն՝ թէ այն գործք են նոցա հարազատ մատենագրութիւն»⁷⁴ (ընդգծումը մերն է—Հ. Ք.):

Իսկապես, բարեհամբավ կաթողիկոսների դրած գործերի մասին հազիվ թե լռեին ժամանակակիցները: Ինչ վերաբերում է գործերի «ներքին հանգամանքին», ոչ միշտ և ոչ բոլոր տիպի գործերում է, որ ժամանակը անմիջաբար արտացոլվում է, մանավանդ եթե խոսքը վերաբերում է միջնադարին ու բարոյախրատական ձառերին, որովհետև ընդհանուր, շատ հաճախ վերացական դատողութիւնները աչդտեղ բավական մեծ տեղ ունին:

Գալով լեզվի հանգամանքին, մենք անհնարին չենք համարում և այն, որ VII դ. ստեղծագործութիւնը մոտիկ լիներ ոսկեդարյանին: Այդպիսի պնդման համար մատենագրական բավարար տվյալներ կան. Սեբեոսի «Պատմութիւնը», Անանիա Շիրակացու երկերը և հենց Հովհան Մայրագոմեցու «Կնիք Հաւատոյ»-ում պահպանված գործերը, Կոմիտաս կա-

73 Ա. Գարագաշյան, Քննական Պատմութիւն հայոց, մասն Դ, Թիֆլիս, 1895, էջ 74:

74 նույն տեղում:

Թողիկոսի «Անձինք նուիրեալքը» և այլն, իրենց լեզվով շատ մոտիկ են Ոսկեդարյանին⁷⁵: Չմոռանանք նաև, որ երբ Մովսեսն Խորենացուն դարերով ետ ու առաջ էին տանում, լեզվական հանգամանքները չէին կարողանում գրովյունը փոխել:

Բայց չէ՞ որ կային նաև Ասողիկի ու Վարդանի վերը նըշված վկայությունները Մայրագոմեցու ստեղծագործովյունների մասին, կար Ղազար Ճահկեցու ավանդածը, որ «Յոհան Մայրավանեցի այր իմաստուն և բազմաշնորհ, տեղեակ աստուածային սուրբ գրոց, սա գրեաց զասացուածս բազումս ի պէտս եկեղեցոյս Հայաստանեայց և ի կրքուրիսն քրիստոնէականի կենցաղավարութեանց յորդորական և քաղցր ունով»⁷⁶: Ինչո՞ւ բանասերները սրանց վրա նույնպես ուշադրովյուն չդարձրեցին: Չէ՞ որ այս վկայովյունները № 3940 ձեռագրի «Յառաջագրի» ու խորագրի, № 2825 ձեռագրի հիշատակարանի և մյուս երեանյան ու երուսաղեմյան Մայրավանեցու անունով մեզ հասած ժողովածուների հետ միասին շատ ավելի հիմք էին տալիս այսուհետև այդ ճանրը ճանաչելու որպես Հովհան Մայրագոմեցու «Խրատ վարուցը»: Եվ վերջապես, դեռ առաջին իսկ հրատարակովյան առաջաբանում գրված է. «Են ի ճառից աստի և ոմանք յայլ և այլ գրչագիրս միոյն անուամբ վարեցեալ և այլոց յայլում. յորմէ և ոչ վայրապար երկբայեսցի հնախոյզ ուսումնասէրն, եթէ զոր ի նոցանէ որոյ մատենագրի սեպիականել արժան իցէ... Այլ եթէ այսպէս և եթէ այն, կարծեմք եթէ չիցեմք վրիպակ ինչ գործեալ, եթէ Մանդակունուոյ զնոսին ընծայեցաք, ցորչափ օրինակ յանուն նորին ի ձեռին ունիմք, և ի հակառակէն ոչ զօրաւոր ինչ հաւաստիք» (ընդգծումը մերն է—Ն. Բ.): Այս-

75 Ա. Զամինյանը, որ Հովհան Մայրագոմեցուն է համարում խնդրառարկա ճանրի հեղինակ, գրում է. «Մայրագոմեցվոյն լեզուն... ունի հունարենի հետևողությամբ վեր, բաղ և այլ այսպիսի անանցներով կազմված բաներ, բայց ընդհանրապես լավ լեզու է և կհիշեցնե ոսկեդարը»: Ա. Զամինյան, Հայ գրականության պատմություն, նոր նախիջևան, 1914, էջ 107:

76 Ղազար Ճահկեցի, Գիրք Աստուածարանական որ կոչի դրախտ ցանկալի, Կ. Պոլիս, 1735, էջ 625:

պէս էր 1836 թվականին: Բայց ավելի քան հիսուն տարի է, որ «հակառակէն զօրաւոր հաւաստիք» կա: Բայց էլի՛ ով ընդունել է ընդունում է, ով չի ընդունել՝ չի ընդունում:

Յավուր պիտի նշել, որ այստեղ ոչ-գիտական գործունենին հարկ եղածից ավելի են դեր խաղացել:

Այսպէս՝ միայն Քաղկեդոնի դավանութեանը հավատարիմ մնալու հանգամանքով կարելի է բացատրել այն վարմունքը, որ ցուցաբերել է Գ. Զարբհանալյանը իր արժեքավոր «Հայկական հին դպրութեան» գրքում, երբ անդրադարձել է Հովհան Մայրագոմեցուն: Բանը հասել է այնտեղ, որ հայ պատմիչի (Ստ. Օրբելյանի) հաղորդման հավաստիութեանը բացասելու համար հետևյալ փաստարկն է բերվել. «Բայց այս դեպք անհավատարիմ կերէան, նախ որ, ինչպէս տեսանք, զարմանալի համարման արժանավոր անձ մը ունեւած չէր Հովհան, և երկրորդ՝ որ Փոռ Կոստանդնուպոլսի հայրապետն առ Զաւարիա կարողիկոս զրած թղթին մեջ՝ բոլորովին հակառակ վկայութեան մը կուտա»⁷⁷: Պարզվում է, որ ամենահակաբողիկեդոնական հայ հոգևորականներից մեկի մասին արժանահավատ տեղեկութեանը տալիս է Փոստը՝ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքը, քաղկեդոնական եկեղեցու զուպը:

Այսպիսի մոտեցումը գիտութեան համար օգտակար չի կարելի համարել: Կա նաև մի այլ թե, որը Հովհան Մանդակունուց բացի ոչ ոքի չի ուզում ճանաչել «Խրատ վարուցի» ճառերի հեղինակ և զուտ «հայքենասիրական» մղումներից՝ Ռսկեբերանի գրչին արժանի գործերը գեղես հինգերորդ դարի Հայաստանում ստեղծված տեսնելու «բարի ցանկութեամբ», հայարտանալու համար, որ գեղես V դ. Հայաստանում թատրոնի դեմ տարված պայքարի մասին վավերաթուղթ կա (այնինչ ավելի հետաքրքիրն այն է, որ խոր միջնադարում Հայաստանում թատրոն կար և այնպիսին, որի դեմ լուրջ պայ-

⁷⁷ Գ. Զարբհանալյան, Հայկական հին դպրութեան, Վենետիկ, 1897, էջ 430:

քար էր մղում եկեղեցին): Այսպիսի մոտեցումները խանդարել են Հովհան Մայրագոմեցու կյանքի ու գործունեության մասին բանասիրական վեճերը առանց ավելորդ կրքերի ամփոփելուն:

Այս բոլորը մեզ հանգեցնում են այն եզրակացույթյան, որ VII դ. նշանավոր մատենագիր Հովհան Մայրագոմեցու գրչին է պատկանում «Խրատ վարուց» ճառերի ժողովածուն՝ վաղ միջնադարյան ճարտասանական նշանավոր հուշարձաններից մեկը:

«ԽՐՄ.Տ ՎԱՐՈՒՅ» ԺՈՂՈՎԱԾՈՒՆ ԵՎ ՆՐԱ ՀԱՐԱՐՆԵՐՈՒԹՅՈՒՆԸ
ՄԻՋՆԱԳԱՐՅԱՆ ՀԱՅ ՃԱՌԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՀԵՏ

«Խրատ վարույց» ժողովածուի կառուցվածքային խնդիր-
ները:— Հովհան Մայրապետենյու «Խրատ վարույցը» որպես
ամբողջական ժողովածու, ինչպես արդեն նշել ենք, մեզ հա-
սել է հետևյալ ձևազրկերում.

ա) վենետիկի երկաթագիր և նոտրգիր օրինակներ, որոնց
և վենետիկյան այլևայլ ձևագիր ժողովածուների մեջ գտնե-
լող ճառերի հիման վրա լույս է ընծայված «Տեսառն Յովհան-
նու Մանդակունույ հայոց հայրապետի ճառք» խորագրով գիր-
քը 1836 և 1860 թթ.¹,

բ) Երուսաղեմի № 1999 ձևագիր,

գ) Երևանի Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի №№
2081, 2223, 2540, 2825, 3111, 3940 և 7248 ձևագրեր:

Ամբողջական չեն Երևանի №№ 942, 993, 994, 1521, 7443
և Երուսաղեմի №№ 1228, 3152 ձևագրերը:

«Խրատ վարույց» ժողովածուի հիշյալ ձևազրկերում ճա-
ռերը միևնույն հերթականությամբ չեն արտագրված:

Եթե ձևազրկերի խմբավորման համար փորձենք հիմք
ընդունել ճառերի հերթականությունը, ապա կունենանք հետե-
վյալ պատկերը.

ա) վենետիկյան երկաթագիր օրինակի ճառերի հերթակա-

¹ Երկաթագիր և նոտրգիր բնորոշումները սույն գրքի առաջարանի հի-
դինակին են պատկանում:

նությունը պահպանած տպագրված «Ճառքը» և երևանյան № 2825 ձևագրում ընդօրինակված ժողովածուն,

բ) Երևանյան №№ 2546 և 3940, Երուսաղեմյան №№ 1228 և 3152 ձևագիր ժողովածուները,

գ) Երևանյան №№ 2081, 2223, 7248 ժողովածուները և փոքր տարբերությունները № 3111 թերի ձևագիրը:

Երուսաղեմյան № 1999 ձևագրի ճառերի հերթականության մասին Նդիշե կախսկոպոս Գուրջանը ասում է թե տպագրից տարբեր է:

Առաջին երկու խմբերը սկսվում են «Վասն խոստովանութեան» ճառով: Առաջին խումբը եզրափակվում է «Վասն հմայից գիւթականաց» ճառով, երկրորդը՝ «Վասն կնաթողաց»:

Երրորդ խումբը սկսվում է «Վասն պահոց պնդութեան» ու եզրափակվում «Վասն կնաթողաց» ճառով:

Նախադրություն ունեն վենետիկյան օրինակը (երկաթագիր) և երևանյան № 3940-ը («Յառաջագիր թղթոյս խրատ վարուց»):

Ճառերի հերթականությունը նախադրության համապատասխան է տպագրված գրքում² և երևանյան № 2825 ձևագրում:

Երևանյան № 3940 ձևագրի ճառերի հերթականությունը չի համապատասխանում իր իսկ էջերում տեղ գտած հառաջագրին: Պետք է կարծել, որ հառաջագիրն ու ճառերը տարբեր ձևագրերից են արտագրվել:

Հնարավոր է արդյոք այսպիսի խաչտաբղետության առկայության պարագային նախնականության իրավունքը տալ հերթականություններից մեկին: Կարելի չէ, թեև նախադրությունը, ըստ վենետիկյան հրատարակչի, երկաթագիր օրինակ է, այսինքն՝ մեզ հայտնի ձևագրերից հնագույնը:

Նախադրության կամ հառաջագրի հեղինակը «Խրատ վարուց» ժողովածուի ճառերը ի մի բերողն է, նա սվ անջատել է

² «Խրատ վարուց» ժողովածուն եզրափակվում է «Վասն հմայից գիւթականաց» ճառով: Այս գործից հետո գրքում տեղ գտած նյութերը Հովհան Մանգակունուն են պատկանում:

գրանք հավատարի մասին Հովհան Մայրազոմեցու գրած մյուս ճառերից³:

Նշել է կարծիք, որ նախադրության հեղինակը Հովհան Մայրազոմեցին է: Հիմնավորել դա առկա տվյալներով հնարավոր չէ: Այդ պատճառով էլ նախադրության մեջ նշված հերթականությունը անվերապահորեն նախնականը համարել չի կարելի:

Այսպիսով, կա մի խումբ, որտեղ ճառերի հերթականությունը լիովին համապատասխանում է նախադրության, մի այլ խմբի առաջին ճառերն են համապատասխանում, իսկ երրորդ խումբը բոլորովին տարբեր է և սկսվում է «Վասն պահոց պնդութեան» ճառով:

Որոշակի տրամաբանություն կա և՛ «Վասն խոստովանութեան», և՛ «Վասն պահոց պնդութեան» ճառով սկսվող հերթականությունների մեջ:

3 Նախադրության հեղինակային պատկանելության կապակցությամբ, պետք է նշենք մի թյուրիմացություն, որ պատճառ է դարձել սխալ եզրակացության:

Նախադրությունը շուրջ ութ մերենապիր էջ ծավալով մի տեղեկատվություն է ժողովածուի մասին: Այնտեղ ճառերի ընդհանուր բնութագրումից հետո տրվում է յուրաքանչյուրի համառոտ բովանդակությունը, մեր օրերի անոտացիայի նման մի գրվածք, միայն ավելի ընդարձակ: Այն գրել է ժողովածուն արտադրողը, որն տտում է, թե Հովհան Մայրազոմեցին 44 թղթեր է ունեցել հավատարի և առաքինության հարցերի մասին, որոնցից ինքն արտադրել է առաքինության հարցերին վերաբերողները: Մի որոշ հերթականությամբ նախադրության մեջ տրվում է յուրաքանչյուր ճառի համառոտ բովանդակությունը:

Այս նախադրությունը ավելի ամբողջական ձևով է մեղ հասել Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 3940 ձեռագրում, «Յառաջագիր թղթոյս խրատ վարուց» խորագրով, որը հրատարակել է Կարապետ Լպիտկոսյան Տիր-Մկրտչյանը «Շողակալ» ժողովածուում: Այս գրվածքից առաջ և հետո ժողովածուում գտնվել են Հովհան Մանդակունու գործերը կամ գործերից հատվածներ: Նյութերի նման դասավորությունը թյուրիմացության մեջ է գցել պորֆեսոր Հենրի Գարբիելյանին, որն իր «Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության» առաջին հատորում (Երևան, 1956, էջ 285—286) «խրատ վարուցի» հառաջագրի հիման վրա վերլուծել է Հովհան Մանդակունու հայացքները, իսկ «խրատ վարուցի» ճառերը բնեկրով՝ բացահայտել է Հովհան Մայրազոմեցու աշխարհայացքը:

«Վասն խոստովանութեան» ճառով սկսվող խումբը իր իրավունքը հաստատում է ինչպես նախադրությունամբ, այնպես էլ «Վասն ապաշխարութեան» ճառի հետևյալ տողերով. «Որպէս և արժափետացն զառաջինն և զպրօջն զանուանսս անգամ գրոյն շհամարձակի Երկրորդել որ ուսանելն կամիցի, այլ խեցխեղեփօք կիսանուն և բեկբեկկլով, և ապա զիր զգրոյ կախելով անաշխատ բերելով զհեղենայն, նոյնպէս և ապաշխարութիւնն, եթէ յսկզբանն միայն համբերիցէ, խոստովանութեամբն շնորհս ընդունին, և շնորհօքն միտքն լուսաւորին. զերկիւղ տանջանացն իմանան և երկիւղիւն արատուս և սուգ ստանայ. սուգն պահս ուսուցանէ, և պահքն աղօթս բերեն. աղօթքն յողորմութիւնս յօժարեցուցանեն...»⁴: Բայց մյուսին էլ կարող է կովան հանդիսանալ այն, որ փորձություններից առաջինը, սրից խուսափեց Քրիստոսը, պահքից հրաժարվելու գայթակհությունն էր (Մատթ. զլ. Դ, 1—4): Բացի այդ, «Վասն պահոց պնդութեան» ճառով սկսվող ձևապրերում «Վասն խոստովանութեան» և «Վասն ապաշխարութեան» ճառերը նախորդում են «Ողբին» ու «Աղօթքին» և ստեղծում մի քանի ճառերի կուռ ամբողջություն:

Կա ևս մի հանգամանք, որ տրամաբանական է դարձնում «Վասն պահոց պնդութեան» ճառով սկսվող հերթականությունը նախնական համարելը: Դա հնուազգրի հետևյալ տողերն են. «Եւ ոմանք յերկիւղածից, որք զահեղ ատենին զահ. (զ)մտաւ ամիցենն, և բազում յաւժարութեամբ խնդրէին՝ ոմն վասն պահոց, ոմն վասն աղաւթից, ոմն վասն ողորմութեան և որ այլ ինչ պակասութիւն հաւատոց և զործոց»⁵ (ընդգծումները մերն են—Շ. Ք.): Սա հենց 3-րդ խմբի հերթականությունն է:

Այս բոլորն էլ, սակայն, իրավունք չեն տալիս «Երաս վարուց» ժողովածուի ճառերի հերթականության մասին վերջնական խոսք ասելու, թեև դա անկարելի չէ, քանի որ կարծիք

⁴ «Տեսնոն Յովհաննու Մանդակունտոյ հայոց հայրապետի ճառք», Վենետիկ, 1860, էջ 27 (այսուհետև «Ճառք»):

⁵ «Շողակաթ», էջ 119:

է հայտնված, թե այդ ճառերը «միապաղաղ» մի գրվածք են եղել: Այդ կարծիքը Հ. Բարսեղ Սարգիսյանինն է. նա ասում է. «Մեր (իմա վենետիկյան) թիվ 994 երկաթագրեն ավելի հրեազույն բնագիր մի կար Մանդակունվո ճառերուն, որուն վրայեն ապա յԺԲ-երորդ դարուն սկիզբը կազմակերպեցավ երկաթագիրն: Այո, այդ անհայտացած բնագիրն, որուն գոյությունը կիջին հաստատել Գեորգա օրինակին հետ մեր ծանոթացուցած ճառընտիրք ևս, զգալի կերպով կտարբերեր յերկաթագրեն. այսինքն միապաղաղ գրվածք մ'էր, Գրիգոր Պապի Հովվականին և կամ Գրիգոր Նազիանզացու զործոց նման սակայն առանց վերոհիշյալ Նախադրուրյալն և առանց յուրաքանչյուր ճառի հատուկ խորագրությանց: Հակիրճ հառաջաբան մի և կամ, որ ինձ ավելի հավանական կերեի, Հաճախապատումի և Զգոնի պես պարզ մակագրություն մի կար անոր ճակատին վրա՝ հանդերձ հեղինակի անվամբ: Ուստի երկաթագրին խմբագրողն առաջին անգամ առանձին 26 ճառերու բաժնեց զայն, ինչպես որ ճառից նյութը կպահանջեր: Նա խորագիրներ գրավ անոնց յուրաքանչյուրին վրա, ոչ եթև նոր ստեղծելով, այլ նույն իսկ ճառերեն կազմելով, հուսկ ապա հորինեց 14 երեսներե բաղկացյալ մեզ ծանոթ Նախադրությունը, ուր ճառերու հակիրճ բովանդակության հետ՝ շահագրգիռ տեղեկություններ ևս կուտայր անտարակույս, 3 և 4 էջերում, որոնք ինկած են դժբախտաբար, այն գրվածքին և անոր հեղինակի որպիսության վրա»⁶:

Այս կարծիքը հաստատելու ճանապարհին ծառայած առաջին լուրջ խոչընդոտը հերթականությունների հենց այն խայտաբղետությունն է, որ արդեն տեսանք:

Մյուս դժվարությունը այն է, որ յուրաքանչյուր ճառ մի առանձին ավարտուն գործ է և միայն քրիստոնեական բարոյախոսությամբ պայմանավորված ընդհանրությամբ է կասկածում ժողովածուի մյուս գործերի հետ, ինչ խոսք, նաև նույն հեղինակի անհատականության դրոշմով:

⁶ Բ. Սարգիսյան, Քենդապատություն Հովհան Մանդակունվո, Վենետիկ, 1895, էջ 85:

Հառաչագրի մեջ ասվում է. «Յաղագս որոյ և գրեցան ըստ խնդրողացն պիտուից թուխթ ԽԳ հանդերձ աղաւթիւքն, ողբաւքն, որս են ԻԳ ի խրատ հաւատոց, որ ի յայլ գիրս գրեցան, և ի խրատ վարուց առաքինութեան և են այսոքիկ»⁷: Սա նշանակում է, որ ճառերի մի մասը գրված է խնդրանքով դիմողներին բավարարելու համար: Եվ, իրոք, Հովհան Մայրազոմեցին՝ VII դ. առաջին կեսի հայ քրիստոնեական եկեղեցու ամենանշանավոր ներկայացուցիչներից մեկը, հավատքի ու քրիստոնեական կենցաղավարութեան մասին բացատրութեան խնդիրքների պետք է ստացած լիներ և պատասխանած: Դրա վկայութեան է նաև Մովսես Կաղանկատավացու «Պատմութեան» մեջ պատկերամարտութեան մասին եղած հարցումը: Այս պատճառով էլ ինչպես «Խրատ հաւատո» այնպես էլ «Խրատ վարուց» ժողովածուներում տեղ գտած ճառերի մի մասը, ամենայն հավանականութեամբ, թղթեր են (նամակներ)՝ ուղարկված այս կամ այն խնդրատուին, որ հետագայում տեղադրվել են ժողովածուում և որոշ նկատառումով երբեմն էլ կրճատվել: Մեր այս ենթադրութեանը հաստատվում է Հովհան Մայրազոմեցու ճառերի բնագրական քննութեամբ:

«Խրատ վարուց» ժողովածուի ճառերը հայագիտութեան տարբեր խնդիրներ ուսումնասիրողներին ծանոթ են եղել այն վիճակում, որ տպագրում կան: Տպագրի տողատակերում հաճախ են հանդիպում զգուշացումներ այս կամ այն հատվածի թերի լինելու մասին: Զեռագրերի համեմատութեանից պարզվում է, որ թերի մասերը տպագրում որակ են կազմում, իսկ «Վասն կնաթողաց» ճառը հազիվ մեկ երրորդական մասով է լույս տեսել: Այս գրվածքի ընդարձակ, ամբողջական տարբերակի քննութեանն ու համեմատութեանը մեզ բերեցին այն համոզման, որ այդ գործը թուղթ է, գրված մի իշխանի, որի անունը չի պահպանվել: Բացառված չէ, որ ժողովածուի մյուս գործերից մի քանիսը ևս նման թղթեր լինեն, մասնա-

7 «Շողակաթ», էջ 119:

վորապես՝ «Թուղթ յաղագս ողորմութեան տնանկաց» և «Թուղթ վասն քահանայից տեսչութեան ի վերայ ժողովըրդեանն» գրվածքները:

«Վասն քահանայից տեսչութեան» ճառի մեջ Հովհանը խրատներ կարդալու այսպիսի խորհուրդներ է տալիս քահանաներին. «...քննեա և լուր դամենայն. կարդա փութով և խրատեա. զոմանս սաստիւ, զոմանս աղերսիւ, զոմանս փափագելի արքայութեանն փափկութեամբն յորդորեա, զոմանս շար ահեղ տանջանացն երկիւղիւն հիացո. զոմանս ի մէջ եկեղեցոյ խրատեա, զի այլքն ուսցին, զումանս առանձին լանդիմանեա, զի մի բազմաց ամօթոյն ուրացեալք՝ գյանդիմանութիւն արհամարհիցեն»⁸, Այս մի քանի տողի մեջ ամփոփված են քարոզչական գործի շատ որոշակի սկզբունքներ, որոնցով առաջնորդվելու խորհուրդներ տվող Հովհանը, հագլիվ թե եկեղեցում, ժողովրդի ներկայությամբ հանդիմանանքի խոսքեր ասեր վերնախավի ներկայացուցչին: «Վասն կնաթողաց» գրվածքի ընդարձակ տարբերակի՝ հետևյալ տողերում պարզ ասված է, թե հասարակության որ խավի ներկայացուցչին են ուղղված խրատական խոսքերը. «Արդ մի անիրավի իբրև զիշխան զայդ պահանջել, այլ յիշեա զահագին օր դատաստանի և լոյծ զկնճիոն անիրաւութեան և ի բաց թօթափեա զաղտեղութիւն և զնախանձ և զսատանայական քինահանութիւնդ հակառակ պատուիրանացն աստուծոյ և լեր օրինակ բարի բարեգործաց և մի խմոր շարութեան շարագործաց և արմատ դառնութեան, որով բազումք պղծեսցին, քան զի ուսկաց յանցանք իբրև ի խաւարի իմն գործին և աշխարհի ոչ ինչ վնասէն, իսկ մեղք իշխանաց իբրև ի վերայ աշտանակի, յորմէ օրինակէ բազումք վնասին, զի այժմ բազում կնաթողք են, որ ընդ ահամբ աստուծոյ են, մանաւանդ յայժմու ժամանակից: Եւ եթէ զքո անօրէնութիւնդ կատարէ սատանայ, ապա քո օրինակաւ բազում անօրէնութիւն կատարի և անթիւ ոգոց լինիցիս պարտական»⁹:

⁸ «Ճառք», էջ 83:

⁹ Մատենադարան, ձեռագիր N: 7248, Թ. 224ա—237բ, Բնագծումը մերն է:

Այս տողերը հասարակութեան ներկայութեամբ Հովհաննէս շէր ուղղի իշխանին, մանավանդ որ, ինչպէս տեսանք, խրատներ կարգացողներին նա խորհուրդ էր տալիս խստորեն հաշվի առնել թե ում են ուղղված խրատները և ըստ այդմ էլ որոշել խոսքի և՛ եղանակը, և՛ տեղը, և՛ երանգը: Այս նկատառումներով էլ ասում ենք, որ խնդրո առարկա գրվածքը թուղթ է, որի դիվանագիտական, խրատնեցնելու երկյուղ արտահայտող սկիզբն էլ ապացույց է այն բանի, որ բարի խորհուրդների արժանացած իշխանը այնքան էլ մեղմ բարբի տեր անձ չէ: Ահա սկիզբը. «Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս վասն փրկկական բանիցն յանդիմանութեան շարշարանօք խաչեցույստուածամարտ ազդէն և յընդդիմակաց ժողովրդենէն»: Մի քանի տողից հետո գալիս է մի հատված, որտեղ նույնպէս գրվածքի առաջին տողերում արտահայտված զգուշավորութիւնն է նկատվում. «...չէ պարտ արհամարհել զայսպիսի աղերսաբանութիւնս հոգևոր վշտակցութեան և մանաւանդ զի հոգացողի հոգոց քոց հարկաւորեցայ աղաչել զքեզ քահանայայէս, քանզի որ քահանայն է, ասէ, պարտ է լինել հայր աշխարհականաց»¹⁰:

Եվ, վերջապէս, հետևյալ հատվածում լիովին հաստատվում են մեր ասածները, նաև ուղղակի նշված է, որ «վասն կնաթողացը» թուղթ է՝ հղված մի իշխանի.

«Եւ արդ, սիրելի, մի ելցէ ի քէն փուշ փոխանակ խաղողոյ, և որոմն ընդ ցորենոյ, այլ զարթիր ի քնոյ մեղաց և թափեա զթմբիր արբեցութեան թշնամոյն և ծանիր զինչ պատրաստեալդ ես դործել: Եւ արդ, զայս ամենայն ոչ եթէ ի դատասպարտութիւն ինչ ասեմ քեզ, բայց ցաւակից եմ և խնդրեմ զոգոց քոց փրկութիւն: Այլ և մարգարէն ասէ՝ յարևելք յորումէ՛ զակն մի արկանիցես, վասն որոյ առաւել ևս հոգամ, և եթէ տրտմեցուցի զքեզ թղթովդ, պարտ է և այսմ ներել»¹¹:

Մեզքերված մի քանի հատվածներից էլ երևում է, որ այս

¹⁰ Մատենադարան, ձեռագիր № 7248, էջ 224ա—237բ:

¹¹ Նույն տեղում:

թուղթը պետք է ենթարկվեր որոշակի խմբագրման, ավելի ճիշտ՝ կրճատման, ստանար այսօրվա տպագիր ճառի տեսքը, որպեսզի եկեղեցում արտասանվելիս բարոյախոսական խորհուրդներով հագեցած մասնավոր նամակի տպավորություն չլիռներ:

«Վասն կնաթողաց»-ի թուղթ լինելու հանգամանքով հերքվում է «Խրատ վարուց» ժողովածուի «միապաղաղ զբրվածք» լինելու վարկածը:

«Միապաղաղ զբրվածք» չէ ժողովածուն, այլ առանձին, ամբողջական ու ավարտուն կազմակերպ կազմված մի համայնապատկեր, որի մեջ մի ընդհանուր համակարգի են ենթարկված կյանքի բազմաթիվ երևույթների քննությունն ու գնահատությունը, և մեզ թվում է, որ Հ. Բարսեղ Սարգիսյանի ենթադրությունը այս հանգամանքի թելադրանքն է և այս առումով էլ ուշագրավ: Քսանվեց ճառեր, մի ողբ ու մի աղոթք կազմում են «Խրատ վարուց» ժողովածուն: Դրանք բարոյախրատական զրվածքներ են, որոնք շոշափում են ինչպես ժամանակի, այնպես էլ հետագա դասակարգային հասարակությունների բարոյական սկզբունքներին, մարդկային հարաբերություններին ու կենցաղին վերաբերող խնդիրների մեծ մասը: Ժողովածուն խոր ու ինքնատիպ մտածողի, գործչի ու դրողի կուռ ու ամբողջական աշխարհայացքի արտահայտություն է, ժամանակի, հասարակության, կյանքի ու մահվան, ճակատագրի, ազատության և այլ խնդիրների գնահատությունը, որ արտացոլվել է ճառերի շորս խմբերի միջոցով: Դրանք են՝ ա) ճառեր մեղքերի (ախտերի), բ) բնության և գերբնական երևույթների, գ) առաքինության և դ) փրկության միջոցների մասին:

1.— Ճառերի առաջին խումբը մեղքերի էությունը, նրանց դորժած ավերածությունները բացահայտելու փորձ է, որը դառնում է, ըստ էության, հասարակական կյանքի այլևայլ կողմերի, զանազան երևույթների վերլուծություն ու քննադատություն, և այն, ինչ մագաղաթին դրոշմելու արժանի չի համարել միջնադարյան պատմագրությունը (պատմության մա-

սին ունեցած իր կոնցկայցիայի համաձայն սոսկ քաղաքական կամ կրոնական դեպքեր ու դեմքեր նկարագրելով), մեզ հայտնի է դառնում ճառագրութեան շնորհիվ, հաճախ շափազանց սուբյեկտիվորեն, բայց դա առանձնապես չի խանգարում երևույթի ընկալմանը:

2.—Ճառերի երկրորդ խմբով Հովհանն անդրադառնում է այն երևույթների բացատրութեանը, որոնց խորքը թափանցել և հասկանալ չկարողանալու պատճառով՝ մարդը դժվարանում է քրիստոնեական ուսմունքն առանց քննադատութեան ընդունել: Հնարավոր չէ հաշտվել հիվանդութեաների, մահվան անհրաժեշտութեան դադափարի հետ, տարերային աղետներն ընդունել ստոիկյան փիլիսոփայի սառնասրտութեամբ, հանդուրժել սոցիալական անարդարութեաներն ու շտեմնել այդ բոլորի մեջ գերբնական ուժերի մասնակցութեանը և շքեղութեանը, չմեղադրել աստծուն և կամ նույնիսկ կասկածի տակ շտեմնել նրա կարողութեաները:

3.—Դրախտի փափկութեանն արժանանալու համար մարդը պետք է կարողանա հաղթահարել ոչ միայն իր հոգու և մարմնի ծնունդ հանդիսացող մեղքերը, կասկածները, այլև պետք է հասնի առաքինութեան բարձունքները: Ճառերի երրորդ խմբը այդ առաքինութեաներին է վերաբերում:

4.—Ճառերի չորրորդ խմբով Հովհանն կոչ է անում խոստովանելու, ապաշխարելու, հանապազ աղոթելու և քրքրելու հոգու դադտնարանները, որովհետև մարդը միշտ, ամեն բոլոր բնթակա է փորձութեան ու դաշխակղութեան և մեղավոր խորհուրդները կարող են սերմ դնել նրա հոգում:

«Խրատ վարուց» ժողովածուի Գանաչողական Ըշանակութեանը. Հովհաննի՝ աշխարհապաշտ արտացոլումները:— Այս շորս խմբի ճառերում պատկերվում է կյանքը՝ իր բազում հակասութեաններով, տառապանքներով, ուրախութեաններով, կրքերի բախումով: Մեկը՝ օրվա հացի կարոտ, պարտքերի տակ կքած, անկարող է վաշխը վճարելու, մյուսը աղոթում է, որ երաշտ լինի, իշխանութեամբ օժտվածը անիրավում է թուլին, բոլորն անտարբեր են ուրիշների ցավի նկատ-

մամբ, քահանան մտածում է իր որկորի մասին և ոչ թե հավատացյալների հոգու փրկութեան, կաշառակերությունը սովորական երևույթ է: Այս բոլորի հետ գալիս են հիվանդությունները, սովը, տարերային աղետները. ոչնչանում է մարդկանց ամբողջ տարվա աշխատանքի արդյունքը, ոչնչանում են մարդիկ, և հուսահատ մարդը չի հասկանում աշխարհն ստեղծած ու աշխարհը կառավարող աստծու տրամաբանությունը: Ծընվում են ու դարգանում աղանդավորական գաղափարները: Մյուս կողմից՝ կատակերգուներն ու գուսանները գալիս են զվարճացնելու և բորբոքում են հաճույքի ցանկությունը, կյանքը վայելելու հուրը, խմում-արբում են մարդիկ ու հանձնվում կրքերին, արհամարհում են եկեղեցին, աստվածային պատգամները, չեն լսում հետդարձի հորդորները, և բորբոքված հոգևոր հովիվը հիշեցնում է ահեղ ատյանը, գեհենի անշեջ կրակի ճարճատյունը, ատամների կրճտյունը:

Սա կյանքի վավերական պատկերն է, միաժամանակ VII դ. հայկական իրականութեան խստագույն քննադատությունը: Ահա թե ինչպես է նկարագրվում թշվառությունը՝ հանձին չբավորի. «...առ վտանգս քաղցոյն բռնութեան յածի և շրջի անհանդիստ: Ի սօթոյ տապանայ, ի ցրտոյ դողայ, սրովայնն սին և մարմինն մերկանդամ, հերքն թաղկեալք, դէմքն դեղնեալ և թոշոմեալք, և ամենայն մարմինքն պոռաղեալք և երիթացեալք. թափառի, վարանի և ի դուրս դուրս երերեալ և դադաբեալ կառանչէ և խանդաղատելի ողորմուկս արկանէ առ աղէտս վշտին. և զանագորոյն զմիտս մեր գիտելով՝ զխեղ անդամս ամօթոյ անակնածելի ցուցանէ, զի զանողորմութիւնս մեր ի գութ խոնարհեցուցանէ. յանդգնի, լրբի և սուղ ինչ կերակուր բաղում աշխատութեամբ դտանէ. երկիւղի ի դրունս, երկիւղի ի գաւիթս, երկիւղի ի տունսն մտանէ. զի ի տունսն ամենայն ի շանցն դողայ, յանասնոցն երկնչի. զի ձիքն կիցք հանեն, եզինքն հղջիւր ածեն, շունքն վիրաւորեն և մարդք շարք և անողորմք բամբասեն և թշնամանեն և իբրև նետիւ խոցոտեն, և մանաւանդ եթէ խեղք և կոյրք իցեն և ցաւազնոտք. և վասն քաղցոյն վարանի և յայնպիսի ալէկոծու-

Թիւնս դիմէ, յերեսս անողորմիցն իբրև ի դէմս զազանաց դիմեալ երթայ հասանէ, յորոց յառաջ թշնամանին, ապա եթև կարիցեն ինչ առնուլ բազում բամբասանօք»¹²: Իսկ դաժանությունը՝ ի դեմս վաշխառուի, այսպես է նկարագրւում. «...նա բազում ցանկութեամբ ընդ շահից վաշխիցն ընտանենայ, որ զուշն ապշեցուցանէ շհայել ի պատուիրանս աստուծոյ, զսիրտն յիմարեցուցանէ չիշել զօր ասել զատաստանին, զմիտսն քարացուցանէ ի գութ կողկողեալ եղբօրն խոնարհել, խնու զլսելիս և զտեսանելիս, յամօթոյ տեսողացն շամաչէ, այլ յանդգնեալ հոլանեալ ժողովէ և գանձէ հուր յաւիտենական՝ ոգւոյն թշուառացելոյ: Եւ որպէս երկրագործքն յաղաղս անձրեաց աղաչեն և մաղթեն յաստուծոյ վասն սերմանցն և լիութեանց աշխարհի, իսկ վաշխաժողովն կարօտութիւն և տարակուսանս և սովս սաստիկս և հարկապահանջս աշխարհի ըղձանայ, զի ի գործ և ի շահ վաշխիցն ինչքն անկանիցին: Ի ժամ փոխոցն տալոյ զուարթերես կեղծաւորի, և յորժամ ժամադրութիւն վաշխիցն հասանիցէ, տեսանելով զքաւորութիւն և զտարակուսութիւն պարտապանին՝ ոչ ողորմի և ոչ երզմանն հաւատայ մաղթողին, ոչ խոնարհի յաղաչանս վարանեցելոյն, այլ դժոխեալ անխոնարհելի և անհաշտ, և իւր ծառայ զփոխառուն համարի փոխատուն: Քննէ եթէ զինչ ինչք նորա իցեն նմա արժանի, հետազօտէ, թէ ուր տարեալ թագուցանէ, արտաքոյ զգուրս պահէ, ի մեջ բազմութեանն թշնամանէ, ի սիրելիսն ամաչեցուցանէ, ի հրապարակսն խեղդէ»¹³: Ի դեպ, ակնառու է Հովհանն Մայրազոմեցու և Հովհաննես Թումանյանի գծած վաշխառուների պատկերների նմանությունը և երկու գրողների վիշտը ի տես իրենց ժողովրդի մեջ տեղ գտած ախտերի ու արատավոր երևույթների. «...Թորչալում—մանավանդ Լոռի, հաճախ կրկնվող կարկուտը, հացի պակասությունը գյուղացուն ճտահար խեղդել է պարտքի մեջ: Սովը վաշխառու հարուստի ընկերն է: Սովն աղքատ գյուղացուն տանում է վաշխառու եղբոր

12 «Ճառք», էջ 51—52:

13 Նույն տեղում, էջ 65—66:

դուրը, և այս բավական է... Թեկուզ մի մանեթ առնի դյուղացին—էլ շի պրծնելու յուր պարտքի տակից: Զարմանալի խորամանկ են այդ վաշխառու հրեշները: Մի օր յուր ժամանակին դյուղացին տանում է յուր պարտքը հտ տալու. «Տո, ո՞վ ա քեզանից փող ուզում, տար բանեցրու. մի ուրիշ ժամանակ կունենաս կտաս, հիմի էս սհաթին ինչ ես վուազում, ուրիշ պակասություն կունենաս, տար քու պակասությունն արա...»: Այսպիսի սրտացավ բարեկամի նման վաշխառուն հտ է տալիս փողը դյուղացուն անխիղճ տոկոսով, տոկոսը տոկոսին բարդում, մի քանի ամսում աննկատելի կերպով մեկ էլ տեսնում ես բանն այնտեղ է հասել, որ դյուղացու ունեցած շունեցածը վեր է գրում պարտքատերը...

Այս խորին ուշադրութեան և ցավակցութեան արժանի իրողություն է»¹⁴, ասում է Հ. Թումանյանը: «Ողբալով յիս հոգի իմ հիացեալ զարմանամ, և սոսկալի հիացմամբ և դողութեամբ անձն իմ հեծէ անդադար, առ միշտ հանապազ զմտաւածելով թէ յորպիսի անդունդս խաւարայինս ախտի սողի իջանէ ժպրհութիւնս մեր»¹⁵ ասում է Հովհան Մայրազոմեցին, ապա ջանում է բացատրել անհասկանալի, դժվարըմբռնելի երեւոյթները, աստծու ստեղծած աշխարհի հակասությունները, ցույց տալ շարիքների արմատները, անարդարությունների պատճառները և վերականգնել մարդկանց խախտված հավատը դեպի եկեղեցին, դեպի քրիստոնյաների աստվածը, որը բարի է, իսկ ցավերի համար մարդիկ իրենք են մեղավոր:

«Արար աստուած զմարդն և եդ զնա ի դրախտին փափկութեան,—ասում է Հովհանը,—զամենայն զգայութիւնս ողջ ունելով ի բնութեան իւրում: Արդ իբրև լուաւ այնմ, որ խաբեացն զնա, յայնժամ էառ զախտս ամենայն և իսկոյն ընկեցեալ եղև արտաքս ի մեծ և ի շքնաղ փառաց իւրոց, զի ծանիցէ մարդ, թէ գոն ախտք որ մերժեն զնա յաստուծոյ և զի աղաչէ զբարերարն աստուած, որպէս զի օգնեսցէ նմա, և ապա կարասցէ

14 Հ. Թումանյան, Երկեր, հ. 6, Երևան, 1959, էջ 55:

15 «Ճառք», էջ 142:

կտրել յինքենէ ի բաց զախտս ամենայն: Այս ամենայն վէրք են, որ կրին յանձին մարդոյն և քակին որոշին զնա յաստուծոյ»¹⁶: Դրանք յո՞ք մեղավոր խորհուրդներն են. «Այս է զոր եբարձն Ադամ՝ յորժամ եկերն ի պտղոյ ծառոյն և անկաւ ընդ ոտիւք մահուն»¹⁷:

Քրիստոնեական ուսմունքի համաձայն մարդը կազմված է հոգուց և մարմնից: Հոգին ունի երեք զորություններ, որոնցից բխում են երեք մեղավոր խորհուրդներ, մարմնի շորս տարրերը ծնում են շորս մեղքեր:

«...Վարդապետք է. ասեն զմեղս, զի դ. տարերք են մարմնոյն և գ. զարութիւնք հոգոյն. այսինքն՝ բան, ցասում և ցանկութիւն: Հպարտութիւն է բանին, նախանձն՝ ցանկութեան, բարկութիւն՝ ցասմանն: Իսկ ծուլութիւնն է հոգոյն, ագահութիւն՝ հրոյն, որկորամոլութիւն՝ աւղոյն և բղջախոհութիւն՝ ջրոյն»¹⁸: Ուրեմն կան յո՞ք մեղավոր խորհուրդներ, որոնք արգելք են հանդիսանում մարդկային կյանքի ներդաշնակությանը: Դրանք են՝ հպարտությունը, նախանձը, բարկությունը, ծուլությունը, ագահությունը, որկրամոլությունը և բղջախոհությունը¹⁹: Մարդը պետք է կարողանա հաղթահարել այս մեղավոր խորհուրդները:

16 Նույն տեղում, էջ 188:

17 «Ճառք», էջ 189:

18 Մատենադարան, ձեռագիր N 2680, Բ. 358ա:

19 Ոմանք, հետևելով Նվազր Պոնտացուն, մեղքերի բանակը հասցնում են ութի, ծուլությունը փոխարինելով տրտմությամբ ու ձանձրույթով: Յո՞ք մեղավոր խորհուրդները, ըստ միջնադարյան ձևակերպման, ունեն իրենց սղուստրերը: Այդ մասին Նրևանի Մատենադարանի N 4618 ձեռագրում (Բ. 97բ—98ա) կա հետևյալ տախտակը, որի արտագրությունը մեզ տրամադրեց բանասիրական գիտությունների թեկնածու Պ. Մ. Խաչատրյանը:

«Հպարտութիւն և դստերէն իւր. յանդգնութիւն, լրբութիւն, անմիաբանութիւն, յաւելչողութիւն, անհնազանդութիւն, պարծիլն, կեղծաւորութիւն: Նախանձ և դստերէն իւր. բարկութիւն, շարախօսութիւն, ծածկել զբարին, անգոհութիւն, յառաջելն ի շարն, ատելութիւն, բանբասանք:

Բարկութիւն և դստերէն իւր. շարախօսելն, փբանքն, պարսաւանքն, հայհոյել զաստուած, որոշել ի սիրելեացն, կոխն համարձակ, անժուժկալութիւն:

«Նրա ա վարուց» ժողովածուում տեղ դրած երկու գործ, որ առանձնանում են իրենց և՛ ծավալով, և՛ կառուցվածքով, խորագրված են «Յաղագս պէսպէս առաքինութեան խրատու» և «Յաղագս պէսպէս ախտից»: Առաջինի մեջ Հովհաննէր որոշ համակարգի է բերել առաքինությունները, իսկ երկրորդի մեջ բոլոր այն ախտերը, որոնց տիրացաւ մարդը սատանայից խաբւելելով: Այս ախտերը կամ, ինչպես Հովհաննէն է ասում, «Պղծութեան պատմութեանները» հետևյալներն են. պոռնկություն, արծաթասիրություն, շարականություն, բանասարկություն (բարկություն), նախանձ, փառասիրություն և հպարտություն: Սրանցից յուրաքանչյուրը գրականության իր ձևերն ունի: Օրինակ, ի՞նչ է արծաթասիրությունը. «Արծաթասիրութիւն անհաստութիւն, անյուսութիւն, անգթութիւն, անողորմութիւն, ազահութիւն, արհամարհութիւն, անբարի ստութիւն, անձնահաճութիւն և ոչ հայել ի պատուիրանն սատուծոյ»²⁰:

Մուլտրիւն և դատեբն իւր. մեղկութիւն, տրտմութիւն, անզգուշութիւն, անյուսութիւն, հեղգութիւն, ձանձրութիւն, անփութութիւն:

Ազահութիւն և դատեբն իւր. սուտ ասելն, սիմոնականութիւնն, խաբուութիւն, սուտ երդնուլն, վաշխն տոկոսին, աւաղակիւն, դողութիւն:

Ռէկրամտուրիւն և դատեբն իւր. յուլ ուտելն, հոգայ վասն կերակրոյ, անխտիր յափշտակելն, բազում անգամ ուտելն, ոչ հաւանիլ մի աղէ կերակրոյ, արբեցութիւն, փափկութիւն:

Քղջախոհութիւն և դատեբն իւր. դող և շարժիւն մարմնոյ, յարատ և անպատշաճ հայելն, յանդգնիւն, աղտեղի դրուցելն, խոնճ առնելն ընդ միմեանս, խնդրք շարք, հեշտանայն ի մեղս, աղտեղանայն ի շաղախիւն, կուրութիւն մտացն, անխոկումն լինելն, սէրն ու կամքն իւր, ցանկութիւն աշխարհիս, անյուսութիւն հանդերձեալ կենացն, փոփոխումն մտաց, ընկեցիկ լինելն ի մեղս:

²⁰ «Ճառք», էջ 189:

Այստեղ մեղավոր խորհուրդները, ինչպես տեսնում ենք, տարբեր են ընդունված և քոնսականորեն սպաշուցված» շարքից. հիմնական մեղքերից մի քանիսին փոխարինել են գրականության ձևերը: Սա սովորական երևույթ է և պայմանավորված է գրողի հետապնդած նպատակով, աշխարհայացքով: Փաւստոս Բուզանդը, գրելով Ներսես Առաջին կաթողիկոսի բարեփոխությունների մասին, Բիվարկում է այն ախտերը, որոնք հայոց հայրապետը «կորստյան խորխորատ» է համարում: Դրանք են. «Ձնեհգութիւնս և զբուրիւնս և զազահութիւնս և զշարականութիւնս, զցանկութիւնս և զըրկութիւնս,

Այս յոթ մեղքերին տիրացավ առաջին մարդը, երբ խաբվեց սատանայից, խաբվեց ու գրկվեց զրախտի փափկությունից, որին կրկին արժանանալու համար մարդկային ցեղի ներկայացուցիչը պետք է կարողանա չկրկնել նախահոր սխալը, այսինքն՝ պիտի հաղթահարի և՛ հոգու երեք զորությունները, և՛ մարմնի շորս տարրերի ձգտումները: Բայց զրան խանդարում է սատանան: Սա ջանում է շեղել մարդուն փրկության ուղուց, մարդը չպիտի դայվակղվի, այլ պետք է դիմանա փորձություններին, այնպես ինչպես աստծու որդին: Սատանայի գործը դյուրանում է այնքանով, որ մեղավոր խորհուրդները մարդու էություն արգասիքն են, իսկ սեփական էությունն հաղթահարելը անհամեմատ դժվար է: Սատանայի գործը դյուրանում է նրանով, որ մեղք գործելը մեծ մասամբ ոչ այլ ինչ է, քան կենսական, բնական մի պահանջի շափազանցումը, օրինակ՝ անհրաժեշտից ավելի սնունդ ստանալը (որկրամոլություն), քնելը (ծուլություն) և այլն, բացի այդ, զրանք այնքան հաճելի են, որ զրանցից զերծ մնացողներ հազվագեպ են լինում, ըստ Աստվածաշնչի՝ մի նոյ կամ մի

զարուագիտություն և զիդություն և զքամրասություն և զանառակ արբեցություն և զորկորսություն և զչափշտակություն, զպոռնկություն և զվրժս ի թշնամեաց և զստություն և զթշնամություն և զանողորմածությունս... (Փաստոս Բիզանդացույ, Պատմություն հայոց, Վենետիկ, 1914, էջ 104—105): Առաջին երկու աստերը, որ խրատագիրներին ստեղծագործություններից գրեթե բացակայում են կամ ի միջի աչլոց են հիշատակվում, այստեղ առաջին տեղերն են զբաղում: Պատահական համարելն այդ ճիշտ չի լինի, որովհետև «Հայոց պատմությանը» ծանոթացողը այնտեղ նախ և առաջ տեսնում է Փավստոսի այն դասն ատելությունն ու զարշահրը, որին արժանացել են նեհզություն ու բսություն արած անձինք: Հիշենք Փիսակի հասցեին ասված խոսքերը կամ մարդպետների նկատմամբ եղած վերաբերմունքը:

Մայրագոմեցին ևս, ինչպես Փավստոս Բուզանդը և ամեն մի գրող, ախտերի ու առաքինությունների սոսկ թվարկման կարգով իսկ արտահայտում է իրականության նկատմամբ իր վերաբերմունքը:

Եթե Փավստոսը հայ ժողովրդին «կորստյան խորխորատ» տանող առաջին արատը նեհզությունն էր համարում կամ բսությունը, ապա Հուստինիանոսը գտնում էր, որ Բուզանդիայի համար կործանարար է արծաթասիրությունը. «Արծաթասիրությունը բոլոր շարիքների մայրն է» (H. Adony, Армения в эпоху Юстиниана, С. Петербург, 1908, стр. 158).

Ղուվտ, որոնք նույնպես այնուամենայնիվ, հարբում են ու խայտառակ վիճակի մեջ ընկնում: Մեղավոր խորհուրդների կոնկրետ դրսևորումները ոչ այլ ինչ են, քան մարդկանց կենցաղի ու հարաբերությունների այն մերժելի կողմերը, որոնցից ազատվելու անհրաժեշտությունը զգալով հանդերձ բոլոր ժամանակներում, մարդիկ չեն կարողացել դառնել արդյունավետ միջոցներ, և դրանք ուղեկցել են դասակարգային հասարակություններին մինչև մեր օրերը²¹:

Մեղավոր խորհուրդները հազիվահարելու ճիգում ոչ ոք մարդուն զորավիզ չի կանգնելու, նա այդ անելու է անձամբ, մեն-մենակ և ինչպես կամենա: Սատանան չի կարող շեղել մարդուն առանց նրա թողտվության. «Եւ եթէ ի սատանայէ համարիս զապականութիւն զործոց քոց, սատանայ առանց քոյոյ կամաց և աստուծոյ քողացուցանելոյ՝ աբաբաճոց աստուծոյ ոչ իշխէ... Եւ եթէ առանց մերոյին կամաց իշխէր սատանայ մտաց մերոց, հաճոյ աստուծոյ և ոչ միում ումեք տայր լինել, այլ զամենեսեան ընդ մեզօք արկեալ կորուսանէր»²²: Մարդու այսրաշխարհյան գոյության իմաստը, ըստ Հովհաննի, սատանայի նկատմամբ իր գերազանցությունը ապացուցելն է, Ադամի խաբվելու օրինաչափ լինելու հերքումը: Որպեսզի մարդու հազիվանակը համոզիչ լինի, աստված նրան օժտել է կամքի լիակատար ազատությամբ. «Զի որպէս ինքն աստուած ոչ է ընդ հրամանաւ ծառայ, այլ ազատ և զինչկամարար նմին, որպէս և զմարդն ըստ իւրում նմանութեան ստեղծ տէր և ազատ և անձնիշխան և զինչկամարար բարոյ և շարի: Եւ կամակար մտօք եթէ բարիս զործեմք՝ արքայութիւն խոստացաւ, եթէ չար՝ զգժոխս: Կարող է կատարիչ աստուած բարոյ և ընդ մահ մեղաւորին ոչ կամի, բայց զանձնիշխանութիւն ի մէնջ ոչ բառնայ, քանզի ասէ իսկ՝ եթէ կամեսչիք և

21 Դրանցից մի բանիսի մասին, Հովհան Մայրապոմեցուց շուրջ 13 դար հետո, 1894 թ. զայրույթով գրել է Հովհաննես Թումանյանը, երբ շրջադայում էր Բորչալուում: Տե՛ս Հովհաննես Թումանյան, Երկեր, հ. 6, Երևան, 1959, էջ 55—56:

22 «Ճառք», էջ 200:

լուիջիբ ինձ»²³: Մարդու գործերը շի տնօրինում նաև ճակատագիրը, նրա կյանքը կանխորոշված չէ, ուստի և իզուր է հարցունկներին, դյուլներին ու զուշակներին դիմելը: Իր բոլոր արարքների համար մարդն ինքն է միայն պատասխանատու, ի տարբերություն աշխարհի բոլոր մյուս արարածներից, որոնք «ըստ հրամանի վարին և ճնճղուկ անդամ յորոգայթ ոչ անկանի առանց հրամանի, բայց միայն զմարդ տէր և ի վեր քան զհրաման ստեղծ»²⁴, նշանակում է՝ մարդը իրավունք չունի մեղադրելու ոչ աստծուն, ոչ էլ որևէ այլ ուժի իր արարքների համար, իրավունք չունի չքմեղանալու և եթե մեղք է գործել, ապա և կրելու է պատիժը:

Աստծուն պետք չէ մեղադրել երկրում տիրող անարդարությունների համար, — ասում է Հովհաննիս, — որովհետև աստված մարդկանց ստեղծել է հավասար՝ օժտելով բոլորին կյանքից օգտվելու նույն իրավունքով, բայց մարդիկ իրենց կյանքը դարձրել են աններդաշնակ, նույնիսկ այլանդակ, և սխալ է աստուծո անիրավության մասին խոսելը. «Եւ արդէ՞ր խօսիս զաստուծոյ անիրաւութիւն, ով շքաւորդ և աղքատացեալդ. միթէ զքեզ զրկեա՞ց ինչ աստուած յիւրոցն. ո՞չ ապաքէն մեծատանց և աղքատաց միապէս բարժանեաց իբրև եղբարց՝ աչս ամենեցուն զնոյն, ձեռս և ոտս զնոյն. յարեգակնէ և յօդոյ և յանձրեաց առհասարակ վայելեմք. ամենեքեան յերկրէ և յԱդամայ. ամենեցուն մի մկրտութիւն և մի շնորհք և մի մարմին և մի արիւն Քրիստոսի. ամենեցուն մի երկիր և մի երկինք և մի հիւթ ամենայն: Ահա այս են աստուծոյքն զոր շնորհեաց հասարակաց՝ աղքատաց և հզօրաց: Արդ ի՞նչ զըրկեաց զքեզ և եզև աշառող մեծատանց, այլ զիտեմ եթէ ոչ ինչ ունիս ասել առ այս. բայց ասես, իսկ ուստի՞ է սմա մեծութիւն: Ի միտ առ. ոչ եթէ զնա տարաւ աստուած և եցոյց ինչս բազումս և ետ նմա և զքեզ զրկեաց. այլ ոմանց յագահութենէ և յափշտակութենէ է մեծութիւն, և ոմանց յանդոյլ վաստակոց, և ոմանց ի հայրենի ժառանգութենէ»²⁵:

23 «Ճառք», էջ 206:

24 Նույն տեղում:

25 «Ճառք», էջ 71—72:

Հարստութեան կուտակման երկու ուղի կա ըստ Հովհանի. մեկը համիշտակութեամբն ու ազահոլութեամբն է, մյուսը՝ անդու աշխատանքը: Թեև համիշտակութեամբն ու ազահոլութեամբ մերժելի միջոցներ են, բայց այդպիսի ճանապարհով հարստացածի վրա էլ ոչ ոք բռնանալու իրավունք չունի: Հարուստն ինքը կհրաժարվի ունեցվածքից, երբ գիտակցի աղքատութեան առավելութեանը, տեսնի թե ինչպիսի անհոգութեամբ է անցնում աղքատի կյանքը: Այդպես կվարվի մանավանդ նա, ով սպանութեան ու զրկանքի ճանապարհով է կուտակել ինչքը: Հարուստին անընդհատ տանջելու է խիղճը, վախն ու կասկածը երբեք չեն լքելու նրան, ասում է Հովհանը. «...կասկած ի գողոց և երկիրդ յաւազակաց, արհաւիրք ի զըրպարտողաց, տագնապ ի հարկահանաց, մախանք ի նախանձողաց, շարախօսութիւնք ի թշնամեաց, նենգութիւնք և վարանք յամենայն կողմանց, զի ամենեցուն ի նա բացեալ են զբերանս իբրև զվիշապաց և կամին կլանել»²⁶: Այս բոլորից բացի, տարերային աղետներից ունեցվածքը սլահելու տագնապից երբեք չի ազատվում հարուստը, իսկ որ ամենասարսափելին է, հանդերձյալ կշանքում նրան սպասում են դեհենի արհավիրքները, որի սարսափն այստեղ էլ, մարգարենների ընթերցման ժամանակ. նա միշտ զգում է:

Այս վիճակը փափագելի ոչ մի բան չունի: Այնինչ աղքատութեամբն այն ձևով, որ ներկայացնում է Հովհան Մայրագոմեցին, երանութեամբն է: Աղքատը կարիք չունի երկյուղ կրելու ոչ գողերից ու ավազակներից, ոչ էլ հովիվների նենգութեանից ու իշխանների զրավահարկից. «Ոչ ահ իշխանացն կարէ զարհուրեցուցանել զաղքատն և ոչ սաստ տերանց... Մեծաւունք խոտվեալք և աղմկեալք, և աղքատն ծաղր առնէ զնորօք. իշխանք ամբարտաւանեալք զայրագնին ի վերայ ընչեղացն, և աղքատն յոչ ինչ համարի զնոսա. երկիր լի գողովք և աւազակօք, և աղքատն աներկիր է ի նոցանէ, հրապարակք լի զիպարտողօք և բռնաւորօք, և աղքատն անհոգ է ի նոցանէ:

26 Նույն տեղում, էջ 72:

դատարար գայլացեալք և դաղանացեալք, և աղքատն անլուկ է ի նոցանէ... Ոչ պէտս ունի բազում շինուածոց, ոչ պէտք են նմա փականք աղխից. ոչ տրտմութիւն է ի հիւանդութեան աղքատին և ոչ խռովութիւն և աղմուկ ի մահուն, այլ ի բազում անհոգութեան են կեանք աղքատաց և անզբաղ հանգիստ նոցա: Այս ամենայն ազատութիւնք աստ»²⁷, եզրափակում է երանութեան նկարագրութիւնը Հովհան Մայրագոմեցին:

Հովհանի բարոյախոսութեան նպատակը մարդուն ազատութեան այս բմբունման հասցնելն է: Ազատութիւնը ոչ այլ ինչ է, քան սեփական կրֆեթի, ցանկութիւններէ հաղթահարում: Մարդը կդառնա ազատ, երբ կդադարի ենթարկվելուց հոգու երեք զորութիւններից ու մարմնի շորս տարրերից բխող յոթ մեղավոր խորհուրդներից որեւէ մեկին: Դրան հասնելու միջոցներից առաջինն ու զլխավորը պահեցողութիւնն է, իսկ աղքատութիւնը ակամա պահեցողութիւնն է. մինչ հարուստները «մտանեն մեծագին դինեան, թմբրին և յիմարին, իսկ աղքատն դիւրագին ջրովն զնոյն պէտս ծարաւոյն վճարէ և զգաստ և առողջ քան զարբեցողն գտանի»²⁸: Բոլոր նրանք, որ ձգտել են երկնային արքայութեան, աղքատութիւնն ու խոնարհութիւնն են ընտրել, ասում է Հովհանը:

Աղքատութեան երանելի պատկերը, սակայն, հասարակութեան ոչ մի խավի ներկայացուցչի էլ, պարզվում է, ինչպես այսօր, այնպէս էլ VII դ. շի ոգևորել, և շնայած եկեղեցու հայրերի ամենօրյա ջանքերին, չբավորները վհատել ու մեղադրել են աստծուն՝ «մինչև ան յոյժ անմտութեան յաստուած ևս հայհոյութիւն առնել. և կոչեն զնա աշառող և ակնառու մեծատանց ընչասիրաց: Ասեն. աստուած զմեծատունս սիրէ և նոցուն աշառի և զվաստակս նոցա յաջողէ և ոչ հայի ի զրկանս տառապելոցն, այլ արհամարհեալ անտես առնէ»²⁹: Մեծատունը նախընտրել է մնալ իր «դժբախտ» վիճակում և, հակառակ հորդորներին, շի ցանկացել այս կյանքում արհամարհելի

27 «Ճատք», էջ 73:

28 Նույն տեղում, էջ 74:

29 Նույն տեղում, էջ 71:

լինել³⁰ անդրաշխարհում փառավորվելու հույսով. «Ընդէ՞ր վասն ծփական կենցաղոյս և կորստական արծաթոյգ մատնիս աններելի տանջանաց և յաւիտենական ամօթոյն, ընդէ՞ր ոչ ուրանաս ի շար ախտէն ընչաստիութեան... Այլ ասիցես. եթէ ցրեցից զընչիցն առաւելութիւնն՝ արհամարհիմ, աղքատանամ և կարօտիմ. ո՞չ լուար մարգարէին որ ասէ, եթէ «Ոչ տեսի զարդարն արհամարհեալ և ոչ զզաւակ նորա թէ մուրանայ հաց»: Այլ թէ և յաղքատանալն հասեր, քեզ լավ է կողկողել և թափառել, շրջել ու մուրանալ յողորմածաց, քան եթէ ի դառնութենէ անօրէն վաշխիցն կերակրել: Այլ ունիս ձեռս, ունիս ոտս, ունիս արուեստ. գործեա, վարձեա, սպասատրեա, և ուտես: Յոլով հնարք են մարմնոյդ դարմանոյդ, եթէ կամիս վաստակել: Զի եթէ մրջիմն շնչին ինչ զեռուն է՝ զինքն կարէ կերակրել, և մեղութն զնշխարս իւրեանց կերակուր թաղաւորաց ընծեռեն, որք ոչ ձեռս և ոչ գործիս արուեստից ունին ստացեալ, իսկ քեզ ետ աստուած ձեռս և գործիս և միտս ամենահնարս, անմեղութեամբ հաւասարեա զսնունդ կենցաղոյս»³⁰:

Աղքատութեան քարոզը ազնւականներին չի ուղղվել. նըրանց ընդամենը շափավորութեան, մեղմութեան, արդարամտութեան կոչ է արվել: Ստեփանոս Ասողիկի «Պատմութեան» մեջ արձանագրված հետեւյալ փաստի համաձայն, հետազայում նույնիսկ օրինականացվել է հանդուրժողականությունը իշխանների ժուժկալութեան արհամարհանքի նկատմամբ: Հովհան Օձնեցու օրոք, Մանազկերտ քաղաքում կայացած ժողովում «սահմանեցին խոստովանութիւն հաւատոյ՝ մի բնութիւն մարմնացելոյ Բանին Աստուծոյ և առանց խմորոյ և ջրոյ կատարել զսուրբ խորհուրդն և զպահոց աւուրս սրբութեամբ տանել ի գլուխ. աչլ վասն կարեաց հիւանդաց և մարմնասէր իշխանաց բողացուցին զշարաք և զկիւրակէ՛ ոչ ուխտի մանկանց եկեղեցոյ և ճգնաւորաց Քրիստոսի»³¹:

30 Նույն տեղում, էջ 69:

31 Ստեփանոս Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 203:

Ամենից ուշագրավը, սակայն, այն է, որ աղքատության քարոզիչը այդպիսի գովեստներից հետո հենց նույն աղքատության սպառնալիքով է շքավորներին համբերության կոչում. «Ապա եթէ տրտմիջիք և հայհոյիցէք, ընդունելոց էք շար վարձուց հատուցումն. քանզի անսուտ է որ ասէն՝ եթէ են ոմանք որ աստ տանջին և անդ. զի աստ աղքատութեամբ նեղին և վասն տրտնջելոյն յարդար դատաւորէն յանդիմանեալ կշտամբին և հալին և մաշին ի հուր գեհենին»³²: Աղքատության գովքը, այս խոսքերից հետո էլ, փարիսեցիության նշան չէ, այլ հասարակության համերաշխ կյանքի հասնելու միակ ուղին, որ տեսնում էր Հովհանը: Աղքատությունը, վերջին հաշվով, ոչ թե բարիք, այլ շարյաց փոքրագույնն է: Եվ Հովհանի ըմբռնմամբ, մարդը կարոտյալ պետք չէ լինի, այլ իրեն անհրաժեշտ կենսական պահանջները բավարարելու շարունակոր: Մարմինը ոչ թե պիտի մահացվի, այլ մեղավոր խորհուրդներ ծնելու աստիճանի պարարտության պետք չէ հասցվի: «Ոչ եթէ զըմպելն արգել, այլ զարբենալն. որպես արար զկին վասն ամուսնութեան և զպոռնկութիւնն արգել... արար և զգինի վասն մերոյ տկարութեան և զանշարին կարճեաց: Ոչ եթէ զըմպելն խոտէ, այլ զարբենալն պատուհասէ... Հեռացուք յորկորստութենէ կերակրոց և յանառակ արբեցութենէ»³³: Այդ նույն բանը վերաբերում է նաև հոգուն, որ միշտ պատրաստ է հարմար առիթի հետ ծնունդ տալու հպարտությանը, նախանձին ու բարկությանը:

Զափավորության այս քարոզը հասարակական հակասությունների խճճված հանգույցը լուծելու առաջին պայմանն է:

Հասարակարգը վերափոխելու նպատակ չի հետապնդել Հովհանը: Նա ընդամենը բանական չի համարել հասարակության անդամների միջև գոյություն ունեցող մարդկային հարաբերությունները, իսկ կարգերը այլ ձևով չի սպասկերացրել. «անիրաւութեան ուսմկաց թագաւորք և իշխանք են կուրիչք,

³² «Ճառք», էջ 78:

³³ Նույն տեղում, էջ 130:

իսկ թագաւորաց և իշխանաց անիրաւութեան՝ պատուիրանք աստուծոյ են յանդիմանիչք և արգելիչք»³⁴: Այս աշխարհայացքից բխող բնական քարոզը պետք է լիներ փոխադարձ զիջման ու ըմբռնողութեան հիման վրա *modus vivendi* գտնելը, որին խանգարում են՝

ա) թատերախաղերը. դրանք, ասում է Հովհաննը, «միշտ զշնորհս հոգւոյն սրբոյ հալածեն և զմահաբեր պիղծ խորհուրդ սատանայի ի սիրտս և ի խորհուրդս ձեր սերմանեն, յորմէ վառեալ լուցանի հուր ցանկութեանց, և բորբոքեալ տոշորի բոցն ազգի ազգի ախտիւք ի մարմինս հնազանդելոցն»³⁵: Թատերախաղերին արտօրանքով են զնացել մարդիկ: Հովհանն առանձին զայրույթով նշում է, թե կանայք ինչպես են հաճախում այդ ներկայացումները. «...մանաւանդ թեթեամիտ և շուաղաբարոյ ազգն անհամեստիցն կանանց, երագալուր և դիրահաւան և վաղապատիրք, որք յափրանօք պակշտեայք միշտ ի թատերսն փութան աներկիւղ ի տեսիլ անօրէն խաղոցն և սատանայական հրապարակին, ելեալ ի վեր ի դիտակ տեղիս նստին, խորհին և դիտեն զնմանիսն իւրեանց ի շարիս, որ թէպէտ և գործոյն անօրէնութեան ոչ պատահեն առժամայն, սակայն զնետս սատակիչս հարեալ տանին ի սիրտս, յորմէ պարտ է առ յապա մեռանել»³⁶: Թատերական ներկայացումների ժամանակ ծաղր ու ծանակի են ենթարկվել հասարակական այնպիսի երևույթներ ու այնպիսի մարդիկ, որոնց նկատմամբ քննադատությունը հաճելի չի եղել պաշտօնական եկեղեցուն: Դրանց հասցեին գուսաններն ասել են «բազում խեղկատակութիւնս և մորոսախոսութիւնս, զարշաբանութիւնս, դատարկաբանութիւնս: Արհամարհութիւն, ձախութիւն և հայհոյութիւն հոսն ի նոցանէն հանապաղ... մանաւանդ զկատակսն մտակորոյս՝ որ ի մէջ լկտի բազմականացն. իբրև զայսպէս յափրին, ծովն, զելուն, աքստեն և

34 Մատենադարան, ձեռ. № 7248, Թ. 224ա—237բ:

35 «Ճառք», էջ 132:

36 Նույն տեղում, էջ 132:

զամեննեան աղաով բերանոյն զազրացուցանեն. զոմանս հայհոյէ, զոմանս բամբասէ, զոմանս լշնամանէ և զոմանս ձաղէ, խեղութեամբ ամօթով կուրացուցանէ. ոմանց ստէ և յարզանօք սնափառեցուցանէ. իբրև զշուն կատաղեալ զամենեանն առ հասարակ խածանէ»³⁷: Երևի ոչ սրի նկատմամբ Հովհաննիս Գալատացիի զաժանութեան հասնող խտտութեամբ չի խոսել, ինչպէս գուսանների, որա պատճառն էլ հալանաբար այդ ուրախ, կատակով ու ծիծաղով մարմնի իրավունքներն հաստատող մարդկանց նկատմամբ բացարձակապէս անզոր լինելն էր. «Ուր կատակք և գուսանք են և խաղ և ծաղր լկախք, անդ և դեք ընդ նորա ի պարու անցանեն և սերմանեն բազում ազտեղութիւնս ի միտս զեղխեցելոցն, և առաւել ևս ի մոլեղնութիւն բորբոքեն զգուսանսն՝ զպիղծ և զհալածողս շնորհին սրբութեան, զբորբոքիչս հրոյն ցանկութեան, զարհամարհողս պատուիրանացն, զկարապետս սատանայի խորհրդոցն, զանօրէնս և զաստուածամարտս և զլշնամիս ամենայն արդարութեան: Զորս պարտ էր իսկ բազում քարամբք քարկոծել և յաշխարհէ հալածել, զնոսա առեալ զեղխելոցն ի խաղարանս զբօսանին, յորս մտանեն ողջանգամք և ելանեն վիրաւորեալք»³⁸:

բ) Ներդաշնակ հասարակութեան ստեղծմանը խանգարում են կախարղութեան տարբեր տիպի ներկայացուցիչները՝ զյութերը, թովիչները, հարցուկները, գուշակները, համայնդները, հուստոյները և այլն: Սրանք հոգևորականի անմիջական մրցակցի դերում են հանդես գալիս և «հաստատում» են աստծուց անկախ ուժերի գոյութիւնը: Ոչ միայն քրիստոնէութեանը, այլև իսլամն ու մյուս կրօններն են պայքարել կախարղութեան դեմ³⁹:

³⁷ «Ծառք», էջ 135—136:

³⁸ Նույն տեղում, էջ 134:

³⁹ Այս հարցի կապակցութեամբ ուշադրով ենք կարծում Գ. Վ. Պլինսանովի հետևյալ տողերը.

«Որոշ նորագույն հետազոտողներ կախարղութեանը համարում են մի տեսակ նախնադարյան մարդու բնագիտութեան: Նրանք որս մեջ տեսնում են բնութեան երևույթների օրինաչափութեան սաղմնային համոզմունք: Այս-

Կախարդութեան դեմ մղած պայքարի ընթացքին կրօնի ներկայացուցիչները պետք է հաստատեին նախ և առաջ այն, որ կախարդութեանն ու դիտութեանն բացարձակորեն անհարկի հասկացութեանն են: Դրա օրինակներին է «Վասն հմայից դիւթականաց և անօրէն յուսթողաց» ճառի հետևյալ հատվածը. «Իսկ եթէ ասես՝ եթէ ոչ երթամ առ հարցուկս, այլ բժիշկ է և առ բժիշկս երթամ, գործ բժշկի այս է՝ խարել, կտրել և արիւն թափել և դարմանս րատ ցաւոյն նմա մատուցանել, այլ

պես, Ֆրեզերը գրում է. «Նրա հիմնական համոզմունքը արդի գիտութեան հիմքն է: Ողջ սիստեմը խարսխվում է հովատի վրա, իհարկե, կույր, բայց հաստատ ու ունակ այն հովատի վրա, որ բնութեան մեջ գոյութեան ունի կարգ ու միակերպութեան» (J. G. Frazer, Le rameau d'or, Paris, 1903, t. 1, p. 64).

Այս իմաստով Ֆրեզերը կախարդութեանը, գիտութեան հետ մեկտեղ, ուղղակի հակադիր է համարում կրօնին, որը խարսխվում է այն համոզմունքի վրա, որ բնութեան միակերպ կարգը կարող է խախտվել աստծու կամ աստվածների կողմից՝ մարդկանց խնդրանքով: Դրանում ճշմարտութեան մեծ բաժին կա: Կախարդութեանը հակադիր է կրօնին այն իմաստով, որ կրօնական մարդը բնութեան երևույթները բացատրում է սուբյեկտիվ (ոգու, աստծու) կամքով, մինչդեռ կախարդութեան օգնութեանը դիմող մարդը ջանում է բացահայտել այդ կամքը որոշող օբյեկտիվ պատճառը: Մի կողմից կրօնի և մյուս կողմից կախարդութեանն ու գիտութեան միջև Ֆրեզերի մատնանշած հակադրութեանը հակադրութեան է երևույթների բացատրութեան սուբյեկտիվ և օբյեկտիվ մեթոդի միջև: Այդ հակադրութեանը, անտարակույս, երևան է դալիս արդեն նաև վայրենիների պատկերացումների մեջ: Բայց ընդամենի շարք է մոռանալ, որ գիտութեան և կախարդութեան միջև կա վերին աստիճանի կարեւոր տարբերութեան:

Գիտութեանն աշխատում է բացահայտել երևույթների պատճառական կապն այնտեղ, որտեղ կախարդութեանը բավարարվում է գաղափարների պարզ ասոցիացիայով, պարզ սիմվոլիզմով, որն ինքը կարող է հիմնվել միայն մարդու զլխում կատարվողի և իրականութեան մեջ կատարվողի ոչ բավականաչափ պարզ զանազանման վրա: Օրինակ՝ անձրև բերելու համար ամերիկյան կարմրամորթ կախարդը որոշակի ձևով ջուր է թափում իր հյուղակի տանիքից: Տանիքից ջրի տեսքն ու խշշուցը նրան հիշեցնում են անձրև, և նա համոզված է, որ գաղափարների այդ ասոցիացիան բավական է անձրևի առաջ բերելու համար»:

Գ. Վ. Պլեխանով, Փիլիսոփայական ընտիր երկեր, հ. 3, Երևան, 1964, էջ 356:

ոչ եթէ յուռուլթս յուրթել և զսատանայական բարբանջս բարբանջել, կամ աղ և ածուղ կամ ասղենի առնուլ կարմիր և երկաթ և ջուր և ուլունս ուրթել և կամ գիր պահարան ընդ անձն արկանել և կամ զսակերս ձկանց և սողնոց, զծրարս բժժանաց ի ձևոին և ի յակին և ի պարանոցի կապել»⁴⁰:

Կախարդության և կրոնի մեջ կար մի բնդհանուր բան, որն ավելի ևս անհրաժեշտ ու սուր էր դարձնում կրոնի ներկայացուցիչների պայքարը կախարդության դեմ: Բացի այն, որ դուրբերից, հարցուկներից ու հմայողներից շատերը օգտագործում էին քրիստոնեական այլևայլ սրբազան հասկացություններ, նրանք իրենց դիմողներից բացարձակ հավատ էին պահանջում և խոստանում էին հավատացյալներին կատարել այն հրաշքները, որ կատարել էին անցյալում մարգարեները, առաքյալներն ու սրբերը: Նրանք փաստորեն կործանում էին կրոնի սրբազան խորհուրդներից այն, որը ամենից ավելի էր երկյուղածություն ներշնչում: Քրիստոնյա եկեղեցու զիտուն հայրերը, այդ թվում և Հովհաննը, ջանում էին ապացուցանել, որ կախարդների կատարածները հրաշքներ չեն, այլ սոսի պատահականություններ, ավելին՝ դրանք կատարվել են աստծու կամքով, որպեսզի փորձվի մարդու առ աստված հավատի աստիճանը. «Այլ և ասես ևս. զսր դիւթքն գործեն և ասեն, այսպէս լինի: Եւ եթէ երբէք պատահէ՝ մի խաբիր, ով մարդ. ոչ եթէ ի դիւթէն եղև, այլ և թէ շերթայիր առ դիւթն, բեզ ի ժամուն այն այնպէս պատահէր. բայց դու զաստուծոյ ողորմութիւնն դիւթին զօրութեանն կարծեցուցանես: Բայց ի ձեռն դիւթաց բազում անգամ չլինի, և երբեմն լինի. ոչ եթէ զօրութեամբ դիւթին լինի, այլ իբրև կուրաց ընդ խարխափս ընդ ոտս ինչ անկեալ դտանիցին. ահա ընդ խարխափս գտանես և ոչ եթէ աշօք ինչ յառաջագոյն տեսանիցես. նոյնպէս և զդիւթացն տեսանիցես: Բայց մարդիկ յիմար ի շպատահեալն շհային, բայց եթէ զմինն պատահել տեսանիցեն՝ զայն առեալ վերացուցանեն և ի լսելիս ամենեցուն արկանեն: Այլ դիւթի և

40 «Ճառք», էջ 191:

ուսիսյ զօրութիւն ոչ լինի. և եթէ եղեալ տեսանեսս ի յանկարծ, որպէս ասացին, ոչ եթէ յուռթէն և ի դիւթէն եղև, բայց զի դու աշնպես հաւատացեր՝ թոյլ ետ աստուած այնպես լինել ըստ քում այնպես հաւատալոյն, զի մեծապէս դատապարտեսցիս, զի փոխանակ աստուծոյ առ դիւթսն ընթացար»⁴¹:

Կախարդության դեմ մղվող համառ պայքարը, սակայն, գրեթե ոչ մի արդյունք չէր ունենում: Գրա գաղտնիքը հենց կախարդությանը վերագրվող այն առանձնահատկությունների մեջ էր, որոնց մասին խոսք եղավ՝ գիտականության պատրանք և հրաշքի որոնում: Վերջինս գրեթե միշտ միակ հույսն է եղել ժողովրդական տգետ և անզոր զանգվածների: Ինչքան էլ պարագոքս թվա, իրողություն է, սակայն, որ հետամնաց գյուղերում տիրապետողը եղել է ոչ այնքան կրոնական ուսմունքը, որքան սնտախապաշտությունը, և դրա հետևորդները հանդիսացել են առաջին հերթին խավարամիտ քահանաները:

զ) Գուսանները, գուշակները ուղղակիորեն չէին հերքում քրիստոնեական վարդապետության զրույթները, նրանց գործունեությունն էր հակասում դրան: Սկեզիցու ուսմունքի, նրա պաշտոնյաների դեմ ուղղակիորեն հանդես էին գալիս հերձվածողները, աղանդավորները: Աղանդավորական շարժումները միջնադարում շափազանց բազմազան էին, բայց դրանց հարողներին պաշտոնական եկեղեցու ներկայացուցիչները մեղադրել են առավելապես որպես բարոյական սանձարձակության քարոզիչների: Հովհան Մայրագոմեցու ճառերում տեղ գտած մի քանի տողը հաստատում են այն, որ աղանդավորների քարոզները նախ և առաջ սոցիալական անարդարությունների բացատրություններ էին, աստծու հարուստներին աչառող լինելու և նրա ստեղծած աշխարհի թերատության վերաբերյալ հայտարարություններ. «Ասան աստուած զմեծատունս սիրէ և նոցան աչառի և զվաստակս նոցա յաջողէ և ոչ հայի ի զրկանս տառապելոցն, այլ արհամարհեալ անտես առնէ: Այսպիսի անօրէն բարբառովն ուրանան զճշմարտու-

⁴¹ «Ճառք», էջ 195—196:

Թիւնն և զարդարութիւնն աստուծոյ և զստուգագործութիւնն նորա կարծեցուցանեն անօրէնութեան զործակից. և այսու առաքեն հայհոյութիւն ի բարձունս և խօսին զաստուծոյ անխաւորին. այսու ի նշմարութենէն աստուծոյ ուրանան և յանդունդս հերձուածողացն ընկղմին»⁴²: Այս էր աղանդավորների, հերձվածողների զեմ մղվող պայքարի անողորմական պատճառը և ոչ թե սեռական բնազդի ազատութեան նրանց քարոզը: Ճիշտ է, բարոյական, սեռական սանձարձակութիւնների զեմ նույնպէս խիստ խոսքեր էին ասում եկեղեցու հայրերը, բայց անհանդուրժող ու դաժան էին դառնում նրանք, երբ քննադատվում էր վարդապետութիւնը:

Հերձվածողներին պայքարի հիանալի նյութ են տվել եկեղեցականների դասի այն ներկայացուցիչները, որոնցից մեկի՝ Հովհան Եպիսկոպոսի ծաղրական պատկերը գծել էր զեռևս Փավստոս Բուզանդը:

Հովհան Մայրագոմեցին եկեղեցականի երգիծական պատկերը գծելու հակամետ մատենագիր չէ, տրամադիր չէ նաև ուրիշներին, մասնավորապէս աշխարհականներին, թույլ տալու, որ քահանայի բարբը քննութեան առնեն: «Յազագս բամբասողաց և շղատելոյ զվարդապետսն» ճառում պարզեպարզ ասում է՝ «Աշխարհական ես, մի զպատիւ քահանայութեանն բամբասեր և հայհոյեր... Զի ամենայն որ պատուէ զքահանայն, զաստուած փառաւորէ և պատուէ, և որ արհամարհէ, զաստուած թշնամանէ»⁴³: Չնոնադրութիւն ստանալով աստծուց, քահանան զաղարում է մարդկանց առաջ հաշվետու լինելուց, և եթե նույնիսկ դատապարտելի է նրա վարքը, աստված պետք է քննի ու դատի և ոչ թե մարդիկ. «...մի քրններ զվարս առաջնորդին և մի զքահանայս և զվարդապետս քո բամբասեր: Չառեր հրաման քննել զմեղսն ուրուք, թող թէ զքահանային. աստուծոյ է քննել և դատել, զու զի՞ քննես և դատես և հայհոյես: Զքո վարսդ քննես և դատես և մի զա-

⁴² «Ճառք», էջ 71:

⁴³ նույն տեղում, էջ 92:

աւջնորդաց. բայց երէ ի հաւատս ինչ անպիտան իցէ, և թիւս ինչ ուսուցանիցէ, փախիր ի նմանէ, մի մերձենար և մի ճաշակեր և մի հաղորդիր ընդ նմա և մի հուպ լինիր. զի որ ի նմա հաւատս թերին է և թիւս ինչ ուսուցանիցէ, Եթէ Պաւղոս իսկ իցէ կամ հրեշտակ, մի հաղորդիցիս. զի չէ առանց պատժոց անխտիր հաղորդին: Զի վասն հաւատոց քո է քննել և վասն վարուց աստուծոյ է դատել»⁴⁴: Այս տողերը, հաստատելով այն, որ եկեղեցու պաշտոնյաները, տվյալ դեպքում Հովհան Մայրագոմեցին, հավատք, ուսմունքը քննադատողների նկատմամբ բոլորովին հանդուրժող չէին, միաժամանակ հուշում են, որ եկեղեցականների քննադատությունը կարող է ընկալվել որպես հավատի քննադատություն: Այս տողերը հաստատում են նաև այն, որ հոգեւորականների վարքը այնքան էր խոսակցությունների տեղիք տալիս, որ եկեղեցու նշանավոր պաշտոնյաներից մեկը անհրաժեշտ էր համարում այդ մասին հրապարակաւ խոսել, ապա և առանձին դիմել քահանաներին, «Վասն քահանայից տեսչութեան ի վերայ ժողովրդեանն» թղթով, որ շինեն գայլացյալ հովիվների նման, «որք անուամբ միայն են հովիւք և ի հաւատսն գաղանաբար յարձակին և գայլաբար կոտորեն»⁴⁵, որոնք արատների համար մարդկանց շեն խարազանում և առաքինությունների հորդորներ չեն կարդում, «Այլ զամենայն փոյթ ի մարմնաւորսն և եթցուցանեն, իբրև պատճառանս ինչ կենաց իմն աշխարհիս ստանան զքահանայութիւնն, յաղազս մարմնոյ հեշտութեան, վասն ուտելոյ և ըմպելոյ և գիտոյ ընշից, յաղազս պատուի և գահերիցության և սատանայական սնափառութեան: Վասն որոյ ոչ որբոյն սղորմին և ոչ յայրին խնայեն, այլ պատժովք մուսս խնդրեն և պատուհասիւք ինչս ժողովեն յանուն եկեղեցւոյն, բռնութեամբ վարին և իշխանութեամբ հրամայեն և քահանայական ինչ ոչ երեւին»⁴⁶:

44 Նույն տեղում, էջ 93:

45 Նույն տեղում, էջ 85:

46 Նույն տեղում:

Այս բոլորի հետեանքն այն է լինում, որ ժողովուրդը նույնպես դադարում է եկեղեցու նկատմամբ անհրաժեշտ երկյուղածություն ցուցաբերել և ասածու տաճար զնում է այնպես, ինչպես թատերական ներկայացումներին են զնում. «Ի ժամ աղօթիցն և պաղատանացն և թողութիւն մեղացն խնդրելով՝ լուանամք և օծանիմք և զհանդերձսն պաճուճեմք, որպէս թէ ի բողանոցս կազմիցիմք կամ ի թատերս խաղուց. և մտեալ յեկեղեցին սնափառ պերճանօք և մոլեկան հպարտանօք կանայք բողից կերպարանօք կան առաջի աստուծոյ և արք բողահոմանեաց...»⁴⁷։

Անձնիշխանություն տալով մարդուն, աստված, սչնուամենայնիվ, բոլորովին անուշազիր չի թողնում նրան, ընդհակառակը, ասում է Հովհաննը և փորձում է ապացուցել, արարիչն անընդհատ հետևում է, զգուշացնում, սպառնում, որ մարդը հեռանա մեղքերից։ Երկնային բազում պատուհասաները աստվածային ուշադրության արտահայտություններ են միայն, որ մարդիկ ցաւման նշանակ են համարում։ Երբ զհհհնի արհամիքներից շերկյուղելով և դրախտի երանավետ հեռանկարով չհրապուրվելով մարդիկ շարունակում են հագուրդ տալ իրենց մեղավոր ցանկություններին, աստված աստիճանաբար սաստկացնում է իր սպառնալիքները՝ անցնելով կարկտից երաշտին ու սովին, մինչև մահ տարածամի և նույնիսկ համաշխարհային ջրհեղեղի. «Սև արդ,— ասում է Հովհաննը,— իւրաքանչիւր ոք զխեղճ անձին իւրոյ քննեսցէ և զբազմութիւն յանցանաց իւրոց ծանիցէ և մի զաստուած անիրաւ ոք կարծիցէ ի հեղուլ զցասումն սրտմտութեան իւրոյ. այլ տուր գոհութիւն ներող և արդար դատաւորութեան նորա, զի զոր ինչ աստուած գործէ, ոչ եթէ բարկութեան ինչ նշանակիչ է, այլ ողորմութեան։ Ահա ջրհեղեղն համաջունջ ամենայն աշխարհի՝ նշանակ էր ողորմութեան և ոչ բարկութեան. զի իբրև ոչ կամեցան զղջանալ և ապաշխարել տապանագործ քարոզութեամբն Նոյի, որ ձայնիւ ուրագին հնչեցուցանէր յամենեցունց

47 «Ճառք», էջ 42։

լսելիս, ի ձեռն արագահաս մահուն յանթիւ մեղացն կարճեցան-
թէպէտ և սաստիկ տանջանս ընկալան վասն գործոցն շա-
րեաց, այլ զոր ի վաղիւն գործել կամէին, ի ձեռն մահուն ապ-
րեցան, և յայտ է, եթէ ողորմութեան նշանակ եղև ջրհեղեղն
նոցա, որք ոչն կամեցան զղջանալ և ապաշխարել»⁴⁸: Նույն-
իսկ անժամանակ մահը շարիք չէ, այլ աստվածային ողոր-
մածութեան արտահայտութեան, որովհետև մարդը, զրկվելով
մեղքերի մեջ խորանալու հնարավորութեանից, կաղատվի
գժոխքի հավիտենական տանջանքներից: Իսկ ինչ վերաբերում
է մահվանն առհասարակ, ապա «Լաւ է օր մահուանն,—ա-
սում է Հովհաննը,—քան զօր ծննդեանն, քանզի օր ծննդեանն
սկիզբն է մեղաց և անօրէնութեանց և անտի սկսանին աճել ի՞
նմա ցարք և հոգք և տրտմութիւնք և գրպարտութիւնք և աղքա-
տութիւնք, այրութիւնք և որբութիւնք և անզաւակութիւնք և ա-
մենայն շարշարանք բազում նեղութեանց և տառապանաց աշ-
խարհիս»⁴⁹: Այս բոլորին ավելանում են մեղքերը, որ խորտա-
կում են նաև հանդերձյալ կյանքի և արանութեան հույսերը ու
բացում մարդու առաջ գժոխքի դռները:

Քրիստոնեական վարդապետութեան հաջողութեաններին
գրավականներից մեկն էլ անդրշիրիմյան կյանքի գոյութեան
հավատն է եղել. «Ապա եթէ Քրիստոս քարոզի թէ ի մեռելոց
յարուցեալ է, զիա՞րդ ասեն ոմանք ի ձէնք եթէ յարութիւն մե-
ռելոց չիք: Եթէ յարութիւն մեռելոց չիք, ապա և Քրիստոս չէ
յարուցեալ: Եւ եթէ Քրիստոս չիցէ յարուցեալ, ընդունայն է
բարոզութիւնն մեր, ընդունայն են և հաւատքն ձեր. և գտա-
նիցիմք սուտ վկայք Աստուծոյ. զի վկայեցաք զԱստուծոյ թէ
յարոյց զՔրիստոս. զոր ոչն արդևք յարոյց, եթէ մեռեալք ոչ
յառնիցեն: Իսկ եթէ մեռեալք ոչ յառնեն, ապա և Քրիստոս չէ
յարուցեալ: Եւ եթէ Քրիստոս չիցէ յարուցեալ, ընդունայն են
հաւատքն ձեր, և տակաւին ի նմին մեղս կայցէք»⁵⁰: Այս են
բարոզել քրիստոնեութեան արշալուստին: Անդրշիրիմյան

48 «Ճարք», էջ 157—158:

49 Նույն տեղում, էջ 175:

50 «Թուղթ առ Կորնթացիս», ԺԵ, 12—18:

կյանքի գոյության հույսը ամենահրապուրիչ բանը լինելով աշխարհում, քրիստոնեական կրոնին ծառայում էր մարդկանց կրքերը, բուրբ տեսակի ցանկությունները զսպելու համար⁵¹։ Մահը, ըստ քրիստոնեության, անմահության սկիզբն է, իսկ անմահությունը երանություն է, եթե մարդն իր այսրաշխարհյան կյանքն անց է կացրել քրիստոնեական բարոյականության պահանջներին համաձայն, այսինքն, ոչ միայն մեղքեր չի գործել, այլև առաքինի է եղել։

Հովհան Մայրագոմեցին առաքինությունները խմբավորել ու շարադրել է «երատ վարուց» ժողովածուի «Յաղագս պէսպէս առաքինութեան խրատու» գործում։ Այնտեղ գրված է. «Յառաջ քան զամենայն առաքինութիւնս է խոնարհութիւն... զլուխ առաքինութեանցն սէր է...»

Չորք են առաքինութիւնք. լուսիւն և խոնարհութիւն և պահել զպատուիրանս աստուծոյ և նեղութիւն։ Չորք են առաքինութիւնք, որ պահեն զանձն. ողորմութիւն յամենեսեան առնել և մի բարկանալ և երկայնամտութիւն և զգուշանալ ինքեան ի մոռացմանէ մտաց։ Պէտք են առաքինութիւնքս այս յարածամ և անսպառ անկանել առաջի աստուծոյ ի սրտի իւրում և ունել զինքն առ մեղաւորս և մի զատել զոք. և յայնժամ զադարեն խորհուրդք։ Չորք են այս առաքինութիւնք, որ օգնեն մանկան արեղայչի. խտկումն՝ զրոց յամենայն ժամ և տքնութիւն և գործածեռն և հնազանդ և հպատակ լինել հօրն և մի թուել զինքն յիրս ինչ ուրեք ամենևին։ ...Չորք են այս առաքինութիւնք, զոր զժուարաւ ստանայ մարդ և այստքիկ պահեն զամենայն առաքինութիւնս. սգալ յարածամ և հայել միշտ և եթ յիւր մեղսն միայն և մի զատել զոք և ունել զինքն առ մեղաւորս և ունել առաջի աշաց իւրոց զմահ իւր հանա-

⁵¹ Հատկանշական է Գոտտեսկու հերոսներից Իվան Կարամազովի հետևյալ միտքը այս խնդրի վերաբերյալ. «Եթե երկրի վրա եղել է և մինչև օրս էլ կա սերը, ոչ թե բնական օրհնրի հետևանքով, այլ միայն այն պատճառով, որ մարդիկ հավատացել են իրենց անմահությանը», ասլա և «չկա առաքինութիւն, եթե չկա անմահութիւն» (Փ. Դ. Достоевский, «Собрание сочинений», т. 9, М, 1958, стр. 90—91).

պազ»⁵²: Առանց սրանց հնարավոր չէ ոչ միայն գրախտի փափկությունն արժանանալ, այլև երկրային կյանքը չի կարող ներդաշնակ լինել:

«Գլուխ առաքինությանց սէր է» ասում է Հովհանն: Պետք է ասել, սակայն, որ սեր հասկացությունը Հովհանի գործերում ոչ այնքան Քրիստոսի քարոզն է հիշեցնում, թե՛ «Սիրեցէք զՅնամիս ձեր, բարի արարէք ատելեաց ձերոց: Օրհնեցեք զանիծիշս ձեր, ազոթս արարէք ի վերայ նեղչաց ձերոց»⁵³, որքան Յհովային՝ անզիշում, աններող ասածուն: Սիրել, ըստ Հովհանի, կարելի չէ բոլորին, իսկ հրեաների, հեթանոսների ու հերձվածողների հետ բարեկամություն անելը հավասարազոր է աստու պատվիրանները ոտնատակ անելուն⁵⁴:

Պողոս առաքյալից, սաղմոսներից և մարգարեններից վկայություններ բերելով, Հովհանն հայտարարում է, որ ոչ միայն շտիրել, այլ նույնիսկ պետք է ատել կարողանալ. «...չէ պարտ քրիստոսասիրաց և աստուածապաշտից ընդ ատելիս աստուծոյ և ընդ Յնամիս Քրիստոսի սէր ինչ և բարեկամութիւնս առնել. այլ ատել և իբրև զՅնամիս համարել: Կին որ եթէ զայրն իւր Յնամանեալ տեսանիցէ, ոչ միայն Յնամի Յնամանողին լինի, այլ և քինանայ ևս ընդ նմա և ոխայ. մեք վասն Քրիստոսի շատեմք իսկ երբէք և չբինանամք ընդ զոզս և ընդ պոռնիկս և ընդ բամբասողս և ընդ ամենայն Յնամիս աստուծոյ, որ յամենայն ժամ բարկացուցանեն զնա անօրէն գնացիք»⁵⁵:

Աստուծո, հավատի Յնամիների հանդեպ անզիշում լինելու այս պահանջը, կարծում ենք, համապատասխանում է դավանաբանական վեճերի ընթացքին Հովհան Մայրագոմեցու ցուցաբերած սկզբունքայնությունը, և մեկ անգամ ևս հաստատում է այն, որ Հովհան Մանդակունու անունով վենետիկում լույս տեսած ճառերը Հովհան Մայրագոմեցու «Խրատ վարուց» ժողովածուն է:

52 «Ճառք», էջ 187—188:

53 Ղուկ. Զ, 27—28:

54 «Ճառք», էջ 150:

55 նույն տեղում, էջ 151:

Իր էությունից բխող մեղքերը հաղթահարելու և առաքինի շարքով ապրելու մարդու ճիգերին, Հովհաննի ըմբռնման համաձայն, պետք է ամբողջ կյանքի ընթացքում ուղեկցի ինքնաբերումը, ինքնաստուգումը: Գա պետք է լինի խոստովանություն, ապաշխարություն և աղոթքի միջոցով:

Ապաշխարությունը մեղքեր գործած մարդու փրկության միակ միջոցն է համարում Հովհանն: Ապաշխարությունը հրաժարումն է բոլոր մեղավոր ցանկություններից, Քրիստոսի պատվիրանների կատարումը և հանապազօրյա աղոթքներից, ինքնախարազանումը: Ահա թե ինչու անասուններ մատաղ անողներին ծաղրելու պատմության Հովհանն Մայրագոմեցուն վերագրվելը անհիմն չէր: Մարդն ինքը պիտի քավի իր մեղքերը, ինքը պիտի տանջվի, տոշորվի և ոչ թե անբան կենդանին:

Հասարակական կյանքի, մարդու հակասական զգացմունքների, կրքերի, ցանկությունների խճճված հանգույցը պարզելը, իր ասածի ճշմարտության մեջ ունկնդրին համոզելը դժվարին պարտականություն էր, որ ստանձնել էր VII դ. նշանավոր մտածողներից մեկը՝ Հովհանն Մայրագոմեցին:

Այլ առիթով արգեն ասացինք, թե խրատներ կարդալու ինչպիսի խորհուրդներ էր տալիս Հովհանն քահանաներին, քննել, լսել ու խրատել, ոմանց սաստելով, ոմանց աղերսելով, ոմանց ցանկալի դրախտի փափկությամբ հորդորելով, ոմանց դժոխքով սարսափեցնելով, ոմանց մեկուսի⁵⁶: Այս սկզբունքներով է առաջնորդվել Հովհանն ինքը: Այսպիսի բազմազան միջոցների կիրառումն ենք տեսնում նրա ճառերի մեջ:

«Խրատ վարուց» ժողովածուի ժանրային և գեղարվեստական առանձնահատկությունները: Ժողովածուում բնագրերիված գործերից մեկը՝ «Վասն կնաթողացը», ինչպես տեսանք, թուղթ է: Ի՞նչ են մնացյալ 27-ը:

Զեռագրերում դրանց տրվում են «ճառ», «թուղթ», «կանոն» բնորոշումները, հաճախ էլ բացակայում է ժանրային

⁵⁶ «Ճառք», էջ 83:

պիտակը և խորագրերը հետևյալ տեսքով են հանդես գալիս՝ «Յուվհաննու Մալքավանեցոյ վասն խոստովանութեան» կամ «Վասն ապաշխարութեան», «Յաղագս մխիթարութեան» և այլն, իսկ ժողովածուի խորագրի համաձայն՝ այդ գործերը խրատներ են: Այս վերջին հասկացութեան տակ ընկալվում էր բարոյախոսական տիպի գրվածք:

«Խրատ վարուց» ժողովածուում ընդգրկված գործերի ժանրային խիստ տարբերակման շղոյությանը կարելի է տալ հետևյալ բացատրությունները.

1) Գործերն արտագրողները կամ ժողովածուները կազմող վարդապետները, այն ժամանակ, երբ մեզ հասած ձեռագրերն էին ընդօրինակվում, ճառի, թղթի ու կանոնի միջև ժանրային տարբերություն արդեն չէին նկատում: Դրանք բոլորն էլ շափազանց նման խրատներ էին, «բանք խրատականք», որ զգուշացնում էին շարից՝ մարմնական ու հոգեկան մեղքերից, և հորդորում էին ժուժկալ, քրիստոնյային վայել կյանքով ապրել այս անցավոր աշխարհում:

2) «Խրատ վարուց» ժողովածուում տեղ գտած գործերը իրենց կառուցվածքով շատ ինքնատիպ են և, տարբերվելով բոլոր ժանրերից, իրենց մեջ ներառել են շատերին բնորոշ գծեր, այդ իսկ պատճառով ժանրային տարբեր անվանումներով են բնութագրվել:

Ճառը, թուզին ու կանոնը հանդես են եկել հայ գրականության մեջ գրերի գյուտից անմիջապես հետո:

V դ. հայ մատենագրության մեջ թարգմանական գործերի հետ երևացին նաև ազգային ինքնուրույն երկերը, ու մի քանի տասնամյակ անց հրատարակ եկան ժամանակի գրական գրքի ստեղծագործություններ, որոնք մինչև այդ ձևով օտար էին, բայց այսուհետև պիտի ենթարկվեին հայ ազգային մշակույթի պահանջներին, պիտի զարգանային նրա շրջանակներում և կրեին իրենց վրա հայ ոգու գրոշմը:

Քրիստոնեության հիմնական յուրահատկություններից մեկը բարոյախոսական կրոն լինելն էր: Այդ իսկ պատճառով

քրիստոնեական գրականության ամենազարգացած ճյուղերից մեկը բարոյախրատականը դարձավ, բազմաթիվ ժանրեր ծառայեցին միջնադարում ամենալայն տարածում գտած այդ ճյուղին: Կարծում ենք, որ քրիստոնեական կրոնի այս բարոյախրատական դերի ըմբռնման հետևանք են ինչպես Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը Սողոմոնի «Առականերից» սկսելը, այնպես էլ այն, որ հայերեն առաջին մատչաներից մեկը՝ «Հաճախապատում ճառերի» ժողովածուն է, կամ այն, որ Հովհան Ոսկերեքանն ու Եփրեմ Ասորին եկեղեցու այն հայրերից են, որոնց երկերը հայերեն առաջին թարգմանություններից են եղել:

Բարոյախրատական ժանրերից մեկ հետաքրքրող կանոնը, ճառն ու թուղթը, և՛ ին նույնիսկ իրենց անվանումներով դալիս էին նախաքրիստոնեական գրականությունից, իրենց էությունով քրիստոնեական երևույթ էին և ծառայելու էին քրիստոնեության սկզբունքների լուսաբանմանն ու տարածմանը:

Քրիստոնեությունը մշակեց անհատի և հասարակության փոխհարաբերության, պետության ու եկեղեցու նկատմամբ մարդկանց պարտավորությունների, հավատացյալների բարոյական վարքագծի ղեկավար սկզբունքները, որ վավերացվեցին եկեղեցական ժողովներով, շարադրվեցին ու ճանաչվեցին կանոններ անվանումով: Բոլոր քրիստոնեական պետություններում օրենքի հիմքում դրվեցին կամ առնվազն նկատի առնվեցին քրիստոնեական ուսմունքի բարոյական սկզբունքները:

Կանոնները իրավաբանական բնույթի էին, այնտեղ մեղքի հետ նշվում էր և պատիժը: Մեղքի ահավորությունը, նրանից խուսափելու անհրաժեշտությունը՝ երկնային խաղաղ կյանքը վայելելու իրավունք ձեռք բերելու համար, բացատրվում էին խրատական գրականության այն գործերում, որ մեկ են հասել ճառ, քարոզ, թուղթ անվանումներով:

Ճառը համարժեքն է հունական հոմիլիայի (ὁμιλία) Հոմիլիային համարժեք է եղել նաև հայերեն «Թարգմանու-

Սյուն» բառը: Այս իմաստային առումով գործածութեան օրինակ բերել է Վ. Հակոբյանը «Կանոնագրքի» ներածութեանում⁵⁷: Սա մի հետաքրքիր փաստ է, որ հնարավոր է դարձնում «ավագ և կրտսեր թարգմանիչներ» հասկացութեանը նոր լուսաբանութիւն տալու, այսինքն՝ V դ. թարգմանիչ էին կոչվում ժողովրդին բրիտանոնական ուսմունքը բացատրող ու բարոյական նորմերի մասին ճառեր ասող մարդիկ: Հոմիլիան հրեական ծագում ուներ: Սինագոգներում սրբազան գրվածքներից հավուր պատշաճի հատվածը ընթերցելուց հետո, օրվա բարոզիչը այդ հատվածից վերցնում էր մի միտք ու մեկնաբանում⁵⁸: Դա մի պարզ գրույց էր բարոյական նորմերի պահպանման անհրաժեշտութեան մասին: Այս պարզ խոսքով էին գրավում բրիտանոնական առաջին դարերի քարոզիչները հեթանոսական մեհյանները: Հետադայում, ճարտասանական արվեստի այնպիսի վարպետների գրչի տակ, որպիսիք էին Օգոստինոսը, Հիերոնիմոսը, Ամբրոսիոսը, Հովհան Ոսկեբերանը և ուրիշներ, այդ պարզ խոսքը շատ որոշակի կառուցվածք ու ճարտասանական ժանրային տեսք ստացավ, այնպես՝ որ դժվար էր այլ ժանրերի հետ շփոթել: Հովհան Ոսկեբերանի ճառերի մասին Փոա պատրիարքն ասում է, որ գրանք ավելի շուտ հոմիլիաներ են քան լուգոսներ:

Քրիստոնեական գրականութեան առաջին նմուշներից է քուլըրը: Քրիստոնեական սկզբնավորման շրջանում համայնքները իրենց վիճակի մասին հաղորդումներ էին անում միմյանց: Առաքյալները հեռավոր վայրերում գտնվող հավատացյալներին անհրաժեշտ բացատրութեաններ էին տալիս: Հենց սրանց օրինակով և մեծ մասամբ այդտեղ արծարծված բարոյական հարցերի մասին հետագա դարերում գրված խրատական գործերը շատ հաճախ կոչվում էին թուղթ: Դրանք

⁵⁷ «Կանոնագրքի հայոց», աշխատասիրութեամբ Վազգեն Հակոբյանի, Երևան, 1964, հ. Ա, էջ XXII—XXIII: Տե՛ս նաև էմ. Ա. Պիվազյանի «Մովսես Խորենացու պատմութեան մի կարևոր հատվածի թարգմանութեան մասին» հոդվածը («Պատմա-բանասիրական» հանդես, 1963, 2, էջ 266—268):

⁵⁸ Ernest Renan, La vie de Jesus, Paris, II éd.

որոշակի հասցեատերեր շունեին, նաև ոչ մի առնչություն հունա-հռոմեական գրականության մեջ գոյություն ունեցող «էպիստոլյար» (նամակագրական) կոչվող ժանրի գործերի հետ. նրանց անվանումը առաջին առաքելական թղթերի բարոյախրատական բովանդակության նմանությամբ էր միայն պայմանավորված⁵⁹:

Հիրավի, քրիստոնեության առաջին շրջանում հոմիլիայի ու թղթի տարբերությունը ոչ թե նրանց դերերի մեջ էր, այլ միայն նրանում, որ թուղթը գրավոր խոսք էր, իսկ հոմիլիան՝ բանավոր: Հետագա դարերում վերացավ նաև այդ տարբերությունը, և տակավին Հիերոնիմիոսի ժամանակից բնդունված կարգ դարձավ, որ կարող քարոզիչներ շունեցող եկեղեցիներում կարդացվեն հռչակված հայերի գրած ճառերը: Շատ ավելի ուշ ժամանակների եկեղեցական նահանգային մի ժողովի ընդունած կանոններում (Վոյի, հավանաբար 3-րդը, կայացած 529 թ.) ասված է, որ «եթև երեսը հիվանդության պատճառով անկարող է ինքը քարոզելու, ապա սարկավազը պետք է կարգա սուրբ հայերի հոմիլիաները»: Այսպիսով, հոմիլիա եկեղեցական գրական տերմինի վերջնական իմաստը դառնում էր գրված ճառ (մեծահամբավ մի հեղինակության), որ կարդացվելու էր եկեղեցում, քարոզչի տկարության պարագային⁶⁰:

Հովհան Ոսկերերանի ճառերի օրինակով, որոնց հոմիլիա բնորոշումն է տվել Փոտ պատրիարքը, տեսնենք, թե ինչպիսի կառուցվածք ունենի այդ ժանրի ստեղծագործությունները:

⁵⁹ Սա, իհարկե, չի նշանակում, որ թուղթը զազարեց նամակի իմաստն արտահայտելուց: Վերոհիշյալը թղթի մի առումն է միայն. թղթի հիմնական իմաստը մնաց նամակը և նման թղթերի օրինակներ կան Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» մեջ: VII դ. դավանական, ծիսական, եկեղեցու կառուցվածքի հարցերին վերաբերող բազմաթիվ գրություններ ի մի բերվեցին և կաղմվեց «Գիրք թղթոց» ժողովածուն, որը ծառայում էր հայկական եկեղեցուն՝ դավանաբանական վեճերի ժամանակ անհրաժեշտ վկայություններ բերելու:

⁶⁰ Encyclopaedia Britannica, ninth edition, Edinburgh, 1891, homily.

Հովհան Ռսկեբերանը վերցնում էր ավետաբանական մի տող, օրինակ՝ «Յաւուրսն յայնոսիկ գայ Յովհաննէս Մկրտիչ քարոզել յանապատին Հրէաստանի և ասէ. ապաշխարեցէք զի մերձեալ է արքայութիւն երկնից»:

Այնուհետև սկսում է մեկնաբանել, թե ինչու է ասված «յաւուրսն յայնոսիկ», երբ իսկապես այդ օրերը չէին: Սա, ասում է նա, այսպես պետք է հասկանալ. «Սովորութիւն է միշտ գրոց այսպիսի իմն օրինակաւ վարել, որ յորժամ միայն յաջորդ ժամանակի զգիպեալսն ինչ ասիցէ. այլ և յորժամ զորս յետ բազում ամաց պատահելոց իցեն: Եւ այսպէս մինչդեռ նստէր ի լերին ձիթենեաց և մատուցեալ աշակերտքն վասն զալստեանն նորա կամէին ուսանել, և ասէ ընդ նմին և զաւերածոյն Երուսաղէմի. թէպէտ և գիտեմք իսկ որչափ ժամանակի ի միջի են ընդ զալուստն վերջին և ընդ աւերն Երուսաղէմի ...Ոչ անդէն զկարգն ի հոյոյ յայտ արարեալ՝ զայս այսպէս զնէ, այլ զայն աւուրսն՝ յորս այս իրք լինելոց էին, զորս յօրինեացս պատմել»⁶¹:

Ապա անցնում է բերված տողերին կապված մի այլ մտքի մեկնաբանման. «Եւ ընդէ՞ր ասեն յետ երեսուն ամի եկն ի մկրտութիւնն Յիսուս: Զի յետ մկրտութեանն էր լուծանելոց զօրէնսն. վասն այնորիկ մինչև կատարեսցի հասկանալ՝ որով զամենայն իրս մեղաց ընդունել կարէր, կայր մնայր կատարել զամենայն օրէնսն: Զի մի ոք ասիցէ. վասն զի շէր կարող կատարել՝ յայն սակս ելոյժ: Քանզի ոչ հանապազ յուզին ի մեզ կարիք. այլ յառաջնում տեսն յոյժ անիմաստազոյն և կարճամտազունք եմք, և ապա յետոյ զօրանան ցանկութիւնքն և յետ այն գրգռէ ազահութիւն ընչից: Վասն այնորիկ էանց ընդ ամենայն հասակս և իբրև կատարեաց զամենայն օրէնսն, ապա եկն ի մկրտութիւն, զի այնու աւարտիցէ զամենայն պատուիրանսն»⁶²: Այնուհետև Հովհաննես Մկրտչի անապատական ճգնակեցութեան մասին է պատմում և բացատրում, թե

61 Յովհան Ռսկեբերան, Յանետարանգիրն Մատթէոս, Վենետիկ, 1826, էջ 139:

62 Նույն տեղում:

ինչու այդպիսի խստությունների էր ենթարկում մարմինը: Անելով այդ պատմությունը, հիմք է ստեղծում ապաշխարության մասին տրվելիք խրատին:

Վերջում զետեղվում է հորդորակը, երբեմն բավական ընդարձակ:

Բարոյախրատական թղթի օրինակ ամենից ավելի հանդիսացել են Պողոս առաքյալի թղթերը և հատկապես «Առ երբայցեցիս»-ը, որի կառուցվածքային մոտավոր պատկերը այսպիսին է. սկիզբը՝ «Բազում մասամբք և բազում օրինակօք կանխառ խօսեցաւ Աստուած ընդ հարսն մեր մարգարէիւք. ի վախճան աւուրցս այսոցիկ խօսեցաւ ընդ մեզ որդւովն զոր եղ ժառանգ ամենայնի, որով և զյաւիտեանս արար»⁶³: Այս մուտքից հետո ընդգծվում է անհրաժեշտությունը ունկնդիր լինելու «Բանիցն ասացելոց, զի մի երբէք նուազեսցուք»⁶⁴: Այնուհետև Քրիստոսի պատգամներին հետևելու կոչ է: Ընդ սրում, այդ կոչն արվում է խորհուրդը համողիչ դարձնող վկայությունների մեջբերման միջոցով և միշտ ընդգծելով, որ կյանքի ճշմարիտ ուղին Քրիստոսի դժամն է:

Կարծում ենք, որ կանոնի հետևյալ օրինակը ուշագրավ է ճառագրություն ժանրային առանձնահատկությունների ուսումնասիրության համար: «Վասն զսոցոց, աւազակաց, մարդասպանաց և որ զաղտնի մահաբեր դեղովք անողորմ խողխողեն զորդիս մարդկան և որք հրով կիզուն և հրդեհեն զվաստակս և զշինուածս ոմանց մարդկան և մեծամեծ աւճիրս և բազում հարուածս, բազմապիմի և ազգի շարիս ամեն որդւոց մարդկան, նոքա և զարիւն արգար հեղուն, նոքա և զսրբութիւնս կործանեն, նոքա և զմանկունս եկեղեցւոյ խողխողեն, նոքա և զհայհոյութիւն ի բարձունս ձգեն, զայսպիսի տրէնքն և առաջին կանոնք սպանանել հրաման ետուն, զի և այլքն խրատեսցին, և արժանի են մահու թէ ի շար գործոցն ոչ դարձցին. ապա եթէ քան զըմբռնելն յառաջ և ի շարշարանս արկա-

63 «Թուղթ առ երբայցեցիս», զլ. Ա, 1—2:

64 Նույն տեղում, զլ. Բ, 1:

նել ինքնին ի խոստովանութիւն եկեացէ և ի շար գործոցն ամենևին ի բաց կացցէ՝ կամ եղև մեծ և աստուածասէր ժողովոյն զամենայն ինչ ընդ ապաշխարութեամբ արկանել, զի ուղիղ ապաշխարութիւն, թէ և մերձեալ լինի ի դուռնս դժոխաց, կորզէ ի բաց, որպէս զԵզեկիայն: Ապաշխարութիւն զհնոցն և ցաւոյ դարձուցանէ, պահք և աղալթք զբերանս առեւծուց սանձեն. քանզի ջերմ արտասուք և ապաշխարութիւն զմարդիկ ընդ հրեշտակս խառնեն և զհրեշտակս՝ ընդ մարդիկ, որպէս և Տէրն տերանց թողեալ զբազում հաւտսն որ յերկինս զմիոց ոշխարիս զմարդկութեանս զհետ ընթանայր և ասէր թէ՝ «Ուրախութիւն է հրեշտակաց ի վերայ միոց մեղաւորի զղջացելոյ, և ապաշխարեցելոյ»⁶⁵:

Ճառք, թուղթն ու կանոնը հետապնդում էին միևնույն բարոյախրատական նպատակը. այլ էին այդ նպատակին հասնելու համար կիրառված զրական միջոցներն ու հնարանքները, զրանով էլ պայմանավորվում է այդ ժանրերի կառուցվածքային տարբերությունը:

Ճառք՝ հոմիլիան, հիմնականում բացատրությունն է ավետարանական խոսքի, որն ավարտվում է բարոյախոսական հորդորով:

Թուղթը կոչ է, դիմում՝ մեղքերից, շարից, անիրավություններից հրաժարվելու:

Կանոնը դատապարտումն է արատավոր, ախտավոր, մեղավոր մարդու. նրանում միաժամանակ նշվում է պատիժը:

«Խրատ վարուց» ժողովածուում ընդգրկված գործերի կառուցվածքը չի համապատասխանում քննության առնված ժանրերից ոչ մեկի կառուցվածքին առանձին-առանձին և միաժամանակ այդ երեք ժանրերի տարբերն էլ կան Հովհան Մայրագոմեցու բարոյախրատական այս գրվածքներում, որ այսուհետև ձառ ենք կոչելու՝ շշիոթիկով, սակայն, հոմիլիա հասկացության հետ:

65 «Կանոնագիրք հայոց», հ. Ա, էջ 174—175:

Այս ճառերի սխեմաները հիմնականում համապատասխանում են վաղ միջնադարյան Հայաստանում լայն տարածում գտած ճարտասանական ձևոնարկներում շարադրված պահանջներին, մասնավորապես՝ «խրատի» և «եղծի»։ Ճիշտ է, քրիստոնեական եկեղեցու նշանավոր ներկայացուցիչները անընդունելի էին հայտարարում անտիկ մշակույթի, ճարտասանության և հատկապես սոփեստության զինարանից օգտրվելու գաղափարը, բայց գործնականում իրենք իսկ իրենց տեսական հայտարարությունները ոտնատակ էին տալիս, և նրանցից առավել տաղանդավորները ոչ թե զեն էին նետում նախորդ դարաշրջանի մշակույթի զենքերը, այլ հարմարեցնում ու ծառայեցնում էին իրենց նոր մշակույթին։ Պետք չէ մոռանանք նաև, որ նոր կրոնի՝ քրիստոնեություն, պաշտոնյաները ոչ թե անապատում էին ծնվում ու հասակ առնում, այլ հոռմեական կայսրության մշակութային խոշոր կենտրոններում, կրթություն էին ստանում փիլիսոփայական ու ճարտասանական հարուստ ավանդույթներ ունեցող զպրոցներում։ Հովհան Ոսկեբերանն, օրինակ, հեթանոս հայտնի ճարտասան սոփեստ Լիբանիոսի աշակերտն էր։ Հայոց գրերի գյուտից հետո հայ երիտասարդները ուսումնառության համար ուղարկվել են հելլենիստական մշակույթի կենտրոնները և փիլիսոփայություն ու լեզուների հետ տիրապետելով նաև ճարտասանական արվեստին՝ կիրառել են իրենց գործերում յուրաքանչյուրն ըստ իր ստեղծագործական անհատականության։ Այսպես՝ Եղնիկի «Եղծ աղանդոցը» մի ջատագովություն է, Ղազար Փարպեցու «Թուղթը» հայ մատենագրության մեջ հայտնի լավագույն պաշտպանական ճառն է, Եղիշեի «Պատմություն» հասցեին ասված ճառ, իսկ Կորյունի «Վարքի» մասին ներքոդյան որակումները անհիմն չեն, Մովսես Խորենացու «Ողբը», նրա քերթողահայր անվանումը, «Պիտոյից գրքի» ինչպես նաև մի քանի ճառերի վերագրումը նրան հաստատում են այն, որ պատմահայրը քաջածանոթ է եղել ճարտասանական արվեստի զաղտնարաններին։ Ճարտասանական կրթություն են ստացել նաև մեր մյուս մատենագիրները՝ Դավիթ

Անհաղթը, Գյուտը, Մամբրե վերծանողը, Հովհան Մանդակունին: Հայոց պատմությունները լեցուն են ճաշերով, ճարտասանական բնույթի հատվածներով, որոնք ոչ միայն ճառագրության, այլև ամբողջ՝ արձակ և շափածո հայ հին ու միջնադարյան գրականության ուսումնասիրության համար հետաքրքիր նյութեր կարող են տալ:

Միջնադարից մեզ հասել են ոչ միայն ճարտասանական արվեստի կիրառության բազմաթիվ օրինակներ, այլև ուսումնական ձևեր: Դրանցից մեկը, «Պիտոյից գիրք» անվանումով, վերագրվել է Մովսես Խորենացուն⁶⁶: Մյուս ձևերից, որ թարգմանվել է Վ. Բեռնի «Յաղագս ճարտասանական կրթության» գիրքն է: Սա հույնական լայնորեն տարածված է եղել Հայաստանում⁶⁷: Քերթողական արվեստին վերաբերող Դիոնիսիոս Թրակացու քերականությունը ամենից ավելի գործածվող գրքերից է եղել և մեծ դեր է խաղացել հայ մատենագրության մեջ գրականության սկզբնական ձևավորման գործում, որի վկայությունն են Թրակացու գրքի բազմաթիվ հայերեն մեկնությունները⁶⁸: Քերթողական արվեստն ու ճարտասանությունը միշտ հանդես են եկել միասին: Դավիթ Փի-

66 Բանասիրության մեջ տարբեր կարծիքներ են բախվել այս գործի հեղինակային պատկանելության հարցի շուրջ: Մի բան պարզ է, որ «Պիտոյից գիրքը» կազմված է Ափիոնիոսի՝ մեծ տարածում գտած ճարտասանական ձևերի հեղինակության, սահմանումները՝ ըստ նրա և հունարեն ոճով, օրինակները՝ համեմատաբար ինքնուրույն: «Պիտոյից գիրքը» վերագրվել է նաև Դավիթ Անհաղթին: «Պիտոյից գրքի» մասին տե՛ս A. Baumgartner, Über das Buch „Die Chrie“.—Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. Bd, XV, Leipzig, 1886 և Գ. Վ. Հովսեփյան, Դավիթ Հարբացի, «Արարատ», 1908, էջ 203:

67 Այս մասին տե՛ս ն. Ակիբյան, Թյունեայ յաղագս ճարտասանության կրթության, «Հանդես ամսօրյա», 1934, էջ 197 և «Թյունեայ յաղագս ճարտասանական կրթության», աշխատասիրություններ 2. Մանանդյանի, Երևան, 1928, Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձև. N: 8781:

68 Տե՛ս Н. Адоку, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915.

չի ստփան գրում է. «Արդ զիտելի է և այն, զի բաժանի բանական արուեստ ի շորս. յիմաստասիրութիւն, ի բանական բժըշկութիւն, ի քերդողութիւն և ի ճարտասանութիւն: Եւ Երկաքանչիւր որ ի սոցանէ յանգութիւն ունին առ իրեարս, իմաստասէրն և բանական բժիշկն, ոմն քննէ զերկնի և զերկրի զընութիւն և ոմն զմարդոյն: Իսկ քերդողութիւն և ճարտասանութիւն, զի քերդողական արուեստին պիտոյ է ճարտասանականի, պայծառ բանից, որք և հասարակապէս վարին առասպելաւք և խրատուք: Իսկ ճարտասանական ի նմանէ կիտից և ոլորակաց և այլոց ի նոցանէ գիւտից»⁶⁹:

Սրանցից բացի ձեռագրերում հանդիպում են բազմաթիւ գործեր, որոնք մեծ մասամբ համառոտություններն են վերոհիշյալ ճարտասանական գրվածքների և վկայությունն այն երևույթի, որ քրիստոնեական միջնագարը ինչպես հավատքի հարցերում էր խստորեն հետևում կարգ ու կանոնի, այնպէս էլ գրականությունն էր ուզում տեսնել սրոշակի շրջանակներում: Այս ձեռնարկներում շատ ընդհանուր գծերով ցույց տրվում, թե ինչպես պետք է կառուցվի ճարտասանական այս կամ այն ժանրի ստեղծագործությունը, դժվում էր սխեման, որին և հետևում էին ճառագիրները:

Ահա պետքի սահմանումը և սխեման ըստ «Պիտոյից գրքի». «Պէտք են բացայիշատակք համառօտ քաջագիպութեամբ ի դէմս ինչ վերաբերեալ: Եւ ասացեալ է այսպես, յորոց եկաց կենցաղոյս օգտակարագոյնն: Եւ պիտոյիցս ոմանք են բանականք և ոմանք գործականք և ոմանք խառնք...

Իսկ գործեսցես զնա զլիսօք այսպիսեօք: Սակաւ ինչ ասասցես նախ՝ ասողին գովութիւն: Զկնի այնորիկ՝ զնոյն ինքն զպէտան փոխելով ասասցես: Ապա զպատճառն: Ի վերայ այնորիկ և յըդդիմակէն դիցես: Ասասցես և զառակն: Եւ բերցես ի վերայ զյարացոյցն: Եւ հաստատեսցես վկայութեամբ զնոյն: Եւ աւարտեսցես զպէտան դուզնաքեայ ի վերայ բանիւ»⁷⁰:

69 Նույն տեղում, էջ 82:

70 «Մովսիսի Խորենացոյ մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1865, էջ 341:

Խրատի ու եղծման սահմանումներն ու սխեմաներն էջ հետեւյալներն են. «Խրատ է բան բացասութեամբ գլխաւորեալ, յորգորելով չինչ և կամ հրաժարեցուցանելով: Իսկ գործեսցես: զնա նմանապէս պիտոյիցն. զներբողականսն ասելով. և զյարաստականն. և զպատճառն. և զընդդիմակին կազմութիւն. զառակն. և զյարացոյցն. և զվկայութիւն հնացն. և զի վերաց բանին յորգորումն»⁷¹: «Եղծումն է ի բաց բարձումն առաջիկա իրի: Եւ եղծանելի է ոչ զյոյժ հաւատին և ոչ զյաւէտ կարելին, այլ որ զմիջին բնութիւնն ունի: Եւ եղծանելով պարտ է նախ առաջին սուղ ինչ բամբասանս ասել իրացն ասողին և սպազնոյն ինքն զնել զիրացն արտադրութիւն: Եւ զեղծումն գործել գլխովք: Առաջին՝ անյայտիւ, երկրորդ՝ անհաւանականաւ, երրորդ՝ անկարելաւ, շորրորդ՝ անյարմարականաւ, հինգերորդ՝ անվայելչականաւ, վեցերորդ՝ անօգտակարաւ: Եւ զերթութիւնս զայս օգտակարագոյն ընկալցիս քան զայլսն, վասն զի ամենայն արուեստիս զօրութիւն եղծմամբք և ստեղծմամբք զատեալ լինի»⁷²:

«Խրատ վարուց» ժողովածուում ընդգրկված ճառերի կառուցվածքը հիմնականում համապատասխանում է խրատի, պետքի ու եղծման «Պիտոյից գրքում» շարադրված սխեմաներին (այս ճառերի մեջ ևս բացատրվում, պարզաբանվում է երևույթը, թվարկվում են պատճառները, բերվում են ճարտասանի միտքը հաստատող օրինակներ ու վկայություններ, սպա ստվում է հորդորը): Ահա օրինակ, «Վասն ռիսապահաց և քինահանաց» ճառի բովանդակության համառոտ բնութագրությունը, որ տվել է ժողովածուի «Նախագրության» հեղինակը. «Վասն ռիսապահաց և քինահանաց, որ ծանուցանէ, եթէ քանի շարութիւնք նախանձտացն ռիսութիւնք, որ իբրև զհուր բորբոքեալ աչրէր զնոսին. և եթէ ոչ է պարտ զայնպիսիս մարդ անուանել, այլ օձս և իժս դառնութոյնս, որ հանապազորդս ի տուէ և ի գիշերի սպանութիւնս գործեն: Ապա և զպատիժս դատաստանին չիշեցուցանէ և ի խրատ յորգորէ

71 «Մովսիսի Խորենացոյ մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1865, էջ 356:

72 Նույն տեղում, էջ 374:

հանդերձելոց բարեացն ցանկութեամբ»⁷³: Այս բնութագրությունը ակնհայտ դարձնելով «Խրատ վարուց» ժողովածուի ճառերի կառուցվածքային համապատասխանությունը խրատին կամ պետքին, միաժամանակ հնարավորություն է տալիս տեսնելու Հովհան Մայրազոմեցու ճառերի ինքնատիպությունը, որ հետևանք է նրանց բովանդակության. դրանք միաժամանակ սուրբ գրքերի մեկնաբանություններ են, արատներից հեռու մնալու կոչ և զժոխքով պատժելու սպառնալիք, այսինքր՝ ճառ (հոմիլիա), թուղթ և կանոն:

Արիստոտելը իր «Ռիտորիկայում» ճարտասանությունը բնորոշում է որպես յուրաքանչյուր հարցի մեջ թաքնված համոզականության հատկությունը նկատելու կարողություն⁷⁴: Ճարտասանի նպատակը ունկնդրին համոզելն է: Ճարտասանական ստեղծագործության բոլոր բաղկացուցիչ տարրերը ուղղված են ճարտասանի առաջադրած իկզբ համոզիչ դարձնելուն: Իսկ ամեն մի ճարտասանական ստեղծագործություն, ինչպես գրում է Ֆենելոնը, հանգում է հետևյալին՝ նկարագրել և ազդել (շարժել զգացմունքները)⁷⁵: Ճարտասանական ստեղծագործությունը բնութագրող այս դիտումը զարգացնելով տեսնում ենք, որ ճառը միաժամանակ և՛ էպիկական, և՛ քնարական սեռի գրական երևույթ է: Որպես էպիկական սեռի գործ ճառը պատկերում է որևէ իրադարձություն, արատ, առաքինություն, մարդ կամ մարդկային հարաբերություն և այլն, որպես քնարական սեռի գործ արտահայտում է գրողի վերաբերմունքը դրանց նկատմամբ, արտացոլում նրա հույզերը, խռովքը կամ ցնծությունը և այլն:

«Խրատ վարուց» ժողովածուի ճառերը նույնպես բացառություն չեն կազմում, ինչպես ճարտասանական բոլոր ստեղծագործությունները, միաժամանակ և՛ էպիկական, և՛ քնարական գործեր են:

⁷³ «Ճառք», էջ 9:

⁷⁴ *Aristote, La rhétorique*, Paris, p. 63.

⁷⁵ *Fénélon, Dialogues sur l'éloquence*, Paris, p. 34.

Աշխատութեան համապատասխան բաժնում ժողովածուում ընդգրկված գործերը, ըստ իրենց քննութեան առարկայի, մենք բաժանել ենք շորս խմբերի՝ ա) մեղքերի ու արատների, բ) առաքինութեաններու, գ) բացատրութեան կարիք ունեցող կլանքի երևույթներու և դ) փրկութեան միջոցների մասին ճաներ: Էպիկականի և քնարականի հարաբերութեանը յորաբանչյուր խմբում տարբեր է: Առաջին և երկրորդ խմբի ճաներում, օրինակ, էպիկականը ավելի զգալի չափով է քան երրորդ և առավել ևս քան չորրորդ խմբի գործերում: Ապացուցումները երրորդ խմբում են զգալի, իսկ հուզական, հոգեկան խռովքի արտահայտութեանները՝ չորրորդ խմբում:

Առաջին և երկրորդ խմբերի ճաների նյութը մեղքերն ու առաքինութեաններն են, իսկ զբանք՝ մարդկանց գործունեութեան արտահայտութեանները, բացահայտել զբանք նշանակում է պատկերել մարդկանց գործունեութեանը, կենցաղը, հարաբերութեանները, հոգեբանութեանը: Այս պատճառով էլ Հովհան Մալքազումեցու այս գործերում է, որ էպիկական տարբեր տեղ է զբաղել:

Վաղ միջնադարյան քրիստոնեական գրականութեան (նաև կերպարվեստի) մեջ մարդը, մարդկանց կենցաղը ընդամենը ուրվագծվում են: Ոմանք այդ երևույթին տալիս են հետևյալ բացատրութեանը՝ գրողներն ու արվեստագետները չէին տիրապետում արվեստի տեխնիկային: Ժխտել այն փաստը, որ տեխնիկական վարպետութեան առումով անտիկ և վերածննդյան շրջանների արվեստի գործերին շատ էին զիջում միջնադարյան ստեղծագործութեանները, սխալ կլիներ: Սակայն ճիշտ չի կարելի համարել և այն, որ մարդու նման պատկերումը սոսկ արվեստի արհեստի կողմին շտիրապետելու արգասիք է: Արհեստի կողմը՝ տեխնիկան, գրողի ու արվեստագետի համար համեմատաբար հեշտ ձևը բերվող կարողութեան է, եթե միայն զեղագիտական ըմբռնումը թույլ տա այդ բանն անել: Ակնհայտ օրինակը Վերածննդի արվեստն ու գրականութեանն են, որոնք շատ կարճ ժամանակամիջոցում տեխնիկական այնպիսի հնարամոլութեանների հասան, որ այսօր էլ

ղարմանք են պատճառում: Մարդու ուրվագծային պատկերման պատճառը պետք է որոնել միջնադարյան դեղագիտական ըմբռնման մեջ, մի ըմբռնում, որը թույլ չէր տալիս կոնկրետացնելու առարկան: Այդ է հաստատում էջ: փաստը, որ նրգովքի ենթարկվեց Բևագորևա եպիսկոպոսի (+458 թ.) Արիստոսելի ուսմունքին հարող հետևյալ գրույթը. «Բնությունը նախասկզբնական օրինակն է, արվեստը՝ նրա պատկերումը: Յուրաքանչյուր պատկերում միայն այն ժամանակ է գովելի, երբ նման է իր օրինակին»⁷⁶:

Ինչքան էլ, սակայն, քրիստոնեական եկեղեցու պաշտոնական վերաբերմունքը բացասական լիներ դեղագիտական նման ըմբռնումների նկատմամբ, այնուամենայնիվ, արվեստագետներն ու գրողները չէին կարող կյանքը պատկերելիս անտեսել չափազանց կարևոր այն հանգամանքը, որ ժողովրդական զանգվածների համար ընկալելի էր կոնկրետ, ավելին՝ լուսանկարչական պատկերումը: Դա համոզականությունն ապելի մեծ հնարավորություն էր ընձևում: Այդ իսկ պատճառով, մասնավորապես բարոյախրատական գրվածքներում, որոնք անմիջապես ժողովրդին էին ուղղվում, երևույթների պատկերումը օրինակին ըստ կարելիության նման էր լինում: Այս բանը նկատվում է միջնադարի մեծ ճարտասանների ստեղծագործություններում, մասնավորապես՝ Հովհան Ոսկեբերանի: Հովհան Մայրադոմեցու ճառերում ևս օրինակին հարադատ պատկերումների չափազանց արտահայտիչ նմուշներ կան, որոնցից մեկն էլ ռիսապահի ապրումների նկարագրությունն է. «Նստի հանապազ և խորհի պատահարս շարևաց և դիպումն փորձութեանց նախանձորդին: Ըղձանայ, շրջի մտախորհ յուր մարեալ և երկնէ իբրև ծննդական: Նիւթէ շար ընկերին. նմա խորհի և զսով, նմա խորհի և զսուր, նմա խորհի և զհէնս, նմա խորհի և զմահս և զամենայն շարս և շարալուրս: Սքողին երեսք նորա ի տեսութենէ նորա և առ գրամբք տան նորա

⁷⁶ Гейрих Эйкен, История и система средневекового мирозерцания, С. Петербург, 1907, стр. 389.

չախորժէ անցանել: Եթէ ի ճանապարհի ուրեք դիպեսցի, խըն-
դրէ թողուլ զճանապարհն և ոչ պատահէ նմա. և եթէ յեկե-
ղեցուջն տեսանիցէ, շկամի և յեկեղեցին մտանել. և եթէ ի
հրապարակին դիպեսցի, պատրուակին աչք նորա առ ոչ կարել
հայել յերեսս նորա, այլ զզուտն խոնարհեցուցանէ և իբրև
ընդ գետինն խօսի և ըղձանայ շար ինչ խօսել զնախանձորդէն:
Եւ եթէ շար ոք զնմանէն խօսեսցի, նա ի վեր հայեցեալ զարթ-
նու և զուարթանայ և լսէ ախորժելով և աճեցուցանէ զշարա-
խօսութիւն նորա և բազում խնամով խօսի ընդ շարախօսս նո-
րա: Եւ եթէ բան ինչ բարի զնախանձորդէն լսիցէ, տրտմի և
տխրին երեսք նորա և հալին և մաշին միտք նորա: Սիրելի է
թշնամեաց նորա և թշնամի է բարեկամաց նորա: Ատէ և զոր-
դիս նորա և շարախօսէ զնմանեաց նորա. և ոչ միայն զխօ-
սունան, այլ և զանասունս նորա ատէ և զանդաստանս նորա
շարակնէ, ըղձանալով ցասմունս, երաշտութիւնս վասն
նորա»⁷⁷:

Այս, ինչպես նաև այլ առիթով Հովհանի ճառերից մեջ-
բերված ազահուլյան ու թշվառության պատկերումները, կաս-
կած շթողնելով մարդկային ապրումների, հոգեկան վիճակնե-
րի ղեղարվեստական վերարտադրման Հովհան Մայրագոմե-
ցու կարողության վերաբերյալ, միաժամանակ ուշագրավ են
այն առումով, որ այս կամ այն արատը ոչ թե որպես կերպա-
րի բնութագրական հատկանիշներից մեկնումեկն է ներկա-
յացվում, այլ հենց ինքն է մարմնավորվում, դառնում միս ու
արյուն ունեցող կերպար: Պատկերվում են ազահուլյունը,
նախանձը, սխը և այլն: Ազահուլյունը վաշխառուի տեսք է
ընդունում կամ անկուշտ իշխանի ու հարկահավաքի: Ոչ թե
հարկահավաքն է հանգես գալիս ազահուլյամբ և ուրիշ ախ-
տերով, այլ ինքը դառնում է ախտի մարդկային կոնկրետ
դրսեորում: Այս երևույթը զուտ միջնադարյան գեղագիտական
ըմբռնումների արտահայտություն է: Զկա անհատ, շկա անհա-
տականություն խնդրո առարկա ճառերում, այլ կա անձնա-

77 «Ճառք», էջ 108—109:

վորված մեղք, արատ կամ առաքինություն: Դասեր, դասակարգեր, անհատականություններ չքանում են, ավելի ճիշտ՝ բոլորը ղզեստավորվում են համապարփակ մի հասկացությունամբ՝ նախանձով, բինով կամ ազահությունամբ, և նշանակություն չունի, թե եվ է դրա կրողը, իշխա՞նր, թե՞ ուսմիկր, սրանք շեն կարևորը, այլ նախանձը, որի գոհերն են զառնում մարդիկ, մարդը՝ ընդհանրապես, անկախ իր սոցիալ-դասակարգային, ազգային պատկանելությունից:

Կային, իհարկե, ախտերի այնպիսի արտահայտություններ, որոնք միայն որոշ խավի կամ գասակարգի կարող էին վերաբերվել: Վաշխառու, օրինակ, չէր կարող լինել չքավորը, բայց ազահություն այլ արտահայտություններից չքավորն ես պետք է զգուշանա: Այսպիսով, կերպարը՝ վաշխառուն, որկրամուրը, հարատ հայացքով շուրջը նայողը ախտերի առանձին գրսերումներն են, գրանցից յուրաքանչյուրը գալիս է հաստատելու ախտի բազմաճյուղ, բազմախորհուրդ լինելը:

Հովհան Մայրազոմեցին, նկարագրելով արատը, անձնավորելով այն, ստեղծում է պատկերներ, որտեղ արատի գրսեվորման մանրամասնություններից ոչ մեկը չի մոռացվում, ամենայն բժախնդրությամբ հիշատակվում է այն ամենը, ինչ բնորոշ է արատավոր երևույթին, բայց երևույթի զարգացումը, շարժումը չկա, պատկերները ստատիկ են, իրար կողքի շարված առանձին կադրեր, և, եթե շարժում էլ կա, ապա կերպարվեստի ստեղծագործություններին հատուկ շարժումն է այդ: Գեղարվեստական մտածողության այս յուրահատկությամբ է, որ միջնադարյան հայ ճառագիր Հովհան Մայրազոմեցու ստեղծած պատկերներն ու իտալական միջնադարի վերջին ներկայացուցիչներից մեկի՝ Վերածնունդը նշանավորող Զուատոչի Պազովաչի Արենաչի տաճարի նկարազարդումները հարազատ են իրար⁷⁸:

78 Ի դեպ, Ս. Փարաշանովի «Նուան գույնը» կինոնկարում կերպարի ստեղծման միջնադարյան գեղարվեստական մտածողության նույն այս յուրահատկությունն է նկատվում:

«Խրատ վարուց» ժողովածուի ճառերի յուրահատկություններից մեկն էլ այն է, որ առավել իրական, հյուլեղ ու համոզիչ են կյանքի մերժելի, տգեղ ու ահաճ երևույթների, արեաների պատկերները: Առաքինությունները շոշափելի նկարներ չեն դառնում, սոսկ մակդիրային բնորոշումներով են ներկայացվում: Թվում է, թե հակակրանք, գարշանք առաջացնելը արատների նկատմամբ ավելի արդյունավետ միջոց է համարվել մարդկանց առաքինությունների մղելու, քան լավ ու գեղեցիկ գործերի օրինակներով հրապուրելը: Այս մտածողություններ է, որ ունկնդրին ամեն մի ճառում դժոխքի ահավոր պատկերն է հիշեցվում, իսկ դրախտի մասին լոկ «երանելի» մակդիրն է հանդիպում, այն էլ ընդամենը մի քանի անգամ: Այս նույն երևույթը տեսնում ենք նաև ազեստարանների էջերում:

Լինելով ուսուցողական, բարոյախրոսական գրվածքներ, «Խրատ վարուցի» ճառերը որոշակիորեն տարբերվում են ճարտասանական այլ ստեղծագործություններից և արտասանվում են ոչ թե ինչ-որ դատաստան տեսնող անկողմնակալ մարդու կամ ատյանի առջև այս կամ այն անձնավորություն մեղքերն ու արատները դատապարտել տալու նպատակով, այլ իրենց իսկ մեղավորներին ու արատավորներին սևփական արարքների հանդեպ բացասաբար տրամադրելու և առաքինության մղելու: Սրանցով էլ պայմանավորվում է Հովհանի ճառերում համոզման միջոցների ու ճարտասանական-գրական հնարանքների յուրահատկությունը, երևույթների նկարագրությունն ու մարդու պատկերումը:

Ինչպես արգեն ասացինք, ճարտասանական ստեղծագործության բոլոր բաղկացուցիչ տարրերը՝ և՛ նկարագրությունը, և՛ ապացույցները, և՛ զգացմունքները շարժող միջոցներն ուղղված են ճարտասանի առաջադրած թեզը համոզիչ դարձնելուն: Նկարագրական (էպիկական) տարրի դերը երևույթի բացահայտումն է, և այնպիսի բացահայտում, որ հնարավորություն է տալիս ճառասացի և՛ գիտելիքների, և՛ անաչառությունների նկատմամբ անվերապահ հավատք ու վստահություն:

առաջացնելու: Իսկ ճառասացի նկատմամբ ունկնդրի վստահությունը շափազանց կարևոր հանգամանք է հեռուորական արվեստում, ճառի անկապտելի հատկանիշներից մեկը հանգում է դրան. «Ճառը,—ասում է Արիստոտելը,—երեք տեսակ անկապտելի հատկանիշներ ունի. զրանց մի մասը վերաբերում է ճարտասանի բարոյական նկարագրին, մյուսը ունկնդրի տրամադրություն և երրորդը կայանում է իր իսկ ճառի մեջ: Ճարտասանի բարոյական նկարագրի թելադրանքով է ճառն այնպիսի ընթացք ստանում, որ ունկնդրին վստահություն է ներշնչում ճարտասանի նկատմամբ և համոզիչ դառնում... Բայց այդ արգյունքը պետք է ստացվի իր իսկ ճառի հաշվին և ոչ թե ճարտասանի մասին տարածված կանխակալ կարծիքի»⁷⁹:

«Խրատ վարույց» ժողովածուի ճառերը հեղինակի նկատմամբ այդպիսի վստահություն ներշնչում են հենց սկզբից՝ մուտքով, որը թեև հանդարտ ու հանդիստ է, բայց նրանում զգացվում է այլասերման վտանգին ենթակա իր ազգակիցների, մարդկային ցեղի ճակատագրի նկատմամբ տագնապով, դողով առկեսուն մի սիրտ: Ահա, օրինակ, երկու ճառերի առաջին տողերը. «Ողբալով չիս հոգի իմ հիացեալ զարմանամ, և սոսկալի հիացմամբ և դողութեամբ անձն իմ հեծէ անդադար, առ միշտ հանապուղ զմտաւ ւածելով, թէ յորպիսի խաւարայինս ախտից սողի իջանէ ժպրհուլթիւնս մեր, ընդ որոյ ախտիւ տարակուսեալ լեզու իմ տկարանայ առ ոչ բաւել ցուցանել զահեղ պղծութիւնս...»⁸⁰: «Սոսկան ոսկերք իմ դողութեամբ, և սարսափէ անձն իմ հիացեալ, յորժամ յիշեմ զմերձաւորութիւն ահագին և մեծ խորհրդին. և յերկուս վարեալ միտք իմ ծփին հանապուղ. կամ իմ մերձենալ ի փոփազելին, և անարժանութիւնս իմ արգելու. մերժել հեռանալ՝ այս կորուստ է հողւոյս»⁸¹:

Ճառասաց Հովհան Մայրազումեցին հավատ է ներշնչում իր նկատմամբ նաև երևույթի պատկերման այն յուրահատկու-

⁷⁹ *Aristote*, La rhétorique, p. 83.

⁸⁰ «Ճառք», էջ 142:

⁸¹ Նույն տեղում, էջ 165:

թյուններով, որոնց գեղազիտական սկզբունքների մասին արդեն խոսք եղավ: Երևույթների պատկերման բերված օրինակների մեջ մենք տեսանք, թե Հովհանն ինչպիսի ուշադրություն է ցուցաբերում մանրամասների նկատմամբ, մարդկային արատների երանգների ինչպիսի նուրբ զգացողություն է դրսևավորում, հանգամանք, որ ամբապնդում է ունկնդրի մեջ վստահությունը ճառասացի խոսքի նկատմամբ, ունկնդիրը զգում է, որ ճառասացը ընդունակ է ճշգրտորեն մեկնաբանելու իր ամեն մի շարժումը, որ նրա ամենատես աչքից ոչ մի բան կարելի չէ թաքցնել և ինքն սկսում է նմանվել իրենց մերկությունից ամառող Ադամին ու Եվային: Ճառասացն արդեն կարող է ազդել:

Ազդելու բազում միջոցներից ամենից ավելի գեղարվեստական հետաքրքրություն ներկայացնողը «Երատ վարուց» ժողովածուում ճառասացի ինքնաբերումն ու ինքնախարագանումն է: Հովհանն իրեն չի մեկուսացնում ունկնդիրներից, ընդհակառակը, ներկայացնում է որպես այնպիսի մարդ, որին նույնպես հետապնդում են մեղավոր խորհուրդները, և նա բաց է անում հակասական ցանկություններով տազնապող իր մարդկային ներաշխարհը. «...սիրտ իմ ողբալ պահանջէ և աչք իմ բաղձան արտասուաց. ահ ահեղ ատենին: փութացուցանէ զիս յապաշխարութիւն, և պատրանք շարին ծուլացուցանեն զիս հանապազ: Եւ ահա նեղեալ եմ յերկոցունց և տազնապեալ եմ ամենայնիւ, զի միշտ ի մեղս զաւուրս իմ անցուցի, և յանօրէնութեան զկեանս իմ ծախեցի և ումեք զբարիս շարարի, և զարդարութիւն երբէք ոչ ստացայ. այլ զամենայն անդամս իմ ապականեալ կորուսի ի յանցանս բազմադիմիս: Զբերան իմ բամբասանօք պղծեցի և զլեզու իմ դատարկ բանիւք աղակեացուցի, զունկն իմ ի լուր շարութեան և զակն իմ ի տեսս աղտեղիս. զսիրտ իմ զաղիր խորհրդովք և զանձն իմ անպարկեշտ զնացիւք վարեցի հանապազ. և ամենեին ոչ պահեցի զմարմին իմ առողջ և զսիրտ իմ ճշմարիտ. զի մեղօք ի ցաւս և յանցանօք ի հիւանդութիւնս: Կամիմ զղջանալ խոստովանել, և թշնամին յապաղեցուցանէ, կա-

միմ մտանել ի վարս ապաշխարութեան, և թշնամին ծուլացուցանէ, կամիմ անկանել առաջի աստուծոյ, և թշնամին հեռացուցանէ, կամիմ պաղատիլ և մաղթել և ազաշել, և թշնամին կարծրացուցանէ, կամիմ ողբալ և լալ արտասուօք, և թշնամին ցամաքեցուցանէ, կամիմ ողորմել աղբատին, և թշնամին զաղբատութիւնս իմ յիշեցուցանէ, կամիմ պահօք զիս մաշել, և թշնամին զտկարանալս մարմնով ինձ յիշեցուցանէ. կամիմ խոնարհել և եղբօրն հնազանդել, և սիրտ իմ պնդի ամբարհաւաճութեամբ՝ զի որով մարթիմ զմեզս իմ բաւել, զչարութեան որողայթ թշնամուցն առաջի եղեալ գտանեմ»⁸²:

Սա միայն ձեով ճառասացի ներաշխարհի նկարագրությունն է: Այս ինքնաբացահայտումը ունկնդրին համարձակություն է տալիս, սրբակրօն հոգևոր հովվի օրինակով, որն իրեն ներկայացնում է իբրև մարդ մեղսունակ, ներանձնանալու, մտովի կրկնելու բոլոր թվարկվող մեղքերը որպես իր սեփականները և հոգեպես պատրաստվելու դրանցից ազատագրվելու: Ապաշխարելու ճառը սկսում է վերածվել աղօթքի:

Քրիստոնեական բարոյախրատական ճարտասանական ստեղծագործությունը այս ձևով է դրսևորվում միաժամանակ որպես քնարական գրական սեռի երևույթ, մարդու հուլաշխարհի արտահայտություն:

Բաժանելով մարդուն իրար ներհակ անցավոր մարմնի և հավերժական հոգու, քրիստոնեական միջնադարի գրականությունը իր ամբողջ ուշադրությունը դարձրեց մարդու հոգու փրկությունը, դրանով էլ պայմանավորվեց այդ գրականությունն բնորոշ մի հատկությունը, այն է՝ դառնալ կատարյալ աղօթք, բաց անել սեփական էությունը՝ այն մաքրագործելու համար:

Հովհան Մայրագոմեցու ճառերում արդեն ձևավորվող այդ երևույթի ամենակատարյալ արտահայտությունը հայ իրականության մեջ դարձավ Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբեր-

82 «Ճառք», էջ 15—16:

գուխյան» երկը: Բացարձակապես ճիշտ է նկատել ֆրանսիացի գրականագետ Անդրե Ռուսոն, որ «մեծ գրականություններու գոյությունը, ծաղկումը կհետևի ավելի բարդ ու զաղտածածուկ ուղիներու: Բան մը սակայն շատ որոշ է: Մեծ գրականություն մը նախ և առաջ կենթադրե՛ն ծաղկյալ մշակույթ մը: Նույնիսկ այդ ձևը մեկուսի կարծած հանճարները սունկերու պես շեն բուսնիք հանկարծ: Առնենք ձեր Նարեկացին: Գիտե՞ք թե ինչ մեծ քաղաքակրթություն կենթադրե՛ն անոր ծնունդը, հավաքական, ուստի և ցեղային ինչ խոր ապրում: Կարենալ ծնունդ տալու համար Նարեկացին, հայ ժողովուրդը դարեր որոճացած պետք է ըլլա այդ մտածումները, խորապես բմբռնած քրիստոնեությունը, վայն ճաշակած, մարսած: Նարեկացիի ժողովուրդը պետք է տառապած ըլլա անոր շափ, պաշարած անոր պես մեղքին դեմ, հանուն հոգեկան մեծություն, հանուն անբծություն: Այդպես է Հոմերոսը, Դանթեն, Շեքսպիրը, Գյոթեն: Այդպես են մեր Վիյոնը, Ռասինը, Բողլերը, Վալերին: Գիտե՞ք ֆրանսիական ազգը ինչ քերթողական փորձեր կատարած է հասնելու համար Վիյոնեն Վալերիի: Մշակութային ինչ փուլերի անցած, դարի դար, հանգրվանի հանգրվան, ինչ պարտություններ ու հաղթանակներ արձանագրած: Հանճարները, արվեստի բոլոր մարզերուն մեջ, իրենց ժողովրդի մշակույթին չափանիշներն են: Անոր արտահայտիչը: Հոմերոսով գիտենք, թե ի՞նչ էր և ի՞նչ կարժեր Հունաստանը, Դանթեով՝ Իտալիան, անոնց ապրած շրջանին»⁸³:

Հովհաննի ճառերում շատ երևույթներ կան, որոնք միջնադարի հետագա շրջանի գրականության մեջ իրենց զարգացումն են ապրել: Պրոֆեսոր Մ. Մկրյանը նշել է, որ Հովհաննի «ճառերը բանաստեղծական հատկությունների ունեն ... «Թուղթ վասն խոստովանության վարույց յանցանաց» գրվածքը և շատ ուրիշ «թղթեր» ու ճառեր, ապաշխարության շարականների նման, ժանրային իմաստով Նարեկացու «Ողբերգություն» վաղ

83 Կ. Փոլատյան, Զրույց (Բ հատոր), Կահիրե, 1961, էջ 70—71:

նախատիպերից են հանդիսանում: Վերոհիշյալ «Թուղթը» գրված է զգացմունքով և փաստորեն շափածո է»⁸⁴:

Վերածվելով աղտթրի, ճառի համապատասխան հատվածը ձգտում է շափածույի կառուցվածքի: Դրա ակնհայտ վկայությունն է, թեկուզ, ճառերից կատարված վերջին մեջբերումը: Իսկ շափածո «Ողբը» ոչ այլ ինչ է, քան ամբողջ ժողովածուում ապաշխարություն մասին աված խոսքի մշակումն աննշան փոփոխություններով:

«Վասն կնաթողաց» գրվածքում կան մի քանի տողեր էլ, սրտնք գրեթե նույնությամբ աեղ են գտել «Ողբում».

Ո Ղ Բ Թ

«Ես զարհուրեալ եմ և դողամ
Յորժամ յիշեմ զիս մեծամեղս,
Թէ յայն երկիր կա անցանել
Եւ գտէր փառաց կալ տեսանել...

Զի օր ահեղ կայ առաջի
Եւ սոսկալի մեղաւորիս,
Որ զգաղանիս սրտիս քննէ
Եւ զձածկեալ խորհուրդս յայտանէ»⁸⁵:

ՎԱՍՆ ԿՆԱԹՈՂԱՑ

«Ահա այսօր և վաղիւ և այլ ոչ ևս իցեմք. կրկաւուրց է հանդիստ աշխարհիս, և յաւիտենական են տանջանք և ամօթ: Ահա յայլ երկիր կայ անցանել և գտէրն փառաց կայ տեսանել: Սրտիւ զսիրտս քննեսցուք և աստէն մաքրեսցուք. զի յետ սակաւ աւուրց եմք երթալոց առ ահեղ և անխաբ դատաւորն, ու-

84 Մ. Մկրյան, Գրիգոր Նարեկացի, Երևան, 1955, էջ 32: Պրոֆեսորը խնդրո առարկա ճառերի հեղինակային պատկանելության հարցով մասնավորապես զրադվելու առիթ չի ունեցել, ուստի և անգրադարձել է դրանց որպես Հովհան Մանգակունու գործեր:

85 «Ճառք», էջ 183:

րում գաղտնիքն մեր յայտնին և զխորհուրդս սրտից յաճեղի-
մանն:»⁸⁶:

2. Բարսեղ Սարգիսյանն այս բանաստեղծության ութնու-
նյա շափր V դ. գրականությանը խորթ համարելով (այդ շա-
փով գրված ոչ մի գործ չկա), ասում է, որ «ներկա ձևովս ան-
կարելի է Մանդակունվո գրչեն ելած ընդունել դայն, այլ Ն.
Շնորհալվո կամ անոր ժամանակակից միույն ձեռքով հորին-
ված: Հավանորեն այդ ոտանավորին,—ինչպես նաև Գալ զօ-
րուքեանց շարականին,—իբրև հիմն կամ ատաղձ ծառայած է
Մանդակունվո Յազգս ողորմութեան ճառին 52—53 էջի ըն-
դարձակ պարբերությունը՝ Քրիստոսի դալստյան և դատաստա-
նի վրա: Այս բանիս ապացույց են երկուտեք աչք զարնող
նմանությունք իսկ մաքուր բանից և բացատրությանց:

Սակայն այս արտաքինահարգար դժվարութենես ավելի
կան շոշափելի փառտեր, որոնցմէ, ըստ իս, ընդհակառակն
կեղրակացվի: Հիրավի, նախ դիտել կուտանք, որ այդ ոտանա-
վորն ոչ թե ութնույնյան շափով է, ինչպես կկարծվի, այլ հայկա-
կան մեծաշափ, այն է քառանգամ քառավանկ, նման Ղևոնդ-
յանց, Վարդանանց և Հոփոսիմեանց շարականներուն: Բավա-
կան է առ այս ակնարկ մի ձգել թիվ 994 երկաթագրին վրա
ըսածնիս հաստատելու համար: Դիտելով, որ երկաթագիրք քիչ
անգամ բառերով բաժանման և կետադրության հոգ կտանին,
հոս, ընդհակառակն, կետադրությամբ ջանացեր է գրիչը տողե-
րըն իրարմե բաժնել. բայց այս կետերս միշտ (քառավանկ)
քառանգամեն վերջ գրված են և ոչ երբեք երկանգամեն (ուժ
վանկերեն) վերջ, նման տպագրին: Դիտելով, որ Մանդակունվո
մյուս ճառերուն մեջ իսկ ընդհանրապես դատաստանի և դժո-
խոց նկարագիրն ապաշխարութենեն անբաժան է, կրնանք
ըսել, որ Ողբն ևս Մանդակունվո զղջական սրտին արդյունք է,
նույն իսկ եթե նտուգվի, որ հետագա մեկը դայն շափական
ոտանավորի վերածած ըլլա. (այս անհավանական և անըն-

դունելի կերևի ինձ), ապա լե ոչ՝ ժԲ դարու գործադրական արվեստին համաձայն՝ զեթ հանգավոր բլլալու էր և չէ»⁸⁷:

Գիտնականը համաձայն չէ, որ այս բանաստեղծությունը ութոսնյա շափով է գրված եղել, որովհետև այդ շափը հայկական բանաստեղծական արվեստում կիրառություն գտավ միայն XII դ. հետո, բայց համարում է Մանդակունու ստեղծագործություն՝ գրված քառանդամ քառավանկ շափով: Թեև ըստ էության այդ շափերից մեկով կամ մյուսով գրված լինելով բանաստեղծությունն իր հատկություններից ոչ մեկը չի կորցնում, սակայն ստանալորի անդամների տրամաբանական շարադրությունը ավելի ութոսնյա շափին է համաձայն, քան քառանդամ քառավանկին:

«Ողբն» ինչքան որ հետաքրքրություն է ներկայացնում որպես յուրատեսակ մի ամփոփում ճառերում տեղ գտած շափածոյի արտահայտությունների, նույնքան էլ ուշագրավ է այն տեսակետից, որ շափված-ձևված ոտանավորը, ավյալ պարագային ավելի լավ ու խոր շարաացուլելով իսկ հոգու խռովքը քան շափածոյի ձգտում ցուցաբերող արձակ այլ հատվածներ, անհրաժեշտություն է դառնում գոյություն ունեցող որոշ ճաշակի համար: Այս երևույթը հետագա դարերի գրականության համար շափազանց հատկանշական եղավ:

Քրիստոնեական դրականության մեջ կիրառություն գտած համոզման միջոցներից է հրաշապատումը, որը Հովհանի ճառերում տեղ չի գտել: Մյուս միջոցը գրախափ երանելի պատկերով հուսադրելն է, որը նույնպես որակ չի կազմում «Երաստվարույց» ժողովածուում: Համոզման ամենից ավելի լայն կիրառություն գտած միջոցը խնդրո առարկա ճառերում դժոխքի սպառնալիքն է: «Նախագրություն» հեղինակը նկատ-

87 Բաբսեղ Սարգիսյան, Քննադատություն Յովհան Մանդակունույ, Վենետիկ, 1895, էջ 158—159: Բ. Սարգիսյանը ճառերը Մանդակունուն է համարում, ուստի և որպես V դ. երևույթ է դրանք բննում: Եթե որպես VII դ. երևույթ էլ բննեք դրանք, նրա կարծիքը մնալու էր նույնը, որովհետև «Ողբում» կիրառված շափը միայն XII դ. հետո է հանդիպում հայկական բանաստեղծական արվեստում:

սեղ է այդ և, ճառերի հակիրճ բնութագրությունը տալիս, նշել է, որ գրեթե բոլորը ավարավում են դժոխքի հիշեցումով՝ «Ապա և զպատիժս դատաստանին յիշեցուցանէ», «Յիշէ և զահաճեղ դատաստանին», «Սպառնայ ահիւ գեհենին», «Յիշէ և զտանջանացն արհաւիրս» և այլն:

Դժոխքի պատկերը, սակայն, Հովհան Մայրագոմեցու ճառերում, ինչպես միջնադարյան գրեթե բոլոր գրողների դործերում, ինքնատիպությամբ առանձնապես աչքի չի ընկնում, դա հիմնականում դժոխքի ավետարանական նկարագրության հարասություն է: Դժոխքը խավար է, անշեշ կրակով բռնված անդնդախոր մի վայր, որտեղ մարմնական ահավոր ցավերով տառապող մեղավորների լացն ու ողբն է տիրում: Գրողի երևակայությունը այս պատկերը զարգացնելու գեղարվեստական մի ուղի է միայն՝ ունեցել՝ առավել դիպուկ համեմատություններով՝ «ու մակդիրներով ընդգծել խավարը: Այսպես՝ «Միգնապատեալ կնս թ հուր հնոցացն և աղջամղջիւյաննշոյլ գեհենին, ի գուբս խաւարայինս», «ուր խաւարն է շօշափելի, և ամենեկին զոք ոչ կարես տեսանել, զի սեաթոյր միգովն է միապատեալ», «Տարտարոսքն աղջամղջինք լի խաւարս»⁸⁸ և այլն:

Միջնադարյան գրականության մեջ ստեղծված դժոխքի պատկերումները նոր ժամանակներում կորցրեցին իրենց համոզականությունը, որովհետև շատ էին կոնկրետ, այլաբանություն չէին, միջնադարյան մարդը հավատում էր դժոխքի իրական գոյությանը, այդ պատճառով էլ բավական էր միայն և այն, որ նրան հիշեցնէին ավետարանական ավանդական պատկերը: Մինչդեռ հետագա դարերի գրականության և արվեստի ներկայացուցիչները, ինչպես իրենք, այնպես էլ իրենց ընթերցողները, համարելով անդրշխրիմյան կյանքը սոսկ մարդկային մտքի արգասիք, գեղարվեստական ավելի մեծ ուժով, լայն ու խոր ընդգրկմամբ են դժոխքի պատկերներ ստեղծել, իսկ այդ պատկերները ոչ այլ ինչ են, քան երկրային

⁸⁸ «Ճառք», էջ 16, 17, 24:

կյանքի ամենամուսուլ զրսևորումները: Եվ, որովհետև վերածննդի ու հետագա դարերի գրականության մեջ դժոխքը սոսկ այլաբանություն է, խորհրդանիշ, ապա և նրա պատկերումները ամեն մի գրողի մոտ բուլբուլի նոր ու ինքնատիպ տեսք և բովանդակություն են ստացել:

Միջնադարյան և վերածննդյան ու նոր դարերի գրականությունների մեջ դժոխքի պատկերման տարբերությունը հետևանք է նաև գրողի հետապնդած նպատակի: Միջնադարյան գրողը և արվեստագետը դժոխքի պատկերը գծում են անդրաշխարհյան կյանքի սարսափները հիշեցնելու համար, նոր դարերի գրողների համար դժոխքը պայմանական մի հասկացություն է, միջոց, որպեսզի վերարտադրի այսրաշխարհյան կյանքի հարաբերություններ:

Ինչպես արդեն ասացինք, միջնադարյան գրողների երկերում դժոխքի նկարագրությունը ինքնատիպություն էր փայլում: Համեմատության մեջ դնելով Հովհան Ռսկեբերանի և Հովհան Մայրազոմեցու դժոխքի պատկերումները, տեսնում ենք, որ նրանց տարբերությունը միայն առավել կամ պակաս դիպուկ համեմատությունների ու մակդիրների մեջ է կայանում, և այդ պատկերումները ճառից ճառ են անցնում աննշան փոփոխություններով: «Երատ վարուց» ժողովածուի այլևայլ ճառերում դժոխքի պատկերումները տարբերվում են ընդամենը ծավալային իմաստով, դա էլ պայմանավորված է նրանով, թե ինչ տիպի ունկնդրի է ուղղված ճառը: Օրինակ, «Վասն խոստովանութեան վարուց յանցանաց», «Յաղագս ողորմութեան տնանկաց» ճառերում դժոխքի ու ահեղ դատաստանի պատկերը ավելի ընդարձակ է, մինչդեռ «Վասն հմայից դիւթականաց և անօրէն յուրթողաց» ճառում դժոխքն ու վերջին դատաստանը հազիվ հիշատակվում են: Պատճառն այն է, որ հիշված ճառերից առաջին երկուսը ուղղված են հավատացյալ ունկնդրին, որի համար ավելի սարսափելի բան քան հանդերձյալ հավերժական կյանքում պատիժ կրելը դժվար է պատկերացնել, իսկ վերջին ճառի ունկնդիրը կախարդություններին հավատացող և այդպիսով կրոնը կասկածի տակ անող

մարդն է, որին կարելի է համոզել միայն այսրաշխարհյան փաստերով, ինչ որ անում է Հովհան Մայրագոմեցին: Այդ ճառում տրամաբանական համոզման միջոցներն են գործադրված, մոտավորապես «Եղծ աղանդոցի» օրինակով:

Գոսխքի նկարագրությունը Հովհանի ճառերում տրամաբանական անմիջական շարունակությունն է ստեղծված ներանձնացման այն խոսվալից վիճակի, որից ծնունդ է առնում աղօթքը, ուստի և այստեղ նույնպես խոսքը չափածոյի կառուցվածքի ձգտում է ցուցաբերում և պոետիկայի ուշադրավերկույթներ են հանդես գալիս: Գրանցից մի օրինակ արդեն բերվեց, երբ քննություն էր առնվում չափածո «Ողբը»: Պետք է նշենք նաև նույնահանգություն ճարտասանական արվեստին վերաբերող մի հատկություն, որ կարելի է քննել որպես բանաստեղծական երևույթ այնքանով, որ միջնադարյան հայ բանաստեղծության մեջ հաջողակությամբ կիրառվել է. «Խրատ վարուցի» ճառերում հաճախ են հանդիպում տողերի շարքեր, որ, սկսվելով նույն բառով, տողասկզբի հանդ են առաջ բերում: Օրինակ՝

«Ոմանք սգով ու տրտմութեամբ փրկեցան,
Ոմանք խորգով և մոխրով միայն ապաշխարեցին,
Ոմանք լալով և արտասուօք զտէրն հաշտեցուցին,
Ոմանք պահօք և աղօթիւք ապաշխարեցին,
Ոմանք սղորմութեամբ զսղորմութիւնն աստուծոյ
ընկալան,
Ոմանք մարդասիրութեամբ և տկարագունից
ծառայելով զտին ապաշխարութիւն,
Ոմանք խոնարհութեամբ և հնազանդութեամբ
Խողութիւն մեղաց ընկալան»⁸⁹,

Տողատելով ճառի այս հատվածը, տեսնում ենք նույնահանգության մի օրինակ, որի մեջ «ոմանք» դերանունը չոթ

89 «Ճառք», էջ 27 (տողատումը մերն է—Ն. Բ.):

նախադասությունների սկզբի բառը լինելով, բացի ղերանվանականից, կատարում է նաև հանգի դեր: Ճարտասանական այս միջոցը, իհարկև, նորություն չէ. մենք այդ նշում ենք ըսկ որպես հանգի կիրառման մի փաստ, որ հետագայում հանգիպելու է Գրիգոր Նարեկացու «Ողբերգության մատչանում»:

Ճառերում հանդիպում են նաև նույն բառով ավարտվող սիմիլի տողեր, որոնք արդեն սողավերջյան նույնահանգության օրինակ են:

Այսպես՝

«Լսելիք մեր առ ի զանդէպսն ախորժելոյ են ի ցաւս,
Սիրտք մեր շար ցանկութեամբ և պիղծ խորհրդովք են
ի ցաւս,

Ձեռք մեր յափշտակութեամբ և ի զրկանաց են ի ցաւս,
Ոտք մեր թատերացն խաղուց և յանպարկեշտ գնացից
են ի ցաւս»⁹⁰:

Ռիթմի և հանգի հետ միաժամանակ «երատ վարուց» ժողովածուի ճառերի քնարական հատվածներում հանդիպում են նմանաձայնության (ալիտերացիայի) բազմաթիվ օրինակներ. «...զկործանումն իմ կոծել և վասն աղէտիցն տանջանաց ողբալ դառնապէս: Զի խիղճ յանցանաց իմոց հեղձուցանէ զիս հանապազ, և շարիք իմ շարչարեն զիս յարածամ, հայելով յանթիւ մեղաց իմոց բազմութիւն և յահեղ ախտից իմոց անօրէնութիւն, որ միշտ զմարմինս իմ մաշէ և զոսկերս իմ խաւշատէ, և զսիրտ իմ զելու և զորովայն իմ զալարէ, և անձն իմ դողայ երկիւղիւ և զամենայն անգամս իմ հալէ հանապազ: Զի առ ցաւս վիրաց իմոց վարանիմ...»⁹¹:

Մեջբերված այս հատվածը հատկանշական է նաև որպես իրար վրա կուտակվող պատկերների մի շղթա, որ ընդունակ է հիպնոզացնելու, մանավանդ եկեղեցու կիսախավար, խնկաբույր մթնոլորտում, որտեղ ամեն ինչ խորհրդավորությամբ է համակված:

90 «Ճառք», էջ 24:

91 նույն տեղում, էջ 14:

Միջնագարյան քրիստոնեական ճառագրության բնորոշ առանձնահատկություններից մեկը վկայությունների շուրջ և պարտադիր օգտագործումն է: Այս կապակցությամբ ուշագրավ է հետևյալ ավանդությունը. «Եւ էր մեծն Դաւիթ փիլիսոփայ ազգաւ ի Հարբայ ի Հերթն գեղջէ, աշակերտ Մովսսի բերթողի, ի ժամանակ Յովհաննու Մանդակունոյ: Եւ սկիզբն առնէ ասելն այսպէս. «Բարձրացուցէք զտէր Աստուած մեր, մարգարէն ձայնէ. երկրպագեցէք պատուանդանի սրբոյ սոխից նորա: Ասի յոմանց թէ վասն գերակատար իմաստութեան կամեցաւ ինձնախօսութեամբ դնել սկիզբն և ոչ ուստե՛՛ առնուլ վկայութիւն: Եւ մինչ զայս ամ զմտաւ, արգելաւ իմաստութիւն և ոչ կարաց խօսել: Այլ ոչ է, կարծել ի դէպ այս նմա, զի որպէս յայլ ամենայն կեանսն իւր խոնարհութեամբ էր պայծառ, առաւել այսու: Այլ այսպէս իմասցուք, զի որպէս աստուածաբան Գրիգոր ի մարգարէն սկսանի ի ծննդեան ճառին յասելն. «Ուրախ լիցին երկինք և ցնծասցէ երկիր», նոյնպէս և սա առնէ յասելն՝ «Բարձրացուցէք զտէր Աստուած մեր». Ետես դարձեալ զի նոր կտակարանքս հիմնեցեալք են ի մարգարէից, զնոյն և սա ախորժելով եր»⁹²:

Հասել էր սխալաստիկական մտածողության տիրապետության դարաշրջանը, հնարավոր չէր այլևս որևէ բան ասել կամ գրել առանց սուրբ գրքերից, սուրբ հայրերի գործերից վկայություններ բերելու: Այդպես են գրվել նաև նոր կտակարանները, — ասում է ավանդությունը: Կով ճառագիրը նա չէ, ըստ նոր ձևավորված քրիստոնեական ըմբռնման, ով, թեկուզ «գերակատար իմաստութեամբ», փորձում է ինքնուրույն խոսք ասել, այլ նա, ով կարողանում է գեղեցիկ ձևերով, պատկերներով (որոնք սովորաբար մակդիրներից այն կողմ չեն անցնում) բացատրել սուրբ հայրերի կանոնական համարված գրվածքները, նրանց խոսքերը: Նոր միտքը անհրաժեշտություն չէ, կարելի է հինը լավ ձևով մատուցել: Իսկ երբ որևէ

⁹² Н. Адонц, Днионский Фракийский и армянские толкователи, стр. 82 (ընդգծումը մերն է — Չ. Բ):

մեկը փորձում է ինքնուրույնությամբ հանդես բերել, գործին միջամուխ են լինում աստվածային ուժերը, և նա պատժվում է, համարանում: Ինչքան երկար է տևում քրիստոնյա եկեղեցու տիրապետությունը, քանի խորանում են դավանաբանական վեճերը և սայլաբեկու վտանգը մեծանում է, այնքան ավելի մեծ տեղ են զբաղում հեղինակությունների վկայությունները ճարտասանական ստեղծագործությունների մեջ:

Հովհան Մայրազոմեցու ճառերը նույնպես զերծ չեն վկայություններից, բայց զբանք մեջբերված են միջնադարի համար նախանձելի շափի զգացողությամբ:

«Խրատ վարուց» ժողովածուի «Նախազրույթում» կա ճառազրույթյան դերին ու ստեղծագործական մեթոդին վերաբերող այսպիսի մի միտք. «զի ոչ եթէ ճարտարասանութիւն բանից ի խնդիր է վիրաւորն, այլ որ դիրաւուր բանիւ զհանգամանս առողջացուցիչս դեղոցն ոգոյն վիրացն ցուցանիցէ և զխտս մեղացն փարատիցէ աստուածային վարդապետութեամբն, ոչ ինչ աւելի ձևացուցանել քան որ հոգւոյն սրբոյ են հրամանք: Զի թէպէտ և գիրք բազում գրեցան, սակայն մի և նոյն են պատգամք»⁹³:

Սա ճառազրույթյանը ներկայացվող այն պահանջն էր, որը վճռական ձևով բարձրացվեց Եվրոպայում ռեֆորմատորների ժամանակ: Այսպես էին մտածում այն հայրերը, որոնք ոչ թէ եկեղեցու՝ ֆեոդալական միջնադարի ինստիտուտի պաշտոնյաներ էին, այլ վարդապետության հավատացյալ ծառաներ: Նրանց համար օրինակ էր քրիստոնյա քարոզիչների ոճը, ամենապարզ օրինակներով շիտակորեն ասել բարոյախրատական խոսքը, շժանրաբեռնել այն թեկուզ և մեկ ավելորդ բառով:

Ճարտասանական արվեստի մասին այդ նույն ըմբռնման արտահայտությունն է նաև Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունից» կատարված հետևյալ բաղվածքը. «Բազում խօսողք աստուածայնոցն, և զօրութեան մտացն ոչ հա-

⁹³ «Ճառք», էջ 7:

սուրբ, և խօսողը՝ ոչ ըստ հաճոյից Հոգւոյն, այլ ըստ օտարին: Վասն որոյ հիացումն իմն ևն ճառքս և սարսափելի՝ որոց միտս ունին. քանզի խօսի որ խօսին՝ զԱստուծոյ և զաստուածաշինան, և խորհուրդը խօսողին յօտարն հաչին: Զի ոչ վասն որոյ խօսին՝ կրէ զաշխատութիւն, և ոչ մեղմով և հեղիկ, որպէս ուսան, թէ «մի՞ ոք լուիցէ արտաքոյ զբարբառ նորա», այլ յաղագս փառաց, մարդկայնոց, և ճայթեցուցանելով հընչեցուցանեն ի լսելիս մարդկան: Ուր շատխօսութեանն հոսանք իբրև յաղբերէ գիմեն, որպէս ասաց ոմն ի հնոցն, և զկժեցուցանեն զամենայն գինարբուս և զհրապարակս: Ո՞վ ոք զսոսա ոչ սղբասցէ՝ որ միտս ունիցի»⁹⁴:

Ճառը նոր ձևով, ամենամատչելի ձևով պետք է բացարարի սուրբ հոգու հրամանները, պատգամները, որոնք միշտ նույնն են մնում, շնայած որ բազում «գիրք գրեցան», ինչպես ասում է «Նախադրութեան» հեղինակը և պարզ դարձնելու համար իր ասածը՝ գրում. «ընկալաւ Մովսէս տասնապատգամեան օրէնս ի հոգւոյն, որ ունէր զամենայն կամս աստուծոյնմին վկայ և մարգարէքն գրեցին և զնոյն դիւրապատում արարին. նովին հոգւով զնոյն և առաքեալքն գրեցին և ևս յայտնագոյնս ծանուցին, նովին հոգւով զնոյն վարդապետքն թարգմանեցին և մի ըստ միոջէ դիւրալուր ևս արարին ի լրումն...»⁹⁵:

Այսպես՝ բացատրել միայն աստվածային պատգամները, անցյալի մարգարեաների և սուրբ վարդապետների օրինակով, նույն խրատները ավելի դյուրընկալ դարձնել ունկնդիրներին, հաղորդակից դարձնել նրանց սուրբ հոգու կամքին ու հորդորներին:

Ինչքան էլ քրիստոնեական առաջին գրական ստեղծագործութիւնների պարզութեանը հասնելու ձգտումը ուժեղ լիներ, փոխվել էին և՛ ժամանակները, և՛ քրիստոնյա ճառասացի դերը, և՛ ունկնդիրները, այդ բոլորի հետ էլ նոր պահանջներ էին

94 Մովսիսի Խորենացոյ, Պատմութիւն Հայոց, աշխատասիրութեամբ Մ. Արեղյան և Ս. Յարութիւնեան, Տփլիս, 1913, էջ 249:

95 «Ճառք», էջ 7:

առաջադրվում ինչպես ճառագրություններ, այնպես էլ ամբողջ քրիստոնեական գրականություններ: Քրիստոնեական եկեղեցին, որ բարձրացել էր նվաճելու հռոմեական կայսրության ժողովուրդներին, առաջին դարերին շատ այսպիսի ու հասարակ ոճով բննադատում էր դոյություն ունեցող հասարակական անարդարությունները: Քրիստոնյաները խոստանում էին մարդկանց երկնային արքայություն՝ փոխարենը պահանջելով ապրել աշտ կյանքում սրպես եղբայրներ: Այդքանը բավական էր բարոյիչներին, սրպեսզի սարուկները ու հասարակ արհեստավորների շրջանում հաջողության հասնեին: Բայց տիեզերական եկեղեցի դառնալու և կայսրության բոլոր քաղաքացիների մտքին ու սրտին տիրապետելու համար, ավելի շատ բան էր հարկավոր: Քրիստոնեությունը պարզունակության բավականին մեծ մաս էր պարունակում: Այդ պարզունակությունը վերացնելու գործը ստանձնեցին նեոպլատոնական փիլիսոփայությունը և սոփիստ ճարտասանները:

Մինչև չորրորդ դարը քրիստոնեական եկեղեցին դարձավ հասարակության հիմնական ուժերից մեկը, մի պաշտոնական հաստատություն: Կատարվեց մեծ շրջադարձ՝ հասարակության մեջ տիրող անարդարությունների դեմ պայքարողից, եկեղեցին վերածվեց անարդարության դեմ պայքարողներին զսպողի, և քարոզչի խոսքը, որ մինչև այդ ուժեղ էր իր մերկ ճշմարտությամբ, այժմ կարիքն զգաց տարբեր հանդերձանքների, հազար ու մի պաճուճանքի, և նրան օգնության հասավ սոփեստությունը՝ ստեղծելու համար դոգմատիկ գրականությունը և ընդհանրապես ճարտասանական արվեստը՝ ժողովրդի դիտակցությունը ցանկալի հունի մեջ պահելու համար: Ճիշտ է, եկեղեցու հայրերը երկար ժամանակ խուսափում էին սրանցից, բայց, ի վերջո, ոչ միայն հանդուրժեցին, այլև իրենց ստեղծագործությունների մեջ օգտվեցին ճարտասանության միջոցներից ու հնարանքներից, գրելով միաժամանակ, որ քրիստոնեական ճառը պետք է լինի պարզ, ինչպես իր՝ Քրիստոսի, խոսքը: Հիշենք, օրինակ, Հիերոնիմիոսի նամակը Եվստրիային. «...Ձեռքս միշտ ձրգվում էր դեպի Պլավտիոսը: Եր-

բեմն վերագտնում էի ինքս ինձ և սկսում էի ընթերցել մար-
դարեններին. ինձ սարսափեցնում էր նրանց խոսքի անմշակու-
թյունը: Լինելով կույր ու շտեմնելով արևը, պատճառը համա-
րում էի ոչ թե աչքերս, այլ արևը»⁹⁶: Կամ՝ Գրիգոր Մեծ պա-
պը, որը քաջ գիտակ էր անտիկ դրականությունն ու ճար-
տասանական արվեստին, հայտարարում էր. «Երկնային մար-
դարեի խոսքերը Դոնատոսի քերականությանը ենթարկելը
անվայել արարք է»⁹⁷:

Պարզության ձգտումը եղել է բազում մեծ նառագիրների
մոտ, բայց և չի բացառել դրական ու ճարտասանական տարբեր
հնարանքների, նույնիսկ երբեմն զարդարանքների օգտագոր-
ծումը: Շատերն այդ արել են չափի զգացողությամբ: Դրան-
ցից մեկն էլ Հովհան Մայրագոմեցին է: Ինչպես ասացինք,
ունկնդրի ճաշակը ևս այստեղ իր դերն է ունեցել, և չափածո
«Ողբի» գոյությունը ճաշակի փոփոխության վկայություննե-
րից մեկն է: Հետագա դարերում գրողները բնականորեն են-
թարկվեցին ունկնդրի և ընթերցողի նոր ճաշակին: VIII դ. ճո-
ռոմ ոճը դրականության մեջ սկսեց տիրապետող երևույթ
դառնալ: Այդ ուղղության ամենակարկառուն ներկայացուցիչ-
ներից մեկը հանդիսացավ Հովհան Օձնեցին: Նրա անվան հետ
կապված է մի ավանդույթուն, որը չափազանց բնորոշ է գե-
ղարվեստական ոճի և նրա ազդեցության փոխհարաբերությու-
նը բացատրելու տեսակետից: Ըստ ավանդույթյան (այդպես է
պատմում Հովհաննես Դրասխանակերտցին) Հովհան Օձնեցին
չափազանց զեղեցիկ արտաքինով տղամարդ է եղել, որ տոնե-
րի ժամանակ հավաքել է իշխաններին ու ռամիկներին և նը-
րանց հետ կատարել Վարդավառի, Աստվածածնի ու Սուրբ
խաչի տոները, «զարդարելով զհասակն գեղեցկագիտակ հայ-
րապետական զգեստիւք և զժաղկեալ մուրուսն սպիտակա-
խառնեալ ոսկեփունջս կազմել յօրինէր ընտիր ոսկոյ խար-
տեալ ընդ վարդի ջուր և նովաւ թրմեալ պաճուճէր զհամանման

⁹⁶ «Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков», М., 1970, стр. 39.

⁹⁷ Նույն տեղում, էջ 166:

ներանգս գունոց և աշնպէս ցուցանէր զինքն ի ցնծութիւն և ի պարծանս փառաց տօնասէր ժողովրդեանն և քրիստոսասէր, ուր և հաւաքէին ևս ի տաճիկ տոհմից բազումք՝ լատգաց և ի գլխատրաց, որք և զարմացեալ հիանային՝ եղեալ ձևս ի ծնօտի, երանի տալով աւզին, որ աշնպիսի առաջնորդ ունիցին, որք և զնացեալ առ աշխարհակալ սուլտանն Ումար և զովէին առ նա զայրն փառազարդ, որպէս թե տեսեալ ակն մարդոց աշնպիսի գեղեցիկ որդի Ադամայ»⁹⁸: Օմարը հրավիրում է, տեսնում և հիանում: Ապա հարց է տալիս. «Քրիստոսն քս և աշակերտք նորա զայդ ոչ առնէին, որ ի վերայ բնական գեղեցկութեանդ յաւելուս գոյնս արուեստիւ սակաւ ժամանակեայս, և աշնքան, մինչ զի ոչ կարեմք մերձեհալ և սղջունել զքեզ»: Ուշագրութեան արժանի է Հովհանի պատասխանը. «Քրիստոս իմ և աշակերտքն իւր նշանօք և սքանչելիօք փայլէին, և մեք զայն ոչ տնելով, այսու երեւմք պատկառելի տեսողաց մերոց և յերկիւղ ուամկաց»⁹⁹:

Արտաքին փայլը փոխարինում է զործին, պաճուճանքը ստանձնում է այն գերը, որ կատարում էին հրաշքները, սքանչելիքները և սպառնալուծում է թողնում ուամիկներին վրա: Չսփազանց բնորոշ է այս տեսակեալից այն, որ ճոռոմութեամբ մեր պատմիչների մեջ առանձնացող Հովհաննէս Գրասխանակերացին հիացմունքով է պատմում Օձնեցու արդուզարդի մասին և արդարացնում արտաքին փայլի այգպիսի ձգտումը¹⁰⁰: Ուշագրավ է այստեղ նաև այն, որ և՛ Օձնեցին է կախողիկոս, և՛ Գրասխանակերացին, այսինքն մարդիկ, որ արտաքին փայլը ոչ միայն արհամարհել չեն կարող այլև պարտավոր են արժանի ուշագրութեան նվիրել զրան:

Հայկական ճարտարապետութեան մեջ նույնպէս հոգեկապութեանը հատուկ նշանակութեան արվեստ, և զրա առաջին օրինակը հանդիսացավ Զվարթնոցը, իսկ բյուզանդական ճար-

98 Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձև. № 2890, Բ. 103բ—106բ:

99 նույն տեղում:

100 Տէ՛ս Յոնանու կարողիկոսի Գրասխանակերացույ, Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1912, էջ 100—101:

առարազեցողությունը և նկարչությունը բոլորովին մի նոր տեսք ստացան: Այս մասին հետաքրքիր դիտողություն ունի Ա. Ֆելվաճյանը. նա ասում է, որ եկան ժամանակներ, երբ մեծագիներ միայն գեղեցիկ համարվեց, արժեքավորվում էր արձանը կամ նկարը միայն այն ժամանակ, երբ լինում էր ոսկյա կամ արծաթե և «պաճուճյալ թանկագին քարերով»: Բյուզանդացիք սկսեցին «մարմարը հույժ ողորմելի նյութ մը նկատել արձանի համար, և թքնոզն ո՞վ էր նկարին տախտակին, զոր ցեցք կծածկելին և հոտած ներկերուն վրա, որ կսենսյին ու կճաթնուէին: Մոզալիքի արվեստին դարն եկած էր... Բյուզանդիոնի մեջ սրբան պալատ, տաճար, կամարակապներ, վերջապես հասարակաց բոլոր և մասնավորաց շատ մը շինքեր ոսկեհուռ շքեղությամբ ծածկվեցան»¹⁰¹:

Միջնադարի հայ գրականության մեջ գեղեցիկի ընկալման նոր փուլը եղավ չափածոյ՞ր արքայետող դիրքերը դրավելը, որը ներքինի հետ ուներ նաև գրգիշներ արտաքին գրական ճաշակներից, արաբականից:

Գրիգոր Մագիստրոսի չափածոյի վերածած աստվածաշնչի հիշատակարանում ուշագրություն արժանին այն է, որ արաբական հանդավոր խոսքը՝ գաֆիեն գերապատվություն է որոնում հայկական միջավայրում, թեև՝ տակավին չի դառնում:

Չափածոյից գեղարվեստական արձակին անցնելը գեղարվեստական մտածողության մեծ բեկումներից է: Մարգու գեղագիտական ընկալման, գեղարվեստական պատկերացումների հիմքը դառնում է պարզ ճշմարտությունը, անպաճուճ, ուղիղ ու անսեթևեթ խոսք, որի ընկալմանը շխանդարի ոչ մի բան՝ ոչ եղանակ, ոչ շեշտագրություն, ոչ հանգիտություն: Գեղեցիկը խոսքի մեջ արտահայտված ճշմարտությունն է, խոսքի գերը՝ այդ ճշմարտությունը անխաթար կերպով ու անմիջաբար մարդկանց հասցնելը: Ճշմարտությունը այնպիսի լիարժեք, ինքնաբավ գեղեցկություն է, որ արդուզարդի կարիք չի զգում:

101 Ա. Ֆելվաճյան, Շրջագայություն նկարչաց աշխարհին մեջ, «Հանդես ամսօրյա», 1892, ապրիլ:

Գրականութեան արձակին անցնելու ներքին պահանջը պայմանավորված է գեղագիտական այս բմբռնումով: Մասնավորապես հին դարերում յուրաքանչյուր գրականություն իր զարգացման ընթացքում մերթ Ընդ մերթ այդ մարտը, անաղարտ արձակին վերագառնալու փորձեր է անում: Այդ փորձերը կատարվում էին հիմնականում այն ժամանակ, երբ մինոր ուսմունք, նոր վարդապետություն էր հանդես գալիս, և այդ ուսմունքի ներկայացուցիչներին թվում էր, որ իրենց խոսքը սոսկ ճշմարտութեամբ կարող է հասնել թիրախին: Այդպիսի ուսմունք էր քրիստոնեությունը, որ հանդես եկավ ու կանգնեց բոլոր տեսակի պաճուճանքների դեմ՝ պարզ խոսքով, Հոմերոսի, Վիրգիլիոսի, Յիցերոնի պերճ ստեղծագործությունների դեմ զրված առաքելական պարզունակ, գրեթե միամիտ թղթերով ու ճառերով, որոնց մեջ, սակայն, ժողովրդական զանգվածներին հուզելու մեծագույն ունակութեամբ օժտված ճշմարտություններ էին ամփոփված:

Սակայն այդ պարզ ու մեկին խոսքը երկար ժամանակ տիրապետող դիրք չի կարողանում ունենալ: Պաճուճանքներն ու զարդարանքները պետք են դալիս այն նույն ուսմունքին, որը դեռ երեկ ինքնաբավ էր ու հզոր լոկ ճշմարտութեամբ: Այդ երևույթի արդարացումը շատ լավ է տրված Ներսես Շնորհալու մոտ.

«Եւ մի ի յայս ոք ախտանայ,
Թէ շափաւոր բանիւ է սա
Եւ արտաքին կարծի նմա
Որպէս և զերզն՝ Ափրոդիտեայ:
Զի եթէ սուտն, որ ձևանայ,
Սովաւ յայնքան գեղեցկանայ,
Քանի առդեօֆ վայելչանայ
Ճշմարտութեան բանն, որ ի սմա...
Ըստ այսմ և շնորհն ոչ միակի,
Այլ ի բազումս բաժանի.
Ոմանց տայ շնորհս մեկին բանի,
Զի հանրական լուր օգտեսցի,

Այլոց իմաստ՝ ծածուկ ճառի,
Ձի վարթուսցէ զնիրհեալ հողի,
Ոմանց տայ բան, որ ոչ չափի,
Բայց զօրաւոր և ըստ կարգի,
Այլոց շնորհէ բանըս տաղի,
Ձի և այնու միաքն բանի:
Քանզի բնութիւն մեր է յայտնի,
Արագայագ և ձանձրալի,
Վասն այնորիկ տա նա լեզուի
Ձյոզնասեռեան ազգըս բանի»¹⁰²:

Չափածոն ընդարձակում է իր սահմանները, և բարոյախրատական խոսքը արդեն մեծ մասամբ չափածոյով է արտահայտւում. իսկ պատճառը, ինչպէս ասել է Շնորհալին, նաև այն է, որ մարդկային բնությունը արագահագ է և ձանձրացող ու նրան պահել և հրապուրել կարելի է միայն խոսքի բազմաթիւ տեսակներով:

Բարոյախրատական խոսքը ունէնդրին հասցնելու մի ձևն էլ դարձաւ առակավոր ճառը. Վարդան Այգեկցու առակավոր ճառերը, Հովհաննես Երզնկացու, Գրիգոր Տաթևացու, Ղուկաս Լոռեցու քարոզները, որոնց մեջ լայնորեն օգտագործւում էին առակները, զրույցներն ու ավանդությունները, եկան փոխարինելու Հովհան Ռսկեբերանի, Եփրեմ Ասորու և Հովհան Մայրապոմեցու ճարտասանական այն կատարյալ ստեղծագործություններին, որոնք արդեն եկեղեցական արարողության մի պարտադիր բաղկացուցիչն էին միայն, և այն դերը, որ ժամանակին իրենցն էր եղել, կատարում էին առակավոր ճառերը, բարոյախրատական տաղերը, նույնիսկ հանելուկները:

Փոխւում էին ժամանակները և ժամանակների պահանջմունքներով էլ պայմանավորւում էր գրական տեսակների փոխակերպությունը:

¹⁰² Ներսես Շնորհալի, Յիսուս Որդի, Կոստանդնուպոլիս, 1824, էջ 185—186:

Բ Ո Վ Ա Ն Գ Ա Կ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

Սուղարան	5
Ժամանակը, կյանքը, գործը	8
«Եւրատ վարուց» ժողովածուն և նրա հարաբերությունը միջնադարյան հայ հասագրության հետ	63



ՀԱՄԱՐՁՈՒՄ ՄԻՋՐԱՆԻ ՔԵՆՊԵՐՅԱՆ
АМБАРЦУМ МИГРАЦІОНУ КЕНДЕРЯИ

Հ Ո Վ Հ Ա Ն Մ Ա Յ Ր Ա Գ Ռ Մ Ե Յ Ի

Տպագրվում է Հայկական ՍՍՀ ԳԱ
ԼՐ. Արևոյանի անվ. գրականության կենտրոնի
գիտական խորհրդի որոշմամբ

Հրատ. խմբագիր Լ. Ս. ՍԱՐԱՖՅԱՆ
Նկարիչ Հ. Ն. ԳՈՐԾԱԿԱՆՅԱՆ
Տեխն. խմբագիր Մ. Ա. ԿԱՓԼԱՆՅԱՆ
Սրբագրիչ Լ. Կ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

ՎՇ 05128

Հրատ. 3816

Պատվեր 192

Տպարանակ 3000

Հանձնված է արտադրության 2/II 1973 թ., ստորագրված է տպագրու-
թյան 14/VIII 1973 թ., տպագր. 8,5 մամուլ, հրատ. 5,71 մամուլ, սլայմ.
7,14 մամուլ, թուղթ ՁՆ 1, 84 × 108 1/32: Գինը 50 կոպ.:

Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչության տպարան,
Երևան, Բարեկամության, 24:

Գինը 50 կռպ.

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ
ԳՆՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԳԵՄԻԱՅԻ
ՉՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ

Ե Ր Ե Վ Ա Ն 1 9 7 3

A ¹¹ 51763