

ՄԱՅՈՒ ԱՊՐԷԼԻԱՆ

ՀԱՅ

ԳԵՂԱՐԿԵՍՏԱԿԱՆ

ԱՐՁԱԿԻ

ՍԿՋԲԼԱԿՈՐՈՒՄԸ



АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ЛИТЕРАТУРЫ ИМЕНИ М. АБЕГЯНА

МАИС АВДАЛБЕКЯН

СТАНОВЛЕНИЕ АРМЯНСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЫ

(V ВЕК)

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН

1971

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԳԵՄԻԱ
Մ. ԱՔԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՄԱՅԻՍ ԱՎԴԱՆՔԵԳՅԱՆ

ՀԱՅ ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ԱՐՁԱԿԻ
ՍԿՋԻՆԱՎՈՐՈՒՄԸ

(V ԴԱՐ)

A
47003



Աշխատութիւնը հիմնականում տեսական բնույթ ունի, սակայն ուղեկցվում է հայ հին գրական հուշարձանների ու գրանց հեղինակների հետ կապված բանասիրական հարցերի արծարծմամբ:

Միջնադարյան գեղարվեստական արձակից գրքում քննության են առնվում վարքերը, վկայաբանութիւնները, պարականոն զրույցները, ինչպես նաև հայ դասական պատմագրութիւնը՝ գեղարվեստական արձակի դիտակետով:

Գրական նշված ժառանգության բնութագրական դիժը մարդու կերպովորման ուրույն եղանակն է, որի շնորհիվ այն գեղարվեստական ընդհանրացման ուժ է ստանում համաժողովրդական, իսկ երբեմն նաև համամարդկային զաւարտարների հնչեղությամբ:

Աշխատութիւնը նախատեսված է հայ հին գրականության և գրականության տեսության մասնագետների համար: Հանձնարարելի է նաև ուսանողներին, ինչպես նաև հին գրականությամբ հետաքրքրվող ամեն մի ընթերցողի:

Հ Ե Ղ Ի Ն Ա Կ Ի Կ Ո Ղ Մ Ի Յ

Հայ գեղարվեստական արձակի սկզբնավորման մասին մեր աշխատությունը հավակնություն չունենի ներկայացնելու իբրև հարցի սպառիչ ֆնեություն: Այն ամբողջական է, անշուշտ, խնդրի նկատմամբ ունեցած որոշակի հայացքով, սակայն ոչ լիակատար՝ թե՛ նյութի ընդգրկման և թե՛ վաղ միջնադարյան բանարվեստի բոլոր կողմերի վերհանման առումով:

Եթե ընդհանուր գծերով ներկայացնելու լինենք ուսումնասիրության հիմնական հարցադրումները, ապա դրանք հետևյալներն են. 1. պատմական հայացք անցյալ դարերի գեղագիտական ճաշակի նկատմամբ, 2. «Եկեղեցական» գրական տեսակների վերագնահատման փորձ և 3. հայ դասական պատմագրության ֆնեություն՝ գեղարվեստական արձակի դիտակետից:

Հետազոտության մեխը կազմում են միջնադարյան արձակը ներկայացնող գլուխները՝ Վարձ-վկայաբանություններ, Պարականոններ, Պատմագրությունը գեղարվեստական դիտակետից, որոնք ամբողջաձևում են Ներածական բաժնի նախապատրաստող նյութերով:

Հիշյալ տեսակները հիմնավոր ուսումնասիրության են ենթարկված պատմական, բնագրագիտական, աղբյուրագիտական տեսակետից: Սրանցից՝ վարձ-վկայաբանություններն ու պարականոնները, իբրև ֆրիստոնեական գրականության բնորոշ հուշարձաններ, ուսումնասիրությունների ծով ասպարեզ են բացել տարբեր երկրների բանասերների առջև: Սակայն, իբրև գրական տեսակներ և միջնադարյան գեղարվեստական արձակի դրսևորումներ, ո՛չ վարձերը, ո՛չ վկայաբանությունները և ո՛չ էլ, մանավանդ, պարականոն գրույցները հատուկ ֆնեության առարկա չեն դարձել ինչպես ընդհանրապես, այնպես էլ մեզանում:

Միջնադարյան գրական այդ տեսակների բնութագրման, դասդասման, տարբերակումների նման այլ փորձ մեզ հայտնի չէ: Այդ խնդրի շուրջ եղած մասնակի դիտումները, վերլուծություններն ու անդրադարձումները հնարավորին չափ արտացոլված են մեր չափագրանքում:

Քիչ տարբեր է խնդիրը հայ պատմագրության վերաբերյալ: Հայ դասական պատմագրությունը, իբրև պատմական անկրկնելի գանձարան, մինչև այսօր մնում է հայ և օտարագրի մասնագետների ուշադրության կենտրոնում: Այդ մասին գրականությունը, կարելի է ասել, անսպառ է: Սակայն հայ գրականության սկզբնավորման շրջանում ստեղծված այդ պատմական հուշարձանների մյուս կողմը՝ *Հորինվածքի* հարցերը, գրեթե դուրս են մնացել ուսումնասիրողների տեսադաշտից: Նշվել են պատմագրության գեղարվեստական արժանիքները, մասնակի արտահայտություններն ու դրսևորումները, բայց ամբողջական պատմությունների *պատմագեղարվեստական միասնությունը կերտված լինելուն* ոչ ոք չի անդրադարձել: Ներկա աշխատության մեջ փնտրվում է շափազանց ուշագրավ այդ հարցը:

Արժարժվող խնդիրներից յուրաքանչյուրը կարող է առանձին և բազմակողմանի ուսումնասիրության նյութ դառնալ, այստեղ, սակայն, դրանք փնտրվում են մեկ հիմնական խնդրի՝ հայ գեղարվեստական արձակի ձևավորման ու սկզբնավորման տեսակետից միայն:

Հարցի պարզաբանման համար օգտագործված են քե՛ տպագիր և քե՛ ձեռագիր նյութեր (վերջիններս փաղված գերազանցորեն Մաշտոցյան մատենադարանից), բայց հիշատակվում են անհրաժեշտները միայն: Նյութի տպագրված լինելու դեպքում գերադասել ենք նշել տպագիր աղբյուրը, իսկ անտիպ լինելու պարագայում՝ ձեռագիրը. գիտակցորեն մեջբերելով ծավալուն հատվածներ:

Նյութի հավաքումն ու ուսումնասիրությունը, ինչպես և աշխատության շարադրանքը տարիների ընթացքում են: Սկիզբ կարելի է համարել 1957 թվականին լույս տեսած «Էջեր հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակից» ժողովածուին բերած մեր մասնակցությունը (առակներից զատ նաև պարականոն գրույցների բաժին՝ ծանոթագրություններով հանդերձ), իսկ օղակներ՝ Մաշտոցի Վարդի շուրջ հետազոտությունը (1962 թ.), Շուշանիկի վկայաբանության փնտրյալ բնագրի պատրաստումն ու սկզբնագրի հարցի փնտրությունը (1966 թ.) և այլն, որոնք իբրև ամբողջական գործի մասեր, տեղ են գտել մեր ներկա շարադրանքում:

Հետով ենք, որ մեր համեստ ջանքերով գլուխ բերված սույն աշխատությունը կխորացնի հետազոտությունը հին շրջանի գրական հուշարձանների նկատմամբ և խթան կհանդիսանա նոր տեսակների ընդգրկումով և նոր կողմերով ուսումնասիրելու սկզբնավորման շրջանի հայ գեղարվեստական արձակը:

Ն Ե Ր Ա Մ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

Ա

ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ԱՐՁԱԿԻ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Գրականության զարգացման ուղիները վերհանող գիտության բարձրացումը կապվում է իբրև ազգություն ձևավորվող ժողովուրդների գաղափարական շարժման հետ: Ժողովրդի ինքնաճանաչման պատմական գիտակցությունը, որ բերում է անցյալի վերագնահատման անհրաժեշտ պահանջ, լայն հուն է բացում ժողովրդի անցյալ մշակույթի ուսումնասիրման համար: Հայ ժողովրդի պատմության, նրա բանահյուսության, հոգևոր-կրթական օջախների բացման, պարբերականների լայն ծավալման ամբողջական շղթայի մեջ իր տեղն է գրավում այդ բոլորի հետ օրգանական առնչություն ունեցող հայ գրականության ուսումնասիրությունը: «Պա հիբրավի արտահայտություն էր գրական-լուսավորական այն շարժման, որը ծնունդ էր առել հայ իրականության մեջ XIX դարասկզբին: Մտավոր զարթոնքի, ազգային ինքնաճանաչության գաղափարական խմորումները ինքնաբերաբար պահանջ էին առաջադրում վերագնահատելու անցյալի արժեքները, լուսավորելու անցած ճանապարհը և կանխորոշելու գալիքը, պատմական առաջընթացի տեսակետից (ընդգծումն իմն է—Մ. Ա.) տարբերակելու անցյալի լույսերն ու ստվերները: Ժամանակը թելադրում էր ոչ միայն հրապարակ հանել հին մատենագրական կոթողները, այլև գնահատել դրանք, ներկայացնել պատմական զարգացման ընդհանուր սիստեմի մեջ: Գիտության բնագավառ էր դառնում անցյալը»¹: Այսպիսով, հայ գրականության զարգացումը նույնպես

¹ Սաբինյան Ա., Գրական գիտություններ, Երևան, 1964, էջ 196:

դիտվում էր պատմական առաջընթացի տեսակետով և այդ շրջանում ստեղծված հայ գրականության պատմությունները կրում էին ավելի հրապարակախոսական բնույթ, ունեին «հրապարակախոսական շեշտված նպատակասլացություն»²:

Զմոռանանք նաև մի երկրորդ հանգամանք. միջնադարյան-ավատական գաղափարախոսության դեմ բարձրացող նոր գրականությունն իր սլաքով ուղղված էր հին գաղափարախոսության կրող եկեղեցու և նրա գրականության դեմ, ուստի և շատ դեպքերում եկեղեցական գրական որոշ տեսակներ ու ստեղծագործություններ, իբրև զուտ անցյալին վերաբերող երևույթներ, պատմական նոր պայմաններում ու պարագաներում չէին կարող արժեքավորվել ու ղեկավարվել ըստ արժանիւնի: Հին ու նոր հարաբերությունների ու գաղափարների պայքարի բովում հայ գրականության պատմաբաններից չէր կարելի պահանջել ու սպասել այդպիսի մի անաշու վերաբերմունք: Ընդհակառակը, քանի որ հայ գրականության պատմությունները հրապարակախոսական մղումով և կրքով էին հորինված, բնականորեն այդ կիրքը ուղղված պիտի լինել ամենից առաջ հենց եկեղեցական ոգու դեմ, որ ամենավտանգավորն էր դիտվում նոր բարձրացող լուսավորական-առաջադիմական գաղափարների դիրքերից: Եվ հին գրականության որոշ տեսակների մասին նրանց լուծվումը պետք է համարել բնական, ժամանակի առումով առաջադիմական ու միանգամայն հասկանալի: «Մի՞թե նշանակալից չէ,—գրում է ժամանակակից արվեստաբաններից մեկը՝ Պիեռ Դեքսը,—որ եկեղեցական գանձերն արհամարհվեցին, երբ Եվրոսկայում XV դարում, վերածնունդ և ռեֆորմ կոչված ճգնաժամերի ժամանակ մարդկանց վերաբերմունքը փոխվեց աստծո և եկեղեցու հանդեպ: Վերածնունդից ժառանգած հալացքներն ու արհամարհանքը դեպի այն սև դարերը... ավելի վնաս պատճառել են այդ բնագավառներում (իմա՝ արվեստի—Մ. Ա.), քան այլուր,—գրում է նա,—այդ գանձերն այսօր ճիշտ զնահատելու և մեկնաբանելու համար կարևոր է նկատի ունենալ ժամանակաշրջանների փոխհարաբերությունները»³, այսինքն՝ չառաջնորդվել այն բանով, թե ինչպես են զնահատել միջնադարյան ողջ գրականությունը զարգացող ու բարձրացող բուրժուազիայի գաղափարակիրներն իրենց դիրքերից, այլ այն արժեքավորել միայն ու միայն ըստ իր պատմական դերի ու նշանակության:

² Սարգսյան Խ., Մ. Աբեղյանը և հայ հին գրականության պատմությունը (սֆրական-բանասիրական հետազոտումներ) ժողովածու, Երևան, 1946, էջ 31:

³ Les lettres Françaises, Paris, 1965, № 1068, (18 Fevr.).

1840-ական թվականներին հայ հին մատենագրության վերաբերյալ Ստ. Նազարյանցի գրած երկու ականարկները⁴, ինչպես նաև մեկ տասնամյակ անց գաղափարական միլենուլյն՝ լուսավորական միտումով և հայ նոր գրականության պահանջմունքների տեսանկյունով Մ. Նալբանդյանի շարադրած «Յաղագս հայկական մատենագրութեան ճառը»⁵ նպատակ չեն ունեցել տալու հայ գրականության պատմության բազմակողմանի քննությունը, այլ գրականության բովանդակության ու ձևի արմատական փոփոխության խընդիրն առաջադրելով, բացասական գնահատականի են արժանացրել անցյալի դարավոր ժառանգությունն ընդհանուր առմամբ։ Այս պարագայում, բնականորեն, խոսք չի կարող լինել հին գրական տեսակների ու նրանց գեղարվեստական առանձնահատկությունների մասին, քանի որ հեղինակներին հետաքրքրող հարցը միայն անցյալի գրականության գաղափարական բովանդակությունն է եղել և ոչ թե նրա գեղագիտական քննությունն առհասարակ։

Միևնույն պատմական ժամանակաշրջանի արգասիք է գաղափարական այլ բեռակետից բխող Հովսեփ Գաթրըճյանի «Պատմություն մատենագրության հայոց» աշխատությունը, տպագրված 1851 թվականին։

Քննության առարկա դարձնելով Խաչատուրյանի բանահյուսությունը, Գաթրըճյանն այն տարբերակում է գրականությունից ոչ միայն իր ձևով, այլ նաև բովանդակությամբ։ Բանահյուսությունն ավելի ազատ է օտար ազդեցությունից. «Երբեք գրքի մը կամ ընդհանրապես գրականության ազդեցության մը տակ շինված չեն, հապա՛ ազատ ու բուն ազգային մտաց բերքն ու բխումն են»⁶։ Գաթրըճյանին նույնպես հետաքրքրում է հայ անցյալի մշակութի կենսական նշանակությունը. հորենացուց մեջ բերելով մեզ հայտնի վիպական բոլոր կտորները, նա անդրադառնում է սրանց պատմական միջուկին, «մեր երգերուն պատմական նյութին», համամարդկային մշակութի փոխազդեցությունների ոլորտից ջանում է առանձնացնել սեփական ազգայինը թե՛ բովանդակությամբ և թե՛ իր արվեստի առումով։ Եվ թեև Գաթրըճյանի «Պատմության» մեջ այդ հայացքը վերաբերում է բնավոր ստեղծագործությանը մի-

⁴ Назарянц С., Беглый взгляд на историю гайканской литературы до конца XIII столетия, Казань, 1844, Обзорение истории гайканской письменности в новейшие времена Казань, 1846.

⁵ Նալբանդյան Մ., Երկերի լիակատար ժողովածու, 2, Երևան, 1941, էջ 9—69։

⁶ Գաթրըճյան Հ., Պատմություն մատենագրության հայոց, Վիեննա. 1851, էջ 10։

այն, և հին գրականությունը չի վերհանվում, բայց դժվար չէ կռահել, որ այդ միևնույն հայացքը նետված է նաև հին գրականությունը՝ աղգային կյանքի արտահայտման շափանիշով և դարձյալ ժամանակների առաջադրած պահանջի տեսանկյունով: Ուրեմն տարբեր ուղիներով թե՛ նաղարյանցը, թե՛ նալբանդյանը և թե՛ Գաթրըճյանը հին գրականության բնորոշման մեջ ելնում էին նոր գրականության պահանջներին՝ տարբեր կողմերով ցույց տալով նրա մեջ ոչ աղգային, այլ ավելի կրոնական բովանդակությունը:

Գաթրըճյանը հասկանալի պատճառներով չի անգրագառնում հայ հին գրականության արվեստին, բայց առանձին ակնարկներից և բանահյուսության վերլուծությունից պարզ երևում է, որ նա գրականությունը դիտում է իբրև կյանքի արտացոլման ուրույն մի եղանակ, որ ուղղակիորեն ու մեխանիկորեն չի վերարտադրում կյանքի օրինաչափությունները. «Աղգերնուս քաղաքային վիճակին հանկարծական փոփոխություն մը՝ անմիջապես մատենագրության մեջ ալ հեղափոխություն մը միշտ չի բերեր: Աս շատ նյութապես մտածել կըլլար»⁷: Գրականությունն, ըստ Գաթրըճյանի, ավելի առածգական է, նրա մեջ «Շատ հեղ ինչպես ապագան՝ նույնպես սոցյալը դեռ ներկային մեջ կենդանի է»⁸:

Այս ընդհանուր հայացքից բացի, միջնադարյան գրականության մասին Գաթրըճյանն ունի որոշակի արտահայտություն, թե եկեղեցական գաղափարախոսությունն արգելակել է գրականության լայն աշխարհիկ բովանդակությանը. «Քրիստոնեությունը,—գրում է Գաթրըճյանը,—որն որ ցանկությանց մանավանդ սանձ քան թե ճարակ կը հոգս, շատ իրավամբ աս քնարական երգերուն ծուռ աչքով պիտ' որ նայեր»⁹, որից ակնհայտ երևում է, որ Գաթրըճյանը հին գրականության մեջ արվեստագիտական առումով հետաքրքրական գործ չի սպասել:

Գաղափարական միևնույն միտումով է գրված Ստեփաննոս Պալասանյանի Հայոց գրականության պատմությունը¹⁰:

Պալասանյանի տարբերությունը նախորդներից այն է, որ նա հայ գրականությունը դիտում է իբրև համաշխարհային գրական պրոցեսի անբաժան արտահայտություններից մեկը՝ դրանով իսկ ցույց տալով հայ ժողովրդի գոյության ու ինքնաճանաչման իրավունքն ու զրոհորումը նաև համաշխարհային պատմության մեջ:

⁷ Նույն տեղում, էջ 5:

⁸ Նույն տեղում:

⁹ Նույն տեղում, էջ 28:

¹⁰ Պալասանյան Ս., Պատմություն հայոց գրականության, Թիֆլիս, 1865:

Գեղեցկի և վեհի զգացման հատկությունը Պալասանյանը կասում է մարդու բնախոսական հակումներից հեռանալու հետ: «Ավետարանից ծագեցավ հարգանք դեպի մարդու անձնավորությունը..., — գրում է նա, — բայց մարդս իր մեջ այս արժանավորությունը ճանաչելու համար՝ հարկ էր ուր բնությունից հեռանալ, որին մինչև այն ժամանակ բոլորովին գերի էր դառել. ինքն իր վրա աչք դարձնելու համար՝ մարդս պետք էր, ասում եմ, բաժանվեր, հեռանար բնությունից, իբրև իր ամենամեծ թշնամուց»¹¹:

Այստեղից էլ մեզ հետաքրքրող հարցը. «Այս պատճառով քրիստոնեությունը սկզբնական ժամանակները գեղարվեստների ու գիտությունների բոլորովին հակառակ ու թշնամի գտնվեցավ...»¹², այսինքն, ըստ Պալասանյանի, միջնադարը խանգարել է արվեստի կատարյալ գործերի ստեղծմանը. «Արևելքի հին քրիստոնեությունը... իր ճգնավորական խոստովություններով, ոչինչ աշխարհային գիտության մշակություն չէր ներում. երկրային կյանքի թշնամի լինելով, այնտեղ միայնակյաց ճգնավորները նրա ամենագեղեցիկ զարդի՝ գեղարվեստի դեմ կանգնեցան»¹³: Պալասանյանը գալիս է այն եզրակացության, թե ողջ քրիստոնեական միջնադարի արվեստի բովանդակությունը բխել է միջնադարյան աշխարհայացքից՝ մարդուց պահանջվող անձնուրացության և դրանից հրաժարվելու անկարողության դիվեմայից. «Բայց որովհետև մարդս ամեն տեղ մարդ է, — իրավացիորեն գրում է Պալասանյանը, — այս պատճառով և՛ Արևելքի քրիստոնյաները, և՛ հայերը չէին կարող բոլորովին բաժանվել բնությունից, և միևնույն ներքին պատերազմը այնտեղ էլ տեղի ունեցավ, պատերազմ քրիստոնեության պատվերների և բնության պահանջմունքների մեջ»¹⁴:

Բայց անդրադառնալով մարդ անհատի ներքին պայքարին, իբրև միջնադարի համար բնորոշ մի հատկանիշի, Պալասանյանը ոչ մի խոսք չի ասում այն մասին, թե այդ պայքարն արվեստի կերպարանք առնու՞մ է, թե՞ ոչ: Գեղարվեստական քննությունն ըստինքյան հետազոտման առարկա չի դառնում նույնպես, թեև տեսականորեն արժարժվում է:

Ժամանակագրական կարգով Պալասանյանին հաջորդում է Գ. Զարբճանալյանի «Հայկական հին դպրության պատմություն» աշխատությունը (1886) իր նախնական նյութ հանդիսացող երկու

¹¹ Նույն տեղում, էջ 22:

¹² Նույն տեղում, էջ 23:

¹³ Նույն տեղում, էջ 25:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 32:

հատորներով՝ «Պատմություն հայերեն դպրության» Ա(1865) և Բ(1878) մասերով: «Հայկական հին դպրության պատմության» սկզբնական էջերը համընկնում են Ա հատորի «Պատրաստությանը», որից և հիմնականում օգտվել է իր դրույթները շարադրելիս:

«Հայկական հին դպրության պատմությամբ» Զարբհանալյանը նպատակ է դրել «ընդհանուր պատմական տեղեկություն մը ավանդել մեր մատենագրաց և անոնց գրվածոց վրա, առանց ուղելու քննադատական տեսությամբ ծանրացնել այնպիսի գրվածք մը, որ վարժարանաց համար սահմանված էր»¹⁵: Միանգամայն հասկանալի է, որ այս դեպքում նրանցից գրական տեսակների կամ տեսական գրվածքների ակնկալություն չպետք է ունենալ, թեև, այնուամենայնիվ, գրականության մասին իր հայացքն ակներև է անգամ «վարժարանաց համար սահմանված» գրքի սահմաններում:

Ինչպես Գաթրըճյանն ու Պալասանյանը, Զարբհանալյանը նույնպես «ազգային կյանքի» արտացոլումն է համարում գրականության բովանդակությունը: Ըստ Զարբհանալյանի ոչ միայն մեր «մատենագրական պատմությունն» է աղքատ, այլև բուն գրական գործերը. «Ուրիշ մեզի դրացի ժողովուրդներ ալ ունեցած ենք, որոնց հետ քիչ կամ շատ հարաբերությանց մեջ գտնվեր է ազգերնիս,—գրում է Զարբհանալյանը և համեմատությամբ եզրակացնում, թե որոշ բնագավառներում հարուստ լինելով, գրական ստեղծագործությունների առումով մենք աղքատ ենք,—օրինակ իմն, պատմագրական մասով՝ գուցե կարենանք վեր սեպիլի ասիական ուրիշ շատ ազգերեն ավելի. ուր բանաստեղծականին մեջ՝ արուքացին, պարսիկն և այլն, բուն բանաստեղծական անվան արժանավոր նյութեր արտադրած են, որոնց նմանը կամ ամենևին և կամ խիստ քիչ կրնա տեսնվիլ մեր քովը»¹⁶:

Այսպիսով, Զարբհանալյանը հին գրականության գեղարվեստականությանը ոչ թե չի անդրադառնում, ինչպես նախորդները, այլ անդրադառնալով բացասում է՝ գրեթե մեր այսօրվա պահանջով կատարյալ գործ տեսնելու մղումով:

Գեղարվեստականության բնության պակաս է զգացվում նաև Եղիշե վ. Դուրյանի «Պատմություն հայ մատենագրության» աշխատության մեջ¹⁷: Կատարյալ մատենագրության պատմություն,

¹⁵ Զարբհանալյան Գ., Հայկական հին դպրության պատմություն (Դ—ԺԳ հար.), Վենետիկ, 1886, էջ 3:

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 3:

¹⁷ Դուրյան Ե., Պատմություն հայ մատենագրության, Կ. Պոլիս, 1885:

Զարգանալյանի նման՝ ըստ դարերի և հեղինակների: Դուրյանն էլ այն կարծիքին է, որ կրոնական ոգին արգելակել է կենսական հարցերի արծարծմանը. «Այս ուղղության ներքե, — գրում է նա. — բոլորովին եկեղեցական եղավ մեր մատենագրությունն, և գրեթե կրնամք ըսել, որ ավելի հայրաբանություն (patrologie) մը, քան թե մատենագրություն (litterature) մը հորինելու նյութ կը մատակարարե մեզ մեր նախնայաց գործոց մեծագույն և կարևորագույն մասը»¹⁸:

Դուրյանը, սակայն, միակն է մեր գրականության պատմաբանների և իր նախորդների մեջ, որ ոչ միայն նշում է եղելությունը, այլև փորձում է նաև պատմականորեն բացատրել այդ. «Սակայն և այնպես եթե մեկ կողմանե քրիստոնեական կրոնի ներշնչմամբ հղացված մատենագրության այդ նոր սեռն՝ յուր իսկ բնութենեն դատելով՝ անկարող կգտնեմք ընդարձակ ասպարեզ մը բանալու հանճարի և մտաց զանազանակ արտադրությանց, մյուս կողմանէ՝ պետք չէ մոռնալ, որ կրոնական այդ վեհագույն ազդեցության կը պարտիմք միմիայն ինչ որ ի ձեռին ունիմք այսօր ի նախնայաց, և գուցե առանց այդ շարժման անհնար պիտի լիներ մեզ մատենագրական պատմության մեջ այնքան կանուխ գրավել տեղ մը»¹⁹:

Դուրյանը պատմականորեն պատճառաբանում է մեր գրականության այդ միակողմանիությունը, սակայն չի փորձում դրա մեջ տեսնել նաև ժամանակի գեղարվեստական ոգու արտահայտությունը. «Հայկականն ա՞յնքան անշուք և աննշան իմն կգտնեմք լատինականին բաղդատմամբ, դի աներկեան է մեզ համար, թե ո՞չ Սենեկայի նման իմաստասեր, ո՞չ Վիրգիլյա և Լուկրետիոսի նման բանաստեղծներ, ո՞չ Կիկերոնի նման ճարտարախոս և ո՞չ Սալուստիոսի կամ Տակիտոսի նման պատմագիրներ ունեցանք»²⁰:

Զարմանալի բնութագիր: Միանգամայն անտեսված է հայ գործիչների և նրանց երկերի պատմա-հասարակական դերն ու նշանակությունը:

1910 թ. Թիֆլիսում լույս է տեսնում Վ. Փափազյանի «Պատմություն հայոց գրականության» գրականագիտական աշխատությունը:

Փափազյանը սակավաթիվ հեղինակներից է, որ գրականու-

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 2:

¹⁹ Նույն տեղում:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 5:

թյան պատմությունը դիտում է իբրև բուն գրականության զարգացման ընթացք, իր գաղափարական ամբողջությամբ և արտահայտչամիջոցներով: Նրա պատմությունը հեղինակների ու երկերի փաստադրական թվարկում չէ սոսկ, այլ իրոք գրականության պատմություն, որ քննության է առնում նախ գրական ամբողջական երևույթներ իրենց պատմական պատճառաբանվածությամբ և ապա՝ գրականությունն իբրև այդպիսին, գրականությունն իբրև կյանքը յուրահատուկ ձևով արտացոլող մի միջոց. այնտեղ հանդիպում ենք արդեն գրականության պատմության մասնագիտական հայացքին՝ բավականաչափ առատ նյութ քաղելով մեզ հետաքրքրող հարցերի վերաբերյալ:

Սա առաջինն է հայ գրականության պատմաբաններից, որ միջնադարում տեսնում է գեղարվեստական բարձրարժեք ստեղծագործություններ, թեև ընդգծելով դրանց կրոնական բովանդակությունն ու անջատվածությունը կյանքից. «Հուսավորչից սկսելով, — գրում է նա, — հայ բանահյուսությունը ստանում է գերազանցորեն կրոնական ուղղություն: Հեթանոսական դարերի սեր, քաջություն և այլն երգող ազգային երգերը այլևս լռում են ու հետզհետե մոռացության մեջ անհետանում. նրանց սկսում են փոխարինել նոր տեսակի բանաստեղծություններ: Երգերի հերոսները դառնում են այնուհետև քրիստոնեության համար նահատակվածները. հերոսների լիդեալը, որին զոհվում էին, կրոնն էր, երկնային պսակին արժանանալը»²¹: Կարևորն այստեղ այն է, որ Փափազյանը տեսնում է միջնադարում արվեստի բարձրարժեք ստեղծագործություններ: Չնայած կրոնական բովանդակության, «Հայ միտքը սակայն այստեղ էլ, — գրում է նա, — այս նոր տեսակի, բացառապես կրոնական ուղղությամբ բանաստեղծությունների մեջ, արտադրում է հիրավի վսեմ երգեր ու շփեղ էջեր: Շարական, Տաղ, Գանձ ու Մեղեդի, միմյանցից բանաստեղծական, կազմում են պատկառելի, սովոր հատորներ»²²:

Ուրեմն, ըստ Փափազյանի, արվեստի ուժը չի թուլանում այն բանից, որ փոխվում է գրականության բովանդակությունը. առաջվա հեթանոսական սիրո, քաջության փոխարեն, այժմ քրիստոնեական երգ է երգվում, բայց դարձյալ «վսեմ» ու «շքեղ» երգ: «Խոքենացին գրում է Մենդյան, Տյառնընդառաջի, Հարության և այլ

²¹ Փափազյան Վրթ., Պատմություն հայոց գրականության, Թիֆլիս, 1910, էջ 57—58:

²² Նույն տեղում, էջ 58:

շարականները, իսկ Մանդակունին իր գրիչը նվիրում է Սուրբ Անտոնին, թագավորներին, Դավիթ Մարգարեին և այլն, որոնց նա փառաբանում է էքստազի հասնող ոգևորությամբ»²³։ Ուրեմն միշտ չէ կրոնն արգելակում արվեստը։ Այս դրույթը, սակայն, Փափազյանը չի կիրառում միջնադարյան գրական մյուս տեսակների վրա, հավանորեն նրանց մեջ չգտնելով գեղարվեստականորեն ամբողջացված գործեր կամ դրանք դիտելով իբրև ավելի պատմական նյութեր, որով և զրկում է նրանց մի այլ տեսանկյունով նայելու գաղափարից։

Փափազյանի գրականության պատմության մեջ մյուս ուշագրավ փաստը մեզ հետաքրքրող առումով այն է, որ իբրև պատմագրական հուշարձան են դիտվում վկայաբանությունները՝ սրբերի վարժերի հետ մեկտեղ։ Փափազյանը սրանց դասում է պատմական գործերի շարքը՝ թվարկման մեջ ավելացնելով «նկարագրություն նահատակների և սրբերի կյանքի» խոսքերը, որ թելադրում է նաև գեղարվեստականություն²⁴։ Վերջիններս, սակայն, իբրև միջնադարի գեղարվեստական արձակի արտահայտություններ քննարկման չեն ենթարկվում Փափազյանի Հայոց գրականության պատմության մեջ։

Գրականության գեղարվեստականության հարցին նախասուլետական գրականության պատմություններում ամենից ավելի անդրադարձել է Աբրահամ Զամինյանը²⁵։ Ի տարբերություն գրականության նախորդ բոլոր պատմաբանների, Զամինյանը գրականությունը դիտում է ոչ միայն իբրև կյանքի արտացոլման յուրահատուկ ձև, այլև կրթիչ ու դաստիարակիչ մի գործոն։

«Բայց գտնվելով հանդերձ կյանքի պայմաններու ազդեցության տակ՝ մատենագրությունն ինքնին մի զորեղ գործոն է, որ կնպաստե կյանքի զարգացման, որ նոր գաղափարներ, նոր հոսանքներ կմտցնե կյանքի մեջ՝ ազնվացնելով մարդկային սիրտը, ընդլայնելով մտքի հորիզոնը»²⁶։ Այս արդեն ոչ թե մատենագրության արժեքն է ընդհանրապես, այլ այսօրվա հասկացողությամբ գրականության առանձնահատկությունը։ Զամինյանի գրքում առաջին անգամ է սահմանադատություն մտցվում ընդհանրապես մատենագրության կամ պատմության և բուն գրականության միջև։

²³ Նույն տեղում, էջ 218։

²⁴ Նույն տեղում, էջ 58—59։

²⁵ Զամինյան Ա., Հայ գրականության պատմություն, Ն. Նախիջևան, 1914։

²⁶ Նույն տեղում, էջ 7։

«Կյանքի ելևէջներու հաջորդական նկարագիրը Պատմութիւնը կեներկայացնէ, իսկ ազգի մը հոգևոր կյանքի ելևէջներու դարեդար կրած փոփոխութիւններու նկարագիրը—Գրականութեան պատմութիւնը»²⁷: Որքան էլ անորոշ է Զամինյանի մօտ «հոգևոր ելևէջներ» արտահայտութիւնը, այնուամենայնիւ այն գեղարվեստականութեան գաղափարի հետ է կապուած և վերաբերում է կյանքի գեղարվեստական վերարտադրութեան պատմութեանը: Եւ իրոք, իր ոչ ստվարածալալ գրականութեան պատմութիւնը Զամինյանը շարադրում է առավելապէս այդ կողմի վրա շեշտը դնելով: Հին շրջանի համար բնորոշ կողմը նա, ինչպէս և բոլորը, բնականորեն համարում է կրօնական բովանդակութիւնը. «Մեր մեծ գործիչներու և նոցա աշակերտներու, որոնք մեկ անունով թարգմանիչ կ'ըլլին, միակ նպատակն էր քրիստոնեութիւն արմատացնել հայ ժողովրդի մեջ, նորան կրօնապէս և բարոյապէս վերածնել: Գիրն ու գրականութիւնն այս նպատակին գործի դարձան. նա կենտրոնացավ վանքերու մեջ, եկեղեցականների ձեռքը, և ապագայի դեպքերն ավելի ևս նպաստեցին կրօնական ուղղութեան զարգացման»²⁸: Չնայած այս եզրակացութեան, Զամինյանն այդ կրօնական ուղղութեան մեջ տեսնում է արվեստի գործեր: Խոսելով Ս. Գրքի թարգմանութեան նշանակութեան մասին՝ նա հարցը հատկապէս սեփական է սաղմոսների վրա. «Ս. Գրքի մասերն,—գրում է նա,—մասնավորապէս մեծ ազդեցութիւն ունեցած են Սաղմոսի և Առակաց գրքի հայացքները հայի մտածողութեան վրա... նոքա իրենց բառաստեղծական գեղեցիկ պատկերներով, փոխակերպութիւններով, բացականչութիւններով ու դիմառնութիւններով՝ խորապէս պետք է ազդեն ջերմ հավատացողի հոգիով վրա»²⁹: Այո, Զամինյանի համար գրականութեան շափանիշը ներգործելու ուժի մեջ է:

Զամինյանն անգամ խոսում է բարոյախոսական-վարդապետական թարգմանական ճառերի ներգործուն լինելու մասին. «Հովհան Ոսկեբերանն ևս միևնույն իդեալը կ'ըրվատէ յուր ճառերուն մեջ. գեղեցիկ պերճախոսութեամբ կ'ապտկերացնէ միայնակեցական կյանքի վսեմութիւնը, բայց միանգամայն աշխարհի կյանքին հակառակ չէ, միայն թէ այդ կյանքը համաձայն լինի աստվածային օրենքներուն»³⁰:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 7—8:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 42:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 46:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 48—49:

Մեզ հետաքրքրող հարցի առումով առանձին արժեք է ներկայացնում այս պատմությունը: Այստեղ ոչ միայն թվարկված են եկեղեցական-գրական որոշ տեսակներ, այլ նաև դիտված ու ներկայացված որպես կյանքի ու գաղափարների անուղղակի վերարտադրման արտահայտություններ: Հնագույն թարգմանական մատենագրական նմուշները թվարկելիս՝ «Սրբախոսական-վկայաբանական գրվածքներ» կետի տակ դնում է «Բավական չէր քարոզել, թե ո՛րն է առաքինի ու աստվածահաճո կյանքը, այլև կենդանի օրինակներով պետք էր ցույց տալ, թե ինչպես մարդիկ առափնուքյուններ կյանքի մեջ մարմնացուցած են: Այս տեսակետով է. դարում թարգմանվեցան 1. Վարք Պաւղոսի անապատականի, 2. Պատմութիւն Պաւղայ միայնակեացի... 6. Վկայութիւն Իգնատիոսի, 7. Վկայութիւն Ապողոնի և այլն»³¹:

Հետևաբար, եթե Փափազյանի պատմության մեջ վկայաբանություններն ու սրբախոսությունները իբրև պատմական գործեր էին առանձնացվում ու հիշատակվում, ապա Զամինյանի գրականության պատմությունում նրանք առաջին անգամ դիտվում են իրենց գեղարվեստական կողմով, մարդկանց վրա կենդանի օրինակներով, կերպարներով ներգործելու կարողությամբ: Այս առումով շատ հետաքրքրական է VI դարի ընդհանուր ակնարկի մեջ տրվող «Վիպականք» բաժինը, որ փաստական նյութով գրեթե լիովին վերաբերում է V դարին, սակայն Զամինյանի մոտ Զ դար է տեղաշարժվել հորենացու հետ մեկտեղ: Սակայն բաժինը հետաքրքրական է ոչ թե թվարկված նյութերով, այլ Զամինյանի մեկնությամբ. «Վերոհիշյալ վերացական գրքերու հետ,—գրում է նա—Զ դարու մեջ թարգմանված են նաև ժողովրդի միտքը զբոսնեցնող գրքեր ևս»³², որ նշանակում է, թե ամենակրոնական դարաշրջաններում էլ գեղագիտական ճաշակն արթուն է եղել և որևէ կերպ բավարարվել է՝ ինքնուրույն կամ թարգմանական գործերի միջոցով: «Վիպականք»-ի մեջ Զամինյանը թվարկում է «... ա. Սուտ Կալիսթենեսի... «Պատմութիւն վարուց Աղեքսանդրի», բ. Իմաստութիւն Խիկարայ... վերոհիշյալներուն հետ պետք է կապել և Նոնոսի առասպելաց մեկնությունը»³³:

Զամինյանը «Վիպականք»-ի մեջ է դնում նաև պարականոն գրքերն ու զրույցները՝ առանձին հատված նվիրելով դրանց. «Իբրև վիպական գործ պիտի նկատվին և այն բազմաթիվ անվավերա-

³¹ Նույն տեղում, էջ 49:

³² Նույն տեղում, էջ 91:

³³ Նույն տեղում, էջ 92:



կաններ, ծածուկ կոշվածները, որոնք հորինված են Հին և Նոր կտակարաններու գրքերու հետևողությամբ՝ զարգարված բազմաթիվ առասպելական դեպքերով... Անվավերականները հորինված են կա՛մ հարցասիրության գոհացում տալու և կա՛մ որե՛կ մոլորություն տարածելու համար... Դժվար թե Զ դարու մեջ հայ եկեղեցական մը ձեռնարկած լիներ որե՛կ անվավերական մը թարգմանելու. հավանական է կարծել, թե այդպիսի գործերու թարգմանությամբ պարապած լինեին հայ Պապիկյանները, որոնք Զ դարու առաջին քառորդեն արդեն կգործեին Հայաստանի մեջ... Անվավերականներն եղել են բանաստեղծության առատ աղբյուր ինչպես օտարներու, այնպես նաև մեր մեջ. նոցա հետքը կերևա մինչև իսկ մի քանի շարականներու մեջ»³⁴: Այսպիսի պայմաններում անբացատրելի է Զամինյանի առ պատմիչներն ունեցած վերաբերմունքը: Տալիս է նրանց կենսագրություններն ու պատմություններին բովանդակությունը, շանդրադառնալով նրանց գեղարվեստական ներգործության ուժին ու արտահայտչականությանը: Բացառություն է միայն Եղիշեն, որն արժանանում է քննության նաև այս տեսանկյունով. «Եղիշեի դրվածքը իսկապես պատմություն չէ. հեղինակը սառն դիտող չէ և դեպքերը միահար շարձագանքեր. նորա նպատակը ոչ այնքան տեղեկություններ հաղորդել է, որքան խորհրդածություններ անել, զգացմունքներ բորբոքել ու ոգևորել: Եվ արդեն յուր ընծայականին մեջ հեղինակը յուր գրության նպատակը կորոշե՛լ լսել «զառաքինեացն քաջութիւն և զյետս կացելոցն զվատթարութիւն»: Քաջության, հերոսության դադափարով է ոգևորված հեղինակը. նա վարդանին ո՛չ սուրբ կհռչակե, ո՛չ երանելի, այլ միայն կորովի, քաջ, արի. այդ է նորան սիրելի և այդ կուզե յուր վհատած ժամանակակիցներուն ներշնչել...»³⁵:

Չանդրադառնալով հայ պատմագրության գրական արժեքին ու առանձնատկություններին, Զամինյանն, այնուամենայնիվ, դրանք դիտում է Եղիշեի Պատմության մեջ՝ դրանով իսկ հանդես գալով որպես հայ հին գրականության գեղարվեստականության առաջին ուղունդ ու արժեքավորող: Սակայն նրա դիտումն ու մատուցումը մնում են նկարագրության սահմաններում: Դրանց բացահայտումն ու գրականագիտական ցուցադրումը մասնագիտական հմտությամբ իր վրա վերցրեց հայ հին գրականության անվանի ուսումնասիրողը՝ Աբեղյանը:

³⁴ Նույն տեղում, էջ 91—93:

³⁵ Նույն տեղում, էջ 101:

Մանուկ Աբեղյանը, գրականության նախորդ պատմաբանների նման, թեև զբաղվել է հայ ողջ գրականության պատմությամբ, երբեմն-երբեմն անգրագառնալով հայ նոր կամ նույնիսկ նորագույն գրականության առանձին հարցերի ու հեղինակների, սակայն, ըստ էության հայ հին գրականության առաջին և միակ ուսումնասիրողն է առայժմ և դեռ երկար ժամանակ պիտի մնա անգերազանց³⁶:

Աբեղյանի «Հայոց հին գրականության պատմությունը»³⁷ նախորդներից առանձնանում է իբրև մոնումենտալ մի ստեղծագործություն, ամբողջական ու կուռ հյուսվածքով:

Գրականության այս պատմության մեջ սինթեզված են նախորդ պատմությունների դրական բոլոր արդյունքները, գրականության գիտական պատմություն ստեղծելու համար բոլոր դիսցիպլինների և հետազոտական ուղղությունների առաջավոր սկզբունքները:

Եթե նախորդների համար հին գրականությունը կամ գրելիք պատմության նյութ էր և կամ մի անցման օղակ նոր գրականությանը հասնելու, ապա Աբեղյանի գրականության պատմության բուն նպատակը հայոց հին գրականության պատմության ստեղծումն է:

Սրանից բխում է Աբեղյանի պատմության մի երկրորդ և ուշագրավ տարբերությունը նախորդներից: Գրականության բոլոր պատմաբաններն ընդգծել են գրականության և մատենագրության կապը ժողովրդի կյանքի ու պատմության հետ: Այդ խնդիրն Աբեղյանի ժամանակ արդեն լուծված էր և քննության առարկա ալլևս չէր կարող դառնալ. Աբեղյանն առաջ էր քաշում գրական երևույթի պատմական պատճառաբանվածության ու արժեքավորման հարցը, որի մի փոքրիկ փորձին մենք անդրադարձանք Ե. Դուրյանի գրականության պատմությունը քննելիս: Կրոնական հայտարարելով ամբողջ հին գրականությունը, խնդիրը չէր սպառվում: Այն պետք էր պատճառաբանել և արժեքավորել իր ժամանակի մեջ և իր ժամանակի հայացքով: Պատմության մեջ գրական երևույթները պատմականորեն արժեքավորելու այս սկզբունքը Աբեղյանի, իբրև գրա-

³⁶ Այստեղ չենք խոսում Աբեղյանի մինչ իր «Հայոց հին գրականության պատմությունը» գրված մեծարժեք հոդվածների մասին, այլ քննության ենք առնում ամբողջական «Հայոց գրականության պատմություն» իրեն որոշակի տեսակետի արտահայտություն: Աբեղյանի գրականագիտական աշխատությունների ընդհանուր գնահատանքի մասին տե՛ս Սարգիս Հարությունյան, Մանուկ Աբեղյան, կյանքն ու գործը, Երևան, 1970, էջ 283—418:

³⁷ Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, Ա, Երևան, 1944, Բ, 1946 (Այսուհետև Աբեղյան):

կանուխյան պատմաբանի, հավատամքն է. «Պատմության մեջ ամեն բան յուր տեղում պիտի առնել,—գրում է նա,—և այն ժամանակ հաճախ այժմյան անարժեքը ստանում է արժեք՝ դառնալով մի օղակ զեպի կատարելություն դիմող շղթայի մեջ»³⁸։ Այս սկզբունքով իր գրականության պատմության մեջ մեր ժամանակակիցին զարմանալի թվացող մի երևույթի մեջ նա ցույց է տալիս միջնադարի համար սովորական հանդիսացող հանգամանք և ընդհակառակը՝ մեղ համար մի աննշան երևույթ արժեքավորում է՝ ցույց տալով նրա նշանակությունը պատմական իր միջավայրում։

Դեռևս Պալասանյանն իր ներածության մեջ շեշտում էր գրականության ուսումնասիրման ատրբեր կողմերը (տեսության և պատմության առումներով)։ Աբեղյանն այդ հատուկ քննության հարց է դարձնում։ «Հիմա հարց է,—գրում է նա,—հին գրվածքներից ի՞նչը իբրև հատկակի գրական երկ՝ պետք է նյութ դառնա գրապատմական ուսումնասիրության։ —Անշուշտ գեղարվեստական երկերը»³⁹։ Այսպիսով, Զամինյանի հարցադրմանը ներգաշակ, Աբեղյանն էլ գրականության պատմության քննության առարկա է համարում գեղարվեստական արժեք ներկայացնող երկերը, այսինքն՝ հետամուտ լինում իրոք գեղարվեստական գրականության պատմության՝ ի տարբերություն ընդհանուր մատենագրության պատմության։ «Նոր գրականության պատմության համար այդ պարզ է (այսինքն՝ որոնք են գեղարվեստական երկերը—Մ. Ա.)—դրամա, վեպ, քնարերգություն իրենց ենթատեսակներով։ Հին գրականության պատմության նյութի ընտրությունն անելիս՝ նկատի պիտի ունենալ, որ կրիտերիումն անհրաժեշտորեն տարբեր պիտի լինի»⁴⁰։ Եվ բացատրում է. «Բանն այն է, որ հիմումն մեղնում չի եղել ո՛չ դրամա, ո՛չ վեպ, այժմյան իմաստով, ո՛չ էլ ընդհանրապես այնպիսի գեղարվեստական գրականություն, որ ոչ-գեղարվեստական տեսակներից անջատ և սակայն լիներ իբրև մի ինքնուրույն բնագավառ։ Այնտեղ բանաստեղծականն ու ոչ-բանաստեղծականը կազմում են մի շտաբերակված միություն»⁴¹։ Ուրեմն Աբեղյանը, ի տարբերություն ընդունված տեսակետի, ոչ թե ժխտում է գեղարվեստականության հնարավորությունը միջնադարում՝ կրոնական մտայնությունը համարելով դրա չեղոքացման անհրաժեշտ պայ-

³⁸ Աբեղյան Մ., Ուրվագծեր XIX դարու հայոց գրականության պատմությունից («Արարատ», 1909, էջ 329)։

³⁹ Աբեղյան, Ա, էջ 2։

⁴⁰ Նույն տեղում։

⁴¹ Նույն տեղում։

ման, այլ բացատրում է նրա սերտ միահյուսումը եկեղեցական տարբեր ստեղծագործությունների մեջ՝ իբրև միջնադարի համար բնորոշ գաղափարա-գեղարվեստական արտահայտություն: Եվ եթե Աբեղյանը նշում է, որ անգամ հոգևոր երգերի մեջ պակասում էր գեղարվեստականությունը, երբ ավետարանական, դավանաբանական, մեկնաբանական տարր էր մտնում երգերի մեջ, ապա ոչ այն իմաստով, թե կրոնական էլեմենտն էր զրկում բանաստեղծությունը գեղարվեստականությունից, այլ բանաստեղծության մեջ ներթափանցած ոչ-գեղարվեստական՝ մեկնաբանական, դավանաբանական կամ քարոզչական տարրը: «Նույնիսկ հոգևոր երգերի մեջ,—գրում է նա,—որ քնարերգություն են, մեծ է եղել ոչ միայն Ավետարանի, այլև դավանաբանության և մեկնաբանության ազդեցությունը, որ չափազանց թուլացրել է դրանց գեղարվեստականությունը և քնարերգությունը դարձրել կրոնագիտություն սովորեցնելու միջոցներից մեկը: Գրիգոր Նարեկացու բանաստեղծության մեջ անգամ, թեպետ և պակաս չափով, երևում է նույն ազդեցությունը: Բայց և այնպես՝ ամենից առաջ դրանք են մեր հին գրականության գեղարվեստական երկերը»⁴²:

Այսպիսով հին գրականության մեջ ամենագեղարվեստական երկերը, ըստ Աբեղյանի, հոգևոր երգերն են: Սրանք ֆնաբերգություն են:

«Երկրորդ կարգի մեջ են,—գրում է Աբեղյանը,—հայկական վկայաբանությունները: Դրանք հին գրականության վիպական պատումներն են իրենց առանձնահատուկ ձևով ու նպատակով, ոչ մաքուր գեղարվեստական երկեր, որոնք դեռ չեն ի մի ամփոփված և որևէ քննադատության առարկա դարձած»⁴³:

Պատմականորեն ճիշտ ներկայացնելու համար հին գրականությունը՝ Աբեղյանը չի մոռանում հիշեցնել, որ գեղեցիկ գրելու կամ խոսելու արվեստը շատ տարածված է եղել հնում: «Ոչ միայն ճառախոսները,—գրում է նա,—այլև հին հեղինակներն ընդհանրապես ստանում էին դպրոցական ճարտասանական ուսում և ձգտում էին իրենց երկերը հորինել արվեստով: Նրանք կիրառում էին զանազան հռետորական ձևեր, պատկերավոր արտահայտություններով պերճ լեզու և իրենց գրվածքներին տալիս էին որոշ ոճաբանական ձևավորում: Այսպես են վարվել մեր պատմագիրների մեծ մասը: Նրանց գրվածքները երբեմն խառնուրդ են բանաստեղծականի և պրոզայիկի. միևնույն երկի մեջ գրական և արտագրական տարրերը

⁴² Աբեղյան Մ., Ա, էջ 2—3:

⁴³ Նույն տեղում, էջ 3:

գտնվում են փոխփոխ իրար կողքի... Հասկանալի է, որ պատմագիրնեւր... այդ կողմերով մասամբ մտնում են գեղարվեստական գրականության մեջ»⁴⁴: Այսպիսով, հայ հին գրականության մեջ շտեմբելով գեղարվեստական հատկակի երկեր, այլ գեղարվեստական տարրեր միայն գրականության սարքեր տեսակաների մեջ, Արեղյանն, այնուամենայնիւ, հայ հին գրականության պատմութիւն գրելիս, այն կառուցում է գեղարվեստականութեան սկզբունքի վրա՝ ինքնին մերժելով կանխամտածված այն գրութիւն, թէ կրօնական միջնադարը գեղարվեստական գործեր չի ստեղծել:

Յուրաքանչյուր հեղինակի կամ ստեղծագործութեան մասին խոսելիս Արեղյանը, ի տարբերութիւն նախորդ գրականութեան պատմաբաններին, առանձին գլուխ է նվիրում ամեն մի երկի գեղարվեստական հորինվածքի քննութեանը. հորինացու ուսումնասիրութեան բաժիններէց մեկն է «Քերթողահայրը և նրա «Հայոց պատմութեան» իբրեւ գրական երկ», Եղիշէինը՝ Պատմութեան «Հորինվածքը», Փարպեցունը՝ «Գրական արվեստը» և այլն, և այլն: Նույնիսկ թիւրքան Անանիա Շիրակացու ինքնակենսագրութեան մեջ Մ. Արեղյանը տեսնում է ճարտասանական արվեստի գրեւորումներ, իսկ թվաբանական որոշ խնդիրներ համարում է գրական մանրապատմաներ, էլ շենք խոստում միջնադարեան բանաստեղծութեան գեղարվեստական վերլուծութեաններին մասին: Գեղարվեստական վերլուծութեանը Մ. Արեղյանը հասցնում է մինչև Մխիթարեան բանաստեղծների առանձին երկերի քննութեանը, նրանց մեջ տեսնելով հնարանքների առատութեան, բայց և բանաստեղծական անկեղծ ներշնչման բացակայութեանը⁴⁵:

Միջնադարեան գեղարվեստական արձակի մեջ, բացի ավելի ուշ շրջանում տարածում գտած առակներէց, բոլորն զաղափարական բովանդակութեանը հատուկ քննութեան առարկա է դառնում Արեղյանի գրականութեան պատմութեան մեջ, ներկայացվում են եկեղեցական գրական այլ տեսակներ, որոնք առավել կամ պակաս չափով օժտված են գեղարվեստականութեամբ: Արեղյանի թվարկումը գրեթէ ամբողջութեամբ համապատասխանում է Զամինյանի տեսակաշարքին. տարբերութեանն այն է, որ այդ թվարկման հետ.

⁴⁴ Նույն տեղում: Ուշագրաւ է նույն խնդրի մասին Թադ. Ավդալբեգլանի մի դիտումը, թէ հորինացու ժամանակի որոշումը կարևոր է ի թիվս այլ բնագավառների նաև Եփրեյայեան մեր ընթացիկ խոշոր խնդիրների 1. Հայոց պատմութեան ձեռնարկի ու 2. հայ գրականութեան պատմութեան համար» («Հայագիտական հետազոտութեաններ» Երևան, 1969, էջ 112):

⁴⁵ Տե՛ս Մարգարեան Խ.. Մ. Արեղյանը և հայ հին գրականութեան պատմութեանը, էջ 96, 99:

Աբեղյանը միաժամանակ որոշ տեսակներ հմտությամբ վերլուծում ու ներկայացնում է՝ (Ալեքսիանոսի վարքը, Շուշանիկի վկայաբանությունը) մյուսների մասին ծանոթություն տալով կամ ակնարկելով միայն: Գրական տեսակների մի զգալի մասը Աբեղյանը կապում է եկեղեցու պաշանջների հետ. «Ի՞նչ էր ներկայացնում ընդհանուր եկեղեցական գրականությունը V դարի սկզբներում,—հարցնում է Աբեղյանն ու պատասխանում.

— Դա ծնված էր եկեղեցու գործնական կառիքների համար»⁴⁶: Այս քիչ անց ավելացնում է. «Քրիստոնեական գրականությունը երկար չի մնացել այս սկզբնական, լոկ գործնական նպատակի մեջ սահմանափակված...»⁴⁷: Գրական այս տեսակների առկայությունն Աբեղյանը կապում է ողջ քրիստոնեական աշխարհի հետ, և միևնույն տեսակների գոյությունը հայ գրականության մեջ համարում է հասարակական կյանքի զարգացման մի որոշ աստիճանի համար լինականոն ու անհրաժեշտ: Փափաղյանի նման՝ պատմական գրվածքների կարգին դասելով վկայաբանությունները, ինչպես և վարքաբանությունները, Աբեղյանը թեև համառոտ, բայց ներկայացնում է նաև նրանց գեղարվեստական ուժը. «Դրանք,—գրում է նա,—սահմանված են եղել բոլոր հավատացյալների ընթերցանության համար և կարդացվում էին նույնիսկ եկեղեցում: Այսպիսի երկերի հիմնական մասն է միայն պատմական: Սրբի կյանքի իրական եղելություններից առնվում էր միայն այն, ինչ որ համապատասխան էր վարքագրի նպատակին, մնացածը քերթողական ստեղծագործություն էր: Նպատակն էր տարածել և հետաքրքրություն առաջացնելով՝ յուրացնել տալ եկեղեցու զաղափարները: Հեղինակներն աշխատում էին ընթերցողների մեջ բարեպաշտություն դարձնել, ձգտում էին իրենց գրվածքների իդեալականացրած հերոսներով կենդանի օրինակներ առաջ բերելու՝ ըստ քրիստոնեական աշխարհայեցողության առաքինի կյանքի, ճգնափորական անձնության և աշխարհուրացության»⁴⁸: Մի այլ տեղ «Հարանց վարքերի» առիթով գրում է. «Հարանց վարքերի» մեջ հավաքած նյութերը երբեմն փոքր ի շատե ընդարձակ, բանաստեղծական ոճով հորինված պատմվածքներ են... Բոլորի նպատակն է, հարկադր, կրոնական կրթություն ըստ եկեղեցու հասկացության, ինչպես են՝ զղջում և արտասուք, առանձնական «հանդարտություն», կատարյալ առաքինություն, անընդուն, համբերություն, ուղիղ դատաս-

⁴⁶ Աբեղյան Մ., Բ, էջ 93:

⁴⁷ Աբեղյան Մ., Ա, էջ 94:

⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 95—96:

տան, օտարասեր լինել, հնազանդություն, խոնարհություն և այլն»։ «Ճգնազգյաց տնապատականների կյանքից տռած հրաշապատումները,—վերլուծում է Աբեղյանը,—ինչպես են դեերի փորձությունների դեմ մաքառելը, հրեշտակների երևալը, տեսիլները, նույնիսկ անշավիղ, անջուր անապատում ապրելն ու ճանապարհ գնալը, «կախարդների դրախտը» մտնելը հակառակ դեերի, և շատ նմաններն իրենց զգայացունց տեսարաններով գրգռել են հավատացողների երևակայությունը և դարձել մարմնի ոչնչացման և աշխարհությունացման համար ամենից ուժեղ միջոցը»⁴⁹։

Մի երրորդ տեղ. «Հին կտակարանի երգերից ավելի նրա պարզ վրուցներն ու պատմվածքները ոչ միայն հասկանալի, այլև շատ հաճելի պիտի լինեին դեռ մանկական հայ մտքերին։ Նրանք դյուրությամբ յուրացնելով այն՝ նույնիսկ միամտությամբ կապում էին իրենց երկրի այս կամ այն տեղի հետ և վերամշակելով դարձնում բանաստեղծության նյութ»⁵⁰։

Այսպիսով, Աբեղյանի «Հայոց հին գրականության պատմություն» մեջ առաջին անգամ գեղարվեստական քննության են ենթարկվում եկեղեցական գրական որոշ տեսակներ՝ ուղենիշ դառնալով գրական այդ տեսակների հատուկ ուսումնասիրման։ Ավելին։ Աբեղյանի «Հայոց հին գրականության պատմությունը» տեսական ուշագրավ եզրակացությունների դուռ է բաց անում. նրա պատմատեսական հայացքը հնարավորություն է ընձեռում այսօրվա գրական տեսակների ծագման ու զարգացման շառավիղները փնտրել հայոց բաղմադարյան գրականության ակունքներում։

Միջնադարյան արձակի ուսումնասիրման բնագավառում մի նորույթ էր պրոֆ. Կարապետ Մելիք-Օհանջանյանի խմբագրությամբ 1957 թվականին լույս տեսած «Էջեր հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակից» ժողովածուն, ոչ այնքան նյութի իր ընդգրկմամբ, որքան հարցի մոտեցմամբ ու ներկայացմամբ⁵¹։

Միջնադարյան արձակի ժողովածուն հրապարակ բերելու գաղափարն իսկ, որ ՀՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի գրականության ինստիտուտի առջև դնում 1945 թվականին բարձրացրել էր

⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 112։

⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 90։

⁵¹ «Էջեր հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակից» խմբագրությամբ և առաջարկով Կ. Մելիք-Օհանջանյանի. ժողովածուի նյութերն ընտրեցին, տեքստը պատրաստեցին և ծանոթագրեցին Ավդալբեգյան Մ., Մկրտչյան Մ., Սրապյան Ա., Երևան, 1957։

պրոֆ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանը, և նյութերի ընտրության նրա սկզբունքն ինքնին բացահայտում են այն գիտական տեսակետը, թե հայ հին գրականության մեջ գեղարվեստական արձակ պետք է որոնել ոչ միայն որոշակի ձևավորում ստացած մանրապատումներում, այլ նաև ավելի վաղ հանդես եկած եկեղեցու-պատմական գրական տեսակներում:

Դժբախտաբար, մի կողմից՝ գործի ոչ հիմնավոր կազմակերպումը, մյուս կողմից՝ անհատի պաշտամունքի շրջանի դոգմատիկ մտայնությունը արգելք հանդիսացան նյութերի ավելի լայն քննարության ու բազմակողմանի քննության: Ժողովածուն սպասված արդյունքը չտվեց, սակայն, որպես Մ. Աբեղյանի «Հայոց հին գրականության պատմության» պահանջների զարգացման ու կիրառման արդյունք, այն գիտական ճանաչում ստացավ: Որոշ «ղուտ եկեղեցական» գրական տեսակներ, ինչպիսիք են տեսիլները, պարականոնները, միստերիաները, հրաշապատումները⁵² և այլն, էլ չենք ասում վարք-վկայաբանությունները, որոնք վաղուց արդեն, եկեղեցական համարվելու հետ մեկտեղ, ճանաչում էին ստացել իբրև պատմական ստեղծագործություններ, — իրենց որոշակի առանձնահատկություններով դիտվեցին իբրև գեղարվեստական արձակի տեսակներ և, չնայած խիստ համառոտակի, բնութագրվեցին դիպուկ և իրենց սահմաններում գրեթե սպառիչ: Վարքաբանական հերոսներն, օրինակ, բնութագրվում են իբրև «եկեղեցականների գաղափարատիր-պներ»⁵³, իսկ բուն վարքերն ու վկայաբանությունները դիտվում են իբրև «եկեղեցական գրական-գեղարվեստական և գաղափարական հուշարձաններ, որոնց մեջ արտացոլվում էր ռեալ կյանքը, դրական՝ քրիստոնեական, և բացասական՝ հեթանոսական, հերոսների պայքարը, նրանց նուրբ կերտված հոգեբանությունը»⁵⁴:

Միանգամայն իրավացիորեն Կ. Մելիք-Օհանջանյանը միջնադարյան եկեղեցական նշված տեսակների մեջ դիտում է ռեալ կյանքի կերպավորված վերարտադրությունը, որի մեջ «Հերոսների հոգեկան պայքարը բնականոն զարգանալով՝ հանդում էր այն աստիճանին, երբ ֆիզիկապես պարտված քրիստոնյան հաղթանակ է տանում, իսկ ֆիզիկապես հաղթող հեթանոսը բարոյապես պարտ-

⁵² Հրաշապատումները, մեր կարծիքով, ոչ թե գրական առանձին տեսակ են, այլ միջնադարյան մտածողության անհրաժեշտ տարր, որ տեղ են գտել միջնադարի ստեղծագործություններում անկախ երկի տեսակից:

⁵³ «Էջերի հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակից», էջ XV:

⁵⁴ Նույն տեղում, էջ XV—XVI:

վում է և քրիստոնյա դառնում»⁵⁵ և, որ մեզ համար ամենակարևոր եզրակացութիւնն է, «Այդ ամենը խորապես գրավում, հուզում էր քրիստոնյա ընթերցողին և կապում նրան եկեղեցու հետ»⁵⁶:

Մյուս կողմից՝ պարականոն զրույցների հիմնականում աղանդավորական-ժողովրդական բնույթը ցույց տալու հետ միասին, ժողովածուում քննության առարկա է դառնում պարականոնների գրապատմական արժեքը՝ ինչպես առաջաբանում, այնպես էլ ծանոթագրութիւններում: Այնտեղ ներկայացված պարականոն զրույցների ծանոթագրութիւններում նշվում է, որ «զրույցի մեջ գեղարվեստական արտացոլում են գտել կրոնապատմական որոշակի ժամանակաշրջանի իրադրութիւնները՝ հեթանոսական հավատալիքների խարխլման և նոր կրոնի՝ քրիստոնեության հաստատման պատմական հուշը»⁵⁷, որ «գեոեւ ոչ կոնկրետորեն, սակայն անգրագարծում են գտել ընտանեկան, մարդկային որոշ փոխհարաբերութիւններ, որոնք հշուսված են աստվածաշնչական, կրոնական թեմայի շուրջ»⁵⁸ և այլն, և այլն: Առաջաբանում ընդհանրացվում են պարականոնների գրական առանձնահատկութիւնները. «Ռեալիստական ոճ, լայն պատկերված կենցաղ, կենդանի ու լիարյուն տիպեր, կերպարներ, աշխույժ տրամախոսութիւններ, կայծկլտող հումոր, կատակային դրութիւններ...»⁵⁹ և այլն, որոնք բնորոշ են ուշ շրջանի պարականոն զրույցների գերակշիռ մասի համար:

Ուշագրավ է խմբագրի այն ուղեցույց դիտումը, թե «այդ հուշարձանները (խոսքը վարքաբանութիւններին է վերաբերում — Մ. Ա.) մանրակրկիտ ուսումնասիրութիւն ենթարկվելով պատմագրական, բանասիրական և կրոնապատմական գծով, ցարդ չեն ուսումնասիրվել գրականագիտորեն, երևան չեն բերվել սովոր հաստորներ կազմող այդ երկերի գրական-գեղարվեստական արժեքները»⁶⁰: Իրավացիորեն Կ. Մելիք-Օհանջանյանը այդ տարածում է ընդհանրապես հայ հին գրական մյուս հուշարձանների վրա: «...հայագիտութիւնն Վաստակավոր մշակները, — գրում է նա, — հաճախ մոռացութիւն են տվել գրական-գեղարվեստական արժանի ամենակարևոր հատկանիշներից մեկը, նրա գեղարվեստական արժեքը, որպէս մի երկի, որը հոգևոր սնունդ է տվել, հուզել ըն-

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ XVI:

⁵⁶ Նույն տեղում:

⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 260:

⁵⁸ Նույն տեղում:

⁵⁹ Նույն տեղում, էջ XX:

⁶⁰ Նույն տեղում, էջ XVI:

թերցողին, զարգացրել նրա միտքն ու ճաշակը, գեղարվեստական հասկացությունները և ոգևորել նրան հասարակա-քաղաքական պայքարի ընթացքում»⁶¹:

Սակայն, ցավոք, գեղարվեստական արժեք ասելով նշված արժեքավոր առաջաբանում երկի ամբողջությունը նկատի չի առնված, այլ նրա մասնակի «գրական արժանիքները»: Սրանով կտրվում է ստեղծագործության ձևը բովանդակությունից՝ սահմանափակելով գեղարվեստական երկի ամբողջությունը լոկ արտաքին «գրական-գեղարվեստական» հատկանիշներով: Մինչդեռ գրական երկը «արվեստի հատկանիշներով օժտված ֆաբուլա, պատկերավոր ոճ, սլաոմեղու ձիրք, աշխույժ, կենդանի տրամախոսություններ» և այլ հատկանիշներ ունենալուց զատ նախ և առաջ մի ամբողջական կոտ հայացք է կյանքի և իրականության նկատմամբ: Առանց ժամանակաշրջանի բնորոշ արտահայտության ու նրա նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքի խոսք չի կարող լինել որևէ գեղարվեստական երկի մասին, որքան էլ նա գրված լինի պատկերներով ու կառուցիկ ֆաբուլայով: Վերջիններս կարող են լինել գեղեցիկ միջոց՝ հյուսվածք. բայց որի տակից միշտ երևում է իրականությունը: Ուստի երբ խոսվում է երկի «գրական-գեղարվեստական արժեքներին» մասին, ապա այդ չի կարող սահմանափակվել լոկ ներկայացվող նյութի արտահայտչական միջոցների բազմազանությունը, այլ ավելի՝ մատուցվող դադափարի համոզիչ ու բնութագրական կերպավորման ներդաշնակությամբ: Նարեկացու առ այսօր ունեցած գրավչությունը պետք է բացատրել ոչ թե այսօրվա մարդու «մոլեռանդությամբ», այլ իր դարաշրջանի մտայնության բնորոշ ու խորունկ արտահայտությամբ: Նրա արվեստը ներգործուն դարձնողը ոչ թե նրա գեղեցիկ բառերի, ոճերի ու դարձվածքների ճոխությունն է, այլ ձևի ու բովանդակության ներդաշնակությունը, միջնադարի բնորոշող մտայնությունն ու հոգեբանությունն արտահայտող ու ընդհանրացնող ուժը, ճիշտ այնպես, ինչպես շեքսպիրյան հանճարը դրրի ազատաբաղձ տենչանքներով է ուժեղ ու հզոր և ոչ թե այսօր հրեմն վերացական թվացող իր փիլիսոփայությամբ: Այս կապակցությամբ մեզ անհասկանալի է թվում նշված ժողովածուում արտահայտություն գտած այն միտքը, թե ժողովածուի նյութերն ընտրելիս, ինչպես գրում է պրոֆ. Կ. Մելիք-Օհանջյանյանը, «...ձգտել ենք ընդհանրապես հավաքել և ընդօրինակել աշխարհիկ բնույթի այն գրվածքները, որոնց մեջ արտացոլվել է հասարակության նիստ ու կացը, կենցաղը, ընտանեկան և հասարակական հարաբերու-

⁶¹ Նույն տեղում, էջ X:

թյունները, հոգևոր կյանքը և որոնք ըստ ձևի էլ բանաստեղծական արվեստի հատկանիշներով են օժտված... խորիմաստ ու հուզիչ մե-
նախոսություններ, աշխարհիկ բովանդակությու-
ն, վառ երևակայու-
թյուն և այլն»⁶²:

Միջնադարյան գեղարվեստական արձակը գիտականորեն ներ-
կայացնելու համար, մեր կարծիքով, բավարար չէ հավաքել և մա-
տուցել աշխարհիկ բնույթի գրվածքներ, որովհետև դրանք բնու-
թագրական չեն կարող լինել միջնադարի համար: Թերևս ժողովու-
ծուն ժամանակակից ընթերցողին ներկայացնելու այդ ճիշտ ուղի է
եղել, բայց պատմագիտորեն արժեքավորը այն նյութերն են, որոնք
առավել չափով բնութագրական են իրենց դարաշրջանի համար՝
ժամանակաշրջանի հոգևոր սնունդը հանդիսացող գրական արձակը,
որը չէր կարող օժտված լինել խիստ աշխարհիկ մտայնությամբ
կամ դրա էական տարրերով:

Բարերախտաբար այս աշխարհիկ տարրի, ինչպես և գրական
ստեղծագործությունների մասնակի գեղարվեստական կողմի վեր-
հանման սկզբունքը հետևողականորեն չի կիրառված, և ժողովածուի
ներածականը ժանրերի իր հիմնական բնութագրով և վերլուծու-
թյուններով առաջժմ մնում է չգերազանցված:

Կ. Մելիք-Օհանջանյանի ջանքերով գլուխ բերված այս ժողո-
վածուն մի ներդրում է հայ միջնադարյան գեղարվեստական ար-
ձակի ուսումնասիրման բնագավառում: Այդ հիմքի վրա բարձրու-
ցավ հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակի առանձին տե-
սակների ուսումնասիրության խնդիրը, որի արձագանքն է և ընթեր-
ցող հասարակությանը ներկայացվող հայ գեղարվեստական ար-
ձակի սկզբնավորման պատմությանը նվիրված մեր այս աշխա-
տությունը:

Բ

ԳԵՂԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔԻ ՊԱՏՄԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Գիտության մեջ հանրահայտ ճշմարտությամբ գեղարվեստա-
կան գրականությունն իր զարգացումն է ապրել գրական երեք ու-
ռերի մեջ: Արիստոտելի «Պոեթիկայից» եկող այդ գրական-տեսա-
կան աքսիոման իր արտահայտությունն է գտել տարբեր ժամա-
նակներում ապրող տարբեր ժողովուրդների մշակութային կյան-
քում և, չնայած իր դրսևորման տարբերություններին, նորից ու նո-

⁶² «Էջեր հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակից», Առաջաբան, էջ
XI—XII:

րից հաստատել է անտիկ աշխարհի մեծ փիլիսոփայի ու արվեստաբանի հանճարեղ սահմանումները: Այդ սահմանումներն անխախտելի են գրական սեռերի բնութագրման վերաբերմամբ, վերջիններս, սակայն, զարգացման ընթացքով ու տարատեսակներով ալլաղան են՝ համապատասխան տվյալ ժողովրդի պատմական ճակատագրին ու հոգեկան նկարագրին:

Բայց սեռերը քարացած ձև ու կաղապար չեն ունեցել: Նրանցից յուրաքանչյուրը իր զարգացման առանձնահատուկ ուղին է անցել և դարաշրջանի մտայնության ու ճաշակին համապատասխան ձևավորվել ու կաղապարվել⁶³:

Գրական տեսակը հարատևել է դարեր՝ ժամանակաշրջանների հետ փոխակերպվելով և երբեմն անձանաչելիության չափ փոխվելով:

Դարաշրջանների մտայնության ու ճաշակի համեմատ փոխվել են գրական հերոսի կերպավորման պահանջներն ու սկզբունքները: Հին հեթանոսական-առասպելաբանական հյուսիսից ու կենսալի, դունեղ ու զորեղ կերպարներին միջնադարում փոխարինելու են գալիս արտաքինապես անարյուն և անկյանք, միակերպ հերոսները, միջնադարին հաջորդող բուրժուականացող հարաբերությունների պահանջով գրականությունն են ներթափանցում դրամական հարաբերություններով պայմանավորված մարդկային բաղմամբիլ ու տարատեսակ կերպարներ՝ իրենց քաղաքական, ընտանեկան, անձնական կյանքով ու առնչակցություններով: Սրանց հաջորդում են նոր հասարակարգի պահանջի ու ճաշակի գաղափարատիպեր, նոր մարդու իդեալը նախակերտող գրական կերպարներ: Սրանցից յուրաքանչյուրը անփոխարինելի ու անկրկնելի արտահայտիչն է իր դարաշրջանի, բայց և ո՛չ մեկը չի կարող կատարյալ համարվել բոլոր ժամանակաշրջանների համար: Նրանց կատարելությունը հարաբերական է, իրենց դարի մտայնությամբ պայմանավորված, ուստի և միմիայն պատմականորեն չափելի:

«Բույսերի մեջ մեզ դուր են գալիս ծաղիկները, — Զերնիշևսկուց մեջբերելով և հիմնական հարցում նրան չհակադրվելով՝ գրում է

⁶³ Ժամանակակից ականավոր քննադատ ու ռուս հին գրականության մասնագետ Դ. Ս. Լիսաչովը իր «Поэтика древнерусской литературы» (Լենինգրադ, 1967) աշխատության մեջ քննության առարկա է դարձնում հին և նոր (բայց միայն սլավոնական, ավելի լատին՝ ռուս ուղղափառ-православ) գրականությունների պոետիկայի տարբերությունները. մեզ հետաքրքրողը, ընդհանրապես, միջնադարյան և նոր գրականությունների ընդհանրությունն է, պատմական տարբեր ժամանակաշրջանների տարբեր գեղագիտական ըմբռնման ու ճաշակի պայմաններում դրանց ընդհանուր հատկանիշի վերհանումն ու բացահայտումը:

Պլեխանովը, իր «Անհասցե նամակներում»,— ո՞ւմ մեզ: Զէ՞ որ մարդկային ճաշակը արտակարգ փոփոխուն է... Հայտնի է, որ նախնադարյան ցեղերը... երբեք իրենց չեն զարդարում ծաղիկներով, չնայած այրում են այնպիսի երկրներում, որ շատ հարուստ են դրանցով»⁶⁴: Պլեխանովի ասածն այստեղ վերաբերում է անցյալ դարաշրջանների արվեստի և մշակույթի գեղագիտական ներգործության պատմականությանն ու հարաբերությանը. «Զէ՞ որ,— շարունակում է նա,— եթե նախնադարյան մարդը ցածր կենդանիներից աչքով ա մեր հայացքով նայեր, ապա հավանորեն այլևս տեղ չէր մնա նրա կրոնական պատկերացումների համար»⁶⁵:

Ավելին: Դարաշրջանների ճաշակներն ու գեղագիտական ըմբռնումները ոչ միայն սոսկական փոփոխություններ են կրում, այլ, մանավանդ, միմյանց հաջորդող ժամանակաշրջաններում շրջվում և հակադրվում են նախորդին: Այդպես է եղել հասարակությունների զարգացման տարբեր աստիճաններում. քրիստոնեությունն անհաշտ պայքար հայտարարեց ողջ հեթանոսական մշակույթի դեմ՝ սրբագործելով ֆեոդալիզմի տիրապետությունը, վերածնունդը իր էությունը մերժումն է քրիստոնեական ասկետիզմի, պրոլետարական արվեստը բարձրացավ բուրժուական սեփականատիրական աշխարհի դեմ՝ նրան հակադրելով իր «ընչազուրկ» աշխատավորական, համայնավարական գաղափարակիրներին:

«Երբ Ստյոպանների ռեստավրացիան Անգլիայում ժամանակավորապես վերականգնեց հին ազնվականության տիրապետությունը,— գրում է Պլեխանովը,— այդ ազնվականությունը ոչ միայն նվազագույն ցանկություն չցուցաբերեց նմանվելու մանրբուրժուական հեղափոխության ծայրահեղ ներկայացուցիչներին՝ պուրիտաններին, այլև ուժեղագույն հակում հանդես բերեց պուրիտանների դրվածքին միանգամայն հակադիր ճաշակի ու սանրվածքների: Պուրիտանական բարքերի խտությունը տեղի տվեց ամենաաներևակայելի սանձարձակության, այդ ժամանակներում բարեկիրթ էր համարվում այն ամենը, ինչ արգելված էր պուրիտանների օրոք: Պուրիտանները շատ կրոնամոլ էին, ռեստավրացիայի օրերի աշխարհիկ մարդիկ հպարտանում էին իրենց անաստվածությունը, պուրիտանները հալածում էին թատրոնն ու գրականությունը, նրանց անկումը ազդանշան տվեց թատրոնի և գրականության նկատմամբ մի նոր հրապուրանքի: Պուրիտանները կարճ մազեր էին պահում և դատապարտում էին հագուստի բարձրաճաշակու-

⁶⁴ Плеханов Г. В., Литература и эстетика, т. 1, М., 1958, стр. 25.

⁶⁵ Նույն տեղում:

թյունը, ռեստավրացիայից հետո հանդես եկան երկար կեղծաման ու շքեղ հանդերձանքը»⁶⁶ և այլն և այլն:

Բայց մեկի կամ մյուսի ժխտումը, հակադրումը, տարբերությունը դեռևս նշան չէ սրանցից որևէ մեկի բացակայություն, որևէ դարաշրջանում գեղագիտական հայացքի, արվեստի ու գրականության անգոյություն: Անդամ միջնադարում, թատրոնի և արվեստի զանազան տեսակների նկատմամբ⁶⁷ քրիստոնեական բուցարձակ թշնամական վերաբերմունքի պայմաններում, գեղագիտական հայացքը գոյություն է ունեցել, արվեստն ու գրականությունը բավարարել են միջնադարյան մարդու էսթետիկական պահանջունքները: Ուրեմն խնդիրը ոչ թե մեկի կամ մյուսի ժխտման մեջ է, այլ գեղագիտական հայացքի ու ճաշակի պատմականորեն պատճառաբանված տարբերության: Ինչպես չի կարելի ժամանակակից պահանջներով գնահատել անցյալի արտադրության պարզունակ ձևերն ու միջոցները, այդպես էլ մեկ չափանիշ չպետք է սահմանել բոլոր ժամանակների գեղագիտական ըմբռնումների համար. «Վասն որոյ,—իրավացիորեն գրում է հայագիտության տիտաններից մեկը,—պէտք են ոչ զանցս այժմու մեր կշռութեան ներքոյ արկանել, այլ զկշռութիւն մեր ըստ եղելոցն ուղղել»⁶⁸, որ միևնույնն է, թե՛ «Արդարամիտ պիտի լինել անցյալի նկատմամբ, չպահանջելու համար նրանից անհնարինը»⁶⁹:

Եվ եթե պատմական չափանշումով մոտենանք հին գրականություններին, ապա կտեսնենք, որ միջնադարը ստեղծել է միջնադարյան կյանքից ու մտայնությունից բխող գեղարվեստական գործեր. միջնադարի բարոյական նորմերը պահանջող ու բավարարող մարդկային կերպարներ՝ իր ժամանակի համար բարձր առաքինություններով ու բնավորություններով օժտված հերոսներ:

«Գանձերի պատմությունը,—գրում է մարքսիստ արվեստաբան Պիեռ Դեքսը եկեղեցական արվեստի նմուշների թանգարանի ցուցահանդեսն այցելելուց հետո,—փայլուն կերպով արտացոլում է գաղափարախոսական ու գեղարվեստական հայացքներն այն հասարակությունների, որոնք իրար հաջորդել են դարերի ընթացքում: Յու-

⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 14:

⁶⁷ Տե՛ս *Лухачев Д. С.*, Поэтика... էջ 55-ի ծանոթ:

⁶⁸ «Երումն լիակատար վարուց և վկայարանութեանց սրբոց... Ի ձ. Մկրտիչ վարդապետէ Աղեւեան», ԺԱ, Վենետիկ, 1814, հավելված, էջ Թ: (Այսուհետև Ավգեյան):

⁶⁹ *Павлов В. И.*, Литература Киевской и Московской Руси, Одесса: стр. 8. Տե՛ս նաև՝ Գաբրիելյան Է., Գաղափարություն, էջ 31:

րաքանչյուր ժամանակաշրջանի կենդանի արվեստը տարբեր շերտերով արտահայտում է մարդկանց մտայնության ու նաշակի փոփոխությունները»⁷⁰:

Ուրեմն, իր միակողմանիությանմբ հանդերձ, միջնադարն ունեցել է իր գեղադիտական ճաշակն ու արտադրանքը, իր բարձր արվեստն ու գեղարվեստական գրականությունը, միջնադարի մարդուն բնորոշ աշխարհընկալմամբ ու կենսափոխիստփայությանմբ: Ինչպես անտիկ ու նոր դարերում, այդպես էլ միջնադարում լիրիկան, դրաման ու վեպը իրենց յուրահատուկ դրսևորումն են ունեցել: Հայ հին գրականության մեջ բանաստեղծությունն արտահայտվել է գերազանցապես հոգևոր երգերում, դրամատիկ տարրը՝ եկեղեցական արարողությունների և ծիսակատարությունների մեջ, իսկ արձակը իր տարատեսակներով՝ միջնադարյան գրական ժանրերում՝ վարք, վկայաբանություն, տեսիլ, քարոզ, ճառ, խոսակ, զրույց և այլն: Այս բոլոր ստեղծագործությունների առանցքը դարձյալ մարդըն է, սակայն փոխված կյանքի նկատմամբ ունեցած իր հայացքով. իդեալներն են փոխված ժամանակի մեջ, ուստի և պետք է խոսել իդեալների տարբերության, բայց ոչ երբեք մարդու իդեալի բացակայության մասին միջնադարում:

Միջնադարյան մտայնության առանցք կաղմող Քրիստոսն ինքնին մի իդեալ է, միջնադարյան հայեցակետով կերտված գեղարվեստական մի ընդհանրացում, ժամանակի առումով մի դրական կերպար, որ սերնդե-սերունդ, ազգից ազգ իբրև կառարելություն իշխել է մարդկանց վրա և բավարարել միջնադարի մարդու գեղադիտական պահանջմունքները: Միջնադարյան գրական մյուս ժանրերը մասնակի տարբերակներ են այդ իդեալի դրսևորման, որ ներկայանում է իբրև մարդկային հավասարության, ինքնագոհություն, սիրո և մարդասիրության խորհրդանշ⁷¹:

Դժվար չէ կռահել, որ քրիստոնեությունը մարդկության վրա իշխել է ոչ միայն կրոնական հավատքով, այլև նոր կյանքի որոնման հենց

⁷⁰ „Les lettres Françaises“, Paris, 1965, № 1068.

⁷¹ Եթե անդրադառնանք այն փաստին, որ Քրիստոսի կերպարը ձևավորում է ստացել վաղ քրիստոնեության շրջանում, ապա մեզ համար պարզ կլինի այդ կերպարի ժողովրդա-բանահյուսական ակունքը, երբ Հռոմի տիրապետության պայմաններում ձևավորվում էր ստրկատիրական հասարակարդը մերժող և մարդկային, ազգային, դասային հավասարությունը ավետող նոր կրոնը (Վ. Մարքսի և Ֆ. էնգելսի երկեր, ռուս. հրատ., հ. 19, էջ 313, տե՛ս նաև հ. 21, էջ 8—9, հ. 22, էջ 467, 478, 482—483, հ. 39, էջ 232, Раковский А. Б., О раннем христианстве, М., 1959, стр. 100—102, Виппер Р. Ю., Возникновение христианской литературы, М.—Л., 1946, стр. 49—50).

այդ ուժով և այն ավետող ու մարմնավորող Քրիստոսի կերպարի ներգործությամբ:

Շատ ուշագրավ է այս տեսակետից քրիստոնեության պատմագիտության ականավոր դեմքերից մեկի այն սրամիտ դիտումը, թե «ավելի հեշտ կլինեի մարդկությունն ազատագրել քրիստոնեությունից, քան Քրիստոսի կերպարի ազդեցությունից»⁷²: «Որ միայն մարմնացար վասն մեր ըստ մեզ, զի արասցես զմեզ վասն քո ըստ քեզ»⁷³, «Եղերո՞ւք դուք կատարեալք, որպէս և հայրն ձեր երկնաւոր»⁷⁴, — այս խոսքերում ամփոփված է ողջ միջնադարյան գաղափարախոսության էթիկան և էսթետիկան՝ հասնել և նմանվել ստեղծված կատարյալ կերպարին: Այս գաղափարախոսության մեջ դժվար է առանձնացնել կրոնը արվեստից, ավելի ճիշտ՝ սահմանել, կրոնական ներգործությունն էր ուժեղ միջնադարի մարդու վրա, թե՞ Քրիստոսի կերպարի ազդեցությունը:

«Անշուշտ քրիստոնեական կրոնն իր մեջ ունի արվեստի տարր, — գրում է Հեգելը իր «էսթետիկայում»՝ նկատի առնելով Քրիստոսի կերպարի ներգործուն ուժը, — սակայն, շարունակում է նա, — իր զարգացման ընթացքում, Լուսավորության (լուսավորիչների) ժամանակներում նա հասնում է մի կետի, երբ բանականությունն ու միտքը դուրս են մղում նրանից հենց այն տարրը, որի կարիքն արվեստը անհրաժեշտաբար զգում է՝ մաքրկային կերպարն ու աստվածային երևույթը»⁷⁵: Հեգելը, թեև իդեալիստորեն, բայց բնութագրական գնահատական է տալիս միջնադարյան արվեստին. նա այդ համարում է ոգու տիրապետության արվեստ, որ, ի տարբերություն կլասիկականի, ոգու կատարելագործման ելեէջներին է ծառայում, «երբ լերջավոր (մահականացու) մարդը... նպատակ է դնում հասնելու աստվածային կատարելության»⁷⁶: Ըստ Հեգելի քրիստոնեական միջնադարի արվեստում (նրա ուսմունքում այդ ռոմանտիկական արվեստ անունն է կրում) մարդկային նկարագիրը ներկայանում է աստվածային անհրաժեշտ բաղադրամասով. «Այս բովանդակությունը, — գրում է նա, — ռոմանտիկական արվեստը դնում է Քրիստոսի կյանքի պատմության մեջ, նրա մոր, նրա աշա-

⁷² Мелиоранский Б., Христианство, Энциклопедический словарь Брокгауза-Эфрона, т. 74, стр. 636.

⁷³ «Շարական հոգևոր երգոց», Կ. Պոլիս, 1853:

⁷⁴ Մատթ. Ե. 48:

⁷⁵ Гегель Г. В., Эстетика, т. II, М., 1969, стр. 217: Հեգելը նկատի ունի Հիսուսի պատմական անձի շուրջ գիտական բանավեճն ու տարակուսանքները:

⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 236:

կերտների, ինչպես և բոլոր նրանց կյանքի մեջ, որոնցում գործում է սուրբ Հոգին և առկա է ամեն աստվածայինը»⁷⁷:

Ոչ լայն փիլիսոփայական, այլ զուտ արվեստագիտական առումով է դիտվում միևնույն խնդիրը Չոպանյանի հարցադրումներում:

«Պատմական ա՜նձ մըն է Հիսուս, թե՞ մարդկային մտփի հղացում մը, ինչպես էր Պրոմեթևսը,—գրում է նա,—մարդկային ազդր փրկելու համար բռնակալ Արամազդին դեմ ըմբոստացող և ատոր համար Կովկասի ժայռին վրա դամված բարի աստվածը, որ տեսակ մը նախապատկեր է Հիսուսի: Աստուծո որդի՞ն էր իրոք, որ կույսի մը արգանդեն մաքուր հղացմամբ աշխարհ եկած էր՝ մարդկությունը փրկելու, ինչպես հավատացյալները կը դավանին, թէ՞ հրեա հեղափոխաշունչ հայրենասեր մը, անհուն սրտով ու անպատում հանճարով արտակարգ մարդ մը, որ ինքզինքը Մեսիան կարծեց, հավատաց իր աստվածատուր կոչումին ու կատարեց այն մեծ գերը, զոր Ավետարանը իրեն կը վերագրե: Խորհրդավոր, փափուկ, կնճռոտ հարց, որուն կարելի է և պետք է մոտենալ ազատախոնի անկաշկանդ և ճշմարտախույզ հայացքով, բայց պահելով ամենախոր հարգանքի և սքանչացման ղգացում մը Կյանքի մը հանդեպ, որ, իրական թե երևակաված, ղեղեցկադույնն է երկրի վրա երևեցած կյանքերուն ու վարդապետության մը հանդեպ, որ ազնվագույն ձգտումներն իր մեջ կը պարունակե...»⁷⁸:

Այստեղ ընդգծվում է Հիսուսի, իբրև գրական կերպարի, երևակայությամբ ստեղծված լինելու հանգամանքը, որի մեջ «պարունակած ազնվագույն ձգտումներից» շատերն առ այսօր գործում են իբրև ընդհանուր մարդկային առաքինություններ ու նորմեր: Եվ եթե այսպես չլիներ, եթե նա ներծծված չլիներ համամարդկային, ժողովրդական կենսափիլիսոփայության տարրերով, որ հետագայում իր հակադրությանը փոխվեց քրիստոնեությունն իբրև պաշտոնական դադափարախոսություն հայտարարող բռնականների կողմից, ապա երբեք նա չէր կարող տարածման աննախատիպ ու անօրինակ այն ծավալն ընդգրկել, ինչպիսին ունեցավ դարերի ընթացքում⁷⁹:

⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 245:

⁷⁸ Չոպանյան Ա., Հիսուս և Նշան Պեշիկթաշլյանի եռանկարը, «Անահիտ», 1931, № 3-4, էջ 114:

⁷⁹ Հայտնի է Ֆր. էնդելսի պատմագիտական հարցադրումը, թե «Մի այնպիսի կրոնից, որը նվաճեց Հռոմի համաշխարհային տիրապետությունը և 1800 տարի տիրեց քաղաքակիրթ մարդկության ղգալի մասին, չի կարելի դուրս ազատել՝ այն սոսկ խաբեբաների հորինած անհեթեթություն հայտարարելով: Այդ հասկա-

Ոչ մի կրոն չի տարածվել այդքան մեծ զոհերի գնով և այդպես հարատևել մարդկային պատմության մեջ: Սակայն միայն բռնակալների ու կայսրերի ուժով ու հալածանքով չպետք է բացատրել նրա «տարածման թույլը»: Եթե տարատեսակ ու բազմաճաղար ժողովուրդները դարեր շարունակ իրենց հոգևոր սնունդն էին ստանում Հին ու Նոր կտակարաններից, ապա նշանակում է, որ կրոնականից՝ հավատալիքից ավելի միջնադարի մարդուն հուզում էր հասարակական բարիքների և մարդկային առաքինությունների՝ հավասարության, մարդասիրության, անձնազոհության, բարեսրտության, համեստության, զսպվածության ջատագովումն ու խրախուսանքը⁸⁰:

Լյուդվիգ Ֆոյերբախի դիպուկ արտահայտությամբ արվեստի և կրոնական կերպարների տարբերությունն այն է, որ «Արվեստը իր ստեղծածները չի ներկայացնում իբրև ինչ-որ ուրիշ բան, քան է

նախև համար անհրաժեշտ է բացատրել նրա ծագումը և դարգացումը այն պատմական պայմաններից, որոնց մեջ նա ծագել ու տիրապետության հասավ»: Այս վերաբերում է նաև նրա ներգործուն ուժի բացահայտմանը (Энгельс Ф., Бруно Бауер и первоначальное христианство, т. 19, стр. 307. См. также К истории первоначального христианства, т. 22, էջ 467, 478, 482—483, Книга Откровения, т. 21, էջ 8—9):

⁸⁰ Իբրև բնութագրական մի նմուշ այս իմաստով կարելի է բերել արևելքի եկեղեցու սյուներից՝ Զգոն պարսկի ճառերից մեկը, որտեղ շատ դժվար է որոշակիորեն սահմանադատել կրոնականը ժողովրդական բարոյախոսությունից:

«Լո՛ւր դու, սիրելի, գոր ես գրեմ քեզ, որ ինչ վայել է միանձանց ուխտաւորաց կուսանացն սրբոց...

«Եւ իցէ հեզ և հանդարտ և խոնար՝ և քաղցրարարբառ բանիւք և յստակ մտօք առ ամենայն մարդ:

Եւ եղիցի խօսել կշռով դրանս իւր. և փակ արասցէ դունն բերանդ իւրոյ ի բանից սնոռեաց...

Ի բաց արասցէ յիւրմէ զլեզուս նենգաւորս և թօթափեսցէ յիւրմէ զնախանձ և զհակառակութիւն...

Ընկեսցէ յիւրմէ զշրթունս նենգաւորս և բանք, որ ասիցին ի վերայ մարդու, մինչ այն՝ վասնորոյ ասինն, թէ չէ մօտ անդ ուրեմըն, մի՛ լուիցէ. մի՛ ընկալցի, դի մի՛ մեղիցէ մինչև քննեալ իցէ...

Եւ մի՛ սիրեսցէ զազահութիւն:

Զրկեսցի և մի՛ զրկեսցէ:

Հեռի արասցէ յիւրմէ զկեղծաւորութիւն, և զբանս խաղոյ մի՛ խօսեսցի...

Ի ժամու, յորում ընդունին բանք իւր, խօսեսցի, ապա թէ ոչ՝ լուեսցէ...

Եւ ընդ մարդոյ շարախօսի զրոյց իւր մի՛ լիցի...

Եւ ընդ առն հայհոյողի մի՛ գուպարիցէ, զի մի՛ հայհոյեսցի տէր նորա վասն իւր...

Եւ մի՛ մարդահաճոյ լիցի բնաւ: Եւ այս ամենայն վայել է միանձանց, որ ընդունին զլուծ երկնաւոր և լինին աշակերտք Քրիստոսի, զի վարդապետին իւրեանց՝ Քրիստոսի նմանեսցին: Առցուք ամենեքեան սիրելի զնմանութիւն կենարարին մերոյ... («Դիրք, որ կոչի Զգոն...», Կ. Պոլիս, 1824, էջ 120—122):

իրոր, այսինքն՝ արվեստի ստեղծագործություն, մինչդեռ կրոնը իր իսկ հորինած մտացածին էակաները ներկայացնում է իբրև իրական, գոյություն ունեցող (էական)»⁸¹:

«Արվեստն ինձ չի պարտադրում տվյալ բնանկարն ընդունելու իբրև իրական տեղանք, մարդու տվյալ պատկերումն՝ իբրև իրական մարդ, մինչդեռ կրոնն ուզում է, որ տվյալ նկարն ևս ընդունեմ իբրև իրական արարած»,—Ֆոյերբախի այս դրույթի փառավոր ապացույցն էր հին հունական դիցաբանությունը, որի մասին հայ արվեստաբաններից մեկը գրել է, թե՝ «Թե հույները իրենց բոլոր դպրոցներուն մեջ Հոմերոսը կսորվեցնեին, առաջին և հիմնական պատճառն է, որ համոզված էին, թե ատիկա իրենց իսկական անցյալն է, իսկական պատմությունը»⁸²:

Եվ եթե XI դարի մատենագիր Գրիգոր Մագիստրոսի վկայությամբ հալերը դպրոց-վանքերում ուսուցանում էին «առասպելավարժություն», ապա նրանք էլ լիովին հավատում էին այդ առասպելների իրողությանը, և Մովսես Խորենացու Պատմությամբ ավանդված առասպելներն իրենց աստվածաբանական գենեզիսով հանգերձ, ընդունվում էին իբրև հայ ժողովրդի կյանքում աներկբայելիորեն տեղի ունեցած դեպքեր ու իրողություններ: Պատահական չէ այն ճիգը, որ թափում էր Պատմահայրը առասպելների մեջ եղած հակասական ու անիրական դիպվածներին տալու իրապատում լուծում և մեկնաբանություն: Նա ինքը հավատում էր առասպելների պատմականությանը, որի արգասիքն էր և նրա պատմության առաջին գրքի հրաշագործումը:

Հետևաբար միջնադարյան արվեստի, ինչպես և գրականության ելակետը թեև կրոնական է, բովանդակությունը զգալիորեն միակողմանի, բայց դարաշրջանի բնորոշ մարդկային կերպարներով, բնավորություններով, ձգտումներով, ժամանակի իդեալին հասնելու կատարելության մղումով, դրա անհնարինության ողբերգությամբ, երազանքի ու իրականության տիտանական բախումներով այն զեղարվեստական մեծ ուժ է ներկայացնում և ամբողջացնում է մարդկության պատմական ընթացքի մի երկարատև շրջանի զեղարվեստական միտքն ու ճաշակը:

⁸¹ Фейербах Л., Избранные философские произведения, т. II, 1955, стр. 694—695. Գեղարվեստական կերպարն ու կրոնական ըմբռնումը տարբերակված են նաև Հեգելյան սխեմանում. „Предмет субъективного художественного произведения есть человек, предмет объективного—религия или мир богов“ (Кюно Фишер, Гегель, его жизнь, сочинения и учение, СПб, 1903, стр. 26).

⁸² Լևոն Շանր, Մեր անկախությունը..., էջ 118:

Եվ եթե հունական արվեստը մեզ հաճույք է պատճառում իբրև մարդկության հրաշալի մանկության հարազատ վերարտադրություն ու հուշ⁸³, ապա ինչո՞ւ նույնքան մեզ չպետք է գրավի մարդկության «պատանեկության» կամ «երիտասարդության» տարիների պատմական հուշը՝ մոլորություններով ու վրիպումներով հանդերձ, ինչպիսին կարող է համարվել միջնադարն իր միագիծ սիրով... առաստված: Այս էլ մարդկության կույր սիրո արտահայտությունն է, որի հայացքի տակ նսեմացած են կյանքի ու շրջապատի բազմադան գեղեցկություններն ու հրապույրները: Մարդկության այս սիրո անկեղծ արտահայտությունն է միջնադարյան գրականությունը, որը բացատրելի հանգամանքներով ավելի անջրպետված է ժամանակակից մարդուց, քան նրան նախորդող շրջանները: Փոխված է մարդը, փոխված է շրջապատը, փոխված է մարդու հայացքը իրականության նկատմամբ, փոխված է գեղեցկի մասին նրա ըմբռնումը, փոխված է մարդու կատարելության չափանիշը, այս ամենը իրոք փոխված է, բայց միջնադարյան մարդը դրանով չի դադարում մարդ լինելուց: Միջնադարի մարդն էլ ունի իր հայացքը կյանքի երևույթների նկատմամբ, իր իդեալը, գեղեցիկի իր չափանիշը:

Այս վերաբերում է ինչպես հայ միջնադարին, այնպես էլ միջնադարյան գրականությանն ու արվեստին ընդհանրապես: Գերմանական գրականության այնպիսի հմուտ մասնագետ, ինչպիսին Ժիրմունսկին է, միջնադարյան հեղինակներին ու ստեղծագործությունները դիտում է զարգացման պատմական շղթայի մեջ, որի շնորհիվ և գաղափարների կամ կերպարների այս միակողմանիությունը պատճառ չի դառնում իբրև գեղարվեստական կերտվածքներ նրանց անտեսման կամ թերագնահատման: Ժիրմունսկու ներկայացրած այդ հեղինակներն իրենց պատմական ճշմարտացի նկարագրով շատ հարազատ են հայ միջնադարյան գործիչներին, ինչպես և գրական տեսակներն իրենց հիմնական բնութագրմամբ՝ մեր միջնադարյան գրական ժանրերին: Գերմանական միջնադարյան գրականության ճանաչված դեմքերից մեկի՝ Հարստման ֆոն Աուեի (XII դար) մասին խոսելիս, Ժիրմունսկին, շմոռանալով նրա կրոնական-եկեղեցական ընդգծված անհատականությունը, նրա երկերի հիմքում դիտում է միջնադարի մարդու տառապանքների բացահայտումը⁸⁴: «Гартман,—գրում է Ժիրմունսկին,—переносит вопрос о нравственном долге человека в сферу религиозных представ-

⁸³ Կ. Մարտ, Քաղաքատնտեսության քննադատության շուրջ, 1948, էջ 272:

⁸⁴ «История немецкой литературы», под общей редакцией Н. И. Баляшова, В. И. Жирмунского, Б. И. Пуришева, Р. М. Самарина, С. В. Тураева, И. М. Фрадкина, т. I, М., 1962, стр. 67.

лений, видя в благочестии и христианском смиренномудрии путь к преодолению самонадеянного эгоизма...»⁸⁵. *Քայց, շնայած դրան, ժիրմունակին վեր է հանում նրա պոեմի հերոսի՝ Հոռմի Գրիգոր պապի ներաշխարհի փոթորկումները.* «Удивительная повесть о достойном грешнике Григории... раскрывала перед читателями глубокую душевную драму человека, который помимо своей воли стал соучастником великого греха, но все-таки нашел в себе силы выдержать ниспосланное ему свыше испытание»⁸⁶. *Նրա վերլուծման մեջ մենք չենք տեսնում միջնադարյան երկերի թերազնահատում, այլ վերհանման պատմականություն:*

Դրեթե միևնույնը կարելի է տեսնել ֆրանսիական միջնադարյան գրականության դուզագրումով. «Для средневековых придворных,—*գրում է ֆրանսիական արձակի գիտակ Պ. Դեբուր,*— роман вместе с шансон де жест, историческими хрониками и некоторыми житиями святых входил в весьма расплывчатую категорию развлекательных рассказов...»⁸⁶, *այնպես ինչպես հայ բնթերցողի համար «Ժամանակագրություններն» ու «հարանց վարքերը» իբրև պատմա-էպիկական ստեղծագործություններ փոխարինել են հետագա դարերի պատմական վիպակին կամ պատմավեպին:*

Դեբուի ուսումնասիրությունն ուշագրավ է ոչ միայն իբրև ուսմանի պատմական դարգացման հետազոտություն, այլև իր հարցադրումների թարմությունը.

«Нам прожужжали уши,—*գրում է նա,*— доказывая, что наши предки в эпоху Средневековья только и делали, что **преклонять перед богом**, испытывали ужас перед непознаваемым миром, представлявшимся будто бы чем-то неведомым, опасным и враждебным. Единственные исследования, которые велись в те времена,—это, мол, только поиски **мистического**— бегство от невыносимой и гнетущей действительности, которую даже не пытались постичь. Средневековая философия была будто бы направлена на **унижение человека** и унижение человеческого разума, была служанкой теологии»⁸⁷. *Խնդիրն այստեղ Պիեռ Դեբուի ասածի ճշմարտացի լինելը չէ, այլ միջնադարյան արվեստի նկատմամբ նրա վերագնահատման փորձը, որ բխել է ֆրանսիական գրականության մասնագիտական ուսումնասիրությունից: Դեբուի այս վերաբերմունքը հիշեցնում է Պլեխանովի՝*

⁸⁵ Նույն տեղում:

⁸⁶ Декс П., Семь веков романа, М., 1962, стр. 30.

⁸⁷ Նույն տեղում, էջ 32:

Ֆրանսիական կլասիցիզմին տրված գնահատությունը, որը խիստ տարբեր է ընդհանրապես ճանաչում գտած կարծիքից⁸⁸:

Նշանակում է, որ գրականության ոչ բոլոր երևույթներն են պատմական օրինաչափ ուղղագծությամբ զարգանում. նրանց մեջ պետք է արժեքներ կերպով զգալ իրենց ժամանակի ոգին և պատրաստի կադապարների մեջ չզննել պատմական երևույթները: Որ միջնադարը մի ինչ-որ ընդհանրությամբ է արտահայտվել տարբեր երկրներում, դրա վառ ապացույցն է նաև ռուս հին գրականությունը: Այստեղ արդեն բացարձակ խոսք չկա գեղարվեստական ամբողջական հեղինակների և կամ էլ ստեղծագործությունների մասին: Այստեղ գեղարվեստականության տարրերի մասին կարելի է խոսել: Եվ, չնայած դրան, ինչպես երևում է ռուս գրականության մասնագետների աշխատություններից, այնուամենայնիվ գեղարվեստական երկերի պահանջը զգացվել և բավարարվել է միջնադարյան Ռուսաստանում էլ: Ռուս հին գրականության գեղարվեստականության ընդգծված արտահայտություն է դիտված հին հիշատակագրությունների, վարքագրական երկերի մեջ, որոնք ստեղծված են հեղինակի խոսքերով ասած «не без участия художественного вымысла изображения действительности, которое действует на читателя самой выразительностью описания, умелым подбором сильных деталей, не только точностью, но и эмоциональностью»⁸⁹.

Կերպարների կերտման սկզբունքի տարբերության մեջ է դիտում ռուս հին գրականության առանձնահատկությունը Երյոմինը⁹⁰:

Ինչպես հայտնի է, իրաչափը ռուս գեղարվեստական գրականության մեջ «ռեալիստական տենդենցները» կապում էր մարդու կերպար-

⁸⁸ Плеханов Г. В. Литература и эстетика, т. I, стр. 85—87.

⁸⁹ Андрианова-Перетц В. П., О реалистических тенденциях в древнерусской литературе («Труды отделения древнерусской литературы, т. XVI. Ленинград, 1960, стр. 10). Զպետք է անտեսել ռուս հին գրականության գեղարվեստականության ժխտման միտումը, ըստ որի այնտեղ չկա «գեղարվեստական ստեղծագործության նշույլ իսկ», որ ռուս հին գրական հուշարձաններից շատերը «սոչնդով չեն տարբերվում այսօրվա դատարնչական գրառումներից» (տե՛ս Азбелев С., Реализм в русской литературе. «Русская лит-ра», 1963, էջ 60—61), «գրականություն դուրկ աղատորեն հորինված, պոնտական երևակայությամբ կերտված կերպարներից» (տե՛ս Ягодоц Р., К понятию «литературных родов» в древнерусской литературе, IV международный съезд славистов. Материалы дискуссии, т. I, М., 1962, стр. 3).

⁹⁰ Еремин И. П., О художественной специфике, древнерусской литературы «Русская литература», 1958, № 1.

վորման մասնակի դրսևորումների հետ⁹¹, մինչդեռ հետագայում նրան հաջողվեց պոետիկայի խնդիրները բացահայտել պատմական դարաշրջանների կապակցությունների մեջ⁹², ուստի և, ըստ նրա, միջնադարյան գրական էտիկետը կարիք ունի ուսումնասիրվելու «նախ և առաջ իբրև գաղափարական, աշխարհայացքային երևույթ, իբրև աշխարհը և հասարակությունը իդեալականացնող պատկերացումների արտահայտություն»⁹³: Սրանով կիսաշուվը սնուղղակի հակադրվում է ուս պրականության մեջ նոր շափանիշներով գեղարվեստական գործեր որոնողներին⁹⁴, առաջ քաշելով գեղագիտական շափանիշի պատմականության խնդիրը:

Գիտական եղրակացությունը ի վերջո, անկախ քարացած սխեմաներից ու կանխակալ դրույթներից, միևնույնն է: Գրականության նյութն ու բովանդակությունը միշտ միևնույնն է՝ կյանք⁹⁵, հասարակությունների ու մարդկային հարաբերությունների կատարելագործման մղումը⁹⁶: Դրանից ղերծ չէ և քրիստոնեական միջնադարը. հետևաբար միջնադարյան գրականությունն էլ առանցք է ունեցել մարդուն՝ մղելով նրան դեպի կատարելություն:

Բայց ո՞ր մարդուն:

Այս խնդրի լուծման միակ բանալին գեղագիտական իդեալի պատմականության ըմբռնումն է, առանց որի անխուսափելի կլինեն վրիպումներն ու խեղաթյուրումները:

Գ

ԳՐԱԿԱՆ ՏԵՍԱԿՆԵՐԸ ԷԱՅ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՍԿՋՐՆԱՎՈՐՄԱՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ

Քրիստոնեության մուտքը ժողովուրդների պատմության մեջ

⁹¹ Лихачев Д. С., Человек в литературе древней Руси. М.—Л., 1958.

⁹² Лихачев Д. С., Поэтика... стр. 96.

⁹³ Նույն տեղում:

⁹⁴ Сб'я Лурье Я., О художественном значении древнерусской прозы. «Обнаруживается ли в литературе XI—XVII веков черты художественности в нашем смысле слова... сохраняют ли памятники древнерусской литературы значения художественных произведений для нашего времени («Русская литература», 1964, № 2, стр. 11).

⁹⁵ Сб'я Զրբաշյան Է., Գրականության տեսություն, Երևան, 1961, էջ 35:

⁹⁶ Сб'я Буров А. И., Эстетическая сущность искусства, М., 1956, էջ 251, 252, 280, 290, Лармин О. В., Художественный метод и стиль, М., 1964, էջ 39.

շրջադարձային այնպիսի մի կետ հանդիսացավ, որից այս կողմ նոր գաղափարները բարձրացան և հասարակական ուժ ստացան հնի բացարձակ ժխտման հիմքի վրա: Հայտարարվեց հոգու տիրապետություն, որը, իբր, շփման կետեր չէր ունենալու մինչ այդ եղած որեւէ գաղափարի, ըմբռնման, ճաշակի ու մտայնության հետ: Նորը ուժեղ պայքար էր ծավալել հնի դեմ, և պայքարը մղվելու էր բոլոր ուղղություններով:

Այդ անհանդուրժողականությունը պատմական արգասիքն էր շփացած Հռոմի տիրապետության և ժխտումը այդ իրականությունը հաստատող ամեն մի բանի⁹⁷:

Նոր կրոնի միջնաբերդը քրիստոնեական եկեղեցին էր, և նրան պաշտպանող և պատսպարող ուժը՝ քրիստոնեական գրականությունը իր բոլոր ձևերով ու արտահայտություններով: Այդ գրականությունը հարուստ էր իր տեսակներով՝ կապված մի կողմից քրիստոնեական կրոնի հիմունքների տեսական դրույթների հիմնավորման, մյուս կողմից՝ եկեղեցական արարողություններին ծառայելու գործարար նպատակի հետ:

Այսպիսին էր քրիստոնեական գրականությունը թե՛ իր բնօրրանում և թե՛ այն ժողովուրդների պատմության մեջ, որոնք վաղ կամ ուշ ընդունեցին այդ նոր կրոնի գաղափարախոսությունը՝ հիմք դնելով նրան սպասարկող եկեղեցիների բարգավաճման: Հին և Նոր կտակարանները վավերացրին դեռևս քրիստոնեական նախնական համայնքներում խմորվող նոր կրոնի նախահիմքերը հանդիսացող ավանդություններն ու հավատալիքները՝ աշխարհի արարչագործության և աստծո որդու գալստյան մասին, որոնք հետագայում կանոնական կերպարանք առան և տարածում ստացան քրիստոնեական ժողովուրդների մեջ⁹⁸: Հին և Նոր կտակարանները, ինչպես և եկեղեցական հայրերի ավանդները, սկզբնական շրջանում սլաքադիր դարձան դուստր եկեղեցիների համար, որով և բացատրվում է այն ակնհայտ ընդհանրությունը, որ կա քրիստոնեական գրականությունների, նամանավանդ, սկզբնական շրջանի գրական տեսակների ու ստեղծագործությունների միջև: Ուստի և ոչ պատահականորեն, քրիստոնեություն ընդունած բոլոր ժողովուրդների ինքնուրույն

⁹⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Собр. соч., т. 22, стр. 467—468, 482—483. т. 39, стр. 232—233. т. 21, стр. 8—9.

⁹⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Собр. соч., т. 22, стр. 473—474, Крывелев Н., Книга о Библии, М., 1958, стр. 79—94.

գրականություններին նախորդում է թարգմանական գրականության մի հարուստ շրջան, որը պատմականորեն անհրաժեշտ մի նախադրու է հարուստ ու բազմաբովանդակ ինքնուրույն գրականության համար: Ամեն մի ժողովուրդ քրիստոնեության սկզբնավորման տարիներին չէր կարող միանգամից ունենալ հեղինակություն վայելող այնպիսի դեմքեր, ինչպիսիք էին Եփրեմ Խուրի Ասորին, Գրիգոր Նազիանզացին, Բարսեղ Կեսարացին, Հովհան Ոսկեբերանը և ուրիշներ: Ուստի և նրանց երկերի թարգմանությունները քրիստոնյա ժողովուրդների գրականության սկզբնավորման շրջանում կատարում էին շատ մեծ դեր, ոչ միայն գաղափարների տարածման առումով, այլև գրական տեսակների, սրանց գեղարվեստական հնարանքների ու ոճավորման, ընդհանուր քրիստոնեական գեղագիտական ճաշակի ձևավորման գործում⁹⁹: Սրանով էլ պետք է բացատրվեն տարբեր ժողովուրդների գրականությունների սկզբնավորման շրջանի նմանություններն ու անգամ նույնությունները¹⁰⁰:

Համեմատաբար ավելի ուշ շրջանն է, որ ստեղծում է ինքնուրույն հեղինակային և ըստ ժողովուրդների ճակատագրի միմյանցից բավականաչափ տարբեր ստեղծագործություններ¹⁰¹: Սկզբնական շրջանում դրանք մի մոր հարազատ զավակներ էին՝ արյունակցական անխուսափելի նմանությամբ ու հոգեհարազատությամբ, ծագած քրիստոնեական գրականության ընդհանուր ակունքներից¹⁰²:

Ինչպես մյուս քրիստոնյա ժողովուրդների գրականության սկզբնավորման շրջանում, այդպես էլ մեզ մոտ՝ հայ իրականության մեջ, ժավալում են ստանում քրիստոնեական գաղափարները տարածող գրական տեսակներ, որոնք միաժամանակ հանդիսանում են նաև ժամանակի գեղարվեստական պահանջը արտահայտող ստեղծագործություններ:

⁹⁹ Соболевский А. И., Переводная литература московской Руси XIV—XVIII веков, СПб., 1903, Владимирцов П., Из истории древнерусской письменности, Киев, 1895, „Средневековая латинская литература IV—IX веков“, М., 1970.

¹⁰⁰ Sbe'u Marr H., Хитон Господен в книжных легендах армян, грузин и сирийцев, СПб., 1897, նաև Бугославский С., Литературная традиция в северо-восточной русской агнографии, Л., 1928.

¹⁰¹ Сперанский М. Н., История древней русской литературы киевского периода, М., 1911.

¹⁰² Այդ ընդհանրությունները ուշ շրջանում քրիստոնեություն ընդունած ժողովուրդների մեջ զայիս են նաև այն մոդովրդի մշակույթից, որի միջոցով ընդունել են քրիստոնեությունը (ինչպես, օրինակ, ռուսականը հատկապես բուլղարական քրիստոնեական գրականության անընչելի դրոշմն է կրում, հայկականը՝ ասորականի. իսկ վրացականը՝ նաև հայկականի):

Քրիստոնեական տեսական՝ մեկնական, դավանաբանական, հակաճառական, փիլիսոփայական երկերն ու աշխատությունները հետապնդում էին մտավոր որոշակի մակարդակ ունեցող մարդկանց գաղափարների վրա ժամանակի գիտելիքների ուժով ու համոզականություններ ազդելու նպատակ և նախատեսվում էին իմացության պաշարով օժտված խավերի ու դասերի համար: Իսկ ժողովուրդը, որ մեծամասնություն էր կազմում, նոր կրոնի գաղափարներին կարող էր հարել ավելի մատչելի և, մանավանդ, հաճախակի կրկնվող արարողական-քարոզչական միջոցներով: Ուստի և բնականորեն քրիստոնեությունն ինչպես Հռոմեական կայսրության մեջ, Ասորիքում, այդպես և մյուս երկրներում իր ազդեցությունն էր սփռում արարողական-պաշտամունքային գրականության միջոցով, որով և բացատրվում է ինչպես հայ ժողովրդի, այդպես և քրիստոնեական այլ ժողովուրդների գրականությունների մեջ, նախ և առաջ, եկեղեցական-արարողական գրականության թարգմանության առկայությունը, որն, անշուշտ, չի բացասում նաև տեսական աշխատությունների տեղայնացումն ու մատուցումը: Պատմական զարգացման օրինաչափ երևույթ է այն փաստը, որ հայ գրերի գյուտից հետո առաջին թարգմանական երկերից են «Պատարագամատուցն» ու «Եկեղեցական պաշտամանց» գրքերը¹⁰³, ինչպես նաև հայ տպագիր գրքի պատմության մեջ՝ «Պարզատումարն» ու «Պատարագատեսություն»¹⁰⁴: Մեր ժողովրդի ճակատագրին ծանոթ ամեն մեկին միանգամայն հասկանալի պետք է լինի այս մատյանների դերն ու նշանակությունը ժողովրդի հոգևոր միասնության սատարման գործում, որ պատմական որոշակի հանգամանքներում ստանում էր քաղաքական բովանդակություն:

Բազմազանգված սլավոնական ուղխարհի գրականության վաղ շրջանի լավագիտակ Սպերոսնսկին, փաստական ուռատ նյութ չունենալով հանդերձ, ենթադրում էր հարուստ արարողական գրականություն ունեցող հին գրականության մեջ¹⁰⁵: Մեր գրականության համար նման եզրակացության հիմք են ծառայում պատմական տվյալ ժամանակաշրջանից հասած մատենագրական վկայություններն ու

¹⁰³ Զարբհանյան Գ., Մատենադարան հայկական թարգմանությանց նախնյաց, էջ ԻԳ:

¹⁰⁴ Իշխանյան Ռ., Հայկական հին տպագրությունը, ՀՍՍՀ ԳԱ «Տեղեկագիր», 1962, № 5, էջ 39, 51: «Հայ հնատիպ գրքի մատենադիտական ցուցակ (1512—1800)», Երևան 1963, էջ 3—4:

¹⁰⁵ СЕ'а Сперанский М. Н., История древней русской литературы Киевского периода, էջ 160:

հավաստումները. «Զայնու ժամանակաւ,—գրում է Փալստոս Բուդանդը Վրթանեսի քահանայապետության տարիների մասին,— երթեալ հասանէր եպիսկոպոսապետն Վրթանէս ի մեծն յառաջին ի մայր եկեղեցեացն բագինք մեհենիցն յայնժամ, վաղ ևս առ մեծան քահանայապետան Գրիգորիւ: Սա երթեալ կառարէր անդ, ըստ հանապազ սովորութեան, զտեառնն զխաչական զփրկութեան զպատարագն գոհութեան, զհալորդութիւն չարչարանաց յիշատակի»¹⁰⁶: Ուրեմն բագինների կործանումից հետո, միևնույն տեղերում արդեն կառուցված մատուռներում նահատակների հիշատակին պատարագի արարողություններ են կատարվում արդեն Վրթանեսի օրոք: Եվ այդ ո՛չ թե մի տեղ և ո՛չ ըստ սլատահական առիթի. «Քանզի այնպէս իսկ սովոր էին եպիսկոպոսապետքն Հայոց, հանդերձ թագաւորօրն և մեծամեծօրն, նախարարօրն և աշխարհախումբ բազմութեամբք պատուել զնոյն տեղիս, որ յառաջ էին տեղիք պատկերաց կոոցն... Սոյնպէս և յառաքելաւան տեառն աշակերտացն, սոյնպէս և ի վկայաւան մարտիրոսացն, ամի ամի ժողովեալք զօր տօնին յիշատակի նոցա... վարուց գործոց կենաց փառութեան խմբեալ ցնծալին»¹⁰⁷, որ Ստ. Մալխասյանի թարգմանությամբ նշանակում է. «Նույնպէս և տիրոջ աշակերտների առաքելական (մատուռներում) և մարտիրոսների վկայարաններում ամեն տարի ժողովում էին, նրանց վարժի, կյանքի և փառ գործերի հիշատակը խմբովին տոնում էին ցնծությամբ»¹⁰⁸: Եվ այս այն ժամանակ, երբ հայերը դեռևս չունեին սեփական գիր ու գրականություն և եկեղեցական ծեսերը կատարում էին հույն կամ ասորի լեզուներով: Նշանակում է, մինչև անգամ հայ գրի ու գրականության սկզբնավորումից առաջ արդեն, հայերը ծանոթ էին ասորական կամ բյուզանդական ակունքներից ներթափանցող ընդհանուր քրիստոնեական արարողական կարգերին, դրանց համապատասխան եկեղեցական գրական տեսակներին կամ դրանց ավանդույթին և այն մշակույթին, որ ընդհանուր էր քրիստոնյա ժողովուրդների համար:

Այս մասին որոշակի հիշատակություն կա նաև Ագաթանգեղոսի պատմության մեջ: Գրիգոր Լուսավորիչն ու Տրդատը Կեսարիայից ընծաներով վերադառնում են Հայաստան. «Եւ իբրև անցին ընդ ծովըն մեծ, անցեալ յաշխարհն Պոնտացուց, մտին ի սահմանս Հա-

¹⁰⁶ «Փալստոսի Բիւզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց», Վենետիկ, 1832, էջ 7:

¹⁰⁷ Նույն տեղում:

¹⁰⁸ Փալստոս Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, թարգմ. Ստ. Մալխասյանի, 1947, էջ 88:

յաստանի: Կատարեցին տօնս յամենայն եկեղեցիս, և հրամայեաց յիշատակել յամենայն ի տերութեան իւրում զթագաւորն Կոստանդին և զԾնող նորա զքրիստոսասէրն Հեղինէ: Եւ ըստ այսմ, յիշատակի նա ի ժամ խորհրդոց հաղորդութեան»¹⁰⁹:

Եթե մատուռներում կատարվում էր հիշատակ տոնի, ապա այդ «հիշատակութեան» մեջ էլի կարող չվերապատմվել կամ հայերեն համառոտակի չշարադրվել նահատակի կամ Կ. յի կյանքը, հիշատակութեան արժանի արարքն ու նրա հանգամանքները, տեղայինները, հորինված, անշուշտ, պատմական դեպքերից ոչ հարյուրամյակներ, այլ առ առավելն տասնյակ տարիներ հետո, թեկուզ հենց հուլերի կարգով: Զէ՞ որ վարքագրությունն իբրև ստեղծագործություն յուրովի հուշագրություն է և իրավացիորեն իր տեղն է գրավում հուշագրական ժանրի մեջ¹¹⁰: Տարածում էր գտնում հատկապես վկայաբանությունների ու վարքերի գրական տեսակը՝ սրբախոսությունը, հարմարեցված տոնին ընթերցելու կամ բերանացի վերապատմելու համար: Բերանացի ենք ասում, որովհետև հանրաճաշ մատենագրական տվյալներից ելնելով՝ ականհայտ պիտի համարել այն փաստը, որ մեկ դար շարունակ և դեռ դարից ավելի հայ լուսավորչական եկեղեցին գործել է, բայց ոչ սեփական գիր ու գրականություն: Ինչպես վկայում են հայ պատմիչները¹¹¹, գրավոր խոսքի արտահայտման միջոց էին օտարածին՝ պարսից, ասորական և հունարեն գրերն ու լեզուն¹¹²:

Այնպես որ մինչև հայ գրերի ու գրականության ստեղծումն արդեն հայերը քաջատեղյակ էին քրիստոնեական գրականությանը, եթե կարելի է ասել, մտավորականությունը՝ տեսական գրականությունն ու բազմատեսակ ժանրերին, իսկ ժողովուրդը՝ արարողու-

¹⁰⁹ Ն. Մառ, Մկրտություն հայոց, վրաց, արխագաց և ւախնաց ի սրբոյն Գրիգորէ, Վաղարշապատ, 1911, էջ 127: Տաշյան Հ., Ազաթանդեղոս առ Գեորգա ասորի եպիսկոպոսին և ուսումնասիրություն Ազաթանդեղա գրոց, Վիեննա, 1891, էջ 85, նաև 82—84:

¹¹⁰ «Վարքագրությունը կենսագրական գրականության մի նոր տեսակ էր, որ առաջացավ քրիստոնեական իդեոլոգիայի հաղթանակից հետո: Կրոնական ավանդությունները ներառում էին պատմության լայնատարած բնագավառը, իրական մարդիկ աստվածակերպ դարձան: Կենսագրական գրականության այս ձևը, սակայն, վերջնականապես չկտրվեց իրական-պատմական հողից, որովհետև վարքերի մեջ որոշ դեպքերում տեղ էին գտնում անձնական նիշողությունները, իրական հիմք ունեցող զրույցները» (Կ. Դանիելյան, Հայ մեմուարային գրականության պատմությունից, Երևան, 1961, էջ 8):

¹¹¹ Կորյուն, էջ 46, Խորենացի, էջ 11, 325, 329:

¹¹² Արեղյան, Ա, էջ 81—82:

Թյամբ տարածում գտած որոշ տեսակներին միայն, հատկապես վարքերին ու վկայաբանություններին, որոնք բերանացի պատմվում էին եկեղեցիներում:

Սակայն հայ ժողովրդի պատմական դարգացման օրինաչափ ընթացքով ու ֆեոդալական միապետական կարգի ամրապնդման ու հաստատման մղումով պայմանավորված քրիստոնեության լայն տարածմանն ու ծավալմանը անբավարար չափով էր նպաստում օտարատառ կամ օտարալեզու գրականությունը: Դարձյալ հայ պատմիչների վկայությամբ¹¹³, օտար լեզուն մի արգելառիթ հանգամանք էր նոր գաղափարների արագընթաց տարածման ու տիրապետման համար, որը և բերեց հայ գրերի հորինման և ինքնուրույն գրականություն ստեղծելու գաղափարը¹¹⁴:

Եվ եթե մինչմաշտոցյան գրականության որոշակի միտումնաւորությամբ լայն տարածում էին գտնում քրիստոնեական եկեղեցուն ծառայող սկզբնաղբյուրները ասորերեն և հունարեն լեզուներով և կամ թե հայ քարովիչների բերանացի թարգմանությամբ, ապա քաղաքական հանգամանքների բերումով հետագայում անհրաժեշտություն է զգացվում ստեղծել միայն ու միայն սեփական լեզվով գրականություն՝ ընդգեմ ասորական և հունական ազդեցությունների: Մի կողմից՝ «պետք էր պալքարել ասորական ոտնձգությունների դեմ: Պետք էր հայ եկեղեցուց ու դպրոցից մերժել ասորերենը և ստեղծել ինքնուրույն ազգային եկեղեցի»¹¹⁵, մյուս կողմից՝ «Պետք էր... մտածել նաև Արևմտյան Հայաստանի մասին, ուր հույները ձգտում էին պահելու իրենց ազդեցությունը և հայոց եկեղեցին կախման մեջ դնելու Կապադովկիայի եպիսկոպոսից: Այդտեղ էլ հունական ազդեցությունը ջլատելու համար՝ պետք էր ուժեղացնել հայերենը հայ գրի ու դպրության միջոցով և դպրոցի ու եկեղեցու ժամասացության մեջ մտցնելով հայերենը»¹¹⁶: Եվ ահա քրիստոնեական անհրաժեշտ ու մատչելի գրականության պահանջով է պայմանավորված հայ գրականության սկզբնավորումն ու հետագա դարգացումը, որ հասկանալիորեն հասարակական-քաղաքական խոր հիմք ու պատճառաբանվածություն ունի¹¹⁷:

¹¹³ Բուզանդ, էջ 33, Կոբյուն, էջ 50—52, Փարպեցի, էջ 13:

¹¹⁴ Տե՛ս Արեղյան Մ., Մեսրոպ Մաշտոց և հայերեն գրերի գյուտն ու գրականության սկիզբը (Հայոց հին գրականության պատմություն, Ա, էջ 70—80):

¹¹⁵ Արեղյան, Ա, էջ 82:

¹¹⁶ Նույն տեղում:

¹¹⁷ Ազգության ինքնության պահպանման այս միկնույն պրոցեսը ռուս իրականության մեջ ներկայացված է հունա-լատինական ազդեցությունների պալքարով: Ռուսներն իրենց ուղղափառ քրիստոնեությունն են պաշտպանում՝ դարեր

Քրիստոնեության տարածման ու ամրապնդման պահանջով էլ որոշվում է հայ գրականության սկզբնավորման շրջանի ինչպես թարգմանական, այդպես և ինքնուրույն գրականության բնույթն ու նկարագիրը: Իսկ մինչ այդ, ինչպես տեսանք, այն ուներ շուրջ հարյուր տարվա գրական նախափորձ ու քրիստոնեական գրական նախատեսակների ճաշակ, կարելի է ասել՝ նույնիսկ համաշխարհային գրական ավանդույթ, որով և բացատրվում է նախ թարգմանական գրականության, ապա նաև ինքնուրույն երկերի ավարտուն ձևը, բնույթն ու որոշակի նկարագիրը: Աբեղյանի հայտնի դրույթը սուսուիչ պատասխան է տալիս մեր թարգմանական և սկզբնական գրականության բնույթի մասին: «Որովհետև գիրն ու դպրությանը ծագել էր բավարարություն տալու առաջին հերթին եկեղեցու կարիքներին, ուստի մեր ինքնուրույն գրականությունն իր սկզբնական շրջանում ունի գլխավորապես եկեղեցա-կրոնական բնույթ»¹¹⁸ և «Քանի որ գրականությունն առաջ էր բերված որոշ եկեղեցական նպատակի համար, բնականաբար մեր հին թարգմանական գրականության մեջ չափտի որոնենք հին հունական կլասիկ գրականության գրվածքներ և ոչ էլ բիզանդական լաշխարհիկ գրականության շատ երկեր»¹¹⁹: Միևնույն է դիտված և ռուս գրականության մեջ: «Ռուս հին գրականության տեսակները,—գրում է Լիխաշովը,— ունենին հաճախ ավելի ծիսական և գործնական նպատակադրումներ, քան նոր գրական ժանրերը»¹²⁰, և այնուհետև ավելի որոշակի՝ «Ռուս հին գրականության մեջ ժանրերը տարբերվում են ըստ այն բանի, թե ինչի համար են նախատեսված. խոսքը արտաբերվում է եկեղեցում և նայած այն բանին, թե ո՞ր օրերին է ասվում, կարելի է տարբերել նրա տարատեսակը... Սրբերի վարքերը նույնպես կապված են եկեղեցական արարողության և վանական առօրյայի հետ... բացի այդ մեզ հասել են պաշտամունքային, աղոթքների, երգերի, վարք-սրբոցի (Հայսմավուրք, Ճառքնատիր, Հարանց վարքեր) ժողովածուներ, Սուրբ Գրքի մեկնություններ, մարգարեություններ, եկեղեցական կանոններ. սրանք բոլորը այս կամ այն

շարունակ պայթար մղելով հռոմեական կաթոլիկ աղղեցության դեմ. «Русь усвоила восточно-византийский тип христианства в славянской обработке этого типа, данный ему Кириллом и Мефодием (Сперанский М. Н., История древней русской литературы, М., 1911, стр. 16—17).

¹¹⁸ Աբեղյան, Ա, էջ 113:

¹¹⁹ Նույն տեղում, էջ 93:

¹²⁰ Лихачев Д. С., Поэтика... стр. 18.

չափով տարորոշված են ըստ իրենց եկեղեցական պահանջմունք-
ների գործնականության»¹²¹:

Նման պարագայում հասկանալի է, որ ինչպես թարգմանական,
այնպես էլ ինքնուրույն գրական երկերը հայ գրականության
սկզբնավորման շրջանում պետք է ունենային գերազանցորեն նպա-
տակային բնույթ ու նկարագիր, որ և հաստատվում է հնագույն
թարգմանական գրականության մատենագիտական ցանկերով:

Նվթե մեր թարգմանական գրականությունից, ինչպես և նախ-
նյաց թողած ժառանգությունից շատ բան մեր ձեռքը չի հասել,
Զարհանալյանի խոսքերով ասած՝ «նախնյաց ինչպես ինքնագիր
երկասիրությանց, ասանկ նաև թարգմանությունց ալ, մասն մի
ևեթ,— և այն փոքրիկ մասն,— հասած է առ մեզ. ավերմունք, ամա-
յություն, պատերազմունք, հուր և սուր, տարերաց բռնությունք,
ժամանակաց տգիտության և նախապաշարմանց հետ՝ ձեռք ձեռքի
տված անդարձաբար շատ բան կապտեր հափշտակեր են մեզմե»¹²²,
սակայն պահպանվածը մեծ գաղափար է տալիս ժամանակի գրա-
կան պատկերի՝ բովանդակության, տեսակների, հասարակական
գաղափարների ու ճաշակի մասին¹²³:

¹²¹ Նույն տեղում, էջ 49:

¹²² Զարհանալյան Գ., Մատենադարան հայկական թարգմանությանց նախ-
նյաց, Վենետիկ, 1889, էջ ԺԳ:

¹²³ Վերացական շինելու համար, հետևենք Գ. Զարհանալյանի և Ն. Բյու-
զանդացու հմտալից աշխատություններից քաղված հայ սկզբնական թարգմանու-
թյունների լիակատար ցանկերին՝ շանդրադառնալով տարեթվերի կամ վերագրում-
ների անձնություններին:

Զարհանալյանի «Մատենադարան հայկական թարգմանությանց նախնյաց»
աշխատությունից (էջ ԻԳ—ԻԵ):

«...407 [թվական]—Սկիզբն հայ թարգմանութեանց... Սողոմոնի առակը,
Նոր Կտակարան, և այլն:

426—Թարգմանութիւն՝ Եսեբեայ պատմութեանն եկեղեցւոյ, Պատարագամա-
տոյցը, եկեղեցական պաշտամանց գիրք:

433—Կրկին թարգմանութիւնը Աստուածաշունչ գրոց (յասորոյն և ի յունէ):

436—Պրոկղի քովը առ Հայս:

440—Թարգմանութիւն վարուց սրբոյն Անտոնի յԱթնասէ (յերուսաղէմ):

442—Առաջին թարգմանութիւնը ոսկեղէն դարու., Ոսկեբերանի՝ յաւտարանագիրն
Մատթէոս: Մեկնութիւն քղրոցն Պաղոսի: Մեկնութիւն Եսայայ: Նորին
ալլևալլ ճառը: Բարսղի ճառի ի վեցօրեայ արարչութիւն: Նորին զանազան
ճառ: Ճառք Սեբերիանոսի, Կիրղի Երուսաղեմի՝ Կոշտմն ընծայութեան:
Եսեբեայ Քրոնիկոն կանոնք ժամանակաց: —Նփրեմի՝ մեկնութիւնը Աստուածա-
շունչ գրոց: —Փիլոնի՝ ճառք և մեկնութիւնք: —Հարանց վարուց առաջին և մաս-
նական թարգմանութիւն: —Աթնասի՝ մասն ճառից: —Գրիգորի աստուածա-
բանի ճառք: —Արիստիդեայ իմաստասիրի ջառագովականք և այլն:

Այս ամբողջը ամփոփվում է Աբեղյանի գրականության պատմության մեջ հետևյալ կերպ. «Ահա վերևում բերված գրական տեսակներով հարուստ եկեղեցական գրականությունը կար V դարի սկզբում մեր առաջին թարգմանիչների առաջ, որոնք և աշխատում են այն թարգմանելով փոխադրել իրենց հայրենիքը: Նրանց և

466 թարգմանությունը կրտսերագոյն թարգմանաց. — Պատմություն Աղեքսանդրի:

— Նոնոսի մեկնություն առասպելաց: — Եպիփանու գրածը՝ ըստ մասին: — Գրիգորի Սեանչելագործի ճառ: — Գ. Նիսացույ յինն երանությունս: — Նորին ի ժողովողն: — Մեկնություն Երզնց Երզոյն: — Ճառ: — Աստուածազգեցի բաղբ: — Դիոնեսիոսի Թրակացույ Քերականություն. — Պորփիրի Ներածություն. — Արիստոտելի Երկասիրություն: — Դիոնեսիոսի Աղեքսանդրացույ ճառ: Կիրղի Աղեքսանդրացույ ճառ: — Թէոփիլեայ Աղեքսանդրացույ ճառ: — Թէոփիլեայ աշակերտին Ոսկեբերանի ճառ: — Տիմոթէոսի Աղեքսանդրացույ ճառ: — Հիւպոլոփտեայ Բոստրացույ ճառք. — Եւթաղի գրածը, և այլն:

Միևնոյն ցանկը լեզվական քննությամբ ու ըստ լեզվաշերտերի Նորայր Բյուզանդացու «Կորյուն վարդապետ և նորին թարգմանությունք» գրքից (Տփղիս, 1900, էջ 21—35). «Առաջին դաս, Եզնրկեան մի միայն բնագիր, և թարգմանությունք. բնագիրն է Եզնրկայ Կողբացույ ճառք ընդդէմ Աղանդոց: Իսկ թարգմանությունքն են.

ա. Աստուածաշունչ գիրք, ի յունէ...

բ. Սրբոյն Յովհաննու Ոսկեբերանի Մեկնություն Եսայեայ մարգարէի... ի յունէ:

գ. Նորին Մեկնություն Մատթէի Աւետարանին ի յունէ...

դ. Նորին Մեկնություն Թղթոցն Պաղոսի... ի յունէ...

ե. Նորին Եւթն Ճառ ի յունէ...

զ. Սեբերիանոսի Եմեսացույ Ճառ ի յունէ...

է. Սրբոյն Բարսղի Կեսարացույ Ճառ ի Հրաւիրեալս ի մկրտություն...

ը. Սրբոյն Կիրղի Աղեքսանդրացույ Մեկնություն Ս. Գրոց...

թ. Եսեբեայ Կեսարացույ ժամանակագրություն... ի յունէ:

ժ. Նորին բաղբ առ Կարպիանոս ... ի յունէ...

ժա. Սրբոյն Յերոնիմեայ Յառաջարան Աստուածաշունչ գրոց... ի յունէ...

ժբ. Նորին՝ Վարդ Պաղոսի Անապատականի... ի յունէ...

ժգ. Ճառ (այսինքն Պատմություն վարուց) Պաղայ Միայնակեցի... ի յունէ:

ժդ. Պատմություն Մակարայ Եգիպտացույ ... ի յունէ...

ժե. Վարդ Յոհաննու Գրացույ... ի յունէ...

ժզ. Սրբոյն Աթանասի Աղեքսանդրացույ վարդ Անտոնի Միայնակեցի... ի յունէ

ժէ. Պատմություն վարուց Սրբոյն Թեկղեայ. յասորոյն...

ժը. Վկայություն Սրբոյն Իգնատիոսի Անտիոքայ հայրապետի. ի յունէ.

ժթ. Վկայություն Սրբոյն Ապողոնի...

ի. Սրբոյն Արիստիդեայ Աթենացույ Ջատագովություն քրիստոնեական կրանից ի յունէ...

իա. Մարութայի Պատմություն Արեւելեան Վկայից. յասորոյն...

իբ. Նորին Ճառ ի վկայսն Արեւից. յասորոյն...

Երկրորդ դաս.— Եփրեմեան. լոկ թարգմանությունք— Ամենայն թարգմանությունք այս դասուս են յասորի լեզուէ.

ներանց հաջորդների թարգմանությունների մեջ, ինչպես տեսանք, գտնում ենք՝ թղթեր, կանոններ, ճառեր, ջատագույնություններ, մեկնություններ, աղոթքներ ու հոգևոր երգեր, վկայաբանություններ, դավանաբանական ու պատմական գրվածքներ, ինչպես և ճարտասանական, փիլիսոփայական, քերականական և այլ բովանդակություններ աշխատություններ զանազան հեղինակների»¹²⁴:

ա. Սրբոյն Եփրեմի Մեկնութիւնք Հին կտակարանի...

բ. Նորին Համարարաւ Աւետարանաց:

գ. Նորին Թարգմանութիւն Աւետարանի:

դ. Նորին Մեկնութիւն շորեքտասան թղթոցն Պաւղոսի...

ե. Նորին վեց ճառք...

զ. Եւսեբեայ Կեսարացոյ Պատմութիւնք Եկեղեցւոյ...

է. Ափրատայ Զգոն Պարսկի ճառք, որ առ մեզ վերագրեալք են սրբոյն Յակոբայ Մծրնացւոյ:

ը. Լարուրնայ Վարդապետութիւն Աղէի, որ ի հայ Ձեռագիրս վերնագրեալ է Թուղթ Արքաբու թաղաւորի Եղեսեայ քաղաքի, որ է յասորի լեզու Ուռհայ...

թ. Սրբոյն Իգնատիոսի Անտիոքայ հայրապետի Թուղթք:

Երբորդդ դաս, Կիրդեան. լոկ թարգմանութիւնք.

ա. Սրբոյն Կիրղի Երուսաղեմացւոյ Կոշտմն ընծայութեան. Թուի յասորոյն:

բ. Սրբոյն Բարսղի Կեսարացւոյ ճառք վասն Վեցարեայ արարութեան, Թուի յասորոյն:

գ. Սրբոյն Յովհաննու Ոսկեբերանի Մեկնութիւն Աւետարանին Յովհաննու... յասորոյն...

դ. Եւագրի Պոնտացւոյ Մատենագրութիւնք:

ե. Պրոկղի՝ Կոստանդնուպոլսի հայրապետի՝ Թուղթ առ Սահակ եպիսկոպոս Հայոց և առ սուրբն Մաժղոց ... ի յունէ...

զ. Սահակայ և Մաշտոցի սուրբ վարդապետացն Հայոց Պատասխանի Թղթոյն Պրոկղի... ի յունէ...

է. Ակակայ՝ եպիսկոպոսի Մելիտինացւոց՝ Թուղթ առ Սահակ Հայոց հայրապետ... ի յունէ...

ը. Տեառն Սահակայ Պատասխանի Թղթոյն Ակակայ... ի յունէ...

թ. Նորին Ակակայ՝ եպիսկոպոսի Մելիտինացւոց՝ Թուղթ ի Հայս... ի յունէ...

ժ. Վարդ Յովհաննու Թեղրացւոյ:

ժա. Պատմութիւն Հարանցն Եգիպտացւոց...

33. Զորբորդդ դաս. Կորիւնեան — մի միայն բնագիր և թարգմանութիւնք. բնագիրն է Կորիւնի վարդապետի վարք Երանելոյն Մաշտոցի: Նույն Կորեան են և թարգմանութիւնքդ.

ա. Մակաբայեցւոց երեք դիրք

բ. Եւթաղի Աղեքսանդրացւոյ Յառաջարան եւ Դուխբ դործոց Առաքելոց...

գ. Ազաթանգեղայ Պատմութիւն դարձի Հայաստան աշխարհին:

դ. Փաւստոսի Բիւզանդայ Պատմութիւն Հայոց:

¹²⁴ Արեղյան, Ա, էջ 96: Պատկերավոր և սրամիտ խոսքով ուսու հին գրականությունը և հին գրական տեսակները համեմատվում են զորքի և զորքում եղած զինքի տեսակների հետ. «Միջնադարյան գրականության զորքը, — գրում է Լիւա-

Նշված բազմահարուստ գրականությունից մեզ հետաքրքրողը այն տեսակներն են, որոնք կազմել են հին գրականության գեղարվեստական արձակը ներկայացնող բաժինը:

Խոսք չի կարող լինել այն մասին, որ անգամ մեկնություններում ու դավանաբանական երկերում առկա է գեղարվեստականության տարրը՝ պարտադիր ժամանակի ճարտասանական արվեստի սկզբունքներով¹²⁵, սակայն, ինչպես վերև ասվեց, գեղարվեստականություն ասելով չպետք է հասկանալ սոսկ միջոցը, այլ կյանքի ամբողջական ընկալման գեղագիտական հայացքը, քանի որ «գրական տեսակի կատեգորիան պատմական կատեգորիա է»¹²⁶, հետևաբար այն սոսկ տեսակ, ձև չէ, այլ նաև աշխարհայացք և գաղափարաբանություն: Ուստի թվարկված ստեղծագործություններից մի կողմ թողնելով կանոնները, մեկնությունները, ջատագովական կամ հղժողական, փիլիսոփայական-դավանաբանական թղթերը, ճառերը, ներբողյանները, մենք քննության ենք առնում հին գրականության մի քանի տեսակը միայն՝ վարքեր, վկայաբանություններ, պարականոն զրույցներ, նաև պատմագիրների երկերը՝ որոշ դիտարկետով, որոնք հանդիսացել են ժամանակի գեղագիտական իդեալի արտահայտիչները գրական արձակի մեջ՝ հալ գրականության սկզբնավորման ու ձևավորման շրջանում:

Սրանցից վաճառ-վկայաբանությունները, որ սրբախոսություն (ագիոգրաֆիա) ընդհանուր անունն են կրել, մեր աշխատության մեջ իբրև գեղարվեստական տեսակ տարրորդման են ենթարկվում թե՛ իրենց բովանդակությամբ և թե՛ իրենց գրական-ժանրային առանձնահատկություններով:

չուր, — աչքի է ընկնում դեմքի առատությամբ և տարատեսակներով... զենքի տեսակները խմբավորված են զորական ինչ-որ միավորման մեջ, մտնում են ավելի մեծ կազմի մեջ և այլն և այլն: Գրականության ողջ այդ շքեղ բանակը տոնականորեն անցնում է մեր առջև, խիստ ենթացկամ եկեղեցական կանոնադրությամբ, ֆեոդալական աշխարհիկ էթիկետին, որի նշանակությունը պակաս մեծ չէ ուստի հին գրականության գրական ժանրերի ընտյժն ըմբռնելու համար, քան ուստի հին գրականության մյուս կողմերը պարզաբանելը... Գրական զորաբանակը ունեցել է դիմադրողական հանձնի ուժ: Այն «ներս չի թողել» այլ ժանրերի ստեղծագործություններ՝ պահպանելով իրեն թարգմանական, օտար գրականությունների հեղինակից, որոնք կապ չեն ունեցել հին Ռուսաստանի դրախտի առօրյայի հետ» (Лухачев Д. С., Поэтика... стр. 51. См'а նաև Сазонова Ю., История русской литературы, Нью-Йорк, 1955, стр. 5).

¹²⁵ Աբեղյան, Ա, էջ 3, Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն հայոց, աշխատասիրությամբ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 44:

¹²⁶ Лухачев Д. С., Поэтика, стр. 40.

Պարականոն զրույցները, որ մեծ մասամբ ավելի վաղ ժամանակների արգասիք են, քան քրիստոնեական սրբախոսությունները, մեր ուսումնասիրության մեջ քննվում են ոչ աղբյուրագիտական, բնագրագիտական կամ հատուկ գաղափարաբանական տեսանկյունով (վերոհիշյալ առումներով դրանք հիմնավոր ուսումնասիրված են), այլ իբրև գրական արձակի դրսևորումներ, որոնք իբրև այդպիսիք մինչև օրս հատուկ քննության առարկա չեն դարձել:

Նշված տեսակները հայ գրականություն մուտք են գործել իբրեւ ընդհանուր քրիստոնեական գրական տեսակներ, սակայն հետագայում ինքնուրույն արտահայտություն են ստացել ու տեղայնացել և՛ իրենց բովանդակությամբ, և՛ արտահայտչամիջոցներով:

Գրական այս տեսակներին տարբեր է մեր ժողովրդի աշխարհիկ-քաղաքական կյանքն արտացոլող հայ պատմագրությունը, որն իր պատմագիտական արժեքով բացառիկ տեղ է գրավում համաշխարհային մշակույթի պատմության մեջ, սակայն միաժամանակ այն զգալի եզրեր ունի ժամանակի գեղարվեստական գրականության հետ: Այս վերջին կողմով և հայ պատմագրությունը իր դասական երկերով քննության առարկա է դառնում մեր ուսումնասիրության մեջ:

✓ ՎԱՐԲԵՐ ԵՎ ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ԾԱԴԾԱՆ ՀՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ԸՆԴՀԱՆՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Բուն քրիստոնեական գրականության նազույն տեսակներից են վարբ-վկայաբանությունները, միջազգային անվանումով՝ սըր-րախոսությունները (ագիոգրաֆիա), որոնք ոչ այլ ինչ են, քան եկեղեցու հայրերի միտումնավոր ու հետաքրքրաշարժ կենսագրություններ։ Դրանց գաղափարական կիզակետը այդ հայրերի ջատագովումն է, նրանց իբրև քրիստոնեական գործչի պանծացումը՝ բանահյուսական կերպարներին հատուկ և նրանցից ընդօրինակված բազմաթիվ վիպա-առասպելական գծերով, վիպերգական ժանրի առանձնահատկություններով ու հատկանիշներով։

Վարբ-վկայաբանությունները իրենց հնույթյամբ չեն անցնում մեր թվականության II դարից այն կողմ. «Քրիստոնեական գրականությունը,— գրում է Բ. Մելիորանսկին,— սկիզբ է առել ոչ վաղ, քան II դարի երկրորդ քառորդը՝ կյանքի կոչվելով գնոստիցիզմի, հեթանոսության և հուդայականության դեմ գաղափարական պայքարի բովում»¹։ Գիտականորեն ճշգրտված են նոր կտակարանի հնագույն հատվածների գրության տարեթվերը²։

¹ Мелиоранский Б., Христианство и христианская литература, Энциклопедический словарь Брокгауза-Эфрона, т. 74, стр. 640.

² Ф. Энгельс., К истории первоначального христианства, т. 22, стр. 473—481, 486—492. Бруно Бауер и первоначальное христианство, т. 19, стр. 306—314, «Книга откровения» (т. 21, стр. 7—13). Տե՛ս նաև Виллер Р. Ю. Возникновение христианской литературы, М.—Л., 1946, Ранович А. Б. О раннем христианстве, էջ 181—185.

Ուստի և քրիստոնեական հին գրականության որևէ ժանրի ու տեսակի պատմություն սկսվում է մոտավորապես նույն այս ժամանակներից: Բացառություն են կազմում աշխարհի արարչագործության, չարի ու բարու, հոգու և մարմնի և այլ հարցերի շուրջ Հին Արևելքի հավատքից բխող նախաքրիստոնեական զրույցները, որոնք հետքրիստոնեական մեկնություն ու կերպարանք առած պարականոն զրույցների շարքն են դասվում և, իբրև քրիստոնեական գրականություն, հարասնում ողջ միջնադարի ընթացքում³:

Վարք-վկայաբանությունները խիստ չեն տարբերակվել միմյանցից և միասնաբար հանդես են եկել որպես եկեղեցու ճանաչված հայրերի կամ, այսպես կոչված, սուրբ հայրերի կյանքի պատմություններ, որից և ծագել է նրանց «սրբախոսություն» անվանումը: Սրբախոսությունը, վարք թե վկայաբանություն, մեկ հիմնական դադափարի է ծառայում. անձնագոհություն քրիստոնեական գաղափարների հաստատման համար, լինի դա մինչքրիստոնեական շրջանի մարտիրոսի, ետքքրիստոնեական շրջանի վկայի թե աշխարհիկ կյանքի մերժմամբ կուսակրոնություն ստանձնած կրոնավորի կերպարի միջոցով, այդ կարևոր չէ: Հսկանը գաղափարի համար իր անձը զոհելն է, ֆիզիկապես թե հոգեպես՝ այդ նույնպես երկրորդական է եղել և՛ հեղինակի, և՛ ունկնդրի կամ ընթերցողի համար: Ուստի և գաղափարից ելնելով վարք-վկայաբանությունները հրապարակվել և ուսումնասիրվել են միասին:

Բացի գաղափարական ընդհանրությունից նրանք իբրև գրական հուշարձան նույնպես համասեռ են:

Թե՛ վարքերը և թե՛ վկայաբանությունները իրենց բնույթով պատմագրական հուշարձաններ են: Նրանք ըստ էության պատմական կյանքի արտացոլումներ են, երբեմն իսկ փաստաթղթեր քրիստոնեության տարածման բարդ ու արյունալի շրջանից: Մեզ հասած ասորական հնագույն «Շարբիլի վարքը», «Բարսումայի՝ օրհնյալ քաղաք Եղեսիայի եպիսկոպոսի մարտիրոսությունը», «Հաբիբ սարկավազի մարտիրոսությունը», Շամունա և Գուրիս մարտիրոսների մասին Մար Հակոբի գրած վարքերը անփոխարինելի փաստաթղթեր են վաղ քրիստոնեական համայնքների ու Ասորիքում քրիստոնեության ներթափանցման պատմության վերաբերյալ: Միևնույն պատմական արժեքն ունեն Սեղբեստրոսի, Երուսաղեմի հայրապետ Կյուրեղի, Կոստանդիանոս թագավորի, Աթանաս Աղեքսանդրացու, Գրիգոր Նազիանզացու և բազմաթիվ այլ վարք-

³ Տե՛ր-Մինասյան Խ. Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Երևան, 1968, էջ 9—11, 13—16, 17, 19, 21, 59:

քեր, որոնցում հերոսների կենսագրությունների հետ կապված հրակայական նյութ կա պատմական ժամանակաշրջանի քրիստոնեական աղանդների ու դավանությունների կենաց ու մահու պայքարի վերաբերյալ: Սրանցից դատ՝ սրբախոսական առաջին ճանաչված հայրեր Անտոն Թեբեյեցու, Պողոս Անապատականի, Պող Պարզամտի վարք-կենսագրություններն էլ պատմական վավերագրեր են առաջին անապատականների կյանքից, որոնք ի մի բերված՝ պարզ պատկերացում են տալիս քրիստոնեության տարածման և հաստատման տարբեր շրջանների ու շառավիղների մասին: Հայերեն առաջին ինքնուրույն վարքը՝ «Վարք Մաշտոցին» նույնպես հայ կյանքից քաղված առաջին պատմությունն է միաժամանակ, կամ քիչ ուշ Վահան Գողթնացու վկայաբանությունը պատմական հավաստի իրադրության արտահայտություն է: Ուստի. պատահական չէ, որ շատ ու շատ պատմաբաններ իրենց ուսումնասիրությունների համար հսկայական նյութ են քաղում սրբախոսական գործերից, ամեն մի ժողովուրդ, հարկավ, իր ազգային գործիչների շուրջ կերտված վարք-վկայաբանություններից: Այս առումով մեր գրականության մեջ մեծ արժեք են ներկայացնում առանձնապես Հ. Տաշյանի «Ագաթանգեղոս առ Գեորգա ասորի եպիսկոպոսին և ուսումնասիրություն Ագաթանգեղյա գրոց» (հատկապես 7—10 հատվածները, էջ 87—159), Ն. Մառի «Մկրտություն հայոց, վրաց, աբխազաց և ալանաց ի սրբույն Գրիգորեն» (Վաղարշապատ 1911), Крещение армян, грузин, абхазов и алланов святым Григорием (СПб, 1905), Նորայր Բյուզանդացու «Կորյուն վարդապետ և նորին թարգմանությունք» (հատկապես «Քննություն վարուցն Մաշտոցի պատմաբանական և լեզվաբանական հայեցմամբք» հատվածը, Տրփխիս, 1900, էջ 7—15), Բարսեղ Սարգիսյանի «Սրբո Եվագրի Պոնտացվո վարք և մատենագրությունք» (Վենետիկ, 1907, էջ ԺԱ—ԺԷ), Աշոտ Հովհաննիսյանի «Դրվագներ հայ աղատագրական մտքի պատմության» (հատկապես Ա հատոր, էջ 14—33, Երևան, 1957) աշխատությունները:

Հատկանշական է այն փաստը, որ ուսու աղանավոր պատմաբան Վ. Կլյուչևսկին ուսական սուրբ հայրերի վարքերի մի ամբողջ ստվարածավալ հատոր հրատարակեց՝ պատմական նշանակություն ունեցող մի մասնակի հարց պարզաբանելու առիթով. «Հեղինակը դիմել է ուս հնագույն վարքերին,—գրում է նա առաջաբանում,— իբրև ամենաառատ և ամենաթարմ աղբյուրի, ուսումնասիրելու հա-

⁴ Ключевский В. О., Древнерусские жития как исторический источник, М., 1871.

մար ռուս հնագույն պատմութեան փաստերից մեկը՝ վանքերի մաս-
նակցութիւնը Հյուսիս-արեւելեան Ռուսաստանի գաղութացմանը»⁵։

Վարք-վկայաբանութիւններն, այսպիսով, իրենց էութեամբ
նախ պատմական ստեղծագործութիւններ են և իբրեւ պատմական
գործեր էլ դիտւած են մեծ մասամբ ինչպիս ընդհանրապէս, այնպիս
էլ մեք գրականութեան պատմութիւններում։

(Սակայն, իրենց էութեամբ պատմական հուշարձան լինելով
հանդերձ, նրանք միաժամանակ նաև գրական ստեղծագործութիւն-
ներ են, քանի որ նրանց մեջ պատմական կորիզը ներկայացվում և
բացահայտվում է կյանքի ընկալման և արտացոլման գեղարվես-
տական շափանիշներով։ Այդ երկերի հեղինակներն իրենց գաղա-
փարների շարագրանքի ընթացքում միշտ աչքի առաջ ունեին նաև
ունկնդրի հոգու վրա ներգործելու անհրաժեշտութիւնը։) Համոզելուց
բացի, նրանք ջանում էին հոգեբանորեն տրամադրել ընթերցողին,
նրա վրա գեղագիտորեն ներգործելու ճանապարհով գաղափարներն
աւելի դիպուկ ու դյուրին տեղ հասցնել։ «Այս ամենայն,—գրում է
Հուսաւորշի ներբողյանի հեղինակը,—գրեցաւ վասն նոցա՝ յօրինակ
մեզ, զի և մեք զհետ շաւղաց նոցա երթիցուք»⁶։ Այդպէս է եղել բո-
լոր հին ժողովուրդների պատմութեան մեջ, այդպէս է եղել և մեզ
մոտ, առավելապէս գրականութեան սկզբնավորման շրջանում, երբ
դրականութիւնն ի սպաս է գրվել եկեղեցու գաղափարների ամրա-
պնդմանն ու ջատագովմանը, այլ կերպ ասած՝ վարք-վկայաբա-
նութիւնների մեջ նույնպէս, ինչպէս և ընդհանրապէս հալ գրակա-
նութեան մեջ, «գրական և արտագրական» տարրերը գոյատեւել են
գիրկընդխառն⁷։

Ձևի և բովանդակութեան այդ անքակտելի միասնութիւնը թե-
լադրվել է միջնադարի մտայնութիւնից, հոգեբանութիւնից ու ճո-
շակից։ Անշուշտ, միջնադարյան գրական որոշ տեսականեր՝ քարոզ,
ճառ, թուղթ, նպատակ են ունեցել գաղափարների ուղղակի ար-
ծարծման, իսկ մշուսների մեջ միևնույն գաղափարների արծարծու-
մը անուղղակի ճանապարհով է ընթացել, այն է՝ պատմական դեմ-
քերի ու իրադարձութիւնների գրական ընդհանրացման միջոցով,
որով և տարբերվել են միջնադարյան դուտ հրապարակախոսական
գործերը միջնադարյան գեղարվեստական երկերից։ Հալ հին գրա-
կանութեան սկզբնավորման շրջանում գեղարվեստականորեն ամե-

⁵ Նույն տեղում, էջ 1, տե՛ս նաև Абрамович Д., Исследование. էջ 50։

⁶ «Երանելոյն Յովհաննու Ոսկերերանի Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսապետի
ներբողեան ասացեալ յաղագս վարուց և նահատակութեան սրբոյն Գրիգորի,
Հայոց Մեծաց հայրապետի», Վենետիկ, 1878, էջ 54։

⁷ Աբեղյան, Ա, էջ 3։

նից ավելի ամբողջականն ու տարածվածը եղել են վարՖերն ու վկայաբանությունները՝ հին գրականության ամենից ներգործուն ու հարատևող տեսակները:

Վարքերն ու վկայաբանությունները հայ գրականության սկզբնավորման շրջանում լայն տարածում ստացած գրական արձակի տեսակներից էին, որ կիրառվում էին և՛ եկեղեցական արարողությունների ժամանակ, փոքրիկ ձևերում, և՛ ստեղծվում էին իբրև գրական առանձին ստեղծագործություններ՝ ավելի ծավալուն չափերով: Նրանք իրենց հիմքում ունեին որևէ նշանավոր անձնավորություն, քրիստոնեական գործչի կենսագրությունը, հատկապես վարՖագրության հերոս դառնալու համար անհրաժեշտ նրանց կենսագրության այս կամ այն կարևոր միջադեպը կամ առաքել՝ վերջինով և որոշվում էր պատմական դեմքի տարբերությունը մեկ այլ գործչից, որը նույնպես կարող էր վարՖագրության հերոս դառնալ: Հստակ լինելու համար վերցնենք Գրիգոր Լուսավորչի վարքը և տարբերենք այն Մաշտոցի վարքից: Որքան էլ այս երկու ստեղծագործություններն ընդհանուր տեղիներ և նույնություններ ունեն, հատկապես հերոսների կյանքի մանրամասներում, բայց նրանք հիմնովին տարբեր են իրենց պատմական գործի նշանակությամբ: Գրիգոր Լուսավորչի վարքի առանցքը քրիստոնեական դարձի պատմությունն է, Հայաստանում քրիստոնեության մուտքի պատմական իրադրության վերարտադրումը, իսկ Մաշտոցի վարքի մեջ, չնայած բազմաթիվ մանրուքային նույնությունների, կարևորը հայերեն գրերի ստեղծման ու գրականության սկզբնավորման պատմությունն է, որով և տարբերվում են վարՖագրության հերոսների կենսագրությունները: Այսպիսով, վարՖագրության կորիզը պատմական խոշորագույն իրադարձությունն է դառնում, վկայաբանությունների մեջ՝ նահատակության բուն պատմությունը, չնայած այդ պատմական փաստի մատուցումը կատարվում է սրբախոսական ընդհանուր տեսակի սահմանում, նրա միջոցով⁶: Մանկությունից աստվածավախ լինելն, օրինակ, պարտադիր է, կարծես, վարՖագրական բոլոր հերոսների համար, կամ նրանց նշխարների սքանչելագործ ուժը՝ անխուսափելի, լինի այդ ասորի, հույն, հռոմայեցի թե՛ հայ նահատակ: Բայց, չնայած այս ընդհանրության, նրանք միանգամայն տարբեր կերպարներ են, որովհետև մեկը քրիստոնեության տարածողն է Հայաստանում, մյուսը՝ Սեղբեստրոսը՝

⁶ Պատահական չեն հայ բանասիրության մեջ բազմիցս նկատված բառացի նմանությունները, անգամ նույնությունները վարՖագրական գործերում, որ զուրկ են տեսակի պահանջից:

Հռոմում, Եփրեմ Ասորին՝ արևելքում, Հովհան Ռսկեբերանն անդուգական ճառասաց է, Անտոնը՝ ճգնակեցության հիմնադիր և ալլն, և ալլն: Սրանք բոլորը միմյանց շատ նման են իրենց վարքագծով, իրենց կատարելության մղումով, բայց տարբեր՝ իրենց պատմական նշանակությամբ, որով իսկ արժանանում են վարքագրական հերոս դառնալուն: Պատմական կարևորագույն փաստը՝ իրողությունը դառնում է սրբախոսական երկի ստեղծման կորիզը. որ անբաժանելի է մնում տվյալ հերոսից, հետևաբար և անխուսափելի: Ուստի, որքան էլ միեկնույն հերոսի շուրջ ստեղծված վարքը կամ վկայաբանությունները համառոտվում և կամ ընդլայնվում են, թարգմանվում կամ վերաշարադրվում, նրա կերպարի պարտադիր կորիզը պահպանվում է իբրև հանգուցակետ սյուժեի զարգացման, իսկ մանրամասները սղվում կամ ընդլայնվում են ըստ վարքագրի հայեցողության կամ նպատակի:

ՎԱՐՔԵՐԻ ՈՒ ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԿՈՂՄԵՐԸ

Հայ հին գրականության մեջ վարք-վկայաբանությունները կարելի է խմբավորել ըստ կերպարների, հետևյալ կերպ՝

ա) աստվածաշնչական սրբախոսություններ.

բ) ընդհանուր քրիստոնեական հայրերի վարք-վկայաբանություններ.

գ) հայ գործիչների վարք-վկայաբանություններ:

Առաջին խմբի վարքերը ժողովրդի մեջ ճանաչում գտած աստվածաշնչական կերպարների շուրջ ստեղծված պատմություններ են:

Սրանց մի մասը, հատկապես «Գործք առաքելոցում» հիշատակվող անձնավորությունների վարքերը, թերևս, ունեն պատմական կորիզ և հին ստեղծագործություններ են: Այդ վարքերում արտացոլում են գտել վաղ քրիստոնեության ձևավորման շրջանի պատմական հիշողություններն ու իրադարձությունները: Որքան էլ «Գործք առաքելոցում» հիշված կերպարները առասպելածնունդ են թվում, նրանք պատմական որոշակի ժամանակաշրջանի՝ քրիստոնեություն տարածողների և առաջին գաղափարակիրների կյանքի ու գործունեության բանահյուսական հուշերն են նոր կտակարանում: Փաստորեն սրանք առաջին նահատակներն ու վկաներն են քրիստոնեության սկզբնավորման պատմական շրջանից: Առաքյալներին վերաբերող շատ առասպելախառն դրվագների մեջ պիտի տեսնել

վաղ քրիստոնեության տարածման արյունալի շրջանի պատմական հուշն ու ժողովրդական պատումները⁹:

Բացի նոր կտակարանի վերոհիշյալ վարքերից, սրբախոսությունների նյութ են դարձել նաև աստվածաշնչական Հին կտակարանի, եթե կարելի է ասել, խորհրդանշական հեռուները՝ Ադամ նախահայրը, Կայենը, Նոյ նահապետը, Հոբ Երանելին, որոնք աստվածաշնչական սիմվոլների մարդկայնացված արտահայտություններ են: Այգպիսիք են «Վարք սրբոց նախահայրց», վերնագրի տակ Ադամի, Աբելի, Սեթի, Ծնովսի և Ծնովքի, Նոյի, Մեղիսեդեկի, Աբրահամի, Իսահակի և Հակոբի, Հովսեփ նահապետի, Մովսեսի, Ահարոնի և Եղիազարի, Հեսուի, Սամուել մարգարեի վարքերը, 12 մարգարեների կյանքի ու վախճանի պատմությունները՝ «Վարք և կատարումն երկոստսան մարգարէից» բաժնի առանձին-առանձին վարքերը՝ Ուսե, Հովել, Ամովս, Աբդիսա, Հոնան, Միքիաս, Նավում, Ամբակում, Սոփոնիա, Անգիաս, Զաքարիա, Մաղաքիա, ավետարանական պատմության տարբերակներ են, առանց գեղարվեստական արժեքի: Այս շարքերից դուրս «Վարք սրբոցն Զաքարիա՝ հօրն Յովհաննու Մկրտչի», «Վարք սրբոցն Յովակիմայ և Աննայի՝ ծնողաց սուրբ ածածնի», ավետարանիչների՝ Դուկասի, Մատթեոսի, Մարկոսի և Հովհաննեսի, Թոմա առաքյալի, Հովհաննես առաքյալի, Հովհաննես Մկրտչի, Մարիամ Մագդաղինացու, Գաբրիել և Միքայել հրեշտակապետների և բազմաթիվ այլ վարքեր, ըստ էության, վարքագրական ստեղծագործություններ չեն իրենց գրական ամբողջությամբ, այլ «յաւուր պատշաճի» Տոնացույցներում և Հայսմավուրքներում տեղադրված աստվածաշնչական դրվագների վերապատումներ: Սրանց մի մասը բանահյուսական ծագում ունեցող վաղ գրված գործեր են իրոք, բայց գերակշիռ մասով դրանք, մեր համոզմամբ, մյուս վարքերի օրինակով հետագայում հյուսված դրվագներ են, հարմարեցված տոնակարգության ընդհանուր շարքին: Իբրև վարքագրական ստեղծագործություններ սրանք ուշադրավ չեն այն իմաստով, որ նույն հաջողությամբ կարող էին մտած լինել նաև միջնադարյան պարականոն դրույցների ցանկի մեջ: Եվ իրոք. «Սրբոցն Յովակիմայ և Աննայի՝ ծնողաց սրբոցն Աստուածածնի» վարքն, օրինակ, Տղայության պարականոն Ավետարանի գլուխներից մեկն է, ինչպես և «Յիշատակ անդամալուծին» զրույցն

⁹ St'e Bunner P. Ю., Возникновение христианской литературы, «Учение двенадцати апостолов» գլուխը, էջ 53—78, Ранович А. Б. О раннем христианстве, էջ 181—185—, 252—261.

ու Ստեփանոս Նախավկայի պատմութիւնը: Ըստ երևութիւն, Տոնացուցով հիշվող այս տոնների դիմաց՝ աստվածաշնչական կանոնական կամ անկանոն զրուցներից հշուսվել-հարմարեցվել են նրանց անվան հետ կապվող բնորոշ դրվագները, որ Հայսմաւուրքներում կամ Ճառքնախոսքներում ամփոփված լինելու պատճառով՝ վարք կամ վկայաբանութիւն են դիտվել և ուսումնասիրողների կողմից դասվել սրբախոսութիւնների շարքը: Շատ անգամ սրանց նպատակը ներդաշնակութիւն ստեղծելն է Հին և Նոր կտակարանների միջև, միասնական ներկայացնելու մղումն ու միտումը: Սրանք պատմական հիմքի վրա հշուսված «վարքեր» կամ «վկայաբանութիւններ» չեն, «վարքեր»՝ իբրև գրական տեսակի արտահայտութիւններ, այլ՝ եղած նյութի վերապատմներ, ուստի և իբրև գրական ստեղծագործութիւններ հետաքրքրութիւն չեն ներկայացնում բացի այն դեպքերից, երբ նրանց մեջ արտահայտութիւն են գտել բուն վարքաբանական երկերին հատուկ այս կամ այն հատկանիշները:

Բուն վաւերաբանական երկեր, ընդարձակ կամ համառոտ, հորինվել են եկեղեցու ճանաչված հայրերի շուրջ, նրանց ժամանակակիցների, մեծ մասամբ, աշակերտների կողմից՝ կա՛մ իբրև հուշագրութիւն, կա՛մ իբրև կենսագրութիւն, որ և դառնում էր վարքաբանութիւն կորիզն ու, եթե կարելի է ասել, սյուժեն:

Ընդհանուր քրիստոնեական հայրերի վարքերի ամենահնագույն նմուշներից են Պետրոս Աղեքսանդրացու վկայաբանութիւնը, որ նշված է անգամ Եվսեբիոս Կեսարացու Եկեղեցական պատմութիւն մեջ¹⁰, Անտոն անապատականի կամ Թեբայեցու վարքը, որ գրված է ըստ աղբյուրների, «Ժամանակակից և ականատես» Աթանաս Աղեքսանդրացի հայրապետի գրչով, Աթանաս Աղեքսանդրացու վարքը, գրված իր աշակերտ և աթոռակից Տիմոթեոս Աղեքսանդրացու ձեռքով, քիչ ավելի ուշ՝ Գրիգոր Նազիանզացու վարքը, որ համընկնում է նրա ժամանակակից Հուսիսնոսի բնութագրմանը, Եգիպտոսի հայրապետ Բարսուղայի կամ Պարսուղայի վարքը, «Վկայաբանութիւն սրբոյն Գորգիոսի հարիւրապետի Կեսարացույ», «Վարք և վկայաբանութիւն սրբոյն Պողիկարպոսի՝ Զմիւռնիոյ հայրապետի», «Վարք Կիւրղի Երուսաղեմայ հայրապետի», «Վարք Գրիգորի Սքանչելագործի», որի հեղինակ է ճանաչվում Գրիգոր Նյու-

¹⁰ Ավգերյան, Ա, էջ 51: Եվսեբիոսի Կեսարացույ Պատմութիւն եկեղեցույ լեզեալ յասորոյն ի հայ ի հինգերորդ դարու, պարգաբանեալ նոր թարգմանութեամբ ի յոյն բնագրէն ի ձեռն Հ. Աբրահամ վ. Ճարեան ի մխիթարեանց, Վենետիկ, 1887, էջ 548 (Այսուհետե՝ Եվսեբիոս Կեսարացի):

սացին, Հակոբ ՄԺԲԵՆԱ հայրապետի, Հռոմի հայրապետ Սեղբեստրոսի վարքերը և այլն:

Սրանք ընդհանրապես հնագույն քրիստոնեական վարքերն են, որոնց հնությունը ապացուցված է և՛ օտար աղբյուրներով, և՛ հայ հնագույն մատենագրական տվյալներով¹¹: Բազմաթիվ փաստեր են բերված Ավգերյանի ուսումնասիրության մեջ¹², երբ Բուլանդյան հռչակավոր հրատարակություններում, հայերեն աղբյուրների պակասի պատճառով, թույլ են տրված վրիպումներ, անճշտություններ, տարակուսանքներ, մինչդեռ հայ մատենագրության իմացությունը կարող էր փակել այդ թյուրիմացությունների ակունքը: Նշված փաստերով հաստատվում է այն իրողությունը, որ ընդհանուր քրիստոնեական վարքագրությունը քաջաժանոթ է եղել հայ թարգմանիչներին գրականության սկզբնավորման շրջանում, և մեր թարգմանիչների հիշատակությունների միջոցով է, որ գիտականորեն հավաստվում են ընդհանուր քրիստոնեական գրական շատ ու շատ երկերի ինչպես հորինման ժամանակի, այդպես էլ նրանց հեղինակի ու բնագրի նախնական վիճակի հետ կապված բազմաթիվ հարցեր: Հիշյալ վարքերի հերոսները հայ իրականության մեջ հեղինակություն են վայելել և՛ իրենց գործունեությամբ, և՛, առավել, իրենց ստեղծագործություններով: Հայ դպրության առաջին իսկ նմուշները վկայում են այդ գործիչների լայն ճանաչումն ու մեծ հեղինակությունը հայ կյանքում, ուստի, բնականորեն, նշված վարքերը կազմում են այն հիմքը, որի վրա պիտի բարձրանար հայ գրականության ինքնուրույն կառույցը:

Այս վարքերն իրենց միջուկով միմյանցից տարբեր լինելով, շատ ընդհանրություններ ունեն միաժամանակ:

Առաջին և կարևոր ընդհանրությունը բոլոր վարքերի և վկայաբանությունների միասնական գաղափարն է՝ հավատքի գերադասումը իրական կյանքից, գաղափարի գերադասումը անձնականից, վերջինիս զոհաբերումը գաղափարին, տվյալ դեպքում՝ քրիստոնեությանը, մի գաղափար, որ միջնադարում ունեցել է իր որոշակի կրոնական բովանդակությունը, բայց միաժամանակ ծառայել է ընդհանրապես գաղափարական հերոսի կերտմանն ու դաստիարակմանը. «Ի սմանէ ուսան մարդիկը յանձն առնուլ զնեղութիւն մարմնոյ,—Ստեփանոս Նախավկայի մասին գրում է Եփրեմ Խորի Ասորին իր ներբողյանում,—տանել վշտաց և համբերել չարչարանաց և տառապանաց, ի նմանէ դիւրացաւ տազնապ չարչարանաց

¹¹ Ավգերյան, Ա, էջ 265—266, 332, 378, 423, 442—443:

¹² Նույն տեղում, էջ 265, 442, Ը, էջ 423:

և հնշտացաւ խստութիւն կարծրագոյն տանջանաց»¹³: Ժամանակի լառումով դրական հերոսը իր գաղափարամիտությամբ, հաստատուն կամքով ու անձնականը գաղափարին նվիրաբերելու պատրաստակամությամբ ներազդել է սերունդների վրա ոչ միայն հանուն քրիստոնեական գաղափարների պայքարելու մղումով, այլև կամա թե ակամա՝ նաև ընդհանրապես հերոսականի ջատագովումով: Գրիգոր Լուսավորչի վարքի և նահատակության մասին Հովհան Ոսկեբերանին վերագրվող ներբողյանում ասվում էր. «Թէ մարմնական ինչ փորձութեանց հանդիպեսցիք, մի՛ անժուժկալութեամբ վհատիցիք, այլ համբերեցէք մեծաւ յուսով: Տեսէ՛ր զաստուածազգեստ հարսն յառաջագոյն, եթէ զիա՞րդ այնքան նեղութեանց և շարշարանաց ժուժկալեցին յաղագս հօտին Քրիստոսի, համբերութեամբ բազմաւ ի վիշտս, ի շարշարանս, ի դանս, ի բանդըս, ի խռովութիւնս, ի հսկմունս, ի պահս, ի բաւս նշմարտութեան...»¹⁴: Ժամանակակիցները դրա մեջ կարող էին տեսնել և՛ ուղղակի՝ քրիստոնեական համար նահատակությունը, և՛ ընդհանուրը՝ գաղափարի համար զոհվելը: Մոլեռանդ հավատացյալը նրանց կերպարներով ներշնչված մղվելու էր կրոնական ասկետական քաջագործության, մնացյալներին թողնելով մինչև ի մահ հանուն հայրենիքի ու ժողովրդի կյանքն ի սպաս դնելու վեհ նպատակ¹⁵: Գեղարվեստական գրականության ուժն էլ հենց այդ է: Նրա ազդեցության ոլորտն ու շառավիղը շատ ավելի լայն են, քան նպատակը, ուստի և ոչ միշտ բովանդակությամբ պիտի չափել նրա ներգործությունը, այլ անուղղակի ազդեցությամբ: Վարքը խրախուսում է Քրիստոսի սիրու համար անձի ուրացում, այնինչ մարդկանց վրա ներգործում է իբրև գաղափարական անձնազոհություն: Վկայությունը ըստ գաղափարի մարդկայինի ժխտումն է հանուն աստվածայինի, իսկ իր դերով ու նշանակությամբ մարդու կամքի ջատագովումն է ու ձոներգումը: 》

Գրականության բարոյակրթիչ դերի այս գիտակցությունն արթոն է եղել բոլոր ժամանակներում և արտահայտություն է գտել

¹³ Ձեռ. 4696, էջ 245բ:

¹⁴ «Ծրանելոյն Յովհաննու Ոսկեբերանի ... ներբողեան ասացեալ յաղագս վարուց և նահատակութեան սրբոյն Գրիգորի...», էջ 54:

¹⁵ «Ձի հեղմամբ արեամբ նահատակաց և բազմութեամբ վկայից պատասպարեալ, պահպանեալ և նախախնամեալ կայ գաւառս այս»—գրում է Աստապատի պատմության անհայտ հեղինակը 17-րդ դարում (Ձեռ. 1760, էջ 314—316. Տե՛ս Հովհաննիսյան Ա., Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, Բ, էջ 124, նաև Եփրեկյան Հ., Պատկերազարդ Բնաշխարհիկ բառարան, Ա, Վեներիկ, էջ 254):

ամենասկզբնական վարքերից սկսած՝ հետագա բոլոր ստեղծագործություններում: Սրբախոսական ժողովածուների ճանաչված հեղինակ Գրիգոր Մեծ վկայասերը իր առաջաբանում գրում էր, թե եկեղեցու հայրերի գործերը հրապարակ է բերում, որպեսզի սերունդները ծուլյերի օրինակը մերժելով՝ լավերի հետևող դառնան... «զի մի՛ հայիցիք ի ծոյլ և յորովայնամոլ կրօնաստանսն... այլ սրբոց նմանեալ մեծ փափազամբ տօնեսիք»¹⁶: Այս նշանակում է, թե վկայասերը բոլորին չի իդեալականացնում, դիտում է նրանց մեջ նաև վատերին, բայց նրանց մասին չի գրում, որպեսզի նրանց վատ օրինակով չվարակի մյուսներին, այլ՝ միայն լավերի, որոնց նա չելով՝ սերունդները կարողանան հասնել կատարելության և արժանանալ գովեստի: Վարքերի դաստիարակչական նշանակությունն ու որոշակի նպատակագրումը ընդգծված է նաև Մաշտոցի վարքի առաջաբանում:

Հստ Կորյունի, վարքն ավանդվում է ոչ միայն «ի պարծանք գովութեան», այլ որպեսզի օրինակ ու կանոն ծառայի հետո եկողներին, որպեսզի ամենքը նախանձավոր լինեն նման բարի գործերի՝ «առ ի նախանձուկս միմեանց արկանելոյ, զի միմեամբք քաջալերեալք՝ հասանիցեմք ի բարեացն կատարումն»¹⁷: Աթանաս Աղեքսանդրացու վարքը գրելու շարժառիթներից մեկը, Գրիգոր Նազիանզացու իսկ նշումով, եղել է «զսեպհական գործս նորա գրով աւանդել ի դաստիարակութիւն և ի զուարճութիւն յետնոց»¹⁸, ինչպես ինքը Աղեքսանդրացին էր Անտոնի վարքը շարադրել՝ «զմիակեցական վարուց զօրինադրութիւն՝ ի ձև պատմութեան»¹⁹:

Սրբախոսական երկը՝ վարքը կամ վկայաբանությունը, գերակշիռ մասով միազիժ է՝ միասյուծե: Վարքի առանցքը կազմող հերոսը գործողության մեջ չի աճում ու զարգանում. նա փոքրուց ի վեր նախակերտված է ապագա անելիքների համար, նրա հերոսականությունն անակնկալ չէ, այլ օրինաչափական, տրամաբանական, այսպես. «Եւ եղև Անտոն ի մանկութենէ առանձնասէր և աղօթասէր... յաճախէր յեկեղեցի ընդ աստուածասէր ծնօղս իւր և խորշէր ի մանկական զբօսանաց. հեզ էր բարուք և հլու ամենայն բանից ծնողացն»²⁰: Աթանաս Աղեքսանդրացին «ըստ տանելոյ անչափահաս հասակին վարժեալ ի գիրս՝ պարկեշտ և առաքինի վարուք օրինակ բա-

¹⁶ Ավգերյան, ԺԱ, էջ 28:

¹⁷ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, Երևան, 1941, էջ 34 (Այսուհետև՝ Կորյուն):

¹⁸ Ավգերյան, Ա, էջ 269:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 270:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 58:

րի լինէր ամենայն հասակակից և սննդակից մանկանց», մանկական խաղերի ժամանակ մեծերին ընդօրինակելով «Եւ լինէր ինքն Աթանաս որպէս եպիսկոպոս և ձեռնադրէր զայլ ընկերսն որպէս քահանայ, և զսարկաւազունս... Այլ և զոմանս և զոմանս պսակէր, որ էր նախագուշակ իւրոյ քահանայապետութեան»²¹: Հովհան Ռսկեբերանը՝ «ուսաւ սքանչելի յառաջադիմութեամբ՝ ըստ գեղեցիկ բնատուր ձրից և ըստ ի վերուստ տուլութեան հոգւոյն աստուծոյ զամենայն գիտութիւն և իմաստութիւն»²², Գրիգոր սքանչելագործը «էր հրաժարեալ յամենայն երկրաքարշ մտածութեանց և ի բաց կացեալ ի նորահասակ սովորութեանց հասակակցացն, ի զբօսանաց, ի տեսարանաց, ի պաճուճեալ պատմութեանաց, ի փափկութեանց, ի գինարբուաց, և փոյթ ամենայնիւ յաճումն բարեւաւութեանց հոգւոյ»²³, Հակոբ Մծբնա հայրապետը «...էր միայնակեաց խստակրօն վարուք, մինչ զի ամառն և զձմեռն անյարկ կեայր ի բացեալ և հրաժարեալ էր ի սպասաւորութենէ իւրոյ»²⁴, Սեղբեստրոս Հոռմա հայրապետը «էր աստուածահաճոյ վարուք, խրատիչ անզգամաց և վարդապետ ճշմարտութեան»²⁵, Բարսեղ Կեսարացին «ի սղայութենէ սնաւ և վարժեցաւ ուսմամբ աստուածային գրոց»²⁶:

Բոլոր ղեպքերում նախապատրաստվում է հերոսի հետագա գործունեությունը: Սակայն, ինչպես օրինակներն են ցույց տալիս, թեև կերպարների մանկական տարիների ընդհանուր բնութագիրը նույնն է, բայց նրանք տարբեր են յուրովի, տարբեր կողմերով են զարգանում և համապատասխան են իրենց պատմական նկարագրին: Այս մի անգամ ևս ապացուցում է սրբախոսական երկերի պատմական հենքը, թեև այդ ներկայացվում է վարքագրական ժանրի սխեմայի մեջ: Օրինակ՝ Անտոն Անապատականի մասին չի ասվում, թե նա կրթված էր («ամենևին գիր ոչ կամեցաւ ուսանել սուրբ հայրն Անտոն»²⁷), մինչդեռ վարքագրական մի այլ հերոս՝ Բարսեղ Կեսարացին, «ոչ ընդդիմադրեալ յուսմունսն ցանկայր հմուտ լինել փիլիսոփայական արհեստին»²⁸. Կոստանդիանոս կայսեր մանկության մեջ մենք չենք նկատում Եփրեմ Ասորու հետագա ճարտասան քարոզչի հատկանիշները («Եւ ի ծնանելն Եփրեմի տեսին ծնողք նո-

²¹ Ավգերյան, Ա, էջ 218: Ձեռ. 4755, էջ 297ա:

²² Նույն տեղում, Բ, էջ 358:

²³ Նույն տեղում, Բ, էջ 6: Ձեռ. 1522, էջ 548ա:

²⁴ Նույն տեղում, Ժ, էջ 6—7: Ձեռ. 4696, էջ 222բ:

²⁵ Նույն տեղում, էջ 375—376: Ձեռ. 4696, էջ 257բ:

²⁶ Ձեռ. 4696, էջ 251ա, Ձեռ. 1522, էջ 375ա:

²⁷ Ձեռ. 4755, էջ 292բ:

²⁸ Ձեռ. 1522, էջ 375բ:

րա յերազի, զի բուսաւ բարունակք լի պտղովք ի բերան նորածին տղային»²⁹): Այդպիսով, սրբախոսական հերոսները բոլորն էլ մանկուց օժտված են որոշ առաքինութիւններով, բայց ամեն մեկը յուրովի՝ իր կերպարին համապատասխան հատկանիշներով:

Նրանց ընդհանրութիւնն այն է, որ նրանք մանկուց բարեպաշտ են և գործողութեան վարդաքման միջոցով չեն հերոսանում, այլ նախապատրաստված են հերոսանալու հենց սկզբից: «Ինչպես հին ֆեոդալական հերոսների համար մեծ արժեք ունեւորէր ֆեոդալիզմի տեսակետով նշանավոր ծագումը,—գրում է Աբեղյանը,—այնպես էլ սրբերի վարքերի մեջ սովորաբար նախ փառաբանվում են նրանց ծնողները»³⁰, «ըստ օրինակի բարետոհմիկ բողբոջաց»³¹: Նրանց մեծ մասի համար բնորոշ է հրաժարումն ունեցվածքից և տոհմական ժառանգութեան, ավետարանական այն սկզբունքով, թե «Ե՛րբ վաճառեա ինչ ունիս, և տո՛ւր աղքատաց և եկ զկնի իմ և ունիցիս գտնձ յերկինս»³²: «Անտոն վաղվաղակի ի դուրս ելեալ ի տերունական տանէն և դստացուածսն, զոր ունէր ի նախնեացն, վաճառեաց, զի էին արատրեայք ընտիրք և քաջաբերք յոյժ, զայն շնորհեաց գեղջիցն»³³: Գրեթե բոլորի համար բնորոշ է ժուժկալ կլանքն ու բանջարակերութիւնը: Անտոն անապատականը «ժուժկալութեան կրթէր զանձն ճնշելով»³⁴. «Յաւուրն մի անգամ ճաշակէր ի մուտս արևուն... իսկ կերակուր նորա հաց և աղ լոկ և ջուր ըմպելի»³⁵: Աթանաս Աղեքսանդրացին «ի քաղաքի բնակելով՝ զառանձնասէր վարէր կեանս ոչինչ ընդհատ ի միայնակեացաց»³⁶: Գրիգոր Սքանչելագործը «զամենայն կենցաղս խոտան վարկանելով և առ երկնայինսն զհոգն ունելով»³⁷: Բարսեղ Կեսարացին «ընտրեաց զառանձնութիւն անապատի և ի լերին միում, ի մէջ անտառախիտ մայրեաց, պարտակալ յաղօթս և ի պահս... սպանանելով զանգամս մարմնոյ զերկրաւորս և կրթելով զանձն յամենայն ներքին առաքինութիւնս»³⁸: Հովսեփ Արեւաթացին «էբ այր բարեգործ և արդար,

²⁹ ԸԾՈ. 4696, էջ 301ա:

³⁰ Աբեղյան, Ա, էջ 107:

³¹ ԶԵՈ. 1522, էջ 548ա:

³² «Աւետարան ըստ Մատթ.», ԺԹ, 21, «Աւետարան ըստ Մարկ.», Ժ, 21, ԶԵՈ. 4755, էջ 290բ:

³³ ԶԵՈ. 1522, էջ 413բ:

³⁴ ԶԵՈ. 4755, էջ 291ա:

³⁵ Ավգերյան, Ա, էջ 62:

³⁶ Նույն տեղում, էջ 219:

³⁷ ԶԵՈ. 1522, էջ 551ա: Ավգերյան, Թ, էջ 6:

³⁸ Ավգերյան, Ժ, էջ 333:

սլարկեշտ, նախարար և մեծատուն»³⁹, Եփրեմ Խուրի Ասորին «էր... ի տղայութենէ երկիւղած յաստուծոյ, սլարկեշտ և տաօթղած»⁴⁰:

Շրանք բոլորն աղքատասեր են և աստվածաւախ. նրանց հատուկ է բնավորութեան հեղուկշունն ու մարդասեր վարքագիծը, որ արտացոլվել է նաև նրանց ղեմքերին: Ստեփանոս Նախավկան «սլայծառ իբրև ղհրեշտակ»⁴¹, Աթանաս Ալեքսանդրացին «խոնարհ և հեղ յամենայնի զանձն բնծայեցուցեալ՝ համարձակ մատուցանէր յինքն զմեծն և զփոքրն, կարեկից լինել և դարման տանել վշտաց միոյ-միոյ ի նոցանէ, իբրև գորովագութ հայր աղքատաց և զիրահնար բուժիչ ախտացեւոցն հոգւով»⁴², Գրիգոր Նազիանզացին «գործակից լեալ մեծին Բասիլիոսի և հոգայր զաղքատսն և շինեաց հոգեսունս ի հանգիստ աղքատաց և զրեաց զաղքատսիրութեան ճառսն»⁴³, Հակոբ Մծբնա հայրապետը՝ «տեսիլ երեսաց նորա որսլէս հրեշտակի՝ սլայծառ և շնորհալի»⁴⁴ և այլն և այլն:

Սրբախոսական հերոսներին հատուկ է սլայքարը ներքին (վարքերի) կամ արտաքին (վկայաբանութիւնների) ուժերի ղեմ: Մի ղեպքում այդ գործողութեան առաջ մղիչ ուժն է ներքին կոնֆլիկտը, մյուս ղեպքում՝ վարքագրական հերոսի գործունեութեան պարտադիր հատկանիշը՝ կոփվր աղանդավորութեան ղեմ: Վարքերի հերոսները, զրեթե անխտիր, աղանդավորների ղեմ մարտնչող քրիստոնյա մարտիկներ են, բայց երբեմն դա վարքագրի կողմից սոսկ թվարկված է իբրև տեսակի պահանջի արտահայտութիւն, երբեմն, մանավանդ եկեղեցու հայրերի վարքերում՝ պատմական կորիզ ունեցող իրադրութեան արտահայտութիւն, սրբախոսական հերոսի հիմնական հատկութիւն, նրա վարքագրական հերոս դառնալու պատճառ ու հիմնավորում: Այսպես օրինակ՝ ավետարանիչների, Անտոն Անապատականի, Կոստանդիանոս թագավորի, Հովհան Ոսկեբերանի, Հակոբ Մծբնա հայրապետի, Սեղբեստրոսի և բազմաթիւ այլ վարքերում շարափառների, հերձվածողների ղեմ հերոսների սլայքարը մտնում է նրանց նկարագրի մեջ իբրև լրացուցիչ մի տարր, մինչդեռ Աթանաս Ալեքսանդրացու, Կյուրեղ Աղեքսանդրացու, Գրիգոր Նազիանզացու, Կյուրեղ Երուսաղեմացու, Բարսեղ Կեսարացու վարքերում աղանդավորների ղեմ սլայքարը կաղմում է

³⁹ Ավգերյան, է, էջ 381:

⁴⁰ Ձեռ. 4755, էջ 311բ:

⁴¹ Ձեռ. 4696, էջ 243ա:

⁴² Ավգերյան, Ա, էջ 226:

⁴³ Ձեռ. 4755, էջ 308ա:

⁴⁴ Ավգերյան, Ժ, էջ 8:

հերոսի բուն գործունեությունը, պատմական այն կորիզը, որն, ըստ վարքագրի, արժանահիշատակ է դարձրել նրան իբրև հերոս հանդես գալու: Եթե առաջին դեպքում վարքագիրն իր բառերով գրում է, թե «Եւ իջեալ ի լեռնէն [Անտոն], գնաց յԱղեքսանդրիա և նդովեաց զԱրիոսի հերձուածսն»⁴⁵, կամ «Եւ շնորհ տուաւ յԱստուծոյ Աղեքստրոսի՝ փրկական բանիւ ածել զբազումս յանհաւատից ի սուրբ հաւատս... և յաղթահարէր զԴոնատեան հերձուածօղս»⁴⁶, ապա սյուս դեպքում վարքի հերոս հանդիսացող պատմական գործիչների բուն էությունը, ըստ սրանց վարքագիրների, հենց նրանց հանուն Քրիստոսի մարտնչումն է: Այս դեպքում աղանդների ու աղանդավորության դեմ պայքարը ոչ թե սոսկ վարքագրական հատկանիշ է դառնում, այլ վարքի առանցք, որն իր հերթին չի պայմանավորվում սոսկ ժանրի պահանջով, այլ բխում է կյանքից և իր ժամանակի գաղափարախոսությամբ պատճառաբանվում: Եթե քրիստոնեական եկեղեցու հայրերը իրենց գործունեության այդ կողմով ժամանակին չհռչակվեին, նրանք չէին էլ դառնա վարքագրական հերոս և չէին օժտվի մարդկային ամելի լայն առաքինություններով: Ուստի վարքագրական հերոսի համար պարտադիր հակադանդավորական լինելու հատկանիշը թելադրված էր պատմական ժամանակաշրջանով ու իրական ճշմարտացիությամբ, որն, ինչպես ասացինք, երբեմն առանցքային հարց էր դառնում երկերի մեջ, իսկ երբեմն դրսևորվում սոսկ իբրև գրական առանձնահատկության պարտադիր մի տարր:

Եկեղեցու անվանի ու ճանաչված այնպիսի հայրեր, ինչպես Աթանաս, Կյուրեղ Աղեքսանդրացիները, Կյուրեղ Երուսաղեմացին, Բաբսեղ Կեսարացին, Գրիգոր Նազիանզացին, Գրիգոր Նյուսացին վարքագրության հերոսներ են դարձել հենց իբրև քրիստոնյա եկեղեցու սյուներ, նրա հիմքերի պաշտպաններ ու ջատագովներ, ուստի և իրենց գրական վաստակի՝ ջատագովությունների և հակաճառությունների համեմատ վարքագրական կենսագրություն ստացել իբրև հերձվածողներ Արիոսի, Նեստորի կամ Հովհանոսի անձնական հակառակորդներ. այսպես՝ Գրիգոր Նյուսացին էր «գորեղ ախույան ընդդէմ ամենայն հերձուածողաց»⁴⁷: Աթանաս Աղեքստոնդրացու վարքի մեխը դառնում է Արիոսի և սրա գործակիցներ Եվսեբիոս Նիկոմիդացու և Թեոգինիոս Նիկեացու դեմ նրա մղած պայ-

⁴⁵ ՁԵՈ. 4755, էջ 292:

⁴⁶ Ավգերյան. Ժ, էջ 377:

⁴⁷ ՁԵՈ. 4755, էջ 278բ:

քարը: Այն ներկայացնում է փոփոխակի հալթանակներով ու հալածանքներով, ամբաստանություններով ու բանասարկություններով, կայսրների ու հայրապետների փոխարինումներով, վարքագրական հերոսի վիճակի փոփոխակի հաջորդումներով, վիպա-բանահյուսական շաղախով հյուսված մի կենսագրություն, որ ավարտվում է հերոսի հալթանակով: Աղանդավորական պաշարի հիմք ունի նաև Կյուրեղ Աղեքսանդրացու վարքը, որի առանցքը Նեստորի և Նեստորականության դեմ պաշարի շրջանն է՝ Նիկեոսի ժողովի հրավիրման պատմական ժամանակահատվածով⁴⁸: Ըստ վարքագրի, Կյուրեղ Աղեքսանդրացու պաշարի պսակն է կազմում այն, որ նա Նիկեոսի ժողովում «խօսեցաւ յատենի ճսու սքանչելի ի ներքող ամենասուրբ աստուածածնի և ի ջախումն աղանդոյն Նեստորի»⁴⁹:

Հերձվածողների դեմ պաշարում և մատենագրական վաստակով է հռչակված նաև Բարսեղ Կեսարացին, որի վարքում նույնպես առանցքային տեղ է զբաղում կրոնա-դավանաբանական պաշարը (Բարսեղ-Հովհաննոս, Բարսեղ-Վաղես և այլն): Վարքագիրը, մինչև նրա կյանքը շարադրելը, նրան տված ընդհանուր բնութագրականում հենց այդ էլ շեշտում է: Նա «աղանդավոր հայհոյչացն եփեց զբերանսն, զոր Արիանոսացն խլեաց զչարափառութիւն, որ հովիւն էր յամօրէն եկեղեցեաց ժողովրդեանն Բրիստոսի... որ աղօթիւր... դաստուածամարտն Յովհաննոս սատակեաց» և այլն⁵⁰: Թե՛ մասնակի հիշատակությունների և թե՛ աղանդավորական պաշարի՝ վարքի հիմքում ընկած լինելն ուշադրաւ է իբրև սրբախոսական հերոսի գործունեության անբաժանելի մի տարր, առանց որի, կարծես, միջնադարում չէր կարող ամբողջանալ դրական կերպարը: Դրական հերոսն, այսպիսով, ըստ միջնադարյան գաղափարախոսության, ոչ թե սոսկ պատմիւ քրիստոնյան էր, այլ մարտնչողը: Որքան էլ շարին բարիւթ պատասխանելու քարովն է համարվում քրիստոնեության համար բնութագրական բարոյախոսությունը, նրա գաղափարակիր հերոսների գործունեության պսակը շատ դեպքերում կազմում էր պաշարը հերձվածողների դեմ, իբրև և՛ պատմական իրականության արտացոլում, և՛ վարքաբանական կերպարին բնորոշ ու անհրաժեշտ առանձնահատկություն: Միևնույն Բարսեղ Կեսարացու վարքում շեշտված է ոչ միայն նրա պաշարը հերձվածողների դեմ, այլև այն, որ նա հունական անտիկ փիլիսոփայության

⁴⁸ Ձև. 639, էջ 246ր:

⁴⁹ Ավգետյան, Ա, էջ 279:

⁵⁰ Ձև. 1522, էջ 375բ:

«աստուածային իմաստութեամբ... զհելլենական մոլորութիւն իբրև զսարգի ոստայն եղծանէր»⁵¹:

Քրիստոնեութեան անաղարտութեան պահպանման և նրա ամրապնդման գաղափարն է ընկած նաև սրբախոսական մյուս տարածականի՝ վկայաբանութեան հիմքում, որտեղ պայքարն արդեն մղվում է ոչ թե ներքրիստոնեական որևէ դավանանքի դեմ, այլ քրիստոնեությունից դուրս որևէ կրոնի, հայերի համար նախ՝ հեթանոսութեան, ապա, հատկապես, զրադաշտականութեան ու մահմանականութեան դեմ:

Քրիստոնեութեան տարածման հուշն է ընկած հին վկաների նահատակութեան պատմություններում: Սրանք միջնադարյան դրականութեան ամենագաղափարական հերոսներն են, որոնք կամք ու սկզբունքայնություն են սովորեցրել սերունդներին: Եթե վկայաբանություններում գաղափարը հասնում էր մոլեռանդության, և այդ միջնադարյան աշխարհայացքի արգասիք էր, ապա կերպարների միջոցով ներգործումը սերունդներին քաղաքացիական նկարագիր էր ներշնչում. սրանով վկայաբանությունը դառնում էր գեղարվեստական ուժ, որը լայնացնում էր երկի ներգործության պարագիծը՝ սոսկ գաղափարական ազդեցությունից հասցնելով բարոյագիտական ընդհանրացման:

Անգամ ոչ ստույգ պատմական, այլ աստվածաշնչական կերպարների վկայաբանություններում նշմարելի է այդ: Այսպես, Տոնապատճառներում առանձին տեղ է գրավում Ստեփանոս Նախավկայի տոնի մեկնությունը: «Որ կտակարանում»⁵² մի քանի պարբերությունով ավանդվող զրույցը Ստեփանոս Նախավկայի մասին Տոնապատճառում դարձել է գեղարվեստական մի ամբողջական պատում՝ սրբախոսական տեսակի մեջ: Բացի այն, որ զրույցը պատմում է առաջին վկայի՝ Ստեփանոս Նախավկայի մասին, «որ յառաջ քան զամենայն վկայս Քրիստոսի եհեղ զարիւնն իւր վասն Քրիստոսի»⁵³, հորինման իմաստով էլ այն հնագույն վկայաբանություններից մեկն է՝ պահպանված Հովհան Ոսկեբերանի և իր աշակերտների անունով⁵⁴:

Վարքագրական մյուս հերոսների պարտադիր հատկանիշով՝

⁵¹ Զեռ. 1522, էջ 375ր:

⁵² «Գործք առաքելոց», Զ—8, 9, 10, է—58, Ը—2, ԺԱ—19:

⁵³ Զեռ. 4755, էջ 273ա:

⁵⁴ Զեռ. 2039, էջ 14ա: «Յովհաննու Ոսկեբերանի և Աթանասի և Պրոկիի Ներքտառույ Կոստանդնուպոլսի հայրապետի ի սուրբ նախասարկաւագն Ստեփանոս ասացեալ»:

Ստեփանոսն «առնէր նշանս և արուեստս մեծամեծս... զախտս հա-
լածելով, զցաւս բժշկելով, զղեւս հանելով, զհիւանդս մխիթարե-
լով»⁵⁵: Աստվածաշնչական՝ «Եւ հայեցեալ ի նա, որք նստէին յա-
տենին, տեսին զերեսս նորա իբրև զերեսս հրեշտակի»⁵⁶ նախադա-
ստութունը բացված է և իմաստավորված. «Զի վայել էր իսկ տեսնել
հրեշտակաց ըստ նմանութեան սպասատրաց իւրոց երևացուցանել
զՍտեփաննոս. պարտ էր հրեշտակակերպ երեսօք զդիւադէմս յա-
մաւթ առնել: Զուարթագին տեսանէին զերեսս նորա, որպէս վասն
Քառնաբայ Ղուկաս վկայէ՝ Զպարզամիտն և զանշար բարսն շնոր-
հալի երեսօք տեսանիմք»⁵⁷: (Նոր կտակարանում էպիկականորեն
պատմվող «Եւ հանեալ արտաքոյ քաղաքին՝ քարկոծէին... եւ քար-
կոծ առնէին զՍտեփաննոս, որ կարդար և ասէր, Տէ՛ր Յիսուս, ըն-
կա՛լ զոգի իմ» հատվածը⁵⁸ Տոնապատճառում վերածված է գեղար-
վեստական հուզական մի նկարագրի՝ «հանեալ արտաքոյ քաղա-
քին, որպէս զտէրն արտաքոյ ալգոյն, ալսպէս զծառայս նորա...
քարկոծ առնէին... իբրև տարափս անձրևաց տեղայր ի վերայ նորա
կարկառք վիմացն: Ներկան քարինք և ոռոգեցան յարենէ նորա
արժանքն: Ոչ ոք ունայն բերէր զգոգն յանօրէն և յանողորմ նեւիցն:
Անպարտելի և մեծ վկայն հաւաքէր զբազմութիւն քառանցն յալէս
ծաղիկս անուշունս: Իբրև զցօղ հեշտալի և քաղցր՝ յամարայնի, զի
անտէսն վերնոյ տեսանէր... փոխանակ փշեղէն պսակացն և եղե-
գանն, ի մաքուր գլուխ իւր ընդունէր զգարկուածս քառանցն...»⁵⁹:)

Բայց նկարագրութեան գեղարվեստականութեամբ չի միայն
երկը ներգործուն լինում. այն պետք է ունենա իր գաղափարական
միտումը: Ինչո՞վ է աստվածաշնչական պատումը դարձել վարքա-
գրական ստեղծագործություն, ո՞րն է նրա գաղափարական մեխն ու
նպատակը: Սրա պատասխանը անսքող երևում է վարքից: Կտա-
կարանը ասում է, որ Ստեփանոսը նախավկա է, առաջին վկան, որ
վկայեց, թե՛ տեսավ երկնքի բաց դռները, Քրիստոսին՝ հոր աջ կող-
մում նստած. «Ահա տեսանեմ զերկինս բացեալ եւ զորդի մարդոյ,
զի կայ ընդ աջմէ աստուծոյ»⁶⁰, որի համար և հրեաները քարկոծե-
ցին նրան, քանի որ, ըստ իրենց, «մարմինն ոչ ել յերկինս, թէ՛ յա-
րեգակն եղ, և այլք, թե՛ յաւդս ցնդեցաւ»: Մինչդեռ Տոնապատ-

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 14բ:

⁵⁶ «Աստուածաշունչ», Գործք առաքելոց, է, 5:

⁵⁷ Ձեռ. 2039, էջ 15ա:

⁵⁸ «Աստուածաշունչ», Գործք առաքելոց, է, 57:

⁵⁹ Ձեռ. 2039, էջ 20ա—20բ:

⁶⁰ «Գործք առաքելոց», է, 55:

Ճատի վարքի նպատակը եղածը վեր հանելը չէ, այլ նրան որոշակի գաղափարական միտում հաղորդելը. «Մի՛ երկնչիւր, նախատակ իմ, ոչ ունենով մարտակից յերկրի, ես իմով սիրելովս ի վերուստ տեսանեմ զգործս քո... մի՛ վրդովիր շարատես տանջանացդ, զերծի՛ր ի կոպանացդ մարմնոյ և ի խաւարագին բանգէդ, զի պատրաստեալ է փոխանակ մրցանացդ անբառամ պսակ»...⁶¹, ալսինքն՝ նահատակութեան խրախուսանք, գաղափարի համար անձնազոհվելու գաղափար: «Այսօր տէրն զսկիզբ մարտիրոսաց դասուն ի պատիւ փառաց առաջին մարդոյն փոխադրէր, հաստատելով յոյս ամենայն նախատակացն հաղորդելով պատուոյ նորա, զոր բնկալաւ նախափկայն»⁶²: Ստեփանոս նախափկայի պատմական դերն, այսպիսով, ըստ Տոնապատճառի, ոչ միայն այն է, որ նա վկայեց Հիսուսի հարութեան փաստը, որ առաջինը տեսավ որդուն հոր կողքին նստած, այլև, որ կարեւոր է ըստ վկայաբանության, Ստեփանոսի՝ տիրոջ սիրուն թափված արյամբ բացվեցին Ադամի մեղքով վաղուց ի վեր փակված դռները և նոր հույսով ջերմացրին հավատացյալների սրբտեբը. «Բացան նմա դրունք երկնից, զոր փակեաց նախահայրն մեղօք և եցոյց աստուած, զի շարշարանք և նահատակութիւնք բանան զերկինս»⁶³: «Ստեփաննոս զերկինս եբաց... արեամբ իւրով եբաց և ուղղեաց ճանապարհ հոգւոց մարդկան յերկինս»⁶⁴: Տոնապատճառում Ստեփանոս նախափկայի տոնի մեկնությունը բացահայտված է քրիստոնեական գաղափարախոսության ուղն ու ծով՝ «Զոր զուր սոսկ մարդ կարծելով սպանէ՛, ես կենդանի տեսանեմ ընդ աջմէ աստուծոյ»⁶⁵: Քրիստոնեության գաղափարների հաստատման համար անձը մինչև վերջ ի սպաս դնելու քարոզ ու ջատագովություն⁶⁶:

⁶¹ Զեռ. 2039, էջ 20ա:

⁶² Նույն տեղում, էջ 16ա:

⁶³ Նույն տեղում, էջ 18ա:

⁶⁴ Նույն տեղում:

⁶⁵ Նույն տեղում:

⁶⁶ Մարտիրոս—վկաներին նվիրված անհայտ հաշատուրի զանձը (Բերիս Կեչառեցու. տե՛ս Ավիլյըեզյան Մ. Թ., Խաչատուր Կեչառեցի, Երևան 1958, էջ 87—89) բնութագրում է միջնադարյան մարդու հայացքը նահատակության մասին.

«Զարշարանաց անեղ անմահին
նդէ՛մ մահակից ընդ մահացելոյն,
Զեր խառնեցաւ արիւն ընդ կողին
Գեղարդնախոց բրիւմամբ վտակի.
Զեզ բացան դրունք առազաստին,
Որպէս առաջի նախափկային,
Զեզ կարկառեաց աջն հալրական,

(Ինչպես ցույց է տալիս Տոնապատճառի վերը բերված հատվածը, վկայաբանություններն իրենց հիմքում եկեղեցական մտայնությունն արտահայտող գրական տեսակ են, բայց դրանք միաժամանակ դարաշրջանի գեղագիտական ճաշակի արտահայտություններն են, ըստ ամենայնի միջնադարյան մտայնությունից բխած գրական ստեղծագործություննր:

Ինչպես վարքերը, այդպես և վկայաբանությունները ժամանակի հերոսի կերտմանն են ծառայել՝ ուսուցանելով, թե մեծ գործիչն ի՞նչ գաղափարների ոչ միայն ընկալողն է ու ջատագովը, այլև նրանց համար մարտնչողն ու պայքարողը:)

Վարքագիրները չեն սահմանափակվել իրենց համար կարևոր նշանակություն ունեցող գաղափարական հարցով միայն: Նրանք իրենց հերոսներին օժտել են մարդկային զանազան առաքինություններով, որոնց մի մասն, անշուշտ, իբրև կենսագիր-հուշագիր քաղել են գործչի կյանքից, բայց հաճախ էլ հնարանքի ուժով վերագրել են նրան նոր բարեմասնություններ ու ժամանակի առումով կատարյալ կերպարին վայել արարքներ ու գործեր: Եվ որքան էլ սրբախոսական երկերում իշխում է միջնադարյան քրիստոնեական-գոգմատիկ իդեալը, այնտեղ մենք հանդիպում ենք այդ շրջանակներից դուրս ծավալվող համամարդկային առաքինությունների ու արարքների ջատագովման ու վերհանման ուշագրավ փաստերի:

Վարքագրության հերոսները շատ զեպքերում, բանահյուսական հերոսների նման, մեծահոգի են, ժողովրդասեր ու անձնուրաց: Անստուն «անձանձիր ուսուցանէր զամենեանսն բանիւ և օրինակաւ իւրով... հայր եղեալ հասարակաց մեծի և փոքու»⁶⁷ (հմմտ. Կորյուն. «Զոր ընդ ժամանակս ժամանակս իւրով իսկ անձամբն օրինակ ցուցանէր...»)⁶⁸: Սեղբեստրոսը «զհիւանդս բժշկէր աղօթիւք... և բազում հրեայս և հեթանոսս դարձոյց ի հաւատս Քրիստոսի»⁶⁹:

Կոստանդիանոսը, տիրելով կայսերական քաղաք Հոռոմին,

Եւ հովանի եղեալ սուրբ հոգին,
Ձեզ ցանկացան դաւ հրեշտակաց
Եւ իջեալ առ ձեզ սպասարդէին,
Ձեզ երանեն որդիք երկրածինք
Եւ կատարեն զիշատակս ձեր

Ահա հայցեմք բարեխօսեցէք

րառնալ ղցաւս հոգոյ և մարմնոյ» (Ձեռ. 7853, էջ 96բ):

⁶⁷ Ավդեւլան, Ա, էջ 70:

⁶⁸ Կորյուն, էջ 80:

⁶⁹ Ձեռ. 4755, էջ 262բ:

«անուանեցաւ ի ծերակուռէն միահեծան ինքնակալ հոռվմայեց-
ւոց, բարձեալ հետզհետէ զամենայն բռնաւորս և տիեզերապետեալ
արեւմտից և արեւելից»⁷⁰: Հովհան Ոսկեբերանը «Զընդունէր երբէք
բաժին անձին իւրում ի հասից եկեղեցւոյ, այլ հրամայէր զամենայն
ի պետս եկեղեցւոյ և աղփատաց ծախել... ի բաց հատանէր... և
զծախս հայրապետանոցին... ի գանձանակ աղփատաց և հիւան-
դաց տայր յաւելուլ, որով ետ շինել և հիւանդանոցս»⁷¹. հարուստ-
ներից հաւաքած ինչքը, երբ նրանք հրաժարվում են ետ ստանալ,
Բարսեղ Կեսարացին «արար զկէսն անօթս եկեղեցւոյն և զկէսն
բաշխեաց աղքատաց»⁷²: Աբգար Թագավորի կինը, որ չի ուզում
սպրդել «ի մէջ կուսպաշտից», «չոգաւ յերուսաղէմ յաւուրս Կղոր-
դեայ ի սովին... և տուեալ զամենայն զանձս իւր յճգիպտոս գնեաց
ցորեան բաղում յոյժ և բաշխեաց ամենայն կարօտելոց»⁷³, Սեղ-
բեստրոսը «գրեաց և կանոնս, զի յաւուր աւագ հինգշաբթին բանան
զամենայն բանտսն և զամենայն կապեալսն աղատեսցեն»⁷⁴, ապա
նաև «արար անհետ զմահահոտ վիշապ մի ահագին, որում զոհէին
բազումք»⁷⁵ և այլն:

Համամարդկային հնչում ունի Սեղբեստրոսի վարքում Կոս-
տանդիանոս Թագավորին վերագրված զրույցը «էլեփանտական բու-
րուության» և նրա ահաւոր բուժման մասին, որ ըստ մողերի՝
հնարավոր էր միայն մարդկային Թալոմ արշան լողանքներով. «եւ
յորժամ ի վերայ Թագաւորաց հասանէր [հիւանդութիւն], աղէտը
սգալից պատէր զժողովրդեամբ. վասն զի ի բաղանիս մարդկային
արեամբ բարեխառնէին աւագանք՝ առ ի դեղ դարմանելոյ այնր
ախտի»: Կոստանդիանոսի հրամանով ժողովում են «սանդեայ
մանկտի բազում յափշտակելով ի գրկաց մարցն զենուլ զնոսս յա-
ւազան բաղանեաց»: Բայց լսելով ժողովրդի աղիողորմ կոծը՝ Կոս-
տանդիանոսը հրաժարվում է՝ ասելով. «Լաւ է ինձ մեռանիլ, քան
արեամբ անմեղաց բռնակիլ»⁷⁶, «Եւ նորա տեսեալ զկոծ մարցն և
զլալումն տղայոցն, յոյժ ողորմեցաւ զթացեալ ի նոցա... Լաւ հա-
մարեցաւ զփրկութիւն նոցա, քան զառողջութիւն անձինն»⁷⁷: Անձ-

⁷⁰ Ավգերյան. Գ, էջ 249:

⁷¹ Նույն տեղում, Ը, էջ 377:

⁷² Ձեռ. 4696, էջ 255ա:

⁷³ Ավգերյան. Ժ, էջ 156 (հմմտ. «Սասնա ծռեր», Մհեր...)

⁷⁴ Ձեռ. 4696, էջ 257բ:

⁷⁵ Նույն տեղում և Ավգերյան. Ժ, էջ 376 (հմմտ. «Սասնա ծռեր», Աւուծածն
Մհեր..., հերթաթերք և այլն):

⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 379:

⁷⁷ Ձեռ. 4755, էջ 261բ, Ձեռ. 4696, էջ 258բ:

նականը հասարակականին ղոհելու կամ սեփականը հանուն ուրիշների ղոհաբերելու վեհ գաղափարը գեղարվեստական գրական-նության առանցքային հարցերից մեկն է եղել դարեր ի վեր, և ժողովրդի տենչանքը՝ այդ հատկանիշը տեսնելու, մանավանդ, տիրակալների մեջ: Այդ վեհագույն հատկանիշով են օժտված մանավանդ հայ ժողովրդական էպոսի հերոսները՝ մայր Մովինարից սկսած մինչև Փոքր Մհերը: Այս օրինաչափական է և հասկանալի: Վարքագրական հերոսները, կրոնական գաղափարների ընդհանրացումներ լինելուց վատ, պետք է ունենային նաև մարդկային կենսունակ հատկանիշներ, առանց որոնց նրանք զրկվելու էին ընթերցողների կամ ունկնդիրների վրա ներգործելու ունակութունից: Հաջողված վարքերում կրոնականը և մարդկայինը ներդաշնակ են զրսևորվում: Սրբախոսական երկերի հերոսները որոշակի նպատակադրումով անձնավորութուններ են, որոնք կամավոր զրկանքների ու սխրանքների գնով հասել են կատարելության:

Սրբախոսական երկի նպատակը մարդկության հոգեբանության վերհանումն ու բացահայտումը չէ ըստ ինքյան, այլ նրա վառագիծը, գործելակերպը, որ և պայմանավորում է այդ ստեղծագործությունների պատմողական-նկարագրական բնույթը: Հ. Մամիկոնյանը իրավացիորեն այս բացատրում է մինչֆեոդալական շրջանին հատուկ էպիկական հայացքով⁷⁸: Ի՞նչ հոգեկան տառապանքի, ի՞նչ պայքարի ու սխրանքի գնով է հերոսը հասել ֆիզիկական կամ բարոյական հաղթանակի, — ահա այս կողմերի վերհանումով էլ, սրբախոսական տեսակի պահանջով ու շափով, երևան է գալիս վարքաբանական հերոսի նաև ներքին աշխարհը, նրա հոգեկան պայքարի ոլորտն ու զրսևորումները: Այս պայքարի կամ բախվող կողմերի առանձնահատկությամբ էլ, ըստ մեզ, տարրորշվում և առանձնանում են ընդհանուր սրբախոսական ստեղծագործությունների մեջ վարքերն ու վկայաբանությունները:

ՎԱՐՔԵՐԻ ՈՒ ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՏԱՐԲԵՐԱԿԻԶ ԳԾԵՐԸ

Սրբախոսական երկերն, իրենց հիմնական ընդհանրությունների հետ մեկտեղ, ունեն տարբերակիչ գծեր: Եթե կտն «վաբք» և «վկայաբանություն» առանձին անուններն ու հասկացությունները, ապա բնականորեն նրանք պետք է ունենան ինչ-որ տարբերակիչ

⁷⁸ Տե՛ս Մամիկոնյան Հ., Մարդը և նրա կերպարը գրականության մեջ, Երևան, 1966, էջ 105—113:

հատկանիշներ: Բաղմաթիւլ ընդհանրությունների հետ մեկտեղ, այդ տարբերակիչ գծերն իրոք որ կան: Դրանք առավելապես վերաբերում են կերպարի լուծման բանաբովեստային (պոետիկական) կողմին:

Վարքերի և վկայաբանությունների բնորոշ տարբերություններից առաջինը, ըստ մեր դիտման, հերոսի վախճանի հարցն է: Նահատակվում է, արդյոք, գաղափարական հերոսը, թե՞ ֆիզիկական պահպանվում: Երբ հերոսը գաղափարի համար ֆիզիկական ոչնչանում է, մարտիրոսանում, նահատակվում՝ բարոյական հաղթանակ տանելով, ապա գործ ունենք վկայաբանական երկի հետ, մինչդեռ եթե հերոսը ողջ է մնում ֆիզիկական՝ դարձյալ բարոյական հաղթանակ տանելով, ապա այստեղ երկը վարքագրական բնույթ է կրում: Ամենեւին պատահական չպետք է համարել, որ Ագաթանգիղոսի Պատմության մեջ և նրանից էլ առաջ Գրիգորի մասին սրբախոսական երկում թեև պատմվում են լուսավորչի կրած չարչարանքները հեթանոս Տրդատի կողմից, ներկայացվում կատարյալ վկայաբանական 12 կտտանք, բայց երկը վկայաբանություն չի կոչվել, այլ՝ վարք, որովհետև վկայաբանական ղարգացումն, այնուամենայնիվ, համապատասխան լուծում չի ստացել. Գրիգոր լուսավորիչը չի նահատակվել, ողջ է մնացել՝ ինքը վերափոխելով Տրդատին: Այդ արդեն վարքաբանական լուծում է: Եվ պատահական չէ, որ ինչպես սկզբնական զրույցը, այնպես էլ Ագաթանգեղոսի ողջ Պատմությունը կոչվել է «Վարք սրբոյն Գրիգորի»:

Հերոսի վախճանի հետ կապված այս լուծումից բացի, սրանից բխող մի երկրորդ տարբերակիչ հատկանիշ է ընկած վարք-վկայաբանությունների միջև. այդ բախվող կողմերի խնդիրն է. այսպես ասած՝ կոնֆլիկտը. վկայաբանության հերոսը նահատակվում է, որովհետև հակառակ կողմ ունի. պայքարը արտաքին թշնամու՝ մինչքրիստոնեական հեթանոսի, հակաքրիստոնյա կռապաշտի կամ մահմեդականի դեմ է: Բախվող կողմերը ոչ թե սոսկ հակառակորդներ են, այլ ախոյաններ, թշնամիներ: Վկայաբանական հերոսի հակառակորդը պարտադիր կարգով հակաքրիստոնյա է, որից մարմնական տանջանքներ կրելով՝ նահատակվում է վկայաբանական հերոսը: Բայց այդ հերոսի հոգին խաղաղ է, նա ներքին ողբերգություն չի ապրում: Իբրև նահատակ նա հասնում է իր նպատակին և այդ առումով հաղթող հանդիսանում: Հակառակորդը պարտված է բարոյապես. նրան չի հաջողվում ընկճել հերոսին:

Ի տարբերություն վկայաբանականի, վարքագրական հերոսը գերազանցորեն ներքին պայքարի մեջ է. նա, կենդանի մարդ լինե-

լուվ, անվերջ դիմագրում է բնության, բնախոսականի ձայնին, պայ-
քար է մղում մարդկային զգացմունքների դեմ և կամքով, հավատով
ու գիտակցությամբ հաղթահարում: Վարքագրական հերոսի թշնամին
բազմադիմի է. նա ենթակա է սատանայի գայթակղումներին ու մա-
խանքներին, աշխարհիկ սիրուն ու վայելքին: Նրա փորձություննե-
րը տարատեսակ են, մարդկային կյանքի զանազան խաչավորում-
ներից բխող: Վարքագրական հերոսը հաղթահարում է ինքն իրեն.
դա ներքին պայքար է ու կողմնորոշում. բախվում են քրիստոնեա-
կան աշխարհամերժ հայացքն ու բնության դժվարահաղթ ուժը՝ հո-
դին ու մարմինը, ցանկությունն ու գիտակցությունը, բնականն ու
քանականը: Սա նույնպես պայքար է, որին զինվորագրվում են
վարքագրական հերոսները և ծանր փորձությունների գնով հասնում
հաղթանակի, միջնադարյան հայացքով՝ կատարելության:

Վարքագրական հերոսներին էլ հատուկ է պայքարը արտաքին
ուժերի դեմ. նրանք էլ ունեն արտաքին հակառակորդներ, բայց
վարքագրական հերոսի արտաքին հակառակորդը ոչ թե հակաքրիս-
տոնյա թշնամին է, այլ ազանդավորը: Վերջինս վտանգավոր է,
բայց ոչ մահացու:

Նշված տարբերակումները չպետք է հասկանալ իբրև բացարձակ
գծագրեր, քանի որ, ինչպես նոր դարերում, առավելապես հին գրա-
կանություն մեջ գրական տեսակները կարող էին մեծ տատանում-
ներ ունենալ, ըստ հարկի ներառելով, միահյուսելով և ընդգր-
կելով բազմազան տարրեր ու հատկանիշներ գրական այլ տեսակ-
ներից: Հին գրականության մեջ ոչ միայն տեսակները խտտորեն
չէին սահմանադատված միմյանցից, այլև, ինչպես մեծանուն գիտ-
նականն է սահմանել, «գրականն ու արտագրականը» գոյակցում
էին «գիրկընդխառն»:

Կտրելի է խոսել մի երրորդ զանազանող հատկանիշի մասին ևս,
որը թեև կարող է բեկբեկումներ ունենալ, բայց դարձյալ բնորոշ է
տեսակի տարբերակման համար:

Վկայաբանական դորժողությունն ավելի միագիծ է, բախումն
ու լարման կետը (կուլմինացիան) խիստ սերտ, հերոսը բացա-
հայտվում է իր հիմնական առաքելով՝ նախատկույրյալն պահով կամ
դրվագով, մինչդեռ վարքագրական հերոսի բացահայտմանը պետք
է ծառայի նրա կյանքի ոչ թե մեկ պահը կամ դրվագը, այլ ողջ ըն-
թացքը՝ ծննդից մինչև վախճան: Հերոսը շարունակական արարքնե-
րով պետք է հաստատի սրբախոսական տեսակի մեջ հիշատակվե-
լու իր իրավունքն ու արժանիքը: Պատահական չէ, որ նոր ժամա-
նակներում «վարք» հասկացվում է իբրև կենսագրություն: Վար-

քերն, անշուշտ, եկեղեցու ճանաչված հայրերի կենսագրություններն են, բայց վարքաբանական տեսակի պահանջներով ու սկզբունքներով ձևավորված կենսագրություններ: Ինչպես կտեսնենք հետագայում, Կորյունի գրած երկը ոչ թե Մաշտոցի սոսկ կենսագրությունն է, այլ սրբախոսական տեսակով բացահայտված նրա կյանքի ընթացքը՝ վարքը, որի մեջ պատմական հավաստին ու կարեւորը մատուցված է տեսակի չափանիշներով: Այս իմաստով վարքերն ավելի կենսական ու բազմակողմանի նյութ ունեն իրենց հիմքում, բացի ճանաչողական արժեքից՝ պեղարվեստական ընդհանրացումների ավելի լայն ասպարեզ ու հնարավորություն են տալիս:

Հայ գրականության սկզբնավորման շրջանում թե՛ վարքերը և թե՛ վկայաբանությունները հարատևում են կողք-կողքի, վեր հանելով քրիստոնեության մուտքի արլունալի շրջանն իր հաստատման տարբեր բնագավառներով ու կողմերով: Հայ ժողովրդի ճակատագրի բերումով հետագայում պատմական ու գրական առանձին նշանակություն ու ծավալ է ստանում հատկապես վկայաբանական ժանրը՝ հայրենական կրոնի պաշտպանության գաղափարի մեջ մարմնավորելով հայրենիքի ազատության ու անկախության վեհ գաղափարը:

Այս էական տարբերություններով հանդերձ սրբախոսական երկերն ունեն գեղարվեստական նման հատկանիշներ, միջնադարյան մաթոհություն տարբերով պայմանավորված ընդհանրություններ և, մանավանդ, մարդկային իդեալի միջնադարյան միևնույն շափանիշներ, որոնք առավել ցայտուն արտահայտություն են գտել հատկապես վարքագրական երկերում: Ուստի անցնենք սրբախոսությունների մեջ մարդու կերպավորման սկզբունքների բացահայտմանը:

ՄԱՐԴՈՒ ԿԵՐՊԱՎՈՐՈՒՄԸ ՍՐԲԱՆՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Սրբախոսական հերոսները կատարյալ են հենց սկզբից-նրանք սկզբնապես նախապատրաստված են փորձությունների-նրանք ոչ թե «վարքի» ընթացքում են հասնում կատարելության, այլ «վարքի» միջոցով բացահայտվում են նրանց կատարելության տարբեր գրվազներն ըստ կենսագրության: «Բնավորությունը, — գրում է Մամիկոնյանը նախակապիտալիստական շրջանի հերոսի մասին, — մնում է իր այդ նախապես տրված հատկությանը կամ որակը դրսևորվում արարքների մեջ: Արարքը դառնում է մարդուն բնութագրելու գլխավոր և միակ միջոցը: Ինչ է անում մարդը — այդ-

սլիսին է նա: Հետևաբար ամեն ինչ պետք է դառնա արարք, գործ, գործողություն: Նույնիսկ մարդու հոգեվիճակը կարող է հանդես գալ ոչ այլ կերպ, քան իր արտաքին դրսևորումների մեջ»⁷⁹: Այստեղ չկա հոգեբանության շարգացում և բազմակողմանի բացահայտում, այլ սկզբնապես հայտնի կոնֆլիկտ ու լուծում, որի ճանապարհներն են միայն տարբեր՝ ըստ հերոսների պատմական կենսագրություն:

Վարքի ընդհանուր սխեման գրեթե նույնն է ու անփոփոխ՝ ներածական-նախապատրաստում, փորձություններով լեցուն կյանք ու հաղթանակ, որ վարմանալիորեն նաև «նահատակություն» անունն է կրում⁸⁰. հերոսը նահատակում է իր մեջ բնախոսական-մարդկայինը՝ հանուն զաղափարի: Հալ է դիտված, թե սրբախոսական երկերում «մարդը հետաքրքրություն է ներկայացնում ոչ իր անձի անկրկնելիությամբ, ոչ իբրև անհատականություն, որ ուշագրավ գործեր է անում, այլ այն շափով միայն, թե որքանով է նա մոտենում մարդկային իդեալին»⁸¹: Սա գրեթե նույնանում է Լիխաշովի «գրական էթիկետ» կատեգորիային⁸²:

Եթե անգամ վարքի առանցքն ու մեխը մարդու մեջ չար ու բարի ուժերի բախում չէ, այլ հավատքի, դավանանքի կամ կրոնների հակադրություններից բխող պայքարը, ապա միևնույն է, վարքաբանական հերոսը պետք է հանդիպի փորձությունների (սատանա, զաղանակիրս կենդանիներ, մարդկանց բանսարկություններ) և համբերատարությամբ հասնի ճշմարիտ և արդար վախճանի: Վարքաբանական երկերում այս զանազանակերպ չար ուժերի բախումները հեքիաթային տարր են մտցնում գրական այդ տեսակի մեջ և հետաքրքրաշարժ դարձնում հերոսի կենսագրությունը: Անտոնը միանձնանում է՝ կտրվելու համար աշխարհիկ կյանքից: Սատանան փորձությունների է ենթարկում նրան. «Սկիզբն արարեալ փոր-

⁷⁹ Մամիկոնյան Հ., Մարդը և նրա կերպարը գրականության մեջ, էջ 103:

⁸⁰ «Որ յառաջ քան զխաչն շարժարեցան մարտիրոս կոչին և ոչ վկայք, զի վկայն նոյա կոչին. որք վասն Քրիստոսի վկայեցին, ... Իսկ մարտիրոսն այնքիկ կոչին, որք մարտեան ընդդէմ բռնաւոր և անօրէն քաղաւորացն և զխոսվիլ ընդ սատանային: Այլ նահատակի կոչին ամենայն հաշիւապետ անարիւնք, որ պատեհազմեցան ընդ սատանայի և ընդ իւրեանց խորհուրդս, որք կոտուլեամբ նահատակեցան բնութեանս մարտնչելով, որ է առաւել պատեհազմ և հաւատարմ արեամբ նահատակելոցն պսակին, եթէ այլ վարքն կցորդին անարիւնեամբ» (Զեռ. 2039, էջ 137):

⁸¹ Сирадзе Р. Г. Вопросы художественного мышления в древнейшей грузинской письменности, автореферат канд. диссертации. Тбилиси, 1966, стр. 16.

⁸² Лихачев Д. С. Поэтика стр. 84—107.

ձուլեանցն զառաջինն յուշ արկանէր զքեռ իւրոյ զդուլթ, և զազգատո՞ւմն, զինչս և զփառս և զայլ ևս հանգիստ, զոր եթող ... Յետ այսորքի տեսեալ բանսարկուին, եթէ ո՛չ կարաց իւր ստնանել Անտոնի... Երևեցաւ նմա իբրեւ մանուկ գարշ և սեւեղմ... և նա ասէ «Ես բարեկամ եմ պղծութեան և ոգի պոռնկութեան կոչիմ»⁵³: Անտոնն, ի պատասխան սատանայի մախանձների, «հսկէր յաղօթս աչնչաւի, մինչև զգիշերն ի գլուխ անքուն անցուցանէր և ոչ միանգամ, այլ բաղում անգամ յերեկորի յետս կոչս թողեալ զարեղակն, ընդ առաւօտն ի դէմս իւր ծագեալ գտանէր»⁵⁴: Սատանայի փորձությունների ու դավերի մասին զբաղական ու գրավիչ մի զրույց է Հոր Երանելու վարքը՝ փորձությունների սոսորձանական զարգացմամբ, որի ընթացքում վարքագրության հերոսը իրեն գրսեորում է որպէս կատաւեալ էակ. «հայրն համբերութեան... այր արդար և ճշմարիտ... հիւրընկալ և սստուածասէր, ողորմած և գթած»⁵⁵: Աստված նրան մատնացուց է անում սատանային և հպարտությամբ ու վստահորեն ասում. «նայեցա՞ր մտօք քովք ընդ ծառայ իմ Յոր, զի ո՛չ գոյ իբրեւ զնա ի վերայ երկրի, այր անարատ՝ ճշմարիտ սստուածապաշտ, մեկնեալ յամենայն իրաց շարաց»: Սատանան քմծիծաղով պատասխանում է, թե այդքան նրան տրված բարիքի պայմաններում ինչո՞ւ նա պետք է դժգոհ լինի ու փառք չտա աստրծուն. «Միթէ ձրի՞» պաշտիցէ Յոր գտէր, ուր դու ետուր նմա զամենայն մեծութիւն և զղիւրութիւն կենաց... Ա՞դէ թոյլ տուր ինձ կորուսանել զամենայն զինչս նորա և տես, թէ զիարդ այնուհետեւ փոխանակ օրհնելոյ, անիծանիցէ զքեզ»⁵⁶: Աստծու թույլտվությամբ սատանան «արձակեաց նախ զառաջինն՝ գերեվարս ի վերայ անդէոց և հօտից Յորայ եղելոց յագարակս և ի դաշտս... և տ և հրոյ տեղեալ յերկնից և այրեաց դճօտս ոչխարաց և զհովիւսն. նոյնպէս արձակեաց ասպատակաւորս, որք գերեցին զուղտս, հրոյ ճարակ տուեալ զուղտապանսն և զայլ սպասաւորս»: Ունեցվածքի ավերումով չբավարարվելով՝ սատանան «ձեռն էարկ ի գաւակս արդարոյն. քանզի էին նորա ուստերք եօթն և դստերք երեք, որք ըստ հանապազորդ սովորութեան ժողովեալ էին ի տուն եղբօր իւրեանց երիցու և մինչդեռ բաղմեալ էին ի սեղան ուրախութեան, յարոյց դեն յանկարծակի հոգմ մեծ ի կողմանէ անապատին, որ եհար զչորեսին

⁵³ Ավգերյան. Ա, էջ 60—61, ՁԼԵ. 1522, էջ 420ա:

⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 62:

⁵⁵ ՁԼԵ. 4696, էջ 440ա, Ավգերյան. Ե, էջ 391:

⁵⁶ Նույն տեղում:

անկիւնս տանն և անկաւ տունն ի վերայ նստելոցն և կորոյս զամենեսին»:

Սատանան անհամբերութեամբ սպասում է Հոբի: Վարքագծի փոփոխութեանը՝ զայրույթի կամ անեծքի. «Իսկ արդարոյն լուեալ զամենայն հեղիկ լուութեամբ և սքանչելի համբերութեամբ՝ ոչինչ զանգատ կալաւ զումեքէ, այլ յարուցեալ պատուեաց զհանգընս իւր և կտրեաց զվարսս զխոյ իւրոյ ի նշանակ օրինաւոր սղոյ և անկեալ ի գետին՝ երկիր եպագ տեառն և սսէ...՝ մերկ էի ես յորովայնէ մօր իմոյ և մերկանդամ դարձայց անգրէն. Տէր ետ և տէր էառ. եղիցի անուն տեառն օրհնեալ»⁸⁷:

Եթե նկատի առնենք, որ միջնագաւթի մարդը հավատում է, թե Հոբի արարքին հետեւում են սատանան ու աստված, ապա պետք է պատկերացնենք նրա զոհունակութիւնը Հոբի այս աներեր հավատարմութեան առթիւ: Բայց վարքագիրը չի բավարարում մեկ զիպ-վածով, որ կարող է պատահական լինել. ժողովրդական հեքիաթներն ուղղով նա զարգացնում է շարի մախտնքները, ինչպես խորթ մայրը կամ շարակամ տալը հրահրում են փեսային սիրեցչալ կնոջ դեմ և շար արարքների մղում, այդպես էլ սատանան ջանում է աստծու աչքից զգեւ Հոբին: Մինչդեռ աստված, առաջին փորձութեանից զոհ, նորից մատնանիշ է անում Հոբին. «Ապաքէն հայեցա՞ր, ասէ, ընդ ծառայ իմ Յոբ, զի ոչ զոյ իբրեւ զնա ի վերայ երկրի այլ ճշմարիտ, անարատ աստուածապաշտ, մեկնեալ յամենայն չարութենէ»⁸⁸: Բանահյուսորեն նույնութեամբ կրկնելով նախադասութիւնը՝ սատանան շարանենդորեն իրավունք է ստանում նորից փորձելու «արդարին», ասելով, թե «չիցէ ինչ մեծ կորուստ ընչիցն, ուր ինքն ողջառողջ կայ»: Եվ այս անգամ սատանան նրան պատժում է մարմնական ցաւներով. «Չարաշար կեղով յոտից մինչև ցլուխ. մինչ լի լինել նմա խղիւղութիւն վիրաց և շարաւօք և զազրութեամբ որդանց, և ծառայից առ զհանդուրժելոյ հոտոյն հանել զնա արտաքս ի տանէ և ընկենուլ ի տեղի աղբեաց... և առեալ խեցի քերէր զթարախն»⁸⁹: Բայց այս վիճակով էլ Հոբը չի տրտնջում աստծուց՝ այդ ամենն ընդունելով «ի վարձ և ոչ ի պատիժ», միջնագաւթան այն մտայնութեամբ, թե «զոր սիրէ տէր, տանջէ»: Սատանան տեսնելով, որ չի կարողանում խախտել Հոբի հավատն ու բարեպաշտութիւնը, փորձում է նրա կնոջ միջոցով գործը զլուխ բերել: Կինն սկսում է տըրտընջալ իր դժբախտ վիճակից: «Դու այդ քանի՞ զազրութիւն որդանց

⁸⁷ Ձեռ. 4696, էջ 440բ:

⁸⁸ Նույն տեղում:

⁸⁹ Ավգերյան, Ե, էջ 394, Ձեռ. 4696, էջ 440բ:

սնեալ դնիս արեակէզ, անձրեալաց, ձիւնաթաթախ և ցրտասառոյց, եւ ես մոլորեալ տանէ ի տուն և դրանէ ի դուռն շրջիմ սպասելով, թե մտանիցէ արեգակն, զի սակաւիկ մի հանգիստ առնիցեմ ի տառապանց իմոց, որ այժմ պատեալ է զինեւ»⁹⁰: Նա դրդում է ամուսնուն խոստովանել մահւմանից առաջ, «Աղէ՛, աստ բան ինչ ի տէր, և վախճանեաց: Եւ Յոբ սաստեալ նմա ասաց. «Հին դէն սատանայի, իբրև զմի ի կանանց անզգամից խօսեցար... եթէ զբարիսն ընկալաք ի տեառնէ, շարեացս ո՛չ համբերեմք»⁹¹: Այս խոսքերով դարձյալ Հոբը «տարաւ ի գլուխ զյաղթութիւն ընդդէմ սատանային»⁹²:

Բայց փորձությունները շարունակվում են: Այս անգամ հարազատներն ու ընկերները, տեսնելով նրա վիճակը, իբրև մեռել սգում են նրան «զեօթն տիւ և զեօթն գիշեր»՝ խնդրելով նրան խոստովանել իր անհայտ մեղքերը և ազատվել այդ տառապանքներից: Հոբի համարձակ խոսքերից զայրանում են, թե «մեղապարտ գոլով, իբրև արդար խօսի զանձնէ», հիշեցնում են, թե «աստուած դատաւոր արդար ո՛չ պատժէ զարդարս... ո՛չ մերժէ զանմեղս» և այլն, և այլն:

Այս վեճերի, բանսարկությունների, շփոթի ու տառապանքների քառսում վերից ձայն է լսվում. «Եւ սկսաւ տէր խօսել յամպոյ անտի ընդ Յոբայ որպէս ընդ բարեկամի ընտանուց»: Բախումը լուծվում է միջնադարի համար ընդունված «տեսիլով»: Այն քարոզում է շրջապատի մարդկանց, թե՛ «Դուք մարդկաբար խօսիք, այլ ես աստուածաբար գործիմ, և ո՞ր ի մարդկանէ խելամուտ լիցի գործոցն աստուծոյ, թող թէ հասու խորհրդոց նորա»: Հերոսը փորձություններից պատվով է դուրս եկել, ուստի և վարձահատուց է լինում. «Ողջացոյց աստուած զՅոբ յամենայն հարուածոց և ի ցաւոց, նորափեսուր զարդարեալ... ետ նմա կրկին, քան որչափ ինչ էր նորա յառաջագոյն՝ ստացուած և մեծութիւն բազում յոյժ... եւ ծնան դարձեալ Յոբայ ուստերք եօթն և դստերք երեք... վախճանեցաւ երանելիս Յոբ ծերացեալ և լցեալ աւուրքք և արդեամբք աստուածահաճոյ վարուց և կատարեալ համբերութեան իւրոյ յառնել փառօք ընդ աշնոսիկ, զորս տէր յարուցանէ յամահ ի կեանս»⁹³: (Վկայաբանություններում կրկնվում են ոչ թե սատանայի մախանքները, այլ նահատակի հետզհետե սրացող պատասխաններն ու խստացող կտտանքները):

Այս վարքը կարող էր ավանդությունների կամ պարականոն

⁹⁰ Զեռ. 4696, էջ 440բ:

⁹¹ Նույն տեղում, էջ 441ա:

⁹² Նույն տեղում:

⁹³ Ավգերյան, Ե, էջ 402—403:

դրույցներ շարքը դասվել⁹⁴, բայց վարքաբանական են և՛ ընդգրկումը՝ ծննդից մինչև մահ, և՛ կերպարի զարգացման ուղիները, որ պարտադիր տարր են կազմում սրբախոսական գործերում:

Կիսաբանահյուսական հատկանիշներով աստվածաշնչական ծագում ունեցող այս վարքը, որ իր լուծումով և գեղագիտական եզրահանգմամբ այսօր միամիտ ու պարզունակ է թվում, ժամանակին դիտվել է իբրև պատմական իրողություն ու փաստ և տարակուսանքի նշույլ անգամ չի առաջացրել: Հովհան Ոսկեբերանի բնութագրմամբ, Հորը կենդանի նահատակ է, քանի որ «թէպէտ և ոչ կացուցաւ յատենի, և ո՞չ զծաշն լուսու դատաւորի, և ո՞չ դահիճ հետես, բայց սակայն զկարի ծանունս կրեաց, քան զմարտիրոսս»⁹⁵:

Ոչ ներքին, բայց հակառակորդների դեմ պայքարի ուժ է դրսևորված և Հովսեփ Արեմաթացու վարքում: Արեմաթացին, չնայած հրեաների մեծ ահաբեկումներին ու արգելքներին, խիզախում է մտնել Պիղատոսի մոտ⁹⁶ և Հիսուսին իջեցնելով խաչից, պատվով թաղել իր պարսեզում. «Եդ զանձն ի բռին իւրում՝ ոչինչ ակնածելով ի սպառնալեաց հրէից կամ հեթանոսաց, եմուտ առ Պիղատոս և խնդրեաց զմարմին Յիսուսի ի պարգևի մասին... վասն որոյ և Պիղատոս հաւանեցաւ տալ նմա զխնդրելին, իջուցանել զՅիսուս ի խաչէն և քաղել զնա շքով ... յայնժամ զնեաց Յովսէփ նոր կտաւ սուրբ... պատուով ամփոփեաց... ի նորափոր վիմի, զոր էր պատրաստեալ ի կալուածի իւրում վասն իւր ի պարտեզի անդ, որ մերձ էր լեառն Գողգոթայ»⁹⁷: Դժվար չէ այս դրվագում տեսնել համաշխարհային գրականության մեջ բազմիցս արծարծված՝ կյանքի գնով բարոյական պարտքի կատարման հերոսականության արձագանքը: Ծիշտ է, այստեղ չկա հոգեկան մեծ տվայտանքն ու պարտքի ու իրավունքի հակասության մեծ ողբերգությունը, որ ասենք պոռթկում է Անտիգոնեի մեջ՝ Պոլեմիկի դիակի առևանգման առ-

⁹⁴ Տե՛ս Ղանայանյան Ա., Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 348—349:

⁹⁵ Իդուր չէ Արեղյանը Հոր անունը ծանոթագրել այսպես. «Աստվածաշնչի» «Գիրք Յոբայ» կոչված վեմ իրանստեղծության հերոսը, որ հալոսն է իր մեծ համբերությամբ դժբախտությունների մեջ (Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, քննադիր... Թարգմանությամբ, առաջաբանով, ծանոթագրություններով ի ձեռն պրոֆ. Մանուկ Արեղյանի, Երևան, 1941, էջ 105):

⁹⁶ Նոր կտակարանում՝ Մատթ., Իէ, 57—61, Մարկոս, Ժե, 43—47, Ղուկաս, ԻԳ 50—53, Յովհ., ԺԹ 38—42, ոչինչ չի ասված Արեմաթացու պայքարի մասին, այլ ուղղակիորեն աստվածաշնչական պարբերությունների համառոտությամբ պատմված է Արեմաթացու դիմումը Պիղատոսին և թույլտվությունը:

⁹⁷ Ավգերյան, է, էջ 382:

թիւ, բայց Արեմաթացու վարքում հոգեբանորեն աչդպես շքացվելով՝ հերոսականութեամբ, այնուամենայնիւ, հուշդ առաջացնում է:

Հովսեփ Արեմաթացու վարքի մեխը կազմող այդ դրվագն, իբրեւ կենսագրական մասնակի առաքինութիւն, բերվում է նաեւ Սեղբեստրոսի վարքում. Պետրոս և Պողոս առաքյալների գերեզմանը գաղանի ալցելոդներին ոմն Տիմոթեոս Անտիոքացի նա՛ատակվում է Հռոմի եպարքոսի հրամանով: Չնայած արգելքին Սեղբեստրոսը «գողացաւ ի գիշերի զպատուական մարմին նորա... և ետ ամփոփել ի պարտիդի Թէոդորայ բարեպաշտ տիկնոջ՝ մերձ ի հանգրստարան սրբոյն Պօղոսի»⁹⁸: Չի կարելի պնդել, թե այս հատվածը Սեղբեստրոսի վարքի մեջ մտել է Հովսեփ Արեմաթացու մասին պատմածից անպայման: Այդպիսի դեպքեր եղել են ժամանակին, և նման դեպքերն ուղղակի կամ անուղղակի արձագանքվել են վարքերում, վերագրվելով այս կամ այն հերոսին: Հետաքրքրական է այս դրվագի զարգացումը Սեղբեստրոսի վարքում և տիպիկ վարքագրական լուծում ստանալը: Տիմոթեոսի մարմինը գաղտագողի փոխադրելու և Թեոդորա տիկնոջ պարտեզում թաղելու համար Սեղբեստրոսն, ըստ վարքագրի, ձերբակալվում և ներկայացվում է եպարքոսին, որին, սակայն, Սեղբեստրոսը կոնխագուշակում է վաղահաս մահ. «Անմիտ,—ասում է նա,—յայսմ գիշերի զոգիդ ի քէն ի բաց պահանջեսցեն»: Նրան բանտ են գցում, «զի առ վաղին դատեսցի զնա հրապարակաւ»: Բայց «ս:հա ի ժամ ընթրեաց ոսկր մի ի փշոց ձկանն կռուեալ ի փողս բռնաւորին՝ հեղձամահ արար զնա, և Սեղբեստրոս ազատեցաւ ի բանտէն»: Այստեղ վարքի հեքիաթային տարրն է, որ միահյուսվել է եկեղեցու հայրերին վերագրվող հրաշագործութիւնների հետ: Սրանցով են վարքերը գրավել միջնադարյան ընթերցողին և նրա հոգեւոր սննդի մասը կազմել:

Բանահյուսական տարրերով հետաքրքրաշարժ դարձած վարքերն, այսպիսով, գերազանցապես գործողութեամբ առաջ մղվող ստեղծագործութիւններ են, քան հոգեբանական խորութեամբ բացահայտվող ընդհանրացումներ: Բայց չնայած դրան, սրբախոսական գործերում, մանավանդ եկեղեցու հայրերի վարքերում, արտաքին ազդեցութիւնների և ուժերի ներգործութիւնից բացի, առկա են մարդկային զգացումների ու հոգեբանական նրբեբանգների դրսևորումներ, որոնցով և այս երկերը ներգործել են միջնադարյան մարդու վրա:

⁹⁸ Ավգերյան, Ժ, էջ 376:

Քիչ չեն այն դեպքերը, երբ վարքագրական հերոսները, հասարակական մեծ բախումներից զատ, տառապում են մարդկային խարդավանքներից, մարդկային ցեղին հատուկ այն արատավոր կողմերից, որոնց հակադրությամբ ընդգծվում է բոլոր ժամանակների դրական հերոսի կատարելությունն ու օրինակելիությունը. «դի մաքրագունիցն գովեստ աղտեցելոցն նախատինք լինի», — գրում է Բարսեղի վարքագիր Աթանաս Աղեքսանդրացին⁹⁹, որը ևս, ըստ իր վարքագրի, «բռնութեամբ» է ձեռնադրվում «յկապիսկոպոսութիւն և ի պատրիարկութիւն»: Նա մարդկանց կողմից արժանանում է ոչ միայն պատվի ու ակնածանքի, այլև հալածանքի ու բանսարկությունների. «Ակսան զառաջինն անբաստան լինել Եւսեբեանք զԱթանասէ, իբրև այն, թե գործեալ իցէ զանարժանս ընդ կնոջ միում յօթևանիլ երբեմն ի տան նորա»¹⁰⁰: Այստեղ վարքագիրը բանսարկության աղբյուր է ներկայացնում հակառակորդներին՝ «Եւսեբեանց», մարդկային շար արարքները վերագրելով հակաբրիստոնյաներին, գեղեցիկ ու բարի գործերը թողնելով քրիստոսապաշտներին: Եվ այսպես՝ ոչ միայն այս վարքում: Ամբողջ սրբախոսական գրականության մեջ այս երկու գույները՝ սևն ու սպիտակը միագիծ հետեղականությամբ իշխում են սկզբից մինչև վերջ¹⁰¹: Եվ չնայած իրենց միակողմանիության, այնուամենայնիվ, նրանք վեր են հանում մարդկային հասարակություններում առկա իրական փոխհարաբերություններ, կենցաղային դրվագներ ու մարդկային հոգեբանությունների մասնակի դրսևորումներ: Որ «Եւսեբեանք» կարող էին Աթանասին անվանարկելու փորձեր անել, այդ բնական է քաղաքական-գաղափարական պայքարում, բայց որ այդ պայքարը վարքագիրը դարձնում էր միջոց հերոսի կերպարի բացահայտման, այդ արդեն ուշագրավ է հենց գեղարվեստականության առումով: Վարքագիրը չի բավարարվում բանսարկության

⁹⁹ Ձեռ. 1522, էջ 549ր:

¹⁰⁰ Ավգերյան, Ա, էջ 331:

¹⁰¹ 2. Մամիկոնյանն այս հատկությունը տեսնում է երկու գործի՝ Արիստոտելի և Նիդիշի գեղագիտական սկզբունքի մեջ. «...բնավորության ու գործողության հարաբերության ըմբռնման տեսակետից Արիստոտելը և Նիդիշն կանգնած են նույն դիրքերում: Գլխավորը երկուսի մոտ էլ այն է, որ ինչպես բնավորությունն է, այնպես էլ նրա գործերն ու արարքներն են: Եվ քանի որ երկուսն էլ մարդկանց բաժանում են լավերի ու վատերի, չարերի ու բարիների, ապա մարդիկ կարող են կատարել երկու կարգի արարք՝ լավ և վատ, չար և բարի» (էջ 108): Ամեն ինչ ճիշտ է, բայց վերագրված միմիայն Արիստոտելին և Նիդիշին: Իսկ մյուս պատմագիրները: Իսկ սրբախոսական ամբողջ գրականությունն ու պարականոն դրույցները:

սոսկ փաստը հիշատակելով, այլ կյանքից քաղած ընդհանրացմամբ է ներկայացնում՝ «զի կաշառօք որսացեալ էր նոցա զոմն կին շար՝ վկայել յատենի դանօրէնութիւն զայն, իբրեւ բռնաբարեալ յԱթանասէ»¹⁰²: Այս նոր խարդավանքով վարքագիրը լարում է ընթերցողի հետաքրքրաշարժությունը. ինչպե՞ս պետք է Աթանասը դուրս գա բանասարկությունից: Եվ վարքագիրը նրան օժտում է մարդկային բնավորութեան մի նոր՝ մինչ այդ վարքերում չօգտագործված կողմով. սուրբ հայրը նաև խորամանկ է. նա խելամտորեն ատյան չի ներկայանում, իր փոխարեն դատաստանի ուղարկելով ընկերոջը՝ Տիմոթեոսին¹⁰³: Եվ դատավորի այն հարցին, թե իրո՞ք այս մարդն է իջևանել կնոջ մոտ և բռնադատել նրան, կինը պատասխանում է՝ «Երդնում ի տէր, զի այս այր է, որ լկեաց զիս»: Ատյանը ծաղրով է արձագանքում կնոջը. «Ձայն իբրեւ լուաւ բազմութիւն ժողովոյն, դատաւորօքն հանդերձ, շարժեցան ի ծաղր. և սաստիւ ի բաց մերժեցին զկինն յատենէ անտի. մինչև թշնամիքն շառագունեալ՝ ամօթալից կորանային, զի ընդարմացոյց զնոսս իմաստութիւն Աթանասի, որ լուծեամբ իւրով հրատարակեաց զիւր անմեղութիւն»¹⁰⁴:

Այստեղ հերոսը, բացի առաքինություններով օժտված լինելուց, նաև կենսականորեն խելամիտ է. նա իր ազնիւ և առաքինութեամբ չէ միայն, որ հաղթում է թշնամուն, այլ Ողիսևսի նման նաև խորամանկութեամբ: Այդ խորամանկությունը գեղարվեստորեն է արտահայտված, և մի նոր գիծ է ավելացնում վարքագրական կերպարների բնութագրման վրա:

Հասարակական մտայնության ուղագրավ արտացոլումների ենք հանդիպում Գրիգոր Աստվածաբանի վարքում: Նախ նրա ծնունդը շատ հեքիաթային է: Հեթանոս հայրը երազում տեսնում է. որ ինքը երգում է իւր չիմացած սաղմոսները՝ «զոր շէր երբէք նուագեալ», և դրա խորհրդից ներշնչված «եռանդ արկանէր ի սիրտ նորա՝ դառնալ ի քրիստոնէութիւն»: Իսկ բարեպաշտ մայրը, միջնադարյան ալլ վարքերի և մեզ հայտնի դրույցների նմանութեամբ, «ստէպ խնդրէր յաստուծոյ տալ նմա զաւակ արու, և նախքան զյղանալն խոստանայր տուողն առաջի մատուցանել, նուիրելով զնա ի պաշտօն տանաւի տեառն և կամ յուխտ միայնակեցաց»¹⁰⁵: Մինչդեռ ուշ ժամա-

¹⁰² Ավգերյան, Ա, էջ 331:

¹⁰³ Այս Տիմոթեոսն է համարվում վարքի հեղինակը:

¹⁰⁴ Ավգերյան, Ա, էջ 331:

¹⁰⁵ Ավգերյան, Ա, էջ 292—293:

նակներն հերոս Գրիգոր-Դերենը¹⁰⁶ փոքրուց իսկ խույս էր տալիս եկեղեցուց, խուսափում եկեղեցական կարգ մտնելուց, վաղ վարքի հերոս Գրիգոր Նազդիանզացին, ըստ վարքագրի, ուրախությամբ է ենթարկվում մոր խոստմանն ու որոշումին. «Եւ մանուկն Գրիգոր խնդամիտ յօժարութեամբ յանձին կալաւ զիրսն... և վառէր հոգւով յուսումն աստուածային տառից և խելամուտ լինէր ի նոյնս»¹⁰⁷: Կատարյալ վարքագրական մանկություն:

ԱՆՀԱՏԱԿԱՆԱՑՄԱՆ ՈՒՐՎԱԳԾՈՒՄ

Գրիգոր Նազդիանզացու և Բարսեղ Կեսարացու մտերմությունը համաշխարհային պատմության մեջ հայտնի բացառիկ գեղեցիկ օրինակներից է, որ հնուց ի վեր դաստիարակիչ ազդեցություն է ունեցել սերունդների վրա: Սրանք ընդունակություններով գերադանց են մեկր մյուսից, ինչպես և առաքինությամբ ու հաստատուն հավատով: «Եւ համբաւ իմաստութեան և առաքինութեան նոցա ընդ ամենայն Ելլադա և ի վայրս հեռաւորս, և ասէին, թէ ոչ յարեաւ որ ի յԱթէնս նման Գրիգորի և Բարսիլիոսի՝ կատարեալ առաքինութեամբ զոյգ ընդ կատարեալ գիտութիւն»¹⁰⁸: Բայց եկեղեցու հայրերին հատուկ այդ գծերից զատ նրանք վարքերում հանդես են գալիս նաև մարդկային այլ բարեմասնություններով, ներքին, հոգեկան գեղեցիկ արժանիքներով. նրանք գաղափարակից են, որից և բխում է նրանց գործնականերայի նմանությունը. նրանք փոխադարձաբար հավատարիմ են ինչպես միմյանց, այնպես էլ իրենց գործին. ըստ վարքագրի, նրանք շատ զեպքերում ստանձնում են գործեր իրենց կամքի ու ցանկության հակառակ, բայց հասարակական շահի գիտակցությամբ: «Գրիգորը յայտ արար Նազդիանզացուց, թէ՛ ես ոչ եմ ձեռնալիս կալիսկոպոս և չեմ կապեալ ընդ հովուութեան իրիք եկեղեցույ. ընտրեցէք ձեզ հովիւ զոք և զիս ազատ կացուցէք»¹⁰⁹: Բայց Նազդիանզացիք համառորեն կալիսկոպոս չեն ընտրում «ամբ իբրև հինգ», «մինչև սկսան ոմանք յառաջնորդաց մեղադիր լինել Գրիգորի, և թէ որպէս քոյու զհօտն անտեղունչ. վասնորոյ հաբկեցաւ դարձ առնել անդրէն ի Նազդիանզ և ինքնին հովուել զժողո-

¹⁰⁶ Տե՛ս Շապուհ Բագրատունի, Պատմութիւն, ի լոյս ածին Գ. Տեր-Մկրտչյան և Մեսրոպ Կալիսկոպոս, Էջմիածին, 1921:

¹⁰⁷ Նույն տեղում: Ձեռ. 6268, էջ 15բ:

¹⁰⁸ Ավգերյան. Ե, էջ 297:

¹⁰⁹ Նույն տեղում, էջ 308:

վորդն»¹¹⁰։ Գրեթե նույնն է տեղի ունենում և Աթենքում։ Բաժանումից հետո «զօր ամենայն յիշէին հառաչանօք զմիմեանս, մինչև չհանդուրժել Գրիգորի խորհէր վաղվաղակի հասանել զկնի Բարսեղի»¹¹¹։ Այս փոքրիկ դրվագում իսկ բնութագրված են երկու տարբեր անձնավորություններ, մեկը՝ ինքնուրույն ու անկաշկանդ, մյուսը՝ քնքուշ ու ենթակա, թեև երկուսն էլ իբրև գործիչ՝ քրիստոնեական եկեղեցու գաղափարակիրներ ու սյուներ։ Այստեղ չկա խոր հոգեբանական վերլուծում, բայց ուրվագծվում են մարդկային բնավորություններ։

Վարքերում եկեղեցու հայրերի կյանքն ու գործունեությունը տրվում է, պատմա-նկարագրականից զատ, նաև մարդկային իրական փոխհարաբերությունների մասնակի ներհյուսումներով, որոնք և այդ ստեղծագործություններն օժտում են գեղարվեստական ընդհանրացմամբ։ Պատմական ճշմարտացիությամբ վարքագրական հերոսները ենթարկվում են և՛ «արտաքին»՝ հեթանոսների, աղանդավորների, հակառակորդների շարակամություններին, և՛ «ներքին»՝ գաղափարակիցների կողմից բարձրացող մարդկային նախանձին ու մախանքներին։ Գրիգոր նազիանզացին՝ քրիստոնեության գաղափարների անմրցակից ներկայացուցիչն ու անհողողդ պաշտպանը, ըստ վարքագրի, անօգնական է երբեմն մարդկային փոխհարաբերությունների մեջ. իր իսկ բերանով ասած՝ «ոչ ևս եմ կարող կռուիլ ընդ մախանաց և միօրինակ մաքառիլ ընդ սիրելիս և ընդ թշնամիս»¹¹²։ Այս դժգոհությունը, բնականորեն, հակառակորդների դեմ չէր կարող ուղղված լինել, այլ վերաբերում էր սիրելիների պատճառած դառնություններին։ Վարքագիրը հերոսի՝ աստվանում կարդացած ճառի միջոցով, որ կարելի է համեմատել դրամատիկ հերոսների մենախոսություններին, վեր է հանում նրա ներաշխարհը, բացահայտելով միաժամանակ ժամանակաշրջանին բնորոշ բախումներն ու հակամարտությունները. «Եթե վասն իմ են խռովութիւնքս, չեմ ես լաւ քան զՅովնան. առէք ընկեցէք զիս ի ծովըդ, և դադարեսցէ մորիկդ ի ձէնջ. այլ ես խնդամ մեծապէս, զի ազատանամ ի տաղտապիչ հոգոց և դառնամ յիմ ցանկալի օթեան հանդարտութեան... տո՛ւք ինձ, աղաչեմ, զանզբօս կեանս առանձնութեան՝ լինել միայն ընդ միայնոյ տեառն աստուծոյ իմոյ. և դուք ընտրեցէք ձեզ զայր ւայնպիսի, որ հոգւովն աստուծոյ վարեսցի և զեկեղեցին ի խաղաղութեան կալցի. քանզի և ինձ ծանր է տանել

¹¹⁰ Նույն տեղում։

¹¹¹ Ավգերյան, Ա, էջ 298։

¹¹² Նույն տեղում, էջ 322։

այսպիսի դժուարակիր քրտանց. հեղութին ցուցանել և վասն այնր յանցաւոր դատիլ և վասն բարերարութեան շարարար կարծիլ»¹¹³: Նա հեռանում է Կոստանդնուպօլսից, վարքագրի նուրբ դիտումով՝ «ուրախամիտ ընդ զերծանիլ իւր յաղմկաց և տխուր ընդ բաժանիլն յորդուց իւրոց»¹¹⁴: Գրիգորի Նազիանզից հեռանալու պահը վարքագիրը խստացնում է՝ նկարագրելով մնացողների վիճակը: «Ոմանք յերևելի եպիսկոպոսաց խոյս տուեալ մեկնեցան ի քաղաքէ՝ դժակատ հարկանելով և զկուրծս բաղխելով. զի մի՛ լիցի նոցա տեսանել զայլ ոք նստեալ ի տեղի առն աստուծոյ Գրիգորի»¹¹⁵:

Անկախ այն բանից, թե ինչ չափով են վարքագրի ներկայացրած դեպքերը համապատասխանում իրականութեանը, վարքն ըստ ինքյան մի գեղարվեստական ընդհանրացում է դառնում ինչպես նկարագրվող ժամանակաշրջանի բնորոշ բախումների՝ կրոնական, եկեղեցական խավերի ու խմբակցութունների հակամարտութունների, այդպես էլ մտայնութեան և, նույնիսկ, մարդկային հոգեբանութունների:

Բավականաչափ դիպուկ է Նազիանզացու ծերունական արտաքինի նկարագրութունն ու հասարակական մտայնութեան թեև փոքրը, բայց գունեղ արտահայտութունը: «Ձայրացաւ ընդդէմ նորա նախանձ հակառակորդացն հաւատոյ՝ արիանոսաց և արբանեկաց նոցուն... սկսան ազգի-ազգի թշնամանօք համբաւաղերծ առնել. էր՝ զի քաղաքաւն այսպանէին զնա, իբրև աննշան գեղջ ծնունդ (քանի որ, ըստ վարքագիրների՝ եկեղեցու հայրերը մեծ մասամբ տոհմիկ ընտանիքների զավակներ են), և էր՝ զի զգեստուքն անգոսնէին իբրև գծուծ խոշորաղղեաց. երբեմն զղիմացն անշքուքիւմ՝ ի պատահարաց վնասելոյ, մանաւանդ թէ և ի ծերութենէ և ի հիւանդութենէ նիհարացելոյ, որպէս տգեղ ընդ վայր հարկանէին և երբեմն զձեռնալիցն ծաղր առնէին լրբութեամբ, քանզի նախանձաբեկ լեալ ընդ սքանչելի բեմբասացութիւն նորա, որ ամենայն իրօք պերճախօսն էր և հրաշաբան, նետս նախատանաց ի նա ձգէին՝ գոսանաց և վարձկանաց նմանեցուցանելով: Իսկ ի միում նուագի առ յոյժ կատաղութեան իւրեանց, առ հասարակ կրճտեալ զատամունս դիմեցին ի վերայ սրբոյն բրօք և քարամբք, այլ Տէր պահեաց զնա անվնասելի ի յարձակմանց նոցա»¹¹⁶:

Այս արդեն վարքագրական շաբլոնն չէ, այլ գեղարվեստական

¹¹³ Ավգերյան, Ա, էջ 321—322, Զեռ. 4755, էջ 308բ, Զեռ. 4696, էջ 298բ:

¹¹⁴ Ավգերյան, Ա, էջ 322:

¹¹⁵ Նույն տեղում, էջ 323:

¹¹⁶ Ավգերյան, Ա, էջ 311:

ընդհանրացում, վրձնած մի կենդանի պատկեր, որի արտաքին ան-
շքովթյան մեջ, ըստ վարքագրի, պեսք էր տեսնել նրա մարդկային
առաքինություններն ու կատարելության առկայծումները: Եվ որ-
քան էլ վարքագիրը շեշտը դնում է նրա առաքինությունների վրա,
հակադրելով արտաքին նկարագրին, այնուամենայնիվ նրա արտա-
քին նկարագիրը միջնադարյան գրականության գեղարվեստական
անհատականացման սակավ փորձերից մեկն է:

Նման փորձ է նաև Եփրեմ Ասորու արտաքին նկարագիրը. «էր
սուրբն Եփրեմ թխամորթ, քարց և այլևոր, ծաղրերես և լի շնորհօքն
աստուծոյ»¹¹⁷: Մի այլ նմուշի հանդիպում ենք Մարկոս ավետա-
րանչի շատ հակիրճ ու գեղարվեստորեն անհրապույր վկայաբանու-
թյան մեջ: Միակ ուշագրավը վարքում արտաքինի պատկերագծման
փորձն է. «Եւ էր սուրբն Մարկոս... անձամբ միջակ, երկայնաքիթ,
յօնեղ, աշեղ և խտամօրուս, ճաղատ, ալեխառն, ցորենագոյն մարմ-
նովն, բարետեսակ, լցեալ շնորհօքն Քրիստոսի»¹¹⁸:

Վարքերում առկա է նաև բնավորությունների տարբերակումը
ըստ անհատականության: Իբրև բնավորություն նույնպես մարդ-
կայնացված է Գրիգորը. որքան էլ վարքագիրը խոսքով մեծարում
է նրան իբրև գերագույնը նմանների մեջ, արարքներով նա ներկա-
յացվում է իբրև քնքուշ, մեղմ, դյուրազգաց անհատականություն:
Նրա մարդկայինը, կարծես, ավելի է ընդգծված, քան գործն ու
ստեղծագործությունը: Երբ, օրինակ, Գրիգորին թվացել է, թե ինքն
անհամբերությամբ է խոսել՝ հակառակ իր ծերունական տարիքի,
նա «վասն այսորիկ զաւուրս քառասունս անբարբառ լռութեամբ
սանձահարեաց զլեզուն», և ընդհանրապես՝ «որչափ առաւելոյր
զաղանութիւն ոսոխաց իւրոց, նոյնչափ և նա իբրև գառն անմեղ՝
սիրով և քաղցրութեամբ խօսէր ընդ նոսա»: Վարքաբանական իդեա-
լի նման արտահայտությունը գրեթե նույնությամբ կրկնված է Ոս-
կեբերանի վարքում, բայց այս դեպքում այն ընդգծում է Գրիգորի
մարդկային մեղմությունը: Մեծակշիռ ու ծանրախոհ աստվածա-
բանը, երբ լսում է Բարսեղի մահվան լուրը, «ընկղմեցաւ ի խոր

¹¹⁷ Ձեռ. 4755, էջ 213ա: Ձեռ. 4696, էջ 303ա: Վերջին ձեռագրում Եփրեմի
արտաքին նկարագրին անմիջապես հաջորդում է նրա շուրջ Շնորհալու առափ-
հանելուկը:

Վայրի քաշիկ մի կայր քարձուկ,
Անուշահօտ և սպլըրկուկ,
Ի յԱսորիս եղև նա տունկ,
Բաներ ասաց շատ մի դիպուկ:

¹¹⁸ Ավգերյան, է, 230, «Յայտմաւորք», Օրթագյուղ (Կ. Պոլիս), 1834, էջ
185—186:

սորտմութիւն... և ըստ իւրումն վկայելոյ բազում անգամ տեսու-
նէր ի տեսլեան գիշերոյ և ընդունէր ի նմանէ ազգարարութիւն և
քաջալերութիւն՝ արիաբար կալ ի պաշտաման իւրում և մի՞ վերջա-
նա ի վաստակոց...»¹¹⁹:

Նա նաև հնազանդ որդի է. թեև Բարսեղի հետ նրանք որոշում
են «ըստ օրինակի միայնակեցաց անապատի» վարել իրենց կյան-
քը, բայց երբ ծնողներն արգելում են նրան ընտանիքից հեռու ապ-
րել, «զնաց Գրիգորիս առ հայրն իւր և եղև հոգաբարձու, զի հայրն
իւր յոժ ծերացեալ էր»¹²⁰ և « ի տան դարմանէր զպէտս ծնողաց իւ-
րոց ի ծերութեան նոցա»¹²¹: Այս հատկանիշները հերոսի գործու-
նեության պատմական բնութագրի համար նշանակութիւն չէին
կարող ունենալ, ուստի և նրանց առկայութիւնը վարքում դուրս էր
փաստագրական նկարագրութեան սահմաններից և դառնում էր
մարդկայինի վերջանման փորձ հայ միջնադարյան արձակում:

Միանգամայն տարբեր գծերով է անհատականանում Բարսեղ
Կեսարացին: Նա Գրիգորի ամուլակիցն է, իր գործի նշանակութեամբ
նրան համասար¹²²: Մինչդեռ Գրիգորն իր ծանրակշիռ հեղինակու-
թյան հետ մեկտեղ մի գերզգայուն ընկեր ու մարդ է, Բարսեղն,
ընդհակառակը, անհողգողդ է հակառակորդների նկատմամբ և
սկզբունքային՝ իր գործերի ու ընկերական փոխհարաբերութիւն-
ների մեջ: Վարքում չկա նրա արտաքին նկարագիրը: Նրա գործու-
նեութեան առանցքը ևս աղանդավորների և «չարափառների» դեմ
ուղղված պայքարն է՝ «բանիւ և գրչով», որ դրսևորվում է այլ բնա-
վորութեան միջոցով, այլ անհատականութեան բեկմամբ: Նա հա-
մարձակ է իր հարաբերութիւնների մեջ. նրա բնավորութեանը հա-
տուկ չէ քրիստոնեական հեղութիւնը, ոչ էլ նահատակների ինքնա-
մոռաց ֆանատիկոսութիւնը, այլ՝ քաղաքացիական շիտակութիւն-

¹¹⁹ Ավգերյան, Ա, էջ 308:

¹²⁰ Ձեռ. 4696, էջ 287բ:

¹²¹ Ավգերյան, Ա, էջ 298:

¹²² Ավանդութիւն կա այն մասին, որ ժամանակակիցները դժվարացել են այս
երկուսից որեւէ մեկին առաջնութիւն տալ, սրանց հետ միասին նաև Հովհան Ոսկե-
բերանին, ուստի և երեքին միշտ մի տոնով են հիշատակել. «Զի լինել վիճմանց առ
տգէտս և առ դիտնաւորս, թէ ո՞ր մեծ իցէ յնրից աստի վարդապետաց, և ի մեծագու-
ցանել ըստ քմաց զոմի քան զոմն ի սրբոցս, ևսևս, ասեն, ի տեսլեան Յովհաննիս
մնտրոպոլիտ Եւփացիտայ ղերեսին սուրբ վարդապետս՝ ուրոյն ուրոյն և միան-
գամայն, որք ասէին. «Մեք մի եմք, որպէս տեսանես, առ աստուծոյ, և չիք ինչ հա-
կառակութիւն և կռիւ ի միջի մերում... և առաջին և երկրորդ ի մեզ չիք. եթէ զմին
ասիցես, երկուքն առընթեր կան... սմին իրի և ի մի՞ օր վերածեա զմեզ ի հան-
դէս տօնի և այնպէս յայտնի կացո, թէ մեր մի եմք աստուծոյ» (Ավգերյան. Ժ,
359):

նը, որ ականածանք ու երկյուղածություն է առաջացնում անգամ կայսեր մեջ: Վաղեսի հալածանքներից ահաբեկված մինչ, «բաղումք առ ահի տանջանաց և կապանաց և աքսորանաց... ձեռն դնէին հրովարտակի նորա, Բարսեղ հզօրեղապէս վառեցաւ կաղմեցաւ հոգւով ընդդէմ ինքնակալին»¹²³: Երբ, ըստ վարքագրի, Հուլիանոս ուրացող կայսրը շողորորթ նամակ է հղում Բարսեղին սիրաշահելու նպատակով, թե ինքը ծանոթացել է քրիստոնեության սկզբունքներին...: Բարսեղը նրան կիսահեգնական ու կոպիտ հետեյալ պատասխանն է գրում. «Զոր ընթերցարն, շիմացար. վի թէ իմանայիր, ոչ դատապարտ առնէիր: Փոքր ինչ են այժմու գործեալ առ ի քէն քաջութիւնք. առաւել ծաղրելի քան զքեզ ոչ զոք տեսի մինչև ցայժմ»¹²⁴:

Բարսեղի բնավորության շիտակությունն ու համարձակությունն արտահայտված են նաև Վաղես կայսեր՝ եկեղեցի այցելելու միջադեպում: Ըստ վարքի, Վաղեսն ուզում է փորձել Բարսեղի անդրդվելիությունը, քանի որ այլք նրան ներկայացրել են իբրև մարդ, որ «ո՛չ սպառնալեաց և ո՛չ ողորջանաց երեսս առնէ և ալն ոչ առնու իշիանի և թագաւորի»: Քրիստոնյաների ռիսերիմ թշնամի և «հալածիչ» Վաղեսը «յաւուր ծննդեան Քրիստոսի գնաց յեկեղեցիս բազմութեամբ մեծամեծաց և մատոյց ընծայս սրբոյ սեւանոյ», — պատմվում է վարքում: Արարողության ժամին կայսեր՝ եկեղեցի մտնելը կարող էր ցնցել ամենահամասարակչութեամբ մարդուն իսկ. մինչդեռ «զսուրբ հայրապետն անշարժելի որպէս սիւն կացեալ ի սլաշտօնն աստուծոյ, նոյնպէս և զպաշտօնեայս հանդերձ ժողովրդեամբն ոչինչ վրդովեցան ընդ գալուստ ինքնակալին, որպէս թէ ոչինչ նորութիւն լեալ իցէ»¹²⁵: Բոլորն ապշում են, նամանավանդ Վաղեսը, երբ Բարսեղը «ոչ մերժեաց զընծայս նորա, այլ ընկալաւ այնուհետև ոչինչ կարաց ասել ընդդէմ սրբոյն» և այլն:

ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ԱԿՈՒՆՔՆԵՐ

Անտարակուսելի է, որ Բարսեղի վարքում բանահյուսական շատ տարրեր կան. դրանք զարմանալի չեն, քանի որ վարքերի հորինման աղբյուրներից են: Հետաքրքրական է, որ այդ վարքերում արտացոլում գտած բանահյուսական որոշ գրվազներ շատ նմանություններ ունեն մեր գրականության մեջ հայ հերոսներին վերա-

¹²³ Ավգերյան, Ժ, էջ 338—339:

¹²⁴ Նույն տեղում, էջ 337:

¹²⁵ Նույն տեղում, էջ 343:

գրվող հաստատվածների հետ: Այսպես, Վաղես կոչսարը Բարսեղի հետ ունեցած այդ միջադեպի ժամանակ արժանապատվորեն լռում է, մինչդեռ նրա շքախմբում առկա «խոհակերապետ արքայի»՝ ոմն Դեմոսթենես, հանդգնում է «բանալ զբերան իւր և բանս ձգել ընդդէմ մեծին Բարսղի: Իսկ սուրբ հայրապետն ժպտեցաւ և ասէ. «Դեմոսթենես տեսաք հոգետոր՝ անգէտ ի դպրութենէ»¹²⁶: Դեմոսթենեսը վիրավորված փորձում է սպառնալ Բարսեղին, բայց վերջինս, առանց հաշվի առնելու նրա՝ Վաղեսի շքախմբում լինելու փաստը, ասում է «աներկիւղ համարձակութեամբ». «Քեզ անկ է զդահամունս կերակրոց հոգալ և զի ականջք քո լի են աղտիւք ճենճերաց, անմա՛րթ է քեզ լսել զսուրբ վարդապետութիւնս»: Բարսեղի շիտակ վարքագիծը հիացնում է Վաղեսին, և նա «յակամայ կամս պատուասիրեաց զնա. և պարգեաց նմա զգեղեցիկ անդս արքունի, որ էին ի կողմանս Կեսարիոյ, ծախել ի սէտս աղքատաց»¹²⁷: Այս դիպվածն իր ընդհանուր գծերով հիշեցնում է Փաւստոսի պատմության մեջ պարսից ախոռապետի նկատմամբ Վասակ Մամիկոնյանի արարքը, որը, ի դեպ, նույնպես խրախուսանքի է արժանանում իր իսկ՝ պարսից թագավորի կողմից. «Իսկ թագաւորն Պարսից, յորժամ զայս լսէր, բազում շնորհ ունէր զօրավարին Վասակայ, ընդ քաջասրտութեան զարմացեալ և ընդ բազում աներկիւղութիւն: Եւ բազում պարգեաց և պատուոյ արժանի առնէր, զքաջութիւն և զտիրասիրութիւն գովեալ»¹²⁸: Այս դեպքում մեզ հետաքրքրողը ոչ այնքան գրական փոխադրեցութեան հնարավոր փաստն է, որքան մարդկային փոխհարաբերութիւններից հանված այն կենսական ճշմարտութիւնը, թե ծառայամիտ պաշտոնյան ավելի հանդուգն ու լկտի է լինում, քան անգամ հակառակորդ տիրակալը: Քրիստոնեութեան տարածման պատմության մեջ հայտնի «չարափառ» Վաղեսն ու պարսից դաժան արքա Շապուհն այս դեպքում ավելի մարդկային են ըստ իրենց դիրքի արժանավորութեան, քան նրանց շողոքորթ կամակատար խոհակերապետն ու ախոռապանը:

Մարդկային առաքինութեան մի այլ կողմով է ներկայացվում Հակոբ Մծբնա հայրապետը. նա վշտակից է հալածվածներին ու խրախուսիչ. «Եւ լինէր յորժամ տանէին զնահատակս ի տեղի կատարման, երթայր ընդ նոսա բազում համարձակութեամբ և տալր զանձն իւր ի վիշտս և ի նեղութիւնս վասն նոցա, մերձենայր առ

¹²⁶ Նույն տեղում, էջ 344:

¹²⁷ Նույն տեղում:

¹²⁸ Փաւստոսի Բիւզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, Վենետիկ, 1832, էջ 125 (Այսուհետև՝ Բուզանդ):

Քիչ չեն սրբախոսական գործերում հրաշապատումներն ու
ուֆանշիագործությունները: Տեսիլների նման, սրանք էլ, իբրև միջ-
նադարյան մտածողության մի տարր, անխուսափելի տեղ են գրա-
վել նաև սրբախոսական հուշարձաններում: Հրաշապատումներն ու
սքանչելագործությունները կապվում են կա՛մ աստվածային զորու-
թյան հետ՝ «ձեռամբ տեսան» «հրամանալ տեսան» ինչպես հե-
քիաթներում է ասվում՝ «աստծու հրամանով», «աստծու կամքով»,
կա՛մ հերոսների նշխարների զորության հետ, իբրև սքանչելագոր-
ծություններ: Ստեփանոս Նախավկայի վարքում սքանչելագործ է
անգամ Ստեփանոսի կառքը. «հպեալ ի կառսն՝ վաղվադակի ցամա-
փեցաւ աղբիւր արեան նորա»¹³⁹: Կամ «Եւ էր այլ ոմն քաջ և առա-
քինի ի զինուորական կարգէ, որոյ էր զաւակ մի ութուտասանա-
մեայ, անդամալոյծ ի ծնէ. սա տեսեալ զսքանչելիսն, որ լինէր ի
ձեռն սրբոյն, փութացաւ երարծ զնա յուս իւր և բերեալ ընկեաց
յանցս կառացն... և նորա առժամայն յարուցեալ եկաց ի վերայ
ոտից իւրոց և վազէր և երթայր առաջի կառացն»¹⁴⁰:

Գրեթե անբաժանելի է տեսիլը վարքից, ընդ որում ոչ թե տե-
սիլի մի որոշակի տեսակ, այլ՝ բազմազան ու զանազանակերպ,
սովորական ճառագայթումից մինչև քաղաքական կանխագուշա-
կությունները¹⁴¹. «Վեր հայեցաւ Անտոն և ետես ձեղունս բացեալ և

¹³⁹ Ձեռ. 1522, էջ 511բ:

¹⁴⁰ Ավգերյան, Ժ, էջ 281:

¹⁴¹ «Տեսիլը,—գրում է համալսարհային գրական մի հուշարձանի՝ «Հայելի
վարուց» ժողովածուի ռուսական խմբագրությունների հրատարակիչ Գերժավի-
ճան,—միջնադարյան գրականության մեջ հանդիսանում է ոչ միայն պարզ գե-
ղարվեստական հնարանք, այլև ինքնուրույն ժանր, որին հատուկ են իր արտա-
հայտչական միջոցներն ու կառուցվածքի ու շարադրանքի սեփական ուրույն եղա-
րակը» («Великое зерцало», 1965, էջ 89): Միանգամայն ճիշտ բնութագրում,
սակայն, մեր կարծիքով, այնուամենայնիվ թերի: Տեսիլը, լինի այդ գեղարվես-
տական մասնակի հնարանք կամ թե ամբողջական ժանր, միջնադարում գոյատևել
է այն պատճառով միայն, որ հղել է միջնադարյան մտածողության անբաժանելի
տարր, ինչպես երևակայությունը կամ երազը մեր օրերում: Միջնադարյան մարդը
հավատացել է տեսիլի գոյությունը «յարթմանի», ինչպես մենք վստահ ենք երազի
գոյությանը քնած ժամանակ: Տեսիլին ոչ միայն հավատացել են, այլև, ներշնչված
այդ մտայնությամբ, տեսիլներ են տեսել անգամ շատ սովորական մարդիկ: Դա-
դար Փարպեցին, օրինակ, պատմում է, թե ինչպես ճակատամարտի պահին վա-
հան Մամիկոնյանը տեսիլով տեսնում է իր եղբոր՝ Վասակի վաղահաս մահը.
«Եւ մինչ չև դիմեայր ի կոխն, այլ կային ճակատալաշ հրկոքեան կողմանն
դէմ ընդդէմ միմեանց, Պարսից և Հայոց... Եզոյց վերին զօրութիւնն հայեցօղ
աշօփ մտացն. և յառաջ քան զկատարումն՝ յայտնապէս անծածուկ զահագնափոխու-
թիւն երեսացն ի մահկանացու բնական տեսլութենէս ի լուսափայլութիւն վերին
զօրացն կերպարանի... զոր և իւր իսկ եղբօրն մեծի զօրավարին Հայոց Վահա-

բանոյն փրփուր թորացուցանելով»¹³⁴: Չարամտության և նենգության անխուսափելի պատժի գաղափարով է հյուսված նաև Գրիգոր Նազիանզացու վարքի հայտնի հատվածը. երբ «Արիանոսը և այլք ի հակառակորդաց ճշմարտութեան» տեսնում են, որ «ջախչն տալանդոց իւրեանց պատուեցաւ յոյժ յինքնակալէն», տալիս են, «բազում գրամս միում ի գաղանամիտ ղօրականէն՝ դաւով սպանանել զսուրբ հայրապետն»: Եվ այստեղ էլ, ժողովրդական մտայնությամբ, ուրիշի համար հոր փորոզն ինքն է ընկնում հորը: Զորականը, դործակիցներ առած, հանկարծակի մտնում է Գրիգորի նընջարանը՝ նրան սպանելու, բայց քնած մարդու ոտքի անակնկալ շարժումը ցնցում է հանցագործին. «Խլրտեցաւ ի մահճկաց և զոտս իւր ի դուրս արձակեաց»: «Յայնժամ անկաւ ան մեծ ի տեառնէ ի վերայ առնն, և կապեցան ձեռք և ուրա, և ոչ զօրեաց առնել ինչ. և ի փախչիլ ընկերաց նորա արտաքս՝ տարածեաց այրն դանձն իւր արտասուօք առ սոս երանելոյն Գրիգորի և խնդրէր թողութիւն վասն շարեացն, զոր եկեալ էր առել ընդ նմա»¹³⁵: Նման պատուհասի է հասնում և Վաղես կայսրը Բարսեղ Կեսարացուն հալածելու պատճառով. «... զի թէպէտ և կամեցաւ կայսրն վճիռ տալ արտասահմանութեան սրբոյն, այլ աստուած խափանեաց զայն, զի ի նմին գիշերի, յորում վնիռն ունէր գրել, եհաս պատուհաս ի տունն արհունի. որդի արհալին հիւանդացաւ մերձ ի մահ, և կինն յանկարծելի ցաւս ըմբռնեալ՝ տանջէր իբրև ի ձեռաց դահճաց»¹³⁶, իսկ ըստ խորին Եփրեմ Ասորու տարբերակի՝ «ի կամիլ ստորագրել վճռոյ՝ երիցս բեկաւ գրիչն ի ձեռին Վաղեսի, մինչև հարկ եղև դադարել ի գրելոյ»¹³⁷:

Վարքերի մեջ ոչ միայն չարն է պատժվում, ժողովրդական հայտնի իմաստությամբ, այլև բարին է վտանգից ազատվում. Կյուրեղ Աղեքսանդրացին «յետ անչափ նեղութեանց և աշխատութեանց, հալածանաց և քստրանաց, դարձեալ ընկալաւ զաթոռն իւր»¹³⁸: Հովհաննէս ավետարանիչին հերձվածողները թունալից բաժակ են մատուցում, որ խմելուց առաջ, ըստ սովորության խաչակնքելու պատճառով, ընկնում կոտրվում է, և ավետարանիչն ազատվում է հերձվածողների խարդավանքներից:

¹³⁴ Ձեռ. 1522, էջ 548ր—549ա:

¹³⁵ Նույն տեղում, էջ 320 (Հմմտ. Ստ. Օրբելեան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1911, էջ 140):

¹³⁶ Ձեռ. 1522, էջ 381ա:

¹³⁷ Ավգերյան, Ժ, էջ 345:

¹³⁸ «Յայսմաւորք», էջ 124, Ձեռ. 666, էջ 248ա:

Քիչ չեն սրբախոսական գործերում հրաշապատումներն ու
 ուխանչեղագործությունները: Տեսիլների նման, սրանք էլ, իբրև միջ-
 նագարյան մտածողության մի տարր, անխուսափելի տեղ են գրա-
 վել նաև սրբախոսական հուշարձաններում: Հրաշապատումներն ու
 սքանչելագործությունները կապվում են կա՛մ աստվածային զորու-
 թյան հետ՝ «ձեռամբ տեառն» «հրամանաւ տեառն» ինչպես հե-
 քիաթներում է ասվում՝ «աստծու հրամանով», «աստծու կամքով»,
 կա՛մ հերոսների նշխարների զորության հետ, իբրև սքանչելագոր-
 ծություններ: Ստեփանոս Նախավկայի վարքում սքանչելագործ է
 անգամ Ստեփանոսի կառքը. «հպեալ ի կառսն՝ վաղվադակի ցամա-
 ֆեցաւ աղբիւր արեան նորա»¹³⁹: Կամ «Եւ էր այլ ոմն քաջ և առա-
 քինի ի զինուորական կարգէ, որոյ էր զաւակ մի ութուտասանա-
 մեայ, անդամալոյծ ի ծնէ. սա տեսեալ զսքանչելիսն, որ լինէր ի
 ձեռն սրբոյն, փութացաւ եբարձ զնա յուս իւր և բերեալ ընկեաց
 յաւցս կառացն... եւ նորա առժամայն յարուցեալ եկաց ի վերայ
 ոտից իւրոց և վազէր և երթայր առաջի կառացն»¹⁴⁰:

Դրեթե անբաժանելի է տեսիլը վարքից, ընդ որում ոչ թե տե-
 սիլի մի որոշակի տեսակ, այլ՝ բազմազան ու զանազանակերպ,
 սովորական ճառագայթումից մինչև քաղաքական կանխագուշու-
 կությունները¹⁴¹. «Վէր հայեցաւ Անտոն և ետես ձեղունս բացեալ և

¹³⁹ Ձեռ. 1522, էջ 511բ:

¹⁴⁰ Ավգերյան, Ժ, էջ 281:

¹⁴¹ «Տեսիլը,—գրում է համաշխարհային գրական մի հուշարձանի՝ «Հայելի
 վարուց» ժողովածուի ռուսական խմբագրությունների հրատարակիչ Գերժավի-
 նան,—միջնադարյան գրականության մեջ հանդիսանում է ոչ միայն պարզ գե-
 ղարվեստական հնարանք, այլև ինքնուրույն ժանր, որին հատուկ են իր արտա-
 հայտչական միջոցներն ու կառուցվածքի ու շարդարանքի սեփական ուրույն եղա-
 նակը» («Великое зерцало», 1965, էջ 89): Միանգամայն ճիշտ բնութագրում,
 սակայն, մեր կարծիքով, այնուամենայնիվ թերի: Տեսիլը, լինի այդ գեղարվես-
 տական մասնակի հնարանք կամ թե ամբողջական ժանր, միջնադարում գոյատևել
 է այն պատճառով միայն, որ հղել է միջնադարյան մտածողության անբաժանելի
 տարր, ինչպես երևակայությունը կամ երազը մեր օրերում: Միջնադարյան մարդը
 հավատացել է տեսիլի գոյությանը «յարթման», ինչպես մենք վստահ ենք երազի
 գոյությանը քնած ժամանակ: Տեսիլին ոչ միայն հավատացել են, այլև, ներշնչված
 այդ մտայնությամբ, տեսիլներ են տեսել անգամ շատ սովորական մարդիկ: Ղա-
 դար Փարպեցին, օրինակ, պատմում է, թե ինչպես ճակատամարտի պահին Վա-
 հան Մամիկոնյանը տեսիլով տեսնում է իր եղբոր՝ Վասակի վաղահաս մահը.
 «Եւ մինչ չև դիմեալք ի կռիւն, այլ կային ճակատեալք հրկոքեան կողմանս
 դէմ ընդդէմ միմեանց, Պարսից և Հայոց... եցոյց վերին զօրութիւնն հայեցող
 աշօփ մտացն. և յառաջ քան զկատարումն՝ յայտնապէս անծածուկ զահագնափոխու-
 թիւն երեսացն ի մահկանացու բնական տեսութենէս ի լուսափայլութիւն վերի
 զօրացն կերպարանի... զոր և իւր իսկ եղբօրն մեծի զօրավարին Հայոց Վահա-

դճառագայթումն լուսոյ, զի իշանէր առ նա, և անդէն դեքն աներեւոյթ լինեին... իբրև գիտաց Անտոն զտեառն այցելութիւն՝ ոգի առեալ թեթեանայր իսպառ ի ցաւոցն»¹⁴²: Բարսեղ Կեսարացին պետք է պատարագի: Գիշերը տեսիլ է երևում. «Յայմ գիշերի եկեալ տէրն հանդերձ սուրբ առաքելութն ի տեսեան և առաջաւորաց հացն պատրաստեաց ի սուրբ խորանին և յարոյց Բարսիլիոս՝ ասելով ցնա. «Ըստ խնդրուածոց քոց լցցին բերանք քո գոհութեամբ»¹⁴³: Գրիգոր Նազիանզացին Թեոդորոս կայսեր հետ տաճար է մտնում. «Յանկարծակի ամպ մթազին պատեաց զերեսս երկնի, զի խաւար թանձրամած երևէր ի լոյս սուտեւեան... եւ եղև ի մտանել նորա ընդ արքայի ի ներքս խորանն, փարատեցաւ ամպն, և ծագեաց լոյս պայծառ, ընդ որ ուրախ եղեն ուղղափառք և դամոթի հարեան հակառակորդք»¹⁴⁴: Նազիանզացու նշխարների փոխադրման ժամանակ մեծ շփոթություն է առաջանում, քանի որ հոր հետ մի շիրիմում էին թաղված «... և ոչ գիտէին հաւաստեալ՝ եթէ որն իցէ շիրիմ Գրիգորի»: Բայց երբ բացում են՝ «Տէր կատարեաց զհայցուածս նոցա. զի ընդ բանալ զգերեզման սրբոյն՝ յանկարծակի բուրեաց հոտ անուշութեան, և գտան նշխարք ոսկերաց նորա»¹⁴⁵: Կյուրեղ Աղեքսանդրացու օրոք «երևեցաւ յօգս խաչ մեծ հրաշալի լուսեղէն, որ յաղթէր պայծառութեամբ ճառագայթից արեգական տարածեալ ի վերայ սուրբ լերինն Գողգոթայ և ձգեալ մինչև ի լեառն Ջիթենեաց, գեղեցիկ և սքանչելի յոյժ՝ պատեալ շուրջանակի, պսա-

նայ տեսեալ և մեծապէս զարհուրեալ՝ անդէն և զիտաց, թէ սա (Վասակը—Մ. Ա.) յինէն և ի զագգայի կենցաղոյս այսօր առաւ և փոխեցաւ յայն բանակ զաւարեցոցն, որոց բանակի զօրացն տեսիլ և կերպարան այս է» (Փարպեցի, 134): Նույնիսկ սպանված հայ նախարարներին կանանց ավելորդ տարակուսանքներից ու սպասումներից վերջնականապէս ազատելու համար նա հաժապում է իր եղբոր մահը, իր տեսած մահվան տեսիլով. «Զի զերանելի զեղբորն իմոյ զնահատակութիւն յաւուր կատարման իւրոյ և յառաջ Բան զպսակելն նորա տեսի զպսակն. և նախ քան զվախճանն՝ ցուցաւ ինձ զոյնն և կերպարան բանակի այնր և զօրու, յոր բանակ նախադնելոց և վերանալոց իր... Որ թուի թէ և այլոց երևեցաւ նոյն տեսիլ սքանչելութեան գունոյ նորա ի ժամուն» (Նույն տեղում, էջ 143), որ վկայում է, թե տեսիլը միջնադարում մարդկանց մտածողութեան մեջ մտած է եղել իբրև մի կենցաղային, առօրեական երևույթ: Այն հնարանք չէ, և ոչ էլ սոսկ զրական ժանր, ինչպէս կարծում է Դերժավինան, այլ մտածողութեան արգասիք ու զրանում, որ տարբեր ձևերով ու շափերով արտահայտութիւն է գտել հայ միջնադարյան գրականութեան գրկին բոլոր տեսակներում: Պատահական չէ Հեգելի «Էսթետիկայում», (էջ 263) այս խնդրին նվիրված հատուկ գլուխը:

¹⁴² Ավգերյան, Ա, էջ 65, Զեռ. 4696, էջ 283ա:

¹⁴³ Զեռ. 1522, էջ 378բ:

¹⁴⁴ Ավգերյան, Ա, էջ 318, Զեռ. 4755, էջ 308բ:

¹⁴⁵ Ավգերյան, Ա, էջ 327:

կաձև նշույլիւք իբրև զծիածուն»¹⁴⁶։ Նույնը Կոստանդիանոսի վարքում. «Եւ մինչ յայս խորհրդեան էր, ետես ի վեր յերկինս զձև խաչին ի լուսոյ կազմեալ և գիր աստեղափայլ ի բոլոր խաչին, որ ասէր՝ Այսու նշանաւ յաղթեա...»¹⁴⁷։ Եւ ըստ վարքագրի վաւերացման՝ «այն ոչ հարեանցի երևութացեալ, այլ հաստատուն տեսեամբ ընդ բազում ժամս, մինչև տկնյայտնի տեսանել զայն ամենայն բաղմութիւն քաղաքին»։ Այնքան անվերասլահ է միջնադարում հալածութիւնը այս հրաշապատումների նկատմամբ, որ հորենացին անգամ իբրև ժամանակագրական կուլան է օգտագործում. «Իսկ Կոստանդեայ արարեալ կեսար զՅովիտնոս, սպառազինեցաւ ընդդէմ Պարսից, ... ի սորա ատուս Էրևեցաւ խաչն լուսեղէն առ Երանելեան Կիրդիւ»¹⁴⁸։

Ամենափոքր լուսո ճառագայթից մինչև հասարակական-քաղաքական խորք ունեցող տեսիլները անպակաս հորդում են վարքերում¹⁴⁹։

Գրիգոր Սքանչեւագործի վարքում, օրինակ, գրեթե առանցքային հարց է դառնում դավանության խնդիրը։ Վարքագրության հերոսը, որ խուսափում է իր քարոզներում խոսք ստել դավանանքի մասին, «տեսանէր ի տեսեանն ծեր ոմն ֆահանայ վայելուչ, շնորհալից երեսօք... ապա սքանչելի ծերն մատամբ ցուցանէր նմա այլ տեսիլ ահեղահարաչ. կին մի բարի և բարեզգաց... միտ եղեալ ձայնի խօսակցութեանց նորա ի մէջ իւրեանց, զի յանուանէ կոչէին զմիմեանս «մայր տեառն» և «Յովհաննէս աւետարանիչ», ծանեաւ զնոսա, թէ կինն դեղեցիկ մայր տեառն է՝ ամենօրհնեալ կոյսն և ծերն կամ երէցն՝ Յովհաննէս աւետարանիչ»¹⁵⁰։ Հովհաննէս աւետարանիչի խոսքերից հետո, ըստ վարքի, «Գրիգորիոս ի միտ էառ... և քարոզեաց երանելին Գրիգորիոս յիւրում եկեղեցւոյն զառաջինն, ուր և պահեցաւ այն ձև վարդապետութեան իբրև յաստուծոյ... եւ բան խորհրդածութեան այս է. «Մի սատուած՝ հալը բանին կենդանույ... մի տէր միայն ի միայնոյ, աստուած յաստուծոյ... որդի ճշմարիտ՝ ճշմարտի հօր... և մի հօգի սուրբ, առ ի յաստուծոյ զէութիւն»¹⁵¹։

¹⁴⁶ Ավգերյան, Բ, էջ 400։

¹⁴⁷ Ձեռ. 4755, էջ 261ա, Ձեռ. 4696, էջ 258ա։

¹⁴⁸ «Մովսիսի հորենացոյ Պատմութիւն Հայոց», Տիբիսի, 1913, էջ 270։ (Այսուհետև՝ հորենացի)։

¹⁴⁹ Այս մասին հանդամանորեն տե՛ս Հովհաննիսյան Ա., Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, Ա, էջ 195։

¹⁵⁰ Ավգերյան, Բ, էջ 11, Ձեռ. 1522, էջ 552բ։

¹⁵¹ Ձեռ. 1522, էջ 552բ, Ավգերյան, Բ, էջ 11—12։

Ինչպես Ավգերյանն է մեկնում, «Այս սքանչելի աստվածաբանութիւն է յաստուածաբան Աւետարանչէ աւանդեալ... յորոց նոյն ինքն ստլաւորութիւն (այսինքն բուն գրչութիւն) երանելոյն այնորիկ ձեռին մինչև ցայսօր պահի և ի փառս աստուծոյ, որպէս տալիս աւակս աստուածագիծս»¹⁵²: Եթե Ավգերյանը XIX դարում հավատում էր այս տեսլի իրողությանն ու «աստուածագիծ տալտակի» դոկտրինան, ապա V դարում սրան հհավատալ չէր կարելի: Դա ժամանակի մտածողության անհրաժեշտ տարրն էր:

Աշխարհըմբռնողությունից բխող տեսլի ու սքանչելագործությունների անխուսափելի արտահայտություններից բացի, սրբախոսական գործերում զգալի տեղ են գրաւում հեֆիաթային տարր պարունակող դրվագները: Դրանցում արտացոլում են գտել մարդկային հարաբերությունների ու հոգեբանության որոշ կողմեր, որոնց վերհանումը հեքիաթային դիպվածների միջոցով հետաքրքրաշարժ է դարձրել զաղափարամիտվածությամբ միակողմանի վարքագրական ստեղծագործությունները: Այս հեքիաթային դրվագները միշտ չէ որ ինքնատիպ են, այլ հաճախ կրկնվող՝ իբրև ժամանակի թափառիկ սյուժեների ալլապատումներ: Այսպես, օրինակ՝ Անտոն անապատականի կենսագրության մեջ հեքիաթային մի դրվագ հիշեցնում է Հին կտակարանից Հովսեփի Գեղեցկի ու վաճառականների հայտնի ավանդությունը¹⁵³. «Եւ առեալ հաց չափով՝ եկն նստալ յային գետոյ գտանել նաւ և անցանել յայնկոյս. յայնժամ եղև առ նա ձայն ի վերուստ. «Անտոնիէ, յո՞ դիմեալ երթաս և վասն ո՞յր»: Եւ նա ասէ. «Զի ոչ թողուն զիս հանդարտիլ աստ, ի վերին Թէքայիդ կամիմ գնալ»: Եւ մինչդեռ խորհէր Անտոն, թէ ո՞ ցուցցէ նմա ճանապարհ՝ անկոի, ետես զվաճառականս իսմայելացւոց, որր դառնային յնգիպտոսէ յանապատն կոյս. ընթացաւ առ նոսա և աղաչեաց տանել զինքն ընդ իւրեանս ի խորին անապատն. և նոքա մարդասիրութեամբ ընկալան զնա: Իբրև զնացին զերիս տիւս և զերիս գիշերս, հասին ի լեառն մի բարձր յոյժ, զորով պատէր դաշտ փոքր, ուր կային արմաւենիք քանի մի, և առ ստորոտով լերինն գնայր ջուր բարեհամ: Անդ դադարեաց Անտոն իբրև ի տեղի, պատրաստեալ նմա յաստուծոյ. և տեսեալ իսմայելացւոց, եթէ հաճոյ է նմա բնակել անդ ի փապարս լերին, սքանչացան և ի դոմ շարժեալ բերէին նմա ըստ ժամանակին յանցանելն առ նովա՝ հաց և ալլ ինչ պէտս...»¹⁵⁴:

¹⁵² Ավգերյան, Թ, էջ 13:

¹⁵³ «Աստուածաշունչ», Մոսկով, Լե, 23—26:

¹⁵⁴ Ավգերյան, Ա, էջ 73:

Զարմանալի միահյուսմամբ են ներկայանում սքանչելագործություններն ու հեքիաթախառն իրապատումները վարքերում: Մարդկային-կենսական հարաբերությունների մասնակի դրսևորումները լուծում են ստանում ոչ իրենց տրամաբանական կամ հոգեբանական զարգացմամբ, այլ հրաշապատումով կամ սքանչելագործությամբ: Գրիգոր Սքանչելագործի ուժը ներկայացնելու միտումով վարքագիրը պատմում է երկու հեթանոս եղբայրների վեճը իրենց սեփականություն կազմող լճակի շուրջ. «Հակառակէին վասն ծովակի միոյ... և ոչ լինէր լսելի աղաչանք նոցա, քանզի բարբարոսք էին և բարկութենէ յուսով շահիցն կիզուին և ի պատերազմ բորբոքէին մինչև ... զոր ի սպանումն միմեանց խորհէին և ի վաղին հանդերձեալ էին յիրեարս յարձակիլ պատերազմաւ»: Այսքանն իրապատում է: Բայց ի՞նչ լուծում է ստանում սրանց բխումը: «Այրն աստուծոյ Գրիգոր» սքանչելագործությամբ ոչ թե Մովսէս մարգարեի նման երկուսի է բաժանում ծովը, «այլ ամենկին ցամաքեցոյց, զի գտաւ յառաւօտուն ծովն չոր, անթաց»¹⁵⁵, «յատակ ջրոյն փոխապատրաստեցաւ ի բնակութիւն յանտառս և յարտորայս դաշտաց»¹⁵⁶: Նպատակը Գրիգորի սքանչելագործ ուժը ներկայացնելն է, որի ցուցադրման համար օրինակները քաղվում էին կյանքից ու մարդկային իրական հարաբերություններից: Այս առումով իրապատում հրաշալի մի զրույց է Հովհան Ոսկեբերանի յալարքում նրա ինքնակենսագրականից մտած հետևյալ հատվածը. «Մինչդեռ պատանին էի՝ ասէ, եղև կասկած բռնաւորաց ի քաղաքի մերում, որոց արձակեալ զգօրականս ընդ ամենայն փողոցս՝ յուզէին զգիրս ինչ մոգութեանց և գուշակութեանց [որ ընդդէմ կայսերաց]»: Ուրեմն զորականները խուզարկությամբ փնտրում են արգելված ինչ-որ գրքեր, մինչդեռ գրքի հեղինակը, հետապնդումից խուսափելու համար, գիրքը ջուրն է նետել. «Արդ՝ որ գրեաց զգիրսըն՝ ընկէց զայն ի գետ. և ինքն ձերբակալ եղեալ՝ կապանօք ձգեցաւ ընդ քաղաքն և սլատուհասակոծ եղև»: Բայց հետաքրքրաշարժն Հովհանի հետ կատարվածն է. «Իսկ ես յելանել իմում ի վկայաւորանն ընդ պարտէզս առ գետովն՝ ունէի զոմն ինձ ընկեր, որոյ տեսեալ զգիրսն յերեսս ջրոյն՝ էջ առնուլ զայն»: Ուրեմն ընկերն իջնում է գիրքը բերելու: «Այլ ես ի ծաղր գայի՝ որպէս թէ չիցէ գիրք, այլ ինչ մի շնչին. իսկ նա ասէ. «Թող տեսցուք զի՞նչ իցէ»: Եւ առեալ ետես, զի մոգական բանք են: Եւ ահա յանկարծ ի վերայ հասա ոմն ի զօրականէն, որ չէր գիտակ իրացն. բայց ընկերն իմ և

¹⁵⁵ Ավգերյան, Թ, էջ 19:

¹⁵⁶ ԶԵ. 1522, էջ 556բ:

ևս կրեցաք երկիւղ մեծ, զի ոչ ի բաց ընկենուլ կարօղ էաք յանդիման նորա, և ի պահելոյն վտանգ առաջի կայր յոյժ»։ Ուրեմն չէին կարող գիրքը նետել, իսկ պահելն առավել վտանգավոր էր։ Բայց վարձագրական շաբլոնով՝ «օգնականութեամբ աստուծոյ ի բաց ընկեցաք անվտանգ»¹⁵⁷։ Կենդանի, իրապատում գիպված և հոգեբանական նուրբ վիճակ, որից հերոսները հրաշքով են ազատվում։

Սակայն վարքերը հետաքրքրաշարժ են դառնում ոչ միայն ընդհանուր բանահյուսական տարրերով, այլև որոշակի՝ ժողովրդի մեջ պատմվող ավանդույթային օգտագործմամբ ու ներմուծումով։ Մեղ հետաքրքրողն, անշուշտ, ընդհանուր վարքերի մեջ հայկական իրականութեան հետ անշուշտ տեղայնացումներն են, որ բազմաթիվ տոթիթներով արտահայտութուն են գտել եկեղեցու այս կամ այն հոր վարքի հայկական պատումներում։ Այսպես՝ Գրիգոր Սքանչելագործի անվան հետ է կապվում հայկական հետեյալ ավանդութունը. «Գետ մի հոսի ի գաւառի անդ յաղբերաց Հայոց լեռանց, ընդ ձորս վայրարեալ յորձանօք ահաւոր հոսմամբ. Գայլ անուանի ի բնակչաց աշխարհին, որ ընդ որ անցանէր՝ մերձակայիցն բազում առնէր վտանգս. առնոյր և ազարակս և արտավարս և մարգս. և թէպէտ և բազում դարմանս և հնարս առնէին, այլ օգտէին և ոչինչ. քանզի իբրև հեղեղատ յորդեալ ըստ ժամանակին՝ քանդէր դամենայն ամրութիւնս և ապականէր դաշխարհն։ Վասն որոյ միաբանեալ մարդկան, եկին առ սուրբն Գրիգորիոս և աղաչէին զնա, զի լուծցէ զվնաս գետոյն՝ որպէս և կամեսցի, և կամ հրամայեսցէ նոցա թողուլ զսահմանն և զնալ յայլ աշխարհ... Հասեալ յեզր գետոյն և իմացեալ, թէ անհնա՞ր է մարդկան իմաստութեան կամ ուժոյ ելս առնել վնասուց նորա, բայց եթէ աստուծոյ զօրութեան, յիշեաց զբան մարգարէին, թէ՛ Սահման եղիր, որ ոչ անցանէ։

Զայս ասաց և զգաւազանն ի խոնարհ ցցեաց յափն գետոյն, ուր յարձակումն հոսանացն առնէր զվնասն... Եվ արդարև ծառացեալ գաւաղանն այն՝ սահման հաստատեցաւ հոսանաց, զի յայնմ հետէ ի յորդել անձրեաց և ուղիսից գարնայնոյ՝ ոչ իշխէին անցանել ընդ արմատ ծառոյն. և անուն ծառոյն է մինչև ցայժմ Գաւաղան Գրիգորի»¹⁵⁸։

Հայկական պատումներից Հակոբ Մծբնոս հայրապետի անվան հետ է կապված հետեյալ ավանդութունը. «Եւ եղև ի մերձենալ նորա ի զիւղն Արտամետ՝ յօտն Մատեաց, ետես աղբիւր յանցս ճանա-

¹⁵⁷ Ավգերյան, Ը, էջ 361—362։

¹⁵⁸ Ձեռ. 4696, էջ 187, Ձեռ. 1522, էջ 557—558, Ավգերյան, Թ, էջ 19—21։

պարհին և անդ՝ հոյլք լուացողացն՝ աղջկունք և կանայք, որ ոչ պատկանեցան ի սրբոյն, և ոչ ծածկեցին զսրունս իւրեանց, այլ արհամարհեալ զնովա՝ յանհոգս կային անամաշ. և ոմանք ևս այսպանէին զայրն աստուծոյ: Եւ սուրբն անէծ զաղբիւրն, և առժամայն ցամաքեցաւ. և զհերս աղջկանցն փոխեաց ի սպիտակութիւն որպէս զպառաւելոց»¹⁵⁹: Գրիգոր Մեծ Վկայասերի վկայությամբ, «դեռեա կայ նշանն ի գիւղն յայն, զոր և մեր իսկ տեսեալ է զնոսա»¹⁶⁰: «այսինքն,—գրում է Ավգերյանը,—զծնունդս նոցա որպէս սպիտակահերս»¹⁶¹: Ըստ վարքի, ժողովրդի խնդրանքով Հակոբ Մծբնացին աղբյուրը վերակենդանացնում է, «բայց սպիտակութիւն հերաց ոչ փոխեաց, զի զայն տեսեալ մի՛ մոռասցին զերկիւղն աստուծոյ»¹⁶²:

Այս սքանչելագործութիւններու մեջ կան կենցաղային իրապատում, կենդանի նկարագրութիւններ, կենսախինդ մանրապատումներ, իրական դիպվածներ, որոնք իբրև գոհարներ ընդելուզված են վարքագրական ամբողջ շղթային: Շղթան վարքագրական տրաֆարետն է, գոհարները՝ իրականութիւնն արտացոլող մանրապատումները: Հակոբ Մծբնա վարդապետը, Մարուգեի մոտ գնալիս, անցնում է Մծբին քաղաքի մոտակայքով. տեսնելով բանող շինականներին՝ «... ձայնեաց առ շինականս, որ յայն կողմ գետոյն յայգիս գործէին՝ քաղցրալուր բարբառով. «Ա՛յ այգեգործք, ուրանո՞ր ցուցանէ հուն գետոյս»: Եւ նոցա տեսեալ զգձուձ կերպիկն՝ այսպն արարեալ զնա ասէին. «Ծճնաւոր ոմն ես դու, զնա ի վերայ ջուրցդ»: Որքա՞ն կենդանի նկարագրութիւն և, որ կարևորն է, կենսախինդ վերաբերմունք ճգնակյացների նկատմամբ, որ շարունակվում է Հակոբ Մծբնացու հաջորդ քայլից հետո էլ. «Յայնժամ հանեալ սրբոյն զաղաբողոնիկն, նաւակ արարեալ զայն, անց ի վերայ գետոյն. եւ ել զնաց ի վաստակս նոցա. ողջոյն ետ և ասէ. «Զի՞նչ է այդ, զոր գործէքդ»: Շինականները առանց ակնածանքի ու պատկառանքի՝ «խաղ կալեալ՝ ասէին ցնա. «Փուշ է, նման այգւոյն Իսրայէլի»: Եւ նա ասէ՝ «Կացցէ փուշ, մինչև գայցէ տէր այգւոյդ»¹⁶³: Սրան հաջորդում է վարքագրի եզրափակումը. «Եւ անդրէն որթն եղև փշաբեր, և ըստ բանի սրբոյն Յակոբայ մնաց այգին այն փշացեալ առանց պտղոյ»¹⁶⁴:

¹⁵⁹ Ավգերյան. Ժ, էջ 17, Զեռ. 993, էջ 141բ (Միևնույն վարքի տարբերակը, որ հստակում է Մասիս-Արտամետ թյուրիմացութիւնը):

¹⁶⁰ Ավգերյան, Ժ, էջ 7, Զեռ. 993, էջ 141բ:

¹⁶¹ Նույն տեղում:

¹⁶² Զեռ. 4696, էջ 224ա:

¹⁶³ Զեռ. 4696, էջ 223ա, Զեռ. 2711, էջ 390բ:

¹⁶⁴ Ավգերյան, Ժ, էջ 15, Զեռ. 4696, էջ 223ա:

Ինչ-որ մի ներքին նմանություն կա այս հատվածի և Փավլոս-տոսի Պատմության Հովհանն եպիսկոպոսի մասին զրույցի միջև. «Երբեմն սույն Յոհանն անցանէր առ այդեօք ուրումն. և էր ժամանակն զայգիսն յատելոյ: Աղաղակէր առ նա այր մի յայգւոյն և ասէ. «Օրհնեա՛, տէ՛ր եպիսկոպոս, զմեզ և զայգիսս»: Ասէ Յոհանն. «Փուշ և տատասկ բուսցի»: Ասէ ալրն. «Ի մարմինդ քո բուսցի փուշ և տատասկ, փոխանակ զի տարապարտուց անիծանես զմեզ»: Եւ եղեն նշանք աստուծոյ, զի իբրեւ շոգաւ եպիսկոպոսն ի վանս իւր, հասին հարուածք ի վերայ նորա, սկսաւ ընդ ամենայն անգամս մարմնոյ նորա որպէս զփուշ հարկանել»: Եւ միայն եպիսկոպոսի պաղատանքն ից ու բռնադատումից հետո այգորդը աղոթում է աստծուն, որի հետեանքով «անդէն բժշկեցաւ եպիսկոպոսն, և սկսաւ յամենայն մարմնոցն փուշն ի բաց թափել. և էր իբրեւ զփուշ-խոտոց. վաղվաղակի յարուցեալ ողջացաւ յախտէն»¹⁶⁵: Փավստոսի պատմության մեջ պահպանված այս զրույցը, մեր կարծիքով, եկեղեցական հայրերի վարքերի ժողովրդական մի վերապատում է՝ ժողովրդի վերաբերմունքով դեպի հոգևորականությունը: Եթե պաշտոնական վարքերում իդեալականացվում էին ճանաչված հայրերն ու իրենց հեղինակությամբ սքանչելագործությունների ուժ ստանում աստծուց՝ «յայսմհետէ նշանագործ լիցիս և տացի քեզ շնորհ առաքելական»¹⁶⁶,—այսպէս Փավստոսի ժողովրդական զրույցում դերերը փոխված են. շարամիտն ու շարախոսը հոգևորականն է, իսկ նրան ախտից բժշկողը՝ ռամիկ այգորդը: Որքան էլ երկուսի մեջ միջնադարյան մտայնությունն է իշխում, նրանց մեջ արտահայտված են միևնույն երևույթի երկու տարբեր կողմերն ու նրանց նկատմամբ տարբեր խափերի տարբեր վերաբերմունքը: Հոգևորականների նկատմամբ թերահավատության, թաքնված զավեշտի ենք հանդիպում Հակոբ Մծբնացու վարքում: Այնտեղ նույնպես նպատակը հերոսի սքանչելագործ ուժի ցուցադրումն է, սակայն անուղղակիորեն ներկայացված է հասարակական կյանքի մի այլ կողմ՝ չքավորությունն ու քրիստոնյա քարոզից կեղծիքով դրամ պոկելու հնարավոր իրական փաստը: Երկու աղքատ (տարբերակում՝ հրեա) փորձում են խաբել նրան. «Եւ կերպարանեցաւ միմն մեռեալ, և եկեալ ընկերն աղաչէր զսուրբն առնուլ ինչ ի նմանէ ի պատանս մեռելոյ: Եւ նա հանեալ զկրկնոցն իւր ընկէց ի վերայ նորա և ան-

¹⁶⁵ Բուզանդ. էջ 268:

¹⁶⁶ Զեռ. 993, էջ 141բ—142ա, նաև Ավգերյան, Ժ, էջ 14:

ցեալ դնաց: Եւ եկեալ ընկեր զարթուցեալ զնա, և էր նա ճշմարիտ մեռեալ»¹⁶⁷:

Այստեղ ականածանք չկա հոգևորականութեան նկատմամբ, որի համար թերեւ և պատժւում են կատակաբանները:

Վարքերին օտար չէ կենսախինդ երգիծանքը. հերոսների կյանքում կատարւած առանձին միջադեպեր ներկայանում են կյանքում շատ հաճախ հանդիպող թշուրիմացությունների, զվարճալի դիպվածների միջոցով: Որքան էլ այդպիսիք հորինւած լինեն ու վերագրւած տվյալ հերոսին, իրենց հիմքում դրանք կյանքում հանդիպող երևութների արձագանքներն ու արտացոլումներն են: Բնութագրական է Գրիգոր Նաղիանդացու հոր մկրտութեան ժամանակ տեղի ունեցած վալեշտական վրիպումը: Միևնույն արարողութեան ինչ ձանձրացած եպիսկոպոսներն, անուշադիր մկրտվողի ինչ կամ ով լինելու նկատմամբ, բոլորովին այլ արարողութեան կարգ են ասում և սոսկական մկրտվողին փաստորեն ձեռնադրում են քահանա կամ եպիսկոպոս: Եվ երբ գլխի են ընկնում, այդ սխալանք չեն համարում. «...այլ հաւաստի գուշակութիւն հասանելոյ սորա յետ սակաւուց յաստիճան եպիսկոպոսական, որ եղև իսկ»¹⁶⁸: Փաստն օգտագործվում է վարքագրական իդեալի հաստատման համար, մինչդեռ մյուս կողմից այն բացահայտում է իրականութեան բոլորովին այլ կողմը, եկեղեցական արարողութեանների նկատմամբ հենց իր՝ հոգևորականութեան ոչ միշտ ականածալից ու երկյուղած վերաբերմունքը:

Այս իմաստով ճանաչողական շատ մեծ նյութ են մատակարարում վարքերը: Պատմական իրականութեան վերհանման հետ մեկտեղ նրանք անսպառ նյութ են մատուցում նաև ներեկեղեցական և միջեկեղեցական պայքարի, դրա ազնիւ ու անազնիւ ուղիների, հոգևորականութեան անձնական բախումների ու մախանքների վերաբերյալ: Մենք նշեցինք Գրիգոր Նաղիանդացու և Բարսեղ Կեսարացու վարքերից նրանց «օտարներից և սիրելիներից» դառնացած լինելու փաստը. սրանք եղակի չեն. գրեթե առանց խտրութեան վարքերը միաժամանակ անողոք մերկացումներն են ժամանակի իշխող բարքերի ու մարդկանց: Միմիայն վարքերից քաղված առանձին հատվածների թվարկումն իսկ բավարար պատկեր է տալիս շահադիտական այդ բախումների և մարդկային վարքագծի ոչ այնքան օրինակելի դրսևորումների մասին: Ամեն մեկի

¹⁶⁷ Ձեռ. 993, էջ 141բ—142ա, Ձեռ. 1522, էջ 559բ, տարբերակը՝ Ավգերյան, Ժ, էջ 28:

¹⁶⁸ Ավգերյան, Ա, էջ 291:

վարքում դրական, կատարյալ կերպար մնում է ինքը հերոսը, իսկ միջավայրը մեծ մասամբ արատավոր բազմության ու անհատների մի խաչաձևում է: Եթե մի կողմից՝ անապատականների հոգեբանությունը և աշխարհընկալման արգասիք են վարքում Անտոնին վերադրված այն խոսքերը, թե՝ «Որպէս ձկունք անագանեալք ի ցամաք երկրի մեռանին, նոյնպէս և միանձունք յերկար դեգերեալք ընդ աշխարհիկս՝ լուծանին յարտաքինս և տկարանան հոգւով, վասն այնորիկ որպէս ձուկ անդրէն ի ջուրն փութայ, նոյնպէս պարտ է մեզ ի լեռուն փութալ»¹⁶⁹ — ապա մյուս կողմից՝ վարքագրական այդ իղևալի կողքին մենք գտնում ենք նաև ժամանակներն ու հոգևորականության բարբերն անուղղակիորեն մերկացնող պատկերներ ու արտահայտություններ, անհաշտություն Կյուրեղ Աղեքսանդրացու և Հովհան Ոսկեբերանի, Բարսեղ Կեսարացու և Եմսերիոս Կեսարացու միջև: Սրանք բոլորը գաղափարակիցներ են, բայց ունեն ներքին թշնամություն. շմոռանանք Գրիգոր Նազիանզացուն տրված «Էռեսպիսկոպոս» մականունը հենց իրենց քրիստոնյա հայրերի կողմից, «որ հեգնելով ձայնէին զնա... զի երից տեղեաց ընտրեցաւ եպիսկոպոս»¹⁷⁰, մինչ նա էլ իր հերթին «ոչ սիրէր զաղմուկսն, որք լինէին ի մէջ եպիսկոպոսաց»¹⁷¹: Կյուրեղ Աղեքսանդրացու օրոք նույնպէս համերաշխություն չկա. «Եւ նախանձեալ շարին խորհրդակիցքն Ակակիոս Կեսարու-Պաղեստինացւոց եպիսկոպոսն, հրամանաւ արքային ժողովեաց զամենայն հերձուածող ժողովուրդրն և բռնութեամբ... զսուրբն Կիւրղոս իջոյց արոճոյն և հալածեաց և քաղաքէն և ի սահմանացն և ի հայրենական ժառանգութենէն և նստաւ իմեմ յարոճ պատրիարքութեան»¹⁷²: Նույն բանը տեսնում ենք Գրիգոր Սբանչեղագործի վարքում. «Եւ նախանձեցան ուսումնակիցք ընդ Գրիգորի անարատ վարսն, զի մաքրագունիցն գովեստ՝ աղտեղելոց նախատինք լինի»¹⁷³, «զայրացաւ քսութիւն շարալեզու արանց»¹⁷⁴, անգամ կենցաղային մերկացում՝ թե «գրեաց ի պիտառնութիւնս ընդզէմ սովորութեան ոմանց ի քահանայից, — որք պահէին ի տան ի պէտս սպասաւորութեան զքոյր կոչեցեալ կուսանս»¹⁷⁵, — գրում է Ոսկեբերանի վարքագիրը տալով հասարակական խափերի, միջդասային հարաբերությունների ու մարդկային

¹⁶⁹ Ավգերյան, Ա, էջ 80:

¹⁷⁰ Նույն տեղում, էջ 321:

¹⁷¹ Նույն տեղում, էջ 325:

¹⁷² «Յայսմատորք» էջ 124, Ձև. 666, էջ 247ա:

¹⁷³ Ձև. 1522, էջ 549բ, Ավգերյան, Բ, էջ 7:

¹⁷⁴ Ավգերյան, Ա, էջ 7:

¹⁷⁵ Նույն տեղում, Ը, էջ 373:

փոխհարաբերությունների մի իրական պատկեր, որ հենք է ծառայում վարքագրական կատարյալ հերոսի գործունեության ցուցադրման համար: Այդ հենքը մեղ շատ բան է ասում քրիստոնյա գործիչների իրական փոխհարաբերությունների մասին: Սրանք վարքաբանական դրականության ճանաչողական ուժն են ներկայացնում, որ երբեմն միանգամայն հակադիր է երկի գաղափարական միտվածքին:

Մարդկային բարոյական նորմերը սրբախոսություններում արժարժվում են ոչ միայն վարքագրական կերպարների միջոցով, այլ երբեմն նաև ուղղակիորեն: Վարքագիրը ոչ միայն հետաքրքրաշարժ դիպվածների միջոցով է ներկայացնում կերպարը, այլև նրան վերադրված քարոզների մեջբերումներով աղղեցիկ դարձնում բարոյախոսությունը: «Իսկ բարեշուք այրն աստուծոյ տեսեալ ժողով զմանկունսն, ուսուցանէր նոցա անձանց մաքրութիւն և անախտութիւն մարմնոյ, գնացք հեղութեան, ձայնք շափաւոր և խօսք բաւական, կերակուր և ըմպելի անխռով, առաջի ծերոց լոռութիւն, առաջի իմաստնոց ունկնդրութիւն, առ վերակացուս հնազանդութիւն, առ ընկերակիցս և առ կրսերս անկեղծաւոր սէր, սակաւ խօսել և լորով իմանալ. մի՛ յաճախիլ ի բանս, մի՛ յանդգնել ի խօսս ծաղու, ամօթով և հեղութեամբ զարգարիլ, ընդ անպարկեշտ կանայս ամենեւին մի՛ խօսել, վայր ունել զական և ի վեր՝ զմիտսն փախչել ի հակառակութենէ, մի՛ իշխանաբար ուսուցանել, մի՛ ընդունել յամենեցուն հեշտաբար պատիւ, և որ կարօղն է ի ձէնջ ընկերին փոխառա՝ մի՛ դարձեալ պահանջիցէ զկշիռն, այլ աստուծոյ վարձուց ակն ունել և զյաւիտենական կենացն հատուցումն ընդունել ի Քրիստոսէ»¹⁷⁶:

Պարզ է, որ այս խրատների հիմքում ընկած է ժողովրդի հայացքը մարդու բարոյական նկարագրի վերաբերյալ: Ուստի և զարմանալի չէ, որ այս խրատները կրկնված ենք տեսնում համաշխարհային խրատագիտության ճանաչված դեմքերի ստեղծագործություններում: Այս իմաստով Բարսեղ Կեսարացու այս խրատականքը ուշագրավ փաստաթուղթ է խրատագիտության պատմության մեջ:

Սրանք այն խնդիրներն ու գաղափարներն են, որ հուզել են միջնադարի մարդուն և իրենց ուրույն արտահայտությունն են գտել վարքագրական երկերում: Անշուշտ որոշակի սահման ու կանոն չի կարելի դնել բոլոր վարքերի համար. դրանք շատ տարբեր են և՛ իրենց կառուցվածքի կոռուկյամբ, և՛ որոշակի գաղափարի արտա-

¹⁷⁶ Ձեռ. 1522, էջ 377բ:

հայտնականությունը, և՛ հերոսական կերպարի համեմատական ամբողջականությունը, ինչպես նաև մարդկային հոգեբանության դրսևորումներով: Այս ամենը կախված է վարքագրի տաղանդի ուժից, որոշակի չափով՝ նաև վարքագրական հերոսի կենսագրության հարստությունից: Սակայն, այդ բաղմաղանությունը հանդերձ վարքագրական երկերը գրական մի տեսակի պատկանող ստեղծագործություններ են և իրենց հիմքում պատմական լինելով միաժամանակ դարի գեղարվեստական ստեղծագործություններն են: Նրանք անդրադարձել են ժամանակի հայացքը կատարյալ մարդու, նրա իղձերի, մտքերի, հոգեկան առաքինությունների ու մարդկային բարեմասնությունների մասին՝ հարաբերական ընդհանրացման և անհատականացման ճանապարհով, նպատակ են ունեցել ներգործել ընթերցողի կամ ունկնդրի վրա՝ լավի, մարդուն կատարյալ տեսնելու մղումով, որ արվեստի նպատակն է: Որքան էլ ամբողջական և գեղարվեստորեն ավարտուն չեն վարքագրական հերոսները, իրենց մասնակի դրսևորումներով նրանք մարդկայնացված են և ընթերցողի մեջ կարողանում են առաջացնել գեղեցկի զգացում: Ուստի և շատ գծերով միջնադարյան վարքը կարող է առնչվել, ինչպես ասացինք, միջնադարյան զրույցի, ավանդության, վկայաբանության և այլ տեսակների հետ: Ամենևին պատահական չէ, որ շնայած պատմական հիմքին ու կորիզին, վարքում, բացի հերոսի կենսագրության առանցք կազմող թվականից, որ է և հիշատակ տոնի օրաթիվը, հերոսի կյանքի մյուս բոլոր միջադեպերն ու իրադարձությունները պատմվում են զրուցատիպ՝ «եւ եղև», «իբրև տեսին», «յաւուրս այնոսիկ», «յեստ այսոսիկ» և այլ սկսվածքներով, ավելի ներքին գեղարվեստականությամբ, քան արտաքին պատկերներով ու նկարագրություններով: Սրբախոսական զրույցը միջնադարյան մարդու վրա ներգործում է նաև գերագույն ուժերի միջամտությամբ՝ հատկապես աստծու կամ առաքյալների ձայնով, տեսիլների ու հրաշագործությունների առկայությամբ, հույս: անշեջ հավատով և անհուն սիրո ինքնամոռացությամբ: Միջնադարյան մարդը սրանք բնկալել է երկուստեք՝ մարդկայնությամբ և կրոնական աշխարհայեցողությամբ:

«Վարք սրբոցից» միանգամայն տարբեր են հաւանց վաճառք. հայրաբանական գործերը, որոնք եվրոպական տերմինով «Patrologie», իսկ ժողովածուները «Paterik» անունն են կրում: Սրանք ճշգրնավորական կենտրոններում՝ Եգիպտոս-Թեբայիդ, Սկիտե և այլ վանք-անապատներում ապրող միայնակյացների մասին զրույց-

ներ են, որ արտացոլում են անապատականության միջավայրը վերհանում ճգնալիտրական առաքինությունները՝ խստակեցություն, զսպվածություն, ժուժկալություն, ալլասիրություն և այլն։ Այս դրույցները որոշ կողմերով նման են մեր քննարկած վարքաբանական երկերին (աշխարհամերժություն, մտածողության տարրերի նմանություն՝ տեսիլ, սքանչելագործություն, հեռատեսություն և այլն), բայց մի էական տարբերություն ունեն նրանցից—արտացոլում են ոչ թե անապատականների հասարակական գործունեությունը, այլ ճգնակեցական նեոֆին կյանքը՝ անապատականի կրած մարմնական զրկանքներն ու բարոյական հաղթանակը, ինչպես դիսյուլ բնութագրել է մեր Ճառքնախորհրդ՝ «որ է առավել պատեհազմ և հաւասար արեամբ նահատակելոցն պսակին»¹⁷⁷։ Քանի որ սրանց հիմքում ընկած է մարդու բարոյական հաղթանակի խնդիրը, ապա այս դրույցները դառնում են միջնադարյան հայացքով մարդկային կատարելության վերարտադրություններ, հոգևոր կյանքով ներշնչված, աշխարհամերժ գաղափարականությամբ սոցոքոված ստեղծագործություններ, որոնք իրենց բարոյական ազդեցություններն ունեցել սերնդի դաստիարակման գործում։ Սրանք գրական առանձին տեսակ են, թերևս զրույց, և միանգամայն այլ են մեր քննության առարկա սրբախոսական գործերից, ուստի և դուրս մեր ուսումնասիրության շրջանակներից։ Դրանք քննության կարող են ենթարկվել միջնադարյան զրույցներին վերաբերող առանձին ուսումնասիրություններում։

Այսպիսով, սրբախոսական երկերն իրենցից ներկայացնում են պատմա-գրական ստեղծագործություններ։ Պատմական է երկի կորիզը, հիմնական հերոսը, միջավայրը, պատմական կապերն ու շփումները, բայց դրանց վերհանումը, մատուցումը շատ կողմերով գեղարվեստական է։ Սրբախոսական հերոսը ժամանակի գաղափարատիրպն է, անհատականացված երբեմն նաև իր բնավորությամբ, մարդկային բարեմասնություններով։ Նա ներկայանում է ավելի իր գործունեությամբ, քան ամբողջական ներաշխարհով։ Սրբախոսական հերոսը հավատացյալ է, աստվածավախ, հավատում է տեսիլներին, հոգետես է, երբեմն՝ կանխագուշակող, բնության երևույթներն ու արհավիրքները բացատրում է մարդու և հասարակության մեղսակցությամբ, հավատում է աստծու պատժին ու նրա բարեգործությանը։ Դրանք միջնադարյան մտայնության

արտացոլումներն ու առկայծումներն են սրբախոսական երկերում: Բայց դրանց մեջ արձագանքված են նաև համամարդկային այնպիսի գաղափարներ, ինչպիսիք են սերը ընկերոջ, ծնողի նկատմամբ, հավատարմությունը, աղքատասիրությունը, համեստությունը, ջանասիրությունը, հայրենիքին ու ժողովրդին ծառայելու մղումը և գեղեցիկ ու վեհ այլ գաղափարներ: Ըստ մի վարքի, երբ աշակերտները դժգոհում են վարդապետից, թե «վարդապե՛տ, միշտ սէ՛ր փառոզես, այլ կամիմք, զի և այլ ինչ բան խրատու թողցես մեզ յիշատակ», նա պատասխանում է. «Եթէ սէ՛ր լինիցի ի ձեզ, շատ է այդ, և չէ ինչ այլ պիտոյ, զի ամենայն բան յայդ պատուիրա՜ն բովանդակի»¹⁷⁸:

Սիրո և մարդասիրության քարոզը վարքերում ժողովուրդը չէր բնկալում սոսկ իբրև քրիստոնեական սիրո արտահայտություն. նա դրա մեջ տեսնում էր մարդկային և հասարակական կյանքի ներդաշնակության երազանքը:

ՍՐԲԱՆՈՍԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԵՏՔԵՐ ԸԱՅ ՎԱՂ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Հայ գրականության սկզբնավորման իսկ սահմանագծում առկա են մի քանիստ առարկա գրական երկու տեսակն էլ՝ թե՛ վարքը, ինչ՝ վկայաբանությունը, որ, ինչպես վերը նշվեց, Հայաստանում մեկ դարից ավելի գրապատմական ավանդույթ ու նախափորձ ունեին: Սրբախոսությունների տարածված լինելու մասին մենք տարբեր տվյալներ ունենք, նախ՝ վկայություններ հայ պատմիչներից, դրանց գոյության մասին մինչմաշտոցյան շրջանում, երկրորդ՝ վարքագրական հատվածներ ու նմուշներ հայ պատմիչների երկերում, երրորդ՝ պատմական հուշարձաններ, գրված սրբախոսական գրականության այս կամ այն տեսակի մեջ, վարքագրական կամ վկայաբանական հինվածքով:

Սրանցից առաջինները մեզ բնականորեն թելադրում են, որ հին հայերը վարքագրություններին ու վկայաբանություններին ծանոթ էին թարգմանությունների միջոցով, գրագեաները՝ պրավոր աղբյուրներից, ժողովուրդը՝ եկեղեցիներում նրանց հիշատակին կատարվող տոներից, բերանացի շարադրանքից:

Հայ գրականության սկզբնավորման շրջանում, ինչպես վաստահուն են վկայում, թարգմանությունները կատարվել են նախ՝ տառերենից, ապա նաև՝ հունարենից: Ավելորդ էնք համարում այստեղ

¹⁷⁸ Ավգերյան, Ժ, էջ 318:

մեկ առ մեկ բերել հայ և օտարազգի հայագետների կարծիքներն այդ մասին, քանի որ դա այլևս վիճելի չէ և ճշմարտության ուժ է ստացել գիտության մեջ:

Այս են վկայում ոչ միայն բնագրական հետախուզումները, այլև նախ ինքը Կորյունը՝ ամեն անգամ իր գրքում, աշակերտներին խմբերի բաժանելիս, առաջին հերթին հիշատակելով ասորականը. «Առեալ երանելոյն Մաշթոցի դաս մի մանկաւոյ... խաղայր գնայր... և երթեալ հասանէր ի կողմանս Արամի, ի Բաղախ Երկուս Ասորոց. որոց առաջինն Եղեսիա կոչի և երկրորդին՝ Ամիդ. անունն»:

«...Իսկ աշակերտասէր վարդապետին զտարեալսն ընդ իւր յերկուս բաժանեալ, զմանս յասորի դպրութիւնն կարգէր... և զմանս՝ ի յունական դպրութիւնն...»¹⁷⁹:

Հայկական տառերի գյուտից հետո էլ Մաշտոցն առաջին հերթին ներկայանում է ասորոց եպիսկոպոսին. «Ապա յետ այնորիկ առնոյր թուղթս յեպիսկոպոսէ քաղաքին (Սամոսատ) և հրաժարեալ ի նոցանէ հանդերձ ամենայն իւրովքն, բերէր առ եպիսկոպոսն ասորոց... վասն որոյ բազում իսկ գովութիւնք յեպիսկոպոսաց սրբոց և յամենայն եկեղեցեաց բարձրանային ի փառս աստուծոյ»¹⁸⁰:

Այնուհետև քարոզչական գործունեությունից, վրաց և աղվանից գրերը կարգավորելուց, ինչպես նաև կես ազգի մասին ևս մտահոգվելուց, ամեն տեղ վանական դպրոցներ բանալուց և քարոզիչներ հաստատելուց հետո, երբ մտածում են թարգմանություններ կատարելու մասին, այս դեպքում էլ «...դէպ լինէր եղբարս երկուս յաշակերտացն՝ յուղարկել ի կողմանս Ասորոց ի քաղաքն Եղեսացւոց... զի յասորական բարբառոյն զնոցին հարցն սրբոց զաւանդութիւնս հայերէն գրեալս դարձուացեն»¹⁸¹: Դարձյալ շեշտվում են ասորականից թարգմանությունները, որով, անկախ հետագա ուսումնասիրողների հմտությունից ու եզրակացությունից, անվերապահ է դառնում իրոք ասորական գրականության ղգալի դերն ու ազդեցությունը հայ գրականության սկզբնավորման շրջանի վրա:

Կորյունը ոչ միայն հիշատակում է ասորերենից թարգմանություններ անելու հանձնարարականի մասին, այլև շեշտում. «...զի յասորական բարբառոյն՝ զնոցին հարցն սրբոց զաւանդութիւնս հա-

¹⁷⁹ Կորյուն, էջ 46:

¹⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 50: Պատահական չէ ասորի Դանիելի մոտ հայերեն նշանագրեր փնտրելու փաստը, որ եթե անգամ հավաստի չէ, բնորոշ է այն առումով, որ դպրության կրողները Հայաստանում ասորիներն են եղել նշված ժամանակաշրջանում:

¹⁸¹ Նույն տեղում, էջ 74:

յերեն գրեալս դարձուցեն»։ Ի՞նչ են այս սուրբ հայրերի ավանդույթները։ Արեղյանը «Վարքի» թարգմանություն մեջ նույնությունով թողնում է ընդգծված արտահայտությունը՝ առանց իսկ ծանոթագրությամբ որոշակի դարձնելու նրա իմաստը, ինչպես, օրինակ, անում է «եկեղեցական գրոց գումարութիւն», «հայրապետաց սրբոց ճշմարիտ իմաստութիւն», «աստուածակարգ պատգամաւորք», «Ճառս յաճախսդոյնս, դիւրապատումս», «մատենաս զհարցըն եկեղեցւոյ» արտահայտությունների նկատմամբ¹⁸²։ Արեղյանը մեղ հետաքրքրող հատվածն ուղղակի թարգմանում է այսպես. «Պատահեց դարձյալ, որ նրանք իրենց աշակերտներից երկու եղբայրների (առաջինը) Հովսեփին, որ վերևում հիշեցինք, և երկրորդը՝ (մեկին) Եղնիկ անունով Այրարատյան գավառից, Կողբ գյուղից, ուղարկեցին Ասորոց կողմերը, Եդեսիա քաղաքը, որպեսզի նրանց սուրբ հայրերի ավանդությունները ասորերեն լեզվից հայերենի դարձնեն ու գրեն»¹⁸³։ Մեկ այլ տեղ դարձյալ «բազում շնորհագիր յետ այնր աւանդութեամբ» արտահայտության ընդգծված բառը նույնությամբ թողնում է՝ չմեկնելով դրա էությունը¹⁸⁴։ Պարզի դառնում, թե ի՞նչ էին իրենցից ներկայացնում Կորյունի ասած ասորերենից թարգմանելիք «զնոցին հաբցն սրբոց գաւանդութիւնս» և արդեն թարգմանած «բազում շնորհագիր յետ այնր աւանդութեամբ» գործերը։ Արեղյանը, «Վարքի» թարգմանությունից զատ, այս արտահայտությունները բերում է նաև գրականության պատմության մեջ, դարձյալ չակերտներով, նույնությամբ¹⁸⁵։ Նշանակում է՝ Արեղյանի համար էլ որոշակի չեն եղել «Սուրբ հարցն աւանդութիւնք»-ի տակ թաքնված ասորական այդ գրքերը։ Նորայր Բյուղանդացին այդ հասկանում է «ի թարգմանել ասորի սրբոց հարց Բանի մը գործեր»¹⁸⁶, որ նույնպես կարող է լինել։ Մենք կարծում ենք, որ այդ, իսկապես, կարող է վերաբերել ասորի եկեղեցու հայրերի գրած գործերին, ավանդած երկերին, Ժառանգությանը։ Այդ չի բացառում նաև ասորական սրբախոսությունների թարգմանված լինելու հնարավորությունը, քանի որ դրանք էլ կարող էին ավանդություններ համարվել՝ թողած ավանդներ լինելու իմաստով, մանավանդ որ երկրորդ հատվածում ընդգծվում է «շնորհագիր ավան-

¹⁸² Նույն տեղում, 113, 124, 125, 126, 131 ծանոթագրությունները։

¹⁸³ Նույն տեղում, էջ 75։

¹⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 77։

¹⁸⁵ Արեղյան, Ա, էջ 126—127։

¹⁸⁶ Բյուղանդացի Ն., Կորյուն վարդապետ և նորին թարգմանությունը, Տիֆլիս, 1900, էջ 4։

դուժյունները»։ Չենք պնդում, թե Կորյունի ասածն անպայմանորեն վերաբերում է ասորական հարանց վարքերի թարգմանությունը, բայց զանում ենք, որ նրա արտահայտության մեջ այդ էլ կարելի է հասկանալ։ Չմոռանանք, որ եթե այդ ժամանակ ավելի բյուզանդական եկեղեցու հայրերի (Աթանաս, Կյուրեղ Երուսաղեմացիներ, Բարսեղ Կեսարացի, Հովհան Ոսկեբերան) երկերն էին կանոնական ընդունվում, ապա հաւանց վարքերի ասորական ժողովածուներն անգերազանց էին համարվում, քանի որ Եվսեբիոս Կեսարացու սրբախոսական հատորը կորած լինելով՝ նրա ասորական թարգմանությունը բնագրի հեղինակություն էր վայելում։ Ասորական հարանց վարքերը լայն տարածում էին գտել դարի կեսերից սկսած, և անտարակույս է, որ նրանք ծանոթ էին նաև հայ հասարակությանը։ Ասորական վարքերի հետքերը մեր մատենագրության մեջ այդ են վկայում¹⁸⁷։

Ասորական հին սրբախոսությունները իրենց բովանդակությամբ քրիստոնեության մուտքի շրջանի արտահայտություններ են. նրանց մեջ արտացոլում է գտել ասորական առաջին նահատակների կյանքի պատմությունը՝ հեթանոսության շրջանում առաջին քրիստոնյաների հրաժարումն իրենց հին հավատքից։ Դրանք Դրիդոր Լուսավորչի վարքի նախօրինակներն են Միջագետքի պատմության համապատասխան շրջանից, իրենց տեսակով ավելի վկայաբանություն, քան վարք։

Ասորական վարքերի հետքերն ակնառու են հայ պատմիչների դործերում, հատկապես Փավստոսի «Բուզանդարան պատմություններում»¹⁸⁸։

Փավստոսի պատմության մեջ նախ որոշակի է, ինչպես վերը նշեցինք, IV դարի սկզբներից արդեն եկեղեցում պատմվող վարքերի առկայությունը։ Բացի մեր հիշատակած մի քանի օրինակից, այդ ակնառու է հենց «Խոստաքանությունից»։ Ի՞նչ է պատմվելու բուզանդարաններում՝ «Կարգ նախ՝ անցելոց իրաց, զործի և վարճ մինչև յուրաքանչիւր ելս յաշխարհէս քահանայապետաց սրբոց արանց աստուծոյ», ապա՝ «և թագաւորաց տէրանց աշխարհաց Արշակունեաց, և զօրավարաց՝ արանց անուանեաց քաջ նախարա-

¹⁸⁷ Stéphanie B., Краткий очерк истории сирийской литературы, էջ 2, 42—43.

¹⁸⁸ Այս մասին հանդամանորեն տե՛ս Հ. Մելիքյան, Հայ-ասորական հարաբերությունների պատմությունից (III—IV դարեր), Երևան, 1970, Տեր-Մկրտչյան Պ., Աղաթանգեղոսի աղբյուրներից՝ Յիշատակ դատակնքաց Գորիայ և Շրմոնի վկայից, Վաղարշապատ, 1896։

րաց»¹⁸⁹։ Հեղինակն ինքն իր խոսքով բացահայտում է, որ գրելու է եկեղեցականների ու աշխարհիկ տիրակալների գործերն ու վար-
 քերը, մի բան, որ իրականացնում է իր պատմության մեջ։ Միև-
 նույն «Խոստաբանության» մեջ ասորական վարքերի որոշակի ծա-
 նոթություն է նկատում Հ. Գաթլըճյանը իր մի հոդվածում. «Ասիկա
 ինք բացահայտ գրքին սկիզբը (զլ. Ա) կրսե՝ «Ի Բարոգուրենէն
 Թաղէս առաքելոյ եւ նորուն յելից եւ ի մարտիրոսութենէն մինչև ի
 կատարումն վարդապետութեանն Գրիգորի եւ իւրոյ հանգստեա-
 նն...»։ Եվ իբրեւ ան երկու հիշյալ զրոյց-քարոզության Թաղեի եւ
 վարդապետության Գրիգորի-շարունակություն՝ իր շորս գրքերը
 կսկսի իբրեւ Գ, Դ, Ե, Զ երրորդ համարել»¹⁹⁰։ «Ասոնցմե առաջինը,—
 շարունակում է նա,—«Քարոզութիւն Թաղէի են» շենք տարակուսիք,
 թե Սոփերք Ը-ի մեջ հրատարակվածն է ...բայց ստուգիվ հոն գոնե
 տոնականաց կամ ճառընտրաց հասարակ եղած այլայլություննե-
 ր մանավանդ սկիզբները, հաճախ ըլլալով, հնագույն կամ լավագույն
 օրինակ մը կսպասվի առ ասորի բնագիր ունեցող գրութեան, որն
 չէ թե մենակ Մ. Խորենացւոյն, հապա մեր Սահառունւոյն ալ (Փա-
 վրասոս Բուզանդին—Մ. Ա.), ինչպես տեսանք, ծանոթ է»¹⁹¹։ Ըստ
 Ստ. Մալխասյանի «Հայոց հայրապետության աթոռը կոչվում է
 աթոռ եւ լիճակ Թաղեոս առաքյալի։ Այս տեղեկությունները միայն
 Թաղեոս առաքյալի վկայաբանության մեջ են պատահում, ուրեմն
 եւ այստեղից դիտեւ Փավստոսը»¹⁹²։ Միևնույն վարքն է օգտագործ-
 ված եւ Մովսէս Խորենացու Պատմության մեջ ասորական հայտնի
 «Աղղեի վարդապետություն»-ից, որ հայերեն «Աբգարի զրույց»
 վերնագիրն է կրում¹⁹³։

Հոգևոր գործիչների մասին Փավստոսի պատմածներն, իրոք,
 եթե մաքուր սրբախոսություններ չեն, ապա վարքախառն ստեղծա-
 գործություններ են, ինչպես օրինակ՝ Դանիելի հատվածը (գլուխ Գ.,
 գլուխ ԺԴ, «Յաղագս վարուց եւ գործոց մեծին Դանիելի առն աստու-
 ծոյ...»)¹⁹⁴), Հակոբ Մծբնացուն նվիրված գլուխը (գլուխ Գ, գլուխ
 Ժ), Յաղագս Յակոբայ եպիսկոպոսի Մծբնայ»¹⁹⁵, Դանիելի աշա-

¹⁸⁹ Բուզանդ, էջ 36։

¹⁹⁰ «Հանդես ամսօրյա», 1889, էջ 42։

¹⁹¹ Նույն տեղում, էջ 43։

¹⁹² Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Թարգմ. Ստ. Մալխասյանի,
 1947, էջ 46։

¹⁹³ Տն*ս Կարիբե Ա., Աբգարու զրույցը Մովսէս Խորենացւո պատմության մեջ,
 Վիեննա, 1897։

¹⁹⁴ Բուզանդ, էջ 36։

¹⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 22։

կերտներ Շաղիտայի և Եպիփանու մասին դրվագները (դպր. Ե., գլուխ ԻԵ «Յաղագս տեսլեանն, որ երևեցաւ արանցն սրբոց Շաղիտայի և Եպիփանու, մինչդեռ նստէին ի լերինն», գլուխ ԻԶ. «Յաղագս Շաղիտայի սրբոյ», գլուխ ԻԷ. «Յաղագս Եպիփանու սրբոյ»¹⁹⁶) և այլ մանրապատումներ: Վերոհիշյալ հատվածները անվերապահորեն գրված են ասորական համապատասխան վարքերի ազդեցութեամբ: Դրանք կա՛մ գրական փոխառութիւններ են¹⁹⁷, կա՛մ, որ ավելի հավանական է, ասորական վարքերի բանահյուսական նոր պատումներ հայ իրականութեան մեջ: Այսպիսի փոխառութիւնները զարմանալի չեն, և նրանց գոյութիւնը նորութիւն չէ հին գրականութիւնների համար: «Վկայաբանական մատենագրութիւնն այսպիսի փոփոխութեանց շատ մ' օրինակներ կրնժայե»¹⁹⁸: Ըստ առիթի ասորական առանձին վարքերի պատումներն ու խմբագրութիւններն են դիտված Մ. Ավգերյանի «Լիակատար վարք և վկայաբանութիւն սրբոց» բազմահատոր աշխատութեան ծանոթագրութիւններում¹⁹⁹, որոնք եթէ երբեմն նույնիսկ անվերապահ չեն դարձնում գրավոր վարքի թարգմանութեան փաստը, ապա անտարակուսելի են դարձնում նրանց բանահյուսական առնչակցութեան ու փոխազդեցութեան հարցերը²⁰⁰:

Ասորական վարքագրութեան հետքերին է անդրադառնում նաև Ն. Ակինյանը իր «Մատենագրական հետազոտութիւնների» Բ հատորում՝ «Փափստոս Բուզանդի աղբյուրներեն» ուսումնասիրութեամբ²⁰¹: Վկայակոչելով Հ. Գաթրճյանի այն դիտումը, թէ Փափստոսն իր Պատմութեան մեջ օգտվել է ընդհանրապես հարանց վարքերից՝ «Ներսէսի սարկավագապետին հաղայ հրաշից նկատմամբ կօրինակվի ինչ-ինչ անապատավոր հարց պատմութեանց միջին: Ուրիշ վանական պատմութեանց կամ հարանց վարուց մեջ կարդացածն ի Հայաստան Մամբրե միայնանոցը կբերե անշուշտ»²⁰², Ակինյանն էլ

¹⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 218—223:

¹⁹⁷ Տե՛ս Մելնիյան Է., Հայ-ասորական հարաբերութիւնների պատմութիւն, էջ 72—84, 97—100:

¹⁹⁸ Կարիեւր Ա., Արգարու գրույցը, էջ 33:

¹⁹⁹ Ավգերյան Մ., Լիակատար վարք և վկայաբանութիւն սրբոց, Վեներտիկ, Ա.—ԺԲ, 1810—1815:

²⁰⁰ Նույն տեղում, Ժ, էջ 56, 70:

²⁰¹ Ակինյան Ն., Մատենագրական հետազոտութիւններ, Բ, Վիեննա, 1924, էջ 139:

²⁰² Ակինյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 139: (Հմմտ. Գաթրճյան Է., Սրբազան պատարագամատուցը, Վիեննա, 1897, էջ 94):

իր կողմից հրապարակի վրա է դնում հարանց վարքերի հրատարակությանից դուրս մնացած մի ամբողջական հատված՝ «Սքանչելիք, զոր եցոյց Աստուած ի ձեռն սրբոյն Երասիմոսի», և բաղդատութեամբ ապացուցում, որ Փալատոսն օգտվել է այդ աղբյուրից. «Այս սքանչելիքը,— գրում է Ակինյանը,— եթե ոչ ուղղակի Թ. 705-ի ընծայած խմբագրութեամբ, բայց գոնե անոր մեկ հնագույն ձևով ծանոթ եղած է Փալատոսի ի վարս Ս. Շաղիտայի: Ինչ որ կալսումվի հոս Ս. Երասիմոսի մասին, նույնը նմանողութեամբ մերձեցված է Շաղիտայի, այսպես ցամաք ոտքով գետերեն անցնիլը, առյուծի թաթին բուժումը»²⁰³: Եվ այնուհետև՝ «Կա ասորական գրականության մեջ Ս. Շաղիտա մը, որ գործած է Դ դարուն ի Բեթկարդու... և, անշուշտ, այս առաքյալն է, զոր Փալատոս Դանիելի աշակերտն ըրած է»²⁰⁴:

Վերջապես, անուշադրության չպետք է մատնել աղբյուրագիտական նշանակություն ունեցող փաստերի առկայությունը, ըստ որի չի մերժվում Ագաթանգեղոսի ավելի ուշ ստեղծված ամբողջական պատմության մեջ «Գրիգորի վարքի» գոյության փաստը դրանից առաջ²⁰⁵: Եթե այն վարք է, ապա բնականորեն չի կարող դեպքերից շատ ուշ գրված լինել, հետևաբար այն իբրև հուշարձան պետք է ձևավորված լինի կա՞մ ասորերեն, կա՞մ հունարեն լեզուներով: Գեորգ ասորու տարբերակը անհավանական չի դարձնում այդ վարքի ասորական ծագումը²⁰⁶: Ուշագրավ է այն փաստը, որ այս տարբերակին հայտնի չէ Գրիգորիսի պարթևական ծագումը. «Հռոմայեցի էր սղգաւ»,— գրում է Գեորգ ասորին՝ վերապատմելով

²⁰³ Նույն տեղում, էջ 140:

²⁰⁴ Նույն տեղում, էջ 141—142:

Փարպեցին, անշուշտ, շատ լավ իմացել է թե՛ ասորական և թե՛ հունական վարքերը, և նրան դայրացրել է դրանց «շաղիպաղփ» միահյուսումը Փալատոսի Հայոց պատմության մեջ: Սրանով կարելի է բացատրել նաև Մովսես Խորենացու՝ Փավլոստոսին իբրև աղբյուր չհիշատակելը, թեև պատմահայրը այդ Պատմությունից օգտվում է՝ քաղելով պատմական կորիզը (տե՛ս Փավլոսոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Թարգմ. Ստ. Մալխասյանի, էջ 73, 74):

²⁰⁵ Տե՛ս Տաշյան Հ., Ագաթանգեղոս առ Գեորգա... Վիեննա, 1891, գլուխ Ա:

²⁰⁶ Ամփոփելով հայ և եվրոպացի հայագետների փաստարկներն ու տվյալներն 'Ագաթանգեղոսի պատմության շուրջ, Ա. Տեր-Ղևոնդյանը (տե՛ս «Գրական թերթ» 1965, № 50, Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Ագաթանգեղոսի նորահայտ արարական ձեռագիրը) եղրակացնում է. «Ագաթանգեղոսի Պատմության մինչև այժմ հայտնաբերված խմբագրությունները կարելի է երկու խմբի բաժանել. Ա. Մեզ հասած հայկական բնագիրը և նրանից կատարված հունարեն և արաբերեն (նորահայտ ձեռագիր) թարգմանություն-

իր ձևերի տակ եղած վարքի բովանդակությունը, և ասպա ուղղակիորեն մեջ բերելով վարքի մի ամբողջական տարբերակ²⁰⁷:

Ավելի փաստեր ունենք հայ մատենագրությունյան մեջ հունական վարքերի որոշակի ծանոթության և օգտագործման մասին: Առաջին պատմագիրներ Կորյունը, Ագաթանգեղոսը, Փավստոսը, Խորենացին, Փարպեցին բավականաչափ նյութ են տալիս հայ իրականության մեջ հունական վարքերի տարածման մասին: Ըստ Ագաթանգեղոսի, օրինակ, Կոստանդնի վարքը ոչ միայն ծանոթ էր հայերին, այլև հայ եկեղեցիներում հասուկ տոնով հիշատակվում էր. «և հրամայեաց (Տրդատ—Մ. Ա.) յիշատակել յամենայն ի տէրութեան իւրում զթագաւորն Կոստանդին և զծնող զքրիստոսասէրն Զեղինէ: Եւ ըստ այսմ յիշատակի նա ի ժամ խորհրդոյ հաղորդութեան»²⁰⁸: Եթե հեղինակը ծանոթ չլիներ Կոստանդնի վարքին, ասպ կհիշա-

ներ: Բ. մեզ ճանաչած հայկական բնագրից (վարճ կոչված) կատարված հունարեն (հրատ. Ժ Դարիտտ) և արաբերեն (հրատ. Ն. Մառ) թարգմանությունները» (Ագաթանգեղոսի արարական նոր խմբագրությունը» Երևան, 1968, էջ 14—15):

Նշանակում է «Գրիգորի վարքի» գրությունը Ագաթանգեղոսի Պատմությունից առաջ ու անկախ գիտական հիմնավորում է ստացել, որը և մեզ իրավունք է տալիս, այլ տվյալներ նույնպես նկատի առնելով, «Գրիգորի վարքը» դասել մինչ-մաշտոցյան, հավանորեն ասորերեն գրված, վարքերի շարքը: Պակաս հետաքրքրական չէ այս առումով Ն. Ալիևյանի նետելով գիտումը Ղազար Փարպեցու պատմության կապակցությամբ. «Եւ մերձեայր (Ներսես Կամսարական—Մ. Ա.) որպէս թէ օթեւանաւ միով ի սուրբ տեղի տան նահատակին Գրիգորի (ի Բագաւան—Մ. Ա.)... և տեսնալ զտեղին նահատակին Գրիգորի... ձայն սաստիկ բարբառոց հանգերձ արտասուօք արձակեալ ... աղաղակեաց ստեղծով՝ «Տէ՛ր Գրիգոր, որ զաստիկ մէզ ամբարշտութեան մեղաց մերոց մերժեալ փարատեցեր յաշխարհէս Զայոց, փարատեա՛ և զիմ սաստիկ մէզս տրտմութեան ի սրտէս և շնորհեա՛ ինձ զանձկալի եղբայրն իմ տեսանել առողջ առ իս» ... ոչ թէ բերանով բարբառէր, այլ սրտին աղաղակէր... և Փրկչին Աստուծոյ անդ և անդ հանեալ զկայեալն Զրահատ ի շրջափակ զգուշութենէ պահապանացն արձակէր խաղաղութեամբ առ սիրելի եղբայրն իւր և յաշխարհ» (Ղ. Փարպեցի, Պատմություն, էջ 139): «Ղ. Փարպեցվո վերահիշյալ վկայությունը,—գրում է Ալիևյանը,—ոչ միայն կհաստատեն, թե Ն դարուն կար հանուն Գրիգորի մատուռ մը ի Բագավան, այլև կար հաշտեալին մեջ Գրիգորի պաշտամունք» (Ն. Ալիևյան, Ագաթանգեղոսի հայոց դարձի պատմությունը միջազգային գրականության մեջ, «Մատենագրական հետադետություններ», Ե, Վիեննա, 1953, էջ 27): Անշուշտ, եթե չլիներ Գրիգորի պաշտամունքը հայերի մեջ V դարում, չէր էլ ստեղծվի Ագաթանգեղոսի Զայոց պատմությունը, որը խուսափելի մասին եղած հին գրույցների ու ալլախեղու վարքավայարանությունների հիման վրա ստեղծված մի ամբողջական գրվագ է քրիստոնեության տարածման շրջանից: (Այս մասին տե՛ս նաև սույն աշխատություն, էջ 201—205):

²⁰⁷ Տաշյան Զ., Ագաթանգեղոս առ Գեորգա..., էջ 4:

²⁰⁸ Մառ Ն., Մկրտություն..., էջ 80:

տակեր միայն Կոստանդին կայսեր՝ իբրև առաջին քրիստոնյա միապետի անունը: Բայց Կոստանդինի վարքում որոշակի տեղ զբաղեցրած նրա մոր՝ Հեղինեի անունը վկայում է հայ հեղինակի Կոստանդինի վարքին ծանոթ լինելը հենց հունական աղբյուրներից և հույն Տոնացույցից: Կոստանդինի և նրա մայր Հեղինեի վարքերը ծանոթ են նաև Մովսես Խորենացուն. (Պատմություն, էջ 226, 236, 270), ինչպես նաև Փարպեցուն ...«ի գալն աստուածակամ հրամանով սրբոյն Կոստանդինոսի ի վերայ անթիւ բազմութեանն Գթաց ի պատերազմ, և առ եղբորն Ղեկովբ գետոյ արարեալ զիւր զօրու բանակատեղս, որ և աստուածային տեսութեանն լինէր արժանի, օրինակեալ նմա յայտնապէս յերկնից աստեղեայ լուսատեսիկ նշան կենսատու խաչին, բերելով շուրջ յինքեամբ ճառագայթից նշանագիրս, թէ «այսու յաղթեսցես». և նորա զարթուցեալ... և խնդիր փութապէս գիտիս այսմ հոգացեալ՝ ճեպով զիւր մայրն գերանելին Հեղինէ յերուսաղէմ առաքէր» (Փարպեցի, 1904, էջ 3—4)²⁰⁹:

Նորայր Բյուզանդացու հիմքերից օգտվելով, Ստ. Մալխասյանը հավաստել է Փավստոսի Պատմության մեջ հունական վարքագրության հետքերն ու օգտագործումը: «Արդեն Ն. Բյուզանդացին ցույց է տվել,— գրում է նա,— որ Փավստոսի հեղինակը Ս. Ներսեսի ձեռնագրության ժամանակ աղավնի իջեցնելու պատմությունը հարմարեցրել է Եվսեբիոսի պատմածից Փեքիառեսի մասին»²¹⁰:

Փավստոսի Պատմության մեջ վարքերի և վկայաբանությունների օգտագործման մասին հանգամանորեն խոսում է նաև Հ. Գաթրճյանը. «...թե հունական պատմագիր մը, կամ, ինչպես ինք կըսէ, ժամանակագիր (χρονολογος) մը առջևն ունի, հայտնի է քանի մը գլուխներեն, ուր ամբողջ ժամանակի կարգավ անցքեր կը հիշվին Ամմիանոսի Մարկելղղինոսի համեմատ: Սակայն իրեն հատուկ գլխավորաբար երկու բան է, այսինքն՝ մեյ մը ավելորդ շեղումներ, բան մը ինչ կուզե ըլլա՝ խոսիլ ուզելով՝ երկրորդ՝ մեկ

²⁰⁹ Փարպեցին ծանոթ է Աթանաս Աղեքսանդրացու, երկու անվանակից Կյուրնդներին, Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նազիանզացու գործերին. պետք է ենթադրել, որ այդ վերաբերում է նաև նրանց վարքարանական երկերին. «Բայց իմ կարդացեալ զգիրս արանց սրբոց ... զսրբոցն ասեմ զԱթանասէ Աղեքսանդրացու և զերկուց միանուն արանցն՝ զԿիւրղէ Աղեքսանդրացու և զԿիւրղէ Նորաաղեմացու և զԲարսէղ Կեսարացու և զԳրիգորէ Նազիաղանցու, որ և յաղագս առաւելեալ ի նմա շնորհի ուղղափառ գիտութեան Աստուածաբան յորշորջեցաւ» (Փարպեցի, էջ 192, «Թուղթ Ղազարու վարդապետի»):

²¹⁰ Մալխասյան Ս., Ուսումնասիրություն Փավստոս Բուզանդի Պատմության, Վիեննա, 1896, էջ 38—39:

գիտցած պատմութիւնը բերել հայկական ընել: Օրինակի աղագամ. դիտեմ սրբոյն Բարսղի պատմութենէն բաւական բան—անոր դեմ իր եպիսկոպոսին Յովսէփոսի ունեցած մարդկային կիրքը, անոր հետեւութիւնը, Արիանոսաց կողմանէ Կեսարիո աբքեպիսկոպոսին նեղը մտնելով՝ Բարսղի կանչվիլը և անոնց հետ վիճաբանութիւնը, Վաղեսի հոն գալը, մեծ սովը և ան միջոցին Բարսղի աղքատաց նկատմամբ ըրածները: Շատ բան ասուր վարքեն սրբոյն Ներսեսի վրա կը ձեւէ, որն որ իր գրքին մեկ մասը կը կազմէ. Բարսղի տեղ՝ ղՍուրբ Ներսես Վաղեսի դիմաց խոսելու կհանէ. կայսերական տղուն հիւանդութեան և առողջութեան համար՝ Բարսղի տեղ՝ Ներսես կաղոթէ կամ կսպառնա կայսեր»²¹¹: Այս մասին լրացուցիչ օրինակներ են բերում Ն. Ակինյանը²¹², Ստ. Մալխասյանը²¹³, անգամ Դաղբաշյանը, որ Փաւստոսին առաջնութիւն տալով՝ խորենացուն համարում է Փաւստոսի խարդախողը, սակայն Ներսեսի աքսորի փաւստոսյան պատմութեան մեջ ալ աղբյուրի հետքեր տեսնելով՝ ստիպված է խոստովանել, թէ «այս պատմութիւնը զարմանալի կերպով կնմանի Ս. Բարսղի Կեսարացի վարուց դեպքին... ուստի հանդգնութիւն չի ըսել, թէ այս պատմութիւնը Բարսղեն Ներսիսի անցած է և ըստ պարագայից կերպարանափոխված»²¹⁴:

Ա. Կարիերը՝ խորենացու ժամանակի ճշտման նպատակով, համադրում է հունական հայտնի վարքերից՝ հատկապես Սեղբեստրոսի և Բասիլիոսի վարքերը, ցույց տալով նրանց՝ խորենացուն իբրև աղբյուր ծառայելու փաստը և ենթադրելով, թէ խորենացին այն քաղել է Սոկրատի պատմութիւնից: «Կախորժինք կարծել,—գրում է նա,—թե արդեն ուրիշ որևէ գործքի մը մեջ ընդօրինակված գտած է այն տեղեկութիւններն, որոնց աղբյուրն ըսինք թէ Վարճն ըլլա. և ըստ մեզ՝ այն գործն էր Սոկրատա Եկեղեցական Պատմութեան հայերեն թարգմանութիւնը, որուն նկատմամբ արդեն նշանակեցինք, թէ շատ բազմաթիւ հետաամուտ ընդմիջարկութիւններ կրած է»²¹⁵:

²¹¹ «Հանդես ամսօրյա», 1889, № 3, էջ 42:

²¹² Ակինյան Ն., Մատենագրական հետազոտութիւններ. Բ. Վիեննա. 1924. էջ 142:

²¹³ Փաւստոս Բուզանդ, Պատմութիւն (թարգմ.), էջ 58—59:

²¹⁴ Դաղբաշյան Հ. Փաւստոս Բուզանդ և յուր պատմութեան խարդախողը. «Հանդես ամսօրյա», 1897, էջ 183—184:

²¹⁵ Կարիեր Ա., Նորագոյն աղբերք Մովսիսի խորենացու, Վիեննա. 1893. էջ 27:

Իբրև ամփոփում՝ Խորենացու աղբյուրների մասին եղած ուսումնասիրությունների, Ստ. Մալխասյանը նշում է, որ Խորենացին զործ է ածել բազմաթիվ աղբյուրներ, որոնցից մի մասը հանվանե հիշում է, մյուսները չի հիշում: Նրա հիշած աղբյուրներն են Ս. Գիրքը, Մար-Աբաս-Կատինայի պատմությունը, Հյուսսում պիտոյից... Հուլիոս Ափրիկանոս (Գ. դարից), Եվսեբիոս Կեսարացու եկեղեցական պատմությունը²¹⁶ (Գ. դար), Հովսեփ Փլաբիոս (Ա. դար), Հաբուրնա (Ղերուբնա) Եգեսացի (մոտ Գ դարում...) և այլն, «նրա չհիշած, բայց օգտագործած աղբյուրներն են ... օտարազգի՝ հու-

²¹⁶ Կեսարացու Եկեղեցական Պատմությունը լեցուն է ոչ միայն ըստ տեղավայրերի մարտիրոսների ցանկերով, այլ նաև հարանց վարձերի առանձին նմուշներով (տե՛ս «Եվսեբիոս Կեսարացի, Պատմության Եկեղեցույց»,

էջ 212 — Գյր. Գ. «Թէ որպէս վկայեաց Շմառն եպիսկոպոս յնրօսազմ»),

» 266 — «Թէ որպէս վկայեաց Պօղիկարպոս յամս Վիրոսեայ...».

» 281 — «Թէ որպէս Յուստիանոս փրկիսոփայ մինչդեռ աւետարանէր ի Հռոմ քաղաքի զրանն Քրիստոսի՝ վկայեաց».

» 284 — «Թէ որք են վկայքն, զոր յիշատակէ խօսիւք իւրովք Յուստիոս».

» 293 — «Վասն Յեզսիպոսի և վասն որոց միանգամ յիշատակէ».

» 420 — «Վասն ի մանկութենէ անտի զստիարակութեան Որոգինեայ (Իւրիգենեայ)».

» 422 — «Զի մինչդեռ տղայ էր, Իրիգենէս քարովէր զուսումն վաշդապետութեան Քրիստոսի».

» 430 — «Որ մի անգամ աշակերտեցան ի ներքոյ ձեռնի Իրիգենէսի, վկայելով վկայեցան ի մարտիրոսութիւն».

» 477 — «Վասն Փաբիանոսի, և թէ զիա՛րդ սքանչելօք առ յԱստուծոյ եղե՛նա եպիսկոպոս Հռովմայեցեաց».

» 494 — «Վասն վկայիցն, որ յԱղեքսանդրիա կատարեցան».

» 513 — «Պատմութիւն Դիոնիսեայ վասն Սերապիոնի ուրումն».

» 549 — «Վասն որոյ վկայեցին ի Կեսարիա Պաղեստինացեայ. որից՝ հատկապէս դպրոսին ուրեհուդը, ուր գրված է «զարժանիս յիշատակի տալ զգով յուսումն այնոցիկ, որ ինկելոց են զկնի մեռ» (հմտ. Կորնուսի առաջարան. «զի օրինակ և կանոն զկնի եկեղոցն պաշտօցի» էջ 32):

էջ 619 — «Վասն աւերածի եկեղեցեաց».

» 620 — «Վասն աղբի տանջանաց, որով նահատակեցան վկայքն ի հալածանս...»

» 630 — «Վասն Եգիպտացեաց, որ վկայեցին ի Փինիկէ».

» 633 — «Վասն այնոցիկ, որ վկայեցին անտէն յեգիպտոս».

» 634 — «Վասն այնոցիկ, որ ի Բերալիս վկայեցին».

» 635 — «Եւ ինքեանք սպանողք վաստակեցին և ձանձրացան..., զի շլացաւ սուրբն ի հատանելոյ...» (հմտ. Եղիշե. «Սուրբ սպանողացն ըթեցան և նոցա պարանոցքն ոչ ձանձրացան» էջ 61):

» 642 — «Վասն այնոցիկ, որ ի Փսիդիա վկայեցին».

» 643 — «Վասն բազմութեան արանց և կանանց, որ բազմօրինակ հանդեսիս նահատակեցան» և այլն):

յիւրեն թարգմանւիւած հեղինակներից՝ Կղեմէս Աղեքսանդրացի, Դիո-
ղորոս Սիկիլիացի, Փիլոն Եբրայեցի, Գրիգոր Նյուսացի, Գրիգոր
Նազիանզացի կամ Աստուածաբան, Եվսեբիոսի Ժամանակագրու-
թյուն, Սուա Կալիսթենեսի պատմութիւն վարուց Ալեքսանդրի, Սուկ-
րատի Եկեղեցական պատմութիւն, Սեղբեստրոսի վարքի հայերեն
թարգմանութիւնը, Եղովպոսի կենսագրութիւնը»²¹⁷:

Այս աղբյուրների օգտագործումը խորենացու Պատմութեան
մեջ ինքնին վկայում է նրա լայն ծանոթութիւնը հունա-բյուզան-
դական գրականութեանն ընդհանրապէս և, հատկապէս, սրբախո-
սական տեսակին՝ վարքերին ու վկայաբանութիւններին, էլ չենք
խոսում հենց միայն Եվսեբիոս Կեսարացու Եկեղեցական պատմու-
թեան մասին, որը ոչ միայն խորենացուն ծանոթ ու լայն օգտագործ-
ւած աղբյուրներից է, այլև, մեր կարծիքով, նաև Փաւստոս Բուզան-
դի պատմութեան հենք ու գաղափար տվողը²¹⁸, մանավանդ, ինչպէս
Եվսեբիոս Կեսարացու Եկեղեցական պատմութեան նոր, հունարենից
կատարւած թարգմանութեան հեղինակն է գրում, «յիշատակելի
թարգմանութիւն կարծի յառաջ քան ղգիւտ հայ գրոյն, վասն որոյ
ոմանց յասորոյն լեալ և ոչ ի յոյն բնագրէն. և զայս հաւաստէ մեզ
յայտնապէս և զոր այժմ ունիմք ի ձեռին հին թարգմանութիւն»²¹⁹:

Ինքը Եվսեբիոս Կեսարացին իր միեւնոյն Եկեղեցական պատ-
մութեան մեջ հիշատակում է վարքագրութեան լայն ճանաչւած լի-
նելը իր իսկ Ժամանակ. «Բազում և երկարագոյն ճառից պե՞տք
էին արդեօք, եթէ՞ ձեռն ի գործ ոք լինէր պարապով զվարս առնս
այսորիկ ի գիր արձանացուցանել»²²⁰. Նշանակում է՝ վարքերը «ի
գիր արձանացուցանելը» հայտնի բան էր ողջ քրիստոնեական գրա-
կանութեան համար: Իսկ Կեսարացու Եկեղեցական պատմութեանն
էլ, հայտնի է, որ առաջին թարգմանական գործերից է հայ իրա-
կանութեան մեջ և հանրածանոթ հայ գրական գործիչներին մեր
գրականութեան հենց սկզբնավորման ժամանակներից»²²¹:

²¹⁷ Մովսէս Խորենացի, Հայոց պատմութիւն, թարգմ. Ստ. Մալխասյանի,
Երևան, 1940, էջ XXXI—XXXII:

²¹⁸ Տե՛ս նաև Հ. Անասյան. Բուզանդարանի ուսերին թարգմանութիւնը,
1954, էջ 10:

²¹⁹ Եվսեբիոս Կեսարացի. Պատմութիւն Եկեղեցւոյ, էջ Ե:

²²⁰ Նույն տեղում, էջ 420:

²²¹ Ընդհանրապէս պիտի ասել, որ վարքաբանական շատ երկեր դուզահեռա-
րար գոյութիւն ունեն թե՛ ասորական և թե՛ բյուզանդական գրականութեանն-
ում, որով վերապահելի է դառնում դրանցից որևէ մեկի սկզբնաղբյուր լինելու
հարցը: Քրիստոնեական լեզունքների մեկ ժողովրդից մյուսին անցնելու սովորույ-

Բերված նմուշները ցույց են տալիս հայ պատմիչների ծանոթությունը սրբախոսական գրականությանը:

Առավել հետաքրքրականը սրբախոսական գրականության օրինակով պատմությունների որոշ դրվագների կերտումն է:

Հայ պատմիչների երկերից ամենից հատվածականն ու դրվագայինը Փավստոսի Պատմությունն է, թերևս այն պատճառով, որ մանր վարքագրությունների տեսակն ամենից ավելի նրա Պատմության մեջ է առկա: Վարքագրական շատ տարրեր են պարունակում երրորդ դարու Վրթանեսի շրջապատող քրմերը «Բավուկք իւրաքանչիւր՝ յետս դարձեալ ի վերայ իւրաքանչիւր թիկանց, առանց իրիք կապելոյ՝ սքանչելապէս կապեալ լինէին», իսկ Վրթանեսը աղոթքի միջոցով բժշկվում և արձակվում է «յաներեկոյ թ կապանացն և յանհնարին կծկութենէն տանջանացն» (էջ 8), Հուսիկի տեսիլը երկվորյակ ծնելու մասին (էջ 12): Ալեքսիանոսի վարքն է հիշեցնում Հուսիկի ամուսնության դրվագը. «Եւ յետ միոյ գիշերոյ ի կինն մերձենալոյ այլ ոչ ևս մերձեցաւ ի նա, վասն առաքինութեան մանկութեան... Քանզի ոչ երկրաւոր զաւակի ցանկացեալ էր, այլ այնպիսումն, որ ի սպասաւորութիւն սպասու պաշտման ծառայութեան տեսոն Աստուծոյ կացցեն... Կաւ համարէր զծառայելն միայն Քրիստոսի, անձին փառս համարէր» (էջ 11):

Կատարյալ մի ամբողջական վարք է Հուսիկի եղբոր՝ Գրիգորի կյանքի պատմությունը՝ (Դպր. Գ, գլուխ 9): Սկզբում ներկայաց-

թը նույնքան ընական է եղել հին ժամանակներում, որքան բանահյուսական սյուժեների տարածումն ու տեղայնացումը: Եթե հիշելու լինենք Նոյան տապանի, Քրիստոսի գեղարդի, դաստառակի, անձեռագործ պատմուճանի և այլ մասունքների հետ կապված սրբախոսական ողջ գրականությունը և ընդունենք այդ մասունքների պատմության հավաստիությունը տարբեր ժողովուրդների ավանդություններում, ապա ստիպված պիտի լինենք հավատալու մի շարք դաստառակների, բաղմաթիվ գեղարդների, տասնյակ պատմուճանների, մարդկային կաղամխոսական աներևակայելի չափերի ու տեսակների գոյությանը: Սրբախոսական գրականության ուսումնասիրությունը բացահայտում է միևնույն երևութի կամ փաստի առկայությունը տարբեր ժողովուրդների գրականության մեջ, ինչպես մենք տեսանք մի քանի նմուշներով թեկուզ: Այսպիսի ընդհանրություններով կամ ընդունակման փաստով շատ դժվար է վերականգնել տվյալ հուշարձանի սկզբնաղբյուրը: Ինչպես իրավացիորեն նշում է Ն. Մառը «Вообще национальная окраска христианских легенд отнюдь не решает еще вопроса об их происхождении, о возникновении их основных мотивов». (Март Н. Хитон господен в книжных легендах армян, грузин и сирийцев. СПб. 1897, стр. 94). Այնպես որ կարևորը տվյալ դեպքում հայ գրականության մեջ վարքաբանական գրականության առկայության փաստն է, քան նրա սկզբնաղբյուրների վերհանումն ու բացահայտումը:

վում է, թե ում մասին է խոսքը՝ «... կաթողիկոսն էր կողմանցն
Վրաց և Աղուանից», և ապա կյանքը՝ վարքագրական դրվագներով.
«մինչ դեռ մանուկն ևս էր, շինեաց նորոգեաց զամենայն եկեղեցիս
կողմանցն այնոցիկ», «և առաջի իսկ ամենեցուն էր սքանչելի և
զարմանալի», «խստագոյն և դժուարագոյն անհամարք ծանրա-
բեռն վարուցն կրթութիւնք խստամբերութեան, պահօք և սրբու-
թեամբ, տքնական հսկմամբ անձանձրոյթ աղօթիցն ջերմութեան առ
տէր աստուած...»: Գնում է Մազքթաց կողմերը, շատ շատերին
քրիստոսադավան դարձնում, բայց երբ քարոզում է Քրիստոսի ա-
տելությունն առ «աւարութիւն և յափշտակութիւն, սպանութիւն,
ագահութիւն, այլազրկութիւն, զայլոցկերութիւն, ցանկութիւն այլոց
ստացուածոց», կարծում են, թե այդ «խորհուրդ Հայոց թագաւորին
է. զսա յղել առ մեզ, զի այսու ուսմամբ խափանեացէ զմեր արշա-
ւանս ասպատակութեան հինի յաշխարհէն իւրմէ»:

— «...և կալան ձի մի ամեհի, կապեցին կախեցին զմանուկն
Գրիգորիս զագւոյ ձիոյն, և արձակեցին ընդ ծովեղբր դաշտին հիւ-
սիսական ծովուն մեծի... Եւ այսպէս սպանին զառաքինի քարոզն
Քրիստոսի զմանուկն Գրիգորիս»:

— «Եւ ապա բարձին զնա որք ընդ նմա երթեալ էին ի գաւա-
ռէն Հաբանդայ, և բերին ի գաւառն իւրեանց ի կողմանս Աղուանից
ի սահմանս Հայոց ի Հաբանդ, ի գեօղն, որ անուանեալ կոչի Ամա-
րազ»: Նրան թաղում են այն եկեղեցում, «զոր շինեալ էր... Գրիգո-
րիսի քահանայապետին մեծի աշխարհին Հայաստան երկիրն»:

— «Եւ ամ յամէ աշխարհաժողովուրդք ի մի վնայր ժողովեալ
կողմանցս այնոցիկ և աշխարհաց գաւառացն այնոցիկ, զսորա զօր
տօնին զյիշատակ քաջութեան ցնծան»:

Ինչպես տեսնում ենք՝ իր հարցակետերով կատարյալ ամբող-
ջական մի վարք: Եթե արել են «յիշատակ տօնի», ապա ուրեմն նա
արժանացել է ճիշտ այն պատվին, որին արժանանում էին Հայսմա-
վուրքներում հիշարժան հերոսները: Վարքը չէր կարող շատ ուշ
գրված լինել: Փալատոսն, հավանորեն, օգտվել է արդեն գոյութիւն
ունեցող վարքից կամ ավանդության վրա ինքն է հորինել: Փաս-
տորեն Գրիգորի այս պատմութիւնը Բուղանդարանում մեր առաջին
իմֆնուուլյն վարեհերից է. քանի որ այն կա՞մ գոյութիւն է ունեցել
ավելի առաջ, որից քաղել է Փալատոսը, առավել հին է ուրեմն.
կա՞մ եթե Փալատոսը ինքն է պատմել հնից եկող բանավոր զրույցի
հիման վրա, դարձյալ մնում է առաջիններից մեկը՝ Ագաթանգեղոսի
Պատմութիւնից հետո կամ նրա հետ: Ուշագրավ է, որ Փալատոսը
Գրիգոր իուսավորչին միշտ անվանում է «մեծ քահանայապետ» և

ոչ մի տեղ չկա նրա Լուսավորիչ մականունը²²²: Երբ հետևում ես Փավստոսի Պատմության ընթացքին, ապա բացահայտ է դառնում, որ կրոնավորների մասին նա վարֆի ձևով է գրում կամ օգտագործում է վարֆագրություններ, իսկ աշխարհիկ գործիչների մասին գրելիս՝ օգտագործում բանահյուսական զրույցներ:

Ուշագրավ է այս տեսակետից Հակոբ Մծբնա հայրապետի պատումը, որ այս դեպքում մեղ հետաքրքրում է ոչ թե աղբյուրագիտական առումով, այլ որ, մեր համոզմամբ, սա հանրահայտ վարքի բանահյուսական տարբերակն է հայ իրականության մեջ²²³:

Եթե ուշագրությամբ ղենենք Փավստոսի «Յաղագս վարուց և գործոց մեծին Դանիէլի առն Աստուծոյ...» (դպր. Գ, գլուխ ԺԳ) հատվածը, ապա բացի Շաղիտայի վարքի հետ դիտված ընդհանրությունից, նրանում պիտի նկատենք նաև երկու տիպի աղբյուրների անջրպետում. այդ դրվագում որոշակիորեն սահմանագծված են պատմական և վարքաբանական կտորները: Պարզորոշ երևում է ասորական վարքի մեխանիկական ներմուծումն ու միահյուսումը հայ ժողովրդի պատմությանը: Անշուշտ, ասորական վարքում առկա չեն հայ բնաշխարհի և պատմության հետ կապված դրվագները:

Դանիելի անձը ներկայացնող հատվածներն անվերապահորեն, վարքագրական աղբյուրից են բխում. «Եւ էր սա ազգաւ ասորի... Եւ էր սա այր զարմանալի, առնէր նշանս և զօրութիւնս մեծամեծս յանուն տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի: Սա և կօշկօք քայլելոյն գնայր ի վերայ ջուրց գետոց, և ոչ թանային. և ոչ հանէր սա... Եւ զի կամէր ի հեռաստան ուրեք երթալ, իբրև զփայլակն սլացեալ լինէր անաշխատ. իբրև թռուցեալ յոր կամէրն երթալ ի տեղին, յանկարծօրէն անդ գտանէր: Յարուցանէր զմեռեալս, առնէր և բժշկութիւնս հիւանդաց... և կերակուր իւր արմատք բանջարոց, և գուաղան անգամ ընդ ինքեան ոչ ունէր: Եւ առ բանն Աստուծոյ այնչափ էր հղօր, զի զինչ հայցէրն յաստուծոյ՝ առնոյր, և զոր ինչ ասէր՝ այն լինէր» (էջ 36—37):

Վարքագրական այս հատվածին անմիջաբար հաջորդում է մի նախադասություն, որ չի կապվում նախորդի հետ. «Եւ յաճախ յակն աղբերն ի ներքոյ սարաբարձը մեհենատեղւոյն Հերակլայ, որ կայ

²²² Տե՛ս «Խոստարանութիւն», նաև էջ 2, 6 և այլն:

²²³ Բանասիրության մեջ նկատված հայտնի հատվածի նույնությունը՝ Ագաթանգեղոսի, Փավստոսի և Կորյունի պատմություններում Մովսէս մարգարեի Սինա լեռից իջնելու համեմատությամբ, մենք հակված ենք բացատրել ոչ թե մեկը մյուսից քաղելու կամ մեկը մյուսին աղբյուր հանդիսանալու ենթադրությամբ, այլ անկախաբար, մի ընդհանուր աղբյուրի՝ Հակոբ Մծբնա հայրապետի վարքի անտարակույս ազդեցությամբ:

դէմ յանդիման...» և այլն: Վարքագրության կարկատուն տեղեր են նկատվում և նրա թաղման հատվածում, աշակերտներ Շաղիտայի և Եպիփանի շուրջ զրույցներում:

Վերոհիշյալ հատվածները մեզ դարձյալ հետաքրքրում են ոչ աղբյուրագիտական առումով, այլ պարզորոշ ներկայացնում են հեղինակի ստեղծագործական սկզբունքը՝ ոչ թե հանրահայտ վարքերը կեղծելով սուտ պատմություն ստեղծել, այլ հաշվառելով կյանքից փառված պատմական իրադրությունները տալ ըստ ժամանակի գրական տեսակի պահանջների, երբեմն բառացի, երբեմն նրանց օրինակով հյուսելով հերոսների անձնական նկարագիրն ու վարքը, որով պատմական կորիզը մնում է հավաստին, իսկ մատուցումը՝ տեսակի սահմաններում²²⁴:

Հինգերորդ դպրության մեջ ներսես կաթողիկոսի կյանքի ու ստեղծագործության մանրագրվազ շարադրանքը նույնպես ակնառու կերպով հիշեցնում է Եկեղեցական պատմության մեջ Որոգինեսի (Իրիգենես) ըստ ասորական բնագրի) վարքը ոչ բովանդակության իմաստով, այլ ստեղծագործական կառուցվածքի: Համեմատելի են նույնտեղ «թէ ոչք ի ժամանակին կացին եպիսկոպոսք անուանիք» (Եկեղեցական պատմ., դպ. Ե, գլուխ ԻԲ) և Փաւստոս Բուզանդի «Յաղագս եպիսկոպոսացն, որ երևելիք էին յայնմ ժամանակի ի մասինն յաշխարհին Խոսրովու յերկրին Հայոց...» վերնագրերը, բուն նյութից առաջ եղած գլխակարգման ցանկերը, երբեմն ամեն դպրությունից առաջ նախերգանքները, ժամանակագրության պակասը, «Յայնմ ժամանակի» սկսվածքները և այլն:

Այս ամենը ներկայացվում է բացահայտելու վարքագրական տեսակի օգտագործման փաստը Փաւստոսի Պատմության մեջ՝ դրանք համարելով հայ ինֆնուորույն վաղագրության առաջին նմուշներ. Թող դարմանք չպատճառի Կորյունի «Մաշտոցի վարքից» առաջ մեզանում ինքնուրույն վարք տեսնելու մեր համարձակությունը: Մենք Փաւստոսի Պատմության մեջ եղած վարքաբանական կտորները համարում ենք ավելի վաղ ստեղծագործություններ այն պարզ պատճառով, որ անկախ նրանց բանավոր գոյությունից կամ ինչ լեզվով գրված լինելուց, նրանք Կորյունից մոտ մեկ դար առաջ արդեն գոյություն ունեցած պետք է լինեին հայ կյանքում: Ինչպես վերն է ասվել, վարքը կամ վկայաբանությունը չեն կարող հորինվել դարեր հետո. դրանք դեպքի անմիջական արձագանքներն են, որ պատմվելով են ականատեսների կողմից կա՛մ անմիջականորեն, կա՛մ

²²⁴ Ծիշտ նույն կերպ Փաւստոսն օգտվել է և Եվսեբիոս Կեսարացու Եկեղեցական պատմությունից:

հուշագրական կարգով: Այլ բան է, որ հետագայում որևէ հեղինակ դրանց կարող է գրական երկի կերպարանք տալ: Փավստոսի պատմության մեջ Վրթանեսի, Հուսիկի, Ներսեսի վարքերը գրված են ավելի վաղ աղբյուրների հիման վրա, ճիշտ այնպես, ինչպես Հակոբ Մծբնա հայրապետի, Շաղիտայի, Եպիփանի վարքերը: Սրանք ոչ թե Փավստոսի հորինվածքներն էին, այլ հայ իրականության մեջ տարածում գտած այդ վարքերի տեղայնացված տարբերակներն ու պատումները: Բանավոր էին դրանք Փավստոսի ձեռքի տակ թե գրավոր՝ դժվար է որոշակի ասել: Մեր կարծիքով, կարող էին երկու ձևով էլ լինել: Մեր դրույթը հաստատող կույան կարող է հանդիսանալ Մ. Աբեղյանի՝ Փավստոսի Պատմության մեջ աշխարհիկ զրույցների կապակցությամբ զարգացրած այն միտքը, թե «...այս պատմական վեպի երգերն ու զրույցներն իրենց գրվելու ժամանակ՝ երկար դարեր չեն ապրած եղել այն դեպքերից ու անձերից հետո, որոնց վրա հորինված են դրանք: Որքան վեպի մեջ հիշված դեպքերն ու անձերը ժամանակով ավելի մոտենում են V դարին, այնքան ավելի իրական, պատմական են նրանք: Եվ այս հասկանալի է, թե ինչու: Վեպի այդ մասերը պակաս ժամանակ ապրած լինելով, պակաս էլ ենթարկված են ավանդական վեպի համար սովորական փոփոխությունների, աճումների ու հարակցությունների և, այսպես ասած, առասպելականացմանը: Բայց և այնպես այդպիսի վերջին մասերն անգամ ոչ թե իրական պատմություն են, այլ վիպական բանահյուսություն»²²⁵:

Միևնույնը որոշ տարբերությամբ պիտի ասել Փավստոսի Պատմության մեջ հոգևոր գործիչների շուրջ եղած պատումների մասին: Սրանք էլ որոշ բանահյուսական բովով անցած վաճառքական դրվագներ են հայ իրականության մեջ նշանակալից դեր խաղացած հոգևոր գործիչների մասին²²⁶: Այդ հրաշալի ձևակերպել է Ղազար Փարպեցին՝ գրելով. «Երկրորդ գրոց սկիզբն արարեալ պատմելոյ ի կարգէ առաջին գրոցն՝ զիրս բաղմափոփոխ աշխարհիս Հայոց, զբարեաց և զչարեաց, զվարս և զգործս զարանց սըր-

²²⁵ Աբեղյան. Ա, էջ 175:

²²⁶ Ձեռք կարող ասել, թե Փավստոսը հին վարքերի ժողովողը կամ վերապատմողն է, ինչպիսիք եղել են հայտնի շարադրողներ Թեոդորտը հնում, Մետաֆրաստեսը, Գրիգոր Վկայասերը կամ իլաթեցին՝ միջին դարերում, Մուրավյովան՝ ուս գրականության մեջ (տե՛ս Яковлев, Древне-Киевские религиозные сказания, էջ 17) և Ավգերյանը մեկ մոտ՝ ուշ դարերում: Փավստոսն ուղղակի հայ իրականության մեջ գործող բանավոր կամ գրավոր վարքերի օգտագործմամբ շարադրել է իր Պատմությունը ըստ առիթի տեղայնացնելով դրանք կամ քաղելով արդեն իսկ տեղայնացած զրույցներից:

բոց և զպղծոց, զժամանակի պատերազմաց և զխաղաղութեան» (1904, էջ 1):

Փափատոսով չի սպառնում վարքագրության լայն ծանոթությունը և նրանց օրինակով ու նմանությամբ սեփական մեծ ու փոքրը վարքերի ստեղծումն ու պատմությունների մեջ ներմուծումը հայ մյուս պատմիչների կողմից: Հենց Մովսես Խորենացու Պատմության մեջ Փափատոսի նյութի զուգահեռ մատուցումը և դրանց տարբերությունները վկայում են, որ Խորենացին, ծանոթ լինելով վարքագրական հարուստ ժառանգությանը, միաժամանակ ուրիշ աղբյուրներ էլ է օգտագործել:

Չնայած Խորենացու զգաստ հայացքին ու պատմությունը առասպելախառն զրույցներից զերծ պահելու ջանքերին, նրա Պատմության մեջ նույնպես դիտելի են վարքաբանություններից եկող տարրեր, որ բխում են ժամանակաշրջանի մտայնությունից և անխուսափելի են միջնադարյան ստեղծագործություններում: Խորենացու Պատմության մեջ Աբգար թագավորի զրույցն ու Թադեոս առաքյալի վկայաբանությունը, ինչպես և Սանդուխտ կույսի զրույցը քաղված են աղբյուրներից. «Այս ամենայն, որպէս ասացաք, այլոց պատմեալ յառաջագոյն քան զմեզ, ոչ ինչ կարևորագոյն համարեցաք ռնով երկորդել: Դոյնպէս և որ ինչ վասն կատարմանն Ադդէի աշակերտի Առաքելոյն յժդեսիայ յորդույն Աբգարու, գտանի յայլոց պատմեալ յառաջագոյն քան զմեզ»²²⁷:

Նույն կերպ է վարվում Խորենացին հայ աղբյուրներից օգտվելիս, Գրիգոր Լուսավորչի՝ Ազաթանգեղոսից քաղած պատմությունը լրացնում է բանահյուսական հավելումներով²²⁸, Վրթանեսի մասին թերևս Փափատոսից քաղելով տվյալները, քրմերի կապկավելը ներկայացնում է հայտնի վարքերի նմանությամբ. «ուր նենգ գործեալ լերինն այնմիկ բնակչաց... կամեցան սպանանել որք անըմբռնելի ձեռամբ կապեալ, որպէս առ Եղիսէիւն այն ի հնումն կամ նորին ինքեամբ Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ զարկուցեալ Հրեայքն,—անվտիտ լնկեղեաց գաւառ...»²²⁹:

«Յանցանք Մանաճհրի առ մեծն Յակոբ, և մահ» (Գ, է) գլուխը վկայում է Հակոբ Մծբնա հայրապետի վարքի իմացությունը, «Պատերազմ Շապհոյ ընդ Կոստանդեա» (Գ, Ժբ) գլուխն անվերապահ է դարձնում Կոստանդիանոսի վարքի իմացությունը: Ուշագրավ

²²⁷ Խորենացի, Գ, լդ, էջ 111:

²²⁸ Տե՛ս Մելիք-Օհանջանյան Կ., Ազաթանգեղոսի բանահյուսական աղբյուրների հարցի շուրջ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1964, № 4, էջ 60—61:

²²⁹ Խորենացի, Գ, բ, էջ 188:

է: «Դանիէլի և երից մանկանց» վարքի մի աննշմարելի դրվագի հետքը հորենացու Պատմության մեջ. «յետ այսորիկ լաւորս Թագաւորի Բաղդասարայ, որդույ Նաբուգոդոնոսորի երեւցան ի ժամ ընթրեաց յանկարծակի մատունմ ի ձեռին մարդոյ, որ գրէին գիր անծանօթ ի վերայ բռելոյ որմոյ տաճարի Թագաւորին...»²³⁰: Այս շատ է հիշեցնում հորենացու պատմածը հայերեն տառերի գլուտի մասին. «Եւ տեսանէ (Մաշտոց—Մ. Ա.) ոչ ի քուն երազ և ոչ յարթ-նութեան տեսիլ ...աչաց քաք ձեռին աջոյ՝ գրելով ի վերայ վիմի»²³¹: Բայց, շնայած սրբախոսական աղբյուրների և գրական տարածված տեսակի լայն իմացության, հորենացին իր Պատմությունը ամբողջութեամբ վերծ է պահել վարքագրության հրաշապատումներից և ավելորդ է նրա Պատմության մեջ որոնել ամբողջական սրբախոսական դրվագներ, ինչպիսիք առկա էին, ասենք, Փաւստոսի Պատմության մեջ: Խորենացու Պատմության գերազանցութեն աշխարհիկ ոգին ու նրա գիտական նպատակագրումը չէին կարող համատեղելի լինել վարքագրական ժանրին, որով և կրկնակի բացատրվում է Փաւստոսի, իբրև գիտական աղբյուրի, անտեսումը հայոց առաջին գիտական Պատմության մեջ²³²:

Այս իմաստով Խորենացուն մոտ է Ղազար Փարպեցին: Նրա Պատմությունից նույնպես բաւականաչափ նյութ կարելի է քաղել հայ իրականության մեջ գործող վարքերի ու վկայաբանությունների մասին. դրանցից մի քանիսն արդեն օգտագործել ենք վերը:

²³⁰ Ավգերյան, Գ, էջ 420:

²³¹ Խորենացի, Գ, ծգ, էջ 327:

²³² Խորենացու և Փաւստոսի Պատմության նմանությունը Դաղբաշյանն օգտագործել է Խորենացուն իբրև պատմության խարդախող ներկայացնելու համար: Մինչդեռ սրանից շատ ավելի էական ընդհանրություններ, անգամ, նույնություններ տեսնելով Փաւստոսի Պատմության մեջ, հատկապես Ներսեսի արքայական հատվածը, նա այդ իրավացիորեն համարում է «վկայաբանության մը վրայն հորինված ալյափոխութիւն», որ շատ սովորական էր հների համար, այս դեպքում չմտածելով իսկ Փաւստոսին ներկայացնել պատմության խարդախող մեղադրանք: (Տե՛ս Զ. Դաղբաշյան, Փաւստոս Բյուզանդացի և յուր Պատմության խարդախողը, «Հանգես ամսօրյա», 1897 էջ 83, 118, 137, 183): Զարմանալի է միայն, որ նույն Դանիել մարգարեի վարքից իմանալով, որ «և նոքա արկին զնա ի զուրն առիծոց, ուր կային առիծ եօթն, և եկաց անդ Դանիէլ զվեց օր, յորում ժամանակի եբք նմա հաշ Ամրակում մարգարէ յնրուսողեմէ՝ փոխադրեալ ձեռամբ հրեշտակի տեառն ի Բաբելոն», Դաղբաշյանը պատմության խարդախող չի համարել նաև Աղաթանգեղոսին: Նրան հակառակ Ս. Դրիգորի վերապ ձգվելուն այս պարզ պատմությունը, շարժարանաց մանրամասնություններն ու նմանիք,—գրում է Տաշյանը,—մասնավոր նշանակութուն չունին, վասն զի այսպիսիք հասարակաց ինչ կհամարվին» (Տաշյան Զ., Աղաթանգեղոս առ Գեորգա..., էջ 134—135):

Ավելորդ ենք համարում նյութը ծանրաբեռնել: Բայց Փարպեցին պատմությունը հյուսել է պատմության տեսակի մեջ, խուսափելով գեղարվեստա-վիպական աղբյուրների առատ օգտագործումից:

Սրբախոսական գրականության ծանոթությունն, այսպիսով, անվերապահ է հայ առաջին պատմիչների երկերում, բայց դրանց օգտագործումը տարբեր է յուրովի ըստ իրենց ճաշակի, նպատակի և գրելիքի մասին ունեցած իրենց հայացքի տարբերության: Ինչպես ակնհայտ է դառնում շարագրվածից, սրբախոսական երկերը հայ իրականություն են մտնում ամբողջությամբ՝ և՛ ձևով, և՛ բովանդակությամբ իրեն եկեղեցու հայրերի մասին գրված ստեղծագործություններ: Հետագայում գրական տեսակի դադափալը ազատագրվում է իր ընդհանուր բնույթից և տեղայնանում: Դրական տեսակը հարատևելով՝ նոր բովանդակություն է ստանում: Ընդհանուր սրբախոսական երկերին՝ եկեղեցու ճանաչված հայրերի վարքերին ու վկայաբանություններին, փոխարինելու են գալիս հայ իրականության մեջ համաժողովրդական ճանաչում գտած պատմական անձնավորությունների վարքերը, իսկ ընդհանուր քրիստոնեական կրոնի համար նահատակվածների վկայաբանություններին՝ հայ ժողովրդի ազատաբաղձ պայքարում զոհված մարտիկների հերոսապատումները, լինեն դրանք կրոնավորի, աշխարհականի, ազատի թնշինականի մասին: Ընդհանուր սրբախոսական գրական տեսակների կողքին հայ գրականության հենց սկզբնավորման շրջանում բարձրանում են հայ ինքնուրույն վարքագրությունն ու վկայաբանությունը:

Խոսելով գրական ազդեցությունների պայմաններում օտար և սեփական մշակույթի փոխհարաբերության չափի մասին՝ Ա. Վեսելովսկին գրել է. «Ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ փոխառությունները նորից վերապրում էին: Նոր նյութ մուծելով ժողովրդի բարոյական ու մտավոր կյանքի մեջ՝ դրանք իրենք էլ փոփոխվում էին և՛ մեկի, և՛ մյուսի միակցված ազդեցությամբ: Դժվար է որոշել, թե սեփականի ու օտար ներմուծվածի այդ բաշխման մեջ ո՞ր ազդեցությունն է գերակշռում՝ սեփակա՞նը, թե՞ օտարը: Մենք կարծում ենք առաջինը: Օտար տարրի ազդեցությունը միշտ պայմանավորվում է իր ներքին համաձայնությամբ այն միջավայրի հետ, որի վրա ներգործում է նա: Այն ամենը, ինչ անչափ դուրս է ցցվում այդ մակարդակից, անըմբռնելի կմնա կամ յուրովի կըմբռնվի, կհավասարակշռվի շրջապատող միջավայրով: Այսպիսով մի ժողովրդի ինֆնուույն զարգացումը, որ ենթակա է օտար գրականությունների գրական ազդեցություններին, իր գլխավոր գծերով

անխախտելի է մնում: Ազդեցությունը ներգործում է ավելի շատ ըստ լայնության, քան ըստ խորության: Նա ավելի շատ նյութ է տալիս, քան նոր գաղափարներ մուծում: Ժողովուրդն ինքն է ստեղծում գաղափարը, այն էլ այնպիսին, ինչ որ հնարավոր է յուր զարգացման տվյալ կացության մեջ»²³³:

Գրական ազդեցությանը տալով երկրորդական նշանակություն, Վեսելովսկին շեշտը դնում է սեփականի վրա, ազդեցությունը համարելով սեփականի անհրաժեշտության մի արտահայտություն: Ողջ քրիստոնեական գրականության ազդեցությունը դեռևս IV դարից, հայ ժողովրդի հոգևոր կյանքի նոր մակարդակից էր բխում և պայմանավորվում էր այդ պահանջով: Սկզբնապես քրիստոնեական գաղափարներ քարոզելու հետ մեկտեղ այն պետք է լիներ նաև որոշակի հայ ժողովրդի պատմական ճակատագրի արտահայտիչը, ստանար իր հիմնական բովանդակությունը: Ուստի և Մ. Աբեղյանի խոսքերով ասած՝ «Ինչքան էլ մեր առաջին գրողները հետևում են ուրիշներին, բայց և այնպես նրանց երկերն ընդհանրապես մշակված են ազգային բովանդակությամբ, կապված են իրենց միջավայրի և դարաշրջանի իրական պայմանների հետ և բխում են ժամանակի պահանջից»²³⁴:

Համաշխարհային մշակույթի զարգացման ընդհանուր ուղիով հիմք է դրվում հայ ինքնուրույն գրականությունը:

ԿՈՐՅՈՒՆ ՎԱՐԳԱՊԵՏԻ «ՎԱՐՔ ՄԱՇՏՈՑԻ» ԵՐԿՐ

Վարքագրական ժանրի առաջին ինքնուրույն ստեղծագործությունը մեզանում Կորյուն վարդապետի «Վարք Մաշտոցի» անմահ երկն է, որ միաժամանակ պատմագրական անփոխարինելի մի փաստաթուղթ է հայ գրականության սկզբնավորման մասին:

Կորյունի երկը լիովին արձագանքում է ընդհանուր քրիստոնեական վարքաբանական գրականությանը թե՛ իր գաղափարական միտվածությամբ և թե՛ գեղարվեստական-արտահայտչական բնորոշ հյուսվածքով: Այն կերտված է ընդհանուր քրիստոնեական վարքագրությանը բնորոշ իդեալներով ու գրական հատկանիշներով:

Մեզ արդեն հայտնի է, որ վարքի հիմքում, իբրև առանցք, սովորաբար ընկած է լինում պատմական անձնավորության անվան

²³³ Մեջբերումը թարգմանաբար քաղում ենք ակադ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանի «Ագաթանգեղոսի բանահյուսական աղբյուրների հարցի շուրջը» աշխատությունից («Պատմա-բանասիրական հանդես», 1964, № 4, էջ 76—77):

²³⁴ Արեղյան, Ա., էջ 114:

հետ կապված որևէ նշանակալից գործ, որի շուրջ հյուսվում է վարքագրական հերոսի կենսագրությունը: Կորյունի գիրքը գրված է տառերի գյուտի նշանակալից իրադարձության առիթով, որի շուրջ և հյուսվում է Մաշտոցի վարք-կենսագրությունը: Տառերի գյուտն է Կորյունին մղել գրելու Մաշտոցի վարքը՝ նրան, իբրև պատմական նշանավոր անձնավորության, շատրադասելով սրբախոսական դրականության մյուս հերոսներից՝ Աթանաս և Կյուրեղ Ալեքսանդրացիներից, Բարսեղ Կեսարացուց, Գրիգոր Նազիանզացուց, Սեդրեստրոսից, Խորին Ասորուց, Հովհան Ոսկեբերանից և եկեղեցական հեղինակավոր այլ հայրերից, որոնցից յուրաքանչյուրն արժանացել է առանձին վարքի ու հիշատակության: Այս տրամաբանությամբ էլ Կորյունը ներկայացնում է իր երկի գրության շարժառիթը՝ «Ասքանազյան աղգի և Հայաստան աշխարհի աստվածապարզ Գրիմասին, թե երբ և որ ժամանակ տրվեց և ինչպիսի մարդու ձեռքով եղավ այդ աստվածային նոր տրված շնորհը...»: Մղումը պարզ է՝ Մաշտոցի գործի գնահատությունը: Վարքի առանցքը պատրաստ է: Այնուհետև ամեն ինչ հյուսվելու է դրա շուրջը: Բայց հարցը սրանով չի սպառվում: Կորյունի առջև կանգնած է մի դժվարին պատվար՝ միջնադարյան դոգմատիզմը: Պատմական անձնավորությունը իր պատմական գործով առկա է, բայց Կորյունն իրավունք ունի՝ արդյոք մի հայ մահկանացուի սրբոց դասը դասելու՝ վարք գրելով նրա մասին: Ահա ա՛յս առիթվ է գրված նրա երկարաբան ներածությունը, որ զարմանալիորեն հեգնանքի առարկա է դարձել Նորայր Բյուզանդացու գրչի տակ. «...որպես թե քանի մի էջ բան գրելն ստուգիվ մարդկային կարողութենե վեր ըլլար և աստուածեղեն շնորհաց օգնականության կարոտ», — գրում է Բյուզանդացին²³⁵:

Կորյունն այստեղ ոչ մի խոսք չի ասում դժվարին ու անհաղթահարելի գործ ձեռնարկելու մասին, որ անարդարացիորեն նրան է վերագրում Բյուզանդացին: Կորյունի խոսքը վերաբերում է Մաշտոցի մասին վա՛րճ գրելու բարոյական հիմունքներին, որոնք նախ և առաջ իրեն պետք է համոզեին իր արած գործի ճշմարտացիության մեջ: Այդ ներածությունները չեն ուղղված ո՛չ հակառակորդների և ո՛չ էլ անձնական թշնամիների դեմ: Այդ իր գիտա-գրական դավանանքի արտահայտությունն է, իր «երկու խոսքը», որով նա իր գրքի մեկնակետն է ներկայացնում ընթերցողներին: Ուստի և վերողրյալ երկարաբան ներածության մեջ դիտելով Մաշտոցի առանձնաշնորհ լինելու փաստը, որ հատուկ է վարքագրական մյուս հե-

²³⁵ Բյուզանդացի Ն., Կորյուն վարդապետ և նորին թարգմանությունք, էջ 5:

րոսներին էլ, և միմյանցից գովված լինելու բարոյագիտական ընդունված ավանդը, Կորյունը համոզվեցրեցվածք ավարտում է նախաբանը. «Եւ արդ առեսլ յերկոցունց համարձակութիւն ի գիր տրկանել և զվարս առն արդարոյ»²³⁶. համարձակութիւն ձեռք բերելով՝ գրի է առնում արդար մարդու կյանքը, ամբողջացնելով նույն ներածութեան սկզբում արտահայտած այն միտքը, թե «բարերարն աստված այնպես է բարի կամեցել իր սիրելիներին, որ ոչ միայն արժանի համարի տալ նրանց ըստ իրենց առաքինի վարքի չքնաղ և բարձրագույն հատուցումն անսպառ հավիտենականութեան մեջ, այլև որ հենց այստեղ, այս աշխարհում, առաջուց այս անցավոր կյանքում մատչանի մեջ պատմել տալով՝ երկնաբարձ կերպով պայծառացնի նրանց, որպեսզի նրանք ընդհանրապես և՛ չողորմ, և՛ մարմնավոր փայլով փայլեն»²³⁷:

Հենց սկզբից նա շեշտում է հայ գրերի գլուտի՝ Մեսրոպի ձեռքով կատարվելն իբրև աստվածաշնորհ մի երևույթ, որը, մյուս վարքերի նման, իր հիմքում ունի աստծու բարեհաճութեան վկայութիւնը Մեսրոպի նկատմամբ:

Այնուհետև բուն վարքում սրբախոսական ընդհանուր կարգով նա ներկայացնում է Մեսրոպի ծննդյան և սննդյան մասին անհրաժեշտ տվյալներ. «Առն, զոր ի նախակարգ բանիս նշանակեմք. վասն որոյ և փոյթ արարեալ մեր պատմելոյ, էր Մաշթոց անուն, ի Տարօնական գաւառէն, ի Հացեկաց գեղէն, որդի առն երանելոյ Վարդան կոչեցելոյ»²³⁸, ապա տալիս է այն պատճառները, որով Մաշտոցը հաճելի էր դարձել աստծուն և մարդկանց, ինչպես վարքաբանական մյուս հերոսները: Մաշտոցը, ըստ Կորյունի, սկզբում աշխարհիկ կյանք վարելով՝ «Տեղեկացեալ և հմուտ եղեալ աշխարհական կարգաց... մերկանայր այնուհետև զիշխանակիր ցանկութիւնսն, և առեալ զխաչն պարծանաց՝ ելանէր զկնի ամենակեցոյց խաչելոյն»²³⁹, նվիրում է իրեն աստծու ծառայութեան: Կենսագրա-

²³⁶ Կորյուն, էջ 34:

²³⁷ Նույն տեղում, էջ 25:

²³⁸ Կորյուն, էջ 36: Հմմտ. Անտոն անապատականը «...էր ազգաւ եգիպտացի... ի զարմէ աւագաց՝ մեծատուն և բարեպաշտ ծնողաց զաւակ, ծնեալ յամի 250...» Նոյն նահապետը՝ «ծննդեամբ և հայրենեօք երկրէն աւսիտաց... էր յԱբրահամեան դաւակէ՝ ի սերնդոց Եսաւայ...», Կյուրեղ Երուսաղէմացիին «էր սուրբն Կիրեղ սուրբ քաղաքէն Երուսաղէմէ, ուղղափառ հաւատով և էր յոյժ ունեալ զաստուածային Հին և Նոր կտակարանս (ձեռ. 666, էջ 246բ): Հովհաննէս Կամավոր աղքատը «էր որդի մեծատան իշխանի ի Կոստանդնուպօլսէ, և անուն հաւրն էր Տրոփիոս, և յոյժ սիրեցեալ ի ծնողացն» (ձեռ. 639, էջ 312ա) և այլն, և այլն:

²³⁹ Կորյուն, էջ 36, 38:

կան այդ իրողությունը Կորյունը ներկայացրել է կրոնական-նզնականացական կյանքի շափաղանցված պատկերներով, որ, մեր կարծիքով, վարքագրության տեսակով է պայմանավորված: Տառերի գյուտի պատմության համար այդ ոչ կարևոր դրվագը Կորյունի պատմության մեջ առանձնացվել, ընդգծվել է. «Շատ և տեսակ-տեսակ վշտակեցություններ կրեց ըստ Ավետարանին ամեն բանով. իրեն տալիս էր ամեն հոգևոր վարժությունների-միանձնության, լեռնակեցության, քաղցի ու ծարավի և բանջարաճաշակության, անլուս արգելադրանքների, խարաղնաղգեստ ու գետնատարած անկողինների: Շատ անգամ էլ գիշերվա հեշտալի հանգիստն ու քնի հարկը ոտի վրա տքնությամբ վերջացնում էր մի ակնթարթում: Եվ այս ամենն անում էր նա ոչ սակավ ժամանակ: Եվ մի քանիսին ևս գտել, հարեցրել էր իրեն՝ աշակերտ դարձնելով նույն սովորական ավետարանությանը»²⁴⁰: Այս հատվածը փակող նախադասությունը բացահայտ է դարձնում հեղինակի միտումը և գրվածքի վարքաբանական հյուսվածքը.

«Եւ այսպէս ամենայն փորձութեանց ի վերայ հասելոց կամայական քաջութեամբ տարեալ և պայծառացեալ՝ ծանօթական և հաճոյ լինէր Աստուծոյ և մարդկան»²⁴¹:

Աստծուն և մարդկանց հաճելի լինելու հատկանիշը ընդհանուր տեղի է վարքաբանական գրականության մեջ. «Անտոնին կոչէին աստուածասէր կամ սիրելի աստուծոյ», Հոբ երանելին «փալլեալ ամենայն առաքինութեամբ և գովելի և սիրելի յաշս ամենայն մարդոյ, ևս առաւել առաջի աստուծոյ» և այլն, և այլն:

Այնուհետև հետևում է վարքի անպաճույճ, հստակ շարադրությունը: Մաշտոցն սկսում է իր առաքելական գործունեությունը վարքաբանական մյուս հերոսների նման՝ «գերեալ զամենեսեան ի հայրենեաց աւանդելոց, և ի սատանայական դիւապաշտ սպասաւորութենէն՝ ի հնազանդութիւն Քրիստոսի մատուցանէր»²⁴²: Եվ ինչպես միշտ, այս դեպքում էլ՝ «յայտնի իսկ բնակչաց գաւառին նշանք մեծամեծք երևէին, կերպակերպ նմանութեամբ դիւացն փախստական լինելով՝ անկանէին ի կողմանս Մարաց»²⁴³: Պատահական չէ այս նախադասության առթիվ Մ. Աբեղյանի ծանոթագրությունը, թե «Հին գրողները (և ոչ միայն մեր մեջ) քրիստոնյա քարոզիչներից հալածված և իրենց կուռքերի հետ փախչող քրմե-

²⁴⁰ Կորյուն, էջ 39, 80:

²⁴¹ Նույն տեղում, էջ 38:

²⁴² Նույն տեղում, էջ 40:

²⁴³ Նույն տեղում:

րին ու կուտքերին անվանում են «դե», իսկ կռապաշտներին՝ «դի-վապաշտ»²⁴⁴: Վարքում «դեերի» դեմ կուվելը վարքաբանական ընդհանուր տեղի է, սակայն նրա մեջ պատմականն այն է, որ իրոք եկեղեցու հայրերն անխտիր իրենց գործունեության կետն ու նպատակն էին դարձնում նաև կռապաշտների դեմ պայքարն ու քրիստոնեության բերելը: Վարքաբանական այս շաբլոնը կյանքից էր բխում, և ամեն մի վարքագրական հերոսի կյանքում այդ, անշուշտ, ունեւր իր պատմական հիմքն ու կորիզը: Մաշտոցի վարքում այդ պատմական հիմքը նրա քարոզչական գործունեության վայրերն են՝ Գողթան գավառը, ապա՝ «Սիւնական աշխարհը», «ի կողմանս Վրաց», «ի կողմանս Յունաց», «ի կողմանս Աղուանից» և այլն, իսկ «դեերին քշելը», «հայրենական ավանդներից հրաժարեցնելը» և այլն՝ ընդհանուր տեղի բոլոր վարքերի համար:

Ճիշտ նման հարաբերություն կա նաև վարքագրական հերոսների՝ աղանդավորության դեմ շաբլոն պայքարի և պատմական ճշմարտության միջև: Վարքագրության հերոսների գործունեության համար պարտադիր աղանդավորների դեմ պայքար մղելը Մաշտոցի վարքում նույնպես առկա է, բայց կոնկրետացված հայ իրականության մեջ պատմականորեն գործող փաստերի վրա:

«Յայնմ ժամանակի,—գրում է Կորյունը,—բերեալ երեցան ի Հայաստան աշխարհին գիրք սուտապատումք, ընդունայնախօս աւանդութիւնք տուն ուրումն հոռոմի, որում Թէոդորոս անուն: Վասն որոյ սինհոդոսական հայրապետացն եկեղեցեացն սրբոց նշանակեալ՝ ազդ առնէին ճշմարտահաւատ փառաւորչացն Սահակայ և Մաշթոցի: Եւ նոցա նշմարտասէր փութով զայն ի միջոյ բարձեալ՝ աշխարհաճալած արաւոյ իւրեանց սահմանացն մերժեցին, զի մի՛ ի լուսաւոր վարդապետութիւնն ծուխ ինչ սատանայական յարիցէ»²⁴⁵:

Վերջին բառերը ընդհանուր տեղի են և կարող են ամեն վարքում հանդիպել, բայց Թեոդորոս Մոպսուեստացու գաղափարների Հայաստան աշխարհ մուտք գործելն ու նրա դեմ Մաշտոցի ու Սահակի պայքարը պատմական են, որ համաստված են լրացուցիչ ազդեցություններով²⁴⁶:

²⁴⁴ Կարյուն, էջ 107:

²⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 86:

²⁴⁶ Տե՛ս «Գիրք թղթոց», Թիֆլիս, 1901, Պրոկդի և Ակակի թղթերն առ Մաշտոց ու Սահակ և վերջիններիս պատասխանները (էջ 1—18), նաև Խորենացի, Գ, կա Շնաղազո ժողովոյն Եփեսոսի, որ վասն ամբարշտին Նեստորի եղև», Աղոնց Ն., Մաշթոց և նրա աշակերտները ըստ օտար աղբյուրների, Վիեննա, 1925:

Այսպիսով, միջադեպերը պատմական են, հյուսվածքը վարքաբանական: Նշանագրերի պատմություն համար ոչ անհրաժեշտ այս դրվագները վարքագրության անհրաժեշտ տարրն էին կազմում²⁴⁷: Մյուս կողմից, Մաշտոցի կյանքի հենց այդ կողմերն են Կորյունին բերել այն մտքին, թե Մաշտոցն իր կերպարով ու գործունեությամբ պակաս չէ քրիստոնեական գրականության մեջ իդեալականացված՝ եկեղեցու ճանաչված մյուս հայրերից և իր քոլոր հատկություններով կատարելապես արժանի է սեփական վարք ունենալու:

Մաշտոցի կյանքի ու գործունեության մեջ Կորյունը տեսնում է աստծու միջնորդությունն ու կամքը և ըստ առիթի դեպքերը բացատրում նրա բարեշնորհությամբ: Այդ մենք տեսանք Մաշտոցի վարքի սկսվածքում. այդ շեշտվում է նաև նշանակալից ամեն դեպքի շարագրման առիթով. «Ապա ելանէր նոցա պարզեակաւն յամենաբարին աստուծոյ ժողովել զաշխարհահոգ խորհուրդն երանելի միաբանելոցն, և ի գիւտ նշանագրաց Հայաստան աղգին հասանել»²⁴⁸. մի այլ դեպքում. «Դարձեալ յետ ժամանակի ինչ ընդ մէջ անցելոյ՝ հոգ ի մօտ արկանէր սիրելին Քրիստոսի և վասն բարբառոսական կողմանն: Եւ առնոյր կարգեալ նշանագիրս վրացերէն լեզուին, ըստ շնորհեցելոյն նմա ի տեսնէ»²⁴⁹:

²⁴⁷ Հետաքրքրական է, որ Մաշտոցի առաքելական գործունեությանն անդրադառնալով Ն. Ակինյանը (Ս. Մաշտոց վարդապետ, 1949, էջ 100—101) տարակուսանքների առջև է կանգնում. «Կորյուն չի նշանակեր,—գրում է նա, թե ո՞ր անցուց Մաշտոց միանձնավորության տարիներ և երբ առաջին անգամ հավաքեցին յուր շուրջ աշակերտներ», կամ «Կորյուն չըսեր, թե Սյունյաց աշխարհէն ո՞ր անցավ Մաշտոց» (էջ 128): Եվ կամ «Միայնակյացներ կային Հայաստանի մեջ մեծ թվով,—գրում է նա,—որոնք գլխավորաբար Տարոնի մեջ հաստատուած էին... այս միանձնավորները «հրամանաւ իւրեանց գլխավորին Գնդայ» կըրէին Հայաստանի այլ և այլ գավառները, երբեմն նաև «ընդ բաղում հեթանոս տեղիս շրջէին յաշխարհս հեռաւորս և սփիւսս հեթանոսաց, դարձուցանէին զմոլորութիւն բազմաց և զբաղում մարդիկ ածէին ի դիտութիւն կենաց և ի ճանապարհս ճշմարտութեան»: «Կարող էր Մաշտոց ասոնց հարած ըլլալ»: «Բայց,—շարունակում է Ակինյանը,—Կորյան տողերը կ'հիշեցնեն մեզի ուրիշ միանձնավոր մը, որ ձիշտ այս շրջանին յուր «կայեանք բնակութեան» և «եղբայրանոցն» Սաստառած էր Եփրատի աջ կողմը, հայնկույս հայկական սահմանին, ասորական Միջագետքի մէջ: Աղեքսանդր կկոշվեր անիկա, Անձանգատից վարքի հիմնադիրը: Աղեքսանդրի վարուց և կյանքի մեջ կան հասարակաց գծեր և կ'առնեն կասկած, թե Մաշտոց ծանոթացած չէ՞ր Աղեքսանդրի հետ Միջագետքի մեջ»: Պատասխանը դժվար չէ՞ Մաշտոցի առաքելական գործունեությունը վարքագրական շարունով է ընդգծված:

²⁴⁸ Կորյուն, էջ 42:

²⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 62:

Աստվածային շնորհով ու միջամտությամբ է ներկայացված վարքում հենց տառերի գյուտի բուն պահը. «Որում և պարզե՛ր իսկ վիճակ յամենաշնորհողէն աստուծոյ. հայրական շափուն ծնեալ ծնունդս նորոգ և սքանչելի՝ սուրբ աջովն իւրով, նշանագիրս հայերէն լեզուին»²⁵⁰:

Վարքագրությունների հերոսները, գրեթե առանց բացառության, օժտված են տեսիլներ տեսնելու ունակությամբ. Մաշտոցն իբրև վարքագրության հերոս զուրկ չէ նաև այդ հատկանիշից. աստծու կողմից նրան տրված շնորհը, հայ նշանագրերի հորինումը նույնպես ներկայացված է միջնադարյան այդ պատկերացումով:

Ինչպես տեսնում ենք, Մաշտոցի վարքն օժտված է վարքագրական ժանրի շատ առանձնահատկություններով: Անգամ Մաշտոցի մահվան պահն ու թաղման թափորի համեմատաբար մանրամասն նկարագրությունը ստեղծված են վարքագրական կանոնով, քանի որ, ինչպես մյուս վարքերն են «վասն վառուց և մահուան սրբոյ հարանց», այդպես է և Կորյունի գրածը՝ «Պատմութիւն վառուց և մահուան առն երանելոյ սրբոյն Մաշթոցի»²⁵¹: Դրանով էլ բացատրվում է թվական սվյաչների պակասը ինչպես ընդհանրապես վարքերում, այդպես էլ Մաշտոցի վարքում: Վարքերի մեջ անխտիր պահվում են հերոսի կյանքի կարևորագույն թվականները միայն (գերազանցորեն մահվան), որոնք հատկապես կապվում են եկեղեցում արարողություն սահմանելու և հերոսի սրբանալու օրվա հետ: Մյուս տարեթիվերը, թերեւս դիտավորյալ, անտեսվում են՝ ավելի ուղղագիծ պահելու համար կարևորագույն տարեների:

Մահվանից առաջ զգաստանալն ու զվարթանալը, իր վերջին խոսքն ասելն ու հրաժեշտ տալը վարքագրություններում ոչ հազվագեպ հանդիպող երևույթ է, որ, մեր կարծիքով, ժողովրդական մտածողությամբ է կերտված: Ժամանակի դրական հերոսը հանդիստ է փակում իր աչքերը աստծու և մարդկանց առաջ: Այսպես, երբ Մաշտոցն զգում է, որ պիտի զատվի աշակերտներից և «Քրիստոսի գնդին» խառնվի, ինչպես Կորյունն է պատմում, նա «րեքնւացեալ և սրափեցեալ ի ցաւոցն՝ կանգնեալ նստաւ ի ժողովոյն միջի. և համբարձեալ զձեռսն հանապաղատարած յերկինս՝ զամէն մնացեալսն յանձն առնէր շնորհացն աստուծոյ, վասն նոցա օգնականութիւն հայցէր»²⁵²:

²⁵⁰ Կորյուն, էջ 48:

²⁵¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 22:

²⁵² Նույն տեղում, էջ 92:

Հովհաննես Ավետարանիչի վարքի առիթով պատմվում է, թե՞ «գրեն հնախօսք առհասարակ, թէ սուրբ Յովհաննէս գիտացեալ զօր փախման իւրոյ յաշխարհէ, յետ տալոյ աշակերտաց իւրոց զվերջին խրատս իւր և զօրհնութիւն, ետ բանալ գերեզման անձին և անդ ննջեաց իբրև ի քուն...»²⁵³ Հովհան Ոսկեբերանը մահվանից առաջ տեսիլով կանչվում է. «Զօրացաւ սուրբ Ոսկեբերանն ի տեսլենէ անտի և մխիթարեցաւ յոյժ... հանեալ սրբոյն զհանգերծս ճանապարհին, ետ որոց անդ կային. և ինքն իբրև յաւուր ուրախութեան զգեցաւ զնորն մինչև ի կօշիկս ոտից և հաղորդեալ սուրբ խորհրդոյն արար զվերջին աղօթս իւր... և աւանդեաց զուարճութեամբ զհոգին»²⁵⁴:

Այստեղ, թերևս, ծայրահեղ, բայց իրավացի է Մաքսիմ Գորկու այն դիտումը, թե եկեղեցական գրական տեսակաների ու ստեղծագործութիւնների մեջ մեծ չափով առկա է ժողովրդական մտածողութիւնը²⁵⁵:

Մյուս կողմից, հերոսի վրա լույս իջնելը, շողք տալն ու արտափայլելը նույնպես միջնադարյան մտածողութեան տարրն են կազմել. և արտահայտութիւն գտել վարքերում, նաև՝ Մաշտոցի վարքում. Գրիգոր Նազիանզացու վարքում, օրինակ, «տեսին զի իբրև ել նա ի ջրոյն՝ շուրջանակի լոյս փայլատակեաց զնովաւ»²⁵⁶: Գրիգոր Նյուսացին «տեսանէ յանուրջս ... ունել ի ձեռին զնշխարս սրբոց, յորոց լոյս փայլատակէր իբրև ի ցոլացմանէ հայելոյ, յոր հարկանիցի արև, մինչև խտտղիլ աչաց նորա»²⁵⁷, «եւ եղև ի մտանելն Թադէի տեսիլ մեծ երևեցաւ Աբգարու յերեսն Թադէի և յարուցեալ ի գահոյիցն՝ անկաւ ի վերայ երեսաց իւրոյ և երկիր եպագ նմա»²⁵⁸ և այլն, և այլն: Այսպես և Մաշտոցի վարքում. թաղման թափորն առաջ է գնում. «...կանթեղօք վառելովք և ջահիւք բորբոքելովք և խնկօք բուրելովք և ամենայն լուսաճաճանչ գնդին, և այնու խաչանշան լուսաւոր յառաջխաղաց նշանան, յՕշականն ելանէին, և անդ ի մարտիրոսարանն մատուցեալ, զօրինաւոր յիշատակըն կատարեալ, ապա նշանն աներևոյթ լինէր, և նոքա յիւրաքանչիւր դառնային տեղիսն»²⁵⁹:

²⁵³ Ավգերյան, Ժ, էջ 319:

²⁵⁴ Նույն տեղում, Ը, էջ 416:

²⁵⁵ Св'ятой Горький М., О литературе, М., 1955, էջ 795—802.

²⁵⁶ Ավգերյան, Ա, էջ 291:

²⁵⁷ Նույն տեղում, Ժ, էջ 371:

²⁵⁸ Նույն տեղում, էջ 150:

²⁵⁹ Կարյան, էջ 94:

Ավելի որոշակի է ասված Փոքր Կորյունում. «Եւ մինչդեռ ձեռք սրբոյ վարդապետին ընդ երկինս կարկառեալ կայր, տեսիլ սքանչելի և խաչանշան լուսաւոր շողաձև երևէր ի վերայ ապարանիցն»²⁶⁰:

Հայկական վարքերի ուսումնասիրության պակասը տեղիք է տվել նաև այլ թյուրիմացությունների: Այն կարծիքն է հայտնված, թե Կորյունի «գրություն ոճի» բարդության, նաև «անկանոն լեզվի» պատճառով անհրաժեշտություն է ղգացվել նրա ավելի պարզ ու համառոտ շարադրանքին, որը և Սուտ կամ Փոքր Կորյուն անունն է ստացել²⁶¹: Նախ Կորյունի գրքի ուսումնասիրողներն անշուշտ նկատած կլինեն, որ Կորյունի բարդ լեզվի մասին կարող է խոսվել հատկապես առաջաբանի և միջում մի երկու փոքրիկ հատվածի նկատմամբ. բուն վարքը գրված է ղարմանալի հստակ ու անպաճույճ:

Այս մեզ հասած վարքերից համառոտագրված ու վերաշարադրված են ոչ միայն Մաշտոցի վարքը (Ձեռ. Ձեռ. 1891, 2639, 3143, 3787, 3997), այլև բազմաթիվ վարքեր ու վարքագրական գործեր, որոնք պահպանվել են և՛ ընդարձակ, և՛ համառոտ խմբագրություններով: Մինչկորյունյան վարքերը նույնպես երկու խմբագրություն ունեն, որոնցից հատկապես Անտոն Թեբայեցունը 70 էջից համառոտած է 4—5 էջի սահմաններում: Սրա պատճառն այն է, որ վարքագրությունն իբրև գրական առանձին տեսակ գոյություն է ունեցել ընթերցանության համար և այս դեպքում այն սահմանափակված չի եղել ծավալով. այնտեղ, ինչպես վերն ասացինք, կարող են մտած լինել ճառերի, քարոզների, դավանաբանական մեկնությունների հատկանիշներ ու հատվածներ: Վերոհիշյալ Թեբայեցու վարքում մոտ 30 էջ քարոզ ունի վարքի հերոսը, հիշենք նաև մեզ հայտնի Գրիգոր Լուսավորչի վարդապետությունը նրա վարք-պատմությունից:

Քանի որ այս վարքերն իրենց ծավալով անհարմար էին մանավանդ եկեղեցում կարդալու համար, ապա համառոտվում էին. պահպանվում էր վարքի հիմնական կորիզը միայն՝ իր սյուժետային գծով: Պատահական չէ, որ Հայսամուլուրքներում ընդունված անխախտ կարգով, ինչպես բոլոր վարքերն են վերնագրված «Յիշատակ սրբոյն Պաւղոսի անպատականի», «Յիշատակ սրբոյն Թեկղէի», «Յիշատակ թարգմանչաց» և այլն, Կորյունի գրքի ձեռագրերում էլ հանդիպում ենք «Յիշատակ սրբոյն Մեսրոպայ» վերնագրին,

²⁶⁰ «Սովինք», ԺԱ, էջ 32—33:

²⁶¹ Տե՛ս Կորյուն. վարք Մաշտոցի, Առաջաբան, էջ 18, նաև Նորայր Բյուզանդացի, Կորյուն վարդապետ և նորին թարգմանությունք, էջ 397—401:

որը նույնպես վկայում է տոնի առթիվ նրա օգտագործված լինելու հանգամանքը: «Շատ պարզ է,— գրում է Մ. Աբեղյանը,— որ այդ խմբագրությունը եղել է՝ Մաշտոցի տոնի օրը եկեղեցիներում կարգալու համար»²⁶²:

Այսպիսով, մեր կարծիքով, Սուտ Կորյուն հորջորջված պատմությունը ոչ այլ ինչ է, քան Կորյունի վարքի համառոտված շարադրությունը²⁶³: Ուշադիր ընթերցողն այնտեղ կնկատի ոչ թե լեզվի պարզեցում, այլ Առաքաբանի և վարքագրական իմաստով երկրորդական հատվածների կրճատում: Այս իմաստով Կորյունի գրած Մաշտոցի կյանքի պատմությունը նույնպես ենթարկվել է վարքագրական ստեղծագործությունների ընդհանուր ճակատագրին. նա ունեցել է և իր համառոտ շարադրանքը²⁶⁴:

Ժամանակակիցներն այդպես էլ իբրև վարք են ընդունել Կորյունի այս գիրքը: Ինչպես հայտնի է, Ղազար Փարպեցին իր Պատմությունը երրորդն է համարում թվով՝ առաջինը դասելով Ագաթանգեղոսի, երկրորդը՝ Բուզանդի պատմությունները, իրենը համարում է երրորդը. «Ներշնչող պատմութիւնս այս ի կարգէ նորին գրոց շարագրեալ տկարութեանս մերում»²⁶⁵:

Նա իրենից առաջ եղած մեզ հայտնի աղբյուրներից իբրև պատմություն չի հիշատակում Կորյունի, Նդիշեի և Խորենացու գրքերը: Որ Մովսես Խորենացին չի հիշատակված, այդ մեր խնդրից դուրս և առանձին ուսումնասիրության հարց է: Իսկ Կորյունի՝ գիր-

²⁶² Աբեղյան, Ա, էջ 157:

²⁶³ Լ. Աճառյանի կարծիքով «Փոքր Կորյունը Զ—Ը դարերու հերյուրումն է, ձևած ընդարձակ Կորյունին վրայն՝ ասոր ղանաղան կետերը սրբագրելով ըստ Խորենացւոյն» («Ս. Մեսրոբի և զրերու գլուտի պատմության աղբյուրներն ու առնոց քննությունը», Փարիզ, 1907, էջ 26):

²⁶⁴ Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» ռուսերեն թարգմանության Առաքաբանում Կ. Մելիք-Օհանջանյանը այլ հարցերի հետ մեկտեղ քննության է առնում Կորյունի գրքի ժանրի խնդիրը, այն համարելով ներբողյան (Корюн, Житие Маштоца. 1962, стр. 26—32): Կ. Մելիք-Օհանջանյանի փաստերն ուշագրավ են, սակայն նրանք կարող են ամենաշատը ենթադրել տալ, թե Կորյունն իր գիրքը գրելիս օգտվել է ժամանակին արվեստագիտական հեղինակություն վայելող Պիտոյից գրքի ճարտասանական սկզբունքներից, բայց ներբողյան գրելու համար Կորյունը հարկ չունի վախճանալու և Մաշտոցի կենսագրության 1/3-ի շափով ներածական գրելու այն մասին, թե նա իրավունք ունի՝ արդյոք ՎԱՌՔ գրելու: Պիտոյից գրքի ճարտասանական սկզբունքները կարող էին ազատորեն կիրառվել և՛ վարքագրական և արտավարքագրական տեսակներում: Մի՞թե Կորյունը չէր տարբերակում ներբողյանը վարքից, երբ իր աշխատությունը վերնագրում էր «Պատմութիւն վարուց և մահուան» և ընթերցողին մասնակից դարձնում վարժ գրելու իր մտահոգությանը:

²⁶⁵ Փարպեցի, էջ 2:

քը. Փարպեցին այն հիշատակում է ոչ թե պատմությունների մեջ, այլ առանձին, իբրև վարժ.

«Եւ զայս թէ կամիցի որ գիտել հաւաստեալ ի պատմութենէ գրոց առն ցանկալի Կորեան աշակերտի նորին երանելոյն Մաշտոցի, կարդացեալ տեղեկացի զվարս կենաց նորա և զիւր հայերէն նշանագրացն թէ ե՞րբ կամ ո՞ւր և կամ յո՞ւր ուրուք ձեռն գտանէ» և այլն²⁶⁶:

Ուրեմն, պարզ է. Փարպեցուն քաջ հայտնի է Կորյունի գիրքը, բայց այդ նա չի դասում պատմությունների շարքը, այլ իբրև վարժ հիշատակում է առանձին: Իսկ վարք լինելու հանգամանքն իր հերթին, նաև ըստ Ղազար Փարպեցու, չի նշանակում պատմական իմաստով պակաս արժեքավոր, քանի որ նա կրկնակի ընդգծում է. «...զոր կարգեաց գրելով ճշմարտապէս յառաջագրեալ այրն հոգևոր Կորին. ուստի և մեր բազում անգամ կարդալով տեղեկացեալ հաւաստեալ...»: Փարպեցին Կորյունի գրածը օգտագործում է իբրև ճշմարտացի ու հավաստի աղբյուր, բայց գրական ժանրով այն ղիտում է ոչ իբրև պատմություն, այլ վարժ, ինչպիսին է այն, իրոք, հեղինակի մտահղացմամբ:

Նշանակում է՝ Կորյունի գրած տառերի գլուտի և Մաշտոցի կենսագրության վարքաբանական դրսևորումը գրվածքի ժանրային առանձնահատկությունն է և չի խախտում նրա բովանդակության հավաստիության հանգամանքը: Ընդհակառակը, Մաշտոցի կյանքի հարուստ ուղին է Կորյունի գրվածքի բովանդակությունը, որ Կորյունին ու մյուս ժամանակակիցներին մղել է Մեսրոպ Մաշտոցի մեջ տեսնելու ընտրյալ ու օժտված մի բացառիկ մարդու, որ բոլոր հատկություններն ունի իր սեփական վարքն ունենալու և եկեղեցու ճանաչված հայրերի շարքում դասվելու:

Այդ բեղուն գործունեությունն էր, որ Մեսրոպ Մաշտոցին հավերժացրեց՝ տարվա մեջ «երիցս տօնելի» դարձնելով: Հայսմավուրքներում Մաշտոցը հիշատակվում է՝ թարգմանչաց տոնին, սեպտեմբերի 17-ին՝ «Յիշատակ սրբոյ թարգմանչացն Սահակայ եւ Մեսրոպայ և աշակերտաց նոցա», նոյեմբերի 25-ին, գրերի գլուտի օրվա հիշատակին՝ «Գիւտ գրոյն, որ ի Բալու», և փետրվարի 19-ին, Մեսրոպի մահվան օրվա հիշատակին՝ «Վարք և յիշատակ սուրբ հօրն մերոյ վարդապետին Մեսրոպայ»:

Հայսմավուրքներում Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հետ կապվում են նորանոր տվյալներ ու ավանդատիպ զրույցներ, որոնց հավաս-

²⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 13:

տիուծյունը վերապահելի է, բայց այն ցույց է տալիս նրա նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքի հարատևումը դարերի մեջ:

Այս է Կորյունի՝ Մաշտոցի վարքի պատմությունը համառոտակի: Վարք լինելով հանդերձ՝ այն հավաստի մի պատմություն է, որ իրավամբ իր պատվավոր տեղն է գրավում հայ գրականության պատմության մեջ: «Հայ պատմագրության մեջ,— գրում է Մ. Աբեղյանը,— ժամանակով առաջին տեղը բռնում է Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» աշխատությունը, որ է Մեսրոպ Մաշտոցի կենսագրությունը», (Ա, էջ 149) և այս առումով Աբեղյանն իրավացի էր:

Բայց այս բոլորը չէ: Այս պատմությունը Կորյունը տվել է վաղագրական տեսակի մեջ, և այս իսկ առումով այն առաջին ինֆուռույն ստեղծագործություններից էր, հայ գեղարվեստական առձակի առաջին նմուշներից (եթե նրանից առաջ նման մի գործ չլիներ, ապա Կորյունը նախ կհիշատակեր, ապա կարիք չէր ունենա «երկարաբան» ներածականի):

Մեսրոպ Մաշտոցը հայ վարքագրական առաջին կերպարներից է, թերևս առաջին գաղափարատիպը հայ գրականության մեջ:

Նա անհատականանում է իր պատմական ուրույն գործունեությանը ունշանակությամբ, որով տարբերվում է վարքագրական մյուս հերոսներից: Կերպարի անհատականացման այլևայլ հատկանիշներ, որ հատուկ են հետագա դարերի գրականությանը, այստեղ չեն էլ սպասվում: Մեսրոպ Մաշտոցի կերպարը Կորյունի վարքում դեռևս զերծ է մարդկային բազմակողմանիությունից: Նա ժամանակի ուղղագիծ գաղափարատիպն է, ժամանակի իդեալը, հստակ ու միագիծ: Մաշտոցը ժամանակի գաղափարատիպն է և դարաշրջանի կատարյալ կերպարը հայ գրականության մեջ: Բայց նա օժտված է նաև համամարդկային իդեալի և ժողովրդական կենսահայացքի տարրերով. վարքագրական մյուս հերոսների նման, նա միջամուխ է տառապյալների կյանքին. «բազում բանդականաց և կալանաւորաց և տագնապելոց ի բռնաւորաց թողութիւն արարեալ... բազում մուրհակս անիրաւութեան պատառեաց և զբազում սգաւորաց և կարճամտելոց մխիթարեաց...»²⁶⁷: Նա անգուցական ուսուցիչ է ու վարդապետ. «... ոչ միայն բանիւք և վարդապետութեամբ, այլ և սրդեամբք զանձն օրինակ կացուցանէր»²⁶⁸: Հետեւելով այն սկզբունքին, թե «սովոր իսկ են ճշմարիտ վարդապետք՝ զանձանց առաքինութիւնս կանոն աշակերտելոցն դնել»²⁶⁹: Ինչպես խորենացին է

²⁶⁷ Կորյուն, էջ 80, «Սուփերք», ԺԱ, էջ 20:

²⁶⁸ «Սուփերք», ԺԱ, էջ 21:

²⁶⁹ Կորյուն, էջ 82:

ասում, Մաշտոցը «ոչ որպէս զարուեստ ուսուցանէր, այլ իբրև զհոգի առաքելաբար աշակերտացն տալը»²⁷⁰:

Բայց այս ամենից ավելի Մաշտոցը ազգային հերոս է, ծնված ու սնված Հայաստանում, բարձր կրթություն ստացած, տեղյակ ու հմուտ աշխարհական կարգերին, ղինվորական արվեստով սիրելի դարձած զորականներին, հասած հայոց Արշակունիների թագավորական ղիվանի ծառայության: Չնայած այս բարեմասնություններին, նա «հոգի ի մտի արկանէր զհամաշխարհականս սփոփելոյ» (Աբեղյանը ծանոթագրում է՝ «Հասկանալի է, հայոց աշխարհի, Հայաստանի»)՝²⁷¹: Վարքագիրն այս ներկայացնում է քրիստոնեական տարածման մղումով, բայց ըստ էության նրա հերոսին հուզում է իր աշխատհին մխիթարելու կամ փրկելու հարցը, «Տրտմութիւն է ինձ և անպակաս ցաւք սրտի իմոյ, վասն եղբարց իմոց և ազգակա- նաց»²⁷²,— ըստ վարքագրի, ասում էր Մաշտոցը հոգաւով:

«Եւ այսպէս,—պատմում է Կորյունը,—բազում աշխատու- թեանց համբերեալ վասն իւրոյ ազգին բարեաց ինչ օճան գտանե- լոյ»²⁷³: Իսկ երբ այդ նեղությունները քաշելուց հետո Մաշտոցը, նպատակին հասած, հայկական տառերը ձեռքին հայրենիք է վե- րադառնում՝ «ի Հայաստան աշխարհն, ի կողմանս Արարատեան գաւառին, առ սահմանօք Նոր քաղաքին», ասլա, ըստ վարքագրի, նա ավելի ուրախ էր, քան Մովսէս Մարգարեն Սինայի լեռներից պատվիրանները ձեռքին իջնելիս. «... եւ ոչ այնպէս մեծն Մովսէս զուարճանալը յէջս Սինեական լերինն, շասեմք թէ առաւելօքն՝ պա- կասագոյն»²⁷⁴:

Իր անսպասելի համեմատությունից սթափված՝ Կորյունը բա- ցահայտում է իր միտքը, թե՛ ոչ ոք թող նրան հանդուգն չհամարի ասածների համար, թե ինչպե՞ս մի շատ խոնարհ մարդու նմանեց- նելով հալասարեցրեց մեծ Մովսէսին, աստվածախոսին, սքանչե- լագործին, որով թերևս մեղադրվի²⁷⁵: «Բայց,—պնդում է նա իր միտքը,—կարող ենք և ավելի հավատով», ու քրիստոնեական բա- նաձևային դատողությամբ փակելով հնարավոր հակառակորդների բերանը՝ օրինականացնում է Մաշտոցին հայ ժողովրդի Մովսէս համարելու գաղափարը: Ծիշտ է, Կորյունի կերտած կերպարը դեռ

²⁷⁰ Խորենացի. Կ, Կ (էջ 340):

²⁷¹ Կորյուն, էջ 41:

²⁷² Նույն տեղում, էջ 40:

²⁷³ Նույն տեղում, էջ 48:

²⁷⁴ Նույն տեղում, էջ 52:

²⁷⁵ Նույն տեղում, էջ 53:

նկարագրական-պատմողական է, բնութագրված իր գործունեության մասին, բայց նա արդեն վարքագրական կերպար է և գիտակցված իբրև ազգային դեմք: Քրիստոնեական ընդհանուր եկեղեցու ճանաչված հայրերի՝ Գրիգոր Նազիանզացու, Բարսեղ Կեսարացու, Հովհան Ոսկեբերանի, Նիքիեմ Խորիկ Սսորու և այլոց կողքին հայ ժողովրդի հոգևոր կյանքում անշնչելի բարձրանում էր մի նոր կերպար՝ համազգային տենչանքների մի գաղափարատիպ:

Մաշտոցի վարքի հեղինակ Կորյուն վարդապետն իրավամբ «երանելի», «սքանչելի» մականուններն է ստացել ոչ միայն այն բանի համար, որ նա հայ կյանքից քաղած առաջին պատմական հուշարձանի կերտողն է, այլ, թերևս, և ավելի այնու, որ նա միաժամանակ մեր առաջին ազգային հերոսի կերպավորողն է, ազգային ինքնագիտակցության արտահայտության առաջին մարմնավորողն ու ընդհանրացնողը այն տարիներին²⁷⁶, երբ ժողովուրդն արդեն զրկված իր ինքնության իրավունքից՝ ուժեր էր հավաքում նախապատրաստելու 451 թվականի համաժողովրդական ապստամբությունը:

Մեսրոպ Մաշտոցի պատմական գործի վերհանումն ու նրա կերպարի ամրապնդումը ժողովրդի հիշողության մեջ այն անհաղթելի բարոյական ուժը պիտի հանդիսանար, որի դեմ անզոր պիտի դուրս գային միմյանց հաջորդող բռնակալական մեծագանգված նվաճողներն ու տիրակալները դարեր շարունակ:

Այս առումով Կորյուն Սքանչելին իր վաստակով կանգնում է հայ ժողովրդի մեծ երախտավորների շարքում՝ իր սիրելի ուսուցիչ Մեսրոպ Մաշտոցի գրեթե կողքին:

ՇՈՒՇԱՆԻԿԻ ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հայկական հնագույն վկայաբանություններից է Վարդան Մամիկոնյանի դուստր Շուշանիկի նահատակության պատմությունը, որ հասել է մեզ V դարի վերջերից:

Հայտնի են այդ վկայաբանության համառոտ և ընդարձակ խմբագրությունները: Համառոտները մեծ մասամբ Հայսմավուրքներում նահատակության տոնի առթիվ կազմված փոքր պատմու-

²⁷⁶ 443—451 թվականների միջև: Տե՛ս Հ. Անադյան, Ս. Մեսրոբի և գրերու գյուտի պատմության աղբյուրներն ու անոնց քննությունը, Փարիզ, 1907, էջ 18: Ինչպես նաև՝ Աբեղյան, Ա, էջ 150:

թյուններ են իրենց մեջ իսկ տարբեր սեղմությամբ²⁷⁷, մինչդեռ արձակը Շուշանիկի նահատակության գեղարվեստական շարադրանքն է՝ գործողությամբ, հանգույցով, լուծմամբ. այնտեղ կան բախվող կողմեր, մարդկային վարքագծեր, անգամ հոգեբանություն: Ստեղծագործության կոնֆլիկտը դասական է. բախվող հակառակորդները հարադատներ են, միևնույն ընտանիքի անդամներ՝ ամուսիններ: Այն դասական է պատմական իրողության բերումով, սակայն այդ չի փոխում գործի էությունը: Իրական փաստը գեղարվեստական ընդհանրացմամբ ներկայացնելն ինքնին նշանակալից երևույթ է լավ միջնադարյան գրականության համար:

Գեղարվեստական արձակի քննության տեսակետից հետաքրքրականն, անշուշտ, վկայաբանության ընդարձակ տարբերակն է. դա ձեռագրերում պահպանված է հետևյալ վերնագրերով. «Վկայութիւն սրբոյ Շուշանկանն, որ կատարեցաւ ի Վիրս, յառնէ իւրմէ Յանթիպատէ Վրաց առաջնորդէ, որ էր դուստր սրբոյն Վարդանայ ու թոռն Սահականուշայ, դստեր սրբոյն Սահակայ Պարթևի հայոց հայրապետի» («Սուփերք հայկականք», Թ գիրք, էջ 10—47) և վկայաբանութիւն սրբոյն Շուշանկանն, թոռին²⁷⁸ սրբոյն Սահակայ, դստեր սրբոյն Վարդանայ, որ իւրմէ առնէն կատարեցաւ զանազան տանջանօք վասն Քրիստոսի հաւատոյն» (Ձեռ. 941, էջ 231—240ա): Վկայաբանությունը թե՛ ընդարձակ և թե՛ համառոտ խմբագրություններում հեղինակ չունի: Այն պատմվում է երրորդ դեմքով:

V դարից եկող Տոնացույց ժողովածուների ուշ գրչագիրների մեջ, ի թիվս սակավաթիվ աղգային տոնների, նշվում է նաև Շուշանիկի տոնը «Շուշանկանն դստեր Վարդանայ»²⁷⁹: Միևնույն տոները կարգավորված են և ըստ շաբաթվա օրերի՝ «Տօնացոյց ըստ շաբաթույց և սակաւ մի հարցնացոյց»²⁸⁰, որի մեջ դարձյալ նշված ենք տեսնում Շուշանիկի տոնն ըստ տոնակարգի. «Զկնի զատկին... Երկրորդ կիրակի յար. հ անապական բ.շ. Շուշանկանն դստեր Վարդանայ»²⁸¹: Ուրեմն միևնույն տոնը Տոնացույցում նշվում է և՛ այբբենական կարգով, և՛ տոնակարգով, երբեմն նաև կրկնակի տոնե-

²⁷⁷ Տե՛ս Ձեռ. 3658, էջ 112ա, Ձեռ. 2695, էջ 371բ, Ձեռ. 3806, էջ 265բ, Ձեռ. 4696, էջ 235ա և 242բ, Ձեռ. 10326, էջ 224ա, «Սուփերք», Թ, էջ 60 և բազմաթիվ այլք:

²⁷⁸ Ակնհայտ աղճատում է. գրչի կողմից բաց է թողնված կրկնվող «դստեր» բառը: Պետք է լինի՝ «դստեր թոռին սրբոյն Սահակայ»:

²⁷⁹ Ձեռ. 179, էջ 537ա:

²⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 538ա:

²⁸¹ Նույն տեղում:

րի հիշատակումով և միշտ «յիշատակ տոնի» օրը՝ «Դեկտ. Ին յայսմ աւուր սրբուհւոյն Շուշանկանն դստեր Վարդանայ»²⁸²:

Բայց Տոնացույցները սովորական օրացուցային ցանկեր են, որոնց զուգահեռ ստեղծված են այլ ժողովածուներ՝ տոնի պատճառներ բացահայտող «Տօնապատճառ»-ներ ու օրվա կատարվող տոնին «սրբերի» կյանքը բացահայտող «Յայսմաւուրք» ժողովածուներ:

Վերջիններս փաստորեն տոնացույցների բացահայտումներն են, ըստ նյութի՝ տոնի պատճառները շարադրող ժողովածուներ: Սրանք ուղղակի պատմում են տոնի առիթ հանդիսացող անձնավորության կամ «սրբի» վարքը օրացուցային կարգով: Տոնի կատարումը եկեղեցում ուղեկցվում էր տոնի պատճառի ընթերցումով. «ոչ միայն փոյթ էր կատարել զտօնս սուրբ վկայից, այլ և ընթեռնուլ զվարս նոցա»²⁸³: Նշանակում է տոնակարգի կամ տոնացույցի համեմատ պետք էր վարք որոնել «Յայսմաւուրք» ժողովածուներում: Եվ իրոք, վերջիններս դեկտեմբերի 25-ի օրը պահում են «Շուշանկայ դստեր Վարդանայ» տոնի առթիվ ընթերցվող համառոտ վարքը²⁸⁴:

Թեև նշված ժողովածուները համեմատաբար ուշ ժամանակների են, բայց հավաստում են վաղ շրջանում Տոնացույցների կարգով համապատասխան ընթերցվելիք վարքի գոյությունը, որ տեսնում ենք տարբեր դարերի և տարբեր խմբագրական կազմ ունեցող ժողովածուներում²⁸⁵:

Որ Շուշանիկի վարքը եղել է մեր ձեռքը հասած «Տօնապատճառ», «Ճառքնոտիր», «Յայսմաւուրք» գրքերից ավելի վաղ ժողովածուներում, ապացուցվում է շատ ուշագրավ մի փաստով՝ X դարում Սինայում գրված վրացերեն մի ձեռագրով, որի բնագրագիտական սկզբնաղբյուրի հարցին սպառիչ լուծում տվեց Ն. Մառը՝ ապացուցելով վրացերեն այդ ժողովածուի վարքագրական մի ամբողջ շարքի թարգմանական լինելը հայերենից²⁸⁶:

²⁸² Զեռ. 179. էջ 542ա:

²⁸³ Ավգերյան, ԺԱ, Հավելված, էջ ԺԵ:

²⁸⁴ Մատենադարանում հաշվվում է վարքի շուրջ 150 համառոտ օրինակ:

²⁸⁵ Զեռ. 8179 (1296 թ.), էջ 171ա, Զեռ. 2695 (ԺԴ—ԺԵ), էջ 371բ, տե՛ս նաև Զեռ. 4687, էջ 441ա, Զեռ. 4873, էջ 361բ:

²⁸⁶ Марр Н., Агиографические материалы по грузинским рукописям Иверы, стр. 47, 63—68. Марр Н., Описание грузинских рукописей Синайского монастыря, Л., 1940, стр. 99—275, Агиографические материалы по грузинским рукописям Иверы, СПб, 1910, стр. 172. Из поездки на Афон (ЖМНП, CCCXXII, 1899, № 3, стр. 16—21).

Դա Իվերի վանքի № 57 ձեռագիրն է՝ Հարանց վարքերի ժողովածու, որի մեջ շատ ուշագրավ հաջորդականությամբ նկարագրվում են հայ գործիչների՝ հայկական Տոնացույցով սահմանված տոներն ու վարքերը. այսպես՝

էջ 63— Мученичество св. Вартана

св. Атома

св. св. Сукавейцев

Кончина св. Саака Партева, сына Нерсеса Великого.

էջ 64— — Мученичество Шушаники

» —св. архiereев Армении Аристакаеса, Вртанеса, Иу-сика, Григориса и Даниила.

էջ 66— Мученичество св. Сандухты.

էջ 68— Мученичество св. Оскана и друзей его²⁸⁷ և այլն:

Ցանկն իսկ անվերապահելի է դարձնում վրացերեն ժողովածուի հայկական ակունքը. բայց հմուտ բանասեր, ձեռագրական փորձի գիտակ Մառի աչքից չի վրիպել բնագրագիտական ուշագրավ մի կուվան. «Ոսկեանց» վկայաբանությունից առաջ կարմիր տառերով գրված վերնագրի տակ նա նկատել է այլ գրչության հետքեր, որոնց մեջ, չնայած մասնակի աղճատումների, որոշակի ընթեռնելի կարգացել է այդ վարքերի հայերենից թարգմանված լինելու հիշատակագրությունը. ահա ինչ է գրում Մառն ինքն այդ մասին. «Заглавию этого мученичества предшествуют две красные строки, сильно подскобленные, несмотря на чье-то усердие совершенно стереть эти строки, по остаткам букв все же можно прочесть следующее: Эти [мученич]ества с армян[ского] переведены... За части слов, поставленные в скобки, я не стою особо, но главная часть слова с «армянского» именно... «с армян»... и существенные слова этих строк, что «это переводы» читаются без всякого затруднения...»²⁸⁸

Վրացերեն մագաղաթյա այս ձեռագիրը գրված է X դարում²⁸⁹, որից պարզ պիտի հետևեցնել, թե Շուշանիկի համառոտ վարքը հայ ժողովածուներում գոյություն է ունեցել դրանից առաջ: Հավաստվում է այս փաստով Շուշանիկի վարքի բնագրի գոյությունը հայ դրականության մեջ X դարից առաջ, եթե անգամ մատենագրական այլ կուլաններ չունենանք իսկ²⁹⁰:

²⁸⁷ Sht'u Mapp H., Агиографические материалы..., էջ 68.

²⁸⁸ Նույն տեղում, էջ 68—69:

²⁸⁹ Նույն տեղում:

²⁹⁰ Վրացերեն այս ժողովածուի գոյությունը փոխում է նաև հայացքը հայ ճառընտրախին գրականության ձևավորման շրջանի մասին:

Բարեբախտաբար կտն նաև այլ կուլաններ և ավելի վաղ շրջա-
նից: Խոսքը Ուխտանեսի Պատմությանն է վերաբերում. «Արդ այ-
սուհեակ,—գրում է պատմիչը X դարում,—յըղծալին քո ժամանակ
հասանիցիմք սլատմութիւն, որ յաղագս յաղթող և սուրբ նահատա-
կին Շուշանկայ, զբարի վկայութիւն նորա, որ վասն Քրիստոսի աս-
տուածայաշտութեանն և ուղիղ խոստովանութեանն՝ եհաս նմա
մարտիրոսանալ յուրացող և յամբարիշտ յառնէ իւրմէ պատմե-
ցից...»²⁹¹: Փաստի հիշատակումից պատմիչն անցնում է գրական
հուշարձանի մասին ակնարկին՝ «և ի գովեստ նորա շարժեցից զլե-
զու իմ, որ ինչ գրով և անգիր մեզ եղև ուսանել»²⁹²: Ավելի որոշակի
ասվում է քիչ հետո, Յուրտավի առիթով «...և ասլա ի կասլանս և
յերկաթս և ի բանտս տեղեացն ժահահոտութիւն և զիջութիւն բան-
տին այլ առաւելագոյն էր, թողում ասել վայն, որ ի լուէ և յորդանցն
ի վերայ հասեալ նմա նեղութիւնք, զոր ասի իսկ յիւրում պատմու-
րեանն»²⁹³:

Այստեղ խոսվում է գրական հուշարձանի գոյության մասին, որ
պատմիչը քաղում է հայրենի աղբյուրներից:

Ուխտանեսից մեկ դար խորքն է դնում Արսեն Սափարացու
(855—882 թթ.) «Վասն բաժանման Հայոց և Վրաց» երկում պահ-
պանված մի հիշատակություն, որ վերաբերում է Շուշանիկի իբրև
սրբուհի ճանաչվելու փաստին հայ իրականության մեջ: Այդ հայտ-
նի պարբերությունն է. «Եվ քշեց Կյուրիոնը՝ վրաց (Քարթլիի) կա-
թողիկոսը, Մովսես Յուրտավեցուն իր աթոռից, որ հաստատված էր
սուրբ Շուշանիկի մասունքներին կից՝ Հայքում...»²⁹⁴ և այլն: Այս-
տեղ որոշակի խոսվում է Հայաստանում Շուշանիկի ճանաչված
սրբուհի լինելու մասին, որ առանց հիմքի չէր կարող պահպանված
լինել աղբյուրներում:

Ավելացնենք նաև Ն. Ակինյանի: «Սրբուհի Նունե» ուսումնասի-
րության գիտակյան այն եզրահանգումը, թե սուրբ Նունեի վարժի
աղբյուրներից մեկը Շուշանիկի վկայաբանությունն է, որ ձեռքի
տակ է ունեցել Նունեի վարքի հեղինակ Ահարոն Վանանդեցին
IX դ.²⁹⁵:

²⁹¹ Ուխտանես Եպիսկոպոս, Պատմութիւն Հայոց, Վաղարշապատ, 1871, էջ 127:

²⁹² Նույն տեղում:

²⁹³ Նույն տեղում:

²⁹⁴ ՏԵ՛ս Մեխիսեփեկ Լ., Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, Ա, Երևան, 1934: Հմմտ. Արքայած Ի., Վկայաբանութիւն Շուշանկայ, էջ 012:

²⁹⁵ Ակինյան Ն., Սրբուհի Նունե («Հանդես ամսօրյա», 1947, էջ 449: Քրիստո-

Բերված փաստերը վկայում են⁵

1. Շուշանիկի նահատակության մասին եղած գրավոր հուշարձանի գոյությունն ու տարածումը հայ իրականության մեջ (IX դարից առաջ):

2. Վրացերեն համառոտ վարքի թարգմանական լինելը հայերենից, ինչպես Մառն է ապացուցել:

Մնում է պարզել վկայաբանության ընդարձակ տարբերակի ժամանակի ու բնագրի խնդիրը:

Արդյոք համառոտն է ընդարձակից ծագել, թե՞ ընդարձակը համառոտից ընդլայնվել ու զեղարվեստական շարադրանքի կորիզ հանդիսացել: Եթե համառոտը ընդարձակից է ծագել, ապա, ուրեմն, ընդարձակն ավելի վաղ շրջանի գրական հուշարձան է: Տալի՞ս են այս մասին հայ աղբյուրները որոշակի տվյալներ: Այո՞, և շատ որոշակի: «Սոփերքի» (Թ, էջ 55) համառոտ տարբերակի ամփոփիչ պարբերությունը վկայում է այդ. «է՛» և այլ պատմություն սրբոյն Շուշանկանն և զվեց ամացն չարչարանացն և զմառախղաւ ծածկիլն ուրացելոյն Վաղգենայ և զԲսան և շուր ժամու զաղօթսն անխափան և զբաղում աղգի աղգի նեղութիւնսն, որ կրեաց... որ ի Մարտիրոսի օգն գտանին», մի որոշակի հիշատակություն Շուշանիկի ընդարձակ վկայաբանության գոյության և վաղ ժողովածուներում ամփոփված լինելու մասին: Հարցը այս դեպքում ամենևին չի փոխվում այն բանից, թե այդ «Մարտիրոսօքն» (մարտիրոսաբանական ժողովածուները) առանձին՞ գիրք էին կազմում, թե՞ մտնում էին ճառընտիրների մեջ իբրև հավելված կամ մաս:

Արդված են գտնում է, որ համառոտ ու ընդարձակ տարբերակների փոխհարաբերությունը այդքան պարզ չէ: Ըստ նրա վրացերեն համառոտ տարբերակը, այո՞, թարգմանություն է հայերենից, այդ ցույց է տվել Ն. Մառը, բայց հայերեն ընդարձակը ծագել է ավելի վաղ գոյություն ունեցող վրացերեն տարբերակից, որ չի պահպանվել²⁹⁶, և Ուստանեսի հիշատակած բանավոր ու գրավոր զրույցները վերաբերում են հենց վրացական կորած այդ հուշարձանին, քանի որ փաստ է Ուստանեսի կողմից վրացական այլ նյութեր օգտագործելու հանգամանքը (օր. Կյուրիբն կաթողիկոսի թղթերը): Աբուլաձեի հարցադրումն, անշուշտ, նուրբ ու հնարավոր է: Բայց իրական տվյալները այլ բան են ասում:

նեոլյան մուտքը Հայաստան և Վրաստան «Գերի կիներ», ս. Հոփսիսիմե և ս. Նունե, Վիեննա, 1949, էջ 83, 105—106, 113:

²⁹⁶ Աբուլաձե, նշված աշխատություն, էջ 022—030, 037:

Հետևենք այդ փաստերին:

Շուշանիկի վկայաբանության մեջ առկա հայ իրականության հետ կապվող դրվագները, որ չկան վրացականում, Աբուլաձեն համարում է հայ թարգմանչի կամ խմբագրի ազդայնական ոգու արտահայտություն, հավելում վրացական բնագրի վրա: Վրացերեն աշխույժ ժողովրդական զրույցը բնագիրն ղիտելով՝ նա հայերենը համարում է հետագա վերամշակում վկայաբանական երանգավորմամբ: «Շուշանիկի նահատակման տեղը,—գրում է նա,—հայերեն ընդարձակ վարքում ընդարձակված է... վրացերենում մոտ երկու խոսքով արտահայտված աղոթքը հայերենում ներկայացված է մի ամբողջ աղոթաշարով... նահատակվողի զրույցը այլ գործող անձերի հետ, մասնավորապես խոստովանահոր հետ, որը վրացերենում գործունեղանակով է տրված, հայերենում ներկայանում է ընդարձակ խոստովանանով»²⁹⁷ և այլն, և այլն: «Հայերեն վարքերի կառուցվածքում հիմնականը ոչ թե փաստային կողմն է,—ամփոփում է Աբուլաձեն,—այլ վկայաբանականը»²⁹⁸: Ինչպես տեսնում ենք, Աբուլաձեն բնագրերի համեմատությունից հասել է այն եզրահանգման, թե հայերենը վկայաբանական է, մինչդեռ վրացերենը՝ զրուցալատում: Միևնույնն է դիտել և Կեկելիձեն. «С этой стороны (խոսքը երկում վրաց սոցիալ-քաղաքական, եկեղեցական կազմակերպության և ընտանեկան կյանքի վերաբերյալ մասին է), его (իմա՝ Հակոբ Յուրտավեցու վրացական բնագիրը—Մ. Ա.) работа не вмещается в рамки церковно-агиографического сочинения и производится впечатления историко-беллетристического труда... Естественное течение рассказа, которое не знает ни свойственного агиографическим произведениям отступления от темы, ни длинных трафаретных молитв и описаний чудес, глубокий психологический анализ и стройный, лаконический язык рассказа обнаруживают бесспорные литературные дарования и художественный вкус автора»²⁹⁹.

Կեկելիձեն հենց այն է ամփոփել, ինչ երևում է երկու բնագրերի համեմատությունից. վրացականում չկան Շուշանիկի երկար աղոթքները, որ բնականորեն պետք է տեղ գրաված լինեին վկայաբանության մեջ, նրա սքանչելագործության ուժը, որ բնորոշ է սրբախոսություններին և այլն, և այլն: Կեկելիձեի իրավացի դիտու-

²⁹⁷ Աբուլաձե, էջ 034—035:

²⁹⁸ Նույն տեղում, էջ 041:

²⁹⁹ Кекелидзе К., Памятники древнегрузинской агиографической литературы, Тбилиси, 1956, стр. 13.

մով վկայաբանությունը վրացական տարբերակում կենցաղային-բեկետրիստական բնույթ ունի, և հենց այս է մեր խոսքը:

Արդ ո՞րն է սրանցից ավելի վաղ գրվածը: Ո՞ր բնագիրն է ձեռքի տակ ունեցել Ուխտանեսը վարքը վերաշարագրելիս: Համեմատությունը ցույց է տալիս, որ հայկականը, վկայաբանականը: Բերենք Ուխտանեսի հատվածն ամբողջությամբ. «Յաղագս յաղթող և սուրբ նահատակին Շուշանկայ, զբարի վկայութիւն նորա, որ վասն Քրիստոսի աստուածաշնորհութեանն և ուղիղ խոստովանութեանն՝ հՀաս նմա մարտիրոսանալ յուրացող և յամբարիշտ յառնէ իւրմէ, պատմեցից և ի զովեստ նորա շարժեցից զէջու իմ, որ ինչ գրով և անգիր մեզ եղև ուստնել...»

Իսկ արդ ինձ կիթ հնար ինչ էր՝ փոխէի զզօրութիւն տկարութեան իմոյ, և այլ ևս առնուի տառելագոյն ուժ և զօրութիւն. զի տկարութիւնս իմ օժանդակեալ զօրացուցանէր զիս ի պատմութեան աստ սրբոյ Շուշանկանն, նաև զէջու իմ փոխէր իր բարեբանութիւն նորա սքանչելեացն՝ որ զկնի շարշարոնաց նորա հՀաս նմա ի Յուրտաւ. և նախ քան զկատարումն մեծաւ ճգնութեամբ ի հանդէս մտեալ, և ի մարմնի զանմարմնոցն բերելով զօրինակ, ի քաղց և ի ծաւաւ գինձն մաշէր տփնութեամբ և հաճապագարց սաղմոսերգութեամբ. ի տուէ և ի գիշերի ոչ դադարէր օրհնել զԱստուած. ոչ իբր ի բանտի և ի կապանս զնա արգելեալ ոք, այլ որպէս թէ ինքնաշօթար կամօք մտեալ ի կապանս, զի զվեց ամ կեցեալ նորա ի կապանս և ի բանտի ի բերդին՝ որ կոչի Ուիրեթ: Զի քան զշարշարանսն որ էած ի վերայ նորա ամբարիշտ և անօրէն բղեշխն շարաշար և դառն տանջանօք. նախ զի քաշեալ եղև ընդ փողոցս և ընդ գոհնրս, և ջարդեալ զնա բրօք և ծեծեալ յերեսս և ի կզակ՝ մինչև բազում աւուրք ոչինչ կարացեալ տեսանել յայտմանէ աչացն. և ապա ի կապանս և յերկաթս և ի բանտս, տեղեացն ժահահոտութիւն և զիջութիւն բանտին այլ առաւելագոյն էր, թողում ասել զայն՝ որ ի լուէ և յորդանցն ի վերայ հասեալ նմա նեղութիւնք, զոր ափ իսկ յիւրում պատմութեանն: Իսկ երանելի վկային ոչինչ թուէր շարշարանքն այն յաղագս յառաջիկայ յուսոյն և սիրոյն և հաւատոցն՝ որ ունէր առ Աստուած: Զի ի նախնեաց անտի իւրոց ունէր զբարեպաշտութիւն, բարի արմատոյն բարի շառաւիղ. զի ծառ բարի պտուղ բարի առնէ. և ի պտղոյ անդի ծառն ճանաչի: Արդ այսքանեաց և այսպիսի նեղութեանց համբերեալ նաև տարեալ՝ ոչինչ զգայր, այլ առաւել քան զառաւել յորդորէր ի ճգնութեան իւրում, զոր ունէր ազգի-ազգի առաքինութեամբ, անսուղութեամբ հացի և ծարաւով ջրոյ, և տփնութեամբ և արտասուօք և անդադար սաղմոսերգու-

լեամբ զգայգ և զցեռեկ: Եւ ունէր առ ինքն դրկունք մի, դպաշտօնն իւրե զսաղմոսն այնու կատարէր, և քարողէր ամենեցուն առ նա եկելոց զամենայն զկարգս աստուածալաշտութեան: Եւ նման նունէի առաքելուհի լեալ, մինչև քարող նորա սփռեցաւ ընդ ամենայն աշխարհն Վրաց: Եւ որք գային առ նա ի տեսութիւն, ուսանէին ի նմանէ ղքարող բարեպաշտութեան, և բազումք հիւանդք և ախտաժէտք զալով առ նա՝ բժշկէին»³⁰⁰: Ընդգծւած բառերը գրեթե նույնությամբ կան հայերեն ընդարձակ վարքում: Ո՞ւր են վրացական տարբերակի զարդեղենների մասին հիշատակումները, ընթրիքի տեսարանը, դինին ամուսնու երեսին շարտելը և այլն, և այլն: Ուխտանեսը բերում է հենց վկայաբանական բնագիրը երբեմն բառացի փաղվածքով: Վրացական տարբերակում ոչ մի դրվատական խոսք չկա Շուշանիկի նախնիների մասին, մինչդեռ հայերեն և՛ ընդարձակը, և՛ համառոտը ընդգծում են նրա «բարի շառավիղ լինելը բարի արմատից», որ ընդարձակ վկայաբանությունից քաղվածաբար մեջբերում է նաև Ուխտանեսը:

Նրա վերաշարադրածը Շուշանիկի վկայաբանության հայկական բնագրին է ներդաշնակում: Բացառված չէ, անշուշտ, նրանում բանահյուսական պատումների հետքեր և՛ հայ, և՛ վրացական միջավայրից, սակայն բառացի մեջբերումներն ու արտահայտությունները անտարակուսելիորեն ծագում են հայկական վկայաբանությունից, քանի որ հենց այդ դարձվածքները բացակայում են վրացականի մեջ:

Այսպիսով. «Շուշանիկի վկայաբանության» հնագույն գոյությունն են հավաստում հայ արարողական տարատեսակ հուշարձանները, «Գիրք թղթոցում», Ուխտանեսի պատմության մեջ գրական հուշարձանի մասին որոշակի հիշատակումները, վերջինում նաև բառացի համընկնումները այսօրվա հուշարձանի հետ, երկի վկայաբանական կուռ կառուցվածքը, լեզվա-ոճական ներդաշնակությունը հայ V-դարյան հուշարձաններին և մյուս այն դիտումները, որ արել են հուշարձանով զբաղվող նաև վրացի մասնագետները հայերեն «խմբագրության» ավելի անաղձատ լինելու մասին³⁰¹:

³⁰⁰ Ուխտանես Եպիսկոպոս, Պատմութիւն, էջ 127:

³⁰¹ Շուշանիկի վկայաբանության վրացական տարբերակի այնպիսի հմուտ մասնագետ, ինչպիսին Կ. Կեկելիձեն է, իր հետախուզումների ժամանակ նշում էր իր համար անհասկանալի ընդգրկական երևույթների վրացական տարբերակում, որի բանալին տեսնում է հայ «տարբերակում» միայն: Այսպես, օրինակ, հուշարձանի երբ գրված լինելու առիթով Կեկելիձեն գրում է. «По мнению некоторых исследователей (С. Горгадзе, И. Джавахишвили), она скончалась 17 октября 472 года. Ее заключили в тюрьму «в восьмом году» Пероза (466 г.),

Շուշանիկի վկայաբանությունն հայերեն ընդարձակ խմբագրությունը իր բնագրական պատկերով կուռ և ամբողջական կերտվածք ունեցող ստեղծագործություն է: Այնտեղ հիշատակված են ինքնավորիչն Հայոց, Հռիփսիմեն, Սահակ Պարթևը, Վարդանը: Շուշանիկը բնութագրված է իբրև Հռիփսիմյանց շառավիղ՝ «բարի արմատոյ բարի յիշատակ», որ փառք է ժառանգել «ըստ նմանութեան Հռիփսիմեայ» և այլն: Ծարագրանքում բաղմիցս կրկնվում են հայ մշակույթի համար խիստ բնութագրական թևավոր խոսք դարձած՝ «Ես պատրաստ եմ մեռանել, քան անցանել աւանդութեամբ հարցն իմոց», «Ոչ թողից դաւանդութիւն հարցն իմոց իռաւտորչացն Հայոց» հայածին դարձվածքները, որոնք բնականորեն դուրս են մնացած եղել վրացական թարգմանություն-փոխադրությունից:

Շուշանիկի վկայաբանությունը տարբեր չէ մեր մյուս վկայաբանություններից. այն գեղարվեստորեն ավելի պատճառաբանված ու կատարյալ է: Այստեղ արդեն ոչ թե սոսկ գրական ու բացասական ուժեր են բախվում, այլ կենդանի մարդիկ, իրենց որոշակի բնավորություններով: Բախվող կողմերը մտացածին հերոսներ չեն. նրանք որոշակի հասարակական կամ, ավելի ճիշտ, մարդկային խմբավորումների ներկայացուցիչներ են: Վաղգենը եղակի կերպար չէ մեր պատմության մեջ, ինչպես եղակի չէ և Շուշանիկը: Իբրև գեղարվեստական կերպարներ երկուսն էլ ընդհանրացումներ են. Շուշանիկը ընդհանրացումն է հայ իրականության մեջ ոչ եղակի թվով նահատակների, իսկ Վաղգենը՝ իր ժամանակի հայ կամ վրացի այն իշխանավորների, որոնք անձնական փառքն ու բարեկեցությունը գերադասում էին հայրենասիրական և մարդկային արժանապատվությունից: Նրանցից ամեն մեկը արտահայտում է ժամանակի պատմական կյանքում հասարակական որոշակի խմբերի կամ անհատների ըմբռնումները: Պատահական չէ, որ Շուշանիկի վկայաբանությունը նույնչափ սիրված ու տարածված է եղել վրաց իրականության մեջ: Նույն հարցերը՝ պարսկամոլների

здесь она оставалась шесть лет и скончалась, значит, в 472 году. Но согласно с синхроническими данными армянского Синаксаря, она скончалась в 472—476 годах; это вычисление ближе к истине».

...«Недостаёт описания истязания Шушаники 19 мая, оно сохранилось в армянской редакции Мучения».

...«Известие о том, что при переправе через Куру утонул один из сыновей Варскена, которое производит впечатление действительного, а не вымышленного происшествя: сохранилось оно в той же армянской версии. (Кекелидзе К., Памятники..., стр. 9).

դավաճանություններն ու քրիստոնյա նահատակների համառ դիմադրությունը, բնորոշ են եղել ինչպես հայ, այնպես էլ վրաց իրականությանը:

Սակայն սոսկ ընդհանրացման ուժով գրական կերպարը կերպար չի դառնում. դա կերպարի մի կողմն է, եթե կտրելի է ասել՝ նրա բովանդակությունն է, գաղափարը: Այդ գաղափարը պետք է նաև մարմնավորվի, ձև ստանա, տվյալ հերոսին տարբերի մեզ հայտնի բաղմաթիվ մյուս կերպարներից: Եվ երբան կատարյալ են լինում ընդհանրացումն ու անհատականացումը, այնքան ինքնատիպ, համոզիչ ու անմոռաց է դառնում գեղարվեստական երկի կերպարը՝ դրական լինի այն, թե բացասական:

Շուշանիկի վկայաբանության մեջ հերոսները մասնակիորեն անհատականացված են, թեև նրանք ավելի ցայտուն են իբրև ընդհանրացումներ, քան իբրև անհատականություններ: Դրա պատճառն այն է, որ վկայաբանություններն ունեն առանձնահատուկ նպատակ: Շուշանիկն իբրև վկայաբանության հերոս պետք է պայքարի ամբարիշտի դեմ և նահատակվի, հետևաբար և նրա կերպարի անհատականացման մեջ մեծ դեր պետք է խաղա վկայաբանության համար պարտադիր նորման. նրա կերպարի բացահայտման համար ստեղծված են վկայաբանական ժանրով պայմանավորված անհրաժեշտ տիպական հանգամանքներ, որոնք տվյալ գրական տեսակի համար պարտադիր են և բնական:

Շուշանիկի կերպարի ամբողջացման համար տրված է նրա ծագումնաբանությունը, պատմական-փաստական հիմքը: Նա Վարդան Մամիկոնյանի դուստրն է, Սահակ Պարթևի շառավիղներից: Մարդկային գծերով նա օժտված է սրբախոսական հերոսին հատուկ արժանիքներով. «բարեպաշտօն եւ երկիրդած յԱստուծոյ ի մանկութենէ իւրմէ»: Երբ ամուսնու պատվիրակը Պարսկաստանից վերադառնում է, Շուշանիկի առաջին հարցն այն է լինում, թե «Եւ արդարև՞ ողջ իցէ հոգւով»: Անգամ աղոթքների մեջ նա մտահոգված է երեխաների հավատի փրկության հարցով. «Պահեա՛ զսոսա ճշմարտութեամբ ի հաւատս ուղիղս և ի գործս բարիս, զգաստութեամբ և արդարութեամբ և աստուածպաշտութեամբ կեալ յերկրի...»³⁰²: Այս բնութագրումներով նախապատրաստվում է Շուշանիկի, իբրև դրական հերոսի, հետագա գործելակերպը: Նրա միջոցով հեղինակը նպատակ ունի ներգործել մարդկանց զգացմունքների վրա՝ դրվատելով ժամանակի ըմբռնմամբ գեղեցիկն ու վսեմը

³⁰² «Սոփեբք հայկական», Թ, Վենետիկ, 1853, էջ 14:

հակակրանք ու արգահատանք առաջացնելով վատի, սգեղի, անմարդկայինի հանդեպ:

Վկայաբանության մեջ այս դադափարն ուղղակի արտահայտված է. Վաղդենը բացասական է այն սլատճառով, որ «ըստ խրատու մոգուցն և աղգման շարին» «ասէր վարդարութին և սիրէր զանօրէնութին և զամպարշտութին»: Մինչդեռ վկայաբանության նպատակն է սիրել տալ «արդարութին և ատել անօրէնութին և ամպարշտութին»:

«Բարեպաշտօն և երկիւղած» Շուշանիկը բախման մեջ է մշտնում «ամպարիշտ» Վաղգենի հետ: Բախումը հեղինակը դնում է ընտանեկան-ամուսնական հողի վրա, որով կարողանում է գրամատիկ ողբերգական շունչ տալ ստեղծագործությանը: Այս ողբերգությունը նույնպէս վկայաբանության անհրաժեշտ հատկանիշն է: Անելանելի կացությունների հաղթահարումով է վկայաբանության հերոսը հասնում բարոյական հաղթանակի՝ սակայն ֆիզիկապէս նահատակվելով. «Զի տատուծով կեցից և մեռայց վասն անուանի որա և ոչ թողից զաւանդութին հարցն իմոց լուսաւորչացն Հայոց» (20):

Այս է վկայաբանության մեխը, որի համար և հյուսված է պատմությունը. այն վկայաբանական փաստից վեր է ածված դեղաբլիստական երկի. մարդկային, անհատական գծերով օժտված հերոսները որոշակի հատկություններ են ստանում, որով և տարբերվում են վկայաբանական բաղմաթիվ այլ հերոսներից:

Քրիստոնեական պատգամներին հավատարիմ Շուշանիկը իբրեւ կին սահմանադրւում է իրեն ամուսնուց, սկզբում փորձելով իր վարքագծով ներգործել ուրացողի վրա, իսկ հետագայում համառորեն մերժելով ամուսնու բոլոր ցանկություններն ու առաջարկությունները, ապա նաև պնդումներն ու ստիպումները ամուսնական հարկի տակ մտնելու: Բաղմակի կտտանքները չեն թուլացնում Շուշանիկի կամքը. նա գիտակցորեն մահն է ընտրում: «Անշարժ և անդըրդունի և հաստատուն կացից զօրութեամբ և շնորհիւ տեառն և ընդ ուրացողին ոչ միաւորեցայց և պղծեցայց»,—ասում է Շուշանիկը, և ընտանեկան-կենցաղային այդ բախման միջոցով է վկայաբանության հեղինակը բացում ժամանակի մտայնությամբ ընկալվող դեղեցիկի ու ալլանդակի, բարու և չարի գաղափարն ու ներգործում մարդկանց հոգեբանության վրա իբրեւ ուսուցիչ ու դաստիարակ:

«Բարեպաշտօն և ի մանկութենէ յԱստուծոյ երկիւղած» Շուշանիկին հակադրված է Վաղգեն բղնջիւր, որը հենց սկզբից ներկա-

յանում է բացասականորեն աճող գծերով: Առաջին բնութագրական խոսքը Վաղգենի մասին այն է, որ նա ուրանում է քրիստոնեությունը ոչ թե ստիպմամբ, ինչպես պատահում էր շատերին, այլ կամովին. «...ուրացաւ զքրիստոնէութիւն և եղեալ ընդ պարսկական օրինօքն ի կամաց և ոչ ի հաւկէ և ի բռնութենէ» (11):

Ուրանալն արդեն հանցագործություն է, բայց այդ մարդուն լրիվ չի կարող բնութագրել, եթե բռնության ներքո է կատարվել, իսկ երբ հանցագործությունը կամովին է կատարվում, ապա այստեղ լրիվ բացահայտվում է կատարողի ներքին սնանկությունը: Վաղգենին բնութագրող առաջին խոսքը իր հավատքը կամովին ուրանալու փաստն է վկայաբանության մեջ: Նրա մարդկային այլ հատկանիշներ անուղղակիորեն են բնութագրվում. «Եւ վասն լկտի և անառակ վառուց առնն՝ աղաչէր [Շուշանիկ] զհաւատաղեալսն աղօթս առնել առ Աստուած, զի թերեւ գայցէ ի ղգաստութիւն. և հոգայր և կասկածէր, յորժամ ի դուռն արքունի շոգաւ՝ թէ ուրանայ զՔրիստոս» (11—12): Հետագա գործելակերպն, աշապիսով, վկայաբանության հենց սկզբից նախապատրաստված է, ավելի ճիշտ՝ Վաղգենի մեջ նշված են գծեր, որոնք հետագայում պետք է բացվեն իբրև կատարյալ բացասական հատկանիշներ: Կինն անգամ վստահ է նրա քայլերի համար, թեև համառորեն ցանկանում է զերծ պահել նրան ուրացությունից:

Վկայաբանության մեջ կերպարները խորանում են դեպքերի զարգացման ղուգրնիսաց: Այնպես է պատահում, որ թշնամիների հարձակումներից երեխաներին փրկելու ժամանակ Քուռ գետն անցնելիս, գետամուկն է լինում Շուշանիկի ղավակներից մեկը. «Եւ ի մանկանցն դաւ լինէր և մեծ սուգ բղեշխին լինէր և աշխարհին» (30): Գույժը հասնում է Շուշանիկին: Հեղինակը նրա ողբերգությունն ընդգծելու և վկայաբանության ոգին պահելու միտումով սրանց սուգին հակադրում է Շուշանիկի գոհունակությունը. «Եւ երանելի տիկինն գոհաւալր ղԱստուծոյ ասելով՝ թէպէտ ըստ մարմնոյ մեռաւ, այլ ըստ հոգւոյ ապրեցաւ յորոգայթից հօր իւրոյ ուրացողի...» (30): Այս միջադեպի նկարագրությամբ խորացվում է Շուշանիկի կերպարը նաև իբրև մայր՝ իր գիտակցված ողբերգականությամբ. այս հերոսուհումը մի տեսակ լրացումն է նրա հիմնական գծի՝ ամուսնական գոտության, որ հետևողականորեն շարունակվում է նուև ալս ղժբախտ պատահարից հետո:

Շուշանիկի և Վաղգենի կերպարները ղարգանում են՝ դեպքերը հասցնելով մինչև վկայաբանական կոնֆլիկտն ու նրա բուն լուծումը՝ հերոսի նահատակությունը:

Վաղգենը Պարսկաստանում հրաժարվում է քրիստոնեություն-
նից՝ «երկրպագէր կրակի» և «խնդրէր կին Պարսիկ ի թագաւորէն»՝
խոստանալով «զկինն առաջին և զորդիսն դարձուցանել ի մոգու-
թեան օրէնս»:

Այս միջադեպն իր պատմական հենքով շատ է հիշեցնում Մե-
րուժան Արծրունու հայտնի զրույցը. Վաղգենը, խոստանալով իր
առաջին կնոջն ու երեխաներին մոգության օրենքի բերել, պարսիկ
կինն է փնտրում նոր միջավայրում. և «հաւատաւոր նմա թագաւորն
և տալր զկնոջ իւրոյ մայրն նմա ի կնութիւն»: Պարսիկ թագաւորը
ոչ թէ նրա ցանկությամբ է կին ընտրում, այլ իր հաշիւողությամբ՝
իր կնոջ մօրը տալիս է Վաղգենին կնության, թերեւս հիմար վիճակի
մեջ թողնելով նրան: Այս փոքրիկ շտրիխով Վաղգենի արատներին
աւելանում է նաև կենցաղային անխոհմտությունը, անհեռատեսու-
թյունը. նա չի ըմբռնում, որ թշնամին միշտ կարողանում է օգտվել
թուլամորթ ու անսկզբունք մարդկանցից՝ արգահատանքի արժա-
նացնելով այդպիսիներին: Այս ամենը մի տեսակ էքսպոզիցիա է
հետագայի համար և նախապատրաստում է բախումը երկու ուժերի
միջև:

Վաղգենը հայրենիք է վերադառնում՝ նախապես տեղեկացնե-
լով Շուշանիկին իր գալուստը: Շուշանիկը, որ տազնապում էր
ամուսնու ուրացության համար, պատվիրակից որոշակի իմաստ-
ով ճշմարտությունը, «յերկիր կործանեցաւ. լայր դառնապէս և
եղուկ զայրն զուրացեալ յԱստուծոյ ասէր, և աւաղ զորդիսն վար-
կանէր: Եւ յետ բազում ողբոց և հուռաշանաց յարուցեալ երթալր
յեկեղեցին, և զորդիսն իւր ընդ իւր տանէր, զի էին նորա երեք որ-
դիք և դուստր մի. և անկանէր առաջի սրբոյ սեղանոյն և ասէր
այսպէս...» (13): (Շարունակության մեջ՝ Շուշանիկի ազոթքը): Այս
միջադեպերը վկայաբանական ժանրին հատուկ, անհրաժեշտ հան-
գամանքներ են, որոնցով պիտի պայմանավորվի հերոսների դոր-
ժունեությունը. այլ գրական տեսակի մեջ թերեւս ազոթքն ամբող-
ջությամբ չբերվի. բայց վկայաբանական ժանրում այդ անհրաժեշտ
է և՛ իբրև ձև, և՛ իբրև միջոց հերոսուհու ներհնաշխարհի բնորոշե-
լու համար. «Ընդէ՞ր, Տէ՞ր, կացէր ի հեռաստանի եւ անտես արարէր
զազախին քո ի դէպ նեղութեանս և տարակուսանացս և վտանգա-
ւոր ժամանակիս. զի ոչ ուստեք է մխիթարութիւն, բայց յԱստուծոյ:
Ո՛չ վերակացութ, ո՛չ մերձատրք, ո՛չ սիրելիք, ո՛չ ծառայք, ո՛չ
աղախնեայք, ո՛չ օտարք, ո՛չ պանդուխտք, ո՛չ հեռաւորք, ո՛չ մօ-
տաւորք և ո՛չ ոք ի յերկրաւորացս» (19): Նա այնպիսի դժվարու-
թյան մեջ է, որ փրկություն միայն աստծուց կարող է հուսալ. ոչ ոք

ներան չի կարող սղատել այդ անելանելի վիճակից: Բացի ընտանեկան ողբերգությունից նա ապրում է նաև մարդկային մեծ վիշտ. «Կորեա՜ւ հաւատ, սպառեցա՜ն ամենայն յոյս յերկրէ և ի մարդկանէ» (19):

Վկայաբանության դրամատիկ հանգույցը պատրաստ է: Մի կողմում՝ ուրացող ամուսին, մյուս կողմում՝ աստվածավախ կին: Երկու կողմերի բախումը անմիջական չէ. այն նախապատրաստվում է երկակի և, եթե կարելի է ասել, ռեալիստորեն. բզեշխը մինչ տուն մտնելը միջնորդ եպիսկոպոսների և իր եղբոր՝ Զոջիկի միջոցով ուղում է մեղմել կնոջ դայրույթը և գործը հաշտությանը վերջացնել: Շուշանիկն էլ մինչև ամուսնուն ուղղակիորեն հակադրվելը բախվում է եպիսկոպոսի և միջնորդ տագեր՝ Զոջիկի հետ: «Եւ նա ասէ ցեպիսկոպոսն խստագոյն բանիւք. «Եւ դո՞ւ զայդ հրամայես միաբանել ընդ առն ամպարշտի և ուրացողի զԱստուած... աւա՜ղ իմոյ թշուառութեանս, որ յորդորիչ ինձ ոչ գտաւ» (22):

Բայց եպիսկոպոսն էլ իր նկատառումներն ունի. անմիջապես չբացահայտել ատելությունը, ապա թե ոչ բզեշխը կարող է վնաս հասցնել ժողովրդին ու վերակացուներին. «Ասէ եպիսկոպոսն. «Ծշմարիտ են ասացեալքդ ի քէն. բայց զայս զմտաւ ածել, ևթէ առաւել ի բարկութիւն և ի նախանձ յուզի և յարուցանէ չար ի վերայ չարի վերակացուաց և ժողովրդոց. բայց յարուցեալ եկեսցես, թերեւս փոքր մի շիջանի բարկութիւն անօրինին: Նոյնպէս և եղբայր բզեշխին աղաչէր» (23): Շարունակության մեջ կատարվում է այն, ինչ էպոսում պատմվում է Մովսիսարի մասին. «Եւ ամենեցուն ստիպեալ և յոյժ թախանձեալ զերանելին, հաւանէր կամաց նորա, և ասէր. «Արարի՛ց զկամս ձեռ. և ես գիտեմ, զի չարչարանս ածելոց է ի վերայ իմ: Եւ դուք զնսսջիք յուրաքանչիւր տեղիս և զիս միայն թողուցուք. և չեմ միայն, զի տէր իմ ընդ իս է, յոր յուսացեալն եմ...» (24):

Շուշանիկը ոչ թե կամակոր է, այլ հաստատ իր վճռի մեջ, բայց նա չի ուղում իր պատճառով ուրիշներին վնաս հասցնել: Նա լսող է: Վկայաբանության մեջ ամեն ինչ ստված է Շուշանիկին արդար և խոհեմ ներկայացնելու միտումով: Նա ինքը չի կոխվ հրահրում, այլ Վաղգենը, բայց ինքն էլ հաստատուն է իր վերաբերմունքի մեջ և հետևողական: «Եւ յարուցեալ երթայր զհետ նորա և մտեալ յապարանսն ոչ հաւանէր երթալ ի սենեակ իւր, այլ ի տնկան միում արգելոյր զինքն և կայր յաղօթս առ տէր Աստուած և ասէր. (դարձյալ աղոթք). «...Տէր Աստուած իմ... տո՛ւր ինձ զօրութիւն և ժուժկալութիւն, պնդութիւն ի բարկանալ սրտմտութեան ուրացողին ի

վերայ իմ... դի ի մանկութենէ իմմէ ղմեղս տտեցի և անարգեցի և զօրէնս քո սիրեցի... տո՛ւր ինձ զօրութիւն կատարել զընթացս իմ՝ նեղութեամբ՝ նմանել հարցն իմոց և նոցա մասին և հանգստեանն ժառանգորդ եղէց...»:

Շուշանիկը, հավատարիմ իր խոստումին, ընթրիքին ներկա է, բայց վերաբերմունք է ցույց տալիս՝ սեղանից հրաժարւելով. «ո՛չ եկեր և ո՛չ էարբ ի դիւական յընթրեացն այնոցիկ... Եւ բղեաշխն սրտմտեալ յուզէր բարկութեամբ. և իբրև անցին յիւրաքանչիւր տեղիս, առաքեաց դարձեալ կոշկաց զնա առ ինքն. իսկ նա ոչ կամեցաւ զնալ» (27): Այստեղ հանգուլցն արդեն հասնում է իր ծայրահեաին: Գործող հերոսներն անմիջականորեն են բախման մեջ մտնում: Բղեշխը պետք է Շուշանիկին տանջանքների ենթարկի, և Շուշանիկը պետք է ուրախութեամբ տանի այդ կատանքները: Վկայաբանական կոլմինացիան սրված է կենցաղային պատճառաբանութեամբ: Բղեշխի արարքին և վարքագծին տրված է կենցաղային-ընտանեկան կենսափոթից բխող պատճառաբանւածութիւն. «Երթայր զազանացեալ և քարշէր զնա ծառայիւքն... ի տեղէն (հիշենք Ագաթանգեղոսը) և հարկանէր զնա բրօք սաստիկ յոյժ, և ոչ ոք կարէր շիջուցանել զբարկութիւնն... և բղեաշխն առաւել զայրացեալ՝ նախատէր զԱստուած և զհարս նորա...» (27—28):

Շուշանիկի հետագա վիճակի նկարագրութեան փոխարեն հեղինակը մեք է բերում դրան քահանային. «Եւ ապա գայր դրան քահանայն և սղաշէր զպահապանսն, զի տեսանիցէ զերանելին... և լայր դառնապէս քահանայն» (29): Սրանով Շուշանիկի հերոսական կողմն աւելի է ընդգծւում. ինքը չի լալիս, այլ՝ իր վիճակը տեսնողները, իսկ ինքն ասում է. «Մի՛ լար ի վերայ իմ, զի առանց հանդեսի և շարշարանաց ոչ արդարանայ առաջի Աստուծոյ ամենայն մարդ... և այսու շարշարանօքս սրբեցայ ի պիղծ անկողնոց առն ամպարշտի. և ես ուրախ եմ ընդ շարշարանս, որ եհաս ինձ» (29): Շուշանիկի պայքարը համոզիչ է և՛ մարդկային հոգեբանական առումով, և՛ վկայաբանական պահանջով. նա ուրախ է, որ չի զիջում ամուսնուն, միակ միջոցը, որով կարող է վերաբերմունք ցույց տալ ուրացողի դեմ իբրև բողոք, մյուս կողմից՝ իբրև վկա, որ շարշարանքի զնով պետք է մաքրւի մեղքերից:

Շուշանիկի շարշարանքների հարատեման մեք անգամ հեղինակը չի մոռացել կենսական ճշմարտութիւնը. Շուշանիկը թեև տրդելված, այնուամենայնիւ սնվում է. այստեղ չկա Գր. Լուսավորչի հրաշքը կամ այլ սրբերի զարմանահրաշ գոյութիւնը ամիսների կամ տարիների անսնդութեան պայմաններում:

Շուշանիկի վկայաբանության հորինվածքի ուղադրավ գիծն այն է, որ մինչդեռ դեպքերի զարգացումը տրված է հիմնավոր ու հանդամանորեն, հերոսուհու հոգեբանական նախապատրաստումով, բախվող կողմերի աստիճանական մերձեցմամբ, դրա դիմաց գործողության լուծումն ու ավարտը տրվում են հակիրճ, դեպքերի արագ ընթացքով: Վաղգենի Պարսկաստանից վերադառնալու և Շուշանիկի վերջնական վճռի կատարելու առաջին ամիսների պատմությունը ավելի հիմնավոր է տրվում, քան նրա նահատակության՝ տարվա մեջ կրած երեք հայտնի շարչարանքների (մայիս, հոկտեմբեր և դեկտեմբեր ամիսներին) շարադրանքը. սա երկի ուղադրավ կողմն է, և Շուշանիկի վկայաբանության անհայտ հեղինակի գեղարվեստական մտածողության անհերքելի տաղանդն է վկայում:

Վկայաբանության պարտադիր կադապրով, բայց նրբորեն լուծված այս երկում զարմանալիորեն ներգործուն և քնքուշ է Շուշանիկը, կանացիորեն մեղմ ու խոհուն, որ աղճատված է վրացական բնագրում իր նկարագրից չբխող վայրենի արարքով (բաժակով գինին շարտում է խոսակիցների դեմքին), մինչդեռ բացասական հերոսը մարմնավորումն է չարի, որ վկայաբանության մեջ, մանավանդ վերջում, բացարձակապես զրկված է անհատականությունից:

Այս հատուկ է սրբախոսական երկերին: Մարդկայնացված են ավելի դրական հերոսները, օժտված որոշ անհատականությամբ, բնավորության կամ արտաքին նկարագրի այս կամ այն կողմով, մինչդեռ բացասականները՝ չարի ու չարիքի մարմնավորումները, ստեղծված են սրբախոսական տրաֆարետով՝ դաժանությամբ, անմարդկայնությամբ, դառնաշունչ գործելակերպով: Որքան էլ նման են Հռիփսիմենն ու Շուշանիկը իբրև գաղափարատիպեր, նրանք տարբեր են իրենց նկարագրով: Շուշանիկը շատ քնքուշ է, բարետոհմիկ, լսող, լինի այդ դրան քահանային կամ տաղորջը՝ Ջոջիկին: Նա անգամ քնքուշ ու կանացի է իր տառապանքների և դարմանալիորեն հերոսական՝ վճռի պահերին: Նա գործվանքով է հիշում իր նախնի նահատակներին. «...տո՛ւր ինձ զօրութիւն կատարել զընթացս իմ նեղութեամբ՝ նմանել հարցն իմոց և նոցա մասին և հանգստեանն ժառանգորդ եղէց»: Շուշանիկն անհատականացված է իր կանացի քնքնություն, կանացիության ու արիության բացառիկ ներդաշնակությամբ, մարդկային նկարագրով, իսկ այդ դեպքում նրա արտաքին տվյալների պահանջն այլևս չի զգացվում:

Ինչպես Կորյունի կերտած Վարքը, այնպես էլ անհայտ հեղինակի այս վկայաբանական երկը իր բացառիկ տեղն ունի հայ գեղարվեստական արձակի պատմության մեջ: Մատենագրություններում, տոնացույցերում հիշատակվող ընդհանուր քրիստոնյա կին նահատակների կողքին հայ գրականության դեռևս սկզբնավորման շրջանում բարձրանում է հայ միջնադարյան հերոսուհի Շուշանիկի կերպարը և՛ իբրև գաղափարակիր, և՛ իբրև գեղարվեստական մարմնավորում:

Շուշանիկի վկայաբանությունը հայկական առաջին վկայաբանություններից է, որում արտացոլում են դտել հայ պատմական կյանքի որոշ կողմեր՝ գեղարվեստական բացահայտմամբ: Այն ներկայացնում է հայ գաղափարական կնոջ միջնադարյան իդեալը:

Պատահական չեն միջնադարում նրա շուրջ պատմված բանավոր ու գրավոր դրույցները և ոչ էլ հետագա դարերում նրա կերպարի արձագանքները շափածո, արձակ և դրամատիկ գործերում:

Շուշանիկի անընդմեջ հարատևումը հայ մշակույթի պատմության մեջ պայմանավորված է նրա կերպարի ներգործությամբ, որ ակունք է առնում անհայտ հեղինակի «Վկայաբանութիւն սրբոյն Շուշանկայ» նշված երկից³⁰³:

³⁰³ Այս հուշարձանի քննական բնագիրը՝ բանասիրական առաջարկով և ծանոթագրություններով հրատարակության է պատրաստում տոգերիս գրողը:

Պ Ա Ր Ա Կ Ա Ն Ո Ն Ն Ե Ր

Հայ կյանքն արտացոլող հարուստ պատմագրության և ճոխ աղբյուրների առկայությունը, բնականաբար, ուսումնասիրողների աչքից էտ է մղել այնպիսի մի բնագավառ, որտեղ դժվար է տնտեսական կապ տեսնել իրական կյանքի հետ: Սեփական ազգային պատմության փաստեր որոնողներին շատ քիչ նյութ կարող էին տալ Աստվածաշնչի կամ Ավետարանների վրա հյուսված գեղարվեստական զրույցները:

Մյուս կողմից, դարեր հարատևող եկեղեցա-ֆեոդալական գրականությունը հալածել ու անտեսել է միջնադարյան մշակույթի միամբողջ բնագավառ, որ ճանաչված չի եղել պաշտոնական եկեղեցու կողմից: Այդ բնագավառի անտեսման ու ժխտման տրագիկան մեխանիկորեն հասել է նույնիսկ մինչև մեր օրերը:

Այնինչ հատուկ քննության առարկա պիտի դառնան հենց այդ ստեղծագործությունները և՛ իբրև գեղարվեստական շափաղանց հետաքրքրական ստեղծագործություններ, և՛ իբրև ժամանակի պաշտոնական հայացքներից տարբեր պատմա-գրական հուշարձաններ:

ՊԱՐԱԿԱՆՈՆ ԳՐԲՆՐԻ ՀՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ՏԵՍԱԿՆԵՐԸ

Պարականոն կամ Անկանոն, նաև Անվավեր (միջազգային տերմինով ապոկրիֆ) անվանվում են այն գրքերն ու զրույցները, որոնք դուրս են քրիստոնեական եկեղեցու կողմից սահմանված սուրբ գրքերի շարքից, Հին ու Նոր կտակարանների օրինականացված տեքստերից:

Սրանք բաղմամբիվ են, և իրենց տարատեսակներով մի ընդ-

Հանուր անուն են կրում այն պատճառով միայն, որ բոլորն էլ դուրս են մնացել կանոնական կոչված սուրբ գրքերից:

Պարականոնների շարքն են դասված հիմնականում հնագույն եբրայական գրույցները, որոնք ստեղծված են եղել նախաքրիստոնեական կամ վաղ քրիստոնեական միջավայրում, ուստի և պարականոն զրույցների մի զգալի մասը իր ծագման ժամանակաշրջանով նույնքան, և դեռ ավելի, հին է, որքան Աստվածաշնչի հնագույն եբրայական զրույցները¹:

Աշխարհի արարչագործության մասին եբրայական հնագույն բանահյուսական զրվագների հետ մեկտեղ, որոնք իրենց հերթին ակունք են առել թերևս հին Բաբելոնի ու հարևան ժողովուրդների հնագույն առասպելներից ու հավատալիքներից, մեր թվականության ժյուլից առաջ IV—II դարերում օրինականացվում, կանոնիզացիայի է ենթարկվում գործող լեզներների և զրույցների մի մասը և իբրև Սուրբ Գիրք հետագայում պաշտոնականացվում քրիստոնեական աշխարհի կողմից²: Այդ օրինականացված գրքում զետեղված ավանդությունները հայտարարվում են կանոնական սրբազան ճշմարտություններ, իսկ նրանից դուրս մնացած բոլոր մյուս առասպելները, ավանդությունները և զրույցները թեև հարատևում են քրիստոնեական ժողովուրդների մեջ, սակայն հայտարարվում են կանոնից դուրս՝ ոչ կանոնական, պարականոն ժողովածուներ, գրքեր ու զրույցներ:

Կանոնական և պարականոն գրքերի էական տարբերիչ հատկանիշն այն է եղել, ըստ նախնիների, թե եղած զրույցների ո՞ր մասն է աստուծո շնչի անմիջական ներշնչմամբ, և ո՞ր մասն է, որ թեև շատ հարազատ է թվում կանոնական տեքստերին, բայց ուր չկա «սուրբ» շնչի մասնակցությունը: Չէ՞ որ հենց այդ պատճառով էլ այդ գրքերի ժողովածուն կոչվել է Աստվածաշունչ, աստծու շնչով գրված սանդղագործություն: Այս իսկ պատճառով հնուց մինչև ուշ դարեր անընդհատ վեճերի առարկա են դարձել կանոնական գրքերի վերջնական ցանկերը: Մի եկեղեցի ընդունել է կանոնական գրքերի մի խումբ, մի ուրիշ՝ եկեղեցի՝ բոլորովին մի այլ խումբ: Բայց բազմաթիվ ու բազմազան վիճելի գրքերի կողքին գոյություն

¹ S. և Фрезер Г., Фольклор в Ветхом завете, М.—Л., 1931. Bunner P. Ю., Возникновение христианской литературы, հատկապես 5 և 6 դրություններ (էջ 79, 91), ինչպես նաև եզրակացություն, էջ 282: Ракович А. Б. О раннем христианстве, էջ 63:

² նույն տեղում:

է ունեցել կանոնական գրքերի մի անվիճելի խումբ, որը կազմել է Աստվածաշնչի կանոնական տեքստը:

Նման մի հատկանիշ էլ ընկած է եղել Նոր կտակարանի կանոնական տեքստերի ընտրության հիմքում: Կանոնական են համարվել այն գրքերը, որոնք իբր գրված են ավետարանիչների կամ բուն առաքյալների կողմից՝ 27 գիրք (4 ավետարանները, Գործք առաքելոցը, Առաքյալների թղթերը և Հովհաննու Հայտնությունը): Դրանցից դուրս մնացածները նույնպես մտել են անկանոն գրքերի շարքը, ինչպես, ասենք, Հակոբ Տյառնեղբորը վերագրված «Տղայության ավետարանը»:

Կանոնական գրքերի ձևավորման ժամանակաշրջանում կողք-կողքի գոյություն են ունեցել և՛ կանոնական գրքերը, և՛ նրանցից դուրս մնացած պարականոն զրույց-ավանդությունները, մարգարեություններն ու տեսիլները:

Սկզբնական շրջանում ո՛չ պաշտոնական եկեղեցին և ո՛չ էլ հասարակությունը մեծ տարբերություն չեն դրել կանոնական և ոչ կանոնական ստեղծագործությունների միջև: Դրանք, իբրև միևնույն ժողովրդի ստեղծագործություններ, գոյություն են ունեցել կողք-կողքի: Նրանք արտահայտել են քրիստոնեության մեջ տարբեր հոսանքների պայքարը մինչև պաշտոնական եկեղեցու կազմավորումը: Սրանց մի մասի համար հիմք է ծառայել պատմական դարաշրջանն ապրած հեթանոսությունը, մյուսների համար՝ ժամանակի դուալիստական աշխարհայեցողությունն ու փիլիսոփայական տարբեր ուղղություններ:

Որքան հեռացել է քրիստոնեությունն իր նախնական դեմոկրատական բնույթից, այնքան խստացել է վերաբերմունքը Սուրբ Գրքի շեղումների նկատմամբ: Քրիստոնեության՝ պաշտոնական կրոն դառնալու հետ մեկտեղ, երբ չեզոքանում է նրա միջից վաղ քրիստոնեության սոցիալ-ոևոլյուցիոն բնույթը, եկեղեցին խիստ որոշակի է դարձնում Սուրբ Գրքի պարոնականությունը և անողոր անհանդուրժողականություն ցուցաբերում նրանից կատարված տարբեր շեղումների նկատմամբ³:

³ Կանոնական գրքերից դուրս եղած, մերժված հեղինակների ու գրքերի համար գոյություն են ունեցել հատուկ գրացուցակներ, որոնք հայտնի են ինդեքս տերմինով: Այսպիսի մերժված ցուցակներ եղել են ինչպես հին երրայեցիների, միջնադարյան քրիստոնյա այլ ժողովուրդների, ռուսների (տե՛ս Пытин А. Н., Ложные и отреченные книги русской старины, СПб, 1862, Тихонравов Н., Отреченные книги древней Руси, М., 1898, Яцимирский А. И., Библиографический обзор апокрифов, П., 1921, История русской литературы, т. I),

Պարականոն գրքերն ստեղծված են հիմնականում երկու գրքերի՝ Հին կտակարանի և Նոր կտակարանի թեմաներով: Ըստ այդմ էլ բաժանվում են պարականոն գրքերն ու զրույցները՝ ա) պարականոններ Հին կտակարանի թեմաներին, սյուժեներին, կերպարներին վերաբերող և բ) պարականոններ Նոր կտակարանի թեմաներին, սյուժեներին, կերպարներին վերաբերող⁴:

Սակայն Պարականոն զրույցների ասելով չպետք է հասկանալ սոսկ նշված հնագույն՝ երրայական նախաքրիստոնեական կամ վաղ քրիստոնեական ավանդությունների, իմաստությունների ու զրույցների այն մասը, որ դուրս է մնացել կանոնական տեքստերից:

Կանոնական գրքերի վերջնական ձևավորումից հետո էլ քրիստոնեություն ընդունած տարբեր ժողովուրդների մեջ շարունակվում են ստեղծվել նորանոր զրույցներ աստվածաշնչական թեմաներով: Այդ զրույցներում միախառնվում են հնագույն ժամանակներից եկած բանահյուսական մոտիվները և Աստվածաշնչի ազդեցությամբ ստեղծված նոր պատմություններ⁵: Կանոնական թեմաներով, սյուժեների օգտագործմամբ, կերպարների մշակմամբ ստեղծվում են բազմաթիվ նոր ստեղծագործություններ: Այդ ստեղծագործությունները կանոնական գրքերի հետ կապ ունենալով հանդերձ տեղայնառում են, կրում ազգային-բանահյուսական շեշտված երանգ:

այնպես էլ հայերի մոտ (տե՛ս Անասյան Հ., Հայկական մատենագիտություն, Ա., Շրեան, 1959, էջ XXXIXL—XLIII):

⁴ Այս բաժանմամբ էլ Բարսեղ Սարգիսյանցը 1896 և 1898 թվականներին հրատարակել է հայկական ձեռագրերում պահպանված պարականոն զրույցները «Դանդարան հին և նոր նախնաց» շարքով (Առաջին դիրքը վերնագրված է «Անկանոն դիրք Հին կտակարանաց», երկրորդ դիրքը՝ «Անկանոն դիրք Նոր կտակարանաց», որանց հրատարակության հետ մեկտեղ հրապարակի վրա դնելով «Ուսումնասիրությունը Հին կտակարանի անվավեր գրոց վրա» մեծարժեք աշխատությունը (Վենետիկ, 1898):

⁵ См. Весселовский А. Н., Собрание сочинений, т. XVI (Фольклор и мифология), М., 1938, հատկ. էջ 65, *Монье Филипп*, Опыт анкетурной истории Италли XV в., СПб, 1904, հատկ. էջ 373—423, *Порфиры И. Я.*, Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах, казань, 1872. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях, СПб, 1900, *Сазонова Ю.*, История русской литературы, Нью-Йорк, 1955, История русской литературы Л., 1941 *Бегуашвили Ф.*, История грузинской литературы, Тифлис. 1936. Մառ Ն. *Ամառնային ուղեորությունից...* էջ 34, Սարգիսյան Բ., *Ուսումնասիրությունը...* էջ 62—64, 101—122, Լեբգյան Մ., *Հայոց հին գրականության պատմություն*, Ա., էջ 89—92:

Դրանցում խոսք չկա այլևս աստծու ներշնչմամբ կամ առաքյալների իսկ ձեռքով գրված լինելու մասին: Դրանք կանոնական տեքստերի վրա ուշ շրջանում ստեղծված զրույցներ են, որոնք կանոնական գրքերից դուրս լինելու պատճառով նույնպես մտել են պարականոնների շարքը: Այդ պարականոնները ստեղծվել են համեմատաբար ուշ, աղանդավորական գաղափարների ու շարժումների աշխուժացման ու ծավալման շրջանում⁶:

Պարականոն զրույցների մի այլ խումբ են կազմում աստվածաշնչական թեմաների՝ դարձյալ բանահյուսական խիստ երանդունեցող, բայց գրական մշակումները: Սրանք քանակով ավելի մեծ են և իրենց տեսակի մեջ նույնպես խիստ բազմազան. այդպիսի գրական մշակման ենթարկված սքանչելի զրույցներ են Մովսես Մարգարեի պատմությունը⁷, որ շատ բանով հիշեցնում է մեր Սասունցի Դավթի մանկությունը. կրակով ու ոսկով նրան փորձելը, դրա հետևանքով նրա թլիկությունը, մեծավորի մորուքի հետ երեխամտորեն խաղալը և այլն: Առանձնահատուկ գեղեցկություն ունի Հովսեփ Գեղեցիկի և Ասանեթի սիրո պատմությունը՝ միջնադարում շատ տարածում գտած և ընդհանրացած մի ստեղծագործություն:

Բայց, ինչպես ասացինք, սրանք էլ իրենց մեջ խիստ այլազան են: Հովսեփ Գեղեցիկի սքանչելի պատմության հետ զուգահեռ գոյություն ունեն Հակոբի մյուս 12 ուղիների կտակները, որոնցից յուրաքանչյուրում արտահայտված է տվյալ նահապետի կերպարով

⁶ Պատահական չէ, որ միջնադարյան աղանդների ուսումնասիրման համար Ալեքսանդր Վեսելովսկին մատնացույց էր անում միջնադարյան զրույցները, դիտելով դրանց կապն ու պայմանավորվածությունը. «Ближайшим источником тех и других повестей представляются ветхозаветные апокрифы, овладевшие фантазией первых веков христианства и потом долгое время дававшие пищу поэтическому измышлению средних веков» («Литературное значение средневековых ересей», Собр. соч., т. III, 1921, стр. 162). Տե՛ս նաև Радченко К., Этюды по богомилству. К вопросу об отношении апокрифов к богомилству, Киев, 1905, Ангелов Д., Богомилство в Болгарии, София, 1961.

Հայ աղանդավորական շարժումների մասին տե՛ս Տեր-Մկրտչյան Գ., Հայկականք, Վաղարշապատ, 1903, հատկապես էջ 65—87: Թադ. Ավդալբեգյան, Անհայտ աղանդավորների հայոց մեջ, Վիեննա, 1925, Խաչիկյան Լ., Սոցիալական շարժումները Փոքր Հայքում, Երևան, 1952, Կարինյան Ա., Սոցիալական պայքարի արձագանքները հայ հին գրականության մեջ, Տեր-Մինասյան Ե., Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Երևան, 1963: Այստեղ չեն նշվում ղուտ պատմական հայացքով գրված աշխատությունները:

⁷ Տե՛ս «Թանգարան հին և նոր նախնեաց», Ա, էջ 199—206, հատկապես էջ 200—221:

մարմնավորված քրիստոնեական մի սկզբունք. այդ սկզբունքներն էլ երբեմն խիստ տարբեր են և ըստ ամենայնի հակադիր: Դրանց մեջ կան աստվածաշնչական սկզբունքները հաստատող երկեր, եկեղեցու իրավունքները սրբազործող մշակումներ, կան և նրանց հակադրվող կամ հակադիր եզրակացությունների հանգեցնող ստեղծագործություններ: Բերենք մի երկու օրինակ. Հին կտակարանի վրա հյուսված «Կտակք նահապետաց» պարականոնների շարքը⁸ գերակշիռ մասով աստվածաշնչական և, ավելի նեղ առումով վերցրած, եկեղեցու օրենքները ամրապնդող ստեղծագործություններ են: Սրանց մեջ հատկապես հետաքրքրական է Ղեվիի կտակը: Ղեվին, որ Հակոբի որդիներից մեկն է, ըստ աստվածաշնչական ավանդության առաջին ֆահանայապետը, իր կտակով սրբազործում է ոչ միայն քահանայական դասի անհրաժեշտությունը, այլև եկեղեցուն տրված տասանորդ հարկն ու եկեղեցու նվիրաբերությունները: Աստծու հրեշտակը իբր Ղեվին հրահանգել է, թե «Լե՛ւ քահանայ Աստուծոյ, դու եւ զաւակ քո մինչև՝ յաւիտեան»⁹, «յարուցեալ զդեցիր զպատմութեան քահանայութեանս և դիր զպսակն արդարութեան»¹⁰: Ղեվիի հոր հայրը՝ Իսահակը, իմանալով այդ տեսիլի մասին՝ «զի եղէց ես (Ղեվի—Մ. Ա.) նոցա քահանայ առաջի աստուծոյ: Եւ յարեաւ ընդ առաւօտն, և մատոյց տասանորդս ի ձեռս իմ... կոչէր զիս ստեպ սաէպ՝ և յիշեցուցանէր ինձ օրէնս Տեառն. և ցուցանէր ինձ օրէնս քահանայականս՝ ողջակիզաց, զոհից և պատարագաց կամաւորաց և փրկութեան»¹¹ և այլն:

Այս կտակը ոչ մի հետաքրքրություն չի ներկայացնում իբրև պարականոն ստեղծագործություն. այն եկեղեցու սկզբունքների պաշտպանության է նվիրված, բայց նրա ստեղծումը, նրա գոյությունը վկայում է նրա ստեղծման անհրաժեշտությունն իր ժամանակ: Քահանայական դասի նկատմամբ անվստահությունն ու դժգոհությունը, տասանորդի օրինական հարկ լինելու մասին հասարակական տարակուսանքը, պատարագի և հոգու համար արված ղոհամատուցումների նկատմամբ թերահավատությունը, էլ շենք ասում, թերևս, թշնամանքը, պետք է դրդեին եկեղեցու գաղափարախոսներին ստեղծելու քահանայական դասի, տասանորդի, պատարագի օրինականացման մասին նահապետների անունով այս «սուրբ» կտակը: Այս իմաստով Ղեվիի պարականոն կտակի թարգ-

⁸ Տե՛ս «Թանգարան հին և նոր նախնեաց», Ա, էջ 27—151:

⁹ Նույն տեղում, էջ 58:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 59:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 61:

մանությունը մի անդրադարձ փաստաթուղթ է հայ իրականության մեջ որոշ աղանդավորական գաղափարների կամ հասարակական դժգոհությունների առկայության մասին:

Ավելի մեծ քանակ են կազմում պարականոն այն գրույցները, որոնք, քվում է, Աստվածաշնչի անմեղ հարասումներն են, սակայն միջնադարի գաղափարախոսությունների բացահայտման առումով մնում են հետաքրքրաշարժ դոսևորումներ: Այդ պարականոն զրույցներում արտացոլում են գտել ժողովրդի տրամադրությունները, նրա հուրույն մոտեցումը աշխարհի արարչագործության, բարու և չարի փոխհարաբերության, անդրշիրիմյան կյանքի, դատաստանի վերջին օրվա, աստվածաշնչական հերոսների ու ավետարանիչների գործունեության այս կամ այն կողմի մասին՝ միշտ և ամենուր առանցք դարձնելով մարդուն:

Այս հիմքի վրա կանոնական Հին ու Նոր կտակարանների կողքին ստեղծվել է, եթե կարելի է ասել, «ժողովրդական» Սուրբ Գիրքը, որ շատ դեպքերում այնքան է հեռացել բնագրից, որ նրա հարասությունը լինելուց փոխվել է նրա հակադրությանը: Այդ տիպի պարականոն զրույցներից է հատկապես լայն ժողովրդականություն վայելող Արարածոց գրքի պարականոն պատմությունը՝ Ադամի և Եվայի դրախտից դուրս քվելու, Աբելի և Կայենի զրույցները և այլն, և այլն, որոնք երկար ժամանակ սնել են միջնադարյան մարդու միտքը կամ, ավելի ճիշտ, փորձել են բացահայտել բազմաթիվ տարակուսանքներ, որոնց պատասխանը նա չի կարողացել գտնել ո՛չ իրական կյանքում և ո՛չ էլ կտակարաններում:

Պարականոն զրույցները շատ դեպքում ստեղծվել են Աստվածաշնչի կրճատ ու սեղմ տեքստերը ավելի մատչելի ներկայացնելու միտումով: Աստվածաշնչի խորհրդանշական և վերացարկված պատկերները, մարդկային գեղարվեստական ճաշակը մինչև վերջ չբավարարող կցկտուր կերպարները ժամանակի մարդու որոնող մտքին ու սրտին հագուրդ չեն տվել, և դրա համար էլ ստեղծվել են պարականոն այն բազմահարուստ զրույցներն ու ստեղծագործությունները, որոնք ողողել են ինչպես ընդհանուր, այնպես էլ հայ միջնադարի գրականությունը:

Այսպիսով, պարզ է դառնում, որ պարականոն ստեղծագործությունները միատարր չեն ո՛չ իրենց ծագման ժամանակաշրջանի իմաստով, ո՛չ եկեղեցու կողմից ցուցաբերվող վերաբերմունքի իմաստով և ո՛չ էլ ժանրային առանձնահատկությունների տեսակետից, բայց նրանք մի ընդհանուր վերնագրի տակ են մտնում այն

պարզ պատճառով, որ բոլորն էլ դուրս են մնացել եկեղեցու կողմից հաստատված կանոնական գրքերի շարքից:

Պարականոնների պայմանականությունն են նշում բոլոր մասնագետները: Ա. Յացիմիրսկին, որ հատկապես զբաղվել է պարականոն գրքերով և կազմել ուսական պարականոնների կատարյալ մատենագիտությունը, այդ գրքերի մասին գրում է. «Научная разработка тех же памятников, исходя первоначально из указаний индексов, очень скоро пошла несколько иным путем и значительно увеличила объем бытующего в науке *далеко неопределенного термина апокрифы*»¹².

Только после присоединения, частью слияния с названным термином другого, более широкого и определяющего, более ясного и вполне рационального для современной нам истории литературы термина, *легенды*, весь объем понятия получил иной характер»¹².

Միջնադարյան պարականոն գրականությունից մեր հետաքրքրության առարկան են պարականոն գեղարվեստական ստեղծագործությունները, որոնք հին արձակի ամենաբնութագրական դրսևորումներից են, բազմազան ոչ միայն թեմատիկայի, ժանրային առանձնահատկությունների, այլև բովանդակության և գաղափարների իմաստով:

ՀԱՅ ՊԱՐԱԿԱՆՈՆՆԵՐԻ ՀՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Պարականոն գրականությունը, որն իր ստեղծման ժամանակով ու միջավայրով հիմնականում կապված է քրիստոնեության օրրանի՝ Հին Հրեաստանի հետ, քրիստոնեության տարածման շառավղին համապատասխան թափանցելով մյուս ժողովուրդների գրականության մեջ՝ տեղայնացել է, ստանալով ազգային-բանահյուսական երանգ ու բնույթ:

Հնագույն պարականոնների հետքեր են պահպանել մեր մատենագիրները: V դարի մեր դասական պատմագիրներից համարյա բոլորի պատմություններում էլ պարականոններից մնացած բեկորներ կան:

Պարականոնների մասին հնագույն տեղեկություն է պահել Մովսես Խորենացին: Եվ այդ հասկանալիորեն պատահական չէ: Հայտնի է, որ Խորենացին ազգերի ու ժողովուրդների ծագումնա-

¹² Яцимирский А. И., Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности, вып. I. Апокрифы ветхозаветные, II. 1921, стр. 1.

բանական թելը բերում է Աստվածաշնչից: Նոյի և նրա որդի Քամի մասին ընդունված աստվածաշնչական պատմությունն անելուց հետո, պատմահայրը մեջ է բերում հին հույների մոտ պատմվող մի անգիր զրույց. «Զորս և բազումք ի գեղջկաց զրուցեն մինչև ցայժմ: Մատեան լեալ զՔսիսութեայ և զորդոց նորա, որ այժմ ոչ ուրեք հրեի, յորում, ասեն, կարգ լեալ բանից այսպիսի.

Յետ նաւելոյն Քսիսութեայ ի Հայս և դիպելոյ ցամաքի, գնայ, ասէ, մի յորդոց նորա կոչեցեալն Սեմ ընդ արեւմուտս հիւսիսոյ դիտել զերկիրն, և դիտեալ դաշտի միում փոքու առ երկայնանստիւ միով լերամբ, գետոյ ընդ մէջ նորա անցանելով, ի կողմանս Ասորեստանի, դադարէ առ գետովն երկրունեայ աւուրս, և անուանէ յանուն իւր զլեառնն Սիւմ, և դառնալ անդրէն յարեւելս հարաւոյ, ուստի եկն...»¹³:

Որ հնում այդ երկու տիպի՝ աստվածաշնչական կանոնական տեքստի և պարականոն պատմություն մեջ մեծ տարբերություն չի դրվել, երևում է հենց խորենացու մեջբերած հաստիքից: Խորենացին ո՛չ առարկում է, ո՛չ հակադրվում և ո՛չ էլ վախենում է մեջբերված նյութից. նա պասսիվ կերպով նշում է. «Եւ այսոքիկ զրոյցք սուտ և կամ թէ արդարև լեալ՝ մեզ չէ ինչ փոյլ: Այլ վասն դիտելոյ քեզ զամենայն, որ ինչ ի լրոյ և ոչ ինչ ի դրոց՝ անցանեմ ընդ բնան ի գիրսս յայսոսիկ, զի իմացիս զառ քեզ պարզմտութիւն իմոց խորհրդոցս»¹⁴,—գրում է Սահակ Բագրատունուն: Եվ դեռ ավելին, խորենացու պատմածից երևում է, որ այդ զրույցները Նոյի և որդիների մասին բուն հայերը փանդիոնների նվազակցութեամբ կատարել են: «Բայց առաւել յաճախագոյն հինքն Արամազնեայց ի նուագս փանդոն և յերգս ցցոց և պարուց զայսոսիկ ասեն յիշատակաւ»¹⁵: Քրիստոնեական, հին եբրայական լեգենդների այս հեթանոսական ընկալումն ու կատարումը Հայաստանում պատմական հետաքրքրաշարժ երևույթներից մեկն է և ապացուցում է պարականոն զրույցների գոյությունը ոչ միայն գրական ակունքից, այլ, թերևս, նաև հնագույն ժողովրդական առասպելներից: Ինչպես Մ. Աբեղյանն է գրում՝ «Հին կտակարանի երգերից ավելի նրա զրույցներն ու պատմվածքները ոչ միայն հասկանալի, այլև շատ հաճելի պիտի լինեին դեռ մանկական հայ մտքերին: Նրանք յուրացնելով դյուրութեամբ այն՝ նույնիսկ միամտութեամբ կապում էին իրենց հերկի այս կամ այն տեղի հետ և վերամշակելով դարձնում բա-

¹³ Խորենացի, էջ 25—26:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 27:

¹⁵ Նույն տեղում:

նաստեղծութեան նյութ: Այսպէս, օրինակ՝ Աստվածաշնչի այս խոսքը՝ «նասու տապանն ի լերինս Արարատայ», ներշնչում էր տեղական հետաքրքրութիւն դեպի ջրհեղեղի և Նոյան տապանի զրույցները, մանավանդ, որ հայերին դրացի ասորիների ու ուրիշների մեջ, Ս. Գրիգ անկախ, եղել են հին զրույցներ ջրհեղեղի մասին... Այս ասորական զրույցներն ամենավաղ ժամանակից հավանորեն ծանոթ են եղել և հայերին և Աստվածաշնչի աղգեցութեամբ ավելի կենդանացել են»¹⁶:

Մ. Աբեղյանը բերում է նշված տիպի զրույցներից մեկը, որ պահպանված է Փալստոս Բուղանդի Պատմութեան մեջ (Երրորդ դար. դրոյս 10), կապված Մծբինի Հակոբ եպիսկոպոսի անվան հետ: «Ծ-րդ դարում,—գրում է Աբեղյանը,—ստեղծված է մի նոր զրույց, Նոյան տապանի հետ կապված... Մծբինի եպիսկոպոս Հակոբը, որ իբր Լուսավորչի աղգական էր, գալիս է «ի լերինս Հայոց ի լեռոնն Սարարադայ, ի սահմանս Այրարատեան տերութեանն ի գաւառն Կորդուաց... տեսանել զփրկական տապանն Նոյեան շինութոյն, զի յայս լերին հանգեալ նա ի ջրհեղեղէն» և նա հրաշալի կերպով իբր ձեռք է բերում տապանի մի կտոր: Այս զրույցը հետագայում Կորդուաց Արարադ լեռից փոխադրված է Մասիսի վրա, որ և եվրոպացիները կոչում են Արարատ»¹⁷:

Նոյի և նրա տապանի հետ առնչվող մի այլ պարականոն զրույց պատմված է և Սիփան սարի հետ կապված, որ բերում է Գ. Սրբվանձտյանն իր «Գրոց-բրոց» աշխատութեան մեջ¹⁸: «Բնակիչները մեկ բան կերգեն այս լեռան վրա իբրև հին երգ և կասեն՝ Նոյա տապանն եկավ ի Սիփան և ասաց.

«Սիփան, ա՛ռ զիս, ա՛ռ զիս»:

Սիփանն ասաց.

«Գնա ի Մասիս, գնա ի Մասիս,

Որ մեծ է քան զիս,

Որ բարձր է քան զիս»:

«Այս առասպելները,—նշում է Աբեղյանը,— պատմում են նաև Փոքր Մասիսի վրա, որ կոչվում է Սիս անունով»¹⁹:

Այս հնագույն զրույցների մեջ հայ ժողովուրդը իր ստուգաբանութեամբ բացատրել է հայկական որոշ տեղանուններն ու տոհմանունները. «Նոյի, Սեմի և սրա որդի Տաբբանի մասին, ըստ հորե-

¹⁶ Աբեղյան, Ա, էջ 91:

¹⁷ Նոյն տեղում:

¹⁸ Արվանձտյան Գ., Գրոց-բրոց, էջ 56:

¹⁹ Աբեղյան, Ա, էջ 91:

հացու, ամենալավ ժամանակներից արդեն հիշատակություններ են եղել հայ ժողովրդական երգերի մեջ, և այդ անունները ժողովրդական ստուգաբանությամբ կապված են Հայաստանի Սիմ սարի, Տարոն և Ցրոնք անունների հետ»²⁰:

Պարականոն գրքերի շարքում հանդիպում ենք զուտ հայկական այսպիսի մի զրույցի. «Իսկ Նոյ, առեալ զօրհնութիւն Աստուծոյ, էջ ի լեռնէն և բնակեցաւ [յ] Ակոռի, երբ բազմացան զաւակ նորա՝ իջին յ[Իջևան] և անդ ապրեցան երեք հարիւր տարի: Եւ երկու որդիքն Անդուն և Մանետուն և միւս որդիքն աճեցան և բազմացան և լցին զնախ իջևան և նովաւ լցին զաշխարհս... Եւ անուն տեղւոյն կոչեցաւ Նախիջևանն. և այս է գերեզման Նոյի»²¹:

Սրանք աստվածաշնչական պարականոն զրույցների հայկական հնագույն փոփոխականներն են, որ միանգամից տեղային երանգ են ստացել և ժողովրդական իմաստաբանությամբ կայունացել իբրև հայ ժողովրդի ստեղծագործություն²²: Խորենացու պատմության մեջ մնացած այս նմուշները մեծ մասամբ վերաբերում են Հին կտակարանին:

Հայ հին գրականության մեջ, հենց առաջին պատմագիրների մոտ, պահպանվել են նմուշներ նաև Նոր կտակարանին վերաբերող պարականոններից: Եղիշեի պատմության մեջ Միհրներսես Վզուրկի նամակում, քրիստոնեական սկզբունքների հերքման ու քննադատության հետ մեկտեղ, քննարկվում է նաև Քրիստոսի ծննդաբանության խնդիրը. բերելով աստվածաշնչական պատմությունը Քրիստոսի՝ Մարիամի և Հովսեփի որդի լինելու մասին, Միհրներսեսը ժխտում է այդ իբրև ապացույց վկայակոչելով ժողովրդի մեջ մնացած մի այլ զրույցի հիշատակություն. «Դարձեալ մեւս ևս ալլ

²⁰ Արեղյան, Ա, էջ 91:

²¹ «Անկանոն գիրք հին կտակարանաց», Ա, էջ 323: Այստեղ նշված Անդուն և Մանետուն անունները հիշեցնում են Մոնտ կամ Մոնտ անունը ռուս պարականոնների մեջ (Տե՛ս Пыпин А. Н., Пожные и отреченные книги русской старины, СПб., 1862.):

²² Ժողովրդական ստուգաբանության մի սրամիտ օրինակ է բերում Երվ. Լալայանը իր «Народные предания о животных у армян Елизаветопольской губернии» հոդվածում («Известия Кавказского отдела императорского русского географического общества», 1904, т. XVII, стр. 207). «Во время всемирного потопа, когда Ной уже заперал ковчег, он увидел буйвола, который плыл к нему и мычал: «Но-о-ой». Но так как вода быстро прибывала, то Ной не мог взять буйвола к себе в ковчег, а только благословил его и сказал: «Плыви и спасайся». С тех пор буйвол отлично плавает и беспрестанно зовет: «Но-о-ой». Տե՛ս Լ. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 126:

մոլորութիւն,—գրում է նա հայերին,—«Աստուած, որ զերկինս և զերկիր արար՝ եկն, ասեն, և ի կնոջէ ումեմնէ ծնաւ, որում անուն էր Մարիամ և առն նորա Յովսէփ»։ Այլ ճշմարտութեամբ՝ Բանքու-րակայ ուրումն եղեալ նա որդի յանկարգ խառնակութենէ։ Եւ զհետ այսպիսի մարդոյ մոլորեալ են բազումք»²³։

Հովսեփի եպիսկոպոսը և մյուս 16 մասնակիցները այս հարցում նախատում են Միհրենբոսհին՝ իրենց փրկչին անահ ու աներկյուղ վիրավորելու համար, բայց չի ժխտվում այդ զրույցի գոյութիւնը. «Այն է ճշմարիտ Աստուած,—գրում են քրիստոսադավան հայերը,—բոլորեցունց մեր Արարիչ, զոր դու անբրասանակ արձակ բերանով՝ անահ աներկիւղ համարձակութեամբ հայհոյես։ Թողեալ՝ զՅիսուս Քրիստոս զփրկական անունն՝ Բանթուրակայ որդի անուանես և մարդ մոլորեցուցիչ կարծես, և զերկնաւոր փրկութիւնն աղաւաղես և անարգես ի կորուստ անձին և բոլոր աշխարհիս»²⁴։

Նշանակում է, V դարի երկրորդ կեսերին հայկական միջավայ-րում շրջել է մի զրույց, ըստ որի Քրիստոսը ոչ թե Հովսեփի որդին է, այլ ոմն Բանթուրակի կամ Բանդուրակի²⁵։

Պարականոնների հետքեր կան նաև Ագաթանգեղոսի պատմու-թյան մեջ։ Այնտեղ բազմաթիւ հղումներ են արվում աստվածա-շնչական միջադեպերին կամ հերոսներին վերաբերող։ Այդ ակ-նարկների մեջ ուշադրութեան արժանի է հատկապես մեկը, որ չի համապատասխանում կանոնական պատմութեանը։ Խոսելով քրիս-տոնեական հովսոսի զորավոր ուժի մասին, Ագաթանգեղոսը հի-շատակում է Անանիային ու նրա կնոջը՝ Սափիրային. «Արբ զայս բաժակ Անանիա և կինն իւր Սափիրա, և ոչ կարացին զօրել ուժոյ զօրութեան անոյշ գինւոյ նորա։ Մարաւեցան արբին զմայլեցան... Արբ զայն բաժակ և կին ոմն Տաբիթա, բաժակ գինւոյն որ արբոյց և ննջեցոյց զնա՝ դարձեալ առողջութեամբ արդարութեան կանխեաց և յարոյց զնա յուսովն»²⁶։ Տաբիթայի մասին Ագաթանգեղոսի ակ-նարկը համապատասխանում է Աստվածաշնչին (Գործք, Թ. 36), իսկ նշված Անանիայի և Սափիրայի մասին Ագաթանգեղոսի ակ-նարկն ու աստվածաշնչական պատմութեանն ամենեւին չեն հա-մապատասխանում միմյանց։

²³ Եղիշե, Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին, Երևան, 1957, էջ 26։

²⁴ Նույն տեղում, էջ 38։

²⁵ Բանթուրակի շուրջ զրույցի աղբյուրների մասին տե՛ս Ражович Б. А., О раннем христианстве, էջ 48—49 (Иисус бен Пандир), Ինչպե՞ս նաև Лео Таксиль, Забавное евангелие, М., 1965, էջ 438՝ Пантер անվան շուրջ ծա-նոթագրութիւնը։

²⁶ Ագաթանգեղոս, էջ 253։

Անանիայի կնոջ՝ Սափիրայի, անունն Աստվածաշնչում տրված է միայն մեկ անգամ²⁷:

Ինչպես պարզ է դառնում նյութի համեմատությունից, Ագաթանգեղոսի ակնարկը հավատի զորավոր ուժով հարբելու մասին ոչ մի կերպ չի կապվում կանոնական տեքստի հետ: Մնում է ենթադրել, որ կա՞մ Ագաթանգեղոսը շփոթել է աստվածաշնչական հերոսների ու նրանց հետ կապված դիպվածների պատմությունը, կա՞մ Անանիայի և Սափիրայի մասին եղած այս կանոնական կրցկրտուր տեքստից բացի, նրան հայտնի է եղել մի այլ՝ ընդարձակ, միանգամայն այլ բովանդակություն ունեցող պարականոն զրույց, որը մեզ չի հասել ո՛չ կանոնական տեքստերի միջոցով և ո՛չ էլ իբրև կանոնականից դուրս մնացած պարականոն զրույց²⁸:

Առանձին հետաքրքրություն է ներկայացնում Ագաթանգեղոսի պատմության մեջ աստվածաշնչական մի կերպարի՝ Կայենի անվան հարցը: Ագաթանգեղոսի պատմության մեջ Կայեն անունը պահպանված է միայն Կահել ձևով²⁹, որը եթե չի ապացուցում հնում մի նոր պարականոնի գոյությունը մեզ մոտ, ապա հաստատում է զրույցի տարածում գտած լինելը նաև մեր ժողովրդի մեջ, քանի որ դուռ գրական ճանապարհով դժվար թե աստվածաշնչական անունն այսպես ձևափոխված լիներ³⁰:

Պարականոն և կանոնական գրքերի գոյության մասին V դարում ավելի որոշակի պատկերացում տալիս է Կորյունը: Նկարագրելով Հայաստանում տիրող քաղաքական վիճակը՝ նա հիշատակում է այն գրական ստեղծագործությունները, ստեղծագործական միջավայրը, որոնց առկայությամբ գործում էր Մաշտոցը: Այդ երկերի նկարագրման ու թվարկման մեջ մենք տեսնում ենք նաև հիշատակություններ պարականոն գրքերի մասին: Կորյունը գրում է.

²⁷ Հմմտ. «Համարարառ Հին և Նոր կտակարանաց. աշխատասիրութիւն Թագէոս վարդապետի Աստուածատուրեան Արարկերցոյ», Երուսաղեմ, 1895, էջ 1327:

²⁸ Հետաքրքրական է Սափիրա անվան շուրջ Աճառյանի դիտումն Անձնանունների բառարանում «Սափիրա, իգ. ... (Հրեական անուն է, որ հայտնի է Ս. Գրքից)։ Անանիա և իր կինը՝ Սափիրա, անսաստեցին առաքյալների հրամանին և մահով պատժեցին (Գծք, Ե, 1)։ Սպասելի չէր, որ այսպիսի մեղավոր կնոջ անունը գործածական դառնար, բայց արգարանում է ներքի ինքնանվաստացման ոգով. հմմտ. Անպէտ, Գէշ, «Ապիրատ, Յիմար անձնանունները» («Հայոց անձնանունների բառարան», Դ, Երևան, 1943, էջ 468)։

²⁹ Տե՛ս «Ագաթանգեղեայ պատմութիւն...», էջ 45, 151, 152:

³⁰ Ասենք, որ Կայենի մասին ժողովրդական ավանդություններ են պահված հայ բանահյուսության մեջ, որ գրի է առնված ուշ դարերում հայ բանահավաքների կողմից: Տե՛ս Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, էջ 337—338:

«Սոյն օրինակ և ամենայն գիրք հոգեպատումք նշանակեալ ունին զքաջութիւնս ամենայն զօրաց. զոմանց՝ ըստ աստուածեղէն կրօնիցն զբարեյաղթութիւն, և զոմանց՝ ըստ աշխարհակիր կարգաց զմարտից և զպատերազմաց արութիւնսն, որպէս զՆերբրոտայն և զՍամփսոնին և զԴաւթայն»³¹: Կորյունի հիշատակած գրքերը աստվածաշնչական են, սակայն զարմանալիորեն դուրս՝ ժամանակին կանոնական համարվածներից, քանի որ քիչ հետո Կորյունը սրանց հակադրում է գրքերի մի այլ խումբ: «Ունիմք և գլաւնոնական յաջորդեալ յառաջելոցն անտի շնորհապատում գրեալսն, եթէ ո՛րպէս մեծաբեալք ի միմեանց, գովեալք ըստ ճշմարիտ հաւատոյն և ըստ աւետարանագործ կրօնից, մինչև ցայսօր ժամանակի նովին սովորութեամբ վարին»³²: Նշանակում է՝ Կորյունի համար միանգամայն պարզ է, որ V դարում հայ իրականութեան մեջ միաժամանակ, իրար հետ կողք-կողքի գործել են թե՛ կանոնական գրքեր, որոնցով առաջնորդվել են իրենց իսկ ժամանակներում և թե՛ պարականոն «հոգեպատում» պատմութիւններ, որոնք դեռևս կենսունակ էին հասարակութեան մեջ: Իհարկէ, այստեղ կանոնական գրքերի անվան տակ շարք է հասկանալ սոսկ Հին և Նոր կտակարանները, այլ նաև՝ բազմաթիվ եկեղեցա-գավառաբանական, փիլիսոփայական կանոնական ստեղծագործութիւններ, եկեղեցու հայրերի թղթեր, որոնք ընդհանուր ճանաչում են ստացած եղել ողջ քրիստոնեական աշխարհում: Եվ, ինչպես երևում է Կորյունի հիշատակութիւնից, խոսքըն այստեղ չի վերաբերում եկեղեցու կողմից բանագրված հերձվածոդական երկերին, որոնց մասին, ինչպես նշեցինք, նա գրում էր. «Յայնմ ժամանակի բերեալ երեւցան ի Հայաստան աշխարհին գիրք սուտապատումք, ընդունայնախօս աւանդութիւնք առն ուրումն հոռումի, որում Թէոդորոս անուն (խոսքը հայտնի Թեոդորոս Մոսկովեստացու մասին է — Մ. Ա.), վասն որոյ սինհոդոսական հայրապետացն եկեղեցեացն սրբոց նշանակեալ՝ ազդ առնէին՝ ճշմարտահաւատ փառաւորչացն Սահակայ և Մաշթոցի: Եւ նոցա ճշմարտասէր փութով զայն ի միջոյ բարձեալ՝ աշխարհահալած արտաքոյ իւրեանց սահմանացն մերժեցին...»³³

³¹ Կորյուն, էջ 26:

³² Նույն տեղում, էջ 34:

³³ Նույն տեղում, էջ 86: Այսպես կոչված, Սուտ Կորյունի մեջ այս մասին գրված է հետևյալը. «Յայնժամ արք ոմանք, հալածեալք ի ժողովոյն Եփեսոսի, որում անուն էր Թէոդորոս ըստ Պաւղոսի Սամոսատացոյ և ըստ Նեստորի հերձուածոյն գիրս ստացեալ համաձայնս պարզամտացն և դիւրահաւանիցն, և եկեալ յաշխարհս մեր՝ կամէին ուսուցանել զշար աղանդն...» («Սուփերք հայկականք», ԺԱ, 1854, էջ 26—27):

Վերջիններս ոչ մի կապ չունեն կանոնական կամ պարականոն ստեղծագործությունների հետ. դրանք որոշակի գործիչների երկեր են և եկեղեցու հայրերի դավաբանական բախումներն են արտացոլում:

Կորյունի պատմությունից պարզ է դառնում, որ այն ժամանակ մեզանում նախ եղել են երկեր, որոնք կանոնական են համարվել, և եկեղեցու հայրերն առաջնորդվել են այդ երկերով. երկրորդ՝ եղել են երկեր, որոնք բանադրված-մերժված են եղել քրիստոնեական եկեղեցու կողմից. այդպիսիների մասին հատուկ ազդարարվել է եկեղեցիների առաջնորդներին, և երրորդ՝ եղել են ստեղծագործություններ, որոնք մերժված ու բանադրված չեն եղել և ոչ էլ կանոնական են համարվել, այլ կանոնականներին զուգահեռ գոյություն են ունեցել հայ իրականության մեջ: Կորյունի նկարագրած այս երեք տիպի ստեղծագործությունների թվարկումը համապատասխանում է ընդհանուր քրիստոնեական ժողովուրդների գրականության պատկերին:

Մեր մատնանշած օրինակները վերաբերում էին կտակարանների բանահյուսական անդրադարձումներին կամ տեղայնացումներին հայ հին մատենագիտության մեջ: Բայց առավել թիվ են կազմում պարականոն այն զրույցները, որոնց մեջ բացահայտման են արժանանում կտակարանային՝ երբեմն սուղ ու ժլատ, բայց հավերժություն ստացած սյուժեներն ու կերպարները:

Դրանք վերաբերում են կտակարանների մշուշված և ոչ հստակ հատվածներին ու կերպարներին և բնականորեն առաջացել են պարզաբանելու, ընդլայնելու, լրացնելու կամ կոնկրետացնելու պահանջից: Այսպես, օրինակ, Քրիստոսի մանկության ու պատանեկության՝ 12—30 տարեկան հասակի մանրամասնությունները, ամբողջությամբ վերցված, բացակայում են ավետարաններում. այնինչ քրիստոնյա հավատացյալներին անպայմանորեն հետաքրքրել է, թե ինչով է զբաղվել և ո՞վ է եղել իրենց հավատոյ հիմնադիրը և ի՞նչ գործունեություն է ունեցել իր պատանեկության տարիներին: Ահա այսպես ստեղծվել է Քրիստոսի մանկության պատմությունը կամ Տղայության Ավետարանը, որ վերագրվում է Հակոբ Տյառնեղբորը³⁴:

Այս տիպի զրույցներն օժտված են եղել գեղարվեստական

³⁴ *Տե՛ս* Порфирьев И. Я., Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки, СПб, 1890, Бегашвили Ф., История древнегрузинской литературы, Тбилиси, 1949, էջ 32.

հատկանիշներով և շատ տարածված են եղել ժողովրդի մեջ³⁵։ Նրանք մեծ հմայք են ունեցել, բավարարել են ժողովրդի գեղագիտական ճաշակն ավելի, քան պաշտոնական եկեղեցական գրականությունը։

ՊԱՐԱԿԱՆՈՆ ԶՐՈՒՅՑՆԵՐԻ ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ՄԱՐԴՈՒ ԿԵՐՊԱՎՈՐՄԱՆ ՍԿԶՐՈՒՆՔԸ

Ա. Հին կտակարանի պարականոններից լայն ժողովրդականություն է վայելել հատկապես Արարածոց գիրքը, ժողովրդական «Վեցօրեան»՝ կյանքի ու աշխարհի մասին իր կենսահայացքով ու մատչելի ընկալումով։ Փիլիսոփայական տարբեր ուղղություններ անող, մեկնությունների լայն ասպարեզ բացող, կյանքի ակունքներն իմաստավորող այդ խնդիրը դարեր շարունակ եղել է մտածող մարդու առեղծվածներից մեկը։ Հարցը աշխարհի նյութական «արարման» մասին չէ, անշուշտ։ Խոսքը կյանքի իմաստավորմանն է՝ վերաբերում, կյանքում տիրող շարիֆի պատճառի բացահայտմանը, որ միջնադարի մարդու համար նույնպես լուծված չի եղել։ Այս բարու և չարի փոխհարաբերությունը, սրանց շուրջ պարականոն պատումներն ու մեկնությունները բնորոշ են միջնադարյան ողջ մշակույթի համար։

Ըստ այդ պատումների աշխարհի և մարդու ստեղծման գործում մեծ դեր է կատարել և սատանան՝ Սատանայիլը։ Նա է ստեղծել մարդու մարմինը, իսկ հոգին մարդուն տրվել է աստծուց։

Այս միջադեպին պարականոնում Սատանայիլի և Աստծու պայքարի պատճառաբանությամբ են արդարացվում երկրում տիրող անարդարությունները, մարդկային, բնական ու հասարակական շարիքները։ Այս պարականոնը մի տեսակ «լուծումն» է իրականության և աստվածաշնչական դոգմաների հակասության։ Սա մի տեսակ արդարացումն է աստծու ստեղծած դաժան իրականության, բայց մյուս կողմից էլ հերքումն է աստվածաշնչական այն դրույթի, թե առաջին բանական արարածը մարդ էակն է երկրի վրա։ Պարականոնի և Աստվածաշնչի հակասությունն այստեղ այն հարցում է, որ ըստ աստվածաշնչական դոգմաների սկզբնապես բարին է իշխել աստծու ստեղծած աշխարհում, իսկ պարականոնը պնդում է, թե շարիֆը գոյություն է ունեցել երկրի վրա ի սկզբանէ,

³⁵ См. Мочульский В. Н., Следы народной библии в славянской и древнерусской письменности, Одесса, 1893.

թող հետագայի՝ մարդու անձնիշխանության մեղքով չբացատրվեն աշխարհում տիրող չարիքի պատճառները: Այստեղ արտահայտություն են գտել հին արևելքում գործող գաղափարախոսությունների միջբրիստոնեական գերապրուկները³⁶:

Այս պարականոնի մեջ կարելի է տեսնել նաև պարսից դրադաշտական կրոնի դուալիստական իմացաբանական հետքերը, ըստ որի կյանքում թե՛ բարին և թե՛ չարն ունեն իրենց հրահրիչ աստվածային սկզբնապատճառները. Ահրիմանն ու Որմիզդը երկուսն էլ աստվածային ծագում ունեն և ստեղծված են Զրվանից: Պարականոնի մեջ Ահրիմանի փոխարեն Սատանայիլն է հանդես գալիս: Իսկ ո՞վ է Որմիզդին փոխարինողը: Աստված: Իսկ ամենակարողն ո՞վ էր:

Պարականոնը, ինչպես ասացինք, մի զրույց է, որ փորձում է բացատրություն տալ երկրում տիրող անարդարությունների պատճառների մասին և այդ իսկ հարցում հակասության մեջ է մտնում աստվածաշնչի պատմությունների հետ³⁷: Անշուշտ պարականոն երկերի մեջ կան որոշակի փրկիսոփայական, դավա-

³⁶ Sht. u. Bolotov B. B., Лекции по истории древней церкви, т. III, „Борьба христианства с языческой мыслью в форме гнозиса“, СПб., 1907, էջ 177—183. Ռուսական «Беседа трех святителей» պարականոնում ուշադրաբար է հետևյալ հարցը. «Вопрос: Кто первый наречется на землей? Ответ: Сатанаил наречется первый и причтен бысть к ангелам, за гордость же наречен сатана» (Зачиняев А., Апокрифы, духовные стихи, легенды, СПб., 1909, стр. 18).

³⁷ Շատ ուշադրավ է այս իմաստով ռուս պարականոն զրույցների մի ուշ գրառում, որ վերնագրված է «Мудрость Соломона»: Պարականոնում պատմվում է սատանայի և Քրիստոսի հակամարտության մասին հենց սկզբից. սատանան իմանալով, որ ծնվել է Քրիստոսը, հնարներ է որոնում նրան շղթայելու: Ամբողջ դժոխքը, մեծ ու փոքր սատանաներով, զբաղված է շղթաներ կոփելով: Բայց Քրիստոսը հնարամտորեն ինքն է խարոզ սատանային շղթայում և ձեռքից բռնած իր ետևից բարձր տալիս դժոխքի բոլոր բնակիչների ու Ադամի հետ միասին, եթերով սլանալով դեպի Սիոն: Դժոխքում մնում է միայն Սողոմոնը: Սիոն ձեկնողներին ճանաչող պարհիպ հանդիպում է մի բարակոփ սյուն, որին մոտենալով Քրիստոսը գրում է 1000, այսինքն՝ մարդկային կյանքին սահմանում է 1000 տարի, որից հետո լինելու է կատարած աշխարհի նրանցից հետո այդ միևնույն ճանապարհով սլանում է նաև Սողոմոնը և սլան մոտից անցնելիս իր կողմից ավելացնում ևս 1000 տարի: Սիոն հասնելիս նրան է մոտենում Քրիստոսը և նախատիքով ասում է Սողոմոնին. «Соломон, Соломон, зачем ты людям муки прибавил? ...Я назначил им тысячу лет до светопреставления. И будет им жить хорошо до этого времени: и земли и лесов будет много и урожай хорошие и реки будут рыбные, только мало будет мудрых людей. А после этого, в те тысячу лет, что ты дал людям, будет много мудрых людей, да жить будет плохо. Всякий будет мудрить, как бы других обмануть, да побогаче жить да

նաբանական հայացքների և գաղափարների արտահայտություններ, բայց զրույցները գերակշիռ չափով ժողովրդական մտքի, տարակուսանքների արդյունք են:

Ժողովրդական լավատեսությունամբ է բացատրված պարականոններում ծիածանի գոյությունը, որն իբր աստծու հաշտության նշանն է աշխարհի և մարդկանց հետ. աստված անոխակալ է և ջրը-հեղեղից հետո չի կրկնելու մարդկային ցեղի պատիժը. «Եւ խնդրեաց (Նոյ) ի տեառնէ և ասաց. Տուր ինձ նշան հաշտութեան: Եւ ասաց Տէրն. Հայեա՛ց ի յարեւելից կողման: Եւ ետես Նոյ նշան աղեղան՝ կարմիր, կանանչ իջեալ էին: Եւ ասաց Աստուած Նոյի. Այս եղիցի նշան հաշտութեան իմոյ ընդ որդիս քո, երբ տեսանն զաղեղն՝ գիտասցեն զի քաղցրացեալ է Տէր ի վերայ նոցա. և այս եղիցի ուխտ իմ ընդ քեզ և ընդ որդիքն քո, որ այլ ոչ ածից ջրհեղեղ ի վերայ աշխարհիս. իսկ թէ շար գործեն՝ այլ ուրիշ պատուհասիս իսրատեցից զնոսա»³⁸:

Միևնույն ժողովրդական տենչանքներից է բխել և հանդերձալ կյանքի գաղափարը, ինչպես նաև դրախտի մասին՝ իբրև իրականություն գոյություն ունեցող մի երկրամասի միջնադարյան մարդու հավատը:

Պարականոն զրույցներում, հարց ու պատասխաններում, մեծ տեղ են զբաղում դրախտի հետ կապված դանադան հարցեր. որտե՞ղ է գտնվում դրախտը, երկրի ո՞ր կողմում, թեև ընդունված է եղել, որ Արեւելքում պետք է ընկած լինի: «Առեալ Ադամ զկին իւր Եվա և զնաց ի տեղի մի՝ որ էր ի կողմանս արեւելից, դէմ յանդիման դրախտին փափկութեան» (որոշ տարբերակներում չկա «փափկութեան») ³⁹:

Դրախտը մարդկանց չի հետաքրքրել իբրև սոսկ աստվածաշնչական տերիտորիա. մարդիկ դժգոհ իրականությունից որոնել են դրախտային արդար և ապահով կյանք, բայց ո՞ր գտնել այն: Ռուսական պարականոններում կա մի սքանչելի պատմություն Նովգորոդյան երկու վանականների մասին, որոնք գնում են որոնելու երկնքի ու երկրի միանալու տեղը, ուր նրանց կարծիքով պետք է դրախտը լիներ, ճանապարհը կորցնում են. հայրաբանական հե-

еще в дворяне вышли. Вот она мудрость-то Соломонова. Через нее весь грех», (Зачиняев Ал., Апокрифы, духовные стихи, легенды, СПб, 1909, стр. 18). Ակնհայտորեն ուշ շրջանի այս պարականոնում նույնպես արտահայտված է աշխարհի, չարի ու բարու, հասարակական բարքերի մասին ժողովրդական հայացքը, մտորումներն ու տենչանքները:

³⁸ «Անկանոն գիրք Հին կտակարանաց», Ա, էջ 323:

³⁹ Նույն տեղում, էջ 1:

րոս ծերունի Մակարին ուղի է ցույց տալիս. նրանք արթնանում են դրախտին շատ մոտ և տեսնում են «ոսկեփայլ քաղաք, դրախտային թռչուններով և կանաչադարձ բուսականություն»⁴⁰:

Պարտեզ-թռչուններն ու սլաուդներն են նրանց պատկերացմամբ դրախտը, առատությունն ու հարստությունը, չկան հասարակության մեջ չարիք ծնող արմատները: Հայ դրականության մեջ, ճիշտ է, չկան նովգորոդյան վանականները, բայց դրա փոխարեն պատմվում են զրույցներ բրահմանների աշխարհի մասին, որին ձգտում են շատերը և որին հասնելու համար իբրև Արևելք է ձգտում Ալեքսանդր Մակեդոնացին:

Թեմատիկ իմաստով Հին կտակարանի պարականոններից է Ադամի և Եվայի զրույցը, որ նույնպես շատ տարածված է եղել քրիստոնեական ժողովուրդների բանահյուսությունում և ինչ-որ չափով կապված է վերոհիշյալ խնդրի հետ:

Զանազան հնության ու տեսակի զրույցների ու պատմությունների շարքում հայերեն պահպանվել է «Գիրք Ադամայ» պարակաոնը, որ միջնադարյան արձակի գեղեցիկ նմուշներից է⁴¹: Այստեղ զրույցը սկսվում է Կայենի և Աբելի սպանության պատմությունով, բայց Ադամի նինջի ժամանակ Եվան որդիներին, հատկապես Սեթին, պատմում է դրախտից ելնելու իրենց ողջ պատմությունը:

Այս զրույցում ոչինչ չկա հակադիր աստվածաշնչական, բայց կերպարները բացահայտված են գեղարվեստորեն, զրույցը բանահյուսական երանդ է ստացել: Այս զրույցում, ինչպես և այլ պարականոններում, սրբազործված են աստվածաշնչական պատմությունները, սակայն իրենց գեղարվեստական մշակման հետևանքով միանգամայն անճանաչելի է դարձել կամ, ավելի ճիշտ, բոլորովին փոխվել է նախկին աստվածաշնչական սյուժեի գաղափարական եզրակացությունը: Պարականոնում, ճիշտ է, արված է Ադամի և Եվայի դրախտից դուրս մնալու պատմությունը, բայց այն մարդկային, ամուսնական, ծնողական հավատարմության մի գեղեցիկ օրինակ է, որ բազմիցս արծարծվել է ժողովրդական բանահյուսական զրույցներում ու հեքիաթներում:

Պարականոն զրույցում Ադամը մի անշար ու սիրող տղամարդ է, որ չի կարողացել դիմադրել դարձյալ ոչ չար, բայց հետաքրքրասեր ու քմահաճ Եվայի քմաքներին և այդ պատճառով էլ զրկվել է աստծու բարյացակամությունից ու պատժվել: Միմյանց քնքշորեն

⁴⁰ Ржиза В., Новая версия легенды о земном рае (Առանձնատիպ „Byzantionslavica“-ից, 1930, II/2):

⁴¹ «Անկանոն դիրք Հին կտակարանաց», էջ 307—311, 314—319:

սիրող այդ ամուսինների փոխադարձ հավատարմությունն ու նվիրվածությունը, նրանց որդի Սեթի ծնողասիրական մեծ զգացմունքի հետ, մի ներդաշնակ ընտանիքի գեղարվեստական վերարտադրության օրինակ է, որ հուշում է իր խոր մարդկայնությունը:

«Եւ եղեն Ադամայ որդիք երեսուն,—պատմում է զրույցը՝ միանգամայն նորամուծություն անելով աստվածաշնչական զրույցում,— և ժամանակս կենաց նորա զոր եկաց ի վերայ Իրկրի՝ ինն հարիւր երեսուն ամբ: Եւ յետ այսորիկ եղև նմա հիւանդանալ սակաւ մի, և դռնաց ի ձայն մեծ և ասէ. Ժողովեցցին ամենայն որդիք իմ ի միասին առաջի իմ՝ զի տեսից զնոսա յառաջ քան զվաղձան իմ: Եւ ժողովեցան ամենեքեան. քանզի բնակեալ էին նոքա առանձինն մի մի յւրաքանչիւր տեղիս: Յայնժամ ասէ Սէթ ցԱդամ հայր իւր. Ո՛վ հայր իմ, զի՞նչ է հիւանդութիւն խօթութեանդ քո: Եւ նա պատասխանի տուեալ ասէ ցնա. Յաւք բաղումք և անհնարինք պաշարեցին զիս, ո՛վ որդեակ իմ: Ասէ ցնա Սէթ. Ո՛վ հայր իմ, մի՛ լիէ զմտաւ ածեալ իցես զփափկութիւն և զվայելչութիւն դրախտին Աստուծոյ, և զպէս-պէս զանաղանութիւն պտղոցն՝ յորմէ հանապաղ ճաշակէիր, և վասն այնր տրտմութեան է հիւանդութիւնդ քո. և եթէ այդ այդպէս իցէ, ո՛վ հայր իմ, ասա ինձ, և ես երթայք բերից քեզ ի պտղոյ դրախտին կենաց. զի երթայք արկից նող ի գլուխ իմ, և լացից առաջի նորա և աղաչեցից զՏէր Աստուած. և Տէր լսէ ձայնի աղաչանաց ծառայի իւրոյ և առաքէ զհրեշտակս իւր և կատարեսցէ զխնդրուածս իմ. և բերից քեզ ի պտղոյ դրախտին կենաց կերակուր քեզ, զի ճաշակեալ կերիցես և ողջասցիս ի հիւանդութնէդ քումմէ»⁴²:

Իմանալով հոր տրտմության պատճառը, նրանց կրտսեր որդին՝ Սեթը, հեքիաթների կրտսեր որդիների նման, խոստանում է հորը դռնէլ բերել եթե ոչ անմահական խնձորը, ապա դրախտի պտուղը քաղցրության:

Մարդկային գծերով է ներկայացված և Եվան. իբրև սիրող կին նա տառապում է ամուսնու ցավերի համար, տանջվում իր արարքի գիտակցությունից. «Իսկ եւա լացեալ յոյժ և ասէ ցԱդամ. Տէ՛ր իմ, տո՛ւր ինձ զկէս ցաւոց անձինդ քո, և ես բարձից զնոսա, վասն զի յաղապս իմ եղև քեզ այդ, և վասն իմ իցես յաշխատութեանդ» (5): Երբ Եվան ասածու հրեշտակից իմանում է Ադամի մահվան անխուսափելիությունը, ողբում է ամուսնու մահը. «Ընդէ՛ր մեռանիս

⁴² «Անկանոն գիրք Հին կտակարանաց», էջ 3 (Այսուհետև էջահամարները քաղվածքի վերջում):

դու, և ես կամ կենդանի, տէ՛ր իմ. և կամ քանի՞ ժամանակ գամ զհետ վախճանելոյդ քում, ծանո՛ր ինձ զճշմարիտն» (15): Ադամի մոտ լաց չլինելու համար «յարուցեալ եւա ելանէր արտաքս և անկեալ ի վերայ երեսաց իւրոց յերկիր՝ լայր և ողբայր դառնապէս...» (15): Եվ գլուխը բարձրացնում է միայն այն ժամանակ, երբ աստծու հրեշտակը նրան տառապարկում է նայել, թե ինչպես է Ադամի հոգին համբարձնում երկինք. «Իսկ եւա յարուցեալ, ձեռքն իւրովք մաքրէր զերեսս իւր ի բազում արտասուացն, և քանզի էին աչք նորա այտուցեալ ի լալոյն» (16): Նախամոր՝ իբրև սիրող ամուսիններկայացնող այս մանրապատումը կյանքի գեղարվեստական արտացոլման մասնակի երևույթներից մեկն է:

Իսկ Ադամը:

Ադամի կանոնական մեկնաբանման կողքին գրույցը բացահայտում է մարդկային ողբերգության մի նոր կողմ. «Պատմութիւն ստեղծման և յանցմանն Ադամայ» տարբերակում Ադամը տարակուսում է պտուղն ուտել, ապա՝ շի ուզում կնոջը տրամուլթյուն պատճառել. «Եւ ապա [Ադամ] առաւ զպտուղն՝ քննէր, և վախէր, թէ կնոջ նման մերկանայր: Թէ ոչ ճաշակէր, կինն լայր և ազաչէր ասելով. «Մեռանիմք ի միասին և թէ ապրիմք՝ ի միասին, մի՛ որոշիլ ի քէն» (309):

Կնոջը չվշտացնելու և նրանից բաժան մնալու ահից բացի, պարականոնը Ադամին օժտում է տղամարդու առ կինն ունեցած բնախոսական սիրո զգացողությամբ. կնոջ մարմնի գեղեցկությունը նրան մոռացնել է տալիս պատվիրանը. «Իսկ Ադամ երբ հայէր ի կնոջ գեղեցկութիւնն, խելքն թափէր ի գլխոյն. [որ] թէպէտ ի լուսոյ էր մերկուցեալ, բայց գեղեցիկ էր, զի մարմինն որպէս մարգարիտ սպիտակափայլ էր. քանզի նորաստեղծ էր, զի Աստուած իւր ձեռքն էր ստեղծեալ և զարդարեալ» (309): Եվ եթե սկզբում եվան էր լացողը, ապա այժմ Ադամն է վախեցողը, թե պտուղն ուտելուց հետո աստված նրան եվայի վիճակին հանկարծ չարժանացնի, և նրանք միմյանցից բաժանված մնան. երկար տատանումներից հետո, նա որոշում է պտուղն ուտել՝ գերադասելով «մեռանիլ, քան թէ բաժանիլ և որոշիլ ի կնոջն»: «Մինչև երեք ժամ պտուղն ի ձեռն քննութիւն արար, ասաց, քէ՛ ոչ կարեմ ապրիլ առանց կնոջս. և եթող զխօսքն Աստուծոյ և կնոջ խոսքով կերաւ զպտուղն և մերկացաւ ի լուսոյն... չարն այն էր, որ եւայ զԱստուծոյ խօսքն և զպատուիրանն եթող և զօձին լսեց, և Ադամ զԱստուծոյ խօսքն և զպատուիրանն եթող՝ զիւր կնոջ խօսքն լսեց» (309):

Այս գրույցը աստվածայնչական պատմությունը հաստատող

զրույց է, սակայն կերպարների բացահայտումը դնացել է կյանքը հաստատելու ուղիով: Ադամը, որ աստծու կողմից ստեղծվել էր իբրև բնության կատարելություն, ենթարկվում է բնության ձայնին և մերժում աստծու պատվիրաններին ենթարկվող բանականության ձայնը: Այսպիսով, աստծու պատվիրանները հաստատող Սուրբ Գրքի ժողովրդական մեկնաբանությամբ խարխուլում են այդ զբոսների աստվածաբանական դրույթները: Զրույցը հիմնավորում է Ադամի պատվիրանազանցությունը կենսական պատճառաբանությամբ՝ դալթալիզի համարելով աստծո լույսից զրկված, բայց նրա ձևերով ստեղծված կնոջ «գեղեցիկ, որպէս մարգարիտ սպիտակափայլ» մարմինը:

Ամենաթարմը պարականոնում այն է, որ զրույցը չի վերջանում Ադամի և Եվայի ողբերգությամբ, չնայած նրանք վտարված են դրախտից: Ծիշտ է, նրանք «անմխիթար լային և կոծէին զանձինս իւրեանց», բայց երբ աստծու հրամանով խալարը ցրվում է, և նրանք տեսնում են սովորական աշխարհը, պարականոնի հավաստմամբ՝ «ասացին. Թէպէտ չէ՛ բարոթիւն և աշխարհիս լոյս և պոռուզս չեն հաւասար լուսոյ և պողոյ դրախտին, բայց ոչ սովաւ ի մահ և կամ խաւար մնամք: Այսպէս ուրախ կացին» (311): Դրախտից վտարված սիրող ամուսինները իրենց ուրախ են զգում միասին լինելու գիտակցությամբ:

Ի՞նչ մնաց այստեղ Աստվածաշնչից. միայն սյուսեն ու կերպարների անունները: Իր հիմնական եզրակացություններով զրույցը հաստատում է կյանքը, մարդկային զգացմունքը առ մարդը և ընդհանուր քիչ բան ունի իր սկզբնաղբյուրի հետ:

Պարականոն մի այլ զրույցից՝ «Վասն աւետացն Սեթայ» (319), երևում է, որ մարդկային-ողբերգությունը ավելի մեծ ու ծանր է, քան Աստվածաշնչի ներկայացրած ողբերգությունները: Եթե ըստ Աստվածաշնչի մարդու ամենամեծ ողբերգությունը պատվիրանազանցությունն է ու դրախտից զրկվելը, ապա կյանքը, ըստ այդ պարականոնի, ունի ավելի մեծ կսկիծներ ու ողբերգություններ:

Երբ նորից քաղցրանում է աստծու աչքը Ադամի վրա, տիրոջ հրամանով հրեշտակը ներկայանում է Ադամին և ասում. «Մերձեցի՛ր ի կին քո, զի լինի քեզ որդի փոխանակ Աբելի»: Ադամը պատասխանում է. «Չկարեմ մերձենալ կնոջս, զի երկու անգամ մերձեցայ ի կինս, այն մեծ պատուհաս էր ինձ, քան զդրախտէն ի դուս ելանելն իմ» (319): Նա կրել է երկու մեծ պատուհաս, որ իր

համար առավել ծանր են, քան դրախտից դուրս մնալը: Ի՞նչ վիշտ է նրան մորմոքել: Մնողի հայրական կսկիծը. «...զի զԱբել արեամբ տեսանեմ, սիրտս ալո՛ւ է կսկծայ. զայն թողի՝ զԿայենի պատուհասն կու տեսանեմ, արտասուք կու թափեմ. դի թէ մերձենամ ի կինս, լինի ինձ կրկին նեղութիւն և տրտմութիւն» (319): Ասէ հրեշտակն՝ մի՛ երկնչէր, Ադամ, քանզի տալոց է քեզ աստուած որդի, և կոչեսցես զանուն նորա Սէթ, որ թարգմանի մխիթարանք»:

Սուրբ Գրքի ամենասկզբունքային գաղափարը՝ թողնել ամեն ինչ և գնալ հավատի ուղիով, մոռանալով զավակ և ծնող, մայր ու որդի, միանգամայն հերքվում է այս և նման փոքր միջադեպերով ու մարդկային զգացմունքների դրսևորումներով: Ադամը կսկծում է ոչ միայն անմեղ զոհ դարձած սիրելի որդու՝ Աբելի համար, այլև շարաքարո Կայենին հասած պատուհասների համար. նույնիսկ ամենաշար ու դաժան որդու տառապանքը ծանր է ծնողի համար. չէ՞ որ Կայենը սոսկ մարդասպան չէ, այլ նաև եղբայրասպան: Բայց Ադամի համար տառապանք են նաև այդ շարագործ որդու կրած պատուհասները: Մարդկային կենսական ողբերգությունները ծանր են աստվածաշնչական պատվիրանազանցության մեղքերից: Մարդկային իրական զգացողությունը տեղի չի կարող տալ վերացական ամենագեղեցիկ զգացմանն իսկ:

Այս ընդհանրացման ուժը պետք է պատկերացնել միջնադարում, երբ, մանավանդ, այն վերագրված է ոչ թե սոսկական անհատի, այլ աստծու ստեղծած առաջին մարդուն՝ Ադամին, որը օրինակելի պիտի եղած լիներ իր կյանքով և ուղեցույց ծառայեր հետագա մարդկության համար:

Գեղարվեստական մի պատում է «Այս է պատմութիւն որդւոցն Ադամայ Աբելի և Կայենի» դարձյալ պարականոն զրույցը⁴³, որի էական մասը Կայենի և Աբելի աստվածաշնչական հանրահայտ էլիզդոդի գեղարվեստական՝ դրամատիկական վերարտադրությունն է՝ հուզական մի շարք դրվագներով: Ընդհանուր տարածում գտած աստվածաշնչական հանրահայտ պատմությամբ, Կայենը սպանում է Աբելին, որովհետև աստված սիրով ընդունեց եղբայրասեր Աբելի յոհամատուցումը⁴⁴: Կայենը ռխակալությամբ որոշում է սպանել Աբելին. «...բայց ոչ գիտէր սպանանել, զի այլ սպանումն ոչ էր ելելալ: Բայց Աբել ոչ գիտէր զշար խորհուրդն եղբօրն, և լկբէլ սի-

⁴³ «Անկանոն դիրք Հին կտակարանաց», էջ 315—319:

⁴⁴ Այս պարականոնի ուսական և մահմեդական տարբերակի շուրջ տե՛ս Успенский В., Толковая Палех, Казань, 1876, էջ 52: Նրկուսն էլ համառոտ պատումներ են՝ զուրկ գեղարվեստական արժեքից:

րէր զեղբայր իւր, և հանապաղ ուտէին և ըմպէին ի միասին և շըր-
ջէին» (316):

Աստվածաշնչական նկարագրութեան փոխարեն պարականոն
պատմում է եղբայրասպանութեան զեղարվեստական-հեքիաթային
հետևյալ զրուցը. «Իսկ ի միում ատուր ասէ Կայէն ցեղբայր իւր.
Գնացուք ի դաշտն շրջեսցուք: Եւ ելեալ գնացին ի դաշտն, և կա-
մէր Կայէն կապել զեղբայրն իւր. բայց Աբէլ ժիր էր աւելի բան
դԿայէն, վասն այնորիկ ոչ յայտնել կարէր Կայէն զխորհուրդն իւր:
Սկիզբն արար խաղալ ընդ եղբօրն իւր՝ և արար գօտումարտիլ, և
կշտի բռնել փորձիլ, զի տեսցէ յուժն իւր՝ յաղթել կարէ՞ զնա. քան-
զի որ կշտի բռնեցին՝ վայր անկաւ և ոչ կարաց յաղթել զԱբէլ: Եւ
եկեալ Կայէն հաշեցաւ աստ և անդ, և ետես մատն խաղողի բազում
երկայն. իսկ Կայէն ասէր. Եկ, եղբայր, մատնեսաւ խաղասցուք:

Ասէ Աբէլ—Որպէ՞ս խաղասցուք մատնեաւ:

Ասէ Կայէն.—Դու գրկեա զծառս, և ես երեք մատնովս պատեմ
զքեզ, տեսանեմ, թէ կարե՞ս կտրել և արձակիլ: Ապա ես գրկեմ
զծառդ, և դու պատեսա մատներաւդ ի վերայ իմ, տեսցուք, զի ո՞վ
կարէ կտրել զնա:

Եւ նա ուժով էր, այնու փորձեաց՝ թէ ո՞ւմ ուժն աւելի ալ: Իբրև
գնաց Աբէլ ի ծառն՝ Կայէն առեալ զուռն որթի և պատէր երեք պատ
ձեռներովն և քամակովն. և ապա իմացաւ Աբէլ զչարութիւն եղբօրն.
աղաչէր և ասէր. Եղբայր, արձակեա զիս ի կապէն: Եւ Կայէն ոչ
արձակէր, այլ պնդագոյն կապէր...» (316—317) և այլն:

Պատճառաբանված է անգամ մարդկային ցեղի մեջ առաջին
սպանութեան հոգեբանական ատաղձը. Կայենը չգիտե, թե ինչ ձևով
պետք է ոչնչացնի եղբորը, ոչնչացման կիրքը կա, բայց փորձը ոչ:
Հենց այդ ժամանակ նա տեսնում է երկու ազգավների, որ կռվում
են, և նրանցից մեկը կտցով վերցնելով գետնից փոքր ու սուր մի
քարակտոր, դրանով ծեծում է մյուսին և ոչնչացնում: Կայենը
թռչնի օրինակով գտնում է սուր քարակտոր և դանդաղորեն մոր-
թում եղբորը: «Իսկ Աբէլ լայր և ասէր. Ո՞չ ողորմիս մեռ ծնողացն:
Իսկ Կայէն ոչ ողորմեցաւ նմա: Իբրև եկն ի սպանումն, լալով ասաց
Աբէլ. Եղբայր, բե՛ր զերեսդ համբուրեմ, կարօտ չմնայ ի սրտիս.
դու գիտես՝ դատաստանն Աստուծոյ: Իբրև քարին կտրէր զխրճակն
եղբօրն, յայնժամ եղբայրն ասաց. իմ մօտս ասես՝ զի գկաթն հալալ
արասցէ ինձ: Քանզի քարն փոքր էր, հազիւ մինչև օգուտ ժամ մի
մորթեաց: Դարձեալ ի ժամ մորթելոյ ասէր եղբայրն. Ես գնացի
յաշխարհէս, և դու շահեա զսիրտ ծնողաց մեռոց» (317):

Ավելորդ են մեկնաբանութեանները. աստվածաշնչական սեղմ

էպիղոդը այստեղ բացվել է գեղարվեստորեն. ուրվագծվել են կերպարներ, կան հոգեբանական դժեր, եթե կարելի է ասել՝ պատճառաբանված գործողություններ. այստեղ միայն չի պատմված, այլ ցույց է տրված Աբելի սպանությունը:

Աստվածաշնչական պատմության դրամատիկ այս պատումից ոչ պակաս հետաքրքրական է միևնույն թեմայի շուրջ հյուսված մի այլ պարակտոն դրույց, որի լիակատար բնագիրը ավելի ամբողջական պահպանված է վրաց գրականության մեջ, բայց որի հետքերը կան նաև մեր հուշարձաններում: Միանգամայն այլ են այնտեղ Աբելի սպանության պատճառները: Ի տարբերություն սովորական բացատրության, ըստ որի Կայենը Աբելին սպանում է դոհամատուցման պատճառով, նախանձից դրդված, վրացական տարբերակում առաջին սպանության ողբերգությունը կատարվել է սիրային հողի վրա: Ադամի և Եվայի որդիները զույգ են ծնվել՝ աղջիկ ու տղա միասին: Ադամի կամքով Կայենը պետք է ամուսնանար Աբելի հետ ծնված Լյուդայի հետ, իսկ Աբելը՝ Կայենի հետ ծնված Կալմանի: Լյուդան չքնաղ էր, և Աբելը նրան շէր ուզում զիջել Կայենին: Ահա այս հողի վրա է տեղի ունենում եղբայրասպանությունը: Եղբայրասպանության այդ մեկնությունը կա միայն վրացական բնագրում: Ո՛չ հունական, ո՛չ ռուսական և ո՛չ էլ մյուս ժողովուրդների պարականոններում այս վերամշակմանը չենք հանդիպում⁴⁵:

Հայկական մի պարականոնում՝ «Մահ Ադամայ», մենք հանդիպում ենք վրացական բնագրին հարադատ արձագանքների. «Յետ մախանացն և շարին,—գրված է զրուցում,—ելեալ Ադամ բնակի յանդիման դրախտին և լալով ոչ ինչ ճաշակեալ կերակուր հինգ օր, մինչ ի գալն հրեշտակին... Եւ յետ այնորիկ մերձեցաւ առ Եւա, և յղացաւ Եւա և ծնաւ յոյժ տառապանօք Գլային և զդուտտ Կայինան, որ թորգմանի նախանձ, այսինքն է՝ նախանձ բանսարկուին հասոյց ինձ դայս. և յետ այնորիկ ծնանի զԱբէլ, որ թարգմանի սուգ, և դուտտր մի անուն եմա: Եւ յետ այնորիկ ծնանի զՍէթ, որ թարգմանի մխիթար» (24):

Այստեղ խոսք չկա Աբելի սիրո մասին կամ Կայենի եղբայրասպանության պատճառների մասին, բայց այստեղ նշված զույգ երեխաների հիշատակությունը՝ Կայեն և Կայինա, ինչպես նաև Աբել և Եմա, մտածել են տալիս, որ թերևս վրացական տարբերակի նման մի պատում էլ գոյություն է ունեցել հայկական միջավայրում, կամ որ երկուսն էլ քաղված են մի նախամալր բնագրից: Կարևորն այս-

⁴⁵ S. A. Бегашвили Ф., История древнегрузинской литературы, էջ 34.

տեղ պարականոն զրույցի միանգամայն նոր մեկնաբանությունն է, որ Աստվածաշնչից տարբեր գոյացել է այլևայլ ժողովուրդների մշակույթում:

Բ. Պարականոն զրույցների մի ամբողջ շարք է հյուսված Նոր կտակարանի կերպարների, թեմաների, դրվագների շուրջ: Այս զրույցները բանահյուսական ավանդույթով հասնում են մինչև Քրիստոսի ծնողներն ու նախնիները: Այդպիսի ուշագրավ մի նմուշ է պահպանված նաև մեր ձեռագրերում: Պարականոնը պատմում է Քրիստոսի մոր ծննդյան հետաքրքրաշարժ պատմությունը⁴⁶:

Ընդհանրապես ավետարանները Հերովդեսի տիրապետությամբ, երեք մոգերի գալստյամբ և Քրիստոսի ծնունդով են սկսում իրենց պատմությունները: Քրիստոսի ծնողները՝ հատկապես Մարիամը ավետարաններում հանդես է գալիս իբրև հասուն կին, նրա մանկությունն ու ճախնիների պատմությունը կանոնական տեքստերը չեն տալիս: Այս իմաստով Հովակիմի և Աննայի զրույցը ոչ թե Աստվածաշնչի հարասությունն է, այլ հնագույն մի զրույց, որ կանոնական տեքստերի մեջ չի մտել: Այս զրույցի հնագույն լինելն է ապացուցում այն փաստը, որ նրանց օրհներգությունների և աղոթքների մեջ քրիստոնեական աստվածը դեռևս համաքրիստոնեական աստվածը չէ, այլ համեմատաբար վաղ քրիստոնեական-եբրայական աստվածը, Իսրայելի տաստվածը:

«Եւ ողբս առեալ Աննայի,—պատմում է զրույցը,—հեղույր զարտասուան իւր առաջի Աստուծոյ և յաղօթելն իւրում ասէր այսպէս. «Տէր աստուած հարցն մերոց, աստուած Իսրայելի, հայեա՛ց ողորմութեամբ քոյ ի տառապանս աղախնոյ քոյ...»⁴⁷ և այլն: Մի այլ տեղ. «Եւ զարթուցեալ քահանայապետն ի քնոյ անտի, յարուցեալ գոհանայր զտեառնէ և ասէր. «Օրհնեալ տէր աստուած Իսրայելի, որ ո՛չ անտես առնէ զծառայս իւր...»⁴⁸ և այլն:

Զրույցի հնագույն եբրայական ծագումն է ապացուցում նաև ծիսական արարողության հետ կապված կարևորագույն միջադեպերից մեկը, ավելի ճիշտ՝ հանգույցը, որից սկսում է զարգանալ

⁴⁶ Այս զրույցի երկու այլ տարբերակ հրատարակված են «Թանգարան հայկական հին և նոր գալուցիական» ժողովածուի երկրորդ գրքում («Անկանոն զիրք նոր կտակարանաց», Վենետիկ, 1898, էջ 237 և 250): Հրատարակված մեկ տեքստում զրույցի առանցքային կերպարը՝ Մարիամի մայրը՝ փոխանակ Աննայի անվանված է Օվսաննա: Մեր ձեռքի տակ եղած բոլոր տարբերակներից գեղարվեստական առումով ամենահաջողը 8241 ձեռագրի պատմումն է (Տե՛ս «Էջեր հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակից» ժողովածու, էջ 185—191, 253—259):

⁴⁷ Ձեռ. 8241, էջ 7, Ձեռ. 4682, էջ 20ա:

⁴⁸ Նույն տեղում:

դրույցի հետագա սյուժեն: Հովակիմը և Աննան բարեպաշտ և մեծատուն ամուսիններ են. «Եւ ի գլուխ յամենայն տօնից մատուցանէր Հովակիմ նուէրս և ընծայս աստուծոյ քահանայիցն և յամենայն ժողովրդեանն. եւ հալցէր ի տեառնէ ցաւագին անձամբ խնդրել զաւակ՝ օրհնութեան և յետ մահուանն բարի յիշատակ ունել յազգրս իւր. եւ եղև յաւուր միտմ մերձենալ տօնի մեծի նաւակատեացն, որ յերուսաղէմ: Ժողովեցան անդ ամենայն բազմութիւն քաղաքին մատուցանել պատարագ առաջի աստուծոյ... Եկն նախ յառաջ Հովակիմ մատուցանել զնուէրս ի զենումն սեղանոյ: Ասէ քահանայապետն Եղիազար ցՅովակիմ.

— Ո՛չ է արժան քեզ ընծայս մատուցանել հրապարակաւ առաջի աստուծոյ, քանզի մեղք եմ, այլ տուր զնուէրս ի սուն քոյ և արա որպէս և կամիս:

Ասէ Յովակիմ.

— Եւ զի՞նչ մեղայ առաջի աստուծոյ և ձեր ամենեցուն:

Ասէ քահանայապետն.

— Մեզ ոչինչ մեղար, այլ կիմ քոյ ամուլ է, և ոչ ունիս զաւակ՝ օրհնութիւն ի մէջ որդոցն Իսրայելի»:

Մեր հայկական կանոնադրքերը զոհամատուցման կամ նվիրաբաշխութեան այսպիսի կամ մոտավոր արգելակում չեն արձանագրում: Ինքը զրույցը մատնանիշ է անում այդ սովորութիւն երաւական-իսրայելցան միջավայրը: «Այսպէս ասացին ցիս որդիքն Իսրայելի,—տրտմութեամբ պատմում է Հովակիմը կնոջը՝ Աննային,—եթէ կինն քոյ ամուլ է, և ոչ ունիս զու զաւակ՝ օրհնութեան յիշատակ յազգս քոյ»:

Զրույցի մեջ առանցքային հարց է դառնում ոչ այնքան Մարիամի աստվածային ծնունդը, որքան լքված և, հատկապէս, անզավակ կնոջ ողբերգութիւնը. Աննան անպտղութեան կսկծի հետ մեկտեղ վերապրում է ընտանիքի խարխւման ահաւոր ծանրութիւնը: Աննան բնական երազանք է ունեցել զավակ ունենալու, բայց երեխայի բացակայութիւնը նրա համար զգալի չի դառնլ մինչև զոհամատուցման վերոհիշյալ արարողութիւնը: Քահանայապետի և համայնքի մերժումից հետո, նա գիտակցում է, որ իր անզավակութիւնը պատճառ է դառնում մի նոր դժբախտութեան. նրանից զոհամատուցում չեն ընդունում. «Թուոն հարեալ զհերաց իւրոց և անկեալ յերկիր թաւալէր և լայր և ձեռամբ զերեսն հարկանէր և հող զլիսով արկեալ, բախէր զկուրծսն իւր և յոգոց հանեալ լայր դառնապէս...»: Իսկ երբ Հովակիմը հաղորդում է Աննային նրան թողնելու և հեռանալու իր վճռի մասին, Աննան մնում է սգալի վիճակի մեջ.

«Իսկ Աննայ, իբրև միայնացեալ ինքն միայն, ձիւ բարձեալ կոծէր զանձն իւր եւ մերկացեալ զգետ զարդու հանդերձից իւրոց եւ զգեցաւ զգետ սգաւորի եւ նստաւ ի վերայ մոխրոյ զքառասուն տիւ եւ զքառասուն գիշեր... հաց միայն ճաշակէր եւ ջուր միայն ըմպէր եւ սուգ առեալ կոծէր զանձն իւր եւ արտասուելով ասէր. «Զի՞նչ ողբացից՝ զաւուրս կենա՞ց իմոց, եթէ զանդաւակութիւնս: Զօր ծնընդեան իմոյ սգացից, եթէ զժամ մահուան իմոյ ողբս առեալ կոծեցից»: Եւ այսպէս հանապազօր տրտում անձամբ եւ բեկեալ սրտիւ լալր:

Ապա յաւուր միում յարուցեալ Աննայ իջանէր ի դրախտ իւր եւ նստէր ի ներքոյ դաբնի ծառի միոյ. եւ հայեցեալ ետես անդ բռն մի ձագոց եւ լոգոց հանեալ ասէր. «Վա՞յ ինձ, թշուառականիս, որ անգամ ոչ եղէ արժանի թռչնոյ միոյ, որ յոյժ ուրախացեալ էի ի վերայ ծննդոց իմոյ, Ո՞ր դառնացեալ անձին իմոյ եղկելոյս.

Ո՞ր է հայրն իմ, որ ծնաւ զիս.

Ո՞ր է մայրն իմ, որ երկնեաց զիս...

Ո՞ւմ նմանեմ ես կամ որո՞ւմ նմանութեամբ նմանեցուցանեմ զանձն իմ:

Նմանեմ ես գօսացելոյ անպտուղ ծառոյ, որ մերձ ի շորացումն եկեալ եւ արմատախիլ եղեալ յերկիր ընկեցեալ:

Ո՞ւմ նմանեմ ես.

Նմանեմ ապառաժ քարանց անշնչոց, որ ոչ ունին արմատ եւ զալարութիւն չինքեան եւ ծնելութիւն:

Ո՞ւմ նմանեմ ես.

Նմանեմ անապատի խոպանացեալ երկրի, որ ո՞չ ունի խոնաւութիւն հիւթոյ կանաչութեան եւ ո՞չ աճումն լինելութեան...

...Երանի՞ է թռչնոց երկնից եւ ծննդոց նոցա, որ նոքա զաւակ ունին՝ ժառանգութիւն յազգքս իւրեանց:

Երանի՞ է գազանաց, որ նոքա ըստ ցեղից իւրեանց ծնունդ ունին, աճեն եւ լնուն զերկիր:

Երանի՞ է սողնոց եւ զեռնոց երկնից, որ նոքա ըստ բնութեան իւրեանց ծնունդ ունին եւ աճումն լինելութեան:

Երանի՞ է ծառոց, տնկոց եւ պտղաբերաց, որ յարմատոյց եւ ոտից իւրեանց տերեւ արձակեն եւ տան պտուղ ի ժամու, ըստ ազգի եւ ըստ նմանութեան իւրեանց:

Երանի՞ է սերմանց բուսոց եւ տնկոց, որ ըստ իւրաքանչիւր ծնելութեան տան արդիւնս բազումս շահեկանութեան:

Երանի՞ է աղբերաց եւ գետոց, որ զեռունքն եւ յամենայն կայտառք, որ են ի ծովու, անդ աճեն եւ բազմանան եւ լնուն զժողովս ջուրց:

Ես ո՞ւմ նմանեցուցանեմ զանձն իմ կամ իւր՞ք մխիթարեցայց ես ի կեանս իմ»:

Հոգեբանական այս նրբերանգները մարդկային ռեալ զգացողություններ են, որ զրույցին տալիս են դեղարվեստական էմոցիոնալ ուժ: Բանահյուսությանն ու գրականությանը հատուկ դուպա-պրությունները, համեմատությունները, թեև չափազանց դիպուկ, բայց այնքան հետաքրքրական չեն, որքան ներքին ասլուսման զրահորումները: Որքան նուրբ և խոր հոգեբանական ընդհանրացման է հասցրած այն պահը, երբ Աննան իր հոգեկան ծանր վիճակը ցրելու համար պարտեզ է իջնում (մի տարբերակում նա, աչքերը երկիրք հառած, մեծ հույս ու հավատով աղոթում է աստծուն իրեն այդ վիճակից փրկելու համար), և նրա աչքին է ընկնում թռչնի բույնը ձագերով... Աննային իր վիճակի ողբերգականությունը հիշեցնողը ոչ այլ բան է, քան հենց թռչունն իր ձագուկներով, որ նա հավանորեն ամեն օր տեսնում էր, բայց չէր իմաստավորել, իսկ այդ օրը, երբ նա, ընտանիքից ու օջախից զրկված, տեղ չէր գտնում խաղաղ-վելու, բնականորեն ավելի զգայուն է դառնում այն երևույթների նկատմամբ, որոնք ուղղակի կամ անուղղակի հիշեցնում են իր վիճակը: Ոչ պիտանի լինելու գաղափարն է Աննայի ողբերգության ակունքը: Նա կենդանի մարդ է, բայց ավելի նման անկենդան աշխարհին՝ գոսացյալ ծառերի, ապառաժ քարի, անապատ, խոպտնացյալ երկրի. ամբողջ կենդանական և բուսական աշխարհը գեղեցիկ է թվում Աննային իր աճելության և սերնդի պահպանման հավերժության մեջ: Այստեղ խոսք չկա այն մասին, սիրո՞ւմ էր Աննան Հովակիմին, թե ոչ: Աննայի ողբերգությունը անզավակ կնոջ ողբերգությունն է, որի բացահայտմանն ու վերհանմանն է նվիրված ողջ զրույցը:

Զրույցի մեջ միախառն են միջնադարյան գրականությանը հատուկ սքանչելագործությունն ու հավատքից բխող գործողու-թյունները. ինչպես մյուս պարականոններում, այստեղ ևս մոռացության է մատնվում կրոնական թեման՝ ընտանեկան փոխհարաբերությունների և մարդկային բնավորությունների ու հոգեբանու-թյան դրսևորման ուժեղ շեշտի ներքո: Այս դրույցում ավելի, քան նախորդ զրույցներում, առանցք է դառնում մարդու հոգեվի-ճակը. ճիշտ է, այդ հոգեբանությունը այստեղ տրված է մեկ՝ ստա-տիկ մոմենտում, բայց այն հասցված է հոգեվիճակի ընդհանրացման: Նրա նախապատրաստումը կամ զարգացումը չի տրված զրույցում. չկան նաև հիմնական հերոսների հոգեբանությունը բա-

ցահայտող օժանդակ կերպարներ: Աննայի հոգեվիճակի դրսևորման մեջ ոչ մի անմիջական դեր չունի քահանայապետ Եղիազարի էպիպոթիկ կերպարը. նույնիսկ Հովակիմը Աննայի ներքին ողբերգության բացահայտման մեջ անհրաժեշտ դեր չունի, այլ միայն դրուդապատճառ կամ շարժառիթ է հանդիսանում:

Հովակիմի և Աննայի մասին պատմվող այս պարականոն գրույցը հարստացնում է հայ հին գեղարվեստական արձակը կյանքի մեկ շատ կարևոր և գեղարվեստական գրականության համար ամենաանհրաժեշտ կողմով՝ մարդու ներաշխարհի բացահայտումով: Ոչ պատահականորեն շարակնոցում առաջին շարականը հենց Հովակիմին ու Աննային նվիրված շարականն է, երբեմն այս պատմության բառացի կրկնությամբ:

Հնում շատ տարածված է եղել նաև Քրիստոսի մանկությանը նվիրված, երգիծական շնչով ստեղծված գրույցների շարքը, որոնց մեջ առանձնանում է «Քրիստոսը ներկարար» պատումը⁴⁹: Այս հատվածը, իբրև միջնադարյան արձակի բնորոշ մի արտահայտություն, բերում ենք գրեթե ամբողջությամբ:

Պարականոն այս գրույցը մեր հեքիաթներում շատ տարածված մի գրությունով է սկսվում: Քրիստոսի ծնողները՝ Հովսեփը և Մարիամը, տեսնելով, որ Հիսուսից ոչինչ դուրս չի գալիս, ուր դնում են՝ մի խայտառակ պատմություն է բերում իրենց գլխին, որոշում են նրան արհեստի տալ Իսրայել ներկարարի մոտ:

«...Առեալ Իսրայէլ զմանուկն Յիսուս և տարեալ ի բանատեղն իւր և եցոյց նմա կարգաւ զամենայն գործս արուեստից իւրոց. Եւ ասէ. «Ահա՛, որդեա՛կ իմ, տեսանե՞ս զայդ ամենայն աշօք քո. միտարա՛ւ և իմացի՛ր, զոր ինչ տեսեր»: Եւ Իսրայէլ ժողովեաց բազում կտաւ և մանածս և այլ ինչ անօթս շորեղէնս և գրեաց ի վերայ ամենայնի զանուանս տէրանցն և եդ ի տանն իւրում: Եւ կոչեաց զՅիսուս առ ինքն և ասաց. «Որդեակ, զայս ամենայն կտաւս, զոր տեսանես, վասն ամենեցուն համարս տալոց եմք զիւրաքանչիւրոց րուսկաց: Եւ դու այսու զգոյշ կացիր յամենայն ընչից, որ ի տան մերում իցէ, զի մի կորիցէ և մեզ տուգանս և ամօթ բերցէ: Զի, ահա հինգ հարիւր դեկանի պարտապան եմք հարկացն արքունի վճարելոյ: Եւ ահա զամենայն ինչ ժողովեալ եմ զնեկեղիս քաղաքին և առ քեզ թողից և ես երթայց ի գեօղս և յազարակս շրջեցայց և ժողովեցից և զոր ինչ հրամայեն ինձ առնել, զայն արարից մինչև

⁴⁹ «Անկանոն գիրք Նոր կտակարանաց», էջ 91 և 206, «Էջեր հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակից», էջ 200—208, 260—263:

ղամենայն բաւական ի տէրն հասուցից»։ Զայս ամենայն պատուէր ետ Իսրայէլ Յիսուսի և ինքն գնաց զճանապարհս իւր։

Եւ Յիսուս, առեալ զամենայն կտաւս, արկ ի կարաս մի... որ տոնէր կապոյտ, և խփեալ զկարասն և փակեալ զդուռն և ելեալ զհաց ըստ սովորութեան իւր ի տեղի խաղոյն, ուր մանկունքն քաղաքին ժողովեալ էին։ Եւ ընդ նոսա զօտեմարտեալ զամենայնի ջիւսն կարճացուցանէր, և տղալքն ամենայն ի վերայ երեսաց իւրանց անկեալ լինէին և ոչ կարէին յառնել։ Եւ նա դարձեալ ձեռս զնէր և հաստատէր զնոսա։ Փշէր ընդդէմ Լըբսաց տղայոցն և կուրացուցանէր զնոսա և զարձեալ ձեռն զնէր և լուսաւորէր զաչս նոցա։

Առեալ Յիսուս զտղայսն և տանէր զնոսա յեղր ծովուն և առեալ զգունդն և զճոկանն և անթաց ոտիւք երթայր ի վերայ ծովուն, խաղալով ի վերայ ջրոյն իբրեւ ի վերայ պաղի։

Իսկ Յովսէփ եկեալ աղաղակաւ կագէր ընդ Յիսուսի և ասէր. «Որդեակ, զի՞նչ է գործ քո, զոր առնեսդ, զի ուսթայն քո զամենայն ինչ, զոր ի տունն հաւաքեալ էր, յանձն արար քեզ, և դու անփոյժ ես արարեալ։ Տե՛ս, որդեակ, աղաչեմ զքեզ, մի գուցէ պակասեցի ինչ ի տանէն ուսթային քո, և նա եկեալ բարկանայ քեզ. և մայր քո և ես ամաչեմք ի նմանէ»։ Ասէ Յիսուս. «Բարւօք ասես, հայր իմ, բայց ես զամենայն ինչ կատարել եմ»։ Եւ իբրեւ զհաց Յիսուս ի տունն, ասէ ցնա Մարիամ՝ մայր իւր. «Որդեակ իմ Յիսուս, ընդէ՞ր մատնես զմեզ յամօթ և ի կորուստ։ Այս երեք օր է, որ տուն ուսթային քո չես զնացեալ, և նա ի քեզ ասպարեաց զտունն իւր»։ Ասէ Յիսուս. «Լո՛ւռ լեր, զամենայն, զոր հրամայեաց ինձ ուսթայն իմ, արարի և կատարեցի»։

Եւ մինչ նոքա զայս խօսէին, գայր Իսրայէլ ուսթայն Յիսուսի, որոյ ընդառաջ զնացեալ Յիսուս և ետ ողջոյն վարպետին և համբուրեաց զձեռս նորա։ Ասէ Իսրայէլ. «Որպէ՞ս կեայս, որդեակ. առողջ ես և լա՛ւ, անոյշ և ո՛ւրախ»։ Ասէ Յիսուս. «Բարւօք կեամ շնորհիւ քո, ուսթայ։ Բայց զքեզ արժան է հարցանել, թէ որպէ՞ս զնացեր և որպէ՞ս դարձար»։ Ասէ Իսրայէլ. «Բարւօք, որդեակ, որպէս կամք տեառն յաջողեցին»։ Եւ եկեալ Իսրայէլ ետես զգունդն գործատանն իւրոյ բացեալ և մտեալ ի ներքս հայեցաւ յանկիւնն տան և ոչ ինչ ետես։ Եւ ապա ճիշ բարձեալ ասէ ցՅիսուս. «Ո՞ւր է արդիւն քաղաքիս, որ ի տանն աստ ժողովեալ կայր»։ Ասէ Յիսուս. «Ասացի քեզ, յորժամ եկի ընդառաջ քո, եթէ զգործն զամենայն, զոր խորհեալ էիր առնել ազգի ազգի և զանազան գունով, արարի և կատարեցի»։ Ասէ Իսրայէլ. «Այս է՞ գործն, զոր արարեալ ես. զամենայն ներկելիս լցեալ ես ի կարաս մի կապոյտ»։

Եւ կոչեաց Իսրայէլ զՅովսէփի և զՄարիամ և ասէ զնոսաւ. «Զի՞նչ է դործս, զոր տրար մանուկն ձեր ի տան իմում վնաս մեծ. արդ, զի՞նչ արարից ընդ ձեզ: Ես պատուով և մեծաւ սիրով բնկալայ զձեզ իբրեւ զայր պատուական, և ձեր աննկիրդ ա՞յդ էր հետ ինձ»:

Եւ ի տես բազմութեան բարկացեալ Իսրայէլ, կրճտէր զասամունս իւր ի վերայ Յիսուսի: Եւ մրմռեալ իբրեւ զդադան և կամեցաւ հարկանել զՅիսուս. և Յիսուս ասէ ցնա. «Զի՞ այդպէս բարկութեամբ լցեալ ես. զի՞նչ չար տեսեր զիս, և կամ զո՞ր վնաս արարի քեզ»: Զայս իբրեւ լուաւ, փախեաւ և ել ընդ դուռն. և նա ձգեաց զտոսիւիչն զհետ Քրիստոսի և հեհար զդեաինն. և նոյն ժամայն փայտն արմատացաւ և ծաղկեցաւ և եբեր պտուղ և կայ մինչև այսօր:

Եվ մանուկն Յիսուս փախստեամբ ել ի դուռն քաղաքին: Եւ ընթացեալ ի վերայ ծովուն, վազէր անթաց ոտիւք: Եւ ներկարարն Իսրայէլ ճիշ բարձեալ երթայր ի մէջ քաղաքին և աղաղակէր. «Տեսէ՛ք, ասէր, և ողորմեցարուք ինձ, զի փախեաւ մանուկն Յիսուս և տարաւ զամենայն ինչս քաղաքիս, որ է տան իմում. հասէ՛ք և կալարուք զնա»: Եւ ելին զհետ Յիսուսի բազմութիւն քաղաքին և կալան զկիրճս ճանապարհին. և խնդրէին զմանուկն Յիսուս և ոչ գտանէին:

Եւ Յիսուս ելեալ ի ծովէն նստէր ի վերայ վիմի միոյ ի նմանութիւն տղայի օտարի: Եւ եկեալ քաղաքացիքն հարցանէին զնա և ասէին. «Մանուկ, դու ո՞չ ես տեսեալ զՅիսուս, զորդին հիսեանն ալևորի»: Եւ նա ասէր. «Ոչ եմ տեսեալ զնա և ոչ գիտեմ»: Դարձեալ լինէր Յիսուս ի նմանութիւն երիտասարդի, և հարցանէին զնա, թէ «չե՞ս տեսեալ որդին Յովսէփայ»: Ասէ Յիսուս. «Ո՛չ»: Եւ դարձեալ լինէր ի նմանութիւն ծերոյ, և եկեալ հարցանէին զնա, թէ «Ո՛վ, ալևոր, զաշակերտ ներկարարին չե՞ս տեսեալ»:

Եւ յարուցեալ եմուտ ի տուն իւր, բացեալ զկարասն և եղիտ զներկսն ի մի կարասս հաւաքեալ կապոյտ: Իբրեւ սկսաւ հանել, ետես զամենայն անպակաս և զգիրս իւրաքանչիւր անուանցն ի վերայ միոյ միոյ կտաւուցն հանէր ի միոյ կապոյտ կարասն՝ կանաչ և կարմիր, դեղին և ծիրանի և գիրն ի վերայ: Եւ ի միտս իւր եկեալ Իսրայէլ զարմանայր և ասէր. «Մեղա՞յ անմեղ մանկանն Յիսուսի և ի զուր դատապարտեցի զնա: Եւ ելեալ Իսրայէլ ներկարարն յերկօրեայ և զնոց ի ծովամին և զգիշերն ամենայն անդ լայր և ձայնէր...» և այլն⁵⁰:

⁵⁰ Այս շարականոն զրուցի առավել ուշ զրաբոմները տե՛ս Ղաճալաւեյան Ա., Ավանդապատում, էջ 353—354:

Այս է մեր սլարականոն զրույցի բովանդակությունը: Բացի Հովսեփ, Մարիամ, Հիսուս անուններից, մնացած ողջ պատմությունը մի աշխույժ զրույց է սլատանի Հիսուսի «ծոռությունների» մասին: Շիշտ է, այստեղ գեռես հերոսների ներքին վերապրումների արտահայտություններ չկան, բայց այստեղ գործող հերոսները մարդկային բնավորություններ են, նույնիսկ սոցիալական որոշ խավերի ներկայացուցիչներ:

Թեմատիկ առումով հերոսներն են Հովսեփը, Մարիամը և Հիսուսը. այնինչ, ըստ էության, զրույցի առանցքային դեմք է դառնում արհեստավոր Իսրայելը՝ իր կենցաղով, միջավայրով ու մարդկային գծերով: Զրույցում կան հոգեբանական առանձին ընդգրկումներ. մոր և հոր անհանգստությունը վարպետի նկատմամբ անհարմար վիճակում լինելու կապակցությամբ, Հիսուսի պատճառած վնասի համար նրանց անխոս ամոթը, Իսրայելի ապրումները մանուկին անտեղի վիրավորելու պատճառով: Ինչ վերաբերում է Հիսուսին, ապա նա բնութագրվում է միայն իր հիմնական հատկությամբ՝ նա սբանչեադործ է: Թերևս հենց այս է զրույցի առանցքային գաղափարը—մեծ հավատ առաջացնել ունկնդիրների մեջ ումենազոր Փրկչի նկատմամբ: Բայց ուրիշ բան է հեղինակի ցանկությունը, և տարբեր՝ ստեղծագործության թողած ներգործությունը. մանավանդ, երբ այն բխում է կյանքի ճանաչողությունից: Այս զրույցում կարևոր է դառնում ոչ այնքան Հիսուսի ամենազորության գաղափարը, որքան կյանքը վերարտադրող այն երկրորդական հանգամանքները, որ հյուսված են հիմնական գաղափարը ցայտուն դարձնելու նպատակով: Ընթերցողներին և ունկնդիրներին հուզում են մարդկային կյանքից քաղված ուսուլ փոխհարաբերություններն ու բնավորությունները, որ առկա են այս սլարականոն զրույցում:

Այս սլարականոն զրույցի, ինչպես և ընդհանրապես Տղայության ավետարանի բազմաթիվ հատվածներում կտան դրվագներ, որոնք մի շարք գծերով առնչվում են մեր բանահյուսական նյութերի հետ: Այսպես, օրինակ, մանուկ Հիսուսը, որպեսզի զվարճացնի մանուկներին և ցույց տա իր սբանչեադործ էությունը, բարձր տանիքից ցած է իջնում արևի շողի վրայով, որ թափանցում էր պատուհանից: Այս մոմենտը, բայց ոչ իբրև սբանչեադործություն, առկա է բանահյուսական տարբեր տեսակներում՝ հեթաթիներից սկսած մինչև միջնադարյան մանրապատումները⁵¹: Մի ուրիշ տես պատմվում է, որ Հիսուսը հրամայում էր ծառերին խոնարհեցնել

⁵¹ Տե՛ս Մատն. ժողովածույի առկա փաբղանայ, «Միամիտ դողը», մասն. Բ, էջ 298, տե՛ս նաև մասն. Բ, էջ 312, «Դ զող և սուլտան Մահմուդ» զրույցը:

Ճշուղերը, նստում էր նրանց վրա ընկերների հետ և նորից հրամայում էր բարձրանալ: Այս մոմենտը հիշեցնում է մեր էպոսում Մեծ Մհերի մասին պատմվող այն հատվածները, երբ Մհերը ծառերի վրա նստեցնելով մանուկներին, ճշուղերը բաց է թողնում, և երեխաները վաչր ընկնելով ջախջախվում են: Այնուհետև Հիսուսի՝ ծովափին իրեն որոնողներին շփոթեցնելու նպատակով նախ՝ մանուկի, ապա՝ երիտասարդի և վերջում՝ ծերի կերպարանքով հանդես գալը հիշեցնում է մեր ժողովրդական հեքիաթների մի շարք հերոսների, հենց թեկուզ հանրահայտ Օխիկին, երբ վարպետի մոտ ուսած աշակերտը, հետապնդումներից աղատվելու համար, զտնազտն կենդանիների կերպ է առնում և այգալիսով աղատվում ու հաղթող հանդիսանում:

Սրանք հանդամանքներ են, որ անտեսել չի կարելի: Սրանք միջնադարյան ստեղծագործություններին հատուկ այն հնարանքներն են, որոնք մի կողմից՝ կապվում են քրիստոնեական լեգենդների և մյուս կողմից՝ հայ բանահյուսական զրույցների հետ:

Միջնադարում տարածում գտած ամենագեղարվեստական նմուշներից է «Պատմութիւն Ասանեթայ» պարականոն զրույցը⁵²: Սա Հին կտակարանում (Ծննդոց գիրք) Հակոբ Նահապետի որդի Հովսեփ Գեղեցիկի մասին պատմվող դրվագից՝ մի պարբերությից վրա կառուցված կամ նրանով պահպանված վիպական զրույց է, մի կատարյալ սիրավեպ, որտեղ Հովսեփ Գեղեցիկի փոխարեն առանցքային դեմք է դարձել եգիպտացի Պետափրես քուրմ-իշխանի 18-ամյա դուստրը՝ Ասանեթը: Կտակարանում ընդամենն ասված է. «Եւ կռեաց Փարաւոն զանուն Յովսեփայ Փսովթովփանէ (այսինքն՝ կառավարիչ երկրին) և ետ նմա զԱսանէթ դուստր Պետափրեսայ քրմի Արեգ քաղաքի կնութեան»⁵³: Մինչդեռ պարականոնը պատմում է հետևյալը: Ասանեթը թեև եգիպտոսի էր, բայց, ըստ պարականոնի, ավելի նման էր եբրայուհու. «Մեծահասակ էր իբրև զՍառա, և գեղեցիկ որպէս Հոբեեկա, վայելուչ քան զՀոաբէկ» (153): Սրա գեղեցկությունը հռչակը տարածված է երկրում՝ «ընդ ամենայն երկիր և խնդրէին զնա ի կնութեան որդիք նախարարացն... և էր նախանձ և հակառակություն ի մէջ նոցա վասն Ասանեթայ և պատրաստ էին ի պատերազմել ընդ իրեարս վասն նորա» (153): Այդ

⁵² «Անկանոն գիրք Հին կտակարանաց», էջ 153—184: Պարականոն բրգերի մասնագետ Յացիմիրսկու Մատենագրատության մեջ զրույցը ներքև խորի Ասորուն է վերագրվում: (Яццимирский А. У., Библиографический обзор апокрифов, стр. 125—127)

⁵³ «Աստուածաշունչ», Մոսկոյր, ԽԱ, 45:

համբավը հասել է նաև Փարավոնի անդրանիկ որդուն, որը «աղա-
չէր զհայր իւր տալ նմա ի կնութիւն»։ Փարավոնը տարակուսած է.
«Ընդէ՞ր խնդրես դու կին անարգագոյն քան զքեզ, զի թագաւոր ես
եզիպտոսի. ո՞չ աւանիկ խօսեցեալ է վասն քո զդուստր արքային
Մովսէսացոց» (153)։ Բայց Ասանեթն ինքը անտարբեր է ընդհան-
րապես տղամարդկանց նկատմամբ «... եւ ոչ ոք յարանց ետես զԱ-
սանէթ ուրեք»։ Նա, որպէս միակ զավակ, շփացած է, ապրում է
շքեղ դրշակում, պաշտում է շաստված-կուռքերին։

Զրույցում, իբրև մեկ այլ գիծ, զարգանում է Հովսեփի Գեղե-
ցիկի աստվածաշնչական պատումը. նա, կանխագուշակելով սպաս-
վելիք յոթնամյա սովը, Փարավոնի կողմից նշանակված է ցորենի
պաշարները ամբարողի փոխանորդ։ Եվ ահա Հովսեփի Գեղեցիկը
Արեգ քաղաքի սահմաններն է հասել ցորեն ժողովելու. ամառվա
տապից նեղված լուր է ուղարկում Պետափրէս քրմին նրա տանը
հանգրվանելու իր ցանկության մասին։

Պետափրէսը, շոյված նրա գալստյամբ, դստեր ուշադրությունն
է հրավիրում Հովսեփի Գեղեցիկի վրա՝ հարսնանալու առաջարկու-
թյամբ։ Բայց Ասանեթը, լսած լինելով Հովսեփի Գեղեցիկի և ինչ-որ
մեծատուն տիկնոջ փոխհարաբերության մասին, «...այլագունեցաւ
երես նորա և տրտմեցաւ յոյժ բարկութեամբ»։ Նա գերադասում է
Փարավոնի անդրանիկ որդուն։

Այս պայմաններում իմաց է տրվում Հովսեփի գալստյան մա-
սին։ Վիպական հյուսվածքով և հոգեբանական նրբությամբ զրույցը
նախապատրաստում է գործողությունների հետագա ընթացքը։
Ասանեթը ոչ թե, Շամիրամի նման, Հովսեփի գեղեցկության համ-
բավով նախատրամադրված է նրան սիրելու կամ սիրահարված
է արդեն, այլ, ընդհակառակը, անտարբեր է բոլորովին կամ, ավելի
ճիշտ, վատ է տրամադրված։ Նա դժկամորեն վերևից, վերնատան
պատուհանից դիտում է Հովսեփի մուտքը իրենց ապարանքը։ «Եւ
եկին Պետափրէս և կինն և ամենայն ծառայք նորա ընդառաջ Յով-
սէփայ... և մուտ Յովսէփի նստելով ի վերայ կառացն Փարաւոնի։ Եւ
էին լծեալ ի կառսն շորս ձիս սպիտակս իբրև զձին՝ ոսկեսանձք
ամենեքեան. և կառքն էին ամենեկին բոլորովին ոսկի։ Եւ էր Յով-
սէփի զգեցեալ զհանդերձս սպիտակս և գեղեցիկ, և ձորձ անկանելոյ
ծիրանի բեհեզոյ՝ ընդելուզեալ ոսկւով. և պսակ ոսկի ի գլուխ նորա
և շուրջ զպսակաւ էին երկոտասան ակունք պատուականք և ի վե-
րայ ականցն էին երկոտասան ոսկեղէն ճառագայթատարած կեր-
պարանք» (159)։ Գույների ինչպիսի՞ ճաշակ՝ սպիտակ ձիեր ոսկի
սանձերով, Հովսեփը սպիտակահանդերձ, կարմրաբոսոր ծիրանիով,

որ ընդելուզված էր ոսկով, սրա վրա ավելացված՝ «և զաւագան յահեակ ձեռին նորա, և յաջոյ ձեռին իւրում՝ բարձր ոստա ձիթինեաց, յորում էր պարարտութիւն պողոց» (159):

Այս տեսարանի առաջ փլչում է Ասանեթի սիրտը. «Ետես Ասանէթ զՅովսէփի, և սիրեաց զնա ի սէր մեծ, և խորտակեցաւ անձն նորա և լուծան ծունկը նորա, և դողայր ամենայն մարմին նորա, և ահ մեծ անկաւ ի վերայ նորա» (160): Ասանեթն ալլես գերի է իր սիրուն. և պատրաստ է «յաղախնութիւն և ի սպասաւորութիւն, և եղէց նմա յաղախնութիւն յաւիտեանս յաւիտենից»: Դրամատիկական է նաև դեպքերի հետագա ընթացքը: Ասանեթը հլուրընկալման իրենց օրենքով մոտենում է Հովսեփին համբուրելու, Հովսեփը ձեռքով ետ է մղում նրան՝ ասելով, թե աստվածապաշտին վայել չէ համբուրել օտար կնոջ, «որ օրհնէ բերանով զկուռս մեռեալս և համերս... ալլ պարտ է առն աստուածապաշտի համբուրել զիր բարեկամ և զբարեպաշտ մայր և քոյր, և զամենայն, որ թէ ի ցեղէն իւրմէ իցէ և յաղգէ, և զկին անկողնակից իւր և բերանով իւրով խոստովանի զԱստուած կենդանի» (162): Ասանեթը լսելով իր հոմար նոր այս խոսքերը, «զղջացաւ յոյժ և տրտմեցաւ մեծապէս. յոգւոց հանէր և հառաչէր և պշուցեալ ընդ Յովսէփի հեղն և ողորմածն և երկիւղածն Աստուծոյ: Եւ հայէր. և լցան արտասուօք աչք նորա» (163): Ուրբան ճշմարտապատում և խոսուն են սիրո մեծ զգացումից և վիրավորանքից արտասուքով լցված այս աչքերը: «Եւ ետես զնա Յովսէփի և ողորմեցաւ նմա. և ամբարձեալ զաջ ձեռն Յովսէփի՝ և եղ ի վերայ գլխոյն Ասանեթայ և ասաց. «Տէր Աստուած հօր իմոյ Իսրայելի զօրաւոր և բարձրեալդ Յակոբայ... օրհնեա՛ զկոյսս զայս և նորոգեա զսա հոգւովդ քո և ստեղծամբդ քո վերջստին կենդանացո զսա ծածուկ ձեռամբդ քո» (163):

Ինչպէս տեսնում ենք, այս պարսկանոնում ևս գաղափարական մեխը խիստ կանոնական է. միաստվածության գաղափարը տարանցիկ կուսապաշտության հանդեպ, հետագայում քրիստոնեւորության վերագրվող վեհացնող ուժն ու մաքրող զորութիւնը: Այն ստացել է վիպական կերպարանք՝ հաստատելով մարդկային կենսական սիրո ամենահաղթ ուժն ու կյանքի վայելքի գաղափարը:

Հովսեփի խոսքերից բեկված՝ Ասանեթը առանձնանում է աշխարհիկ կյանքից, հագնում «զազանելիս սեաւս և թութաթութս, և այն էր հանդերձ նորա սգոյ, յորժամ մեռաւ եղբայրն նորա կրտսեր, զայն հանդերձն զգեցեալ էր Ասանեթ և ձայնիւ սգայր գեղբայր իւր» (165), նա պատուհանից դուրս է նետում համագամ ուտելեղենն ու զարդարանքները: Յիթ օր ու գիշեր նստած դղյակի վերին

սենյակներից մեկում՝ նա մոխիր է ցանում գլխին և անսովաղ կուրծք ծեծում. «Եւ եղև ընդ առաւօտանալն և ետես Ասանէթ զմոխիրն կաւացեալ յարտասուացն, որ ի վերայ տանն հատակին» (166):

Զարմանալի կենդանի են նկարագրական դրվագներն այս գրույցում.

«Յաւուրն ութերորդի ընդ առաւօտանալն, յորժամ սկսաւ ճոռչիւն հաւուցն լինել, և հաջիւն շանց ի ճանապարհորդսն, Դամբարձեալ զգլուխ իւր ի վեր... և դարձաւ յորմն կոյս և նստաւ ի վերայ պատուհանին, որ հայէր յարեւելս, և զգլուխն եղ ի գագ իւր և կցեաց զծեռն ի վերայ ծնկացն իւր և խօսք ամենեկին հատեալ ի բերանոյ նորա...» (167): Որքա՞ն գտնված և բնորոշ է աղջկային այս կեցվածքը՝ ոչ միայն խոր վերապրումների ժամանակ, այլև ընդհանրապես, նույնիսկ քնքույշ երազանքներին տրված պահերին: Պարականոն գրույցի անհայտ հեղինակը հազարամյակներ առաջ լինդհանրացրել է մանկամարդ հերոսուհու հոգեբանությամբ պատճառաբանված դիրքն ու արտաքին նկարագիրը. «Եւ տեսեալ զնա դայեակ իւր, և ահա ի վայր անկեալ էին երեսք նորա... և տրտմեցաւ յոյժ և ելաց... և համբուրեաց զնա և ասէ. «Զի՞ ես, որդեակ, դի՞ այսպէս ի վայր անկեալ են երեսք քո»: Ասէ Ասանէթ. «Յաւ ծանր անկաւ զգլխով իմով և քուն հատաւ յաչաց իմոց, վասն այնորիկ վատեալ են երեսք իմ» (182): Սերն է միտում աղջկա սրտում՝ դալկացնելով նրա դեմքը: Այսքանը բնական է ու մարդկային: Սակայն սրան հետևում է պարականոնի կանոնական ավարտը: Ասանէթը պետք է երջանկանա՝ միջնադարյան գաղափարախոսությամբ: Ասանէթը պետք է ընդունի միաստվածության գաղափարը, ազատագրվի կռապաշտությունից, Հովսեփի սիրո ներգործությամբ մաքրվի, տեսիլքների միջոցով հասնի ճշմարտության և արժանանա Հովսեփի սիրուն. «Եւ տեսեալ զնա Յովսէփ և զարհուրեցաւ վասն յոյժ գեղեցկութեան նորա... Այժմ ե՛կ առ իս, կոյս սուրբ. և ընդէ՛ր կացեր հեռի յինէն: Եւ ամբարձ զձեռն իւր և կոշեաց զԱսանէթ. և [Ասանէթ] եկն առ Յովսէփ և անկաւ ի վերայ գրկաց նորա. և կենդանացան հոգիքն նոցա և լցան ուրախութեամբ» (184): Եվ ժողովրդական հեքիաթի բնորոշ ավարտով՝ «...եկին հայր և մայր նորա յագարակէ իւրեանց... եւ առ Փարաւոն զՅովսէփ և զԱսանէթ և եղ նոցա պսակս ոսկիս... Եւ զկնի այսորիկ արար Փարաւոն հարսանիս և ընթրիս մեծամեծս և ուրախութիւնս բազումս՝ զաւուրս եօթն»:

Մեկնաբանությունները ավելորդ են:

Ամփոփենք:

Պարականոնները միջնադարի գեղարվեստական այն ժանրի՝ ստեղծագործություններն են, որոնք իրենց թեմատիկայով ու սյուժեներով կապված են կանոնական գրքերի հետ, սակայն հանդիսանում են ուսուցիչ կյանքի ու կենցաղի, մարդկային հոգեբանության ու փոխհարաբերությունների գեղարվեստական արտացոլման նմուշներ։ Պարականոններն, իհարկե, չունեն սոցիալական լայն ընդգրկումներ, ամբողջական կերպավորումներ, բայց սրանք էլ գեղարվեստական արտացոլումներ են՝ չափազանց բնութագրական միջնադարի համար։

Եվ ճիշտ այնպես, ինչպես ուշ դարերի շատ ու շատ հեղինակների ստեղծագործության արժեքը չի չափվում սոսկ գրողի աշխարհայացքով, այլ ստեղծագործության նշանակությամբ, այդպես էլ միջնադարյան գրականության արժեքավորման համար կարևորություն են ստանում ոչ այնքան միջնադարին բնորոշ գաղափարները, որքան կենսափաստաբանական ընդհանուրացումները, որոնք օգնում են հասնելու կյանքի ճանաչողության։

Որքան էլ պարականոնների մի մասը ներծծված է կրոնական գաղափարախոսությամբ, այնուամենայնիվ, նրանց զգալի մասի մեջ արտացոլված է միջնադարյան կյանքը, մարդկային փոխհարաբերություններն ու հոգեբանական նրբերանգները։ Իրական կյանքի հենց այս կողմերի վերհանումով պարականոն գրականությունը դուրս է գալիս միջնադարի պաշտոնական գրականության սահմաններից և կազմում, էնգելսի խոսքերով ասած, «Միջնադարյան օպոզիցիոն» գրականությունը։

Տվյալ դեպքում գրեթե նշանակություն չունի նրանց զգալի մասի թարգմանական լինելը, քանի որ անկախ բնագրական աղբյուրից, պարականոն ղրուցներն ու այլատիպ հուշարձանները միջնադարում գործել են իբրև ժամանակի մտայնությունից բխած և այն արտահայտող ստեղծագործություններ։ Նրանք դրսևորում են միջնադարյան համաշխարհային մշակույթի, ինչպես և արտացոլումը հայ գեղարվեստական մտքի ու ճաշակի, հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակի։

ՀԱՅ ԿԱՍԱԿԱՆ ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ԱՐՁԱԿԻ ԴԻՏԱԿԵՏՈՎ

Հայ պատմագրությունը, որ իր պատմագիտական արժեքով բացառիկ տեղ է գրավում համաշխարհային մշակույթի պատմության մեջ, ղգալի շփման կետեր ունի գեղարվեստական գրականության հետ, ուստի և այս կողմով այն կարող է քննվել իբրև հայ գեղարվեստական արձակի դրսևորումներից մեկը:

Ժամանակի գեղարվեստական ճաշակն ու մարմնավորումը հայ պատմական երկերում արտահայտություն է գտել և՛ մասնակի դրսևորումներով, և՛, որ ավելի կարևոր է, իբրև պատմա-գեղագիտական ամբողջական սկզբունք: Նշվել է հայ պատմագրության մասնակի գեղարվեստականությունը՝ կերպավորում, յայրենասիրական պաթոս, բանահյուսական շունչ, համեմատություններ, պատկերավոր խոսք և այլն, և այլն¹:

Պատմությունների ամբողջական գեղագիտական սկզբունքով կառուցված լինելուն ոչ ոք չի անդրադարձել, և այդ է մեր խնդիրը:

ՊԱՏՄԱ-ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ՄԻԱՍՆՈՒԹՅՈՒՆ

Ինչպես ցույց է տալիս V դարի մեր պատմական հուշարձանների քննությունը, հայ պատմագրության ամեն մի կոթող, հեղինակների իսկ վկայությամբ, ստեղծված է բարոյագիտական որևէ

¹ Նշված հայ գրականության պատմություններից բացի տե՛ս Մկրտչ Ա., Հայ գրականության պատմություն, Ա մաս, Դասագիրք միջնակարգ դպրոցի VIII դասարանի համար, Երևան, 1941, էջ 40—72: Ованесян Г. А., Литературные портреты армянских исторических личностей в трудах армянских историков, Автореферат диссертации, представленной на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Ереван, 1935.

մղումով: «Յօժարութեամբ ձեռնարկեցաք զայս ինչ, որ է մխիթարութիւն սիրելեաց և յոյս յուսացելոց, քաջալերութիւն քաջաց...» — գրում է Նզիշն պատմիչը²: Փարպեցու նպատակն է՝ «Բազում զգուշութեամբ գրել և կարգել մի ըստ միոջէ դամենայն զհոգևորացն առաքինութիւնս և զարանց քաջաց զլատութիւնն. որպէս զի զբարի վարսն լուծալ բազմութեան ժողովրդոցն՝ նմանողք լինել ցանկաւորին մարդիկ ճշգնութեանց նոցա, և քաջքն լսելով զայլոց զգործսն յառաջագոյն քաջացելոցն, յաւելեալ յանձանց քաջութիւն՝ անուանի յիշատակ րողցեն զկնի իւրեանց՝ անձանց և ազգի. իսկ ծոյլքն և վատքն հաշիւով յանձինս և լսելով զայլոց զպարսաւանս, ի բարի նախանձն կրթեալք քանասցին լաւանալ»³: Կորյունը գրում է. «Ոչ ի պարծանս գովութեան, այլ զի օրինակ և կանոն զկնի եկելոցն պաշտիցի, որպէս ի նոյն իսկ, զի բարեաց գործոց նախանձաւոր լինել ամենեցուն»⁴: Ազաթանգեղոսը ակնավաճառի շահագրգռութեամբ «չան յանձին կալեալ մտանել ի պատմագիր մատենիցս խորութիւն. ցուցանել այնոցիկ, ոչ ի մասաւորեամբ կամիցին ունկնդիր լինել օգտակար պատմութեանս»⁵:

Այսպիսով, մեր պատմիչներին անխտիր առաջնորդում է պատմության միջոցով սերունդներին որոշակի զաղափարով դաստիարակելու միտումը. Զամինյանի խոսքով ասած՝ «կրթիչ ու դաստիարակիչ մի դործոն», «որ կնպաստե կյանքի զարգացման, որ նոր դադափարներ, նոր հոսանքներ կմտցնե կյանքի մեջ՝ ազնվացնելով մարդկային սիրտը, ընդլայնելով մտքի հորիզոնը»⁶:

Հայ պատմագրութեան այս պատմա-գեղադիտական կոնցեպցիան ամենևին չի հակասում նրա հիմնական բովանդակութեանը՝ պատմութեան համաստիսութեանը: Այսպես, օրինակ, Նզիշնի պատմութեան մեջ ականատեսի իսկ հայացքով և մյուս պատմիչների վկայութեամբ հաստատված փաստերը պարսից տիրապետութեան մասին ամենևին չեն հակասում նույն պատմութեան մեջ Վասակ Սյունեցու և Աբրահամ Խոստովանողի կերպարներով ստեղծված այն բարոյախոսական եզրահանգումին, թե Վասակը «Ոչ ինչ եթող

² Նզիշնի Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին, ի լոյս ածեալ բազմատրիանոս Զնոգրայ, աշխատութեամբ Ն. Տէր-Մինասեան, Երևան, 1957, էջ 4—5:

³ Ղազարայ Փարպեցու Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան և Ստ. Մալխասեան, Տփլիս, 1904, էջ 5:

⁴ Կորյուն. Վարդ Մաշտոցի, Երևան, 1941, էջ 32:

⁵ Ազաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան և Ստ. Կանայեան, Տփլիս, 1909, էջ 9, նաև 471:

⁶ Զամինյան Ա., Հայ գրականութեան պատմություն, էջ 7:

շարիս, զոր ոչ գործեաց ի կեանս իւր, և ոչ ինչ մնաց ի մեծամեծ շարեաց՝ որ ոչ անցին ընդ նա ի մահուան նորա» (140) և Աբրահամը՝ «Որպէս փոխանակեաց զպէտս մարմնոյ ընդ պիտանացու հոգևոր իրաց, այնպէս փոխադրեալ եղև յերկրէ ի յերկինս» (192): Այս, Եղիշեի իսկ խոստովանութեամբ, միևնույն նպատակն է հետապնդում՝ «ի լուր համբաւոյ նորա (Աբրահամի—Մ. Ա.) իմաստնացան տգէտք և ի տեսիլ մերձատրութեան նորա զգաստացան լկտիք» (191), ինչպես և Վասակի առիթով՝ «Գրեցաւ յիշատակարանս այս վասն նորա, առ ի կշտամբումն յանդիմանութեան մեղաց նորա, զի ամենայն, որ զայս լուեալ գիտասցէ, նզովս ի հետարկցէ և մի լիցի ցանկացող գործոց նորա» (140): Վասակի հակադրութեամբ Աբրահամն է Եղիշեի գեղագիտական իդեալը, իսկ պատմական հերոս Վարդանը՝ այդ իդեալի պատմական իլյուստրացիան: Սրանով Եղիշեի երկի պատմական հենքին ներդաշնակ հլուսվածքով է ներկայացված պատմութեան գեղագիտական ելակետը՝ բարոյախոսական եզրահանգմամբ:

Նույնը կարելի է ասել նաև Աղաթանգեղոսի Պատմութեան մասին. աչնտեղ տրված է քրիստոնեւթեան մուտքի պատմութիւնը՝ Տրդատ Թագաւորի օրոք Գրիգոր Լուսավորչի ձեռքով, բայց պատմութիւնն ավանդելուց զատ հեղինակը նպատակ ունի ներշնչել ընթերցողին շխիտեանու անցյալ մեղանշումներից և խիզախորեն ու հավատով նվիրվելու քրիստոնեւթեան գաղափարին: Լուսավորչի բերանով ասած՝ «Վասն զի տուալ ի ձեռս իմ պատմել ձեզ զհրամանս Աստուծոյ, դարձուցանել զձեզ ի ստուգութիւն, ի նշմարտութեան ճանապարհին... դառնալ առ աստուած կենդանի»: Այս է գործի գրութեան կետն ու նպատակը: Քրիստոնեւթեան մուտքի պատմութիւն, սակայն ոչ միայն իբրև պատմութիւն, այլ նաև գործոն գենք՝ Տրդատի օրինակով խրախուսելու այն մարդկանց, որոնք ի ձեռն քրիստոնեւ չեն եղել և ուղիներ ունեն հավատը դարձի:

⁷ Այս առիթով պետք է դիտել, որ Աղաթանգեղոսի Պատմութեան մեջ մտած Գրիգոր Լուսավորչի վարդապետութիւնը հետագայում մտցված հատված է, ինչպես ենթադրում են որոշ բանասերներ, այլ Աղաթանգեղոսի Պատմութեան օրգանական մասը, նրա գաղափարա-գեղագիտական ուղին ու ծուծը, որ նախապատրաստված է դեռևս նախորդ դիւանդ՝ «Ծանո՞ մեզ, խնդրում է ժողովուրդը, — և՞ հաստատեա՞ զմիտս մեր, զի մարթասցուք աղաչել զերեսըս Արարչին մերոյ զոր ոչն գիտէաք» (126) և հարցերի մի ամբողջ շարան՝ «Արդ կայցէ՞ ինչ մեզ յայս րողութեան յԱստուծոյ, զի մեք կորուսեալ էաք ի տգիտութեան մերում և խաւարային ճանապարհս, արդ իցէ՞ թէ թողցին մեղքս այս մեր բազումը (125)... եթէ դարձեալ արգարև դարձցի՞ և ընկալցի՞ զմեզ յապաշխարութիւն» (126) և այլն, և այլն, որոնք պատասխանում է Գրիգոր Լուսավորչին իր վարդապետութեամբ:

Այդ նպատակն իր արտացոլումն է դրել և՛ Պատմության ամ-
բողջական կտավի կերտման մեջ, և՛ մանրամասների հյուսված-
քում:

ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԱՄԲՈՂՋԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԸ

Ազաթանգեղոսի՝ մեզ հասած Պատմության առաջաբանում,
Կորյունի գրքի նմանությամբ, ներկայացվում է պատմելիքի պատ-
մական կարևորությունը, քրիստոնեության մուտքի՝ «Աստվածա-
պարգև Աւետարանի աւետման պատմութիւնը»՝ սրբախոսական
սկզվածքով. «զՀայաստան աշխարհիս զաստուածապարգև աւե-
տեացն աւետարանին, քարոզելոյ բանին կենաց, թէ որպէս կամ
զիւրդ ընկալան և ո՛րպիսի արամբ և կամ ո՛ր ուստեմ, որ զայս
նորոգատուր զառաքելաբար շնորհս յանձին ցուցանելով՝ այնպիսի
աստուածեղէն շնորհօք երևեցաւ...» (12—13), այսինքն՝ պատ-
մական իրադրութեան վերհանումը, բայց դրա հետ մեկտեղ գրքի
նպատակն է՝ «ի զարդ և յօգուտ եկեալ հասուցաք ի կայս հանգրու-
տեան ձեռոյ օգտութեան. փութացեալ բացցուք զթանգարանկան վո-
ճառս խանթից. վաճառեսցուք լսելեաց զգիտս աշխատութեան մե-
րոյ, առնուլ զունկնդրութիւն և տալ զպատմութիւն» (14): Ուրեմն,
հեղինակի իսկ նպատակադրումով, այն կերտվելու էր պատմու-
թեղադիտական սկզբունքով, այն պատմվելու էր, բայց նաև ներ-
գործելու միտումով:

«Միայն յօժարութիւն կամաց սրտին սիրով մատուցանել զլսե-
լիս, հաւատով ձգտեալ զականջս՝ աման պատգամաց և անդէն ի
կամս սրտին հասեալ գեղեցկագոյն իբրև զպատուական մարգու-
րիտն ծանրագին ընդ յօժարութեանն զարդ ականջաց՝ գինդ եղևալ
կախեսցի» (9), որով, Եղիշեի պատմության նման, այդ Պատմու-
թյան կերտվածքն ինքնին նույնպես թելադրում էր ստեղծագործու-
թյան երկու ասպեկտ՝ պատմա-փաստական և գաղափարա-գեղար-
վեստական:

Պատմականն ուղղագծորեն ներկայացված է երկի մեջ. հե-
թանոսական Հայաստանն՝ իր հեթանոս «չաստվածներով», կուրքե-
րով ու պաշտամունքային արարողություններով, ֆեոդալա-նախա-
րարական հիերարխիայի բոլոր աստիճաններով, պատմական անձ-
նավորություններով ու իրադարձություններով: Այս շերտն ունի

Վարդապետությանը հաջորդում են միևնույն նպատակային խոսքերը. «Արդ՝
եկայք, եղբարք, զօգուտն վասն հասարակաց շինութեան փութացուցուք. զի և
ի ձեզն պատուհասող վեհացին, և լիցի ի խռովութենէդ հասելոյ վաղձազակի խա-
ղաղութիւն, և ի գերեալ մոլորութեանցդ՝ դարձ փրկութեան» (373):

պատմագիտական-ճանաչողական անփոխարինելի արժեք «Հին Հայաստանի տեղագրության, նախարարական կարգի, հայկական դիցաբանության ու պաշտամունքի վայրերի և առհասարակ ներքին կյանքի» վերաբերյալ, ինչպես նշում է Մ. Աբեղյանը⁸։ Ազգաթանգեղոսի Պատմության այս կողմը անվերապահելի է և համընդհանուր ճանաչում ստացած։ Այն հատուկ ուսումնասիրությունների նյութ է դարձել և շարունակում է մնալ պատմագիտության ուղղության ոլորտում։ Մեզ հետաքրքրողը այս պատմության գեղարվեստական-գեղագիտական կողմն է, որ դիտված է, անշուշտ, բայց դիտված մասնակիորեն և ոչ ամբողջության մեջ։ «Պարզ երևում է,—գրում է Աբեղյանը,—որ այս գիրքը հորինված է իբրև մի օրինակ անսկզբ մաքառման ընդդեմ հեթանոսական կրոնի և սրա ոչնչացման իր պաշտոնական պաշտամունքի տեղերով», բայց նշելով առանձին-առանձին վիպական դրվագներն ու ազգային բովանդակությունը, Աբեղյանը, մյուս բանասերների նման, այն չի դիտում իբրև ամբողջական հայացքով ստեղծված մի ստեղծագործություն, այլ հետագայում միասնականացված, խմբագրության ենթարկված վերամշակում։

«Ազգաթանգեղայ պատմութեան» նշանակությունը,—գրում է Աբեղյանը,—սակայն, միայն նրա մեջ չէ, որ դա աղբյուր է հայոց պատմության համար, դա նաև մի կարևոր գրական երկ է։ Արդարև, դրա խմբագրությունը կատարված է միամիտ ձևով, բայց առաջ է եկել մի ամբողջություն կազմող, պարզամիտ ընթերցողների համար բավական հետաքրքիր վիպական մի պատմվածք, իսկապես մի վեպ»⁹։ «Այս երկը,—ամփոփում է նա,—լավ ծագել է այն նպատակին, որ դրա համար դրել են սկզբնական խմբագրողն ու վերախմբագրողները»¹⁰։

Ինչո՞ւ անպայման խմբագրողներն ու վերախմբագրողները։ Ճրկի տրամաբանությամբ, այդ սկզբնապես որոշակի պատմա-գեղագիտական հորինվածքով հյուսված պատմություն է և բանասերների նշած «վիպական», «առասպելական», «կրոնական», «ազգային» տարրերը ոչ թե տարրեր են կամ խմբագրությունների փոփոխանք, այլ ժամանակի մտածողությանն ու ճաշակին ներգաճակ ամբողջական կերտվածքի դրսևորումներ։

⁸ Աբեղյան, Բ, էջ 162։

⁹ Նույն տեղում, էջ 165։

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 163։

¹¹ Հարմար չգտնելով այստեղ անդրադառնալու Ազգաթանգեղոսի և, մասնավորապես, նրա Պատմության «բազմադարյան գաղտնիքի» հետ կապված մի շարք էական խնդիրների, մենք, սակայն, չենք կարող անպատասխան թողնել մեզ համար

Ագաթանգեղոսի Պատմությունը երեք գրքերից բաղկացած մի ամբողջություն է, պատմություն իր զաղափարական նպատակագրումով, որի մեջ, պատմականից բացի, ոչ պակաս կարևոր է նաև գեղարվեստական սկզբունքը: Այս Պատմության մեջ ներդաշնակված են պատմական նյութն ու գեղարվեստական հյուսվածքը,

կարևորագույն մի հարց, այն է՝ ի՞նչ չափով է այսօրվա մեր ձեռքը հասած «Ագաթանգեղոսի Պատմություն Հայոց»-ը համապատասխանում իր բնագրին, ռժուափ այն աղճատված, փոփոխված ու հեռացած է իր նախնական վիճակից, առանց որի մեղ իրավունք չենք կարող վերապահել այն իրրև հայ գրականության սկզբնավորման շրջանի հուշարձան քննության առնելու:

Առաջադրվող հարցը բավական բարդ մի խնդիր է, որ, դժբախտաբար, կրկնակի խնդրվել է բանասիրական հետազոտություններով: Հայտնաբերված «Վարք Գրիգորի Լուսավորչի» առավել հնադարյան, մինչևադաթանգեղոսյան հուշարձանը շփոթվել է Ագաթանգեղոսի Պատմության հետ. ավելի ուշ հայտնաբերված արարական (Ն. Մոս) և հունական (Գարիա) խմբագրությունները կրկին հորջորջվել են «Համառոտ վարք» ու շփոթություն մտցրել մինչևադաթանգեղոսյան վարքի ու ադաթանգեղոսյան համառոտ խմբագրությունների հարցում: Արարական նոր տարբերակը (Ա. Տ. Ղևոնդյան), ինչպես և վրացականը դեռևս իրենց որոշակի տեղը չեն գտել տարբերակատախտակում: Այս պայմաններում սրանց բոլորի փոխադրելակցության պարզարանումն, իրոք, բարդ և հատուկ ուսումնասիրություն պահանջող խնդիր է, բայց այն կրկնակի բարդացվել է հին մատենագիտների հիշատակությունները և, մանավանդ, հուշարձանի զաղափարագեղարվեստական ամբողջությունը ու միտվածքը առնետվելու հետևանքով:

Մեր «աղբյուրագիտական», ինչպես և եվրոպական բանասիրությունը իր օգուտի հետ մեկտեղ նաև իր մեծ վնասն է հասցրել հայագիտությանը՝ երբեմն մանրմունք հարցադրումներով ուշադրությունից դուրս թողնելով մեր հրաշալի նախնիների ամբողջական աշխարհայացքը դրսևորող. կոտ կոռնվածքով կերտված երկերն իրենց ամբողջությամբ մեջ, դրա փոխարեն դարերի արտագրությունների հետևանքով առաջացած մասնակի շեղումների, հավկյացրությունների, վրիպումների ցուցադրումով տեղաշարժել են մեր տիտաններին դարից-դար, երկից-երկ՝ զրկելով նրանց հայրենասիրական-քաղաքացիական, հեղինակային, մարդկային արժանապատվությունից ու արժեքից: Եվ մենք, հաճախ շլացած եվրոպացիների ուշադրության արժանանալու «բախտից», անքննադատորեն լուրացնում ենք նրանց, Արեղյանի խոսքերով ասած, «բայց թողած կարծիքները» և մեր ոսկեզնիկ լեզվի գանձարան հանդիսացող պատմությունները կասկածի տակ դնում իրրև թարգմանական, փոխադրական, կարկատված, խարդախված վերաշարադրումներ:

Ժամանակն է թթափելու հայ պատմագրական երկերի և նրանց հեղինակների վրայից կասկածի մշուշը և քննությունը սկսել մեր ձեռքը հասած բուն հուշարձանների մանրախույզ ուսումնասիրությունից:

Երկու հարյուր տարուց ավելի դործող հայագիտությունը դեռ ցույց չի տվել մի դործ, որն իրոք անհանաշխիտության շափ փոխված կամ վերախմբագրված լինի: Տասնյակ տարիներ սևող թահորտհը շտկումների է հասցրել միայն, որը իրավունք չի տալիս կասկածի տակ առնել ամբողջական գործերը, նրանց իսկությունը: Չպետք է մոռանանք, որ մենք գործ ունենք միջնադարյան հեղինակների հետ, որոնք պետք չէին աստվածախախտության ղզացումից և ալդբան հեշտությամբ չէին գնում կեղծիքների ու խարդախումների, ինչպես հետագա դարե-

որով քրիստոնեութիւն մուտքի պատմութիւնը Հայաստան տրվում է սերունդների վրա գաղափարապես ներգործելու միտումով, պատմական գործիչների գեղարվեստական կերպարուման միջոցով. քրիստոնեութիւն առավելութիւնը մյուս կրոններից ցույց տալու է այն պրոպագանդելու մղումով: Պատմական դեմքեր Տրդատ Թա-րում: Կարող էր մեկը կեղծել իր անունը, մյուսը վարձագրական շարունակ իրեն ականատես ներկայացնել, մի երրորդը աղբյուրն օգտագործել առանց հեղինակին հիշելու, բայց ոչ միշտ խարդախաբար, այլ որովհետեւ կա՞մ աղբյուրը հեղինակու-թիւն չուներ, կա՞մ հեղինակը օրենքից դուրս էր հայտարարված և այլն: Այդ իրա-վունք չի տալիս թերահավատ լինելու նրանց բոլորի նկատմամբ, անդուշտըն ու կամայականորեն վերափոխել, անդամահատել, խեղել նրանց սուրբ նպատակները, մոռորումներն ու հնարանքները, վերագրել նրանց մեր սեփական մտքերը, մեր ժամանակների ճաշակն ու բարքերը: Այսպես արժեքազրկված և վարկաբեկված են մեզ մոտ Ազաթանգեղոսը, Փավստոսը, Կորյունը, Խորենացին, Եղիշեն: Պատ-ճա՞ր: Նրանց երկիրը անտեսված են եղել իբրեւ մատենագրական հուշարձաններ, ստեղծված պատմա-գեղարվեստական ուղղակի մտակարգով. իբրեւ ամբողջական միաժույլ կերպվածքներ:

Գասեր Ազաթանգեղոսի Պատմութիւն ինչ աստիճանի փոփոխված լինելու խնդրին՝ հենվելով ոչ այնքան հարցի շուրջ հայտնված կարծիքների, որքան բուն հուշարձանի ներկա պատկերի և նրա մասին մատենագրական հավաստի կամ օժանդակ տվյալների վրա: Չլուսնիով Ազաթանգեղոսի Պատմութիւն օգտագործ-ման և հիշատակման բաղմամբով ու անսպառ օրինակների մասին հայ մատենա-գրութիւն մեջ, կանգ առնենք մեկ օժանդակ և մեկ հավաստի աղբյուրի վրա, որոնց մեջ արտացոլված է Ազաթանգեղոսի Պատմութիւնը:

Առաջինը Հովհան Ոսկերեքանին վերագրված և նրա անվամբ մեզ հասած՝ Ներբողյանն է. «Երանելոյն Յովհաննու Ոսկերեքանի Կոստանդնուպոլսի եպիսկո-պոսապետի Ներբողեան ասացեալ յազազս վարուց և նահատակութեան սրբոյն Գրիգորի Հայոց Մեծայն հայրապետի» Երկը (Հմմտ. Ազարանգեղոս, առաջարան, էջ 2Ա և 2Բ): Նրա մեջ վերարտագրված և վերապատմված է մեր ձեռքը հասած՝ Ազաթանգեղոսի Պատմութիւն ամբողջ բովանդակութիւնը, ընդհուպ նաև վար-դապետութիւնն ու տեսիր: Եթե անգամ Ոսկերեքանին վերագրված Ներբողյանը հորինված է ավելի ուշ, քան Խորենացու Պատմութիւնը, քանի որ այն հատվածներ է պարունակում նաև Խորենացուց, ապա, միևնույն է, նրա մեջ արդեն մենք տես-նում ենք մեզ այսօր հայտնի Ազաթանգեղոսի Պատմութիւն ամբողջական կմախ-քը՝ առանց Մկրտումիւնի հավելումների:

Երկրորդ աղբյուրը Ղազար Փարպեցու Պատմութիւնն է: Եթե ինչ-որ չափով կասկածելի է Հովհան Ոսկերեքանին վերագրված վարքի հավաստութիւնը, ապա անվերապա են Ղազար Փարպեցու ժամանակն ու Ազաթանգեղոսի Պատմութիւն մասին նրա տվյալներն ու նկարագրութիւնները:

Բավական է միայն բերել Ղազար Փարպեցուց Ազաթանգեղոսի Պատմութիւն բովանդակութիւն համառոտ վերարտագրութիւնը՝ համոզվելու համար, որ Ազա-թանգեղոսի մեր ձեռքը հասած Պատմութիւնն իր ամբողջութիւն մեջ պահպանել է իր սկզբնական հորինվածքը. Փարպեցուն ծանոթ է և նա օգտվում է «...լստոյլ և յաճոխալ կարգաւորութենէ Առաջին գրոցն, զոր յարմարապէս պատմեալ ծանոց: մեզ երանելին Ազարանգեղոս... Սա զնուազումն թագաւորութեան Արշակունւոյն Արտաւանայ և զգօրանայն Ստահրացւոյն Արտաշրի որդոյ Սասանայ՝ ստուգա-

գալիորը, Գրիգոր Լուսավորիչը հանդես են գալիս ոչ միայն պատմական գործունեությամբ, այլ նաև իբրև գաղափարների կրողներ միաժամանակ, ուստի և նրանք կերպավորվում են՝ դուրս գալով պատմական ստեղծագործության մեջ սոսկ զործիչ լինելու սահմանները:

պէս յօրինուածով կարգեալ դրոշմեաց. զքինախնդրութիւնն խոսրովու և զտարակուսանա զոռոգացեալ Ստահրացոյն. զխորհուրդն և զխոստմունսն զտողի հնարս յաղագս մահուն խոսրովու. զխորամանկութեանն զմտածութիւնն Անակայ և զըսպանումն ի նմանէ զնորուն խոսրովու՝ նենդաւոր խաբէութեամբ. զմատնութիւնն յայնմհետէ զաշխարհիս Հայոց ի ձեռս Թաղաւորութեանն օտարի. զփախուցանել յայնկացն զորդիս խոսրովու յօտարութիւն առ ի յապրումն. զհակադարձար միասնագամ զզարծն Տրդատայ և զյաղթող մարտի ունելն զիւրոյին զնախնեացն քաջաբար զթագաւորութիւնն. զգիմելն առ նա սրբոյն Գրիգորի՝ զհշտ պաշտաման տնչիւ, զնահատակութիւնն նորին սրբոյն, և թէ որպէս տաբաւ անպատումն և անբաւ բաղում շարաբանացն. զառաւելապէս օգնականութիւնն Քրիստոսի, որ ցուցաւ ի վերայ սրբոյն, ի հիացումն դեռևս մոլորեալ մարդկան. զհամբերութիւնն տեղութեանն աշխարհի ամս ի վերապին, յստ կանխագէտ տնտեսութեանն վերնոյն, որ պահէր զնահատակն ի դործն Հայոց. զեկս սուրբ կուսանացն ի Հռովմայեցոց քաղաքէն, և զհեղումն մարտիրոսական արեանն ի Վաղարշապատ քաղաքի, յոռոգումն դալարութեանն զօսացելոց զիոց մարդկան. զեկն սրբոյն Գրիգորի ի խոր վերապէն, և զհանումն Հայաստան աշխարհիս ի խաւարէ անդիտութեանն յաստուածային արքայութեանն լոյս. զյորդորումն յայնմհետէ վաղապետութեան կենաց աշխարհիս Հայոց. զկտակա մկրտութեանն լուսոյ, զոր Փրկիչն Քրիստոս ի ձեռն մեծի նահատակին Գրիգորի, բարեխօսութեամբ և սուրբ կուսանացն, ծաւալեցոյց յաշխարհիս մերում. զշինութիւնն եկեղեցեաց, զպայծառութիւնն քահանայից, զխումբս բաղամարտի ժողովրդոց ի տոնս Փրկիչն և ի ժողովմունս յիշատակալ սրբոց: Ձայս ամենայն, ևս աւառել քան զսոյն գիտութիւն, յիւրում հաստատուն և անսխալ կարգադրութիւնսն պատմեաց մեզ երանելի ալրն Աստուծոյ սուրբն Ագաթանգեղոս» (Փարսկեցի. էջ 2—3):

Արդ, այս համառոտակի թվարկումը մեզ ներկայացնում է այսօրվա Ագաթանգեղոսը, բացի սկզբի մասից՝ Արտավանի սպանությունից, այն էլ լրացվեց հունարեն թարգմանության հայտնաբերումով: Միևնույնն է հաստատում նաև Մառի ներկայացրած «նախաքաղկեդոնական» տարբերակը, ուր Ագաթանգեղոսը պահպանում է այսօրվա Պատմության կառուցվածքային կմախքն ու գաղափարական միասնությունը, ի բաց առչալ, իրոք, Հավատո հանդանակի հետ կապված հավելյալ գրությունների և Հայաստանի անվան կոլբրին վրաց, աղվանից և լինաց մասին եղած դրվագներից: Այդ շատ սովորական խմբագրություն է, որն ամենին չի փոխել երկի բովանդակությունը և, ինչպես համեմատությունն է ցույց տալիս, նաև նրա գաղափարա-գեղարվեստական կառուցվածքը: Տարբերությունն չկա անգամ շարադրանքի լեզվի մեջ, եթե հաշվի առնենք, որ արաբերենից թարգմանվածը մեզ պատուցվել է Զուսիկ արքայիսկոպոսի թարգմանությամբ, ուստի և բնագրից ներկայի հեռացած:

Ագաթանգեղոսի Պատմության գրեթե անփոփոխ ամբողջությամբ մեր ձեռքը հասած լինելու մեծագույն վկայությունն է նաև նրա լեզուն, որի հնությունը հմտորեն ներկայացրել է Նորայր Բյուզանդացին ոչ իբրև առանձին հուշարձանի լեզվական պատկեր, այլ 5-րդ դարյան «ոսկեդեղինիկ» մատյանների՝ Կորյունի, Փա-

մաններից: Սա ինչպես ժամանակի հայ պատմագրության, այդպես
և անտիկ պատմագրության յուրահատկությունն է:

Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ պատմական առանցքային
դեմքեր Տրդատն ու Գրիգոր Լուսավորիչը կերպավորված են՝ մեկն
իբրև աշխարհիկ, մյուսն իբրև հոգևոր գործիչներ: Եվ ինչպես
Փավստոս Բուզանդի պատմության վերաբերյալ է դիտված (Սույն
աշխ. էջ 244), աշխարհիկ գործիչը կերպավորված է ավելի բանա-
հյուսական հերոսների հատկանիշներով, իսկ հոգևոր գործիչը՝ եկե-
ղեցական գրական տեսակների՝ սրբախոսությունների հատկանիշ-
ներով: Ագաթանգեղոսի աշխարհիկ հերոսը Տրդատն է՝ օժտված
աշխարհիկ թագավորի վիպական բոլոր հատկություններով: Գթաց
արշավանքի ժամանակ Լիկիանեսի զորաբանակում գտնվող Տըր-
դատն արդեն կերպավորվում է իբրև ճարպիկ զորական. «...ի
զուարավակ քաղաքորմի միոջ, զի խոտահամբար մթերեալ էր. և
ոչ ոք կարաց ձգել զձեռն իւր վասն որմոյն բարձրութեան: Յայնժամ
Տրդատէս ելեալ և իջեալ՝ հոսէր ընկենոյր բարդս բարդս ի մէջ զօ-
րացն մինչ ի լիութիւն բաւականի» (27): Տրդատը բարձրահասակ
է, ճարպիկ, հնարամիտ: Ինչպես հետագայում է ասում պատմա-
գիրը, նա հունական օլիմպիականներում աչքառու մարզիկներից
էր՝ դյուցազնական ուժի տեր ու ճկուն:

Մինչև այստեղ Տրդատը դրական է և հար ու նման մեր բանա-
հյուսական մյուս կերպարներին: Նա հայրենասեր է, հզոր ու հե-
րոսական. նա «զամենայն ժամանակս իւրոյ թագաւորութեանն
աւերէր քանդէր զերկիրն Պարսից թագաւորութեանն և զաշխարհն
Ասորեստանի, աւերէր և հարկանէր ի հարուածս անհնարինս: Վասն
այսորիկ պատշաճեցան բանքս այս ի բանս կարգի առակաց, թէ
«իբրև զսէզն Տրդատ, որ սիգալովն աւերեաց զթումբս գետոց, և
ցամաքեցոյց իսկ ի սիգալն իւրում զյորձանս ծովուց» (71): Սիգա-
լով թմբեր ավերելու բանահյուսական վկայությունը շատ գծերով
հիշեցնում է փավստոսյան Վասակին. «Մի ոտնս ի միոյ լերին

վրստոսի, Մակարայեցոց և Եվթադի գրքերի լեզվական միասնական քննությամբ:
Այնտեղ ևս Ագաթանգեղոսը միասնական է, լեզվական օրինակները՝ դասական թե՛
Առաջաբանում, թե՛ բուն Պատմության մեջ, ինչպես նաև «Վարդապետություն»
գլխում (Տե՛ս Նոռայր Բյուզանդացի, Կորյուն վարդապետ և նորին թարգմանու-
թյունը): Թե՛ ի՞նչ է եղել Ագաթանգեղոսի Պատմությունը Ղազարից շատ ավելի առաջ
կամ եղե՞լ է արդյոք, այդ հարցը մեր խնդրից դուրս է, բայց որ մեր ձեռքը հասած
Ագաթանգեղոսը իր անվամբ ու պարունակությամբ համապատասխանում է Փար-
պեցու նկարագրածին, այդ կասկածից վեր է և մեզ իրավունք է տալիս այն քրո-
նել իբրև հայ գրական սկզբնավորման շրջանի հուշարձան:

Այսչր, և միւս ոտնս իմ ի միոյ լերին կայր. յորժամ յաջ ոտնս չենուի, զաջ լեւոնն ընդ գետին տանէի, յորժամ ի ձախ ոտն չենուի, ալձախ լեւոնն ընդ գետին տանէի» և այլն (Դպրութիւն Դ, գլ. ԾԴ):

Տրդատը Ագաթանգեղոսի Պատմութեան մեջ նկարագրվում է որպէս միայն իբրեւ քաջամարտիկ զորական, այլ և իր արտաքին ուրվագծով. ըստ պատմագրի, նա «սէգ իսկ էր առ հանդերձս և այլ ուժով պնդութեան, հարստութեամբ, բուռն ոսկերօք և յաղթ մարմնով, բաջ և պատերազմող տնհնարին, բարձր և լայն հասակաւ» (71) Իսկ սա արդէն գեղարվեստական կերպարի անհատականացման ուշագրաւ դրսևորումներէից է: Այս գիծը պիտի շարունակվի մեր հետագա պատմիչների գործերում: Բայց Ագաթանգեղոսի Պատմութեան մեջ Տրդատն հիմնականում այս կողմերով չէ, որ բացահայտվում է, այլ իր հակաքրիստոնեական բացասական հատկանիշով, որ և երկի զաղափարական նպատակին է ծառայում: Այդ բացահայտվում է Հռիփսիմյանց կույսերի դրվագով: Մարդկային և նրա հետաքրքրութիւնը Հռիփսիմեի նկատմամբ. հեթանոս լինելով՝ նա իրավասու է կին ունենալով հանդերձ (Աշխեն տիկին) մտածել նաև երկրորդ կին ունենալու մասին: Նա թագավորաւայել «ոսկիապատ գահաւորակս սպասաւորօք հանդերձ» ուղարկում է հնձանները, ուր ապաստանել էր գեղեցկուհի Հռիփսիմեն իր դայակի հետ, նրան պալատ հրավիրելու: Նաև «հանդերձս աղնիւս գեղեցիկս փափուկս պայծառս և զարդարանս երեւիս մատուցանէին նմա յարբուռուստ, զի զարդարեսցի և շքով և պատուով մացէ ի քաղաքն և յանդիման լիցի թագաւորին» (91):

Այսպիսի անձկալի սպասումից հետո Հռիփսիմեի մերժումը բնական է դարձնում Տրդատի գաղանաչին զայրույթն ու խելահեղ պաշարը գրեթէ դեռահաս այդ կույսի հետ. «Արդ՝ մտեալ թագաւորն՝ բուռն հարկանէր զնմանէն, կատարել զկամս ցանկութեան»: Բայց այստեղ է բացվում երկի զաղափարական մեխը. Տրդատը, «...որ այնչափ անուանի եղեալ՝ քաջութեամբ առուելոյր ի մարտս պատերազմացն. նա և յՈղիմպիադսն Յունաց հսկայազօր երևեալ, բազում դործս արութեան և անդ ցուցեալ», նա, որ «առեալ գերիւլարն, և զասպաղէն նորին և զիւր զառնազէնն առեալ կապեալ ի թիկունսն՝ ի վերայ մկանանցն ի լիւղ անցանէր ընդ գետն Եփրատ» (109) «և որ այնպէս հռչակեալ էր ամենայնիւ՝ առդ յաղջկանէ միութիւն պարտեալ վաւարաւնայր կամօք և զօրութեամբն Քրիստոսի» (100):

Ժամանակակիցների մտայնութեան ներդաշնակ ու զոհացնող

չուծումով հեթանոս Տրդատը պարտվում է մի անգոր, բայց Քրիստոսի զորութեամբ հզորացած կույսից.

Թուլացան կորովիք հաստաձիգ աղեղանց,
Եւ տրկար կանայքըն վառեցան զինու.
Թագաւորն պերճացեալ զօրութեամբ և փառօք
Ի մանուկ հ կուսէն պարտեալ ամաչէր,—

Երգվում է Հռիփսիմյանց կույսերին նվիրված շարականում¹²:

Վրիժառու արքան կտտանքների է ենթարկում Հռիփսիմեին ու նրա դայակին, որոնք, դարձյալ հեղինակի գաղափարամիտվածութեամբ, նահատակվում են զոհունակութեամբ և աստծուն փառաբանելով, հետեւելով ավետարանական այն խորհրդին, թե՝ «Երանի է ձեզ, յորժամ նախատիցեն զձեզ և հալածիցեն և ասիցեն զամենայն բան շար սուտ զձէնջ վասն իմ. ցնծացէ՛ք և ուրախ լերուք» (106): Գաղափարական այս հարցադրմանը զարմանալիորեն ընդելուզվում է գեղարվեստական երկին բնորոշ մարդկային-անձնականը. բարոյական պարտությունից գազազած Տրդատը Հռիփսիմեին կտտանքներով նահատակելուց հետո էլ բավարարություն չի զգում: Ընդհակառակն, նա ընկճված ու ամոթապարտ է նաև մարդկայնորեն. «...ոչ էր եղեալ ի մտի զամօթն նախատանացն, այլ ի տեսիլ սիրոյ նորա ջեռեալ՝ տրտմեալ ընդ մահ աղջկանն, տխրացեալ սգայր» (109): Իր իսկ խոստովանութեամբ՝ «ոչ գոյր համեմատ յերկրի ի ծնունդս կանանց... վասն զի սիրտ հատեալ զհետանհնարին և անմոռաց՝ ի մտացս շանկանի մինչ կենդանի եմ ես, Տրդատ արքայ...» (108): Այստեղ երկ է ներթափանցում նրա գաղափարական կողմի համար ոչ շատ անհրաժեշտ մի «մանրութ», որը, սակայն, կենսական շունչ է տալիս «չոր» պատմութեանը: «Աւուրս վեց,—ավանդում է հեղինակը,—ի խոր տխրութեան և յանձնարիւն տրտմութեան կացեալ Թագաւորն առ անձուկ գեղոյն Հռիփսիմեայ» և ապա յետ այսորիկ ժամ տուեալ որսոյ» (113). Հոգեկան ապրումներին հաջորդում է Տրդատի որսագնացութեանը և ապա նրա խողանալը՝ աստվածաշնչական նաբուգոդոնոսորի նմանութեամբ, որից հետո պատմվում է Գրիգոր Լուսավորչի միջոցով նրա վերակերպավորվելն ու նոր քրիստոնեական հավատով վկայարանների ու վանքերի շինարարութեանը, երկրի կյանքի վերափոխումներն ու տեղաշարժերը՝ պատմագիտական մեծ նշանակությամբ:

Ինչպես Տրդատի գաղափարապես վերափոխվելու, այդպես էլ

¹² «Շարական հոգևոր երգոց», Կ. Պոլիս, 1853, էջ 489:

Գրիգոր Լուսավորչի 13 տարի խոր վիրապում մնալու զրվագները տրված են երկի հիմնական դադափարի վերհանման համար. «Նախ յայդմ,—Լուսավորչի բերանով հավաստում է պատմագիրը,—տեսէք զգօրութիւն Արարչին, զի որ զամենայն արար՝ զիարդ և կամի. յորժամ և կամի կարող է զիրաքանչիւր բարս փոփոխել... զի և ձեր իսկ արկեալ զիս ի խոր վիրապն, յանհնարին տեղի մահուան, և ելեալ անտի ողջանդամ կամօքն Աստուծոյ» (127—128): «է՞ր արդեօք,—շարունակում է պատմագիրը Լուսավորչի բերանով,—հնար աղջկան միոջ մանկամարդոյ՝ ունել զդէմ առն սկայի, որպէս տեսէք իսկ աշօք ձերովք, զիարդ էր հնար այդմ լինել, եթէ ոչ Աստուծոյ էր տուեալ զիրաւունս յաղբութեանն» (127)՝ իբր վկայութիւն իր հետ պատահածն էլ օրինակ բերելով. «Ոչ եթէ զայս ասելով ի պարծանս տամ, այլ զի ոչ իսկ հնար է թաքուցանել սքանչելիսն աստուծոյ» (129) և ամփոփելով. «Մեզ տացին բանք ի բերան, մեզ՝ ցուցանել զօգուտն. և ձեզ՝ լսել, ընդունել և հաւատալ, և քակել ի սատանայական գործոց շարութենէ և աստուածամուխ կենացն լինել ժառանգորդ» (133):

Ագաթանգեղոսի Պատմութեան մեջ Տրդատի կերպարին տրվում է վիպական-աշխարհիկ լուծում, թեև նա քրիստոնեւթեան մուտքի պատմութեան առանցքային դեմքն է և պատմական երկի գեղագիտական իդեալի կրողը: Ժամանակակիցները թերեւս ոչ այնքան Գրիգոր Լուսավորչին ընդօրինակելու ուժ ունենային, որքան Տրդատին: Վերջինս շատ է մարդկային, եթե կարելի է ասել՝ ժողովրդական-բանահյուսական, հետեւապես և ավելի ներգործուն: Նա հոգեհարազատ է նաև փառաստոյան աշխարհիկ հերոսներին՝ Արշակին, Մամիկոնյան սպարապետներին, անգամ խորենացիական Տիգրանին, Երվանդին, Տորքին: Սա պատմագրութեան հերոսների մի թեւն է՝ հերոսական, կենսահաստատ, մարդկային, գրեթե զերծ կրոնական նեղմտութիւնից ու ֆանատիզմից: Տրդատն էլ այդպիսին է և՛ Պատմութեան սկզբում, և՛ վերջում: Եվ թեև նա պատմական այդ երկի գեղագիտական գաղափարի մարմնավորողն ու կրողն է, Հայաստանում քրիստոնեւթեան կրոնի պաշտոնականացնողը, բայց մինչև վերջ, անգամ իր եկեղեցական նախաձեռնումներն ու գործունեւթեան մեջ, մնում է աշխարհիկ: Այս Ագաթանգեղոսի Պատմութեան և՛ պատմական հավաստիւթիւնն է, և՛ գեղարվեստական ուժը:

Տրդատը, Հռիփսիմեի մահից դառնացած ու ընկճված, նոր լիցք է ստանում քրիստոնեւթեամբ զորանալով. «Առեալ թագաւորին փայտատ և բահ՝ հատանէր զգիրս հանգստոցաց իւրաքանչիւր ըստ չափում արկեղացն: Սոյնպէս և ինքեանք երկոքին Աշխեն

տիկին և քոյր թագաւորին խոստովիղուիստ, ըստ բրել բրողին ի հանդերձս իւրեանց ընկալեալ զհողն՝ արտաքս պեղէին» (397)¹³: «Եւ եկն թագաւորն, խնդրեաց հրաժեշտ ի սրբոյն Գրիգորէ եօթնօրեայ ճանապարհ կալեալ ի վեր ի բարձր լեառն ի Մասիս: Եւ անտի ի դիտոյ լեռնէն առեալ վէմս արաստոյս, անտաշս, անկոփս, յաղթս, ծանունս, երկայնս, ստուարս և մեծամեծս, որ զմի մի ոչ ումէք լինէր հնար, թէ և դիպելոյ բաղմութեան ի մարդկանէ՝ զայն շարժել: Արդ՝ առեալ սկայազօրն հայկաբար զութ արձանսն՝ ի վերայ իւրոց թիկանցն զայն դներ և ըստանձնեալ բերէր ի վկայարանս տուճարացն» (398)¹⁴: Զպետք է մտածել, թե Պատմութեան հեղինակը այս նկարագրութիւններն արել է անպայման բանահյուսութիւնից առնված կարկատանով և ոչ որոշակի գեղագիտական մղումով ու ինքնահորինումով: Պատմական նյութական հավաստիութիւն ունեցող տվյալների կողքին, ինչպիսին է՝ «Արարեալ շինեալ կազմեալ զսուրբ վկայարանսն երեսին՝ հանդերձեցին, զարդարեցին և օրինօք յարդարեցին և ապա առեալ... զսուրբ Գայանէ ի կողմն հարաւոյ... զերանելին Հովսիսիմէ ի կողմն արեւելից ի շինածի տաճարին դնէին, եւ զմիաւորն, որ ի հնձանն սպանաւ՝ սորա տաճարն ի կողմանէ քաղաքին ի հիւսիսոյ կուէ», պատմագիրն այնուամենայնիւ դրվագն ավարտում է երկի գաղափարական շեշտով՝ «Եւ յայնմ հետէ և անդր կանխէին անձնակամ կամօք ի պահս և յաղօթս և յերկիւղ և ի սէր, և յունկնդրութիւն աստուծոյ վարդապետութեանն փառային» (400), ինչպես նաև գեղագիտական եզրահանդումով՝ «Եւ թագաւորն մինչդեռ կայր ի տեսիլ կերպարանաց խոզի ընդ ժողովրդեանն՝ յանկարծակի հարեալ զդողման, և զխորխն խոզի արտաքոյ մարմնոյն իւրոյ ի բաց ընկենոյր, ժանդատեսիլ ժանեօքն և կնճթադէմ երեսօքն հանդերձ. խոզանացեալ մազովն թաւութեամբ զխորխացեալ կաշին ի բաց ընկենոյր: Եւ դէմք երեսացն դարձան յիւր իսկ կերպարանսն, և զմարմինն փափկացեալ մատաղացեալ լինէր իբրև զառօրեայ մանկան ծնելոյ, և ողջանամ մարմ-

¹³ Ըստ արաբական տարբերակի և զարիտյան հունական բնագրի՝ «Յայնժամ առ թագաւորն բահ և բրէր գուրս վասն դագաղաց, յորս եղեալ էին զմարմինս սրբոց կուսանաց: Ընդ նմա ի միասին էին ի բրելն կին նորա և քոյր, որք փոխանակ կողովոյ, ի հանդերձս իւրեանց ի բաց տանէին զհողոս» (Մառ Ն., Մկրտունիւն, էջ 46, «Էջմիածին», 1966, Ը, էջ 50):

¹⁴ Դարձյալ ըստ «Մկրտութեան...»՝ արաբական տարբերակի և զարիտյան բնագրի՝ «Թագաւորն խնդրեաց զսուրբն Գրիգոր թոյլ տալ նմա գնալ ի լեառն, որ կոչի Արարատ, ի գաւառն, որ կոչի Մասիս, և բերել անտի ի վերայ ուսոց իւրոց գերանս և սրունս վասն դրանց եկեղեցեաց, զի բարձեալ լիցի ի նմանէ պատկեր խոզի... Եւ ել նա ի լեառն, որ ի վերայ Մասեաց և եհառ անտի երկոտասան մե-

նովքն ամեննին բժշկեցան»¹⁵ (401): Ոչ մի հետագա խմբագիր, քաղկեդոնական կամ հակաքաղկեդոնական, այսպիսի մոզաիկ հավաքումով չէր միավորելու պատմա-բանահյուսական գրվագները և զեղարվեստական կուռ կառուցվածք տալու շոր ու ցամաք պատմությանը: Եվ ընդհանրապես դժվար է այդ ժամանակներում պատկերացնել շոր ու ցամաք պատմություն. այն հենց սկզբնապես պետք է հյուսվեր զրուցատիպ ու ավանդախառն¹⁶:

Ի տարբերություն Տրդատի վիպական բնույթի, Գրիգոր Լուսավորչի կերպարին Ագաթանգեղոսի պատմության մեջ տրված է վկայարանական լուծում՝ վարքաբանական ավարտով¹⁷: Գրիգոր Լու-

ծամծ քարինս վասն երից սուրբ եկեղեցեաց, յորս փոխադրեալ էին զմարմինս կուսանաց, վասն իւրաքանչիւրոյ տաճարի՝ մի մի դուռն և վասն իւրաքանչիւր դրան՝ քարինս շորս-շորս, զորս բերէր ի վերայ ուսոց իւրոց, զի էր հղօր հսկայ, և զօրութիւն նորա յոյժ առաւելոյր հաւատովն» (նույն տեղում, էջ 47, 50):

¹⁵ Արարական բնագրի և Գարիտի հունական բնագրի թարգմանության մեջ. «Յայնժամ երանելին Գրիգոր երկիր եպագ և հրամայեաց ժողովելոցն երկիրպագանել և աղօթել արտասուօք... եւ այնժամ երանելին ի միասին ընդ ժողովրդեան և յառաջակութեան թաղաւորին աղօթեաց. ի մարմնոյ թաղաւորին սկսաւ ի վայր անկանիլ ինչ՝ որպէս զխորիս, որով բարձաւ զաղանային կերպն հանդերձ ւտեովն և տղմանաւ: Զգաստացաւ նա և փոխեցաւ ի կերպարանս մարդկային» (նույն տեղում, էջ 47—48, 50):

¹⁶ Ինչպես վկայված է, Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ այսօրվա իմաստով պատմական երկին խորթ տարբեր առաջին անգամ դիտել է Ստիտինգը (Հանգամանորեն տե՛ս Ն. Տաշյանի «Ագաթանգեղոս առ Գեորգա ասորի» աշխատությունը, էջ 88):

Ն. Գաթրճյանն ու Գուտշմիդը գրեթե միևնույն եղբակացության են հանգել միմյանցից անկախ, առանց մեկը մյուսի գործին ծանոթ լինելու (նույն տեղում, էջ 90):

Նրանք արժեքավորել են Ագաթանգեղոսի Պատմության պատմական-փաստական նյութն ու նշանակությունը, միաժամանակ նրա մեջ դիտելով պատմական երկին ոչ հատուկ հատկանիշներ, որոնց, սակայն, հատուկ չեն անդրադարձել՝ բավարարվելով այդ մասին հիշատակությամբ միայն (նույն տեղում):

¹⁷ Ինչպես հայտնի է, Գրիգոր Լուսավորչի վարքն է ընկած Պատմության հիմքում, հետևաբար պատմագիր Ագաթանգեղոսը իր որոշակի մտահղացումով ներհյուսել է Պատմության մեջ մոտ մեկ դար արդեն հարատևող Գրիգորի վարքը՝ նորանոր գրվագներով ընդարձակելով ու հարստացնելով եղածը: Ասորական վարքը լրիվ համոզիչ է դարձնում այդ (տե՛ս Ն. Տաշյան, Ագաթանգեղոս առ Գէորգա..., էջ 4—10): «Երկու բնագիրը,—այսինքն՝ ասորական վարքն ու Ագաթանգեղոսի պատմածը,—գրում է Տաշյանը,—այնպես կմիաբանին, որ ուրիշ աղբյուր մը փնտրել իդուր է. բայց այսու տարբերությամբ, որ ասորվոյն միահամուտ գրածը չենք գտներ ի միասին մեկտեղ առ հայ Ագաթանգեղոյա, այլ ընդհատեալ ուրիշ հատածներով» (նույն տեղում, էջ 27) և ապա՝ «Գեորգայ հատածին համապատասխանող մասերը հայ Ագաթանգեղոյա քով գրեթե տասն էջերու մեջ բաժնված են իրարմե մեջ ընդ մեջ ընդհատելով այնպիսի պարբերությամբ, որոնք պատմա-

սավորիչն իր վրա կրում է նահատակի բոլոր շարժարանքները՝ առանց, սակայն, ֆիզիկապես ոչնչանալու:

Գրիգոր Լուսավորիչը Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ ներկայանում է իբրև մի կատարյալ նահատակ, որ մարմնավորում է

կան նկարագիր ունին և որոնց մեջ կան այնպիսի մասեր, դորոնք մատենագիր Վր դյուրավ հանձնե կարկատել չէր կրնար» (էջ 27):

Ասվածից բխում է, որ ոչ թե Գևորգն է Ագաթանգեղոսի Պատմության միջին գտել պատմական տվյալները, դուրս նետել և թողել Գրիգորի վարքի սոսկ վկայարանական դիպվածները, մի րան, որ Տաշյանի իսկ ասելով որն է մատենագիր «դյուրավ հանձնե կարկատել չէր կրնար», այլ ընդհակառակը միանգամայն տրամաբանական է: Ագաթանգեղոսն է երկը հարստացրել պատմական տվյալներով. նա «այլևայլ գրոց բաղադրության մեջ» փորձել է վերականգնել Հայաստանում քրիստոնեություն տարածելու պատմական իրադարձություններն ու դրանք ընդելուզել աղյհն եղած վարքի վրա: Սրանք ոչ թե սոսկ մեխանիկական ներհյուսումներ են, այլ ճաշակավոր հեղինակի պատմա-գեղարվեստական մտահղացմամբ ստեղծված ամբողջական կերտվածքի դրվագներ:

Օրինաչափական է նաև Գրիգորի ճոմայեցի մնունը Գևորգ ասորու վարքում, և նրա պարբևացումը Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ. մասնավանդ որ այն օգտագործվում է Գրիգորի նկատմամբ Տրդատի վերաբերմունքը որոշակի դարձնելու համար. «Եւ մինչդեռ խորհէր Տրդատիոս խօսել և այլ ողորով ընդ նմա, ե յղել պատգամ և խոստանալ կեանս և պատիւս ... յառաջ մատուցեալ ոմն ի նախարարացն, որում անուն էր Տաճատ, փեսայ Արտաւանայ սպարապետի արքայի, սկսաւ խօսել և տալ տեղեկութիւն և ասել այսպէս վասն նորա, թէ ... «Այսքան ժամանակք են որ առ մեզ բնակեալ է, և ոչ գիտէաք զսա. այլ դա է որդի Անակայ մահապարտի, որ սպան զհայր քո խոսորով, և արար խաւար Հայոց աշխարհիս և յկորուստ մատնեաց զայս աշխարհ և ի գերութիւն. արդ՝ չէ՞ պարտ կեալ դմա, զի որդի վրիժապարտի է դա» (70): Վիպա-պատմական այս հատվածը, որի մեջ մտնում է և Տրդատի սիգալու մասին բանահյուսական դրվագը, չկա արաբական թարգմանության մեջ: Այն բնականորեն չկա նաև Գրիգորի հունարեն վարքում, բայց այս դեռևս նշան չէ, թե նա չի եղել Ագաթանգեղոսի բնագրում, քանի որ այդ թվարկում է Ղազար Փարպեցին Ագաթանգեղոսի Պատմության նյութն ըստ դիպվածների ներկայացնելիս «Զքինախնդրութիւն Խօսեովու և գտարականսն գոռողացեալ ստահրացելոյն, զխորհուրդն և զխոստմունսն գտողի հնարս յաղագս մահուն Խոսեովու. զխորամանկութեանն զմտածութիւնն Անակայ և զապառնումն ի նմանէ զնորուն Խոսեովու նենգաւոր խաբէութեամբ» (Փարպեցի, 1904, էջ 2): Իսկ Խորենացին գրեթե բառացիորեն քաղում է Ագաթանգեղոսից. «Սա էր, որ,—գրում է Խորենացին Տաճատի մասին,—յապայսն զգացոյց աներոյն իւրոյ Արտաւաղդայ, և նա արքայի, նախ՝ Գրիգոր Անակայ լինել որդի, և ապա զկնի՝ վասն որդուցն Գրիգորի...» (Խորենացի, գիրք Բ. հր), որ մեկ անգամ ևս վկայում է, թե Ագաթանգեղոսի Պատմության խիստ աղճատված լինելու մասին ենթադրությունը չափազանցված է և վիճելի: Այս կապակցությամբ ուշագրավ է Խորենացու Պատմության մեջ պահպանված ավանդությունը Գրիգոր Լուսավորչի դիցաբանական ծննդի մասին (Գիրք երկրորդ, գլ. 27: Տե՛ս Կ. Մելիք-Օհանջանյանի ուսումնասիրությունը «Ագաթանգեղոսի բանահյուսական աղբյուրների հարցի շուրջ», Պատմա-բանասիրական հանդես, 1964, № 4, էջ 53—79):

Ընդհանրապես հայ իրականության հետ կապված որևէ հին հուշարձանի գո-

հավատքի համար անձը զոհաբերելու միջնադարյան քրիստոնեական համընդհանուր աշխարհայացքը: Միջազգային գրականության թյունից հայտնի բոլոր վկայաբանություններին բնորոշ երկխոսություն օրինակով Գրիգորը ջանում է ապացուցել քրիստոնեական հավատքի առավելությունը հեթանոսության և մյուս կրոնների հանդեպ. «Վասն դիցն թէ ասես,—ընդդիմախոսում է նա Տրդատին,—զոր կոչես դու աստուածս, ստոյգ իսկ են հաստուածք. վասն դի հաստեալք են ի մարդկանէ, և եղեալք պատկերք ի ձեռաց ճարտարի. ոմն փայտեայք են և ոմն քարեայք. ոմն են պղինձք և ոմն են արծաթիք և ոմն ոսկիք. ո՛չ խօսեալ նոցա երբեք և ո՛չ իմացեալ և ո՛չ զմտաւ ինչ ածեալ, ո՛չ վասն քո և ո՛չ վասն իմ» (40) և այլն: Ըստ Գրիգորի, նրանք ոչ միայն անմասնակից են մարդկանց, այլև իրենք իսկ «եղծանելի», ոչնչացման ենթակա՝ իրենց պաշտողների հետ միասին.

«Իսկ որ պաշտեն զկուռս քարեղէնս՝ ասէ մարգարէն վասն նոցա, թէ՝ Իջեն որպէս զվէմս ի ջուրս բազումս»: Իսկ որ զփայտակերտ քանդակեալսն պաշտեն՝ այսպէս ասէ վասն նոցա, թէ՝ «Հուր վառեցաւ ի վերայ ամենայն փայտի ագարակի, և այրեսցէ զմեղաւորս, և մի՛ շիջցի»: Իսկ որ պաշտեն զարծաթեղէնս և զոսկեղէնս՝ այսպէս ասէ. «Արծաթ նոցա և ոսկի նոցա մի՛ կարասցէ փրկել զնոսա յաւուրս բարկութեան տեառն...» (41) և այլն, և այլն:

Այս երկխոսությունները երբեմն շատ արհեստական, վկայաբանությունների համար պարտադիր զուտ կրոնական բանաձևային արտահայտություն ունեն, բայց երբեմն նրանք հասնում են փիլիսոփայական մակարդակի և միջնադարյան ճարտասանության լավագույն նմուշ հանդիսանում: Այս դեպքում նրանք շատ գծերով հիշեցնում են անտիկ «դիալոգները», մեր կարծիքով՝ հենց նրանցից ծագելով կամ նրանց հուշը լինելով¹⁸:

Ազաթանգեղոսի Պատմության մեջ Տրդատ թագավորի և Գրիգոր Լուսավորչի երկխոսություններն ուշագրավ են նրանով, որ տեղայնացված են: Նրանցում անխարդախորեն արտացոլված է լուսինը հունարեն կամ ասորերեն և դրանց հայ բնագրի բացակայությունը դեռևս չի նշանակում նրանց օտարածին լինելը կամ այլ գրականության պատկանելը: Դրանք, թերևս, պիտի դիտել իբրև հայ ստեղծագործություններ, զոված օտար լեզվով սոսկ այն պատճառով, որ դեռևս գոյություն չի ունեցել հայ գիր: Այդ երկերն ըստ էության հայ իրականությունից բխած հուշարձաններ են և փաստորեն կազմում են մեր նախահայերեն կամ նախամեսոպոյան գրականությունը (ինչպես, օրինակ, նշված վարդն ու վարբարանական այլ բեկորներ):

¹⁸ Տե՛ս Թեկուզ Цицерон (Марк Тулий) Диалоги. О государстве—о законе. М., 1966.

հեթանոսական հին Հայաստանի՝ որոշակիորեն պատմական հաս-
վատքն ու պանթէոնը՝ սրանց հակադրվող քրիստոնեական գաղա-
փարախոսությամբ: Այս ոչ միայն վերացական հակամարտություն
է ընդհանրապես հեթանոսության և քրիստոնեության միջև, այլև
տեղայնացված պայքար՝ բարձրացած հայ հողի վրա հեթանոսա-
կան աշխարհի ու ըմբռնումների դեմ. «Արքայ ասէ... փոխանակ
կենացն, զոր պարտ էր առնել քեզ՝ յաճախեմ քեզ նեղութիւնս, և
փոխանակ պատուին՝ անարգանս... եթէ ոչ առնուցուս յանձն դիցն
պաշտօն մատուցանել, մանաւանդ այսմ մեծի Անահայ տիկնոջս,
որ է փառք ազգիս մերոյ և կեցուցիչ, որ է մայր ամենայն զգաս-
տութեանց, բարերար ամենայն մարդկան բնութեան, և ծնունդ է
մեծին արին Արամազդայ» (31): Այնուհետև՝ «Խօսել սկսաւ թա-
գաւորն և ասէ. «Քանի՞ցս անգամ տուեալ է քեզ խրատ և պատուէր,
դի մի՞ երկրորդեցես առաջի իմ զհատուածս բանիցդ առասպելաց,
զոր յօդեալ և ուսեալ ես... Զորոց դու առեալ զնոցա պատին՝ ում-
պէտ կարդաս արարիչ, և որ են իսկ ճշմարտիւ արարիչ՝ թշնամանես
և զմեծն Անահիտ, որով կեայ և զկենդանութիւն կրէ երկիրս Հայոց,
և ընդ նմին և զմեծն և զարին Արամազդ, զարարիչն երկնի և երկրի,
ընդ նմին և զայլ աստուածսն կոչեցեր անշշունչս և անմոռնչս և ի
մեզ ևս ձգտեցար զնել թշնամանս, համարձակեցար ասել ձիս և
ջորիս» (38): «Այլ զոր դուր կոչես մեծ Անահիտ տիկին,—բանավի-
ճում է Գրիգորը Տրդատի հետ,—լեալ իցեն արդե՞օք մարդիկ ոք
յայնժամ երբեմն ժամանակի...» և այլն, որով այս երկխոսություն-
ները ընդհանուր քրիստոնեական վկայաբանությունից վեր են ած-
վում ազգային-պատմագրական հուշարձանի:

Գրիգոր Լուսավորչի կերպարը գրեթե չի տարբերվում սրբա-
խոսական գրականության մյուս կերպարներից: Նա զարգանում է
միազգի՝ իբրև վկայաբանական հերոս: Ազաթանգեղոսի Պատմու-
թյան մեջ առանձնակի տեղ է հատկացված Գրիգոր Լուսավորչի
կրած շարշարանքներին, որ հետագայում տառապանքի շափանիչ
են դարձել: Վկայաբանությունների համար պարտադիր այդ կրտ-
սանքները Ազաթանգեղոսի Պատմության մեջ հետզհետե սաստ-
կանում են՝ ուժեղացնելով գաղափարական հերոսի բարոյական
ներգործությունն ընթերցողի վրա: «Եւ ետ հրաման բերել աղ և
քորակ և քացախ... դնել փող եղեգան ի քիթս նորա և արկանել
զայն ընդ քիթս նորա» (64): Այնուհետև. «Եւ բերին պարկս օղենիս
մեծամեծս և լցին զայն մոխրով հնոցի... Եւ ագուցին զայն ի գլուխ
նորա և կապեցին զբերան պարկին ի փողս նորա. և կաց նովաւ
աւուրս վեց» (64), «Եւ ետ հրաման բերել զկողս նորա երկաթի

քերչօք, մինչև ուոգան վայրքն ամենայն յարենէ նորա» (65), «եւ ետ հրաման երկաթի պուտամբք հալել կապար և մինչդեռ ջերմ էր՝ իբրև զչուր հոսել արկանել զմարմնով նորա» և առավել դաժանագույն կտտանքներ: Քրիստոնյաների հալածանքների ժամանակ շատ շատերը տեսած կլինեին, անշուշտ, նրանց կրած տառապանքները, բայց այստեղ՝ Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ Գրիգորիսի շարչարանքները հանգամանորեն նկարագրվում և որոշակիանում են՝ զորեղացնելու համար գերմարդկային ճիգերով տոկացող գաղափարական հերոսի բարոյական ուժն ու ներգործությունը: Դարձյալ վկայաբանական կարգով Գրիգոր Լուսավորիչն այդ կտտանքները տանում է ալշեցուցիչ տոկունությամբ՝ հավատքով զորացած պահերին ուժ գտնելով աղոթք և զոհունակություն ուղղելու արարչին:

Այն բանից հետո, երբ Տրդատի կարգադրությամբ նա գլխավար կախված է մեկ ոտքից՝ «եւ կայր նա կախեալ այնպէս աւուրս եօթն» (41), նա աղոթք է կարդում աստծուն՝ զոհունակություն հայտնելով իրեն բաժին ընկած շարչարանքների համար. «Գոհանամ զքէն, տէ՛ր, որ արժանի արարեր զանարժանութիւնս իմ քոյոյց սյարգեկի...» (42) և այլն¹⁹: Այս աղոթքը միջնադարյան քարոզմեկնություններից մի գեղեցիկ նմուշ է, որ օրինալափորեն տեղ է գտել նաև Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ Գրիգոր Լուսավորչի բերանում: «Տո՛ւր ինձ, Տէ՛ր, շնորհս համբերութեան դառն տանջանացս՝ որով կտտեն զիս... Զի մի՛ ամաշեսցեն յուսացեալքն ի բեզ... (50) Տո՛ւր ինձ, Տէ՛ր, առնուլ պսակ ընդ այնոսիկ, զորս արժանիս արարեր մեռանել վասն անուան քոյ, որոց փառաւորեալ են մահօր իւրեանց առաջի քո... Այլ այժմիկ, Տէ՛ր, զորացո՛՛ր զծառայար քո վասն անուան քոյ, զի յաղթեսցուք զօրութես:նց թշնամույն» (55) և այլն, և այլն: Այս ոչ թե դիպված է, շարչարանքներին հերոսականորեն տոկալու մի մասնակի երևույթ, այլ միջնադարում հաստատված հուզերանուրյուն, աշխարհայացք: Վկայաբանությունների մեջ բազմիցս արտահայտված փաստ է, երբ կտտանքներ տվողը դիտակցորեն վերջ չի տալիս քրիստոնյայի կյանքին, նրան նահատակ լինելու երջանկության շարժանացնելու համար: Եվ ընդհակառակը՝ Ֆիզիկապես խոշտանգված հերոսը երանությամբ մարտի-

¹⁹ Հմմտ. Թեկուղ «Վկայաբանութիւն սրբոյն Մարկոսի աւետարանչի». «Եւ կապեցին շուան ընդ սլարանոց նորա և ընկեցին յերկիր. քարշէին ընդ մէջ քաղաքին և ալպն առնելով աղաղակէին՝ քարշեցէ՛ք ի նախիրս զըրբողոնդ զանբան անասունդ: Եւ առաքեալն աղօթէր և ասէր. «Գոհանամ զքէն, տէ՛ր...» (Ավգետյան, էջ 229):

րոսական մահ է տենչում. «ինչո՞ւ խնայեցիր ինձ այս փորձությունների ընթացքում,—տրտնջում է ասորական վկայաբանության հերոս Շարբիլը ծանր կտտանքների ենթարկվելուց հետո,—և ինձ զրկեցիր մարտիրոսության վաստակից»²⁰: Գրիգոր Լուսավորիչն էլ, վկայաբանական այլ հերոսների նման, տենչում է նահատակության, բայց Տրդատի հրամանով հոր Վիրապ է նետվում զեռունների կեր դառնալու, քրիստոնեության արշադույսին բազմիցս կրկնվող մի փաստ, որն այս անգամ տեղի է ունենում հայ հողի վրա, հայ իրականության պայմաններում:

Գուբի մեջ հերոսին զցելու դիպվածը պատմվում է և՛ ժողովրդական հեքիաթներում, և՛ աստվածաշնչական զրույցներում, ինչպես նաև վարքագրական պատումներում. Անտոն անապատականը, օրինակ, որոնում և գտնում է «բարայր մի և բերդ ամայացեալ, ուր լցեալ էին գազանք վայրի և զեռունք... եկաց նա միայնացեալ զամս քսան, ո՞չ ինքն էլ արտաքս և ո՞չ զոք երբէք ի ներքս ընկալաւ, բայց միայն երկիցս ի տարուջ լուսթեամբ ընդունէր զհաց, զոր արկանէին ընդ երդս յարկին»²¹: Վերջին դրվագը հատկապես շատ է հիշեցնում Ագաթանգեղոսի ավանդածը Գրիգորի մասին. «Եւ զայն ամս երեքտասան, որ եղև Գրիգորիոս ի բերդին բանդին և ի հոր Վիրապին, կին ոմն այրի, որ էր ի բերդին յայնմիկ, հրաման առեալ յարհարաց՝ զի աւուրն նկանակ մի արարեալ պատրաստական ընկենուլ ի ներքս ի հոր Վիրապն. և այնու կերակրեալ լինէր նա ի հրամանէն Աստուծոյ զայն ամս, որ եղև նա անդ» (72): Նման դեպք կա նաև Դանիել մարգարեի վարքում՝ երկու անգամ կրկնված. մեկ՝ «հարկեցուցանէին ընկենուլ զնա (Դանիելին—Մ. Ա.) ի գուբ, և թագաւորն յակամայս արար զկամս նոցա... եւ իբրև ի վերայ էանց գիշեր մի, եկեալ արքայի ընդ առաւօտն եգիտ զԴանիէլ ողջանդամ. զի եխից աստուած զբերանս առիւծուց, և ոչ արարին ինչ նմա վնաս. յայնժամ եհան զնա թագաւորն և ընկէց փոխանակ նորա զչարախօսս նորա, զորս և նոյնժամայն ծամեցին առիւծքն»²²:

Եվ մյուս անգամ. «Եւ նոքա արկին զնա ի գուբն առիւծուց,—գրում է վարքագիրը,—ուր կային առիւծք եօթն, և եկաց անդ Դանիէլ զվեց օր, յորում ժամանակի եբեր նմա ճաշ Ամբակում մարգարէ յԾրուսաղեմէ՝ փոխադրեալ ձեռամբ հրեշտակի տեսոն ի Բա-

²⁰ Վկայաբանությունն իր թարգմանությամբ մեզ է տրամադրել ասորագետ Հայկ Մելքոնյանը, որին մեր շնորհակալությունն ենք հայտնում:

²¹ Ավգեւյան, Ա, էջ 67:

²² Նույն տեղում, Գ, էջ 421: Տե՛ս նաև «Աստուածաշունչ», Դանիէլ, ԺԴ, 28—41:

բելոն»²³: Ուշագրավ է, որ ընդհանրացված այսպիսի դրվագն իսկ Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ գեղագիտորեն տեղաշինանում է. Գրիգորը Վիրապում «պահեալ լինէր կենդանի շնորհիւ Տեառն իւրոյ»: «Իսկ այլ մարդիկ,—լրացնում է Ագաթանգեղոսը,—որ մի անգամ իջուցեալ էր անդր ամենեքեան մեռեալ էին վասն դժնդակ շարաշունչ դառնութեան տեղւոյն, վասն կարակում տղմին, օծախառն բնակութեան և խորութեանն: Վասն շարագործաց իսկ էր շինեալ զայն տեղի և ի սպանումն մահապարտաց ամենայն Հայոց» (72): Այստեղ նույնն է տեղի ունեցել, ինչ Փալատոսի Պատմության վարքագրական փոքր հատվածներում. պատմական նյութը շարագրվել է ընդհանուր քրիստոնեական գրական տեսակի սահմաններում, բաղմիցս կրկնվող ընդհանուր տեղիների առկայությամբ: Անգամ Տրդատի խողանալն ու իր մարմինը խածատելը, որ հին հայերն իբրև իրականություն են ընկալել, հորինված են աստվածաշնչական և սրբախոսական գրականության նախօրինակների բանաբաղումով: Նաբուգոդոնոսորն «ի մարդկանէ հալածեցաւ և խոտ իբրև արջառ ուտէր,—գրում է վարքագիրը Աստվածաշնչից օգտվելով,—և ի ցօղոյ երկնից մարմինն նորա ներկաւ. մինչև վարսք նորա իբրև դառիժոյ մեծացան և եղնգութ նորա իբրև զթռչնոց: Եւ այսպէս զեօթն ժամանակն ըստ բանի Դանիէլի. այս է զեօթն ամ կամ զեօթն ամիսս զազանական կեանս վարեաց ի բացի՝ անկեալ ի մտաց և այլափոխեալ ի կերպարանաց. և ապա միտք նորա առ նա դարձան, և զբարձրեալն օրհնեաց, և Աստուած դարձոյց զնա յաթոռ իւր»²⁴: Կամ՝ «Ոք դարձեալ անմաքուր սրտիւ համարձակեալ իսկոյն մոլեգնել սկսաւ, մինչև իւրովի խածատել զմարմինն իւր»: Այսպիսով, Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ ինչպես Տրդատի, այնպես էլ Գրիգոր Լուսավորչի կերպարների կերտումը ընթացել է ժամանակի գրական ավանդույթի օգտագործումով, պատմական իրադարձություններն ու դեմքերը վիպավարքագրական, վկայաբանական կարգով բացահայտելու ուղիով: Ինչպես բաղմիցս արդեն ասացինք, այս դեպքում հայ պատմագիրների և այլ աղբյուրների ընդհանրություններն ուշագրավ են ոչ թե աղբյուրագիտական առումով սոսկ, այլ նաև իբրև միջնադարյան գրականության համար բնորոշ, միջնադարյան մտածողությունից բխող կամ այդ արտացոլող դրսևորումներ: Այստեղ խոսք չի կարող լինել բանաբաղության կամ գրագողության մասին, այլ՝ գրական միևնույն հնարանքի կրկնվող այլատեսակի և տեղայնացված արտա-

²³ Ավգերյան, Գ, էջ 422—423:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 420:

հայտնության մասին: Ուստի այս առումով, երկրորդական է դառնում անգամ Ագաթանգեղոսի Պատմության առաջաբանը, որի մեջ հեղինակն իրեն Հռոմից է ներկայացնում և Տրդատի քարտուղար: Առաջաբանի այդ մասն, ըստ մեզ, ոչ թե հետսամույժ հավելում է և պատմագրական խարդախում, ինչպես ենթադրվում է, այլ՝ Լուսավորչի վարձագրի կողմից Հայաստանում քրիստոնեության մուտքի պատմությունն իբրև Գրիգոր Լուսավորչի վարձ ներկայացնելու հեղինակային հնարանք՝ ակննատես և մասնակից լինելու իր վկայությամբ, որ հատուկ էր սրբախոսական գործերին: Այդ հետսամույժ չէ, քանի որ դեռևս V դարի վերջերին այդ Պատմությունն Ագաթանգեղոսի ուղղակի անունը կրող առաջաբանով հայտնի էր Ղազար Փարպեցուն:

Սրբախոսական-վկայաբանական սկզբունքով է կառուցված նաև Ագաթանգեղոսի Պատմության մեկ այլ կարևորագույն դրվագը՝ Հռիփսիմյանց կույսերի պատմությունը, որն, ինչպես հայտնի է, Գրիգորի նախնական վարքի նման, առանձին գոյություն է ունեցել և միայն հետագայում միահյուսվել Ագաթանգեղոսի Պատմությանը՝ իբրև հարակից սյուժե: Ավելի ճիշտ, այն ներթափանցել է Գրիգորի վարքի մեջ դարձյալ Ագաթանգեղոս գեղագետի հմուտ գրչով՝ հարստացնելով Գրիգորի պատմությունը մարդկային-կենցաղային առնչություններով:

Ուղղագրի՝ վկայաբանական-գաղափարական հերոսներ են Հռիփսիմե կույսն ու Գայանե դայակը: Սրանց մարդկային ամբողջ առաքինությունն ու ուժը իրենց գաղափարին անսահման նվիրվածությունն է ու սրանից բխող ինքնիշխան գործունեությունը, որով իսկ սրանք դառնում են ժամանակի համար կատարյալ հերոսներ: Այս բնութագրական է միջնադարի համար. սրանով պետք է բացատրվի միջնադարյան գրականության գեղարվեստական ուժը և ոչ թե առանձին դրվագների ընդգծումով, «ռեալիզմի տարրերի» կամ «նախահիմքերի» մասնակի առկայությամբ: Հռիփսիմեն ու Գայանեն միակողմանի կերպարներ են, միջնադարի գաղափարախոսության ուղղագրի կրողներ, դրանով իսկ միջնադարի կատարելատիպեր, դրական հերոսի իդեալական մարմնավորումներ: Մարդկային այլ գիծ նրանց այլևս պետք չէ, քանի որ նրանք օժտված են միջնադարյան մտայնությամբ գերագույնով՝ Քրիստոսի սիրուն անսահման նվիրվածությամբ: Հռիփսիմեն անխախտ է իր հավատով, բայց երիտասարդ է. նա կարող է թուլություն հանդես բերել, ուստի և նրա կողքին գծված է նաև տարեց Գայանե դայակը, որ նրան պիտի խրախուսի և հորդորի կայուն մնալու իր սկզբունք-

ների մեջ: Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ այս դրվագը որքան գեղարվեստական է, նույնքան և պատմական: Այդ ոչ միայն կյանքի գեղարվեստական ընդհանրացումն է ու կերպավորումը, այլև պատմական կրկնվող իրողությունների վերհուշը քրիստոնեության տարածման ժամանակներից, և այստեղ դժվար է դրանք սահմանադատել կամ առաջնություն տալ մեկին կամ մյուսին: Դրանք հավանաբար պատմական հողից ծնված, գեղարվեստական կերպավորում ստացած հերոսներ են, ինչպիսիք են մեր հայ պատմագրության մեջ գործող դեմքերից շատ-շատերը: Եվ ոչ միայն հայ պատմագրության: Այգալիսի պատմա-գեղարվեստական կերպավորումով է հատկանշվում նաև անտիկ պատմագրությունը, որ իբրև մշակութային ավանդույթ իր կնիքը կարող էր թողնել ինքնատիպորեն զարգացող հայ պատմագրության վրա:

Միջնադարյան գրականության արձակ գործերին, հատկապես պատմագրությանը հատուկ է այսպիսի սոսաժ բաղմաժանությունը. պատմությունը հյուսվում է գրական մյուս տեսակների առատ ներթափանցմամբ կամ ներհյուսումով՝ իբրև բնամասնիկ տարր. այնտեղ կան վարքագրական, վիպաբանական, տեսիլային, ճառային, մեկնողական, դավանաբանական, մեծ չափով նաև՝ բանահյուսական դրվագներ, կառուցվածքներ, մոտեցումներ և այլն: Ինչպես ասել ենք արդեն այլ առիթով, այսպիսի միախառնումն ու փոխներթափանցումը միջնադարի գեղադիտական սկզբունքից էր բխում: Աներևակայելի է պատկերացնել միջնադարի մարդուն առանց աղոթքի, տեսիլի, աստծու պատժի, ընդհանրապես նրա միջամտության առկայության: Պատմական որոշակի ժամանակաշրջանի անխուսափելի արտահայտությունն է սա, որ և անտարակուսելիորեն տեղ պետք է գրավեր նաև գրականության Ֆեջ: Ագաթանգեղոսի Պատմությունը նույնպես հարուստ է միջնադարյան հայացքի այդպիսի արտահայտություններով:

Քաղաքական նկրտումներ ու սոցիալական կանխագուշակումներ ներկայացնող տեսիլներն, օրինակ, գաղափարախոսություններ լինելուց զատ, նաև գեղարվեստական արտահայտություններ են, մտածողության հարուստ առկայծումներ, հեղինակի բանաստեղծական մտորումների լայն ասպարեզ, որտեղ ստեղծագործողն ազատ էր, իսկ նրա ընթերցողը՝ երկյուղած: Այս հարաբերության մեջ տեսիլն ավելի ներգործուն էր ու տպավորիչ. «Արդ՝ ի հասարակել գիշերիս այսմիկ,—քարոզի մեջ խորհրդավորություն է մտցնում Գրիգոր Լուսավորիչը,—զի խոնջեալ դուք ի քուն լեալ էիք

ի ծանրութենէ աշխատութեան ի տքնութենէ այտի, և ես դեռ ի
 զարթման հարեալ էի և մտախորհ կայի... Յանկարծակի եղև ձայն
 սաստկութեան, բոմբին որոտման, ահաւոր թնդին, իբրև զձայն
 եռանդան կուտակելոյ ծովու արեաց խռովութեան» (382): Ընթեր-
 ցողների ուշադրությունը գրավված է, լարված. այստեղ հեղինակը
 շանում է գաղափարը որքան կարելի է գրավիչ ներկայացնել. «Եւ
 բացաւ խորանաշէն յարկն հաստատութեան երկնից, և իջեալ այր-
 մի ի կերպարանս լուսոյ. կոշեաց զանուն իմ և ասէ՝ Գրիգորիէ. եւ
 իմ նայեցեալ տեսի զկերպարանս նորա, և զարհուրեալ դողացեալ
 յերկիր կործանեցայ: Եւ ասէ ցիս. «Նայեա՛ց դու ի վեր և տե՛ս զըս-
 քանչելիս, զոր ցուցանեմ քեզ» (382—383): Եվ մատուցվում է լայ-
 նակտալ, երևակայությամբ հարուստ մի նկարագրություն. «Եւ իմ՝
 նայեցեալ՝ տեսի զհաստատութիւն երկնից... Եւ լոյսն հոսեալ ի
 վերուստ ի վայր մինչև յերկիր հասանէր. և ընդ լուսոյն՝ զօրք
 (հրեշտակներ—Մ. Ա.) անշափք լուսեղէնք երկթևաւոր ի տեսիլ
 մարդկան և թեքն իբրև զհուր» (383), երկնքից երկիր տարածվող
 լույսի հսկայական շերտ, մարդագեմ և հրաթև բազմաթիվ հրեշ-
 տակներով, որ նսեմացվում է պատուհանից կամ երգիկից ներթա-
 փանցող լույսի շողքի մեջ հսկայալուր մանրենների մանրամաղ փո-
 շու. «...ըստ նմանութեան մանրամաղ փոշույ հիւղէի.—Գրիգորի
 բերանով նկարագրում է հեղինակը,—որ ի ժամանակս արեգակ-
 նալէզ գարնանուոյն ըստ պատուհանացն կամ լուսանցոյց երդոցն
 ի շողսն խաղասցէ բազմութիւն մանրամաղ փոշույն...» (383), այ-
 նուհետև՝ տեսիլի մեխը. «...եւ մի ահաւոր տեսիլ մարդոյ բարձր և
 ահեղ, որ զառաջն ունէր և զէջսն ի վերուստ մինչև ի խոնարհ ա-
 ռաջասլահ յառաջեալ և ի ձեռինն իւրում ուռն մի մեծ ոսկի. և այն
 ամենայն դ՛հետ խաղացեալ գայր: Եւ ինքն սլացեալ խոյացեալ գայր՝
 ըստ նմանութեան արագաթև արծուոյ, և եկն էջ եհառ մինչև մօտ ի
 յատակս երկրիս, ի շինամէջ քաղաքին, և բաղխեաց զթանձրութիւն
 լայնատարած գետնոյն, և մեծ և անշափ դրնդիւնքն հնչեցին ի սան-
 դարամետս անդնդոց. և ամենայն երկիր յերեւելիս, յական տեսա-
 նելեաց բաւելոյ, հարթ հաւասար դաշտածև յատակեցաւ... Եւ բրդ-
 խեաց աղբիւր յորդաբուղիս և հոսեցաւ ծաւալեցաւ ընդ դաշտս ամե-
 նայն, և ելից առհասարակ՝ որչափ ակն բաւեաց: Եւ եղև ծով լի և
 կալուտակագոյն, և երկնագոյն երեւցան դաշտը տոհասաբակ... (384
 —385): Կապտագույն լայնատարած երկինք և երկնագույն հորի-
 զոններ,—հիրավի գեղարվեստական մի պատկեր, որով գրավիչ էր
 դառնալու տեսիլի հիմնական գաղափարը: Լուսավորչի տեսիլով

որոշվում էր տաճարի կառուցման տեղը, ուր իջել էր միաժինը²⁵։ Դեռևս Ղազար Փարպեցու Պատմությամբ վկայված ճշմարտությանն այն էր, որ տեսիլները մարդկանց կենցաղի մեջ մտած առօրեական երևույթներ են եղել, երազի պես ամեն քաջալիփխի պատմվելիք։ Միջնադարի մարդը հավատացել է տեսիլի գոյություն։ տեսիլը մարդկանց թելադրել է գործունեության համապատասխան քնազավառ, ինչպես սնոտիապաշտի համար՝ երազն ու կանխագուշակումը։ Քանի որ տեսիլով՝ աստծու միջամտությամբ թելադրվում էր տաճարի վայրի ընտրությունն ու կառուցումը, ապա այդ ի գործադրություն պիտի կիրառվեր համապատասխան միջավայրում։ Գրիգորի պատմած տեսիլը հավատացյալ ունկնդիրներին մղում է շինարարության. «Եւ ամենայն բազմութիւն մարդկանն,— գրում է պատմիչը,— լուեալ զայն՝ իւրաքանչիւր ընթացան պատրաստել զնիւթսն։ Եւ կուտէին ի հրամայեալ տեղիսն ոմն վէմ, ոմն քար, ոմն աղիւս, ոմն զմայր փայտն, պատրաստէին խնդալից փութով և մեծաւ երկիւղիւ... Եւ ինքն սուրբ Գրիգորիոս զլար ճարտարութեան շինողացն ի ձեռն արկեալ՝ ղերանելեացն վկայարան հանգստարանացն զհիմունսն յօրինէր» (393)։ Այս ամբողջը Հովհան Ոսկեբերանին վերագրված Գրիգոր Լուսավորչի ներբողյանում վերաշարադրվել է շատ համառոտակի. «Վկայարանս բազմապատիկս յարդարեալ շինէին ըստ տեսեան ցուցելոյ նմա տեառն Աստուծոյ»²⁶։ Այսպիսով, տեսիլն անգամ պատմական երկի մեջ օգտագործվում է հաստատելու և ամրապնդելու համար գրվածքի դադափարաբանությունը՝ հուսադրել և ներգրավել դեռևս քրիստոնեությունից հեռու կանգնած մարդկանց չվախենալու անցած մեղքերից, այլ գործունեությամբ մաքրվելու և նվիրաբերվելու զադափարին.

²⁵ Տեսիլի մեջ հուշվում է ոչ միայն տաճարի կառուցման տեղը, այլև տաճարի նկարագրությունը, որ հիմք է հանդիսացել Զվարթնոցի շինության։ Այս մասին հանգամանորեն տես՝ Թադ. Ալղալբեգյան, Զվարթնոցի շուրջը, «Էջմիածին», 1958, Ա, էջ 54—58, Բ—Գ, էջ 46—51, Դ, էջ 31—38, «Հայադիտական հետազոտություններ», էջ 148—176), ըստ որի Զվարթնոցը կառուցվել է այս տեսիլի համաձայն. «Եւ տեսանէի ի մէջ քաղաքիս,—պատմվում է տեսիլում,—մօտ յապարանսն արքունի, խաւսխանն նախաւրականն խարիսխ ոսկի, մեծութեամբ իբրեւ զմեծ մի բլուր, և ի վերայ նորա սին մի հրեղէն բարձր մինչև յոյժ, և ի վերայ նորա թակաղաղ մի ամպեայ և խաշն լուսոյ ի վերայ նորա» (Աղաթ. 384)։ «Շինեաց անդ և եկեղեցի մի յանուն երկնաւոր Զուարթնոցն, որոց երեւալ ի տեսլեան սրբոյն Գրիգորի բազմութիւն երկնաւոր զօրացն» (Սեբեոսի եպիսկոպոսի պատմութիւն ի Հերակլն, Թիֆլիս, 1912, էջ 192)։

²⁶ «Երանելոյն Յովհաննու Ոսկեբերանի... Ներբողեան, ասացեալ յաղագս վարուց և նահատակութեան սրբոյն Գրիգորի Հայոց Մեծաց հայրապետի», էջ 32, 34։

«Եւ արդ, եկայք շինեսցուք զվկայարանսն, փոխել զվկայս ի հան-
գիստ, զի և սոքա փոխեսցին զձեզ ի նորոգութիւն» (393): Անգամ
խոզակերպ Տրդատը, որ աստվածաշնչական նաբուգոդոնոսորի
նման՝ «կճղակք ձեռացն և ոտիցն իբրև զխոզի, և դէմք երեսացն
կնձթացեալ, և ժանիք մեծամեծք իբրև զմեծամեծ վարազաց, և խո-
զանաստեն թաւացեալ զամենայն մարմնովն... կայր պատեալ զե-
րեսն գլխովն հանդերձ՝ արկեալ զիւրեաւ քուրձ» (396), Գրիգորիսի
աղոթքի միջնորդութեամբ ազատվում է դաժան կերպարանքից՝
«շնորհելովն Քրիստոսի զոտսն և զձեռան բժշկէր, զի թափեցան
կճղակք ոտիցն և ձեռացն», որպեսզի մասնակցի եկեղեցիների շի-
նարարութեանն ու իր ձեռքի վաստակով արժանանա ապաշխարան-
քի. «Որպէսզի,— առանց կոծկելու իր գաղափարական միտումը՝
զրում է հեղինակը,— առ մի նուագ հաղորդեալ լիցի ի գործ սրբոցն՝
յւրոց ձեռացն վաստակելով» (396):

Տեսիլով և աստծու միջնորդութեամբ է ներկայացվում Ագա-
թանգեղոսի Պատմության մեջ նաև Գրիգոր Լուսավորչի քահանա-
յանալը: Տրդատը խորհում է Գրիգորին «հովիվ կացուցանել», բայց
վերջինս հետևողականորեն մերժում է՝ իրեն անարժան համարելով
(413): «Այսպիսիս ուրեմն աղաչէր թագաւորն,— պատմվում է Հով-
հան Ոսկեբերանին վերագրված վարքում,— առ ոտս անկանէր սըր-
բոյն, պաղատանս մատուցանէր: Իսկ երանելին ոչ ախորժէր, ոչ
հաւանէր փարելի մաղթանացն. Չհամարձակիմ, ասէ, յանդգնել
յաշտիճան, որ առաւել է, քան զիս... գիտեմ և զպատուէր նորա առ
Պետրոս յետ յարութեանն՝ Եթէ սիրես զիս, ասէ, Պետրէ, արածեա
ղոշխարս իմ, քանզի մեծագոյն է պատին, բայց դժուարակիր է
բեռնն... վասն որոյ չեմ արժանի այդմ աստիճանի»²⁷:

Եվ տեսիլի ազդեցութեամբ ու թելադրանքով է, որ Գրիգորը
համաձայնում է հայոց եկեղեցու գլուխ կանգնել. «Տեսիլ սքանչելի
յաստուծոյ երևեալ թագաւորին՝ տեսանէր զհրեշտակ աստուծոյ, զի
խօսէր ընդ նմա և ասէր, թէ «Պարտ է ձեզ զԳրիգորդ վիճակեցու-
ցանել առանց յապաղելոյ ի քահանայապետութիւն... նոյնպէս երևե-
ալ և Գրիգորի տեսիլ հրեշտակք աստուծոյ, զի մի իշխեսցէ ինչ
պնդել յամառել վասն այնր, «զի ի Քրիստոսէ է այդ հրամայեալ,
ասէ, քեզ»: Իսկ նա հաւանեալ վաղվադակի բարբառեալ ասէր, թե՛
«Կամք աստուծոյ կատարեսցին» (413): Պատմական փաստին
Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ տրվում է միջնադարյան նախա-
սահմանվածություն ու հեղինակություն, դրա հետ մեկտեղ նաև

²⁷ «Սոփերք», Դ, էջ 1—89, նաև՝ «Երանելուն Յովհաննու Ոսկեբերանի...
Ներրոդեան», էջ 34, 36:

«Լիպական բնույթ ու հերոսի մասնակի անհատականացում» մարդկային առաքինություն շեշտումով²⁸:

Ագաթանգեղոսի Պատմության գաղափարական միտվածությունն են ծառայում շարադրանքում տեղ գտած հրաշապատումները, որոնց թվում ամենից առավել՝ քրիստոնեական խաչի զորությունը նվիրված գրվագները: Կոստանդիանոս թագավորի անվան հետ կապվող և նրա վարքում պատմվող երկնավալ խաչի մանրապատումները, որ այս կամ այն տարբերակով ցրված են միջնադարյան գրականության տարբեր տեսակներում, տեղ են գրավել նաև Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ: Ամեն անգամ, երբ ըստ առիթի պատմվում է հին Հայաստանում գործող հեթանոսների դիմադրական ճիգերի և քրիստոնյաների համառ պայքարի մասին, իբրև իրողություն է մեջ բերվում Գրիգոր Լուսավորչի խաչի զորությունը. Անահատական մեհյանում բախում է, դիմադրություն, քրմերի խաչախ ինքնապաշտպանություն, որի դեմ նորահավատ քրիստոնյաների տարակուսանքը փարատելու համար սուրբ Գրիգորը «զնշան տէրունական խաչին առնոյր և դիմէր ի դուռն մեհենին. և ամենայն շինուածք մեհենին ի հիմանց դղրդեալ տապալեցան և լուցեալ յանկարծօրէն փայտակերտն հրդեհեցաւ ի տէրունական նշանին զօրութենէ, և ծուխն ծառայացեալ մինչև յամպս հասանէր» (405): Միևնույն խաչի երևալով իսկ՝ «սեւագունդ դիւացն աներևոյթ եղեալ, չքոտեալք ի տեղույն իբրև զծուխ պակասեցան» (406): Մի այլ դեպքում հեթանոսական բազիլիկները ոչ մի կերպ չեն խորտակվում, ներսից դեերը դռները փակել են. «...ելեալ շատ ջանացան (քրիստոնյայք—Մ. Ա.) և ոչ կարացին զդուրս բազնացն գտանել, թէ ի ներքս մտցեն, զի ծածկեցին դեքն ի նոցանէն. և ի կողմանէ արտաքուստ ջանացան. և ոչ գծեաց անդ երկաթ գործույն» (423): Երբ ամենը պատմվում է Լուսավորչին, «նա,—ըստ պատմագրի,—առնոյր զնշան տէրունական խաչին, և ելեալ ի ձորակէն եկաց յանդիման բարձրաբերձ տեղեացն շինուածոց և ասէ. «Հրեշտակ քո, Տէ՛ր, հալածեսցէ զնոսա»: Եւ ընդ բանիցն հողմ ուժգին բղխեաց ի խաչանիշ փայտէն, զոր ունէր ի ձեռին իւրում սուրբ եպիսկոպոսն: Եւ երթալոյ հողմն ուռուցեալ լերինն հաւասար, և չոգաւ հարթեաց, տապալեաց, ընկէց զամենայն շինուածսն բազնացն: Եւ այնչափ կորոյս, զի յետ այնորիկ ոչ ինչ ոք յայնմ տեղուշ նշմարանս կարէր

²⁸ Նման ձևով է ներկայացված Գրիգոր Սբանչեւագործի քահանայանալը վերջինիս վարքում. Սբանչեւագործն էլ խոսափում է քահանայանալուց, բայց «Ձայն եղև առ նա՝ կացջի՛ր, Գրիգորիոս, ի տեղուշդ, զի ձեռնադրեսցէ զքեզ Փիղիմոս... եւ ձեռնադրէր զնա ըստ տեսչութեան Աստուծոյ» (Ավգեւյան, Թ, էջ 9—10):

գտանել ո՞չ քարի և ո՞չ փայտի, ո՞չ ոսկւոյ և ո՞չ արծաթոյ և ո՞չ բնաւ երևէր, թէ լեալ ինչ իցէ անդ» (423): Այս հրաշապատումները կրկնված են ոչ միայն սրբախոսական գործերում՝ վարքերում ու վկայաբանություններում, այլև մեր պատմիչների գործերում (Կորյուն, Փալստոս, Փարպեցի, Հովհան Մամիկոնյան և այլն): Սա դեպքի կրկնութիւնն չէ կամ բանաբաղութիւն, այլ միջնադարյան աշխարհայացքից բխող հավատալիք, որ իր անխուսափելի արտահայտութիւնն է գտել ինչպէս միջնադարյան ժողովուրդների բանահյուսութիւնների մեջ, այդպէս էլ գրական տարբեր տեսակներում:

Բայց բոլոր ժամանակներում էլ հոգե-գաղափարական անդից առաւել ժողովրդական զանգվածներին միշտ հետաքրքրել է նաև կենսական շահագրգռվածութիւնը: Հեթանոսների կամ այլ կրոնների նկատմամբ քրիստոնեւթյան բարոյական ուժն ու առավելութիւնը պետք է նաև տնտեսական աղքատներով հիմնավորվեր: Ուստի և ինչպէս վարքագրական հերոսների կերտման ժամանակ վարքագիրը չէր մոռանում նրան օժտել ժողովրդասիրական, մարդասիրական հատկանիշներով, հիվանդանոցներ, դպրոցներ կառուցելու, ունեցվածքը աղքատներին բաժանելու առաքինութիւններով, այդպէս էլ այս Պատմութեան մեջ քրիստոնեւթյան զինվորագրվածների գործունեւթյան մեջ մերթ առ մերթ շեշտվում է նաև նրանց «դեմոկրատիզմը»՝ գրավված մեհյանների հարստութիւնը, եկեղեցու սեփականութիւն դարձնելուց զատ, ժողովրդին բաժանելը. Բագահառիժ գյուղի «մրհական» մեհյանը «ի հիմանց բրեալ խլէին,—գրում է պատմագիրը,—և զգանձս մթերեալս աւար հարկանէին և աղքատաց բաշխէին, և զտեղիսն նուիրէին եկեղեցւոյ» (412), անահտական տաճարի շուրջ ընդհարումների ժամանակ «մարդկանն հասելոց անդէն քանդեալ զհիմունս մնացեալս աւերէին, և զգանձսն մթերեալս՝ աղքատաց, տառապելոց և շփուրաց մասն հանէին» (406): Միևնույնը շեշտվում է նաև Հովհան Ոսկերեանին վերագրված վարքում. «Յետ այսորիկ զինեալ արքային հանդերձ սրբոյ նահատական և հաւատացեալ զօրօքն՝ հակառակ գարշելի կոոցն, և խորտակեալ զամենեսեան զոսկիակաւու դիսն բաշխէին աղքատաց» (32):

Հազվադեպ պատահող այսպիսի «մանրուքներում» արտացոլվում է վաղ միջնադարյան կյանքի սոցիալական պատկերը, միաժամանակ արձագանքելով նյութական բարեկեցութեան մասին ժողովրդական զանգվածների իղձերին ու ակնկալութիւններին: Պատմութեան մեջ այն հյուսվում էր քրիստոնեւթյան գաղափարներին ժողովրդին ավելի սերտ կապելու և ամրապնդելու մղումով:

Ագաթանգեղոսի, ինչպես և հայ պատմագրության ոճական անհրաժեշտ առանձնահատկություններից մեկն էլ աստվածաշնչական մեջբերումների առատությունն է՝ ի հաստատումն կատարված փաստերի աստվածային տնօրինության, ինչպես և մեկնությունների, դավանաբանական հավատամքների կիրառումը պատմական նյութի շարադրանքի մեջ: Վերջիններս ուշ ժամանակների հայացքով անտեղի են և անտրամաբանական, սակայն ժամանակին, իբրև միջնադարյան մարդու մտածողության տարր, դարձել են նաև միջնադարյան գրական ստեղծագործությունների անխուսափելի հատկանիշ, առանց որի թերի կլիներ նրա ներգործությունը ժամանակի ընթերցողի և ունկնդրի վրա: Դժվար կլիներ հայ լուսավորչական ընթերցողին Քաղկեդոնի ժողովից հետո ներկայացնել մի գործ առանց «Հայր, որդի և սուրբ Հոգի» դավանության: Պատահական չէ, որ Ագաթանգեղոսի Պատմության հունական բնագրում անգամ մնացել է դավանաբանական այդ հավատքի խոստովանությունն ու արտահայտությունը՝ «Հայր, Որդի և սուրբ Հոգի» կամ «Աստուած, Որդին և Բանն աստուծոյ» («Էջմիածին», 1966, է, էջ 33):

Եղբակացություն: Գեղագիտական իդեալի պատմականության հետևանքով փոխվում են գեղարվեստականության չափանիշները: Գեղարվեստական այսօրվա երկերին օտար և անհարիր շատ տարրեր՝ տեսիլներ, աղոթքներ, հրաշապատումներ, մեկնություններ, դավանաբանական ֆորմուլաներ, աստվածաշնչական ասույթներ, կերպարային զուգահեռներ և այլն, իբրև միջնադարյան մտածողության դրսևորումներ, իրենց դարաշրջանում անխուսափելիորեն տեղ են գտել հայ գրական բոլոր տեսակներում, որոնց թվում և հայ պատմագրության մեջ:

Հայ առաջին պատմագիրներն իրենց պատմություններում նպատակ են դրել ընդգրկելու ժողովրդի պատմության որևէ ժամանակահատված՝ պատմական դեմքերով ու իրողություններով, որոնց հավաստիությունը (անկախ մանրամասներում եղած լրիպումներից) վկայված և հաստատված է նաև լրացուցիչ՝ օտար և հայ աղբյուրներով: Նրանց պատմական արժեքն անդնահատելի է: Անգնահատելի է նաև Ագաթանգեղոսի Պատմության պատմագիտական արժեքը: Այն ընդգրկում է քրիստոնեության մուտքի պատմությունը Հայաստան, որոշակի մի ժամանակաշրջան՝ իր պատմական դեպքերով և իրադարձություններով: Սակայն այդ պատմական իրողությունների վերարտադրությունը կատարվում է հեղինակի ժամանակ ընդունված գեղագիտական սկզբունքներով, ուստի այն պատ-

մություն լինելուց դուրս նաև գեղարվեստական երկի արժեք է ստանում: Հստա այդմ՝

ա) Ագաթանգեղոսի երկում պատմությունն ավանդելու նպատակին ղուգակցված է հեղինակի գաղափարաբանությունը՝ քրիստոնեության դրվատումն ընդդեմ դեռևս քաղաքական-բարոյական ուժ ներկայացնող հեթանոսական հավատալիքի ու քրմության և նրա պրոպագանդումը, որ վկայում է նրա վաղ գոյությունը հենց V դարում:

բ) Պատմական դեմքերն ու գործիչները Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ հանդիսանում են միաժամանակ նաև կերպավորված գաղափարատիպեր, որոնց հակադրությամբ ու բախումով է հաստատվում հեղինակի գաղափարաբանությունը:

գ) Պատմական հերոսներն Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ գեղարվեստական կերպավորման են ենթարկված, անհատական զծեր ունեն, երբեմն արտաքին նկարագիր (Տրդատ), հոգեբանության դրսևորումներ՝ հեղինակի պատումով (Տրդատ) կամ երկխոսություններով (Գրիգոր Լուսավորիչ, Հռիփսիմե) բացված:

Պատմականի ու գեղագիտական հյուսվածքի այս ներդաշնակումը կազմում է Ագաթանգեղոսի Պատմության, ինչպես և հայ դասական պատմիչների երկերի բնութագրական առանձնահատկությունը, որ նրանց ժառանգությունն օժտում է կրկնակի արժեքով՝ պատմագիտական՝ իբրև հայ ժողովրդի պատմության հավաստի աղբյուրներ, և գեղարվեստական՝ պատմական հերոսների կերպավորման ճանապարհով սերունդների վրա գեղագիտորեն ներգործելու հատկություն, որով և հայ պատմագրությունը քննվում է նաև հայ գեղարվեստական արձակի դիտակետով, իբրև նրա սկզբնավորման ինքնատիպ և արժեքավոր դրսևորումներից մեկը:

ՓԱՎՍՏՈՍ ԲՈՒՋԱՆԴԻ «ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ»

Մյուս պատմությունների նման, այս երկը նույնպես մշուշված է բանասիրական զանազան հարցադրումներով (հեղինակի անձնավորության, հուշարձանի ինչ լեզվով գրված լինելու, նրա դարությունների քանակի ու պարունակության և այլն)²⁹: Հետևաբար, իբրև գրական հուշարձան այն քննելու համար, պետք է անդրադառնալ այդ խնդիրներից մի քանիսին, հատկապես երկի ամբողջության, նրա պարունակության ու դրանց հարակից հարցերի: Փավստոսի

²⁹ Այս մասին հանդամանորեն տե՛ս Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն: Թարգմանություն, ներածություն և ծանոթագրություններ ակադ. Ստ. Մալխասյանցի, Նրևան, 1947, էջ 1:

Պատմության, իբրև գրական հուշարձանի, ամբողջությունը և նրա՝ պատմագեղագիտական որոշակի հայացքով կերտված լինելու փաստը հնարավորություն են տալիս վերանայելու բանասիրական ընդունված մի շարք տեսակետներ, որի շնորհիվ ակնհայտ է դառնում մեր հնագույն հեղինակներից մեկի անուրանալի ավանդը հայ մշակույթի պատմության մեջ, իբրև մի պատմագրի, որ առավել չափով իրավունք ունի մտնելու հայ գեղարվեստական արձակի ձևավորման պատմության մեջ: Այդ մղումով ներկայացնում ենք մասնակի դիտումներ միայն, որոնք առնվազն կարող են ասել, թե ինչպիսի վիճակում այսօր մեր ձեռքին է Բուզանդի Հայոց Պատմությունը (Ձեռ. Ձեռ. 1482, 1867, 2748, 3071, 3079, 4584, 7029, 8813), այդպիսին է ելել այն նաև V դարում՝ Ղազար Փարպեցու վկայությամբ:

Փարպեցու Պատմության մեջ շատ որոշակի պահպանված է «երկրորդ» պատմության հեղինակի անունը. «Պատմեալ զայս ամենայն Փոստոս ոմն Բուզանդացի, մինչև ցթագաւորութիւն Արշակայ» (Փարպեցի, էջ 3), «Որում երկրորդ գրոցն անուանեն զոմն պատմագիր, կոչեցեալ Փաւստոս Բուզանդացի» (նույն տեղում), «Վարժեալ այրն Փաւստոս... և անուամբ Փաւստոսին զիրոյ յանդգնութեանն սխալանս համարեցաւ ծածկել...» և այլն (էջ 4): Ղազար Փարպեցու վկայությունն այնպիսի մի հիմք է, որ տեղաշարժել դժվար է. այդ նշանակում է, որ V դարի վերջերին Ղազարին ծանոթ է Փաւստոսի պատմությունը Փաւստոս Բուզանդացու անվամբ: Անգամ Փոստոս ձեռ, որ գրչական աղավաղում է համարվում, առկա է Փարպեցու պատմության մեջ:

Փարպեցու պատմությամբ լուծվում է և նշված պատմության վերնագրի հարցը. «Զոր անուանեալ կոչեն զանուն գրոցն Հայոց Պատմութիւն» (էջ 1) — բյուրեղյա հստակությամբ ավանդում է գրեթե ժամանակակից պատմիչը³⁰:

Այնուհետև:

Մասնադետներին շփոթեցրել է Փաւստոսի Պատմության

³⁰ Ձեռնած սրան, այնպիսի հմուտ մատենագետ, ինչպիսին բաղմավաստակ Հ. Անասյանն է, գտնում է, որ այս հուշարձանի վերնագիրը Բուզանդարան է եղել, որ «հեղինակը կերտել է իր անունով՝ Բուզանդով և ռան մասնիկով, մի մասնիկ, որ նա շատ է սիրում և նրանով ինքնատիպ բառեր կերտում. ...մարդարեալ և առաքելաբան» (Անասյան Հ., Բուզանդարանի ուսմերեն թարգմանությունը, ձեռագրի իրավունքով, Երևան, 1954, էջ 5: Տե՛ս նաև Աբգարյան Գ. «Սերէոսի Պատմությունը» և անանունի առեղծվածը, Երևան, 1965, էջ 107): Սրանով կասկածի տակ է առնվում և մշուշվում ձեռագրերում և մատենադրության մեջ պարզ ու մեկին նշված անունը:

«կրկնակի» առաջաբանների խնդիրը. խոստաբանությունը համարվել է հետագա խմբադրի դրչի արդյունք, իսկ Գ (որ է՝ ըստ Ղազարի Ա.) դպրության առաջաբանը՝ Փալստոսինը: Ուշադրություն ենք ուղղում հրավիրել այն փաստի վրա, որ Փալստոսի պատմության յուրաքանչյուր դպրություն ունի իր խոստաբանությունը կամ «խոստումն»: Այդ պատկերն առհա է նաև Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմության» մեջ, որը նույնպես ունի կրկնակի առաջաբան. «Դպրութիւն առաջին վասն պատմութեանց եկեղեցւոյ», որին հաջորդում է «Թէ զինչ է ճառ սկզբան սորա» Ա. զլխի առաջաբանը:

Ինչպես նաև՝

Դպրութիւն եօթներորդ.

Նախերգան...

Դպրութիւն ուրերորդ

Նախերգան...» և այլն³¹:

Եվսեբիոս Կեսարացու այս կրկնակի առաջաբանները ոչ ոքի չեն հուզել և կասկած չեն հարուցել, բայց Փալստոսի Պատմության սկզբում այդ... «անհավանական է» և «օտար ձեռքի» առկայություն է վկայում:

Բացի այդ, երկու առաջաբանն էլ Փալստոսինը չեն համարվել այն պատճառով, որ խոստաբանության մեջ հեղինակն իր մասին հոգնակիտ է խոսում, մինչդեռ Առաջաբանում՝ եղակի դեմքով: Ուշագրավ դիտողություն է: Սակայն նորից դիմենք Կեսարացուն, նրա մեկ իսկ առաջաբանին. «Այլ թէպէտ և զայս գրել կամիմ ես. սակայն արժան է ինձ սկիզբն առնել բանին յառաջին տեսչութենէ... աղաչեմ իսկ զի ծանուցեալ գիտասցեն յանձնէ իմմէ հանճարեղքն զի խոստովան իսկ եմ, եթէ արտաքոյ զօրութեան իմոյ է այս, լի բովանդակ կատարել զայս խոստումն. քանզի մեք իսկ նախ սկիզբն առաւաք յայս ճառս, որպէս մարդ ոք, որ գնայցե զանկոխ ճանապարհ և աղօթք առնեմք զի աստուած եղիցի մեզ առաջնորդ...»³²: Միևնույն առաջաբանում և՛ եզակի, և՛ հոգնակի: Նշանակում է վերոհիշյալը նույնպես հիմք չէ Փալստոսի առաջաբանները տարբեր հեղինակների վերագրելու համար:

Ընդհակառակն: Ուշագրավը հենց բուն Առաջաբանի և խոստաբանության փոխհաստատումն ու միասնությունն է:

Խոստաբանության մեջ ասվում է, թե ինչ է պատմելու ընդհանրապես, իսկ երրորդ դպրության (որ է սկզբնապես առաջին) Առա-

³¹ Եվսեբիոս Կեսարացի, Պատմութիւն եկեղեցւոյ, էջ 523, 613:

³² Նույն տեղում, էջ 4:

ջաբանում մասնավորեցնում՝ իր անելիքի հարաբերությունը ուրիշներին արածների հետ: Երկուսը մի օրգանական ամբողջություն են և առանց հակասության լրացնում են մեկը մյուսին³³:

Խոստաբանությունը հավաստում է չորս գրքի գոյությունը՝ «Այս ինքն են սոքա չորհ մատենափ և չորեքին միոյ իրաց յիշատակաւրանք են, յիշեցուցիչք պատմութեանցն ազգացն Հայաստան աշխարհին ուղեոց Թորգոմայ», և կրկնված վերջում. «Եւ չորս խոստմունս չորից չորեցունց յպրութեանցս յերաքանչիւր իւր գլուխս պատուաստեցի մինչև ի կատարած սորին, առ ի զօգուտն ժառանգել, որք միանգամ կամին սրտի մտօք հասու լինել սմին, զոր ասելոցս եմ»³⁴: Խոստաբանության մեջ, ուրեմն, որոշակի խոսվում է մատյանի չորս գալրություններից բաղկացած լինելու մասին, որոնցից ամեն մեկն ունի իր ցանկն ու բաժանումները: Ըստ Մալխասյանցի, այս Խոստաբանությունը կարող է լինել գրքի հետագա խմբագրինը, որը և կազմել է ցանկերն ու գլուխների բաժանել Պատմությունը: Բայց, երբ համեմատում ենք Խոստաբանության այն մասը, որտեղ ներկայացվում է գրքի բովանդակությունը («Այս ինքն կարգ անցելոց իրաց, գործք և վարք մինչև ցիրաքանչիւր ելսյաշխարհէս քահանայապետաց սրբոց արանց աստուծոյ, և Թաղաւորաց տէրանց աշխարհաց Արշակունեաց և զօրավարաց՝ արանց անուանեաց Բաջ նախարարաց, և խաղաղութեան և պատերազմին, և շինութեան և աւերածոյ, և արդարութեան և անօրենութեան, և աստուածաշատութեան և ամբարշտութեան. ժամանակագիր արարեալ ի Թաղաւորութենէն Խոսրովու որդույ Տրդատայ մինչև ի միւս վերջին ժամանակն վատրաւելոյ Թաղաւորացն Հայոց... մինչև ցայնոսիկ ի վերջինսն, որք կային զխաւորք եպիսկոպոսոք Հայոց») Փալատոսի Պատմության այն համառոտ նկարագրության հետ, որ տալիս է Ղազար Փարպեցին, ապա ականհայտ է դառնում Խոստաբանության գոյությունը հենց V դարում: «Երկրորդ գրոց սկիզբն արարեալ պատմելոյ ի կարգէ առաջին գրոցն,—չարագրում է Ղազար Փարպեցին Փալատոսի Պատմության բովանդակությունը, գրեթե Խոստաբանության բառերով,—գիրս բազմալիովիս աշխարհիս

³³ Առանձին առիթով թերևս անդրադառնանք «Ինչ է մեր Պատմութիւն...» վիճելի նախադասության խնդրին:

³⁴ Գ. Աբգարյանն այս դիպուկ դուգադրությունն անելիս փոխանակ չորս զբաղությունների հարցին մոտենալու, ուշադրություն է հրավիրում «Աւետարան» և «Բուզանդարան» բառերի նմանության վրա և ժողովածու տեսնելու միտումով ընդունում 6 դարությունների գոյությունը («Սեբեոսի Պատմությունը» և անանունի առեղծվածը, էջ 107):

Հայոց, զբարեաց և զչարեաց, զվարս և զգործս զարանց սրբոց և զսղծոց, զժամանակի պատերազմաց և զխաղաղութեան... մինչև ցթագատրութիւնն Արշակայ (որդույ Պապայ, որդույ Արշակայ), որդույ Տիրանայ. առ որով թագատրութեամբ բաժանեալ աշխարհս Հայոց՝ պատառեցաւ լեւկուս ծուէնս ըստ օրինակի հնացեալ ձոր-ձոյ: Եւ աւարտեալ աստանօր զբան պատմութեան իւրոյ՝ մնացուցեալ հանգոյց. զոր անուանեալ կոչեն զանուն գրոցն Հայոց պատմութիւն»³⁵:

Պարզ չէ՝ սրանից, որ Ղազարի ձեռքին է եղել Փաւստոս Բուղանդի Պատմությունն այնպես, ինչպես է և մեր օրերում, սկսած վերնագրից՝ «Ղանուն գրոցն Հայոց պատմութիւն» (և ոչ «Բուզանդարան» կամ մի այլ բան) ընդգրկելով նաև խոստաբանությունը մինչև գրքի ավարտը:

Ուշադրություն դարձնենք ևս մեկ թվացող մանրութիւն վրա. Ղազարը ասում է, որ Փաւստոսը շարունակել է Ագաթանգեղոսի Պատմությունը.

«Զայս ամենայն... պատմեաց զմեզ երանելի այլն աստուծոյ սուրբն Ագաթանգեղոս: Իսկ զհետ սուրա, ըստ այլայլման իրաց և ժամանակաց և դիպելոյ աշխարհիս Հայոց բազմամբոյս դարուց, երբեմն խաղաղութեան և երբեմն սաստիկ և անբաւ շփոթմանց... որում երկրորդ գրոցն անուանեն զոմն պատմագիր կոչեցեալ Փաւստոս Բուզանդացի» և ինքը՝ Ղազարն էլ շարունակում է Փաւստոսին՝ «ի մնացեալ տեղոյ պատմութեան երկրորդ գրոցն աճեցուցանել յառաջ և գրել յայնհետէ զեղեալս յաշխարհիս Հայոց»:

Եթե Փաւստոսը Ղազարի ժամանակ ունեցած լիներ նախորդող գպրություններ, որոնց մեջ ենթադրվում է ինչ-որ առաջին կամ նախնական շրջանի պատմություն, ապա տրամաբանական է, որ Ղազարը Փաւստոսին պետք է համարեր առաջին պատմագիր, իսկ Ագաթանգեղոսին՝ նրա շարունակողը: Բայց տեսնում ենք, որ այդպիսի բան չկա: Փաւստոսն ըստ իր Պատմութեան բովանդակութեան հաջորդում է Ագաթանգեղոսին, այսինքն՝ այնպես, ինչպես մեր ձեռքը հասած Բուզանդի պատմությունն է իրոք³⁶:

³⁵ Փարպեցի, էջ 1:

³⁶ Ամենից լայն և մինչև վերջերս տարածում ստացած կարծիքներից մեկը, թե Փաւստոսի Պատմութեան կորած գպրությունները Սեբեոսի պատմութեան Միհրդատյանի բաժանմամբ Ա. և Բ. գպրություններն են, միանգամայն ժխտվում է այդ հատվածների մատենագիտական, ժամանակագրական, լեզվա-ոճական միմյանցից տարբերվող ակնբախ անհարիրութեամբ:

ա. Հայտնի է, որ Փաւստոսն իբրև սկզբունք ժամանակագրություն չունի. նրան խորթ են գահատարիների նշումն ու տարեթվերը մասնավորապես: Մինչդեռ Սե-

Մեր դիտումներն ավարտում ենք Փալատոսի հարցում ամենավստահապաշտ դիտնականի՝ Ստ. Մալխասյանցի եզրակացությունը. «Ամփոփելով մինչև այստեղ ասածներս, մենք դալիս ենք այն եզրակացության, թե մեր ձեռքը հասած Փալատոսի Պատմությունը

բնութի Ա դպրության մեջ իսկ (էջ 21) կարգում ենք «Յամի լե. Լրբորդի խոսք» վաղ արքայի և ի հինգերորդ ամի Արտաշրի... թագաւորէ Պրոպոս ամս 2», «յամի» և Ա Լրբորդի մեծին խոսքովայ և ի ժԱ ամի Արտաշրի թագաւորէ Յունաց Կարոս, հանդերձ որդւովը իւրովը Կարինաւ և Նոմերիանոսիւ ամս է: խոսքով՝ և Ա, Արտաշիր՝ ժԱ»:

Ակնհայտ է, որ այս ժամանակարանական աղյուսակը, իմացությունն ու ձեռնարկության մղումը խորթ են Փալատոսի Պատմությանը և անհարկ նրա ոգուն: Փալատոսը անգամ հույն, պարսից և հայ իշխողների իրար կողքի է դնում ժամանակաբանական բառասանին խառնաշփոթությամբ.

«Փալատոսը վկայում է, որ Արշակ երկրորդը թագաւորել է Պարսից Ներսէս արքայի և Հունաց Վաղես կայսրի ժամանակ...—գրում է Մալխասյանցը,—իրականում Ներսէսը թագաւորել է 293—302 թվին, իսկ Վաղեսը 364—378, ուրեմն նրանք իրար ժամանակակից չեն և չէին կարող իրար հետ պատերազմել: Արշակն էլ ո՛չ Ներսէսի ժամանակ է թագաւորել, ո՛չ Վաղեսի» (Մալխասյանց, էջ 39—40. տե՛ս նաև Արեղյան Մ., էջ 591 «Պարսից պատերազմը» վեպի պատմականության խնդիրը): Եվ հանկարծ այսպիսի մանրամասնություններ և՛ կայսրերի անվան, և՛ թագաւորների դաժատարիքի համաժամանակյա ցուցակներ:

Առաջին ակնարկից իսկ ակնհայտ է, որ սա ժամանակագրության սկզբունքով գրված երկ է, մինչդեռ Փալատոսը ժամանակագրությունից հեռու հեղինակ է և ընդհանրապես ժամանակագրություն չունի:

բ. «Փալատոսը Հայոց հինգ թագաւորների պատմություն է գրում՝ խոսքով Կոտակի, Տիրանի, Արշակի, Պապի, Վարադգատի, բայց ոչ մեկի մասին չի հիշում, քե եւր և քանի տարի թագաւորեց և երբ մեռավ»,—գրում է Մալխասյանցը (էջ 39), այնինչ Սեբեոսի «Ա և Բ դպրությունների ժամանակագրությունն ավանդում է. «Ապա խոսքով որդի Տրդատայ՝ ամս Բ, Տիրան որդի խոսքովայ՝ ամս Ը, Արշակ որդի Տիրանայ՝ ամս է, Շապուհ արքայ Պարսից՝ ամս ԶԳ, Պապ որդի Արշակայ՝ ամս է» (էջ 16):

Այն բանասերները, որոնք խոստաբանության երկու բառից կառուցվով, գտնում են, թե Փալատոսը գրել է նաև հին շրջանի պատմություն, և Սեբեոսյան այս ժամանակագրությունը Փալատոսին են վերագրում, պիտի կարողանային ներդաշնակություն դտնել Փալատոսի Պատմության և այդ «դպրությունների» ժամանակաբանական սկզբունքի և լեզվա-ոճական առանձնահատկությունների մեջ, մի բան, որ միմիայն հակառակն է ապացուցում. նշված «Սեբեոսյան դպրությունները» շատ հեռու են Փալատոսից և նրանք լինել չեն կարող:

դ. Հակասություն կա նաև ավանդած նյութի մեջ. Փալատոսի Պատմության վիպական բնույթն ընդգծող կովաններից մեկը Արշակի երկարակեցությունն է. «Ըստ Փալատոսի, Արշակը թագաւորել է ամենաբարձր 47 տարի, որքան էլ տարիների թիվը կրճատենք»,—ասում է Մալխասյանցը, մինչդեռ Սեբեոսի Ա դպրությունում կարգում ենք՝ «Արշակ որդի Տիրանայ՝ ամս է»: (Ժամանակագրական մանրամասն վրիպումների մասին տե՛ս Մալխասյանց, Ուսումնասիր. Փալատոս Բուզանդ, «Հանդես ամսօրյա», 1896, փետրվար—ապրիլ): Սա նույնպես մտածել

նույն ծավալն ունի, ինչ ունեցել է հինգերորդ դարի վերջերին, այսինքն գրվելուց մոտ 20—30 տարի հետո, ուրեմն, ամենայն հավանականությամբ, ամբողջ է... մինչև այժմ եղած փաստարկումները հօգուտ այս սկզբնական մասի գոյության և նրա ենթադրական բովանդակության համողիչ չեն» (էջ 30): Ուստի և այդ վիճակով էլ այն քննարկվում է իբրև հայ գրականության սկզբնավորման շրջանի առաջին հուշարձաններից մեկը, որն իր անփոխարինելի տեղն ունի հայ գրական մշակույթի սլաոմության մեջ:

ՓԱՎՍՏՈՍ ԲՈՒԶԱՆԴԻ «ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ» ԿԵՐՏՎԱԾՔԸ

Հայ մատենագրության սկզբնավորման շրջանի մեր մյուս պատմիչների նման, Փավստոս Բուզանդը իր Պատմությունը հյուսել է որոշակի նպատակով, ունենալով պատմա-գեղագիտական իր ծրագիրը: Այդ նպատակային միտումը ակնառու է նրա ողջ Պատմության մեջ, նրա կերտվածքում, ինչպես նաև որոշակի շարադրված հոստաբանության մեջ՝ հեղինակային «Երկու խոսքում»:

Խոստաբանության մեջ ասվում է, որ 4 դարու թյուններում պատմվելու են «կարգ անցելոց իրաց, գործք և վարք մինչև ցիրաքանչիր ելս յաշխարհէս քահանայապետաց սրբոց արանց աստուծոյ, և՛ թագաւորաց տէրանց աշխարհաց Արշակունեաց, և՛ զօրավարաց՝ արանց անուանեաց քաջ նախարարաց, և՛ իաղաղութեան և պատերազմին, և՛ շինութեան և աւերածոյ, և՛ արդարութեան և անօրէնութեան, և՛ աստվածաբանութեան և ամբարշտութեան...»:

Ուրեմն՝ նախ քան հայապետների գործի ու վարքի, հատկապես նրանց վախճանի, երկրի տերեր Արշակունի թագավորների,

պետք է տա, որ ժամանակաբանության մեջ Արշակին յոթ տարի տվող հեղինակը ողջ պատմության մեջ նրան կենդանի պահել չէր կարող:

դ. Լեզվա-ոճական անհամատեղելիություն.

Շարադրության բնույթից բխում են լեզվա-ոճական տարբերությունները. Փավստոսի դասական լեզվի դիմաց կանգնած է կանոնիկ պատմողական լեզուն: Փավստոսի լեզվամտածողության շքեղությունը արտահայտվում է մեծ պարբերությամբ, ի տարբերություն Անանունի լեզվական պարզունակ հակիրճության, որ ավելի հարադատ է մանր ժամանակագրությունների սեղմությանը և անգամ Հայկի ու Բելի վիպական հատվածում աղբատիկ է և անզարդ: Մինչդեռ Փավստոսին բնորոշ են գեղարվեստական դարձվածով ծավալուն պարսղաներն ու որոշիչները, բարդ ստորադասական նախադասությունները բազմապիսի շարադասությունները, հոմանիշների առատությունը, լեզվական ձկունությունը, դինամիկան, մտածողության հարուստ երանգավորումը, անգամ շարադրանքի ուրիշը: Սրանք անհամատեղելի են նրան վերագրվող «սեբեոսյան» դպրությունների հետ:

ուպա անվանի քաջ զորավարների մասին պիտի պատմի՝ դրան միահյուսելով խաղաղության ու պատերազմների, շինարարության և ավերների, արդարության ու անօրենության, աստվածապաշտության և ամբարշտության գործերը, այսինքն՝ անցյալի դրականը կամ բացասականը հանրագումարի բերելով:

Այդպես էլ ընկալել ու բնութագրել է նրա Պատմությունը Ղազար Փարպեցին, որ Փալատոսի երկում գիտել է մի գաղափարական ամբողջություն՝ հայ պատմական գեմքերի գործունեությամբ արտահայտված, «որք ի միաբանելն տեսանէին զԱստուծոյ օգնականութիւնն յանձինս և յաշխարհս, և ի քակտելն և ի պառակտելն՝ զվնաս և զկորուստ յանձինս և յաշխարհս»³⁷:

Բայց, շնայած սրան, հենց միեւնույն Ղազար Փարպեցուց էլ ծագել է Բուզանդի նկատմամբ տարակուսանքն ու բացասական վերաբերմունքը: «Պատմեալ զայս ամենայն Փոստոս ոմն Բուզանդացի», «զոմն պատմագիր կոչեցեալ Փալատոս Բուզանդացի», կամ՝ «անհաւատալի իմում տկարամտութեանս կարծեցեալ գործն՝ աւեմ, թե զուցե այլ որ յանդուգն և անհրահանգ բանիւ լրբաբար ձեռն արկեալ յիւրն՝ զրեաց զինչ պէտս ըստ կամի. և կամ զի ուրուք անկարեալ դիպողս՝ այլաբանեալ վնասեաց, և անուամբ Փալատոսին զիւրոյ յանդգնութեանն սխալանս համարեցաւ ծածկել»³⁸ և ալլն: Ուշադիր ընթերցումը, սակայն, պարզ է դարձնում Ղազարի տարակուսանքների էությունը. նրան ամենից շատ անհանգստացրել է Բուզանդի Պատմության բաց նկարագրություններն ու իր ժամանակ արդեն հայտնի վարքերի³⁹ «վայրապար» օգտագործումը Պատմության մեջ՝ այդ ամենը անհարիր համարելով Բուզանդիայում բարձր կրթություն ստացած մի ճաշակավոր մարդու համար.

«Արդ յայնպիսումն քաղաքի և ի մէջ այնչափ բաղմութեանն ուսելոյ վարժեալ այրն Փալատոս այնպիսի ինչ արդեօք անհաճոյս լսողաց բանս կարգէր ի Պատմութեան իւրում: Քա՛ւ և մի լիցի»⁴⁰: Ուստի և, բնականորեն, նրան մնում է կա՛մ հեղինակի իրոք Բուզանդացի լինելու վրա կասկածել և կա՛մ այդ թերինները բացատրել ժամանակի վատ սովորությունը. «արք տգէտք յանդգունք գրեցին յինքեանց ճառս ընդունայնս և անպիտանաբանս և խառնեալ

³⁷ Փարպեցի, էջ 3:

³⁸ Նույն տեղում, էջ 3—4:

³⁹ Նույն տեղում, նաև «Թուղթ» (էջ 192):

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 4:

եղին ի գիրս գիտուն լսողաց»⁴¹, որ դարձյալ վկայում է, թե որքան անաղձատ է հասել մեզ Փափստոսի Պատմությունը, որովհետև նըշված տողերի մեջ արդեն տեսնում ես հետագա բանասերների «հայտնաբերած» այն ընդհանրությունները, որ կան Փափստոսի Պատմության հայ գործիչների վերաբերյալ դրվագների մեջ սրբախոսական հայտնի գործերից՝ Բարսեղ Կեսարացու, Հակոբ Մծբնա հայրապետի, Շաղիտայի վարքերից ու Եվսեբիոս Կեսարացու եկեղեցական պատմությունից: Սրանք իր ժամանակին չէին կարող չնկատվել, և Ղազարը դիտել է ինքնավստահությամբ. «...այլ ընտրող մտաց ճանաչի յայտնապէս գիտնոցն բանք և անմտաց շաղ-փաղփուլիներ»⁴²: Այս միևնույն պատճառով էլ խորենացին, օգտուելով Փափստոսի Պատմությունից, իբրև գիտական սկզբնաղբյուր չի հիշատակել այն, իսկ Ղազար Փարպեցին, նշելով հանգեւոր նրա Պատմության «շաղփաղփուլությունները», Փափստոսի հուշարձանում տեսնում է նաև դրական հատկանիշներ և նրա օրինակով էլ շարադրում է իր Պատմությունը՝ «Երկրորդ գրոցն աճեցուցանել յառաջ և գրել յայնմհետէ զեղեալս յաշխարհիս Հայոց: Բազում զգուշութեամբ (ի տարբերություն Փափստոսի—Մ. Ա.) գրել և կարգել մի ըստ միոջէ զամենայն զնոգևորացն զառաքինութիւն և զարանց քաջաց զլատրիւնն: Որպէս զի զնոգևորացն զբարի վարսն լուեալ բազմութեան ժողովրդոցն՝ նմանողք լինել ցանկացեան...»⁴³:

Որով՝ որքան էլ Փափստոսի Պատմությունը պատմագիտական առումով թերի ու վիճելի է դիտված, բարոյա-գեղագիտական իմաստով նա ոչ միայն ընկալված է հենց Ղազար Փարպեցու կողմից, այլև ընդօրինակման արժանացած:

Դժբախտաբար Փափստոսի Պատմությունն ընդհանրապես համարվել է ավելի շուտ մի ժողովածու⁴⁴, բանահյուսական նյութերի մի հավաքածու⁴⁵, անգամ վիպական պատում⁴⁶, բայց ոչ՝ հուշարձան, հեղինակային մտահղացմամբ՝ մի ամբողջություն, գաղափարա-գեղագիտական որոշակի սկզբունքի արտահայտություն: Նույն-

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 5:

⁴² Նույն տեղում:

⁴³ Նույն տեղում:

⁴⁴ Փափստոս Բուզանդ. Պատմություն (Թարգ.), էջ 63—69:

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 246:

⁴⁶ Արեղյան. Ա, էջ 612:

նիսկ Ստ. Մալխասյանցի պես մի հեղինակ, որ հրաշալիորեն վեր է հանել այդ պատմական հուշարձանի գաղափարական էությունը, նրան վերագրում է, իր խոսքերով ասած, մի շարք տարօրինակություններ. «Այս Պատմության մեջ,—գրում է Մալխասյանցը,— աչքի են ընկնում մի շարք տարօրինակություններ. այսպես են՝ ժամանակագրության բացակայություն կամ ժամանակագրական տվյալների մեջ անսեղություն. գլուխների ոչ հաջորդական դասավորություն, այնպես որ շատ գլուխներ կարելի է իրենց տեղերից հանել և ուրիշ տեղ դնել՝ առանց խանգարելու պատմության ընթացքը... Մի կողմից՝ նեղ կրոնական բովանդակությամբ երկար ու ծանձրալի քարոզներ, խրատներ, աղոթքներ, հրաշքներ և մուտ կողմից՝ լիտի տեսարանների նկարագրություններ. մի կողմից՝ ճիշտ և թանկագին պատմական տեղեկություններ ու մանրամասնություններ, և սրանց կողքին՝ ծիծաղաշարժ առասպելներ, որոնք պատմվում են բոլորովին լրջությամբ իբրև զուտ իրողություններ. մի կողմից՝ խիստ թշնամական վերաբերմունք ու ատելություն դեպի հայ ազգը, և միեւնույն ժամանակ շուրջից մի հասնող հայասիրություն, հայրենասիրություն, նախանձախնդրություն դեպի ազգի պատիվը»⁴⁷: Եվ ամենաուշագրավը լեզվի մասին. «Նույնպիսի տարօրինակություն է ներկայացնում նաև լեզուն, որ ընդհանրապես սքանչելի հայկաբանություն է, բայց լիքն է անթիվ քերականական սխալներով»⁴⁸:

Մալխասյանցը չի անդրադարձել այն խնդրին, թե ի՞նչ նպատակ է հետապնդել Փավստոս Բուզանդը իր Պատմությունը շարագրելիս: Հեղինակի նպատակադրումն անտեսելուց բխում են անարդարացի թերազնահատումներ ու մեղադրանքներ, ինչպիսին տեսանք նաև Կորյունի Կատրը քննելիս:

⁴⁷ Փավստոս Բուզանդ, Պատմություն (Թարգմ.), էջ 7—8:

⁴⁸ Նույն տեղում: Զարմանալին այն է, որ նման «տարօրինակությունների» առկայությունը նվաճելուս Կեսարացու Եկեղեցական պատմության մեջ ամենեկին զարմանք չի առաջացրել, և ոչ որի մտքով չի անցել վերադնադատել համաշխարհային նշանակություն ունեցող այդ կոթողը. թող ցույց տրվի նվաճելուս պատմության մեջ ստույգ ժամանակագրություն, կուռ կառուցվածք, հրաշքների, տեսիլների բացակայություն և այլն: Դուրս է դալիս, որ միևնույն հատկանիշը նվաճելուս Կեսարացու համար թերություն չի դիտվում, մինչդեռ նրան ընդօրինակող Փավստոս Բուզանդի Պատմության համար դառնում է թերազնահատման աղբյուր ու ակունք:

Ուրեմն խնդիրը ոչ թե «տարօրինակություններ» տեսնելու մեջ է, այլ դրանք հեղինակի հալեցակետով բացատրելու ու ներկայացնելու:

Ժամանակագրական արտառոցությունները (Արշակի երկարատև գոյությունն ու անխորհրդմը՝ Վաղես, Ներսէս, որոնցից ոչ մեկի հետ նա չէր կարող թագաւորել) Մալխասյանցին բերում են այն եզրակացության, թե՝ «այսքանից էլ պարզ երևում է, որ Փաւստոսի պատմած անցքերը լի են անտեղություններով ու հակասություններով, քանի որ ժամանակագրորեն սխալ են դուրս գալիս: Անցքերին ժամանակակից հեղինակը չէր կարող այսպիսի ակնհայտնի սխալներ դրժել, ուրեմն նա գրի է առել ղանազան աղբյուրներից ծագած ավանդություններ, որոնց մեջ սուտն ու ստույգը խառնված են իրար, և հեղինակը անկարող լինելով դրանք ստուգել՝ Թէխտրաբար գրի է առել, որից առաջ են եկել մեր այժմ նկատած անհեթեթությունները»⁴⁹:

Դժվար է համաձայնել Մալխասյանցի այս բնութագրմանը. Փաւստոսի Պատմությունը «անխտրաբար» հավաքած նյութերի ժողովածու չէ. այդ թեքնա տարբեր աղբյուրներից ծագած, տարբեր տիպի նյութերի օգտագործումով, բայց միասնական հալացֆալ շարադրված գործ է, այնտեղ առկա է և՛ պատմագիտական հայացքը, և՛, մանավանդ, գեղագիտական սկզբունքը:

Փաւստոսի Պատմության մեջ հայրենիքի պաշտպանության գաղափարը՝ ի դեմս նրա թագաւորի, երկրի բնիկ տերերին ծառայելու պատրաստակամությունը ոչ թե առանձին դրվագներում պատահականորեն ներմուծված հատվածներ են, այլ ողջ Պատմության գաղափարական միտվածքին ընդելուզված ամբողջական հայացքի զրսերում՝ «զանձն փոխանակ առնել աշխարհին»:

Հեղինակի այս հայացքը ոչ միայն արտահայտվում է ընդհանուր բնութագրերի մեջ, այլ նաև պատմական դեպքերի հերոսապատումները գեղարվեստորեն ամփոփելիս. հայ մարտիկները նախանձելի օրինակ պիտի ծառայեն անգամ թշնամու համար. հայերի անձնվիրությունն ու տիրասիրությունը պիտի փառաբանվի նաև պարտված թշնամու բերանով. «Եւ միւս ևս՝ որ ընդ այս եմ զարմացեալ ես,—պատմում է հակառակորդ Շապուհը,—ընդ մտերմութիւն միամտութեանն Հայաստան գնդին ընդ տիրասիրութեանն: Զի այնչափ ամբ են՝ դի տէրն նոցա Արշակ կորուսեալ է ի նոցանէն, և նոքա ի պատերազմին ի նա խախտուէին: Եւ յորժամ գալոյեաւսն ընկենուին, համակ ասէին թե՛ առ Արշակ, և ճա չէր ի մէջ նոցա. և նոքա առ գութ տիրասիրութեանն՝ զոր առ բնակ տէրն իւրեանց ունէին, զամենայն ախոյեանսն՝ զոր սպանանէին՝ նմա նուիրէին» (202):

⁴⁹ Փաւստոս Բուզանդ, Պատմություն (Թարգմ.), էջ 41—42:

Այս զրույցը պատահական մեջբերում չէ կամ էլ ժողովրդական վեպի սոսկական հատված: Այդ Փավստոսի իդեալն է, տեղադրված հալ ժողովրդի պատմության մեջ. այդ հնարանք է և աշխարհայացք. այդ ժամանակի իդեալն է՝ սերունդներին մղելու այնպիսի տիրասիրության, որ անգամ առանց քագավորի, բայց հանուն թագավորության օտարների հետ հաշվեհարդարի կարողանան հասնել: Այսպիսի ժամանակակից հնչում էր հաղորդվում հալ ժողովրդի պատմության IV դարի իրադարձություններին՝ V դարի երկրորդ կեսում գրված հայոց պատմությանը: «Այսչափ ժամանակ եմ՝ զի Արշակ տէրն նոցա ի նոցանէն կորուսեալ է, զի յԱնդամբն բերդի կայ, յերկրին խուժաստանի, և նոքա առ գուրն համարէին, թէ ի գլուխ նոցա նա իբրև քագատուր կայցէ և կամ քնդ նոսա արդեւ ի մէջ գնդին կայցէ ի գլուխ նակատուն պատեւագմին և նոքա առ նմա առնիցեն պաշտօն յանդիման նորա: Այլ ասէր, երանի՞ որ Հայոց զնդին տէր իցէ, այնպիսի տիրասէր և միաբան միամիտ զօրացն» (202):

Այսպիսի հատվածները մեծ մասամբ դիտվել են իբրև Փավլըստոսի Պատմության մեջ մտած բանահյուսական կտորներ. բայց միամիտ պիտի լինել սրանց մեջ հեղինակային ուղղագիծ մարտափրակի շտեմնելու համար. եթե անգամ կորիզը բանահյուսական է, ապա այստեղ այն վեր է ածվել գրական-գեղարվեստական դադարի, որ մարմնավորում է հեղինակի պատմա-փառապաշտական աշխարհայացքը:

Այս պատմությունը ժողովրդական բանահյուսական վիպերդ համարելը Փավստոսին զրկում է գրական հուշարձանի հեղինակային իրավունքից: Անարդար վճռով մենք Փավստոսի Պատմության մեջ եղած ամբողջ հերոսականն ու դադարաբայինը տալիս ենք ժողովրդին՝ հեղինակին ներկայացնելով իբրև միամիտ ու պարզունակ մի բանահավաք, առանց սեփական կարծիքի ու աշխարհայացքի: Նա ոչ թե պատմություն է այս բառի սովորական նշանակությամբ, — գրում է Ստ. Մալխասյանցը, — այլ ժողովածու է ժողովրդական ավանդությունների, հավաքված տարբեր աղբյուրներից... և այս տարբեր տարբերն այնպես հյուսված են իրար հետ, որ զժվար է լինում որոշել՝ որտե՞ղ է վերջանում պատմականը և սկսվում տոասպեկականը»⁵⁰:

Արեղյանն էլ այն կարծիքին է, թե Փավստոսը «հորինել է իր գիրքը՝ անխափր գրելով ինչ որ գիտեր, լինի առասպել թե իրական պատմական եղելություն, առանց որևէ ֆնևադատության, տարբե-

⁵⁰ Փավստոս Բուզանդ, Պատմություն, էջ 65—69:

րություն չդնելով այդ երկուսի մեջ»⁵¹, «Չկա դեպքերի ներքին կապակցություն» և այլն:

Բայց սրա հետ մեկտեղ Աբեղյանը ընդգծում է ժողովրդավեպի որոշակի գաղափարամիտվածությունը՝ դրանով իսկ ցույց տալով այդ վեպի ֆեոդալական էությունը. «...վեպը երգում է այն պատմության մասին, որ հարկավոր է ֆեոդալին»⁵²:

Ուրեմն, այնուամենայնիվ, Փավստոսի Պատմությունն այնքան էլ անսխտեմ ու վայրիվերո դործ չէ, այնտեղ արտացոլված են ֆեոդալի պատկերացումներին ներդաշնակ գաղափարներ, միայն ըստ Աբեղյանի, այդ դալիս է բանահյուսական «Պարսից պատերազմ» վեպից, մինչդեռ ըստ էության այդ պատմիչ-հեղինակի հայացքն է իրականության նկատմամբ:

Մ. Աբեղյանի «Հայոց հին գրականությունն պատմության» մեջ Փավստոս Բուղանդի պատմությունից «Պարսից պատերազմ» ժողովրդական հին վեպի հետքերը վերհանելը ուշադրավ երևույթ է, բանագիտական արժեքավոր ներդրում, սակայն այդ ներդրումը, մյուս կողմից, պատճառ է դարձել Բուղանդի «Հայոց պատմության»՝ իբրև գրական ամբողջական հուշարձանի, ինչպես և Փավստոսի՝ իբրև հեղինակի, անտեսման: Որքան համոզիչ է Աբեղյանի դրույթը Պատմության մեջ «Պարսից պատերազմ» ժողովրդական վեպի առկայության մասին ու հիմնավոր, նույնքան վերապահ է Փավստոս Բուղանդին սոսկ «գուսան-վիպասան» համարելը:

Փավստոսի պատմությունը դրված է մի որոշակի հայացքով, որի մեջ թե՛ վիպականը և թե՛ պատմականը հունի մեջ են դրված իբրև պատմա-գեղագիտական համակարգի ամբողջություն, և այդ ամբողջության մեջ ընդգծվածը ոչ թե տոնմիկ ազնվականությունն է, այլ եկեղեցա-ֆեոդալական դասը: Փավստոսի երկում առաջնալին դերը հայ ժողովրդի պատմության մեջ արված է հոգեւորականությանը, այնուհետև միայն՝ աշխարհիկ ու ռազմիկ ազնվականությանը: Նհրեսա Մեծն է Փավստոսի Պատմության կատարելատիպը և ոչ թե Արշակը, Պապը, Վարազդատը կամ թե Վասակ կամ Մանվել Մամիկոնյանները:

Թերևս իրավացի է Աբեղյանը, որ «Մամիկոնյան հերոսները վեպի իդեալական անձերն են, Թադավորի և առհասարակ Արշակու-

⁵¹ Աբեղյան, Ա., էջ 171, նաև Հաբոյրյունյան Ս., Մանուկ Աբեղյան, Կյանքն ու գործը, էջ 371:

⁵² Նույն տեղում, էջ 612:

նինների հավատարիմ ծառաները⁵³, «մարտնչել և մեռնել աշխարհի
 և բնիկ տերերի համար... Դրանով Մամիկոնյան սպարապետները
 դառնում են վեպի գլխավոր հերոսները»⁵⁴: Այստեղ իրավացիորեն
 ընդգծված է ժողովրդական վեպի մեջ Մամիկոնյանների հերոսնե-
 լիկնելու հանգամանքը, բայց վեպն ակնհայտորեն պետք է տարբե-
 րել Փավստոսի Պատմությունից: Որքան էլ Բուզանդ հեղինակը
 օգտված լիներ ժողովրդական վեպից, նա իր հայացքն է դրսևորել
 Պատմության մեջ, և այդ հայացքը որոշակիորեն տարբեր է վեպի
 հայացքից. եթե վեպում հերոսների նկատմամբ ունեցած վերա-
 բերմունքի մեջ նկատելի են անբացատրելի կամ մոլթ պարագաներ,
 ապա Բուզանդ հեղինակի հայացքի ներքո նրանք ստանում են
 իրենց տրամաբանական պարզ բացատրությունները. «Զալիտի
 կարծել, թե տիրոջը՝ Տիրան թագավորին մատնող սենեկապետին
 տրված այդ պարսավանքը վեպից չի ծագում, այլ Բուզանդ հեղի-
 նակից»⁵⁵, — ինքն իր տարակուսանքին պատասխան տալով բա-
 ցատրում է Աբեղյանը, որ նշանակում է, թե նա էլ հավասարաթյան
 նշան չի դնում վեպի և պատմության միջև, բայց, այնուամենայ-
 նիվ, հակված է սենեկապետի պատասխանի մեջ տեսնել ավելի
 վիպական, քան հեղինակային ծագում, քանի որ «վերջինս (Բու-
 ղանդը—Մ. Ա.) բնավ չի սիրում Տիրանին և հենց նույն զրվագի
 մեջ իրենից ավելացրած մասում գրում է «յանօրէնն Տիրանայ»,
 մինչդեռ վիպասանի համար Տիրանը մի «բնակ տէր էր»⁵⁶:

Այս դեպքում ինչպե՞ս բացատրել Պապի և Արշակի նկատմամբ
 Փավստոսի ունեցած վերաբերմունքը. չէ՞ որ ճիշտ նույն վերաբեր-
 մունքն ունի նա Արշակի և, անգամ, Պապի նկատմամբ, որոնց
 նույնպես «բնակ տէր էր» անվանում, բայց այդ չի խանգարում Պա-
 պի մասին գրել «սատակեցաւ Պապը», էլ շենք խոսում Պապի նկա-
 տրին աված նրա սոսկալի բնութագրումների մասին: Աբեղյանի
 բերած օրինակը հաստատում է, թե Տիրանի նկատմամբ ունեցած
 սենեկապետի վերաբերմունքը Բուզանդ հեղինակից է բխում և ոչ
 թե ժողովրդական վեպից:

Որ Փավստոսն այն պարզունակ ու միամիտ բանահավաքն ու
 բանասացը չէ, ինչպիսին ներկայացված է հայ գրականագիտու-
 թյան մեջ, վկայում է իր իսկ Պատմությունը՝ իր ամբողջական

⁵³ Աբեղյան, Ա, էջ 204:

⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 223:

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 208:

⁵⁶ Նույն տեղում:

վերտվածքով, կերպարների որոշակի գաղափարամիտվածությամբ, ողջ երկի պատմա-գեղագիտական որոշակի տիպարով:

Ինչպես Նվսեբիոս Կեսարացին ժամանակաբանական ընթացքով, բայց դարձյալ առանց ժամանակագրության էր հյուսել իր Պատմությունը, այնպես էլ Փավստոսն է անում, բայց աշխարհիկ գրույցներ ընդելուելով, քանի որ նա եկեղեցու պատմություն չի գրում, այլ «Հայոց» պատմություն, և գրում է որոշակի պատմաքաղաքական միտումով՝ պատմության կերտվածքին հաղորդելով իր գեղագիտական սկզբունքը: Այս պատմություններն ունեն, անշուշտ, քրիստոնեությունից եկող գաղափարախոսական ընդհանրություններ, բայց Փավստոսինը հյուսված է հայ ժողովրդի աշխարհիկ պատմության հենքի վրա: Ինչպես հոստաբանության մեջ է նշվում, երկրի գլխով անցած գեպքերի հաջորդականությունը նա ներկայացնում է նախ՝ քահանայապետների, ապա Արշակունյաց տան և զորավարների վարքի ու գործերի միջոցով: Եթե Կորյունի վարքում հեղինակի գաղափարի կրողը Մաշտոցն էր, առաջին ազգային կերպարը հայ գրականության մեջ, Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ ճշուղավորված է Գրիգոր Լուսավորչի և Տրդատի կերպարների միջև, ապա Փավստոսի Պատմության ընդգրկումն ավելի է լայնանում: Ընդգրկված յուրաքանչյուր խավի, ֆեոդալական հիերարխիայի ամեն մի դասի մեջ Փավստոսն ստեղծում է իր իդեալը՝ թագավորի, զորապետի, հոգևորականի, բայց եկեղեցա-ֆեոդալական գաղափարախոսությունը ներդաշնակ, նա առաջնությունը տալիս է հոգևոր իշխանությանն ու նրա սոցիալական շահագրգռությամբ էլ զննահատում հասարակական մյուս խավերի գործունեությունն ու գործիչներին: Եթե սրա վրա ավելացնենք Փավստոսի Պատմության՝ հայ պետականության կոռուտից հետո գրված լինելու փաստը, ապա պարզ կդառնա, թե ինչու հեղինակի դասային գաղափարաբանությունը պետք է միանար նաև հայ ժողովրդի ճակատագրի մեջ հոգևոր դասի պատմական նշանակության խոր գիտակցումը, որով և պայմանավորված են գրական այս հուշարձանի մեջ հոգևոր իշխանության իդեալականացումն ու դրվատումը սկզբից մինչև վերջ: Եիշտ է, Փավստոսի Պատմության մեջ ամենագրական դժբրով հանդես են գալիս Մամիկոնյանները՝ ռազմիկ սղնվակա-նությունը, սակայն նրանք իբրև գործակից ու օգնական են Արշակունյաց տերության, նրանք զորավիգ են, բայց ոչ տեր ու տնօրեն: Նրանց հերոսականությունն ամենից ավելի պիտի սերունդներին կրթեր ու ներշնչեր հայրենասիրական ոգով, բայց նրանք ավելի ափսոսքին թշնամուց պիտի պաշտպանեն երկիրը, իսկ ներքին

միասնության մեջ նրանք այն դերը չունեն, ինչ հոգևոր տերերը՝ քահանայապետներ Ղուսիկը, Վրթանեսը, Խաղը և, մանավանդ, Ներսես Մեծ կաթողիկոսը։ Վերջիններս Արշակունի թագավորների ոչ միայն օգնականներն են, այլև խորհրդատուներն ու կրթիչները։ Սրանք են ֆեոդալական տնտեսականության սյուները և, երբ միասնական չեն աշխարհիկ դասերի հետ, ապա խարխուլ է նաև ֆեոդալական-պետական սիստեմը։

Փավստոսի Պատմության պատմական արժեքը մեծ է թագավորների կամ կաթողիկոսների դաշառարիների ու ժամանակաբանության բացահայտման առումով, բայց ոչ մի պատմիչի մոտ մենք չենք տեսնում սոցիալ-տնտեսական շահադիտումների ու հակասությունների այնպիսի անսքող պատկեր, ինչպիսին ներկայացնում է Փավստոսը Արշակունյաց դինաստիայի անկման պատմությունն տեսլիս։ «Եթև անգամ նրա աշխատությունը շրջողունքը իբրև պատմական աղբյուր,— իրավացիորեն գրում է Կուսիկյանը,— պարտական ենք ընդունել նրան իբրև ամենաճշմարիտ պատկեր այն ժամանակվա և՛ սովորությունների, և՛ հայացքների, և՛ թագավորական ներքին կազմակերպության»⁵⁷։

Թեև վիպական կերպավորմամբ, բայց սոցիալ-պատմական խորությամբ են այնտեղ ներկայացված ֆեոդալական պետության տնտեսական հարաբերություններն ու դասային շահագրգռությունները և այդ ամենը՝ ոչ «պատմական անաչառ» հայացքով, այլ որոշակի գաղափարակրի տեսանկյունով ճիշահատված։ Պապի կերպարի շուրջ առասպելախառն պատումների չափազանցություններն ինքնին դասական օրինակ են հեղինակի գաղափարական վերաբերմունքի և Ներսես Մեծի հակադրությամբ բացահայտում են մի հստակ աշխարհայացք։ Այդ աշխարհայացքը հեղինակային է՝ եկեղեցա-ֆեոդալական գաղափարաբանությամբ հաղեցած, որ կապ չունի ուղմիկ ազնվականությանը դրվատող վեպի մեջ կարկատանված հոգևոր դրվագների հետ⁵⁸։ Միանգամայն իրավացի է Կուսիկյանը, երբ Փավստոսին դիտում է ավելի իբրև ճաշակավոր հեղինակ, որ բանահյուսությունից օգտվելով հանդերձ չի մնում բանահյուսական պարզունակության աստիճանին, այլ վեր է բարձրանում նրանից. «Պետք է ենթադրել,— գրում է Կուսիկյանը, որ նա (Փավստոսը — Մ. Ա.) մի փոքր վեր էր ամբոխից, հասարակ երգիչներից, որ նա ավելի միջոց ուներ որոշել զրույցը փաստից, ղանադանել ֆանտաստիկականը և ճշմարիտը։ Սխալ է կարծել, որ

⁵⁷ «Արձագանք», 1885, էջ 287։

⁵⁸ Տե՛ս Արևիյան, Ա, էջ 191։

Փաւստոսի նման ուսումնականը ոչնչով չզանազանվեր ամբոխից և նրա զրույցներն ընդունեն իբրև իրողութիւն»⁵⁹:

Փաւստոսի Պատմութեան մեջ հայ ժողովրդի կյանքում կարևոր ուժ ներկայացնող խալ է հոգեւորականութիւնը՝ իբրև երկրի միասնութիւնն ու ամբողջութիւնն ասպահովող հասարակական ուժ: Առհասարակ Փաւստոսի Պատմութեան ուղի ու ծուծը երկրի ներքին ուժերի ու միասնական թագաւորութեան պահպանման գաղափարն է. իսկ նրա հերոսների միակ շահանիշը՝ դրա ստատարումը: Հասարակական երեք դասն էլ՝ հոգեւորականութիւն, արքունական տուն և ռազմիկ ազնւականութիւն, Փաւստոսի Պատմութեան մեջ հանդես են գալիս՝ յուրաքանչյուրն ունենալով իր դասի կատարյալ գաղափարատիրպը, դրա հետ մեկտեղ, սակայն, այդ բոլորն ունեն մեկ ընդհանուր կետ նպատակ՝ ֆեոդալական միասնական թագաւորութիւն՝ եկեղեցու գերիշխանութեամբ:

Փաւստոսը բազմիցս իր մեկնաբանութեամբ է եզրափակում կատարվածը, և նման եզրափակումներն ունեն դարձյալ իրենց որոշակի գաղափարաբանութիւնն ու դաստիարակիչ նպատակը: Այսպես, պատմվում է, ասենք, խոսրովի օրոք Վաչե սպարապետի քաջութիւնների ու սխրանքների մասին, որոնք արժանանում են թագաւորի գնահատականին. «Եւ իբրև առժամանակ մի խաղաղացաւ երկիրս Հայոց, ապա ետ հրաման թագաւորն Հայոց խոսրով տալ պարգևս արանցն քաջացն, որ վաստակեցին նմա... Եւ ետ Վաչէի զօրավարի զականս Զանջանակին, և զՋրաբաշխիս, և զՅու գլուխ, ամենայն գավառականօքն հանդերձ» (էջ 18): Պատմական փաստը սրանով կարող էր սպառվել, բայց հեղինակը նշված երկու նախադասութիւնների մեջ մտցնում է մի նախադասութիւն, որ արդեն Պատմութեան սահմաններից դուրս է և իւր բերեւմունքն ու հայացքն է բացահայտում. «...տալ պարգևս արանցն քաջացն, որ վաստակեցին նմա և փոխանակեցին զանձինս իւրեանց փոխանակ աշխարհին Հայոց Մեծաց յամենայն ի մարտ ճակատուցն պատերազմաց» (18):

Այսպես է նաև Դատաբեի մահապատժի դեպքում. խոսրովը Բզնունյաց նահապետ Դատաբեին հրամայում է առաջ գնալ և դիմադրութիւն ցույց տալ պարսիկներին «առ ափն ծովուն Բզնունեաց»: Դատաբեն «խորհուրդ միաբանութեան դնէր ընդ իշխանսն զօրացն Պարսից». իր զորքով պարսիկների կողմն է անցնում՝ դավելով հայոց թագաւորին:

⁵⁹ «Արձագանք», 1885, էջ 286:

Իսրայէլ, և անտէրունչը և անխնայ և անխնամք լիջիբ: Եւ լիջիբ դուք իբրեւ զխաշինք, զի ոչ գուցէ նոցա հոմիբ: Մատնեսչիբ իբրեւ դհօտ ի ձեռս գաղանաց և անկջիբ ի փառաց ձերոց. և ի ձեռս օտար թըշնամեաց մատնեսչիբ դուք ի գերութիւն, և ի լուծ ծառայութեան, և ոչ բարձցի երբէք կամ պակասեսցէ լուծ ծառայութեան ի պարանոցաց ձերոց. հաշեսչիբ և մաշեսչիբ ի ցանկութիւնս ձեր: Որպէս պատառեցաւ Իսրայէլ, և ոչ կարկատեցաւ, սոյնպէս և դուք ցրուեսչիբ և կործանեսչիբ և այլք վայելեսցեն ի վաստակս ձեր և այլք կերիցեն զօրութիւնս ձեր և ոչ ոք գտանիցի, որ փրկեսցէ զձեզ. և ոչ հաճեսցի ընդ ձեզ տէր, և ոչ նայեսցի և ոչ փրկեսցի այլ զձեզ» (40—41):

Միևնույն գաղափարն է դրսևորված Հուսիկի սպանությունից հետո նրա հաջորդի ընտրության խնդրում. ո՞վ պետք է քահանայապետի երկրում. «քանզի երկու մնացեալք երկուորիք երկու մանգունք, միումն Պապ անուն և միւսումն Աթանագինէս, ճանաչէին ստանալի և անխրատի, որք ոչ ինչ ըստ իմաստութեան աստուածեղէն գրոց, և ոչ վարժ հրահանգօք առաքինութեանցն, և ոչ հօրն իւրեանց չափոց ինչ նմանցին միտ եղեալ, և ոչ ընդ իւրեանց ծնիչսն հայրն Յուսիկ նայեցան, և ոչ մեծին Գրիգորի լառափինութիւնսն ուր եղին, և ոչ զիւրեանց հոգևորն պատուականութիւն՝ յափտենական կենացն զպատիւ ինչ եղին ի մօտ: Այլ իւրեանց ժամանակի դարուն նմանեալք և պանծացեալք յիւրեանց յանցաւոր սնոտի ի մարմնաւոր տոհմականութիւնն ազգականութեան, զինուորական զվարսն ընտրեցին... ոչ մօտի ի լուծ աստուածաշաղտութեանն» (35): Քահանայապետը, ըստ Փաւստոսի, թագավորության զորավիգն է ու խաբիսիւր. եթէ հոգևոր տերը մասնակից չէ թագավորության գործերին, ապա նա լավ պետական գործիչ չէ. Շահակը Փառենի նման չի խառնվում թագավորի գործերին, «այլ ինչ չհամարձակէր նա կամ խրատել ինչ, կամ յանդիմանել զմոլորութիւն... բայց միայն զիւր անձն սուրբ պահէր և ի հարկէ ընգերէր անօրէն թագաւորին» (44): «Վասն այսորիկ ամենայնի բարկացեալ տէր աստուած ի վերայ նոցա՝ եթող ի ձեռանէ, արար զնոսա կոխան ի յարուցելոցն ի վերայ նոցա թշնամեաց նոցա» (45): Տրդատի ժամանակներից տրված խաղաղությունը վերացավ, և «ի ժամանակին յայնմիկ յարոյց զօրացոյց զգրգռութիւնս սահմանակցօք շուրջ յամենայն կողմանս զթշնամիս նորա. և ոչ մի ոք ի թագաւորացն Հայոց ոչ ոք գտանէր նոցա բարեկամ, այլ ամենեքեան թշնամիք» (46):

Տիրան թագավորի զույգ աչքերի կտրացումը պատմիչը դիտում է իբրեւ պատիժ նրա արարքներին՝ երկու քահանայապետների

ոչնչացման. «...այլ ինձ յուշ եղև,—ասում է Տիրանը,—և գիտեմ՝
թէ այն զի խնդրեցաւ յինէն վրէժ շարեաց մեղացն իմոց, փոխա-
նակ զի խաւարեցուցի ես զաշխարհս՝ որում թագաւորեալ էի՝ յեր-
կուց լուսաւոր վարդապետացն և կարծեցի շիջուցանել զլոյսն ճրշ-
մարտութեանն քարոզութեանն երկուց հաւատարմացն, վասն այ-
սորիկ խաւարեցաւ լոյս տեսանելեաց աշացս իմոց» (53):

Տիրանի կուրացումից և կոտորածից հետո հայ իշխաններն ու
նախարարները թեև հետապնդեցին պարսից զորքերին, բայց երբ
ես են դառնում իրենց երկիրը՝ «ի մի վայր ժողովէին կոծ եղեալ
աշխարհնօր լալին զիրեանց բնական տէրն զարեայն Հայոց. սոյն-
պէս և զլոբուստ աշխարհին և զանձանց անտէրչութիւն կործան-
մանն վարանացն աղիողորմ գործէին»: Եւ զրանից հանված եղ-
րակացութիւնը. «Ապա առանկ ժողովեցան ի մի ժողով միաբանու-
թեանն մարդիկ աշխարհին Հայաստան երկրին. նախարարք մե-
ծամեծք, աւագք, կուսակալք, աշխարհակալք, ազատք, զօրագլուխք,
դատաւորք, պետք, իշխանք, բայց ի զօրավարացն, այլ և ի շինա-
կանաց անգամ ռամիկ մարդկանն... (54) Զի՞նչ է այս, որ ի սուգ
մտեալ եմք... այլ եկայք. զանձինս անձամբք մխիթարեսցուք. ան-
ձանց և աշխարհի պահ կայցով և գտեառն բնակի վրէժ խնդրեա-
ցով: Ապա առհասարակ ամենայն մարդիկ աշխարհին ի մի միա-
բանութիւն և ի մի խորհուրդս ժողովեցան վասն օգնականութեան և
ի թիկունս իւրեանց գտանելոյ...»:

Փաւստոսի Պատմութեան գաղափարական առանցքը միասնա-
կան պետականութեան սրբագործումն է, որն ըստ նրա իրականա-
նալի է հասարակական տարբեր խավերի միասնականութեամբ,
«միամիտ, միասիրտ, միաբան» գործունեութեամբ:

Փաւստոսի գեղագիտական իդեալի կրողն է Ներսէս Մեծ կա-
թողիկոսը, որն իր գործունեութեամբ ու վարքագրական նկարագրով
առանձնահատուկ տեղ է գրաւում Պատմութեան մեջ. «Եւ ոչ երբեք
ուրեք եղև նման նմա այլ որ ի Հայաստան երկրին»—գովաբանում
է Փաւստոսը, գրեթե ամբողջ մի դպրութիւն (չորրորդ) հյուսելով
Ներսէսի շուրջը. պատմական դեպքերը, իրագործութիւններն ու
անձնավորութիւնները գնահատւում և արժեքավորվում են նրա
հետ ունեցած առնչութիւններով ու փոխհարաբերութիւններով:

Ներկայացնելով Արշակի թագավորութեան օրոք («Յաղագս
շինութեան կարգաց յօրինելոց աշխարհին») երկրի ներքին կարգ ու
կանոնը, նախարարական տներին հատկացված պաշտոնները՝
Փաւստոսը մի առանձին գլուխ է հատկացնում Ներսէս Մեծին
(«Յաղագս սրբոյն Ներսիսի, թէ որպէս կամ ուստի էր, կամ որպի-

սի կամ զիարդ ընդրեցաւ եպիսկոպոս լինել Հայոց աշխարհին»՝ ստեղծելով վարքագրական մի կերպար, որ շատ գծերով հիշեցնում է Մեսրոպ Մաշտոցին: Մաշտոցի նման, սա էլ էր «ի վարս զինուորութեան ի գործակալութեան, սիրելի սենեկապետ արքային Արշակայ հաւատարիմ ի վերայ ամենայն կարգաց կենաց թագաւորութեանն ի ներքոյ, և արտաքոյ» (68): Այնուհետեւ արվում է կերպարի անհատականացման փորձ՝ արտաքին և ներքին բարեմասնությունների թվարկումով:

«Այր էր սա մեծ և բարձր, ցանկալի հասակաւ, և վայելուչ գեղով. զի ոչ գտանէր ուրեք նման նմա գեղեցկութեանն ի վերայ երեսաց երկրի, տենչալի, ցանկալի և զարմանալի և ահագին ամենայն նայեցող տեսողաց, և նախանձելի յարութեանն ի զինուորական կրթութեանն: Երկիւղած ի տեսնէ աստուծոյ... մարդասէր, սուրբ, զգաստ, սաստիկ իմաստուն և առանց ակնառութեան. իրաւանց իրաւարար, ցածուն քաղցր, խոնարհ, աղքատասէր, ի սրբութիւնս ամուսնութեանցն օրինաւոր, և կատարեալ սիրովն աստուծոյ: Եւ առ իւր ընկերս ըստ պատուիրանին սիրել զամենայն ընկեր իբրեւ զանձն. զի ի զինուորութեանն այսպէս կատարեալ էր վարուք լաւութեամբ, որ մինչդեռ մանուկ իսկ էր՝ գնայր նա ամենայն պատուիրանօքն տեսառն և արդարութեամբ, անարատութեամբ և ամենայն պաշտամամբք առ ընկերս իւր: Անձանձրոյթ էր, և ունէր զնախանձն աստուծոյ, և եռայր սուրբ հոգւովն. այսպէս իսկ էր ամենայնիւ կատարեալ յամենայնի: Եւ զաղքատս և զտառապեալս այսպէս սիրէր և ակն ածէր ի վերայ նոցա, զի զիւր ինչ գհանդերձս և զկերակուր հասարակէր ընդ նոսա: Եւ նեղելոց և տարակուսելոց օգնական և վերակացու, և շատագով ամենայն զրկելոց լինէր նա» (68—69): Սա գեղարվեստական կերպարի կերտման նախուղիներից է, որ բնականորեն ներթափանցել է Պատմության մեջ:

Ներսէս Մեծն օժտված է ժամանակի կատարյալ մարդու մի շարք գծերով, որոնք նույնպէս վարքագրական հատկանիշներ են, թեև ոչ հաճախակի կրկնված եկեղեցու ճանաչված հայրերի վարքում՝ իրեն արժանացրած դիրքից հրաժարում-համեստություն, ինքնանվաստացում, ակամա հնազանդում համայնքին և ալլն, և ալլն: Գեղարվեստական մի հրաշալի մանրապատում է նրան ստիպմամբ եպիսկոպոսապետ օծելը՝ զինվորական կեցվածքը, արքունական հանդերձանքի մեջ նրա գեղեցկությունը և Արշակի ստիպմամբ չքնաղատես վարսերի խուզումն ու կրոնական սքեմի տակ մտնելը. «Եւ հրամայէր (Արշակը—Մ. Ա.) զնա կապել զիւրով առաջև. զհերսն զանգրագեղս զվայելուչ թագազանգուր վարսիցն,

դի ուրեք երբեք նման նմա ոչ գտանէր, դայն ի բաց խզեալ հրամայէր. և ընդ նմին զվայելուչ պատմութեանն, դայն ի բաց պատառեալ հրամայէր: Հրաման տայր, և բերին զհանդերձս կղերիկոսաց զգեցուցանէին նմա. ետ հրաման, և կոչեցին զծերունի եպիսկոպոսն, որում անուն էր Փաւստոս, և տայր զնա ձեռնադրել ի սարկաւազութիւն» (70): Ուստի և հասկանալի է և հոգեբանորեն համոզիչ, որ թեև շատերը, որ լսեցին կամ տեսան սրա գեղեցկութեան ավերումն ու կերպարանքի փոփոխութիւնը, արցունքով լցվեցին, բայց դրան հաջորդում է դրվագի ավարտն իր ներգործուն ուժով. «Բայց ուրախութիւնն եղավ բազմութեանը, որ բարի շնորհքների հետեանքով նա կոչված է Քրիստոսի տանը հոգաբարձու լինելու»: Այսպիսով, ներսեսը ոչ միայն պատմական դեմք է Փաւստոսի Պատմութեան մեջ, այլև գաղափարատիպ:

Ներսեսի կերպարը չի ավարտվում վարքագրական ենթագրվածով, նա բացահայտվում է նաև իր գործունեության մեջ, արարքներով, ինչպես նաև օտարների բնութագրումների մեջ:

Փաւստոսի Պատմութեան Ներսեսն, անշուշտ, նախ և առաջ եկեղեցական գործիչ է, և Ներսեսի օրենքների սրբագործումն ու իդեալականացումն առաջին հերթին մի ակնառու վկայական է Փաւստոսի աշխարհայացքի: Հենց Պապի կերպարի դիվացումն ու բացասական խտացումը մի բանալի է հասկանալու համար պատմիչ-հեղինակի՝ պատմական դեպքերն ու պատմական գործիչներին գնահատելու չափանիշն ու չափը, որ շատ դիպուկ վեր է հանել Մալխասյանցը⁶⁰: Բայց խոսքն այն մասին է, որ Ներսեսը Փաւստոսի Պատմութեան մեջ ժամանակի առումով ամենակատարյալ մարդըն է, շատ ու շատ գծերով նման սրբախոսական այլ հերոսների: Ամենևին պատահական չէ, որ նրա կերպարի կերտման համար օգտագործված են վարքագրական այլ հերոսների, հատկապես, Կեսարացու անվան հետ կապվող զրույցներն ու դրվագները (Վաղես-Ներսես, Բարսեղ-Ներսես և այլն):

Փաւստոսը ոչ թե միամտորեն կամ չիմանալով է ընդհանուր վարքագրական մոտիվները տեղայնացնում և որևէ ճանաչված սրբի կյանքի դրվագը հայ գործչին վերագրում, այլ նպատակադրուով. ինքը այդ շեշտում է, ինչպես Բարսեղի, այդպես էլ Հակոբ Մծբնա հայրապետի մասին պատմելիս. «Ի ձեռնադրել զսուրբն Բարսեղ, էջ աղանին յերկնից և հանգեալ ի վերայ նորա, որպէս յառաջնումն յառնելն զեպիսկոպոսապետն Ներսէս: Եւ եղեն զարմանալիք մեծապէս յաշտ ամենեցուն» (99):

⁶⁰ Տե՛ս Փաւստոս Բուզանդ, Պատմութիւն (Թարգմ.), առաջաբան:

Այսպես է նաև Հակոբ Մծբնա հայրապետի մասին պատմված դրվագում. վերջինիս գործունեությունը նույնպես Փափստոսը կապում է հայ իրականության հետ: Այդ կապը կարկատանի նման նկատելի է Փափստոսի Պատմության մեջ. սկզբում Մծբնա հայրապետի հանրաճանաչ վարքից է շարադրվում, ապա տեղայնացվում. «Ապա յետ այսորիկ,—գրում է Փափստոսը,—լուր լուալ յերկրէն Հայաստանէ սքանչելի եպիսկոպոսն Յակոբ. խաղաց զնաց առ մեծ իշխանն, աշխարհատէրն մեծ ծառայն արքային Հայոց առ Մանաճիր՝ Ռշտունի» (23—24). (տե՛ս նաև խոհեմացի, գիրք Գ., է):

Հայաստանում էլ, ըստ Փափստոսի, նա թողել է իր սքանչելագործությունների հետքերը. այստեղ էլ ծարաված ժամանակ անջրդի լեռներում աղբյուր է բխեցնում. «Եւ եղև այս ըստ առաջին օրինակին. որպէս աբար ի Սարաբաղ լեւինն, սոյնպէս և առ ոտին Ընձիաքարս լեւինն ի ծովեզերն Ռշտունեաց ծովուն, որ ըստ առաջնայն օրինակի կոչի և այս աղբիւր Յակոբայ մինչև ցայսօր ժամանակի» (24): Այս նշանակում է, որ հեղինակը ոչ թե տարերայնորեն է պատմում, այլ հիմնվելով նրա անվան հետ կապվող զրույցների վրա՝ Հակոբին կապում է հայ իրականության հետ, թերևս և աղբյուրի անվան ժողովրդական ստուգաբանությունից օգտվելով՝ համաշխարհային ճանաչում ստացած քրիստոնեական եկեղեցու հայրերի գործունեության ասպարեզ համարելով նաև Հայոց աշխարհը:

Փափստոսի նմանօրինակ մոտեցումը թե՛ Ներսեսի, Վաղեսի, Բարսեղի, թե՛ Հակոբ Մծբնա հայրապետի, թե՛ Շաղիտայի վարքերը շարադրելիս բխում է Պատմությունը ժողովրդին մատուցանելու նրա նպատակադրումից, որ, մեր կարծիքով, ժամանակի ուղղություններից մեկը կարող է ներկայացնել: Սա խորենացու գիտական պատմությանը զուգահեռ այն թևն է, որ նպատակ ունի առավել լայն խավերի ունկնդրության, մատչելի հարցադրումների ու բարոյական որոշակի ազդեցության: Սա պատմագրության, այսպես ասած, ժողովրդական թևն է թե՛ նյութի մատուցման, թե՛ լեզվական ատաղձի և թե՛ պատմության միջոցով ժամանակի հարցադրումների առումով: Սա գաղափարաբանական մի ամբողջ համակարգի արտահայտություն է, որ սկսվում է կերպարների կերտումից և վերջանում բանահյուսական կրկնակներով և ժողովրդական լեզվամտածողությամբ:

Վարքագրական այս լայն հորիզոնի վրա է ներկայանում Ներսես կաթողիկոսի գործունեությունը Հայաստանում: Նա օժտված է ոչ միայն մարդկային բարեմասնություններով, այլ նախ և առաջ պետական-եկեղեցական գործիչ է: Փափստոսի Պատմության մեջ

փառաբանված են նրա գործունեության այն կողմերը, որոնցով ամրապնդվել ու ընդլայնվել են հոգևոր դասի նյութական, ապա նաև գաղափարական հիմքերն ու ազդեցությունը: Այդ բանում համոզվելու համար բավական է նայել միայն 4-րդ դարի ղարուխ, որտեղ մանրամասնորեն շարադրված են ներսեսի եկեղեցական վերափոխումներն ու բարեփոխությունները՝ եկեղեցապատկան հողերի, եկեղեցիների իրավունքների շուրջը: Բայց պատմիչ-Փավստոսը իր գաղափարատիպին չէր կարող ներկայացնել սոսկ իր դասի շահադիտումներով, ուստի և Պատմության մեջ շեշտում է նաև նրա քրիստոնեական-մարդասիրական գործունեությունը, անկեղանոցների, ծերանոցների, հիվանդանոցների, ուրկանոցների կառուցումն ու միջոցառումները: Ներսեսը ներկայանում է իբրև մի իդեալական հովվապետ, որ «իբրև զհայր բազմագութ, իբրև զմայր գթած» հովվում է ժողովրդին: Վաղեսի ղարուխի պահին նրան զգուշացնում են ազատ չվարվել ներսեսի հետ, որովհետև նա իր երկրում թագավորին հավասար ուժ և ազդեցություն ունի. «Զի թագաւորն դոցա աշխարհին և դա, որպէս ասեն, ընդ մի համար են» (88): «Եւ որպէս ետուն զրոյց, որք ընդ նմա եկեալ էին, թէ ազգակից համարին զսա և մերձաւոր թագաւորին» և որ կարևոր է Փավստոսի համար՝ «իւրեանց աշխարհն սիրեն զայրդ զայդ... և ասեն՝ թէ աշխարհն այն, ուստի դոքա եկեալ են, սիրեն զայրդ. և երևելի է դա անդ» (88):

Ներսեսի գնահատությունն արտահայտված է և Արշակի ղարուխում ընդդեմ Կայսեր. «...դիա՞րդ իշխեաց արգելու զայնպիսի այր զմեծ զպատուական, զգլուխ և զվարդապետ զառաջնորդ աշխարհի և զթագաւորութեան միոջ» (104):

Ներսեսի աքսորից վերադառնալուց հետո միայն, ըստ պատմիչի, վերակենդանացավ և կարգավորվեց Հայոց աշխարհը. «Եւ սկսան նորոգել և պայծառանալ վարժ աշխարհի և կարգացն և օրինացն եկեղեցեացն» (110):

Այսբանից հետո դարձյալ ներսեսի մեծաբանք նաև հաջորդ ղարուխուններում՝ նրա մահվան առիթով. Ե ղարուխյան Լ գլուխը վերնագրված է. «Յաղագս սգոյն, որպէս սգային զհայրապետն ներսէս և լինէին զնմանէ կաթոգին»: Բացի նրանից, որ, ըստ պատմիչի, «տխրեցաւ ամենայն մարդ խոր տրտմութեամբ» (227), քաջահամբավ Մուշեղ Մամիկոնյանը ճառ է ասում՝ նրա մահվան դիպվածում տեսնելով աստծո անբարյացակամությունը հայ ժողովրդի նկատմամբ. «Այսուհետև ես ոչ կարեմ երթալ ի վերայ թշնամեաց, և ոչ նիզակ ումեք ուղղել: Զի գիտեմ, եթէ եթող աստուած ի ձեռանէ

զմեղ, և լինալ եմք և ոչ կարեմք համբառնալ զգլուխս մեր. զի գիտեմ ես՝ եթէ չիք յաղթութիւն ի վերայ թշնամեաց երկրիս Հայոց. յաղթից նորա էր յաղթութիւն, որ մեռան, և ազգի նոցա» (227): Այսքանը Մուշեղի բերանով, իսկ հեղինակի՝ խոսքը.

«Եւ սգային ամենայն աղատք և շինականք ծագէ ի ծագ ամենայն սահմանաց երկրին Հայոց, ազատք և շինականք ամենայն բնակիչք տանն Թորգոմայ, հայ լեզուն տռհասարակ»:

Միայն ներսես կաթողիկոսի կերպարի առկայութիւնը բավական է Փալատոսի Պատմութեան մեջ տեսնելու հեղինակի պատմագեղագիտական հայացքի ողջ շղթան և կտրականապէս մերժելու այդ ուշագրաւ հուշարձանը «Պարսից պատերազմ» ժողովրդական վեպի շարադրանքը կամ դրա տարբերակը համարելու տեսութիւնը: Փալատոսի Պատմութեան մեջ պատմական մյուս հերոսներէ գործունեութեան և պատմական դերի վերհանման սկզբունքը նույնպէս վկայում է հեղինակի պատմագեղագիտական հայացքի առկայութիւնը երկում: Անգամ Պատմութեան վերջում նովելատիպ զրույցները Հովհան Եպիսկոպոսի մասին, որ մեծ մասամբ դիտվում են իբրև ժողովրդական զրույցների մի անսխտեմ հավաքածո, Փալատոսի գաղափարաբանութեամբ տեղադրված կտորներ են. բանահյուսական ակունք ունեցող այդ զրույցներն իսկ Փալատոսի Պատմութեան մեջ ծառայեցված են հեղինակի գեղագիտական սկզբունքին. քահանայապետների կատարյալ կերպարներին հակադրված են ժողովրդին ավելի մոտ կանգնած հոգևորականների կերպարներ, որոնք դասի ներկայացուցիչներ են հանդիսանում (Եպիսկոպոսներն իրենց դրական ու բացասական գծերով): Այնքան միամիտ չէր Փալատոս-հեղինակը՝ չտեսնելու համար իր գաղափարատիպերին հակադիր հատկութիւններով օժտված հոգևորականների արարքները, նրանց գործի ու խոսքի հակադրութիւնը, որ շատ հաճախ տեսանելի ու ծանոթ էր ժողովրդին: Ուստի իբրև իրական փոխհարաբերութիւններ ներկայացնող հեղինակ, որ սառնասիրտ կերպով մերկացնում է իր սիրեցյալ «բնիկ տերերի» արատները, նույն օբյեկտիվութեամբ վեր է հանում նաև հոգևորականութեան պարսավելի կողմերը՝ թե՛ մեկ և թե՛ մյուս դեպքում նրանց կատարյալ տեսնելու մղումով: Առանց Հովհան Եպիսկոպոսի կերպարի համոզիչ չէին լինի ժամանակակիցների համար նաև Հուսիկ, Վրթանես, Ներսես քահանայապետների կերպարները: Ընթերցողն ու ունկնդիրը պետք է հավատային այս հոգևոր գործիչների առաքինի վարքագծին: Հովհան Եպիսկոպոսի թեև փոքր, բայց ընդհանրացնող բնութագրումը՝ երեսպաշտութիւնը, կեղծավորութիւնը,

շահամուլությունը, փառասիրությունը և այլն, պիտի նպաստեր նրա հակադրությունը հանդիսացող մյուս թևի՝ ներսես Մեծի, Հուսիկի, Վրթանեսի, Խադի, Իբրև դրական կերպարների, բարձրացման:

Երբ Արշակը Խադ եպիսկոպոսին կաշառքով խաբելու համար «բազում ոսկի և բազում գանձս արծաթոյ, և բազում նժոյգս գար-ըռնական ձիոյ արքունի օճառովք, ոսկիվարաւանդ ապրդմովն, տայր նմա...» նա արքայից ստացածը տեղն ու տեղը բաժանում է սղոթատներին, «զոր առնոյր յարքայէն, յանդիման նորա աղֆատաց բաշխէր», մինչդեռ Հովհան եպիսկոպոսը, արքայից պարգևներ ստանալու ակնկալությամբ, «ի շորք անկեալ յոտս և ի ձեռս սողէր առաջի թագաւորացն... ասելով թէ՝ ուղտ եմ, ուղտ եմ և զարքայի մեղս բառնամ, դիք ի վերայ իմ զմեղս արքայի, թող բառնամ» (269), և, ըստ պատմիչի, թագավորները շորքթաթ ուղտի նման կառաչող եպիսկոպոսի մեջքին էին դնում «զմուրհակս գիւղաց կամ ագարակաց... փոխանակ ընդ մեղաց իւրեանց» (269):

Այսպիսի հակադրությամբ պետք է բարձրանային Փավստոսի գաղափարատիպերը Իբրև հոգևորական դասի կատարելություններ: Վերջիններիս կատարյալ լինելը բացահայտվում է նրանց պետական գործիչ լինելու հատկությամբ. սրանք օժտված են քաղաքացիական բարձր գիտակցությամբ, պետության ամրապնդմանը սատարող գործունեության մղումով, հայ եկեղեցուն և թագավորությանն անհուն նվիրվածությամբ:

Նրանց բախումը Արշակունի թագավորների՝ Խոսրովի, Տիրանի, Արշակի հետ, ներկայացվում է հենց այս տեսանկյունով, վերջիններիս վարքագծի հակահասարակական բնույթով: Փավստոսի Պատմության մեջ Արշակունիների նկատմամբ առերևույթ հակասական վերաբերմունքը նույնպես գաղափարական որոշակի աշխարհայացքի արդյունք է՝ անսքող ու հստակ դրսևորված նաև հոգևորականների հետ ունեցած նրանց փոխհարաբերությունների միջոցով: Համապետական գործունեությամբ, արտաքին թշնամիների դեմ մղված պատերազմների, պետության սահմանները պահպանող ու ամրապնդող գործելակերպով նրանք՝ թե՛ Խոսրովը, թե՛ Արշակը, անգամ Պապ թաղավորը դրվատված ու մեծարված են, նրանց օրոք երկիրը խաղաղ է ու շեն:

«Թագաւորեաց Խոսրով Կոտակ... Խաղաղութիւն և շինութիւն, մարդաշատութիւն և առողջութիւն, պտղաբերութիւն և ստացուածաշատութիւն և շահեկանութիւն, և մեծն աստուածասէր պաշտօն ի հաճոյակատարն բարութիւն յամս յաւուրս սոցա աճել բազմացաւ» (6), Արշակի օրոք՝ «նորոգեցաւ զուարթացաւ տէրութիւնն

Թագաւորութեանն Հայաստան երկրին որպէս և զառաջինսն» (66)։ Անգամ Փաւստոսի կողմից վատթարագույն գծերով օժտված Պապի օրոք իսկ «շինէին զամենայն աւերեալսն ի թշնամեացն, և զեկեղեցիսն նորոգեցին և թագաւորութիւնն հաղ քան զհաղ նորոգէր, և իրք ժամանակին հաղ քան զհաղ յառաջագէմ աջողէին» (188)։ Ուրեմն, Փաւստոսի համար անգամ վատթարագույն, բայց սեփական թագաւորությունը անհրաժեշտություն է երկրի բարգաւաճման համար։ Այստեղ մեծ ներդաշնակություն կա Փաւստոսի այս հայացքի և Սահակ Պարթևի բերանով արտահայտված Փարպեցու մտայնության միջև. երբ հայ նախարարները դիմում են Սահակին Արտաշես վերջին թագաւորին անվայել կենցաղի համար պարսիկների միջոցով զահընկեց անելու մասին, Սահակ Պարթևը պատասխանում է. «անառակ է, բայց քրիստոնյա է...»։ Ահա այս միևնույն գաղափարի ընդգծված արտահայտութիւնն ենք տեսնում Փաւստոս Բուզանդի Պատմության մեջ։ Պապի վանող, այլասերված կերպարի ստեղծումը չի շեղել Փաւստոսին իր հիմնական գաղափարից՝ ինքնուրույն միասնական, ուժեղ պետութիւն, որի արգելակման ամեն մի դրսևորում բացասական է ներկայացվում Պատմության մեջ։ Իր իսկ կողմից ամենից դատափետված Պապի նենգ սպանութիւնը Փաւստոսը չի ներկայացնում իբրև պատիժ նրա արարքների, այլ ընդհակառակն՝ ընթերցողը հրճվում է նրա զինակիր Գնել Անձեացու արարքով, որը «հանեալ զիւր սուսերն՝ հարկանէր զմի ի լեզեռնաց անտի սպանանէր, յայնցանէ՝ որ հարին զթագաւորն» (233) և երբ Տերենտը տեղն ու տեղը հաշիվ է մտքում Գնելի հետ՝ նրա գլխի սկզվառակը թոցնելով, պատմիչը ասելիքը ավարտում է տխուր ճշմարտութեամբ. «Եւ այլ ինչ ոք ոչ կարաց յանդգնել ասել ինչ ընդ նոսա և ոչ ինչ»։ Ավելին, հաջորդ ԼԳ գլխում, որ վերնագրված է «Յաղագս որ ինչ խորհեցան ի յետոյ իշխանքն Հայոց, ապա անցին կացին լուս» (233), պատմելով հայ իշխաններին անելանելի դրութեան մեջ Հունաստանին հարելու վճռի մասին՝ «կացցուք ի հնազանդութեան իշխանութեան թագաւորութեանն Յունաց, զիարդ և կամք իցեն թագաւորութեան Յունաց, արասցեն մեզ».— պատմիչն անմիջաբար իր խոսքերով փակում է նշված փոքրիկ ենթագլուխը՝ «Եւ ոչ ինչ արկին ի միտ կա՛մ վրէժ խնդրել, կա՛մ ալլազգ ինչ իրս առնել. այլ անցին կացին լուս» (234), սերունդներին ավանդելով իր անհամաձայնութիւնը նրանց լռութեան վնդի դեմ։

Փաւստոսի այս որոշակի տրամաբանութեամբ է հյուսված նրա ողջ Պատմութիւնը։ Պատմական օբյեկտիվ իրադրութիւնն այնպիսին էր, որ հայր պետք է գործակցեր և՛ պարսիկին, և՛ հուլին։

Փավստոսն այդ հասկանում է և իր իմացածի չափով հայոց պատմությունը ներկայացնում, բայց նրա պատմության շարադրանքը բացի պատմական նյութից ունի նաև երկրորդ նպատակադրում, որը պատմության ընթացքից հանված եղրակացություն է՝ հեռումնալ և դիվանագետ լինել ինչպես Հունաստանի, այնպես էլ Պարսկաստանի քաղաքականության հանդեպ: Ե՛վ Արշակի շուրջը պատմը զեպքերով, և՛ Շապուհի ու Վաղեսի կերպարների գործնականերով Փավստոսն ակնառու է դարձնում այն ճշմարտությունը, թե թշնամու բարեկամությունը սեփական շահից է բխում, և հայը չպետք է միամտորեն անվերապահ հավատ ընծայի նրան: Փավստոսի Պատմության եղրակացությունը սեփականի հաստատումն ու ամրապնդումն է: Այս ժամանակի գործիչների հավատո հանդանակն էր, որի դրսևորումներն են թե՛ Կորյունի «Վարք Մաշտոցին», թե՛ Խորենացու, թե՛ Նղիշեի և թե՛ Ղազար Փարպեցու՝ տարբեր գույներով ու երանգներով գրված պատմությունները: Այդ միևնույն գաղափարի արտացոլումն է նաև Փավստոս Բուզանդ պատմիչի հրաշալի երկը. հաշի բարեկամը մնում է ինքը՝ հայը: Այս ամենը պատմությամբ է վկայվում: Արշակը հավատում է պարսիկին, բայց զոհ դառնում Շապուհի դավադրության, Պապը հույների օգնությամբ է թագավոր դառնում, բայց և սպանվում է հույների իսկ ձեռքով. այդպես և Տիրանը, Խոսրովը, Վարազդատը, Ներսեսը... Ուստի և միակ ելքը խելացի, արթուն ու ղգաստ դաշինքն է՝ սեփականի զորեղացմամբ:

Սա պատմության դասն էր և հեղինակի բաղձաճիճ միաժամանակ: Սա է նրա պատմության և՛ պատմական ատաղձը, և՛ պատմա-գեղագիտական եղրակացությունը: Սրանով հասկանալի է դառնում Պապի նկատմամբ նրա դասային ատելությունն ու նողկանքը, բայց և նրա արգահատանքը հայ նախարարների նկատմամբ, որոնք նրա սպանությունից հետո «ոչ ինչ արկին ի միտ վրէժ խնդրել...»:

Սրանից է բխում նաև պատմիչի Վարազդատին տրված գնահատականը. «Եւ էր նա մանուկ յաւուրց, լի արութեամբ, կորովի ձեռօք, քաջ սրտիւ և ի մտաց քեթև, մանկաբարոյ, տղայահանճար, մանկամիտ»: Եւ չնայած այս բնութագրումներին, այնուամենայնիվ նրա շուրջ համախմբվում են հայերը. «Ժողովեցան առ նա ամենայն աղդբ Հայոց, մեծամեծք, նախարարք և կամեցեալ խընդացին զթագաւորելն նորա ի վրայ իւրեանց»: Դարձյալ հնարավորություն հայերի միախմբման, բայց, ինչպես կանխատեսել էր հեղինակը, «ի մտաց թեթև» Վարազդատը փոխանակ ամրապնդելու այդ միավորումը, մանկամտորեն, տղայահանճար անհեռատե-

սուլթյամբ սպանել է տալիս խելոք դիվանագետ, հայրենասեր Մուշեղ Մամիկոնյանին՝ Բաթ Սահառունու քուլթյամբ: Դարձյալ միևնույն հայացքը. հայ ժողովրդի այս վիճակի հանցանքը ընկած է ապաշնորհ և անքաղաքագետ թագավորների ուսերին. Վարադդատը ինչ-որ տվյալներ ուներ լավ թագավոր լինելու, արի էր, կորուվի ձեռքով, քաջ սրտով, բայց անմիտ և անհեռատես գործելակերպով քայքայման հասցրեց երկիրը: Փավստոսին հայտնի չեն, անշուշտ, Ֆեոդալական պետության սոցիալական հակամարտությունների օրինաչափությունները, նա հակասություններին միշտ տալիս է անձնական լուծում ու բացատրություն, բայց այդ չի խանգարում նրա Պատմության մեջ դիտելու սեփական հայկական գործի թագավորության գաղափարն ու դրա ստեղծման ուղիների նշումը:

Պետականության ամրապնդման միևնույն հայացքից է բխում Մանվել սպարապետի սնված հետ կապվող մի միջադեպ, սր ի թիվս այլ սխրանքների պատմում է հեղինակը իր մեկնաբանությամբ. «Եւ յայնմհետէ զօրավարն Հայոց Մանուէլ հանդերձ ամենայն գնդան զտիկին Զարմանդուխտ՝ գկին թագաւորին Պապայ ի գլուխ առեալ ի տեղի թագաւորացն շրջեցուցանէին և ինքեանք կային ի մարտի պատերազմին...» և այլն (248):

Այստեղ, կարծես, կրկնվում է Արշակի մասին պատմածը, որ նրա բացակայությամբ, բայց հանուն նրա մարտնչում էին հայ ռազմիկները՝ ամեն անգամ թշնամուն խոցելիս բացականչելով «առ Արշակ»: Միևնույնն է և նշված դրվագում. պատմիչի համար ոչ այնքան համակրելի Պապ թագավորն սպանված է, բայց նրա կնոջը հայերը հետները շրջեցնում են «ի տեղի թագաւորացն»՝ դրոշ դարձնելով, իսկ իրենք պատերազմում «յաղապս շինութեան աշխարհին Հայոց»:

Ահա պատմական այս հայացքով են գնահատված հայ անցյալի գործիչները Փավստոս Բուզանդի Պատմության մեջ: Այս հայացքը բնականորեն թելադրել է սիրված հերոսների չափազանցում, դրական գործերի և համաժողովրդական իղձերի կրողի դերի վերագրում, որից և բխել են երբեմն բնութագրումների նմանություններ, անգամ նույնություններ: Զի բացառված նաև բանահյուսական պատումների օգտագործումը Պատմության մեջ: Սակայն այդ բոլոր նկարագրությունները, շարժուն խոսակցությունները և հոգեբանության մասնակի դրսևորումները ծառայել են խտացնելու երկի գաղափարական էությունը, պատմական անձնավորությունների գեղարվեստական ընդհանրացմամբ ներգործուն դարձնելու հայկա-

կան պետականության ամրապնդման ու պահպանման գաղափարը սերունդներին մեջ:

Փալստոս Բուզանդի Պատմությունը հայ գեղարվեստական արձակի պատմության մեջ պետք է մտնի նախ իր պատմա-գեղագիտական սկզբունքի որոշակի արտահայտությունամբ՝ պատմական գործիչների կերպավորմամբ, ինչպիսիք են, հատկապես, Ներսեսն ու քահանայապետների շարքը, ապա Մամիկոնյան քաջատոհմիկ սերունդն իր շարքով՝ Վասակ, Մուշեղ, Մանվել, և Արշակունի թագավորները, մասնավորապես Արշակը և Պապը: Նշվածներն, ինչպես ասվեց, նախ՝ տիպիկ ներկայացուցիչներն են իրենց դասի, ապա միաժամանակ՝ Փալստոս Բուզանդ պատմիչի աշխարհայացքի կրողները հայկական պետականության ամրապնդման շահի տեսակետից: Նրանք Փալստոսի Պատմության մեջ խտացված ընդհանրացումներ են:

Այս ամենին ավելանում են պատմական դեմքերի գործունեության միջավայրի գեղարվեստական անդրադարձումները՝ Գնելի սպանության հրաշալի պատմությունը, Արշակի չքմեղ ձևանալը, Ներսեսի փութկոտ միջամտությունը, Փառանձեմի ողբը և այլն, ապա՝ Պապի սպանության կենդանի դրվագը, խաղի սպանության պարագաները, դավաճան Մարգարիտի և անձնվեր Դրաստամատի վախճանը, Մամիկոնյան սպարապետների շուրջ պատմվող (թերևս «Տարօնոյ պատերազմ» շարքից քաղված) զրույցները, սրբախոսական հատվածները՝ կապված Բարսեղ Կեսարացու, Ներսեսի, Հակոբ Մծբնա հայրապետի, Շաղիտայի, Եպիփանի և այլոց անվան հետ, որոնք գեղարվեստորեն ազդեցիկ են դարձրել Փալստոսի Պատմությունը և նրա կերտած պատմական կերպարներն՝ անմոռաց:

Դրանցով Փալստոս Բուզանդի երկը, պատմական անգնահատելի աղբյուր լինելուց զատ, պատմության նկատմամբ իր ուրույն հայացքով և այն ավանդելու յուրովի կերտվածքով հանդիսացել է ժամանակի գեղարվեստական ճաշակի արտահայտությունը, ոչ թե սոսկ մատուցման մասնակի գեղեցիկ դրսևորումներով (նկարադրություն, պատկեր, խոսակցություն), այլև պատմա-գեղագիտական ամբողջական սկզբունքի կուռ միասնությամբ՝ հայ ժողովրդի ճակատագրի նկատմամբ իր հայացքով, մինչև լեզվա-ոճական ատաղձն ու նյութի մատուցման կիսա-բանահյուսական պատմելի ձևեր: Այս բոլորը մի ամբողջությամբ բացահայտում են V դարի հայ պատմագրության ավելի ժողովրդական մատուցման հեղինակային սկզբունքը, որ Փալստոսին տարբերում է Կորյուն, Խորենացի, Եղիշե թևից:

Շատ ուշագրավ է Աբեղյանի դիտումը սկզբնավորման շրջանի մեր գրականության երկվության մասին: «Մի կողմում գրավոր դպրությանն է,—գրում է նա,—հակված ավելի դեպի արևմուտք, այն բնավորությամբ, որ ունի եկեղեցական գրականությունն ընդհանրապես քրիստոնյա ազգերի մեջ... Մյուս կողմում աշխարհիկ անգիր բանաստեղծությունն է, մեծ մասամբ գյուղացու ստեղծագործություն, շարունակություն հին բանահյուսության, որ ինքնուրույն է և ցոլացնում է իր մեջ բուն ժողովրդի կյանքը, ավելի արևելյան ու հեթանոսական բնավորությամբ, բայց ժողովրդի ընդհանրության հետ հետզհետե քրիստոնեությամբ համակված, երկար դարեր առհասարակ ենթակա արհամարհանքի և անգամ թշնամական վերաբերմունքի հոգևորականների կողմից...»⁶¹:

Աբեղյանը իր բնութագրության երկրորդ մասով, կարծես, ամփոփել է Փավստոս Բուզանդին ոչ միայն իր էությամբ՝ արևելյան (համեմատիք նաև Ա. Այտրնյան՝ «Տրամաբանությամբ ճշտվ ուսմիկ, ոճովն ամենևին արևելյան»⁶²), այլև նրա նկատմամբ հայ դասական պատմագրության վերաբերմունքով: Այս մի ամբողջ գրական ուղղության բնութագիր է, որ Աբեղյանը, դժբախտաբար, վերագրել է միայն բանահյուսական ավանդին. «Մեր այս երկու բանահյուսությունները,—շարունակում է նա,—ավանդականն ու գրավորը, միասին արտահայտել են մեր հին գրականության ամբողջական պրոցեսը V դարից ի վեր»: Մենք ուզում ենք այսպես զարգացնել Աբեղյանի միտքը. հայ գրականության կազմավորման շրջանում պետք է եկեղեցական հոգևոր և ժողովրդական բանահյուսական ոգի տեսնել ոչ միայն ավանդական բանահյուսության ոլորտում, այլև բուն գրականության մեջ դիտել պատմա-գեղարվեստական երկու սկզբունք, որ հարատեղեց դարեր և առ այսօր հարատևում է բոլոր գրականությունների մեջ էլ, անկախ երկրից ու ժողովրդից: Մեկը՝ գրավոր, գերակշիռ մասով օտարամույծ ու, այսպես կոչված, ինտելիգենտական, մյուսը՝ ավելի ժողովրդի ավանդներից կառչած, բնիկ ու օտարամերժ: Պատմականորեն երկուսն էլ ըմբռնելի են և յուրովի զնահատելի, բայց Փավստոսին հարազատ է վերջինը, և նա իր պատմությունը հետևողականորեն կերտում է ժողովրդի ոգով ու ժողովրդի համար:

Դժվար է համաձայնել Ստ. Մալխասյանի այն մտքի հետ, թե

⁶¹ Աբեղյան, Ա, էջ 115:

⁶² Այտրնյան Ա., Քննական քերականություն արդի հայերեն լեզվի, Վիեննա, 1866, էջ 59:

Փափստոսի լեզվական ինքնատիպության որոշ հասկանիշներ՝ կուտակումներ ու կրկնություններ, «նպատակ չունեն խոսքը զարդարելու, գեղեցկացնելու կամ հեղինակի ճարտարությունը ցուցադրելու, այլ ուղղակի բխում են զղացմունքից («ի յաւելլուսծոյ սրտի խօսի բերան») կամ հետեանք են հեղինակի կանոնավոր դպրոցական կրթություն չունենալու, կամ որ նույնն է՝ ժողովրդական մարդ լինելուն»⁶³:

Ժողովրդական լեզվի օգտագործումն ու առկայությունը միշտ էլ, որ կրթության պակաս է նշանակում: Համաշխարհային դրականությունից հայտնի բազում փաստեր հաստատում են հակառակը. դասական կրթություն ստացած շատ հեղինակների ստեղծագործություններ օժտված են ժողովրդական լեզվամտածողությամբ ու նրա տարրերով:

Հայոց լեզվի այնպիսի մի գիտակ, ինչպիսին Հ. Այտընյանն է, հիացմունք է արտահայտել Փափստոսի լեզվի, նրա ընտիր հայկաբանության վերաբերյալ, որը և Մալխասյանցի հիմքերից մեկն է Փափստոսին հայ հեղինակ համարելու⁶⁴: «Ասոր (Փ. Բուզանդի—Մ. Ա.) ստուգիվ ոսկեղեն լեզուն,—գրում է Այտընյանը,—որ գրողին բանաստեղծական անզուսպ ցնորիցը թափուլն ամեն զրավոր օրինաց կապանքն ապստամբ կելլե, ամեն տեղ կրկին իրարու հակառակ հատկություններ միանգամայն գիտե նարտարությամբ լծակցել: Ինչպես որ հիներու սեպհական ամփոփ կարճաբանության հետ միացած են անհավատալի կերպով կրկնաբանություններ, նմանապես ընտիր և խորին հայկաբանության հետ բնական կերպով մը հյուսված է ընտանեկան բարբառը՝ առանց գոեհիսնալու... վերջապես լեզվավր խորին հայկաբան, քերականական տրամաբանությամբ ճշտիվ ռամիկ, ռճովն ամենեկին արեւելյան, այս եղական գործը բազմապատիկ արժեք ունի»⁶⁵:

Հ. Այտընյանը, ցավոք, կարծես թե այդ փորձում է բացատրել ճարտասանական հանգամանքներով. «Հունաց և հռոմոց ճարտարներուն,—գրում է նա,—ներելի եղած էր խոնարհագույն (նաև գեղչկական կամ ռամկական) խոսվածքեն մեղմով մը գողանալ»: Ապա ավելի որոշակի ավելացնում է. «Մերիններն ալ մինչև որոշ աստիճան մը միայն կիջնան այն խոնարհագույն լեզվին, կամ թե՛ մատենագրական ընտանեկանին հետ որոշ չափով մը գիտեն ընտա-

⁶³ Փափստոս Բուզանդ, Պատմություն (Թարգմ.), էջ 55:

⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 52:

⁶⁵ Այտընյան Ա., Քննական քերականություն... Նախաշավիղ, էջ 58—59:

նեցնել»⁶⁶, բերելով այս մասին Կիկերոնի պնդումը, թե «Սովորութունն ընդունելի ըրած է քաղցրության համար երբեմն (լեզվին օրինաց դեմ) մեղանշել»⁶⁷:

Սակայն մեզ համար կարևորն այստեղ ոչ այնքան Հ. Այտընյանի բացատրությունն է, որքան փաստի նշումը. արդի հայերենի լեզվական նախահիմքերը նա տեսնում է դասական գրաբարյան շրջանում, աշխարհաբարի գոյություն փաստեր քաղելով հենց գրականության սկզբնավորման շրջանի երկերից՝ Փալստոս Բուզանդի և Ղազար Փարպեցու պատմություններից՝ իբրև դասական գրաբարի մեջ ընտանեկան խոսակցական լեզվի բեկորների մնացորդներ պարունակող երկեր. «Հին ընտանեկան լեզվին կերպարանքը կամ սկզբնական ուսմանը հատկությունները» հատվածի համար նրան նյութ են ծառայում նշված երկու մատենագիրը՝ Զգոն գրքի հետ մեկտեղ.

«Այսպես,—գրում է նա,—մեր հին մատենագրության մեջն են երկու մասնավոր հիշատակարաններ ի սկզբան աչքի տակ կուգան, որոնք հին Հայաստանի ընտանեկան կամ աշխարհիկ լեզուն մեզի ի մերձուստ ավելի կամ նվազ աստիճանով երևեցուցած են ... առաջինն է և դարձում առաջին տարիներեն վերոհիշյալ Փ. Բուզանդավույց պատմության գիրքը և երկրորդը Ե դարուն վերջին տարիներեն Ղ. Փարպեցվո գրությունները»⁶⁸, և ասա՝ «այսպես Բուզանդ և Փարպեցի, որ կը միաբանին այս կերպով իրենց ժամանակին հասարակ լեզվեն ճաշակ մը մեզի հաղորդելու, այս մասին մեջ մեզ շատ կը մերձենան իրարու, մանավանդ թե կը նույնանան ալ»⁶⁹:

Այտընյանը, պատմիչների մոտ դիտելով ընտանեկան, աշխարհիկ լեզվի գրաստություններ, դրանք համարում է հեղինակի մտադրությամբ կիրառված ճարտասանական հնարանք, միջոց, բայց ոչ երբեք կրթության պակասի արտահայտություն. «Իսկ եթե մեկը համարձակի մատենագրական ճշտության անմտադրություն անվանել այս խոսորդությունները,—եղրափակում է նա,—կամ նաև իբրև քերականաբան ուսման արդյունք նկատել, հարկ կըլլա դարձյալ ընդունիլ, թե այն անկատարություններն ուրիշ կողմանե իրենց ծանոթ և դոնե երբեմն ուսման մեջ լսված ձևերն եղած ըլլան»⁷⁰: Այտընյանին հետաքրքրում են ուսման լեզվի արձագանքները հայ ոսկեդարին

⁶⁶ Այտընյան Ա., էջ 51:

⁶⁷ Նույն տեղում, 52:

⁶⁸ Նույն տեղում, էջ 58:

⁶⁹ Նույն տեղում, էջ 60:

⁷⁰ Նույն տեղում, էջ 52—53:

մատենագրության մեջ, իսկ մեզ, տվյալ դեպքում, ոչ թե լեզվաբանական անալիզը, այլ դրա միջոցով հեղինակի գեղագիտական սկզբունքի բացահայտումը:

Մասնագետների եզրահանգումները Փավստոսի լեզվի մասին դարմանալիորեն համընկնում են նրա պատմության ընդհանուր նկարագրին, որ և վկայում է այդ պատմության սլաոմա-դեղաբ-վեստական կուռ մտակարգով կառուցված լինելու պարագան և անվերապա դարձնում հայ գրականության սկզբնավորման շրջան: Ես մի պատմության հեղինակի՝ Փավստոս Բուզանդ սլաոմագրի անկրկնելի դերը ինչպես հայ պատմագրության, այնպես էլ հայ գեղարվեստական արձակի ձևավորման պատմության մեջ:

ԵՂԻՇԵԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՀՈՐԻՆՎԱԾՔԻ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏՎՈՒԹՅՈՒՆՆԸ

Միանգամայն այլ է Եղիշեի «Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին» մատյանի տեղը հայ գեղարվեստական արձակի պատմության մեջ: Փավստոս Բուզանդի Պատմության համեմատությամբ՝ այն միագիծ է և չունի նրա լայն ընդգրկումն ու շառավիղը, բայց մեծ է իր խորությամբ ու հավերժական՝ իբրև հայ ժողովրդի պատմական ճակատագրի ընդհանրացում:

Հայ ժողովրդի մաքառման պայքարի փառաբանումն է Եղիշեի երկի գաղափարական էությունը, երկ, որ հանճարեղորեն կերտել է ականատես պատմիչն ու մեծ գեղագետը դեռևս հայ գրականության սկզբնավորման շրջանում: Ինչպես Մեսրոպ Մաշտոցը գրերի հանճարեղ գյուտով կանխեց հայ ժողովրդի համաձուլման վտանգը դարերում, ինչպես Փավստոսը երկրի ավատական ուժերի համախմբման և միասնական զորեղ թագավորության մեջ էր տեսնում հայության փրկությունը, այդպես էլ Եղիշե պատմիչը արդեն պատմություն դարձած հայոց պետականության փլատակների վրա կանխագուշակում էր հայ ժողովրդի պատմական ճակատագրի ուղին՝ մաքառում, սեփականը պահպանելու համար մինչև ի մահ նահատակվելու ուժ և կարողություն: Դժվար թե Եղիշեի պատմությունն այսչափ և բառիս բուն իմաստով համաժողովրդական տարածում ստանար, եթե չունենար հանապազօրյա նշանակություն հայ ժողովրդի կյանքում: Ոչ միայն իր պատմական նշանակությամբ է նա հարատևել, այլև հարցադրումների հավերժ աշտմեական կենսունակությամբ: Եղիշեն ոչ միայն պատմական իրադրությունն է ամբողջացրել ու բնութագրել, այլև ժողովրդի պատմական ուղին կան-

խորոշել. դարեր շարունակ փոփոխվել են տիրակալների անունները, բայց մաքառումը հարատևել է, մաքառողն ու նահատակը միշտ մնացել է հայ ռամիկը, հայ քահանան, հայ ժողովուրդն ընդհանրապես:

«Որոց ոգիքն թուլացեալ են յերկնաւոր առաքինութենէն,— մարգարեանում է պատմիչ փիլիսոփան,—յոժ ընդ ահիւ անկեալ է բնութիւն մարմնոյ»՝ Ում հոգիները թուլացած են երկնավոր առաքինութիւնից (այսինքն՝ չունեն հավատամք), սաստիկ ահի մեջ է պարում նրանց մարմինը, եղեգնի նման շարժվում է ամեն կողմից, երբում, ամեն ինչից դողում է, ամեն բանից խողովում. անիմաստ և ապարդյուն է նրանց կյանքը և մահվամբ էլ արժանանում են անգլուտ կորստի՝ մոռացության: Այս նշանաբանով է գրված Եղիշեի «Վարդանանց պատմութիւնը», մի կռու գաղափարի արտահայտութիւն՝ նախաբանի առաջին խոսքերից սկսած մինչև հայ տիկնանց փառաբանութիւն վերջին նվազը, մի ելակետ, կիզված «մա՜ ոչ իմացեալ մա՜ է, մա՜ իմացեալ՝ անմահութիւն»՝ իմաստուններից քաղված ասույթում: Այստեղից էլ սկիզբ է առնում Եղիշեի «Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին» պատմական երկի գրական նշանակութեան խնդիրը:

Ի՞նչ է գրել Եղիշեն: Պատմութիւն թե՞ բանաստեղծութիւն, դյուցազններգութիւն թե՞ սրբախոսութիւն: Եղիշեի պատմութեամբ բիշ թե շատ հետաքրքրվողներին բաջ հայտնի են այս առթիվ բանասիրական տարակարծիքներն ու տարեղրահանգումները: Գրիգոր Խալաթյանն, օրինակ, գրում էր, որ Եղիշեի պատմութիւնն «իրենից ներկայացնում է մի վառվռուն և կենդանի բանաստեղծություն՝ թեև առանց չափի ու ոտի»⁷¹:

Բ. Կյուլեսերյանը պատմիչ Եղիշեին նվաստացնելու շափ բարձրացնում էր «բանաստեղծ» Եղիշեին՝ լրբ բացասական գնահատական նշելով, որ նա միայն «կհուղե», «կգրգռե», «կհափշտակե»⁷²: Լեոնայն որակում էր «ավելի վեպ, քան լուրջ պատմութիւն»⁷³, Ալիկյանը՝ «ամենաթույլ մատչանը հայ մատենագրութեան մեջ, որ չի կրնար դիմանալ լուրջ քննութեան»⁷⁴, Հ. Օշականը՝ «Եղիշե չունի պատմողի մը պահանջված լրջութիւնը, թափանցումը, զնայքերը

⁷¹ «Մուրճ», 1892, էջ 934:

⁷² Կյուլեսերյան Բ., Եղիշե, Քննական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, 1909, էջ 178:

⁷³ Լեո, Հայոց պատմութիւն, Բ, 1947, էջ 46:

⁷⁴ Ալիկյան Ն., Եղիշե վարդապետ և յուր Պատմութիւնն հայոց պատերազմին, Վիեննա, Ա, 1932, էջ 10:

պահելու ճարտարությունը, կյանքը պահել կարենալու շնորհը, իրական մնալու անփոխարինելի առաքինությունը և շատ ուրիշ բաներ»⁷⁵, Գարագաշյանը, թե «Փարպեցին է ավելի պատմական, քան ղի դիպաց կապակցությունն ի նմա է ավելի բնական ու պարզ, մինչ առ Եղիշե կտեսնվի դիպումն՝ հանել պատմությունը բնական ենն դուրս»⁷⁶: Զամինյանը նույնպես ժխտում է այս պատմության պատմագիտական արժեքը, որովհետև «հեղինակը սառը դիտող չէ և դեպքերը միահար չարձանագրեր. նորա նպատակը ոչ այնքան տեղեկություններ հաղորդելն է, որքան խորհրդածություններ անել, զգացմունքներ բորբոքել և ոգևորել»⁷⁷:

Սրան հակառակ բանասեր-գրականագետների մի այլ խումբ բարձրացնում է Եղիշեի երկի պատմագիտական արժեքը՝ շանտեսելով, անշուշտ, նրա գեղարվեստականությունը: Եղիշեն, ըստ Դեմիրճյանի, «պատմական փաստերը գունավորում է գեղարվեստական բացատրությամբ, տոգորելով այդ փաստերը գեղեցիկ ոճով ու մեծ հուզականությամբ...»⁷⁸: Մ. Աբեղյանն, ի տարբերություն Դեմիրճյանի նշած «օրինատացիան կորցրած բանասերների», հիմնավորապես վեր է հանում Եղիշեի, իբրև պատմիչի, մեծ արժանատվությունը՝ գեղեցկագետի հետ միաժամանակ: «Ինչքան էլ Եղիշեն բանաստեղծ պատմիչ է,—գրում է Աբեղյանը,—նա իբրև սլաւմիչ ավելի հմուտ է և ավելի պատրաստություն ունի, քան ճարտասան պատմիչ Ղազարը»⁷⁹:

Այս տարակարծիք երկու հիմնական թևերը հաշտեցնելու ուղին է բռնում գրականագետ Վ. Նալբանդյանը. նա իրավացիորեն դրանց միասնությունն է ընդգծում, քան հակադրությունը. «Եղիշեի երկը հավաստի պատմական աղբյուր լինելուց ղատ,—գրում է նա,—միաժամանակ մի գեղեցիկ գրական հուշարձան է, մի նշանավոր էպոպեա՝ օժտված որոշակի գեղարվեստական լարժանքներով: Եղիշեի «Պատմության» մեջ առավել ցայտունությամբ է լարտահայտվել հայոց հին պատմագրության առանձնահատկություննե-

⁷⁵ Ողական Հ., Եղիշե (*«Զվարթնոց»*, Փարիզ, 1929, էջ 18):

⁷⁶ Գարագաշյան Ա., *Քննական պատմություն հայոց*, 1895, էջ 117:

⁷⁷ Զամինյան Ա., *Հայ գրականության պատմություն*, էջ 101: Այս տարբեր կարծիքների հաջող ամփոփումը քաղել ենք Վ. Նալբանդյանի «Եղիշե» (Երևան, 1959, էջ 36—42) և «Վարդանանց պատերազմը և Դ. Դեմիրճյանի «Վարդանանքը»» (Երևան, 1955, էջ 16—19) աշխատություններից:

⁷⁸ Դեմիրճյան Դ., *Վարդանանց պատերազմը* («Սովետական գրականություն», 1943, № 3, էջ 117):

⁷⁹ Աբեղյան, Ա., էջ 329:

ոից մեկը՝ պատմական դեպքերի հավաստի շարադրանքը գեղարվեստական ոճով ներկայացնելը: Եվ դրանից չպետք է շփոթվել»⁸⁰:

Ո՞րն է Եղիշեի պատմության այսպիսի սուրատեսակ բնութագրերի պատճառը: Արդյոք մասնագետների միակողմանիությունը, թե՛ հուշարձանն ինքը: Մեր կարծիքով, նախ ինքը՝ մշակութային այդ մեծ կոթողը, և ապա միայն՝ նրա քննադատները: Դժվար չէ նկատել, որ այստեղ կրկնվում է Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» երկի հետ կապված փաստը. իբրև պատմություն դիտելիս այնտեղ ահավոր թերթիներ ու պակասներ էին մատնանշվում, բայց երբ այն քննվում է սրբախոսական տեսակի շափանիշով, իբրև վարք, ըստ ինքյան վերանում են այդ պահանջներն ու բացատրելի դառնում: Այդպես է նաև Եղիշեի պատմությունը:

Եթե այն դիտվում է իբրև ղուտ պատմագիտական երկ այսօրվա իմաստով, սինջրպետված գեղարվեստական և այլ հատկանիշներից, ապա այն, անշուշտ, թերի է և ոչ լիարժեք: Իսկ եթե դիտվում է միջնադարյան գրականության շափանիշներով, իբրև միջնադարյան գրական ուղղակի տեսակի առաջատուքում ու նմուշ, ապա հասկանալի է դառնում իբրև ժամանակից շինջրպետված և գրական իր միջավայրին հոգեհարապատ մի ստեղծագործություն: Այստեղ խոսքը դարձյալ մասնակի երևույթների ու դրսևավորումների մասին չէ, այլ ամբողջական երկի՝ իբրև մեկ որոշակի գաղափարի ու գրական տեսակի արտահայտություն:

Խոսքն, օրինակ, այն մասին չէ, որ Եղիշեի պատմությունն ընդգծված կրոնական շեշտ ունի, ինչպես դիտել են շատ ուսումնասիրողներ, այլ թե միջնադարյան գրական ոճ տեսակի մեջ պատմելիքը շարադրելու պատճառով երկը ավելի կրոնական երանգ է ստացել: Զե՛ որ միևնույն պատմական իրողությունը կարելի է և սոսկ պատմագրորեն ներկայացնել, և գրական որևէ տեսակի՝ վեպի, վիպակի և այլն, ձև տալ ու դրա շափանիշներով վերարտադրել: Մեզ քաջ հայտնի է, որ միջնադարում պատմական ու զրական երկերի խիստ սահմանադատում չի եղել, բայց, այնուամենայնիվ, միջնադարյան գրական որոշ տեսակներ, երբեմն մեկը մյուսի մեջ ձուլված, զույգություն են ունեցել, և միջնադարի ընթերցողն, օրինակ, երբեք նույնություն չի դրել սրբախոսական երկերի կամ պատմությունների միջև. նրա համար քարոզը մնում է քարոզ, ճառը՝ ճառ, մեկնությունը՝ մեկնություն, թեև սրանք շատ ընդհանրություններ ու փոխելուղղումներ են ունեցել: Ուրեմն, խոն-

⁸⁰ Նալբանդյան Վ., Վարդանանց պատերազմը և Դ. Դեմիրճյանի «Վարդանանքը», Երևան, 1955, էջ 22:

գիրը հիմնական նկարագրին է վերաբերում և ոչ թե ընդհանուր նմանությունը: Եթե տեսակի տարբերվումներ չլինեին, ապա դժվար թե ստեղծվեին բազմազան հորջորջումները, որ քաջ հայտնի են հին գրականության մասնագետներին: Ուրեմն խնդիրն այստեղ այն է, թե միջնադարյան գրական ո՞ր տեսակի սահմաններում կամ որի՞ ընդհանուր գծերով է ներկայացրել պատմական իրադարձությունները գեղագետ-պատմիչ Եղիշեն: Այս հարցին պատասխան տալով՝ մենք բացահայտած կլինենք Եղիշեի երկի մեջ, աշխարհայացքից բացի, նաև ժանրային տեսակով պայմանավորված նրա պատմության կրոնական բնույթն ու իր ժամանակների համար ամենամատչելիորեն ըմբռնելի վկայաբանական ոգին:

Վկայաբանական ոգին դիտել են գրեթե բոլոր մասնագետներն ու ուսումնասիրողները մինչև Դեմիրճյան ու Աբեղյան. «Հենց Վարդանանց պատերազմն ինքր,—գրում է Դեմիրճյանը,—ինչպես և ներկայացնում է Եղիշեն, նախատակուրյան պատմությունն է»⁸¹: Դեմիրճյանն այստեղ իրավացիորեն խոսում է դեպքի, իբրև նահասակության փաստ լինելու, մասին, բայց Եղիշեի երկը չի համարում վկայաբանական տեսակի արտահայտություն: Դեպքն ինքնին կարող է նահատակության բնույթ կրել, բայց գեղարվեստորեն որևէ այլ ժանրի մեջ ներկայացվել, ինչպես որ աշխարհիկ-քաղաքական որևէ իրողություն կարող է սրբախոսական ժանրի մեջ ներկայացվել. այսպես, օրինակ, տառերի գլուխի պատմությունը Կորյունը վարքագրական ժանրում է ամփոփել: Այդպիսին է և Վարդանանց պատերազմը: Ինչպես Եղիշեի պատմության արեղյանական վերլուծությունն է բացահայտում, այն սոցիալական-քաղաքական հիմքերով պատճառաբանված ապստամբություն էր պարսիկների դեմ⁸²: Եղիշեի գրչի տակ դա ներկայացվել է իբրև վկայաբանություն:

Հինգերորդ դարի ընթերցողին ու ունկնդրին անմատչելի էին հարցերի սոցիալական մեկնաբանությունները. նրանց միամիտ աշխարհայեցմամբ ամենադաժան շահագործումն իսկ իրենց մեղքերին ի տրիտուր տրված ճակատագիր էր, որին պիտի հնազանդվեին: Բայց չէ՞ որ պայքարը օտար նվաճողի դեմ փաստ էր և Վարդանանց պատերազմն ու հերոսամարտը՝ իրականություն, որ արդեն բացատրվեց: Ահա Եղիշեի պատմությամբ նրանց տրվում էր ամենահասկանալի ու կենսական դարձած բացատրություն՝ Վարդանանց

⁸¹ Դեմիրճյան Դ., Վարդանանց պատերազմը («Սովետական գրականություն», 1943, № 3):

⁸² Տե՛ս Աբեղյան, Ա., էջ 300:

ու Վարդանանք նահատակվեցին կրոնի համար. ինչպես կասեր Կոմիտաս կաթողիկոսը VII դարում՝ «Անձինք նուիրեալք սիրոյն Քրիստոսի»»:

Աբեղյանի հանգամանալից վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Եղիշեն ավելի, քան որեւէ պատմիչ, հասկացել է իր նկարագրած պատմական իրադարձության աշխարհիկ, սոցիալ-առնոսական հիմքերն ու պատճառները⁸³: Միենույն Եղիշեի պատմությունից են քաղված նաև հայ քաղաքական գործիչներին ու նրանց ծրագրային նկրտումներին վերաբերող ուսումնասիրությունները⁸⁴, որ նշանակում է, թե Եղիշեին չպետք է պատկերացնել իբրև մի մոլեռանդ ու միամիտ պատմիչ, որ չի հասկացել իր պատմածի պատմական նշանակությունը: Վարդանանց պատերազմին վկայաբանական բնույթ տալը ոչ թե Եղիշեի միամտությամբ կամ մոլեռանդությամբ պետք է բացատրել, այլ նրա ստեղծագործական մղումով, ընթերցողի վրա առավելաչափ ներգործելու դիտավորությամբ: Այստեղ նույնպես, ինչպես և Փալստոս Բուզանդի մասին խոսելիս, ուզում ենք խուսափած լինել հեղինակին իր երկի հետ նույնացնելու վտանգից:

Ընթերցողի մակարդակը, որի համար հեղինակը նախատեսած է եղել իր գիրքը, չշփոթենք իր իսկ հեղինակի մակարդակի հետ: Փալստոսի Պատմության մեջ ժողովրդական միամտության սահմաններում պահած շարագրանքը չվերագրենք Փալստոսի պարզունակությանը, ինչպես և Եղիշեի «Վարդանանց պատմության» վկայաբանական շունչը՝ նրա մոլեռանդությանն ու կրոնական սահմանափակությանը: Հենց սրանով էլ մեր պատմիչները ավելի լայն են, քան սոսկ պատմություն գրողները. նրանք միաժամանակ ղեզադատներ են, որ փաստերից բարձրանում են՝ մի նոր ձևով այն ընթերցողին հասցնելու համար: Երբ Եղիշե պատմիչը «ժամանակք» գլխում կամ «Արտաքոյ հիթն եղանակին» և ութերորդ եդանակում պատմում է պատերազմի պատճառների և հետևանքների մասին՝ փաստեր բերելով, նա պատմիչ է մնում, և այդ նրա պատմության պատմական շերտն է. բայց երբ նա պատմական ղեպերից հանված եզրակացություններն է կերպավորված ներկայացնում (Միհրներսես, Վասակ, Աբրահամ, նախարարներ, կանայք), նա

⁸³ Տե՛ս Աբեղյան, Ա., էջ 300:

⁸⁴ Տե՛ս Адонц Н., Марзбан Васақ перед судом историков, СПб., 1904: Հրանտ Ալմեն, Մարգարանն ու սպարապետը, Լոս-Անժելես, 1952: Նալբանդյան Վ., Վարդանանց պատերազմը և Դ. Դեմիրճյանի «Վարդանանքը», Երևան:

գեղազեւո Նղիշենն է՝ երբեմն հակասող իր գեղագիտական ընդհանրացումներով: Որքա՞ն պատմականորեն ճիշտ և արդարադատ է Նղիշենն, երբ ողբերգականորեն դյուրահամար է ներկայացնում հայերին. «Եւ անմեղութեամբ ոչ գիտացեալ զերկզիմի միտս թագաւորին՝ խաղացին զնացին յիւրաքանչիւր աշխարհաց լռջմտութեամբ և սիրասէր խորհրդովք, կատարել զսպաս զինուորութեան աներկբայ հաւատովք» (10): Եվ շնայած իրենց թեթև տարակուսանքին, գնում են, որովհետև «պատուիրանաւ պահէին սուրբ կտակարանացն Աստուծոյ, հանապազ յիշէին զպատուիրեալսն ի Պաւղոսէ. եթէ՝ «Մառա՛յի, հպատակ լեռով տեւանց ձեռոց մաքմնաւորաց. մի՛ սուտակասպասք և առաջս աշառելով. այլ սրտի մտօք ծառայեցէ՛ք իբրև Աստուծոյ և մի՛ իբրև մարդկան. քանզի ի Տեառնէ է հատուցումն արդար վաստակոց ձերոց» (11): Ահա այս է Նղիշեն ճշմարտապատում պատմիչը: Նա հավաստում է դարի ոգին. հայերը քրիստոնեական հնազանդությամբ ծառայել են իրենց իշխողներին, ինչպես Փաւստոսն է պատմում, «հավատարմորեն և տիրասիրաբար» և ըստ Նղիշենի՝ «տիրասէր խորհրդով... և աներկբայ հաւատովք»: Կրոնական տարբերությունն այստեղ երկար ժամանակ կարծես թե դեր չի խաղացել. հայերն անգամ չեն դիմադրել, երբ Դենշապուհի աշխարհագրով Հայաստանը կքել է հարկերի տակ. «Բայց սակայն թէպէտ և ամենայն գործքս այս դժնեայ էին, չև էր ուրուք ձեռն արկեալ յայտնի յեկեղեցին. վասն այնորիկ և ոչ ոք ընդդիմացաւ նմա. թէպէտ և էր ծանրութիւն հարկացն: Քունդի ուստի արժան էր առնուլ հարիւր դահեկանաւ շափ, կրկին առնուին. նոյնպէս և եպիսկոպոսաց և երիցանց զնէին, ոչ միայն շինաց, այլ և աւերակաց: Նա և բնաւ ո՞վ կարէ պատմել վասն ծանրութեան մտից և սակից, բաժից և հասից լերանց և դաշտաց և մայրեաց: Ոչ ըստ արքունի արժանատրութեանն առնուին, այլ հինաբար յափշտակելով, մինչև ինքեանք իսկ մեծապէս զարմանալին, թէ ուստի այս ամենայն դանձ ելանէ՝ դիա՞րդ շէն կայցէ աշխարհն» (23): Սա հավաստի պատմիչ Նղիշենն է: Ոչ պարզունակ գրառողը, այլ պատմաբան պատմիչը, փաստերին իր մեկնությունը տվող պատմիչը: Եվ այս պատմիչը կ'արող էր նույն ոգով շարագրել ու ավարտել իր պատմությունը: Բայց նա դեպքերը զարգացնում է ոչ աշխարհիկ-քաղաքական հունով, ինչպես հետագայում Փարպեցին, այլ վկայաբանական՝ կոնֆլիկտը նախապատրաստելով Միհրենբեհ՝ վղուրկի և 18 եպիսկոպոսների նամակադրությամբ: Նղիշենի պատմության վերը բերված հատվածին անմիջապես հաջորդում է հենց վկայաբանական էքսպոզիցիան. «Եւ իբրև

տեսին՝ թէ այսու ամենայնիւ շկարացան ձանձրացուցանել, յայն-
ժամ յայտնապէս հրաման ետուն մոգաց և մոգպետաց նամակ մի
գրել ըստ ձախողակի դենին իւրեանց: Եւ է պատճէն նամակին այս»
(23—24):

Եթե վկայաբանութիւններն մեջ կոնֆլիկտն սկսվում է միա-
միտ երկխոսութիւններից ու հասնում բախման գազաթնակետի,
այս Եղիշեի պատմութեան մեջ այդ բախումն սկսում է նամակա-
գրութեամբ: Միհրնէրսէհի նամակը չունի ուղղակի մարտական
շունչ, այն իբր տեսական բնույթ կրելով ավարտվում է հետևյալ
խոսքերով. «Արդ երկու իւր կան առաջի ձեր. կամ արարէք բան առ
բան նամակիդ պատասխանի, և կամ արիք ի Դուռն եկայք, և յան-
դիման լերուք մեծի հրապարակին» (27), այսինքն՝ բառ առ բառ
պատասխանեցեք կամ եկեք դուռը հրապարակով բանալիճելու:
Եղիշեի մեջբերած նամակն, անշուշտ, պատմական փաստաթուղթ
չէ, հակառակ դեպքում այն կկրկնվեր Փարպեցու Պատմութեան մեջ:
Այդ հարմարեցված է երկի տեսակին, գործողութիւնն առաջ շար-
ժելու գրական մի հնարանք, որ շատ կիրառելի էր ժամանակի սրբ-
բախտութիւններում և հասկապես հնարավորութիւն էր տալիս
սրելու կոնֆլիկտը գրական հուշարձանի մեջ: Պատահական չէ, որ
այդ նամակները տարբեր են ներկայացվում Եղիշեի և Փարպեցու
պատմութիւններում. Եղիշեի պատմութեան մեջ այն նախորդում
է վկայաբանական կոնֆլիկտ, որ հավաստում է նյութը մատուցե-
լու ալ ուղի, քան Փարպեցունն է եղել:

Ուշագրավ է երկի հորինվածքի մասին գեղագետ-քննադատ
Նիկ. Աղբալյանի այն պնդումը, թե «Եղիշե կվերամշակե Փարպեցիի
Պատմութեան երկրորդ գրվածքը՝ դաժնելով պատմական վաճառ-
գրութիւնը»⁸⁵:

Ըստ Աղբալյանի, Եղիշեն է Փարպեցուց օգտվել՝ սրբախոսա-
կան միտում հաղորդելով Փարպեցու «հանդարտ թավալումով» զրո-
ւած Պատմութեանը: «Կարդացին անշուշտ և Դավիթ երեց ու Եղի-
շեն (Ղազարի Պատմութիւնը—Մ. Ա.), լերկ պատմութիւն մը՝
առանց իմաստասիրութեան, դեպքերու պատճառակից շարան՝
ստանց խոնդավորութեան... Սուրբն Վարդան. այդ քաջ նահատա-
կը, նորեկով Վահանի ստվերին մեջ: Համարյա աշխարհիկ մտա-
ծում և քաղաքական պատճառախնդրութիւն առանց «երկնաւոր

⁸⁵ Աղբալյան Ն., Դասախոսութիւններ հայ մատենագրութեան մասին, Բեյ-
րութ. 1951, էջ 152: Վարդերն ու վկայաբանութիւնները, ինչպէս զիտներ, հնում
սրբախոսութիւն ընդհանուր անունն են կրել, և Աղբալյանի ասած «պատմական
վարքագրութիւնը» հենց վկայաբանութիւն էլ պետք է հասկանալ:

տեսութեան» «երևելին» ցուցադրված առանց «աներևութի» և դեպքերու հանդարտ թավալում՝ առանց նախանձախնդիր գնահատության»⁸⁶:

Դիպուկ է դիտված, բայց հակադիր առնչակցությամբ: Մեր համոզմամբ, Ղազարն է օգտվել Եղիշեից, ազատելով վկայաբանական շնչով գրված նրա պատմությունը «երկնավոր տեսությունից», պահպանելով անհրաժեշտը իր «աշխարհիկ մտածումով ու քաղաքական պատճառախնդրությամբ» հորինվող Պատմության համար:

Չի կարելի հավատալ, թե Փարպեցու «հանդարտ թավալումով» Պատմության հիման վրա հնարավոր կլինեի կերտել Եղիշեի հրաբորբոք մատչանը, մանավանդ առանցքային կերպար Վասակով: Ղազարի Վասակը երբեք նյութ չէր կարող տալ դավաճանությունը մարմնավորող Եղիշեի Վասակի համար, մինչդեռ հակառակը՝ ազգուրաց դավաճանը կարող էր պատճառաբանվել, ինչպես որ է՝ Փարպեցու Պատմության մեջ: Վերլուծական մտքի արգասիք փարպեցիական Վասակը քաղաքական գործիչ էր իր նկրտումներով, բայց ոչ սոսկ ազգուրաց դավաճան:

Բայց այս դեպքում այդ երկրորդական հարց է. մեզ հետաքրքրողը Աղբալյանի դիտումն է Եղիշեի պատմությունը իբրև վառ-փագրական երկ կերտված լինելու մասին: Մյուս կողմից՝ Եղիշեն ոչ թե ինքը կարծում էր, թե Վարդանանց պատերազմը կրոնական պատերազմ է և նրա սոցիալ-քաղաքական հիմքերը չէր հասկանում, այլ միջնադարյան ընթերցողի համար ամենադյուրին բացատրությամբ էր իրադրությունները ներկայացնում: Այստեղ էլ Եղիշեն հարազատ է պատմական ոգուն: Չի կարելի V դարի շինականին ու ռամիկին, անգամ ազնվականին պատկերացնել զարգացած ու գիտելիքներով զինված⁸⁷: Ժողովուրդն ընկալել է օտար նվաճողների տիրապետության պայմաններում սեփական ավատական կյանքի ու հայրենի ավանդների խախտման սարսափը: Նրա աշխարհընկալման համապատասխան էլ Վարդանանց պատերազմը պարսից տիրապետության դեմ Եղիշեն պետք է ներկայացնեի իբրև հայրենի կրոնի, հայրենիքի պահպանման համար մղվող մի պատերազմ, որը ոչ միայն առավել մատչելի էր ժամանակակից ընթերցողներին, այլև հենց բխում էր քրիստոնեական գաղափարաբանությունից և կազմում էր միջնադարի մարդու մտածողության անխուսափելի

⁸⁶ Աղբալյան Ն... Դասախոսություններ հայ մատենագրության մասին, Բեյրութ, 1951, էջ 150:

⁸⁷ Աբեղյան, Ա., էջ 115:

տարրը: Իբրև պատմիչ այդ ապստամբության սոցիալ-քաղաքական հիմքերը ներկայացնելու հետ մեկտեղ, իբրև գրող-արվեստագետ նա այդ ապստամբությունը տալիս է համաժողովրդական մատչելի մեկնաբանություն՝ պաշարար ու նահատակություն հայրենիքի, հայրենի կրոնի պահպանման համար: Սրանով պարզ է դառնում միևնույն պատմական իրողության տարբերությունների պատճառը երկու պատմիչների երկերում: «Թեև Եղիշեի երկը կրում է «Պատմություն» անունը,—գրում է Երվ. Տեր-Մինասյանը,—և իբրև տղայի-սին մեր ձեռագրերի պատմական ժողովածուներում դուրս է մղել չազար Փարպեցուն, բայց այն իսկապես ասած մի սովորական պատմություն չէ, այլ վկայարանական գունավորում ստացած մի պատմական դյուցազնեցություն. պատմությունն իրեն նյութ վերցրած մի բանաստեղծական քերթված, ոչ քե սոսկ պատմաբանի, այլ հոգով բանաստեղծի գործ, ուր գրված է խիստ որոշ նպատակով՝ «Որպեսզի շարունակ կարգաս, լսելով առաքինի անձերի քաջությունը և հետ կացածների վատթարությունը»⁸⁸:

Մեծավաստակ գիտնականին նույնպես հուզում է մեր պատմիչներին մի ընդհանուր չափանիշով չափելու վտանգը: Ուստի և դարձյալ միանգամայն իրավացիորեն նա գրում է. «Միամտության արդյունք է այս երկու հեղինակների (Չազար Փարպեցու և Եղիշեի — Մ. Ա.) իբրև պատմական գրվածքներ միմյանց հետ համեմատելը և մեկի առավելությունները մյուսի վերաբերմամբ ցույց տալը, որովհետև դրանք բոլորովին տարբեր բնույթի և տեսակի երկեր են, որոնց երբեք չի կարելի միևնույն չափանիշով մոտենալ: Չազար Փարպեցու գրվածքն իսկական պատմություն է, որի նպատակն է պատմական երևույթների ծագումն ու զարգացումը նկարագրել, իսկ Եղիշեի երկը, պատմական նյութ ունենալով հանդերձ, մի բանաստեղծություն է, լի քնարական սրտաբուխ դեղումներով, որի նպատակն է «սիրելիների համար մխիթարություն... քաջերի համար քաջալերություն լինել»⁸⁹: Տարբերակման սկզբունքն այստեղ ճիշտ է, բայց լիովին անջրպետումը ծայրահեղ կլինի ու միակողմանի: Դժվար է պնդել, թե Չազար Փարպեցու գրվածքն «իսկական պատմություն է», և շտեմնել նրա մեջ ոչ պակաս սրտաբուխ դեղումներ և դեղարվեստական հատկանիշներ, իսկ Եղիշեի պատմությունը ներկայացնել իբրև մի բանաստեղծություն՝ հեռացած պատ-

⁸⁸ «Եղիշեի վարդանանց պատմությունը», թարգմանություն, ներածական ուղեւորանքային և ծանոթագրություններով պրոֆ.-դոկտ. Երվ. Տեր-Մինասյանի, Երևան, 1946, էջ 14:

⁸⁹ Նույն տեղում, էջ 15:

մագիտական հայացքից: Սրանք տարբեր տեսակի պատմական ստեղծագործություններ են, բայց լինելով միևնույն դարաշրջանի, որոշակի պատմագեղագիտական միջավայրի ու սկզբունքի արտահայտություններ, միաժամանակ շատ մեծ ընդհանրություններ ունեն:

Ի տարբերություն Ղազար Փարպեցու Պատմության, Եղիշեի «Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին» երկը գեղարվեստական առանձնահատկություն է ստացել նախ և առաջ վկայաբանական շեշտվածք ունենալու պատճառով: Այս վերաբերում է և՛ Վարդանանց ճակատամարտի պատմության դրվագին, և՛ դրանից հետո եկած իրադարձությունների վերջանմանը: Ծ-րդ եղանակով փաստորեն ավարտվում է Վարդանանց նահատակության սյուժեն և եզրափակվում Վասակի դատական ատյանով և անարգ մահվամբ: Այս հյուսվածքով, կարծես, ամբողջանում է երկի գեղագիտական դավանանքը՝ գաղափարական հերոսն անմահ է, դավաճանն ստանում է արժանի պատիժ: Մինչդեռ հաջորդող «Արտաքոյ եւթն յեղանակի» գլուխն է փաստորեն վերջաբանը:

Հիմնական գործող անձինք՝ Վարդանը և Վասակը, չկան: Բայց դրանով չի ավարտվում հեղինակի ստեղծերը: Եղիշեն շարունակում է պատմությունը՝ դեպքերի տրամաբանական ընթացքը ընթերցողին ծանոթ սահելու համար: Եթե չլինեի «Արտաքոյ եւթն յեղանակի» ութերորդ՝ իբրև թե հավելյալ եղանակը, ապա որքան էլ դրամատիկորեն ավարտվեր այս հերոսական ճակատամարտի պատմությունը, նրա բարոյագիտական ներգործությունն ավելի նվազ էր լինելու, քան իրադրությունների տրամաբանական ամբողջությունը ներկայացնելիս: Նահատակված հերոսի պատմական իրավացիությունը, նրա օրինակով քահանաների ու խոստովանողների գաղափարական կայունությունը, հա՛ նախարարների կանանց հերոսական անձնուրացությունը վերընթաց պարսույժ են օժտել այս պատմությունը՝ կրկնակի դարձնելով Եղիշեի պատմության գեղագիտական ներգործությունը: Եղիշեի պատմաբան-գեղագետի ուժն այն է, որ նա ճակատամարտի պատմության ավարտը չի տեսել ճակատամարտում ընկած հերոսների՝ Վարդանի ու զինակիցների մահով և կամ Վասակի արժանավոր «սատակմամբ», այլ Պարսկաստանի հետագա քաղաքականության զգուշավորությունը և հարձակողական դիրքորոշման չափավորությունը: Ինչպես և է՛ պատմականորեն, Վարդանանց պատերազմը պարսիկների դեմ բարձրացված առաջին զորեղ պատենշն էր հայ պետականության կորստից հետո, որ ետ քաշվել տվեց նվաճողին և այնուհետև ընդմիջտ սանձեց

հայերին հեշտությամբ կուլ տալու նրա մեծ ախորժակը: Եղիշեն ոչ միայն գեղագետ-պատմիչ է, այլև մեծ պատմաբան, որ կարողացավ պատմական դեպքերի արձանագրության միջից տեսնել հայ ժողովրդի քաղաքական-պատմական հեռանկարները: Ամենևին պատահական չեն պատմության առաջաբանում նշված «սկիզբըն, միջոցն և կատարածն» հուշումները, որոնք ոչ այնքան վերաբերում են ճակատամարտի ավարտին անմիջականորեն, որքան դրա քաղաքական հետեանքներին: Այս իսկ պատճառով Եղիշենի պատմության վերջին՝ «արտաքոյ» գլուխն ստանում է կարևորագույն նշանակություն և՛ իբրև ապստամբության ավարտի պատմություն, և՛, մանավանդ, իբրև հեղինակի գեղագիտական իդեալի հաստատում: Ինչպես սկզբում ենք ասել, հեղինակի պատմական հերոսը Վարդանն է, բայց նրա իդեալի կրողները նաև խոստովանողներն ու նահատակներն են. առաջին հերթին, Հովսեփ և Ղևոնդ»։ Աբրահամ և Խորեն քահանաները, ապա աշխարհիկ գործիչները՝ նախարարները և «ազատ մարդիկ, որ են յարքունի տանէ, և են, որ ի տանէ նախարարացն իսկ նոցուն», և, վերջապես, երրորդ և կատարյալ նահատակները՝ «Հայոց փափկասուն տիկնայք», որոնք «մոռացան զկանացի տկարութիւն և եղեն վարուք առաքինիք ի հոգևոր պատերազմին... ի կեանս իրեանց նմանեցին քաջ նահատակացն մահուամբ... արտաքնոցն երևէին իբրև աշխիք սգաւորք և շարշարեալք, և յոգիս իրեանց զարդարեալք և մխիթարեալ երկնաւոր սիրով» (202—203):

Այսպիսով, ըստ Եղիշենի, հայ ժողովրդի պատմության ուղին դիմադրությունն է՝ զենքով կամ ոգով: Եթե Փավստոսի պատմության մեջ ոգեշնչում էր երկրի բոլոր ուժերի համախմբման գաղափարը՝ միասնական թագավորության իդեալ դարձած վերհուշով, ապա Եղիշենի մոտ դա պատմական բացահայտ հայացք է. այստեղ չկա ֆեոդալական հիերարխիան սիմվոլացնող պետական ուժը՝ թագավորն իր արքունիքով, բայց առկա են մշուս ուժերը՝ նախարարներն ու հոգևորականությունը: Եղիշեն, ահա, ցույց է տալիս պատմականորեն նրանց գրաված դիրքն ու ըստ նշված դասերի փառաբանում նրանց դիմադրողական տենչն ու կորուլը: Պատմաբաններին է թողնված մճուկու Վարդանի քաղաքական գործունեության վերլուծությունը, բայց ըստ Եղիշենի նա հենց այն է, ինչ պետք է լիներ: Սխալ է մոգեռնացված այն տեսակետը, թե Վարդանը «քաղաքական ապստամբության առաջնորդ է» Եղիշենի պատմության մեջ: Ո՛չ, նա նաև զաղափարաւիպ է, բայց պատմական կենսագրությամբ: Եղիշենի համար՝ իբրև պատմաբանի, ակնհայտ է,

որ հայը չի կարող ֆիզիկապես դիմադրավել պարսից հզոր ուժին, բայց և չի կարող ենթարկվել. հերոսականորեն պետք է կռվի, բայց նրա կռիվը պատմականորեն պիտի կրի նահատակության բնույթ. որովհետև նա փոքրաթիվ է. իմանալով հանդերձ իր անխուսափելի ոչնչացումը, նա պիտի կռվի՝ մահը գերադասելով գաղափարի սլարտովթյանը, դրանով իսկ ստորացնելով թշնամու հաղթանակը և վեհորեն գեղեցկացնելով իր մահը: «Մահ իմացեալ անմահութիւն է...» Եղիշեի թեւավոր խոսքը լուկ խոսք չէ. որ բերվում է հաճախ նրա երկի գեղարվեստական ուժը ներկայացնելու համար, այլ նրա պատմության բուն էությունը: Այդպես է մտածել քաջ Վարդանն ու կռվի ելել, դրանով են առաջնորդվել Արի Արտակն ու Կորովի խորեն, Հրաշակեստ Ներսեհն ու Իմաստուն Հմայակը, Չարմանալի Տաճատն ու Հառաջադեմ Գարեգինը, Մանուկ Վահանն ու Արդար Արսենը՝ «երկերիւր ութսուն և հիմն նահատակք» (էջ 120): Այս նշանաբանն է լուսավորել նաև ռազմական ուժից ու կարողություններից զուրկ հայ հոգևորականներին ու քաջարի կանանց.

«Ոչ ևս սովորեցին հարցանել զեկեալ ոք ի հեռաստանէ, ե՛թէ երբ լինիցի մեզ տեսանել զսիրելիսն մեր, այլ այն էին իղձք աղօթից նոցա առ Աստուած, եթէ որպէս սկսանն՝ քաջութեամբ ի նմին կատարեսցին լի երկնաւոր սիրովն: Եւ մեք և նոքա հասարակ ժառանգեսցուք զքաղաքամայրն բարեաց, և հասցուք խոստացելոց սիրելեացն Աստուծոյ ի Քրիստոս Յիսուս ի տէր մեր» (203): Ահա թե ինչու հայ ժողովրդի պատմության այդ անմոռանալի հերոսամարտը Եղիշեի մոտ ստացել է սրբախոսական բնույթ և վկայաբանական կերպավորում:

Պատահական չէ ամենևին Դ. Դեմիրճյանի «Վարդանանքի» առաջին հրատարակության այն մեկնաբանությունն, ըստ որի Վարդանը ձգտել է «հայ ժողովրդին զոհելու հայ ժողովրդին փրկելու համար»⁹⁰:

Պատմական իրադրությունն ինքնին վկայաբանական էր, հետևաբար և այն արտացոլող երկն էլ պետք է վկայաբանական շունչ ունենար:

Այս ականարկում է ինքը՝ Եղիշեն Մամիկոնյան Դավիթ երեցին ուղղված առաջաբանում. «Զոր և մեր ընդ հրամանին քում ընկալեալ՝ յօժարութեամբ ձեռնարկեցաք զայս ինչ, որ է մխլթարութիւն

⁹⁰ Այս ոչ թե Դեմիրճյանի երկի 1-ին հրատարակության իդեալան թերությունն էր, որից իբր ընդում էր Վարդանի կերպարի թուլությունը, այլ Դեմիրճյան-հեղինակի պատմագիտական զգաստությունը՝ Վարդան Մամիկոնյան-նահատակին կերպավորելու իբրև քաղաքական գործիչ:

սիրելեաց և յոյս յուսացելոց, քաջալերութիւն քաջաց, կամակարու-
քեամբ յաբձակեալ ի վերայ մաքուան, յառաջոյ տեսանելով զզո-
րագլուխն յաղթութեան, որ և ոչ ումեք ոտնաՀար լիցի թշնամու-
թեամբ, այլ ամենեցուն ուսուցանէ զիւր անսլարտելի զօրութիւնն:
Եւ ահա ո ոք կամեսցի՝ րնդունի իբրև գնահատակ առախինի: Եւ
քանզի բաղմադիմի է նահատակութեանդ անուն և նա բաղմադիմի
շնորհս բաշխէ ամենեցուն, զոր և մեծ իսկ քան զամենայն՝ սէյր
սուրբ յաննէնդ մտաց գիտեմք»⁹¹ (5):

Այս ակնարկը վերաբերում է «Վասն Կարգանայ և Հայոց պա-
տերազմին» երկի վկայաբանական ոգուն, որ բխում է տեսակի
պահանջից և ոչ թե հեղինակի մոլեռանգութունից:

Եթե Եղիշեն մոլեռանդ ու սահմանափակ կրոնավոր լինեք
միայն, ապա հայոց պատերազմի մասին գրելիս չէր անդրադառ-
նաւ երկրի սոցիալ-քաղաքական պատճառներին՝ պարսից քաղաքա-
կանութեան դիվանագիտական բարդութիւններին, հարկային վի-
ճակին, հայ նախարարների քաղաքական երկընտրանքին, պատե-
րազմից հետո՝ դարձյալ պարսից դիվանագիտական խաղերին և
այլն, և այլն:

Նախապաշարոված պիտի լինել շտեմնելու համար «մոլեռանդ
կրօնավորի» հիացմունքը հայ նախարարների կանանց հերոսական
վարքագծի նկատմամբ, որոնք Եղիշեի գրչով անգերազանց գո-
վերգվեցին ամուսինների և նրանց գործի հանդէպ խրեցնց նվիրվա-
ծութեամբ: Այս բացառիկ մի ներբողյան է համաշխարհային միջ-
նադարյան գրականութեան մեջ, մի չբացված սիրավեպ, որ կերտ-
վել է «կրօնավոր» պատմիչի գրչով:

Եղիշեի պատմութեան ուժը, այսպիսով, ժողովրդի ճակատա-
գիրը կանխորոշելն ու այն կերպարների միջոցով ընդհանրացնելն
է: Գեղարվեստական խոսքի մշուս կիրառութիւնները այդ մեծ գա-
ղափարի գրսեորումներն են միայն: Եղիշեի պատմութեան գեղար-
վեստական ուժը չպետք է որոնել նրա թեւավոր խոսքերի և կամ
պատկերավոր մտածողութեան զարմանահրաշ առկաժումների
մեջ, այլ ողջ երկի գաղափարական ամբողջութեան գեղարվեստա-
կան մարմնավորման համաձուլվածքում:

Այն կարող է դուրսագնացութուն կոչվել, վկայաբանութուն
կամ պատմութուն, ինչպես իրավացիորեն դիտվել է գրականա-
գիտութեան մեջ, կարող են ընդգծվել ու առանձնացվել նշված ան-

⁹¹ Թարգմանութեան մեջ այս հատվածը, մեր կարծիքով, հետացված է բնագ-
րից: Ինչո՞ւ «նահատակը» Թարգմանի «դիմոր», երբ հեղինակը հստակորեն նա-
հատակութեան մասին է խոսում:

վանումներից մեկը կամ մյուսը, բայց այն պատմական հուշարձան լինելու հետ մեկտեղ, գեղարվեստական մի կոթող է, սերունդների մեջ հայրենիքի գաղափարն անշեջ պահող մի քուրա, ուր բոցավառվում է հայրենասիրության կրակը: Այն թե՛ պատմություն է և թե՛ գաղափար, թե՛ ճանաչում է և թե՛ ինքնաճանաչում, թե՛ իրականություն է և թե՛, միաժամանակ, երազանք: Պատմական վավերագիր է ու դաս, անցյալի վերարժարժում է ու ապագայի ուղենիշ, գրված է անցյալի մոսիս, բայց ապագայի համար: Այն հայրենանվեր գաղափարով տոգորված հեղինակի խոսքն է, սերունդներին ոգեշնչող կոչը և ահազանգը միաժամանակ:

Մեր համոզմամբ, Եղիշեի պատմության ուժն ու ներգործությունը թերևս ավելի նրա գեղարվեստական կուռ ամբողջության մեջ է, քան պատմական ատաղձի: Նույն պատմական փաստը Ղազար Փարպեցու մոտ այդ հնչումը չունի:

Ինչպես իրավացիորեն դիտում է Եղիշեի հետազոտող և թարգմանիչ Երվ. Տեր-Մինասյանը, «Հայրենիքի ազատության համար մարտնչող լավերն ու առաքինիները նրա աչքին ավելի լավ ու ավելի կատարյալ են երևում, իսկ վատերն ու ուրացողները՝ ավելի վատթար ու ավելի գարշելի—սրանով պատմական ճշտությունն աղոտանում է, և անձերի ու գործերի նկարագրության ժամանակ գույները խտանում են: Այսպես. լավերն ու առաքինիները, կամ մեր ժամանակի արտահայտությամբ ասած՝ դրական տիպերը, այնպես են նկարագրվում, որ նրանց մեջ ոչ մի պակասություն ու թերություն չես կարող գտնել, և նրանք միայն հիացմունքի առարկա կարող են լինել, ինչպես, օրինակ, Վարդանը, Ղևոնդ երեցը և առհասարակ հոգևորականները, փափկասուն տիկնայք, մինչևև վատերն ու ուրացողները կամ բացասական տիպերը հակառակ ծայրահեղության հասցրած գույներով են նկարագրվում, ինչպես Հազկերտը, Միհրներսեսը և Վասակը, մանավանդ վերջինը, որին Եղիշեն հալածում է նույնիսկ նրա մահից հետո էլ»⁹²:

Այս գիծը ոչ միայն Եղիշեի պատմական երկի առանձնահատկությունն է, այլև հայ պատմագրության հատկանիշն ընդհանրապես: Հայ պատմիչը նաև դաստիարակ ու կրթիչ է: Նա պատմական հերոսների այս կամ այն արարքի ընդհանրացմամբ նպատակ ունի ներգործել սերնդի վրա՝ նմանվելու առաքինիներին և մերժելու վատ արարքը: Ուստի և իրական—պատմական դեմքերը հայ պատմություններում հեղինակի նպատակադրումով ընդգծվում են իբրև

⁹² «Եղիշեի Վարդանանց պատմությունը...», էջ 151:

դրական՝ հայրենասեր, անձնուրաց, հավատարիմ, վեհ, քաջ, մարդկային կամ բացասական՝ աղգուրաց, դավաճան, փառամուլ, վախկոտ, խարդախ, երդմնազանց, նենգ հատկանիշներով՝ ներկայացնելով հեղինակի մեկնաբանությունը խտացված ու ընդհանրացված կերպարներ: Այդ կերպարները իրենց մեջ ամփոփում են նաև համամարդկային որևէ իդեալ կամ գաղափար: Այսպես, Վարդան Մամիկոնյանը, պատմական դեմք-դորավար հանդես գալու հետ մեկտեղ, մարմնավորում է նաև հայրենասեր քաջի կատարելատիպը. այդպես և Վասակ Սյունի մարզպանը. հայ «աղգուրաց» իշխանի տիպ լինելով հանդերձ՝ նա միաժամանակ հայրենադավուրյան բացասական գաղափարի մարմնավորումն է: Եղիշեի պատմությունը և պատմական դեմքերը դուրս են գալիս իրողության փաստի սահմաններից և դառնում նաև համամարդկային գաղափարների գեղարվեստական ընդհանրացումներ⁹³:

Իրենց պատմություններին տված ժողովրդական դյուրամասշնչիությունը սկզբունք է, որ կիրառել են մեծ պատմիչները, ինչպես ասում է խորենացին՝ «Հասարակաց խօսիւք անցանելով ընդ պատմութիւնս»: Նրանք նպատակ ունեին ժողովրդին կրթելու, դաստիարակելու, միավորելու, լուսավորելու, հետևաբար և նպա-

⁹³ Այստեղ անհնար է լիովին համաձայնել գրականագիտական ուշադրավ աշխատության հեղինակ Հ. Մամիկոնյանի այն եզրահանգման: Հետ, թե հայ պատմիչների երկերին պեղարվեստականության ուժ տվողը վիպա-էպիկական հայացքն է, նրանց ներդաշնակությունը ավանդական վիպասացների աշխարհընկալման հետ: «Պատմության նման ըմբռնումը (իմա՝ վիպա-էպիկական—Մ. Ա.),—գրում է Մամիկոնյանը,—մեր այդ պատմիչներին կանգնեցնում է պատմական իրականության էպիկական հողի վրա... էպիկական աշխարհըմբռնումը, ոչ շատ մեծ նշանակություն է տալիս ազգակցական և ցեղակցական կապերին, բավականին մեծ դեր է խաղում նրանց մոտ» (Մամիկոնյան Հ., Մարդը..., էջ 109): Այնուհետև նա իր ասածը ամրապնդում է Մ. Արեղյանի խոսքերով. «Այս առթիվ,—գրում է Մամիկոնյանը,—Մ. Արեղյանը միանգամայն իրավացիորեն դիտել է. «Այդ հայացքը վիպասաններից անցել է հին պատմագիրներին, որոնց գրածը շատ բանում չի տարբերվում ավանդական վեպից, որովհետև նրանք էլ հաճախ չեն դանդաղանում բանաստեղծությունը, առասպելը և պատմությունը: Այսպես, օրինակ, Խորենացու Հայոց պատմության մեջ գտնում ենք ցեղակցությամբ և ժամանակակցությամբ այդ հին վիպական հայացքը» (նույն տեղում): Արեղյանը նշում է. «Շատ բանում չի տարբերվում» և հատկապես ընդգծում ցեղակցության և ժամանակակցության հայացքը, այնինչ Հ. Մամիկոնյանը սրանց կցում է իր դարմանալի եզրահանգումը. «Մեզ մնում է ավելացնել,—գրում է նա,—որ եթե այդպես չլինեք, այդ շրջանի մեր հայ պատմագրությունը գեղարվեստական ոչ մի արժեք չէր ունենա» (նույն տեղում):

Անսկսկալ եզրակացություն: Դուրս է գալիս, որ հայ պատմագրության գեղարվեստական արժեքը սոսկ վիպական-էպիկական հայացքի կամ բանահյուսության հետ ունեցած կապի մեջ է:

տակին հասնելու ուղին պետք է մատչելի լիներ ժողովրդին: Դրանք ոչ թե բանահյուսության էպիկական նախվ հայացքով գրված գործեր էին, այլ խոր ու նպատակամետ պատմություններ, որոնց դուրամատչելիությունն ապահովելու համար պատմիչները կերպավորել են պատմական գործիչներին ժամանակի գեղարվեստական ճաշակի ու ընկալման համեմատ, բայց ոչ թե իրենք են կանգնած եղել վիպասանների նախվ էպիկական աստիճանին և չեն տարբերել պատմությունը առասպելից կամ բանաստեղծությունից: Խորենացին, որ Սահակ Բագրատունուն մեղադրում էր «տղայական խակություն» մեջ պարսից առասպելների նկատմամբ ունեցած հետաքրքրությունների համար և ապշելի ընդհանրացմամբ փնտրում էր ճշմարտության հատիկն առասպելների մեջ, «Պիտոյից գրբի» թարգմանիչն ու մեկնիչը պարզունակ հայացք ունենալ չէր կարող:

Հայ պատմիչների երկերի գեղարվեստականության այսչափանը ոչ թե, կամ ոչ միայն, վիպա-էպիկական հայացքն է, գործ-արարքներով հերոսների բնութագրումը, այլ առավելապես այդ պատմությունների բարոյա-կրթական հյուսվածքն ու նշանակությունը: Ոչ թե նկարագրությունն անցյալի, ինչպես նշվեց, այլ հեղինակի վերաբերմունքն ու ասելիքը, ոչ թե պատմական օբյեկտիվ ու սառը նկարագրությունը, այլ պատմությունից առած դասն ու եզրակացությունը՝ կերպարների գործունեությամբ և վախճանով մարմնավորված. եթե հայ պատմիչների նպատակը սոսկ պատմական անցյալի վերաշարադրանքը լինե՞ր՝ առանց քաղաքական ու բարոյակրթական մղման, ապա հազիվ թե նրանցից յուրաքանչյուրն իր պատմության մեջ շեշտեր ու ընդգծեր պատմելիքի նկատմամբ իր վերաբերմունքն ու սերունդների վրա բարոյապես ներգործելու իր նպատակը:

«Գրեցաւ յիշատակարանս այս վասն նորա,—ամփոփում է Եղիշեն՝ Վասակի քստմնելի մահը նկարագրելուց հետո,—առ ի կշտամբումն յանդիմանութեան մեղաց նորա. զի ամենայն՝ որ զայս լուեալ գիտասցէ, նգովս ի հետ արկցէ, և մի՛ լիցի ցանկացող գործոց նորա» (140): Եղիշեն զգուշացնում և Վասակի կերպարով անմոռանալի է դարձնում ուրացող դավաճանին սպասվող վախճանը. «...ոչ երևցաւ տեղի գերեզմանի նորա, քանզի իբրև զշուն մեռաւ և իբրև զէշ քարշեցաւ» (140):

Ղազարը գրել է՝ «... որպէս զի... ի բարի նախանձն կրթեալք ջանասցին լաւանալ» (5): Բուզանդը՝ «Առ ի զօգուտն ժառանգել, որք միանգամ կամին սրտի մտօք հասու լինել սմին, զոր ասելոցս եմ» (1):

Եվ այս է հենց տարբերում հայ պատմագրին բանահյուս վիպերգուներից. ոչ թե միայն փառաբանել անցյալի հերոսների պանծալի արարքները, այլև սեփական ընկալումներով կերպավորել ու թելադրել հայ ժողովրդի պայքարի ուղիներն ու հնարավորությունները:

Մի դեպքում եղածի արձանագրությունն է միայն, մյուս դեպքում՝ եղածի քննական մատուցումը՝ հեղինակային եզրահանգումներով:

Արիստոտելի սահմանած այն տարբերակումը, թե պատմությունը գործ ունի իրապես տեղի ունեցածի, իսկ պոեզիան՝ հավանական և հնարավորի հետ⁹⁴, հայ պատմություններում հանդես է գալիս զարմանալիորեն ներդաշնակ. այնտեղ, իհարկե, դեռևս չկա հստակ սահմանագրություն դիստոբիան և գեղարվեստականության միջև, բայց կա թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը. դրանք երկուսն էլ առկա են իրենց միաժամանակյա դերով ու նպատակով: Հայ պատմիչների երկերում միաժույլ են հանդես գալիս և «իրապես տեղի ունեցածը»՝ պատմությունը, և «հնարավորն: ու ցանկալին» — գեղագիտական իդեալը: Պատմությունը տրվում է հերոսների արարքների միջոցով՝ կերպավորված հեղինակային իդեալներով և այս պատճառով է, որ հայ պատմագրությունը պատմություն լինելով հանդերձ, հերոսների գործ-արարքների շղթան ներկայացնելով հանդերձ, կերպավորվում է «հնարավորի կամ ցանկալիի» ընդհանրացմամբ, և այդ է հենց հայ պատմագրության գեղարվեստական ուժն ու առանձնահատկությունը⁹⁵:

Հայ պատմագրության քննությունը կրկին ու կրկին ապացուցում է, որ հայ պատմիչները միաժամանակ գեղագետ ստեղծագործողներ են: Նրանք սոսկ գեպքերը արձանագրողներ չեն, այլ հայ ժողովրդի ճակատագրով ապրող ու տառապող մեծ քաղաքացիներ: Նրանք պատահականորեն գրիչ շարժող հեղինակներ չեն, այլ ժողովրդի ճակատագրի հանդեպ արթուն մտածողներ, որոնք ստանձնել են պետականությունից ղուրկ ժողովրդի հոգևոր առաջնորդության պատասխանատվությունը: Նրանք շատ ավելի խորն են իրենց նպատակադրումներով, քան մենք ենք կարծում՝ հաճախ արտաքին տպավորություններից ելնելով միայն: Մեկին միամիտ դրուցասաց ենք համարում՝ պարզունակության հասած, մյուսին՝

⁹⁴ Արիստոտել, Պոետիկա, Երևան, 1955, էջ 163, 165:

⁹⁵ Բացառություն չի կազմում նույնիսկ Պատմահայր Խորենացին, որը, ի տարբերություն նշված հեղինակների, գիտական նպատակ է հետապնդել և գիտական հիմքերի վրա է դրել պատմության շարադրանքը (ժամանակագրություն, աղբյուր-

«սահմանափակ կրոնավոր», մի երրորդին՝ «կասկածելի ժամանակակից»՝ անտեսելով նրանց գեղագիտական դավանանքը, քաղաքական նկրտումներն ու մտահոգիւթյունը, մոռանալով ազգային ոգու ձևավորման մեջ նրանց անփոխարինելի դերը, քաղաքական բարդ իրադրություններում ժողովրդին կողմնորոշելու և միավորելու նրանց ուժն ու նպատակը: Գոեֆիկ-սոցիոլոգիական քարացած շրջանակների մեջ տեղավորելով մեզանից շատ հեռու ապրած և ուրիշ շրջանակներ ունեցող գործիչներին՝ «զգոն հայացքով» դատափետում ենք նրանց «դասային, կրոնական, տոհմային սահմանափակությունները» և ոչ մի անգամ չենք զարմանում, որ այդ «սահմանափակները» դեռ այսօր էլ հուզում են և շարունակում են մնալ արդեն պետականութուն ունեցող ժողովրդի հոգևոր սնունդը: Չենք զարմանում, որ նոր ու նորագույն ժամանակների դասական հեղինակներն իսկ, օգտվելով այդ զինարանից, հեռու են նրանց գեղարվեստական ներգործության ուժն ունենալուց, թեև նշված պատմիչները պատմիչ են, իսկ նոր հեղինակները՝ գրողներ:

Ինչո՞ւ: Ի՞նչն է պատճառը:

Մեր կարծիքով, պատասխանը մեկն է՝ հայ պատմիչները իրենց երկերում պատմական նյութը ավանդելուց բացի, ու ավելի մտահոգված են եղել ապագայի խնդրով, քան անցյալի: Նրանց բոլոր պատմությունները ապագային են ծառայել: Ապագայի խնդրով մտահոգված նրանք սերունդներ են դաստիարակել, անցյալի սխալներին ազատագրվելու ուղիներ նշել: Նրանց պատմությունները ոչ թե մասնակի գեպքերի կամ իրադրության շարադրանքներ են, այլ փառափառ ծրագրային հուշարձաններ, դարաշրջանի կարևորագույն հարցերն արծարծող փաստաթղթեր, որոնց թերին իսկ ամբողջական է և ելակետային: Ուստի և չկա ավելի մեծ սխալանք ու վիրավորանք մեր մեծ գործիչների հասցեին, քան նրանց վերագրված միամտությունը, պարզունակութունն ու սահմանափակությունը: Այդպիսիք չէին կարող լինել Մաշտոցի սաները, հայ մեծագույն քաղաքական գործիչ ու դիվանագետի ավագ կամ կրտսեր ընկերակից-

րագիտական քննություն, համաժամանակա աղյուսակների կիրառում և այլն)՝ դառնալով ուսման հայ պատմագրության: Նա առաջիններից է ողջ միջնադարում, որ գիտության բնագավառ է դարձնում պատմությունը, դրանով իսկ հակադրվելով պատմագիտության «պատմա-գեղարվեստական» ընդունված չափանիշներին: Ուստի և, հասկանալիորեն, Խորենացու Պատմությունը իր ամբողջականությամբ մեջ դուրս է մեր քննությունից: Բայց այդ ամենին չի նշանակում, թե այն իր վրա չի կրում ժամանակի պատմագրության ընդհանուր զրոյմը Թե՛ իր քաղաքացիական նշանակությամբ և թե՛ իբրև ժամանակի գեղագիտական ճաշակի մասնակի ու զովագային արտահայտություն:

ները. հայ ժողովրդի ճակատագրով մտահոգված՝ նրանք բոլորը մի մարմին և մի հոգի էին կազմում, որոնց կեստ նպատակը հայ ժողովրդի ազգապահպանումն ու փրկությունն էր:

Իսկ մեծ նպատակը չի կարող մանր գործեր ծնել:

Մաշտոցի և Նրա զինակիցների ջանքերը պսակվեցին հայ պատմագրությամբ, այնպիսի գրականությամբ, որի մեջ անխախտելի միաձուլությամբ կերտվեց հայ ժողովրդի հերոսական պատմությունը և հուսալի ապագայի բանաստեղծական ճեղքնշանքը՝ իբրև համաշխարհային մշակույթի անկրկնելի մի համակառույց:

Ա Մ Փ Ո Փ Ո Ւ Մ

Հայ գեղարվեստական արձակի պատմությունը սկիզբ է առնում հայ մատենագրության ձևավորման շրջանից: Այն նույնպես, ինչպես չափածոն, ունեցել է նախամեսրոպյան շրջանի բանահյուսական և գրական որոշակի նախափորձ ու ավանդույթ, բայց այն նոր որակ է ստացել հայ գրի ու գրականության սկզբնավորմամբ:

Հայ միջնադարյան գրական տեսակները մի զգալի մասով ընդհանուր քրիստոնեական ժանրեր են, որ նախ՝ թարգմանական երկերի շնորհիվ, ապա նաև՝ ինքնուրույն գրսևորումներով տարածում են ստացել և իբրև հայ միջնադարյան գրական տեսակներ հարատևել են՝ նոր ժանրերի ակունք հանդիսանալով:

Գրական այդ ժանրերից հատկապես մի քանիսի՝ վարքերի, վկայաբանությունների, պարականոն զրույցների, ինչպես նաև ինքնատիպ պատմագրության մեջ պետք է տեսնել հայ միջնադարյան գեղագիտական հայացքի ու ճաշակի արտահայտությունը:

Հայ գրականության սկզբնավորման շրջանին, ինչպես ընդհանրապես միջնադարյան գրականություններին, բնորոշ են հատկապես պատմական նշանակալից անձնավորությունների՝ թագավորների, զորականների, հոգևոր գործիչների գեղարվեստական կերպավորման նախափորձերն ու գրսևորումները (Տիգրան, Գր. Լուսավորիչ, Ներսես, Արշակ, Մամիկոնյան սպարապետներ և այլն): Պատմական անձինք էին դիտվում միջնադարում նաև աստվածաշնչական, դիցաբանական, բանահյուսական հերոսները (Ադամ, Աբել, Կայեն, Նոյ, Հայկ, Բել, Արա և այլն), որոնց հայտնի գործերն ու արարքները հնարավորություն էին ընձեռում հեղինակներին որոշ գեղարվեստական կերպավորմամբ ներկայացնել նրանց:

Հայ գրականության սկզբնավորման շրջանի գործերում, առավելապես պարականոններում, հանդիպում ենք կերպավորման հե-

դինական փորձերի (ներկարար Իսրայել, Հովակիմ և Աննա), որոնց մասին ակնարկներ անգամ չկան Աստվածաշնչում, բայց որոնց արարքներն ու հոգեբանության առանձին կողմերը հեղինակային հորինվածքի արգասիք են:

Հայ միջնադարյան արձակի առաջին իսկ նմուշներում կսրելի է հանդիպել նաև կերպարների, որոնց անունն ու գործը պատմական է, սակայն իբրև մարդկային բնավորության ու որոշակի գործողության կրողներ նրանք բացահայտվում են գեղարվեստական ընդհանրացման ու անհատականացման մասնակի ուժով (Շուշանիկ, Վազգեն, Զոչիկ, Հոհան եպիսկոպոս):

Բացի կերպավորման նման դրսևորումներից, հայ գրականության սկզբնական շրջանին անծանոթ չէ նաև երկի հյուսվածքային (սյուժետային) կառուցման սկզբունքը՝ նախապատրաստումով, զարգացում-բախմամբ և ավարտ-լուծումով (Շուշանիկ—Վազգեն, Գրիգոր Լուսավորիչ—Տրդատ, Հոր Երանելի և սատանա, Վարդանանք և պարսիկք և այլն), որից զերծ չէ և հայ պատմագրությունը:

Այս ամենի մեջ դժվար է անտեսել բանահյուսական աղբյուրներից եկող առանձնահատկություններ թե՛ բանավեպի պատկերավորման միջոցների ու հնարանքների առումով և թե՛, մանավանդ, մարդկային իդեալի ժողովրդական հայացքի իմաստով: Հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակի բոլոր տեսակներում և դրսևորումների մեջ արթուն է ժողովրդի կենսասեր, արդար ու շիտակ ոգին:

Հայ միջնադարը, պատմական տրամաբանությամբ, չէր կարող ունենալ իր զտարյուն գեղարվեստական երկերը, բայց նա ունեցել է իր գեղագիտական ճաշակն ու իդեալը, մարդու կերպավորման իր սկզբունքը, որը դրսևորվել է միջնադարյան գրական այնպիսի տեսակներում, որոնք առավել հնարավորություն են ընձեռել դրա արտահայտման: Այդ տեսակներն իրենց արժանի տեղն ունեն հայ գեղարվեստական արձակի ձևավորման պատմության մեջ:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Աբգարյան Գ., «Սերեռոսի պատմությունը» և անանունի առեղծվածը, Երևան, 1965:
- Արեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, Ա, Երևան, 1944, Բ, 1949:
- Արեղյան Մ., Ուրվագծեր 19-րդ դարու հայ գրականության պատմությունից («Արարատ», 1909):
- Ազարանգեղյալ Պատմություն Հայոց, աշխատությանը Գ. Տեր-Մկրտչյան և Ստ. Կանանյան, Տփլիս, 1909:
- Ազաթանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը (վարը), թարգմանություն հունարեն բնագրից՝ Հ. Բարթիկյանի, առաջարան և ծանոթագրություններ՝ Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, («Էջմիածին», 1966, է. էջ 28—31, Ը, էջ 46—51, Թ, էջ 79—87):
- Աղոնց Ն., Մաշթոց և նրա աշակերտները ըստ օտար աղբյուրների, Վիեննա, 1925:
- Աղոնց Ն., Պատմական ուսումնասիրություններ, Փարիզ, 1948:
- Ակիմյան Ն., Ազաթանգեղոսի հայոց դարձի պատմությունը միջազգային գրականության մեջ («Մատենագրական հետազոտություններ», Ե, Վիեննա, 1953):
- Ակիմյան Ն., Նդիշ վարդապետ և յուր պատմություն հայոց պատերազմին, Վիեննա, 1932:
- Ակիմյան Ն., Մատենագրական հետազոտություններ, Բ, Վիեննա, 1924:
- Ակիմյան Ն., Սրբուհի Նունե («Հանդես ամսօրյա», Վիեննա, 1947):
- Ակիմյան Ն., Ս. Մաշտոց վարդապետ, Վիեննա, 1949:
- Ակիմյան Ն., Քրիստոնեության մուտքը Հայաստան և Վրաստան, «Գերի կինը», Խ. Հուֆսիմե և Կ. Նունե, Վիեննա, 1949:
- Աղբալյան Ն., Դասախոսություններ հայ մատենագրության մասին, Բեյրութ, 1951:
- Անատյան Հ., Հայոց անձնանունների բառարան, Դ, Երևան, 1943:
- Անատյան Հ., Ս. Մեսրոպի և գրերու գյուտի պատմության աղբյուրներն ու անոնց քննությունը, Փարիզ, 1907:
- Այսրեյան Ա., Քննական քերականություն արդի հայերեն լեզվի, Վիեննա, 1866:
- Անասյան Հ., Բուզանդարանի ռուսերեն թարգմանությունը (ձեռագրի իրավունքով), Երևան, 1954:
- Անասյան Հ., Հայկական մատենագիտություն, (Ե—Ժ դար), Ա, Երևան, 1959:
- Ալվեհյան Մ., Լիակատար վարը և վկայարանությունը սրբոց, Ա—Ժ, Վենետիկ, 1911—1913:
- Ալվեհյան Մ., Լրումն լիակատար վարուց և վկայարանությունը սրբոց, ԺԱ, Վենետիկ, 1914:

- Ավդալբեգյան Թ., Անհայտ աղանդավորներ հայոց մեջ, Վիեննա, 1925:
- Ավդալբեգյան Թ., Հայագիտական հետազոտություններ, Երևան, 1969:
- Ավդալբեգյան Մ., Խաչատուր Կելառեցի, Երևան, 1958:
- Ավդալբեգյան Մ., Գրիգորիս Աղթամարցի, Երևան, 1963:
- Ավդալբեգյան Մ. Թ., Մանուկ Աբեղյանն իբրև հայոց հին գրականության պատմաբան (ՀՍՍՀ ԳԱ Տեղեկագիր, 1965, № 6):
- «Աստուածաշունչ մատենան Հին և Նոր Կտակարանաց», Կոստանդնուպոլիս, 1895:
- Արիստոտել, Պոետիկա, Երևան, 1955:
- Արմեն Հրանտ, Մարզպանն ու սպարապետը, Լոս-Անժելոս, 1952:
- Բյուզանդացի Ն., Կորյուն վարդապետ և նորին թարգմանությունը, Տիֆլիս, 1900:
- Գաթրընյան Հ., Պատմություն մատենագրության հայոց, Վիեննա, 1851:
- Գաթրընյան Հ., Սրբազան պատարագամատուցքը, Վիեննա, 1897:
- Գառազաշյան Ա., Քննական պատմություն հայոց, Գ, Թիֆլիս, 1895:
- Կեարցյան Վ., Փալստոս Բյուզանդի «Հայոց պատմության» բնագրի հարյի շուրջը, Երևան, 1963:
- «Գիրք, որ կոչի Զօն, արարեալ սրբոյն Յակոբայ երիցս երանեալ հայրապետին Մծբին քաղաքի, ըստ խնդրոյ սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգոր Լուսաուրչին», Պոլիս, 1824:
- «Գիրք թղթոց», Թիֆլիս, 1901:
- Դանիելյան Կ., Հայ մեծուարային գրականության պատմությունից, Երևան, 1961:
- Դադբաշյան Ն., Փալստոս Բյուզանդ և յուր պատմության խարդախողը («Հանդես մամուլային», 1897):
- Դեմիրճյան Դ., Վարդանանց պատերազմը («Սովետական գրականություն», 1943, № 3):
- Դուրյան Ե., Պատմություն հայ մատենագրության, Կ. Պոլիս, 1885:
- Եղիշեի** Վարդանանց պատմությունը, թարգմանությամբ, ներածական ուսումնասիրությամբ և ծանոթագրություններով պրոֆ. դ-ր Ե. Տեր-Մինասյանի, Երևան, 1946:
- Եղիշեի Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին, ի լույս ածեալ բաղդատութեամբ ձեռագրաց աշխատութեամբ Ե. Տեր-Մինասյան, Երևան, 1957:
- Եւսեբիոսի Կեսարացոյ Պատմութիւն եկեղեցւոյ յեղեալ յասորոյն ի հայ ի հինգերորդ դարու, պարզաբանեալ նոր թարգմանութեամբ ի յոյն բնագրէ ի ձեռն Հ. Արքահամ Վ. Զարեան, Վենետիկ, 1877:
- Զամինյան Ա., Հայոց գրականության պատմություն, Ն. Նախիչևան, 1914:
- Զարբանալյան Գ., Մատենադարան հայկական թարգմանությանց նախնայաց (ղար Դ-ԺԳ), Վենետիկ, 1889:
- Զարբանալյան Գ., Պատմություն հայերեն դպրությանց, Ա., 1865, Բ, 1878:
- Զարբանալյան Դ., Հայկական հին դպրության պատմություն (Դ-ԺԳ դար), Վենետիկ, 1886:
- «Հջեր հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակից» Կ. Միլիթ-Օ՝անջտանյանի խմբագրությամբ, Երևան, 1957:
- Էփրեկյան Ս., Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան, Բ, Վենետիկ, 1907:
- Իշխանյան Ռ., Հայկական հին տպագրությունը (ՀՍՍՀ ԳԱ «Տեղեկագիր», Երևան, 1962):
- Լեո, Հայոց պատմություն, Բ, Երևան, 1947:

- Խալաթյան Գ., Հայկական վեպը Մ. Խորենացու Հայոց պատմության մեջ, Մոսկվա, 1896:
- Խաչիկյան Լ., Սոցիալական շարժումները Փոքր Հայքում, Երևան, 1952:
- Կարիեր Ա., Աբգարու զրույցը Մովսես Խորենացվո պատմության մեջ, Վիեննա, 1897:
- Կարիեր Ա., Նորագույն աղբյուրը Մովսիսի Խորենացույ, Վիեննա, 1893:
- Կարիեյան Ա., Սոցիալական պայքարի արձագանքները Հայ հին դրակահանության մեջ («Տեղեկագիր», 1946, № 4):
- Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, աշխատասիրությամբ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961:
- Կյուլեսերյան Բ., Եղիշե, քննական ուսումնասիրություն, Վիեննա, 1909:
- Կերիմ, Վարդ Մաշտոցի, բնագիրը ձեռագրական այլ ընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով, ծանոթագրություններով և ձեռն պրոֆ., դ-ր Մ. Աբեղյանի, Երևան, 1941:
- Կուսիկյան Կ., Փալատոս Բուզանդացի («Արձագանք», 1885, № 20):
- Մալխասյանց Սա., Ուսումնասիրություն Փալատոս Բուզանդի պատմության («Հանդես ամսօրյա», 1896):
- Մամիկոնյան Հ., Մարդը և նրա կերպարը գրականության մեջ, Երևան, 1966:
- Մառ Ն., Ամառնալիկ ուղևորությունից դեպի Հայս, Վիեննա, 1892:
- Մառ Ն., Ժողովածոյք առակաց Վարդանայ, Բ, Պետերբուրգ, 1894:
- Մառ Ն., Մկրտություն Հայոց, վրաց, արխագաց և ալանաց ի ձեռն սրբույն Գրիգորի Լուսավորչի, Ս. Պ., 1904:
- Մարգս Կ., Քաղաքատնտեսության քննադատության շուրջը, Երևան, 1948:
- Մելիք-Օհանջանյան Կ., Ագաթանգեղոսի բանահյուսական աղբյուրների հարցի շուրջը («Պատմա-բանասիրական հանդես», 1964, № 4):
- Մելիքսերբեկ Լ., Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, Ա, Երևան, 1934:
- Մելիքյան Հ., Հայ-ասորական հարաբերությունների պատմությունից, Երևան, 1970:
- Մովսիսի Խորենացույ Պատմութիւն Հայոց, աշխատությամբ Մ. Աբեղյան և Ս. Հարությունյան, Տիփլիս, 1913:
- Յակոբ Յուրտաեցի, Վկայաբանութիւն Շուշանկայ, վրացական և հայկական բնագրերը ուսումնասիրությամբ, վարիանտներով, բառարանով և ցանկերով լույս ընծայեց Իլիա Աբուլաձեն, Թբիլիսի, 1938:
- «Յայսմատուր Ըստ կարգի ընտրելագոյն օրինակի տէր Իսրայիլի», Կոստանդնուպոլիս, Օրթոդոքս, 1834:
- Յովհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսապետի ներբողեան ասացիալ լաղազս վարուց և նահատակութեան սրբույն Գրիգորի հայոց մեծայ հայրապետի, Վենետիկ, 1878:
- Նալբանդյան Մ., Երկերի լիակատար ժողովածու, Ա, Երևան, 1941, Գ, 1945:
- Նալբանդյան Վ., Եղիշե, Երևան, 1959:
- Նալբանդյան Վ., Վարդանանց պատերազմը և Գ. Դեմիրճյանի «Վարդանանքը», Երևան, 1955:
- Նավասարդյան Տ., Հայ ժողովրդական հերիաթներ, Վաղարշապատ, 1882—1884, «Շարական հոգևոր երգոց», Կ. Պոլիս, 1853:

Նապաստի Բագրատունի. Պատմութիւն, ի լույս ածին Գ. Տեր Մկրտչյան և Մեսրոպ եպիսկոպոս, Էջմիածին, 1921:

«Համարարառ Հին և Նոր կտակարանաց», աշխատասիրութիւն Թադեոս վարդապետի Աստվածատուրյան Արաբկերցվո, Երուսաղեմ, 1895:

«Հայ Տնտեսի գրքի մատենագիտական ցուցակ (1512—1800)», Երևան, 1963:

Հարությունյան Ս., Մանուկ Աբեղյան, կյանքն ու գործը, Երևան, 1970:

Հ. Գ. Վ. Ա. (Նախապետյան Գ.) Սուրբ Մեսրոպը և Հայաստանի Ոսկեդարն, Վենետիկ, 1914:

Հովնանիսյան Ա., Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմութիւն, Ա, Երեւան, 1957:

Կազարալ Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց և Թուրք, աշխատութիւն Գ. Տեր-Մկրտչյան և Ստ. Մալխասյանց, Տփլիս, 1904:

Ղանալանյան Ա., Ավանդապատում, Երևան, 1969:

Չոպանյան Ա., Հիսուս և Նշան Պեղիկթաշլյանի եռանկարը («Անահիտ», 1931, 3—4):

Պալասեանյան Ս., Պատմութիւն հայոց գրականութեան, Թիֆլիս, 1865:

Ջրբաշյան Է., Գրականութեան տեսութիւն, Երևան, 1961:

Ռասանա ժոներ, ժողովրդական վեպ, Ա, 1936, Բ, 1—1944, 11—1951:

Սարգիսյան Բ., Ազաթանգեղոս և յուր բաղմաւարտի գաղտնիքը, Վենետիկ, 1890:

Սարգիսյան Բ., Անկանոն գիրք Հին կտակարանաց, Վենետիկ, 1896:

Սարգիսյան Բ., Անկանոն գիրք Նոր կտակարանաց, Վենետիկ, 1898:

Սարգիսյան Բ., Սրբոյ հօրն Եւագրի Պոնտացւոյ վարք և մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1907:

Սարգիսյան Բ., Տեսութիւն Անգրեւստրոսի պատմութեան և Մ. Խորենացւոյ աղբերաց, Վենետիկ, 1893:

Սարգիսյան Բ., Ուսումնասիրութիւնք Հին կտակարանի անվավեր գրոց, Վենետիկ, 1898:

Սարգսյան Խ., Մանուկ Աբեղյանը և հայ հին գրականութեան պատմութիւնը («Գրական-բանասիրական հետախուզումներ», Երևան, 1946):

Սարինյան Ս., Գրական դիտողութիւններ, Երևան, 1964:

Սոփերք հայկականք», Դ, Թ, ԺԱ:

Սեբեոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն ի Հերակլին, Թիֆլիս, 1912:

Ստեփանեոս Օրբելեան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910:

Սրվանդանց Գ., Գրոց-Բրոց և Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ, Կ. Պոլիս, 1874:

Տաշյան Հ., Ազաթանգեղոս առ Գեորգա ասորի եպիսկոպոսին և ուսումնասիրութիւն Ազաթանգեղա գրոց, Վիեննա, 1891:

Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ազաթանգեղոսի արաբական նոր խմբագրութիւնք, Երևան, 1968:

Տեր-Ղևոնդյան Ա., Ազաթանգեղոսի նորահայտ արաբական ձեռագիրը («Գրական թերթ», 1965, № 50):

Տեր-Մինասյան Ե., Բաբելոն և Սուրբ Գիրք («Արարատ», 1908, № 3):

Տեր-Մինասյան Ե., Ընդհանուր եկեղեցական պատմութիւն, Ա, Էջմիածին, 1908:

Տեր-Մինասյան Ե., Միջնադարյան աղանդների ծագման ու զարգացման պատմութիւնից, Երևան, 1968:

Տեր-Մկրտչյան Գ., Ազաթանգեղոսի աղբյուրներից՝ Յիշատակ դատակնքաց Գորիա և Շմոնի վկայից, որ վկայեցան յՈւռհա, Վաղարշապատ, 1896:

Տեր-Մկրտչյան Գ., Հայկական, Վաղարշապատ, 1903:
 Ալխտանէս Էպիսկոպոս, Պատմութիւն Հայոց, Վաղարշապատ, 1871:
 Փալստոս Բազանդ, Պատմութիւն Հայոց, Թարգմանութիւն, Ներածութիւն և ծանոթութիւններ աղագեմիկոս Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1947:
 Փալստոս Բիզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց ի շորս դպրութիւնս, Վննետիկ, 1832:
 Փալազյան Վ., Պատմութիւն Հայոց գրականութեան, Թիֆլիս, 1910:
 Օշական Հ., Նդիշի, Փարիզ, 1929:

- Абрамович Л., Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике, СПб., 1912.
 Адамян А., Эстетические воззрения средневековой Армении, Ереван, 1955.
 Адонц Н., Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915.
 Адонц Н., Марзбан Васак перед судом историков, СПб., 1904.
 Андрианова-Перетц, О реалистических тенденциях в древнерусской литературе («Труды отделения древнерусской литературы», т. XVI, Л. 1960).
 Азбелев С., Реализм в русской литературе («Русская лит-ра», 1963).
 Ангелов Д., Богомилство в Болгарии, София, 1961.
 Barnikol E., Das Leben Iesu der heilgeschichte, Halle, 1958.
 Барсуков Н., Источники русской агнографии, СПб, 1882.
 Бегияшвили Ф., История древнегрузинской литературы, Тифлис, 1936.
 Болотов В. В., Лекции по истории древней церкви, СПб., 1907.
 Бугославский С., Главнейшие характерные черты Московского периода русской литературы, Чернигов, 1916.
 Бугославский С., Литературная традиция в северо-восточной русской агнографии, Л., 1928.
 Буров А., Эстетическая сущность искусства, М., 1956.
 Веселовский А. Н., Литературное значение средневековых ересей. (Собр. соч., т. VIII, 1921).
 Веселовский А. Н., Собр. соч., т. XVI («Фольклор и мифология»), М., 1938.
 Винпер Р. Ю., Возникновение христианской литературы, М.—Л., 1946.
 Владимиров П., Из истории древнерусской письменности, Киев, 1895.
 Гегель Г., Эстетика, т. II, М., 1969.
 Горький М., О литературе, М., 1955.
 Декс П., Семь веков романа, М., 1962.
 Державина О., Великое зеркало и его судьба на русской почве, М., 1965.
 Дреас А., Отрицание исторического Иисуса в прошлом и настоящем, М., 1930.
 Еремин И., О художественной специфике русской литературы («Русская лит-ра», 1958, № 1).

- Зачиняев А., Апокрифы, духовные стихи, легенды, СПб., 1909.
- «История немецкой литературы». Под общей редакцией Н. И. Балашова, В. М. Жирмунского, Б. И. Пуришева, Р. М. Самарина, С. В. Тураева, И. М. Фрадкина, т. I, М., 1962.
- «История русской литературы», т. I, Ред. тома акад. А. С. Орлов, проф. В. П. Адрианова-Перетц, проф. Н. К. Гудзий, М.—Л., 1941.
- Кекелидзе К., Памятники древнегрузинской агнографической литературы, Тбилиси, 1956.
- Ключевский В. О., Древнерусские жития как исторический источник, М., 1871.
- Корюн., Житие Маштоца, Ереван, 1962.
- Крывелёв Н., Книга о Библии, М., 1958.
- Лалаян Ер., Народные предания о животных у армян Елизаветопольской губернии («Известия Кавказского отдела императорского русского географического общества», Тифлис, 1904).
- Лармин О. В., Художественный метод и стиль, М., 1964.
- Латышев В. В., Очерк греческих древностей, ч. II, СПб., 1889.
- Лихачев С. Д., Движение русской литературы XI—XVIII веков к реалистическому изображению действительности, М., 1956.
- Лихачев С. Д., Человек в литературе древней Руси, М.—Л., 1958.
- Лихачев Д. С., Поэтика древнерусской литературы, Л., 1967.
- Лурье Я., О художественном значении древнерусской прозы («Русская литература», 1964, № 2).
- Маркс К., Письмо к Карлу Каутскому в Штутгарт (К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 39, стр. 232).
- Март Н., Агнографический материал по грузинским рукописям Ивера, СПб., 1900.
- Март Н., Армяно-сирийские словарные заметки, СПб., 1900.
- Март Н., Боги языческой Грузии по древнегрузинским источникам, СПб., 1901.
- Март Н., Из поездки на Афон (ЖМНП, СССХХII, СПб., 1899, № 3).
- Март Н., Крещение армян, грузин, абхазов и алланов святым Григорием, СПб., 1905.
- Март Н., Описание грузинских рукописей Синайского монастыря, Л., 1940.
- Март Н., Хитон Господен в книжных легендах армян, грузин и сирийцев, СПб., 1897.
- Мелиоранский Б., Христианство и христианская литература («Энцикл. словарь. Брокгауз—Эфрон», т. 74).
- Момджян Х., Коммунизм и христианство, М., 1958.
- Монье Филипп. Опыт литературной истории Италии XV в., СПб., 1904.
- Мочульский В., Следы народной библии, Одесса, 1893.
- Назарянц С., Беглый взгляд на историю гайканской литературы до конца XIII столетия, Казань, 1844.
- Назарянц С., Обзорение истории гайканской письменности в новейшие времена, Казань, 1846.

- Ованесян Г., Литературные портреты армянских исторических личностей в трудах армянских историков. Автореферат, Ереван, 1955.
- Peters P., Sainte Sousanik, Martyre en Armeno-Georgie (Anal. Boll. LIII, fasc II:-IV, 1935).
- Плеханов Г. В., Литература и эстетика, т. I, II, М., 1958.
- Порфирьев И. Я., Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях, Казань, 1872.
- Порфирьев И. Я., Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям соловецкой библиотеки, СПб., 1890.
- Пыпин А. Н., Ложные и отреченные книги русской старины, СПб., 1862.
- Радченко К., Этюды по богомилству. К вопросу об отношении апокрифов к богомилству, Киев, 1905.
- Райт В., Краткий очерк сирийской литературы, СПб., 1902.
- Ржига В., Новая версия легенды о земном рае. (Byzantionistica., 1930 II/2).
- Ранович А. Б., О раннем христианстве, М., 1959.
- Сазонова Ю., История русской литературы, Нью-Йорк, 1955.
- Сиразде Р. Г., Вопросы художественного мышления в древнейшей грузинской письменности, Автореферат. Тбилиси, 1966.
- Соболевский А. И., Переводная литература Московской Руси XIV—XVIII вв., СПб., 1903.
- Сперанский М. Н., История древней русской литературы Киевского периода, М., 1911.
- «Средневековая латинская литература IV—IX веков», М., 1970.
- Сухомлинов. О древней русской летописи как памятнике литературной, СПб., 1856.
- Таксиль Лео., Забавное Евангелие, М., 1965.
- Тихонравов Н., Отреченные книги древней Руси, М., 1898.
- Тихонравов Н. С., Памятники отреченной русской литературы, М.—Л., 1863.
- Угринович Д. М., Искусство и религия, М., 1963.
- Успенский В., Толковая Палея, Казань, 1876.
- Фейербах Л., Избранные философские произведения, т. II, 1955.
- Фишер Куно. Гегель: его жизнь, сочинения и учение, СПб., 1931.
- Фрезер Г., Фольклор в ветхом завете, М.—Л., 1931.
- Цицерон (Марк Тулий), Диалоги, М., 1966.
- Эмин Н., Переводы и статьи по духовной литературе, М., 1897.
- Энгельс Ф., Бруно Бауер и первоначальное христианство (К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19).
- Энгельс Ф., Книга откровения (там же, т. 21).
- Энгельс Ф., К истории первоначального христианства (там же, т. 22).
- Ягодич Р., К понятию «Литературных родов» в древнерусской литературе («Материалы дискуссии IV Международного съезда славистов», т. I, М., 1962).

Яковлев В. С., Древне-киевские религиозные сказания, Варшава, 1875.

Яков Цуртавский, Мученичество Шушанники. Грузинский и армянский тексты издал и исследованием, вариантами, словарем и указателями снабдил Илья Абуладзе, Тбилиси, 1938.

Ицимирский А. И., Библиографический обзор апокрифов в южно-славянской и русской письменности. Апокрифы ветхозаветные, Л., 1921.

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱՆ ՁԵՌԱԳՐՆՐԻ ՑԱՆԿ

Հայկական ՍՍՀ Միեմիտրեների սովետին անընթերցան Մաշտոցի անվան Հին
ձեռագրերի ինստիտուտ «Մատենադարան»:

Ձեռ. 179—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1292 թ., տեղ՝ Տարսոն, գրիչ՝ Ստեփան Գույ-
նեհիցանց:

էջ 527 ր—«Տօնացոյց շարաթով, տօնացոյց այսմաւորք»:

» 537 ա—«Շուշանկանն դստեր Վարդանայ»:

» 539 ա—«Տօնացոյց ըստ շարաթուց և սակաւ մի հարցնացոյց...»

» 542 ա—«...Ձկնի զատկին երկրորդ կիրակ. յար. հանապական քշ. Շու-
շանկանն դստեր Վարդանայ»:

» 542 «Դեկտ. ին. յայսմ աւուր սրբուհւոյն Շուշանկանն դստեր Վար-
դանայ»:

Ձեռ. 639—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1409 թ., գրիչ՝ Հովհաննես քահանա:

էջ 244 ր—«Յայսմ աւուր յիշատակ է սրբոյն Շուշանայ»:

» 245 ա—«Յիշատակ սրբոյն Ստեփաննոսի Նախապկալիս և առաջին մար-
տիրոսին»:

» 245 ր—«Սրբոյն արքա եփրեմի երրին Ասորոյ ասացեալ ներբողեան ի
սուրբ Ստեփաննոս»:

» 312 ա—«Վարք երանելոյն Յոհաննիսի»:

Ձեռ. 666—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1708—1709 թթ., տեղ՝ Բջնի.

էջ 246 ր—«Վարք սրբոյն Կիրիլի Երուսաղէմի հայրապետի»:

Ձեռ. 740—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1696 թ., տեղ՝ Հոռմ, գրիչ՝ Կիրակոս դպիր:

էջ 71 ր—«Պատմութիւն արարածոց աշխարհիս»:

Ձեռ. 752—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1314 թ., գրիչ՝ Ղազար եպիսկոպոս:

էջ 149 ա—«Տօնացոյց [հայոց եկեղեցւոյ]»:

» 169 ր—«Ա կիր. հ քձ. հանապական քա: Բշ. Շուշանայ»:

Ձեռ. 759—Մանրամասն, ժամանակ՝ 1337 թ., տեղ՝ Սկևռա վանք, գրիչ՝ Ստե-
փանոս:

էջ 169 ր—«Տօնացոյց և հարցնացոյց բովանդակ տարոյ զհայ և զհոռոմ ամ-
սոցն...»:

» 171 ա—«Ձկնի վարդապետին երկրորդ կիրակի յարու. քշ. Շուշանկանն
դստեր Վարդանայ»:

Ձեռ. 941—Ճառքնտիր, ժամանակ՝ 1689 թ., տեղ՝ Երուսաղեմ, գրիչ՝ Տեր Գրիգոր:

էջ 231 ր—«Վկայաբանութիւն սրբոյն Շուշանկանն...» (ընդարձակ):

Ձեռ. 993—Ճառքնտիր (տոնական), ժամանակ՝ 1456 թ., տեղ՝ Վերին Նորավան,
գրիչ՝ Մատթեոս:

էջ 116 ա—«Վարք և քաղաքավարութիւն սրբոյն Աթանասի Աղեքսանդրու
եպիսկոպոսապետի»:

» 134 ր—«Վարք և քաղաքավարութիւն սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Աստու-

ծաբանի Ազիազու եպիսկոպոսի»:

էջ 315 Բ—«Վկայաբանութիւն սրբոյն Կիրիլի Երուսաղէմի հայրապետին»:

518 Բ—«Յոհաննու Ոսկերեանի Կոստանդնուպոլսի հայկոսպոսի ներբողեան ասացեալ ի սուրբ Լուսաորիչ մարտիրոս և քահանայապետ Հայոց Մեծաց Գրիգորին»:

» 662 ա—«Պատմութիւն յաղագս ծննդեան և սննդեան և վարուց և վերափոխման սրբոյն Յովհաննու Ոսկերեանի Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսի»:

» 671 Բ—«Պատմութիւն վարուց սրբոյն Յակովբայ, զոր գրեալ Մեղիտէ աշակերտն Մարուգէի»:

» 731 ա—«Վասն սատակման Յովհաննոսի»:

Ձեռ. 1475—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1539 թ., տեղ՝ Ս. Կարապետի վանք, գրիչ Գաբրիէլ:

էջ 193 ա—«Այս է պատմութիւն վարուցն Աղամայ և Եւայի նախաստեղծացն, զկնի ելանելոյ նորա ի դրախտէն փափկութեան»:

Ձեռ. 1482—Պատմագիրք հայոց, ժամանակ՝ 1678 թ., տեղ՝ Ալիփուղար գյուղ, գրիչ՝ Գրիգոր:

էջ 278 ա—«...Հասեալ ի Փօստոս որ է Բուզանդ պատմիչ ... Բուզանդարան պատմութիւնք. խոստաբանութիւն նախագիտելի»:

» 332 ա—«Յիշատակարան և պատմութիւն սրբոյն Վարդանայ քաջի և հայոց սպարապետի և վկայի Քրիստոսի աստուծոյ»:

Ձեռ. 1522—Հայսմապուրք, ժամանակ՝ ժբ դար:

էջ 21 Բ—«Պատմութիւն վարուց սրբոյն Մըծնա հայրապետի, որ գրեաց Մեղիտէ աշակերտ Մարուգէ միայնակեցի»:

» 353 Բ—«Վարք սրբոյն Պաւղոսի անապատականի»:

» 375 ա—«Պատմութիւն և խօսք Եղադոսի յաղագս վարուց և ճգնութեան և սքանչելագործութեան սուրբ և փառաւոր հայրապետին Բարսղի արքեպիսկոպոսի Կեսարու Կապպադոկեցոց»:

» 413 ա—«Վարք երանելոյն Անտոնի միայնակեցի... զոր ասացեալ է Աթանասի եպիսկոպոսի»:

» 504 Բ—«Երանելոյն Նքտառեա եպիսկոպոսի բանս ներբողականս ի մեծապատիւ ռարկաւազն և առաջին վկայն Քրիստոսի սուրբն Ստեփաննոս»:

» 546 Բ—«Երանելոյն Գրիգորի եպիսկոպոսի նիւսացոյ ի վարս ի սքանչելիք սրբոյն Գրիգորի Սքանչելագործի նեոյկեսարու եպիսկոպոսի»:

Ձեռ. 1760. ժամանակ՝ ժէ դար:

էջ 314 Բ—«Օրհնութիւն, գովասանութիւն և յատկութիւն երկրին նախիջևան»:

Ձեռ. 1862—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1641 թ., տեղ՝ Նոր Զուղա, գրիչ՝ Ըսամանոս:

էջ 97 Բ—«Պատմութիւն սրբոյն Վարդանայ քաջի և հայոց ստրատելատի և վկայ Քրիստոսի Յեղիշայէ սրբոյ Դաթայ երիցուէ հայցեալ»:

» 164 ա—«Ի Բուզանդարան պատմութենէ...»:

Ձեռ. 1867—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1622 թ., տեղ՝ Կ. Պոլիս, գրիչ՝ Ամիրշահ և Յովհաննէս:

էջ 190 ա—«Բուզանդարան պատմութիւնք. խոստաբանութիւն նախագիտելի է»:

Ձեռ. 1891—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1774 թ., տեղ՝ էջմիածին:

էջ 171 ա—«Պատմութիւն վարուց և մահուան առն երանելոյն սրբոյն Մեսրոպայ վարդապետի մերոյ թարգմանչի արարեցեալ ի Կորին վարդապետէ յաշակերտէ նորին»:

Ձեռ. 2022—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1671, տեղ՝ Կիպրոս, գրիչ՝ Սարգիս Միայնաուրի:

էջ 24 բ—«Տօնացոյց և ատետարանացոյց և կարգաւորութիւնք և հրահանգ տէրունական տօնից...»:

Ձեռ. 2039—Տոնապատճառ, ժամանակ՝ 1357 թ., տեղ՝ Կաֆա, գրիչ՝ Անտոն քահանա:

էջ 14 ա—«Յովհաննու Ոսկերերանի և Աթանասի և Պրոկղի Նեքտարոց Կոստանդնուպօլսի հայրապետի ի սուրբ նախասարկաւաղն Ստեփաննոս ասացեալ»:

Ձեռ. 2040—Տոնապատճառ, ժամանակ՝ 1359 թ., տեղ՝ Ղրիմ, գրիչ՝ Մարկոս:

էջ 19 ա—Սրբոյ հայրապետացն (ներքին լուսանցքում լրացված՝ Յոհաննու Ոսկերերանի և Աթանասի և Պրոկղի Նեքտարի ասացեալ ճառ: Պրոկղ աշակերտ էր Ոսկերերանին: Նեքտարիոս աթոռակից Յոհաննու) ասացեալ բան զովեստի ի սուրբ նախավկայն Քրիստոսի և յառաջին սարկաւաղ Ստեփաննոս»:

Ձեռ. 2335—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1476 թ., տեղ՝ Երուսաղեմ, գրիչ՝ Կարապետ քահանա:

էջ 60 ա—«Եւ ասին թէ Հայք զիր շունեին...»:

Ձեռ. 2639—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1672 թ., տեղ՝ Ամիրդուռ վանք, գրիչ՝ Գրիգոր Երեցի:

էջ 281 ա—«Վասն սրբոյն Մեսրոպայ, որ Մաշթոց կոչեցաւ»:

» 282 բ—«Պատմութիւն սրբոյն Վարդանայ քաջի և հայոց սպարապետի և վկայի Քրիստոսի յնզղիշայէ սրբոյ Դաւթոյ Երեցու հայցեալ գրեաց»:

» 549 ա—«Յիշատակ սրբոյն Մեսրոպայ արարեալ Երանեղոյն Կորին վարդապետէ»:

Ձեռ. 2695—Հայտնավորք, ժամանակ՝ ԺԴ դար, գրիչ՝ Երեմիա:

էջ 6 ա—«Յիշատակ էրանելի և փառաւորեալ հայրապետացն Աղեքսանդրի, Աթանասի, Կիւրղի»:

» 13 բ—«Պատմութիւն Գրիգորի Աստուածաբանի Անձիանձու»:

» 371 բ—«Յասմ ատուր վկայութիւն սուրբ Շուշանկանն»:

Ձեռ. 2711—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1480 թ., տեղ՝ Վարադ, գրիչ՝ Կարապետ քահանա:

էջ 390 ա—«Յակոբայ Մծբնայ հայրապետին»:

» 410 ա—«Յիշատակ վարուց Բարսղի Կեսարացոյն սուրբ հայրապետին»:

Ձեռ. 2890—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1718 թ., տեղ՝ Վան, գրիչ՝ Բուժմա Մոկացի:

էջ 160 ա—«Պատմութիւն յղութեան և ծննդեան սուրբ աստուածածնին յՅովակիմայ յԱննայէ...»:

» 176 ա—«Պատմութիւն վարուց սրբոյն Յակոբայ Մծբնայ հայրապետին»:

» 317 բ—«Պատմութիւն սքանչելիաց տղայութեանն Քրիստոսի»:

Ձեռ. 3071—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1651—1661 թթ., տեղ՝ Հովհաննաւանք, գրիչ՝ Զաքարիա զպիր:

էջ 135 բ—«Վասն Կոստանդիանոսի թագաւորին»:

» 285 ա—«Յանկ առաջնոյ պատմութեանցն Բիւղանդեան»:

» 286 ա—«Բուդանդական պատմութիւնք Խոստարանութիւն նախազիտելի է»:

- Ձեռ. 3079—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1700 թ., տեղ՝ Կ. Պոլիս, գրիչ՝ Մարգար Ջմյուռնիացի:
- էջ 259 ա—«Բուզանդարան պատմութիւն. նախագիտելի է»:
- Ձեռ. 3143—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1827—1828 թթ., տեղ՝ Տփլիս, գրիչ՝ Հովսեփ Բժշկյան:
- էջ 13 ա—«Պատմութիւն վարուց և մահուան առն երանելոյն սրբոյն Մեսրոպայ վարդապետի, մերոյ թարգմանչի: Արարեալի ի Կորին վարդապետէ յաշակերտէ նորին»:
- Ձեռ. 3658—Հայսմափութ, ժամանակ՝ 1319 թ., գրիչ՝ Սիոն:
- էջ 111 բ—«Քաղոց ժէ, դեկտ. իւն—Դաւթի մարգարէին և Յակոբայ առաքելոյն, զոր այլազգիք ծնունդ առնեն և սրբուհոյն Շուշանկանն»:
- » 112 ա—«Յայսմ աւուր Շուշանկանն»:
- Ձեռ. 3787—Ըառերտիր, ժամանակ՝ ԺԴ դար, գրիչ՝ Դրիգոր քահանայ:
- էջ 104 ա—«Ի յիշատակի սրբոյն Մեսրոպայ վարդապետի զոր արարեալ Կորենա սրբոյ յաղազս վարուց նորա, թէ ուտ էր»:
- Ձեռ. 3797—Վարք սրբոց, ժամանակ՝ ԺԴ դար, գրիչ՝ Նատեր:
- էջ 116 բ—«Ի յիշատակի սրբոյն Մեսրոպայ վարդապետի զոր արարեալ է Կորենայ սրբոյ յաղազս վարուց նորա»:
- Ձեռ. 3806—Հայսմաւորք, ժամանակ՝ 1444 թ., տեղ՝ Աղթամար, գրիչ՝ Դրիգոր քահանայ:
- էջ 265 բ—«Յայսմ աւուր: Յիշատակ սրբոյն Շուշանայ, դստեր սրբոյն վարդանայ...»:
- Ձեռ. 4584—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1668 թ., տեղ՝ Տիգրանակերտ, գրիչ՝ Աբրահամ երեց:
- էջ 186 ա—«Փաւստոսի պատմութիւն Հայոց»:
- Ձեռ. 4618—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1569 թ., տեղ՝ Վան, գրիչ՝ Դրիգոր:
- էջ 1 ա—«Այս է պատմութիւն Աղամայ և Եվայի վարուցն, նախաստեղծիցն Աստուծոյ»:
- էջ 45 ա—«Պատմութիւն փախստեան տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի յնգիպտոս»:
- Ձեռ. 4682—Ըառերտիր, ժամանակ՝ ԺԴ դար, գրիչ՝ Հայրապետ:
- էջ 19 ա—«Պատմութիւն ծերնդեան սուրբ կուսին Մարիամու՝ Յովակիմայ և Աննայի»:
- » 78 ա—«Վարք և քաղաքավարութիւն մեծի Անտոնի անապատականի»:
- » 83 ա—«Վասն ծերնդեան Կոստանդինոսի աստուածասէր և բարեխաղաղ թագաւորին»:
- » 153 ա—«Պատմութիւն ապաշխարութեան Աղամայ և Եվայի նախաստեղծի, թէ որպէս արարին»:
- » 157 ա—«Պատմութիւն վարուց սրբոյն Դրիգորի Աստուծաբանի Աղիանդու եպիսկոպոսի և վարդապետի»:
- Ձեռ. 4687—Ըառոց, ժամանակ՝ 1312 թ., տեղ՝ Աղթամար, գրիչ՝ Դանիէլ:
- էջ 441 ա—«Քաղոց ժէ. Շուշանայ» (տողատակին՝ «երկուշարթի սրբոյն Շուշանայ, դստեր սրբոյն վարդանայ»):
- Ձեռ. 4696—Հայսմափութ, ժամանակ՝ 1458 թ., գրիչ՝ Ավագտեր:
- էջ 186 բ—«Յիշատակ վարուց սրբոյն Դրիգորի Սքանչեղագործին»:
- » 222 բ—«Տօն է սրբոյն Յակոբայ Մծբնայ հայրապետին»:
- » 235 ա—«Յայսմ աւուր յիշատակ սրբոյն Շուշանայ»:

էջ 242 բ—«Յայսմ աւուր յիշատակ սրբոյն Շուշանայ»:

» 243 ա—«Սրբոյն Եփրեմի հորին Ասորոյ ասացեալ ներբողեան ի սուրբն Ստեփանոս նախաժկայն»:

էջ 254 ա—«Ծօն է և յիշատակ վարուց մեծին Բարսղի եպիսկոպոսին»:

» 257 բ—«Վարք և յիշատակ երանելոյն Սեղբեստրոսի Հոռմա հայրապետին»:

» 288 ա—«Վարք և յիշատակ սուրբ հայրապետի Աթանասի և Կիրիլի»:

» 301 բ—«Վարք և յիշատակ սրբոյն Եփրեմի»:

» 440 բ—«Յիշատակ է Յորայ նահատակին»:

Ձեռ. 4717—Ճառքն տիր, ժամանակ՝ 1592 թ., տեղ՝ Գինեկաց գյուղ, գրիչ՝ Աբրահամ երեց:

էջ 330 բ—«Պատմութիւն սքանչելեաց տղայութեան Քրիստոսի...»:

Ձեռ. 4755—Հայսմավուրք, ժամանակ՝ 1457 թ., գրիչ՝ Հովհաննէս:

էջ 237 բ—«Յայսմ աւուր յիշատակ է սրբոյն Շուշանայ»:

» 255 ա—«Յիշատակ վարուց սուրբ հայրապետին Բարսղի Կեսարացոյ»:

» 260 ա—«Վարք և յիշատակ երանելոյն Սեղբեստրոսի հայրապետին»:

» 261 ա—«Վասն հաւատալոյն ի Քրիստոս Կոստանդիանոսի Թագաւորին Հոռմայ»:

» 273 ա—«Յիշատակ Յովհաննու Կարապետին և Ստեփաննոսի նախաժկային»:

» 278 բ—«Յիշատակ սրբոյն Գրիգորի Նիսացի հայրապետին»:

» 290 բ—«Յիշատակ սուրբ հօրն Անտոնի անապատականի»:

» 297 ա—«Յիշատակ սրբոյն Աթանասի հայրապետին»:

» 307 ա—«Պատմութիւն վարուց սրբոյն Գրիգորի Աստուածաբանի»:

» 311 բ—«Վարք և յիշատակ սրբոյն Եփրեմի հորին Ասորոյն»:

Ձեռ. 4866—Հայսմավուրք, ժամանակ՝ 1446 թ.,

էջ 218 բ—«Յայսմ աւուր յիշատակ սրբոյն Շուշանա դստեր սրբոյ Վարդանայ»:

Ձեռ. 4873—Հայսմավուրք, ժամանակ՝ 1427 թ., տեղ՝ Կոթիկոր վանք, գրիչ՝ Սարգիս եպիսկոպոս:

էջ 361 բ—«Յայսմ աւուր վկայութիւն սուրբ Շուշանկանն»:

Ձեռ. 5551—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1155 թ., տեղ՝ Կամբջաձորո վանք (Արշարունիք), գրիչ՝ Կյուրակոս:

էջ 223 ա—«Համառօտ մեկնութիւն չորից աւետարանաց՝ Ստեփաննոսի եպիսկոպոսի Սիւնեցւոյ»:

Ձեռ. 5595—Բարսեղ Կեսարացի, Մատենադրությունք, ժամանակ՝ 1279 թ., տեղ՝ Նոյնադարու վանք, գրիչ՝ Ստեփանոս:

էջ 247 ա—«Նորին սրբոյն Բարսղի՝ Հայեա՝ ի բեղ»:

» 349 ա—«Նորին սրբոյն Բասիլիոսի եպիսկոպոսի Թուղթ առ սուրբն Գրիգոր Աստուածաբան յաղազս վարուց»:

» 370 բ—«Նորին սրբոյն Բարսղի եպիսկոպոսի՝ ի քառասուն վկայն»:

Ձեռ. 6231—Հայսմավուրք, ժամանակ՝ 1652 թ., տեղ՝ Նորգ գյուղ (Արարատյան երկիր), գրիչ՝ Ստեփանոս:

էջ 244 բ—«Յայսմ աւուր յիշատակ է սրբոյն Շուշանայ դստեր սրբոյն Վարդանայ»:

Ձեռ. 6268—Հայսմավուրք, ժամանակ՝ 1474 թ., գրիչ՝ Զաքեոս:

էջ 287 բ—«Վարք և պատմութիւն սրբոյն Գրիգորի Աստուածաբանի»:

Ձեռ. 6554—Ժողովածու, ժամանակ՝ ԺԸ դար:

էջ 1 ա—«Բուզանդարան պատմութիւնք խոստաբանութիւն նախադիտելի է»:

Ձեռ. 6572—Ժողովածու, ժամանակ՝ ԺԷ դար, գրիչ՝ Մարտիրոս:

էջ 3 ա—«Գիր տղայութեան Քրիստոսի. Այր ոմն մեծապետն յոյժ ի քաղաքէն նազարէթ, որոյ անուն Յովակիմ...»:

Ձեռ. 6734—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1570 թ., տեղ՝ Կարին, գրիչ՝ Շմավոն Մոզնցի:

էջ 1 —«Պատմութիւն Յովսէփայ և կնոջ նորա Ասանեթի՝ զստերն Պետափրէ քրմի Արեգ քաղաքին»:

Ձեռ. 7029—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1654 թ., տեղ՝ Կ. Պոլիս, գրիչ՝ Հովհաննես դպիր:

էջ 1 ա—«Պատմութիւն սրբոյն Ներսէսի հայրապետին հայոց» (Փափստոսից):

Ձեռ. 7357—Հայամամուրք, ժամանակ՝ 1675—76 թթ., տեղ՝ Կաֆա, գրիչ՝ Խասպեկ երնց:

էջ 76 բ—«Երկոտասան վարդապետացն»:

» 131 բ—«Վարք և յիշատակ սրբոյն Յովհաննու Ոսկիաբանին»:

» 149 բ—«Յիշատակ վարուց սրբոյն Գրիգորի Սքանչելագործին»:

» 169 բ—«Վարք և յիշատակ Պօղոսի անապատականի՝ ճգնաւորին»:

» 181 բ—«Տօն է սրբոյն Յակոբայ Մծբնայ հայրապետին»:

» 198 բ—«Յայսմ աւուր յիշատակ սրբոյն Շուշանայ զստեր մեծին Վարդանայ»:

» 199 ա—«Յիշատակ սրբոյն Ստեփաննոսի Նախավկային»:

» 211 ա—«Յիշատակ վարուց սրբոյն Բարսղի հայրապետին Կեսարու»:

» 213 ա—«Վասն եփրեմի Խորին Ասորոյ»:

» 214 բ—«Վարք և յիշատակ սրբոյն Սեդեքտորոսի Հռոմայ հայրապետին»:

» 235 ա—«Յիշատակ սրբոյն Գրիգորի Նիսացւոյն»:

» 243 բ—«Յիշատակ վարուց սրբոյն Անտոնի ճգնաւորին»:

» 255 ա—«Տօն է սրբոյն Գրիգորի Աստուածաբան վարդապետին»:

» 329 բ—«Վարք և յիշատակ սրբոյն Կիրղի երուսաղէմի հայրապետին»:

Ձեռ. 7853—Ժողովածու, ժամանակ՝ 1366 թ., տեղ՝ երզնկա, գրիչ՝ Մարկոս, Գրիգորիս քահանայ:

էջ 96 բ—«Քարոզ համօրէն մարտիրոսաց-նահատակաց»:

» 295 բ—«Պատճառ տօնի սրբոյն Ստեփանոսի առաջին վկայի Քրիստոսի»:

» 369 ա—«Մենդեան սուրբ աստուածածնի, ծնողաց իւրոց ի Յովակիմա և յԱննայէ»:

» 392 ա—«Վկայաբանութիւն սրբոյն Պաւղոսի առաջին անապատաւորի և ճգնաւորին»:

Ձեռ. 8179—Ճառերտիր, ժամանակ՝ 1279 թ., գրիչ՝ Դրիգոր:

էջ 24 ա—«Վարք երանելոյն Կիրղի երուսաղէմի հայրապետին»:

» 150 բ—«Յիշատակ է Կոստանդիանոսի մեծ թագաւորին և մօր նորայ Հեղինայ, որ էր թագաւոր քրիստոնեայ ի Հռոմ»:

» 157 ա—«Յիշատակ սրբոյն Դանիէլի մարգարէին...»:

էջ 171 ա—«Վկայաբանութիւն սրբոյն Շուշանկան»:

» 185 ա—«Յիշատակ սրբոյն Թումայի առաքելոյն»:

» 265 ա—«Յիշատակ սրբոյն Յակոբայ Մծբնայ հայրապետին»:

» 271 բ—«Յիշատակ սրբոյն Ստեփաննոսի Նախավկային Քրիստոսի»:

» 280 բ—«Վարք երանելոյն Բարսղի Կեսարու եպիսկոպոսին Կապուպոզովկացոց զոր գրեաց Ամփիլիբոս յիկոնացոց եպիսկոպոսն զվարս և զսքանչելիս սրբոյն»:

» 289 ա—«Պատմութիւն սքանչելաց սրբոյն Դրիգորի Աստուածաբանին»:

էջ 292 բ—«Վարբ Երանելոյն Գրիգորի Սքանչեւագործի...»:

» 300 ա—«Վարբ Երանելոյն Սեղրեստրոսի Հոռմայ Հայրապետին»:

» 315 ա—«Վարբ սրբոյն Պաւղոսի անապատականի»:

Ձեռ. 8241—Գիրք տղայութեան Քրիստոսի, ժամանակ՝ 1797 թ., գրիչ՝ Մարտիրոս քահանա:

էջ 6 ա—«...Վասն Յովակիմայ և Աննայի կրնոջ իւրում ամուսնեան և յղութեան...»:

» 108 ա—«Վասն զնալոյ նոցա ի քաղաքն Տասարիեայ և տալ զնայ յարուեստ ներկարարութեան»:

» 124 ա—«Վասն... տղայութեան զոր առնէր Յիսուս ընդ մանկունսն երբայցոց»:

Ձեռ. 8813—Փափստոս Բուղանդ, Պատմութիւն Հայոց, ժամանակ՝ 1688:

էջ 1 ա—«Ի բուղանդարան պատմութենէ»:

Ձեռ. 10326—Հայսմաուրբ, ժամանակ՝ 1587 թ., տեղ՝ Համիթ, գրիչ՝ Աստվածատուր, Հովհաննես:

էջ 201 բ—«Տօն յղութեանն Աննայի և Յովակիմայ»:

» 224 ա—«Յայսմ աւուր յիշատակ է սրբոյն Շուշանայ»:

» 212 ա—«Յիշատակ սրբոյն Յակոբայ Մծբնայ Հայրապետին»:

» 230 ա—«Յիշատակ է սրբոյն Ստեփաննոսի»:

» 230 բ—«Երանելոյն Եփրեմի հորին Ասորոյ ասացեալ ի սուրբ Ստեփանոս նախապկայն»:

» 239 բ—«Տօն է Աբգարու թագաւորին Հայոց և Ասորոց»:

» 230 բ—«Յիշատակ է վարուց սրբոյն Բարսղի Կեսարու Հայրապետին»:

Ա Ն Վ Ա Ն Ա Ց Ա Ն Կ

- Աբգար թագավոր 50, 112, 125, 135
 Աբգարյան Գ. 226, 228
 Աբելյան Մ. 8, 18—24, 45—47, 50, 51, 65, 76, 82, 110, 124, 128, 131, 137, 139—141, 167—169, 201, 230, 233, 236—238, 240, 249, 255, 260, 262, 263, 266, 273
 Աբել 165, 177, 180—183, 277
 Աբրահամ խոստովանող 198, 199, 263, 269
 Աբրամովիչ Դ. 56
 Աբուլաձե Ի. 145, 146, 147
 Ագաթանգեղոս 44, 45, 50, 55, 75, 111, 114, 115, 122, 125, 126, 137, 156, 170, 171, 198—225, 229, 239
 Ագամ 71, 165, 175, 177—183, 277
 Ադդե 112, 125
 Ադոնց Ն. 132, 263
 Ադրիանովա Պերետց 39
 Ագրեյև Ա. 39
 Աթանագինես 243
 Աթանաս Աղեքսանդրացի 48, 49, 53, 60, 63—67, 69, 84, 85, 94, 116, 129
 Ալեքսիանոս աղքատ 23, 120
 Ալեքսանդր Մակեդոնացի 17, 49, 119, 177
 Ալկակիոս եպիսկոպոս 50, 104, 132
 Ալեյնյան Ն. 113—115, 117, 133, 145, 259
 Ահարոն Վանանդեցի 145
 Ահրիման 175
 Ադրայան Ն. 265, 266
 Աղեքսանդր միայնակյաց 133
 Ահառյան Հ. 137, 141, 171
 Ամբակում մարգարե 126, 215
 Ամմիանոս Մարկելղինոս 116
 Ալտրենյան Ա. 255—257
 Անակ 204, 211
 Անահիտ աստվածուհի 213, 222
 Անանիա, ամուսին Սափիրայի 170
 Անանիա Շիրակացի 22
 Անասյան Հ. 119, 162, 226
 Անգելով Դ. 162
 Անդուն 169
 Աննա, մայր աստվածածնի 184—183, 278
 Անտիգոնե—82
 Անտոն անապատական (Թերայեցի) 15, 48, 49, 55, 58, 60, 63—67, 72, 78, 79, 95, 98, 104, 130, 131, 136, 215
 Աշխեն տիկին 206, 208
 Աստղոն վկա 17, 49
 Ասանեթ 163, 192—195
 Ավգերյան Մ. 31, 33, 60, 61, 63—68, 72, 73, 79, 81—91, 93—104, 108, 113, 124, 126, 135, 143, 214, 216, 222
 Ավդալբեգյան Բադ. 22, 163, 220
 Ատոմ վկա 144
 Արա 277
 Արամազդ 34, 213
 Արիոս 67
 Արիստակես, որդի Գրիգոր Լուսավորչի 144
 Արիստրդես Աթենացի 48, 49
 Արիստոտել 28, 49, 84, 275
 Արշակ թագավոր 208, 226, 229, 230, 235—238, 244, 245, 248, 250, 252—254, 277
 Արսեն Դիմաքսյան 272
 Արսեն Սափարացի 145
 Արտակ Մոկացի 270
 Արտաշիր 203, 230

Բաղդասար, որդի Նարուզողոնոսորի 126
Բանթուրակ 170

Բարսեղ Կեսարացի 42, 48—50, 64—68,
73, 86, 88—92, 94, 103, 104, 111,
116, 117, 129, 141, 233, 246, 247,
254

Բաթ Սահառունի 253

Բարսումա վկա 54, 60

Բաուեր Բրունո 35, 53

Բեգիաշվիլի Ֆ. 162, 173, 183

Բել 231, 277

Բյուզանդացի Ն. 48, 49, 55, 109, 115,
129, 136, 204, 205

Բոլոտով Վ. 175

Բուզուսավսկի Ս. 42

Բուրով Ա. 40

Բաունիկով էր. 283

Գաթրբնյան Հ. 9, 10, 12, 31, 112, 113,
116, 210

Գալանե կույս 209, 217

Գարազաշյան Ա. 259

Գարեգին Սրվանձտյան, Ավարայրի Հե-
րոս 270

Գարիտ 115, 202, 209, 210

Գեորգ Ասորի 45, 55, 114, 115, 210, 211

Գինգ միայնակյաց 133

Գնել Անձնացի 251, 254

Գորգաձե Ս. 149

Գորգիոս վկա 60

Գորկի Մ. 135

Գրիգոր Աղվանից կաթողիկոս 120, 121,
144

Գրիգոր-Գերեն 86

Գրիգոր Լուսավորիչ 14, 44, 45, 55—57,
62, 75, 111, 112, 114, 115, 121, 122,
125, 126, 136, 150, 156, 168, 199,
203—205, 207—222, 225, 239, 243,
277, 278

Գրիգոր Խլաթեցի 124

Գրիգոր, Հոռմի պապ 38

Գրիգոր Մաղիստրոս 36

Գրիգոր Նաղիանդացի (Լուսավածաբան)
42, 48, 54, 60, 63, 65—67, 85—90,

94, 103, 104, 116, 119, 129, 135,
141

Գրիգոր Նարեկացի 21, 27

Գրիգոր Նյուսացի 49, 60, 67, 119, 135

Գրիգոր Սրանչևազործ 49, 60, 64, 65,
93, 97, 99, 100, 104, 222

Գրիգոր Վկայասեր (Մեծ) 63, 101, 124

Գուրիա (Գուրիա) վկա 54, 111

Գուտշմիդ Հ. 210

Դաղբաշյան Ն. 117, 126

Դանիել ասորի 109

Դանիել ասորի քահանայապետ 242

Դանիել սուրբ Հայր 112, 114, 122, 126

Դանիել մարգարե 126, 215, 216

Դանիել քահանայապետ 144

Դանիելյան Կ. 45

Դավիթ (աստվծ) 172

Դավիթ երեց Մամիկոնյան 265, 270

Դավիթ մարգարե 15

Դատարե 241, 242

Դեմիրճյան Դ. 260, 262, 270

Դեմոսթենես խոհարար 92

Դենշապուհ 264

Դերձավինա Օ. 95, 96

Դեբա Պ. 8, 31, 38

Դիողորոս Սիկիլիացի 119

Դիոնիսիոս Թրակացի 49

Դրաստամատ 254

Դրեկա Ա. 283

Դուրյան Ե. 12, 13, 19

Եղնիկ Կողբացի 49, 109

Եղովպոս 119

Եղիազար քահանայապետ 185, 188

Եղիշե պատմադիր 18, 22, 84, 118, 137,
169, 198—200, 203, 252, 254, 258—
274

Եղիսե մարգարե 125

Եմա 183

Եպիփան Կիպրացի 49

Եպիփան, աշակերտ Դանիելի 113, 123,
124, 154

Եսայի մարգարե 48, 49

Էվա 165, 177—180, 183

Եվազր Պոնտացի 50, 55

Եվթաղ Աղեքսանդրացի 49, 50, 205

Եվսեբիոս Կեսարացի 48—50, 60, 104,
105, 111, 116—119, 123, 227, 233,
234, 239

Եվսեբիոս Նիկոմեդացի 67

Երասիմոս սուրբ հայր 114

Երյոմին Ի. 39

Երվանդ 208

Եփրեմ հուրին Ասորի 42, 48—50, 58, 61,
64, 65, 89, 94, 129, 141, 192

Զամինյան Ա. 15—18, 20, 22, 198, 260

Զարրհանալյան Գ. 11—13, 43, 47

Զարմանդուխտ տիկին 253

Զաչինյան Ա. 175, 176

Զգոն Պարսիկ 35, 50, 257

Զրվան 175

էնդելս Ֆ. 32, 34, 35, 41, 53

էփրեկյան Հ. 62

Թադևոս առաքյալ, Թադէ 112, 125, 135

Թադևոս Աստվածատրյան Արաբկեբցի
171

Թեկզն կույս 49, 136

Թեոդինիոս Նիկեացի 67

Թևոդուրա տիկին 83

Թևոդորիտ 124

Թեոդորոս Մոսպուեստացի 132, 172

Թորգոմ նահապետ 228, 249

Ժիրմունսկի Վ. 37, 38

Իգնատիոս վկա 17, 49, 50

Իշխանյան Ռ. 42

Իսահակ 164

Իսրայել ներկարար 188—191, 278

Լաբուրնա (Ղերուրնա) 50, 118

Լալայան Ե. 169

Լարմին Ո. 40

Լատիշև Վ. 284

Լևո 259

Լիխաչև Գ. 29, 31, 40, 47, 50, 51, 78,
157

Լիկիանեն 205

Լյուդա 183

Լուկրետիոս 13

Լուրյև Յա. 40

Խադ Եպիսկոպոս 113, 240, 250, 254

Խալաթյան Գ. 259

Պաշատուր Կեչառեցի Ղ. 1

Խաչիկյան Լ. 163

Խիկար իմաստուն 17

Խոսրով Կոտակ 204, 211, 228, 230, 241,
242, 256, 252

Խոսրովիդուխտ 209

Խորեն քահանա 269

Խորեն Խորխոռունի 270

Սովինար Դ. 155

Սալիսթենես 17

Սալեն 165, 171, 177, 181—183, 277

Սալման 183

Սալինա 183

Սանայան Սո. 198

Սարիկեր Ա. 112, 113, 117

Սարինյան Ա. 163

Սարոս Կայսր 230

Սարինոս 230

Սեկելիձև Կ. 147, 149, 150

Սիկերոն 13, 212, 257

Սիբակոս Գանձակեցի 51

Սիբիլ 47

Սլյուչնսկի Վ. 55, 56

Սղեմես Աղեքսանդրացի 119

Սլյուչնսկյան Բ. 259

Սյուրեղ Աղեքսանդրացի 49, 66—68, 93,
97, 104, 111, 116, 129

Սյուրեղ Ներսարզնացի 48, 50, 53, 60,
67, 111, 116, 130

Սյուրեռն, Կաթողիկոս վրաց 145, 146

Սոմրտաս Կաթողիկոս 263

Սոստանդիանոս Կայսր 45, 54, 64, 66,
72, 73, 97, 115, 116, 125, 222

Սորյոն պատմիչ 45, 46, 49, 50, 55, 63,
72, 77, 108, 109—111, 115, 118, 122,
123, 128—141, 158, 171—173, 198,
199, 203—205, 223, 234, 239, 252,
254, 260, 262

Սրիվիլի Ի. 41

Սոսիկյան Կ. 240

Հարիր սարկավագ 54

Հաղկերտ Բ. 272

Հակոբ Մծբնա հայրապետ 50, 54, 61, 64,
 66, 92, 100—102, 112, 122, 124, 125,
 168, 233, 246, 247, 254
 Հակոբ որդի Իսահակի 164, 192
 Հակոբ Յուրաղեցի 147
 Հակոբ Տյառնեղբայր 161, 173
 Հայկ նահապետ 231, 277
 Հարութան ֆոն Աուե 37
 Հարությունյան Ս. 19, 237
 Հեգել Գ. 33, 36, 96
 Հեղինե, մայր Կոստանդիանոս Թադավորի
 45, 115, 116
 Հերակլ 122
 Հերովդես 184
 Հիպոդիոս Բոստրացի 49
 Հիսուս Քրիստոս 32—35, 62, 67, 69—
 72, 78, 82, 105, 120—122, 125, 131,
 133, 134, 142, 145, 148, 169, 170,
 173, 175, 184, 188—191, 192, 204,
 206, 207, 217, 221, 242, 263, 270
 Հմայակ Մամիկոնյան 270
 Հոր Երանելի 79—82, 131, 278
 Հոմերոս 36
 Հովակիմ, հայր աստվածածնի 184,
 185, 188, 278
 Հովհան Եպիսկոպոս, որդի Փառենի 102,
 249, 250, 278
 Հովհան Մամիկոնյան 223
 Հովհան Մանգակունի 15
 Հովհաննես կամավոր աղբատ 130
 Հովհաննես ավետարանիչ 97, 98, 135,
 161
 Հովհաննես Գբացի 49
 Հովհաննես Թեզրացի 50
 Հովհաննես մետրոպոլիտ Եվսայիտա 90
 Հովհաննեսյան Աշ. 55, 62, 97
 Հովհաննեսյան Գ. 197
 Հովհան Ոսկերեքան 16, 42, 48, 50, 55,
 56, 58, 62, 63, 66, 69, 73, 82, 89, 90,
 93, 99, 104, 111, 129, 135, 141, 203,
 220, 221, 223
 Հովնան (Հունան) 87
 Հովսեփ, Մարիամ աստվածածնի ամուսինը 169, 170, 188—191
 Հովսեփ Արեմաթացի 65, 82, 83
 Հովսեփ Եպիսկոպոս 170
 Հովսեփ Գեղեցիկ 98, 163, 192—195

Հովսեփ Պաղնացի 110
 Հովսեփ քահանա 269
 Հովսեփ Փլաբիոս 118
 Հոաբել 192
 Հոբբեկա 192
 Հոփսիմե կույս 146, 150, 157, 206—
 209, 217, 225
 Հոուփինոս 60
 Հրանտ Արմեն 263
 Հուլիոս Ափրիկանոս 118
 Հուլիանոս Ուրացող 67, 68, 91, 97
 Հուսիկ արքեպիսկոպոս 204
 Հուսիկ քահանայապետ 120, 124, 144,
 240, 243, 249, 250
 Դավար Փարպեցի 22, 46, 95, 96, 114—
 116, 124, 126, 127, 137, 138, 197,
 203—205, 211, 217, 220, 223, 226—
 229, 232, 233, 252, 257, 260, 264,
 268, 272, 274
 Դանալանյան Ա. 82, 169, 171, 190
 Դևիլի 164
 Դևոնդ Երեց 269, 272
 Ժարյան Ա. 60
 Մալխասյանց Ստ. 44, 112, 114, 116—
 119, 198, 225, 228, 230, 232, 234—
 236, 246, 255, 256
 Մակար անապատական 49, 177
 Մամբրե Միայնակյաց 114
 Մամիկոնյան Հ. 74, 77, 78, 84, 273
 Մանածիհր 125, 247
 Մանետուն (Մունտ կամ Մոնտ) 169
 Մանիկ Մամիկոնյան 237, 253, 254
 Մառ Ն. 42, 45, 55, 115, 120, 143, 144,
 146, 191, 202, 204, 209
 Մատթեոս ավետարանիչ 48, 49
 Մար Աբաս Կատինա 118
 Մարիամ աստվածածին 169, 170, 184,
 188—191
 Մարկոս ավետարանիչ 89, 214
 Մարուգե 101
 Մարութա 49
 Մարքս Կ. 32, 41, 53
 Մելիորանսկի Բ. 33, 53
 Մելիքսեթբեկ Լ. 145

Մեկիք-Օհանջանյան Կ. 24—28, 51, 125, 128, 137, 211
 Մեկթոնյան Հ. 111, 113, 215
 Մեսիա 34
 Մեսրոպ եպիսկոպոս 86
 Մեսրոպ Մաշտոց 6, 46, 50, 55, 57, 63, 77, 109, 123, 126, 128—141, 171, 172, 198, 239, 245, 252, 258, 260, 276, 278
 Մետափրաստես 124
 Մերութան Արծրունի 154
 Մեֆոդի 47
 Միհրանեսի վզուրկ 169, 170, 263—265, 272
 Միհրդատյան 229
 Մկրչյան Մ. 197
 Մկրտչյան Մ. 24
 Մհեր Առյուծաձև 73, 192
 Մհեր Փոքր 74
 Մոմջյան Խ. 284
 Մոնյե Ֆ. 162
 Մոշուսկի Վ. 174
 Մովսես Խորենացի 9, 14, 17, 22, 36, 45, 97, 112, 114—119, 125, 126, 132, 137, 140, 166—169, 203, 208, 211, 247, 252, 254, 273—276
 Մովսես Մարգարե 99, 100, 163
 Մովսես Ֆուրտավեցի 145
 Մուշեղ Մամիկոնյան 248, 249, 253, 254
 Մուրավյովա 124
 Յագոպիչ Ռ. 39
 Յակովյե Վ. 124
 Յացիմիրսկի Ա. 161, 166, 192
 Նարուզդոդոնոսոր 126, 207, 216, 221
 Նազարյան Ստ. 9, 10
 Նալբանդյան Միք. 9, 10
 Նալբանդյան Վ. 260, 261
 Նահապետյան Գ. 282
 Ներբովթ 172
 Նեստոր 67, 68, 93, 172
 Ներսէս, պարսից արքա 230, 235
 Ներսես Կաթողիկոս 113, 116, 117, 123, 124, 126, 144, 237, 240, 244—254, 277
 Ներսես Կամսարական 115, 270

Ներսես Շնորհալի 89
 Նովերիանոս 230
 Նոյ Նահապետ 120, 130, 167—169, 176, 277
 Նոննոս 17, 49
 Նունե Կույս 145, 146, 149
 Շահակ 243
 Շաղիտա, աշակերտ Դանիելի 113, 114, 122—124, 233, 247, 254
 Շամիրամ 193
 Շամունա վկա 54
 Շանթ Լ. 36
 Շապուհ Բագրատունի 86
 Շապուհ, պարսից արքա 92, 125, 230, 235, 252
 Շարբիլ վկա 54, 215
 Շմոն վկա 111
 Շուշանիկ, զուստր Վարդան Մամիկոնյանի 6, 23, 141—158, 278
 Ողիսես 85
 Որմիկ 175
 Որոզինես (Իրիզինես) 118, 123
 Ոսկան վկա 144
 Չերնիշևսկի Ն. 29
 Չոպանյան Ա. 34
 Պալասանյան Ա. 10—12, 20
 Պավլով Վ. 31
 Պապ Թադավոր 229, 230, 237, 238, 240, 246, 250—252, 254
 Պապ, որդի Հուսիկի 243
 Պեդիկթյան Նշան 34
 Պետափրես բուրմ 192, 193
 Պետրոս առաքյալ 83, 221
 Պերոդ 149
 Պիդատոս 82
 Պիպին Ա. 161, 169
 Պյեխանով Գ. 30, 31, 38, 39
 Պոլենիկ 82
 Պողիկարյան վկա 60
 Պող միալանակալ 17, 49, 55
 Պողոս անապատական 17, 49, 55, 136
 Պողոս առաքյալ 48—50, 83, 264
 Պորֆիր Ի. 162, 173

Պորփյուր 49

Պրոկղ հայրապետ 48, 50, 69, 132

Պրոմեթեա 34

Պրոպոս կայսր 230

Չավախիշիլի իվ. 149

Չոքիկ 155, 157, 278

Չրբաշյան էդ. 40

Ռադչենկո Կ. 163

Ռայտ վ. 111

Ռանովիչ Ա. 32, 53, 59, 160, 170

Ռոբիգա վ. 177

Ռադոնովա Յու. 51, 162

Սայուստիոս 13

Սահականուշ, թոռ Սահակ Պարթևի 142

Սահակ Բագրատունի 167, 274

Սահակ Պարթև 50, 132, 138, 142, 144, 150, 151, 172, 251

Սամսոն 172

Սանդուխտ կույս 125, 144

Սառա 192

Սասունցի Դավիթ 163

Սատանայիլ 174, 175

Սարգիսյան Բ. 55, 162

Սարգսյան Խ. 8, 22

Սարինյան Ս. 7

Սափիրա 170, 171

Սերեոս 220, 226, 228—231

Սերերիանոս Եմեսացի 48, 49

Սևթ 177—181

Սեդրեստրոս հայրապետ 54, 57, 61, 64, 66, 67, 72, 73, 83, 117, 119, 129

Սեմ 167, 168

Սենեկա 13

Սիրաձև Ռ. 78

Սորոյեսիկի Ա. 42

Սովրատ 117, 119

Սողոմոն իմաստուն 48, 175, 176

Սպերանսկի Մ. 42, 43, 47

Ստեփանոս Նախավկա 61, 65, 69, 70, 71, 95

Ստեփանոս Օրբելյան 94

Ստիլտինգ 210

Սրապյան Ա. 24

Սրվանձտյան Գ. 168

ՅՈՒ

Սուլիթան Մահմուդ 191

Սուխոմոլիևով Գ. 285

Վադզեն (Վարսզեն) Բդեշխ 150—157, 278

Վահան Ամատունի 242

Վահան Գողթնացի 55

Վահան Մամիկոնյան, որդի Հմայակի 95, 265

Վադես կայսր 68, 91, 92, 94, 117, 230, 235, 246, 247, 252

Վաչե Մամիկոնյան 241, 242

Վասակ Մամիկոնյան, եղբայր Վահանի 95, 96

Վասակ Մամիկոնյան, հայր Մուշեղի 92, 96, 205, 237, 254

Վասակ Սյունեցի 198, 199, 263, 266, 268, 272—274

Վարդան Այգեկցի 191

Վարդան, հայր Մաշտոցի 130

Վարդան Մամիկոնյան 18, 142—144, 150, 151, 198, 199, 257, 258, 262, 265, 268—273, 278

Վարապատ Թադավոր 230, 237, 252, 253

Վեսելովսկի Ա. 127, 162, 163

Վիսլյայեր Ռ. 32, 53, 59, 160

Վիրգիլիոս 13

Վլադիմիրով Պ. 42

Վրթանես քահանայապետ 44, 120, 124, 125, 144, 240, 242, 249, 250

Տարիթա 170

Տակիտոս 13

Տակսիլ Լ. 170

Տաճատ Անձևացի 270

Տաճատ, փեսա Արտավանի 211

Տաշյան Հ. 45, 55, 114, 115, 126, 210, 211

Տարբան 168

Տերենտ 251

Տեր-Ղևոնդյան Ա. 114, 115, 202

Տեր-Մինասյան երվ. 54, 163, 198, 267, 272

Տեր-Մկրտչյան Գ. 86, 111, 163, 198

Տիգրան Թադավոր 208, 277

Տիլոսնրավով Ն. 161

- Տիմոթեոս 85
 Տիմոթեոս Աղեքսանդրացի 60
 Տիմոթեոս Անտիոքացի, նահատակ 83
 Տիրան թագավոր 229, 230, 238, 243, 244, 250, 252
 Տորք 208
 Տրդատ թագավոր 44, 75, 115, 199, 203—217, 221, 225, 228, 230, 239, 243, 278
 Տրոփիոս, հայր կամավոր աղքատ Հովհաննիսի 130
 Ուզրինովիչ Դ. 285
 Ուխտանես սլատմադիր 145, 146, 148, 149
 Ուսպենսկի Վ. 181
 Փավստոս Բուզանդ 44, 46, 50, 92, 93, 102, 111—117, 120—126, 137, 168, 203—205, 216, 223, 225—258, 263, 264, 269, 274
 Փավստոս Եպիսկոպոս 246
 Փառանձեմ տիկին 254
 Փափազյան Վ. 13, 15, 17, 23
 Փառեն 243
 Փերթանոս (Փարթանոս) 116, 118
 Փիղիմոս 222
 Փիլոն Երրայեցի 48, 119
 Փոքր կամ Սուտ Կորյուն 136, 137, 172
 Օլսիկ 192
 Օշական Հ. 259
 Օվսաննա 184
 Ֆիշեր Կ. 36
 Ֆոյերբախ Լ. 35, 36
 Ֆրեզեր Ջ. 160
 Քամ 167
 Քսիսուսթրես 167
 Քրիստոս, տե՛ս Հիսուս Քրիստոս

Բ Ո Վ Ա Ն Դ Ա Կ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

Հեղինակի կողմից	5
Ներածություն	7
Ա Գեղարվեստական արձակի քննությունը հայ գրականության պատմություններում	7
Ք Գեղագիտական հայացքի պատմականությունը	28
Գ Գրական տեսակները հայ գրականության սկզբնավորման շրջանում	40

Գ Լ ու խ ա ռ ա ջ ի ն Վարժեր և վկայաբանություններ

Մագման հնությունն ու ընդհանրությունը	53
Վարքերի ու վկայարանությունների ընդհանուր կողմերը	58
Վարքերի ու վկայաբանությունների տարբերակիչ գծերը	74
Մարդու կերպավորումը արբախոսություններում	77
Անհատականացման ուրվագծում	85
Թանահյուսական ակունքներ	91
Սրբախոսական գրականության հետքեր հայ վաղ պատմություններում	108
Կորյուն վարդապետի «Վարք Մաշտոցի» երկը	128
Շուշանիկի վկայաբանությունը	141

Գ Լ ու խ ե ռ կ ռ ո Ր Դ Պարականոններ

Պարականոն գրքերի հնությունն ու տեսակները	159
Հայ պարականոնների հնությունը	166
Պարականոն զրույցների բովանդակությունն ու մարդու կերպավորման սկզբունքը	174

Գ Լ ու խ ե Ր Ր ո Ր Դ

Հայ դասական պատմագրությունը գեղարվեստական արձակի դիտակետով

Պատմա-գեղարվեստական միասնություն	197
Ազաթանգեղոսի պատմության ամբողջականությունը	207
Փափսոսու Բուդանդի «Հայոց պատմությունը»	225
Փափսոսու Բուդանդի «Հայոց պատմության» կերտվածքը	231
Եղիշեի պատմության հորինվածքի առանձնահատկությունը	253
Ամփոփում	277
Փոստգործված գրականության ցանկ	279
Փոստգործված ձեռագրերի ցանկ	237
Ա ն վ ա ն ա ց ա ն կ	294



ՄԱՅԻՍ ԹԱԴԵՐՈՄԻ ԱՎԴԱԼՔԵԳՅԱՆ
МАЙС ТАДЕОСОВИЯ АВДАЛБЕКЯН

ՀԱՅ ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ԱՐՁԱԿԻ ՍԿԶՐԵԱՎՈՐՈՒՄԸ
(V դար)

Տպագրվում է Հայկական ՍՍՀ ԳԱ
Մ. Արեղյանի անվան զբաղանոցային ինստիտուտի
զինական խորհրդի որոշմամբ

Պատասխանատու խմբագիր՝
Պ. ԻԳ. Խաչատրյան
Հրատարակչական խմբագիր՝
Ս. Ա. Անասյանյան
Կազմը՝
Հ. Ա. Ղանալսեյանի
Տեխնիկական խմբույր՝
Ս. Կ. Զախարյան
Արքագրիչ՝
Ա. Վ. Հովսեփյան

ՎՃ 03965 Պատվեր 38 Տպաքանակ 4000
ԽՀԽ 1313 Հրատ. 3484
Հանձնված է արտադրության 11/1 1971թ.
Ստորագրված է տպագրության 1/X 1971 թ.
Տպագր. 19,0 մամուլ. հրատ. 17,0
Ելամուկ, Բուդժ Ֆ 1, 60 Հ20 1/16, Գրքեր 1ս. 94գ.
Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչության էջմիածնի տպարան

ԳԱՍ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



220047003

ЦЕНА

А II
47003