



ՀԼ. ՏԱՐԻ

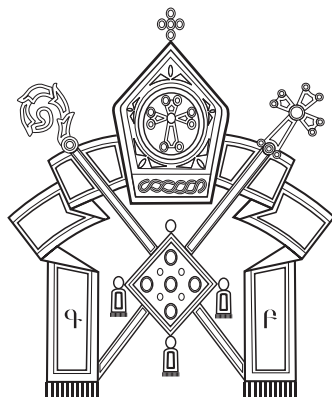
ԲԱՆԴՈՒՄ

ՊԵՇԱՏՈՒՆԿԱՆ ԼԵՐԱՂԵՐ
ԼԵՐԱՆԵՆ ՀԼՅՈՑ ԿԼԹՈՒՆԿՈՍԻԹԵԼՆ
ՄԼՅՐ ԼԹՈՒՄՅՈՒՆ ՄԻԲՅՈՒՆ ԷԶՐԻԼԵՐՆԻ

ՅԻՆԵՐ

2021

Լ. ԷԶՐԻԼԵՐՆԻ

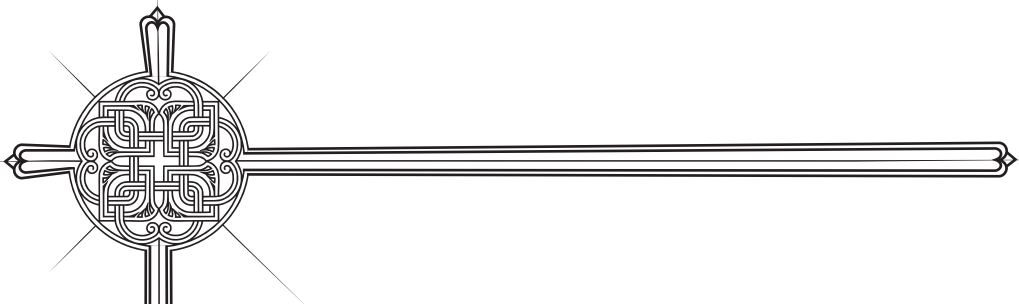


ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ



«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»

կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրական

Գլխավոր խմբագիր՝ **Գեորգ Մադոյեան**

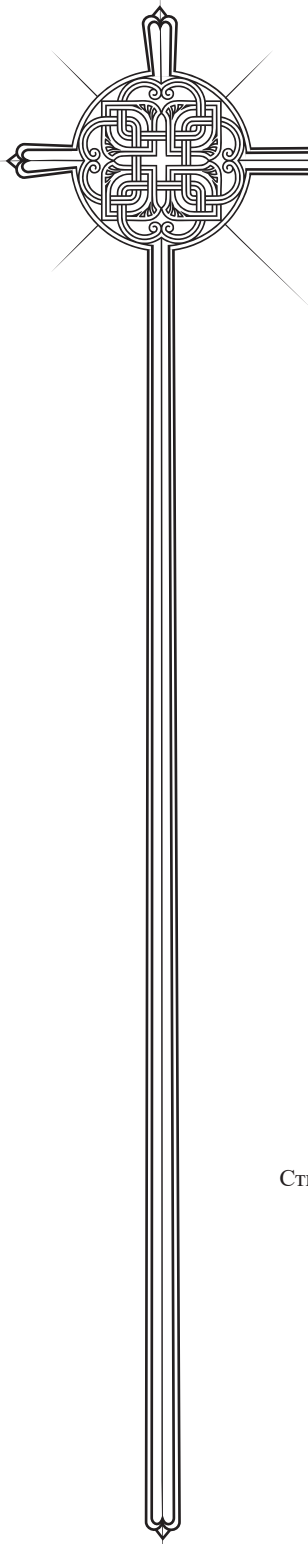
Խմբագիրներ՝ **Արփինէ Զանթիկեան,
Լուսինէ Վարդանեան**

Լեզուաոճական խմբագիր՝ **Նարէ Սարգսեան**

Տեխնիկական խմբագիր՝ **Գոռ Գրիգորեան**

Խմբագրական խորհուրդ՝ **Տ. Եզնիկ արք. Պետրոսեան,
Տ. Զաքարիա ծ. վրդ. Բաղումեան,
Տ. Անդրէաս վրդ. Եզեկեան,
Ազատ Բօգոյեան,
Գեորգ Տէր-Վարդանեան,
Վարդան Դերիկեան,
Գոհար Աւագեան**





“Etchmiadzin”

Theological and Armenological Journal

Editorial staff

Editor-in-Chief **Gevorg Madoyan**

Editors **Arpine Chantikyan,
Lusine Vardanyan**

Stylistic editor **Nare Sargsyan**

Technical editor **Gor Grigoryan**

Editorial Board **Archbishop Yeznik Petrosyan,
Proto-Archimandrite Zakaria Baghumyan,
Archimandrite Andreas Yezekyan,
Azat Bozoyan,
Gevorg Ter-Vardanyan,
Vardan Devrikyan,
Gohar Avagyan**



«Эчмиадзин»

Религиоведческий и арменоведческий журнал

Редакционный состав

Главный редактор **Геворг Мадоян**

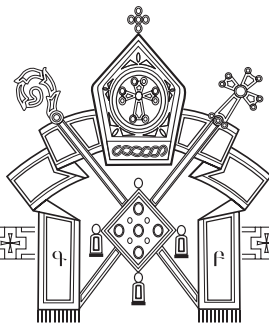
Редакторы **Арпине Чантикян,
Лусине Варданян**

Стилистический редактор **Нарэ Саргсян**

Технический редактор **Гор Григорян**

Редакционный совет **Архиепископ Езник Петросян,
Протоархимандрит Закария Багумян,
Архимандрит Андреас Езекян,
Азат Бозоян,
Геворг Тер-Варданян,
Вардан Деврикян,
Гоар Авакян**

ՀԱՅԲԱՊԵՏԱԿԱՆ
ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ



ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ
ԳՐԵՐ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ.
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԽՈՍՔԸ
ԱՐՑԱԽԱՅԱՆ 44-ՕՐՅԱ ՊԱՏԵՐԱԶՄԻ ՄԱՍՆԱԿԻՑ
ՀՈԳԵԻՈՐԱԿԱՆՆԵՐԻ ՊԱՐԳԵԼԱՏՐՄԱՆ ԱՐԱՐՈՂՈՒԹՅԱՆԸ

(15 հուլիսի, 2021 թ.)

«Քաջալեկեցե՛ք ամենքդ, որ հույս եմ դրել
Տիրոջ վրա, եւ ձեր սրտերը թող զորանան»
(Սաղմ. Լ. 25):

Սիրելիներ,

Համախմբվել ենք Սուրբ Գայանե նվիրական վանքում՝ գնահատանքի եւ պարգևի արժանացնելու արցախյան 44-օրյա պատերազմում մեր զինվորներին աղոթքով զորացրած, արիագործության քաջալերած եւ Աստծու խոսքով մխիթարած հոգեւորականներին:

Ցավով ենք վերհիշում Ադրբեջանի կողմից սանձազերծված աղետալի պատերազմի արհավիրքները: Թշնամու գերակշիռ ուժերի դեմ անձնուրաց պայքար մղեցին մեր հայրենյաց պաշտպանները: Քաջարի մեր զավակներից շատերն իրենց կյանքն ընծայեցին ազգին ու հայրենիքին՝ անմահանալով հերոսական սխրանքներով: Այսօր էլ մեր սրտերում եւ հոգիներում մշտահունչ աղոթք է մեր զոհվածների անմար հիշատակի, անհայտ կորածների ու գերիների վերադարձի եւ վիրավորների ապաքինման համար: Մեր Սուրբ Եկեղեցին եւս ահա՛վոր այդ պատերազմում ունեցավ եւ զոհված, եւ անհայտ կորած, եւ վիրավոր եկեղեցականներ:

Սիրելի՛ հոգեւոր սպասավորներ, Հայոց բանակի արիասիրտ զնդերեցներ, դուք, որ անմիջական մասնակցություն եք ունեցել պատերազմում, զինվորներին քաջալերանքի ձեր խոսքն ուղղելով, նրանց մարտական

ոգին ամուր պահելով, հայրենյաց պաշտպանության պայքարում սատար կանգնելով, ջուր ու հաց հասցնելով, ռազմի դաշտում շատերին մկրտելով ու Սուրբ Հաղորդություն տալով, այսօր ներկա էք այստեղ՝ արժանանալու բարձր գնահատանքի ձեռք գովելի ծառայության համար: Գիտենք՝ պատերազմի ողբերգական տեսարանները տակավին ուղեկից են ձեզ, եւ ձեր սրտերում են նահատակ մեր երիտասարդ զինվորների կորստի ցավն ու կսկիծը: Ձեր հավատքի ու հույսի մեջ, գոհություն Աստծու, դուք զորություն եք գտել վերապրելու դժվարին այդ օրերը եւ ներկայում շարունակում եք ձեր սպասավորությունը՝ հավատարմությամբ Տիրոջն ու մեր ժողովրդին: Ձեր հոգուց բխող այդ հույսն ու հավատը, սիրելիներ, տարածյալ պահեք մեր ժողովրդի մեջ, որպեսզի պատերազմի ծանր կորուստներից հետո ազգովի ուժ գտնենք նորից ոտքի կանգնելու, հայրենական կյանքը նորոգելու եւ շենացնելու, Հայաստան եւ Արցախ մեր երկիրը վեր հանելու եւ ծաղկեցնելու, մեր պետականությունն ամուր ու անվտանգ պահպանելու:

Հայրական սիրով վերստին Մեր օրհնությունն ու գնահատանքը բերելով ձեզ՝ հորդորում ենք, որ նույն խրոխտ ոգով արդյունավորեք ձեր ծառայությունը Զինված ուժերում՝ հայրենյաց պաշտպաններին հոգեւոր սնունդ մատուցելու, քաջալերելու եւ մարտական ոգին միշտ բարձր պահելու առաքելության մեջ: Դուք պիտի հարատեւորեն լինեք ոգին ու ներշնչանքը մեր ժողովրդի, հայոց բանակի, մեր հաղթանակների, մեր երկրի խաղաղության ու անվտանգության պաշտպանության: Այսօր, ի դեմս արարողությանը ներկա պատվարժան զորականների՝ գլխավորությամբ ՀՀ պաշտպանության փոխնախարարի, Մեր գնահատանքն ենք հայտնում Հայաստանի Հանրապետության պաշտպանության նախարարությանը եւ Հայոց բանակի հրամանատարական կազմին՝ պատերազմին մասնակցած եկեղեցականների եւ առհասարակ մեր զնդերեցների հանդեպ հոգածու վերաբերմունքի, նրանց ծառայությունն արժեւորելու, մարտական շքանշաններով պարգեւատրելու համար: Մաղթում ենք, սիրելի՛ հոգեւոր սպասավորներ, որ այլեւս խաղաղ երկնքի ներքո անցնի ձեր եւ Հայոց բանակի զինվորների ու զորականների ծառայությունը: Զորացրեք մեր ժողովրդի լավատեսության ոգին, մեր կորուստները վերականգնելու հուսառատությունը, կենարար հավատքի շնորհիվ նոր հաղթանակների վճռականությունը՝ ըստ առաքյալի խոսքի. «Եւ այս է այն հաղթությունը, որ հաղթում է աշխարհին՝ մեր հավատը» (Ա. Հովհ. Ե. 4):

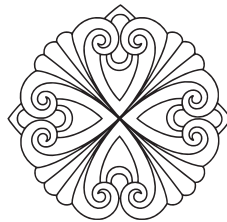




Աղոթենք միասնաբար մեր երկրի խաղաղության, մեր ժողովրդի բարօր, ապահով ու արժանապատիվ կյանքի համար: Թող Աստված պահի ու պահպանի մեր ազգն ու հայրենիքը, որպեսզի Տիրոջ օգնությամբ ազգովի միասնաբար կերտենք մեր կյանքի ու պատմության արշալույսը, մեր լուսավոր գալիքը: Եւ թող մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի սերը, խաղաղությունը եւ շնորհները միշտ լինեն մեզ հետ եւ ամենքի. ամեն:

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ.

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ



Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ.
 ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԽՈՍՔԸ
 «ՀԱՄԱԲԱՐԲԱՌ ԿԱՆՈՆԱԳԻՐՔ ՀԱՅՈՑ»
 ԵՒ «ԱՆՀԱՄԱՆԱԴՐԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԱՐԺԵԲԱԲԱՆԱԿԱՆ ՍԱԶԲՈՒՆՔՆԵՐԸ
 ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԻ 1000-ԱՄՅԱ ՏԱՐԵԳՐՈՒԹՅԱՆ ՍԱԼՔԵՐՈՒՄ»
 ԳՐՔԵՐԻ ՀՆՈՐՀԱՆԴԵՍԻ ԱՌԻԹՈՎ

(Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 23 հուլիսի, 2021 թ.)

*Շնորհանդեսի սիրելի մասնակիցներ,
 Ողջունում ենք ձեզ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում՝ աստվածակա-
 ույց նվիրական սրբօրրանում մեր ժողովրդի:*

*Մատենադարանի այս լուսավոր հարկի ներքո համախմբվել ենք
 Մայր Աթոռում հրատարակված երկու արժեքավոր աշխատության՝ «Սահ-
 մանադրական մշակույթի արժեքանական սկզբունքները հայ ժողովրդի
 1000-ամյա տարեգրության ծալքերում» եւ «Համաբարբառ կանոնագիրք
 հայոց» գրքերի շնորհանդեսի ուրախ առիթով, որի համար գոհություն
 ենք հայտնում Բարձրյալին: Խնամքով եւ նախանձախնդրությամբ ստեղծ-
 ված այդ գրքերն այսօր դրված են մեր ժողովրդի սեղանին եւ հանձնված
 են հատկապես իրավունքի ու պատմության ոլորտի մասնագետների եւ
 հոգեւոր ու գիտակրթական լայն շրջանակների ուշադրությանը:*

*Գրքերի հեղինակները մեր Եկեղեցու արժանավոր զավակներ են,
 հայրենասեր եւ մեր երկրին ու ժողովրդին նվիրված անձինք, ովքեր հա-
 րուստ վաստակ ունեն գիտության եւ կրթության բնագավառներում՝ տա-
 րիներ ի վեր դասավանդելով բարձրագույն տարբեր հաստատություն-
 ներում, նաեւ՝ Գեւորգյան հոգեւոր ճեմարանում: Ուրախ ենք, որ այսօր
 առիթ ունենք հայրապետական Մեր օրհնությունը եւ գնահատանքի խոս-
 քը բերելու ձեզ, մեծարգո՝ հեղինակներ, ինչպես եւ գրքերի հրատարակ-
 ման գործում մասնակցություն բերած հոգեւորականներիդ ու աշխարհա-
 կաններիդ: Այս առիթով Մեր մասնավոր գնահատանքն ենք ցանկանում
 հայտնել մեծարգո տիար Գագիկ Հարությունյանին՝ «Սահմանադրական*

մշակույթի արժեքանական սկզբունքները հայ ժողովրդի 1000-ամյա տարեգրության ծալքերում» գրքի նախաձեռնության եւ հրատարակության պատրաստման, ինչպես եւ մեծարգո տիար Արամ Մարտիրոսյանին՝ «Համաբարբառ կանոնագիրք հայոց»-ի կազմության համար:

Սիրելիներ, հրատարակված գրքերն իրենց պարունակով վառ վկայություններ են մեր ժողովրդի ստեղծագործ եւ առաջադեմ մտքի: Ծավալուն այս աշխատությունները ներկայացնում են հայ իրականության մեջ պատմության հնագույն ժամանակներից ձեւավորված օրենսդրական մշակույթը՝ խարսխված մեր ժողովրդի հոգեւոր եւ մտավոր ժառանգության, քրիստոնեական արժեքների ու ավանդույթների վրա: Ազգային-եկեղեցական մեր կյանքի կանոնակարգման պատմական փորձառությունը, իրավակարգավորման սկզբունքները այսօր պիտի օգնեն առավել ներդաշնակ կազմակերպելու եւ զորացնելու հոգեւոր եւ պետական մեր կյանքը, առավել դյուրընթաց դարձնելու օրենքի վրա խարսխված մեր հասարակական կյանքի բնականոն զարգացումը: Արդարեւ, իրավական պետությունը կարող է կառուցվել բարձր իրավագիտակցության հիմքի վրա, քանզի հանրային ճանաչողության առանցքը կազմող իրավական եւ արժեքային ըմբռնումներն են ձեւավորում հասարակական վարքագիծը:

Արդարությունը եւ իրավունքը աստվածադիր սկիզբ ունեն եւ Սուրբ Գրքի հիմնական սկզբունքներից են՝ սիրո, հույսի եւ հավատի հիմնարար արժեքների հետ: Արդարությունը եւ օրինահարգությունը մեր կյանքում պիտի ամուր մնան ինչպես սահմանված օրենքների պահանջով, այնպես եւ քրիստոնեական սիրո ոգով՝ նպաստելով հասարակության համախմբմանն ու միաբանությանը: Հանրության համերաշխությունը հաստատուն է արդարությանը, իրավունքի եւ օրենքի անխտրական գործադրմամբ եւ վկայությունն է տերունապատվեր սիրո եւ հավատի դրսեւորման:

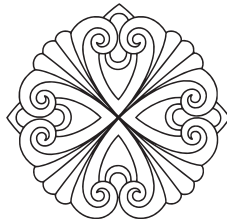
Այս արժեքների հիմքով ձեւավորվել են մեր Եկեղեցու Կանոնագիրքը, դատաստանագրքերը, որոնցով մեր ժողովուրդն առաջնորդվել է նաեւ պետականության բացակայության պայմաններում՝ պահպանելով իր հավաքականությունը, ինքնությունը եւ կազմակերպելով իր ազգային-եկեղեցական կյանքը: Թեմատիկ խմբավորմամբ հրատարակված Կանոնագրքի համաբարբառը, կարծում ենք, առաջին քայլն է մեր Եկեղեցու արդի պահանջները բավարարող նոր Կանոնագրքի կարեւոր գործի ձեռնարկման ճանապարհին: Ամբողջական եւ արդիական Կանոնագրքի ստեղծումն այսօր օրակարգային է Եկեղեցի—պետություն եւ

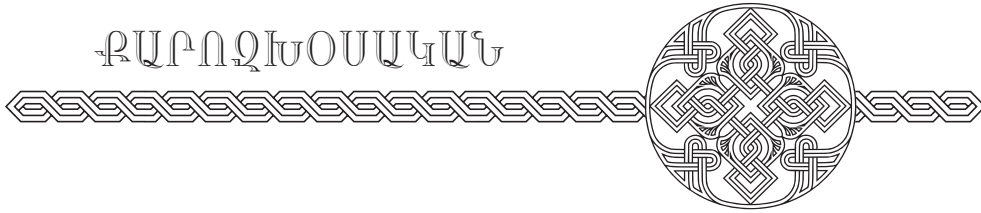


Եկեղեցի—հասարակություն փոխհարաբերությունները ավանդական եւ ժամանակակից իրողությունների հիմքերի վրա զարգացնելու առումով:

Թող իրավագիտական բնույթի այսպիսի կարեւոր աշխատությունները հարստացնեն մեր ժողովրդի գիտակրթական անդաստանը՝ ամրապնդելով իրավունքի գերակայության գիտակցությունը ու մեր կյանքում արդարությունը եւ բարին հաստատելու նախանձախնդրությունը, քանզի, ինչպես սաղմոսերգուն է ասում, Աստված «դատում է աշխարհն արդարութեամբ եւ իր ժողովրդին՝ ուղղամտութեամբ» (Սղմ. Թ. 9):

Հայցում ենք Երկնավորից քաջառողջություն եւ նոր արգասիքներ՝ գրքերի հեղինակներին: Աստծու օրհնությունը բոլորիդ եւ համայն մեր ժողովրդին, ամեն:





**Տ. ՄԻՆԱՍ ԱՐԵՂԱ ՀԱՆՎԵՐԴՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ՊԱՅԱՆԵ ՎԱՆՔՈՒՄ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(4 հուլիսի, 2021 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Եւ առեալ զհինգ նկանակն եւ զերկուս ձկունս՝
հայեցաւ յերկինս, օրհնեաց, եւ երեկ եւ ետ ցաշա-
կերտսն զնկանակսն, եւ աշակերտֆն՝ ժողովրդոցն»:

(Մատթ. ԺԴ. 19)

Սիրելի՛ հավատացյալ եղբայրներ եւ քույրեր,

Աստծու ստեղծած տիեզերքը լի է հրաշքներով, որոնք մեր ողջ կյանքի անբաժան ուղեկիցներն են՝ մեկի հավատը զորացնելու, մյուսին բժշկելու, մեկ ուրիշին մխիթարելու համար, եւ բոլորն էլ նպատակ ունեն մարդուն դարձի բերելու եւ ուղղորդելու դեպի ապաշխարությունն ու հավիտենական փրկությունն:

Այսօրվա ընթերցվածքում եւս պատմվում է Տեր Հիսուս Քրիստոսի սքանչելի հրաշքերից մեկի մասին: Քրիստոս Իր աշակերտների հետ Գալիլիայի լճի ափամերձ մի վայրում էր, եւ մեծաթիվ մարդիկ էին նրանց հետեւում, քանի որ ականատեսն էին եղել Վարդապետի բազմաթիվ բժշկություններին եւ չէին կամենում հեռանալ նրանից: Եւ քանի որ տեղանքն ամալի էր, եւ օրն էլ ավարտին էր մոտենում, բոլոր այս մարդիկ, որ հինգ հազարից ավելի էին, դատապարտված էին սովի, քանի որ աշակերտներն ընդամենը հինգ գարեհաց եւ երկու ձուկ ունեին: Սակայն ինչպես բազմիցս ենք հանդիպում ավետարանական էջերում եւ կյանքում, այնպես եղավ եւ այս պարագայում. ինչն անհնարին էր մարդու համար, հնարավոր դարձավ Աստուծով: Մարդացյալ Աստվածորդին, վերցնելով սակավ կերակուրը, օրհնեց, գոհություն հայտնեց Հորը, տվեց Իր աշակերտներին, եւ նրանք էլ բաժանեցին մարդկանց: Հինգ հազարից ավելի ժողովուրդը ոչ միայն կշտացավ, այլեւ նույնիսկ տասներկու զամբյուղ ուտելիք ավելացավ:

Սիրելիներ, ահավասիկ սքանչելի մի պատկեր, երբ բազմությունը՝ հավաքված Քրիստոսի շուրջ, նույնիսկ կորցրած ժամանակի զգացողությունը, անվերջ ցանկանում է լսել Աստծու խոսքը: Ինչպես նշում է ավետարանիչը, վայրն ամայի էր, ոչինչ կար, բայց ամենակարեւորը՝ Քրիստոս այնտեղ էր, այդ իսկ պատճառով ողջ ժողովուրդը շտապեց Նրա հետեւից: Սա ցույց է տալիս, որ մարդ արարածը մշտապես ունի Աստծու կարիքը, եւ ով ցանկանում է Տիրոջ խոսքը լսել, ճշմարտությունը գիտենալ, երբեք կանգ չի առնում. որտեղ Քրիստոս է պատարագվում, որտեղ Քրիստոս է քարոզվում, այնտեղ է՝ հաշվի չառնելով ո՛չ եղանակային պայմանները, ո՛չ ճանապարհի դժվարությունները, ո՛չ անգամ նյութական կարողությունները:

Երբ Հիսուս տեսավ բազմությանը, գթաց: Այո՛, Հիսուս մեզ միշտ տեսնում է: Գիտի մեր ամեն մի մտածումը, մեր խորհուրդները, մեր հնարավորությունները, ամեն բան գիտի՝ ի տարբերություն մեր կողքին ապրող շատ մարդկանց, որոնք անհաղորդ են մեր կարիքներին: Քրիստոս այս հրաշքի միջոցով եւս սովորեցնում է, որ միայն այլոց դժվարությունները տեսնելը բավական չէ, այլ կարեւոր է, որ գթառատ սիրտ ունենանք, որ ոչ միայն նկատենք, այլեւ օգնենք:

Ապա նայեց երկինք՝ վկայելով, որ Ինքն է երկնքից իջած Հացը, այն խոստացված Մեսիան, որ իջավ՝ հավիտենական կերակրի միջոցով մեզ երկինք բարձրացնելու եւ հավիտենապես ապրեցնելու համար:

Հինգ գարեհացը մարդկային հինգ զգայարաններն են խորհրդանշում, իսկ երկու ձուկը՝ մարդու՝ կենդանի հոգի եւ կենդանի մարմին լինելը: Սա նշանակում է, որ մեր զգայարաններով, մեր մարմնի ու հոգու ախտերից մաքրված՝ պիտի մոտենանք Քրիստոսին եւ ճաշակենք ու տեսնենք, թե որքան քաղցր է երկնային Հացը մեզ համար:

Իսկ երբ աշակերտներն օրհնված կերակուրը բաժանեցին ժողովրդին, բոլորը կերան ու հագեցան: Ոչ միայն կերան, այլեւ հագեցան: Բազմությունը Տեր Հիսուսից հաց չուզեց, սակայն Քրիստոս տեսավ նրանց մարմնավոր պետքերը եւ Իր աստվածային զորությամբ հրաշագործեց: Այս մարդկանց պես, եթե մենք եւս Աստծուն փնտրենք, մոտենանք Քրիստոսին մեր հոգեւոր պետքերի համար, պիտի տեսնենք, որ մեր նյութական կարիքները եւս պիտի ապահովվեն: «Նախ խնդրեցէք Աստծու արքայությունը եւ Նրա արդարությունը, եւ այդ բոլորը Աստված ձեզ ավելիով կտա» (Մատթ. 9. 33):

Սուրբգրային հրաշալի խոսքերի իրականացումը կարծես լինի այս հրաշքը: Գուցե շատերի համար անիրական թվա, բայց ամեն անգամ կարդալով՝ մարդ արարածը պիտի հասկանա, որ միայն Քրիստոսով է հնարավոր ապրել ու հագենալ, որ միայն Քրիստոսի միջոցով կարող է նյութական այս աշխարհում նյութականի գերին չլինել եւ քշով բավարարվել:

Այսօրվա աշխարհը հագեցած է մարմնի կարիքները հագուելու տալու բազմապիսի միջոցներով եւ դրանց գովազդով: Խնամված արտաքին, մարզված մարմին, գեղեցիկ սանրվածք եւ հագուստ..., բայց սրան զուգահեռ մարդկանց մեջ աճում են շարունկությունը, չկամությունը, անտարբերությունն ու անամոթությունը: Մարդիկ կարծես մարմնի անմահության են ձգտում՝ մոռանալով, որ իրենց սիրող երկնավոր Հայրն արդեն իսկ անմահ հոգի է պարգևել: Երբ հոգեւոր աչքերով ես նայում աշխարհին, դրա արտաքին շքեղության ու փայլի ներքո տեսնում ես հոգու սով: Տեսնում ես մի հյուծված հոգի, որը կենդանի մնալու համար լարել է իր վերջին ճիգերը: Եւ եթե մարդը դեռ ամբողջովին չի կուրացրել եւ խլացրել իր հոգին, ապա դեռեւս հույս ունի, որ մի օր կճաշակի Կենաց հացից: Մարմինն առանց սննդի օրեր միայն կարող է գոյատևել, եւ ուրեմն՝ տեսեք, թե որքան առավել զորեղ է հոգին, որ տարիներ շարունակ ընդդիմանում է սովին ու շարունակում հույսով պայքարել:

Եկեղեցու զանգերն ամեն օր ղողանջում են մեր հոգիների համար՝ կանչելով մեզ հոգեւոր սնունդ ստանալու, աստվածային բալասանով մեր խոցոտված հոգիները դարմանելու: Զհրաժարվենք աստվածային երանությունից ու մեր հոգու անդորրը, երջանկությունը համառորեն չշարունակենք փնտրել աշխարհում եւ չանտեսենք այն անգին հոգեւոր սնունդը, որ Եկեղեցին է տալիս:

Արդ մարմնին անհրաժեշտ ամենօրյա սննդի քանակն ապահովելու հետ միաժամանակ ապահովենք նաեւ մեր հոգիներին այնքան անհրաժեշտ հոգեւոր սնունդը: Աստվածային անսահման սիրո ու հոգատարության կենդանի օրինակ լինենք բոլորի համար, որ մեր աստվածահաճո կյանքից ոգեշնչվելով՝ դեպի Կենաց հացը գան: Եւ թող Տեր Հիսուս Քրիստոս եւ միայն Նա լինի մեր հոգիները սնողը, այժմ եւ միշտ եւ հավիտյանս հավիտենից, ամեն:

**Տ. ՄՈՒՇԵՂ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԲԱԲԱՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԳԱՅԱՆԵ ՎԱՆՔՈՒՄ
ՊԱՅՏԱՌԱԿԵՐՊՈՒԹՅԱՆ ՏՈՆԻՆ ՍԱՏՈՒՅՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(11 հուլիսի, 2021 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Յոռն կացէ եւ մի՛ երկնչիւ»:
(Մատթ. Ժէ. 7)

Սիրելի՛ հավատացյալներ,
Աստվածտեսուծայան անսասան հավատքն այսօր առաջնորդել է մեզ
սուրբ եկեղեցի:

Աստծու զորութեան ներկայութեանն զգալու հույսն աղոթքի միջոցով
առ Տեր ենք բարձրացնում՝ ապավինելով Նրա ողորմութեանը:

Հաղորդութեամբ Աստծուն ենք միանում՝ ուխտելով սիրո պատվիրա-
նի մեջ հավատարիմ լինել:

Այսօր տոնն է մեր Տիրոջ՝ Հիսուս Քրիստոսի պայծառակերպութեան:
Այսօր հայտնութեան օրն է Աստծու զորութեան ճաճանչի: Լեռան վրա,
Մովսէս եւ Նղիա մարգարեների ներկայութեամբ, Աստված մեկ անգամ
եւս վկայեց, որ Հիսուս է Իր սիրելի Որդին, որին պետք է լսենք: Եկեք
մենք եւս՝ հավատալով հայորդիներս, Պետրոսի նման խոստովանենք եւ
բարձրաձայն վկայենք, որ դավանում ենք Հիսուս Քրիստոսին՝ կենդանի
Աստծու Որդուն, որ այսօր ի տես դրեց Իր կենդանարար փառքի լույսը:
Հրաշք, թէ՛ իրողութեան: Առաքյալները Թաբոր լեռան վրա հրաշքից ավե-
լին՝ Քրիստոսի հրաշագործող աստվածային զորութեանը տեսան:

Աստվածաշնչում ավանդված՝ մարդկության պատմությունը հարուստ
է օրինակներով, երբ մարդիկ բացահայտում են իրենց իրական կերպա-
րը: Հինկտակարանյան սրբերին հասկանում ենք Նոր Կտակարանի մի-
ջոցով: Աստվածհայտնութեան դեպքերը նույնպէս մեզ հասկանալի են

դառնում նոր լույսի ներքո. հուր, ամպ, ձայն եւ ահա՝ Աստված մարդացյալ, մեզանից Մեկը:

Հիսուս Քրիստոս Իր հետ վերցրեց Իր աշակերտներից երեքին եւ նրանց վկաները դաձրեց Իր փառքի: Աստված մեզ ընտրում է Իրեն ընկերակցելու: Աստված հնարավորություն է տալիս ականատես լինելու Իր զորությանը: Աստված վստահում է մեզ եւ երկարաժամկետ ընթացքի մեջ թողնում, որ հասկանանք՝ ինչ եւ ինչո՞ւ է տեղի ունեցել: Եւ որքան էլ որ աշխարհը փորձի մեզ համոզել, որ մարդը մարմին է միայն. պիտի տքնի, վաստակի, ապրի, ավարտի իր կյանքը՝ հողին դառնալով: Մենք՝ որպես քրիստոնյաներ, անխախտ կերպով հավատում ենք, որ այդ մարմինը կոչված է Սուրբ Հոգու տաճար լինելու:

Երբեմն մենք հաճախ չենք էլ գիտակցում, որ պատվի ենք արժանացել՝ աստվածոթեսության եւ Աստծու ներկայության վայելքի: Չենք էլ անդրադառնում, որ եզակիներից ենք, որ ընտրվել ենք՝ Նրա հետ լինելու: Եւ այդ ամենին ի տես՝ մեր տկար բնությամբ ընկրկում ենք եւ «երեսն ի վայր ընկնում»: Աստված, որ քննում է մեր սրտերը, գիտի, որ տկար ենք, ուստի դիմում է մեզ. «Ուտքի՛ ելեք եւ մի՛ վախեցեք» (Մատթ. Ժե. 7): Ահա՛, Քրիստոս հրավիրում է մեզ քաջ լինելու, ոտքի մնալու՝ հավատքով զորացած, Աստծու ներկայությամբ տոգորված:

Հաղթահարելի է ամեն ինչ, երբ Աստված մեզ հետ է: Բայց ավելի կարեւոր է, որ մենք լինենք Աստծու հետ: Ահա խորհուրդն ու երանական վիճակը Պաշտառակերպության. լինել Աստծու հետ, վայելել Բարձրյալի ներկայությունն այնպես, որ կրկնենք առաքյալի հետ. «Տեր, լավ է, որ մենք այստեղ ենք» (Մատթ. Ժե. 4):

Սիրելի՛ հավատացյալներ, Քրիստոս նախապատրաստում է մեզ, խոսում գալիք դեպքերի մասին: Մեզ՝ Իրեն հետեւելու ընտրություն կատարածներին, բացահայտում յուրաքանչյուրիս բաժին հասնող խաչի ծանրությունը. ուրանալ ինքներս մեզ եւ հետեւել Իրեն: Այլակերպենք մեր կյանքը, կենցաղը, մեր բառն ու բանը: Պաշտառակերպվենք, լուսավորվենք լույսով Քրիստոսի, որ հրավեր է կարգում մեզ եւ վստահեցնում, որ երբեք ուշ չէ ամեն ինչ սկսել կրկին, կանգնել նեղ եւ անձուկ, սակայն մաքուր, ճերմակ ճանապարհին: Մեզանից յուրաքանչյուրի մեջ՝ մեր հոգու խորքում, Աստված, որպես բարի հունդ, արդեն դրել էր այդ լույսը, եւ այն միշտ ուղիղ համեմատական է մեր մաքրությանը, մեր զործերին: Որքան որ բարի եւ աստվածահաճո է մեր կյանքի ընթացքը, այնքան ավելի

է շողարձակում այդ լույսը՝ տեսանելի դարձնելով Աստծու ճշմարիտ ներկայությունը մեր մեջ:

Բոլորդ, վստահ եմ, տեսել եք Սուրենյանցի նկարը, երբ Հիսուս ձեռքերը պարզած կանչում է մեզ. «Եկեք դեպի Ինձ»: Պետք է ընտրել դեպի Աստված տանող ճանապարհը, այլ ոչ թե քայլել այդ ուղղությամբ: Հաստատուն քայլերով գնանք առ Աստված: Ծանապարհը, սիրելիներս, ուղղության հետ պետք չէ շփոթել: Հաճախ մարդիկս կարծում ենք, որ դեպի Աստված ենք գնում: Չենք գիտակցում, սակայն, որ աշխարհից ենք փախչում: Շատ հաճախ մենք, փախչելով ամեն ինչից, թաքնվում ենք կարծեցյալ ամենաապահով տեղում՝ ինքներս մեր մեջ: Չենք անդրադառնում, սակայն, որ այն ապահով կդառնա, երբ Աստված բնակվի մեր մեջ, երբ Նա մեր սրտի, հոգու եւ մտքի հետ ամբողջություն դառնա:

Եթե մենք փոփոխություն ենք ուզում մեր կյանքում, ինքներս առաջինը դառնանք այդ փոփոխությունը: Այս նույն առաքյալներին՝ Պետրոսին, Հակովբոսին եւ Հովհաննեսին կրկին առիթ է տրվում: Հնարավորություն՝ լինելու Քրիստոսի կողքին, այս անգամ, սակայն, Նրա «տրամության եւ տագնապի» (Մատթ. ԻԶ. 36—46) պահին՝ Գեթսեմանիի պարտեզում աղոթքի ժամանակ, երբ փոխանակ աղոթքով զորակցեին իրենց Վարդապետին, ննջել էին հանգիստ՝ անգիտակից վերահաս դեպքերին:

«Արթուն մնացեք եւ աղոթք արեք, որպեսզի փորձության մեջ չընկնեք» (Մատթ. ԻԶ. 41): Ոչ մի հանդիմանություն, ոչ մի դատապարտություն Քրիստոսից, այլ միայն հրավեր՝ սթափ եւ մշտամնա աղոթքի:

Այսօր առավել, քան երբեւէ, մենք, մեր ազգը, փորձություններից հեռու մնալու համար աղոթքի անհրաժեշտություն ունենք: Այսօր միմյանց սիրելու, միմյանց եւ մեր կյանքերն այլակերպելու համար աղոթք բարձրացնելու հրամայական ունենք: Աստված բնակվում է այնտեղ, որտեղ միաբանված են անխառն, անպայմանական եւ աստվածային սիրով:

Սին են մեր գործերը, երբ չկա խորապես ապրված աղոթք, որ փոխում է մարդուն:

Սին են մեր խոսքերը, երբ չկա աղոթք սրտի խորքերից, որ բուժում է մարդուն:

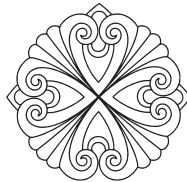
Սին են մեր օրերը, երբ չկա աղոթք հավատքով, որ կյանք է պարգևում մարդուն:

Աղոթքով հնարավոր է ամեն ինչ: Ահա՛, սիրելի՛ հավատացյալներ, Պայծառակերպության տոնի խորհուրդը, ոտքի կանգնել, չվախենալ,

արթուն մնալ եւ աղոթել, որպեսզի շարունակենք մնալ Աստծու հետ եւ փորձության ու գայթակղության մեջ չընկնենք:

Հիշենք եւ իմանանք, որ Պայծառակերպությունը միայն Վարդավառը չէ, որ Այլակերպությունը ջրոցին չէ, որ ազգային սովորությունը դեռ ամբողջապես ընկալված, յուրացված, կյանքով ապրված եւ եկեղեցականացված ավանդություն չէ: Ունկնդիր Աստծու խոսքին եւ եկեղեցու հայրերին, որպես անսասան հավատքի դրսեւորում՝ քրիստոնեացված սովորությունը չշփոթենք Պայծառակերպության բուն խորհրդի հետ:

Արդ, միմյանց վրա ջուր ցողենք ոչ թե զվարճանալու կամ զովանալու համար, այլ ցողենք՝ ի նշան կենդանի ջրի մեր ծարավի, որի անհատնում աղբյուրը պայծառակերպյալ Հիսուս Քրիստոս է, ու խնդրենք Նրան պարգեւելու մեզ կենաց ջուրը, որից խմելով՝ հավիտյան չպիտի ծարավենք. ամեն:



Տ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆ ՎԱՐՂԱՊԵՏ ԿԻՐԱԿՈՍՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝ ԽՈՍՎԱԾ ՍՈՒՐԲ ԳԱՅԱՆԵ ՎԱՆՔՈՒՄ ՄԱՏՈՒՅՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ

(25 հուլիսի, 2021 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Եթէ ո՞չ գիտէի, զի մարմինք ձեր տանաւ եւն Հոգւոյն
որ է ի ձեզ՝ զոր ունիին յԱստուծոյ, եւ չէի անձանց տէր,
քանզի գնաց գնեցայք. փառաւոր արարէի զԱստ-
ուած ի մարմինս ձեր»:

(Ա. Կորնթ. Զ. 19–20)

Սիրելի՛ հավատացյալներ,

Այս խոսքերը քաղված են այսօրվա սուրբգրային ընթերցվածքից, խոսքեր, որոնք շուրջ 2000 տարի առաջ Սուրբ Պողոս առաքյալն ուղղել էր Կորնթոսի հավատացյալներին: Մի՞թե հնացել են ու անպիտան դարձել առաքյալի այս խոսքերը. անշուշտ ո՛չ, քանի որ աստվածաշունչ ամեն խոսք հավիտենական արժեք է եւ մշտաբույս ուժ, զորություն, որը մարդ արարածին տանում է, մղում դեպի հավիտենական կյանք, Երկնքի արքայություն, որն Ամենասուրբ Երրորդությամբ պարփակված Տաճարն է:

Աստված մեզ՝ մարդկանցս, արարեց որպէս մարմնավոր եւ հոգեւոր արարածների՝ որպէս մեկ միավորյալ բնության: Հոգին, որ ունի Աստծու պատկերն ու նմանութունը, մեզ կապում, միավորում է Աստծուն, իսկ մարմինը մեզ շաղկապում է նյութական աշխարհին, որը նույնպէս Արարչի ստեղծագործությունն է: Եւ այս մարմնի ու հոգու կառուցով մենք առաքելություն ունենք ինչպէս մեր նյութական մասը՝ տաճարը, սուրբ պահելու եւ այդ տաճարին կենդանություն տվող հոգին անեղծ պահպանելու, նույնպէս եւ պարտք ունենք մեզ շրջապատող նյութական աշխարհը հոգեւորով ու ամենայն հոգեշահ բարիքներով լցնելու:

Լինել Աստծու տաճար: Իսկապէս, ինչպիսի՞ մեծ պատիվ է՝ տրված մեզ Տիրոջից, որ մեր մարմինների մեջ բնակվի Սուրբ Հոգին, ինչպէս նա

մշտապես ներկա է այս քարաշեն, օծված տաճարում: Սուրբ Մկրտությունից ի վեր Աստված բնակվում է մեր մեջ, քանի որ ավազանից մեր հոգեւոր ծննդյամբ մեր անձը դառնում է այն սուրբ հարկը, որտեղ գալիս եւ հանգրվան է գտնում Սուրբ Երրորդությունը՝ ըստ Տիրոջ անսուտ խոսքի:

Այո՛, յուրաքանչյուր քրիստոնյա անհատ Սուրբ Հոգու տաճար է. «Մենք ենք կենդանի Աստծու տաճարը, ինչպես Աստված Ինքն ասաց. «Պիտի բնակվեմ նրանց մեջ եւ պիտի ապրեմ նրանց հետ: Ես նրանց Աստվածը պիտի լինեմ, եւ նրանք՝ իմ ժողովուրդը»» (Բ. Կորնթ. Զ. 16), եւ թե՛ «Չգիտե՞ք, որ Աստծու տաճար եք դուք, եւ Աստծու Հոգին է բնակվում ձեր մեջ» (Ա. Կորնթ. Գ. 16):

Եւ այս տաճարները կառուցվում են ճշմարիտ հավատքի, անխախտ հույսի եւ անկեղծ սիրո՝ աստվածային առաքինությունների հիմնասյուների վրա: Եւ այս կենդանի մարդ-տաճարից առ Աստված են բարձրանում ջերմեռանդ աղոթքներ, ջերմագին խնդրվածքներ եւ սրբանվեր զգացմունքներ, բարի գործեր: Իսկ այս բոլոր բարիքները տրվում են մեզ, կյանքի են կոչվում ամենապարզեւ Աստծու ողորմությամբ, Նրա շնորհաց ներգործությամբ, Սուրբ Հոգու խաղաղ ու հրաշալի շարժումով: Իսկ աստվածային այս գործունեության բնույթը մեզ համար լավագույնս մեկնաբանում է մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս: Հովհաննեսի Ավետարանում կարդում ենք Տիրոջ հետեւյալ խոսքերը. «Եւ Ես պիտի աղաչեմ Իմ Հորը, որ մի ուրիշ Մխիթարիչ տա ձեզ, որպեսզի հավիտյան ձեզ հետ լինի: Դա Սուրբ Հոգին է, որ ճշմարտությունն է հայտնում: Աշխարհը չի կարող Նրան ընդունել, որովհետեւ ո՛չ տեսնում է Նրան եւ ո՛չ էլ ճանաչում: Բայց դուք ճանաչում եք Նրան, որովհետեւ ձեր մեջ պիտի մնա եւ ձեզ հետ պիտի լինի» (Հովհաննես ԺԳ. 16—17):

Սիրելի՛ քույրեր եւ եղբայրներ,

Սուրբ է Աստված, եւ Աստծու բնակության վայրը նույնպես սուրբ պետք է լինի: Մեր Եկեղեցու սուրբ հայրերից Հովհան Ոսկեբերանն ասում է. «Դուք տաճար եք, սուրբ տաճար եւ ավելին՝ Սուրբ Հոգու տաճար: Մի՛ ապականեք սուրբ տաճարը եւ աստվածային պարգեւը մի՛ գործադրեք անօգուտ»:

Ինչպես անցյալում, այնպես եւ մեր ժամանակներում ցավալի է, որ շատերի համար այս բառերը չունեն որեւէ նշանակություն:

Փոխվել են ժամանակները: Եթե նախկինում մարդը փորձում էր կյանքի ուղեւիշ դարձնել Բարին, Գեղեցիկն ու Ճշմարիտը, ապա

Ժամանակակից աշխարհում էապես փոխվել է գրեթե ամեն բան: Գիտության եւ տեխնիկայի աննախագեպ զարգացման պատճառով ձեւավորվում են նոր պատրանքներ, նոր հավակնություններ, եւ երբեմնի արժեքները (արդարություն, ազատություն, հավասարություն եւ այլն) վերածվում են նյութականացման մեծ հավանականություն ունեցող սովորական «ապրանքի»:

Քաղաքակրթության հյուսած սարդոստայնի գրավիչ փափկությունը հեշտ ու հարմարավետ կյանքի ներշնչականներով կարծես առմիշտ սանձել է մարդկանց մեջ տարերքը եւ փափկության ու հարմարավետության հենց այդ նույն ներշնչականներով «դրախտից վտարվածներին» իրենց իսկ Արարչի գիրկը նորից վերադառնալու հույսից զրկել՝ դարձնելով այնպես, որ նրանք ինքնակամ հրաժարվեն բարության համար մաքառող Կամքից, գեղեցկության ձգտող Հոգուց եւ ճշմարտության ծառավը հագեցնող Մտքից: Այս ամենը կարելի է բնութագրել մեկ բառով՝ անտարբերություն:

Փիլիսոփաներից մեկը պարկեշտ մի խելագարի բերանով հայտարարել է, որ Աստված ոչ թե մահացել է, ոչ թե մենք Նրան սպանել ենք, այլ մահացել է Նրան դիմելու մեր ներքին ցանկությունը: Աստված ոչ թե մահացել է, այլ դարձել է Անհնարին: Եւ շարունակել է՝ ասելով, որ եթե Աստված հայտնվեր իր ապրած ժամանակներում, Նրան ոչ թե կխաչեին, այլ կծաղրեին:

Մեր պարագայում ներկա ժամանակներում Աստված ո՛չ խաչի կարժանանար, ո՛չ էլ՝ ծաղրանքի: Նրան պարզապես չէին նկատի: Մեր ապրած աշխարհում կարեւորություններ չկան այլեւս: Ամեն անհնարին հնարավոր է, եւ ոչինչ՝ զարմանալի:

Մարդ արարածն այնքան է զբաղված իր գոյությունը պահպանելու համար այս կյանքի հոգսերով, որ ժամանակ եւ նույնիսկ ցանկություն չունի մի պահ կանգ առնելու եւ մտածելու, թե ինչու է ինքն ապրում, ում են պետք իր բոլոր գործերը, եւ ում են դրանք օգուտ տալիս: Հագուրդ տալով մեր մեղսահակ բնության ցանկություններին՝ մենք մաշվում ենք, քանի որ վատ սովորությունների գերի ենք դառնում եւ չենք հասկանում, որ այդպես ինքներս մեզ աստիճանաբար ոչնչացնում ենք, սպանում: Մեր անձի տաճարները պղծում ենք, երբ այն վերածում ենք ավազակների որջի, երբ այնտեղ հպարտության, նախանձի, ծուլության, ազահության, որկրամոլության, բղջախոհության, սպանության եւ այլ անթիվ ու անհամար

մեղքերի սեղաններ ու աթոռներ ենք լցնում: Աստված ասում է նման տաճարները, Աստված մաքրազարդում է նման տաճարները, ինչ արեց Քրիստոս Աստված. Նա տաճարից վռնդեց հոգեւոր գործ շանող բոլոր անձերին՝ կործանելով նրանց սեղաններն ու աթոռները: «Գրված է. «Իմ տունն աղոթքի տուն պիտի կոչվի», մինչդեռ դուք ավազակների որջի եք վերածել այն» (Մատթ. ԻԱ. 12–13): Այսօր եւս մեր Տերը հանդիմանում եւ խաղաղանով դուրս է հալածում կենդանի տաճարների ավազակներին՝ մոլուկյունները, որոնք ավազակների պես խուժել են մեր ներսի տաճարներ եւ պղծում են մեզ՝ հեռացնելով ու վանելով մեզանից կենդանարար Սուրբ Հոգուն: Իսկ Նրա բացակայութեամբ սասանվում ու քանդվում է կենդանի տաճարը: Այս պատճառով է Պողոս առաքյալն ասում. «Եթե մեկն Աստծու տաճարը քանդի, Աստված էլ կորստի պիտի մատնի նրան, որովհետեւ Աստծու տաճարը սուրբ է, եւ դժբ եք այդ տաճարը» (Ա. Կորնթ. Գ. 17):

Իսկ ինչպե՞ս մեր տաճարը՝ մեր անձը, մաքուր, սուրբ պահենք:

Այսօր մի կողմից զարգանում է հոգեւոր կյանքը՝ Ավետարանի քարոզչությամբ, աստվածապաշտությամբ, աստվածաբանական մտքի նոր արգասիքներով, իսկ մյուս կողմից աշխարհն իր գիտատեխնիկական նվաճումներով փորձում է Աստծուն բացառել այս աշխարհից, մարդուն դարձնել եսի տաճար:

Այդ եսի տաճարներում չկա Աստծու սերը, ուստի չի կարող լինել մերձավորի նկատմամբ սեր: Իսկ առանց սիրո չկա բարիք, չկա կյանք: Աստված աննպատակ չի արարել մարդուն, եւ իզուր չէ, որ Նա հավատում ու վստահում է յուրաքանչյուրիս, որ Նա զոհաբերվեց մեզ համար: Այո՛, չարութեան հոգին մեղքի սարդոստայնով կործանեց ու քանդեց ամեն գեղեցիկ ու բարի բան, ապականեց մարդ-տաճարը եւ տիեզերք-տաճարը, սակայն Արարիչ Ճարտարապետը վերանորոգեց ամենայն ինչ, վերաշինեց բոլոր տաճարները եւ առաքեց Իր Սուրբ Հոգուն, որ շրջում էր ջրերի վրա, որ գա եւ բնակվի մարդկանց մեջ եւ օգնի մեզ շարունակելու վերականգնել կործանվածը, վերագտնել կորցրածը եւ ժառանգել հավիտենական կյանքը:

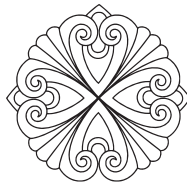
Եթե մենք վճռական փոփոխություն չկատարենք մեր կյանքում, ներաշխարհում եւ չփոխենք մեր վերաբերմունքն աստվածային պատվիրաններով բանաձեւված օրենքի՝ ազատության օրենքի նկատմամբ, ապա շուտով կայլասերվենք եւ կոշնշանանք՝ նմանվելով լքված, խորտակված, պղծված տաճարների:

Սակայն մեր հայացքը միշտ դեպի վեր՝ դեպի հոգեղեն տաճարի խաչին հառած պետք է հիշենք, որ Քրիստոս Աստված ջախջախեց սատանայի գլուխը. մեզ ստրկացնողին անզոր դարձրեց եւ այսօր ու հավիտյան մեզ ուժ է տալիս, որ Իր նման պայքարենք ու խորտակենք մեղքի ստրկական շղթաները, հաղթենք ամեն տեսակի մոլուխյուններին եւ կանգուն ու սուրբ պահենք մեզ՝ Աստծու կենդանի տաճարներին:

«Ուստի,— հորդորում է Պողոս առաքյալը,— այնպես ապրեք, որ Աստված փառավորվի ձեր մարմինների մեջ» (Ա. Կորնթ. Զ, 20), քանի որ Աստծու տաճարը փառաբանության վայր է: Նաեւ՝ «Թող ձեր լույսը շողա մարդկանց առջեւ,— պատվիրում է մեր Տերը,— որպեսզի նրանք տեսնեն ձեր բարի գործերը եւ փառավորեն ձեր Հորը, որ երկնքում է» (Մատթ. Ե, 16)»:

Ուրեմն, սիրելի՛ հավատացյալներ, ապրենք եւ գործենք Աստծու երկյուղով եւ սիրով, աստվածային շնորհաց զորությանմբ հանապազ բարին խորհենք, խոսենք ու արարենք, որպեսզի այսպես թույլ տանք՝ մեր մեջ բնակվի Աստված եւ օգնի մեզ հաստատաքայլ ընթանալ հավիտենական կյանքի ճանապարհով: Լինելով կենդանի եւ սուրբ տաճարներ, բարի պատերազմը մղելով մեղքի դեմ՝ մենք սուրբ եւ լուսավոր կդարձնենք ու կպահպանենք մեր համազգային տաճարը՝ մեր Հայրենի երկիրը, որը կդառնա հզոր եւ բարօր, եւ ամենքս միաշունչ, միասիրտ՝ որպես Աստծու հոգեղեն տաճարի կենդանի քարեր, կօրհնենք ու կփառավորենք Հորը, Որդուն եւ Սուրբ Հոգուն:

Շնորհք, սեր եւ խաղաղություն ձեզ՝ Աստծու Հոգու տաճարներիդ, ամեն:





ԼԻԶԱ ՔԱՐԻՄՅԱՆ

Պատմական գիտ. թեկնածու, դոցենտ, ԵՊՀ

ՔԱՂԱԿԵՂՈՆԻ ԺՈՂՈՎ.

դավանաբանական անհրաժեշտություն, թե՞ քաղաքականություն

Վավերագրերը փաստում են, որ քրիստոնեական Արեւելքի համար բախտորոշ Ե.—է. դարերի քրիստոսաբանական բյուզանդական վեճերն էապես կապված էին Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովի, հավասարապես նաեւ՝ բյուզանդական կայսրերի կրոնական քաղաքականության հետ:

Դարաշրջանին բնորոշ խնդիրներից հիմնականը քաղկեդոնականություն—հակաքաղկեդոնականություն մրցակցությունն էր, որը ձեւավորվել էր եկեղեցական ավանդության նկատմամբ երկու տարբեր մոտեցումների եւ իրավիճակային վերլուծության ոչ միանման ըմբռնումների հիման վրա: Թե այդ հարցն ինչ սրության էր հասել, կարելի է ենթադրել այն իրողությունից, որ 20 տարվա (431—451 թթ.) ընթացքում Բյուզանդական կայսրությունում տեղի էին ունեցել «տիեզերական» կոչված երեք ժողովներ (Հայոց Եկեղեցու ավանդության մասին տիեզերական է ճանաչվում միայն մեկը՝ Եփեսոսի 431 թ. ժողովը), որոնք քրիստոսաբանական հարցերում հռչակել էին սկզբունքային երկու տարբեր դավանաբանական ըմբռնումներ: Եւ քանի որ կայսրության համար օրակարգային էր «քրիստոնեական տիեզերքի յուրացումը», այդ նպատակի իրագործման վճռական գործոն էր համարվում «դավանաբանական միասնական դաշտի» ստեղծումը: Այդպես դարաշրջանի դավանաբանական խնդիրների համար առանցքային դարձավ երկու բնության փաղկեղունական վարդապետությունը կյուսեղյան քրիստոսաբանության հետ ներդաշնակելու գերխնդիրը, եւ այդ որոնումներում էլ անցավ կայսրության եկեղեցական կյանքը Ե. դարի երկրորդ կեսին եւ Զ.—է. դարերում:

Քաղկեդոնական վարդապետությունը կյուրեղյան քրիստոսաբանության հետ ներդաշնակելու հրամայականը կապված էր իրավիճակային մի շարք խնդիրների լուծման հետ: Այդ հոլովույթում ամենայն սրությամբ քննարկվել է երկու հիմնահարց. նախ՝ Եփեսոսի տիեզերական եւ Քաղկեդոնի ժողովների միջեւ «ժառանգորդության» հաստատումը, ապա՝ քաղկեդոնական դավանաբանական սահմանումը կյուրեղյան քրիստոսաբանության միջոցով մեկնաբանելու խնդիրը:

Եփեսոսի 431 թ. տիեզերական եւ Քաղկեդոնի 451 թ. «տիեզերական» ժողովների բովանդակային կապը հաստատելու գործընթացը քաղկեդոնական աստվածաբանները, որպես կանոն, շաղկապել են Քաղկեդոնի «բացառիկ ուղղադավանությունը» հաստատելու ձգտումներին, ինչն ինքնաբերաբար ենթադրել է Եփեսոսի եկեղեցագիտության պատմական դերի նվազեցում: Այդ գործընթացում ազդեցիկ դերակատարություն է ունեցել հատկապես ԺԹ. դարում բողոքական աստվածաբանների ջանքերով հրապարակ իշած «Նեստորի արդարացման» աստվածաբանությունը¹, որը դարձել է անտիոքյան աստվածաբանների 431 թ. հակակյուրեղյան «ժողովի» բովանդակային շարունակությունը:

Քաղկեդոնական ջատագույնների այս հոսանքը Նեստորին ներկայացնում է որպես «անմեղ զոհ», ինչը լրացվում է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու «աններելի մեղքերի» մասին տեսակետով: Մոտեցման ներկայացուցիչները նաեւ պնդում են՝ «Նեստորն ավելի մոտ է եղել հին եկեղեցական ավանդությանը եւ Նոր Կտակարանին, քան հետագայի ուղղադավանությունը»², եւ նա իրականում «նեստորական» չի եղել, դրա համար էլ «նրա քրիստոսաբանությունը հաղթանակել է Քաղկեդոնում՝ երկկամության վարդապետության տեսքով»³: «Նեստորի արդարացման

¹ Աստվածաբանական այս շարժումը ձեւավորվել է Նեստորին վերագրվող «Հերակլիդեսի գրքի» «մեկ դեմքում երկու բնությունների անտարբերելի (անբաժան) միություն» ("The Bazaar of Heracleides", Newly transl. from the Syriac and edited with an introduction, Notes & Appendices by G. R. Driver & L. Hodgson, Oxford, 1925, էջ 161) եւ գրեթե քաղկեդոնական «մեկ դեմք՝ երկու բնությամբ, եւ երկու բնություն՝ մեկ դեմքով» (տես անդ, էջ 236) բանաձեւումների հիման վրա, եւ մոռացության է տրվել այն փաստը, որ Նեստորը Քրիստոսի բնություններից յուրաքանչյուրին վերագրել է ենթակայական (սուբյեկտիվ) դեմք, այլ կերպ ասած՝ նրա վարդապետության առանցքը երկենթակա փոխոսաբանությունն էր (տես անդ, էջ 240):

² Տես F. LOOFS, Nestorius and his place in the history of Christian doctrine, Cambridge, 1914, էջ 126:

³ Տես J. BETHUNE-BAKER, Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of Evidences with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (The Bazaar of Heraclides),

աստվածաբանությունը» ժԹ.—Ի. դարերում բազմաթիվ հետետորդներ է ունեցել նաեւ ուղղափառ աստվածաբանության շրջանակում: Այսպես՝ Մ. Պոսնովը եւ Վ. Բոլոտովը պնդել են, որ «Նեստորի վարդապետությունը դատապարտվել է առանց մատնանշելու, թե նրանում ինչն է հերետիկոսական», ճիշտ այդպես էլ հաստատված չէ, «որ նրան վերագրվող վարդապետությունը եղել է իրենը»⁴: Մ. Յանգը եւս կասկածից վեր է համարում, որ «հակառակորդները բավականին խեղաթյուրել էին Նեստորի վարդապետությունը», եւ ըստ այդմ՝ հանգում ընդհանրացնող հետեւության՝ «Նեստորը զոհ է»⁵:

Արդյունքում այդ ամենի պատճառը համարում են այն, որ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու համար «աստվածաբանությունը եւ ուղղադավանությունը դարձել էին սեփական կրքերի գործիքներ», եւ նա «աստվածաբանական գիտականության եւ խորաթափանցության զենքից զատ, իրեն թույլ է տվել դիմել միտումնավոր ոչ ճշմարիտ մեկնաբանությունների, խորամանկության, բռնության...»⁶: Այդ հոսանքի մեկ այլ ներկայացուցիչ՝ Լյութերական աստվածաբան Կ. Բրոտենը, միանգամայն համոզված պնդում է, որ «...աստվածաշնչյան Քրիստոսի կատարյալ մարդեղության վարդապետության համար քրիստոսաբանական արդի ուղղությունները պարտական են հատկապես անտիոքյան դպրոցին եւ Նեստորին»⁷:

Հօգուտ քաղկեդոնական աստվածաբանության՝ երկրորդ հոսանքի ներկայացուցիչների առաջադրած գլխավոր թեզն այն է, որ ուղղադավան քրիստոսաբանության հաստատման գործում Եփեսոսի ժողովը

Cambridge, 1908, էջ 197—211: Այս պարագայում մոռացության է տրվում այն հանգամանքը, որ միակամյա վարդապետության համար Նեստորը բանադրվել է Լաթերանի 649 թ. ժողովում:

⁴ Տե՛ս Մ. Поснов, История Христианской Церкви (до разделения церквей — 1054 г.), Брюссель, 1964, էջ 240. նաե՛ւ В. Болотов, Лекции по истории древней Церкви, т. IV, «История Церкви в период Вселенских Соборов», Москва, 1994, էջ 220:

⁵ Տե՛ս Փ. Янг, От Никей до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст, Москва, 2013, էջ 475—476. նաե՛ւ J. BETHUNE-BAKER, An Introduction to the Early History of Christian Doctrine, London, 1903, էջ 274—275. F. LOOFS, Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine, New York, 1975, էջ 41, 60—61: Առավել ստույգ՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու զոհը. տե՛ս «Le livre d'Heraclide de Damas» (Trad. F. Nau, avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Brifere), Paris, 1910, էջ 117 եւ այլն:

⁶ Փ. Шафф, История Христианской Церкви, т. III, «Никейское и посленикееское христианство. От Константина Великого до Григория Великого 311—590 г. по Р. X», СПб., 2007, с. 615, 616—617.

⁷ Տե՛ս С. BRAATEN, Modern Interpretations of Nestorius, “Church History”, vol. 32, Cambridge, 1963, էջ 265:

դավանաբանական որեւէ սահմանում («հանգանակ») չի ընդունել⁸, հետեւաբար՝ «աննշան ազդեցութիւն է ունեցել», ինչն էլ դարձել է նոր ժողով հրավիրելու եւ «եփեսոսյան քրիստոսաբանութիւնը վերամշակելու պատճառ»⁹: «Եփեսոսյան քրիստոսաբանութեան անկատարութիւնը» հավաստվում էր նաեւ այն առումով, որ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին «... զարգացրել էր ոչ այնքան կյուրեղյան, որքան հակաանատորական կամ առհասարակ հակաանտիոքյան աստվածաբանութիւն եւ հատկապես ամենաէական հարցերում գաղափարական կախման մեջ է գտնվել իր հակառակորդներից»¹⁰: Այս ուղղութեան որոշ ներկայացուցիչներ նաեւ պնդում են, թե Քաղկեդոնի ժողովի անհրաժեշտութիւնը թելադրված է եղել այն հանգամանքով, որ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին «մարմնացած Լոգոսը դիտարկել է որպէս «ամենամարդ» եւ այդ տեսանկյունից «չի լուծել Քրիստոսի՝ պատմական որոշակի անձ լինելու հարցը», եւ «նեստորի հետ բանավեճի համաբնագրում ամբողջովին ժխտվել է Բանից զատ Քրիստոսի մարդկային անհատականութեան գոյութիւնը»¹¹, ուստի կյուրեղյան վարդապետութունից ենթադրվում է, թե անձնավորված Աստված Բանի շարժիչ ուժը «աստվածային իրականութիւնն է»¹²:

⁸ Տե՛ս J. LEBON, Autour de la definition de la foi au council d'Ephese (431), "Ephemerides Theologicae Lovanienses" (commentarii de re theologica et canonica), t. 8, Louvain, 1931, էջ 398, 399–412. նաեւ՝ R. SELLERS, The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey, London, 1953, էջ XVII:

⁹ Տե՛ս «Православная энциклопедия», т. XXXIV, Москва, 2014, էջ 277. ПРОТ. СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ, Агнецъ Божій. О Богочеловѣчествѣ, ч. I, Париж, 1933, էջ 32 եւ այլն:

¹⁰ Տե՛ս ПРОТ. СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ, Агнецъ Божій. О Богочеловѣчествѣ, ч. I, էջ 32:

¹¹ Տե՛ս ԻՌԶԱՆ ԱՎԱԳԵՐԵՅ ՄԵՅԵՆԴՈՐԷ, Ներածութիւն հայրախոսական աստվածաբանութեան, էջ 406. այդ մոտեցման մասին տե՛ս նաեւ Ս. ГИДУЛЯНОВ, Восточные Патриархи въ періодъ четырехъ первыхъ Вселенскихъ соборовъ. Историко-юридическое изслѣдованіе (Изъ исторіи развитія церковно-правительственной власти), Ярославль, М. CMVIII [1908], էջ 681, 681–682. A. GRILLMEIER, Christ in Christian Tradition, vol. 1, "From the Apostolic Age to Chalcedon (451)", London, 1975, էջ 483 եւ այլն:

¹² Տե՛ս A. GRILLMEIER, Christ in Christian Tradition, vol. 1, էջ 483. նաեւ՝ J. WELCH LAWRENCE, Christology and Eucharist in the early thought of Cyril of Alexandria, San Francisco, 1994, էջ 57–58. J. LIEBAERT, La doctrine christologique de sainte Cyrill D'Alexandrie avant la querelle nestorienne, Lille, 1951, էջ 154–158: Այդ շարակարգում միանգամայն անհիմն է նաեւ քաղկեդոնականների այն պնդումը, թե իբր կյուրեղյան համակարգում Քրիստոսի մարդկային բնութեանը լոկ «միջնորդավորված դեր է հատկացվում», եւ նա Քրիստոսի մարդկային բնութիւնը ստորադասում է աստվածային բնութեանը, Աստված Բանի մարդկային բնութիւնը կյուրեղյան հայեցակարգում լոկ «տնօրինական գործիք է», որով Աստված «հաղթահարում է մահը» եւ վերածնում մարդկային ցեղը. տե՛ս H. CHADWICK, Eucharist and Christology in Nestorian Controversy, "Journal of Theological Studies", Oxford, 1951, vol. II, part 2,

Կյուրեղյան քրիստոսաբանությունը «Բան—մարմին» աստվածաբանության համաբնագրում են գնահատում նաեւ ժամանակակից այլ աստվածաբաններ¹³։ Վերոբերյալ բոլոր տեսակետներն անտեսում են անուրանալի այն իրողությունը, որ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանությունն անհնար է գնահատել առանց հաշվի առնելու այդ համակարգի սերտ կապը փրկաբանության հետ¹⁴։ Այդ առնչությամբ Կ. Բարտը գրում է. «Քրիստոսաբանությունը պետք է մտածի եւ խոսի այն մասին, թե ով է հայտնության մեջ մարդկանց համար Աստծու իշխանությունն իրականացնող Հիսուս Քրիստոս»¹⁵։ Այդպիսին է կյուրեղյան քրիստոսաբանությունը, որը վիթխարի ազդեցություն է ունեցել եւ ժամանակի, եւ հետագա քրիստոսաբանական մշակումների վրա¹⁶։ Այնինչ, ինչպես Ա. Հառնակն է հավաստում, արեւմտյան աստվածաբանները, Ամբրոսիոս Մեդիոլանցու շրջանից սկսած, «...կատարյալ հետեւողականությամբ հանգել են այն հավաստմանը, որ փրկագործությունը (ծառայություն է), ինչը Քրիստոս իրականացրել է իբրեւ մարդ, քանի որ մեղսագործը մարդկությունն է, եւ սխրանքը կարող է գնահատել միայն մարդը, թեեւ նա իր արժեքայնությունը ստանում է Աստծուց»¹⁷։ Այդ դիրքերից պետք է բացատրել նաեւ այն իրողությունը, որ հատկապես Զ. դարից

էջ 145. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, էջ 473—478. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (fourth ed.), London, 1968, էջ 311 եւ այլն։

¹³ Տե՛ս ՍԵՄ. Գ. ՓԼՈՐՈՎՍԿԻՅ, *Восточные отцы V—VIII веков*, изд. Белорусского Экзархата — Белорусской Православной Церкви, 2006, էջ 6. В. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* Herder, Freiburg. Basel. Wien, 1961, էջ 285—286 եւ այլն։

¹⁴ Տե՛ս J. LIEBAERT, *La doctrine christologique de sainte Cyrille D’Alexandrie avant la querelle nestorienne*, էջ 218. նաեւ՝ J. WELCH LAWRENCE, *Christology and Eucharist in the Early thought of Cyril of Alexandria*, էջ 67։

¹⁵ К. БАРТ, *Церковная догматика*, т. I, Москва, 2007, с. 69.

¹⁶ Տե՛ս Я. ПЕЛИКАН, *Христианская традиция, История развития вероучения*, т. 1, «Возникновение католической традиции», Москва, 2007, էջ 221. «Deux dialogues christologiques Cyrille d’Alexandrie» (introd., texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand), “Sources chrétiennes”, № 97, Paris, edit. du Cerf, 1964, էջ 84—85. В. MEUNIER, *Le Christ de la Cyrille d’Alexandrie. L’humanité, le salut et la question monophysite*, Paris, edit. Beauchesne, Coll. Théologie historique, 1999, էջ 219. G. THOMAS WEINANDY AND A. DANIEL KEATING, *The Theology of St. Cyril of Alexandria. A Critical Appreciation*, London, New York, 2003, էջ 24։

¹⁷ Առավել մանրամասն տե՛ս А. ГАРНАК, *История догматов*, ч. II, «Развитие церковной догмы / Раннее христианство», т. II, Харьков, 2001, էջ 268։ Ա. Հառնակը նաեւ հավելում է. «Բայց Արեւմուտքում դեռեւս հստակ ձեւակերպված տեսություն չկար, այդ պատճառով նա ընդունեց արեւելյան գնոստիկյան պատկերացումը, թե սատանային փրկագին է տրվել, եւ նա այդպիսով խաբվել է»։ տե՛ս անդ, էջ 268—269։

սկսած բյուզանդական աստվածաբանների հիմնական նպատակներից մեկը եղել է ֆաղկեդոնական դավանանքի՝ կյուրեղյան օրիստոսաբանությանը ներդաշնակ մեկնաբանությունը¹⁸։

Աստվածաբանների մեկ այլ խումբ Քաղկեդոնի ժողովի հրավիրումը փորձում է արդարացնել այն առումով, որ «կյուրեղյան քրիստոսաբանությունը անվանարկել էին» Եւտիքեսը¹⁹, Դիոսկորոսը եւ Եփեսոսի 449 թ. եկեղեցական ժողովը²⁰։ Մեծ թիվ են կազմում նաեւ այն հեղինակները, որոնք բարձրացնում են Կյուրեղ Ալեքսանդրացու «քրիստոսաբանական լեզվի անկատարության, հակասականության, եզրաբանական բացառիկ անճշտության», մասնավորապես՝ «անձնավորություն» («ὁπὸστασις») եւ «բնություն» («φύσις») եզրերի փոխարինաբար կիրառման եւ այլ²¹

¹⁸ Տե՛ս J. WELCH LAWRENCE, նշ. աշխ., էջ 43։

¹⁹ Եւտիքեսին՝ «իբրեւ աստվածաբան», բնութագրում են որպէս «ոչինչ», թեեւ հավաստում են, որ եղել է ազնիվ ու բարեպաշտ, բայց կատարյալ անգրագետ, իսկ իր տեսակետներում՝ կամակոր անձ, ում համար վանքի տարածքից դուրս աշխարհը ոչինչ է եղել. տե՛ս “Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio” (ed. by Mansi J.—D.), vol. VI (Ab anno CCCCXLI. ad annum CCCCLI. inclusive.), Florentiae, MDCCLXII (1762), էջ 700, 784. «Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ», т. III, «Соборъ Халкидонскій, Вселенскій четвертый», Казань, 1908, էջ 287. В. Altaner, A. Stuiber, Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenvater Herder, Freiburg. Basel. Wien, 1961, S. 287 եւ այլն։

²⁰ Տե՛ս ПРОТ. СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ, Агнецъ Божій. О Богочеловѣчествѣ, ч. I, էջ 69. նաեւ՝ «Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ», т. III, էջ 204, 205. “Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio” (ed. by Mansi J.—D.), vol. VI (Ab anno CCCCXLI. ad annum CCCCLI. inclusive.), Florentiae, MDCCLXII (1762), էջ 656 A, 741, 744։ Ընդ որում, այս հարցում եւս փորձում են հիմնավորել, թե իբր «...Կյուրեղի քրիստոսաբանությունը փաստորեն ապոլինականությունից բխող եւ այդ կեղծ վարդապետության դեմ պայքարում արտահայտված բանաձեւումների փոխհամաձայնություն էր» (П. Гидулянов, Восточные Патриархи въ періодъ четырехъ первыхъ Вселенскихъ Соборовъ. Историко-юридическое изслѣдованіе (Изъ исторіи развитія церковно-правительственной власти), Ярославль, М. CMVIII [1908], էջ 681. նաեւ՝ BETHUNE-BAKER, Early History of Christian Doctrine, էջ 284)։ Դիոսկորոսի մասին տե՛ս նաեւ “Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio” (ed. by Mansi J.—D.), vol. VI, էջ 1009, 1032, 1034. «Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ», т. III, էջ 590, 591։ Ի դեպ, Դիոսկորոսի դեմ Քաղկեդոնում կազմակերպած խալտառակ միջադեպին հակառակ՝ նա դատապարտվել եւ աթոռազրկվել է ոչ որպէս հերձվածող, այսինքն՝ ոչ թե դավանաբանական հայացքների, այլ «անհնազանդության» եւ «անօրէն» գործունեության համար. տե՛ս «Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ», т. IV, «Соборъ Халкидонскій, Вселенскій Четвертый (Окончаніе), Казань, 1908, էջ 289, 322։ Այդ փաստն արդեն լրացուցիչ եւս մեկ վկայություն է Քաղկեդոնի ժողովի կանխակալ եւ ուղղորդված բնույթի վերաբերյալ։

²¹ Տե՛ս ԻՈՂԱՆ ԱՎԱԳԵՐԵՑ ՄԵՅՆԵՒՈՐՖ, Ներածություն հայրափոսական աստվածաբանության, Ս. էջմիածին, 2012, էջ 409։ Տե՛ս նաեւ В. БОЛОТОВ, Лекции по истории древней Церкви, т. IV, էջ 180. А. GRILLMEIER, Christ in Christian Tradition, vol. 1, էջ 401—403. М. RICHARD, L'Introduction du mot hipostas dans la theologie de l'Incarnation, “Melanges de sciences religieuses”, t. 2, Lion, 1945, էջ 12—17։

հարցեր, որոնք, իբրեւ, շտկվել են Քաղկեդոնում²²։ Ուստի, նաեւ պնդում են, թե «Եփեսոսի քրիստոսաբանության ազդեցությունը միջնորդավորված է», ավելի ստույգ՝ այն ընդունելի է դարձել «Քաղկեդոնի ժողովում վերամշակվելու արդյունքում»²³։ Սակայն նրանք միտումնավոր լռության են մատնում այն իրողությունը, որ անկատարությամբ աչքի են ընկել նաեւ Ե.—Ը. դարերի փաղկեղունական ֆրիստոսաբանական լեզուն եւ եզրաբանությունը²⁴։ Այդ մոտեցման մեկ այլ՝ ավելի «ներքին» տարբերակ պետք է համարել այն պնդումը, որ քաղկեդոնական հայրերը «Կյուրեղի հավատքը» արտահայտել են անտիոքյան լեզվով, ինչի արդյունքում «Քաղկեդոնի ժողովով ավարտվում է ուղղադավան ալեքսանդրականության եւ ուղղափառ անտիոքականության պատմությունը, եւ սկսվում է աստվածաբանական նոր՝ բյուզանդական աստվածաբանության դարաշրջանը»²⁵։

Եթե հարցը քննարկենք այն տեսանկյունից, որ «հավատքի բովանդակությունը բանականության եւ պատմական դիտարկման սահմաններից դուրս է ընկած, այն չի կարող անհերքելիորեն ապացուցվել»²⁶, ապա միանգամայն տրամաբանական է եզրակացնել, որ բոլոր այդ տեսակետները պարզապես ընտրությամբ արդյունք են եւ, բնականաբար, «անհերքելի ապացույց» են միայն այս տեսությունն առաջադրող ուղղության համար։ Եւ հակառակը՝ այն միանգամայն «հերքելի է» հակադիր հատվածի համար։ Դրանով է բացատրվում նաեւ քաղկեդոնականություն—հակաքաղկեդոնականություն անհաշտ հակադրությունն իր բոլոր նրբերանգներով։

Քաղկեդոնի ջատագովների կողմից Եփեսոսի 431 թ. տիեզերական ժողովի բովանդակային լրամշակման անհրաժեշտությունը հիմնավորե-

²² Տե՛ս ԻՈՂԱՆ ԱՎԱԳԵՐԵՅ ՄԵՅԵՆԴՈՐՅ, նշ. աշխ., էջ 409. А. ЛЕБЕДЕВ, Вселенские Соборы IV и V ввѣковъ (Обзор ихъ догматической деятельности въ связи съ направленіями школъ александрийской и антиохійской), էջ 166—167. Протопр. Іоанн Мейендорф, Пасхальная тайна: статьи по богословіи, Москва, 2013, էջ 115. Прот. СЕРГІЙ Булгаковъ, Агнецъ Божій, О Богочеловѣчествѣ, ч. I, էջ 32. М. ПОСНОВ, История христіанской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.), էջ 375. А. GRILLMEIER, Christ in Christian Tradition, vol. 1, էջ 482 եւ այլն։

²³ Տե՛ս В. ЛУРЬЕ, История византийской философии, Формативный период, СПб., 2006, էջ 111—112. Н. VAN LOON, The dyophysite christology of Cyril of Alexandria, “Supplements to Vigiliae Christianae”, Texts and studies of Early Christian life and language, vol. 96, Leiden. Boston, 2009, էջ 24։

²⁴ «Աստվածաբանական այդ աշխատանքը ձգվեց երկու դար»։ Прот. Г. Флоровский, Восточные отцы V—VIII веков, էջ 5։

²⁵ Прот. Г. Флоровский, Восточные отцы V—VIII веков, с. 6.

²⁶ Տե՛ս М. ЭРИКСОН, Христианское богословие, СПб., 2004, էջ 565։

լու գլխավոր կռվանք կապված է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանական գլխավոր՝ «մի է բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ» բանաձեւման ու նրան վերագրվող «ապոլինարական» լինելու մեղադրանքները հաղթահարելու պահանջին: Սա բավականին հին եւ փորձված միջոց էր, որն անտիոքյան աստվածաբանները Կյուրեղ Մեծի դեմ կիրառել էին դեռեւս նրա կենդանութեան օրոք²⁷: Այդպես կրկին վերակենդանացավ այն սին տեսակետը, որ թեեւ Կյուրեղի հիմնարար դիրքորոշումը «պահպանողական է», նա «...Ապոլինարին մերժելու հրատապ անհրաժեշտութիւն չի զգացել»²⁸, եւ «Կյուրեղի վարդապետութիւնն ամբողջութեամբ գերբեռնված ու ծանրացած է ապոլինարական կեղծարարութիւններով»²⁹, իսկ հականեստորական փոլում նա միջին տեղ է գրավում Ապոլինարի եւ Նեստորի միջեւ³⁰. նա թեեւ ապոլինարական չէր, սակայն ամբողջութեամբ լինելով «ալեքսանդրական»՝ չէր խուսափում «մարդաբանական առնվազնութիւնից (մինիմալիզմ)», եւ նրա համար միակ փրկիչն Աստված է, այլ ոչ մարդը³¹,

²⁷ Տէս «Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ», т. V, էջ 129. նաեւ՝ Феофорит епископ Кирский, Церковная исторія, кн. V, гл. 3, Москва, 1993, էջ 176: Վաղ շրջանում Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ապոլինարական լինելու մեղադրանքների մասին տե՛ս նաեւ К. JOSEPH HEFELE, Histoire des conciles d'après les documents originaux, էջ 382, 391–392, 410–413, 415. «Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ», т. V, էջ 87–88. В. ЛУРЬЕ, История византийской философии. Формативный период, էջ 111. X. ФОН БАЛЬТАЗАР, Вселенская литургия, Преподобный Максим Исповедник, «Альфа и омега» (Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России), №3 (14), Москва, 1997, էջ 109. “Deux dialogues christologiques Cyrille d’Alexandrie” (introd., texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand), էջ 134–137. H. LIETZMANN, Apollinarius von Laodicea und seine Schule, S. 250–253. A. VAN ROEY, Deux fragments inedit des lettres de Succensus, eveque de Diocesaree, a Saint Cyrille d’Alexandrie, “Le Museon”, №65, 1–4, Louvain, 1942, էջ 88–90. M. JUGIE, La terminologie christologique de St. Cyrille d’Alexandrie, էջ 12–27. նույն հեղինակի՝ “Nestorius et la controverse nestorienne”, Paris, 1912, էջ 307–308. R. V. SELLERS, Two Ancient Christologies: A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrin, London, 1940, էջ 80–106. J. N. D. KELLY, Early Christian Doctrines, էջ 319–321. հմմտ. J. QUASTEN, Patrology, vol. III, “The Golden Age Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon”, Westminster, 1986, էջ 140:

²⁸ Տէս Ф. ЯНГ, От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст, Москва, 2013, էջ 497, 499, 506. G. PRESTIGE, Fathers and Heretics, London, “Society for Promoting Christian Knowledge”, 1940, էջ 156:

²⁹ Տէս X. ФОН БАЛЬТАЗАР, նշ. աշխ., էջ 109:

³⁰ Տէս A. GRILLMEIER, նշ. աշխ., vol. 1, էջ 417, 415, 473–483. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանութեան «ապոլինարական ազդեցութեան» մասին տե՛ս նաեւ B. ALTANER, A. STUIBER, Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenvater Herder, S. 285, 287. J. QUASTEN, Patrology, vol. III, էջ 136, 137:

³¹ Տէս ԻՆԶԱՆ ԱՎԱԳԵՐԵՅ ՄԵՅԵՆԳԻՐՅ, Ներածութիւն հայրախոսական աստվածաբանութեան, էջ 405–406. տե՛ս ПРОТ. СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ, Агнецъ Божій, О Бо-

նրա աստվածաբանությունն աչքի է ընկել միակողմանիությամբ, անճշտությամբ, երբեմն նույնիսկ չհիմնավորված եւ խոցելի է³²:

Այստեղ առնչվում ենք խիստ պարզունակ նենգափոխման: Հարցն այն է, թե որքանով է «մի է բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ» քրիստոսաբանական բանաձեւը «ապոլինարական»: Խնդիրն այն է, թե այդ բանաձեւն ինչպես է մեկնաբանվել, այլ կերպ ասած՝ կյուրեղյան մեկնաբանությունը ապոլինարական է, թե՞ ուղղադավան: Այս հարցում Ի. դարի աստվածաբանների շրջանում առկա է երկակի պատասխան: Ա. Գրիլմայերը, օրինակ, պնդում է՝ «...թեեւ Ս. Կյուրեղը գործածել է ապոլինարական բանաձեւեր, այնուամենայնիվ, այդ արտահայտությունները, ըստ էության, մեկնաբանել է ոչ ապոլինարական իմաստով»³³: Ուղղափառ աստվածաբան Զ. ՄակԳակինը, մեկ քայլ ավելին անելով, հավաստում է, որ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու աստվածաբանական համակարգում Քրիստոսի բնութենական միությունը ներկայացվում է ներքին՝ ներդաշնակության, փոխներթափանցման եւ անձնային միության տեսքով³⁴: Վ. Բոլտովը, սակայն, պնդում է, որ «իր աստվածաբանական ուղղությունը Կյուրեղը հասավ ոչ միայն այն սահմանին, որ ուղղափառ ճշմարտությունն արտահայտելու համար մատնանշեց Քաղկեդոնի ժողովը, այլեւ անցավ այդ սահմանը՝ լրացուցիչ մեկ քայլ կատարեց դեպի ապագա միաբնա-

гочеловѣчествѣ, ч. I, т. 1, էջ 34. В. ЛУРЬЕ, История Византийской философии. Формативный период, էջ 111. ПРОТ. Г. ФЛОРОВСКИЙ, նշ. աշխ., էջ 5–6. “Deux dialogues christologiques Cyrille d’Alexandrie”, էջ 80–84. F. HEbart, Zur Struktur der altchristlichen Christologie. Studien zur Vorgeschichte des Chalcedonense, Heidelberg, 1973, S. 535–589. J. N. D. KELLY, Early Christian Doctrines (fourth ed.), էջ 319, 322, 323. J. LIEBAERT, նշ. աշխ., էջ 154–158, 237–240. W. PALLNENBERG, God and Man, Philadelphia, 1977, էջ 283–323. ANTON. REHRMANN, Die Christologiae des hl. Cyrillus von Alexandrien: systematisch dargestellt, Hildesheim, 1902, S. 186–189. նաեւ՝ J. QUASTEN, Patrology, vol. III, էջ 140: Քաղկեդոնական արդի հանրագիտարանները փաստում են, որ Կյուրեղը հստակ չի սահմանազատել «անձնավորություն» («ὁπόστασις») եւ «բնություն» (φύσις) եզրերը, այդ պատճառով Քրիստոսի մեկ բնության մասին պատկերացում կրող միաբնակությունը դիմել է նրա հեղինակությանը. «Католическая энциклопедия», т. II, էջ 1028: Եւ չնայած «μία φύσις...» բանաձեւի ապոլինարական ծագմանը՝ «...Կյուրեղի կողմից վերջինիս գործածման առումով դավանաբանական սխալ չկա» («Православная энциклопедия», т. XXXIV, Москва, 2014, էջ 276):

³² Տե՛ս ПРОТ. СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ, նշ. աշխ., էջ 31–32:

³³ Տե՛ս A. GRILLMEIER, Christ in Christian Tradition, vol. 1, էջ 473–474:

³⁴ Մանրամասները տե՛ս J. A. MCGUCKIN, Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy: its History, theology and text, “Supplements to Vigiliae Christianae” [Formerly Philosophia Patrum: text and studies of Early christian life and language], vol. XXIII, Leiden-New-York, Köln, 1994, էջ 195–196, 207, 212, 214–215. նաեւ՝ J. N. D. KELLY, նշ. աշխ., էջ 319:

կուլթյուն»³⁵։ Այդ ամենով գործնականում վիճարկելի են համարվում նաեւ ալեքսանդրյան աստվածաբանի վարդապետական հիմնադրույթները։ Եւ դա այն պարագայում, երբ հետադիտական շրջանում ֆրիստոսաբանական այս կամ այն համակարգի ուղղադավան կամ հերձվածող բնույթը որոշվել է կյուրեղյան ֆրիստոսաբանության համեմատությամբ, քանի որ *Կյուրեղ Ալեքսանդրացու աստվածաբանությունը «ուղղադավանության յուրօրինակ հարացույց է եղել»*³⁶։

Կյուրեղյան ժառանգության նկատմամբ որոշակի միտում հետապնդող այդ տեսակետներն էական ճշգրտումների կարիք ունեն։ Առաջին հերթին նշենք, որ Ե.—Ձ. դարերի դավանաբանական ուղղություններից որեւէ մեկը չէր կարող ունենալ քրիստոսաբանական ավարտուն եզրաբանություն։ Եւ երկրորդ՝ նույնքան թերի եւ վիճելի է եղել նաեւ քաղկեդոնական եզրաբանությունը։ Միայն Ձ.—Է. դարերում ֆաղկեդոնական ջատագովներին հաջողվեց արիստոտելյան փիլիսոփայական լեզուն մտահայեցողական նախապահով դարձնել ֆաղկեդոնական սահմանման «հեմֆը»։

Եւ վերջապես՝ քաղկեդոնական քրիստոսաբանության արդարացմանն են ծառայեցվել նաեւ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանության էությունը նենգափոխող այն պնդումները, որոնց համաձայն՝ վերջինիս քրիստոսաբանությունը մերձեցել է «Աստծու փոփոխելիության» եւ «աստվածչարչարության» խոտելի վարդապետություններին³⁷։ Սակայն այս դեպքում եւս կանխակալ մոտեցումը չափազանց ակնհայտ է։ Ալեքսանդրյան աստվածաբանի հավատամքն այն է եղել, որ «...Աստված Բանը Փրկիչն է՝ աստվածային բնությամբ անշարչարելի, բայց շարչարելի, ինչպես Պետրոսն է ասում, մարմնով, քանի որ [բնությունների] իրական միավորման շնորհիվ Նրա համար մարմինը սեփական է դարձել, որը եւ մահ ճաշակեց (ընդգծումը.— Լ. Ք.)»³⁸։ Նա միաժամանակ նաեւ պնդել

³⁵ В. Болотов, Лекции по истории древней Церкви, т. IV, с. 180.

³⁶ Այդ տեսակետը հաստատվում է նաեւ պնդմամբ, թե Քաղկեդոնի ժողովում Լեոն Հոռմեացու քրիստոսաբանական վարդապետությունն ընդունվել է այն հիմնավորմամբ, որ վերջինս համապատասխանել է կյուրեղյան «հարացույցին», տե՛ս F. X. MURPHY, Peter speaks through Leo, The Council of Chalcedon A.D. 451, Washington, 1952, էջ 52—53։

³⁷ ԻՈՂԱՆ ԱՎԱԳԵՐԵՑ ՄԵՅԵՆԳՈՐՔ, ԵՂ. աշխ., էջ 404—405։

³⁸ Свѣ «Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ», т. II, «Соборъ Ефесскій, Вселенскій Третій (продолженіе)», Казань, 1892, էջ 81։ Նա միաժամանակ պարզաբանել է, որ «Աստված Բանի բնությունը... անկիրք է... Բայց քանի որ շարչարանքը պետք է աշխարհին փրկություն բերեր, իսկ Հայր Աստծուց ծնված Բանը չէր կարող շարչարվել Իր բնությամբ, ապա փրկագործությունը Նա իրականացնում է մեծագույն վարպետությամբ. սեփականն է դարձնում շարչարանքի

է, որ հիմնովին մերժելի է Քրիստոսի «աստվածային բնության շարժարանքը, քանի որ շարժարարվել է միայն Նրա մարմինը, որն ընդունակ էր շարժարանքի»³⁹, հետեւաբար՝ Աստված Բանը, «...որ որպէս Աստված վեր է ցանկացած շարժարանքի... շարժարվել է սեփական մարմնով, մարդեղությամբ... (ընդգծումը.— Լ. Ք.)»⁴⁰:

Կարելի է բազմաթիվ օրինակներ ներկայացնել, բայց, կարծում ենք, այդքանն էլ լիովին բավարար է՝ պնդելու, որ Քաղկեդոնի ժողովն արդարացնելու գլխավոր կովաններից առաջինը եղել է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ֆրիստոսաբանական վարդապետության վերաբերմամբ: Փաստն այն է, որ «...Քաղկեդոնի ժողովում Կիւրեղի հեղինակութիւնն օգտագործւում էր իբրեւ վահան.... Իրականում, ի պաշտպանութիւն Լեոնի Տումարի, նրա թղթերից կատարուած քաղուածքներն ամբողջովին կտրուել էին նրա մտածողութեան ընդհանուր շարակարգից.... Քաղկեդոնում Կիւրեղին ընծայուած յարգանքը երբէք այնքան չխորացաւ, որ համապատասխան լինէր նրա քրիստոսաբանութեան իրական էութեանը»⁴¹: Կարելի է պնդել նաեւ, որ Քաղկեդոնի ժողովը, ըստ էության, «անտեսեց իրական Կյուրեղին»⁴², այլ կերպ ասած՝ «...իրական Կյուրեղը գոհաբերվեց Լեոնին»⁴³:

Անդրադառնանք նաեւ այն հարցին, թե որքանով է Քաղկեդոնի ժողովը «կատարելագործել քրիստոսաբանական վարդապետությունը», եւ որքանով է այն «բացառիկ ճշմարտացի դավանանք հաստատել»: Ինքնին հասկանալի կերպով քաղկեդոնական ջատագովները պնդում են, որ ժողովի քրիստոսաբանական սահմանումը եկեղեցական «ուղղադավան ավանդությունների շարունակությունն է», նաեւ հավաստում են՝ այն դարձել է հավատքի իմննուրույն դավանագիր, որտեղ ամբողջական

կարող մարմինը, որի շնորհիվ էլ անշարժարելի աստվածային բնությամբ համարվում է մարմնապէս շարժարյալ (ընդգծումը.— Լ. Ք.)». տես անդ, էջ 80:

³⁹ Տէս «Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ», т. II, էջ 187:

⁴⁰ Կյուրեղ Ալեքսանդրացիին անվարան հիմնավորել է նաեւ, որ Աստված Բանը «...որեւէ պարագայում փոփոխվել չի կարող». տես անդ, էջ 85: Սա, Յա. Պելիկանի համոզմամբ, «...թույլ չէր տալիս սահմանափակել կամ կասկածի տակ դնել Աստծու բնության անկիրք լինելը». Я. Пеликан, Христианская традиция. История развития вероучения, т. I, էջ 219—220:

⁴¹ ԳԱՐԵԳՐՆ ՍԱՐԳԻՍԵԱՆ, Քաղկեդոնի ժողովը եւ Հայ Եկեղեցին, «Կրօնական, աստուածաբանական եւ հայագիտական երկեր» (հայերէն շարք, հտ. Ը.), Նիւ Եորք, Լոնտոն, 2012, էջ 247:

⁴² Տէս MGR. L. DUCHESNE, Early History of the Christian Church. From its foundation to the end of the fifth century, vol. III (english trans. by C. Jenkins), London, 1924, էջ 395:

⁴³ Տէս անդ, էջ 317:

եւ հստակ ներկայացված են Քրիստոսի վերաբերյալ դավանաբանական գլխավոր հիմնադրույթները՝ ով է Նա, եւ ինչպես են Նրա մեջ միավորվում աստվածայինն ու մարդկայինը:

Թե այս հարցում քաղկեդոնականները որքանով են անաչառ, պատասխանը կարելի է տեսնել Կյուրեղ Ալեքսանդրացու եւ Քաղկեդոնի ժողովի՝ Քրիստոսի բնությունների վերաբերյալ դավանաբանական սահմանումների համեմատականում:

Կյուրեղյան վարդապետություն	Քաղկեդոնական սահմանում
«...Քրիստոս մեկն է՝ Որդի եւ Տեր, նույն Ինքը՝ Աստված ու մարդ, ոչ թե այլ եւ այլ, այլ Միեւնույնը, որ եւ գոյություն ունի, եւ մտահայեցվում է իբրեւ մեկը եւ մյուսը» ⁴⁴ :	«Աստուած ճշմարտապէս, եւ մարդ ճշմարտապէս, զնոյնն ի հոգւոյ բանականէ եւ ի մարմնոյ. համագոյ Հօր ըստ աստուածութեան, եւ համագոյ զնոյն մեզ ըստ մարդկութեան, ըստ ամենայնի նման մեզ՝ առանց մեղաց» ⁴⁵ :
«...Նա կուսական եւ մաքուր մարմնից մարմին եղավ՝ բանական հոգով շնչավորված մարմին ընդունելով եւ այն սեփականը դարձնելով» ⁴⁶ :	

Ըստ էության՝ այս հատվածում Հիսուս Քրիստոսի աստվածամարդկային միասնության վերաբերյալ որեւէ «նվաճում» փնտրելն անիմաստ է, որովհետեւ Քաղկեդոնի ժողովը պարզապես կրկնել է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանական վարդապետությունը: Ինչ վերաբերում է «համագոյ» եզրի քաղկեդոնական կիրառմանը, ապա դա եւս «նորություն» համարել հնարավոր չէ, քանի որ «Քրիստոս մեկն է՝ Որդի եւ Տեր, նույն Ինքը՝ Աստված եւ մարդ» պնդումն աներկբայորեն բովանդակում է երկաստիճան համագոյության առկայություն:

Նույնը պետք է ասել նաեւ քաղկեդոնական սահմանման առավել հայտնի հատվածի՝ Քրիստոսի բնությունների միավորման միջոցը

⁴⁴ S. CYRILLUS. ALEXANDRINUS ARCHIEPISCOPUS, Epistola LXV (ol XXXVIII): As Succensum Episcopum, "Patrologiae cursus completus. Series Graeca" (accur. J.—P. Migne), t. LXXVII, Paris, 1864, col. 232A: Մեկ այլ առիթով Կյուրեղ Ալեքսանդրացին նաեւ պնդել է. «...միավորումը կատարյալ անբաժան ենք համարում՝ հավատալով, որ Միեւնույնը եւ Միածինն է, եւ Առաջնածինը». Свят. Кирилл Александрийский, Диалог о воочеловечении Единородного, и что Христос один и Господь по Писаниям, Сергиев Посад, 2005—2006, էջ 103—104:

⁴⁵ «Ակզբնագիրք Տումարի սրբոյն Լեւոնի եւ սահմանի սուրբ ժողովոյն Քաղկեդոնի», Վէնետիկ, 1805, էջ 40 (հունական տարբերակ): Լատինական տարբերակը՝ «Աստուած ճշմարիտ եւ մարդ ճշմարիտ, զնոյնն ի հոգւոյ բանականէ եւ ի մարմնոյ, համագոյական Հօր ըստ աստուածութեան, համագոյական մեզ զնոյն ըստ մարդկութեան, ամենայնի մեզ նման առանց մեղաց». անդ, էջ 41:

⁴⁶ «Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ», т. II, с. 182.

նկարագրող «անշփոթ» (ἀσυγχύτως), «անհեղ» (ἀτρέπτως), «անանջատ» (ἀδιαιρέτως) եւ «անբաժան» (ἄχωρίστως) եզրերի մասին: Հայտնութենական բնույթ ունեցող այդ եզրերը, որոնք միայն նշագծում են Քրիստոսի բնությունների միավորման կերպը, ինքնին հասկանալի է, հետագա մեկնաբանության կարիք ունեն: Քաղկեդոնականների համոզմամբ՝ այդ եզրերը գործածելով՝ ժողովական հայրերը «մեկընդմիշտ վերջ տվեցին» Հիսուս Քրիստոսի աստվածային եւ մարդկային բնությունների միավորման մասին հայտնի հերձվածողական բոլոր մոտեցումներին:

Կյուրեղյան վարդապետություն	Քաղկեդոնական սահմանում
«...Հայր Աստծու Բանը անճառելի եւ անհաս կերպով՝ անշփոթաբար, անհեղաբար, անբաժանաբար միավորվել է բանական հոգի ունեցող սուրբ մարմնին» ⁴⁷ :	«...զմի եւ զնոյն Քրիստոս, Որդի, Տէր, Միածին, յերկուց բնութեանց՝ անշփոթաբար, անյեղաբար, անբաժանաբար, անանջատաբար ճանաչելի» ⁴⁸ :
«...անշփոթ կամ անալյալելի կամ առանց մարմնական բնության փոփոխության, ինչպես նաեւ առանց որեւէ ապականության կամ խառնակության կամ որոշակի գոյակցության.... իր բնությամբ Բանը ենթակա չէ որեւէ փոփոխության» ⁴⁹ :	

Թեեւ քաղկեդոնականները Քրիստոսի բնությունների միավորման կատարյալ մեկնաբանությունը վերագրում են միմիայն Քաղկեդոնի ժողովին, սակայն ակնհայտ է, որ այս հարցում եւս ժողովը լույս առնալով է այն, ինչն արդեն բավականին հիմնավոր մշակված էր կյուրեղյան Բրիտոսաբանական հայեցակարգում:

Քաղկեդոնի ժողովում Քրիստոսի բնությունները ներկայացված են Լեւոնի Տումարից վերցված «երկու բնությամբ (ἐν δύο φύσεσιν)» բանաձեւմամբ, որով գործնականում մերժվել է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու «երկու բնությունից» (ἐκ δύο φύσεων) սահմանումը: Կյուրեղյան քրիստոսաբանությունը միանգամայն համահունչ է նաեւ Քաղկեդոնի ժողովի՝ Քրիստոսի

⁴⁷ S. CYRILLUS, ALEXANDRINUS ARCHIEPISCOPUS, Epistola LXV (ol XXXVIII): As Succensum Episcopum, "Patrologiae cursus completus. Series Graeca" (accur. J.—P. Migne), t. LXXVII, col. 232A.

⁴⁸ «Սկզբնագիրք Տումարի սրբոյն Լեւոնի եւ սահմանի սուրբ ժողովոյն Քաղկեդոնի», էջ 42 (հունական տարբերակ): Լատինական տարբերակը՝ «...զմի եւ զնոյն Քրիստոս, Որդի, Տէր, Միածին, յերկուց բնութիւնս (կամ երկուց բնութեանց)՝ անշփոթաբար, անփոփոխաբար, անբաժանաբար, անանջատաբար ճանաչելի»։ անդ, էջ 43:

⁴⁹ «Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ», т. II, с. 182.

բնությունների տարբերության մասին այն պնդումը, որ «Ոչ երբեք (կամ ոչ իւրեք) բնութեանցն տարբերութիւն բարձելոյ՝ յաղագս միաւորութեան, այլ մանաւանդ պարհեցելոյ յատկութեան երկաքանչիւր բնութեան, եւ ի մի դէմ, եւ ի մի ենթակայութիւն ընթացակցելոյ»⁵⁰: Ավելի ուշ Լեւոնի Տումարի այդ պնդումը քաղկեդոնականների համար կծառայի Քրիստոսի երկու կամքի եւ երկու ներգործության վարդապետության «հիմնավորմանը»:

Խիստ վիճելի է հատկապես այն հավաստումը, որ Քաղկեդոնի ժողովի «երկու բնությամբ» բանաձեւը եզրաբանական կարեւոր նվաճում է, որով քայլ է կատարվել դեպի կապադովկիական երրորդաբանական եզրաբանություն, իսկ «բնություն» (էություն) եզրը հստակ սահմանազատվել է մասնավորից, որոշակի գոյից կամ դեմքից (հիպոստաս), որով, իբր, ուղենիշ է դարձել ուղղադավան քրիստոսաբանության համար՝ այն զերծ պահելով եւ նեստորականության կործանարար ծայրահեղություններից, եւ «ավելի վտանգավոր՝ չափավոր միաբնակությունից»:

Եւ չնայած այդ ամենին՝ կարճ ժամանակում միանգամայն ակնհայտ դարձավ, որ քաղկեդոնական եզրաբանությունն ուներ մեկնաբանական էական թերություններ: Բանն այն էր, որ Քրիստոսի բնությունների «... անձնային միավորման աստվածաբանության համար [Քաղկեդոնական բանաձեւը] լավ սկիզբ էր, բայց միայն սկիզբ»: Նրանում հստակ եւ ամբողջականորեն չէր հաստատվում, թե «ով է, օրինակ, չարշարանքների եւ խաչափայտի վրա մահվան ենթարկվել.... Իսկ երկու բնությունների միախառնման դեմ ուղղված զգուշացումները անձնային միավորման կողմնակիցներին չէին բավարարում»⁵¹: Այլ կերպ ասած՝ անպատասխան էր մնացել այն հարցը, թե ինչպիսին է անձնավորվողը: Եթե Քրիստոսի բնությունները կատարյալ են, ապա նրանք պետք է ունենան նաեւ իրենց ենթակայական (սուբյեկտիվ) սկիզբը, այս պարագայում՝ անձը (դեմքը), իսկ դա ակնհայտ հիշեցնում էր «ըստ բնության՝ երկու, եւ ըստ միավորման՝ մեկ դեմք»⁵² անտիոքյան-նեստորական ըմբռնումը: Հետեւա-

⁵⁰ «Սկզբնազիրք Տումարի սրբոյն Լեւոնի եւ սահմանի սուրբ ժողովոյն Քաղկեդոնի», էջ 40, 42 (հունական տարբերակ): Լատինական տարբերակում այսպես է՝ «Ոչ երբեք բարձեալ տարբերութեան բնութեանց յաղագս միաւորութեան, եւ յաւէտ պահմամբ յատկութեան երկաքանչիւր բնութեան, եւ ի մի անձն եւ ենթակայութիւն զուգընթանալով»։ անդ, էջ 43. նաեւ՝ ՄԻՔԱՅԷԼ ՎՐԳ. ՉԱՄՁԵԱՆՅ, Պատմութիւն Հայոց, հտ. Բ., Վենէտիկ, 1785, էջ 140:

⁵¹ ПРОТ. ИОАНН МЕЙЕНДОРФ, Христос в восточном православном богословии, Москва, 2000, с. 30.

⁵² Տես ծանոթագրություն 1-ին:

բար՝ անհիմն է խոսել այն մասին, թե Քաղկեդոնի ժողովում Քրիստոսի բնությունները վերլուծող «անհատական (անձնային) չափումը» լուծել է քրիստոսաբանական հիմնական վեճը⁵³։ Այդ ամենից հետևում էր, որ մեկնաբանության ոլորտում «տիեզերաժողովներով հաստատված սրբազան ավանդության» անվան տակ քողարկված այդ եզրերը կարող են կիրառվել ցանկացած հաջորդականությանը։

Իրականությունն այն է, որ քաղկեդոնական քրիստոսաբանության հիմնական դրույթները մշակվել են Զ.—Է. դարերում եւ ամբողջական ու ավարտուն տեսք են ստացել միայն Հովհան Դամասկացու համակարգող աշխատանքի շնորհիվ։ Այնուամենայնիվ, ականհայտ է, որ փաղկեղնական ֆրիստոսաբանության զարգացման ուղղվածությունը որոշվել է ոչ այնքան դավանաբանական, որքան մտահայեցողական ոլորտում։ Ընդ որում, առաջնահերթ է համարվել Քրիստոսի բնությունների գործունեության մասին փաղկեղնական սահմանումը Նեստորի երկանձ ֆրիստոսաբանությունից «մաֆրելը», եւ այդ գործընթացը, ի վերջո, դարձել է Քրիստոսի մարդկային բնությունը «անհատականությունից զրկելու» հայեցակետ։ Իսկ այն պնդումը, որ Լեոնի Տոմարում Քրիստոսի բնությունների գործունեությունն այնպիսի «անհատականություն» չի ստանում, ինչ նեստորականության մեջ, ունի լոկ բառային հիմնավորում։ Պահանջվեց երկարուձիգ երկու դար, որ Քրիստոսի բնությունների «գործուն սկիզբ» հռչակվի միայն Աստված Բանը (մարդկային բնության «արտահիպոստատիկ» էության հայեցակարգ)։ Ընդ որում, այդ համաբնագրում Քրիստոսի շարժարանքը եւ մահը մեկնաբանվեց աստվածամարդկային միացյալ դեմքում բնությունների ինքնակա երկու կամքի դիրքերից, ինչն ուղղակի ենթադրում է նաեւ միացյալ դեմքի երկու ինքնակա ենթակայության առկայություն։

Ահա թե ինչու Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ֆրիստոսաբանությանը նախանձախնդիր Արեւելյան Եկեղեցիներից շատերի համար փաղկեղնական սահմա-

⁵³ Այդ շարակարգում հատկանշական է, որ Լեոն Ա. կայսեր 458 թ. արեւելյան նվիրապետներին հղած «Շրջաբերականի» (Codex Encyclicus)՝ Քաղկեդոնի կողմնակիցների բացարձակ մեծամասնության պատասխաններն աչքի են ընկել «աստվածաբանական անիրազեկության» տեղ TH. SCHNITZLER, Im Kampfe um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclicus von 458, Analecta Gregoriana. Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae Editae, Vol. XVI: Series Facultatis Theologicae, Sectio B (№7), Romae, 1938, S. 20—132. A. GRILMEIER, Christ in Christian Tradition, vol. 2, “From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590—604)”, pt. 1, Reception and contradiction. The development of the discussion about Chalcedon from 451 to the beginning of reign of Justinian, London and Oxford, 1987, էջ 195—235:

նումը որակվեց որպես «գայթակղություն» եւ «փորձաֆար», որպես «Եփեսոսի տիեզերական ժողովի դավանաբանական ուղղափառ որոշումների դավանանքային» խորհրդանշան: Դա էր նաեւ պատճառը, որ արդեն Ե. դարավերջին եւ Զ. դարի առաջին տասնամյակներին միանգամայն ակնհայտ դարձավ փաղկեղոնական դավանաբանությունը կյուրեղյան ֆրիստոսաբանության հետ ներդաշնակելու հրամայականը, *ինչը բացատրվում էր նաեւ նրանով, որ Զ. դարի առաջին կեսին անգամ «...Քաղկեդոնի ժողովի կողմնակիցների շրջանում աստվածաբանական միասնական դիքորոշում չի եղել: Երանելի Թեոդորեոսի մահվանից հետո նրանց մեջ նկատելի չէ նշանավոր որեւէ աստվածաբան: Միաբնակները, հակառակը, կարող էին պարծենալ, որ իրենց շարքերում այնպիսի աստվածաբաններ կային, ինչպիսիք էին Փիլոքսենոս Նաբովկացին (Մաբուգեց) եւ Սեւերիոս Անտիոքացին: Վերջինս հավակնում էր հայրաբանական ավանդույթյան իրական ներկայացուցչի դերին, իսկ ուղղափառները դրան որեւէ բան չէին կարողանում հակադրել՝ բացի Թեոդորոս Մոպսուեստացու հին փաստարկներից, որոնք նեստորական վեճերի ընթացքում կորցրել էին իրենց բավարար համոզույթյունը»⁵⁴:*

РЕЗЮМЕ

На основе системного анализа фактического материала в статье показывается, что христологическое вероопределение Халкидонского собора как структурно, так и лингвистически несовершенно и весьма спорно. С этой точки зрения автором последовательно отвергаются взгляды, выдвинутые сторонниками Халкидонского собора для оправдания соборного ороса.

Обосновывается также, что индивидуальная деятельность природы Христа, основанная на томосе папы Льва халкидонского догматического ороса, имеет много общего с несторианством и поэтому потребовалось два века для того, чтобы «субъективным началом» природ Христа провозгласить только Логоса. А страдания и смерть Христа интерпретировались с позиции двух волей и двух энергий природ в объединенном лице Богочеловека, что непреднамеренно подразумевало существование естественной двойственности двух отождествляющихся субъектов объединенного лица.

⁵⁴ Прот. Иоанн Мейендорф, Христос в восточном православном богословии, с. 77.

SUMMARY

The article states that the definition of the Christian creed by the Council of Chalcedon was “structurally” and “linguistically” deficient and highly contradictory. On this basis, the article substantially rejects the views expressed by its supporters justifying the Council of Chalcedon.

It has also been proven that in the Chalcedonian dogmatic definition based on Leo’s Tome, the point concerning the individual activity of Christ’s natures has many similarities with Nestorianism, and therefore it took two centuries to proclaim only the Logos as the “subjective beginning” of Christ’s natures. Whereas the temptations and the death of Jesus Christ were interpreted by means of two wills and two influences of two wills and natures in the united hypostasis of God-man, which inadvertently presupposed the existence of a natural duality: two independent entities of a hypostatic union.



ԱԹԵՆԱԳՈՐԱՍ ԱԹԵՆԱՑԻ

ԱԹԵՆԱՑԻ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ՓԻԼԻՍՈՓԱ ԱԹԵՆԱԳՈՐԱՍԻ
ԽՆԴՐԱԳԻՐՆ Ի ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱՆԵՐԻ
Սարկոս Ավրելիոս Անտոնիոսին եւ Լուկիոս Ավրելիոս Կոմմոդոսին՝
Հայոց եւ Սարմատացւոց ինքնակալ միապետներին եւ,
որ ամենից գերիվեր է, փիլիսոփաներին¹

Սկիզբը՝ նախորդիվ

ԻՅ. Բայց այս ամենը, թերեւս, բանաստեղծական հորինվածք է՝ սովորական իմաստներ ունեցող... «Զեւսը կրակ է նշանակում, ինչպես ասում է Հմպեդոկլեսը², Յունոնան եւ Պլուտոնը՝ կյանքի սկիզբ, իսկ Նիսատիդայի արցունքները՝ աղբյուրների ջրեր³: Այսպիսով՝ եթե Յուպիտերը կրակ է, Յունոնան՝ հող, Պլուտոնը՝ օդ, իսկ Նիսատիդան՝ ջուր, իսկ կրակը, ջուրն ու օդը տարերք են, ապա դրանցից եւ ոչ մեկն աստված չէ՝ ո՛չ Յուպիտերը, ո՛չ Յունոնան եւ ո՛չ Պլուտոնը, որովհետեւ նրանց կազմությունն ու ծագումը նյութից են՝ Աստծուց բաժան: «Կրակը, ջուրը, հողն ու [դրանք կամարող] հաճելի օդը, եւ ընդ որում՝ բարեկամությունը...»։ Դրանք առանց ընկերության գոյատեւել չեն կարող՝ անհամաձայնությունից իրար միախառնվելով, իսկ ո՞վ կարող է ասել, որ դրանք աստվածներ են: Գլխավոր սկզբունքն ընկերությունն է, ըստ Հմպեդոկլեսի, եւ նրան են ենթարկվում բաղկացուցիչ բաները, իսկ իշխողն սկիզբն է: Այսպիսով՝ եթե ընդունենք, որ եւ իշխվողը, եւ իշխողը միեւնույն ուժն ունեն, ապա մեզ համար աննկատ կերպով աստվոր, հոսուն եւ փոփոխական նյութը կհավասարեցնենք անծինին ու հավերժին եւ միշտ ինքն իր մեջ անփոփոխին՝ Աստծուն: Ըստ ստորիկյան ուսմունքի՝ Զեւսը բոցավառվող նյութն է, Հերան՝ օդը (ἀήρ), ինչպես ցույց է տալիս եւ բուն անունը, եթե այն հավելենք նրան իսկ եւ

¹ Բնագիրը տե՛ս «Антология: Ранние Отцы Церкви», Брюссель, 1988, էջ 410—449: Թարգմանչի ծանոթագրությունները հետախու կտրվեն կարգային համարի հետ դրված աստղանիշով:

² * Հին հույն փիլիսոփա (Ք. ա. 490—430):

³ Այս ոտանավորները Դիոգենես Լաերտացու գրչին են պատկանում, Ը., 76:

արտաբերեք մի շնչով, իսկ Պոսեյդոնը ջուրն է (πόσι): Մյուսներն այլ կերպ են բացատրում բնության հետ ունեցած դրա առնչությունը: Այսպես, Յուպիտերին օդ են անվանում երկու՝ արական եւ իգական էություն ունեցող, ուրիշները՝ տարվա եղանակ, որը նրան բարեխառնություն է հաղորդում, որի շնորհիվ միայն նա խուսափեց Քրոնոսից: Իսկ ստոիկներին հարկ է ասել՝ եթե դուք ընդունում եք մեն-մի բարձրյալ, հավերժ եւ անսկիզբ Աստծու, իսկ բաղկացուցիչ իրերը՝ նյութի կերպարանափոխություն, եւ պնդում, որ Աստծու հոգին, նյութի մեջ ներթափանցելով, ըստ նրա՝ տարբեր փոփոխություններին՝ այս կամ այն անվանումն ստանում, ապա նյութի տարատեսակներն Աստծու մարմինը կհանդիսանան, իսկ երբ այրումից տարերքները կանհետանան, ապա ըստ անհրաժեշտության տեսակների հետ կանհետանան նաեւ դրանց անունները, եւ միայն Աստծու հոգին կմնա: Այսպիսով՝ ով աստվածներ կճանաչի նրանց, որոնց մարմինները, ըստ իրենց նյութի, ենթակա են փոփոխության եւ քայքայման:

Իսկ ինչ վերաբերում է նրանց, ովքեր ասում են, թե Քրոնոսը ժամանակն է, Հռեան՝ հողը, որը հղիանում ու ծննդաբերում է Քրոնոսից, ինչի պատճառով էլ կոչվում է մայր ամենայնի, իսկ նա [Քրոնոսը] ծնում ու խժռում է ծնվածներին. որ նրա արական անդամի հատումը նշանակում է այր ու կնոջ կենակցություն՝ հատող ու կնոջը սերմ փոխանցող եւ լույս աշխարհ բերող մարդու, որն օժտված է տուփանքով, այսինքն՝ Վեներային. որ Սատուրնի կատաղությունն ընդդեմ իր երեխաների նշանակում է ժամանակի շրջապտույտ՝ շնչավոր եւ անշունչ առարկաները փոփոխության ենթարկող, իսկ կապանքներն ու տարտարոսը նշանակում են տարվա եղանակների համեմատ փոփոխվող եւ անհետացող ժամանակ, ապա այդպիսիներին կասենք հետեւյալը: Եթե Քրոնոսը ժամանակն է, ապա փոփոխական է, եթե նա տարեկան փոփոխություն է, ապա հերթագայում է. եթե խավար, ցուրտ կամ խոնավ նյութ է, ապա դրանից ոչինչ անփոփոխ չի հարատեւի, իսկ աստվածությունն անմահ է, անշարժ եւ անփոփոխ, հետեւաբար ո՛չ Քրոնոսը, ո՛չ էլ նրա պատկերը Աստված չեն:

Ինչ վերաբերում է Զեւսին՝ Քրոնոսից առաջացած օդին, որի արական սեռը Յուպիտերն է, իսկ իգականը՝ Յունոնան, ինչի համար ե՛ւ նրա քույրն է, ե՛ւ կինը, ապա փոփոխվում է. իսկ եթե տարվա եղանակ է, ապա հերթագայում է, իսկ աստվածությունն անփոփոխ է եւ անհերթագայելի:

Զեմ կամենում, առանձնապես ծավալվելով, Զեզ նեղություն պատճառել: Դուք ավելի լավ գիտեք նրանցից յուրաքանչյուրի բացատրու-

թյունները բնության վերաբերյալ, կամ թե ինչ էին մտածում գրողներն էության մասին, կամ թե ինչ են խոսում Աթենասի մասին, որին համարում են ամենայնի մեջ ներթափանցած բանականություն, կամ էլ Իսիսի մասին, որին ժամանակի էությունն են համարում, որից առաջացել են բոլորը եւ որի միջոցով ամեն ինչ գոյություն ունի: Տեղյակ եք նաեւ Օսիրիսից, որին սպանեց նրա եղբայր Տիփոնը, եւ որի մասնատված մասերը փնտրում էր Իսիսն իր որդի Հորոսի հետ, եւ գտնելով՝ դրանցով զարդարում է դամբարանը, որը ցայսօր օսիրիսյան է կոչվում: Նյութի տարատեսակների շուրջ խորհրդածելով՝ նրանք հեռանում են մտքով իմանալի Աստծուց եւ աստվածացնում տարերքներն ու նրանց մասերը՝ դրանց զանազան անուններ տալով: Այսպես՝ հացահատիկի ցանքն Օսիրիս են անվանում (այդ պատճառով էլ, ասում են, հընթացս միստերիաների նրա մասնատված մասերը կամ պտուղները ձեռք բերելիս՝ բացականչում էին Իսիսին. «գտել ենք, ցնծում ենք»), խաղողի ողկույզը՝ Դիոնիսոս, իսկ բուն ծառը՝ Սեմելե, լույսն արելի՝ կայծակ⁴: Այսպես աստվածաբանում են նրանք, ովքեր աստվածացնում են հեքիաթները՝ չնկատելով, որ ի պաշտպանության [չ]աստվածների՝ բերված փաստերը հաստատում են այն, ինչ ասվում է ընդդեմ նրանց: Ինչ հարաբերություն ունեն Եւրոպան, Տավրիոսը, Զինկն ու Լեդան հողի եւ օդի նկատմամբ, այնպես որ Զեւսի պիղծ գուգավորությունը նրանց հետ հողի եւ օդի միավորումը հանդիսանար: Աստծու մեծությունն ուրանալով եւ ի վիճակի չլինելով մտքով ավելի վեր խոյանալ, քանզի այդպիսի երկնային կացարանի չեն էլ ձգտում, ծանրացան նյութի տեսականների վրա եւ վերից վար ընկնելով՝ սկսեցին մեծարել տարերքի փոփոխությունները, ինչպես ասենք, թե ոմն մեկը նավը, որով նավարկում է, նավավարի տեղն ընդունեւ: Սակայն, ինչպես նավերը, որոնք թեպետ ամեն հարկավոր բան ունեն, առանց նավավարի ոչինչ են, այդպես եւ տարերքները, թեպետ կարգի են բերված, առանց Աստծու Նախախնամության անօգուտ են: Ինչպես որ նավն ինքնին չի լողա, այդպես էլ տարերքներն առանց Ստեղծողի շարժման մեջ չեն դրվի:

ԻԳ. Դուք՝ խելքով բոլոր մարդկանց գերազանցողներդ, թերեւս, հարցնեք. ի՞նչ կերպ են գործում որոշ կուռքեր, եթե աստվածներ չեն նրանք,

⁴ Խոսքը, իհարկե, կայծակի մասին է, որից այրվել էր Սեմելան (տե՛ս ՕՎԻԴԻՈՒՍ, Կերպար անափոխություններ, Գ. 908):

որոնց համար արձաններ ենք կանգնեցնում: Քանզի անհնար է, որ անշունչ եւ անշարժ պատկերներն ինքնին, առանց շարժողի գործեն:

Որ որոշ տեղերում եւ քաղաքներում, այս կամ այն ժողովրդի մեջ կուռքերի անունով որոշ գործողություններ են կատարվում, դա մենք եւս չեն հերքում, բայց անկախ նրանից, որ ոմանք դրանից օգուտ, այլք վնաս են կրել, մենք աստվածներ չենք համարում այդ եւ այն բանը անողներին: Ասենք, կարող ենք մանրագնին քննել, թե Ձեր կարծիքով ինչպես են գործում կուռքերը, եւ ով է գործում նրանց անունները յուրացնելով: Բայց ձեռնամուխ լինելով բացատրելու, թե ով է գործում դրանց մեջ, եւ որ դրանք աստվածներ չեն, անհրաժեշտ եմ համարում օգտվել նաեւ փիլիսոփաների որոշ վկայություններից:

Առաջին՝ Թալեսը⁵, ինչպես ասում են նրա ուսմունքը մանրակրկիտ քննողները, զանազանում է՝ Աստված, դեւեր⁶ եւ հերոսներ: Աստծուն նա պաշտում է որպես աշխարհի բանականություն, դեւեր ասելով՝ հասկանում հոգեւոր էակների, իսկ հերոսները, ըստ նրա, մարմիններից բաժանված մարդկանց հոգիներն են՝ բարիներից բարի, չարերից չար: Մնացյալի մասին այլ կերպ խորհրդածող Պլատոնը եւս զանազանում է՝ անսկիզբ Աստված, ապա անսկզբի ձեռամբ երկինքը զարդարելու նպատակով ստեղծված շարժական եւ անշարժ աստղեր, եւ դեւեր, որոնց մասին խոսելուց հրաժարվում է եւ խորհուրդ տալիս լսել նրանց, ովքեր արդեն խոսել են դրանից: «Իսկ այլ դեւերի մասին,— ասում է նա,— խոսելը, դատողություններ անելն ու նրանց ծագման մասին պատկերացում կազմելը մեր ուժերից վեր են, իսկ հավատալ պետք է նախկինում նրանցից խոսողներին՝ աստվածներից սերածներին, ինչպես իրենք են պնդում, ովքեր լավ գիտեին իրենց նախնիներին: Չէ՞ որ չի կարելի չհավատալ աստվածների զավակներին, թեկուզեւ խոսած լինեին առանց բավարար եւ հարկ եղած ապացույցների, քանի որ, ինչպես իրենք են հավաստիացնում, պատմում են մերձավոր բաներից, ուրեմն հետեւելով սովորույթին՝ հարկ է հավատալ նրանց: Այդ իսկ պատճառով նրանց հետ համահունչ մենք էլ պիտի խորհենք ու խոսենք աստվածների ծագումից հետեւյալ կերպ. երկրից ու երկն-

⁵ * Թալես (Ք. ա. մոտ 624—547) — անտիկ փիլիսոփա, ըստ որի՝ իրերի բազմազանության նախահիմքը ջուրն է:

⁶ * Դեւերը, ի տարբերություն քրիստոնեական պատկերացումների՝ չար ոգիների, այսերի, հուն. դիցաբանության մեջ ընկալվում էին որպես աստվածային ուժ՝ չար եւ երբեմն էլ բարի, որոնք մեծ ազդեցություն ունեին մարդկանց ճակատագրի վրա:

քից ծնվեցին Օվկիանոս ու Թետիս զավակները⁷, իսկ նրանցից՝ Հիպերիոնը, Քրոնոսը եւ Հռեան եւ այլք: Քրոնոսից եւ Հռեայից ծնվեցին Զեւսը եւ Հերան եւ բոլոր նրանք, ովքեր, ինչպես գիտենք, եղբայրներ են կոչվում, ինչպես եւ այս վերջինների այլ սերունդները»⁸: Այսպիսով՝ մի՞թե նա, ով մտահայել է հավերժական բանականությունն ու մտքով իմանալի Աստծուն եւ բացահայտել Նրա ստորոգելիները, այսինքն՝ այն, ինչ ճշմարտապես գոյավոր է, այն, որ միաբնությունը Նրանից առաջ եկած բարիք է, ճշմարտություն է, ով առաջին զորության առնչությամբ նաեւ խորհրդածում էր, որ «ամեն ինչ ամեն ինչի վրա իշխողի իշխանության տակ է, եւ ամեն ինչ Նրա համար է, եւ Նա ամենայնի պատճառն է, [նույն կերպ էլ խորհրդածում էր] երկրորդի եւ երրորդի մասին: Մի՞թե նրա ուժերից վեր էր իմանալ ճշմարտությունն այն էակների մասին, որոնք առաջացել էին զգացմունքներով օժտված երկրից եւ երկնքից: Այդպես ասել չի կարելի: Բայց քանի որ նա ընդունում էր, որ աստվածներն ի վիճակի չեն ո՛չ ծնելու, ո՛չ ծնվելու, որովհետեւ կեցության սկիզբ ստացողը վախճան էլ ունի եւ, որ դրանից էլ դժվար է, տարհամոզել առանց քննության հեքիաթներին հավատացող ժողովրդին, ուստի եւ ասում էր, որ իր ուժերից գերիվեր էր դեւերի մասին իմանալն ու խոսելը, քանզի ի վիճակի չէր ո՛չ մտածելու, ո՛չ ասելու, որ [չ]աստվածները ծնվում են: Իսկ Պլատոնի մյուս խոսքերը, այն է. «Արագընթաց կառքի վրա սլացող երկնքի մեծն թագավոր Զեւսն առջեւից գնացողն է՝ ամեն ինչ կարգավորելով եւ կառավարելով, իսկ նրան հետեւում են [չ]աստվածների եւ դեւերի զորքը»⁹, վերաբերում են ոչ թե այն Զեւսին, որի մասին ասվում է, որ ծնվել է Քրոնոսից: Աստ Զեւսի անունով կոչվում է տիեզերքի Արարիչը: Հենց դա է ցույց տալիս Պլատոնը. հնարավոր չհամարելով նրան մեկ այլ արտահայտիչ անունով անվանել՝ նա համաժողովրդական բառ է գործածել՝ ոչ որպես Աստծուն բնորոշ, այլ հասկանալի համայնի համար, որովհետեւ անհնար է բոլորի համար հասկանալի ձեւով դատողություններ անել Աստծու մասին: Նա եւս մի բառ է հավելել, այն է՝ մեծն, որպեսզի երկնայինը զանազանի

⁷ * Օվկիանոս՝ ըստ հոմերոսյան դարաշրջանի պատկերացումների՝ բոլոր շաստվածների նախածնողը:

Թետիս՝ Օվկիանոսի քույրն ու կինը, համայնի մայրը եւ գոյություն ունեցող ամեն ինչին կյանք տվող դիցուհին:

⁸ ՊԼԱՏՈՆ, Տիմեոս, 40: Այս նույն տեղին մեջբերում է նաեւ Կղեմես Ալեքսանդրացին («Ստորմատիս», Ե. 13, §85), Եւսեբիոսը («Նախապատրաստում Ավետարանին», Բ., 7, ԺԳ. 1, 14):

⁹ Տե՛ս ՀՈՒՍԻՆՈՍ, Հորդորներ առ հելլենս, գլ. ԼԱ.:

երկրայինից, նրանից, որ երկնքից ու երկրից երիտասարդ է, մինչև իսկ երիտասարդ է նույնիսկ կրեոացիներից, որոնք առեւանգեցին նրան, որպեսզի իր իսկ հոր կողմից մահվան շմատնվի:

ԻԴ. Արդյոք կարիք կա՞ Ձեզ՝ ամենայն գիտություն ուսումնասիրողներիդ, հիշեցնել բանաստեղծների մասին կամ այլ կարծիքներ մեջքերել: Բավական է ասել հետեւյալը. եթե բանաստեղծներն ու փիլիսոփաները չընդունեին, որ Աստված մի է, եւ աստվածներին չպաշտեին՝ ոմանք որպես դեւերի, այլք՝ որպես նյութի, մյուսները՝ որպես մարդկանց, ապա արդարացի կլինե՞ր մեզ հետապնդել, երբ մենք զանազանություն ենք դնում Աստծու եւ նյութի ու նրանց էությունների միջեւ: Մենք խոստովանում ենք Աստծուն եւ Նրա Որդուն՝ Խոսքին ու Սուրբ Հոգուն, այն է՝ իր զորութեամբ միություն կազմող Հորը, Որդուն եւ Սուրբ Հոգուն, քանզի Որդին Հոր միտքն է, Խոսքն ու իմաստությունը, իսկ Հոգին Նրա բխումը, ինչպես լույսը հրից: Բացի այդ, ընդունում ենք նաեւ այլ զորությունների [գոյությունը], որոնք իշխում են նյութին եւ նյութի միջոցով, եւ որոնցից մեկը թշնամի է Աստծուն, բայց ոչ այն իմաստով, որ դա Աստծուն ընդդիմացող մի բան է, զորօրինակ՝ էմպեդոկլոսի պարագայում թշնամությունը՝ բարեկամությանը, կամ գիշերը՝ ցերեկվան երկնային երեւոյթներում (քանզի եթե ինչ-որ բան Աստծուն հակառակվեր, ապա գոյությունից կզրկվեր եւ կոչնչանար Աստծու ուժով ու զորութեամբ): Այդ ուժը, սակայն, հակառակ է Աստծուն հատուկ եւ համաբնորոշ բարությանը, ինչպես գույնը մարմնին, եւ առանց որի Նա գոյություն չունի (ոչ այնպես, որ Նրա մասը լինի, այլ դա Նրա հետ միավորված եւ Նրանից անբաժան անհրաժեշտ պատկանելությունն է, ինչպես որ կրակին հատուկ է կարմիրը, իսկ եթերին՝ երկնագույնը), եւ հենց դա էլ հոգին է՝ նյութը պարուրող, որն ստեղծված է Աստծուց, ինչպես որ այլ հրեշտակներն են արարված Նրա ձեռամբ եւ կարգված նյութն ու նրա տարատեսակները¹⁰ կառավարելու: Աստված ստեղծել է հրեշտակներին իր իսկ ձեռամբ ստեղծված բաները տնօրինելու, այնպես որ Աստծուն է պատկանում ամենայնի համապարփակ եւ համընդհանուր տնօրինությունը, իսկ մասերի տնօրինությունը շնորհված է հրեշտակներին՝ դրանց վրա կարգված¹¹:

¹⁰ Սույն խոսքերը՝ «պարուրող հոգին», մեջքերում է Ս. Մեթոդիոս Պատարացին:

¹¹ Հրեշտակներին վերագրվող աշխարհի մասերի տնօրինությունը բնավ չի ժխտում դրանց տնօրինումն Աստծու կողմից, այլ արտահայտում է այն, որ նրանք իրենց բնության սահմանափակության պատճառով, ըստ Աստծու կամքի, հոգ են տանում (համեմատաբար)

Ինչպես որ մարդիկ բարի եւ շար ընտրելու ազատություն ունեն (քանզի Դուք բարիներին չէիք պարգեւատրի, իսկ չարերին՝ պատժի, եթե արատն ու առաքինությունը նրանց իշխանության ներքո չլինէին. ըստ այդմ, ոմանք բարեխիղճ են գտնվում իրենց հանձնարարված գործերում, իսկ այլք՝ անհավատարիմ), այդպես եւ հրեշտակների պարագայում է: Նրանցից ոմանք, ինչպես ազատ կամքով ստեղծվել էին Աստծուց, հավատարիմ մնացին, ինչի համար ստեղծել ու սահմանել էր նրանց, իսկ այլք շարաշահեցին եւ իրենց բնությամբ, եւ իրենց ընձեռված իշխանությամբ: Այդպիսիք են եւ նյութի ու նրա տեսակների իշխանը, եւ նրանցից այլք, որոնք նրա հետ էին՝ իբրեւ պարագլխի օգնականներ (ինքներդ գիտեք, որ մենք ոչ մի անապացույց բան չենք ասում, այլ շարադրում ենք այն, ինչ հայտնել են մարգարեները). այս վերջինները կույսերի նկատմամբ տուփանքով լցվեցին եւ պարտվեցին մարմնից, իսկ այն մեկը անտարբեր ու խորամանկ դարձավ իրեն հանձնվածների մասին հոգալու մեջ: Կույսերի հետ կենակցողներից ծնվեցին այսպես կոչված հսկաները: Եւ չզարմանաք, որ բանաստեղծները եւս ինչ-որ բան պատմել են մեզ այդ հսկաներից. աստվածային եւ աշխարհիկ իմաստությունների միջեւ նույնքան տարածություն կա, ինչպես ճշմարտության եւ հավանականության միջեւ: Առաջինը երկնային է, իսկ երկրորդը՝ երկրային, եւ հենց շնորհիվ նյութի պարագլխի «մենք կարող ենք շատ ճշմարտանման ստեր ասել»¹²:

Ի՛նչ. Երկնքից ցած ընկած եւ օդում ու երկրի վրա բնակվող հենց այս հրեշտակները, որոնք արդեն չեն կարող երկինք բարձրանալ, ինչպես նաեւ հսկաների հոգիները, որոնք հենց դեւերն են՝ ողջ աշխարհով մեկ թափառող, որոնք՝ հատկապես դեւերը՝ իրենց ստացած բնությանը համապատասխան, իսկ մյուսները՝ հրեշտակները՝ ըստ իրենց ունեցած տուփանքի, [տարբեր] գործեր են կատարում: Իսկ նյութի իշխանը, ինչը պարզ երեւում է բուն իրադարձություններից, հորինում, ապա եւ Աստծու բարության դեմ է գործում: «Հաճախ խորհրդածելիս՝ ինձ մի հարց է անհանգստացնում. դիպվածն է, թե՞ Աստված մարդկանց կյանքը տնօրինում: Սպասվածին հակառակ եւ ոչ արդարացիորեն ոմանք տնից

փոքր բաների մասին, այնինչ Աստված տնօրինում եւ կառավարում է համայնը: Սույն վերջին միտքը խիստ որոշակիորեն է արտահայտված Աթենագորասի «Հարության մասին» աշխատության ԺԸ. գլխում:

¹² ՀԵՍՒՈԳԻՈՍ, Թեոգոնիա, ԻԷ.:

դուրս են գալիս առանց ապրուստի միջոցների, իսկ այլք՝ երջանիկ»¹³: Եւ այս անսպասելի եւ անարդար բարօրությունն ու շարաքախտությունը Եւրիպիդեսին տարակուսանքի են մատնում. ո՞վ է երկրային գործերը կարգավորողը, ում մասին կարելի է ասել. «Այսպիսով՝ տեսնելով [այդ ամենը], ինչպէս կասենք, աստվածների ցեղ կա, կամ ինչպէս ենք մենք ենթարկվում օրենքներին»¹⁴: Սա է, որ դրդեց նաեւ Արիստոտելին ասելու, որ երկնատակը¹⁵ չի կառավարվում Նախախնամությամբ, այնինչ Աստծու հավիտենական Նախախնամությունը միշտ զգոն կերպով հսկում է մեզ. «Երկիրն անհրաժեշտաբար, կամա թե ակամա, բույսեր է աճեցնում եւ սնուցում իմ խուցը»¹⁶:

Եւ այս առումով առանձին մարդկանց հանդեպ նախախնամությունը գործում է ըստ յուրաքանչյուրի արժանիքի՝ ճշմարտությունը համահունչ, այլ ոչ թե ըստ մարդկային կարծիքների, իսկ մնացյալ բաները կառավարվում են բանականության օրենքով՝ ըստ դրանց ընդհանուր կարգի: Բայց քանի որ հակառակվող հոգուց ելած դիվային ազդեցություններն ու գործողությունները կյանքի են կոչում այդպիսի անկարգ դիպվածներ եւ զանազան եղանակներով խռովքի մատնում մարդկանց, առանձին [անհատների] եւ ամբողջ ժողովուրդների մեջ, մաս առ մաս կամ ամբողջովին, նյութի նկատմամբ վերաբերմունքի միջոցով եւ աստվածայինի նկատմամբ կարեկցանքով, ներսից ու դրսից, ուստի ոչ հասարակ մարդիկ այն մտքին եկան, որ այս աշխարհը գոյություն ունի ոչ թե ինչ-որ մի օրենքի համաձայն, այլ կառավարվում եւ շարժվում է անխոհեմ դիպվածով:

Նրանք չէին հասկանում, որ տիեզերական կարգի մեջ որեւիցե անկանոն եւ պատահական բան չկա, այլ, ընդհակառակը, նրա մասերից յուրաքանչյուրն ստեղծված է խելամտորեն, հենց որի պատճառով էլ չի խախտվում սահմանված կարգը. այդպես է նաեւ մարդու պարագայում, ով, ըստ իր Արարչի կամքի, որոշակի կարգի է ենթակա, ինչպես իր իսկ ծագման առումով, որը ենթակա է մի ընդհանուր օրենքի, այնպես էլ իր մարմնի կառուցվածքի առումով՝ օրենքից չձեղվող, եւ կյանքի վախճանի առումով՝ միանման եւ ընդհանուր բոլորի համար: Մի-

¹³ Հատված Եւրիպիդեսի անհայտ բանաստեղծությունից:

¹⁴ Անդ:

¹⁵ * Երկնատակ — տիեզերք, աշխարհ, երկիր:

¹⁶ Եւրիպիդես, *Կիկլոպ*, 332:

այն իրեն հատուկ բանականության եւ նյութը կառավարող իշխանի եւ նրա դեւերի առումով ամենայն մարդ շարժվում ու գործում է զանազանակերպ, թեպետեւ բոլորն էլ օժտված են իրենց համար ընդհանուր դատողության ունակությամբ:

ԻՁ. Դեւերը, որոնց մասին վերն արդեն խոսել ենք, հեթանոսներին տանում են դեպի կոռւքերը, քանզի կապված են զոհերի արյանն ու դրանից էլ հաճույք են ստանում, իսկ աստվածները, որոնք վայելում են ամբոխի սերը, ու որոնց անուններով կոչվել են արձանները, մարդիկ էին, ինչպես տեսնում ենք նրանց պատմությունից: Դեւերը յուրացրել են այդ անունները, ինչին ապացույց է ծառայում դրանցից յուրաքանչյուրի գործունեությունը: Ոմանք հատում են գաղտնի անդամները, զորօրինակ՝ Հռեան, ոմանք վիրավորում եւ խոցում են, ինչպես Արտեմիսը¹⁷, իսկ Տավրոպոլոսում պաշտվածը մահվան էր մատնում օտարերկրացիներին: Ես չեմ խոսի ո՛չ նրանցից, ովքեր իրենք իրենց դանակներով ու խարազաններով կտտանքների են ենթարկում, եւ ո՛չ էլ այսերի այլ տեսակներից, քանզի Աստծուն բնորոշ չէ բնությանը հակառակ գործողությունների մղելը. «Երբ դեւը շարիք է նյութում մարդու դեմ, ապա նախապես մթազնում է նրա միտքը»¹⁸: Իսկ Աստված՝ իբրեւ կատարյալ բարություն, միշտ բարերարում է: Այսպիսով՝ սրա վառ ապացույցը Տրոյան եւ Փարեւսն են. ոմանք գործում են արձանների միջոցով, իսկ այլք նրանք են, որոնց պատվին այս արձաններն են կանգնեցնում: Այս քաղաքներից մեկը մեր օրերում ապրած Ներիլլինոսի արձաններն ունի, Փարեւսը՝ Ալեքսանդրի եւ Պրոթեւսի արձանները, իսկ Ալեքսանդրի դամբարանն ու արձանը ցայսօր հրապարակում են¹⁹: Ներիլլինոսի այլ արձանները որպես հասարակական զարգարանքներ են ծառայում, եթե բանը միայն դրանով սահմանափակվեր, քանզի դրանցից մեկը հռչակված է որպես գուշակություններ անող եւ ախտեր բուժող, որի համար էլ տրոյացիները պաշտում են արձանը, զարգարում ոսկով եւ պսակներով: Ինչ վերաբերում է Ալեքսանդրի եւ Պրոթեւսի արձաններին, դուք տեղյակ եք, որ նա ինքն էր Օլիմպիայի մոտ նետվել կրակը, ապա ասում

¹⁷ Իմա՝ Դիանան: Օվիդիոս, Տոնացույց, Գ., 271:

¹⁸ Սուլն ոտանավորի հեղինակն անհայտ է:

¹⁹ Հայտնի չէ, թե ով էր այդ Ներիլլինոսը: Իսկ Ալեքսանդրն այն խաբեբաներից էր, որոնք Աթենագորասի օրոք վիստում էին Հունաստանում եւ Ասիայում: Պրոթեւսը հայտնի ցինիկ փրիխոսիկ էր, որի անունը շոշափել էր Լուկանոսն իր Պերեգրինոսի մահվան մասին» երկում:

են, որ Պրոթեւսի արձանը գուշակություններ է անում, իսկ ի պատիվ Ալեքսանդրի²⁰ հանրային հաշվին զոհաբերություններ ու տոներ էին կազմակերպվում՝ իբրեւ թե [աղոթքներ] լսող Աստծուն: Ո՞վ է դա առաջացնում արձաններում՝ Ներիլլինոսը, Պրոթեւսը եւ Ալեքսանդրը, թե՛ նյութի բնությունը: Բայց նրանց նյութը պղինձն է. ի՞նչ կարող է ինքն իր համար անել պղինձը, որին կարելի է այլ ձեւի մեջ առնել, ինչպես Ամասիսը, ըստ Հերոդոտոսի, լազանը վերածեց աստծու պատկերի: Իրենք՝ Ներիլլինոսը, Պրոթեւսն ու Ալեքսանդրը, ի՞նչ կարող են անել հիվանդների համար: Ըստ ականատեսների պատմածների՝ այն, ինչ ներկայումս անում է արձանը, անում էր նաեւ այնժամ, երբ Ներիլլինոսը տակավին կենդանի ու հիվանդ էր:

Իհ. Արդ, ուրեմն, ի՞նչ: Նախեւառաջ հոգու մտապատկերների անմիտ եւ երազկոտ շարժումները՝ այս կամ այն պատկերները, մասամբ փոխառվում են նյութից, մասամբ իրենք իրենց ստեղծում ու կյանքի կոչում: Այս բանը հոգու հետ կատարվում է մանավանդ այն ժամանակ, երբ հոգով կառչում է նյութին եւ խառնվում նրա հետ, երբ հոգին հայացքը վեր՝ երկնայինին ու Արարչին չի հառում, այլ՝ վար՝ երկրային բաներին, առհասարակ, հողին, ասես թե միմիայն միս ու արյուն է, այլ ոչ թե զուտ հոգի: Հոգու այսօրինակ անմիտ եւ երազկոտ շարժումները տեսիլքներ են առաջացնում՝ նյութական պատկերների նկատմամբ տածած կրքոտ հակումներին միախառնված: Երբ քնքուշ ու բարեհեզ հոգին՝ անփորձ ու անտեղյակ կուռ վարդապետությունից, խորթ ճշմարտությանն ու տիեզերքի Հորն ու Արարչին չճանաչած, իր իսկ մասին կեղծ պատկերացումներով համակվի, ապա նյութի շուրջը պտտվող դեւերը՝ զոհաբեր ծխի եւ արյան ծարավի, մարդկանց գայթակղեցնողները, օգնության կանչելով այս՝ ամբոխին մոլորեցնող հոգու խաբեպատիր շարժումներին եւ ներգործելով մարդկանց մտքի վրա, նրանց մեջ այսպիսի տեսիլքներ են ներմուծում՝ ասես կուռքերից եւ արձաններից առաջ եկած: Իսկ երբ հոգին՝ իբրեւ անմահ էություն, ինքնին, խոհեմաբար շարժվում է՝ ապագան կանխագիտենալով կամ ներկան զգալով, ապա դեւերը յուրացնում են այդ փառքը:

²⁰ Աստ մենք բաց ենք թողել Հոմերոսի Իլիականի Պրիամոսի որդի Պարիսին վերաբերող ոտանավորի տունը (Գ., 39), որը, ըստ միահամուռ կարծիքի, նախեւառաջ սխալմամբ ընթերցողի ձեռամբ հայտնվել էր լուսանցքում, ապա գրիչներից մեկը ներմուծել էր բնագիր:

Ի՞նչ. Սակայն հարկ է նաեւ, ըստ մեր խոստման²¹, դուշմն-ինչ խոսել [չ]աստվածների անունների մասին: Հերոդոտոսը եւ Փիլիպոսի որդի Ալեքսանդրը մորը հասցեագրած նամակում (երկուսի մասին էլ ասում են, որ նրանք Հելիոպոլիսում, Մեմփիսում եւ Թեբեում զրույցի էին բռնվել քրմերի հետ) հավաստիացնում են, որ իբրեւ թե նրանցից լսել են, որ աստվածները մարդիկ էին: Հերոդոտոսն ասում է. «Այսպես ահա, քրմերը ցույց տվեցին նրանց պատկերները, որոնք բոլորն էլ այդպիսի մարդիկ են եղել, բայց ոչ երբեք աստվածներ: Այս մարդկանցից առաջ Եգիպտոսում իշխել են աստվածներ, որոնք չեն ապրել մարդկանց հետ համատեղ: Նրանցից մեկը միշտ եղել է հզորագույնը բոլորից: Սրանց մեջ Եգիպտոսի վերջին թագավորը եղել է Հորոսը՝ Օսիրիսի որդին, որին հելլեններն անվանում են Ապոլլոն: Սա, տապալելով Տյուփոնին, դառնում է վերջին աստված-թագավորը: Իսկ Օսիրիսը հունարենում Դիոնիսոսն է: Այսպիսին են եղել ինչպես մյուսները, այնպես էլ Եգիպտոսի վերջին թագավորը»²²: Նրանցից աստվածների անուններն անցան հելլեններին: Ապոլլոնը Դիոնիսոսի եւ Իսիսի որդին էր, ինչպես ասում է Հերոդոտոսը. «Ապոլլոնը եւ Արտեմիսը Դիոնիսոսի եւ Իսիսի զավակներն են եղել, իսկ Լետոն՝ նրանց խնամողն ու փրկարարը»²³: Նրանց պաշտում էին իբրեւ երկնքից իջած առաջին թագավորների, եւ մասամբ ճշմարիտ աստվածապաշտության անգիտությունից, մասամբ էլ ի երախտագիտություն նրանց կառավարման՝ նրանց իրենց կանանց հետ միասին աստվածներ էին հռչակում. «Արդ, բոլոր եգիպտացիները մաքուր եզներին եւ հորթերին զոհաբերում են, մինչդեռ կովերին թույլ չի տրվում զոհաբերել. դրանք ձոնված են Իսիսին: Իսիսը պատկերվում է կովի եղջյուրներ ունեցող կնոջ կերպարանքով, ինչպես Իոն՝ հելլենների մեջ»²⁴: Ո՞ւմ պատմություններն են առավել արժանի վստահության, եթե ոչ նրանց, ովքեր ժառանգական իրավունքով հորից որդի ստացել են ինչպես քրմությունը, այնպես էլ պատմությունը: Հնարավոր չէ, որ կռապաշտ քրմերը ստեին, երբ ասում էին, թե դրանք մարդիկ էին: Եթե միայն Հերոդոտոսն ասեր, որ, ըստ եգիպտացիների ավանդույթների, իրենց աստվածները մարդիկ են, բայց քանի որ նա ինքն է վկայում. «Ես միտք չունեմ ավան-

²¹ Տե՛ս Ժէ. գլուխը:

²² ՀԵՐՈԴՈՏՈՍ, Պատմություն, Բ., 144:

²³ Անդ, Բ., 156:

²⁴ Անդ, Բ., 41:

դեղ աստվածների մասին ավանդազրույցները, ինչպես որ լսել եմ ես, բացի միայն նրանց անուններից», ուրեմն չարժե նրան չհավատալ, ինչպես հեքիաթագրի:

Սակայն քանի որ Ալեքսանդրն ու Եռամեծ հորջորջված Հերմեսը եւ բազմաթիվ ուրիշներ, ես նրանց անունները հականե-հանվանե չեմ հիշատակի, նրանց հավիտենական ծագում էին վերագրում²⁵, ապա կասկածանքի որեւէ հիմք չկա, որ թագավորներն աստվածներ են հռչակվել, որ աստվածները մարդիկ էին: Այս բանն ասում են նաեւ եգիպտացիներից ամենաուսյալները, որոնք, օգը, հողը, արեւն ու լուսինն աստվածներ անվանելով, մնացյալ աստվածներին մահկանացու մարդիկ են համարում, իսկ տաճարները՝ նրանց գերեզմանները: Իսկ Հերոդոտոսը նրանց կտտանքները միատերիաներ է անվանում: «Իսկ թե ինչպես են Բուսիրիս քաղաքում կատարում Իսիսի տոնը, արդեն ասել եմ վերելում: Զոհ մատուցելուց հետո այստեղ բոլոր այրերն ու կանայք, բազմաբյուր մարդիկ, ողբում են ու կոծում իրենց: Բայց թե ո՞ւմ համար են ողբում, թույլատրելի չէ ինձ ասել»²⁶: Եթե նրանք աստվածներ են, ապա անմահ են. եթե իրենք իրենց կոծում են հանուն նրանց քաջած տառապանքների, եւ դա նրանց միատերիաների էությունն է, ուրեմն նրանք մարդիկ են»: Այն նույն Հերոդոտոսը դեռ ասում էլ է. «Սաիսում, Աթենասի այս նույն սրբավայրում է գտնվում նաեւ դամբարանը նրա, ում անունը անթույլատրելի եմ համարում այստեղ արտասանել: Այն գտնվում է Աթենասի տաճարի հետեւում՝ տաճարի պատի երկարությանը: Սրբավայրում կանգնեցված են քարե բարձր կոթողներ, այստեղ կա նաեւ լիճ, որը գեղեցկապես շուրջանակի եզերված է քարե պատնեշով: Լիճը, իմ կարծիքով, նույն մեծության է, ինչ Դելոսի Կլոր կոչված լիճը: Այս լճի վրա գիշերները ներկայացնում են աստծու շարժարանքները²⁷ պատկերող տեսարաններ, եւ այդ ներկայացումները եգիպտացիները կոչում են միատերիաներ»²⁸:

Եւ ոչ միայն ցույց են տվել Օսիրիսի դամբարանը, այլեւ թե ինչպես է նաեւ զմուսված. «Երբ նրանց մոտ մեռյալ են բերում, նրանք բերողներին ցույց են տալիս տախտակի վրա նկարված դիակների պատկերները,

²⁵ Սա հեղնաբար է ասվում:

²⁶ Անդ, Բ., 61:

²⁷ Այսինքն՝ Օսիրիսի:

²⁸ Հերոդոտոս, Պատմություն, Բ., 170:

(զմուսման) լավագույն եղանակը, ասում են նրանք, այն է, որով զմուսում են նրան, ում անունը նման դեպքում տալը պղծություն է»²⁹:

ԻԹ. Այսպես են խոսում նաեւ հելլենների ամենանշանավոր բանաստեղծներն ու պատմիչները, զորօրինակ՝ Հերակլեսի մասին:

«Երբ նա եկավ կորովալիի գերահռչակ մեծ Հերակլես դուցազնի մոտ, նա ընդունեց իր մոտ նրան, բայց սպանեց իր հարկի տակ դաժանորեն՝

Ձականածելով ո՛չ երկյուղից աստվածների, ո՛չ սեղանից,

Որի վրա մեծարել էր նրա հյուրին»³⁰:

Ձարմանալի չէ, որ այդպիսին լինելով՝ մոլեգնեց եւ թեժացնելով խարույկը՝ իրեն կրակին մատնեց: Էսկուլապի մասին Հեսիսդոսն ասում է.

«Մարդկանց ու աստվածների հայրը զայրույթով բորբոքված

Օլիմպոսից, ինչպես շլացուցիչ մի կաջձակ,

Իրեն նետեց ու մահվան մատնեց

Լետոյի սիրասուն որդին»:

Պինդարոսն ասում է.

«Իմաստությունն էլ է շահախնդրությանը պարտվում:

Նրան (Էսկուլապին) այլասերեց ձեռքի մեջ տեսած

Առատ ոսկու պարգեւը:

Քրոնոսը, ձեռքով շանթեր արձակելով

Վայրկյանապես շնչից կտրեց, եւ դա նրան մատնեց մահվան»:

Այսպիսով՝ նրանք կա՛մ աստվածներ էին. այդժամ ոսկու կիրք չէին ունենա.

Ո՛վ ոսկի, մահկանացուների գերագույն գանձ, որի առաջ ո՛չ մայրը, ո՛չ զավակները այդպիսի գրավչություն չունեն»,—

քանզի աստվածությունը ոչ մի բանի կարիք չունի եւ վեր է ցանկությունից: Նույն կերպ նաեւ անմահ կլինեին, կա՛մ մարդիկ էին՝ հիմարության պատճառով չար եւ հարստության ծարավի:

Արժե՞ արդյոք ծավալվել Կաստորի, Պոլիդեկսի եւ Ամփիարոսի մասին, որոնք, այսպես ասած, երեկ եւ առաջին օրը մարդիկ էին՝ մարդկանցից ծնված, իսկ ներկայումս որպես աստվածներ են պաշտվում, եւ կամ

²⁹ Անդ, Բ., 86:

³⁰ Հոսերոս, Ողիսական, ԻԱ., 28, 29:

Ինոյի, որը կատաղությունից ու տառապանքներից հետո էլ պաշտվեց որպես աստվածութուն:

Ծովագնացները նրան լեւկոթեա անվանեցին, իսկ որդուն՝

Աստվածային Պոլեմոն»³¹:

Լ. Եթե ամենազազրելի եւ աստվածատյաց մարդիկ աստվածներ կոչվելու պատվին արժանացան, եթե Դերկեսոյի դուստր Շամիրամը՝ վաժառու ու արյունարբու կինը, ընդունվում է որպես ասորական դիցուհի. եւ եթե Դերկեսոյի պատճառով ասորիները պաշտում են աղավիններ ու Շամիրամին, քանզի ըստ Կտեսիասի³² առասպելի՝ այս կինը, ինչը, ի միջի այլոց, անհավանական է, վերածվեց աղավնու, ապա ինչ զարմանալի բան կա, որ ոմանց իշխանության համար իրենց հպատակներն աստվածներ են կոչում:

Սիրիլլան³³, որի մասին հիշատակում է եւ Պլատոնը, ասում է. «Առաջին մարդկանց ջրհեղեղից հետո մահկանացուների տասներորդ սերնդում թագավորում էին Սատուրնը, Տիտանն ու Հաբեթը, որոնց մարդիկ համարում էին երկրի եւ երկնի լավագույն զավակները՝ նրանց երկրի եւ երկնի անուններով կոչելով, որովհետեւ նրանք առաջին մարդկանցից էին»³⁴: Այլք աստվածներ ճանաչվեցին ուժի համար, ինչպես Հերկուլեսն ու Պերսեուսը, մյուսները՝ արվեստի համար, ինչպես Էսկուլապը: Նրանց այդպես մեծարում էին կամ հպատակները, կամ իրենք՝ իշխողները, եւ որոնցից ոմանք վախի պատճառով, այլք՝ նրանց հանդեպ տաժաժ հարգանքից նրանց այդ անուններով կոչեցին: Անտինոսը Ջեր նախնիների՝ իրենց հպատակների նկատմամբ ցուցաբերած մարդասիրության համար հասավ այն բանին, որ իրեն աստված ճանաչեցին, իսկ սերունդներն առանց քննելու ընդունեցին դա: «Կրիտացիները միշտ ստախոս են, քանզի քեզ համար, ո՛վ թագավոր, կրիտացիները դամբարան կառուցեցին, այնինչ դու չես մահացել», իսկ դու ինքդ, Կալլիմաքոս³⁵, հավատալով Ջեսսի ծննդին, այդ ինչպես է, որ չես հավատում նրա թաղ-

³¹ Աթենագորասի կողմից պահպանված այս երկու տները՝ քաղված են Եւրիպիդեսի «Ինո»-ից: Ինոն եւ նրա որդի Մելիկերտեսը ծովային աստվածներ դարձան՝ առաջինը լեւկոթեա, երկրորդը՝ Պոլեմոն անունով:

³² * Կտեսիաս Կնիդացի (Ք. ա. Ե.-Ձ. դդ.) — հույն պատմիչ, բժիշկ:

³³ * Գուշակուհի:

³⁴ Oracc. Sibyll., Գ, 108—113:

³⁵ * Կալլիմաքոս (Ք. ա. 310—240) — Ալեքսանդրյան քերթության կարկառուն ներկայացուցիչ, գիտնական, մատենագետ:

մանը, այսպիսով աղավաղելով ճշմարտությունը՝ եւ անգետներին ես քարոզում նրա մահը: Քարանձավ տեսնելիս հիշում ես Հռեային, իսկ երբ տեսնում ես դամբարանը (Զեւսի), ջանում ես թաքցնել նրա մահը: Միթե չգիտես, որ հավերժ է միմիայն անսկիզբ Աստված: Հիրավի, կա՛մ հավաստի չեն աստվածների մասին առասպելները, որ պատմում են ժողովուրդն ու բանաստեղծները, եւ այդ իսկ պատճառով ավելորդ է նրանց պաշտամունքը, կա՛մ, քանզի չեն կարող գոյություն ունենալ նրանք, որոնց մասին ավանդազրույցները սուտ են, կա՛մ, եթե աներկբա են նրանց ծնունդը, սիրային գործերը, մարդասպանությունները, առեւանգումները, անդամահատությունները, շանթերը, ուրեմն արդեն իսկ գոյություն չունեն եւ վախճանվել են, քանի որ կեցության սկիզբ են առել, իսկ դրանից առաջ գոյություն չեն ունեցել: Ինչ հիմքեր կան որոշ իրադարձությունների հավատալ, իսկ այլ իրադարձություններին չհավատալ, երբ բանաստեղծները դրանց մասին պատմում են աստվածներին մեծապես փառաբանելու համար: Քանզի նրանց կրքերի մասին պատմողները չէին ստում, երբ նրանց [չ]աստվածներ էին համարում եւ փառաբանում նրանց գործերը: Արդ, մենք անաստվածներ չենք, քանի որ խոստովանում ենք Հորը, տիեզերքի Արարչին եւ Նրա Խոսքին, ինչը եւ ապացույցի ըստ կարելվույն, թեեւ խնդրո առարկայի կարեւորությունը ոչ համապատասխան:

ԼԱ. Մեզ նաեւ մեղադրում են ինչ-ինչ խնջույքների եւ պիղծ խառնակությունների մեջ, որպեսզի տպավորություն ստեղծվի, թե առանց պատճառի չէ, որ մեզ ատում են՝ ընդամին հուսալով, որ վախի միջոցով մեզ կշեղեն մեր կենսակերպից կամ ծանրագույն մեղադրանքներով կղրդեն կառավարիչներին խիստ եւ անգութ լինել մեր նկատմամբ: Նրանք, սակայն, ծաղրում են նրանց, ովքեր գիտեն, որ հնուց անտի, եւ ոչ միայն մեր ժամանակներում, ինչ-որ մի աստվածային օրենքի եւ մտքի համաձայն, արատը սովորաբար թշնամաբար հակակալում է առաքինությանը:

Այսպես, Պյութագորասը վառվեց երեք հարյուր մարդկանց հետ, Հերակլիտոսն ու Դեմոկրիտը վտարվեցին՝ առաջինը՝ Եփեսոս քաղաքից, երկրորդը՝ Ավդերից՝ խելագար ճանաչվելով, իսկ Սոկրատեսն ավենացիների կողմից դատապարտվեց մահվան: Սակայն ինչպես նրանք, որ իրենց առաքինության պատճառով որեւիցե վնաս չկրեցին ժողովրդական ասեկոսներին, այդպես եւ ոմանց անհիմն զրպարտությունները դույզն-ինչ չմթագնեցրին մեր ապրելակերպի իրավացիությունը, որովհետեւ մեզ

հետ է Աստծու գովեստը: Ասենք, ես այս մեղադրանքների պատասխանը եւս կտամ: Համոզված եմ, որ դուք ինձ իրավացի եք համարում եւ այն պատճառով, ինչն արդեն ասել եմ, բոլորին Ձեր խելքով գերազանցելով, կհամաձայնեք, որ ում համար կյանքի տեսլականն Աստված է, որպեսզի մեզանից ամեն մեկը Նրա առաջ մաքուր եւ անբասիր լինի, այդպիսիք նույնիսկ մտքում երբեք նվազագույն իսկ մեղք գործելը թույլատրելի չեն համարի:

Բանն այն է, որ եթե մենք համոզված լինեինք, որ երկրի վրա գոյություն ունի միայն այս կյանքը, ապա դեռ կարելի էր կասկածել, որ մենք ծառայում ենք միս ու արյանը կամ անձնատուր լինում շահախնդրությունն ու բղջախոհությունը: Սակայն քանի որ գիտենք, որ Աստված զօրուգիշեր հաղորդակից է մեր մտքերին ու խոսքերին, որ Ինքն ամբողջովին լույս է եւ տեսնում է այն ամենը, ինչ մեր սրտերում է, ապա մենք նաեւ համոզված ենք, որ այս կյանքը թողնելով՝ պիտի այլ կյանքով ապրենք՝ այստեղիներից ավելի լավ՝ երկնային եւ ոչ երկրային, քանզի կապրենք Աստծու մոտ եւ Աստծու հետ, անփոփոխ եւ անկիրք հոգով, ոչ ինչպես մարմինը, թեեւ մարմին էլ կունենանք, բայց հար եւ նման երկնային հոգու: Մենք գիտենք նաեւ, որ եթե այլոց պես տարվենք մեղքով, մեզ կպատուհասի վատթար կյանքը՝ կրակե տվայտանքներով, քանզի Աստված մեզ ստեղծել է ոչ ինչպես ոչխարների կամ անասունների, ոչ անտեղի եւ ոչ էլ այն բանի համար, որ մենք կործանվենք ու ոչնչանանք: Այդ իսկ պատճառով անհավանական է, որ մենք կամա մեղանչենք եւ մեզ Մեծ Դատավորի պատժին մատնենք:

ԼԲ. Բնավ զարմանալի չէ, որ նրանք մեզ վերագրում են այն, ինչ խոսում են իրենց աստվածների՝ միստերիանների անվան նեքո հրճվելով իրենց կրքերով: Մեզ անառակություն եւ անխտիր խառնակություն մեջ մեղադրելիս իսկույն եւեթ հարկ է, որ նախապես ատեն Ձեւսին, որը զավակներ ունեւ իր մայր Հռեայից եւ Կորա դստերից եւ ամուսնացավ սեփական քրոջ հետ, կամ դա հորինող Օրփեոսին, որը Ձեւսին առավել հանցավոր ու ամբարիշտ պատկերեց, քան Թիեատեսին. քանզի այս վերջինը, ըստ պատգամախոսական տաճարի գուշակի խոսքի, կամենալով թագավոր մնալ եւ իր վրեժը լուծել՝ արյունապղծություն գործեց իր դստեր հետ: Իսկ մենք այնքան հեռու ենք նման ոճիրներից, որ մինչեւ իսկ արգելված է ցանկությանմբ կնոջ վրա նայել. «Ամեն մարդ, որ կնոջը նայում է նրան

ցանկանալու համար, արդեն շնացավ նրա հետ իր սրտում»³⁶։ Արդ, մի՞թե կարելի է մտածել, որ այն մարդիկ, որոնց թուլյատրված չէ տեսողությունը՝ կիրառել որեւիցե այլ բանի վրա, քան որ լույս լինի մեզ համար, ինչպես որ ստեղծել է Աստված, ովքեր հեշտասեր հայացքը շնություն են համարում, քանզի աչքերն այլ նշանակությամբ են ստեղծված, ովքեր դատաստանի են սպասում նույնիսկ մտքերի համար, անառակ կյանքով են ապրում։ Մենք մարդկային օրենքներին չէ, որ նայում ենք, որոնցից կարող են պատսպարվել չարագործները. սկզբից եւեթ, տիրակալներ, ես Ձեզ ցույց տվեցի, որ մեր վարդապետությունն աստվածային՝ հայտնությունական է. այլ օրենք ունենք, որը հրամայում է մեծագույն անարատություն պահպանել մեր եւ մեր մերձավորների միջեւ։ Այդ պատճառով, կախված տարիքից, ռմանց ուստրեր եւ դուստրեր ենք համարում, այլոց՝ եղբայրներ եւ քույրեր, իսկ տարեցներին պատվում ենք ինչպես հայրերի եւ մայրերի։ Ում որ եղբայրներ եւ քույրեր ենք անվանում եւ այլ ազգակցական անուններ տալիս, նրանց մասին մեծապես հոգում ենք, որ նրանց մարմինները չխեղվեն եւ չապականվեն։ Խոսքը մեզ ասում է. «... եթե մեկը կրկնի համբույրը, որովհետեւ [այդպես] հաճո է իրեն», (ապա մեղանշած կլինի) եւ հավելում. «...արդ, մեծավ զգուշավորությամբ պիտի գործածվի համբույրը կամ ողջագուրումը, որպեսզի դա մեզ հավիտենական կյանքից չզրկի, եթե գեթ դուզն-ինչ խորհրդով պղծվի»³⁷։

ԼԳ. Ըստ այդմ, հավիտենական կյանքի հույսը սրտերումս՝ անտեսում ենք երկրային, առօրյա գործերը եւ նույնիսկ հոգեկան հաճույքները։ Ըստ մեզանում հաստատված օրենքի՝ յուրաքանչյուրիս համար կինը միայն որդեծնության համար է։ Ինչպես հողագործն է, հողին հանձնելով սերմերը, սպասում հունձի եւ այլեւս չի սերմանում, այդպես եւ մեզանում որդեծնությունը ցանկության չափն է։ Մեզանում նույնիսկ շատ այր ու կին կգտնես, ովքեր ծերանում են առանց ամուսնության՝ Աստծուն առավել սերտ հարելու հույսով³⁸։ Եթե կուսակրոն եւ ողջախոհ կյանքն առավել է մոտեցնում առ Աստված, իսկ հոռի խորհուրդն ու ցանկությունը՝ հե-

³⁶ Մատթ. Ե. 28:

³⁷ Աթենագորան այս երկու խոսքերը փոխառել է ինչ-որ պարականոն գրքից կամ ավելի ճիշտ՝ մի քրիստոնյա մատենագրի ավետարանական խոսքի (Մատթ. Ե. 28) մեկնությունից:

³⁸ Հին քրիստոնյաների շրջանում ընդունված ողջախոհության եւ կուսակրոնության մասին դեռ խոսել են Հուստինոսը («Ա. Զատագություն», գլ. ԺԵ.) Որոգիները («Ընդդեմ Կելսոսի», գր. Ա., 26), Տերտուլիանոսը («Զատագություն», գլ. Թ.), Մինուկիոս Ֆելիքսը («Օկտավիոս», գլ. ԼԱ.):

ռացնում Նրանից, ապա մենք, խույս տալով հոռի խորհուրդներից, առավել եւս խուսափում ենք նման գործերից: Բանն այն է, որ մեր աստվածապաշտությունը կատարվում է ոչ թե խոսքերի մասին հոգ տանելով, այլ ապացույցներով եւ գործերի ուսմունքով. հարկ է կա՛մ մնալ ով ինչպիսին ծնվել է, կա՛մ մեկ անգամ ամուսնանալ, քանզի երկրորդ ամուսնությունը բարեկերպ շնություն է: «Եթե մի մարդ,— ասում է Տերը,— արձակի իր կնոջը եւ ուրիշին առնի, շնություն արած կլինի»³⁹ թույլ չտալով ո՛չ արձակել նրան, ում կուսությունն առել է, ո՛չ էլ ամուսնանալ մեկ ուրիշի հետ: Առաջին կնոջից հեռացողը, թեկուզեւ մահացած լինի, ծածուկ շնացել է, ինչպես այն բանի համար, որ խախտում է Աստծու հրամանը, այնպես եւ այն բանի համար, որ քակտում է մարմնի սերտագույն կապը մարմնի հետ՝ սեռական զուգավորությունը հաստատված:

ԼԴ. Այսպիսին են մեր օրենքներն ու մեր բարքերը: Ո՛հ, ինչու խոսեմ բաներից, որոնց մասին ավելի լավ է լռել⁴⁰: Ասացվածք է մեր ականջներին հասնում. «Անառակ կինը հանդիմանում է կույսին»: Նրանք, ովքեր անառակության վաճառանոց են ստեղծել եւ պատանիներին առաջարկում են ամենայն ամոթալի հաճույքի զագրելի հաստատություններ եւ մինչեւ իսկ տղամարդկանց չեն խնայում՝ տղամարդկանց միջեւ ամոթալի անբարոյականության իմաստով եւ ըստ ամենայնի անարգելով գեղեցիկ եւ բարեկազմ մարմինները եւ անպատվելով Աստծու ձեռամբ ստեղծված գեղեցկությունը, քանզի գեղեցկությունը երկրի վրա ինքն իրեն չի գոչանում, այլ ի վերուստ է՝ ըստ Աստծու կամքի եւ խորհրդի, հենց իրենք էլ մեզ մեղադրում են այն բանում, ինչ իրենք են անում եւ ինչ վերագրում են իրենց աստվածներին՝ իբրեւ դրանց արժանի եւ գովելի մի բան: Շնացողներն ու մանկատուփները, ովքեր ապրում են ձկների նման՝ կուլ տալով հանդիպականներին եւ ուժեղը թույլին հետապնդելով, վիրավորում են ողջախոհներին եւ մենամուսիններին:

Իսկ ինչ է նշանակում մարդկային միա ուտելը. հակառակ այն օրենքների, որոնք Դուք եւ Ձեր նախնիները սահմանել եք՝ հանուն ամենայն արդարության դաժան բռնություն գործադրել մարդկանց նկատմամբ, այնպես որ Ձեր կողմից նշանակված ժողովուրդների կառավարիչների

³⁹ Մարկ. Ժ. 11:

⁴⁰ Απορητα. Աստ պետք է հասկանալ կա՛մ քրիստոնեական խորհուրդները, որոնց մասին հին հեղինակները չէին խոսում անհավատների առաջ, կա՛մ հաջորդիվ թվարկվող հեթանոսների հիմարությունները:

համար բավարար չէ դատաստան տեսնելը նրանց նկատմամբ, ովքեր պատվիրաններ ունեն չփախչել, երբ խփում են իրենց, եւ օրհնել, երբ անիծում են իրենց: Բանն այն է, որ այդպիսիների համար բավարար չէ արդար լինելը. ընդ որում, արդարությունը նույնը նույնով փոխհատուցելու մեջ է, այլ հարկ է նաեւ բարի ու համբերատար լինել:

ԼԵ. Այսպիսով՝ ողջամիտ մարդկանցից ո՞վ կարող է ասել, թե մենք մարդասպաններ ենք, երբ մեր կենսակերպն այնպիսին է, [ինչպես վերն ասացի]: Քանզի անհնար է մարդու միս ուտել առանց ինչ-որ մեկին նախապես սպանելու: Առաջինը՝ սուտ է⁴¹, իսկ երկրորդի⁴² վերաբերյալ, եթե ոմն մեկը հարցնի նրանց, թե արդյոք տեսել են այն, ինչի մասին խոսում են, ապա ոչ ոք այնքան անամոթ չի գտնվի, որ ասի՝ իբրեւ թե տեսել է: Մենք ծառաներ ունենք՝ ոմանք՝ շատ, մյուսները՝ քիչ, որոնցից անհնար է գաղտնիք պահել. սակայն նրանցից որեւէ մեկը եւս մեր մասին այդպիսի լիտի սուտ չի տարածել: Ո՞վ մարդասպանության կամ մարդակերության մեջ կմեղադրի նրանց, ովքեր, ինչպես հայտնի է, [անգամ] չեն կամենում նայել արդարացիորեն մահվան դատապարտվածի մահապատժին: Ո՞վ է, որ սիրահոժար չի ձգտում գլադիատորական եւ գազանների կրկեսամարտերին ներկա գտնվելու՝ մանավանդ Ձեր իսկ կողմից կազմակերպված: Մենք, որ կարծում ենք, թե սպանություններին նայելը գրեթե նույնն է, ինչ կատարելը, հրաժարվում ենք նման հանդիսություններից: Ուրեմն, ինչպե՞ս մենք, որ նույնիսկ չենք նայում սպանություններին, որպեսզի հանցագործության մեղսակից չդառնանք, ինքներս կարող ենք մարդասպաններ լինել: Եթե մենք պնդում ենք, որ կանայք սաղմնավորված մանուկների վիժեցումով մարդասպանություն են գործում, որի համար նրանք Աստծու առաջ պատասխան են տալու վիժեցման համար, ինչպես ինքներս մարդ կսպանենք: Քանզի նույն մարդուն բնորոշ չէ դեռ արգանդում գտնվող մանկիկին ե՛ւ կենդանի արարած համարել, որի մասին Աստված նույնպես հոգ է տանում, ե՛ւ սպանել նրան, ով կյանքի համար է ծնվել: Բնորոշ չէ նաեւ ծնվածից հրաժարվելը, քանզի երեխաներին դուրս գցողները մանկասպանություն են գործում, ընդամին նաեւ սնուցածին սպանելը: Մենք ամեն ինչում եւ միշտ հավասար ու միանման ենք՝ ենթարկվելով բանականությանը, այլ ոչ թե իշխելով դրան:

⁴¹ Այսինքն՝ որ քրիստոնյաները մարդասպաններ են:

⁴² Այսինքն՝ որ մանուկներ են ուտում:

ԼԶ. Հարուսթյանը հավատացող ո՞ր մարդը կհամաձայնի հարուսթյուն ունեցողների դազադը դառնալ: Անհնար է, որ նույն մարդիկ հավատացին մեր մարմինների հարուսթյանը եւ դրանք որպես սնունդ օգտագործեին՝ որպես հարուսթյուն չունեցողների. համոզված լինեին, որ երկիրը մի օր հետ կվերադարձնի մահացածներին, եւ միաժամանակ մտածեին, որ երկրի ընդերքում մեկի կողմից պահպանված մարմիններն իրենցից չեն պահանջվի: Ընդհակառակը, նրանք, ովքեր կարծում են, թե այս կյանքի համար դատաստան չի լինի՝ ինչպես էլ՝ լավ կամ վատ, անցկացրած լինեն, ոչ էլ՝ հարուսթյուն, այլ մարմնի հետ միասին մահանում եւ ասես մարում եւ նաեւ հոգին, հենց այդպիսիներն են, որ ձեռնպահ չեն մնա որեւէ հանցավոր գործողությունից: Իսկ ով համոզված է, որ ոչ ոք չի թաքնվի Աստծու դատաստանից, եւ որ մարմինը, որը նրա հակումների եւ կրքերի գործիքն էր, հոգու հետ միասին պատիժ կկրի, այդպիսիք, բավական հիմնավոր է կարծել, կխուսափեն եւ ամենափոքր մեղքից: Իսկ թե հաշտ մեկի բարբաջանք է այն, որ ապականված, փտած եւ իսպառ ոչնչացած մարմինը կրկին իր կազմությունը կունենա, ապա ոչ հավատացյալները մեզ կարող են մեղադրել միայն պարզամտության մեջ, այլ ոչ թե հոռի բարոյականության, քանզի մեր մոլորության մենք ոչ մեկին էլ վնաս չենք պատճառում: Կարելի էր նաեւ ցույց տալ, որ միայն մենք չէ, որ հավատում ենք մարմինների հարուսթյանը, այլեւ շատ փիլիսոփաներ, բայց հիմա դա անելը տեղին չէ: Մեզ կհանդիմանեին այն բանում, որ այս ուսումնասիրության մեջ կողմնակի դատողություններ ենք ներմուծում, եթե, օրինակ, խոսեինք մտահասանելի եւ զգայական բաների կամ այն մասին, որ անմարմինը մարմնից առաջ գոյություն ունի, եւ որ զգայական իրերը, թեպետ դրանք առաջինն են, որ ներգործում են մեր զգայարանների վրա, ի հայտ եկան մտահասանելի արարածներից հետո, քանզի մարմինները գոյացան անմարմին սկիզբներից դրանց միավորման շնորհիվ, եւ զգայականն էլ առաջ եկավ մտահասանելից: Բանն այն է, որ ըստ Պյութագորասի եւ Պլատոնի ուսմունքի՝ ոչինչ չի խոչընդոտում, որ մարմիններն իրենց քայքայումից հետո կրկին կազմվեն այդ նույն տարերքից, որից որ սկզբնապես գոյացել էին: Բայց մենք կհետաձգենք հարուսթյան մասին դատողությունը:

ԼԷ. Իսկ Դուք, տիրակալներ, որ ըստ ամենայնի, ե՛ւ բնույթով, ե՛ւ Ձեր կրթության մեջ այնքան բարի, համեստ, մարդասեր եւ թագավորությանն արժանի այրեր եք, արժանացրե՛ք ինձ Ձեր արքայական շնորհին այն բա-

նի համար, որ հերքեցի զրպարտություններն ու ապացուցեցի մեր բարեպաշտությունը, հեզությունն ու բարեբարոյությունը: Ո՞ր մարդիկ են արժանի իրենց խնդրածն ստանալու, եթե ոչ մենք, որ աղոթում ենք Ձեր իշխանության համար, որպեսզի որդին, ինչպես եւ պահանջում է արդարությունը, ժառանգի հորից թագավորությունը, եւ որ Ձեր իշխանությունն ավելի ու ավելի հաստատուն դառնա ու տարածվի, եւ ամեն ինչ Ձեզ հնազանդվի: Դա շահեկան է նաեւ մեզ համար, որպեսզի ապրենք հանգիստ եւ անխռով⁴³ կյանքով եւ սիրահոժար կատարենք Ձեր հրամանները:

Ռուսերենից թարգմանությունը եւ ծանոթագրությունները՝
ԳՐԻԳՈՐ ԴԱՐԲԻՆՅԱՆԻ



⁴³ Ա. Տիմ. Բ. 2:

ՎԱՀԵ ԹՈՐՈՍՅԱՆ

Պատմական գիտ. թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ ՊԻ, ՄՄ

ՈՐ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻՆ Է «ԴԱՇԱՆՑ ԹՂԹՈՒՄ» ԿԵՐՊԱՎՈՐԵԼ Ս. ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐԻՉԸ

Սկիզբը՝ նախորդիվ

Մյժմ ներկայացնենք երրորդ եւ չորրորդ (լրացուցիչ) փաստարկները, որոնք վկայում են այն ենթադրության օգտին, որ «Դաշանց թղթում» Սբ. Գրիգոր Լուսավորիչը, ամենայն հավանականությամբ, կերպավորել է Հովհաննես Զ. Սսեցուն:

Այսպես, Տրդատ Գ.-ի եւ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի Հռոմ կատարած այցի մասին առաջինը վկայող Ագաթանգեղոսը (Պատմության հայերեն տարբերակում) գրում է, որ Հայոց արքան տեղեկանալով, որ Կոստանդինոս Ա. կայսրը (306—337 թթ.) դարձել է քրիստոնյա, որոշեց այցելել նրան¹: Նրա երկում Հայոց առաջնորդների այցելությունը Ս. Պետրոս եւ Ս. Պողոս առաքյալների շիրիմներին հիշատակված չէ: Ագաթանգեղոսի Պատմության հունարեն խմբագրությունում, ի տարբերություն հայկականի, վկայված է Ս. Պետրոս առաքյալի եկեղեցում Հռոմի պապի հետ Հայոց վեհապետների աղոթքի մասին. «Հասնելով Խտալիա, նրանց դիմավորեցին Հռոմի պատրիկները եւ հյուպատոսները եւ բազում սպասավորությանը քաղաք մտցրին: Կոստանդին կայսրն էլ ընդունեց (պատվիրակությանը), ողջագուրեց սուրբ Գրիգորին եւ Տրդատ թագավորին եւ երկուսին էլ հրավիրեց նստել կայսերական կառքի վրա:

Նրանք նախ եւ առաջ Հռոմի պատրիարք Եւսեբիոսի գլխավորությամբ աղոթեցին Պետրոս առաքյալի սուրբ եկեղեցում, որից հետո գնա-

¹ Ա. ԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍ, Պատմություն Հայոց, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Բ., Ե. դար, Անթիլիաս—Լիբանան, 2003, էջ 1722—1723: Այս առումով ուշագրավ է Ագաթանգեղոսի երկի ասորերեն տարբերակը, որտեղ Ս. Գրիգոր Լուսավորչին ձեռնադրած Ղեոնդիոս հայրապետը հիշվում է որպես Հռոմի պատրիարք (տե՛ս Լ. ՏԵՐ-ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, Ագաթանգեղագիտական պրպատմներ, Երեւան, 2019, էջ 125, 127, 129): Այցի եւ նրա վերաբերյալ մատենագրության մեջ առկա տեղեկությունների մանրամասն քննությունը տե՛ս Շ. ՊՈՑՈՍՅԱՆ, The letter of Love and Concord, A Revised Diplomatic Edition with Historical and Textual Comments and English Translation, Leiden-Boston, 2010, էջ 50—62:

ցին արքունիք»²։ Ի տարբերություն հայերեն բնագրի՝ հունարեն խմբագրության համաձայն՝ Տրդատ Գ.-ն ու Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը Կոստանդիանոս Ա.-ի հրավերով են մեկնել կայսրության մայրաքաղաք. «Մենք ուզում են ձեզ (Տրդատ Գ.-ին.— Վ. Թ.), ձեզ հետ միասին նաեւ սուրբ Գրիգորին տեսնել եւ ողջագուրել։ ...Քանի հազար մեծամեծներով եւ իշխաններով, թիկնապահներով եւ քո բարությանն անհրաժեշտ սպասավորությամբ, որ ցանկանաս, շտապիր մեզ մոտ»³,— կարդում ենք կայսեր նամակում։ Վերջինիս հրավերով Հռոմ գնալու մասին է վկայում նաեւ Ագաթոնի տեսիլը, որը նախ հայտնում է Երուսաղեմում Կոստանդիանոս Ա.-ի ու Սեղբեստրոս պապի հետ Տրդատ Գ.-ի եւ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի հանդիպման, ապա կայսեր հրավերով Հռոմ մեկնելու մասին⁴։ Այս ուղեգնացության ընթացքում առաքյալների շիրիմներին Ս. Գրիգոր Լուսավորչի այցելությունը վկայված է Ներսես Շնորհալու «Վիպասանության» մեջ.

«ԶԿոստանդեայ դարձն լուեալ
Որ էր Հռոմայ թագաւորեալ
Յայն նամապարհ գաւրաւ ելեալ
Եւթանասուն հազար ընտրեալ
Յառաւելոց աթոռ հասեալ,
Սուրբ ոսկերաց երկրպագեալ,
Ի յարհայէն պատուասիրեալ,
Հայրապետին սիրով պատուեալ...»⁵։

Ինչպես տեսնում ենք, ըստ մատենագրական վերոբերյալ վկայությունների, Տրդատ Գ.-ն ու Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը Հռոմ մեկնել են՝ ա) տեղեկանալով Կոստանդիանոս Ա.-ի քրիստոնեություն ընդունելու մասին (այսինքն՝ իրենց նախաձեռնությամբ) կամ բ) կայսեր հրավերով։ Այսինքն՝ կա հիմնական երկու շարժառիթ՝ կայսեր դարձը եւ նրա հրավերը։ Գրեթե բոլոր վկայություններում Հայոց աշխարհիկ ու հոգեւոր առաջնորդները նախ հանդիպում են կայսրին, ապա՝ Հռոմի պապին։

² Ագաթանգեղոսի Պատմության հունարեն նորահայտ խմբագրությունը (Վարք), թարգմանությունը հունարեն բնագրից՝ Հ. Բարթիկյանի, առաջաբանը եւ ծանոթագրությունները՝ Ա. Տեր-Ղեւոնդյանի, «Էջմիածին», 1966, թիվ Թ.—Ժ., էջ 86։

³ Անդ, էջ 85։

⁴ Հ. Յ. ԱԻԳԵՐ, Ագաթոն կամ Ագադորոն, «Բազմավէպ», 1913, թիւ 9—10, էջ 396—397։

⁵ ՆԵՐՍԷՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ, «Վիպասանութիւն», «Մատենագիրք Հայոց», ԺԲ. դար, հտ. ԻԱ., գք. Ա., Երեւան, 2018, էջ 99—100։

Ի տարբերություն այս վկայությունների եւ համաձայն «Դաշանց թղթի»՝ Տրդատ Գ.-ն ու Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը Հռոմ այցելել են «ի հրաւիրմանէ Հոգւոյն Սրբոյ՝ ...,ի տեսութիւն տեղոյս տէրունական տանս արեւմտեան եւ արեւելաժառանգ սրբոց եւ գլխաւորաց առաքելոցս, եւ փոխանորդի սոցա՝ պատուեալ պապիս պերճապսակ, կայսերս նորընծայ ի հաւատս Քրիստոսի Աստուծոյ, եւ մեծի դշխոյիս Հեղինէի, հզաւր թագուհւոյս, եւ ծիրանածին զարդու զաւակաց զաւրացելոյս», եւ հանդիպումից անմիջապէս հետո բոլորը միասին «դարձաք ի վկայարանս սուրբ առաքելոցս, եւ երկրպագեցաք Աստուածամուխ սուրբ նշխարաց սոցա, փառաւորելով զՔրիստոս՝ զպսակիչն սրբոց»⁶։ Մեզ զբաղեցնող խնդրի տեսանկյունից խիստ հետաքրքրական են քաղվածքներում արձանագրված հետեւյալ հանգամանքները՝ ա) առաջին հերթին նշված է, որ հայոց աշխարհիկ ու հոգեւոր առաջնորդները ժամանել են «ի տեսութիւն» Սբ. Պետրոս եւ Սբ. Պողոս առաքյալների վկայարաններին, բ) արձանագրված է Սբ. Պետրոսի եւ Ս. Պողոսի՝ առաքյալների գլխավոր եւ Հռոմի պապի՝ նրանց փոխանորդ լինելը, գ) աչք է զարնում հռոմեական կողմի ներկայացուցիչների թվարկման հերթականությունը՝ պապ, կայսր եւ կայսրուհի։ Փաստորեն՝ Կոստանդինոս Ա.-ի դարձը, որը նախորդիվ հիշվում էր որպէս այցի հիմնական շարժառիթ, «Դաշանց թղթում» իր տեղը զիջել է առաքյալների սրբատեղիների երկրպագությանն ու Հռոմի պապի հետ հանդիպմանը։ Կարծում ենք՝ սխալ չի լինի ենթադրել, որ «Դաշանց թղթի» հեղինակը, ամենայն հավանականությամբ, նկատի է ունեցել Հռոմի Կաթոլիկ Եկեղեցու կանոնագրքում տակավին ԺԶ. դ. ամրագրված, սակայն մինչ այդ գործող *ad limina apostolorum* կանոնը, որի պահանջը հետեւյալն է. հնգամյա պարբերականությամբ պարտադիր այցելություն Ս. Պետրոս եւ Ս. Պողոս առաքյալների գերեզմաններին եւ հանդիպում Հռոմի պապի հետ⁷։ Այս կանոնը պարտադիր ուժ է ունեցել Հռոմի Կաթոլիկ Եկեղեցու թեմակալների ու նրանց ներկայացուցիչների համար, սակայն, ըստ ամենայնի, նման պահանջ ներկայացվել է նաեւ այլ Եկեղեցիների առաջնորդներին։ Հայ-լատին եկեղեցական հարաբերությունների նախընթաց շրջանի՝ ԺԲ. դ. վավերագրերում *ad limina*-ի մասին հստակ հիշատակություն չկա։ Մինչդեռ այս առումով միանգամայն այլ են Ինոկենտի-

⁶ Z. POGOSSIAN, The letter of Love and Concord, p. 334, 336.

⁷ Տե՛ս Visit Ad Limina, Catholic Encyclopedia: <https://www.newadvent.org/cathen/15478a.htm>

ոս Գ.-ին լեւոն Ա.-ի եւ Հովհաննէս Զ. Սսեցու հղած 1205 թ. նամակները, որոնցում հավաստիացում կա առ այն, որ Հայոց կաթողիկոսի ներկայացուցիչը հինգ տարին մեկ անգամ այցելելու է Հռոմ⁸։ Հետաքրքրական է, որ ոչ թե կաթողիկոսը, այլ միայն նրա պատվիրակն էր գնալու Հռոմ։

Հայոց հայրապետը Հռոմում։ Հայտնի է, որ Հովհաննէս Զ. Սսեցուն նախորդած կաթողիկոսները (որոշ բացառությամբ) տարբեր պատճառաբանություներով հրաժարվել են մեկնել Բյուզանդական կայսրության մայրաքաղաք Կոստանդնուպոլիս՝ երկուղելով մեղադրվել քաղկեդոնականությանը հարելու մեջ⁹։ Կարծում ենք՝ այդ մտավախությունն ամենեւին չի վերանա, եթե Կոստանդնուպոլիսը փոխարինենք Հռոմով։ Հազիվ թե Հովհաննէս Սսեցուն անծանոթ լինեին հայոց կաթողիկոսների՝ Կոստանդնուպոլիս այցելելուց հրաժարվելու նախընթաց դեպքերն ու դրանց դրդապատճառը։ Թերեւս հենց այս հանգամանքը հաշվի առնելով էր նա Ինոկենտիոս Գ.-ին հղած 1202 թվակիր նամակում հայտնում, որ ճանապարհների վտանգավորության պատճառով չի կարող անձամբ ժամանել Հռոմ՝ սրբազան նշանակներն ստանալու¹⁰։

Ինչպես տեսնում ենք, «Դաշանց թղթի» հեղինակը Հայոց կաթողիկոսին ազատել է Հռոմ այցելելու պարտավորությունից։ Նաեւ այս հանգամանքով պետք է բացատրել աղբյուրի այն սահմանումը, ըստ որի՝ կաթողիկոսին ձեռնադրում են Հայոց Եկեղեցու եպիսկոպոսները¹¹։ Սա նշանակում է, որ Սեղբեստրոսից Ս. Գրիգոր Լուսավորչի ստացած ձեռնադրությունը չէր կարող ծառայել որպէս նախադեպ նրա հաջորդների համար։ Կաթողիկոսի ձեռնադրությունը Հայոց Եկեղեցու եպիսկոպոսներին վերապահելով՝ «Դաշանց թուղթն» ամրագրում էր նաեւ նրա ինքնազլխությունը։ Թերեւս հենց այս հանգամանքը նկատի ունեն Վարդան Այգեկցին, երբ իր «Վասն անիրաւ բամասաւղաց եկեղեցւոյս Հայաստանեայց» փոքրածավալ գրվածքում նախ հիշում է Կեսարիայում Ղեւոնդիոս հայրապետից Ս. Գրիգոր Լուսավորչի ստացած ձեռնադրությունը, ապա անդրադառնալով Տրդատ Գ.-ի հետ Հռոմ այցելությունը՝ գրում, որ

⁸ Տէս "Acta Innocentii PP. III (1198–1216)", E. Regstris Vaticanis aliisque Eruit, introductione auxit, notisque illustravit P. Theodosius Haluschynskyj hieromonachus ordinis Basiliani S. Iosaphat E pontificia commissione ad redigendum C.I.C.O., Fontes series III, vol. II, Vaticanis, 1944, էջ 583, 587։

⁹ Այդ մասին մանրամասն տես Վ. ԹՈՐՈՍՅԱՆ, Հայոց կաթողիկոսական իշխանությունը (ԺԱ. դարի կեսեր – ԺԲ. դարի սկիզբ), Երեւան, 2018, էջ 124–130։

¹⁰ Տէս "Acta Innocentii PP. III (1198–1216)", էջ 569։

¹¹ Տէս Z. POGOSSIAN, The letter of Love and Concord, էջ 392, 394։

«ա՛ռ իշխանութիւն Գրիգոր ինքնագլխութեան ի Սեղբեստրոսէ՝ յաթոռոյն Պետրոսի»¹²:

Ինոկենտիոս Գ.-ի հետ Գրիգոր Զ. Ապիրատի եւ Հովհաննես Զ. Սսեցու նամակագրությունը, ի տարբերություն Ինոկենտիոս Բ.-ի ու Գրիգոր Գ.-ի եւ Լուկիոս Գ.-ի ու Գրիգոր Դ. Տղայի, աչքի է ընկնում մի խիստ ուշագրավ առանձնահատկությամբ. այնտեղ գրեթե զանց են առնված ծիսական բնույթի հարցերը, որոնք նախընթաց շրջանի հայ—լատին եկեղեցական հարաբերությունների հիմնական նյութն էին: Ծիսական խնդիրների վերաբերյալ ակնարկ կա միայն Ինոկենտիոս Գ.-ին Հովհաննես Սսեցու հղած 1205 թվակիր նամակում, որտեղ կարդում ենք. «Մասամբ ընդունեցինք սուրբ Հռոմեական եկեղեցու կանոնադրությունը, մասամբ էլ, հապաղելով մեզ ենթակա՝ հեռուները սփռված եպիսկոպոսների բացակայության պատճառով (եւ քանի որ դա չէր կարող տեղի ունենալ առանց անձանց հավանության, երբ մեր առաջնորդները կամ նրանց մեծամասնությունը նշանակված ժամի ինքնակամ ի մի հավաքված լինեն), որպեսզի եկեղեցում պառակտում չառաջանա, առաջարկեցինք ընդունել ձեր այն կանոնները, որոնց համաձայն ենք»¹³: Քաղվածքը, ըստ ամենայնի, հետեւյալի մասին է. Հովհաննես Զ. Սսեցին Ինոկենտիոս Գ.-ին հայտնում է, որ իրենք՝ կիրիկյան եկեղեցականները, մասամբ ընդունել են պահանջվող փոփոխությունները, սակայն չեն կարող կյանքի կոչել առանց «հեռավոր աշխարհում սփռված եպիսկոպոսների» (կաթողիկոսը, անշուշտ, նկատի ունի հայաստանյան եպիսկոպոսներին) համաձայնության: Ինչ կանոնների մասին է հիշում Հայոց կաթողիկոսը: Կարծում ենք՝ խոսքը վերաբերում է Լեւոն Բ. Ռուբինյանին թագ շնորհելու դիմաց Հռոմի պապի պահանջած ծիսական փոփոխություններին, որոնք հիշատակված են Կիրակոս Գանձակեցու երկում¹⁴: Կրկնենք, որ այս շրջանի հայ—լատին հարաբերություններում դավանական հարցեր չեն քննարկվել:

¹² Յ. ԱՆԱՍԵԱՆ, Վարդան Այգեկցին իր նորայայտ երկերի լուսի տակ, «Բազմավեպ», 1968, թիւ 7—12, էջ 272:

¹³ “Acta Innocentii PP. III (1198—1216)”, p. 587. ԿՆՄԷՍ ԳԱՆԱՈՍ, Միաբանութիւն Հայոց սուրբ Եկեղեցւոյն ընդ մեծի սուրբ Եկեղեցւոյն Հռովմայ, հտ. Ա., 1650, էջ 368. “The Deeds of Innocent III by an Anonymous Author”, Translated with an Introduction and Notes by James M. Powell, Washington, 2004, p. 220. Լատիներեն բնագրի թարգմանության համար շնորհակալություն ենք հայտնում Մաշտոցյան Մատենադարանի թարգմանական մատենագրության բաժնի վարիչ, բ. գ. դ. Գոհար Մուրադյանին:

¹⁴ Տէն ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆԶԱԿԵՅԻ, Պատմություն հայոց, աշխատասիրությամբ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երեւան, 1961, էջ 156—157: Այս խնդրի քննությունն առավել մանրամասն

Արդ, ինչպե՞ս մեկնաբանել Հռոմի պապի գերազահությունն ընդունելու մասին նրան հասցեագրված նամակներում Հայոց կաթողիկոսների արած հավաստիացումները, անգամ ծիսական փոփոխություններ կատարելու եւ ad limina ընդունելու պատրաստակամությունը: Հարցին պատասխանելու համար նախ եւ առաջ անհրաժեշտ է պարզել Հռոմի պապին հայերի տված հավաստիացումների իրական դրապատճառները: Ինոկենտիոս Գ.-ի հետ Գրիգոր Զ. Ապիրատի եւ Հովհաննես Զ. Սսեցու նամակագրությունը, եթե բացառենք պապական աթոռի գերազահությանն ու նրա փառաբանությանն առնչվող տեղիները, վերաբերում է քաղաքական երկու խնդրի՝ Անտիոքի գահաժառանգության պատերազմին եւ Տաճարականների ասպետական միաբանության հետ Կիլիկիայի հայկական թագավորության հարաբերություններին: Նկատենք, որ Ինոկենտիոս Գ.-ին հղած շնորհակալական նամակներում անգամ Գրիգոր Զ. Ապիրատը չի մոռանում հիշեցնել, որ հայերը «վիշապի երախում են եւ խաչի թշնամիների շրջապատում» (նկատի ունեն Հալեպի եւ Իկոնիայի սուլթանությունները, որոնք Ատիոքյան պատերազմում ընդգեմ Կիլիկյան Հայաստանի դաշնակցում էին Տրիպոլիսի կոմսության հետ), ուստի ակնկալում են շուտափույթ օգնություն ստանալ նրանց դեմ պայքարում: Խնդրո առարկա նամակներում հայկական կողմի քաղաքական շահերին վերաբերող հատվածները՝ անտիոքյան գահի նկատմամբ Ռայմոնդ-Ռուբենի ժառանգական իրավունքների պաշտպանության եւ պատերազմում Լեւոն Ա.-ին օժանդակելու մասին, որպես կանոն, հաջորդում են Ինոկենտիոս Գ.-ի գերազահությունն ընդունելու հավաստիացումներին՝ տպավորություն ստեղծելով, որ դրանք Հռոմի պապական աթոռի պահանջները կյանքի կոչելու նախապայման են: Ակնհայտ է, որ Հռոմի քահանայապետի նկատմամբ Հայոց կաթողիկոսների դիրքորոշումը գերազանցապես պայմանավորված էր Անտիոքյան պատերազմում նրա որդեգրած քաղաքականությամբ: Թերեւս, սխալ չի լինի կարծել, որ պատերազմի սկզբնական շրջանում՝ ընդհուպ մինչեւ 1208 թ., Հռոմի պապը, ընդհանուր առմամբ, ունեցել է հայանպաստ դիրքորոշում: Բավական է հիշել, որ երբ Լեւոն Ա.-ն նույն թվականին գրավեց Անտիոքն ու այդ իշխանապետության գահին բարձրացրեց Ռայմոնդ-Ռուբենին, նրան

կատարել ենք մեր «Սսի ԺԳ. դ. սկզբի եկեղեցական ժողովը հայ-լատին եկեղեցական հարաբերությունների համատեքստում» հոդվածում (անտիպ):

Ս. Պետրոսի տաճարում հանդիսավորությամբ օծեց Պետրոս Անգուլեմացի կարդինալը։ Սակայն, ինչպես հայտնի է, հայերը, այդպես էլ չկարողանալով գրավել քաղաքի միջնաբերդը, որտեղ ամրացել էր Բոհեմունդ Միականին, շուտով դուրս եկան Անտիոքից։ Լեւոն Ա.-ի հաջողություններից անհանգստացած՝ Հալեպի եւ Իկոնիայի սուլթանները հարձակվեցին Կիլիկիայի հայկական թագավորության վրա։ Քաջ գիտակցելով, որ այդ ուժերի դեմ միայնակ պայքարը դատապարտված է անհաջողության՝ Լեւոն Ա.-ն 1208/1209 թ. օգնության խնդրանքով դիմում է Եգիպտոսի Այյուբյան սուլթանին, որի միջնորդությամբ էլ նույն թվականին պայմանագիր է կնքվում Կիլիկյան Հայաստանի եւ մուսուլմանական պետությունների միջեւ¹⁵։ Ուշագրավ է, որ այն վերաբերել է ոչ միայն վերջիններիս ու հայկական պետության հարաբերություններին, այլ նաեւ «Հայոց թագավորության, Անտիոքի-Տրիպոլիսի կոմսության եւ Տաճարականների միջեւ գոյություն ունեցող խնդիրներին»¹⁶։ Այսպես, պայմանագրով Լեւոն Ա.-ն պարտավորվում էր Բաղրաս ամրոցը հանձնել Տաճարականներին եւ անգամ չմիջամտել Անտիոքի գործերին¹⁷։

Անտիոքյան պատերազմին Եգիպտոսի Այյուբյան սուլթանի միջամտությունը, որը կատարվել էր Լեւոն Ա.-ի խնդրանքով, պետք է որ անհանգստացներ Հռոմի պապին, քանզի այդպիսով նվազում էին գահաժառանգման պայքարում միակ դատավորի նրա իրավազորությունը եւ ազդեցությունը։ Թերեւս, դա էր պատճառը, որ 1209 թ. հուլիսի 6-ի թվակիր նամակում Ինոկենտիոս Գ.-ն փորձում է սիրաշահել Լեւոն Ա.-ին՝ նույնիսկ հավաստիացնելով, որ Տաճարականներին իր ցուցաբերած օժանդակությունը պայմանավորված է ոչ թե վերջիններիս նկատմամբ ունեցած բարեհաճությամբ կամ հայկական թագավորության դեմ պայքարում նրանց դիրքերն ամրապնդելու ցանկությամբ, այլ պապական աթոռին ասպետական այդ միաբանության հավատարմությունն ապահովելու մտադրությամբ¹⁸։ Ինոկենտիոս Գ.-ի սիրալիրությունն առ Լեւոն Ա.-ն պահպանվում է մինչեւ 1213 թ.։ Նույն թվականի փետրվարի 28-ին Հայոց թագավորին հղած նրա նամակից պարզվում է, որ Ռայմոնդ-Ռու-

¹⁵ Տէս Վ. ՏԵՐ-ՂԵՒՈՆԳՅԱՆ, Կիլիկյան Հայաստանն ու Այյուբյան պետությունները, Երեւան, 2017, էջ 154–159։

¹⁶ Անդ, էջ 159։

¹⁷ Տէս անդ։

¹⁸ Տէս “Acta Innocentii PP. III (1198–1216)”, էջ 367–368։

բենն Անտիոքում «ավերակների ու մոխրի է վերածել եկեղեցական բնակավայրերը», իսկ Լեւոն Ա.-ն Տարսոնից վտարել է կաթոլիկ եկեղեցականներին եւ այնտեղ հրավիրել հույների¹⁹։ Ուշագրավ է, որ 1214-ից սկսյալ՝ Լեւոն Ա.-ն, որը մինչ այդ իր հրովարտականերում ու տարատեսակ պետական փաստաթղթերում Հռոմի պապին եւ Սրբազան Հռոմեական կայսրության ինքնակալին հիշում էր որպես իրեն թագավորական իշխանություն շնորհողների. «Լեւոն, Ձեր (Ինոկենտիոս Գ.-ի.—Վ. Թ.)՝ Հռոմեական կայսեր ողորմածությամբ թագավոր Ամենայն Հայոց» (Leo per eandem et Romani Imperii gratiam Rex omnium Armeniorum)²⁰, դադարում է նրանց վկայակոչել՝ գերադասելով «Թագավոր Հայոց՝ շնորհիվ Աստծու» (Dei gratia Rex Armenie) տիտղոսը²¹։ Նկատենք, սակայն, որ Լեւոն Ա.-ն Հռոմի պապին՝ որպես իրեն իշխանություն շնորհողի, հիշում է միայն Ինոկենտիոս Գ.-ին գրած նամակներում։ Հետաքրքրական է, որ Հիվանդախնամների ու Տեւտոնական ասպետական միաբանություններին 1210 թ. եւ 1212 թ. հղած երկու հրովարտականերում Լեւոն Ա.-ն որպես իրեն թագավորական իշխանություն շնորհողի՝ հիշատակում է միայն Սրբազան Հռոմեական կայսրության ինքնակալին²²։

Պարզ է, որ առնվազն Ինոկենտիոս Գ.-ի աթոռակալման շրջանում Հայոց եւ Հռոմի Կաթոլիկ եկեղեցիների առաջնորդների հարաբերությունները գերազանցապես առնչվել են կողմերի քաղաքական շահերին՝ երկրորդական դարձնելով նրանց միջեւ առկա եկեղեցական խնդիրները։ Ուստի միամտություն կլինի կարծել, որ, օրինակ, Գրիգոր Զ. Ապիրատը, որը խստիվ ընդդիմացել էր Լեւոն Բ.-ին թագ տալու դիմաց Կեղեստինոս Գ. պապի (1191–1198 թթ.) պահանջած ընդամենը մի քանի ծիսական փոփոխություններին²³, իրականում կողմ էր Կաթոլիկ եկեղեցու հետ հա-

¹⁹ Տէս անդ, էջ 440։

²⁰ Տէս անդ, էջ 555, 556, 582, 588. նաեւ՝ V. LANGLOIS, Le Trésor des chartes d'Arménie ou Cartulaire de la chancellerie royale des Roupéniens, Venise, 1863, էջ 112։

²¹ Տէս V. LANGLOIS, Le Trésor des chartes d'Arménie ou Cartulaire de la chancellerie royale des Roupéniens, pp. 122, 124, 126. Ղ. ԱԻՇԱՆ, Սիսուան. Համագրութիւն Հայկական Կիլիկիոյ եւ Լեւոն Մեծագործ, Վենետիկ, 1885 էջ 481–482. C. MUTAFIAN, La diplomatie arménienne au Levant à l'époque des croisades XIIe–XVIe siècle, Thèse de doctorat, Université Paris I Panthéon–Sorbonne, 2002, էջ 130–131. Լ. ՏԵՐ.ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, Խաչակիրները եւ հայերը (պատմաքաղաքագիտական ուսումնասիրություն), հտ. Բ., Երեւան, 2007, էջ 189–190։

²² Տէս V. LANGLOIS, Le Trésor des chartes d'Arménie ou Cartulaire de la chancellerie royale des Roupéniens, էջ 115, 117։

²³ Տէս ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆՁԱԿԵՑԻ, Պատմություն Հայոց, էջ 156–157։

րաբերությունների սերտացմանը, այն էլ՝ Հռոմի պապի գերադասության ընդունմամբ: Մյուս կողմից՝ պետք է նկատի առնել, որ Հռոմի պապը հազիվ թե դրականորեն արձագանքեր Հայոց կաթողիկոսի օգնության դիմումներին, եթե դրանցում արձանագրված չլիներ Ընդհանրական Եկեղեցում իր աթոռի գերագահությունը: Այս պահանջն առավել վճռականորեն դրվեց հատկապես Ինոկենտիոս Գ.-ի ժամանակ: Հենց նրա օրոք էր, որ Հռոմի պապի տիտղոսաշարում մինչ այդ հազվադեպ հանդիպող «Աստծու փոխանորդ» արտահայտությունն ստացավ պարտադիր կիրառություն²⁴: Նա հայտարարեց, որ Աստված Իր փոխանորդի պատիվը շնորհել է միայն Սբ. Պետրոս առաքյալին, որից էլ այն անցել է նրա հաջորդներին, այսինքն՝ Հռոմի քահանայապետներին, ուստի վերջիններս ոչ միայն Սբ. Պետրոսի, այլ նաեւ Տիրոջ փոխանորդն են²⁵, որոնց, ըստ Ինոկենտիոս Գ.-ի, ենթակա են բոլոր Եկեղեցիները²⁶: Եթե Ինոկենտիոս Գ.-ի՝ աշխարհիկ իշխանական նկրտումներ ունենալու հարցը տարակարծության տեղիք է տվել մասնագիտական գրականության մեջ, ապա Ընդհանրական Եկեղեցում բացարձակ գերագահություն ստանալու նրա հավակնությունները կասկածի չեն ենթակվել²⁷: Այդուհանդերձ՝ փաստ է, որ Ինոկենտիոս Գ.-ի՝ այլ բաներից զատ նաեւ աշխարհիկ իշխանական ազդեցության աճին էապես նպաստել է Սրբազան Հռոմեական կայսրությունում Հենրի Զ.-ի (1191–1197 թթ.) մահվանից հետո սկսված գահակալական պայքարը, որի հանգուցալուծման գործում ոչ պակաս ներդրում ունեցավ հենց ինքը²⁸: Ուստի Գրիգոր Զ. Ապիրատի, ինչպես նաեւ Հովհաննես Զ. Սսեցուն՝ Ինոկենտիոս Գ.-ին հասցեագրած նամակները հարկ է մեկնաբանել հենց այս հանգամանքների հաշվառմամբ: Հավելենք, որ Հռոմի պապին գրած իր երկու նամակներում Գրիգոր Զ. Ապիրատն Ինոկենտիոս Գ.-ին հիշում է «Աստծու փոխանորդ» տիտղոսին համաբնույթ

²⁴ Տե՛ս J. C. MOORE, Pope Innocent III (1160/61–1216), The Medieval Mediterranean. peoples, economies and cultures, 400–1500, vol. 47, Leiden-Boston, 2003, էջ 29:

²⁵ Տե՛ս Vicar of Christ, The Catholic Encyclopedia. <https://www.newadvent.org/cathen/15403b.htm>: Ընդհանրական Եկեղեցում Հռոմի պապական աթոռի զբաղեցրած դիրքի եւ Հռոմի պապի՝ Աստծու փոխանորդը լինելու մասին Ինոկենտիոս Գ.-ի հիմնավորումները ներկայացված են Կոստանդնուպոլսի Հովհաննես Ժ. պատրիարքին նրա հղած նամակում (տե՛ս «The Deeds of Innocent III...», էջ 81–89):

²⁶ Տե՛ս “Innocent III: Vicar of Christ Or Lord of the World?”, edited with an interdation by James M. Powell, second expended edition, Washington, 1994, էջ 39:

²⁷ Այս մասին մանրամասն տե՛ս անդ:

²⁸ Տե՛ս J. C. MOORE, Pope Innocent III (1160/61–1216), էջ 63–70:

հատկանշմամբ. «Ձեզ, որ գլխավորն եք Քրիստոսից հետո, նշանակված նրանից...» (Vobis qui estis caput post Christum, consecrati ab eo...), «Աստծուց հետո, որ գլուխ է ամենայն բարյաց, առաքելական աթոռի պահողին...» (Post Deum, qui est caput omnium bonorum, Apostolicam Sedem tenenti...)²⁹;

Ինոկենտիոս Գ.-ի հետ գործուն բանակցություններ վարելով հանդերձ՝ թե՛ Գրիգոր Զ. Ապիրատը եւ թե՛ Հովհաննես Զ. Սսեցին քաջ գիտակցում էին, որ դրանք կարող են գայթակղության քար դառնալ Կիլիկյան Հայաստանում հայ-լատին եկեղեցական մերձեցմամբ, նույնիսկ միությամբ շահագրգռված տարրերի համար: Թերեւս, հենց նրանց աշխուժացումը կանխելու նկատառումով 1205 թ. կաթողիկոսանիստ Հռոմկլայում հրապարակվեց նշանավոր մատենագիր Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ» երկը, որը, հեղինակի համոզմամբ, ծառայելու էր որպէս «առ ձեռն պատրաստ զէն... ընդդէմ թերավարժ՝ երկմիտ քննողաց...»³⁰: Այս երկում քաղվածաբար ներկայացված են հայ եւ օտար նշանավոր եկեղեցական հայրերի աշխատություններից հատվածներ, որոնք հավաստում են Հայոց Եկեղեցու դավանանքի ու ծեսերի ճշմարտացիությունը: Որպէս երբեմնի վարչապետ՝ Հովհաննես Սսեցին, հարկավ, առաջնորդվում էր այն համոզմամբ, որ արդյունավետ դիվանագիտություն բանեցնելու համար խիստ անհրաժեշտ էր, որ Հայոց Եկեղեցու ներքին կյանքը, այլ խոսքով՝ թիկունքը, հատկապէս Կիլիկյան Հայաստանում հուսալիորեն պաշտպանված լիներ օտար ազդեցությունից: Որ «Արմատ հաւատոյ»-ն կարելորդ նշանակություն է ունեցել Լատին Եկեղեցու եւ հատկապէս միաբարական շարժման դեմ պայքարում, հաստատվում է այն հանգամանքով, որ Հռոմի պապական աթոռն այդ երկը 1341 թ. ընդգրկել է «մոլորական» համարված հայկական գրքերի շարքում, որոնց թվում էին Հովհան Ա. Մանդակունու, Հովհան Գ. Օձնեցու, Պողոս Տարոնացու, Սարգիս Շնորհալու եւ այլոց՝ Հայոց Եկեղեցու դավանանքի գաղափարական ատաղձը հանդիսացող աշխատությունները³¹:

Սույն ուսումնասիրության հիմնական խնդրին վերաբերող չորրորդ փաստարկը վերաբերում է կաթողիկոսին Հայոց թագավորի առաջարկու-

²⁹ Acta Innocentii PP. III (1198—1216), p. 554, 565.

³⁰ ՎԱՐԴԱՆ ԱՅԳԵԿՅԻ, Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ, քննական բնագիրը կազմեց Շահէ քահանայ Հայրապետեանը, ներածութիւնը՝ Յակոբ Քեոսէեանի, Երեւան, 1998, էջ 72:

³¹ Տէս Հ. ԱՆԱՍՅԱՆ, Հայոց մոլորական համարված գրքերն ըստ լատինական մի հին ցուցակի, «էջմիածին», 1975, թիվ Ժ., էջ 27—39:

Թյամբ ընտրելուն: Թղթում այդ մասին կարդում ենք. «Եւ արարաք (Սեղ-բեստրոսը.— Վ. Թ.) զսայ (Ս. Գրիգոր Լուսավորչին) պատրիարզ Հայոց Մեծաց, [զի ինքնս] եւ ամենայն աթոռաժառանգ սորա ինքնագլուխք եղիցին՝ յիւրեանց եպիսկոպոսացն առնելով ձեռնադրութիւն, առաջարկութեամբ իւրեանց թագաւորին»³²: Այս հատվածը մեկնաբանելիս Զարուհի Պողոսյանն իրավացիորեն մատնանշում է Գրիգոր Ե. Քարավեժ հայրապետի հետ Լեւոն Բ. Ռուբինյանի հակադրությունը³³: Հիշենք, որ Լեւոն Բ. իշխանի հրամանով Սսի արքեպիսկոպոս Հովհաննեսը ձերբակալում է Գրիգոր Ե.-ին եւ արգելափակում Կոպիտառի բերդում, սակայն կաթողիկոսը, փորձելով փախուստի դիմել, քարավեժ է լինում եւ տեղում մահանում³⁴: Դատելով Սմբատ Սպարապետի հետեւյալ վկայությունից՝ Ռուբինյան իշխանի եւ հայրապետի տարաձայնության պատճառը եղել է այն, որ վերջինս, հակառակ Լեւոն Բ.-ի սպասելիքներին, «ո՛չ տանէր զառաջին հնազանդութիւնն ամենեցուն, որպէս յորժամ ընդ դաստիարակաւ էր, այլ ինքնիշխանութեամբ տանէր զհայրապետութիւնն, որպէս տեսեալն էր ի քեռին իւր»³⁵: Աներկբա է, որ Լեւոն Բ.-ն ունեցել է կաթողիկոսական իշխանությունն իր ազդեցությանը ենթարկելու ցանկություն, սակայն նրա գլխավոր նպատակը ոչ միայն եւ ոչ այնքան Գրիգոր Ե.-ին նրա մեկ այլ տոհմակցով փոխարինելն էր, որքան Պահլավունիների հայրապետական ժառանգական իշխանությանը վերջ դնելը: Ստույգ է, անշուշտ, որ Լեւոն Բ.-ն Գրիգոր Քարավեժից հետո հավանություն է տվել մեկ այլ Պահլավունու՝ Գրիգոր Զ. Ապիրատի ընտրությանը, սակայն դա կատարվել է այնպիսի մի ժամանակ, երբ Ռուբինյան իշխանը հետեւողականորեն իրագործում էր Կիլիկիայի հայկական իշխանապետությունը թագավորություն հռչակելու ծրագիրը, որի հաջողության համար անհարժեշտ էր նաեւ Հայոց կաթողիկոսի անվերապահ աջակցությունը: Ուստի ամենեւ-

³² Z. POGOSSIAN, The letter of Love and Concord, p. 392, 394.

³³ Տես անդ, էջ 98: Լեւոն Բ. Ռուբինյանի եւ Գրիգոր Ե. կաթողիկոսի հակադրության մասին տես ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆՁԱԿԵՑԻ, Հայոց պատմություն, էջ 147–148:

³⁴ Տես ՄՄԲԱՍ ՍՊԱՐԱՊԵՏ, Տարեգիրք, Վենետիկ, 1956, էջ 205–206. ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆՁԱԿԵՑԻ, Հայոց պատմություն, էջ 147–148:

³⁵ ՄՄԲԱՍ ՍՊԱՐԱՊԵՏ, Տարեգիրք, էջ 205: Ըստ արաբ պատմիչ Յակուտ ալ-Համավիի՝ Լեւոն Բ.-ի եւ Գրիգոր Ե.-ի հակադրության պատճառը Ռուբինյան իշխանի հեշտասիրությունն էր, ինչը բազմիցս արժանանցել էր հայրապետի քննադատությանը: Գրիգոր Ե.-ն նույնիսկ սպառնացել էր բանադրել նրան («Արաբական աղբյուրները Հայաստանի եւ հարեւան երկրների մասին», Յակուտ ալ-Համավի, Աբուլ-Ֆիդա, Իբն Շադադ, կազմեց Հ. Թ. Նալբանդյանը, Երեւան, 1965, էջ 100–101):

ին նպատակահարմար չէր հատկապես այդ ժամանակ առավել սրել հարաբերություններն Ամենայն Հայոց Հայրապետի հետ: Իհարկե, կաթողիկոսի ընտրության գործում մեծապես կարեւոր էր Լեւոն Ա.-ի կամքը, սակայն նա հարկադրված էր հաշվի նստել հայրապետական իշխանության նկատմամբ Պաշլավունիների՝ արդեն իսկ արմատացած ժառանգական իրավունքի հետ, ինչն էականորեն նվազեցնում էր հոգեւոր առաջնորդի վրա աշխարհիկ ղեկավարի ազդեցությունը:

Քննվող խնդրի տեսանկյունից բոլորվին այլ էր Հովհաննես Զ. Սսեցու ընտրությունը: Կիրակոս Գանձակեցու վկայությամբ՝ այն կատարվել էր բացառապես արքայի կամքով. «Եւ Յովհաննէս՝ զի ընտանի էր³⁶ թագաւորին Լեւոնի, բռնացաւ եւ կալաւ»³⁷: Ավելին, ինչպես տեսանք, տակաւին 1202 թ. արդեն իսկ հայտնի էր, որ նրան հաջորդելու է հենց Հովհաննես Սսեցին, որի ընտրությամբ ավարտվեց Պաշլավունիների ժառանգական աթոռակալումը:

Այսպիսով՝ վերն արված քննությունը թույլ է տալիս առաջ քաշելու այն վարկածը, որ «Դաշանց թղթում» Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը կերպավորել է Հովհաննես Զ. Սսեցուն:

РЕЗЮМЕ

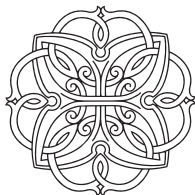
В статье рассматривается вопрос о том, кого из армянских католиков в документе так называемый «Дашанц тухт» («Договорная грамота») изображает Св. Григорий Просветитель. Детальное изучение первоисточников конца XII — начала XIII в., в частности переписки Армянских Католиков и Римских Пап того времени, показывает, что в этом документе Св. Григорий Просветитель, скорее всего, изображает Католика Всех Армян Ованеса VI Ссеци (1203—1221). В контексте этого вопроса в статье также рассмотрены некоторые вопросы армяно-латинских церковных отношений того времени.

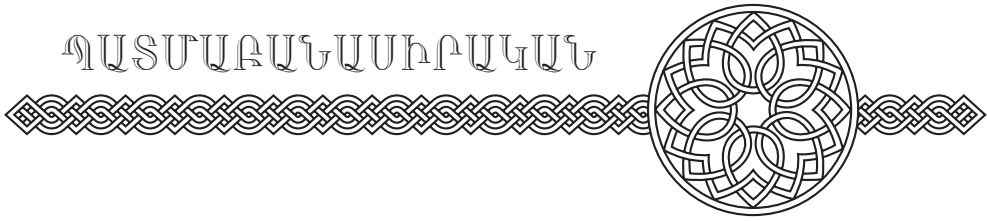
³⁶ Յակոբ ալ-Համաւիի վկայությամբ՝ Հովհաննես Սսեցին եղել է Լեւոնի ազգականը, հավանաբար մորեղբորորդին (տե՛ս («Արաբական աղբյուրները Հայաստանի եւ հարեւան երկրների մասին», Յակոբ ալ-Համաւի, Աբուլ-Ֆիդա, Իբն Շադադ, էջ 101): Սմբատ Սպարապետի հաղորդմամբ՝ Հովհաննես Սսեցին Հեթումյան տոհմից էր (տե՛ս ՍՄԲԱՏ ՍՊԱՐԱՊԵՏ, Տարեգիրք, էջ 203):

³⁷ ԿՐԻՍՏՈՍ ԳԱՆԶԱԿԵՑԻ, Հայոց պատմություն, էջ 149:

SUMMARY

The article considers the following question: which Catholicos was personified by St. Gregory the Illuminator in the so-called document “Letter of Love and Concord”? A detailed study of primary sources of the late 12th and early 13th centuries, in particular, the correspondence between the Armenian Catholicoi and the Popes of Rome of that time shows that in this document St. Gregory the Illuminator most likely personified Hovhannes VI of Sis (1203–1221), Catholicos of All Armenians. The article also considers some issues concerning the Armenian–Latin ecclesiastical relations of that period.





ԿԱՐԵՆ ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ
Պատմական գիտ. դոկտոր, ՄՄ

ԱՆԻ ԴՆԱԳՈՒՅՆ ՔԱՂԱՔԱՄԱՍԵՐԸ (ՆԵՐՔԻՆ ԲԵՐՂ, ՄԻՋՆԱԲԵՐՂ, ՓՈՔՐ ՔԱՂԱՔ)

Սկիզբը՝ նախորդիվ

Ներքին բերդի Զաքարեի եկեղեցու անվան հարցը

Անիում Զաքարե ամիրսպասալարի կառուցած եկեղեցին հանգամանորեն ուսումնասիրվել է միայն վերջերս՝ ճարտարապետ, արվեստագիտության դոկտոր Արմեն Ղազարյանի՝ տեղում կատարած հետազոտության եւ դրա արդյունքում հրատարակված հոդվածների (մեկը՝ Ե. Լոշկարեայի հեղինակակցությամբ) շնորհիվ¹։ Պարզվել է, որ այն Անիի եւ ընդհանրապես հայ միջնադարյան ճարտարապետության մեջ առանցքային դեր ունեցող կառույցներից մեկն է՝ ինքնատիպ թե՛ ճարտարապետական լուծումներով, թե՛ հարդարանքով։

Զաքարեի եկեղեցու կառուցման ստույգ թվականը հայտնի չէ, բայց շինարարությունն ավարտվել է մինչեւ 1207 թ.՝ Վրաց Թամար թագուհու մահը, քանի որ Զաքարեն նրան հիշատակում է արձանագրության մեջ։ Եկեղեցին այժմ կիսավեր է. պահպանվել են հյուսիսային պատը, արեւելյանը (խորան) եւ արեւմտյան պատի մի հատված (նկ. 4)։ Ստորեւ մենք կանդրադառնանք եկեղեցու անվան խնդրին։ Բանն այն է, որ գրականության մեջ, կառուցողի անունով Զաքարեի եկեղեցի կոչվելուց զատ, շրջանառվում է եւս երեք անուն՝ Ս. Աստվածածին, Ս. Հովհաննես, Ս. Գրի-

¹ Տե՛ս Ա. ԿԱԶԱՐՅԱՆ, Ե. ԼՈՇԿԱՐԵՎԱ, Памятник средневекового армянского зодчества. Церковь в Нижней крепости (Ахчаберд) Ани. Вопросы всеобщей истории архитектуры, Вып. 12, 2019, էջ 100–123. Ա. ԿԱԶԱՐՅԱՆ, Новые данные о куполах храмов Ани. Часть вторая. Церковь во Внутренней крепости. Вопросы всеобщей истории архитектуры, Вып. 13, 2019, էջ 127–144։

գործ: Ավելին՝ զարմանալի կերպով այս եկեղեցու վիմագրերը «Դիվան հայ վիմագրության» Անիի պրակում զետեղված են տարբեր կառույցների անունների ներքո՝ երեք տեղում:



Նկ. 4. Զաֆաթի եկեղեցին հառավային կողմից:

Ինչպես է այդ թյուրիմացությունն առաջացել: «Դիվանի» նշված պրակը կազմել է Հովսեփ Օրբելին (1887–1961 թթ.), բայց այն լույս է տեսել գիտնականի մահից տարիներ անց՝ 1966 թ., խմբագրական որոշակի աշխատանքից հետո, երբ գրքում ավելացվել են նաև այն վիմագրերը, որոնք չեն եղել Օրբելու հավաքածուում: Դրանց մեջ գերակշիռ են Կարապետ Բասմաջյանի հրատարակությունից քաղված վիմագրերը³: Վերջինս Անիի վիմագրերը ներկայացրել է ոչ թե ըստ առանձին հուշար-

² Տե՛ս G. ULUHOGIAN, Les églises d'Ani d'opré le témoignage des inscriptions, "Revue des études Arméniennes", tome XXIII, Paris, 1992, էջ 405–406, 412:

³ Տե՛ս Կ. ԲԱՍՄԱՋՅԱՆ, Հայերէն արձանագրութիւնք Անույ, Բագնայրի եւ Մարմաշինու, Պարիս, 1931:

ձաններին, այլ հերթական համարակալմամբ, սակայն ամեն մի վիմագրի սկզբում նշել է, թե քաղաքի որ մասից եւ որ հուշարձանից է՝ միաժամանակ ցույց տալով նրա համարն իր կազմած հատակագծում: Մասնավորապես ներքին բերդի՝ Զաքարեի եկեղեցու վիմագրերի դեպքում նա նշում է. «Սուրբ Հովհաննես եկեղեցի, գտնվում է Ղըզ-Ղալե քարաժայռի վրա (մեր հատակագծում՝ համար 9)» (L'église de Saint-Jean, située sur les rochers de Qiz-qualé (le n°9 de notre Plan)⁴: Ի դեպ, այդ հատակագծում ներքին բերդ — Աղջկաբերդում միայն մեկ հուշարձան է նշված՝ համար 9-ը, որը Զաքարեի եկեղեցին է:

Կ. Բասմաջյանի գրքում այս նշումն ունեցող վիմագրերը «Դիվանի» Անիի պրակում բաժանված են երեք մասի. այն վիմագրերը, որոնք եղել են Հ. Օրբելու հավաքածուում, հրատարակված են «Զաքարեի եկեղեցի (Աստվածածնի վանք)» վերնագրի ներքո (Հ^մ 20)⁵, 7 արձանագրություն, որոնք Օրբելին չի ունեցել, բերված են «Աղջկաբերդ» հատվածում (Հ^մ 36)⁶՝ որպես Ս. Հովհաննես եկեղեցու վիմագրեր, իսկ 4 վիմագիր՝ միջնաբերդի՝ Հովհաննեսի եկեղեցի կոչված կառույցի հատվածում (Հ^մ 3)⁷, որոնց մոտ նշված է՝ «Օրբելին չունեի»: Ընդ որում՝ այս վերջին վիմագրերից երեքը հենց այն հիմքն են, ըստ որի՝ Կ. Բասմաջյանը Զաքարեի եկեղեցին կոչում է Ս. Հովհաննես, քանի որ դրանցում պահպանվել է այդ անունը. «Մխիթարիչ կազմեցի. եւ ուր որդին Յոհաննէս՝ ծառայս Եփրեմի», «Գորգ՝ ծառայս Եփրեմի», «Եւ՝ Առուծս, ծառայս Եփրեմի»⁸:

Հատկանշական է, որ հենց այս վիմագրերը նկատի ունենալով են «Դիվանի» հրատարակիչները միջնաբերդի պալատական համալիրից հարավ-արեւմուտք գտնվող եկեղեցին, որի երկու հնագույն արձանագրությունները 1201 թվականից են, եւ որը Հ. Օրբելին Անիի ուղեցույցում կոչում է «արձանագրութեամբ եկեղեցի»⁹, անվանել Հովհաննեսի եկեղեցի: Վերջինիս անվան հարցը, այսպիսով, առայժմ մնում է առկա¹⁰:

⁴ Անդ, էջ 41, 45, 100, 102, 119, 133 եւ այլն:

⁵ Տէս ԴՀՎ, պր. I, էջ 57–60, 138:

⁶ Տէս անդ, էջ 70–71:

⁷ Տէս անդ, էջ 11:

⁸ Անդ, նաեւ՝ Կ. ԲԱՍՄԱՋՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 118–119, թ. թ. 102, 103, 104: Վիմագրերը եղել են Զաքարեի եկեղեցու հյուսիսային (այժմ պահպանված) պատին:

⁹ Տէս Կ. ՕՐԲԵԼԻ, Краткий путеводитель по городищу Ани, էջ III:

¹⁰ «Դիվանի» տվյալին վստահելով՝ մենք ժամանակին՝ Անիի եկեղեցիների ցանկը կազմելիս, այդ եկեղեցին կոչել ենք Ս. Հովհաննես (Կ. ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ, Անի. եկեղեցական

Ինչպես տեսնում ենք, Կ. Բասմաջյանը հիմք ունեցել է Ջաքարեի եկեղեցին Ս. Հովհաննես կոչելու համար, ընդ որում, այդ ժամանակ նրան ծանոթ չէր Ներքին բերդի 1298 թ. Հիշատակարանը. «...գրեցաւ սա ի քաղաքիս Անո, ի բերդս Ներքի կոչեցեալ... ընդ հովանեաւ Սուրբ Յովհաննիսի»¹¹, որն այդ իրողության հավելյալ հաստատումն է:

Այժմ տեսնենք, թե ինչի հիման վրա են առաջացել եկեղեցու մյուս անունները: Հ. Օրբելին Անիի համառոտ ուղեցույցում եկեղեցին Սուրբ Գրիգորի վանք¹² է կոչում՝ անկասկած նկատի ունենալով Ջաքարեի արձանագրության այն հատվածը, որտեղ ասվում է, թե նորաշեն եկեղեցին եղել է «ի մեմաստամիս մերձ առ էկեղեցե[աւն] շինեալ ի Լուսաւորչէն մերմէ Սրբոյն Գրիգորի...»¹³: Սակայն բոլորովին պարտադիր չէ, որ Ս. Գրիգորի հիմնած մենաստանը Ս. Գրիգոր կոչվեր, եւ այս տեղի վերաբերյալ աղբյուրներում նման անուն վկայված չէ: Հայտնի է, որ Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը Հայաստանում քրիստոնեության տարածման շրջանում հեթանոսական սրբավայրերի՝ խորտակված մեհյանների տեղում խաչ էր կանգնեցնում կամ եկեղեցի կառուցում: Ազաթանգեղոսի պատմության մեջ վկայված այդպիսի առաջին փաստը վերաբերում է Մշո Ս. Կարապետի հիմնադրմանը, երբ Կեսարիայում եպիսկոպոսական ձեռնադրություն ստացած Գրիգորը, Հայաստան վերադառնալով, իր հետ բերել է Հովհաննես Մկրտչի եւ Աթանագինե սրբի նշխարները եւ դրանք ամփոփել մեհյանի տեղում հիմնած եկեղեցում, որն անվանակոչվել է Հովհաննես Մկրտչի (Ս. Կարապետ) անունով: Նույնպիսի, բայց արդեն ավանդապատում պատմություններ են կապված նաեւ այլ վանքերի ու եկեղեցիների հետ, որոնցում համարվում է, թե Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը տեղում Հովհաննես Մկրտչի մասունքներ է ամփոփել, ինչպես օրինակ՝ Մուշի շրջանի նշանավոր Նղրդուտի Ս. Հովհաննես վանքի կամ Արագածոտնի Հովհաննավանքի դեպքում: Այս օրինակները նկատի ունենալով (թերեւս կան նաեւ ուրիշները)՝ կարելի է ասել, որ եթե Անիի Ներքին բերդում Լուսավորչի հիմնած եկեղեցու ավանդազրույցը, որը, ինչպես տեսանք, բերդի հեթանոս իշխանին մկրտելու մասին էր, ինչ-որ պատմական կամ ավանդական հիմք ունի, ապա շատ ավելի տրամաբանական է, որ

կյանքը եւ ձեռագրական ժառանգությունը, Ս. էջմիածին, 1997, էջ 162):

¹¹ «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ. դար», էջ 817:

¹² Տե՛ս Կ. Օրբելի, նշ. աշխ., էջ III:

¹³ ԴՀՎ, պր. I, էջ 58:

այդ եկեղեցին նույնպես նվիրված լիներ Հովհաննես Մկրտչին եւ Սուրբ Հովհաննես կոչվեր:

Ինչպե՞ս է առաջացել Զաքարեի եկեղեցու Ս. Աստվածածին անունը: Այն նույնպես կապվում է Զաքարեի արձանագրության հետ, որտեղ նրա անունից ասվում է՝ «...կամաւն Ա(ստուծո)յ կանգնեցի արձանս վիմարդեան զմայրս լուսոյ զսուրբ Կաթողիկէն/... ի մենաստանիս...»¹⁴: Սուրբ Աստվածածինին նվիրված այլ եկեղեցիների արձանագրություններ վկայում են, որ «մայր լուսո» արտահայտությունը կիրառվել է այդ անվամբ եկեղեցիների համար, օրինակ՝ Բագնայրի վանքի գլխավոր եկեղեցու¹⁵: Հավանաբար այդ հանգամանքը նկատի ունենալով է Ղ. Ալիշանը Ներքին բերդի մենաստանը կոչում «վանք Սրբոյ Աստուածածնի»¹⁶, եւ այդ նույն պատճառով «Դիվանի» պրակում, ինչպես վերը նշվեց, այն անվանել են Զաքարեի եկեղեցի (Աստվածածնի վանք): Սակայն պետք է նկատի ունենալ, որ վիմագրում խոսքը միայն եկեղեցու մասին է, ոչ թե վանքի:

Զաքարե ամիրսպասալարն այս եկեղեցու կառուցման եւ վիմագրում նշած բազմաթիվ նվիրատվությունների դիմաց նրա սպասավորների առաջ պայման է դրել՝ «Եւ սպասաւորք սորա փոխարէն հատուցեն մեզ զԱւագ Խորանին պատարագն յամենայն աւր յիմ անուն կատարել հանապազ՝ ի սկզբանէ տարոյն մինչեւ ցկատարումն տարոյն»¹⁷: Շարունակություն մեջ Զաքարեի անունից ասվում է, որ պատարագներ են մատուցվելու նաեւ «յանուն ծնողաց եւ քերց իմոց՝ որպէս արձանագրեալ է», բայց արձանագրության մեջ այդ մասին մանրամասներ չկան: Դրա փոխարեն եկեղեցու Ավագ Խորանին կից ավանդատների ճակատներին եղել են կարճառոտ վիմագրեր, ըստ որոնց՝ փոքր Խորաններում պետք է պատարագ մատուցվի Զաքարեի հոր եւ մոր համար: Հարավային ավանդատան մուտքից վեր գրված է. «Սուրբ եւ մեղսաքաւիչ պատարագն, որ սմա կատարի, Սահակդիտո է, ծնաւղի Զաքարէա եւ Իւանէի Թագաւորաց հայոց»¹⁸, իսկ հյուսիսային ավանդատան վիմագիրը թեեւ վնասված է, բայց հասկացվում է, որ այդտեղ եւս Զաքարեի հոր՝ Սարգսի համար

¹⁴ Անդ, էջ 58:

¹⁵ Հայր Ղ. Ալիշանն այն համարում է Բագնայրի Ս. Աստվածածնին հատուկ մակդիր (տես Ղ. Վրդ. Ալիշան, Շիրակ, Վենետիկ, 1881, էջ 111):

¹⁶ Անդ, էջ 59:

¹⁷ ԴՉՎ, պր. I, էջ 58:

¹⁸ Անդ, էջ 57:

պիտի պատարագ մատուցվեր¹⁹: Շատ հետաքրքիր է, որ այդտեղ նշված է նաև խորանի անունը՝ «Սուրբ Սարգիս է անուն սուրբ խորանիս այսմիկ»²⁰: Այսինքն՝ այս խորանն առանձին անուն ուներ, եւ պետք է կարծել, որ եկեղեցու մյուս ավանդատների խորանները եւս առանձին անուններ են ունեցել: Կարելի է ենթադրել, որ Զաքարեի արձանագրության մեջ «զմայրս լուսոյ» խոսքերը գուցե վերաբերում են Աստվածածնին նվիրված Ավագ խորանին, ինչպես որ դա ընդունված էր գրեթե բոլոր եկեղեցիներում՝ սկսած Ս. Էջմիածնի Կաթողիկեից²¹ մինչեւ Անիի Մայր տաճարը կամ Կաթողիկեն:

Հնարավոր է նաև, որ վերը նշված հատվածում չի ակնարկվում եկեղեցու անունը, այլ արձանագրության բնագիրը կազմողի հանդիսավոր ոճի արգասիքն է, երբ «կառուցեցի սուրբ եկեղեցիս» պարզ միտքն արտահայտել է «կանգնեցի արձանս վիմարդեան զմայրս լուսոյ զսուրբ Կաթող(իկէն)» ձեւակերպմամբ (ընդ որում՝ կիսատ պահպանված վերջին բառին հաջորդել է նման եւս մեկ բառ՝ «...ղէն» վերջավորությամբ)²²:

Ամփոփելով՝ առաջին հերթին պետք է նշել, որ Զաքարեի եկեղեցին եղել է մենաստանի մի մասնիկը, քանի որ, ըստ վիմագրի, այն կառուցվել է «ի մենաստանիս մերձ առ էկեղեցե[ան] շինեալ ի Լուսաւորչէն մերմէ...»²³: Ցավոք, տեղում լուսավորչահիմն եկեղեցու ոչ մի հետք չի պահպանվել: Կարծում ենք, որ Ներքին բերդի փոքր մենաստանը կամ վանքը, որի հիմնադրումը ավանդաբար կապվել է Գրիգոր Լուսավորչի անվան հետ, Ս. Հովհաննես անունն է կրել: Այսինքն՝ այդ սրբի անունով է վայրը հայտնի եղել, դրա համար է 1298 թ. այստեղ գրած հիշատակարանում Նղբայրիկ գրիչը նշում. «...գրեցաւ սա ի քաղաքիս Անո, ի բերդս Ներքի կոչեցեալ... ընդ հովանեաւ Սուրբ Յովհաննիսի»²⁴: Սրան պետք է ավելացնել Զաքարեի եկեղեցու պատերին եղած երեք համառոտ հիշատակային վիմագրերը, որտեղ չորս մարդ իրենց կոչում են «ծառայ սբ Յովանիսի»: Սրանք եկեղեցու Ս. Հովհաննես անվան մասին վկայող փաստեր են: Կարելի է նաև ենթադրել, որ եթե անգամ Զաքարեի եկեղեցին սկզբնապես

¹⁹ Տե՛ս «Փրկագին պատարագն Քրիստոս... հաւր...» (անդ, էջ 59):

²⁰ Անդ:

²¹ Այս մասին տե՛ս Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Վաղարշապատ. վանքերը եւ վիմական արձանագրությունները, Ս. Էջմիածին, 2016, էջ 35:

²² Տե՛ս ԴՀՎ, պր. I, էջ 58:

²³ Անդ:

²⁴ «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ. դար», էջ 817:

ունեցել է առանձին անուն, մասնավորապես՝ Ս. Աստվածածին կամ Կաթողիկե, ապա այն մնացել է Լուսավորչի հեղինակությամբ նշանավորված հնագույն սրբավայր-մենաստանի՝ Սուրբ Հովհաննես անվան ստվերում: Զաքարեի եկեղեցին, որպես փառահեղ իշխանական կառույց, դարձել է Ներքին բերդի Ս. Հովհաննես վանքի գլխավոր եկեղեցին, ուստի այդ անունով է հիշատակվում:

Քանի որ Անիի եկեղեցիների դեպքում ընդունված է դրանց անուններին ավելացնել նաեւ կառուցողների կամ հովանավոր տոհմերի անունները (ինչպես՝ Աբուղամբենց, Գազկաշեն, Տիգրան Հոնենցի եւ այլն), ապա կարծում ենք, որ այս դեպքում նույնպես կարելի է այդ սկզբունքով առաջնորդվել եւ կառույցն անվանել Զաքարեի եկեղեցի Սուրբ Հովհաննես:

Անիի Փոքր կաթողիկե եկեղեցու մասին

Անիի Փոքր քաղաքի եկեղեցիներից մեկը կոչվել է Փոքր կաթողիկե: Եթե նախորդ դեպքում հայտնի էր եկեղեցին, եւ քննելի էր անվան հարցը, ապա այս դեպքում հայտնի է անունը, սակայն անորոշ է եկեղեցու ստույգ տեղը: Այն կարելի է ենթադրաբար նույնացնել քաղաքի հնագույն մասում եղած եկեղեցիներից որեւէ մեկի հետ: Նախ ավելի հանգամանորեն ծանոթանաւք Փոքր կաթողիկեի մասին հիշատակությանը:

Ինչպես վերը նշվեց, այդ տեղեկությունը հետագայի հավելում է Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկի պատմության ձեռագրերում, որտեղ Աբաս Բագրատունի թագավորի գործունեությանը վերաբերող հատվածում՝ վերջինիս անվան մոտ, ավելացված է. «Աս շինէ եւ զՓոքր Կաթողիկէն Անույ եւ զսուրբ Գրիգոր ի Քաղաքոյ դաշտին»²⁵: Այն հրատարակվել է դեռեւս Ասողիկի երկի՝ Ստ. Մալխասյանցի 1885 թ. հրատարակության մեջ՝ տողատակում՝ որպես ձեռագրերից մեկում արված հավելում, որտեղից ծանոթ է եղել հայագետներին²⁶: Այստեղ հիշատակված Քաղաքուդաշտի Ս. Գրիգորը Ներսես Տայեցի (641–661 թթ.) կաթողիկոսի՝ է. դարում կառուցած Զվարթնոցի տաճարն է, որի մասին ասվածը պետք է հասկանալ որպես եկեղեցու նորոգում: Տեղին է այստեղ վկայակոչել Աբասի ժամանակի կա-

²⁵ ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՏԱՐՈՆԵՑԻ ԱՍՈՂԻԿ, էջ 749:

²⁶ Տէն «Ստեփանոսի Տարօնեցոյ Պատմութիւն տիեզերական», աշխատասիրութեամբ Ստ. Մալխասեանցի, Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 172:

թողիկոս Անանիա Մոկացու (946—968 թթ.)՝ թագավորի մասին հաղորդածը, թե նա «...եկեղեցեաց զինութեան տայր զհրաման», այսինքն՝ տարբեր տեղերում եկեղեցիների կառուցման ու վերաշինման հրաման է տվել²⁷:

Անիի Փոքր կաթողիկեի հիշատակությունն ուսումնասիրողների ուշադրությանն առանձնապես չի արժանացել: Այդ եկեղեցուն նախկինում մենք անդրադարձել ենք Անիի եկեղեցական կյանքին նվիրված գրքում²⁸: Հետագայում, բարեբախտաբար, մեզ հաջողվեց գտնել այդ տեղեկության սկզբնաղբյուր ձեռագիրը եւ պարզել գրչի ինքնությունը, որն Անի-Շիրակի պատմությանը ծանոթ մեկն էր, մի հանգամանք, որն անկասկած մեծացնում է նրա հայտնած տեղեկությունների արժանահավատությունը: Յոհան անունով այդ գրիչը, դատելով նրա կատարած հավելումներից, ապրել է ԺԳ. դարի առաջին կեսին: Նա ընդօրինակել է պատմագրքերի մի ժողովածու (ՄՄ Հ^մր 2865), որը պարունակում է Ասողիկի «Տիեզերական պատմության» եւ Արիստակես Լաստիվերցու Պատմության առաջժ հայտնի ամենավաղ օրինակները: Յոհանը հիմնականում Ասողիկի եւ մասամբ Արիստակես Լաստիվերցու երկերի մեջ՝ լուսանցքներում, մի շարք հավելումներ է կատարել՝ գլխավորապես Անի-Շիրակի պատմությանը վերաբերող հատվածներում՝ ավելացնելով դրանցում բացակայող, բայց այլ աղբյուրներից իրեն ծանոթ տեղեկությունները: Դրանք զուտ Շիրակի, իսկ ավելի ստույգ՝ Անիի շրջանի բնակչին հասու տեղեկություններ են, որոնք վկայում են, որ հեղինակն այդ տարածքում ապրած մարդ է եղել²⁹:

²⁷ «Տեառն Անանիայի Հայոց կաթողիկոսի յաղագս ապստամբութեան Տանն Աղուանից», «Արարատ», 1897, էջ 132—133:

²⁸ Տե՛ս Կ. ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ, Անի. եկեղեցական կյանքը եւ ձեռագրական ժառանգությունը, էջ 28, 149, 155—158, 173:

²⁹ Տե՛ս Յոհան գրչի հավելումներում նշվում են, օրինակ, որ Ե. դարի նահատակ Տյառնթագի նշխարները գտնվում են Շիրակ գավառի Բեռնոն գյուղի եկեղեցում (որը հենց Տյառնթագ է կոչվում), որ Դավիթ Սահառունին կառուցել է Մրենի եկեղեցին, իսկ Աբաս Բագրատունին՝ Անիի Փոքր կաթողիկեն, Վահրամ Պահլավունին կառուցել է Մարմաշենը, Սմբատ Մագիստրոսը՝ Բագնայրը, որ Տրդատն Անիի Գագկաշեն Ս. Գրիգոր եկեղեցու ճարտարապետն է (վարդպետ), Սարգիս Ա. Սեւանցի կաթողիկոսը թաղվել է Հոռոմոսի վանքում, եւ որ Ալիսալանից հետո Անին երկրորդ անգամ գրավել է վրաց Դավիթ թագավորը 1124 թ., երրորդ անգամ՝ Գեորգին՝ 1161 թ., իսկ 1236-ին թաթարները գրավել են Անին եւ այլն: Յոհան գրչի կատարած արժեքավոր հավելումների մասին հանգամանորեն, տե՛ս Կ. ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ, Յոհան գրչի ընդօրինակած պատմական ժողովածուն եւ կատարած հավելումները, «Էջմիածին», 2008, Զ.—Է., էջ 102—112, նույնի՝ «Երկու նոր գրիչ-հեղինակ Անիի շրջանից», ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ», պր. 19, Երեւան, 2016, էջ 19—26:

Այն, որ մինչև Անիի Մայր տաճարի կամ կաթողիկեի կառուցումը (1001 թ.), որը, ի դեպ, աղբյուրներում նաև Մեծ կաթողիկե³⁰ է կոչվում, քաղաքում եղել է մեկ այլ գլխավոր եկեղեցի, երևում է մի շարք հարակից տվյալներից: Նախ՝ 953 թվականից հորը փոխարինած Աշոտ Ողորմածը 961-ին Անին ոչ միայն մայրաքաղաք հռչակեց, այլև այդտեղ թագադրվեց՝ այս առիթով հրավիրելով մեծաթիվ հյուրերի՝ գլխավորությամբ Հայոց եւ Աղվանից կաթողիկոսների³¹: Բնական է, որ ընդունված կարգի համաձայն՝ թագադրությունը պետք է կատարվեր կաթողիկոսների ձեռքով՝ եկեղեցում: Ամենահավանական ենթադրությունն այն է, որ այդ եկեղեցին եղել է հենց Աշոտի հոր՝ Աբասի հիմնած Փոքր կաթողիկեն:

Հայտնի է նաև, որ դրանից ութ տարի անց (969 թ.) թագավորի համանով Անիում գումարվեց եկեղեցական ժողով՝ քննելու համար կաթողիկոս Վահան Սյունեցու քաղկեդոնականների հետ մերձեցման հարցը, իսկ եկեղեցական ժողովները հնուց ի վեր անց էին կացվում եկեղեցու ներսում, հետեւաբար քաղաքում կար նման հավաքի պահանջներին բավարարող եկեղեցի:

Կարող է հարց առաջանալ, թե ինչու Աշոտն ինքը Անիում եկեղեցի չի կառուցել: Ինչպես վերելում տեսանք, նրա համար ասվում է, որ քաղաքի փոքր պարիսպը կառուցելիս պարսպաբուրգերի մեջ եկեղեցի-մատուռներ է հաստատել («գամենայն բրգունսն եկեղեցիս յօրինեաց»): Նկատենք, որ մեր հոգեւորական պատմիչները թագավորների եկեղեցաշինական ձեռնարկների հիշատակման հարցում հետեւողական են, ուստի եթե Աշոտն Անիում եկեղեցի կառուցած լիներ, վստահաբար այդ մասին հիշատակություն կարվեր: Իսկ թե ինչու այդ բարեպաշտ թագավորը, որն անգամ պաշտպանական կառույցների՝ պարսպի բուրգերի ներսում եկեղեցիներ ու մատուռներ էր հիմնում, նորահաստատ մայրաքաղաքում մեծ եկեղեցի չի կառուցել, կարող է բացատրվել նրանով, որ քաղաքում

³⁰ Տե՛ս «Ե.—ԺԲ. դդ. հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ» (աշխատասիրությամբ Ա. Մաթեոսյանի), Երևան, 1988, էջ 282. «Մանր ժամանակագրություններ» (կազմեց Վ. Հակոբյանը), հտ. Ա., Երևան, 1951, էջ 384. ՄԽԹԱՐ ԱՆԵՑԻ, էջ 56. ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼԵԱՆ, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Տփղիս, 1910, էջ 300. ՄԽԹԱՐ ԱՅՐԻՎԱՆԵՑԻ, Պատմութիւն Հայոց, Մոսկվա, 1860, էջ 56. «Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք», Վենետիկ, 1956, էջ 158 եւ այլն:

³¹ Այս մասին տե՛ս Կ. ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ, Աշոտ Գ. Ողորմածի Անիում թագադրվելու հարցի մասին, «Բանբեր Մատենադարանի», թ. 30, Երևան, 2020, էջ 589–601:

արդեն կար իր հոր՝ Աբասի հիմնած եկեղեցին՝ Փոֆր կաթողիկեն, եւ ինքն էլ այդտեղ էր թագադրվել: Մեծ հավանականությամբ՝ այդտեղ է կայացել նաեւ Աշոտ Ողորմածի հաջորդի՝ նրա որդի Սմբատ Ա.-ի թագադրությունը, քանի որ Մեծ կաթողիկեն (Մայր տաճարը), դեռ չէր կառուցվել, որի հիմնադիրը հենց վերջինս դարձավ:

Կարծում ենք, որ Աբասի հիմնած եկեղեցին սկզբնապես կամ կաթողիկե է կոչվել եւ կամ հայտնի է եղել որեւէ սրբի անունով, իսկ Մեծ կաթողիկեի կառուցումից հետո այն սկսել են Փոքր կաթողիկե կոչել՝ որպէս քաղաքի նախկին գլխավոր եկեղեցի (կամ որպէս Փոքր քաղաքի կաթողիկե եկեղեցի):

Արդյոք հնարավոր է որոշել Փոքր կաթողիկեի տեղը քաղաքի ավերակներում: Նախկինում մենք ենթադրել ենք, որ այն Փոքր քաղաքի երկու խոշոր եկեղեցիներից մեկն է եղել: Երկուսն էլ գտնվում են միջնաբերդից մինչեւ Աշոտյան պարիսպներն ընկած տարածքի մոտավոր կենտրոնում եւ աչքի են ընկնում ճարտարապետական հնավանդ ձեւերով: Առաջինը հայտնի է Խամբուշենց Ս. Աստվածածին անունով: Եկեղեցին բավական հարուստ է վիմագրերով (հնագույնը՝ 1042 թ.), որոնցից դատելով՝ այն նշանավոր է եղել, բազմաթիվ նվիրատվություններ ստացել. նորոգվել է 1165 թ.: Լրացուցիչ անունը՝ Խամբուշենցը, պահպանվել է 1054 թ. մի նվիրատվական արձանագրության մեջ³², որից ուսումնասիրողները ենթադրել են, թե այն եղել է Խամբուշենց տոհմական եկեղեցին (այլ վիմագրերում այդ անունն այլեւս չի հանդիպում):

Երկրորդ կառույցը, որը կարող է ենթադրաբար Փոքր կաթողիկե համարվել, 1912 թվին պեղված, հնավանդ ճարտարապետությամբ եկեղեցին է, որը պայմանականորեն կոչվել է Քարիմդինի եկեղեցի (նկ. 5): Ի տարբերություն Ս. Աստվածածին (Խամբուշենց) եկեղեցու՝ այստեղ արձանագրությունները չափազանց քիչ են, որի հետեւանքով նրա ճիշտ անունն անհայտ է: Ժ. Դարի երկրորդ կեսից պահպանված քիչ թե շատ ամբողջական արձանագրությունը վկայում է, որ Ուքան Քարիմադինը, Պապքան Վախրադինը եւ Դապտա Խաթունն այստեղ կառուցել են զանգակատուն եւ նվիրատվություններ կատարել³³: Գ. Ուլուհոջյանն այս եկե-

³² «Ես՝ Յովաննէս... ետու ի Սուրբ Աստվածածինս Խամբուշինց դահեկանք Ի. (20)....» (ԴՀՎ, պր. I, էջ 51):

³³ Տես անդ, էջ 65:

ղեցու համար գործածում է Աշոտի քաղաքի եկեղեցի կամ պարզապես Աշոտի եկեղեցի անվանումը³⁴: Ա. Ղուկասնի կարծիքով՝ Փոքր կաթողիկեն հենց Քարիմաղինի եկեղեցին է³⁵:



Նկ. 5. Քարիմաղինի եկեղեցին հյուսիսային կողմից, հեղուկ միջնաբերդը:

Նախկինում սույն խնդրին անդրադառնալով՝ մենք նշել ենք, որ այս երկու եկեղեցիներն էլ ունեն որոշ հատկանիշներ, որոնց շնորհիվ կարող են նույնացվել Աբասի հիմնած եկեղեցու հետ, սակայն չբացատրվում մեկ այլ եկեղեցու՝ Փոքր կաթողիկեն լինելու հնարավորությունը³⁶: Վերջերս այդպիսի նոր կարծիք է հայտնել դոկտոր Արմեն Ղազարյանը՝ գտնելով, որ ըստ ճարտարապետական ձևի եւ հարդարանքի տարրերի՝ հնարավոր է, որ Փոքր կաթողիկեն միջնաբերդի եւ Ներքին բերդի միջև

³⁴ Տե՛ս G. ULUHOGIAN, նշ. աշխ., էջ 406, 413:

³⁵ Տե՛ս Ա. ՂՈՒԿԱՍՆ, Անիի Մայր տաճարի հազարամյա խորհուրդը, «Հուշարձան» տարեգիրք, Գ., Երեւան, 2005, էջ 35:

³⁶ Տե՛ս Կ. ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ, Անի, էջ 155–158:

գտնվող, այսպես կոչված, Վեցխորան³⁷ բոլորածեւ եկեղեցին եղած լինի³⁸: Ի տարբերություն նախորդ՝ ուղղանկյուն հատակագծով կառույցների՝ Վեցխորան եկեղեցին բոլորածեւ է, հարդարանքում առկա են շրջանագծի մեջ քանդակված հավասարաթեւ խաչեր, որոնք հատուկ են Ժ. դարի եկեղեցիներին (ավելի ուշ սակավ են կիրառվում):

Փոքր կաթողիկեի տեղորոշման հարցում մենք նախընտրությունը տալիս ենք, այսպես կոչված, Քարիմադինի եկեղեցուն, որը հետագայում վերակառուցումների է ենթարկվել, եւ երեւում է, որ հատուկ ուշադրության է արժանացել (թեկուզ ԺԳ. դարում զանգակատան հավելումը նկատի ունենալով): Այնուամենայնիվ կարծում ենք, որ Փոքր կաթողիկեի՝ գոյություն ունեցող եկեղեցիներից մեկի հետ նույնացման հարցը կարող է լուծվել լրացուցիչ տվյալների ի հայտ գալու եւ տեղում ավելի հանգամանալից հետազոտության շնորհիվ:

Ամփոփելով նշենք, որ սույն ուսումնասիրությամբ մենք ներկայացրեցինք Անիի հնագույն քաղաքամասերի՝ միջնադարյան սկզբնադրյուններում վկայված անվանումները, որոնցից Ներքին բերդը եւ Փոքր քաղաքը, կարծում ենք, այսուհետեւ պետք է տեղ գտնեն Անիին նվիրված գրականության մեջ: Միաժամանակ անդրադարձանք Անիի հնագույն մասի երկու եկեղեցու՝ ճշտելով Ներքին բերդում Զաքարե ամիրսպասալարի կառուցած եկեղեցու անունը՝ Սուրբ Հովհաննես, եւ որոշ նախանշումներ անելով Փոքր կաթողիկեի տեղորոշման վերաբերյալ:

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена названиям древних городских частей столицы средневековой Армении Ани, которые сохранились в средневековых источниках. Это Нижняя крепость, расположена на скалистом мысе, врезающемся в реку Ахурыан. В литературе она упоминается под названием Ахчаберд (Девичья крепость), относящимся к народной легенде позднего периода. Однако три средне-

³⁷ «Դիվանում» ալս եկեղեցին կոչվում է Աբուխանմի եկեղեցի՝ ըստ մի արձանագրության մեջ եղած համանուն իշխանի անվան (տե՛ս ԴՀՎ, պր. 1, էջ 34):

³⁸ Արմեն Ղազարյանը վերջին տարիներին մեծ աշխատանք է կատարել Անիի ճարտարապետության նորովի ուսումնասիրության ուղղությամբ: Վեցխորանի մասին իր կարծիքը նա հայտնել է մեզ հետ զրույցում:

вековых историка называют это место Нижней крепостью. Так оно называется и в опубликованной в 1971 г. историком Кареном Юзбашяном памятной записи, написанной в Ани в 1298 г.; он же впервые пояснил этот топоним. Название «Нижняя крепость» происходит от ее географического положения, так как она располагается ниже находящейся рядом цитадели. Не случайно историк Матфей Эдесский помимо Нижней крепости упоминает также цитадель, называя ее «Верхней крепостью». В XIII веке в Ани было распространено предание, согласно которому в Нижней крепости находилась церковь, построенная еще первым Католикосом Армении Св. Григорием Просветителем.

В 961 году царь Ашот Милостивый, провозгласив Ани столицей, построил первые городские стены (несколько позже сын Ашота – Смбат II – построил большие стены города). Часть города, которая находилась внутри стен Ашота, исследователи обычно называют «Старый город», между тем историк XII века Мхитар Анеци называет ее «Малым городом». Примечательно, что историк Вардан Аревелци называет стены Ашота «Малыми стенами», а в другом источнике главная церковь этой части города называется «Малый Собор». Общность этих названий показывает, что огороженная Ашотом часть города действительно называлась Малым городом.

В статье также рассматриваются вопросы, касающиеся находящихся в этой старой части Ани двух храмов — церкви Закаре и Малого Собора.

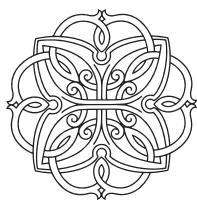
SUMMARY

The article is dedicated to the names of the ancient urban parts of Ani, the capital city of medieval Armenia, preserved in medieval sources. This is the Lower Fortress — on a rocky promontory crashing into the Akhuryan River. In literature, it is referred as Akhchkaberd (Maiden's Fortress) — a name generated by a late folk legend. However, three medieval historians call this place the Lower Fortress. It is called this way also in the colophon of the manuscript written in Ani in 1298 and published in 1971 by historian Karen Yuzbashyan. He was the first to interpret this toponym. The name “Lower Fortress” derives from its geographical position, as it is located lower than the nearby Citadel. It is no coincidence that historian Matthew of Edessa, in addition to the Lower Fortress, also mentions the Citadel, calling it the “Upper Fortress”. In the 13th century, there was a legend in Ani, according to which

a church had been built in the Lower Fortress by St. Gregory the Illuminator, the first Catholicos of Armenia.

In 961, King Ashot the Merciful, proclaiming Ani as the capital city, built the first city walls (a little later, Ashot's son Smbat II built larger city walls). The 12th century historian Mkhitar of Ani calls it “Small Town”. It is noteworthy that historian Vardan Areveltsi calls the walls of Ashot “Small Walls”, and in another source, the main church of this part of the city is called “Small Cathedral”. The commonality of these names shows that the part of the city fenced off by Ashot was really called the Small City.

The article also discusses issues related to two churches — “Church of Zakareh” and “Small Cathedral”— located in this ancient urban part of Ani.



ՍՏՅՈՊԱ ՊԵՏՈՅԱՆ
ՀՀ ԳԱԱ ՊԻ

ԲԱՂՂԱՍԱՐ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՀԱՍԱՆ-ՋԱԼԱԼՅԱՆՑԸ ԵՒ ՇՈՒՇԻԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՏՊԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

1815 թ. ցարական կառավարությունն Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսության միջնորդությամբ լուծարել էր Աղվանից կաթողիկոսությունը¹՝ փոխաբերելով հաստատելով մետրոպոլիտություն²: 1828 թ. Սարգիս Բ. մետրոպոլիտի (կաթողիկոս՝ 1810—1815 թթ., մետրոպոլիտ՝ 1815—1828 թթ.) մահից հետո շուրջ երկու տարի Գանձասարի աթոռը թափուր է մնացել: Արցախի հայ բնակչության եւ մեղիքների խնդրանքով Սարգիս Բ. մետրոպոլիտի եղբորորդին՝ Բաղդասար եպիսկոպոս Հասան-Ջալալյանցը, կանչվեց էջմիածին, ուր 1830 թ. Եփրեմ Ա. Ջորագեղցի (1809—1830 թթ.) Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը նրան նշանակեց մետրոպոլիտ «բոլոր Աղուանից հայոց»³: Այնուհետեւ Բաղդասար մետրոպոլիտը (1830—1854 թթ.) սկսում է իր գործունեությամբ մեծ հռչակ եւ ժողովրդականություն վայելել ոչ միայն հայերի, այլեւ օտարների մեջ⁴: Վերջինիս հայրենանվեր ծառայության մասին դիպուկ գնահատական է տվել Րաֆֆին՝ հիշատակելով այդ շրջանի երկու երեւելի հայ հոգեւորականներին՝ Ներսես Աշտարակեցուն եւ Բաղդասար մետրոպոլիտին: Նրանք թեեւ իրենց գործունեությամբ նման էին իրար, սակայն տարբերվում էին այն բանով, որ Ներսես Աշտարակեցին ուներ «քաղաքական իդեալներ», իսկ Բաղդասարը՝ «եկեղեցական եռանդ»⁵:

¹ Աղվանից կաթողիկոսությունը կազմավորվել է Զ. դ. երկրորդ կեսին՝ ընդգրկելով բուն Աղվանքի (Կովկասյան Ալբանիա) եւ Մեծ Հայքի Ուտիք ու Արցախ նահանգների («Արեւելից կողմանք հայոց») թեմերը եւ ընդունելով Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսության գահերեցությունը: Տարբեր ժամանակներում կաթողիկոսանիստ են եղել Կապադակը, Ամարասի վանքը, Ջարեքաբերդը, Գանձակը, Գանձասարի վանքը (առավել մանրամասն տե՛ս Հ. ՍՎԱԶՅԱՆ, Աղվանից կաթողիկոսություն, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երեւան, 2002, էջ 42—44):

² Տե՛ս Հ. ՍՎԱԶՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 43:

³ Գ. ՏԵՐ-ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆՑ (ՄՈՒՐԱՑԱՆ), Բաղդասար մետրոպոլիտ Հասան-Ջալալյանցի համառօտ կենսագրություն, «Փորձ», Տիֆլիս, 1880, մայիս (№5), էջ 156:

⁴ Տե՛ս Հ. ԱՌԱՔԵԼՅԱՆ, Տեղեկագիր Շուշու կալուածական խնդրի եւ հոգաբարձութեան 27-ամեայ գործունէութեան, «Մշակ», Թիֆլիս, 20 օգոստոսի, 1888, №94, էջ 1. «Տարազ», Թիֆլիս, յուլիս—օգոստոս, 1913, №7—8, էջ 92:

⁵ Տե՛ս ՐԱՅՖԻ, Խամսայի մէլիքութիւնները (1600—1827), Նիւթեր հայոց նոր պատմութեան համար (արտատպած «Մշակ» լրագրից), Թիֆլիս, 1882, էջ 300:

1836 թ. մարտի 11-ին Նիկոլայ Ա. ցարի հրամանագրով հաստատվել է «Պոլոժենիե»-ն («Положение об управлении делами Армянно-Григорианской церкви в России»)⁶՝ «Բարձրագույն կարգադրութիւն յաղագս կառավարութեան գործոց Լուսաւորչական Հայոց եկեղեցւոյ ի Ռուսաստան»⁷ վերնագրով: Այս օրենքով Յարական Ռուսաստանում կազմվում էին Հայ Առաքելական եկեղեցու վեց թեմերը, որոնցից էր նաեւ Ղարաբաղի (Արցախի) թեմը՝ Շուշի առաջնորդանիստ կենտրոնով⁸, որտեղ եւ հաստատվեց թեմի կոնսիստորիան (հոգեւոր ատյան)⁹:

Հովհաննես Ը. Կարբեցի Կաթողիկոսի (1831–1842 թթ.) միջնորդութեամբ 1837 թ. հուլիսի 1-ի ցարական հրամանով, ինչպես պահանջում էր «Պոլոժենիե»-ն¹⁰, Բաղդասար մետրոպոլիտը նշանակվում է Ղարաբաղի նորաստեղծ թեմի առաջնորդ եւ տեղի կոնսիստորիայի նախագահ¹¹՝ միաժամանակ պահպանելով մետրոպոլիտի կոչումը¹²: Նույն թվականին նա Գանձասարից արդեն տեղափոխվեց Շուշի¹³:

Բաղդասար մետրոպոլիտի գործունեությունն ընդգրկում էր լայն շրջանակ՝ մասնավորապես կրթական եւ մշակութային ոլորտները: Ան-

⁶ «Պոլոժենիե»-ում, որը բաղկացած է տասը գլխից եւ 141 հոդվածից, սահմանվում են Հայ եկեղեցու ընդհանուր իրավունքներն ու արտոնությունները, ինչպես նաեւ Յարական Ռուսաստանի տարածքում կաթողիկոսի, Սինոդի, թեմերի եւ թեմակալ առաջնորդների, վանականների իրավասությունները եւ այլն: Հոդվածներից որոշները վերաբերում են հոգեւոր եւ ծխական դպրոցներին, եկեղեցական ունեցվածքին, եկամուտներին, սպասավորներին եւ այլն (տե՛ս Կ. ԱԼԵՔՍԱՆՅԱՆ, Հայ եկեղեցին եւ «Պոլոժենիե» (XIX դ. 30–50-ական թթ.), Երեւան, 2011, էջ 127):

⁷ Տե՛ս Բարձրագույն կարգադրութիւն յաղագս կառավարութեան գործոց Լուսաւորչական Հայոց եկեղեցւոյ ի Ռուսաստան, էջմիածին, 1836 (այսուհետ՝ Բարձրագույն կարգադրութիւն):

⁸ Բարձրագույն կարգադրութիւն, գլուխ 4, յօդուած 56:

⁹ Յարական Ռուսաստանի կազմում ստեղծված հայոց վեց եկեղեցական թեմերից յուրաքանչյուրում գործում էր մեկ կոնսիստորիա (հոգեւոր ատյան)՝ եկեղեցավարչական, եկեղեցադատական իրավասություններով: Կառուցվածքային առումով կոնսիստորիաները միատեսակ էին: Հիմնականում նույնաբնույթ էին նաեւ նրանց գործունեության ընթացքում ի հայտ եկած խնդիրները, որոնք պայմանավորված էին բյուրոկրատական կառավարմամբ թելադրված կանոններով (ավելի մանրամասն տե՛ս Վ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, Հայ Առաքելական եկեղեցու վրաստանի եւ իմերեթի թեմի կոնսիստորիան (XIX դ. 30-ական թթ.–XX դ. առաջին տասնամյակ), «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 2019, թ. 3, էջ 53–54:

¹⁰ Բարձրագույն կարգադրութիւն, գլուխ 4, յօդուած 57:

¹¹ Լէօ, Պատմութիւն Ղարաբաղի Հայոց թեմական հոգեւոր դպրոցի 1838–1913, Թիֆլիզ, 1914, էջ 116:

¹² Վ. ԴԻԼՅԱՆ, Հասան-Ջալալյանց Բաղդասար (Բաղդասար մետրոպոլիտ), «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երեւան, 2002, էջ 569: Հետաքրքրական է, որ ռուսական պաշտոնական աղբյուրներում եւս երբեմն հանդիպում է «Митрополитъ Багдасаръ» արտահայտությունը (տե՛ս Кавказский календарь на 1851 годъ: [6-й год], Тифлисъ, 1850, էջ 41):

¹³ «Տարազ», Թիֆլիս, յուլիս–օգոստոս, 1913, թ. 7–8, էջ 91:

ցյալում կրթական եւ հրատարակչական աշխատանքները խիստ փոխկապակցված էին՝ լրացնելով միմյանց։ Բաղդասար մետրոպոլիտը թեեւ «ուսում չուներ, բայց սաստիկ ուսումնասեր էր», ինչը լավագույնս դրսեւորվեց Գանձասարի վանքում նոր դպրոցի հիմնադրությամբ¹⁴։ Նա խորապես գիտակցում էր, որ միայն կրթությունն ու գիտությունը կարող են ճրագի պես լուսավորել ժողովրդի առաջադիմությունը եւ օգնել նրան՝ ելքեր գտնելու ծանր կացությունից¹⁵։ Այս ուղղությամբ մետրոպոլիտի առաջնային քայլերից էր թեմական կանոնավոր դպրոց¹⁶ ունենալու հարցը։ Իսկ տեղում ուսումնակրթական գործունեություն իրականացնելու համար նախ եւ առաջ անհրաժեշտ էր լուծել ուսուցիչների եւ դասագրքերի հարցը։ Թեմական հոգեւոր դպրոցի¹⁷ ապագա ուսուցիչները մեծ մասամբ Գանձասարի դպրոցի շրջանավարտներն էին, որոնք թրծվել էին տեղի նշանավոր ուսուցչապետ Հովսեփ վարդապետ Արցախեցու¹⁸ անմի-

¹⁴ ԲԱՅԵԻ, Երկերի ժողովածու տասը հատորով, հատոր տասներորդ, Երեւան, 1964, էջ 324։

¹⁵ Մ. ՏԵՐ-ՂԱՆԻՅԱՆ, Բաղդասար մետրոպոլիտ, «Էջմիածին», 1949, թ. 1—2 (հունվար—փետրվար), էջ 52։

¹⁶ Երբ դեռևս 1837 թ. Բաղդասար մետրոպոլիտը թեմակալ առաջնորդի պաշտոնում նշանակվելու համար այցելել էր Մայր Աթոռ, տեղեկացել է, որ Երևանում արդեն հիմնավոր քայլեր են ձեռնարկվել թեմական դպրոցի բացման համար։ 1837 թ. նոյեմբերի 4-ին՝ Ղարաբաղի կոնսիստորիայի բացումից հետո, մետրոպոլիտն առաջնային քայլեր է ձեռնարկում Շուշիում այս գաղափարի իրագործման համար։ 1838 թ. Շուշիում բացվում է Ղարաբաղի թեմական հոգևոր դպրոցը, որտեղ պետք է սովորեին հոգևորականների երեխաները՝ հոգևոր հովիվներ դառնալու համար։ Դպրոցը զուրկ էր դրամական եկամուտներից, ուստի այդ դժվարությունները հաղթահարելու համար մետրոպոլիտը դիմում էր նաեւ Էջմիածնի Սինդոքին ու կաթողիկոսին։ Պատճառն այն էր, որ ժողովուրդը դպրոցի կարիքների համար գումար չէր հատկացնում, քանի որ դպրոցը նախատեսված էր միայն հոգևորականների համար։ 1838 դեկտեմբերի 17-ին Սինդոքը թույլ է տալիս դպրոցում թափուր տեղեր լինելու դեպքում ընդունել նաեւ աշխարհականների երեխաներին։ Դպրոցի ֆինանսական բեռն ավելանում էր նաեւ շենքի վարձակալության պատճառով։ Սակայն դպրոցի նյութական խնդիրները պահանջում էին կանոնավոր գումարներ, որոնց չգոյություն հետևանքով 1843 թ. այն առժամանակ փակվեց։ Ավելի ուշ մետրոպոլիտին հաջողվեց դպրոցը վերաբացել ժողովրդի ֆինանսական օժանդակությամբ։ Այն իր հետագա գործունեության ընթացքում (մինչև 1920 թ.), երբեմն ընդմիջումներով ու վայրկյաններով, անուրանալի ազդեցություն է թողել ոչ միայն Արցախի, այլև առհասարակ արևելահայ կրթական կյանքի վրա (տե՛ս «Ղարաբաղի Հայոց հոգևոր թեմական դպրանոցի 75-ամեակը», Շուշի, 1913, էջ 11—15. «Տարազ», Թիֆլիս, յուլիս—օգոստոս, 1913, թ. 7—8, էջ 88. Մ. ՍԱՆԹՐՈՍՅԱՆ, Արևելահայ դպրոցը 19-րդ դարի առաջին կեսին, Երեւան, 1964, էջ 412—418)։

¹⁷ Ղարաբաղի թեմական դպրոցը մինչև 1860-ականները ներկայացնում էր Հ. Արցախեցու դպրոցի շարունակությունը, որը մի ժամանակ գոյություն է ունեցել Գանձասարի եւ Ս. Հակոբի վանքերում (տե՛ս Լէօ, նշ. աշխ., էջ 198—199. Բ. ՈՒՆԻԲԱՅԱՆ, Արցախի պատմությունը սկզբից մինչև մեր օրերը, Երեւան, 1994, էջ 189)։

¹⁸ Հ. Արցախեցին եղել է ԺԸ.—ԺԹ. դդ. բանասեր, փիլիսոփա-հոգևորական։ Արցախում դասավանդել է հայոց լեզու, աստվածաբանություն, փիլիսոփայություն եւ տրամաբանություն։

ջական հսկողությունը: Հենց նրանք էլ այդ տարիներին Բաղդասար մետրոպոլիտի հանձնարարությամբ հրատարակության պատրաստեցին մի քանի արժեքավոր դասագրքեր, որոնք նախկինում արդեն իսկ կիրառվում էին հայկական միջավայրում:

Թեմական հոգեւոր դպրոցի հրատարակչական կարիքների համար չափազանց կարեւոր էր ունենալ նաեւ տպարան: Հատկանշական է, որ Շուշիի կրթական եւ մշակութային կյանքին առնչվող «Լուսաւորութիւն» վերտառությամբ հոգւածում (1897 թ.) խոսվում է նաեւ քաղաքի տպարանների մասին, որտեղ հիշատակվում է Բաղդասար մետրոպոլիտի հիմնադրած տպարանը: Հոգւածագիրը նշում է, որ տպարանին վերաբերող վավերագրերն այնքան ցաքուցրիվ էին պահվում, որ հակառակ իր բոլոր ջանքերին՝ այդպէս էլ չի կարողացել իմանալ, թե մինչ այդ պահը տպարանում քանի գիրք է տպագրվել¹⁹: Շուշիի տպագրության վերաբերյալ մեզ հայտնի են Ի. դարասկզբին տպագրված մի քանի այլ հոգւածներ, որոնցում հպանցիկ տեղեկությունների ենք հանդիպում այս հարցի առնչությամբ²⁰:

Հարկ է նկատել, որ Լեոն 1914 թ. հրատարակած իր «Պատմութիւն Ղարաբաղի Հայոց թեմական հոգեւոր դպրոցի» աշխատության մեջ ամփոփ կերպով անդրադարձել է Բաղդասար մետրոպոլիտի տպարանի պատմությանը: Հետագա հետազոտողներն այս հարցին անդրադառնալիս առավելաբար օգտվել են Լեոյի հայտնած տեղեկություններից: Այստեղ կարեւոր է նշել, որ Լեոն, խոսելով Շուշիում տպագրության պատմության մասին, օգտվել է տարաբնույթ աղբյուրներից: Եթե Շվեյցարի-

Նրա համբավը հնչում էր Կովկասի բոլոր կողմերում, եւ ամեն մի ուսումնասիրող դիմում էր նրան՝ աշակերտելու համար: Հետաքրքրական է, որ Հ. Արցախեցին հիշատակվում էր որպէս «այր մի սրբազնակրօն եւ ճգնազգեսց» կամ «աղբիւր լուսաւորութեան Արցախական նահանգի՝ ի վերջին ժամանակս» (տե՛ս «Հայկական սովետական հանրագիտարան», հտ. 6, Երեւան, 1980, էջ 579. Թ. ՄԻՆԱՍՅԱՆ, Արցախի գրչության կենտրոնները, Երեւան, 2015, էջ 23: Հ. ՂՈՒԿԱՍՅԱՆՅ, Բողոքականութիւն Կովկասու հայոց մէջ (պատմական նիւթեր), Թիֆլիս, 1886, էջ 11. «Կենսագրութիւն եւ կտակ Սարգիս արքեպիսկոպոսի Հասան-Ջալալեանց», Թիֆլիս, 1884, էջ 7. ՍԱՐԳԻՍ ԱՐՔԵՊՍ. ՋԱԼԱՅԱՆՅ, Ժանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան, մասն Բ., Տիֆլիս, 1858, էջ 355):

¹⁹ «Տպարաններ», «Ազգագրական հանդէս», Թիֆլիս, երկրորդ տարի, գք. Բ., 1897, էջ 107:

²⁰ «Տպագրութեան եւ մամուլի անցեալը Ղարաբաղում», «Ղարաբաղ», Շուշի, 17 նոյեմբեր, 1911, թ. 1, էջ 3: Տպագրական գործը Շուշիում, «Ղարաբաղ», Շուշի, 9 օգոստոս, 1912, թ. 58, էջ 2. «Ղարաբաղի հայոց հոգեւոր տեսչութեան տպարանը», «Մշակ», Թիֆլիս, 23 օգոստոս, 1912, թ. 185, էջ 3:

այի Բագել քաղաքի Ավետարանական քարոզչական ընկերության քարոզիչներին՝ Շուշիում ծավալած տպագրական գործունեությանն²¹ առնչվող հարցերում Լեոն երբեմն թույլ է տվել որոշ անճշտություններ²², ապա Բաղդասար մետրոպոլիտի տպարանի պատմությանն անդրադառնալիս դրանք բացակայում են: Սա հիմնականում պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ երկրորդ դեպքում վերոհիշյալ աշխատությունը պատրաստելիս Լեոյի ձեռքի տակ արդեն եղել են Ղարաբաղի թեմի կոնսիստորիայի եւ էջմիածնի Սինոդի միջեւ եղած այդ տարիների նամակներն ու վավերագրերը, որոնք եզակի սկզբնաղբյուրներ են:

Ինչպես տեսնում ենք, նախկինում փորձ արվել է՝ ներկայացնելու Բաղդասար մետրոպոլիտի՝ Շուշիում ծավալած տպագրական գործունեությունը: Սակայն եղած տեղեկությունները սահմանափակ են, ուստի անհրաժեշտություն է առաջացել մեր այս ուսումնասիրությամբ համակողմանի ներկայացնել Բաղդասար մետրոպոլիտի տպագրական գործունեությունը:

Հիշյալ քարոզիչները Շուշիում ունեցած գործունեության ամբողջական դադարից հետո (1837 թ.) իրենց ունեցած անշարժ գույքը վաճառում են ռուսական կառավարությանը՝ տեղի պաշտոնյաների կարիքների համար²³, իսկ Շուշիի տպարանը՝ Բաղդասար մետրոպոլիտին²⁴: Դեռեւս 1837 թ. հոկտեմբերի 8-ին Մայր Աթոռի տպարանի տեսուչ Հովհաննես վարդապետ (հետագայում՝ եպիսկոպոս) Շահխաթունյանցը Սինոդին հայտնում է, որ էջմիածնի տպարանը կարիք ունի տպագրական զանազան գործիքների, որոնք անհրաժեշտ էին պահանջված գրքերը տպագրելու համար: Նա իմացել է, որ Շուշիի բողոքական քարոզիչները վաճառում են իրենց տպարանը՝ գործիքներով հանդերձ: Ուստի խնդրում է, որ Սինոդը գնի դրանք իրենց տպագրական կարիքների համար: Սինոդի անդամները որոշում են, որ Ղարաբաղի թեմի առաջնորդ Բաղդասար մետրոպո-

²¹ Շուշիում բագելյան բողոքական քարոզիչների տպարանի եւ տպագրական գործունեության մասին տե՛ս Ս. ՊԵՏՈՅԱՆ, Բագելյան բողոքական քարոզիչների Շուշիում հիմնադրած տպարանի պատմությունը (1827–1835 թթ.), «Հայագիտության հարցեր», 2021, թ. 1, էջ 45–65:

²² Ս. ՊԵՏՈՅԱՆ, Նոր փաստեր Շուշիում տպագրված առաջին գրքերի մասին, «Բանբեր Մատենադարանի», 2020, թ. 30, էջ 302–316. նույնի «Նոր էջեր 1828–1835 թթ. Շուշիում տպագրված գրքերի պատմությունից», «Սյունիք հայագիտական հանդես», թիվ 1, 2020, էջ 69–86:

²³ «Акты собранные Кавказскою Археографическою Коммиссіею», подъ редакцію А. Д. Берже, т. VIII, Тифлис, 1881, с. 332. Magazin für die neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibelgesellschaften, Vol. 23, 1838, S. 382.

²⁴ ԼՅՕ, նշ. աշխ., էջ 121–122:

լիտը ճշտի, թե Շուշիի տպարանում ինչպիսի գործիքներ եւ տպագրական պարագաներ կան վաճառքի համար եւ ինչ արժեքով՝ հնարավորինս շուտ պահանջված ցուցակը Սինոդին ուղարկելու նպատակով²⁵:

1837 թ. հոկտեմբերի 23-ին Սինոդը վերոթվարկյալ հարցերի առնչությամբ գրում է Բաղդասար մետրոպոլիտին, ինչին ի պատասխան՝ վերջինս նույն թվի դեկտեմբերի 11-ին հայտնում է, որ նույն թվականի սեպտեմբեր ամսին Շուշիի բարձրաստիճան իշխանավորների խորհրդով ինքը 1219 ուրբլիով (մանեթ)²⁶ գնել է այդ տպարանը բոլոր անհրաժեշտ պարագաներով, այդ թվում՝ 100 պրակ մաքուր (անգիր) թուղթ, ինչպես նաեւ Շուշիում եւ Մոսկվայում տպագրված մանկական տարբեր գրքեր: Նույն գրույթյան մեջ Բաղդասար մետրոպոլիտը շեշտում է, որ գնելով այդ տպարանը՝ ինքը նպատակ է ունեցել այն անշարժ կերպով հաստատել Շուշիում: Մետրոպոլիտն այն համոզումն է ունեցել, որ եթե տպարանը դուրս բերվեր քաղաքից, ապա ինքը հույս չուներ, որ Շուշիում երբեւէ մեկ այլ տպարան կհաստատվեր: Միաժամանակ նա պատրաստակամություն է հայտնում ներկայացնել տպարանի առաջադեմ վիճակը, եթե դա կհետաքրքրի Սինոդին²⁷:

Բաղդասար մետրոպոլիտը ոչ միայն ձեռք բերեց տպարանը, այլեւ Վենետիկի Մխիթարյան միաբաններից Սուքիաս արքեպ. Սոմալյանցին գումար ուղարկեց, որն էլ իր հերթին Ղարաբաղի թեմ առաքեց Ս. Ղազար վանքում տպագրված գրքերից մեկական օրինակ՝ թեմական հոգեւոր դպրոցին կից կազմված գրադարանի համար: Մետրոպոլիտը Ղարաբաղի վանքերի նշանավոր գրիչների տարբեր ձեռագրերի պահպանության եւ վերծանության համար ստեղծեց նաեւ հարուստ ձեռագրատուն: Նա հետագայում նպատակ ուներ այդ գրքերից ու ձեռագրերից մի քանիսը հրատարակել իր տպարանում²⁸:

²⁵ Տէն «Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան», գք. Ի., էջմիածին, 2019, էջ 361:

²⁶ Տէն Լեոյի հաղորդած տվյալների համաձայն՝ 1219-ից 480 ուրբլին հանգանակվել է տեղի ժողովրդի հոժար կամքով, իսկ մնացած 719 ուրբլին Բաղդասար մետրոպոլիտը պարտքով վերցնում է մուրհակներից՝ մաս առ մաս հետ վճարելու պայմանով: Պետք է նշել, որ սույն թվերի հանրագումարը 20-ով պակաս է 1219 թվից (տէն Լէ0, նշ. աշխ., էջ 121–122): Մեզ հաջողվեց ուսումնասիրել նաեւ տվյալ վավերագրերը (հմտ. Հայաստանի ազգային արխիվ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 1686, թթ. 2-ի շրջ., 9, 18, 23-ի շրջ. ֆ. 56, ց. 5, վավ. 175, ֆ. 56, ց. 5, թղթ. 17, վավ. 563), որոնցում կրկնվում էր նույն թվական անճշտությունը, սակայն չկարողացանք պարզել, թե այն ինչի հետեւանք է:

²⁷ Տէն ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 1686, թ. 18 եւ շրջ.:

²⁸ Տէն ՍԱՐԳԻՍ ԱՐՔԵՊՍ. ԶԱԼԱԵԱՆՅ, Ժանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան, մասն Բ., էջ 355. ՐԱՅՖԻ, Խամսայի մէլիքութիւնները (1600–1827), Նիւթեր հայոց նոր պատմութեան համար (արտատպած «Մշակ» լրագրից), Թիֆլիս, 1882, էջ 309:

Բաղդասար մետրոպոլիտի տպարանում հրատարակված գրքերում տպարանի մասին տվյալը հիշատակվում է «Ի տպարանի Բարձր Սրբազան Մետրապոլիտին Վիճակին Ղարաբաղու Տեառն Բաղտասարայ» կամ «Ի տպարանի Նորին Բարձր Սրբազնութեան» եւ այլ անվանումներով:

Բաղդասար մետրոպոլիտի գնած տպարանն առաջին հերթին պետք է ունենար տպագրական ոլորտի մասնագետներ: Հասկանալի է, որ մի բան է տպարան ունենալը, սակայն մեկ այլ բան է այն գործարկելը: Բողոքական քարոզիչների գործունեության տարբեր տարիներին Շուշիի տպարանում աշխատել է երկու տպագրիչ, որոնցից երկրորդը, որ տպարանի վաճառքից հետո (1837 թ.) հեռացել էր Շուշիից, ուներ եւրոպական կրթություն եւ փորձառություն: Բացի տպագրիչներից՝ տպարանում աշխատում էին նաեւ երկու հայ երիտասարդ՝ որպես օգնականներ²⁹: Հնարավոր է, որ Բաղդասար մետրոպոլիտի կողմից քայլեր են ձեռնարկվել՝ այս օգնականներին ներգրավելու տպագրական գործում: Հակառակ դեպքում հնարավոր չէր լինի տպարանի գնման տարում Շուշիում ունենալ նոր հրատարակություն:

Այժմ փորձենք պարզել, թե որն էր Բաղդասար մետրոպոլիտի տպարանի երախայրիքը: Լեոյի հիշատակմամբ՝ 1837–1840 թթ. Շուշիում տպագրված եւ Ղարաբաղի թեմի կոնսիստորիայի կազմած 12 անուն գրքերի ցուցակից ինքը տեղեկացել է, որ սույն տպարանի անդրանիկ հրատարակությունը Բաղդասար մետրոպոլիտի արտոնությունն էր 1837 թ. տպագրված Զորջ Բայրոնի «Շիրիոնեան կալանաւոր» գրքուկի հայերեն թարգմանությունն է՝ գրող Մովսես Զոհրապյանց (Զոհրապյան, Զոհրաբյան) Արցախեցու կողմից: Լեոն ավստոսանքով արձանագրում է, որ ձեռքի տակ չի ունեցել հիշյալ տպագրությունը: Ավելի ուշ՝ 1856 թվին, Շամախիում «Շիրիոնեան կալանաւոր»-ը լույս տեսավ թարգմանչի «Պարապոյ ժամբ»³⁰ կոչված ոտանավորների ժողովածուում³¹:

Ի. դարի մատենագետ, բանասեր Հայկ Դավթյանն այս հարցի շուրջ տվել է ոչ համոզիչ մեկնաբանություն: Ըստ նրա՝ Գարեգին Լեւոնյա-

²⁹ Տե՛ս Ս. ՊԵՏՈՅԱՆ, Բազմյան բողոքական քարոզիչների՝ Շուշիում հիմնադրած տպարանի պատմությունը (1827–1835 թթ.), էջ 55:

³⁰ Տե՛ս ՄՈՎՍԷՍ ԶՕՀՐԱՊԵԱՆՑ ԱՐՑԱՆԵՑԻ, Պարապոյ ժամբ բաժանեալ յերկուս մասունս, մասն առաջին, Շամախի, 1856: Նշենք, որ «Պարապոյ ժամբ» ժողովածուի երկրորդ մասը տպագրվել է 1859 թ. (ՄՈՎՍԷՍ ԶՕՀՐԱՊԵԱՆՑ ԱՐՑԱՆԵՑԻ, Պարապոյ ժամբ բաժանեալ յերկուս մասունս, մասն երկրորդ, Մոսկուա, 1859):

³¹ Տե՛ս ԼԵՕ, նշ. աշխ., էջ 124:

ներ³², թեեւ զարմանքով, հաստատում է Լեոյի տեղեկությունը: Անցյալում Հ. Դավթյանին չի հաջողվել սույն տպագրությունը գտնել Խորհրդային Միության որեւէ գրադարանում: Նրա կարծիքով՝ եթե Գարեգին Զարբհանալյանը³³, Արսեն Ղազիկյանը³⁴, Թեոդիկը³⁵ եւ անցյալի մյուս մատենագետները չեն նկարագրել այդ գիրքը, ուստի կարելի է եզրակացնել, որ նման հրատարակություն գոյություն չի ունեցել, մանավանդ որ «մինչեւ այժմ ոչ մեկը չի տեսել. մի հանգամանք, որ ինքնին կասկածելի է դարձնում այդպիսի հրատարակության գոյությունը»³⁶:

Հ. Դավթյանը հիշատակում է, որ շատ է հանդիպում այդ գրքի՝ 1857 թ. Շամախիի տպագրությունը³⁷՝ «երկրորդ տիպ» նշումով: Ինչպես տեսանք, «Շիրիոնեան կալանաւոր» գրքույկը 1856 թ. Շամախիում տպագրվել էր Մովսես Զոհրապյանցի «Պարապոյ ժամբ» թարգմանական եւ ինքնուրույն ոտանավորների ժողովածուում³⁸, ինչը, բնականաբար, առանձին հրատարակություն չի կարելի համարել: Հ. Դավթյանի տրամաբանությամբ՝ եթե «Շիրիոնեան կալանաւոր» գրքույկի առաջին տպագրությունը եղած լիներ 1837 թվին, ապա 1857 թ. հրատարակությունը կլիներ ոչ թե «երկրորդ տիպ»-ը, այլ «երրորդ տիպ»-ը: Այստեղից էլ եզրակացնում է, որ Լեոյի հայտնած տեղեկությունը կարող էր որեւէ թյուրիմացության արդյունք լինել: Մինչդեռ Հ. Դավթյանը սխալվում է այն հարցում, թե «Պարապոյ ժամբ» ժողովածուում գետեղված «Շիրիոնեան կալանաւոր» գրքույկն առանձին հրատարակություն է, ինչն այդպես չէ եւ չի կարող լինել: Հ. Դավթյանի հաղորդմամբ՝ Մ. Զոհրապյանցի աշխատություններն սկսվել են հրատարակվել 1850-ական թվականներից:

³² Տէս Գ. ԼԵՒՈՆՅԱՆ, Հայ գիրքը եւ տպագրության արվեստը. պատմական տեսություն (սկզբից մինչեւ XX դարը), Երեւան, 1946, էջ 232:

³³ Տէս Գ. ԶԱՐԲՀԱՆԱԼԵԱՆ, Հայկական մատենագիտութիւն (այբուբենական ցուցակ տպագրութեան գիւտէն մինչեւ առ մեզ եղած հայերէն հրատարակութեանց), Վենետիկ, 1883:

³⁴ Տէս Ա. ՂԱԶԻԿԵԱՆ, Հայկական նոր մատենագիտութիւն եւ հանրագիտարան հայ կեանքի, առաջին հատոր (Ա—Մ), Վենետիկ, 1909—1912, I + 2080 էջ, երկրորդ հատոր (Յ—Ն), Վենետիկ, 1909:

³⁵ Տէս ԹԷՈԴԻԿ, Տիպ ու տառ, Կ. Պոլիս, 1912:

³⁶ Հ. ԴԱՎԹՅԱՆ, Հայ գիրքը 1801—1850 թվականներին (մատենագիտություն), Երեւան, 1967, էջ 224, նկարագրության չմը 903:

³⁷ Տէս Զ. ԲԱՅՐՈՆ, Շիրիոնեան կալանաւոր, թարգմ.՝ Մովսիսի Զոհրապեանց Արցախեցոյ, երկրորդ տիպ, Շամախի, 1857, 24 էջ:

³⁸ Տէս ՄՈՎՍԵՍ ԶՕՀՐԱՊԵԱՆՅԱՆ, Պարապոյ ժամբ բաժանեալ յերկուս մասունս, մասն առաջին, Շամախի, 1856, էջ 131—153:

Հայ տպագիր գրքի լավագույն մասնագետներից Ռաֆայել Իշխանյանը Բաղդասար մետրոպոլիտի տպարանի մասին խոսելիս որեւէ հիշատակութիւն չի կատարում այս տպարանի առաջին գրքերի մասին³⁹։ Ի դեպ, որեւէ զարմանալի բան չկա, որ 20–21 տարեկան հասակում կրթութիւն ստացած Մ. Զոհրապանցի թարգմանութեամբ կարող էր հրատարակվել «Շիլիոնեան կալանաւոր»-ը։ Վերջինիս կենսագրութիւնից շատ բան հայտնի չէ⁴⁰, որտեղից առհասարակ բացակայում են նրա երիտասարդ տարիներին առնչվող տվյալները։ Ուսումնասիրութիւնների շնորհիվ Հայաստանի ազգային արխիվում գտանք Մ. Զոհրապանցի՝ էջմիածնի Սինոդին ուղղված մի ռուսերեն ինքնագիր, որտեղ նա որոշ տեղեկութիւններ է հայտնում իր կյանքի վերաբերյալ։ Այդ նամակից տեղեկանում ենք, որ 1832 թ. ավարտել է բողոքական քարոզիչների հիմնագրած Շուշիի գավառական դպրոցը։ Դա է պատճառը, որ Մ. Զոհրապանցը եղել է ժամանակի կրթված եւ առաջադեմ մարդկանցից մեկը, տիրապետել մի քանի օտար լեզուների (պարսկերեն, թաթարերեն եւն)՝ Ղարաբաղի ռուս բարձրաստիճան պաշտոնյաների մոտ զբաղեցնելով ինչպես գրավոր եւ բանավոր թարգմանչի, այնպես եւ գործավարի պաշտոններ։ Մ. Զոհրապանցը հայտնում է նաեւ, որ ունեցել է բեկական⁴¹ ծագում, ինչի մասին խոսում են գրավոր ապացույցները⁴²։

Մեր ձեռքի տակ ունենք նաեւ 1830-ական թթ. վերջերին գրաբարով գրված մի նամակ⁴³, որը դարձյալ պատկանում են Մ. Զոհրապանցի գրչին։ Սա նշանակում է, որ նա բավական հմուտ է եղել նաեւ գրաբարի մեջ եւ հենց գրաբարով էլ թարգմանել է «Շիլիոնեան կալանաւոր»-ը։ Ի դեպ, Բաղդասար մետրոպոլիտի տպարանում հրատարակված բո-

³⁹ Տէս Ռ. ԻՇԽԱՆՅԱՆ, Հայ գիրքը 1512–1920, Երեւան, 1981, էջ 112։

⁴⁰ Մովսէս Զոհրապանցը (1816–1874) սովորել է Շուշիի գավառական դպրոցում, ապա վարել տարբեր վարչական աշխատանքներ Այսրկովկասի զանազան քաղաքներում։ Նա 1846 թվից հաճախ թղթակցում էր Թիֆլիսում լույս տեսնող «Կովկաս» շաբաթաթերթին, իսկ 1840-ականների վերջերից Շամախիում գործող «Երից ընկերացն Մովսիսի Զոհրապանց, Մինասի Տառլիչեանց եւ Մարգարէի Դուլիեանց» տպարանի համահիմնադիրներից մեկն էր (տէս Մ. ՄԽԹԵԱՐՅԱՆ, Արեւելահայ մամուլի սկզբնավորումը եւ լուսավորական շարժումը XIX դարի առաջին կեսին, Երեւան, 1994 էջ 174–175. «Հայ պարբերական մամուլի պատմութիւն XVIII–XIX դարեր», հտ. 1, Փահիրէ, 2006, էջ 98)։

⁴¹ Բեկը (պարսկերեն՝ խան, թուրքերեն՝ բեյ) զինվորական կոչում է, որը հնում գործածվում էր որպէս տոհմը ճանաչելու անուն, եւ նշանակում էր «առաջնորդ» կամ «հրամանատար»։

⁴² Տէս ՀԱՆ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 401, թ. 1 եւ շրջ.։

⁴³ Տէս ՀԱՆ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 401, թ. 4 եւ շրջ.։

լոր գրքերը եղել են գրաբար, ինչը վկայում է այն մասին, որ նա վերականգնել է բողոքական քարոզիչներից առաջ եղած ավանդույթը հայ տպագրության մեջ:

Հարկ է նշել, որ Բաղդասար մետրոպոլիտի ձեռք բերած տպարանի անդրանիկ հրատարակությունը պետք է լիներ փոքրածավալ մի աշխատություն կամ գրքույկ⁴⁴, որի բարեհաջող տպագրությունից հետո միայն կհաջորդեին մեծածավալ հրատարակությունները⁴⁵: Հասկանալի է, որ 1837 թ. աշնանը ձեռք բերված տպարանը չէր կարող շատ գրքեր տպագրել, որի պատճառով լույս տեսավ միայն «Շիրիոնեան կալանաւոր» գրքույկը: Արդեն հաջորդ տարում տպարանը միանգամից չորս անուն գիրք է հրատարակում, որոնք ունեն եկեղեցական ուղղվածություն: Մետրոպոլիտը հազիվ թե իրեն կարողանար թույլ տալ հրատարակել այնպիսի աշխատություններ, որոնք չունենային ծիսական կամ կրթական ուղղվածություն, որպիսիք կենսական էին թեմի կարիքները հոգալու համար:

«Շիրիոնեան կալանաւոր» աշխատության մասին, Լեոյի հայտնած վերոհիշյալ տեղեկությունից բացի, հիշատակում է նաև Սալոմե Արեշյանը: Նա վկայակոչում է մի վավերագիր, որից ելնելով էլ նշում է, որ ռուս պատկան մարմինների կողմից 1845 թ. բռնագրավվել էին մինչ այդ Շուշիում տպագրված՝ վավերագրում հիշատակված 12 անուն գրքերը, որոնք չէին անցել պաշտոնական գրաքննություն: Դրանց թվում էր նաև «Շիրիոնեան կալանաւոր»-ի հայերեն թարգմանությունը⁴⁶: Այս տեղեկությունը նույնությամբ կրկնում է Սմբատ Ավագյանը⁴⁷, որը կարիք ունի հանգամանակից պարզաբանման:

Բաղդասար մետրոպոլիտի տպարանում հրատարակության պատրաստվող գրքերը պետք է անցնեին որոշակի ընթացակարգ, ինչը են-

⁴⁴ Գրքույկը (բրոշյուր, ֆրանս.՝ brochure) ոչ մեծ ծավալի՝ 5–48 էջանոց տպագիր աշխատանք է (տե՛ս «Հայկական սովետական հանրագիտարան», հտ. 3, Երևան, 1977, էջ 239):

⁴⁵ «Շիրիոնեան կալանաւոր»-ի՝ վերը հիշատակված 1857 թ. Շամախիի հրատարակությունից պարզ է դառնում, որ այն 24 էջանոց մի գրքույկ է, իսկ 1856 թ. Շամախիում տպագրված «Պարապոյ ժամբ» աշխատության մեջ այն զբաղեցնում է գրքի 131–153-րդ էջերը, այսինքն՝ ընդամենը 22 էջ: Այս նույն տրամաբանությամբ էլ ժամանակին Շուշիի բողոքական քարոզիչների տպարանում տպագրվեց իրենց առաջին հրատարակությունը՝ «Լեւրան քարոզը» գրքույկը (մանրամասն տե՛ս Ս. ՊԵՏՈՅԱՆ, Նոր փաստեր Շուշիում տպագրված առաջին գրքերի մասին, «Բանբեր Մատենադարանի», 2020, թ. 30, էջ 301–316):

⁴⁶ Տե՛ս Ս. ԱՐԵՇՅԱՆ, Армянская печать и царская цензура, Ереван, 1957, էջ 109:

⁴⁷ Տե՛ս Ս. ԱՎԱԳՅԱՆ, Դարաբաղի մամուլի պատմություն (1828–1920), Երևան, 1989, էջ 44:

Թագրում էր, որ թեմակալ առաջնորդը գրքերի հրատարակության մասին դիմում էր Սինոդին՝ թույլտվություն ստանալու համար: Թեեւ մետրոպոլիտը որոշ գրքերի տպագրությունն իրականացրել էր միանձնյա որոշմամբ, այդուհանդերձ՝ այդ մասին նա պետք է ունենար Սինոդի թույլտվությունը, որի գործառույթները հստակեցվել եւ ընդարձակվել էին «Պոլոժենիե»-ի ընդունումից հետո:

Ուշագրավ է Րաֆֆու հաղորդած այն տեղեկությունը, որ «Պոլոժենիե»-ի առկայությամբ Բաղդասար մետրոպոլիտի իրավունքները սահմանափակվեցին: Եւ եթե մինչ այդ նա համարվում էր Աղվանից մետրոպոլիտ եւ ազատ էր իր հոգեւոր իշխանության մեջ, ապա Ղարաբաղի թեմում կոնսիստորիայի հաստատվելուց հետո Բաղդասարն ամբողջովին ենթարկվեց էջմիածնի Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսության հոգեւոր իշխանությանը, որն ինքնին խոչընդոտ հանդիսացավ մետրոպոլիտի ազատ գործունեությանը⁴⁸:

էջմիածնի Սինոդն էլ իր հերթին առաջնորդվում էր ոչ միայն «Պոլոժենիե»-ի դրույթներով, այլեւ կարեւոր հարցերում հենվում էր Յարական Ռուսաստանի տարածքում գործող օրենքների հավաքածուի (Сводъ законовъ Россійской имперіи)⁴⁹ վրա, որը հայոց մեջ հայտնի էր «հաւաք օրինաց» անվամբ⁵⁰: Վերջինիս մասին հիշատակություններ կան նաեւ Ղարաբաղի կոնսիստորիայի հետ ունեցած Սինոդի գրագրություններում, որտեղ գրքերի տպագրության թույլտվության առնչությամբ Սինոդը հղում էր կատարում վերոհիշյալ օրենսգրքին⁵¹:

Բաղդասար մետրոպոլիտը 1838 թ. մարտի 12-ի գրությամբ դիմում է էջմիածնի Սինոդին, որում հիշատակում է նույն թվի փետրվարի 2-ին վերջինիս կողմից ուղարկված հրամանագրի մասին՝ Ղարաբաղի թեմի տպարանում որեւէ եկեղեցական գիրք առանց Սինոդի թույլտվության եւ նախապես գրաքննության⁵² տպագրության արգելքի վե-

⁴⁸ Տե՛ս ՐԱՖԲԻ, Երկերի ժողովածու տասը հատորով, հտ. տասներորդ, Երեւան, 1964, էջ 324:

⁴⁹ Այս օրենսգիրքը Յարական Ռուսաստանի՝ թեմատիկ կարգով սահմանված օրենսդրական ակտերի պաշտոնական հավաքածուն էր՝ բաղկացած տասնհինգ հատորից, որի առաջին հրատարակությունն սկսվել է 1832 թ.՝ շարունակվելով 1842 եւ 1857 թթ. (<https://runivers.ru/lib/book7372/388211/> առ. 27.04.2021):

⁵⁰ Տե՛ս «Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան», գք. Ի., էջ 364:

⁵¹ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 5, թղթ. 17, վավ. 563:

⁵² Այսրկովկասում գրաքննությունը պաշտոնապես իրականացվեց Նիկոլայ Ա. ցարի՝ 1837 թ. դեկտեմբերի 23-ի թ. 10828 հրամանագրով, ըստ որի՝ Թիֆլիսում տեղական

րաբերյալ: Սույն գրություն մեջ մետրոպոլիտը նաեւ նշում է, որ ինքը, «չկամենալով անգործ եւ դատարկ թողուլ գտապագրութիւնն, զի հնարաւոր լիցի՝ գոնեայ լրացուցանել զծախսն արարեալս վասն տպագրատան եւ ի հատուցումն վարձուց պաշտօնէից նորին»⁵³, նախքան այդ հրամանագրի ստանալն արդեն իսկ տպագրել էր 29 սաղմոս (առաջին կանոն սաղմոսի), որոնք վերցրել էր Մայր Աթոռում տպված Ատենի ժամագրքից⁵⁴:

Այնուհետեւ մտահղացում է ունեցել տպագրել նաեւ ժամագիրք եւ խորհրդատետր, որոնց թույլտվության համար հիշյալ գրությամբ դիմում է Սինոդին՝ միաժամանակ հարցնելով, թե կարո՞ղ է դրանք տպագրել՝ առանց Սինոդի կողմից գրաքննության⁵⁵:

Սինոդը 1838 թ. ապրիլի 20-ի գրությամբ պատասխանում է Բաղդասար մետրոպոլիտին՝ ասելով, թե քանի որ էջմիածնի տպարանն արդեն հրատարակել էր ժամագիրքը, որը վաճառելու նպատակով առաքվել էր տարբեր տեղեր⁵⁶, այդ պահին ոչ միայն անօգուտ, այլեւ վնասակար են համարում ժամագրքի նոր տպագրությունը: Իսկ ինչ վերաբերում է

լեզուներով հրատարակված գրքերի գրաքննությունը ենթարկվելու էր Վրաստանի, Կովկասի եւ Անդրկովկասի երկրամասի կառավարչապետի գրասենյակին (տե՛ս «Полное собрание законов Российской Империи», собрание второе, т. XII, отделение второе, СПб., 1838, էջ 1034–1035. Н. ПАТРУШЕВА, История цензурных учреждений в XIX — начале XX века, «Книжное дело на Северном Кавказе: история и современность», сборник статей, вып. 2, Краснодар, 2004, էջ 171): Պետք է նշել, որ Շուշիում գրքերի տպագրությունն սկզբնապես իրականացվում էր էջմիածնի Սինոդի արտոնություն, իսկ սկսած 1860-ականներից՝ կիրառվեցին նաեւ պաշտոնական ընթացակարգով գրաքննության դեպքերը:

⁵³ «Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան», գր. Թ., Հայ Առաքելական եկեղեցու Արցախի թեմը (1813–1933 թթ.), կազմեց եւ առաջաբանը գրեց Սանդրո Բէհրուդեանը, Երեւան, 2001, էջ 81:

⁵⁴ Ատենի ժամագիրքը եկեղեցում ունի ծիսական կիրառություն եւ դրվում է եկեղեցու ատյանում (կենտրոն)՝ բեմի վրա (այստեղից էլ ժամագրքի անվանումը՝ «Ատենի») (տե՛ս ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՕՐԽԱՆԵԱՆ, Ծիսական բառարան, Անթիլիաս, 1979, էջ 79): Գործնական կիրառությունից ելնելով՝ Ատենի ժամագրքում սովորաբար տեղ են գտնում Դավթի սաղմոսագիրքը (սկզբից), բուն ժամագիրքը (մեջտեղում) եւ Սիմեոն Երեւանցի Կաթողիկոսի կազմած Տոնացույցի երկու հատորները (վերջում), որոնք թեեւ տարբեր գրքեր են, սակայն բոլորն իրար տպակից են:

⁵⁵ Տե՛ս «Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան», գր. Թ., էջ 81: Սույն աղբյուրին հղված վավերագրում կան թվականի անճշտություններ: Այսպես, նշված էջում «12 մարտի 1839 թ.» փոխարեն պետք է լինի «12 մարտի 1838 թ.», իսկ «ի 12էն փետրուարի այսր ամի ընդ համարաւ 124»-ի փոխարեն պետք է լինի «յ2էն փետրուարի այսր ամի ընդ համարաւ 124», որն արդեն Սինոդի պատասխան գրության մեջ օգտագործված է ուղղված ձևով՝ «յ2 փետրուարի» (հմմտ. ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 297, թ. 1):

⁵⁶ Ժամագրքի 50 օրինակ վաճառելու նպատակով ուղարկվել էր Ղարաբաղի թեմ (տե՛ս «Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան», գր. Ի., էջ 401, 403. Լէօ, նշ. աշխ., էջ 123):

խորհրդատետրի տպագրությունը, Սինոդը Ղարաբաղի թեմին հրամայում է այն տպել «յանսխալ եւ յընտիր օրինակէ»⁵⁷:

Նույն թվականին Բաղդասար մետրոպոլիտը պատասխանում է Սինոդին՝ հայտնելով իր առարկությունները եւ պատճառաբանելով, թե ինչու է հարկավոր թեմի տպարանի աշխատանքներն անխափան իրականացնել: Մետրոպոլիտը գրում է, որ եթե տպարանի գործունեությունն ընդհատվի, եւ այդ քիչ շահույթը, որը հույս ունի ձեռք բերել տարբեր եկեղեցական գրքերի տպագրության վաճառքից, կրճատվելով նվազի, ապա քիչ ժամանակ անց կասկածի տակ կգրվի տպարանի գոյատեւումը, ինչն էլ կխափանի թեմի մշտական եկամուտի հնարավորությունը⁵⁸:

1838 թ. մայիսի 20-ին Բաղդասար մետրոպոլիտը երկու օրինակ սաղմոսագիրք է ուղարկում էջմիածնի Սինոդին⁵⁹: Լեոյի վկայակոչմամբ՝ Սինոդը շատ է տպավորվում Սաղմոսագրքի տպագրությունից եւ մինչեւ անգամ արտահայտվում այդ մասին: Սինոդը հույս է հայտնում, որ այդ Սաղմոսագրքի տպագրական ջերմեռանդ աշխատանքներից հետո Շուշիի այս տպարանն ավելի մեծ ջանասիրությամբ կլծվի՝ առավել օգտակար ու շահավետ գրքեր հրատարակելու ազգի եւ Եկեղեցու համար⁶⁰:

Էջմիածնի Սինոդի՝ 1839 թ. մայիսի 1-ի գրությունից տեղեկանում ենք, որ նույն թվի մարտի 25-ին Բաղդասար մետրոպոլիտը Սինոդին է ուղարկել Շուշիում տպագրված գրքերից՝ Ժամագրքից, Եփրեմ Ասորու աղոթագրքից եւ համառոտ քերականության դասագրքից մեկական օրինակ՝ էջմիածնի գրադարանում (գրատուն) պահելու նպատակով: Բացի 1838 թ. մայիսի 20-ի⁶¹ եւ 1839 թ. մարտի 25-ի⁶² գրություններից՝ Բաղդասար մետրոպոլիտն էջմիածին է ուղարկել եւս երկուսը՝ 1840 թ. փետրվարի 19-ի⁶³ եւ 1840 թ. մայիսի 13-ի⁶⁴ թվագրմամբ, որոնցով 1839—1840 թթ. Շուշիում տպագրված մի շարք գրքեր տրամադրում էր էջմիածնի գրադարանին: Այսպես, Սինոդի որոշմամբ գրանք փոխանցվում էին Սինոդի

⁵⁷ «Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան», գք. ԺԹ., Հայ Առաքելական եկեղեցու Արքայի թեմը (1649—1917 թթ.), հտ. Բ., Երեւան, 2017, էջ 9—10. հմտ. ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 5, թղթ. 3, վավ. 476:

⁵⁸ ԼՅՈ, նշ. աշխ., էջ 123—124:

⁵⁹ ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 297, թ. 10:

⁶⁰ ՏԵՍ ԼՅՈ, նշ. աշխ., էջ 123:

⁶¹ ՏԵՍ ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 297, թ. 10:

⁶² ՏԵՍ ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 504, թ. 1:

⁶³ ՏԵՍ ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 726, թ. 1:

⁶⁴ ՏԵՍ ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 763, թ. 1:

անդամ եւ գրադարանի վերատեսուչ Հ. Շահխաթունյանցին, որը դրանք պետք է ներառեր գրադարանի գրքերի ցանկերում՝ այդ մասին տեղեկացնելով Բաղդասար մետրոպոլիտին⁶⁵:

Այս տպարանի պատմության մեջ առանձնանում է մի դեպք, երբ էջմիածնի Սինոդը չէր արտոնել Հովսեփ վրդ. Արցախեցու «Վահան ուղղափառաց» հակաբողոքական աշխատության տպագրությունը, ինչի մասին առաջինը հայտնում է Լեոն՝ նշելով, որ Բաղդասար մետրոպոլիտը էջմիածնի Սինոդից ցանկանում էր թույլտվություն ստանալ դրա տպագրության համար⁶⁶: Լեոյի հայտնած այս տեղեկությունը ժամանակի ընթացքում թյուրիմացության տեղիք է տվել: Այսպես, Ռուբեն Տեր-Գասպարյանը, խոսելով Բաղդասար մետրոպոլիտի տպագրական գործունեության մասին, նաեւ հիշատակում է այդ ընթացքում Շուշիում տպագրված գրքերը, որոնց շարքում՝ «Վահան ուղղափառաց» աշխատությունը: Ինչպես նշում է հեղինակը, այդ գրքերի ցանկը նա կազմել է Լեոյի վերոհիշյալ աշխատության տեղեկությունների հիման վրա⁶⁷:

Այստեղ պետք է նկատել, որ Լեոն չէր պնդում, թե «Վահան ուղղափառաց» աշխատությունը հրատարակվել է, այլ միայն խոսում էր այն մասին, որ Բաղդասար մետրոպոլիտը սույն աշխատությունն ուղարկել էր էջմիածին՝ ստանալու Սինոդի թույլտվությունը: Եւ իսկապես, Բաղդասար մետրոպոլիտի՝ 1838 թ. նոյեմբերի 5-ի գրությունից տեղեկանում ենք, որ հիշյալ աշխատությունն ուղարկվել է Սինոդին, որպեսզի վերջինս քննության ենթարկի այն եւ Հայ Առաքելական Եկեղեցու վարդապետությանը չհակասելու դեպքում թույլատրի գրքի տպագրությունը⁶⁸: Նոյեմբերի 30-ին Սինոդն այս աշխատության գրաքննությունը հանձնարարում է Հ. Շահխաթունյանցին⁶⁹, որն արդեն ուներ նմանատիպ գրքեր գրաքննելու մեծ փորձառություն: Սակայն ինչպես պարզեցինք 1839 թ. հոկտեմբերի 20-ի նրա գրության հաղորդած տեղեկություններից, հիշյալ աշխատությունը թեեւ հիմնականում ընդունելի էր Հայ Եկեղեցու վարդապետության, ծեսերի եւ արարողությունների տեսանկյունից, սակայն «Վահան ուղղափառաց» ձեռագիր աշխատության 36—37-րդ էջերում Հ. Շահխաթունյանցը

⁶⁵ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 5, թղթ. 17, վավ. 563:

⁶⁶ Տէս ԼԵՅ, նշվ. աշխ., էջ 125:

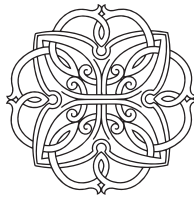
⁶⁷ Տէս Ռ. ՏԵՐ-ԳԱՍՊԱՐՅԱՆ, Շուշի քաղաքը, Երեւան, 1993, էջ 90:

⁶⁸ Տէս «Վաւերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմութեան», գր. Ի., էջ 376:

⁶⁹ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 437, թ. 2 եւ շրջ:

հակասություն նկատել էր Հայ եկեղեցու դավանաբանության հետ, ինչի պատճառով էլ այն Սինոդի կողմից հավանության չի արժանանում՝ նաև չստանալով թույլտվություն տպագրության համար⁷⁰։ Սինոդի հրամանով Հ. Արցախեցու այս ձեռագիրը հանձնվում է էջմիածնի գրադարան (գրատուն), որպեսզի այն տեղ գտնի արգելված գրքերի շարքում։ Այսպիսով՝ «Վահան ուղղափառաց»-ի տպագրության գործը համարվեց փակված, որի մասին տեղեկացվեց Բաղդասար մետրոպոլիտը⁷¹։ Այսօր այն պահվում է Երեւանի Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանում, որտեղ էլ կատարել ենք սույն ձեռագրի ուսումնասիրությունը⁷²։

Շարունակությունը՝ հաջորդիվ



⁷⁰ Տես ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 437, թ. 3։

⁷¹ Տես «Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան», գք. Ի., էջ 397–398։

⁷² Մաշտոցի անվան Մատենադարանի Հմր 2622 ժողովածուն բաղկացած է 15 տարբեր ձեռագրերից, որի երկրորդ ձեռագիրը Հ. Արցախեցու «Վահան ուղղափառաց» աշխատությունն է։ Անվանաթերթ՝ Գիրք, որ կոչի Վահան ուղղափառաց, յորում աւանդին նախ բանք զպնդութենէ պահոց, երկրորդ՝ բանք զճշմարտութենէ բարեխօսութենէ ամենայն սրբոց Հնոց եւ Նորոց, երրորդ՝ զընդունելութենէ եւ զերկրպագութենէ պատկերաց՝ հաստատեալ վկայութեամբ Աստուածաշունչ սուրբ Գրոց։ Ի հայրապետութեան տեառն Յովհաննու արժանընտիր կաթողիկոսի Ամենայն Հայոց եւ ասպետի։ Հրամանաւ եւ ծախիւք աստուածաբեալ առաքելաշաւիղ վիճակաւոր առաջնորդի եւ մետրապօլիտի Հայոց Ղարաբաղու եւ այլոց տեառն Բաղտասարայ իշխանազնեայ Հասան Զաւալեանց սրբազան արքեպիսկոպոսի եւ ասպետի։ Յորդորմամբ վերոյ յիշեալ արհույն հաւաքեալ բանք նուաստագոյն Յովսէփայ Սեւաւորի Արցախեցույ, ի միաբանութենէ սրբոյ վանացն Գանձասարու։ Ի Շուշի, 1838 յամի Տեառն ՌՄՁէ. (1838)։ ԹԵՐԹ՝ 22 (թ. 21–42). գրչի էջակալում 1–44, որ է՝ 21ա–42բ։ Բովանդակութիւն՝ ա. 22բ–29ա — Յաղագս պահոց, բ. 29ա–39բ — Յաղագս բարեխաւսութեան սրբոց, գ. 39բ–42բ — Յաղագս պատկերասիրութեան եւ պատկերատեցութեան (տես «Մաշտոցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի», հտ. Ը., Ձեռագիրք 2401–2700, Երեւան, 2013, էջ 751–752)։

ՍԵՅՐԱՆ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, դոցենտ, ԵՊՀ

ԱՐԻՍՏԱԿԵՍ ԼԱՍՏԻՎԵՐՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ ՎԱՅԱԳՆ ՊԱՎԹՅԱՆԻ «ԹՈՆՂՐԱԿԵԳԻՆԵՐ» ՊՈԵՄԻ ՍԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐ

1960 թ. «Սովետական գրականություն» ամսագրում (թիվ 9 եւ 10), իսկ 1961 թ. արդեն առանձին գրքով տպագրվեց Վահագն Դավթյանի «Թոնղրակեցիներ» պատմական թատերգական պոեմը: Հակառակ ընթերցողների եւ մասնագետների հիմնականում դրական արձագանքին՝ պոեմն ուներ գաղափարական եւ գեղարվեստական թերություններ: Դրանք շտկելու նպատակով Վ. Դավթյանը 1966 թ. վերամշակեց պոեմը եւ ստեղծեց «Թոնղրակեցիներ»-ի երկրորդ տարբերակը: 1969 թ. այն տեղ գտավ պատմական պոեմներից բաղկացած «Ծուխ ծխանի» ժողովածուի մեջ:

Երկի հեղինակը որպես սկզբնաղբյուրներ օգտագործել է հայ հին եւ միջնադարյան բանահյուսության եւ գրավոր գրականության բազմաթիվ ժանրեր: Դրավոր անհատական գրականության տեսակներից պոեմում առաջնային տեղ ունեն թուղթը (նամակը), հատկապես Գրիգոր Նարեկացու եւ Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերում եղած վկայությունները թոնղրակյան շարժման մասին եւ Մովսես Խորենացու, բայց առավելապես Ժ.—ԺԱ. դարերի հայ պատմիչների պատմագրական երկերը:

Հայ միջնադարյան պատմագրության գեղարվեստորեն վերաիմաստավորված կիրառության առանձնահատուկ նմուշ է Վահագն Դավթյանի դիմումը ԺԱ. դարի հայ պատմիչ Արիստակես վրդ. Լաստիվերցու Պատմությանը: Նա իր Պատմության մեջ, ի թիվս դարաշրջանի մի շարք այլ կարեւորագույն անցքերի, էական տեղեկություններ է հաղորդել նաեւ թոնղրակյան շարժման մասին: Հայ պատմագրության մեջ ավանդաբար եւ արդարացիորեն հենց Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը եւ Լաստիվերցու Պատմությունն են համարվել թոնղրակեցիների աղանդավորական շարժման երկու գլխավոր աղբյուրները: Դրանով իսկ այդ մատյանը Վահագն Դավթյանի «Թոնղրակեցիներ» պոեմի հիմնական

աղբյուրներից մեկն է՝ անկախ գեղարվեստական լուծումների բնույթից: Ընդ որում՝ նշանակություն չունի, որ Լաստիվերցին Մագիստրոսի նման շարժման սկզբունքային հակառակորդ է եւ քննադատ, մանավանդ որ նա, ի տարբերություն աշխարհական Գրիգոր Մագիստրոսի, Հայ Եկեղեցու սպասավոր էր, վարդապետ եւ ըստ այդմ՝ հավանաբար ավելի սուր էր ընկալում եկեղեցական արժեքների եւ ավանդույթների նկատմամբ արմատականորեն տրամադրված թոնդրակյանների գործունեությունը: Այս հանգամանքը, սակայն, Դավթյանին չի խանգարում օգտագործելու թե՛ Լաստիվերցու Պատմության տրամադրած տվյալները, թե՛ նրա գեղարվեստական տարրերը:

Արիստակես վրդ. Լաստիվերցին 1070-ական թթ. հորինված իր Պատմությունն սկսում է նախերգանքով: Այն շարադրված է խորենացիական շնչով եւ «Ողբի» ազդեցությամբ, բնութագրում է Հայոց երկրի ծանր վիճակը: Հետաքրքիր է, որ արձակ շարադրանքին նախորդող այդ ներածականը Լաստիվերցին ստեղծել է բանաստեղծական շնչով.

Ժամանցին մեզ աւուր՝ շարշարանաց,
Եւ գտին զմեզ նեղութիւնք անհնարիմք.
Քանզի լցեալ զեղաւ չափ մեղաց մեռոց,
Եւ ել աղաղակ մեր առաջի Աստուծոյ:
Ապականեաց ամենայն մարմին զհաւապարհս իւր,
Եւ երկիր լցաւ յանօրէնութենէ.
Արդարութիւնն նուագեաց, եւ անառակութիւնն յաճախեաց,
Ժողովուրդ եւ քանանայ ստեաց Աստուծոյ.
Որոյ աղագաւ ազգք օտարածնաց
Օտարացոցին զմեզ ի բնակութենէս մերմէ,
Եւ դարձան փառք մեր յապականութիւն¹:

«Թոնդրակեցիներ» պոեմի հերոսի՝ Ծումբ գյուղի վանքի սպասավոր, Թոնդրակյան շարժման տարեգրությունն արձանագրող Սիմավոն արեղայի պատմությունը նույնպես գրված է չափածո: Իհարկե, սա հիմնականում պայմանավորված է պոեմի ժանրաձեւով, բայց Լաստիվերցու

¹ «Պատմություն Արիստակեսյ վարդապետի Լաստիվերցուցոյ», Վենետիկ, Սուրբ Ղազար, 1901, էջ 7: Ինչպես Լաստիվերցու բոլոր հին հրատարակություններում, այս գրքում եւս նախերգանքն արձակ շարվածքով է: Տողատումը կատարել ենք ըստ 1963 թ. Կարեն Յուզբաշյանի պատրաստած գիտական հրատարակության, որի մեջ կան բնագրային փոքր տարբերություններ:

Պատմության նախերգանքը՝ որպես հայ հին պատմագրության հազվագեղ չափածո հատված, կարող էր ազդակ դառնալ Վահագն Դավթյանի համար՝ գրելու եւ պոեմում տեղադրելու շափածո պատմություն:

Սիմավոնի մատյանը Լաստիվերցու Պատմության նախերգանքին (եւ ամբողջ շարադրանքին) հարազատ է նաեւ Հայաստան երկրի եւ Եկեղեցու ներքին ողբալի կացության տազնապների արձանագրումով.

Ձի հովիվները ֆո, ֆո ֆահանայֆ,
Ու երբեմն Աստծո արդար սիրով լեցուն
Եւ աշֆերում լույսը սուրբ Մեսրոպի,
Աստվածային Բանի խորհուրդն էին պեղում,
Արդ արտաֆուստ միայն Աստծուն հագել,
Նյութն են արել աստված, դարձել արծաթասեր,
Եւ շավիղներն ընկել մոլորության²:

Նույնը վերաբերում է նաեւ օտար բռնակալների ճնշումներին: Լաստիվերցու նման Սիմավոն պատմիչը եւս դրանք բացատրում է ներքին միաբանության թուլացմամբ եւ բարոյական անկումով.

Ողբամ պիտի ես ֆեզ, Հայոց բարձրի՛կ աշխարհ,
Ձի իշխանները ֆո՝ չար ու հափշտակող,
Անմիաբան վարժով բզկտում են իրար
Եւ միաբան դառնում օտար ոսոխներիդ:
Եւ ոսոխդ օտար ասպատակում է արդ
Հովիտներդ կանաչ ու ցիրուցան անում
Քո բանավոր հոտը... Եւ դու չունես հովիվ³:

Պատմության չափածո նախերգանքը Լաստիվերցին ավարտում է պատերազմների ու վշտերի մեջ թաղված երկրի վիճակը ողբալով.

Յոր յաւուրս մեր զարթեան պատերազմումն ի չորից կողմանց.
Յարեւելից սուր, յարեւմտից սպանումն,
Ի հիւսիսոյ հուր, ի հարաւոյ մահ.
Բարձան ուրախութիւնք յերկրէ,
Լոեցին ձայնք ֆնարաց,
Լոեցին բոմբիւնք թմբկաց,
Բարձրացան աղաղակք լալեաց⁴...

² Վ. ԴԱՎԹԵՅԱՆ, *Երկեր երկու հատորով, հտ. 2, Երեւան, 1985, էջ 119*:

³ Անդ, էջ 119—120:

⁴ «Պատմության Արիստակեսյ վարդապետի Լաստիվերցույ», էջ 8:

Ակնհայտորեն զգացվում է, որ ե՛ւ ԺԱ. դարի պատմիչը, ե՛ւ Դավթյանի պոեմում գործող պատմիչը ժամանակի պատկերը բնորոշելու նպատակով դիմում են ընդհանուր աղբյուրի՝ Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության»-ն ամփոփող «Ողբ»-ի խոսքային ձևակերպումներին եւ ոճաբանությանը: Պատմական ողբի ներմուծման այս եղանակով Լաստիվերցին եւ Դավթյանը շարունակում են հինգերորդ դարից սկզբնավորվող պատմագրական ժանրի եւս մեկ ավանդույթ: Այս առումով բնորոշ է, որ չափածո նախերգանքը ողբասացությանմբ ավարտող պատմիչը («Բարձրացան աղաղակք լալեաց») հետագա արձակ շարադրանքում եւս ժամանակ առ ժամանակ դիմում է ողբի ժանրին: Այդպիսի դրվագներում Լաստիվերցին հատուկ հղումներով օգտագործում է նաեւ աստվածաշնչյան ողբասացությունները: Նման արտասովորից խոսքեր են հնչում Անիի անկումը, Արծն քաղաքի բնակիչների կոտորածը եւ առհասարակ հայկական բնակավայրերին պատուհասած ողբերգական անցքերը պատմագրելիս: Օրինակ՝ ԺԶ. գլխում հայոց քաղաքների գրավման եւ անխնա կոտորածի մասին խոսելիս նա գրում է. «Բարձաւ այս ամենայն, կորեաւ եւ ո՛չ երեւի: Ո՛ր Երեմիա ողբասցէ զմեր կործանումնս, ի ճանապարհաց եւ ի լերանց յերկարելով զողբսն. ո՛ր Նսայիաս անհնազանդի մխիթարչացն զի յագեսցի ողբովք»:

Վայ ինձ որ վիպասեմ զայսոսիկ, հիմենացի երիտասարդին նման գոլով իմ՝ գուժարկու եղէ, ո՛չ միում զիւղի կամ միում քաղաքի, այլ ամենայն աշխարհաց, ազգաց յազգս մինչեւ ի կատարած ժամանակաց. քանզի չիք ինչ ժամանակ կամ գործ որ զմերն հնացուցանել կարէ, բայց թէ որ զպղծոյն անապատի զգուշացուցանեն գիրք: Արդ զի՛նչ արարից, թողի՛ց ի պատմելոյ զանհնարին չարիսն, որ եհաս ի վերայ քրիստոնէից՝ խնայելով ի ձեզ, եթե շարժեցից ողբս եւ հառաչանս ամենեցուն որք հանդիսակից էք այսմ դժոխալուր պատմութեանս. բայց գիտեմ, որ կամիք լսել. վասն որոյ եւ ես ի բաց եղեալ զանձին դանդաղանս, գրեցից զգլխաւոր տեղեաց մի ըստ միոջէ զանհնարին չարիսն»⁵:

Ողբասացության նման հաճախադեպ կիրառությունները ցույց են տալիս, որ Արիստակես Լաստիվերցու Պատմության հետ Վահագն Դավթյանի «Թոնդրակեցիներ» պոեմի առնչությունները չեն սահմանափակ-

⁵ Անդ, էջ 76:

վում չափածո նախերգանքի եւ Սիմավոնի տարեգրության նմանություններով: Առհասարակ Լաստիվերցին թերեւս մեր պատմագրության ամենից զգացմունքային դեմքերից է: Վերին աստիճանի զգացմունքային է նաեւ Դավթյանի պոեմում կերպավորված Սիմավոն պատմիչը: Բայց կա գեղարվեստական մի հանգույց, որտեղ զգացմունքայնութան եւ ողբասացության հիմքի վրա Դավթյանի պոեմի բնագիրն ուղղակիորեն խաչաձեւվում է Լաստիվերցու պատմության հետ:

«Թոնդրակեցիներ» պոեմում ժամանակ առ ժամանակ (ընդհանուր առմամբ երեք անգամ) հայտնվում է տարօրինակ կերպարանքով անհայտ մի մարդ եւ ասում. «Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ...»: Հենց առաջին գլխում, երբ Մանագկերտի շուկա են մտցնում «մեծ գերեվաճառ» Ալ-Իբն-Մանսուրի՝ հայ գերիների քարավանը, ընդհանուր խառնաշփոթի եւ խոսակցությունների մեջ հայտնվում է այդ այլակերպ տղամարդը.

Լոում է հանկարծ ամեն կանչ ու ձայն,
Ու երեսում է այլակերպ մի այր,
Հագին ձորձեր են, միրուքը ծածան,
Ու շուրթին մի խոսք.
— Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ...

Խոսք չէ, այլ հառաչ,
Ձայն չէ, այլ կական,
Շունչ չէ բերանին,
Այլ գեհեհական
ձեններ է ու մոխ...

Կանգնում է մի պահ, իր շուրջը նայում,
Զարհուրիկ ձայնով նույն վայր վայում,
Ու քայլ է անում ամբոխի մեջ հոծ:

— Քսան տարի է այդ վայր շուրթին,
Շրջում է մարդն այս աշխարհում Հայոց,
Եւ մինչեւ հիմա ոչ ոք նրանից
Չի լսել բնավ այլ մի խոսք ու բառ:

— Խե՛նթ է երեւի...
— Է՛հ, ինչ իմանաս,

Խե՛նթ է, թե՞ արդար, իմաստուն մի այր...

Իսկ մառդն այլակերպ կանգնում է կրկին
 Ու որոտում է.

– Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ⁶...

Կրկնվող այս ողբասացությունը հեռվից հնչում է նաեւ գլխի վերջում.

Իսկ հեռու հեռվից դեռ ձայն է գալիս.

– Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ⁷...

Այնուհետեւ անհայտ ծագումով ու ճակատագրով անանուն այս մարդը հայտնվում է եւս երկու անգամ, ընդամին պոեմի գաղափարների արտահայտման համար կենտրոնական դրվագներում: Դրանով իսկ կրկնվող դրվագը դառնում է մի տեսակ սկզբունք, իսկ իրադրության, հերոսի արտաքինի եւ հատկապես կարճ, բայց ազդու եւ ցնցող խոսքերի կրկնությունը վերաճում է ժամանակաշրջանի, ինչ-որ իմաստով նաեւ ամբողջ հայոց պատմության խորհրդանշի:

Հայտնի է, որ թոնդրակեցիների ապստամբական գործունեության ամենից սարսուղազու դրսևորումը եկեղեցիների ավերումն էր: Մեր մատենագիրները զարհուրելի վկայություններ են թողել այն մասին, թե ինչպես են աղանդի անդամները հիմնահատակ խորտակել վանքերը եւ տեղը «վեցկե գութանով» վարել: Պոեմի տասներորդ գլխում Դավթյանը պատկերում է Թոնդրակ, Հերյան, Գետափ եւ Դալարիս շենքերից եկած հեծյալ ապստամբների՝ Ծումբա վանքը (Ծումբ գյուղը գտնվում էր Մանազկերտից ոչ շատ հեռու) ավերելը: Երբ արդեն մթնում է, ավերված վանքին է մոտենում Մանազկերտի շուկայից ընթերցողին արդեն ծանոթ այլակերպ այրը.

...Դեպի վանք բերող կաժանով անձայն

Քայլում է դանդաղ այլակերպ մի այր,

Հագին ձորձեր եմ, մորուք՝ ծածան,

Ու շուրթին՝ մի խոսք.

– Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ...

Խոսք չէ, այլ հառաչ,

Ձայն չէ, այլ կական,

Շունչ չէ բերանին,

⁶ Վ. ԴԱՎԹՅԱՆ, Երկեր երկու հատորով, հտ. 2, էջ 95–96:

⁷ Անդ, էջ 98:

Այլ գեհեճական
Ճեմներ է ու մուխ...

Կանգնում վանքի մոտ, իր շուրջը նայում,
Ապա պտույտ է անում այսահար,
Ու զարհուր ձայնով նորից է վայում.
— Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ...

Ավերների մեջ պտույտ է տալիս
Եւ հանապարհով սլանում է վար:
Իսկ հեռու հեռվից դեռ ձայն է գալիս.
— Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ⁸...

Ակնհայտորեն առանցքային դարձող այս արդեն կրկնաբանված պատկերով էլ ավարտվում է պոեմի տասներորդ գլուխը:

Կառուցվածքային կռահելի օրինաչափությամբ՝ թափառական ողբասացի վերջին հայտնությունը համընկնում է պոեմի հանգուցալուծմանը: Վերջին՝ տասնհինգերորդ գլխի եզրափակիչ մասում այս խորհրդանշական կերպարը հայտնվում է Մանազկերտի հրապարակում Սմբատ Զարեհավանցու խաչելության պահին: Վերջին անգամ նա իր ողբասացությունն ասում է՝ նայելով խաչվածին: Այդ դրվագն անմիջապես նախորդում է փրկչի մահվանը, որով եւ ավարտվում է «Թոնդրակեցիներ» պոեմը: Կառուցվածքային այս հերթագայությամբ Դավթյանն ամբողջացնում է միջանցիկ պատկերի գաղափարական իմաստաբանությունը, ըստ որի՝ Հայոց աշխարհից անպակաս է ողբը, բայց այն առավել սաստիկ հնչում է գերեվարության, հավատի կործանման եւ հերթական փրկչի առաքելության խորտակման գազաթնակետային պահերին:

Ճեղքում ամբոխի հեղեղը անձայն,
Առաջ է գալիս այլակերպ մի այր,
Հագին ձորձեր եմ, մորուր ծածան,
Ու շուրթին մի խոսք.
— Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ...

Խոսք չէ, այլ հառաչ,
Ձայն չէ, այլ կական,
Շունչ չէ բերանին,

⁸ Անդ, էջ 158:

Այլ գեհեճական
ձեններ է ու մոխ:

Կանգնում խաչի դեմ, խաչվածին նայում,
Ապա պտույտ է անում այսահար,
Ու զարհուր ձայնով նորից է վայում.
— Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ...

Ասպարեզի մեջ պտույտ է տալիս
Ու նեղ զուգակով սլանում է վար.
Եւ հեռու հեռվից դեռ ձայն է գալիս.
— Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ⁹...

Ինչպես նկատում ենք, հերոսի արտաքինի, նրա ծագումն ու էությունը կռահելու փորձի եւ «— Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ...» իմաստակիր խոսքի ակնհայտ կրկնություններով հանդերձ՝ այս միջանցիկ դրվագն ամեն անգամ հարմարեցված է պոեմի տվյալ գլխի իրադրությունը: Հստ աչդմ՝ ամենայն հավանականությամբ տունը, ընտանիքն ու հարազատներին կորցրած տնանկի պահվածքն ու խոսքի հնչերանգը փոխվում են՝ ներդաշնակելով տվյալ իրադրությունը:

Սիմավոն պատմիչի ողբը եւ թափառական ողբասացի խոսքն ունեն իմաստային եւ լեզվական փոխադարձ հարազատություն, իսկ երկուսով հավասարապես հարազատ են Արիստակես Լաստիվերցու պատմության չափածո նախերգանքին եւ պատմողական արձակ գլուխների եղբերեզային քնարական ընդմիջարկումներին: «Թոնդրակեցիներ» պոեմի ստեղծագործական պատմության եւ քերթության արվեստի (պոետիկայի) տեսանկյունից շատ հետաքրքիր է, թե այդ երկու կառուցվածքային միավորներն ինչ դրսեւորում ունեն պոեմի առաջին եւ երկրորդ տարբերակներում:

1961 թ. լույս տեսած առաջին հրատարակության մեջ առկա է Սիմավոն աբեղայի կերպար: Թատերգական պոեմի երրորդ գլխի սկզբում պատկերվում է Ծումբա վանքի վանական Սիմավոնը: Գիշեր է, կողքին քնած է նրա սանը՝ Տիրայր աբեղան, իսկ ծեր Սիմավոնը մոմի լույսի տակ գրում է: Հաջորդող մենախոսության մեջ նա լուռ մտորում է իր մատենագրական գործի մասին.

⁹ Անդ, էջ 187—188:

Հիսուն տարի է առանց դադարի,
Գրում եմ, տնփում եմ տառապագին,
Աստված իմ, ես մի ֆանի տարի
Պարզելիք դու իմ անառժան կյանքին,
Որ այս մութ խցում աղոթեմ, լռեմ
Ու ողջը մեկ-մեկ մատենագրեմ¹⁰...

Շարունակության մեջ Սիմավոնը մեկ տասնյակի չափ տողերով պատմում է երկրի վիճակը, բայց այդ խոսքը ներկայացված չէ որպես պատմագրական գրվածք, ինչպես ժանրային հատուկ կառուցվածքով արված է պոեմի երկրորդ՝ վերամշակված տարբերակում, որն արդեն թատերգական պոեմ չէ, այլ քնարավիպական:

Իսկ ահա «— Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ...» համառոտ խոսքը կրկնաբանող տարօրինակ մարդու կերպարն առաջին տարբերակում պարզապես բացակայում է: Հետեւապես այդ մոտիվը պոեմի վերամշակման ընթացքում ծնված ստեղծագործական գյուտ է:

Բանասիրական զննումները դրդում են վարկածային մի մտքի, որ երկրորդ տարբերակում Սիմավոնի առանձնացված պատմության ստեղծումը եւ «— Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ...» մոտիվի հորինումը կատարվել են Արիստակես Լաստիվերցու պատմության ազդեցությամբ: Իհարկե, դժվար է մտածել, թե պոեմի առաջին տարբերակը գրելիս Դավթյանը չի օգտագործել Լաստիվերցու գիրքը: Վարդգես Համազասպյանի, Ասատուր Մնացականյանի, Աշոտ Հովհաննիսյանի եւ Թոնդրակյան շարժումն ուսումնասիրած մյուս պատմաբանների եւ բանասերների աշխատություններում Լաստիվերցին՝ որպես Թոնդրակյանների գործունեության սկզբնաղբյուր, այնքան է մեջբերվում եւ հղվում, որ անհնար էր չնկատել կամ անտեսել այն:

Այդուհանդերձ, տպավորություն է առաջանում, որ «Թոնդրակեցիներ» պոեմը վերամշակելուց առաջ այլ աղբյուրների հետ Դավթյանը վերընթերցել է նաեւ Լաստիվերցու Պատմությունը: Դրանից մի քանի տարի առաջ՝ 1963 թ., Կարեն Յուզբաշյանի աշխատասիրությամբ լույս էր տեսել «Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերտցու» երկի քննական բնագիրը: Այդ նոր հրատարակությունը կարող էր գրավել բանաստեղծի ուշադրությունը եւ մղել նոր հղացումների: Ի դեպ, դրանից մի քանի տարի հետո՝

¹⁰ Վ. ԴԱՎԹՅԱՆ, Թոնդրակեցիներ, Երեւան, 1961, էջ 46—47:

1968 թ., նույն բանասերը հրատարակել է *Լաստիվերցու Պատմության* իր կատարած ռուսերեն թարգմանությունը¹¹: Եթե հաշվի առնենք, որ 1969 թ. լույս էր տեսնելու Վահագն Դավթյանի «Թոնդրակեցիներ» պոեմի երկրորդ տարբերակը, իսկ 1971 թ.՝ *Լաստիվերցու Պատմության* արեւելահայերեն նոր թարգմանությունը, ապա ականերեւ կդառնա, որ 1960-ական թվականները պատմագիտական, բանասիրական եւ գեղարվեստական ուշադրության առումով *Լաստիվերցու* ժամանակներ էին:

Պոեմի վերջնական տարբերակի ստեղծումից մոտ քառորդ դար անց Դավթյանը պատմագիտական իր ակնարկում անդրադառնում է «— Վայ՛ ինձ, վայ՛ ինձ, վայ՛...» խոսքով այստեղ-այնտեղ հայտնվող մարդու առեղծվածային պատմությունը եւ ասում, որ այն կարդացել է Մատթեոս Ուռհայեցու գրքում. «Ուռհայեցի պատմիչը մի հետաքրքիր հիշատակություն է թողել: Նա պատմում է, որ այդ ժամանակ Հայոց աշխարհում հայտնվեց ալեխառն, ալեծածան մորուքով, տենդոտ աչքերով մի տարօրինակ մարդ: Ոչ ոք չգիտեր, թե որտեղից ու ինչպես էր հայտնվել նա, ոչ ոք չէր ճանաչում նրան, չգիտեր անունը, ինքն էլ չէր ճանաչում ոչ ոքի եւ խուսափում էր որեւէ մեկի հետ հարաբերվելուց:

Նա թափառում էր եւ ամենուրեք որոտում.

— Վայ՛ ինձ, վայ՛ ինձ...

Այսքանը: Ուրիշ ոչինչ:

Խենթ է, մարգարե, գուշակ...

Ոչ ոք չէր կարողանում որոշել: Իսկ նա չէր պատասխանում ոչ մի հարցի, իր մասին ոչինչ չէր ասում. միակ խոսքն այդ «Վայն» էր:

Ոմանք նրան խենթ էին համարում, շատերը՝ իմաստուն, գտնելով, որ նա Նեոի գալուստն է կանխագուշակում»¹²:

Վերջին մտքի առնչությամբ Դավթյանը շարունակում է, թե հայոց թագավորն ու կաթողիկոսը պատվիրակներ են ուղարկում իմաստության մեծ հռչակված վանական Հովհաննես Կոզեռնի մոտ՝ տալու այդ երեւույթի բացատրությունը, եւ նա իսկապես կանխագուշակում է գալուստը Նեոի, որ անասելի չարիքներ է բերելու աշխարհին:

¹¹ «Повествование вардапета Аристакэса Ластивертци», перевод с древнеармянского, вступительная статья, комментарий и приложения К. Н. Юзбашяна, ответственный редактор Р. Р. Орбели, Москва, 1968, Памятники письменности Востока, вып. XIV.

¹² Վ. ԴԱՎԹՅԱՆ, *Համառոտ պատմություն հայոց, Երեւան, 1992, էջ 58:*

Խնդիրն այն է, սակայն, որ Ուռհայեցիին իսկապես պատմում է Հովհաննես Կոզեռնի մեկնության եւ գուշակության մասին, բայց դա լինում է բնավ ոչ վաղոդ մարդու հայտնության առիթով, այլ արեւի խավարման եւ երկրաշարժի¹³: Ուռհայեցու ժամանակագրության մեջ «—Վայ ինձ, վայ ինձ, վայ...» ասելով թափառող մարդու պատմությունը չկա: Այդ պատմությունն Արիստակես Լաստիվերցու գրքում է. այսինքն՝ Վահագն Դավթյանը շփոթել է տասնամյակներ առաջ կարդացած երկու պատմիչների հաղորդած փաստերը: Բայց հենց այդ շփոթը Լաստիվերցու պատմության վերին աստիճանի հետաքրքիր ազդեցություն է մատնանշում «Թոնդրակեցիներ» պոեմի երկրորդ տարբերակում:

Լաստիվերցու Պատմության «Թագաւորութիւն Միխայելին» վերնագրված Թ. գլխում պատմվում է Վասպուրականում պարսիկների (պարսիկների անվան տակ պատմիչը նկատի ունի թուրքերին) իրականացրած կոտորածների մասին: Գալիս է Հայոց 482 թվականը, եւ արեւի խավարում է լինում: Պատմիչն ասում է, որ այդ հարվածներն իջան իրենց մեղքերի պատճառով: Գիտունները կարծում են՝ Նեոն է եկել, կամ շարիքների գուշակը: Նույն ժամանակ մի նշան է հայտնվում, որ նման է Երուսաղեմի վերջին ավերմունքին, երբ Անանիաս անունով մի մարդ վայ է տալիս Երուսաղեմին: Նույն ձեւով հայտնվում է անհայտ ծագմամբ մի հայ մարդ ու ողբում:

Ահա Արիստակես Լաստիվերցու բնագրի այդ հատվածը. «Նոյնպէս եւ աստ ի մերում ժամանակիս, նմին նման այր մի անծանօթ ամենեցունց, անոք, անուրեք, յարեւելից կողմանէ ելեալ, ընդ Ապահունեաց եւ ընդ Հարքայ գաւառն անցեալ, ի Մանանաղի իջեալ եւ յեկեղեաց անդառնալի գնացիւք, զայսոսիկ ի բերան առեալ ասէր անդադար ի տուէ եւ ի գիշերի. Եղո՛ւկ զիս, եղո՛ւկ զիս, բարձր բարբառով, եւ այլ ինչ աւելի չասէր ինչ: Եւ թէ ոք հարցանէր թէ Ուստի՞ կամ յորմէ՞ գաւառէ ես, կամ վասն է՞ր ասեսն զայդ, շտայր ինչ պատասխանի. այլ հանապազ զնոյն ասէր եւ յասելոյն ոչ դադարէր: Զոր տեսեալ անմիտ մարդիկ՝ իմացան անկեալ ի մտացն, բայց իմաստունքն ասէին. Այդ եղուկդ ամենայն երկրի լինելոց է»¹⁴:

Դավթյանի պատկերած անանուն հերոսը Լաստիվերցու նկարագրած մարդուն համապատասխանում է տեղադրությամբ: Ըստ պատմիչի՝ նա

¹³ Տե՛ս «Պատմութիւն Մատթէոսի Ուռհայեցւոյ», յՅերուսաղէմ, 1869, էջ 75—86:

¹⁴ «Պատմութիւն Արիստակեսի վարդապետի Լաստիվերցւոյ», էջ 38—39:

գալիս է արեւելքից եւ Ապահունիք ու Հարք գավառներով իջնում Մանանաղի եւ ուղեւորվում Եկեղյաց գավառ: Բայց Լաստիվերցին, որ հանգամանալից տեղեկություններ է հաղորդում թոնդրակյանների մասին, «անոք» մարդուն որեւէ կերպ չի կապում նրանց հետ: Ըստ Դավթյանի՝ այդ մարդու երթուղին առնվազն երիցս խաչաձեւվում է թոնդրակեցիների հետ, թեեւ դա չի նշանակում անդամակցություն եւ նույնիսկ համախոհություն: Աշխարհագրական երեք կետերն էլ՝ Մանազկերտի շուկան, Ծումբ գյուղի վանքը եւ Մանազկերտի հրապարակը, գտնվում են Ապահունյաց գավառում: Իսկ ահա ժամանակը Դավթյանն զգալիորեն հետ է տարել: Լաստիվերցու նկարագրած դեպքը պատահել է 1030-ական թթ., այնինչ Սմբատ Զարեհավանցին, որի մահը «Թոնդրակեցիներ» պոեմում ողբում է անանուն հերոսը, գործել է Թ., ուրիշ պատմաբանների կարծիքով՝ Ժ. դարում (ծննդյան եւ մահվան թվականներն անհայտ են): Բայց նման տեղաշարժը կամ ժամանակավրիպումը, ինչպես ցույց են տալիս բնագրերը, Վահագն Դավթյանի պատմագեղարվեստական մտածողության համար սովորական մի բան են: Այս պարագայում նույնպես այն միտված է ընդհանրացման: Չափազանց նման են Դավթյանի եւ Լաստիվերցու նկարագրած ողբերգական իրավիճակները, ուստի եւ երկու բնագրերում գրեթե նույնական է հերոսների հուզական էությունը՝ անհայտ ծագումը, ողբասացությունը, միաժամանակ խենթ եւ մարգարե թվալու երկվությունը:

Դավթյանը կատարել է միայն գեղարվեստական առանձին փոքր հավելումներ: Խոսքը վերաբերում է հատկապես հերոսի արտաքին նշաններին՝ հագած ձորձերին եւ ծածանվող մորուքին, որ կան պոեմում, իսկ սկզբնաղբյուրում բացակայում են:

Առանձին ճշտման է ենթակա հետեւյալ լեզվական տարբերությունը: Լաստիվերցու բնագրում ողբասացությունը կատարվում է «եղուկ» բառով՝ «Եղուկ զիս, եղուկ զիս», մինչդեռ Դավթյանի պոեմում այն ամեն անգամ ձեւավորվում է «վայ» ձայնարկությամբ՝ «—Վայ ինձ, վայ ինձ, վայ...»: Մի պահ թվում է, թե Ի. դարի բանաստեղծը պարզապես արեւելահայերենի է վերածել վաղնջական խոսքը: Իրականում «վայ» բառով ողբալը նույնպես հին ձեւ է, առկա է ինչպես գրաբար այլ բնագրերում, այնպես էլ հենց իր՝ Արիստակես Լաստիվերցու պատմության ուրիշ մասերում («Վայ նոցա գալոյն յարեւելս», «Վայ տարւոյն, վայ աշխարհաւեր խորհրդոյն» եւ այլն): Ընդ որում՝ Անանիասը, որի հետ պատմիչը վերը

մեջբերված հատվածում համեմատում է հայ ողբասացին, Երուսաղեմ քաղաքը ողբում է հենց «վայ» բառով: Պատմության մեկ այլ տեղում Լաստիվերցին օգտագործում է հենց «Թոնդրակեցիներ»-ում տեղ գտած «վայ ինձ» եղանակը, որով, ի դեպ, պատմիչը ողբում է հենց ինքն իրեն («Վայ ինձ, որ վիպասանեմ զայսոսիկ»):

Բնագրային զննումները հուշում են, որ պոեմի այս ներդիր պատմությունը գրելիս Դավթյանը ծանոթ է եղել Լաստիվերցու Պատմության առաջին աշխարհաբար թարգմանությանը, որը ԺԹ. դարի վերջին կատարել է հրատարակել է Մինաս քահանա Տեր-Պետրոսյանցը: «Թոնդրակեցիներ»-ի ողբասացությունը «—Վայ ինձ, վայ ինձ, վայ...» լեզվական ձևակերպմամբ շատ մոտ է այդ թարգմանությանը. «Նույնպես էլ այստեղ մեր ժամանակում, նրա նման բոլորովին անծանոթ, անտուն, անտերունչ մի մարդ, արեւելյան կողմից եկած, Ապահունի, Հարք եւ Մանանաղի գավառներից անցած, Եկեղյաց գավառը մտնելով՝ ընդ միշտ մնալու համար, այս խոսքերը բերանն առած, գիշեր եւ ցերեկ անդադար ասում էր բարձր ձայնով. «—Վայ ինձ, վայ ինձ» եւ ուրիշ ավելի բան չէր ասում: Եթե մեկը հարցնում էր՝ ո՞ր տեղից կամ ո՞ր գավառից ես, կամ ինչի՞ համար ես ասում այդ, ոչինչ պատասխան չէր տալիս, այլ միշտ նույն բանն էր ասում եւ չէր լռում: Անմիտ մարդիկը, նրան տեսնելով, խելքից զրկված կարծեցին, բայց խելացիներն ասում էին. «Այդ վայը լինելու է բոլոր երկրին»¹⁵:

Երբ Վահագն Դավթյանը պատրաստում էր «Թոնդրակեցիներ» պոեմի երկրորդ տարբերակը, դեռեւս լույս չէր տեսել Արիստակես Լաստիվերցու Պատմության արեւելահայերեն նոր թարգմանությունը: Վազգեն Գեւորգյանի կատարած այդ թարգմանությունը՝ Գուրգեն Մանուկյանի առաջաբանով եւ ծանոթագրություններով, հրատարակվեց պոեմի վերջնական տարբերակի տպագրությունից երկու տարի հետո՝ 1971 թ.: Այդ գիտական հրատարակության բնագրում մեզ հետաքրքրող հատվածի ողբասացությունն ունի նույն ձևակերպումը, ինչ որ առկա էր պոեմում, իսկ ամբողջ թարգմանությունը բավական մոտ է Մինաս քահանա Տեր-Պետրոսյանցի թարգմանությանը. «Նույնպես էլ այստեղ, մեր օրերում, նրա նման բոլորովին անծանոթ, անտուն ու անտերունչ մի մարդ, արեւե-

¹⁵ «Արիստակես Լաստիվերցու վարդապետի Հայոց պատմությունը», թարգմ. Մինաս քահանայ Տեր-Պետրոսեանց, Աղեքսանդրապոլ, 1893, էջ 41—42:

լյան կողմից եկած, Ապահունիք, Հարք եւ Մանանաղի գավառներով անցած, գալով Եկեղյաց գավառը՝ ընդմիջտ մնալու համար, այս խոսքերը բերանն առած գիշեր-ցերեկ անդադար ասում էր բարձրաձայն. «—Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ» եւ էլ ուրիշ ոչինչ չէր ասում»¹⁶:

Այսպիսով՝ Վահագն Դավթյանը «Թոնդրակեցիներ» պոեմում գեղարվեստորեն յուրացրել է նաեւ Արիստակես Լաստիվերցու Պատմության մեջ տեղ գտած անծանոթ ու անանուն մարդու կերպարը եւ այն միահյուսել պոեմի դիպաշարին՝ պահպանելով տարեգրային բնույթը եւ պատմիչի գրքի մեկ դրվագին տվել միջանցիկ բովանդակություն:

Ավելորդ չէ ընդգծել, որ սեփական անձին ուղղված ողբասացության ձևը «վա՛յ ինձ» կարճ տարբերակով կա Աստվածաշնչում (օրինակ՝ Եսայու մարգարեության մեջ), բազմապատիկ կրկնություններով՝ «Նարեկ»-ում՝ բան է,-ում, եւ հայ եկեղեցական գրականության ու հին մատենագրության այլ բնագրերում: Իսկ հենց եռաբանյա «Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ» ձևով այն տեղ է գտել զղջման աղոթքում. «Այլ եւ մեղա՛յ ամենայն պատուիրանացն Աստուծոյ, յանձնառելեացն եւ հրաժարելեացն, զի ոչ զյանձնառականսն կատարեցի եւ ոչ ի հրաժարելեացն հեռացայ: Զօրէնս առի եւ յօրինացն հեղգացայ, ի կարգս քրիստոնէութեան հրաւիրեցայ եւ գործովս անարժան գտայ, գիտելով զչարն՝ կամաւ կորացայ, եւ ի բարեաց գործոց ինձէն հեռացայ. Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ»¹⁷:

Այսինքն՝ Լաստիվերցին իր պատմագրական երկի այս տպավորիչ դրվագով զարգացնում է Հայ Եկեղեցու ծիսական գրականության ավանդույթը, որը եւս մեկ հազարամյակ անց շարունակում է հայ նորագույն գրականության ներկայացուցիչը:

Վահագն Դավթյանի «Թոնդրակեցիներ»-ն առնչվում է Արիստակես Լաստիվերցու Պատմության այն շերտին, որն անմիջականորեն վերաբերում է Թոնդրակյան աղանդավորական շարժմանը: Սակայն այս առումով եւս ավանդույթի շարունակությունը միանշանակ չէ: Իբրեւ Հայ Եկեղեցու սպասավոր եւ իրադարձությունների ականատես՝ Լաստիվերցին պարսավանքներով եւ զգուշացման խոսքերով հանգամանորեն ներկա-

¹⁶ ԱՐԻՍՏԱԿԵՍ ԼԱՍՏԻՎԵՐՑԻ, Պատմություն, աշխարհաբար թարգմ. Վ. Գեորգյանի, Երեւան, 1971, էջ 25:

¹⁷ «Ժամագիրք արարեալ սուրբ եւ աստուածաշնորհ թարգմանչացն մերոց Սահակայ եւ Մեսրոպայ եւ երանելի հայրապետացն Գիւտոյ եւ Յովհաննու Մանգակունւոյ եւ սրբոյն Ներսիսի Շնորհալոյն», Կալկաթա, 1848, էջ 6:

յացնում է թոնդրակյանների գործունեության ուշ շրջանի դրվագները: Դրանց նա հատկացրել է իր Պատմության ԻԲ. («Թոնդրակեցիների չար աղանդի մասին, որը երեւաց Հարք գավառում եւ մոլորեցրեց շատերին») եւ ԻԳ. («Թե ինչպե՞ս բորբոքվեց այն մոլորության հրդեհը նաեւ Մանանաղիի սահմաններում») գլուխները: Նրա պատկերած դեպքերը ժամանակով բավական ուշ են Սմբատ Զարեհավանցու ժամանակից, տարբեր են նաեւ պատմիչի երկի եւ Դավթյանի պոեմի աշխարհագրական ընդգրկումները: Դավթյանը պատկերում է գրեթե բացառապէս Ապահունյաց գավառի իրադարձությունները, մինչդեռ Լաստիվերցին, ինչպես երեւում է գլուխների վերնագրերից, Հարքի եւ Մանանաղիի գավառներում կատարվածը: Այդ պատճառով Դավթյանը շրջանցել է պատմիչի կողմից հանգամանորեն պատմված դրվագները՝ աղվեսակերպ դրոշմով պատժված Հակոբոս անունով կեղծավոր եպիսկոպոսի, Վրվեռ անունով իշխանի, Հրանուշ, Ախնի եւ Կամարա անուններով կանանց ապստամբական գործերի նկարագրությունները (Դավթյանի պոեմում կին թոնդրակեցիներ առհասարակ չկան):

Պատմիչի հիշատակած անուններից Դավթյանը վերցրել է միայն մեկը, այն էլ՝ բավական զարմանալի շրջումով: Լաստիվերցին պատմում է Կունծիկ անունով աբեղայի մասին, որն անցնում է թոնդրակյանների կողմը եւ աչքի է ընկնում հատկապէս վերը հիշատակված պարկեշտ կանանց հոգիները որսալով եւ նրանց աղանդավորների բանակը ներգրավելով. «Կունծիկ ոմն շնանուն աբեղայ որ բնակէր մօտ ի բերդաքաղաքն որ կոչի Շիրի, որ դեռ եւս այսօր ագարակին զնորայն անուն կոչեն. սա հնագոյն գոլով աւուրբք՝ ունէր յինքեան զպղծութեան խմորն. քանզի ուսեալ էր ի շնաբարոյ աբեղայէ ումմնէ՝ որ համբաւէր զինքենէ՝ թէ յԱղուանից է. բայց նա անդրանիկ էր սատանայի, եւ շտեմարան խորհրդոց նորա, ուստի ծուխ հնոցի գեհենոյն մշտաբորբոք ընդ բերան նորա ելանէր, յորմէ բազումք դեղ առեալ սատակեցան»¹⁸:

Ակնհայտորեն այս Կունծիկի անունից է վերցված Դավթյանի պոեմի Քունծիկ աբեղայի անունը՝ տարբերվող տառադարձությամբ, բայց հատկապէս հակառակ էությունամբ: Բանն այն է, որ «Թոնդրակեցիներ» պոեմի Քունծիկը ոչ թե թոնդրակյան է, այլ մոլի հակաթոնդրակյան: Նա է հսկում իր հավատակիցներին, բանտարկել տալիս նրանց՝ իբրեւ ալլա-

¹⁸ «Պատմութիւն Արիստակեայ վարդապետի Լաստիվերտցուոյ», էջ 117:

խոհների, նա է բորոտանոց նետել տալիս Փոկաս անունով գյուղացի երիտասարդին (Լաստիվերցին նույնպես ունի Փոկաս անունով հերոս, բայց բոլորովին այլ էություն), համագործակցում արաբ բռնակալների հետ եւ այլն: Իսկ որ անվան այս շրջման ակունքում դարձյալ կանգնած է Լաստիվերցին, վկայում է այն փաստը, որ մեր մատենագրության մեջ Քունձիկ անուն ավանդված չէ, իսկ համահունչ Կունձիկ անունն օգտագործված է միայն Արիստակես Լաստիվերցու մատյանում: «Հայոց անձնանունների բառարանում» Հր. Աճառյանը գրում է. «ԿՈՒՆԾԻԿ, ար. ծագումն ինձ անհայտ: Մի անգամ ունինք՝ — Կունձիկ աբեղա, Շիրի բերդաքաղաքից, Թոնդրակեցոց աղանդի քարոզիչ (ԺԱ. դար). — Լաստ. իգ»¹⁹: Հետաքրքիր է, որ «Թոնդրակեցիներ» պոեմի արդեն 1961 թվականի առաջին հրատարակության մեջ Քունձիկ-Կունձիկ անունով հերոսը կա, հետեւապես այն ժամանակ Դավթյանը տեղյակ էր Լաստիվերցու Պատմության տվյալներին:

Իսկ ահա Թոնդրակյանների կատարած վայրագ գործերից (խաչը փշրելը, կանանց դիվային մոլորեցումը), թվում է, պոեմ է փոխանցվել եկեղեցու հիմնահատակ ավերման նկարագրությունը («զբնակիչս տեղեացն զամենեսեան ընդ ինքեանս միաբանեցին. եւ ապա դիւական կատաղութեամբն մոլեալ, զեկեղեցիսն՝ որ յիւրեանց օծաբնակ տեղիսն ի վաղնջուց շինեալ էին, զայն ի խոպան դարձուցին»): Իհարկե, այստեղ եւս բանաստեղծի մոտեցումն ստեղծագործական է: Լաստիվերցին պատմում է Կաշեն եւ Աղլուսո գյուղերի տարածքում գտնվող մի եկեղեցու ավերման մասին, իսկ Դավթյանի պոեմում մանրամասն նկարագրվում է Մումբա վանքի ավերումը:

Իհարկե, աշխարհագրական, կերպարային եւ դիպաշարային զգալի տարբերություններով հանդերձ՝ Լաստիվերցին նույնպես ծանր բառերով հիշատակում է Թոնդրակը, վիրավորական բնորոշումներ տալիս նրան («գազանաց գառագիղն, որ կոչի Թոնդրակս», «սողոսկեալ յանօրէն Թոնդրակեցեացն ի մարդագէմ գազանաց փարախն մտեալ միաբանի»): Թվարկում է Թոնդրակեցիների ուսմունքի հիմնական կետերը՝ եկեղեցական կարգերի («Զեկեղեցի եւ զեկեղեցույ կարգաւորութիւն բնաւ ոչ ընդունէին»), մկրտության եւ պատարագի («ոչ զմկրտութիւնն, եւ ոչ զմեծ եւ զսարսափելի խորհուրդ պատարագին»), խաչի եւ պահքի («ոչ զխաչ

¹⁹ Հր. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, Երեւան, 1944, էջ 679:

եւ ոչ զկարգաւորութիւն պահոց») մերժումը: Հոգու հանգստություն է ապրում, երբ պատմում է «պիղծ աղանդոյն» հետեւող անօրենների դեմ ուղղված պատժիչ գործողությունների՝ անհավատարիմ հոգեւորականներին կարգաւորած անելու («ի քահանայական կարգէն լուծեալ»), բանտարկելու («Եւ հրամայէ ի բանտի արգելուլ զամենաթշուառ անձն»), աղվեսադրոշմ խարանելու («աղուեսադրոշմ կերպարանօք խարան յերեսս նորա եղեալ») մասին:

Սակայն այս ամենը պոեմում մի տեսակ ցրված է խոսքի ընդհանուր շարակարգության մեջ՝ դիպաշարային դրվագներում, շինականների եւ քաղաքացիների զրուցներում, վանահոր խոհերի, ինչպես նաեւ նրա եւ Սմբատի երկխոսության մեջ եւ այլն: Բացի այդ, ինչպես գիտենք, պոեմի խոսքը, Լաստիվերցուց բացի, ունի նաեւ ուրիշ աղբյուրներ՝ Գրիգոր Նարեկացու եւ Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, դարաշրջանի մյուս պատմիչների պատմությունները եւ այլն:

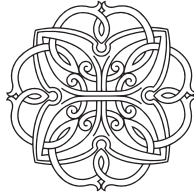
Ամեն պարագայում Վահագն Դավթյանն իր «Թոնդրակեցիներ» պոեմի հատկապես վերջնական տարբերակում մեծ ուշադրությամբ, գեղարվեստական վարպետության հմուտ միջոցներով լիովին օգտագործել է Արիստակես Լաստիվերցու Պատմության թե՛ բուն պատմագրական, թե՛ մասնավոր հատկանիշներն ու տվյալները:

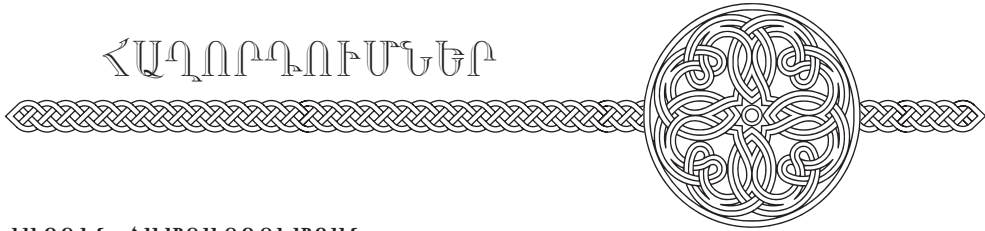
РЕЗЮМЕ

В исторической поэме «Тондракийцы» Ваагн Давтян среди других источников использовал книгу «Повествование» армянского историка XI века Аристакеса Ластиверци. На основе жанровых форм летописи и плача создан образ историка Симавона, прообразом которого является Ластиверци. В поэме «Тондракийцы» есть также образ безымянного скитальца, который везде проносит лишь: «Горе мне». Этот образ Давтян тоже взял из книги Аристакеса Ластиверци. Но эти формы и образы Ваагн Давтян представляет самостоятельными художественными преобразованиями и переосмыслениями.

SUMMARY

In “The Tondrakians” historical poem, Vahagn Davtyan, among other sources, used “History” of the 11th century Armenian historian Aristakes of Lastiver. Based on the genre forms of the chronicle and lamentation, the character of the historian Simavon was created, the prototype of which is Aristakes of Lastiver. In «The Tondrakians», the character of a nameless wanderer also exists, who everywhere says only these words: «Woe is me.» Vahagn Davtyan took this character from the book of Aristakes of Lastiver, too; however, he presents these forms and characters as independent artistic transformations and reinterpretations.





ՍԱՀԱԿ ՁՈՐՈՓՈՐԵՑԻ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԵՐԿԵՐԻ ԲԱՌԱՊԱՇԱՐԸ

Սահակ Ձորոփորեցի կաթողիկոսը գահակալել է է. դ. երրորդ քառորդին եւ Ը. դարի սկզբին: Նա իր ողջ կեանքը նուիրաբերել է Հայ Եկեղեցու ինքնութեան պահպանմանն ու հաւատքի մշտամնայութեանը, ուստի հայ ազգի գոյատեւման անխափանութեան նուիրական գործին (ծն. թ. անհյտ. — վախճ. 703 թ., ծննդավայրը՝ Գուգարքի Ձորոփոր գաւառ, գիւղ Արքունաշէն):

Ժամանակի գիտելիքներին, նաեւ լեզուներին (օրինակ՝ արաբերէնին, յայտնի է նրա մի թուղթը՝ ուղղուած արաբ ոստիկանապետին կամ ամիրապետին) հասու մեծութիւն է հայոց հայրապետը՝ իր ազգի հոգսերով ապրած: Այդ նուիրումն ենք տեսնում, օրինակ, հետեւեալ ձեւակերպման մէջ. «Սահակ կաթողիկոս, երկար պաշտօնավարութենէ յոգնած, բազմապիսի փորձանքներէ անցած, ներքին եւ արտաքին վիշտերով տազնապած, աքսորներով եւ բանտարկութիւններով տկարացած, իրեններուն աղէտներովը տոգորուած, ծերացեալ հասակի հասած, եւ հիւանդագին մարմնով տառապած, ճամբայ կելլէ Դամասկոսէ, եւ հակառակ իր տկարութեան կը փութայ, կը շտապէ, կաճապարէ օր առաջ Հայաստան հասնիլ, քանի որ դեռ Ոկբայ վրիժառու բանակը ոտք չէր կոխած այն երկիրը, զոր աւերելու հրաման ստացած էր իր ամիրապետէն»¹:

Մեծ չէ այս իմաստուն մարդու գրական ժառանգութիւնը, ընդամէնը, ինչպէս նշում են աղբիւրագէտ բանասէրները, մէկուկէս տասնեակ Կանոններ, Շարականներ, ինչպէս նաեւ մէկ Թուղթ եւ մէկ Ճառ, որոնք լոյս են տեսել տարբեր կարգի ժողովածուներում եւ այլ գրքերում²: Դրանք գրուած

¹ ՄԱՂ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Ազգապատում, հտ. Ա., Ս. էջմիածին, 2001, էջ 911:

² Տէն «Սահակայ հայոց կաթողիկոսի ասացեալ յԱրմաւենեացն աւր, որ է Ղոգոմեան», «Մատենագիրք հայոց», հտ. Ե. (է. դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 1286—4292 (հմմտ. «Յովհաննու իմաստասիրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1833, էջ 185—193.

են ժամանակի գրական ավանդույթի շրջանակում բաւականին կանոնաւոր, այլեւ, կարելի է ասել, պատկերաւոր եւ տպաւորիչ («գեղեցիկ») լեզուով³:

Հստ ՆՀԲ-ի հեղինակներին՝ արմաւենիներին կամ ծաղկազարդին նուիրուած «Ճառ»-ը գրուած է «բառազարդ եւ վեհ ոճով», «խիւ ճառն եկեղեցւոյ յարմարեալ է ի բանից Սահակայ Պարթեւի՝ որ ի Կանոնգիրս»⁴: Լեզուական ոճի տեսանկիւնից առաւել գրաւիչ են «Արմաւենեացն օր» ճառի առաջին էջերը, որոնցում հեղինակը լեզուի ոլորտում դիմում է տպաւորիչ համեմատութիւնների եւ փոխաբերութիւնների, այլեւ գործածում է դասական շրջանից եկող շարահիւսական կառույցներ:

Այդ ճառի լեզուն, մեր կարծիքով, դիպուկ օրինակ է հետագայ դարերում հին գրական լեզուի, այսպէս կոչուած, ընդօրինակումային գործածութեան:

Այնուհետեւ, ըստ այն յատկանիշի, թէ դրանք ՆՀԲ-ում կան, թէ՛ բացակայում են, այլեւ եղածները վկայում են առանձին, թէ՛ այլ հեղինակների հետ միասին՝ անկախ ժամանակային հետեւառաջութիւնից: Ունենք նման կարգի երեք տասնեակից աւելի միաւոր, որոնք բաժանւում են հետեւեալ կերպ:

ա) Բառեր, որոնք ՆՀԲ-ն չունի.

ապուղայ — «(կաշուէ) անօթ. տիկ». «Թէ անխիղճ պարտ է համարել զձէթդ, որ բերեն յԱսորւոց ապուղայիմ մեռելոտւովք եւ անսուրբ անասնոց, թէ ոչ» (Սճկ. կր. կան., էջ 1299)⁵,

առընթերադնել (< առընթերադրեալ) — «կից՝ առընթեր դնել». «Հարցմունք կանոնականք Յովհաննայ Սիւնականի քաղաքաց եւ առընթերադրեալ պատասխանիք նմին» (Սճկ. կր. կան., էջ 1294)⁶,

բժշկապետաբար — «ամենաբժշկի բուժմամբ». «Ինքնին ժամանել բուժումն ի յանցմանն բժշկապետաբար» (Սճկ. կր. արմաւ., էջ 1291),

նույնը՝ Վենետիկ, 1953, էջ 213–222). «Կանոնք վերջնոյ Սահակայ կաթողիկոսի», գլուխ ԺԵ., «Մատենագիրք հայոց», հտ. Ե. (է. դար), էջ 1293–1300 (հմմտ. «Կանոնագիրք հայոց», հտ. Ա., աշխատասիրութեամբ Վ. Յակոբեանի, Երեւան, 1964, էջ 506–513): «Պատասխանի թղթոյն Հոնաց» (տե՛ս «Անանունի պատմութիւն», մաս ԽԵ.), «Մատենագիրք հայոց», հտ. Ե. (է. դար), էջ 893–895):

³ Այստեղ հեղինակի շարականների լեզվին չենք անդրադառնում:

⁴ «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի» (= ՆՀԲ), Վենետիկ, հտ. 1, 1836, էջ 18:

⁵ Քննական բնագրում բերւում են մէկ տասնյակից աւելի գրչագրական տարբերակներ: ՆՀԲ-ն չունի, որովհետեւ դնում է սխալագրութեամբ՝ ապուղայ «կապիկի մորթով տիկ», ըստ Աճառեանի՝ ապուղայ, փոխառութիւն ասոր. apūlā «անօթ» բառի (Հ. ԱՃԱՌԵԱՆ, Հայերէն արմատական բառարան, հտ. 1, Երեւան, 1971, էջ 237–238):

⁶ ՆՀԲ-ն ունի առընթերադիր, առընթերադրութիւն: Բնագրի հիմք եղած որոշ ձեռագրեր ունեն առընթերագրեալ:

երագաձեւ — «արագորեն. փութով», «եւ բազմանուագը ձայնիւք զգանազանութիւն երագաձեւ տեսակաց» (Սճկ. կրթ. արմաւ., էջ 1286),

երամակնոյիդ (< երամակնոյդի) — «խմբին առաջնորդող». «Եւ ծովածին կենասէրք երամակնոյդի լսելով երամապետիցն, ի ձմեռնային եւ ի միջնաշխարհ կայարանացն երամախմբեալք՝ ի մերոյին ժամանելով գետին, լրացուցանեն զերկիր եւ զշուրս» (Սճկ. կրթ. արմաւ., էջ 1287),

նախագուշակել — «նախապէս իմանալ. մարգարէանալ». «Եւ մարգարէ յաղագս մարգարէաբար եւ աստուածապէս զհանդերձեալսն նախագուշակել» (Սճկ. կրթ. արմաւ., էջ 1292)⁷,

բ) Բառեր, որոնց դէպքում ՆՀԲ-ն վկայակոչում է միայն Զորոփորեցուն: Սրանք եւս քիչ չեն, ուստի բերում ենք ըստ առանձին խօսքի մասերի՝ իրրեւ գոյական, ածական եւ այլն:

1) Գոյական.

բարեբանակցութիւն — «բարի խոսքով ձայնակցելը». «Եւ մերոյ փառաբանութեանս բարեբանակցութեամբ համագոյապէս ... զաւուրս յառաջածցուք զսաղմոսն» (Սճկ. կրթ. արմաւ., էջ 1287),

բշումն — «բառաչին». «զգոչումն եւ զբշումն արտաբերելով՝ զբանականաց հրաշացուցանեն զլսողութիւն» (Սճկ. կրթ. արմաւ., էջ 1287)⁸,

դեղարան — «բուժում». «Եւ զանբուժականն մարմնեղէն ախտին ի մարդկեղէն ախտին դեղարանացն» (Սճկ. կրթ. արմաւ., էջ 1289)⁹,

համախնդութիւն — «համախումբ՝ ընդհանուր ուրախութիւն». «Եւ հասարակաց համախնդութեամբ լծորդելով առաքելական գրոց ի տիեզերատաւնակ աւուրս համաշխարհական խմբեալ բարեբանումն» (Սճկ. կրթ. արմաւ., էջ 1288),

նշմարտափառութիւն — «ճշմարիտ փառք. բարեբանութիւն. ուղղափառութիւն». «Եւ զիւր ճշմարիտ արարչական անուն հրամայեաց աստուածախոստ բարեբանել նշմարտափառութեամբ» (Սճկ. կրթ. արմաւ., էջ 1291),

նաւուղղակ — «նաւավար». «Եւ նաւուղղակին զնաւ ծովուն ընծայեցուցանելով... ի բաղձալին ժամանէ երկիր» (Սճկ. կրթ. արմաւ., էջ 1287),

սրամահութիւն — «սրով սպանվելը». «Եւ զանազան սատակմունք, քարկոծմունք, սրամահութիւնք եւ հրկիզութիւնք» (Սճկ. կրթ. արմաւ., էջ 1288),

⁷ ՆՀԲ-ն ունի միայն նախագուշակ, նախագուշակական, նախագուշակութիւն:

⁸ ՆՀԲ-ն այս ձեւի համար ունի միայն այս հեղինակից վկայութիւն:

⁹ ՆՀԲ-ն ունի զանբժկականն, փխ. զանբուժականն:

սփեմաւորութիւն — «կրօնաւորի զգեստ կրելը». «Եթէ պահիտ է եպիսկոպոսի կրանաւորել սփեմաւորութեամբ ինքեամբ իսկ եւ զիւր գործ թողուլ» (Սճկ. կթ. կան., էջ 1295):

2) Ածական.

առագաստափար — «(նաւի) առագաստին փարուող». «աջողակ առագաստափար աւողով սլացեալ ի բաղձալին ժամանէ երկիր» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1287),

բարեբանակից — «բարեբանելուն ձայնակցող». «Սերովբէիցն բարեբանակից զսերկեւան նախագողելով մարգարէական հոգւովն» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1288),

բարեխառնական — «բարեխառն». «Աւդք զբարեխառնական եւ զպտղածնաւ դուրեցին շունչք» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1287),

բերկրաբերձ — «վսեմ բերկրանք առաջ բերող». «Բերկրաբերձ եւ սոսկալի բոլոր բանակաց երկնաբիրաց փառաբանողաց պանծացուցանելի» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1287),

գերափառագոյն — «ամենափառապանծ». «Աւետաբեր եւ տիեզերական տաւն, եւ տէրունեան տաւնից գերափառագոյն, բերկրաբերձ եւ սոսկալի» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1287),

լծորդածիւն — «ծննդակից՝ զուգակից. քոյրեր, եղբայրներ». «Եւ զանշնշանաւն եւ զննջելոյն յաջորդեալ տեղի, եւ զառաքումն լծորդածիւն կանանցն» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1289),

խցարգել — «ճգնաւոր. խցում փակուած. միայնակեաց». «Քահանայ որ սիւնական է կամ խցարգել եւ զսուրբ խորհուրդն խնդրէ առ ի հաղորդել, արժան է իւրովի կատարել զհաղորդութիւնն» (Սճկ. կթ. կան., էջ 1298),

հասարակահոլով — «հասարակածիր». «Եւ արեգակն ի հասարակահոլովն ժամանեալ ժամանակ, զմէջս երկնի եւ երկրի հոլաթեւէ» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1287),

հողագործական — «հողամշակմանը վերաբերող». «Եւ տնական կենդանիք արտաքոյ իւրաքանչիւրոց ելանեն. ոմանք զհողագործականն տաժանմունս ի նուս բերելով, իսկ այլք հոլեալք լրացուցանեն զհովիտս եւ զկոհակս զանազան» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1287),

յաւէտաձեւ — «միշտ համաձեւ՝ նոյն ձեւով». «Յաւէտաձեւ իւրաքանչիւրովք ձայնիւք փողին զաւուրս վայելչութիւն» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1287),

ոլորտածալ — «ամբողջ ոլորտը բռնած», «Ծովն ի բարձրակոհակ վրդովմանց եւ յոլորտածալ շարժմանց լռեալ կայ» (ՍՆկ. կթ. արմաւ., էջ 1287),

տիեզերատանակ — «տիեզերքով մէկ տօնախմբուած», «Եւ հասարակաց համախնդութեամբ լծորդելով առաքելական գրոց ի տիեզերատանակ աւուրս համաշխարհային խմբեալ բարեբանումն» (ՍՆկ. կթ. արմաւ., էջ 1288),

ֆառահետեւ — «չորքոտանի գնացող. չորեքթաթ», «Եւ գազանացն եւ էրէոցն ֆառահետեւ շարմունք, հոլեալք եւ երամացեալք ...ճոխացուցաանեն» (ՍՆկ. կթ. արմաւ., էջ 1287):

3) Բայ.

երամախմբեալ — «երամով խումբ կազմած», «Ի ձմեռնային եւ ի միջնաշխարհ կայարանացն երամախմբեալ՝ ի մերոյին ժամանելով գետին, լրացուցանեն զերկիր եւ զշուրս» (ՍՆկ. կթ. արմաւ., էջ 1287)¹⁰,

համատնաւորինէլ — «ըստ ամենայնի տէր լինել՝ տնօրինել», «Կապեսցէ ընդ որթոյ զգրաստ իւր, զմարմնանալն եւ համատնաւորինէլն ընդ հողեղէն բնութեամբ» (ՍՆկ. կթ. արմաւ., էջ 1290),

նմանաբերել — «նմանեցնել. օրինակել», «Եւ երկուս առաքեալս յաշակերտացն, զտիեզերաց նմանաբերէ զկոչումն, երկու հոգեխառն կոչմամբք» (ՍՆկ. կթ. արմաւ., էջ 1289),

պտղածալ — «պտղաբերող», «Աւղք զբարեխառնական եւ զպտղածնալ բուրեցին շունչ» (ՍՆկ. կթ. արմաւ., էջ 1287),

տնկածալ (< տնկածեմ) — «տնկել. (ծառա)տունկ անել», «Եւ երկրագործ ի բնակաց ... ելանէ ի գործ իւր եւ ի վաստակս ձեռաց իւրոց, զսերմանական եւ զտնկածալ երկիր գործելով, զշտեմարանացն ճոխացուցանելով զլիութիւն» (ՍՆկ. կթ. արմաւ., էջ 1287)¹¹:

4) Մակբայ.

գործակցաբար — «իբրեւ գործակից. գործակից ձեւով», «համախոհ լծորդութեամբ ընդ նոսա զաստուածեղէն մտիցն սպասաւորեսցուք գործակցաբար, ընդ տղայսն բարեբանեսցուք» (ՍՆկ. կթ. արմաւ., էջ 1292),

որդէգրաբար — «իբրեւ որդեգիր», «զնորածնելոցն յաւազանէ որդէգրաբար ընդ Սրբոյ Երրորդութեանն կապեալ սիրով» (ՍՆկ. կթ. արմաւ., էջ 1290):

¹⁰ ՆՀԲ-ն հենց այդ ձեւն է դնում իբրեւ զխաբառ:

¹¹ ՆՀԲ-ն սերմանական-ի համար բերած այս նոյն օրինակում դնում է տնկածնօղ ձեւով:

գ) Բառեր, որոնց դեպքում ՆՀԲ-ն վկայակոչում է նախ Զորոփորեցուն, ապա հետագա հեղինակ(ներ)ի: Դրանք մի քանիսն են (գոյական, ածական, բայ, մակբայ).

գերեզմանականանք — «գերեզմանականներ». «Անշնչանայր Դազարոս, եւ զգերեզմանականանցն ըմբոշխնելով կերպ, փոխեալ լինէր ի կենդանութենէն» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1289),

երուսաղէմանալ — «լինել իբրեւ Երուսաղէմ. խաղաղուել». «Ի հասարակաց արարչին ծնելութեան՝ մաքրի եւ երուսաղէմանայ բոլոր տիեզերք» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1291),

հրահանգապետ — «հրահանգ տվող. վարդապետ». «Եւ նախ քան զգրաւորական դպրութիւն, զաւրինականացն դաստիարակէ զհրահանգապետս» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1292)¹²,

մարգարէաբար — «իբրեւ մարգարե. մարգարեութեամբ». «Եւ մարգարէ յաղագս մարգարէաբար եւ աստուածապէս զհանդերձեալսն նախագուշակել» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1292)¹³,

տիեզերագով — «աշխարհով մեկ գովաբանուած՝ հոշակուած». «Եւ մեք որ այսպիսի տիեզերագով եւ բարեբանաւղ հանդիսացաք աւուրս» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1292)¹⁴:

դ) Բառեր, որոնց դեպքում ՆՀԲ-ն այլ հեղինակների հետ միասին վկայակոչում է նաեւ Զորոփորեցուն: Այս դէպքում, անշուշտ, պէտք է հետեւել հեղինակների ապրած ժամանակի յաջորդութեանը, որն անհրաժեշտ է լեզուի բառապաշարի պատմութեան համար. այստեղ նման բառերին անդրադառնում ենք Զորոփորեցու երկի հիմքով: Դրանց մի մասը վկայակոչւում է ըստ Զորոփորեցու եւ հետագայ հեղինակների (հմմտ. մեծափառութիւն — «մեծ փառք. պատիւ պանծալի»): Իսկ եթէ որոշէինք նման բառերի, պայմանականօրէն, հեղինակային նորակազմութիւն լինելը, ապա պիտի բացառէինք Զորոփորեցուն նախորդող ժամանակի աղբիւրների հետ բերուող օրինակները (հմմտ. նորահաւատ — «նոր սուրբ հաւատքի եկած. նորատունկ»): Սակայն չենք բացառում՝ հաշուի առնելով այն, որ, իբրեւ հին գրական հայերէնի բառապաշարի միաւոր, եղել է լեզ-

¹² ՆՀԲ-ն երկրորդ վկայութիւն բերում է Սիւն. տաղ. խշ. (= Ստեփանոս Սիւնեցի հեղինակի գործ, որ բառարանի համառոտագրութիւնների ցանկում չի նշուում):

¹³ ՆՀԲ-ն ունի՝ Սճկ. կթ. արմաւ., հետո՝ Վրդմ. սղ. (= Վարդան վարդապետ, «Մեկնութիւն սաղմոսի», ԺԳ. դ.):

¹⁴ ՆՀԲ-ն ունի՝ Սճկ. կթ. արմաւ., այնուհետեւ՝ Աթ. խլ. (= Աթանաս Աղեֆանդրացի, Դ. դ.):

ւում առհասարակ՝ ընդամին պատկերացում տալով գործածութեան յաճախականութեան վերաբերեալ: Բերում ենք նման բառերը՝ ըստ առանձին խօսքի մասերի:

1) Գոյական.

կրամատրանց — «կրոնաւորատեղի. կրօնաւորների բնակատեղի», «Սքեմաւոր որ արկանայ կամ բորոտի ի նմին կրամատրանցի կա՛լ» (Սճկ. կթ. կամ., էջ 1293),

մարմնատրոսիւն — «մարմնանալը, մարդեղութիւն», «որ է հաւատարիմ եւ ճշմարիտ վկայ նորա մարմնաւորութեանն» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1292),

մեծափառութիւն — «մեծ փառք. պատիւ պանծալի», «Զժամանակիս զգալով մեծափառութիւն» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1287). «Զմեծափառութեան փողեաց մեզ բան» (ն. տ.),

սգաւորութիւն — «սգալը. տխրութիւն», «Երկիր զձմեռնային զսգաւորութիւն ի գարնանային յեղանակեալ վերանորոգումն» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1287),

սրակնութիւն — «աչքի սրութիւն. սրատեսութիւն», «Եւ Հոգւոյն Սրբոյ սրակնութեամբ զբազմաժամանակեայ եւ զհանդերձեալ դիտաւորեցին խորհուրդ» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1288),

տիեզերապետութիւն — «տիեզերակալութիւն. աշխարհի տէր լինելը», «նշանակէ զաստուածացելոյ հակառակամարտին ճոխութիւն ի տիեզերապետութենէ լուծանել ընդ ոտիւք մեռուսցէ» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1289)¹⁵:

2) Ածական.

երամապետ — «դասապետ. պարագլուխ», «Եւ ծովածին կենասէրք երամակուղղի լսելով երամապետիցն, ի ձմեռնային եւ ի միջնաշխարհ կայարանացն երամախմբեալք՝ ի մերոյին ժամանելով գետին, լրացուցանեն զերկիր եւ զշուրս» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1287),

մաքրութեամբ փալլող — «Աստեղք մաքրափայլ եւ ականակիտք, նկարակերտելով զիրքանշիրոց դիրս» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1287),

մերումակ — «մեր նման՝ ձեւով. մերային», «Եւ կապել զանզրաւ եւ անլուծանելի սրով ընդ մերումակ բնութեանս» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1290),

մշտայաղթ — «միշտ յաղթող՝ յաղթանակով դուրս եկող», «հաւատարիմ մարագարէ, եւ բարբարոսական ազգին տանջաւղ, մշտայաղթ ի պատերազմունս» (Սճկ. կթ. արմաւ., էջ 1287),

¹⁵ ՆՀԲ-ն ունի նախ՝ խոր. Հոփիս., յետոյ՝ Սճկ. կթ. արմաւ.:

սերմանական — «ցանովի, սերմանելի». «Եւ ի վաստակս ձեռաց իւրոց, զսերմանական եւ զտնկածաւղ երկիր գործելով, զըշտեմարանացն ճոխացուցանելով զլիութիւն (Սնկ. կր. արմաւ., էջ 1287):

3) Բայ.

հոլաթել — «մերկ՝ հոլանի գնալ». «Եւ արեգակն ի հասարակահոլովն ժամանեալ ժամանակ, զմէջս երկնի եւ երկրի հոլաթելէ» (Սնկ. կր. արմաւ., էջ 1287),

նախանառել (< նախանառեալ) — «նախաձայնել, կանխաւ ասել», «Համագոյ արինին հոգեկիրքս զհանդերձեալ աստուածորդւոյն զսքանչեւագործութիւնս նախանառեալ աստուածաբանեցին» (Սնկ. կր. արմաւ., էջ 1290),

նկարակերտել — «յօրինել որպէս նկար». «Աստեղք մաքրափայլ եւ ականակիտք, նկարակերտելով զիրքանչիւրոց դիրս» (Սնկ. կր. արմաւ., էջ 1287)¹⁶,

սաւառնագարդեալ — «գեղեցկատարագ, շրջագարդ». «Եւ բուրաստանք ի ստածող աւդոց սաւառնագարդեալ» (Սնկ. կր. արմաւ., էջ 1287)¹⁷,

ստածել (< ստածող) — «(խնամք) տածել, խնամել». «Եւ բուրաստանք ի ստածող աւդոց սաւառնագարդեալք» (Սնկ. կր. արմաւ., էջ 1287),

տանաւանալ — «տաճար եւ բնակարան լինել հոգւոյն աստուծոյ», «որպէս հողանիւթեայ մարմնովք տաճարացան Սրբոյ Հոգւոյն, եւ շնորհաբարձ բախտին վերամբարձան» (Սնկ. կր. արմաւ., էջ 1288)¹⁸:

4) Մակբայ.

աստուածաբանաբար — «իբրեւ աստուածախօս, Աստուած փառաբանելով՝ կանչելով», «զբոլորից Հաւր եւ զմիածին Որդւոյն մարդասիրութիւնն փողեալ գոչեսցուք աստուածաբանաբար» (Սնկ. կր. արմաւ., էջ 1288),

համագոյապէս — «համագոյ ձեւով, միասնաբար», «Եւ մերոյ փառաբանութեանս բարեբանակցութեամբ համագոյապէս... զաւուրս յառաջ ածցուք զսաղմոսն» (Սնկ. կր. արմաւ., էջ 1287):

Ե) Բառ, որի դեպքում ՆՀԲ-ն տալիս է նախ հետագա հեղինակ(ներ)ի, այնուհետեւ Զորոփորեցու օրինակը, որ հակառակն էր սպասելի: Այդպիսին է, օրինակ, բարձրակոհակ «բարձր ալիքներ տուող» բառը, նախ՝ Արիստ. Լաստիվերցու, այնուհետեւ Զորոփորեցու գործածութեամբ, թերեւս այն

¹⁶ ՆՀԲ-ն չիշեալ իմաստով միայն այս օրինակն է բերում:

¹⁷ ՆՀԲ-ն այս ձեւն ունի սաւառնագարդի հետ միասին իբրեւ առանձին գլխաբառ:

¹⁸ ՆՀԲ-ն ունի բառայօդուած նաեւ տանաւանեցանել, որ կայ նաեւ այս բնագրում. «զոր տանաւանեցաւ ինքեան նստի եւ հանդգչի ի սուրբ եկեղեցւոջ» (Սնկ. կր. արմաւ., էջ 1290).

նկատառումով, որ երկրորդում բառն ունի փոխաբերացում. «Ծով ի բարձրակոհակ վրդովմանց եւ յոլորտածաւալ շարժմանց լռեալ կայ» (Սնկ. կթ. արմաւ., էջ 1287)¹⁹:

գ) Այլ կարգի կամ հետագայ հեղինակների վկայակոչմամբ բերած բառեր.

աւրկ — (ուրկ-անամ «բորոտանալ»). «Ուրկի եւ բորոտի հաղորդել, թէ ի մեղս չեն». «Աքեմաւոր որ աւրկանայ կամ բորոտի ի նմին կրաւնաւորանոցի կալ» (Սնկ. կթ. կան., էջ 1293)²⁰,

գործակցաբար — «գործակից ձեւով». «ընդ նոսա զաստուածեղէն մտիցն սպասաւորեսցուք գորցակցաբար» (Սնկ. կթ. արմաւ., էջ 1292)²¹,

մերոյին — «մեր, մերային», «Ի ձմեռնային եւ ի միջնաշխարհ կայարանացն երամախմբեալք՝ ի մերոյին ժամանելով գետին, լրացուցանեն զերկիր եւ զշուրս» (Սնկ. կթ. արմաւ., էջ 1287):

է) Բառեր, որոնք գործածուում են այլ իմաստով, որ երբեմն նշում է ՆՀԲ-ում: Օրինակ՝ համագոյապէս. ըստ ՆՀԲ-ի՝ մակբայ, սովորաբար՝ «որպէս համագոյ», իսկ այստեղ՝ «արարածք ամենայն բնութեանակից մեզ գոլով սեռօրէն, կամ երկինք եւ երկիր լրիւ իւրեանց». «Եւ բովանդակ երկին եւ երկիր եւ ծով, եւ ամենայն կենդանատեսակք զաւուրս մեծացուցանելով զփառաւորութիւն բերկրին եւ խնդան, եւ մերոյ փառաբանութեանս բարեբանակցութեամբ համագոյապէս, զոր բաւական համարելով, զաւուրս յառաջ ածցուք զսաղմոսն» (Սնկ. կթ. արմաւ., էջ 1287): Այսպէս նաեւ՝ մաքրափայլ «մաքրութեամբ փայլող». «Աստեղք մաքրափայլ եւ ականակիտք, նկարակերտելով զիրբանչիւրոց դիրս» (Սնկ. կթ. արմաւ., էջ 1287)²²:

ը) Վերլուծական բառակրկնութիւն բաղադրիչներից երկրորդի այս կամ այն կարգի թեմամբ. նման կառուցուածքի կապակցութիւնը, ընդունուած է ասել, թէ օտարաբան է հայերէնում, որի պարզաբանումն այլ խնդիր է. հմմտ. ի գաւռու գաւրավար, ի հաւտի հաւտապետ, ի նաւի նաւապետ. «Նման եւ ճշմարիտ է բանս, զի յամենայնում պետք եւ առաջինք զաւետաբեր խնդան լուր. ի գաւռու գաւրավար, ի հաւտի հաւտապետ, ի նաւի նաւապետ» (Սնկ. կթ. արմաւ., էջ 1288):

¹⁹ ՆՀԲ-ում՝ «Ծովն ի բարձրակոհակ վրդովմանց լռեալ կայ»:

²⁰ ՆՀԲ-ն ունի ու-ով, ոչ աւ-ով (հնչիւնական երեւոյթ): Ի դէպ՝ քննութեան առարկայ բնագրերում հանդիպում են հնչիւնական այլ իրողութիւններ եւս, որոնց այստեղ չենք անդրադառնում. օր.՝ վաղճանելն (փխ. խ-ով) (Սնկ. կթ. արմաւ., էջ 1289) եւ այլն:

²¹ ՆՀԲ-ն ունի՝ Սնկ. գալստ. [=] համառօտեալ յղումով, որ ցանկում չի տրուում:

²² ՆՀԲ-ն յիշեալ իմաստով միայն այս օրինակն է բերում:

Այդպէս նաեւ՝ վիրոյ ընդ վիրաց, անդամ ընդ անդամոց, «յանցաւորացն հրամայէր տանջմունս գնացից՝ եւ տանջանաց զանազանելոց, վիրոյ ընդ վիրաց եւ անդամս ընդ անդամոց կրճատել» (ն. տ.), այլեւ՝ ամենայն յամենայնում, հողեղէնսն հողեղէն «եւ եղեւ ինքն Բանն ամենայն ամենայնում: Ընդ հողեղէնս հողեղէն. աւրինին ճոխացուցանող» (ն. տ.): Նաեւ՝ բնութեամբ բնութիւն. «Այլ Որդւոյ զմեր կերպարանեալ զբնութիւնս, եւ բնութեամբ քաւարան գոլով բնութեանս, ի տանջանաց զբնութիւնս ազատելով» (ն. տ.):

РЕЗЮМЕ

Язык и в особенности лексика сочинений Католикоса Саака Дзоропореци до сих пор были предметом исследования с точки зрения вопросов истории древнеармянского языка.

В статье нами дается лексикологический анализ тех слов, которые либо не даются в «Новом словаре армянского языка» (тт. 1—2, Венеция, 1836—1837), либо отмечены с трудами других авторов разных времен. Кроме того, нами выделены некоторые слова, имеющие авторское применение, т. е. являющиеся, условно скажем, новыми смысловыми применениями. Значительно то, что последние носят отпечаток разговорного языка того времени.

SUMMARY

In the past, the works of Catholicos Sahak of Dzorapor were only the subject of philological-original text studies. The language, in particular the vocabulary of these works is not studied, even from the viewpoint of the history of the Classical Armenian language. In this article, we present a lexicological analysis of the words that are either missing from the “New Armenian Dictionary” (vol. 1—2, Venice, 1836—1837), or have a parallel use with the works of other authors, in one or two cases — a new semantic application in the original.

We have also singled out some more words with an authoring application, i.e. with new semantic applications and, most importantly, they bear the imprint of the colloquial language of that period. The evaluation of such units of vocabulary is important for the study of the general history of the Armenian language.

ԼՈՒՍԻՆԵ ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ
ՄՄ

ՆՈՐԱՅԱՅՏ ԶԵՈՎԱԳԻՐ ՎԵՐԻՆ ՆՈՐԱՎԱՆՔԻՅ

ԺԳ.—ԺԵ. դարերում Օրբելյան իշխանների հովանավորությամբ Վայոց ձորում գործում էին Եղեգիսի, Հերմոնի, Արատեսի, Ամաղու Նորավանքի եւ Վերին Նորավանքի գրչատները, որտեղ աշխատում էին ժամանակի մեծահամբավ արվեստագետները: Վերին Նորավանքն Օրբելյանների ուսումնագիտական հաստատությունն էր¹, գրչության ու դպրության նշանավոր կենտրոն, որ ԺԳ. դարի վերջերին հիմնադրեց եւ ղեկավարումը ստանձնեց Գլաձորի համալսարանի ընթացակալ Դավիթ վարդապետը, որի անունը հիշատակագիրներն առանձնակի մեծարանքով նշում են Եսայի Նչեցու հետ միասին՝ որպես «եռամեծ»² եւ «Բաջ հոռտոր»³: Դավիթն իր ժամանակի հեղինակություն վայելող նշանավոր անձանցից էր⁴: Հայտնի չէ՝ մինչեւ երբ է նա ղեկավարել Վերին Նորավանքի դպրոցը, բայց 1329 թ. որպես առաջնորդ հիշատակվում է ուսուցչապետ Կյուրիոնը. «...ի վարժապետութեան բաբունապետիս Կիրոնի, սպասաւորի սբ. գեղեզմանի բաբունապետին Դաւթի, ի թուականութեան հայոց ՉՀԼ (1329)»⁵: Կյուրի-

¹ Վերին Նորավանք տեղանունն առաջին անգամ հիշատակվում է Սյունյաց մետրոպոլիտ Հովհաննես Օրբելի ձեռագրում՝ գրված մինչ 1302 թ. («Պատմութիւն Միքայէլի Ասորիոյ», Նոր Զուղա, ձեռ. Հմր 243), համաձայն որի՝ վերջինս Դավիթ վարդապետի խնդրանքով Վերին Նորավանքին չորս գյուղ է նվիրել. տե՛ս Ս. ՏԷՐ-ԱՌԵՏԻՍԵԱՆ, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի, հտ. Ա., Վիեննա, 1970, էջ 799. Լ. ԽԱԶԻԿՅԱՆ, ԺԴ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Երեւան, 1950, էջ 7. Լ. ԽԱԶԻԿՅԱՆ, Ա. ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ, Ա. ՂԱԶԱՐՈՍՅԱՆ, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ. դար, մասն Ա., Երեւան, 2018, էջ 22:

² ՄՄ ձեռ. Հմր 3393, Ավետարան, 1309 թ., թ. 258ա, տե՛ս Լ. ԽԱԶԻԿՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 60:

³ Բրիտանական թանգ., add. 15.411, Ավետարան, 1321 թ., թ. 310, տե՛ս F. CONYBEARE, A catalogue of the Armenian manuscripts in the British museum, Oxford, 1913, էջ 22:

⁴ Նրա մասին տե՛ս Լ. ԽԱԶԻԿՅԱՆ, Եսայի Նչեցին եւ Գլաձորի համալսարանը (1280—1340 թթ.), Լուս Անճելըս, 1988, էջ 160—163. Նույնի՝ Հայագիր դպրության ուսումնագիտական կենտրոնները միջնադարյան Հայաստանում եւ Կիլիկիայում (V—XVI դդ.), Լիզպոն, 1998, էջ 43—45:

⁵ Երուսաղեմ, Ս. Հակոբյանց վանք, ձեռ. Հմր 391, Ժողովածոյ Մեկնութեանց, 1329 թ., թ. 442բ—443ա, տե՛ս Ն. ՊՕՂԱՐԵԱՆ, Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հտ. Բ., Երուսաղեմ, 1967, էջ 316:

ոնից հետո Վերին Նորավանքի դպրոցը գլխավորել են րաբունապետներ Առաքելը եւ Սարգիսը:

Վերին Նորավանքն անմիջականորեն առնչվել է Նորավանքի եպիսկոպոսարանին եւ Արատեսի հետ միասին ներգրավվել նրա գործունեության մեջ. մեկը՝ որպես ուսումնակրթական կենտրոն, մյուսը՝ ամառային նստավայր⁶:

Զրկված լինելով Վերին Նորավանքի ստույգ տեղորոշումից⁷ եւ վիմագրական նյութից՝ տեղեկությունների հիմնական աղբյուրն ստանում ենք մատենագրական աղբյուրներից եւ մասնավորապես ձեռագիր հիշատակարաններից: Պահպանված ձեռագրերի հիշատակարանները փաստում են, որ Վերին Նորավանքն ու Գլաձորը, որ գործում էր Պռոշյան իշխանների հովանավորությունով, համագործակցել են իրար հետ, նրանց սաները սովորել են եւ Գլաձորում, եւ Վերին Նորավանքում: Գրիչները Վերին Նորավանքը հիշատակում են որպես «մեծ մեմաստան»⁸, «հռչակատու մեմաստան... որ հար եւ նման է Վերին Երուսաղեմի»⁹, «երկնահանգ[ետ] եւ [մեծ]անոչակ սուրբ ուխտ»¹⁰:

Հայտնի են Վերին Նորավանքում ընդօրինակված տասը ձեռագրեր, որ ընդգրկում են 1312—1495 թթ.¹¹: Դրանց թիվն ավելանում է ցայժմ հա-

⁶ Կ. ՄԱԹԵՈՍՅԱՆ, Դրուագներ Նորավանքի եպիսկոպոսական աթոռի պատմությունից (Արատես եւ Վերին Նորավանք), «Նորավանք» հայագիտական տարեգիրք, Մոսկովա—Երեւան, 2001, էջ 62—76:

⁷ Յայսօր հայտնի չէ Վերին Նորավանքի ստույգ տեղը: Ուսումնասիրողներն այս հարցում տարակարծիք են: Գ. Հովսեփյանն այն նույնացրել է Ամաղու Նորավանքի հետ. տե՛ս Գ. ՅՈՎՍԵՓՅԱՆ, Խաղբակեանք կամ Պռոշեանք Հայոց պատմութեան մէջ, Անթիլիաս, 1969, էջ 276: Ս. Բարխուդարյանն ու Գ. Գրիգորյանը համարել են, որ այն նույն է այժմյան Եղեգիսի մոտ գտնվող «Գյուղում բուլաղ» վանքի հետ. տե՛ս Դիվան հայ վիմագրության, պր. 3, Երեւան, 1967, էջ 106. Գ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, Սյունիքը Օրբելյանների օրոք, Երեւան, 1981, էջ 137: Ա. (Գեւորգ) Մկրտչանը ենթադրել է, որ Արատեսի վանքը հենց Վերին Նորավանքն է, տե՛ս Գ. ՍՐԿ. ՄԿՐՏՁՅԱՆ, Վերին Նորավանքի տեղը, «Էջմիածին», 1986, Գ.—Դ., էջ 95—101, Զ, 37—41: Վերջերս կատարված հետազոտության արդյունքներով՝ Տ. Մկրտչանն այն նույնացրել է Վալոց ձորի Շատիկ վանքի հետ, տե՛ս Տ. ՄԿՐՏՁՅԱՆ, Վալոց ձորի պատմության նոր էջեր, Վերին Նորավանքի տեղը, Երեւան, 2017:

⁸ Ն. ՊՈՂԱՐԵԱՆ, նշ. աշխ, էջ 316:

⁹ ՄՄ ձեռ. Հ^թ 6808, Ավետարան, 1476 թ., տե՛ս Լ. ԽԱԶԻԿՅԱՆ, ԺԵ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, հտ. Բ., Երեւան, 1958, էջ 399:

¹⁰ Թավրիզ, ձեռ. Հ^թ 15, Ավետարան, 1484 թ., տե՛ս Հ. ԱՃԱՌԵԱՆ, Յուդակ հայերէն ձեռագրաց Թավրիզի, Վիեննա, 1910, էջ 16. Լ. ԽԱԶԻԿՅԱՆ, ԺԵ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, հտ. Գ., Երեւան, 1967, էջ 57:

¹¹ Վերին Նորավանքի եւ այնտեղ գրված ձեռագրերի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս մեր հոդվածը, Լ. ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ, Արատեսի եւ Վերին Նորավանքի գրչության կենտրոնները, Հանդես ամսօրեայ, Վիեննա—Երեւան, 2013, էջ 361—383:

յագիտական շրջանակներին անհայտ 1487 թ. մի Ավետարանով, որ պահվում է ԱՄՆ Կոնգրեսի ազգային գրադարանում (Մերձավոր Արեւելքի բաժին, BS95.5.V47): Այս ձեռագիրը Կոնգրեսի գրադարանը ձեռք է բերել 2008 թ.: «Պահպանության», նաեւ «Հետազոտման եւ փորձաքննության» բաժինները գեղեցիկ նկարազարդումներով Ավետարանը մանրագնին ուսումնասիրել են՝ ի հայտ բերելու ձեռագրում կիրառված նյութերն ու վարպետությունը: Դրա շնորհիվ, ըստ հետազոտողների, հայտնաբերվել են ոչ սովորական, բացառիկ գունանյութեր, որոնց օգտագործումը հուշում է նկարչի հնարամտության, նաեւ մերձավորարեւելյան եւ տեղական խեցեգործական (կերամիկական) ու մանածագործական (տեքստիլ) հմտությունների ազդեցության մասին¹²:

Ձեռագիրը պարունակում է չորս ավետարանիչների պատկերներ, անվանաթերթեր (նկ. 1—8), լուսանցազարդեր ու զարդագրեր, որոնց նկարազարդումն արված է պարզ ու հասարակ ոճով՝ հետեւելով կանոնիկ պատկերագրությանը: Հարդարման համակարգում կիրառված են նախորդ դարերում արդեն իսկ մշակված եւ ձեռագիր մատյաններում լայնորեն տարածված պատկերամոտիվներ:

Գրիչը Գրիգոր արեղան է, որ 1484 թ. Վերին Նորավանքում Հովհաննես արեղայի պատվերով ընդօրինակել է եւս մի Ավետարան «...ձեռամբ ամենամեղ, փծուն եւ անարհեստ գրչի Գրիգոր անարժան ծոյլ արեղայի, որ զանունս միայն ունիւմ կրանաւորի... ի երկնահանգ[էտ]եւ [մեծ]ահուշակ [սուրբ] ուխտիս Վերի Նոր[ավանս]... ի խնդրոյ երանեալ երջանիկ եւ սրբասէր արեղայի Յովանէս վերաձայնելոյ»¹³:

Կոնգրեսի ձեռագրի հիշատակարանից տեղեկանում ենք, որ Խտրշեն եւ Դոհարը ձեռագիրը պատվիրել են իրենց որդու՝ Ղուկաս քահանայի համար: Ձեռագիրը ստեղծվել է սուլթան Յաղուպ Բեկի թագավորության ժամանակ: Վերին Նորավանքն անվանվում է «յերկնահանգէտ եւ գերահռչակ սուրբ ուխտ», իսկ նրա Ս. Աստվածածին եկեղեցին՝ «ցողաբեր»: Նշվում է նաեւ, որ վանքում է պահվել Եղիշե առաքյալի աչք: Ուշագրավ է հետագա՝ 1532 թ. հիշատակարանում Ղուկաս արհեպիսկոպոսի՝ պարոնտէր հիշատակումը¹⁴:

¹² lccn.loc.gov/2009436809

¹³ Տէս ծանոթ. 9:

¹⁴ Այդ նշանակում է, որ նա օժտված է եղել նաեւ աշխարհիկ իշխանությամբ՝ հոգեւոր բարձր կոչում ունենալով հանդերձ: Այս երեւույթը հստակորեն բացահայտում է Սիմեոն

Ստորեւ տալիս ենք ձեռագրի նկարագրությունը եւ ամբողջությամբ մեջբերում հիշատակարանները¹⁵:

ԱԻԵՏԱՐԱՆ

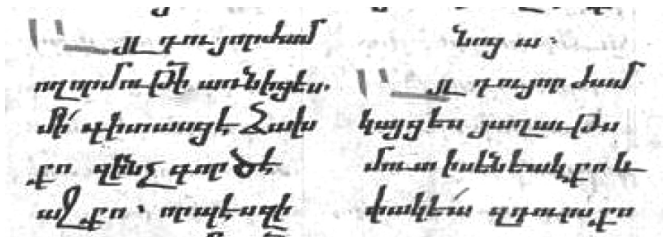
Վերին Նորավանք ԶԼԶ. — 1487

Գրիչ՝ Գրիգոր: Ստացող՝ Ղուկաս քհյ.:

Թերթ՝ 264+3 (կրկն.՝ թ. 1, 130, 259), չգրուած՝ 1ա—գ, 264աբ: Պրակ՝ Ա.—ԻԴ.×12 (Ա.՝ չիք, Ժ. 10, Ի. 11, ԻԴ. 6): Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 20,2՝ 15,2: Գրութիւն՝ երկսիւն (11,5՝ 15,2): Գիր՝ բոլորգիր (նմուշ՝ 147ա): Տող՝ 21: Կազմ՝ չիք:

Մանրանկարչութիւն — Մատթէոս՝ 3բ, Մարկոս՝ 77բ, Ղուկաս՝ 126բ, Յովհաննէս՝ 205բ: Կիսախորան՝ 4ա, 78ա, 127ա, 206ա: Լուսանցազարդ՝ բուսական, կենդանական, տաճար, խաչ, յուշկապարիկ (163բ): Զարդագիր՝ կենդանագիր, թռչնագիր, հանգուցագիր: Գոյներ՝ շագանակագոյն, կապոյտ, կանաչ, դեղին:

Վիճակ՝ բաւարար, տեղ-տեղ խունացած եւ գունափոխուած:



Նմուշ՝ 14բ

Երեւանցին «Ջամբու» աշխատության մեջ: Բացի Սյունիքի իշխանական տոհմերից սերված եպիսկոպոսներից ու վարդապետներից՝ «պարոնտէր» էին կոչվում Աղթամարի, Գանձասարի, Հավուց Թառի եւ վանական այլ միաբանությունների ու թեմերի տոհմիկ առաջնորդները, տե՛ս Գ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 184—185, Վ. ԹՈՐՈՍՅԱՆ, Պարոնտերության ինստիտուտի ձեւավորումն ու զարգացումը Հայաստանում (XI—XIV դդ.), ԼՀԳ, թ. 1—2, Երեւան, 2011, էջ 30—42:

¹⁵ Ձեռագրի նկարագրությունը տալիս ենք «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի» օրինակով: Ձեռագրագրիտական ճշգրտումների համար շնորհակալություն ենք հայտնում Մատենադարանի ավագ գիտաշխատող, բ. գ. թ. Տաթևիկ Մանուկյանին:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

1. 1դ—3ա Գլուխք: 3ա Նախադրութիւն: 4ա—75ա Աւետարան Մատթէոսի:

2. 75բ—76բ Գլուխք: 77ա Նախադրութիւն: 78ա—122ա Աւետարան Մարկոսի (122ա—3ա Յարուցեալ Յիսուս):

3. 123բ—125ա Գլուխք: 125բ—126ա Նախադրութիւն: 127ա—202բ Աւետարան Ղուկասու:

4. 203ա—204ա Գլուխք: 204բ—205ա Նախադրութիւն: 206ա—260ա Աւետարան Յովհաննու (260ա—1ա [Իրք կնոջն շնացելոյ] — Գնացին իւրաքանչիւր ոք):

Ունի ստ. լուսանցային Համաբարբառ:

ՅԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ ԳՐԶՈՒԹԵԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԻ

123ա Համբարձմանն կարդա՛լ զսայ: Զգծաւղ սուրբ Աւետարանիս զԳրիգոր՝ մեղաւք զառածեալ, եւ զստացաւղ սորին զՂուկաս՝ սրբամիտ եւ կուսակրան քահանայ, յիշեցէք յաղաւթս:

202բ Զստացաւղ սուրբ Աւետարանիս զտէր Ղուկաս կուսակրան արեղայ եւ զիւր ամենայն արեան մերձաւորսն յիշեցէք առ Քրիստոս, եւ Աստուած զձեզ յիշէ. ամէն:

261բ Փա՛ռք սուրբ Երրորդութեանն եւ եռահիւսակ Անձնաւորութեանն՝ Հար եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ, այժմ եւ միշտ եւ յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն: Որք զմտաց աչս անաղաւտ եւ վճիտ ունիցին երկնական զիտմամբ առ էականն լոյս եւ իմանալեացն տեսականն, նոցին ոչ ինչ է փոյթ բովանդակ բնաւին ինչ որ յաշխարհի, եւ որ ընդ հոսանուտ եւ եղծանելի բնութեանս բերին, այլ միանգամայն զհուր սիրոյն, զոր հուրն կենդանի արկ ի բանական բնութիւնս ար [ը]ստ արէ արծարծեն յոգիս անշիջանելի բորբոքմամբ հոգեւորացն տուրեւառութեամբ, որով եւ լուսաւորին ըստ բանի աստուածահայր մարգարէին, որ ասէ. «Պատուիրանք Տեառն լոյս են եւ լոյս տան աշաց»:

Արդ, գրեցաւ սուրբ Աւետարանս ի թուականիս հայոց ԶԼԶ. (1487), ի հայրապետութեան տեառն Սարգսի, ի թագաւորութեանն Նաղուպ բեկին: Գրեցաւ ձեռամբ անարժան եւ անարհեստ գծողի՝ Գրիգորի, անուամբ միայն արեղայի:

Արդ, ցանկացող եղեւ այսմ աստուածաշունչ սուրբ Աւետարանիս հայր Խառն|262ա|շէն եւ ամուսին իւր Գոհարն, լսելով զբան մարգարէին, որ ասէ. «Երանի, որ ունիցի զաւակ ի Սիովն եւ ընդանի ի վերինն Երուսաղէմ», եւ բան Տեառն, որ ասէ. «Գանձեցէ՛ք ձեզ գանձ յերկինս, որ ոչ գող մերձենայ եւ ոչ ցեց ապականէ»։ Եւ պատ<ակ>ուականք ծերունիքս Խառնշէն եւ ամուսին իւր Գոհար եւ դուստր սոցա Խուալումելի՛ք՝ ըստ այսմ յուսոյ եւ պայմանի ի Հալալ ընչից իւրեանց ըստացան զսա եւ ետուն գրել իմոյս տկարութեան. Քրիստոս Աստուած զԽտրըշին եւ ամուսնոյն իւրոյ եւ ամենայն արեան մեծաւորացն հոգիքն ի վերինն Երուսաղէմի փառակից եւ պսակակից եւ իւր տեսոյն արժանի առնէ. ամէն։

Արդ, եղեւ զբաւ գրչութեան այս աստուածաշունչ սուրբ Աւետարանիս ի յերկնահանգէտ եւ գերահռչակ սուրբ ուխտս՝ Վերի Նորավանս, որ կոշի Վերին Երուսաղէմ, ընդ հովանեաւ Սուրբ Սիոնիս եւ սուրբ ցաւղաբեր Սուրբ Աստուածածնիս եւ սուրբ աշոյս առաքելոյն Եղիշէի եւ այլ սրբոցս, որ աստ կան հաւաքեալ՝ աւժանդակութեամբ Հոգոյն Սրբոյ եւ կամակցութեամբ սուրբ եղբարցս՝ մեծի եւ փոքրու։ Դարձեալ մայրամած |262բ| դիմաւք հողս եւ փոշի գարշապարաց ձերոց Գրիգոր անարժան գրիչ, եւ զստացող սորա զԽտրըշին եւ զամուսին իւր զԳոհար եւ զԽուլթումելիք՝ եւ զհանգուցեալն առ Քրիստոս, եւ զորդին իւր զՂուկաս քահանայն եւ զհանգուցեալ հայրն իւր զՀասան եւ ծնաւղն իւր զԹանկսուղ եւ զհանգուցեալ զեղբայրն՝ զԱխիճան եւ զՂազարն, եւ զքորքն իւր՝ Բեկիխաթուն եւ Ամարխաթուն եւ Անայիխաթուն՝ զհան[գ]ուցեալսն առ Քրիստոս, եւ զայլ եղբայրսն՝ զՓարաճան եւ զամուսին իւր՝ զԽոնտիսաթուն, զԱղաճան եւ զամուսին իւր՝ զԲաբաճան, եւ զաւաք որդին իւր զՂուկի եւ զամուսին իւր զԽոնթիսաթուն, որ եղեւ մայր ամենեցուն եւ սպասաւոր, զվարձս բարեաց պարգեւեցէ նմա Տէր Աստուած, եւ զաւաք որդին իւր զԱնդրէաս եւ զամուսինն իւր, եւ զմիւս որդին իւր զԽոցադեղ եւ զՄելիքսէթ եւ զԱքելսանոս (=զԱլեքսանոս) եւ զքիրն իւր՝ զՄելիք, եւ զհանգուցեալ զորդին իւր զՍուքիաս եւ զտէր <տէր> Զանիբեկ եւ զքիրն իւր զԾովինար։

Եւ զմիւս որդին իւր զՄիրզայ եւ ամուսին իւր զԳ|263ա|ուխան եւ զպարոնսն՝ զհանգուցեալսն առ Քրիստոս, եւ զաւաք որդին իւր զԽուճազիզ եւ Աւազ եւ զՎարդան եւ զդուստրն իւր զԳուլիսազ, Խիկար, Ղուզին եւ զկրտսեր որդին իւր զՂուկաս եւ զամուսին իւր զԳուլբեկի եւ զորդ[ի] իւր զՔեղպաթ՝ զհանգուցեալն առ Քրիստոս, եւ զմիւս որդին զՂարազաւզ եւ զԱլազաւզ, զՀասան եւ զՍտեփանոս, զՊուտախ եւ զայլ ամենայն

արեան մերձաւորսն՝ զհանգուցեալսն եւ զկենդանիս, որով յիշեցաք եւ յիշելոցս առհասարակ ողորմեսցի: Ընդ որս եւ ես անկեալ աղաչեմ զամենեսեան, որք հանդիպիք ի տեսութիւն վայելչութեան եւ որք աւգտիք կամ աւրինակէք, յիշեցէք ի Քրիստոս զնորշէն եւ զիս՝ զանարժան գրիչս՝ զԳրիգորս, եւ Աստուած զձեզ յիշէ. ամէն:

ՅԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ ՅԵՏԱԳԱՅԻ

263ա (1532 թ., բոլորգիր) Դարձեալ յիշեցէք զպարոնտէր Դուկաս արհեպիսկոպոս՝ ընտրեալ ազատաց, հայրն Աղանան, ըզմայրն Սաւթանգատայ, զՓանոս եւ զտէր Ալեքսանոս արեղէն եւ զՊահալուն, Բէկիսոտքան, Ուլունխադուն, Խադուն, |263բ| Գովմեղիմ, Նուրում, Աղանան, Աթուն, Պաշարաթ, Աստուածատուր, Գրիգոր, Արիստակէս, Փիւրի, Զաւրհապ, Մերհապ, Միկրտիչ, Պաւղոս, Գուլան, Մարիան, յեթար, ԹՎ. 22Ա. (1532):

Գրչափորձ 264բ՝ արաբանիշ թուաբանական հաշուարկ:

Նշում՝ 1ա՝ «Թիւ 9»:

РЕЗЮМЕ

Верин (Верхний) Нораваик был образовательным учреждением Орбелеских князей, выдающимся центром письменности, основанным в конце XIII века одним из основоположников Гладзорского университета – архимандритом Давидом. Сохранились десять рукописей, переписанных и иллюстрированных в течении 1312—1495 гг. в Верин Нораваике. Их число увеличивается неизвестным среди исследователей Евангелием, которое хранится в Национальной библиотеке Конгресса США (Отдел Ближнего Востока, BS95.5.V47). Книга была приобретена в 2008 г. Она написана писцом Григором в 1487 г. Заказали рукопись Хтрше и Гоар для их сына Луки. Художественное оформление рукописи в простом стиле. Книга имеет обширный колофон, в котором прослеживается история Евангелия. В памятной записи рукописи Верин Нораваик упоминается как «небесный и знаменитый священный завет».

Технический анализ иллюстраций в Библиотеке Конгресса выявил, что художник рукописи использовал несколько необычные и редкие пигменты, что позволяет говорить об истинном мастерстве художника, а также о влия-



Նկ. 1



Նկ. 2



Նկ. 3



Նկ. 4



Նկ. 5



Նկ. 6



Նկ. 7



Նկ. 8

нии ближневосточных и местных техник изготовления керамических изделий и текстиля.

Статья содержит описание рукописи, в ней также полностью процитированы памятные записи.

SUMMARY

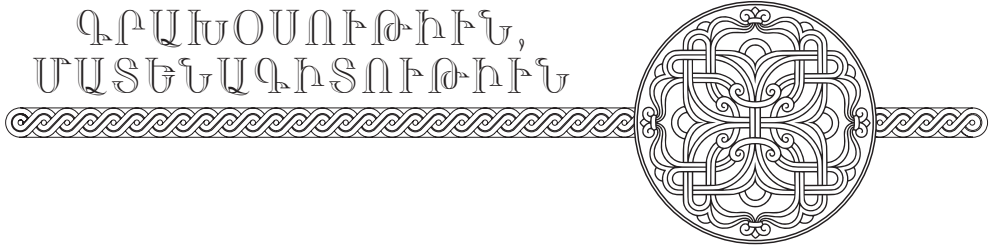
Verin (Upper) Noravank was an educational institution and a prominent writing center of the Orbelian Principality. Archimandrite David, who also is known as a co-founder of the University of Gladzor, founded it at the end of the 13th century. During the period from the early 14th century to late 15th century (1312–1495), ten manuscripts were copied and illustrated at Verin Noravank, which have been preserved until today.

The existing collection has been supplemented with a new Gospel currently kept at the USA National Library of Congress (Middle East Division, BS95.5.V47), which acquired it in 2008.

It was written by scribe Grigor in 1487. According to the study, Khtrshe and Gohar ordered the manuscript for their son Luke. The decoration of the manuscript is artistic, but has a simple style. The colophon is extensive: it traces the history of the Gospel. In the colophon of the manuscript, Verin Noravank was mentioned as the “heavenly and famous holy covenant”.

Technical research of illustrations in the Congress Library has produced some exciting results, including identification of unusual and rare pigments, which suggests ingenuity on the part of the artist, as well as the influence of Middle Eastern and indigenous ceramics and textile technologies.

The article provides a manuscript description, as well as completely cites the colophons.



ՁԵՅՄԱ ՁՈՅԱԸ ՀԱՅԵՐԵՆ

Նայ թարգմանական միտքը՝ իր ուրույն ավանդույթով, բոլոր ժամանակներում հավուր պատշաճի է արձագանքել համաշխարհային լեզվամշակութային իրողություններին՝ քերթողական մտքի եւ բանարվեստի լավագույն նմուշները հասանելի դարձնելով հայ ընթերցողին: Դրա շնորհիվ մեր մշակութային իրականության սեփականությունն են դարձել բազմաթիվ գլուխգործոցներ, որոնք գրվել են աշխարհի տարբեր լեզուներով, իսկ հետո այնպես են հնչել հայերեն, ասես հենց այդ լեզվով էլ գրված լինեին: Անցյալի թարգմանական գործընթացը շարունակվում է նաեւ արդի ժամանակաշրջանում, որով հայերենի լեզվամշակութային իրականություն են ներմուծվում գաղափարական ու գեղագիտական ոլորտների նոր, հայեցակարգային նշանակություն ունեցող միտումները: Այս ամենը հստակորեն հասկանալու եւ բնութագրելու առումով շատ կարեւոր է իմանալ, որ վերջին տարիներին թարգմանությունը՝ որպես ելք դեպի մյուս լեզվամշակույթները եւ որպես այդ լեզվամշակույթների ընկալում կամ հայերենացում, դիտարկվում է իբրեւ մեկնաբանություն կամ մեկնաբանության արտահայտություն: Այսօրինակ ընկալումը հիմնականում մեկնարկում է թարգմանաբանական այն դրույթից, որ յուրաքանչյուր թարգմանություն ներկայացնում է մի ուրույն նշանագրական վերլուծություն, ուր արտահայտված է լեզվաոճական որոշակի մի համակարգ:

Թարգմանական արվեստի տեսաբաններն ու վերլուծողները բազմիցս անդրադարձել են գեղարվեստական գործը մի լեզվից մյուսին փոխանցելիս ծագող այլեւայլ դժվարություններին եւ հարակից հանգամանքներին: Սակայն այդ ամբողջական համակարգում առանձնակի կարեւոր է ընդունող լեզվի հանգամանքը: Գերակա է՝ արդյոք ընդունող լեզուն հնարավորություն ընձեռում է թարգմանչին հավուր պատշաճի վերարտադրելու ստեղծագործողի խոհական-երեւակայական, անշուշտ նաեւ լեզվական աշխարհը: Մեր լեզվի ճկունության եւ ընձեռած, թերեւս,

անսահման հնարավորությունների մասին շատ է խոսվել: Շատ են հիշատակվել նաեւ մերագնյա թարգմանիչների ձիրքն ու կարողությունը: Երկու դեպքի համար ուշագրավ օրինակ է բանաստեղծ, թարգմանիչ Սամվել Մկրտչյանի թարգմանությունը, որ հայ ընթերցողին է ներկայացրել Ի. դարի ամենահայտնի եւ ամենաբարդ գրական ստեղծագործություններից մեկը՝ Զեյմա Զոյսի «Ուլիսես» վեպը¹: Այս հրատարակության կապակցությամբ եղած արձագանքներից մեկում կարդում ենք, որ թարգմանչի տեղեկությամբ՝ «Ուլիսես»-ը մինչ հայկական տպագրությունը թարգմանվել է աշխարհի ընդամենը 19 լեզուներով, որովհետեւ, ինչպես նշում է Սամվել Մկրտչյան, ոչ թե լավ թարգմանիչներ չեն գտնվել, այլ լեզուն պետք է հնարավորություն տար այդ բարդ գրական երկը թարգմանելու: Իր թարգմանական փորձից ելնելով՝ հայ թարգմանիչը վստահեցրել է, որ հայերենը ոչ միայն ունի այդ հնարավորությունը, այլեւ թարգմանության ընթացքում ինքը եւս մեկ անգամ համոզվել է, որ հայերը բոլորովին արժանին չեն մատուցում հայոց լեզվին, որն անսահման հնարավորություններ է ընձեռում:

Արդի սուր լեզվամտածողությամբ օժտված այնպիսի գրող, ինչպիսին է Զ. Զոյսը, բնութագրվում է, նախեւառաջ, հարուստ, կարելի է նույնիսկ ասել, բազմահարուստ ուղղաձիգ համաբնագրերի առկայությամբ, որով պայմանավորված՝ նրա խոսքում բառը հաճախ ձեռք է բերում «տարօրինակ շեղումներ»՝ գրական լեզվում (անգլերենում) ամրակայված բառային, ձեւաբանական ու շարահյուսական օրինաչափություններից՝ արտահայտելու համար արդիական իրականության անհեթեթությունը, մարդկանց տարամիտ (պարագոքսալ) հոգեվիճակները, ձեւի եւ բովանդակության խզումն ընկերային-հոգեբանական կյանքի եւ կեցության տարբեր ասպարեզներում: Այդօրինակ «խզումները», հակասական եւ տարամիտ իրավիճակների բառային, լեզվաոճական արտահայտումներն այլազան են, բազմատեսակ եւ ենթակա ծավալուն քննարկումների ու մեկնաբանությունների:

Հարկ է անդրադառնալ լեզվաոճական կարելիք մի երեւույթի՝ ջոյսյան դարձվածքներին, հատկապես աստվածաշնչային ծագում ունեցող որոշ դարձվածքների կիրառումներին՝ նշելով, որ դրանք ունեն արտալեզվական մի այնպիսի իրականություն, որը կազմում է հենց այդօրի-

¹ ԶԵՅՄ ԶՈՅՍ, Ուլիսես, Երեւան, 2012, թարգմ.՝ Ս. Մկրտչյանի:

նակ կիրառումների ուղղաձիգ համաբնագիրը: Առաջին հերթին նկատի ունենք նման դարձվածքների ցուցադրական, անսիրտ կամ մեքենայական կիրառումը, ասել է թե՛ հոգեւոր ճշմարիտ ապրումի, անկեղծության բացակայության խորհրդանշումը: Նման մեքենայական կիրառումները գրական կերպարների կողմից վերածվում են տվյալ հեղինակի գեղարվեստական միտումն իրականացնող յուրօրինակ տարրերի:

Բերենք Զ. Ջոյսի «Դուբլինցիներ» պատմվածաշարից մի օրինակ՝ «Կրկնակը» պատմվածքից. «His life would be a hell to him, could he not keep his tongue in his cheek»²: Հմմտ.՝ «Կյանքն իսկական դժոխք կդառնա: Լեզուն չէ՞ր կարող իրեն քաշել»³: Քանի որ յուրաքանչյուր լեզվի խորքում մշակութային որոշակի ավանդույթ է, որը կազմում է տվյալ միավորների կերպը պայմանավորող ընդգրկուն համաբնագիրը, ապա կարող ենք ասել, որ այս դեպքում եւս որոշակի նրբիմաստային տարբերակվածություն է նկատվում «hell to him» («դժոխք կդառնա») աստվածաշնչային հենք ունեցող դարձվածքի եւ հայերենի «լեզուն չէ՞ր կարող իրեն քաշել» դարձվածքի բնագրային տարբերակի միջեւ: Ընդ որում, այս դարձվածքը նշանակում է «Leap from sd's tongue» — լեզվից թռչել (ռուս.՝ слететь с языка), մինչդեռ հայերենում այն նպատակահարմար է եղել թարգմանել «Լեզուն իրեն քաշել» ձևով, որ, կարծում ենք, առավել հատուկ է հայերենի ավանդական լեզվամտածողությանը⁴:

Բերենք մեկ այլ օրինակ. «He went through the narrow ally of Temple Bar quickly, muttering to himself that they could all go to hell»⁵: Հմմտ.՝ «Արագ-արագ քայլեց Թեմփլ-Բարի նեղ անցուղիով, քթի տակ փնթփնթալով եւ գրողի ծոցն ուղարկելով բոլորին»⁶:

Ինչպես տեսնում ենք, անգլերենի «դժոխք»-ը (to hell) հայերենում դարձել է «գրողի ծոց», որ ավելի է բնորոշ հայերենի դարձվածային մտածողությանը: Իսկ բնագրի «muttering to himself»-ը հայերենում ավելի է սաստկացել՝ «քթի տակ փնթփնթալով» արտահայտությամբ, որը, կախված շարակարգային նշանակությունից, նույնպես կարող է հանդես գալ իբրեւ դարձվածք:

² JAMES JOYCE, *Dubliners*, Penguin Random House, 1993, p. 65.

³ ՋԵՅՄՍ ՋՈՅՍ, *Դուբլինցիներ*, Երեւան, 1978, էջ 60:

⁴ ՏԵՆ Հ. ՂԱԶԱՐՅԱՆ, *Մարմնի մասերի անվանումներով հայերեն-ռուսերեն-անգլերեն դարձվածքների բառարան*, Երեւան, 2010:

⁵ JAMES JOYCE, *Dubliners*, p. 65.

⁶ ՋԵՅՄՍ ՋՈՅՍ, *Դուբլինցիներ*, էջ 61:

Բերված օրինակների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ գեղարվեստական շարադրանքը կազմող լեզվական միավորները, մասնավորապես կայուն կապակցությունները, որպիսիք են տարաբնույթ դարձվածքները, սերտորեն կապված են ինչպես լեզվամշակութային անցյալի եւ ավանդույթների, այնպես եւ գրողի անհատական ոճի եւ ողջ ստեղծագործության գաղափարի հետ: Անշուշտ, խոսքը գեղագիտական որոշակի արժեք ունեցող լեզվական միավորների մասին է, որոնց բացակայության դեպքում՝ ա) լեզվական առանձին միավորը չի կարող լինել ընդհանուր գաղափարի արտահայտություն, իսկ այդ ընդհանուր գաղափարը չի կարող, իր հերթին, դրսևորվել առանց լեզվական միավորների:

Ինչպես նշում են տեսաբանները, գեղարվեստական ստեղծագործության շարակարգում լեզվական առանձին միավորներն ստանում են տվյալ բովանդակությանը բնորոշ ոճ՝ արտացոլելով գաղափարի եւ նրա դրսևորման «փոխհարաբերությունը», սերտ կապն ամբողջի եւ մասի, գեղարվեստական ձեւի եւ բովանդակության, համապարփակ ուղղաձիգ համաբնագրի եւ նրա լեզվական նշանը հանդիսացող լեզվաոճական միավորների (դարձվածք, խորհրդանշան, փոխաբերություն, մակդիր եւ այլն) միջեւ: Ուստի գեղարվեստական երկի լեզվի ուսումնասիրությունը, այդ լեզվին հատուկ լեզվաբանաստեղծական արժեքի վերհանումը չեն կարող իրականացվել առանց քերականական (ձեւաբանաշարահյուսական) կառուցվածքների եւ դրանց ձեռք բերած այլիմաստային նոր երանգավորումների ուսումնասիրման⁷: Այլ կերպ ասած՝ ստեղծագործության ողջ համաբնագրի եւ լեզվաոճական առանձին միավորների միջեւ եղած «համագործակցությունը» վերջիններիս օժտում է ծածկագրերի արժեքով, որոնք, կամա թե ակամա, ձեռք են բերում խորհրդանշական գործառույթներ, ի վերջո՝ հանդես գալիս որպես գեղարվեստական խորհրդանիշներ եւ դարձվածքներ: Տվյալ լեզվական կամ լեզվաոճական միավորի՝ գեղարվեստական խորհրդանիշի կամ դարձվածքի վերածվելու գործընթացն ինքնին հետաքրքիր է թե՛ լեզվաբանական, թե՛ գրականագիտական առումներով: Առաջին դեպքում հետաքրքիր է, թե ինչպես է տվյալ լեզվական միավորը որոշակի համաբնագրում ձեռք բերում նախ փոխաբերական, ապա եւ խորհրդանշական արժեք, իսկ գրականագիտական առումով կարեւորվում է լեզվական տվյալ միավորի ոճական

⁷ Հմմտ. В. Виноградов, Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика, Москва, 1963. Р. Будагов, Что может дать наука о языке и литературе, «Филология и культура», Москва, 1980:

արժեքը՝ կապված գրողի աշխարհայացքի, երկի բովանդակության եւ ձեւի, ժանրային պատկանելության, ժամանակի ու տարածության արտահայտման կերպի եւ այլ հասկացությունների հետ:

Զ. Զոյսի «Դուբլինցիներ» պատմվածաշարը ներքին աղերսներով միմյանց կապված պատմվածքների ամբողջություն է: «Ուլիսես» վեպն ամբողջական կառույց է, որը փոխհարաբերվում է շարադրանքի առանձին միավորների հետ: Ավելին, ինչպես նշում են մի շարք լեզվաբաններ (Վինոգրադով, Գալպերին, Գյուբենետ եւ այլք), նշյալ միավորները ոչ միայն փոխաբերվում, այլեւ փոխներգործում են, այսինքն՝ իրենց մեջ կրում են ամբողջական երկի թելադրությամբ պայմանավորված իմաստներ եւ համապատասխան կշռութվոր հնչերանգներ՝ գործոններ, որոնք, իրենց հերթին, ներգործում են երկի ողջ համաբնագրի վրա՝ երանգավորելով ասելիքը⁸:

Երկկողմանի փոխներգործության պարագայում, բնականաբար, փոփոխություն են կրում նաեւ գեղարվեստական պատկերի մեջ ներգրավված՝ ժողովրդական-բանահյուսական ստեղծագործություններից, դիցաբանությունից կամ Սուրբ Գրքից փոխանցված խորհրդանշանները, որոնք կամ օժտվում են իմաստային ու հուզական նոր երանգավորումներով, կամ փոխակերպվում առավել մեծ չափով՝ երբեմն ձեռք բերելով հավելյալ իմաստներ՝ կախված շարակարգային յուրահատկություններից. ուշագրավ հանգամանք՝ խորհրդանշական պատկերների ուսումնասիրման առումով:

«Գեղարվեստական խորհրդանիշի ընկալման եւ մեկնաբանման ողջ դժվարությունն այն է, — նշում է Մ. Սարգսյանը, — որ ընթերցողի համար իրականում բարդ է ուղիղ կապ հաստատել ստեղծագործության բառանյութի եւ ստեղծագործության բուն բովանդակության ու հեղինակի նպատակադրման միջեւ»⁹, քանի որ գեղարվեստական խոսքի համակարգում բառն ընդլայնում է իմաստային իր շրջանակներն ու այլեւայլ գույքորդումների շնորհիվ հարստանում նորանոր սերտաճումներով: Այդ ամենն ընկալելու եւ համակողմանիորեն բնութագրելու համար, ինչպես եւ քանիցս նշվել է, կիրառվում է գեղարվեստական լեզվի ուսումնասիր-

⁸ И. В. Гюббенет, Основы филологической интерпретации литературно-художественного текста, Москва, 1991.

⁹ Մ. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, Գեղարվեստական խորհրդանիշը որպես հեղինակի անհատական ոճի բաղկացուցիչ տարր (թեկնածուական ատենախոսություն), Երեւան, 2007, էջ 47:

ման լեզվաբանաստեղծական եղանակը: Նպատակն է՝ բառի ոչ միայն իմաստային ու վերնշանային, այլև գաղափարական (վեր-վերնշանային) մակարդակի վերհանումը՝ մեկնարկելով լեզվաոճական ու լեզվաբանաստեղծական վերլուծությունների միջև եղած դիալեկտիկական միասնության փաստից՝ հաշվի առնելով նաեւ ստեղծագործության համընդգրկուն ուղղահայաց համաբնագիրը, որն ուղենշային է գեղարվեստական խորհրդանիշի՝ նրա նախատիպային բնույթը ճանաչելու համար¹⁰: Այստեղ հետազոտողներն առաջ են քաշում «լիաճանաչ» ընթերցողի կամ թարգմանչի գաղափարը, ինչպես նաեւ այն տեսությունը, որ յուրաքանչյուր թարգմանություն մի յուրօրինակ ելք է դեպի բնագիր՝ այն մեկնաբանելու, նաեւ նրա թարգմանական ճշգրիտ «հոմանիշը» առաջարկելու առումով: Այդօրինակ «թարգմանական ճշգրիտ հոմանիշներ են» նաեւ «Ուլիսես» վեպի դարձվածքների հայերեն թարգմանությունները, ինչպես նաեւ հայտնի փաստերի հղումների՝ ալլուզիաների (հիմնականում՝ Աստվածաշնչից) հայերենացումները:

Խորհրդանշանային այսօրինակ իմաստավորումների կարելի է հանդիպել «Ուլիսես»-ի շատ հատվածներում, որտեղ աստվածաշնչային հասկացությունները, տարբեր իրականությունները, կրոնական հարանվանությունները, ինչպես նաեւ եկեղեցական սրբազան սպասքի եւ զգեստների անունները նոր բովանդակությամբ եւ ոճական նոր երանգավորումներով են հանդես գալիս: Այսպես՝

O'Dignam, Sun of our morning. Fleet was his foot on the bracken: Patrick of the beamy brow. Wail, Banda, with your wind: and wail, o Ocean, with your whirlwind.

— There he is again, says the citizen, staring out.

— Who? Sais I.

— Bloom, sais he. He's on point duty up and down there for the lost ten minutes.

And, begob. I Saw his physog do a peep in and then slither off again.¹¹

Օ'Դիգնեմ, մեր լուսաբացի արեւ: Արագ քայլեցին նրա ոտքերը՝ ձարխոտի վրա. պայծառադեմ Փաթրիք: Ողբա՛, ով Բանդա, քո քամիներով ողբա՛, ո՛վ Օվկեան, քո պտտահոլմերով:

— Էլի ինքն է, այ՛ մարդ,— ասում է Քաղաքացին՝ դուրս նայելով:

— Ո՛վ,— հարցնում եմ:

¹⁰ С. К. ГАСПАРЯН, Лингвопоэтика образного сравнения, Ереван, 2008. И. В. Гюббенет, Основы филологической интерпретации литературно-художественного текста, Москва, 1991.

¹¹ JAMES JOYCE, Ulysses, Bodley Head, 1960, p. 299—300.

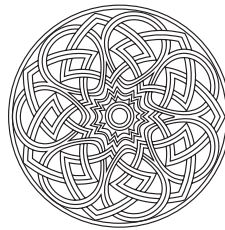
— Բլումբը,— ասում է,— տասը ընկած եղավ՝ էստեղ միացու պես հերթապահություն է անում: Հա, էլի. նայեմ՝ դրա քիթում ունի երեւաց ու գոլորշիացավ¹²:

Բերված հատվածում հնարավոր է տեսնել միջբնագրային տարատեսակ ներթափանցումներ, գնահատել այդ շարադրանքն իբրեւ ավանդույթային-ընդանառու տարրերի եւ հեղինակային նորամուծությունների արտահայտություն¹³:

Հետաքրքրական է «Saw his physog do a peep in» («դրա քիթում ունի երեւաց») փոխանվանական դարձվածքի եւ «then slider off again» («գոլորշիացավ») փոխաբերությունը:

ԳՈՒՐԳԵՆ ԳԵՒՈՐԳՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, դոցենտ, ԵՊՀ



¹² ՋԵՅՄՍ ՋՈՅՍ, *Ուլիսես, Երեւան, 2012, էջ 281–282*:

¹³ *Տէս* А. А. Холодная, Оказиональное стилистическое использование грамматических категорий в фразеологических единицах в современном английском языке. Автореф. дисс. канд. филол. наук, Москва, 1973:

СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И ГРАМОТЫ БЛАГОСЛОВЕНИЯ

- Слово **ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН**, на церемонии награждения представителей духовенства, принявших участие в 44-дневной Арцахской войне 5
- Слово **ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН**, по случаю презентации книг «Сводный кодекс Армении» и «Ценностные принципы конституционной культуры в 1000-летней летописи армянского народа» 8

ПРОПОВЕДИ

- Проповедь **ИЕРОМОНАХА МИНАСА АХВЕРДЯНА**, произнесенная во время Святой Литургии в монастыре Св. Гаяне 11
- Проповедь **ЕПИСКОПА МУШЕГА БАБАЯНА**, произнесенная в монастыре Св. Гаяне во время Св. Литургии в честь праздника Преображения Господня 14
- Проповедь **АРХИМАНДРИТА АРУТЮНА КИРАКОСЯНА**, произнесенная во время Святой Литургии в монастыре Св. Гаяне 18

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- ЛИЗА КАРИМЯН** — Халкидонский собор: догматическая необходимость или политика? 23
- АФИНАГОР АФИНСКИЙ** — Прошение о христианах. 40
- ВАГЕ ТОРОСЯН** — Кого из католиков олицетворял Св. Григорий Просветитель в документе «Дашанц тухт» («Договорная грамота») 61

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

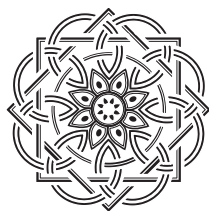
- КАРЕН МАТЕВОСЯН** — Древние части города Ани (Нижняя крепость, Цитадель, Малый город) 74
- СТЕПА ПЕТОЯН** — Архиепископ Багдасар Гасан-Джалалянц и армянская типография в Шуши 88
- СЕЙРАН ГРИГОРЯН** — «Повествование» Аристакуса Ластиверци как первоисточник для поэмы Ваагна Давтяна «Тондракийцы» 103

СООБЩЕНИЯ

- ВАЗГЕН АМБАРЦУМЯН** — Лексика сочинений Католикоса Саака Дзоропоречи. 121
- ЛУСИНЕ БАРСЕГЯН** — Новооткрытая рукопись из монастыря Верин Нораванк 131

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

- ГУРГЕН ГЕВОРГЯН** — Джеймс Джойс на армянском. 139



CONTENTS

PONTIFICAL ENCYCLICALS, LETTERS OF BLESSING

- Message of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS**, during the awarding ceremony of the clergymen, who took part in the 44-day Artsakh war 5
- Message of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS**, on the occasion of the presentation of the books “Concordance of Armenian Canon Laws” and “Value Principles of the Constitutional Culture in the 1000-year-old Chronicles of the Armenian Nation” 8

SERMONS

- Sermon delivered by **HIEROMONK MINAS HAKHVERDYAN** during the Divine Liturgy celebrated at St. Gayane Monastery 11
- Sermon delivered by **H.G. BISHOP MOUSHEGH BABAYAN** during the Divine Liturgy celebrated on the occasion of the Feast of Transfiguration at St. Gayane Monastery 14
- Sermon delivered by **ARCHIMANDRITE HARUTYUN KIRAKOSYAN** during the Divine Liturgy celebrated at St. Gayane Monastery 18

RELIGIOUS STUDIES

- LIZA KARIMYAN** — Council of Chalcedon: dogmatic necessity or politics? 23
- ATHENAGORAS OF ATHENS** — Petition for the protection of Christians 40
- VAHE TOROSYAN** — Which catholicos was personified by St. Gregory the Illuminator in the document “Letter of love and concord”. 61

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

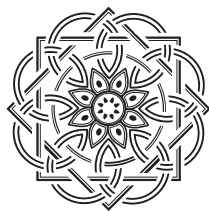
- KAREN MATHEVOSYAN** — Ancient parts of the city of Ani (Lower fortress, Citadel, Small city) 74
- STYOPA PETOYAN** — Archbishop Baghdasar Hasan-Jalalians and the Armenian edition of Shushi 88
- SEYRAN GRIGORYAN** — “History” by Aristakes of Lastiver as a primary source for Vahagn Davtyan’s poem “The Tondrakians” 103

ESSAYS

- VAZGEN HAMBARDZUMYAN** — Vocabulary of the works by Catholicos Sahak of Dzorapor 121
- LUSINE BARSEGHYAN** — A newly discovered manuscript from the monastery of Verin Noravank 131

LITERARY REVIEW

- GURGEN GEVORGYAN** — James Joyce in Armenian 139



ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ

խօսքը արցախեան 44-օրեայ պատերազմի մասնակից հոգեւորականների
պարգևատրման արարողութեանը 5

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ

խօսքը «Համարարբառ կանոնագիրք հայոց» եւ «Սահմանադրական
մշակոյթի արժեքաբանական սկզբունքները հայ ժողովրդի 1000-ամեայ
տարեգրութեան ծալքերում» գրքերի շնորհանդէսի առիթով 8

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ

Տ. ՄԻՆԱՍ ԱԲՂՅ. ՀԱԽՈՒԵՐԴԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Ս. Գայանէ
վանքում մատուցուած Ս. Պատարագին 11

Տ. ՄՈՒՇԵՂ ԵՊՍ. ԲԱԲԱՅԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Ս. Գայանէ վանքում
Պայծառակերպութեան տօնին մատուցուած Ս. Պատարագին. 14

Տ. ՅԱՐՈՒԹԻՒՆ ՎՐԴ. ԿԻՐԱԿՈՍԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Ս. Գայանէ
վանքում մատուցուած Ս. Պատարագին 18

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ԼԻԶԱ ՔԱՐԻՄԵԱՆ — Քաղկեդոնի ժողով. *դաւանաբանական անհրաժեշտութիւն,*
թէ՞ քաղաքականութիւն 23

ԱԹԵՆԱԳՈՐԱՍ ԱԹԵՆԱՅԻ — Խնդրագիր ի պաշտպանութիւն
քրիստոնէաների. 40

ՎԱՀԷ ԹՈՐՈՍԵԱՆ — Ո՞ր կաթողիկոսին է «Դաշանց թղթում» կերպաւորել
Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչը 61

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

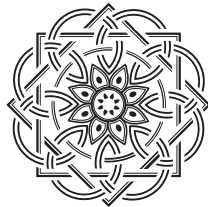
- ԿԱՐԷՆ ՄԱԹԵՒՈՍԵԱՆ** — Անիի հնագոյն քաղաքամասերը (Ներքին բերդ, միջնաբերդ, Փոքր քաղաք) 74
- ՍՏԵՕՊԱ ՊԵՏՈՅԵԱՆ** — Բաղդասար արքեպիսկոպոս Հասան-Ջալալեանցը եւ Շուշիի հայկական տպագրութիւնը. 88
- ՍԷՅՐԱՆ ԳՐԻԳՈՐԵԱՆ** — Արիստակէս Լաստիվերցու Պատմութիւնը որպէս Վահագն Դաւթեանի «Թոնդրակեցիներ» պօէմի սկզբնաղբիւր. 103

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

- ՎԱԶԳԷՆ ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄԵԱՆ** — Սահակ Չորոփորեցի կաթողիկոսի երկերի բառապաշարը. 121
- ԼՈՒՍԻՆԷ ԲԱՐՍԵՂԵԱՆ** — Նորայայտ ձեռագիր Վերին Նորավանքից 131

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

- ԳՈՒՐԳԷՆ ԳԷՈՐԳԵԱՆ** — Ջէյմս Ջոյսը հայերէն 139



ISSN 1829-4243

Հրատարակում է
Գէորգեան հոգեւոր ճեմարանի
(աստուածաբանական համալսարան)
գիտխորհրդի երաշխատրոյթեամբ եւ որոշմամբ

ՅԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹԻՒՆ

ՀՀ ազգային եւ ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարանները ձեռնամուխ են եղել «Հայկական գիտատեղեկատուական հանգոյցի» ձեւաւորման աշխատանքներին:

Այս հանգոյցում ի մի են բերում հայագէտների եւ գիտութեան տարբեր բնագաւառների ներկայացուցիչների հրատարակած յօդուածների, գրքերի ընտրանիները: Այս աշխատանքներին իրենց աջակցութիւնն են բերում Հայաստանեան եւ Սփիւռքի հայագիտական կենտրոնները, հրատարակչութիւնները, գրադարանները:

Հանգոյցը հասանելի է համացանցային հասցէով՝ <https://arar.sci.am/> կամ <https://www.flib.sci.am/journal/Ejmiadzin/Frame.html>:

Բոլոր նիւթերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման համար:

Ունեցէ՛ք Ձեր ներդրումը համահայկական այս եզակի նախագծում՝ օգտուելով հանգոյցից, տարածելով տեղեկատւութիւն դրա մասին, տրամադրելով թուայնացուած նիւթեր:

ՀՀ Ազգային գրադարան
ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարան

Խմբագրութեան հասցէն՝

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Ք. ՎԱՂԱՐՇԱՊԱՏ,

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ

«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин, редакция журнала «Эчмиадзин»

Republic of Armenia, Etchmiadzin, Editorial Office of the Journal "Etchmiadzin"

Էլ. փոստ՝ etchmiadzinamsagir@gmail.com

Հեռ. (+374-10) 517-277/278

Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 15.08.2021 թ.

